

原著

## 宗教作為文化涵化的要素：一種族群遷移的觀察

劉阿榮

元智大學社會暨政策科學系、人文社會學院

桃園，台灣

文化「涵化」(Acculturation)指涉的是兩種文化或兩個社會的接觸，產生的文化融合與調適現象，在族群遷移過程中，是相當普遍的。而「宗教」(religion)在族群遷移中扮演極重要的角色，許多移民為了精神寄託，祈求自己所信仰宗教的「神祇」，作為平安護佑，因此，宗教信仰隨著移民而進入新地區、新環境，與另一社會文化發生涵化現象，是移民社會常見的事。本文以閩、粵地區移入台灣的族群與宗教信仰為例，透過作者實際田野經驗的考察，論述了定光古佛、慚愧祖師、三山國王、義民信仰等，若干遷移與涵化的情形。

關鍵詞：文化涵化、族群遷移、宗教信仰

### 壹、引言

文化涵化是不同族群、不同社會間普遍的現象，兩種文化或兩個社會的接觸，產生的文化融合與調適，就出現了的「涵化」(Acculturation)的現象(張恭啓、于嘉雲譯，2004：473)。而其中「宗教」(religion)扮演著重要的因素，因為宗教在族群遷移或文化接觸上，是很直接、很基本的精神依靠。

在中外歷史上，或因遠避戰亂；或為謀求生計，而不得不離鄉背井。一般遷移初期，可能只是個人或某些家庭的成員，遷徙他鄉，另謀安頓與生存，一旦到達新的地區，有了立足之地或發展的機會，往往會回原鄉呼朋引伴，攜親帶眷而來，於是家庭或族群的遷徙，就會隨著「原鄉」與

「新移入地」之間的「推力」和「拉力」，日漸擴大。簡言之，原鄉的困境和新移入區的遠景或吸引力，共同制約了家族、族群的遷徙。

遷移過程中的悲歡離合、生活調適，是移民社會最艱苦、也是最重要的問題，為了精神寄託或祈求平安，「宗教信仰」成為移民者心靈的渴望。因此，「宗教」在族群遷移中扮演極重要的角色，許多新移民地區的人，往往經由鄉親、族人的討論與發起，共同集資建廟，並回「原?」迎迓其所信仰的神祇，或「分香」到新移居地。因此，宗教信仰伴隨著移民而遷徙，是移民社會相當常見的現象。

不過新移入區的環境與人際關係，乃

投稿日期：2009年01月10日；接受日期：2009年01月23日

聯絡人：劉阿榮，元智大學社會暨政策科學系教授兼人文社會學院院長

E-mail: liuaron@saturn.yzu.edu.tw

至政治、經濟、社會……條件，畢竟和原鄉有所差異，。另一方面，原有的宗教信仰，隨著族群遷移和新環境的同化、涵化作用，又會有傳承與創新的現象。除了社會特徵結構性的變量和族群因素都各自獨立地對人們的遷移活動發揮影響之外，這兩方面因素之間的相互作用對於遷移的影響也具有重要的影響(Trovato and Halli, 1983 : 249)。

本文以筆者親訪調查的幾個移民宗教案例，配合史料或其他文獻，論述「宗教作為文化涵化的要素」。首先是廣東梅縣的「靈光寺」，將閩、粵族群遷徙的宗教信仰：慚愧祖師、定光古佛、六祖惠能，共聚一堂，形成特殊的現象。另外是，觀察大陸原鄉（尤其閩粵客家）信仰，移入台灣後的發展與變化，簡述了慚愧祖師、定光古佛、禪宗部分法脈，在台灣的發展情況。

## 貳、族群意涵與宗教觀念

### 一、族群理論與意涵

「族群」(ethnic groups)是指一群因為擁有共同的來源，或者是共同的祖先、共同的文化或語言，而自認為、或者被其他的人認為，構成一個獨特社群的一群人（王振寰、瞿海源主編；1999。引自王甫昌，2003：10）。

族群的意涵有各種不同的理論或名稱，例如「原生論」(primordialism)與「工具論」(instrumentalism)的分衍，前者指出族群認同乃「與生俱來」的，建立在客觀的有形文化與血緣基礎上，亦被稱為「本質論」；後者強調族群認同隨「情境」(context)而調整，也被稱為「境遇論」(circumstantialists)，族群認同作為追逐集體利益的工具（故稱工具論），甚至是族群菁英為了競爭有限的資源而建構的，所以也

被稱為「建構論」(constructivism)（林恩顯，1997：15；施正鋒，1998：10-11；賴澤涵、劉阿榮，2006：1-27；Brubaker，1996）。

人類學者固然有從「族群內涵」，去分析族群本質的客觀因素如血緣與文化；但更有採截然不同的角度，由「族群邊緣」去界定，「族群(the ethnic group)是經由它與其他族群的關係而確定的，並通過他的邊界本身即是一種社會的產物，其強調的方面各有不同而隨著時間變遷而變化 (Eriksen, 1993：38)」。

「族群」是一種集體記憶 (collective memory) 或「社會記憶」(social memory)。集體記憶理論的開創者 Maurice Halbwachs 認為：社會記憶或集體記憶是一種集體社會行為，現實的社會組織或群體（如家庭、家族、國家、民族、或一個公司、機關）都有其對應的集體記憶。我們的許多社會活動，經常是為了強調某些集體記憶，以強化某一群人組合的凝聚。（引自王明珂，2001：46）

總之，族群的意涵，包括兩種觀點：（1）族群是一個客觀單位，能夠通過人們獨特的文化特點進行識別；（2）族群是主觀觀念，人們主觀的想像自我與某一群體為共同族群，或宣稱為己群而有別於他群。社會學家范登伯格 (van den Berghe) 將族群定義為既是客觀又是主觀的單位：「族群是指享有共同的文化傳統並且同時具有某種區別於其他群體意識的群體。」（引自祖力亞提·司馬義譯，2007：11）

綜上所述，族群的理論大致包括：「原生論（本質論）」、「境遇論（工具論）」、「建構論」，乃至集體記憶與失憶等各種不同的觀點。

### 二、宗教觀念和群體意識

「宗教是把支配人們日常生活的異己力

量，幻想地反映為超人間、超自然力量的一種社會意識……」（呂大吉，2004：79），因為人類社會的群聚性，不僅表現在人需要群居與交往，還表現在「人需要對整個社會或某個亞社會的群體性生存樣態與質素做出解釋，由於這樣的解釋，群體的行爲方式及其存在本身便獲得了意義；而人們所亟需的交往活動，除了是物質性的商品交換以外，很多時候都是意義方面的交往或共享。但是，在衆多的人爲的解釋中，沒有哪種解釋比神怪化或是宗教性的解釋更有力量。」（孫尙陽，2001：57）宗教把人群對超自然、異己力量的敬畏，凝聚為群體意識，並發展出群居與交往的社會生活方式。

移民社會所面臨的挑戰性與不確定性，更加深了移民族群對宗教的信仰，也因新環境、新文化之涵化，使宗教內涵既傳承又有新的發展。

### 參、移民的文化涵化與宗教信仰之聚合：以梅州「靈光寺」為例

中國大陸之贛南、閩西、粵東為「客家」族群（民系、方言群）的主要居住地，其源流與遷徙，學術界紛紜其說，且多爭議（羅香林，1992；房學嘉，1994；謝重光，1995；陳支平，1997；王東，1998；徐正光主編，2007），本文不擬詳述。僅以族群遷移中的重要據點——梅州之「靈光寺」所供奉的三種主要信仰：慚愧祖師、定光古佛、六祖惠能，共聚一堂的現象加以說明。

靈光寺位於梅州近郊，始建於唐代，並經歷多次修建，香火極盛，寺中大雄寶殿供奉釋迦牟尼佛、藥師佛、阿彌陀佛（合稱三寶佛），並於下層供奉慚愧祖師，左右兩廂供奉定光古佛及六祖惠能，這種安排顯露了不同地區的信仰，隨著族群遷

移，匯聚到梅州。慚愧祖師出生於福建，途經大埔，弘教於蔭那山（今廣東五指山），為梅縣之重要信仰。定光古佛出生於福建泉州同安，遊歷於江西，弘法於閩西武平，後亦傳入梅州。禪宗六祖惠能，得法於黃梅，弘教於曹溪寶林寺，其信仰傳布亦由韶關東漸於梅州，且以上三種信仰皆傳入台灣。

#### 一、慚愧祖師

據明末李士淳所撰之「慚愧祖師傳師」云：

慚愧，為陰那開山地一祖。俗姓潘，名了拳，別號慚愧，閩之延平沙縣人。父名德彰，母丘氏。家世好善。夫婦并喜施，師托生焉。生之夕，有祥雲蓋其家。時唐憲宗元和十二年（西元八一七年）三月二十五日也。初生，左拳曲，父因名拳。

慚愧祖師本姓潘，福建沙縣人，生於八一七年三月十六日。十二歲，父母雙亡，三兄弟顛沛流離，來到廣東大埔縣，十七歲遇明師指點，前往蔭那山（今廣東五指山）修煉，每日說法企能度化衆生，唯衆生皆難悟道，某日告其徒弟：「從前佛祖皆宏願法乘，自度以度人，我未能也，心甚愧之。圓寂後，藏我骸于塔，當顏其額曰慚愧。」相傳潘氏生前精通醫術，濟世救人，一生仗義疏財，淡薄名利，鄉人感其德澤，贈予「華佗再世」匾額。死後，為之立廟祭祀，香火鼎盛，人稱「慚愧祖師」。他出身福建，卻修練成道於廣東，因此在福建、廣東兩地都受到尊崇。

光緒元年（1875年），清朝推動開山（開闢八通關古道）撫蕃政策，中路開發由潮州揭陽客家人吳光亮擔任統領，他以南



投的竹山為起點，一路率領子弟兵朝中央山脈挺進，直抵花蓮玉里，打通今日所稱的八通關古道。吳光亮的軍隊，一路面對強悍的原住民，部屬為求心靈庇佑，同時攜來家鄉的「慚愧祖師」，順利挺進，慚愧祖師因而被視為有「防蕃」作用，普遍被南投南區沿山各聚落的人民信奉為保護神，分布於竹山、鹿谷、集集、埔里，成為南投特有的信仰，據統計全台共有 17 座慚愧祖師廟。

另外，根據《維基百科》所述：慚愧祖師為台灣道教或台灣民間信仰的神明之一，又稱慚愧祖師公，或蔭林山祖師。相傳慚愧祖師即為中國明朝閩人潘達孔，潘達德，潘達明合稱，「慚愧」本是此三道教醫者之謙稱，相傳成神後，亦以此為尊稱名號。台灣祭祀慚愧祖師始於 17 世紀之鄭成功，台灣清治時期因台灣民眾深信「生蕃出草」期間，慚愧祖師會託夢提示，因此深受漢人及平埔族膜拜。今台灣主祀慚愧祖師的廟宇仍有十七座，旁祀者亦眾。

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%85%9A%E6%84%A7%E7%A5%96%E5%B8%AB>.  
2008.11.15

## 二、定光古佛

根據南宋胡太初所撰《臨汀志·仙佛》所載：定光佛俗姓鄭，名自嚴，泉州同安縣人。生於五代時候唐閔帝應順元年（934），年十一，依本郡（泉州）建興寺契緣法師出家；年十七，得業游豫章，過廬陵，契悟於西峰圓淨大師，二十二歲渡大河縣懷仁江南返，曾在梅州一帶居留，宋太祖幹德二年（964），即南唐後主在位之時（福建時屬南唐），來到武平，駐錫於南岩，時年三十一歲。

據云：定光佛修道時曾發大誓願，顯大神通，「攝衣趺坐，數夕後，大莽前蠕，猛虎旁睨，良久，皆俯伏而去。」於是

百姓將其視為神人，為他運土填塹，伐木結庵，在南岩住下，並於群眾中樹立了崇高的威信（謝重光，1995：145-146；楊彥杰，2006：279）。

定光法師雖然出生在泉州，但自十七歲起就活動於江西和粵東梅州，其主要活動地廬陵（即吉州），太和是客家先民南遷入贛南和閩西的中途站、暫棲地，梅州是當時客家先民所到達的最遠聚居地之一。

定光佛信仰移入台灣與汀州客籍移民來台有關，乾隆時彰化有「定光廟」，道光年間，建淡水鄞山寺，更具盛名。

至乾隆年間，中部的彰化已經建起了定光廟。道光《彰化縣誌》云：「定光庵：在縣治內西北。乾隆二十六年永定縣士民鳩金公建，道光十年貢生呂張定等捐修，祀定光古佛。」（楊彥杰，2006：208）

北部鄞山寺的建造比中部稍遲，道光初年才建起來。同治《淡水廳志》云：

「鄞山寺：在滬尾山頂，道光二年汀州人張鳴崗等捐建。羅可斌施田，咸豐八年修建」，這是有關鄞山寺最早的記載。（同上，頁209）

台灣的定光佛信仰和大陸原鄉有何傳承與變革？學者作了一些比較和描述：定光古佛是閩西地區最主要的神明，傳入台灣以後，隨著移民社會的演變發展，有保存亦有變革（楊彥杰，2006：281-297）：

鄞山寺座落於淡水河口的大屯山下，作東朝西，面向大海。寺前有一塊禾坪和一口半月池，後有

「化胎」，整個建築格局與閩西地區的圍龍屋十分相似。

鄞山寺供奉的定光古佛唯妙唯肖，其神態、相貌與我們在閩西常見的極為相似。不僅是古佛造型，而且連同定光古佛的聖誕祭日和主要事蹟也都被完整地傳入島內。

以上所述為傳承的部分，至於融合和變化的方面，主要與閩、客社會文化的相互影響有關，「福德正神」與「公王」的稱謂起了涵化作用。

在鄞山寺正殿內，除了供奉定光古佛之外，我們還見到左右兩邊神龕附祀有觀音和福德正神。「福德正神」是閩南人對土地神的普遍稱呼，而在定光古佛的原鄉閩西客家地區卻很少有這種叫法。閩西客家人通常把守護一方的土地神稱作「公王」或者「社公」。鄞山寺作為汀州客家人的主要廟宇，由永定人主建（高頭江姓居多），在供奉組及神明的同時，也接受了閩南人對土地神的習慣稱呼，並把它們和諧地放在一起（楊彥杰，2006：297）。

### 三、六祖惠能

中國禪宗六祖惠能（西元632—713年）俗姓盧，為禪宗東土第六祖師，西天付法藏第三十三祖，號「六祖大師」、「大鑑禪師」，生於唐貞觀十二年二月八日生，據云：惠能出生時毫光騰空，異香滿室。黎明時分，有二僧人造訪，為此新生嬰兒安名，上惠下能，惠者，以法惠施眾生；能者，能作佛事。二十四歲時，聞經悟道，往蘄州黃梅縣東禪寺求印可，五祖器之，

付衣法令嗣祖位。五祖云：「以後佛法，由汝大行。汝去三年，吾方逝世。汝今好去，努力向南。不宜速說，佛法難起。」惠能（大師）辭違五祖，發足南行。兩月間，至大庾嶺。逐後數百人來，欲奪衣鉢。後對惠明說法，並得護持，中脫困。再南行，至曹溪，又被惡人尋逐。乃於四會，避難獵人隊中，凡經一十五載，時與獵人隨宜說法。獵人常令守網。每見生命，盡放之。每至飯時，以菜寄煮肉鍋。或問，則對曰：「但喫肉邊菜。」

一日思惟，時當弘法，不可終遯。遂出至廣州法性寺，值印宗法師講涅槃經。有二僧爭旛動、風動，惠能進曰：「不是風動，不是旛動，仁者心動。」一眾駭然，印宗延至上席，徵詰奧義。並願事惠能為師。此後惠能遂於菩提樹下，開東山法門。

惠能於曹溪寶林寺弘揚頓悟法門，與大通神秀於北方所倡漸悟法門相對，史稱「南頓北漸，南能北秀」。其弟子法海，將師教說匯編成書，名「六祖法寶壇經」，盛行於世，為後來禪門宗經。

惠能於唐先天二年（713）八月示寂，世壽七十六。肉身不壞，迄今仍在，歸停曹溪。

禪宗為中國重要的佛教宗派，法脈傳衍，廣大精深，除在中土之外，亦傳至海外各國及台灣，例如根據《星雲弘法50年大事記》所載：佛光山星雲大師為「臨濟宗48代傳人」（<http://fgsarts.webgo.com.tw/images/water/water11.htm> 2008.11.16），而中台禪寺亦以傳弘禪宗為宗旨。據中台禪寺網站所述：中台禪寺融和佛法頓漸、大小乘的精神，再加上東西文化之容貫，意欲成為世界禪修中心。（[www.cthouston.org/chinese/chungtai\\_intro.htm](http://www.cthouston.org/chinese/chungtai_intro.htm) 2008.11.16），可見禪宗在台灣的發展相當盛行

## 肆、大陸原鄉信仰遷移來台的傳承和變化

台灣人民的祖先大多來自中國閩粵各省，誠如楊彥杰（2006：277-278）所說：定光古佛與三山國王信仰，均來自大陸；義民信仰則是在台灣發展起來的，「前者屬祖籍神，後者屬本地神」，二者的傳承與變化，頗值得探討。

### 一、三山國王在原鄉及傳入台灣

三山國王之祖廟在今廣東揭陽縣揭西城河婆之西，揭陽處潮汕之西，為潮州、惠州、梅州三州交界處。唐韓愈守潮州日，有《祭界石神文》。宋封三山為王，賜額明貺。根據《潮州府志》和《揭陽縣志》，都收錄了元代編修官劉希孟所撰《明貺廟記》，說明三山神「肇迹於隋，顯靈於唐，受封於宋」，距今1400多年。

皇元統一四海，懷柔百神，累降德音，五岳四瀆，名山大川，所在官司，歲時致祭，明有敬也。故潮路三山神之祀，歷代不忒，蓋以有功於國，弘庇於民，式克至於今日。休潮於漢為揭陽郡，後改為邑。於西北百里有獨山，越四十里又有奇峰，曰玉峰，峰之右有亂石激湍，東潮西惠，以石為界。渡水為明山。西接梅州，州以為鎮。越二十里有巾山。地名霖田，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，有神三人出巾山之石穴，自稱昆季，受命於天，鎮三山，托靈於玉峰之界石，廟食於此……。（揭陽縣志所收錄的明

貺廟記，引自貝聞喜，2007：81-82）

明神宗萬曆十四年（西元1586年），廣東揭陽弟子馬義雄、周榆森兩人帶去故鄉霖田祖廟三山國王香火赴台，於鹿子港登岸，轉抵本廟現址。為紀念國王聖靈來台開基，即按故鄉之名河婆，取其諧音，稱廟址為「荷婆崙」。次年（1587），地方眾弟子建議建廟，就地取材，搭建茅屋，命名為「霖肇宮」。取其來自霖田祖廟而在台灣肇建的意思，並造一「敕封三山國王神位牌」奉祀（楊國鑫，1999：149）。

潮汕三山國王不但傳播到東南亞各地，且更大量的傳播到了台灣地區。據清代《台灣通史》載：「雍正七年（1729），台南知縣親率潮州商民回潮記三山祖廟並在鎮北坊建三山國王廟；雲林縣南隅、粵籍幾庄和建三山國王廟；嘉慶15年（1810），新竹縣竹北一堡由粵人（指廣東客家人）建三山國王廟」（引自貝聞喜，2007：54）。

目前台灣各地三山國王廟為數很多。具台灣省民政廳1987年訂記統計，（有立案註冊的）台灣21個縣市中的18個縣市，共有三山國王廟145座。民間一說有260多座，加上未辦立案註冊的為數更多（貝聞喜，2007：54-56）。

### 二、台灣的義民信仰

義民信仰因歷史上的民變，引發保鄉衛國而犧牲之英靈，性質上比較屬於本地神祇。所謂的義民，其所涵蓋者，不單只有客家人，透過歷史的考察，我們得知真正的義民包括了早年開發台灣來自漳州、泉州的閩南人，來自客家祖籍地的客家人，在地的原住民與平埔族等。清廷為宣揚義民之功，各族群義民有不同的代稱，或稱為「懷忠」、「褒忠」，或贊許為「旌義」、「思義」，而熟番社（道卡斯平埔族）



的義民獎以「效順」。相關稱呼，在以下各事件中受到頒旨表揚或賜匾。

台灣的義民信仰起於朱一貴事件，康熙 60 年（1721），當時臺灣知府王珍的苛政引起民間怨聲載道，黃殿、李勇等人聚集在朱一貴家中商討大計，以其姓朱，自稱是明代皇室後裔，遂以此來號召鄉里。大家奉一貴為主，大書「大元帥朱」之紅旗，並豎旗起事。反抗軍直逼臺灣府（今臺南），許多文武官員紛紛逃往澎湖。

朱一貴起事後，北路有賴地，南路有杜君英（客家人）也聚兵響應。七天內，臺灣、鳳山、諸羅三縣均陷入朱一貴之手。朱一貴率軍開入府城，被奉為「中興王」，然不久，卻發生內訌，杜君英與朱一貴大動干戈，自相殘殺，並且演變成閩、客大械鬥。期間，聚居下淡水河（今高屏溪）沿岸的客家人為求自保，曾組織鄉勇，公推李直三為大總理，侯觀德為軍師，以居住地為單位，並分成六隊（六堆），擔任保鄉衛里的重任，後義勇軍在下淡水河大敗朱一貴，清廷派南澳總兵藍廷珍、水師提督施世驃，渡海入臺，捕朱一貴，解送北京處死，此次事件前後歷時只有 50 天。

事平之後，清廷認為六隊鄉勇隊保鄉護土，特予以褒封 28 位死難者為義民，頒聖旨表揚並御筆親書「懷忠」二字，閩浙總督覺羅滿保則興建「忠義亭」祭祀平亂戰役的英靈，以表揚他們的忠勇義烈（台北市政府客家事務委員會，2007：19-20）。

其次，林爽文事件則是影響較廣、時間較長的民變。乾隆 51 年（1786）北部天地會會員因抗官而遭追捕，逃入大里杙莊，擁林爽文為首。林爽文召集天地會兄弟約 200 餘人，在茄萇山（今南投草屯）豎旗起事，進攻彰化城，立地為號「順天」。林爽文在北路造成一股聲勢後，隨即率軍攻下諸羅（今嘉義），挺進臺南府城，各地響應者不少，南路有莊大田在鳳山響應起事。

乾隆 53 年（1788）初，福康安攻南路叛民殘部，莊大田在恆春尖山圍剿被捕，結束長達 1 年 2 個月，影響地區最廣之民變。按《彰化縣志》記載當年 9 月福康安押解林爽文回北京，林爽文等按律凌遲處死，梟首示眾。

福康安感念各地義民、義軍協助清軍，因此奏請乾隆將諸羅改為「嘉義」。同時，清廷為宣揚義民之功，「特賜匾額，用旌義勇」，分別頒給泉州義民「旌義」，粵東義民「褒忠」，漳州義民「思義」，熟番社義民「效順」等匾額。此外，嘉義、北港等地區也分建有死於林爽文之役人士的忠義廟或義民廟，清代義民不僅止於客家人（台北市政府客家事務委員會，2007：21-22）。

有些學者論述稱：在乾隆五十一年至五十三年平定林爽文之亂時，有更為明顯的表現。而正是在平定林爽文之亂過程中，大量有著「義民」稱號的人群出現，才使此次事變成為北台灣地區義民信仰重要的起源象徵。林爽文原籍漳州府平和縣，結果，乾隆五十一年叛亂初起之時，潮州和福建泉州、興化的移民自然地站到叛亂者的對立面，據《清高宗實錄》載：

連日接據蚶江通判陳、廈門同知劉嘉會等稟報：「鹿仔港一帶現有泉州、興化、廣東客民各書「義民」字樣，共相守護」。

在林爽文之亂的整個過程中，潮州和泉州的「義民」協助官軍，發揮了重要的作用。《清高宗實錄》中保留了大量的相關記載。在平定叛亂的過程中，乾隆皇帝就已經專門下詔褒獎潮州、泉州「義民」。清代台灣協助官兵平定動亂，並得到「義民」稱號的，幾乎包括了所有的族群（含不同祖籍和方言的人群）。（陳春生，2006：93-95）。

繼林爽文之後的戴潮春，在同治元年（1862）率眾抗清，至同治4年（1865）才平定事件。不少犧牲者也被尊奉為義民而祭祀

總之，義民信仰雖然不只見於台灣，但是論及信仰規模，台灣義民信仰則堪稱全球華人社會最特殊的宗教現象。台灣地區供奉義民爺的廟宇不下六十處，其中本廟與分香廟約各佔一半。義民本廟源起於歷次民變，其中最早的是南部六堆「忠義亭」（康熙時朱一貴事件），但最重要的還是乾隆五十一年林爽文事件與同治元年的戴潮春事件，這兩次事件犧牲者的埋骨所，直接促成了義民廟的興築。有名的本廟包含鹿港忠義廟、新埔義民廟、六堆竹田義民祠、北港義民廟、苗栗義民廟等。本廟的信徒多與該廟所奉祀的義民爺同籍貫，各廟罕有分火、進香之舉（羅烈師，2006：178-179）。

## 伍、結論

本文論述「宗教作為文化涵化的要素」，主要從族群遷移的現象去觀察。首先從族群意涵與「宗教」意識出發，藉用社會學與人類學的涵化概念，說明不同族群的社會文化，在接觸互動中，所有吸收、融合；也有變異。例如：客家移民所建的廟宇，在閩南人口日漸增加之際，也會把閩南族群的信仰融入其中，台北縣淡水鄞山寺主祀「定光古佛」，而左右兩龕附祀觀音菩薩及土地神，此寺廟之土地神稱「福德正神」（屬閩南人的叫法），而不稱「公王」、「社公」、「伯公」（屬客家人叫法），就是一種信仰的融合及轉化。

又如「三山國王」由原鄉神祇，傳承到海外及台灣，台灣許多縣市都有「三山國王」廟宇，非僅見於客家莊。另外，台灣客家族群的主要信仰「義民爺」（義民信仰

），原鄉卻很罕見，因為「義民信仰」與本地的歷史背景有關，在幾次「民變」中，保鄉衛國的英靈，被朝廷敕封為「義民」，並為萬民所崇拜，建廟輪祀，因此發展出較獨特的信仰形式。

族群遷移也使不同宗教信仰匯聚到某些寺廟之中，梅州「靈光寺」的慚愧祖師、定光古佛、禪宗六祖惠能，三位共處一堂，可以說明此地區曾是閩、粵信仰交融並存之處。

在不斷的文化涵化中，宗教仍是直得觀察的重要因素，未來還可透過更多的實際田野調查資料，作為本項議題的賡續探討的方向。

## 參考文獻

### 一、中文部分

1. 王東(1998)：《客家學導論》，台北：南天書局，初版一刷。
2. 王甫昌(2003)：《當代台灣社會的族群想像》，台北：群學出版社，一版一印。
3. 王明珂(2001)：《華夏邊緣——歷史記憶與族群認同》，台北：允晨文化公司，初版三刷。
4. 台北市政府客家事務委員會(2007)：《台北市義民祭典20週年回顧》，台北：國家書坊，初版。
5. 吳乃德(1998)：〈省籍意識、政治支持和國家認同：台灣族群政治理論初探〉，張茂桂等著：《族群關係與國家認同》，台北：業強出版，初版四刷，頁27-51。
6. 呂大吉(2004)：《宗教學通論新編》，北京：中國社會科學出版社，一版三刷。
7. 房學嘉(1994)：《客家源流探奧》，梅州：廣東高等教育出版社。
8. 林恩顯(1997)：〈族群認同與族群關係〉，洪泉湖、劉阿榮等編著：《族群



- 教育與族群關係》，台北：時英出版社，頁 17-19。
9. 施正鋒(1998)：《族群與民族主義—集體認同的政治分析》，台北：前衛出版社，初版一刷。
  10. 孫尚揚(2001)：《宗教社會學》，北京：北京大學出版社，一版一刷。
  11. 徐正光主編(2007)：《台灣客家研究概論》，台北：行政院客委會，初版一刷。
  12. 祖力亞提·司馬義譯(2007)，Martin N. Marger 著：《族群社會學》，北京：華夏出版社，一版一刷。
  13. 張恭啓、于嘉雲譯(2004)，R. Keesing 著：《文化人類學》，台北：巨流圖書公司，一版六刷。
  14. 陳支平(1997)：《客家源流新論》，台北：台原出版社。
  15. 陳春聲(2006)：〈國家意識與清代台灣移民社會——以「義民」的研究為中心〉，賴澤涵、傅寶玉主編：《義民信仰與客家社會》，台北：南天書局，初版一刷，頁 83-107。
  16. 楊彥杰(2006)：〈台灣北部的汀州移民與定光古佛信仰——以淡水鄞山寺為中心〉，賴澤涵、傅寶玉主編：《義民信仰與客家社會》，台北：南天書局，初版一刷，頁 277-304。
  17. 楊國鑫(1999)：〈台灣的三山國王廟初探〉，貝聞喜，楊方笙主編：《三山國王叢談》，北京：國際文化出版公司，一版一刷，頁 148-158。
  18. 賴澤涵、劉阿榮(2003)：〈多元文化與族群關係：台灣的抉擇〉，劉阿榮主編：《多元文化與族群關係》，台北：揚智出版社，初版一刷，頁 1-27。
  19. 謝重光(1995)：《客家源流新探》，福州：福建教育出版社，一版一刷。
  20. 羅貝聞喜(2007)：《潮汕三山國王崇拜》，廣東揭西縣政協文史委員會編。
  21. 羅香林(1992，(1933))：《客家研究導論》，台北：南天書局，初版。
  22. 羅烈師(2006)：〈義民信仰的傳播與形成：以台灣平鎮褒忠祠為例〉，賴澤涵、傅寶玉主編：《義民信仰與客家社會》，台北：南天書局，初版一刷，頁 177-197。
- 二、英文部分
1. Brubaker, Rogers(1996)*Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge : Cambridge University Press.
  2. Erikse, Thomas Hylland(1993)*Ethnicity and Nationalism : Anthropological Perspectives*, London : Pluto Press.
  3. Trovato, Frank and S.S. Halli(1983) " Ethnicity and Migration in Canada ", *International Migration Review*(Summer, 1983)(Vol.17) : 245 — 267
- 三、網路資料
1. <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%85%9A%E6%84%A7%E7%A5%96%E5%B8%AB>.2008.11.15
  2. <http://fgsarts.webgo.com.tw/images/water/water11.htm>.2008.11.16
  3. [www.cthouston.org/chinese/chungtai\\_intro.htm](http://www.cthouston.org/chinese/chungtai_intro.htm).2008.11.16

# **Religions as a Fundamental Element of Cultural Acculturation: An Observation on Ethnic Migration**

A-Ron Liu

College of Humanities and Social Sciences

Yuan Ze University

Taoyuan, Taiwan

Cultural acculturation, which is widespread during ethnic migration, refers to cultural fusion and adaptation resulting from the contact between different cultures or societies. In the process of ethnic migration, religions have always been playing significant roles. Immigrants pray to their god(s) for physical protection and spiritual tranquility. Based on the author's field investigation, the paper highlights the ethnic and religious beliefs of Chinese immigrants from Guangdong and Fujian provinces to Taiwan. Selected examples, such as Ding Quang Gu Fo and Sanshan King, are presented to illustrate the argument.

**Keywords :** cultural acculturation; ethnic migration; religious beliefs