

「消失」的族群？

臺灣屏東地區廣東福佬人的身份與認同

摘要

在臺灣的族群歷史上，來自廣東省潮州、惠州府講福佬話的群體，往往隱而不彰，甚至被視為「消失」了的群體。然而，如果把眼光投向臺灣南部屏東平原地區，便會發現歷史上這一群體身份的曖昧性：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；不過面對強勢的六堆軍事聯盟的壓力，同為「粵人」的身份，也成為他們拉近與六堆關係的標籤。在文化符號上，二者則存在不少交叉地帶，韓文公與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。在近年客家運動興起的背景之下，這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份認同的演變，本文希望進一步釐清清代至當代臺灣族群身份建構背後的機制，以及國家對於不同語言群體身份塑造的深刻影響。

關鍵詞：廣東、屏東、國家、福佬、族群

- 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

爲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台開墾。從「潮州」、「潮厝」、「潮州寮」、「海豐」、「揭陽」這些地名不難想象，屏東也曾經有爲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》創刊號上的文章中留下的一段論述，以問題開頭，並以問題結束。他之所以會這樣問，一方面是受到了邱彥貴、洪惟仁等學者對於三山國王廟及地方語言研究的影響，另一方面則來自其長期田野觀察留下的疑問。雖然他並沒有給出答案，但其敏銳的問題意識，卻已經為我們留下了廣闊的思考空間。

本篇論文便試圖以李國銘的問題為出發點，結合筆者對於屏東地區歷史的調查研究，試作一個回答。筆者認爲李國銘所疑惑的，並非這一群體是否真的消失，而是他們現在身在何處。透過三山國王拜祭這樣的文化符號，他已經暗示我們，這一群體很可能還以不同方式，隱藏在屏東平原的人群中。透過對於高屏地區六堆客家

● 本文首先感謝中華人民共和國香港特別行政區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」的支持。感謝張維安、李文良、洪馨蘭、黃文斌等諸位師友富有啟發性的意見，感謝匿名評審人細緻入微的修改意見，亦多謝曾彩金、鄭龍雄、蕭永忠、陳生秋等諸位先生在田野調查中的協助。

¹ 李國銘，〈三山國王與甌駭人〉，《屏東文獻》，2000，頁5、7。

地域社會的研究，筆者已經察覺到在六堆客家話群體週邊，有廣東福佬話群體的存在。²本文的目的之一，便是透過文獻資料的搜集與田野調查工作，追蹤這一群體的蹤跡。

不止如此，本文亦想指出，廣東福佬話群體的「消失」，背後或許有更深層次的原因。清政府以省籍分類漢人人群，不過，屏東平原早在清初便已經出現了不同語言群體的分類，這一分類和省籍的界限並不一致。³由於一直關注臺灣近代以來三個不同國家政權統治（清帝國、日本殖民政府及中華民國）對於客家族群塑造的影響，筆者發現屏東平原的廣東講福佬話群體，在由清代轉為日本時代的過程中，面臨的身份選擇及其結果可能很不一樣。他們在歷史上的「消失」，是否是與這一人群分類結構有關的假象？

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份認同，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，如何表達和建構自己的身份認同。探索這一過程，將有助於我們進一步理解臺灣族群認同建構的機制。

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，臺灣的開發及海外貿易的發展，使得不同語言群體的人群遷徙和流動空前活躍。⁴早在康熙下半葉開始，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、蕉嶺等地客家話鄰居，大量湧入的屏東平原地區。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。地方人士更清楚這一點。筆者並沒有這些廣東福佬話群體如何表述的例子，但六堆客家話群體的表述卻再明晰不過，

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。⁵

不過，除了少數地方社會動亂的場合，國家並不關心地方社會人士講什麼語言。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

² 六堆位於臺灣南部高雄、屏東境內，在歷史上是其境內的客語群體的聯盟組織，為前堆、後堆、左堆、右堆、中堆、先鋒堆的總稱。

³ 林正慧，《六堆客家與清代屏東平原》，臺北市：曹永和文教基金會，遠流出版事業股份有限公司，2008，頁 166-7；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），頁 168-170。

⁴ 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》，2006 年 6 月，頁 4-13。

⁵ 〈臺灣公呈〉，約作於雍正初，邱維藩輯，邱炳華抄錄，《六堆忠義文獻》，日治時期，手抄影印本，六堆文化研究學會收藏。

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，無論是講客家話的群體，還是講福佬話的群體，只要他們移民自廣東省，就都被歸入「粵人」這一社會類別之內。

這一國家分類之下，廣東福佬話群體在複雜的地方社會關係中，如何處理與柳堆客家群體的關係呢？咸豐 3 年（1853），今日屏東市境內海豐莊的一張告示，或許會給我們一些啓示：

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，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（即崇蘭莊，筆者注），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]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。⁶

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。其背景是咸豐 3 年（1853）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，他們其實亦「懷挾私嫌，擅攻閩莊，焚搶擄殺，不分良莠。」⁷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，它們和六堆中的前堆長治、麟洛鄉毗鄰。這份告示亦顯示六堆組織在地方社會的威勢，已經超出了客家聚落的範圍。

歷史上的崇蘭、海豐莊一帶，歷史上可能曾有各籍移民活躍，但最引人好奇的，無疑是廣東省惠州府籍移民留下的痕跡。文中提到的蕭文鳳家族，亦即今天屏東市崇蘭里最大的家族，族譜記載來自廣東省惠州府陸豐縣城尾墟社。渡臺祖蕭維天乾隆年間來台，創立鋪號「蕭珍記」，經營致富，其幾個兒子又分別創辦不同的鋪號。蕭文鳳乃是第四代子孫，亦是事變當年的貢生。⁸而屏東市海豐莊，其莊名則來源於同府的海豐縣，當時莊內最大的家族是以鄭元奎（咸豐 7 年貢生）為首的鄭氏家族。

屏東市海豐莊鄭氏家族的祖籍為何處，鄭家的後人亦有不同說法，有人稱是由

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

⁷ 盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960），頁 275。

⁸ 猶他家譜中心藏，〈十七世維天公徙臺支系〉（1981），微卷號 1390431，臺北 2165。有關蕭氏家族發展歷程及在地方公共事務中扮演的角色，見國立成功大學研究發展基金會、國立成功大學建築系，《屏東市蕭氏家廟調查研究規劃》（屏東市：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）》（屏東市：財團法人蕭珍記文化藝術基金會，2004）。

廣東省潮州府海豐地區移民而來，有人則稱是從福建省龍溪縣來台。不過，他們都承認其第一代祖先鄭媽球於乾隆 16 年（1751）來臺，當時前面挑着神明的香灰，後面挑着祖先的骨骸。而這一神明他們相信就是廣東省潮州府三山國王祖廟中二王的金身。現在位於海豐的鄭家祖祠正廳，還供奉着二王的神像。⁹為了解開疑惑，我在現任海豐三山國王廟主委的六世孫鄭龍雄先生的帶領下，拜訪了其位於高雄縣大樹鄉境內的家族墓園。園中 1985 年修建的祖祠外壁上，一方小小的石碑鐫刻了其祖籍地「福建省龍溪縣十三都鎮外磚仔埕」字樣，鄭龍雄先生表示和小時父親讓他背誦的相同。園中亦存有數方道光至光緒年間的墓碑，上均鐫刻有「龍溪」字樣，顯示這一記憶是從清代就流傳下來的。

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，移花接木到自己的家族身上；另外則是鄭家成員選擇性記憶的結果。從記載來看，「海豐莊」之稱早在康雍時期已經出現，要早於鄭氏移居該的歷史。那麼，是否三山國王為早期海豐莊移民共同的信仰，但逐漸被勢力強大的鄭氏所主導呢？抑或鄭家成員選擇「忘記」祖先曾經移民潮州府的經歷，以便隱身於閩籍之中呢？我們無從判斷，但可以確知的是在清中後期，鄭家成員已經一方面秉持「閩籍」認同，一方面則信仰廣東福佬群體常見的三山國王了。

六堆客語聯盟雖然標榜「無分閩粵」，但對待不同群體亦未必一視同仁，因為其中的「閩」可能指的僅是閩西的客家話群體；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經無從得知，現在地方精英對於祖先是否是客家人，亦心存疑問。蕭珍記文化藝術基金會董事長蕭永忠先生，便曾經調查過 90 餘歲的家族成員的語言，並沒有發現客家話詞彙的痕跡。¹⁰清末方志中亦透露了該家族不少網絡關係，其交往的士紳、兒女嫁娶的對象均是閩南人，而未見有客家人的影子。¹¹ 可以猜測在社會生活及認同上，他們已日漸傾向於福佬人。然而，為了在事變中獲得保護，和客家人同為廣東籍的身份，卻是蕭氏家族利用之拉近與六堆關係的標籤。至於「廣東義首」之稱，到底是因事變中有功，獲得政府褒賞而來，還是透過捐錢的辦法加入六堆聯盟的陣營而來，不得而知，但至少可以肯定它與六堆曾以某種方式達成默契，事變時才能受到後者的保護。

整個故事，要先來看看海豐鄭家和六堆客語聯盟後來關係的發展，再回頭重新思考。鄭家和蕭家類似，亦採取了和六堆結盟的方式，只是過程背後充滿了無奈。根據同治 12 年（1873）立於忠義亭中的碑刻：

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，鄭贊祿複捐銀六十員。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，

⁹ 鄭賜川先生訪問記錄，2011 年 11 月 15 日，海豐鄭家祖祠。陳淑娟等、文星廣報事業社，《屏東市采風錄》，屏東：屏東市公所，2004，頁 79、139；鄭龍雄先生訪問記錄，2012 年 8 月 2 日，屏東市海豐三山國王廟。

¹⁰ 蕭永忠先生訪問記錄，2012 年 7 月 21 日，崇蘭蕭氏家廟。

¹¹ 盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》，頁 241、328-30。

亦宜出為排解，不得視為秦越。合立石碑為據。¹²

在立此碑刻以前，雙方的關係並不和睦。在咸豐 11 年至同治元年（1861-2）下淡水閩粵鬥殺期間，附近和興莊的粵人李惡狗等人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一些田產，在此次事件中因蒙受收不到租的損失，乾脆將「粵惡」告上官府。此案牽擾三年，雙方關係極其緊張，過程中李惡狗等人還曾試圖搶奪海豐莊人耕牛，甚至有攻莊之舉，導致海豐莊民亦上控官府。¹³ 此次事件可能亦導致鄭氏和海豐莊眾的矛盾，隨後，鄭氏家族似乎改變了策略。這塊同治 12 年（1863）的碑刻，豎立於六堆拜祭中心忠義亭內，碑文之下列出六堆總副理 19 人的名字，顯示出其鄭重程度。透過這一方式，海豐鄭家得到六堆聯盟組織的保護，也避免事變時再次受到額外的苛派勒索。而至少清末時，海豐莊是前堆的兩個「附堆」——也就是依附於六堆的村落——之一，很可能便是緣於鄭氏的付出。¹⁴

由此再反觀蕭文蘭的舉動，他事變中暫時搬入海豐莊，可能並不只是為了避難，而是想借助六堆的威勢，保護自己在海豐莊的財產。由康熙後期開始至清末，海豐莊的業權便掌握在不同的林姓手中，蕭家和鄭家則成為富庶的大租戶，並將土地分租佃給小租戶。¹⁵ 1935 年蕭珍記的土地財產記錄顯示，在其總計 42 甲餘的土地中，有半數位於海豐莊境內，位於崇蘭莊的土地則幾乎都是建築用地，也就是居住之所。¹⁶ 這雖然是日治後期的紀錄，但這一格局的形成則要追溯到清中後期。我們並不知道蕭氏防範的哪些人，或講何種話的群體，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，導致蕭氏很早就主動尋求六堆的保護。

比起這些小心翼翼的屏東市家族，那些更為靠近中央山脈的大規模廣東福佬人聚落，態度似乎就強硬多了。同樣在咸豐三年的事變中，地方官員在抱怨六堆「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，互相鬥殺，本縣已有所聞。」¹⁷ 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，稱該家族至少雍正年間以降，便陸續由廣東省饒平縣、海陽縣等地區來台沿山一帶拓墾，陳生秋曾經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。¹⁸

¹² 〈忠義亭碑記〉（1873），《臺灣南部碑文集成》，丙，其他（下），（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1966），頁 705。

¹³ 有關此事件的詳細過程，請參見林正慧的細緻描述。林正慧，《六堆客家與清代屏東平原》，頁 279-282。

¹⁴ 《臺灣總督府公文類纂》，第 9785 卷，臺南縣公文類纂，明治 30 年（1897）永久保存，內務門庶務部，第 19 類，雜，文號 8。

¹⁵ 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，收入王世慶主編，《臺灣公私藏古文書集》（臺北市：美國亞洲學會臺灣研究小組，1980），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〉，收入詹素娟、潘英海主編，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》（臺北市：中央研究院臺灣史研究所籌備處，2001），頁 65。

¹⁶ 國立成功大學研究發展基金會、國立成功大學建築系，《屏東市蕭氏家廟調查研究規劃》，頁 29-31。

¹⁷ 盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》，頁 275。

¹⁸ 陳生秋，《加走莊》（上海：作者自印本，2009）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：作者自印本，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〉，高雄師範大學客家文化研究所碩士論文，2009。

過，日治初期的記錄卻顯示，佳佐、潮州、四塊厝等多廣東福佬話群體聚居之地，都在先鋒堆萬巒的七個附堆村莊之列。¹⁹

附堆的組織起源於清末，組成「附堆」的村落人群構頗為複雜，有的是相距六堆較遠的客語村落，有的則閩南、平埔族聚居的莊，也有的是潮州人集中的莊等，往往因與鄰近的客語村落關係緊密，從而納入聯盟保護範圍。²⁰在清末至日治時期的記錄中，先鋒堆萬巒的副堆潮州莊一位地方領袖，便標榜自己亦是六堆的成員：

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。²¹

從地名「潮州」上，我們便不難看出它和廣東潮州府曾經有密切關係。李復卿是否是講福佬話的廣東人，我們尚不能肯定，不過筆者懷疑他是潮州府的移民，一方面是因為潮州鎮為屏東平原潮州府移民最為集中的區域，另一方面也是因為他在身份認同上，和講客家話的鄰居走得更近。日治上半葉的紀錄顯示，他還曾扮演了協調福佬話群體與客家話群體的中間人角色，說服本莊人入股設在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。²²文中的林芳蘭，便是先鋒堆萬巒莊的總理。²³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。縱覽各類文獻記載，六堆聯盟之外的地方領袖，惟其一人有此宣稱，背後很可能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。

上述例子顯示出，潮州府、惠州府的移民群體，在地方秩序混亂以及六堆聯盟軍事力量強大的背景下，他們自願或被迫拉近與六堆聯盟的關係。也清楚地顯示，他們可能只是透過交錢結盟的方式換得保護，即使在清末與六堆的關係更為緊密，成為外圍領袖，仍不能進入六堆的權力核心。

三、誰的韓文公？

李國銘曾經強調了三山國王這一文化符號對於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。這是因為韓愈曾經被貶到潮

¹⁹ 《臺灣總督府公文類纂》，第 9785 卷，臺南縣公文類纂，明治 30 年（1897）永久保存，內務門庶務部，第 19 類，雜，文號 8。

²⁰ 如右堆附堆有楠仔仙、荊桐坑、荊仔寮、月眉、叛產厝、崁頂、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。臺灣總督府公文類纂，第 9785 卷，臺南縣公文類纂，明治 30 年（1897）永久保存，內務門庶務部，第 19 類，雜，文號 8。

²¹ 鷹取田一郎編，《臺灣列紳傳》（臺北：臺灣總督府，1916），頁 343。

²² 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，故莊人甚抱不願，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。」〈製糖會社之成立〉，《漢文臺灣日日新報》，1905 年 9 月 13 日，第 4 版；臺灣總督府公文類纂，第 9774 卷，臺南縣公文類纂，明治 30 年（1897）永久保存，內務門庶務部，頁 98。

²³

州，從宋代開始，韓文公就被塑造成在僻邊遠蠻荒地區教化作育百姓的先驅，以及中原士大夫正統文化的象徵。該廟在粵東地區的建造，也意味着這一新治領土已經文教興起，不遜中原。²⁴和三山國王一樣，他亦是粵東韓江流域上下游客家話、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』。」²⁵但是在臺灣的屏東地區，情況卻截然不同。

目前屏東地區專門拜祭韓文公的廟宇僅見一座，即位於屏東縣內埔鄉境內的「昌黎祠」（昌黎為韓愈的郡望）。2005年的田野調查中，筆者曾走訪了該廟。在其正殿內，供奉的便是韓愈，左右兩側則供奉其侄韓湘及當時海陽縣尉趙德的神像。在兩廂的牆壁上，除了地方先賢畫像、捐款碑刻及光明燈之外，還密密麻麻地懸掛着祈求獲得文公庇佑的考生的准考證。幾十年前，對於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。他懷疑這座廟宇乃潮州人所建，「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。」²⁶他的理由很簡單，因為在粵東地區，潮州人拜祭韓愈的風氣，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，縣東四十裏，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。²⁷

從其建廟位置上，內埔是高雄、屏東縣境內的客家聚居區「六堆」中的後堆所在地，也是政治經濟實力最強、地方領袖也最集中的地區。更為重要的是它「與天后宮比鄰」，內埔天后宮嘉慶8年（1803）建，這座廟宇是六堆地區除了清初由官方主導的義民廟外，最為重要的地域拜祭中心，建造時捐題者遍佈六堆地區。²⁸由此不難推測出，這座廟宇和客家話群體有極為密切的關係。從現有的材料上，我們找不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了長期以來，客語群體與潮語群體共享同一套文化符號的現象。

然而，客語移民團體搬出了這一廣大粵東地區不同語言群體都能接受的士大夫形象作為拜祭對象，背後似乎還有更深的含義。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，

²⁴ 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》，2006年6月，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年第1期，頁123-133。

²⁵ 周少川，〈潮汕民間神靈初探〉，收入《潮州學國際研討會論文集》（廣州：暨南大學出版社，1994），頁127。

²⁶ 饒宗頤，〈臺灣省高雄縣潮州鎮訪問記〉，《方志周刊》，第82期，見陳漢初，《潮人移臺史》（汕頭：汕頭大學出版社，1996），頁81。

²⁷ 盧德嘉，《鳳山縣采訪冊》，丁部，規制，祠廟，頁183。

²⁸ 〈建造天后宮碑記〉，嘉慶8年（1803），《臺灣南部碑文集成》，甲、記(中)，頁164-78。

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。²⁹

可以看出，昌黎祠在地方社會所扮演的功能，實際上也是為了應付科舉考試而進學的場所。在清帝國的王朝體制之下，科舉是最重要的晉身之階，是改變身份地位和向上流動的主要途徑。能否參加科舉考試，和是否有「籍」有著密切關係。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考試之外。³⁰ 乾隆初期，特別在府學中設立了粵籍學額，但粵籍專屬的舉人名額，則直到道光 8 年（1828）才成功設立。³¹

「粵籍」名額理論上是所有粵省人共有的，包括了講客語、潮語的不同方言群體。李文良的研究指出，學額對於原籍的強調，實際上強化了講不同語言的廣東移民對於祖籍的認同。³² 六堆士紳們建立昌黎祠的時間，正好是粵籍學額設立的前一年。儘管我們不知道當時與官方溝通的具體過程，但可以想象，六堆地方士紳們一定花了很多心力。他們選擇這樣一個在歷史過程中形成的共同文化符號作為拜祭對象，很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，也更容易打動希望推動地方教化的官方。

儘管在拜祭對象上，客語群體做出了聯合同省籍潮語群體的姿態，但涉及到財產機構，就未必這麼具有開放性了。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，該會當時購置田產六甲多，出租收息，以供給考生路費。直至戰後初期，它都是六堆客語群體最重要財產機構，潮州府福佬話群體卻完全沒有參與。

從社會效果上來看，從道光 8 年以降高屏地區出了近 20 位「粵籍」舉人，地方志雖未進一步註明其祖籍究竟何地，但透過地方族譜、碑刻等資料，會發現他們實際上都來自粵東客家話群體，居住在六堆範圍內的各莊。從由府學、縣學中選拔的五貢名單中，除了客家話士子之外，還有兩位來自屏東的崇蘭蕭家（原籍惠州府陸豐），以及兩位陳姓人士（原籍潮州府饒平縣）。很有可能這些潮州府福佬話士子，利用了「粵籍」身份進入府、縣學，但在舉人的爭奪中，便不是客家話群體的對手了。

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，探究一下隱藏在這一廟宇背後的，到底是怎樣的群體。事實上，由於人群的流動，歷史記載的缺乏，追溯這些廟宇早期歷史背後的人群，已經相當困難；但是，這些廟宇往往留下

²⁹ 〈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，現懸挂于屏東縣內埔鄉昌黎祠。

³⁰ 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），《臺案彙錄丙集》，卷 6（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963），頁 209。

³¹ 《禮部〈為內閣抄出閩浙總督孫爾准等奏〉移會》，見《臺案匯錄丙集》，卷 6，頁 223-4。

³² 李文良，《清代南臺灣的移墾與「客家」社會（1680~1790）》，頁 251-269。

了一些地方傳說，是我們透視背後的村落及人群關係的一條蹊徑。

在清末地方志的記載中，屏東平原總計有十座三山國王廟，而其中乾隆年間建立最早的兩座，均留下了國王娶妻的故事，而其娶妻的對象，則均是附近客家話聚落的女子。

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，是文獻記載中屏東地區建立最早者。³³ 2007 年中，筆者曾經到訪該廟，發現在廟宇的後殿，供奉着一位王爺奶奶，與另外兩位女神觀音佛祖及註生娘娘比鄰。所謂王爺奶奶，即這座廟宇供奉的三位國王中，大王的妻子。其國王娶妻的故事流傳頗廣，而且據說其所娶的，乃是左堆麟洛地區的女子。據日治初期留下來的記載：

麟[麟]洛莊，粵人部落也。相傳同廳九塊厝莊，迎叁山國王，神過其地，神有大貳叁王之別，大王溫文閑雅，風采甚都。有徐姓女，見而美之，以為得婿如此，於願斯足。壹日臨流浣衣，有紅裏物，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，九塊厝莊大王爺，將冊兒為妃，昨日釵環，即王委禽也，某日即是花灼[燭]之期。³⁴

整個故事頗長，不久徐姓女亡，九塊厝三山國王廟增王妃塑像，麟洛也建立了一座王爺奶奶廟。直到今日，兩地神明舉行祭典活動，均會互相慶祝。顯示出從清中期開始，兩地域社會就建立了極為密切的關係。乾隆年間這座廟宇背後的群體背景，我們現在還並不清楚，但從選擇建立三山國王廟為拜祭對象來看，很有可能也是來自廣東省潮州府的移民。早期時，客語群體和這座廟宇關係頗為密切，右堆高樹的客家話群體早在嘉慶元年（1796）時便曾參與該廟的建設。³⁵ 很可能在當時，九塊厝莊地方人士採取了和客家人結盟的策略。

正是這一與客家話群體結盟的策略，導致同處在隘寮溪流域上下游的不少客家話聚落，亦會參與到該廟的拜祭活動。同治 5 年（1866）該廟重修時，便還有前堆麟洛莊，右堆大路關、東振新、下武洛等客家聚落曾參與。³⁶ 後來六堆地區諸多清後期建立的三山國王廟，包括佳冬、新埤、內埔、萬巒、高樹等地，都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，另一方面亦顯示出其統合策略的成功。³⁷

然而，屏東市境內海豐莊的三山國王廟，卻似乎對二者的結盟強烈不滿。其廟宇傳說之一便提到此事，態度卻截然不同：

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

³³ 盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》，丁部，規制，祠廟，頁 178。

³⁴ 〈偶像娶婦之誌奇〉，《漢文臺灣日日新報》，1905 年 9 月 3 日，第 4 版。

³⁵ 如嘉慶元年（1795），粵籍監生賴安仲等 59 人，集資購置三塊田產作為廟產，他住在高樹，也是六堆地方的士紳之一。《九塊厝三山國王聖錄史跡》（屏東九如：九塊厝三山國王廟，1992），頁 12-3。

³⁶ 〈重修國王廟樂緣芳名碑（乙）〉，同治 5 年（1866），九如鄉三山國王廟右廂；《九塊厝三山國王聖錄史跡》，頁 16-7。

³⁷ 九塊厝三山國王廟管理委員會編，《王爺奶奶回娘家典故》（屏東九如：九塊厝三山國王廟，2005），無編頁。

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。³⁸

海豐莊的三山國王廟據傳建於乾隆年間，最初便源於鄭媽球從潮州府祖廟帶來的二王金身，不久後即雕刻神像建廟奉祀。³⁹其具體的設立時間已無法確知，不過嘉慶 16 年（1811）一份古文書顯示，當時便有林鴻魁、陳文龍、鄭球生三位人士，購買了鄰莊一塊田地，「與海豐莊三山國王廟內為香燈祀典」。⁴⁰要注意的是文書中林鴻魁的名字大寫，推測他乃是海豐莊業主林氏家族成員，但是對這一家族的籍貫語言等情況，我們卻知之甚少。在清末地方志中，只記載了該廟由鄭元奎在同治 4 年（1865）募建，反映的實際上是鄭氏崛起之後的歷史。⁴¹這段故事出現的時間並不清楚，但顯然比國王娶親的故事晚，反映的是海豐社區內不滿情緒的歷史記憶。

屏東地區見諸歷史記載的第二座三山國王廟，是位於屏東縣潮州鎮東北四春境內的三山國王廟，「乾隆五十九年陳春來募建。」⁴² 這座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。

建廟與後來修廟的均為陳姓人士，現在當地居民也大部分姓陳，主要來自廣東潮州府饒平縣長彬鄉、普寧縣熙湖都講福佬話的人群。⁴³ 而根據日治時期的統計，與後堆內埔相鄰的潮州庄地區（包括潮州街及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。⁴⁴ 因此，早期建廟的很有可能是潮州府福佬話群體，而非是客家人。這座廟宇的娶妻傳說，所娶的還是先鋒堆萬巒客語地區的女子，展現出至少潮州府福佬話群體有聯合地緣關係密切的客家人的想法，背後則可能出於治安的需要。在萬巒地區並未見同類傳說流傳，不過相隔不遠的後堆內埔鄉老北勢莊（今富田村境內）三山國王廟，據稱主神二王爺也是從這座廟分香而來，顯示二群體的密切關係，並非廣東福佬話群體的一廂情願。⁴⁵

除了上面提到的這三座三山國王廟，清末方志中尚提及在今屏東縣潮州鎮範圍內，繁華的潮州街莊便有兩座。潮州街是鄰近村落貿易的中心，據說在乾隆中葉時已經頗為繁華。⁴⁶ 其中嘉慶元年建立的三山國王廟，是清代見諸地方志記載的第三座：

³⁸ 陳淑娟等、文星廣報事業社，《屏東市采風錄》（屏東：屏東市公所，2004），頁 140-1。

³⁹ 海豐三山國王廟管理委員會編，《海豐三山國王廟誌》（屏東：海豐三山國王廟管理委員會，1979），頁 2。

⁴⁰ 王世慶主編，《臺灣公私藏古文書集》，第 5 輯，第 4 冊，編號 176。

⁴¹ 盧德嘉，《鳳山縣采訪冊》，丁部，規制，祠廟，頁 178。

⁴² 盧德嘉，《鳳山縣采訪冊》，丁部，規制，祠廟，頁 178。

⁴³ 陳生秋，《加走莊》，頁 1。

⁴⁴ 陳漢光，〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》，23:1（臺北，1972 年 3 月），頁 101。

⁴⁵ 曾德信，〈老北勢莊的故事〉，《六堆雜誌》，101（2004 年 2 月），頁 35。

⁴⁶ 李常吉等編，《潮州鎮志》（潮州：潮州鎮公所，1998），頁 201。

三山國王廟一在潮州莊街(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。⁴⁷

在潮州莊街的歷史中，廣東福佬話群體似乎扮演了相當重要的角色。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，從台南府來的商工業者移住該地，從而形成一個街市，稱為潮州街，沿襲至今。」⁴⁸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三座，兩座位於今新置村境內，一座佳佐村境內。這幾座廟宇背後，也都是廣東福佬話及閩南群體在主導，客語群體要到了日治時期以後，影響力才逐漸滲透到這些地區。還有一座同治年間建在林邊鄉境內，今天該地已經幾乎見不到潮、惠或客家話移民。

清末方志中唯一明確記載建立在客語聚落的，是今右堆高樹鄉大埔村境內的三山國王廟。「同治四年（1865）劉月旻募建。」⁴⁹然而其早期的歷史，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記錄：

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。⁵⁰

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，大肆攻擊富庶的士街地區，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。」⁵¹ 阿里港王爺廟主神建於何時、由何人所建，我們並不清楚；王爺是否就是三山國王，也存在疑問。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是福佬話群體無疑，只是奪回之後，演化為客語群拜祭的三山國王了。

不過故事還沒完。在右堆高樹境內的兩個莊之間，也出現了三山國王的爭奪。筆者亦曾到訪過菜寮的三山國王廟，發現它並不承認這個故事，而是稱三山國王廟道光年間原本建立於東振新船肚莊，由於光緒年間的洪水，而移於劉興郎家，最後次年便建

⁴⁷ 盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》，丁部，規制，祠廟，頁 178。

⁴⁸ 《潮州莊要覽》，潮州莊役場編，昭和 6 年（1931），收入《高雄州街庄概況輯存》，臺北：成文出版社，1985，頁 1。

⁴⁹ 盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》，丁部，規制，祠廟，頁 178。

⁵⁰ 李添春修，《臺灣省通誌稿》（臺北：臺灣省文獻委員會，1956），卷 2，人民志，宗教篇，頁 299。

⁵¹ 宋九雲著，邱炳華抄，《臺南東粵義民志》（手抄影印本，1885），重編頁 62。本資料由黃瓊慧提供，謹致謝意。

立廟宇。⁵²如果考慮進兩個村莊成員的構成和祖籍地，這兩座廟宇及背後人群的關係，似乎就更為複雜了。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，而其中不少還是來自於廣東省的福佬話的群體。如大埔村的陳氏家族，便自稱為「九縣客」，所謂「九縣」，即清代潮州府所領有的九縣之稱。⁵³

在今日的屏東縣地區，總計有 32 座三山國王廟。若僅就統計數字而言，無疑與客語群體在拜祭上佔據優勢，因為其中超過半數廟宇（19 座）位於客家鄉鎮，10 座在客家與閩南的混合鄉鎮，3 座在非客家鄉鎮。⁵⁴ 然而，仔細考察早期建立的三山國王廟歷史，會發現在這一不變的神明符號下，隱藏着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的時候，往往請求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）還是「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、沈氏等戶口簿種族欄內，無一例外，登記的均是「福」。⁵⁵如果說像屏東市海豐鄭氏這樣的家族，清代已經自認為是「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，仍將籍貫題作廣東「陸豐」，為何此時也認為自己是福建種族呢？

要回答這一問題，便需要了解日本時代戶籍登記的原則。原籍廣東省潮州府普寧縣的潮州鎮泗林里人陳朝海，在族譜中曾經作了生動地記載，可以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？⁵⁶

在筆者看來，這和日本時代戶籍登記的原則，有極為重要的關聯。簡言之，日本時代臺灣漢人種族身份的「福建」、「廣東」，和清政府下的分類有着根本的不同，因為受到西方種族觀念影響的日本殖民政府相信，語言和種族有着密切的關聯。特別是

⁵² 菜寮三山國王廟重建委員會，〈三山國王廟沿革志〉，2006，菜寮三山國王廟內。

⁵³ 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〉，臺北市：行政院客家委員會，2010，頁 137-184。

⁵⁴ 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（1996 年 4 月），頁 109。

⁵⁵ 屏東崇蘭蕭氏、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）。資料由蕭永忠、鄭龍雄及陳生秋先生提供，謹致謝意。

⁵⁶ 陳朝海編，〈普寧樂善堂陳家族譜〉（出版地、出版者不詳，1972），頁 2。

語言，幾乎是種族身份的決定性要項。⁵⁷ 在這一背景下，廣東福佬話群體被登記為福建種族，也就不足為怪了。

在這一背景下，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份。這一選擇在屏東地區並不是個別的，在陳麗華的文章中，曾比較過日治中期廣東祖籍與廣東種族的人口數，發現在廣東潮州府、惠州府移民集中的村落，二者之間往往有很大差異。⁵⁸ 後來的人口統計因循沿襲，往往會忽略了其中的差異，亦為這一群體的「消失」提供了制度上的基礎。

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份呢？上個世紀 70 年代中葉，泗林人陳朝海為其父親撰寫的行狀中，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。⁵⁹

在他的觀念中，自認為是「本地人」，而將請來的工人稱為「客家人」，二者似乎不僅身份有別，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，自認為是「本地人」了，只不過「客家人」是後來的概念，當時所用的詞彙可能是「客人」。

近年來，由於客家族群運動的興起及族群意識的高漲，廣東福佬話群體亦在這一潮流中，時或被納入「客家」的範疇內。在這樣的外部環境之下，當地人也往往對自身和客家人的關係存在猶疑。邱坤玉便曾在考察了萬巒佳佐陳氏後追問，「吳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！」⁶⁰ 筆者在去年 11 月時曾走訪屏東海豐、萬巒佳佐等村落，當地一些講福佬話的地方人士也告訴筆者，他們很有可能是有「客家底」的，雖然自己並不會講客家話，但是從居住房子的建築格局上、拜祭神明的方式上，可以多少看出和客家人有關係。

不過，並不是所有地方人士都同意這種說法。有部分地方精英已經開始拋棄福佬、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，便是其中最為引人注目的一位。他曾經寫過這樣一段話，敘述對於三山國王廟的理解：

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

⁵⁷ 陳麗華，〈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 期（2011），頁 13-4。

⁵⁸ 陳麗華，〈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 期（2011），頁 15。

⁵⁹ 陳朝海，《陳球公行狀》（屏東：作者自印，1975），頁 68。

⁶⁰ 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〉，高雄師範大學客家文化研究所碩士論文，2009，頁 9。

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。⁶¹

今年3月，筆者曾到上海拜訪他，了解到他從1998年開始便到上海管理臺資公司，2007年以降曾經幾次到廣東省潮州府饒平縣長彬村，追溯祖先源流。筆者原本懷疑中國大陸的生活經驗，讓他對於潮州人意識更為敏感，然而據他稱，他對於佳佐地方歷史以及陳姓歷史有深入的研究，源自於對本家本族歷史的興趣。在他的經驗中，60年代本村人和萬巒的客家人鄰居仍然並沒有那麼和睦，亦可了解兩群人不可一概而論。⁶²

可以看出，近年來自我意識也逐漸升高的潮州群體，也在沿着當初客家族群塑造曾經走過的路，通過族譜編修、語言調查、宗教文化記錄等等，塑造其特別的群體認同，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，與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，還遠不能引起社會大眾，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，是在中國大陸粵東閩西地區，拜祭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，不過在筆者看來，這一問題為我們提供了一個重新思索臺灣社會族群塑造機制的極佳視角。

在回答這一問題之前，讓我們先與中國大陸及臺灣北部地區廣東福佬話群體的處境進行比較。清中葉以來，中國大陸廣東地區逐漸形成了粵、潮、客的三大族群認同，地方士人在書寫地方文化的時候，表達的是對自己文化和族群的認同。⁶³而臺灣北部桃、竹、苗地區的惠州府、潮州府移民，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，並在歷史演變的過程中，逐漸形成了以「粵人」為表達的客家認同。⁶⁴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

⁶¹ 陳生秋，《加走莊》，頁105。

⁶² 陳生秋先生訪談記錄，2012年3月23日，上海。

⁶³ 程美寶，《地域文化與國家認同：清末以來廣東文化觀的形成》（北京：三聯書店，2006），頁44-110。

⁶⁴ 羅烈師，〈臺灣客家之形成：以竹塹地區為核心的觀察〉。新竹：清華大學人類學研究所博士論文，2005。

觀念。這並不代表這群人真的「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府移民的聚落存在。在其聚落之內，亦有三山國王廟建立，並且歷史都頗為悠久。可以說，他們在臺灣仍是活生生的現實，並沒有消失不見。

但是，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」的原因之一。清政府對於漢人的人群分類，沿襲的是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。日治時期承襲了這兩大類別的名稱，卻改變了其含義，變成了以語言區分的「福建種族」與「廣東種族」。戰後經過數次更易，落到了閩、客族群之分。在這其中，廣東省潮汕語系的福佬人，或者落入以籍貫分類的粵籍之下，或者落入以語言分類的福建種族之下，從而隱身到了福佬群體之中。

這一歷史過程，與客家人身份認同的塑造恰可謂是一體兩面。清代的客家話群體，透過清政府按祖籍的分類「粵人」作為自稱，建立了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了六堆社會結構，卻在「廣東種族」的名稱下作客家塑造，亦讓地方符號延續下來，並在戰後演化為六堆社會納入新的民族國家的語言。這一過程也映照出國家分類及與地域文化的互動關係，對於族群塑造具有深刻的影響。

儘管國家分類人群的辦法，往往簡化或者抹消地方社會的差異，從而將廣東福佬話群體推到一個在身份認同上尷尬的境地，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，其成員都是來自梅縣、蕉嶺的客家人，他們自稱為「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」的身份，拉近和六堆關係、納入聯盟保護，甚至在這一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、潮語群體均會拜祭的對象，在臺灣屏東地區特殊的歷史環境下，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緣蠻荒之地的象徵，在相當長的歷史時期中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祭韓愈的廟宇，其倡建和重修活動均由客語群體主導。不過，其建廟時間與爭奪「粵籍」科舉名額的時間極為接近，顯示客語群體很可能意識到必須做出聯合廣東福佬話群體的姿態，因此韓愈符號便成為最好的選擇。但是在其背後的權力關係及財產機構上，後者則無從置喙。

至於三山過往的信仰，從清末方志中記載的屏東平原十座三山國王廟來看，其早期的歷史絕大部分都與廣東潮州、惠州府福佬話群體有關。經過歷史的演變，有的在外圍歷史環境變遷的因素下，其祭祀群體擴大或縮小；有的背後則經歷了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家話群體的文化符號之一，只是在清中後期以降，六堆客語群體的村落才逐漸建立三山國

王廟宇，而且數量後來居上。但是，透過廟宇傳說中娶妻以及分香的故事，我們仍隱約可見其早期歷史關係的痕跡。

重新回到李國銘的問題，我們可以說，只有在國家人群或族群分類的意義上，屏東平原的粵東潮汕語系的福佬人才「消失」了，在地方社會生活中，他們還在靈活地運用自己模糊的身份，尋求屬於自己的生存空間。近年來，客家族群意識的高漲，同樣也刺激了廣東福佬話群體重新思考自身身份，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，遠沒有建構出族群的集體記憶。

引用書目

- 猶他家譜中心藏，〈十七世維天公徙臺支系〉(1981)，微卷號 1390431。
- 陳生秋先生訪談記錄，2012年3月23日，上海。
- 蕭永忠先生訪問記錄，2012年7月21日，崇蘭蕭氏家廟。
- 鄭賜川先生訪問記錄，2011年11月15日，海豐鄭家祖祠。
- 鄭龍雄先生訪問記錄，2012年8月2日，屏東市海豐三山國王廟。
- 臺灣總督府公文類纂，第9785卷，臺南縣公文類纂，明治30年(1897)永久保存，內務門庶務部，第19類，雜，文號8。
- 臺灣總督府公文類纂，第9774卷，臺南縣公文類纂，明治30年(1897)永久保存，內務門庶務部，頁98。
- 《漢文臺灣日日新報》，1905年9月13日，第4版。
- 《漢文臺灣日日新報》，1905年9月3日，第4版。
- 〈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。現懸挂于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)，九如鄉三山國王廟右廂。
- 《十七世維天公徙臺支系》，猶他家譜中心藏微縮膠卷，卷號1390431，臺北2165。
- 《高雄州街庄概況輯存》，臺北：成文出版社，1985。
- 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》。屏東九如：九塊厝三山國王廟。
- 九塊厝三山國王廟管理委員會(編)
- 2005 《王爺奶奶回娘家典故》。屏東九如：九塊厝三山國王廟。
- 王世慶(編)
- 1977 《臺灣公私藏古文書集》。第6輯，第1冊、第12冊。臺北市：美國亞洲學會臺灣研究小組。
- 王世慶(編)
- 1980 《臺灣公私藏古文書集》。第5輯，第1冊。臺北市：美國亞洲學會臺灣研究小組。
- 王瑛曾
- 1962 《重修鳳山縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 沈榮貴(編)
- 1999 《沈氏族譜》。出版地、出版者不詳。
- 宋九雲
- 1885 《臺南東粵義民志》。手抄影印本。
- 林正慧
- 2008 《六堆客家與清代屏東平原》，臺北市：曹永和文教基金會，遠流出版事業股份有限公司。
- 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》。潮州：潮州鎮公所。
- 李添春(編)
- 1956 《臺灣省通志稿》。臺北：臺灣省文獻委員會。
- 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〉。高雄師範大學客家文化研究所碩士論文。
- 邱維藩(編)

- 日治時期 《六堆忠義文獻》。手抄影印本，六堆文化研究學會收藏。
- 施添福
 2001 〈國家與地域社會——以清代臺灣屏東平原為例〉，收入詹素娟、潘英海主編，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》。臺北市：中央研究院臺灣史研究所籌備處。頁 33-112。
- 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。
- 陳淑娟等、文星廣報事業社，
 2004 《屏東市采風錄》，屏東：屏東市公所。
- 陳春聲，
 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。
- 陳春聲
 2001 〈正統性、地方化與文化的創制——潮州民間神信仰的象征與歷史意義〉，《史學月刊》，1:123-133。
- 陳春聲
 1996 〈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。
- 陳漢初
 1996 《潮人移臺史》。汕頭：汕頭大學出版社。
- 陳生秋
 2009 《加走莊》。上海：作者自印本。
- 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：作者自印本。
- 陳漢光
 1972 〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》，23-1: 85-104。
- 陳朝海（編）
 1972 《普寧樂善堂陳家族譜》。出版地、出版者不詳。
- 陳朝海
 1975 《陳球公行狀》。屏東：作者自印。
- 陳麗華
 2011 〈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。
- 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》。北京：三聯書店。
- 曾德信
 2004 〈老北勢莊的故事〉，《六堆雜誌》，101:34-36。
- 菜寮三山國王廟重建委員會
 2006 〈三山國王廟沿革志〉。菜寮三山國王廟內。
- 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》。臺北市：行政院客家委員會。
- 國立成功大學研究發展基金會、國立成功大學建築系（編）
 2002 《屏東市蕭氏家廟調查研究規劃》。屏東市：屏東縣政府文化局。
- 盧德嘉
 1960（1894） 《鳳山縣採訪冊》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 臺灣銀行經濟研究室（編）
 1966 《臺灣南部碑文集》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 臺灣銀行經濟研究室
 1963 《臺案彙錄丙集》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

鄭良樹（編）

1994 《潮州學國際研討會論文集》。廣州：暨南大學出版社。

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）》。屏東市：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：清華大學人類學研究所博士論文。

鷹取田一郎（編）

1916 《臺灣列紳傳》。臺北：臺灣總督府。