

「消失」的族群？

南臺灣屏東地區廣東福佬人的身分與認同*

陳麗華**

摘 要

在臺灣的族群歷史上，來自廣東省潮州市、揭陽市及汕尾市（清代屬潮州府、惠州府管轄）等地講福佬話的群體，往往隱而不彰，甚至被視為是「消失」了的群體。然而，如果把眼光投向臺灣南部的屏東平原地區，便會發現歷史上這一群體身分的曖昧性：清代以降，他們便常與語言相近的閩南移民群體結成聯盟，而與語言不通的客家人對立；不過面對客家人強勢的六堆軍事聯盟的壓力，「粵人」的身分也成為他們拉近與六堆關係的標籤。在文化符號上，廣東福佬人與客家人則存在不少交叉地帶，韓文公和三山國王信仰便是最集中的體現，但二者背後體現的屏東不同語言群體的關係，卻截然不同。日治時期至戰後人群分類的變化，也將這一群體放置在兩大族群的框架之下。近年客家運動興起的背景下，此一群體特殊的族群認同亦有萌生之勢。透過探討屏東沿山地區潮語群體身分認同的演變，本文希望進一步釐清清代至當代臺灣族群身分建構背後的機制，和國家對不同語言群體身分塑造的深刻影響。

關鍵詞：廣東、屏東、國家、福佬、族群

* 本文為香港大學教育資助委員會第五輪卓越學科領域計畫「中國社會的歷史人類學研究」的階段性研究成果。感謝洪馨蘭、黃文斌、李文良、張維安、洪麗完、洪惟仁等教授，及卓越計畫諸位師友和本刊匿名評審人富啟發性的意見，鄭龍雄、蕭永忠、陳生秋、曾彩金等諸位先生在田野調查中給予了很多協助，謹致上深深謝意，黃清琦協助製作地圖，在此一併致謝。

** 國立清華大學社會學研究所博士後研究員

來稿日期：2012年10月1日；通過刊登：2012年12月19日。

- 一、前言
 - 二、閩粵之間
 - 三、誰的韓文公？
 - 四、從傳說看三山國王廟
 - 五、認同的重新塑造
 - 六、結論
-

一、前言

為什麼現代的臺灣人會把三山國王當成客家人的專屬信仰？我想，這和「潮州人」在臺灣「消失」有連帶關係。廣東的潮州、惠州是著名僑鄉，幾乎是只要有華僑的地方就會有潮州人的蹤跡。在臺灣開發之際，潮州、惠州人當然也義不容辭地和漳州人、泉州人、汀州人、嘉應州人一樣渡海來臺開墾。從「潮州」、「潮厝」、「潮州寮」、「海豐」、「揭陽」這些地名不難想象，屏東也曾經有為數相當多的潮州人來定居。……當我們研究屏東平原的開發歷程時，三山國王的崇拜或許正好可以讓我們反省思索一下：粵東潮汕語系的福佬人都隱身到哪裡裏去了？¹

這是英年早逝的屏東區域及族群史研究專家李國銘，在《屏東文獻》創刊號上文章的一段論述，以問題開頭並以問題結尾。他之所以會有這樣的疑問，一方面是受到邱彥貴、洪惟仁等學者對三山國王廟及地方語言研究的影響，另一方面則來自長期進行田野調查所留下的疑問。雖然並沒有給出答案，但其敏銳的問題意識，卻為我們留下了廣闊的思考空間。

¹ 李國銘，〈三山國王與甌駭人〉，《屏東文獻》1（2000年10月），頁5、7。

本文試圖以李國銘的問題為出發點，結合筆者對屏東地區歷史的調查研究，試作一回答。筆者認為李所疑惑的，並非這一群體是否真的消失，而是他們現在身在何處。透過祭祀三山國王這樣的文化符號，他已暗示我們，這一群體很可能還以不同身分，隱藏在屏東平原的人群中。筆者之前的研究，關注高屏地區客家族群認同如何形成的問題，這一地區客語群體組成的地域聯盟名曰六堆，在清帝國時期，是臺灣地區最為整齊、政府極為倚重的民間軍事力量，歷代均有不少六堆人士被朝廷褒封為義民或授予職銜。² 在與六堆比鄰而居且互動密切的群體中，便不乏廣東福佬話群體。本文的目的之一，便是透過文獻資料的搜集和田野調查工作，追尋這一群體的蹤跡。

不僅如此，本文亦欲指出，廣東福佬話群體的「消失」，背後或許有更深層的原因。由於持續關注近代以來，臺灣三個不同國家政權統治（清帝國、日本殖民政府及中華民國）對於客家族群型塑的影響，筆者發現，不同國家統治之下，對人群分類的原則亦存在差異。早在清初，屏東平原便出現不同語言群體的分類，這一分類和清朝政府的省籍邊界並不一致。在由清代轉為日治時期的過程中，這兩個語言群體似乎開始分道揚鑣，做出不同的身分認同選擇。他們在歷史上的「消失」，是否為與這一人群分類結構相關的假象？

最後，本文亦是追尋臺灣地方社會人群認同主體性的一次嘗試。透過探尋屏東地區廣東福佬話群體的歷史，追溯他們在歷史上如何被定義，又如何表達自身的身分認同，筆者希望能夠探究這群人在客家、福佬兩大語群複雜交錯的關係中，如何表達並建構自己的身分認同。探索這一過程，將有助於我們進一步理解臺灣族群認同的建構機制。

² 即前、後、左、右、中、先鋒堆的總稱，每堆下轄數個至數十個村莊，現在亦演變為地域概念，通常指高雄市、屏東縣境內的狹長區域，包括今屏東縣長治鄉、麟洛鄉（前堆），內埔鄉（後堆），新埤鄉、佳冬鄉（左堆），竹田鄉（中堆），萬巒鄉（先鋒堆），高樹鄉及高雄市美濃區、杉林、六龜、甲仙部分地區（右堆）。關於六堆的歷史，參見林正慧，《六堆客家與清代屏東平原》（臺北：曹永和文教基金會、遠流出版事業股份有限公司，2008）；李文良，《清代南臺灣的移墾與「客家」社會（1680-1790）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011）。

二、閩粵之間

清初中國東南沿海地區的社會變動，包括遷界和復界的過程，臺灣的開發和海外貿易的發展，使不同語言群體的人群遷徙和流動空前活躍。³ 早在康熙後半期開始，這些講福佬話的潮、惠州府移民，便隨同居住在他們上游的梅縣、蕉嶺等地的客語鄰居，大量湧入屏東平原地區。這兩個語言群體的分界，也在康熙 60 年（1721）朱一貴事變中清晰展現，使地方人士更明瞭這一點。筆者雖尚未找到如何表述這些廣東福佬話群體的例子，但六堆客語群體卻有相當明晰的記述：

臺屬居民有土著、客民之別。但取其語音相符，聯屬一誼。福屬則永定、武平、上杭，廣屬則程鄉、鎮平、平遠，江右則會昌、瑞金，此數縣之民來臺則為客民。若興化、漳、泉之民來臺則為土著。即廣之饒平、海豐、海陽、揭陽、潮陽之民，語音相符，來臺亦算土著。⁴

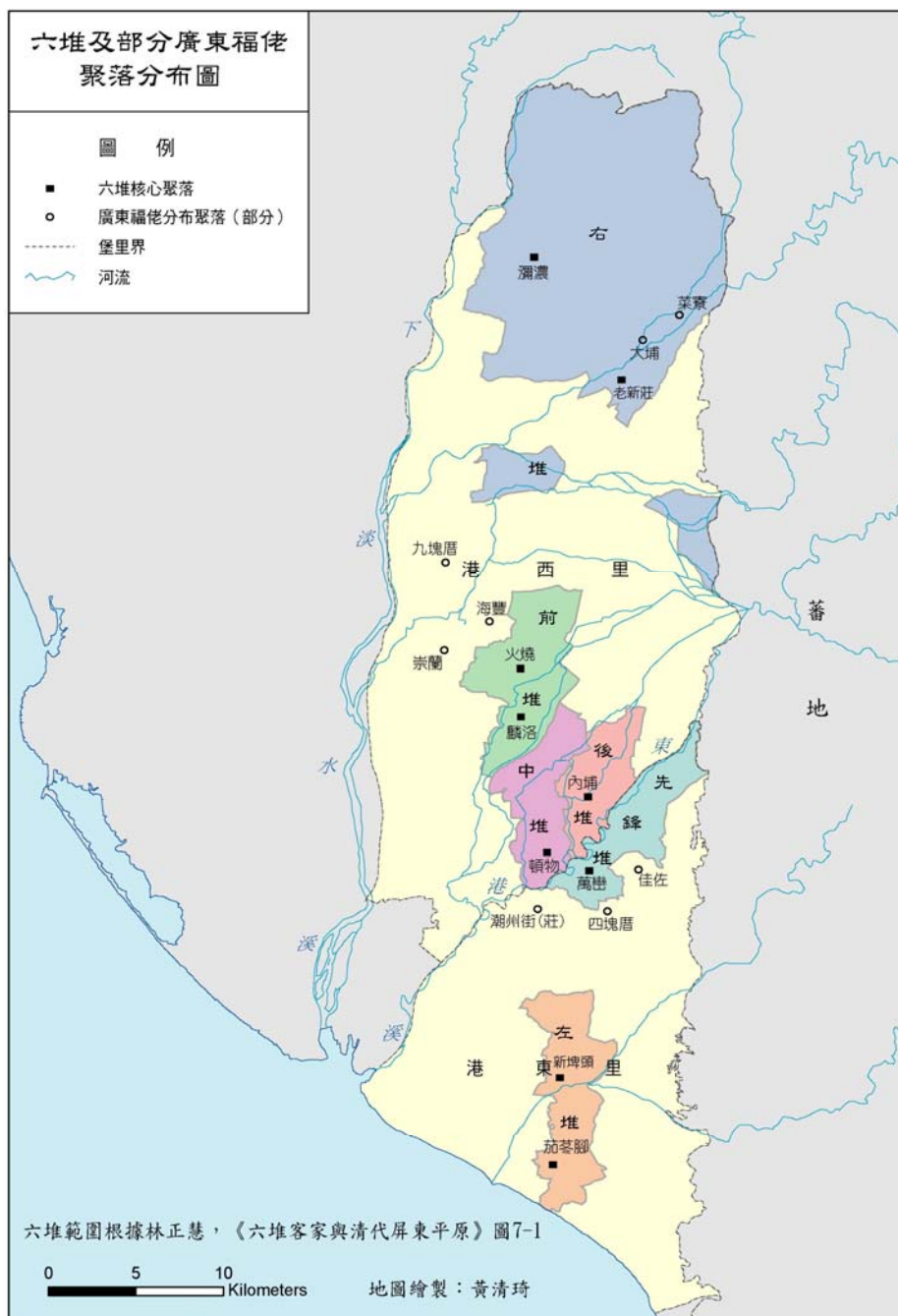
不過，除了少數地方社會動亂的情形，國家並不關心地方社會人們講什麼語言。清帝國延續的，是明王朝以省籍區分人群的方式，臺灣的漢人則被分為閩、粵兩大類別。也就是說，與生俱來的籍貫，才是國家識別這群人的主要社會類別，無論講客家話的群體，還是講福佬話的群體，只要他們移民自廣東省，便均被歸入「粵人」這一社會類別之內。

這一國家分類之下，廣東福佬話群體身處複雜的地方社會，如何處理與六堆客語群體的關係呢？咸豐 3 年（1853），今屏東市境內海豐莊的一張告示，或許能給我們一些啟示：

照得此次逆賊猖獗戕官害民，實為罪大惡極。我粵循志起義堵賊，無分閩粵，只問是賊是良。查悉海豐庄原屬閩粵雜處，際此逆賊擾亂地方，其搬來寓居者，亦復不少。如果輸誠慕義，即為一體良民。訪聞近有無知之輩，

³ 陳春聲，〈地域認同與族群分類：1640-1940 韓江流域民眾「客家觀念」的演變〉，《客家研究》1（2006年6月），頁4-13。

⁴ 〈臺灣公呈〉，約作於清雍正初年。參見邱維藩輯、邱炳華抄錄，《六堆忠義文獻》（屏東：六堆文化研究學會藏），日治時期手抄影印本。



圖一 六堆及部分廣東福佬聚落分布圖

說明：因本文涉及屏東諸多地名，讀者不甚熟悉可能過於抽象，希望此圖有助於讀者閱讀。

乘此農忙耕作，或捕搶牛隻，或擄捉勒贖，種種弊端，殊屬可惡。如廣東義首蕭珍記，即今貢生蕭文鳳，原係住居宗蘭庄〔按：崇蘭莊〕，因其庄少人稀，是以搬入海豐庄，何堪任人滋擾。處此合行示諭，為此諭仰該庄及外庄人等知之，再示之後該貢生蕭文蘭、鳳〔按：蕭文鳳〕所有田園廬舍，任其耕種自便，斷不許較擾勒索，致生事端。如有此情一經指稟，本中軍立撥大隊嚴拏究懲，決不姑寬。毋違特示。⁵

這樣一張頗具威懾力的告示，並非來自官府，而是六堆軍事聯盟組織的權力機構發出的。其背景為咸豐3年鳳山縣閩人林恭、林萬掌發動的民變事件，亦即文中一開始極力譴責的「逆賊」。事變中，六堆地區的客語群體再次舉起「義民」的旗號，組建軍事組織，和起事者抗衡。不過據當時鳳山縣知縣形容，他們其實也「懷挾私嫌，擅攻閩莊，焚搶擄殺，不分良莠。」⁶造成地方社會閩、粵關係極為緊張。崇蘭、海豐莊均位於今屏東市境內，兩莊相隔不遠。在地理位置上，它們與六堆地區中前堆的長治、麟洛鄉毗鄰。這份告示也顯示六堆組織在地方社會的威勢，已經超出客家聚落的範圍。

歷史上的崇蘭、海豐莊一帶，或許曾有各籍移民活躍，但最引人好奇的，無疑是廣東省惠州府籍移民留下的足跡。前引告示中提到的蕭氏家族，也是今屏東市崇蘭里最大的家族（圖二），其族譜記載出自廣東省惠州府陸豐縣城尾墟社（今汕尾市境內）。渡臺祖蕭維天於乾隆年間來臺，創立鋪號「蕭珍記」，經營致富，幾個兒子也分別創辦不同的鋪號。蕭文鳳是第四代子孫，也是事變當年的貢生。⁷而屏東市海豐莊，其莊名則源於隸屬同府的海豐縣（亦位於今汕尾市境內），當時莊內最大的家族，是以鄭元奎（咸豐7年〔1857〕貢生）為首的鄭氏家族（圖三）。

⁵ 〈中軍示為割切曉諭事〉〔咸豐3年（1853）6月〕。參見王世慶主編，《臺灣公私藏古文書集》（臺北：美國亞洲學會臺灣研究小組，1977-），第6輯，第1冊，編號1。

⁶ 盧德嘉著、臺灣銀行經濟研究室編，《鳳山縣採訪冊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊〔以下簡稱「文叢」〕第73種，1960），頁275。

⁷ 編纂者不詳，〈十七世維天公徙臺支系（蕭氏）〉（1983）（美國：猶他家譜學會微縮資料），編號：GS1390431。有關蕭氏家族發展歷程及在地方公共事務中扮演的角色，參見財團法人成大研究發展基金會、國立成功大學建築學系編，《屏東市「蕭氏家廟」調查研究規劃》（屏東：屏東縣政府文化局，2002），頁5-32；蕭景文、劉秀美，《屏東港西上、中里的拓墾、家族、建築與聚落研究（清領—日治時期）》（屏東：財團法人蕭珍記文化藝術基金會，2004）。

屏東市海豐莊鄭氏家族的祖籍何在，鄭家的後人亦有不同說法，有人說是從廣東省海豐地區移民而來，有人則說是來自福建省龍溪縣。⁸ 筆者曾在現任海豐三山國王廟主委鄭龍雄先生（鄭家來臺第六代孫）帶領下，探訪位於高雄市大樹區境內的鄭氏家族墓園。發現園中 1985 年修建的祖祠外壁上，鐫刻其祖籍地為「福建省龍溪縣十三都鎮外磚仔埕」，鄭先生表示幼時父親便讓他背誦這一地址。此外，園中亦存有數方道光至光緒年間的墓碑，上均刻有「龍溪」字樣，顯示這一記憶是從清代便流傳下來的。出現這種歧異性記憶的原因，可能有兩種。一是鄭家將屬於海豐莊的開莊記憶，移花接木到自家家族身上；另外則是鄭家成員選擇性記憶的結果。從記載來看，「海豐莊」之稱早在康雍時期便已出現，早於鄭氏移居該地歷史。

六堆客語聯盟（以下簡稱六堆聯盟）雖然標榜「無分閩粵」，但對待不同群體也未必一視同仁，因為其中的「閩」可能僅指閩西的客語群體；而「粵」也可能是講福佬話的潮、惠籍移民。崇蘭蕭氏家族成員在清初使用何種語言，已無從得知，現在地方精英對於祖先是否是客家人，亦心存疑問。⁹ 清末方志中透露不少該家族的網絡關係，其來往的士紳、兒女嫁娶的對象均為閩人，未見有客家人的影子。因此可以猜測在社會生活及認同上，他們已日漸傾向於福佬人。¹⁰ 然而，為了在事變中獲得保護，蕭氏家族利用和客家人同為廣東籍的身分，拉近與六堆聯盟的關係。至於「廣東義首」之稱，究竟是因事變中有功，獲得官府褒賞，還是透過捐錢的辦法加入六堆聯盟的陣營而來，不得而知，但至少可以肯定該家族與六堆聯盟曾以某種方式達成默契，因而得到後者的大力保護。

至於整個來龍去脈，要先看看海豐鄭家和六堆聯盟後來關係的發展，再回頭重新思考。二十年後，海豐鄭家及其他一些閩南士紳亦與六堆聯盟結盟。根據同治 12 年（1873）立於忠義亭的碑刻：

⁸ 文星廣報事業社編，《屏東市采風錄》（屏東：屏東市公所，2004），頁 79、139；鄭賜川口述、陳麗華訪問記錄，〈鄭賜川先生訪問紀錄〉（未刊稿），2011 年 11 月 15 日，於屏東市海豐鄭家祖祠；鄭龍雄口述、陳麗華訪問記錄，〈鄭龍雄先生訪問紀錄〉（未刊稿），2012 年 8 月 2 日，於屏東市海豐三山國王廟。

⁹ 蕭珍記文化藝術基金會董事長蕭永忠先生，曾經調查過 90 餘歲家族成員的語言，並沒有發現客家話詞彙的痕跡。蕭永忠口述、陳麗華訪問記錄，〈蕭永忠先生訪問紀錄〉（未刊稿），2012 年 7 月 21 日，於屏東市崇蘭蕭氏家廟。

¹⁰ 盧德嘉著、臺灣銀行經濟研究室編，《鳳山縣采訪冊》，頁 241、328-330。



圖二 屏東市崇蘭里蕭氏家廟內懸掛的匾額

圖片來源：2012年7月21日，筆者拍攝。



圖三 屏東市海豐莊鄭家祖祠

圖片來源：2011年11月15日，筆者拍攝。

重修忠義亭，海豐莊貢生鄭元奎題銀一百二十員。嗣於癸酉年竣功慶成，鄭贊祿復捐銀六十員。二次共題銀一百八十大員。樂善助捐，誠為可慕！倘有地方擾亂，設堆防堵，只照粵規均派，不得另行私索；即平時有藉端滋事者，亦宜出為排解，不得視為秦越。合立石碑為據。¹¹

這塊碑豎立於六堆祭祀中心忠義亭內，碑文之下列出六堆聯盟總副理 19 人的姓名，顯示其鄭重程度，此類的碑刻尚有數塊，顯示六堆聯盟對要求加入保護圈的福佬村落亦持開放態度。然而記載顯示在立此碑刻以前，鄭氏家族和六堆聯盟的關係並不和睦。咸豐 11 年至同治元年（1861-1862）下淡水閩、粵鬥殺期間，附近和興莊的粵人李惡狗等也模仿六堆聯盟設立軍營，並徵收莊下大小租穀充當營費。由於鄭元奎在該莊內擁有不少田產，此次事件中因蒙受收不到租的損失，乾脆將「粵惡」告上官府。此案牽擾 3 年，雙方關係極其緊張，過程中李惡狗等還曾試圖搶奪海豐莊人耕牛，甚至有攻莊之舉，導致海豐莊民亦至官府控訴。¹² 此次事件可能也造成鄭氏和海豐莊眾的矛盾，隨後，鄭氏家族似乎改變了策略；透過捐獻的方式，海豐鄭家得到六堆聯盟的保護，也避免事變時再次受到額外的苛派勒索。而清末時，海豐莊是前堆的兩個「附堆」〔按：即依附於六堆的村落〕之一。¹³

由此再反觀蕭文蘭的舉動，可能並不只是為保障人身安全，更欲借助六堆聯盟的威勢，保護自己在海豐莊的財產。從康熙後期開始至清末，海豐莊的業權便掌握在不同的林姓族人手中，蕭家和鄭家則成為富庶的大租戶，並將土地分別租佃給小租戶。¹⁴ 1935 年蕭珍記的土地財產紀錄顯示，在其總計 42 甲餘的土地中，半數位於海豐莊境內，位於崇蘭莊的土地則幾乎均為建築用地，也就是居住之

¹¹ 〈忠義亭碑記〉〔同治 12 年（1873）〕，收於臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣南部碑文集成》（文叢第 218 種，1966），丙；其他（下），頁 705。

¹² 關於此事件的詳細經過，林正慧有細緻的描述。參見林正慧，《六堆客家與清代屏東平原》，頁 279-282。

¹³ 〈鳳山縣管內治政一斑（原臺南縣）〉，《臺灣總督府公文類纂》（南投：國史館臺灣文獻館藏），9785 冊 8 號，內務門殖產部雜類，1897 年 1 月。

¹⁴ 在事變前兩年（1851），海豐莊業佃所立的一份地方公約中，蕭珍記、鄭元奎便為 27 位佃戶（分屬 12 個姓氏）的代表。〈合立公約字〉（1851），收於王世慶主編，《臺灣公私藏古文書集》，第 5 輯，第 1 冊，編號 3；施添福，〈國家與地域社會：以清代臺灣屏東平原為例〉，收於詹素娟、潘英海主編，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》（臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，2001），頁 65。

所。¹⁵ 這雖然是日治後期的紀錄，但清朝中後期蕭氏已在該莊擁有不少「田園廬舍」。我們並不知道蕭氏防範的是哪些人，或講何種語言的群體，但正因為臺灣南部土地複雜的分層結構，業主、不同層級的佃戶族群的差異，導致蕭氏很早便主動尋求六堆的保護。

比起這些小心翼翼的屏東市家族，較靠近中央山脈的大規模廣東福佬人聚落，態度似乎強硬許多。咸豐3年的事變中，地方官員抱怨六堆「目無法紀」時，便曾提到，「此次該粵人因向嘉早等莊索取前次詐贓不遂，互相鬪殺，本縣已有所聞。」¹⁶ 這個敢於抗拒六堆的嘉早莊（或稱加走），即今屏東縣萬巒鄉佳佐村，與先鋒堆萬巒等莊比鄰而居。陳生秋、邱坤玉等研究者曾對該地最大家族陳氏進行了細緻的研究，稱該家族至少在雍正年間以降，便陸續由廣東省饒平縣、海陽縣等地區來臺沿山一帶拓墾，陳生秋曾在該地找到道光至光緒年間的陳氏墓碑，上面便刻有「海陽」、「饒邑」等字樣。這一家族和客家人的關係，似乎始終並不和睦。¹⁷

不過，日治初期的紀錄卻顯示，佳佐、潮州、四塊厝等多為廣東福佬話群體聚居之地，均在先鋒堆萬巒的7個附堆村莊之列。¹⁸ 附堆的組織起源於清末，其村落的人群結構頗為複雜，有的是距離六堆聯盟較遠的客語村落，有的則是閩南、平埔族聚居的村莊，也有的是潮州人集中的村莊等，往往因與鄰近的客語村落關係緊密，從而納入聯盟的保護範圍。¹⁹ 清末至日治時期的紀錄中，先鋒堆萬巒的附堆潮州莊的一位地方領袖，便標榜自己也是六堆聯盟的成員：

¹⁵ 財團法人成大研究發展基金會、國立成功大學建築學系編，《屏東市「蕭氏家廟」調查研究規劃》，頁29-31。

¹⁶ 盧德嘉著、臺灣銀行經濟研究室編，《鳳山縣采訪冊》，頁275。

¹⁷ 陳生秋，《加走莊》（上海：自刊本，2009），頁64、196；陳生秋，《由加走莊及其附近現存遺跡窺見漢人、平埔族、原住民之清領時期互動關係》（上海：自刊本，2011），頁28；邱坤玉，〈屏東縣萬巒鄉佳佐地區漢人開墾之研究：以陳超家族為例〉（高雄：國立高雄師範大學客家文化研究所碩士論文，2009）。

¹⁸ 〈鳳山縣管內治政一斑（原臺南縣）〉。

¹⁹ 如右堆附堆有楠仔仙、荊桐坑、荊仔寮、月眉、叛產厝、坎頂、新莊、大埔、九塊厝、大路關、上武洛、下武洛、鹽樹等十三莊；前堆附堆有海豐、茄荖仔兩莊；先鋒堆附堆有潮州、八老爺、力社、加左、林後、苦瓜寮、四塊厝等七莊。參見〈鳳山縣管內治政一斑（原臺南縣）〉。

李復卿，港東潮州莊人，累世其邑豪農。亦是六堆英俊也。前朝舉潮州團防局長，又欽授五品軍功。²⁰

從地名「潮州」，我們便不難看出它和清代廣東潮州府管轄地區曾有密切關係。李復卿是否是講福佬話的廣東人，尚不能肯定，不過筆者懷疑他是潮州府的移民，一方面因潮州鎮為屏東平原潮州府移民最集中的區域，另一方面也因他在身分認同上，和講客家話的鄰居走得更近。日治上半葉的紀錄顯示，他還曾扮演協調福佬話群體和客語群體的中間橋樑角色，說服本莊人入股設於佳佐的一間新式糖廠，該廠由先鋒堆萬巒莊總理林芳蘭擔任總經理。²¹ 他之所以被稱為「六堆英俊」，很可能是潮州莊作為六堆「附堆」的結果。綜覽各類文獻記載，六堆聯盟之外的地方領袖，惟其一人有此宣稱，這很可能是得到了六堆聯盟的默許，只是其管轄的範圍，可能從未超出潮州莊。

上述例子顯示，廣東省潮州市、揭陽市及汕尾市（清代屬潮州府、惠州府管轄）等地的移民群體，在地方秩序混亂和六堆聯盟軍事力量強大的背景下，自願或被迫拉近與六堆聯盟的關係。此外也可清楚地看出，他們可能只是透過交錢結盟的方式換得保護，即使在清末與六堆聯盟的關係更加緊密，成為外圍領袖，仍不能進入六堆聯盟的權力核心。

三、誰的韓文公？

李國銘曾經強調三山國王這一文化符號對追尋廣東福佬人的重要性。但是在進入屏東平原三山國王廟的歷史之前，筆者想先闡明另一文化符號——韓文公（即唐代大文學家韓愈），和屏東平原不同語言群體的關係。這是因為韓愈曾被貶潮州，從宋代開始，韓文公便被塑造成在邊遠蠻荒地區教化作育百姓的先驅，

²⁰ 鷹取田一郎編，《臺灣列紳傳》（臺北：臺灣總督府，1916），頁343。

²¹ 當時報紙記載，「製糖會社之速成，實由李復卿氏之善鼓舞。先是該地欲創機器，粵人亦在合株中，故庄人甚抱不願，以為閩粵自來不協，且會社長又是粵人林芳蘭，從來大有不利於吾，即報端所載之舊廝爭權是也。嗣後被李氏多方勸誘，始樂從無異詞。」參見〈製糖會社之成立〉，《漢文臺灣日日新報》，1905年9月13日，第4版。

和中原士大夫正統文化的象徵。該廟在粵東地區的建造，也意味著這一新治領土文教已經興起，不遜中原。²² 和三山國王一樣，他亦是粵東韓江流域上下游客語、福佬話群體共享的文化符號，不過在潮州地區崇祀尤盛。按照學者的形容，「潮汕不僅有韓祠，還有韓山、韓江、韓亭、韓木，真可謂『潮州山水皆姓韓』。」²³ 但是在臺灣的屏東地區，情況卻截然不同。

目前屏東地區專門祭祀韓文公的廟宇僅1座，即位於屏東縣內埔鄉境內的「昌黎祠」〔按：昌黎為韓愈的祖籍郡望〕，筆者曾於2005年的田野調查走訪該廟（圖四）。其正殿內供奉的便是韓愈，左右兩側則供奉其侄韓湘和時任海陽縣尉趙德的神像。兩廂的牆壁上，除了地方先賢畫像、捐款碑刻及光明燈之外，還掛滿祈求韓文公庇佑的考生之准考證。幾十年前，對潮州研究有開創之功的著名學者饒宗頤，亦曾到這座廟宇進行調查。他懷疑這座廟宇為潮州人所建，「全部操客語者有內埔鄉，內有韓文公祠，祀昌黎伯之風，以廣東之潮州人為最盛。此廟蓋亦潮州人移殖所建也。」²⁴ 他的理由很簡單，因為在粵東地區，潮州人祭祀韓愈的風氣，要比客家人興盛得多。

據地方志記載，這座廟宇的建造，可以追溯到道光年間：

韓文公祠，……一在內埔莊街（港西），與天后宮比鄰，縣東四十里，屋六間，道光七年武生李孟樹倡建，咸豐十二年舉人余春錦募修，光緒十七年例貢生李向清重修。²⁵

從其建廟位置來看，內埔是高雄市、屏東縣境內客家聚居區「六堆」中後堆的所在地，也是政治經濟實力最強、地方領袖也最集中的地區。更重要的是，它「與天后宮比鄰」。內埔天后宮建於嘉慶8年（1803），是六堆地區除了清初由官方主

²² 陳春聲，〈地域認同與族群分類：1640-1940 韓江流域民眾「客家觀念」的演變〉，頁1-5；陳春聲，〈正統性、地方化與文化的創制：潮州民間神信仰的象徵與歷史意義〉，《史學月刊》2001:1，頁123-133。〔按：中國期刊無卷期而以年份標示者，不另列出版年，以下同。〕

²³ 周少川，〈潮汕民間神靈初探〉，收於鄭良樹主編、鄭赤琰副主編，《潮州學國際研討會論文集》（廣州：暨南大學出版社，1994），頁127。

²⁴ 饒宗頤，〈臺灣省高雄縣潮州鎮訪問記〉，原載於《大光報·方志周刊》82（1948年），轉引自饒宗頤、黃挺編，《饒宗頤潮汕地方史論集（上）》（汕頭：汕頭大學出版社，1998），頁298。

²⁵ 盧德嘉著、臺灣銀行經濟研究室編，《鳳山縣採訪冊》，丁部：規制—祠廟，頁183。



圖四 屏東縣內埔昌黎祠

圖片來源：2011年11月14日，筆者拍攝。

導的義民廟外，最重要的地域祭祀中心，建造時捐題者遍布六堆地區。²⁶ 由此不難推測，昌黎祠和客語群體有極為密切的關係。雖然從目前現有的材料，尚未找到任何潮州人參與興建該廟的證據，不過饒宗頤的懷疑卻透露出長期以來，客語群體和潮語群體共享同一套文化符號的現象。

然而，客語移民團體搬出這一廣大粵東地區不同語言群體均能接受的士大夫作為祭祀對象，背後似乎還有更深層的含意。據懸掛於廟中的一塊牌匾描述：

粵莊之後起，不惟追念先人皆來自嶺南，且讀其書無不宗仰文公者，遂起建昌黎祠於內埔，一以兼備宣講，且為學子講求深造之校址，聘國內名師駐祠，教以製藝課，以試帖為將來考試之資。似此昌黎祠不惟廟宇，蓋亦科舉時代之學府也。²⁷

²⁶ 〈建造天后宮碑記〉【嘉慶8年（1803）】，收於臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣南部碑文集》，甲：記（中），頁164-178。

²⁷ 〈昌黎祠沿革〉，六堆文公祀典全體會員同敬，中華民國41年（1952）壬辰歲重九聖誕紀念日，現懸掛於屏東縣內埔鄉昌黎祠。

可以看出，昌黎祠在地方社會所扮演的功能，實際上也是為參加科舉考試而進學的場所。在清帝國的王朝體制下，科舉是最重要的晉身之階，是改變身分地位和向上流動的主要途徑；而能否在臺灣所屬的福建參加科舉考試，和在臺灣是否有「籍」有著密切關係。清朝領臺後，福建移民便一直「以粵人為客民」，將廣東省移民排除在應試資格者之外。²⁸ 乾隆初期，特別在府學中設立粵籍學額，但粵籍專屬的舉人名額，則直到道光8年（1828）才成功設立。²⁹

「粵籍」名額理論上是所有粵省人民共有的，包括講客語、潮州話等不同方言的群體。李文良的研究指出，學額對於原籍的強調，實際上強化了講說不同語言的廣東移民對祖籍的認同。³⁰ 六堆士紳們建造昌黎祠的時間，正好是粵籍舉額設立的前一年。儘管我們不知當時與官府溝通的具體過程，但可以想像，六堆地方士紳們必定花費相當大的心力。他們選擇這樣一個在歷史進程中形成的共同文化符號作為祭祀對象，可能更容易在科舉名額的爭奪問題上，爭取同省潮語群體的支持，也易於說服希望推動地方教化的官府。

儘管在祭祀對象上，客語群體做出聯合同省籍潮語群體的表現，一但涉及財產機構，就未必如此具有開放性。道光9年（1829），六堆客語人士便立即成立了一個資助考生赴福州參加鄉試的財產機構——科舉會，該會當時購置田產6甲多，出租收息，以供給考生旅費。直至二次大戰後初期，它都是六堆客語群體最重要的財產機構，廣東省福佬話群體卻完全沒有參與。

從社會效果上來看，道光8年以降高屏地區出現近20位「粵籍」舉人，地方志雖未進一步註明其祖籍究竟為何地，但透過地方族譜、碑刻等資料，可以發現他們實際上均來自粵東客語群體，居住在六堆範圍內的各莊。由府、縣學選拔的五貢名單中，除了客語士子外，還有2位來自屏東的崇蘭蕭家（原籍惠州府陸豐），以及2位陳姓人士（原籍潮州府饒平縣）。這些講說廣東省福佬話的士子，很可能利用「粵籍」身分進入府、縣學，但在舉人鄉試的爭奪中，便不是客語群體的對手了。

²⁸ 乾隆5年（1740）巡視臺灣御史楊二酉的上奏，轉引自〈閩浙總督德沛題本〉〔乾隆6年（1741）〕，收於臺灣銀行經濟研究室編，《臺案彙錄丙集》（文叢第176種，1963），卷6，頁209。

²⁹ 〈禮部「為內閣抄出閩浙總督孫爾准等奏」移會〉，收於臺灣銀行經濟研究室編，《臺案匯錄丙集》，卷6，頁223-224。

³⁰ 李文良，《清代南臺灣的移墾與「客家」社會（1680-1790）》，頁251-269。

四、從傳說看三山國王廟

現在，讓我們將眼光轉向李國銘等學者最為關注的三山國王廟，探究隱藏在這一廟宇背後的，到底是怎樣的群體。根據清末地方志的記載，屏東平原總計有 10 座三山國王廟，施添福便注意到其中不少分布在福佬地區，而非客家六堆地區，因此也懷疑這一神明和廣東福佬文化區有關連。³¹ 事實上，由於人群的流動和歷史記載的缺乏，追溯這些廟宇早期歷史背後的人群，已相當困難；但是，地方上往往留有關於這些廟宇的一些傳說，是我們透視其背後村落和人群關係的一條蹊徑。

乾隆年間建造的 2 座三山國王廟，均留有國王娶妻的故事，而其迎娶的對象，均是附近客語聚落的女子。其中乾隆 43 年（1778）由陳慶祥募建的屏東縣九如鄉（清代九塊厝莊）三山國王廟（圖五），是文獻記載中屏東地區最早建造者。³² 筆者曾於 2007 年到訪該廟，發現廟宇的後殿供奉著一位王爺奶奶，與另外兩位女神觀音佛祖和註生娘娘比鄰；據說是左堆麟洛地區的女子，嘉慶年間嫁與該廟三山國王中的大王為妻。據日治初期的記載：

麟[按：麟]洛莊，粵人部落也。相傳同廳九塊厝庄，迎參山國王，神過其地，神有大貳參王之別，大王溫文閑雅，丰采甚都。有徐姓女，見而羨之，以為得婚如此，於願斯足。壹日臨流浣衣，有紅裹物，順流達女前。女拾視之，釵環數事，蓋訂婚儀物也。……翌日女忽告母曰，九塊厝庄大王爺，將冊兒為妃，昨日釵環，即王委禽也，某日即是花灼[按：燭]之期。³³

整個故事頗長，不久徐女亡，九塊厝三山國王廟增列王妃塑像，麟洛地區也建造一座王爺奶奶廟。直到今日，兩地舉行神明祭典活動，均會互相慶祝，顯示從清中期開始，兩地域社會便建立極為密切的關係。乾隆年間這座廟宇背後的群體背

³¹ 施添福，〈從臺灣歷史地理的研究經驗看臺灣客家研究〉，《客家文化研究通訊》1（1998 年 10 月），頁 12-16。

³² 盧德嘉著、臺灣銀行經濟研究室編，《鳳山縣采訪冊》，丁部：規制—祠廟，頁 178。

³³ 〈阿緞通信：偶像娶婦之誌奇〉，《漢文臺灣日日新報》，1905 年 9 月 3 日，第 4 版。



圖五 屏東縣九如鄉三山國王廟

圖片來源：2007年7月20日，筆者拍攝。

景，目前還並不清楚，但從選擇建造三山國王廟為祭祀對象來看，很可能也是來自廣東省潮州市等地的移民。早期客語群體和這座廟宇關係頗為密切，右堆高樹的客語群體在嘉慶元年（1796）便曾參與該廟的建設；³⁴ 當時九塊厝莊地方人士可能採取與客家人結盟的策略。

屏東地區見諸歷史記載的第二座三山國王廟，位於今屏東縣潮州鎮東北四春境內，「一在四塊厝……乾隆五十九年陳春來募建。」³⁵ 該廟宇也有娶妻的傳說：

四春三山國王廟興建於清朝，約有三百年歷史，相傳三山國王為三位青年，其中有一位娶萬巒女子為妻，又當時山胞下來竊取農作物，三山國王均打前陣，受村民擁戴而建廟。大部分的廟座西向東，是因先民由西而來。³⁶

³⁴ 如嘉慶元年，粵籍監生賴安仲等59人，集資購置三塊田產作為廟產。他本身住在高樹，也是六堆地方的士紳之一。參見九塊厝三山國王廟管理委員會編，《九塊厝三山國王聖錄史跡》（屏東：編者，1992），頁12-13。

³⁵ 盧德嘉著、臺灣銀行經濟研究室編，《鳳山縣采訪冊》，丁部：規制—祠廟，頁178。

³⁶ 蕭銘祥主編，《屏東縣鄉土史料》（南投：臺灣省文獻委員會，1996），頁410。

建廟與後來修廟的均為陳姓人士，現當地居民大部分也姓陳，主要是來自廣東潮州市饒平縣長彬鄉、普寧縣熙湖都講福佬話的人群。³⁷ 而根據日治時期的統計，與後堆內埔相鄰的潮州庄地區（包括潮州街和周圍鄉村的行政單位，相當於今日的鄉鎮），一直是潮州府移民最為集中的地方，有 2,200 人左右。³⁸ 因此，早期建廟的很有可能是潮州市等地的福佬話群體，而非客家人。這座廟宇的娶妻傳說，迎娶的還是先鋒堆萬巒客語地區的女子，展現出至少潮州市福佬話群體有聯合地緣關係密切之客家人的想法，其背後原因則可能出於治安的需要。萬巒地區



圖六 屏東市海豐莊鄭家祖祠內供奉的二王神像

圖片來源：2012 年 8 月 2 日，筆者拍攝。

³⁷ 陳肯堂、陳生秋主編，《兩岸長彬鄉（吳）陳氏族譜史志彙編》（饒平：饒平縣新圩鎮長彬村延德堂，2009），頁 142-4；陳朝海，〈樂善堂陳氏家譜序言〉，收於陳朝海編，《普寧樂善堂陳家族譜》（出版地、出版者不詳，1972），頁 2。

³⁸ 陳漢光，〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》23:1（1972 年 3 月），頁 101。

雖未見同類傳說流傳，不過相隔不遠的後堆內埔鄉老北勢莊（今富田村境內）的三山國王廟，據稱主神二王爺也是從屏東潮州的分香而來，顯示二群體間的密切關係，並非廣東福佬話群體的一廂情願。³⁹

然而，透過三山國王廟與客家群體建立聯盟關係的同時，可能也意味著與另一些盟友關係的斷裂。屏東市海豐莊境內的三山國王廟，雖清末地方志記載遲至同治4年（1865）才由鄭元奎募建，⁴⁰但廟宇傳說卻宣稱自己比九如地方的更早興建。其廟宇傳說之一也提到娶親之事，態度立場卻截然不同：

九如三山國王廟雖然與海豐三山國王廟同為分靈，但前者設有乩童，後者沒有，每次當九如三山國王廟的三王乩童起乩時，都會出現跛腳現象，究其原因，原來是那位三王分靈娶了一名長治鄉德協村的女子為妻，引起海豐三王分靈不滿，雙方打了一架，對方的分靈被劍砍傷所致。⁴¹

海豐莊的三山國王廟據傳建於乾隆年間，最初源於鄭媽球從廣東省揭陽市揭西縣霖田祖廟帶來的二王金身，不久即雕刻神像，建廟奉祀。⁴²據鄭氏家族子孫稱，第一代祖先鄭媽球來臺時，前面挑著神明的香灰，後面挑著祖先的骨骸，而他們相信這一神明就是廣東省揭西三山國王祖廟中的二王，現位於海豐莊的鄭家祖祠正廳，還供奉著二王的神像（圖六）。

海豐莊三山國王廟的具體建廟時間已無法確知，不過嘉慶16年（1811）的一份古文書顯示，當時林鴻魁、陳文龍、鄭球生三位人士購買鄰莊一塊田地，「與海豐莊三山國王廟內為香燈祀典」。⁴³其中林鴻魁的名字大寫，推測他亦是海豐莊業主林氏家族的成員。但是這一家族的籍貫、語言等情況，所知甚少；鄭氏家族的情況也比原先想像的複雜。根據祠堂中的對聯和後人的記憶，其祖先在臺灣曾經三次遷徙，由臺南鹽水至屏東長治煙墩腳，最後才落腳海豐。之前的遷徙活

³⁹ 曾德信，〈老北勢莊的故事〉，《六堆雜誌》101（2004年2月），頁35。

⁴⁰ 盧德嘉著、臺灣銀行經濟研究室編，《鳳山縣采訪冊》，丁部：規制—祠廟，頁178。據海豐三山國王廟宇傳說記載，「當年廟祝得到王爺託夢，有一塊木頭將由三地門順隘寮溪漂流而下，廟祝遵照指示的時、地前往守候，果然撿到一塊木頭，分別雕成三座王爺金身，而雕刻的木頭又放回溪中繼續漂流，被九如的三山國王廟撿到，再雕成三座金身。」參見文星廣報事業社編，《屏東市采風錄》，頁139。

⁴¹ 文星廣報事業社編，《屏東市采風錄》，頁140-1。

⁴² 海豐三山國王廟管理委員會編，《海豐三山國王廟誌》（屏東：編者，1979），頁2。

⁴³ 王世慶主編，《臺灣公私藏古文書集》，第5輯，第4冊，編號176。

動則是在康雍時期，由鄭龍雄收藏、一份同治4年的契約可以證實這一說法。⁴⁴ 是否三山國王為早期海豐莊移民（或是業主）的信仰，但逐漸由勢力強大的鄭氏所主導呢？抑或鄭氏家族在來臺前後，也和廣東潮、惠地區往來密切，從而接受三山國王的信仰呢？目前尚無從判斷，但至少在清中後期，秉持「閩籍」認同的鄭家成員，已熱烈參與三山國王廟的事務。引文中海豐社區對九如地方強烈的不滿情緒，很可能反映了兩莊聯盟關係由緊密到斷裂的過程。

正是這一和客語群體結盟的策略，導致同處於隘寮流域上、下游的不少客語聚落，也會參與九如三山國王廟的祭祀活動。同治5年（1866）該廟重修時，還有前堆麟洛莊，右堆大路關、東振新、下武洛等客家聚落參與。⁴⁵ 後來六堆地區諸多清後期建造的三山國王廟，包括佳冬、新埤、內埔、萬巒、高樹等地，均有廟宇號稱由此分香（清末地方志中並未記載這些廟宇），一方面與其歷史悠久有關，另一方面也顯示出其統合策略的成功。⁴⁶

除了上述三座三山國王廟，清末方志中尚提及在今屏東縣潮州鎮內，繁華的潮州街莊便有2座。潮州街是鄰近村落的貿易中心，據說在乾隆中葉時已頗為繁華。⁴⁷ 嘉慶元年建造的三山國王廟，是見諸清代地方志記載的第三座：

一在潮州莊街（港東），縣東三十里，屋九間，嘉慶元年張國俊募建，同治五年周同順董修。廟租二十石。⁴⁸

在潮州莊街的歷史上，廣東福佬話群體似乎扮演相當重要的角色。據日治時期的記載，「在距今二百餘年前的雍正四年，由前中國潮州府的移民，在潮州平野開基，開墾廣袤未墾的原野並經營農業。其後移民逐漸增加，到乾隆十四年人口頓時增加。到了乾隆二十五年，從臺南府來的商工業者移住該地，從而形成一個街

⁴⁴ 該契由鄭元奎所立，內容為將鹽水港新街的房屋贖回交給某族親管理。契約首繪有一位家族女性祖先「二高祖媽神主」，生於康熙31年（1692），卒於雍正3年（1725），葬在鹽水港圳。鄭元奎立，〈管轄托辦字〉〔同治4年（1865）〕（屏東：鄭龍雄先生藏）。

⁴⁵ 〈重修國王廟樂緣芳名碑（乙）〉〔同治5年（1866）〕，現置於屏東縣九如鄉三山國王廟右廂；九塊厝三山國王廟管理委員會編，《九塊厝三山國王聖錄史跡》，頁16-17。

⁴⁶ 九塊厝三山國王廟管理委員會編，《王爺奶奶回娘家典故》（屏東：編者，2005），無編頁。

⁴⁷ 李常吉等編，《潮州鎮志》（屏東：潮州鎮公所，1998），頁201。

⁴⁸ 盧德嘉著、臺灣銀行經濟研究室編，《鳳山縣採訪冊》，丁部：規制—祠廟，頁178。

市，稱為潮州街，沿襲至今。」⁴⁹ 建廟於此，背後可能也有商業利益的考量。

除了這幾座早期的廟宇，先鋒堆萬巒鄉境內也有3座，兩座位於今新置村境內，一座在佳佐村境內。這幾座廟宇背後，也都是廣東福佬話和閩南群體在主導，客語群體要到日治時期以後，影響力才逐漸滲透到這些地區。還有一座同治年間建於林邊鄉境內，但今日該地已幾乎見不到潮、惠或客語移民。

清末方志中唯一明確記載建於客語聚落的，是今高樹鄉大埔村境內的三山國王廟（圖七）。「一在大埔莊（港西）……同治四年劉月莽募建。」⁵⁰ 然而其早期



圖七 屏東縣高樹鄉大埔村三山國王廟

圖片來源：2012年8月4日，筆者拍攝。

⁴⁹ 潮州庄役場編，《潮州庄要覽》〔昭和6年（1931）〕，收於成文出版社編，《高雄州街庄概況輯存》（臺北：成文出版社，1985），第2冊，頁1。

⁵⁰ 盧德嘉著、臺灣銀行經濟研究室編，《鳳山縣采訪冊》，丁部：規制—祠廟，頁178。

的歷史，卻撲朔迷離。據戰後編修的地方志引述日治時期的寺廟調查紀錄：

主神三山國王，原為阿里港王爺廟主神。往昔（年代不詳）閩粵分類械鬥時，粵屬一舉襲擊阿里港街，破壞王爺廟，奪取主神帶回，並建廟於舊寮十張犁。嗣後約在一百年前似在嘉慶年間，因荖濃溪水汎濫，該地廟宇流失，與村民同移至菜寮大埔，又建廟祀之。至光緒年間又因溪水汎濫而流失，大埔人遂放棄神像不理。因此菜寮人乃協議將其神像請來，奉祀於劉興郎家中。其後民國三年日大正三年，大埔人為祭典事，將主神借去，菜寮人再三催促交還不成就，遂訴之於法庭，結果歸大埔人勝訴云。⁵¹

文中提到的閩粵分類械鬥，是指道光 12 年（1832）張丙事變中，由於南部起事者打出「滅粵」旗號，六堆客語群體也不甘示弱，再次舉起義民旗號，大肆攻擊富庶的市街地區，其中阿里港的戰鬥最為慘烈，「粵勇殺賊二千餘人，屍積如山。至今北門埔，猶有萬人塚焉。」⁵² 阿里港王爺廟主神造於何時、由何人所造，並不清楚；王爺是否就是三山國王，也存有疑問。然而從其成為六堆洗劫和報復的對象來看，這一廟宇背後代表的無疑是福佬話群體，只是奪回之後，演化為客語群體祭祀的三山國王。

不過故事尚未完結。在右堆高樹境內的兩個莊之間，也出現三山國王的爭奪。筆者亦曾到訪菜寮的三山國王廟，發現它並不承認這個故事，而稱三山國王廟道光年間原本建於東振新船肚莊，由於光緒年間的洪水，移於劉興郎家，最後於次年建立廟宇。⁵³ 如果考量兩個村莊成員的構成和祖籍地，這兩座廟宇及其背後人羣的關係，似乎更為複雜。根據吳中杰的研究，高樹鄉大埔、菜寮村都是講客家話的群體、與講福佬話的群體混居的聚落，其中不少還是來自廣東省的福佬話群體。如大埔村的陳氏家族，便自稱「九縣客」，所謂「九縣」，即清代潮州府領有的九縣之稱。⁵⁴

⁵¹ 李添春修，《臺灣省通志稿》（臺北：臺灣省文獻委員會，1956），卷 2：人民志宗教篇，頁 299。

⁵² 宋九雲著、邱炳華抄錄，《臺南東粵義民志》（手抄影印本，1885），重編頁 62。本資料由黃瓊慧女士提供，謹致謝意。

⁵³ 菜寮三山國王廟重建委員會撰，〈三山國王廟沿革志〉（2006），屏東縣高樹鄉菜寮三山國王廟藏。

⁵⁴ 國立高雄師範大學編，《南臺灣的客家語言與族群關係研究計畫》（臺北：行政院客家委員會，2010），頁 137-184。

今日的屏東縣地區，總計有 32 座三山國王廟。若僅就統計數字而言，無疑是客語群體在祭祀上佔優勢，因為其中超過半數的廟宇（19 座）均位於客家鄉鎮，10 座在客家和閩南混居的鄉鎮，3 座在非客家鄉鎮。⁵⁵ 然而，仔細考察早期三山國王廟的建造歷史，會發現在此一不變的神明符號下，隱藏著複雜的語群演變關係，甚至隱約透露出廣東福佬話群體主導的痕跡，這大概是李國銘也始料未及的。

五、認同的重新塑造

近兩年，筆者在調查廣東福佬話家族時，往往會請地方人士提供日治時期的戶籍謄本進行參閱。之所以這樣做，是因為日治上半葉的戶籍登記中，均有「種族」一欄，會登記地方人士屬於「福」（福建種族）或「廣」（廣東種族）。在筆者所接觸的屏東市崇蘭蕭氏、海豐鄭氏，萬巒鄉佳佐村陳氏、沈氏等，戶口簿的種族欄內，無一例外，登記的均是「福」。⁵⁶ 如果說像屏東市海豐鄭氏這樣的家族，清代已自認是「閩人」，登記為福建種族尚可理解；崇蘭蕭家咸豐年間取得貢生的兩位家族成員，當時仍將籍貫題作廣東「陸豐」，為何到日治時期也認為自己是福建種族了呢？

要回答這一問題，便需了解日治時期戶籍登記的原則。原籍廣東省揭陽市普寧縣的潮州鎮泗林里人陳朝海，曾在族譜裡作生動的記載，可讓我們一窺廣東福佬話群體所面臨的處境：

凡恆操閩南語者，統稱為「福建人」，而長用（按：原文如此，當為常用）客家語者，概稱為「廣東人」，初不問「福建」「廣東」兩省的語言究有何差別，於是處此皂白不分、涇渭不明的顛預「倭奴政策」下，我等常用閩南語而籍隸於粵東者，竟搖身一變而不自覺地承認為「福建人」，事之可扼腕兼喟嘆的，孰有甚於這個嘛？⁵⁷

⁵⁵ 陳春聲，〈三山國王信仰與臺灣移民社會〉，《中央研究院民族學研究所集刊》80（1995年秋季），頁109。

⁵⁶ 屏東市崇蘭蕭氏、海豐鄭氏、萬巒鄉佳佐陳氏戶籍資料；沈榮貴編，《沈氏族譜》（出版地、出版者不詳，1999）。戶籍資料由蕭永忠、鄭龍雄及陳生秋先生提供，謹致謝意。

⁵⁷ 陳朝海編，《普寧樂善堂陳家族譜》，頁2。

在筆者看來，這和日治時期戶籍登記的原則，有極為重要的關聯。簡言之，日治時期臺灣漢人種族身分的「福建」、「廣東」，和清政府時的分類有根本上的不同。因為受西方種族觀念影響的日本殖民政府相信，語言和種族有著密切的關聯，特別是語言，幾乎是種族身分的決定性要項。⁵⁸ 在此一背景下，廣東福佬話群體被登記為福建種族，也就不足為怪了。

透過日治時期的戶籍登記，廣東福佬話群體遂大規模拋棄了廣東人的省籍標籤，轉而徹底投入福建種族的身分。這一選擇在屏東地區並非個案，筆者曾比較日治中期廣東祖籍和種族的人口數，發現在廣東省潮州市、揭陽市及汕尾市等地的移民群體集中的村落，二者之間往往有很大的差異。⁵⁹ 後來的人口統計因循沿襲，往往會忽略其中的差異，也為這一群體的「消失」提供制度上的基礎。

那麼，文字之外的日常生活中，廣東福佬話群體如何表達自己的身分呢？二十世紀 70 年代中葉，泗林人陳朝海為其父親撰寫的行狀曾這樣描述：

在我童年時候，水旱不憂的可耕地約有十五甲，旱田水田均佔一半，由家父自己管理，並兼營染房，從事染布工作，這種染布工作，好像是客家人的專利，因之工作人員均請客家人（一般常在十幾人光景）前來幫助，本地人僅有兩三人，聊供作其助手而已。⁶⁰

在他的觀念裡，自認是「本地人」，而將請來的工人稱為「客家人」，二者似乎不僅身分有別，經濟地位、職業分工也存在差異。這種觀念的起源可能相當早，要知道清初這些廣東的福佬話群體，便和閩省漳、泉一起，自認是「本地人」，只是「客家人」是後來的概念，當時所用的詞彙可能為「客人」。

近年來，由於客家族群運動的興起和族群意識的高漲，廣東福佬話群體也在這一潮流中，時而被納入「客家」的範疇。在這樣的外部環境之下，當地人往往也對自身和客家人的關係存在猶疑。邱坤玉便曾在考察萬巒佳佐陳氏後追問，「吳

⁵⁸ 詹素娟，〈臺灣平埔族的身分認定與變遷（1895-1960）：以戶口制度與國勢調查的「種族」分類為中心〉，《臺灣史研究》12: 2(2005年12月)，頁146-147；陳麗華，〈談泛臺灣客家認同：1860-1980年代臺灣「客家」族群的塑造〉，《臺大歷史學報》48(2011年12月)，頁13-14。

⁵⁹ 陳麗華，〈談泛臺灣客家認同：1860-1980年代臺灣「客家」族群的塑造〉，頁15。

⁶⁰ 陳朝海，〈陳球公行狀〉（屏東：自刊本，1975），頁68。

陳家族的原鄉是饒平，他們是操持『潮汕音』的『潮州人』，如今卻成為大家眼中的『閩南人』說『閩南話』；甚至田調時發現有人則認為，他們是潮州府的客家人，也有人說來自饒平的客家人！」⁶¹ 筆者在2011年11月走訪屏東海豐、萬巒佳佐等村落時，當地一些講福佬話的地方人士也告知，他們極可能是有「客家底」的，雖然自己並不會講客家話，但從居住房子的建築格局、祭祀神明的方式來看，可以多少看出和客家人的關係。

不過，並不是所有地方人士都同意這種說法。有部分地方精英已拋棄福佬、客家的標籤，開始尋求獨特的自我認同。屏東萬巒鄉佳佐村人陳生秋，便是其中最引人注目的一位。他曾寫過這樣的一段話，敘述其對三山國王廟的理解：

有人會有疑問的問說：三山國王目前大多出現在客家庄，為客家的主祀的神祇，為何會出現在閩南村？其實這種觀念是錯誤的，在清朝的移民潮中，不僅客家庄，甚至閩南庄，只要是從潮州府地區移民的百姓，主要都祭祀三山國王。就因潮屬之鎮平、平遠、程鄉（為現在的廣東梅縣市）為客家庄，大家就誤認潮州府就屬於客家庄，就連只有百分之二十是客家庄的潮屬饒平縣北部，也被誤稱饒平縣為全部是客家庄，殊不知尚有百分之八十的閩南庄。就連林後莊、四塊厝、佳佐莊來自饒平長彬的吳陳，亦常誤被歸入河洛化的客家人。⁶²

2012年3月，筆者曾到上海拜訪陳，知悉他從1998年開始便赴上海管理臺資公司，2007年以後曾數次至廣東省潮州市饒平縣長彬村，追溯祖先源流。筆者原本懷疑是中國大陸的生活經驗，使他對潮州人的意識更為敏感，然而據他自稱，他之所以對佳佐地方和陳姓家族的歷史進行深入的研究，源自於對本家本族歷史的興趣。在他的記憶中，1960年代佳佐村人和萬巒的客家人鄰居仍然不太和睦，從這裡也可了解兩群人不可一概而論。⁶³

可以看出，近年來自我意識亦逐漸升高的潮州群體，也在沿襲當初客家族群形塑時曾走過的路，透過族譜編修、語言調查、宗教文化紀錄等等，塑造其特別

⁶¹ 邱坤玉，〈屏東縣萬巒鄉佳佐地區漢人開墾之研究：以陳超家族為例〉，頁9。

⁶² 陳生秋，〈加走莊〉，頁105。

⁶³ 陳生秋口述、陳麗華訪問記錄，〈陳生秋先生訪談紀錄〉（未刊稿），2012年3月23日，於上海。

的群體認同，三山國王和廣東福佬話群體的關係，也是重要的文化資源之一。當然，和納入國家建制層面的客家族群話語相較，廣東福佬話群體自我意識的聲音，仍相當微弱，尚遠不足以引起社會大眾，乃至其群體本身成員的廣泛注意。

六、結論

本文的出發點，是李國銘在對屏東地方區域史和族群史深入觀察的基礎上提出的問題：「粵東潮汕語系的福佬人都隱身到哪裏去了？」他懷疑的出發點之一，是在中國大陸的粵東閩西地區，祭祀三山國王廟的群體頗為複雜，而在臺灣，則往往被簡化成是客家人的廟宇。他並沒有給出答案，不過就筆者看來，這一問題為我們提供了一個重新思索臺灣社會族群形塑機制的極佳視角。

在回答這一問題之前，讓我們先將臺灣南部屏東地區的廣東福佬話群體，與中國大陸和臺灣北部地區的處境進行比較。清中葉以來，中國大陸廣東地區逐漸形成粵、潮、客三大族群認同，地方士人在書寫地方文化時，表達的是對自己文化和族群的認同。⁶⁴ 而臺灣北部桃、竹、苗地區的潮州市、揭陽市、汕尾市等地移民，清代以來與嘉應州的鄰居混雜而居，並沒有出現大規模的人群分類，且在歷史演變的過程中，逐漸形成以「粵人」為表達的客家認同。⁶⁵ 海陸話（惠州府海豐、陸豐縣）也成為臺灣社會認可的客家話兩大類別之一。

反觀臺灣南部屏東地區，廣東福佬群體往往隱而不彰，並沒有形成強烈的認同觀念。這不代表這群人真的「消失」了。透過田野調查和文獻搜集，我們不難在屏東地方社會中找到屬於這一群體的家族或聚落，如位於屏東市的崇蘭蕭家，屏東縣潮州鎮、萬巒鄉境內，也都還有廣東省潮州市、揭陽市及汕尾市等地移民的聚落存在。在其聚落之內，亦有建造三山國王廟，且歷史均頗為悠久。可以說，他們在臺灣仍是活生生的存在，並沒有消失不見。

但國家人群分類辦法的影響，卻是直接導致廣東福佬群體「消失」的原因之

⁶⁴ 程美寶，《地域文化與國家認同：清末以來「廣東文化」觀的形成》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006），頁44-110。

⁶⁵ 羅烈師，〈臺灣客家之形成：以竹塹地區為核心的觀察〉（新竹：國立清華大學人類學研究所博士論文，2005）。

一。清朝政府對漢人的人群分類，沿襲明代以來里甲編戶的辦法，與生俱來的閩、粵籍貫之分，便成為臺灣漢人的兩大類別。日治時期承襲這兩大類別的名稱，卻改變其含義，變成以語言區分的「福建種族」和「廣東種族」。戰後經過數次更易，形成閩、客族群之分。在這其中，廣東省潮汕語系的福佬人，或落入以籍貫分類的粵籍之下，或落入以語言分類的福建種族之下，從而隱身至福佬群體之中。這一歷史過程，與客家人身分認同的形塑恰可謂一體兩面。清代的客語群體，以清政府按祖籍的分類「粵人」自稱，建立強有力量的客語地域聯盟，並在國家制度之下積極爭取粵籍學額。日本殖民政府近代化的國家建設雖然改變六堆的社會結構，卻在「廣東種族」的族稱下進行客家形塑，也讓地方符號延續下來，並在戰後演化為六堆社會，使客語被納入新的國家建構的語言。這一過程也反映出國家分類、與地域文化的互動關係，對族群形塑具有深刻的影響。

儘管國家分類人群的辦法，往往簡化或抹消地方社會的差異，從而將廣東福佬話群體推至一個在身分認同上的尷尬境地，卻也使他們可以在二者之間游移，根據自身利益需要和面對的群體，選擇表達認同的詞彙。清代高屏地區強大的軍事民團組織六堆，其成員均是來自梅縣、蕉嶺的客家人，他們自稱「粵人」，六堆則等同於「粵莊」的聯盟。廣東省福佬話群體在這一強勢鄰居之下，亦利用同為「粵人」的身分，拉近和六堆的關係、納入聯盟保護，甚至在聯盟中扮演外圍領袖的角色。

再就文化符號而言，韓愈、三山國王在大陸粵東地區是客、潮語群體均會祭祀的對象，在臺灣屏東地區特殊的歷史環境，它們則成為反映兩個不同語言群體權力關係轉移的最佳視角。韓文公是國家王朝教化邊境蠻荒之地的象徵，歷史上長期為廣東韓江流域下游福佬話群體所崇祀，其影響也漸及上游的客語地區。六堆地區也擁有號稱全臺灣唯一主祀韓愈的廟宇，其倡建和重修活動均由客語群體主導。不過，其建廟時間和爭奪「粵籍」科舉名額的時點極為接近，顯示客語群體可能意識到必須做出聯合廣東福佬話群體的姿態，韓愈符號便成為最好的選擇。然而在其背後的權力關係和財產機構方面，後者則無從置喙。

至於三山國王信仰，從清末方志中記載、屏東平原的 10 座三山國王廟來看，早期歷史絕大部分均與廣東潮州市、揭陽市及汕尾市等地的福佬話群體有關。經

過歷史演變，有的在外部歷史環境變遷的因素下，祭祀群體擴大或縮小；有的背後則經歷控制權在不同語言群體之間的轉移。客語群體和三山國王廟的關係，清初遠不如廣東福佬話群體那麼密切，甚至可以說，三山國王廟原本是廣東福佬話群體統合客語群體的文化符號之一，只是在清中後期之後，六堆客語群體的村落才逐漸建造三山國王廟，且數量後來居上。但是，透過廟宇傳說中娶妻和分香的故事，仍隱約可見兩者間早期歷史關係的痕跡。

重新回到李國銘的問題，可以說，只有在國家人群或族群分類的意義上，屏東平原粵東潮汕語系的福佬人才「消失」了，在地方社會生活中，他們仍靈活地運用模糊的身分，尋求屬於自己的生存空間。近年來，客家族群意識的高漲，同樣也刺激廣東福佬話群體重新思考自身身分，甚至激發出特殊的認同建構，但是還只是個別地方精英的意識覺醒，尚未完全建構出族群的集體記憶。

引用書目

《漢文臺灣日日新報》

- 宋九雲著、邱炳華抄錄，《臺南東粵義民志》(1885)，手抄影印本。屏東：黃瓊慧女士提供。
- 邱維藩輯、邱炳華抄錄，《六堆忠義文獻》，日治時期手抄影印本，屏東：六堆文化研究學會藏。
- 菜寮三山國王廟重建委員會撰，《三山國王廟沿革志》(2006)。屏東：高樹鄉菜寮三山國王廟藏。
- 編纂者不詳，《十七世維天公徙臺支系(蕭氏)》(1983)，編號：GS1390431。美國：猶他家譜學會微縮資料。
- 鄭元奎立，《管轄托辦字》〔同治4年(1865)〕。屏東：鄭龍雄先生藏。
- 鄭賜川口述、陳麗華訪問記錄，《鄭賜川先生訪問紀錄》(未刊稿)，2011年11月15日，於屏東市海豐鄭家祖祠。
- 陳生秋口述、陳麗華訪問記錄，《陳生秋先生訪談紀錄》(未刊稿)，2012年3月23日，於上海。
- 蕭永忠口述、陳麗華訪問記錄，《蕭永忠先生訪問紀錄》(未刊稿)，2012年7月21日，於屏東市崇蘭蕭氏家廟。
- 鄭龍雄口述、陳麗華訪問記錄，《鄭龍雄先生訪問紀錄》(未刊稿)，2012年8月2日，於屏東市海豐三山國王廟。
- 《臺灣總督府公文類纂》，文號：9785冊8號。南投：國史館臺灣文獻館藏。
- 《昌黎祠沿革》，六堆文公祀典全體會員同敬，中華民國41年(1952)壬辰歲重九聖誕紀念日，現懸掛於屏東縣內埔鄉昌黎祠。
- 《重修國王廟樂緣芳名碑(乙)》〔同治5年(1866)〕，現置於屏東縣九如鄉三山國王廟右廂。
- 九塊厝三山國王廟管理委員會(編)
- 1992 《九塊厝三山國王聖錄史跡》。屏東：九塊厝三山國王廟管理委員會。
- 2005 《王爺奶奶回娘家典故》。屏東：九塊厝三山國王廟管理委員會。
- 文星廣報事業社(編)
- 2004 《屏東市采風錄》。屏東：屏東市公所。
- 王世慶(主編)
- 1977- 《臺灣公私藏古文書集》。臺北：美國亞洲學會臺灣研究小組。
- 李添春(修)
- 1956 《臺灣省通志稿》，卷2：人民志宗教篇。臺北：臺灣省文獻委員會。
- 李文良
- 2011 《清代南臺灣的移墾與「客家」社會(1680-1790)》。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 李國銘
- 2000 《三山國王與甌駱人》，《屏東文獻》1: 3-8。
- 李常吉等(編)
- 1998 《潮州鎮志》。屏東：潮州鎮公所。

沈榮貴（編）

1999 《沈氏族譜》。出版地、出版者不詳。

周少川

1994 〈潮汕民間神靈初探〉，收於鄭良樹主編、鄭赤琰副主編，《潮州學國際研討會論文集》，頁124-144。廣州：暨南大學出版社。

林正慧

2008 《六堆客家與清代屏東平原》。臺北：曹永和文教基金會、遠流出版事業股份有限公司。

邱坤玉

2009 〈屏東縣萬巒鄉佳佐地區漢人開墾之研究：以陳超家族為例〉。高雄：國立高雄師範大學客家文化研究所碩士論文。

施添福

1998 〈從臺灣歷史地理的研究經驗看臺灣客家研究〉，《客家文化研究通訊》1: 12-16。

2001 〈國家與地域社會：以清代臺灣屏東平原為例〉，收於詹素娟、潘英海主編，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》，頁33-112。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

海豐三山國王廟管理委員會（編）

1979 《海豐三山國王廟誌》。屏東：海豐三山國王廟管理委員會。

財團法人成大研究發展基金會、國立成功大學建築學系（編）

2002 《屏東市「蕭氏家廟」調查研究規劃》。屏東：屏東縣政府文化局。

國立高雄師範大學（編）

2010 《南臺灣的客家語言與族群關係研究計畫》。臺北：行政院客家委員會。

陳生秋

2009 《加走莊》。上海：陳生秋。

2011 《由加走莊及其附近現存遺跡窺見漢人、平埔族、原住民之清領時期互動關係》。上海：陳生秋。

陳肯堂、陳生秋（主編）

2009 《兩岸長彬鄉（吳）陳氏族譜史志彙編》。饒平：饒平縣新圩鎮長彬村延德堂。

陳春聲

1995 〈三山國王信仰與臺灣移民社會〉，《中央研究院民族學研究所集刊》80: 61-114。

2001 〈正統性、地方化與文化的創制：潮州民間神信仰的象徵與歷史意義〉，《史學月刊》，2001(1): 123-133。

2006 〈地域認同與族群分類：1640-1940 韓江流域民眾「客家觀念」的演變〉，《客家研究》1: 1-43。

陳朝海

1975 《陳球公行狀》。屏東：陳朝海。

陳朝海（編）

1972 《普寧樂善堂陳家族譜》。出版地、出版者不詳。

陳漢光

1972 〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》23(1): 85-104。

陳麗華

2011 〈談泛臺灣客家認同：1860-1980 年代臺灣「客家」族群的塑造〉，《臺大歷史學報》48: 1-49。

曾德信

- 2004 〈老北勢莊的故事〉，《六堆雜誌》101: 34-36。

程美寶

- 2006 《地域文化與國家認同：清末以來「廣東文化」觀的形成》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。

詹素娟

- 2005 〈臺灣平埔族的身分認定與變遷(1895-1960)：以戶口制度與國勢調查的「種族」分類為中心〉，《臺灣史研究》12(2): 121-166。

臺灣銀行經濟研究室(編)

- 1963 《臺案彙錄丙集》，臺灣文獻叢刊第176種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

- 1966 《臺灣南部碑文集成》，臺灣文獻叢刊第218種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

潮州庄役場(編)

- 1985 《潮州庄要覽》，收於成文出版社編，《高雄州街庄概況輯存》，第2冊。臺北：成文出版社。

盧德嘉(著)、臺灣銀行經濟研究室(編)

- 1960 《鳳山縣採訪冊》，臺灣文獻叢刊第73種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

蕭銘祥(主編)

- 1996 《屏東縣鄉土史料》。南投：臺灣省文獻委員會。

蕭景文、劉秀美

- 2004 《屏東港西上、中里的拓墾、家族、建築與聚落研究(清領—日治時期)》。屏東：財團法人蕭珍記文化藝術基金會。

羅烈師

- 2005 〈臺灣客家之形成：以竹塹地區為核心的觀察〉。新竹：國立清華大學人類學研究所博士論文。

饒宗頤、黃挺(編)

- 1998 《饒宗頤潮汕地方史論集(上)》。汕頭：汕頭大學出版社。

鷹取田一郎(編)

- 1916 《臺灣列紳傳》。臺北：臺灣總督府。

Had They Disappeared? The Identity of Guangdong Hoklo People in Pingtung Plain of Southern Taiwan

Li-hua Chen

ABSTRACT

This paper discusses the reason why the Guangdong Hoklo-speaking people, originated from Chaozhou and Huizhou prefectures in southeast Guangdong province, were thought to “have disappeared” in the history of Taiwan. Tracing the presence of Guangdong Hoklos in today’s Pingtung Plain of southern Taiwan reveals the transformation in their assertion of self-identity. Such transformation can be attributed to the changes in ethnic group classification approach by the sovereign state. Under Qing rule, people were classified on the basis of their native place while the Japanese colonial government distinguished ethnic groups according to the language they spoke. Furthermore, the relationships between Guangdong Hoklos and other ethnic groups were ambiguous. At times, they allied with the Minnan migrants against the Hakka group while in fact they shared similar cultures with the Hakkas, such as the worship of Han Yu and the cult of the Three Mountain Kings, both of which are taken as unique Hakka religious beliefs in Taiwan. Through investigating the categorization and identity of the Guangdong Hoklos in Pingtung Plain, the author argues that the mechanism of ethnic creation in Taiwan and how the State treated these three different ethnic groups had contributed to bringing about the impression of their “disappearance”.

Keywords: Guangdong, Pingtung, State, Hoklo, Ethnicity

