

研究論文

粵東地域信仰「三山國王」 之歷史文獻探索與分析*

倪孟安**

國立臺灣師範大學歷史研究所博士候選人

摘要

「三山國王」信仰本為中國嶺南廣東潮州、惠州、梅州三區重要的常民信仰，為地域之鄉土保護神，其本源是人類對山川靈石的自然崇拜，擬人轉化而成的山神神祇。

在歷史文獻上，「三山國王」首見於宋代，宋元之世已成為嶺南地域所供奉的神明，並常見諸明、清之嶺南各方志。本文蒐集了九種「三山國王」文獻資料，並針對其中兩則研究「三山國王」信仰緣起及發展最重要〈廟記〉（分別為元代劉希孟、明代盛端明

投稿日期：2022 年 7 月 5 日；接受日期：2023 年 5 月 8 日；刊登日期：2023 年 6 月。

* 本文曾在 2014 年 10 月 16、17 日河南開封「世界客屬第 27 屆懇親大會」「國際客家文化茶敘」研討會中發表。

** 電子信箱：nec_mon_an@hotmail.com。

所作)作歷史文本的比較與詳細的校定——前者僅見於明代《永樂大典》殘本，流傳甚少且文字傳抄常有舛誤；後者則雖常見於地方志及一般性的研究資料，但亦有多種傳抄之文字版本。從上項〈廟記〉的歷史文本分析中，可發現不同的地域流傳著不同作者版本的〈廟記〉，不同作者版本的〈廟記〉分別對「三山」的名稱、封贈與大小座次排序存在著不同的記述，則顯現出同一個民俗信仰中，不同的區域傳承著各自的歷史傳統的地域差異現象。文章最後對「三山國王」信仰形成的歷史因素、與客家的關係、及與其他地域性信仰間的關係作一簡單的討論。

關鍵字：三山國王、地域信仰、客家研究、盛端明

Research Article

Exploration and Analysis of Historical Documents on “Lords of the Three Mountains”

Mon-An Nee

PhD Candidate, History Department, National Taiwan Normal University

Abstract

“Lords of the Three Mountains” or also translated “Three Mountain Kings” is a kind of folklore religion from Lingnan, it distributed in Chaochow, Huizhou, and Meizhou area, based on the natural worship of mountains and spiritual stones by human beings, and through the process of personification transformed into the mountain deity. According to historical documents, we could not find out the “Lords of the Three Mountains” until the Song Dynasty, but before long, it became a popular deity in Lingnan area since the Southern Song Dynasty, and was recorded by the enormous body of local chronicles (方志, also translated as local history or gazetteer) during the Ming and Qing Dynasties.

This essay collects nine kinds of historical documents of “Lords of the Three Mountains”, among them, two “Temple Notes” (廟記) which recorded the history of temple and deity belonging to the Yuan

and Ming Dynasties are more important and have the widely ritual community and regional cult. Through research, analysis, and comparison, it can be found that the two “Temple Notes” have their own regional cults and popular areas. The different author's versions of “Temple Notes” also show different records of the names of the “Three Mountains”, the awards, and the order of the status of the seats. Within the same deity, different regional cults inherit the phenomenon of regional differences in their own historical traditions.

Finally, it briefly discusses the historical factors in the formation of the religion of “Lords of the Three Mountains”, its relationship with Hakka, and its relationship with other folklore religions.

Keyword: Lords of the Three Mountains, Kings of the Three Mountains, Folklore Religion, Hakka Study, Sheng Tuan-Ming

一、前言

「三山國王」為宋代嶺南潮州地區在地生成的重要常民信仰，其本源乃是人類對山川靈石的自然崇拜，擬人轉化而成山神之屬的神祇，漸漸地演變為在地方則為鄉里的福神、保護神、在國家則上升高度為護國祐民的神祇，脫離了原先山神、土地神的範疇。然近些年在臺灣則更有「王爺化」的趨向¹，可以三王分別建廟分祀，這當然是近世宗教世俗化轉變的重要表徵。

然而「三山國王」的信仰歷史與內涵究竟為何？

就信仰的地域而言，「三山國王」的信仰緣起於粵東潮州揭陽，隨著明清以降嶺南地域人口的繁衍與州縣的增置，發展成為潮、惠、梅三區重要的一種鄉土保護神。由於粵東地域為客家人重要的原鄉，在近世的移民拓墾浪潮下「三山國王」的信仰祭祀區域也漸擴展到廣西、臺灣及東南亞等地，並儼然被認知為「客家人」的代表性信仰²。

就歷史從文獻的傳說，「三山國王」的歷史可上溯至隋代，但

¹ 「王爺化」系指臺灣地區的三山國王信仰從原鄉之地方鄉土神祈，逐漸轉化成「王爺公」的角色，受到閩南族群的認同，並在客家族群閩南化的過程中，演變成閩南流行之「王爺」信仰。參見邱榮裕，〈臺灣客家族群民間信仰研究——以三山國王、義民爺為中心〉，《全球客家地域學術研討會論文集》（臺北：國立臺灣師範大學地理系，2003），頁 47-59。

² 然近十年的研究趨勢則偏向認定三山國王為潮、惠地區的地域信仰，並非客家人的「專屬信仰」。雖然臺灣各級的客委會仍將三山國王視為客家的信仰、臺灣的三山國王信仰與客家人的族群分布也基本上高度吻合，但若仔細探討分析則會歸結出上項的觀點——畢竟所認定客家的「原鄉」中閩西、贛南並非三山國王的信仰分布區。參見陳麗華，〈「消失」的族群？南臺灣屏東地區廣東福佬人的身分與認同〉，《臺灣史研究》第 20 卷第 1 期（臺北：中央研究院臺灣史研究，2013），頁 169-199、陳中道生，〈解構臺灣三山國王信仰〉（臺中：長安光電，2022）。

真正可徵之於史籍的載記，大概始於唐、宋，而在明代確立其信仰的規模，並開始較普遍地出現在文字史料上，一般常見的還有「三山王」、「國王（廟）」、「三山大王」等稱謂，惟「三山」並非一專有之特稱，只要有三座奇峰或橫更綿延的三座山，都有可能被取名為「三山」，也因此中國各地有許多被稱為「三山」的地名或山巒，大概是中國人對名山大川崇拜的傳統而有祠祭的緣故³，所以必須從地域與時代等因素綜合考量分析，才能確知史料文獻中的「三山王」是否指涉現在流行於華南、臺灣、東南亞的「三山國王」。

由於「三山國王」信仰並不見諸於國史，其史料主要出自於個人文集、鄉土方志之屬，一般最常見、且具代表性的莫過於元代劉希孟之〈潮州路明貺三山國王廟記〉及明代盛端明的〈三山明貺廟記〉，惟相關的紀錄在輾轉傳抄刪補之下，不免多所舛誤。因此本文先透過整理爬梳「三山國王」的文獻資料⁴，來校訂各版

³ 如浙江杭州與海南樂會，便曾有「三山」與「三山神嶺」的山巒，及「三山神」的祠廟。然潮、惠的「三山國王」信仰並未傳播到江浙，因此杭州的「三山神」當是當地自發而成的山神崇拜信仰。

⁴ 本文參考、查閱到載錄有與粵東「三山國王」信仰相關的方志史冊如下：明·戴璟，《（嘉靖）廣東通志初稿》、清·阮元，《（道光）廣東通志》、明·佚名，《（永樂）潮州府志》、明·郭春震，《（嘉靖）潮州府志》、清·吳穎，《（順治）潮州府志》、清·周碩勛，《（乾隆）潮州府志》、清·陳樹芝，《（雍正）揭陽縣志》、清·周恒，《（光緒）揭陽縣志》、清·劉業勤，《（乾隆）揭陽縣志》、清·王崧，《（光緒）揭陽縣續志》、清·李書吉，《（嘉慶）澄海縣志》、清·盧蔚猷，《（光緒）海陽縣志》、清·吳宗焯，《（光緒）嘉應州志》、清·李文烜，《（光緒）清遠縣志》、民國·余鳳聲，《（民國）清遠縣志》、清·宋嗣京，《（康熙）埔陽志》、清·王之正，《（乾隆）陸豐縣志》、清·于卜熊，《（乾隆）海豐縣志》、民國·劉織超，《（民國）大埔縣志》、清·尹士俊，《（乾隆）臺灣志略》、清·余文儀，《（乾隆）續修臺灣府志》、清·王瑛曾，《（乾隆）重修鳳山縣志》、清·王必昌，《（乾隆）重修臺灣縣志》、清·謝金鑾，《（嘉慶）續修臺灣縣志》、清·周璽，《（道光）彰化縣志》、清·盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》、清·屠繼善，《（光緒）恒春縣志》、清·沈茂蔭，《（光緒）苗栗縣志》等諸種。

文本的內容差異，進而希望從該數則記述的內容，對世傳「三山國王」之名稱、封贈及座次排序有所差異之原因等問題有所解釋。

二、三山國王的歷史文獻解析

傳統的方志文獻資料，對於三山國王信仰的資料，多徵引韓愈〈祭界石文〉、元代劉希孟之〈潮州路明貺三山國王廟記〉、及明代盛端明的〈明貺廟記〉等三篇文獻，其中劉希孟及盛端明之文有系統地說明了三山國王信仰的緣起及顯靈、受敕的發展經過，因此廣受方志蒐羅，以下茲攷訂數則「三山國王」文獻：

（一）唐·陳元光《龍湖集》的〈神湖州三山神題壁〉詩

有一些文章在探討三山國王信仰資料時，會引唐代陳元光《龍湖集》中的〈神湖州三山神題壁〉詩，作為「最早」載錄三山國王信仰的文字。其內容如下⁵：

其一

孤隨不遵士，幽谷多豪英。三山亦隱者，韜晦忘其名。勝跡美山水，妙思神甲兵。精誠諒斯在，對越儼如生。木石森駟伏，雲煙拂旆旌。雨暘祈回應，龍風敕碑銘。清泚符神潔，香芹契德馨。三山耀神德，萬歲翊唐靈。

其二

孤雲悅我心，一點通神意。流泉濯巨靈，深谷壑神智。魑魍神之兵，黎庶神所庇。精氣燭彼天，名山妥靈地。嶺表開崇

⁵ 參見貝聞喜、陳惠國，〈釋陳元光《祀潮州三山神題壁》詩三首〉，《汕頭大學學報（人文社會科學版）》8卷4期（汕頭：汕頭大學，1992），頁71-74。

祠，遼東建神幟。六字動天威，九重頒歲祭。相期翊國忠，
我與三神契。

其三

孤征東嶺表，冒雨一登臨。再拜煙霞霽，群峰奎壁森。獨山
峰聳閣，巾谷水鳴琴。明山卉木翳，遙林雲霧深。瞻廟開明
貺，平遼斷穢祲。神颿號萬籟，列宿獻千禽。樹尾揚旌帛，
山頭鏃革金。葵陽烘固介，華露潤華簪。鼎立崢嶸勢，鐘聞
杳靄陰。綰荷權作勺，掬水洗懷襟。瀑布流觴詠，豐碑駐馬
吟。三山香火地，萬古帝王欽。

〈神湖州三山神題壁〉詩在一些文字中或被稱為〈祀潮州三
山神題壁詩〉或〈題湖州三山神題壁〉⁶。若僅就原題名來看，雖
有「三山神」名，但不一定確指為現今之「三山國王」；「神湖州」
的名稱似也與潮汕揭陽無涉。但若從詩文內內容來看，明確指涉
了獨山、明山、與巾山，則可知標題的「三山神」即後代所稱的
「三山國王」。因此在確定此是講述潮州的地方守護神「三山國王」
後，詩名中的「神湖州」，就被認為「神」似為衍字，或「祀」字
之誤、「湖州」則乃「潮州」之誤⁷。

不過關於陳元光的生平以及《龍湖集》的版本與真偽，其實
一直有爭論。尤其是《龍湖集》，原不見於傳世典籍，而突現於近

⁶ 參見貝聞喜、陳惠國，〈釋陳元光《祀潮州三山神題壁》詩三首〉，頁 71-74、
曹曉佩，〈從三山國王信仰看潮汕歷史上的族群關係〉，《臺灣源流》44 期（臺
中：臺灣省姓氏研究學會，2008），153。

⁷ 參見王治功、翁奕波，〈試論粵東「三山國王神」〉，《三山國王叢談》（北京：
國際文化出版公司，1999），頁 104、謝重光，〈三山國王信仰考略〉，《世界宗
教研究》1996 年第 2 期（北京：中國社會科學院世界宗教研究所，1996），頁
101-102。

代陳氏家譜中，是否為後代偽托之作，不無可疑之處⁸，如謝崇光便認為此《龍湖集》是出自明代萬曆之後的作品⁹。因此詩應視作明清的文獻，而斷不可待之為最早、或唐代時「三山國王」信仰的確證。

（二）唐·韓愈〈潮州祭界石文〉

韓文公曾刺潮州，對嶺南文化的開拓與影響頗巨。世傳其撰之〈潮州祭界石文〉之「界石」，即是祭分隔「東潮西惠」的獨山玉峰「靈石」。而三山國王之神則托靈於其中。

其祭文曰¹⁰：

維年月日，潮州刺史韓愈謹遣者壽成公寓以清酌少牢之奠，告於界石神之靈曰：「惟封部之內山川之神，克庥於人，官則置立室宇，備具服器奠饗，以時淫雨既霽，蠶穀以成，織婦耕男，忻忻衍衍，是神之庥庇於人也，敢不明受其賜，謹選良月吉日，齋潔以祀，神其鑒之，尚饗」。

⁸ 關於質疑陳元光生平與《龍湖集》真偽的資料及觀點可見：謝重光，〈《龍湖集》的真偽與陳元光的家世和生平〉，《福建論壇》1989年第5期（福州：福建社會科學院，1989），頁12、31、謝重光，〈再論《龍湖集》是後人偽托之作〉，《福建論壇》1991年4期（福州：福建社會科學院，1991），頁50-57、69、楊際平，〈也談《龍湖集》真偽——兼評《陳元光〈龍湖集〉校注與研究〉〉，《東南學術》1992年1期（福州：福建省社會科學界聯合會，1992），頁68-72、楊際平，〈從《潁川陳氏開漳族譜》看陳元光的籍貫家世——兼談如何利用族譜研究地方史〉，《福建史志》1995年1期（福州：福建省地方誌編纂委員會，1995），頁101、102。

⁹ 參見謝重光，〈三山國王信仰考略〉，頁101-102。

¹⁰ 參見明·賀復徵編，《文章辨體彙選》卷三十五，《文淵閣四庫全書》，頁2a。而該文普遍見於潮州府、揭陽、海陽等府縣之方志中。

（三）《宋會要》〈三神山神祠〉

清人徐松據明《永樂大典》輯錄宋代官修的《宋會要》所編成的《宋會要輯稿》有收〈三神山神祠〉條，文曰¹¹：

三神山神祠。三神山神祠在潮州。徽宗宣和七年八月賜廟額「明祝」。

雖然此時廟與神祇名稱為「三山神」，但應該可看出與後來「三山國王」信仰的連結。此短短數語條文大概是「三山國王」信仰最早、且最確切的歷史紀錄，說明了祂受官方敕封、從淫祠躍昇成為國家承認崇奉的神祇。也因此「明祝」或「明祝廟」便成為「三山國王」的信仰圖騰。

（四）元代劉希孟〈潮州路明祝三山國王廟記〉

元代劉希孟所撰之〈潮州路明祝三山國王廟記〉被視為「三山國王」信仰最重要的歷史文獻，乃因其最早、也最完整地將「三山國王」信仰的傳說與受崇奉之發展歷程記錄下。職是之故，明清以降潮州地區之地方志，常收此文為藝文志或祀典中「三山國王」的附錄¹²。廟記原見於明《永樂大典》中〈潮州府志〉，後輾

¹¹ 參見清·徐松，《宋會要輯稿》禮廿·諸祠廟〈三神山神祠〉。

¹² 就本文所徵引之方志史料，收羅劉希孟〈明祝三山國王廟記〉內文者有六（頁碼部分：前為原始頁碼，後為「愛如生」「中國方志庫·初集」或所徵引叢刊之頁碼）：

I 清·吳穎，《（順治）潮州府志》卷十二古今文章，頁 40a-42b，1343-1348。

II 清·周碩勛，《（乾隆）潮州府志》卷四十一藝文中·記，頁 44a-45b，4139-4142。

III 清·陳樹芝，《（雍正）揭陽縣志》，卷之七藝文·記，《稀見中國地方志彙刊》冊 45（北京：中國書店，1992），頁 2-3，310。

IV 清·劉業勤，《（乾隆）揭陽縣志》，《揭陽縣正續志》卷之八上藝文志，頁 3a-4b，1032-1035。

V 清·阮元，《（道光）廣東通志》卷一百四十八建置略二十四·壇廟四·揭陽縣，頁 13a-14a，9649-9651。

轉傳抄於各方志，而內容頗有些差異，今以《永樂大典》之抄本為原本¹³，再其他方志作互較：

劉希孟〈潮州路明貺三山國王廟記〉¹⁴

元統一四海¹⁵，懷柔百神，累降德音，五嶽四瀆，名山大川，所在官司，歲時致祭，明有敬也。故潮州路三山神之祀¹⁶，歷代不忒，蓋以有功於國，弘庇于民¹⁷，式克至于今日休¹⁸。

潮於漢為揭陽郡，後以郡名而名邑焉¹⁹。邑之西百里有獨山²⁰，越四十里又有奇峰曰玉峰²¹，峰之右（有）亂石激湍²²，東潮

VI清·盧蔚猷，《（光緒）海陽縣志》卷廿建置略四·壇廟·祀典·禮節附，頁 17b-18a，710-712。

¹³ 收於〈潮州府〉，《永樂大典》第三冊卷·五千三百四十五（北京：北京中華，1986），頁 18-19，2479。

¹⁴ 《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》題作「元編修劉希孟記略」；吳宗焯《（光緒）嘉應州志》作「元編修劉希孟揭陽明貺廟記」；《（順治）潮州府志》、《（乾隆）潮州府志》、《（雍正）揭陽縣志》及《（乾隆）揭陽縣志》作「明貺廟記」。

¹⁵ 《（順治）潮州府志》、《（雍正）揭陽縣志》、《（乾隆）揭陽縣志》開頭作「皇元」；《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》則作「我元」。按《永樂大典》為明初官書，因此刪字。

¹⁶ 《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「潮路三山神之祀」；其餘三志則作「故潮路三山之神之祀」。

¹⁷ 《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「宏庇斯民」。

¹⁸ 《（乾隆）潮州府志》作「故食報至於今日」；《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「故食報於今日」。

¹⁹ 《（順治）潮州府志》、《（雍正）揭陽縣志》、《（乾隆）揭陽縣志》作「後改爲邑」。又上述兩句《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》無。

²⁰ 《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「考潮州西北百里」；吳穎《（順治）潮州府志》作「邑於西北百里」；《（雍正）揭陽縣志》、《（乾隆）揭陽縣志》則似漏字作「邑於西北里」。

²¹ 《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》無「又」字。

²² 原文似缺「有」字，據六種方志版本補。

西惠，以一石為界。渡水為明山，西接于梅州²³，州以為鎮，越二十里為巾山²⁴，地名淋田²⁵。三山鼎峙，其英靈之所鍾，不生異人，則為明神，理固有之。世傳當隋時，失其甲子，以二月下旬五日，有神三人出于巾山之石穴²⁶，自稱昆季，受命于天，分鎮三山²⁷，托靈於玉峰之界石，廟食于此²⁸。地有古楓樹²⁹，降神之日³⁰，上生蓮花，紺碧色，大者盈尺，咸以為異。鄉民陳其姓者³¹，白晝見三人乘馬而來³²，招為從者³³，已忽不見³⁴，未幾陳遂與神俱化³⁵，眾鄙異之³⁶，乃周爰容謀，即巾山之麓³⁷，置祠合祭。前有古楓，後有石穴，昭其異也³⁸。水旱疾疫，有禱必應。既而假人以神言，封陳為將軍，赫聲濯靈日以著³⁹，人遂共尊為化王，以為界石之神⁴⁰。

²³ 六種方志版本無「于」字。

²⁴ 六種方志版本「為」字作「有」。

²⁵ 六種方志版本作「霖田」。

²⁶ 六種方志版本無「于」字。

²⁷ 六種方志版本無「分」字。

²⁸ 《(乾隆)潮州府志》、《(道光)廣東通志》、《(光緒)海陽縣志》作「因廟食焉」。

²⁹ 《(乾隆)潮州府志》、《(道光)廣東通志》、《(光緒)海陽縣志》作「地舊有古楓樹」；其餘三志作「其地有古楓樹」。

³⁰ 《(光緒)海陽縣志》作「神降」。

³¹ 《(乾隆)潮州府志》、《(道光)廣東通志》、《(光緒)海陽縣志》無「其」字。

³² 《(乾隆)潮州府志》、《(道光)廣東通志》、《(光緒)海陽縣志》無「而」字。

³³ 六種方志版本作「招已(己)為從」。

³⁴ 六種方志版本無「已」字。

³⁵ 《(乾隆)潮州府志》、《(道光)廣東通志》、《(光緒)海陽縣志》作「未幾陳遂化」。

³⁶ 六種方志版本作「眾尤異之」。

³⁷ 《(乾隆)潮州府志》、《(道光)廣東通志》、《(光緒)海陽縣志》作「乃謀於巾山之麓」；《(順治)潮州府志》、《(雍正)揭陽縣志》、《(乾隆)揭陽縣志》作「乃周爰諮謀，率巾山之麓」。

³⁸ 此句《(乾隆)潮州府志》、《(道光)廣東通志》、《(光緒)海陽縣志》無。

³⁹ 《(乾隆)潮州府志》、《(道光)廣東通志》、《(光緒)海陽縣志》作「聲靈日著」；《(順治)潮州府志》、《(雍正)揭陽縣志》、《(乾隆)揭陽縣志》作「赫

唐元和十四年，昌黎刺潮，淫雨害稼，眾禱於神而響答⁴¹，爰命屬官以少牢致祭，祝以文曰⁴²：「淫雨既霽，蠶穀以成，織女耕男，忻忻衍衍，是神之庇庥于人⁴³，敢不明受其賜⁴⁴，則神有大造於民也尚矣」⁴⁵。

宋藝祖開基，劉鋹拒命，王師南討，潮守侍監王某赴愬于神⁴⁶，天果雷電以風，鋹兵敗北⁴⁷，南海以太（平）⁴⁸。逮太宗征太原，次城下，忽覩金甲神人⁴⁹，揮戈馳馬突陣⁵⁰，師遂大捷，劉繼元以降⁵¹。凱旋之夕，有旗見於城上雲中曰「潮州三山神」⁵²，

聲濯靈日以益著」。

⁴⁰ 《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「人稱化王，共尊為界石之神」。

⁴¹ 《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「禱於神而霽」。

⁴² 《（順治）潮州府志》、《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「祀以文曰」。

⁴³ 六種方志版本作「是神之休庇乎人」。

⁴⁴ 《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「也敢不明受其賜」。

⁴⁵ 《（順治）潮州府志》、《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「則大有造於民也尚矣」；而《（雍正）揭陽縣志》、《（乾隆）揭陽縣志》則無此句。

⁴⁶ 《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「潮守侍監王某愬於神」；《（順治）潮州府志》、《（雍正）揭陽縣志》、《（乾隆）揭陽縣志》作「潮守侍監王某愬乎神」。

⁴⁷ 《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「大敗」。

⁴⁸ 似缺「平」字；又六種方志俱為「南海以平」。

⁴⁹ 《（順治）潮州府志》、《（雍正）揭陽縣志》、《（乾隆）揭陽縣志》「覩」作「觀」字；《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「見金甲神三人」。

⁵⁰ 原文句讀為「揮戈馳馬，突陳師，遂大捷」，此「陳」字，應為「陣」之誤，故改之；又六種方志俱作「操戈馳馬」。

⁵¹ 《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》無「以」字。

⁵² 《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「復見於城上，或以潮州三山神奏」；《（順治）潮州府志》作「見於城上雲中，曰潮州有三山神」；《（雍正）揭陽縣志》、《（乾隆）揭陽縣志》則作「見於城上雲中，

乃詔封「明山」為「清化威德報國王」⁵³，「巾山」為「助政明肅寧國王」，「獨山」為「惠感弘應豐國王」⁵⁴，賜廟額曰「明貺」，勅本部增廣廟宇⁵⁵，歲時合祭。明道中復加封「廣靈」二字⁵⁶，則神有大功於國亦尚矣⁵⁷。

革命之際，郡罹兵兇，而五六十年間⁵⁸，生聚教訓，農桑煙火，駸駸如後元時，民實應陰受神賜⁵⁹。潮之三邑，梅惠二州，在在有祠⁶⁰，遠近人士⁶¹，歲時走集，莫敢違寧。自肇跡於隋，靈顯於唐，受封於宋，迄今至順壬申⁶²，赫赫若前日事⁶³，嗚呼盛矣⁶⁴。

曰潮州三山神」。

⁵³ 六種方志版本作「盛德」。又《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》無「乃」字。

⁵⁴ 除《（順治）潮州府志》版與之相同為「弘應」外，其餘五種方志俱為「宏應」。

⁵⁵ 《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「勅本郡增廟宇」；盛端明之記亦作「本部院」。

⁵⁶ 《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》等無此句。另《（順治）潮州府志》「廣靈」作「靈廟」。

⁵⁷ 《（順治）潮州府志》、《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「則神大有功於國亦尚矣」；而《（雍正）揭陽縣志》、《（乾隆）揭陽縣志》作「則神大有功於國也尚矣」。又另此後「革命之際……陰受神賜」等諸語，除《（順治）潮州府志》外之五種志書均不錄。

⁵⁸ 《（順治）潮州府志》作「而五六年間」。

⁵⁹ 《（順治）潮州府志》作「駸駸不已，元時民實陰受神賜」。此句讀方式似較合理。

⁶⁰ 《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「潮及梅惠二州，在在有廟」。

⁶¹ 《（雍正）揭陽縣志》、《（乾隆）揭陽縣志》無此句。

⁶² 按元文宗至順三年壬申為西元 1332 年。

⁶³ 以上「莫敢違寧……赫赫若前日事」等諸語，不錄於《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》等著；而《（順治）潮州府志》、《（雍正）揭陽縣志》、《（乾隆）揭陽縣志》等作「肇迹」、「顯靈」、「赫赫前日事」。

⁶⁴ 《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》作「嗚呼（乎）」；《（順治）潮州府志》、《（雍正）揭陽縣志》、《（乾隆）揭陽縣志》等作「嗚呼（乎）盛哉」。

古者祀六宗⁶⁵，望于山川，以捍大災，禦大患⁶⁶，今神之降靈無方無體之可求，非神降于莘，石言于晉之所可同日語，又能助國愛民，以功作元祀，則捍蓄禦患抑末矣⁶⁷。凡使人齋明盛服，以承祭祀，非諂也。惟神之明⁶⁸，故能鑒人之誠，惟人之誠，故能格神之明⁶⁹，孰謂神之為德，不可度思者乎？潮人之祀神也，社而稷之，一飯必祝，明山之鎮于梅者，有廟有碑；而巾山為神肇基之地，祠宇巍巍，既足以揭虔妥靈⁷⁰，則神之豐功盛烈，大書特書，不一書者寔甚宜⁷¹。於是潮之士某，合辭徵文以為記⁷²。記者記宗功也⁷³，有國有家者，丕視功載，錫命于神，固取其廣靈以報國⁷⁴，而民惟邦本，本固邦寧，儻雨暘時若⁷⁵，年穀屢豐⁷⁶，則福吾民，即所以寧吾國、而豐吾國也⁷⁷。神之仁愛斯民者豈小補哉！雖然愛克厥威，斯亦無所

⁶⁵ 僅《（順治）潮州府志》收，作「古者禋於六宗」。以下「古者……非諂也」等文只《（順治）潮州府志》錄。

⁶⁶ 《（順治）潮州府志》作「禦大災捍大患」。

⁶⁷ 《（順治）潮州府志》作「則禦災捍患抑末矣」。

⁶⁸ 《（乾隆）潮州府志》作「為」，應誤。另「惟神之明……其道光明」等大段落，《（雍正）揭陽縣志》、《（乾隆）揭陽縣志》未錄。

⁶⁹ 此後文字至「本固邦寧」處，《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》等亦不錄，僅《（順治）潮州府志》收。

⁷⁰ 《（順治）潮州府志》作「既足以○妥安靈」（原文闕漏一字）。

⁷¹ 《（順治）潮州府志》作「實甚宜」。

⁷² 《（順治）潮州府志》作「索文」。

⁷³ 《（順治）潮州府志》作「功宗」，似較為妥。

⁷⁴ 《（順治）潮州府志》作「廟靈」。

⁷⁵ 《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》等無「儻」字。

⁷⁶ 《（順治）潮州府志》、《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》等作「屢登」。

⁷⁷ 《（順治）潮州府志》僅作「則福吾民，即所以寧吾國也」。而《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》等則作「其所以福吾民而安吾國者，豈小補哉？」並結束本文。

沮勸，必威顯於民⁷⁸，禍福影響，於冠平仲表插竹之靈，於劉器之速聞鍾之報⁷⁹，彰善瘴惡，人有戒心，陽長陰消，氣運之泰，用勵相我國家⁸⁰，其道光明，則神之廟食于是邦，使山爲礪⁸¹，與海同流，豈徒曰扞我一二邦以脩⁸²？

是年七月望，前翰林國史院編修官，兼經筵檢討，廬陵劉希孟撰文。亞中大夫，潮州路總管，兼管內勸農事，蠡吾王元恭篆蓋。

按，文中廬陵劉希孟為翰林國史院編修官，曾任經筵檢討，應為科舉進士出身，即便如此，其生平仍不詳，於史籍及方志中均無載記，更無文集傳世。文中提到的潮州路總管蠡吾王元恭則可見於各版《潮州府志》之〈職官表〉。該文撰於元文宗至順三年（1332），初步分析，《（乾隆）潮州府志》、《（道光）廣東通志》、《（光緒）海陽縣志》等三志的內容基本一致，應是同一史源（傳鈔）；而《（順治）潮州府志》、《（雍正）揭陽縣志》、《（乾隆）揭陽縣志》則可能源自另一文本脈絡，乾隆之《揭陽縣志》所收之文應是徵引自雍正《揭志》，雍正《揭志》內容則似摘引《（順治）潮州府志》，該文本與《永樂大典》所收錄「長版」的早期文本內容較近。

（五）明禮部尚書盛端明〈三山明貺廟記〉

三山國王信仰另一項重要歷史文獻，是明代嘉靖廿四年時任

78 《（順治）潮州府志》作「必威威顯民」，似衍字。

79 《（順治）潮州府志》作「鐘」，似較為妥。

80 《（順治）潮州府志》作「用勸相我國朝」。

81 《（順治）潮州府志》作「與山」。

82 《（順治）潮州府志》作「捍」；又《（順治）潮州府志》所徵之文字至此全文結束。。

(享)禮部尚書(俸)的盛端明，為鄉里間信仰中心撰寫的〈三山明貺廟記〉。雖然盛端明食大宗伯祿，但其文集今不世傳，故該文也僅能從地方志及廟宇碑刻管窺，今以《(光緒)潮陽縣志》所收之文作底本，再與其他三種文本做對照，〈廟記〉內容如下⁸³：

〈三山明貺廟記〉

序云三山國王廟，潮屬所在皆祀之，因神牌上未明何代封號，為紀一篇以補闕畧。

潮之明貺三山之神⁸⁴，其來尚矣。夫潮之揭陽⁸⁵，於漢為郡，後改為邑，邑之西百里有獨山⁸⁶，越四十里有奇峰⁸⁷，曰玉人峰⁸⁸，峰之右有眾石湍激⁸⁹，東潮西惠⁹⁰，以石為界，渡水為

⁸³ 就本文所徵引之方志史料，收羅盛端明〈三山明貺廟記〉內文者有四（頁碼部分：前為原始頁碼，後為「愛如生」「中國方志庫·初集」之頁碼）：

I 清·周恒，《(光緒)潮陽縣志》卷二十一藝文中·記，頁 15b-17a, 1618-1621。

II 清·王必昌，《(乾隆)重修臺灣縣志》卷之六祠宇·壇·廟·祠·附寺宇，頁 15b-16b, 505-507。

III 清·王瑛曾，《(乾隆)重修鳳山縣志》卷五壇廟，頁 25a-26b, 439-442。按此志所徵為節略之文。

IV 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣南部碑文集成》（臺北：大通書局，1987），頁 36-38。按此為臺灣臺南三山國王廟內乾隆九年所立之木匾內文，乃信眾洪啟勳從親友處得到廟記後所鐫刻。

⁸⁴ 《(乾隆)重修臺灣縣志》作「潮有明貺三山之神」。

⁸⁵ 《(乾隆)重修臺灣縣志》作「考夫潮之揭陽」；《臺灣南部碑文集成》作「夫潮及之揭陽」，似衍字。

⁸⁶ 《(乾隆)重修臺灣縣志》作「邑三百里有獨山」；《臺灣南部碑文集成》作「邑兩百里有獨山」；《(乾隆)重修鳳山縣志》作「潮揭陽邑西百里為獨山」。

⁸⁷ 《(乾隆)重修鳳山縣志》作「越四十里有峰」。

⁸⁸ 《(乾隆)重修臺灣縣志》、《(乾隆)重修鳳山縣志》、《臺灣南部碑文集成》作「曰玉峰(峯)」。

⁸⁹ 《(乾隆)重修臺灣縣志》作「玉峰之右」；《(乾隆)重修鳳山縣志》作「峯之右眾石激湍」；《臺灣南部碑文集成》作「玉峰之右有眾石激湍」。

⁹⁰ 《(乾隆)重修臺灣縣志》作「西惠東潮」。

明山，西接梅州⁹¹，州以爲鎮⁹²，越三十里有巾山⁹³，地名霖田，三山鼎峙，英靈所鍾⁹⁴。當隋時失其甲子⁹⁵，二月下旬五日，有神三人出於巾山⁹⁶，自稱昆季，受命於天⁹⁷，分鎮三山，託靈於玉峰之右⁹⁸，廟食於茲⁹⁹，前楓樹¹⁰⁰，後有石穴，降神之日，山上生有蓮花，紺白色¹⁰¹，大者盈尺，鄉民陳姓者，白晝見三人乘馬而來¹⁰²，招爲從者¹⁰³，未幾，陳姓遂與俱化¹⁰⁴，眾異之，乃即巾山之麓置祠合祭¹⁰⁵，既而降神封爲將軍¹⁰⁶，赫聲濯靈，日以益甚¹⁰⁷，人遂尊陳爲化王¹⁰⁸，以爲界石之神。

⁹¹ 《(乾隆)重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》作「梅洲」。

⁹² 《臺灣南部碑文集成》作「洲」；《(乾隆)重修臺灣縣志》此段文字作「亦以石爲界」。

⁹³ 《臺灣南部碑文集成》無「越」字；《(乾隆)重修臺灣縣志》易「越」爲「又」；《(乾隆)重修鳳山縣志》則作「又三十里爲巾山」。

⁹⁴ 《(乾隆)重修鳳山縣志》無此句。

⁹⁵ 《(乾隆)重修臺灣縣志》無「時」字。《(乾隆)重修鳳山縣志》於此段落僅節略云「隋時有神三人降於巾山」。

⁹⁶ 《(乾隆)重修臺灣縣志》無「於」字。

⁹⁷ 《(乾隆)重修臺灣縣志》改「天」爲「帝」。

⁹⁸ 《(乾隆)重修臺灣縣志》無「於」字。

⁹⁹ 《(乾隆)重修臺灣縣志》、《(乾隆)重修鳳山縣志》作「廟食於此」、《臺灣南部碑文集成》作「廟食於此地」。

¹⁰⁰ 《(乾隆)重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》作「前有古楓樹」。

¹⁰¹ 《(乾隆)重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》作「上生蓮花，絳白色」。《(乾隆)重修鳳山縣志》則楓樹石穴均節略，僅曰「維時山上生有蓮花，紺白色」。

¹⁰² 《(乾隆)重修鳳山縣志》無「白」字、《(乾隆)重修臺灣縣志》作「白晝見此三人乘馬而來」。

¹⁰³ 《臺灣南部碑文集成》作「招己爲從者」。

¹⁰⁴ 《(乾隆)重修臺灣縣志》作「陳與神俱化去」、《(乾隆)重修鳳山縣志》作「未幾陳亦物化」、《臺灣南部碑文集成》作「陳遂與神俱化」。

¹⁰⁵ 《(乾隆)重修臺灣縣志》無「乃」字；《(乾隆)重修鳳山縣志》作「乃即巾山之麓建祠合祀」。

¹⁰⁶ 《(乾隆)重修臺灣縣志》作「既降神以人言，封陳爲將軍」、《臺灣南部碑文集成》作「既而降神以人言，封陳爲將軍」、《(乾隆)重修鳳山縣志》則節略數語作「而封陳姓者爲將軍、爲化王，以爲界石之神焉」。

¹⁰⁷ 《臺灣南部碑文集成》作「日以益著」、《(乾隆)重修臺灣縣志》則無「赫聲

唐元和十四年，昌黎韓公刺史潮州¹⁰⁹，霪雨害稼，眾禱於神而饗答¹¹⁰，爰命屬官以少牢致祀¹¹¹，祝以文曰：「霪雨既霽，蠶穀以成，織女耕男，欣欣衍衍，其神之保佑乎¹¹²，人孰不明受其賜」¹¹³。

宋藝祖開基，劉鋹拒命，王師南討¹¹⁴，潮守王侍監赴禱於神¹¹⁵，果雷電風雨，鋹兵退北¹¹⁶，南海乃平¹¹⁷。迨太宗征太原，次於城下，忽覩金甲神人揮戈馳馬¹¹⁸，師遂大捷¹¹⁹，劉繼元以降¹²⁰，凱還之日¹²¹，有旌見城上雲中¹²²，曰「潮州三山神」，太宗悟¹²³，命韓指揮舍人捧詔來潮霖田¹²⁴，封巾山為「清

濯靈」，僅作「靈日益著」。

108 《臺灣南部碑文集成》、《（乾隆）重修臺灣縣志》無「陳」字。

109 《臺灣南部碑文集成》、《（乾隆）重修臺灣縣志》無「史」字。《（乾隆）重修鳳山縣志》則節略作「唐元和間昌黎伯韓公刺史潮陽」。

110 《（乾隆）重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》作「眾禱於神而饗答」、《（乾隆）重修鳳山縣志》則節略數語作「眾禱於神而饗答如響」。

111 《（乾隆）重修鳳山縣志》則節略數語作「爰命祀以少牢」。

112 《（乾隆）重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》作「其神之保庇於人」、《（乾隆）重修鳳山縣志》作「其神之庇祐乎」。

113 《（乾隆）重修臺灣縣志》作「敢不明受其賜也」、《臺灣南部碑文集成》作「敢不明受其賜」、《（乾隆）重修鳳山縣志》作「人敢不明受其賜」。

114 《（乾隆）重修鳳山縣志》作「王師南征」。

115 《（乾隆）重修鳳山縣志》無「赴」字。

116 《（乾隆）重修臺灣縣志》作「大北」、《臺灣南部碑文集成》作「遂北」、《（乾隆）重修鳳山縣志》作「敗北」。

117 《（乾隆）重修鳳山縣志》作「以平」。

118 《（乾隆）重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》「覩」作「睹」。

119 《（乾隆）重修鳳山縣志》「遂」作「乃」。

120 《（乾隆）重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》、《（乾隆）重修鳳山縣志》均作「魁渠劉繼元以降」。

121 《（乾隆）重修臺灣縣志》作「凱旋之頃」、《臺灣南部碑文集成》作「凱旋之日」。

122 《（乾隆）重修臺灣縣志》「旌」作「旗」。

123 《（乾隆）重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》均無「太宗悟」。

124 《（乾隆）重修臺灣縣志》作「因命韓指揮舍人」、《臺灣南部碑文集成》作「乃

化威德報國王」¹²⁵，明山為「助政明肅甯國王」¹²⁶，獨山為「惠威宏應豐國王」¹²⁷，賜廟額曰「明貺」，勅本部院增廣廟宇¹²⁸，歲合祭¹²⁹。明道中¹³⁰，復加「靈廟」二字¹³¹，蓋肇迹於隋¹³²，顯靈於唐，受封於宋，數百年來，赫赫若前事¹³³，嗚呼！神之豐功盛烈，護於國庇於民亦大矣哉¹³⁴！

潮之諸邑，在在有廟祇祀¹³⁵，水旱疫疾有應¹³⁶，夫神之明¹³⁷，故能鑒人之誠¹³⁸，人之誠¹³⁹，故能格神之明¹⁴⁰，神人交孚，其

命韓指揮舍人」、《(乾隆)重修鳳山縣志》作「命指揮韓捧詔來潮霖田」。

¹²⁵ 《(乾隆)重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》、《(乾隆)重修鳳山縣志》等前均作「詔封」。

¹²⁶ 《(乾隆)重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》、《(乾隆)重修鳳山縣志》「甯」作「寧」。

¹²⁷ 《臺灣南部碑文集成》、《(乾隆)重修鳳山縣志》作「弘應」。

¹²⁸ 《(乾隆)重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》無「院」字；而《(乾隆)重修鳳山縣志》作「敕本部增置廟宇」。

¹²⁹ 《臺灣南部碑文集成》、《(乾隆)重修鳳山縣志》作「歲時合祭」。《(乾隆)重修臺灣縣志》作「歲時展祭」。

¹³⁰ 《(光緒)潮陽縣志》誤為「至道中」。其餘三志乃「明道中」。按此為宋仁宗年號，封贈事應在明道二年癸酉，西曆 1033 年。

¹³¹ 《臺灣南部碑文集成》作「復加靈廣二字」、《(乾隆)重修臺灣縣志》作「復加靈廣字」。而《(乾隆)重修鳳山縣志》同為「靈廟」。

¹³² 《(乾隆)重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》作「跡」。

¹³³ 《(乾隆)重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》作「赫赫若前日事」。

¹³⁴ 《(乾隆)重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》作「庇於國於民亦大矣哉」；又《(乾隆)重修鳳山縣志》前數語節略為「受封於數百年來，庇國佑民，功烈亦大矣」。

¹³⁵ 《(乾隆)重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》作「在在有廟，莫不祇祀」；《(乾隆)重修鳳山縣志》節略為「在在有祀」。

¹³⁶ 《(乾隆)重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》、《(乾隆)重修鳳山縣志》等均作「水旱疫疾，有禱必應」。

¹³⁷ 《(乾隆)重修臺灣縣志》作「夫惟神之靈」、《臺灣南部碑文集成》作「夫惟神之明」。

¹³⁸ 《(乾隆)重修臺灣縣志》「鑒人」作「格人」。

¹³⁹ 《(乾隆)重修臺灣縣志》、《臺灣南部碑文集成》作「惟人之誠」、而《(乾隆)重修鳳山縣志》作「維人之誠」。

機如此¹⁴¹，謹書之¹⁴²，俾鄉人歲時拜於祠下者¹⁴³，有所考證焉¹⁴⁴。

賜進士第、資德大夫、正治上卿、太子少保、禮部尚書、前左春坊左庶子、翰林侍讀、經筵講官同修國史郡人盛端明撰¹⁴⁵。

盛端明此文與上則劉希孟之〈廟記〉均明述了「三山國王」信仰的緣起、明貺的故事及從民間淫祀「轉正」成國家祀典的過程。〈廟記〉被鐫刻在廟宇中、或流傳於鄉里間，以致被官方方志蒐羅，代表者智識份子認為其有教化與增進（自我）認同的功能，故不能以單純的迷信視之。此文創作時間應是嘉靖廿七年戊申（1548）萬壽節盛氏加太子少保銜後，至廿八年春請致仕獲准的此段期間¹⁴⁶。

又如前所述，即便是曾任大宗伯、深受皇帝寵幸的盛端明，

¹⁴⁰ 《（乾隆）重修臺灣縣志》「明」作「靈」。

¹⁴¹ 《（乾隆）重修臺灣縣志》作「其幾有如此」。

¹⁴² 《（乾隆）重修臺灣縣志》作「謹書之牌」。

¹⁴³ 《（乾隆）重修臺灣縣志》作「俾海內人士，歲時拜於祠下者」；《臺灣南部碑文集成》作「俾海內人士，歲時拜於祠下者」。

¹⁴⁴ 《臺灣南部碑文集成》、《（乾隆）重修鳳山縣志》作「有所考而無懈於誠焉」；《（乾隆）重修臺灣縣志》作「有所考而無憾於誠焉」。

¹⁴⁵ 此段載錄於《臺灣南部碑文集成》，該匾於文後尚有跋記，說明立匾之因緣：「三山國王者，吾潮合郡之福神也。自親友佩爐香過臺，而赫聲濯靈遂顯於東土。蒙神庥，咸欣欣建立廟宇，為敦誠致祭之所；但往往以神之護國庇民、豐功盛烈未知備細為憾。勳等讀親友來翰，適得明禮部尚書盛諱端明所作廟記一篇，甚詳且悉。因盥手繕書，敬刊於左上之廟中。俾東土人士亦有所考而無憾於誠者，未必非神之靈為之也」。「時乾隆九年歲次甲子上元吉旦，沐恩弟子洪啟勳、陳可元、許天旭、周奕沛、梁朝舉、洪肇興、伍朝章、舉義忠、陳傑生、曾可誠、洪良舉」。

¹⁴⁶ 蓋〈廟記〉中盛端明的頭銜有太子少保與禮部尚書，可知是在他受封太子少保之後，但又未辭官之時，在京所作。

其文集亦似散軼，也因此產生了幾種不同細微差異的版本，這可能是得於不同廟宇文獻傳鈔刪削、或手民之誤的結果。不過相較劉希孟的文字，盛端明〈廟記〉似乎流傳不廣，就所見文獻，僅有《（光緒）潮陽縣志》及臺灣的幾個方志版本有載，也就是說大陸地區大部分的方志都是徵引劉希孟〈廟記〉，且兩者似乎有相斥性，即如該方志錄有劉希孟〈廟記〉，就不會同時收有盛端明的版本，反之亦然，其原因為何，則待後文分析。

（六）清·徐德峻〈新建三山明貺廟碑記〉

清乾隆初葉諸羅縣知縣徐德峻曾應粵籍鄉紳之請¹⁴⁷，為新建的三山國王祠廟撰碑記。該廟址應為現今臺灣嘉義市，據邱彥貴的調查即為後來的「廣寧宮」，但廟與碑今均不存¹⁴⁸，碑記僅見於《（乾隆）續修臺灣府志》¹⁴⁹：

〈新建三山明貺廟碑記〉徐德峻

潮揭陽邑西百里為獨山，越四十里有峯，曰玉峯。峰之右眾石巒岿，東潮西惠，以石為界。渡水為明山，西接梅州，州以為鎮。又三十里為巾山，地名霖田。三山鼎峙，各峯巒聳拔，高插雲霄，鍾乾坤之灑氣，萃海嶽之精華，神光煥發，呵護群生，捍患禦災，歷有年所。肇於隋，顯於唐，封於宋，

¹⁴⁷ 徐德峻為浙江蘭谿人，乾隆二年丁巳（1737）進士，之後任官主要在閩、臺，曾任惠安知縣，乾隆十六年辛未知諸羅縣，廿八年（1763）任臺灣府海防補盜同知，隔年並兼攝臺灣縣知縣事。此文應是其擔任諸羅縣知縣時所撰。

¹⁴⁸ 參見邱彥貴，〈雲嘉南地區三山國王廟時空分布討論〉（臺北：語言文化分佈與族群遷徙工作坊·2012 臺師大場，2012 年 6 月 30 日），頁 6-5、邱彥貴，〈嘉義廣寧宮二百年史（1752-1952）勾勒——一座三山國王廟的社會史面貌初探〉，《臺灣史料研究》6 號（臺北：吳三連臺灣史料基金會，1995），頁 69-89。

¹⁴⁹ 清·余文儀，《（乾隆）續修臺灣府志》卷二十二藝文三·記，頁 53a-54a，1479-1481。

聲名赫濯，於元明之代封秩炳蔚，久而彌彰。粵之人遍祀之，傳諸簡冊，泐諸〈三山明貺廟記〉，蓋於今為烈矣。

顧臺距揭，阻海數千里，邑何以有廟？蓋粵人渡臺者感神威力，有恭敬桑梓之意焉，故郡屬四邑，所在多有，獨吾諸粵莊，曩佩香火東來者，率以禮祀於家，不無市井湫隘之嫌，於是蕭成、林振魁等謀祀之，擇地於邑西城廂，鳩金庀材為神廟，工始於壬申小春之月，竣於癸酉冬季之辰¹⁵⁰，糜金二千余緡，黝堊丹雘，木石備舉，由是殿庭整肅，棟宇尊崇，簡而華，宏而廠¹⁵¹，凡瞻拜廟中者，儼然見三山之在目焉。廟既成，僉請於余為文以紀，予惟聰明正直之神，而其功德復彰彰如是，此非淫祠妖廟埒也。且自古鎮岳皆有明禋，惟庇及民生，故廟食不替。當今聖世，重熙累洽，懷柔百神，海天太和，時調玉燭，沐高厚之湛恩，仰神靈之鴻庇，抒寸心之誠悃，以酬答於神前，則三山雖在揭，感召即在目睫間。且與羅山之玉峯，鍾瑞發祥，閱萬載而常新者矣。屬予秩滿將西渡，爰為記其始末云。

徐德峻的〈碑記〉也是簡短地述說「三山國王」信仰的緣起，並敘明了臺灣因粵籍人民的移墾而有「三山國王」「香火東來」，進而鳩金建廟的經過。此外〈碑記〉在講述「三山國王」歷史時明確提及〈三山明貺廟記〉一文（詞），雖未註明作者，但從這名稱推測，徐氏所見過的〈廟記〉應為盛端明的版本。

¹⁵⁰ 此文創作年代為清乾隆時，故壬申為乾隆十七年（1752）、癸酉為乾隆十八年（1753）。

¹⁵¹ 似為「敞」之誤。

（七）張法星神鬪

方志中除了記載「三山國王」護國庇民、愛鄉愛土的功德外，似也有作弄里民、危害地方的負面紀錄（傳說），如清代的《（順治）潮州府志》、《（雍正）揭陽縣志》的〈軼事〉或〈雜錄〉中都有巫師張法星與三山國王鬥法的傳說¹⁵²，現以《（雍正）揭陽縣志》為本校之：

〈張法星〉¹⁵³

宋張法星，霖田人，巫師也¹⁵⁴，有道術，為人祈禳，恆以葦蓆作舟，載米粟歸。一日為三山國王神召風覆之¹⁵⁵，法星怒歸與其妻曰：「吾當力與國王鬪，汝勿舉哀，吾七日後復歸也」。言訖而逝，數日後忽見一女子以米幾粒置法星口中化為虫，妻見之大哭，空中聞法星讓之曰：「吾今不復還矣！當以鐵嵌棺首¹⁵⁶，置於國王廟前之潭也」。妻從之。水暴漲，棺浮而擊崩其牆，三山神乃讓居座左，鄉人肖像合祀之。

現今「三山國王」信仰中已無「張法星」此號人物，但由上述的文字可知鄉野間確實有與三山國王鬥法、且迫使三山國王同意其進廟共祀的張法星，且大致清初時初時仍有「張法星」神像位居「三山國王」左側同食香火。雖然方志中似乎僅有上述兩種有載「張法星」鬥法之事，但似乎此傳聞在清初的鄉里間十分普遍，如曾任潮陽知縣的藍鼎元（1860-1733）便在其文集中有提到

¹⁵² 見清·吳穎，《（順治）潮州府志》卷十軼事部，頁 5b-6a 又 2-3，1113-1114、清·陳樹芝，《（雍正）揭陽縣志》，卷之八·雜記，頁 1b，413。

¹⁵³ 《（順治）潮州府志》標題作「張法星神鬪」。

¹⁵⁴ 《（順治）潮州府志》作「揭陽霖田巫師張法星」。

¹⁵⁵ 《（順治）潮州府志》無「神」字。

¹⁵⁶ 《（順治）潮州府志》「首」作「者」字。

此事¹⁵⁷。而「張法星」故事似乎也反映出「三山國王」在清初民間的形象，並不完全是愛民的福神，相反的反而是帶有威權、震攝常民的成分在，不過乾隆之後的地方志似乎均不再收錄「張法星」的故事¹⁵⁸，這又是否說明了「三山國王」信仰與傳說默默地有所變化？

（八）《清遠縣志》中「三山國王」助平亂事

筆者在方志中發現了兩則「三山國王」協助平定地方動亂的紀錄，茲錄與分析如下。

《（光緒）清遠縣志》〈雜錄〉與《（民國）清遠縣志》〈神異〉都有載清咸豐實平亂的事蹟¹⁵⁹，現以光緒志為本分析校之：

咸豐六年十一月，賊復困城，時何其偉部下潮勇在城安奉潮州三山大王，屢顯靈異，憑勇傳言指出，賊欲在城西暗掘地穴，俾先事提防，城垣不陷，雖曰人事，神亦與有力焉，解圍後欲立廟，未得地基中止，光緒五年六月，門政謝心存回揭陽携眷託送額酬神，心存繪神像，書誕期，搜揭陽縣志鈔，帶明貺廟記全篇，內載揭陽西北有獨山，越四十里有峯，曰玉峯，右有亂石激湍¹⁶⁰，隔水是明山，去二十里有巾

¹⁵⁷ 參見藍鼎元，《鹿洲初集》，略曰：「巫師張法星以蓍席作舟載米穀，一日為三山國王召風覆之，巫師怒與神鬪，聞妻哭不能歸，令以鐵嵌棺首置廟前，潭水漲棺浮擊壞其牆，三山神乃讓居座右，鄉人肖像合祀之」，並有所批駁。此外藍氏《鹿洲公案》中有有載〈三山王多口〉等條，反映出在潮地「三山國王」信仰深入常民的現象。

¹⁵⁸ 不過清代臺灣的方志卻有一則提及藍鹿洲批駁張法星的文字但民間仍「祀神之俗如故」的情事。見清·屠繼善，《（光緒）恒春縣志》卷十一祠廟，頁 6a，396。

¹⁵⁹ 見清·李文烜，《（光緒）清遠縣志》卷十六雜錄，3a-4a，906-908、及民國·余鳳聲，《（民國）清遠縣志》志卷二十神異，頁 21b-22a，2526-2527。

¹⁶⁰ 民國·余鳳聲，《（民國）清遠縣志》缺「右」字。

山，三山鼎峙。相傳隋時有三神人出於中山石穴，自言昆季，受天命鎮此，時人置祠合祭於中山之麓。元和十四年韓昌黎刺潮禱晴輒應，祭以少牢。宋太祖討劉鋹，潮守侍監王某應之，鋹兵敗；太宗征太原，次城下，覩金甲神馳馬突陣，遂大捷，凱旋日，見神於雲中曰三山神，詔封明山為「清化盛德報國王」，中山為「助政明肅甯國王」，獨山為「惠威宏應封國王」，賜廟額曰明貺，明道中加封廣靈二字，今接入北帝廟暫行安奉，俟卜吉建廟宇焉。

按清遠位於廣東中部，以非傳統的客家縣；咸豐中葉的動亂應該是指太平天國的起義，當時清軍守城者何其偉可能也是潮州客家人，率領「潮勇」抵禦。故事說明「潮勇」供奉「三山國王」，因其保佑顯靈，得以預知「賊」之動靜，方保全了城池。於是清遠地方遂始供奉「三山國王」，並欲立廟，但遲至光緒六年修方志時，尚未興建，而仍暫時安奉在「北帝殿」；而民國時期的《清遠縣志》似摘抄光緒志，但也無進一步說明「三山國王」廟是否已在清遠建立。另外文章也顯示即便清遠在咸、同、光之際建立的「三山國王」信仰，是始於感念其保城的恩德，但信眾並不明其來歷，因此光緒初方至揭陽尋根，並取得劉希孟版本的〈廟記〉來深化其信仰。

（九）明代碑刻〈百侯鄉義勇公殲寇記〉中「三山國王」助平流寇

明代碑刻〈百侯鄉義勇公殲寇記〉則記述大埔縣「三山國王」助平流寇的故事¹⁶¹，現以《（民國）大埔縣志》錄之¹⁶²：

¹⁶¹ 見清·吳穎，《（順治）潮州府志》卷十軼事部，頁 5b-6a 又 2-3，1113-1114、清·陳樹芝，《（雍正）揭陽縣志》，卷之八·雜記，頁 1b，413。

¹⁶² 見民國·劉織超，《（民國）大埔縣志》卷第三十六金石志，頁 37b-40a，

〈百侯鄉義勇公殲寇記〉原碑泐係重摹據抄本行款未詳

蓋自流寇起，而鄰封被寇，獨吾埔四境無犯人，咸曰樂哉茲土，其民淳不爲盜以引之也。不謂自夏來燒古埗弓洲，劫大麻黨溪，播虐無忌，然猶隔一河也，于今年仲春初八日，突然渡河掠弓洲，直據湖寮，萬烟之處，人各舉頭鼠竄，歷百侯白寨，徧黃砂黃蘭，如入無人之境。然黃砂令衆賊之未成列，而鄉民羅汝貫被戮，賊竟從坪原社望高陂而去，百侯鄉兵尾追其後，則無及矣。間有賊子散還至楓朗者，沐教鄉兵黃新正等股實羅殺之，纔越三日，卽本月之念七夜也，突有一夥復繇弓洲劄湖寮大平墟焚劫，視前更烈，三河震驚，周祝二巡司督鄉兵千人來禦之，兵無紀律，舊田地界慘遭寇禍，死傷者三十八人內有青衿張鴻猷父子陣亡，巡簡祝君舜被擄入營鎖撻，賊殆藐鄉兵甚，惟孝廉泰生楊開讀書其祖宅，喬翰楊世喬亦歸祀其祖，先身與禍難，志切同仇，未幾而喬翰回榕城迄無返，泰生乃聚族人謀曰：「是賊再去再來，毋乃蔑吾鄉無勇士，望風而走，其若室廬坟墓何」？俵帖募壯丁置簿題糧食，人慨然向義，一日之間，計米可食千人，次日三十早，首倡者文學勗起楊紹震，暨楊紹霞呼衆踐約，執刀佩劍示以必戰，奈賊勢迫逼，人盡遯匿，頃之而君鼎楊遇須及楊廷綱君卜楊選皆文學之有志請纓者，相與協贊，從事恭迎明貺 三山國王主盟，卽清遠從古崇祀之福神也，義旗一豎，荷戈者雲集，祝神祈剿三筭皆吉，勗起等歃血誓師，握籌運餉，特立賞格載約簿，條款森然，人爭奮勇，壯士黃色真等往戰賊於湖寮之黎家坪，一交鋒立斬蒙被二驍漢，追涉黎黃灘，殺賊六首級，賊總一賊子五，搗營衝殺，搶奪旗鎗，獲

其贓，重掇出祝巡簡，碎顛磔屍者無算，天將晚不可深入，僅解首級及生，功奏凱而還。

賊從穿龍窠大圳肚，脫踪宵遯，時則三月初一事也。不料初七日前後，諸賊嘯聚至七百餘徒，輒繇高陂來，垂涎三河鎮，官兵守之不敢進，便入陳坑，劫廬耽耽，有重躡諸鄉意，勗起時謁邑主李侯曰：「鄉兵殺賊未及賞犒，賊隨踵至，何以鼓勇，懇台速揭告示其前功，作銳氣以成後效爲急」。李公允諾，星夜行之鄉兵，緣重賞以取勝，更奉邑檄以取信，鼓舞一何快乎！斯時賊知有備，潛過饒平縣，擾絃歌都，直抵平和。十六日攻城，袁侯嚴捍北之賊，衆偃旂息鼓，漏夜至白侯，微明誘殺良民李文用危某父子三命，鄉民知之，鳴鑼響砲，喊殺之聲如雷，賊不敢剗營，尋徑路投帽山下朝食，百侯鄉兵率各社衆，憤而前驅，擒其總殲其黨，賊勢大窘，跪途乞命者有之，縊樹自斃者有之，鄰鄉連日解功，皆此地銃之所傷者，餘盡殘敗，無聊陸續渡河去，時則三月十八日事也。

夫二次殺賊，皆未時授首擒，渠信有之，山凹對壘，賊見我鄉兵中有緋衣長髯，張黃蓋提大刀，以當先者，此必三山國王之神威靈赫，奕故么麼小醜，俱于百侯地方剿滅，從征鄉兵不損一丁，則神力顯佑爲不誣，此鄉義勇真我邑之干城！斯時同事文學邱泓池遵儒童楊士欽楊廷篋李寅賓楊士衡鄉約楊若柑地方池胤鄉約楊紹榮皆戰，日之不憚拮据，稱有功者得並書僉傳，潮惠轄縣，流寇縱橫無不如意，並未聞殺死敗走者，獨我烈烈侯鄉，神人奮除，三捷奏績，萬載流芳，故爲之記，以勸後來之平寇者。

崇禎三年季春二十日邑人饒璿用恆甫頓首拜撰

道光十二年壬辰孟冬吉旦總理增生楊景行重修，儒童蘇世珍盥手重書

案碑文雖冗沓，然紀當時禦盜事頗詳，足以補志乘之遺。僑居外籍之楊開、楊世喬皆歸里讀書或祀先，具見其與原籍關係。紀楊開之倡謀拒賊，他日抗獻死節之概，已可略見。饒平縣絃歌都亦足備地名考證，曩見饒平志元歌都疑其取名之無意義，觀此乃知由絃歌而省為玄歌，後避清諱復改玄歌為元歌也，今人校東里志者，改弦歌都為元歌，得此證之足知其妄也。

本文來自大埔之明末崇禎三年庚午（1630）古碑，記述流寇危害地方、官軍無能卻復加劫掠，因此鄉里仕紳迎「三山國王」主盟，組織「鄉兵」禦敵保鄉，三戰皆大勝殲賊於百侯鄉，從未聞也，且「從征鄉兵不損一丁」，因此鐫碑誌之。此文內容比較值得注意之處有二：一是大埔縣在明末時已有深入民間的「三山國王」信仰，顯示明代「三山國王」的信仰區域已臻粵東北，但相關大埔縣方志的祠廟部分似無著墨；一是文中謂「三山國王」「即清遠從古崇祀之福神」，代表著時人對信仰的內涵與歷史之認知，但此「清遠」若為地名，指前述粵北的清遠縣，則實謬也。

三、從「三山國王」歷史文獻分析敕封的差異

（一）「三山國王」的封贈時間

如前所述，「三山國王」的封贈始於宋代，事實上許多近代重要的神祇，其信仰的發源與封贈之始，都是起於宋代，蓋宋朝常以大量冊封南方土著的廟宇和神明，藉由承認地方常民信仰，貫

徽政府「德化」、「教化」的象徵，並加強統治的力度，因此宋徽宗於宣和七年乙巳（1125）八月為「三山神祠」賜廟額「明貺」，正是反映朝廷對南方地域普遍地的統治策略¹⁶³。

不過整理元代劉希孟與明代盛端明的〈廟記〉，確有一些矛盾與差異處：

首先是封贈時間的顛倒與載記錯誤，兩〈廟記〉均稱因宋太宗征太原時得「三山國王」之助，故各別敕封三王，賜廟額「明貺」；宋仁宗明道中（明道二年癸酉 1033）「復加封『廣靈』」。惟據前論《宋會要》，敕封「明貺」廟額時已是北宋末葉的徽宗，於宣和七年乙巳（1125）八月封贈，如此便與〈廟記〉在太宗（在位期間 976-997）時封贈的「傳說」不合，竟晚了一、兩百年之久。

且如《宋會要》所載「宣和七年敕封廟額『明貺』」的時間為實，則更晚於〈廟記〉所載「復加封『廣靈』」的宋仁宗明道中，且時間差距有近百年之久。

因此若非《宋會要》紀錄有誤，就是〈廟記〉所記的廟史資料與傳說於史實有所顛倒，但劉、盛等傳統文人，似均未曾發現，這大概與其未曾得參見《宋會要》之故。

其次，關於宋仁宗明道中封贈的「廣靈」，在不同方志版本的〈廟記〉則有不同的名稱，有稱「靈廣」、「靈廟」、「廟靈」等者，不一而足，不過大致上從劉希孟〈廟記〉者，多是「廣靈」，而從盛端明者則為「靈廟」。由於史籍無載此次封贈，因此無從斷定誰是誰非，惟一般而言，追加敕封神明字號似不會用「靈廟」二字。

¹⁶³ 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01期（廣州：中山大學歷史系，2001），頁124。

其三，無論是「廣靈」或「廟靈」的封贈，似在明清以降至今，所用不廣，雖有些地方的「三山國王」廟會稱作「廣靈廟」，但絕大多數仍以「明貺」二字作為「三山國王」的代表，且朝廷一般對神祇封贈的慣例，在不同時期封贈之字號會持續累加，但吾人未曾見到「明貺廣靈」或「廣靈明貺」的「三山國王」稱法。

最後，雖有方志指稱「三山國王」於元明之代封秩炳蔚¹⁶⁴，但亦未曾見諸史籍，所以大致可相信「三山國王」信仰雖在明清時有頗大的發展，但似乎朝廷的敕封已停止，這或許也與為政者的宗教態度及政策有關。

敕封	來源	年代
明貺	〈廟記〉	宋太宗（在位期間 976 - 997）
廣靈 或 靈廟	〈廟記〉	宋仁宗明道二年癸酉（1033）
明貺	《宋會要》	宋徽宗宣和七年乙巳（1125）

（二）「三山國王」三王封贈順序及名稱差異

如前所述，無論是宋太宗，抑或是宋徽宗的敕封廟號「明貺」，似乎都沒有明確地說明「三山國王」的「獨山」、「明山」、「巾山」三位國王各自封贈稱號的時間¹⁶⁵，而揆諸史料，亦無明記。元代劉希孟與明代盛端明之〈廟記〉都有載錄三王的封贈名稱，但兩者的內容卻不盡相同，而這差異卻影響後來「三山國王」座次排序的傳統。兩者的差異如下：

¹⁶⁴ 參見清·余文儀，《（乾隆）續修臺灣府志》二十二藝文三·記，頁 53b，1480。

¹⁶⁵ 有些方志可能從〈廟記〉而認為宋藝祖（太宗）時敕封三山國王，似誤。參見清·周碩勛，《（乾隆）潮州府志》卷十六山川·揭陽，頁 18a，745。

劉希孟〈潮州路明貺三山國王廟記〉				民間排序	備攷
1	明山	清化威德	報國王	大王	方志俱作「盛德」
2	巾山	助政明肅	寧國王	二王	
3	獨山	惠威弘應	豐國王	三王	方志多作「宏應」

盛端明〈三山明貺廟記〉				民間排序	備攷
1	巾山	清化威德	報國王	大王	
2	明山	助政明肅	甯國王	二王	或作「寧」
3	獨山	惠威宏應	豐國王	三王	方志或作「弘應」

從簡表可看出，劉記與盛記對於封贈的差別主要在「巾山」與「明山」，兩者完全的顛倒。何者為是，難以論斷，惟竊以為「三山國王」最初的信仰形式，可能並不若現今宗教功利化下有所謂排序及法力的大小有「正相關」的差異——「三山王」是一體的，而沒有大小或先後的分別。

而由三山的排列來看，由左至右分別依序是巾山、明山、獨山，所以若照這個概念，配合著現今「三山國王」霖田「祖廟」位於巾山腳下，故以巾山、明山、獨山的這個順序，即盛端明之〈廟記〉排序，似較合理。

排序	巾山	明山	獨山	方位
廟記傳說	「神三人」出于巾山之「石穴」。於山麓有廟，前有古楓，後有石穴。	無	「三神人」托靈於玉峰之「界石」。	北 ↑→東
方志名勝	山頂有石巖內鑄「巾子山白雲巖三山國王」十字。霖田「祖廟」位於山腳。	山麓有明貺廟，半山天竺巖有石穴，相傳三神人出於此。	越四十里玉峰峰之右有分隔潮、惠之「界石」。	北 ↑→東

（三）現代常民信仰裡「三山國王」三王排序

雖然筆者推論宋代至明清時，「三山國王」的三位國王是一體的，並無排序、甚或高下之分，但近代宗教的發展愈有功利化的趨向，導致常民信仰中的三位國王，不但有著「大國王」、「二國王」、「三國王」的稱呼，且依傳說中「法力」的高低，有著不同的排序——即「法力」高者受尊崇，居中受祀，次者分位左右。

但由於「三山國王」的封贈說法（傳說）有著劉希孟與盛端明〈廟記〉的兩個不同版本，因此何者為「大王」？何者為尊？則也有不同的說法或傳統。一般來說臺灣地區的「三山國王」信仰多以盛端明版為準——即以巾山、明山、獨山的次序分列大、二、三王，並發展衍生出國王的姓氏等一連串民間故事¹⁶⁶。

而關乎三位國王間之地位、與相對應之神威大小，往往呈現在其座次上——即地位較高、「法力」較強者「居中」主祀，其餘兩位國王位居左右同祀。就臺灣地區而言，各三山國王廟宇中三位國王的地位（何者居中主祀）之排序，往往有不同的傳承與相應之傳說，但似乎可整體歸納為「大王『巾山』坐中」、與「三王『獨山』坐中」兩種做法：

前者大王「巾山」「坐中」主祀似乎是依循三山次序「巾山」居長的排序，如苗栗地區卓蘭蛾崙廟、頭份大化宮、湖山宮、五

¹⁶⁶ 一般臺灣民間「三山國王」流行的傳說為「巾山」乃「大王」（大國王，威德報國王），本「姓連名傑，字清化」；「明山」乃「二王」（二國王，明肅寧國王），本「姓趙名軒，字助政」；「獨山」乃「三王」（三國王，弘應豐國王），本「喬名俊，字惠威」。參見仇德哉，《臺灣廟神傳》（臺北：仇德哉，1985），頁 465、466。又這三位國王的姓氏，並不見於傳統文獻，疑似出於清末以來流行於中國民間的齋堂降鸞之鸞書。

穀宮¹⁶⁷、彰化鎮安宮、彰化鹿港三山國王廟；而「三王『獨山』坐中」受崇，則有屏東潮州地區潮州三山國王廟、九如三山國王廟、臺南三山國王廟、苗栗市三山國王廟等¹⁶⁸。惟似漸有以「三王『獨山』坐中」主祀的趨勢，蓋民間傳說此乃「霖田祖廟」的做法——因在敘事中三王「獨山」法力最高，故敕封正座居中云云。然此「三王坐中」之坐次究為「霖田祖廟」的歷史傳統，抑或是 1980 年代兩岸開放後、臺灣許多三山國王廟前往霖田「祖廟」進香後方仿效「祖廟」之坐次更改¹⁶⁹，則尚有待研究商榷，但無論如何，臺灣地區的各三山國王廟三位國王坐次的尊卑高地，並不完全一致，常有其各自的傳統做法與相應之傳說¹⁷⁰。

¹⁶⁷ 參見黃尚燿，《苗栗縣境內三山國王廟人文性格的研究成果報告書》（苗栗：國立聯合大學苗栗學研究中心，2003），頁 11。

¹⁶⁸ 苗栗市三山國王廟據黃尚燿的訪查，原傳統亦為「大王『坐中』」，乃是兩岸開放前往大陸霖田「祖廟」進香後，於 1994 年經「問神」調整坐次為「三王坐中」。參同前註。

¹⁶⁹ 按據報導廣東揭西霖田「祖廟」三位國王的坐次為三王「獨山」「坐中」。有研究認為現行臺灣許多三山國王廟宇的座次乃是交流進香之後仿效「祖廟」的結果，如苗栗市之三山國王廟，遂是 1994 年經「問神」後調整坐次為「三王坐中」。參見文化部「臺灣大百科全書」「三山國王廟」詞條（邱彥貴撰寫，98 年 11 月 9 日更新）、前引註黃尚燿的調查報告。不過此看法似有個弔詭之處：蓋因中國大陸的「霖田祖廟」於 1958 年被毀、歷史傳承與傳統已喪失中斬，至 1984 年才在臺灣及東南亞地區三山國王信眾的捐助下重建。是故「祖廟」中關於三山國王的事蹟、傳說等，其實極有可能是由臺灣臺灣捐助者提供《臺灣神仙傳》中之內容故事所重新建構的。如此，三山國王的信仰其實在大陸中斷廿年多，一些信仰傳承或已有斷裂，極可能反而需透過臺灣來建構、還原其信仰元素，而有趣的是臺灣與東南亞所流行的一些三山國王的來歷與傳說後來竟成被塑造成為「祖廟」原鄉信眾熟知的故事。參見陳春聲，〈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》，頁 126。

¹⁷⁰ 如臺北縣三峽的慶三山國王廟，便以「二王明山明肅寧國王」「坐中」；而新北市新莊廣福宮所祭祀的「三山國王」便與其他地區頗有不同之處：據廟中之神明牌位，祂的座次排序是順著大王、二王、三王的順序，以大王居中，但大王的名稱為「名山靖王」；其左為居次的二王，但名稱是「紫山法王」；大王的右側座次居三的三王，其名稱是「嵩山顯王」，為何如此，考之文獻，

四、元代劉希孟與明代盛端明之〈廟記〉流行地域之差異的分析

綜上所論，「三山國王」的歷史文獻以元代劉希孟、及明代盛端明的〈廟記〉最為全面與重要，兩者雖在三位國王封敕的名稱順序上有異，但整體來說針對神明的源起、明貺的過程等內容，兩者並無二致。因此按理來說，無論劉希孟，或是盛端明的〈廟記〉，應該都被地方信士與智識份子所重視，列為寺廟及地方自我深化信仰、提升認同的文獻、或是成為被方志選錄之文徵，但經過通檢地方志資料，卻驚覺劉、盛兩記似有種「排他性」，決不會同時收錄在同一方志之中。

此外，絕大多數收錄「三山國王」〈廟記〉者均以劉希孟〈潮州路明貺三山國王廟記〉為宗，以盛端明〈三山明貺廟記〉為文徵對象者主要在臺灣地區，於大陸地區僅見於《（光緒）潮陽縣志》，這又說明了什麼？

基本上筆者認為〈廟記〉作為載錄寺廟與信仰歷史的文字，有其教化作用——使信眾在瞭解信仰後更加增進其虔誠之心，即筆者前論的自我深化信仰與認同。由方志資料顯釋出劉記與盛記的互排現象，或許反映、或說明了在元代以降，明清之際，潮州地區的「三山國王」信仰，有著不同的傳承與傳統，有些以劉希孟說為宗、另一派則以盛端明為尚，各有寺廟山頭，在某個地域中僅有某一種〈廟記〉的傳統在傳承，以致官府在修志蒐羅地方文獻時，有所把持、排擠，僅以某說為尚，此為其一。

其次，盛端明雖是詞林出身¹⁷¹，曾獲鄉試第一¹⁷²，最終貴為

似亦無合理之解釋。

¹⁷¹ 弘治十五年壬戌（1502）進士。

禮部尚書，深受明世宗嘉靖皇帝寵信，自為地方宦跡顯赫者。但其仕途之初並不順遂，殿試僅居三甲，後來還曾因經筵詞氣匆促受嘉靖皇帝斥罵不用¹⁷³，後督南京糧儲受劾罷歸，直至嘉靖中葉因精通藥理及養身之術竟拜禮部侍郎並進藥與《攝生集要》，又旋於廿四年乙巳潤正月（1545）疾歸，隔年復受道士陶仲文所薦而得工部尚書職詔還京，並尋改祠部尚書。廿七年戊申萬壽節加太子少保。嘉靖廿八年己酉春以年躋八十告退致仕，還家臥床數月後不治，時年嘉靖廿九年庚戌七月（1550）¹⁷⁴。由於盛端明晚年倚靠攝生藥方等方術進升清要高位，因此後來部分士論恥之，認為盛端明的大宗伯名器得之不端。且穆宗隆慶改元後，對於前朝因方術、非正途得任名器尊榮者，多所褫官奪諡，因此嘉靖廿九年身故的盛端明也在隆慶初慘遭褫奪哀榮，盡毀棄牌坊與墓葬規制。這種史論也影響了清代官修《明史》，盛氏被列入〈佞倖傳〉中。所以在地方上，歷史中，盛端明似乎並不是一個很正面的人物，所以這是否也會影響其著述的傳世¹⁷⁵？而〈廟記〉這類頌揚神恩的文書，若作者的品德操守有爭議，對神祇則是一種玷汙，這是否又是盛氏〈廟記〉流佈不廣、甚或不傳、不被錄於地方文徵中的原因之一？

第三個問題在於為何盛端明的〈三山明貺廟記〉僅流行在臺灣地區，在大陸地區的諸方志僅《（光緒）潮陽縣志》有錄？筆者

¹⁷² 解元，弘治十一年戊午（1498）中舉。

¹⁷³ 時在嘉靖八年己丑四月（1522），《明世宗實錄》謂：「丁卯。上御經筵，左庶子盛端明進講孟子，詞氣迫促，侍班給事中劉世揚等糾奏之。上曰：『講官須慎選以充，如端明者誠無益也。』！令吏部別用，遂調南京尚尚寶司卿。」

¹⁷⁴ 關於上述盛端明的資料參見〈送大宗伯程齋盛公致仕〉，《歐陽南野先生文集》卷22，頁5b-7b、〈盛公墓表〉，《甌甌洞稿》卷37，頁7b-40b、及《明實錄》等資料整理。

¹⁷⁵ 按，盛氏有多種養生及醫書傳世，惟文集原似有《程齋彙稿》，惟清末民初時便已散軼。

認為這或許可從地域或寺廟各自的傳統，以及文本的因襲有關。之所以臺灣地區的諸方志，以及《（光緒）潮陽縣志》獨收有盛端明〈三山明貺廟記〉，可能與當地域「三山國王」廟宇中的〈廟記〉文獻傳承，是以盛記為本，因此修志者在徵文探訪時，便以盛端明為宗。以臺灣地區來說，最早建立具有規模的「三山國王」信仰乃是雍正七年己酉（1729）於府城建廟，該廟在乾隆九年甲子（1744）由信眾洪啟勳等將得自親友書函的盛端明〈廟記〉製成匾額，迄今仍掛在臺南三山國王廟內¹⁷⁶。而後來臺灣地區的方志，如乾隆十七年《重修臺灣縣志》和廿九年的《重修鳳山縣志》所收之盛端明〈廟記〉，很有可能便是得自於此¹⁷⁷，直接由臺南三山國王廟的牌匾徵文，也導致後來臺灣地區的修史者與信眾，均因襲臺南三山國王廟的〈廟記〉，遂舉臺均以盛端明版為「三山國王」信仰傳承的根系。至於何以乾隆時的臺灣的信眾會得到盛端明的〈廟記〉版本，是否與該移民（團體）的原鄉地緣、或香火信仰的傳承由來相關？又為何無劉希孟〈廟記〉的文本或傳承透過客家先民移墾流入，則是一可思考的方向。

由〈廟記〉內容可知盛端明時為禮部尚書，人在京師，為了鄉里的信仰中心「三山國王」的來歷有所交代、以使信眾祠祭時虔誠有所依據而不致虛妄而作。在此我們無法推斷盛端明是否見過並參考劉希孟的〈廟記〉，但如果假設是否定的，那便說明在地方上三山國王信仰的傳說已有一些流傳，而劉氏、盛氏將之紀錄撰文傳世，可能於廟與石碑或牌匾上鐫刻，而成為信仰傳承的資產，並對後世信仰發展產生決定性的影響。

¹⁷⁶ 參見《臺灣南部碑文集成》，頁 37。

¹⁷⁷ 《臺灣南部碑文集成》的編者便說「本文王瑛曾《重修鳳山縣志》錄之，惟無後附乾隆九年（公元一七四四）之跋文」，而認為《重修鳳山縣志》之文徵引自廟匾。參見《臺灣南部碑文集成》，頁 38。

五、結論

本文主要是針對不同版本的三山國王〈廟記〉，作歷史文本的校訂與比對，並兼蒐羅其他三山國王相關的文獻、方志等資料，做記述與相關問題的探討。主要的發見有二：一是元代劉希孟與明代盛端明〈廟記〉，對於三山三王名稱排序的文字，有著出入，這當然可能是作者筆誤或刊刻手民之誤所致，但此差池卻對後世信仰的傳說述記，有著分野性的影響；其次是筆者發現劉版與盛版〈廟記〉流行的區域，似乎有著明顯的分野與排他性，造成這種現象的原因還有待商榷，並可能尚須原鄉的宗教田野調查進一步的考究與實證。

最後在文末，謹就三山國王信仰傳說的幾項標誌性「聖物」及其傳說可怪之處、三山國王信仰能在拓墾地區傳播流行的關鍵應是潮惠原鄉的「地緣」因素、及三山國王僅是潮惠地區的「一種」流行之常民信仰等三個子題，做一探討：

（一）靈石等聖物崇拜與「三山國王」信仰

「三山國王」信仰的根源從劉希孟和盛端明之〈廟記〉可看出三山國王除了「三山」的山形山勢之外的幾個信仰標誌（核心）：

一是「獨山」山系玉峰之巔，分隔「東潮西惠」的「界石」，頗受崇敬，從韓愈的〈潮州祭界石文〉便能看出；一是「明山」上天竺巖內的「石穴」。關於「石穴」，相傳三位國王（三神人）便由此躍出，顯見是靈驗的聖物、聖地，是故在山麓建立「明貺廟」崇祀；至於「巾山」則地勢險峻有靈，山頂有石巖內鑄「巾子山白雲巖三山國王」十字，而霖田的「祖廟」也位於山腳。

由此可見三座山，均有其各自重要宗教性的標誌性物件與傳說，結合起來，便是三山國王信仰的本體。但竊以為「三山」三者各自「聖物」傳說之間的關係，除了「三神人」降生的之外，其實不甚密切——「三山」三者各自崇奉的「聖蹟」如界石、石穴等，似乎沒有傳說串聯在一起，且分開崇祀似亦無不可。

又如「獨山」玉峰的「界石」既有分隔潮、惠的作用，當有其神聖性，即劉希孟〈廟記〉所稱「托靈於玉峰之界石」。惟若就其神聖及重要性而言，「三山國王」既托靈於「界石」，又為何不從「界石」中化身而出於玉峰，而出於數十里外的巾山或明山¹⁷⁸？又為何不於玉峰建祠立祀？這也是三山國王信仰傳說中一個可怪之處。

（二）「三山國王」信仰為潮惠地域信仰，信仰的「地緣」關係重於語言族群

在臺灣早先傳統的經驗與觀點，往往將三山國王信仰與客家人的關係劃上等號，被認為三山國王是客家人的專屬信仰，這在臺灣地區族群與拓墾歷史發展的經驗法則中，當然是具有一定的虔度，但在近卅年來的客家研究成果，則有不同的見解¹⁷⁹。

首先，客家族群的分布除了粵東外，閩西、贛南也是其原鄉，

¹⁷⁸ 按〈廟記〉，「三山國王」是出自於巾山之石穴，惟明清以降的諸多地方志，在介紹揭揚山川之三山時，均謂「三山國王」出自「明山」之「天竺巖」石穴，即上面表中「廟記傳說」與「方志名勝」間的差異處。何以後來地方名勝與文獻所徵者不同，可能尚待田野調查釐清。

¹⁷⁹ 邱彥貴於 1992 年的研究便提出省思，認為三山國王信仰既非臺灣客家族群的「特有信仰」，亦非其它區域客家人之「特有信仰」，在粵東地區更「不只是客屬信仰」。參見邱彥貴，〈三山國王是臺灣客屬的特有信仰？——粵東移民原居地文獻考察的檢討〉，《中央研究院臺灣史田野研究通訊》23 期（臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，1992），頁 66-68。

但「三山國王」的信仰的是以粵東地域為核心，透過移民或平亂，向外省縣散佈，但大致上來說只有粵東潮州地區的客家人與客屬移民，才有堅定地「三山國王」信仰，同屬粵東的嘉應州、閩西、贛南的客屬則另有地方信仰之福神¹⁸⁰。因此，早年臺灣傳統的印象將三山國王視為客家人或客家移墾的象徵，其實是有一定的誤區與風險。

其次，三山國王乃潮州、惠州、梅州地區的地方信仰，這已可以從粵東地區的方志看出——即「三山國王」是超越方言語群，為客家人與福老人都可以接受的共同信仰。而潮惠地區的族群主體為福老語系的潮汕人，客家族群其實是少數，故傳統臺灣經驗下客家族群與三山國王信仰的相關性，其實是「地緣」造成的結果，而非語言族群的因素。另從南臺灣潮州平原移民拓墾史的經驗來看，傳統上認為該地為潮州客家移民所發展，並建立有三山國王廟及祭祀韓愈的昌黎祠，惟近年之田野調查研究，卻懷疑屏東潮州地區的三山國王信仰，可能反與潮屬之福老語群較相關¹⁸¹。

（三）「三山國王」與其他常民信仰間的競爭關係

「三山國王」的信仰以潮州為中心，廣及惠州及嘉應州，成為粵東地區及當地客家人的重要的信仰，這可從劉希孟〈廟記〉中「在在有祠」、及廣泛地為潮、惠、梅地區方志所載錄可得證¹⁸²，

¹⁸⁰ 如前引邱彥貴之研究，嘉應州另有漢帝、梅溪公王（梅溪聖王）等地域性代表神祇。同前註，頁 69。

¹⁸¹ 參陳麗華，〈「消失」的族群？南臺灣屏東地區廣東福佬人的身分與認同〉，《臺灣史研究》第 20 卷第 1 期，頁 169-199。

¹⁸² 方志中關於祀典與寺觀資料的收集，可能受限於纂修者的態度。通常被視為「淫祀」者不會載錄，就如同《（光緒）海陽縣志》卷廿所載，部分較不具規模的民間私建廟宇，也可能被認為「民間私建」，不為官方認可而不錄。這或許可解釋潮、惠、梅地區「三山國王」信仰深入民間，但並不是所有的方志都有「三山國王」信仰的紀錄的原因。

惟似乎不應特別凸顯其重要性、代表性的地位——若檢閱方志中的祀典、祠廟等篇章，雖常有「三山國王」信仰的蹤跡，但那僅是眾多競合關係下、受官方所承認的一個神祇。然同時受官府認可、祭祀、並得常民尊崇的神明尚有許多。就筆者檢閱諸多的潮州地域方志中，憑印象而非正式的統計，不算官方較正式規制祭典的先農壇、社稷壇、風雲雷雨山川壇、厲壇、城隍廟、關帝廟、文昌祠等，常見受官方認可而崇奉的神祇廟宇尚有雙忠廟（雙忠祠，祀張巡、許遠）、天妃廟（天后廟，祀媽祖）、韓文公祠（韓祠、韓公祠，祀韓愈）、大忠祠（祀文天祥）等，且雙忠廟、天妃廟、韓祠在方志中廣泛地出現的頻率恐尚高過「三山國王」，這顯示在潮州地域民間宗教信仰的多元化，及彼此間隱含的競合關係。「三山國王」固然是在地保護神、福神，甚有其地域性，但同時的潮州另有更普遍地海神媽祖的信仰，以及對忠臣、名人的崇祀，且香火可能更勝¹⁸³，這可能是在評估「三山國王」信仰影響力的同時，所需一併考量之處。

¹⁸³ 在許多的情況下，所謂被官方認定的「淫祀」，往往代表著「普羅化」的信仰及香火很盛。不過「淫祀」也有可能指的是民間私人崇奉的信仰、神祇，即同是「三山國王」廟，民間「私設」的可能就被歸類於「淫祀」，而較大且具規模者，則是官方認可的「正信」，這可從方志的資料中看出。更多相關研究與討論可參考蕭宇珊，《清代臺灣方志中關於宗教寺廟書寫之探究》（新北：國立臺北大學歷史學系碩士論文，2019）。

參考書目

- 仇德哉，1985，《臺灣廟神傳》。臺北市：信通書局。
- 民國·余鳳聲，《〈民國〉清遠縣志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 民國·劉織超，《〈民國〉大埔縣志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 見聞喜、楊方笙主編，1999，《三山國王叢談》。北京：國際文化出版公司。
- 貝聞喜、陳惠國，1992，〈釋陳元光《祀潮州三山神題壁》詩三首〉。《汕頭大學學報（人文社會科學版）》8：4。
- 明·佚名，《〈永樂〉潮州府（志）》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 明·吳國倫《甌瓚洞稿》。《四庫全書存目叢書》集部·別集類，冊122。臺南市：莊嚴文化事業有限公司。
- 明·張居正等撰，《明世宗實錄》。「中研院歷史語言研究所漢籍電子文獻資料庫」。
- 明·郭春震，《〈嘉靖〉潮州府志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 明·賀復徵編，《文章辨體彙選》。《文淵閣四庫全書》（電子版）。臺北市：迪志文化出版有限公司。

- 明·解縉等編，《永樂大典》。北京：北京中華。
- 明·歐陽德，《歐陽南野先生文集》。《四庫全書存目叢書》集部·別集類，冊 80。臺南市：莊嚴文化事業有限公司。
- 明·戴璟，《（嘉靖）廣東通志初稿》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 邱彥貴，1992，〈三山國王是臺灣客屬的特有信仰？——粵東移民原居地文獻考察的檢討〉。《中央研究院臺灣史田野研究通訊》23。
- _____，1995，〈嘉義廣寧宮二百年史（1752-1952）勾勒——一座三山國王廟的社會史面貌初探〉。《臺灣史料研究》6。
- _____，2009，文化部「臺灣大百科全書」「三山國王廟」詞條。網址：<https://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=4317>。查詢日期：2022年6月4日。
- _____，2012，〈雲嘉南地區三山國王廟時空分布討論〉。發表於「語言文化分佈與族群遷徙工作坊」，臺北市：國立臺灣師範大學，2012年6月30日。
- 邱榮裕，2003，〈臺灣客家族群民間信仰研究——以三山國王、義民爺為中心〉。《全球客家地域學術研討會論文集》。
- 曹曉佩，2008，〈從三山國王信仰看潮汕歷史上的族群關係〉。《臺灣源流》44。
- 清·于卜熊，《（乾隆）海豐縣志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。

- 清·尹士俚，《〈乾隆〉臺灣志略》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·王之正，《〈乾隆〉陸豐縣志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·王必昌，《〈乾隆〉重修臺灣縣志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·王崧，《〈光緒〉揭陽縣續志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·王瑛曾，《〈乾隆〉重修鳳山縣志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·余文儀，《〈乾隆〉續修臺灣府志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·吳宗焯，《〈光緒〉嘉應州志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·吳穎，《〈順治〉潮州府志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·宋嗣京，《〈康熙〉埔陽志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·李文烜，《〈光緒〉清遠縣志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·李書吉，《〈嘉慶〉澄海縣志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。

- 清·沈茂蔭，《(光緒)苗栗縣志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·阮元，《(道光)廣東通志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·周恒，《(光緒)潮陽縣志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·周璽，《(道光)彰化縣志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·周碩勛，《(乾隆)潮州府志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·徐松，《宋會要輯稿》。北京：中華書局有限公司。
- 清·屠繼善，《(光緒)恒春縣志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·陳樹芝，《(雍正)揭陽縣志》。《稀見中國地方志彙刊》，冊 45。北京：中國書店。
- 清·劉業勤，《(乾隆)揭陽縣志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·盧蔚猷，《(光緒)海陽縣志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。

- 清·謝金鑾，《(嘉慶)續修臺灣縣志》。「愛如生中國方志庫·初集」，2006，電子資料庫。
- 清·藍鼎元，《鹿洲公案》。臺北市：文海出版社有限公司。
- _____，《鹿洲初集》。臺北市：文海出版社有限公司。
- 陳中道生，2022，《解構臺灣三山國王信仰》。臺中市：長安光電科技有限公司。
- 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。
- 陳麗華，2013，〈「消失」的族群？南臺灣屏東地區廣東福佬人的身分與認同〉。《臺灣史研究》20：1。
- 黃尚燿，2003，《苗栗縣境內三山國王廟人文性格的研究成果報告書》。苗栗縣：國立聯合大學苗栗學研究中心。
- 楊際平，1992，〈也談《龍湖集》真偽——兼評《陳元光〈龍湖集〉校注與研究》〉。《東南學術》1。
- _____，1995，〈從《潁川陳氏開漳族譜》看陳元光的籍貫家世——兼談如何利用族譜研究地方史〉。《福建史志》1。
- 臺灣銀行經濟研究室編，1987，《臺灣南部碑文集成》。臺北市：大通書局有限公司。
- 蕭宇珊，2019，《清代臺灣方志中關於宗教寺廟書寫之探究》。新北市：國立臺北大學歷史學系碩士論文。
- 謝重光，1989，〈《龍湖集》的真偽與陳元光的家世和生平〉。《福

建論壇》5。

_____，1991，〈再論《龍湖集》是後人偽托之作〉。《福建論壇》
4。

_____，1996，〈三山國王信仰考略〉。《世界宗教研究》2。

