

臺灣三山國王信仰研究述評

杜立偉^{*}

* 杜立偉 國立中央大學客家學院社會文化研究所碩士生。

摘要

客家民間信仰屬於中國南方系統的信仰，至今臺灣學者對於客家宗教信仰的研究，以對義民信仰的研究關注最多，成果最豐，其次則要屬三山國王信仰的研究，三山國王信仰本質上溯源於自然崇拜，信仰中雜揉了來自中原的多神信仰，與土著民族的巫覡思想，在歷史進程中，逐漸向所謂的人格神、世俗神的角色轉化。而三山國王信仰在臺灣的發展，則由最初的帶有移植文化的色彩，到現在業已具有本土化的特色。

三山國王信仰研究近年來取得了很豐富的學術成果，在中國的華南地區、臺灣的屏東、高雄、彰化、宜蘭等地有為數不少的學術積累。本文主要回顧臺灣學界有關三山國王信仰的研究，並根據研究主題的完整性考量，兼論部分中國學界的研究，企圖透過文獻的耙梳，討論三山國王信仰研究的學術脈絡與發展趨勢。本文根據學者研究的方向，可將其分類為神祇屬性的研究、神祇創制的研究、廟宇與地方開發史的研究以及其他研究，最後則提出關於三山國王信仰研究的幾點淺見。

關鍵字：客家、民間信仰、三山國王

前言

閩粵之人在民俗、宗教信仰上於方志記載中向來被描述為「信巫尚鬼」的形象，客家民間信仰也充滿濃厚的巫覡色彩，¹在萬物皆有靈的觀念下，形成了各種崇拜的形式，以致神靈眾多、宮廟林立，屬於多神信仰的系統，²具有「滿天神佛」的特色。³

至今臺灣學者對於客家宗教信仰的研究，以對義民信仰的研究關注最多，成果最豐，其次則要屬三山國王信仰的研究，三山國王信仰本質上溯源於自然崇拜，⁴在歷史進程中，逐漸向所謂的人格神、世俗神的角色轉化。

在涉及宗教信仰的歸類時，要明確地劃分民間宗教與民間信仰誠屬不易且令人困惑，學界普遍認同對於「民間宗教」與「民間信仰」的區分有其困難，對其定義學者們也各有見解，甚至對於這兩個詞的使用情形也紊亂不一。⁵其中楊慶堃（C. K. Yang）於其經典著作*Religion in Chinese Society*中提出的制度化宗教（institutional religion）與普化宗教（diffused religion）的分類，常常被討論及引用。⁶承續楊慶堃的脈絡，李亦園將制度化宗教與普化宗教加以闡釋。所謂制度化宗教是指有系統化的教義與經典，有相當組織的教會或教堂，而其宗教活動與日常生活有相當程度隔開的宗教；所謂普化宗教又稱為擴散的宗教，是指信仰、儀式與宗教活

1 一般認為，客家信仰具有巫覡色彩要溯源於客家族群在原鄉受周邊土著民族（少數民族）的影響，其中又以古越族、畬族等影響較密切。

2 劉佐泉，《客家歷史與傳統文化》（開封：河南大學出版社，1991），頁308-309。

3 劉志偉，〈滿天神佛：華南的神祇與俗世社會〉，收入香港城市大學中國文化中心編，《嶺南歷史與社會》（香港：香港城市大學，2003），頁109-126。

4 何星亮，《中國自然神與自然崇拜》，（上海：生活·讀書·新知三聯書店，1992）。

5 林美容，〈臺灣民間信仰的分類〉《漢學研究通訊》第10卷第1期（1991年3月），頁13-18，後收入氏編《臺灣民間信仰研究書目》增訂版（南港：中央研究院民族學研究所，1997），頁VII-XVII。

6 C. K. Yang（楊慶堃），*Religion in Chinese society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors* (Berkeley, University of California Press, 1961) pp.294-340。

動都與日常生活密切混合，而擴散成為日常生活的一部份，其教義也與日常生活相結合。⁷在這個定義之下，三山國王信仰在性質上屬於普化宗教的範疇，這種不具備有系統的經典、教義，無具體宗教組織的宗教信仰應置放在擴及庶民日常生活層面的框架下來談論崇祀等相關問題，相當於林美容所謂狹義的民間信仰。⁸

本文主要回顧臺灣學界有關三山國王信仰的研究，並根據研究主題的完整性考量，兼論部分中國學界的研究，企圖透過文獻的耙梳，討論三山國王信仰研究的學術脈絡與發展趨勢。所收錄文章的時間斷限，起自日治，終於2007年。

早期，對於三山國王，多屬民俗采風形式的介紹，是採訪、報導、記錄性質較為濃厚的作品，內容上也大多是概論、通論性質，針對某地區的三山國王做鳥瞰式的介紹或是就風俗方面來陳述三山國王的建築藝術、神祇傳說與鄉野故事等。

較有系統的、較符合近代學術性質的調查與研究始自日治時期，因此在討論臺灣三山國王信仰時，必須從日治時期開始，部分論述才能銜接與釐清。檢閱日人的調查成果，有關三山國王信仰的調查、報告與研究數量頗為稀少，在民俗方面，大正十年（1921）片岡巖所撰《臺灣風俗誌》與金關丈夫發行、池田敏雄主編之《民俗臺灣》雜誌都只是簡要的條陳式的概述（見表1），唯有昭和九年（1934）鈴木清一郎著《臺灣舊慣習俗信仰》，才有較多的篇幅記述三山國王神明之起源和寺廟沿革。⁹官方的臨時臺灣舊慣調查會於明治四十三年起（1910）刊行的《臺灣私法》在第一卷下與第二卷上有宗教相關資料，其中有關三山國王的也只是列出一個條目（見表

7 李亦園，〈民間宗教儀式之檢討〉，收入氏著《文化的圖像》（下）（臺北：允晨文化，1992），頁180。

8 林美容，〈臺灣民間信仰的分類〉，頁VII - XVII。

9 片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》（臺北：眾文圖書公司，1996），頁646；林川夫主編，《民俗臺灣》第七輯（臺北：武陵出版社，1991），頁74；鈴木清一郎著，馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文圖書公司，1989增訂版），頁492。

1)。¹⁰而發行時間長達七年(1901 - 1907)的《臺灣慣習記事》月刊以及昭和三年(1928)伊能嘉矩的《臺灣文化志》甚至找不到有關三山國王信仰的紀錄。

表1 日治時期著述中有關三山國王信仰之描述

出 處	收 錄 內 容	頁碼
《臺灣風俗誌》	三山國王廟是奉祀廣東省潮州府巾山神、明山神、獨山神的宮廟，是粵人渡臺時帶來的。這神明粵人聚落才有，祭祀日是二月二十四日。	646
《民俗臺灣》第七輯〈臺灣的儒教〉	三山國王廟是祭祀廣東省潮州市山、明山、獨山的神明，是廣東人來台時所帶來的，為粵人特有信仰，在二月二十四日這天祭祀。	74
《臺灣私法》第二卷	三山國王：即廣東省潮州府的巾山、明山及獨山之神，由該府轄下民眾奉祀。粵籍移住臺灣時帶此神香火奉祀於開墾地，所以粵籍村莊必有三山國王廟。誕辰在三月二十四日。	176

在宗教方面，官方的寺廟調查資料，最早的是大正七年(1918)時任臺灣總督府編修官兼翻譯官的丸井圭治郎編輯之《臺灣宗教調查報告書》，這是第一本有系統的調查報告。這本調查報告書以寺廟臺帳為基本資料編纂而成，丸井將資料作仔細的整理統計分析，並製成許多具有參考價值的表格，三山國王的資料也僅記載於這些表格之中。除了寺廟臺帳之外，臺灣總督府公文類纂中也有臺灣各地寺廟調查的原始資料。民間的部分，增田福太郎在其宗教研究著作中曾經簡略的提及三山國王的由來與傳說。¹¹

總體而言，日治時期不論是民俗還是宗教部分，不論是官方抑或私人，對於三山國王的信仰幾乎都是僅止於現象的採集與紀錄、資料的呈現與刊

10 臨時臺灣舊慣調查會編，陳金田譯，《臺灣私法》第二卷（南投：臺灣省文獻委員會，1993），頁176。

11 增田福太郎，《臺灣本島人の宗教》（臺南：臺南州衛生課，1937），頁34 - 35；《臺灣の宗教：農村を中心とする宗教研究》（東京：養賢堂，1939），頁32 - 33。

登，而缺乏學術研究的成分。這個情況一直持續到1938年，前島信次對臺南府城的三山國王廟做過考察才有所改變。¹²前島關注臺南三山國王廟的建置年代，他認為國王廟應為乾隆七年所建，而非如《重修臺灣縣志》所記載的雍正七年，此說對後來的研究者影響很大，許多研究者採用這個說法。¹³近年戴文鋒則提出嚴密的考證，重新論證雍正七年之說的正確性。¹⁴即使前島信次的論證結果不盡正確，但是他的研究代表的是符合學術意涵的三山國王信仰研究開始出現。其後，國分直一（即國分生）則注意了三山國王廟的純粹廣東式樣的建築藝術，國分氏認為有別於福建式建築的濃豔塗彩與華麗裝飾，廣東式建築使用廣東交趾、烏瓦、丹青陶片等材料則呈現簡單樸素的美感。不過國分直一這篇刊登在《公論報》副刊裡的小文章，仍然是屬於民俗采風、報導性質的範疇。¹⁵

日治時期由金關丈夫等人倡導的民俗學研究之採訪觀察、素材蒐集等方法一直延續到了戰後，¹⁶連景初在前島與國分的調查基礎上，採訪了臺南府城三山國王廟，記錄該廟的祀神、建築、匾額、石碑等。¹⁷但是最具代表性的則要屬民俗學者林衡道，1960年代起，林衡道最早注意到福佬客的存在，而彰化平原是臺灣福佬客文化的實驗室，也成了臺灣福佬客研究的起源，因此實際上林氏主要是針對福佬客為主的聚落調查，而順道開啟了三山國王的民俗采風研究，¹⁸爾後他陸陸續續考察臺北縣新莊，新竹縣竹東、芎

12 前島信次，〈臺南の古廟〉，《科學の臺灣》第6卷第1號、2號（1938年5月），頁23 - 25。

13 何培夫，〈三山國王廟多傳奇〉，《臺灣月刊》第179期（1997年11月），頁78；胡紅波，〈臺南市三山國王廟導覽〉，《客家》第137期（2001年11月），頁21。

14 戴文鋒，〈臺南三山國王廟創建年代考論〉，《思與言》第43卷第2期（2005年6月），頁179 - 224。

15 國分生，〈三山國王廟〉，《公論報》第四版，第13期（1948年8月），後收於《臺灣風物》第23卷第1期（1973年3月），頁41 - 42。

16 張炎憲，〈臺灣民俗學的奠基者—劉枝萬先生〉，《臺灣風物》第39卷第1期（1989年3月），頁109 - 112；陳美容，〈民俗、信仰與宗教—劉枝萬先生專訪〉，《臺灣史料研究》第6號（1995年8月），頁142 - 152。

17 連景初，〈三山國王廟〉，《臺灣風物》第23卷第1期（1973年3月），頁38 - 40。〈臺南三山國王廟裡的韓文公祠〉，《臺南文化》第2期（1976年12月），頁64 - 67。

18 林衡道，〈員林附近的「福佬客」村落〉，《臺灣文獻》第14卷第1期（1963年3月），頁153 - 158。

林，臺中縣東勢、潭子，彰化縣員林、永靖，雲林縣西螺，宜蘭縣冬山、員山等地的三山國王廟，這些記錄都收於《臺灣文獻》、《臺灣風物》與《臺灣勝蹟採訪冊》等刊物之中，為後續研究者提供了許多基礎資料。此外，客籍研究者亦有相當的貢獻，黃榮洛曾有多篇文章，分別討論了三山國王廟在臺分布的情形，¹⁹彰化地區土地拓墾與族群關係，²⁰以及從三山國王廟的建立檢視客家人遷臺的時間。²¹楊國鑫討論了三山國王在臺的開基祖廟、傳說略傳、神像式樣、臺灣三山國王廟數量以及臺灣三山國王廟回原鄉探親等主題。²²姜義鎮則長期投入臺灣民間信仰的踏查，特別是寺廟祀神方面，曾對新竹縣主祀三山國王的廟宇做地毯式的普查與介紹。²³其他如楊紫江、彭晃治、謝榮華、陳文和、吳家楨、張瑞樑、劉還月、孫楚華等人在過去三、四十年間亦發表過三山國王信仰的小篇文章。²⁴以上所述，不論就撰寫內容或體裁格式，大致上仍不脫民俗、風俗、采風的寫作與記錄方式，嚴格說來，若以學術的規準來看，這類作品似乎稱不上是一種學術研究。

三山國王信仰研究近年來有較好的學術成就，在中國，華南研究的學者在粵東三州（潮州、梅州、惠州），臺灣學者在屏東、高雄、臺南、嘉義、彰化、臺中、苗栗、宜蘭、臺北等地從事許多實證研究，研究者分別從詮釋

19 黃榮洛，〈客家人移墾臺灣的守護神—三山國王和陰那山慚愧祖師〉，《客家》第18期（1991年7月），頁14-20。後收入氏著《臺灣客家民俗文集》（竹北：新竹縣文化局，2000），頁17-24。

20 黃榮洛，〈鹿港的三山國王廟〉，《客家》第6期（1990年6月），頁8-10。後收入氏著《臺灣客家民俗文集》（竹北：新竹縣文化局，2000），頁25-28。

21 黃榮洛，〈三山國王廟與客家人遷臺〉，收入氏著《臺灣客家民俗文集》（竹北：新竹縣文化局，2000），頁29-30。

22 楊國鑫，〈臺灣的三山國王廟初探〉，《三臺雜誌》第18期（1988年8月），後收入氏著《臺灣客家》（臺北：唐山，1993），頁75-89。

23 姜義鎮，〈新竹縣的三山國王廟〉，《新竹文獻》第19期（2005年6月），頁80-108。

24 楊紫江，〈神廟事蹟—三山國王史料〉，《中原》第71期（1970年1月），頁16。彭晃治，〈客家人的三山國王廟〉，《中原》第191期（1980年1月），頁24。謝榮華，〈從客家信仰談三山國王〉，《香火》第8期（1982年8月），頁40-41。陳文和輯，〈臺南市的三山國王廟〉，《客家》第8期（1990年8月），頁99。吳家楨，〈客家山神—三山國王〉，《客家》第18期（1991年7月），頁22-23。張瑞樑，〈新莊廣福宮（三山國王廟）〉，《客家》第53期（1994年10月），頁52-53。劉還月，〈臺灣客家人信仰的三山國王〉，《國文天地》第6卷第12期（1991年5月），頁103-106。孫楚華，〈建構打狗第一家族—兼論三山國王〉，《客家》第120期（2000年6月），頁33-36。

學、歷史學、人類學、民俗學等角度來釐清三山國王的崇祀內涵與相關問題，茲根據學者研究的方向分別試作探討。

一、神祇屬性的研究

1994年德國漢學家Wolfgang Franke（傅吾康）考察粵東，他認為三山國王信仰的起源應與當地的原住民族古越人的山神崇拜有關，而且在北方政權進入之前即已存在。²⁵Wolfgang Franke的論點首次提出三山國王信仰是屬於南方的原生信仰，而不是來自於北方中原的移植與複製。翌年，謝重光提出一個新說法，他認為三山神信仰最早是由俚族（屬百越系統）所創造出來的，是隋代以俚族為主的粵東土著民族的信仰，而這些土著民族應是後來的畚族、黎族的共同的先民之一，因此「三山國王信仰也應該是由俚族、黎族等土著民族傳給客家、福佬的」。到了宋代，粵東客家人以及客家先民就接過去信仰。²⁶謝氏的說法相當具有開創性，也得到學界的贊同。例如劉天一認為河婆客家人未到之前的年代，當地土著南蠻馱舌便早已有對三山神的傳說和崇拜。李國銘也認為客家人在粵東形成特殊民系時，三山國王已經在當地流行三、四百年了，不能說三山國王是客家人特有的文化胎記。²⁷當然持反對意見的也有，學者中也有人抱持「三山神是起源於客家的信仰」的說法，不過一般可接受謝重光所說的三山神信仰是來自於粵東土著民族的看法，比較有討論空間的是三山國王是「源於哪一時代的哪一土著民族所創

25 Wolfgang Franke（傅吾康），“The Sovereigns of the Kingdoms of the Three Mountains, San Shan Guowang, at Hepo and in Southeast Asia – a Preliminary Investigation” in *Collected Papers, International Conference on Chinese Studies*, (Kuala Lumpur, 1994), pp.377 - 385。

26 謝重光，《客家源流新探》（福州：福建教育出版社，1995），頁150；《客家形成發展史綱》（廣州：華南理工大學出版社，2001），頁316；〈三山國王信仰考略〉，《世界宗教研究》第2期（1996年），頁101 - 110。

27 劉天一，〈三山國王由來初探〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》（北京：國際文化，1999），頁53。李國銘，〈三山國王與甌駱人〉，《屏東文獻》第1期（2000年10月），頁3。

造」的信仰。

那麼依循「三山國王信仰是由粵東土著民族傳播給客家族群與福佬族群」這個信仰脈絡，對於信仰的群體，以及神祇的屬性，則歷年來的研究又可歸納出三種不同的說法：

（一）三山國王是客家人專屬特有的信仰

將三山國王認定為客家特有的神祇，這個說法最早出於臺灣學者。早期對三山國王神的分類，大多將其歸類為客家族群的鄉土神，也就是將三山國王視為客家族群專屬的信仰神，這一類的觀點以「凡是有三山國王廟的地方就一定有客家人，但有客家人的地方，不一定有三山國王廟」的說法最常見，甚至足為代表。在這種認知下，陳運棟認為客家人「地方神、鄉土神的種類不多，主要的只有媽祖、三山國王及義民爺三種而已」，並認定三山國王「為客家移民的守護神」。²⁸楊國鑫也認為三山國王廟是「粵籍移民臺灣的特有信仰，說的通俗一點即臺灣客家人特有的信仰」。²⁹黃榮洛則提出三山國王在原鄉不大被人信仰，但客家人以之作為移墾臺灣的守護神，且客家人「不分府別特意選擇三山國王山神為拓墾的守護神，早期受到熱烈的信奉」。³⁰劉佐泉不僅表示三山國王為粵東客家人信奉的守護山神，且「客家移民迎奉遷臺，此廟惟客家地區有之」，³¹曾慶國也談到「三山國王是客家人的守護神，有三山國王的地方，必然是客家人的居住地、或曾經居住過的地方，至少彰化平原是如此」。³²胡希張等人則說三山國王是客家人特有的信仰，管轄範圍最廣，是客家人最大的公王，³³後續仍有許多學者是持此一

28 陳運棟，《客家人》（臺北：東門出版社，1992），頁378、頁379。

29 楊國鑫，〈臺灣的三山國王廟初探〉，《三臺雜誌》第18期（1988年8月），後收入氏著《臺灣客家》（臺北：唐山，1993），頁75。

30 黃榮洛，〈客家人移墾臺灣的守護神——三山國王和陰那山慚愧祖師〉，收入氏著《臺灣客家民俗文集》，頁18、頁21。

31 劉佐泉，《客家歷史與傳統文化》，頁320。

32 曾慶國，《彰化縣三山國王廟》（南投：臺灣省文獻委員會，1999），頁17。

33 胡希張、莫日芬等，《客家風華》（廣東：廣東人民出版社，1997），頁310。

論點的。(如表2)

表2 持「三山國王是客家人專屬特有的信仰」舊說一覽表

時間	作者	論著名稱	刊名卷期或出版者	頁碼
1978	陳運棟	《客家人》	臺北：東門出版社	378
1988	楊國鑫	〈臺灣的三山國王廟初探〉	《臺灣客家》(臺北：唐山)	75
1991	黃榮洛	〈客家人移墾臺灣的守護神—三山國王和陰那山慚愧祖師〉	《臺灣客家民俗文集》(臺北：新竹縣文化局)	18、21
1991	劉佐泉	《客家歷史與傳統文化》	開封：河南大學出版社	320
1996	李星謙	〈三山國王廟與客家人崇拜緣由之探討〉	《國教輔導》第35卷第6期	53
1997	曾慶國	《彰化縣三山國王廟》	南投：臺灣省文獻委員會	17
1997	胡希張等	《客家風華》	廣東：廣東人民出版社	310
1999	勞格文	〈客家的宗教〉	《民俗曲藝》第120期	217
2005	姜義鎮	〈新竹縣的三山國王廟〉	《新竹文獻》第19期	80

(二) 三山國王是客家人的信仰，但潮汕地區也有

房學嘉對此則是採取較為折衷的看法，他認為「這類神廟不僅客地有，潮汕地區也有。初主要為客家人崇拜，後潮汕民間也崇拜。」，但他又說「爾後，客家人遷徙臺灣時，亦把該神也帶到了臺灣。」，³⁴因此也頗有三山國王為客家人鄉土守護神的意味。黃子堯稍後也表示「雖然三山國王也是潮汕人的共同信仰，並不盡然能完全證明客家人的腳跡，但因早期臺灣大量粵東移民的成分，仍然是不容忽視的史實」。還說「有客家人的地方，未必都有三山國王廟…雖是如此，臺灣客家人信奉三山國王是佔多數的，也就是有客家人的地方，大多數是有三山國王廟或是神明祭拜的所在」。³⁵由此也可看出黃氏一方面承認三山國王非客家特有的信仰，另一方面也努力的將三

34 房學嘉，《客家源流探奧》(臺北：武陵，1996)，頁234、頁235。

35 黃子堯，《臺灣客家與三山國王信仰》(新莊：客家臺灣文史工作室，2005)，頁11。

山國王與客家聯繫在一起。

（三）三山國王非客家人特有的信仰

直到1992年左右，邱彥貴開始注意到三山國王是否為客家專屬的鄉土神，是否為客家特有的信仰的問題，他認為從臺灣的諸多移民史實證研究中可以發現，「三山國王是臺灣客家特有的信仰」的論述似乎不夠完整，即使是在粵東，三山國王也不只是客屬的信仰，因此邱氏陸續提出新的命題與看法，提供了一個新的觀點與觀念，來協助我們解答歷史研究中可能長期被忽略的事實。這篇在《臺灣史田野研究通訊》發表的文章雖只有短短數頁，但是其中所涉及的問題，卻是三山國王信仰研究中的關鍵，臺灣學界支持新說並檢討舊有觀點的，大都提及邱文，可以說邱彥貴所提示的新觀點是三山國王信仰研究的分野。³⁶傾向贊同此一觀點的施添福在他的歷史地理研究中澄清了一個很重要的概念：清代三山國王廟在臺灣的分佈特徵，顯示祭拜此一神祇的移民大多來自廣東福佬文化區及其周邊的文化接觸地帶，而不是來自客家文化的核心區。³⁷這方面的論述，的確還需要更多的實證案例來進一步檢討此一命題，但自施添福之後，目前學界還沒有新的論點出現或是有重大的突破，基本上學術界同意邱、施等人的討論結果，就目前來看後續研究者大抵沿襲二人之說。爾後，李國銘提出「三山國王廟不能當做客家聚落的指標」的命題，並以屏東地區的幾個例子再次支持邱彥貴的說法，黃輝陽在九如鄉的例子也採相同的立場。³⁸

謝重光基本上也是持此種觀點，他舉證潮安、山犁、李公坑、饒平石鼓

36 邱彥貴，〈三山國王是臺灣客屬的特有信仰？—粵東移民原居地文獻考察的檢討〉，《臺灣史田野研究通訊》第23期（1992年6月），頁66 - 70；〈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》新三期（1993年10月），頁109 - 146。

37 施添福，〈從臺灣歷史地理的研究經驗看客家研究〉，《客家文化研究通訊》創刊號（1998年10月），頁12 - 16。

38 李國銘，〈三山國王與甌駭人〉，《屏東文獻》第1期（2000年10月），頁3 - 8；黃輝陽，〈臺灣三山國王信仰之研究—以屏東縣九如鄉三山國王廟為例〉，《中國歷史學會史學集刊》第35期（2004年1月），頁295 - 320。

坪、豐順風吹礫的畚民都崇奉三山國王，每年正月都要舉行迎送三山國王的儀式，而海南省的民族博物館黎族館陳列著一面寫著三山國王字樣的紅旗，又根據人類學者楊成志、黃淑娉等人對畚族的調查加以佐證，因此確認畚族、黎族亦有信仰三山國王者。謝重光在中國的研究發現除了粵東客家人之外，三山國王也成為粵東的福佬人、畚族、黎族、客家和福佬的海外移民共同的信仰。³⁹

表3 持「三山國王非客家人特有的信仰」新說一覽表

時間	作者	論著名稱	刊名卷期或出版者	頁碼
1992	邱彥貴	〈三山國王是臺灣客屬的特有信仰？—粵東移民原居地文獻考察的檢討〉	《臺灣史田野研究通訊》第23期	66 - 70
1995	謝重光	《客家源流新探》	福州：福建教育出版社	150
1998	施添福	〈從臺灣歷史地理的研究經驗看客家研究〉	《客家文化研究通訊》創刊號	12 - 16
2000	李國銘	〈三山國王與甌駱人〉	《屏東文獻》第1期	3 - 5
2004	黃輝陽	〈臺灣三山國王信仰之研究—以屏東縣九如鄉三山國王廟為例〉	《中國歷史學會史學集刊》第35期（2004年1月）	300 - 304

早期臺灣學界在談論移墾社會的臺灣鄉土神的信仰時，都認為原鄉籍貫與信仰神祇之間具有相當的關聯性，學術界普遍接受泉州府之三邑人奉觀音佛祖、南安縣移民奉廣澤尊王、同安縣人奉保生大帝、安溪縣人則崇拜清水祖師為多，漳州府移民奉開漳聖王的說法，⁴⁰在討論三山國王時也不例外，即得出三山國王是客家人的鄉土神、保護神的結論，因此早期的相關論著中，研究者常常在研究區發現了三山國王廟，但是廟宇所在位置目前卻被認定為非客屬地區，遂產生了諸多的矛盾與困惑。

39 謝重光，《客家源流新探》，頁150；《客家形成發展史綱》，頁315。

40 王世慶，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉，《臺灣文獻》23卷3期（1972年），頁1 - 38，後收入氏著《清代臺灣社會經濟》（臺北：聯經，1994），頁295 - 372。

會造成諸如此類的誤解，抑或是要解答這類的疑惑，其中最關鍵的問題主要有二：

一是忽略了原鄉地區的族群屬性與分佈情形，首先，三山國王信仰來自于粵東，粵東地區福客雜處、相互通婚的情形相當普遍，只有大埔是純客縣，澄海是純福縣，因此有所謂的「大埔無福、澄海無客」之說，而廣東省非純客家住縣有惠陽、海豐、陸豐、揭陽、潮陽、汕頭等。然而三山國王的發源地：潮州府揭陽縣霖田都河婆墟的霖田祖廟即位於上述福客混雜的區域。其次，觀察粵東地區的族群組成，臺灣一般的相關論著慣言自古以來居住在粵東的有客家系與潮汕系兩大族群，這個說法雖然並沒有錯，但是實際上沒有將當地的土著民族（少數民族）涵蓋在內。地理學者司徒尚紀分析廣東的漢民族包括廣府民系、福佬民系、客家民系三民系，少數民族則包括古越人、黎、畚、瑤…等；黃淑嫻等人的人類學研究也表明除了漢族的廣府民系、潮汕民系、客家民系之外，少數民族則包括越、俚、瑤、壯、畚…等；張良生則認為潮州地區有五大族群：閩越人、畚族人、福老人、河老人、客家人。筆者羅列這幾種說法，目的不在考證廣東族群史，而是要提醒大家不論何種說法，都明白表示粵東潮汕地區向來都是族群眾多、混居雜處，信奉三山國王的族群顯然並不只有客家。⁴¹因此實際上三山國王在中國原鄉為眾多族群的共同信仰。李國銘直言粵東至少有三種人崇拜三山國王：畚族、潮汕福佬語系的潮州人、客家人。⁴²即使在中國粵東，也沒有三山國王專屬客家的正式說法，三山國王一開始並不能說是客家神，只能說「潮州人（或潮汕人，包含福佬人與客家人）奉三山國王」，但是在臺灣，特別是在清代漢人移墾時期，其信仰似乎有客家化的趨勢。

41 司徒尚紀，《廣東文化地理》（廣州：廣東人民出版社，1993），頁409 - 449；黃淑嫻主編，《廣東族群與區域文化研究》（廣州：廣東高等教育出版社，1999），頁14 - 49；張良生，〈潮汕歷史文化與方言特色〉，《海內與海外》第11期，（2005年），頁59 - 61。

42 李國銘，〈三山國王與畚駱人〉，頁3。

二則是簡化族群的類別，清代漢人移墾臺灣的初期，常建立以祖籍為認同基礎的地緣性聚落，因此在進行族群分類與識別時，來自福建省的則為稱為閩人，其中又可分為來自泉州的泉州人，來自漳州的稱為漳州人…，來自廣東的則稱為粵人，然而由於早期自廣東來臺的大多數為客家人，因此便將來自廣東的粵人簡化為客家人，粵籍、粵莊則簡化為客籍、客莊，幾乎是將粵人等同於客家人。這個簡化與誤謬，始自清代以來的宦遊人士，在清代的文獻中，常常可見到這一類出於官方或私人的文字記載，例如：《臺陽筆記》：「漳泉人呼粵莊曰客莊」；《重修臺灣縣志》：「客莊，粵人所居之莊也」；《安平縣雜記》：「近山之莊曰客莊，粵籍人也」。⁴³實際上，清代被歸類為粵籍的，除了來自廣東的客家人之外，尚有福佬人，以及福建汀州來的客家人，但是在「粵人」即「客人」，「粵莊」即「客莊」的錯誤認知下，粵東人民信奉三山國王則變成了客家人信奉三山國王，也就從此將客家與三山國王連結在一起了。

早在日治時期，日本學者就曾注意到這個問題。鈴木清一郎將三山國王歸類在地方神的範疇下，他雖然瞭解臺灣人的祖先都是來自中國的閩粵兩省，因而隨著故鄉的不同，所信仰的神也不同，但他也很謹慎的說「潮州附近的廣東人信仰三山國王」，因此可以從各地供奉的神佛，而推測出當地住的是什麼地方的移民，不過「閩粵兩省移民雜居之地，就難以區別了」⁴⁴。

閩粵贛地區素來被認為是客家人分佈最集中的地區，客家文化的孕育與形成亦於此，故被稱為「客家文化的搖籃」，「客家大本營」，然而客家文化圈內部也存在相當的差異性，有核心區域與邊緣區域之分，⁴⁵在粵東，

43 翟灝，《臺陽筆記》臺灣文獻叢刊20種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958）；王必昌，《重修臺灣縣志》臺灣文獻叢刊113種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961）；不著撰人，《安平縣雜記》臺灣文獻叢刊52種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959）。

44 鈴木清一郎著，馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文圖書公司，1989），頁4-5。

45 蕭文評等著，〈序〉，《民間文化與鄉土社會—粵東地區的民俗與地方社會》（廣州：花城出版社，2002），頁8。

客家核心區域主要是指梅州（即嘉應五屬）一帶，其他縣分則為邊緣區域。較著名的邊緣區為饒平北部、陸豐、海豐、揭西等。這些邊緣區域是客家文化與潮汕福佬文化的過渡地帶，其語言腔調、民間俗信、社會風尚與核心區域有較大的差異。因此閩粵贛客家文化圈實際存在著許多的亞文化區或次級文化區，在廣東省客家文化區內至少可劃分出梅州客家文化核心區、東江客家文化亞區、粵北客家文化亞區。⁴⁶我們如果用族群來分類，是很冒險的事情，我們實在無法一致認為客家人則一定崇祀某一特定的神祇。周建新比較了同為客家人信奉的許真君與三山國王，贛南每個縣都有許真君廟，卻沒有出現過三山國王廟，而三山國王崇拜在粵東十分普遍，但還沒發現許真君崇拜的例子，因此呈現出客家民間信仰文化的地域分野。⁴⁷John Lagerwey（勞格文）談論客家宗教，也強調「沒有客家人的宗教」，就如同客家人連一個共同的方言都沒有，更談不上有個共同的宗教崇拜。⁴⁸所以在臺灣的實證研究的結果，正好也回應了周建新與勞格文在中國的研究。

至今「三山國王在臺灣並非是客屬特有的信仰」這個論述在越來越多的實證研究支持下已經成立。既然三山國王信仰在臺灣非客家特有的信仰，亦即有可能信仰的群體是客家（或福佬客），也有可能不是客家，那麼接下來又必須要循著這個脈絡去思考：在臺灣哪些地區的三山國王信仰是與客家（或福佬客）有關，又有哪些地區的三山國王信仰不全然與客家有直接相關。針對這個命題，邱彥貴這幾年在臺灣的研究，已能釐清大部分地區的情形，他嘗試將臺灣三山國王歸納為四種類型，分別是「會館型」、「客底型」、「防番型」以及尚待定案的「潮州福佬型」，⁴⁹這麼多的區域個案

46 司徒尚紀，《廣東文化地理》（廣州：廣東人民出版社，1993），頁432 - 444。

47 周建新，〈客家民間信仰的地域分野：以許真君與三山國王為例〉，《韶關學院學報》第23卷第1期（2002年1月），頁76 - 82。

48 勞格文著，鄭瑞貞譯，〈客家的宗教〉，《民俗曲藝》第120期（1999年7月），頁217 - 225。

49 邱彥貴，〈臺灣三山國王信仰異見〉，《客家文化季刊》第3期（2003年4月），頁4 - 9；〈三山國王信仰：一個臺灣研究者的當下體認〉，收於《2007保生文化祭：道教神祇學術研討會論文集》（臺北：財團法人臺北保安宮保生道教文化學院，2007年），頁111 - 120。

中，邱彥貴也的確找到了不一定與客家有全然關聯的三山國王信仰類型，所以就此看來，客家（或非客家）的族群屬性與三山國王信仰之間的輪廓可說是越來越清晰。

二、神祇創製的研究

三山國王信仰的創製，一如其他神祇，有其造神的過程，這一類型的研究，大多以詮釋學的進路來進行三山國王造神運動的相關典籍、文獻的論述，由於三山國王的史料，元代以前只留下唐初陳元光的〈祀潮州三山神題壁〉以及中唐元和年間韓愈的〈祭界石神文〉。〈祀潮州三山神題壁〉雖為最早提及「三山神」的文獻紀錄，但內容上實為敘事抒情的詩三首，〈祭界石神文〉則為韓愈任潮州刺史時之祭文，二文篇幅與內容短小，史料價值相當有限。因此目前學者討論造神的過程，皆以元代翰林國史院編修官劉希孟所撰〈潮州路明貺三山國王廟記〉為文本。這是第一篇有系統的闡述三山國王神信仰創生與演化的文獻記載。⁵⁰

（一）三山國王神的性質

三山國王的起源及其性質，由於歷史上經過紀錄與保留下來的文字記載非常有限，各家學者便透過對這些文字的詮釋而各有不同的解讀，第一種說法為山神：根據劉希孟〈潮州路明貺三山國王廟記〉所載，巾山、明山、獨山三座山成為山神，持這個說法的人最多，而「三山國王是山神」也沒有太大問題。

第二種說法為世俗神、人格神：這種說法其實是第一種說法的延伸，

50 姚廣孝、解縉等撰，《永樂大典》卷五三四五，十三蕭，潮州府三，文章（北京：中華書局，1986），頁2479。

黃國漢認為三山國王原屬山岳神，但其神話傳說中的形象與其他形貌怪異的山神不同，而係帶著護國安邦名將形象色彩的「英雄人物神」，完全與現實生活中「人」的形象一樣，故認為是山岳神與社會神的混合。⁵¹泰國學者李少儒認為中國所有民間奉祀的古代之神，無一不是人本化的，是神人同性化的，即從「人性」升為「神化」，進而提出三山國王是人本化的昇華，基本上也是屬於第二類的範圍。⁵²

第三種說法為社神：蔡起賢認為韓愈祭界石神的動作，以石頭當作社主看待，明確了三山神即社神的地位。⁵³陳春聲、陳文惠，以樟林（今廣東省澄海市樟林鄉）為例，認為樟林村六社之中有四社以三山國王廟作為社廟，是社神崇拜。⁵⁴蔡錦華在海豐縣的田野資料顯示過去有許多鄉社，以三山國王為主神，且數量龐大。⁵⁵

此外，尚有學者之說法由於未獲得普遍的贊同，例如吳金夫認為三山國王廟為祖先廟，提出「三山神是來自中原移民的祖先神」之說，因此海外移民才會回來尋根問祖。他認為三山神不是自然神，也非「佛」非「道」。張應斌則說三山國王的文化構成要素中帶有佛教神的色彩，這兩種觀點目前是很少人提及並加以闡述的，此處不另提出討論。⁵⁶此一議題，臺灣學者相對於中國的學者而言，討論的較少。其中三山國王是否為社神也有討論的空間，若三山國王為社神，那麼崇祀三山國王的地區是否當地的土地公廟的數量會比其他地區少？亦即三山國王是否在相當程度上取代了一般土地神的角

51 黃國漢，〈霖田祖廟是封建社會—宋代封禪名山的產物〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》（北京：國際文化，1999），頁27。

52 李少儒，〈從人本化談到神明的昇華〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》，頁77。

53 蔡起賢，〈從三山神的歷史說起〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》，頁13。

54 陳春聲、陳文惠，〈社神崇拜與社區地域關係—樟林三山國王的研究〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》，頁81-96。

55 蔡錦華，〈海陸豐地方社神「三山國王」初探〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》，頁118-132。

56 吳金夫，《三山國王文化透視》（汕頭：汕頭大學出版社，1994）；〈三山國王面面觀〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》，頁31-43。張應斌，〈三山國王的文化淵源和歷史過程—兼論客家在客居情景中的文化認同〉，《嘉應大學學報》第4期（1999年），頁112-113。

色，而這個替代現象是否可以由土地神的數量上呈現？這一點還需要學術上的實證研究成果來觀察。

（二）三山國王的造神過程

張應斌認為三山國王信仰形成的過程經歷了「山神—王神—國王」三階段，⁵⁷潘朝陽認為有「神山—神人」兩階段，⁵⁸從神山（自然神崇拜）到神人（鄉土守護神出現），再發展到鄉土守護神的國家化等。胡希張、莫日芬等人在《客家風華》中提出三階段論：第一階段為三山神—化王—石界神的自然崇拜；第二階段為英雄崇拜；第三階段為祖先崇拜。⁵⁹各個國王有各自的管轄範圍，如在粵東，大哥巾山分鎮梅州，二哥明山分鎮惠州，三哥獨山分鎮潮州。周建新則總結包含張、潘二人的論說，認為三山國王的起源與發展過程，經歷了「山神（自然神崇拜）—王神（世俗神崇拜）」二階段。⁶⁰

不論何種說法，可以確定的是三山國王由最初的界石神、山神逐漸轉化成為具有社會崇拜意涵的三位國王，其崇拜本質由自然崇拜提升為人格神崇拜。因此在這個神格化過程中，神明的性質產生了本質上的改變，神格也隨著皇帝的冊封逐漸提高，這個情形一直持續到明代以前。

在唐代，三山神未明確承受皇封；宋代時，隨著皇帝的詔封，三山國王的地位由地區性的神祇提升至國家等級，但明代以後，三山國王即未接受過皇帝的封贈。明代官府有毀淫祠的政策，凡是「不載於祠典，不關於風教，及原無敕額者」都在拆除之列，地方性神明只有受過皇朝的封贈才合乎

57 張應斌，〈三山國王的文化淵源和歷史過程—兼論客家在客居情景中的文化認同〉，《嘉應大學學報》第4期（1999年），頁110-116。

58 潘朝陽，〈粵東原鄉「三山國王」神祇的性質〉，《國立臺灣師範大學地理研究報告》第19期（1993年6月），頁69-98。

59 胡希張、莫日芬等，《客家風華》，頁305。

60 周建新，〈粵東地區三山國王信仰的起源、特徵及其族群意象〉，《廣西民族研究》總第83期（2006年），頁56。

正統，否則便是淫祀。三山國王甚至一度被視為淫祠，⁶¹而本地士大夫的因應，陳春聲的研究表明劉希孟〈廟記〉確立了三山國王的正統性，其正統性來自於韓愈的祭祀與宋代皇帝的冊封，而賦予其正統性有助於減少政府與地方勢力衝突、安定社會與減輕當地士大夫內心矛盾的作用。⁶²其後明代嘉靖年間的禮部尚書盛端明〈三山明貺廟記〉同樣努力的讓三山國王避免成為淫祠，並使民間傳說合理化也是基於這個原因。⁶³劉、盛兩人的目的主要在於彰示這個從中原看來仍屬偏僻之區的地方教化已開、王道漸行。

（三）三山國王的神話傳說故事

在神祇創造演化的過程中，往往伴隨著造神的神話傳說故事，三山國王信仰由「三山神」之自然崇拜演化為「三山國王」的人格神崇拜，劉希孟歸納了「肇跡於隋、顯靈於唐、受封於宋」的歷史傳說。只要翻閱三山國王相關的文章，不論是概論性質的通俗文章還是學術性質的研究論文，這些傳說故事，幾乎是隨手可得，甚至蒐羅《民間故事集》、《神話傳說集》一類的書，也可以有很好的收穫。三山國王神由來的傳說，常見的有南北朝時連傑、趙軒、喬俊三王襄助隋文帝楊堅完成建國，三王後來被封為「開國駕前三大將軍」，隋恭帝時又加封為三大元帥。唐代潮州盜匪為亂，山神顯靈助官軍剿滅盜匪，亂事平定後受封為三山國王。宋太宗時顯靈，封連傑為威德報國王，趙軒為明肅寧國王，喬俊為弘應豐國王。宋末，金兵南侵，擄走徽、欽二帝，康王召集部隊與金兵決戰，兵敗後被追擊至潮州府揭陽縣，危急之際，突然由山中衝出三位身著戰袍的猛將，打敗金兵，康王繼位後特別賜封這三座山為三山國王。宋昺帝時潮州之地方武夫陳有連糾眾叛亂，昺帝

61 陳春聲，〈民間信仰與宋元以來韓江中下游地方社會的變遷〉，《東吳歷史學報》第14期（2005年12月），頁52 - 58。

62 陳春聲，〈正統性、地方化與文化的創製－潮州民間神信仰的象徵與歷史意義〉，《史學月刊》第1期（2001年），頁123 - 133；〈民間信仰與宋元以來韓江中下游地方社會的變遷〉，頁37 - 75。

63 陳春聲，〈民間信仰與宋元以來韓江中下游地方社會的變遷〉，頁52 - 58。

為早日平亂，乃御駕親征，卻不幸敗北，只見前有大河不能涉渡，昺帝有被擒的危險，突然出現三位將軍將叛軍擊退，解救皇帝，後來才知道是三位山神爺相救。相傳文天祥等立宋端宗於福州，元軍進逼，張世傑奉帝走潮州，追兵將至，忽見對岸三山有軍隊援救，帝始得脫困，遂封三山國王。本文無意、也無法列舉所有關於三山國王顯靈的傳說事蹟，只想提醒讀者如何來看待這些神話傳說故事所透露的意義。我們不難發現各種版本的內容差異頗大，但其核心思想不外乎是藉由歷次三山神顯靈的事蹟，透過皇帝的冊封以提升神格，與強調護國佑民的形象。這些版本發生的年代（南北朝、唐代、北宋、南宋），都是中國歷史上發生外族入侵、朝廷紛亂、民族遷徙的年代，因此似乎真有其事，但這些重要的事蹟，卻不見於正史，反映了神話傳說與史實之間的差距。

整體而言，神祇創制這一類的研究，學者必須仰賴歷史上僅存的文字傳統詳細討論三山國王的名稱、由來、性質、演變、職能、偶像、地位等，然而目前臺灣與中國學界所有關於三山國王造神論的文本，僅有唐代陳元光〈祀潮州三山神題壁〉、韓愈〈祭界石神文〉、元代劉希孟〈潮州路明貺三山國王廟記〉、明代盛端明〈三山明貺廟記〉、清代鄭昌時〈韓江聞見錄〉，明代以後的方志收錄的內容不出以上幾種。由於文獻的數量屈指可數，因此針對這幾篇文獻，學者們便詳細的逐字逐句的進行詮釋，神話學與詮釋學是最常被採納的方法，而實證史學（史料學派）幾乎派不上用場，故這類的研究報告常出現各學者提出的觀點甚至南轅北轍的情形。

然而我們必須瞭解劉希孟、盛端明、鄭昌時等文都不是民間最常見的版本，三山國王的造神過程、神話傳說確存在地域性的差別，臺灣的任何一座三山國王廟都有屬於自己神祇創造的民間版本，民間傳說故事在一定的地域形成，維繫著這個地域居民的認同感，並建構屬於當地居民的地方性知識（Local Knowledge）。這些民間版本除了反映臺灣社會的歷史信仰文

化，同時也是最貼近庶民生活層面的，對當地居民而言，本莊的三山國王廟宇的由來為何、靈驗與否才是莊民最關心的，至於劉、盛、鄭等人的記載對於莊民而言就顯得不是那麼重要了。

三、廟宇與地方開發史的研究

目前臺灣學界，在討論臺灣開發史與地方廟宇之間的關係，往往圍繞著族群關係來論述，也就是說漢人開發臺灣的過程牽動了族群問題，族群勢力的互動與消長，也影響了地方廟宇的興衰。尹章義〈閩粵移民的協和與對立〉一文可說是這類論文之中最具代表性的，尹文探討閩粵移民在臺北、新莊雜處共墾的關係，進而影響新莊三山國王廟的興衰，⁶⁴其後洪麗完在清水平原探討清水調元宮與沙鹿保安宮這兩座三山國王廟，也從閩客族群的互動消長來看三山國王廟的興衰，洪氏認為在今閩人居多的清水平原，清水調元宮因為維持三山國王的祭祀，因此香火不盛，有沒落的趨勢，反觀沙鹿保安宮由於改變信仰結構的結果，反而香火鼎盛，這個研究得出的結論與尹文相差無幾。⁶⁵

簡炯仁則鑽研南臺灣，特別是高雄、屏東地區，漢人土地拓墾與族群關係的研究。他擅長利用廟宇留下的碑碣，討論在特殊的族群關係下地方廟宇的興衰、功能、角色與歷史意涵，特別著重在閩客兩族群在六堆地區及其周

64 尹章義，〈閩粵移民的協和與對立——以客屬潮州人開發臺北以及新莊三山國王廟的興衰史為中心所作的研究〉，《臺北文獻》直字74號（1985年12月），頁1-27。

65 洪麗完，〈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〉，收入陳溪珍編，《臺灣史研究論文集》（臺北：中華民國臺灣史蹟研究中心，1988），頁133-186。

邊的發展，從而提出有別於北部新莊地區的模式。⁶⁶

清代漢人移居臺灣，多以祖籍的地緣關係來建立聚落，因此村廟、地方公廟則提供了凝聚人群、組織人群的機制，這一類的文章則要屬許嘉明的祭祀圈研究為典型。許嘉明的研究算是相當早期，他以祭祀圈的概念，透過霖肇宮、永安宮等主祀三山國王廟宇的祭儀活動，探討彰化永靖、員林、埔心地區客家人（福佬客）的地域組織。⁶⁷基本上，該文是許參與濁大流域人地研究計劃時的成果，由於具有人類學、民族學的背景，因此他在研究時將重點擺在由祭祀圈的內涵來看彰化平原人群的整合。近期呂仁偉的研究亦屬於此類，呂仁偉透過田野調查，分析屏東內埔地區客籍聚落的開發與四座三山國王廟建立的關係，並述及各個國王廟的祭祀圈與祭祀活動，他認為早期墾民由於經濟拮据，無法籌建寺廟，迨有餘力建國王廟時，由於社會經濟情況改善，因此三山國王信仰僅成為村民諸多信仰的一部份，太平福結合土地伯公的祭祀活動，由於有全村落的客家人參與，反而成為整合人群的動力。⁶⁸

近來，邱彥貴檢討雲林縣大埤鄉太和街三山國王廟為核心所建構出來的涵蓋雲嘉兩縣八個鄉鎮內五十三庄的信仰體系。⁶⁹這個大型的聯庄廟是雲嘉地區漢人開墾過程中，客家族群的重要共同信仰中心。藉由這個信仰組織，剖析嘉南平原北部的族群分佈大勢。邱文最重大的突破有二：一是在濁水溪以南以及高屏六堆之間，在臺灣西南部平原上找到了最大的客家或福佬客

66 簡炯仁，〈屏東縣林邊鄉「忠福宮」新建明貺廟記的碑文—兼談清據初期南臺灣移墾社會的族群關係〉，《臺灣史料研究》第4期（1994年10月），頁86-97；〈由屏東縣里港「雙慈宮」珍藏的兩塊石碑論里港的開發〉，《臺灣風物》46卷第1期（1996年3月），頁15-38，後收入氏著《屏東平原的開發與族群關係》（屏東：屏東縣政府文化局，1997），頁128-145；〈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期（1998年5月），頁113-127；〈泛論高雄縣地區的開發〉，《高雄縣的開發與族群關係》（高雄：高雄縣立文化中心，1998），頁8-100；〈論鳳山市的開發—客家人也是開發鳳山市的功臣〉，《高市文獻》第9卷第2期（1996年12月），頁1-13，後收入氏著《高雄縣的開發與族群關係》（高雄：高雄縣立文化中心，1998），頁112-130。

67 許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第36期（1973年），頁165-190。

68 呂仁偉，〈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（2002年12月），頁37-47。

69 邱彥貴，〈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〉，《臺灣宗教研究》第3卷第2期（2005年4月），頁1-56。

社群，並在北港溪流域中游以新街三山國王信仰組織來呈現，填補了學術上的空白。二為確認雲林縣南部、嘉義縣北部平原族群分佈情形，係「泉人濱海、粵人居中、漳人倚山」，而這樣的說法有別於臺灣史之中已成為定見的「泉人靠海、漳人居中、粵人居山」通說，提供了另一個臺灣開發史與族群史上的新例證。

卓克華的廟宇與地方開發史的研究則可說是近年來採取新研究取徑的研究類型，卓氏在鹿港的研究討論了客家人入墾彰化的過程，以及鹿港三山國王廟的變遷，主要是關注於廟宇的興建、遷建、及其建築規制等，同時卓氏也認為三山國王廟與客家人的分佈地息息相關，廟宇與人群的分佈不同，則歸因於遷徙的因素。⁷⁰

莊興惠藉由討論新竹縣芎林鄉境內三座重要的廟宇，來檢視清代臺灣移民拓墾的歷史過程，莊氏認為九芎林地區在土地拓墾時期（乾隆末年）建立了三山國王廟，以彰顯三山國王為粵籍移民的守護神；在保衛家園時期（道光～同治初年）崇祀義民爺，以彰顯分類械鬥事件時，義民軍的英勇抗敵；在教化民心時期（同治末年～光緒）則建立了文林閣，崇祀文昌帝君，以彰顯本區文風鼎盛、教育事業發達。⁷¹莊興惠透過不同時序、不同時代背景之下，或出於鄉民主觀意願，或歷史客觀因素使然，企圖論證移民社會陸續出現不同性質的神祇與廟宇，而這樣的一個演變的過程，也正好印證了李國祁所提出的清代臺灣社會轉型的規律。⁷²

上述這些研究，都是在漢人移墾臺灣的時代背景之下，從不同的學科角度，以三山國王的信仰來討論拓墾、族群（客家、閩南與原住民）、地方廟宇三者的關係演變。

70 卓克華，《寺廟與臺灣開發史》（臺北：揚智文化，2006），頁91 - 118。

71 莊興惠，〈從三山國王、義民爺到文昌帝君——看清代芎林客家族群信仰特質與歷史文化的變遷〉《新竹文獻》第23期（2005年11月），頁31 - 52。

72 李國祁，〈清代臺灣社會的轉型〉，《中華學報》第五卷第二期（1978年），頁131 - 159。

另外，在明清時期臺灣這個移墾社會土地拓墾與祀神的關係中，也衍生出一個問題：「客家人為何選擇三山國王作為奉祀對象」，更明確的說「以三山國王作為開墾時的保護神」是出自何種考量，黃榮洛⁷³、邱彥貴⁷⁴、劉還月⁷⁵等人對此做出解釋，他們咸認為三山國王的「山神」、「武神」形象鮮明，在漢人開發臺灣的過程中，原住民對漢人的拓墾構成很大的威脅，因此為了避免原住民出草、馘首，便以三山國王作為崇祀主神，以收鎮壓、嚇阻之效。

由此便可很明顯的看出，鄉民對於三山國王的期待、以及賦予它的角色，往往來自於實際生活上的需求，而神祇在不同時期也被賦予多種不同的機能，三山國王便具備了「驅番神」、「開拓神」、「鄉土神」等不同的面貌。⁷⁶

表4 臺灣「拓墾史、族群與廟宇的關係」研究一覽表

區劃	地點	作者	論著名稱	刊名卷期或出版者	頁碼
北部	臺北新莊	尹章義	〈閩粵移民的協和與對立—以客屬潮州人開發臺北以及新莊三山國王廟的興衰史為中心所作的研究〉	《臺北文獻》直字74號（1985年12月）	1 - 27
	新竹芎林	莊興惠	〈從三山國王、義民爺到文昌帝君—看清治代芎林客家族群信仰特質與歷史文化的變遷〉	《新竹文獻》第23期（2005年11月）	31 - 52

73 黃榮洛，〈客家人的臺灣史〉，收入徐正光主編《徘徊於族群和現實之間：客家社會與文化》（臺北：正中書局，1991），頁150 - 169；黃榮洛，〈客家人移墾臺灣的守護神—三山國王和陰那山慚愧祖師〉，頁17 - 24。

74 邱彥貴，〈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〉，收入《「宜蘭研究」第二屆國際學術研討會論文集》（宜蘭：宜蘭縣立文化中心，1996），頁266 - 293。

75 劉還月，〈台灣的客家族群與信仰〉（臺北：常民文化，1999）。

76 劉枝萬，〈臺灣的民間信仰〉，《創大アジア研究》第8期（1987年3月），頁3 - 32。此文後有余萬居譯，〈臺灣的民間信仰〉，《臺灣風物》第39卷第1期（1989年3月），頁79 - 107。

	臺中清水平原	洪麗完	〈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〉	陳溪珍編，《臺灣史研究論文集》（臺北：中華民國臺灣史蹟研究中心，1988）	133 - 186
中部	彰化平原	許嘉明	〈彰化平原福佬客的地域組織〉	《中央研究院民族學研究所集刊》第36期（1973年）	165 - 190
	彰化鹿港	卓克華	《寺廟與臺灣開發史》	臺北：揚智文化，2006	91 - 118
	彰化縣	曾慶國	《彰化縣三山國王廟》	（南投：臺灣省文獻委員會，1999）	
	嘉南平原北部	邱彥貴	〈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（2005年4月）	1 - 56
南部	高雄縣	簡炯仁	〈泛論高雄縣地區的開發〉	《高雄縣的開發與族群關係》（高雄：高雄縣立文化中心，1998）	8 - 100
	高雄鳳山	簡炯仁	〈論鳳山市的開發—客家人也是開發鳳山市的功臣〉	《高市文獻》第9卷第2期（1996年12月）	1 - 13
	屏東里港	簡炯仁	〈由屏東縣里港「雙慈宮」珍藏的兩塊石碑論里港的開發〉	《臺灣風物》46卷第1期（1996年3月）	15 - 38
	屏東九如	簡炯仁	〈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期（1998年5月）	113 - 127
	屏東林邊	簡炯仁	〈屏東縣林邊鄉「忠福宮」新建明貺廟記的碑文—兼談清據初期南臺灣移墾社會的族群關係〉	《臺灣史料研究》第4期（1994年10月）	86 - 97
	屏東內埔	呂仁偉	〈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（2002年12月）	37 - 47

說明：本表北、中、南、東四區所包含的行政區，係依據行政院內政部頒佈《臺灣地區國土綜合開發計畫》之區域劃分，北部區域包括基隆市、臺北縣市、宜蘭縣、桃園縣市、新竹縣市。中部區域包括苗栗縣市、臺中縣市、彰化縣市、南投縣市、雲林縣。南部區域包括嘉義縣市、臺南縣市、高雄縣市、屏東縣市。

四、其他研究

近年來開始出現採用歷史學、民俗學之外的學科取徑來研究三山國王的學術成果，諸如劉燕玉以文學專長研究新竹地區及宜蘭冬山鄉共計二十座三山國王廟的匾聯，分析匾聯的文學意涵、文學之美與藝術之美，並以聲韻的方法解析寺廟匾聯內容的平仄、對偶等格律，歸納其常用字詞所表達的內涵與意義，從中來瞭解客家文化。⁷⁷陳俞君關注神靈傳說事蹟的研究，經由三山國王在臺灣的信仰與傳說反映的文化內涵，探討台灣社會的時代背景。⁷⁸吳幼萍、潘玲玲則比較苗栗縣八座義民廟與三山國王廟籤詩之系統、意義、內涵、詩體，推論義民廟以及三山國王廟的籤詩，當是建廟之後為因應所需衍生出來的，更因助刊籤詩屬功德一件，於是在信徒香客的助印之下，籤詩或有機會四處通行，造成苗栗地區的廟宇籤詩與臺灣其他地區相同的情形。⁷⁹上述這些大致都可包含在客家民間文學的領域之內，這些論文除了闡揚文字藝術之美，往後或可多加注意廟裡的匾聯所牽涉到的歷史背景與人物，匾聯內容、由來與地方社會的關係，亦即透過廟裡的文學系統來與史學結合，這或許是一個觀察清代以來地方社會的新切入點。

從地理學中的人本主義地理學切入的則有潘朝陽對苗栗地區的漢文化歷史地理的詮釋，他以傳統漢文化空間的核心標誌－區域大廟為對象，論述區域大廟之神聖空間性，並討論粵東原鄉三山國王崇拜的情形，論說北臺三山國王崇拜的意義及貓裏地區三山國王廟建構「我群地方」意識的存在空間的過程。⁸⁰從文化景觀學派出發的則有林政宏在宜蘭地區的地景研究，該文

77 劉燕玉，〈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：國立新竹教育大學臺灣語言與語文教育研究所碩士論文，2005）。

78 陳俞君，〈臺灣的三山國王信仰與傳說探討〉，（臺北：國立臺北大學民俗藝術研究所碩士論文，2005）。

79 吳幼萍、潘玲玲，〈苗栗縣義民廟與三山國王籤詩之比較研究〉（苗栗：國立聯合大學，2003）。

80 潘朝陽，〈臺灣傳統漢文化區域構成及其空間性：以貓裏區域為例的文化歷史地理詮釋〉，（臺北：國立臺灣師範大學地理研究所博士論文，1994）。

從社會層面、外在環境、文化影響等方面探討人—地—廟三者的互動關係。研究的重要成果，則是將蘭陽平原三山國王廟在歷史演變上分為山神時期和地方神時期，山神時期多位於早期的隘墾城仔上，發展較慢，信仰圈結構較單純，具有完整的防禦系統、多集村；地方神時期則位於農墾城仔，發展較快，信仰圈結構則日漸複雜，且多是散村。而山神時期是朝地方神時期演變的。⁸¹林政宏論文同時將三山國王信仰的時間與空間要素結合，故在地圖上可呈現出什麼時段，哪些地方出現什麼類型的三山國王廟，可依時序看出廟宇分佈演變的過程，此為其優點，但文化景觀學派除了詮釋之外，若能再加強史料的佐證，將使論說更加嚴謹充分。

建築方面，最早開始作這類研究的應屬李乾朗，⁸²不過當時他的文章屬於簡介性質、淺談即止，後續也沒有相關主題的學術論文問世。近幾年開始有建築學背景的研究生以三山國王廟為主題完成學位論文，如：蔡佳純四點金柱牌樓面上橫楣之木雕裝飾題材的研究，九如三山國王廟牌樓面上橫楣之木雕裝飾主要取自於《三國演義》、《薛丁山征西》、《四遊記》、《說唐演義》等，裝飾題材豐富，作者並與日治時期其他廟宇（如屏東萬丹萬惠宮、鹿港天后宮）的裝飾題材作比較，結果發現《三國演義》、《薛丁山征西》、《四遊記》、《說唐演義》等為日治時期廟宇重要的裝飾題材，同時也代表當時民間工匠慣用的裝飾題材。⁸³作者亦可繼續以建築學專長，將臺灣的諸多三山國王廟的建築結構、類型風格、木雕裝飾題材作一比較研究，或許會有新的發現。林秋娥以臺南三山國王廟以及二鯤身砲臺為例，從古蹟修復本身史料的發現以及其對古蹟的歷史實證的重要性等，分析古蹟修復中有關史料的發現、內容與類別，企圖建立一個執行史料發掘程序的方法以及

81 林政宏，〈蘭陽平原三山國王廟景觀之生態研究〉，（臺北：私立文化大學地學研究所碩士論文，1996）。

82 李乾朗，〈傳統建築—三山國王廟〉，《房屋市場》第74期（1979年9月），頁107-110。

83 蔡佳純，〈屏東縣九如三山國王廟木雕裝飾題材研究〉，（屏東：屏東科技大學農村規劃系碩士論文，2005）。

研判的依據，以達到對古蹟修復中史料的發現、研判與掌控。⁸⁴還有一類的研究則是針對歷史建築、指定古蹟（民宅、廟宇、官署、學校）來作研究，這當中便有符合法規條件之歷史建築、縣級古蹟的三山國王廟，這類研究通常是與地方政府合作，受政府委託來執行這些古蹟單體建築的修復計劃與評估工作，而受委託者常常都是各大專院校之建築學系教授或是各地之建築師事務所，例如楊仁江、閻亞寧、黃輝陽等。⁸⁵後來李長蔚、楊仁江、黃輝陽的研究論文性質上可說是與此類完全相同。⁸⁶由於臺灣學院裡的建築系所為數不少，因此建築方面研究的數量近幾年有明顯的成長。

關於三山國王的崇祀規制、造型、座次、聖誕祀典、配祀、陪祀等，徐麗霞的討論雖然簡短，但是提示了許多應該注意的方向，邱彥貴則在最近的文章中，深入討論這些問題。例如：三山國王中為何大國王白面、二國王紅面、三國王黑面，解釋方式相當多種。座次的安排，有大國王居中，也有三國王居中者。三位神祇的千秋聖誕日在臺灣各地也不盡相同。⁸⁷這個方面的議題討論，中國學者馬風曾經做過討論，貝聞喜在最近的著作中也有專門一個章節來進行說明，故在原鄉的情形又與臺灣所呈現出來的不太一樣。⁸⁸然而，我們在觀察這些現象之後，若要找尋其中的道理與規則，必須瞭解到這些議題在某種程度上必須回歸到民間神話、地方傳說的領域裡才能夠找到合理的解釋，但是民間文化並無所謂的標準答案。

84 林秋娥，〈古蹟修復中史料發現之研究—以臺南三山國王廟及二鯤身砲臺為例〉，（中壢：私立中原大學建築研究所碩士論文，2007）。

85 楊仁江主持，《臺南三山國王廟之調查研究與修護計畫》（臺南：臺南市政府，1992）。閻亞寧、王明蓀主持，《雲林縣第三級古蹟大埤三山國王廟調查研究》（臺北：中國技術學院，2002）。黃輝陽，《屏東縣九如鄉三山國王廟調查研究規劃》（屏東：屏東縣政府文化局，2003）。

86 李長蔚，〈永靖與埔心地區三山國王廟宇傳統木結構形式調查—上〉，《藝術欣賞》第2卷第7期（2006年7月），頁65-78；〈永靖與埔心地區三山國王廟宇傳統木結構形式調查—中〉，《藝術欣賞》第2卷第8期（2006年8月），頁27-37；楊仁江，〈宗教建築的形—以潮系建築臺南三山國王廟為例〉，《傳統藝術》第51期（2005年2月），頁40-49；黃輝陽，〈臺灣三山國王信仰之研究—以屏東縣九如鄉三山國王廟為例〉，《中國歷史學會史學集刊》第35期（2004年1月），頁305-317。

87 徐麗霞，〈新莊廣福宮與三山國王（上）〉，《中國語文》第488期（1998年2月），頁107-113；邱彥貴，〈三山國王信仰：一個臺灣研究者的當下體認〉，頁106-111。

88 馬風，〈三山國王祖廟的神及其塑像〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》，頁175-184。貝聞喜，《潮汕三山國王崇拜》（廣州：廣東人民出版社，2007），頁7-19。

在上述諸多議題中，值得提出來討論的是三山國王信仰由「神格化」漸漸開始具有「人格化」的特色，亦即三山國王開始有擬人的性格，也開始出現配偶神（配祀）：三山國王夫人，這種情形往往伴隨著許多的傳說故事，在臺灣各地算是相當常見，⁸⁹在中國原鄉也是如此。⁹⁰簡炯仁在臺灣南部的研究還發現「王爺奶」維繫著閩客聚落的和諧與安定的例子。道光十二年張丙之亂，六堆的李受藉機騷擾下淡水溪東岸的福佬聚落，屏東平原閩客關係急速惡化，但九塊厝（福佬聚落）與麟洛（客家聚落）竟能維持密切的關係，簡炯仁認為這是因為「王爺奶」的祀奉，使九塊厝與麟洛結下親家的關係。根據這個「王爺奶」的傳說故事，至今九如鄉（即九塊厝地區）有承襲上百年傳統的「王爺奶奶回娘家」的遶境活動。⁹¹

謝美玲在社會學的領域中應用F. Barth的族群互動界線理論來討論清代迄今宜蘭地區客家人三山國王信仰的變遷，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。謝氏認為在渡臺開墾之初，三山國王受到客家族群的熱烈信仰。但後來由於與福佬族群共同對抗原住民族，以及客家族群漸漸在臺灣社會定居，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。⁹²從謝氏宜蘭的研究，可以看出此區的三山國王信仰屬於邱彥貴所說的「防番型」的模式，很明顯的此區的三山國王基於現實需要的考量以及閩客互動的結果，三山國王信仰在宜蘭演變成跨族群的信仰模式。黃尚燿討論苗栗縣境內四座主祀三山國

89 江志雄，〈宜蘭三山國王娶大陸新娘〉，《六堆風雲》第112期（2005年5月），頁26；廖慧芬，〈客家特殊信仰神明擬人化：三山國王的夫人們〉，《客家文化季刊》第16期（2006年6月），頁44 - 45。

90 貝聞喜，〈潮汕三山國王崇拜〉，頁44 - 45；蔡錦華，〈海陸豐地方社神「三山國王」初探〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》，頁127；吳金夫，〈三山國王文化透視〉，頁48 - 49、頁67 - 68。

91 簡炯仁，〈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〉，頁120 - 122；黃子堯，〈臺灣客家與三山國王信仰〉，頁137 - 138；邱彥貴，〈王爺奶，轉妹家〉，《客家文化季刊》第6期（2003年12月），頁20 - 22。

92 謝美玲，〈宜蘭地區客家與三山國王信仰之演變〉，（宜蘭：佛光人文社會學院社會學研究所碩士論文，2004）。

王廟宇的人文性格、由來、創建、信徒結構、祭儀活動等，⁹³黃曉新利用了民族誌的方法詳細記錄了饒平縣上黃村三山國王的廟宇規制、年中行事、祭祀儀式、出遊儀式、遊神活動，從這個過程中來看出當地居民與神祇的互動及衍生出來的民俗，由於民族誌的學科特色，因此黃氏的參與觀察充分表現出對於民間儀式調查的鉅細靡遺。⁹⁴戴文鋒對臺南三山國王廟的創建年代作了詳細的考證，他針對日人前島信次的「乾隆七年說」做一翻案，並總結王必昌《重修臺灣縣志》的雍正七年之說，才是目前臺南三山國王廟最可信的創建年代。⁹⁵邱彥貴則嘗試以社會史的角度重建清代以來諸羅城廣寧宮三山國王廟的歷史，該文以三山國王廟為中心，旁及清代以來諸羅縣城的族群組成、族群活動，至日治時期的政策、天災、文人活動等，企圖建構一座位於城區的廟宇於不同國家或政體（大清、日本、民國）及在大社會環境中（嘉義市全體）的歷史遭遇，邱文儼然呈現了清代迄今嘉義地方的區域社會。⁹⁶

歷史人類學方面，陳春聲以作為地緣關係象徵的廟宇為研究重點，他透過大量的民間傳說資料來討論清代移民時期，原鄉與臺灣的三山國王信仰傳說與解釋的差異，第二部分討論臺灣三山國王的信仰透過分香、分身、以及靈驗故事，來表達祖籍認同的心理。第三部分則透過神話傳說的流播，看出鄉村一國家關係在鄉民身上的反應。進一步討論清代臺灣的鄉村社會與國家政權之間的關係，以及地方官員對於這個未列入官方祀典的神明的態度。最後則討論到了臺灣早期移民社會之中「非士大夫化」的特點。⁹⁷陳文以清代臺灣地方志書與各地方之寺廟傳說故事交互運用，主要關注於三山國王信仰移植於清代臺灣之時，在「鄉村一國家」的關係中，鄉民對三山國王信仰的

93 黃尚燿，〈苗栗縣境內三山國王廟人文性格的研究〉（苗栗：國立聯合大學苗栗學研究中心，2003）。

94 黃曉新，〈饒平縣上黃村的三山神祭祀儀式〉，《民俗曲藝》第134期（2001年11月），頁125 - 138。

95 戴文鋒，〈臺南三山國王廟創建年代考論〉，《思與言》第43卷第2期（2005年6月），頁179 - 224。

96 邱彥貴，〈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（1995年8月），頁69 - 89。

97 陳春聲，〈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》第80期（1995年秋季），頁61 - 114。

認知與投射作用，以及地方官在鄉民與朝廷之間，對此神祇的因應，陳春聲在這些資料中抓住了不同位階的人物（皇帝、地方官、士大夫、鄉民）的細微心理。從陳氏在珠江三角洲、韓江三角洲等地的歷史人類學與區域社會史研究，這可說是陳氏一貫的寫作特長。

總結來說，目前學界豐富的研究成果，其數量上比較多的仍是探討三山國王的性質、三山國王神格化過程、三山國王與客家族群的關係等幾個議題，就學科研究取徑而言，也以歷史學的成果最豐、數量最多，這部分可以繼續朝移民史、開發史、族群史、宗教史、社會史等方面來進行研究。而文學、建築學、人類學、地理學、譜牒學等領域仍有很大的發揮空間，例如人類學可以從三山國王的迎神、打醮、遶境、祭品、祭文等自然崇拜遺風的祭儀，觀察臺灣宗教節慶的禮教習俗、風土民情與狂歡精神。⁹⁸

結論

臺灣三山國王的信仰，已有質量俱佳的研究成果，本文僅將這些學術研究，作一學術歷程脈絡上的陳述，以釐清部分的概念，最後提出幾點後續研究的索隱。

基本上，三山國王被定位為「鄉土神」殆無疑義，但這鄉土實非專指客家族群之鄉土，應為粵東人民（特別是潮汕移民）的鄉土，亦即三山國王信仰應該從屬地的角度來解讀，而非從屬人的角度來分析。

值得注意的是三山國王信仰在臺灣也不斷的產生轉變，例如日人鈴木於1934年間即記載了彰化霖興宮（位於今埔心鄉）只供奉巾山國王，霖鳳宮（位於今埔心鄉）只供奉明山國王，沛霖宮（位於今田尾鄉）只供奉獨山

98 趙世瑜，《狂歡與日常：明清以來的廟會與民間社會》（北京：三聯書店出版社，2002）。

國王，⁹⁹且各有其祭祀圈。除了鈴木的記錄之外，彰化的肇霖宮（位於今溪湖鎮）、霖震宮（位於今埔心鄉）也是只供奉明山國王；霖震宮（位於今埔心鄉）只供奉獨山國王，而這種獨尊單一神明的現象，在臺灣其他地區的三山國王廟中也十分普遍。還有些廟宇的主神為媽祖、觀音、三官大帝等，而配祀神是三山國王或是三山國王其中一位的。再者，三山國王廟的巾山、明山、獨山國王神像也有換成劉備、關公、張飛者，崇祀對象由三山國王改稱「三仙國王」。主祀神的更換，一說與分類械鬥有關，當祭祀群體（客家人）因械鬥離開群居地，故寺廟神也隨著族群的轉換而更替。¹⁰⁰中國原鄉的三山信仰也出現變異的情形，蕭文評調查廣東梅縣水東的小桑村，三山國王在地方上被公認為公王。¹⁰¹

這些變異除了可以看出民眾對神的態度與期許之外，由於不斷的滲入新的元素，也可以看出當地的歷史脈絡對於民間信仰的影響，而這也印證了民間信仰不斷的創造轉化，隨著時代的變遷而呈現不同的信仰面貌，是相當活潑富有變化，而非僵滯的文化。

日人治理臺灣期間，對臺漢人的宗教活動是由放任而後逐漸收緊，特別是昭和十二年以後，太平洋戰爭爆發，日本政府推行皇民化運動，其中在宗教方面各地方官便推展了「寺廟整理運動」，¹⁰²各地寺廟紛紛有「寺神升天」的實施，雖然後來由於日本的臨濟宗等佛教團體反對，因而暫緩實施，並未擴及全臺，但據統計在昭和十二年至十七年間（1937～1942）全臺被整理的三山國王寺廟與神明會則有66例（見表5），這些被整理的寺廟及神

99 此處鈴木清一郎的紀錄有誤，彰化田尾鄉的沛霖宮奉祀三山國王，但以獨山國王為主神，大王二王分奉在左右，故此廟又被稱為「三王廟」。鈴木清一郎著，馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁492。曾慶國，《彰化縣三山國王廟》（南投：臺灣省文獻委員會，1999）。

100 仇德哉，《臺灣之寺廟與神明》（四）（臺中：臺灣省文獻委員會，1983），頁30；林衡道，〈臺灣民間信仰的神明〉，《臺灣文獻》第26卷第4期、第27卷第1期（1976年12月），頁99。

101 蕭文評，〈梅縣水東小桑村公王崇信調查分析〉，收入房學嘉編《梅州河源地區的村落文化》（香港：國際客家學會，海外華人資料研究中心，法國遠東學院，1998），頁289-319。

102 寺廟整理運動另可參考陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》（臺北：自立晚報，1992）；蔡錦堂，《日本帝國主義下台灣の宗教政策》（東京：同成社，1994）。

明會，在戰後的演變也是一項值得討論的議題。

表5 日治末期三山國王寺廟與神明會之整理一覽表（1937～1942）

	台北州	新竹州	臺中州	臺南州	高雄州	臺東廳	花蓮港廳	澎湖廳	總計
寺廟	0	12	1	5	19	1	0	0	38
神明會	0	9	6	1	11	1	0	0	28

資料來源：宮本延人，《日本統治時代台灣における寺廟整理問題》（奈良：天理教道友社，1988），頁123、頁153。

另外，寺廟調查是臺灣民間信仰研究的基礎工作，民間信仰的調查工作，應以寺廟為起點。¹⁰³就廟宇的數量言，臺灣三山國王廟的建立，在時間進程上是有增無減的。劉枝萬、仇德哉、楊國鑫、陳春聲、黃子堯等人都曾經對臺灣三山國王廟的數量提出數據（見表6），表6顯示了三山國王廟數量變遷的動態過程，但這些數據資料也只能當作參考，主要原因為全臺寺廟普查工作不易完成，且因主祀神更換或是廟宇正在改建、重建等因素，故即使以政府官方出版的《臺灣省各縣市寺廟名冊》為依據，要確定哪些廟宇主祀三山國王，仍然有其困難。

103 劉枝萬，〈臺灣民間信仰之調查與研究〉，《臺灣風物》第44卷第1期（1994年3月），頁15。

表6 臺灣三山國王廟數量統計一覽表

提出者	數量	年代	論著名稱	刊名卷期或出版者	頁碼
丸井圭治郎	119	1919	《臺灣宗教調查報告書》第一卷〈附錄〉	臺北：臺灣總督府	17
增田福太郎	121	1934	《臺灣の宗教：農村を中心とする宗教研究》	（東京：養賢堂，1939）	14
劉枝萬	124	1960	〈臺灣省寺廟教堂(名稱主神地址)調查表〉	《臺灣文獻》第11卷第2期（1960年6月）	37 - 236
仇德哉	135	1983	《臺灣之寺廟與神明》（四）	臺中：臺灣省文獻委員會	31 - 43
楊國鑫	145	1988	〈臺灣的三山國王廟初探〉	《臺灣客家》（臺北：唐山，1991）	87
黃榮洛	155	1991	〈客家人的臺灣史〉	徐正光主編《徘徊於族群和現實之間：客家社會與文化》（臺北：正中書局）	150 - 169
陳春聲	170	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》第80期	104 - 108
黃子堯	224	2005	《臺灣客家與三山國王信仰》	新莊：客家臺灣文史工作室	36 - 37

說明：1、增田福太郎《臺灣の宗教：農村を中心とする宗教研究》採用昭和九年（1934）之數據。

2、楊國鑫一文採民國76年之資料，數據未包含臺北市、高雄市，亦不含三仙國王廟。

三山國王信仰從原鄉向中國其他地區和向海外傳播的過程，以及在這些地方的分佈情形，討論很多且有初步的成果。¹⁰⁴三山國王信仰在臺灣的分佈情形，大致上已經可以掌握，而臺灣的三山國王廟，有所謂的兩大系統，即宜蘭振安宮與彰化霖肇宮。¹⁰⁵雖然黃氏提出的這兩個系統有再商榷之處，但

104 三山國王信仰在海內外的傳播情形請參考吳金夫《三山國王文化透視》，頁7-19；貝聞喜，〈三山國王由在馬來西亞及臺灣等地流佈情況〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》，頁194-198；貝聞喜，《潮汕三山國王崇拜》，頁49-75；地理分佈請參考陳國彥，〈三山國王廟與臺灣客家人的分佈〉，收入《國際客家學研討會論文集》（香港：香港中文大學、香港亞太研究所海外華人研究社，1994），頁79-85；邱彥貴，〈三山國王信仰：一個臺灣研究者的當下體認〉，頁105-106。

105 黃子堯，《臺灣客家與三山國王信仰》，頁63-88。

是他也揭開了一個很重要的議題，即三山國王信仰由原鄉傳到臺灣之後，在臺灣的流佈情形到底是如何。宗教作為文化的載體，正如文化具有擴張、流傳等機能，三山國王信仰在臺灣也有其文化擴散的過程，哪些廟宇之間具有主廟與分香之間的關係，哪些廟宇又同屬一個系統，這個擴散過程是透過什麼機制傳播，這是一個重要的問題，目前學界未有具體的成果。這個問題若要解決，勢必要先處理上述的臺灣有哪些廟宇是三山國王廟的問題。

另外，可以注意到三山國王信仰的比較研究，臺灣與原鄉的信仰比較、臺灣與東南亞的比較，這些都是未來值得開發的題目。

客家民間信仰屬於中國南方系統的信仰，信仰中雜揉了來自中原的多神信仰，與土著民族的巫覡思想，三山國王就是其中的一個例子，此種地方鄉土神反映特定地域的社會歷史背景和民風習尚。三山國王信仰在臺灣有一部分與原鄉的情況相同，與原鄉共享了某些信仰文化傳統，但更多的是在臺灣已經有在地化、土著化的現象，亦即臺灣的三山國王信仰除了承載來自粵東的大傳統之外，在移墾社會的歷史背景下，已發展出深具區域特色的小傳統，這象徵著一種由移民文化過渡為本土文化的動態歷史過程，這個情形充分反應在臺灣各地區所形成的民間信仰活動，如迎神賽會、遊神遶境、打醮祭典、壽誕祚福等地方節慶。三山國王信仰是地域性相當鮮明的一種信仰，民俗事象的產生與發展都不會是孤立存在，任何一座三山國王廟，都有關於該廟的歷史、傳說、典故等，這些故事都承載著臺灣本地獨特的歷史淵源，透過對歷史民俗文化事象與地域社會的研究，臺灣客家民間宗教的圖像愈見清晰，這應當是三山國王信仰研究最大的啟示。

參考書目

一、檔案、志書

姚廣孝、解縉等撰，《永樂大典》（北京：中華書局，1986）。

王必昌，《重修臺灣縣志》臺灣文獻叢刊113種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961）。

不著撰人，《安平縣雜記》臺灣文獻叢刊52種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959）。

二、文集、雜著

翟瀨，《臺陽筆記》臺灣文獻叢刊20種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958）。

三、專書

丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書》第一卷（臺北：臺灣總督府，1919）。

仇德哉，《臺灣之寺廟與神明》（四）（臺中：臺灣省文獻委員會，1983）。

片岡巖著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》（臺北：眾文圖書公司，1996）。

司徒尚紀，《廣東文化地理》（廣州：廣東人民出版社，1993）。

何星亮，《中國自然神與自然崇拜》（上海：生活·讀書·新知三聯書店，1992）。

貝聞喜、楊方笙，《三山國王叢談》（北京：國際文化，1999）。

貝聞喜，《潮汕三山國王崇拜》（廣州：廣東人民出版社，2007）。

李亦園，《文化的圖像》（下）（臺北：允晨文化，1992）。

林川夫主編，《民俗臺灣》第七輯（臺北：武陵出版社，1991）。

吳金夫，《三山國王文化透視》（汕頭：汕頭大學出版社，1994）。

卓克華，《寺廟與臺灣開發史》（臺北：揚智文化，2006）。

- 房學嘉，《客家源流探奧》（臺北：武陵，1996）。
- 胡希張、莫日芬等，《客家風華》（廣東：廣東人民出版社，1997）。
- 宮本延人，《日本統治時代台灣における寺廟整理問題》（奈良：天理教道友社，1988）。
- 陳運棟，《客家人》（臺北：東門出版社，1992）。
- 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》（臺北：自立晚報，1992）。
- 黃子堯，《臺灣客家與三山國王信仰》（新莊：客家臺灣文史工作室，2005）。
- 黃淑娉主編，《廣東族群與區域文化研究》（廣州：廣東高等教育出版社，1999）。
- 曾慶國，《彰化縣三山國王廟》（南投：臺灣省文獻委員會，1999）。
- 曾喜城，《臺灣客家文化研究》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1999）。
- 鈴木清一郎著，馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文圖書公司，1989增訂版）。
- 趙世瑜，《狂歡與日常：明清以來的廟會與民間社會》（北京：三聯書店出版社，2002）。
- 增田福太郎，《臺灣本島人の宗教》（臺南：臺南州衛生課，1937）。
- 增田福太郎，《臺灣の宗教：農村を中心とする宗教研究》（東京：養賢堂，1939）。
- 蔡錦堂，《日本帝国主義下台湾の宗教政策》（東京：同成社，1994）。
- 劉還月，《台灣的客家族群與信仰》（臺北：常民文化，1999）。
- 劉佐泉，《客家歷史與傳統文化》（開封：河南大學出版社，1991）。
- 謝重光，《客家源流新探》（福州：福建教育出版社，1995）。
- 謝重光，《客家形成發展史綱》（廣州：華南理工大學出版社，2001）。
- 臨時臺灣舊慣調查會編，陳金田譯，《臺灣私法》第二卷（南投：臺灣省文獻委員會，1993）。

C. K. Yang (楊慶堃), *Religion in Chinese society : a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors* (Berkeley, University of California Press, 1961)。

四、期刊論文

尹章義，〈閩粵移民的協和與對立—以客屬潮州人開發臺北以及新莊三山國王廟的興衰史為中心所作的研究〉，《臺北文獻》直字74號（1985年12月），頁1 - 27。

王世慶，〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉，《臺灣文獻》23卷3期（1972年），頁1 - 38，後收入氏著《清代臺灣社會經濟》（臺北：聯經，1994），頁295 - 372。

江志雄，〈宜蘭三山國王娶大陸新娘〉，《六堆風雲》第112期（2005年5月），頁26。

何培夫，〈三山國王廟多傳奇〉，《臺灣月刊》第179期（1997年11月），頁78 - 80。

李國祁，〈清代臺灣社會的轉型〉，《中華學報》第五卷第二期（1978年），頁131 - 159。

李乾朗，〈傳統建築—三山國王廟〉，《房屋市場》第74期（1979年9月），頁107 - 110。

李星謙，〈三山國王廟與客家人崇拜緣由之探討〉，《國教輔導》第35卷第6期（1996年8月），頁47 - 53。

李國銘，〈三山國王與甌駱人〉，《屏東文獻》第1期（2000年10月），頁3 - 8。

李少儒，〈從人本化談到神明的昇華〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》（北京：國際文化，1999），頁76 - 80。

李長蔚，〈永靖與埔心地區三山國王廟宇傳統木結構形式調查一上〉，《藝術欣賞》第2卷第7期（2006年7月），頁65 - 78。

李長蔚，〈永靖與埔心地區三山國王廟宇傳統木結構形式調查一中〉，《藝術欣賞》第2卷第8期（2006年8月），頁27 - 37。

- 貝聞喜，〈三山國王由在馬來西亞及臺灣等地流佈情況〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》（北京：國際文化，1999），頁194 - 198。
- 呂仁偉，〈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（2002年12月），頁37 - 47。
- 周建新，〈客家民間信仰的地域分野：以許真君與三山國王為例〉，《韶關學院學報》第23卷第1期（2002年1月），頁76 - 82。
- 周建新，〈粵東地區三山國王信仰的起源、特徵及其族群意象〉，《廣西民族研究》總第83期（2006），頁55 - 61。
- 吳家楨，〈客家山神——三山國王〉，《客家》第18期（1991年7月），頁22 - 23。
- 吳金夫，〈三山國王面面觀〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》（北京：國際文化，1999），頁31 - 43。
- 林衡道，〈員林附近的「福佬客」村落〉，《臺灣文獻》第14卷第1期（1963年3月），頁153 - 158。
- 林衡道，〈臺灣民間信仰的神明〉，《臺灣文獻》第26卷第4期、第27卷第1期（1976年12月），頁96 - 103。
- 林美容，〈臺灣民間信仰的分類〉《漢學研究通訊》第10卷第1期（1991年3月），頁13 - 18，後收入氏編《臺灣民間信仰研究書目》增訂版（南港：中央研究院民族學研究所，1997），頁VII - XVII。
- 邱彥貴，〈三山國王是臺灣客屬的特有信仰？——粵東移民原居地文獻考察的檢討〉，《臺灣史田野研究通訊》第23期（1992年6月），頁66 - 70。
- 邱彥貴，〈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》新三期（1993年10月），頁109 - 146。
- 邱彥貴，〈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（1995年8月），頁69 - 89。

- 邱彥貴，〈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〉，收入《「宜蘭研究」第二屆國際學術研討會論文集》（宜蘭：宜蘭縣立文化中心，1996），頁266 - 293。
- 邱彥貴，〈臺灣三山國王信仰異見〉，《客家文化季刊》第3期（2003年4月），頁4 - 9。
- 邱彥貴，〈王爺奶，轉妹家〉，《客家文化季刊》第6期（2003年12月），頁20 - 22。
- 邱彥貴，〈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〉，《臺灣宗教研究》第3卷第2期（2005年4月），頁1 - 56。
- 邱彥貴，〈三山國王信仰：一個臺灣研究者的當下體認〉，收於《2007保生文化祭：道教神祇學術研討會論文集》（臺北：財團法人臺北保安宮保生道教文化學院，2007年），頁97 - 123。
- 胡紅波，〈臺南市三山國王廟導覽〉，《客家》第137期（2001年11月），頁21 - 22。
- 姜義鎮，〈新竹縣的三山國王廟〉，《新竹文獻》第19期（2005年6月），頁80 - 108。
- 前島信次，〈臺南の古廟〉，《科學の臺灣》第6卷第1號、2號（1938年5月），頁17 - 29。
- 洪麗完，〈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〉，收入陳溪珍編，《臺灣史研究論文集》（臺北：中華民國臺灣史蹟研究中心，1988），頁133 - 186。
- 馬風，〈三山國王祖廟的神及其塑像〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》（北京：國際文化，1999），頁175 - 184。
- 徐麗霞，〈新莊廣福宮與三山國王（上）〉，《中國語文》第488期（1998年2月），頁107 - 113。
- 施添福，〈從臺灣歷史地理的研究經驗看客家研究〉，《客家文化研究通訊》創刊號（1998年10月），頁12 - 16。
- 孫楚華，〈建構打狗第一家族—兼論三山國王〉，《客家》第120期（2000年6月），頁33 - 36。

- 連景初，〈三山國王廟〉，《臺灣風物》第23卷第1期（1973年3月），頁38 - 40。
- 連景初，〈臺南三山國王廟裡的韓文公祠〉，《臺南文化》第2期（1976年12月），頁64 - 67。
- 國分生，〈三山國王廟〉，《公論報》第四版，第13期（1948年8月）。
- 國分生，〈三山國王廟〉，《臺灣風物》第23卷第1期（1973年3月），頁41 - 42。
- 許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第36期（1973年），頁165 - 190。
- 陳文和輯，〈臺南市的三山國王廟〉，《客家》第8期（1990年8月），頁99。
- 陳美容，〈民俗、信仰與宗教—劉枝萬先生專訪〉，《臺灣史料研究》第6號（1995年8月），頁142 - 152。
- 陳國彥，〈三山國王廟與臺灣客家人的分佈〉，收入《國際客家學研討會論文集》（香港：香港中文大學、香港亞太研究所海外華人研究社，1994），頁79 - 85。
- 陳春聲、陳文惠，〈社神崇拜與社區地域關係—樟林三山國王的研究〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》（北京：國際文化，1999），頁81 - 96。
- 陳春聲，〈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》第80期（1995年秋季），頁61 - 114。
- 陳春聲，〈正統性、地方化與文化的創製—潮州民間神信仰的象徵與歷史意義〉，《史學月刊》第1期（2001年），頁123 - 133。
- 陳春聲，〈民間信仰與宋元以來韓江中下游地方社會的變遷〉，《東吳歷史學報》第14期（2005年12月），頁37 - 75。
- 莊興惠，〈從三山國王、義民爺到文昌帝君—看清治代芎林客家族群信仰特質與歷史文化的變遷〉，《新竹文獻》第23期（2005年11月），頁31 - 52。
- 張炎憲，〈臺灣民俗學的奠基者—劉枝萬先生〉，《臺灣風物》第39卷第1期（1989年3月），頁109 - 112。

- 張應斌，〈三山國王的文化淵源和歷史過程—兼論客家在客居情景中的文化認同〉，《嘉應大學學報》第4期（1999年），頁110 - 116。
- 張良生，〈潮汕歷史文化與方言特色〉，《海內與海外》第11期，（2005年），頁59 - 61。
- 張瑞樑，〈新莊廣福宮(三山國王廟)〉，《客家》第53期（1994年10月），頁52 - 53。
- 彭晃治，〈客家人的三山國王廟〉，《中原》第191期（1980年1月），頁24。
- 勞格文著，鄭瑞貞譯，〈客家的宗教〉，《民俗曲藝》第120期（1999年7月），頁217 - 225。
- 黃榮洛，〈鹿港的三山國王廟〉，《客家》第6期（1990年6月），頁8 - 10。後收入氏著《臺灣客家民俗文集》（竹北：新竹縣文化局，2000），頁25 - 28。
- 黃榮洛，〈客家人的臺灣史〉，收入徐正光主編《徘徊於族群和現實之間：客家社會與文化》（臺北：正中書局，1991），頁150 - 169。
- 黃榮洛，〈客家人移墾臺灣的守護神—三山國王和陰那山慚愧祖師〉，《客家》第18期（1991年7月），頁14 - 20。後收入氏著《臺灣客家民俗文集》（竹北：新竹縣文化局，2000），頁17 - 24。
- 黃榮洛，〈三山國王廟與客家人遷臺〉，收入氏著《臺灣客家民俗文集》（竹北：新竹縣文化局，2000），頁29 - 30。
- 黃國漢，〈霖田祖廟是封建社會—宋代封禪名山的產物〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》（北京：國際文化，1999），頁26 - 30。
- 黃曉新，〈饒平縣上黃村的三山神祭祀儀式〉，《民俗曲藝》第134期（2001年11月），頁125 - 138。
- 黃輝陽，〈臺灣三山國王信仰之研究—以屏東縣九如鄉三山國王廟為例〉，《中國歷史學會史學集刊》第35期（2004年1月），頁295 - 320。
- 楊仁江，〈宗教建築的形—以潮系建築臺南三山國王廟為例〉，《傳統藝術》第51期（2005年2月），頁40 - 49。

- 楊國鑫，〈臺灣的三山國王廟初探〉，《三臺雜誌》第18期（1988年8月），後收入氏著《臺灣客家》（臺北：唐山，1993），頁75 - 89。
- 楊紫江，〈神廟事蹟—三山國王史料〉，《中原》第71期（1970年1月），頁16。
- 廖慧芬，〈客家特殊信仰神明擬人化：三山國王的夫人們〉，《客家文化季刊》第16期（2006年6月），頁44 - 45。
- 潘朝陽，〈粵東原鄉「三山國王」神祇的性質〉，《國立臺灣師範大學地理研究報告》第19期（1993年6月），頁69 - 98。
- 潘朝陽，〈粵東原鄉三山國王崇拜現象——一個文化歷史脈絡的析論〉，《國立臺灣師範大學地理研究報告》第20期（1993年9月），頁31 - 56。
- 劉還月，〈臺灣客家人信仰的三山國王〉，《國文天地》第6卷第12期（1991年5月），頁103 - 106。
- 劉枝萬，〈臺灣省寺廟教堂(名稱主神地址)調查表〉，《臺灣文獻》第11卷第2期（1960年6月），頁37 - 236。
- 劉枝萬，〈臺灣民間信仰之調查與研究〉，《臺灣風物》第44卷第1期（1994年3月），頁15 - 29。
- 劉枝萬，〈臺灣の民間信仰〉，《創大アジア研究》第8期（1987年3月），頁3 - 32。
- 劉枝萬作、余萬居譯，〈臺灣的民間信仰〉，《臺灣風物》第39卷第1期（1989年3月），頁79 - 107。
- 劉天一，〈三山國王由來初探〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》（北京：國際文化，1999），頁50 - 56。
- 劉志偉，〈滿天神佛：華南的神祇與俗世社會〉，收入香港城市大學中國文化中心編，《嶺南歷史與社會》（香港：香港城市大學，2003），頁109 - 126。
- 蔡起賢，〈從三山神的歷史說起〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》（北京：國際文化，1999），頁10 - 15。
- 蔡錦華，〈海陸豐地方社神「三山國王」初探〉，收入貝聞喜、楊方笙主編，《三山國王叢談》（北京：國際文化，1999），頁118 - 132。

- 謝重光，〈三山國王信仰考略〉，《世界宗教研究》第2期（1996年），頁101 - 110。
- 謝榮華，〈從客家信仰談三山國王〉，《香火》第8期（1982年8月），頁40 - 41。
- 戴文鋒，〈臺南三山國王廟創建年代考論〉，《思與言》第43卷第2期（2005年6月），頁179 - 224。
- 簡炯仁，〈屏東縣林邊鄉「忠福宮」新建明貺廟記的碑文—兼談清據初期南臺灣移墾社會的族群關係〉，《臺灣史料研究》第4號（1994年10月），頁86 - 97。
- 簡炯仁，〈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期（1998年5月），頁113 - 127。
- 簡炯仁，〈由屏東縣里港「雙慈宮」珍藏的兩塊石碑論里港的開發〉，《臺灣風物》46卷第1期（1996年3月），頁15 - 38，後收入氏著《屏東平原的開發與族群關係》（屏東：屏東縣政府文化局，1997），頁128 - 145。
- 簡炯仁，〈泛論高雄縣地區的開發〉，《高雄縣的開發與族群關係》（高雄：高雄縣立文化中心，1998），頁8 - 100。
- 簡炯仁，〈論鳳山市的開發—客家人也是開發鳳山市的功臣〉，《高市文獻》第9卷第2期（1996年12月），頁1 - 13，後收入氏著《高雄縣的開發與族群關係》（高雄：高雄縣立文化中心，1998），頁112 - 130。
- 蕭文評等著，〈序〉，《民間文化與鄉土社會—粵東地區的民俗與地方社會》（廣州：花城出版社，2002），頁8。
- 蕭文評，〈梅縣水東小桑村公王崇信調查分析〉，收入房學嘉編《梅州河源地區的村落文化》（香港：國際客家學會，海外華人資料研究中心，法國遠東學院，1998），頁289 - 319。

Wolfgang Franke (傅吾康), “The Sovereigns of the Kingdoms of the Three Mountains, San Shan Guowang, at Hepo and in Southeast Asia – a Preliminary Investigation” in *Collected Papers, International Conference on Chinese Studies*, (Kuala Lumpur, 1994), pp.377 - 385。

五、學位論文

林政宏，〈蘭陽平原三山國王廟景觀之生態研究〉，（臺北：私立文化大學地學研究所碩士論文，1996）。

林秋娥，〈古蹟修復中史料發現之研究—以臺南三山國王廟及二鯤身砲臺為例〉，（中壢：私立中原大學建築研究所碩士論文，2007）。

陳俞君，〈臺灣的三山國王信仰與傳說探討〉，（臺北：國立臺北大學民俗藝術研究所碩士論文，2005）。

劉燕玉，〈臺灣三山國王廟區聯研究—以新竹縣及宜蘭冬山鄉為例〉，（新竹：國立新竹教育大學臺灣語言與語文教育研究所碩士論文，2005）。

潘朝陽，〈臺灣傳統漢文化區域構成及其空間性：以貓裏區域為例的文化歷史地理詮釋〉，（臺北：國立臺灣師範大學地理研究所博士論文，1994）。

蔡佳純，〈屏東縣九如三山國王廟木雕裝飾題材研究〉，（屏東：屏東科技大學農村規劃系碩士論文，2005）。

謝美玲，〈宜蘭地區客家與三山國王信仰之演變〉，（宜蘭：佛光人文社會學院社會學研究所碩士論文，2004）。

六、研究報告

吳幼萍、潘玲玲，〈苗栗縣義民廟與三山國王籤詩之比較研究〉（苗栗：國立聯合大學，2003）。

黃尚燦，〈苗栗縣境內三山國王廟人文性格的研究〉（苗栗：國立聯合大學苗栗學研究中心，2003）。

黃輝陽，《屏東縣九如鄉三山國王廟調查研究規劃》（屏東：屏東縣政府文化局，2003）。

楊仁江主持，《臺南三山國王廟之調查研究與修護計畫》（臺南：臺南市政府，1992）。

閻亞寧、王明蓀主持，《雲林縣第三級古蹟大埤三山國王廟調查研究》（臺北：中國技術學院，2002）。