

族群、社会、信仰：三山国王崇拜从粤东到新马的传播

**ETHNICITY, SOCIETY AND RELIGION: THE SPREAD OF
SANSHAN GUOWANG CULT FROM EASTERN
GUANGDONG TO SINGAPORE AND MALAYSIA**

李秀萍

LEE SIEW PENG

新加坡国立大学中文系

博士学位论文

A THESIS SUBMITTED

FOR THE DEGREE OF DOCTOR OF PHILOSOPHY

DEPARTMENT OF CHINESE STUDIES

NATIONAL UNIVERSITY OF SINGAPORE

2015

DECLARATION

I hereby declare that this thesis is my original work and it has been
written by me in its entirety, I have duly
acknowledged all the sources of information which have
been used in the thesis.

This thesis should not be submitted for any degree in any
university previously.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Siew Peng', written over a horizontal line.

Lee Siew Peng

06 March 2015

Acknowledgements

I would like to express my deepest gratitude to my supervisor, Associate Professor Lee Chee Hiang for his invaluable time spent on guiding me throughout my research. Without his guidance, this thesis could not have materialized. I am also much indebted to Associate Professor Ong Chang Woei and Associate Professor Su Jui-Lung. Apart from being the committee members of my thesis, Associate Professor Ong also gave me insightful advice on current research perspectives and Associate Professor Su had generously shared with me many relevant reference materials. They are a constant source of support and inspirations.

I would like to express my gratitude to other faculty members of the NUS Department of Chinese Studies, such as Associate Professor Koh Khee Heong and Associate Professor Yung Sai-Shing. They are always ready to share their astute observations and creative ideas with me. I am also indebted to Associate Professor Wong Sin Kiong who gave me a rigorous academic training on Southeast Asian Chinese Studies and the different research methodologies. Visiting Professor Kenneth Dean, from East Asian Studies, McGill University (Canada), also shared his unique commentaries on the Southeast Asia Chinese Studies with me and his research on the temple networks across Southeast Asia proved to be connected to my own research.

There are many scholars at other Universities which I am also much indebted to. They are Professor Chao-Yang Pan, Professor Kuo-Chuan Chen and Associate Professor Chun-Chia Chang, from Department of Geography, National Taiwan Normal University (Taiwan). In addition, I would like to thank Dr. Soo Khin Wah, Associate Professor Chong Siou Wei and Associate Professor Wong Wun Bin, from the Institute of Chinese Studies, University Tunku Abdul Rahman (Malaysia). With their timely assistance, I was able to access and collect a wealth of materials and relevant research data for my study.

I would also like to acknowledge all the administration staff and librarians of the NUS libraries for their help in sourcing useful and relevant reference materials for me whenever I made a request for it.

I am also thankful for the Graduate Research Support Scheme in NUS which provided the funding support for students like me to conduct a number of fieldtrips to Taiwan and

Malaysia. Using the funds, I have visited Taiwan to collect data from the libraries of National Central Library, and College of Hakka Studies, National Chiao Tung University, Hsinchu county, as well as conduct research in the Centre for Malaysia Chinese Studies, various Hepo's Associations in Malaysia and the Feng Guo Fen Yang Association in Singapore. Along the way, I was very fortunate to have received assistance and invaluable guidance from various people in these organizations. I am also privileged to have received the Research Grant for Foreign Scholar in Chinese Studies, Center for Chinese Studies, Taiwan, which offered me a grant during my last phase of research. The funds allowed me to embark on a research trip to study rare China local gazetteers and local newspapers from the National Centre Library and National Taiwan University Library, which was instrumental to my research.

I would like to thank the various Sanshan Guowang temples in China, Taiwan, Singapore and Malaysia. I am grateful to the people over there especially Professor Duan Lingpin, Associate Professor Chen Jinxi, Associate Professor Shui Haigan and Associate Professor Wen Ping, who have accompanied me on my fieldwork in Zhangzhou county, Fujian and Chaozhou county, Guangdong. Many thanks also go to all the people who have kindly agreed to my interview and provided me the relevant materials and publications. I would also like to thank the staff from Zhangpu county, Dongshan county government and Zhan'an county for their assistance as well as all the senior temple leaders from Sanshan Guowang temples in Yunlin county, Dapi Township, Taiwan, the Feng Guo Fen Yang Association in Singapore and various other temples in Peak, Kuala Lumpur and Sarawak, Malaysia.

I am grateful for the support rendered by my classmates and friends including Phoon Yuen Ming, Yap Soo Ei, Tan Chee Seng, Ch'ng Xing Liang, Li Hengjun, Kornphanat Tungkeunkunt, Seow Wai Kin, Lee Pei Seng, Pang Nian Yin, Goh Yu Mei, Sin Yee Theng, Bai Wei Chuan and many others. They gave me tremendous moral support whenever I felt helpless during the course of my research.

Last but not least, I would like to dedicate my heart-felt gratitude to my family members for their understanding and encouragement throughout the years of my writing. Their unconditional support and love was a strong pillar of strength for me.

目录

Acknowledgements	i
附录一览	iv
统计表一览	iv
图片一览	v
Summary	vi
第一章 绪论	1
第一节 选题缘起和问题意识	
第二节 学术史回顾	
第三节 研究概念	
第四节 研究方法、材料与架构	
第二章 三山国王信仰历史的考察与现状	22
第一节 三山神信仰的起源	
第二节 三山国王信仰的重构与塑造	
第三节 当代三山国王信仰空间的分布：中国（粤东、闽南）、台湾	
第四节 小结	
第三章 移民与社会：英殖民时代新马华人社会的建构	45
第一节 华南移民“下南洋”的社会背景	
第二节 新马华人社会的形塑及建构	
第三节 粤东移民与新马的三山国王信仰	
第四节 小结	
第四章 分灵与传播：英殖民时期的三山国王庙宇网络（十九世纪-1945年前）	74
第一节 三山国王庙的创建	
第二节 庙宇与地方社会的互动	
第三节 三山国王庙宇与中国的互动网络关系	
第四节 小结	
第五章 断裂与转型：战后三山国王信仰的发展（1945年—1980年）	97
第一节 战后新马地区之社会环境的变迁	
第二节 战后三山国王庙宇的创建	
第三节 三山国王信仰本土化的表现	
第四节 小结	

第六章	重建与复振：1980年以后中国三山国王庙宇的重建与与海外华人 跨国信仰网络的作用	136
第一节	中国大陆三山国王庙宇的重建与海外华人的宗族组织	
第二节	台湾民间团体与信仰网络的发展	
第三节	新、马庙际关系网络的增强	
第四节	小结	
第七章	结论	176
第一节	传承与变革：三山国王信仰文化及其宗教实践	
第二节	地方性的建构：族群的分野与文化象征	
第三节	宗教网络：海外华人社会与中国原乡的纽带	

附录一览表

附录一	刘希孟〈潮州路明祝三山国王庙记〉《永乐大典·潮》	184
附录二	（明）盛瑞明〈三山明祝庙记〉光绪版《潮阳县志》	185
附录三	〈明祝庙记〉雍正版 陈树芝纂修《揭阳县志》	186
附录四	〈明祝庙记 元 刘希孟〉乾隆版周硕勳纂修《潮州府志》	187
附录五	广东省地图	188
附录六	福建省地图	189
附录七	台湾地图	190
附录八	河婆地图	191
附录九	马来西亚河婆联合会标志	192
附录十	新加坡凤廓汾阳郭氏公会暨郭氏古庙产业	193
附录十一	〈修复霖田祖庙〉致海外乡贤书公告信函	194

统计表一览

表一	粤东三山国王庙宇分布表	39
表二	闽南三山国王庙宇统计表	40
表三	台湾地区三山国王庙宇统计表	42
表四	新加坡潮属社团	61
表五	马来西亚三山国王庙宇分布表	66
表六	清末建立的三山国王庙宇统计表	75
表七	新村的人口型态统计表	101
表八	部分新村的人口、方言群体以及职业统计表	102
表九	1995年至2007年台湾到揭西三山祖庙进香统计表	203

图片一览表

图片一 马来西亚三山国王分布图	3
图片二 广东省揭西三山祖庙《重建祖庙万缘碑》碑刻	138
图片三 新加坡凤廓汾阳公会附属郭氏古庙三夫人神像	195
图片四 马六甲飞扬宫碑	195
图片五 粤东古庙《倡建粤东古庙》碑刻	196
图片六 金宝古庙文物图	196
图片七 砂拉越天师龙宫前广场旗竿夹	197
图片八 砂拉越矿工起义护生符木刻雕版	197
图片九 砂拉越刘善邦纪念碑	197
图片十 新加坡凤廓汾阳公会附属郭氏古庙战后祭祀情况	197
图片十一 广东省揭西三山古庙碑刻	198
图片十二 广东省潮安县凤廓古庙碑刻	199
图片十三 广东省潮安县凤廓古庙一块嵌置在大门后	199
图片十四 广东省潮安县凤廓古庙 1999 年元月《修理凤廓古庙喜题芳名榜》	200
图片十五 广东省潮安县凤廓古庙 2008 年 8 月 12 日《重修凤廓古庙喜题芳名榜》	200
图片十六 福建省漳州诏安县龙湫庙 1977 年《重修龙湫庙华侨乐捐芳名碑》	201
图片十七 福建省漳州诏安县龙湫庙 2004 年的《喜捐芳名碑》	202

参考书目	209
一、中文书目	209
二、英文书目	220
三、网络资料	222

Ethnicity, Society and Religion: the spread of Sanshan Guowang cult from Eastern Guangdong to Singapore and Malaysia.

Lee Siew Peng

Summary

Large scale Chinese migration into Southeast Asia occurred in the mid-nineteenth to early twentieth century. Most of these early Chinese migrants were ardent believers of deities. The Guangdong migrants in particular, the Teochews and Hakkas dialect groups brought along the Sanshan Guowang (cult of the Three Mountain Kings) to Southern Asia. After the settlement's founding, a number of local temples dedicated to the Sanshan Guowang were set up. They transplanted the cult of Sanshan Guowang from their homeland in Southeast China to Singapore and Malaysia.

The main purpose of my study is to analyze the historical development of the Sanshan Guowang belief and its transitions from the eastern Guangdong to Singapore and Malaysia from the 19th century to now. My thesis also involve a in-depth elaboration of the clan, ritual and society of both Teochews and Hakkas ethnic. Tracing the long-term and diverse evolution of the Sanshan Guowang temple networks. On the other hand, to seek religious linkages between China, Taiwan, Singapore and Malaysia were important in maintaining the cultural identity and spiritual ties between the China and the Chinese overseas.

Keyword: Network, Identity, Religion, Teochew, Hakka, Chinese Overseas

族群、社会、信仰：三山国王信仰从粤东到新马的传播

第一章 绪论

第一节 选题缘起及问题意识

十九世纪末，随着闽粤籍人口大量向外移民，其故乡之习俗亦随之传往海外各地。一些在东南沿海地区为居民祭祀的地方神祇像天后、保生大帝、广泽尊王、清水祖师等也随移民潮传入当地。这说明了东南亚一带华人文化与祖籍地文化的互动和传承的关系。当这些移民到了海外，便在迁居地重构社会组织与文化，而其中一个不可或缺的部分，便是对于宗教信仰的建构。建构宗教信仰，最重要的表现方式又是庙宇的设立。这种建构家乡情感认同的活动，虽然受到海外当地的社会和经济结构的影响而发生变化，但是人们仍然会设法透过诸如寻根、进香等活动继续保持其对家乡的联系。由此说明，寺庙组织是华人社会早期发展的社会中心。因此，研究民间信仰，不仅能看到华人族群间的网络关系，而且可以了解民间宗教在创造地方社会历史过程中所扮演的重要角色。

本文研究的三山国王信仰，源于中国广东省揭西县河婆镇境内。¹所谓“三山”，乃是中山、明山、独山这三座山的总称。作为三山国王的前身--三山神，原属粤东土著居民所崇祀创的山岳神。伴随着历史的发展，三山神逐渐被人格化。²元代刘希孟撰有《潮州路明祝三山国王庙记》（后简称《庙记》）³（附录一）一文，追溯了三山神源起的年代。其中，记载了提及唐代元和十四年，潮州刺史韩愈因为暴雨造成农作物

¹河婆在隋时古揭阳已改置潮州。宋宣和三年（1121年），恢复揭阳县，后推行“都图”制。清代属揭阳县霖田都。

²谢重光〈三山国王信仰考略〉《世界宗教研究》1996年第2期。

³三山神发祥地的庙宇称霖田古（祖）庙，清代以前称明祝庙，俗称大庙或祖庙。有关此三山，历史文献有不少记载。根据目前所见的最早一篇关于三山国王的资料，收录在《永乐大典》是元代曾任翰林国史院编修官刘希孟所撰《潮州路明祝三山国王庙记》。据饶宗颐考证出《永乐大典》潮字号采用之书，来源自《图经志》、《三阳志》、《三阳图志》。里面所提的《三阳志》（即海阳、揭阳、潮阳三县的志书），这是元人收集宋元两代文史资料所修撰的，全书七卷，无刻本传世。这是潮最早的志书。刘希孟〈潮州路明祝三山国王庙记〉，见《永乐大典》5343卷 地理·都会郡县，收入《四库全书存目丛书补编》第63册（济南：齐鲁书社，2001），页477。

受损，于是向三山神祈求平息雨灾而灵验的故事。此外，还提到三山国王帮助宋太祖开国及宋太宗征太原的事迹。⁴此《庙记》指出，因为三山神的显灵护国救民、保宋救驾有功，获得宋朝皇帝赐封。三山国王信仰自隋肇起以后，信奉人数愈来愈多，传布的地域包括“潮之三邑，梅、惠二州”。刘希孟一文成为了三山国王神祇具有“正统性”解释的文本依据，影响十分巨大。⁵此后，三山神祇的神话故事的演绎与灵验的事例一直吸引着信众，信众日多，庙宇树立。

从该《庙记》来看，三山国王文化从形成到传播年代久远，分布区域遍及粤东与闽南等地，时空跨度亦大。（第二评委）三山国王由一个原本具有地方色彩的神明，逐渐变成地域性的神明，甚至跨越客家、潮汕族群意象的分野，影响极大。目前三山国王的信仰，仍然在各个地域流传。不过，学者们对三山国王信仰在这些地区流传情况，持有不同的说法。例如，谢重光在关注闽南地区文化之时，就作出闽南地区没有奉祀三山国王的判断。⁶另一位学者麦留芳也指出，在新马地区三山国王庙宇的祭祀活动与“帮”的密切极为关系，同时表示在台湾客家社区中流行的三山国王在新马寺庙并未出现过。⁷（第二评委）笔者怀疑实际情况是否真如谢氏与麦氏所说的那样？当一般论述都倾向于认同“移民和移神”的活动是同步一致的时候，这些粤东社群迁徙至其他地区（包括闽南或东南亚）时，却没有把属于原乡的保护神灵也一并移入，这到底意味着什么？

与此同时，笔者也发现目前在新马地区约有 20 多间的三山国王庙（图片一），而且这两个地区出现不同的祭祀群体对象，不似中国原乡“潮、客共尊”祭祀三山国王的现象。在马来西亚，此信仰特为揭西县之河婆人所祭拜，仅有少数的三山国王庙宇则由潮州社群所建立。新加坡潮州人的社团--风廓汾阳公会，所祭拜的神明却是三位夫人。这与先前在历史文献资料中所记载的现象有别，同时也与新加坡和马来西亚

⁴《永乐大典》在韩愈《祭界石神文》题下加注：“或言即三山国王”。见《永乐大典》5343卷 地理·都会郡县，收入《四库全书存目丛书补编》第 63 册（济南：齐鲁书社，2001），页 469。

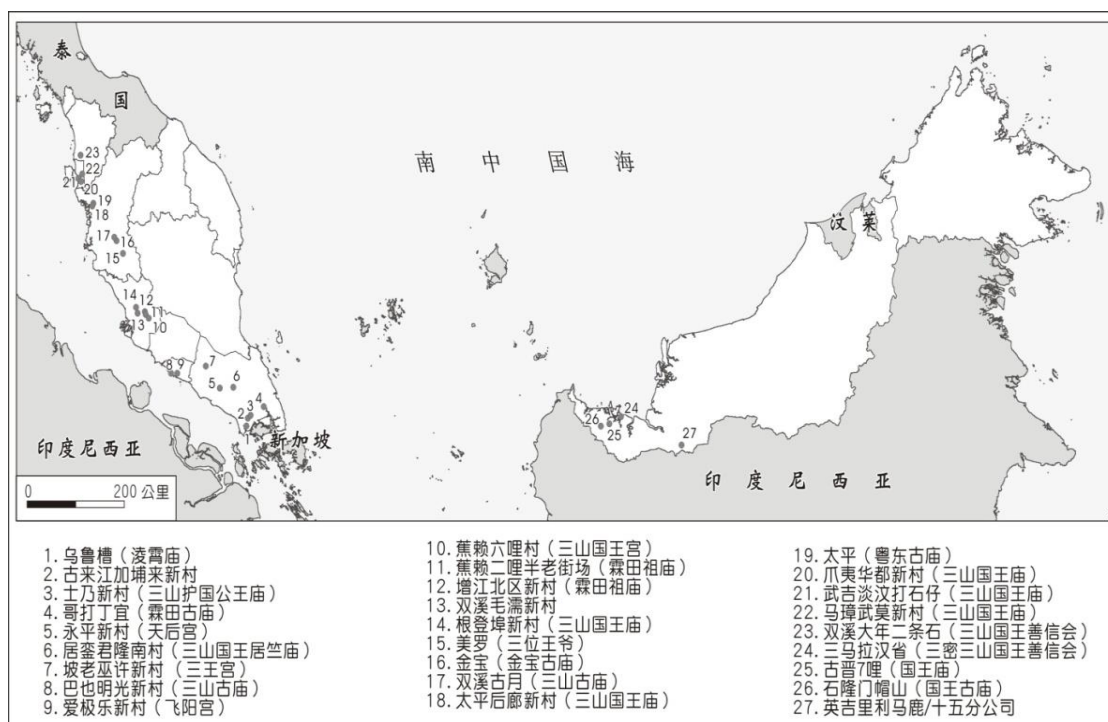
⁵从庙记的内容来看，三山国王的信仰最具有正统文化象征意义的创造，主要有韩愈的祭祀和宋朝廷的赐封。刘希孟把当时被贬为潮州刺史的韩愈纳入造神运动的文本，似乎要告诉后人，是韩愈把潮州从原本蛮荒的地区教化作育成具有正统文化的象征。见陈春声〈正统性、地方性与文化的创制—潮州民间信仰的象征与历史意义〉《史学月刊》2001 年第 1 期，页 124。

⁶谢重光〈三山国王信仰考略〉《世界宗教研究》1996 年第 2 期，页 108。

⁷麦留芳《方言群认同：早期新马华人的分类法则》（台北：中央研究院民族学研究所，1985），页 193-194。

地区的三山国王庙奉祀情况不同。正因为新马两地的三山国王信仰与原乡的情况不同，甚至视为一体的新马两地也出现不尽相同的祭祀现象，以上这些现象引发了笔者对此现象进一步探究的兴趣。

图片一 马来西亚地区三山国王庙分布图



资料来源: Franke, Wolfgang, *The Sovereigns of The Kingdoms of The Three Mountains, San Shan Guowang, at Hepo and in Southeast Asia – A Preliminary Investigation 1994*, 收入马大中文系 30 周年纪念庆典工委《国际汉学研讨会论文集》, (吉隆坡: 马来亚大学中文系, 马大中文系毕业生协会, 1994), 页 373-385; 张肯堂〈霖田古庙与河婆文化〉收入贝闻喜、杨方笙主编《三山国王丛谈》, (北京: 国际文化出版公司, 1999), 页 97-117; 安焕然《潮人拓殖柔佛原始资料汇编》(新山: 南方学院, 2003), 页 343; 太平惠州会馆编辑委员会《北霹雳太平惠州会馆 131 周年暨新会所开幕典礼纪念特刊》(霹雳: 北霹雳太平惠州会馆, 2008), 页 109-112; 笔者田野考察于 2010 年 8 月 4 日、2012 年 7 月 24 日、2013 年 2 月 6 日。

事实上, 在清末时期, 三山国王信仰伴随着粤东移民移居而传入新马地区。时至今日, 这信仰并没有因为潮州及河婆会馆会员老化及过世的问题而消失。尽管他们属于少数族群, 但凭着微薄的经济力量, 一直以来与三山国王信仰联系紧密。从田野调查得知, 他们先后在新马两地建立了约 20 多间的三山国王庙宇。

一般学者喜欢把新马两地视为一个整体, 但从历史脉络来看, 二十世纪以来, 随着国家政体的改变, 社会经济环境也相应地发生了巨大的变化, 同时亦影响了地方社会与信仰的互动模式。二次大战后, 英殖民政府为了打压马共, 强行推行“华人新村”政策, 在迁移政策下影响了人口的分布。这影响了三山国王庙的发展。具体地说, 三

山国王庙的数目在战后曾遭受到社会环境变迁的影响而减少，但到了 1960 年代，却又出现明显增加的趋势。针对此现象，我们不禁要问：河婆人如何在新村这个空间内，建构属于他们自己的三山国王信仰空间？如今，历经沧桑的华人新村，已跨越半个世纪的光景。国家的发展脉搏，正冲击着新村的发展。马来西亚华人在争取新村发展的同时，对于三山国王信仰的发展势必产生变化。

与此同时，独立建国的新加坡政府同样实行了一系列的社会改革政策，影响了不少庙宇的搬迁与发展。许多的庙宇被这股改革的洪流冲刷的无影无踪。三山国王信仰又将如何面对此转变，使其继续成为族群身份认同的表征？

除上述这些，本文亦关心三山国王祖庙与海外庙宇的网络关系。二战之后东南亚地区，许多国家先后宣告独立，华人的族群认同对象也纷纷转向当地。过去与中国大陆原乡保持的紧密联系，日渐呈现断裂的现象。三山国王信仰的传播方式，是否只具有单一的性质，即原乡与移居地模式？抑或是脱离了与原乡的直接关系，以移居地香火为据，传入再迁移新的居地？本文尝试从中观察中国大陆、台湾与新马之间三山国王庙宇的跨国网络关系。如原乡中国大陆祖庙与马来西亚砂拉越古晋七哩的三山国王庙的跨国庙际网络，以及同时与台湾雲林县大埤乡太和街三山国王庙结成姐妹庙的现象。此一现象凸显了目前台湾地区在宗教发展中所扮演的角色。过去许多研究只关注于新马三山国王庙与中国大陆原乡的分香网络，而忽略了台湾在其中产生的影响力。

前言之，笔者希望以新马两国的三山国王庙为探讨中心，同时借以中国大陆与台湾等地区学者分析信仰与社会互动关系的视角，审视新马区域与早期移民于活动中的交织和构建起来的社会历史脉络、庙宇的创建及变迁等层面的问题。是故，拟针对以下几个问题加以解读和析论：

（一）三山国王信仰在潮、客社群迁徙海外并脱离了祖籍地的文化脉络后，如何还能逐步发展？

（二）二次大战前三山国王庙宇设立的地点，是否与移民的经济活动有关？其背后的支持力量，又来自哪些人群？

（三）新马两国在 1960 年代，经历不同政治体系的替换后，三山国王信仰又受到了怎样的影响？因为区域的不同，是否产生地方上不同的信仰群？

（四）观察中国大陆、台湾与新马两国之间三山国王庙宇的跨国网络关系。特别是 1980 年后，海外的庙宇又如何与祖庙重新对接？在全球化浪潮带动下，台湾与海外的宗教团体又透过何种方式，进行跨国宗教网络的联系？

笔者希望，透过以上几个面向的探讨，更全面地审视三山国王信仰与新马社会的互动关系，以及背后复杂的政治、经济、社群因素。

第二节 学术史回顾

在华人的社会中，民间信仰是构成民俗文化的重要的成分，同时也是体现当时社会文化、族群活动等重要的线索。是故，在探索历史与文化的各个研究领域上，不论是历史学、社会学、人类学等学科，民间信仰与寺庙文化始终是学者关注的焦点，而族群、社会与信仰等因素，则提供了重要的探讨线索。在进入正题之前，此节将先进行相关课题的学术史回顾，析论中国大陆、台湾等地区学者过去所做的三山国王信仰成果，以审视三山国王信仰与新马两国社会互动的关系。

一、新马民间信仰的研究

西方学者很早对中国的民间信仰开始研究。从 20 世纪 60 年代后期起，西方许多从事汉学、人类学研究的学者十分重视“汉人民间宗教”的探讨。这股风气带动台湾的一些学者开始投入这方面的研究。他们在探讨中国的传统社会之时，认为宗教是理解当地社会不可或缺的要害，故常以民间宗教来考察中国。由于当时大陆尚未开放，所以他们从事研究的地区集中在香港、台湾，前往当地考察社区和宗教现象，并以之当成是中国社会的典型。不过，他们也把视野投向海外东南亚华人社区，并由社会结构和经济生活转向宗教传统的研究。⁸

⁸张珣〈百年来台湾汉人宗教研究的人类学回顾〉，张珣、江灿腾合编《当代台湾本土宗教研究导论》（台北市：南天，2001），页 202-300；康豹著、李琼花译、陈进国校〈西方学界研究中国社区宗教传统的主要动态〉，《文史哲》2009 年第 1 期，页 58-74。

二次大战后，西方学者开始以人类学方式研究新马的华人社会，关注民间信仰的庙宇组织和具体仪式⁹。英国官员 Vaughan, J.D.是最早对 19 世纪末新加坡华人的风俗习惯做了描述的。可惜，他在讨论华人风俗习惯时，以迷信的角度及有限的资料分析，似乎显得不够客观。¹⁰Elliott, Allan J.A.以乩童为切入点，分析灵媒在新加坡华人所扮演的角色。马来西亚学者周福堂在探讨马来西亚的九皇爷信仰时，一样以“乩童”作为其分析华人社会的对象。除此之外，自 80 年代开始，本区域的两个主要的学术研究中心--马来亚大学和新加坡国立大学，也对新马华人的宗教与仪式进行研究。如新加坡 Wee Wivienne 的论文，于考察华人宗教与仪式。综观而论，不论是西方或本地学者在论及新马民间信仰时，都喜欢以“灵媒”作为研究的切入点。¹¹此外，刘丽芳针对新加坡与曼谷两地寺庙的来源，进行过宏观性的考察，而朱金涛在 60 年代末所进行的调查，指出吉隆坡地区庙宇的设置、神明的活动有增加的趋势，可惜忽略了早在 20 世纪已经存在的三山国王庙。¹²

除此之外，以往对于新马民间信仰的研究，大都着重于考证神明来历，并进行概括性介绍。如 20 世纪 4、50 年代初期，在《南洋学报》发表有关民间宗教的文章，所讨论的对象大多为大伯公、天后以及真空教。¹³甚至熟悉马来亚华人事务的巴素在其著作中，论及马来亚华人宗教时，也只关注到观音、天后、关帝、大伯公及王爷等神明。¹⁴整体而言，新马的民间信仰研究一直不为学者所重视，以致这方面的学术研究

⁹陈志明〈文化人类学与华人文化—特别探讨新马华人文化与社会研究〉，赖观福主编《马华文化探讨》（雪兰莪：马来西亚留台校友会联合会出版，1982），页 202-219。

¹⁰Vaughan, J.D., *The Manners and Customs of the Chinese of the Straits Settlement*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1974.

¹¹Elliott, Allan J.A., *Chinese Spirit-Medium cults in Singapore*, London: Published by Royal Anthropological Institute, 1955; Cheu Hock Tong, *Analysis of the Nine Emperor Gods spirit-medium cult in Malaysia*, Thesis (Ph.D.) Cornell University, 1982; Wee Vivienne, *Religion and Ritual among the Chinese of Singapore: An Ethnographic Study*, MA thesis, Dept. of Sociology, University of Singapore, 1977; Chan Margaret, *Ritual is theatre, theatre is ritual: tang-ki, Chinese spirit medium worship*, Singapore: SNP Reference, 2006.

¹²朱金涛《吉隆坡华人寺庙之研究》吉隆坡马来亚大学中文系硕士毕业论文，1968 年；刘丽芳《新加坡与曼谷华人宗教信仰及祭祀之比较》新加坡国立大学中文系硕士毕业论文，1989/90 年；赖世昭《新加坡华人的天后信仰》新加坡国立大学中文系学士毕业论文，1995 年。

¹³有关大伯公的文章有 8 篇、天后有 3 篇及真空教 1 篇。详见苏庆华〈东南亚华人民间宗教研究史概述〉《马、新华人研究：苏庆华论文选集》卷二（吉隆坡：联营出版（马）有限公司，2009），页 7-20。

¹⁴巴素著，刘前度译《马来亚华侨史》（檳城：光华日报有限公司，1950），页 82-89。

向来缺乏。纵使有相关的研究，也只偏重于妈祖、九皇爷、大伯公等信仰。¹⁵目前为止，大伯公及天后信仰研究仍然在本区域最受关注。

近年来，在探讨现代社会的宗教议题的研究中，白缙（Jean Elizabeth DeBernardi）的著作是比较突出的一部。她以槟城为个案，研究了传统宗教如何与现代政权共存的问题；同时也论及如何通过宗教建立人民的身份及国家认同。书中以槟城的中元节（鬼节）为例，分析海外华人精英如何利用他们的宗教传统，以影响大家的共同价值观及归属感。¹⁶在探讨中国东南沿海之民间信仰时，也有学者关注到庙宇的海外网络问题。丁荷生《中国东南区的道教与民间信仰》一书，即偏重探讨民间神明分布的地域性与仪式过程，强调道士、地方戏剧团在民间宗教区域化过程中的重要作用。

¹⁷1978年，随着改革开放，中国对宗教态度作出了改变。许多研究者亦注意到中国的“宗教复兴”问题。他们大都认为改革开放后的中国，其宗教政策相对自由了，许多的庙宇因而重新获得整修的机会。在整修的过程中，海外华人在捐资方面扮演了重要的角色。于此同时，亦促进了中国与海外华人之间庙宇网络的形成，与关系的保持。¹⁸遗憾的是，研究者大都着眼于中国本身的政治、社会环境变化，而忽略了海外当地政治环境对信仰本身的影响。

¹⁵苏瑞隆〈东南亚华人民间信仰、宗教之研究：新、马华人的大伯公、妈祖信仰研究述评〉，收入路遥主编《中国民间信仰研究述评》（上海：上海人民出版社，2012），页 271-303；赖世昭《新加坡华人的天后信仰》新加坡国立大学中文系学士论文，1995年；张珣〈星洲与台湾妈祖信仰初步比较〉，收入《妈祖信仰国际学术研讨会论文集》（北港：财团法人北港朝天宫委员会、台湾省文献委员会编印，1997），页 169-185；陈志明〈东南亚华人的土地神与圣迹崇拜〉《广西民族学院学报》2001年第1期；郑志明〈客家社会大伯公信仰在东南亚的发展〉《华侨大学学报》2004年第1期；陈波生、利亮时〈客家人与大伯公的关系—以新马为例〉，收入《百年公德被南邦：望海大伯公庙纪事》（新加坡：新加坡茶阳（大埔）会馆，2006），页 117-121；苏庆华《大马半岛妈祖崇祀研究》吉隆坡马来西亚大学中文系硕士论文 1987年；Cheu Hock Tong, *Analysis of the Nine Emperor Gods Spirit-Medium Cult in Malaysia*, Ph.D Dissertation, Ithaca: Cornell University, 1982.

¹⁶Jean Elizabeth DeBernardi, *Rites of belonging: memory, modernity, and identity in a Malaysian Chinese community*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004.

¹⁷Kenneth Dean, *Taoist ritual and popular cults of Southeast China*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.

¹⁸Kenneth Dean, *Taoist ritual and popular cults of Southeast China*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993; Chia Meng Tat Jack, *Sacred ties across the seas: the cult of Guangze Zunwang and its religious network in the Chinese diaspora, 19th century-2009*, Thesis (M.A.), Dept. of History, Faculty of Arts & Social Sciences, National University of Singapore, 2009; 陈志明、吴翠蓉〈诗山跨境关系与经济活动〉，收入陈志明、丁毓玲、王连茂主编《跨国网络与华南侨乡文化、认同和社会变迁》（香港：香港中文大学、香港新亚太研究所，2006），页 249-269。

另一方面，有些学者在探讨早期华人移民社会时，强调寺庙与会馆两者的结合，融合了帮权于信仰的现象，从而发挥整合新马两地不同方言华人社群的功能。这方面的例子，有新加坡的天福宫、粤海清庙和马来西亚的柔佛古庙、广福宫。¹⁹无可否认，早期新马地区供奉的神明，打破了祖籍地的阻隔，从而成为不同方言群共同崇拜的宗教，而远超出神明原先具“地方性”鲜明的特征，并扩大成为整个华人社群共同的信仰文化。麦留芳的研究指出战前的庙宇由特定方言群所把持，在协调方面所起得作用不大。²⁰尤其在面临不同政体的转化，宗教信仰如何缩短各方言群之间的差异，从而使得社会更融洽。在新马的多元种族社会里，各个方言群在宗教信仰上不可避免趋向融合，许多地方神祇信仰已不再专属于某社群。不过，我们同时无法忽视某些社群对地方神祇仍保持其的特殊崇拜现象。例如本文所要研究的对象，三山国王信仰便仍然深受河婆人的尊崇。必须提出的是，在一般的庙宇研究中，学者们多集中在战前的时段。对于独立后国家政策，外交关系对庙宇的具体影响，则未见讨论。

二、三山国王信仰研究回顾

三山国王信仰发源于粤东潮州揭阳县，至今仍流传于粤东和闽南、台湾、东南亚等地。1992年，揭西县政府曾举办了“首届三山祖庙学术研讨会”。与会50多位学者围绕着三山神的来由、敕封时间及其发展为客家移民的守护神等问题，发表了不少见解。可惜的是，绝大部分论文所依据的资料都十分有限。尽管如此，这些文章对于当时的三山国王信仰研究，的确起了一定的推动作用。随着两岸学术界合作交流的增多，到台湾揭西祖庙进香团的活动日益频密，并引起学术界的重视，并而开展了深入研究，学术成果也颇丰硕。

研究者从历史学、人类学、比较学、社会学、建筑学等领域来考察三山国王的信仰。这些环境多集中于探讨三山神神祇的属性、信仰与族群关系、庙宇与地方开发研

¹⁹颜清湟著粟明鲜等译《新马华人社会史》（北京：中国华侨出版公司，1991）；杨进发《战前新华社和结构与领导层初探》（新加坡：南洋学会，1977）；陈剑虹〈广福宫与槟城华人社会〉，收入林伟毅主编《民间文化与华人社会》（新加坡：新加坡亚洲研究会），页99-116；黄文斌〈吉隆坡广肇会馆：寺庙与会馆合一组织发展之个案研究1887-1957〉，收入林伟毅主编《民间文化与华人社会》（新加坡：新加坡亚洲研究会），页35-58。

²⁰麦留芳〈星马华人方言群研究的新方向〉《国立台湾大学社会学刊》1984年第十六期，页85。

究、信仰的象征仪式等方面的层面。²¹其中，中国大陆与台湾学者的研究取向不尽相同。大陆以考察三山神祇的属性为主，台湾则着重论及信仰与客家族群的关联。

以下将根据本文所涉及的议题，对三山国王信仰与族群关系论述、庙宇与区域研究、信仰的象征仪式、比较的视野等方面的研究成果，作一详细的回顾与探讨。

1. 三山国王信仰与客家族群关系论述

三山国王是具地方性色彩的神祇。先民由中国原乡移民时，便将此信仰引入至台湾，近年来，此信仰成为学术界热烈讨论的议题。因它具有地方性色彩，台湾的学界选择信仰与族群关系的探讨角度。在台湾，此信仰基本上已被客家化，因而被认定为客家人特有的信仰。提出这种观点的学者不乏其人。如杨国鑫于1988年提出并认为三山国王庙是粤籍移民台湾的特有信仰，即台湾客家人特有的信仰。²²黄尚燿认为，凡有三山国王庙的地方就有客家人，但非群聚的一群；同时在与闽人冲突时成为祈求之神明。²³陈春声于调查台湾的三山国王庙时发现，绝大多数三山国王庙都位于客家地区，或客家人曾从事垦殖的地区内。后来有的地方三山国王信仰之所以变成包括客家和闽南的共同信仰，是因为“内地化”和“土著化”的结果。随着社会趋向安定，乡民原以三山国王信仰作为祖籍认同的地缘意识，经过多层地方力量的整合之后，为新的地缘认同所取代。²⁴这种转变在清统治时期结束以后，得到迅速的发展。这种变化，亦使得三山国王信仰受到闽南地区“王爷化”信仰的影响。筚路蓝缕赴台湾的客家社群，由于在异乡受到其他社群的排挤和拒斥而视三山国王为精神支柱，借以支撑在异乡的生存斗争。他们从现实层面奉祀三山国王，逐步地以该神作为信仰的主体，最终造成三山国王是客家神的客观现实。此外，台湾的客家民间信仰研究，与台湾史研究的兴起几乎是同步的。伴随着“内地化”和“土著化”概念的提出，台湾客家学术界也不断地将此信仰定性为客家社群共同的想象体。

²¹有关台湾研究三山国王信仰之研究，请参阅杜立伟〈台湾的三山国王信仰之研究评述〉《台湾文献》2008年第59卷3期，页130-174。

²²杨国鑫〈台湾的三山国王庙初探〉《揭西文史》1996年第11辑，页1。

²³黄尚燿《苗栗县境内三山国王庙人文性格的研究》（苗栗：国立联合大学苗栗学研究中心，2003）。

²⁴陈春声着重在地缘认同方面的概念。邱荣裕的研究提出“土著化”的理论，说明宜兰县地区三山国王庙增多现象的解释理由。陈春声〈三山国王信仰与台湾移民社会〉，见《中央研究院民族学研究所集刊》1995年第80期，页67-113。邱荣裕〈论述客家“三山国王”民间信仰之变迁—以台湾宜兰县地区为例〉，见《赣南师范学院学报》2008年第2期，页12。

当然，也有部分学者对上述论点持不同的看法。他们认为：三山国王信仰本非客家人特有的信仰，但在传入台湾后因为时空的转移而产生变化。台湾学者邱彦贵就持这种观点。他观察到，即使在粤东，三山国王也不只是客属的信仰。²⁵该文章为三山国王信仰研究划出了新的关键性分野，让台湾的学界不再只是关注此信仰与族群的问题而已。这与阅读台湾及中国大陆的文献资料中的现象有所出入。至于为何会出现此不同祭祀群体的对象，亦是笔者所要关注的焦点。

2. 庙宇与区域的研究

台湾学术界也注意到地方开发时与庙宇的互动关系，以及族群的势力如何影响地方庙宇的兴衰。许多的研究成果着重以区域为个案，研究台湾开发史与三山国王庙宇之间的关系（台中地区、宜兰、嘉义、台南、屏东等地区）。²⁶尹章义讨论闽粤移民在台北新庄杂处共垦的关系，指出这层关系最终引发了闽粤的械斗，并影响了新庄三山国王庙的兴衰。²⁷卓克华针对鹿港三山国王庙的变迁，指出庙与客家人的分布地息息相关，庙宇与人群的分布不同，则归因于迁徙的因素。另一方面，粤东移民移居台湾，多以祖籍的地缘关系来建立聚落。因此，村庙、地方公庙提供了凝聚人群、组织人群的机制。其中，许嘉明的文章最有代表性。他利用“祭祀圈”的概念，通过霖肇宫、永安宫等的祭祀活动，讨论彰化永靖、员林、埔心地区客家人的地域组织。²⁸邱彦贵在讨论北港流域中游一带的时候，通过方言与祖籍的论证，讨论各村落与客家的关系，揭示此地可能是台湾中南部最大的客家族群。²⁹反观在新马的三山国王信仰

²⁵邱彦贵〈三山国王是台湾客属的特有信仰？--粤东移民原居地文献考察的检讨〉，收入贝闻喜、杨方笙主编《三山国王丛谈》，页159-165。

²⁶洪丽完〈清代台中地区福客关系初探—兼以清水平原三山国王庙之兴衰为〉，《台湾文献》1990年第41卷第1期；卓克华《寺庙与台湾开发史》（台北：扬智文化，2006）；邱荣裕〈论述客家三山国王民间信仰之变迁—以台湾宜兰地区为例〉，见《赣南师范学院学报》2008年第2期；邱彦贵〈新街三山国王与五十三庄：管窥北港流域中游一个福佬客信仰组织〉，《台湾宗教研究》2005年3卷第2期，页1-56；戴文锋〈台南三山国王庙创建年代考论〉，《思与言》2005年43（2）；黄辉阳〈台湾三山国王信仰之研究—以屏东县九如乡三山国王庙为例〉，《中国历史学会集刊》2004年35期，页295-320。

²⁷尹章义〈闽粤移民的协和与对立--客属潮州人开发台北与新庄三山国王庙的兴衰史〉，《揭西文史》第11辑。

²⁸许嘉明〈彰化平原福佬客的地域组织〉，《中央研究院民族学研究所集刊》1973年第36期，页165-190。

²⁹邱彦贵〈新街三山国王与五十三庄：管窥北港流域中游一个福佬客信仰组织〉，2005年3卷第2期，页1-56。

研究中，有关地方的发展与族群势力的互动、消长关系的探讨仍是缺乏。因此，本文将借鉴台湾学者此方向的研究视角，进行考察新马地区庙宇与族群在地方上的互动。

3. 神明之间、移民社会的比较研究

由于三山国王自身的复杂性，在众多研究中涉及“比较”概念论题的，则以其他的神明及移民社会两类的比较研究为主。在与其他神明之间的比较研究方面，学者们分别针对中国及台湾两地之客家神明加以比较研究。周建新对客家人信奉的许真君与三山国王两个神明进行比较，指出赣南每个县都有许真君庙，却没有出现过三山国王庙；而梅州三山国王崇拜十分普遍，但没发现许真君崇拜。他提出了三山国王信仰在赣、粤两地因为自然环境及人文因素而产生地域分化的原因，以及客家文化内部本身亦有差异性。另外，他也观察到三山国王信仰在其仪式活动中所体现出的族群分野。

30

有别于大陆学者，台湾学者特别关注三山国王信仰与义民信仰之间的复杂关系。他们分析客家人移居台湾后，逐渐远离三山国王而转投义民信仰的历史背景，认为这是受到地理环境的影响。³¹笔者在想，他们的上述说法是否可以套用于海外的情景呢？我们在谈论新马本区域时，一般习惯性把新马两地或马来西亚视为一个整体，探讨华人社会的问题，这样忽略了两地之间实际存在差异性。相反地，我们又是否亦可透过新马两地的三山国王信仰，窥探两地华人的社会差异呢？

第二类的比较研究方向，涉及三山国王信仰与海外的移民社会。邱彦贵通过区域特性的比较视角观察了粤东地区三山国王信仰在中国的流布，以及在台湾地区传播的问题。邱对台湾三山国王信仰的族群属性作出讨论，并针对台湾各地区庙宇间的分香情况列出系谱，让人们了解台湾三山国王庙宇的分布情况。³²另一位学者陈春声的论文，着重研究台湾移民社会，并与华南沿海其他移民社会的比较，同时讨论清代台湾

³⁰周建新〈客家民间信仰文化的地域分野：以许真君与三山国王为例〉《韶关学院学报》2002年第23卷第1期，页76-82。

³¹邱荣裕〈台湾客家族群民间信仰研究--以三山国王、义民庙为中心〉，见《全球客家地域学术研讨会论文集》2003；吴幼萍、潘玲玲《苗栗县义民庙与三山国王之比较研究结案报告》（苗栗县：国立联合大学，2003年12月）；黄荣洛〈客家人移垦台湾的守护神--三山国王和陰那山惭愧祖师〉，《客家杂志》1990年18期。

³²邱彦贵〈三山国王是台湾客属的特有信仰？--粤东移民原居地文献考察的检讨〉，《台湾史田野研究通讯》，1992年第23期；邱彦贵〈三山国王信仰：一个台湾研究者的当下体认〉《客家研究辑刊》2008年第2期，页37-55。

社会“非士大夫化”问题。³³简瑛欣的文章，探讨了台湾地区以外的三山国王信仰。他通过马来西亚与台湾地区比较研究，以信仰表征及种族属性为讨论切入点，阐释两地三山国王信仰的多元发展及在地化的现象。³⁴虽然陈与简两位的文章都关注到海外的三山国王信仰与社会的关系，但在方法上以人类学为取向，对象上集中关注大陆和台湾地方，鲜少涉及新马区域。一般而言，台湾学者多集中在讨论庙宇与中国原乡的情况，没有把视角延伸到台湾以外地区的庙宇，进行比较研究。目前亦未见有研究者以新马做为研究对象，以比较的视野，考察信仰与当地社会互动情况。

4. 神明来源的考证与描述——新马三山国王信仰的研究

有关马来西亚三山国王信仰的研究，一般集中在考证神明来源以及神明简介。贝闻喜以宏观的角度，叙述了三山国王信仰在马来西亚及台湾传播的情况。³⁵刘伯奎的调查指出，砂拉越的石隆门帽山国王古庙是马来西亚最早的一间庙宇，成立时间不会早于光绪（1896年）。³⁶有的研究具体指出，马来西亚三山国王信仰与河婆族群关系密切，并揭示其是凝聚海外河婆人的象征。傅吾康（Franke Wolfgang）叙述了三山国王信仰的起源，及流布海外的情况。他认为，在明朝后期许多客家人移居河婆，被称为半山客。河婆人口虽占少数，但三山国王的信仰却流传了下来。³⁷陈蒙父认为马来西亚蕉赖（Cheras）是唯一的一间三山国王庙，并叙述该庙内的文物及历史。他认为，三山国王作为河婆的地方神，借“方言缘”逐渐推广传播，终于突破省、府、州、县“地方缘”的藩篱，扩展成为客属人士共同的守护神。³⁸张肯堂根据小时候在河婆的回忆，记录霖田祖庙的传说，并介绍了马来西亚三山国王庙宇。他更指出，三山神是河婆人团结的象征。³⁹李天锡亦讨论三山国王信仰在马来西亚传播的概况，认为三山国王信仰在马来西亚的传播，既成为他们地缘认同的象征，也是他们对故国之恋的寄

³³陈春声〈三山国王信仰与台湾移民社会〉，1995年第80期，页67-113。

³⁴简瑛欣〈马来西亚与中国台湾三山国王庙的比较研究〉，《广西民族大学学报》2010年第32卷第3期，页23-32。

³⁵贝闻喜〈潮汕三山神的由来及其对马来西亚、台湾等地的影响〉《韩山师专学报》1993年第1期。

³⁶刘伯奎《砂拉越河畔的华人神庙》（砂拉越：砂隆印务有限公司，1993），页91。

³⁷Franke,Wolfgang, *The Sovereigns of The Kingdoms of The Three Mountains, San Shan Guowang, at Hepo and in Southeast Asia – A Preliminary Investigation 1994*, 收入《马来西亚河婆联合会第七届大会柔佛河婆同乡会庆祝十六周年纪念特刊》（古来：柔佛河婆同乡会，1994），页537-539。

³⁸陈蒙父/陈铁凡〈论华人宗教与地方神示例〉，收入雪兰莪中华大会堂《雪兰莪中华大会堂庆祝54周年纪念特刊》（吉隆坡：雪兰莪中华大会堂，1977），页607-615。

³⁹张肯堂〈霖田古庙与河婆文化〉，收入贝闻喜、杨方笙主编《三山国王丛谈》，页97-117。

托。⁴⁰总之，不管是台湾、中国大陆或者马来西亚的研究者，他们还是认为三山国王信仰属于客家人的信仰，尽管有些学者的研究成果已经显示此信仰并非是客家人特有的信仰，如邱彦贵。再者，笔者在新马两地的田野观察中也发现此信仰并非只有客家人特有的信仰，故欲进一步探讨其不同点。两者的差异在于，台湾识别族群的概念只能分出粤籍中的“客家人”的概念，而在马来西亚则能细分出“客家--河婆人”的概念。这可能与新马地区客家族群本身内部的认同有关。

在新加坡方面，刘丽芳的硕士论文中曾提及三山国王信仰的情况。她在 80 年代为对新加坡庙宇进行调查后指出，罗兰街（Lowland Road）有一间宋皇庙或称三山国王庙，建于 1981 年。⁴¹目前该庙经过社区重建后已经不存在。文章着重记录神明的节日，但并没有深入讨论其与地方社会的互动。另一方面，学者在论及新加坡的三山国王信仰时，⁴²往往一笔带过，对于新加坡三山国王信仰的研究情况，可说是一片空白。笔者认为，如能对三山国王信仰在新马传播的情况有全面了解，相信我们能更好的理解民间信仰在华人社会中的作用。

综上所述，目前所见三山国王信仰的研究成果虽然丰硕，但忽略了新马区域的情形。笔者认为个中原因有三。

其一，目前学术界在讨论新马民间信仰时，多集中于大伯公、妈祖等神明，缺乏对于三山国王信仰的讨论。整体而言，虽然整个宗教研究的成果方面已有提升，但新马区域的宗教研究还是相对的少。笔者认为，一些信仰研究的热潮和研究成果的多寡，乃受政治或学术研究环境的影响。如台湾在政治因素影响下，人们本土意识的高涨，学界进而兴起客家学研究，并因此带动了台湾学界对三山国王、义民信仰的研究并趋向蓬勃的发展。这种以宗教信仰作为族群界限的论述，一般上在台湾都存在。

其二，除了一般的学者多对三山国王这种属于“小传统”的研究不感兴趣外，庙宇本身亦缺乏文化内涵。一般庙宇只停留在表面的祭拜形式，少有重视本身庙宇的历史。这或许与早期新马华人社会较少关注或记录庙宇发展的历史有关。

⁴⁰李天锡〈三山国王信仰及其在马来西亚的传播〉《八桂侨刊》2004 年第 3 期，页 27-29。

⁴¹刘丽芳《新加坡与曼谷华人宗教信仰及祭祀之比较》新加坡国大中文系硕士论文 1989/90，页 227-294。另一间为凤廓汾阳公会附属郭氏古庙，今年该公会庆祝成立 145 周年，庙庆祝 53 周年纪念。据公会的章程只接受潮安凤廓、龙坑、溜龙、后廓四乡郭氏宗亲参加活动。

⁴²如麦留芳、李天锡等研究者。

第三，研究者在讨论信仰与移居地的情况时，往往只关注在原乡祖庙与移居地的分香关系，而忽略了除原乡祖庙之外，其实台湾在宗教方面的影响力也不容忽视。例如与马来西亚砂拉越古晋（Kuching）七哩的三山国王庙，在庙际网络上，不仅与大陆联系，还与海外的庙宇--台湾云林县大埤乡太和街三山国王庙结成姐妹庙。此一现象凸显了目前台湾在宗教发展中所扮演的角色。因为过去许多的研究只关注于与中国大陆原乡的分香网络，而忽略了台湾在宗教传播中的影响力。若能从中观察这些庙宇之间的跨国网络关系，并且从跨国视野来交互对照，我们将能一窥全貌。这些都是前人尚未论及，值得深入探讨的一些重要议题。

综上所述，新马本土的三山国王信仰和社群研究成果，至今仍十分稀少，其内容也局限于庙宇设立的历史，以及传抄自他处文献的三山国王神话故事而已。本论文试图借鉴晚近几十年来，国外学者以社会人类学方法进行庙宇与宗族势力、原乡与海外分香庙宇间形成的“神缘”网络及宗教移民等新观点，对新马的三山国王信仰庙群进行较全面和深入的研究，以图填补此方面之研究空缺。

第三节 研究概念

1. 方言群与“帮”的关联

“帮”是研究早期华人社会关系的重要分析概念。十九世纪新马华人的社会，基本上是由闽（福建）、潮州、广府、琼（海南）、客家等五大方言群派构成。颜清湟和林孝胜对“帮”有深入研究，可资参考，兹不赘言。进入二十世纪，福建帮依旧保持其最大方言群优势地位，广帮却取代潮帮成为第二大帮。⁴³

日本学者今崛诚二是较早论及帮群关系的学者之一。他的著作《马来亚华人社会》，虽未明确对“帮”进行定义，但却道出了“帮”的概念是与行业垄断的商业基尔特（Guilds）有密切联系。⁴⁴颜清湟与陈育崧分别关注到寺庙与帮两者之间的关联。

⁴³关于“帮”概念的研究，请参见颜清湟著《新马华人社会史》（北京：中国华侨出版公司，1991），页 165-205；林孝胜〈二战前新加坡华社与帮权政治〉《新华研究：帮权、人物、口述历史》（新加坡：新加坡青年书局，2010），页 4。

⁴⁴刘果因译今崛诚二著《马来亚华人社会》（檳城：檳城嘉应会馆扩建纪念刊，1974），页 4-14。

他们认为早期华人社会是建立在私会党所集结的“帮”的概念上，而庙宇及“帮”也基本上脱不了浓厚的私会党色彩。另一位学者林孝胜，在研究 19 世纪新加坡华社帮权政治时，认为“帮”是一个方言群，具有浓厚的地缘性和业缘性，同时附，有血缘性。

45

陈铁凡在探讨新马的帮群关系时，也认为“帮”是方言群的概念，与行政区较无关系。他提到，各帮以庙宇为权力核心，而“帮”也会因某种利益关系，集结成以会党为单位的利益群体。帮群之间的利益纠纷，也使得当时的社会处于紧张冲突的关系。麦留芳在探讨新马早期方言群认同时，指出庙宇的祭祀活动与“帮”有密切关系。可惜的是，有关信仰与帮群之间的关系，却少有人关注。

以上学者的论述均值得参考。本文拟借助“帮”这个概念，分析早期新马方言群与宗教的关系，探讨帮群权力的消长如何影响信仰，以及主导庙宇权力的核心帮群在与其他社群互动时，如何影响庙宇的运作甚至更换崇拜主神的问题。

2. 民间信仰

民间信仰是汉民族社会主要的传统信仰。台湾学者林美容指出，汉民族后来的教派宗教与新兴宗教都是以民间信仰为基础发展开来。⁴⁶由于民间信仰一般都不涉及教义、教条或严密的组织等，因此自我性格不突出。反之，其多变性亦使其显得随意及开放。民间信仰的核心与最明显的标志是群体祭祀仪式，例如共同祭祀、神诞庆典等礼俗。⁴⁷针对民间信仰的仪式与组织等外在因素，林美容曾以“祭祀圈”和“信仰圈”的概念，分析台湾民间信仰活动的区域。⁴⁸华生（James Watson）以闽南天后为考察对象，认为中央虽然为了统一民间信仰而使用外在礼仪，试图规范并维系神明形象的一致性，但是社会各群体仍然保持各自的诠释。⁴⁹宋怡明（Michael Szonyi）亦提出民

⁴⁵请参见颜清湟著《新马华人社会史》（北京：中国华侨出版公司，1991），页 165-205；林孝胜〈二战前新加坡华社与帮权政治〉《新华研究：帮权、人物、口述历史》（新加坡：新加坡青年书局，2010），页 4。

⁴⁶林美容《信仰、仪式于社会》（台北：中央研究院民族学研究所，2003），页 2-3。

⁴⁷Stephan Feuchtwang, *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*, Richmond, Surrey: Curzon, 2001, pp.1-1.

⁴⁸林美容〈由祭祀圈到信仰圈—台湾民间社会的地域构成与发展〉，《祭祀圈与地方社会》（台北：博扬文化事业有限公司，2008），页 326。

⁴⁹沃森〈神的标准：在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励〉，韦思谛编 陈仲丹译《中国大众宗教》（南京：江苏人民出版社，2006），页 57-92。

间信仰会随着地方氏族与中央政府的互动而做出调适。⁵⁰因此，即使是一套祭祀仪式被加诸在某个民间信仰上，也未必可以统一信众心中的神明形象。此外，杜赞奇（Prasenjit Duara）的关帝研究中，却发现每个时代的群众，都会因为自身需求，不断地民间信仰的神明标识上新的形象。虽然随着时代的不同，神灵的形象复杂多变，但神明的本质意义与精神却具有一定的连贯性。⁵¹这几篇文章都讨论到地方宗族对神明的态度及神明形象的演变与功能的演化。

因此，本文尝试以新马区域两个不同的华人社群为例，探讨源自中国原乡的三山国王信仰在跨时空的传播中，其外在组织仪式与内在神明形象与意义的具体转化，观察这个信仰在海外的传播现象，以及其受到外在社会环境因素的影响而产生的变化及发展。过去研究民间信仰传播的论文，不免犯上“画地为牢”的毛病。比如台湾学者对于三山国王信仰传播的研究，只针对大陆和台湾的长时间变化作出了讨论。笔者认为必须扩大视野，进行更全面的区域性研究，才能为传播海外新马的三山国王信仰开掘新的探讨面向。

3. 跨国网络

跨国网络的概念常使用在讨论中国侨乡与海外华人的社会、经济联系的研究中。例如，侨乡居民与海外华人在跨国网络中均扮演重要角色。近年来，研究民间宗教的学者注意到，宗教活动是巩固跨国网络的重要手段。这方面的代表著作有陈志明等主编的《跨国网络与华南侨乡—文化、认同和社会变迁》一书。其中陈志明、曾玲、王连茂等学者以跨国网络的角度，探讨海外华人与华南侨乡的互动关系，尤其关注宗族组织在海外华人与侨乡关系中所起的重要作用。他们都认为，虽然宗教在网络关系中地位重要，但具体的实践操作与关怀的视野却存在一定的差异。如陈志明在马来西亚诗山叶姓的研究中，发现祖神崇拜是当代海外华人与侨乡建立跨国网络的重要因素。虽然他们已经是第二、三代移民，在诗山已经没有直系亲人，但是依然热衷于参加诗山的活动。不过，他们并没有与诗山人建立联系的意愿，只是对参拜祖神感到兴趣。同时他也指出所谓的文化资本，是一种能够刺激海外华人的家乡认同和文化认同，并

⁵⁰Michael Szonyi, “Local Cult, Lijia, and Lineage: Religious and Social Organisation in the Fuzhou Region in the Ming and Qing”, *Journal of Chinese Religion*, 28(2000), pp.93-121.

⁵¹杜赞奇〈刻划标志：中国战神关帝的神话〉，韦思谛编 陈仲丹译《中国大众宗教》（南京：江苏人民出版社，2006），页 93-114。

最终让他们参与侨乡经济建设的文化力量。⁵²曾玲在文章中追溯新加坡华人祖神崇拜形成的整个过程，分析了祖神崇拜如何从海外移民的个人行为，演变到宗族成员的共同信仰，以及祖神所发挥的整合社群、认同象征，以及维系海外华人与祖籍地跨国关系的多种功能。曾玲认为中国改革开放以后，海外华人之所以开展祖籍地寻根活动，是因为以祖神为核心的历史记忆仍然存在。虽然如此，这种历史记忆也导致第一代移民和移民后代对于返回祖籍地寻根有着不同的心态。⁵³柯群英的研究也着重在宗族层面，并探讨新加坡华人和侨乡的关系。尽管第一代或第二代移民对于原乡的态度不同，但在新加坡与原乡之间的两个群体却存在着“道义经济”的约束，驱使新加坡华人从物力和财力两方面持续给予家乡支持。作者更认为，以文化网络来分析宗族，有助于厘清祖籍地和海外区域文化的延续性和多样性。⁵⁴除此之外，丁荷生、许源泰两人不约而同地把焦点集中在新加坡的闽南社群，探讨闽南庙宇分香网络与新加坡华社之间的关系。⁵⁵李志贤撰文探讨了关于新加坡潮州社群的信仰网络与新加坡华人社会的多层互动关系的论文。⁵⁶

以上的学者都注意到网络与宗教的关系，尤其是宗族在联系海外华人社会与中国原乡的方面的功用。无疑，这些讨论甚为重要，也为宗教研究开拓了新的视野。虽然，可以用“宗族”的概念来解释某些现象，但因历史环境的影响，被分割成不同群体的海外华人社群，其宗族结构已不再如弗里德曼（Maurice Freedman）所说的以地理为界限。因此，仅仅以宗族为例探讨海外华人社会与中国原乡的互动，似乎不能窥探全貌。

⁵²陈志明、吴翠蓉〈诗山跨境关系与经济活动〉，陈志明、丁毓玲、王连茂主编《跨国网络与华南侨乡—文化、认同和社会变迁》，（香港：香港中文大学、香港亚太研究所，2006），页 249-268。

⁵³曾玲〈祖神崇拜：东南亚华人与祖籍地文化纽带之建构—以新加坡蓬莱寺的六个姓氏庙为例〉，陈志明《跨国网络与华南侨乡—文化、认同和社会变迁》，（香港：香港中文大学、香港亚太研究所，2006），页 139-162。

⁵⁴柯群英《重建祖乡：新加坡华人在中国》，（香港：香港大学出版社、八方文化创作室，2013），页 191-219。

⁵⁵Kenneth Dean, *Sources for the study of the Minnan coastal trading "empire" in Southeast Asia: Temple Networks, Ritual Traditions, Stone Inscriptions, Lineage Genealogies, and Local Associations*, pp.663-702; 许源泰〈闽南神明在新加坡的分香网络〉，收入陈益源主编《2011 成功大学闽南文化国际学术研讨会论文集》（台北市：乐学出版社，2013），页 625-661。

⁵⁶李志贤〈跨越南中国海的信仰网络—潮人善堂文化在新加坡的传播与发展模式〉，见周照仁主编《2009 海洋文化国际学术研究会会合论文集》（高雄：海洋科技大学出版，2009），页 14-26；李志贤〈宗教仪式、文化认同、商业网络：新加坡潮人善堂信仰与社群的多层互动〉，见林玮毅编《民间文化与华人社会》（新加坡：亚洲研究学会，2006），页 69-98。

再者，学者们也忽略了其他区域在发挥宗教影响力方面所扮演的角色，例如台湾在宗教方面对外的影响力是不容我们忽视的。因为台湾的庙宇除了每年到中国大陆进香之外，还经常到海外地区拜访宗教组织，参与庙宇之间的联谊活动。从新、马两地的庙宇内挂放由台湾赠送的匾额或对联的情况，就可知道他们之间互动的频密。这些跨国宗教互动促进了彼此之间的文化交流，从而使宗教扮演极为重要的网络纽带。本文除了关注在新、马两地的三山国王庙宇与中国祖庙所保持的互动之外，还把焦点放在它们与其他地区，如与台湾的跨国网络的讨论上面。透过这些庙宇之间的多重跨国网络关系的探索，笔者希望得以一窥民间信仰发展的全貌。

第四节 研究方法、材料与架构

一、研究方法与材料

在研究方法方面，本论文将以文献考据与田野考察法为主，并以中国地方志、民间传说、庙宇记载等作参考。通过对庙宇的仪式活动进行考察，弥补由无数的地方士绅所书写而带来的文献方面的局限，最终使得论文的分析与表述更全面、客观。

关于原始文献，本研究主要参考明清时期粤东、闽南一带的地方志及文人的文集里、笔记。着重阅读三山神或三山国王庙的记述。这些文献包括，《潮州府志》、《漳浦县志》、《潮阳县志》、《饶平县志》、《东里志》、《普宁县志稿》、《四库全书存目丛书补编》、《宋会要辑稿》。文集部分有对三山国王神论述，则有《蓝鼎元论潮文集》、《韩江闻见录》等。这些都是研究原乡的三山国王信仰历史演变的第一手资料，它们多数收藏于新加坡国立大学图书馆、台湾国家图书馆等学术机构。

其次，新马社会也留下了丰富的历史资料。研究方言群在早期新马的活动或互动形态，最好的原始资料莫过于现存的历年人口普查报告书。由于新马两地曾是英殖民政府统治地，而英国人为了统治方便曾经做过两地的人口统计报告。由1871年起，人口普查几乎每十年举行一次。第一次的人口普查范围仅限于三州府（马六甲、檳城、新加坡），自1911年以后人口普查已经遍及马来半岛各州及新加坡。这些人口普查报告大都可以新加坡国立大学图书馆找到。另外，还是一些具有英国官员身份的作者也留下了不少的档案资料及私人文集。这些对战后新马地区进入紧急状态的时期的研

究甚有帮助。其中如 Nyce Ray、巴素等著作，是理解马来亚时期地方社会变化及新村成立的重要参考资料。不过，这些资料大都出自于官方的手笔，研究者使用时要熟悉背后的官方意识形态。除了官方资料之外，一些学者也研究了早期新马华人社会聚居地与方言群的密切的关系。麦留芳有数部研究新马方言群及私会党的著作，如《早期华人社会组织与新马城镇发展的模式》、《方言群认同：早期新马华人的分类法则》等。是分析 20 世纪初的华人社会非常重要的参考论著。这些著作可以补充官方研究的不足，对笔者分析帮权的结构及运作，以及庙宇神灵崇拜的影响方面很有帮助。

再者，一些有关河婆族群组织的书籍及其他形式的地方资料，也是本文研究的重要参考文献。河婆人口在新马地区虽然属于华族人口中的少数，但在他们聚居的地方都有“河婆同乡会”的组织。在初步田野调查中发现，河婆同乡会与三山国王庙并不完全有联系，但他们编辑出版的周年纪念特刊里，总有以三山国王信仰为主题的。如《马来西亚河婆联合会第七届大会柔佛河婆同乡会庆祝十六周年纪念特刊》、《马来西亚河婆同乡会联合会第十二届大会代表砂拉越河婆同乡会庆祝二十五周年纪念特刊》等。此外，勤奋耕耘的河婆作家张肯堂老先生，先后编著了《河婆乡土情》、《河婆风土志》等。还有，一些有关地方历史的书籍，如砂拉越的《马鹿十五分公司史稿》、江加埔来、新山、雪兰莪等地区出版的书籍，也是本论文依据的材料。此外，新马两地的报纸当然也是本论文材料的来源。这些资料可用以比对田野访问、文集中的说法，以考察其真伪。这些资料都散见于新加坡国立大学图书馆、马来西亚华研中心、各地河婆同乡会的资料室等。

除了上述的文献资料外，针对地方庙宇和仪式活动的田野考察，也是我写论文的资料来源。据统计，目前新马约有 20 多间的三山国王庙宇。庙宇的建筑本身和庙内现存的文物，如匾额、对联及等，透露了它们与地方社会的关系。因此，我在 2009 年至 2013 年间就特地考察了新马、中国的祖庙以及潮汕、梅州、漳州及台湾地区的三山国王庙宇。

田野考察的方式，以观察与访谈为主。至于仪式的部分，因游神活动相隔一年或数年之久，故采录影记录的方式，通过重复观看分析仪式进行的意涵。另一方面，由于大多数庙宇的碑文因年久失修，无法清楚提出。民间信仰一旦在某地发展起来，必随着时空的变动，产生与其他地区不同的传说与特色。口述地方神明灵验的传说，对庙宇香火的鼎盛具有非常重要的促进作用。因此，向当地相关人士进行访谈，是笔者

重要的工作之一。访谈的项目包括庙宇的空间名称与使用、庙宇所属组织运作与祭祀活动、其他活动。此外，笔者将田野考察与文献相结合，力图通过地方社会层面，分析社会结构与变迁如何影响新马两地的三山国王信仰的传播及发展。简言之，笔者竭力从文化、社会、政治及经济多方面视角，全方位论析三山国王文化与海外华人社会间的互动关系。

此外，庙宇的金石文字及相关的刊物、文集，对于本论文也极为重要。一些庙宇，如江加埔来、砂拉越等地的三山国王庙宇都出版过刊物。再者，在吉隆坡的庙宇内部也刻有记载庙宇本身历史的碑文。这些文献都是分析及解释庙宇历史的宝贵资料。

二、研究架构

就研究时间上，本论文将以三山国王信仰在中国原乡作为历史背景的考察，主要探讨从唐宋开始至现当今，由中国原乡到新马地区三山国王文化发展的脉络，并就其迁移、传播发展、信仰网络关系等方面，以不与海外华人社会的互动进行剖析，并着重于讨论在历史演进和目前三山国王文化发展的论点。以下简述论文的章节和结构。

本论文，共分七章。

首先第一章是绪论。第二章，主要探讨三山国王信仰在中国原乡的兴起与发展、信仰流布之地理空间，历史过程与变化。其次探讨受王权打击淫祠的明清时期，地方官府和民间社会分别如何看待三山国王信仰。此部分着重于考察三山国王信仰在中国原乡的历史。

第三章主要叙述三山国王信仰移入新马地区的发展，从而说明以粤东潮、客人为主体的移民担当了三山国王神明迁入新马的重任。此外，也叙述了三山国王信仰在中国大陆、台湾以及新马区域的分布近况。

第四及五章探讨三山国王信仰在新、马两地的历史脉络。这两章以战前与战后（1980年代）为分水岭⁵⁷，探讨三山国王信仰的发展类型，及不同历史时期的变化特征，并由此切入探讨新马潮、客社群间的互动关系。一间庙宇的创立、迁徙与重修等

⁵⁷笔者以1980年代为分水岭，这是因为80年代以后随着中国的政局开放，牵动了与海外地区华人的联系以及其带来的影响颇深远。

经历，可使我们了解其发展脉络和细节，包括香火的传承、迁徙新的地点选择、搬迁后庙宇与原来的信众的关系维系、新社区关系的建立等问题。

第六章透过传统宗教与现代社会的关系，探讨 1980 年代以来随着中国的改革，海外华人与中国原乡恢复过去的联系。在宗教复兴的过程中，中国许多的庙宇及其仪式重获生机，一些庙宇获得复建的机会。对此，海外华人在捐资等方面扮演了重要的角色。与此同时，华人们的努力也促进了中国与海外华人庙宇之间网络的恢复建立。本论文将透过跨国视野，交互对照不同地域三山国王信仰所发生的变化，以期一窥其发展的面貌。

最后第七章总结三山国王信仰文化，在迁徙海外脱离了原乡的文化脉络后，还能逐步发展的原因。透过历史梳理，分析信仰网络的变迁，以全方位地论述民间信仰与海外华人社会之间复杂的互动关系。

第二章 三山国王信仰的历史考察及现状

三山国王信仰发源于粤东潮州揭阳县霖田都（今揭西县河婆镇）¹，目前在粤东和闽南、台湾、东南亚等地的广为流传。不过，由于地理环境、风俗习惯等因素，各地庙宇的名称各异，神像形象亦有差异。通常认为，在河婆镇的三山祖庙是祖庙，因历史上河婆镇属于潮州府揭阳县的霖田都，所以该庙又称“霖田祖庙”。庙中奉祀的三山国王，俗称“大庙爷”。²因曾受封“明赐”，也称“明赐庙”³。其他还有“三山国王庙”、“国王庙”等名称。梅州有的庙宇区因为只奉祀单一的明山神，所以又有“明山庙”的称谓。

目前没有材料能够明确告知三山国王信仰的起始年代，至于广东地方志其中记载的事迹也有明显的差别。据记载，宋徽宗时，朝廷曾封赐“潮州的三神山神祠”为“明赐庙”外。不过，明清时期，则未见朝廷有何表彰。根据目前最早收录在《永乐大典》内相关资料⁴，宋元时期，三山国王信仰普遍流布在潮州府地区。随后，经过了明清的社会动荡和秩序重建，原为揭阳县的三山神都变成庙享一方的神明。无论是在粤东还是在福建的闽南和汀洲地区，三山国王的信仰得到了传播，不过，仍以潮州府的祭祀最为普遍。同时，这一信仰存在于粤东地区讲潮州话和客家话的人群之中，这表明已经不受语言地域的限制，变成“潮客共尊”城乡地区的守护神。⁵这是因为，

¹河婆在隋时古揭阳已改置潮州。宋宣和三年（1121年），恢复揭阳县，后推行“都图”制。清代属揭阳县霖田都。

²广东省揭西县三山祖庙管理委员会编印《三山祖庙》，（广东：揭西县三山祖庙管理委员会，？），页1。

³“三神山神祠”条：“三神山神祠在潮州，徽宗宣和七年八月赐庙明赐。”《宋会要辑稿》卷1236礼20第20册，（北京：中华书局，1957），页817。

⁴刘希孟《潮州路明赐三山国王庙记》，见十三萧《潮 潮州府三》，《永乐大典》卷之5345，收入《四库全书存目丛书补编》第63册，（济南：齐鲁书社，2001），页477。据饶宗颐考证出《永乐大典》潮字号采用之书，来源自《图经志》、《三阳志》、《三阳图志》。里面所提的《三阳志》（即海阳、揭阳、潮阳三县的志书），是元人收集宋元两代文史资料所修撰的，全书七卷，无刻本传世。这是潮最早的志书。

⁵据陈春声表示，三山国王流传地域范围包括韩江流域和韩江三角洲以西的沿海地区。清代中后期的行政区域，大致包括潮州府、嘉应州的全部和惠州府的海丰、陆丰二县。福建汀州府和广东惠东、东莞、新安（包括香港）等县也有零星的三山国王庙。见陈春声《正统性、地方性与文化的创制—潮州民间信仰的象征与历史意义》《史学月刊》2001年第1期，页124。

它是潮汕地区的地方信仰，但随着粤东移民传播到海外时都得到了广泛的传播。作为神明的三山国王信仰，至少在宋代以后就成为了证明地方与中央王朝关系的符号。它既是地方的神明，又是王朝士大夫借以教化地方的工具。

重要的是，那么小范围的三座山的山神，其信仰何以能推广到潮汕地区，乃至至于闽南、台湾及东南亚在传播的过程中，是什么原因引起粤东及其他地域老百姓的共同尊祀呢？为什么明代以后的人，在塑造和书写地方历史的时候，不断需要为三山神神明重构文本？

要了解三山国王信仰的创造与演变，首先追溯三山神故事起源以及其进入正史记载后，一连串的造神过程。正是随着时空的转移，人民对于山神信仰，逐步展开了塑造及重构的运动。

第一节 三山神信仰的起源（隋唐宋）

三山国王信仰的起源时间已不可考，但相信是经历了一个较长的过程。虽然目前学术界有的以为三山国王是客家神，有的认为是潮州地区的神，不过，他们都认为三山国王信仰的发源地在中、明、独三山，三山神是这一地区独有的山神。就目前资料而言，三山国王信仰的起源与发展经历了以下几个阶段。

一、自然崇拜阶段

三山国王最初属于自然崇拜山岳神。有关此三山，历史文献有不少记载，如《潮州府志》便记载：

三山，一曰独山，在县西南一百五十里，一曰明山，离独山四十里，一曰中山，离明山二十里。脉自独山来如巾之高挂因名。相传有三人神人出于中山石穴因祀焉。今庙犹存。⁶

据上述文字，有学者指出由于三座山高度和距离颇接近，在景观和空间上容易触动当地人对于三山的投射作用，因而产生自然崇拜心理。在长期与自然界互动之下，

⁶明嘉靖 郭春震修《潮州府志》卷1地理志，（潮州市：潮州市地方志办公室，2003），页15。

三山逐步变成该地区山神的象征符号，亦当地人们加以崇拜的山岳神。⁷由此可见，三山国王信仰最早源于自然崇拜，随着时空的转移，人民逐步展开了“三山国王”的造神过程。值得注意的是，明清时期潮州地区的地方士绅，都参与了这场重构运动。

三山国王信仰真正起源于何时，由于缺乏历史文献，我们不得而知。不过根据学者从移民史角度的考证，三山国王信仰应当与中原文化未进入此地域之前，并且与原属于当地岭南土著居民的山神崇拜有关。⁸后来随着中原文化的进入，此山神崇拜被汉文化吸纳，转化到汉人的信仰系统。傅吾康进一步指出，隋朝时代出现的三山神被汉化的情况，就有如欧洲接受罗马的基督教信仰一样，把外来的信仰转变为王朝的主要信仰。⁹

二、从拟人化到神格化崇拜

目前最早一篇关于三山国王的文献，收录在《永乐大典》内，作者为元代曾任翰林国史院编修官的刘希孟，文章名为《潮州路明赋三山国王庙记》（以下简称《庙记》），其中指出，三山神“肇迹于隋，显灵于唐，封于宋”，距离今天已经1千多年。《庙记》并没有说明在隋之前的流传情况，对三山的描述为“其英灵之所钟，不生异人，则为明神，理固有之”，被当地人视为神灵居住的山岳。到了隋朝，“失其甲子，以二月下旬五日，有神三人出于巾山之石穴，自称昆季，受命于天，分镇三山，托灵于玉峰之界石，庙食于此地”。刘希孟记载，这三座山化为人形，出现在巾山的山洞里，三位人士自称为兄弟，并且表示他们是受命于上天来看守三座山的。后来亦加入陈姓乡民并与三山神化为神明共合祭祀在庙里。这可见于《庙记》的记载：

乡民陈其姓者，白昼见三人乘马而来，招为从者，已忽不见。未几，陈遂与神俱化，众尤异之。乃周爰咨谋，即巾山之麓，置祠合祭。前有古枫，后有

⁷ 潘朝阳《台湾汉人通俗宗教的空间与环境诠释》（厦门：厦门大学出版社，2008），页 125-154。

⁸ 三山国王信仰起源但与中原王朝进入本地之前古越人的山神崇拜有关。持这种看法的学者有，德国汉学家傅吾康、谢重光、陈春声等人。

⁹ Franke, Wolfgang. “The Sovereigns of The Kingdoms of The Three Mountains, San Shan Guowang 三山国王, at Hepo and in Southeast Asia – A Preliminary Investigation.”, 收入马大中文系 30 周年纪念庆典工委《国际汉学研讨会论文集》（吉隆坡：马来亚大学中文系，马大中文系毕业生协会，1994），页 375。

石穴，昭其异也，以为界石之神...水旱疾疫，有祷必应。既而假人以神言，封陈为将军。赫声濯灵，日以著，人遂共尊为化王。

由此我们推测，作者增添地方人士（陈姓乡民）的最要目的，应该是以强调此神明与地方的关系极为紧密，而且具有神威的象征。这样的传说日久灵验，其事迹亦日积月累，逐渐达至神人交孚的地步。三兄弟因而成为兼具地神、人神双重性格的神。

我们可以发现，作者把原只是古人对于“名山灵石”的一种自然崇拜，快速地拟人化，随后再把巾、明、独山三座山神格化。为何作者在进行拟人化后，又再把三座神山神格化，而随后又为何再加入陈姓乡民一起被供奉？陈姓乡民这个角色又具有何种意义？如果我们从当时社会的大脉络分析，或许可见其背后的历史意义。在文本中，我们似乎隐约可见陈元光家族在漳、潮活动的痕迹。从历史文献来看，陈政与陈元光父子从粤入闽，又从闽提兵入粤镇压了“蛮獠”暴动，凯旋回来，奏请设置漳州。随后，陈元光以进中郎将右鹰扬卫率府怀化大将军，世守刺史。¹⁰再者，陈元光于景云二年（711年），在“纠党复起于潮，猝抵岳山”之时，竟以身殉。死后被追封及建立祠庙，名称“将军祠”、“将军庙”等。¹¹大约自北宋中叶起，陈元光已从一位历史人物，被改造成一尊民间神灵，为百姓所称颂崇拜。由于漳、潮境接，这种信仰很快就传到潮州地区。¹²因此，我们推测，作者在建构三神山的文本的同时，有意识地将潮、漳地区作出贡献的陈元光，以及陈姓氏族纳入文本叙述。

根据这篇《庙记》，我们有理由相信，具有官方身份的刘希孟，在建构三山国王的神迹时，也把陈氏家族的事迹因缘附会在其文本内，希望对三山国王信仰的传说作出系统化的解释，籍此化解朝廷与地方之间紧张的关系。这也可说明了《庙记》从开始叙述“物体”--三座山的位地理置，为何会突然出现“人”，而且还有意地取乡民“陈其姓者”，不久他更是“遂与神俱化”。陈氏的地位，从原本只是乡人一名，跃升到与三山神平起平坐，共同被合祭于“祠”内。接着，在乡民面前多次的“显灵”后，“水旱疾疫，有祷必应。既而假人以神言，封陈为将军。赫声濯灵，日以著，人遂共尊为化王”。表明不只把他神格化，还封以将军的名号，甚至最终当成

¹⁰ 谢重光〈“开漳圣王”陈元光略论〉《陈元光与漳州早期开发史研究》（台北市：文史哲出版社，1994），页104-108。

¹¹ 沈元坤主编《漳州民间信仰》（福州：海风出版社，2005），页108-109。

¹² 黄挺 陈占山著《潮汕史》（广州：广东人民出版社，2001），页196。

“王”来尊祀。其二，按叙述的时间脉络来看，作者在为三山国王信仰铺陈唐时期的文本时，加入了疑似陈氏家族在当地的痕迹。接着，又带入了韩愈在潮州具有教化当地人民的含意。从时间的安排上来看，这些叙述似乎是符合历史的发展背景。

三、援入正统文化的象征意义

从《庙记》的内容来看，三山国王信仰的正统权，主要是来自韩愈的祭祀和宋朝的赐封。¹³刘希孟把当时被贬为潮州刺史的韩愈纳入造神运动的文本，似乎要告诉后人，是韩愈把潮州从原本蛮荒的地区，教化成遵奉正统文化的“化内之地”。

韩愈在潮州时，因为暴雨而令农作物受损，向“神灵”祈求止雨，并最终如愿。如《庙记》所载：

唐元和十四年，昌黎刺潮。淫雨害稼，众祷于神而响答。爰命属官以少牢致祭。祝以文曰：“淫雨既霁，蚕谷以成。织妇耕男，忻忻衍衍。爰神之庇麻于人，敢不明受其赐？”

于是，以“少牢致祭”，并“祝以文”向神明答谢。不过，《庙记》里并没明确记载韩愈祭祀的是那一位神灵。此时，刘希孟把韩愈写的〈祭界石神文〉与三山神产生联系，希望借助韩愈，让三山国王信仰“正统化”。而官方编修的《永乐大典》，在收入韩愈〈祭界石神文〉的同时，于题下加注了“或言即三山国王”的文字。¹⁴这似乎在说明韩愈所写的“祭界石神文”一文，祭祀的神灵应就是三山国王。此后，潮州地区的方志编修者在收录《庙记》时，都会强调韩愈曾祭祀过三山国王。这一来，三山国王的信仰便于正统文化搭上了线。

同时，据《庙记》记载，到了宋朝以后，人们不断强化它的神格地位，以至升华到“国王”的层次。文曰：

宋艺祖开基，刘鋹拒命，王师南讨。潮守侍监王某赴塑于神，天果雷电以风。鋹兵败北，南海以平。逮太宗征太原，次城下。忽观金甲神人，挥戈驰马，突陈师，遂大捷。刘继元以降。凯旋之夕，有旗见于城上云中曰：“潮州三山

¹³ 陈春声〈正统性、地方性与文化的创制—潮州民间信仰的象征与历史意义〉《史学月刊》2001年第1期，页124。

¹⁴ 〈祭界石神文〉题下“或言即三山国王。”见十三萧〈潮 潮州府三〉，《永乐大典》卷之5345，收入《四库全书存目丛书补编》第63册，（济南：齐鲁书社，2001），页469。

神也。”乃诏封明山为清化盛德报国王，中山为助政明肃宁国王，独山为惠威弘应丰国王。赐庙额曰：“明贶”，敕本部增广庙宇，岁时合祭。明道中，复加封“广灵”二字。则神有大功于国亦尚矣！

按上文，宋太祖在开国之时，攻打南汉后王刘鋹¹⁵，潮州地方官王某在神像前祈求。上天终以雷电之力，帮助宋军平定了刘鋹。不过，庙记却没注明此次是获得哪一尊神的协助。又，宋太宗征太原，攻打北汉刘继元¹⁶，同时获得金甲神人之助，一举打败刘继元。在班师回朝之时，在城上空见旗帜上注明“潮州三山神”的字样。自此《庙记》据传说记录了三山神受到宋朝皇帝赐封，而赐封的原因是三山神的“显灵”，可以护国救民、保宋救驾有功。

从三山神到三山国王，从揭阳霖田到粤东，从穴居到庙食，这些变化表明三山国王信仰的塑造，基本在此时期完成。这时的三山国王，已由原来的山神逐渐受到人为改造，演变成含有现实社会的崇拜意义的三位王神。不仅其神明性质发生了根本性的变化，其神明地位也随之得以陡然提高与上升。

由于刘希孟的《庙记》出于其本人的精心结构，此文成为日后其他地方志频繁征引的重要文本。三山神从原始形态阶段到肇迹于隋，又在唐朝得到拟人化和神格化。期间不只加入了“陈将军”的历史意义，还纳入韩愈作为正统文化的象征意义。到了宋初，士人更加不断地强调三山神的神格地位，及其护国救民之事迹。同时，三山国王信仰也在此时完成了具有正统性的政治象征意义—被朝廷封赐。尽管在刘希孟笔下，三山神非常灵验，并被宋朝皇帝封赐，不过，正史文献中却找不到任何的证据。¹⁷而且值得注意的是，作者完全没有提及宋徽宗以后，历史文献的相关记载。据《宋会要

¹⁵ 南汉后主刘鋹（942年—980年）原名刘继兴，五代时期南汉君主，是南汉帝刘晟之长子，原封卫王。南汉乾和十六年（958年）刘晟去世，刘继兴继位，改名刘鋹，改元大宝。南汉大宝十三年（970年），宋朝派潭州防御使潘美攻南汉。大宝十四年（宋开宝四年，971年），宋军节节进逼，刘鋹挑选十几艘船，满载金银财宝及嫔妃，准备逃亡入海；还没出发，宦官与卫兵就盗取船舶逃走，刘鋹只好投降，南汉亡。

¹⁶ 北汉英武帝刘继元（？—992年），本姓何，五代时期北汉君主。天会十三年（969年）宋太祖赵匡胤亲征北汉，宋军久攻不下退兵，北汉收取宋军所抛弃辎重，濒临竭的国力赖以恢复。974年，改年号广运。广运二年（975年），刘继元为辽国册封为大汉英武皇帝。广运六年（宋太平兴国四年，979年），宋朝在将华南并入版图之后，再度决意北伐，由宋太宗赵光义亲征，宋军攻势猛烈，辽国援军亦被击退，刘继元只得投降，北汉亡。

¹⁷ 笔者至今仍未在正史内找到宋代以后相关三山国王的记载。

辑稿》记载：“三神山神祠在潮州，徽宗宣和七年八月赐庙明旌”¹⁸这就明显指出，三山神曾在北宋宋徽宗时获得朝廷赐封的事实。三山国王虽然在北宋曾获得皇帝赐封，在以后的数百年之间再也没有受到朝廷的册封。但刘希孟却忽视宋朝敕封的事实¹⁹，反之更看重宋朝之前的文本建构。正因为刘希孟替三山国王神明援入具有正统文化象征意义的文本，使得三山国王庙在明清时期逃过朝廷的打压。

下文笔者将讨论，何以明代以后的人在塑造和书写地方历史的时候，需要不断为三山神神明重构文本？对于三山国王信仰的重构过程，官方和民间社会都扮演了极为重要的角色，而这让三山国王信仰顺利在粤东及闽南等地区广泛传播。

第二节 三山国王信仰的重构与塑造（明清时期）

三山国王信仰能从原乡的揭西县辐射至其他地区，与明代以后的人在塑造和书写地方历史的时候不断为三山神重构文本的活动。不过，流传在不同地区传说故事，彼此间又不尽相同。我们可以发现，各地所建构的传说故事，都与本地历史紧密结合，并与本地社会发展有着内在的关联。明清时期，潮州、嘉应州两地的方志的编纂者，都加入与三山神有关的“灵异”的传说，并塑造其“御灾捍患”的形象。正是这些史家文人与地方士绅三山神的正统化建构，让三山国王信仰得以在不同区域持续发展。这也揭示了，无论是官方和民间社会，都对于三山国王信仰的重构过程作出了重要贡献。本节通过分析官方史料、地方志及文集中有关三山神的记载，对明清时期潮州、嘉应两地的三山国王崇拜进行探讨。

一、文本的书写

本节主旨之一，是探索当时的人为何会记载下这神明，以及如何用不同的笔调去刻划这一神明的原因。除了《宋会要》的简单记载外，《永乐大典》收入刘希孟写的《庙记》，是年代最为久远且较详细的正史资料，并成为后人频繁引用的文本。后来

¹⁸ “三神山神祠”条《宋会要辑稿》卷 1236 礼 20 第 20 册，（北京：中华书局，1957），页 817。

¹⁹ 虽然宋徽宗时期大肆赐封神明，但神明是经由皇帝敕封，故其所敕封的神明仍然具有正统的象征意义。

撰写者记录的三山国王历史，来源大都是《庙记》。尤其是明清时期，各地重修地方志时，都会收录或节选刘希孟的文字。当然，由于立场问题，各地的记载也互不相同。同时，清人文集中的相关篇章，不断加入新的材料，以图增强三山国王神祇的神力。值得注意的是，一篇《庙记》为何引起官方和地方县志及文人的兴趣，而且还把它收入在各自编纂的书目？

1. 官修志书：

若拿《永乐大典》版本与明清诸种方志比较的话，最明显的差异是方志编纂者都删除了刘希孟《庙记》约 400 左右字的结语，而在同时加入传说故事与朝廷赐封的内容。²⁰其中被删除的《庙记》内容如下，

古者祀六宗，望于山川，以旱大灾，御大患。今神之降灵，无方无体之可求，非神降于莘，石言于晋之所可同日语。又能助国爱民，以功作元祀，则旱灾御患抑末矣。凡使人斋明盛服，以承祭祀，非谄也。惟神之明，故能鉴人之诚；惟人之诚，故能格神之明。敦谓神之为德，不可度思者乎！潮人之事神也，社而稷之，一饭必祝。明山之镇于梅者，有庙有碑；而巾山为神肇基之地，祠宇巍巍，既是以揭虔妥灵。则神之丰功盛烈，大书特书，不一书者实甚宜。于是潮之士某，合辞征文以为记。记者记宗功也。有国有家者，丕视功载。锡命于神，固取其广灵以报国。而民惟邦本，本固邦宁。倘雨旸时若，年谷屡丰，则福吾民，即所以宁吾国，而丰吾国也。神之仁爱斯民者岂小补哉！虽然爱克厥威，斯亦无所沮劝。必威显于民，祸福影响，于寇平仲表插竹之灵，于刘器之速闻之报，彰善瘅恶，人有戒心，阳长阴消，气运之泰，用励相我国家，其道光明。则神之庙食于是邦，使山为砥，与海同流，岂徒曰捍我一二邦以修。是年秋七月望。前翰林国史院编修官，兼经筵检讨，庐陵刘希孟撰文；亚中大夫，潮州路总管兼管内劝农事，蠡吾王元恭篆盖。

仔细分析这段被删的内容，可发现其主旨首先是在谈论神明的功能，并指出对待神明的态度只要诚恳，就能获得回报。其次讲述神明如何护国为民、抵御灾患的大道理。可见像《永乐大典》或《古今图书集成》这些官修者的版本，依然站在朝廷的立场，以教化人民为出发点，希望人民用“正确”的态度祭拜神明。此外，文本中也交待了

²⁰陈春声也认为传说与朝廷赐封两者是具有密切的关系。陈春声〈正统性、地方性与文化的创制——潮州民间信仰的象征与历史意义〉，页 125。

撰文之人及盖章确认之人的信息，明确告知世人这个文本是具有“公信力”的版本，因为也出自朝廷命官之手。然而，这些都是其他县志版本所删去的内容，以致只阅读方志的读者都不知道作者的信息。笔者认为，这正是官方修书和修县志两者之间最明显的差异性。

2. 地方县志：

明朝官员盛瑞明²¹，在刘希孟《庙记》的基础上写出《三山明祝庙记》²²（附录二）。他的文章，被台湾多种方志收录。细读此文可见，除了序言及结语，其主体部分与刘希孟的一样，而本人的名字则署在文章末尾。令人好奇的是，身为朝廷官员的他，其写作动机又是什么？文中称，“三山国王庙潮属所在皆祀之，因神牌上未明何代封号，为记一篇，以补阙略”。序言清楚交待，他是因为“神牌上未明何代封号”，才决定撰写此文。于是，他在文中加入了“（宋）太宗悟，命韩指挥舍人捧诏来潮霖田封巾山…”等文字，强调朝廷的赐封自宋太宗时候便开始。其次，援入民间传说韩指挥舍人的故事。为了避免后人的误解，作者还有意识地添加了封赐的地点是在“潮州”的霖田的巾山。透过此文章，他希望一般的老百姓在祭祀三山国王时，能够获得正确的讯息，知道该庙庙宇不是淫祠，而是具有正统的身份。自此，我们大概了解他撰写这篇庙记背后深层的意义。他们这些地方士绅们要努力为三山国王信仰解释，宣称其不是“淫祠”，因为曾受到皇帝的赐封。而他的文章，也进一步替三山国王信仰找到了合理化的依据。同时，他回到家乡后，“筑北门堤，以壮捍御”，积极投入地方上的公益事业。因此，在这些地方士绅为民间信仰寻求正统化之时，与此同时也在地方化。这或许提示我们，地方士绅宣传当地神祇的一个动机。可借由赐封和封号的问题，是以维持地方统治秩序，而不得不依赖地方势力的支持，从而对地方神表示认同。

²¹盛瑞明（1470-1550年），“饶平县人，进士。历任礼工二部尚书。世宗屡加褒赐。归筑北门堤，以壮捍御。所著有《程斋汇稿》。卒年八十一，赠太子太保谥荣简。”清光绪刘扑原本惠登甲增修黄德容翁荃增纂《饶平县志》，见《中国地方志集·广东府县志辑27》卷8人物，（上海：上海书店出版社，2003），页169。又，《海阳县志》卷36列传5，宣称他为海阳人。

²²盛瑞明《三山明祝庙记》，见清光绪周恒重修翻纂《潮阳县志》，见《中国地方志集·广东府县志辑28》卷21艺文中（上海：上海书店出版社，2003），页422-423。

明朝间，另一名士大夫陈理²³亦为大埕乡重修的三山国王庙写了〈重建明祝三山国王庙记〉²⁴。据此之可知，在之前，此庙还经历地方人士的数次重修：“正德庚午，乡后周广德、汤仕显等 20 人”、“岁壬申，通判岳公朝重致政归，泊乡老周公伯恩、汤公元惠等凡 28 人”。作者通过这篇庙记，再次强调三山国王神祇具有“御灾捍患”的英灵形象，并体现出本地“海滨邹鲁”的文化气象：

三山鼎峙…有祷必应，因立祀。及唐韩文公愈守潮日，有祭界石，及宋封为王，赐额明祝。…吾大埕乡烟火千家，亦仰其英灵，共立庙于乡之中。…吾乡风俗淳美，敦彝伦，服儒书，登科入士接踵，亦可谓海滨之邹鲁矣。尚翼三山之神，益阐厥灵，御灾捍患，降神储祥。俾时和丰，人物康阜，阖境熙熙焉，长享太平之福。

一直到了清朝，一些编修地方志的士绅，仍然有意识地提高三山国王信仰在民间的社会地位。清朝官员陈树芝²⁵的文章就收录在不同的《揭阳县志》里，如雍正版（附录三）及光绪版本。其在光绪版《揭阳县志》中，撰有一篇考证各神明由来的文章，其中写道：“揭有三山雄峻耸峙。隋而降神，唐韩昌黎祭界石之文，宋太宗封以王爵。潮之里社多祀之，况揭尤为嶽降地乎。刘希孟明祝庙记详细哉言之矣。”²⁶除了道出三山国王信仰在潮州地区的情况，陈树芝也一再宣示三山国王信仰的正统性是通过韩愈的文章、宋太宗的封赐，以及元朝官员刘希孟所写的文章确立起来的。

（清）乾隆版《潮州府志》²⁷（附录四）收录有一篇三山国王庙记其内容与（明）盛瑞明撰写的极为相似，不过，仍在一些细节方面稍有出入。例如，他们把“潮及梅惠二州，在在有祠”改为“在在有庙”，此外还遗漏了“明道中，复加封广灵二字”

²³ 陈理“陈天资，登嘉靖乙未进士，称石岡先生。官历至布政使致政，归以道谊为乡里取重，又留心文献。著有《东理志》一书。”〈陈方伯传〉，见清顺治 吴颖纂修《潮州府志》卷 6 人物，（广东：潮州市地方志办公室，2003），页 232。

²⁴ 陈理〈重建明祝三山国王庙记〉，见明万历陈天资纂修《东里志》卷 5 艺文记，（广东：潮州市地方志办公室，2004）页 158-159。《东理志》是他卸职回乡与乡人吴少松、周时庵，于万历二年（1574 年）修成。东理非乡非都，是以大所城为中心，周围一百里的饶平县一个地域的统称。他记述范围包含饶平县及闽省之漳泉。其体例应是志书之一独创。

²⁵ 陈树芝“湖广湘潭廩生总河鹏年子。雍正四年由武英殿纂修官知揭阳县。为政识大体…修邑志、水道善政尤多。”。清光绪 刘业勤 凌鱼纂《揭阳县志》，见《中国地方志集·广东府县志辑 29》卷 6 官绩，页 341。

²⁶ 清光绪 刘业勤 凌鱼纂《揭阳县志》，见《中国地方志集·广东府县志辑 29》卷 8 艺文考，页 515。原文注明“旧志原文缺 2 页”。

²⁷ 刘希孟〈明祝庙记〉，见清乾隆 周硕勳纂修《潮州府志》（下）卷 41 艺文，（广东：潮州市地方志办公室，2001），页 1051。

和“肇迹于隋，显灵于唐，封于宋”两句。笔者推测，编纂者可能碍于前朝严厉的打击“淫祠”的措施，不愿过多“称赞”神明的“广灵”此外，对于神明非常重要的形成过程叙述，乾隆版本竟然一直不录。

综上所述，首先，无论在官方及地方志，其所收录的《庙记》文本都存在明显的差异。明清时期的士绅在为地方书写历史时，都大力为三山国王信仰重构文本。尽管《庙记》的主体神在明清时期未受赐封，而这以他们的立场来说是非常微妙的。因此，此篇庙记在录入方志时，其内容大多经过编纂者的修改。这些变动也造成后人在引用不同的版本之时，而影响了论述的内容。

其次，文本出现作者混淆的问题。后人在根据《庙记》撰写各种文本时，经常有意识地注入新的传说材料，借以不断强化三山国王的神威，并且从中可以出官方与县志编修者所持的不同立场。至于为何会出现这种作者混淆的现象，笔者认为是由于各个《庙记》的版本散落在各处，在不容易寻获的情况之下，造成研究方面的困难所造成的。因此，研究者容易进入“各据材料”而有偏颇的一方。例如早期台湾学者在不知有《永乐大典》版本的情况下，而把盛瑞明当成“第一个”将三山国王信仰系统化、理论化的人。²⁸而这种情况与台湾地区的方志曾收入盛瑞明所写的版本有关。

3. 文集、笔记

除此之外，一些文人的文集笔记如《韩江见闻录》、《瀛洲公案》等也收录有关三山国王的故事。后者还借由三山国王来办案，不断强调三山国王神祇的神力。郑昌时，嘉庆时广东海阳人。²⁹他在《韩江见闻录》中写道：

三山国王，潮福神也。城市乡村，莫不祀之。有如古者之立社，春日赛神行雉礼。昨饮酣嬉，助以管絃戏剧，有太平乐丰年象焉。予淇园赛神以正月十三，至元宵会灯而止。其三王之像，与二王异，云系改刻。予少小时，尚见一剥落旧像，置后殿佛龕中。里中父老传其逸事云：前明兵乱时，三王

²⁸ 尹章义〈闽粤移民的协和与对立—客属潮州人开发台北与新庄三山国王庙的兴衰史〉，《揭西文史》第11辑，页15。

²⁹ 郑昌时“郑重晖，字平阶（初名昌时）…弱冠补博士弟子员…太守黄安涛…延为东隅义塾掌教。时地方多故，巡抚祁项临潮，辟为幕府，以明经终。所著有《说隅》、《开方考》、《韩江见闻录》、《岂闲居吟稿》行世。”清光绪卢蔚猷吴道镕纂修《海阳县志》，见《中国地方志集·广东府县志辑26》卷40列传9（上海：上海书店出版社，2003），页784。

尝显身御寇，寇数败。每夜寇将至，则见有一异人，高丈余，立树杪传呼。英风四捲，若有阴兵之助，寇惮之。他夕，寇阴谋先移其树，伏人树下俟。见异人至，仆焉，则三王神像也，毁之。然寇仍畏神余威，不敢大加害里中。

30

此文再次强化了三山国王之三王爷的神威，宣称即使寇贼只是见到塑像，也魂魄丧胆，不敢再犯。由此可见，当时三山国王信仰流传的广泛，几乎在潮州的城乡都有此神明的影子。此外，这篇文章也支持三山国王信仰在新春时节的赛神活动，同时有“管絃戏剧”的酬神戏曲演出而赛神活动一直闹到元宵节的灯会才结束。

另一位清朝官员蓝鼎元³¹，在普宁当知县时，借用过三山国王的神威断案。乡人陈阿功把女儿改嫁后，上告夫家林阿仲“打死灭尸，抑嫁卖他人”。蓝鼎元利用“南人畏鬼”的心理战术，利用当地人特别崇拜三山国王神的心理，告知涉案乡人“既道经庙前，则三山国王必知之，待我牒王问虚实”，第二天再审案，就打发他们回家。最终，蓝鼎元表示“三山国王告我矣”，假借神明之口，使陈姓乡人屈服告知。这是他借用三山国王的神威来审案的过程。³²这揭示了在当地人的心目，三山国王神祇具有极高的地位。另一方面，三山国王神祈具有权力的形象，也因此通过蓝鼎元而被制造出来。不过，吊诡的是，一方面他借神威审案，另一方面又打击邪教淫祠。在《灞洲公案》内，蓝鼎元清楚记载他对地方邪教的态度，他处理的手段是非常强硬的。当时地方上有“妖女林妙贵创淫祠于北关惑众”，最后，他将林置于法并没收其居所，改为绵阳书院。³³这说明他对于“邪教”或“淫祠”的态度是不手软的。笔者好奇，三山国王在蓝鼎元心目中到底是具有什么地位呢？恐怕是他默认三山国王是正统神明，不然他不会引用他反对的“淫神”来帮他审案。

无论如何，明清多次的“毁淫祠”政策，并未撼动遍布粤东地区的三山国王庙。三山国王信仰虽然有别于官府祭典，但仍然流行于民间，并为官府认可或默许。根据

³⁰郑昌时〈三山国王〉，见《韩江闻见录》（江苏省：上海古籍出版社，1995），页21。

³¹蓝鼎元，福建漳浦县人。广东普宁县知县兼任潮阳县知县。曾修《大清一统志》、雍正版《潮州府志》，著有《鹿洲公案》等。死后，普宁地方百姓为了纪念他的功绩，在文昌宫旁替他立了“蓝公祠”。光绪卢师识赖焕辰纂修《普宁县志稿》，见《中国地方志集·广东府县志辑29》第2册卷2上建置（上海：上海书店出版社，2003），页194。

³²蓝鼎元〈三山王多口〉，见《蓝鼎元论潮文集》（深圳：海天出版社，1993），页295-297。

³³清光绪周恒重修翻纂《潮阳县志》，见《中国地方志集·广东府县志辑28》卷16宦绩，页257。

上面的叙述，我们推测，其主要原因可能与刘希孟撰写的《庙记》一度成为潮之各邑庙宇的“护身符”有关。不管是盛瑞明、郑昌时、蓝鼎元，还是各县志的编纂者等，他们的出发点其实都非常鲜明。他们套用《庙记》的观点，试图避开政府对淫词的打压。地方士绅借着重构地方神祇的文本，展示他们对地方文化资源和权力的掌控。这一点正如韩明士对宋代以来抚州地区的民间信仰的判断：

南宋三仙故事的版本在细节上强化了三仙权力的这方面。特别是在《三真君事实》的灵应和地方精英所作的诗歌中，精英信众和三仙之间关系表现为直接的、个人化的。用来描绘三仙的语汇、叙述在很多方面正好和南宋抚州精英自我认识、表述的方式相呼应。我认为，南宋抚州地方精英之所以被三仙信仰吸引，该信仰成为当时最重要的地方信仰，是因为三仙体现了地方精英自身越来越认同的一种权威。³⁴

对于潮州府的士绅来说，他们不断重释三山国王信仰的行为，与其说是因为提出新的传说或材料，不如说他们是在刻意宣示某种观点，借以维护自身的政治或经济利益，维系地方的文教。

二、传说的建构

在宋元时期，三山国王信仰已经遍及粤东地区。邱彦贵曾就清代地方志的记载，归纳出清代三山国王信仰的分布范围，其一为潮州府全境各县，其二为嘉应州及兴宁县，其三为接壤揭阳的惠州府海丰及陆丰两县。³⁵可见，三山国王信仰普遍流传于居住在潮汕平原和内陆山区的不同语系的族群当中。虽然在各个地区流传的传说故事的性质不尽相同，但我们可以发现这些故事都与当地的历史社会发展有着内在的关联。无论是明清时期的潮州府志或嘉应州志，地方志编纂者透过不同的手法，增加三山国王信仰正统性的象征。他们有意识地把三山国王庙宇建构为抗御敌人，或教化人民的一个地方上重要事件的场域，俨然把庙宇变成公共空间的表征。这些地方士绅对三山神寻求正统化的建构，也让三山国王信仰得以在跨区域地持续的发展。下文就两个不

³⁴ 韩明士著 皮庆生译《道与庶道：宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》（南京：江苏人民出版社，2007），页149。

³⁵ 邱彦贵〈粤东三山国王信仰的分成与信仰的族群——从三山国王是台湾客属的特有信仰论起〉《东方宗教研究》1993年第3期，页109-120。

同语系地区三山国王信仰的建构模式进行分析。即：潮语系的饶平县及客语系的梅州地区。（笔者挑选此两地区的原因，主要是因为在地志可以找到资料）

1. 潮州府：以饶平大埕为中心

饶平县地方文献显示，在当地人的历史记忆中，三山国王庙宇一直是当地重要的公共场域，三山国王信仰是非常深入人心。

首先，它曾是为文天祥招募义勇兵，并会师于此的抗元遗址。《境事志·乡约》记载：

宋帝昺祥兴元年，秋八月，斧头老起兵勤王。少保右丞相信国公文天祥，自循州趋潮募义勇，讨陈懿诛刘兴，军威稍振。于是豪杰响应大埕乡豪斧头等选集精锐，会于三山国王庙。将赴募潮阳杀异议者，遂整众行。适元将张元范自漳州将步骑入潮追天祥。道经东里，众见铁骑骁雄，器械旗帜精明。³⁶

三山国王庙宇被叙述成抗御敌人的会师场所，成为见证当地历史发展的一个重要场域。

其次，它是明代社会的教育中心，是地方官教化子民重要的场所。《风俗志·乡约》记录：

…如蓝田乡约之规。东里旧有乡约，通一方之人。凡年高者，皆赴大埕三山国王庙演行，以致仕陈大尹和斋、吴教授梅窝为约正。府若县皆雅重焉。顷因寇乱旧废。³⁷

由此可见，三山国王庙是地方士绅与乡民讲解社会规范的场所，是国家教化乡民的场所，同时也是民间社会一个非常重要的公共空间。此外，《学校志·社学》亦记载：

³⁶ 《境事志·灾异》卷2，见明万历 陈天资纂修《东里志》，（广东：潮州市地方志办公室，2004）页47-48。

³⁷ 《风俗志·乡约》卷3，见明万历 陈天资纂修《东里志》，（广东：潮州市地方志办公室，2004）页73。

嘉靖初，魏庄渠校督学广东，欧阳石、江铎继之，令各乡立社学，延师儒。东里即三山国王庙为大馆，请乡贤陈恬斋为师，每以朔望考课，次日习礼习射。当时文教翕然兴起，二公去而此举遂废矣。³⁸

结合两段材料可见，地方教育的场域都建设在三山国王庙址上，而且还强调乡约教化的场所与地方社会秩序的关系。由此可见，地方编撰者有意识地把三山国王庙宇建构成地方上重要的公共空间。其中原因，是三山国王神在粤东地区具有权威的地位，因而使其成为国家推行教化政策、地方举行公共事务的重要场所，是再自然不过。

2. 嘉应州：以梅州地区为中心

梅州地区的三山神庙宇，最具代表的是梅州城南郊的泮坑公王庙。我们可以看到，该庙历史与当地广泛流传的“泮坑公王保外乡”的传说建构有关。学者认为，该庙建于明代。³⁹当地人把故事建构在与一位旅居在外经商的外乡人与三山信仰的联系。据说，久居潮州梅县泮坑外的乡人熊氏，某夜梦到一位大将军左持帅印，右执宝剑，童颜白发，神采奕奕，自称是“助政肃宁国王”，受命皇上，镇守梅州，庇佑百姓。令熊氏惊讶的是日前到潮州祝庙进香，庙中的三山国王的神像与梦中的竟然相似。于是，他便派人在泮坑建庙，并请神像师傅仿潮州祝庙的三山国王形象，雕刻大将军神像，并运回梅州泮坑，安奉在新建的公王宫内。传说，从此熊氏人财两旺，富甲四方。因此，梅州城一带的老百姓有“泮坑公王保外乡”的说法。凡外出经商、读书求仕的人士，都会到泮坑庙烧香许愿，祈求保佑。⁴⁰

三山国王信仰得以在此地区流传并传播，与其广泛流传的“泮坑公王保外乡”传说建构有关。这传说故事建构在一种强调保护在外乡人论述的基础之上。该故事提供了几则讯息。其一，三山神传入的背景。交待了三山国王信仰如何传入梅州地区。传说中强调的“助政肃宁国王”，也就是巾山大王，它与祖庙的传统一样，神像居中间位置，其权力也是最大者。其二，故事告诉我们此信仰得以在梅州地区传播，是靠商业发展的结果，由商人经由水路带入梅州。之后，此一保护在外地乡人的论述还在一

³⁸ 《学校志·社学》卷3之3，见明万历陈天资纂修《东里志》，（广东：潮州市地方志办公室，2004）页1。

³⁹ 叶小华、谭元亨、管雅编著《客都梅州》（广州：华南理工大学出版社，2006），页72。

⁴⁰ 房学嘉《客家民俗》，（广州：华南理工大学出版社，2006），页130。

直延续发展，这跟梅州做为最大的侨乡之一不无关系。至今的洋坑公王庙仍然受到来自外地及海外人士的资助，尤其是熊姓的外地人。

值得注意的是，光绪年间地方志作者在引注一段与明山神话色彩的故事时，有意识地“提醒”众人，明山神就是属于三山神的信仰体系。与此同时，当时官府对于民间信仰持有负面的态度，一再打击民间信仰。因此，地方志的作者在撰写地方历史时，加入了一段编修者的解释，为明山神添加了新的元素，以期达到正统化的象征。据《嘉应州志·山川》的记载，

明山在城东南六十里。《一统志》云，上有招仙观，下有龙潭，岁旱祷雨辄应。昔有羽流隐此。……”观久废，康熙六年，乡人李升改建仙花寺。又，山下旧有感观庙，后为明山宫。仲和案《輿地纪胜》云，感观寺在西洋之东，明山之下。庆历间江涛骤溢，有神像三躯浮江而下，至西洋而止。迺迎至于案，祀以牲酒而与盟曰：“神其灵乎，相我有年，当庙祀而传永久，不然则否！”已而秋果大熟，乃基其宫，而岁祀之。案潮州有明山、巾山、独山，此有一也。府志元编修官刘希孟，揭阳明观庙记云，玉峰之右，渡水为明山、西接梅州，州以为镇云。⁴¹

上文叙述显示，作者有意识地告示众人明山与三山神的关系，并且再次揭示两者之间存在内在的联系。他们努力地衔接明山与三山神。这种现象，是之前的地方志所不见的。文中的最后几句，凸出标榜明山的地理位置，及其具有官方认可的性质。

清代地方志描述，在北宋年间，有三尊神像从江漂流而下，漂至以盛行奉祀明山的主要地区—西洋（阳），试图与地方上的明山信仰衔接关系。不过，文中并没有清楚写明这三尊塑像与三山神到底有无关联，而且也没说明到底庙内祭祀了多少尊的神像。无论如何，漂至的神明灵验因为能让谷物丰收，最后被当地人所接纳。这也隐约透露出原具强烈“护国”形象的明山信仰，似乎无法满足于乡人对于现实生活的祈求，于是接纳了“外来”的信仰。这也说明，虽然原有明山信仰的体系具强烈的地域性质，但在社会越发展的时候，若无法满足乡人的需求，信仰会争取接纳更多的文化内涵，以期获得更多的信众，并且满足他们的利益。其实，这与上述“洋坑公王保外乡”的故事性质极为类似，两者之间都倾向一种以保护在外地乡人的论述观点。

⁴¹（清）【光绪24年】吴宗焯、李庆荣、温仲和 编纂〈嘉应州志·山川〉卷4《中国地方志集成·广东府县志辑20》，（上海：上海书店出版社，2003），页45。

有意思的是，从乾隆版的地方志书可以看到，以祭祀三山神为主要对象的宫庙，似乎以梅州地区占了大多数。但到了西洋地区⁴²，当地仍然依靠着其与地方上的传统习惯延续祭拜明山神为主。这种现象，正如谢重光分析，粤东客家人对三山国王信仰的接受，因为他们居住偏于山区，离三山更近，而且生活与山的缘分深，所以为客家人偏好。⁴³

第三节 当代三山国王信仰空间的分布：中国（粤东、闽南）、台湾

三山国王神祇原是潮州当地的独创神灵，自元代开始普遍受到该地人民的奉祀、影响力大。其流传范围由揭西县传至整个潮州地区。之后随着移民的迁徙，辐射至台湾、东南亚各地。目前三山国王的庙宇，仍然在各个地域流传。下文在文献材料的基础上，叙述其分布的地区情形，指出闽南地区也有三山国王的奉祀，并不如学者谢重光所说，“同样是福佬，闽南地区也见不到三山国王庙，那里的闽南人也并不信仰三山神”。⁴⁴

一、粤东

三山国王神祇原是潮州特有的地方神明。上文已据元代刘希孟的《明贶庙记》，指出三山神自“肇迹于隋，显灵于唐，封于宋”，而位于揭阳县霖田的三山国王庙，正是公认的祖庙。元代，三山国王庙宇已经在“潮之三邑，梅、惠二州，在在有祠”广泛的流传。到了清朝，据《韩江见闻录》记载，“三山国王，潮福神也。城市乡村，莫不祀之”。几乎潮州各个城乡都有三山国王庙，可见三山国王神已经形成是潮人普遍接受的信仰。此三位王爷的神诞分别在：大王巾山神诞农历2月25日、二王明山神诞农历6月25日、三王独山神诞农历9月25日。根据林俊聪调查：粤东地区（附录五，广东省地图）庙宇的分布约有240座，其分布如表一：

⁴² 这里的西洋不是指外国的意思，而是指在嘉应州内的一个地方名称。

⁴³ 谢重光《客家文化论述》（北京：中国社会科学出版社，2008），页351。

⁴⁴ 谢重光《三山国王信仰考略》《世界宗教研究》1996年第2期，页108。

表一 粤东三山国王庙宇分布表

县名	座数	县名	座数
揭西县	7座	大埔县	9座
揭阳市区	7座	丰顺县	14座
揭东县	30座	海丰县	2座
普宁市	9座	陆丰市	2座
惠来县	7座	汕尾市区	12座
汕头市区	36座	惠东县	3座
潮阳市	7座	台山市	1座
澄海市	26座	东莞市	1座
南澳县	2座	佛山市	1座
潮州市区	7座	福建省东山县	1座
饶平县	17座	广西县昭平县	1座
潮安县	16座		
梅县	19座		
兴宁市	3座		

资料来源：林俊聪《潮汕庙堂》（广东：广东高等教育出版社，1998）。

当然，以上庙宇的数字并不能完全反映目前三山国王的传播实况。尤其是近年来台湾组成“台湾三山国王联谊会”后，每年都会组团到祖庙举行进香活动。再者，一些粤东地方上的庙宇也因受到重视，出现重建或重修的情况。

二、闽南

闽南地区（附录六，福建省地图）的三山国王信仰由来已久，源自于广东潮州。早在唐代初年，闽粤之交漳南地区已出现三山国王的庙宇。⁴⁵ 闽南的三山国王信仰，主要流行于漳州的云霄、东山、诏安、漳浦等地区。值得一提的是，陈元光家族也曾经在此地区活动，死后被封赐，并且颇受推崇。不过三山国王庙在泉州府属较罕见，

⁴⁵ 陈易洲主编《开漳圣王文化》（福州：海风出版社，2005），页111。

不过厦门岛内的梧村雷仙宫有奉祀三山国王。⁴⁶根据学者在漳州地区的统计结果，云霄有 30 多座三山国王庙宇、诏安 11 座庙宇，漳浦还有三王公庙约 30 多座。另一位学者段凌平，针对漳州地区 11 市、县、区，10 平方米以上的庙宇调查，发现漳州有 20 座的三山国王庙宇（表二）。⁴⁷笔者相信，如果在不预设庙宇的大小的情况下调查，庙宇的数量还会增加。此外，庙宇的数目出现差异的原因，是学者在考察庙宇时，庙内的主神亦成为他们主要的考量对象。

表二 闽南三山国王庙分布表

县市	座数
云霄	30 多座
东山	----
诏安	11 座
漳浦	30 多座

资料来源：沈元坤主编《漳州民间信仰》（福州：海风出版社，2005）。

此地区出现三山国王与“开漳圣王”陈元光合祭祀的现象这是非常少见的。笔者好奇，两者为何会有如此的联系？这可能是当时陈元光家族开漳的传说故事的附会。

诏安县梅岭镇田厝村的龙湫庙，据说建于明初傍江书院旁，庙前有个池塘。当初建庙时，在傍江书院旧址上扩建右厢房，与新建主殿合为一整体，命名为龙湫庙。据《田氏族谱》记载，“龙湫庙为三山国王庙，五进三开间，主祀王公、王妈与三山国王，上悬‘唐宋奇勋’匾。⁴⁸有关傍江书院的资料，据《诏安县志》记载：“傍江书院在沔水。明初陈汶辉隐于此，有傍江书院十八景诗。”⁴⁹明初时陈汶辉曾在此地隐居，然陈汶辉又是谁？

《诏安县志》记载有关陈汶辉的事迹：

⁴⁶ 连心豪 郑志明主编《闽南民间信仰》（福州：福建人民出版社，2008），页 25。

⁴⁷ 段凌平〈漳州地区民间庙宇主神调查报告〉，见福建省炎黄文化研究会中国人民政治协商会议泉州市委员会编《闽南文化研究》（福州：海峡文艺出版社，2004），页 940。

⁴⁸ 连心豪、郑志明主编《闽南民间信仰》，页 26。

⁴⁹ 〈傍江书院〉康熙《诏安县志》，见《中国地方志集·福建府县志辑 31》卷 4 建置，（上海：上海书店出版社，2000），页 676。

陈汶辉字耿光，将军元光之后。洪武甲子诏征天下人才，汶辉与焉。入试经明行修，为天下第一，拜吏科给事中。⁵⁰

按上文所知，陈汶辉是陈元光的后人，并且是有功名的士人。因为陈汶辉曾在傍江书院隐居，所以田氏宗族在迁入新居地时便在此地建庙。他们与曾在此区域活动的陈氏家族寻求内在的联系，顺势把三山国王信仰与该地最具代表性的历史人物结合起来。

闽南地区的祭祀情况也因地而异。例如东山县的后林村王爷王妈庙同祀三山国王，开漳圣王有塑像而三山国王没有塑像，仅挂彩横披或神位牌。传说陈元光入粤东平寇，兵困岭南，至潮州三山国王庙祈求神灵，遂成功退敌。逝前吩咐后人若立庙，他把大位让与三山国王。因此后世把他与三山国王同祀，但只置于神位，不立塑像。云霄县的陈岱镇礁美村，主祀中山国王及夫人雕像。这一异俗在台湾宜兰县礁溪沿袭下来，而礁溪乡大坂村的永兴庙，也是开漳圣王与三山国王一体合祀。⁵¹

不过，文革以后重建的三山国王庙宇，人们多数搞不清楚这种合祭祀的现象。据笔者田野考察，有些庙宇虽然名称为“三山国王”，但庙内的雕像标明王爹与王妈，即是陈元光和其夫人。这可能在漳州地区，人们对于陈元光的祭祀颇为重视，因而在庙宇及神像被摧毁后，只知道有陈元光，而不知有三山国王，于是误把王爹与王妈当成三山国王来崇拜。

除此之外，也有只奉祀单一国王的庙宇。如揭西县坪上镇曲湖村下仓宫，正殿单独奉祀黑脸的三王神像。闽南漳浦县六座梁山王庙，主祀梁山山神，称梁山明王庙⁵²，系三山国王的“明祝庙”转化而来。同时奉祀单一国王和夫人的情况也存在。如云霄县莆美镇莆东村三山王爷庙，仅祀中山国王及其夫人。

三、台湾地区

台湾三山国王信仰据说始于明神宗万历十四年，是由粤东乡人携带香火渡台的。现存最早建成的庙是在彰化县溪湖镇的荷婆仑霖肇宫。由于地理关系，明清时起迁移到台湾的移民为数不少。这些移民在开垦之时，也带来了故乡神明的香灰，以作为战胜

⁵⁰ 〈陈汶辉传〉康熙《诏安县志》，见《中国地方志集·福建府县志辑 31》卷 11 人物，页 570。

⁵¹ 陈易洲主编《开漳圣王文化》，页 111。

⁵² 该书记载在汤坊宋帝昺时文丞相过此尝祷于庙，夜梦神授方略，是日挥军大振。〈梁山明王庙〉光绪《漳浦县志》，见《中国地方志集·福建府县志辑 31》卷 2 方域下·庙，（上海：上海书店出版社，2000），页 30。

大自然的精神支柱。当他们离开原地到别处时，又将三山国王香火带到新的开垦地。因此，此信仰渐渐广布台湾各地。三山国王信仰在台湾的流传过程中，庙宇多于乾隆以后才建成，并占绝大多数。台湾南部和中部的屏东、高雄、彰化、云林等县，建庙的时间多在乾嘉时代，而北部新竹、宜兰等地是道光以后才建成的。这与清代广东人移居台湾的历史过程基本吻合。⁵³值得注意的是，三山国王信仰在台湾也不断的产生转变。根据李文良对清代台湾社会的研究指出，清代的文献记载，乾隆时期为解决台湾学额的问题，将原用的闽籍学额，另外增设八名粤籍生员学额，笼统地区分为闽、粤两地的祖籍身份。日治理时期，也沿用了清代台湾汉人祖籍和语言的分类方法。⁵⁴这就造成了来自广东的移民则称为粤人，而早期来自广东的大多数为客家人，因此便把粤人简化为客家人。这种简化的谬论，一直影响着台湾族群分类与识别。⁵⁵于是，粤东人民信奉三山国王信仰，变成了客家人信奉三山国王。这种论述，近年来在学者的努力下已有修正，但仍在学界有相当市场。

台湾三山国王庙的建立，在时间过程上是有增无减的。1919年，日本学者丸井圭治郎展开对三山国王庙的调查，并指出约有119座庙宇。据台湾民政厅于1987年做的统计，全台约有145座。而陈春声于1995年的文章指出（他在1985年做的田调），三山国王庙有168座。2005年，黄子尧的调查就增至224座的庙宇。不过，估计全台湾的庙宇可能会超过此数目。（附录七，台湾地图）据《台湾省各县市寺庙名册》记录，宜兰县是全台湾三山国王庙宇最多的地方。其的分布情况如下（表三）：

表三 台湾地区三山国王庙分布表

县名	座数	县名	座数
宜兰县	34座	苗栗县	4座
彰化县	18座	南投县	4座
屏东县	9座	台北县	2座
台中县	12座	嘉义市	1座
新竹县	12座	基隆市	1座
云林县	10座	台南市	1座

⁵³ 肖亮恩《潮汕三山国王信仰研究》，广州大学人文学院硕士学位论文，2008年，页17。

⁵⁴ 李文良《清代南台湾的移垦与“客家”社会（1680-1790）》，（台北：台大出版社，2011），页1-19。

⁵⁵ 杜立伟〈台湾三山国王信仰研究述评〉，见《台湾文献》第59卷第3期，页141-142。

嘉义县	9座	花莲县	1座
高雄县	9座		

资料来源：杨国鑫〈台湾的三山国王庙初探〉，《揭西文史》第11辑。

据邱彦贵指出，台湾的三山国王信仰可分为四种类型：

- (1) 会馆型：分布在台南、嘉义、彰化等城市，最早由潮汕与客家官商移民供奉；
- (2) 客底型：在大甲溪至八掌溪之间的平原乡村，是福佬化的客家人信奉；
- (3) 防番型：在北台湾的近山地区，成为不分闽、客人的入山保障，是抵御原住民的信仰对象；
- (4) 潮州福佬型：高雄、屏东为潮汕、海陆丰福佬人所建立。

他更进一步指出，之所以形成不同类型，并非全然是时间的问题，更重要的是与庙宇坐落之地理位置有关。⁵⁶这就形成了台湾三山国王信仰随着历史的变迁，其信仰在各地区产生了不同的特征。

实际上，近年来台湾的三山国王信仰在受到客家论述的影响下，似乎出现蓬勃发展的趋势。自1988年开始，台湾陆续有庙宇返回揭西三山祖庙进香。其中以“台湾三山国王联谊会”后（后改名为“中国巾明独三山国王协会”）为代表。据资料统计，自1995年至2007年，台湾三山国王庙先后组织过120多个进香团（人数达3千人以上），回到祖庙祭祀。⁵⁷对于该协会与三山国王信仰网络发展的联系，第六章将会有详细的分析。有趣的是，此信仰经历时代的变化，原有的三山国王神祇也转变为祭祀在桃园结义的三兄弟张飞、关公、刘备，庙宇也成为“三仙庙”。关于三山国王的神诞日，台湾最流行的说法是：大王为2月25日、二王为6月25日、三王为9月25日。不过，这与祖庙的说法不一样。实际上，台湾一些庙宇的祭典日期并不一定，各地庙宇的神像、座次等也未有统一性。这可能是在移植过程中产生差异。当然，这也反映出民间信仰具有多元性的特征。

⁵⁶ 邱彦贵〈三山国王信仰：一个台湾研究者的当下体认〉《客家研究辑刊》2008年第2期，页47-54。

⁵⁷ 郭新志《社会、移民、信仰—三山国王之诠释》南昌大学人文学院历史系硕士学位论文，2008年，页117-120。

第四节 小结

近几十年，许多研究民间信仰的学者都认识到，乡村庙宇往往是地方社会认同国家的重要象征场所。这些学者的代表是所谓的华南学派如刘志伟认为珠江三角洲北帝崇拜是标准化神明信仰，其标准化是地域社会在文化上进一步整合到大传统中的过程。⁵⁸陈春声指出，宋至清双忠公信仰在潮州流传的历史，与潮州地区乡村社会逐步纳入国家版图的过程是一致的。⁵⁹两人的研究都强调民间信仰具有正统化的倾向。但实际上，“正统化”的实践又是以何种方式进行操作？笔者认为民间信仰在纳入国家的版图过程中，地方士绅会采用了不同的实践方式，使神明融入国家的体制。本文所关注的焦点——三山国王神明，亦是经过一段长时期地方化的过程，才能得以在此地区流传。

三山国王信仰自元朝开始就从原乡的揭西向外辐射传播，至明清时期，在跨越区域的同时也持续发展。这与明清士人塑造和书写地方历史的时候，不断需要为三山神神明重构文本的举动有关。三山神在重构过程中，受到了来自官方及民间社会极大的关注。由于他们的关注，三山神传说逐渐出现官方、地方两个不同的文本，而这也造成日后研究者出现混淆的状况。由于双方立场不同，官修及地方志所记载的文本亦出现不同的论述及观点。同时，编撰者在书写地方历史的时候，亦透过文本不断加入新的材料元素，强调三山国王神祇的合法性及神力。当然，这又与本地历史结合在一起，并与当地产生的传说相互连结。无论在潮州或是嘉应，地方志编纂者都加入一段与三山神有关的“灵异”传说，使之成为民众信奉的依据。如在明清时期的饶平县，三山国王一直都是乡民心目中重要事件的见证场域。《东里志》编撰者叙述着抵御外敌的故事，极力塑造三山国王“护国庇民”的形象。而这些与粤东地区动荡不安的社会背景极有关联。同时，作者宣称明代三山国王庙做为教化子民的非常重要的场域，俨然把庙宇变成公共空间的表征。民间信仰以这种模式与地方历史相互的结合，恰恰表明它是趋向地方化的一种发展模式。三山国王信仰自原乡的面貌扩散至不同区域时，随着与当地的历史情境相互融合，折射出具有特定的文化内涵。

⁵⁸ 刘志伟〈神明的正统性与地方化——关于珠江三角洲北帝崇拜的一个解释〉《中山大学史学集刊》1994年第2辑，页107-125。

⁵⁹ 陈春声〈宋明时期潮州地区的双忠公崇拜〉，收入郑振满、陈春声主编《民间信仰与社会空间》（福州：福建人民出版社，2003），页42-73。

第三章 移民与社会：英殖民时代新马华人社会的建构

在明清两代，华南地区经济、文化日益发达，与海外的交往开始密切。鸦片战争以前，中国还没有产生明显的人口外迁现象。直到鸦片战争以后，伴随着中外交往的日益扩大，走向世界的人也日益增多，华南地区兴起移民海外的风潮，人们开始到海外垦殖。

从地理上而言，本论文所讨论的地区，主要包括新加坡、西马马来半岛和东马婆罗洲砂拉越。新加坡位于马来半岛的南端，又与东马婆罗洲相隔南中国海。在英殖民时代，新加坡和马来（西）亚之间主要依赖陆路交通。可以说，海峡既导致了新加坡与马来半岛地理空间上的分隔，却又使两地在经济与交通上成为一个整体。事实上，若以更广泛的亚洲区域、乃至于世界历史的角度来看，新马的历史起始点，恰好是西方强国向外扩张的鼎盛时期，同时也和欧洲工业革命、自由市场及资本主义全球化同期。而事实上，两地的历史变迁，确与百年来世界局势的演变有着非常密切的关系。

本章试图将中国移民潮的形成放置于世界史的脉络中，用以解析早期新马社会的历史发展过程及其特质。新马社会具有长期移民的特质，不同时代带进不同数量的新移民，从而构成不同社群之丰富多元的历史与文化。本文着重考察粤籍移民，在新马汇集而成的移民文化，并以三山国王信仰为探讨中心。庙宇是民间信仰传播的主要载体。其主旨乃在祭拜神明，它融合了某一方言群为一整体。因此，研究民间信仰不仅让我们看见华人族群间的网络关系，而且可以洞察到民间宗教在创造地方社会历史过程中所扮演的重要角色。

第一节 华南移民“下南洋”的社会背景

中国向海外移民者虽非始于清代，但清代却是一个重要的移民时期。唐、宋、元、明各朝，渐渐有成批的人口移居东南亚。其间虽有明清的海禁及迁界政策，前往东南亚谋生者仍然络绎不绝。这一股像海水般的流动人口，主要来自广东和福建两省。据

孙谦的统计，鸦片战争前中国的移民以东南亚沿海的商业城镇为主。但鸦片战争后，移民的规模剧增，移民的流向也扩展至澳洲、美洲、欧洲等地区，人数也由 1840 年的 100 至 150 万到 20 世纪初的 700 至 900 万。¹这些移居者或死亡，或返回，更多的是从新客的身份转换成为当地的定居者。正是这一股股如潮水般涌入的移民，成为了新马华人社会的主要建构者。

本节意在对华南人口海外迁移的原因和构成条件，做一历史发展过程的介绍，从而探讨华南移民与国际移民的大环境关系。同时，亦注意移民网络的重要性。过去的研究多运用“推一拉”的理论解释华南移民向外的原因。不过，中国向海外迁移的现象并非单个因素所能解释，其原因需要放在一定的历史脉络中，考察其历史变化。也就是说，构成迁移活动的原因应除迁移者所在的客观环境条件外，还需要考虑到外在的大环境背景及时局变迁的影响。本节希望勾勒出，清时期华南人口从原乡移居南洋及迁移的互动等活动提供较为完整的图景。

一、粤东的地理与社会环境

本文提及的粤东是指广东省的东部、隋朝以来被称为潮州的地区。明洪武二年，该地区改路置府，称潮州府。崇祯六年，潮州府统领海阳、揭阳、饶平、惠来、澄海、普宁、平远、程乡、大埔、镇平共 11 县。清雍正十一年，将原来属于潮州府和惠州府的 5 个县分割出来，设置嘉应州。此后，潮州府的辖区较稳定，其地理位置包括韩江中下游的大部分地区，有海阳、潮阳、揭阳、饶平、惠来、大埔、澄海、普宁、丰顺 9 个县。

潮汕地区是中国南方的边疆地区，其独特的地理和社会条件，使得潮汕地区社会经济和文化的内容丰富繁杂。在历史上，此地区向为盗寇出没的地方。据史料记载，潮汕地区是明清海盗的孕育地之一。潮汕地区位处广东、福建、江西三省交界，在军事上有广东、福建两省分疆而守。位于韩江入海口外的南澳岛，扼海外交通之枢纽，为海盗提供了冲破政府海禁、躲避和抵御军官的条件，潮汕地区的海盗无不以南澳岛为据点，再奔向海外。曾任潮汕地区长官的蓝鼎元，在考察潮汕地区后认为：“潮为郡，当闽广之冲，上控漳汀，下临百粤，右连循赣，左瞰汪洋，广袤四五百里，固岭

¹ 孙谦《清代华侨与闽粤社会变迁》，（厦门：厦门大学出版社，1996），页 17。

东第一雄藩也。”²冷东的研究也指出，广东洋盗又多在潮州、惠州二府，如林国显、林凤、林逢阳、林道乾、张璉、郑芝龙等，皆是海盗之首领。³《揭阳县志》记载：“揭邑… 明中叶以来，更加倭寇为害益深。大抵海寇导之，山寇附之，爰得阑入内地肆其荼毒…”⁴这段文字说明，此区域不但有海寇为害，山贼亦十分活跃。地方长期受到盗贼的骚扰，必造成社会动荡不安与人民的祸害。除此，南明政权和太平天国的政权也曾在此短暂占据。而陈达在闽粤侨乡开展社会调查，指出在清代以来的人口压力，及天灾频繁等不利因素影响下，原处山田少之地理环境的沿海居民，在原乡生活日益困苦，因而纷纷向海外发展。基于上述多种因素，居于此区域的人民相续外迁，前往台湾与东南亚。

二、 粤籍移民与移民网络的形成

东南亚是中国海外移民的主要目的地。据庄国土的研究，从十七世纪至今的有四次的大规模移民潮，其中移民多源自南方，而移民的主要出口港岸，有福建的厦门、漳州，广东的樟林、汕头等地。这些港口是中国最早和主要的对外通商港口，造就了华南人口出洋的较好机会及便利条件。华南人口迁移海外的方式，在轮船未通行以前，都用帆船，而在汕头出行的俗称“红头船”⁵。蒸汽机发明以后，改用汽船。自此出洋的人口，规模更胜从前。汕头港口对于粤东移民的外出，扮演着重要的角色。如陈达记载，在十九世纪末，新安邱忠波购得汽船，通航槟榔屿、新加坡、香港、汕头、厦门，下南洋者人数增多。二十世纪初，时局动荡，移居南洋者更如奔涛。不少文献描述了“过番客”，乘坐帆船的情形。从汕头到暹罗，约需要一个月的时间才能抵达，最大的船可坐二百人左右。一般的“过番客”只带简单的衣服、草帽。整个渡海过程，生命往往受到海上天气的威胁。直到汽船的出现，“过番客”才比较的安全。⁶而河婆

² 蓝鼎元〈兵事志总论〉，收入蓝鼎元撰、蒋炳钊、王钿点校《鹿洲初集》卷11，（福建：厦门大学出版社，1995），页225-226。

³ 冷东〈蓝鼎元视野下的清楚潮汕社会〉《中国边疆史地研究》，1994年第4期，页106。

⁴ 〈风俗志·兵燹附〉，收入（清）刘业勤纂修《广东省揭阳县正续志》三，卷七，清乾隆四十四年修，民国二十六年重刊本，（台北：成文出版社，1974），页977。

⁵ 潮汕红头船是清代潮州地区人们乘坐红头船到海外谋生，寻求发展。红头船有大、中、小之分，一般是船越大，航程也越远。红头船的头、尾均深红色，这是为了与头尾均深青色的福建青头船相区别。关于红头船的研究可参考：杨行之〈樟林港与红头船贸易〉《华侨华人历史研究》1993年第2期；黄光武〈红头船的产生及其作用和影响〉《汕头大学学报》1993年第4期。

⁶ 陈达《南洋华侨与闽粤社会》（上海：上海书店影印，1990），页45-47。

社群外出时汕头亦是重要的出港口。如张肯堂在描述乡贤南来时称，“大概是在 1875 年南来，他们在汕头乘搭帆船来巴生港口，坐船二十多天才抵岸。”⁷

前人对于粤籍移民下南洋的原因作了众多研究，本文不再逐一介绍。不过，对于学者多单一以“推一拉”理论来分析及说明华南移民的历史背景之构成的现象，笔者认为是有缺憾的。笔者将于下文着重探讨外部社会环境的演变及个人社会网络的角度，略述华南移民海外的原因。

1. 移民网络的形成

探讨中国移民向东南亚移入的原因的研究众多，如沃恩的《海峡殖民地华人习俗》、莫里斯·弗里德曼（Maurice Freedman）《新加坡华人的家庭和婚姻》、施坚雅（G. Willian Skinner）《泰国华人社会：历史的分析》、巴素（Victor Purcell）《东南亚华人》、陈达《南洋华侨与闽粤社会》和王贻武《海外华人研究的大视野与新方向》等。⁸这些著作都探讨了华人移民东南亚的社会背景、传统家庭组织的演变，以及华人社会的特质。1930 年代初，陈达在闽粤侨乡开展社会调查。在调查了 905 家的华侨家庭之后，他指出清代以来的人口压力，及天灾频繁等不利因素影响下，使得原处山田少之地理环境的沿海居民，在原乡生活日益困苦，乃纷纷向海外发展。⁹面对人多地少、生存困难的本土社会，移民海外成为不少人的一项谋生选择。对于华南地区居民来说，移民的唯一出路是南下东南亚。

的确清代移民东南亚的原因诸多，但以“土地贫瘠”、“生活艰苦”、“环境恶劣”、“谋生不易”等表述作为解释迁徙的原因过于笼统。以往学者多以“推一拉”理论分析华南移民的历史背景。该理论认为，迁出地向移入地的人口移动，是迁出地的推力与移入地的引力相互作用的结果。这一理论是当前学术界分析移民原因的基本

⁷张肯堂〈河婆人在吉隆坡奋斗史略〉，收入张肯堂编著《河婆乡土情》，（吉隆坡：河婆同乡会，2001），页 64；揭西县地方志编纂委员会编《揭西县志（1979-2003）》，页 622。

⁸J.D. Vaughan, *The manners and customs of the Chinese of the Straits Settlements*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1974; Maurice Freedman 著、郭振羽，罗伊菲译《新加坡华人的家庭和婚姻》（台北：正中书局，1985）；G. Willian Skinner, *Chinese society in Thailand: an analytical history* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1957; Victor Purcell 著、郭湘章译《东南亚华人》（台北：国立编译馆，1967）、陈达《南洋华侨与闽粤社会》（上海：上海书店影印，1990）和王贻武《海外华人研究的大视野与新方向—王贻武教授论文选》（台北：八方文化，2002）。

⁹陈达《南洋华侨与闽粤社会》（上海：上海书店影印，1990），页 48。

模式。诚然，从影响闽粤人迁徙的因素来看，确实面临着中国本土环境的客观因素的影响，如生计困难等的问题，但笔者认为，移民网络的存在也是向外迁徙的一个重要因素。Peter Stalker 也指出，“移民对迁徙目的地的选择，受到移民网络强烈的影响。”¹⁰东南亚之所以吸引着许多人冒着生命的危险迁移，是因为他们已有在那边谋生的亲属、朋友或同乡，可充分利用早期开路先锋所建立的跨国联系和合适移民的聚落。这也成为迁移海外的一种重要的原动力。当然这种原动力也可视为一种推--拉的动力，不是对立。例如，早期在吉隆坡近郊的石山脚（峇都急，Batu Cave），因为有广阔的矿地可开采，在矿场任职的经理刘降引进了不少的河婆泉水塘同乡前来谋生。¹¹由此可见河婆社群移民是典型的链式移民模式。先是有更早期的河婆客家移民在东南亚，并取得不错的发展，借着返回原乡祭祖的机会，将讯息传递给宗族亲友，鼓励他们来东南亚开展生活。在这种移民网络之下，新移民从家乡到海外的工作、出洋的交通工具、栖身之所等方面，都会受到照顾，而且铺盖着各种行业。由此可见，迁移者在南洋与中国原乡都拥有绵密的移民网络。

2. 西方国家竞争

十五世纪末新航线开辟后，葡萄牙、荷兰、英国等强国先后占据东南亚当地的资源。他们的到来，加快了东南亚地区的近代化发展，也加速了中国移民海外的步伐。随着十九世纪60年代轮船的出现和1869年苏运士运河的开通，东西方海运贸易机会大增。1870年以后橡胶种植的成功，使东南亚成为欧洲和东亚之间重要的贸易商港。当时东南亚地区各地与中国之间的贸易形式，主要是向中国转口输出欧洲的制成品，输入东南亚本身生产的粮食及其他食品。由于受到欧洲国家的国际经济扩张和政治竞争的影响，这些强国在殖民东南亚期间为开发当地资源，极为需要大量中国劳工的输入。这是促使中国人大量南移的重要原因。招来华人的政策出现后，华人移民开始有组织且大规模地南移，东南亚遂成为华人移民的一个重要据点。

基本上，华南移民可分为三种类型：自发型、强迫型和自由型。鸦片战争前多为自发型，19世纪时期多为被迫的卖“猪仔”（强迫型），20世纪初期为自由型（身

¹⁰ Peter Stalker 著、蔡继光译《国际迁徙与移民：解读“离国出走”》（台北市：书林，2002），页63。

¹¹ 张肯堂〈河婆人在吉隆坡奋斗史略〉，收入张肯堂编著《河婆乡土情》，（吉隆坡：河婆同乡会，2001），页63。

份自由)。¹²1786年，英国人莱特将檳城辟为自由贸易商港和英国军事基地后，开始引进劳工开垦檳城。1811年，莱佛士升为爪哇副总督，七年后调任苏门答腊的明古连。他认为新加坡地势优越，可发展成为东南亚贸易之要道。新加坡被占据后，英国更有利与荷兰分庭抗礼，于是便大量引进劳工。这时候抵达东南亚的移民者，其中虽不乏自由身，但更多的是被“卖猪仔”，骗到东南亚来。他们过着非自由的生活，一举一动都受到工头的严厉管制。以下文字可以加深我们对当时南来谋生者实际的生活情况的理解：

追溯河婆社群最早南来应该是到荷属印尼的日里、勿里洞以及英属马来亚的巴生、大霹雳和檳榔屿等地较多。早期的先贤南来，大多数是被卖猪仔的。他们随着客头南来，充当劳工，如开吧叻（矿工）或开芭种植，在寂无人烟或深山地方工作，生活极其艰苦…语言不通，任人宰割，欺凌，除了终日劳动外，没有同乡会的照顾，孤单怜楚，过着牛马般的生活。¹³

到了20世纪初期，这些出洋者多以契约华工或自发移民式的身份来到东南亚。如张肯堂的回忆：

我们的家乡，又因满清政府的腐败，和民国军阀的战乱，社会动荡，农村破产，谋生更难，大多数青年都怀着向外找出路的期望。适植那时马来亚大量种植树胶，和开采锡矿，英政府招募大批华工，前来开垦，于是同乡南来的更多。¹⁴

由于东南亚缺乏劳动力，许多的华南移民便在英政府的招来政策之下前来。受到时代潮流的局限，他们的工作范围多集中在开采锡矿和种植业，并以劳工阶级为主。比起福建社群的经济优势，他们的经济能力薄弱，而且直到战前也没有什么乡会或工会的组织出现。

再者，由于英殖民政府在年龄方面的管制，出国人口的年龄不能太小。据研究，在鸦片战争以前，在西方强国为招来劳工而有意豁免人头税的情况之下，出国者大半是年轻体壮的青年。鸦片战争之后，出国的契约华工，出国的年龄在14至44岁左右。

¹²孙谦《清代华侨与闽粤社会变迁》，（厦门：厦门大学出版社，1996），页34-35。

¹³张肯堂〈回顾与展望—为和平俱乐部40周年纪念而写〉，收入张肯堂编著《河婆乡土情》，（吉隆坡：河婆同乡会，2001），页76。

¹⁴张肯堂〈回顾与展望—为和平俱乐部40周年纪念而写〉，收入张肯堂编著《河婆乡土情》，（吉隆坡：河婆同乡会，2001），页76-77。

¹⁵ 据黄耿展的回忆，1924年，16岁的他因为身体不达标被客行拒绝了。直到19岁那年，他才体检合格过关，由汕头到香港，抵达印尼的勿里洞。¹⁶

整体而言，透过回溯华南移民，如河婆社群移民的过程，我们发现天灾或战乱确是迫使他们移民的推力。受到欧洲国家的国际经济扩张和政治竞争所造成的影响，这些强国在殖民东南亚期间，为开发当地资源，极为需要输入大量中国劳工。这是促成他们移民的拉力。然而，观察他们在东南亚生活的情形，我们可以看到，移民网络既是牵引他们移民东南亚的因素，同时也是初来乍到时的重要社会支持。

第二节 新马华人社会的形塑及建构

从十九世纪开始，伴随着新马的发展和华南移民的不断南来，在华人移民的居留地出现了越来越多的社团组织，并构成了今天新马华人社会的规模和形态。但是，无论是出于任何动机，移民们在抵达移居地后，会极力设法寻求慰藉心灵与互助的载体，而社团组织便在移民初来乍到时起起了安定与协助作用。然而，英殖民政府在新马地区“分而治之”的统治，造成海峡殖民地的华人社会以不同方言社群组成的社会呈现出异质性。这些移民建立了会馆、宗亲会、公会和庙宇等不同形态的社团组织。这些社团组织具有各社群属性的特征，而与新马华人社会的帮群结构关系也密切。笔者认为，殖民时代的社会环境制约了新马华人社会的发展形态。

一、新马华人社会的结构

1. 社团组织：

早期华人移民组织发端于地缘性的聚居组织。通常移民抵达新的移居地后，会仿照原乡的社会组织形式，试图引起彼此间对同一人文与地方色彩的共鸣。此外，移民在人生地不熟的情况下，唯有寻找来自同一地缘，操同一语言的乡亲帮助，联宗结帮，才能团结起来求生存。这是由于在原乡具有血缘关系的社会关系，因此移民会在有限的社会资源之下寻求协助。这种同乡聚落的形式，可让移民在新的移居地，建构和保

¹⁵孙谦《清代华侨与闽粤社会变迁》，（厦门：厦门大学出版社，1996），页19-20。

¹⁶黄耿展〈吧叻里的春天〉，收入张肯堂编著《河婆乡土情》，（吉隆坡：河婆同乡会，2001），页61。

持与祖籍地文化的特征。因此，一般华人移民社会极为容易因为方言群的隔阂，形成以方言群或地缘各自为首的现象。不过，也有例外的现象。如槟城的华人移民社会，其组织结构带有极为浓厚的宗亲观念，如龙山堂邱公司、颖川堂陈公司等组织为地域宗族，皆来自原乡的另一地方，而非以方言群为基础。诚然，这些移民在移入新马后，自然会在新马重塑造故乡，以社会组织、宗族结构等为基础，组成新的移民社会。李明欢指出，海外华人社团普遍存在移民社会的原因是：“海外社团已经被历史证明了、华人在异国立足、求发展之有效、有利的组织形式，仍然长期存在下去，并且在不同层次上继续发挥其特有的社会功能。”¹⁷而海外华人的长期存在，是海外华人社团生生不息的社群基础。两者之间的联系是非常密切的。

2. 经济结构：

在早期的新马华人社会，华人以方言、地域之别，组成各自的帮群。林孝胜认为新加坡华人的社会，大致可分为以下五大帮派¹⁸：

- 1) 福建帮：所操方言为闽南语，祖籍地是来自福建省的漳州、泉州、永春。此地区的移民占了新马两地华人人数的绝大部分，经济上拥有最大的实力。他们主要经营商业，对外贸易，如运输业、银行、橡胶业等。
- 2) 潮州帮：所操方言为潮汕语，来自广东省的普宁、潮安、潮阳、澄海、揭阳、饶平、惠来、南澳（潮州八邑，不包括大埔及丰顺）。主要职业为种植和经营甘蜜和胡椒，此外也经营米、海产等。
- 3) 广府帮：所操方言为粤语，有可以分为两系。一系祖籍以广州珠江三角洲为中心的五邑，即南海、顺德、东莞、番禺、香山。一系以珠江上游的四邑，即新会、新宁、恩平、开平。五邑人多从事客栈、茶楼经营。四邑人多是建筑工人和木工。¹⁹
- 4) 客家帮：所操方言为客家话，又可以分为三派。一系是嘉应五属，即广东省的梅县、蕉岭、五华、兴宁和平远。一系是丰顺、大埔、和福建永定。一系是惠州十县自成一组。所从事的多为矿工、匠工等重劳力、但也有一部分为小商人，从事药材业。

¹⁷ 李明欢〈当代海外华人社团发展之前瞻〉《八桂侨史》1994年第4期，页1。

¹⁸ 林孝胜《新加坡华社与华裔》（新加坡：新加坡亚洲研究学会出版，1995），页43-46。

¹⁹ 在新加坡的广福古庙的碑铭中，其中一块刻有光绪六年（1880年）的“重建迁建广福古庙捐题工金碑记”中所记载的捐款者，可以看出当时广肇人士所从事的各种行业，如有烧窑业者、茶楼业者、木材业者或药业者。该碑铭“重建迁建广福古庙捐题工金碑记”，参见陈荆和、陈育崧编著《新加坡华文碑铭集录》（香港：香港中文大学出版社，1970），页115-132；张清江〈行业色彩浓厚的广福古庙〉，林孝胜等合著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页155-162。

5) 琼帮：所操方言为海南话，祖籍地海南省。职业多为重体力劳工，或经营饮食业。

从上可见，早期各属社群的经济情况及从事的行业。其实，无论在新加坡抑或是马来（西）亚，早期华人社会存在着两个大集团，其中一个是以漳泉人士为主的福建帮社群，另一个则是经济力量不及福建帮强大，但突破方言群界线的广客帮集团。广客帮集团由广肇惠、丰永大与嘉应七股力量汇集而成。早年以应和会馆为核心的嘉应五属社群，虽然是在广客两帮中属于较为强大的一个群体，但其力量仍然不足以与财力雄厚的福建帮抗衡。广肇人士属于工农小商阶级，经济力量也不及漳泉集团雄厚。于是，一些如血缘宗亲的小群体出现了。他们试图突破了地缘的局限，与其他较弱小的方言群结合在一起，以增加本身的力量。这些血缘群体出现，显示出在各方言群中存在浓厚的血缘宗亲意识。

早期各属社群的聚居处，也多依附在自己社群人数较多的地区。譬如，新加坡广东社群聚居的地区，在顺丰街（Boat Quay，俗称十八溪墘或柴船头）、顺兴街（十三行）、万顺街（山仔顶）、长兴街（十八间后）、和顺街（老巴刹街口）、长兴街三顺股（新巴刹至陈圣王后）、嘉兴街（Coleman Street，俗称皇家山脚及怒吻基）等街道。²⁰这些地区都是广东社群平日生活的社区，他们靠着已有的关系网，并逐渐展开并建立自己的商业网络。而槟城的行业分布空间与社群的关系也与新加坡很类似。如槟城的漆木街（Bishop Street）在开埠初期已是木工工业的中心，而从事木匠者尤以冈州人为主。²¹

整体而言，在政府不能有效控制的移民社会里，当时的移民必须依赖宗族、地缘、业缘、神缘等组织以统筹人力、资金，对外提供防卫，对内加强各种互助功能。这些设立的社团组织、从事的行业，及与不同人群的分类情况，与其原乡的生活经验密切相关。因此，华南移民在迁入东南亚后，选择与相同帮群结合的行为，是面对相对弱势的处境所产生的危机意识刺激出来的。他们的商业行为和活动网络，直接构成了新马华人社会群体分布的地域和职业分化的特质。

²⁰ 吴华〈粤海清庙〉，林孝胜等合著《石叻古迹》（新加坡：南洋学会，1975），页146。

²¹ 高丽珍《马来西亚槟城地方华人移民社会的形成与发展》，国立台湾师范大学地理学系博士学位论文，2009年，页155-159。

二、民间信仰与新马华人的社会

寺庙、会馆和学校是新马华人社会的三大特征。三者之间有着密切的关系，而信仰常是贯穿这三者的核心媒介。在新马社群构成的研究中，常见有民间信仰与移民来源的相关论述。然而在谈新马的民间信仰的时候，亦不能不去注意社群的文化分立现象。新马为一移民社会，在动荡不安的环境下，人们很自然地为了排除恐惧心理与祈求安全，常在某一地域内，团结成为一社会群体。此群体经常以乡土神为祭祀核心，其庙宇也成扮演着该地域的社会、经济、防卫等的角色。因为即使同来自广东省，但社群之间仍然存在相当大的差异性。这种分立的现象，或因祖籍地的不同、语言的差异、利益的冲突等，造成社群之间长期性的紧张与对立的关系，同时也可能影响到神明的崇拜，一些属于某社群专祀的神明也因此没落。无可否认，宗教信仰在人类发展的各个阶段之所以会出现，主要是因为宗教不但能满足大众的心理需求，提供慰藉与协助，亦是因为共同的信仰，而成为促成社会团结，以及整合人群的手段。²²于是，民间信仰在新马的流传，也是一种深具历史价值的文化现象。下面将探讨民间信仰在新马的传播时受到的两方面影响，即帮群结构和政府的直接干涉。

1. 帮群结构

民间信仰的传播载体是庙宇，而各个华人移民帮群基本都有自己的信仰中心。庙宇的创立是早期新马华人社会的产物，同时也是他们社会活动的核心。新马的庙宇有一特色，即是各社群建造供奉他们信仰神明的场所，也是同乡活动、联络感情和解决地方事务的空间。由福建人创立的天福宫、广籍广肇二府的广福古庙、琼籍所建的天后宫、潮籍之粤海清庙及客属兴建的丹戎巴葛福德祠即属这种范畴。再如马来西亚的马六甲青云亭，一方面是祭祀场所，同时又是华人甲必丹的公署。不过，檳城的海珠屿的大伯公庙为客籍五属人建立，新加坡的望海大伯公庙都是兼粤闽两省客家人。²³

除了关注庙宇内部组织的结构外，我们亦须对庙宇外的社区性宗教活动给予重视。因为这类宗教活动，参与者几乎包括了整个社区的民众与各别帮群的各种活动。曾玲以妈祖信仰为例指出在新马早期移民社会，神明崇拜不仅是华人宗教信仰的一个重要

²² 李亦园《信仰与文化》（台北：巨流图书公司，1978），页2。

²³ 陈荆和、陈育崧编著《新加坡华文碑铭集录》（香港：香港中文大学出版，1970），页3-29；傅吾康、陈铁凡合编《马来西亚华人铭刻萃编》（吉隆坡：马来亚大学出版部，1982），页20-51。

内涵，同时还可具有界定华人社群间的帮群功能。²⁴换言之，即民间信仰折射出社群的文化分立现象。以新加坡的宗教活动情况为例，福建人士的祭祀活动以天福宫为中心，而组织则由闽籍商人操控。这种形式直到十九世纪末期，也似乎没有任何改观。据《叻报》记载：

旅叻闽商所祀香火诸神向定辰戌丑未之岁，即奉诸神旬宣一次，查闽商奉诸神出巡定章向分中街源顺街丰顺街三美街兴隆街等处，作为五股，而于赛神巡街之时所有仪杖等物斗丽争妍，颇极一时之盛。惟本年又届赛会之期故于去年二十九日，经五股闽商个值理等人咸集天福宫祀神后随向神前求杯卜出巡日期，业经奉神，定于十月十六日往恒山亭迎福德正神、至凤山寺迎广泽尊王、及至金兰庙迎清水祖师至天福宫奉祀。谅得届期锣鼓喧天，旌旗蔽日应有一番热闹，而于奉送诸神各回庙宇则定于十二月初九日云。²⁵

这则报道显示闽商组织在参与宗教类活动中的功能角色及活动范围。当天祭祀活动所请送的神都是福建地域的神祇（广泽尊王或清水祖师），据此我们便可推测，没有多少粤人会参与由福建帮组织的祭祀活动。反之，新加坡广东社群的宗教活动亦一样。新加坡的粤海清庙虽然是潮籍人士所建，但广东省各属人士均有祭拜。粤海清庙庙内有一副光绪帝所题赠的“曙海祥云”匾额，证明粤海清庙当时在新加坡华人社会中占有重要的地位。除此之外，检视庙内其他文物可见除了潮籍人士之外，客属、粤东及琼籍人士同有奉祀。由此推断，在十九世纪时期，华人社会中，潮、客、广、琼四属人士的联系是较为密切的。当时，每逢农历十一月，会有每年一度的“游神”，全新加坡广、惠、肇、茶阳、嘉应、琼州人士都参与此项盛事。据新加坡《叻报》记载：

本坡粤商每岁举行迎神送神各一次，向定于拾月之望齐集粤海清庙中杯卜。兹悉本年赛神之期昨日由董事人等齐赴庙中卜定，迎神之会则于本月二十一日送神之期定于腊月初十日并闻小坡正兴街闽商定于拾一月十一日起，粤商则定于二十七日起各定梨园演戏以答神庥。²⁶

²⁴ 曾玲〈社群边界内的“神明”：移民时代的新加坡妈祖信仰研究〉《河南师范大学学报》，2007年第34卷第2期，页71-72。

²⁵ 〈赛神定期〉，《叻报》1895年11月18日。

²⁶ 〈粤赛神日期登录〉，《叻报》1895年12月2日。

以上所述，无论是福建或广东两帮群创立的庙宇、年度的游神活动，都各在属于自己帮群聚居的地区或街道举行。这无形中造就了各自帮群以自己信仰为中心而展开宗教活动的格局。两大帮群在游神期间均有轮流演酬戏神，热闹异常。民国成立后，虽然游神及街戏受到阻止不再举行，但前往该庙祭拜的善男信女还是不减。我们可以看到，至少以这两大帮群为主的庙宇在相关的宗教活动上，几乎没有任何的互动。

2. 政府的直接干涉

华人到达并定居异地之初，最先设立的社团组织常常是庙宇。我们知道，信仰的传播并不完全是一种简单的信仰移植。因为受到殖民地政府的直接操控的统治格局，在相当大的程度上影响了民间信仰的传播。新马华人的社会构成复杂，社团分化剧烈，帮群的现象也严重。1854年5月5日发生的米事件和1863年的娼妓问题，1867年8月的檳城大暴动和1872年2月开始的霹雳第三次拉律战争。这几场的械斗表面上是私会党的争斗，但其实背后属帮群背景复杂。²⁷由于这样的械斗破坏既有的社会秩序，英殖民政府因此在1872年颁布《危险社团压制法令》（*The Suppression of Dangerous Societies Act*），加强对华社的监视和管制，随后又推出《1889年社团法令》（*The Societies Ordinance, 1889*），宣布镇压秘密会社活动，并解散所有会党组织。

新加坡建国后，政府通过“土地征用法令”（*Chapter 152, Act 41*），以在每一项私人土地政府有权强制征用，因此许多的庙宇被迫搬迁。²⁸为解决关闭的厄运，不少的庙宇为了成为合法的组织，纷纷由私人性质的庙宇组织转变成正式注册、具有法律地位的社团，以方便与政府申请重建庙宇。这些矛盾与冲突，带来非常深远的影响。因为庙宇性质的改变，使得私人庙宇的家族性、个人利益等减弱，而庙宇的活动也变得更加透明化。²⁹

东南亚国家独立后与实施共产主义的国家一度关系僵化。在此背景下，这些国家禁令中国移民入境，同时对本国的华人社会采取严厉管制或同化政策。因此，马来西

²⁷秘密会社以乡土的不同，而组成不同的会社，如义兴、从清、华生、仁山、海山、仁和、惠州、和成及中山。详见巴素著、刘前度译《马来亚华侨史》（檳城：光华日报，1950），页106-119。

²⁸许源泰《沿革与模式：新加坡道教和佛教传播研究》（新加坡：新加坡国立大学中文系，八方文化创作室联合出版，2013），页179-214。

²⁹徐李颖《佛道与阴阳：新加坡城隍庙与城隍信仰研究》（厦门：厦门大学出版社，2010），页11。

亚政府在面临马共内患于种族冲突时，禁止国民到中国。这项禁令一直到 1990 年 9 月才被废除，两国人民的交流互动才正式恢复。³⁰

以上所述，帮群之分立及政府干涉庙宇甚至宗教信仰的发展影响甚巨。总之，华人帮群社会结构一直延续到英殖民时期，甚至到了目前的华人社会，如今日庙宇内部成员的结构，还能隐约见到当年的烙印。这些移民把信仰活动带到移居的所在地，传承来自故乡的文化资源，建立庙宇的组织。这些庙宇虽然远离中国本土，并伴随着新马社会变迁而演化，仍具有强韧的生命力。这是不可忽视的现实。

第三节 粤东移民与新马的三山国王信仰

在清代的广东省潮州籍的移民中，除了操潮州语系外，如果把原属潮州的大埔、饶平等县也包括在潮汕范围的话，便有不少属于粤东（客家）移民。同时，广东省境内还有来自客语语系的嘉应州及惠州。而三山国王信仰重要的传承者则来自操潮州语和客家语（河婆）不同的社群。由于地理环境毗邻，嘉应、惠州等地区自然也是主要的信奉群。正是信仰流传的区域甚广，又因为获得当地士大夫的宣扬，三山国王信仰得以历久不衰。过去的研究往往过度关注三山国王信仰与揭阳的关系³¹，然而根据笔者调查显示，新马之三山国王信仰除了与揭阳关系密切外，还与潮汕移民的关系密切。陈汉元的研究也指出，台湾饶平移民也一样发挥了传播此信仰的作用。³²在新马传播开来的三山国王信仰，并不如一般认为的是，属于单元性的来源。因此笔者认为，诸如不同社群的移民是如何将三山国王信仰带入新马，以及如何在新马的社会中传播的问题，都值得我们进一步的思考。

一、潮、客（河婆）社群的移民

³⁰庄国土、刘文正著《东南亚华人的形成和发展：华商网络、移民与一体化趋势》（厦门：厦门大学出版社，2009），页 401。

³¹这可能于早期从事三山国王信仰的研究者身份有关。如第一次在揭阳召开三山国王信仰国际学术研讨会的名单分析，可看出大部分的学者来自当地的学术单位及政府机构。

³²陈汉元《清代饶平与台湾两地之互动》，南昌大学人文学院历史系硕士毕业论文，2010 年，页 80-81。

1. 揭西的移民：河婆为例

揭西地处广东省东部，潮汕平原的西部，榕江南河的中上游。东连揭阳，南邻普宁，西接陆河，北与五华、丰顺接壤。河婆镇距离汕头市区 106 公里，境内群山连绵，河流交错。河婆镇位于揭阳县西北方山区，内分为六约，又称河婆六约。河婆镇旧属揭阳霖田都。清顺治年间，设千总驻防。嘉庆十二年，棉湖巡检移至河婆，河婆成为霖田都的行政中心。1965 年，和陆丰合并形成新的揭西县，并以河婆镇为县城。河婆镇居独山、明山、巾山三山环抱之中，横江河、陆丰河汇合之处，为一小盆地。1988 年统计，全县总人口 65,7008 万人，华侨 30 余万，归侨、侨眷 20 余万，港澳台胞 10 余人。³³（附录八，河婆地图）

河婆之名，由来已久。根据雍正《揭阳县志》记载，河婆之名始于明崇祯二年十月，流贼入霖田劫河婆、鲤湖、棉湖寨。不过，其名由来一般有两种说法，即谐音及传说。关于谐音方面：此地是海丰河与横江河汇合处，后两河淤泥积成“浦”，揭阳、陆丰、五华、普宁等土产多集散于此，渐成小墟镇。当地土语称“浮起”为“婆”，河婆是从河里“浮”（即婆）起的，故称“河婆”。³⁴至于河婆民间流传的故事，大致是这样的，明代彭守章的老婆何婆，于明洪武年间在猪子岗摆设卖擂茶，维持生活。由于她为人慷慨仁慈，而且该地交通便利，往来各处的乡民都到那里歇脚，久之成为“河婆”墟。到了后来，何婆成了该地的代名词，人们又纪念老太婆，把“何”婆改成“河”婆。³⁵

河婆是由六约、二百多个乡村组成。所谓六约，包括员埔约、象门约、狮头约、马路约、南山约、龙潭约等。在六约中，每约所管的乡村数目多寡不一，而且不是单一姓氏的地缘组织。据刘伯奎的搜集现在河婆地区有族谱的姓氏计有：庄、温、彭、吴、张、蔡、刘、李、贝、韩、黄、何及邓等十二姓氏。他们迁入河婆的时间多在明代中期，最早则发生在元末。当然，也有少数是在清初迁入当地。这些移入河婆的姓氏，之前都是在元兵南下的时候，为避难而迁入福建，而且多数居住于福建宁化县各

³³ 揭西县地方志办公室编《揭西县志》（广东：广东人民出版社，1994），页 3，54。

³⁴ 揭西县地方志办公室编《揭西县志》（广州：广东人民出版社，1994），页 54。

³⁵ 刘伯奎《河婆史话》（新加坡：刘伯奎自印，1978），页 8-9；揭西县地方志办公室编《揭西县志》（广州：广东人民出版社，1994），页 54，572-573。

地，而石壁村是他们的大本营。过后，他们多经由福建再移入广东河婆。到了清代，已经有不少广东客家人往广东以外的地方南移了。³⁶

河婆属于揭阳县的边区，三面被大山包围，适合农耕之地极少。由于地理环境恶劣，人民生活不能安定。据各姓氏的家谱记载，明代中叶之后，他们为了生活开始往各县迁徙。迁徙的地点以陆丰、海丰、惠来等县为多，不过也有远至广西、潮阳、大埔一带的。³⁷鸦片战争后，汕头辟为通商口岸，门户开放，揭西内出洋者日俱增。这股风潮中，南洋是移民们一个重要的据点。《揭西县志》也记载，河婆人前往南洋的时间，应不晚于清乾隆年间（1736-1793年）。当时，龙潭刘尚恺到马来亚霹雳的红土坎（Lumut）来开发，是今河婆一带到南洋之先者。³⁸道光二年（1824年），英国人占据马六甲后，大量开垦当地的资源。他们需要大量劳动力，于是大量的揭阳人迁移南洋各地。据《河婆风土志》记载：

揭阳员埔城黄戴生之先祖黄未公、杨朝芳之先祖世局公，于公元1846年乘帆船来沙拉越石隆门业矿工。公元1850年，陈规、陈到昆仲，有印尼三发相续来石隆门，组织金矿十二公司，开采金矿。嗣后相续由星乘帆船来越者，有曲湖贝望伯及南山邓刁伯等人。还有泉水塘下塘人刘之抛、刘三纲、大埔头刘双印、刘一、刘兴杰及下滩乡张口等七人，约于1850年被卖猪仔至日里蔗芭，过其暗无天日生活。菜子园刘九公（刘永四封翁）约于1855年来马来亚。³⁹

揭阳先贤先到印尼日里蔗园工作，后改做吧叻（矿工）。南山大新村的杨貽茂在1836年先到印尼日里的甘蔗园工作。1841年逃到檳城当锡矿工人，后当上锡矿管理员，几次返乡招工。⁴⁰特别是在马来亚成为英国殖民地，以及1877年树胶试种成功和开采矿床以后，当地极为需要大量劳工从事开采及种植，揭阳过南洋者逐渐增加。

³⁶刘伯奎《河婆史话》（新加坡：刘伯奎自印，1978），页24-28；吴金夫〈三山国王庙面面观〉，收入贝闻喜、杨方笙主编《三山国王丛谈》，（北京：国际文化出版公司，1999），页191。

³⁷刘伯奎《河婆史话》（新加坡：刘伯奎自印，1978），页55-56。

³⁸揭西县地方志办公室编《揭西县志》（广东：广东人民出版社，1994），页622；刘伯奎《河婆史话》（新加坡：刘伯奎自印，1978），页56-57。

³⁹张肯堂《河婆风土志》（吉隆坡：河婆史料编辑部，1976），页119。

⁴⁰揭西县地方志办公室编《揭西县志》（广东：广东人民出版社，1994），页622。

据 1984 年估计，马来西亚的揭西籍的华人有 13 万人，多为河婆六约人，集中在吉隆坡、柔佛、霹雳、砂拉越、马六甲、森美兰、檳城等地；仅砂拉越的古晋，便有 6 万河婆人。在新加坡约有 2 万人。⁴¹约自百年以前，河婆的先贤始相续到南洋来谋生。最早他们多做苦力，在印尼（以苏门答腊为主）以及马来西亚（霹雳、柔佛和砂拉越等）从事矿工、树胶、胡椒等工作。他们从事的行业多属粗活，报酬也低。因此在二次大战之前，他们没有能力组织同乡会，建盖自己的会馆。⁴²其中原因，是河婆客家因为地域、方言之特殊，其地位也显得独特：

依省籍，应属广东帮；依府籍，应属潮州帮；依县籍，应属揭阳帮。可是他们三帮皆不入。因为所操客语与广州音不同，亦与潮汕话不同。属于河婆人独成一派，或者迳自加入客属总会等。⁴³

直到第二次大战后，河婆人的经济状况得到极大改善，他们才陆续设立具有联谊和同乡会等社团组织。首先，1945 年吉隆坡河婆商界人士创立于“和平俱乐部”，为河婆同乡提供了聚集、交换意见的场所。新马地区第一个河婆同乡会，也在 1958 年成立于怡保，并于 1962 年盖起河婆人在南洋的第一所同乡会会馆。此后，各地陆续有河婆同乡会的创立。⁴⁴新加坡的河婆同乡也在马来西亚同乡的催促下，于 1979 年成立“新加坡河婆集团”。据统计由河婆社群所建立的社团包括同乡会、互助会、俱乐部等，共有 17 间。⁴⁵

以上的叙述描述了迁徙海外的河婆社群，在迁居地设置社团组织以作为凝聚同乡力量与协助生活起着积极正面的作用。除此之外，祖庙在河婆镇的三山国王信仰，亦成为河婆移民信仰的中心，借由宗教仪式联结人们的故乡记忆。至于作为总会的“马来西亚河婆联合会”，其旗徽也以“三山六约”作为标志。⁴⁶（附录九）

⁴¹揭西县地方志办公室编《揭西县志》（广东：广东人民出版社，1994），页 622-623。

⁴²宋明顺著、曾连荣译《南洋河婆人》，收入张肯堂编著《河婆乡土情》（吉隆坡：河婆同乡会，2001），页 537。

⁴³刘丽川《试论大马客民的崇拜习俗及其“变异”》，收入郑赤琰编《客家与东南亚》（香港：三联书店，2002），页 17。

⁴⁴张肯堂《和平俱乐部简介》，收入张肯堂编著《风雨九十年——一个马来西亚河婆老华人沧桑录》，（吉隆坡：智慧城有限公司，2008），页 243-246。

⁴⁵张肯堂编著《风雨九十年——一个马来西亚河婆老华人沧桑录》，（吉隆坡：智慧城有限公司，2008），页 243-246。

⁴⁶三山：明山、独山、巾山；六约：员埔约、象门约、狮头约、马路约、南山约、龙潭约。

2. 潮安的移民：新加坡凤廓公会为例

凤廓乡在潮州市潮安县庵埠之东南，位于韩江下游、汕头市之西北，距县城只两三里。东南距桑埔山，西南接揭阳地都，东北跨过庵凤路便是祖系溜龙村。凤廓乡以郭姓族人为多，因而又名郭陇乡。据《龙溪郭氏宗谱》记载，北宋年间，郭球从福建漳浦牛角沟迁潮。此地是一个杂姓聚居的古寨，有郭、薛、陈、金、曾、蓝、李、林、江、纪、洪等姓氏。后因年代变迁，变成以郭姓为主，他姓则多移居别地。为求生计，凤廓人从明末清初以来，开始出外谋生，其中以郭陇、龙坑、溜龙三村之乡为最。他们遍及新加坡、马来西亚、港澳、台湾、泰国、美国等地，其中尤以新加坡为最多。

47

据潘醒农的统计，新加坡潮州社群之团体，其历史最早者是以酬神及购置坟地为功能的万世顺公司及新加坡义安公司（1845年）；其次是醉花林俱乐部（1845年）。⁴⁸。据李志贤与何奕凯的统计，全新加坡的潮州社团可分为信托慈善机构、会馆、善堂、文娱社团与俱乐部及商业社团共五大类。（表四）⁴⁹

表四 新加坡潮属社团

性质		社团名称
信托慈善机构		义安公司
	义安公司相关教育机构	端蒙学校、端蒙中学、义安学院、义安女小 (后收男生，改名义安小学)
会馆		新加坡潮州八邑会馆
		新加坡潮州总会
	县属地缘性会馆：	潮安会馆（附：新加坡潮安联谊会）
		潮阳会馆

⁴⁷ 凤廓郭氏族谱续修编委会《凤廓郭氏族谱》（浙江：杭州新中国商务印刷有限公司，1997），页438-439。

⁴⁸ 李志贤编著《流金岁月：新加坡醉花林俱乐部166周年新会所开幕双庆纪念特辑》（新加坡：醉花林俱乐部，2012）。

⁴⁹ 李志贤与何奕凯编《新加坡潮人社团出版物辑录》（新加坡：新加坡国立大学中文系、潮州八邑会馆联合出版，即将出版）。

	澄海会馆
	揭阳会馆（附：揭阳会馆潮剧团）
	南洋普宁会馆
	新加坡惠来同乡会
宗亲公会及同乡会：	潮州曾氏公会
	宏安旅外同乡会
	南洋礼阳郑氏同乡会
	余氏公会
	樟林旅外同乡会
	新加坡潮安东凤陈氏同乡会
	新加坡潮安金砂陈氏同乡会
	新加坡潮安仙都林氏同乡会
	新加坡潮州江夏堂
	新加坡潮州陇西李氏公会
	新加坡潮州沈氏联合会
	新加坡潮州西河公会
	新加坡潮安黄氏炽昌联谊社
	新加坡刘陇同乡会
	新加坡荣阳堂郑氏公会
	新加坡颍川鳌头旧家同乡会
	新加坡凤廓汾阳公会
善堂	中华善堂蓝十救济总会

	报德善堂
	南安善堂
	南风善堂
	南洋同奉善堂
	普救善堂
	同德善堂念心社
	同敬善堂诚善社
	新加坡崇峰善堂
	修德善堂养心社
修德善堂养心社分堂:	大芭窑修德善堂
	武吉知马修德善堂养心社
	众弘善堂
文娱社团与俱乐部	六一儒乐社
	南华儒剧社
	新加坡陶融儒乐社
	新加坡潮剧联谊社
	余娱乐社
	新加坡潮州联桥俱乐部
	醉花林俱乐部
商业社团	新加坡布业商务局
	新加坡瓷商公会
	新加坡潮侨汇兑公会

资料来源：李志贤与何奕凯编《新加坡潮人社团出版物辑录》（新加坡：新加坡国立大学中文系、潮州八邑会馆 联合出版，即将出版）。

在众多的潮州氏族团体中，新加坡凤廓汾阳公会是最早创立的。其最初创立的名称是凤廓汾阳公司，在 1990 年才改名为凤廓汾阳公会。该会乃中国潮安县属凤廓、龙坑、溜龙、后廓四乡郭氏宗亲所组织，创办者是郭修敬等数位。其宗旨在于联络宗亲感情，辅助教育、爱护桑梓，以及救灾恤难、料理身后事等。战前公司在加宾大街 18 号（18/18A/18B Carpenter Street）购得屋业一间（附录十），后将楼屋租出，租出的收入充为慈善之用。战前及复兴后，公会办事处附设在当届总理的商店。1950 年，会所设在维多利亚街（Victorio Street）101 号，此后曾搬迁至禧街（Hill Street）61 号和怒勿基（North Boat Quay）两地。1984 年，公会借助潮安会馆武吉巴梳路（Bukit Pasoh）25 号 2 楼作为会所，并与“郭氏古庙”合并。1990 年，将加宾大街十八号屋业出售，另购得芽笼（Geylang）二十六巷门牌 21 号为新会所。其时组织名称改为“新加坡凤廓汾阳公会附属郭氏古庙”，并为了开发门户，表示无论迁居其他各地凡属凤廓派下后裔均可参加为会员。现有会员二百余人。⁵⁰

除此之外，凤廓公会也曾募建宗亲的公坟。最初宗亲去世后，都会被葬在属于潮籍的公坟泰山亭。后来，泰山亭被征用，公坟迫搬迁至广德山。1953 年 5 月 5 日，郭木松发起筹募建筑公坟，每年举行春祭以追念先灵。当时为了纪念这次的活动，也刻了一块碑文。1982 年广德山受到市区重建影响，土地被征用。之后每年清明春祭仪式，改在目前的芽笼会所内举行。⁵¹

新加坡潮安凤廓郭氏宗族持续迁徙海外的情况，也是原乡与海外宗族互动的一种形式。正是因为持续迁徙海外，使得新加坡社会得以聚集更多潮人的力量，共同开发此地。而在维系与原乡的关系中，潮安与凤廓公会之间存有跨国的互动关系。通常同乡集聚在一地，形成各自的社会组织，在这样的情况下，地缘组织是新马与中国原乡

⁵⁰ 参考来源：潘醒农《马来亚潮侨通鉴》（新加坡：南岛出版社，1950），页 328；新加坡潮州八邑会馆《新加坡潮州八邑会馆成立 70 周年纪念特刊》（新加坡：华侨供应有限公司，2000），页 304；新加坡凤廓汾阳公会附属郭氏古庙联合郭氏汾阳堂公会参加旅菲汾阳郭氏宗亲总会成立六十周年纪念兼第五十届理监事就职典礼暨世界各地郭氏宗亲团体联谊大会代表团名册，2000 年；吴华《新加坡华族会馆志（二）》，（新加坡：南洋学会，1975），页 12-13；〈凤廓汾阳公司简介〉，收入汾阳郭氏公会特刊编辑委员会《新加坡汾阳郭氏公会金禧特刊》，（新加坡：汾阳郭氏公会出版，1990），页 128。

⁵¹ 吴华《新加坡华族会馆志（二）》，（新加坡：南洋学会，1975），页 12-13；新加坡汾阳郭氏公会《新加坡汾阳郭氏公会会所重建落成暨 68 周年会庆》（新加坡：新加坡汾阳郭氏公会出版，2008），页 75。

之间，乡亲宗族联系与经济文化交流和传播的纽带。它编织成一个复杂而庞大的联系网络，透过这个网络实现各种讯息交流。

二、粤东三山国王香火传新马

三山国王信仰虽然不是粤东潮、客社群创造的，但后来潮、客社群却成为主要信奉者。然而，三山国王信仰传入海外后，信奉的人群却出现了变化。例如到了台湾，三山国王信仰成为客家人的专利。而在新马，信仰被不同的社群所传承和弘扬。一般研究者认为，在马来西亚，此信仰已经具有相当的客家性，并且与河婆人联结。⁵²我们可以说，这是民间信仰在传承与发展过程中出现的某些错位使然。

三山国王信仰在东南亚的流传，以新马最为显著。一般而言，庙宇的兴建，通常是在开垦之后，人口增加到某一程度才有。三山国王信仰何时开始传入此地呢？目前有几种的看法。第一种以为明代以后开始有潮汕人移居海外，所以这时三山国王信仰已经传播到海外了。⁵³第二种认为清末时传入。贝闻喜的看法是，马来西亚各地的三山国王庙多是半个世纪或一个世纪以前，由早期潮汕移民建立的。他的证据是吉隆坡蕉赖的三山国王庙的门额及云板书有光绪十九年（1893年）的铭刻。⁵⁴第三种以德国学者傅吾康为主，认为自河婆潮州府的三山国王，在中国的民初时代，便随着河婆社群移居到海外去，而来到东南亚。因此今天，在东南亚各地都可以发现三山国王庙宇的存在。⁵⁵

对于上诸多不同的看法，笔者以为贝闻喜之说颇为接近事实。因为，他成据庙内文物——云板来分析，而文物书有“光绪癸巳年”的铭刻。然而，根据相关的资料及笔者调查结果，该庙宇可能还不是最早的一间。根据笔者的调查，马来西亚最早设置的

⁵²陈蒙父〈论华人宗教与地方神示例〉收入贝闻喜、杨方笙主编《三山国王丛谈》，（北京：国际文化出版公司，1999），页145；刘丽川〈试论大马客民的崇拜习俗及其“变异”〉，收入郑赤琰编《客家与东南亚》（香港：三联书店，2002），页17；简瑛欣〈马来西亚与中国台湾三山国王庙的比较研究〉《广西民族大学学报》2010年第32卷第3期，页23-32。

⁵³李天锡〈三山国王信仰及其在马来西亚的传播〉《八桂侨刊》，2004年第3期，页28。

⁵⁴贝闻喜〈潮州三山神的由来及其对马来西亚、台湾等地的影响〉《韩山师专学报》，1993年第1期，页19。

⁵⁵ Franke, Wolfgang, *The Sovereigns of The Kingdoms of The Three Mountains, San Shan Guowang, at Hepo and in Southeast Asia – A Preliminary Investigation 1994*, 收入马大中文系30周年纪念庆典工委《国际汉学研讨会论文集》，（吉隆坡：马来亚大学中文系，马大中文系毕业生协会，1994），页373-385。

庙宇应该是马六甲的飞阳宫，目前该庙内有一块刻有“光绪六年（1880年）三王老爷、观音娘娘、真君大帝”的石碑。⁵⁶然而，这只是马来西亚开始出现三山国王庙宇的时间，并不等于其时三山国王信仰才开始传播到马来西亚。当然，现存马来西亚各地的三山国王庙多是半个世纪或一个世纪以前由早期粤籍移民建立的。下面将分别概述新马两地三山国王庙的分布情况。

1. 马来西亚

据张肯堂及傅吾康等在 90 年代的统计，目前马来西亚约有 16 间的三山国王庙。建庙最早的是 1857 年的砂拉越石隆门十二公司的国王庙，规模最大的吉隆坡增江霖田古庙（建于 1972 年）。⁵⁷然而，根据相关的统计及笔者的田野调查显示，新马两地三山国王庙宇的数目及资料似乎有待追加。以下是马来西亚三山国王庙宇分布的情况：

表五 马来西亚三山国王庙宇分布表

	座数	地点	创建年代
吉隆坡 Kuala Lumpur	1	蕉赖二哩半老街场 Cheras（霖田祖庙） 香火由大庙传到此地	1892 年以前
	2	蕉赖六哩村 Cheras（三山国王宫） 香火由蕉赖二哩半接来	1970 年
	3	增江北区新村 Jinjiang Utara（霖田古庙）	1961 年
雪兰莪州 Selangor	4	根登埠新村 Kundang（三山国王庙）	建于日治之前 1993 年重建
	5	双溪毛糯新村 Sungai Buluh	?
马六甲 Melaka	6	爱极乐新村 Kampung Baru Ayer Keroh （飞阳宫）	1880 年之前
	7	巴也明光新村 Kampung Paya Mengkuang （三山古庙）	1969 年

⁵⁶ 笔者田野调查于 2012 年 7 月 24 日。

⁵⁷ 据张肯堂的统计有 17 间，但其中两间是在印尼西加里曼丹山口洋木杆三山古庙和三发的霖田古庙。而简瑛欣的统计有 15 间，其中记载有一间三山国王庙坐落在柔佛州的昔加末，但笔者无法从张肯堂的资料中找到。同时，也没有听说过此地区有三山国王庙。

Franke, Wolfgang, *The Sovereigns of The Kingdoms of The Three Mountains, San Shan Guowang, at Hepo and in Southeast Asia – A Preliminary Investigation 1994*, 收入马大中文系 30 周年纪念庆典工委《国际汉学研讨会论文集》，（吉隆坡：马来亚大学中文系，马大中文系毕业生协会，1994），页 373-385；张肯堂〈霖田古庙与河婆文化〉收入贝闻喜、杨方笙主编《三山国王丛谈》，（北京：国际文化出版公司，1999），页 97-117。

霹靂州 Perak	8	金宝 Kampar (金宝古庙) 原为主神, 后改为旁祀	重建于 1904 年 (光绪 30 年)
	9	双溪古月 Malim Nawar (三山古庙) 香火由大庙传到此地	建于二战时期, 重建于 1971 年
	10	太平 Taiping (粤东古庙) 注: 主祀三王爷	①庙方: 1878 年 ②文物: 1882 年
	11	太平后廊新村 Kampung Aulang (三山国王庙)	?
	12	Kuala Bikam (Bidor) 三位王爷	?
檳城 Pulau Pinang	13	马璋武莫新村 Perkampungan Macang Bubuk (三山国王庙) → (分香) 私庙 → 家	神主牌
	14	武吉淡汶 Bukit Tambun 天堂寺 (武吉淡汶打石仔三山国王庙) 神诞日: 农历 9 月 13 日 → (分香) 私庙 → 家 (陈) 神诞日: 农历 2 月 25 日	神像被偷 一幅太平人送匾额 “三山国王”
	15	大山脚爪夷华都新村 11 路 (三山国王庙) Kampong Valdor, Sungai Bakap 村民多操潮州语	1962 年 重修 1966 年、 1981 年、
吉打 Kedah	16	二条石三山国王善信会 Pertubuhan Penganut-penganut San Shan Guo Wang. 村民以普宁社群, 操潮州语	20 世纪初 1993 年 11 月 18 日临时 时亚答屋 2001 年建好庙
柔佛州 Johor	17	古来江加埔来新村 Kangar Pulai (三山国王庙)	1929 年
	18	士乃新村 Senai (三山护国公王庙) 香火由大庙传到此地	1949 年
	19	哥打丁宜 Kota Tinggi (霖田古庙)	1980 年
	20	居銮君隆南村 Kluang (三山国王居竺庙)	1969 年
	21	乌鲁槽 Ulu Choh (凌霄庙)	?
	22	永平新村 Yongpeng (天后宫)	1968 年
	23	麻坡老巫许新村 Muar, Durian Chondong (三王宫) 注: 主祀三王爷 村民多来自饶平, 操潮州语	? 建 1969 年重建

砂拉越 Sarawak	24	石龙门/石隆门帽山 / Batu Bau (国王古庙)	①1875? (李天锡的文章) ②文物: 1896年
	25	英吉里利马鹿/十五分公司 Engkilili 办事处供奉三山国王, 解散后变成庙堂 (公司解散约在光绪 2、3 年, 1876 或 1877 年)	①公司约建于 1851 年 ②文物: 1873 年重修 (同治十二年)
	26	古晋 7 里 Kuching (国王庙) 香火由河婆原乡带来 注: 2003 年与台湾云林县大埤乡大德村新街 20 号“太和街三山国王庙”结为姐妹庙	1904 年
	27	三马拉汉省 Asajaya Sambir Sebandi (三密三山国王善信会) 注: 笔者田野考察于 2010 年 8 月 4 日	建于 20 世纪初期 目前重建

资料来源: Franke, Wolfgang, *The Sovereigns of The Kingdoms of The Three Mountains, San Shan Guowang, at Hepo and in Southeast Asia – A Preliminary Investigation 1994*, 收入马大中文系 30 周年纪念庆典工委《国际汉学研讨会论文集》, (吉隆坡: 马来亚大学中文系, 马大中文系毕业生协会, 1994), 页 373-385; 张肯堂《霖田古庙与河婆文化》收入贝闻喜、杨方笙主编《三山国王丛谈》, (北京: 国际文化出版公司, 1999), 页 97-117; 安焕然《潮人拓殖柔佛原始资料汇编》(新山: 南方学院, 2003), 页 343; 太平惠州会馆编辑委员会《北霹雳太平惠州会馆 131 周年暨新会所开幕典礼纪念特刊》(霹雳: 北霹雳太平惠州会馆, 2008), 页 109-112; 笔者田野考察于 2010 年 8 月 4 日、2012 年 7 月 24 日、2013 年 2 月 6 日。

由表五我们不难看出其在马来西亚传播之广泛。(关于庙宇何时建立等问题, 留待第四、五章讨论) 这些庙宇分布在东马来西亚(东马)及西马来西亚(西马, 马来半岛)。在西马, 从南到北都有庙宇, 如吉打、槟城、霹雳、吉隆坡、雪兰莪、马六甲、柔佛。东马, 则有砂拉越的古晋。马来西亚有三山国王庙约 25 间, 以柔佛州之 7 间为最多, 其次为霹雳州的 5 间, 第三为砂拉越的 4 间, 第四为吉隆坡的 3 间, 其余为雪兰莪及马六甲各 2 间, 最后是槟城及吉打各 1 间。这里统计的都是以三山国王为主神祭祀的庙宇, 若包括配祀, 就可能不止此数目了。

据庙宇分布的地理空间来看, 显然与客家人集中地有着密切的关系。以河婆客家有关系的庙宇, 有建于 1875 年的砂拉越石隆门帽山的国王古庙、建于二战时期的霹雳双溪古月三山古庙。两座庙宇周围的居民都是以河婆社群为主, 形成以河婆籍为主的“河婆村”的特色。当然, 笔者田调中, 亦发现一些庙宇并非全然由河婆客所建, 如吉打的二条石三山国王善信会和麻坡老巫许新村的三王宫。前者与普宁人士有关, 后者则与饶平人士有关。不过两者有一共同点, 即大家都操潮语的社群。由此可见, 马来西亚三山国王信仰来源多元, 不必然与河婆联结, 各三山国王庙的信徒也不必一定是客家人。

从庙宇成立的顺序来分析，在清末成立的庙宇以东马的砂拉越，西马的马六甲、霹雳、吉隆坡为代表。其余的庙宇，则多半在二战以后才创立。在清末成立的庙宇，似乎与信奉的人群所从事的行业有关。在一百多年前或更早时他们南来谋生，从事采矿或务农，因而他们生活在郊外的矿区及山边。如在砂拉越的帽山国王古庙是采金的地区，西马半岛则沿着霹雳州采锡矿的近打河谷分布。至于庙宇的分布空间，也显示与这些人群从事的采矿行业有关。另外，在二战以后才设立的庙宇，又与英殖民政府实施的政策有极大关联。从历史脉络来看，三山国王信仰在传入新马后，受到国家权力影响极深。尤其在二战后，英殖民政府对于马共严厉打压，把散居在郊区或山区边缘的华人，集中迁移到指定或既有的新村内生活。华人“新村”这个空间的形成便是国家的权力所赐。⁵⁸值得注意的是，不少的三山国王庙宇在这个时期设立，如霹雳双溪古月（Malim Nawar）、柔佛江加浦来（Kangar Pulai）、古来（Kulai）、吉隆坡增江新村（Jinjang）、雪兰莪根登（Kundang）等。可以说，这些庙宇的出现，与新村的设立之间确实有内在的关联。

在庙宇网络关系方面，一部分的庙宇与原乡河婆关联密切，少部分的庙宇则是与当地较早创立的庙宇结有分香网络的关系。例如吉隆坡蕉赖六里村三山国王宫供奉的香火，便是由蕉赖二里半移接过来的。不过，笔者也怀疑蕉赖二里半的香火很有可能是由霹雳太平的粤东古庙传来。根据资料显示，吉隆坡蕉赖二里半庙的建构人群是冈州及惠州人，而吉隆坡的开发则是靠惠州人为主，这些人群也多因为霹雳州拉律战败后移到此地。相信当时由霹雳太平南下发展的陆佑，在其中扮演者十分重要的角色。⁵⁹再如古晋石隆门或十五分公司，其香火可能也是由印尼的三山国王庙传来的。因为

⁵⁸从 1948-1960 年间在马来亚实行紧急法令时期，据统计受此政策影响的华人约有 50 万人。这些新村不是自然形成，而是经由强大的国家机器形塑出来的结果。英殖民政府在 1950 年 3 月，委任毕礼斯将军(General Sir Harold Briggs)为行动主任，为有效地围堵马共而成立了“毕礼斯计划”(The Briggs Plan)。此计划实行期间，强硬将居住在边缘地区或森林地带的居民集体迁到指定的新村内。于 1950 年至 1954 年期间，总共建立了约 480 个新村，也移殖了约 572,917 人。当时进入新村居住的华人认为新村的成立是一项临时居住措施，但过后新村却依然保留下来，成为马来半岛的另一项居住结构形式。然而西马与东马两地受影响的时期又有不同，东马要到 70 年代中期，局势才和平。Nyce, Ray, *Chinese New Villages in Malaya: A Community Study*, Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd, 1973. pp.xxxiv-xlii.

⁵⁹太平的粤东古庙与陆佑的南下发展有关联。参加，太平惠州会馆编辑委员会《北霹雳太平惠州会馆 131 周年暨新会所开幕典礼纪念特刊》（霹雳：北霹雳太平惠州会馆，2008），页 109-112。

这两个地区的河婆人基本上是从印尼较早开发的三发或山口洋一带移入的。⁶⁰据田野调查得知，马六甲州巴也明光新村的三山古庙和霹靂州双溪古月的三山古庙，在创立或重修时都曾参访柔佛州士乃三山国王庙。这些都显示了在马来西亚的三山国王庙宇之间存有庙际网络关系。除此之外，古晋七里的国王庙则显示出其与台湾具有跨国网络的关系。2003年，该庙与台湾云林县大埤乡的“太和街三山国王庙”结为姐妹庙。

另外，一些庙宇也因为内部帮群结构的更替，原本其中主祀的三山国王神明被降到“从祀”的地位。如霹靂州金宝古庙，该庙于清末为河婆人创立，主祭三山国王。后来庙宇内部帮群结构的重整，由广府人做炉主，以风水为借口，改以观音为主神，而把三山神移居偏厅。⁶¹

在田野调查过程中，三山国王神明的诞辰日如下，大王农历2月25日，三王的6月初6日和二王的8月15日。大致上，庙宇比较着重在大王和三王的诞辰。在庙中大多配祀有三位夫人神像。不过，麻坡地区出现对三王爷单一崇拜的现象。这可能与原乡只祭拜三王爷有关，而且相信此神明具有法力较高的传统说法有关。

2. 新加坡庙宇分布情况

至于新加坡，80年代在罗兰街（Lowland Road）曾有一间宋皇宫（或称三山国王庙）。由于该庙今已经消失，无法进一步追踪其发展。另外，笔者发现目前新加坡还有一间只奉祀三山国王夫人的郭氏古庙，但其历史已不可考。（图片三）该庙初期并没有建筑物，开始应是属于个人的祭祀行为，只在乡人居住的“估俚间”摆放香炉以供人祭祀。其搬迁过的地方，包括柴船头、皇家山等地。⁶²后来，郭氏古庙的地址曾一度挂在怒勿基门牌53号。1957年，郭氏古庙才成立。⁶³而庙宇的发起人为郭声亮、郭合林、郭潮峰等人。据说目前三夫人的香火是由粤海清庙请来的，而早期的香炉则藏在粤海清庙。此说是否属实，尚需进一步证实。⁶⁴

⁶⁰ 刘伯奎《十九世纪砂拉越华人公司兴亡史》（砂拉越：砂拉越华族文化协会出版，1990）重修再版，页111-119。

⁶¹ 张肯堂〈霖田古庙与河婆文化〉收入贝闻喜、杨方笙主编《三山国王丛谈》，（北京：国际文化出版公司，1999），页97-117。

⁶² 笔者田调于2012年2月16日，报告人：郭浩泉先生。

⁶³ 该会于2010年的请柬上刊印庆祝郭氏古庙成立53周年纪念。

⁶⁴ 笔者田调于2012年2月14日，报告人：郭汉先先生。

由于凤廓汾阳公司旧有的成员年龄逐渐老化，无法维系公会的运作。于是 1984 年与郭氏古庙合并，改名为“凤廓汾阳公会附属郭氏古庙”。当时借潮安会馆址为会所，直到 1991 年才迁入位于芽笼的自购会所。古庙每年举行春秋二祭，以追源报本。该庙自有理事会，惟部分的成员会与凤廓汾阳公会的理事成员们重叠。据田调得知，公会与古庙的结合，是因为公会的成员逐渐凋零，加上又没有增加新的成员，所以两者才会走向合并的趋势。目前公会的活动主要是靠古庙的成员来支持。⁶⁵该庙也定期与大陆原乡的凤廓古庙举行宗教活动。如在 1983 年、1987 年、1999 年、2008 年间，参与大陆祖庙的重修活动。至于其如何与中国进行跨国的活动，笔者将在后文详述。

据知，宋皇宫庙内其他配神为二将军、火帝神。主神诞辰日在农历 2 月初 5；配神诞辰为农历 5 月 22 日和 9 月 15 日。另外一间郭氏古庙，庙内主神为三山国王夫人，不过没有国王的奉祀。据《新加坡潮州八邑会馆成立 70 周年纪念特刊》记载：

凤廓汾阳公会每年在 1 月 23 日举行庆祝三山国王圣诞，酬神祈福，并有糖狮分给会员。每年在 9 月 16 日三山夫人圣诞时，亦举行盛大庆祝，酬神祈福。宗人对此二节日甚为重视，每每举家莅临参祭，情况殊胜。⁶⁶

以上资料显示，虽然庙内只有夫人神像，但在国王圣诞之日也都会祭祀，只是不比夫人圣诞之日来得隆重。不过，笔者在最近的田调发现，由于近期与大陆祖庙互动频繁，该庙的祭祀活动发生了变动。原本该庙只举行三夫人的神诞仪式，近 3 年来，该庙也加入了对其他二位夫人的祭祀仪式，不过还是以三夫人的祭祀仪式最为隆重。⁶⁷这种跨国的庙宇互动行为，似乎正影响着该庙的祭祀活动，这是我们不可忽视的地方。

中国的神界往往直接反映人间的一切。人们崇拜一神之时，往往也将人间的关系如妻子、子女等配属于该神，因此，寺庙主神如为男神，大都在后殿以配祀其妻、子女。所以一般的三山国王庙宇，除供奉三山国王外，在后殿还配祭祀者其三位夫人的神像。但也有例外，新加坡凤廓古庙，只祭祀三山国王的三位夫人。令人好奇的是，

⁶⁵笔者田调于 2012 年 2 月 14 日，报告人：郭汉先先生。

⁶⁶新加坡潮州八邑会馆《新加坡潮州八邑会馆成立 70 周年纪念特刊》（新加坡：潮州八邑会馆，2000），页 304。

⁶⁷这天全体理事及会员会出席当天的祭拜仪式，而对其他二位夫人的诞辰日只有点香祭拜。

在其原乡潮州（潮安庵埠）的凤廓古庙，有奉祀三山国王及夫人的传统。为何到了海外，却只崇拜夫人呢？⁶⁸

我们从以上三山国王庙在新马各地分布和建造的大致情况，我们不难看到三山国王信仰在东南亚传播之广泛。总之，虽然马来西亚各地的三山国王庙宇是半个世纪或是一个世纪以前由早期粤东移民建立的，但更多是于独立后才新建的。至于新马两地的三山国王庙具体的建庙过程是如何？两地之建庙的背后人群为何会不同？庙宇是以何种的传播形式展开？庙宇的社会功能是否随着时代的变迁而异？诸如此类的问题，则允许笔者留在后面几章叙述。

第四节 小结

海外华人移民的宗教信仰活动，可以说是和移民活动相伴而生的。本文选取的着眼点，即是新马早期华人移民中粤籍移民在当地的宗教行为和活动网络。经历了初期的开垦阶段后，粤籍移民先辈转而设立社团组织，并逐渐建立起自己帮群的庙际网络。在人口数量和居住空间都不占优势的情况下，他们把持着某些商业领域，并在行业居于垄断地位，而这得益于旧有的关系网。然而，宗教信仰的发展基础及传播的模式又是如何？

三山国王作为一个地方神明，能够传入新马，粤东移民居功至伟。从上述的叙述中，我们大致了解粤籍移民除了携带香火或神像来新马，在落户新马后，还不断积极参与当地三山国王庙的建设。在以地缘、信仰为中心的移民社会里，神明的庇护有助于凝聚社群之间的感情，并成为人们垦殖异乡时的精神支柱和故乡桑梓的象征。在新马华人移民社会中，移民所奉祀地方守护神还有有很多种。只不过由于移民中存在方言群的分类意识，各自的守护神很难在不同祖籍的移民中传播。在早期新马的华人社会趋向两极化的帮群风气下，这些守护神的庙宇往往成为其本籍移民的联络中心和活动的大本营。不过，新马三山国王信仰的传播情况亦呈现多元化的复杂现象，并不如一般认为是属于单元性的来源。庙宇之间的关联有本地分香的网络，甚有更与大陆原乡

⁶⁸ 此现象需要进一步的分析及考察。

的揭西、潮安及台湾存在跨国的网际关系。期间在马来（西）亚以广府及河婆客社群更扮演着传播的纽带，而新加坡则以潮语社群的力量传播此神明。然而，随着时代环境的变迁，尤其是新马两地经历不同政体的执政后这些庙宇与原乡之间的联系又是如何？过去以亲缘与地缘为基础的联系而建立的人际网络，有否遭到破坏？或进一步强化？这些议题都是笔者在后面几章里想要进入探讨的。

第四章 分灵与传播：英殖民时期新马地区的三山国王庙宇网络 (十九世纪-1945年前)

从十九世纪开始，闽、粤两地的移民来到新、马地区谋生。面对陌生、恶劣的环境，他们自然而然地寻向故乡神灵的庇护。而随着信奉者人数日众，他们开始以神缘为纽带，建立自己的组织。

本章希望以十九世纪至二战前，探讨粤籍移民在马来（西）亚各地建立的庙宇网络，通过这些庙宇网络的分布空间，了解当地社会发展与三山国王信仰的关系，并尝试进一步揭示庙宇整合及凝聚地方社会力量的动态过程。

第一节 三山国王庙的创建

在二战以前，新、马一带的经济环境招来了许多中国移民，而三山国王崇拜也随着粤籍移民的飘洋过海，传播到新、马地区。新马地区三山国王庙的设立，对新、马的粤籍移民的精神生活起着重要的作用，至今犹然。这种文化现象拉近了中国与新马地区的距离，并使两地关系更加密切，中国、新马两地的三山国王庙也因而形成相互依存互相影响的关系。

本节主要研究 5 间新马地区的三山国王庙宇，分别是马六甲的飞阳宫、霹雳太平的粤东古庙、蕉赖二里半的三山国王庙、霹雳金宝的金宝古庙、砂拉越石隆门的国王古庙。这些庙宇都是在清末移垦时期与日治初期建立的（表六）。笔者尝试通过介绍其位置及沿革，借以探讨三山国王信仰在新马地区发展的脉络，并回答这样一个问题：庙宇在历经百多年的发展后，又如何展现其历史的渊源和精神面貌？在此要交待的是，由于许多的庙宇年代已久，其确切的创建时间多不可考，仅能从少数尚存的匾额、樑柱的落款时间推的大概。

表六 清末建立的三山国王庙

三山国王庙	成立年份	备注
马六甲爱极乐新村的飞阳宫	1880年	<ul style="list-style-type: none"> 后殿：刻有“光绪六年三王老爷、观音娘娘、真君大帝”碑。 前殿：三位王爷神像
霹雳粤东古庙	1882年	<ul style="list-style-type: none"> 主殿为三王殿 木制神位牌：“敕封护国庇民三王爷” 担任总理有陆如佑（陆佑）、曾恩秀，值理有林青选、陈圣炎、陈卫庭等 30 人 甲必丹郑景贵及伯伯郑景胜捐款
吉隆坡蕉赖老街场三山国王庙	1893年	<ul style="list-style-type: none"> 刻有“光绪拾九年 霖田祖庙”的门额 与门额同年的云板，上刻有“三王爷爷永远供奉”字样。
霹雳金宝古庙	1904年	<ul style="list-style-type: none"> 1895年有三皇爷庙 1904年与水月宫合并，改称金宝古庙 三位王爷神像 木制神位牌文为：“敕封三王爷爷” 铜炉刻有“三王爷”，由东莞、新安两邑的弟子赠送。 余东旋、黄南英、潘三及李贵水重建盖庙。 从庙重建到 1950 后，由余东旋的公司“生和号”负责庙务。
砂拉越石隆门的国王古庙	1896年	<ul style="list-style-type: none"> 一铜钟刻有“公王古庙”的字样 庙内原无神像，仅供有三山国王与城岳公王牌位。 三山国王的神像较牌位晚摆设，后来被偷走一尊，目前剩下两尊。

资料来源：Franke,Wolfgang, *The Sovereigns of The Kingdoms of The Three Mountains, San Shan Guowang, at Hepo and in Southeast Asia – A Preliminary Investigation 1994*, 收入马大中文系 30 周年纪念庆典工委《国际汉学研讨会论文集》，（吉隆坡：马来亚大学中文系，马大中文系毕业生协会，1994），页 373-385；太平惠州会馆编辑委员会《北霹雳太平惠州会馆 131 周年暨新会所开幕典礼纪念特刊》（霹雳：北霹雳太平惠州会馆，2008），页 109-112；笔者田野考察于 2010 年 8 月 4 日、2012 年 7 月 24 日、2013 年 2 月 6 日。

马来半岛最早的一间三山国王庙，应该是在马六甲（Melaka）爱极乐新村的飞阳宫。根据笔者的调查，该庙的创立时间应该不迟于 1880 年。该庙曾于 2011 年 12 月举行庆祝成立 132 周年的活动，期间首次举行了“过铁钉梯”仪式，为信众祈求平安。¹ 目前该庙可考之文物，是供奉在后厅的一块碑文，刻有“光绪六年（1880 年）三王老爷、观音娘娘、真君大帝”等字样。²（图片四）前厅则奉祀三尊三山国王神像。虽然 1880 年是马来西亚出现三山国王庙的确切时间，并不等于其时三山国王信仰才开始传播到马来西亚。遗憾的是，由于尚缺其他详细的文献资料，笔者无法进一步了解该庙具体发展情况。

¹ 《中国报》新闻网，2011 年 9 月 4 日。网站资料来源：

<http://www.chinapress.com.my/node/248313>。阅览日期 11/10/2012。

² 笔者田野调查于 2012 年 7 月 24 日。

其次是霹雳州太平（Taiping）的粤东古庙，又称三王殿。该庙位于甘文丁（Kamunting）的新港门（华社俗称，旧称新吉辇 Kelian Bahru）。1848年前后，该地是一个锡矿开采区。当时霹雳拉律区酋长隆查法（Long Jaafar）招来檳城华工，在吉辇包（Kelian Pauh）和新吉辇大规模采锡。因此自那时起，便有华人在该地定居。根据粤东古庙内的《倡建粤东古庙碑记》³（图片五）记载，该庙建于光绪八年（即1882年）⁴，创建人群主要是义兴党的古冈州人及惠州人。其主殿为三王殿，左右分别是绥靖伯庙及慎安祠。三王殿的主殿内，左边供有3个香炉，分别为观音娘娘（中）、金花夫人（左）、九天玄女娘娘（右）。主殿右边供奉七仙娘娘。在大门口入口处，旁供着福德土地神。主殿内共有三个木制神位牌，一为“敕封护国庇民三王爷”、二为“大慈大悲观音娘娘、九天玄女仙姬七娘”、三为“敕封真武玄天上帝、敕封襄济谭公仙圣”。绥靖伯庙主祀绥靖伯陈老官，它是古冈州之台山县陈氏族人的开山始祖。至于慎安祠，供奉的是在“拉律战争”期间的先辈牌位。这些说明庙方祭祀源自家乡的开山祖先，同时也供奉着因械斗而去世的“在地”祖先牌位。

该庙先后历经数次重修工作。1928年重修一次。1957年再修，有广东义冢捐200元，其他捐款者闽粤各籍，甚至出现印人、锡克人。次年重修大门，铜牌铭文为“广福合修太平新港门粤东古庙”。1962年重建后座，1985年重修前殿。其建筑风格为粤式，材料亦源自广东。该庙虽然由义兴党所建，但从未属任何会馆组织管辖，捐赠者来自闽粤各籍甚至外族人，显示其是一个跨社群的庙宇。该庙有健全的理事组织结构，委员主事者任期为两年，同时也设有三王爷妇女组。

每年的农历十一月二十五日为三王爷的神诞日。在神诞日的酬神戏方面，每年由粤、潮、闽三种戏班轮流上演。2011年，该庙为庆祝三王爷神诞日，聘请了粤剧团献演三天（农历十一月二十四日至二十六日），以答谢神恩。此外在战前，该庙也举行五年一次的“清醮法令”，⁵请中国道士设坛作醮，庙外搭草棚屋，摆置纸糊的四大金

³该书把《倡建粤东古庙碑记》写成《福建粤东古庙碑部》。见陈铁凡、傅吾康合编《马来西亚华文铭刻萃编》第三册（吉隆坡：马来亚大学，1987），页1021-1025。笔者田野调查于2011年12月19日。

⁴但庙方于2011年的晚宴请柬上注明庆祝成立133周年纪念，即庙方把粤东古庙成立的时期提早至1878年。笔者采用该庙文物上面所记载的确切年代为其创建的年代。

⁵“醮”：道教仪式的一大类，亦或泛指各种仪式，与斋合称为斋醮，指全部道教仪式。醮种类繁多，各以所祭之神或祈之事命名，如斗醮、九皇寿醮等。胡孚深主编《中华道教大辞典》（北京：中国社会科学出版社，1995），页520。

刚、十殿阎王、蓬莱仙境等，而且当天新港门的华人都要吃素。不过，这类大会在战后不再举行。

第三间庙位于吉隆坡蕉赖（Cheras）二里半（又称蕉赖老街场）。18世纪中叶以后，蕉赖的老街场因锡矿、树胶而发展。早期的老街场以传统冲洗技术开采锡矿，居民以矿工与胶工为主，此外还有一些小商贩。两旁还有30多间的各种小商店，当时相当繁华。矿场后面就是老街场居民的住所。四周除了零零散散的木屋，还有一些长屋和树胶园，较远处的斜坡山上就是中华义山。蕉赖二里半的三山国王庙则位于中间路段两排商店的后面。各种资料显示，该庙约建于1893年。因为庙中现存有一块由吴琼英所送，并刻有“光绪拾九年”“霖田祖庙”等字样的门额，以及一块与门额同年的云板，上刻有“三王爷爷永远供奉”、刘纶赠送的字样。主神台则是“新义发公司”于光绪壬寅年（1902年）赠送的。⁶

该庙由来有这样一个传说。一名贫穷的河婆移民，带背着一尊三山国王神像要到柔佛州古来延续香火，路经老街场的一棵大树下休息。当他要准备出发时，无论用什么方法都无法把神像背起他，因此他认为该神像欲留在此地，是便将三山国王神明供奉于此地，再加上当时的老街场以客家人占多数，于是就在此地建庙让信众供奉。后来，原本要带到古来的香火也顺利传开，来到吉隆坡的增江新村。⁷此地的三山国王庙有一处与其他庙宇不同的地方，庙内供奉着一尊的神像，并有一刻有“敕封护国三山公王爷爷尊”神位。另有一块木牌上刻有“明山—三山护国公王、佛山—引福归堂、经山—驱邪出外”。其中明山是三山国王信仰之一的神明，但经山和佛山并不是。为何有“经山”及“佛山”的出现呢？傅吾康认为可能是他们自己理解神明的象征方式。⁸笔者推测，这极有可能是把巾山的“巾”写成“经”的误写。当时一般的移民多是低下层阶级，没有受过教育，在口传的时候极容易出现误写的情况。而为何有佛山之称，

⁶傅吾康认为此庙为马来半岛最早的三山国王庙宇。

⁷Franke,Wolfgang, *The Sovereigns of The Kingdoms of The Three Mountains, San Shan Guowang, at Hepo and in Southeast Asia – A Preliminary Investigation 1994*, 收入马大中文系 30 周年纪念庆典工委《国际汉学研讨会论文集》，（吉隆坡：马来亚大学中文系，马大中文系毕业生协会，1994），页 377-378；《红番茄》，10/02/2010。网站资料来源：<http://www.redtomato.com.my/news/news/local/3445.html>。浏览日期 24/10/2012。

⁸Franke,Wolfgang, *The Sovereigns of The Kingdoms of The Three Mountains, San Shan Guowang, at Hepo and in Southeast Asia – A Preliminary Investigation 1994*, 收入马大中文系 30 周年纪念庆典工委《国际汉学研讨会论文集》，页 378。

则有待确认。庙内亦供奉其他的神明，庙的右边供奉着关帝、太岁、财神，左边则供奉着保生大帝。⁹

每年农历除夕至年初一，以及六月初六为神诞日，该庙开放让各界人士参拜祈福。三山国王庙历届理事兼创办人的名单如下：凌观元、范润泉、黄华胜、田昌、叶庚、叶胜仁、叶观生、叶凤来、叶大龙、叶乙桂、胡庆。¹⁰该庙在战后历经数次的重修，包括 1947 年、1983 和 1984 年。在 1947 年的重修碑文显示，刘寿荣捐 100 百元，范润泉、三和公司、潘教、叶东仁、张新有等各捐 50 元。这六位捐款者都是该庙的名誉总理。这次重修庙宇的捐款者共有 223 位，捐款数目从 100 百元至 5 元不等。¹¹1983 年，庙方建造一座放生池。而在次年，该庙又再一次重修，捐款从最高的 1 千元至最低的 20 元。¹² 从另一面可显示出他们的财力不是很充裕。

从庙宇的发展脉络来看，该庙的规模及文物数量并不显眼。与吉隆坡一带同时期建立的庙宇之捐赠物作一比较，可见这座庙的信徒并不多，信徒的财力也并不充裕。¹³居住在此附近的居民多以河婆人居多。60 年代紧急法令时，当地的居民也被指使迁到安邦新村、增江新村。直到紧急法令解禁后，当地的居民又纷纷迁回老街场居住与生活。

第四是霹靂州金宝（Kampar）的金宝古庙。该地区约在 1886 年开埠，至今已有 127 年的历史。早期的金宝盛产锡，因此吸引华人南来谋生。据金宝历史古迹研究会会长章文华指出，1895 年时，金宝有两座庙，一为水月宫¹⁴，而另一为三皇爷庙，规

⁹Franke, Wolfgang, *The Sovereigns of The Kingdoms of The Three Mountains, San Shan Guowang, at Hepo and in Southeast Asia – A Preliminary Investigation 1994*, 收入马大中文系 30 周年纪念庆典工委《国际汉学研讨会论文集》，页 378；田野调查于 2010 年 6 月 12 日。

¹⁰庙内挂有创办人的名单及遗像。田野调查于 2010 年 6 月 12 日。

¹¹陈铁凡、傅吾康合编《马来西亚华文铭刻萃编》第一册（吉隆坡：马来亚大学，1982），页 73-74。

¹²田野调查于 2010 年 6 月 12 日。

¹³如叶亚来为酬谢盛明利的神明庇护，捐献出其屋后椰园六段地，兴建师爷宫，于 1875 年落成。1887 年，由赵煜等人设立了广肇会馆和关帝庙。

¹⁴何谓水月观音，其乃是中国流传极广的一种观音造型。有人认为最早供奉水月观音的庙宇可能在马来半岛吉兰丹布赖的水月宫。水月观音的祭祀，并不是偶然的现象，并且全马各地都出现像布赖一样崇祀观音的水月宫，大都在当年的金矿或锡矿产区。当时飘洋过海的人们，要在海上冒风浪之险到异地采矿以为谋生，更是不易；先民以水月观音为心理依托及祈求保护，亦折射出南来华人在马来西亚的开拓时代的辛酸。

模只是一间小型的木板屋。金宝古庙位于金宝务边街。1904年，余东旋¹⁵带头并联合黄南英、潘三及李贵水重建盖庙。当年的水月宫的位置就在今金宝古庙现址上。该庙重建后，余东旋的公司（生和号）负责庙务，直到1950年。¹⁶1955年，金宝古庙召开全埠华人大会，成立“金宝古庙华人义冢联合会”，并沿袭至今。¹⁷自此，金宝古庙开始积极参与社会慈善等事务。

金宝古庙在2005年经过重修，但早期的文物还保留着该庙三座神龕，分别有观音、三王爷、玄天上帝神像及木制神位。其中位于神龕右边为三王爷神像及一幅“敕封三王爷爷神位”。神龕前的案桌上摆放两个铜炉，一刻有“水月宫”，另一铜炉刻有“三王爷”，都是由东莞、新安两邑的弟子赠送。（图片六）庙中共供奉16尊职能不同的神像。除了供奉观音和三王爷外，还有玄天上帝、张王爷、文昌帝君、关圣帝君、齐天大圣、包公、八仙、金花娘娘、华光大帝、天后、孔子、大伯公等神明。庙中设有大伯公神位之处，写有“埤瑯稳当”的字眼。“埤瑯”在客家语中为“锡矿”之意，而“稳当”可能与马来语的谐音（*untung*）有关，有“赚钱”之意，信众希望神灵保佑锡矿的收获稳定。由此可见，锡矿为金宝早期主要的经济命脉，亦为华人社会的重要生计。丰富的锡苗是人们移居至金宝的最大牵引力。庙内其他的文物，还有铜鼎、匾额和楹联，都是当时来自古冈州、东莞、新安、四会、惠州、增城、广宁、南番顺的信众捐赠的。

在锡矿业顶峰的时期，金宝周围的商家为了报答观音的保佑，每年农历六月十九日的观音诞，都会上演酬神戏，并向金宝居民免费提供两天斋食。庙方会聘请香港粤

¹⁵余东旋（1877-1944年），祖籍广东，檳榔嶼出生。父亲余广从中国南来后先在檳城，后到务边开设“余仁生”中药店，并靠锡矿起家。余东旋少年时期曾被送回广东，15岁返马来亚。据知，自1898年他便继承父业，他的事业网络从金宝扩展至吉隆坡等地，从事锡矿业、地产、银庄汇总、胶园、药材等，在怡保、务边、金宝开设生和号、余仁生号，业务还扩至新加坡、香港、广州。1903年，余东旋向清政府捐购道员及花翎四品衔；1911-1920年任马来亚联邦议会华人代表，并受英帝国四等勋章（O.B.E）。第一次世界大战期间，他捐赠飞机及坦克予英国政府；1918年捐赠5万6千英镑给香港大学。Ilsa Sharp, *Path of the Righteous Crane: The Life and Legacy of Eu Tong Sen*, Singapore: Landmark Book Pte Ltd, 2009; 柯木林主编《新华历史人物列传》（新加坡：教育出版社私营有限公司，1995），页106。

¹⁶陈长兴《金宝100年（1886-1986）》，页110-111；《中国报》霹雳地方版，2012年1月28日。网站资料来源：<http://www.chinapress.com.my/node/288747>。阅览日期14/10/2012。

¹⁷陈长兴《金宝100年（1886-1986）》，页28。

剧团，有时一演就是整个月。全金宝人都会来到古庙，享用庙方为信众准备的平安斋。直到今天，古庙每年还在观音诞安排表演大戏，连续 10 天。¹⁸

在东马方面，砂拉越石隆门帽山的国王古庙位于古晋市东南方。据庙内一幅对联推断，该庙约建于 1896 年。一铜钟刻有“公王古庙”的字样，于 1899 年由广东省长支店制造。庙内原无神像，但供奉有三山国王与城岳公王牌位。三山国王的神像较牌位晚摆设，后来被偷走一尊，目前剩下两尊，并没有王爷的区分。而牌位中的另一位神明城岳公王，其由来并不清楚。该庙曾在 1934 年历经一次整修¹⁹。1986 年，又大事重修，将庙身扶正，屋顶换为灰瓦，墙上原有的壁画已不存在。目前，此庙隶属石隆门大街黄老仙庙下，该庙管理人员都是河婆人，其信徒也多为河婆人。其中原因，或与石隆门自开埠以来，河婆人在此地居住者为多。²⁰

国王古庙神诞日在农历二月二十二日（大王神诞日），神诞活动主要由委员会承办，经费以自由捐献的方式筹得。过去多邀请潮州戏，但现在以举办歌唱比赛来取代酬神戏。庙方每三年在神诞日当天举行一次的游神活动，其游神的区域从国王古庙到石隆门大街。

以上各庙的创建沿革显示了它们各自间的特色与差异。马来亚三山国王信仰最早被带入各地的时间，大约都是在清末时期，而与建庙同步发展的，往往也是地方上锡矿或金矿的开拓。三山国王信仰伴随着移民进入这些区域，成了最早有三山国王庙宇的聚落。可以说，这些庙宇见证了当地历史的发展和社会的变迁。

第二节 庙宇与地方社会的互动

1. 庙宇与帮群的互动

¹⁸梁泽之〈金宝简介〉，见霹雳金宝古冈州会馆编委会《霹雳金宝古冈州会馆四十周年会庆纪念特刊》（霹雳：霹雳金宝古冈州会馆，1974），页 118-119。

¹⁹庙里悬挂两幅刻有“大中华民国廿三”的庙貌重修募款捐芳名录，惟因年旧失修而且风化严重，字迹已难以辨认。但依稀可见捐赠者多以公司行号居多，如“某金矿公司”；也有以个人名义的信众。捐款数目也不大，从贰角到叁拾元都有，显示该地区的信众经济状况多不充裕。田野调查于 2010 年 8 月 3 日。

²⁰黄建淳《砂拉越华人史研究》（台北：东大图书，1999），页 366。

1848 年左右，拉律发现锡矿，吸引了檳城华人蜂拥而来。在吉辇包（Kelian Pauh），有郑景贵为首的海山党²¹，另一方面在新吉辇（Kelian Baru 原名甘文丁 Kamunting），则有惠州人的义兴党。于不同派系华工之间为争夺锡矿地，而发生了多次械斗事件。从 1861 年至 1873 年，爆发三次的“拉律暴乱”，史称“拉律战争”（Larut Mining Incident）。直到 1874 年 1 月 20 日，在英国政府的干涉下，与霹雳马来酋长、两大党 26 位代表签订《邦咯条约》（Pangkor Engagement）。“拉律”不久改名为“太平”，象征纷争过后，风调雨顺的和平局面。此后，太平的人口迅速增长。如《马来亚华侨史》描述太平的人口，从 1877 年的约 9 千名增加到 1882 年的 5 万名居民，这些显示了太平自拉律战争后各方面趋向稳定及迅速的发展。

粤东古庙所在甘文丁区，在 1848 年前后曾是开采锡矿的地区。该区的锡矿大多掌控在义兴党手中。邻近的海山党曾因为水资源、锡矿场等问题，而与义兴党发生械斗事件。在两帮派敌对阵营消弭之后，随着数十年间的磨合与整顿之后，地方社会才趋向和平及安定。建于 1882 年的太平粤东古庙，正是战后和平的产物。

庙内现存的四块《倡建粤东古庙碑记》显示，其倡导者有担任总理的陆如佑（陆佑）²²及曾恩秀，值理有林青选、陈圣炎²³、陈卫庭等人。捐款者来自不同的区域。除

²¹郑景贵（1829-1901），广东增城人，俗称亚贵。1840 年代南来拉律追溯父兄在矿区工作。

1860 年代成为该区最大的锡矿主人之一。1860 年至 1884 年间担任檳城和拉律的海山公司首领，是拉律战争的主要人物之一。1877 年受委霹雳华人甲必丹，与另一位华人甲必丹陈亚炎平起平坐，被誉为太平的开埠及发展大功臣。其活动范围在檳城与霹雳之间，故在两地留下其足迹。在檳城义兴路（Jalan Gereja）上有郑景贵住家和宗祠—慎之家塾，现已辟为侨生博物馆（Museum Peranakan）。在太平有街道以他命名，即郑景贵路（Jalan Chung KengKwee 原名 Fraser Avenue）及郑景贵巷（Lorong Chung KengKwee 原名 Fraser Lane）。李永球〈郑景贵〉收入《移国太平华裔历史人物集》（檳城：南洋民间文化，2003），页 8。

²²陆佑（1846-1917 年）本姓黄，字弼臣，名如佑，号衍良。原籍广东省鹤山县，后迁至新会桐井。在陆显家当长工，并改姓为陆。11 岁南来，雇于新加坡罗奇生烟庄。17 岁创设东兴隆杂货店于新加坡。据说，离开新加坡后他先到檳城，然后再到太平。1862 年到霹雳拉律替人经营锡矿业务兼司运货。在太平住了 15 年，初任职于锡矿，后经营供应军队粮食的生意。但是仍然无法摆脱穷困，迫使他有一段时间寄居在粤东古庙，以神案旁的长凳为他的安歇处。1872 年，拉律战争第二次矿区爆发战火，他的事业更是一蹶不振。正当发愁之时，有一天，他在古庙长凳上睡觉，朦胧中看到一只大龟，从神龛中爬出，向门外南面而去。继而获得一名黑衣老人指点南下发展。他醒来后，就依照神的指示，收拾一切行李，以扁担两头挑置肩上，向南而行。这年他 37 岁，只身南下，步行数百里达吉隆坡。这时吉隆坡，刚好战火平息，英人接管行政，叶亚来又不幸去世。陆佑刚好抵达吉隆坡，初于赵煜手下工作，尔后用“东兴隆”自创门户。1913 年，创办吉隆坡广益银行。他在万撓双文丹及新古毛一带进行开拓，在彭亨更建公路，开辟关丹及文冬两市镇。他的事业包括锡矿、胶园、工业、商业、农业、开辟公路，遍布全马，甚至港澳与东南亚各地。在营业全盛时期，

了主要倡导者陆佑和陈圣炎来自古冈州外，还包括增城的甲必丹郑景贵及其社群网络（郑景胜（盛）、罗云鹏）、嘉应州、惠州、福建（协裕栈、福轮公司）、海南，甚至外族人味噠必渣、甲巔华加，总共 650 名的捐款者。捐款数目由最多的 470 大员到最少的 5 大元，总数约 1 万 2 千大员。²⁴从捐款者名单分析其身份来源，包括有来自闽、粤各籍及外族人的社群。这当中不少是粤籍中的客家人，同时也有广肇庆及海南地区的人群。庙宇的组织成员显示，该庙是具有跨帮群色彩的庙宇。

但有趣的是，既然是由闽粤各帮所创立的庙宇，但为何名称却仍以“粤东”为名？这显示其与粤东的关联更为紧密，并不如檳城或新加坡地区凡具有跨帮色彩浓厚的庙宇，其庙宇名称多采用较折中的名称（广福宫）。至于祭祀的神明，也不采用较为各籍贯普遍接受之神明，如观音或天后，反之以祭祀三山国王为主神，而且还配有以三王爷爷为主的神位。我们不禁要问，各籍人士如何透过庙宇的组织平衡各帮的势力？与此同时，信仰的功能如何在这之间扮演着其作用及角色？

关于粤东古庙的成员结构方面，有研究指出此庙的主要建构群体以惠州人和古冈州人为主。李永球认为该庙是由义兴党所建立的庙，义兴党员也以古冈州及惠州府为

其总办公处东兴隆所印之银票流通各地。他曾以 50 万免息贷款给香港大学。捐助 5 万元给新加坡陈笃生医院，莱佛士学院及新加坡广肇会馆。吉隆坡方面，亦资助中华大会堂、同善医院、维多利亚英文书馆、尊孔中学、坤成女校等。1917 年 1 月 4 日，获得香港大学荣誉法学博士头衔，1917 年 2 月 24 日去世。参见宋旺相著、叶书德译《新加坡华人百年史》（新加坡：新加坡中华总商会：1993），页 444-445；柯木林主编《新华历史人物列传》（新加坡：教育出版社私营有限公司，1995），页 66；马来亚古冈州六邑总会、檳城台山宁阳会馆合编《马来亚古冈州六邑总会特刊》（檳城：马来亚古冈州六邑总会，1964），页 51-52；李业霖〈陆佑一悠悠百世功，矻矻当年苦〉，收入林水椽编《创业与护根：马来西亚华人历史与人物儒商篇》（台湾：中央研究院东南亚区域研究计划，2001），页 109-137；〈陆佑〉，见《霹雳古冈州公会五十周年金禧纪念特刊 1928-1978》（霹雳：霹雳古冈州公会，1978），页 246；李桃李〈太平粤东古庙与义兴党〉及〈太平粤东古庙主祀之神〉，见龙现凤鸣编辑委员会《马来西亚北霹雳太平惠州会馆 131 周年暨新会所开幕典礼纪念特刊》（霹雳：北霹雳太平惠州会馆出版，2008），页 109-112；A. Wright and H.A. Cartwright, *Twentieth Century impressions of British Malaya: Its History, People, Commerce, Industries and Resources* Reprint (Singapore: G. Brash, 1989), pp.893-895. Originally (London: Lloyd's Greater Britain Publishing Company Ltd, 1908).

²³陈圣炎（？-1899 年），又名陈亚炎，字崇直。原籍广东台山县。从中国南来檳城，在漆木街当木匠。1872 年率领党员攻打拉律的海山党而一举成名，成为续苏亚昌、李亚勤之后的第三位义兴党首领。太平甘文丁开埠人之一，甲必丹暨甘文丁华人领袖，义兴派首领。

²⁴陈铁凡、傅吾康合编《马来西亚华文铭刻萃编》第三册（吉隆坡：马来亚大学，1987），页 1015-1025。

主，其次为嘉应府客家人，潮州人居住此地者为最少。²⁵陈剑虹的研究也指出太平的义兴党为惠州客家人，在拉律战争失败后退到雪兰莪（吉隆坡），由新宁人填补（再次看了资料是新宁人）。²⁶关于这一批失败的群众，一位曾任职于英国殖民地的官员在叙述十九世纪末雪兰莪的发展时，提及叶亚来曾招抚在霹雳州拉律战争战败的惠州人。²⁷而叶亚来在获得这些外援后，也增强了其在吉隆坡的势力。吉隆坡之所以能发展成为新兴的城市并现代化，叶亚来可谓居功颇伟。²⁸

除此之外，粤东古庙内的匾额也反映出，由广东省的各属社群捐赠的文物颇多。在缺乏文献资料的条件下，这些文物尤能帮助我们分析各帮群在古庙里所扮演的角色及互动的关系。这些文物包括有：新会（属于古冈州）人所送的“德被南邦”匾额、宁邑（古冈州的台山县）弟子送的“惠及南邦”匾额、一口由肇庆众信敬送的四方铜鼎。此外，还有木联两幅，其中一幅由茶阳（大埔）弟子所送（栋宇辉煌大展金昭瑞霭，炬炉光彩齐开宝筏布祥云），另一幅由鹅城会馆（惠州）众信所送（泽被同人万古英灵垂异域，思流新港千秋赫濯显南方）。同样在该庙的倡建人名单中，我们除了看到以海山党为首的郑景贵家族及陈圣炎的名字，还有增城公司送了“雨露成沾”字

²⁵李桃李〈太平粤东古庙与义兴党〉，见龙现凤鸣编辑委员会《马来西亚北霹雳太平惠州会馆131周年暨新会所开幕典礼纪念特刊》，页109-109。

²⁶陈剑虹〈19世纪檳城华族秘密会社〉《星报日报》新年特刊，1982年1月1日，页25。

²⁷1862年，约有1千名的惠州人在霹雳州因为械斗失败后退至檳城，在刘壬光的招抚之下抵达雪兰莪，同时也为叶亚来打下了创业的基础。S. M. Middlebrook and J.M. Gullick, *Yap Ah Loy 1837-1885*, Previously published as *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Volume XXIV Part 2, July 1951, Reprints as *Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Number 9, 1983, pp.20-21.

²⁸叶亚来（1837-1885），广东省惠州人，本名茂兰，字德来，亚来系俗称。17岁南来马来亚，原在芦骨采矿，1862年转到暗邦发展。因为在雪兰莪内战中立下大功，于1869年受苏丹封为雪兰莪华人甲必丹。在内战中，许多矿工身亡及他也损失大部分财产，但他留下将吉隆坡从废墟中重建起来。除了基本建设为，他也建立医院、安老院和学校等，为以后吉隆坡的繁荣发展奠下基础。今天吉隆坡保留有一条叶亚来街（Jalan Yap Ah Loy），当年他的木炭厂所在地成了现在市中心的炭厂街（Jalan Petaling）。S. M. Middlebrook and J.M. Gullick, *Yap Ah Loy 1837-1885*, Previously published as *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Volume XXIV Part 2, July 1951, Reprints as *Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Number 9, 1983, pp.20-21.

样的匾额。²⁹而岭南古庙（海山党所创）信众也于光绪九年（1883年）赠送刻有“赖及万方”的匾额给粤东古庙。³⁰

除了广东省的社群之外，还有来自其他省的社群也共同捐赠了文物给古庙。如一幅刻有“显烈光昭”的匾额，由福建会馆捐赠及一块刻有“保生大帝”的匾额。据傅吾康等编的《马来西亚华文铭刻萃编》，该庙除奉祀三王爷外，还有保生大帝。³¹一般认为保生大帝是福建闽南地区的祖籍神，所以该庙的创立者不只是广东省的社群，应该还包括来自福建省的社群。简言之，从目前遗留下来的文物可见，粤东古庙在十九世纪末是由各帮所建立的庙宇。

由上可见，无论是捐款者抑或是文物的捐献者，皆包括有个人名义及公司行号或是会馆组织。其中有来自福建省的仁和公司（晋江市东乡人的组织）及福建会馆；广东省的客家社群如嘉应公司（后来的嘉应会馆）、增龙会馆及鹅城会馆（惠州会馆），还有来自个人身份的茶阳（后来的大埔）和广府社群的肇庆会馆（后来消失）、宁邑及海南等地区的捐赠者。虽然该庙的捐赠者来源自不一，但仔细分析这些捐赠者名单可见，他们多来自粤东地区的客家社群，如嘉应、大埔或惠州府，这也显示该区的最早开垦者应该是来自广东省的客家及四邑社群。

如前文所述，金宝古庙的传播情况亦反映了各帮群的互动关系。从田野考察发现，庙里来自广东省各籍贯群（如增龙、惠州、古冈州、琼州、潮州、南番顺等）所赠送之香炉、匾额、对联、钟鼓等，且皆赠于光绪三十年。这些文物显示，庙不仅与增龙社群的关系密切，还与岭南地区的东莞和古冈州的新会及花邑有着极深渊源。庙内供奉的主神—观音的神龕是由增龙两邑弟子所送，由粤东省城源昌街制造。同时，庙内也有一口刻着“增邑王龙元敬送”的香炉鼎，同样也从中国广东省佛山铸造。从庙内的文物显示供奉主神的神龕制作和铜鼎，都是在中国广东省制作及进口。华丽的神龕及以个人名义独自捐赠一口大铜鼎，展现其社群的经济能力。若从社会的发展脉络来

²⁹李桃李〈太平粤东古庙与义兴党〉，见龙现凤鸣编辑委员会《马来西亚北霹雳太平惠州会馆131周年暨新会所开幕典礼纪念特刊》（霹雳：北霹雳太平惠州会馆出版，2008），页109-110。

³⁰该庙设立的位址于吉辇包（Kelian Pauh），于1850年代曾是锡矿开采区，所以华人早在此地定居。它比甘文丁还要早开发，故该庙也可能比粤东古庙早设立。陈铁凡、傅吾康合编《马来西亚华文铭刻萃编》第三册，页1028-1029。

³¹一幅刻有光绪十九年（1893年）的“保生大帝”的匾额，是由本港众弟子赠送。见陈铁凡、傅吾康合编《马来西亚华文铭刻萃编》第三册，页1015。

看，增龙人移居马来亚，先是在檳城落脚，随后在霹靂州开采矿业。正因如此，太平、金宝等矿业重镇的开埠都跟增龙人有关。由此可见靠锡矿业起家的增龙人的经济能力相当不俗的表现。³²

虽然供奉观音的主神龕是由增龙信众所捐赠，但分别供奉北帝爷和三王爷的神龕则是由花邑弟子捐赠。另外从田野考察也发现，庙内藏有一个刻有“三王爷”铜香炉，亦由新安及东莞两邑弟子所送。虽然金宝古庙的基础是建于水月宫之上，但同时也是与三王爷庙合并之后的产物。有研究指出，霹靂出现非客籍人士捐赠水月宫的情形，可能是帮派之争消除后，各帮派语系对观音信仰共同扶持的证明。这是观音信仰原本不分帮派的现象重现。³³张肯堂则认为，该庙因为内部帮群结构的更替，原本主祀三山国王神明的庙宇被替换。现在金宝古庙的主神为观音，是为各籍贯群均能接受之神明。他指出，金宝古庙为清末河婆人创立，祭祀三山国王。后来庙宇内部帮群结构的重整，由广府人做炉主，以风水为借口，认为三山神有利于河婆人，故改以观音为主神，同时把三山神移居偏厅。可惜的是，他并没有显示资料的来源，而至今他是笔者唯一看到持有这种说法的人。但无论如何，他的研究表明，庙宇主神的祭祀有可能成为帮派斗争之下的“牺牲品”。

2. 三山国王信仰之象征意义：地方保护神

在拓殖时期神明往往成为迁民的心灵寄托。这是因为他们的人身安全在各社群械斗、冲突频繁的环境下难以保障，所以转而寻求神灵的庇佑。出于这种心理，来到新马的粤籍先民非常需要得到心灵的慰藉，祈求有神灵能够庇护他们战胜各种困境。马来半岛流传的三山国王庙的神明显灵传说，在与统治者斗争的过程中显现出其具有防御的功能。这些都是拓垦时期先民心灵需求的反映。

于 1857 年，因不满英人拉惹詹姆士布洛克（James Brooke, 1841-1868）政府的苛政，砂拉越石隆门（Bau）的十二公司（采矿公司）在首领刘善邦³⁴的领导下，带领华

³²张伟荣主编《新马增龙会馆联合特刊》（怡保：怡保增龙会馆，1966），页 29-47。

³³王琛发〈清代马来西亚客家人的观音信仰〉《马来西亚客家人的宗教信仰与实践》（吉隆坡：马来西亚客家公会联合会出版，2006），页 97-106。

³⁴今人的研究指出刘善邦是位具有争议性的人物，详见林开忠、张维安的研究。刘善邦，广东省陆丰县人。他于 1820 年抵达西婆子坤甸，加入罗芳伯公司任职。后再转入三发工作，因地盘问题受到排挤，于 1830 年，转移到砂拉越之石隆门，先组织义兴公司于帽山。从事采金，义兴公司较后改组为十二公司。1840 年和 1850 年，西婆之三条沟公司人员两次被迫

工兴起反抗运动。相传十二公司的六百成员，在天师龙宫前广场旗竿夹下（图片七），誓师起事，推王甲率领华工在三叉口水口伯公宫广场前集合，然后分乘小船顺水而下至古晋。参与此次的华工，身上佩带印有三山国王的护身符。结果华工起义军因组织不健全，又缺乏训练而被消灭，刘善邦亦战死。华工失败后，当时约有两千余人退往西婆罗洲印尼的三发。³⁵帽山经过这场的反殖民斗争后，十二公司之名也随着烟消云散。

从此事件来看，帽山国王庙在十二公司时期应当还未建造，否则该护身符应该会在国王庙颁发，而不会在把水口伯公宫。据刘伯奎推测，刻有神符的雕版很有可能是被华工从三发带到石隆门，当时国王庙还未建造，而暂时保管在把水口伯公宫，直到国王庙建好后才把符版取回。³⁶另外，从庙内现存的文物亦可佐证，最早刻有年代的文物为 1896 年，这距离 1857 年的起义有约 40 年之久。因此，笔者推测国王庙在当时很有可能尚未建造。

然而，刘伯奎也提及一块可能是当年起义的木刻神符雕版，其高为十九寸三分，宽十二寸七分，板厚约六、七分。符版还印有一幅对联“三山出显匡扶唐社稷，护国威灵勋著宋加封”，以期保佑他们旗开得胜，平安归来。虽然无法辨识该雕版之年代，但刘伯奎相信此件信物即使不在十二分公司起义时用过，最少也有百年的历史。此块雕版辗转流传，目前藏在河婆大爷庙里，这是笔者在田野调查时亲眼见到的。（图片八）。³⁷由于华工事件发生的年代已是久远，我们无法从文献中得到更多细节，但此

大规模逃到石隆门加入了刘善邦的十二公司，这两次的移民总数大约有 1 万多人，其中以梅县、惠州、新安和河婆等客人为主。饶尚东《马来西亚华族人口问题研究》（诗巫：砂拉越华族文化协会，2005），页 79。林开忠、张维安《砂拉越石隆门客家人十二公司：问题与讨论》。

³⁵相关的石龙门事件，可参考周丹尼著黄顺柳译《砂拉越乡镇华人先驱 1841-1941》（诗巫：砂拉越华族文化协会，1990），页 24-50；刘子政《砂朥越百年纪略》（砂朥越：砂拉越华族文化协会，1956），页 32-35；刘伯奎《十九世纪砂朥越华工公司兴亡史》（新加坡：南洋学会，1990），页 46-58；杨谦俊《华工起义—1857 年砂朥越石隆门华工推翻白人统治始末》（诗巫：砂拉越华族文化协会，1996）；Craig Lockard 著蔡增聪译《1857 年砂拉越华工叛变：一个新的评价》，见蔡增聪主编《砂拉越华人研究译文集》（诗巫：砂拉越华族文化协会，2003），页 52-72。

³⁶刘伯奎《十九世纪砂朥越华工公司兴亡史》，页 76。

³⁷据持有此雕版的庙宇主持人及当地文史工作者，深信此雕版就是当时起义者所持有神符就是出于此雕版。刘伯奎《十九世纪砂朥越华工公司兴亡史》，页 95-97；田野调查于 2010 年 8 月 3 日。

事让我们了解到，他们故乡的神祇，成为了他们首选的心灵寄托。信众依此深信三山国王信仰确实在他们反殖民统治斗争中，起了精神支撑的作用。

虽然这次华工事件只是昙花一现，信众们深信三山国王在佑着他们进行反殖民斗争。但值得一提的是，之后民间不断地美好刘善邦事迹，刘的身份亦由“人”提升为具有“神”格的神明。虽然时隔已久，但人们对于刘善邦事迹的演绎，却不曾停止。如诗人所描述：

〈山洪〉³⁸

绿色的山洪
曾经
在风洞冰凉的深处汹涌
今天
血染的碧湖
成了闲人散心的去处
刘善邦那段日子
匆匆忽忽
无言
绝不是死水向权柄折腰鞠躬
朦胧中
矿工摸索怔忡
石隆门缓步移动

绿色的山洪
曾经
在鬼洞阴冷的深处汹涌
虽然地利人和俱空
时不我属
一百三十年后
回到新尧弯
寻找王甲的片片傲骨
从多灾多难的新宜山
从古老的短廊
到古晋河东
二十哩路山摇地动
几多族魂
石火中紧紧靠拢

³⁸卡斯特〈山洪〉，收入田农编者（砂拉越：砂拉越华人诗选（1935-1970），2007），页156-157。

从这首诗中，我们可窥探出人们对如刘善邦和王甲等起义英雄的崇拜。在现实生活中，当地居民更是将他偶像化，在他墓地旁建庙（义德庙）祭拜，并称他为“开山地主”。除此之外，在石隆门也有一座纪念他的英雄纪念碑。（图片九）他的形象由昔日的反叛者，转变为反白人殖民的英雄。这是颇有意思的。综上观之，三山国王信仰曾在粤籍先民与其他社群的械斗、反抗白人统治的斗争中发挥过重要的作用。

3. 其他社群的融入：保生大帝神明的供奉

另一个有趣的现象，就是在这时期创建的庙宇除了以供奉三山国王为主神外，亦供奉有保生大帝，如太平的粤东古庙与蕉赖老街场的三山国王庙。这种两位神明共同祭祀于同一庙宇的现象，在后来新、马地区并不常见。可以说这一现象是当时（清末）兴建三山国王庙的一大特色。

早期马来半岛的社会发展脉络来看，当年内陆大城市的形成，主要是得力于锡矿业的兴盛。太平、怡保、吉隆坡等地就是最明显的例子。为了开矿的需要，在开采之前，矿工老板先把矿工安顿在简陋的亚答竹寮并提供粮食。如是一来，有了屋寮之后，又因扩大开采，人员蜂拥而至，聚落的轮廓便逐渐形成了并且慢慢形成城镇。太平市早期是由粤籍人士开发锡矿业，拉律战争结束后才有福建人陆续抵达，这些历史脉络目前在太平市中心还能窥得一二。我们可以从两方面看到太平社群的发展轨迹：首先，是以彼此间的建筑物距离市区的差别。若从锡矿区逐渐发展为城市的角度来看，不难理解为何广东籍的历史建筑大都分布于邻近太平湖（旧矿区）一带。例如岭南古庙、广东会馆、何仙姑庙、顺德会馆等等。反之，福建人建立的会馆宗祠等，则分布于距离矿区较远的地方。³⁹其次，福建社群捐赠匾额的时间也较晚。如前所述福建社群向粤东古庙捐赠匾额的时间（1893年）要比其他粤籍社群晚些，是在该庙建成的数十年后。因此也可佐证福建社群是在拉律战争之后才抵达此地定居及发展。同时，战争也因此改变了地方上各帮群的结构，太平华人的籍贯也出现了转变。太平从一个原为广东人为主的城市，转型以福建人为主。其中最主要的原因，是近打区陆续发现锡矿，

³⁹张集强〈太平福建会馆〉《星洲日报 星洲广场》2011年5月15日。

使得海山党人放弃太平，纷纷移到近打区发展。⁴⁰不难想象，当粤东古庙在创办时，后抵达的福建社群也为表示友好而出钱出力的情境。

在粤东古庙及蕉赖老街场的庙内，就供有与福建社群极为密切的保生大帝神明。保生大帝是闽南盛行的医神，本名吴仞，宋代同安县白礁人（今属龙海县角美镇）。传说他精通医术，救人无数，死后被奉为医神，有吴真人、吴真君等称谓，历代受到朝廷敕封，一直封到保生大帝的封号。关于保生大帝医术的故事极多，在此不再累赘。

41

福建社群供奉保生大帝的举措，其实已经隐含了移民迁徙新居地的现实需要。先民到在太平或吉隆坡等之初，急需解决环境卫生问题。民间奉祀保生大帝的原因，是源自其具有医疗功能，是以消除疫病，保护信众的生命。十九世纪，粤籍移民在马来亚拓垦之初，面临着自然环境和社会环境的双重挑战。他们入垦的地区大多烟瘴弥漫，生命充满着威胁。据颜清湟指出，雪兰莪（吉隆坡）在开辟时，随着锡矿业的发展，吸引了不少的华人前来开采。1857年，暗邦（Ampang，今称安邦）的开采初期，新芭瘴气未散，加之卫生条件恶劣，不少矿工纷纷染病身亡。一般在锡矿区从事的劳工经常受到疟疾、脚气病等疾病的感染，死亡率都相当高。⁴²据资料显示在矿场工作的劳工，一个月内便从原本的87名锐减为18名。⁴³更有英国殖民地官员也因为染上疟疾而丧命。在1874年之前，拉律锡矿区华人劳工的生活条件也非常恶劣，每年的死亡率竟达50%。⁴⁴可见昔时矿场的环境卫生不佳，恶疫时行，随时会暴病而死。在现代化的医疗未出现之前，民间常常会寻求超自然的力量对抗这些灾祸、瘟疫。因此，华工们选择向保生大帝神明寻求庇护。

总之，不同祖籍移民间矛盾、摩擦和冲突，是新马移垦社会整合与社区重整的一个必然过程。械斗的双方若是势均力敌，谁也打不过谁，结果就会讲和，在一定的条件下形成一种平衡。反之，如果力量悬殊，失利的一方则往往被迫从原居住地迁走。

⁴⁰李永球〈太平开辟期的会党与华人籍贯探讨〉收入《移国太平华裔历史人物集》（檳城：南洋民间文化，2003），页192。

⁴¹本论文着重在讨论三山国王庙宇的传播与社群之间的关系，对当地其他庙宇发展情况的叙述从略。

⁴²Wong Lin Ken, *The Malayan Tin Industry To 1914*, Pp.65.

⁴³颜清湟《雪兰莪史》（新加坡：新加坡国家语文局出版，1963），页100。

⁴⁴Wong Lin Ken, *The Malayan Tin Industry To 1914*, (Tucson: The University of Arizona Press, 1965), Pp.42.

如太平的义兴党为惠州客家人，在拉律战争失败后，被迫从太平迁往雪兰莪等地，而由古冈州的新宁人填补。这也使到粤东古庙的信众最后以古冈州及惠州府为主的移民所组成。

由上可见，地方社会的整合，在很大程度上依靠民间信仰来凝聚各方社群的力量。如陈圣炎于 1872 年率领党员攻打拉律的海山党而一举成名，成为续苏亚昌、李亚勤之后的第三位义兴党首领。最终在毕麒麟（W.A.Pickering）的协调之下，摆平双方的恩怨，英国人正式干预三州府⁴⁵之外的地区。签定《邦咯条约》后，太平逐渐恢复和平。他与海山党的郑景贵一起被委任镇抚委员会委员及霹靂州议会议员，两人分别管辖新吉辇（甘文丁）与吉辇包。陈圣炎为粤东古庙及古冈州会馆的主要发起人。

郑景贵在辖区内，创办岭南古庙、何仙姑庙及鲁班古庙，还与陈圣炎等人于 1887 年共同倡建广东会馆。广东会馆刊物描述两人的关系时，把陈及郑视为“自己人”，“当时我粤领袖甲必丹郑景贵，陈亚炎及先贤陈畊全，林霁云，区耀坡等有鉴于广东同乡无一地点聚会联络感情，谋求团结互助，实为一憾事。乃发起倡建广东会馆”⁴⁶ 纵观当时两派的首领，在《邦咯条约》后，和平共处，而民间信仰又使得地方上不同的社群，为了共同的利益结合在一起，并结成本区域内的联盟，推动整个社区的发展。

4. 地域人脉与庙宇的推动

许多学者在讨论中国民间信仰的时候，都认为地方精英，尤其是知识分子在参与庙宇的建设过程中，扮演了很重要的地位。三山国王信仰在发展进程中，更因来自于上层士大夫的有意建构，因而得以长祀不衰。然而，多是低下阶层的闽、粤籍移民所组成的新、马社会，却与中国原乡的发展情况有所不同。

本研究显示，在新、马地区三山国王庙宇的发展史中，商人扮演的角色与作用甚为重要。例如陆佑、郑景贵、余东旋等人，都是实力与经济能力俱全的商人，在地方上影响极大。二次大战前，新、马地区三山国王庙宇建立与地方社会的关系，上述人物之投入是不可或缺的因素。以下笔者将他们与三山国王庙宇之间的互动关系做一个分析。

⁴⁵三州府是指新加坡、马六甲及檳城。

⁴⁶〈太平被霹靂广东会馆简史〉，收入广联会特刊编辑委员会《马来西亚广东会馆联合会庆祝四十二周年纪念特刊》（吉隆坡：马来西亚广东会馆联合会，1989），页 388-389。

霹雳太平的粤东古庙流传着陆佑与三王爷的传说。据说，陆佑曾获黑衣神指点要往南方发展而发达。在他发迹后，他也重返太平，担任粤东古庙的总理并出资建庙。不过，对于他曾否寄宿该庙，我们存有怀疑。⁴⁷庙宇与陆佑之间发生联系，极有可能是庙宇附会之说。无论是否属实，该传说的确让该庙增色不少。然则，这则传说在民间流传甚广。

据确切记录记载，1882年粤东古庙创建时，陆佑名列倡导人并向庙宇捐献“壹佰式拾大员正”。⁴⁸当他从太平到吉隆坡发展其事业时，吉隆坡正处在甫经战火，百业待兴的时期。不过，当地蕴含着丰富的锡矿，陆佑也正是经营锡矿起家。他又与英国人保持极好的关系，获得了极大的发展与收获。因此在粤东古庙创建时，他便出钱捐助当年指示他南下吉隆坡发展的神明。随后在几年间，他的事业更是蒸蒸日上。他生前每年都捐赠一笔可观的香油钱给当年寄居的粤东古庙；而且其子陆运涛也不时前来上香。⁴⁹

除了陆佑之外，陈圣炎与郑景贵也是粤东古庙的发起人之一。拉律战争结束后，英殖民政府为了方便推动地方上的行政工作，委任两人为拉律镇抚委员会委员、霹雳州议会议员及霹雳的甲必丹，分别管辖新吉辇（甘文丁）与吉辇包。这一举动促使太平逐渐恢复和平。陈圣炎出任庙的总理，并以其公司的名义（泰利号），捐助“壹佰大员正”⁵⁰。他在太平创建广东会馆及古冈州会馆。除此之外，陈圣炎与郑景贵的儿子郑大平曾上过契，拟结为亲家。如此一来，两人的关系自然更密切。⁵¹

⁴⁷有关陆佑到曾在粤东古庙寄主之事，很可能是该庙附会之说。据说他抵达太平后至拉律战争的爆发（1872年），他因为生活的困顿曾一度寄住古庙。但据该庙的碑文所显示，当时该庙应该还未创建，直到1882年才由陆佑等人合力的资助之下创立粤东古庙。详见陆佑的生平资料：〈陆佑〉，见《霹雳古冈州公会五十周年金禧纪念特刊1928-1978》（霹雳：霹雳古冈州公会，1978），页246；李桃李〈太平粤东古庙与义兴党〉及〈太平粤东古庙主祀之神〉，见龙现凤鸣编辑委员会《马来西亚北霹雳太平惠州会馆131周年暨新会所开幕典礼纪念特刊》（霹雳：北霹雳太平惠州会馆出版，2008），页109-112。

⁴⁸陈铁凡、傅吾康合编《马来西亚华文铭刻萃编》第三册，页1015-1020。

⁴⁹温故知《吉隆坡华人史话》（吉隆坡：辉煌出版社，1984），页57-66；〈粤东古庙流传矿业巨子（陆佑）发迹史〉《光华日报》，2010年4月3日。

⁵⁰见陈铁凡、傅吾康合编《马来西亚华文铭刻萃编》第三册，页1015-1020。

⁵¹黄存燊等著张清江编译《新马华人甲必丹》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，2006），页159。

郑景贵虽然不是该庙的主要创办人，但也连同其哥哥郑景胜分别捐助了“式佰大员正”和“壹佰伍拾大员”。属于增城社群的罗云鹏也捐资“壹佰伍拾大员”。⁵²在邦咯条约后，郑是明显的得益者，该党在战后继续保留在太平开采锡矿的权力。至于义兴党则转往他处发展。因此，在英殖民政府介入太平事务后，郑景贵掌握了地方上的权势。他积极参与地方建设，从参与英政府的市区建设，到带领华人筹建社团组织，如地缘性社团、庙宇等。在太平的开埠与现代化过程中扮演了非常重要的角色。因此，太平有以他命名的街道，即郑景贵路（Jalan Chung KengKwee 原名 Fraser Avenue）及郑景贵巷（Lorong Chung KengKwee 原名 Fraser Lane）。⁵³

金宝古庙是在水月宫与三皇爷庙合并后的基础上重建而成的，一间颇具规模的庙宇。它位于金宝的务边街，是该社区的信仰中心。我们可以发现，金宝古庙的重建过程及庙务的发展，与余东旋有重要关系。1904年，余东旋带头并联合地方上其他商人，如黄南英、潘三及李贵水等，合力重建古庙。该庙重建后，就交由余东旋的公司“生和号”负责庙务，并一直持续管理至1950年。⁵⁴另一方面，我们亦可发现余东旋赠送庙宇一具刻有“水月宫”的香炉被摆放在主神观音正殿前的中央。据知这是因为余东旋是古庙的发起人与委托人，为了纪念他对于古庙的贡献，所以庙方将之摆放在中央的位置。⁵⁵

金宝约于1886年开埠，坐落于霹雳近打河流域，是一个锡矿业城镇。金宝的开埠与锡矿的开采有着密切的关联。由于当地的锡矿资源丰富，因此锡矿老板、矿工、店家与居民的收入颇充裕。据知当时的锡价从1899-1906年呈现稳定的发展，每一吨锡可售1,100元。⁵⁶故1904年金宝古庙重建时，以余东旋为首的商人，带动了地方上庙宇的重建工作以及地方秩序的整顿。由于当时的水月宫之观音主要为广府的社群所供奉，而三皇爷则是河婆客家社群所信仰的神明，因此水月宫与三皇爷庙的合并标志着

⁵²见陈铁凡、傅吾康合编《马来西亚华文铭刻萃编》第三册，页1015-1020。

⁵³李永球〈郑景贵〉收入《移国太平华裔历史人物集》（槟城：南洋民间文化，2003），页8。

⁵⁴陈长兴《金宝100年（1886-1986）》，页110-111；《中国报》霹雳地方版，2012年1月28日。网站资料来源：<http://www.chinapress.com.my/node/288747>。浏览日期14/10/2012。

⁵⁵苏韵淇《金宝古庙与社区互动研究（1904-1957）》，拉曼大学中文系荣誉学位论文，2012年4月，页18。

⁵⁶LianKwen Fee and KohKeng We, *Chinese Enterprise in Colonial Malaya: The Case of Eu Tong Sen*, *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol.35, no.03, pp.422-423.

地方上不同社群之间的合作及帮权的重组。而余东旋的身份除了是古庙的发起人外，直到战前一直都是古庙的委托人，这象征着余东旋与金宝古庙的关系甚为密切。

5. 地方文化教育的推动

吉隆坡蕉赖三山国王庙原址，曾是当时一间民办私塾（南强华小），位于老街场的店内。因为学生人数日增，所以校方借用三山国王庙的偏厅作为课室。这种情况一直持续到日军入侵、南强华小停办。40年代，老街场拥有一片繁忙的景象。当日军占领老街场时，居民就逃入附近的森林躲藏。直到日军投降，居民才重返老街场重建家园。在60年代之前，三山国王庙的偏厅也曾被充作当南强华小的课室，直到学校搬迁后，偏厅才被用于其他的活动场合。南强华小于60年代后迁到现址，从一间私塾性质的学堂变成政府半津贴的学校，而原来南强华小的旧址则出现了一所英文教学的私人学校。⁵⁷

此外，金宝古庙曾协助公立女子学校借出其名下店屋充当教室。据公立女子的校史，该校建于1916年，由陈达初、陆佑之、Yam KahHoor等人创办。学校委任陈达初为总理，而余东旋、Chan Ying Tit, Chai Cheng Chung, Lam Seng等人为理事。当时学校共有学生50位。1918年，陈达初、陆佑之等人在各捐5千元的情况下，合力买下务边街门牌108号店屋当校舍，学生人数扩大为100位。1932年，由于学生人数剧增至200位，导致教室不足。于是，金宝古庙借出位于务边街门牌102号的店铺，设立5间教室，解决了教室不足的问题。⁵⁸

目前掌握的资料显示，金宝古庙在二战以后更大力地推动教育工作。尤其是在1950年后，金宝古庙经过重组之后更显得有系统有组织。金宝古庙与义山重组成“金宝古庙华人义冢联合公会”，成为整个金宝华人社区的最高机构。该组织集合了各社团与个人委员，是一个通过法律注册的合法组织。联合会象征着金宝华人社区的枢纽，并扮演者教育、社会慈善等功能的角色。1954年，它曾募款协助推动南洋大学建校基金，并成立南洋大学委员会霹雳金宝支会。⁵⁹1960年代，它把金宝古庙公园旁的一小

⁵⁷《红番茄》10/02/2010。网站资料来源：

<http://www.redtomato.com.my/news/news/local/3445.html>。浏览日期 24/10/2012。

⁵⁸有关公立女子学校的校史，网站资料来源：<http://sjkckampargirls.edublogs.org/profil-sekolah/>。浏览日期 2013年3月15日。

⁵⁹陈长兴《金宝100年（1886-1986）》，页28。

地，捐赠公立学校作为新校舍。80年代，古庙设立教育委员会，颁发贷学金给需要的学生。1995年，金宝古庙更成立金宝古庙图书馆，希望借以提升金宝地区的读书风气、增进居民的亲子关系。

综上所述，民间信仰使得地方上不同的社群，为了共同的利益结合在一起，并结成本区域内的联盟，推动整个社区的发展。同时也保持了安抚信众及整合早期先民的基本功能。直至二战以后，民间信仰联盟在文化及慈善事业上有显著的发挥。简言之，随着时代不断的发展及进步，在这时期建立的不少庙宇也适时地延展其社会功能，在当地华人的文教及慈善事业的发挥了贡献。

第三节 三山国王庙宇与中国的互动⁶⁰

战前，三山国王庙宇与中国的互动关系，通常表现为以个人名义带来该社群祖籍地庙宇的香火。他们多以个人的名义在家里供奉，是一种属于私人供奉神明的模式。一旦供奉的人数增多，或经济方面拥有建庙的能力，他们便扩充至以公众模式供奉的庙宇。此外，一般庙宇的建设材料与供奉器物大都直接从中国运来，这从霹雳的粤东古庙或金宝古庙都可以佐证。如粤东古庙的建筑形式及材料源自广东。金宝古庙的外在建筑模式，是典型的岭南风格⁶¹，而庙里的供奉的器物如鼎及铜钟的铸造地，都标明广东佛山。

我们从清末所设立庙宇的网络发展可见，马来半岛的三山国王庙都十分强调其与大陆原乡的关系。无论在个人网络及还是社群网络，这些庙宇都展示出于中国与海外庙宇的密切关系。从第一节的论述中也可见，除了少数与揭阳霖田祖庙有直接的关系外，更多的庙宇是来自广东省的客家及四邑地区的信仰网络。这与以往的研究出现了落差的现象。同时，我们也得知，直接从祖庙分香过来的蕉赖老街场三山国王庙，在以后又各有分出。这些真实和虚拟的分香关系，构成了一个地域性的祭祀和信仰网络，

⁶⁰ 碍于战前大部分的资料已流失，所以此节叙述的内容较短。

⁶¹ 岭南建筑的特征，是强调脊饰的艺术造型作用，色彩鲜艳、精雕细雕、图案复杂。陈泽泓著《岭南文化概说》（广州：广东人民出版社，2013），页57。

表达了某种以祖籍认同为基础的地缘性关系的存在。这些庙宇一方面作为华人先侨祭拜的宗教场所，提供了他们精神寄托和心灵慰藉。另一方面，它们能历经屡次的重修、而延续至今，不至于消失或废弃，反映了历代开拓者在当地经营有成，并一代一代地把集体象征保护下来，三山国王信仰因而得以流传。

此外，虽然无直接的资料证明此时期的新马庙宇组织与中国政局发生互动的关系，但从当时本地侨民在对中国发生的灾难的反应推测，两者多少存在互动关系。就潮州社群而言，1918年，潮州发生地震，造成潮安南堤崩溃，情势危急，于是在潮人领袖杨纘文等人发动募款，倡议组织潮安七都堤防局，向七都同乡劝捐，共获得四十余万元。⁶²1936年，潮州发生决堤灾难，新加坡潮州社群成立大规模的组织筹修潮州北堤的募捐委员会，向乡人募捐，共筹得三万七千三百三十元零二角七分。⁶³对于祖籍地在潮安的社群来说，尤其是来自新加坡凤廓汾阳公会郭氏古庙的会员，不会对当时在家乡发生的灾难感到无动于衷，参与募款者肯定不少。当时在潮州家乡还发生不少灾难，潮州社群亦发动捐赠活动。如1936年为汕头贫民工艺院筹款，1937年募潮汕防灾义捐，1937年代余娱儒乐社售剧卷，1938年星华筹赈祖国难民大会发动募捐桂军器具，1938年赈集饭干赈济潮汕难民等等。这些表明潮州社群对中国家乡发生的重大事故，都密切关心并大力救援。⁶⁴

第四节 结语

综上所述，马来（西）亚地区三山国王信仰不少是经由地缘和业缘两种渠道进行传播。19世纪末，马来半岛正值开发时期，各地发现了锡矿，由英殖民政府引进的大量华人劳工，多数来自广东省的客家惠州、增城及四邑的粤籍移民。他们彼此靠着同乡之间的推荐大量地迁入各地，开采锡矿，同时也造就了三山国王信仰的主要信奉群的出现。他们在地方与其他社群械斗，庙宇最终成为整合社群并凝聚地方的空间。甚

⁶² 〈杨纘文先生传略〉，收入新加坡潮州八邑会馆《新加坡潮州八邑会馆成立七十周年纪念》（新加坡：华侨供应有限公司，2000），页259。

⁶³ 〈本会馆四十年大事记〉，收入新加坡潮州八邑会馆《新加坡潮州八邑会馆成立四十周年纪念暨庆祝新加坡开百五十周年特刊》（新加坡：新加坡潮州八邑会馆出版，1969），页184。

⁶⁴ 〈本会馆四十年大事记〉，收入新加坡潮州八邑会馆《新加坡潮州八邑会馆成立四十周年纪念暨庆祝新加坡开百五十周年特刊》，页183-184。

至在整合的过程当中，帮群结构的重组也会影响到庙宇主神的供奉。可以说，正是由于广府社群或客籍社群人口的迁移，以及从事矿业的开采，得三山国王信仰才能够扩散开去。这恰好与清代粤籍移民在新马开垦、拓殖的历史过程相吻合。而三山国王信仰在新马传播的过程中，这有别于依靠地方士绅的中国社会。这些商人对于地方社会的文化推动也起了作用，如教育和慈善方面。此外，三山国王信仰对于社群的象征意义，也在华工反抗白人统治的斗争中发挥过重要的作用。马来（西）亚地区的三山国王庙流传的神明显灵传说，表明三山国王信仰对于反抗者有庇护作用。当地居民凭借三山国王信仰凝聚大家的力量，并将信仰作为进行反殖民斗争的精神支柱。

第五章 断裂与转型：战后三山国王信仰的发展（1945-1980年）

如前章所述，三山国王信仰在清末随着粤籍移民进入了新、马一带。随后，在传入的初期，在不同社群谋生环境的影响下，三山国王庙纷纷成立。在马来（西）亚，因为早期从事矿产事业者大多为客家社群（包括嘉应、惠州、河婆人），所以庙宇的建设大都围绕在矿产的区域。此时期的庙宇与私会党派亦呈现密切的关系，如霹雳的粤东古庙的主要祭祀之群体来自义兴党，就是一个很好的证明。不过，二次大战以后，三山国王信仰的传播及发展方式亦发生变化。

从历史脉络来看，三山国王信仰在传入新马后，随着国家政体的改变、经济环境的变迁，也相应地发生了巨大的变化。本章主要依循着两个历史发展的脉络展开论析，即第一阶段的战后新、马两地历经社会的变迁，及第二阶段的中国政局的转变。这时期新马两地各自成为独立的国家，而自1949年新中国的成立，政局转向共产主义的意识形态后，对于双方人民造成的影响尤其深远。中国大陆政权转变后，中国与海外的联系几乎呈现断绝的关系。这反过来加强了海外华人对当前住居国的认同感。

此时期庙宇组织的建构与运作，对外遭受与中国关系的断裂，对内又须要直接面对当地新政权对地方社会的控制，而且这要比先前英殖民政府的统治来得彻底。笔者感兴趣的是，在这种新环境下，国家力量如何影响信仰与地方社会之间的互动关系？庙宇如何从传统趋向城市化的转变？此时期的三山国王庙宇的形式和性质呈现何种特征？在庙宇的分布空间以及建庙的人群的不同结构下，庙宇组织的建构与运作，又呈现何种特点？笔者希望通过对这些问题的探讨，了解三山国王信仰在此时期的演变，以及其地域扩展的特殊性。

第一节 战后新马地区之社会环境的变迁

战前，新、马一带华人所信奉的宗教虽是立足于中国的传统宗教，但受当地社会经济发展与大环境的影响，仍有一些变异。独立以后，又因社会环境的变迁，宗教的

发展与传播一再受到影响。这与英殖民政府及中国大陆建国的方针有极大的关联。在这些因素的影响下，三山国王庙宇与中国原乡的庙宇网络多数呈现断裂的关系。笔者这一节将以政治和社会环境的角度，探讨影响信仰发展的因素。

一、 政治因素

1. 紧急状态时期的马来亚（1948-1960年）

日军在山下奉文的指挥下，于1942年2月15日占领马来亚。经过3年多的抗争，英军于1945年9月重返马来亚，并将之与新加坡合组成马来亚联合邦。此时正是马来民族主义和马来民族意识的高涨时期，也是反殖民运动空前发展的时期。当时左派影响力大增。英军回到马来亚不久，当地就发生一连串的罢工事件。最初是经济的因素，最后却变成对政治的诉求。涉及的人员有来自劳工联盟的成员，其中具有左倾的分子。钦差大臣麦唐纳（Mr. Malcolm Donald）于1948年6月6日的马来亚电台广播中，点出共产党的鼓动分子企图以武力破坏和平，而这种活动必须要加以制止。期间双方发生不少的冲突事件，该年6月15日，在霹雳州胶园内，就有三位欧籍种植家被杀。6月18日，英国联合军公布紧急状态，所管制的范围包括全联合邦。此时，马来亚人民抗日军也呼吁同胞一起反对英军。联合军警进攻马共时，也连续发动大规模的清芭行动，扣留涉嫌接济马共的村民。1948年至1949年间，雪兰莪的间贞、加影、安邦，柔佛的海南港、昔加末，霹雳的金马崙，芙蓉等地，都有大批的居民遭拘禁或被遣送出境。¹

1950年3月，英殖民政府委任毕礼斯将军（General Sir Harold Briggs）为行动主任，为有效地围堵马共而开展了“毕礼斯计划”（The Briggs Plan）。他采用的军事策略是“人口移殖计划”。这项计划强行将居住在边缘地区或森林地带的居民集体迁到指定的新村内居住，并在这些移殖区四周围上铁刺网，早晚设施戒严，实行粮食配给制并有保安部队守卫。其目的是断绝居民提供任何支援于马共，例如粮食、药品、衣服、钱和情报等，不让居民有机会与马共联系。1950年至1954年期间，英军总共建立了约480个新村，共大约有572,917人被移殖到园丘、锡矿场及城市的周围。据1954年的统计，新村的族群结构以华人占绝大多数（86%）。不过，也有些新村夹杂其他族群，如马来人9%，印度人4%，及其他族群1%。新村地理位置的分布，以霹

¹维多巴素著、张奕善译《近代马来亚华人》，页97-99。

雳及柔佛州为主，（分别占了 26.8% 及 20%）。²当新村建立时，由于英殖民政府觉得马来人少受马共影响，没有移植必要，于是便以华人为主要对象，形成许多单一以华人为人口结构组成的新村。当时进入新村居住的华人，以为新村的成立是一项临时居住措施。不料到了 60 年代，新村依然保留下来，还成为马来半岛的另一项居住结构形式。然而，西马与东马两地受影响的时期又有不同，东马要到 70 年代中期，局势才和平。

可以说，这些新村不是自然形成的，而是经由强大的国家机器形塑出来的结果。因此，华人新村乃是现今马来西亚华人社会中一种重要的社会形态。而民间信仰在这一股的重迁风波中亦受到牵连，许多位于新村外围的华人的庙宇也受到影响。有的庙宇被迫搬迁易地重建，有者在搬迁过程中因故消失了。因此，那些在新村内的华人庙宇更不应该被人忽视，因为它亦是新村历史重要部分之一。华人民间信仰与新村的发展是同步的，两者是平行前进的，并值得我们去深入的探索。

2. 变动中的中华人民共和国局势（1949-1980 年）

这段时期又可分为两个历史阶段，第一阶段为新中国成立前后，第二阶段为文化大革命的时期。战前，新马华人的活动主要是以中国为核心。1949 年，中国大陆政权转型后，建立中华人民共和国。自 50 年代起，东南亚各国民族主义的高涨，各国纷纷要求摆脱殖民国的统治，以建立具有独立主权的国家。1957 年马来亚独立，1965 年新加坡脱离马来西亚联合邦建国。自此，两国泾渭分明各自走上不同的建国方向。与此同时，英、美两国极力合作，为阻止共产主义在东南亚的蔓延和发展，极力提升东南亚在冷战中战略地位。东南亚各国因此卷入西方反共产主义的冷战漩涡之中。在冷战的阴影下，东南亚各国对华采取敌对立场。60 年代末，东南亚各国逐渐浮现反共反华的风潮，而马来（西）亚与新加坡地区的新政权也实施当地国民访华的禁令。³这一时期，中国与新马关系也因交通的断绝，双方人民不能互相往来。新马政府不时遣送华

² 关于新村的资料，由于当初英殖民政府在设立新村时过于仓促，无法兼顾收集新村居民的详细资料。反之，一些教会组织比英殖民政府更有效地收集到当地新村居民的资料。对于新村的总数说法不一，因为他们对新村的定义不统一。据教会 1950 年至 1958 年的统计有 407 个。Malayan Christian Council, *A Survey of the New Villages in Malaya*, Kuala Lumpur: Malaya Christian Council, 1958, pp.7; Ray Nyce 的统计则有 480 个新村。Ray Nyce, Edited by Shirle Gordon, Introduction by Kernial Singh Sandhu, *Chinese New Villages in Malaya: A Community Study*, Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd, 1973. pp. XL-XLi.

³ 周伟民、唐玲玲《中国和马来西亚文化交流史》（台北：文史哲出版社，2003），页 425-426。

人出境⁴，甚至限制华人汇款回家乡。另一方面，周恩来在印尼万隆会议（1955年4月召开）的宣言，鼓励东南亚华人归入所在国国籍。在此背景下，新马华人逐渐与中国本土的隔离，加强了华人长住此地的计划。与此同时，当地华人受到居住国的影响，脱离了中国国民身份，致力于建设在地多元文化的国家。这种情况，到了马来西亚在1974年5月3日与中国建交之后仍无改变。

第二阶段为文化大革命时期。自1927年以来，国民政府便推行反迷信运动。⁵新中国成立后，政府亦继续提倡无神论，民间信仰被视为一种迷信，受到了严厉批判。在随后的二、三十年，它几近消亡，至多停留在人们的历史记忆之中。尤其在文化大革命的时期（1966-1976年），许多的庙宇与宗教活动受到了打击及毁坏。作为三山国王信仰的根源所在地——揭西的三山国王祖庙，亦在这场革命性的运动中，受到严重的影响与摧毁。

尽管有上述灾厄，但身在海外的新马地区华人仍然供奉三山国王，庙宇的数量也大大地增加。到了70年代末，华人虽然纷纷前往中国投资，但其投资动机主要在于商业利益，而非出自对祖籍地的感情。许多居住海外的华人也籍此机会纷纷回乡祭祖，带动了双方在许多方面的互动机会。这也对近年民间宗教的恢复产生了影响，中国各地的庙宇出现重新修建的趋势。（有关庙宇之间的互动情况下一章将有详细的叙述）

二、 社会环境变迁对人口分布的影响

战后，尤其是因1948年颁布的紧急法令，英殖民政府为了切断居民对马共的支援，把住在郊区的约50多万华人，迫迁到400多个遍布全国的“华人新村”。这次人口迁徙引起了华人居住型态的转变。由于当初缺乏周详的计划，政府常因军事上的需要而强迫人民迁移，并没有顾及村民的职业背景与社会情况，选定移植点多不适合农耕，而且拥挤。因此，该项权宜措施不只影响华人的生计，华人人口分布的空间也跟着转移。在约五十年后的今天，由于仍然没有获得政府的正视，新村正面临许多问题。

⁴ 根据统计，1948-1953年被遣送出境者约24,000人。庄国土《华侨华人与中国的关系》（广州：广东高等教育出版社，2001），页250。

⁵ 这方面的研究成果相当丰富，请参考三谷孝〈南京政府与破除迷信运动〉，见李恩民译《秘密结社与中国革命》，（北京：中国社会科学出版社，2002）；Goossaert, Vincent and David A. Palmer, *The Religions Question in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press, 2011; Allyn Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Harvard University Asia Center, Cambridge, 2009.等。

据统计 1954 年新村华人约有 50 多万，1970 年有 112 万 3 千人，1985 年有 165 万人。到了 1999 年，更是接近 200 万人，占华人人口的三分之一。这正显示新村人口成长占马来半岛的比数一直增加，从 1954 年的 10% 增长至 1985 年的 13%，同时，意味着新村人口成长率对华人人口结构起着重大影响。⁶新村已是华人凝聚力量的地区，也形成一股庞大的政治力量。这 400 多个新村按照地理位置，可分为市区边缘新村、半城镇周边新村、乡区新村。至于新村的居住人口情况，据 Humphrey 的研究所示（表七）：

表七 新村的人口型态

新村人口	新村总数
10,000 或以上	2
5,000 至 9,999	11
2,000 至 4,999	75
1,000 至 1,999	114
500 至 999	116
500 以下	216
不清楚	58
总数	592

资料来源：Humphrey, John Weldon, *Population Resettlement in Malaya*, Northwestern University, Ph.D in Geography, 1971, pp.198.

Humphrey 认为新村的人口在 5 千人左右才属于大型的新村。但从上述的研究中揭示，许多新村人口的总数都位于该标准之下，达到此标准的只有 13 个。这些新村的地理位置靠近大城市，因此能享受到更多的新资源。他更进一步的指出，许多的新村则是缺乏，如交通、医疗和学校等资源的。⁷

实际上，Ray Nyce 在调查新村的人口时发现，华人方言群体的结构呈现非常复杂的现象。他的研究显示一个新村至少有三种方言流行，只是组成成分不同。他也指出，方言群体的联系其实不大。连最亲密的血缘群体，也因为新村的建立，亲属被转移到

⁶ 周美芬、蔡凤玲编辑《新村 50 周年纪念特刊》（吉隆坡：马华公会新村事务局，1999），页 30-31。

⁷ Humphrey, John Weldon, *Population Resettlement in Malaya*, Northwestern University, Ph.D in Geography, 1971, pp.266.

属于不同的郊区去居住而导致血缘团体不活跃，而同姓公会之类的群体在新村也不多见，倒是邻里间构成密切的联系。可以说，在新村人口结构重组下，华人社会结构与社会关系已超越方言与血缘的藩篱，而这在无形中突破了帮派的隔阂。⁸同时从上表可见，许多新村位于郊区或乡村。因此许多早期在因城市设立的社团，也由于村民因为交通不便及高额会费的问题而减少出席他们所举办的活动，逐渐失去了旧有的会员。因此，Ray Nyce 与 Humphrey 的研究正好与当时新村内缺乏华人组织团体的事实相互呼应。

笔者好奇，在村内建有三山国王庙宇的新村，如柔佛的江加埔来、士乃、麻坡老巫许，檳城高渊的华都，霹雳的双溪古月，吉隆坡的增江、双溪毛儒，雪兰莪的根登新村，马六甲巴野孟光新村等地区，其华人人口的结构是否也如 Ray Nyce 与 Humphrey 所说的一样，具有高度的复杂性？同时，在缺乏与中国庙宇网络的联系和血缘组织的情况下，村内三山国王庙宇如何成为凝聚居民的重要沟通管道？以下笔者尝试就这几个华人新村的人口结构，分析其性质及特色。⁹（表八）

表八 部分新村的人口、方言群体以及职业一览表¹⁰

新村名称与所属区域	新村成立时总人口	1957年总人口	人口变化百分率	方言群体结构	各种职业百分比					备注
					务农	割胶	采矿	商	其他	
Kangkar Pulai, Johore Bahru	华人 300 户 印度人 77 户 马来人 9 户 1401	395 户 1800	+29	客家	45	41	00	14	00	
Senai, Johore Bahru	4051	3783	-7	客家 2789 潮州 243	30	50	00	10	10	
Durian Chondong, Johore	华人 200 人 马来人 200 人	一样	0	福建	--	--	--	--	--	主要的职业：割胶

⁸ Ray Nyce, *Chinese New Villages in Malaya: A Community Study*, pp.111-126.

⁹ 由于新村内的范围很广，目前笔者能力所及的是关注于新村内设有三山国王神明与社群的关系。

¹⁰资料来源：Malayan Christian Council, *A Survey of the New Villages in Malaya*, Kuala Lumpur?: Malaya Christian Council, 1958, pp. 25-181; Humphrey, John Weldon, *Population Resettlement in Malaya*, Northwestern University, Ph.D in Geography, 1971, pp.301-341.

Bahru.										
Yong Ping, Johore Bahru.	华人 794 户 马来人 540 户 4940	1108 户 6377	+30%	福州 2216 福建 1034 潮州 777	04	85	00	05	06	
Ayer Kroh, Melaka.	华人 53 户 330	华人 66 户 400	+21	客家	88	06	00	06	00	
Paya Mengkuang, Melaka.	华人 93 户 480	550	+15	客家	80	19	00	01	11	
Malin Nawar, Kinta, Perak	华人 446 户 印度人 57 户 2858	1066 户 5727	+100	客家	25	17	45	04	09	
Kundang, Ulu Selangor	华人 242 户 1280	1608	+26	客家	10	40	40	00	10	
Jinjang, Kuala Lumpur	华人 2332 户 13000	16700	+28	客家 (25%) 福建 (40%) 广府 (15%)	02	44	08	05	41	
Sungei Buloh, Kuala Lumpur	华人 505 户 2651	2423	+9	广府 (50%) 客家 (44%)	85	10	00	02	03	
Machang Bubok, Puala Pinang	华人 518 户 2002	2142	+7	客家 潮州	--	--	--	--	--	主要的职业： 务农与割胶
Vald'or, Puala Pinang	华人 516 户 2800	3062	+9%	潮州	40	50	00	04	06	

资料来源: Malayan Christian Council, *A Survey of the New Villages in Malaya*, Kuala Lumpur?: Malaya Christian Council, 1958, pp. 25-181; Humphery, John Weldon, *Population Resettlement in Malaya*, Northwestern University, Ph.D in Geography, 1971, pp. 301-341.

从上表我们可以看出这些新村的人口、村里的方言群体以及居民的职业结构。据教会的调查, 在 408 个新村中, 客家社群都分集中在森美兰 (31 个) 及雪兰莪 (22 个)

两州。客家社群为第二多人口数量，则有柔佛（23个）、霹雳（30个）和彭亨（15个）。¹¹他们广泛的分布空间，可能与他们的职业有密切的关联，因为他们大多从事劳动力的工作。与此同时，这些建有三山国王庙宇的新村，村中流通的方言为客家话，显示村内居住者是以客家社群为主要居民，且这些新村通常都是来自河婆、惠州、嘉应地区的移植者。

诚如 Ray Nyce 所说，基本上新村都流行一种以上的方言。上表也显示出增江新村人口是由福建、客家及广府社群构成，永平新村由福州、福建及潮州社群构成，双溪毛儒新村也由广府及客家社群所构成。以上显示这几个地区的人口结构要比其他的几个地区来得复杂。村民的职业大多以务农与割胶为主，同时，有的村民的职业亦因迁居而变动。因为位于锡矿区附近，所以过去他们过着自给自足的农耕生活，但移入新村后，政府为了控制村民的日常生活，迫使他们不能回到原耕地耕种。于是他们只好放弃农耕，变成胶工或矿工。诚如 Humphrey 所分析的新村类型，这些新村都可算是属于小规模式，大部分新村的人口总数在 2 千人以下，少数的新村保持在 4 千人左右。这些新村的地理位置多数处于郊区，有的甚至在更偏僻的乡区。

1959 年，新加坡在摆脱殖民统治后，隔年推出法令规定国内所有社团必须再申请注册。1965 年建国后，新政府努力打造各种族一律平等的“新加坡人”概念，以之为建国的基础。这样，就把整个社会的经济力量都积极动员起来，凝聚在同一个发展目标上。土地的开发是国家社会与经济发展的重要指标之一，但也因此影响了社会结构和社会文化，其中一项便是深远影响了宗教的发展。新加坡建国后，政府展开了工业化计划及解决人民居住的计划。在不同阶段的发展和土地征用的过程中，原本潮州社群聚居的吻基（十八溪墘）、十八间后、珠烈街、水仙门一带遭到征用。潮州社群不再聚居在这些地方。¹²当然，这种发展计划下不只影响到潮州社群，其他如福建、广府等社群群居的区域也面临消失。

在国家发展大蓝图之下，各社群的坟山都必须做出让步。新加坡曾经存在多个不同地缘的坟山，如客家社群丰永大的毓山亭、应和会馆的双龙山、福建会馆的恒山亭、三江会馆的三江公墓、广府社群广惠肇的碧山亭，以及潮州社群的泰山亭、广恩山、

¹¹Malayan Christian Council, *A Survey of the New Villages in Malaya*, Kuala Lumpur: Malaya Christian Council, 1958, pp.7.

¹²〈新加坡潮人概况〉，收入潘醒农《潮侨溯源集》（新加坡：八方文化企业公司，1993），页 44。

广德山、广义山、广寿山、广孝山及广仁山等。这些义山或坟山在面临封山或土地被征用之后，有的就退出历史舞台，有的则另寻新的出路。如广府社群广惠肇的碧山亭，自同治五年购地开始至 1979 年，坟地面积有三百二十四英亩。碧山亭创办后，曾兴办庙宇、碧山学校，并在实龙岗建有广惠肇留医院，提供贫困人士免费医药服务。¹³碧山亭的组织在二战以后日渐严密，建立坟山管理系统，对于经营三属先人的安葬事务更有系统化。但随着 1973 年新加坡政府发出封山令，碧山亭也停止了安葬事务，并因而结束了其历史使命。¹⁴1979 年，广惠肇碧山亭理事会发函给新加坡国家发展部部长，请求解决政府在征用该地段后受到之影响。¹⁵再如，据《马来亚潮侨通鉴》指出，潮州社群的坟山，都是义安公司的产业之一，并由义安公司管理。最早成立者为 1843 年设立的泰山亭¹⁶，其次为广恩山。各山分免费及收费二种，为潮籍先辈提供安葬之处。广德山于 1909 年设立，位于汤申路（Thomson Road）十二条石。早期在华政务司署开会，推选余有进为正总理，华民政务司司长为董事，并于每年六月十六日伯公诞，各职董在山上凉亭开会，查帐及商议义山之事宜。至 1933 年，因为董事成员大多去世，广德山因而并入义安公司接管。¹⁷可惜的是，随着 1957 年泰山亭被铲平，及 70 年代末广德山也被征用，这些坟山便走入历史。纵观这些组织，除了联络乡情、兴办学校教育子弟、扶弱济贫发挥同舟共济的精神外，更有一件大事，就是各自群策群力地购置坟地，为先辈提供安葬之所，且对服务大众作出不少的贡献。

¹³ 〈广惠肇碧山亭沿革史〉，收入广惠肇碧山亭万缘胜会特刊出版委员会《广惠肇碧山亭万缘胜会特刊》（新加坡：新加坡广惠肇碧山亭出版，1960），页 79；郑桐〈广惠肇碧山亭之今昔〉，收入广惠肇碧山亭超度幽魂特刊出版委员会《新加坡广惠肇碧山亭主办超度幽魂胜会特刊》（新加坡：新加坡广惠肇碧山亭出版，1980），页 10-11。

¹⁴ 曾玲、庄英章合著《新加坡华人的祖先崇拜与宗乡社群整合：以战后三十年广惠肇碧山亭为例》（台北：唐山出版社，2000），页 105。

¹⁵ 魏利庆〈致国家发展部部长函—关于碧山亭坟地征用事〉收入广惠肇碧山亭超度幽魂特刊出版委员会《新加坡广惠肇碧山亭主办超度幽魂胜会特刊》（新加坡：新加坡广惠肇碧山亭出版，1980），页 118-119。

¹⁶ 19 世纪，义安公司向东印度公司购买现位于乌节路、巴德申和格兰芝路为界的地，面积为 29 公顷。这块地段就是后来的泰山亭。1957 年泰山亭被铲平后，发展成文华酒店、国宾戏院和印尼广场，以及一座 10 层楼高的义安大厦。政府于 1979 年底，征用了这块地段建造地铁和扩建公路。80 年代末开始建构义安城的计划，这座义安城于 1993 年 9 月 21 日开幕，就坐落在乌节路的正中，更发展为新加坡最繁忙的购物区的地标。见陈澄子《义安公司：跨入另一个千禧年》（新加坡：义安公司：2005）第二版，页 95-97。

¹⁷ 潘醒农《马来亚潮侨通鉴》（新加坡：南岛出版社，1950），页 347-348。

与此同时，为了建立更多的组屋及发展工业，许多的庙宇面临政府征用土地而逼使迁移的危机。由于土地法令的强制规定，许多坟山或庙宇面临被淘汰或进行整合的命运。1989年，政府又颁布了宗教和谐政策，对华人民间庙宇起到了规范和引导作用。

上述变化说明了什么呢？简而言之，说明了独立建国以来，发生在新马地区华人社会的强烈时代变化及环境变迁，影响到人口分布的结构与宗教的发展。尤其是新马各自独立后，两地区在以国家发展为前提之下，开启了不同程度的经济开发模式，这使得华人人口分布的空间也跟着转移，庙宇的发展亦受到不同程度的影响。这一系列的社会改革政策，着实影响了不少庙宇的搬迁与发展，许多的庙宇被改革的洪流冲刷的无影无踪。此外，连象征着各社群慎终追远的坟山/义山在被迫搬迁后是否面临消失的厄运？这些社群又如何应运这一波的冲击？三山国王信仰及其庙宇又将如何改变使其成为族群身份认同的表征？这些问题，笔者将在下节进行讨论。

第二节 战后三山国王庙宇的创建

二次大战时期，由于新马地区的政局变迁，宗教活动的发展亦受到波动。朱金涛在其论文指出，二战期间，马来（西）亚华人的宗教发展处于停滞期阶段。随着马来亚在1942年被日本占领，一般人民都过着艰苦的生活，而寺庙也失去了其活动性。日本占领期间，中国正处与日本战争，海外华人提供金钱及物资支援中国，因此日本人对海外华人充满敌视，处处为难华人。但因为日本人崇佛，佛寺与佛教团体却因此免受干扰，有的寺庙成为人民的避难所¹⁸。不过，其他的庙宇却没有受到像佛寺般的对待。这些对新马地区三山国王信仰的发展亦产生了直接的影响。

战后宗教的发展情况有了变化，朱金涛更认为寺庙数量有呈现增长的趋势。他调查吉隆坡地区的庙宇发展时指出，从战后至20年间，华人人口与华人寺庙呈现增长趋势。即1938年至1947年、1948年至1957年，及1958年至1967年这三增长期，分别增加了17间，30间及34间。这显示人口与寺庙都与时递增。¹⁹就三山国王信仰而言，开始时大部分只是以家祭的形成，或以神坛的附属方式出现，后来才逐渐发展，独立

¹⁸陈秋平《佛民与佛教—英殖民时代的槟城佛教》，（柔佛：南方学院，2004），页175。

¹⁹朱金涛《吉隆坡华人寺庙之研究》马来亚大学中文系硕士论文，1968年，页51。

建成神庙，供群众膜拜祭祀。随着人口的增加，以及因应着各种复杂的需要，神庙也陆续增添供奉其他神明。

本节将从三山国王庙宇的历史沿革，探讨其组织的性质和管理与运作的情况，分析其在每个历史阶段中不同的社会文化与地域环境的差异，以论述新马地区之三山国王庙宇的不同性质与特色。

一、 庙宇组织的性质——类型、族群、领袖成员

在一百多年前或者更早的时候，南来谋生的先民，以从事采矿或务农的工作为主，因此他们多数生活在郊外的矿区及山边。此外，在砂拉越的帽山国王古庙是采金的地区。西马半岛则沿着霹靂州采锡矿的近打河谷分布。庙宇的分布空间，也显示了早期这些人群从事采矿的行业有关。本小节拟从庙宇的分布空间与建庙的人群之间关系，进行探讨庙宇组织的不同类型。就笔者掌握的资料显示，各三山国王庙宇在形式和性质上并非一致，呈现出复杂而多样化的图像。笔者将这些庙宇归纳为三种不同的类型：第一种类型为聚落的中心信仰神明（范围为一个新村内）；第二种类型以联宗组合的形式出现（范围为一个新村或庙宇内）；第三种为地域神的形式出现（超出一个新村范围）。以下试对这三种类型的三山国王庙宇逐一展开讨论。

（一）聚落神

第一种类型的庙宇，指的是由聚居在一个村落内的某一个社群或单一多数人群所共同建立起来的庙宇。它们实际上是一种近似于地缘性的社团组织。这些聚落以居住客家籍贯者为多数，包括河婆、嘉应、惠州和丰顺客等社群所构成的人群。这些客家社群主要以种植橡胶、黄梨，以及务农种菜、养猪为主。这些庙宇包括江加埔来三山国王庙、士乃三山国王庙和根登三山国王庙。

就目前掌握的材料所见，在新马一带，这一类型的庙宇数量居多。虽然客家社群的占该地区人口的大多数，但三山国王庙宇的设立与发展，仍然不少是以河婆社群为建庙人群的核心。它们在为迁移海外的河婆社群提供一个彼此联系的空间，起到情感联系及凝聚同乡的作用。以下试举例数间以便说明。

柔佛州古来江加埔来（Kangar Pulai）的三山国王庙，位于本州南部，距离首府新山只有 16 哩半。江加埔来旧称水塘路十六碑半。1922 年，自新加坡公共事业局在埔

来山设立净化蓄水池后，埔来山脚下开始有人集聚活动。此地区以黄梨种植为业。杨其香为西廊园的承包中介人，因其祖籍河婆的关系，招来募许多南来的同乡来此地种植黄梨。这便是此地以河婆社群占大多数的原因。1950 年左右，江加埔来新村的开辟，随着紧急法令的实施，把附近的小聚落及森林边缘居民，包括十五碑、西廊园、成丰园、东利园、十七碑等地居民都被迁徙至约江加埔来新村这一百多亩的土地上，英殖民政府将四周围筑铁丝篱笆。这一带曾是不少客家人散居务农的小聚落，村民以种菜、养猪、割胶和种黄梨为生。江加埔来新村素有“客家村”之称谓。据 2006 年的统计，全村 334 户华人，客籍就占了 298 户，而河婆社群就占有 227 户。（其余有丰顺、大埔、惠州、海陆丰和梅州）由此可见，河婆社群仍然是该村的最大居民。²⁰目前，全村拥有约 400 户，人口约三千余人。²¹

古来江加埔来三山国王庙由杨甘于 1929 年从祖庙带来香火，辗转从森美兰马口，到柔佛居銮、士乃泗隆园再抵江加埔来东利园。初期供奉在杨甘家里，附近大多数的河婆人知道杨家供奉三山国王，于是都来膜拜。后来信众才在东利园建了一间小茅屋供奉三山国王庙。庙前期只有神主位，未有神像，直至 1959 年，该庙才雕塑三山国王金身。1950 年紧急法令实施后，该庙迁徙至村第三区近篱笆处。1954 年，吴方伯、郭守梅、蔡振生、刘兴发等人，把神庙迁至靠近新村边沿的第二区。不过，因为局势紧张，英殖民政府围起了三重篱笆，而神庙已篱笆外，造成信众进香不便。信众在仓促的时间下，又限于财力，只好移进一间单进板墙建筑物。1962 年，又再度重迁至现址，沿户募捐而成，即本庙的前身。1977 年，拆除重建，隔年落成典礼。1981 年 9 月 7 日，该庙申请注册成功。1989 年，新建戏台一座和若干辅来幼稚园教室。1996 年，在主席杨以益的率领下，该庙信众赴揭西祖庙进香祭拜，领回三山国王与三夫人金身。²²

另一间三山国王庙是位于柔佛州士乃（Senai），它位于士乃新村大街的尾端，是河婆人黄顺庭携带霖田香灰到马来西亚建立的神庙。据《柔佛士乃三山国王庙史略》记载：

²⁰ 〈追根溯源〉，收入欣荣著《今昔江加埔来》，页 101-102。

²¹ 陈云〈序一 土生土长的寻根者〉，收入欣荣著《今昔江加埔来》（柔佛：马新印务有限公司，2007），页 5-7。

²² 〈三山国王庙〉，收入欣荣著《今昔江加埔来》（柔佛：马新印务有限公司，2007），页 1-5；三山国王庙六十八周年纪念特刊编委会《柔佛江加埔来三山国王庙六十八周年纪念特刊》（柔佛：江加埔来三山国王庙出版，1997），页 16-44。

本庙倡建于民国三十五年正月初旬，首由由张智海、黄顺庭、黄博平发起建庙组织，召集全埠人士开会，决议特派募捐专员张智海、黄漠庭各埠劝捐，成绩颇好，缘因进行未遂，故中途停顿。后于民国三十六九月间，由黄国政、蔡月初、黄顺庭重新提倡，再行召集全埠人士会议，决定将国王庙所捐之款，拨出二千元赞助士乃中正公学建筑教室，培养人材。…²³

从上述文字可见，此间庙地是由中正公学的学校（后改名为士乃华小）演变而来。该庙于1947年12月初建成，随即迁入神像，并请潮音老三正顺戏，连演三天。1956年建戏台一座。该庙1966年重建，获得国会议员曾崇文拨款三万五千零吉。开始时，庙宇供奉大王爷、二王爷及三王爷。八十年代及九十年代，分别扩充一间会客厅。1996年，该庙再次重建，即今天的庙貌。除了原本供奉的三位王爷外，又增加供奉三位夫人、玉皇大帝及哪吒神明。1993年，该庙正式注册成立。²⁴因为庙址属于私人土地，所以该庙理事会已经展开搬迁计划，在士乃新村旁购买一块两英亩半的土地，作为新庙地。²⁵新牌坊（山门）于2010年5月23日举行动土礼。

庙宇香火的鼎盛与发展，事实上又与庙宇的传奇事件极为密切。士乃三山国王庙香火的鼎盛的原因，是该庙在神诞庆典时屡次出“真字”。这让一些士乃、古来及新加坡的信众发了一些横财，一些信众也会捐赠庙宇或回馈庙宇，因此也让庙宇增添不少传奇色彩。²⁶《新生活报》、《民生报》及《南洋商报》等媒体的报道²⁷，更大事渲染其灵验性，因此更加促使传奇事件的流传。如2007年5月26日《新生活报》报道：

柔佛州有三个名不经传的小神，但其威名却吓得地下字厂喊怕怕，因为它们出字超准、爆厂爆得地下万字票厂自发抖……有的被吓破了胆，从此一听是士乃三山国王出的真字，也宣布为红字，连一令吉赌注也不敢收……

²³2010年9月22日笔者于柔佛士乃三山国王庙抄录。

²⁴胡锦涛总编《柔佛庙宇文化》，页120。

²⁵〈士乃三山国王庙缘起〉，收入柔佛州河婆同乡会卅周年纪念特刊编委会《桑梓根缘--马来西亚河婆同乡会联合总会第十三届代表大会暨柔佛州河婆同乡会卅周年纪念特刊》（柔佛：柔佛州河婆同乡会，2009），页489。

²⁶〈士乃三山国王庙缘起〉，收入柔佛州河婆同乡会卅周年纪念特刊编委会《桑梓根缘--马来西亚河婆同乡会联合总会第十三届代表大会暨柔佛州河婆同乡会卅周年纪念特刊》，页489。

²⁷《新生活报》2007年5月26日和2010年8月8日、《民生报》2008年11月1日及《南洋商报 柔佛》2009年1月4日。

同样，在《民生报》的标题，写着“三山国王庙发财神字年年开”²⁸耸动的字眼，令邻国的新加坡人也频频组团前来，祈福、求财、还愿。媒体们纷纷在其封面或以大篇幅的方式报道此类的传奇事件，客观上促进了三位王爷的灵验、威名等事迹的传播。据报道 2004、2005、2006 年这三年由神明出示的真字，都开了头奖。这些真字的出现，都是当届炉主在节日或庆典上，当众请示三位王爷的允许后所摇出来的，但也有向大王爷请示后不公开的。如 2007 年，新任炉主向大王爷祝寿后，掷筊请示出真字，但都没有得到王爷的允准。²⁹无论如何，每年该庙举行的神诞庆典活动都有不少的信徒参与，这造成士乃三山国王庙的香火非常的鼎盛。

据研究指出，士乃当地得以开发是因为港主制度而始。当地居民主要为客家籍贯的社群，尤以河婆和惠州社群为主，此外还有潮籍、广府与海南人士。³⁰该区人群的结构，从 1830 年代至战前一直维持不变。他们主要从事种植业和务农。据研究显示，士乃地区的开发，主要与地方上的两位河婆籍人士，黄炳南与黄子松有关。后来虽因“新村计划”而有了士乃新村的出现，但新村里聚居的华人仍然以客籍社群为主，他们来自揭西、惠阳、大埔、海陆丰等地的，其中又以揭西和惠阳籍贯的客家人居多。在士乃，客家话是强势方言，少数非客籍的居民都能说客家话，尤其是“河婆话”和“惠州话”为多。³¹

因此，我们不难推测该庙的信众的来源，应该是以河婆社群为主，但也有来自不同籍贯的社群前来祭拜。值得一提，由于该庙的香火鼎盛，也吸引了非华人族群前来供奉。该庙的山门是由一个印度人于 1950 年代捐资兴建，而在该庙重建以前，山门上还可以看见这位印度裔信徒的名字刻在其上。³²

²⁸ 《民生报》2008 年 11 月 1 日。

²⁹ 《新生活报》2007 年 5 月 26 日。

³⁰ F. Lees, *Chinese settlement in the Kulai Sub-District of Johore, Malaysia*, edited by Robert W. Steel and R. Mansell Prothero, *Geographers and the tropics: Liverpool essays*, London: Longmans, 1964, Pp.277-289; 郑良树《柔佛州潮人拓殖与发展史稿》（士古来：南方学院出版社，2004），页 70。

³¹ 萧丽燕《马来西亚士乃客家话调查报告》，暨南大学中文系汉语言文字学硕士学位论文，2001 年，页 2。

³² 〈士乃三山国王庙探史〉，收入安焕然 刘莉晶编撰《柔佛客家人的移殖与托垦》（柔佛：南方学院出版社、新山客家公会，2007），页 149；因为道路的拓宽而影响山门的位置。目前该山门已经被拆除，只剩上半部分且被遗弃在一旁。

上述提及的三山国王庙，多数以河婆社群为核心建构而成庙宇。然而，雪兰莪州根登（Kundang）的三山国王庙则呈现不同的形态，该区主要的居民虽然不是河婆社群居多，但其三山国王庙仍然以客家籍贯居民为核心的聚落所建构的。缘起于十九世纪末，村民在此地发现大量的锡矿，吸引大批来自各地的华工前来。此后，万撓（Rawang）一带（包括轰埠 Kuang）相续开采，形成了根登这个聚落。为加速采矿业的发展，英国人在 1915 年接通轰埠至煤炭山的铁道，而根登位于两地之间。直到矿业没落，火车不再行驶。根登建村之初有两百人家，约莫 1 千 5 百人。此后 30 年，人口增减不大。1954 年是为 1525 人，1970 年则有 1565 人。目前当地有约 6 千人口，当中有 80% 的村民是客家嘉应人。³³虽然根登客家人占多数，但祖籍不全是嘉应，当中还有部分是惠州人及河婆人。先人们从中国南来抵达根登，从事采矿业，而少数的高州人则从事伐木。过去根登新村被山区紧紧包围，交通欠佳，直到后期道路获得提升后，可衔接万撓、瓜拉雪兰莪等地区，此地区才逐渐发展。二次大战后，英殖民政府为了杜绝村民救济马共分子，1950 年将约 200 户散居郊区的居民聚集在根登老街，并用篱笆围起，组成了根登新村。

傅吾康指出，根登新村的三山国王庙，是河婆人带来的神庙。原为一小木屋，据说在战前已有，但庙内没有可以佐证说法的文物。1993 年重修，耗资一百五十万。其中政府资助八十万，另七十万由信众募捐所得。三山国王神像居中，右边为观音，左边为关帝。最右边为土地神，最左边为太岁。居住在庙周围都已经是第三、四代的河婆社群，他们以采矿和农耕为生。³⁴

综合可见，这些庙宇有共同的特点，即以凝聚同乡、族群的模式成为整个村落的信仰中心。我们知道，一个聚落的形成有其不同凝聚方式，如共同血缘形成性聚落或基于土地利用因素形成地域性聚落。上述叙述显示，这些新村的出现是受到了国家政权干预的因素，而在其影响下无法展现出如一般聚落初期形成时，所自然出现的如血缘或宗族组织。因此，华人新村的运作往往落到村庙上，使村庙成为新村组织的核心。不过，聚落的形成与寺庙之间，并不存在绝对的正成长关系。移居者进入新的迁徙地

³³ 《星洲日报·乡里故事》，2010 年 4 月 13 日，页？；《雪州时报·每周一村》2011 年 2 月 11 日，页 6；《中国报·隆雪版》2011 年 7 月 6 日，页 C9。

³⁴ Franke, Wolfgang, *The Sovereigns of The Kingdoms of The Three Mountains, San Shan Guowang, at Hepo and in Southeast Asia – A Preliminary Investigation 1994*, 收入马大中文系 30 周年纪念庆典工委《国际汉学研讨会论文集》，页 378；田野调查于 2010 年 7 月 25 日。

后，常因面临经济困境，无法筹建寺庙，神明香火往往暂且寄居私人住家。要等到聚落居民的经济条件许可，他们才有能力筹建庙宇，并逐渐建构地方信仰中心。

本节的研究，可观察到马来（西）亚新村在缺乏血缘组织的情况下，寺庙成为了社群的凝聚中心。因此，这些在紧急状态之下在新村内成立的三山国王庙宇，具有凝聚当地华人力量的作用。在移植区又再经过数次的重迁经历但在艰辛的环境下，仍能汇集信徒力量，易地重建，彰显客家（河婆社群）不屈不挠的精神。再者，从每年所举行的诞辰活动中可以看出，地方居民对此是热烈参与的。当地的地方居民怀着同样的信仰，通过这类祭祀与庆祝活动团结在一起，这有助于促进地方居民之间的感情，从而增加地方居民的凝聚力。三山国王庙宇具有地缘性组织的基本条件和主要功能，成为凝聚村民的向心力，而同时也当仁不让地成为该聚落的信仰中心。

（二）联宗的形式

新马华人主要来自华南地区。华南地区的社会结构以宗亲或宗族和家庭为基本组织，这些宗亲或宗族都有自身的祖先和神灵以供崇拜。当他们移居海外时，宗亲或宗族为移民活动提供了强大的物质帮助和精神慰藉，并形成了一定规模的移民网络。

在新马地区，三山国王庙宇与宗亲或宗族关系密切。这种关系可见于霹雳双溪古月三山古庙、新加坡风廓公会暨郭氏古庙与砂拉越田氏与中国诏安的龙湫庙。一些地方上的社会名流通过重修或建庙的行为，逐渐以一氏族的力量来掌控庙宇的主导权。同时，这些组织拥有一定的共同财产，能够购置产业，用来维持宗族日常运转，资助宗族或宗亲的教育与公共福利活动。

1. 霹雳双溪古月三山古庙

位于霹雳州双溪古月的三山古庙，据说是河婆人在战前建造的。初期安奉在个人家里。20世纪初，蔡姓人士在这里开采锡矿，同乡日益增多，而且生意旺盛。为保境安民，他们集资筹建三山古庙。日治时期，日军到处蹂躏人民，惟独行经三山古庙附近，即掉头而去。信众都觉得这是三山古庙神恩的庇护，因而该庙香火更是旺盛。后来在紧急法令时期，政府勒令附近的居民迁移至新村集体生活，以便于管理。该神庙亦不得幸免。在信众的支持下，乃寻地重建。当地的地方领袖蔡明拨出三英亩，并于1964年成立“重建三山古庙委员会”，由蔡明、蔡传产担任主席、总务，进行募款。

1965年5月19日，社团注册局批准成立“三山古庙管理委员会”。新庙于1971年11月18日在双溪古月新村建立。1974年，三山王后娘娘后殿相续落成。³⁵

据知，庙的香火起初是由蔡定来从中国河婆带入山香港。后来，三山古庙从山香港迁出时，只是一间白锌屋。后来由蔡明、蔡传产、蔡高克等在1964年发起筹建。在筹建的过程中，庙宇的理事多次前往士乃三山国王庙参访。³⁶在这段时期，因为与中国的联系呈现断裂，他们无法亲自到中国祖庙参访，只好转而向当地的庙宇参访之建设与经验。这在无形中扩展了当地庙宇网络的关系。值得注意的是，双溪古月新村就是一个典型的“河婆村”，全村居民当中有90%是姓蔡的河婆籍同乡，是一个名副其实的河婆镇。这点也从霹雳双溪古月三山古庙的管理委员会的成员名单佐证之。霹雳双溪古月三山古庙的管理委员会，从1964至1997年，担任古庙管委会理事成员的名单中以姓蔡的居多。³⁷直到2010-2011年度，这种现象仍然保持着。如下所示：

三山古庙管理委员会第20届（2010-2011）理事会³⁸

会长：蔡明星	副会长：蔡访，蔡见
秘书：梁吉云	副秘书长：陈亚友，罗建昌
总务：蔡锦洲	副总务：蔡永福，蔡明保
财政：蔡高横	
查数：蔡锦新，刘泗	

理事：蔡明端，蔡宜廷，钟棠，蔡友明，蔡永平，蔡永安，刘仁祥，蓝锦源，蔡健平，张贵仔，罗生，李国铭，蔡清水，蔡铭喜，蔡永财。

该庙的组织成员共有27名的理事，其中以姓蔡的理事成员有17名，可见在蔡姓氏族对地方建设的大力推动与影响。他们对于双溪古月的发展，可谓功不可没。

2. 凤廓汾阳公会附属郭氏古庙

新加坡的郭氏古庙奉祀三山国王夫人。郭氏古庙于1957年才正式成立³⁹，发起人为郭声亮、郭合林、郭潮峰等人。起初该庙并没有建筑物，只在同乡居住的“估俚间”

³⁵张肯堂〈霖田古庙与河婆文化〉，收入《马来西亚河婆联合会第七届暨柔佛河婆同乡会庆祝十六周年纪念特刊》（吉隆坡：马来西亚河婆联合会，1994），页253；蔡传产〈庙务简略〉，收入双溪古月三山古庙特刊编辑委员编《霹雳双溪古月三山古庙庆祝廿五周年银禧纪念1971-1996》，（霹雳：双溪古月三山古庙管理委员会出版，1996），页8。

³⁶蔡传产〈庙务简略〉，收入双溪古月三山古庙特刊编辑委员编《霹雳双溪古月三山古庙庆祝廿五周年银禧纪念1971-1996》，页8。

³⁷蔡明雄〈三山古庙--双溪古月河婆民间神〉，收入双溪古月三山古庙特刊编辑委员编《霹雳双溪古月三山古庙庆祝廿五周年银禧纪念1971-1996》，页34。

³⁸2011年8月7日笔者于双溪古月三山古庙考察抄录。

摆放香炉以供人祭祀。其搬迁过的地方，包括柴船头、皇家山等地。⁴⁰郭氏古庙成立初期，地址在怒吻基门牌 53 号。每年春祭，表达追源报本的情怀。⁴¹1984 年，郭氏古庙与凤廓汾阳公会合并，改名凤廓汾阳公会附属郭氏古庙。凤廓汾阳公会的前身是凤廓汾阳公司，成立于 1865 年，是居住在新加坡的潮安凤廓、龙坑、溜龙、后廓四乡郭氏宗亲的组织。创办人为郭修敬、郭起恭、郭庆仪、郭其仁等。日治时期，公会所有会务皆停顿，光复后始再复兴。1948 年，公会修改章程，增设产业信托人。二次大战前及复兴后，办事处附设在每届总理之店屋。据记载，公会曾搬迁数次。战后初期会址设于维多利亚街门牌 101 号，后迁至禧街 61 号（金山公司）。八十年代初，则迁到怒吻基门牌 53 号。1984 年，暂借潮安会馆二楼作为会所，并与郭氏古庙合并，改名为凤廓汾阳公会附属郭氏古庙。在 1990 年才改名为凤廓汾阳公会，1991 年再迁入自购买的会所，位于芽笼 26 巷门牌 21 号，会员约有 200 人。⁴²

凤廓汾阳公会附属郭氏古庙内只供奉三位夫人，这与原乡潮安的凤廓古庙的祭祀情况不同（国王与夫人列为祭祀）。据《新加坡潮州八邑会馆成立 70 周年纪念特刊》记载：

凤廓汾阳公会每年在 1 月 23 日举行庆祝三山国王圣诞，酬神祈福，并有糖狮分给会员。每年在 9 月 16 日三山夫人圣诞时，亦举行盛大庆祝，酬神祈福。宗人对此二节日甚为重视，每每举家莅临参祭，情况殊胜。⁴³

从上述的记载显示，新加坡的祭祀对象是三王爷与三夫。庙内虽然供奉三位夫人的神像，但在三王爷圣诞之日也都会祭祀，只是不比三夫人圣诞之日来得隆重。

³⁹据新加坡凤廓公会暨郭氏古庙 2010 年的请柬上，记载庆祝郭氏古庙成立 53 周年。

⁴⁰笔者田调于 2012 年 2 月 16 日，报告人：郭浩泉先生。

⁴¹〈凤廓乡概述〉，收入新加坡汾阳郭氏公会会所重建竣工典礼暨 68 周年会庆纪念特刊编辑委员会《新加坡汾阳郭氏公会会所重建竣工典礼暨 68 周年会庆纪念特刊》，（新加坡：新加坡汾阳郭氏公会出版，2008），页 75。

⁴²参考来源：潘醒农《马来亚潮侨通鉴》（新加坡：南岛出版社，1950），页 328；新加坡潮州八邑会馆《新加坡潮州八邑会馆成立 70 周年纪念特刊》（新加坡：新加坡潮州八邑会馆，2000），页 304；新加坡凤廓汾阳公会附属郭氏古庙联合郭氏汾阳堂公会参加旅菲汾阳郭氏宗亲总会成立六十周年纪念兼第五十届理监事就职典礼暨世界各地郭氏宗亲团体联谊大会代表团名册，2000 年；吴华《新加坡华族会馆志（二）》，（新加坡：南洋学会，1975），页 12-13；〈凤廓汾阳公司简介〉，收入汾阳郭氏公会特刊编辑委员会《新加坡汾阳郭氏公会金禧特刊》，（新加坡：汾阳郭氏公会出版，1990），页 128。

⁴³新加坡潮州八邑会馆《新加坡潮州八邑会馆成立 70 周年纪念特刊》（新加坡：新加坡潮州八邑会馆，2000），页 304。

笔者在田野考察中发现，一般的三山国王庙宇除供奉三山国王外，在后殿还配祭祀其三位夫人的神像。为什么郭氏古庙只祭祀三位夫人呢？这个问题，笔者希望以后有机会加以解答。但令人好奇的是，在其原乡潮州潮安庵埠的凤廓古庙，都有奉祀三山国王及夫人的习俗，为何到了海外，却只剩对夫人的崇拜呢？这也是笔者在走访众多的三山国王庙宇中，发现具有这种有趣现象的唯一间。

一般上，祭祖及宗教祭祀是海外宗亲组织的重要活动。除了三王爷与三夫人的宗教祭祀外，新加坡凤廓汾阳公会郭氏古庙在清明节当周的星期日内举行春祭仪式。同时，公会也选择在这天通过族产的收入，资助优秀子弟受教育。而公会也会对封获得政府和社会上其他机构授各类勋章（功名）的族人给予名誉上的奖励，如把相片及名字挂在公会的墙壁上。这是受到了中国传统文化中“惟有读书高”的观念所影响。在宗族内部，受教育程度以及受封的族人，是决定宗族成员在宗族内地位的重要指标。然而宗族内取得功名成员的多少以及整体教育程度，也对宗族之间社会影响力、话语权的取得，具有至关重要的作用。

中国改革开放后，新加坡凤廓汾阳公会附属郭氏古庙也数次组团回乡进行宗教活动。目前中国潮安凤廓古庙有9块碑文，当中7块显示，海外华人自80年代开始数次出资修建祖庙的活动。⁴⁴对此现象，笔者将在下一章进行详细的叙述。新加坡三山国王祭祀的情况，从公会的章程规定只接受潮安凤廓、龙坑、溜龙、后廓四乡郭氏宗亲参加活动来看，奉祀者多以潮人为主。

总之，无论是霹雳双溪古月或新加坡廓汾阳公会，三山国王信仰尤与宗亲或氏族有密切的关系。这些宗族或宗亲早期通过宗亲的网络关系南来，在移入新马地区后凭借三山国王信仰，在同一宗族或宗亲底下构建和维系族人的关系。

（三）区域神明

这一类型的三山国王庙宇，非以客家籍贯或河婆社群为单一的供奉对象，可以说超越了血缘与地缘的模式。地方上居民之社群结构，也以多元化为表征。例如福建、潮州、客家、广府等社群混合居住。吉隆坡增江（Jingjang）、砂拉越古晋、吉打等地

⁴⁴ 潮安凤廓古庙立有8块碑文，为万历48年的《桑梓碑记》1块、乾隆58年《重建三山国王庙》1块、1983年《南洋华侨重修凤廓古庙》2块、1984年1小块刊在大门后、1987年9月《华侨参观古庙外貌尚欠灿采再捐修整芳名》1块及《另加勒石碑芳名》1块、1999年元月《修理凤廓古庙喜题芳名榜》、2000年8月12日《重修凤廓古庙喜题芳名榜》。

区，都是典型的混合杂居区域。因为人口结构呈现多元化及居住条件扩散的现象，三山国王信仰也成为该区域的地域神之一。

1. 吉隆坡增江霖田古庙

霖田古庙位于增江新村北区内，庙周围有一条路被称为河婆街。其前身是 1961 年增江河婆同乡成立的河婆福利会，后因不符社团注册的法令，于 1962 年改为霖田古庙筹委会，推举蔡露、刘道顺、刘天纵、吴岸、刘道浩、蔡九湘、刘佑娇、刘天进、蔡熬为委员。又后来，由于原建小庙属政府之地，不敷应用，故于 1967 年，派刘佑清、刘克明两位负责向政府申请拨出庙地（面积为 130 x 90 方尺），同时获准向政府注册。1967 年，进行募捐共得四万多元。1972 年新庙落成，同年农历十一月十四日三王爷升殿，并举行太平清醮、演戏庆祝。庙的右边设有王后宝殿，供奉三山夫人。1975 年，再申请使用庙旁空地。1977 年，政府批准，拨地 8 万多方尺。2012 年重修。⁴⁵庙里供奉三位王爷，其右为财神、齐天大圣、济公与观音，左为大伯公与关帝。左边神龛地上祭祀龙神，大殿左侧偏殿供奉三位夫人。

如第一节所叙述，1995 年，增江新村是全马最大的华人新村，分为增江新村北区、中区及南区，人口约有 4 万 5 千人。⁴⁶增江新村原名增江园，是一片辽阔的橡胶园。1950 年代，英殖民政府强迫万津、双溪威、蕉赖、泗岩沫、安邦、淡江、峇都急等地居民迁入这个橡胶园内。当时迁入的居民约有一万多人，其中以福建社群居多（40%），其次是客家社群（25%），再次是广府社群（15%），是一个典型的混合杂居的区域。⁴⁷因此，增江新村在建构时，其人口结构的分布已经呈现出多元化的面貌。它并不如柔佛的江加埔来与霹雳的双溪古月等新村，几乎都以单一居多的社群为基础。

增江新村村里供奉的三山国王神明，也非由客家河婆社群单一供奉的。像这类混合区的市镇或城市里如吉隆坡增江、砂拉越古晋、吉打（潮普宁）地区，都建有三山国王庙宇。简瑛欣指出，增江霖田古庙信徒组织，除了理事成员外，另外有炉主负责三王爷祭典活动。六月六日掷筊杯遴选炉主只限于河婆人参加，其他社群是不能参加。

⁴⁵张肯堂〈霖田古庙与河婆文化〉，收入《马来西亚河婆联合会第七届暨柔佛河婆同乡会庆祝十六周年纪念特刊》，页 251-252；Franke, Wolfgang, *The Sovereigns of The Kingdoms of The Three Mountains, San Shan Guowang, at Hepo and in Southeast Asia – A Preliminary Investigation 1994*, 页 378。

⁴⁶林廷辉、宋婉莹《马来西亚华人新村 50 周年》，（吉隆坡：华社研究中心，2002），页 145-220。

⁴⁷周美芬、蔡凤玲编辑《新村 50 周年纪念特刊》，页 92-93。

虽然在增江新村河婆的人数不多，但居住在吉隆坡四周的河婆人也会到此庙祭拜。⁴⁸ 如上所述，增江地区的社群结构由福建、广府及河婆等居民所组成，当地的霖田古庙虽然是由河婆人所主导，但是其信众并不如第一及第二类型的庙宇般，绝大部分是河婆人所供奉的庙宇。

霖田古庙自 1962 年起开始筹组，至 1972 年才注册成功。期间面临着新村转型的影响。自 70 年代起，位于吉隆坡郊区的增江新村受到吉隆坡市发展迅速，不少原本为华人居民集中地的木屋区陆续被拆除，改以兴建商业区或高档住宅区。原本地区人口居住的方式遭到改变，各社群人口逐渐移入此地居住，新村内的人口结构也开始呈现复杂化再者。再者，村民的职业亦开始转变。新村内普遍的行业在 7、80 年代开始蓬勃发展的工业，涉及的领域包括食品、冶铁、藤工、家具、皮革、纺织、化学用品、鞋、电镀及电器等。90 年代开始，新村的发展步伐迅速加快，特别是城市附近的新村。⁴⁹

2. 砂拉越古晋七哩国王庙

据 1948 年，田汝康在砂拉越的古晋—西连地区对华人社会的调查报告指出，沿着古晋到石隆门和西连的主干公路两旁的华人村落，多是河婆社群的耕种地，而石隆门和第一省的海口区，多从事采矿与务农为生。⁵⁰ 战后华人人口迅速成长，从 1960 年的 229,154 人增至 1980 年的 385,200 人。各方言群体的人口百分比也有明显的转变。70 年代，客家社群占最大比例。到了 80 年代，福州社群后来居上成为最多人口者（人口有 126,346 人，客家社群人口为 124,805 人）。两者经济实力亦呈现出此消彼长的趋势。⁵¹ 尽管如此，整体而言，由于历史因素，砂拉越的客家社群，占砂拉越华族总人口的三分之一，他们来自大埔、河婆，嘉应五属及惠州等县，而以河婆社群约占最多

⁴⁸ 简瑛欣〈马来西亚与中国台湾三山国王庙的比较研究〉，页 26。

⁴⁹ 目前增江新村拥有 4 间华小和 2 间国小、1 间国民中学、多间幼稚园，以及 30 余间大小华人庙宇。这充分显示出新村居民对后代教育和宗教活动的重视。目前笔者关注的重点是三山国王庙宇与社群的关系，其他的庙宇发展则只能留待日后研究。

⁵⁰ Ju K'ang T'ien, *The Chinese of Sarawak: A Study of Social Structure*, Kuching: SUPP Research & Resource Centre Committee, 1950, pp.50.

⁵¹ 〈战后砂拉越华人社会的变迁〉，收入田英成《砂拉越华人社会的变迁》（砂拉越：砂拉越华族文化协会，1999），页 10-11。

数。其中 70% 的客家社群住居在古晋市郊。70 年代，他们分别在古晋及美里两地成立了河婆同乡会。⁵²

国王庙位于圣陶沙镇西连路与石隆门路交会处。50、60 年代，此处居民以蓄养家禽为生。1962 至 1967 年砂拉越加速建筑公路后，自 1967 年始，三个主要城市古晋、成邦江和诗巫，就由一条长二八七哩的新公路连接起来。公路的发展，大大推动了当地经济的发展。⁵³而位于古晋到石隆门和西连的主干公路旁的国王庙，其发展趋势明显受到公路发展的影响。进入 80 年代中期，七哩经济成长迅速，日渐成为繁荣的市镇。商店店屋从 120 多间增加 300 间，人口也增长迅速。当初的木屋原有 50 多间，发展到 400 多间，各港门人口也迅速增长。⁵⁴至今木屋也随着经济的发展，转而成为砖块材料的建筑居住模式。因为经济迅速的发展，此地人口的结构也产生变化。由原来是大部分客家社群居住的区域，开始混杂着其他的社群入住，而这也影响到庙宇组织的构成与发展的模式。

据说此庙的香火由一位河婆人陈清先生从原乡乘火帆船带来。起初由私人奉祀在七哩老港下本已有一座简陋的木屋小庙，后来因庙破坏，信众在老港下第一座桥头附近的小山丘上另建新庙。当时新庙落成，还表演了潮州戏，而且一连演出数晚。后来因为政府征用土地兴建飞机场，庙也被铲平。尔后在乩童选定之下，又筹建新庙，也就是现今庙的地点。该地是由一位颜姓人士借出的。庙落成时，也演出潮州戏，而且一连演出两个星期。1988 年，当地信众成立三山国王理事会，申请注册获准。该理事会在田永兴主席的带领下，以十七万令吉买下现有国王庙之地段（庙面积约有一英亩），重新建庙。1990 年 11 月 15 日，动土仪式举行。1994 年 1 月，一连两天举行新金身神像开光及进殿仪式。庙方邀请石隆门黄老仙宫之乩童为新金身进庙做法事，祈求万事顺利。⁵⁵

⁵² 〈战后砂拉越华人社会的变迁〉，收入田英成《砂拉越华人社会的变迁》（砂拉越：砂拉越华族文化协会，1999），页 12。

⁵³ 田汝康〈砂拉越华人三十年来的变迁〉，收入田英成《砂拉越华人社会的变迁》（砂拉越：砂拉越华族文化协会，1999），页 171。

⁵⁴ 朱文茂〈七哩三山国王庙〉，收入圣陶沙镇（七哩）三山国王庙特刊编委会《圣陶沙镇（七哩）三山国王庙落成典礼纪念特刊》（砂拉越：圣陶沙镇（七哩）三山国王庙出版，1998），页 11。

⁵⁵ 张肯堂〈霖田古庙与河婆文化〉，收入《马来西亚河婆联合会第七届暨柔佛河婆同乡会庆祝十六周年纪念特刊》，页 252-253；李永全〈七哩三山国王庙简史〉，收入圣陶沙镇（七

本庙共供奉十一尊神明，雕像全是定制之金身。该庙主祀三山国王，大王爷居左，三王爷居中，二王爷居右。主龕左边为慈悲娘娘、水母娘娘、观音娘娘与九天玄女，右边为老子天师、真君大帝、金鱼老仙与大伯公公。神龕前地上有地主龙神牌位。

这类的庙宇组织受到居住环境之人口分布的影响。这些庙宇组织的理事、会员等构成都体现了鲜明的地域文化特色。虽然神明是由河婆社群从原乡引进，带到上述区域加以崇祀，不过，历经在地的社会变迁的洗礼，早已掺杂着其他社群的元素。因此此信仰已经跳脱客家社群庙的色彩与基调。这可从其信众早已不分客家、福建或潮州等社群的现象，看出端倪。也就是说，因为人口结构呈现多元化及居住条件扩散的现象，三山国王信仰也成为该区域的地域神之一。

整体而论，新马地区在独立之后各自历经社会环境的大变迁，宗教发展亦出现转变。就三山国王庙宇的发展情况而言，尤其是华人新村在解除紧急状态之前后，许多的庙宇更像是雨后春笋般纷纷设立或重修。据笔者不完全统计，期间应该有 20 多间的庙宇出现。三山国王的庙宇在形式和性质上，受到了不同的建庙群体影响而呈现复杂的现象。由此可见，推动建构庙宇的河婆社群，即使他们占华人总人口的少数，却与三山国王信仰有密切关系，而其他建构庙宇的群体，如潮州、广府社群，同样对此信仰的转变产生了推动力。

二、庙宇与地方社会

早期的祭祀中心，多没有正式社团的名称、固定的祭祀活动场所和经费来源，可以说是一个缺乏健全的组织系统。二次大战以后，受到政府的干预下，这些神庙逐渐注册为社团组织，因而不但有了固定的祭祀空间和经费来源，还有完整的组织系统和健全的领导机构，并且开展了各种为同乡乃至扩大服务对象的活动。与此同时，这些庙宇也面临因为国家政权的介入，而带来的一系列问题。对这些问题，这些地方庙宇又如何应对呢？论及神庙组织在移民社会中所发挥的作用，显然不能不提到三山国王庙祭祀组织与管理委员会的成立与运作。以下笔者希望对庙方的管理与经营方式、以及庙宇与地方社会的互动等问题进行探讨。

哩）三山国王庙特刊编委会《圣陶沙镇（七哩）三山国王庙落成典礼纪念特刊》（砂拉越：圣陶沙镇（七哩）三山国王庙出版，1998），页 24。

（一）祭祀组织的建构与管理

为了保证庙宇组织的各项运作有法可依，高效进行，各神庙组织订定了详细完备的章程、条例。以下将以组织的建构与管理进行考察。

1. 以江加埔来三山国王庙为例

江加埔来三山国王庙于 1981 年 9 月 7 日获社团注册局批准，注册成立。该庙的理事会成员于会员常年大会选出，任期为两年一届。根据 1976 年《三山国王庙理事会章程》规定，“正主席一名副主席一名，正秘书一名，副秘书长一名，正财政一名，委员十名”⁵⁶，共十五名成员。不过，目前该理事成员却有扩大的趋势。如 2010-2011 年度理事芳名录所示：

江加埔来三山国王庙 2010-2011 年度理事名表⁵⁷

正主席：张宗锦 副主席：杨谦才
正秘书：陈文林 副秘书长：李兴发
财政：李友进

（第一区）

主任：（正） 钟来福 （副） 刘钦
理事：张文福，陆亚福，杨玉敏

（第二区）

主任：（正） 廖保昌 （副） 张升平
理事：刘美添，刘贵美，谢秀其，刘德明，张辉君

（第三区）

主任：（正） 彭金发 （副） 李永益
理事：蔡高雄，罗月桦

（第四区）

主任：（正） 杨云木 （副） 黄伟爱
理事：何曜光，李永玉，廖发庆，温亚清，廖副桦

（第五区）

主任：（正） 赖成寿 （副） 蔡高顺
理事：仁和药行，南盛宝号，金电器，温日英
查帐：李南林，林耀生

⁵⁶ 〈柔佛江加埔来三山国王庙章程〉，收入三山国王庙六十八周年纪念特刊编委会《柔佛江加埔来三山国王庙六十八周年纪念特刊》，页 62。

⁵⁷ 笔者抄录自 2011 年该庙为庆祝三山国王神诞千秋暨众神出游并设平安宴而刊印的请柬。

法律顾问：林成沐律师

顾问：

曾亚英国会议员 PPN, PIS

YB. DATO ABD. AZIZ BIN HAJI SAPIAN 州议员

巫程豪医生州议员

张秀福市议员（马华振林山区会主席）

梁德福 PIS

拿督张国智

张家立市议员

邓仿成市议员

陈峇峇 AMN

邱远明村长

杜德财 PIS

杨亚苟 PIS

李南林 PIS

该庙的理事成员全部来自该村，其中有三十三位成员及三个商号，共三十六位理事成员。早期，理事会共由十五名成员组成。到目前有以公司行号的名义加入该庙，并成为该庙的理事之一。由上述名单中可见，神庙的组织制度是随着神庙组织功能增加和居住区域逐渐的扩大而不断发展成熟的。此外，庙宇组织充分利用社会的资源，设立顾问委员等职位。有的“顾问委员”身份是本区人民的代议士或地方上的村长，也有的是柔佛州的国会议员、州议员及市议员。值得注意的是，他们不一定是来自当地的居民，而不少是马来族等外族人。尽管其中不乏虚挂名衔者，但这样也颇能壮大组织的声势。从该组织因此赢得了社会声望，又为其事业带来了不少便利。从现有的资料来看，这些人对庙宇的事务还是能做到尽心尽责。22年来长期服务于江加埔来三山国王庙的前执行秘书陈骏发，就是其中最好的例证。

2. 以新加坡风廓汾阳公会暨郭氏古庙为例

新加坡风廓汾阳公会暨郭氏古庙是以宗亲或宗族团体的形式出现。它以宗族财产进行投资，维系宗族运转，完成宗族各项职能。成立于1865年的风廓汾阳公司（即新加坡风廓汾阳公会暨郭氏古庙的前身），由潮安县凤廓乡，大龙坑、溜龙及后廓，四乡之成年男性郭氏后裔组成。其成立的宗旨有三：

（一）为纪念祖先，敦睦宗族，发挥互助精神，共谋宗人福利；（二）为救济居星之潮安县籍凤廓乡大龙坑郭姓及溜龙郭之贫苦乡人；（三）为保管

该公司产业（80年代前有的产业，加宾打街十八号屋宇一座，凤廓汾阳公墓在广德山）。⁵⁸

为了适应时代变迁，公会扩大组织，并于1984年修改章程，规定无论迁居何地，凡属于凤廓派下后裔（会员都来自潮州原乡凤廓），均可成为会员。公会现有会员2百人。从会员的来源来看，该公会仍然保持其一贯操潮语特征的地缘性组织。⁵⁹

其组织结构方面，公会早期由郭修敬、郭起恭、郭庆仪、郭其仁等人创办。战前该组织为松散的一团体，直到战后才日渐严密。日治时期，所有会务皆停顿，光复后始再复兴。战前历届信任人为：郭克恭、郭庆仪、郭其仁、郭裕松、郭克胜、郭来权等。1948年初，公会在郭绍庭店召开会议，并修改章程，及增设产业信任人，至是组织章程严密。复兴后的第一届理事名单为：正总理郭木松，副总理郭斯高、正司理郭国祯、副司理郭来炎，正财政郭绍庭，副财政郭昭宣，查帐郭永芳，董事八人名单为：郭永平、郭书志、郭克秋、郭来权、郭茂财、郭昭江、郭水源、郭康侯等。产业信任人选出郭木松、郭斯高、郭来权、郭国祯。⁶⁰

据知，早期该公会是由一群经营海产及土产的商人组成的团体，而且为数不多。这可从早期公会的地址多设在总理店屋看的情况出端倪。遗憾的是，由于日治时期所有档案均被销毁，我们无法看到早期的会务活动。不过，我们仍然可从一些曾经担任该公会的总理或副总理，如郭斯高⁶¹与郭木松等人所经营的行业亦可窥探一二。据记

⁵⁸吴华《新加坡华族会馆志（二）》，（新加坡：南洋学会，1975），页12-13；〈凤廓汾阳公司〉，收入新加坡潮州八邑会馆《新加坡潮州八邑会馆金禧纪念刊》（新加坡：新加坡潮州八邑会馆出版，1979），页174。

⁵⁹参考来源：潘醒农《马来亚潮侨通鉴》（新加坡：南岛出版社，1950），页328；新加坡潮州八邑会馆《新加坡潮州八邑会馆成立70周年纪念特刊》（新加坡：新加坡潮州八邑会馆，2000），页304；新加坡凤廓汾阳公会附属郭氏古庙联合郭氏汾阳堂公会参加旅菲汾阳郭氏宗亲总会成立六十周年纪念兼第五十届理监事就职典礼暨世界各地郭氏宗亲团体联谊大会代表团名册，2000年。

⁶⁰〈新加坡凤廓汾阳公司〉，收入新加坡潮州八邑会馆《新加坡潮州八邑会馆成立四十周年纪念暨庆祝新加坡开埠百五十周年特刊》（新加坡：新加坡潮州八邑会馆出版，1969），页216；〈凤廓汾阳公会〉，收入新加坡潮州八邑会馆《新加坡潮州八邑会馆成立七十周年纪念》（新加坡：新加坡潮州八邑会馆出版，2000），页304。

⁶¹郭斯高，潮安龙溪大龙坑人。21岁南来，在吻基通合号经理生意。该店为其伯父绍智创立，总行在安南，经营鱼干白米土产及船务等生意。后与1923年，自立门户创高合号与沟仔墘，经营海屿货物，为历任海屿郊公所主席，在该行业颇有声望。曾经为潮州八邑会馆的发起人之一，及该会馆的董事。又是历任义安公司董事共九届，为新加坡汾阳公会名誉会长，端蒙学校董事等职务。见潘醒农《马来亚潮侨通鉴》，页169。

载，郭斯高为历任海屿郊公所的主席。随着时代的演进，那些掌握凤廓汾阳公司旧有的理事成员年龄层逐渐的老化，而会员也逐渐减少，因此无法维系公会的运作。1984年，该公会才与郭氏古庙合并，改名为“凤廓汾阳公会附属郭氏古庙”，当时借潮安会馆作为会所。直到1991年，公会才迁入位于芽笼的自购会所。

以下分别记载凤廓汾阳公会及附属郭氏古庙的理事名单：⁶²

凤廓汾阳公会复兴第38届（2010-2011年度）名单（以下省略“郭”姓氏）

产业信托人：建树 宪章PBM 振夏 绍兴

永久名誉会长：宪章PBM

法律顾问：大德律师

医药顾问：炳强医生

会务顾问：松标

名誉会长：建树 绍兴 振夏 明广 南光 绍星 松安 昭堃 松宝 继章 金正

名誉董事：建武 岳光 金洲 光泽 木惠 绍达 绪毅 焕杰 维洲 绍义 明生 祖虞 炳钊

雪华 斯蓉 来兴 祖荫 来兴 征谋 松木 静芳

正会长：绪泽

副会长：斯汉PBM 乐群 来法 树木

正财务：浩泉

副总务：景贤

正财政：郭汉

副财政：健荣

中文书：鹏展

英文书：昭德

正教育：景智

副教育：子亮

正交际：景通

副交际：俊德

正查帐：木源

副查帐：亚鹤

董事：蓉蓉 俊洲 绍良 绍华 俊明 锡凯 致成 丰荣 亚细

凤廓汾阳公会附属郭氏古庙理事名单

炉主：（正）松标 （副）景贤

理事：（正）浩泉 （副）昭堃

理事：郭汉 俊德 景贤 昭德 景智 鹏展 木源 树木

从以上名单来看，郭氏古庙自组理事会，但惟部分成员与凤廓汾阳公会理事会出现重叠的现象。郭氏古庙的成员多是当年从事苦力的后裔子弟，相对于公会的成员他们多是经商的。

两个组织的领导人产生的方式并不相同。郭氏古庙领导人（炉主）的催生过程与公会的组织不同，“炉主”选举的过程有着非常浓厚的宗教色彩。新的首领在神明面前掷筊杯，在得到神明允许后，才可以担任炉主的职务。其他的理事则是由炉主委任的。至于公会的领导人，则是经由会员遴选出来。这些组织的理事成员任期都是两年。

⁶²资料来源：庆祝三山国王三夫人暨本公会成立 145 周年，郭氏古庙成立 53 周年纪念的请柬。

两个组织在一个屋檐下进行各种活动。郭氏古庙的理事会是主持宗教和庆典事务的核心分子。如每年清明节举行的春祭，郭氏古庙组织会员都举行公祭，对去世的祖先表达“追源报本”的意思。再如，三夫人及三山国王之神诞庆典仪式，他们在三夫人及三山国王神明前献上祭品与祭文。简言之，这些宗教祭祀活动，主要是附属郭氏古庙的理事成员来负责。

在移民网络中，移民往往以家庭、宗族为单位争取各种生活资源，在处理同其他移民群体的关系时，各种神灵和祖先崇拜就是他们借以区分、协助或认同的方式。在新马地区，神庙多在会馆之前成立，并充当部分会馆的功能，成为凝聚乡人及宗亲与活动的场所。这表现了早期方言群和宗族意识的强化。⁶³会馆则往往是在较后作为神庙的管理机构的形式出现，逐渐发展为独立的社团组织。但上文提到的新加坡凤廓汾阳公会附属郭氏古庙，却不同于此类庙宇的发展情况。因为凤廓汾阳公会先于神庙出现，尔后神庙才附设在公会内。虽然是在一个屋檐下共同活动，但公会的职能似乎被郭氏古庙取代了。这可从公会目前所举行的几个大型活动，如春祭、三夫人和三山国王神诞日及晚宴等，看出其中有“喧宾夺主”的意味。

像这类的宗亲团体在建立之初期，族人活动的日常维持，主要是依靠捐款。一些有远见的领导者会买地建馆，而这些不动产是族人主要的财产，即宗亲团体媒体所有。为确保族人共同财产不为个人窃据，他们多会设立信托人来管理。从凤廓汾阳公会的宗旨明确指出，该公会的日常运转，就是依靠出租位于加宾打街（Carpenter Street 18号店屋）的店屋，而凭借这份收入的来源，该公会资助宗人子弟的教育，资助穷困的族人，为宗人生活谋求福祉。

（二）组织的运作与挑战

在民间信仰的研究中，学者着重关注“国家”与“地方”的互动关系，尤其对涉及国家权力渗透地方社会，而发生国家与地方之间紧张抗衡的现象。⁶⁴战后新马地区出现的一批三山国王庙宇，为信众带来精神方面的慰藉，同时提供年轻子弟受教育的机会。在关注这些的同时，我们也看到了它们面临的挑战及问题。以下将专门考察新马地区三山国王庙宇遭受的困境，及他们所采取的对应策略。

⁶³颜清湟《新马华人社会史》（北京：中国华侨出版社，1991），页33-52。

⁶⁴有关此研究成果丰硕，如沃森、杜赞奇等学者的研究。

1. 面临土地拥有权的问题：

尽管地方庙宇透过注册成为合法的社团组织，但进行活动时，还必须获得政府有关单位的批准。如庙宇在向政府申请游神准证的过程中，政府会故意刁难庙方的申请。更有甚者，那些位于新村的庙宇，也面临土地拥有权的问题。有的新村的使用期限为三十或六十年不等。虽然新村成立之初，被认为为是暂时性的保安权宜措施，但目前已经形成一种居住的型态，尽管其租契问题，仍然是一个重大悬而未决的难题。

个中原因，是紧急状态之前，新村设立的地点大部分原是森林保留地及矿场，属于州政府土地。当时殖民地政府只把临时地契发给移植者。1960年，解除紧急状态后，新村却保留下来，并一直被摒弃在国家及乡村发展的主流之外。许多新村面对的一大问题是，缺乏拥有土地的拥有权。⁶⁵

与此同时，庙宇的所在地也面临着是否建在宗教保留地上的问题。不过，如果建在政府所规划的宗教保留地，庙宇便不须搬迁到其他的地方。例如双溪古月三山古庙的建筑物，在1981年获得霹靂州政府土地矿务局，正式列为宗教保留地。⁶⁶这些有幸建在宗教保留地的庙宇建筑物，其实是极少数的，更多的是建在私人的产业地上，它们因而常遇到搬迁的窘境。如士乃三山国王庙建于私人地上，因此面临必须搬迁的问题。由于搬迁所须要的经费非常高，庙方经常要向大众募款，且经历数年才可重建成功。

新加坡方面，庙宇经常因为政府的强势作风与严格执行，及在土地征用法令下，被迫搬迁的窘境。虽然不至于发生激烈的冲突，但民间与政府之间依然会经常上陈情书，以保留庙宇或赔偿金钱，抑或者降低购买地段的价格等协商的戏码。如80年代在罗兰街（Lowland Road）的宋皇庙（三山国王庙），在社区重建后已经不存在。

2. 庙宇应对的策略

⁶⁵ 据统计，所有新村的十二万一千五百个居屋单位中，只有五万七千四百个已经拥有权。在霹靂州的情况，只有三十七巴仙的新村住屋已获得地契；森美兰州约有八十一巴仙住户收到地契。大部分新村的地契为三十年至六十年，许多新村的地契期限已近，因此，居民面临地契更新的问题。见民政党编辑〈调查报告（一）全国新村社会经济分析〉，收入《纳入发展主流！民政党对新村问题的分析与建议》（吉隆坡：民政党出版，1986），页174。

⁶⁶ 蔡传产〈庙务简略〉，收入双溪古月三山古庙特刊编辑委员编《霹靂双溪古月三山古庙庆祝廿五周年银禧纪念 1971-1996》，页8。

马来西亚新村的地契期限问题，早在80年代已经有调查报告指出，各州政府应该增拨经费给予土地测量和土地分划的经费，而给予新村的租契应该统一为六十年期限，而不是如过去一些州所给二十五到三十年的租契。⁶⁷新村地契期限的延长，可让庙宇得以在原地持续发展。

在新加坡方面，这种处于必须搬迁的情况，并没有让新加坡庙宇产生强烈的抵触情绪。⁶⁸为了解决土地及新庙建筑费用等问题，一种许多庙宇采用整合数间庙宇的模式，这就是所谓的“联合庙”。据研究指出，自70年代至90年代，约有50间联合庙出现。他们在面临搬迁、新庙宇土地及建筑费等问题，汇集至少两间有信众基础、以及经济条件的庙宇，联合向建屋发展局申请购买租任期三十年地皮，以建筑新庙宇。作为整合数间庙宇的一种新的模式的联合庙，可以视为国家面临经济迅速发展之下的催生物。⁶⁹这也促使宗教文化获得再生之机并延续至今。我们需要发问的是，三山国王庙宇在面临政府土地的征用或拥有权时，它们是如何积极地寻求转化呢？

i) 地方空间转化，庙宇异地重建

江加埔莱的三山国王庙始建于该村第二区，靠近新村边沿。在紧急法令时期，英殖民地政府将本村四周围上三重铁刺网，而该庙的位置刚好落在二重铁刺网之间。不得已之下，信众们只好将庙宇移至新村内。由于在时间匆促及财力有限，庙宇通常就只能建成一间单进木板墙的房屋。庙宇在信众的努力下，经历数次易地重建，这彰显三山国王信仰在他们心里的重要性。同时，这件事亦显示这些庙宇受到国家力量的渗透所受到的冲击，以致出现地方空间转化的现象。

如上所述，新加坡郭氏古庙面临社会大环境的变迁，原以象征各社群慎终追远的坟山或义山逐渐消失。对此，新加坡凤廓汾阳公会附属郭氏古庙本身是如何看待呢？从泰山亭、广德山坟山陆续消失，他们又有何反应？

最初，新加坡凤廓汾阳公会的宗亲去世之后，都会被葬在属于潮籍的坟山——泰山亭。当时每年举行的春祭，族人聚众赴泰山亭，祭拜他们在新加坡去世的开基始祖。

⁶⁷民政党编辑〈调查报告（三）解决新村问题的新蓝图--民政党的意见和建议〉，收入《纳入发展主流！民政党对新村问题的分析与建议》，页 258。

⁶⁸林纬毅〈国家发展与乡区庙宇的整合：以淡滨尼联合宫为例〉，收入林纬毅主编《民间文化与华人社会》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，2006），页 179。

⁶⁹林纬毅〈国家发展与乡区庙宇的整合：以淡滨尼联合宫为例〉，收入林纬毅主编《民间文化与华人社会》，页 173-197。

后来因为土地的开发，他们迁移至属于潮籍其他的坟山——广德山。公会在募建宗亲的公坟过程中面临着重重困难，而下面这段文字正道出了他们的心路历程：

念在吾族侨居天南，历经几世，背井离乡。追念先灵，难免心怀远祖，凭吊古穴、自应责属后人。是以每值清明、拜扫未尝或辍，偶逢神诞，敬祀不敢稍停，虽存非曾参，而心同闾损也。兹因泰山亭，殃及古坟，众以乃集议筹资，另营公坟，卜佳城于广德、竖立碑于灵山，俾先人血食不断，而英雄得以安归蒿里也。惟兹事体大，端赖吾族同仁，一德一心，群策群力，共捐解囊，庶几集腋成裘，合尖为答，而大功告成，流芳百世矣。⁷⁰

公会在看到供本身社群的坟山消失后，为找寻得以延续着本身社群身份认同的表征，于1953年5月5日发起筹募，希望建筑总坟于广德山上。最终在族人的共同努力之下，筹得约一万元，于1954年年初成功把族人的总坟建于潮人的义冢广德山。然而80年代后，因受到市区重建的影响，坟山再度被铲平。在坟山举行祭祀开基始祖的仪式或活动，成了族人的历史回忆。

不过，这种公祭的活动仍然延续至今，不同是以往每年的春祭及颁发奖学金都会在坟山举行，但自1982年以后，每年清明春祭改在目前的芽笼会所内举行。公会会把先前族人聚集在广德山公祭的老照片，印刷并放大到一块帆布上以作为现今公祭时的时空背景及场域。（图片十）每年的春祭仪式，就在他们新的祭祀祖先的场域之下，所建构出的背景是一种具有虚拟的空间⁷¹，以进行他们的祭祖及颁发奖学金的仪式。这种现象的转变，表明新加坡独立建国以来实行的一系列社会改革政策，无可避免地影响了不少庙宇或坟山的命运。许多的庙宇或坟山被一波波的改革的洪流冲刷的无影无踪，而新加坡凤廓汾阳公会附属郭氏古庙为延续象征着本身社群慎终追远的祭祖仪式，只好做出了上述的转变。

但令人好奇的是，在上述郭氏公会里，没有任何祖先牌位的摆设，只有摆在神案上的三位夫人的神像。这让人不禁怀疑，这三尊夫人是否具有亦祖亦神的象征意义？这种虚拟的时空背景与，以及对祖先的建构，不仅让本身社群延续着家乡宗祠的祭祀习惯，还让远渡重洋而来的开基始祖，成为后代子孙们虚拟的共同祖先。

⁷⁰ 〈凤廓乡概述〉，收入新加坡汾阳郭氏公会会所重建竣工典礼暨68周年会庆纪念特刊编辑委员会《新加坡汾阳郭氏公会会所重建竣工典礼暨68周年会庆纪念特刊》，页75。

⁷¹ 虚拟的空间是指，不是一个具有真实的祭祀现场。因为实际的祭祀空间——坟山，已经被铲除。

ii) 引入具有官方色彩的官员代表及捐款

据笔者观察，许多庙宇组织的领导阶层，多为同乡中与地方上，对组织创立投入巨额的商人。当然，其中也有在地方当官的官员。此外，也常看到庙宇组织充分利用社会资源，设立名誉委员、顾问委员等职位，积极聘请地方名流担任。他们究竟是虚挂名衔，还是真正为庙宇组织的事业负起了领导责任？

地方庙宇在遭遇国家霸权时，仍会透过仪式来维护他们自身的合法性。庙宇理事通常请求具有官方身份的人士来主持仪式。同时，地方庙宇也希望透过政府的拨款或地方官员的资助，来维护庙宇的合法性。这对于三山国王信仰的发展来说，不仅为了让官方给予较多的关注，也推动了该信仰在地方的传播。我们也看到，这时期不少有当地名流开始与地方官员合作，修建或祭祀三山国王的庙宇。他们主要表现在推动政府拨款资助三山国王庙的修建，及以官方身份出席主持开幕仪式或就职典礼。以下是其中一些实例：（案例只是说明庙宇需要具有官方身份，来维护庙宇的合法性）

双溪古月三山古庙在筹备建庙时，经济非常拮据，当时金宝区国会议员杜添福律师在国会争取到一万五千元的拨款。1971年建成时，由国会议员丹斯里许启谟主持剪彩，到场的官员还有丹斯里张国林局绅、拿督林敬益部长等高官。⁷²古晋三山国王庙在1993年中，当时州助理文青体育部长 YB 叶金来律师协助向州政府要求拨款十五万令吉，而该项款项也让正殿工程完成。⁷³在建庙的时期，他更不时亲临现场，巡视工程进展。其他的官员，如杨昆贤政务次长及曾镇江议会主席，也在建庙过程中给予庙宇支持及协助。⁷⁴根登三山国王庙在1993年重修，耗资一百五十万。其中政府资助八十万，另七十万由信众募捐所得。士乃三山国王庙1966年重建，也得到国会议员曾崇文拨款三万五千零吉的支持。⁷⁵

⁷²梁吉云〈回顾廿五〉，收入收入双溪古月三山古庙特刊编辑委员编《霹雳双溪古月三山古庙庆祝廿五周年银禧纪念1971-1996》，页9。

⁷³李永全〈七哩三山国王庙重建的经过〉，收入圣陶沙镇（七哩）三山国王庙特刊编委会《圣陶沙镇（七哩）三山国王庙落成典礼纪念特刊》（砂拉越：圣陶沙镇（七哩）三山国王庙出版，1998），页28。

⁷⁴田永兴〈刊首语〉，收入圣陶沙镇（七哩）三山国王庙特刊编委会《圣陶沙镇（七哩）三山国王庙落成典礼纪念特刊》，页3。

⁷⁵〈士乃三山古庙〉，《柔佛庙宇文化》（雪兰莪：生活出版有限公司，2008），页120。

1990年11月15日，古晋三山国王庙在邀请第一副首长丹士里阿玛沈庆鸿基联邦科学工艺与环境部长阿玛杨国斯等联合主持动土仪式。⁷⁶江加埔来的三山国王庙于1978年的落成典礼时，邀请了当时教育部副部长拿督陈声新主持开幕。⁷⁷另外，士乃三山国王庙在（2009及2010年度）的新任理事成员宣誓就职典礼时，也邀请柔佛州务大臣士乃州选区特别事务官郑振贤，担任新届理事就职典礼主持监誓礼。⁷⁸

第三节 三山国王信仰的地方色彩

二战结束后，由于东南亚各国实施一系列促进华人归化的措施，各地华人社会开始发生剧烈变化。与此同时，随着历史、时代的变迁，三山国王信仰的结构群也开始改变。同时，庙宇与地方社会环境不断的互动，也导致三山国王信仰的功能及形象等方面出现了地方化的表征。

一、 象征意义方面

1. 形象的变化

二战后，三山国王信仰在民间的推动下，不断向别的地区转移，而信仰传播的方式也渐趋向多样化。同时，三山国王的神职也逐渐摆脱了自隋唐时期为自然山神的形象，清末来到新马后变为守护神的形象。二战以后，更出现具有镇煞及驱邪、书生等形象的雕塑。可以说，新马地区的三山国王信仰开始出现多样化的面貌。

据笔者田野调查所见，柔佛永平的天后宫里供奉的三山国王雕塑，皆与中国祖庙及其他庙宇的不同。这里神像的双脚下都踩有老虎，而手上都没持任何武器。这是因为早期永平地区处于开拓时期，时常发生老虎出没且吃人的事件。后来信众祭祀三山国王之后，虎患大为减少。因此也流传着神明降伏老虎的传说。此外，安焕然在柔佛进行潮人开拓的调查中也发现，柔佛在早期开发时曾受到虎患的困扰，一些地区因而供奉洪仙大帝。洪仙大帝的雕塑是一定骑有老虎。居銮的洪仙宫、耶耶亚哇洪仙大帝

⁷⁶张肯堂〈霖田古庙与河婆文化〉，收入《马来西亚河婆联合会第七届暨柔佛河婆同乡会庆祝十六周年纪念特刊》，页 252-253。

⁷⁷三山国王庙六十八周年纪念特刊编委会《柔佛江加埔来三山国王庙六十八周年纪念特刊》，页 16-44。

⁷⁸笔者于 2010 年 9 月 22 日，见于庙方的布告。《星洲日报·大柔佛》2009 年 9 月 7 日，页 16。

庙等庙盛传着其主神洪仙大帝与老虎的传说，宣传老虎被感召而成为神明的座骑。安焕然指出，洪仙大帝是新马华人独创的神明。⁷⁹这种供奉的现象是显示此地的人们因面临虎患的威胁，因此产生对老虎畏惧的心理，同时又相信其具有驱邪及镇煞的力量。

再如，从柔佛江加埔来三山国王庙的大王爷形象，也可以看出这些变化。其大王爷的形象是穿着文官官服、手捧着书本的白面书生。传说这位王爷生前是一位教书人，这样的特性无形中也潜移默化的影响了三山国王的信徒。庙宇不断在地方上对民众推行的文化及慈善事业。这些既起到了教化及安定地方政治的作用，在客观上也促进了三山国王信仰的传播与信仰的地域扩展。

2. 庙宇名称及门联的命名

二战后庙宇出现地方化过程，对华人的日常生活和宗教生活等诸多方面产生了影响，而庙宇组织的制度化成立，也标榜庙宇经历此过程。我们可以从庙宇的命名、庙内所刻的楹联等看出，他们都凸显了庙宇与地方之关联。从楹联上所提地方的名称，如砂拉越帽山国王庙的一对门联刻有“霖田传胜迹，帽岭报深恩”，就可看出此变化。对联内“霖田”与“帽岭”二词，叙述自原乡中国祖籍地“霖田”的三山国王显灵，帮助宋朝皇帝击退敌人的史迹。此神明被带至砂拉越的“帽山”后，信众仍然对此神明抱持无限的感激。再如，砂拉越古晋七哩三山国王庙的门联，一样标有地方的名称，门联文字是：“三山镇宝现七哩 神通广大报国海，国王显威灵砂州 法施普度众苍生”，其中对联内提及的“七哩”及“砂州”等字眼都显示了其具有地方性的特质，宣传三山国王的威力从中国飘洋过海到海外，协助此地区的信众度过难关。

⁷⁹永平曾有一位港主，名为巫许亚鲁，为潮州饶平坪溪乡人。如今，永平以福州及闽南人占大多数。1920年代此地开始种植橡胶。天后宫庙，曾搬迁四次。洪仙大帝是新马一带的信众所崇拜的本地神明，也被称三脚白虎。由于村内常有虎患，拜洪仙大帝保佑村民出入平安，结果得到神明显灵，虎患之事便告断绝。新马的洪仙大帝乃随着客属移民而南来，但因大埔属福建与潮州府管辖，所以福建人潮州人都供奉。洪仙大帝的封号出自何朝无从查起。其造型有文身与武身两型：武身者，骑虎，手拿宝剑，文身者则坐莲花，手持仙拂。正月二十一日为其神诞，十一月二十一日为其成道日。《庙柔佛宇文化》（雪兰莪：生活出版有限公司，2008），页 40-45，142-14；安焕然〈潮人史料古迹复活〉《柔佛潮人史料计划工作纪行》（新山：南方学院，2003），页 145；〈黄瑞美、林裕乾、王裕德、李光生、杨吉阳、邱炳顺、杨清发、黄夏生等口述永平历史〉，南院华人族群与文化研究中心编纂《潮人拓殖柔佛原始资料汇编》（新山：南方学院，2003），页 208-213。

另外，庙宇的命名同样呈现具有地分化的变化过程。一些所注册的三山国王庙宇名称亦以地方来命名，便是最好的说明。这些庙宇包括：“金宝古庙”、“武吉淡汶打石仔三山国王庙”、“吉打二条石三山国王善信会”、“三密三山国王善信会”等。

二、文化及慈善事业

任何组织的社会功能，都维系于其内在结构、运作机制等诸因素，神庙的组织也不例外。新马地区的三山国王庙宇对于文化及慈善事业的表现，首推是对于教育的关心，其次是慈善救济。

其对于教育的体现在两个方面。首先，透过村人集资办学校，为子弟提供一个受教育的场所。第二，庙宇资助优秀子弟受教育或提供教育经费补助。庙宇还悬挂学校所赠送的致谢锦旗或证书，可见这些庙宇都对教育事业非常的支持。

在笔者的田调过程中，发现三山国王庙宇与学校的互动关系极为密切。如柔佛士乃三山国王庙是一间“先有学校后再有庙”的庙宇。关于士乃学校与三山国王庙的互动关系，可从其庙史略知一二：

后于民国三十六年九月间，由黄国政、蔡月初、黄顺庭重新提倡，再召集向全埠人士会议，决定将国王庙所捐之款，拨出二千元赞助士乃中正公学建筑教室，培养人材。中正公学董事接受此款后，立即开会，议定将上街场前士乃学校，即系中正分校全座屋宇余地，永远让与三山国王修筑建立庙堂，事得大家欢喜，双方满意。⁸⁰

由此可知，士乃三山国王庙现有的庙址，就是士乃学校的前身所在。这是因为当初在1946年筹建庙宇时，某些因素而耽搁了建庙计划。同时，士乃华小也发起筹建校舍运动。于是，该庙筹委会从募款得到的建庙基金中拨出二千令吉，转捐士乃华小作为建校基金。因此，士乃华小董事长将中正分校的校地割让出来，以充当三山国王庙宇。在士乃居民的支持下，该庙于1947年开始动工，并于同年内建成。而这款项原本是由庙筹委会募款而来的，原本是要筹建庙宇，却变成资助士乃华小，但后来庙宇又辗转受惠于学校捐赠校地。这就使到学校与庙宇的关系更为紧密。而不只如此，士乃学校的首任校长张志海，也是士乃三山国王庙的创庙人之一。

⁸⁰ 2010年9月22日笔者于士乃三山国王庙抄录。

其次，庙方也同时关注村民子弟的学前教育。例如霹雳双溪古月三山国王庙、以及柔佛江加埔来的三山国王庙便设立了幼稚园。设在江加埔来的三山国王庙前方的辅莱幼稚园建于 1989 年。该村四周都是橡胶园和棕油园，没有幼稚园的设备。原先在 1963 年开办幼稚园之初，是借用辅莱小学为上课的场地，后来一度停办。1980 年，三山国王庙理事会重新创设了幼稚园，让村民的小孩有一个接受学前教育的场所。幼稚园在下午上课，开设三班，分两年制。1984 年时学费是每月十元，杂费每学期五元。由此可见幼稚园办学的宗旨是非盈利的。⁸¹不过，幼稚园一直没有自己的场地，在向柔佛州教育局申请注册失败后，该庙才动而想设立幼稚园，最终于 1984 年获得注册成功。理事会为解决上课场所的问题，在 1989 年的会员大会后，正式成立筹备委员会向各界人士募款，以改建戏台暨辅莱幼稚园教室。这次共募款获得两万七千零三十一元四角八分。⁸²幼稚园的课室就设在庙前改建后的戏台下。江加埔来三山国王庙理事会除了提供一个学前教育的场所外，还在答谢神恩时所设的平安宴，为辅莱华小募得八千令吉，还分别拨款给文化华小及道文华小两千令吉和四千令吉，作为建校基金。此外，庙理事会与江加埔来区宽中协理会联办“2009 年潇洒今生 K 歌竞艺公开赛”，为柔佛宽柔独立中学筹得募三万令吉。⁸³

1979 年，双溪古月三山古庙设置幼稚园，其目的是为地方上的儿童提供学前教育。人数从成立时的 22 人，增加后来的 100 多人（共分为 5 岁和 6 岁两个班级，共 4 间教室）。当时学费每月只收取六令吉。教室由捐二千元者命名，分别为蔡明、蔡家校、罗木华和黄富永。此外，幼稚园还获得政府的一万二千元拨款。值得一提的是，该幼儿园不只照顾华人子弟，还吸引了印度裔子弟来就读。幼稚园收费极低，日常开支由古庙管理委员购置产业所得补贴。同时，信众及村民办理喜事或丧事时，也捐助款项充当幼稚园基金。⁸⁴每年该庙还会颁发会员子女奖励金。从 1976 年至 1995 年，二十年

⁸¹ 〈学前教育温床辅莱幼稚园〉，收入欣荣著《今昔江加埔来》，页 65-66。

⁸² 三山国王庙六十八周年纪念特刊编委会《柔佛江加埔来三山国王庙六十八周年纪念特刊》，页 41。

⁸³ 〈江加埔来华社活动大事记〉江加埔来三山国王庙八十周年纪念特刊编委会《三山国王庙八十周年纪念特刊》，（柔佛：江加埔来三山国王庙理事会出版，2009），页 164。

⁸⁴ 双溪古月三山古庙特刊编辑委员编《霹雳双溪古月三山古庙庆祝廿五周年银禧纪念 1971-1996》，页 10、29。

间，该会每年都颁发奖励金给学业优异的会员子女。虽然只设立中小学奖励金，却总共发了三万一千五百七十五元，而受惠的会员子女人数也到达三千一百零八。⁸⁵

与霹雳的双溪古月一样，新加坡凤廓汾阳公会郭氏古庙也对族人的教育事业作出贡献。像这类宗亲或氏族的团体，会拥有一定的宗族共同财产，用来维持日常运作、捐助教育与公共福利。新加坡凤廓汾阳公会附属郭氏古庙除了举行三夫人与三山国王的宗教祭祀典礼外，还举行春祭仪式。公会选择在这天利用族产的收入，资助优秀子弟受教育。

除了对教育的资助外，庙宇还积极推动地方上的公益事业活动。如双溪古月三山古庙在过年前举办晚宴及庙宇落成庆典的时候，就会前往老人院施赠礼物给老人。有时则会在过年前设宴，在该庙的戏棚发放礼物和红包给当地那些无依无靠的老人。⁸⁶ 增江霖田古庙也会在三王爷诞辰日前后，向长者施赠红包，并在该庙礼堂施赠予七十岁或以上的贫老及残障者，同时准备素食招待他们。据统计，单在2011年，该庙便发出了五万令吉的红包。⁸⁷

此外，三山国王庙也对社会上的弱势者提供金钱方面的援助。如江加埔来三山国王庙理事会曾对贫困生病的江文俊捐出一千一百八十令吉的医药费。在2004年，三山国王庙也拨出三千余令吉救济十二位火灾灾民。⁸⁸ 至于士乃三山国王庙，也不时捐献善款士乃老人院、沙令柔佛残障儿童协会、南亚海啸灾民、四川大地震灾民及立百病毒受害者等。⁸⁹

由上可知，这些庙宇过去的服务对象主要是初到异邦的同乡，随着历史及政治等因素，其服务对象逐渐扩大到当地华人。庙宇的功能及象征意义，也因此而转型及趋向多元化。这些庙宇所刻有的门联、庙宇的名称，均以“某某地名”来命名，深深地打上了地域文化的烙印。各庙宇的理事、会员的人员构成，也都体现了鲜明的地域文

⁸⁵双溪古月三山古庙特刊编辑委员编《霹雳双溪古月三山古庙庆祝廿五周年银禧纪念 1971-1996》，页 24。

⁸⁶双溪古月三山古庙特刊编辑委员编《霹雳双溪古月三山古庙庆祝廿五周年银禧纪念 1971-1996》，页 28。

⁸⁷《星洲日报·大都会》2011年7月5日，页 11。

⁸⁸〈江加埔来华社活动大事记〉江加埔来三山国王庙八十周年纪念特刊编委会《三山国王庙八十周年纪念特刊》，页 163-164。

⁸⁹〈士乃三山国王庙缘起〉，收入柔佛州河婆同乡会卅周年纪念特刊编委会《桑梓根缘--马来西亚河婆同乡会联合总会第十三届代表大会暨柔佛州河婆同乡会卅周年纪念特刊》，页 489。

化特色。他们渴望下一代能继成并发扬先辈的精神，在此地延续三山国王信仰的文化。这些变化都显示信仰的发展情况受到了本土化的影响。

第四节 小结

三山国王信仰在传入新马后，国家政体和社会经济环境皆发生了巨大的变化。第一阶段是为新马地区的紧急状态时期。此时期成立的新中国和英殖民政府之间的紧张关系，影响了居住在海外的华人的生活，同时波及三山国王庙宇的发展。第二阶段是从新中国的成立到文化大革命时期。文化大革命的爆发，象征着中国宗教文化断裂的开始。期间许多宗教活动受到了影响及毁坏。揭西的三山国王祖庙亦在这场革命性的运动中，受到严重的波折与摧毁。尽管遭到中国祖庙毁坏与祖籍地断裂的双重阻碍，庙宇网络的发展停滞不前，但身在海外新马地区的华人，仍然供奉三山国王，庙宇的数量甚至有大大增加的趋势。

此时期的三山国王庙宇组织的性质，出现复杂而多样化的趋势。它们大致上可分为三种类型。第一类型是以聚落为中心信仰的神明，第二种是以联宗为中心信仰的神明，第三种是以地域为中心信仰的神明。建构庙宇的人群，则出现趋向多元化的特征。从河婆到潮州、广府及福建社群，他们多都极力推动三山国王信仰。可以说三山国王信仰在战后的传播，有赖于官方和民间活动的不断推动。随着推广区域的挪移，信仰传播的方式也渐趋向多样化。同时，三山国王信仰的神职也逐渐摆脱了原乡文化，与当地的文化融合。具体的说，三山国王信仰已经摆脱客家（河婆）社群庙的色彩与基调。这可从其信仰的人群早已不分客家、潮州、广府或福建社群的现象得到印证。其功能及象征意义，也因而彼此整合与凝聚起来，发展而成为新的在地文化内容。

同时，在面临国家政权的力量对地方社会的控制时，这些庙宇亦作出了回应与挑战。从历史脉络来看，三山国王信仰在传入新马后，受到国家权力的影响。许多庙宇因为地方的空间转化，必须异地重建。为了打压马共英殖民政府在仓促的时间，要求郊区的华人必须移入划定的空间内生活。在迁移过程中，英殖民政府一切以政治考量为上，并没有考虑到移居的方言群属性。不过，华人新村的成立，却在无意间形塑出一些以单一特色的方言群体的聚落。在无心插柳的情况下，反而使得这些客家聚落更

明显的被保留起来，甚至延续了其本身的文化特色。或者说，庙宇的出现和存在，与新村的设立之间确实有内在的关联。

新加坡的风廓公会则是在失去了可以祭祖的坟山之后，换了另外一种祭祖方式。公会在新的场域之下，建构出一种具有虚拟时空背景，来进行他们的祭祖及颁发奖学金的仪式。这种现象的转变，正是新加坡独立建国以来实行一系列的社会改革政策，影响不少庙宇、坟山的体现。

在这一时期的特色，即与原乡的关系中断后，新马地区的三山国王转而向当地庙宇取经。与此同时，传统地方社群网络已趋松散。昔日传统人际网络的庙宇系统逐渐松散甚至瓦解之后，出现城市化和联宗族方式。总之，在这个历史阶段中，华人的庙宇虽然面临国家力量的渗透，其信仰的传播空间和延续亦受到冲击，但是，信仰的内涵也却在世浪淘洗中不断充实、与时俱进。

第六章 重建与复振：1980年以后中国三山国王庙宇的重建与海外华人跨国信仰网络的作用

1949年新中国成立后，由于政府提倡无神论，宗教信仰因而被视为一种迷信，受到严厉批判。在随后的二、三十年间，它几近消亡，逐渐变成人们的历史记忆。与此同时，海外国家对本国公民实施对华访问禁令，而达更加剧影响民间信仰的传播及发展。1980年代，中国改革开放，国内许多地方特别是华南地区的乡村，不少庙宇获得重建。海外华人也纷纷资助家乡庙宇的重建或修建工程，协助恢复传统的宗教仪式，为中国大陆的宗教复兴贡献心力。

本章拟从宗族组织、民间宗教团体以及庙际关系等方面，考察中国大陆的宗教传统文化是如何复兴，以及怎样获得民间组织的外部资源协助的问题。这些民间组织借助海外华人与家乡之间的跨国网络关系，发挥着一种桥梁作用。笔者以现存于中国各庙宇内若干与海外华人有关的碑记为主要材料，并结合相关的文集、媒体报道，探讨海外华人的影响力及跨国网络在大陆宗教复兴中发挥的作用。对于这个议题，虽然有许多学者进行过重要的讨论¹，然而他们的研究却缺较少关注台湾在信仰网络关系中所发挥的影响力及作用。另外，中国大陆宗教复兴的问题，许多学者亦关注到台湾与中国大陆境内两地之间的互动进行了研究，但我们也不能忽视台湾对于海外，如新、马等地区民间信仰发展及传播的影响力。

第一节 中国大陆三山国王庙宇的重建与海外华人的宗族组织

海外华人与中国大陆在历史上曾形成极为密切的互动关系。这种关系到新中国成立之后受到了破坏。许多海外华人与家乡的来往受到阻扰，甚至彼此间也不能有书信来往。在当时，凡是与海外有联系的关系，都被称为“海外关系”，而这种“海外关系”被视为叛国的行为，不少人被捕入狱。尤其在华南地区，与海外有联系的家庭都

¹陈志明、丁毓玲、王连茂主编《跨国网络与华南侨乡：文化、认同和社会变迁》（香港：香港中文大学香港亚太研究所，2006）、曾玲《越洋再建家园：新加坡华人社会文化研究》（南昌市：江西高校出版社，2003）、柯群英《重建祖庙—新加坡华人在中国》（香港：香港大学出版社、八方文化创作室，2013）；Dean, Kenneth. *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.

受到了不同程度的政治冲击。这些不仅严重影响了华南地区社会经济的发展，实际上也切断了海外华人与中国家乡的联系。²

文化大革命结束后，中国政府开始总结过去侨务政策的经验和教训。1979年，邓小平认为国家要进步与建设，就必须“门路要多一点，可以利用外国的资金和技术，华侨、华裔也可以回来办工厂”。³显然这种就早已存在的“海外关系”又再度被中国政府利用，成为华南地区的优势条件，转变为一种资本与契机。特别是以神缘作为联系海外华人与中国家乡的关系网络，民间信仰变成有效的文化资本。海外华人在返乡祭祖、探亲等过程中，积极参与地方庙宇的修建与信仰仪式的实践活动，为中国大陆的宗教复兴带来契机。

本节将以现保存于广东省揭西三山祖庙（霖田祖庙）、广东省潮安县凤廓古庙及福建省诏安县龙湫庙之内的若干与海外华人相关的碑记为主要材料，从三个不同方言群体的宗族组织与三山国王庙宇重建的角度，分析海外华人的民间宗亲组织与家乡的跨国关系，以及在大陆宗教复兴中所扮演的角色。

一、广东省揭西三山祖庙的修复

广东省揭西县三山祖庙是当地客家社群--河婆人心目中祭拜三山国王的圣地。它在文革时遭受破坏，而在1980年代重建。该庙今存不少碑文，但除了一块刻于明代崇祯年间，其余的则是80年代重建以后才刻的碑记。这些晚近碑记多数记载了近代重建或重修庙宇的捐助者名称及捐助的数目。从中我们看到，捐助者以揭西河婆籍的海外乡亲为主。

据揭西县三山祖庙的资料显示，该庙自唐宋以来，经过数次修建。据说最早一次修建在宋代。传说当时有刘崇德、崇盛、崇义三兄弟，经常在庙角河边捕虾，但收获不多。有一天，出现自称捕虾高手的一位书生。刘氏兄弟在他的协助之下，收获增加并成了富人。三兄弟询问书生家住何处，书生回答说在大树边，与兄弟三人同住。刘氏兄弟才发现此书生是三山神。刘氏兄弟的父亲也是一位官员，在玉峰东面修建三山

²于幼军主编《辉煌的二十世纪新中国大记录 广东卷（上）（1949-1999）》，（北京：红旗出版社，1999），页37-42。

³中共中央文献研究室编《邓小平思想年篇（1975-1997）》（北京：中央文献出版社，2011），页215。

祖庙，为现址背后偏右处。⁴当然这个传说的真实性有待商榷，可能是庙方为了增设其正统性而有的附会之说。不过，我们不能忽略其传说的背后的某种文化的意涵。据此，不仅可令庙的历史可追溯自宋代，三兄弟的名字“崇德”、“崇盛”及“崇义”，以及父亲是具有官员的身份背景，他们仍然还为该庙进行修建。总之，这些文字的叙述，都隐含有传统儒家的道德伦理观念。同时，三山祖庙建庙的传说也为该庙添加了历史份量。

根据现存于庙后殿的《重建祖庙万缘碑》（图片二）所知，该庙在明崇祯十二年时曾经重修过一次。该碑铭上注明：

系明朝崇祯十二年己卯岁月孟冬（阳月：农历十月），由庠生（秀才）何□撰文敬立。碑上勒有二十余姓人共 117 位善信的捐资芳名和款额。⁵

图片二 《重建祖庙万缘碑》



⁴ 〈三山祖庙掌故、传说与附录〉，刘天一主编《三山祖庙》（揭西：揭西县三山祖庙管理委员会，出版年不详），页 9。

⁵ 此碑见于庙内，笔者田野考察于 2010 年 7 月 8 日。

笔者摄于三山古庙，2010年7月8日。

据此段文字可知，该庙曾在崇祯年间整修。此外，该碑还记录了当时曾参与此庙修建的人员名单及款项。由于此碑文已严重风化，且在文革时期遭受破坏，大部分的文字都难以辨识。庙方在80年代重建时，又没有把此碑铭重刻及重立。是故我们难以重构当时捐资及修建庙宇的情况，目前只能依稀辨识出当时参与重修三山祖庙的捐款者及其捐助的数目。幸好在郭新志的硕士论文里，提及了此块碑记主要的参与者。其中包括：“广州府举人黄殿龄、潮州府参将郑彩游、礲官黄□选、明进士、给事中、都备馆、筹铺馆等等。”⁶无论如何，我们根据这些资料可推测出，这些参与者中不乏是地方官员及士绅。

与此同时，见于庙大殿内一块重刻于己卯岁（1999年）九月五日的《霖田祖庙施主刘昆兰芳名碑》记载道：

刘昆兰生于明嘉靖三十七年，河婆枫宸乡人。官授福建省古田知县，晚年谢职归乡。于明天启元年慷慨施资重建霖田祖庙。庙宇于崇祯十二年己卯岁落成。并捐优质良农田一十亩（公二十八坵），耕牛一头，犁、耙各一付，锅头一口，立碑留念。⁷

如果参照这两块碑铭的资料，我们知道该庙确实在明崇祯十二年时修建过一次。据资料揭示，该庙是一位曾在福建省古田任知县的河婆乡人刘昆兰捐资扩建的。此次的修建将庙的方向及位置稍做更动。庙的方向由座西向东，改为座北向南，并往下挪移。

⁶郭新志《社会、移民、信仰 -- 三山国王之诠释》，南昌大学人文学院历史系硕士学位论文2008年，页42-43。

⁷有关碑文的内容，根据刘天一主编的《三山祖庙》与笔者田野（2010年7月8日）所见的碑文内容记载明显有所出入。册子里记载的内容：“刘昆兰生于明末天启元年（公元1621年），原居河婆枫宸乡人，官授福建省古田知县，晚年谢职归乡。于清代康熙二十二年（公元1683年），施建三山祖庙宇，并捐优质良田一十亩，耕牛一头，犁耙各一副，锅头一口，立碑为记。揭西县修复霖田祖庙理事会一九八九年五月九日重立。”这块碑记前后落款的年份相差了十年。两者差异的内容，包括：刘昆兰的出生年份、捐资重建的年份及落成的年份。刻在庙内的碑记，庙方明显把刘昆兰捐资重修的年代给提前了，导致庙落成的年份也提前至明代。但笔者见到一般学者记载该庙的重修及落成的时间都在清代。见《三山祖庙掌故、传说与附录》，刘天一主编《三山祖庙》（揭西：揭西县三山祖庙管理委员会，出版年不详），页21。

此庙自清代历经较大规模的整修后，一直维持到 50 年代，因为年代久远以及在文化大革命遭受摧毁并坍塌，剩下断壁残垣。⁸

在揭西县政府的支持下，“揭西县修复霖田祖庙筹备会”在 1984 年成立。该筹备会除向中国当地乡民筹资外，还积极向海外的台湾、香港及东南亚地区的信众募款，以重建祖庙。至今，该庙已建成三进式的结构。后殿左右两侧各有厢房，前殿连中殿有两回廊。庙前朝东新建的三山门牌楼为花岗岩材质，庙前朝北新建戏台，还有庙前的石拱桥、放生池、焚香塔等，构成了庙前的广场建筑群。庙的右边有一间“发青古庙”及风雨坛。庙的门楼内外，藏有不少的石刻。正门刻有“三山古庙”，门后中间刻有“霖田祖庙”，右刻“广灵”、左刻“明颺”。神像方面，有三尊国王神像，还有三尊夫人、指挥大使、木坑公王以及文官、武官、斗官等 60 尊的神像。此外，筹备会在修复三山祖庙的同时，也注意交通设施的建设，现在汽车可直通庙前。目前三山祖庙已成为旅游景点。不仅潮汕各地的游人香客前来者日众，还有来自港澳、台湾和海外华人都前往探访。

值得一提的是，三山祖庙在 80 年代重建后，置入了不少重刻的新石碑。如在大门牌楼右边的《三山祖庙简介》碑记，其内容提及该庙具有悠久文化的历史，历数唐代陈元光《题诗》、韩愈的《祭文》、刘希孟的《明颺庙记》等人的诗文，还特别加以说明刘希孟的文章曾被明代《永乐大典》、清代《古今图书集成》等官方的大型类书所收录。大殿内还镌刻有刘希孟《明颺庙记》一文，文后也注明“原载于明《永乐大典》卷五千三百四十五”，以及韩愈的《祭界石神文》。这些重刻的碑记对于三山国王信仰的发展及传播起着非常重要的意义。尤其是《明颺庙记》一文，不只是被官方收录在大型的类书，明清的地方志《潮州府志》、《揭阳县志》《嘉应州志》等将其收录入，同时更是研究三山国王信仰历史的重要史料。庙方在重建庙宇时，有意识地置入了这些石碑。这说明了即使是历经改革开放后，庙宇的重建或新建依旧还要依据具有地方色彩的文献，民间信仰才不被视为迷信、愚昧，如此才得以避免被拆除的命运，或引起地方与政府的对立与紧张的局面。⁹此外，为了增加庙的历史地位及作用，官方于 1989 年 1 月将之列入揭西县重点文物保护单位，而在 2007 年，“三山国王祭典”也获得揭阳市及广东省政府批准，列为揭阳市和广东省级非物质文化遗产。可以

⁸ 〈祖庙重修 再造金身〉，刘天一主编《三山祖庙》（揭西：揭西县三山祖庙管理委员会，出版年不详），页 5。

⁹张祝平〈民间信仰 60 年嬗变：从断裂到弥合〉，《福建论坛》2009 年第 11 期，页 161-166。

说，庙方会在整修或重建庙宇时，置入新的碑记，是为了有效地提高三山祖庙在历史上的地位及祖庙象征意义，同时也为自文化改革之后中国大陆各地的宗教复兴添加更有利的发展条件。总之，在地方上政府与庙方的合作下，民间信仰被赋予一种新的使命。¹⁰

三山祖庙的修复工程直到 1992 年才结束。庙内的多块石刻碑文中，记录了从 1985 至 1998 年海内外捐助者及筹款。根据立碑年代的先后，依次为《1985 年至 91 年碑》、《1992 年至 93 年 3 月碑》、《1996 年度捐款芳名录碑》、《1997 年度捐款芳名录碑》及《1998 年碑》¹¹（图片十一）。除了最后一块，上述碑铭分别大量记录了当时来自海外地区参与重建或修建三山祖庙的名单及数目。此外，从三山祖庙内的许多柱梁及文物，也都可看到刻有来自海外地区的捐助者和捐助者的国家名称。总之，他们以个人、合家、夫妇、团体、商业行号等名义进行捐助。当然，在这些捐助者中，也有来自本地（揭西县或广东省）的乡亲。

除了当在的居民，海外的乡亲也是庙方对外募款资金的对象，尤其在改革开放初期，其发挥的作用更大。这可从当时在筹措资金时，该筹委会曾对海外乡亲发出一封名为“（修复霖田祖庙）致海外乡贤书”的公告信函（附录十一）得知。该信函于 1984 年 12 月 25 日发出，其中写道：

故乡安可忘！”是至理名言也。炎黄子孙布之四海以定居，立足新地以创业，其丰功伟绩已为世人所公认矣！然其最可贵者，乃是情怀故土，思本寻根并竭力播扬中华文化，此实桑梓众人所钦敬也。¹²

此公告给海外的乡亲及信众的信函目的是：试图以“乡情”打动居住在海外的乡人，使之慷慨解囊，让祖庙得以重建并恢复原貌，从而成为中外人士及海外乡人返乡的动力来源及祭祀信仰的中心。显然，这种与祖籍地连接的“海外关系”，再次被塑造成可被利用的文化的资本。

在《1985 年至 91 年》的碑记中，除了当地捐助者的名单外，还有来自马来西亚、新加坡、泰国、印尼、澳门、台湾、香港、日本、美国及加拿大等地区的慷慨捐资的

¹⁰高丙中〈作为非物质文化遗产研究课题的民间信仰〉，《江西社会科学》2007 年等 3 期，页 146-154。

¹¹这些碑记，笔者见于田调 2010 年 7 月 8 日。

¹²〈关于修复霖田祖庙致海外乡贤书〉，刘天一主编《三山祖庙》（揭西：揭西县三山祖庙管理委员会，出版年不详），页 23。

海外华人。其中以马来西亚及新加坡、台湾等地乡亲的捐助者则占了大多数。据不完全统计，新、马两地区的捐助者多达 500 多位。此次捐款的货币也出现多元化，包括人民币、马币、新加坡币、港币、台币、美金等多国货币。多源流货币出现的原因，很可能与各国的河婆乡人在向当地乡人募款后，再转托某人带回捐助三山祖庙重建有关。这可从碑记中出现“张纬请手七千五零五元”的记载看出端倪。张纬是“新加坡河婆集团”的第一届理事会（1982-83 年）的宣传总经理，¹³从他的职务可推测出他所扮演的角色，应该是向海外的乡人宣传并设法为重建三山祖庙而举行募捐的活动，特别是新、马两地的宗亲。之后，新、马地区的宗亲也把募捐得来的款项，转托张纬带回揭西。另一方面，当时大陆处于改革开放初期，金融的制度尚开放给外资进入。海外华人要汇款回乡可能还不太方便，所以才造成货币出现多源化的因素。¹⁴

值得一提的是，捐助者多数以个人名义出现，只有极为少数是以组织或公司行号名义捐助。以公司组织名义的，有来自新加坡的“新加坡河婆集团”及“楚胜进口公司”。“新加坡河婆集团”是新加坡当地象征河婆社群的重要组织，可看出当地的河婆社群大力的捐助。“新加坡河婆集团”第一届理事会成员名字，大多出现在此次的捐款名单中。如董事主席黄亚明（新币一万），执行经理黄第一（新币一千四百），行政总理黄志明（新币一千四百），董事总经理吴德怀、财政副经理蔡高亨及刘双全、福利总经理黄生、执行经理刘吉富各捐新币一百。其他还有刘接胜、刘三顺、刘双有等，都参与了此次的重修过程。同时，“新加坡河婆集团”也以集团组织的名义捐助了二千元新币。马来西亚方面，有当时柔佛州河婆同乡会的会长刘南辉。他曾担任第

¹³ 1979 年 3 月 2 日，河婆乡人黄三喜去世，其子黄亚明有意把丧礼的帛金五千二百元，捐献为筹备河婆人组织的基金。9 月 2 日，在黄亚明、韩荣生、蔡利、蔡嘉舜、吴德怀、黄乐我、黄新裁、张纬将、刘良能、蔡育才等人在武吉班让客属公会礼堂举行发起成立河婆乡人的组织。推举出来筹备委员会，蔡利为主席。黄亚明为署理主席，黄乐我为总务，蔡嘉舜为财政。10 月 28 日，在中华总商会设宴欢迎，马来西亚各州河婆同乡组成之亲善访问团访问新加坡河婆同乡。当时马来西亚各州同乡领袖力催新加坡同乡成立河婆同乡会，其中最为积极的是张锦匹。1981 年 3 月 13 日，由黄亚明、蔡利、黄乐我三人负责注册，拜托当时任财政部长的乡人韩瑞生代为草拟章程，进行注册“河婆联谊社”。7 月 15 日获得政府批准。于 1982 年 1 月 1 日成立“新加坡河婆集团”。1982 年至 83 年选出第一届理事会，当时会址在武吉知马律 896 号，会员人数约三百人左右。1984 年 4 月租武吉知马律门牌 888A 为会址。1996 年 3 月 1 日迁入位于凤凰律的新会址。资料来自新加坡河婆集团的官方网址：<http://www.hepo.org/sinhepo>。笔者浏览日期于 2013 年 7 月 31 日。

¹⁴ 据资料显示，中国大陆在 80 年代中后期，才通过广东港澳资本关系，以外资银行参与内地的外汇调剂市场的活动。见于幼军主编《辉煌的二十世纪新中国大记录·广东卷（上）》（1949-1999）（北京：红旗出版社，1999），页 50。

二届（1981-82 年度）及第七届（1992-93 年度）“马来西亚河婆同乡会联合总会”的会长。

相较于 1991 年之前的捐助情况，此后的捐助者数量及款项有逐渐减少的趋势。根据《1992 年至 93 年 3 月碑记》的碑记显示，来自新、马两地区的捐助者约有 128 位，1996 年有 84 位和 1997 年的 24 位。这些名单中大都以个人的名义捐助。其中于《1996 年度捐款芳名录碑》中，可见马来西亚的柔佛州江加埔来三山国王庙捐赠了马币一千元。新加坡方面，刻有慈悲白云宫捐资三千元。

据此可知，这次三山祖庙的重建活动，很大程度上依赖于海外华人乡亲的参与，尤其是来自新、马两地区乡亲的捐助及一些河婆社群的组织及供奉三山国王信仰的庙宇。而且这种类似捐资的情况，也一直持续着。据官方记载，三山祖庙自 80 年代的重建，透过海内外华人的关系网络，历经几年的努力，共投入资金 300 多万元。除了新、马两地之外，还有来自泰国的乡亲参与 1997 年的活动，他们共捐赠了 72 万。捐赠对象包括：广德庵、过路塘、天竺岩、三山祖庙。据 2002 年的统计，海外乡亲共捐赠了 10 万元。¹⁵

当然，海外华人捐赠的项目不只是在宗教方面，在其他亦有相同的表现。据统计数字，1979 至 2003 年间，揭西县接受海外华人捐资达 39609 万元。他们捐赠的项目主要集中于文化、教育、医疗、卫生、道路、桥梁及家乡的基础设施等公益事业。¹⁶

三山祖庙在 80 年代的重建过程中，很大的程度依靠了新、马地区的信众，但这种趋势到了 90 年以后，似乎开始有了转变，台湾扮演的角色愈来愈重要。也就是说，改革开放初期，来自新、马两地或东南亚地区的海外华人参与庙宇修建的程度似乎比较深。但 90 年代后，因为随着台湾政府的解禁，两岸人民可以自由来往，其促进中国大陆宗教复兴运动的角色，更加不容忽视。例如《1992 年至 93 年 3 月碑记》便记载了来自台湾地区的捐款者及数目。这种影响不限于捐款数目，其他如仪式及庙际网络关系等方面的发展都起了非常重要的作用。对于这一点，在本章第二节将进行详细的叙述。

¹⁵揭西县地方志编纂委员会编《揭西县志（1979-2003）》，（广东省：广东省人民出版社，2005），页 791、847、852。

¹⁶揭西县地方志编纂委员会编《揭西县志（1979-2003）》，（广东省：广东省人民出版社，2005），页 715。

二、广东省潮安县凤廓古庙

广东省潮安县凤廓古庙的建立年代已不可考，存于庙内有关重建的《重建三山国王庙》碑记（图片十二），立于乾隆五十八年。这块碑记记载着当时捐助者及其捐助的数目。在时任恭城县知县郭钝斋带领下，地方宗亲纷纷捐献，以助其成。在这些为凤廓古庙的重建而捐资四十九人中，具有进士、太学生、生员等功名的，就占有十一人。由此可见郭姓氏族颇重视科举考试，而这些考获功名者对参与地方上之事务也显得不遗余力。

凤廓古庙现有最早的石刻是万历四十八年的《桑梓碑记》，该碑文记载：

曾厝尾塍之造，系詎一乡哉，外御咸潮之冲，内活三都之命，洵一方保障也。

我都

名贤中离先生砌塍防咸，故岁赖以登，棠荫光被。前因塍崩咸浸，田禾淹没，民不堪命。我乡听三都公议呈官给示，据旧迹修之。稍幸有货，奈为致网捕鱼者阴凿，致塍屡修屡溃，假竭万力之经营，不胜一人之蠹，有良可庆矣。至纪清口池原系亘溪，自先人砌池伤害，议破久矣。郭明川慷慨而得，纪儒郭权亦捐题而不计思虑，一时善举哉。但未破则属是池既破则属是溪，勿谓百年刻石一记。叙之是亦天运人心之一转也。我乡子弟，今后各宜按若据三都公议，如敢有破塍网利，砌溪捕鱼及一切妄为自残命脉者，众共合呈究治，庶除得保塍，转浇还醇，无失古初遗意云，固镌碑以垂不朽。

排年 郭明朝、薛廷扬、薛伦、郭东镇、郭锡熙、郭金纯、郭存恺、郭益廷、

薛维隆、郭文成、郭存俊、薛国祿。

乡总

生员薛石

万历岁次四十八年季夏月

由此可知，该庙曾经成为调节地方纠纷场所。地方领袖薛中离为了乡民的福利开辟鱼塍，是为了避免涌入的海水危害到乡民的捕鱼生计。同时，此文亦提醒乡民不要因为个人利益而破坏鱼塍。

广东省潮安县凤廓古庙是海外新加坡凤廓汾阳郭氏公会附属郭氏古庙及雪兰莪吉胆岛汾阳公会供奉三山国王信仰的祖庙。目前该庙保存有 9 块碑文，当中有 7 块与海外华人有关。这些碑文也显示，自从 80 年代开始，海外华人数次出资支持修建祖庙的活动。这些石刻碑记，包括 1983 年《南洋华侨重修凤廓古庙 -- 南洋众善信善题芳名录》2 块、1984 年 1 小块（嵌置在大门后，无名称）（图片十三）、1987 年 9 月《华侨参观古庙外貌尚欠灿采再捐修整芳名》1 块及《另加勒石碑芳名》1 块、1999 年元月《修理凤廓古庙喜题芳名榜》（图片十四），以及 2008 年 8 月 12 日的《重修凤廓古庙喜题芳名榜》（图片十五）。

从 1983 年《南洋华侨重修凤廓古庙 -- 南洋众善信善题芳名录》的两块碑记可知，海外华人自 80 年代开始参与重修凤廓古庙。参与的捐资者共有 115 位，其中来自新加坡有 68 位、马来西亚的柔佛有 3 位、马六甲有 6 位、吉胆坡（岛）有 27 位、香港的 11 位。从捐助者名单及碑记的落款者“叻坡郭氏古庙赠”得知，此次重修的主导者应该是来自新加坡的郭氏古庙。同时，此次修建也有所谓“南洋募捐委员会”负责所有相关的活动，使得募款活动更有组织化及制度化。而分析该委员会名单可知，大部分成员也来自新加坡郭氏古庙。由此可以说，此次该庙修建的主要支持者是新加坡潮安县的乡亲，其次是来自马来西亚雪兰莪州的吉胆坡（岛）（Pulau Ketam）乡亲。除此之外，大部分的捐资者都以个人名义出现在碑记中。笔者注意到来自马六甲的“茂发号”和新加坡的“坤德堂佛徒众信女”，分别以商业行号和宗教组织的名义参与此次的修建。在修建的隔年，为扩充庙宇前庭的空间，海外华人动用了一千四百元购得土地，送给庙方。

据 1987 年所立的两块碑记显示，虽然经过了好几年的修整，凤廓古庙的工程似乎还未完成。于是，海外华人又再次发起捐资活动，支持古庙外观的修整。此次参与者共有 85 位，国籍分别有新加坡（65 人）、香港（11 人）、文莱（2 人）及马来西亚（7 人）。由此可见，80 年代整修凤廓古庙的主要捐助者依然是来自新加坡的宗亲。

不过，到了 1999 年元月，《修理凤廓古庙喜题芳名榜》的记载方式改变了。该碑记不再注明捐助者的来源地区，只记载了这次的修建共花了十二万五千二百二十八元。这可能跟捐助者的身份起了变化有关。该庙最近一次整修是在 2008 年 12 月，在其《重修凤廓古庙喜题芳名榜》碑记只笼统记载乡亲捐助者为“海外郭氏宗族”的郭

绪泽、郭松标、郭景智、郭景贤等。他们同样也是来自新加坡凤廓古庙的会员。如郭绪泽就是目前新加坡凤廓公会暨古庙的主席、郭景智是负责该公会的文教职务。同时，该碑记也显示出大部分的捐助者是来自中国境内或当地居民的捐献。海外的捐献者只占据了极小的比例。

透过上述几块的石刻碑记，我们可以获得几则重要的讯息。第一，相较于 80 年代，90 年代以后的捐助者有所不同。由原来的海外华人，变成中国境内的乡亲。而在 90 年代以后，新加坡凤廓古庙所扮演的角色地位也逐渐下降。反之，本地百姓逐渐主导该庙的整修工程。其中原因，大致是 80 年代处于改革开放的初期，大陆居民生活水平仍然很低，由此庙宇的重建工程急需外资支持。其二，潮安凤廓古庙在重修过程中，第二大捐助者群体来自马来西亚的吉胆岛。笔者于 2010 年田调时发现，一块由“吉胆汾阳公会”在 2008 年返乡祭祖时赠送的布帘，现挂在凤廓古庙的悬梁上。据资料显示，“雪兰莪吉胆汾阳公会”是百年前，以潮安县郭陇村迁移至该岛上。因此他们将定居后的地名命名为“郭陇村”，并成立“吉胆岛汾阳公司”，以管理宗亲的福利事务。1969 年注册成功，改为“雪兰莪浮罗吉胆汾阳分会”。¹⁷据此推测，出现于 1983 年石刻碑记中的吉胆岛信众，应该是来自“吉胆岛汾阳公会”的会员所捐资的。可以说，潮安的凤廓古庙所祭祀三山国王其的奉祀者主要是潮州社群，而它也是海外郭氏宗亲的三山国王信仰的中心。

三、福建省漳州诏安县龙湫庙

龙湫庙位于诏安县梅岭镇田厝村西侧。清顺治三年（1647 年），移居诏安的田氏始祖（田氏雁门派）见这里是风水之地，于是开始建庙。当时，庙址坐落在明初“傍江书院”的旁边。书院前有两个大水塘，据说深不见底，面积约二十余亩，为活泉，俗称“龙喉出水”。于是，田氏先祖在傍江书院旧址上扩建为右厢房，并与新建庙宇主殿合为一体。据《田氏族谱》记载，“龙湫庙为三山国王庙”，五进三开间，主祀王公、王妈与三山国王，上悬“唐宋奇勋”匾。¹⁸

¹⁷有关雪兰莪吉胆岛汾阳公会的历史，参阅自马来西亚汾阳郭氏联合总会的官方网址：

<http://www.guoshi.org.my/Asst1/Asst1.aspx?idS=a1ef04ae-7a89-4036-b29f-a2f3461dab92&pid=28d31ad4-869a-4e62-a518-875a90387ea1&Synopsis=Yes&NS=2>。浏览日期 2013 年 7 月 31 日。

¹⁸ 沈元坤主编《漳州民间信仰》，页 26-27。

据张松溪的研究，田四郎之子田九郎（佚名），在明初避难迁至诏安麻寮社，生三子，衍三房。三房分居于梅岭田厝开基，有众多后裔迁移海外。1950年调查显示，全村180多户中，差不多家家户户都有亲人在海外，因此被称为侨乡。他也指出，全村移居马来西亚的有五千多人，他们多数居住在砂拉越的古晋与美里两个省。砂拉越田氏公会成立于1950年，会所位于海唇街商业店。1989年，购买了新会所，为一间三层楼店屋。目前会员约有500位。而美里省的田氏公会，则有约200位会员。¹⁹

如果追溯诏安田氏族人移居砂拉越的先祖，应该是一位名叫田考²⁰的人。由于他的关系，以及诏安县的社会因素，来砂拉越谋生的族人逐渐增多。在古晋的实加玛区，是早期诏安人的垦殖区，他们在此以务农为生。²¹据陈约翰的研究，当时白人为了吸引华人在古晋长久居留以开垦农地，詹姆士·布洛克（James Brooke）²²在1863年颁布了第一次的土地约章（即成为后来的土地法）。约章中声明华人在交纳一定款项之后，就有权租用国家土地来发展农务。这种有利的条件，吸引了大量的华人前来砂拉越。较著名的砂拉越华人方言群的最早领袖，有广府人刘直（Liu Chek）、福建同安

¹⁹砂拉越田氏公会每年主要的活动：（一）农历新年举行的新春联欢会；（二）雁门田氏清明祭祖。每年农历3月初，田氏宗亲在大石路1哩半祖坟，举行清明祭祖，由执委、春季小组宗亲隆重举行春祭；（三）每年农历五月，会在酒楼庆祝祖公诞晚宴，同时颁发会员子女奖励金。有关资料参见：田永钦〈绍安田厝概况简介〉，见《砂拉越田氏公会纪念特刊1950-1993》（砂拉越：田氏公会，1993），页36，以及砂拉越田氏公会官方网址：<http://sarawakchanassociation.com/index.php/>，笔者浏览于2013年8月3日。

²⁰田考（1828-1904年），福建诏安人，是砂拉越诏安帮子创立者，首任拉惹主要华人事务顾问之一。田考是绍安田氏家族之一支，家境甚为贫困。田氏与当时许多年轻人一样，随着移民潮的兴起南来，为的是求帮助家计。他十八岁时，即投身一艘来往福建之小型运盐船，充当水手。1846年抵达古晋，即往石隆门工作，由于在其工作之地发现金矿，遂转业做勘测金矿之工作，后来又在农村开商店，销售烟草杂货。随后田考迁至古晋，拓展业务。经营土产同时，有投资地产，而成为钜富。1904年去世，生前曾经向拉惹申请向诏安招工，多带诏安人至砂拉越。子田祈顺（1865-1910年）生于砂拉越，续承父业，为“进安”商号之经理，受中英文教育。他亦是当地著名华人领袖，福建义学创办人，砂拉越数寺庙之赞助人之一。参见：陈约翰（John M. Chin）著、梁元生译《砂拉越华人史》（台北市：正中书局印行，1985），页37-40。

²¹田英成〈美里华族社会的结构与形态--美里省社会发展史料集导言〉，见《砂拉越华人社会的变迁》（诗巫：砂拉越华族文化协会，1999），页69。

²²1841年，英国探险家詹姆士·布洛克（James Brooke）见机不可失，借着为文莱苏丹平定国内诸侯内乱之功，受封为砂拉越总督，并在五年后宣布脱离文莱成为独立国王，广受国际社会的承认，后经一连串的征服与开垦计划，布洛克王朝始领有砂拉越全境，并靠华工的引入开展采矿与种植行业。二战结束后，布洛克家族无力恢复经营砂拉越，改由英国政府统治，因而结识了不过三代的家族王朝统治。

人王友海（Wang Ewe Hai）、福建诏安人田考（Chau Kho）和广东潮州人刘建发（Law Kian Huat）。他们在“拉惹”（Raja）的扶掖下，成为华人社会中的领袖。²³

现存于龙湫庙的数块碑记中，记载了自改革开放以来，中国境内及海外华人集资重修该庙的人数及数额。从《重修龙湫庙华侨乐捐芳名碑》（图片十六）显示，龙湫庙在1979年冬重修。当时得到了海外乡亲的大力支持，共有数百人捐款。其中捐款最多者为田绍熙与田亚峇各三千元，田邵文和田贵旭各二千元，田瑞源和田承海各一千元，田享财五百元。虽然碑记没有特别注明捐款者的国籍，但我们可从一些捐款者的名字中，看出龙湫庙与马来西亚田氏族人的关系网络。如田绍熙，他自1950年在“砂拉越田氏公会”的创办时期，就开始参与该公会的会务。1970年到1989年代，他更担任“砂拉越田氏公会”的主席。他的继任者为田承海，一直到2010年为止。田享财曾经是该公会的庶务（1989-1990年度），田瑞庆（捐赠者之一）也曾经是该公会的委员之（1997年度）。²⁴显然这些捐资者都是“砂拉越田氏公会”的董事成员，而且是来自诏安的田厝村人。可以说，这次主要为龙湫庙的重修而捐资的是诏安籍田厝村的宗亲。龙湫庙在马来西亚砂拉越田氏公会主席田绍熙与新加坡田汉茂的带领下，于1979年开始重修。这是海外华人较早开始参与中国大陆的宗教复兴运动的一次。

2004年的《喜捐芳名碑》记录了海内外以个人名义的捐款者及数目：

前修有年，雁门子嗣，旅外田姓，力倡修葺。筹集款项，近六十万，仲春始事，正秋迄工。

这里特别提到了海内外田氏宗亲募捐资六十万重建庙宇。相较于1979年的重建碑记，2004年的《喜捐芳名碑》（图片十七）明显标出海外地区宗亲的国籍。这些海外宗亲分别来自马来西亚（古晋、咪哩（美里）、诗巫及吉隆坡）、新加坡、印尼、汶莱、澳门、香港、美国及加拿大。当中尤以新马地区参与募捐重建者为众，共有146位。该碑文也彰显出来自古晋地区的田氏宗亲依然是这次重修主要的捐资者。像田绍熙、田承海、田瑞庆、田有义、田有庆等人的名字，再一次出现在此次重修的名单中。

²³1839年北婆罗洲的达雅克人因不满马来苏丹的统治群起反叛，为感谢布洛克协助平乱，苏丹授予他拉惹（Raja）的封号与部分土地的税收权。陈约翰（John M. Chin）著、梁元生译《砂拉越华人史》（台北市：正中书局印行，1985），页37-38。

²⁴参见砂拉越田氏公会官方网址：<http://sarawakchanassociation.com/index.php/>。浏览日期2013年8月3日。

当然，我们也看到，2004年这次龙湫庙重修活动，来自海外地区的捐赠者相对减少了。而此消彼长，在中国境内参与该庙重修的捐资者大幅度地增加了。这种情况与上文提到的趋势是符合的。由上可见，诏安田氏宗亲透过与海外宗亲组织的关系网络，各位海外宗亲纷纷捐资，把祖籍地的祖庙重建或重修起来。至于，所谓“祖庙”的定义，则是以他们本身对于自己的身份认同为出发点。也就是说，这种分香关系形成的地域性的信仰网络，与以祖籍认同为基础的地缘性关系相互强化，使得三山国王信仰在海外延续着并被广泛流传。这种关系的维系，到了近期才有明显的改变。近年来，这些祖庙的维修或重修活动，不再那么依靠海外的关系网络，而是倚仗本地居民的财力。这可能与中国大陆自90年代开始，普通居民生活改善，经济能力提高有关。

第二节 台湾民间团体信仰网络的发展

80年代改革开放后，海峡两岸的人民可以自由来往。这无形中促进了各项交流活动，尤其是文化层面的交流。文化交流的互动方式，包括了互访及学术交流两个方面。在台湾，随着大量回福建湄洲妈祖庙的“探亲”热潮后，各地的三山国王庙也展开回揭西三山祖庙“探亲”的活动。有意思的是，彼此的返乡探亲活动似乎充满了较劲的意味。同时，台湾各地庙宇都组成单一神明信仰联谊会，借以加强彼此的联系。

与此同时，民间信仰的研究也趋向多元化发展。²⁵在台湾民间信仰的研究中，以神明为核心的研究成果相当丰富。最突出的是妈祖研究。相较之下讨论其他神明的研究成果虽然不如妈祖，还是吸引了不少学者的重视。以单一神明为对象的学术研究会也在民间宗教团体、研究机构等各方面的支持下举办学术研究会。此外，伴随而来的文化活动，如信仰文物展、国际美食展等活动内容，也将民间信仰的文化推向全世界。

笔者在本节试图解释这些问题。对于三山国王信仰在海外的推动，台湾方面扮演着什么样的角色？“中国巾明独三山国王协会”成立后，又发挥了什么作用？换言之，成立后的三山国王联谊会推动三山国王信仰中，与中国大陆以及台湾本土庙宇间的网络关系，又是如何？

²⁵ 郑志明〈台湾民间信仰的研究回顾〉，见《世界宗教研究》2013年第1期，页44-48。

一、民间宗教团体网络的增强

1. 中国巾明独三山国王协会

台湾在 1987 年解严后，逐步开放海峡两岸人民自由往来，民间信仰因而得以蓬勃的发展。此时的台湾庙宇，也发起组成单一神明的联谊会组织。这些联谊会组织试图把各自独立的庙宇纳入相互联系及互动之中，促成了庙宇之间关系网络的形成。这些联谊会开始在台湾民间信仰扮演着越来越重要的角色。据知，台湾第一个联谊会组织，是 1985 年成立的宜兰县开漳圣王庙团联谊会。随后，其他如台湾保生大帝庙联谊会（1989 年）、关帝庙联谊组织（1998 年）、临水夫人庙宇联谊会（1999 年）、台湾妈祖联谊会（2001 年）、台湾全国城隍庙联谊会（2006 年）等。²⁶

1988 年以宜兰县兰阳大兴振安宫为中心，“台湾三山国王宫庙联谊会”筹组工作开始。隔年的 2 月 11 日，联谊会在振安宫成立，陈添财为会长。当时参与庙宇有 34 间，订每年春秋两季举行大会。春季是信众联谊大会，秋季则是会员大会，而将台湾分北中南东四区，由各庙宇轮流举办，凝聚信众情感。1996 年 12 月 25 日，联谊会在台中县万顺宫正式改名为“中国巾明独三山国王协会”，并透过掷筊的方式，决定由屏东县佳冬乡六根庄三山国王庙，承办第一届第一次全国信徒联谊大会。隔年 1 月 29 日这项活动获得内政部批准，并于 3 月 16 日召开第一届第一次全国信徒联谊大会，有 136 间代表参加。第一届第二次信徒联谊大会在同年 10 月举办，决定在每年 3 月举办一次全国信徒联谊大会。至 2004 年时，该协会的会员已增加至 141 间。联谊会以民俗文化嘉年华的形式举办，有花鼓队、歌仔戏、太鼓、客家歌谣等。此外，庙旁还有民俗文物、技艺、农产品的展览。²⁷该协会成立后，无论是面对台湾内部及对外方面的关系上，都发挥了重要作用。

首先，针对在台湾内部而言。第一，联谊会具有凝聚以及加强庙宇间联系的功能。该会从 1988 年开始，组成“台湾三山国王宫庙联谊会”，随后改名为“中国巾明独三

²⁶范正义〈台湾宫庙联谊组织研究--庙际关系网络的视角〉，见《世界宗教研究》2013 年第 3 期，页 85-86。

²⁷陈坤地〈中国巾明独三山国王协会由来简介〉，见杨永昌主编《中国巾明独三山国王协会会志》（宜兰县：宜兰县巾明独三山国王协会出版，2004），页 3-4；黄尚燿《苗栗县境内三山国王庙人文性格的研究：研究成果报告书》（台北市：行政院客家委员会，2003），页 14；王燕华〈宗教文化节 振安宫周末登场〉，见《联合报·宜兰县新闻》，2008 年 5 月 15 日，第 C2 版。

山国王协会”。每一年都会选择在不同的地方举办全国性的信众大会。每次所举办的联谊大会，参与者多达数千人。这些参与者的身份包括地方士绅、庙方代表、市县长代表、地方代表等。会场还有各式的民俗摊位及晚会节目，用来吸引信众参加。除参与与当天的会员大会外，还有约百尊的三山国王神像也到此进行会香。当天祭祀典礼的主祭官，通常是由该市县长担任，进行三献古礼仪式，简单而隆重地向神明祈求风调雨顺、国泰民安。透过此类的活动，彼此可加强同祭祀信仰庙宇间的联系，促进宗教信仰、信徒情感交流，同时扩展信仰的网络。

第二，向内政部要求更正圣诞日期。据 2008 年 3 月 30 日《自由时报》的报道，“中国中明独三山国王协会”发函给内政部要求更正三山国王的圣诞纪念日。²⁸该协会于 2007 年由会员方达明的提案，要求确认三山国王的诞辰日为农历二月二十五日。据他看到市面上流通的农历或“诸神神佛诞千秋表”，皆记载三山国王的诞辰日为农历二月十五日，但走访台湾数十间三山国王庙后，却发现二月二十五日这天才是王爷的诞辰日。随后，该协会也亲赴揭西的三山祖庙，确认三山国王的圣诞日。于是，代表台湾最大的三山国王宗教团体“中国中明独三山国王协会”出面批评内政部坐视乱象发生，并发函要求更正。内政部宗教司回复协会称三山国王的诞辰日不是他们规定及发布的。会出现这个乌龙是因为农历业者误刊从内政部公布的资料，但追溯原始资料上也没有加注“内政部提供”等字样。最终在协会的出面调解之下，台湾商业同业联合会答应，在来年印刷农历时将作出更正。由于“中国中明独三山国王协会”的介入，三山国王的诞辰日得到更正，而整个事件也圆满的落幕。

其次，该协会在台湾本土之外的对外关系方面，主要表现在对中国大陆进行文化交流的互动关系上。2009 年 6 月 6 日至 10 日，该协会应广东省人民政府台湾事务办公室邀请，到广东进行文化交流活动。在副会长潘俊光等带领下，一行 16 人前往梅州、揭阳参观三山祖庙等地，为三山祖庙即将赴台会香（同年的 10 月间）等方面的内容进行事前讨论。²⁹

2. 以县为单位的联谊会组织

²⁸黄昭国、陈璟民报道〈三山国王圣诞 台湾闹双包：台版农民历误植为二月十五日〉，《自由时报》2008 年 3 月 30 日（台湾），第 A18 版。

²⁹参考资料来源网址：http://www.hellotw.com/hakka/mzjbdt/200906/t20090606_458914.htm。浏览日期 2013 年 8 月 5 日。

除了全国性的“中国巾明独三山国王协会”，台湾还有以“县”为单位的联谊会组织。2002年10月26日，社头乡镇安宫等36间较具规模的三山国王庙发起成立“彰化县三山国王宫庙联谊会”。第二年，由溪州三圳村三千宫接手举办。据发起人镇安宫管理委员会主委潘俊光指出，彰化县的客家人分布在永靖、田尾、溪州、竹塘一带，平时缺乏互动，所以希望藉由共同的信仰三山国王，加强彼此联系。³⁰该联谊会会长也指出，对于每年的全国性三山国王联谊会，县内虽然有36间庙宇，但出席的庙宇却不到10间。这更加刺激他产生设立“彰化县三山国王宫庙联谊会”的动机。³¹自此，每年由县内不同三山国王庙轮流举办祭祀大典与联谊会大会。而值得一提的是，由该联谊会发展出的一套祭祀大典仪式，除在每年的祭祀仪式中呈现外，还被中国大陆三山祖庙吸收，并接受成为祖庙的祭典仪式。这套所谓的“三山国王祭典”仪式，在2007年正式成为广东省级的“非物质文化遗产”。

每年的庙会活动以客家文化节为核心，让庙宇互相联谊。目前会员已增加至38间宫庙，县内的客裔约有二十三万人。³²而“彰化三山国王客家文化节”的活动，也在2010年获得台湾行政院客委会认同，入选“客庄12大节庆”之一，活动举行日期从10月29日至31日。该联谊会希望，透过这项文化活动结合地方特色，让彰化地方的客家文化再显新契机。³³据曾庆国对彰化县内客家社群的迁移情况的调查，县内的埔心、田尾、永靖、大村、员林等地都是当年为躲避漳、泉人而居住或曾居住的地方，而这又与县内的38间三山国王庙的位置有所重叠。³⁴因此，类似像“彰化县三山国王

³⁰简国书〈三山国王联谊会 三十六间庙管委参加还迎请神像〉，见《联合报 彰化县新闻》2003年9月18日，第b2版。

³¹“彰化县三山国王联谊会”每年负责轮流举办活动的庙宇：社头乡镇安宫（2002）、溪州三千宫（2003）、鹿港三山国王庙（2004）、埔盐大安宫（2005）、花坛三山国王庙（2006）、员林广宁宫（2007）、埔心霖凤宫（2008）、埔盐顺天宫（2009）、永靖广霖宫（2010）、永靖甘霖宫（2011）、大村忠圣宫（2012）、竹塘乡广灵宫（2013）。见 曾庆国《彰化县三山国王庙：客家与福佬客的故事》，（台北市：台湾书房，2011），页341。

³²曾庆国〈自序〉，《彰化县三山国王庙：客家与福佬客的故事》，（台北市：台湾书房，2011），页8。

³³根据台湾行政院客家委员会的主办的目的：“为了发扬台湾客庄许多具有文化历史传承的节庆，由行政院客家委员会主导，与各地方政府、乡镇及地方团体合作，选出19项各地最有特色的客家文化活动，“客庄12大节庆”一方发扬客家传统，一方活络客庄产业。”资料来源，台湾行政院客家委员会之“2010年客庄十二大节庆”官方网址：<http://www.ihakka.net/hv2010/index12.asp>。浏览日期2013年8月5日。

³⁴曾庆国《彰化县三山国王庙：客家与福佬客的故事》，（台北市：台湾书房，2011），页329。

宫庙联谊会”，又或者台湾行政院客委员主办的具有客家性质的文化活动，无形中建构了当地客家社群的自我意识及凝聚力。

该联谊会的功能也如“中国中明独三山国王协会”一样，除了每年连结县内的三山国王庙共同举办联谊的活动，还组织进香团到中国大陆进行宗教交流活动。据 2006 年 3 月 13 日《中央日报》报道，彰化县 36 间三山国王宫庙循小三通模式，在联谊会会长潘俊光率领下，357 位信众前往广东揭西县三山国王庙进香。他们从 11 日晚自台中港搭金门快轮出发，在金门料罗港通关后，直航厦门港，再转往揭西县，进行九天八夜的宗教交流。由于此次是该联谊会第一次以小三通路的形式，前往大陆进香，所以参与的人数都比以往增加不少。会长潘俊光也指出，相较于过去只有 10 至 20 多位信众组团经港澳搭机再转到中国大陆进香而言，这次的宗教直航意义非常重大。³⁵自 2006 至 2008 年，该联谊会都组织到中国大陆的进香团行程。每次出团的声势及规模都浩大，参与信众达 1 千人以上，团费花费在一千六百一十六万五千二百元。³⁶

3. 各市、县政府的文化单位

除此之外，各市、县政府的文化局也推行“客家文化节”等活动项目。在举办活动时，除了展示与客家文物或食物之外，经常会把三山国王的信仰文化视为“客家文化节”的重要项目。如台北市政府客家事务委员会每年举办三山国王文化信仰活动，除祭典仪式外，还有八音演奏、客家音乐会节目及客家美食项目。这项活动自 2004 年开始举行，一直延续至今。³⁷“2013 台北市客家文化节—爱来去客家”系列活动，更出现了新的活动内容，即“三山国王圣诞千秋暨客家成年礼”。³⁸另外，作为全台湾最多三山国王庙的宜兰县，该县政府民政处也自 2007 年开始也举办“宜兰三山国王客家文化节”。³⁹每年主导该活动几乎都是由冬山乡兰阳大兴振安宫举办，显示出其是

³⁵ 〈宗教小三通 中港首加入：彰化进香团缔造新纪录〉，见《中央日报 两岸三地》2006 年 3 月 13 日，第 6 版。

³⁶ 曾庆国《彰化县三山国王庙：客家与福佬客的故事》，（台北市：台湾书房，2011），页 350。

³⁷ 台北市政府客家事务委员会官方网址：

<http://www.taipei.gov.tw/ct.asp?xItem=1047455&ctNode=26423&mp=122021>。浏览日期 2013 年 8 月 5 日。

³⁸ 黄维德〈台北市客家文化节“三山国王信仰暨客家成年礼”千金重担双肩挑 一举扛起天下事〉《客家文化季刊》2013 年 6 月夏季号，页 9。

³⁹ 据张智钦的调查约有 40 间。张智钦、彭名珮《宜兰地区三山国王信仰之调查研究》行政院客家委员会，学术研究馆奖助客家学术研究，2003 年，页 9。有关“宜兰县三山国王客家文

当地地方上信仰中心。如 2011 年举办的活动内容，除了安排学术文化活动三山国王信仰与客家发展专题讲座外，也有三山国王与客家文史展览。此外，在庙的旁边设有各种农产品与手创艺术品摊位，以及客家美食。这种与宜兰县当地的客家文化相结合的活动，可以让参与者借此认识客家文化，凝聚客家社群的认识。⁴⁰

如上所述，这些民间团体或政府文化单位相互连结，对动员信众或庙宇参与三山国王相关文化的活动发挥了重大的作用。在举行活动时，除了宗教祭祀的会香活动之外，还加入民俗艺阵踩街绕境，客家美食等活动，以嘉年华会的方式来展现三山国王文化。⁴¹在举办活动的同时，带动了周边地方的经济发展。

总之，在民间团体与政府相互的配合下，这类采取整体的行销概念，组织如此大规模的文化活动，明显为三山国王信仰的网络关系增强不少，同时也促进人们对此信仰的认识。最重要的是，据罗瑞枝的研究指出，在台湾三山国王的地位有逐渐衰退的趋势，而这些公开性的活动，有助于提升三山国王的声望与地位。⁴²此外，“中国中明独山三山国王协会”也透过发函政府，试图规范三山国王的诞辰日，以统一仪式的庆典。这种举动可视为提高其在同祭祀庙宇之间的权威。与此同时，各方把三山国王信仰文化纳入客家文化节的举措，无形中也促进了台湾本土对客家意识的提高以及客家社群的自我认同。

二、两岸互访文化交流活动：以进香活动为例

自 1949 年中华民国政府迁台后，两岸断绝了交通往来。台湾与中国大陆两地以三山国王信仰为主题互访交流，始自 1988 年夏天。当年，以陈光生团长为首的台湾宜兰县一行人 27 人组成进香团，到中国大陆寻找三山国王庙的“祖庙”。他们从香港到福

化节”，资料来源：宜兰县政府官方网址：[http://civil.e-](http://civil.e-land.gov.tw/releaseRedirect.do?unitID=102&pageID=9606)

[land.gov.tw/releaseRedirect.do?unitID=102&pageID=9606](http://civil.e-land.gov.tw/releaseRedirect.do?unitID=102&pageID=9606)。浏览日期 2013 年 8 月 5 日。

⁴⁰廖雅欣〈三山国王客家文化节 振安宫前尝美食种油桐树〉，见《联合报·宜花综合新闻》

2011 年 12 月 05 日，第 B2 版。资料来源：<http://udndata.com/library/>。浏览日期：2013 年 8 月 26 日。

⁴¹罗瑞枝《东势地区三山国王信仰之渊源与流变》国立交通大学客家文化学院客家社会与文化学程硕士学位论文，2011 年，页 148。

⁴²罗瑞枝《东势地区三山国王信仰之渊源与流变》国立交通大学客家文化学院客家社会与文化学程硕士学位论文，2011 年，页 146-148。

建，又从福建到潮州、揭西。几经波折，最后在揭西县找到“三山国王”祖庙。⁴³自此，无论是以个人或民间宗教团体的名义等组织的两岸互访交流活动，大抵滥觞于此时期。

从 1989 年至 1992 年，台湾方面有 56 个进香团和 3000 多人到揭西三山祖庙进香。⁴⁴据郭新志从三山祖庙得到的统计数字显示（表八），台湾民间团体组成的进香团返祖庙，由 1995 至 2007 年间，参与者的人数达 3 千 6 百人次以上，进香团则有 135 个团体。当然，这些人数还不包括以个人形式前往进香。值得一提的是，虽然两岸的“小三通”，始于 2001 年 1 月 1 日开始（厦门与金门之间客船的开办后，两岸人民可以直接通航两地），但两岸宗教中转直航要到同年的 6 月 8 日才开始。而这也改变了以往台湾宗教团体到中国大陆进香的习惯。他们相续从高雄港、布袋港、基隆港和台中港出发，沿着“宗教小三通”的路线直航中国大陆厦门港。⁴⁵与此同时，台湾的进香团所组成的团员人数都有明显增加的趋势。如 2000 年有 164 人次，2001 年有 164 人次，2002 年有 179 人次，2003 年有 126 人次，2004 年有 117 人次，2005 年有 385 人次，2006 年有 675 人次以及 2007 年有 882 人次，显示人数有逐年增加的趋势。⁴⁶除了 2003 年的前后，因为 SARS 的流行性疫情因素而使得出国的人数剧减外，其他的时间则反映了直航所带来的便利影响。如上述提到的“彰化县三山国王宫庙联谊会”，于 2006 年 3 月的首次加入小三通的海线直航前往进香活动，参与的信众人数也由以往的 10 至 20 多人剧增至 3 百多人次。这显然与两岸政府的开放互通之政策不无关系。除此之外，相较于过去的交通不便，客轮的直航也大大地改善了航空的不足。如云林大埤乡三山国王庙便于 2001 年 9 月 21 日，通过台中港中转金门后，航向厦门港。而该庙主委陈福星也表示，

⁴³揭西县地方志编纂委员会编《揭西县志（1979-2003）》，（广东省：广东省人民出版社，2005），页 794。

⁴⁴〈弘扬中华传统文化的盛会〉，刘天一主编《三山祖庙》（揭西：揭西县三山祖庙管理委员会，出版年不详），页 25。

⁴⁵〈宗教小三通 中港首加入：彰化进香团缔造新纪录〉，《中央日报 两岸三地》2006 年 3 月 13 日，第 6 版。

⁴⁶郭新志《社会、移民、信仰 -- 三山国王之诠释》南昌大学历史学硕士学位论文，2008 年，页 117-120。

他们多年来均赴广东祖庙参香，以前因交通不便，是三山国王副尊赴大陆，这次则是三尊有 340 年历史的三山国王本尊亲自前往祖庙参香，同时配有神轿、阵头，舞龙舞狮队，是历年来规模最大的一次。⁴⁷

从大埤乡三山国王庙一改以往搭乘的交通方式可见，无论是参香或进香团的规模也逐步扩大。2006 年，“彰化县三山国王庙联谊会”的首次直航，也反映出此现象。该联谊会会长潘俊光指出，以往航空的有限运载量也令随团进香的习俗受限：

这次包船小三通宗教交流，解决以往到大陆进香受限于空运规定，神尊、神轿、旺炉等不能按照习俗进香的遗憾，因此，信徒热烈，阵容包括神明金身二十多尊、神轿九顶、旺炉十一个及阵头艺阁、诵经团等，是以全套阵仗回到祖庙进香，祈祝神明保佑风调雨顺、国泰民安及两岸和平。⁴⁸

总之，自从小三通宗教直航，两岸可以自由往来后，交通费用比搭飞机减低一半的费用。同时，客轮的载货量又大，一般如大型的神轿及阵头容易载运，故选择搭乘船的民间宗教团体以及信众愈来愈多。⁴⁹当然无可否认，这与两岸政府采取自由开放的政策有极大的关系。无论如何，交通便利带来了诸多有利的因素，而双方也以宗教为名进行文化交流，带动了两岸的互动关系。这在无形中，促长了三山国王信仰的网络，同时也令宗教文化的交流活动更活络起来。

礼尚往来，自从台湾解禁后，两岸开放互访，揭西三山祖庙也派代表团访问台湾。1999 年 4 月 1 日至 16 日，他们由揭阳市、揭西县官员以及三山祖庙管委会组成的访问团共 14 人，应云林县大埤乡太和街三山国王庙之邀，经深圳到香港搭飞机到高雄，再由高雄到云林县大埤乡太和街三山国王庙，并带来三尊复制的国王神像及香火。在台期间，有 94 间三山国王庙组成的朝拜团，共 1 万多的信众参与此次的活动。“中国巾

⁴⁷李木隆〈大陆参香 宗教直航：云林大埤乡 308 信徒抵金门航向厦门〉，见《联合晚报 中台湾》2001 年 9 月 21 日，第 23 版。

⁴⁸〈宗教小三通 中港首加入：彰化进香团缔造新纪录〉，见《中央日报 两岸三地》2006 年 3 月 13 日，第 6 版。

⁴⁹谢龙田〈宗教直航 客轮省钱 空运受影响〉，见《联合报 高屏澎焦点》2006 年 10 月 02 日，第 C1 版。

明独三山国王协会”的会长陈添财、云林县长和8个乡镇长都出席了庆典活动。⁵⁰该会香活动进行长达半个月，各庙宇也带着三山国王神像前来会香。此外，该会还举办了如放烟花、戏曲，以及在云嘉八乡镇绕境等活动。

有意思的是，对于这次活动，大陆官方的说法是，“为了更好促进海峡两岸的文化交流，增进友谊，三山祖庙管委会受台湾省云林县大埤乡太和街三山国王庙的邀请”，所以才前来台湾进行文化交流。⁵¹然而，台湾当地媒体的报道称，此次三山祖庙前来的最重要的原因在于“本尊向分身取经”。也就是说三山祖庙要向太和街三山国王庙“分灵”，并请回神像，以重振祖庙的香火神威。此次的活动却令人感到微妙的地方，即“祖庙”本尊竟然要向分身取香火回三山祖庙，以增加其神力。个中原因，或许是大陆三山祖庙神像在文革时遭到破坏，故要寻回最古老的分灵神像回祖庙坐镇。经过查证，太和街三山国王庙是祖庙现存最古老分灵神像，大陆原是要请回神像。太和街三山国王庙婉拒将神像“回娘家”。后经由双方的协调，台湾另雕刻三尊神像，以分身方式致赠祖庙。台湾方面为表达对祖庙的礼敬，也动员数百位信众到中国大陆接驾来台。因此，才促成此次三山祖庙首次前来会香的活动。⁵²对这些细节，大陆官方都不曾提及。当然像中国揭西三山祖庙前来请回自清代分灵来台湾的香火，然后再分灵回祖庙祭祀的情况，似乎为当时台湾宗教界的一大“惊”事。但这又与中国大陆湄洲妈祖庙以“祖庙”的身份来台巡视绕境的情况又不一样。⁵³由此我们可以看出，在大陆的宗教复兴，是与海外地区的庙宇在相互影响的模式下进行的。

⁵⁰揭西县地方志编纂委员会编《揭西县志（1979-2003）》，（广东省：广东省人民出版社，2005），页794；郭新志《社会、移民、信仰--三山国王之诠释》南昌大学历史学硕士学位论文，2008年，页88。

⁵¹揭西县地方志编纂委员会编《揭西县志（1979-2003）》，（广东省：广东省人民出版社，2005），页794。

⁵²张纯一〈大埤三山国王庙主神婉拒回娘家〉，见《中国时报·云林生活》1999年1月9日，第19版；张纯一〈三山国王本尊向分身取经〉，见《中国时报·云林生活》1999年3月12日，第19版；张纯一〈大埤三山国王将分灵大陆〉，见《中国时报·云林新闻》1999年3月27日，第20版。

⁵³1987年台湾政府开放大陆探亲后，当时许多台湾各地的妈祖庙，借着探亲的名义前往湄洲岛进香。其中引起轩然大波的是大甲镇澜宫妈祖庙，在往湄洲进香后，经由媒体报道，最后必须动用到数位立法委员作担保，确定没有“通匪”之嫌疑，人员以及从祖庙迎回的神像与信物才顺利通关。从此之后全台的妈祖庙争相前往祖庙进香。反之，中国大陆湄洲妈祖庙来台巡境的次数，也相继提高。张珣《妈祖信仰的追寻（续编）》（台北市：博扬文化，2009），页241。

此后，陆续有来自中国大陆揭西祖庙的代表，组团前来台湾进行宗教方面的文化交流活动，但其中不少具有官方身份的团员随行。类似这种访问团，不只团员人数有逐年增加的趋势，层次也愈来愈高。如 2007 年，中国大陆的中华经济贸易合作促进会团委员张赐贵（同时也是揭阳三山祖庙主委），率领团员于 4 月 12 日抵达台湾进行访问。⁵⁴2009 年 10 月，广东揭阳三山祖庙进香祈福交流团一行 70 多人来台，则由中共广东省委常委、广东省海峡两岸交流促进会名誉会长周镇宏带领，副团长陈国兴也是广东省台办主任。在 14 天的参访行程中，来自中国原乡的三山国王神像，在屏东、嘉义、彰化、丰原、宜兰等 5 个乡镇进行绕境活动。交流团在台期间，举行了海峡两岸三山国王信仰与民间合作交流研讨会及三山国王祖庙开展项目推介会。除此之外，访问团还带来广东各界捐款两千八百万元新台币，分别捐给屏东县“八八风灾”的灾民，以及“中国巾明独三山国王协会”。⁵⁵隔年 8 月 16 日，在揭阳市政府、省旅游局的带领下，以“台湾·广东周”作为四大主要内容之一的揭阳三山国王祖庙寻根之旅（台北）大型推介会在台北市君悦大酒店举行，并与两岸的旅行社签订推动三山祖庙寻根之旅的协定。⁵⁶台湾的媒体更用《广东省特辑》专栏的形式，以“弘扬三山国王文化，密切对台经贸交流”为名，大篇幅报道揭西的情况。⁵⁷

由上可见，在两岸的“民间宗教团体”持续不断地相互来往交流中，中国大陆的团体虽然名义上是以宗教参访团，但其不少成员具有党政高层的身份背景，明显具有官方色彩。反之，台湾到中国大陆进香团的成员则多属于民间或商人的身份背景。有

⁵⁴沈娟娟〈大陆祖庙来访 三山国王庙放礼炮〉，见《联合报·云林县新闻》2007 年 4 月 13 日，第 C2 版。

⁵⁵潘欣中〈广东三山祖庙 捐 2800 万赈灾〉，见《联合报 两岸》2009 年 10 月 21 日，第 A13 版；林和生〈广东三山国王祖庙 首访台湾〉，见《中国时报 两岸新闻》2009 年 10 月 21 日，第 A14 版；叶永骞〈三山国王祖庙会香 法轮功拉布条〉，见《自由时报电子报 南部新闻》2009 年 10 月 21 日。资料来源：<http://www.libertytimes.com.tw/2009/new/oct/21/today-south7.htm>。浏览日期：2013 年 8 月 26 日。

⁵⁶蔡晓惠编辑〈揭阳三山国王祖庙寻根之旅亮相“台湾·广东周”〉，《揭阳新闻网》。资料来源：揭阳市人民政府门户网站：http://www.jieyang.gov.cn/view.aspx?q_aid=18759。浏览日期：2013 年 8 月 9 日。

⁵⁷〈弘扬三山国王文化，密切对台经贸交流〉，见《经济日报 广东省特辑》2010 年 8 月 21 日，第 A16 版。

学者也注意到这种差异的现象，并指出中国大陆来访的目的，兼具有政治及经济方面的需求。⁵⁸

正如中国大陆相关的地方政府部门，都积极地开发地方观光事业，试图把宗教朝圣地扩大化与国际化，以吸引海外华人前来观光一样，揭西县政府把县内的三山祖庙、天竺古岩、广德洞天、永昌古庙等庙宇列为旅游胜地，其中又以三山祖庙为主要推广的对象。这是因为每年台、港、澳及东南亚一带都有数万名的海外华人前来祭拜与旅游业。⁵⁹这种运作模式伴随着庙宇列入“非物质文化遗产”而有加剧的趋势。然而，对于这种政府部门、商业与庙宇等三者共同合作的模式，有学者意识到随着旅游业的发展，政府将会面对因为地方宗教活动相应而起的问题，如国家对地方文化的控制、宗教合法化等。⁶⁰有的学者也担忧，国家权力的介入，将不利于文化传统的继承和创新。⁶¹

新中国成立后，宗教活动被视为“迷信”、“封建”的行为。即使在改革开放后，政府依然对宗教活动持保留的态度。然而，宗教活动在近年旅游业的带动下，为地方政府带来了显著的财政收入。这让政府对地方文化控制逐渐松动，并无形中推动宗教活动的复兴。不过，对于政府提升旅游是否能促进宗教复兴，学者却持不同的看法。不少学者认为政府提倡宗教旅游业之际，虽然可为地方带来财政收入，但或许不能为宗教活动带来合法存在的空间。Donald S. Sutton 和 Xiaofei Kang 在研究宗教与旅游业两者之间的关系时指出，政府在提倡旅游业之时，并非理所当然把庙宇和宗教活动合法化。他们认为宗教的复兴活动同时也要依赖地方上居民的推动力，而这两股力量往

⁵⁸丁仁杰《重访保安村：汉人民间信仰的社会学研究》，（台北：联经出版社，2013），页238、302。

⁵⁹揭西县地方志编纂委员会编《揭西县志（1979-2003）》，（广东省：广东省人民出版社，2005），页378-379。

⁶⁰Tim Oakes and Donald S. Sutton, *Introduction*, edit by Tim Oakes and Donald S. Sutton, *Faiths on display: religion, tourism, and the Chinese state*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, c2010, pp.13.

⁶¹陈进国〈信仰复兴与信仰自觉 -- 中国民间信仰的新世纪观察〉，见金泽、邱永辉主编《中国宗教报告（2010）》（北京：社会科学文献出版社，2010），页180。

往存在微妙的互动关系。也就是说，庙宇的建立必须考虑国家政权与地方角力如何影响地方文化的运作。⁶²

可以说，尽管 80 年代以来中国大陆政府对宗教的控制有所松绑，但民间信仰的发展仍然受到压挤，而庙方为了生存，不得不寻求存在的合法性。如前所述，在官方与地方庙宇的合作下，庙方运用国际话语“非物质文化遗产”的概念，试图提升民间信仰的合法化地位。但正如陈进国所担忧的，在这种模式的运作之下，这些名列在“非物质文化遗产”下的庙宇，“反而又形成…一种由上而下的以政府的公权力标准为标准的“模式化”或“正统化”的文化霸权”⁶³。也就是说，政府在推动地方经济发展之时，似乎也在运用国家权力使得文化趋于“正统化”。诚如 James Watson 在观察华南地区天后地位提升时指出，政府在建构地方人民的国家认同之时，国家会以微妙的方式介入，透过敕封等方式，规范地方上的宗教崇拜，以达到文化的统一。地方精英在实践信仰文化时只要依循着恰当的仪式，国家就不会干预。也就是说，政府对于文化整合的立场，提出的是一个象征意义的符号，而不是信仰本身。⁶⁴正同目前的中国大陆的宗教发展情况一样，在官方力量支持下，三山国王信仰逐渐成为广东省政府推动的主要信仰之一。

另外有意思的是，中国大陆也开始借助宗教介入台湾的地方事务。他们带来广东省各界的赈灾款项，分别捐赠给台湾民间的宗教团体以及屏东的灾民。有趣的是，当政治“遇上”宗教的时刻时，不同党派意识之争也会变得模糊。正如 2009 年 10 月揭西三山祖庙代表团的内有中国大陆官方代表，在进行祈福活动时，台湾方面民进党县长候选人曹启鸿、国民党县长候选人周典论同台参与了祭祀活动。⁶⁵纵观中国大陆与台湾，各方都试图以揭西三山祖庙寻根之旅拉近两岸的人民距离，以宗教交流为名，加速两岸的经贸交流。中国大陆方面则更加入了政治方面的诉求。可见，对中国大陆

⁶²Donald S. Sutton and Xiaofei Kang, *Religion, Ethnicity, and Patriotism on Display in Northern Sichuan*, edit by Tim Oakes and Donald S. Sutton, *Faiths on Display: Religion, Tourism, and the Chinese State*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2010, pp.103-126.

⁶³陈进国〈信仰复兴与信仰自觉——中国民间信仰的新世纪观察〉，见金泽、邱永辉主编《中国宗教报告（2010）》（北京：社会科学文献出版社，2010），页 180。

⁶⁴沃森〈神的标准：在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励〉，韦思谛编 陈仲丹译《中国大众宗教》（南京：江苏人民出版社，2006），页 57-92。

⁶⁵叶永骞〈三山国王祖庙会香 法轮功拉布条〉，《自由时报电子报 南部新闻》2009 年 10 月 21 日。资料来源：<http://www.libertytimes.com.tw/2009/new/oct/21/today-south7.htm>。浏览日期：2013 年 8 月 26 日。

而言，以宗教为名的文化交流活动不仅有利于对台湾宗教统战，“宗教直航”甚至成为两岸直航的突破口。⁶⁶

三、以三山国王信仰为议题的相关研究

定期举行各类相关的学术交流活动，对于扩大信仰网络也是非常重要的一种途径，特别是以出版相关的研究成果和召开学术研讨会。近半个多世纪来，中外学者分别针对台湾、广东、福建、马来西亚等地的三山国王信仰做了不少的研究。

其实，台湾对于三山国王信仰的研究起步得很早。据邱彦贵《台湾研究三山国王文章目录》一文显示搜集到的1934年至1993年的相关文章，共有68篇。同时我们可以看到，在30年代就有日本学者关注三山国王的研究。在这些文章中，许多学者就三山国王神祇的性质、信仰与族群的关系进行讨论。而对庙宇建筑进行调查报告，各庙宇的历史，以及宗教习俗等相关的研究亦不少。⁶⁷当然，近年来的相关研究出版品更是不少。对此，笔者在第一章的绪论中已有提及，恕不赘言。

近年来，以单一神明为对象的学术研究会也在宗教团体及研究机构的支持下举办国际性学术研究会。1992年10月，揭西县河婆镇举办了“三山祖庙学术研讨会”，海内外学者递交了20多篇论文，并有50多人出席。潮汕历史文化研究中心和三山祖庙管委会还将研讨会论文以《三山国王丛谈》一书出版。

台湾也举办了数次的学术研讨会。如2009年10月24日，台湾中州技术学院与彰化县客家文化协会、揭西三山国王联谊会共同主办了“2009年海峡两岸三山国王信仰与民间合作交流研讨会”，就两岸的三山国王信仰的形态、两岸民间信仰交流现状与前瞻与聚落信仰展开讨论。2010年11月8日，客家台湾文化学会、大华技术学院、福昌宫管理委员会联合举办“庆祝福昌宫建庙225周年“三山国王信仰”学术研讨会”。

如上所述，国际性的学术交流定期举行的各类以三山国王信仰议题相关的研讨会，都会促进三山国王信仰文化的传播及发展。特别是中国大陆方面，更将之视推动两岸的文教交流与合作的非常重要途径。除此之外，还有包括以“客家”为主题的相关研

⁶⁶吴建德、王海良、朱显龙、王玮琦、夏立平、张蜀诚主编《两岸关系新论》（高雄市：丽文文化，2012），页315-328。

⁶⁷邱彦贵〈台湾研究三山国王文章目录〉，见《揭西文史》第十一辑，页82-85。

讨会或硕博士学位论文。这些研究者往往在考察台湾粤籍/客家社群对地方上的开垦或客家信仰时，触及到三山国王信仰的探讨。值得一提的是，早在 1970 年代，苗栗县爱好棒球的人士，曾经举办过以三山国王为名称的全国少年硬式棒球赛 -- “三山国王杯”。首届的“三山国王杯”共举办了六天的赛程，来自全国的 23 队球队参加此次的比赛，冠军者可得到奖学金一万元。⁶⁸

总而言之，我们可以见到无论是宗教性质的团体，抑或者是运动性质的团体，这些台湾民间团体对于三山国王信仰的传播都起着积极的作用。

第三节 新、马庙际关系网络的增强⁶⁹

一、 跨国活动：

80 年代改革开放后，海外华人掀起了一股返乡寻根谒祖的热潮，以前中断联系的乡人及宗亲再次建立起紧密联系。寻根，便是地缘文化与祖籍身份的认同。我们可以看到他们在回乡后，重修祖先祠堂、捐款助学，对家乡的经济以及建设都做出贡献。同时，他们经常把祭祖或进香活动与旅游活动两者结合在一起进行。本节将从他们回乡祭祖与进香的跨国活动中，论述它们如何对庙宇的祭祀仪式，以及庙际关系网络产生影响。

1. 祭祀仪式增加

新加坡凤廓公会方面：祭祀仪式的增加。

改革开放后，新加坡凤廓汾阳公会附属郭氏古庙（下简称“公会”）也数次组团回乡进行宗教活动。他们主要以回乡祭祖与探亲旅游为纽带，与家乡建立起联系。例如 2010 年 3 月 17 日至 23 日，新加坡凤廓汾阳公会在会长郭绪泽的率领下，一行 50

⁶⁸ 〈三山国王少年棒赛 将在苗栗举行〉，见《联合报·苗栗》，1970 年 11 月 20 日，第 7 版；〈三山国王少年棒赛 四队昨起争夺冠军〉，见《联合报·苗栗》，1970 年 11 月 27 日，第 7 版；〈三山少年棒赛 光复国小冠军〉，见《联合报·苗栗》，1970 年 11 月 29 日，第 5 版。

⁶⁹ 80 年代以后，新、马两地三山国王庙际网络的发展是以跨国活动为主；而在新马地区之间庙际关系网络的发展则较为逊色。故造成本节的两个段落出现篇幅多寡，结构均衡的现象。

多人，搭乘捷星亚洲航空返乡祭祖、探亲以及旅游。笔者在该公会举行三山国王的诞辰（3月8日）庆典上，看到会所内张贴了两则有关返乡祭祖事宜的通告。第一则公告是《事关本会拟组团回乡祭祖暨探亲旅游观光》。第二为《凤廓汾阳公会回乡祭祖团历来最大》。根据上述二则通告得知，该公会此次返乡祭祖团是历年来规模最大的一次，参与的人数多达50多人。在与潮安凤廓乡宗亲商议下，祭祖的日期定在农历二月初四日（3月19日），祭祀的地点安排在永思堂。双方来往的信函中也披露了此次最大的目的除祭祖外，还有进行联谊的活动。联谊会程序如下：

- 一、主持人发言
- 二、凤廓乡维宗亲致欢迎词
- 三、新加坡凤廓汾阳公会会长致词
- 四、主持人发言
- 五、互赠纪念品

由此可见，双方通过联谊的方式，除在永思堂进行祭祖，以及相互赠送纪念品外，也在凤廓古庙举行祭神明的仪式。

另一方面，新加坡凤廓汾阳公会也积极投入家庙的整修活动。家庙为宗族的象征，是供奉祖先的神主牌位、举行祭祖活动的场所。据刻于1994年12月《重修郭氏家庙捐资芳名碑记》记载，凤廓汾阳公会、郭氏古庙共合捐了5千元人民币。⁷⁰新加坡凤廓汾阳公会的宗亲们捐出不少的数目，为尊祖而重建本族家庙作述堂，这一方面说明他们有着乡族观念，另一方面也说明他们以积极的捐赠行为，作为一种互相认同和联系的方式。新加坡凤廓汾阳公会的宗亲，通过回乡祭祖与进香等宗教的活动与家乡建立起联系。

参与者积极地参加2010年3月的祭祖活动，这可能与交通比以往更为便利以及旅费更加低廉等因素有直接的关系。据知，捷星亚洲航空于2010年2月开启了直飞汕头的航班服务。该公司为了吸引旅客到广东地区，尤其是与潮州地区有关联的新加坡人，特别选在新加坡潮州义安大厦举办新闻发布会。⁷¹因为有了直航的班次飞抵汕头，

⁷⁰凤廓郭氏族谱续修编委会《凤廓郭氏族谱》（浙江：杭州新中商务印刷有限公司，1997），页413。

⁷¹捷星亚洲航空于2009年12月12日，在潮州大厦义安董事会议室举行新闻发布会宣布，将从2010年2月2日起开始从新加坡直飞汕头的航班。该航线将有每周3趟的航班飞往汕头外砂机场。见于，2010年2月1日，捷星亚洲航空发布的通告，“Jetstar takes off as first foreign carrier to fly between Singapore and Shantou in mainland China”。资料来源，捷星航空

团员无需再像以往那样，要在厦门、或香港转机，又或者转乘二、三个小时的长途巴士，历经长途跋涉之后才抵达潮安廓陇乡。同时，由于是廉价航空公司，其所提供的低价格机票也促使整个旅游团费下降。这也在无形中促使团员积极参与此次的活动。在接受笔者访谈中，众多的会员表示因为交通的便利以及旅费的节省等因素，增强积极参与此次返乡的宗教活动的想法。当然，这也有助于恢复中国大陆的宗教活动。

另一方面，许多学者在关注海外华人如何对中国大陆的宗教活动产生影响的同时，却忽视过去原乡与海外庙宇即存有“跨境”的传统网络关系，以及延续着其对海外庙宇仍然有的影响力。也就是说，即使到了现在，中国大陆的宗教仪式仍然持续地影响着海外的庙宇。如新加坡凤廓古庙的祭祀仪式，以及马来西亚三山国王庙宇神明的供置情况，从清末至今一直持续地受到原乡庙宇的影响。

笔者从 2009 年开始，一直在观察新加坡凤廓汾阳公会所进行的祭祀仪式。以往该公会主要的祭祀仪式有三山国王的诞辰（农历 1 月 23 日）与三夫人的诞辰（9 月 16 日），以及春祭（节日未固定，通常在清明节左右的星期日举行）。可是笔者在最近一次的活动中（2012 年 2 月 14 日），发现该公会增加了对其他两位王爷及夫人的诞辰祭典，即大皇公大夫人妈神诞（农历 3 月 16 日）以及二皇公二夫人妈（农历 6 月 16 日）⁷²，而且还刻了一块告示牌，张贴在神坛的右边。据该公会的总务所说，他到廓陇乡的凤廓古庙参与祭祀仪式时，发现除了对三王爷及夫人有进行祭祀仪式之外，还有分别对大王爷与二王爷以及大夫人与二夫人的祭祀仪式。因此他回到新加坡之后，在公会召开理事会会议之际，提出追加对大、二王爷及夫人的祭祀仪式。⁷³

马来西亚方面，仍然延续旧有的传统习惯，喜欢到中国大陆迎回香火或金身。1980 年代，士乃三山国王庙的信众到祖庙进香时，发现正殿的左边供奉三位夫人的金身，于是就在中国定制三位夫人的金身，运回士乃供奉。⁷⁴前文也提到，柔佛江加埔来三山国王庙在 1996 年重修时，特地组团到揭西三山祖庙进香（11 月 5 日到 11 日），

官方网址：http://www.jetstar.com/mediacentre/latest-announcements/~/_media/1CE42479735241399724D7A26FB0D00D.pd。浏览日期：2013 年 8 月 13 日。

⁷² 笔者田野调查于 2012 年 2 月 14 日，即三山国王诞辰日当天。

⁷³ 访问人：郭浩泉先生。笔者田野调查于 2012 年 2 月 14 日。

⁷⁴ 〈士乃三山国王庙缘起〉，收入柔佛州河婆同乡会卅周年纪念特刊编委会《桑梓根缘--马来西亚河婆同乡会联合总会第十三届代表大会暨柔佛州河婆同乡会卅周年纪念特刊》，页 488。

并迎回三位王爷以及夫人的金身神像。同样地，霹雳双溪古月的三山古庙，在 2009 年 4 月 11 日组团拜访了揭西三山祖庙。

从上述的叙述中，我们看到了他们透过个人关系的网络变更仪式或增添庙宇神像的活动。又或者，透过宗教团体的力量，在组团到祖庙进香之后，带回祖庙的祭祀仪式。这些举措都是为了达到与原乡的祭祀行为或仪式保持一致性。

2. 分香模式

在新、马地区，三山国王信仰的分香网络，大致上可分为三种：第一种是与中国大陆的三山国王庙存在分香的关系；第二种是与印尼的分香关系。第三种为与台湾的三山国王庙存有分香并结合为姐妹庙的关系。以下将分别叙述之：

第一，与中国大陆的分香网络关系：

新、马地区的三山国王信仰，除了少数是在清末随着早期客家移民或潮州社群带来大陆原乡的三山国王香火而传播的之外，多数的庙宇是在二次大战后才新建的。在第三、四章中，笔者详细地论述了这些庙宇在新、马两地的发展情况。许多庙宇都宣称其香火是从中国原乡带来，而这种关系，更被视为分香的联系。目前新、马两地的三山国王庙宇更具有此种分香的传统，如传说、庙名称等都加“霖田”为名。这表示其与原乡揭西三山祖庙的紧密关系，而这种分香而建庙的联系，体现了以原乡祖籍认同的地域性关系。在本章的第一节中，笔者也强调了不同的群体对于文化象征的看法，表现在其对“祖庙”的态度。所谓的“祖庙”，其实是与其祖籍地与地域性存在一层的密切关系，是以一种凝聚力和文化的象征。例如，河婆社群的文化认同在于揭西三山祖庙，潮州社群的文化认同则是潮安凤廓公会古庙。

就马来西亚的河婆社群而言，早期的先民从揭西三山祖庙带来香火的庙宇包括：吉隆坡蕉赖二哩半的三山国王庙、砂拉越古晋七哩三山国王庙、柔佛州士乃三山国王庙和江加埔来三山国王庙，以及霹雳双溪古月的三山古庙。新加坡方面，由潮州社群组成的凤廓公会附属凤廓古庙，其祖庙来源是潮安庵埠的凤廓古庙。他们以个人的方

式从原乡带来祖庙香火，以祈求一路平安。起初是在家供奉的方式，信奉的人群逐渐多了，继而发展成有建筑物的形式出现，也就是庙的设立。

第二，与印尼的分香网络关系：⁷⁵

据研究早期砂拉越客家社群开发历史的学者指出，砂拉越古晋石隆门国王庙或马鹿十五分公司供奉的三山国王香火，是在印尼的西加里曼丹地区传来的。⁷⁶因为这两个地区的客家社群，基本上是由印尼开发较早的三发或山口洋一带移入的。砂拉越的客家社群自18世纪初期，陆续从中国原乡来到印尼西加里曼丹的三发、坤甸等地，以血缘或地缘关系相互结成联盟，其中以罗芳伯公司为著。19世纪中期，由于受到荷兰人势力的影响，罗芳伯公司以及其他的采矿公司相继分裂。为了逃避荷兰人攻击，大批的客家人又从印尼辗转移到砂拉越的石隆门及马鹿等地区，继续从事采矿工作。据资料显示，当年移入马鹿及石隆门的成员，其中许多人的籍贯都是河婆。这些人群自然也把供奉的三山国王香火带到新的居住地。如今，在砂拉越设立的古晋石隆门国王庙或马鹿十五分公司，供奉三山国王的神灵相信是从那里分香而来的。⁷⁷三山国王信仰也曾在这时期发挥过作用。据说，十五分公司在遭受到荷兰人进攻时，公司负责人曾上香祈求三山国王神明，并得到神明旨意谓荷兰人会再来犯，此时应该向北方撤

⁷⁵ 由于本论文是以宏观的角度去探讨新马地区三山国王庙宇的发展与传播，有关祭祀与仪式的部分也许日后有机会进一步调查研究。

⁷⁶ 据傅吾康在印尼加里曼丹的调查，在三发地区及山口洋有数间供奉三山国王的庙。庙内的文物，如铜钟刻有道光十五年（1835年）与炉刻有道光二十六年（1846年）。傅吾康主编《印度尼西亚华文铭刻汇编》第三卷，（新加坡：南洋学会，1997），页138-143。有关的此地区的历史发展可参见，刘伯奎《十九世纪砂拉越华人公司兴亡史》（砂拉越：砂拉越华族文化协会出版，1990）重修再版；吴诒赐、郑泽冰合著《马鹿十五分公司史稿》（诗巫：砂拉越华族文化协会，2006）。黄建淳《砂拉越华人史研究》（台北：东大图书，1999）。

⁷⁷ 马鹿十五分公司是一个团体性质，以黄际为首。18世纪中期，从中国南来印尼三发地区。当时还带了一尊香炉用来祈求一路平安。当时约1850年，三发地区有四家金矿公司，分别是港公司、三条沟公司，十二公司以及十五分公司。因为地盘的关系，时常发生纠纷。同时加上荷兰人的挑拨，较小的十二公司及十五分公司，于是就向北撤退。1856年为逃避战乱，黄际带领十五分公司的成员来到马鹿建立新的居住地。马鹿十五分公司内的建筑构造，分文房、武房与大厅。据吴诒赐的田野调查，正厅是议事处，现为神坛，祭祀大伯公、观音娘娘、三山国王等诸神，但都没有金身。20世纪初期，马鹿十五分公司式微后，其权力的象征公司屋，也失去了其原有的功能。目前成为成员联谊集会。由于屋内还供奉着当年守护矿山的神明，因此改以庙宇的形式出现。每年正月二十日为三山国王与普庵祖师春游。吴诒赐〈十五分公司现存的几项客家民俗遗产〉，见吴诒赐、郑泽冰合著《马鹿十五分公司史稿》（诗巫：砂拉越华族文化协会，2006），页102-111；马鹿华人信托委员会〈马鹿十五分公司相关记录〉，见吴诒赐、郑泽冰合著《马鹿十五分公司史稿》，页117-121。

退，（也就是到今天的砂拉越）。⁷⁸同样与三山国王信仰有联系的“石隆门华工事件”中，当时一批反殖民统治的起义者，也曾利用三山国王的神符，当作起义成员的护身符。笔者在论文第四章详细分析了当时起义的始末，此不再叙述。

第三，新马庙宇与台湾的分香网络关系：姐妹庙模式

由此可知，马来西亚与中国大陆的三山国王庙存在分香的关系外而这种分香关系，同样存在台湾与马来西亚的庙之间。台湾云林县太和街大埤乡三山国王庙与砂拉越古晋七哩三山国王庙，便在2003年结成了姐妹庙的关系。

据云林县太和街大埤乡三山国王庙所编写的庙史可知，该庙建于清代康熙年间，由粤籍人来台，也从大陆携带三山国王的神像，镇宅奉祀。当时处于开垦初期，瘴气未除，疾疫流行，居民在神明的庇护下，得以安居乐业。嘉庆14年（1809年），张元基、张元国兄弟聚集五十三庄的广东籍信众，倡议建庙，捐8千5百元，并从惠州府陆丰雕刻和运来三山国王金身。⁷⁹邱彦贵的研究也指出，云林县在斗六、斗南与古坑交界处，留有清末“前粤籍九庄”记录。不过，现在只留斗六的一座三山国王庙，证明确有其事。云嘉交界处包括云林大埤、古坑、斗南和嘉义的民雄、梅山、大林、溪口一带。前清时期曾以大埤乡太和街三山国王庙为中心，形成“五十三庄”的客家祭祀圈。⁸⁰这段资料显示，该庙至少在清期是当地的大庙，占有颇重要的地位。

值得一提的是，太和街三山国王庙极为重视本身信仰网络的拓展，这可从其积极建立与其他庙宇联系的举动看出端倪。这些举措可分为三类，一是在台湾本土的分香网络关系，二是积极向中国大陆会香，三是把影响力扩展到海外地区。以下将逐一探讨：

一，在台湾本土的分香网络关系。据资料显示，大埤乡太和街三山国王庙在日据时代被毁。战后重建之后，香火更胜于前，不止信众增加，分香的情况也相继出现。

⁷⁸马鹿华人信托委员会〈马鹿十五分公司相关记录〉，见吴诒赐、郑泽冰合著《马鹿十五分公司史稿》，页118。

⁷⁹〈本庙沿革与历史〉，见三山国王庙第十一届管理委员会编印《云林县大埤乡大德村太和街三山国王庙沿革》（云林县大埤乡：云林县大埤乡太和街三山国王庙出版，1987），页3-5。

⁸⁰邱彦贵〈新街三山国王与五十三庄：管窥北港流域中游的一个福佬客信仰组织〉，见《台湾宗教研究》第3卷第2期，页1-56。

许多年来就有花莲市护国宫、台中县丰原市的德惠宫、云林县西螺镇的广兴宫、嘉义县大林镇的安霞宫等十多间庙宇，来此分香出去。⁸¹嘉义县大林镇的安霞宫，原本供奉开漳圣王，于2000年10月后殿落成时，由太和街三山国王庙分香火，迎入三山国王共同祭祀。笔者感到疑惑是，此两尊地域分明的保护神，乃作为社群的重要区别，安霞宫为何会迎入共祀？据说这种共祀模式的现象在台湾并不普遍。不过，据资料显示，安霞宫所在的大林镇部分地区在清朝已经属于三山国王“五十三庄”的信仰圈，这也造成安霞宫自日治时期前后即与太和街三山国王庙有相互联系。而原本大林镇地区的三山国王庙与信众，后来在此地区发生漳泉械斗，造成许多粤籍客家社群迁出大林镇，导致三山国王信仰逐渐衰退。虽然如此，历年来三山国王绕境时都会到该庙停轿会庙。⁸²因此笔者推测，其增祀三山国王，是出于历史渊原因。同时，此举也为太和街三山国王庙开拓了其在台湾本土的分香网络。

其二，与中国大陆的互动关系。据揭西三山祖庙庙委会的记录，云林县大埤乡太和街三山国王庙曾在1995至2005年间，先后7次组团到揭西三山祖庙进行会香活动。⁸³1999年，大陆三山祖庙组团前来与台湾庙宇进行会香，太和街三山国王庙是此次活动交流的中心点。“小三通”直接通航后，2001年9月，太和街三山国王庙第一次由台中港出发，再从金门进入厦门，从厦门到汕头，最后从汕头到饶平、揭西三山国王庙会香，参与人员达316人。⁸⁴有感于信众众多、路途遥远、组织困难，该庙本打算于次年再组织600多人取道台中直航汕头进香，因碍于SARS疫情，未能成行。随后的2004年以及2005年分别又率领进香团前往中国大陆三山祖庙，每次带领的团体都超过70人。2010年8月19日，广东省经贸文化交流团揭阳分团暨三山祖庙再次到该庙进行访问。

其三，把影响力扩展到海外地区。太和街三山国王庙除了与三山祖庙有紧密的联系外，还与海外的庙宇结成“姐妹庙”的庙际网络关系。据2003年4月7日的《联合晚报》报道，

⁸¹ 贝闻喜〈潮州三山神的由来及其对马来西亚、台湾等地的影响〉，《韩山师专学报》1993年第1期，页18-22。

⁸² 方祯璋、赵家民、卢业明〈台湾大林镇安霞宫历史沿革探讨－兼论开漳圣王与三山国王共祀现象〉，见《闽台文化交流》2012年第1期，页102-108。

⁸³ 郭新志《社会、移民、信仰--三山国王之诠释》南昌大学历史学硕士学位论文，2008年，页117-120。

⁸⁴ 〈太和街三山国王庙〉，见杨永昌主编《中国巾明独三山国王庙协会会志》，页210。

受严重急性呼吸道症候群 SARS 风暴的影响，全台各地主祀妈祖、保生大帝、三山国王的庙宇，纷纷取消大陆进香行程；但云林县大埤乡三山国王庙“刈火”到马来西亚沙劳洲古晋市，却无惧疫情，主委陈福星等 24 为委员仍搭机随分灵到古晋。……

虽然马来西亚也传出 SARS 疫情，但大埤乡三山国王庙主委陈福星等人认为，马来西亚非疫情发源地，为加强台、马两地的宗教交流，今晨仍随分灵香火搭机赴马。⁸⁵

自 2002 年 11 月，SARS 从中国大陆广东爆发后，逐渐扩散到亚洲乃至全球。SARS 对中国大陆经济发展也受到影响。2003 年期间，因为 SARS 的疫情持续，许多进香团都被迫取消中国大陆行，甚至连保生大帝也降旨告知台湾信徒不必回祖庙进香。然而，云林县太和街三山国王庙无惧疫情照样出国。不过，这次却选择把香火传到海外，主要为了加强台湾、马来西亚两地的宗教交流。⁸⁶

笔者于 2010 年访问古晋七哩三山国王庙时得知，2003 年初，台湾信众在组团前往马来西亚砂拉越的古晋市旅游途中，无意中看见位于山坡上的古晋七哩三山国王庙，因而才知道马来西亚也有祭祀三山国王的庙。⁸⁷于是，两庙便结成姐妹庙的关系。2003 年 4 月，马来西亚庙方的主委田德兴等人到太和街三山国王庙恭迎三位王爷的金身神像，并在当地进行绕境游神活动。据笔者在古晋庙中看到神明的摆放情况，目前这三尊金身供奉在该庙中殿原有的金身的前面，金身上还挂上注明云林大埤乡庙方的名字的彩带。当时台湾方面赠送了刻有“神威显赫”字样的匾额，以及锦旗给对方庙宇。礼尚往来，马来西亚庙方也赠送了“威灵显赫”字样的匾额给对方。

此次的宗教活动，台湾庙方制作了光碟片，赠送对方以作纪念。过后，两方还保持紧密的联系与互动关系。如笔者找到古晋七哩三山国王庙，最早一次有关游神活动的资料（2009 年）显示，当时三山国王神明出游的金身与一些出游的器材，也是 2003

⁸⁵周宗祯、段鸿裕〈SARS 风暴 波及进香团：许多庙宇纷取消大陆行 但也有无惧疫情 照样出国“刈火”〉，《联合晚报·南台湾》2003 年 4 月 7 日，第 19 版。

⁸⁶周宗祯、段鸿裕〈SARS 风暴 波及进香团：许多庙宇纷取消大陆行 但也有无惧疫情 照样出国“刈火”〉，《联合晚报·南台湾》2003 年 4 月 7 日，第 19 版。

⁸⁷笔者田野调查于 2010 年 8 月 5 日。

年台湾庙方过来古晋时赠送给马来西亚庙的。⁸⁸由此可见，在仪式祭典方面，古晋七哩三山国王庙确实得到了台湾方面传授的经验。而此次游神的活动中也得到了社会大众的支持，以及石隆门帽山三山国王庙的协助。笔者得知，古晋七哩三山国王庙计划于2011年有意再次前往太和街三山国王庙访问，以观摩该庙自清朝开始就已经有举办游神活动的经验以及传统。除此之外，台湾方面在每年王爷圣诞的祭祀庆典时，都会邀请对方前往同庆。⁸⁹

太和街三山国王庙把三尊神像分灵到海外的举措，此举有试图增加其在台湾内的历史地位以及把影响力扩展到在海外的象征意义。纵观在台湾内部的三山国王庙宇，彼此之间似乎存在竞相成为最具代表性的“开台第一庙”的意思。台湾三山国王信仰两大系统之中的“振安宫”（宜兰县）与“霖肇宫”（彰化县）的历史及分香的影响较大⁹⁰，反观太和街，虽其具有历史地位（清康熙年间建庙）的庙宇，但仍然还是面临来自上述两家庙宇的“威胁”。这两家庙宇与中国大陆三山祖庙的关系，自改革开放之初就有互动关系，且日益频繁。

首先，彰化县霖肇宫是台湾三山国王庙的中心庙宇之一。该庙位于彰化县溪湖何婆中山里，俗称“荷婆崙霖肇宫”，或称“荷婆崙”。而“荷婆”又是中国大陆三山国王信仰的中心地，故霖肇宫成为台湾客家信众的圣地。因此，霖肇宫本身的信仰网络极为广，它的分庙与信众甚至跨越彰化县，遍及南投、台中、苗栗、台北等地区。

⁹¹而且据其庙史记载，它是全台第一间三山国王庙。据说建于明神宗万历十四年

（1586年），由揭阳县弟子马义雄、周榆森二人带来香火，于鹿港登岸，再抵达本庙现址。隔年由地方人士倡导建庙，取其在台肇基建造之意，并塑造敕封三山国王祖牌奉祀。万历二十七年，翻修土角庙堂，供奉三尊王爷。后因与漳泉人不和，客家人迁居各处。于是埔心乡芎蕉村奉祀祖牌，旧馆村奉祀巾山国王，溪湖镇巫厝芎蕉村杨厝庄奉明山国王，田尾乡海丰村等奉祀独山国王。至嘉庆末年，才建有大庙，并再造三尊王爷神像供奉于大庙内。因此具有悠久的历史。此地域的居民，原来以是霖肇宫为

⁸⁸ 刘慧仪《庙宇与社区发展之研究：古晋三山国王庙为个案》，拉曼大学荣誉学位毕业论文2009年4月（第九届），页28。

⁸⁹ 笔者于2011年6月13日，到云林大埤乡三山国王庙访问时，庙方也证实此事。

⁹⁰ 此书的形成是根据于2004年曾获行政院客委会奖助下的研究计划，后出版成专书。黄子尧《台湾客家与三山国王信仰--信仰、历史与民俗文化变迁》（新庄市：客家台湾文史工作室，2005），页9-70。

⁹¹ 曾庆国《彰化县三山国王庙：客家与福佬客的故事》，（台北市：台湾书房，2011），页85。

中心的，后来因分奉神明于各庙宇而分支。在日治理时期，仍然有不定期的宗教活动，如到霖肇宫进香及王爷出巡绕境。⁹²

据资料显示，霖肇宫与揭西三山祖庙早有互动。1985年，该庙总干事黄珠盘、大主角正扶乩蔡西庚父女共三人，到祖庙进香谒祖，并带回三支黑令旗。⁹³1996年间，该庙又到揭西三山祖庙考察，并把该庙的相关资料带到当地。由于三山祖庙在文革时遭受破坏，因此祖庙将这些资料视为珍宝。⁹⁴

其次，振安宫提出“新祖庙”说法的挑战。据庙方资料所示，宜兰县振安宫建于明神宗万历十一年（1683年），为揭阳县弟子陈振福等38位，自故乡带来金身。他们于新竹南寮港登岸后，南下到苗栗县客居24年，在苗栗北角建一小庙；再迁至关西新埔盐菜瓮14年，天启元年（1721年）于现址建庙。在宜兰县而言，兰阳地区的三山国王信仰，是台湾地区的重要中心之一。目前振安宫不仅是全省三山国王组织中一百多间庙宇的中心，也是分香众多的庙宇。⁹⁵

振安宫一行人自揭西返台湾后，看到破落不堪的祖庙，遂而提出“新祖庙”历史新地位的说法。庙方据以理论的说法为：

中国大陆历经文化大革命浩劫后，许多庙宇遭破坏殆尽，广东揭阳的三山国王开基神像则因被埋在地底下而逃过一劫；目前这尊历史最悠久的“大

⁹²有关此庙建庙的历史，庙方与学者持各有不同的意见。许嘉明认为庙方可能把庙的历史往前推溯，推测其建庙年代应该往后。见许嘉明〈彰化平原福佬客的地域组织〉《中央研究院民族学研究所集刊》，1973年第36期，页164-190；荷婆崙霖肇宫管理委员会主编《佑济群黎：渡台祖庙荷婆崙霖肇宫三山国王沿革志》，（彰化县：荷婆崙霖肇宫管理委员会，1996），页41-59。

⁹³由于当时两岸的交流活动还未传开，所以只能借由庙内二、三位理事到中国大陆祖庙进香。曾庆国《彰化县三山国王庙：客家与福佬客的故事》，（台北市：台湾书房，2011），页97。

⁹⁴吴金夫编著《三山国王文化透视》（汕头：汕头大学出版社，1966），页99。

⁹⁵有关此庙的历史，也有学者提出不同的看法。如林政宏在他的论文中指出，“在宜兰开发史中，林汉生者先吴沙至，而遭杀害，吴沙开兰约为嘉庆元年（1796年），入清版图为嘉庆十五年（1810年）。而陈振福等于康熙二十三年（1685年）侧其地刚好是明郑灭亡不久，是为可疑之说。”他认为庙方为提升地位，而编造与历史不符的史实。见林政宏《兰阳平原三山国王庙景观之生态研究》，中国文化大学地学研究所硕士毕业论文，1996年，页26-27；张智钦、彭名琍《宜兰地区三山国王信仰之调查研究》行政院客家委员会，学术研究馆奖助客家学术研究，2003年，页96；邱荣裕〈论述客家“三山国王”民间信仰之变迁——以台湾宜兰地区为例〉，《赣南师范学院学报》2008年第2期，页9-13。

王神像”，已被供奉在大兴振安宫，振安宫信徒甚至“反客为主”，认为自己才是“正统”神庙。

全台湾约有一百多座三山国王庙参加“台湾三山国王宫庙联谊会”，大兴振安宫是其中的“总会”，振安宫管理委员会在民国七十七年曾远到广东霖田祖庙，但发现大陆的三山国王庙已遭到破坏。这趟“寻根之旅”，振安宫信徒从地下挖出“开基神像”、古炉、玉玺、圣茭等古物，并偷偷运回台湾，振安宫变成三山国王庙位于台湾的“新祖庙”。

振安宫主黄石纯说，大陆上的三山国王庙目前虽然纷纷重建，但其宗教、历史价值已经丧失，而振安宫虽然从大陆分香而来，至今已有三百多年历史，又供奉最古老的祖神像，称之为“正统祖庙”一点都不为过。⁹⁶

上文宣称，中国大陆的祖庙因为文革时遭受破坏，既有的旧神像与传统等宗教文化已变成历史记忆，而像台湾地区因为早期自中国大陆分灵或分身出来的庙宇，似乎变成比祖庙更具有“历史价值”地位的古庙。而振安宫与三山祖庙维系紧密的联系，也积极地多次赴中国大陆交流，并带回原属古文物。张智钦的调查报告书也指出，该庙于1988年回三山祖庙进香时，带回避邪铜镜、阴阳宝剑以及三个古香炉。此三个香炉因为属于古文物，所以广东省揭西县华侨联合会也特别发出证明书，让这批文物得以顺利出关。⁹⁷2007年，振安宫率领县内多个庙宇，到广东省三山国王庙进行6天的宗教文化交流，又将“后江象山三山国王庙”的大鲸鱼脊椎骨，以及玛瑙制成，刻着“敕封三山王妃”的王妃玉玺带回台湾。⁹⁸

除此之外，振安宫在台湾本土的分香众多。当初设立以其为中心的“中国巾明独三山国王协会”，该庙又在2006年，雕刻象征统领全台三山国王庙宇的玉玺，并刻有

⁹⁶此书的形成是根据于2004年曾获行政院客委会奖助下的研究计划，后出版成专书。黄子尧《台湾客家与三山国王信仰--信仰、历史与民俗文化变迁》（新庄市：客家台湾文史工作室，2005），页69-70。

⁹⁷张智钦、彭名琍《宜兰地区三山国王信仰之调查研究》行政院客家委员会，学术研究馆奖助客家学术研究，2003年，页96-102。

⁹⁸鲸鱼骨宽29公分，长20公分，高7公分，重达16公斤。王燕华〈大鱼骨与玉玺 振安宫迎回镇庙宝〉，见《联合报·宜兰县新闻》，2007年6月14日，第C2版。

“三山国王之印”的正印，放在三山国王神像旁。⁹⁹振安宫从多方面的不断建构及塑造该庙的历史地位与价值，让信众认为该庙确实为台湾三山国王庙宇的翘首，因而俨然成为全台湾三山国王庙的最高代表者。如此一来，该庙会提出“新祖庙”的说法，就不足为奇了。

二、马来西亚庙际关系网络

在庙宇网络关系方面，一部分的庙宇与原乡的河婆有密切关联，少部分的庙宇则是与当地较早创立的庙宇彼此具有分香网络的关系。前者的分香网络关系，笔者已经在上一节中叙述了。至于后者，多是在二次大战之后才设立的。由于当时因为新、马两地进入紧急状态，与中国大陆又失去联系因而它们只能转而向当地的三山国王庙进行参访以及取经。正如中国大陆以及台湾方面三山国王庙宇的境内分香网络关系一样，此地区也有向本地较早设立的庙宇迎接香火的行为。同时，这也显示出战前与战后新马两地庙宇发展的差异。吉隆坡二哩半三山国王庙可作为此代表。张肯堂指出，筹建于1962年的吉隆坡增江霖田古庙，其香火便是由二哩半三山国王庙接来的。¹⁰⁰再如吉隆坡蕉赖六哩村三山国王宫，供奉的香火也是由蕉赖二哩半三山国王庙移接过来的。此庙由黄姓人所建，六哩村虽然是个海南村，但居住在此的河婆人也多，同时二哩半庙的香火又盛。为方便此地区的居民祭拜三山国王神明，所以才建了这个三山国王宫。

101

另外，除了庙与庙之间建立这种分香网络关系，还有其他的互动情况。笔者田野调查得知，马六甲巴也明光新村的三山古庙和霹靂州双溪古月的三山古庙在创立或重修时都曾参访柔佛士乃三山国王庙，而双溪古月在建庙前曾参观增江以及士乃两地的三山国王庙宇。

⁹⁹这座玉玺是大陆寿山玉石雕成，高1台尺，印上精雕麒麟，印下方是4寸见方，刻有“三山国王之印”。杨迪文〈三山国王玉玺 后台开印〉，见《联合报·宜兰县新闻》，2006年8月16日，第C2版。

¹⁰⁰Franke, Wolfgang, *The Sovereigns of The Kingdoms of The Three Mountains, San Shan Guowang, at Hepo and in Southeast Asia – A Preliminary Investigation 1994*, 收入马大中文系30周年纪念庆典工委《国际汉学研讨会论文集》，（吉隆坡：马来亚大学中文系，马大中文系毕业生协会，1994），页377-378；《红番茄》，10/02/2010。网站资料来源：<http://www.redtomato.com.my/news/news/local/3445.html>。浏览日期24/10/2012。

¹⁰¹张肯堂〈霖田古庙与河婆文化〉，见贝闻喜、杨方笙主编《三山国王丛谈》（北京：国际文化出版社，1999），页97-117。

总而言之，这些庙宇在从事跨国性的宗教活动的同时，与原乡与海外两地的庙宇维系着密切的关系，并借由一种以真实的和虚拟的“分香”模式，建构了一个跨地域性的祭祀和信仰网络。¹⁰²

第四节 小结

如上所述，在华南地区，许多海外华人自改革开放以来，不时返回故乡寻根、探亲或投资。他们在从事这些活动的同时，对家乡宗教的复兴，也扮演了非常重要的角色。由于他们的支持，许多被毁坏的庙宇得到重新修建，而这使得民间信仰活动得以恢复和振兴。

笔者从宗族组织、民间宗教团体、以及庙际关系三方面，考察了海外华人和家乡之间的跨国网络在宗教复兴中扮演的角色。我们可以从他们支持“祖庙”重新修建的过程中，看到他们透过跨国网络的关系，以积极捐资的形式发挥了作用。不过，细致地检验 80 年代中国大陆宗教复兴历史发展的内涵可见，海外华人扮演角色前后不一。以往着重于中国改革开放后，宗教复兴获益于海外华人的一般说法，因而在检视新、马地区，乃至台湾地区的例子时，却显得过于一厢情愿。正如，陈志明在《跨国网络与华南侨乡：文化、认同和社会变迁》一书中指出，“海外华人与侨乡的互动关系，特别是关于侨乡投资问题，过去的讨论总泛指海外华人，本书显示和解释为什么投资者来自香港，而不是海外华人”。¹⁰³而针对海外华人与家乡的文化关系，尤其是宗教联系的情况，亦如海外华人回家乡投资的情况一样。本节研究可见，以 80 年代开始，海外华人尤其是新、马及东南亚地区的华人，在复兴家乡的宗教运动，尤其是对于祖庙的重建，都发挥了极大贡献。到了 90 年代，情况起了变化。无论是揭西祖庙还是潮安凤廓古庙，其修建史都反映了此时的主要支持力是变成了台湾地区的信众。甚至近年来，由于中国大陆经济的发展，原来海外华人所扮演捐资的重要角色一职，也改由中国境内的居民取代。

¹⁰²周雪香〈民间信仰与移民社会—以台湾的闽粤客家移民为例〉，见《赣南师范学院学报》2008 年第 2 期，页 18。

¹⁰³陈志明、丁毓玲〈导论：跨国网络与华南侨乡文化、认同和社会变迁〉，见陈志明、丁毓玲、王连茂主编《跨国网络与华南侨乡：文化、认同和社会变迁》（香港：香港中文大学香港亚太研究所，2006），页 3。

无论如何，在整个宗教复兴的过程中，对于家乡的庙宇建设，新、马两地的华人提供了非常重要的硬体方面（建筑群体）建设。至于台湾方面，则提供了软体方面（仪式实践）的支持，这都促进了庙际跨国网络发展。当然，这还包括宗教文化交流方面，许多进香团都带来各自宫庙的资料赠给祖庙作为纪念。在他们互相交流下，双向文化交流的目的达到了。开始时祖庙资料很少，在频繁的庙际跨国网络的联系下，祖庙的历史地位及作为海外华人的象征符号被逐渐建构起来。但同时，海外庙宇也获益匪浅，其文化内涵一样获得充实。

笔者在研究中发现，海外华人与原乡庙宇之间的传统联系方式，即以亲缘或与地缘为基础的联系而建立的人际网络，似乎有进一步强化的趋势，而宗教活动则是巩固跨国网络的重要手段之一。透过跨国网络的联系，中国原乡的宗教仪式持续地影响着海外。许多学者在探讨此时期的宗教复兴过程中，常常忽略了“祖庙”作为历史上既有的象征符号的存在意义，这是令笔者遗憾的。另一方面，笔者也注意到台湾的宗教力量，对于海外如新、马地区的民间信仰有不容忽视的影响力。

同时，本章研究也指出，在 80 年代以后中国大陆宗教复兴的过程中，中国大陆境内官方为推广经济的发展，显得不遗余力。他们透过不同的方式把宗教圣地列为旅游景点、非物质文化遗产，以及在地方志的书写，把作为海外华人，特别是广东省籍文化记忆的霖田“三山祖庙”，建构为一个集合宗教、旅游，休闲度假一体的旅游胜地。他们希望借此吸引台湾及海外地区的华人每年到此地进香以及观光，并达到促进地方经济发展的愿望。

第七章 结论

本论文大致从二次大战前、二次大战后到 1980 年代、以及 1980 年代以后这三个历史发展阶段，探讨清末以来新、马两国三山国王信仰与地方社会之间的互动关系，以及信仰本身的演变过程。透过对相关的梳理，以及信仰网络的分析，揭示民间信仰与海外华人社会之间的复杂互动关系。除了新、马两国，本论文也兼论 1980 年代以后，中国大陆与台湾宗教传播问题。如在社会生活中扮演的角色与所起的作用，借以探讨民间信仰在现代社会中的转型问题。

第一节 传承与变革：三山国王信仰文化及其宗教实践

三山国王开始仅是山神，经其后人的立祠庙崇祀和国家的封赐，开始由自然界的山神变为人格化的神明。虽然期间历经各代朝廷对淫祠的打击，但民间的三山国王庙宇仍香火不断。明、清两朝的地方书写，一再援引具有正统性象征意义的文本，塑造了三山国王信仰的正当性。虽然民间信仰与国家政权之间存在冲突，但地方人士仍然不断在地方上努力建构，籍以维系地方社会。本文研究也显示，冲突的双方为获取各自不同利益，能够达成“妥协式”的和谐互动。国家虽然有控制宗教，但宗教的发展仍有赖于民间力量。因此，即使神明的正统性未受朝廷承认，民间对其的崇祀未必会消失，而一旦此神明不受民间崇祀，国家再怎么封赐可能也无法使其香火延续。除非双方的矛盾严重到影响了社会秩序，国家通常会以半放任的态度对待民间信仰的发展。

明清时期陆续大量向海外移居的华人，在新、马地区形成了由五大帮派主导的华人社会和其专属行业，华人宗教也因而带有强烈的帮派与地域色彩。这种现象亦反映了 19 世纪末 20 世纪初华人社会的严重分裂。新、马地区承继了中国闽、粤等地区的民间信仰。不过，为了适应信众的需要，当地也渐渐发展出具本土特色的元素。这些“本土特色”除了呈现在神明的信仰表征，也反映在各宗教仪式与活动的

内涵上。以三山国王信仰为例，新、马两国在历经二次大战后的社会变迁和国家现代化的过程，使其传播与发展无可避免地受到国家力量的影响。

二次大战前的三山国王信仰，基本上是由中国原乡传入新、马地区。庙宇在建庙材料及主持人员，各方面均有赖于原乡的支援。中国原乡面临风灾时，新、马地区的三山国王庙宇积极开展汇款、救济赈灾等活动，以凸显海外移民对故乡的深厚感情。战后，三山国王庙宇与中国祖庙关系断裂。个中原因固与中国政局大变动有关，而以紧急法令下英殖民地政府当局执行一系列的禁令与迁移措施，也是重要因素。因为后者使新、马地区华人为生计而自顾不暇，更不必说与中国原乡的联系了。不过，这也使得他们对中国的关注逐渐转移到当地的庙宇上。

与原乡神缘网络切断之后，流传和成立于海外的三山国王庙群，通过分香、互访观摩等形式促成了本土庙宇网络的开展。这使得新马地区的三山国王庙香火传承来源呈献多元的局面，不再是原来的单元传承系统。随着时空的迁移，庙宇的组织结构亦展现出复杂的多元类型，如以聚落为核心、以联宗或地域神明方式等。正因为如此，该时期的三山国王信仰网络转而与本地社会紧密结合。通过对地方公益活动的捐资，这些庙宇获取地方政府和社会的认同。这种三山国王信仰的转型和发展过程，可说是新、马两国民间信仰地方化的直接反映。

本区域三山国王庙再次与原乡祖庙网络接轨，要等到上世纪 80 年代中国大陆改革开放以后。民间信仰在中国原乡逐渐恢复，海外华人通过多重的跨国网络关系和财力上的支持，使大陆的传统民间信仰在国家保护非物质文化的名义下，获得官方的默认和地方财政的支持。海外华人返回大陆寻根、谒祖，民间宗教组织也透过进香途径，展开返乡祭祀活动，从而建立起神缘和血缘的多重网络关系，编织与中国大陆或台湾等区域的信仰网络。可以说，三山国王在上述多重网络的编织中发挥着越来越重要的作用。

另一方面，不论在二次大战前或是战后，三山国王庙宇始终通过参与地方公益事业的方式，在本区域发挥其社会功能，并不受政治环境变迁的影响。从早期设立幼儿园到后来设立小学，三山国王庙宇积极推动华文教育，战后更是积极设立各项奖助学金，资助贫困学生。战后初期，三山国王庙宇的影响力持续增加。除了

照顾新、马当地华人，其福利事业也扩展到其他族群，凸显了三山国王庙宇社会功能的进一步扩大。可以说，在文化教育事业上，三山国王庙始终以传承华人文化为宗旨。为适应时代的变迁，三山国王信仰在断裂与沿袭过程中亦采取转型或创新的策略，继续传播与发展。

总言之，外在环境的变迁，促使三山国王庙宇网际关系呈现波动的局面。而庙际网络关系的改变，与政府政策息息相关，同时伴随着中国侨务政策的变化而呈现出不同的表征。

第二节 地方性的建构：族群的分野与文化象征

如前所述，海外华人的民间信仰历经时空的推移，其内容、传承方式和信仰风格都产生了变化。本土三山国王信仰的延续与转化历史便是最好的例证。过去中国大陆、台湾的学者普遍认同三山国王是客家人守护神的观点，并认为在闽南或新、马地区未见此信仰崇拜。笔者透过田野调查，发现在新、马地区不同社群对祭祀三山国王的事实。这主要与新、马两地华人特有的多重“认同变迁”密切相关。笔者从田野发现，新、马两地三山国王庙宇组织结构呈现多元化的发展。三山国王信仰不仅是客家/河婆人群独有的信仰。可以说，新、马两地有关的祭祀对象，呈现出两极化的现象，有异于中国原乡“潮、客共尊”的祭祀现象。

如本文第四章所揭示，虽然霹雳州粤东古庙的祭祀人群主要来自惠州府，但同时也不能忽略参与各属人群，尤其是倡导者之一的古冈州人。从研究所知，虽然该庙组织的结构成员来自各属不同的帮派人群，但该庙从创建以来一直供奉着三王爷。这种现象的出现，和在台湾抑或中国大陆的学者所持的观点有所出入。首先，他们认为三山国王信仰是属于“客属人士”及“客属河婆社群”。其次，有关三山国王的信仰的流传地区只是文本所描述的那样，流传地区只限于“潮嘉惠”的范围。这些观点，事实上都不足以解释马来（西）亚的三山国王信仰流传的原因。因此，我们有必要对之提出修正或新的解释。基于中国大陆的宗教活动曾受到破坏，我们

或可从海外的角度检视三山国王信仰的属性问题。因为新、马地区是海外华人聚集最多及最早接触中国大陆的地区，从这区域来检视此相关的问题应该具有其说服力。

我们可先回归到最基本的问题，即马来（西）亚或新加坡地区的三山国王的香火是由谁所带入呢？根据潮州府地方志的记载，三山国王信仰曾于惠州地区流传，而邱彦贵和林俊聪也指出惠州的陆丰与海丰县两县都有三山国王的庙宇。检视马来（西）亚地区的霹雳州粤东古庙的成员可知，原以惠州及古冈州的人群居多，后来惠州人群向外迁移，古冈州人跻身首位。加上主要的创庙人物陆佑及陈圣炎亦是此地方的移民，故古冈州人群在庙宇的主导权方面占了绝大的优势。该庙至今仍以三王爷做为该庙的主祀神明。由此可以推断，粤东古庙的三山国王信仰应该是由惠州人或古冈州人带入，并由古冈州人延续及传承。这种事实明显与前人的观点有所出入。

另一方面，在新、马地区，尤其于清末时期所创立的庙多数无法证明其与中国祖籍地（河婆人群或揭西）有直接的关系。本研究所示，此地区供奉三山国王的信仰群，来源地并非只有揭西地区，因而揭西地区并非三山国王信仰传播初期的唯一据点。来自广府四邑地区的人群，他们对于三山国王信仰在马来（西）亚地区的传播亦发挥了贡献。以上事实说明，三山国王信仰的信仰群不只是“客属社群”及“河婆人群”的专有信仰。综上所述，马来（西）亚的信仰群所供奉三山国王神明的现象，恰恰表明三山国王信仰不纯属于“客属社群”及“客属河婆人群”，也不局限于如文本所描述的“潮嘉惠”的范围。

尽管本论文揭示，三山国王信仰并非是客家社群的专有信仰，可在另一方面，随着历史的发展，此信仰随着迁移者在海外地区传播，其与客家及地方社会不断产生联系。特别是移民者在社会环境的变迁中，此信仰与地方社会的关系变得更紧密。此一信仰也逐渐被形塑成客属社群的专有信仰。尤其是在 90 年代以后的台湾地区，此信仰不断受到政治的影响，被强调成客属社群的特有信仰的论述。

在新、马地区的华人，他们置身多元种族社会当中，往往讲求身份认同。民间信仰对于海外华人而言，可能就是与自身文化认同密切相关的渠道。民间信仰虽

然具有浓厚的中华传统文化色彩，但海外华人在所处的社会人文、及地理条件环境下，必然会将之进行有别于中国本土的改造。笔者就特定地域时空背景下，考察到个别社群因地域的不同，其所建构的社群集体记忆也呈现差异。如过去英殖民政府对新、马两地实施不同政策，以及两国独立后造成会馆联系中断、两地人民记忆的断层等因素，均对社群建构宗教文化认同产生了深刻的影响。

二次大战结束后，英殖民地政府出于现实的考量，决定重组华人居住的空间，因而在全马各地设立了四百多个华人新村。被迫迁移至新村的河婆人群，为重构在“新”地身份认同，重新推动了作为象征本身文化的三山国王信仰，并在集居地建立了三山国王庙，借以建构自身社群的共同记忆，维系河婆人群的自我认同，从而逐渐产生社群归属感。在马来西亚多元种族社会里，华族，尤其是属于弱势次群体的河婆人，不断面临强势群体的文化压制消音。这种情况，无形中更加剧了他们文化认同的危机感。华人新村的特殊空间的环境，正好成为河婆社群自我建构并自我认同的场域。“霖田祖庙”逐渐作为河婆人群自我认同的文化载体，并借此传统信仰维系与凝聚了人群，形成自我身份属性的文化象征。

正如王賡武教授所指出，现代的东南亚华人并不仅有单一的认同，他们倾向于多重认同。与此同时，相较于东南亚其他地方，马来西亚华人关怀“地方”的感情较浓。即使经历社会变迁、居住空间的重新整合、国家教育建构等各种环境的限制，他们对地方的情感及关怀始终没被阻止。新加坡华人却未见此现象。新加坡在国家政权逐渐强化的时期，民间力量相对比之下，变得相对薄弱。许多学者在讨论新、马两国的议题时常将两国当作单一整体而言之。通过本次研究笔者认为务必认清两者之间的差异并加以细致考察，才能真正凸显各自的地方性特征。

总之，存在新加坡与马来西亚地方社群的多元记忆，使人们凭借记忆中的各种图像建构成起社群认同。如前所述，地理环境的限制以及地方特色的差异，形塑出两地不同的地方文化特征。同时，透过宗教的节日、仪式等活动，不同的社群强化了大家的认同感，并借着共同的历史记忆，延续和转化其为宗教传统文化的象征符号。

第三节 宗教网络：海外华人社会与中国原乡的纽带

即使新、马华人现在的价值取向和国家认同，分别根植于马来西亚或新加坡，但透过三山国王信仰筑起的与中国原乡祖庙的网络，他们在一定程度上仍与原乡保持亲缘的关系。全球化的大趋势促使我们重新思考国家、社会与人民三者之间的关联与互动。当我们思考海外华人社会与中国原乡互动关系的建构时，除了像过去许多学者从政治、经济层面分析中国原乡与海外华人的互动关系，或透过文学观察华人离散群与中国的关系以外，民间信仰这股文化力量，也许是开拓研究新视野的另一条有效途径。笔者在考察海外的跨国网络活动及其与中国原乡的互动关系时，即留意到宗教网络扮演的重要角色。民间信仰的传承与发扬，显然是维系海外华人与中国原乡关系的重要管道。这也是本研究的重要论点和成果。

事实上，跨国主义和移民理论要在二十世纪才产生。若我们将不同的跨区域活动放在二战后民族国家的大背景下进行考察，不仅有助于分析不同区域的跨国活动，还可以更好地评估国家政策在不同的历史阶段的实施效果。例如，跨区域活动是如何摆脱从殖民地政府到民族政权的强权控制。同时，我们也可以了解获知海外华人及其后代适应这一连串的政策改变的具体情形，以及在新环境下维持或重建其宗教网络，甚至扩展与原乡祖庙或台湾等区域的庙际网络活动的历史过程。

前人学者虽已注意到网络与宗教的关系，尤其是海外庙宇与中国大陆原乡的联系。不过，他们往往忽略了大陆以外其他区域庙际网络所发挥的宗教影响力，以及其扮演的重要角色。20世纪80年代以来，台湾在宗教方面的对外影响力是不容忽视的。从本论文的研究可以看到，台湾的庙宇组织，除了每年到中国大陆进香之外，还经常到海外各地区拜访宗教组织，并参加庙宇之间的联谊活动。台湾方面赠送的匾额或对联，也常见于新、马两地的庙宇内。由此可见彼此之间频密的互动关系。在海峡两岸政治相左的时代，民间非正式的宗教网络，有助于打破政治上不可逾越的鸿沟，从而促进了双方彼此间的文化交流。

再就宗教网络的运作而言，中国原乡的三山国王祖庙，凭借三山国王信仰发祥地的身份，通过策划分香庙宇、谒祖寻根等活动，强化与海外华人的联系。这些活

动对促进海峡两岸的三山国王信仰与文化交流尤见成效。海外庙宇得到了祖庙象征性的宗教文化资源的支援，强化彼此间的认同，进而建构起以中国原乡祖庙为纽带的跨国宗教网络。这些海外的庙群通过与中国祖庙联系，确立了本身庙宇的正统性。另一方面，台湾庙宇凭借庄严的庙宇建筑，以及举行祭祀仪式，构建起既注重历史文化，又具时代特征产业促销等网络，使信仰三山国王的群众进一步增加。

在强调作为海外华人与中国原乡互动纽带之宗教网络所起的积极作用时，我们亦必须将中国现代社会与宗教关系的因素考虑在内。众所周知，中国大陆自 1950 年代以来不断压抑民间信仰并视之为封建思想。一直到 1978 年后，随着改革开放，政府对宗教政策的态度才作出了大幅度改变。这便是许多研究者留意到的中国宗教复兴的问题。¹民间信仰作为发端于原始社会的一种文化传统，是否能够适应现代社会？这也是学者所热衷探讨的议题。在现代化过程中，民间信仰与现代化尖锐对立。对此学者一方面开始审视传统民间信仰在现代社会的兴衰消长，另一方面又留意到民间信仰如何被改造、重铸，以作为新的民族文化组成部分。²到底现代政府与民间信仰之间的关系产生了怎样的变化？作为文化象征的民间信仰如何在现代社会中复兴并与地方政府产生互动？通过三山国王信仰的研究，笔者对于现阶段中国民间信仰的发展趋向抱持乐观的看法。

笔者田野调查三山国王信仰的结果显示：全球化和现代化过程，的确导致传统文化的变化，但不会使其消失，相反的，甚至会变为传统文化复兴的“助推器”。尽管在 20 世纪 50 年代以来，民间信仰被视为封建迷信而遭到压制，多数寺庙遭到摧毁。民间信仰仿佛在一夕之间销声匿迹。然而，随着国家宗教政策自上世纪 80 年代的逐步宽松，民间信仰及其仪式活动有逐渐活跃起来的迹象。特别是在晚近 10 年，台湾信众积极展开联系，与当地地方官员立互动关系，将民间信仰作为文化象征符号渗入地方组织相关活动之中，从而争取更多的生存空间，充分展示民间

¹有关中国民间信仰研究的回顾可参考：吴真〈民间信仰研究三十年〉《民俗研究》2008 年底 4 期；王铭铭《社会人类学与中国研究》（北京：三联书店，1997）；路遥等著《中国民间信仰研究述评》（上海：上海人民出版社，2012）；康豹著、李琼花译，陈进国校〈西方学界研究中国社区宗教传统的主要动态〉。

²向伯松《传统民间信仰与现代生活》（北京：中国社会科学出版社，2011），页 3。

信仰应对社会变迁极强适应性。本文所研究的三山国王信仰，便是代表上述趋势的极好例子。海外华人在捐资重修庙宇方面扮演了重要的角色，并在促进中国与海外华人的宗教联络中作出了一如既往的贡献。不管是虚拟的祭祀行为还是异地重建庙宇空间，这些举措的目的只有一个，便是追求民间信仰更好的生存的发展。

第四节 研究的展望

总而言之，本文的贡献主要在于，客观记述所观察的宗教现象、使其因果关系完整再现，并就问题的探索提出自己的见解。本文以新马两地的三山国王信仰为探讨中心，进行宏观的研究，通过各方论证，鉴定了两地民间信仰所具的特殊性和普遍性，尝试填补海外华人民间信仰研究理论的空白。当然，论文还仍在论证仍不够细致等毛病。比如分析新、马两地三山国王民间信仰发展过程的时候，虽尽量做到统计数量完整，但在定量因素上则有明显不足，尤其是东马的砂拉越及沙巴的三山国王信仰统计方面。造成遗憾的基本原因在于相关资料的匮乏、涉及地域的广阔和研究时间的相对短促。笔者希望未来能进行更深入和细致的探讨两地的信仰情况。如以统计数据的分析，以及定量的分析结合微观的实地调查，更全面、深入第推进研究。此外，本文在民间信仰理论阐述方面本研究也有所局限，尤其是在宗教网络的讨论方面。笔者希望将来能与更多的学者来填补这方面的缺憾，深化未来新马两地的三山国王信仰和宗教网络建构的探讨，从而由点到面的进一步充实民间信仰理论的内容，并巩固其理论架构的基础。

附录一
刘希孟〈潮州路明祝三山国王庙记〉

潮州路明祝三山国王庙记

永樂大典卷五十四 潮州府志

六

歲時發明有敬之政潮州路三一之山之祀也其祀之
 祀於于氏武克至于今日休期於其祠而後以祀而祀之
 西百里有獨山越四十里又有奇家曰王峯峯之台北祀石殿而峯之
 以一石為峯度水為明上西後于峰明山以高僅越二十里高中山地
 狀如三山非特其美蓋之理不主其人明山明神理固有之聖蹟昔
 時天兵中其以二月下旬五日有神三人出于亦上之石穴自請見
 于天如錫三山北蓋於王家之界石竊在于北祀有古像神像之
 上生蓮花神聖之天者蓋又或以為異也天來亦社者古像神像之
 向有德焉德已思不北本載錄其神像以成新異之分明矣各深
 中山之靈蓋用合時前古像後有石穴焉其聖也亦深後亦深也
 而後人以神聖封陳高封聖聖聖聖日以香人遠矣事高也上以
 是為之神唐元和十四年昌黎州期法南宮陳陳陳陳陳陳陳陳陳陳
 字以平年致驗祀以文以冠而現靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈
 之在保于六教不明矣其明神有大遠於天也向未嘗聖聖聖聖聖聖
 拒命王師南行期字聖王北聖王中果聖王以成政政政政政政政政
 以是示帝法天意天賦聖聖聖聖聖聖聖聖聖聖聖聖聖聖聖聖聖聖

七

惟元以法既發之人有難見於城上宮中曰潮州三山神乃路明山
 清祀也德標國上馬山為初明羅某國其廟上馬意感私色聖國為
 廟類曰明既初本朝曾廣廟崇其時合祭明道聖使加封廣靈二聖明神
 有大功於國亦向革命之發即推舟山而五六十年明聖教既展
 禮大發敬如後之神民皆歸之聖神賜之三五神之二所存存有明
 人士或時走者其教遠業自聖神所流靈明以傳聖封於今上明二
 神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神神
 地之靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈
 助國靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈靈
 非而七聖神之列能聖人之誠唯人之誠誠誠誠誠誠誠誠誠誠誠誠
 名其亦聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之
 廟有聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之
 靈明之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之
 祀于勿也自國有人有五祀行武場中于神聖聖聖聖聖聖聖聖聖
 神上本朝聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之
 國之神之仁愛斯其神其神其神其神其神其神其神其神其神其神

八

人自成一傳法德力氣道之全則聖神聖神聖神聖神聖神聖神聖神
 是神使上馬聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神
 休神更之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神
 是神助其聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神之聖神

资料来源：《永乐大典》5343卷 地理·都会郡县，收入《四库全书存目丛书补编》第63册（济南：齐鲁书社，2001）。

附录二

盛瑞明 〈三山明祝庙记〉

三山明祝廟記 明祝廟 盛瑞明 萬年人

穿云三山對上廟 翠峯峙石皆祝之曰神 昔上未 聖句凡封 奏為 一區以神 聖嘗

潮之明祝三山之神其來尚矣夫潮之揭陽於漢為郡後改為邑邑之西百里有獨山越四十里有奇峰曰主人峰峰之右有厚石湍激東潮西惠以石為界波水為明山西接梅州州以爲鎮越三十里有巾山地有霖田三山縣詩與室阿鐘當當時夾其甲子月下旬五日有神三人出於巾山有稱是奉安命於天分鎮三山託靈於主降之右廟食於茲前楓樹後有石穴降神之口山上有蓮花律白色大者盈尺鄉民陳姓者有夢見三人乘馬而來招為復者未幾陳烈遂與俱化眾異之乃謂巾山之麓置祠合祭既而降神封為將軍祀歲祀嘗日以益甚人遂尊陳為化主以爲界石之神唐元和十四年昌黎韓公刺史潮州霖雨害稼陳禱於神而霽嘗奉命屬官以少牢致祝觀以文曰霖雨既霽蠶絲以成織女耕男欣欣衍衍其神之保佑乎人就不明愛其豐采藝詞開基

潮陽縣志 卷二十一 兵燹中 六

劉錕拒命工師南討潮守王侍監赴禱於神果雷電風雨集兵退北南滿乃承追去宋征太原次於城下忽覩金甲神人揮戈馳馬而逐大掠劉繼元以降凱還之日有旌見城上雲中曰潮州三山神大降相命韓提攝舍人擇詔來潮霖田封巾山爲清化威德報國王明山爲助政明肅晉國王獨山爲惠康安韓尊國王賜廟額曰明祝勅本部院增廣廟宇歲合祭至道中復加靈廟二字蓋肇建於隋顯靈於唐受封於宋數百年來赫赫若前事嗚呼神之豐功盛烈護於國康於民亦大矣哉潮之節邑在在有廟祝祀亦且發森有應矣神之明故能鑒人之誠人之誠故能格神之明神人亦孚其機如此謹書之俾鄉人歲時拜於祠下者有所考識焉

资料来源：清光绪周恒重修纂《潮阳县志》，见《中国地方志集·广东府县志辑》卷21 艺文中（上海：上海书店出版社，2003）。

附录三

元编修刘希孟 《明旣庙记》

皇元統一四海懷柔百神異祥獨著五嶽四瀆名山
 大川所在官司歲時致祭明有敬也故潮路三山之
 神之祀歷代不忒蓋以有功於國也此於民式克至
 於今日休潮於濱為獨勝麗後改為邑於西北里有
 獨山越四十里又有奇峰曰玉峯峰下有亂石窠
 淵東潮西惡以石為脊渡水為壩山西橋梅州以
 揭陽縣志 卷之七 三
 獨山越四十里中有山地名紫田三山非特其英靈
 之所鍾不生異人則為明神理固有之也傳當隋時
 失其甲子以二月下旬五日有神三人出於山出之
 至天自標昆季受命於天鎮三山証靈於玉峯之界
 石廟食於此其地有古楓樹降神之石上生蓮花紙
 碧色大者盈尺咸以為異鄉民陳其姓者白晷是三
 人乘焉而來招已為從忽不見末葉陳梁與神俱化
 兼未異之乃尚委容謀崇山神之靈置祠合祭河有
 有楓後有石穴昭其異也天旱疾疫有禱必應既而
 假人以神言村陳為將軍赫聲耀靈日以益著人遂
 共尊為化王以為界石之神唐元和十四年昌黎劉
 柳庸用享祭衆轉於神而響香爰命屬官以少年教
 祭禮以文曰濠州既濟垂教以成織女耕男符符歛
 欣是神之依虎牛人敢不萌學其賜宋藝祖開基劉
 鉉拒命王師南討湖年侍蓋王某觀乎神天果雷電
 以風集兵敗北南海以平遠太宗征大原火燒下忽
 視念甲神人揆衣曉馬突陣闖途大捷劉繼元以降
 凱旋之夕見於城上雲中曰潮州三山神乃詔封明
 揭陽縣志 卷之七 三
 山為清化威德報國王巾山為助政明滿寧國王獨
 山為忠威弘應豐國王賜廟額曰明旣廟水部禮廣
 廟字盛時合祭明道中復加封廣靈二字則神大有
 功於國也前矣潮之三邑構愚一州在在有祠歲時
 走集莫敢違尊自學迹於稍遠嚴於舊安封於宋迄
 今至順壬申赫若前日事嗚呼感誠神之顯矣於是
 邦與山為偶與朝同風豈徒曰擇其一二邦以備

资料来源：清雍正 陈澧校纂修《揭陽縣志》卷8，
 (广东：潮州市地方志办公室，2003)。

附录四

刘希孟〈明祝庙记〉

明祝廟記 劉希孟

我元統一四海，敬去有禱。五嶽四瀛，名山大川，時有
 詔有司歲時致祭，明有敬也。潮陰三山神，之祀歷代
 不貳，蓋以有功於國，宏庇庶民，故食報否。夫今日長
 潮州西北百里有獨山，起四十里，其巔曰玉簪，峰
 之右有亂石，湍流東潮，西重以石為界，渡水為明山。
 西接梅州，州以爲鍾。越二十里有中山，其地名莽田。
 三山鼎峙，英靈之所鍾，不生異人，則爲無神。理固有
 之，世傳當隋時，夫貝甲子以二月下旬五日有異，
 潮州府志 卷四十一 藝文 記 四 珠蘭書序
 人出中山之石穴，白稱是李受命於天，鎮三山。記蓋
 於王降之界石，因廟處焉。國舊有古楓樹，降神之日
 則生蓮花，紺色，大者盈尺，咸以爲異。庶民驚疑者
 自書見三人，乘舟來，忽已爲霧，忽不見，木幾墜，遂化
 衆驚異之，乃謀於中山，一塚置祠於峯前，有古楓，
 有五六木，皆古也。有古石，其狀如人，只神，古昔傳
 爲將軍，嘗以爲人，爲在生，亦嘗爲石之，謂唐元
 和十四年，昌黎劉道真，始於嶺南，嘗委靈
 雷，以少年，寂然，以耳目，是曲，與，其，以，及，織，女
 耕，田，政，行，其，時，三，休，神，人，事，報，不，明，其，靈
 二六年，國，民，金，劉，各，味，卷，福，其，劉，銀，原，命，正，印
 印，其，印，待，以，二，天，夫，于，天，果，雷，電，以，是，敬，其，大
 風，以，生，慧，去，宗，去，屠，來，于，見，金，甲，神，二，人
 風，支，馳，馬，交，神，能，大，其，劉，祭，元，傳，其，祭，之，夕，後，以，宗
 家，士，或，以，潮，州，三，山，神，奉，封，明，山，爲，清，化，德，報
 國，王，中，山，爲，助，政，別，處，曾，王，獨，山，爲，惠，安，德，豐
 國，王，賜，額，額，曰，明，興，教，木，得，增，廟，宇，歲，第，合，祭，明，神
 大有功於國，亦向永濟及海豐二州，存在有奇，越近
 十人，為，時，走，來，爲，呼，爲，神，之，明，故，能，變，人，之，爲，軍，人
 二，爲，其，紀，德，之，明，自，朝，時，若，年，故，其，分，其，所以，
 潮州府志 卷四十一 藝文 記 四 珠蘭書序
 告民而寧，吾師，昔，小，權，成

资料来源：清乾隆 周碩勳纂修《潮州府志》（下）卷 41 艺文，
 （广东：潮州市地方志办公室，2001）。

附录五 广东省地图



资料来源:

转引自 <http://qingyuan.people.com.cn/mediafile/200607/12/F200607121613151369019399.jpg>

附录六 福建省地图



资料来源:

转引自: <http://qingyuan.people.com.cn/mediafile/200607/12/F200607121613112487913820.jpg>

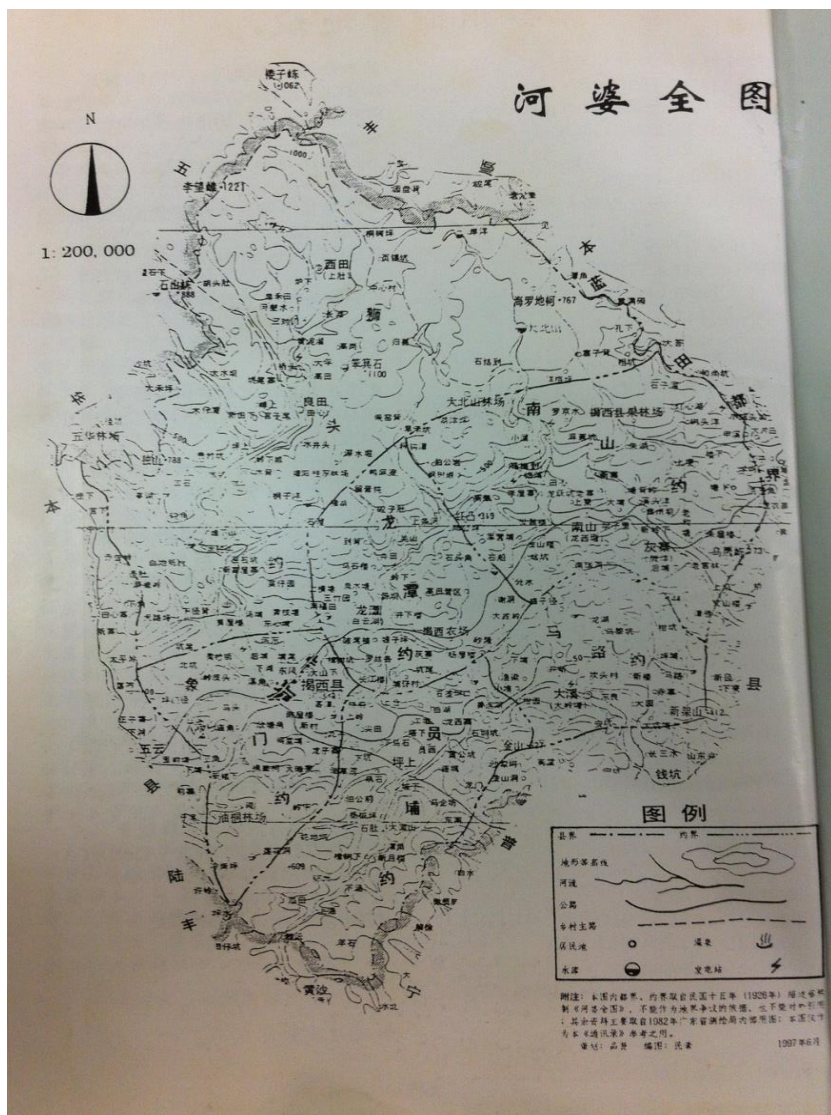
附录七 台湾地图



资料来源:

转引自: <http://qingyuan.people.com.cn/mediafile/200607/12/F200607121613253062112751.jpg>

附录八 河婆地图



资料来源：转引自

马来西亚河婆同乡会联合会《马来西亚河婆同乡会联合会第十二届大会代表、砂拉越河婆同乡会庆祝二十五周年纪念特刊》，(砂拉越：砂拉越河婆同乡会，2004)。

附录九 “马来西亚河婆联合会”的旗徽标志



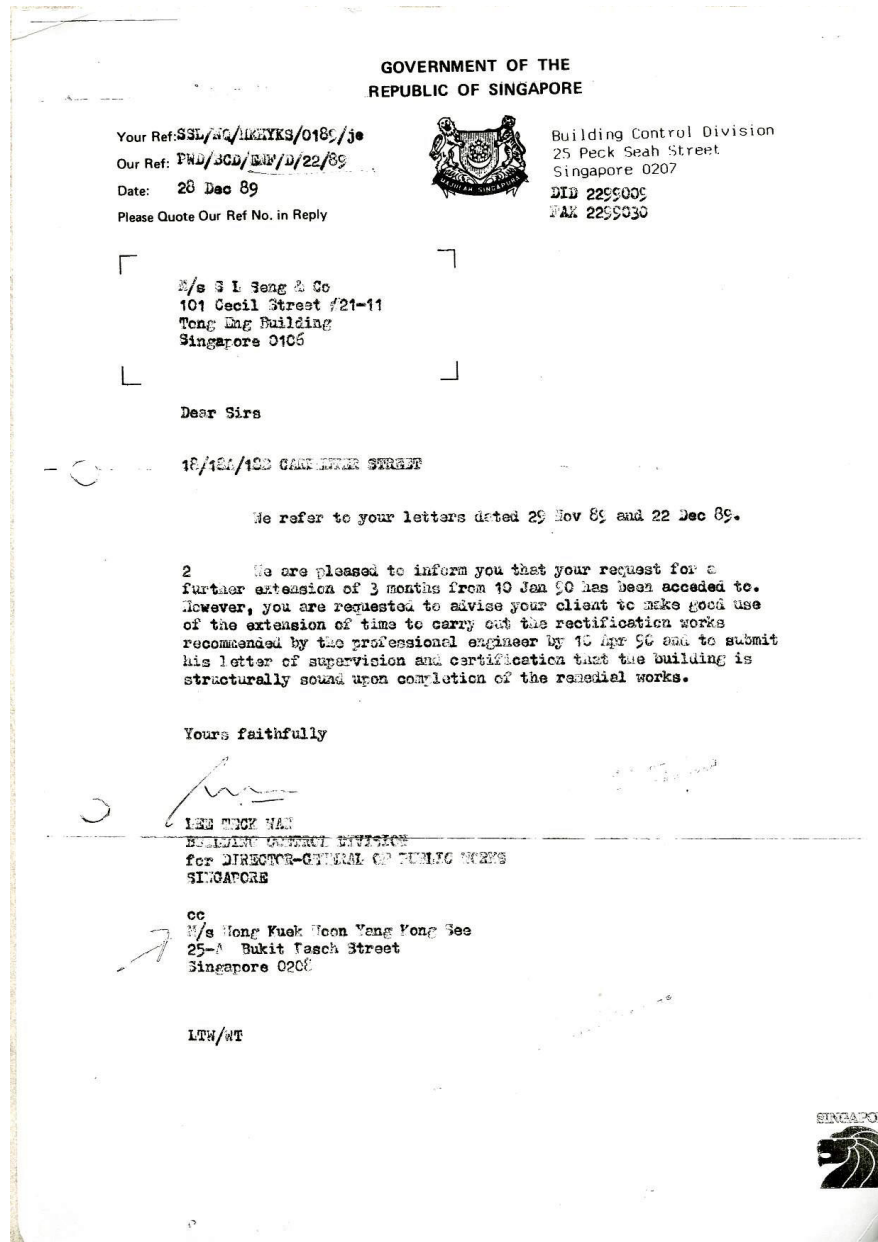
三山：明山、独山、巾山

六约：员埔约、象门约、狮头约、马路约、南山约、龙潭约。

资料来源：转引自

马来西亚河婆同乡会联合会《马来西亚河婆同乡会联合会第十二届大会代表、砂拉越河婆同乡会庆祝二十五周年纪念特刊》，（砂拉越：砂拉越河婆同乡会，2004）。

附录十 新加坡凤廓公会暨郭氏古庙产业



资料来源：新加坡凤廓公会暨郭氏古庙总务郭浩泉先生提供

附录十一 修复霖田祖庙致海外乡贤书

海外乡贤诸君尊鉴：

古人有云：“故乡安可忘！”是至理名言也。炎黄子孙布之四海以定居，立足新地以创业，其丰功伟绩已为世人所共认矣！然其最可贵者，乃是情怀故土，思本寻根并竭力播扬中华文化，此实桑梓众人所钦敬也。

霖田祖庙位于榕江上游北畔，乃吾潮汕名胜古迹之一，其历史之悠久、规模之宏大、建筑之精巧，风光之秀丽，早名扬海内外，因之成为人们向往与游览之佳境矣！溯其渊源，元代之编修官刘希孟《明祝庙记》里言之详矣。

夫自元至今已历七百载矣！而霖田三山国王神庙更加名扬四海，各处效建之新庙则多矣！现仅台湾就有三山国王神庙二百三十余座，而东南亚诸国，亦多仿建此庙；日本国历史学家更著书论述此庙之源流，由此可见其影响之大也。然令人遗憾的是，随着岁月之推移，而霖田祖庙（大庙）竟成残破不堪，面貌难认，因之观者无不感叹唏嘘！而海外乡亲闻之，莫不为此一名胜古迹将被淹没而感到痛惜哉！夫国兴隆文明盛，现神州处处正大兴文明之业，吾人岂能不为霖田祖庙恢复原庙而出点微力乎！故揭邑同侪议决成立“修复霖田祖庙筹备会”以总管此事。咸得各方赞同。现已宣告成立，选出贤能正式视事。为此特敬告海外诸乡贤，望能大力相助，以期早日竣工。届时车水马龙，少长咸集瞻仰，皆交口称赞君之功德矣！专此奉函，特候佳音。

揭西县修复霖田祖庙筹备会

公历一九八四年十二月二十五日

资料来源：刘天一主编《三山祖庙》（揭西：揭西县三山祖庙管理委员会，出版年不详），页 23。

图片三 新加坡凤廓汾阳郭氏公会暨郭氏古庙三夫人神像



笔者拍摄于新加坡凤廓汾阳郭氏公会暨郭氏古庙，2009年10月8日。

图片四 马六甲飞扬宫碑



笔者拍摄于马六甲飞扬宫，2012年7月24日。

图片五 霹雳州太平粤东古庙《创建粤东古庙》碑文



笔者拍摄于霹雳州太平粤东古庙，2011年12月19日。

图片六 霹雳州金宝古庙文物



笔者摄于金宝古庙，2011年12月20日。

图片七

砂拉越天师龙宫前广场旗竿夹



笔者摄于砂拉越天师龙宫前广场，2010年8月3日。

图片八

砂拉越矿工起义护生符木刻雕版



笔者摄于砂拉越河婆大庙，2010年8月3日。

图片九 砂拉越刘善邦纪念碑



笔者摄于砂拉越天师龙宫前广场，2010年8月3日

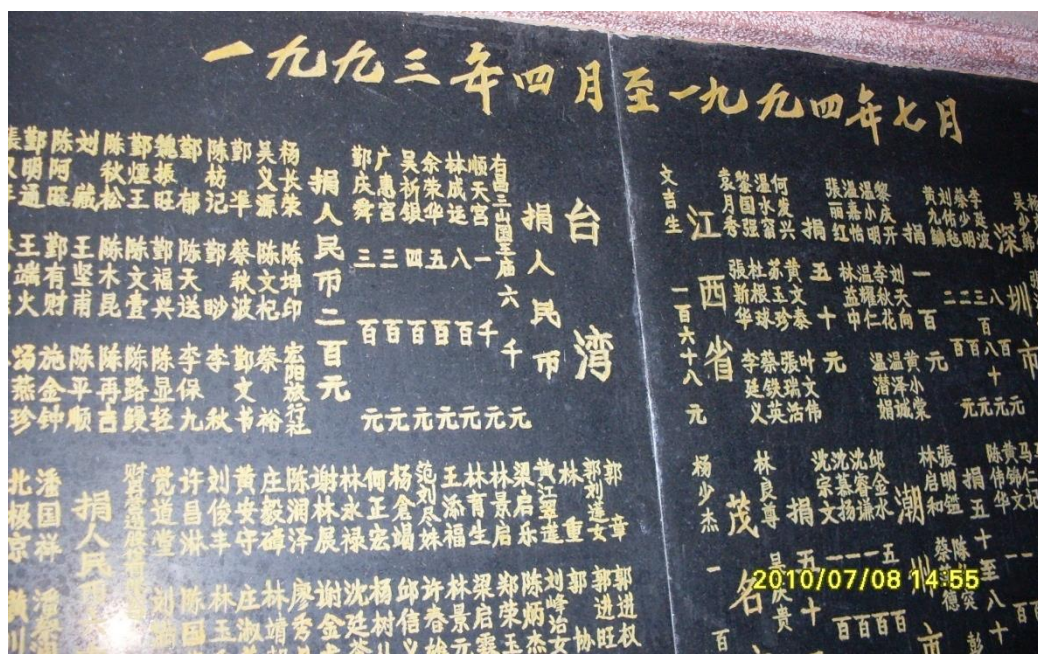
图片十

新加坡凤廓汾阳郭氏公会暨郭氏古庙在二次战后祭祀情况



笔者转拍于新加坡凤廓汾阳郭氏公会暨郭氏古庙，2010年3月8日。

图片十一 广东省揭西三山古庙碑刻（部分）



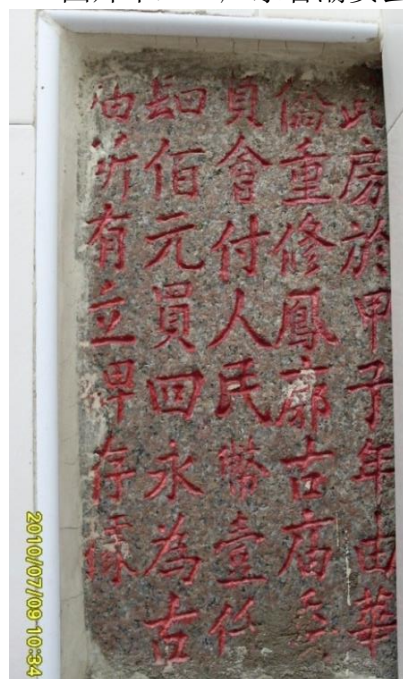
笔者摄于广东省揭西三山古庙，2010年7月8日。

图片十二 广东省潮安县风廓古庙碑刻



笔者摄于广东省潮安县风廓古庙，2010年7月9日。

图片十三 广东省潮安县风廓古庙一块嵌置在大门后



笔者摄于广东省潮安县风廓古庙，2010年7月9日。

图片十四 广东省潮安县凤廓古庙 1999 年元月《修理凤廓古庙喜题芳名榜》的碑记



笔者摄于广东省潮安县凤廓古庙，2010 年 7 月 9 日。

图片十五
广东省潮安县凤廓古庙 2008 年 8 月 12 日《重修凤廓古庙喜题芳名榜》碑记



笔者摄于广东省潮安县凤廓古庙，2010 年 7 月 9 日。

图片十六 福建省诏安县龙湫庙《重修龙湫庙华侨乐捐芳名碑》



笔者摄于福建省诏安县龙湫庙，2010年7月6日。

图片十七 福建省漳州诏安县龙湫庙 2004 年的《喜捐芳名碑》（部分）



笔者摄于福建省诏安县龙湫庙，2010年7月6日。

表九

1995年至2007年台湾到揭西三山祖庙进香统计表

时间	进香单位	人数	备注
1995年2月7日	屏东林边乡进香团	10	接两尊神像赴台
3月5日	彰化霖肇宫和霖济宫	40	
3月7日	屏东潮州镇三山国王宫	20	
3月10日	苗栗卓兰镇进香团	12	
3月16日	彰化鹿港镇三山国王庙	21	
3月17日	彰化埔盐顺天宫	28	
3月19日	台南开基三山国王庙	13	
4月16日	高雄凤山庙	26	
4月27日	台北吴兴街三山国王庙	57	
5月19日	云林县大埤乡三山国王庙	88	
5月24日	台南下营乡中营国王庙	4	
5月26日	台中大里市仁里好来五街	9	
6月9日	彰化溪州乡三千宫	37	
6月23日	台北市中华两岸事物交流协会	10	
7月7日	台中县东势镇新盛里民安宫	10	
8月31日	高雄甲仙蔡明哲等	5	
12月5日	彰化广霖宫	5	
1996年3月31日	高雄桥头乡义山宫	20	
4月23日	台中大里市仁里好来五街	12	
5月14日	彰化鹿港	16	
5月18日	台南开基三山国王庙	22	
5月24日	屏东满洲乡港口村陈左周等	3	

5月29日	台北市水源路忠义宫	4	
9月24日	台中德惠	24	
10月12日	彰化广霖宫	7	
10月25日	彰化广霖宫	5	
<hr/>			
1997年1月4日	屏东潮州镇三山国王庙	4	
3月7日	彰化广霖宫	9	
3月13日	台中大里市仁里三山国王	20	
4月12日	台南开基三山国王庙	24	
5月7日	台北县新庄市玄合宫	15	
5月16日	新竹县竹东镇惠昌宫	10	
5月18日	屏东满洲乡港口村陈左周等	26	
5月26日	台北贡寮乡仁安宫	6	
8月24日	高雄凤山市万福宫	35	
9月19日	屏东万峦乡万和村三山国王庙	27	
<hr/>			
1998年4月8日	屏东救世宫! 嘉义广宁宫	20	
5月7日	彰化埔盐顺天宫	30	
6月7日	高雄桥头乡义安宫	20	
12月30日	宜兰县罗东震三宫三山国王庙	35	
<hr/>			
1999年3月24日	台北板桥乡自由路长福宫	20	
3月30日	云林县大埤乡三山国王庙	70	
4月10日	新竹县竹东镇惠昌宫	20	
5月8日	台中县紫云三山国王宫	30	
5月13日	台北市三山国王宫	30	
5月28日	嘉义县广宁宫	25	
8月4日	彰化田尾乡进香团	20	

9月2日	台北贡寮乡仁安宫	30	
9月12日	台北新店进香团	16	
2000年3月6日	南投县清水沟受龙宫	19	
3月11日	云林县大埤乡三山国王庙	20	
4月30日	彰化鹿港三山国王庙	20	
5月5日	新竹县竹东镇福龙宫	20	
5月10日	台北板桥观光街国安坛进香团	15	
9月17日	嘉义县广宁宫	25	
11月22日	彰化广霖宫	5	
12月28日	云林县大埤乡三山国王庙	16	
12月29日	新竹县竹东镇惠安宫	24	
2001年3月10日	宜兰县兰阳振安宫	20	
3月11日	嘉义县平安宫	32	
3月15日	彰化广霖宫	20	
3月11日	屏东佳冬乡广惠宫	20	
3月26日	彰化鹿港三山国王庙	10	
3月26日	彰化埔盐顺天宫	8	
4月20日	彰化埔盐顺天宫	42	
5月14日	基隆三兴宫	6	
5月26日	苗栗市三山国王宫	36	
7月9日	嘉义县广宁宫	36	
9月18日	台北贡寮乡仁安宫	21	
9月23日	云林县大埤乡三山国王庙	316	
10月31日	苗栗市三山国王宫	50	
11月2日	新竹新埔镇三山国王庙广和宫	20	

2002年3月27日	嘉义县平安宫	40	
3月29日	彰化鹿港三山国王庙	12	
3月31日	彰化广霖宫	28	
4月18日	屏东内埔进香团	22	
7月2日	新竹进香团	20	
10月23日	台中东势镇新盛里民安宫	32	
12月12日	新竹县竹东镇进香团	25	
2003年3月14日	嘉义县平安宫	60	
4月1日	新竹县弯林进香团	21	
10月8日	新竹福龙宫	20	
10月16日	台湾刘先生	5	在东莞办厂来祖
10月30日	彰化埔盐顺天宮	20	庙接神像
2004年6月5日	台北进香团	20	
7月6日	台北中和市天仁慈圣宫	10	
8月16日	宜兰进香团	5	
10月28日	云林大埤乡三山国王庙	82	
2005年3月14日	宜兰冬山乡广兴宫	80	
3月15日	台北中和市天仁慈圣宫	20	
5月21日	新竹县弯林广富宫	20	
5月28日	彰化埔心霖震宫	70	
6月3日	新竹县弯林惠和宫	50	
6月7日	云林县大埤乡三山国王庙	70	
6月30日	台北县泰山乡三奉宫	20	
9月25日	彰化顺天宮	25	

10月19日	台中县东势镇新盛里民安宫	30	
2006年2月16日	台北中和市天仁慈圣宫	20	
2月28日	台北市古圣宫	20	
3月14日	高雄市燕巢乡三山宫	30	
3月15日	彰化县三山国王联谊会	380	
3月15日	基隆市太乙宫三山国王管委会	30	
4月12日	宜兰冬山乡广兴宫	30	
4月18日	新竹县竹东镇福龙宫	20	
4月24日	台南三山国王宫	10	
4月25日	台北三王宫	25	
5月5日	高雄三山国王庙	20	
5月29日	台中三山国王庙	50	
7月13日	新竹县新埔镇广和宫	20	
10月19日	屏东内埔进香团	20	
2007年3月3日	台北中和市天仁慈圣宫	20	
3月16日	高雄市燕巢乡三山宫	5	
3月27日	宜兰冬山乡广兴宫	120	
3月29日	彰化县三山国王联谊会	300	
4月3日	高雄市燕巢乡三山宫	40	
4月7日	台湾南投县原乡客家文化之旅	20	
4月22日	基隆市太乙宫三山国王管委会	30	
4月25日	苗栗县头份镇三山国王宫	30	
5月29日	新竹三山国王庙宫联谊会	180	

6月21日	台北市城市五谷先帝庙进香团	65	
8月6日	广东台商邱胜利等	32	
10月14日	屏东三山国王庙	20	
10月27日	高雄市进香团	10	

资料来源：转引自郭新志《社会、移民、信仰—三山国王之诠释》南昌大学历史学硕士学位毕业论文，2008年，页117-210。

参考书目

一、中文书目

1. 原始文献与档案

明嘉靖 郭春震修《潮州府志》卷1地理志，（潮州市：潮州市地方志办公室，2003）。光绪《漳浦县志》，见《中国地方志集·福建府县志辑31》卷2方域下·庙，（上海：上海书店出版社，2000）。

清光绪 周恒重修翻纂《潮阳县志》，见《中国地方志集·广东府县志辑28》卷21艺文中（上海：上海书店出版社，2003）。

清光绪 刘抃 原本 惠登甲增修 黄德容 翁荃增纂《饶平县志》，见《中国地方志集·广东府县志辑27》卷8人物，（上海：上海书店出版社，2003）。

清乾隆 周硕勳纂修《潮州府志》（下）卷41艺文，（广东：潮州市地方志办公室，2001）。

明万历 陈天资纂修《东里志》卷5艺文记，（广东：潮州市地方志办公室，2004）。

清顺治 吴颖纂修《潮州府志》卷6人物，（广东：潮州市地方志办公室，2003）。

清光绪 卢蔚猷 吴道镕纂修《海阳县志》，见《中国地方志集·广东府县志辑26》卷40列传9（上海：上海书店出版社，2003）。

光绪 卢师识 赖焕辰纂修《普宁县志稿》，见《中国地方志集·广东府县志辑29》第2册卷2上建置（上海：上海书店出版社，2003）。

刘希孟〈潮州路明祝三山国王庙记〉，见《永乐大典》5343卷地理·都会郡县，收入《四库全书存目丛书补编》第63册（济南：齐鲁书社，2001）。

《宋会要辑稿》卷1236礼20第20册，（北京：中华书局，1957）。

揭西县地方志办公室编《揭西县志》（广东省：广东人民出版社，1994）。

揭西县地方志编纂委员会编《揭西县志（1979-2003）》，（广东省：广东人民出版社，2005）。

于幼军主编《辉煌的二十世纪新中国大记录 广东卷（上）》（1949-1999）（北京：红旗出版社，1999）。

陈荆和、陈育崧编著《新加坡华文碑铭集录》（香港：香港中文大学出版社，1970）。

傅吾康、陈铁凡合编《马来西亚华人铭刻萃编》（吉隆坡：马来亚大学出版部，1982）。

傅吾康主编《印度尼西亚华文铭刻汇编》第三卷，（新加坡：南洋学会，1997）。

2. 专书

- 安焕然、刘莉晶编撰《柔佛客家人的移殖与托垦》（柔佛：南方学院出版社、新山客家公会，2007）。
- 巴素著、刘前度译《马来亚华侨史》（檳城：光华日报有限公司，1950）。
- 贝闻喜《潮汕三山国王崇拜》（广东：广东人民出版社，2007）。
- 蔡锦华《社神-- 三山国王初探》（广东：人民出版社，1992）。
- 陈志明、丁毓玲、王连茂主编《跨国网络与华南侨乡：文化、认同和社会变迁》（香港：香港中文大学香港亚太研究所，2006）。
- 陈长兴《金宝100年（1886-1986）》（直落英丹：瑞文印务有限公司，2001）。
- 林廷辉、宋婉莹《马来西亚华人新村五十年》（吉隆坡：华社研究中心，2000）。
- 陈易洲主编《开漳圣王文化》（福州：海风出版社，2005）。
- 陈秋平《佛民与佛教—英殖民时代的檳城佛教》（柔佛：南方学院，2004）。
- 丁仁杰《重访保安村：汉人民间信仰的社会学研究》（台北：联经出版社，2013）。
- 柯木林主编《新华历史人物列传》（新加坡：教育出版社私营有限公司，1995）。
- 柯群英《重建祖庙—新加坡华人在中国》（香港：香港大学出版社、八方文化创作室，2013）。
- 陈澄子《义安公司：跨入另一个千禧年》（新加坡：义安公司：2005）第二版。
- 陈约翰（John M. Chin）著、梁元生译《砂拉越华人史》（台北市：正中书局印行，1985）。
- 范正义《保生大帝信仰与闽台社会》（福州：福建人民出版社，2006）。
- 弗里德曼著、刘晓春译《中国东南的宗教组织》（上海：上海人民出版社，2000）。
- 韩森著、包伟民译《变迁之神：南宋时期的民间信仰》（杭州：浙江人民出版社，1999）。
- 韩明士著、皮庆生译《道与庶道：宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》（南京：江苏人民出版社，2007）。
- 黄挺 陈占山著《潮汕史》（广州：广东人民出版社，2001）。
- 黄尚燿《苗栗县境内三山国王庙人文性格的研究》（台北市：行政院客家委员会，2003）。
- 黄子尧《台湾客家与三山国王信仰—信仰、历史与民俗文化变迁》（新庄：客家台湾文史工作室，2005）。

- 黄建淳《砂拉越华人史研究》（台北：东大图书，1999）。
- 黄恆秋《三山国王信仰与族群关系研究》（台北：国家文化艺术基金会，1998）。
- 科大卫著、卜永坚译《皇帝和祖宗：华南的国家与宗族》（南京：江苏人民出版社，2009）。
- 蓝鼎元《蓝鼎元论潮文集》（深圳：海天出版社，1993）。
- 林俊聪《潮汕庙堂》（广东：广东高等教育出版社，1998）。
- 刘大可《闽台地域人群与民间信仰研究》（福州：海风出版社，2008）。
- 刘伯奎《砂拉越河畔的华人神庙》（砂拉越：砂隆印务有限公司，1993）。
- 李元瑾主编《新马华人：传统与现代的对话》（新加坡：南洋理工大学，2002）。
- 铃木清一郎著 冯作民译《台湾旧惯习俗信仰》（台北市：众文图书，1989）。
- 连心豪 郑志明主编《闽南民间信仰》（福州：福建人民出版社，2008）。
- 李天锡《华侨华人民间信仰研究》（北京：中国文联出版社，2003）。
- 路遥等著《中国民间信仰研究述评》（上海：上海人民出版社，2012）。
- 林国平 彭文字《福建民间信仰》（福州：福建人民出版社，1998）。
- 林国平《闽台民间信仰源流》（福州：福建人民出版社，2003）。
- 林衡道《荷婆崙三山国王庙》（台中：台湾省文献会，1980）。
- 连景初《台南三山国王庙里的韩文公祠》（台北：台湾文化，1976）。
- 林水椽、何启良、何国忠、赖观福《马来西亚华人史新编》第二册（吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会，1998）。
- 刘还月《台湾的客家族群与信仰》（台北：常民文化，1999）。
- 麦留芳《早期华人社会组织与新马城镇发展的模式》（台北：中央研究院三民主义研究所，1984）。
- 麦留芳《方言群认同：早期新马华人的分类法则》（台北：中央研究院民族学研究所专刊乙种第十四号，1985）。
- 麦留芳著 张清江译《新马华人私会党的研究》（台北：正中书局，1985）。
- 欧大年著、刘心勇、严耀中、邢丙彦、陆惟信、田金星、蒋小雯译《中国民间宗教教派研究》（上海：上海古籍出版社，1993）。
- 潘醒农《潮侨溯源集》（新加坡：八方文化企业公司，1993）。
- 潘婉明《一个新村，一种华人？重建马来（西）亚华人新村的集体回忆》（吉隆坡：大将出版

社，2004)。

劳格文主编《客家传统社会丛书》25册(香港：国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院，1996-2004)。

沈元坤主编《漳州民间信仰》(福州：海风出版社，2005)。

吴金夫《三山国王文化透视》(广东：汕头大学，1996)。

吴建德、王海良、朱显龙、王玮琦、夏立平、张蜀诚主编《两岸关系新论》(高雄市：丽文文化，2012)。

吴诒赐、郑泽冰合著《马鹿十五分公司史稿》(砂拉越：砂拉越华族文化协会，2006)。

吴华《新加坡华族会馆志(二)》(新加坡：南洋学会，1975)。

王铭铭《社会人类学与中国研究》(北京：三联书店，1997)。

向伯松《传统民间信仰与现代生活》(北京：中国社会科学出版社，2011)。

欣荣著《今昔江加埔来》(柔佛：马新印务有限公司，2007)。

徐李颖《佛道与阴阳：新加坡城隍庙与城隍信仰研究》(厦门：厦门大学出版社，2010)。

徐正光主编《台湾客家研究概论》(台北市：行政院客家委员会、台湾客家研究学会，2007)。

杨国鑫《台湾三山国王庙初探》(台北：唐山出版，1993)。

颜清湟《新马华人社会史》(北京：中国华侨出版社，1991)。

张肯堂编著《河婆风土志》(吉隆坡：河婆史料编辑部，1976)。

张肯堂编著《河婆乡土情》(吉隆坡：光彩分色有限公司，2001)。

张肯堂编著《风雨九十年 -- 一个马来西亚河婆老华人沧桑录》(吉隆坡：智慧有限公司出版，2008)。

郑昌时《韩江闻见录》(江苏省：上海古籍出版社，1995)。

郑良树《柔佛州潮人拓殖与发展史稿》(士古来：南方学院出版社，2004)。

郑振满、陈春声《民间信仰与社会空间》(福建：福建人民出版社，2003)。

曾庆国《彰化县三山国王庙：客家与福佬客的故事》(台北市：台湾书房，2011)。

曾玲、庄英章合著《新加坡华人的祖先崇拜与宗乡社群整合：以战后三十年广惠肇碧山亭为例》(台北：唐山出版社，2000)。

曾玲《越洋再建家园：新加坡华人社会文化研究》(南昌市：江西高校出版社，2003)。

增田福太郎著，黄有兴译《台湾宗教信仰》(台北：东大图书股份有限公司，2005)。

卓克华《寺庙与台湾开发史》（台北：扬智文化，2006）。

中共中央文献研究室编《邓小平思想年篇（1975-1997）》（北京：中央文献出版社，2011）。

庄国土《华侨华人与中国的关系》（广州：广东高等教育出版社，2001）。

庄国土、刘文正著《东南亚华人的形成和发展：华商网络、移民与一体化趋势》（厦门：厦门大学出版社，2009）。

周伟民、唐玲玲《中国和马来西亚文化交流史》（台北：文史哲出版社，2003）。

张珣《妈祖 信仰的追寻（续编）》（台北市：博扬文化，2009）。

《庙柔佛宇文化》（雪兰莪：生活出版有限公司，2008）。

3. 论文期刊

安焕然〈新山地方史研究的回顾与展望〉，《人文杂志》2002年3月。

安焕然〈潮人史料古迹复活〉《柔佛潮人史料计划工作纪行》，（新山：南方学院，2003）。

贝闻喜〈潮汕三山神的由来及其对马来西亚、台湾等地的影响〉，《韩山师专学报》1993年第1期。

陈春声〈民间信仰与韩江中下由地方社会的变迁〉，《东吴历史学报》2003年第14期。

陈春声〈地方神明正统性的创造与认知 -- 三山国王来历故事分析〉，《潮州学国际研讨会论文集》，1994。

陈春声、陈文惠〈社神崇拜与社区地域关系——漳林三山国王的研究〉，《中山大学史学专刊》第二辑，1994。

陈春声〈三山国王信仰与台湾移民社会〉，《中央研究院民族学研究所集刊》1995年第80期。

陈春声〈地域认同与族群分类：1640-1940年韩江流域民众“客家观念”的演变〉，《客家研究》创刊号，2006年06。

陈春声〈正统性、地方性与文化的创制——潮州民间信仰的象征与历史意义〉，《史学月刊》2001年第1期。

陈志明〈文化人类学与华人文化——特别探讨星马华人文化与社会研究〉，赖观福主编《马华文化探讨》（雪兰莪：马来西亚留台校友会联合会出版，1982）。

陈进国〈信仰复兴与信仰自觉 -- 中国民间信仰的新世纪观察〉，见金泽、邱永辉主编《中国宗教报告（2010）》（北京：社会科学文献出版社，2010）。

陈国彦〈三山国王庙与台湾客家人的分佈〉，见谢剑 郑赤琰主编《国际客家学术研讨会论文

集》（香港：香港中文大学 香港亚太研究所海外华人研究社，1994）。

陈支平〈從族谱资料看客家人向闽南漳州的迁移历史〉，《全球客家地域学术研讨会》，（台北市：国立台湾师范大地理系、馨筑文化基金会，2003）。

戴文锋〈台南三山国王庙创建年代考论〉，《思与言》2005年43（2）。

杜立偉〈台湾三山国王信仰之研究评述〉，《台湾文献》2008年第59卷第3期。

國分直一〈三山国王庙〉《台湾建筑会志》第十五辑五、六号（1943）。

洪丽完〈清代台中地区福客关系初探—兼以清水平原三山国王庙之兴衰为〉，《台湾文献》1990年第41卷第1期。

沃森〈神的标准化：在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励〉，韦思谛编 陈仲丹译《中国大众宗教》（南京：江苏人民出版社，2006）；华琛〈神祇标准化—华南沿岸天后地位的提升（960-1960）〉，见《诸神嘉年华—香港宗教研究》（香港：牛津大学出版社，2002）。

黄辉阳〈台湾三山国王信仰之研究—以屏东县九如乡三山国王庙为例〉，《中国历史学会集刊》2004年35期。

黄荣洛〈客家人移垦台湾的守护神 -- 三山国王和陰那山惭愧祖师〉，《客家杂志》1990年18期。

黄国汉〈三山神当是山岳神和社会神的混合体〉，《汕頭大学学报》第四期，1992。

黄维德〈台北市客家文化节“三山国王信仰暨客家成年礼”千金重担双肩挑 一举扛起天下事〉《客家文化季刊》2013年6月夏季号。

方祯璋、赵家民、卢业明，〈台湾大林镇安霞宫历史沿革探讨—兼论开漳圣王与三山国王共祀现象〉，《闽台文化交流》2012年第1期。

范正义〈台湾宫庙联谊组织研究--庙际关系网络的视角〉，《世界宗教研究》2013年第3期。

高丙中〈作为非物质文化遗产研究课题的民间信仰〉，《江西社会科学》2007年等3期。

简瑛欣〈马来西亚与中国台湾三山国王庙的比较研究〉，《广西民族大学学报》2010年第32卷第3期。

康豹著，李琼花译，陈进国校〈西方学界研究中国社区宗教传统的主要动态〉，《文史哲》2009年第1期。

科大卫 刘志伟〈宗教与地方社会的国家认同 -- 明清华南地区宗教发展的意识形态基础〉，《历史研究》2000年第3期。

李志贤〈跨越南中国海的信仰网络—潮人善堂文化在新加坡的传播与发展模式〉，见周照仁主编《2009海洋文化国际学术研究会会合论文集》，（高雄：海洋科技大学出版，2009）。

李志贤〈宗教仪式、文化认同、商业网络：新加坡潮人善堂信仰与社群的多层互动〉，见林玮

毅编《民间文化与华人社会》（新加坡：亚洲研究学会，2006）。

林孝胜〈二战前新加坡华社与帮权政治〉《新华研究：帮权、人物、口述历史》，（新加坡：新加坡青年书局，2010）。

李天锡〈三山国王信仰及其在马来西亚的传播〉，《八桂桥刊》2004年第3期。

连心豪〈闽台民间信仰蠹测〉，《台湾研究》1997年第4期。

林国平〈闽台民间信仰的由来及发展〉，《台湾研究》2002年第2期。

林纬毅〈国家发展与乡区庙宇的整合：以淡滨尼联合宫为例〉，收入林纬毅主编《民间文化与华人社会》，（新加坡：新加坡亚洲研究学会，2006）。

刘丽川〈论客家民间多神信仰及其文化源头〉，见谢剑、郑赤琰主编《国际客家学术研讨会论文集》，（香港：香港中文大学、香港亚太研究所海外华人研究社，1994）。

林健文〈不再南洋〉，收入龚万辉编《有本诗集》，（吉隆坡：城邦出版社，2003）。

吕理政〈台湾民间信仰概说〉，《传统信仰与现代社会》，（台北：稻乡，1992）。

吕仁伟、洪樱芬〈从社会与文化面向看民间信仰—以内埔地区的三山国王庙为例〉，《屏東文献》2002年第6期。

李永球〈郑景贵〉收入《移国太平华裔历史人物集》，（槟城：南洋民间文化，2003）。

南院华人族群与文化研究中心编纂〈黄瑞美、林裕乾、王裕德、李光生、杨吉阳、邱炳顺、杨清发、黄夏生等口述永平历史〉，《潮人拓殖柔佛原始资料汇编》（新山：南方学院，2003）。

Peter Stalker著、蔡继光译《国际迁徙与移民：解读“离国出走”》，（台北市：书林，2002）。

潘朝阳〈粤东原乡三山国王崇拜现象 -- 一个文化历史脉络的析论〉，《师大地理研究报告》1993年20期。

潘朝阳〈从三山国王崇拜看客家人的环境伦理〉，《客家研究辑刊》，总第26期，2005。

苏瑞隆〈东南亚华人民间信仰、宗教之研究：新、马华人的大伯公、妈祖信仰研究述评〉，收入路遥主编《中国民间信仰研究述评》（上海：上海人民出版社，2012）。

苏庆华〈东南亚华人民间宗教研究史概述〉，《马新华人研究：苏庆华论文选集》卷二（吉隆坡：联营出版(马)有限公司，2009）。

孙楚华〈“三山国王庙”可视为客家人聚集区域的表征吗？---由论述高市右昌陳氏家族谈起〉，《2002高雄研究学报》2002年。

邱荣裕〈论述客家三山国王民间信仰之变迁 -- 以台湾宜兰地区为例〉，《赣南师范学院学报》2008年第2期。

邱荣裕〈台湾客家族群民间信仰研究 -- 以三山国王、义民庙为中心〉，《全球客家地域学术

研讨会》(台北市: 国立师大地理系、馨筑文化基金会, 2003)。

邱荣裕〈台湾客家运动与客家民间信仰研究的发展〉, 见张维安、徐正光、罗烈师主编《多元族群与客家: 台湾客家运动 20 年》(新竹市: 台湾客家研究学会出版, 台北市: 南天出版社, 2008)。

邱彦贵〈宜兰溪北地区的三山国王信仰—自传说看历史性的族群关系论述〉, 见《“宜兰研究”第二届国际学术研讨会论文集》(宜兰县立文化中心、宜兰县史馆、佛光大学、南华管理学院, 1997)。

邱彦贵〈粤东三山国王信仰的分布与信仰的族群 -- 从三山国王是台湾客属的特有信仰论起〉, 《东方宗教研究》1993年3期。

邱彦贵〈三山国王是台湾客属的特有信仰?—粤东移民原居地文献考察的检讨〉, 《台湾史田野研究通讯》, 1992年第23期。

邱彦贵〈嘉义广宁宫二百年史勾勒---一座三山国王庙的社会史面貌面貌初探〉, 《台湾史料研究》1995年第6期。

邱彦贵〈台湾客属三山国王信仰渊源新论〉, 《台湾本土宗教研究的新视野和新思维》(台北: 南天书局, 2003)

邱彦贵〈台湾三山国王信仰異見〉, 《客家文化季刊》2003年第3期。

邱彦贵〈新街三山国王与五十三庄: 管窥北港流域中游一个福佬客信仰组织〉, 《台湾宗教研究》2005年3卷第2期。

邱彦贵〈三山国王信仰: 一个台湾研究者的当下体认〉, 《客家研究辑刊》2008总第33期。

泉州市委员会编《闽南文化研究》(福州: 海峡文艺出版社, 2004)。

田英成〈美里华族社会的结构与形态--美里省社会发展史料集导言〉, 《砂拉越华人社会的变迁》(诗巫: 砂拉越华族文化协会, 1999)。

田英成〈战后砂拉越华人社会的变迁〉, 收入田英成《砂拉越华人社会的变迁》(砂拉越: 砂拉越华族文化协会, 1999)。

王健〈近年来民间信仰问题研究的回顾与思考: 社会史角度的考察〉, 《史学月刊》2005年第1期。

吴真〈民间信仰研究三十年〉, 《民俗研究》2008年第4期。

吴幼萍、潘玲玲《苗栗县义民庙与三山国王之比较研究结案报告》(苗栗县: 国立联合大学, 2003年12月)。

文平强〈从空间的视角探讨马来西亚华人经济与社会的变动〉, 何国忠编《百年回眸: 马华社会与政治》(吉隆坡: 华社研究中心, 2005)。

文平强〈华人移民与环境适应—探讨马来西亚客家人的经济适应与变迁〉, 《马来西亚华人研

究学刊》2007年第10期。

文平强〈略论华人新村研究〉，收入文平强主编《乘风破浪济沧海》（吉隆坡：华社研究中心，2005）。

杨彦杰〈从客家视野看清代台湾史研究几个问题〉，《台湾研究》2006年3期。

余光弘〈台湾地区民间宗教的發展-- 寺庙调查资料之分析〉，《中央研究院民族学研究所集刊》1982年第53期。

谢重光〈“开漳圣王”陈元光略论〉，《陈元光与漳州早期开发史研究》（台北市：文史哲出版社，1994）。

许源泰〈闽南神明在新加坡的分香网络〉，收入陈益源主编《2011成功大学闽南文化国际学术研讨会论文集》（台北市：乐学出版社，2013）。

张应斌〈三山国王的文化渊源和历史过程--兼论客家在客居情景中的文化认同〉《嘉应大学学报》1999年第4期。

张祝平〈民间信仰60年嬗变：从断裂到弥合〉，《福建论坛》2009年第11期。

郑志明〈台湾民间信仰的研究回顾〉，《世界宗教研究》2013年第1期。

郑志明〈砂拉越华人社团与宗教的互动关系〉，《马大中文系学术论文集》2001年第6辑。

曾玲〈社群边界内的“神明”：移民时代的新加坡妈祖信仰研究〉，《河南师范大学学报》2007年第34卷第2期。

4. 学位论文

陈汉元《清代饶平与台湾两地之互动》，（中国）南昌大学人文学院历史系硕士论文，2010年。

陈俞君《台湾的三山国王信仰与传说探讨》，（台湾）台湾国立台北大学民俗艺术研究所硕士毕业论文，2004年。

郭新志《社会、移民、信仰—三山国王之诠释》，（中国）南昌大学人文学院历史系硕士毕业论文，2008年。

刘丽芳《新加坡与曼谷华人宗教信仰及祭祀之比较》，（新加坡）新加坡国大中文系硕士毕业论文，1989/90年。

江瑞昌《台湾客家族群民间信仰之研究——以新竹县新埔镇枋寮义民庙为中心》，（台湾）台湾大学社会科学院国家發展研究所硕士毕业论文，2005年。

赖世昭《新加坡华人的天后信仰》（新加坡）新加坡国立大学中文系学士毕业论文，1995年。

林政宏《兰阳平原三山国王庙景观之生态研究》，（台湾）台湾文化大学地学研究所硕士毕业论文，1996年。

刘燕玉《台湾三山国王庙匾联研究—以新竹县及宜兰冬山乡为例》，（台湾）新竹教育大学语言与语文教育研究所硕士毕业论文，2004年。

刘慧仪《庙宇与社区发展之研究：古晋三山国王庙为个案》，（马来西亚）拉曼大学荣誉学位毕业论文，2009年（第九届）。

罗瑞枝《东势地区三山国王信仰之渊源与流变》，（台湾）国立交通大学客家文化学院客家社会与文化学程硕士论文，2011年。

苏庆华《大马半岛妈祖崇祀研究》，（马来西亚）马来亚大学中文系硕士毕业论文，1987年。

吴倩如《马来亚紧急状态下的新村 1948-1960》，（新加坡）南洋大学文学院历史学系荣誉学士学位毕业论文，1971/72年。

萧丽燕《马来西亚士乃客家话调查报告》，（中国）暨南大学中文系汉语言文字学硕士学位论文，2001年。

谢美玲《宜兰地区客家与三山国王信仰之演变》，（台湾）佛光人文社会学院社会学研究所硕士毕业论文，2004年。

张俣霖《祈垣如潮--台南三山国王庙的建建筑化与历史脉络》，（台湾）台湾大学文学院艺术史研究所硕士毕业论文，2009年。

苏韵淇《金宝古庙与社区互动研究（1904-1957）》，（马来西亚）拉曼大学中文系荣誉学位论文，2012年。

朱金涛《吉隆坡华人寺庙之研究》，（马来西亚）马来亚大学中文系硕士毕业论文，1968年。

5. 特刊

蔡高移编著《柔佛江加埔来三山国王庙六十八周年纪念特刊 1929-1997》（柔佛：江加埔来三山国王庙理事会出版，1997）。

凤廓郭氏族谱续修编委会《凤廓郭氏族谱》（浙江：杭州新中商务印刷有限公司，1997）。

汾阳郭氏公会特刊编辑委员会《新加坡汾阳郭氏公会金禧特刊》（新加坡：汾阳郭氏公会出版，1990）。

广惠肇碧山亭超度幽魂特刊出版委员会《新加坡广惠肇碧山亭主办超度幽魂胜会特刊》（新加坡：新加坡广惠肇碧山亭出版，1980）。

荷婆崙霖肇宫管理委员会《荷婆崙霖肇宫三山国王沿革志》（彰化：荷婆崙霖肇宫管理委员会，1995）。

李志贤编著《流金岁月：新加坡醉花林俱乐部166周年新会所开幕双庆纪念特辑》（新加坡：醉花林俱乐部，2012）。

马来西亚河婆同乡会联合会《马来西亚河婆同乡会联合会第十二届大会代表、砂拉越河婆同乡会庆祝二十五周年纪念特刊》，（砂拉越：砂拉越河婆同乡会，2004）。

彭志荣编著《柔佛江加埔来三山国王庙八十周年纪念特刊》（柔佛：江加埔来三山国王庙理事会出版，2009）。

柔佛河婆同乡会《马来西亚河婆联合会第七届大会、柔佛河婆同乡会庆祝十六周年纪念特刊》（古来：柔佛河婆同乡会，1994）。

柔佛州河婆同乡会卅周年纪念特刊编委会《桑梓根缘--马来西亚河婆同乡会联合总会第十三届代表大会暨柔佛州河婆同乡会卅周年纪念特刊》（柔佛：柔佛州河婆同乡会，2009）。

三山国王庙第十一届管理委员会编印《云林县大埤乡大德村太和街三山国王庙沿革》（云林县：云林县大埤县太和街三山国王庙出版，1987）。

三山国王庙落成典礼编委会《砂拉越圣陶沙镇(七里)三山国王庙落成典礼纪念特刊》（砂拉越：三山国王庙落成典礼编委会，1998）。

双溪古月三山古庙特刊编辑委员编《霹雳双溪古月三山古庙庆祝廿五周年银禧纪念1971-1996》（霹雳：双溪古月三山古庙管理委员会出版，1996）。

圣陶沙镇（七哩）三山国王庙特刊编委会《圣陶沙镇（七哩）三山国王庙落成典礼纪念特刊》（砂拉越：圣陶沙镇（七哩）三山国王庙出版，1998）。

台南市三山国王庙管理委员会编印《台南三山国王庙》（台南：台南市三山国王庙管理委员会，2006）。

新加坡潮州八邑会馆《新加坡潮州八邑会馆成立70周年纪念特刊》（新加坡：新加坡潮州八邑会馆，2000）。

新加坡汾阳郭氏公会会所重建竣工典礼暨68周年会庆纪念特刊编辑委员会《新加坡汾阳郭氏公会会所重建竣工典礼暨68周年会庆纪念特刊》（新加坡：新加坡汾阳郭氏公会出版，2008）。

杨永昌主编《中国巾明独三山国王庙协会会志》（宜兰县：宜兰县巾明独三山国王协会出版，2004）。

阎亚宁《云林县第三级古迹大埤三山国王庙调查研究》（台北市：中国技术学院，2005）。

阎亚宁、王明蓀主持、简雪玲、文芸研究《雲林县第三级古迹大埤三山国王庙调查研究》（台北市：中国技术学院，2002）。

周美芬、蔡凤玲编辑《新村发展成立50周年纪念特刊》（吉隆坡：马华新村事务局委员会，1999）。

张智钦、彭名琮《宜兰地区三山国王信仰之调查研究》行政院客家委员会，学术研究馆奖助客家学术研究，2003年。

6. 报章

台湾《联合报》1999年至2013年

台湾《联合晚报》1999年至2013年

台湾《中央日报》1999年至2013年

台湾《中国时报》1999年至2013年

台湾《自由时报》1999年至2013年

台湾《经济日报》1999年至2013年

马来西亚《新生活报》1999年至2013年

马来西亚《民生报》1999年至2013年

马来西亚《星洲日报》1999年2013年

马来西亚《中国报》1999年至2013年

马来西亚《星报》1982年

新加坡《叻报》1895年

二、英文书目

1. 专书

A. Wright and H.A. Cartwright, *Twentieth Century impressions of British Malaya: Its History, People, Commerce, Industries and Resources* Reprint (Singapore: G. Brash, 1989). Originally (London: Lloyd's Greater Britain Publishing Company Ltd, 1908).

Duara Prasenjit, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*, Stanford: Stanford University Press, 1988.

Dean Kenneth, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, New Jersey, Princeton University Press, 1993.

Dean Kenneth Zheng Zhenman ; translated by Michael Szonyi, with the assistance of Kenneth Dean and David Wakefield, *Family lineage organization and social change in Ming and Qing Fujian* , Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

Faire David, *Empires and Ancestors: State and Lineage in South China*, Stanford: Stanford University Press, 2009.

Ilsa Sharp, *Path of the Righteous Crane: The Life and Legacy of Eu Tong Sen*, Singapore: Landmark Book Pte Ltd, 2009.

Jean DeBernardi, *The way that lives in the heart: Chinese popular religion and spirit mediums in Penang, Malaysia*, Stanford, Calif. : Stanford University Press, 2006.

Jean Debernardi, *Penang: rites of belonging in a Malaysian Chinese community*, Singapore : NUS Press, 2009.

Malayan Christian Council, *A Survey of the New Villages in Malaya*, Kuala Lumpur: Malaya Christian Council, 1958.

Ray Nyce, *Chinese New Villages in Malaya: A Community Study*, Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd, 1973.

Ray Nyce, Edited by Shirle Gordon, Introduction by Kernial Singh Sandhu, *Chinese New Villages in Malaya: A Community Study*, Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd, 1973.

S. M. Middlebrook and J.M. Gullick, *Yap Ah Loy 1837-1885*, Previously published as Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, Volume XXIV Part 2, July 1951, Reprints as Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, Number 9, 1983.

T'ien Ju K'ang, *The Chinese of Sarawak: A Study of Social Structure*, Kuching: SUPP Research & Resource Centre Committe, 1950.

Wong Lin Ken, *The Malayan Tin Industry To 1914*, (Tucson: The University of Arizona Press, 1965).

Yang C.K., *Religion in Chinese Society: a study of contemporary social functions of religion and some of their historical factors*, Berkeley: University of California Press, 1961.

2. 期刊论文

Sutton Donald S. and Kang Xiaofei, *Religion, Ethnicity, and Patriotism on Display in Northern Sichuan*, edit by Tim Oakes and Donald S. Sutton, *Faiths on Display: Religion, Tourism, and the Chinese State*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.

F. Lees, *Chinese settlement in the Kulai Sub-District of Johore, Malaysia*, edited by Robert W. Steel and R. Mansell Prothero, *Geographers and the tropics: Liverpool essays*, London: Longmans, 1964.

Franke Wolfgang. "The Sovereigns of The Kingdoms of The Three Mountains, San Shan Guowang, at Hepo and in Southeast Asia – A Preliminary Investigation.", 收入《马来西亚河婆联合会第七届大会 柔佛河婆同乡会庆祝十六周年纪念特刊》(古来: 柔佛河婆同乡会, 1994)。

James Watson, Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou along the South China Coast 960-1960, in *Popular Culture in Late Imperial China*, David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski, eds., Berkeley: University of California Press, pp.292-324.

3. 学位论文

Chia Meng Tat Jack, *Sacred ties across the seas: the cult of Guangze Zunwang and its religious network in the Chinese diaspora, 19th century-2009*, Thesis (M.A.), Dept. of History, National University of Singapore, 2009.

Cheu Hock Tong, *Analysis of the Nine Emperor Gods spirit-medium cult in Malaysia*, Thesis (Ph.D.) Cornell University, 1982.

John Weldon Humphrey, *Population resettlement in Malaya*, Thesis (Ph.D.) Northwestern University, 1971.

Wee Vivienne, *Religion and Ritual among the Chinese of Singapore: An Ethnographic Study*, thesis (M.A.), Dept. of Sociology, University of Singapore, 1977.

三、网络资料

《中国报》新闻网：<http://www.chinapress.com.my>.

马来西亚《红番茄》：<http://www.redtomato.com.my/news>.

砂拉越田氏公会官方网址：<http://sarawakchanassociation.com/index.php/>.

参阅自马来西亚汾阳郭氏联合总会的官方网址：
<http://www.guoshi.org.my/Asst1/Asst1.aspx?idS=a1ef04ae-7a89-4036-b29f-a2f3461dab92&pid=28d31ad4-869a-4e62-a518-875a90387ea1&Synopsis=Yes&NS=2>.

新加坡河婆集团的官方网址：<http://www.hepo.org/sinhepo>.

捷星航空官方网站：<http://www.jetstar.com>.

台湾《自由时报电子报》，资料来源：<http://www.libertytimes.com.tw>.

台湾《联合报》，资料来源：<http://udndata.com/library/>.

台北市政府客家事务委员会官方网址：
<http://www.taipei.gov.tw/ct.asp?xItem=1047455&ctNode=26423&mp=122021>.

台湾行政院客家委员会官方网址：<http://www.ihakka.net/hv2010/index12.asp>.

中国大陆《揭阳新闻网》，资料来源：揭阳市人民政府门户网站：<http://www.jieyang.gov.cn>.