102年度客家委員會補助大學校院發展客家學術機構

# 【2013國立雲林科技大學客家文化研究發展計畫】

## 成果報告書

子計畫一｜2013詔安客家學術研討會 / 黃衍明

子計畫二｜香花僧在北雲林詔安客家區一香花和尚喪葬科儀傳統與變遷之調查研究 / 陳逸君

子計畫三｜客家穿鑿屋構成及轉化作為災後組合屋可行性研究 / 王貞富


指導單位｜客家委員會

執行單位｜國立雲林科技大學 客家研究中心

執行期限｜102年1月1日 至 102年11月30日

# 102 年度客家委員會補助大學校院發展客家學術機構

# 2013 國立雲林科技大學客家文化研究發展計畫

## 子計畫一： 2013 詔安客家學術研討會

- 成果報告書 -

## 壹、前言

根據「2004 年客家委員會全國客家人口基礎資料調查」[1]研究成果說明，「四、海、大、平、安」之五大客家族群之中，相較於其他族群而言，屬「安」之詔安客分佈範圍最小，多集中於雲林地區，少數分布於桃園、台中、南投、彰化、嘉義、台南、宜蘭等地。十餘年來透過詔安客內部的自我覺醒以及一次又一次的運動，已經描寫出一幅詔安客家模糊的輪廓，雖然身為台灣五大客家族群之一，但仍然是最不為人知的一群。也因為族群的弱勢，導致外界對於詔安客之了解相當有限，讓詔安客家文化在傳承及保存上，仍存在著相當之難度。

本校客家研究中心曾於 100 年 4 月 15 日協助雲林縣政府文化處及雲林縣貓兒干文史協會假本校圖書館召開舉辦「詔安客家的描寫與建構研討會」。本研討會在既有的詔安客印象之上，從詔安客家與七欠武術、詔安客家的姓氏與族群、詔安客家的場景建構等三個面向規劃三場專題座談，分別針對「七欠武術目前的概況、困境及未來」、「詔安客族群認同」、「詔安客家文化園區的概念及願景」等議題，邀請客家相關之專家學者及文史工作者分享詔安客家研究成果與心得，讓參與的學員能更加了解詔安客家文化，進而深化詔安客的研究成果，並嘗試進行詔安客主體性的建構。本研討會吸引了全國各地將近 70 名學員報名參加，三場座談之討論皆相當熱烈，學員亦反應收獲良多，研討會也圓滿落幕。又於 101 年受客委會補助舉辦「2012 詔安客家學術研討會」，在既有的詔安客基礎之上，由各界提出有關詔安客家相關議題之研究論文。分別針對詔安客家語言與歌謠、詔安客家族群文化、詔安客家傳統技藝、詔安客家生態博物館等相關等議題，總計收取 12 篇論文。本活動已圓滿結束，共計 68 人參與，綜合座談時學員都相當踴躍，並詢問常態辦理類似活動的可能性。

透過上述本校所辦理的詔安客家活動之經驗來看，無論是在人力、企劃或是硬體資源方面，本校確實具有足夠能量來舉辦全國性之學術研討活動，為保存詔安客家文化，盡最大的努力。加上「2012 詔安客家學術研討會」舉辦的經驗及順應學員

[1] 楊文山，2004，《行政院客家委員會委託研究報告-全國客家人口基礎資料調查研究》，行政院客家委員會，台北市。

的期待，本校 102 年再度籌備舉辦「2013 詔安客家學術研討會」。為能建立有主題性的詔安客家研究資料，本研討會擬訂更具體的徵稿主題，並執行摘要審稿制度，以控制錄取篇數。而本研討為期兩天，第一天先進行論文發表，並邀請與談人針對每篇論文進行評論、帶動現場討論，讓參與學員對詔安客家文化能有初步認識；第二天則至雲林縣詔安客家地區進行實地踏，讓學生親自接觸詔安客家之生活環境，引發學生之興趣；爾後再經由交流討論方式讓學員腦力激盪出更多不同的想法與課題，從中了解詔安客家文化，進而深化詔安客的研究成果。

本研討會之活動目的，說明如下：

1. 傳承與保存詔安客家文化，引領更多人認識詔安客家文化；
2. 打造中部地區詔安客家文化交流平台，提供詔安客家研究發表之管道；
3. 探討詔安客家保存之相關課題、工作與機制；
4. 探討詔安客家與文化、族群認同及生活場域之共生關係；
5. 挖掘更多面向的詔安客家文化，做為政府與民間進行詔安客家文化保存與推廣的參考。

## 貳、執行情形

### 一、計畫之執行概況

1. **擬定工作計畫：**已於 3 月 15 召開工作會議，邀請本案兼任助理、計畫主持人共同討論研討會之工作分配，擬定工作計畫及相關期程。
2. **議題討論：**為使投稿更為踴躍，本次研討會以「詔安客家」議題為大方向，包含詔安客的歷史、文化、族群、語言、產業、信仰、建築、飲食、歌謠等面向，均是本研討會關注的議題。不強制設限投稿方向，希冀吸引更多專家學者投稿，帶動詔安客家研究的行列。
3. **擬定徵稿啓事及通知：**已於 3 月 18 日完成徵稿啓事之擬定，包含摘要申請表、徵稿格式、研討會報名表等文件，並著手進行相關文宣設計。預計於 4 月上旬發文至全國客家相關院所、中心，惠請各校協助公告鼓勵師生踴躍投稿參加。並聯繫相關公私立單位、社團、文史工作者等一同參與，共襄盛舉。
4. **研討會場與實地踏查地點確認：**謹訂定於 9 月 5 日（四）在國立雲林科技大學設計一館視聽教室、展示教室辦理論文發表。9 月 6 日（五）實地踏查場地則訂定於西螺丸莊醬油博物館、西螺張廖家廟崇遠堂、二崙來惠社區、

崙背港尾社區、榮星悠紙生活館辦理。

5. **徵稿通知：**已擬定完成徵稿啓示，包含論文繳交格式、字數、時間及投稿相關事宜，並公開徵稿。並已於 4 月 2 日發文至全國客家相關院所、中心，惠請各校協助公告鼓勵師生踴躍投稿參加。

6. **公告會議簡章：**研討會會議簡章擬定後，已發文至全國客家相關院所、中心等單位開放報名。簡章內容除了通過審查之論文標題外，尚就會議內容進行相關資料的蒐集及編輯，包含活動緣起、議程表、演講者及評論者之背景資料等內容，未來可列入論文集內。

7. **審稿與審查通知：**截至摘要投稿截止日期，共計收到 14 件稿件，依據審稿制度，延聘校內外共計 13 位審查委員進行論文摘要之審查，並於 6 月 10 日（一）公布審查結果。

8. **成員籌備：**工作人員、摘要審查委員均已確認，專題演講人（keynote speaker）、評論人及主持人委員則已建立名單並進行初步聯繫。

9. **成員籌備：**包含評論人（王貞富、池永歆、吳中杰、林芳穗、黃世明、陳逸君、陳秀琪）以及各場主持人（李謁政、林廷隆、韋煙灶、潘是輝）、專題演講人（羅肇錦）、工作人員之籌備，已全數聯繫完畢。

10. **論文集編輯及印刷：**論文收稿完畢後，於 8 月下旬申請國際標準書號（ISBN）、出版品預行編目（CIP）與編排，即進行研討會論文集的印刷。

11. **研討會報名：**受理研討會報名，於 8 月 16 日截止報名。

12. **研討會舉辦：**

    1) 論文發表

        a. 研討會時間：102 年 9 月 5 日（四）9：30 至 17：10。

        b. 研討會地點：國立雲林科技大學設計一館（雲林縣斗六市大學路三段 123 號）。

        c. 包含長官、發表者、講師、學員等共計 73 人與會。

    2) 實地踏查

        a. 踏查時間：102 年 9 月 6 日（五）8：30 至 17：00。

        b. 踏查地點：西螺張廖家廟崇遠堂、西螺丸莊醬油博物館、榮星悠紙生活館、崙背港尾社區、二崙來惠社區。

        c. 包含導覽員、學員等共計 55 人參與。

**13. 成果整理：**將研討會之過程進行成果紀實，包含籌備工作紀錄、活動影音紀錄之整理及綜合討論之文字建檔等。

**14. 檢討與建議：**針對上述活動紀錄成果，進行檢討與建議，其檢討內容包括研討會之安排、工作人員籌備階段之檢討、活動學員所給意見等項目進行檢討論。

**15. 完成成果報告書之撰寫。**

## 二、預算支用情形

本計畫獲得大會補助金額為 220,000 元，其中人事費之補助項目為兼任助理薪資，計 44,000 元，其比例約佔總經費 20%。業務費之補助項目包含參與研究人員之工讀費用、文具耗材、電腦耗材、雜支等項目，計 176,000 元，其比例約佔總經費 80%。

# 參、檢討與建議

## 一、成果效益

本研討會論文徵稿共有 14 篇論文投稿，經審查錄取 14 篇，其中尚有兩篇放棄發表，故計 12 篇論文發表。

本研討會論文發表活動由本校黃振家副校長主持，廖清祥議員、文化處劉銓芝處長、民政處翁麗敏科長等 5 位長官蒞臨指導。現場共有 38 位學員報名參加，13 位講師參與評論及主持，包含工作人員及發表者，共計 73 位參加本研討會。

實地踏查活動由雲林縣元子公張廖姓宗親會理事長廖宜憲、丸莊醬油導覽員陳耿祐、榮星悠紙生活館導覽員李芊芊、雲林縣詔安七欠文化發展協會理事長廖良元、來惠社區發展協會理事長賴十全進行導覽解說。現場共有 42 位學員報名參加與工作人員、導覽人員等，共計 55 位參加本研討會。

## 二、與原訂計畫之落差及原因分析

### 1. 實地踏查名額限制，影響報名之意願

活動時間為開學前一周舉辦，原希望爭取更多大專院校師生參與，為配合活動時間將報名期限設於 8 月 16 日截止，因逢暑期時間導致學校師生報名人數較少，多數以對詔安客家事務有興趣之人士為主。同時，第一天論文發表參加名額因活動場地因素，不設限人數；第二天實地踏查，則受限遊覽車座位僅能容納 43 人，導致部分參與論文發表的學員，因實地踏查名額已滿無法一同前往，甚為可惜。

## 三、建議事項

由客委會所補助的「詔安客家文化園區」已完成建築主體工程，現正進行內部展示規劃工程，預計於明年度可正式啓用。加上文化園區周邊相關計畫陸續的執行，促使詔安客家生活博物館整體架構更加明顯。本研討會兩日活動舉辦時，曾有學員反應若未來可於詔安客家文化園區內舉辦研討會或參訪，將對「詔安客家文化」能有更全面性的瞭解與認識。

承上述，本研討會已圓滿結束，學員與與會來賓都相當踴躍投入此次活動，並期許相關活動可持續的再辦理。參與學員除了詔安客本身，尚有許多北、南部的客家人或相關研究者一同共襄盛舉，活動當中，學員們互相以不同腔調之客語溝通，討論客語腔調之間差異，甚至為詔安客家的相關習俗感到新奇，為詔安客家族群努力傳承而感動。透過本活動學員問卷的回收，即可看出本活動之舉辦，確實提供了不同客家族群互相了解的機會。有鑑於此，未來本校期許在時間、人力、物力皆許可的情況下，能再次舉辦相關活動，會傳承及保存詔安客家文化進最大的努力。

因此，建請客委評估持續補助辦理詔安客家相關活動的可行性，提供詔安客家相關議題之研究論文發表或實地踏查的機會。讓詔安客家相關之專家、學者、學生及文史工作者一同來分享詔安客家研究成果與心得，也開放讓有興趣的學員參與，從中更加了解詔安客家文化，進而深化詔安客的研究成果。

**四、結論**

根據客家委員會「99 年至 100 年全國客家人口基礎資料調查研究」顯示，雲林縣崙背鄉被列入客家文化重點發展區，是全台唯一以詔安客家族群為主的重點發展區。客委會補助的「詔安客家文化園區」已近完工，加上文化園區週邊相關計畫陸續的執行，也促使「詔安客家生活博物館」整體架構更加明顯。

詔安客家族群逐漸受到重視，然相較臺灣其他客家各族群，卻仍屬弱勢，使用詔安客語的人正逐漸減少，詔安客的特質也越來越模糊，詔安客宛如身處於客家的邊緣。詔安客的邊緣個性讓我們看見臺灣客家的範圍，但也讓我們看清楚臺灣客家目前的處境。而詔安客家語言與文化的振興可說是台灣客家範疇的鞏固。

有鑑於此，為能吸引更多新生代學員投入詔安客家之研究領域，增進更多詔安客家研究者可以協助推動詔安客家研究，本校連續兩年受客委會補助辦理「2012 詔安客家學術研討會」與「2013 詔安客家學術研討會」，網羅國內客家相關系所之學員前來參與，藉由邀請專家學者分享詔安客家研究成果與心得、安排田野調查與研究議題交流討論，讓參與的學員能更加了解詔安客家文化，進而投入詔安客家研究，以達到詔安客家文化能永續傳承。

文化之傳承需要時間的累積與淬鍊，本校於地理位置上具有絕對優勢，鄰近全臺詔安客人口分佈最密集區，未來也將藉由先前辦理「詔安客家」相關活動的經驗，透過「詔安客家文化園區」之落成，持續醞釀詔安客家文化之能量，讓更多對於詔安文化有

興趣的專家學者、民眾有一處多方交流的平臺。

## 肆、研究成果全文

詳後附件。

# 目錄

**目錄 1**

**圖目錄 3**

**表目錄 5**

**一、緒論 6**

1-1 計畫背景與目的 6

1-2 組織架構 10

1-3 文獻探討 10

**二、執行方法與流程 11**

2-1 執行方法 12

2-2 執行步驟 12

2-3 執行流程 14

**三、工作籌備情況 15**

3-1 「2013 詔安客家學術研討會」活動簡章 15

3-2 工作期程 28

3-3 論文發表參與人員 29

3-4 論文發表期間工作期程表 31

3-5 論文發表場地規劃 34

3-6 論文審查 35

3-7 實地踏查參與人員 39

3-8 實地踏查期間工作期程表 39

3-9 實地踏查路線規劃 41

**四、活動辦理現況 46**

4-1 簽到紀錄 46

4-1-1 論文發表簽到紀錄 46

4-1-2 實地踏查簽到紀錄 55

4-2 活動宣傳 61

4-3 文宣設計 63

**五、活動紀實 70**

5-1 研討會活動紀實 71
5-1-1 論文發表活動紀實 71
5-1-2 實地踏查活動紀實 78
5-2 研討會活動問卷分析 84
5-2-1 論文發表問卷分析 84
5-2-2 實地踏查問卷分析 85
**六、活動檢討 88**
6-1 活動檢討 88
6-2 後續建議 88
**附錄一：學員問卷調查 89**
**附錄二：研討會論文集 93**

# 圖目錄

圖 1 校園配置圖 .....27
圖 2 會場平面配置.....34
圖 3 參訪路線圖 .....41
圖 4 崇遠堂三川殿.....42
圖 5 崇遠堂正殿 .....42
圖 6 崇遠堂龍柱裝飾.....42
圖 7 崇遠堂屋脊裝飾.....42
圖 8 丸莊醬油博物館.....43
圖 9 丸莊醬油西螺老街店面 .....43
圖 10 延平老街街道立面 .....44
圖 11 延平老街街道立面 .....44
圖 12 紙系列玩具—開口獅 .....44
圖 13 “紙愛崙背“入圍作品.....44
圖 14 七欠港尾武野館金獅連陣 .....45
圖 15 港尾社區武術公園.....45
圖 16 廖保正宅 .....45
圖 17 福綿堂 .....45
圖 18 活動海報 .....63
圖 19 活動網頁設計.....63
圖 20 活動議程海報.....63
圖 21 活動議程海報.....63
圖 22 發表者識別證.....64
圖 23 評論人識別證.....64
圖 24 主持人識別證.....64
圖 25 學員識別證 .....64
圖 26 工作人員識別證.....65
圖 27 識別證議程 .....65
圖 28 會場空間海報.....65
圖 29 會場警示海報.....65
圖 30 會場指引海報.....66
圖 31 會場指引海報.....66
圖 32 校門口指引海報.....66
圖 33 活動布條 .....67
圖 34 活動平面圖 .....67
圖 35 論文集封面設計.....67
圖 36 活動手冊封面設計 .....68

圖 37 講師桌牌設計.....68
圖 38 邀請卡設計.....69
圖 39 研習證書.....70
圖 40 發表證書.....70
圖 41 感謝狀.....70

# 表目錄

表 1 「詔安客家的描寫與建構研討會」活動辦理情形.....7
表 2 「世代對話-詔安客家研究經驗分享與傳承工作坊」活動辦理情形.....7
表 3 「2012 詔安客家學術研討會」活動辦理情形.....8
表 4 其他相關活動辦理情形.....9
表 5 組織架構表.....10
表 6 研討會論文發表成員籌備一覽表.....13
表 7 研討會實地踏查成員籌備一覽表.....14
表 9 全國客家學院、中心電子信箱一覽表.....61
表 6 論文發表問卷數據統計.....84
表 7 實地踏查問卷數據統計.....86

# 一、緒論

## 1-1 計畫背景與目的

根據「2004 年客家委員會全國客家人口基礎資料調查」[2]研究成果說明，「四、海、大、平、安」之五大客家族群之中，相較於其他族群而言，屬「安」之詔安客分佈範圍最小，多集中於雲林地區，少數分布於桃園、台中、南投、彰化、嘉義、台南、宜蘭等地。十餘年來透過詔安客內部的自我覺醒以及一次又一次的運動，已經描寫出一幅詔安客家模糊的輪廓，雖然身為台灣五大客家族群之一，但仍然是最不為人知的一群。也因為族群的弱勢，導致外界對於詔安客之了解相當有限，讓詔安客家文化在傳承及保存上，仍存在著相當之難度。

根據客家委員會（以下簡稱客委會）「99 年至 100 年全國客家人口基礎資料調查研究」顯示，雲林縣崙背鄉被列入客家文化重點發展區，是全台唯一以詔安客家族群為主的重點發展區。客委會補助的「詔安客家文化園區」已近完工，加上文化園區週邊相關計畫陸續的執行，也促使「詔安客家生活博物館」整體架構更加明顯。對於詔安客而言，是如此的振奮人心，意謂著詔安客家族群意識已逐漸抬頭。

本校客家研究中心曾於 100 年 4 月 15 日協助雲林縣政府文化處及雲林縣貓兒干文史協會假本校圖書館召開舉辦「詔安客家的描寫與建構研討會」。本研討會在既有的詔安客印象之上，從詔安客家與七欠武術、詔安客家的姓氏與族群、詔安客家的場景建構等三個面向規劃三場專題座談，分別針對「七欠武術目前的概況、困境及未來」、「詔安客族群認同」、「詔安客家文化園區的概念及願景」等議題，邀請客家相關之專家學者及文史工作者分享詔安客家研究成果與心得，讓參與的學員能更加了解詔安客家文化，進而深化詔安客的研究成果，並嘗試進行詔安客主體性的建構。本研討會吸引了全國各地將近 70 名學員報名參加，三場座談之討論皆相當熱烈，學員亦反應收獲良多，研討會也圓滿落幕（表 1）。

[2] 楊文山，2004，《行政院客家委員會委託研究報告-全國客家人口基礎資料調查研究》，行政院客家委員會，台北市。

表 1 「詔安客家的描寫與建構研討會」活動辦理情形

同年 7 月 4 日至 5 日，舉辦「世代對話-詔安客家研究經驗分享與傳承工作坊」，本工作坊網羅國內客家相關系所之學員前來參與，藉由邀請專家學者分享詔安客家研究成果與心得、安排田野調查與研究議題交流討論，讓參與的學生能更加了解詔安客家文化，進而投入詔安客家研究，以達到研究能量永續與傳承之目的。本活動已圓滿結束，學員都相當踴躍參與最終綜合討論，並期許可持續的再辦理相關活動。參與學員除了詔安客本身，尚有許多北、南部的客家人一同共襄盛舉。活動當中，學員們互相以不同腔調之客語溝通，討論語調之間差異，甚至為詔安客家的相關習俗感到新奇，為詔安客家族群努力傳承而感動。透過本活動學員問卷的回收，即可看出本活動之舉辦，確實提供了不同客家族群互相了解的機會（表 2）。

表 2 「世代對話-詔安客家研究經驗分享與傳承工作坊」活動辦理情形

本校又於 101 年受客委會補助舉辦「2012 詔安客家學術研討會」，在既有的詔安客基礎之上，由各界提出有關詔安客家相關議題之研究論文。分別針對詔安客家語言與歌謠、詔安客家族群文化、詔安客家傳統技藝、詔安客家生態博物館等相關等議題，總計收取 12 篇論文。本活動已圓滿結束，共計 68 人參與，綜合座談時學員都相當踴躍，並詢問常態辦理類似活動的可能性（**錯誤! 找不到參照來源。**）。

表 3 「2012 詔安客家學術研討會」活動辦理情形

另本校客家研究中心於 97 年度舉辦十場「雲林的客家-客家文化講座」、一場「客家聚落整體規劃與發展研習營」，98 年度舉辦三場「客家文化生活環境營造計畫分區研習課程」，99 年度舉辦一場「客家文化生活環境營造計畫聚落保存研討會」、三場「客家文化生活環境營造計畫分區研習課程」、十場「雲林縣來惠社區導覽人員培訓課程」、「客人說客事-詔安客家文化座談」等活動；並舉辦雲林詔安客家文物展、詔安客家文化園區願景展、易經羅經盤展、李秀雲客家影像展、游永堯篆刻展、陳

素蓮客家繪本展、客家原鄉土樓攝影展等展覽等，辦理活動之經驗豐富（**錯誤! 找不到參照來源。**）。

表 4 其他相關活動辦理情形

| | | |
|---|---|---|
| | | |
| 97 年中心開幕盛況 | 97 年客家聚落整體規劃與發展研習營 | 97 年雲林的客家-客家文化講座現況 |
| | | |
| 99 年客家文化生活環境營造計畫聚落保存研討會 | 98 年客家文化生活環境營造計畫分區研習課程 | 99 年雲林縣來惠社區導覽人員培訓課程 |

透過上述本校所辦理的詔安客家活動之經驗來看，無論是在人力、企劃或是硬體資源方面，本校確實具有足夠能量來舉辦全國性之學術研討活動，為保存詔安客家文化，盡最大的努力。加上「2012 詔安客家學術研討會」舉辦的經驗及順應學員的期待，本校 102 年再度籌備舉辦「2013 詔安客家學術研討會」。為能建立有主題性的詔安客家研究資料，本研討會擬訂更具體的徵稿主題，並執行摘要審稿制度，以控制錄取篇數。而本研討為期兩天，第一天先進行論文發表，並邀請與談人針對每篇論文進行評論、帶動現場討論，讓參與學員對詔安客家文化能有初步認識；第二天則至雲林縣詔安客家地區進行實地踏，讓學生親自接觸詔安客家之生活環境，引發學生之興趣；爾後再經由交流討論方式讓學員腦力激盪出更多不同的想法與課題，從中了解詔安客家文化，進而深化詔安客的研究成果。

本研討會之活動目的，說明如下：

1. 傳承與保存詔安客家文化，引領更多人認識詔安客家文化；
2. 打造中部地區詔安客家文化交流平台，提供詔安客家研究發表之管道；
3. 探討詔安客家保存之相關課題、工作與機制；
4. 探討詔安客家與文化、族群認同及生活場域之共生關係；
5. 挖掘更多面向的詔安客家文化，做為政府與民間進行詔安客家文化保存與推廣的參考。

## 1-2 組織架構

本計劃之組織架構如表 65：

表 6 組織架構表

| 職稱 | 名稱 | 工作內容概述 |
|---|---|---|
| 計畫主持人 | 黃衍明 | 擬定計畫方向與執行策略計畫進度控管，對外之聯繫，報告書架構之擬定。 |
| 兼任助理 | 毛宇哲 | 於102年1月開始任聘,負責研討會籌辦工作。 |
| 課程師資 | 羅肇錦 | 專題演講來賓。 |
| 主持人 | 李謁政、林廷隆、韋煙灶、潘是輝 | 各發表會場引言主持人，協助發表進行。 |
| 評論人 | 吳中杰、王貞富、池永歆、林芳穗、黃世明、陳逸君、陳秀琪 | 評論發表論文師資。 |
| 臨時人力 | 吳欣怡、謝雯雅、張純鳳、李仁翔、何尉霆、陳孟珂、葉庭宇、劉亞蘭、黃彧書等人 | 負責研討會相關工作，如場地佈置、活動工作人員、後續活動紀錄等。 |

## 1-3 文獻探討

目前關於詔安客家的研究領域中，以語言方面的研究較為完整，如《台灣漳州客家話的研究-以詔安話為代表》（陳秀琪，2001）、《雲林縣崙背地區詔安客話音韻研究》（廖烈震，2002）、《臺灣詔安客語介詞研究─以雲林縣崙背地區為例》（廖偉成，2010）、《雲林縣二崙、崙背地區詔安客語使用的時空特性》（李靜霖，2009）等對詔安客語皆有詳盡的研究，另如吳中杰的《台灣福佬客分佈及其語言研究》（1998），也對詔安客語及族群分布有所陳述。其次著墨較多的是族群史及族群認同等議題，如《西螺七崁開拓史》（廖丑，1995）、〈詔安客家人在台灣的開墾與分佈〉（李坤錦，1998）描寫詔安客家族群的源流、遷徙與在台開墾的過程；《從多元文化看台灣詔安客的族群認同：以雲林縣崙背鄉詔安客為例》（李嫦薇，1996）、《此客非彼客？─從詔安客家的認同行動談起》（施諭靜，2003），則以族群的自我認同為主軸，描述詔安客在多元文化社會中的定位、《傳統聚落以文化景觀為保存方式之研究－以雲林縣「七欠」地區為例》（黃明泰），探討七欠地區文化景觀的適切性以及價值性，討論聚落與文化景觀的差異性。除此之外，其餘如武術、技藝、建築、信仰等有關詔安客家傳統文化方面的研究，僅見於部份書籍中的概略性描寫，例如：《台灣客家地圖》（邱彥貴、吳中杰，2001）、〈台灣漳州客家分佈與文化特色〉（吳中杰，1999）等。

本校於 96 年受雲林縣政府委託執行「雲林好客-詔安客家文化園區先期基礎調

查案」，針對雲林縣的詔安客家聚落做一系列的基礎調查，包含族群分佈調查、地方客家文化生活圈及客家族群分佈情形、詔安客家生活與風俗調查、詔安客家語言調查、詔安客家工藝與歌謠調查、詔安客家聚落與建築空間調查、客家播遷與發展歷史調查等項目，完成詔安客之完整文史資料調查及研究。97 年度接受客家委員補助執行「客家地圖走透透-雲林客家地圖普查」計畫，發現雲林縣境內的客家族群可以粗略分為四個族群，即消失的客家族群、前粵籍九庄與新街五十三庄構成的福佬客、二次移民，以及詔安客。四個族群各有形成的原因與時間，也各有分佈板塊，對於詔安客家聚落有更深入的調查。98 年度再度執行「第一期詔安客家研究群」，針對人、文、地、景、產等五大面向發展研究主題，執行內容包含「七欠武術流派分布普查與流變研究」、「雲林縣詔安客家聚落舊地名源由考」、「雲林縣詔安客家地區合院民居軒亭形式之研究」等三項子計畫等，皆為詔安客家研究累積相當程度的基礎資料。

99 年持續執行「第二期詔安客家研究群」，同樣針對人、文、地、景、產等五大面向發展研究主題，執行內容包含「客人講客事-詔安客家研究座談」、「七欠武術套路數位記錄」、「雲林縣詔安客家聚落空間結構之研究」、「雲林縣詔安客家潛力產業之調查研究」、「雲林縣詔安客家歷史性建築調查之研究-以西螺鎮住居空間為例」等計畫。另於 100 年再度籌畫「第三期詔安客家研究群」，在同樣的五大面向架構之下發展研究主題，執行內容包含「世代對話－詔安客家研究經驗分享與傳承」、「七欠武術數位化輔助教學之研發」、「雲林縣詔安客家聚落文化生活圈研究」、「雲林縣詔安客家文化衍生商品之發展策略研究」、「雲林縣詔安客家傳統建築泥土構件之防水機制調查研究」等計畫，讓詔安客家之研究不再侷限在文史領域，無論是資訊交流、傳統技藝、聚落、建築及產業等議題，皆獲得相當可觀之研究成果，也為詔安客家研究推進了一大步。

另外，本校 101 年度舉辦「2012 詔安客家學術研討會」，收錄 12 篇論文，包含〈以優選理論分析詔安腔客語兩字組連續變調現象〉（周晏菱，2012）、〈臺灣詔安客家話的次方言特色詞〉（張屏生、呂茗芬，2012）、〈大西螺地區詔安客語文化環境的形塑〉（徐賢德，2012）、〈西螺地區詔安李氏宗族之研究：以祭祀公業李武惠為例〉（潘是輝，2012）、〈雲林縣詔安客家聚落生活圈與客語使用之關係〉（黃衍明、張純鳳，2012）、〈雲林縣詔安客家文化商品的發展策略研究〉（黃世輝、蔡宜佳、張怡棻，2012）、〈台灣漳州移民優佔區內的漳州客家分布研究〉（吳中杰，2012）、〈北部詔安客家的拓墾歷史與族群認同：以大園鄉為例〉（彭思瑋，2012）、〈集村記憶之比較：以鹿陶洋江家與新瓦屋林家為例〉（劉兆書，2012）、〈雲林縣崙背鄉港尾村地主公土廟傳說研究〉（鍾秉諺，2012）、〈西螺七崁詔安武術源流初探〉（黃振崇，2012）、〈客家武術數位化：七欠勤習堂武術套路動態擷取〉（張登文、曾信忠等，2012）等，亦為詔安客家研究累積豐碩的研究資源。

## 二、執行方法與流程

## 2-1 執行方法

本計畫旨在舉辦一場全國性的詔安客家文化學術研討會，透過公開徵稿方式，網羅從事詔安等領域的研究者進行論文發表，並開放給對於詔安客家事務有興趣的學員參加。本研討會為兩天之行程，分為以下兩項主要活動：論文發表、實地踏查。

## 2-2 執行步驟

本計畫執行主要分為準備、執行、延續等三大階段，說明如下：

### 1.準備階段

**(1) 擬定工作計畫：**初擬論文發表之主持人、與談人，並召開工作會議，由工作人員共同討論研討會之工作分配，擬定工作計畫，以供後續聯繫主講人說明之用。

**(2) 擬定徵稿主題及對象：**確認邀稿主題後，即開始擬定徵稿啓事及會議簡章，訂定摘要與全文繳交格式、字數、時間及投稿相關事宜。本研討會預計收錄 9~12 篇論文。

**(3) 論文發表場地及實地踏查地點確認：**本研討會為兩天之行程，第一天為論文發表，場地定於本校設計一館；第二天為實地踏查，並提前確認訪查地點。

**(4) 成員籌備：**成員籌備主要包含兩部份，對內本計畫聘任兼任助理及若干工讀生，以執行計畫相關工作。對外則針對研討會各場次之主持人、與談人及實地參訪地點導覽人員進行聯繫，並於研討會前進行溝通討論，以期與會者可以就研討內容有通盤的認識，並對所要討論議題做充分的思考與準備，建立合作關係。

**(5) 論文徵稿及審查：**為維持論文之品質，本研討會採摘要審稿制度，每篇摘要分別傳送二位相關領域之專業學者進行匿名審查。倘若二位委員審查認可，則通過摘要審查；倘若二位委員審查均不認可，則不通過；若一位認可一位不認可，則另聘第三位委員審查，最後視第三位審查委員之意見決定通過與否。

**(6) 文宣設計及宣傳：**進行活動相關文宣設計，包含活動海報、議程海報、指引海報、識別證、相關證書等。並於活動前二個月開始進行宣傳工作。

**(7) 論文集編輯及印刷：**確認論文收集完整後，即可開始進行研討會論文集的編排。為期研討會能夠順利進行，籌備之初即應就會議內容進行相關資料的蒐集及編輯，包含活動緣起、研習課程議程表、主講者背景資料介紹等內容，皆列入論文集內。

**(8) 受理報名：**活動前五個月開始受理報名。為讓對詔安客家事務有興趣的學員都能有機會參與研討論，本研討會第一天之論文發表會將不限制報名人數，惟第二天之實地踏查因涉及車資及參訪地點人數之限制，限制人數 30~35 人（以一台大型巴士扣除工作人員之座位計算），以讓實地踏查工作可以順利進行。

表 7 研討會論文發表成員籌備一覽表

| 項目 | 人次 | 邀請名單與主題 | | |
|---|---|---|---|---|
| 專題討論演講人 | 1 人 | 羅肇錦（國立中央大學客家學院兼客家語文暨社會科學學系教授）<br>演講主題：漢字文獻解讀的音義分際 | | |
| 主持人 | 4 人 | 場次 | 主題 | 主持人 |
| | | 子場一 | 詔安客家的生活 | ・林廷隆（國立雲林科技大學建築與室內設計系助理教授） |
| | | 子場二 | 詔安客家的開墾 | ・李謁政（國立雲林科技大學文化資產維護系副教授兼系主任/所長） |
| | | 子場三 | 詔安客家的信仰 | ・潘是輝（雲林縣虎尾社區大學講師） |
| | | 子場四 | 詔安客家的語言 | ・韋煙灶（國立台灣師範大學地理學系副教授） |
| 評論人 | 7 人 | 子場一 | 詔安客家的生活 | ・黃世明（國立聯合大學客家研究學院經濟與社會研究所 副教授兼所長）<br>・王貞富（國立雲林科技大學建築與室內設計系副教授） |
| | | 子場二 | 詔安客家的開墾 | ・池永歆（國立嘉義大學史地學系副教授）<br>・吳中杰（國立高雄師範大學客家文化研究所副教授） |
| | | 子場三 | 詔安客家的信仰 | ・林芳穗（國立雲林科技大學雲林科技大學視覺傳達設計系副教授兼設計研究中心中心主任）<br>・陳逸君（國立雲林科技大學文化資產維護系助理教授） |
| | | 子場四 | 詔安客家的語言 | ・陳秀琪（國立中央大學客家語文研究所副教授兼所長） |
| 發表人 | 12 人 | 子場一 | 詔安客家的生活 | 張怡棻、陳逸君、顏祁貞、黎淑慧 |
| | | 子場二 | 詔安客家的開墾 | 楊朝傑、黃衍明、廖寄彰、韋煙灶 |
| | | 子場三 | 詔安客家的信仰 | 陳運星、羅雪華、黃振崇 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | 子場四 | 詔安客家的語言 | 吳中杰 |

表 8 研討會實地踏查成員籌備一覽表

| 項目 | 人次 | 邀請名單與主題 | |
|---|---|---|---|
| 導覽人員 | 5 | 西螺張廖家廟崇遠堂 | ‧廖宜憲(雲林縣元子公張廖姓宗親會理事長) |
| | | 西螺丸莊醬油博物館 | ‧陳耿祐（丸莊醬油導覽員） |
| | | 崙背榮星悠紙生活館 | ‧李芊芊（榮星悠紙生活館導覽員） |
| | | 崙背港尾社區武野館 | ‧廖良元(雲林縣詔安七欠文化發展協會理事長) |
| | | 二崙來惠社區客家聚落 | ‧賴十全(來惠社區發展協會理事長) |

## 2-3 執行流程

### 1. 執行階段

**(1) 專題演講：**邀請詔安客家研究學者，國立中央大學客家學院兼客家語文暨社會科學學系羅肇錦教授，進行專題演講關於漢字文獻解讀的音義分際。

**(2) 論文發表：**廣徵國內詔安客家研究學者專家提供稿件並蒞臨進行論文發表與研討。

**(3) 實地踏勘：**進行詔安客家重要地點實地踏查、訪問及影像記錄。

**(4) 交流討論：**於活動結束前安排討論時段，讓學員提出學習疑問及參與心得。

### 2. 檢討階段

**(1) 檢討與建議：**於活動結束前將發放問卷並當場回收，內容詢問該活動之檢討與建議事項，活動結束後擇期召集相關工作籌備人員進行檢討與改進。

**(2) 成果紀實：**將活動過程進行成果紀實。

## 三、工作籌備情況

### 3-1 「2013 詔安客家學術研討會」活動簡章

#### 1. 前言

根據客家委員會「99 年至 100 年全國客家人口基礎資料調查研究」顯示，雲林縣崙背鄉被列入客家文化重點發展區，是全臺唯一以詔安客家族群為主的重點發展區，有幸於客委會的大力支持，所補助的「詔安客家文化園區」已完成建築主題工程現正進行內部展示規劃工程，預計於 103 年啓用。加上文化園區周邊相關計畫陸續的執行，促使詔安客家生態博物館整體架構更加明顯。

詔安客家族群逐漸受到重視，然相較臺灣其他客家各族群，卻仍屬弱勢，使用詔安客語的人正逐漸減少，詔安客的特質也越來越模糊，詔安客宛如身處於客家的邊緣。詔安客的邊緣個性讓我們看見臺灣客家的範圍，但也讓我們看清楚臺灣客家目前的處境。而詔安客家語言與文化的振興可說是臺灣客家範疇的鞏固。

有鑑於此，為能吸引更多新生代學員投入詔安客家之研究領域，增進更多詔安客家研究者可以協助推動詔安客家研究，本校特舉辦「2013 詔安客家學術研討會」，網羅國內客家相關系所之學員前來參與，藉由邀請專家學者分享詔安客家研究成果與心得、安排田野調查與研究議題交流討論，讓參與的學員能更加了解詔安客家文化，進而投入詔安客家研究，以達到詔安客家文化能永續傳承。

#### 2. 辦理單位

(1) 指導單位：客家委員會

(2) 主辦單位：國立雲林科技大學客家研究中心

(3) 協辦單位：國立雲林科技大學建築與室內設計系

#### 3. 活動資訊

本活動為期兩天，包含論文發表與現地參訪。

**(1) 論文發表**

a. 研討會時間：102 年 9 月 5 日（四）09：30 至 17：10。

b. 研討會地點：國立雲林科技大學設計一館一樓（雲林縣斗六市大學路三段 123 號）。

**(2) 實地踏查**

a. 踏查時間：102 年 9 月 6 日（五）08：30 至 17：00。

b. 踏查地點：西螺張廖家廟崇遠堂、西螺丸莊醬油博物館、榮星悠紙生活館、崙背港尾社區、二崙來惠社區。

c. 研討會報名日期：即日起至 102 年 8 月 16 日（五）17：00 截止。

**4. 招生對象及名額**

凡對詔安客家有興趣者皆可報名參加。本研討會為期兩天，可分開報名：第一天論文發表原則上不限制報名人數；第二天實地踏查預計招收 30~35 位學員參與，額滿為止。公教人員全程參與者，可依簽到表予以公務人員終身學習時數認證，第一天研討會論文發表為 7 小時、第二天實地踏查為 7 小時，全程共計 14 小時。

**5. 報名方式、費用**

(1) 報名方式：採報名表報名，請傳真至 05-5312087 或傳送至 x37noble@gmail.com，或將報名表逕寄雲林縣斗六市大學路三段 123 號客家研究中心收，紙本報名方式皆請註明「詔安客家學術研討會報名」。

(2) 報名費用：全程免費。參加者須預繳保證金：參加其中一日的活動保證金為新台幣 500 元整，二日均參加者需預繳保證金新台幣 1,000 元整。參加者於活動結束後將退還保證金。

(3) 匯款帳户：請於確認報名成功後三日內（報名情形請見客家研究中心官網公告，網址：http://admin2.yuntech.edu.tw/~ehx/），完成保證金的匯款作業。匯款後請以 E-mail 或來電提供匯款者姓名及帳户後 5 碼，俾利後續查帳作業。匯款帳户為郵政儲金匯業局，銀行代號：700；帳號：014151-5-018040-7；户名：謝雯雅。

## 6. 論文發表活動議程表

### (1) 論文發表：102 年 9 月 5 日（四）

| 時間 | 地點 | 程序 | 主題 | 擬邀來賓／發表者 | 司儀／主持人 |
|---|---|---|---|---|---|
| 09：30<br>｜<br>10：00 | 報到（設計一館 視聽教室 DCB02 外） | | | | |
| 10：00<br>｜<br>10：30 | 設計一館<br>視聽教室<br>DCB02 | 開幕式 | 雲科大致歡迎詞 | 國立雲林科技大學校長 | 會議司儀 |
| | | | 來賓致詞 | 客家委員會長官<br>雲林縣政府長官 | 會議司儀 |
| 10：40<br>｜<br>12：00 | | 專題演講 | **漢字文獻解讀的音義分際** | 國立中央大學客家學院兼客家語文暨社會科學學系<br>羅肇錦教授 | 會議司儀 |
| 12：00<br>｜<br>13：00 | 設計一館<br>中庭 | 中餐時間 | | | |
| 13：10<br>｜<br>15：15 | 設計一館<br>展示教室<br>DC124B | 論文發表（一） | 詔安客家的生活 | **詔安客家研究－雲林縣詔安客家潛力產業調查**<br>發表人：張怡菜／評論人：黃世明 | 林廷隆教授 |
| | | | | **文化展演中的族群認同—以雲林縣之「詔安客家文化節」為例**<br>發表人：陳逸君／評論人：黃世明 | |
| | | | | **「組裝」詔安客家族群：北雲林不同世代詔安客自我認同之調查分析**<br>發表人：顏祁貞／評論人：王貞富 | |
| | | | | **雲林縣詔安客家與軒亭關係之研究**<br>發表人：黎淑慧／評論人：王貞富 | |
| | 設計一館<br>視聽教室<br>DCB02 | 論文發表（二） | 詔安客家的開墾 | **清代西螺溪下游「詔安客」勢力範圍的形成**<br>發表人：楊朝傑／評論人：池永歆 | 李謁政教授 |
| | | | | **雲林縣二崙鄉境內詔安客家聚落之地名研究**<br>發表人：黃衍明／評論人：池永歆 | |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | **探討來西螺七嵌地區（西螺、二崙、崙背）開墾的詔安客裔先民（包括張廖、李、鍾姓）來台開墾地點是否跟來台時間有因果關係**<br>發表人：廖寄彰／評論人：吳中杰 | |
| | | | | **西螺鎮閩、客族群裔分布之空間關係探討—兼論臺灣「客家人」的操作定義**<br>發表人：韋煙灶／評論人：吳中杰 | |
| 15：15<br>｜<br>15：35 | 設計一館<br>中庭 | 茶敘 | | | |
| 15：35<br>｜<br>17：10 | 設計一館<br>展示教室<br>DC124B | 論文發表<br>（三） | 詔安客家<br>的信仰 | **定光古佛與客家宗教信仰之研究—以彰化市定光古佛廟為例**<br>發表人：陳運星／評論人：黃世明 | 潘是輝<br>教授 |
| | | | | **雲林詔安客民間文學神鬼傳說之視覺元素初探**<br>發表人：羅雪華／評論人：林芳穗 | |
| | | | | **七崁詔安聚落超渡法事儀式以「瑞靈壇」為研究對象初探**<br>發表人：黃振崇／評論人：陳逸君 | |
| | 設計一館<br>視聽教室<br>DCB02 | 論文發表<br>（四） | 詔安客家<br>的語言 | **南靖縣梅林鄉雙溪與科嶺客家話之比較研究**<br>發表人：吳中杰／評論人：陳秀琪 | 韋煙灶<br>教授 |
| 17：10 | 設計一館<br>視聽教室<br>DCB02 | 閉幕式（簽退） | | | 黃衍明<br>教授 |

註：主辦單位保有調整活動之權利，正式議程以當天會場公佈為準。

**(2) 論文發表順序**

**a. 展示教室 DC124B 發表時程**

| 時間 | 論文名稱 | 發表者 | 評論者 | 主持人 |
|---|---|---|---|---|
| **第一場：詔安客家的生活** | | | | |
| 13：10<br>｜<br>13：15 | 主持人開場 | | | 林廷隆教授 |
| 13：15<br>｜<br>13：45 | 詔安客家研究—雲林縣詔安客家潛力產業調查 | 張怡棻 | 黃世明教授 | |
| 13：45<br>｜<br>14：15 | 文化展演中的族群認同—以雲林縣之「詔安客家文化節」為例 | 陳逸君 | | |
| 14：15<br>｜<br>14：45 | 「組裝」詔安客家族群：北雲林不同世代詔安客自我認同之調查分析 | 顏祁貞 | 王貞富教授 | |
| 14：45<br>｜<br>15：15 | 雲林縣詔安客家與軒亭關係之研究 | 黎淑慧 | | |
| **第三場：詔安客家的信仰** | | | | |
| 15：35<br>｜<br>15：40 | 主持人開場 | | | 潘是輝教授 |
| 15：40<br>｜<br>16：10 | 定光古佛與客家宗教信仰之研究—以彰化市定光古佛廟為例 | 陳運星 | 黃世明教授 | |
| 16：10<br>｜<br>16：40 | 雲林詔安客民間文學神鬼傳說之視覺元素初探 | 羅雪華 | 林芳穗教授 | |
| 16：40<br>｜<br>17：10 | 七崁詔安聚落超渡法事儀式以「瑞靈壇」為研究對象初探 | 黃振崇 | 陳逸君教授 | |

註：主辦單位保有調整活動之權利，正式議程以當天會場公佈為準。

**b. 視聽教室 DCB02 發表時程**

| 時間 | 論文名稱 | 發表者 | 評論者 | 主持人 |
|---|---|---|---|---|
| **第二場：詔安客家的開墾** | | | | |
| 13：10<br>｜<br>13：15 | 主持人開場 | | | 李謁政教授 |
| 13：15<br>｜<br>13：45 | 清代西螺溪下游「詔安客」勢力範圍的形成 | 楊朝傑 | 池永歆教授 | |
| 13：45<br>｜<br>14：15 | 雲林縣二崙鄉境內詔安客家聚落之地名研究 | 黃衍明 | | |
| 14：15<br>｜<br>14：45 | 探討來西螺七嵌地區（西螺、二崙、崙背）開墾的詔安客裔先民（包括張廖、李、鍾姓）來台開墾地點是否跟來台時間有因果關係 | 廖寄彰 | 吳中杰教授 | |
| 14：45<br>｜<br>15：15 | 西螺鎮閩、客族群裔分布之空間關係探討—兼論臺灣「客家人」的操作定義 | 韋煙灶 | | |
| **第四場：詔安客家的語言** | | | | |
| 15：35<br>｜<br>15：40 | 主持人開場 | | | 韋煙灶教授 |
| 15：40<br>｜<br>16：10 | 南靖縣梅林鄉雙溪與科嶺客家話之比較研究 | 吳中杰 | 陳秀琪教授 | |

註：主辦單位保有調整活動之權利，正式議程以當天會場公佈為準。

## 7. 實地踏查活動議程表

### (1) 實地踏查：102 年 9 月 6 日（五）

| 時間 | 活動行程 | 導覽者 | 地點 |
|---|---|---|---|
| 08：30<br>｜<br>09：00 | 學員集合搭乘遊覽車（請自行先用早點） | | 本校<br>大門口 |
| 09：30<br>｜<br>10：30 | 西螺張廖家廟崇遠堂 | 雲林縣元子公張廖姓宗親會<br>廖宜憲理事長 | 崇遠堂 |
| 10：50<br>｜<br>11：50 | 西螺丸莊醬油博物館 | 丸莊醬油導覽員 | 丸莊醬油<br>總公司 |
| 12：00<br>｜<br>13：20 | 午餐、休息時間 | | 西螺延平<br>老街 |
| 13：30<br>｜<br>14：30 | 崙背榮星悠紙生活館 | 榮星悠紙生活館導覽員 | 榮星悠紙<br>生活館 |
| 14：40<br>｜<br>15：40 | 崙背港尾社區<br>武野館 | 雲林縣詔安七欠文化發展協會<br>廖良元理事長 | 港尾社區 |
| 16：00<br>｜<br>17：00 | 二崙來惠社區<br>客家聚落 | 來惠社區發展協會<br>賴十全理事長 | 來惠社區 |
| 17：00 | 學員簽退，賦歸<br>（遊覽車接送地點為斗六火車站、雲科大校門口） | | 來惠社區 |

註：主辦單位保有調整活動之權利，正式議程以當天會場公佈為準。

## 8. 「2013 詔安客家學術研討會」報名表

| | | | |
|---|---|---|---|
| 姓名 | | 編號 | (由主辦單位填寫) |
| 身份證字號<br>(保險使用) | | 性別 | □男 □女 |
| 服務單位<br>(就讀學校) | | 部門<br>(系所) | |
| 職稱 | | 生日 | 民國 年 月 日 |
| 聯絡電話 | 公務： | 手機： | |
| E-mail | | | |
| 通訊地址 | | | |
| 緊急聯絡人 | | 聯絡人<br>電話 | |
| 參加場次<br>(可複選) | □參加 9 月 5 日論文發表（不限制人數） | | □繳交保證金新台幣 500 元整 |
| | □參加 9 月 6 日實地踏查（限制人數 30~35 人，依全程參加者及報名順序審核，額滿為止） | | □繳交保證金新台幣 500 元整 |
| 餐點<br>(僅供應午餐) | □葷食 □素食 □不用餐 | | |
| 保證金匯款帳戶後 5 碼 | | 匯款日期 | 年 月 日 |

備註

1. 簡章及報名表下載請連結 http://140.125.158.25/ 或掃描下方 QR Code 下載。
2. 本報名表格可自行影印使用，報名截止日期：102 年 8 月 16 日（五）17：00。
3. 報名方式：
   - 傳真：05-531-2087（請註明客家研究中心 收）
   - E-mail：x37noble@gmail.com
4. 報名表送出三日即可上國立雲林科技大學客家研究中心網站確認報名狀況，若有任何問題請來電洽詢。
   - 聯絡人：謝雯雅小姐
   - 電話：05-5342601 轉 6331、0963-230163
   - 客家研究中心網址：http://admin2.yuntech.edu.tw/~ehx/
5. 請於確認報名成功後 3 日內完成保證金的匯款作業。匯款後請以 E-mail 或來電提供匯款者姓名及帳戶後 5 碼，俾利後續查帳作業。
   - 匯款帳戶：郵政儲金匯業局
   - 銀行代號：700
   - 帳號：014151-5-018040-7
   - 戶名：謝雯雅
6. 正取學員若因故不克前來，請於活動一週前通知承辦單位。未事先通知者，則視同參加，其所繳之保證金不予退還。正取學員因故不克前來時，所留之名額將由備取名單依序遞補。
7. 公教人員全程參與者，可依簽到表予以公務人員終身學習時數認證，第一天研討會論文發表為 7 小時、第二天實地踏查為 7 小時，全程共計 14 小時。
8. 研討會期間敬備餐點、茶水，為響應環保請自備環保筷、水杯。

QR Code

## 9. 建議住宿地點

### (1) 可步行至會場

| 名稱 | 地址 | 電話 | 價位 |
|---|---|---|---|
| 斗六台糖宿舍 | 雲林縣斗六市和平路 8 號 | 05-5349045 | 雙人房 $700<br>床位有限 |
| 御花園商務汽車旅館 | 雲林縣斗六市府文路 56 號 | 05-5376622 | 雙人房$1,380~1,920 |

### (2) 須乘車至會場

| 名稱 | 地址 | 電話 | 價位 |
|---|---|---|---|
| 真崗大飯店 | 雲林縣斗六市民生路 185-3 號 | 05-5331768 | 雙人房$1,180~1,680 |
| 太信大飯店 | 雲林縣斗六市太平路 7 號 | 05-5352889 | 雙人房$1,180~2,220 |
| 華安大飯店 | 雲林縣斗六市民生路 156 號 9 樓 | 05-5361001 | 雙人房$2,400 |
| 斗六緻麗伯爵酒店 | 雲林縣斗六市中山路 6 號 | 05-5341666 | 雙人房$2,100~2,900 |
| 沐緹渡假休閒汽車旅館 | 雲林縣斗六市鎮南路 87 號 | 05-5323987 | 雙人房$1,200~1,680 |
| 觀月商務休閒旅館 | 雲林縣斗六市雲林路二段 196 號 | 05-5343333 | 雙人房$1,880~3,380 |

（以上實際房價須去電詢問）

## 10. 交通資訊

### (1) 自行開車

#### a. 國道一號（中山高）

北上

1. 國道一號（240.6 km）→下斗南交流道右轉→台一線→雲林路左轉→至斗六右轉大學路三段→本校（大學路三段 123 號）。
2. 國道一號（243.7 km）雲林系統交流道→78 號東西向快速道路（古坑方向）→斗六/古坑出口轉台三線（斗六方向）→本校（大學路三段 123 號）。

南下

1. 國道一號（230.5 km）→下西螺交流道→台一線→莿桐鄉→省道 1 乙→西平路→中山路→右轉大學路三段→本校（大學路三段 123 號）。

#### b. 國道三號

1. 國道三號（269.2 km）→台 78（台西古坑）線快速公路→斗六（台三線）→本校（大學路三段 123 號）。

**(2) 大眾交通─高鐵**

**a. 南下：高鐵→台鐵→搭乘計程車→本校**

| 去程　高鐵/南下 | | | | | | 台鐵/南下 | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 地點 / 車次 | 台北 | 板橋 | 桃園 | 新竹 | 新烏日 | 地點 / 車次 | 新烏日（起站） | 斗六（迄站） |
| 605 | 06：30 | 06：38 | 06：52 | 07：05 | 07：32 | 2111 | 07：34 | 08：37 |
| 103 | 06：36 | 06：44 | ─ | ─ | 07：28 | 2117 | 07：53 | 08：56 |
| 609 | 07：00 | 07：08 | 07：21 | 07：33 | 08：01 | 855 | 08：21 | 09：20 |
| 111 | 07：30 | 07：38 | ─ | ─ | 08：22 | 2317 | 08：41 | 09：45 |
| 回程　高鐵/北上 | | | | | | 台鐵/北上 | | |
| 地點 / 車次 | 新烏日 | 新竹 | 桃園 | 板橋 | 台北 | 地點 / 車次 | 斗六（起站） | 新烏日（迄站） |
| 234 | 19：15 | ─ | ─ | 19：58 | 20：06 | 2362 | 17：56 | 19：06 |
| 736 | 19：35 | 21：03 | 21：16 | 21：29 | 21：36 | 2168 | 18：26 | 19：39 |
| 238 | 19：39 | ─ | ─ | 20：22 | 20：30 | 2364 | 18：55 | 19：57 |
| 740 | 20：01 | 20：28 | 20：40 | 20：53 | 21：00 | 2172 | 19：16 | 20：19 |

**b. 北上：高鐵→台鐵→搭乘計程車→本校**

| 去程　高鐵/北上 | | | | 台鐵/北上 | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 地點 / 車次 | 左營 | 台南 | 嘉義 | 地點 / 車次 | 嘉義（起站） | 斗六（迄站） |
| 604 | 06：36 | 06：51 | 07：11 | 108 | 07:34 | 07:56 |
| 608 | 07：00 | 07：15 | 07：36 | 504 | 08:13 | 08:52 |
| 612 | 07：36 | 07：49 | 08：09 | 112 | 08:19 | 08:38 |
| 回程　高鐵/南下 | | | | 台鐵/南下 | | |
| 地點 / 車次 | 嘉義 | 台南 | 左營 | 地點 / 車次 | 斗六（起站） | 嘉義（迄站） |
| 729 | 19：02 | 19：21 | 19：36 | 515 | 17:42 | 18:13 |
| 733 | 19：26 | 19：45 | 20：00 | 135 | 18:11 | 18:30 |
| 1735 | 19：44 | 20：03 | 20：18 | 517 | 18:20 | 18:51 |

**(3) 大眾交通—台鐵**

**a. 南、北下：台鐵→搭乘計程車→本校**

| 去程/南下 | | | | 回程/北上 | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 車次<br>車種 | 起迄站 | 開車時間 | 斗六<br>到達時間 | 車次<br>車種 | 起迄站 | 斗六<br>開車時間 |
| 655<br>莒光 | 台東-高雄 | 05：30<br>（台北） | 09：20 | 142<br>自強 | 屏東-七堵 | 18：07 |
| 51<br>莒光 | 台北-花蓮 | 06：14<br>（台北） | 09：25 | 144<br>自強 | 高雄-七堵 | 18：47 |
| **去程/北上** | | | | **回程/南下** | | |
| 車次<br>車種 | 起迄站 | 開車時間 | 斗六<br>到達時間 | 車次車<br>種 | 起迄站 | 斗六<br>開車時間 |
| 504<br>莒光 | 高雄-七堵 | 06：19<br>（高雄） | 08：54 | 135<br>自強 | 七堵-屏東 | 18：11 |
| 112<br>自強 | 高雄-基隆 | 07：00<br>（高雄） | 08：38 | 175<br>自強 | 花蓮-高雄 | 19：08 |

註：

1. 上列高鐵/火車時刻表謹供參考，請以高鐵/台鐵公司公告為主。
2. 嘉義高鐵站到本校搭乘計程車車程大約 40 分鐘。斗六火車站搭乘計程車車程大約 10 分鐘。
3. 本校校車請於斗六火車站後站廣場待車。交通車準時接送發車，上下車請注意安全，每次搭乘須投幣 10 元。
4. 本校校門口→斗六火車後站發車時間：07：55、08：55、09：55、15：10、15：30（週五增班）、16：10、16：30（週五增班）、17：10。
5. 斗六火車後站→本校校門口發車時間：08：05、09：05、10：05、15：20、15：40（週五增班）、16：20、16：40（週五增班）、17：20。
6. 斗六計程車叫車專線：(05) 533-4833、532-2525、582-2280、596-2777。

## 11. 校園配置圖

進入本校大門口（請告知警衛室入本校目的為參加 2013 詔安客家學術研討會），直走看到噴水池右轉，第一個路口左轉，直行經過柵欄後約 200 公尺即可抵達設計一館，請注意沿途指示海報，並依本校規定停放車輛。

圖 1 校園配置圖

## 3-2 工作期程

| 2013 詔安客家學術研討會 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 各項工作 | 1 月 | | 2 月 | | 3 月 | | 4 月 | | 5 月 | | 6 月 | | 7 月 | | 8 月 | | 9 月 | | 10 月 | | 11 月 | |
| 擬定工作計畫 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 擬定徵稿主題 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 研討會場地確認 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 實地踏查<br>地點確認 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 徵稿通知 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 擬定會議簡章 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 徵稿 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 審查通知 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 全文繳交期限 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 成員籌備 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 排定時間 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 進度考核 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 論文集<br>編輯及印刷 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 文宣設計及宣傳 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 研討會報名 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 研討會舉辦 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 期中報告 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 成果整理 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 檢討與建議 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| 結案報告 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |

## 3-3 論文發表參與人員

### 1. 專題演講來賓

| 講師 | 職稱 | 專業領域 |
|---|---|---|
| 羅肇錦教授 | 國立中央大學客家語文研究所<br>教授兼院長 | 客家語語法學、方言學、修辭學 |

### 2. 評論人員

| 講師 | 職稱 | 專業領域 |
|---|---|---|
| 王貞富教授 | 國立雲林科技大學建築與室內設計系 副教授 | 磚造歷史建築、結構系統、建築設計 |
| 池永歆教授 | 國立嘉義大學史地學系<br>副教授 | 台灣區域研究、文化地理學、地理學思想 |
| 吳中杰教授 | 國立高雄師範大學客家文化研究所<br>副教授 | 漢語方言學、漢語音韻學、歷史語言學 、客家移墾 |
| 林芳穗教授 | 國立雲林科技大學雲林科技大學視覺傳達設計系 副教授兼設計研究中心主任 | 廣告設計、視覺傳達設計、資訊溝通與設計、品牌形象設計 |
| 黃世明教授 | 國立聯合大學客家研究學院經濟與社會研究所 副教授兼所長 | 客家研究、觀光社會學、休閒產業分析、文化觀光與生態旅遊研究 |
| 陳逸君教授 | 國立雲林科技大學文化資產維護系<br>助理教授 | 人類學、族群認同、原住民研究、客家研究 |
| 陳秀琪教授 | 國立中央大學客家語文暨社會科學學系 副教授兼所長 | 聲韻學、漢語方言學 |

### 3. 主持人

| 講師 | 職稱 | 專業領域 |
|---|---|---|
| 李謁政教授 | 國立雲林科技大學文化資產維護系<br>副教授兼系主任/所長 | 社區總體營造、都市設計與規劃論、都市社會學與空間文化研究、地方性歷程 |
| 林廷隆教授 | 國立雲林科技大學建築與室內設計系 助理教授 | 建築與室內空間設計、都市設計、建築室內空間計畫、環境規畫、社區總體營造、設計專題、展示設計 |
| 韋煙灶教授 | 國立台灣師範大學地理學系 | 地理實察、鄉土地理、客族 |

| | | |
|---|---|---|
| | 副教授 | 群分佈的空間關係 |
| 黃衍明教授 | 國立雲林科技大學建築與室內設計系 副教授/系主任兼客家研究中心主任 | 建築設計理論與方法、類型學研究 |
| 潘是輝教授 | 雲林縣虎尾社區大學講師 | 台灣史、區域史 |

**4. 工作人員**

| 人員 | 職位 | 主要工作事項 | 場地 |
|---|---|---|---|
| 黃衍明（明） | 計畫主持人 | 任務交辦 | 到處跑 |
| **吳欣怡（妮）** | **A 組組長** | **機動，邀請副校長、場地整理、場次提醒、給收據** | **DC124B** |
| 毛宇哲（毛） | | A 組拍照、錄音、簡報 | |
| 葉庭宇（宇） | | A 組攝影、控制時間 | |
| **張純鳳（鳳）** | **B 組組長** | **機動，簽到退、場次提醒、給收據** | **DCB02** |
| 何尉霆（霆） | | B 組拍照、錄音、簡報 | |
| 李仁翔（翔） | | B 組攝影、控制時間 | |
| 謝雯雅（雅） | 外場服務 | 司儀、布置茶水桌 | 到處跑 |
| 陳孟珂（珂） | | 簽到退、場地整理 | |
| 黃彧書（書） | | 引導 | |

## 3-4 論文發表期間工作期程表

| 時間 | 人員 | 工作事項 | 地點 |
|---|---|---|---|
| 9 月 4 日（三） | | | |
| 13:00 | 雅 | 準備退還保證金 | 郵局 ATM |
| 13:30 | | 鍾老師研究室借 DV、錄音筆 | 設計三館 |
| | 毛 | 借畫架*4、小蜜蜂 | 藝術中心 |
| 14:00 | 雅、妮、毛、霆 | A 組場地<br>熟悉環境<br>發表位置規劃<br>貼海報、議程表、指引標誌<br>測試電腦、喇叭、麥克風<br>尋找攝影地點 | 毛熟悉電腦操作<br>DC124B |
| | 鳳、珂、翔、宇 | B 組場地<br>熟悉環境<br>發表位置規劃<br>貼海報、議程表<br>測試電腦、喇叭、麥克風<br>尋找攝影地點<br>**綁布條** | 珂熟悉電腦操作<br>DCB02 |
| 16:00 | 毛、翔、書 | 搬簽到桌、茶水桌 | 各場地 |
| | 宇、珂 | 周邊場地整理 | |
| | 霆、雅 | 貼指引海報 | 設計一館 |
| | 鳳、妮 | 貼指引海報 | 校園 |
| 9 月 5 日（四） | | | |
| 08:00 | 全體 | 搬東西，把聘書放到吳中杰、陳秀琪老師的資料袋 | 客家中心 |
| 08:30-09:00 | 鳳、珂 | 布置簽到桌 | DCB02 外 |
| | 妮 | 確認 A 組場地、架設攝影機、確認錄音筆 | DC124B |
| | 雅 | 確認 B 組場地、確認羅肇錦老師簡報、準備司儀開場 | DCB02 |
| | 翔、書 | 架設攝影機、確認錄音筆**、放桌牌、放海報、放杯水** | |
| | 毛 | 拍照，紀錄工作人員工作情形 | |
| | 宇、霆 | 布置茶水區 | 設計館中庭 |
| 09:00 | 全體 | 就緒 | DCB02 |
| 09:30-10:00 簽到 | 鳳、珂 | 招呼簽到。發識別證、論文集、光碟片、筆、午餐卷、問卷，確認用餐葷素，是否需要研習時數 | DCB02 外 |
| | 毛、霆 | 到處拍照、紀錄學員簽到情形 | DCB02 |
| | 妮 | 引導學員、老師至會場 | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | 9:45 請到副校長室邀請副校長 | |
| | 翔、宇 | 機動、招呼學員、老師入座 | |
| | 雅 | 給羅肇錦老師演講費、稿費，確認開場順序 | |
| | 書 | 引導學員 | |
| 10:00-10:30<br>致詞 | 鳳、珂 | 繼續招呼簽到 | DCB02 外 |
| | 毛、霆 | 拍照 | DCB02 |
| | 翔 | 顧攝影機 | |
| | 宇 | 錄音、機動 | |
| | 妮 | 機動，招呼長官離開 | |
| | 雅 | 司儀，確認羅肇錦老師簡報 | |
| | 書 | 引導學員 | |
| 10:40-12:00<br>專題演講 | 毛、霆 | 拍照 | DCB02 |
| | 翔 | 顧攝影機 | |
| | 宇 | 錄音、**換海報、放杯水** | |
| | 雅 | 擔任司儀，操作羅肇錦老師簡報 | |
| | 書 | 機動 | |
| 11:50 | 雅 | **頒發感謝狀、宣布大合照** | |
| | 毛 | **大合照待命**，霆入內拍照，毛一人拍即可 | |
| 10:40 | 妮 | 確認簽到人數，致電松竹屋確認餐點份數是否追加 | |
| 11:30 | 妮 | 11:30 便當、麥茶到，付帳 | 設計館中庭 |
| | 鳳、珂 | 整理用餐環境 | DC124A |
| 11:50 | 珂 | 確認餐點、準備用餐收餐卷、給廢紙墊便當 | 設計館中庭 |
| 12:00-13:00<br>中餐 | 妮 | 領導學員至中庭取餐，與書會合，協助學員入座 DC124A | 設計館中庭 |
| | 珂 | 用餐收餐卷、給廢紙墊便當 | |
| | 毛、霆 | 隨後至 DC124A 用餐，盡快食用完畢。吃飯時間也要拍照。 | DC124A |
| | 宇 | 留守、確認場地、架設錄影機、**放桌牌、換海報、放杯水** | DC124B |
| | 翔 | 留守、確認場地、架設錄影機、**放桌牌、換海報、放杯水** | DCB02 |
| | 鳳 | 顧簽到桌，招呼下午發表人簽到 | DCB02 外 |
| | 雅 | 機動，拿便當給留守工作人員 | |
| 13:10 | 雅、珂 | 整理用餐場地 | 設計館中庭<br>DC124B |
| 13:10-15:15<br>論文發表<br>一、二 | 妮 | 機動，給收據、發表證書轉交主持人，提醒主持人發表時間說明 | DC124B |
| | 毛 | 操作簡報、錄音、拍照 | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 宇 | 錄影、控制時間 | |
| | 鳳 | 機動，給收據、發表證書轉交主持人，提醒主持人發表時間說明 | DCB02 |
| | 霆 | 操作簡報、錄音、拍照 | |
| | 翔 | 錄影、控制時間 | |
| 14：30<br>佈置茶點桌 | 雅、珂 | 佈置茶點桌、垃圾袋、火速去中心拿水果 | 設計館中庭 |
| | 雅 | 確認廠商到貨、付錢，14:40 餐盒、茶點、綠茶到 | |
| 15:15-15:35<br>茶敘 | 妮 | 留守，確認第三場簡報**、放桌牌、換海報、放杯水** | DC124 B |
| | 宇 | 留守，確認攝影空間 | |
| | 鳳 | 留守，確認第四場簡報**、放桌牌、換海報、放杯水** | DCB02 |
| | 翔 | 留守，確認攝影空間 | |
| | 毛、霆 | 邊吃邊拍，預留 4 份茶點給可憐的留守人員。 | 設計館中庭 |
| | 珂 | 顧簽到桌 | DCB02 外 |
| 15:25 | 除毛霆外 | 除毛、珂繼續留下來拍照，大家各就工作崗位。 | |
| 15:35 | 鳳、珂 | 恢復茶點場地 | 設計館中庭 |
| 15:35-17:10<br>論文發表<br>三、四 | 妮 | 機動，給收據、發表證書轉交主持人，提醒主持人發表時間說明 | DC124B |
| | 毛 | 操作簡報、錄音、拍照 | |
| | 宇 | 錄影、控制時間 | |
| | 鳳 | 機動，給收據、發表證書轉交主持人，提醒主持人發表時間說明 | DCB02 |
| | 霆 | 操作簡報、錄音、拍照 | |
| | 翔 | 錄影、控制時間 | |
| | 珂 | 顧簽到桌 | DCB02 外 |
| | 雅 | 機動 | |
| 16:10<br>論文發表四 | 鳳 | 機動 | DCB02 |
| | 霆、翔 | 迅速**換桌牌、換海報、放杯水**、整理場地 | |
| 17:10<br>閉幕式 | 鳳 | 錄音 | DCB02 |
| | 霆、毛 | 拍照、機動 | |
| | 翔 | 錄影 | |
| | 雅 | 司儀 | |
| | 妮、宇 | 整理場地 | DC124B |
| | 珂 | 準備簽退 | DCB02 外 |
| 17:20<br>簽退 | 鳳、珂 | 準備招呼簽退、發餐盒、**提醒參加現地參訪學員 9 月 6 日** | DCB02 外 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | **8:30-9:00 在本校大門口上車、退還保證金、研習證書、回收問卷** | |
| | 霆 | 拍攝學員簽退情形 | |
| | 毛、翔 | 拆布條、撤指示海報 | 校園、設計一館 |
| | 妮、宇 | 迅速恢復場地 | DCB02 |
| | 雅 | 機動，指引吳中杰老師至台糖學苑，並告知**第二天早餐請自備** | |
| 17:30 | 全體 | 撤場至客家中心，整理參訪資料 | 客家中心 |
| | 鳳、妮 | 接送老師至火車站 | 停車場 |
| | 毛、霆 | 還飲料桶跟世唯甜點盤 | 民生南路 |

## 3-5 論文發表場地規劃

研討會之地點為本校設計一館 DC124、DC124B、DCB02 與設計中庭。平面配置如下圖。

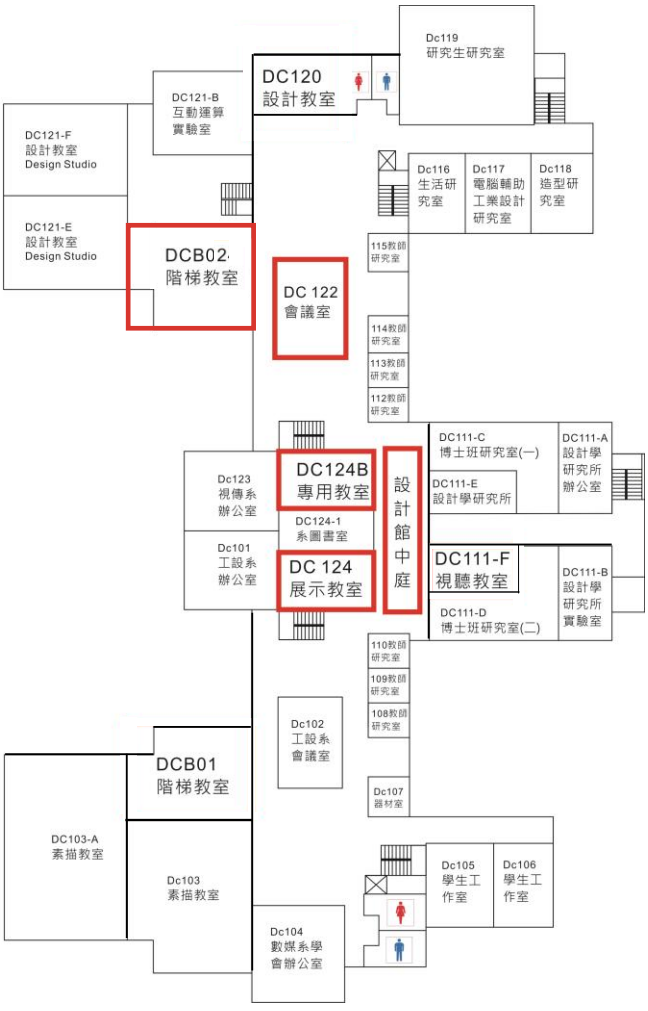



圖 2 會場平面配置

## 3-6 論文審查

### 1. 審查方式

摘要審查方式：為維持論文之品質，本研討會採摘要審稿制度，每篇摘要將分別傳送二位相關領域之專業學者進行匿名審查。倘若二位委員審查認可，則通過摘要審查；倘若二位委員審查均不認可，則不通過；若一位認可一位不認可，則另送第三位委員審查，最後視第三位審查委員之意見決定通過與否。

### 2. 審查意見

| | | |
|---|---|---|
| **（1）雲林縣詔安客家與軒亭關係之研究（審查通過）** | | |
| **審查意見** | 委員一 | 1. 文章中建議能夠補充各案例（軒亭）較細微之差異做法。 |
| | 委員二 | 1. 摘要提及「李姓與鍾姓主要來自詔安縣官陂鎮，而廖姓與其他姓氏則大都來自秀篆鎮」，此說法並不正確。李姓祖籍皆為詔安縣秀篆鎮，廖姓與鍾姓則來自於官陂鎮。<br>2. 摘要提及「西螺地區許多祖籍詔安的人士，完全不瞭解詔安客語」，此說法亦有語弊。西螺地區確有許多祖籍為詔安縣但使用漳州腔閩南語的族群，如西螺埔心程氏。此類詔安人不講詔安客語是正常的。<br>3. 在地理上，詔安縣位於漳州，因此詔安客屬於閩南客家，稱詔安先民「建構了另一種屬於閩西、粵東移民所特有的建築文化形式」，論點違反常理。<br>4. 此外「合院院埕應無支援農業生產的功能考量，而應純係家族生活之所需」、「西螺、二崙一帶自古屬於彰化生活、文化圈的一環」等論點應該論文全文時提出更充分的論據做為支持，否則本文立論便顯得薄弱。 |
| **（2）「組裝」詔安客家族群：北雲林不同世代詔安客自我認同之調查分析（審查通過）** | | |
| **審查意見** | 委員一 | 1. 摘要為整份論文的要點歸納，讀者可透過摘要而了解論文撰述的要點與結論。因之，摘要不宜出現第二段的許多問句，例如「不同世代是如何接收家庭或其社群所傳達的族群認同？」等等 ，這應出現在論文的「撰述動機」內。建議酌加修正。<br>2. 「組裝」一詞，以讀者看來，應為整篇論文的關鍵詞。論文看似應有許多內容探討不同世代如何「組裝」客家認同的課題。不過摘要內並未出現這一詞。建議酌加說明，另可成為論文的「關鍵字」。 |
| | 委員二 | 1. 無。 |

| | | |
|---|---|---|
| **（3）投稿論文名稱：文化展演中的族群認同—以雲林縣詔安客家族群為例（審查通過）** | | |
| **審查意見** | 委員一 | 1. 第二段出現「詔安人」，似乎當前台灣甚少見到這一稱呼【中國福建詔安當地人會自稱「詔安人」】，雲林當地詔安客家會自稱為「詔安人」嗎？台灣的詔安客家人不等同於「詔安人」。請詳查。<br>2. 第二段「客家桐花季」應為「客家桐花祭」。請訂正。<br>3. 論文的摘要字數略多，建議精簡。第二段、第三段似乎是泛談雲林的客家文化展演項目，應略除。<br>4. 建議摘要要針對本文主題：文化展演對當地客家族群的認同有何影響這課題的研究成果，加以敘述。 |
| | 委員二 | 1. 無。 |
| **（4）詔安客家研究－雲林縣詔安客家潛力產業調查（審查通過）** | | |
| **審查意見** | 委員一 | 1. 在過去的研究中，其實詔安客家文化產業的特色與困境皆已明顯的指出，所以應不用再花時間去分析、調查來指出問題。<br>2. 建議是否可修正題目或研究課題，將重點放在如何研議有效的方法、配套制度、策略與可行方案，就公私部門可運用之資源，可將文化內容深化於生活中。<br>3. 其次，為因應如此特殊之地域與文化特質，是否可提出較具創見之觀點，使得本研究有別於過去的看法。<br>4. 非常期待內容的修正。 |
| | 委員二 | 1. 無。 |
| **（5）定光古佛與客家宗教信仰之研究—以彰化市定光古佛廟為例（審查通過）** | | |
| **審查意見** | 委員一 | 1. 無。 |
| | 委員二 | 1. 本會議宗旨為詔安客研究，汀州客家信仰研究略嫌離題。若與他篇論文可能併為同一場次，則尚可接受。<br>2. 既云定光古佛信仰如詔安客般弱勢，何能稱與三山國王並為「兩大信仰」？<br>3. 題稱以彰化定光古佛廟為例，摘要卻罕見彰化內容，關鍵字亦不見彰化，恐有僅從事定光古佛文獻探討之虞，可否提具大綱章節與參考書目後再行審議？ |
| | 委員三 | 1. 既然如末段所述，要探討台灣關於定光古佛信仰發展的脈絡，並以實際走訪台灣祀奉定光古佛的寺廟做田野調查，那何不就整體探討之，而不侷限在彰化市定光古佛廟。因此題目副標可刪除。<br>2. 除了界定定光古佛的由來、分布現況與民眾參與程度之外，尚可探討其特色、功能、變遷、與族群關係及時代意義等。<br>3. 在探討定光古佛的由來上，除了上述說法外，仍可再加考證，並提出合理解釋。 |

| | | |
|---|---|---|
| **（6）移墾南投中寮詔安客的慚愧祖師信仰（審查通過，放棄發表）** | | |
| **審查意見** | 委員一 | 1. 亦可探討為何其來來台原居地（含雲林縣的詔安客家）無此一信仰？並在深入分析此信仰逐漸消失與被取代的諸原因，於理應不僅一種原因。 |
| | 委員二 | 1. 無。 |
| **（7）七崁詔安聚落超渡法事儀式以「瑞靈壇」為研究對象初探（審查通過）** | | |
| **審查意見** | 委員一 | 1. 符合研討會主題。摘要與題目所使用之「七崁」之「崁」字，是較少被使用的單字，建議給予考證或提出來源出處。 |
| | 委員二 | 1. 論文希不僅著重資料整理部分，尚應呈現詔安客家喪葬禮俗之特色，並分析其意涵，且釐清其與易為人所混淆或誤解之處。 |
| **（8）投稿論文名稱：雲林詔安客民間文學神鬼傳說之視覺元素初探（審查通過）** | | |
| **審查意見** | 委員一 | 1. 將紅色部分往上移；藍色部分往下做結語，文詞再修飾。<br>2. 是否能有效轉換成視覺元素是一大挑戰。 |
| | 委員二 | 1. 建議主題名可改為「雲林詔安客民間神鬼傳說之視覺元素初探」，內容來源的取得可以是文學作品及訪視紀錄。作者提及希望透過神話故事的研究資料，分析與整理詔安客家的信仰、儀式及歷史內容。未來期望將這方面資料轉換成通用圖像。由於內容資料過於龐大，如何將之視覺化及系統化由摘要中無法得知具體做法。若能將內容加以分類，詮釋內容時可以參考符號學方法，未來視覺化表現時則可聚焦於某一主題或某一儀式。 |
| **（9）清代西螺溪下游「詔安客」勢力範圍的形成（審查通過）** | | |
| **審查意見** | 委員一 | 1. 耙梳歷史文獻以呈現西螺溪（今濁水溪）下游區域之族群關係，是相當有意義的探討，但下游一般指溪河之兩岸，但本文主要探討濁水溪左岸之閩、粵分布與變遷概況，建議針對研究範圍給予明確的定義。 |
| | 委員二 | 1. 亦請一併探討並解釋其後何以詔安客家諸多文化逐漸流失或被同化的原因，以釐清勢力範圍界定之說的合理性。 |
| **（10）雲林縣二崙鄉境內詔安客家聚落之地名研究（審查通過）** | | |
| **審查意見** | 委員一 | 1. 與研討會主題相符合，研究結果或可探研出二崙詔安人對環境之認知。 |
| | 委員二 | 1. 地名亦可能因時代變遷而有替代，請亦能針對其各時期之地名沿革，俾更清楚了解詔安客之興替。<br>2. 果若有機會，亦可藉由蒐集古文書，尤其是族譜或土地契約書來研判分析之。 |

| | | |
|---|---|---|
| **（11）投稿論文名稱：探討最早來西螺七嵌地區開墾的詔安客裔廖朝孔兄弟之一生開墾故事及其隨後帶動的各姓氏（包括廖、李、鍾姓）及各派系詔安客裔來七嵌地區的開墾風潮、時間順序、以及落腳地點（審查通過）** | | |
| **審查意見** | 委員一 | 1. 本文標題過於冗長，請重擬後再議。<br>2. 本文當為詔安客研究基礎討論，深具價值意義，請條列章節、重整關鍵字後再行送審。 |
| | 委員二 | 1. 題目務必精簡。鍾氏大家族在梅山，有族譜可參考。八大社和七嵌需名詞解釋。為何有其他姓氏詔安客，未在西螺集中？須說明。 |
| **（12）投稿論文名稱：從大西螺地區詔安客裔福佬化的歷程來討論臺灣「客家人」的界定原則（審查通過）** | | |
| **審查意見** | 委員一 | 1. 建議本文文末可針對客家基本法中客家人的 12 種定義進行檢討。 |
| | 委員二 | 2. 就地理區位，二崙是核心；但就客語能力，二崙街區遠不如崙背街區。大西螺語言狀況和客家界定應拆成二篇文章。應說明 120 年何以關鍵？ |
| **（13）詔安客家語的否定副詞「毋」（審查通過，放棄發表）** | | |
| 審查意見 | 委員一 | 1. 無。 |
| | 委員二 | 1. “在語音上，詔安客家語的「毋」與閩南語皆是陽去調------”此論述需再做斟酌，詳查當地語音。 |
| **（14）南靖縣梅林鄉雙溪與科嶺客家話之比較研究（審查通過）** | | |
| 審查意見 | 委員一 | 1. 對南靖客家話的內部差異觀察細微，也已清楚掌握各方言點的語料，相信會是一篇有質量的文章。 |
| | 委員二 | 1. 無。 |

## 3-7 實地踏查參與人員

### 1. 導覽人員

| 導覽人員 | 職稱 |
|---|---|
| 廖宜憲 | 雲林縣元子公張廖姓宗親會理事長 |
| 陳耿祐 | 丸莊醬油導覽員 |
| 李芊芊 | 榮星悠紙生活館導覽員 |
| 廖良元 | 雲林縣詔安七欠文化發展協會理事長 |
| 賴十全 | 來惠社區發展協會理事長 |

### 2. 工作人員

| 人員 | 職位 | 主要工作事項 | 場地 |
|---|---|---|---|
| 黃衍明（明） | 計畫主持人 | 任務交辦 | 依行程 |
| 謝雯雅（雅） | 機動組 | 摳摳（簽到、午餐、餐盒、簽退）、拿小蜜蜂、提醒頒發感謝狀 | |
| 劉亞蘭（蘭） | | 機動 | |
| 毛宇哲（毛） | 攝影組 | 卡麥拉桑（到處拍）、拿布條 | |
| 何尉霆（霆） | | 卡麥拉桑（到處拍、隨便拍、錄影、錄音） | |
| 吳欣怡（妮） | 運轉手 | 運轉手（飛往下一個點） | 下一定點 |
| 張純鳳（鳳） | | 機動（午餐、餐盒、簽退） | |
| 賈雅卉（卉） | 留校人力 | 還鍾老師器材 0980-789649 中樑 | 學校 |

## 3-8 實地踏查期間工作期程表

| 時間 | 人員 | 工作事項 | 地點 |
|---|---|---|---|
| 9 月 6 日 | | | |
| 08:00 | 雅、霆、妮、鳳、毛 | 全體集合 | 客家中心 |
| 08:00-08:30 | | 清點器材（DV、錄音筆、電池、麥克風、紅布條） | |
| 08:30-09:00 | 雅、霆 | 確認學員人數、簽到、發活動資料（手冊、識別證、問卷、筆，是否需要研習時數） | 大門口 |
| | 毛 | 拍照 | |
| 09:00-10:00 | 卉 | 幫忙拿 DV、錄音筆至鍾老師研究室歸還 | |
| 08:50-09:20 | 妮、鳳 | 驅車前往崇遠堂 stand by、給導覽員識別牌 | 崇遠堂 |
| 10:20 | 雅 | 拿小蜜蜂、**請老師頒發感謝狀、付導覽費** | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 毛、霆 | 拿布條拍照、回收導覽員識別牌 | |
| 10:20-10:40 | 妮、鳳 | 驅車前往丸莊醬油 stand by、給導覽員識別牌 | 丸莊醬油 |
| 11:00 | 雅 | 聯絡大眾與螺情 | |
| 11:50 | 雅 | 拿小蜜蜂、付導覽費 | |
| | 毛、霆 | 拿布條拍照、回收導覽員識別牌 | |
| 11:30 | 妮、鳳 | 前往螺情午餐 setting,付便當費(空白收據)與場地費（收據） | 延平老街 |
| 12:00<br>午餐時間 | 毛、霆 | 拍照 | |
| | 雅 | 機動 | |
| 13:10-13:20 | 妮、鳳 | 驅車前往榮星悠紙生活館 stand by、給導覽員識別牌 | |
| 13:00-13:20 | 雅、霆、毛 | 整理午餐場地 | 螺情 |
| 14:20 | 雅 | 拿小蜜蜂、**付導覽費** | |
| | 毛、霆 | 拿布條拍照、回收導覽員識別牌 | 榮星悠紙生活館 |
| 14:20-14:30 | 妮、鳳 | 驅車前往港尾社區 stand by、給導覽員識別牌 | 港尾社區 |
| 14:20 | 雅 | 拿小蜜蜂、**請老師頒發感謝狀、付導覽費** | |
| | 霆、毛 | 拿布條拍照、回收導覽員識別牌 | |
| 15:30-15:40 | 妮、鳳 | 驅車前往來惠 stand by、給導覽員識別牌、布置簽退桌 | 來惠社區簽退桌 |
| 16:00 | 妮、鳳 | 拿餐盒（收據）、付錢 | |
| 16:00-16:30 | 妮、鳳 | 擺設餐盒與簽退布置、放桌牌 | |
| 16:50 | 雅 | 拿小蜜蜂、**請老師頒發感謝狀、付導覽費** | |
| | 毛、霆 | 拿布條拍照、回收導覽員識別牌 | |
| 17:00-17:15 | 妮 | 錄影、錄音 | 來惠活動中心 |
| | 鳳、毛 | 到處拍 | |
| | 雅 | 遞麥 | |
| 17:15 | 雅、鳳 | 發餐盒與簽退<br>**回收問卷、退還保證金、研習證書** | 簽到桌 |
| | 毛 | 拍照 | |
| | 妮、霆 | 收拾 DV、錄音筆、麥克風、紅布條 | |
| 17:30 | 雅、霆 | 發車 | 跟車 |
| 18:00 | | 到斗六車站 | |
| 18:10 | | 到雲科大校門口 | |
| 17:30 | 妮、毛 | 小車 | 回學校 |
| | 鳳 | 離開 | 友人接送 |

## 3-9 實地踏查路線規劃

雲科大校門口（起點）→ 西螺張廖家廟崇遠堂→西螺丸莊醬油→ 西螺延平老街（中餐）→ 崙背榮星悠紙生活館→ 崙背港尾社區武野館→ 二崙來惠社區客家聚落→ 斗六火車站→ 雲科大校門口（迄點）。

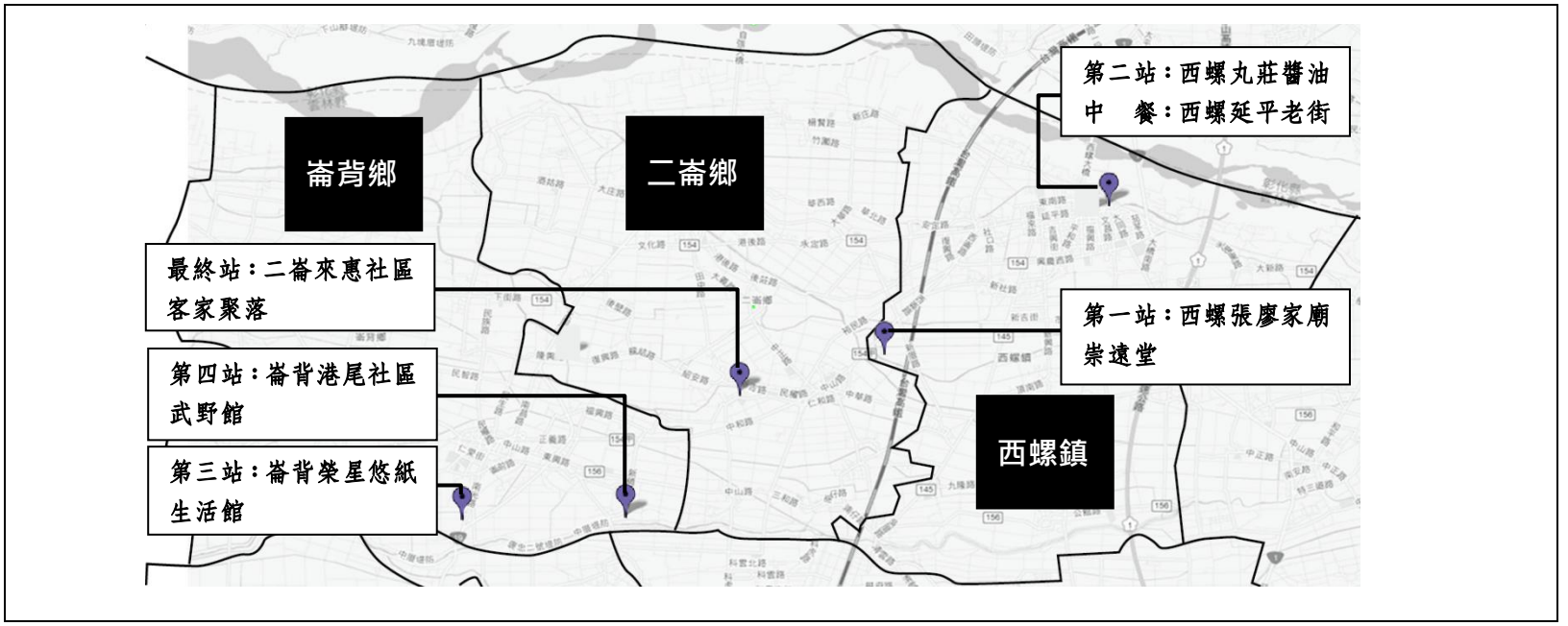



圖 3 參訪路線圖

## 1. 西螺張廖家廟崇遠堂

崇遠堂，又稱張廖家廟，是雲林縣張廖氏族的家祠。清道光年間創建於西螺下湳，原為「繼述堂」。1928 年（民國 17 年）將家祠遷移至現在的西螺鎮福田里與二崙鄉交界處，改稱「崇遠堂」，是台灣地區現存規模最大的宗祠之一，也是台灣詔安客張廖姓家族最高等級的家廟，對於詔安客宗族與文化的意義非凡，建築工藝技術亦具有相當高的保存價值。崇遠堂於 1955 年（民國 44 年）再度整建，三川殿屋頂採斷簷升箭口作法，中央步口為「凹壽」，並以一對龍柱與石獅形成中央視覺焦點，正殿前有三開間的軒亭拜殿結合為主要祭祀空間。整座建築之木作、門扇與石作部份的雕飾彩繪莊嚴華麗，其中大門兩旁石牆上雕刻的左青龍、右白虎，是用整塊石頭雕塑而成，雕工細膩，堪稱臺灣宗祠建築中之雄偉佳作。

圖 4 崇遠堂三川殿

圖 5 崇遠堂正殿

圖 6 崇遠堂龍柱裝飾

圖 7 崇遠堂屋脊裝飾

## 2. 西螺丸莊醬油博物館

老字號的丸莊醬油創立於 1909 年，為西螺地區最悠久的醬油品牌。丸莊醬油的創始人是莊清臨老先生，祖籍福建漳州府南靖縣奎洋人，祖父莊德茂於滿清中葉渡海遷台。莊清臨先生之父親莊仁力傳二子，長兄莊清隆以及他。小兄弟為了謀生，由彰化渡過濁水溪來到西螺的鹽館當學徒。當年的鹽館位於現在西螺延平路第一銀行對面[3]。

由於西螺地區得天獨厚的水質與氣候，再加上古法釀造技術，堅持傳統的純釀造黑豆蔭油，開啓了醬門世家的王國。從創始人莊清臨扛扁擔沿街兜售，到現在擁有多家門市，以「西螺名產丸莊醬油」的文宣結合地方特產建立品牌行銷，產品擴及海外，百年老店「歷久彌新」。為了傳承醬油釀造文化，2008 年成立首座台灣「醬油博物館」，將西螺老街上已停用的老廠房加以轉型升級，結合產業與觀光進行整體再發展的設計規劃並，改造後的廠

[3] 資料出處：李漢昌，2011，《百年醬門：丸莊百年的故事》，商訊出版，台北。

房可供參觀，可讓遊客瞭解台灣傳統黑豆蔭油的釀造過程。

圖 8 丸莊醬油博物館

圖 9 丸莊醬油西螺老街店面

### 3. 西螺延平老街

西螺老街係雲林縣境內重要的歷史建築群，除了整條老街的街屋建築外，另有其他景點值得欣賞，如東市場、福興宮等。西螺老街的建築，不同於迪化街、大溪、三峽、湖口等老街所呈現出的傳統街屋面貌。西螺老街於 1935 年中部大地震後改建，大量使用了二十、三十年代流行的裝飾風格，並融合了部分傳統建築的裝飾細部，產生了兼具西洋及本地特色的建築風格，是台灣建築由傳統過渡到現代的中間型[4]。

西螺東市場創建年代為民國 42 年（西元 1953 年），使用當年美援時期建造西螺大橋所剩餘之建材來建造，見證日本時代至二戰之後西螺地區產業發展與延平歷史街區歷史，並與西螺人日常生活息息相關，為西螺人歷史記憶之一部份，現已為雲林縣政府指定歷史建築。東市場所在之整體環境具備歷史之氛圍，且營造方式雖然簡易，但卻是特定歷史階段營造慣例的具體展現。東市場建築類型具稀有性，目前已不多見，且其整體建築可彰顯西螺地區民國 40 年代之地方現況，表現地域風貌。目前東市場整修完成並進行再利用後，引進了文化創意產業，整體空間格局尚維持原有風貌，對地方發展具積極效用。樸素的建築外表融合了台灣與日本的建築風格，其正面有一明顯的牌樓女兒牆提示市場主要入口，牌面背後則為天溝，並在各騎樓磚造立柱內埋設陶管，整體呈現牌樓厝風格[5]。

螺陽文教基金會於民國 84 年（1995 年）成立，是西螺當地最為活絡的民間團體，長期致力於文史資料收集出版、藝文活動推廣、文化資產保存活化。民國 89 年（2000 年）起創辦西螺大橋觀光文化節，成功保存西螺大橋並改善大橋周圍環境。民國 96 年（2007 年）起致力於西螺延平老街區舊建築之活化、再利用，目前積極推動社區景觀改善及老街活力重現，對於西螺街區歷史建築與歷史文化保存、重建部分皆有豐碩的成果[6]。

[4] 資料出處：西螺鎮公所全球資訊網。
[5] 資料出處：雲林縣文化處網站。
[6] 資料出處：財團法人螺陽文教基金會官方部落格。

圖 10 延平老街街道立面[7]

圖 11 延平老街街道立面

## 4. 崙背榮星悠紙生活館

榮星紙業 1991 年成立，其主要業務為紙箱包裝，次要產品為厚紙箱及棧板服務重工業產品包裝，2011 年投入開發紙製品，目前上市產品有紙傢俱、紙玩具及紙文具等，傢俱包含多種款式的桌子、椅子，及各種尺寸之搖搖椅；紙玩具則研發搖搖馬、叮咚咚等；紙文具有文書架、紙框等[8]。

為推展客家文化，以紙藝融入「開口獅」。讓兒童 DIY，從組合過程融入客家文化及愛鄉情操。紙製開口獅不只是傳達客家文化，更讓孩童認識環境保護的觀念。

圖 12 紙系列玩具—開口獅

圖 13 “紙愛崙背“入圍作品

## 5. 崙背鄉港尾社區武野館

港尾地區的張廖姓族人，為了防範新虎尾溪後牛埔一帶的土匪出沒搶劫，便到福建漳州詔安官陂原鄉延聘學有「布雞拳」功夫的廖金星，傳授步雞拳及氣功、輕功、跌打傷藥等技能，時人尊稱為「金星師」，之後逐漸以「武野館」為名號發展成武館系統。其中自稱「金獅連陣武野館」者，以第二代的廖納貢、廖旺割來主持，第三代為廖子等、廖子輕、廖子寸掌理。廖子等擅長拳傷，廖子輕及妻子五婆鑽營毒物，港尾著名的毒藥「響馬丹」就是成名於此，而廖子寸善配解藥，最著名的就是「綠豆癘」。據在地人傳言，倘若將毒藥灑在水裡時，只要身體碰到毒水的部位，便會受到傷害。

武野館系統最顯著的特色就是開嘴獅，現今西螺、二崙、崙背等鄉鎮的開嘴獅陣，據信大抵從港尾地區傳出去的居多，所以吳厝、鹽園、三塊厝、崙前、二崙等詔安客庄，為目前武野館的主要分佈區域。

[7] 資料出處：http://www.hakka.gov.tw/ct.asp?xItem=12271&ctNode=1922&mp=1914
[8] 資料出處：http://www.ccpaper.com.tw/

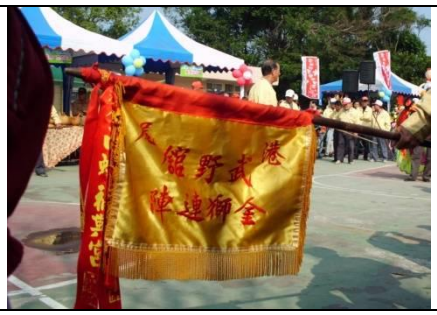



圖 14 七欠港尾武野館金獅連陣

圖 15 港尾社區武術公園

## 6. 二崙來惠社區客家聚落

雲林縣來惠社區為雲林境內規模、結構較完整的詔安客家聚落，開發至今已有 200~300 年的歷史，也是詔安客語使用情形較好的地區。來惠社區陸續在 96 年、98 年、100 年受到客家委員會補助，進行了基礎資料調查研究、民居建築環境改善計畫及環境營造改善工程等計畫，積極進行聚落保存工作，陸續完成半月池整修工程及門牌美化等工作，處處可見其社區營造的用心。庄內仍保存了完整的詔安客家文化資產，如廖保正宅與前方半月池、13 號福星堂、33 號宅、答嘴鼓練嘴花的地方、廖溫和公祭祀公祠福綿堂與前方月眉池、來惠社區活動中心、阿公ㄟ泥磚屋、箭竹道、農塘花園等景點，無論是華麗的三合院建築、廟宇，或是仍能通行使用的詔安客語以及傳統技藝的無形文化，均是詔安客家珍貴的歷史資源[9]。

圖 16 廖保正宅

圖 17 福綿堂

[9] 資料出處：李浚熒建築師事務所，2011 年，《詔安客庄回頭屋-雲林縣二崙鄉來惠社區文史調查手冊》，雲林縣政府，雲林。

## 4-2 活動宣傳

本計畫行文至全國各大專院校之客家學院及客家研究中心，並配合傳送電子郵件，請各校協助宣傳並鼓勵學生踴躍參加，宣傳學校名單如下表。此外，亦傳送活動簡章至客家委員會、雲林縣政府文化處、民政處、教育處、西螺鎮公所、二崙鄉公所、崙背鄉公所、及相關地方團體等，請各單位協助配合宣傳。

表 9 全國客家學院、中心電子信箱一覽表

| 編號 | 學校 | 名稱 | E-mail |
|---|---|---|---|
| 1 | 國立中央大學 | 客家社會文化研究所 | ncu3450@ncu.edu.tw |
| 2 | | 客家語文研究所 | ncu3458@ncu.edu.tw |
| 3 | | 家政治經濟研究所 | ncu3470@ncu.edu.tw |
| 4 | | 客家研究碩士在職專班 | hakkastu@ncu.edu.tw |
| 5 | | 客家研究中心（一級單位） | ncu3008@cc.ncu.edu.tw |
| 6 | | 客家學院 | msjiang@cc.ncu.edu.tw |
| 7 | 明新科技大學 | 客家文化研究中心（二級單位） | yuyun@must.edu.tw |
| 8 | 美和技術學院 | 客家社區研究中心（一級單位） | x00002123@meiho.edu.tw |
| 9 | 國立成功大學 | 客家研究中心（二級單位） | wensb@mail.ncke.edu.tw |
| 10 | 國立交通大學 | 國際客家研究中心（二級單位） | maihua@mail.nctu.edu.tw |
| 11 | | 人文社會學系暨族群與文化研究所 | mlchien@faculty.nctu.edu.tw<br>seveniceice@mail.nctu.edu.tw |
| 12 | | 傳播與科技學系 | taoc@mail.nctu.edu.tw<br>hsinyu@mail.nctu.edu.tw |
| 13 | 開南大學 | 客家研究中心（一級單位） | lfy5462@mail.knu.edu.tw |
| 14 | 國立屏東科技大學 | 客家產業研究中心（一級單位） | hakka@mail.npust.edu.tw |
| 15 | 輔英科技大學 | 客家健康研究中心(二級單位) | rdh@mail.fy.edu.tw |
| 16 | 國立交通大學 | 客家社會與文化碩士在職專班 | mesh@mail.nctu.edu.tw |
| 17 | 大仁科技大學 | 客家研究中心（二級單位） | cmchiou@mail.tajen.edu.tw |
| 18 | 育達商業科技大學 | 客家研究中心（一級單位） | w9270216@ydu.edu.tw |
| 19 | 國立台灣大學 | 客家研究中心（二級單位） | coss@ntu.edu.tw |
| 20 | 國立聯合大學 | 全球客家研究中心（二級單位） | long@nuu.edu.tw |
| 21 | 國立聯合大學 | 經濟與社會研究所 | hiess@nuu.edu.tw |
| 22 | | 客家語言與傳播研究所 | hilc@nuu.edu.tw |
| 23 | | 客家研究學院 | hsc@nuu.edu.tw |
| 24 | | 資訊與社會研究所 | hiis@nuu.edu.tw |
| 25 | 國立高雄師範大學 | 客家文化研究所 | ul@nknucc.nknu.edu.tw |
| 26 | 國立屏東科技大學 | 客家文化產業研究所 | hakka@mail.npust.edu.tw |
| 27 | 國立交通大學 | 客家文化學院 | maihua@mail.nctu.edu.tw |
| 28 | 國立屏東教育大學 | 文化創意產業學系（含碩士班） | npuehakka@mail.npue.edu.tw |
| 29 | 中州技術學院 | 客家研究中心（二級單位） | busa661@bragon.ccut.edu.tw |
| 30 | 大華技術學院 | 客家文化中心 | ithakka@thit.edu.tw |
| 31 | 仁德醫護管理專科學校 | 客家研究中心 | t920402@yahoo.con.tw |
| 32 | 高美醫護管理專科 | 客家研究中心 | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 學校 | | |
| 33 | 台北海洋技術學院 | 客家經貿文化研究中心(二級單位) | |
| 34 | 國立臺灣師範大學 | 全球客家文化研究中心 | |
| 35 | 樹德科技大學 | 客家文化研究暨推廣中心 | hss.sc@msa.hinet.net |
| 36 | 國立屏東教育大學 | 客家研究中心(一級單位) | lihan@mail.npue.edu.tw |
| 37 | 慈惠醫護管理專科學校 | 客家文化研究暨推廣中心(二級單位) | |
| 38 | 中華科技大學 | 客家研究中心(二級單位) | tehsinc@cc.cust.edu.tw<br>tehsinc@yahoo.com |

## 4-3 文宣設計

活動文宣設計包含活動海報、議程海報、指引海報、研習證書、識別證、大會手冊封面等項目，由本案兼任助理負責設計工作，委外廠商印刷。

圖 18 活動海報

圖 19 活動網頁設計

圖 20 活動議程海報

圖 21 活動議程海報

圖 22 發表者識別證

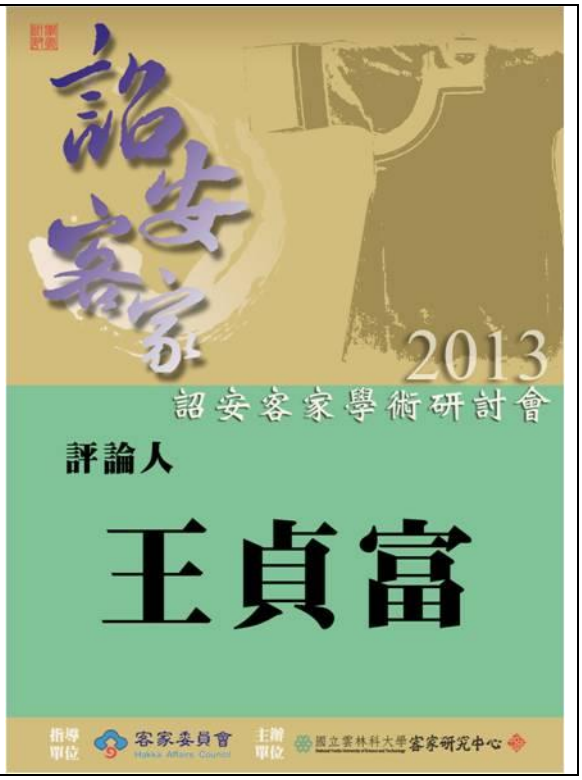



圖 23 評論人識別證

圖 24 主持人識別證

圖 25 學員識別證

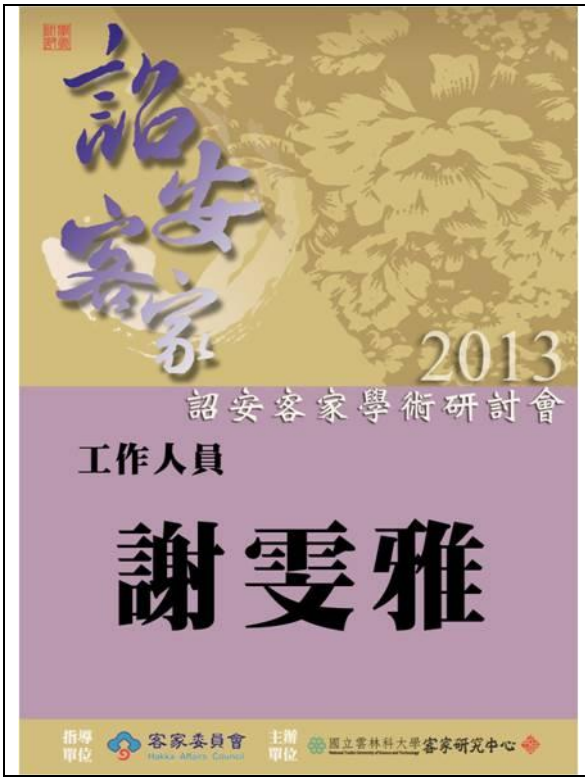



圖 26 工作人員識別證

圖 27 識別證議程

圖 28 會場空間海報

圖 29 會場警示海報

圖 30 會場指引海報

圖 31 會場指引海報

圖 32 校門口指引海報

圖 33 活動布條

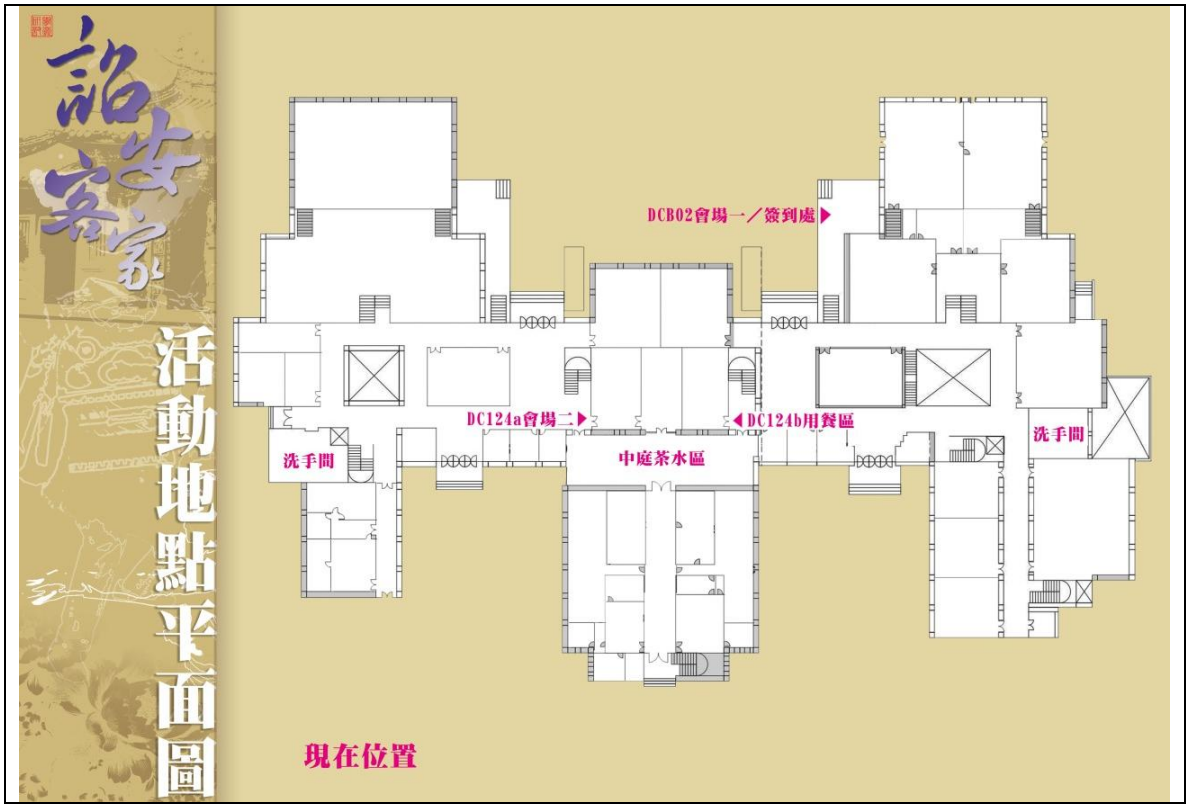



圖 34 活動平面圖

圖 35 論文集封面設計

圖 36 活動手冊封面設計

圖 37 評論人桌牌設計

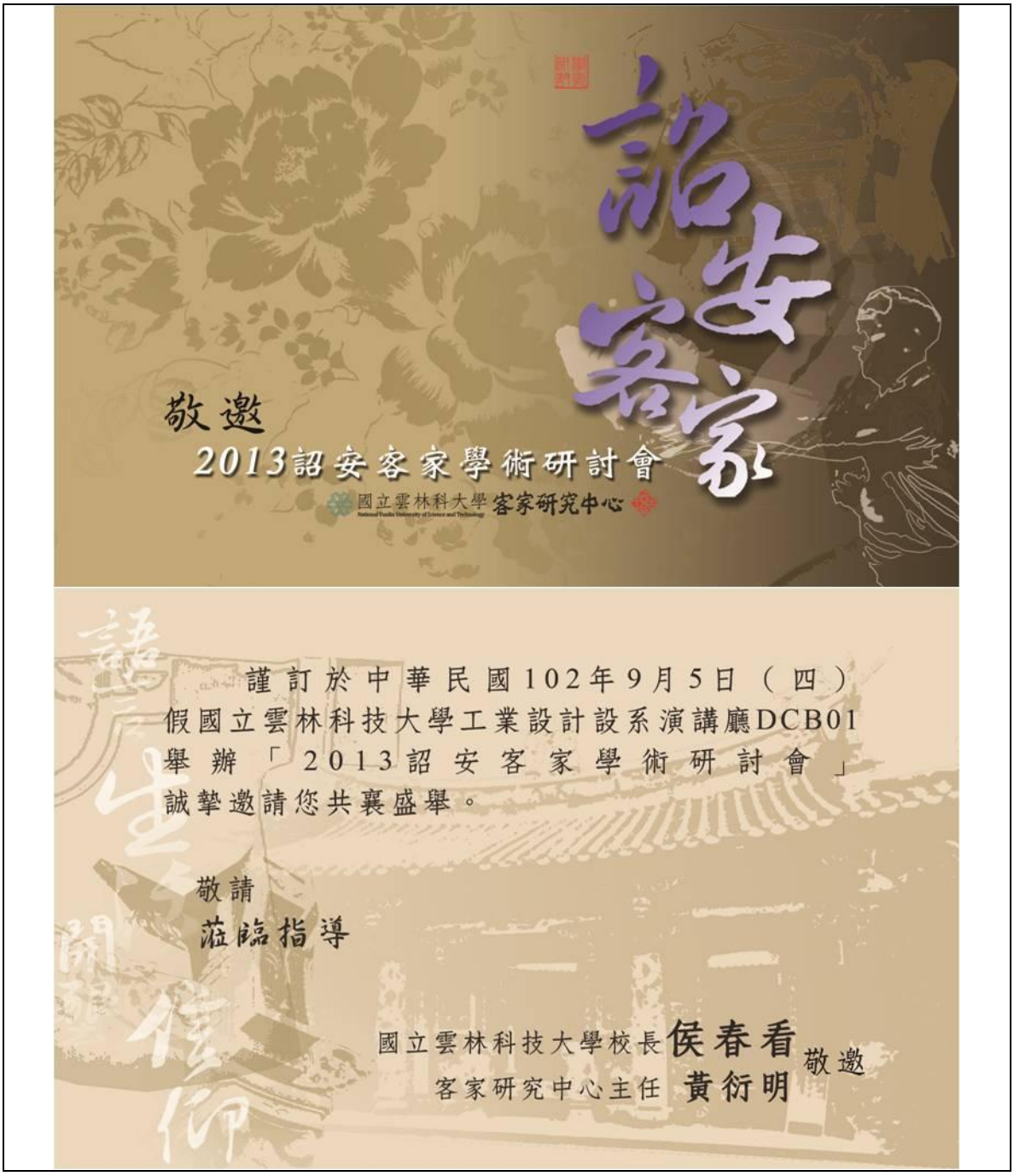

詔安客家
敬邀
2013詔安客家學術研討會
國立雲林科大學 客家研究中心
謹訂於中華民國102年9月5日（四）
假國立雲林科技大學工業設計設系演講廳DCB01
舉辦「2013詔安客家學術研討會」
誠摯邀請您共襄盛舉。
敬請
蒞臨指導
國立雲林科技大學校長 侯春看 敬邀
客家研究中心主任 黃衍明

圖 38 邀請卡設計

國立雲林科技大學

研習證書

茲證明

先生/小姐

參與「2013詔安客家學術研討會」
論文發表活動
共研習7小時，研習期滿

特此證明

中華民國102年9月5日

圖 39 研習證書

國立雲林科技大學

發表證書

茲證明

吳中杰 先生/小姐

參與「2013詔安客家學術研討會」
發表論文

「南靖縣梅林鄉雙溪與科嶺客家話之比較研究」

特此證明

中華民國102年9月5日

圖 40 發表證書

國立雲林科技大學

感謝狀

茲感謝

賴十全 理事長

擔任「2013詔安客家學術研討會」
實地踏查活動導覽人員
使本研討會順利完成

特贈此狀 以茲感謝

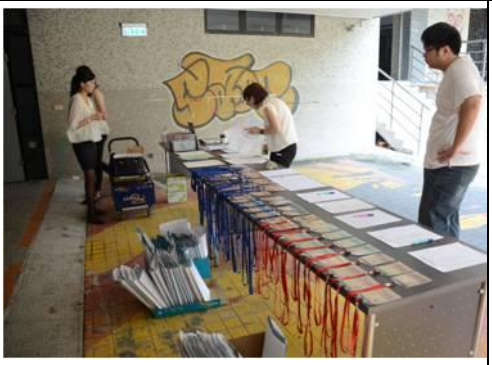
中華民國102年9月6日

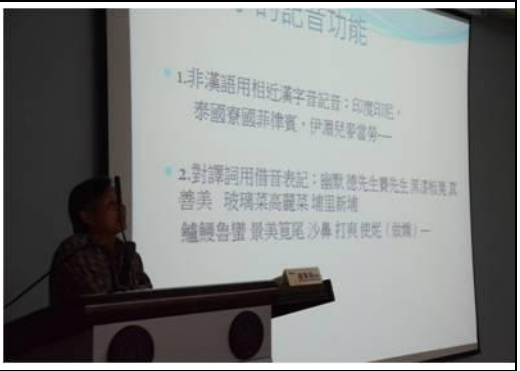
圖 41 感謝狀

# 五、活動紀實

## 5-1 研討會活動紀實

### 5-1-1 論文發表活動紀實

| 時間 | 研討會現況 | 研討會現況 |
|---|---|---|
| 09：30<br>｜<br>10：00<br>簽到 |  | |
| | 簽到桌佈置 | 學員陸續簽到 |
| | | |
| | 記者採訪 | 長官簽到 |
| 10：00<br>｜<br>10：30<br>開幕式 | | |
| | 學員陸續進場 | 學員仔細聆聽 |

| 時間 | 研討會現況 | 研討會現況 |
|---|---|---|
| 10：00<br>—<br>10：30<br>開幕式 | | |
| | 國立雲林科技大學侯副校長開幕式 | 雲林縣政府長官致詞 |
| 10：40<br>—<br>12：00<br>專題演講 | |  |
| | 羅肇錦教授演講 | 羅肇錦教授演講 |
| | | |
| | 學員認真聽講 | 學員認真記錄 |
| | | |
| | 學員討論交流 | 主辦單位頒發感謝狀 |

| 時間 | 研討會現況 | 研討會現況 |
|---|---|---|
| 12：00<br>—<br>13：00<br><br>中<br>餐<br>時<br>間 | | |
| | 中午休息用餐 | 學員用餐熱烈討論 |
| 13：10<br>—<br>15：15<br><br>論<br>文<br>發<br>表<br>(一)<br>(二) | | |
| | DC124B 主持人林廷隆教授引言 | DC124B 學員聆聽現況 |
| | | |
| | DC124B 學員專心聆聽論文發表 | DC124B 黃世明教授評論 |
| | | |
| | DC124B 發表者認真製作筆記 | DC124B 頒發發表證書 |

| 時間 | 研討會現況 | 研討會現況 |
|---|---|---|
| 13：10<br>—<br>15：15<br>論文發表（一）（二） | | |
| | DCB02 主持人李謁政教授引言 | DCB02 學員提問發表者問題 |
| | | |
| | DCB02 學員聆聽現況 | DCB02 楊朝傑論文發表 |
| | | |
| | DCB02 黃衍明論文發表 | DCB02 廖寄彰論文發表 |
| 15：15<br>—<br>15：35<br>茶敘 | | |
| | 設計中庭茶敘 | 學員相互交流討論 |

| 時間 | 研討會現況 | 研討會現況 |
|---|---|---|
| 15：35<br>—<br>17：10<br><br>論文發表（三）（四） | | |
| | DC124B 主持人潘是輝老師引言 | DC124B 陳運星發表論文 |
| | | |
| | DC124B 羅雪華發表論文 | DC124B 黃振崇發表論文 |
| | | |
| | DC124B 陳逸君教授評論論文 | DC124B 林芳穗教授評論論文 |
| | | |
| | DC124B 黃世明教授評論論文 | DC124B 學員專心聽講 |

<table>
<tr><th>時間</th><th>研討會現況</th><th>研討會現況</th></tr>
<tr><td rowspan="6">15：35<br>—<br>17：10<br><br>論<br>文<br>發<br>表<br>（三）<br>（四）</td><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>DCB02 主持人韋煙灶教授引言</td><td>DCB02 學員專心聽講</td></tr>
<tr><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>DCB02 吳中杰發表論文</td><td>DCB02 陳秀琪教授評論論文</td></tr>
<tr><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>DCB02 學員提問問題</td><td>DCB02 吳中杰回應問題</td></tr>
<tr><td rowspan="2">17：10<br><br>閉<br>幕<br>式</td><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>黃衍明主任主持閉幕典禮</td><td>黃衍明主任主持閉幕典禮</td></tr>
</table>

| 時間 | 研討會現況 | 研討會現況 |
|---|---|---|
| 17：10<br>閉幕式 | | |
| | 會後討論 | 會後討論 |
| | | |
| | 學員簽退 | 發送餐盒 |

## 5-1-2 實地踏查活動紀實

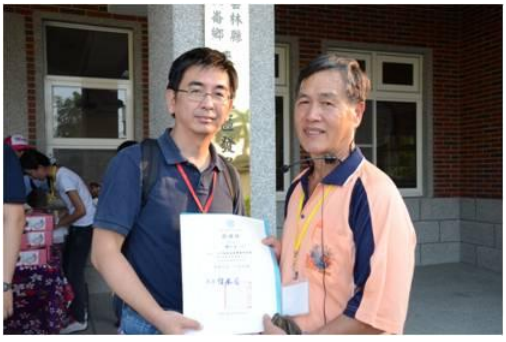
| 時間 | 研討會現況 | 研討會現況 |
|---|---|---|
| 08:30<br>—<br>09:00<br><br>簽到集合 | | |
| | 學員陸續簽到 | 學員觀看踏查地點影片介紹 |
| 09:30<br>—<br>10:30<br><br>崇遠堂參觀 | | |
| | 第一站崇遠堂參訪 | 崇遠堂學員聽講現況 |
| | | |
| | 廖宜憲理事長解說 | 黃衍明主任解說 |
| | | |
| | 廖宜憲理事長帶領導覽 | 廖宜憲理事長與學員討論交流 |

| 時間 | 研討會現況 | 研討會現況 |
|---|---|---|
| 09:30<br>—<br>10:30<br><br>崇遠堂參觀 | | |
| | 崇遠堂前大合照 | 黃衍明主任頒發感謝狀 |
| 10:50<br>—<br>11:50<br><br>西螺丸莊醬油博物館 | | |
| | 第二站丸莊醬油博物館參訪 | 丸莊醬油博物館學員聽講現況 |
| | | |
| | 導覽人員解說醬油製成 | 導覽人員介紹醬油原料 |
| | | |
| | 學員接受客家電視台採訪 | 導覽人員帶領學員體驗醬油風味 |

| 時間 | 研討會現況 | 研討會現況 |
|---|---|---|
| 12:00<br>—<br>13:20<br><br>午<br>餐 | | |
| | 中午休息用餐 | 學員用餐熱烈討論 |
| 13:30<br>—<br>14:30<br><br>崙背榮星悠紙生活館 | | |
| | 第三站崙背榮星悠紙生活館參訪 | 崙背榮星悠紙生活館學員聽講現況 |
| | | |
| | 導覽人員解說客庄產業 | 學員認真聽講 |
| | | |
| | 導覽人員與學員體驗紙做家具 | 學員體驗紙做家具 |

| 時間 | 研討會現況 | 研討會現況 |
|---|---|---|
| 14:40<br>｜<br>15:40<br><br>崙背港尾社區武野館 | | |
| | 第四站崙背港尾社區武野館參訪 | 崙背港尾社區武野館學員聽講現況 |
| | | |
| | 崙背港尾社區武野館學員聽講現況 | 廖良元理事長示範開口獅獅陣 |
| | | |
| | 學員體驗詔安歌謠與舞蹈 | 黃衍明主任示範詔安客語划拳 |
| | | |
| | 學員體驗詔安客語划拳 | 崙背港尾社區武野館大合照 |

| 時間 | 研討會現況 | 研討會現況 |
|---|---|---|
| 14:40<br>—<br>15:40<br>崙背港尾社區 | | |
| | 廖仙元師傅示範武術套路 | 廖仙元師傅示範武術套路 |
| 16:00<br>—<br>17:00<br>二崙來惠社區客家聚落 | | |
| | 第五站二崙來惠社區客家聚落參訪 | 二崙來惠社區客家聚落學員聽講現況 |
| | | |
| | 賴十全理事長帶領導覽 | 賴十全理事長與學員討論交流 |
| | | |
| | 主任與學員認真聽講 | 賴十全理事長解說現況 |

| 時間 | 研討會現況 | 研討會現況 |
|---|---|---|
| 16:00<br>—<br>17:00<br><br>二崙來惠社區客家聚落 | | |
| | 賴十全理事長介紹來惠社區 | 來惠社區大合照 |
| | | |
| | 學員參觀來惠活動中心客家文物 | 學員與賴十全理事長交流 |
| 17：00<br><br>簽退 |  | |
| | 黃衍明主任頒發感謝狀 | 學員簽退 |
| | | |
| | 會後討論 | 會後討論 |

## 5-2 研討會活動問卷分析

本研討會兩日活動皆設計活動問卷，回顧活動辦理成果以及對於詔安客家研究未來的展望及期待，並請參與學員於活動當日結束後回收問卷統計。

### 5-2-1 論文發表問卷分析

為清楚了解學員對於本活動之學習態度及對研討會活動之滿意度，特擬定活動問卷，於 9 月 5 日上午簽到發放，並於下午簽退回收，有效問卷共 26 份，填選人數統計如表 6。

表 10 論文發表問卷數據統計

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| **1. 請問您如何得知本活動資訊**（可複選）： | | | | | |
| **選項** | □網路資訊 | □文宣海報公告 | □行政單位（公所、學校）轉知 | □親友介紹 | □主辦單位告知 |
| **選填人數** | 10 | 4 | 8 | 8 | 3 |
| **選項** | □其他（客家電視台新聞介紹） | | | | |
| **選填人數** | 1 | | | | |
| **2. 有關本校舉辦的「2013 詔安客家學術研討會」，您參與了哪天活動**（單選）： | | | | | |
| **選項** | □僅參與今天論文發表活動（請跳至第 3 題） | □兩天活動皆參與（請跳至第 4 題） | | | |
| **選填人數** | 10 | 15 | | | |
| **3. 僅參與論文發表的活動，您的原因是**（可複選）： | | | | | |
| **選項** | □已參與過相關活動 | □踏查活動安排不吸引人 | □時間無法配合 | □僅對學術研討感興趣 | □報名時已經額滿 |
| **選填人數** | 3 | 0 | 7 | 1 | 2 |
| **選項** | □其他 | | | | |
| **選填人數** | 0 | | | | |
| **4. 連續參與兩天的活動，原因是**（可複選）： | | | | | |
| **選項** | □未參與過相關活動 | □對詔安客家議題很感興趣 | □時間許可 | □活動安排吸引人 | □費用全額補助 |
| **選填人數** | 3 | 15 | 4 | 5 | 3 |
| **選項** | □其他 | | | | |
| **選填人數** | 0 | | | | |
| **5. 有關專題演講「漢字文獻解讀的音義分際—羅肇錦教授主講」，您對相關內容的意見是**（單選）： | | | | | |
| **選項** | □很清楚 | □還算清楚 | □普通 | □不太清楚 | □不清楚 |
| **選填人數** | 9 | 8 | 1 | 1 | 1 |
| **選項** | □內容艱澀難懂 | | | | |
| **選填人數** | 0 | | | | |

**6. 有關「論文發表」活動，您參加了哪一場次**（可複選）：

| 選項 | □論文發表（一）—詔安客家的生活 | □論文發表（二）—詔安客家的開墾 | □論文發表（三）—詔安客家的信仰 | □論文發表（四）—詔安客家的語言 | |
|---|---|---|---|---|---|
| 選填人數 | 7 | 16 | 17 | 8 | |

**7. 您認為「論文發表」活動整體安排的時間：**

| 選項 | □時間太長 | □時間剛好 | □時間太短 | □其他 | |
|---|---|---|---|---|---|
| 選填人數 | 1 | 21 | 3 | 0 | |

**8. 整體而言，對於今天的活動，您印象最深刻的是哪一項活動行程**（可複選）：

| 選項 | □開幕式 | □專題演講 | □論文發表 | □茶敘交流 | □閉幕式 |
|---|---|---|---|---|---|
| 選填人數 | 3 | 8 | 22 | 1 | 1 |

**9. 整體而言，對於今天的活動，您的意見是**（可複選）：

| 選項 | □有助於了解詔安客文化有幫助 | □活動內容有趣並具啓發性 | □對論文發表內容的印象深刻 | □發表內容具有學術價值 | □問答與討論內容精彩 |
|---|---|---|---|---|---|
| 選填人數 | 23 | 13 | 12 | 14 | 2 |
| 選項 | □意猶未盡 | | | | |
| 選填人數 | 6 | | | | |

**10. 整體而言，參與「2013 詔安客家學術研討會」的活動安排，您覺得：**

| 選項 | □很有收穫 | □還算有收穫 | □普通 | □不太有收穫 | □沒有收穫 |
|---|---|---|---|---|---|
| 選填人數 | 17 | 8 | 0 | 0 | 0 |

**11. 未來若有詔安客家相關的研討會活動，您參與的意願如何？**（複選）

| 選項 | □有意參加並投稿論文 | □願意參加但無法投稿論文 | □願意介紹親友參與 | □不會再參與 | |
|---|---|---|---|---|---|
| 選填人數 | 10 | 14 | 10 | 0 | |

**12. 針對本次活動的內容、行政作業、後續建議等等，若有其他意見，請踴躍提供給我們：**

- 黃老師加油！明年繼續給他辦下去。大家辛苦了！謝謝你們。
- 活動的時間安排請準時，一天下來多次都沒按時間開始活動（都超過 10~15 分鐘才特此建議）Sorry。
- 想聆聽朝傑學長的發表。
- 對詔安客家分布和其語系感興趣。
- 感動於有如此多人位台灣客家文化努力。
- 可有更多宣傳，讓台灣客家青年能更有意識到自己血脈文化。
- 論文發表 15 分鐘時間剛好，但評論時間可以再更多。
- Thank you very much for the good job you're done!
- 想更瞭解詔安客家文化的來龍去脈。
- 線上資料無法下載。
- 參加 2013 詔安客家研討會可發掘許多相關議題。
- 論文發表活動關於詔安客家的信仰，從信仰中可發展出可做設計商品。
- 論文評論意見很明確，未來可續延伸。
- 踏查可增加名額。
- 若論文發表不分 A、B 場，則可聽到更多。
- 可再請羅肇錦老師演講。
- 明年 2014 可在崙背詔安客家文化園區召開，且不用分場讓我們每一場都可以參與。
- 如果願意擴大視野，成為台灣區域的客家研究，那我應該會投稿。
- 午餐如果與客家飲食結合（連結）更佳，謝謝！

## 5-2-2 實地踏查問卷分析

為清楚了解學員對於本活動之學習態度及對實地踏查活動之滿意度，特擬定活動問卷，於 9 月 6 日上午簽到發放，並於下午簽退回收，有效問卷共 26 份，填選人數統計如表 7。

表 11 實地踏查問卷數據統計

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| **1. 請問您如何得知本活動資訊**（可複選）: | | | | | |
| **選項** | □網路資訊 | □文宣海報公告 | □行政單位（公所、學校）轉知 | □親友介紹 | □主辦單位告知 |
| **選填人數** | 11 | 1 | 2 | 9 | 5 |
| **選項** | □其他 | | | | |
| **選填人數** | 0 | | | | |
| **2. 有關本校舉辦的「2013 詔安客家學術研討會」，您參與了哪天活動**（單選）: | | | | | |
| **選項** | □僅參與今天實地踏查活動（請跳至第 3 題） | □兩天活動皆參與（請跳至第 4 題） | | | |
| **選填人數** | 9 | 16 | | | |
| **3. 僅參與實地踏查的活動，您的原因是**（可複選）: | | | | | |
| **選項** | □已參與過相關活動 | □論文發表活動不吸引人 | □時間無法配合 | □僅對踏查活動感興趣 | □其他( ) |
| **選填人數** | 2 | 0 | 7 | 1 | 0 |
| **4. 連續參與二天的活動，原因是**（單選）: | | | | | |
| **選項** | □未參與過相關活動 | □對詔安客家議題很感興趣 | □時間許可 | □活動安排吸引人 | □費用全額補助 |
| **選填人數** | 4 | 16 | 0 | 5 | 4 |
| **選項** | □其他 | | | | |
| **選填人數** | 0 | | | | |
| **5. 有關「實地訪查」活動，您對哪個參訪地點最有印象**（可複選）: | | | | | |
| **選項** | □西螺張廖家廟崇遠堂 | □西螺丸莊醬油博物館 | □崙背榮星悠紙生活館 | □崙背港尾社區與武野館 | □二崙來惠社區客家聚落 |
| **選填人數** | 18 | 11 | 10 | 15 | 15 |
| **6. 有關「實地訪查」活動，您對哪個參訪點之導覽人員最具印象**（可複選）: | | | | | |
| **選項** | □西螺張廖家廟崇遠堂—廖宜憲理事長 | □西螺丸莊醬油博物館—丸莊醬油導覽員 | □崙背榮星悠紙生活館—榮星悠紙生活館導覽員 | □崙背港尾社區與武野館—廖良元理事長 | □二崙來惠社區客家聚落—賴十全理事長 |
| **選填人數** | 17 | 10 | 6 | 20 | 14 |
| **7. 整體而言，對於「實地踏查」活動，您的意見是**（可複選）: | | | | | |
| **選項** | □對於了解詔安客很有幫助 | □活動內容有趣並具啓發性 | □對實地參訪有深刻體驗 | □導覽人員的解說詳盡 | □參訪地點充分表現詔安客文化 |
| **選填人數** | 15 | 9 | 19 | 13 | 13 |

| 選項 | □學員的討論很精彩 | □意猶未盡 | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 選填人數 | 0 | 7 | | | |

**8. 整體而言，參與「2013 詔安客家學術研討會」實地踏查活動，您覺得：**

| 選項 | □很有收穫 | □還算有收穫 | □普通 | □不太有收穫 | □沒有收穫 |
|---|---|---|---|---|---|
| 選填人數 | 17 | 6 | 2 | 0 | 0 |

**9. 您認為「實地踏查」活動整體安排的時間：**

| 選項 | □時間太長 | □時間剛好 | □時間太短 | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 選填人數 | 0 | 24 | 2 | | |

**10. 若未來再舉辦相關的活動，您參與的意願如何？**（可複選）

| 選項 | □願意再參與 | □願意介紹親友參與 | □不再參與 | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 選填人數 | 23 | 15 | 0 | | |

**11. 針對本次活動的內容、行政作業、後續建議等等，若有其他意見，請踴躍提供給我們：**

- 整體而言，實地踏查活動有助於了解當地風情。
- 崇遠堂廖宜憲導理事長導覽很熱情，很 high！
- 崇遠堂導覽詳細表達宗親意識，且組織完整。
- 崙背港尾社區的舞獅表演令人印象深刻。
- 如此平凡具深度的庶民文化，應多召集有志之士來思考如何融入雲林住民「知」的內涵中。
- 崇遠堂參訪活動極具代表性。
- 導覽人員解說清楚，活潑生動。
- 整體而言，實地踏查活動助於了解更多客家文化。
- 因為此次踏查活動感覺良好，往後會介紹親友參加。
- 可從食、衣、住、行、人、文、地、景等面向切入，才能更深入了解內容。
- 詔安客家是台灣客家非常獨特有內涵的，其表達出強勁的在地活力是更顯重要的。雖然人數不多，但文化的傳是靠「堅持」，客家這條路有您們真好！
- 活動結束時間稍有延誤。
- 崙背港尾社區的帶動跳活動，活潑有趣。
- 為能了解更多詔安客家文化，往後願意繼續參與本活動。
- 港尾社區及來惠社區之踏查活動皆能感受導覽人員對社區之熱情及熟悉。
- 辛苦主辦單位了，謝謝你們！
- 崇遠堂踏查活動極具實質意義。
- 藉由此次參訪，受到了詔安客家體驗文化的洗禮。
- 實地觀察，意義非凡。
- 實地踏查活動可實際了解，並促進文化發展。
- 未來若再舉辦相關活動，會希望與親友分享。
- Please stick on the theme of 詔安客家研討. Since you're made it so well done in 2012 & 2013. The future ones will be very successful and more people join it. Thank you for your concern and effort.
- 建議縮短醬油和紙工廠的時間，增加港尾、來惠停留的長度。
- 港尾帶動唱可預先做歌詞看板，使學員自活動中學習到詔安客語。
- 主辦單位非常用心，得到很大收穫。來惠聚落文化底蘊深厚，可看出用心經營；港尾活動十分熱絡，對客家文化保存也用心；崇遠堂建築美輪美奐，理事長解說十分生動。

# 六、活動檢討

## 6-1 活動檢討

### 1. 實地踏查名額限制，影響報名之意願

活動時間為開學前一周舉辦，原希望爭取更多大專院校師生參與，為配合活動時間將報名期限設於 8 月 16 日截止，因逢暑期時間導致學校師生報名人數較少，多數以對詔安客家事務有興趣之人士為主。同時，第一天論文發表參加名額因活動場地因素，不設限人數；第二天實地踏查，則受限遊覽車座位僅能容納 43 人，導致部分參與論文發表的學員，因實地踏查名額已滿無法一同前往，甚為可惜。

### 2. 改善發表稿件議題數量不均問題

今年本研討會論文徵稿以「詔安客家」為主題，包含詔安客的歷史、文化、族群、語言、產業、信仰、建築、飲食、歌謠等面向，均是本研討會關注的議題。並由徵選稿件中，依照議題屬性分為「詔安客家的生活」、「詔安客家的開墾」、「詔安客家的信仰」與「詔安客家的語言」，有效減少 2012 年詔安客家學術研討會稿件受主題限制而出現的各議題稿件數量不均的問題。

## 6-2 後續建議

由客委會所補助的「詔安客家文化園區」已完成建築主體工程，現正進行內部展示規劃工程，預計於明年度可正式啓用。加上文化園區周邊相關計畫陸續的執行，促使詔安客家生活博物館整體架構更加明顯。本研討會兩日活動舉辦時，曾有學員反應若未來可於詔安客家文化園區內舉辦研討會或參訪，將對「詔安客家文化」能有更全面性的瞭解與認識。

承上述，本研討會已圓滿結束，學員與與會來賓都相當踴躍投入此次活動，並期許相關活動可持續的再辦理。參與學員除了詔安客本身，尚有許多北、南部的客家人或相關研究者一同共襄盛舉，活動當中，學員們互相以不同腔調之客語溝通，討論客語腔調之間差異，甚至為詔安客家的相關習俗感到新奇，為詔安客家族群努力傳承而感動。透過本活動學員問卷的回收，即可看出本活動之舉辦，確實提供了不同客家族群互相了解的機會。有鑑於此，未來本校期許在時間、人力、物力皆許可的情況下，能再次舉辦相關活動，會傳承及保存詔安客家文化進最大的努力。

因此，建請客委評估持續補助辦理詔安客家相關活動的可行性，提供詔安客家相關議題之研究論文發表或實地踏查的機會。讓詔安客家相關之專家、學者、學生及文史工作者一同來分享詔安客家研究成果與心得，也開放讓有興趣的學員參與，從中更加了解詔安客家文化，進而深化詔安客的研究成果。

**附錄一：學員問卷調查**

# 「2013 詔安客家學術研討會」論文發表
## 學員問卷調查

各位學員日安：

感謝各位學員盛情參與今日的研討會活動。本校為使各位收穫豐富，緊湊地安排了專題演講與各項主題的論文發表。若有安排不周之處，敬請海涵。

為瞭解各位對「2013 詔安客家學術研討會」活動的感想與建議，做為未來舉辦相關活動的參考，特請各位填寫以下問卷。問卷以不記名方式填寫，敬請各位踴躍填答，*勞力啊！*

國立雲林科技大學 客家研究中心 敬上

---

**1. 請問您如何得知本活動資訊**（可複選）：

□網路資訊　□文宣海報公告　□行政單位（公所、學校）轉知
□親友介紹　□主辦單位告知　□其他：＿＿＿＿＿＿

對於活動宣傳其他意見與建議：＿＿＿＿＿＿

**2. 有關本校舉辦的「2013 詔安客家學術研討會」，您參與了哪天活動**（單選）：

□僅參與今天論文發表活動（請跳至第 3 題）
□兩天活動皆參與（請跳至第 4 題）

**3. 僅參與論文發表的活動，您的原因是**（可複選）：

□已參與過相關活動　□踏查活動安排不吸引人　□時間無法配合
□僅對學術研討感興趣　□報名時已經額滿　□其他：＿＿＿＿

補充說明選擇此選項的原因：＿＿＿＿＿＿

**4. 連續參與兩天的活動，原因是**（可複選）：

□未參與過相關活動　□對詔安客家議題很感興趣　□時間許可
□活動安排吸引人　□費用全額補助　□其他：＿＿＿＿

補充說明選擇此選項的原因：＿＿＿＿＿＿

**5. 有關專題演講「漢字文獻解讀的音義分際—羅肇錦教授主講」，您對相關內容的意見是**（單選）：

□很清楚　□還算清楚　□普通
□不太清楚　□不清楚　□內容艱澀難懂

對本場專題演講的意見與建議：＿＿＿＿＿＿

**6. 有關「論文發表」活動，您參加了哪一場次**（可複選）：

□論文發表（一）—詔安客家的生活
□論文發表（二）—詔安客家的開墾
□論文發表（三）—詔安客家的信仰
□論文發表（四）—詔安客家的語言

請說明選擇該場次之原因：_____

**7. 您認為「論文發表」活動整體安排的時間：**

□時間太長 □時間剛好 □時間太短 □其他意見：_____

**8. 整體而言，對於今天的活動，您印象最深刻的是哪一項活動行程**（可複選）：

□開幕式 □專題演講 □論文發表 □茶敘交流 □閉幕式

補充說明選擇此場次之原因：_____

**9. 整體而言，對於今天的活動，您的意見是**（可複選）：

□有助於了解詔安客文化有幫助 □活動內容有趣並具啓發性
□對論文發表內容的印象深刻 □發表內容具有學術價值
□問答與討論內容精彩 □意猶未盡

對今天的活動發表其他意見、感想與建議：_____

_____

**10. 整體而言，參與「2013 詔安客家學術研討會」的活動安排，您覺得：**

□很有收穫 □還算有收穫 □普通 □不太有收穫 □沒有收穫

請說明選擇此選項的原因：_____

_____

**11. 未來若有詔安客家相關的研討會活動，您參與的意願如何？**（複選）

□有意參加並投稿論文 □願意參加但無法投稿論文
□願意介紹親友參與 □不會再參與

補充說明選擇此選項的原因：_____

**12. 針對本次活動的內容、行政作業、後續建議等等，若有其他意見，請踴躍提供給我們：**

_____

_____

_____

# 「2013 詔安客家學術研討會」實地踏查
## 學員問卷調查

各位學員日安：

感謝各位學員熱情參加今天的實地踏查活動。本校為使各位收穫豐富，緊湊地安排了各項的參訪行程。如有安排不周之處，敬請包涵。

為瞭解各位對「2013 詔安客家學術研討會」實地踏查活動的感想與建議，做為未來舉辦相關活動的參考，特請各位填寫以下問卷。問卷以不記名方式填寫，敬請各位踴躍填答，*勞力啊！*

國立雲林科技大學 客家研究中心 敬上

---

**1. 請問您如何得知本活動資訊**（可複選）：

□網路資訊　□文宣海報　□行政單位（公所、學校）轉知
□親友介紹　□主辦單位告知　□其它：＿＿＿＿＿＿

**2. 有關本校舉辦「2013 詔安客家學術研討會」，您參與了哪天活動**（單選）：

□僅參與今天實地踏查活動（請跳至第 3 題）
□兩天活動皆參與（請跳至第 4 題）

3. **您未參加第一天「論文發表」活動，原因是**（可複選）：

□已參與過相關活動　□論文發表活動不吸引人　□時間無法配合
□僅對踏查活動感興趣　□其他：＿＿＿＿＿＿
補充說明選擇此選項的原因：＿＿＿＿＿＿

**4. 連續參與二天的活動，原因是**（單選）：

□未參與過相關活動　□對詔安客家議題很感興趣　□時間許可
□活動安排吸引人　□費用全額補助　□其他：＿＿＿
補充說明選擇此選項的原因：＿＿＿＿＿＿

**5. 有關「實地訪查」活動，您對哪個參訪地點最有印象**（可複選）：

□西螺張廖家廟崇遠堂　□西螺丸莊醬油博物館　□崙背榮星悠紙生活館
□崙背港尾社區與武野館　□二崙來惠社區客家聚落
補充說明選擇此參訪點的原因：＿＿＿＿＿＿

**6. 有關「實地訪查」活動，您對哪個參訪點之導覽人員最具印象（可複選）：**

□西螺張廖家廟崇遠堂—廖宜憲理事長

□西螺丸莊醬油博物館—丸莊醬油導覽員
□崙背榮星悠紙生活館—榮星悠紙生活館導覽員
□崙背港尾社區與武野館—廖良元理事長
□二崙來惠社區客家聚落—賴十全理事長
補充說明選擇此導覽人員之原因：_____

**7. 整體而言，對於「實地踏查」活動，您的意見是**（可複選）：
□對於了解詔安客很有幫助　□活動內容有趣並具啓發性
□對實地參訪有深刻體驗　□導覽人員的解說詳盡
□參訪地點充分表現詔安客文化　□學員的討論很精彩
□意猶未盡
對於這場參訪的其他意見、感想與建議：_____

_____

**8. 整體而言，參與「2013 詔安客家學術研討會」實地踏查活動，您覺得：**
□很有收穫　□還算有收穫　□普通　□不太有收穫　□沒有收穫
補充說明選擇此選項的原因：_____

_____

**9. 您認為「實地踏查」活動整體安排的時間：**
□時間太長　□時間剛好　□時間太短　□其他意見：_____

**10. 若未來再舉辦相關的活動，您參與的意願如何？**（可複選）
□願意再參與　□願意介紹親友參與　□不再參與
補充說明選擇此選項的原因：_____

**11. 針對本次活動的內容、行政作業、後續建議等等，若有其他意見，請踴躍提供給我們：**

_____

_____

_____

_____

_____

## 附錄二：研討會論文集

2013 詔安客家學術研討會論文集

# 詔安客家

## 2013
## 詔安客家學術研討會
## 論文集

月光光，秀才郎
Ngiet8koong1koong1,siu2chai5loong5
騎大馬，過蓮塘
khi5pha7ma2,ko2len5thoong5

指導單位
**客家委員會**

主辦單位
**國立雲林科技大學客家研究中心**

協辦單位
**國立雲林科技大學建築與室內設計系**

舉辦時間
**102年9月5日**

舉辦地點
**國立雲林科技大學**

月光光，撿田螺，做水缸
Ngiet8koong1koong1,kiam2then5lo5,co2fi2koong1
弄禾桿，燒飯糠
nung7bo5koon2,phat4chu1khoong1

本活動係由

客家委員會

「102 年度客家委員會補助大學校院發展客家學術機構計畫」

補助執行

# 目錄

**一、前言** ..... **1**

**二、會議說明** ..... **2**

**三、辦理單位** ..... **2**

**四、活動時間及地點** ..... **2**

**五、活動議程** ..... **3**

**六、專題演講**

漢字文獻解讀的音義分際
羅肇錦 ..... **5**

羅肇錦教授簡介 ..... **9**

**七、論文發表**

詔安客家研究 - 雲林縣詔安客家潛力產業調查
張怡棻、黃世輝、蔡宜佳、許嘉惠 ..... 15

文化展演中的族群認同—以雲林縣之「詔安客家文化節」為例
陳逸君 ..... 29

「組裝」詔安客家族群：北雲林不同世代詔安客自我認同之調查分析
顏祁貞、陳逸君 ..... 49

雲林縣詔安客家與軒亭關係之研究
黎淑慧 ..... 71

清代西螺溪下游「詔安客」勢力範圍的形成
楊朝傑 ..... 89

雲林縣二崙鄉境內詔安客家聚落之地名研究
黃衍明 ..... 107

探討來西螺七崁地區 ( 西螺、二崙、崙背 ) 開墾的詔安客裔先民 ( 包括張廖、李、鍾姓 ) 來台開墾地點是否跟來台時間有因果關係
廖寄彰、李坤錦、楊永雄 ..... 133

西螺鎮閩、客族群裔分布之空間關係探討—兼論臺灣「客家人」的操作定義
韋煙灶 ..... 151

定光古佛與客家宗教信仰之研究─以彰化市定光古佛廟為例
陳運星、許鼎興 .....179
雲林詔安客民間文學神鬼傳說之視覺元素初探
羅雪華、游元隆 .....193
七崁詔安聚落超渡法事儀式以「瑞靉壇」為研究對象初探
黃振崇、鄧靄雲 .....205
南靖縣梅林鄉雙溪與科嶺客家話之比較研究
吳中杰 .....223
**附錄、國立雲林科技大學客家研究中心簡介** .....239

# 一、前言

根據客家委員會「99 年至 100 年全國客家人口基礎資料調查研究」顯示，雲林縣崙背鄉被列入客家文化重點發展區，是全臺唯一以詔安客家為主的重點發展區。有賴客家委員會的大力支持，所補助的「詔安客家文化園區」建築主體工程已經完成，現正進行內部展示規劃工程，預計於 2014 年正式啟用。加上文化園區周邊相關計畫陸續的執行，促使詔安客家文化生活博物館整體架構更加明顯。

雖然詔安客家逐漸受到各界重視，然相較臺灣其他客家族群，卻仍屬弱勢，使用詔安客語的人正逐漸減少，詔安客的特質也越來越模糊，詔安客宛如身處於臺灣客家的邊緣。但詔安客的邊緣個性讓我們看見臺灣客家的範圍，也讓我們看清楚臺灣客家目前的處境。而詔安客家語言與文化的振興可說是臺灣客家範疇的鞏固。

有鑑於此，為能吸引更多人投入詔安客家研究的行列，促使更多詔安客家研究者可以協助推動詔安客家語言與文化的保存與振興，本校繼去年辦理「2012 詔安客家學術研討會」之後，得到廣泛的迴響，今年繼續舉辦「2013 詔安客家學術研討會」，網羅關心詔安客家的人士前來參與。藉由邀請專家學者分享詔安客家研究與田野調查的成果與心得，安排多種研究議題進行交流討論，讓參與的學員能更加了解詔安客家文化，進而投入詔安客家研究，以達到詔安客家文化永續傳承的目的。

## 二、會議說明

在福佬化的趨勢與工商社會發展雙重夾擊之下，詔安客家的語言與文化保存已是刻不容緩的工作。故本學術研討會以「詔安客家」為主題，舉凡詔安客家的歷史、文化、族群、語言、產業、信仰、建築、飲食、歌謠等面向，均是本研討會關注的議題。希冀透過專家、學者、學生以及文史工作者的發表與討論，能分享詔安客家研究成果與心得，並且吸引更多人投入詔安客家研究的行列。

## 三、辦理單位

1. 指導單位：客家委員會
2. 主辦單位：國立雲林科技大學 客家研究中心
3. 協辦單位：國立雲林科技大學 建築與室內設計系

## 四、活動時間及地點

1. 研討會時間：102 年 9 月 5 日（四）9：30 至 17：10
2. 研討會地點：國立雲林科技大學設計一館（雲林縣斗六市大學路三段 123 號）

## 五、活動議程

| 時間 | 地點 | 程序 | 主題 | 擬邀來賓／發表者 | 司儀／主持人 |
|---|---|---|---|---|---|
| 09：30<br>｜<br>10：00 | 報到（設計一館 視聽教室 DCB02 外） | | | | |
| 10：00<br>｜<br>10：30 | 設計一館<br>視聽教室<br>DCB02 | 開幕式 | 雲科大致歡迎詞 | 國立雲林科技大學<br>黃副校長 | 司儀 |
| | | | 來賓致詞 | 客家委員會長官<br>雲林縣政府長官 | 司儀 |
| 10：40<br>｜<br>12：00 | | 專題演講 | **漢字文獻解讀的音義分際** | 國立中央大學客家學院兼客家語文暨社會科學學系<br>羅肇錦教授 | 司儀 |
| 12：00<br>｜<br>13：00 | 設計一館<br>中庭 | 中餐時間 | | | |
| 13：10<br>｜<br>15：15 | 設計一館<br>展示教室<br>DC124 | 論文發表（一） | 詔安客家的生活 | **詔安客家研究－雲林縣詔安客家潛力產業調查**<br>發表人：張怡棻／評論人：黃世明 | 林廷隆教授 |
| | | | | **文化展演中的族群認同—以雲林縣之「詔安客家文化節」為例**<br>發表人：陳逸君／評論人：黃世明 | |
| | | | | **「組裝」詔安客家族群：北雲林不同世代詔安客自我認同之調查分析**<br>發表人：顏祁貞／評論人：王貞富 | |
| | | | | **雲林縣詔安客家與軒亭關係之研究**<br>發表人：黎淑慧／評論人：王貞富 | |
| | 設計一館<br>視聽教室<br>DCB02 | 論文發表（二） | 詔安客家的開墾 | **清代西螺溪下游「詔安客」勢力範圍的形成**<br>發表人：楊朝傑／評論人：池永歆 | 李謁政教授 |
| | | | | **雲林縣二崙鄉境內詔安客家聚落之地名研究**<br>發表人：黃衍明／評論人：池永歆 | |
| | | | | **探討來西螺七嵌地區（西螺、二崙、崙背）開墾的詔安客裔先民（包括張廖、李、鍾姓）來台開墾地點是否跟來台時間有因果關係**<br>發表人：廖寄彰／評論人：吳中杰 | |
| | | | | **西螺鎮閩、客族群裔分布之空間關係探討—兼論臺灣「客家人」的操作定義**<br>發表人：韋煙灶／評論人：吳中杰 | |

| 時間 | 地點 | 程序 | 主題 | 擬邀來賓／發表者 | 司儀／主持人 |
|---|---|---|---|---|---|
| 15：15<br>｜<br>15：35 | 設計一館<br>中庭 | 茶敘 | | | |
| 15：35<br>｜<br>17：10 | 設計一館<br>展示教室<br>DC124 | 論文發表<br>（三） | 詔安客家的信仰 | **定光古佛與客家宗教信仰之研究—以彰化市定光古佛廟為例**<br>發表人：陳運星／評論人：黃世明 | 潘是輝<br>教授 |
| | | | | **雲林詔安客民間文學神鬼傳說之視覺元素初探**<br>發表人：羅雪華／評論人：林芳穗 | |
| | | | | **七崁詔安聚落超渡法事儀式以「瑞靈壇」為研究對象初探**<br>發表人：黃振崇／評論人：陳逸君 | |
| | 設計一館<br>視聽教室<br>DCB02 | 論文發表<br>（四） | 詔安客家的語言 | **南靖縣梅林鄉雙溪與科嶺客家話之比較研究**<br>發表人：吳中杰／評論人：陳秀琪 | 韋煙灶<br>教授 |
| 17：10 | 設計一館<br>視聽教室<br>DCB02 | 閉幕式（簽退） | | | 黃衍明<br>教授 |

註：主辦單位保有調整活動之權利，正式議程以會場公佈為準。

# 漢字文獻解讀的音義分際

羅肇錦*

## 一、緒言

1. 漢字是紀錄語音的一種符號，不專屬某一語族。
2. 漢字是最能打破時間、空間的限制的符號。
3. 既採用漢字紀錄，就應懂得解讀。

## 二、漢字的記音功能

1. 非漢語用相近漢字音記音：印度印尼，泰國寮國菲律賓，伊湄兒麥當勞--
2. 對譯詞用借音表記：幽默 德先生賽先生 黑漆板凳 真善美 玻璃菜高麗菜 埔里新埔 鱸鰻魯蠻 景美筧尾 沙鼻 打爽 使妮（做嬌）---
3. 有音無字借音表記：賴仔獰仔倻仔萊子、來聊來料來嬲來燎來嫽來寮---
4. 虛字用借音表記：連詞（同摎扜和合）、介詞（俗甲有春）、副詞（盡好忒黃當硬）、狀聲（躑躅躊躇彳亍趍趄）、擬音（大弦嘈嘈如急雨，小弦切切如私語；嘈嘈切切錯雜彈，大珠小珠落玉盤。）、助詞（會來無？去旨？好咧） ---
5. 詞綴借音的表記：詞頭（蝴蝶黃蛘、老鼠老虎、恁高更來）、詞中（鑽阿出、該斯好、行往出）、詞尾（食忒、手想、狗麻、頭那）---
6. 用同音字表示：江某（公母）、屋家屋下、「高毛」「膏肓」「糊毛」「高毛」「孤盲」「過毛」、好康（空）、鬥鬧熱逗陣---

## 三、漢字的表意極限

1.象形指事會意是表義：

象形者，畫成其物隨體詰屈，日月是也。鳥向為象它蛇戶門---

指事者，視而可視察而見意，上下是也。末亦天立閂開閒間---

會意者，比類合誼以見指撝，武信是也。莫暮幕慕墓林霖杲杳東休本笨

2. 形聲轉注假借是表音：

形聲者，以事為名取譬相成江河是也。

其琪棋期麒旗淇騏蜞萁錡鯕則掑碁鶀踑緂----

莫貘寞漠瘼饃饃驀塻慔暯瞙縸鏌鄚膜莫----

亡旨茫忙盲忙氓邙銑芒恍杗沆眮硨笀----

轉注者，建類一首同意相受，考老是也。迎逆考老可好逐追遽刺劇----。

假借者，本無其字依聲託事，令長是也。懸暢崖你佢吾若厥---

* 羅肇錦　國立中央大學客家學院院長兼客家語文暨社會科學學系教授。

3. 對轉旁轉一聲之轉：等 deng 待 dai 、能 neng 耐 nai 、食吃呷、豬哥（go）豬猳（ga）、無事（sii）做事（se）、癡哥（cii go）癡母（ce ma）、第十九世（sii）前世（se）無修---
4. 合音：窟窿為空、飛廉為風、不律為筆、不可為叵、和你為和（音 han53） 來去為 li35、分你為畀、同佢為 ti11、合你為扞（音 kan31） 昨昏為 zang 啥郎為 siang 無愛為 mai---
5. 引申義：按仔細 好空 鬥鬧熱 風篩風颱 米苔目 鱸鰻 才調 目汁---

## 四、誤把表音當表意

1. 地名：羅東（葛瑪蘭語 rotong 猴子）古進（沙勞越馬來語 guzin 貓）山打根（沙巴馬來語 sandagen 借貸）貓貍苑裡（道卡斯語 bali 風）貓霧捒半線（平埔族 bapuza）雞籠基隆（凱達格蘭 ketakalang）
2. 專名：湄南河（傣語 benam 母親河水）哈尼活聶山哈山客客家（彝瑤畲語 ha/ho 山）閩南曼谷版納南蠻（侗壯語 ba;n 村子） 打狗牛罵 河洛貉獠鶴佬學老 樹林山林□那
3. 詞綴：蝴蝶胡蠅胡螓 老虎老鼠老鴉 土猴土 un 土狗土剪仔

   耳公耳空 豬哥豬猳 雞倢（lon nua）雞谷雞角雞鴕

## 五、漢字形聲等同拼音

1. 漢字形聲等同拼音：北方漢語，從漢以後社會進步語詞需要量大於是造出大量形聲字，才能滿足社會語言的需要，這些形聲字等同拼音文字。
2. 用讀如讀若直音來拼音：忒多當好盡高恁慶、擱來賭好好康逗相報
3. 聲調是第一條件：（C）（M）V（E）／T

   有閒來聊 逗陣 風篩 米篩目 米苔目 颱風 風颱

   米國美國 糊（膏）信封 燒過（高）忒 好孔
4. 調類必須相對應：

   一棧樓 有人在 行動 拜野 嘴 膏

   一層樓 當自在 地動 拜爺 喙 糊
5. 方言差異在調類歸屬不同：

（a）客語次濁上聲大部份唸陰平：每美尾 也野冶 魯滷鑐虜

次濁上聲大部分口語唸陰平（裡理美忍母養尾演有冷馬野惹每某免惱咬懶猛雅暖軟兩禮旅蕊阮兩籠冉買魯乳滿柳我你）。文讀則唸上聲（馬我你柳也野雅蕊惱某兩籠）與其他次濁唸上聲（爾耳佬荖繞攬眼腦米莽蟒網卵柳老李）的一致。

（b）客語全濁上聲文白異調：

口語唸陰平（如『在坐舊動近被斷淡婦戶遞丈上下檻後敗鎬---』） 。

坐著 被骨 遠近 地動 斷截 下來 鹹淡 有在---白話

文讀唸去聲（如『在坐舊動近被斷淡婦戶遞丈上下檻後敗鎬---』）。

水坐 被害 近來 運動 斷言 下午 淡水 自在---文言

文讀聲調（去聲）與北方官話全濁上唸去聲一致 。

口語聲調（陰平）是本來早期客語的底層保留與畲語一致 。

**六、漢譯加詞** 水滴（nam） 山哈（haǐ） 山客（hak）

哈巴狗 沙發椅 死胡同 摩托車

**七、文白的層次**

1. 聲調文白：（被）陰平/去聲：蓋被骨/被人欺

（較）上聲/去聲：比較/計較---

2. 聲母文白：（發) P/ f：發財/發身

（覆）p'/ f：覆菜/反覆 ----

3. 韻母文白：（從)ung/iung：從容中道/從小到大

（惡）ok/u ：面惡心善/民之所惡

**八、語序南北不同**

1. 傳統專名：

南方 N＋A：曼谷 西雙版納 頭那 頭前溪 人客
北方 A＋N：南京 十二田莊 黑髮 前頭路 客人

2. 常用俗稱：

南方 N＋A：豬 ma 熊貓 蝦猴 風颱
北方 A＋N：母 豬 貓熊 猴蝦 颱風

3. 核心詞：查甫 查某 查家 查官 家婆 牛牯 雞 ma 豬牸 癲 ma

4. 特徵詞：mataguzin（馬來語龍眼） 颱風風颱 鬧熱熱鬧 頭前前頭

**九、語言歷史中的平面**

兩個有淵源的語言須有早期的平面關係：如堂號

**十、語言平面中的歷史**

甲地變乙地也變：如陝西山西有客家話

**十一、語言間的借用**

借用的演變：原音重現→本音借代→合璧共有→據為己有

**十二、結語**

## 羅肇錦教授 簡介

### 學歷

新竹師範
輔仁大學中文系
台灣師範大學國文研究所碩士
台灣師範大學國文研究所博士

### 現職

國立中央大學客家語文研究所教授兼客家學院院長

### 經歷

一、專任：
國立新竹師範學院語教系專任副教授
國立臺北師範學院語教系專任副教授兼系主任
國立彰化師範大學國文系所專任教授
國立新竹師範學院台灣語言與語文教育研究所教授兼所長

二、兼任：
私立輔仁大學語言研究所中文系兼任副教授
國立清華大學中語系兼任副教授
私立淡江大學中語系兼任副教授
國立彰化師範大學國文系所兼任教授
國立中央大學客家學院兼任教授

### 研究範疇

漢語語言學、客語歷史音韻

### 研究著作

一、專書：

1. 羅肇錦，1981，《御風而行的哲思》，中時出版社。
2. 羅肇錦，1985，《客語語法（博士論文）》，學生書局。
3. 羅肇錦，1989，《瑞金方言（碩士論文）》，學生書局。
4. 羅肇錦，1990，《國語學》，五南書局。
5. 羅肇錦，1990，《臺灣的客家話》，臺原出版社。
6. 羅肇錦，1990，《講客話》，自立出版社。
7. 羅肇錦，1990，《語言與文化》，國文天地出版社。
8. 羅肇錦，1992，《風的斷想》，漢藝色研出版社。
9. 羅肇錦，1994，《言與思》，萬卷樓出版。

10. 羅肇錦，1995，《客家話的結構與應用》，洪葉出版社。
11. 羅肇錦，1998，《客家話的字詞與音義析論》，紅葉出版社。
12. 羅肇錦，2000，《台灣客家發展史（語言篇）》，台灣文獻委員會。

二、合編、主編：

1. 羅肇錦等，1980，《實用成語辭典》，故鄉出版社。
2. 羅肇錦等，1988，《語言學辭典》，三民書局。
3. 羅肇錦等，1991，《各體文選》，五南書局。
4. 羅肇錦等，1992，《客語辭典》，中原週刊出版社。
5. 羅肇錦等，1998，《苗栗縣客家語故事集》，苗栗縣民間文學集。
6. 羅肇錦等，1998，《苗栗縣客語歌謠集》，苗栗縣民間文學集。
7. 羅肇錦等，1999，《苗栗縣客家語故事集（二）》，苗栗縣民間文學集。
8. 羅肇錦等，2000，《苗栗縣客語諺語謎語（一）》，苗栗縣民間文學集。
9. 羅肇錦等，2001，《苗栗縣客語諺語謎語（二）》，苗栗縣民間文學集。
10. 羅肇錦等，2002，《苗栗縣客家語故事集（三）》，苗栗縣民間文學集。
11. 羅肇錦等，2003，《苗栗縣客語諺語謎語（三）》，苗栗縣民間文學集。

研討會論文

1. 羅肇錦，1989，〈最小對比在國語教學上的意義〉，《七十八年度國語文教學研討會》。
2. 羅肇錦，1992，〈四縣客語虛詞的功能結構〉，《第一屆國際臺灣語言學術研討會》。
3. 羅肇錦，1992，〈四縣話附著成份結構功能分析〉，《第一屆國際客家文化學術研討會》。
4. 羅肇錦，1992，〈試論魏晉文學語言所表現的社會現象〉，《魏晉南北朝學術討論會》。
5. 羅肇錦，1993，〈客家話與歌謠》，《苗栗文藝季九腔十八調專題討論會》。
6. 羅肇錦，1994，〈客家話的現況與走向〉，《客家文化研討會》。
7. 羅肇錦，1994，〈聲調是漢語教學的第一條件〉，《海峽兩岸語文教學研討會》。
8. 羅肇錦，1995，〈滿清統治與漢語質變〉，《語言政治與政策學術研討會》。
9. 羅肇錦，1995，〈試論國語聲韻調中的滿蒙語現象〉，《彰師大國文系 84 年學術研討會》。
10. 羅肇錦，1996，〈主客、贛客、畲客--客話特點的認定與客族遷徙〉，《第二屆客方言學術研討會》。
11. 羅肇錦，1996，〈現代漢語平仄運用的極限--論詩歌教學的一個誤解〉，《第十五屆全國聲韻學討論會》。
12. 羅肇錦，1996，〈無聲勝有聲--論論台灣現代客語詩的反歌現象〉，《第三屆全國詩學會》。

13. 羅肇錦，1996，〈從台灣語言聲調現象論漢語聲調的演變的幾個規律〉，《台灣語言發展學術研討會》。
14. 羅肇錦，1997，〈客語教材編纂的幾個原則〉，《母語教育研討會論文集》。
15. 羅肇錦，1997，〈客家話與漢文文字的使用〉，《母語教育研討會論文集》。
16. 羅肇錦，1997，〈客話本字的線索與非本字的思索〉，《當前語文學習問題研討會》。
17. 羅肇錦，1997，〈閩客方言本字探源的音韻規律〉，《彰師大 86 年度國文系第一次學術研討會》。
18. 羅肇錦，1998，〈以客家話反推漢語史的韻尾發展〉，《第三屆客方研討論會》。
19. 羅肇錦，1998，〈台灣「漳州客」的失落與「四海話」的重構〉，《第四屆國際客家學術研論會》。
20. 羅肇錦，1999，〈略論贛閩粵客語韻尾演變的反向規律〉，《第十七屆學討論會》。
21. 羅肇錦，1999，〈客語教學與表義符號〉，《多元母語教學討論會》。
22. 羅肇錦，1999，〈「漳泉鬥」的閩客情結初探〉，《台灣歷史與文化研討會》。
23. 羅肇錦，2000，〈「漳州客」在中台灣的拓殖與發展〉，《台灣歷史與社會學術討論》。
24. 羅肇錦，2000，〈梅縣話是粵化客語說略〉，《全國客方研討論會》。
25. 羅肇錦，2000，〈客語教學的操盤與利多〉，《客家文化政策學術研討會》。
26. 羅肇錦，2000，〈試論廣東福建客家話的源與變〉，《第十一屆國際聲韻學討論會》。
27. 羅肇錦，2001，〈客家話的傳遞盲點與表義要訣〉，《客家文化語言困境研討會》。
28. 羅肇錦，2001，〈客家介崖你佢〉，《第五屆客方言研討會》。
29. 羅肇錦，2002，〈客語祖源的另類思考〉，《客家文化與社會學術研討會論文集》，中央大學。
30. 羅肇錦，2002，〈「漳泉鬥」的閩客情結再探〉，《台灣歷史與文化學術研討會論文集》。
31. 羅肇錦，2003，〈客語祖源的非中原說略〉，《中國語文國際學術研討會》。
32. 羅肇錦，2003，〈客語教學的先驗條件〉，《鄉土語言與教學研討會》。
33. 羅肇錦，2003，〈台灣客語的研究與應用〉，《國際台灣語文研討會》。
34. 羅肇錦，2003，〈客語民間文學仔尾詞的連續變調〉，《台灣客家文學研討會》。
35. 羅肇錦，2004，〈漢字傳統與客語傳釋〉，《傳統與現代的客家兩岸學術研討會》。
36. 羅肇錦，2004，〈印記搜索與判讀〉，《文獻與調查研討會》。
37. 羅肇錦，2004，〈文白對比與客語源起〉，《中研院語言所小型漢方言研討會》。
38. 羅肇錦，2004，〈客語聲調的文白差別與客家起源的南北爭議，《第六屆國際客方言研討會》。
39. 羅肇錦，2004，〈論客家文化的取景與定格〉，《客家政策與母語教學研討會論文》。

40. 羅肇錦，2005，〈苗栗四縣客話的類化現象〉，《苗栗聯合大學苗栗學研討會論文》。
41. 羅肇錦，2005，〈試解董同龢先生上古聲母的例外諧聲〉，《靜宜大學中文系與中華民國聲韻學會第九屆國際暨二十三屆全國聲韻學術研討會》。
42. 羅肇錦，2005，〈論客的原義是山〉，《世界客屬總會客家國際學術研討會》。

## 期刊論文

1. 羅肇錦，1985，〈瑞金方言的音韻〉，《新竹師專學報十一期》，pp285-318。
2. 羅肇錦，1986，〈從聲訓看兩漢名教思想〉，《王靜芝先生七十壽辰論文集》。
3. 羅肇錦，1986，〈瑞金方言的歸屬問題〉，《新竹師專學報十三期》，pp394-402。
4. 羅肇錦，1987，〈臺灣客語次方言間的語音問題〉，《國文學報十六期》，pp289-326。
5. 羅肇錦，1987，〈風俗通義的辨釋結構析論〉，《新竹師專學報十四期》，pp835-102。
6. 羅肇錦，1990，〈注音符號ㄅㄆㄇ平議〉，《現代學術研究專刊 2》，pp225-260。
7. 羅肇錦，1990，〈讖緯思想與訓釋符號〉，《臺北師院學報三期》，pp85-112。
8. 羅肇錦，1990，〈本土語言教育漢字運用問題〉，《本土語言教育學術論文》。
9. 羅肇錦，1991，〈閩客方言與古籍訓釋〉，《聲韻論叢第三期》，pp405-433。
10. 羅肇錦，1991，〈臺灣客家話的本質和變異〉，《客家社會與文化》，pp16-29。
11. 羅肇錦，1992，〈國語「空檔字」說略〉，《語文教育通訊第二集》。
12. 羅肇錦，1993，〈試論魏晉南北朝文學用語所反應的社會現象〉，《魏晉南北朝社會與文化學術研討會論文集》。
13. 羅肇錦，1994，〈客語異讀音的來源〉，《國立台北師範大學學報第七期》。
14. 羅肇錦，1994，〈客家語言與客家歌謠〉，《文藝季八十三年專刊》。
15. 羅肇錦，1994，〈臺灣客家話的現況與走向〉，《臺灣客家文化研討會論文集》。
16. 羅肇錦，1994，〈論「聲調」是漢語教學的第一條件〉，《語文研討會論文》。
17. 羅肇錦，1994，〈四縣客語異讀音的來源〉，《國立臺北師院學報第六期》。
18. 羅肇錦，1995，〈台語符號的商榷〉，《台灣研究通訊 5、6 期合刊》。
19. 羅肇錦，1996，〈滿清統治與漢語質變〉，《教授論壇專刊第三期（語言政治與政策）。
20. 羅肇錦，1997，〈現代漢語平仄運用的極限--論詩歌教學的一個誤解〉，《聲韻論叢第七期》，學生書局。
21. 羅肇錦，1997，〈從台灣語言聲調現象論漢語聲調的演變的幾個規律〉，《客家縱橫第四期》。
22. 羅肇錦，1998，〈客話本字的線索與非本字的思索〉，《國文學誌第二期》。
23. 羅肇錦，1998，〈客話特點的認定與客族遷徙〉，《客家方言研究》，暨南大學出版社。

24. 羅肇錦，1999，〈「漳泉鬥」的閩客情結初探〉，《台灣文獻第四卷第四十九期》。
25. 羅肇錦，1999，〈清代台灣書院童蒙教育初探〉，《崇文載道書院情專輯》，苗栗文化局。
26. 羅肇錦，2000，〈「漳州客」在中台灣的拓殖與發展〉，《台灣歷史與社會論文集》。
27. 羅肇錦，2000，〈梅縣話是粵化客語說略〉，《國文學誌第四期》。
28. 羅肇錦，2000，〈客語教學的操盤與利多〉，《鄉土語言教學研討會論文集》。
29. 羅肇錦，2001，〈福建廣東客語客話的源與變〉，《國際聲韻學學術研討會論文集》。
30. 羅肇錦，2002，〈客語祖源的另類思考〉，《客家文化與社會學術研討會論文集 中央大學》。
31. 羅肇錦，2002，〈「漳泉鬥」的閩客情結再探〉，《台灣歷史與文化學術研討會論文集》。
32. 羅肇錦，2003，〈客家話中非中原語成分探析〉，《客家方言研究第四集》。
33. 羅肇錦，2003，〈客語祖源的非中原說略〉，《中國語文國際學術研討會論文集》。
34. 羅肇錦，2004，〈台灣客語的研究與應用〉，《台灣文學評論第四卷第三期》，pp72-85。

# 詔安客家研究－雲林縣詔安客家潛力產業調查

張怡棻[*]　黃世輝[**]　蔡宜佳[***]　許嘉惠[***]

## 摘　要

雲林縣詔安客最密集分佈範圍在二崙、西螺、崙背三鄉鎮，就產業結構而言，此三鄉鎮皆以農作為主要產業活動。近年來，在雲林縣政府推動的「一鄉一特色」主軸之下，三鄉鎮亦找到屬於自己的定位，但對於詔安客家文化產業卻還尚待發掘，產業的推廣如同推展詔安客家文化的捷徑，探討詔安客家地區之潛力產業實不容忽視。因此，本研究之目的即針對雲林縣境內詔安客家族群分布範圍的聚落中，進行詔安客家潛力產業之調查，本研究以深入訪談法及個案研究等研究方法，最後彙整調查成果進行三鄉鎮潛力產業 SWOT 分析。研究發現： 1. 除了詔安客語之外，詔安客的族群辨識性不高，因此詔安客家潛力產業的辨識性也不高，也沒有發現強調自己是詔安客家的產業，這是詔安客家值得努力的課題、2. 詔安客家潛力產業處在二崙、西螺、崙背三鄉鎮中，其生產、生活、生態所顯現的略可辨識的特性，甚至閩客混雜的樣貌，可以說即是現代詔安客家在雲林的「客家性」、3. 新發現的詔安客家性與已經聞名的詔安客家符號（七欠武術與開嘴獅等）可以結合潛力產業，表現在產品包裝、視覺形象、品牌形象、休閒服務等文化產業中，透過產業傳達客家符號與客家精神。

***關鍵字：****詔安客家、潛力產業*

[*] 張怡棻　國立雲林科技大學設計學研究所博士候選人、私立台灣首府大學商品開發與設計學系講師。
[**] 黃世輝　國立雲林科技大學創意生活設計系教授。
[***] 蔡宜佳　國立雲林科技大學設計學研究所博士生。
[***] 許嘉惠　國立雲林科技大學設計學研究所博士生。

## 一、前言

雲林縣的詔安客最密集的部分是分佈在西螺鎮、二崙鄉與崙背鄉，就產業結構而言，此三鄉鎮皆以農作為主要產業活動。 近年來，在雲林縣政府推動的「一鄉一特色」主軸之下，西螺鎮、二崙鄉與崙背鄉三鄉鎮當然也找到屬於自己的定位，但對於詔安客家文化產業卻還尚待發掘，產業的推廣如同推展詔安客家文化的捷徑，挖掘西螺鎮、二崙鄉與崙背鄉等詔安客家地區之潛力產業實不容忽視。本文是根據筆者在客委會支持下所完成的研究報告，摘其要點論述而成。

因此，本文之目的即針對雲林縣境內詔安客家族群分布範圍的聚落中，進行詔安客家潛力產業之調查，首先研究準備階段以文獻蒐集、彙整與分析包括詔安客家歷史文獻、政府相關計畫案、博碩士論文、網頁資料搜尋等，從文獻中建立雲林縣詔安客家之歷史、產業發展脈絡；接著研究執行階段借用雲科大客家研究中心黃衍明主任的研究，先確定西螺、崙背、二崙三鄉鎮中具有相對較多詔安客家人的聚落、村里，在三鄉鎮中每鄉鎮挑選至少三種產業作為深度訪談調查的對象，本計畫篩選雲林詔安客家範圍涵括二崙、崙背、西螺，篩選出三鄉鎮潛力產業，依序為崙背鄉潛力產業為洋香瓜、酪農業、錦鯉；以「洋香瓜」為代表進行訪談；二崙鄉潛力產業為西瓜、稻米、蔬菜；以「西瓜」為代表進行訪談；西螺鎮潛力產業為醬油、豆皮、稻米；以「醬油」、「豆皮」為代表進行訪談。最後彙整調查成果進行三鄉鎮潛力產業 SWOT 分析，其餘產業進行網路資料搜尋並就發展概況進行產業特色、潛力、限制等說明，並針對分析結果提出雲林縣詔安客家潛力產業之發展策略建議。

## 二、文獻探討

### 2-1 詔安客家的名詞定義

在台灣的詔安客祖籍地原是中國福建省詔安縣，因此故名「詔安客」（詔安客的由來，2005）[1]。一般詔安客認定自己是否為詔安客族人，大部分是以祖源為認定標準，雖然祖源並非身分認定的唯一標準，但大部分詔安客對於「共同祖先」與歷史，仍有無法割捨的情感。詔安客在台灣的分布，主要是雲林縣崙背、二崙、西螺的廖、李、鍾三大姓及桃園大溪的黃姓、桃園八德的邱姓、宜蘭的游姓，以及其他散居各地，如南投中寮、台中市北屯區等，目前以雲林縣崙背、二崙、西螺的詔安客最為集中。

### 2-2 台灣的詔安客家在族群分布

詔安客家族群移墾的順序大至上是由南而北，由西向東，由沿海平原先拓墾接著向丘陵地開拓。而在開墾的過程中，有血緣關係的親族，一般都會聚居而形成聚落，其聚落多以祖籍鄉村或本身家族姓氏命名，如：以「詔安」命名的彰化市和美鎮的詔

[1] 取自〈台灣詔安客語教學資源中心網站〉。
http://tw.letter.yahoo.com/latest.php?letter _id=43216＆d=2005/04/06

安里，雲林縣西螺鎮的「詔安里」，嘉義縣「詔安寮」；冠族籍地名如雲林縣「新菅村」，依據客家委員會統計，全國詔安客後裔近 60 萬人[2]。

根據吳中杰《台灣漳州客家分布與特色》中，以現今漳州地區還說客家與閩客雙語的地點，按照族譜調查台灣各地的漳州移民，發現詔安客在台灣的分布如下：

1. 台北縣市：三芝鄉的二坪、茂長；石門鄉草里村；蘆洲市、泰山；土城市埤塘里；中和南勢角；新店頭城、二城，三重市等地。
2. 桃園縣：桃園、蘆竹、大園、大溪、龜山、八德清代移民以漳州府福佬人和漳州客家人為主，及中壢中央大學附近。
3. 新竹縣：散布於關西市街一帶。
4. 台中縣：開發台中平原的「六館業戶」之一廖朝孔為詔安官陂移民。台中市、豐原、神岡；南靖縣梅林、神岡、潭子；南靖梅林，大雅、馬崗、花眉。大里市、烏日鄉、等地，然此處客家移民痕跡只剩下少數客家地名殘留，福佬化相當嚴重。
5. 彰化縣：分布在彰化市、和美鎮，花壇鄉、員林、溪湖、大村鄉、埔心鄉、芳苑鄉、大城鄉、溪洲鄉等。
6. 南投縣：南投市、草屯鎮、中寮鄉、竹山鎮。
7. 雲林縣：大埤鄉、斗六市西南部、及崙背鄉、二崙鄉、西螺鎮、是台灣目前面積最大，人數最多的詔安客語區。
8. 嘉義縣市：水上鄉大崙、竹崎、山子頂。
9. 台南縣市：白河鎮，鎮內還有「詔安厝」的地名，楠西鄉、及南北鄉北寮為來自西螺的廖姓移民。
10. 高雄縣市：美濃鎮內居民的「棟對」中，偶爾可看到「詔安」字樣，說明美濃有少數詔安客夾雜於嘉慶州客家聚落中。
11. 宜蘭縣：由於宜蘭散居的村落型態，散居的客家人遍布各處。
12. 花蓮鄉：分布在鳳林，而在吉安市南埔、稻香等里另有日本時代由西螺遷入的廖、李姓[3]。

## 2-3 雲林縣的詔安客家族群－七崁（欠）的詔安客

根據吳中杰《台灣漳州客家分布與特色》及黃衍明《雲林好客－詔安客家文化園區先期基礎調查》[4]內提及渡海來台的詔安客家族群，由於族群福佬化的原因，詔安腔日漸式微，而還能講詔安客語的集中在雲林縣崙背鄉、二崙鄉、西螺鎮，見圖 1，同時也是人數最多的詔安客客家聚落，其它則零星分布。

---

[2] 廖淑玲：《掌中崙背》，（雲林縣斗六市：雲林縣政府，2005），頁 108。
[3] 吳中杰：〈台灣漳州客家分布與特色〉，《客家文化研究通訊》，（2 期，1999 年 6 月），頁 74-93。
[4] 黃衍明，2007，《雲林好客－詔安客家文化園區先期基礎調查》，雲林：雲林縣政府文化處。

圖 1 雲林縣紹安客分布圖，引自《雲林好客－紹安客家文化園區先期基礎調查》。

雲林紹安客家之分佈以西螺七欠為主，其開發相傳始於清初（康熙四十年，1701）渡海來台的紹安縣官陂的廖朝孔及其兄弟五人，在廖朝孔之後也有許多官陂的廖姓族人分批移民來台，經過一百多年的篳路藍屢、披荊斬棘的拓墾，子孫們終於落地生根，過著安居樂業的生活。族人們為了感念先人遠離家鄉來台創造事業，應當遵守祖訓第六條，興建宗祠以不忘飲水思源，便在下滴置地興建「繼述堂」。定居西螺的張廖氏族人，每年除了春秋二次祭祖典禮外，又於十月秋收後在各村庄舉辦祈安謝神迎神賽會，並擴大舉辦以促進族人間的團結。此案一經決定後，便以祖先七欠箴規的「七」為順序，考量各村人丁數及經濟狀況，將分居二十五的聚落合併為「七欠」，以落實守望相助、聯防自保的制度。分別為：

1. 頭欠：廣興、頂滴、埔姜崙（以上三村庄今屬西螺鎮）。
2. 第二欠：魚寮、下滴、九塊厝、太和寮、吳厝（今均屬西螺)。
3. 第三欠：犁份庄、田尾、滴仔（以上三村今均屬二崙鄉）。
4. 第四欠：十八張犁、三塊厝、深坑仔（今屬二崙鄉)。
5. 第五欠：港尾（崙背鄉）、下新庄仔（今屬土庫鎮)。
6. 第六欠：惠來厝、打牛滴、部仔、塘仔面、頂庄仔、張厝、下新店（今均屬二崙鄉）。
7. 尾欠：二崙、下庄仔。

## 三、研究設計

本文是根據筆者在客委會支持下所完成的研究報告－「雲林縣紹安客家潛力產業調查計畫」從中摘其要點論述而成。在本研究初期借用雲科大客家研究中心黃衍明主任的研究，先確定西螺、崙背、二崙三鄉鎮中具有相對較多紹安客家人的聚落、村里，

在三鄉鎮中每鄉鎮挑選至少三種產業作為詳細調查的對象，以 SWOT 法分析潛力產業的現況與未來可發展的途徑。

本研究篩選出三鄉鎮潛力產業，依序為崙背鄉潛力產業為洋香瓜、酪農業、錦鯉；以「洋香瓜」為代表進行訪談；二崙鄉潛力產業為西瓜、稻米、蔬菜；以「西瓜」為代表進行訪談；西螺鎮潛力產業為醬油、豆皮、稻米；以「醬油」、「豆皮」為代表進行訪談，訪談商家如表 1 所示：

表 1 訪談潛力產業代表商家名單

| 詔安客家鄉鎮 | 潛力產業 | 潛力產業代表商家名稱 |
|---|---|---|
| **崙背鄉** | 洋香瓜 | 1)雲林縣崙背鄉農會蔬菜產銷班第 27 班<br>2)豐榮合作農場 |
| **二崙鄉** | 西瓜 | 1)廖日締先生<br>2)李謀遊先生 |
| **西螺鎮** | 醬油 | 1)陳源和醬油<br>2)丸莊醬油 |
| | 豆皮 | 1)永津豆皮廠<br>2)永和豆皮農產品加工廠 |

## 四、雲林縣詔安客潛力產業代表 SWOT 分析

### 4-1 崙背鄉潛力產業調查與訪談結果

#### 1. 規模與發展過程

經本研究調查與訪談彙整崙背鄉潛力產業規模及發展過程後，分析獲得共同的特性包括公部門協助推動產業發展、家族企業傳承。

#### 2. 產品類型

洋香瓜產業代表為崙背鄉農會蔬菜產銷班第 27 班與、豐榮合作農場，酪農主要飼養為荷蘭荷士登牛，錦鯉的產業代表為欣昌錦鯉養殖場。

#### 3. 營運檢討

(1) 製作方式

洋香瓜一年皆可採收，一年三至四季。酪農業則養殖荷蘭乳牛的乳量以搾乳三〇五天，每天搾乳二次及體重成熟為標準計算，每一泌乳期的泌乳量可達 4,500 公斤以上；錦鯉養殖場錦鯉每年生產季為 3 月~12 月。

(2) 銷售方式

洋香瓜的行銷通路主要以北部的果菜市場為主，以及大型連鎖的生鮮超市、網路的蔬果代銷平台以及自己建立的網路蔬果宅配服務，並與知名便利商店 7-11 合作；酪農串連崙背各產業的結合，配合旅遊開發案升級觀光牧場，結合下游產業，提昇知名度與促進產品開發；錦鯉結合套裝旅遊為軸心，深度人文景觀做賣點，運用網路行銷技術，產品銷售至歐美各國。

(3) 行銷方式

善用網路行銷方式，以關鍵字「一日遊」為曝光方向，規劃套裝旅遊行程；透過異業結盟模式，結合精緻糕點、農特產品、陶藝創作、福壽錦鯉、休閒生態教育農園等。

(3) 發展建議

對崙背洋香瓜、酪農、錦鯉產業之發展建議包括多角化經營、發展休閒農業體驗、發展並開發自有品牌、建立交流空間，各組織發揮所長進行交流、調整生產結構與降低成本，提高生乳品質。

(4) 崙背鄉潛力產業的 SWOT 分析

經本研究調查訪談崙背潛力產業代表洋香瓜、酪農、錦鯉，以實際調查結果進行 SWOT 分析，彙整如表 2 所示：

表 2 雲林縣崙背鄉潛力產業的 SWOT 分析

| 優勢（Strength） | 劣勢（Weakness） |
|---|---|
| **(1) 位於農業首都-雲林縣，政府有心大力的推廣與輔導這三產業。**<br>**(2) 崙背鄉提供各品種的洋香瓜與數百品種的錦鯉。**<br>**(3) 洋香瓜、錦鯉一年四季皆可供貨，故崙背鄉全年貨源充足。**<br>**(4) 洋香瓜利用同鄉採互助合作的模式，會互相支援採收期所需的人力。**<br>**(5) 高單價的農產品，以及具成本優勢的錦鯉養殖，同時具有高經濟價值。** | (1) 因為台灣身處病蟲害的疫區，所以洋香瓜此種類水果無法外銷。<br>(2) 洋香瓜種質所需的成本較高；錦鯉的運送結構與成本也較高。<br>(3) 冬期生乳生產比例與產銷調節不平衡，冬季易產生滯銷。 |
| 機會（Opportunity） | **威脅（Threat）** |
| **(1) 開發酪農與洋香瓜加工品的製造。**<br>**(2) 與觀光休閒農業結合，吸引更多的遊** | (1) 洋香瓜種植的土地無法連續耕作，需輪耕或採換地的對策；酪農應減少冬 |

| | |
|---|---|
| **客來到產地直接購買。**<br>**(3) 各產業皆有共識以崙背鄉為單位發展特色產業。** | 期生乳生產比例達到產銷調節平衡。<br>(2) 洋香瓜在知名度大增的狀況下，若無法同步提升產量，將會失去苦心所建立的消費品牌。<br>(3) 酪農缺乏自有品牌，產業競爭力不足。 |

## 4-2 二崙鄉潛力產業調查與訪談結果

### 1. 規模與發展過程

經本研究調查與訪談彙整二崙鄉潛力產業規模及發展過程後，分析獲得共同的特性包括承自二崙地區優質的天然環境，全鄉為一片方整的平原，地理環境優越、物產豐富。農作物如稻米、西瓜、香瓜、蔬菜等，各產量皆為全國之最。

### 2. 產品類型

本研究挑選的二崙鄉潛力產業為西瓜、稻米、半結球萵苣為代表，西瓜產業代表為瓜農廖日締先生及李謀遊先生，稻米為臺農 1 號、臺梗 9 號、臺南 11 號，蔬菜產業代表為半結球萵苣。

### 3. 營運檢討

(1) 製作方式

西瓜產期約在夏季，一年中的 5 月～7 月大約可採收三次西瓜。半結球萵苣種植約 30-45 天即可收成；二崙鄉稻米種植一年有三期，經過犁田、插秧、施肥及曬田等過程才能孕育出結實纍纍的稻穗，成長期四個月。

(2) 銷售方式

西瓜、蔬菜的行銷通路主要以北部的果菜市場為主，產銷班蔬果代銷平台以及自己建立的網路蔬果宅配服務；近年來農會輔導創新行銷，農場利用現有資源流程進行改善，運用機械代替勞力，就可有效達到降低生產成本，且導入直銷的概念，將農產品從產地直接銷售往消費地。運用真空預冷、冷藏庫，加工萵苣等生產業務包裝等之產品行銷國外，降低產品檢疫風險，更可提前供應外銷及延後結束供應時期，提昇產品品質創造利潤增進農戶收入。

(3) 行銷方式

除了傳統實體銷售外，結合網路行銷方式，整合鄰近產業旅遊，打造二崙開心農場，可作為交流、討論及經驗分享的園地，透過農產如蔬菜、西瓜認養農場，認養人可隨時上網關心自己認養的蔬果成長紀錄，

(4) 發展建議

對二崙西瓜、稻米、半結球萵苣產業之發展建議包括規劃二崙休閒園區、品質提升，外銷國外市場、打造地方特色料理。

(5) 二崙鄉潛力產業的 SWOT 分析

經本研究調查與訪談二崙潛力產業代表西瓜、稻米和半結球萵苣，以實際調查成果進行二崙潛力產業之 SWOT 分析，彙整如表 3 所示：

表 3 雲林縣二崙鄉潛力產業的 SWOT 分析

| 優勢（Strengths） | 劣勢（Weaknesses） |
|---|---|
| **(1) 二崙鄉氣候、土壤及地形適合栽種稻米、蔬菜等農產，尤其溪底更適合栽種西瓜。**<br>**(2) 蔬菜等農產業聯盟，推動外銷。**<br>**(3) 透過網室的栽培，蔬菜品質好、鮮度高，且避免被颱風影響菜類。**<br>**(4) 萵苣營養成分高，且栽種較不需要噴灑農藥。**<br>**(5) 二崙西瓜一年收成三次，成長期短、收成期長。** | (1) 結球萵苣的生產成本，以防治病蟲害及人工支出最多。<br>(2) 國內小農結構，因小面積的農地種植作物又多樣化，或是緊鄰雜草叢生的綠肥及休耕轉作地，無法共同防治病蟲害，造成防治成本偏高。<br>(3) 第二期稻米成熟的時候，約六月正是梅雨峰面在台灣附近，降雨機率高，搶收稻米下造成稻子含水量較高，運送碾米廠會因稻穀乾燥能量不足，無法進行收購。 |
| 機會（Opportunities） | **威脅（Threats）** |
| **(1) 創新行銷，外銷日本等地，成為全球知名速食業者的供應商。**<br>**(2) 市場需求高，種植增加。**<br>**(3) 利用直銷的概念，將農產品從產地直接銷售往消費地，省去層層管銷費用，讓生產者獲利提高。**<br>**(4) 成立 50 公頃的專業栽培區，針對各生產流程進行改善，運用機械代替勞力，就可有效達到降低生產成本。**<br>**(5) 農場現有支援真空預冷、冷藏庫，加工生產業務包裝（萵苣）等之產品行銷國外，降低園產品檢疫風險，更可** | (1) 若無法在 5 年內降低生產成本，我國的美生菜外銷市場可能被勞力成本更低的國家取代。<br>(2) 我國加入 WTO 後，如何增加農產品，提升國際間的競爭力。<br>(3) 台灣氣候多變化，夏季易遇到颱風來襲，稻葉等農產品受損，造成損失。<br>(4) 花蓮瓜的競爭（與二崙西瓜同種），種於具有土質石的土壤上，氣候乾、肉質較甜。<br>(5) 採收期需大量人工，且大部分的人工來自於彰化。 |

| | |
|---|---|
| **提前供應外銷及延後結束供應時期，提昇產品品質創造利潤增進農戶收入。**<br>**(6) 近兩年來經濟不景氣，回鄉青年投入蔬菜生產行列**<br>**(7) 所產『濁水溪米』品質冠於濁水溪流域的其他地區，聞名全省，素有「米倉」之稱。** | (6) 農產中盤商的剝削。 |

**4-3 西螺鎮潛力產業調查與訪談結果**

**1. 規模與發展過程**

經本研究調查與訪談彙整西螺鎮潛力產業規模及發展過程後，分析獲得三項共同的特性包括承自西螺地區優質的天然環境、家族企業百年傳承、一級產業轉為二級產業的發展。

**2. 產品類型**

西螺醬油產業代表陳源和醬油和丸莊醬油皆是以「純釀式醬油」為主要產品；豆皮產業代表永津豆皮廠和永和豆皮農產品加工廠，都是由最基本的濕豆包去改良或加工成各種產品；西螺濁水米包括芋香米、清健米、三好米等。

**3. 營運檢討**

(1) 製作方式

經本研究實際訪談調查西螺醬油、豆皮產業後，發現兩項產業皆堅持傳統製作方式，傳統手工所製作的產品其最大特色就是需要大量的人工從事生產且生產數量有限，僅能維持平均的出貨量。此外目前的工作人員幾乎都是中老年齡者，年輕人因為傳統產業工作內容重覆、耗費勞力、工時冗長等原因，而不願意投入傳統產業的就業市場，工作人力來源不穩定，將造成傳統產業面臨持續式微的最大困境因素。

(2) 銷售方式

銷售方式包括直營門市、大盤商、中盤商、網路商城、百貨商場等。陳源和醬油除了在西螺本店設置門市以外，更在全國的有機商店開拓行銷通路，例如里仁有機食品商店就有販售陳源和醬油系列商品；丸莊醬油 2004 年在台北市重慶北路成立「丸莊台北本舖」，開拓在西螺本店以外的直營門市，同時在百貨、商場設置醬油銷售專櫃，另一方面更結合網路行銷包括架設丸莊醬油網站和雅虎奇摩、PC Home Online 等網路商城合作，上網行銷丸莊醬油相關產品；永津豆

皮銷售對象都以大盤商或中盤商為主；永和豆皮已經建立自己的品牌與對外的行銷通路和商店，銷售對象除了大盤商外亦包括零售商店，銷售範圍較廣。

(3) 行銷方式

銷推廣方式多以人際網絡、媒體免費報導、口碑行銷、網路行銷（網站、政府網站 OTOP 一鄉一特產、部落格）、接受電視節目採訪為主。

(4) 發展建議

對西螺醬油、豆皮、稻米產業之發展建議包括建立傳統品牌開發新產品、行塑西螺特色產業群聚效益、運用產業既有基礎，以導覽、體驗發展觀光休閒產業及設置良質米專區。

(5) 西螺鎮潛力產業的 SWOT 分析

經本研究調查與訪談西螺潛力產業代表醬油、豆皮和稻米，以實際調查成果進行西螺潛力產業之 SWOT 分析，彙整如表 4 雲林縣西螺鎮潛力產業的 SWOT 分析所示：

表 4 雲林縣西螺鎮潛力產業的 SWOT 分析

| 優勢（Strengths） | 劣勢（Weaknesses） |
|---|---|
| **(1) 雲林縣農產品的集中地，原料取得便利，能嚴格控管品質，降低產銷成本。**<br>**(2) 醬油、豆皮工廠設備完整且已趨成熟發展。**<br>**(3) 整體稻米、醬油、豆皮產業的市場消費及客群固定。**<br>**(4) 在西螺地區生產稻米、醬油、豆皮的特殊地域性，使得西螺稻米、醬油、豆皮之優質口碑不易被取代。**<br>**(5) 西螺的濁水溪沿線污染性的工業少，水質佳十分適合發展豆類製品。**<br>**(6) 面對多變的消費型態西螺傳統業者仍保持不斷研發、創新的產業精神。**<br>**(7) 西螺傳統產業建立自家品牌，增進消費者的認同感。**<br>**(8) 西螺醬油釀造師的釀造技術代代相** | (1) 西螺地區傳統產業大多屬於家族式的經營模式，因此受限規模小，造成產能有限。<br>(2) 傳統產業較沒變化，年輕人較不易接受。<br>(3) 從事醬油、豆皮產業的人口趨於老化，青壯人口，聘人不易。<br>(4) 傳統醬油、豆皮產業產程長，無法全面使用機械生產，仍需依賴大量的人工從事生產。<br>(5) 醬油、豆皮產業分散西螺各地，無法具體發揮產業群聚效益。<br>(6) 傳統產業缺乏行銷策略。 |

| **傳，維持西螺醬油的高品質。** | |
|---|---|
| 機會（Opportunities） | **威脅（Threats）** |
| **(1) 台灣人飲食文化對豆類產品需求不變。**<br>**(2) 文化觀光（休閒旅遊）的興起，成立觀光工廠，發揮了在教育推廣及產品行銷上的更大效益。**<br>**(3) 政府對於傳統產業整體發展在政策上的支持（創意生活產業）。**<br>**(4) 國人日益重視健康養生，因此帶動近年來純釀造醬油、傳統豆皮的購買風潮。**<br>**(5) 因應國外市場對西螺醬油的消費需求日增，積極拓展外銷市場。** | (1) 國外人工價格相較台灣低廉，造成進口產品價格相對廉價。<br>(2) 雲林縣傳統產業已趨飽和，造成彼此惡性競爭，市場供過於求。<br>(3) 國人飲食習慣受西方飲食影響，而逐漸減少對稻米、醬油、豆皮等的食用需求。<br>(4) 消費需求精緻化的比例要求高，傳統食品沒變化<br>(5) 傳統醬油產業之主要生產原料－黑豆，需仰賴進口。<br>(6) 上游工廠逐漸外移至中國大陸設廠，影響傳統醬油產業總產量。 |

## 五、結論與發展建議

### 5-1 結論

經過上述的調查與分析，在雲林縣二崙、西螺、崙背等詔安客家聚集的地方，其潛力產業的分析結果可以得到以下幾點結論：

**1. 三鄉鎮的潛力產業**

崙背、二崙、西螺三鄉鎮都可以發現一些具有潛力的產業，但多數以農產業及農產加工產業為多其中又以在人口較多、城市化傾向相對高的西螺鎮，有比較多的農產加工業。本研究發現崙背鄉比較具有潛力的產業包括酪農、洋香瓜、燒陶等，但還有肉丸、千巧谷蛋糕、興昌錦鯉、曾記豆乾、貓之稻等較具知名度的產品；二崙鄉以農產品西瓜與洋香瓜較具規模；西螺人口較多，知名的產業有醬油、豆皮、蔴糬、稻米、蔬菜等，其中丸莊醬油已經申請成為觀光工廠，開啟了產業觀光的新一步。

**2. 潛力產業與客家性的連結度**

(1) 除了詔安客語之外，詔安客的族群辨識性不高，因此詔安客家潛力產業的辨識性也不高，也沒有發現強調自己是詔安客家的產業，這是詔安客家值得努力的課題。

(2) 詔安客家潛力產業處在二崙、西螺、崙背三鄉鎮中，其生產、生活、生態所

顯現的略可辨識的特性，甚至閩客混雜的樣貌，可以說即是現代詔安客家在雲林的「客家性」。

(3) 七欠武術與開口獅是雲林詔安客最為人知的象徵，但目前與各潛力產業的符號結合、文化結合程度並不高，這是未來凸顯詔安客家潛力產業的有力符號與機會。

(4) 詔安客家符號的運用，亦即客家性的表徵在產業上的充分使用，對於該產業的行銷是否有幫助？雲林詔安客可能就是處在客家符號使用與否的尷尬情境中，等待未來的創意突破。

**3. 文化產業與區域合作**

(1) 除了少數產業具有較高知名度的自我品牌之外，多數客家地方產業比較缺乏全國的知名度。

(2) 各潛力產業有部分具有同業或異業結盟與合作行銷的經驗，但多數缺乏合作機制。

(3) 從地方產業轉型增加產業觀光的領域時，許多客家地方產業尚無法將產業文化的內涵整理與發揚。

多數雲林詔安客家地方產業缺乏文化商品開發的實際成績，與觀光的結合度尚低。

**5-2 發展建議**

彙整上述對潛力產業發展之現況發展，本研究提出對崙背、二崙、西螺潛力產業之發展建議：

**1. 潛力產業朝向多元化經營，打造地方特色料理**

雲林縣政府、地方陶藝工作者、庭園餐廳的經營者，都朝地方產業特色著手，一方面搭配設計精美且實用的餐具，結合工藝與地方特色產業，；另一方面透過農會家政班，多元化開發各式大餐，例如崙背鄉推出鮮乳、洋香瓜等的加工產品，二崙鄉生產西瓜、稻米、蔬菜及番薯等農產品，加上半結球萵苣需求市場逐年升高，除了火鍋蔬菜料理，應可研發半結球萵苣特色風味餐或果汁、冰品等，研發料理符合國人喜好、營養的半結球萵苣餐，進而結合當地活動增加曝光機會；在稻米方面，創意研發更多以米為食材的創意料理，如米蛋糕、米糕披薩、手工紫米麻糬等等。

**2. 發展休閒產業觀光，規劃農業體驗園區**

整合地方觀光資源與農產地文化的休閒園區裡，除了規劃有趣好玩的 DIY 活

動、插秧體驗、西瓜等水果認養活動，建立許多值得參觀的展示內容及地方特色的農特產品，營造適合一家大小體驗休閒活動。例如崙背鄉洋香瓜朝休閒農業發展，讓消費者實地感受瓜果的栽種過程，也可體驗到下田工作的樂趣，規劃成為觀光休閒景點；配合酪農業升級觀光牧場與錦鯉場等景點相串聯，發展崙背觀光教育並提高產品的曝光度；二崙鄉村街道擁有廣闊無垠的稻穗及蔬果景觀，適合騎乘單車，悠遊於田間小路，享受舒適愜意的田野風情，進行一趟最自然樂活的悠遊米鄉路線。

**3. 建立品牌，開發新產品**

傳統產業應以本身產業為基礎建立品牌並且開發新產品，同時思考創意行銷策略，朝向企業永續經營的目標。創立自有品牌能夠提高消費者認同感，另一方面亦可以從產品內容、成份、產品造形、包裝等方面進行研發創新產品，替傳統產業注入一股創意的活水，例如西螺農會目前也將「米」的發展成其他衍生商品，例如：替代喜餅的婚宴禮盒－穗美人禮盒，以獻納香米為及玄米果組成的花嫁禮盒。

**4. 形塑特色產業群聚效益**

以產業群聚的方式引導各個傳統產業工廠轉型為特色產業工廠，以醬油為例如白醬油、柳丁醬油、竹炭醬油等，另一方面亦可以結合地方文化節慶、文化資產及在地人文景觀的特色，例如西螺大橋文化節、延平老街、舞獅技藝－開口獅，共同舉辦各種醬油競賽擴大觀光工廠的活絡效益，進一步提升整體傳統產業群聚的聯繫與合作機會，同時建立潛力產業交流空間，成立不同產業的專業組織，進行產業交流分享與互助合作。

**5. 運用產業既有基礎，以導覽、體驗發展觀光休閒產業**

傳統產業能夠藉由導入導覽，讓消費者更加瞭解產業的故事，包括發展歷程、製作方法、產業知識等，以陳源和醬油及丸莊醬油為例皆提供導覽醬油製程的服務，透過專業的導覽解說讓消費者真正地瞭解傳統醬油產業的文化知識；及如何判斷優質醬油、選購優質醬油的重要性，同時安排體驗活動，例如丸莊醬油提供蔭鼓 DIY 體驗活動、豆皮工廠提供豆皮烹調方式的體驗，以導覽解說加體驗的手法促進消費者了解產業核心知識；為了讓民眾體驗農村生活，可以規劃稻香農村之旅，從參與學習經驗中，體驗稻米的生長過程及產業生態，進一步結合在地文化如詔安客的由來等，建立民眾與農產業的對話，體驗深度自然生態之旅。讓傳統產業朝向觀光休閒及創意生活事業為發展目標，使得西螺的產業永續傳承。

**6. 設置良質米專區**

多年來在地的農業改革業者，努力再從事西螺地區稻米品質提昇，和致力於保護日趨嚴重的化肥及農藥、對土地的雙重傷害。西螺埤源區廣興社區所栽種的稻米，多年來認真改造耕作方式、注重土壤變化和水質的污染源問題，藉由稻米栽種過程

全程紀錄，包含氣候、施肥、除草、檢驗等均完整紀錄；並儘量避免施放農藥，要求達到無農藥殘毒檢測之最高級優質米目標，希望能再度獲得消費者的青睞和認同，建立超水平藍海策略市場。

## 中文文獻

吳易珍，2008，《台灣紹安客家民間傳說研究》，雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，未出版，雲林。

李嫦薇，2006，《從多元文化看台灣紹安客的族群認同—以雲林縣崙背鄉紹安客為例》，南華大學教育社會學研究所碩士論文，未出版，嘉義。

許瑛玳，2008，《雲林紹安客家文化圈的歷史形成－以崙背、二崙兩鄉鎮為例》，客家社會文化研究所碩士論文，未出版，桃園。

黃世輝，2009，《以區域為單位之「具潛力之群聚產業」調查（九十八年度地方群聚產業輔導計畫》，台北：台北市經濟部工業局。

黃世輝、張怡棻，2010，《國立雲林科技大學紹安客家文化研究-第二期紹安客家研究群子計畫四：雲林縣紹安客家潛力產業之調查研究結案報告書》，雲林。

黃衍明，2007，《雲林好客－紹安客家文化園區先期基礎調查》，雲林：雲林縣政府文化處。

# 文化展演中的族群認同—以雲林縣之「詔安客家文化節」為例

陳逸君*

## 摘　要

文化展演，不僅僅是展示或表演文化之節慶或節目，它通常還承載、傳播或被賦予一些更深層的文化訊息。本文以雲林縣詔安客為例，調查詔安客家文化節中所策劃的活動與節目，試圖理解這些文化展演活動所欲揭示的訊息，同時分析文化展演在雲林詔安客族群意識之強化或文化復振運動中所扮演的角色。

雲林詔安客之文化展演活動與行政院客家委員會之政策有密切關連，不管是福佬客文化節、客家桐花季或客庄十二大節慶，皆是推動詔安客舉辦文化節慶的關鍵助力。自 2009 年起，詔安客家文化節中擁有特定目的、公開的、一系列的表演或節目，在雲林地區持續發酵，其所呈現的不單是所謂的「詔安三寶」—崇遠堂、武術與開嘴獅，而是詔安客「存在」的宣示，以對抗長期以來的「福佬化」迷思。

這些活動或節目大致可分四種類別，即「傳統民俗活動」、「再創造之傳統活動」、「創新活動」及「觀光活動」。各節目活動有其功能，如政治性、社會性及認同上的功能，更重要的是，此案例促使我們再思考族群認同動態性的發展。文化節提供一個協商、對話與交流的機會與管道，對內擴展了昔日以姓氏、原籍、地域作為認同依歸的限制，對外則扮演溝通的橋樑，藉著公開展演與媒體傳播，地方或社區獲得文化正當性或權威地位，進而強化其族群主體性或文化特殊性。是故，當代詔安客家族群認同的內涵，可謂政府、學者、媒體與詔安客協商共謀下的產物，而此現象正是當代族群認同發展特色之一。

***關鍵詞：****文化展演、族群認同、詔安客、詔安客家文化節*

* 陳逸君　國立雲林科技大學文化資產維護系助理教授。

## 一、前言

在臺灣，族群議題方興未艾，持續在現實生活與學術界中發酵，特別是因為族群邊界日益模糊之際，族群認同相關議題更成為棘手的挑戰。本文以雲林詔安客為探討對象，試圖從其所執行之詔安客家文化節活動，討論詔安客如何透過各項專門設計在公開場合展示的表演形式，來形塑鮮明的族群特色，以達成政治性、認同與族人凝聚的功能性需求。

詔安客所指為哪一個人群範疇，目前大致有兩種界定方式，一是母語為詔安客語者，一是指來臺始祖原籍為中國大陸福建省詔安縣客家區域之人。前者說法呼應客家委員會所公布的「客家基本法」中以語腔分類臺灣客家人的方式，後者為屬地（特指原鄉或原籍）之稱謂，然須注意的是詔安縣並非俱為客家人分布的地域[1]。詔安客遍佈整個臺灣，惟雲林縣北境是臺灣詔安客聚落分布最為集中的區域，也是詔安客語（或漳州客語）仍通行的地方，其間之詔安客依姓氏仍可判讀出其來臺祖先原籍，相較於其他地區的詔安客已多不操母語，且對祖先原籍認知不清，北雲林詔安客區域愈顯珍貴。

從族群觀點來判斷，雲林詔安客之族群意識薄弱，而過去詔安客也被稱為「福佬客」、「拗客」，傳統文化正急遽消失中。雖然近一、二十年來，詔安客積極從事族群復振運動，然受限於傳統的我群認同方式，擴大的族群認同呈鬆散、模糊狀態，致使詔安客無法發展明確的詔安客或客家認同。

因此，本文以已運作 5 年之雲林「詔安客家文化節」作為研究個案，使用質性之研究取徑（文本分析法、訪談法及參與觀察法[2]），試圖探查文化節所展演之文化的脈絡與意義，同時考察借詔安客家文化節所傳達之族群訴求，進而探研文化展演與族群認同的關係。

## 二、從文化展演之視角建構族群性

### 2-1 文化展演

[1] 福建省詔安縣位於該省南部之沿海地帶，其轄內靠丘陵地區的太平、秀篆、官陂、霞葛、紅星等地，是客家籍人士分布最密集的地區。詔安縣往上銜接平和縣、雲霄縣，往西可越過丘陵到達廣東省饒平縣，這片廣大的區域皆是客家人為優勢的範圍。在語言分類系統中，詔安客話屬閩西客家方言之分支，其使用區集中在詔安縣的西北部古二都山區，包括官陂、霞葛和秀篆三個鎮，太平鎮、紅星鄉的部分行政村，以及縣的其他一些角落。整個詔安縣境內，使用詔安客話的比例，約占全縣總人口的四分之一（詔安縣志，頁 1062）。其中，秀篆、官陂、霞葛三縣是使用客語為主的地方，太平與紅星兩縣則是客語、閩語交雜使用的區域。

[2] 本文以作者所著《年輕世代與客家社會文化之研究：以雲林詔安客家族群為例》（出版中）一書部分內容為基礎，另摻入自 1996 年迄今持續進行田野工作之調查成果，試圖將該書未能充分討論之議題詳加論述。

文化展演（cultural performance）或文化展示（cultural exhibition），顧名思義，為文化展示與文化表演（兩者之意義、內容、形式仍有所差別，本文仍一併做討論，以取兩者統括之意涵），即以文化進行展示或表演，王嵩山（2007：1）稱 21 世紀起文化展示成為一個關鍵性的社會文化議題。

事實上，人類諸多文化行為如宗教儀式、婚喪喜慶、音樂舞蹈戲劇、公開性活動或節慶……等等，或多或少皆具有展演性特質，惟在當代社會中，特別形構或再現之文化展演，常帶有所欲傳播的文化訊息或社會宣稱，而表演者或籌劃者有解釋或選擇的權力。可展演的文化項目包羅萬象，傳統的、再創造的、小型的、國家的……等等，只要與文化有關，皆可作為文化展演的項目。學術界關於文化展演的研究，除劇場研究外，已廣泛運用於社會學、民俗學、人類學、文化研究、歷史學等領域，甚至衍生到觀光旅遊，如 Urry（2007：17）視「旅遊是一種展演」。各學科亦發展表演理論，以分析各種群體的文化表演內容、形式、表演空間、表演如何解釋文化、隱含的訴求、觀者反應、可能引發之爭論……等等議題。

目前關於文化展演的論著中，以節慶為主題之討論為數不少，此研究取向或許與近年來臺灣出現各種因應不同目的而設計的「新興節慶」有關。吳鄭重、王伯仁（2011：73）綜合多位學者的意見，指出台灣自 1990 年代開始，逐漸出現以節慶之名舉辦有系統的、持續性的活動，而這波現代節慶浪潮有別於傳統歲時節慶或政治節慶的形式、內涵與目的。2001 年開始的週休二日、媒體的推波助瀾及政府文化治理的策略，讓新興節慶更普及至鄉鎮社區，是故吳鄭重、王伯仁誇飾（2011：3）「月月有節慶，週週可狂歡」的臺灣為「節慶之島」。這些新興節慶舉辦的目的相當多元，包括達成社會性（如為展現社區總體營造成果、振興地方經濟或產業）、文化性（如發揚傳統文化特色）、觀光性（如推動觀光遊憩之活動）、教育性（如提升對鄉土的認識、對地方的認同）、政治性（如展示政府治理政績）、國際性（如促進國際交流為目的之節慶）……等之目的。此類型的新興節慶，並非全是創新活動，有些是傳統的展示，有些為再創造的傳統，有些也可能是嶄新的設計。無論形式為何，新興節慶具有一項顯著特色，即節慶活動被賦予多重功能。

何謂「節慶（festival）」？其字面意義為音樂、戲劇、電影……等的節、節日、節期或喜慶日。節慶通常是為特定的目的而舉行，為公開的、一系列的表演或節目。陳柏州、簡如邠（2004：8）定義節慶是「人們隨著季節、時間和物候轉移，開展為特定主題的風俗、紀念意義的社會活動，也是一個民族因應時地環境所代代相傳、歲歲相因而長久累積下來的智慧和生活情趣」。陳柏州、簡如邠所描述的節慶，即臺灣長久以來所孕育而生的節慶型態，如傳統慶典、民俗廟會或是原住民族的祭典。這些節慶通常與常民生活有密不可分的關係，具有團圓、祈福、消災、紀念、技藝競賽、演藝、休閒娛樂等功能或目的，因而可顯現出一個族群或地方的傳統文化特色。因此，節慶可歸納為一日或持續一段時日的活動、主題為刻意規劃、具公開性、有別於民眾

平日作息、固定舉辦地點或區域、蘊含某種特殊意義的節、日、週、季、會、展、祭、嘉年華、展覽會、表演或慶典。

綜觀目前研究者對於節慶的討論，大致可分四類：第一類是對臺灣（包括漢文化的根源—中國大陸）傳統歲時節慶的綜合介紹或賞析；第二類為臺灣縣市或鄉鎮傳統地方性節慶的調查、規劃或評析；第三類是將地方性節慶推廣為觀光活動；第四類為節慶行銷與管理。此四類大致都與觀光推廣有關，但第四類更積極討論如何有效地利用節慶，進而形塑都市或地方的文化形象，因此特別重視節慶的設計、執行、籌資與評估，故也與文化治理有關。

## 2-2 族群性

欲探討詔安客議題，則必須釐清一些族群課題，例如，詔安客是否為一族群？它與四縣客、海陸客、大埔客、饒平客於「客家」之間存在何種關連？而客家又與所謂的臺灣四大或五大族群是什麼關係？

「客家基本法」[3]中，試圖為「客家人」內涵與範疇給予定義，讓客家族群擁有官方認定的族群定義標準。基本法中，解釋了客家人、客家族群、客語、客家人口、客家事務等詞彙，更重要的是，在「客語」釋義中，將過去較少受到重視的大埔、饒平、詔安等客家腔調，列入客語之範疇，與四縣、海陸等腔調形成臺灣五大客家腔調。然而，詔安客在其現實生活中未必認同為「客家」，這個與客家委員會相矛盾的立場，正顯現族群認同的難題。

當代學術思想及現實世界中，「族群（ethnic groups）」是一個重要的概念，做為界定在這快速變遷世界裡的人群組合與分類的關鍵概念，不可諱言的，它也是一個「具爭議性、灰暗的字眼」（Chapman, McDonald and Tonkin，1989：11），常常造成許多語意上以及觀念上的混淆（Levine，1999：165），即使是學者之間，因不同的研究方法與見解，使得這個詞彙衍生各式各樣的定義，有時甚至出現對立的定義與觀點。即便如此，「族群」這個概念，還是能有效地幫助我們檢視一個大社會體系中「種族」、「民族」等概念中未能合理解釋的另一種人群分類形式，經由分析「族群」的形塑與歸屬機制，可增進我們對當代認同知識系統的建構。

「族群」是指一個群體的成員在想像中共同歸屬於一個群體[4]，彼此因歸屬感而相連結，而族群的範疇可大可小。過去，學術界經常探討族群組合的因素或機制，有

[3] 全國法規資料庫—客家基本法 http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=D0140005（擷取時間：2013 年8 月16日）。

[4] 此乃延用班納迪克・安德森（Benedict R Anderson）從民族主義的角度定義「國族」為「想像共同體」的概念，他指出族群團體是一種「想像」（imagination）的結果，即便成員彼此互不相識，靠著群體共享意識，成員們便可想像為一共同體（community），並建立同屬一國族的情感（Anderson，1991：6~7）。

些從原生連結（primordial ties）─如血緣、語言、地域、來源、歷史經驗、心理素質、宗教、文化等方面，探討族群的本質；有些特重在與其他族群的利害關係或與外在環境的因素來討論，因此出現工具論或情境論的學說；越來越多的學者注意族群主體性的需求，試圖去理解人們如何不斷地界定、建構、宣稱或再思考我群（us）與他者（others）的關係，因此產生建構論的理論。

本文暫且不討論詔安客與「客家」應解釋成怎麼樣的關係，而將重點置於詔安客作為一個群體，其成員是否擁有凝聚力，讓彼此相互認同為同一族群。

### 2-3 從文化展演之視角建構族群性

節慶作為文化展演之手段，除為促進觀光、提升地方形象或競爭力、活絡經濟……等目的外，一些學者特別指出文化展演與族群意識之強化或文化復振的關連性。然而，節慶之類的文化展演，又將如何協助建構族群性？

如上所述，族群為一個內部成員具有強烈凝聚力的群體，舉行文化展演類的活動，能表達或反應該族群的社會文化背景與結構，透過不斷地敘述和再敘述文化的方式，影響觀演者的觀感、意識形態甚是認同感。而且，當某一族群推出文化展演活動時，必定有其訴求，藉著節慶公開化的特質，加上在某一特定時間內密集地舉行已設定主題的活動，讓該訊息能更為聚焦地或公開地傳達出去。被族群賦予意義的文化展演活動，通常有以下幾點特質：一、文化作為彰顯族群特性的媒介；二、文化展演被視為凝聚族群內部成員向心力的方式；三、文化展演作為族群復振的手段；四、文化展演作為凸顯族群文化的策略，以與其他族群區隔開來。

## 三、雲林縣詔安客之文化展演—以「詔安客家文化節」 為例

本文雖以「詔安客家文化節」 為案例，探討詔安客文化展演之意圖與作用，然而，屬新興節慶的文化展演，早在 1995 年之「全國文藝季─西螺演義」中即有展示，其安排之節目，可謂其他詔安客相關文化節慶之濫觴。2008 年，崙背鄉公所舉辦雲林詔安客文化節系列活動，則奠定之後詔安客家文化節的基礎。綜觀詔安客從 1995 年迄今之新興節慶活動，主題為詔安客或其文化者可歸納為幾個類別，即全國文藝季、福佬客文化節、客家桐花祭、詔安客家文化節及全國客家日─「天穿日」。

表 1　雲林詔安客家活動表

| 年份 | 舉辦活動內容 |
|---|---|
| 1995 | 在西螺舉辦的「全國文藝季─西螺演義」中，曾展演武術、布袋戲、古文物等「鄉土文化」。 |
| 2002 | 「福佬客文化節」由彰化、雲林兩縣政府合辦。雲林客家文化之美系列活動於雲林縣文化局登場，計有美食展、文物展、劇團演出等活動。 |
| 2003 | 參與「福佬客文化節」，並搭配雲林國際偶戲節，邀請新興閣鍾任壁大師公演， |

| | |
|---|---|
| | 其他尚有文物展、福佬客文史研習及福佬客聚落探訪活動。 |
| 2004 | 持續舉辦「福佬客文化節」。 |
| 2005 | 持續舉辦「福佬客文化節」。 |
| 2006 | 「福佬客文化節」停辦。<br>崙背鄉水汴頭社區舉辦第一屆「水汴頭社區隘丁寮燈火節」。 |
| 2008 | 行政院客委會邀集臺北、桃園、新竹、苗栗、臺中、南投、彰化和雲林等八縣參加「客家桐花祭」。雲林縣政府首次參與，以布袋戲和詔安客為號召。 |
| 2008 | 崙背鄉公所舉辦「2008 雲林詔安客文化節系列活動」。 |
| 2009 | 持續舉辦「客家桐花祭」。 |
| 2009 | 首度以「詔安客家文化節」參與客家十二大節慶。 |
| 2010 | 持續舉辦「客家桐花祭」，由崙背鄉公所策劃系列活動。 |
| 2010 | 持續舉辦「詔安客家文化節」。 |
| 2011 | 響應「全國客家日」，雲林縣政府協助崙背鄉公所於東興國小首度舉辦天穿日活動。 |
| 2011 | 持續舉辦「客家桐花祭」。 |
| 2011 | 持續舉辦客家十二大節慶之「詔安客家文化節」。 |
| 2012 | 持續舉辦全國客家日「天穿日」活動。 |
| 2012 | 持續舉辦「客家桐花祭」。 |
| 2012 | 持續辦理客家十二大節慶之「詔安客家文化節」。 |
| 2013 | 持續舉辦全國客家日—「天穿日」活動。 |
| 2013 | 持續舉辦「客家桐花祭」。 |
| 2013 | 持續辦理客家十二大節慶之「詔安客家文化節」。 |

註：陳逸君製表，資料來源為各年活動宣傳單及田野訪談記錄。

### 3-1 雲林詔安客家文化節之內容

雲林縣政府自 2009 年起向客家委員會申請經費舉辦詔安客家文化節，其主要目的乃希望讓社會大眾對詔安客及其文化有進一步的瞭解。連續 5 年的活動中，總策劃之崙背鄉公所（2009 與 2010 年之策劃單位）與雲林縣政府（2011 年起迄今之策劃單位）不斷推出各式文化展演活動，或嘗試不同節目的組合，以理解是否能達成預期目標。

表 2　歷年「詔安客家文化節」舉行時間與文化展演活動數目彙整

| 年 | 舉行期間 | 主題活動數目 |
|---|---|---|
| 2009 | 10 月 3 日-11 月 7 日（35 日） | 8 |
| 2010 | 9 月 22 日-10 月 30 日（39 日） | 11 |
| 2011 | 9 月 10 日-10 月 8 日（29 日） | 7 |
| 2012 | 9 月 30 日-10 月 23 日（24 日） | 9 |
| 2013 | 9 月 19 日-10 月 13 日（25 日） | 7 |

5 年的詔安客家文化節活動中，以 2010 年的活動數目最多、規模最大，這些活動或節目大抵成為以下幾年的主要內容。茲將活動項目、內容、流程及舉行地點時間整理如下表：

表 3　2010 年客庄 12 大節慶「雲林好客－詔安客家文化節」[5]

| 日期 | 活動項目 | 地點 |
|---|---|---|
| 9/22<br>17:30-21:30 | **隘丁寮迎暗景活動【開幕活動】**<br>－鬥竹—"寮"望青春<br>－隘丁寮迎暗景暗夜吉祥音樂匯演<br>－街頭藝術大匯集「雲林好客」專曲發行 | 崙背水汴頭崇賢寺及社區 |
| 9/25<br>08:00-17:00 | **舞動詔安嘉年華會騎鐵馬遊客庄** | 崙背、二崙、西螺詔安客聚落 |
| 9/26<br>08:00-16:00 | **舞動詔安嘉年華會—印象崙背**<br>－港尾武術、開口獅、詩詞歌謠、古農具展 | 雲林縣立崙背國民中學 |
| 10/9<br>19:30-21:30 | **詔安客家歌謠季**<br>－詔安客家歌謠傳唱<br>－詔安客家音樂演藝<br>－詔安客家新編曲發表會 | 雲林縣崙背鄉公所廣場 |
| 10/16<br>09:00-14:00 | **西螺七嵌（欠）張廖姓詔安客家文化祭**<br>－祝禱文<br>－古禮祭祖大禮<br>－詔安客開嘴獅表演<br>－七嵌（欠）武術表演<br>－廖文和客家布袋戲 | 雲林縣元子公張廖姓宗祠<br>－崇遠堂（福田里） |
| 10/17<br>08:00-17:00 | **雲林客家開口獅暨傳統武術觀摩會**<br>－開口獅暨傳統武術觀摩及踩街 | 西螺福興宮及延平老街 |
| 10/24<br>09:00-14:00 | **西螺老街 Hakka 探訪詔客仙跡**<br>－西螺醬漬品教學製作<br>－東市藝起來<br>－探訪詔客仙跡　單車之旅<br>－西螺農特產展銷<br>－「雲林好客」CD 發行 | 西螺延平老街及東市場 |
| 10/28 | **詔安客家布袋戲薪傳教學** | 二崙鄉來惠國民小學 |
| 10/28<br>10/31 | **西螺七嵌（欠）迓媽祖**<br>－舞武生風—藝陣大會師 | 西螺朝興宮及崙背順天宮、二崙社口福天宮、鹿場 |

[5] 擷取自客委會網站資料 http://www.ihakka.net/hv2010/october_1/process.html 擷取時間：2011 年 11 月。

| | | |
|---|---|---|
| | －吳厝媽遊七崁（欠）<br>－起馬宴<br>－青春活力現好客<br>－好客本色演唱會 | 震天宮及紹安客聚落 |
| 10/29<br>09:30-11:00 | **藝術校園　文創好客**<br>－開口獅文創發表<br>－關東旗回收再製創意品製作<br>－西螺七崁（欠）布袋戲展演及教學 | 西螺吳厝國小 |
| 10/30 | **鑼鼓喧天鬧戲台—廖昭堂布袋戲團** | 崙背崙前村順天宮 |

各年之文化節活動約持續 4~5 個星期，主要籌劃單位雲林縣政府取得崙背鄉公所、西螺鎮公所、二崙鄉公所及數個紹安客社區與組織的協助，共同完成紹安客家文化節之系列活動。以 2010 年為例，主要參與的社區為崙背港尾社區，負責武術、開嘴獅、歌謠等多項表演；共同執行活動的廟宇包括崙背港尾村水汴頭崇賢寺、西螺福興宮、崙背鄉崙前村順天宮、西螺朝興宮以及二崙社口福天宮、鹿場震天宮；家廟有雲林縣元子公張廖姓宗祠─崇遠堂；支援的學校有雲林縣立崙背國民中學、二崙鄉來惠國民小學、西螺鎮吳厝國小、崙背鄉東興國小；支援的社團為雲林縣客家文化促進會、財團法人雲林縣螺陽文教基金會、財團法人雲林縣廖元子公育英會、雲林縣元子公張廖宗親會、中華布家開口獅藝陣協會等。所有活動兼顧崙背、二崙、西螺三鄉鎮之紹安客聚落或市街，可謂雲林紹安客的嘉年華會。雲林縣政府為推廣該縣為布袋戲之原鄉，亦大力行銷布袋戲，劇團受此氛圍之影響，開始混雜紹安客語於口白中，或編製與紹安客相關的劇碼。

2009 年、2011 年及 2012 年之紹安客家文化節活動與 2010 年內容大致相同，惟開幕節目、舉辦地點或活動規模略有調整或合併，也有一些主題活動是新加入的。2009 年，由於是第一次舉行，特別在雲林縣議會舉辦紹安客家高峰會，集結紹安客菁英、專家學者、相關政府單位及民眾討論紹安客的現狀與未來發展方向。2010、2011 年時，曾擴大舉辦全國性的開口獅暨武術觀摩會。2011 年的「來惠紹安客家古厝文化巡禮」，安排其社區內之古農具及木雕展，及包仔粿 DIY 比賽，以展現紹安客聚落的日常生活樣態；「創意西螺客庄」則添加文化創意產業於原先的節目中，附和近幾年來文化部特別著力的文創推廣策略；另外二崙三和村的深坑社區特別恢復中斷已久的祭溪王儀式，希望凸顯其聚落特色文化。

2013 年之紹安客家文化節雖尚未舉行，其公布之活動內容有較大幅度的變動，除維持三鄉鎮之平均分配、傳統與創新活動兼具外，武術與舞獅、布袋戲等表演規模縮小，併入其他主題活動中；以聚落作為文化展演主題的方向更為確定，包括水汴頭迎暗景、回頭屋（惠來厝）傳統家屋巡禮及深坑聚落溪王祭；騎鐵馬遊客庄藝術巡禮則因每年參與人數不穩定而取消；一些藝文相關活動，如音樂、歌唱、舞蹈、戲劇等，

則被併入開幕典禮或藝文主題上。2013 年的活動中，還特別安排兩個主題活動（一是開幕典禮，一是七欠變目藝）在即將開館的「詔安客家文化館」舉行。

### 3-2 詔安客家文化節之活動類型與特色

如上述，詔安客家文化節活動或節目大同小異，變化不大。以 2010 年「雲林好客─詔安客家文化節」之規劃為例，其活動或節目可區分成四種類別，即「傳統民俗活動」、「再創造之傳統活動」、「創新活動」及「觀光活動」，此四類別也適用於來年的活動性質。各活動有其功能，傳統民俗活動有武術、開嘴獅、客家布袋戲（廖文和布袋戲團、廖昭堂布袋戲團）、古農具展、西螺七嵌（欠）張廖姓詔安客家文化祭；再創造之傳統節慶為隘丁寮迎暗景、西螺七嵌（欠）迓媽祖。創新活動則包括詔安客家歌謠季、雲林客家開嘴獅暨傳統武術觀摩會、西螺醬漬品。為了促進觀光，也加入一些休閒遊憩活動，如騎鐵馬遊客庄、探訪西螺老街、文創發表及一些教學體驗活動。

表 4　詔安客家文化節四大類型活動與表演節目

| 類 別 | 活動或表演節目名稱 |
|---|---|
| 傳統民俗活動 | 武術、開口獅、客家布袋戲（廖文和布袋戲團、廖昭堂布袋戲團）、古農具展、西螺七嵌（欠）張廖姓詔安客家文化祭。 |
| 再創造之傳統活動 | 隘丁寮迎暗景、西螺七嵌（欠）迓媽祖。 |
| 創新活動 | 詔安客家歌謠季、客家開嘴獅暨傳統武術表演、西螺醬漬品。 |
| 觀光活動 | 騎鐵馬遊客庄、探訪西螺老街、文創發表及教學體驗活動。 |

資料來源：2010 年「雲林詔安客家文化節」系列活動文宣。

#### 3-2-1 傳統民俗活動

##### 1. 西螺七嵌（欠）張廖姓詔安客家文化祭

自詔安客家文化節開辦以來，張廖家廟崇遠堂舉辦的祭祖大典，一直是雲林詔安客家文化節主打的節目，與武術、開嘴獅被地方人士宣稱為「詔安三寶」。此項七嵌（欠）張廖姓的重要祭儀，其隆重的祭祖三獻禮，被視為最傳統之詔安客文化。張廖祭祖大典一年舉行春秋兩祭，由於時間配合的關係，僅秋祭列入文化節活動項目之一。

2010 年「雲林好客」─詔安客家文化節之活動文宣，是如此介紹崇遠堂的秋祭：

> 張廖姓為西螺七嵌（欠）詔安客家族群的最大姓族，每年的春秋祭祖活動，為詔安客家慎終追遠之優良傳統。由此可見詔安客家飲水思源、知恩圖報的傳統美德。為了讓新生代學習並延續古典祭祖禮儀，活動中引導學童學習先人智慧和文化，以禮儀喚起自身族群對祖先根源的重視，並讓年青人對詔安客家歷史、文化古蹟有更深遠的認識。

在「張廖元子公宗祠─崇遠堂」舉辦的祭祖大典，全程以詔安客家語言及傳統古禮儀式進行，意義非凡。活動當天（10/16 六）安排特色文化表演，讓參與民眾可以看見多元的詔安客家文化。

每次參與此次祭祖大典的人員，除宗親會與育英會的成員外，還有七嵌（欠）各嵌代表、其他縣市之宗親會代表、鄰近受邀前來之國小學生（如東興國小、來惠國小）及數位研究者。有時雲林縣政府將此活動納入其社區旅遊活動，會有一車遊覽車的學員做短暫的參訪。

祭典之外，還是穿插詔安客特色文化表演，包括布袋戲、開嘴獅及武術，其中舞獅與武術由港尾社區武野館老中青及孩童負責表演,此節目亦出現在其他活動中。

**2. 武術**

武術過去是詔安客為自保、強身而形成的活動，在詔安原鄉也有練習武術或組成團隊的傳統，現今的詔安客宣揚其武術為傳統之特色文化。武術亦是文化節開辦一來皆有的展演項目，與獅陣一同在文化節各場合中表演。

**3. 開嘴獅**

與武術同樣在不同場合表演的開嘴獅，是經常被詔安客引以為傲的文化資產，除了「開口」特色外，詔安客相信開嘴獅是唯一可以從正門走進廟宇探神的獅種。事實上，開嘴獅是港尾社區最顯著的特色，西螺、二崙一帶的獅陣，並不全然使用「開口」的獅頭。由於開嘴獅需要以雙手作一高一低的手勢來操弄，舞弄起來特別吃力，港尾人因此強調「文武手」技術，並非一般人學習得來的。

在 10 月 17 日舉行的「雲林客家開口獅暨武術觀摩」活動，吸引全國 10 個縣市共 30 支隊伍，齊聚西螺鎮福興宮前廣場，參加「全國龍獅比賽」，這類全國性活動更加強化詔安客與武術、開嘴獅的連結關係。

**4. 詔安客家布袋戲**

以詔安語演出的布袋戲，也是各式文宣上必定宣傳的文化展演活動，以配合雲林縣政府大力推廣的文化政策。歷年詔安客家文化節曾邀請過鍾任璧、廖文和、廖昭堂之布袋戲團表演，有時還安排現場操偶之示範解說。布袋戲利用聲光、音效，營造出奇幻多變的劇場氛圍，加上生動逗趣的口白，容易讓觀賞者親近，因而被視為傳播詔安客語的最佳利器。

**3-2-2 再創造之傳統活動**

**1. 隘丁寮迎暗景**

崙背鄉港尾村水汴頭的隘丁寮燈火節，最早稱為「澹仔火（舉火把）迎暗景」，

固定在中秋節舉行，源自過去水汴頭人的共同防禦活動[6]，2006 年時重新包裝為社區文化節慶活動，自 2009 年起納入詔安客家文化節系列節目之一。

水汴頭社區規模小，居民向心力強，所以：「現在年輕一輩也有傳承心意，社區居民動起來，村民捐款、社區發展協會募款，一起準備舉辦隘丁寮燈火節（20100922 訪談資料）」。2006 年第一次恢復這項活動時，即觸發居民對昔日的生活記憶，讓居民興奮不已，想要持續這個傳統。活動前一個月期間，社區發展協會召集村內壯丁，利用下班後的時間，協力搭起隘寮。製作火把時，男女老幼都熱烈參與，讓大家十分期待火把節的到來。昔日的火把是以鐵罐包覆泥巴而成，現在則製作改良式火燈：將村莊周圍所種植的竹子截成約 110 公分的竹竿，上端剖開後，放進內裝煤油混合柴油的玻璃罐，並置金紙作為火引。

活動於晚間 5、6 點左右在崇賢寺開幕後，陸續有港尾社區的詔安開嘴獅、武術、社區舞蹈、社區劇場等表演，2010 年時首度發表「雲林好客」新歌。表演後，居民們扶老攜幼，人手一支火燈，跟隨著崇賢寺的觀音佛祖鑾轎，點燃火引，彷若一條長火龍，緩緩繞巡全庄後，再前往附近的福興庄與羅厝。

這項活動已成為水汴頭的社區特色。2010 年燈火節舉辦前，水汴頭社區發展協會李志聰總幹事等人前往崙背鄉內六所國小，講述隘丁寮的典故，並現場教小朋友製作火把，希望能讓崙背鄉的下一代認識這項迎暗景傳統的起源。

除了再創造迎暗景傳統外，水汴頭社區還特別將每年元宵節的「擲米籮」置於此次活動中[7]，增添節慶的歡樂氣氛。

**2. 西螺七崁迓媽祖**

媽祖信仰，是七崁（欠）地區重要的信仰，西螺鎮上福興宮的太平媽、廣興宮的老大媽是此區域的大廟，過去七崁（欠）居民家有喜慶時，會虔誠地恭請媽祖來熱鬧，賜予福澤。小村莊內也有私人供奉的媽祖，據稱都是隨祖先渡海來臺的神尊，如西螺鎮吳厝里的朝興宮，傳說是先人吳姓墾首從湄州迎請而來，原為其家族的保護神，因香火漸盛，地方廖姓族人與地方士紳倡議建廟敬奉，便於 1963 年集資建廟。據廟方表示，媽祖香爐是明朝古物，藉以證明其媽祖神尊年代久遠。

位於二崁（欠）的吳厝朝興宮媽祖，其靈驗感傳遍四方，特別是藥籤，在七崁（欠）區域十分聞名，曾醫好不少病患。但在七崁（欠）內繞境，並非其傳統，因此吳厝媽於 2009 年首次繞境時，便引起一些議論，因為在七崁（欠）內詔安客的記

[6] 清朝時期為了防止漢人和原住民在邊界發生衝突，因此設「隘寮」防止外族入侵，保護開墾的居民以及聚落安全。通常隘寮設隘首一人，需募集數名壯丁為隘丁或稱為隘勇，後來就把隘寮稱為隘丁寮，也就是隘丁戍守的地方。

[7] 這是一種以拋擲原本放置收成農作物的米籮的占卜活動，祈求神明指示來年收成好壞，每年農曆正月十五日在崇賢寺舉行。二崙鄉三和社區的深坑聚落亦有「擲米籮」活動。

憶中，僅二崙來惠村新店祝天宮曾繞境七嵌（欠）區域，惟新店媽才是正統的「七嵌（欠）內媽」。不過，吳厝媽所繞經的區域，已超越七嵌（欠）25 庄的範圍。

連續兩年的繞境，皆是在朝興宮主委廖忠杉的熱心拜訪與請託之下，才成功地完成為期 4 天的繞境祈福活動，2010 年時便號召了 60 間大小宮廟、30 幾個陣頭參與，盛況空前。朝興宮希望藉著繞境的活動，達成聯絡七嵌（欠）聚落的使命。

**3. 西螺醬漬品**

強調西螺醬漬品是於 2010 年詔安客家文化節開始的，由在地團體財團法人雲林縣螺陽文教基金會所策劃，當年的活動文宣是這樣描述這一項再創造的西螺與其醬漬品：

西螺曾是詔安客族群遷移來臺定居重地，也發展出獨特的耕讀傳家方式文化特質。此一農耕勤儉，依靠土地生存的客家生活方式，隨著社會經濟型態的轉變，年青人外流而致使文化傳承斷層、詔安母語的流失，農業鄉鎮呈現凋萎現象等。我們不樂見先民在此開疆闢土的痕跡，在這一代蕩然無存，透過以客家醬漬產業、西螺七嵌（欠）布袋戲及現代民謠、開發文創（商品）等活動，整合尚可見到之文化資產，延伸以文化為主軸的活動，來打造詔安客家文化的核心價值。藉活動帶動大眾的關心，激發居民對詔安客家文化的熱情，發現客家新魅力與參與。

在文化節的「西螺老街 Hakka 探訪詔安客仙跡」主題活動中，螺陽文教基金會便特別安排西螺醬漬品的製作教學，讓參與者親自體驗「詔安傳統古法」醃製的蘿蔔或醬瓜。西螺醬油名聞臺灣，事實上，過去在各村內，婦女除曝曬或醃製季節蔬菜之外，也會自製醬油，剩餘的醬油會拿出去叫賣（20100224 崇遠堂禮生群之焦點團體訪談資料）。

此活動其實受到臺灣客家「北福菜、南醬菜」食品特色的影響，籌辦者螺陽文教基金會希望藉此活動，形塑出雲林詔安客飲食特色，故推出「西螺醬漬品」的名號，以發揚客家傳統文化。

**3-2-3 創新活動**

**1. 詔安客家歌謠季**

2010 年文化節中策劃詔安客家歌謠的節目，還創作了一首主題歌─「雲林好客」，連同詔安七欠武術傳奇、故鄉、詔安客人、港尾客莊等歌曲，由崙背鄉港尾社區的族人在大部分的活動場合中傳唱，期望讓鄉親們朗朗上口，傳播客家認同的訊息，同時強化詔安話的使用。

目前的詔安客家歌謠有三種形式：一是以流行閩南語老歌曲調配上創作的詔安歌詞；一是仿造客家現代歌曲，如摹仿「客家本色」而創作的「雲林好客」；另一種

則是歌詞、歌曲為純創作。

**2. 雲林客家開口獅暨傳統武術觀摩會**

開嘴獅、武術被宣稱為詔安客家的獨特文化，常在許多公開的文化活動場合中展演，詔安客家文化節的主辦者希望進一步推廣，因此策劃「雲林客家開口獅暨武術觀摩」，期望以精彩的競技活動，吸引年輕世代的學習，以利客家開嘴獅與武術文化之傳承。

### 3-2-4 觀光活動

2010 年「雲林好客」─詔安客家文化節也策劃了一些具休閒遊憩或體驗活動，增加參與者的選擇向度，如「騎鐵馬遊客庄」，即由西螺、二崙與崙背三鄉鎮的詔安聚落規劃出一些景點，並安排解說員定點導覽。這個活動的用意在鼓勵民眾實地走訪詔安客聚落，了解客家庄分布，並體驗客家風土民情，重新認識詔安或家鄉的鄉土文化。

鐵馬遊客庄的路線安排是從崙背鄉公所出發，往西、北、南方向繞遊崙背鄉，再往東經二崙鄉景點至西螺鎮崇遠堂，最後走二崙外環道路返回崙背鄉公所。

「探訪西螺老街」則是以西螺延平老街為探訪對象，認識老街過去在當地或七嵌（欠）的經濟角色，同時觀賞其建築空間特色。

螺陽文教基金會也因應文建會發展文創產業的措施，設計一些文化產品，如開嘴獅紙雕、雲林好客巾之製作。另外，還從環保角度，以回收的廣告宣傳旗幟，製作出風箏、頭巾、背包、領巾、陽傘、衣服、帽子等裝飾，希望傳達客家族群勤儉特質。

詔安客家文化節還安排靜態型展覽─「印象崙背」，展覽崙背鄉特色及詔安客家文化─客家詩歌、文章、書畫、旅遊原鄉、古農具文物等。還在一些活動場合中設攤，販賣地方特產及客家美食。

綜觀歷年雲林詔安客家文化節的活動與節目，可歸納出以下五點特色：一、文化展演節目欲呈現「舊」傳統、展示「新」文化；二、欲彰顯地方（如鄉鎮公所、社區、地方團體等）之主體性；三、希望重新塑造詔安客新文化地景，試圖呈現不同的詔安客庄文化；四、與文化觀光結合，去圖行銷詔安客文化與地方產業；五、藉著文化展演讓局內人（詔安客）與局外人（一般社會大眾）認識詔安客文化，同時創造當代新詔安認同。

## 四、文化展演對雲林縣詔安客族群認同之形塑

### 4-1 節慶在族群認同運動中的意義

臺灣的民俗節慶主要承襲漢民族傳統文化，包括源自各地方宗教祭祀的民俗慶典和原住民祭典。傳統農村社會的民俗節慶往往結合耕作季節，富有祈福、消災、演藝、

休閒的多種意義。尤其民俗節慶期間搭配敬神、祭祀、團聚而來的藝陣、團康和各式各樣的神佛繞境、花燈、蜂炮、舞龍、舞獅、抬轎、踩高蹺……等民俗表演，在文化薪傳的意義之外，更以繽紛熱鬧的氣氛帶動民氣，成為象徵地方特色，吸引觀光的人潮。

在人類社會發展的過程中，民俗活動常是地區住民基於共同的歷史背景、生活習俗或社會期待，實質呈現具高度世俗化又富饒傳統意味的社會遺產。人類學和民俗學研究定義民俗的範疇，包括了神話、傳說、故事、歌謠、信仰、戲劇、舞蹈、諺語、宗教、節慶……等與生活相關的豐富內涵，儘管科技發展日新月異，社會環境與流行風尚時刻都在轉變，這些民俗仍具備足以彰顯或承襲地方或族群特質的傳統，無論從歷史、文化、心理、文學、藝術……等層面來看，民俗是當代社會中彌足珍貴的文化資產。

隨著詔安客族群意識的高漲，詔安客重新創造（或「再創造」）不少的民俗傳統，並在不同場合中呈現。若從這個角度進行檢視，便可發覺詔安客所創造的族群傳統，似乎都為於公開場合展示的表演形式而設計。以詔安客家文化節中所呈現的「詔安歌謠」為例，不管是流行閩南語老歌曲調配上創作之詔安客語歌詞、仿現代客家歌之歌曲或純創作歌曲，不僅為原本有的表演活動如布袋戲、舞獅、武術等，創造出新的節目形式，再者，讓一般民眾有公開表演或參與的機會，更重要的是，藉著歌曲傳達文化訊息或族群使命，如《雲林好客》歌詞描述：「看那開口獅陣銳不可當、看那暗景燈火熊熊火光、雲林好客詔安腔、承先啟後一肩扛、客家文化待發揚」，強化正參與或曾參與的詔安客之臨場經驗，因而激勵詔安客發揚或維護其族群文化。

面對全球化的競爭與挑戰，民俗文化活動被視為有效展現某一個地方或某一個社會、國家的生活經驗、藝術特質、人文風貌和宣洩真摯熱情的標誌，它是彰顯地方感（sense of place）及塑造獨特文化地景（cultural landscapes）的絕佳題材。也因此，詔安客藉著具民俗文化意涵的活動，希冀達成一些功能：

**1. 政治性之功能**

長久以來，一般咸信詔安客早已失去族群文化特徵，以致於過去被忽略其客家身份。為了證明他們的族群身分，詔安客希望透過各種公開活動，以「表演文化」的方式，將詔安客家文化呈現出來，以便得到其族群身份的正統性。從 2002 年參與「福佬客文化節」之後，詔安布袋戲、港尾武術、開嘴獅便逐漸成為主要的表演節目，均作為展示具體的詔安客家文化項目。

**2. 強化族人凝聚力之功能**

雲林詔安客家區域雖然集中，但各種可結合人群的傳統力量，受時代變遷的影響而逐漸減弱。例如，宗祠作為同宗族人的凝結象徵，因青壯輩外流嚴重，參與祭

祖人數日趨減少；又如過去作為跨村落連結的宗教信仰，也因信仰多元化的結果而沒落。因此，詔安客家文化節特別彰顯傳統與新興的文化，又透過媒體的報導，展示給社會大眾，希望提供年輕一代認識詔安客家文化的管道，同時希望吸引更多詔安客聚落與族人的參與，藉以凝聚更強大的「詔安客家意識」。只不過，由於這些活動較少有年輕世代的參與，究竟成效為何，實難以得知。

### 3. 認同之功能

詔安客家文化節中最重要的任務，是加強族群意識，並與福佬族群劃出一條清楚的族群界限。這時候他們所發明的傳統民俗，在文化復興的過程中扮演了重要角色，再創造傳統讓他們意識到自我存在，並且證明其族群純正性。所以，創新的習俗也成為連接詔安客過去與現在的媒介，將當代詔安客與他們「純正」且「未受同化」的祖先連結起來。如此，詔安客方可扭轉過去已被福佬化或是「拗客」的印象或偏見，進而驗證其族群身分的真確性。

## 4-2 滾動中的族群認同

研究過程中發現，這群祖先來自福建省詔安縣、在雲林縣北部區域定居已有五代以上歷史的後裔，大部分人對自己的身份認同並不太重視。從日常使用語彙中，可知他們常用的自稱：張廖姓（或稱廖姓、雙廖）、李姓、七嵌（欠）人、崙背人、二崙人、西螺人，或者以更仔細的村莊名為稱，如港尾人、深坑人、水汴頭人、滴仔人……等。直到近幾年來，在公共或私人領域中，「福佬客」、「詔安客」、「詔安客家」、「客家人」等自我描述之詞彙才開始普及。這個轉折點，明顯地出現在雲林縣政府或鄉鎮公所（主要是崙內鄉公所）開始使用「詔安客家」之際，因此各詔安客家相關計畫案之名稱及官辦節慶活動文宣，皆明確指出「詔安即客家」的訊息，經由媒體、文宣不斷的複製，逐漸成為詔安客可接受的概念。

詔安客自我描述的稱謂可歸納成三類：姓氏認同、地域認同及族群認同。

姓氏認同，是以姓氏作為認同對象的方式，凸顯出對家族及父系繼嗣制度的肯定與堅持，可謂一種「原生的（primordial）」認同連結。姓氏認同在情感上產生認同感，不僅認同了自己的姓氏或姓氏的來源地，更提供一個基準，規範了自己交往互動的對象。雲林縣北部區域中，最常述及的姓氏群體為張廖姓。張廖姓，亦稱廖姓或雙廖，乃是以姓氏所做的分類，在當地其他姓氏群體如李、鍾、楊、林、呂、劉、邱……等姓中，惟李姓在地方勢力上可資與廖姓相抗衡[8]。廖姓因其「生廖死張」家訓，以及在此區域的物質條件、社會聲望及家族凝聚力，在在強化了該團體成員的認同感，成為最獨特、也是最有勢力之姓氏，享有一定程度的名望，同時成為這個地區的強勢群體。因此，在雲林縣縣民的刻板印象中，這個區域即以廖姓（或稱雙廖）為主，分布

[8] 李姓為崙背鄉詔安裔的主要姓氏，在崙前村、西榮村、羅厝村、東明村、南陽村為主要姓氏，於其他村則是與廖、鍾或其他等姓氏共居。

在西螺鎮、二崙鄉一帶，崙背鄉除港尾村之外，紹安客聚落則多為李姓。這種以姓氏為人群分類的方式，又被姓氏群居狀態，以及流傳於地方之傳說，如廖鍾李三姓械鬥、廖鍾不通婚等，而不斷地被強調，銘刻在當地人的集體記憶中。事實上，廖鍾李三姓在現實生活中一直都有通婚的情形，但鍾李三姓械鬥、廖鍾不通婚常被當作過去的地方故事，持續的被傳述著，隱約地延續姓氏分類的舊習。是故，彰顯姓氏或姓氏所定著、發展的領域，仍作為當地人區分我與他者的指標，也成為自我認同的依據。不過，由於通婚現象頻繁，加上其他親屬關係建立的方式（如收養），以姓氏為認同基礎的強度漸有鬆動，轉變為認同父母雙方或多元的認知方式。

地域認同，標示著移民轉為住民的認知反應，也圈畫出人們的生活圈範圍。雲林紹安客過去以族籍地謹記祖先發祥的本源，堂號即其具體顯現的象徵符號之一，是最早的地域認同，而後才因定居而逐漸發展為對落腳鄉土的認同。例如：七嵌（欠）做為地區之名稱，是張廖姓子孫開枝散葉後，以其福建紹安始祖元子公為名，所建構出的空間概念，不僅彰顯張廖姓在當地的地位，更進一步產生以張廖姓為主體的地域觀。隨著國家制度的建立，行政區域（如西螺鎮、二崙鄉、崙背鄉）成為當地人自我描述的另一種稱法。更細緻的村莊或聚落認同，是村莊或聚落主體性的表現，展現對落腳生根之處深刻的情感。後兩種地域認同並非全然取代對原鄉的認同，而是再衍生出的認同對象，有時紹安客使用時，會或混雜著使用。特別是張廖姓，他們會清楚的描述自己是七嵌（欠）中的哪一嵌（欠）或更確切的聚落，但因交談的對象並不一定瞭解七嵌（欠）的配置，他們有時會以崙背人、二崙人或西螺人來表達，有時說明自己是哪一村里、聚落或社區之人。大部分的紹安年輕世代，傾向於指出某一鄉鎮為自己的來源，極少數人會直指「紹安」為自己的祖籍。而大部分張廖姓的年輕世代不是沒聽過七嵌（欠），就是搞不清楚七嵌（欠）的意義與配置，也比較不會以七嵌（欠）做自己背景的說明。很顯然的，地域認同對年輕世代而言，不是與原籍或原鄉有關，而是他們可以想像的、具真實體驗的（如出生、長大）地區為認同對象。

以「紹安客」或「客家」為認同目標，則是近幾年的發展，特別以 2002 年雲林縣申辦「福佬客文化節」（與彰化縣政府合辦）為明顯的起始點。自此之後，地方菁英持續地主導舉辦客家相關活動，「紹安＝客家」被刻意的彰顯出來，村里社區也被動員起來，「我們是客家」的概念便被持續地宣說，累積至今，已讓不少人認知「紹安」即「客家」。不過，初期所彰顯的認同感有些混亂，究竟是「福佬客」還是「客家」，西螺、二崙及崙背地區紹安客尚未有共識。地方菁英以其現實生活經驗，定義自己是「福佬化的客家人」，以符合當時客家委員會欲推廣或扶植客家文化的想法，藉此尋得經費來舉辦大型活動，以展示或回復紹安客家文化。

至少公開性活動及宣說，讓這一群人可以公開討論自己的族群身份，共同思考什麼是紹安客的歷史與文化。過程中有不少傳統是為了當代政治目的而被創新，但它提供人們對紹安客家文化的想像，因而整合過去鬆散的或斷裂的族群意識，新的社會關

係同時被建構或連結。即便所創造或建構出來的族群文化存在不少差異、矛盾或衝突，藉著外部的（與其他族群或國家）與內部的（包括同姓的、同家族的、同聚落的、同區域的、同族群的、不同世代間的）互動或協商，對外真實地呈現詔安客的存在，對內逐漸形成我族的共同體，且進一步形構出詔安客的族群認同與客家觀念。

申請政府經費來支持鄉鎮或社區內的文化復興，以活動展示地方之詔安客家文化，借媒體之力來傳播詔安客家族群，已成為當代雲林縣詔安客延續族群認同的策略。對照詔安客傳統的認同方式，如姓氏認同，及因親屬關係擴展所形成的地域認同（如同姓聚落），為單點的或小區域性的群體認同，新的詔安客家認同克服了過去存在已久的姓氏衝突及聚落間的隔閡，以「原籍」象徵（如祖籍、詔安語等）及在臺灣雲林墾殖的共同經驗為號召，串連各原本疏離的姓氏、聚落、區域等群體，產生更廣的族群認同。

雲林詔安客家意識的興起，比原住民族、平埔族群甚至是客家族群較晚。臺灣族群運動的蓬勃發生，大致是從 1987 年國民政府宣布解嚴之前後開始，原本稱為「高山族」的原住民族、客家族群及平埔族群，積極地凝聚內部成員的向心力，對外反抗統治團體，要求去污名化、正名、自主權、政治權及文化權，而後成功地成為民主國家中的社會主體。不可否認的，族群意識較晚產生的雲林詔安客家人與原住民族、平埔族群及泛客家族群一樣，尋求族群身份的主要原因之一，是與民主國家的資源分配有關。正因如此，為能保障其資源分配，「族群」便需要清楚的標示，也必須展現足以代表族群特殊性的文化表徵，這解釋了雲林詔安客為什麼熱衷於從事各種文化活動了。

然而，為什麼雲林詔安客未在臺灣社會解嚴後參與泛客家運動呢？長期以來福建省來源的客家人較不受到重視，為臺灣客家傳統聚集地外的孤立個體，未與其他客家團體形成溝通網路，日常生活中使用雙語─閩南語（公共場域）與詔安語（私人領域），未見地方組織或社會菁英反思其族群認同，以上種種因素，或許都是雲林詔安客未能在解嚴後興起族群復振運動的因素。不過，仔細觀察北雲林詔安客家區域的產業發展，發現當地自 1970 年代起興起「家即養殖場」的產業，如 1970 年代興起的養豬業、1980 年代的養鱉業，加上 1978 年中山高速公路全線（基隆－高雄）通車後，不少當地人從水稻改為蔬果種植，農村生活相當忙碌，根本無暇思考族群問題。不過，受政治自由化刺激下，臺灣掀起界定自我族群的風潮，終究影響了雲林詔安客，尋求或保障其資源分配。

在雲林詔安客的客家身份認同發展歷程中，不同的主導者或研究者對於雲林詔安客有不同的想像，如同七嵌、七欠、七坎……等名稱一樣，這一群人的名稱在拗客、福佬客、詔安客、詔安客、客家、雲林詔安客間，持續地擺盪，形成多元的宣說或論述。目前，「雲林詔安客（家）」是官方及多數人採用的稱法，藉以強調這一群人乃為居住在雲林縣的詔安背景的客家人。未來名稱將如何定位，仍需持續觀察。

在雲林詔安客家的調查中，張廖姓是一個相當珍貴的案例，未來值得另作調查研究。原籍、「生廖死張」傳統、宗族是張廖姓發展的核心，由於對祖先（即開閩始祖元子公及各自的來臺始祖）崇拜的重視，在日常生活中衍生出堂號、族譜、祖祠、集體祭祖儀式……等，反覆地延續對所屬群體的凝聚力。知識份子和地方士紳對地方的影響力，益加增強張廖姓在區域內的勢力。傳統、親屬網絡、地方勢力，讓張廖姓在雲林約三百年的發展中，仍能保持一定程度的影響力，使張廖姓較其他姓氏更為突出，同時又牽動著詔安客整體之擴展。因此，由張廖姓家族的繁衍與變遷，亦可管窺出詔安客在雲林縣延續之概況。

### 4-3 多方共謀之詔安客家認同

#### 4-3-1 多重勢力角逐下的標準化

從連五年之雲林詔安客家文化節的活動與節目來看，目前仍持續的文化展演項目，可謂是多重勢力角逐下的標準化活動。承上述，雲林詔安客過去大多以姓氏、地域作為認同依歸，並未產生強烈的集體意識。文化節提供一個協商、對話與交流的機會與管道，然而，要策劃什麼主題、執行哪些節目、由誰主導、在哪裡進行……等等，皆在各方角力下逐漸形成。由族群意識較早啟發的崙背鄉公所先執行，崙背港尾社區從事社區總體營造有成，孕育較多的文化展演形式與可操演的群眾，逐漸成為文化活動的領頭羊，刺激其他鄉鎮、社區、地方團體等的加入或創新，而後出現對詔安客家傳統的堅持、對創新文化的追求、尋求更廣泛的認同與肯定，使呈現出來的詔安客家文化豐富且多元，且在公開的展演中，獲得更多的回饋與認同。

#### 4-3-2 政府、學者、媒體與詔安客共謀之族群認同

詔安客對其族群文化的認知，在其內部成員想像、協商、展演、再現之角力中生產而出，其外部環境亦是競逐狀態。同樣的，詔安客家文化節也成為詔安客與外界的溝通管道。舉凡政策的取向、經費的申請、品質的要求、活動的內涵、媒體的傳播甚至是觀光的效應，皆影響雲林詔安客家文化節的活動內容。公開的文化展演，代表公部門的肯定，地方或社區文化即獲得正當性或取得權威地位，而媒體重複的傳播，不僅增加詔安客的能見度，更強化其文化主體性或特殊性，進而與閩南人或其文化區隔開來。於是，原本以家族或姓氏為認定依歸的詔安客認同本質，曾一度轉向為「福佬客」認同，而後再擴大定位成「客家」認同。因此，當代詔安客家族群認同的內涵，可謂是政府、學者、媒體與詔安客協商共謀下的產物。此現象的發展，正是當代族群認同發展的特色之一。

## 五、結論

從 2002 年福佬客文化節到 2013 年的詔安客家文化節，各種文化節慶或活動，皆具「表演性」及「展示性」，讓詔安客家文化復振活動平添功能論色彩。這一類的活

動，在詔安客家文化急遽流失的今日來舉行，不僅有益於培養或恢復族群自尊，對推廣族群文化、打開或提高族群知名度也有幫助。再者，它因應政府對文化建設或族群文化建設的需求，提供詔安客一個向中央或地方政府要求經費的機會，因而促成地方與國家、族群與國族之間的連結。

新創的或再創造的節慶或文化活動，是否對詔安客家族群認同與文化建構有高度重要性，目前似乎言之過早，仍須給予時間持續觀察。然而，十幾年持續舉辦的活動至今略顯僵化，過度宣說的族群文化，如武術、開嘴獅、歌謠及醃漬食物等，其文化真實性與族群獨特性亟待檢視、論述與反思。此外，詔安客之間存在著文化正統性之競逐，特別是在詔安客家傳統文化持續消失之際，再創造或再呈現的文化傳統，成為競逐更多政治或文化資源的工具。這些現象，未來是否會因為文化展演的傳播特質，反倒成為族群意見或凝聚力分裂的因素，均是詔安客未來必須注意的課題。

**1. 中文文獻**

Urry, J 著、葉浩譯，2007，《觀光客的凝視》。台北：書林出版有限公司。

王嵩山，2007，〈導論：展示文化〉，《民俗曲藝》157（2007.9）: 1-9。

全國法規資料庫—客家基本法 http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=D0140005（擷取時間：2013 年 8 月 16 日）。

吳鄭重、王伯仁，2011，〈節慶之島的現代奇觀：台灣新興節慶活動的現象淺描與理論初探〉，《地理研究》第 54 期，民國 100 年 05 月。

陳柏州、簡如邠，2004，《臺灣的地方新節慶》。臺北市：遠足文化出版社。

陳逸君、顏祁貞，（出版中），《年輕世代與客家社會文化之研究：以雲林詔安客家族群為例》。南投市：臺灣文獻館；臺北市：行政院客家委員會。

雲林縣政府，2002，〈福佬客文化節〉文宣。

雲林縣政府文化處，2009，〈雲林詔安客家文化節系列活動〉文宣。

雲林縣政府文化處，2010，〈雲林詔安客家文化節系列活動〉文宣。

雲林縣政府文化處，2011，〈雲林詔安客家文化節系列活動〉文宣。

雲林縣政府文化處，2012，〈雲林詔安客家文化節系列活動〉文宣。

雲林縣政府文化處，2013，〈雲林詔安客家文化節系列活動〉文宣。

福建省詔安縣地方志編纂委員會編，1990，《詔安縣志》。北京市：方志出版社。

**2.** 英文文獻

Anderson, Benedict, 1991, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.

Chapman, McDonald and Tonkin, 1989, History and Ethnicity. London; New York: Routledge.

Levine, H. B., 1999, "Reconstructing ethnicity", *On the Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.) 5: 165-180.

# 「組裝」詔安客家族群：北雲林不同世代詔安客自我認同之調查分析[1]

顏祁貞[*]　陳逸君[**]

## 摘　要

基於族群平等、多元文化的理念，少數族群的議題受到臺灣社會越來越多的討論。各方重視的結果，使得政府順應此一潮流，推出一系列族群文化保存與發展計畫，希望藉著保存與傳承之措施，保障族群平等，以推動族群關係法，促使社會大眾尊重並維護臺灣多元族群之平等。但不可否認地，在族群界線日益模糊、文化全球化的影響之下，各族群都面臨年輕世代失去祖先的語言、文化與傳統的危機，但這並不表示他們就不認同祖先的源流和文化遺產。所以，在族群世代傳承的矛盾中，不同世代接收家庭或其社群傳達的族群認同之狀況，其發展出不同的看待、宣稱、實踐並詮釋自己的族群社會與文化的策略，這些都是當代族群社會必須正視的嚴肅課題。

在客家意識高漲的今日，國家為落實憲法保障多元文化精神，特制定「客家基本法」，以利於傳承與發揚客家語言、文化，繁榮客庄文化產業，推動客家事務，同時保障客家族群集體權益。因此，承認自己是否為詔安客家人之現實差別，對詔安客家族群社會文化之發展、長期認同之凝聚，甚至資源分配之不平等，將產生極為重要的影響。此一狀況的現實性，已被各領域中的詔安客家菁英份子所關注，因而一邊積極地參與泛客家公共事務，一邊努力地凝結雲林詔安客家人的向心力，企圖形塑「詔安客家」之族群運動的社會倡議，以確保詔安客家人在臺灣客家版圖中的地位。

因此，族群認同不僅是學術界論述的概念，更是真實的社會動態現象。本研究即以北雲林的詔安客家族群為例，來討論處於後現代之不同世代對族群社會、文化的認同等交揉、組裝現況，包括調查培育其認同意識的家庭及社群，以及形構其認同的各種文化資源等面向切入討論。希望這一項從族群人類學觀點的研究，可以提供詔安客家認同的族群敘事，進而分析詔安客家的認同機制，理解詔安人的自我定義，作為檢視詔安客不同世代族群認同之變遷。

***關鍵字：****族群認同、世代、後現代、組裝*

---

[1] 本文資料取自國史館臺灣文獻館計畫「年輕世代與客家社會文化之研究：以雲林詔安客家族群為例」。

[*] 顏祁貞　國立雲林科技大學文化資產維護系研究助理。

[**] 陳逸君　國立雲林科技大學文化資產維護系助理教授。

## 一、前言

本文以「年輕世代與客家社會文化之研究：以雲林詔安客家族群為例」之 129 份訪答表為分析文本。三個世代分別為青年世代、中年世代及老年世代。其中，中年世代因跨越四十年，因而將其分為壯年及中年。這段為期二年多的調查工作，正好見證雲林詔安客的「客家」意識逐漸普及、確立的過程。不過，越深入探索詔安文化時，越見識詔安客家組成的複雜性，這複雜程度遠比最初獲得的印象來得更多，且更支離破碎。被拼湊而成的客家文化樣態，突顯出雲林詔安客對其族群身分的焦慮感，因為在雲林新虎尾溪之右岸區域的客家人口密集區內，並非所有詔安客承認自己與客家有關，有心份子因此積極投入「創造」或「展示」其文化的工作，藉以獲得更多局內人與局外人的認同，進而確認其「客家性」。

隨著全球化的蔓延，社會如何發展，文化如何反應。詹明信[1]提出在文化研究的空間裡，不存單一「身分」或「民族主義」問題，因文化研究是混雜的「身分」，需對各種新的複雜關係進行宣揚與分析，也就是他所謂的「協力關係網」的概念，其研究客體必須具備結合、引導、協調各種身分，才能瞭解社會現實如何向世界轉位。他更進一步提出「連接」的概念，一種突發性的整體建構，包含民族、民族性、階級等相互交錯作用產生的整體與複合結構，更是一種相似與差異「連結」的結構。

基於對文化研究與族群的理解，當面對「詔安客」或「詔安客家人」的時候，我們究竟該如何判斷並定義此一同質性高、具我群意識的群體呢？若想清楚瞭解詔安客家「連結」的多種動力，必須理解當我們觀看北雲林地方的詔安客家族群時，發現其認同呈現錯綜複雜且參差起落的現象。這認同的複雜性，不僅存在於各村莊部落，也存在於不同的姓氏、性別、社會階層、年齡層之中。

因此，我們運用不同世代詔安客自我認同之調查資料作為文本（Text），分析各世代體現現在社會政治、經濟、文化和生活的正反面矛盾性質。後現代社會為資訊和科學技術氾濫的時代，原本傳統社會的基本單位「家庭」，正逐步瓦解和分化，特別當人們的精神活動和心態領域的擴張，不斷地實現和完成它自身的自我證成和自我正當化，但也同時逐漸顯露其弱點和侷限性。再以後現代文脈（Context），作為一種實踐，也是一種反傳統的策略遊戲，探索盡可能的詔安客家多元的創新道路，雖超越本身並沒有固定明確的目標，但仍可確定目前詔安客家族群是一個正在成長，不斷「組裝」的詔安客家族群。具體而言，本研究問題意識如下：

（一）詔安客有族群意識嗎？
（二）不同世代的詔安客的「共同意識」為何？
（三）三個世代對於詔安文化的「想像」是否一致？

[1] 王逢振，2000，《文化研究》，臺北：揚智文化。Pp.17-23。

（四）研究者如何「組裝」成詔安客家文化？

## 二、文化對族群認同之重要性

隨著族群意識的抬頭，詔安客家人從事不少宣說或展示性的活動，希望能提升族群的能見度。一些研究者注意到這些現象，試圖探究詔安客家族群透過什麼樣的形式、儀式、活動或共同記憶，來激發族群成員的認同意識。施諭靜（2004）將所調查的崙背與二崙詔安客家人的行動，置於客家整體性的行動中，進行檢視與對照，進而提出詔安客家以「製造」差異來創造客家認同。李婦薇（2006）在崙背鄉、二崙鄉以年長者、青年人及學童三個世代為對象，調查其族群覺察、族群自我認知、族群行為模式與族群態度，以理解詔安客家人的族群認同。李婦薇發現，年長者的族群覺察、自我認知、行為與態度，均比青年人和學童強，而青年人和學童出現多重認同的現象，可能會影響他們對詔安客家的認同。

為探查詔安客家不同世代的族群認同，首先必須理解「文化」、「族群認同」、「世代」及「後現代性」等定義：

### 2-1 文化的定義

關於「文化（即 culture 或 civilization）」的定義，殷海光在《中國文化的展望》[2]一書中舉列 46 種西方學者對「文化」的定義，將其歸類為六組類型，分別為記述的定義、歷史的定義、規範性的定義、心理的定義、結構性定義及發生定義。他認為沒有單一個定義足以一舉無遺地將文化實有的內容囊括，每個定義都只能說到文化的某一個或若干個的層面或要點，當這些定義綜合起來便可知道文化是什麼。

「文化」在近代人類學之專門意義，始於人類學家泰勒（E. B. Tylor）1871 年的定義：「文化是一種複雜叢結之全體（complex whole），這種複雜叢結之全體包括知識、信仰、藝術、法律、道德、風俗、以及任何其他的人所獲得的才能和習慣。這裡所說的人，是指社會的每一個分子而言。」

文化的概念是一個不斷變動的概念，它也是一種歷史的產物，湯姆森（J. B. Thompson）認為文化概念發展，在歷史上有四種基本的用法：「古典的文化概念，討論其思想或精神發展過程；人類學的文化概念，特定社會或歷史的描述及文化現象的象徵解釋；結構的文化概念，對文化有意義的構成與社會語境化的分析；大眾交流的文化概念，現在文化的媒體化，成為全球性的象徵。[3]」

### 2-2 族群認同定義

族群認同研究中，族群和認同是兩大重要議題，而這兩者，皆是文化形構出來的

[2] 殷海光，1988，《中國文化的展望》，臺北：桂冠圖書股份有限公司。Pp.29-107。
[3] 王王逢振，2000，《文化研究》，臺北：揚智文化。Pp.1-15。

產物。「族群（ethnic groups）」，是當代學術思想及現實世界中一個重要的概念，做為界定在這快速變遷世界裡的人群組合與分類的關鍵概念，不可諱言的，它是一個「具爭議性、灰暗的字眼」（Chapman, McDonald and Tonkin，1989：11），也常常造成許多語意上以及觀念上的混淆（Levine，1999：165），即使是學者之間，因不同的研究方法與見解，使得這個詞彙衍生各式各樣的定義，有時甚至出現對立的定義與觀點。即便如此，「族群」這個概念，還是能有效地幫助我們檢視一個大社會體系中「種族」、「民族」等概念中未能合理解釋的另一種人群分類形式，經由分析「族群」的形塑與歸屬機制，可增進我們對當代認同知識系統的建構。

「族群」是指一個群體的成員在想像中共同歸屬於一個群體[4]，彼此因歸屬感而相連結，而族群的範疇可大可小。過去，學術界經常探討族群組合的因素或機制，有些從原生連結（primordial ties）——如血緣、語言、地域、來源、歷史經驗、心理素質、宗教、文化等方面探討，有些特重在與其他族群的利害關係或與外在環境的因素來討論，但越來越多的學者注意族群主體性的需求，試圖去理解人們如何不斷地界定、建構、宣稱或再思考我群（us）與他者（others）的關係。

「認同」從民國 79 年代起，成為不少學科領域的研究範疇，如人類學、社會學、教育學、政治學、心理學..... 等，無不試圖探討認同的概念、內涵、形式、運作機制、影響力..... 等等議題。當族群與認同並置於一起討論時，其所牽引的議題更加複雜。族群的主體性訴求是當代族群關係中最大的特色，然而認同並非一固定本質，而是不斷轉變的歷程，因此族群認同的範疇，會隨著個體或社群而重新定義，正如王明珂（1997）的研究，便清楚指出族群邊界的形成與維持是我群與他者不斷互動下的產物。

### 2-3 世代定義

世代（cohort）一詞，原指古羅馬軍隊內的步兵大隊之單位（牛津字典之解釋[5]），而後衍生為一隊人或一群人，藉以強調這是一群有共同特點或經歷過共同事件之人，並且凸顯他們跟其他世代是有所區別的。由此觀之，世代可以出生年份來劃分，亦可以用共同經驗或特點（如重要年份、社會事件等）來劃分，但在社會科學或醫學研究中，以年齡區分是較普遍的作法。

世代研究（cohort study）的主要目的，即在特定時間、條件下，觀察某一特定年齡範疇之人的想法、行為、文化表現，及在一段時間內所發生的變化，以利於進行某個／些特定主題之分析。

---

[4] 此乃延用班納迪克 • 安德森（Benedict R Anderson）從民族主義的角度定義「國族」為「想像共同體」的概念，他指出族群團體是一種「想像」（imagination）的結果，即便成員彼此互不相識，靠著群體共享意識，成員們便可想像為一共同體（community），並建立同屬一國族的情感（Anderson，1991：6~7）。

[5] 牛津字典 http://oald8.oxfordlearnersdictionaries.com/ 中對世代（cohort）之原文解釋為 a group ofpeople who share a common feature or aspect of behavior.

在我國重要法律對「成年人」的定義，大部分是界定在滿 18 歲或 20 歲以上的國民，如：刑法規定之「成年人」為滿 18 歲以上，即要負完全刑事責任；民法規定之「成年人」為滿 20 歲以上，20 歲以下訂有法定代理人；中華民國國民需滿 20 歲以上，才有選舉投票權。

在發展心理學的定義[6]中，人一生的階段，可依其成熟度，區分成不同的階段，不一定是以年齡做分野。大致而言，除嬰兒期（出生至兩歲），其他階段可做以下之發展歷程：

- 兒童期（childhood）：指嬰兒期到青春期階段之期間。
- 青年期（adolescence）：指青春期至個體身心發展臻於成熟之時期，大約是 12、13 歲到 20、21 歲之間。在這段期間，同儕認同大於成人社會的規範，也開始找尋未來生活的方向。
- 中年期（adulthood）：為個體身心發展皆達成熟之時期，在心理學上並無固定年齡限制，大約指 21 歲至 65 歲這段期間，亦可再區分成壯年期（21-45 歲）與中年期（45-65 歲）。壯年期則著重職業與家庭的角色上，與社會角色的實現，除了外在的改變外，心理上繼續改變、行為、態度、價值觀等，也隨婚姻、職業、社會關係等經驗而改變。中年期則事業發展到頂點，開始考慮重新調整生活。
- 老年期（old age）：指 65 歲以上之人。退休享受家居生活，自主休閒與工作。

以上各階段有其生理、心理特徵，必須注意的是，因社會變遷，青年期的年齡有下降的趨勢，其時期也有延長的現象（張春興，2005：381-382）。

另外，在政府部會中，業務與青年有密切關連的行政院教育部青年發展署，依據其《青年輔導發展法（草案）》，將青年定義在滿 18 歲至未滿 45 歲的年齡層上[7]，因此，青輔會執行之青年職涯輔導、創業貸款、青年參與志願服務、青年事務團體、青年問題調查研究……等業務，所服務青年年齡層，大約是國中以上、45 歲以下之國民。

### 2-4 後現代性定義

後現代性相較於後現代及後現代主義，其定義較為廣泛，賦予更多的社會歷史和哲學意義，雖然三者的概念不盡相同，但其確有不可分隔之聯繫。後現代為時間概念，指後期資本主義，又稱後工業社會、訊息社會、跨國資本時期，亦即工業化之後的時代；後現代性為社會學概念，指後現代時期的社會象徵，涉及生產方式、生產關係、

[6] 參見張春興，2006，《張氏心理學辭典》，臺北：臺灣東華書局有限公司。Pp.19、20、135、529。
[7] 資料來源：行政院青年輔導委員會網站 http://www.nyc.gov.tw/，擷取時間：民國 100 年 10 月 15 日。

社會結構和意識型態等諸多面向，具有明顯的歷史和哲學含意；後現代主義是風格概念，為後現代時期文化藝術表現的特點，包括建築、文學、音樂、繪畫、電影、電視等類。

在上述簡短的定義裡，發現後現代對現代化的反彈，特別是「總體性」的系統。後現代性是浮動、多元化、混合的事物的總和體，同時也懷疑歷史和「懷舊的渴求」。他們了解科技在社會的正確地位，並且努力不去天真地相信科技可以解決社會所有的問題。

## 三、不同世代對詔安客家族群之想像

### 3-1 研究方法

#### 1. 研究對象分類

由世代定義說明觀之，世代的範疇並非生物學的分類，而是一個由社會與文化所形構出的概念，這個被界定出來的範疇，通常被賦予某些特定的意義，以供研究或論述。基於以上的考量，本書將人的發展期區分成三個主要世代，即青年世代、中年世代（再分成壯年世代、中年世代）及老年世代，並以「年級論」再做細分，世代別與年齡層如見下表之分類和說明：

表 1 三世代年齡層表（註：民國 100 年之調查結果）

| 世代 | | 出生年 | 年齡層 | 年級層 | 世代特色 |
|---|---|---|---|---|---|
| 青年世代 | | 民國 80-89 年 | 11-20 歲 | 八年級 | 求學階段、經濟仰靠父母 |
| | | 民國 70-79 年 | 21-30 歲 | 七年級 | 認知發展、人格逐漸獨立，兩性關係建立 |
| 中年世代 | 壯年 | 民國 60-69 年 | 31-40 歲 | 六年級 | 職業與家庭、父母角色、社會角色實現 |
| | 中年 | 民國 50-59 年<br>民國 40-49 年 | 41-50 歲<br>51-60 歲 | 四、五年級 | 事業發展到頂點，考慮重新調整生活 |
| 老年世代 | | 民國 30-39 年<br>民國 20-29 年<br>民國 10-19 年 | 61-70 歲<br>71-80 歲<br>81-90 歲 | （含）三年級以下 | 退休享受家居生活，自主休閒與工作 |

資料來源：《年輕世代與客家社會文化之研究：以雲林詔安客家族群為例》（陳逸君、顏祁貞，2013）

以 10 年為一單位的「年級論」，約末出現於 21 世紀初，隨著各種媒體的傳播，成為臺灣社會頗為普遍的區分概念。這個臺灣本土之世代區分法，大致可呈現不同世代的成長背景、共同享有的集體生活經驗與價值觀念，進而突顯出「世代」的社會文化意涵。以流行歌曲為例，四年級生年輕時聽西洋經典歌曲，但也逐漸接受民歌；校園民歌是五年級生深刻的記憶；六年級生對日本流行音樂瞭若指掌；七年級

生跟隨周杰倫創作與風格成長；八年級生驚炫於世界五花八門的、狂放的、不按常理出牌的熱門音樂。

本文將年輕世代定義在五年級、六年級、七年級，希望利用這本土化用詞，貼切地表現多數臺灣人的經驗，也希望有利於受訪者或報導人的理解。當然，世代區分方式可能會因不同時空、各種社會階層甚至是界定範疇的人而有所差異或變動，這是我們在調查或書寫時特別謹記於心的。

**2. 研究策略**

(1) 文獻探討與田野調查交交叉進行

以過去之文獻記錄與專家學者之研究成果為基礎資料，再與本研究之田野調查資料進行對照，藉此能逐步釐清並深入描述「詔安客家族群」之認同意識與文化特質之事實與現狀。田野調查是一種縱向且深入研究方式，深具互動性、動態性、彈性、多元性、創造性、省思性等特質，並且提供研究者探討問題之深層結構的空間，賦予研究者「發現」、「描述」與「詮釋」被研究者的行為、經驗與意義的能力。

(2) 問卷及訪談大綱交互運用

為能進行有效率的訪談，我們擬了一份訪談大綱，並在民國 99 年 12 月進行試測，經數次修正後，始完成此一形式。試測過程中發現，因受訪者的年齡、教育程度、背景或意願等，出現一些問題，例如：年長世代對填寫問卷興趣缺缺，而是希望面對面、以問答方式進行；年輕世代對「詔安」瞭解不多，填寫時有不少疑問，故希望先行釐清再自行填寫；有些人不願意面談，僅接受以電子郵件聯繫；也有一些人希望以電話訪問來進行，由我們協助填寫。過程中，我們不時地以 MSN、Email 或電訪方式與受訪者溝通，因此耗費不少時間。職是之故，這份訪談大綱並非典型的問卷形式，而是兼具問卷與訪談的綜合體。另為補足細緻度之，特別針對有意願配合者，進行較長時間的、循環式的深度訪談，除試圖理解他們是如何自我定義或自我宣說，以便釐清詔安客之身分認同機制，同時瞭解不同世代認同觀及其差異，進而提出這群人認同變遷的趨勢。

(3) 調查時間及研究對象

調查時間共 9 個月（民國 99 年 12 月至 100 年 8 月），受訪者包括詔安客家活動地點、雲林縣詔安客聚集區、聚集區內之學校，同時張貼在 BBS 版上，以及靠熱心者協助再轉貼或轉寄。

研究對象鎖定與北雲林詔安客家族群地緣、血緣、祭祀活動等相關之人事，大致可歸類為現在仍居住在本雲林詔安客家人、與北雲林客家人有血緣關係（如

母親為北雲林詔安客家人）、定時回崇遠堂祭祖的族親等。

### 3. 題目設計

訪答問卷中的題目進行歸納與統整，依序如下：

(1) 參與崇遠堂祭祖活動，對自己的影響最大的部分是什麼？
(2) 家族組織活動與崇遠堂祭祖活動的差異性？
(3) 參與這些組織對自己有何特殊的意義？
(4) 可否請您說明，詔安客家的文化有哪些？
(5) 詔安客家文化異於其他族群之處何在？
(6) 您認為詔安客如何做才能延續族群的語言與文化？
(7) 未來，在您的想像中，詔安客如何做才能延續族群與文化？
(8) 在您的經驗或觀察之中，詔安客家年輕人參與族群活動的狀況為何？
(9) 您認為年輕人在詔安客家文化之延續中，可以扮演什麼樣的角色？

以上 9 個問題透過統整受訪者回答每項問題，致使各個世代對於詔安客家的想像輪廓逐漸清晰，而後的第三節，再深入探討關於影響各世代族群認同狀況的原因，從不同程度地使用詔安語，自我與父母、與子女彼此的關係，且如何受到對方影響，再與詔安族群認同研究相互呼應。

## 3-2 調查成果

### 1. 背景分析

綜合廖丑（1994）、黃衍明（2007、2011）、廖婉粧（2009）等人的著作，及我們的田野調查，濁水溪左岸與新虎尾溪右岸之間的區域，是雲林縣詔安客家的集中區域。北雲林地區的詔安客家聚落分布，崙背鄉 23 為港尾村、羅厝村、崙前村、水尾村、枋南村、西榮村、阿勸村、東明村、南陽村等 9 村，二崙鄉的來惠村、復興村、三和村、湳仔村、崙西村、崙東村、田尾村、楊賢村、永定村、定安村、油車村、大義村、大同村等 13 村，西螺鎮則有廣興里、頂湳里、下湳里、七座里、九隆里、吳厝里、福田里等 7 里。另有一小聚落下新庄子，因新虎尾溪改道的關係，原本位於港尾村，現在改屬土庫鎮新庄里。

圖 1 雲林縣詔安客家聚落分布圖（顏祁貞繪製）

廖丑、黃衍明與廖婉粧最大的差異，在於黃衍明的研究為實證研究，以問卷、電話調查及實地訪問的方式進行，廖丑的調查是以「局內人」對族群及地方的深刻理解為基礎，廖婉粧則是文獻梳理[8]的成果。特別值得注意的是，西螺鎮對外網絡四通八達，商業相當鼎盛，人的流動也比較頻繁。

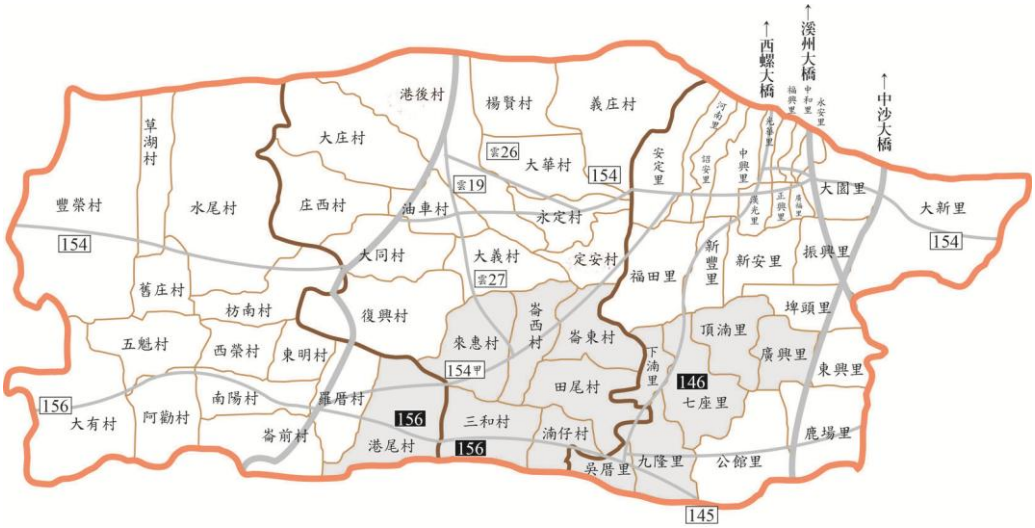



圖 2 雲林縣七崁（欠）聚落分布圖（顏祁貞繪製）

[8] 整理自廖婉粧，2009，《張廖族人的移入大西螺地區與社群組織之發展（1683-1895）》，國立臺灣師範大學歷史學系在職進修碩士班碩士論文，未出版，臺北市。廖丑，1995，〈二崙鄉行政沿革以及村落地名由來研究〉，《雲林文獻》39 輯，雲林：雲林縣政府。Pp.59~91。施添福，2002，《臺灣地名辭書• 卷九：雲林縣》，南投市：國史館臺灣文獻館。陳三郎，1994，〈雲林縣各鄉鎮市地名探源 西螺鎮探源〉，《雲林文獻》38 輯，雲林：雲林縣政府。Pp.67~132。許瑛玳，2008，《雲林詔安客文化圈形成──以崙背、二崙兩鄉鎮為例》，國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文，未出版，桃園縣。潘是輝，2007，〈雲林縣崙背鄉社會結構與祭祀組織關係之探討〉，臺灣宗教史學術研討會，嘉義縣：國立中正大學。Pp.179-193。林美容，1991，〈一姓村、主姓村與雜姓村—台灣漢人聚落型態的分類〉，《臺灣史田野研究通訊》。Pp.18：26。

在這個地區中，又以新虎尾溪右岸的「七崁（欠）」，為雲林紹安客家的密集居住地，可能也是全國紹安客家最大的分布地，而「七崁（欠）」更大的特點，則是張廖姓氏的集中區。「七崁（欠）」，由張廖氏所建立的地區名稱，與張廖宗祠（過去為繼述堂，而後為崇遠堂）的成立有密切關係。然而，七崁（欠）的名稱、形成原因、語音、意義與內容上，在當地存在不同的討論，甚至意見相左而產生衝突[9]。

從研究的觀點來看，七崁（欠）可視為聯庄組織，是當地紹安人在墾拓時代於雲林地區所建立聯合（或聯防）組織的概念。一如南部的六堆、彰化社頭枋橋頭的七十二庄、台南後壁下茄苳三十六莊……等聯庄，這類型的組織主要希望藉團體的力量，相互合作、彼此支援，共同克服艱困的環境，達到保家衛鄉的目的。異於大部分聯防組織，七崁（欠）為一結合宗族力量而成的社會組織，故可視為同姓組織。其成員為西螺、二崙、崙背地方的張廖家族（但仍有人數少的小庄未被納入）。過去雖俗稱「西螺七欠」，過去其實分布在西螺堡與布嶼稟（東）堡之內。現今的七崁（欠）分布中，有四崁（欠）在二崙鄉，兩崁（欠）在西螺鎮，一崁（欠）在崙背鄉與土庫鎮。

除廖姓（原籍詔安官陂）外，李（原籍為詔安秀篆或霞葛）、鍾、邱、黃、呂、田、柳、程、張、鄭、施、周、許、雷..... 等姓，也陸續從詔安移民過來，散布於西螺、二崙和崙背等地。

**2. 調查成果**

彙整統計三個世代訪答表，一共 129 位的受訪者基本資料：青年世代訪答表男性為 19 份，女性 21 份，約占全部訪答表 31%；中年世代訪答表共 45 份，約占總訪答表的 35%。40-49 年次訪答表共有 23 份（占 51%）；50-59 年次有 8 份（約 18%）訪答表； 60-69 年次共填寫 14 份訪答表，則占 31%。其中，以 40-49 年次的男性，填寫 23 份訪答表為最多；老年世代訪答表男性有 36 份，女性有 8 份，共有 44 份訪答表，約占全部訪答表 34%。歸納各世代訪談資料，在各世代對自我察覺的情形，主要是語言使用、自我族群身分、家族活動參與度及組織參與意願現狀等議題有特別展現。

(1) 以語言與族群身分為基礎

在受訪者會聽說詔安客語之狀況為：青年世代的有 4 位（占青年世代 10%），中年世代 21 人（占其世代 47%），老年世代 28 人（占其世代 64%），詔安客語使用與年齡成正比。根據調查資料分析，不同時代之成果顯示：

[9] 當地詔安人不僅對七崁（欠）的「崁（欠）」讀音有爭議，對七崁（欠）的排序方式也有不同意見，本文採用崇遠堂所公布的資料，主要是因為崇遠堂版本是經過各崁（欠）代表的討論，且長期公布在崇遠堂內，若其他族人持反對意見，應該會成為崇遠堂所屬之兩組織年度會議的討論議題。至於局內人對七崁（欠）之名稱、形成原因、語音、意義與內容意見相左的討論，內容複雜。

青年世代呈現會使用詔安客語聽說者，較早知悉其族群身分，也比較願意參加詔安客家相關文化活動，反之，若不會詔安客語的受訪者，對於族群認同與否，皆較不關心。

中年世代會使用詔安客語聽說者，對詔安客家文化傳承意識較高，參與相關傳承文化活動意願高，不會使用詔安客語者，對族群發展較悲觀。知道身分但不會此用詔安客語的中年世代，通常很少涉獵詔安客家傳統文化論及傳統與保存時，卻提出文化應該要從日常生活中醞釀、培養的看法。至於家族或族群相關活動，他們態度保守，趨向被動參與。

雖然大多數的老年世代對使用詔安客語的能力好，卻對族群感知模糊。其世代仍維持傳統的生活模式，反而對家族聚落認同較高。另外一個有趣的個案，原生家庭非詔安客，為虎尾福佬人，22 歲時嫁入三塊厝廖姓詔安客家庭。早期與丈夫以車子遊走各村販賣雜貨，後在庄廟協天廟旁租地設店面，有能力購地後，建築店鋪並經營至今。她雖非詔安客家人，嫁入來詔安客家聚落且生活超過 50 年的經驗裡，已不知不覺中融入其中，也會使用詔安客語與人溝通，學習包粽子和做粿，成為受聚落認可為聚落一份子之人。

(2) 自我族群身分的肯認

在自我族群身分的認知，青年世代大多由「長輩告知」、「成長環境中自然而然知道的」、「書寫學校作業得知的」、「以前國小有教詔安客語」、「受訪得知」等路徑。若詔安客語作為溝通的工具，那麼，或多或少都會受影響，也會跟著使用詔安客語，尤其是經由長輩的教導，或親身參與家族的共同活動，並透過長輩的口述瞭解詔安客家文化，更容易延續族群的生命，也會更容易找到認同感。

受訪者中年世代則由家裡的長輩及周圍環境氛圍得知的，如小學因交談語言不同與同學起爭執、祖譜得知，也有不少的人由學校的教育管道得知。。另外，有受訪者是因媒體傳播而得知自身身分。

老年世代中幾乎從小就知道自己的身分，得知的管道分為「長輩告知」、「祖譜得知」、「周圍環境影響」、等。

(3) 家族活動參與度

族群研究之原生論者，是以血緣所形成的關係為人群組合的基礎團體。家族為漢人社會的基石，家族的認同不僅只是對祖先的認同，更需成員之間的互動，以形成綿密的姓氏組織網。雲林詔安客在地域上呈現明顯姓氏的分布，對各姓氏家族活動大小不一，除張廖姓有較大的祭祖活動外，其他姓氏多屬家庭祭祀，家族清明掃墓為主。尤其，非張廖姓的詔安客家青年世代，大多覺得祭祖儀式是屬於家族性活動，認為崇遠堂祭祖活動加入太多政治元素，祭祖儀式就像表演活動。

他們建議可以透過各家族祭祖活動的辦理，讓家族成員更了解詔安客家文化與生活。若能持續推廣祭祖活動，吸引青年世代參與，對於詔安客家文化認識與推廣，會產生正面的效益。

中年世代在性別的意見陳述上較為分散平均，性別參與活動的差異性較小，可能原因是大家都在外地工作，關心在地事情的時間也就偏少。他們普遍完成小學、初中教育後，就前往外地工作，留在家鄉也以種田為主，對族群文化發展就沒多於心力關注，其對詔安客家族群文化認知，也大多停留在國中或國小時期的鄉土教學題材上。他們對也認為其他姓氏的宗祠沒有像崇遠堂這般如此被重視，也影響其他姓氏受訪者參與家族祭典活動的意願。

老年世代參與家族組織與活動大多以男性為主,但是被動參與家族祭祀活動，他們都覺得「顧肚子比顧佛祖」更重要。；而多數婦女因自己識字不多，對於參與家族活動如崇遠堂活動機會並不多，反而比較注重於自己家庭的生活與相關祭祀活動，對於公眾的事務較無能力也無意願參與。不管家族活動的意義與否，多數認為學校教育該負重責大任，文化傳承的工作就應該是由學校來承擔。但也有人認為學校課程教的有限，家庭教育該負起文化傳承工作。

(4) 組織的差異與參與的意願

青年世代主動參與詔安客家文化相關組織或活動之意願不高，大多數覺得目前沒有特別想參與的詔安客家文化活動，若要了解自己祖先的歷史與由來，可以看電視節目介紹即可，不一定要參加相關活動或組織。

中年世代為目前雲林詔安客家活動的執行世代，但參與詔安文化策劃的受訪者仍為少數。他們認為相關組織應該大方向規劃在地學習的方針，而非將精神放在枝節末端的文字遊戲上，年輕人為了避免捲入紛爭，對參與活動策劃更會產生排斥感，容易產生無年輕人願意加入文化傳承工作。

老年世代受訪者對於參加過詔安客家文化性的活動與組織，其興趣不高，認為意義不大。

## 四、不同世代所「組裝」的詔安客家族群文化

藉由前上各世代的基礎資料，讓我們知道詔安客家人不同世代對其文化的看法，進一步由「建構中的世代身分」、「轉換中『家』的概念」及「探討在各世代間」等，探討及分析各世代所『組裝」的詔安客家族群文化狀況。

### 4-1 建構中的世代身分

由各世代所處之社會背景分析與語言認知討論，瞭解不同世代對「拗客」、「福佬客」到「詔安客」等詞彙之認知，梳理不同世代的詔安客家人自我定義的標準。尤其

是在族際通婚下，詔安人又如何認定自己的身分？

**1. 各世代認知的線索**

人的一生中擁有許多身分，我們的生活、實踐，都是以某種或某些種身分，在各種場所中進行的。在各式各樣的身分中，有些是有社會顯著意義的，有些則沒有。以下我們討論各世代顯著社會意義的代表，以及劃分各個世代其代表性背後的重要社會因素與社會差異。依據章英華與齊力（1991）[10]將臺灣家庭結構變遷，大致分可劃分為三個階段：

第一階段，日本殖民時期至民國 40 年代，以大家庭為主；

第二階段，民國 40 年代至民國 70 年代，為折衷家庭；

第三階段，民國 70 年代之後，核心家庭儼然成為最重要的家庭結構類型。

在這三個階段裡，與我們探討的青年世代、中年世代及老年世代之家庭結構，有極密切的關係。在第一階段，人們與家庭互動密切，但也多方受其約制。第二階段臺灣經濟起飛，家庭正處於變動期，人與家的關係逐漸疏離。第三階段時，政治經濟結構轉型，核心家庭成為主要結構，家庭成員人數較少又各自忙碌，迫使家庭功能跟著轉變。本文所探討的青年世代，是介於民國 70 年至民國 89 年次間，對照章英華與齊力（1991）之臺灣家庭結構變遷研究，顯示這階段的青年世代，即生長於核心家庭的結構類型之中；中年世代處在第二階段，家庭型態由複合式家庭演變成以折衷家庭為主。老年世代大多生長在複合式大家庭，是以三代同堂作為明確規範的家庭結構。認同（identity），指某個個人或群體所擁有的顯著特質，作為自我認同的依據，也是自我與他者辨識異己的標準或尺度。因此，認同蘊含「同一性（sameness）」。經歷上述的家庭變遷後，詔安客家人所認知的我群之同一性特質也跟著改變。

**2. 語言經驗**

Anderson（1999：139）[11]指出語言與認同的關係，在於能夠產生想像的共同體，建造事實上的特殊連帶關係。各世代辨識自己族群身分方式，絕大多數指出「語言」為重要依據。雖然老中青年三個世代皆傾向於以語言來確認其族群身分，只不過受到社會變遷而變化的語言使用，讓三個世代對這個判讀異己的依據產生不一樣的認知。

(1) 語言學習之背景

[10] 章英華、齊力，1999，〈臺灣家戶型態的變遷：從日據到光復後〉，《思與言》，第 29 卷，第 4 期。Pp.85-113。Pp.85-113 。

[11] 班納迪克 • 安德森（Benedict R Anderson），《想像共同體》，臺北：時報出版社。

從臺灣語言教育政策的轉變可分為三個階段（陳美如，2009）：第一期「改制穩定期」（民國 34 年至 58 年），語言教育政策主要在去除日本化、建立中國化的認同，推行國語；第二期「計畫貫徹期」（民國 59 年至 76 年）因面臨外交頓挫，以「復興中華文化」為主軸，專事國語教育的執行與考核，後演變為「國語獨尊，壓抑方言」的狀況；第三期則是解嚴至今，語言教育政策在民間的努力之下逐漸朝多元發展。以上雖分三期，亦可視為兩類語言政策，即以國語為主體的單語政策，及民國 76 年解嚴後語言多元化政策。綜觀語言學習背景，中年世代之語言偏好與家庭型態產生失衡狀態，引起既存之聚落體系的語言使用率驟降。以應付生存環境的改變。因此，語言做為族群認同、文化傳承的依據，遭遇到莫大困境，連帶導致青年世代對紹安相關議題的疏離或陌生感。若能鼓勵仍可使用紹安語的中老年世代，持續以紹安語與家人、親友溝通，語言或能繼續存在。

(2) 詞彙運用的差異

大多數用紹安語作為日常生活溝通語言的中老年世代，由於習慣全程用紹安語，較不會特別注意使用語彙的差異。而青年世代受訪者裡，有些曾接受過鄉土文化教學，或家庭中會使用紹安語對談，故懂得一些簡單的紹安語，們較能體會紹安客語與閩南語的差異。又因中年及老年世代擁有使用紹安語的環境，因此很自然地使用紹安語，也視講同一語言者為我群的一份子。反觀青年世代聽說紹安客語能力好的人不多，當中不乏一些僅知單字或片語者，他們雖理解紹安話與其他語言在詞彙、語音上的差異，但並不清楚其意義。因此，未來在規劃語言學習教材時，應深入理解鄉土母語教學的困境，挖掘更多紹安日常生活用語，讓語言能順利落實、傳承。

(3) 日常生活語言使用

原本在紹安客家聚落生活的族人，日常生活通常是用紹安語溝通，後因環境的關係，青年世代的溝通語言轉變成閩南語及國語，因此對族群較難產生情感。

過去與閩南人互動之下，導致語言被同化，紹安客思考其族群獨特性時，又覺得目前最特別的族群元素就是語言。中年世代對於語言問題有特別大的感慨，一方面自覺語言為族群之顯著特色，但自己聽說能力欠佳，即便想大力推廣，自己又使不上力，難以將紹安話成功地復育在家庭或聚落中。

**3. 自我身分認同**

在臺灣客家族群相關研究，其族群身分與認同方式大多來自血緣，符合了原生論/本質論的主要論述，卻忽略了環境對族群認同所造成的影響。由各世代對於族群文化的理解、紹安客家文化與其他族群文化之差異、參與群體活動的狀況與對族群延續的看法，呈現不同世代群體對族群議題與發展的想像。這些想像未必是原生的，

有可能是建構出來的，具有使群體成員減輕生疏感、恐懼感，並且增強信任感之作用。大致歸納為以下幾個特點：

(1) 特有儀式的認知

除語言作為辨別族群的方法外，族群特有儀式更能彰顯族群的獨特性，如傳統喪禮、張廖姓氏的七嵌箴規祖訓、宗族信仰、宗教信仰、新娘頭上插茉草、家中生男丁在正月半提雞酒（崙背羅厝）、迎神、謝神、遶境祈福活動中有精彩的布袋戲、陣頭、搶將軍旗（崙背五魁）、開嘴獅（崙背）、拜溪王（二崙深坑）...等，都具有族群認同的社會功能及族群聯繫的紐帶作用，顯示世代間認同，會經由不同的儀式特徵來辨識。只不過，這些文化特徵未受到詔安客普遍的肯定，視之為詔安客家文化特色，因面臨社會變遷，這些傳統文化正急遽消失中。

(2) 多元性的認知

青年世代對於族群文化理解較為多面向，由於獲得資訊較為多元，具體劃分標準也相對多樣，依社區、姓氏、語言、宗族、參與活動等不同的標準，而有不同的認同符號與形式，構成青年世代認同標準的多元性。

青年世代在不同場域環境條件下，會產生不同方式來認同族群。由於，青年世代不同的認同方式，也讓群體意識與認同呈現多元化，呈現多元化象徵。因此，針對青年世代所策劃之活動必須符合多元性需求，使能吸引其關注力，至於能否產生文化推廣效益，及詔安客家文化深耕與族群認同效應，須長期觀察。

中年世代及老年世代對自己身分認同是隨場合變動的，因工作需求、與鄰近地區商人買賣，及與家人、族人聚集的場合中，就會有不同的身分認同行為出現。中年世代在族群認同與生存利益間，隨著互動場景間的轉變，不時有區域、社區、語言、姓氏、行業等身分交替，而讓其族群認同產生情景商榷性。有些人自豪於這樣的角色，可以在不同的語言群體中游刃有餘。但這個利於生存的元素，卻在時代的變遷中產生質變，中老年世代多元語言變換使用的能力，卻不受青年世代所青睞，原本自豪的認同也不被青年世代所繼承。

(3) 專有名詞的認知

對於族群文化如何內化到日常生活之中，產生專有名詞的價值認知。每一個人根據其所處的群體之內外環境，以自我為中心，在不同層次上選擇其認同，因而呈現認同之複雜性。其認同依據場景而有不同變化，不同的層次和形成相互交織，讓族群認同有多層級性。各層面的認同包含語言、姓氏、宗族房系、神明信仰、飲食、技藝等相互交陳，豐富多樣。各世代在各自的社會文化環境中薰陶，形成自己的認同概念，又隨著時空的轉換，在不同的場景下，某些層面的社會認同會比其他層面更加顯著。

## 4-2 變遷中的「家」概念

在傳統的倫理結構中，家是最重要的一個項目。每個民族，每個世代都有「家」，惟其概念、組織、型態皆不同。漢人傳統的家，乃基於同一個祖先生命擴大的意識，是一種把有形及無形的資產拼湊一起的組合。呈現三個世代對於族群察覺（awareness）、態度、行為與認同，在其不同世代間傳遞的矛盾與衝突，尤其當家庭角色在族群認同建構過程的影響力逐漸降低時，各世代詔安人之面對族群文化延續想法、看法與改變方法。

### 1. 由姓氏到宗族

在青年世代，對於參與血緣性的家族性活動，尤其是祭祖活動，較沒認同感，呈現被動參與，因此覺得無趣或產生排斥感。尤其，當青年世代沒有語言的連結，又沒有家族性活動作為紐帶，即便知道自己是詔安客家人，但無法認同詔安客家之族群文化，即便是先祖慎重遺留下來的家訓。

中、老年世代，是以血緣、宗族為「家」認同依歸。不過，大多受訪者為外出工作者，對於在地文化不甚了解，而多數舉辦的活動是以廖姓人士為主，其他詔安客家姓氏的受訪者表示沒有太大的興趣參與。另外有些女性受訪者表示自己對詔安文化一無所知，因此對詔安相關文化活動不感興趣。

各世代角色地位的轉變，也是一項值得注意的現象。老年世代歷經農業與工商業社會之轉變過程，因而有不同的角色扮演。農業社會中，男性（特別是老年世代）因控制土地之所有權與分配權，在家庭、家族中的身分地位較高，老年世代熱衷參與宗族活動，並掌控其內團體（即決策團體）及成員的選擇。但在現代時空環境中，有些老年世代失去經濟或家庭的主導權，其身分被貶低，除自己家族的活動外，已不太會參與氏族或詔安客家文化相關活動，這連帶地也影響中、青年世代的族群認同態度。

### 2. 聚落與區域的重構

世代在社會化過程中，聚落與區域地方是逐漸讓自己與祖先、族群獲得連結的媒介，進而成為一個族群的文化符號。家族、聚落甚至區域對中老年世代，具有高強度的原生聯結；反觀青年世代，對自身文化還不甚了解時，無法產生原生聯結動力，「聚落」與「區域」的重構，對他們而言僅是一種符碼，虛擬化共同祖先，神聖化祖源地，仍難以產生認同，故無從製造特殊意義。

## 4-3 游移的詔安客家認同

理解詔安人對雲林詔安客家文化的看法，同時藉近年來興起的各種詔安文化節慶，以瞭解目前所建構之詔安族群認同情況。

### 1. 文化再現的焦慮

在高度現代性情境中，「認同」呈多樣性樣貌，特別是面臨全球化及網路虛擬文化的出現，主要的認同形式可能產生跨地域性、去地域性、去國家性、去中心化、後殖民文化之境況，而與傳統所定義的認同形式有所差異（孟樊，2001）。[12]各世代對自己的族群有何認知？從世代所面臨的社會環境轉變，及其社會化過程，而反覆地建構出不同形成或價值的認同感。

中老年世代面臨等不到年輕人回鄉的困境，心生感慨但無法改變這樣的現實大部分青年世代受訪者對詔安客家的認知，仍以「語言」為判斷之第一要素，但青年世代覺得詔安文化象徵元素，應該包含開嘴獅、布雞拳（抵禦外強）、西螺七嵌（欠）、綠豆簥（家傳）、儀式、崇遠堂等，反而比較少提及祖籍、血緣、居住地等因素。加上青年世代參與族群活動的動機並不強，又目前舉辦活動主力是中、老世代，活動內容比較偏向展演性節目，導致青年世代參與意願低這股焦慮又交互影響著，又無公開討論之平台，因此成為詔安客家認同及文化建構之阻力。

在參與詔安客家文化活動上，絕大部分表是有機會遇到才會參與，有的甚至回答沒興趣。原因歸納大致有：朋友沒有參加，長輩也不太參與，很多人不知道自己是詔安客家人，活動不吸引他們，以及自己、朋友與家人參與意願低。由青年世代之回答可瞭解：一般人認為詔安客家文化活動創新性不足，對詔安客文化不瞭解，也不會說詔安語，加上，電視有其他更吸引的節目，因此，就容易產生「遇到再參與」、「偶而參與」，甚至是「不參與」的現象產生。

### 2. 揉合的認同

受訪者雖認為語言很重要，卻因生活之中極少使用，而產生矛盾，連被賦予延續族群文化的文化節活動，也讓一些人覺得只是表面性活動，缺乏內涵或生命力。文化傳承需再教育與深耕如何回復過去的傳統價值，建立聚落、甚至擴大到族群的同一感，不同世代仍提不出具體的做法。

青年世代對族群背景認知的來源，大多從「學校教學」、「長輩」、「生活環境氛圍」得知。但「知道」自己的詔安客身分之間，仍存在巨大的差異。由青年世代調查結果得知，其族群認知是於各式各樣的場所建構而成，青年世代的認同與認定，較容易被主體所接收之訊息所影響。特別是七年級生及八年級生，在其受國民教育期間，歷史教科書等內容漸次增加了鄉土教育、臺灣歷史的比重，但對自己族群之歷史與文化的認知仍不夠深刻，此時，其家庭對認同的選擇發揮不小的影響，在家庭中從小耳濡目染。或所聽聞像一顆種子種入泥土中，只不過能否發芽、成長，需靠主體是否接收到訊息而定，所受到的影響較為鮮明。

[12] 孟樊，2001，《後現代的認同政治》。臺北：楊智。

「家裡的長輩告知」及「周圍環境氛圍」兩項原因，是中年世代詔安客家人得知自己身分重要的兩種途徑。中年世代經歷臺灣社會現代化的衝擊，逐漸失去做為一種社會類別的固定意義與其「象徵族群性」。尤其在權威式教育減弱、傳播媒介開放與社會多元化之後，這一世代的認同傾向愈加異質化而多元化。除了詔安語使用的基準外，老年世代由「長輩告知」、「居住環境都使用詔安客家語言」、「家裡的大人都使用詔安客語溝通」、「祖譜」、「祖先牌位有寫詔安兩字」等得知其族群背景，老年世代特別關注祖譜紀錄與祖先牌位等項目。

調查成果中，老年世代與青年世代各有一位認為自己並非詔安客家人。老年世代中有一位嫁進聚落並生活一甲子的婦人，原生家庭非屬詔安客，長久的生活影響下，其情感與文化的認知，都呈現自己為詔安客的特徵；一位青年世代堅稱自己不是詔安客家人，經祖譜與一些長輩確認後，對於自己非詔安客的說法稍有動搖，致使這位青年遲疑的原因，是家裡不曾使用詔安語交談，多數長輩也不認為自己是詔安客而導致的。

Hall（1996）[13]提出：「認同是一種社會建構，一種從來不間斷、且永不中止的過程。」以此角度來看不同世代的詔安客家認同，便可理解它是如何經由各個世代、不同姓氏與地域團體所想像與論辯，終而建構出這樣的認同感。只不過認同的方式，根據時代、群體或個人需求而不盡相同，因此，新的課題正考驗詔安客家人，亦即：如何透過文化慶典重新整理與擬定，讓族群記憶與文化傳承至下一代。

## 五、結論

在實際接觸詔安客家人的經驗中，我們發現大部分詔安客家人在以客家人為主的聚會或活動中，彼此習慣用閩南話溝通。平日的生活裏，詔安客家人本身，也不認為身邊有什麼能彰顯詔安客家文化相關的行為、物件或想法。也有一些人表示，如果有屬於詔安獨特的文化，也應該屬於過去已逝世的祖先，如今已無殘留。這種對我族文化缺乏自信的現象，與雲林詔安客與「過去」斷裂有關，因而影響其認同意識。我們探查不同世代的詔安客家意識，試圖觀看一個族群各年齡層的組合中之斷裂處，與其斷裂影響各世代的認同意識或行動。再鋪敍出族群的脈絡，藉著局內人的認知與局外人的調查，對照出兩者的差異，來察看詔安客對其文化的理解程度。以歸納目前雲林詔安客家以下七點特點或面臨的困境：

第一點、雲林詔安客對「客家」的認同，應緣起於 20 世紀末、21 世紀初，大約是自民國 91 年參與福佬客文化節開始萌芽的。於近十年的時間，在客家菁英份子的推動下，目前客家認同意識已有提升。換言之，雲林詔安客的「客家意識」目前正處於建構的階段。

[13] Hall, S ,1996, Introduction: Who needs identity? In Stuart Hall & Paul du Gay (Eds.), *Questions of cultural identity*. London: Sage.

第二點、雲林詔安客的認同感主要是以家族認同為基底，張廖姓氏因敬宗收族、聯防同盟的關係，使其家族認同擴大為地域認同，即對七嵌（欠）的認同，而後轉化為「客家」認同，張廖姓的認同，也影響了其他姓氏對「客家」的認同。

第三點、由於移民的時間相當早（自清康熙年間開始），加上後來的政治因素，雲林詔安客逐漸對原鄉或原鄉的始祖（如開閩始祖）記憶消退，直到臺灣解嚴後，陸續有人返回祖籍地尋根後，才再確認其「客底」的根源。

第四點、詔安重要姓氏如廖姓、李姓、鍾姓，在雲林已建宗祠，或在庄廟中祭祀姓氏神，故皆已在地化，其認同也偏向臺灣的居住地。

第五點、在大部分的村庄內，詔安家庭也面臨年輕人外流嚴重的問題，致使農業人力斷層，中高年齡層的夫婦勉力支撐農業各項工作。家庭結構的轉變，致使傳統的認同方式產生變化，即便年輕人知曉其詔安背景，因與生活環境脫節，故不知自己族群有什麼文化特色，也無法表明什麼是自己可以宣稱為客家人的意義，所以產生嚴重的文化斷層現象。

第六點、雖然國民小學補充了母語教學及鄉土教育的部分，有些小學生的家長認為，額外學習詔安語和詔安歷史文化對孩童沒有效益，不如學習英語或其他技藝，讓孩童的未來更具競爭力，這類家長未必會協助小學生在家練習其族語，或傳遞家族傳統。

第七點、在訪談調查表的過程中，發現不同世代對參與詔安各項文化活動的意願皆不同。年輕世代對族群的發展有一些想像，但沒有參與詔安各項活動的意願，中年世代是詔安客家意識較為模糊的一群，有些中年世代卻是目前正規劃或執行各項詔安文化活動的人，如此矛盾的現象，或許是造成目前詔安客家節慶活動僵化的原因之一。老年人族群意識較清楚，但參與態度比較被動，有人相邀才可能有所行動。

過去至今詔安客家之族稱時而有變化，其改變亦透露局內人或局外人之認知。例如：從中老年世代他稱或自稱為「拗客」與「福佬客」，到青年世代階段出現的「詔安客」，各世代各自代表不同的時空背景，族稱因而呈現多樣、變動的面貌，惟此變動凸顯出族群之主體性。詔安客之所以成為「客家」族群，是臺灣各族群於當下社會情境中互動而生的產物，但要維持「客家」認同，則需產生論述，建立一套自我認同的符號體系，說明我群與他者的區隔。從研究觀點來看，詔安客家的案例顯現出在「族群」和「認同」課題上的矛盾性，而形成此矛盾的多元表述，亦正是形塑詔安客家認同的實踐歷程。

整體而言，詔安文化正面臨巨大的變動，語言流失、傳統難以維繫、展示的文化流於僵化、某些團體相互競逐主導性，雖然一些社區或團體積極爭取政府經費，希望進行一些改善，但是如何展示或深化詔安文化，詔安客尚未找到平衡點。

**1. 中文文獻**

王逢振，2000，《文化研究》，臺北：揚智文化。

孟樊，2001，《後現代的認同政治》。臺北：楊智。

林美容，1991，〈一姓村、主姓村與雜姓村—台灣漢人聚落型態的分類〉，《臺灣史田野研究通訊》。Pp.18：26。

施添福，2002，《臺灣地名辭書• 卷九：雲林縣》，南投市：國史館臺灣文獻館。

殷海光，1988，《中國文化的展望》，臺北：桂冠圖書股份有限公司。

班納迪克 • 安德森（Benedict R Anderson），《想像共同體》，臺北：時報出版社。

張春興，2006，《張氏心理學辭典》，臺北：臺灣東華書局有限公司。

章英華、齊力，1999，〈臺灣家戶型態的變遷：從日據到光復後〉，《思與言》，第 29 卷，第 4 期。Pp.85-113。

許瑛玳，2008，《雲林詔安客文化圈形成──以崙背、二崙兩鄉鎮為例》，國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文，未出版，桃園縣。

陳三郎，1994，〈雲林縣各鄉鎮市地名探源 西螺鎮探源〉，《雲林文獻》38 輯，雲林：雲林縣政府。Pp.67~132。

陳逸君、顏祁貞，2013，《年輕世代與客家社會文化之研究：以雲林詔安客家族群為例》，南投：國史館臺灣文獻館。

黃衍明，2007，《雲林好客－詔安客家文化園區先期基礎調查案結案報告書》，雲林：雲林縣政府。

黃衍明，2011，《雲林縣詔安客家聚落文化生活圈研究》，行政院客家委員會補助大學校院發展客家學術機構。

廖丑，1994，《臺灣與西螺七嵌開拓史》，雲林：一德書局。

廖丑，1995，〈二崙鄉行政沿革以及村落地名由來研究〉，《雲林文獻》39 輯，雲林：雲林縣政府。Pp.59~91。

廖婉粧，2009，《張廖族人的移入大西螺地區與社群組織之發展（1683-1895）》，國立臺灣師範大學歷史學系在職進修碩士班碩士論文，未出版，臺北市。

潘是輝，2007，〈雲林縣崙背鄉社會結構與祭祀組織關係之探討〉，臺灣宗教史學術研討會，嘉義縣：國立中正大學。Pp.179-193。

**2. 英文文獻**

Hall, S ,1996, Introduction: Who needs identity? In Stuart Hall & Paul du Gay (Eds.), *Questions of cultural identity*. London: Sage.

**3. 網路資料**

牛津字典 http://oald8.oxfordlearnersdictionaries.com/ 中對世代（cohort）之原文解釋為 a group ofpeople who share a common feature or aspect of behavior.

行政院青年輔導委員會網站 http://www.nyc.gov.tw/，擷取時間：民國 100 年 10 月 15 日。

# 雲林縣詔安客家與軒亭關係之研究

黎淑慧*

## 摘　要

雲林縣的詔安客多分布在崙背鄉、二崙鄉與西螺鎮三鄉鎮為主，與張廖宗族的七欠範圍大致相當。由於族群福佬化的原因，詔安腔日漸式微，甚至西螺地區許多祖籍詔安的人士，完全不瞭解詔安客語。目前尚能講詔安客語的人集中在崙背、二崙地區，其它則零星分布。

雲林縣詔安客家地區出現密集的民居與軒亭結合的案例，此一營建文化現象，主要可由以下數點加以說明：

1. 中國的家廟制度自明代之後開始鬆綁，民間被准許在自宅正廳供奉先祖神位，歷經清代的演進，台灣各地大族漸有建家廟合族祭祀的情形。而客家宗族較之其他宗族更為重視敬祖崇先，設置家廟者為數更多；雲林詔安客家長期以來十分重視「得正祀位」、「堂教修譜」的禮儀觀念，除家廟之外，各宗派下亦重視自宅奉祀先祖的活動，每年不同時節的祭祀活動甚多，並要求全家戒慎的參與。在此情形下，四垂亭式、方形平面的軒亭，在功能上較之檐廊更適合全體家族成員的參與，因此在望族宅第中，軒亭成為正廳前重要的空間形式。
2. 詔安客家地區的民居軒亭案例，均為地方上富有的望族，因此其合院院埕應無支援農業生產的功能考量，而應純係家族生活之所需。對一般民居而言，軒亭做為輔助祭祀活動的空間功能，應非唯一之考量，軒亭的日常生活功能亦屬重要，軒亭在合院生活中所扮演的重要角色，一方面可以是宅內待客、社交空間的延伸，另一方面更是宅內自在生活的擴延場域。因此，軒亭對於望族宅第而言亦屬重要。
3. 西螺、二崙一帶自古屬於彰化生活、文化圈的一環，在人文連結方面應與彰化有著密切的關係，彰化地區民居附加軒亭的案例數量更多，興建時間可較早，詔安當地望族在興建宅第或家廟時，極有師法彰化營建案例的可能性，同時，亦有可能藉由外地匠師，尤其是彰化匠師的引介，將此一合院做法帶到雲林，產生案例密集出現的狀況。

雲林詔安客家地區軒亭的案例，其民居主人的祖籍，除極少的部分外，幾乎均是源自於福建漳州府的詔安地區，此一現象，顯示雲林縣所有附建軒亭的民居建築，除了極少的部分非詔安客家宗族外，其餘均屬之，軒亭民居形式與雲林縣詔安客家文化產生緊密的關連。

***關鍵字：****詔安、土樓、福佬客*

* 黎淑慧　明新科大副教授兼多元族群文化中心主任。

## 一、前言

根據 1997 年所完成的《雲林縣史蹟調查報告》成果中，發現在為數甚多的合院民居建築中，在雲林縣西螺、二崙一帶存在許多帶有「軒亭」作法的案例。而西螺、二崙與鄰近的崙背皆為雲林縣詔安客家宗族集中的地區。

在西螺二崙地區境內現存宅第正身前設置「軒亭」的案例狀況，在雲林縣其他鄉鎮幾乎不存在，然而在濁水溪北岸的彰化縣卻存在著更多的相關案例，而且令人驚訝的是，彰化縣內諸多民居軒亭的案例中，有很高的比例，其合院主人的祖籍多為廣東饒平或福建詔安、雲霄、平和一帶，也就是說，在彰化的民居軒亭案例也和閩西、粵東的客家族群連結在一起。此一特有合院建築的類型在中部地區，至少在西螺、二崙以北，直到彰化縣的北境之間，儼然形成一個極為鮮明特殊的地區性營建形式，並且與客家先民的發展似乎可以劃上密切的關連。

## 二、詔安客家人

### 1. 台灣詔安客家的起源

客家人原來是住在中國北方的居民，活動範圍約在今山西、河南、湖北間，後來因為五胡亂華、黃巢之亂、北宋滅亡南宋成立等因素相繼南遷，客家人是經由幾次的大遷徙，從華北的中原漸次輾轉南來，當地的居民稱後來的人為客，於是就有了客家的出現。

在西晉永嘉之亂時便有少數漢人南遷至福建地區。客家人的遷入福建地區的正式歷史可推溯至南朝侯景之亂。漢人是經長江越過鄱陽湖，溯贛江而上抵達贛南山區，再從贛南翻越武夷山進入閩西一帶。這些漢人與當地的土著融合而形成了客家民系（謝重光，2002）[1]。武夷山縱貫福建省西側，形成天然的屏障，造成交通的阻隔，也因此造就了閩西有世外桃源之稱。

(1) 地理區位

台灣詔安客家來自福建漳州府，「漳州府」位於福建省南方，是指雍正十二年（1734）以後所建立的漳州地區行政範圍，共轄有 7 縣，即漳浦、龍溪、長泰、南靖、平和、詔安與海澄，而以龍溪縣為附廓縣（施添福，1989）[2]。現今「漳州市」的行政區劃分為 1 個龍海市（縣級市）與漳浦、長泰、南靖、平和、詔安、雲霄、華安和東山等 8 個縣；另外還有薌城區、龍文區 2 個市轄區。

詔安縣置縣之前稱為南詔。歷經唐、五代、宋、元至明嘉靖八年（1529）詔地皆屬漳浦縣。宋稱南詔場。元設南詔屯田萬戶府。明嘉靖九年（1530）從漳浦析出

[1] 謝重光，2002，《閩西客家》，三聯書店，北京。
[2] 施添福，1987，《清代在臺漢人的祖籍分布與原鄉生活方式》，南投：臺灣省文獻委員會。

建縣，取「南詔安靖」之意，定名為「詔安縣」，隸屬漳州府，至清代皆隸屬漳州。

民國元年（1912），隸屬於福建省西路。1985 年詔安屬漳州市轄地。1996 年抵定行政區為目前的 9 個鎮、5 個鄉，轄區有 217 個行政村、11 個行政街。9 個鎮有太平鎮、四都鎮、秀篆鎮、官陂鎮、南詔鎮、深橋鎮、橋東鎮以及霞葛鎮，5 個鄉為白洋鄉、西潭鄉、金星鄉、紅星鄉、建設鄉（詔安縣誌，1999）[3]。

(2) 詔安縣的客家人

漳州府西部山區多為客家族群聚居的地區，南靖、平和、詔安三縣與閩西永定縣交界的一些地區也有客家人。因地理環境因素，所以客家先民進入閩西地區的時間比起其他福建民系晚些。在福建中西部的玳瑁山和博平嶺之間是客家人與閩南人的過度地帶，這一帶西側是龍岩縣和永定縣，東側是南靖縣和平和縣，而往南就是雲霄縣和詔安縣（謝重光，2003）。

詔安縣為非純客家人住縣（羅香林，1973）[4]，其中以太平、秀篆、官陂、霞葛、紅星等地之居民以客家人為主。詔安縣許多地區在歷史上都曾有較多的客家成分，但如今基本上都已福佬化（謝重光，2003）[5]。過去均認為來台灣開墾的漳州人大多以福佬人居多，但經過近年的調查研究卻發現事實正好相反，反而是以漳浦、南靖、平和、詔安四縣為多，而南靖、平和、詔安正是客家人分佈密度最密集之鄉鎮，只是漳州的詔安客家人在原鄉的福佬化情形已較為明顯，因此才會有以上的誤解。

詔安縣境內的客家方言簡稱為詔安客語，它是閩西客客語的一個分支。詔安客語主要集中在詔安縣的西北部古二都山區，包括官陂、霞葛和秀篆三個鎮和太平鎮、紅星鎮的部分行政村，以及縣的其他一些角落。講詔安客話的約佔全縣人口的 25%，約 14 萬人左右。

(3) 詔安縣的姓氏

詔安全縣共有 171 個姓氏（1996 年統計），其中詔安縣之十大漢族姓氏[6]之中，分佈在上述客家區域中的，計有張、李、黃、王、廖等姓氏。

a. 林姓入閩是從明帝太寧三年（325 年）由當時的晉安太守林祿始居侯官都西里，

[3] 詔安縣地方志編纂委員會編，1999，《詔安縣志》，方志出版社，北京。
[4] 羅香林，1973，《客家源流考》，世界客屬第二次懇親大會籌備委員會。
[5] 謝重光，2003，《閩台客家社會與文化》，福建人民出版社，福州。
[6] 詔安縣十大漢族姓氏及其主要分佈計有陳姓（南詔鎮、深橋鎮、西潭鄉）、林姓（橋東鎮、南詔鎮、梅嶺鎮）、沈姓（南詔鎮、白洋鄉）、許姓（南詔鎮、西潭鄉）、張姓（官陂鎮、四都鎮）、吳姓（西潭鄉、四都鎮）、李姓（四都鎮、秀篆鎮）、胡姓（都鎮、太平鎮）、黃姓（霞葛鎮、梅嶺鎮）、王姓（秀篆鎮）。（詔安縣誌，1999）。

封晉安郡王，是為閩粵林氏始祖（楊緒賢，1979）[7]。

b. 李氏入閩始至唐初。漳州府志記載：高宗時，河南光州固始人李伯瑤，隨陳元光入閩開漳，「平蠻寮三十六寨，站公推為第一」，其子孫散居龍溪、漳浦諸縣。宋末元初，李火德遷居上杭，為閩、粵李氏大始祖，生子三，長子朝文傳至慶三郎，徙居永定，再傳至孝梓，分居平和，其後代仲信分傳至詔安青龍山。

c. 廖姓的姓源主要有四，與詔安最有關係的就是在明初，張元子入贅於廖家，為福建詔安官陂張廖一族之源。此派族人，以張氏郡號為「清河」、廖氏郡號「武威」，各取一字，以「清武」為堂號。其原由為廖氏閩粵始祖廖化的其中一個裔孫，隨陳元光入閩開漳，其五子廖義遷居詔安二都官陂，傳至廖三九郎；而另有張虎也隨著陳元光入閩，其七世孫張元子入贅廖三九郎家，曾誓約：「生當廖姓，死必歸張」，世代相傳，戶籍書廖，神主墓碑刻張，即所謂「活廖死張」，此派下，張、廖同宗；元末簡德潤入贅南靖張家，該派下，張、簡同宗；此後有張、廖、簡三姓聯宗之說。張元子派下分之有廖日享、日旺、日盛、日裕、日亮、天與、天賦等派。（楊緒賢，1979）而就整體詔安客家族群中，向台灣移民較多者，計有官陂的廖姓、謝姓，與霞葛林姓、江姓，以及秀篆游姓、呂姓、李姓、黃姓、王姓、鍾姓等。

## 2. 詔安客家之分佈

根據《彰化縣客家族群分布調查》[8]內提及客家人是華南眾多漢族方言群一支，主要以所使用的方言「客家話」作為界定指標，在文化上則與鄰近的漢族方言群大同而有小異。

(1) 原鄉客家人遷徙來台

客家的分布原先集中在廣東、福建與江西的交界地帶，但是到了 17 世紀前後，因種種因素大量向外遷移。他們的移居地近者為廣東、福建、江西的省內移動，大跨距遷移者則遠至四川甚至東南亞，也外遷到廣西、湖南與海峽對岸的臺灣。臺灣的漢族多在 17 世紀以後來自福建、廣東。這兩地移居臺灣的移民中都包含相當數量的客家人，分別有「粵籍客家」與「閩籍客家」，雲林縣與彰化縣境內的客家人也包含這兩種。

台灣的客家主要分佈在南北兩大地區，北部之客家以桃園、新竹、苗栗三縣為主，南部客家分居高雄、屏東兩縣，其中居屏東縣者較多；此外台中、花蓮、台東等地亦有客家住民之分布[9]。台灣客家其祖籍若以原鄉縣別區分，以廣東省饒平縣人

[7] 楊緒賢編撰，1979，《台灣區姓氏堂號考》，臺灣省文獻委員會等發行。
[8] 邱彥貴等，2005，〈彰化縣客家族群引論〉，《彰化縣客家族群分布調查》，彰化：彰化縣文化局。
[9] 人口比例情形：苗栗縣 68%；新竹縣 65.50%；桃園縣 48.20%；屏東縣 25%；花蓮縣 40%；彰化

之後裔為最多，廣東省海豐、陸豐兩縣次之，台灣北部之客家俗稱「海陸客」，而南部屏東縣之客家俗稱為「潮州客」，至於彰化縣、雲林縣、嘉義縣、台中市等地，已不講客家方言之客屬則稱為「福佬客」（陳運棟，1989）[10]。

客家人的遷台以四縣客（包括鎮平、興寧、長樂、平遠、梅縣），與惠州的海陸客（包括海豐、陸豐、惠東）為主。康熙年間來自汀洲府的閩西客（包括永定、上杭、武平、長汀、寧化）、來自漳州府的漳州客（包括南靖、平和、詔安、雲霄、漳浦）及來自潮州府的饒平客（包括饒平、大浦、豐順、揭陽）則幾乎被人遺忘，因為他們現在大多不會講客家話。

(2) 台灣詔安客家之分佈

「詔安客」指稱祖籍為福建省詔安縣之客家族群，詔安客後代在台灣約有 60 萬人，針對詔安客家族群在台灣的分布，根據《雲林好客－詔安客家文化園區先期基礎調查》中指出主要集中在兩個區城：北部以台北縣市、桃園縣、宜蘭縣為詔安客聚集的主要地區；新竹、苗栗兩縣也有詔安客族群，惟分布範圍較小；中南部則是北起台中縣，南至台南縣皆有詔安客族群的蹤跡，分布範圍極廣。其餘則有高雄縣市、屏東縣、花蓮縣也有少數的詔安客。

(3) 中部福佬客之發展

我們常聽見的「福佬人」，是華南眾多漢族方言群中的一支，並以其所使用的方言「福佬話」作為界定指標；或者以他們主要分布地福建南部為名，稱為「閩南語」。「福佬」在廣東還有「學佬」或「鶴佬」等寫法，臺灣近年也通用「河洛」或「鶴佬」。福佬人因為居住地與語音的差異，除了閩南外，他們還有潮汕、海陸豐與海南等亞類分支，和客家人一樣，歷史傳說中福佬人也是從華北中原南下的，但是同樣的，他們的血緣也和華南的的非漢語民族比較接近。

在臺灣福佬人分布最多，客家人則居其次，而「福佬客」是指已經不再使用客家話，改用福佬話的客家人。清代移居雲林縣與彰化縣的閩粵客家人，約在 20 世紀開始前後，可能因為大環境的關係，不再使用客家話作為日常溝通的工具，若干文化傳統也滲入福佬習俗，形成了界於客家和福佬之間的福佬客現象。

根據《雲林縣志稿首卷─史略篇》[11]所言，在康熙二十三年（1684）台灣納入清朝版圖，改明鄭東寧府為台灣府，下置台灣、鳳山、諸羅三縣，而當時雲林縣與彰化縣境內屬諸羅縣管轄。臺灣歸清版圖後，漳泉和客家之移民大舉進入雲林與彰化

---

縣埔心鄉 20.60%；竹塘鄉 22.30%；永靖鄉 10.00%；田尾鄉 10.80；二林鎮 7.50%；員林鎮 6.50%；嘉義縣 4.80%；雲林縣 2.30%。

[10] http://www2.mtjh.kh.edu.tw/~cyber9202/My%20Webs/02_4.htm
陳運棟，1989，《台灣的客家人》，台北：台原出版社。

[11] 仇德哉主修，鄒韓燕等纂，1983，〈首卷─史略篇〉，《雲林縣志稿》，台北：成文出版社。

地區墾殖，直到光緒十年（1884），清廷任劉銘傳為首任台灣巡撫，光緒十二年（1886）銘傳建議「於嘉義之北，彰化之南，自濁水溪始，石圭溪止，添設一縣曰雲林縣」，自此行政區域才分開管理，但漳泉和客家的移民早已在各地落地生根地擴展開來。

當時泉人分佈在西邊沿海，漳人則在東邊平原定居，而客家人則也集聚一方，這些不同的文化團體，時常發生分類械鬥，而獲勝者佔有敗北者所開墾之村落，後來泉人以數量佔優勢，致使漳人及客家人遷走。在彰化縣大半個區域，主要是中心偏東南側的大村、員林、埔心、永靖、田尾、社頭、竹塘及溪州等鄉鎮內，許多居民都知道自己是「客底」。在雲林縣所著名的「西螺七欠」，其範圍主要包括西螺、二崙及崙背三個鄉鎮，也是在當時雲林地方組織械鬥下產生。

(4) 雲林詔安客家之分佈

以西螺七欠為主，其開發相傳始於清初（康熙四十年，1701）渡海來台的詔安縣官陂的廖朝孔及其兄弟五人，在廖朝孔之後也有許多官陂的廖姓族人分批移民來台，經過一百多年的篳路藍縷、披荊斬棘的拓墾，子孫們終於落地生根，過著安居樂業的生活。族人們為了感念先人遠離家鄉來台創造事業，應當遵守祖訓第六條，興建宗祠以不忘飲水思源，便在下湳置地興建「繼述堂」。定居西螺的張廖氏族人，每年除了春秋二次祭祖典禮外，又於十月秋收後在各村庄舉辦祈安謝神迎神賽會，並擴大舉辦以促進族人間的團結。此案一經決定後，便以祖先七欠箴規的「七」為順序，考量各村人丁數及經濟狀況，將分居二十五的聚落合併為「七欠」，以落實守望相助、聯防自保的制度。分別為：

頭欠：廣興、頂湳、埔姜崙（以上三村庄今屬西螺鎮）。
第二欠：魚寮、下湳、九塊厝、太和寮、吳厝（今均屬西螺）。
第三欠：犁份庄、田尾、湳仔（以上三村今均屬二崙鄉）。
第四欠：十八張犁、三塊厝、深坑仔（今屬二崙鄉）。
第五欠：港尾(崙背鄉)、下新庄仔（今屬土庫鎮）。
第六欠：惠來厝、打牛湳、部仔、塘仔面、頂庄仔、張厝、下新店（今均屬二崙鄉）。
尾欠：二崙、下庄仔。

根據《雲林好客－詔安客家文化園區先期基礎調查》[12]內提及，雲林縣的詔安客多分布在崙背鄉、二崙鄉與西螺鎮三鄉鎮為主，即為前述七欠之範圍。由於族群福佬化的原因，詔安腔日漸式微，而還能講詔安客語的集中在崙背、二崙地區，其它則零星分布。

## 三、軒亭

[12] 黃衍明，2007，《雲林好客－詔安客家文化園區先期基礎調查》，雲林：雲林縣政府文化處。

本文根據《雲林縣史蹟調查報告》等相關文獻回顧資料及田野調查工作，歸納出雲林縣境內現有之軒亭案例數量情形：西螺鎮有 12 處案例，二崙鄉有 3 處案例，褒忠鄉有 1 處案例、莿桐鄉有 2 處案例，共計 18 處案例，(參見表 1 與圖 1)，其分布顯示主要集中在西螺鎮內，其次為二崙鄉等。

專家在田野調查過程進行訪談與影像紀錄，以及簡易的平面測量、方位記錄等工作。訪談內容包括：受訪者背景（祖籍、堂號、家族淵源、使用語言）、建物年代、匠師、重大整修年代、軒亭使用機能等。部分個案狀況由於已閒置多年或者屋主無法予以配合等因素，視情況會以影像資料進行比較討論。

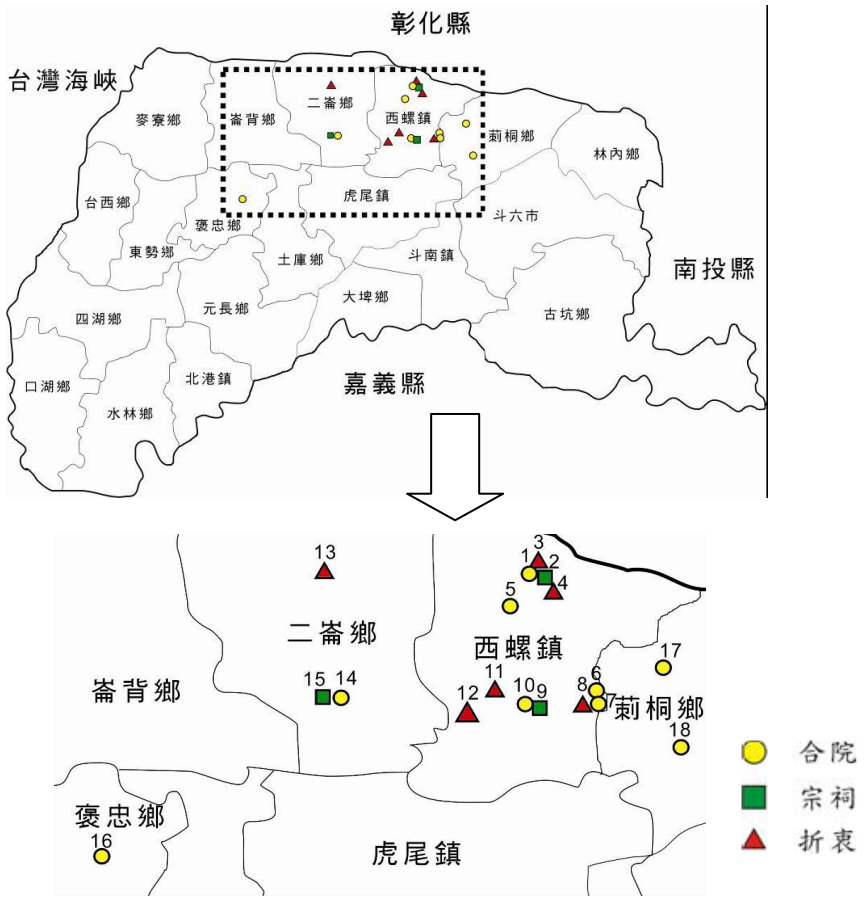



圖 1　雲林合院建築軒亭分布圖
資料來源：《雲林縣詔安客家地區合院民居軒亭形式之研究》，劉銓芝

調查研究以雲林縣境的案例為主，共計 18 處，為便於閱讀，將個案之順序從西螺、二崙、褒忠、莿桐，由北至南編號（參見圖 1、表 1）。

而調查結果，姓氏以張廖氏居多，其次為林氏，而多數彼此皆有宗親關係；祖籍大部分皆為漳州詔安；類型與規模則多數為合院；營建年代則顯示在大正年間至昭和年間皆有興建（各佔 6 處）；其軒亭形式多為單開間之漢系合院建築；使用機能主要

延續正廳的使用，多為祭祀、祭祖為目的。

表 1 雲林縣合院建築軒亭個案總表

| 案例 | 名稱 | 姓氏 | 祖籍 | 類型/規模 | 營建年代 | 軒亭形式 | 開間 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 西螺 光華里 玉興堂 | 張廖 | 詔安縣 | 合院 | 1920-1922 | 漢系 | 單 |
| 2 | 西螺 福興里 廖家祠堂 | 張廖 | 詔安縣 | 宗祠/合院 | - | 漢系 | 單 |
| 3 | 西螺 福興里 高宅 | 高 | 詔安縣 | 一條龍 | - | 仿西洋古典 | 單 |
| 4 | 西螺 廣福里 林宅 | 林 | - | 一條龍 | 1934 | 仿西洋古典 | 單 |
| 5 | 西螺 漢光里 紹德堂 | 蕭 | 詔安縣 | 合院 | 1913 | 漢系 | 單 |
| 6 | 西螺 埤頭里 永華堂 | 張 | 漳州 | 合院 | 1919-1920 | 漢系 | 單 |
| 7 | 西螺 東興里 忠孝堂 | 林 | 詔安縣 | 合院 | 1919 | 漢系 | 單 |
| 8 | 西螺 頂崙里 林宅 | 林 | 詔安縣 | 一條龍 | 1912 | 仿西洋古典 | 單 |
| 9 | 西螺 廣興里 追遠堂 | 張廖 | 詔安縣 | 宗祠/一條龍 | 1933 | 漢系 | 單 |
| 10 | 西螺 廣興里 豐和堂 | 張廖 | 詔安縣 | 合院 | 1924 | 漢洋混合 | 三 |
| 11 | 西螺 頂湳里 林宅 | 林 | 漳州 | 一條龍 | 1954 | 漢系折衷 | 單 |
| 12 | 西螺 下湳里 德善堂 | 張廖 | 詔安縣 | 合院 | 1928-1933 | 仿西洋古典 | 三 |
| 13 | 二崙 港後村 恆心堂 | 李 | - | 合院 | - | 漢洋混合 | 三 |
| 14 | 二崙 來惠村 隆興堂 | 張廖 | 詔安縣 | 合院 | 1935 | 漢系 | 單 |
| 15 | 二崙 來惠村 福綿堂 | 張廖 | 詔安縣 | 宗祠/合院 | 1932 | 漢系 | 三 |
| 16 | 褒忠 有才村 曾宅 | 曾 | - | 合院 | - | 漢系 | 三 |
| 17 | 莿桐 義和村 福源堂.福盛堂 | 林 | 詔安縣 | 合院 | 1926 | 漢系 | 三 |
| 18 | 莿桐 大美村 張宅 | 張 | - | 一條龍 | - | 漢系 | 單 |

資料來源：《雲林縣詔安客家地區合院民居軒亭形式之研究》（劉銓芝，2009）

## 四、兩者之關係

雲林詔安客家地區所出現的許多正身前設置軒亭的民居案例，與中國明代以後，家廟興設制度的改變有關，同時也與雲林詔安地區的原鄉─福建漳州詔安客家地區的家廟宗族制度有關，說明如後。

### 1. 中國家廟制度的重大變革

漢人社會有關家廟祭祖的規定，原只限於帝王、貴族、官僚階級，一般庶民並無設立家廟的權利，《禮記》，〈王制第五〉中制訂：「天子七廟，三昭三穆，與太祖之廟而七。諸侯五廟，二昭二穆，與太祖之廟而五。大夫三廟，一昭一穆，與太祖之廟而三。士一廟。庶人祭於寢。」一般庶民對於祖先的祭祀原僅能在「寢」（居室）

中進行。

這一種以君主宗族為中心的祭祖制度，一直是中國歷代所奉行正統，直至南宋時期，朱熹等人倡議禮儀的改革，認為「士庶人之賤，亦有所不得為者。」因此，主張將士庶祭祖的空間，不以皇室貴族專用的「廟」來稱呼，改稱「祠堂」，建議「君子將營宮室，先立祠堂於正寢之東。」

對於祠堂建築之形制，朱熹亦提出看法：「三間，外為中門，中門外為兩階，皆三級，東曰阼階，西曰西階。階下隨地廣狹，以屋覆之，令可容家眾敘立。又為遺書衣物祭器庫及神廚於其東，繚以周垣，別為外門，常加扃閉。」但如果家中經濟狀況不佳，祠堂的格局亦可縮小：「若家貧地狹，則止為一間，不立廚庫，而東西壁下，置立兩櫃，西藏遺書衣物，東藏祭器亦可。正寢謂前堂也，地狹，則於廳事之東亦可。」而最重要的是，祠堂所在的宅第，應世代相守，不可分開：「凡祠堂所在之宅，宗子世守之，不得分析[13]。」

雖然朱熹倡議庶人興建祠堂祭祖，但是到了明代才真正同意一般庶人家族可興設祠堂。明史中記載「明初未有定制，權倣朱子祠堂之制，奉高曾祖禰四世神主，以四仲之月祭之，加臘月忌日之祭與歲時俗節之薦。其庶人得奉祖父母、父母之祀，已著為令。至時享於寢之禮，略同品官祠堂之制[14]。」明初以宋代朱熹所提祠堂的禮儀制度為本，祠堂內供奉「高曾祖禰」四代神主，同時同意庶人可供奉祖父母、父母二代之祭祀，其禮儀與官吏祠堂制度大略相同。

明代初期對於祠堂的建築形式與堂內陳設，大致仿朱熹所定之制度：「堂三間，兩階三級，中外為兩門。堂設四龕，龕置一桌。高祖居西，以次而東，藏主櫝中。兩壁立櫃，西藏遺書衣物，東藏祭器。旁親無後者，以其班附。庶人無祠堂，以二代神主置居室中間，無櫝。」主要規範祠堂為三間面闊的建築物。

明代初期所制訂的家廟規定，幾經修正，如洪武六年（1373）所制訂的「公侯以下家廟禮儀」規定「凡公侯品官，別為祠屋三間於所居之東，以祀高曾祖考，并祔位。祠堂未備，奉主於中堂享祭。」，並規範祭祀之禮儀程序。而明憲帝成化十一年（1475），接受祭酒周洪謨之建議，將原本官民祠堂內，由西向東依次安奉的祖先神龕，改為左昭右穆制度：「臣庶祠堂神主，俱自西而東。古無神道尚右之說，惟我太祖廟制，合先王左昭右穆之義。宜令一品至九品，皆立一廟，以高卑廣狹為殺。神主則高祖居左，曾祖居右，祖居次左，考居次右。」

明世宗嘉靖十五年（1536），禮部尚書夏言建議：「按三代有五廟、三廟、二廟、一廟之制者，以其有諸侯、卿、大夫上中下之爵也。後世官職既殊，無世封采邑，豈宜過泥於古。至宋儒程頤乃始約之而歸於四世。自公卿以及士庶，莫不皆然。謂

[13] 參見科大衛，2003，〈祠堂與家廟─從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》，p.2。
[14] 參見《明史》卷五十二，志第二十八，禮六，臣家廟，p.1341。

五服之制，皆至高祖，則祭亦當如之。今定官自三品以上立五廟，以下皆四廟。為五廟者，亦如唐制。五間九架，廈旁隔板為五室，中祔五世祖，旁四室，祔高曾祖禰。為四廟者，三間五架，中一室祔高曾，左右二室祔祖禰。若當祀始祖，則如朱熹所云臨祭時，作紙牌，祭訖焚之。其三品以上者，至世數窮盡，則以今之得立廟者為世世奉祀之祖，而不遷焉。四品以下，四世遞遷而已[15]。」此一建議得到皇帝的同意，並成為較為明確的祠堂規定。

總括而言，禮部尚書夏言的建議，有以下之重點：

(1) 原先祠堂之制按古代依爵位而區分五、三、二、一廟之制度，但明代官職制度已變，認為不應泥於古制，而應依宋代名儒程頤的主張，以高曾祖禰四代祭祀為主，因此，取消三、二、一廟之繁瑣制度，官位三品以上者仍立五廟，三品以下則立四廟，上自公卿下至士庶都可遵行。

(2) 五廟之制的祠堂維持唐代制度，可建五間九架的規模，中央明間奉五世祖，左右四開間則奉高曾祖禰四代神主；供奉四廟之祠堂則建三間五架之規模，中央奉高曾兩世祖先，左右奉祖禰兩世。

(3) 三品官以上之祠堂，其立廟時之五世祖，不必隨世代替換，可世世奉祀，即所謂「世世不祧」；而四品官之祠堂，僅四世代之祖先得享祠堂中之祭祀，較遠之祖先應隨世代遞遷。如應祭祀始祖時，則仿朱熹所提之方式，以紙牌書寫祖先神主，祭祀完畢即焚燒。

(4) 對於庶人祭祖之制，並無任何改變，仍以居室正廳祭祀兩代為主。

明代的家廟規定，在法律層面仍只允許庶人正寢祭祖。但根據大陸學者科大衛的看法，「在實際應用中，在夏言奏議改制之後，情況完全不同了，放寬了建家廟的條件，各地建立家廟的數目也明顯增加了。」而且「只要可以找到一個五代前有資格建家廟的祖先，即使庶人，亦可以這個祖先為核心，建立有合法依據的家廟16。」在16世紀中葉之後的中國，一般民間家族興設家廟的可能性提高了許多。

### 2. 臺灣清代的家廟發展

清代家廟制度與明代大致相同，但民間庶民家族興設家廟者越見興盛，連雅堂所著的《臺灣通史》中，說明「臺人重宗法，敬祖先，故族大者必立家廟。歲時伏臘，聚飲聯歡，公置義田，以供祭祀，又為育才、婚嫁、恤孤、振乏之資。其大者則聯全臺之子姓，建立大宗，追祀始祖，深得親親之義[17]。」閩粵移民來臺，先民敬祖崇先的禮儀觀念亦隨之進入早期的移民社會，連雅堂所稱「族大者必立家廟」，

[15] 參見《明史》卷五十二，志第二十八，禮六，.臣家廟，p.1342-1343。
[16] 參見科大衛，2003，〈祠堂與家廟─從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》，p.5。
[17] 參見連橫，1920，《臺灣通史》，臺灣文獻叢刊第一二八種，p.562。

並「建立大宗」，成為同姓共同祭祖之宗祠，除了追祀始祖的功能之外，也兼具「聚飲聯歡」，以及「育才、婚嫁、恤孤、振乏」等宗族重要公共事務的執行功能。

然而，大規模的家廟、宗祠，在早期的臺灣畢竟屬於興旺大族方有能力興設，乾隆五十三年（1788）的《彰化縣志》卷九，風俗志中的漢俗─祭喪項下，說明清代當時的漢人社會「彰化聚族而居者不過數姓，故宗祠家廟尚少；即有鳩金建祠者，凡同姓皆與焉，不必同支共派也。無宗祠者，各祭於家[18]。」顯示清代臺灣對於家廟的定義，以同姓之遠祖為共同祭祀的對象，與中國明代以後的家廟之制，以直系子孫祭祀高曾祖禰的方式不盡相同。此一狀況應與臺灣早期屬於移民社會，閩粵來台先民藉同姓共聚親誼有關。

清代道光年間（十九世紀中葉）的《噶瑪蘭廳志》也有類似的說明，當時「蘭治初闢未久，居民由淡屬來者強半，故慶弔應酬以及日用服食起居，尚多沿乎淡俗。」而當時移民噶瑪蘭的漢人亦無太多興設家廟的做法，「祭祀之禮，蘭無合族收宗，多祭於家。…」、「蘭中鮮聚族，間有之，尚無家廟祠宇．故凡同姓者，呼之曰叔姪、曰親人，不必其同支而共派也。」顯示合族共祭的活動尚屬少數，祭祀活動仍以各家族單獨舉行為多。

不以「同支共派」為原則，而以同姓為基礎的家廟興設方式，延續至日治時期，日治初期的《安平縣雜記》中所說明的風俗，應係清末日人入台前後的臺灣現況，文中說明「臺鮮聚族，鳩金建家廟，俗曰『祠堂』．凡同姓者，進祖父之神主於祠內，不必同支共派也[19]。」

### 3. 臺灣家廟體系中的大宗與小宗

一般而言，臺灣的家廟仍依漢系傳統的制度，依同姓或同宗區分為「大宗」或「小宗」，在古代的封建時代，大小宗乃是為了諸侯的別子而設的宗祀關係，也就是所謂的「別子宗法」。大宗為貴族始祖嫡系的宗派，小宗則是其支系，大宗可「百世不遷」永受祭祀，而小宗則「五世則遷」，僅祭祀至高曾祖禰四世祖先，小宗的五世祖以上須遷其神主至家廟的夾室[20]。

而臺灣在家廟系統上，原則上亦引用原有之大小宗之制，但實際上與「別子宗法」所規範的意義不盡相同：

(1) 大宗：

臺灣多以同姓共同祭祀其始祖而建的家廟稱為大宗，原則上僅需同姓即可共同祭祀，往往將十餘世至數十世以前的始祖奉為大宗祭祀的對象，甚至將古代同姓名

[18] 參見周璽，《彰化縣志》，乾隆五十三年刊行，台灣文獻叢刊第一五六種，p.282。
[19] 參見不著撰人，《安平縣雜記》，風俗附考，臺灣文獻叢刊第五二種，p.12。
[20] 參見陳金田譯，1993，《臺灣私法》第二卷，p.92。

人尊為始祖，而不問其與設家廟者是否有宗統關係。這種發展狀況即如乾隆五十三年《彰化縣志》中所說的「即有鳩金建祠者，凡同姓皆與焉，不必同支共派也．無宗祠者，各祭於家。」

(2) 小宗：

明代以後雖有放寬家廟的設立，但一般仍限於品官以上方可設立，庶民以正寢祭祀為主，而到了臺灣的發展，小宗祠堂完全與身份無關，且其規模大小往往依子孫貧富或祀業多寡而有差異；此外，祭祀不限於高曾祖禰四世祖，只要宗統關係明確，無論幾世祖皆可奉祀[21]，同時超過四世的祖先也未必奉入夾室，仍與各代祖先神主，一同安奉於祖龕接受祭祀。

事實上，臺灣家廟的發展，祭於大宗的時間，一年之中多僅舉行春分、冬至兩次，而家祭的次數，則如《彰化縣志》中之記錄：「一年凡數次，自忌辰以外，元旦、清明、三月節、端午、中元、冬至、除夕皆祭。」

## 4. 客家廳堂祭祀空間之探討

傳統客家合院體現倫理與淵源關係及地理風水觀，利用空間與多層次的組織具體化對家庭倫理關係的重視。客家人的合院按水平橫向排列稱為「進」，伙房屋中央主要建築稱為「正身」，垂直於正身的建築體稱為「順」，有稱之護龍、廂房或橫屋等。

「廳下」位於伙房屋正身中央縱軸線上的主要廳堂，又稱正廳、正堂、廳下、廳堂、明間、公媽廳、神明廳、堂屋、祖先廳、中堂（廳）等。為一家族人所使用。屋頂最高、地位最崇高，為禮教性質之活動空間（胡國雄，1998，p6）。其主要功能是祭祀祖先與諸神的空間，同時也是接待客人的地方。當伙房正廳具有公廳功能時，通常稱之為「正堂」，一般家庭則稱為「廳下」（劉敏耀，2004[22]；劉煥雲，2004[23]）。

「廳下」空間是宗教信仰中心，從平日早晚上香膜拜，及過年過節的祭祀儀式，廳下空間內之神案上供奉眾神與祖先牌位；神案下有龍神（地基主）；燈樑下有三界公及天公等，可見其信仰範圍包括天、地、人三界，並顯示廳下為家族的精神信仰中心，且具象徵意義的神聖空間（胡國雄，1998，p1-4）。廳下除了是祖先牌位或供奉神明的場所，也是家族聚會、祭祖之場地，該空間也是客家人執行家庭倫理關係的儀式、聚集與活動之所在，顯示出對於生命淵源與客家文化禮儀的重視，拜天祭祖更是具有慎終追遠的精神，同時也是一種精神生命的擴展與延伸，所以這是人神

[21] 同上，p.92-93。

[22] 劉敏耀，2004，〈新竹地區客家傳統伙房屋建築及構造類型研究〉，《「貓裏・夥房・好客屋」建築文化研討會》，苗栗：苗栗縣文化局，p14-28。

[23] 劉煥雲，2004，〈客家傳統三合院轉型問題之研究〉，《「貓裏・夥房・好客屋」建築文化研討會》，苗栗：苗栗縣文化局，p128-144。

交流的場所（劉煥雲，2004）。

廳下空間是日常生活規矩、婚、喪、喜、慶舉行的場所，亦涉及生命禮俗的進行及對生命繁衍觀念的傳承。如平日晚輩到廳下對長輩的請安；結婚禮儀、祝壽及慶生等必須祭拜祖先；當人往生壽終正寢則放置在廳下，以便辦理喪事；處理家務事時的對簿公堂，由長輩執行秉公處理；以及許多家族內要事之商議皆在廳下處理家族之公共事務（胡國雄，1998，p1-4）。

而客家人習慣在祖先牌位寫明堂號，甚至是在合院建築或在匾額上標示出堂號，用以標誌家族與宗族遷徙的淵源，以表示不忘本，同時也告訴他人自己的出身，系出有名、別有來頭（劉煥雲，2004）。

而合院裝飾華麗，其代表主人的身分地位及所欲顯示之象徵意義。所以裝飾圖案有其內涵及精神層面的象徵意義；而字畫內容亦顯示宗族的來龍去脈、先人祖訓以訓勉後代子孫，及顯示主人之文化涵養（胡國雄，1998，p1-4）。

由上述可知，客家人相當地注重廳堂空間，而本文主要是關於廳堂空間前的「軒亭」，該空間為廳堂空間之延續，由此可見其重要性與意義。

**5. 雲林縣詔安地區的家廟類型**

雲林縣詔安客家最為集中的二崙、崙背、西螺地區，多數客家家族來自福建漳州府的詔安一帶，來臺之後幾經遷移擴延，向外發展者甚多，但對於原鄉源流與祖先祭祀均十分重視，因而當地客家族群也發展出綿密的宗祠祭祀系統。

詔安客家地區的各姓族群，如同臺灣其他地區的客家族群一般，向來十分重視敬祖崇先，以張廖宗族著名的「七欠箴規」為例，七欠中的第三欠「得正祀位籃轎八抬」，說明過世的先祖能得到後代以正位祭祀，就算是將神主置於竹籃中當轎子，也勝過以八抬大轎安奉神主還快樂；第六欠「堂教修譜敦親睦族」，說明宗祠的設立除了祭祀之外，亦應兼作教育子孫、闡明祖訓的場所，同時應謹修族譜並與宗族和睦。上述兩項箴規強調子孫應謹記崇祀先祖的重要，並應發揚宗祠教化的功能，張廖宗族人士自幼瞭解七欠箴規，潛移默化之下，敬祖崇先之禮融合於日常生活的行止之中。

此一地區何時發展出合族家廟的系統已難以徵考，但以本區域內規模最為盛大的西螺崇遠堂為例，可以約略瞭解詔安客家重視家廟的程度。清代初期籌建家廟者為數不多，應係當時入台人數仍屬不多，如《彰化縣志》中所說的「聚族而居者不過數姓，故宗祠家廟尚少」，直至道光二十六年（1846），雲林地區的張廖宗族先賢廖賀等人首先倡議籌建宗祠，並捐資購置田產做為祭祀公業之資。道光二十八年（1848）於下湳設立首座家廟─繼述堂，以唐山祖廖元子公為始祖，定期舉行春秋大祭，號召所有元子公裔孫共同參加。該繼述堂為張廖宗族來臺以後興立家廟的首

次創舉。

光緒十七年（1891）繼述堂遭颱風嚴重毀損，家廟暫時停頓，元子公祖龕由族人請回宅中安奉；大正十三年（1924）族人再度倡議重新擇地重建，昭和一年（1926）崇遠堂開工，昭和 3 年（1928）竣工。

西螺崇遠堂發展以來，已成為當地張廖宗族的「大宗家廟」，臺灣各地家廟所稱之大宗，並非漢系傳統所認定之大宗，因此其他縣市、地區亦有其他張廖大宗祠的設立。

除崇遠堂之外，本地區中亦陸續興立不同規模的家廟建築，同時也出現更多以自家祖先祭祀為主，但與住宅結合的祭祀形式。各種不同類型的家廟、公廳形式，其空間的使用型態亦不相同：

(1) 以唐山祖為始祖的大宗祠類型

崇遠堂為張廖氏族的第二座大宗家廟，以唐山祖張元子公為始祖，合族共同祭祀，屬於大部分宗族人士的祭祀中心，目前以財團法人形式進行宗族祭祀事務的管理，堂內完全做為祭祀公廳之使用，每年主要舉行春秋二大祭典。張廖崇遠堂雖非地區中所有張廖宗族共同參加的祭祖殿堂，但與祭家族的規模十分龐大，堪稱張廖之大宗祠。

合族祭祀的大型宗祠，在空間使用的需求上較大，祭典時往往必須使用到內庭之戶外空間。以崇遠堂為例，在一般天候情況下，正殿舉行祭典時，張廖宗族各欠子孫參與祭儀多在內庭中，但雨天時則以三川殿做為參與祭儀的空間。

(2) 以單一派下為主的小宗家廟類型

以臺灣家廟的發展而言，一地區內的同姓宗族共同祭祖、興建家廟，形成所謂的大宗家廟，其次，同宗分支的派下，再另行興設家廟，形成單一派下的家廟，區域中以單一派下為主的家廟類型，如二崙來惠張廖福綿堂，以派下開臺十二世祖崇洞公（諡號溫和）為始祖，家廟首建於昭和七年（1932），幾經整修，至今仍以祭祀公業形式管理，每年例行祭祀活動較多，包含春節、元宵、清明、端午、重陽、忌日與冬至，尤其冬至為重要之祭祖大典。

其次，位在西螺廣興的張廖三房祖廟─追遠堂，以九世祖子成公為始祖，並奉祀以下十世祖心瞞（敦朴）公，十一世祖宗路（德馨）公派下諸公。清末時該派下人丁昌盛，產業興旺，由族中長老倡議設立祭祀公業，昭和八年（1933）興建祠堂。

再者，如西螺東興里的林氏忠孝堂，興建於大正五年（1916）左右，亦屬鄰近林姓宗族共同祭祀的家廟，可惜目前已完全失去家廟的功能。

在空間的使用上，上述三處家廟均設有軒亭，因其家廟的祭祀功能，因此軒亭亦等同於寺廟建築的拜亭，舉行祭典時，拜亭則做為眾子孫參與祭儀的空間。拜亭空間與正廳之間的關係，應視活動規模與基地狀況而定，二崙福綿堂雖然室內空間較為狹小，但三開間的拜亭可做為支援祭祀活動之擴延空間，而東興里忠孝堂正廳空間為三開間之敞間，其前方之拜亭則僅一開間，應係受限於合院規模之故。

(3) 自家公廳祭祀的類型

除大宗、小宗的家廟形式，此地區現存許多自家公廳祭祀的案例類型，祭祀的對象為家中先祖，參與祭祀活動也僅限於先祖派下的家族成員，一如大多數的臺灣家庭一般，但同姓宗族春秋大祭時，仍參與合族家廟的祭祀儀典。

以二崙來惠張廖隆興堂為例，隆興堂於合院正廳設置祖龕，每年多次的祭祀活動，僅當時家長（現今主人之祖父）以下的直系家族成員與祖父的姊妹會回到家中參加祭祀活動，既無遠親參加，宗族內其他旁支亦不會參與。

其次，以西螺埤頭張氏永華堂為例，當時公廳內奉祀的先祖神主，亦僅限於家族內的成員參加祭祀，但每年亦會參加位在臺南白河的張氏宗祠的祭典活動。

一般而言，客家族群敬祖崇祀的儀禮風尚較之其他族群更為強盛，而雲林詔安地區宗祠林立，每年定期例祭的習俗，勢將產生潛移默化的作用，更何況在宗族無形的社會壓力下，崇祀祖先的風氣應是必然的結果。因此，即使是自家公廳的祭祀活動，在詔安客家敬祖的氛圍中，應是家族成員戒慎為之的重要活動。

就自家公廳祭祀類型的合院而言，似乎並無設置軒亭之絕對必要性，但如考量詔安客家宗族強烈的敬祖風氣，每逢祭祀活動時，大部分家族成員共同參與的情況，則正廳前設置軒亭（或拜亭）的確有其必要性。

就空間的使用而言，正身前如設置簷廊或凹壽，僅能形成扁長的廊道空間，雖能遮風避雨，但不足以容納參與祭典的家族成員，而一個單一開間的軒亭，其平面有如一個沒有圍牆的半戶外廳堂，比簷廊的空間更適合家族型態的祭祀行為，因此，軒亭的四角亭型態應有其機能上的考量點。此時，軒亭再結合其他的生活功能，將可成為合院住居中重要的生活空間。

## 五、案例

### 1. 案例一：西螺光華里廖宅

(1) 背景說明：此案例位於西螺鎮光華里延平路街屋內；祖籍來自詔安，亦為張廖家族之後代。

(2) 建築說明：根據《西螺鎮志》所載本合院興建於大正 9 年（1920）；座向為座

北朝南；正身為五開間；而軒亭形式為漢系合院、單開間之木構造、歇山式屋頂，屋架為二通四瓜，並以曲椽作為捲棚式處理，軒亭四根柱分別外側為二根方形石木接柱與內側二根圓木柱，外側石柱上並刻有右聯「肯構肯堂爰繩祖武」與左聯「苟完苟美遠紹前徽」之字聯；主要彩繪匠師有署名墨癡、醉墨軒漁叟字樣（即郭新林）。

(3) 使用說明：正廳仍為祭祖使用，但其他空間皆閒置及堆置雜物居多。據受訪者表示過去軒亭主要作為祭祀使用，並曾作戲臺與宴客之用，目前仍維持祭祀或無特定目的使用。

**2. 案例二：西螺福興里廖家祠堂**

(1) 背景說明：此案例位於西螺鎮福興里市街內；祖籍來自詔安，亦為張廖家族後代之祠堂。

(2) 建築說明：本合院營建落成年代尚不清楚；其座向為座東朝西；正身為五開間；而軒亭形式為漢系合院、單開間之木構造、歇山式屋頂，屋架為二通四瓜，並以曲椽作為捲棚式處理，軒亭四根柱分別外側為二根方形石木接柱與內側二根圓木柱，外側石柱上並刻有右聯「肯構肯堂爰繩祖武」與左聯「苟完苟美遠紹前徽」之字聯，字聯內容與案例一相同。

(3) 使用說明：正廳仍為祭祖使用，右廂為閒置，左廂仍作為居住使用。

## 六、結論

雲林詔安客家地區軒亭的案例，其民居主人的祖籍，除極少的部分外，幾乎均是源自於福建漳州府的詔安地區，其中第 16 個案，褒忠有才村曾宅因古宅閒置多年，無法取得訪問，但具當地村民表示，並非詔安祖籍；其次，第 18 個案之莿桐大美村張宅，由受訪者處無法得到相關的祖籍資料。

然而，其餘十六個案例幾乎完全可以確定，均為源自詔安祖籍的宗族，此一現象，顯示雲林縣所有附建軒亭的民居建築，除了極少的部分非詔安客家宗族外，其餘均屬之，軒亭民居形式與雲林縣詔安客家文化產生緊密的關連。

以另一個角度觀之，詔安宗族的福建原鄉，以土樓建築聞名於世，然而，土樓在當地的發展，尤其地理上、防衛體系上的在地考量，而詔安客家先民來到臺灣之後，在地條件已然改變，土樓建築在台灣早已沒有存在之客觀條件，但詔安先民卻在近代的臺灣歷史中，在雲林、彰化一帶，建構了另一種屬於閩西、粵東移民所特有的建築文化形式。

## 中文文獻

謝重光，2002，《閩西客家》，北京：三聯書店。

詔安縣地方志編纂委員會編，1999，《詔安縣志》，北京：方志出版社。

施添福，1987，《清代在臺漢人的祖籍分布與原鄉生活方式》，南投：臺灣省文獻委員會。

羅香林，1973，《客家源流考》，世界客屬第二次懇親大會籌備委員會。

謝重光，2003，《閩台客家社會與文化》，福州：福建人民出版社。

楊緒賢編撰，1979，《台灣區姓氏堂號考》，臺灣省文獻委員會等發行。

邱彥貴，2005，〈彰化縣客家族群引論〉，《彰化縣客家族群分布調查》，彰化：彰化縣文化局。

陳運棟，1989，《台灣的客家人》，台北：台原出版社。

仇德哉，1983，〈首卷─史略篇〉，《雲林縣志稿》，鄒韓燕等纂，台北：成文出版社。

黃衍明，2007，《雲林好客－詔安客家文化園區先期基礎調查》，雲林：雲林縣政府文化處。

劉銓芝，2009，〈國立雲林科技大學初期研究暨推展客家文化計畫〉，《雲林縣詔安客家地區合院民居軒亭形式之研究》。

科大衛，2003，〈祠堂與家廟─從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》，香港：香港科技大學華南研究中心。

《明史》卷五十二，志第二十八，禮六，臣家廟。

連橫，1920，《臺灣通史》，台北：台灣銀行經濟研究室。

周璽，1788，《彰化縣志》，台北：台灣銀行經濟研究室。

不著撰人，1894，《安平縣雜記》，台北：台灣銀行經濟研究室。

陳金田譯，1993，《臺灣私法》第二卷。

劉敏耀，2004，〈新竹地區客家傳統伙房屋建築及構造類型研究〉，《「貓裏・夥房・好客屋」建築文化研討會》，苗栗：苗栗縣文化局。

劉煥雲，2004，〈客家傳統三合院轉型問題之研究〉，《「貓裏・夥房・好客屋」 建築文化研討會》，苗栗：苗栗縣文化局。

# 清代西螺溪下游「詔安客」勢力範圍的形成

楊朝傑*

## 摘　要

本文從地域史與族群關係史的觀點，以地方志書、古文書、日治時期調查資料以及田野調查、口述歷史等資料，討論西螺溪（今濁水溪）下游的漳州「詔安客」如何與各籍人群互動，並且遷徙、擴散，形成以「詔安客」為主體的地方社會這一過程。除了重建清代西螺溪下游閩、粵族群分布狀態以及閩、粵人群搬遷至西螺地區的歷史過程之外，並探討十八世紀末葉以來，地方浮動事件所帶來閩、粵勢力的變遷與「詔安客」人群形成的關聯，以釐清日治時期調查資料所指西螺溪下游人群呈現出「北粵南閩、西泉東漳」這一地理空間分布形成的經過。

筆者認為過去研究者大多忽略了二十世紀日人調查西螺溪下游所指出「北粵南閩、西泉東漳」這一人群地理空間分布的形成，乃是十八世紀逐漸成形、並完成於十九世紀上半的這一看法。根據本文的研究，西螺地區漳州「詔安客」優勢人群的出現，為十八世紀以來西螺地方社會人群整合的歷史發展結果。本文不僅釐清在這一整合過程中所出現漳人勢力圈形成等現象，也有助於理解西螺溪下游發展出全臺最大漳州客語區的歷史過程。

***關鍵字：****詔安客*、*族群關係*、*西螺溪流域*、*濁水溪流域*

* 楊朝傑　國立政治大學民族學系碩士班碩士。

## 一、前言

筆者自大學三年級至撰寫碩士論文期間，持續從事雲林縣西螺地域的田野調查，並參與西螺福興宮「螺陽迎太平」遶境大會香的紀錄。自民國 93 年（2004）福興宮首次辦理遶境大會香活動，據其印製的文宣品，指「西螺福興宮媽祖巡狩轄內西螺堡五十三庄，信徒遍及濁水溪二岸，包括今西螺鎮、溪州鄉、莿桐鄉、林內鄉、崙背鄉、二崙鄉、虎尾鎮、麥寮鄉等鄉鎮。」[1]就筆者多次參與福興宮廟會的觀察，其中參與遶境的廟宇以二崙、崙背、西螺及莿桐四鄉鎮為多，令人好奇的是：究竟此一現象係西螺溪南岸地方社會長期歷史發展的結果？或地方人士的創新之舉？即便是當代的規劃活動，其背後的思考依據為何？應回到歷史的層面進行考證，始能釐清。

再者，本文所討論的西螺地域，並非僅西螺鎮一地，該區域涵蓋西螺鎮、莿桐、二崙及崙背鄉，乃為全臺最大的漳州客語區。[2] 過去對於西螺地域的「詔安客」研究雖累積不少成果，[3] 都未說明以「詔安客」為主的人群何時形成？清末至日治初期為止，西螺溪下游人口分布呈現「北粵南閩、西泉東漳」的特色。此一發展趨勢與開發初期之閩、粵空間分布，大相逕庭。究竟何種因素造成原為閩、粵共處的西螺地域，轉為以詔安客為主的漳人聚集之地？西螺溪下游「北粵南閩、西泉東漳」的分布現象，又是如何形成？以及地域認同如何被形塑。

本文〈清代西螺溪南岸「詔安客」勢力範圍的形成〉，以西螺溪南岸的地方社會作為研究對象，企圖透過漢人移民聚落形成，探討人地關係及各籍漢人在歷史時空流轉中之互動關係，從而考察今西螺地域「詔安客」勢力範圍形成的歷史由來。簡言之，本文基於「地域史與族群關係」的角度，透過漢人聚落形成與族群關係變遷的討論，考察詔安客人群形閩成過程特色。

## 二、開墾趨勢與粵移民分佈

### 2-1 開墾趨勢

依據康熙 56 年（1717）陳夢林的《諸羅縣志》，載：

---

1 福興宮編印，《螺陽迎太平遶境會香工作手冊》（雲林：西螺福興宮，2004）。

2 邱彥貴、吳中杰，《臺灣客家地圖》（臺北：貓頭鷹出版社，2001），頁 61-63。

3 參見廖本全，〈空間規劃與聚落空間性轉化之研究──西螺地方的構成〉（臺北：臺北大學都市計畫研究所博士論文，2003）；李佳穎，〈西螺地區「張廖」宗族特色與在地歷史發展〉（臺南：臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2005）；李雪溱，〈西螺七欠發展之研究〉（雲林：雲林科技大學文化資產維護系碩士論文，2008）；許瑛玳，〈雲林詔安客文化圈形成──以崙背、二崙兩鄉鎮為例〉（桃園：中央大學客家社會文化研究所碩士論文，2008）;廖婉粧，〈張廖族人的移入大西螺地區與社群組織之發展（1683-1895）〉（臺北：臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2009）。

> 自斗六門至雞籠山後八百餘里，……既險且遠。當設縣之始，縣治草萊，文武各官僑居佳興里；流移開墾之眾，極遠不過斗六門。……然虎尾、大肚，人已視為畏途；……自康熙三十五年吳球謀亂，繼之……，五年之間，數見騷動，皆在北路。於是四十三年秩官、營汛，悉移歸治；而當是時，流移開墾之眾已漸過斗六門北矣。自四十九年……蓋數年間而流移開墾之眾，又漸過半線、大肚溪以北矣。[4]

十七世紀荷人治臺期間，漢人開拓工作主要以南部（今臺南市）為中心，北至今東螺溪（舊濁水溪）流域為止。[5] 康熙 43 年（1704）由於「秩官、營汛，悉移歸治」，因此漢人開墾的地區逐漸越過斗六門（今雲林縣斗六市）以北。至 49 年（1710）漢移民已及半線（今彰化縣彰化市）、大肚溪以北，故官方有「設淡水分防千總，增大甲以上七塘」之舉。隨著漢移民拓墾活動的展開，雍正元年（1723）官方在臺灣府下增設一縣二廳，一縣即彰化縣（割舊虎尾溪以北），此後一連串的漢人人口遷徙與開墾工作，陸續展開。[6]至於西螺地方進入漢人拓墾時期肇始於康熙三十年代（1691-1700），由下舉墾照契文可知：

> □□□□庄業戶□□□懇乞金批印炤，以杜爭佔事。□□于康熙三十三年間，□老爺任內，請墾西螺□仔腳，連茄苳腳草地壹帶，東至山，西至荷包嶼溝，南至虎尾溪，北至東螺溪。現招佃墾耕，年納正賦柒□□□□□□恐豪強混請圖佔。合情叩乞老爺恩准，批照蓋印，以免後來爭端。沾恩，切叩。
>
> 准照
>
> 康熙參拾陸年拾壹月初二日稟[7]

如契文所示，康熙 36 年（1697）漢人越虎尾溪北岸開墾，其範圍「東至山，西至荷包嶼溝（今雲林縣二崙鄉境），南至虎尾溪，北至東螺溪（即舊濁水溪）」，大致為觸口臺地（雲林縣林內鄉境）以西的濁水溪沖積扇平原。換言之，該土地範圍以舊虎尾溪及東螺溪兩大主流為界，橫跨西螺溪兩岸。爾後，西螺保成立，其範圍大致與此相符。[8]

---

4 周鍾瑄主修，《諸羅縣志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，方志彙刊第 3 種，2005；1717 年原刊），卷之七・兵防志，頁 188。

5 參閱吳聰敏，〈荷蘭統治時期之賦社制度〉，《臺灣史研究》15：1（2008 年 3 月），頁 11-12。

6 洪麗完，《熟番社會網絡與集體意識──臺灣中部平埔族群歷史變遷（1700-1900）》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2009），頁 92-93。

7 程大學總主編，《西螺鎮志》（雲林：西螺鎮公所，2000），頁 1-68。

8 「西螺堡……東以饒平厝、樹仔腳與溪洲堡分界，西以荷苞嶼、大北園與布東堡分界，南以吳厝莊、大埔尾與他里霧、斗六堡分界，北以水尾莊（今彰化縣溪州鄉水尾村）、菜公溝（今彰化縣溪州鄉菜公村）與彰屬北斗堡分界。」參閱倪贊元纂輯，《雲林縣采訪冊》（臺南：國立臺灣歷史博物館，方志彙刊第 36 種，2011；1895 年原刊），西螺堡，頁 166。明治 35 年（1902）11 月 25 日原屬斗六廳下西螺堡菜公溝庄、水尾庄、新厝庄、牛埔厝庄改為彰化廳管轄。參閱《臺灣史料稿本（明治三十五年十一月）》（臺北：臺灣總督府史料編纂會，1902），無頁碼。

關於西螺街，清代曾任笨港三郊公醫的西螺街紳儒魏照洲，在其撰寫之〈福興宮事略〉，提及：「乾隆初年，朱成功部將鄭時敏屯田街東，寄贈田園數甲，並隨身所奉莆田聖母神像一尊。」[9] 所謂街東，指西螺街東面。昭和 15 年（1940）2 月，地理學家富田芳郎在西螺調查時，曾記錄了關於鄭時敏的傳說：

> 清乾隆初年有鄭氏遺將鄭時敏及張某率軍由臺南北向而至之地，當時為平埔蕃之巢居，佔之施以屯田之制而歸農者，在現之西螺北東約一里餘之樸仔腳而形成一部落。但在嘉慶年間大洪災時樸仔腳一帶悉遭汛濫流失至泯其跡，是以住民遷而著於現之西螺街頭。[10]

魏照洲與富田芳郎同樣講述了乾隆初年鄭時敏屯田一事，也就是說鄭氏屯田西螺街可能為清末以來流傳於西螺當地的開莊故事。即乾隆初年西螺街的出現，主要建立在鄭時敏及張某的開墾基礎上。雖然從墾照上看西螺保於康熙 36 年（1697）被漢移民請墾，實際上卻必須到乾隆初葉才有顯著的進展。

據乾隆 33 年（1768），彰化縣知縣成履泰呈報民間續墾土地的文書記載，「西螺保墾戶鄭時敏、林佑朝報墾，請給第一號墾照一張」，[11]說明鄭時敏為乾隆 33 年（1768）的西螺保墾戶。顯然鄭氏並非朱成功（鄭成功）的部將，但其是否為鄭成功部將的說法對於地方社會並不重要，該傳說的意義在於鄭時敏為地方居民理解西螺街開墾過程的歷史記憶。此外，引文中所述「清乾隆初年有鄭氏遺將鄭時敏及張某率軍由臺南北向而至之地」，張某指的應是張士箱。按張氏渡臺初居臺南府城鎮北坊，雍正年間遷居雲林地區，並於雍正 13 年（1735）開鑿大有圳、乾隆初年開鑿鹿場陂圳，招佃耕墾。

依據乾隆 49 年（1784）張士箱四房方大的〈張母李氏為張源俊兄弟立分關闈書〉所示，[12]其經手的三房源志經營西螺溪旁的饒平厝（今雲林縣莿桐鄉饒平村）等庄土地，及二房源价經營西螺保內臨近虎尾溪的鹿場（今西螺鎮公館里）等庄草地。就地緣關係而論，饒平厝位在西螺街東邊，鄰近鹿場庄，皆為西螺保轄理，說明乾隆年間，西螺保墾戶經營的土地主要集中於西螺街東、南邊一帶，並以臨近溪流取水方便的區域為優先開發之處。

至於與西螺保為臨的布嶼稟保一帶，薄昇燦於雍正 2 年（1724）向官方報墾：

> 臺灣府彰化縣正堂談 為懇給執以便募民招墾事，據薄昇燦稟前事詞稱，普天之下莫非王土，緣南勢布嶼稟等處荒埔一所，東至大坪，西至海，南至虎尾溪，北至海豐港為界。……盧姓、土官兩既無干，則開墾社課誠為允，協准薄昇燦

[9] 魏照洲，《淡然詩文集》（雲林：西螺輔材文庫，2006；1895 年原刊），頁 63。
[10] 富田芳郎，〈臺灣鄉鎮之地理學的研究〉，《臺灣風物》5：1（1955 年 1 月），頁 40-41。
[11] 國立臺灣大學圖書館藏，〈岸裡大社文書〉，檔案編號 AL00953_026_01。
[12] 王連茂、葉恩典整理，《泉州臺灣張士箱家族文件匯編》（福建：福建人民出版社，1999），頁 15-16。

> 開墾可也，……，為此示仰民、番人等知悉，不許於薄昇燦界內藉端生事，致悞餉課，如有地棍阻撓，查出定行拿究。該燦務須隨墾穀照例陞科，亦不得額外侵佔民番地界，致滋多事均干未便合宜，凜遵毋違，特示。
>
> 雍正二年十二月初十日給 發布布嶼稟保長掛曉諭[13]

依契文所示，雍正 2 年（1724）薄昇燦請墾南勢布嶼稟，其範圍「東至大坪，西至海，南至虎尾溪，北至海豐港為界」，約為今日雲林縣褒忠、東勢、臺西、麥寮、崙背鄉一帶。其中「盧姓、土官兩既無干」，可見在薄昇燦請墾前，已有盧姓漢人在此活動，並與番社存在某種協議關係。[14] 按清領後，漢移民為了保有土地開墾的合法性，墾戶依據請墾法規向官府申請墾照，並在獲得官府許可之後，始招募佃戶前來拓墾；在土地墾成之後，經由陞科手續、繳納地稅，而成為業主。[15]

雍正 5 年，薄昇燦將請墾的土地，分作十股售予張子彰、歐獻臣及歐家千等人。值得注意的是，契文提及「歷年正供及莊費俱照八股均出，不得互相拖累」、「所收租息均照八股均分」及「莊中所有事務須當協力辦理」，[16]說明此區域拓墾的方式，是透過「墾莊」的方式進行。[17]

## 2-2 閩粵移民分佈

康熙 54 年（1715），粵籍墾戶黃利英向官方請墾西螺溪北岸西螺保的北端。[18]雍正 5 年（1727），又招泉州人開墾三條圳（今彰化縣溪州鄉成功村）一帶，並與泉人張和中共同經營潮洋厝庄（今彰化縣溪州鄉張厝村）附近區域。迨雍正末年，張氏取得西部土地的墾權，乾隆初年並從西螺保的新街招徠高宗基開墾。[19]乾隆年間為西螺移民墾拓的高峰，當時的族群分佈狀況，可藉由乾隆 52 年（1787）因林爽文起事，福建水師提督參贊藍元枚派兵至西螺平亂，其在奏報朝廷的奏摺可略知一二：

> 奴才細查彰屬自條圳塘〔按：三條圳塘〕、東螺、西螺數十莊約計一萬餘人，多係同安、漳州民人，……奴才隨令武生陳大用係同安人、武生鐘奇英〔按：鍾奇

---

[13] 〈斗六廳大租二關スル舊記書類〉，《臺灣總督府公文類纂》，明治 36 年（1903）1 月 1 日，第 4422 冊，文號 43，頁 403。

[14] 「自鄭成功集流亡、開屯戍，於時諸羅土曠，漢人間占草地，與土番錯。」參閱周鍾瑄，《諸羅縣志》，卷之八・風俗志，頁 217。

[15] 黃富三、翁佳音，〈清代臺灣漢人墾戶階層初論〉，《近代中國區域史研討會論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1984），頁 119。

[16] 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣私法物權編》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，文叢第 9 種，1963），頁 1680-1681。

[17] 墾莊的概念為施添福提出，請參閱施添福，〈清代竹塹地區的「墾區莊」：萃豐莊的設立和演變〉，《臺灣風物》39：4（1989 年），頁 33-69。

[18] 臨時臺灣土地調查局，《台湾土地慣行一斑（二）》（臺北：南天書局有限公司，1998；1905 原刊），頁 52-55。

[19] 臺灣銀行經濟研究室編，《清代臺灣大租調查書》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁 65-66。

> 英〕係漳州人（硃批：此二人如出力，即可以武弁用之）。分頭前往，詳細曉諭各村莊人等，令其保守村莊，各安生業。……因西螺村莊係是廣東良民居住，被賊所佔，是以未令焚毀（硃批：好），以示區別。[20]

由此可知，乾隆末年，西螺、東螺一帶以閩籍泉州府同安縣及漳州府人為多。林爽文事件時，官方以泉州籍陳大用主要負責泉州人區域、漳人區域則由漳州籍鍾奇英負責。其中武生鍾奇英為西螺當地大姓之一，祖籍為漳州府詔安縣。值得注意的是，藍氏指「西螺村莊係是廣東良民居住」，亦即西螺當地有粵人聚居成莊的情形。此由至今仍遺留饒平厝、潮洋厝及廣興莊等地名，並被周遭閩人村莊包圍的情形，得以證明。換言之，乾隆年間西螺地域為閩、粵混居的狀況。

康熙 40 年（1701）閩籍詔安縣人廖朝孔入墾，包括西螺溪南岸的西螺保、布嶼保地區，西螺保埤塘（埤塘埔竹篙崙）、頂茄塘（茄苳厝）、下茄塘（下溝墘），及布嶼保塘仔面地區。[21]然而漢人大規模開墾始於雍正初年，由王玉成、吳姓為首，開墾虎尾溪沿岸的鹿場莊（今雲林縣西螺鎮鹿場里）及莿桐巷莊（今雲林縣莿桐鄉境）等西螺保南端區域。[22]爾後，吳、王兩姓無法墾成，於是將其墾區賣予閩籍泉人張士箱。乾隆初年，士箱的二個兒子─張方高與張方大於吳厝莊（今雲林縣西螺鎮吳厝里）前，開鑿鹿場圳灌溉，招佃耕墾。同時，鄭時敏、林佑朝亦報墾西螺堡轄下範圍。[23]整體而論，西螺保及布嶼保內廖、李、鍾、林、程、蕭等各姓，大致於康熙末年至乾隆年間陸續移民至此。各姓移民以福建省漳州府詔安縣人數最多，其次為漳州府南靖、平和等縣，以及廣東省潮州府移民。

除了閩、粵籍聚集成莊外，西螺當地有所謂的「閩客」移民，也就是來自福建省汀洲府永定縣的移民而有「永定厝」的地名。如清中葉於西螺街開設錦德布戶的貢生江開漢，就是來自汀洲府永定縣高頭鄉的移民，其與族人徙臺時原居犁頭店（今臺中市境），後遷居西螺街。

依據周璽，《彰化縣志》，卷二規制志的紀錄：

> 凡有市肆者皆曰「街」；闤闠囂塵，居處叢雜，人煙稠密，屋宇縱橫。街旁衢衕曰「巷」。郊野之民，群居萃處者，曰「村莊」，又曰「草地」。番民所居曰「社」。[24]

---

[20] 臺灣史料集成編輯委員會編，《明清臺灣檔案匯編》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版社，臺灣史料集成第 3 輯第 32 冊，2007），頁 314-315。

[21] 廖寄彰，《臺灣詔安張廖氏大族譜》（雲林：雲林縣元子公張廖姓宗親會，2010），頁 59。

[22] 臨時臺灣土地調查局，《台湾土地慣行一斑（二）》，頁 70。

[23] 國立臺灣大學圖書館藏，《岸裡大社文書》AL00953_026_01。又據笨港三郊公醫魏照洲，《淡然醫案》：「乾隆初年，鄭成功部將鄭時敏屯田街東，寄贈田園數甲，並隨身所奉莆田聖母神像一尊」可知當時鄭時敏報墾區域為街東一帶。參閱魏照洲，《淡然詩文集》，頁 63。

[24] 周璽，《彰化縣志（上）》，卷二・規制志，頁 128。

同書又載：「彰化草萊漸闢，村莊日增，原十三保半，今增為十六保。」[25]按保即保甲；隨漢人人數增加，官治組織隨而成立。據表 1 所示，十八世紀四○年代，西螺保有九莊，並形成西螺街；布嶼稟保有十一莊，及海豐港街。十九世紀三○年代，西螺保增為五十三莊；布嶼稟保增為六十一莊。保數的成長，以及漢人街市、村莊的數量擴增，均說明漢移民總數的成長；漢人的墾拓成果於此可見。

根據明治 35 年（1902）日人調查資料，西螺保內以漳人為優勢，布嶼保阿勸、中厝庄（今崙背鄉阿勸村）以西，延伸至海濱，則為泉人勢力區；[26]大致以廖、李、鍾三姓為主的分佈區域。換言之，廖、李、鍾三姓的分布大約已勾勒了新虎尾溪以北、西螺溪以南的漳人勢力範圍。究竟此一分布狀態如何形成？值得進一步探討。

表 1 西螺、布嶼稟、海豐港保管下各期街市村莊表

| 年代 | 保 | 街市 | 村莊 |
|---|---|---|---|
| 1741 年（乾隆 6 年） | 西螺保 | 西螺街 | 樓仔腳莊、大加冬莊、鹿場莊、大北圍莊、何厝莊、埔心莊、下濫莊、張厝莊、加冬仔莊 |
| | 布嶼稟保 | 海豐港街 | 二崙莊、港尾莊、溝仔墘莊、南勢底莊、馬攻厝莊、龍巖厝莊、埔姜崙莊、大坪莊、大莊、蕭壠厝莊、猫兒干莊 |
| 1764 年（乾隆 29 年） | 西螺保 | 西螺街 | 西螺店莊、茄苳莊、埤頭莊、鹿場莊、加長厝莊、西螺港口莊 |
| | 布嶼稟保 | -- | 港尾莊、二崙莊、猫兒干、舊社莊、麥仔簝莊、布嶼稟大莊、龍巖厝莊 |
| 1832 年（道光 12 年） | 西螺保 | 西螺街 | 西螺街、市仔頭、菜公溝、牛埔厝、崩溝仔、樓仔腳、水尾莊、新安莊、菜園仔、永定厝、大北圍、出九厝、荷包嶼、揚賢莊、新莊仔、九眠莊、溝仔墘、後埔心、舊擺塘、茄苳腳、大茄苳、後滴仔、前滴莊、饒平厝、孩沙里、何厝莊、甘厝莊、鹿場莊、埤頭莊、番仔莊、小茄苳、魚簝莊、三塊厝、公館仔、永春厝、七座厝、后厝仔、新興莊、藍興莊、廣興莊、黃荊崙、頂滴莊、太和簝、南勢溝、九塊厝、下滴莊、番社邊、新社莊、社口莊、火燒崙、下茄塘、茄塘厝、詹厝崙 |
| | 布嶼稟保（分東西保） | 埔姜崙街 | 大義崙、崙背莊、崙前莊、蘆厝莊、店仔莊、荷包嶼、埤腳莊、溝墘莊、水尾莊、菜簝莊、竹圍莊、新莊仔、新竹圍、後壁莊、滿帶厝、大新莊、八角亭、溝仔墘、三角仔、新店仔、惠來厝、打牛滴、莿仔圍、田尾莊、田厝莊、滴仔莊、三座厝、港尾莊、下滴仔、二崙仔、深坑仔、水汴頭、潮洋厝、馬崗厝、瓦厝莊、山仔腳、溪墘厝、芊埔莊、埔姜崙、大坪莊、龍巖厝、猫兒干、管事厝、興化厝、頂新厝、西勢寮、名山莊、東勢寮、溪朗莊、草湖莊、七張犁、崩 |

[25] 周璽，《彰化縣志（上）》，卷二・規制志，頁 145-146。

[26] 〈臺灣發達ニ關スル沿革調查ノ件〉，《臺灣總督府公文類纂》，明治 35 年（1902）1 月 1 日，第 781 冊，文號 1，頁 210-212、229-232。又臺灣總督府官房調查課，《臺灣在籍漢民鄉貫別調查》(臺北：臺灣時報發行所，1928)，頁 22-23。

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | 溝蓁、竹圍仔、蕭壠厝、長蓁莊、阿勸莊、大有莊、田蓁莊、番仔埔、格仔頭、十八張犁 |
| 1894 年（光緒 20 年） | 西螺堡 | 西螺街、莿桐巷街 | 西螺街、莿桐巷、何厝莊、新宅仔、孩沙里、饒平厝、鹿場莊、公館莊、三塊厝、七座厝、頂埤頭、下埤頭、頂崙莊、廣興莊、新莊仔、番仔莊、店鳥莊、新興莊、荷包嶼、大北園、大埔尾、番社莊、火燒莊、新莊仔、楊賢莊、魚蓁莊、四塊厝、頂滴莊、下滴莊、大茄冬、小茄冬、頂茄塘、下茄塘、新厝仔、藍厝莊、茄冬莊、番社莊、新社莊、太和蓁、黃耕崙、大茄冬、滴仔莊、九塊厝、永定厝、詹厝蓁、新社莊、社口莊、埔心前莊、埔心後莊、溝仔墘、菜公溝、牛埔厝、水尾莊、甘厝莊 |
| | 布嶼東堡 | -- | 羅厝莊、港尾莊、港后莊、三塊厝、打牛滴、飛來厝、義崙莊、潮陽莊、崙前、新街仔、洲仔莊、埤腳、大莊、菜蓁莊、山蓁莊、滴底蓁、番社頭、水尾莊、新莊、八角亭、枋溝蓁、廍仔莊、糖仔面、后壁蓁、頂田蓁、七張犁、三角仔、公仔壩、溪仔莊、滴仔莊、田尾莊、吳厝莊、新莊仔、下店仔、十八張犁、水卡頭、新興莊、反鹽園、深坑仔、山仔門、油車仔、大義崙、莿仔園、下田蓁、龍興莊、鼻仔頭 |
| | 布嶼西堡 | 褒忠街 | 褒忠論莊、溪墘厝莊（今廢，無人居）、馬崗厝莊、芋埔崙內莊、芋埔下蓁莊、芋埔頂蓁莊、雅趣莊、大廍莊、三塊蓁莊、新湖莊、頂田洋莊、下田洋莊、大枰莊（今廢，無人居）、有才蓁、媽祖埔莊、六塊蓁莊、沙仔蓁莊、月眉莊、呂厝莊、馬鳴山莊、新厝仔莊、芋頭厝莊、林朱蓁莊、同安厝莊、王厝蓁莊（今廢，無人居）、山仔腳莊、潮洋厝莊、龍巖莊、縣厝蓁莊（今廢，無人居）、莊厝蓁莊、呂厝蓁莊、洪厝蓁莊、中厝莊、店仔莊、阿勸莊、大有莊、新厝仔莊、百畝莊、格仔頭莊、頂山蓁莊、崙仔外莊、三塊厝莊、長蓁莊、興化蓁莊、反鹽園莊、七張犁莊、五塊厝莊、管事厝莊（今廢，無人居）、名山莊（今廢，無人居）、興化厝莊、大灣莊、蕭壠厝莊、下竹圍莊、下新厝莊（今廢，無人居）、頂新厝莊（今廢，無人居）、東勢蓁莊、東勢蓁中莊、東勢蓁頂莊、草湖莊、猫兒干莊、雷厝莊 |

資料來源：劉良璧，《重修福建臺灣府志（上）》（臺北：行政院文建會、遠流，方志彙刊第 6 種，2005；1742 年原刊），卷之五城池，頁 162-163、179；余文儀，《續修臺灣府志（上）》（臺北：行政院文建會、遠流，方志彙刊第 15 冊，2007），卷二規制，頁 169-170、193；周璽總纂，《彰化縣志（上）》，卷二規制志，頁 139-140、142-143；倪贊元，《雲林縣采訪冊》，西螺堡、布嶼東堡、布嶼西堡，頁 166-170、269-272、277-281。

## 三、人群衝突與漳籍勢力圈形成

從開墾過程看，前已述及康熙 54 年（1715），粵籍墾戶黃利英拓墾西螺保北端。又乾隆 25 年（1760）粵人於西螺舊街建立廣興宮，[27]到乾隆 52 年（1787）林爽文事件後，官方記載：「西螺村莊係是廣東良民居住」，顯見當地粵人應有一定規模。甚至道光年間，粵人仍於西螺保內經營田園，呈現閩、粵共處之局。換言之，西螺地域至少清中葉仍為閩、粵共居的社會。

根據表 2 所示，乾隆 47 年至同治元年（1782-1862），西螺溪下游地區的西螺、布嶼稟及海豐等三保，發生多次漳、泉及閩、粵械鬥。其中乾隆 47 年（1782）的漳、泉械鬥，造成業戶張必榮設在鹿場（今西螺鎮鹿場里）的公館被燒毀，以致其淡水管業契券盡失，而向淡防分府馬鳴鑣呈稟報失。[28]各次械鬥是否造成西螺地域當地居民遷徙，過去研究並未有進一步描述。

乾隆 51 年（1786），林爽文事件發生時，漳、泉分類氣氛濃厚。據漳籍廩生詹錫齡所編《河間詹氏族譜》，譜序中言：

> 我祖于乾隆四十二年浮海來臺，其姓寓在海邊，住居幾十年，因漳泉械鬥，遂遷于後湳庄，後復被水崩壞，爰徙西螺街焉。[29]

可知十八世紀末的漳、泉籍民集體衝突結果，原居西螺溪沿海地帶的漳籍詹姓族人往西螺的後湳庄（今西螺鎮境）聚集。從詹家的個案，反映了漳人往內陸平原、丘陵一帶遷徙的趨勢。換言之，漳籍漢人勢力退出沿海地區，局部調整了當地居民的祖籍分布型態。此一分布型態在二十世紀初日本治臺時的漢人祖籍分布資料中，呈現了西螺溪下游「西泉東漳」的人群空間分布，筆者認為此一分布型態應當形成於十八世紀末。

又嘉慶 14 年（1809），西螺地域再度發生漳、泉械鬥，事後始知係粵人從中陰謀搆釁，閩、粵籍民嫌隙起。[30]依據嘉慶 18 年（1813），永靖建街的合約字：「設此街市，祇因昔處羊城故土，今為海外鄉親星散各莊，欲敦鄉誼而末由。茲建街聚處，雖在異地，何殊家鄉。永保茲土全親，後人倘有大小店出賣，不通聞首事，不蓋永靖街公記，是背鄉親之誼，起害街之端」，[31]可知永靖街（西螺街北邊）為附近粵莊的勢力中心。其形成與閩、粵居民衝突頻仍，粵人從暫時性的避難移動，逐漸演變成同鄉聚居的村落。而「粵莊人週地密，趨赴各市維艱」，因此發展出同為粵人生活圈的市

---

[27] 作者不詳，《祠廟齋堂臺帳》，無頁碼；相良吉哉，《臺南州祠廟明鑑》，頁 220。

[28] 王連茂、葉恩典整理，《泉州、臺灣張士箱家族文件匯編》（福建：福建人民出版社，1999），頁 28-29。

[29] 美國猶他家譜協會藏，〈臺灣家譜資料》，微卷編號 VAULT INTL Film [1037484 Item 8]。

[30] 孫爾準，《孫文靖公奏牘稿本》，頁 504-505。

[31] 臺灣銀行經濟研究室，《清代臺灣大租調查書》，頁 220-225。

街有關。換言之，從永靖街的成立反映了粵人集體認同意識的形成。

上述，乾隆到嘉慶年間的械鬥，尚未殃及粵人，西螺地域內仍有不少粵人活動，閩粵混居情形仍可見，直到十九世紀二○年代以後，西螺地域才完全成為漳籍人群的社會。[32]按道光 6 年（1826），西螺保饒平厝庄（今莿桐鄉饒平村）粵人李通、李色，偷竊曾厝崙（今二崙鄉永定村）粵人黃文潤的豬隻。共謀陳新喜，假托閩、粵分類械鬥之名，煽惑閩人幫助、乘機攻搶，最後演變成閩、粵械鬥。[33]原居西螺附近村庄的粵人自揣勢孤，「不及閩人十分之一、二」，紛紛往北邊的大埔心庄（今彰化縣埔心鄉境）、永靖街（今彰化縣永靖鄉境）等較大型的粵莊遷徙。以上各大莊因設有竹城、土濠，加上難民竭力固守，故未被焚搶。反觀彰化縣境內其他粵莊悉成焦土，粵人受到的衝擊之大，可以想見。[34]另方面，粵籍人群因此有更愈集中聚居之勢。

值得注意的是，粵人北移結果，使得西螺溪南北兩岸呈現明顯地「北粵南閩」的人群分布狀況。[35] 換言之，嘉慶年間以來，漳人雖已是西螺地域的主流人群，從道光初年粵人北移後，原粵庄被漳人（指「詔安客」為主的人群）取而代之，形成漳人村落。此後，漳人對於西螺地域的支配力獨強，特別是西螺街的商業活動、廟宇祭祀等社會生活，均由漳人主導。而西螺溪下游「西泉東漳」的人群勢力空間分布正式形成。

表 2 清代西螺地域社會衝突事件

| 案次 | 年代 | 發生地區 | 案名 | 種類 | 發生情形 |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 乾隆 47 年（1782） | 嘉義、彰化 | 謝笑案 | 漳泉械鬥 | 演戲因賭博口角，泉民廖老被漳人黃添之子黃璇等毆斃，引發漳泉各庄分類械鬥。西螺、海豐港、布嶼稟等處各保庄，乘機搶殺，西螺業戶張必榮於鹿場公館被焚燬。 |
| 2 | 乾隆 51 年（1786） | 彰化、鳳山、嘉義、臺灣、淡水 | 林爽文案 | 漳泉粵鬥 | 林爽文滋擾諸羅，彰屬自條圳塘、東螺、西螺數十莊約計一萬餘人，多係同安、漳州民人，內中因畏焚殺從賊不少。西螺一帶賊匪共有千餘人，並無防備，一見官兵猝至，俱鳩集西螺溪旁迎敵。 |

[32] 同治年間，粵人以永靖街永安宮（三山國王廟）為中心；漳人以坊橋頭街天門宮為中心，共組漳粵七十二聯庄。參閱許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》36（1973 年秋），頁 177-184。

[33] 孫爾準，《孫文靖公奏牘稿本》，頁 587-590。

[34] 孫爾準，《孫文靖公奏牘稿本》，頁 506、508。

[35] 居於今濁水溪北岸彰化縣境的永靖鄉、員林鎮及竹塘鄉等地的粵人後裔，學者指為「福佬客」，參閱許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》36(1973 年)，頁 165。

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 3 | 嘉慶 14 年（1809） | 淡水、嘉義、彰化 | 黃紅案 | 漳泉械鬥 | 中港、後壠地方，泉人黃紅之妻與漳人蔡成通姦引起械鬥。臺灣鎮總兵官武隆阿在大義崙莊拿獲匪犯李元開，並獲同夥匪犯 3 名，搜出旂械等件。此外，西螺當地匪徒林堅、林寵、高草、林引、戴海、鍾伍員、鍾光賜等，供認糾鬥攻莊、殺人、焚搶之事 |
| 4 | 道光 6 年（1826） | 淡水、彰化、嘉義、鳳山 | 李通案 | 閩粵械鬥 | 彰化縣西螺保閩人李通、李色偷竊粵人黃文潤豬隻。西螺、深耕仔粵人紛紛遷徙 |
| 5 | 道光 12 年（1832） | 淡水、彰化、嘉義、鳳山 | 張丙案 | 閩粵械鬥 | 嘉義崙仔庄陳辦族人摘取雙溪口粵莊張阿凜家芋葉被辱，演變成為閩粵械鬥，並引發張丙抗官民變。西螺附近深耕仔粵莊搬遷至環地廳大莊避難；彰化首匪黃誠自攻破斗六門後，侵入彰化西螺等處，黏貼告條，混造年號。 |
| 6 | 道光 24 年（1844） | 淡水、嘉義、彰化 | 陳結案 | 漳泉械鬥 | 葫蘆墩街有漳人孫返與泉人陳結，因賣菁子口角，後致嘉、彰二縣漳、泉各莊動搖。西螺、寶斗等處各莊大半被焚，米穀被搶割等情。 |
| 7 | 咸豐 3 年（1853） | 嘉義、彰化 | 曾雞角案 | | 大崙腳庄匪徒曾雞角滋事，延及北路彰化縣屬西螺一帶。布嶼堡吳昌記大觀館契券被劫。 |
| 8 | 同治元年（1862） | 彰化、淡水 | 戴萬生案 | 漳泉械鬥 | 戴萬生案發時，西螺埔心莊人陳弄糾無賴數百人附之，攻布嶼堡之褒忠。西螺當地廖、李二姓大規模械鬥 |

資料來源：國立故宮博物院，《宮中檔乾隆朝奏摺 v.54》（臺北：故宮博物院，1982），頁 583-587；王連茂、葉恩典整理，《泉州、臺灣張士箱家族文件匯編》（福建：福建人民出版社，1999），頁 28-29；臺灣史料集成編輯委員會編，《明清臺灣檔案匯編》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版社，臺灣史料集成第 3 輯第 32 冊，2007），頁 314-315；孫爾準，《孫文靖公奏牘稿本》（天津：古籍出版社，1987），頁 504；〈臺灣漳泉人民械鬥股徒乘機焚搶一案辦理完竣〉，收入於陳雲林編，《明清宮藏臺灣檔案匯編》第 169 冊，頁 226-264；臺灣銀行經濟研究室，《東華續錄選輯》（臺北：臺灣銀行，1968），頁 196-203；上海師大歷史系中國近代史研究室、中國第一檔案館編，《福建上海小刀會檔案史料匯編》（福州：福建人民出版社，1993），頁 163-165；倪贊元，《雲林縣采訪冊》，西螺堡・兵事，頁 177；國立故宮博物院軍機處檔摺件，〈奏報拏獲偽西王陳啞狗並剿堵各股逆匪情形（附件見 097863 號）〉，文獻編號 097861；樊信源，〈清代臺灣民間械鬥歷史之研究〉，《臺灣文獻》25：4（1974 年 12 月），頁 104-105；林偉盛，《清代

臺灣分類械鬥之研究》（臺北：政治大學歷史研究所碩士論文，1988），頁105-108。

## 四、漳人地域認同之展現

道光 6 年（1826），西螺地域發生閩粵械鬥，事後，閩粵總督孫爾準在〈為查辦械鬥完竣籌議善後事宜事〉記載：

> 竊照臺灣無土著之民，皆閩、粵兩籍寄居，粵則惠、潮兩府、嘉應一州，閩則漳、泉、汀三府。汀人附粵而不附閩，粵人性狡而知畏法為盜者頗少，惠、潮兩處之人聯為一氣，嘉應則好訟多事，與惠、潮時合時分；閩人既與粵人不睦，而漳人與泉人又互相讐隙。[36]

可知清代人群的區分主要以籍貫為依據。不過，也有從語言作為判別的，如汀州行政上雖為福建所屬，由於當地人群使用客語（所謂「閩客」），與操持福佬話的人群因語言不同，各分氣類，而產生福、客認同的差異。其次，同屬閩籍的漳、泉之人，也因生活習慣的差異、語言不同而有人群區別。換言之，清代臺灣人群認同的產生與其原鄉祖籍來源、語言文化，皆有密切關聯，並互為表裡。

不過，十八世紀末、十九世紀初，隨著西螺地域漳籍優勢人群的形成，前已述及，在地西螺地域認同意識也逐漸產生。此由當地居民協助官方平定道光 12 年（1832）的張丙事件，足以說明。

按張丙事件肇因於天旱、稻米欠收，清廷於各莊實施禁糴措施，引發搶米風波；加以漢人陳辦等人在嘉義（舊稱諸羅）地區因搶芋、搶牛引起閩、粵族群衝突。而官府未能妥善處理此一事件，導致群眾不滿，進而演變成南、北兩路的大型民變。[37]當時虎尾溪以南幾乎被張丙勢力所佔據，因此北路協副將葉長春帶領兵弁在西螺防守，以防事件擴及彰化地區，並在西螺地帶雇得義民一同前往嘉義城平亂。[38] 因西螺當地居民助官平亂有功，北路副協鎮葉長春為表感謝，賜匾予西螺、布嶼堡居民，並懸於西螺街福興宮內。茲將匾文列舉如下：[39]

> 道光拾叁年捌月吉旦
>
> 好義從風
>
> 義者人立命之大，原不容一日或昧者也，然求其油然、曉然於心者，恆尠有能景從大義、戡亂禦侮為國宣勤者。其風不足尚耶！
>
> 道光壬辰孟冬之月逆賊張丙等謀亂嘉城，本協鎮親率隊伍剿禦，招募義勇共矢

[36] 孫爾準，《孫文靖公奏牘稿本》，第一版（天津：古籍出版社，1987），頁 278-279。
[37] 林偉盛，《清代臺灣分類械鬥之研究》（臺北：政治大學歷史研究所碩士論文，1988），頁 50-56。
[38] 故宮博物院藏，《軍機處檔摺件》，〈臺灣總兵劉廷斌稟單剿捕賊匪情形〉，文獻編號 066615。
[39] 關於「好義從風」匾的討論，已有相關成果。請參閱陳三郎，〈清代張丙事件在雲林──以西螺福興宮「好義從風」匾分析之〉，《雲林文獻》51（2009 年），頁 15-29。

同仇。爾西螺、布嶼保，鍾、廖、李、林及各姓氏人聞風雲集，執鐙隨鞭，隨同守禦，爭先貫勇，殊堪嘉尚。茲當大功告竣，爰撰數語於額，用旌尔善，願尔等同鄉共井，敦崇名教，永固苞桑，齊享太平之福於無疆，云爾。北路協鎮府葉給[40]

當時參與平亂的西螺居民鍾、廖、李及林等姓。其中鍾、廖、李為西螺地域前三大姓，祖籍皆是福建詔安縣二都秀篆、官陂，從語言上分類，皆屬客家人群；部分林姓則多來自詔安縣竹港，屬於福佬人。[41]說明各姓居民的漳籍認同大過於福、客人群認同。另一方面，戰時生死與共的情感，使彼此間的關係更加密切，並可能促成日後同祖籍來源的同姓（非血緣）宗族組織的產生。

十九世紀中葉，張丙事件平定後，西螺溪下游地域除漳人信仰的福興宮獲匾外，麥寮街泉人奉祭的拱範宮也獲得北路理番同知王蘭佩頒贈「集義可嘉」一方，錄文於後：

特授北路理番總捕分府王
為匪徒滋擾事召集鄉勇守固地方，海豐、布嶼總董紳耆實有勞績錫以匾額
集義可嘉
〔年代缺漏，按：《雲林縣采訪冊》記載為道光十二年〕[42]

仔細對照前舉福興宮「好義從風」匾，言明贈予西螺、布嶼保居民；拱範宮「集義可嘉」匾則贈與海豐、布嶼保民。何以兩匾均提及「布嶼保」？值得進一步釐清。按今日麥寮拱範宮每年舉辦媽祖遶境，共分為五股。[43]其中東北股的舊庄（今崙背鄉舊庄村）、大有（今崙背鄉大有村)、五塊厝（今崙背鄉五魁村）、阿勸、中厝（以上為今崙背鄉阿勸村）等村落，與漳籍詔安客的崙背街、下街仔（今崙背鄉枋南村)交界，明顯形成漳、泉兩股不同勢力。此一漳、泉人群界線，大致與清代布嶼東、西保的行政劃界相符，[44]即中厝、五塊厝以東地域為漳人勢力、以西為泉人分布區（圖 1）。[45]換言之，前舉十九世紀所形成的「西泉東漳」的人群分界，更明確的說即布嶼東、西保之保界。據此可知，拱範宮獲匾內容中的布嶼保，指的是「布嶼西保」，屬泉人勢力；而福興宮匾中的布嶼保則指「布嶼東保」，屬漳人勢力。另一方面，藉由贈匾之事可判斷，官方對於地方人群的分布應有清楚的概念。

---

[40] 現存於西螺福興宮正殿，內文為筆者田野抄錄整理。

[41] 鍾、廖及李三姓移民來自詔安縣較為明確，目前僅知下埤頭（今西螺鎮東興里）一帶的林姓為詔安縣港頭鄉移民，仍需進一步確認。

[42] 筆者田野調查所得。此外，《雲林縣采訪冊》誤記為「集義可風」，參閱倪贊元，《雲林縣采訪冊》（臺南：國立臺灣歷史博物館，方志彙刊第 36 種，2011；1895 年原刊），海豐堡・匾，頁 146。

[43] 參閱李麗卿，〈清代麥寮地區的開發與社會變遷〉（臺北：臺灣師範大學歷史學系碩士班論文，2006），頁 127。

[44] 參閱倪贊元，《雲林縣采訪冊》，布嶼西堡，積方，頁 277-281。

[45] 清末以來，中厝、五塊厝以西皆為泉人勢力分布地。請參閱〈臺灣發達ニ關スル沿革調查ノ件〉，《臺灣總督府公文類纂》，明治 35 年（1902）1 月 1 日，第 782 冊，文號 1，頁 229-231。

此現象提供我們思考十九世紀布嶼東、西保保界劃分，可能存在族群因素考量。同時，漳、泉勢力範圍的區分，也反映在福興宮與拱範宮兩間媽祖廟的祭祀範圍。如前述拱範宮東北股內皆為泉人聚落，以東的漳人範圍則不參與，說明清代人群競合關係經常從廟宇的祭祀活動得以窺得。

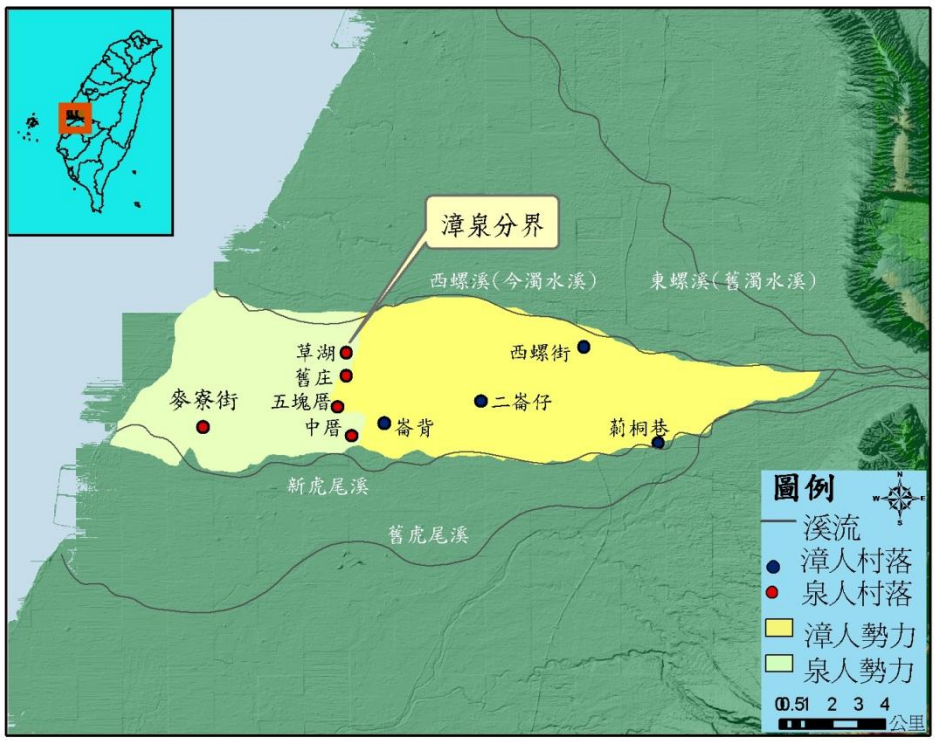



圖 1 西螺溪下游漳、泉勢力分布

資料來源：筆者運用中央研究院計算中心 GIS 系統繪製而成。

## 五、結論

本文試圖從地方社會的人群互動關係，分析西螺地域以詔安客為主的漳人勢力之形成，釐清當地人群形成「西泉東漳」這一地理空間分布的經過，說明全臺最大的詔安客語區形成的歷史由來。

十七世紀，西螺溪（今濁水溪）下游地帶屬於西螺社、猫兒干社及南社的活動範圍，漢人勢力仍屬有限。十八世紀初葉，西螺地域進入漢人移民開墾階段。其中粵人黃利英請墾西螺保北邊（今彰化縣溪州鄉水尾村)，並招徠同籍粵人移民從事耕作。閩籍泉人墾戶張士箱則帶領漢人移民，由今臺南北上、來到布嶼稟地域（今二崙、崙背及麥寮鄉一帶)。當時西螺溪下游土壤貧瘠、灌溉不易，為了使農業經營更具效率，雍正 13 年（1735）士箱子方高開鑿了大有圳，其四弟方大則往東側的西螺地域尋求發展，並修築鹿場圳，水田化農耕益見普及。張家在西螺地域水田化過程中逐漸獲利的同時，隨著水田化的優勢，吸引了更多閩、粵移民來到西螺，特別是平埔族西螺社所在的西螺街，由於官道經過，人潮匯聚，迅速形成街肆。乾隆 6 年（1741）西螺街、

海豐港街出現，並成為西螺溪下游區域最早的二個市街。

乾隆年間，西螺地域的開墾已完成大半，西螺街閩籍移民供奉的福興宮與粵籍移民崇信的廣興宮相繼成立。漢人間的生存競爭壓力，使人群分類的情勢益發明顯，西螺溪下游並於乾隆 54 年（1782）首度爆發了漳、泉械鬥。爾後，乾隆 51 年（1786）及嘉慶 14 年（1809）又分別發生漳、泉械鬥，原住居海濱的漳人逐次往西螺街及其附近地域遷徙，並形成西螺溪下游「西泉東漳」的人群地理空間分布趨勢。

嘉慶年間以前幾次的漳、泉械鬥，其起因與粵人無關，對粵人的影響也有限。道光 6 年（1826）發生閩粵械鬥，致使部分粵人他遷，從而形成西螺溪下游「北粵南閩」的現象。遷居的粵人，多移住西螺溪北邊今彰化縣境的永靖鄉、員林鎮及竹塘鄉等地，筆者認為現今居住於永靖、員林與竹塘等地、為學者指為「福佬客」的這一群人，便是道光年間西螺溪下游形成「北粵南閩」人群分布的歷史結果。

從本文發現過去研究者大多忽略了二十世紀日人調查西螺溪下游所指出「西泉東漳」此一人群的地理空間分布，筆者認為此一現象在十八世紀逐漸成形，並完成於十九世紀上半。換言之，西螺地域「詔安客」（漳人）優勢人群的出現，為十八世紀以來西螺地方社會人群整合的結果。並具體表現在助官平定道光 13 年（1833）的張丙事件。張丙事件後，北路協鎮葉長春贈西螺保、布嶼東保民「好義從風」匾，並明確指出鍾、廖、李、林四姓「協力守禦」，四姓代表西螺溪下游的漳人勢力──特別是象徵「詔安客」的主體人群。官員賜匾懸於西螺街福興宮，更具體揭示福興宮作為西螺溪下游地域的「詔安客」信仰中心，反映出西螺街成為西螺地域「詔安客」的社經中心。

## 中文文獻

《軍機處檔摺件文獻》，文獻編號 097861，國立故宮博物院藏，臺北。

《岸裡大社文書》，檔案編號 AL00953_026_01，國立臺灣大學圖書館藏。

《臺灣家譜資料微卷》，編號 VAULT INTL Film [1037484 Item 8]，美國猶他家譜協會藏。

《臺灣總督府公文類纂》，第 781 冊文號 1、第 782 冊文號 1、第 4422 冊文號 43，國史館臺灣文獻館藏，南投。

上海師大歷史系中國近代史研究室、中國第一檔案館（編）

1993，《福建上海小刀會檔案史料匯編》，福建人民出版社，福州。

王連茂、葉恩典（整理），1999，《泉州、臺灣張士箱家族文件匯編》，福建人民出版社，福建。

余文儀，2007，《續修臺灣府志》，行政院文化建設委員會、遠流出版社，清代臺灣方志彙刊〔以下簡稱「方志彙刊」〕第 15 冊，臺北。

吳聰敏，2008，〈荷蘭統治時期之賦社制度〉，《臺灣史研究》15（1）：1-29。

李佳穎，2006，〈西螺地區「張廖」宗族特色與在地歷史發展〉，臺南大學臺灣文化研究所，臺南。

李雪溱，2008，〈西螺七欠發展之研究〉，雲林科技大學文化資產維護系碩士論文，雲林。

周鍾瑄，2005，《諸羅縣志》，方志彙刊第 3 種。

周璽，2006，《彰化縣志》，方志彙刊第 21 種。

林偉盛，1988，《清代臺灣分類械鬥之研究》，政治大學歷史研究所碩士論文，臺北。

邱彥貴、吳中杰，2001，《臺灣客家地圖》，貓頭鷹出版社，臺北。

施添福，1989，〈清代竹塹地區的「墾區莊」：萃豐莊的設立和演變〉，《臺灣風物》39（4）：33-69。

洪麗完，2009，《熟番社會網絡與集體意識──臺灣中部平埔族群歷史變遷》，聯經發行股份有限公司，臺北。

相良吉哉（編），1933，《臺南州祠廟名鑑》，臺灣日日新報社臺南支局，臺南。

倪贊元，2011，《雲林縣采訪冊》，方志彙刊第 36 種。

孫爾準，1987，《孫文靖公奏牘稿本》，古籍出版社，天津。

國立故宮博物院（藏），1982，《宮中檔乾隆朝奏摺 v.54》，故宮博物院，臺北。

許瑛玳，2008，〈雲林詔安客文化圈形成──以崙背、二崙兩鄉鎮為例〉，中央大學客家社會文化研究所碩士論文，桃園。

許嘉明，1973，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》36：177-184。

陳三郎，2009，〈清代張丙事件在雲林──以西螺福興宮「好義從風」匾分析之〉，《雲林文獻》51：15-29。

富田芳郎，1955，〈臺灣鄉鎮之地理學的研究（一續）〉，《臺灣風物》5（1）：23-45。

程大學（總主編），2000，《西螺鎮志》，西螺鎮公所，雲林。

黃富三、翁佳音，1984，〈清代臺灣漢人墾戶階層初論〉，《近代中國區域史研討會論文集》，頁 117。-149，中央研究院近代史研究所，臺北。

廖本全，2003，〈空間規劃與聚落空間性轉化之研究──西螺地方的構成〉，臺北大學都市計畫研究所博士論文，臺北。

廖婉粧，2009，〈張廖族人的移入大西螺地區與社群組織之發展（1683-1895）〉，臺灣師範大學歷史學系碩士論文，臺北。

廖寄彰（編），2010，《臺灣詔安張廖氏大族譜》，雲林縣元子公張廖姓宗親會，雲林。

臺灣史料集成編輯委員會（編），2007，《明清臺灣檔案匯編》，行政院文化建設委員會、遠流出版社，臺灣史料集成第 3 輯第 32 冊，臺北。

臺灣銀行經濟研究室（編），1963，《清代臺灣大租調查書》，臺灣銀行經濟研究室編，臺灣文獻叢刊〔以下簡稱「文叢」〕第 152 種，臺北。

1968，《東華續錄選輯》，文叢第 273 種。

臺灣銀行經濟研究室（編），1963，《臺灣私法物權編》，文叢第 9 種。

臺灣總督府史料編纂會（編），1902，《臺灣史料稿本（明治三十五年十一月）》，臺灣總督府史料編纂會，臺北。

臺灣總督府官房調查課（編），1928，《臺灣在籍漢民鄉貫別調查》，臺灣時報發行所，臺北。

劉良璧，2005，《重修福建臺灣府志》，方志彙刊第 6 種。

臨時臺灣土地調查局（編），1998，《台湾土地慣行一斑（二）》，南天書局有限公司，臺北。

魏照洲，2006，《淡然詩文集》，西螺輔材文庫，雲林。

# 雲林縣二崙鄉境內詔安客家聚落之地名研究

黃衍明*

## 摘　要

地名是一處場所的空間與該場所概念的連結。透過為一處地點的命名，可知道命名者對該處地點的概念。因此可透過認識地名去認識一處地點，亦即獲得一地點的命名概念。古老地名通常是約定俗成的，古老地名可呈現集體概念或凝聚集體概念，因此認識古老地名，可進一步獲得該地點的集體概念。

本文選擇雲林縣二崙鄉境內詔安客家人數較多的 14 村、30 處聚落地名進行考察。這些聚落的居民多數為廖姓、李姓與鍾姓，其中廖姓大致分布於南邊聚落，而李姓為主的聚落則偏北，在西部則有少數鍾姓為主的聚落。

本文由地名文獻、田野訪談等資料進行彙整，建議各聚落地名源由之假說，並以歷史文獻、歷史地圖、相關資料進行假說之比對驗證，試圖中釐清二崙鄉詔安客各聚落地名之意涵。繼而從各聚落地名意涵中歸納出當地詔安客聚落之命名原則，包含地形條件、地景建物、地質條件、相對方位、開墾姓氏、開墾祖籍、開墾戶數、開墾土地、建庄時間、開墾生活、居住族群、產業設施等。

本文重新檢核各聚落之地名源由假說，進一步瞭解聚落之命名原則。由二崙鄉詔安客家聚落的命名原則可進一步窺見詔安客族群對本身所處的環境場域所持有的視角與觀念。

***關鍵字：****詔安客、地名、二崙鄉*

* 黃衍明　國立雲林科技大學建築與室內設計系副教授兼系主任、客家研究中心主任。

## 一、前言

雲林縣是臺灣詔安客分佈最為密集、詔安客語保留最完整的縣分。雲林縣的詔安客大多居住於西螺鎮、二崙鄉、崙背鄉等三鄉鎮。其中二崙鄉位居三鄉鎮中央，詔安客的分佈幅員最廣、分佈聚落最多，因此本文選擇二崙鄉境內詔安客家分佈的聚落為地名研究的對象。

地名代表一個或一組關於地方的概念。透過認識聚落地名，可瞭解聚落的時空條件與特徵；認識聚落的歷史、環境，亦有助於瞭解聚落地名的意涵。然而聚落的命名的源由是歷史中的迷霧，往往充滿種種揣度與臆測，無法掌握全貌。透過地名源由的釐清，可進一步瞭解建立各聚落時的時空條件與特徵。

本文主要目的便是針對二崙鄉詔安客家 30 處聚落的地名整理其眾多源由假說，並逐一進行考證，以釐清聚落命名的根據。

本文內容改寫自 98 年度客家委員會大學校院發展客家學術機構計畫《雲林縣詔安客家聚落舊地名源由考》結案報告書（蘇明修、黃衍明，2009），特此誌之。

## 二、研究方法

### 2-1 範圍界定

由既有資料與多人田野調查的經驗[1]得知，雲林縣的詔安客集中於西螺鎮西南部、二崙鄉全鄉、崙背鄉東半部。其中二崙鄉境內約有 30 處聚落（自然村），分佈在 14 處行政村[2]中（見圖 2　二崙鄉詔安客家聚落分布圖（資料出處：本研究整理）圖 2）。

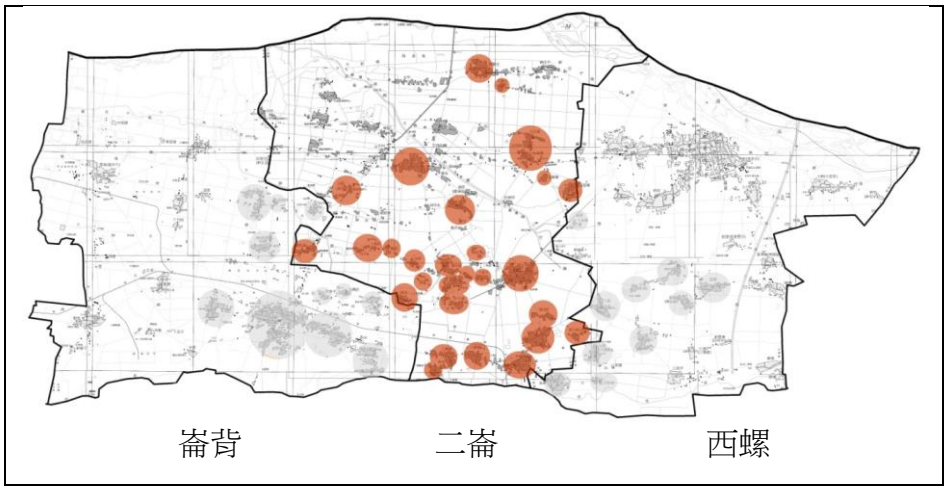



圖 2　二崙鄉詔安客家聚落分布圖（資料出處：本研究整理）

[1] 根據李坤錦、楊永雄等人的田野調查經驗，以及黃衍明（2008；2010）、蘇明修、黃衍明（2009）等研究成果。

[2] 依據 2011 年所進行的調查結果（黃衍明，2011）顯示，這 30 處聚落中，以血緣認定（父母、祖父母其中一方）為詔安客的人口比例均在 7%以上。

表 1 雲林縣二崙鄉的詔安客家聚落一覽表

| 村名（行政村） | 聚落名（自然村） |
|---|---|
| 楊賢村 | 楊賢（楊彎庄、楊仔彎）、竹圍（竹圍仔） |
| 大華村 | 大北園（大敗園、大菜園等） |
| 永定村 | 永定厝、尖厝崙 |
| 定安村 | 頂茄塘（茄苳厝） |
| 油車村 | 油車 |
| 大義村 | 大義崙（大二崙） |
| 大同村 | 大同（番社或番社頭，分頂番社、下番社） |
| 崙東村、崙西村 | 二崙、下庄仔 |
| 來惠村 | 頂庄仔、新結庄、惠來厝（回頭屋、回來厝、來惠、飛來厝）、塘仔面、廍子、打牛湳、張厝（張厝埔、潮洋厝、朝陽厝）、新店 |
| 復興村 | 田寮、龍結、八角亭、隆興（湳底寮） |
| 三和村 | 深坑、三塊厝、十八張犁 |
| 田尾村 | 犁份庄、田尾、頂庄 |
| 湳仔村 | 湳仔（田尾湳仔） |

資料修改自《雲林縣詔安客家聚落空間結構之研究》（黃衍明，2010）

## 2-2 地名假說

相關文獻（含官方網頁）對本區的地名源由多有記錄或敘述，而在與地方互動的經驗中，亦常得知民眾對本區地名有多種詮釋。各種文獻與口述的內容彼此之間並不完全一致，甚至分歧。在未加以驗證的情況下，亦無法得知何者較真、何者為假，因此僅能視這些不同說法為眾多的命名源由「假說」（hypotheses）。

從波普（Karl Popper）的知識論角度來看，任何理論都是暫時成立的論點，正等待推翻此論點的證據出現。因為證據永遠不充分，因此證據無法證明（verify）假說為恆真，但一旦反面的證據出現，假說便可被「否證」（falsify）。本文將地名文獻與田野訪談的內容加以整理，就各聚落命名源由的說法整理出若干的地名假說。

## 2-3 假說驗證

本文用以驗證地名假說的佐證包含本地的地方志書、歷史圖說與相關資料。

在地方志書方面，依據二崙地區行政區域變革歷史，選取與雲林縣、二崙鄉有關的地方志書，彙整各年代本區詔安客家聚落地名，藉以瞭解各聚落地名出現的年代。

在歷史圖說方面，因日治時期官方製作的圖說較為精確，呈現的地名較多，因此蒐集日治時期官方繪製地圖，整理記錄的地名，可得知地圖繪製年代時的聚落名稱。此外，透過地圖的閱讀，亦可得知地圖繪製年代各聚落的地理條件、規模等訊息。

除了地方志書與歷史圖說以外，亦將視各地名假說內容選擇相關文獻與資料進行驗證，以瞭解各假說之立論背景或真偽。

## 三、地名假說

地名假說來自於兩方面，一方面為內容出現有關本地聚落地名的文獻與官方網頁，另一為在本地進行的田野訪談資料。

### 3-1 地名文獻

內容出現二崙鄉詔安客家聚落地名源由的文獻甚多，例如：

- 《西螺七嵌開拓史》(廖丑，1998)：以下簡稱《七嵌開拓史》。
- 《細說布嶼東堡》(雲林縣政府，2002)：以下簡稱《布嶼東堡》。
- 《雲林文獻》(雲林縣文獻委員會，1983)。
- 《雲林縣二崙鄉公所—為民服務手冊》(雲林縣二崙鄉公所，1997)：以下簡稱《為民服務手冊》。
- 《雲林縣志稿》(仇德哉主修，鄒韓燕等纂，1983)。
- 《雲林縣開發史（上）、(下)》(雲林縣政府，1997)：簡稱《雲林縣開發史》。
- 《雲林縣鄉土資料》(臺灣省文獻委員會採集組，1998)：以下簡稱《鄉土資料》。
- 《臺灣地名辭書(卷九)：雲林縣》(施添福等，1990)：以下簡稱《地名辭書》。

由上述文獻整理出各聚落地名源由之各種說法，俾利後續進行深入比對分析。

除地名文獻以外，二處官方網站內容亦包含二崙鄉詔安客聚落地名源由，例如「**內政部地名檢索系統**」(以下簡稱「**地名檢索系統**」)、「**二崙鄉公所全球資訊網**」(以下簡稱「**二崙資訊網**」) 若干內容與上述地名文獻雷同，但也有不同的看法，均有助於建立地名假說。

### 3-2 田野訪談

為瞭解本地人士對本地地名的觀點，特選擇熟悉地方發展、詔安客語之耆老或文史工作者共計 11 人進行深入的訪談(訪談於 2009 年進行)。報導人之背景概述如下：

- 報導人 A：受訪時 70 歲，西螺人，地方社團負責人、資深導覽解說員。
- 報導人 B：受訪時 69 歲，西螺人，地方文史工作者。
- 報導人 C：受訪時 87 歲，已歿，西螺人，地方文史工作者。
- 報導人 D：受訪時 89 歲，二崙人，地方耆老。
- 報導人 E：受訪時 59 歲，二崙人，詔安客語教師。
- 報導人 F：受訪時 60 歲，二崙人。社區發展協會理事長。
- 報導人 G：受訪時 59 歲，二崙人。國中退休老師。
- 報導人 H：二崙人。廖氏祭祀公業幹部。
- 報導人 I：二崙人。廖氏祭祀公業幹部。
- 報導人 J：受訪時 56 歲，崙背人。地方文史工作者。

・ 報導人 K：受訪時 76 歲，崙背人。地方耆老。

### 3-3 假說建立

#### 1. 楊賢（楊賢村）

楊賢村舊名為楊彎庄、楊仔彎。有關楊賢、楊彎、楊仔彎等地名的假說可分為下列四項：

(1) 假說一：楊姓為主的聚落

楊賢居民是以楊姓為主，故稱，如報導人 K、報導人 H 均持此論點。

(2) 假說二：楊姓開墾的聚落

多數文獻均認為最早至楊賢拓墾者是以楊姓為主，故名，如《地名辭書》、《布嶼東堡》、《為民服務手冊》、「地名檢索系統」、報導人 H 均持此看法。

(3) 假說三：楊賢地名係源自於楊姓先民祖籍地詔安縣小懸鐘村。

報導人 E 陳述另一報導人 J 曾赴大陸漳州詔安縣考證，認為至楊賢開墾的楊姓先民來自於「詔安縣二都小賢（懸）鐘」。故楊賢庄係「楊姓」與「小懸鐘村」之合稱。

(4) 假說四：楊仔彎的「彎」字意指道路為蜿蜒小徑之意。

若干文獻與報導人指出舊名「楊仔彎」的彎是描述昔日通達此地的蜿蜒小徑，如《布嶼東堡》、《為民服務手冊》、報導人 E，均有此說法。《布嶼東堡》則指出日治時期因地名不雅才改稱為楊賢庄。

#### 2. 竹圍（楊賢村）

楊賢村舊名竹圍仔。有關竹圍地名的假說僅有一項：

(1) 假說：四周密植刺竹的聚落。

入墾此地的先民在聚落周圍密植刺竹，以防治冬季季風帶來濁水溪的沙塵，並兼具防盜效果，因而得竹圍仔地名。如《布嶼東堡》、《為民服務手冊》、報導人 K 均採此論點。

#### 3. 永定厝（永定村）

永定厝舊名茄苳厝。有關永定厝地名的假說有二：

(1) 假說一：拓墾先民主要來自福建省永定縣。

多數文獻與報導人均認為永定厝的開墾先民來自於福建省永定縣，如《地名辭書》、《布嶼東堡》、《為民服務手冊》乾隆年間、「地名檢索系統」、報導人 C、報導人 H、報導人 K 均有此說法。《布嶼東堡》、《為民服務手冊》更明確指

出李姓先民於乾隆年間入墾永定厝。

(2) 假說二：與平定戴潮春之亂有關。

報導人 B 認為永定厝之地名與平定戴潮春（戴萬生）之亂（咸豐 7 年）有關，永定地名係祈求「永遠安定」之意。

**4. 大北園（大華村）**

大北園舊名甚多，如大敗園、大菜園、大壩園等。有關大北園地名之假說有三：

(1) 假說一：與抵抗土匪失利，稱本地為「大敗園」。

《鄉土資料》引用耆老說法，稱本地在清代時遇土匪來侵，但抗爭失敗，因此將此地命名為「大敗園」，後來才改為大華村。

(2) 假說二：原名「大菜園」或「大北園」，意指位置居北的一片廣大旱田，因抗日失利而改稱「大敗園」。

《地名辭書》認為本地舊稱「大北園」，意指位居北邊的廣大旱田；《布嶼東堡》則認為本地舊名「大菜園」，是指本地為一片蔬菜生產區，而改名「大敗園」係因光緒 21 年（西元 1895 年）抗日義軍集結大菜園抵抗，結果大敗，故改稱此地為「大敗園」，後因日本人認為地名不雅而改稱「大北園」。但《地名辭書》認為此種說法與史實不符。

(3) 假說三：原名「大壩園」，日本人改稱「大北園」。

僅報導人 C 認為本地早期應稱為「大壩園」，是水壩的壩，日人治台之後改稱為大北園。

**5. 尖厝崙（永定村）**

尖厝崙舊名詹厝崙[3]。有關尖厝崙地名之假說僅有一種：

(1) 假說：為詹姓先民開墾此地。

入墾此地的先民為詹姓，因而得詹厝崙地名。尖與詹同音，故易名。《布嶼東堡》便持此種看法。

**6. 頂茄塘（定安村）**

頂茄塘舊名茄苳厝，但無相關文獻或報導人陳述「茄苳厝」源由。而有關頂茄塘地名假說則有二：

(1) 假說一：因本地有水塘，吸引廖朝孔與兄弟、族親入墾。

《地名辭書》、《布嶼東堡》《為民服務手冊》與報導人 H 均認為頂茄塘地名

[3] 《彰化縣志》（1836）中便有「詹厝崙」地名。1904 年《台灣堡圖》中，本地地名仍寫成「詹厝崙」。

的由來是因康熙 40 年廖朝孔入墾二崙時，在頂茄塘、下茄塘與埤塘之間修築大小圳路以利灌溉，藉以開發二崙地區，此稱廖朝孔「一面三塘」之蹟。頂茄塘的「頂」字是相對南邊「下茄塘」而言。而報導人 H 認為「塘」是客語，福佬人則稱「埤」。對於三處水塘是天然水池或人工開鑿，則有不同見解。《地名辭書》引用陳三郎的說法[4]，認為三塘乃廖朝孔等人所開鑿；而《布嶼東堡》、《為民服務手冊》、報導人 H 等均認為三塘為天然池塘，廖朝孔等人是利用三口水塘修築水路進行灌溉。

(2) 假說二：池塘北邊有茄苳樹，故名。

《鄉土資料》、報導人 B 認為頂茄塘「其地有池塘，塘邊種有茄苳樹，且靠北，是今之二崙鄉定安村」。

**7. 油車（油車村）**

有關油車地名的假說僅一：

(1) 假說：早期有榨油產業。

所有文獻與報導人均認為本地周邊早期生產花生與芝麻，在此設立榨油設施生產花生油與芝麻油，故名。《地名辭書》、《臺灣地名研究》、《為民服務手冊》、「地名檢索系統」、報導人 A、報導人 B、報導人 E、報導人 I 等均持此看法。

**8. 大義崙（大義村）**

大義崙又名大二崙、大議論。二種別名正好代表二種地名假說。

(1) 假說一：大義崙因有一處砂崙，規模較南邊「小二崙」的砂崙為大，故此地原稱「大二崙」，後改名大義崙。

《七嵌開拓史》認為廖廟孔兄弟等一行五人落腳於小二崙（今二崙），其北邊約兩公里處有兩座較大丘崙，乃稱其為大二崙。大正 9 年（1920 年）日本總督府調整行政區域，廢油車區改設二崙庄，並將小二崙之小字去掉，稱二崙庄，並將大二崙改稱為大義崙（閩南語「二」與「義」語音相近）。《布嶼東堡》、《為民服務手冊》、報導人 G 所持論點大致與《七嵌開拓史》的觀點相似。

(2) 假說二：大義崙原名「大議論」，因清末與日治初期本地曾是地方官員辦事處，地方糾紛在此解決，故稱「大議論」。

報導人 D 稱清末官署設於油車的地方官員「李謀番」在大義崙辦事，調解糾紛，因此本地稱為「大議論」。報導人 E 則補充報導人 D 的說法，稱李謀番為清末官員，日治初期則擔任油車區長，常在此排解糾紛。尤其是大義崙為李姓開墾的主要聚落，家族若產生家產問題，常回到大義崙請家族長輩主持公道，

[4] 陳三郎，1994，〈雲林縣各鄉鎮市地名探索〉，《西螺鎮探源》，雲林文獻委員會，雲林。P. 89。

所以才稱以地為「大議論」。大義崙跟大議論的客語發音相同。

**9. 大同（大同村）**

大同原名番社或番社頭，分為頂番社與下番社。有關番社地名的假說有二：

(1) 假說一：昔日為原住民平埔族的社址，故名。

《地名辭書》、《布嶼東堡》、《為民服務手冊》、報導人 D 與報導人 J 均認為番社為昔日平埔族洪雅族南社的社址，因而得名。

(2) 假說二：因村人較為不講理，因此將本地稱為番社。

《鄉土資料》引用耆老說法，認為過去該村中之人比較「壓霸」（不講理），性如番仔，因此稱本村為番社村。

**10. 二崙（崙東村、崙西村）**

二崙舊名小二崙。有關二崙地名來源有三種假說，均牽涉到砂崙的數量與分佈：

(1) 假說一：因為有二座砂崙，故稱。

《台灣地名研究》、報導人 B 認為本地有二座砂崙，故稱此地為「二崙仔」，於 1920 年改稱二崙。報導人 E 指出二崙本身有兩座大砂崙，還有 5 座小砂崙，總計有 7 座[5]。報導人 H 則指出兩座砂崙的確切位置[6]，日治時期才剷平。

(2) 假說二：本地有二座小砂崙，故稱本地為小二崙，後來更名為二崙。

相較於北邊大義崙內二座規模較大的砂崙而言，本地二座砂崙規模較小，故稱本地稱為小二崙。《七嵌開拓史》、《地名辭書》、《布嶼東堡》均持此論點。《布嶼東堡》則指出大正 9 年（1920 年）大幅度調整行政區域，廢油車區並改在小二崙設置庄役場，並將小二崙之「小」字去掉，稱二崙庄，同時改稱大二崙為大義崙。

(3) 假說三：因二崙地區的二座砂崙得名，指現在的二崙與大義崙。

報導人 D 認為二崙地區的東邊有座砂崙（即現在二崙市區），西邊靠近油車方向（指大義崙）也有座砂崙。

**11. 下庄仔（崙西村）**

有關下庄仔的地名假說有一：

(1) 假說：位於二崙（崙西村）西側的小聚落。

[5] 報導人 E 指出其中一座大砂崙位於現今崙西村二崙國中的果菜市場處。其餘小砂崙分別位於垃圾場邊、體育公園對面（竹篙崙）、省錢超市、農會、崙東田尾路等地。

[6] 報導人 H 指出一座大砂崙位於目前省錢超市（歷史建築二崙分駐所斜對面）處，另一座位於農會供銷部（二崙國小對面）現址。

《地名辭書》、《七嵌開拓史》、《為民服務手冊》均指下庄仔是位於二崙（崙西村）西側的小聚落，因而得名。

**12. 頂庄仔（來惠村）**

有關頂庄仔的地名假說有二，但說法極為接近：

(1) 假說一：因位置偏北而稱之。

《地名辭書》、「地名檢索系統」均持此種論點，但未指出偏北之說是相對於何處聚落。

(2) 假說二：頂庄仔屬於來惠村頂保四庄之一，故稱頂庄仔。

報導人 I 指頂庄仔位於來惠聚落北邊，因而得名。《為民服務手冊》指出日治時期的來惠村分為二保（二個村），頂保包括頂庄、廍仔、塘仔面及新結庄；下保包括新店、打牛滴及來惠本庄。而頂庄是由頂庄本庄、後壁厝（現果菜市場旁）及頂廍所組成，頂庄是以前糖廠株式會社頂廍所在地，因而命名。

**13. 新結庄（來惠村）**

有關新結庄的地名假說有一：

(1) 假說：晚近形成的聚落。

《地名辭書》、「地名檢索系統」指出新結庄是由來惠聚落和塘仔面聚落移入的居民集結而成的新聚落。而《為民服務手冊》指本地早先只有 5 戶住家，又稱「五戶仔」，後因住戶陸續由惠來厝遷入而集結成較大聚落，故稱新結庄。

**14. 惠來厝（來惠村）**

惠來厝又稱回頭屋、回來厝、來惠、飛來厝等，其中以惠來厝、來惠、回頭屋三者較為普遍。有關惠來厝的地名假說有四種：

(1) 假說一：辛苦耕種後返家。

《七嵌開拓史》、《布嶼東堡》、《地名辭書》、《為民服務手冊》、「地名檢索系統」認為回頭屋或回來厝地名乃因入墾此地的先民廖子聰、廖子茂等人，他們白天至八角亭一帶開墾農地，日落時拖著辛勞疲憊的身軀，渡過橫流的圳溝獨木橋才回到家，嘆一聲而歇下來，因此稱此地為「回頭屋」、「回來厝」。日治時期因以日語發音不通順，改稱惠來厝。光復之後，因惠來厝和虎尾鎮惠來里同名，因此更名為來惠村。報導人 F 的說法則略有不同，他認為早期村人都在西邊的八角亭耕作種田，傍晚時拖著疲憊的身體返家，因路況不佳、交通不便，路上又有盜匪打劫，因此村人返家前都呼朋引伴：「回去了，回頭喔…」，因此本地才稱為「回頭屋」、「回來厝」。

(2) 假說二：分類械鬥敗退時的折返地點。

報導人 F 引述以前報導人 E 的看法，認為清朝時候二崙地區常有械鬥。有一次崙背港尾聚落的詔安客族親遭到沿海泉州人攻擊,廖姓族人四處尋找援助，約莫被逼退到惠來厝時，其他村庄的詔安客援兵才趕到，因此情勢逆轉，成功擊退泉州人。因而此地才被稱為回頭屋。而報導人 K 則認為是早期漳泉械鬥，位於崙背新庄的鍾姓漳州人失守，敗退至此後才往返回，本地才稱為回來厝。

(3) 假說三：沿用大陸原鄉地名。

報導人 B 和報導人 C 認為惠來厝地名應該是大陸原鄉的地名。報導人 B 指出，目前本村雖以廖姓居多，但在「三姓械鬥[7]」之前，可能為外姓所居，此外姓應是由廣東省惠來縣遷來。

(4) 假說四：重回故鄉懷抱

報導人 F 引用他人說法，認為本地適宜農耕、收穫豐富，十分容易過活，歡迎外出打拼的鄉親返鄉從事耕作。

**15. 塘仔面（來惠村）**

有關塘仔面的地名假說有二：

(1) 假說一：聚落原有一口水塘。

《地名辭書》、「地名檢索系統」指出聚落東側原有一口池塘，先民在池塘旁的平地定居，因而稱為「塘仔面」。報導人 F 則明確指出位於惠來厝與塘仔面之間曾有兩口大水塘。報導人 C 則指出早期塘仔面跟頂茄塘之間有水流相通。

(2) 假說二：此地原為一片平地。

《七嵌開拓史》、《布嶼東堡》則指廖朝孔等一行 5 人抵達二崙時，發現二崙一帶有「一面三塘」。三塘者為竹篙崙埤塘、頂茄塘、下茄塘；一面者塘仔面，即一片平地。

**16. 廍仔（來惠村）**

有關廍子的地名假說有一：

(1) 假說：早期本地為製糖廍。

《七嵌開拓史》、《地名辭書》、《布嶼東堡》、《為民服務手冊》、「地名檢索系統」、報導人 B、報導人 D、報導人 K 等均認為此地曾設立製糖的舊式糖廍，因而稱之。《七嵌開拓史》和報導人 C 指出，除了製糖之外，糖廍壓榨的甘蔗汁也拿來發酵製酒。

[7] 本地民間有白馬事件傳說。因一起財物毀損糾紛引發了詔安客廖、李、鍾三大姓之間的械鬥。此事件之真偽尚待研究查證。

**17. 打牛滴（來惠村）**

打牛滴又名打死牛滴，其地名假說有二：

(1) 假說一：此處地勢低窪，牛車常身陷其中，必須鞭打牛隻，使其奮力將牛車拉出。

《七嵌開拓史》、《地名辭書》、《布嶼東堡》、《七嵌開拓史》、《為民服務手冊》、「地名檢索系統」、報導人 C、報導人 G、報導人 H、報導人 K 等多數文獻與報導人均指出昔日這一帶地勢較低窪且表土疏鬆，大都種植甘蔗、甘藷、落花生等旱作物。至春季甘蔗採收期，常因連綿春雨，蔗園與農路呈現泥濘狀，搬運甘蔗的牛車，因載重使車輪深陷泥濘中，牛拖不動，牛車主人便用藤條鞭打牛隻，使其將車拉出泥沼，眾人便稱此村為打牛滴。而《雲林縣志稿》、《雲林沿革史》、《雲林文獻》、報導人 F 則指出曾經因為發生過鞭打牛隻嚴重而致死事件，因此才有「打死牛滴」地名。後因「死」字不祥，才去除改稱「打牛滴」。

(2) 假說二：打牛滴可能為詔安客語「戴牛（嘴）籠」之音轉。

報導人 J 曾聽年長者以詔安客語發音稱「打牛滴」為「tai11 ŋiu33 nam11」，而非「ta11 ŋiu33 nam31」。若是以詔安客語發「tai11 ŋiu33 nam11」的音，應是「戴牛籠」，即為牛戴上牛嘴籠之意。

**18. 張厝（來惠村）**

張厝又稱張厝埔、潮洋厝，其地名假說有三：

(1) 假說一：張姓居民居多。

報導人 K 指出本聚落都是張姓居民。《七嵌開拓史》、《為民服務手冊》進一步指出當年少數張姓移民隨同詔安縣官陂廖姓移民來台入墾二崙，隨後定居於此，故稱此聚落為張厝。但張姓後裔已遷至土庫下新庄仔或其他地方居住。

報導人 C 則指出潮洋厝應為「朝陽厝」之誤，因為「潮洋」兩字並沒有意思。朝陽厝地名是日本人命名，取向陽的意思。

(2) 假說二：原為雙廖姓聚落，因械鬥死傷慘重，埋葬在此，雙廖姓為生廖死張，故改稱「張厝埔」。

《地名辭書》與「地名檢索系統」認為清代時期本地廖姓詔安客與其它族群械鬥，死傷慘重，埋葬在當地成亂葬崗，因「廖」姓詔安客死後還回本姓「張」，故稱張厝埔。報導人 F 補充，早先張厝廖姓是由惠來厝遷去，清朝的時候廖姓跟鍾姓械鬥，死者便葬當地的土地公（有應公）的後面，惠來厝人在農曆八月半會前去祭拜。

(3) 假說三：沿用大陸原鄉地名。

報導人 B 認為台灣地名的命名常使用居民之原籍，如同安厝、泉州厝、安

溪寮、南靖厝等。同理，潮洋厝之地名也來自潮州之潮陽地區。而潮洋乃潮陽之異，如果是朝向田洋，則不可能用潮陽之潮。

**19. 新店（來惠村）**

有關新店地名的起源的說法一致，但對於聚落沒落的假說則有二：

(1) 假說一：後期興起的繁華市集，因姓氏械鬥而沒落。

《七嵌開拓史》、《布嶼東堡》、《為民服務手冊》與報導人 D 均指出，廖姓入墾者的後裔在此興建店舖，經營製油廠、布店、雜貨店等市集，成為各種農產品的集散地，熱鬧一時，因此人們便稱此地為新店。而新店北方亦有鍾、李兩姓經營各類農產物買賣生意，也繁盛一時，因此該地被稱為「頂新店」，廖氏所居住的新店則稱為「下新店」[8]。

(2) 假說二：後期興起的繁華市集，因瘟疫而沒落。

《地名辭書》、「地名檢索系統」記載，據聞本地在清朝時聚落規模很大，有當鋪、油行，更有藝旦間，商業十分發達。清朝末年，本地因瘟疫造成居民大量死亡，村落規模因而縮減。

**20. 田寮（復興村）**

有關田寮地名來源的假說有二：

(1) 假說一：田邊搭建的草寮。

《為民服務手冊》、「地名檢索系統」、「二崙資訊網」、報導人 A 均認為田寮地名來自農家在田邊搭建草寮供工作與居住之用，後來形成一小聚落而得名。

(2) 假說二：沿用大陸原鄉地名。

報導人 E 指出，在原鄉詔安縣二都也有田寮地名，本地可能沿用原鄉地名。

**21. 龍結（復興村）**

龍結又名滴田庄、龍田庄，其地名源由假說有一：

(1) 假說：原名滴田庄，因其地勢低窪之故，後更名為龍結。

《地名辭書》指出，昔日本地地勢低窪鬆軟，稱為「滴田庄」，其後將農地填高，地力才逐漸提高。光復後，鄉公所命為「龍結庄」，象徵團結之意。《為民服務手冊》、「二崙資訊網」稱本地原稱「龍田庄」，屬於田寮的一個部落，後

[8] 《七嵌開拓史》、《布嶼東堡》、《為民服務手冊》等文獻均指出，光緒元年至 3 年（1875~1877 年）發生「白馬事件」，引起鍾、李、廖三姓長期械鬥，此後鍾、李姓人不敢居住頂新店而全部他遷，從此頂新店便消跡。報導人 D 則指出，清朝時期，泉州人跟漳州廖氏械鬥，頂新店鍾姓捲入其中，便請簡姓加入征討廖姓的陣營，最後仍被廖姓所滅，整個庄頭便消失了。然此類械鬥的真偽仍待深入查證。

來鄉公所將此地更名為龍結以利分辨。

### 22. 八角亭（復興村）

有關八角亭地名源由的假說有二：

(1) 假說一：昔日有一座八角形的亭子。

報導人 A 和報導人 E 均認為可能是早期此地有一座八角形的亭子。

(2) 假說二：因為本地有八角形的地勢，形成路過農民停駐休息的地點，故稱「八角停」，後易名為「八角亭」。

「二崙資訊網」、《布嶼東堡》、《為民服務手冊》均指出昔日先民入墾「惠來厝」（來惠村）時，本地地形崎嶇不平，有二、三條水圳縱橫貫通，形成八角形地勢。先民在此地拓墾，日落返家時先在圳溝邊停歇一下，再渡過獨木橋返家，故稱此地為「八角停」，日治時期易名為「八角亭」。

### 23. 隆興（復興村）

隆興舊名湳底寮，《台灣堡圖》（1904 年）標示成「湳抵蓼」。其地名源由有三種假說：

(1) 假說一：在地勢低窪、土質鬆軟處建造草寮，而後所形成的聚落。

《地名辭書》、「地名檢索系統」、報導人 A 和報導人 E 均表示本地原本地勢低窪，土質鬆軟，先民在此搭臨時草寮居住，故稱「湳底寮」。

(2) 假說二：地力不佳，耕牛營養不良。

「二崙資訊網」、《為民服務手冊》指稱昔日本地居民生活窮困，所飼養之耕牛營養不良，因此稱本地為湳底寮。「湳底」意指「身體不健康」。

(3) 假說三：婦女行經泥濘地，手抱孩童、撩起褲管涉水而過。

「二崙資訊網」與《為民服務手冊》也提出另一種說法，指出昔日本庄因為地勢低窪，每逢大雨便積水不退，婦女經常手抱著孩子，撩起褲管，涉水而過，因此大家稱本庄為湳底寮，意指婦女由底部抱起嬰兒、潦水（涉水）而行之意。

### 24. 深坑（三和村）

深坑又稱「深坑仔」。有關深坑或深坑仔地名源由只有一種說法：

(1) 假說：緊鄰新虎尾溪，地勢崎嶇，有窪洞、深壑，故名。

《七嵌開拓史》、《地名辭書》、《布嶼東堡》、《為民服務手冊》、「地名檢索系統」等文獻，以及報導人 A、報導人 C、報導人 K 均指出昔日這一帶有沙丘，地形崎嶇不平，而且南側緊臨新虎尾溪，有深坑和洞穴，因此稱此地為深坑仔。

**25. 三塊厝（三和村）**

有關三塊厝地名源由的假說只有一種：

(1) 假說：開墾之初僅有三戶人家，故稱為三塊厝。

因為開墾之初只有3戶人家居住於此，因此稱本地為三塊厝。《七嵌開拓史》、《地名辭書》、《布嶼東堡》、《為民服務手冊》、「地名檢索系統」以及報導人 K 均表示相同的看法。

**26. 十八張犁（三和村）**

有關十八張犁地名源由的假說有二種：

(1) 假說一：在此開墾的先民每戶一張犁，共計 18 戶。

報導人 C 認為十八張犁地名乃因昔日墾戶每戶有犁一具，十八張犁表示有 18 戶墾戶。

(2) 假說二：在此開墾的先民合計使用 18 張犁。

《地名辭書》、「地名檢索系統」指出本地早期並無人定居，僅作為放置農具和休息之用。而來自漳仔、田尾的墾民在此地擺放 18 張犁具，因而稱之。但《七嵌開拓史》、《為民服務手冊》則持不同看法，認為入墾此地的先民廖朝著、廖諒可、廖廷霑等人備有 18 張犁，因而得此地名。

(3) 假說三：此地田園遼闊，約 90 甲地。

報導人 K 認為「十八張犁」的田地很大，才稱為「十八張犁」。故「犁」乃耕地面積的估算單位。《地名辭書》、「地名檢索系統」、《布嶼東堡》則指出當時每張犁可耕 5 甲地，「一犁」便代表耕地 5 甲，十八張犁係指耕地為 90 甲。

**27. 犁分庄（田尾村）**

犁分庄又名犁分庄仔。相關地名源由假說只有一種：

(1) 假說：開墾先民以犁劃分土地，以供族親入墾耕作。

《七嵌開拓史》、《布嶼東堡》均指出最早入墾本地為廖敦厚，其兒孫將未完全開發的荒地用犁做標記，分割轉讓給大園（西螺廣興）移出的廖敦直兒孫開墾，因五本地得犁份庄地名。而報導人 A 也指出，昔日以一犁 5 甲地計算，本地土地範圍不大，是處小村落。

**28. 田尾（田尾村）**

有關田尾的地名源由假說有二：

(1) 假說一：位於鹿場課圳末端，昔日是種植水稻的最西側地區，故稱田尾。

《七嵌開拓史》等文獻均認為昔日本地位處水圳最末端，也是開闢水田、種植水稻的最西側，故稱此地為田尾。《地名辭書》、「地名檢索系統」指出該水圳為鹿場課圳。

(2) 假說二：位於引西圳末端，昔日是種植水稻的最西側地區，故稱田尾。

不同於《地名辭書》、「地名檢索系統」的看法，《布嶼東堡》、《為民服務手冊》認為灌溉田尾的是引西圳。

**29. 頂庄（田尾村）**

有關頂庄又稱頂田尾，地名假說僅有一種：

(1) 假說：位於田尾村北側的小聚落。

《地名辭書》、《布嶼東堡》、《七嵌開拓史》均指出本地位於田尾村北邊，故稱為頂庄。

**30. 滴仔（滴仔村）**

滴仔又名田尾滴仔，其地名源由假說有二：

(1) 假說一：南臨新虎尾溪，地勢低窪，逢大雨便積水泥濘，因而得名。

《七嵌開拓史》、《布嶼東堡》、《為民服務手冊》均認為此地南邊緊臨新虎尾溪，地勢低窪，每逢大雨，農地便成滴底田，因而得「滴仔」地名。

(2) 假說二：當地土壤以黏土為主，土質較軟，排水不良，容易積水。

報導人 G 認為本地土質較軟，農地都是「滴底田」。「地名檢索系統」也指出土壤以粘質土為主，排水不良，容易積水成沼澤狀，故稱「滴仔村」。為避免與西螺鎮的頂滴、下滴等地混淆，故本地俗稱為「田尾滴子」。

## 四、假說驗證

針對上述聚落地名源由假說的彙整，本文首先篩選出聚落地名源由僅有單一假說，且假說目前尚無疑點的聚落共 11 處，包含竹圍（楊賢村）、尖厝崙（永定村）、油車（油車村）、下庄仔（崙西村）、新結庄（來惠村）、廍子（來惠村）、龍結（復興村）、深坑（三和村）、三塊厝（三和村）、犁分庄（田尾村）、頂庄（田尾村），其餘 19 處聚落地名源由假說則需進行驗證。

**1. 楊賢（楊賢村）**

(1) 經查目前本庄居民仍以楊姓居多，故假說一成立。

(2) 根據報導人 J（楊姓）的田野調查瞭解，楊賢最初入墾者的確為楊姓，故假說二成立。

(3) 報導人 J 經田野調查確認楊賢之入墾者楊氏祖籍為詔安小懸鐘，且曾赴福建詔安小懸鐘找尋楊氏祖籍地[9]。並從字音猜測，「楊賢庄」可能為「楊氏」與「小懸鐘」二者複合（楊＋懸鐘）而成，但尚無法驗證假說三能否成立。

(4) 假說四認為早期地名為「楊仔彎」、「楊彎庄」，與早期本庄彎來彎去的羊腸小徑有關係。但楊賢地名最早便以「揚賢莊」名稱出現在《彰化縣志》（1836）之中，並無歷史文獻顯示在 1830 年以前有「楊仔彎」或「楊彎莊」地名。《布嶼東堡》稱日治時期才由「楊彎莊」更名為「楊賢村」並不正確。「楊仔彎」可能是當地民眾對其通路蜿蜒之俗稱而已。

故有關楊賢地名仍以「楊姓為主的聚落」、「楊姓開墾的聚落」為主要假說，後續可進一步驗證「楊賢地名係源自於楊姓先民祖籍地小懸鐘村」說法是否正確。

**2. 永定厝（永定村）**

(1) 2011 年的調查成果（黃衍明，2011）顯示，永定村有 62.6%人口為李姓。但目前所知，永定厝之李姓應是漳州府詔安縣秀篆李氏，未見祖籍為汀州永定縣之李氏。但這並無法確認早期建庄先民非祖籍永定者，故無法推翻假說一。

(2) 假說二指稱永定地名可能與平定戴潮春之亂（1862-1865）有關。但《彰化縣志》（1836）內西螺保轄下便出現「永定厝」地名。因在戴潮春事件之前即有永定厝地名。故假說二無法成立。

因此有關與永定厝之地名源由仍維持「拓墾先民來自於福建永定」假說。

**3. 大北園（永定村）**

(1) 在《彰化縣志》（1836）中，布嶼稟保轄下便有「大北園」地名。在 1836 年以前本地是否因分類械鬥或土匪襲擾、抵禦失敗而將此地稱為「大敗園」，目前仍無資料驗證。

(2) 因《彰化縣志》（1836）中已有「大北園」地名，《雲林采訪冊》（1893）則仍維持此地名。故假說二認為因抗日失利而將改稱「大敗園」的說法並不正確。

(3) 因 1836 年《彰化縣志》與 1893 年的《雲林采訪冊》均已出現大北園地名，故由日本人將大壩園地名改為大北園的假說三亦不正確。

大北園的地名自古以來皆有。但大敗園等別名尚無合理解釋。

**4. 頂茄塘（定安村）**

[9] 經事後向報導人 J 求證，報導人 J 在楊賢實地調查得知，最早至楊賢開墾的楊姓人家的確來自「小懸鐘」，但確實地點應為漳州市詔安縣梅嶺鎮小懸鐘村，在南詔鎮東南方 11 公里處，並非客語區。並非報導人 E 所說詔安縣二都客語區。

(1) 目前本地居民以張廖姓為主，當地的報導人H也確認此地張廖氏為廖朝孔後代。頂茄塘與稍南的下茄塘相對應，符合「一面三塘」描述，故目前維持假說一。

(2) 假說二認為「茄塘」與「茄苳」同音，因此認為地名係依當地之原始植物命名。但不論以福佬話與詔安客語發音，二者發音均不相同，故假說二暫不採信。

因此頂茄塘的地名源由仍維持「本地有水塘，吸引先民入墾」的假說。

**5. 大義崙（大義村）**

(1) 經歷史文獻考證，《重修臺灣府志》（1747 年）便已有「二崙莊」地名。此「二崙莊」是由現今之大義崙（所謂的大二崙）或小二崙（所謂的二崙）得名雖無法得知，但此地之開墾以張廖氏較早，李姓與鍾姓略晚，而大義崙則為李姓與鍾姓開墾，因此可推斷《重修臺灣府志》所指之二崙莊應以現今之二崙聚落而得名。而大義崙地名歷史在文獻上可上溯至《彰化縣志》（1836 年）。且明治 35 年（1902 年）《崙背派出所調查區域略圖》（圖 3），二崙（崙東、崙西）已標示為「二崙仔庄」，大義崙則標示為「大義崙庄」，故二崙、大義崙地名之歷史早已存在，絕非大正 9 年（1920 年）改名之後才有），故假說一並不合理。

(2) 根據報導人D及報導人E之說法，詔安客語之大義崙與「大議論」同音，為眾人一同討論、議論之意。其中報導人 D 指出清末基層官員唐山快之名為「李謀番」。經查「清代職官表」並未發現有「唐山快」官職，亦無有「快」字之職稱（「唐山」應表示中國大陸之意）。而「臺灣總督府職員錄」中記載李謀番於明治 38 年（1905 年）擔任斗六廳油車區街庄長，「臺灣官紳年鑑」記載李謀番於明治 43 年（1910 年）擔任嘉義廳油車區區長。故可確定李謀番乃清光緒年間至日治初期在二崙一帶擔任地方公職。但「大義崙」地名早在《彰化縣志》（1836）便列於布嶼稟保之下。故以李謀番在該地協調地方事務將其命名為「大議論」之假說二恐怕無法成立。

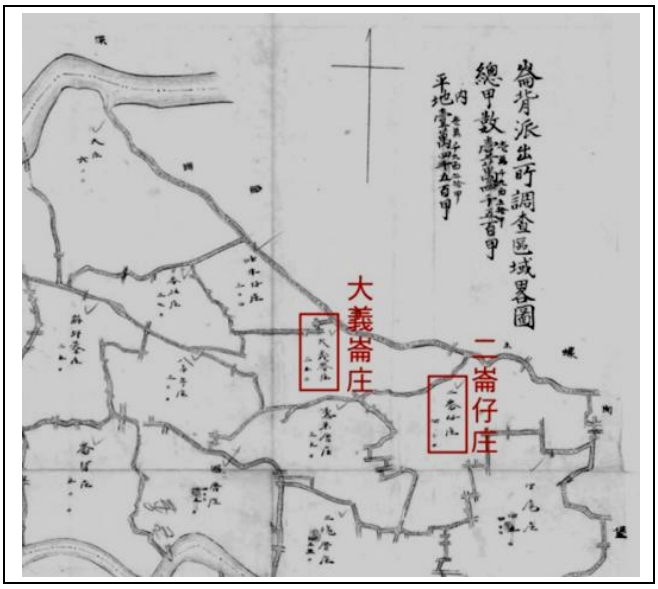


圖 3　《崙背派出所調查區域略圖》（1902 年）上的「二崙仔庄」、「大義崙庄」

在兩種說法均有時間疑點的情形下，因此目前仍無法確認大義崙地名之由來。

### 6. 大同（大同村）

(1) 曾經在番社頭出土一枚番印—「貓兒干社土官哮女圖記」（圖 4），可證明清朝雍正、乾隆年間本地是屬於平埔族貓兒干社的範圍（雲林縣貓兒干文史協會，2013）。而《台湾土地慣行一斑》[10]記載：「光緒十二年（西元 1886 年），由貓兒干社通事潘何目掌理番租收受之事。潘氏死後，歸下番社鍾得富管理，番租充為番社公共祭祀之費用。」說明收番租的事務由平埔族通事轉交給漢人之史實，文中也說明當時尚有番人居住，並有祭祀活動（雲林縣貓兒干文史協會，2013）。因此假說一可成立。

圖 4 番社頭出土的印章
（雲林縣貓兒干文史協會，2013）

(2) 因文物與史料均傾向使假說一成立，因此假說二認為「村人比較不講理，便將此地稱為番社」的說法便較顯牽強。

故有關番社地名的源由則傾向維持「昔日為原住民平埔族的社址」假說。

### 7. 二崙（崙東村、崙西村）

(1) 假說一主張昔日二崙庄內有 2 座大砂崙及 5 座小砂崙。而報導人 H 則清楚指出兩座較大砂崙的位置。故可知二崙庄內曾有 2 座大砂崙，以此命名是合理的。

(2) 若以開墾歷史而言，二崙聚落的開發應早於大義崙。因此《重修臺灣府志》（1747 年）所記載之「二崙莊」地名應指目前的二崙聚落（詳大義崙地名驗證）。且在眾多歷史文獻與地圖中，均未出現「小二崙」地名。大義崙地名在歷史文獻上可上溯至《彰化縣志》（1836 年），且《崙背派出所調查區域略圖》（1902 年）（圖 2），二崙（崙東、崙西）已標示為「二崙仔庄」，大義崙則標示為「大義崙庄」，故二崙、大義崙地名早已存在，非大正 9 年（1920 年）改名之後才出現，故假說二並不合理。

(3) 報導人 E 與報導人 H 均可指出二崙聚落有不只一座大砂崙，故指出二崙聚落和大義崙聚落分別有一座砂崙，合稱二崙的假說三並不正確。

經過上列的驗證，有關二崙地名源由傾向於維持「因為有二座砂崙」假說。

### 8. 頂庄仔（來惠村）

[10] 臨時台灣土地調查局編，1998，《台湾土地慣行一斑》，南天書局有限公司，臺北。

(1) 假說一指出頂庄仔因位置偏北而得名，但未指出是相對於哪一地點而言。若在地圖上觀察，頂庄仔東南鄰接崙西村的下庄仔，若以「頂」為北、「下」為南的慣例來看，頂庄仔可能是以崙西村的下庄仔作為方位參考基準。

(2) 假說二則指出日治時期的惠來厝村分為二保，以目前的二崙大排為界，北邊四聚落，包括頂庄仔、廍仔、塘仔面及新結庄，合稱為頂保。其中頂庄仔位於頂保最北邊，因而命名。此說則以惠來厝為參考對象，即頂庄仔在惠來厝之北而得頂庄仔之名。

無論是下庄仔之北，或是惠來厝之北，頂庄仔地名源由的兩個假說均尚稱合理。

**9. 惠來厝（來惠村）**

(1) 假說一認為回頭屋或回來厝地名乃是因先民外出辛苦耕作，日落時回頭返家，因此稱居住處為「回頭屋」、「回來厝」。此可解釋「回頭」或「回來」的含意。而「屋」字乃客語對房屋之稱呼，如同閩南語的「厝」字，故回頭屋乃客語地名，回來厝則是閩南語用詞。至於報導人 F 認為「回頭屋」是來自於「回頭喔」，但「回頭喔」之尾音「喔」與詔安客語發音「回頭屋」之「屋」並不相同。故報導人 F 的延伸說法過於牽強。

(2) 雲林縣詔安客地區流傳許多械鬥傳說，但大多未經證實，有時一場械鬥被解釋為泉漳械鬥，有時又被傳說成姓氏械鬥。如同假說二即出現西南方港尾廖姓或是西北方新庄鍾姓被泉州人擊敗而在此地反攻的兩種說法。因此將回頭屋地名解視為分類械鬥敗退時的折返地點，需要有更多史料做為佐證。

(3) 入墾惠來厝的先民廖子聰、廖子茂祖籍為福建漳州府詔安縣官陂，並非廣東省潮州府惠來縣。故假說三並不成立。

(4) 假說四認為自回頭屋離鄉外出奮鬥的遊子若發展不順利，故鄉的人仍會倘開雙手歡迎歸鄉。意指惠來厝地區之田地優良，種植作物容易維生。但「回頭屋」地名在日治之前便已存在，而農業社會外出打拼的時代應該在日治以後，故此假說四在時代背景的對照上恐怕仍有許多疑義。

因此有關回頭屋、惠來厝地名源由的說法中，「辛苦耕種後返家」的論點尚稱合理，而「分類械鬥的敗退時的折返地點」則需要有更多史料加以驗證。

**10. 塘仔面（來惠村）**

(1) 從《台灣堡圖》（1904）發現，在塘仔面東南側與來惠厝交接處的確有一口池塘（圖 5），此發現與報導人 F 的描述接近。若以從廖朝孔開發二崙的「一面三塘」之蹟來看，頂茄塘、下茄塘與埤塘三塘所圍成的範圍與塘仔面距離稍遠，二者之間上有砂崙（竹篙崙）阻隔，因此塘仔面本身需要灌溉水源以利開墾（圖 6）。

因此認為塘仔面是因有本地有一口水塘而得名的假說一是可以成立的。

(2) 雖然塘仔面曾有水塘，但觀察《台灣堡圖》（1904）和《台灣地形圖》（1926），均可發現塘仔面周圍有廣大平地。故塘仔面因其一片平地而得名之假說亦合理。

因此有關塘仔面的地名源由說法，「塘」與「面」兩種解釋均成立，水塘與平地兩種命名起源均可接受。

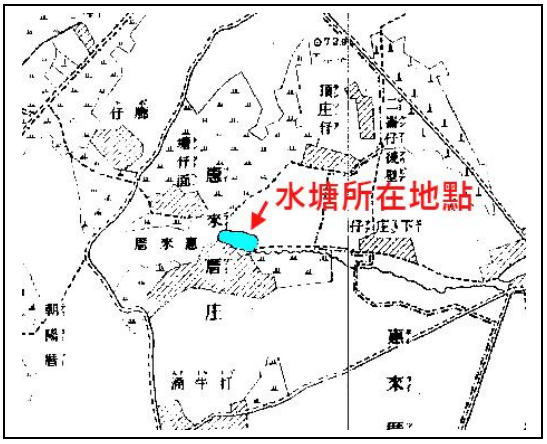



圖 5 《台灣堡圖》塘仔面與惠來厝交接處確有一水塘

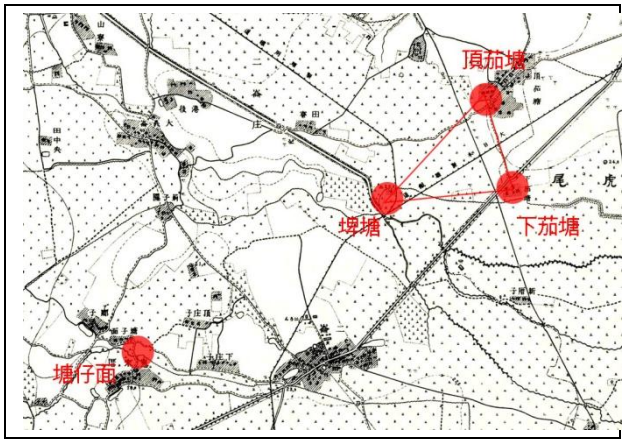



圖 6 《台灣堡圖》一面三塘的相對位置圖

**11. 打牛滴（來惠村）**

(1) 二崙屬於沖積扇地型，地勢平坦，排水不易。經查打牛滴正位於北邊的二崙大排水溝與南邊的田尾大排水溝中間，是否因為自古缺乏大型區域排水設施而造成大雨積水泥濘問題，值得深究。但從二崙鄉與附近鄉鎮許多地名皆有「滴」字[11]來看，可知在昔日排水設施不興的年代，二崙一帶應有許多排水不易的地形。

(2) 經調查，本地一般人以詔安客語發音，「打牛滴」之「滴」字與「戴牛籠」之「籠」發音並不相同（nam31／nam11）。從字義上瞭解，戴牛嘴籠之目的在防止牛隻偷吃農作物。若以「戴牛籠」為本地命名，意指為牛戴牛嘴籠應具備特殊性，使此足以為此地點命名，而目前對此理由並無所悉。因此從字音與字義二方面來看「戴牛籠」假說，尚缺乏足夠說服力。

故有關打牛滴地名之源由，目前仍接受「低窪濕地處鞭打牛隻」之說法。

**12. 張厝（來惠村）**

(1) 經訪談土庫鎮下庄仔張氏，證實土庫下庄仔張氏來自於二崙張厝。張厝原名應為「潮洋厝」，因受到西側崩溝寮（今枋南）鍾姓族人的襲擾而連夜遷徙，其中一支南下避居崙背鄉港尾村南邊，並擔任港尾廖氏的長工。後因戊戌年（光緒 24

[11] 如西螺鎮的頂滴、上滴、下滴；二崙鄉的打牛滴、滴底寮、滴仔等。

年、明治 31 年，1898 年）洪水氾濫，新虎尾溪水流北移，港尾南側土地全數被洪水吞沒。張氏所居住的聚落才從新虎尾溪的溪北變為溪南，因而出現新的聚落，稱為「新庄」。另一支張姓族人北上至彰化縣溪洲濁水溪畔建立新聚落，地名則沿用原聚落「潮洋厝」地名至今（現潮洋村）。故可知張厝原名應為「潮洋厝」，後稱張厝應為原居住者多為張姓。

(2) 因張厝證實原為土庫新庄仔張氏族人所居住，因此認為張厝乃埋葬械鬥身亡的張廖族人的說法便值得深究。經查《彰化縣志》（1836 年）之布嶼稟保下便有「潮洋厝」，而明治 37 年《台灣堡圖》（1904 年）標記為「朝陽厝」。至大正 15 年《台灣地形圖》（1926 年）便未見標示。而「張厝」地名乃出現在現今資料文獻之中。因此可大膽推測「潮洋厝」應早於「朝陽厝」，「朝陽厝」又早於「張厝」。待張厝地名出現時，應已非分類械鬥發生期間，故以埋葬械鬥亡者而將此地命名為「張厝」並不合理，但此並不能否證本地埋葬了張廖族人。報導人 F 稱惠來厝人在農曆八月半（中秋）會前去祭拜的說法亦屬合理。

(3) 無論是張氏族人或張廖氏族人，都不是來自廣東潮州朝陽地區。因此「沿用大陸原鄉地名」的說法應不正確。

故有關張厝地名之源由，目前採納「張姓居民居多」之說法。

**13. 新店（來惠村）**

(1) 二種假說均指出新店最初是清朝時期來自其他聚落的廖氏族親所建立的繁榮市集，因而得名。因此有關新店地名源由應可維持「後期興起的繁華市集」的論點。

(2) 多數近、現代文獻與口述資料均指稱新店的沒落起因於一起稱為「白馬事件」的姓氏械鬥（假說一）。但有關白馬事件的描述莫衷一是，目前由缺乏足夠的考證，故此新店沒落假說暫時保留。同理，因缺乏史料佐證，故主張「瘟疫造成新店沒落」的假說也加以保留。

**14. 田寮（復興村）**

(1) 「寮」（《台灣堡圖》作「蓼」），意即「簡陋的屋舍」（《教育部重編國語辭典》修訂本，1994）。在田地旁興建簡易的草寮，用以存放農具或休息，為常見之農事簡易構造物。故以簡易構造物發展成的聚落常以此為地名，諸如高雄縣田寮鄉、新竹縣橫山鄉田寮村，而台北市內湖區、台北縣淡水鎮興仁里、台南縣鹽水鎮、台北縣雙溪鄉、嘉義縣梅山鄉等均有田寮地名。此地原為來惠村之外圍耕作農田，於「田邊搭建的草寮」的假說應屬合理。

(2) 另一種說法稱此地可能沿用大陸詔安二都田寮之原鄉地名。經查閱《詔安縣地名

志》[12]、《詔安縣地名錄》[13]、《詔安縣志》(康熙年間版、1942 年版、1999 年版)與目前詔安縣地圖,均未能於二都客語區發現田寮地名。但此並未能證明原鄉早期沒有名為田寮的地方。但二崙田寮居民若由其他聚落遷移過來,或是成庄的時間晚,使用原鄉地名的機會便降低。因此保留「沿用大陸原鄉地名」的假說。

故有關田寮地名之源由,目前可維持「田邊搭建的草寮」之說法。

**15. 八角亭(復興村)**

(1) 昔日本地是否有座八角形的亭子,今已難查證,故無法驗證假說一。

(2) 經查八角亭地區在《臺灣堡圖》(1904 年)即有多條水圳交錯於此(詳圖 7),地形複雜。此地形雖然複雜,但是否構成「八角形的地勢」,則見仁見智。經查《彰化縣志》(1836)在布嶼稟保轄下即有八角亭地名,當時是否已有如《臺灣堡圖》(1904 年)上所見之水圳構成,則仍須史料以供考證。

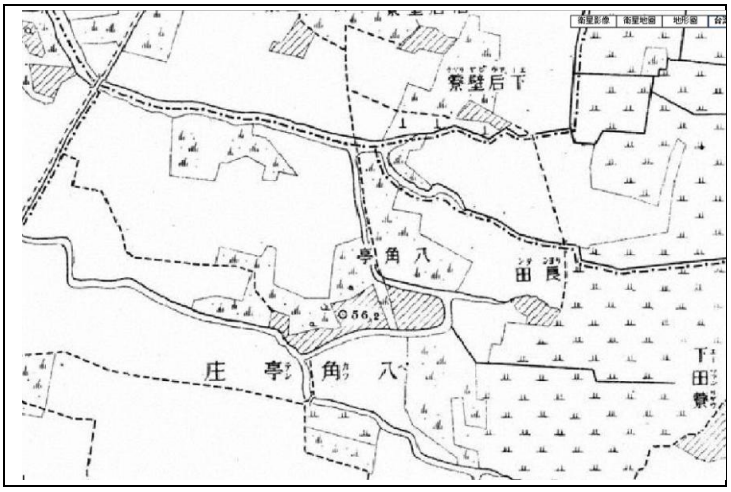


圖 7 《臺灣堡圖》上之八角亭地形

故有關八角亭地名之源由,目前仍維持「昔日有座八角形亭子」與「因本地有八角形的地勢而形成路過農民停駐休息場所」二種說法。

**16. 隆興(復興村)**

(1) 有關龍興的舊名滴底寮,較多的文獻與報導人認為其地名來自於開墾先民在低窪、土質鬆軟的土地上建造草寮。本庄有八角亭排水環繞在北,以前尚有施厝寮排水在南,早期地勢較低,土質鬆軟。假說一稱先民在此搭草寮居住的說法應為合理。

(2) 第二種說法指出昔日此庄生活困苦,所飼養之耕牛營養不良,體質不佳,因此稱本地為滴底寮。一般臺灣地命有以野生動物、原生植物來命名(洪敏麟,1980;蔡培慧等,2003),未見到純以家畜特徵命名者。而這種形容耕牛瘦弱的說法,目前也無法加以驗證。

(3) 第二種說法指出昔日本地之地勢低窪,婦女由底部抱著嬰兒、涉水而行。此種說法基本上呼應假說一「本地低窪、地質鬆軟」的描述。若以安倍明義(1938)、

[12] 福建省詔安縣地名委員會辦公室,1993,《詔安縣地名志》,福建省詔安縣地名委員會辦公室,福建。
[13] 福建省詔安縣地名辦公室,1982,《詔安縣地名錄》,福建省詔安縣地名辦公室,福建省。

洪敏麟（1980）、蔡培慧等（2003）對臺灣地名的觀察與分析結果來看，此種因應地理條件而產生的特殊步行姿勢較難作為地名命名原則，也難以驗證。故此假說暫時保留。

故有關滴底寮地名之源由，目前建議維持「先民在地勢低窪、土質鬆軟的土地上搭草寮居住」的說法。

**17. 十八張犁（三和村）**

(1) 一般臺灣地名之命名，若以入墾戶數為地方命名，大多採用數量加上「厝」、「店」、「寮」（安倍明義，1938；洪敏麟，1980），例如鄰村三塊厝即三戶人家入墾。因此本聚落若為 18 戶入墾或居住，可直稱十八塊厝。故此假說並不合理。

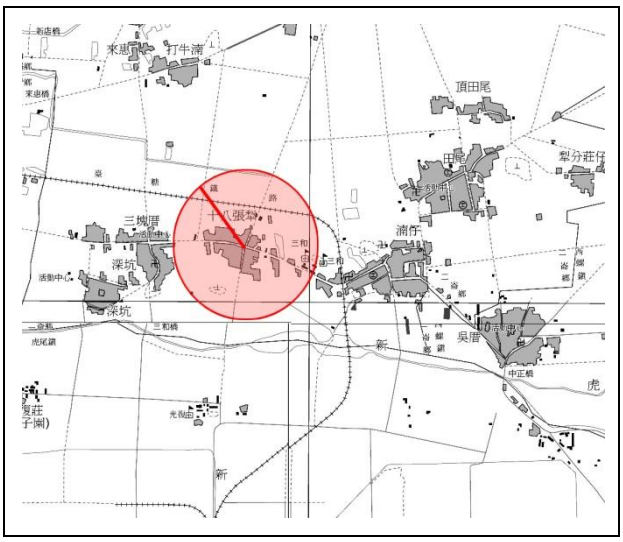


圖 8　18 張犁耕地範圍示意圖

(2) 若干文獻認為本地並無人居住，僅是休息時放置農具之用，共放置 18 張犁。使用的農具數量應隨著農事需求而變動，為何會以 18 張犁作為放置農具的數量甚至作為命名依據？而入墾者使用 18 張犁的說法亦有農具數量隨著農事需求而變動問題，如果 18 張犁是一個大約的數量，其意義便近似描述耕作面積的大小，因此可併入假說三考量。

(3) 在臺灣開墾初期，漢人向原住民承租土地耕作，或墾首將土地分配給佃農耕作時，是一張犁作為五甲地做為面積計算單位額。（安倍明義，1938）若按此方式換算，18 張犁耕地約 90 台甲，約 9000 公畝，耕地可為遼闊。9,000 公畝大抵約為半徑 530 公尺所圍繞的圓形面積。若以十八張犁為圓心繪製一圓，應可不碰觸東邊的滴仔和西邊的三塊厝（圖 8）。故以犁作為丈量此地農田面積的假說三應該合理，也符合臺灣開墾時期的慣例。

故有關十八張犁地名之源由，目前建議維持「此地耕地田園遼闊」的說法。

**18. 田尾（田尾村）**

(1) 清朝嘉慶元年（1796）西螺街三塊厝王有成先生與數位富戶集資合夥創設五百甲圳，日治時期更名為鹿場課圳，目前稱為濁幹線放水路。該水圳自林內鄉觸口引濁水溪水灌溉林內、莿桐、西螺。若以雲林水利會所繪製的《雲林農田水利會灌溉區域圖》顯示，目前灌溉二崙南邊（含田尾）的水圳應為「新鹿場課圳」。故假說一認為田尾位居「鹿場課圳末端」，應修改為「新鹿場課圳末端」。

(2) 引西圳建於清乾隆年間，俗稱十三庄圳，水源取自濁水溪。所謂十三庄，應是指西螺鎮轄內的西螺、埔心、新社、社口、下茄塘、新厝子、溝仔墘，以及二崙轄內的新庄子、大北園、頂茄塘、楊賢、永定厝、荷包嶼。其灌溉範圍涵蓋西螺、二崙北邊，但不包含二崙南邊的田尾地區。故假說二並不正確。

故有關田尾地名源由的說法則應修正為「位於新鹿場課圳末端，昔日是種植水稻的最西側地區」的說法。

**19. 滴仔（滴仔村）**

(1) 從地理位置來看，滴子的確南臨新虎尾溪。大正 15 年《台灣地形圖》（1926 年）顯示，新虎尾溪尚未建造堤防，曾有洪水改道之記錄[14]。因此可知本地處於新虎尾溪畔而常因洪水淹水的說法應屬合理。

(2) 《雲林縣綜合發展計畫第二次通盤檢討》(2012)顯示二崙鄉地質屬現代沖積層，主要由粘土、粉砂、砂和礫石所組成，但二崙鄉西北端與滴仔聚落所屬的東南角卻屬於粘板岩砂頁岩沖積土，其排水情形不完整。因此假說二指稱本聚落因地質因素造成排水不良的說法亦屬正確。

故有關滴仔地名源由的說法則維持「南臨新虎尾溪，地勢低窪」與「土壤排水不良，容易積水」兩種說法。

## 五、結論

### 5-1 地名命名類型

經過各種地名假說之驗證，二崙鄉詔安客聚落之命名可歸納出 12 種原則：

(1) 地形條件：以天然地形為命名原則，如八角亭、深坑、大義崙、二崙、頂茄塘、塘仔面等聚落。
(2) 地景建物：以地景或建築物為命名原則，如竹圍、田寮、滴底寮、八角亭等。
(3) 地質條件：以當地易積水地質為命名原則，如打牛滴、龍結、滴底寮、滴仔等。
(4) 相對方位：以聚落的相對位置、方位為命名原則，如大北園、下庄仔、頂庄仔、田尾、頂庄等，此類聚落的形成時間均稍晚。
(5) 開墾姓氏：以聚落開墾主要姓氏為命名原則，如楊賢、尖厝崙、張厝等。
(6) 開墾祖籍：以聚落開墾者之祖籍為命名原則，如永定厝等聚落。
(7) 開墾戶數：以聚落開墾之出的居住戶數為命名原則，如三塊厝等聚落。
(8) 開墾土地：以開墾土地、面積為命名原則，如十八張犁、犁分庄等聚落。

[14] 新虎尾溪與虎尾溪原屬濁水溪四大分流之一。整個濁水溪系有多次改道記錄。而新虎尾溪乃因虎尾溪氾濫、改道而形成。新虎尾溪的形成有兩種說法：《台灣采訪冊》（1830 年）記載於嘉慶 7 年（1802 年）因連日大雨氾濫而有新虎尾溪形成，而《雲林縣采訪冊》（1892 年）則記載在道光 10 年（1830 年）才有新舊虎尾溪的分道。由這些記錄可知清朝時期濁水溪流域與各分流沿線並非穩定的地形。

(9)　建庄時間：以建庄時間先後為命名原則，如新結庄、新店等聚落。
(10) 開墾生活：以開墾之生活習慣為命名原則，如惠來厝、八角亭等聚落。
(11) 居住族群：以特殊居住族群為命名原則，如番社。
(12) 產業設施：以聚落產業設施為命名原則，如油車、廍仔等。

彙整以上聚落命名原則之後，可知本地詔安客家先民之命名格外重視對地理因素、土地開墾等方面的描述，此乃早期墾殖社會之特徵。藉由聚落命名源由的釐清，可大致勾勒出詔安客家先民在開墾時期的生活場景，並可窺見詔安客族群對本身所處的環境場域所持有的視角與觀念。

## 5-2 尚待釐清的問題

在驗證二崙詔安客聚落地名假說之後，尚有若干地名需要更多資料佐證：

### 1. 歷史地形

二崙鄉詔安客地區有眾多聚落之地名與地形有關。例如砂崙、水塘、低地、深塹等等。然本地區屬於濁水溪下游沖積扇地形，在濁水溪、新虎尾溪築堤整治之前，地形條件並不穩定，人為的改造也使地形產生許多變化。滄海桑田，然目前對於本地區歷史地形的瞭解並不足夠，而口述歷史又不甚精確，因此出現大義崙、二崙、塘仔面、八角亭、打牛湳等地名解釋上的疑點，需要進一步的資料進行佐證。

### 2. 戰事械鬥

本地若干地名假說也牽涉到民亂戰事與分類械鬥，例如大敗園、惠來厝、張厝、新店等。而本地有關民亂戰事、分類械鬥的歷史又充滿口述傳說與揣測想像，都造成地名解釋的困擾，此部分疑點需依賴正史的考證與研究加以釐清。

地名命名源由的探究是歷史問題。而歷史並不只是史料的集合，更需要對史料進行析辨與解釋。正因歷史研究需要解釋，使得歷史研究充滿假說，正等待每個世代的研究者不斷進行驗證、闡釋，並且建立新的假說。本文對二崙鄉詔安客家聚落地名源由的探究僅完成階段性的工作，未來仍須各方持續參與考證。

## 中文文獻

仇德哉主修，鄒韓燕等纂，1983，《雲林縣志稿》，成文，臺北市。

安培明義，1987，《台灣地名研究》，武陵出版有現公司，臺北市。

周璽篡輯、吳德功篡輯，1984，《彰化縣志》，臺灣大通，臺北市。

施添福總編纂，1990，《臺灣地名辭書（卷九）：雲林縣》，台灣省文獻會，南投市。

洪敏麟，1980，《臺灣舊地名之沿革—第一冊》，臺灣省文獻委員會，南投縣。

范咸（臺灣御史），1747，《重修臺灣府志》。

倪贊元纂，1984，《雲林采訪冊》，臺灣大通，臺北市。

雲林縣二崙鄉公所，1997，《雲林縣二崙鄉公所—為民服務手冊》，雲林縣二崙鄉公所，雲林縣。

雲林縣文獻委員會，1983，《雲林文獻》，成文，台北市。

雲林縣政府，1997，《雲林縣開發史（上）、（下）》，雲林縣政府，雲林縣。

雲林縣政府，2002，《細說布嶼東堡》，雲林縣政府，雲林縣。

雲林縣政府，2012，《雲林縣綜合發展計畫第二次通盤檢討》，雲林縣政府，雲林縣。

雲林縣貓兒干文史協會，2013，《雲林縣詔安客家八大社聚落基礎調查研究計畫期中報告》，雲林縣政府，雲林縣。

黃衍明，2010，《雲林縣詔安客家聚落空間結構之研究》，行政院客家委員會大學校院發展客家學術機構計畫，雲林。

黃衍明，2011，《雲林縣詔安客語使用暨人口調查計畫成果報告書》，雲林縣政府，雲林。

廖丑，1998，《西螺七嵌開拓史》，前衛，臺北市。

臺灣省文獻委員會採集組，1998，《雲林縣鄉土資料》，臺灣省文獻委員會。

蔡培慧、陳怡慧、陳柏州，2003，《台灣的舊地名》，遠足文化，臺北縣。

蘇明修、黃衍明，2009，《雲林縣詔安客家聚落舊地名源由考》，99 年度行政院客家委員會大學校院發展客家學術機構計畫，國立雲林科技大學客家研究中心，雲林。

# 探討來西螺七嵌地區（西螺、二崙、崙背）開墾的詔安客裔先民（包括張廖、李、鍾姓）來台開墾地點是否跟來台時間有因果關係

廖寄彰[*]　李坤錦[**]　楊永雄[***]

## 摘　要

作為全省詔安客最密集、保存最多詔安客家文化的西螺、二崙、崙背地區之所以會有這麼多的官陂張廖姓後裔（約有 100 位開墾先賢），秀篆李姓也有數十位來台祖，鍾姓雖無明確資料可供考證，但也有數個派系可供追尋；這些先賢不畏艱難、冒險患難度過黑水溝，於不同時間來到此地區開墾，經過 100-200 年的努力，終於開花結果，而有西螺七嵌（國語念ㄑㄧㄢˋ，閩南語和客語都念 khiam）、崇遠堂的建立和美譽，以及祭祀公業李武惠和八大社的蓬勃活動，事實上其來有自；如能深入探討這些事蹟讓世人知曉，將更可讓占大多數不會講詔安客語的詔安客後裔（90% 以上）知曉他們的出處、凝聚他們的向心力，從而更願意學習詔安客語、或為推廣詔安客家文化盡一臂之力。

本研究旨在研究西螺七嵌地區各村莊的主要居民姓氏，是否跟他們的開台先祖來台時間有直接關係；而各開台祖的的出生年月推算係根據：

1. 各姓氏族譜。其中張廖姓的開基祖元子公，其祖籍地於 2002 年重編「雲霄西林張氏家譜」[1]時，將他的出生年月往後挪 60 年為 1387 年，並已獲得官陂宗親的認同。

2. 無確切資料時，則依平均每代 25 年往回推算。

這些資料經整理、分析、歸納後，竟發現這些開墾的詔安客裔先民（包括張廖、李、鍾姓）來台開墾時間和地點是有直接因果關係的。

***關鍵詞：****詔安客、西螺七嵌、崇遠堂、祭祀公業李武惠、八大社*

---

[*] 廖寄彰　雲林縣二崙鄉客家文化發展協會下屆理事長。
[**] 李坤錦　客家委員會委員。
[***] 楊永雄　貓兒干文史協會總幹事。
[1] 張友金等 6 人，《雲霄西林張氏家譜》，(福建省雲霄縣西林張氏家譜編纂委員會，2002 年 9 月)。

## 一、明清時代來台開墾的時空背景

### 1-1 詔安張廖家族會來台開墾的原因

古今中外，赴海外開墾打天下的大部份都是沿海居民，如泉州、潮州、汕頭 等，而台灣為什麼有這麼多不是住在沿海的詔安客敢冒死偷渡到台灣（首先他必須穿過官府嚴密的監視網，還要橫越台灣海峽的巨浪，澎湖列島附近有危險區域的「黑水溝」，曾經吞沒無數船隻，偷渡者要平安到達台灣，極不容易），它是有原因的：

據史載，官陂張廖氏移居台灣始於明末清初[2]。明末…廖耍聚眾起義」…駐軍二都官陂環沙寨…他與盟兄弟以萬為姓，改為萬禮，當時鄭成功從閩入粵，萬禮於順治七年（1650 年）由施琅指引投入鄭成功對伍…戰功彪炳，是鄭成功身旁大將，而其麾下有許多是張廖的後裔；而根據 2011 年發行的「官陂」鄉誌 92 頁[3]，標題「農民英雄万礼」，就寫道：万礼，明萬曆 40 年（1612 年）出生在平和縣琯溪，母親早亡，生活窮困，幼年時被詔安縣官陂富商廖子可收為義子，乳名廖耍，又名廖礼…。而廖子可是日享公派下第九世，所以萬禮（廖耍）可說是第十世，他的故事以及台灣的情況對日享公和日旺公（12 世廖朝孔先祖）派下的子孫是耳濡目染的；而且有很多張廖族人當時都還在部隊裡或從事兩岸之間的活動，也一定會對族人偷渡時特別關照、保護其安全，甚至指報登陸地點…等。

### 1-2 清初漳州詔安原鄉的大環境

1684 年（康熙 23 年），清康熙決定佔領台灣後，以行使軍事權、維持治安為主。清政府在台灣內部頒布「台灣編查流寓則例」，實施全面性的人口調查[4]：

在台無妻兒或產業者即遣返原籍地，有者且願繼續留在台灣者，需向原籍地的官府申請，因為清政府非常恐懼台灣地區民眾暗中策反「反清復明」的活動，為了收攬民心，防止內地人民跑到台灣來糾集造反，除了採取各種綏撫示好的策略；康熙在施琅的建議下頒布了三項規定，分別是：1.欲渡船來台者，在原籍地先申請照單，經分巡台廈兵道稽查，台灣海防同知驗可，始得放行；2.渡台者不得攜眷，已在台者亦不得招眷；3.以粵地屢為海盜的蔽藪，積息未脫，禁其民渡台，這三項就是鼎鼎有名的「渡台禁令」。在合法管道困難重重下，渡台的另類選擇就是偷渡了。

對於外出打拼的移民者而言，衣錦還鄉是眾所希望的願望之一，台灣當然不是能飛黃騰達的唯一選擇，但要榮歸故里就必須以移民台灣作為選擇。首先是清朝康熙時就已經明令，凡偷渡出境並私留外國者，一律視同叛國，解回立斬，這便大大限制了

[2] 廖學志等，《垂裕堂朝孔公派下員族譜》，（台中市：祭祀公業廖朝孔管理委員會，2011），頁 26。
[3] 張君燕、張南山等，《詔安鄉土大觀系列叢書：官陂》，（福建省詔安縣，2011），頁 92-95。
[4] 程大學等，《西螺鎮誌》，（西螺鎮公所，2000），頁 1-65。

移民南洋的可行性[5]；另外在中國明清時期，民間所形成的士紳階層也影響許多人，一旦有辦法便會爭取功名，無論是科考、捐官或是軍功，只有待在同屬大清國內的台灣，未來子孫才能有晉身仕途的機會。

儘管對於移民拓墾的人而言，台灣存在著墾殖投資的吸引力，然而原鄉環境的推力也是重要因素，張廖宗族所處的詔安官陂並非沃野千里之地，幾經數代繁衍生息之後，人口壓力增加迫使部分族人必須向外發展，原鄉有哪些驅使移民的推力呢？總的來說，有治安不佳、人口過剩、糧食不足等諸多因素。地形的多山崎嶇，也成為盜匪易於藏身之處，因此居民原本就有習武防身的風氣，加上閩粵山多田少的地形所造成的競爭，使分類械鬥在漳州也是一大隱憂。生活空間及糧食生產仍面臨了嚴峻的挑戰，人口（中國由康熙 40 年的一億五千萬人，到乾隆 44 年暴增至三億七千萬人左右）、經濟壓力單從社會動亂、飢荒、溺嬰等方式仍無法解除，移民出洋或偷渡台灣便是解決的最好方法。

為何廖朝孔會選擇台灣的中部來登陸呢？主要有幾種可能的因素，包括中部適宜拓墾的荒野較多，而且遠離官府勢力核心的台南一帶，方便從事違禁的偷渡及拓墾等。今日台灣以嘉南平原的耕作面積最大，不過時間若回溯到清康熙年間，由於缺乏水利建設之故，嘉南平原當時是以生產力較低的旱田為主，直到日本統治時期八田與一興建嘉南大圳，此地才因灌溉通暢而成沃野良田，所以在康熙 40 年代（1701-1711A.D.）的時候，南部適宜開墾的地區已難覓得，如果要開拓旱地就得投資水利設施才行，這對初來的墾民而言實在難以負擔的，因此只能往台灣中部另尋天地。

### 1-3 西螺七嵌地區的大環境

廖朝孔兄弟等五人偷渡來台、入墾二崙前（1701 年以前），西螺、二崙、崙背地區是一片荒蕪處女地[6]：

[5] 網路文章：《埋身異鄉成故鄉—從詔安渡台到台灣》，（雲科大陳翼漢老師）。

[6] 廖丑，《西螺七嵌與台灣開拓史》，(雲林縣元子公張廖姓宗親會，1998)，頁 497。

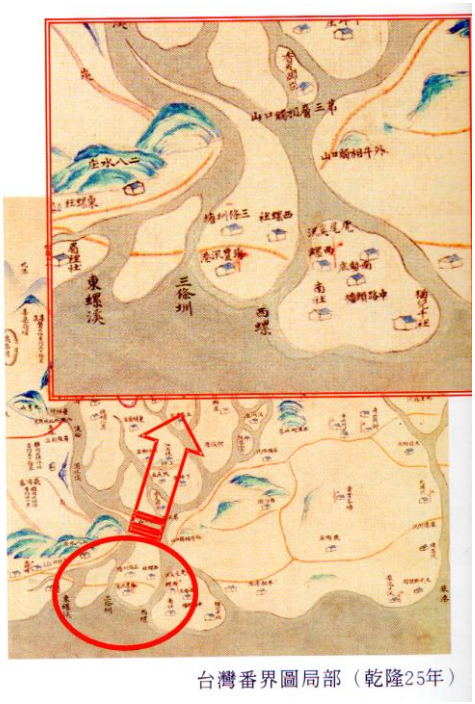



圖 1　摘自雲林縣政府 91 年 12 月 1 日出版的「螺陽風華」第 22 頁

據清康熙 33 年（西元 1694 年）福建省分巡臺廈兵備道道臺，當時臺灣島設一府二縣，臺灣府隸屬臺廈兵備道，高拱乾編纂「臺灣府治」卷三賦役志「坊里」篇記載，當時的諸羅縣疆域，在今之雲林縣界，祇有「槺榔莊」（笨港）及「他里霧莊」（今之斗南鎮）兩莊漢人聚落（這兩莊均位於新虎尾溪南），及原住民平埔族的聚落「他里霧社」（今之斗南）、「猴悶社」（社址在今之斗南鎮將軍里）、「柴裡斗六社」（後來稱斗六門社）、「西螺社」、「麻芝干社」（後來又寫貓兒干社，位於今之崙背鄉豐榮村）及「南社」等六個社。

因為當時新虎尾溪北祇有西螺社、麻芝干社、及南社三個原住民部落，各社的人口祇有一、二百人，且他們平時的生計，以狩獵為主、農耕為輔，很少開墾農地，所以今之西螺、二崙、崙背這三鄉鎮萬公頃的平原，可以說是未經開拓的荒蕪處女地。

又據康熙 36 年（西元 1697 年），郁永河著「裨海紀遊」載，當時雲林地方有「斗六門社」、「他里霧社」（今之斗南舊社里）、「猴悶社」（今之斗南將軍里）、「貓兒干社」（今之崙背鄉豐榮村）、「西螺社」（今之西螺鎮漢光、新安、新豐、福田等四里）、「南社」（今之二崙大同村）等六個平埔族原住民部落名，但並無漢人的部落名，由此可見，當時濁水溪以南、新虎尾溪以北一帶，尚無漢人來此地開墾。

西螺七嵌地區北臨濁水溪，南以新虎尾溪與虎尾鎮為界，屬於濁水溪下游沖積扇的一部份；南北長約 10.9 公里，這塊區域有 2 個特色：

1. 因位於濁水溪和虎尾溪之間，早期沒有治水，常有積水處，所以地名稱「塘」

和「滴」的特別多，如頂滴、下滴、滴仔、深坑、打牛滴等以及埤塘、頂茄塘、下茄塘、魚寮…等。

2. 濁水溪上游流經地質脆弱的粘板岩及砂質岩[7]，流水挾帶大量的泥沙成為全台輸沙量最大的河川，而當河流出谷口坡度減緩，河水中的泥砂在河床上堆積成為河中洲；因深受西螺溪（濁水溪）之影響，來自上游區的粘板岩與砂頁岩混合沖積土，依土壤性質可分成砂質土、壤土、粘直土，其中砂質土分佈在沿海及溪岸。砂質土因顆粒粗不易保持水分，土面容易乾燥較易受到風吹剝蝕，影響作物生理活動，造成機械傷害；若冬季乾旱再遇強風吹襲，土壤水分及作物蒸發強，極易造成作物枯萎或成長停滯。每逢冬季時強勁的東北風吹襲，沙洲上的細砂受風搬運向南岸沖積成丘。砂丘走向多與海岸平行或呈東北—西南向。分佈在本鎮的北側，高度都在 20 公尺以下，長數公里。河洲與砂丘是砂害的供應源，「飛砂蔽天， 砂塵瀰漫」是濁水溪沿岸地區冬季最佳的寫照。二崙、崙背亦然。

由此觀之，先人來西螺七崁地區開墾的最佳地點，以南北來說，需先避開河洲與砂丘，應是濁水溪南 4-5 公里處，而南邊應避開新虎尾溪，在其北的 2 公里是合宜的；至於東西向，因東方已有平埔族人「西螺社」，西方也有「貓兒干社」及「南社」，所以最好的開墾地點就是二崙一帶，這跟族譜記載的最早來開墾的廖朝孔落腳地點一致。

## 二、張廖家族來台開墾[8]的時間和地點

### 2-1 依照張元子公族訊，西螺七崁有 96 人來開墾，開墾處和名單如下：

[7] 程大學等，《西螺鎮誌》，（西螺鎮公所，2000），頁 2-21。

[8] 廖丑，《張廖元子公族訊》，（雲林縣元子公張廖姓宗親會，1995)，頁 97-102。

表 1　摘自張廖元子公族訊，頁 97-99

附錄一：入墾西螺地區廖氏先民一覽表（資料來源：廖丑編雲林縣廖氏大族譜）

| 鄉鎮別 | 村里別 | 入墾者 |
|---|---|---|
| 二崙鄉 | 永定村 | 廖智達 |
| | 三和村 | 廖朝著、廖諒可、廖廷霈、廖天才、廖良材、廖士許、廖士葉、廖會賢 |
| | 南興村（滴仔村） | 廖爲見、廖朝簞、廖朝作、廖名譽 |
| | 田尾村 | 廖墻、廖毅朴、廖乾沛、廖榮昌、廖新善、廖盈漢、廖士拔、廖士健、廖士焚、廖國推 |
| 西螺鎮 | 九隆里 | 廖純朴、廖廷墜、廖廷蘇、廖慈信 |
| | 頂滴里 | 廖廣昭、廖楓、廖順義、廖晞陽、廖明羽、廖質眞 |
| | 廣興里 | 廖朝綴、廖朝雅、廖朝博、廖朝騫、廖朝訓、廖朝烈、廖敦直、廖勤柔 |
| 二崙鄉 | 來惠村 | 廖德永、廖溫和、廖子聰、廖子綴、廖盈秋、廖次良、廖國天、廖純善 |
| | 崙東村 | 廖朝孔、廖朝近、廖朝問、廖朝廳、廖朝路、廖義直、廖統榮、廖激敏 |
| | 崙西村 | |
| | 楊賢村 | 廖時北、廖永溫 |
| | 義庄村 | 廖丁選（單廖） |
| | 定安村 | 廖時挑、廖勤勞 |
| 西螺鎮 | 七坐里 | 廖賜、廖國他、廖國禮 |
| | 吳厝里 | 廖廷添、廖國闊、廖國田、廖國敏、廖國愛 |
| | 下滴里 | 廖元表、廖敦實、廖吉其、廖天富 |

依這份統計，總共有 96 位先民，除了西螺頂滴里的廖明羽[9]、廖成功、二崙三和村的廖天才、廖士葉、來惠村的廖德永/廖溫和、楊賢村的廖時北、崙背港尾村的廖文接及廖必達和義庄村的廖丁選（單廖）等 10 位先民外、大部份都是後來同住溪口樓的 6 世祖日享公和日旺公派下，他們是很親的堂兄弟、叔侄等，應非常熟稔。

| 鄉鎮別 | 村里別 | 入墾者 |
|---|---|---|
| 崙背鄉 | 港尾村 | 廖必達（田心仔）、廖盛周、廖文接、廖欽承、廖欽成 |
| 西螺鎮 | | 廖身修、廖特賢、廖正實、廖質直、廖文煥、廖哲候、廖良直、廖廷壬、廖順裏、廖進軒、廖克忠、廖魏岩、廖世助、廖正直、廖玉琳、廖時達、廖炮、廖鳳鳴 |

註：西螺街上各里之廖氏，道光二十九年（公元一八四九年）修建廖氏宗祠繼述堂成時，爲擴大舉辦祭祖及秋季祈安迎神賽會時，列入七嵌區域內未經墾期可能在乾隆末之後當時人口稀少之故。

**2-2 最早到西螺七嵌開墾的張廖先祖是廖朝孔兄弟及堂兄弟五人及開墾村落（標 ✸ 和 ✸處），原鄉來自福建省漳州府詔安縣二都官陂鎮**

[9] 廖丑，《雲林縣廖氏大族譜》，（雲林縣元子公張廖姓宗親會，1992）。

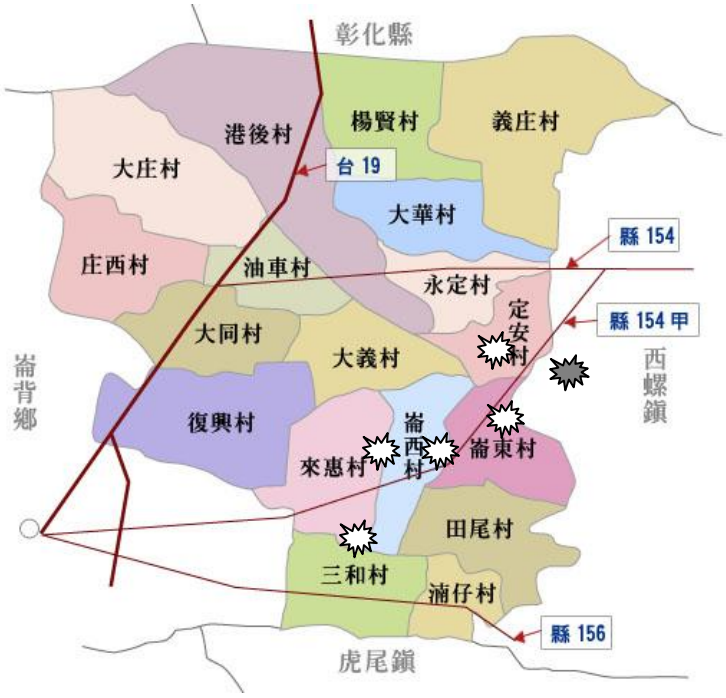



圖 2　廖朝孔等 5 人來二崙開墾的地理圖，本研究繪製

清康熙 40 年（西元 1701 年），世居福建省漳州府二都官陂的廖朝孔，聽當時追隨鄭成功來台、屯墾的鄉親回內地說:「赴台灣移民墾殖甚有前途」,遂決心整裝渡台，以展抱負；廖朝孔（生於 1678 年）時年 24 歲，夥同三弟廖朝問（生於 1689 年，當時僅 13 歲左右）、四弟廖朝問（約 11 歲）與堂兄弟廖朝近及廖朝廳（廖朝近可能小 2-3 歲，而廖朝廳則可能小 7-8 歲，族譜無記載），冒清廷出海禁令之險，偷渡來台。其時為規避清廷查緝風險，隨身只帶扁擔、柴刀、鋤頭、鐮刀、十字鎬等農具和少數五穀種子、乾糧等乘破帆孤舟東渡來台。

廖朝孔一行初由番沱（番仔挖，今彰化芳苑）登陸[10]，輾轉經二林過溪至二崙，發現二崙地勢雖有大小崗阜點綴平原，而高低形成天然水路可以築埤圳以利灌溉，乃在二崙東方「竹篙崙尾」築造埤塘（三塘一面，三塘者埤塘、頂茄塘，下茄塘，一面指塘仔面）分鑿大小圳路，蓋塘以蓄圳水，利於灌溉，解決旱季無水問題；幾過 5-6 年之後，這些原先不毛之地（包括目前崙東村、崙西村、三和村、來惠村東邊、西螺福田里），都變成良田；開墾有成後，廖朝孔、廖朝近、廖朝廳才結婚生子，而廖朝問及廖朝路就晚一些。

五人當中，最有能力的是廖朝孔（族譜記載他束髮受書、精通詩文，榮獲鄉試，號曰「尊聖」，同時對風水地理頗有鑽研；同時廖朝問和廖朝路年紀還小，都聽長兄安排），在二崙的開發有成後，因往南發展受限（台灣的開發由南往北，當時已有漢人在今之斗南和北港開墾）及虎尾溪常氾濫成災，所以在兼顧二崙有餘力之下，他就

[10] 廖學志等,《垂裕堂朝孔公派下員族譜》,（台中市:祭祀公業廖朝孔管理委員會,2011 年）,頁 187-195。

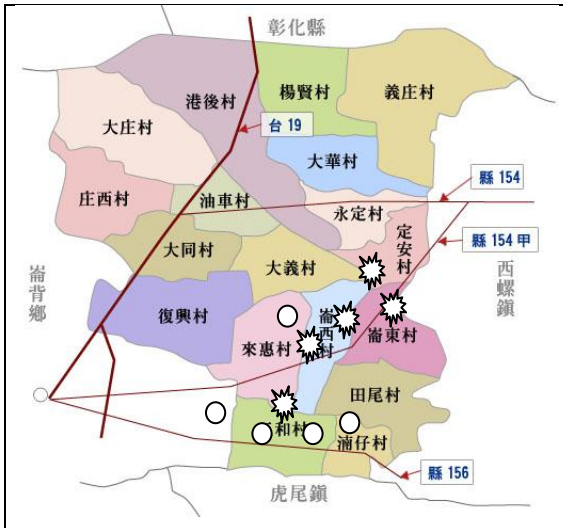
攜帶小孩往北發展，先到三條圳（今溪洲，二百年前，廖朝孔子孫在三條圳地區就有二、三百甲土地）開發，並在那裡認識來自廣東的張達京（雍正、乾隆年代，台中地區最大墾戶）；再到快官，後結合張達京展開「六館業戶」的開發，分得現今台中港尾里的大片土地。

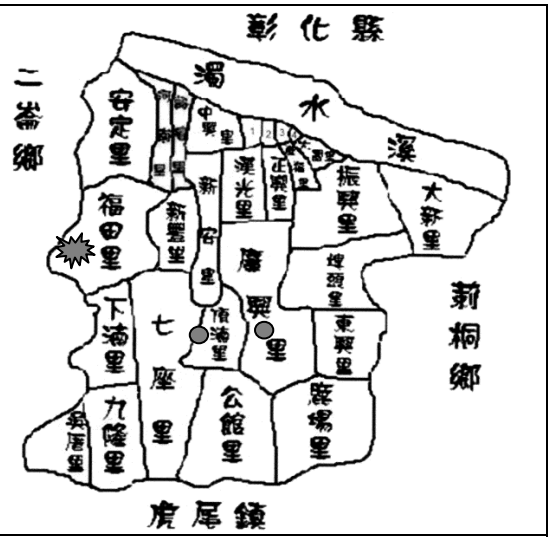
除了留下部份子孫固守二崙基業外，他對二崙的安排是廖朝廳子孫以崙東村及下茄塘（今西螺鎮福田里）為主；廖朝近子孫精耕崙西村及十八張犁一帶；廖朝問子孫開墾頂茄塘，而廖朝路後代則集中開墾崙西村（農會西邊及中山路兩側）。

**2-3 雍正年代(1723-1735 年)到西螺七嵌地區開墾的張廖先祖及村落(標 ○ 和 ● 處)**

農業社會最重要的經濟作物是稻米，而如 1-3 節所述：當時最適合種稻的地區就是頂茄塘以南、新虎尾溪以北、來惠村以東的這塊土地（以西比較靠海，沙質地，只能種甘薯、花生等雜作物；而北邊，不是河洲就是砂丘（大小不一的崙），而且濁水溪水流不定，常氾濫成災，所以人們是由南往北逐步去開墾的）。

廖朝孔一行五人，在二崙開墾有成、並分別結婚生子後，廖朝孔帶著廖朝問及部份家人往彰化、台中發展，大約於康熙末（1721 年，康熙 60 年）前後，派他的么弟廖朝路回原鄉官陂照顧年邁雙親；由於廖朝路是衣錦返鄉，族人看到他的成就，並經由他知道開墾的地理位置，就開啟一波渡台潮：




| | |
|---|---|
| 1. 首先是同住在溪口樓的日享公派下堂兄弟廖朝著（生於 1700 年）來十八張犁開墾、其弟廖朝箄（約生於 1704 年）則帶其子廖廷雅到隔壁的湳仔開墾；由於日享公派是官陂第一大派，來時可能攜帶 18 張犁（一張犁可耕五甲地），這也是十八張犁地名的由來。 | 1. 也是同住在溪口樓的日享公派下堂兄弟廖朝綴、廖朝雅…等 6 位兄弟（其父廖宗路約生於 1690 年）一起來現廣興開墾。<br>2. 有 11 世的宗親廖明羽(約生於 1695 年）到埔羌崙開墾。 |

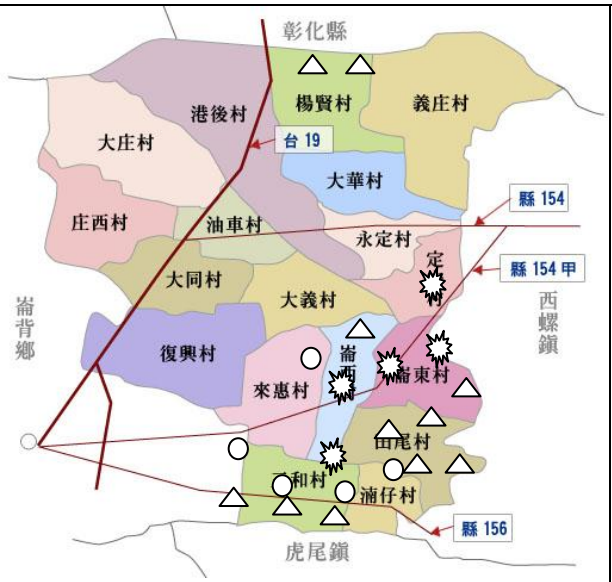
| | |
|---|---|
| 2. 接著是同住在溪口樓的堂叔廖為見（11，生於康熙十三年），廖為見於雍正三年（西元 1725 年），攜妻及三子廖朝科由官陂直接到現湳仔村開墾。<br>3. 之後，也有元聰公派下的堂嫂廖有敏媽（約生於 1693 年）帶著她的兒子廖天才（約生於 1708 年，前鄉長廖青的先祖）及媳婦，來到現三塊厝開墾。<br>4. 大約在 1730 年前後，元聰公派下的廖溫和（12 世，約生於 1700 年）來到惠來厝開墾，因為廖朝孔想往北發展，所以可能將先前開墾的塘仔面土地讓給堂兄弟廖溫和開墾。<br>5. 也有廖德永（12 世，約生於 1705 年）來到現羅厝和港尾之間的田心仔開墾，但於光緒 23 年發生大水災，無法重建家園，全村搬走如到打牛湳村等。 | |

圖 3　雍正年代張廖先民到西螺七崁地區開墾的地理圖，本研究繪製

由開墾的先祖資料可看出，來台的基本上都是廖朝孔、廖朝路的堂兄弟輩（同住在溪口樓），有些也很可能在原鄉官陂就認識；而來台開墾就直接到崙東村、崙西村的周圍，可推斷來台前就知道開墾的地理位置，彼此好默契，相處融洽，終能開花結果以及後來「西螺七崁」的組成及建立（西螺七崁涵蓋的 25 村落，有 85%是日享公和日旺公的子孫）。

## 2-4 乾隆年代（1736-1795 年）到二崙開墾的張廖先祖及村落（標 △和 ▲ 處）

到了清乾隆 25 年（西元 1760 年），滿清國勢底定，國泰民安，清廷開放出海禁令，允許人民自由出海謀生，於是引起閩粵沿海地區的居民往外移的熱潮；有者移民南洋各地，有者來臺灣墾殖。這段期間約有上百官陂的廖氏先民來到台灣，到西螺七崁地區的有：



1. 最早到田尾開墾的可能是廖廷霑（13 世，生於 1721 年），接著是廖盈漢（14 世，生於 1745 年），族譜記載他 28 歲和四弟廖盈寧一起來台，建居田尾三口灶，子孫繁衍甚盛；還有廖榮昌、廖新善、 廖國推、廖乾沛、廖墻、廖榮昌兄弟、廖敦直、廖毅朴…等、都是生於 1740-50 年之間。
2. 崙東村有廖士曾（15 世，約生於 1755 年）新來到，而廖統榮（約生於 1750 年）則到崙西村下庄仔；也有到下茄塘的是廖時挑（約生於 1745 年）。
3. 到十八張犁的是廖諒可（約生於 1750 年），以及到三塊厝開墾的廖良材（約生於 1750 年）和廖士許（約生於 1750 年）；至於深坑仔，則有廖士葉來此開墾（縣議員廖清祥先祖）。
4. 至於深坑隔壁的崙背港尾村，也有廖欽承（13 世，約生於 1730 年）和 廖盛周（約生於 1735 年）叔侄來開墾，來台的時間推估是 1751 年前後。
5. 到了乾隆年代，二崙和周邊地區適合種植水稻的田地都已被張廖子孫占滿、開墾了； 晚來的也只能找更偏僻或只能

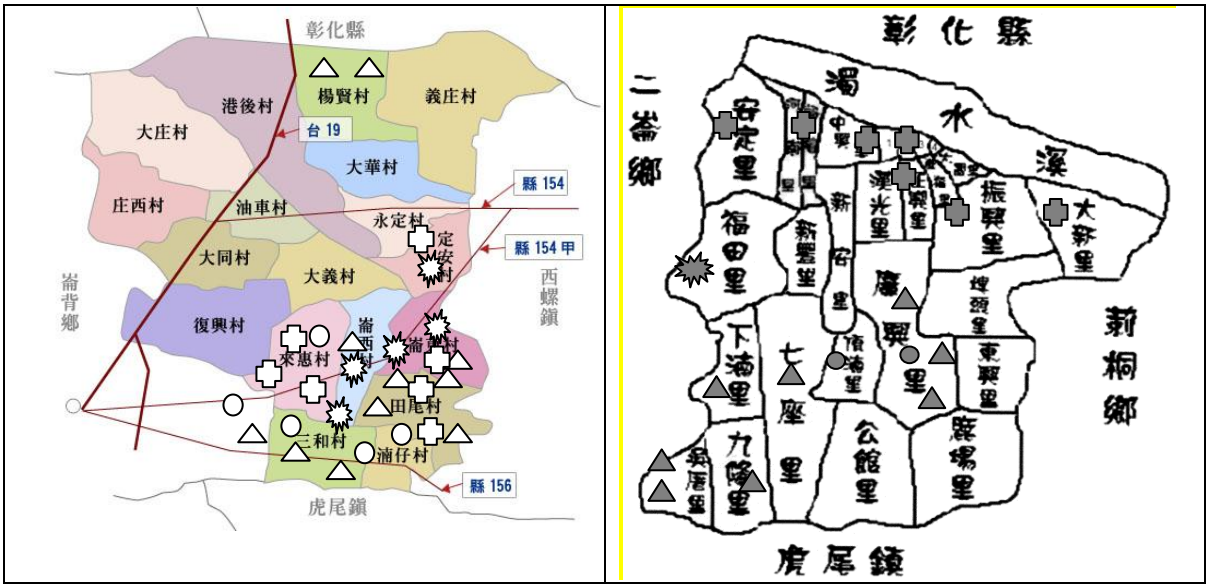
1. 到廣興的有廖席珍（13 世，約生於 1725 年）、廖元桃（14 世，約生於 1755 年）、廖勤柔（13 世，約生於 1740 年）。
2. 到頂湳的有廖楓( 13 世，約生於 1745 年）、廖順義（14 世，約生於 1745 年）、廖晞陽（13 世，約生於 1740 年）。
3. 到埔羌崙的有廖真質（13 世，約生於 1740 年）、廖成功（14 世，約生於 1745 年）。
4. 到魚寮的有廖純朴（13 世，約生於 1725 年），後來這個家族有很多後代往北搬遷至埔心。
5. 到下湳的有的有廖元表（14 世，約生於 1743 年）和廖敦實（約生於 1745 年）兄弟、廖吉其（14 世，約生於 1745 年）。
6. 到九塊厝的有的有廖廷墜（13 世，約生於 1740 年）和廖廷蘇（13 世，約生於 1745 年）。
7. 到吳厝的有的有廖廷添（13 世，約生於 1750 年）和廖國闊（約生於 1755 年）、廖國田（14 世，約生於

| | |
|---|---|
| 到種植非水稻的雜作物如番薯、落花生、甘蔗…等的地區。<br>6. 上述來台先祖大都是日享公派下的，不吃雞頭；比較特殊的是此時有屬於天與公派下的廖時北（12 世，約生於 1740 年）到楊賢莊的竹圍仔開墾，以及他的堂兄廖時周（約生於 1738 年，必達公後代）到崙背開墾；楊賢莊在濁水溪南岸，因濁水溪無堤防，夏季常氾濫成災，冬季則風沙大，而崙背則是沙地，都不適合種水稻。到楊賢莊開墾的還有廖永溫（13 世），已傳了 9 代；以及廖橋（12 世），傳到第十代。 | 1760 年）和廖國愛（14 世，約生於 1760 年）、 廖國敏（14 世，約生於 1765 年）。<br>8. 到太和寮開墾的有廖賜（13 世，約生於 1760 年）和廖國他（約生於 1760 年）、廖國禮（14 世，約生於 1765 年）。 |

圖 4　乾隆年代張廖先民到西螺七嵌地區開墾的地理圖，本研究繪製

## 2-5 嘉慶道光年間（1796 年以後）到二崙開墾的張廖先祖及村落（標 ✪ 和 ✙ 處）

乾隆之後，兩岸交流日益密切，更多在西螺、二崙開墾成功的故事回傳官陂，也因此有更多的張廖子弟陸續來台灣，其中到二崙的有：



| | |
|---|---|
| 1. 到田尾村開墾的廖士拔、廖士健兄弟（15 世，生於 1775 年前後；前鄉長廖世墾先祖）以及廖士焚（15 世）。<br>2. 到來惠村開墾的廖子茂（16 世，約生於 1795 年)和廖子緞、廖子聰兄弟(二人也生於同一年代，前縣長廖禎祥先祖)，他們來時，發現當地可耕土地有限，往東-崙西村已被廖朝路和廖朝近的後代占滿，只能往西至八角亭一代開墾農地，日入而歸，拖著一天辛苦工作疲憊的身體，渡過橫流的圳溝獨木橋，而回到家（回來厝）；至於打牛滴，來此開墾的是廖盈秋（14 世），以及自田心仔因洪災搬來的廖德永後代。<br>3. 另有廖子紗（16 世）、廖國天（14 世，約生於 1770 年）、廖純善（16 世，約生於 1780 年）等人來到現今新店，興建店舖、經營花生、大豆、芝麻等製油廠，後又經營布店、雜貨店，此地曾經成為二崙地區的各種農產品集散地，熱鬧一時，人們便稱此地為「新店」。<br>4. 崙東村一直是廖朝廳族人墾殖的地方，但此時期，則有到廣興開墾的廖朝綴等六兄弟之一廖朝騫的後代輾轉來到崙東村，定居於目前往田尾的中華路兩側；他們本是日享公派下，排輩「良名萬世欽」，但因為崙東、崙西村都是日旺公派下，被同化後，許多他們子孫的排名也都改成「正心大學本宜先」的順序。<br>5. 最後來到的是廖勤勞（16 世，約生於 1830 年），落跡於頂茄塘。 | 1. 到大茄苳開墾的有廖門（15 世，約生於 1800 年）、 廖麟真（16 世，約生於 1800 年）、廖純厚（14 世，約生於 1770 年）、 廖部（16 世，約生於 1820 年）、廖純善 （15 世，約生於 1810 年）、 廖魁賢 （15 世，約生於 1830 年） …。<br>2. 到小茄苳開墾的有廖泉 （15 世，約生於 1850 年）、廖慶（約生於 1800 年）。<br>3. 可能有部份原先到魚寮開墾的廖純朴 （13 世，約生於 1725 年）後代於此時遷居埔心。<br>4. 到現西螺街上開墾的有廖特賢（15 世，約生於 1765 年）、廖質直（約生於 1810 年）、廖正實（16 世，約生於 1810 年)、廖才喜(15 世,約生於 1775 年)、廖玉琳(14 世,約生於 1760 年)、廖世助（14 世，約生於 1780 年）、廖仁德（16 世，約生於 1800 年）、廖仕美(15 世,約生於 1830 年)、廖炮(14 世,約生於 1770 年)、廖拔潛(15 世，約生於 1775 年)、廖天鳳（16 世，約生於 1800 年，崇遠堂廖宜憲理事長先祖）和廖正事（17 世，約生於 1810 年）叔侄一起來。<br>5. 廖輝煌（17 世，廖重光祖父，生於 1813 年）於 1831 年來西螺…。<br>從族譜資料分析，這段時間來西螺七崁的族人大部份是曾住在溪口樓的日享公派下（約佔 65%，不吃雞頭）和日旺公派下（約 20%）。 |

圖 5 嘉慶、道光年代張廖先民到西螺七崁地區開墾的地理圖，本研究繪製

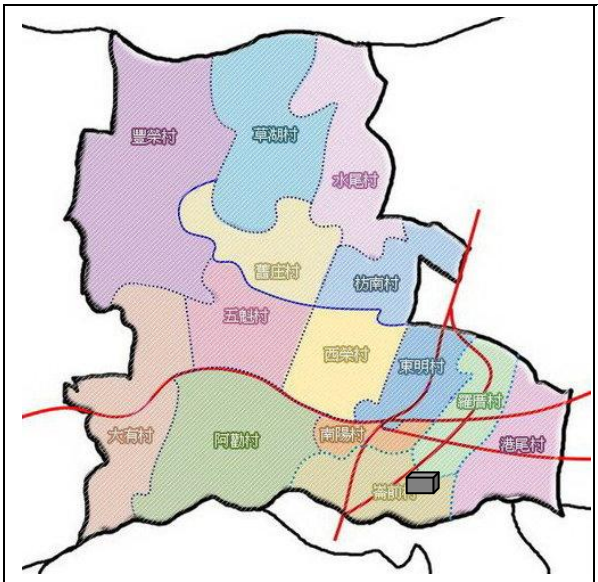
這些晚來到西螺街的族人並不是純以農業為主，而是從事商業活動，最成功的當

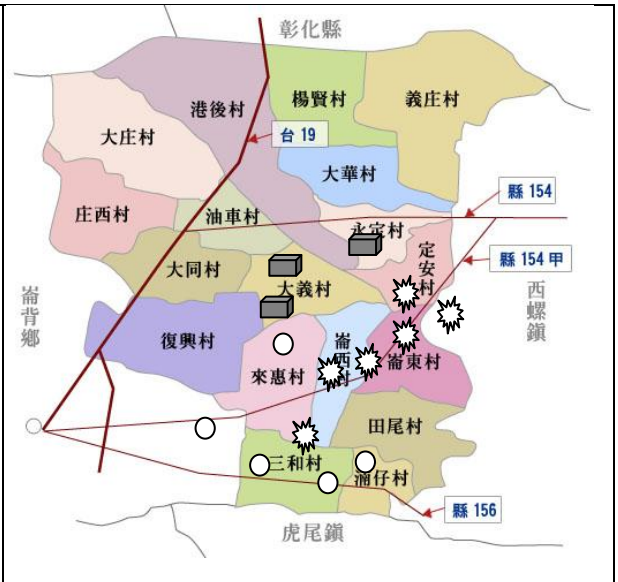
廖宜憲理事長，其祖父廖大芋早期就經營當舖錢莊業務，曾置產千甲，與當時的廖文毅（單廖）家族和林廣合家族並列為西螺三大家族。而前街長廖重光這派[11]，據其家譜敘述，他的祖父生於 1813 年，18 歲時（1831 年）才從官陂來，雖初期務農，但不久即轉經商，事業有成，也成鉅富，擁有千甲田產。

## 三、李姓家族來台開墾的時間和地點

### 3-1 雍正年代（1723-1735 年）到二崙開墾的李姓先祖及村落（標 ▭ 處）

居住於二崙、崙背一帶的李姓居民，其先祖都來自同為詔安縣講客家話的二都秀篆青龍山（秀篆緊鄰官陂，位於西北方，兩鎮中心距離約 10 公里），由於那個年代，中國人口暴增，官陂和秀篆都屬山地，耕地不多，秀篆居民可能也耳聞廖朝路回鄉所敘述的來二崙開墾故事，於是也加入這波渡台潮；但他們來台的時間應該比到二崙的第二波晚一些（約晚 1-2 年），這可由他們來台只能先到二崙的外圍大義崙、永定、荷包嶼…等（因為好的開墾地都已被張廖姓族人所占）：




1. 有李聖（12 世，生於 1688 年），大約於康熙末年（1722 年）前後攜妻及子李瑞寶到大義崙，大部份宗親都居住於大義崙和永定村（前鄉長李裕廷的先祖）。
2. 李插（11 世，生於 1689 年）攜妻及子來大義崙，再到崙背開墾。
3. 李熙士（前農會總幹事李宏修的先祖）入墾大義崙，開墾成功後返回大陸。

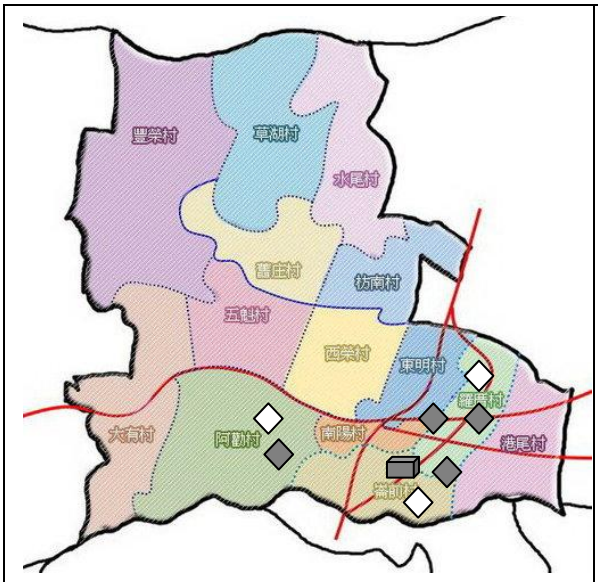
圖 6　雍正年代李姓先民到二崙開墾的地理圖，本研究繪製

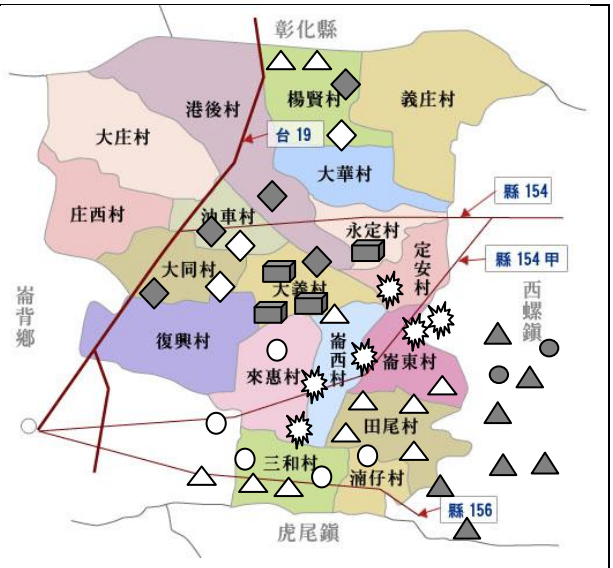
### 3-2 乾隆年代（1736-1795 年）到二崙開墾的李姓（標 ◇ 和◆ 處）

到了乾隆時代，滿清國勢底定，國泰民安，清廷逐漸開放人民出海禁令，讓人民

[11] 廖遇和，《廖氏家傳》，（西螺鎮：廖重光哲嗣廖遇和自印，1948），頁 1-6。

自由出海謀生，於是引起閩粵沿海地區的居民往外移的熱潮；有者移民南洋各地，有者來臺灣墾殖。這段期間約有上百官陂的廖氏先民來到西螺七嵌地區，而來自秀篆的李姓先民也因為前波族人來二崙、崙背開墾有不錯的成果，也有近百李姓先民呼群結伴分批來西螺七嵌，他們都共同有一個特色是都先來二崙的大義崙、荷包嶼，約有半數再轉至崙背各村落開墾：




1. 雍正末、乾隆初（標◇處），有李定欽（11 世，立法委員李應元先祖，已有十代孫），先來大義崙，再到崙背崙前村開墾，華南公派下跟他一起來崙背開墾的還有 18 位宗親，華南公派後代在崙背人數最多；還有仰南公派的李子富（11 世，聯勤政戰中將李麒麟先祖）、李子遜（11 世）入墾羅厝庄；有李鳳岡（12 世，傳了十代孫）、李鳳靈（12 世，傳了 9 代孫）入墾大義崙、油車；李養成（13 世，傳了十代孫）入墾楊賢庄，再分墾崙背阿勸村（鹽園）；李茂臨（11 世）入墾田寮；李習（11 世，生於 1722 年）、李轉（11 世，生於 1728 年），子孫後來都聚居崙背。
2. 乾隆中後期（標◆處），有李拔崙（12 世，傳了 9 代孫），子孫聚落於大義崙；有李達敬（11 世，傳了 8 代孫），入墾荷包嶼，再分墾崙背羅厝庄（前崙背鄉長李合同先祖）；其弟李達材（11 世，也傳了 8 代孫），子孫聚落於港後村和油車村；李賑餘（12 世，傳了 8 代孫）；還有李達懷、李子捷、李子遠…等，家族最後都落跡、集中在崙背開墾。

圖 7　乾隆年代李姓先民到二崙開墾的地理圖，本研究繪製

## 四、鍾姓家族來台開墾的時間和地點（標 ⬭ 和 ⬬ 處）

鍾姓來台時間較晚，約在乾隆年間，隨著廖姓李姓在雲林的開墾有成，鍾姓也結伴跟隨而來，由於是後到，能選擇的地點較為有限，大都在外圍地區，選擇的地點有：西螺水尾（日治後屬溪州水尾）、二崙尖厝崙及頂茄塘、崙背二崙交界俗稱八大社的

地區。

鍾姓在詔安原鄉屬於弱勢族群，於開基地官陂地方，與張廖姓混居，因人口的劣勢，屢屢受到欺凌、擠壓，迫不得已逐漸向外發展，有遷台的，有移居平原者，最後一批也移居到深橋鎮的港頭村。港頭村距詔安城關不到兩公里的路程，往南就是海灣及港口，也因此，港頭村成了鍾姓族人播遷海外的中轉站。

由港頭村往雲林開墾的大部份選擇西螺北側的河床地開墾，集中於水尾村，日治前的水尾村靠近西螺，也屬於西螺堡，濁水溪整治後，水尾村往北移，現歸彰化溪州鄉管轄，目前西螺鄰近地區的鍾氏族人，與水尾村鍾姓大都同源頭。

港頭村另一支稱華盛公派下員系統的，選擇二崙崙背交界處，於李姓聚落的東側，與貓兒干社平埔族作鄰居，以崙背的新庄為開基地，往北擴展，分布於新庄、大同村（舊稱番社頭）、大庄村及酒姑仔。跟據最近得自詔安港頭的簡易世系表，這支系與溪州水尾都屬於五世華盛公派下，血緣較為親近。

另有一支由官陂鎮直接來台，稱永嗣公派下系統，在原鄉與張廖姓為鄰，既是鄰居，又是冤家，當張廖來台開墾有成，也跟著過來，選在張廖墾區的西側，繼續與張廖做鄰居，開基於二崙鄉八角亭，之後逐漸向西擴展，包括湳底寮、崩溝寮、下街、頂街、新庄等聚落。（標 處）

華盛公及永嗣公兩大房派所開墾的集中於崙背二崙交界的八個聚落，後來因迎神巡安活動而結合為聯莊組織，即每年農曆元月五日六日的八大社「著年」活動。

另外在二崙的尖厝崙還有一個房派，稱精純公派下系統，建有一座鍾氏祖祠，沿革記載，開基於嘉慶年間，算是比較晚期的入墾者。根據該房派後裔，也是台灣鍾氏宗親總會會長鍾昆金提供的資料，他們的祖先乾隆初年，來到員林百果山山腳下的烏水坑開墾，頗有成就，後來不知何故，家道中落，派下三房紛紛向外遷移，其中大房昭德公在尖厝崙，二房順德公在頂茄塘，另一房則不知去向。（標 處）

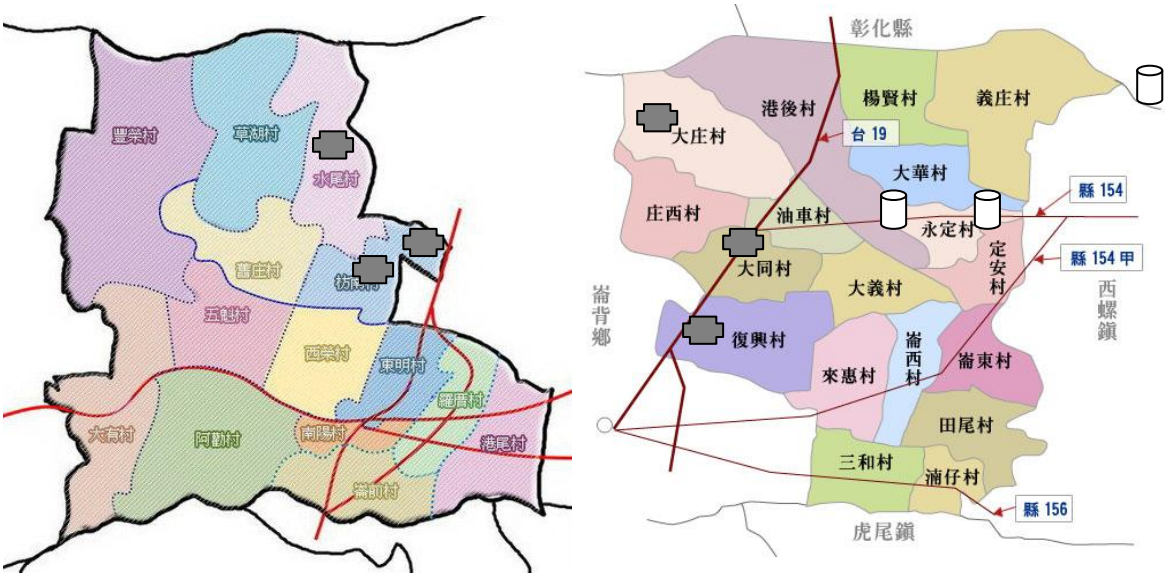



圖 8　鍾姓先民到二崙開墾的地理圖，本研究繪製

## 五、結論

本研究之所以能夠完成，實感恩筆者先父─廖丑。筆者忝為「雲林縣廖氏大族譜」及「西螺七嵌開拓史」作者廖丑之後人，感謝眾多研究詔安客學者之厚愛、經常引用先父蒐集、編印之資料。本人為繼承、發揚先父推廣「崇遠堂」及詔安客家文化之志業，除於 99 年起為張廖各派系重編「詔安張廖氏族譜」外，並與小學學長的客家委員李坤錦老師投入不少時間赴各處拜訪(並獲得貓兒干文史協會總幹事楊永雄先生的協助)、探討最早來台開墾的張廖姓先賢，發現是 1701 年來二崙開墾的廖朝孔、廖朝問、廖朝路兄弟及堂兄弟廖朝近、廖朝廳，他們是偷渡來台的；在研究其他來台祖的出生年月及可能來台時間時，有一共同結論是在清廷未開放渡台的年代（清乾隆 25 年，西元 1760 年才真正廢除渡台禁令，允許沿海人民出海謀生），之所以有這麼多張廖後裔及李鍾姓先民來台、並直接到西螺七嵌地區開墾是有原因的：那是廖朝孔兄弟在台開發有成後，約於 1721 年（康熙 60 年前後）派他的四弟回官陂照顧年邁雙親（後來，廖朝近也跟著回去，落葉歸根），同住在溪口樓的日享公（第 6 世，跟廖朝孔的 6 世祖─日旺公是堂兄弟）派下堂兄弟看他衣錦榮歸，認為來台開墾有前途，遂紛紛結伴來台，這有 2 點可供佐證：

### 1. 未發現來台年代在 1721 年（康熙 60 年）之前詔安客。

（舊族譜和文獻記載有 2 人比廖朝孔還早，分別是開墾崙背的 10 世廖必達，和港尾的 13 世廖欽承及 14 世廖盛周叔姪於 1691 年來台[12]；但經仔細考證，廖必達本人未來台灣，而是由其孫 12 世廖時周約於 1760 年前後來崙背開墾；至於廖欽承及廖盛周叔姪是在 1751 年之後才到，這也應證了因為他們晚到，就只能在二崙鄉的外

[12] 廖良元，《七欠足拓》，(崙背鄉：港尾社區發展協會，2009 年)，頁 15 和 33。

圍，只能種植雜作物的地方開墾。

**2. 來台就直接到西螺七崁地區、而非輾轉來台，一定是有人報路，對渡台路徑相當熟悉。**

同樣，居住在官陂同鄉的鍾姓居民和隔壁秀篆鄉的李姓居民，應該也會耳聞來台開墾有前途（據史料，當時福建發生大饑荒），也自 1723 年起分批、並直接來西螺七崁地區開墾：但因種稻最好的地區都已被張廖子孫所占，他們只能到周圍的大義崙、八角亭和西邊的崙背地區開墾；而更晚來的鍾姓族人只能到更外圍、只能種雜作物如蕃薯、花生等的地區如滴底寮（現二崙復興村）、崩溝寮（今崙背枋南村）、水尾村等。

**中文文獻**

廖丑，《雲林縣廖氏大族譜》，（雲林縣元子公張廖姓宗親會，1992）。

廖丑，《張廖元子公族訊》，（雲林縣元子公張廖姓宗親會，1995)。

廖丑，《西螺七崁與台灣開拓史》，（雲林縣元子公張廖姓宗親會，1998）。

廖學志等，《垂裕堂朝孔公派下員族譜》，（台中市：祭祀公業廖朝孔管理委員會，2011年）。

張君燕、張南山等，《詔安鄉土大觀系列叢書：官陂》，（福建省詔安縣，2011）。

程大學等，《西螺鎮誌》，（西螺鎮公所，2000）。

網路文章：《埋身異鄉成故鄉—從詔安渡台到台灣》，（雲科大陳翼漢老師）。

廖良元，《七欠足拓》，（崙背鄉：港尾社區發展協會，2009)。

張友金…等，《雲霄西林張氏家譜》，（福建省雲霄縣西林張氏家譜編纂委員會，2002年 9 月）。

# 西螺鎮閩、客族群裔分布之空間關係探討—兼論臺灣「客家人」的操作定義

韋煙灶*

## 摘　要

在臺灣，現階段區域性的閩、客話保留的狀況，受到當地閩、客族群後裔分布的空間型態的影響；而此閩、客族群裔的界定，必須還原到這些移民渡臺之初，其祖籍地是歸屬閩方言區或客方言區，才得以確認，本研究利用閩、客式地名作為歷史方言區劃分的界定指標，將西螺鎮世居家族的祖籍地放到原鄉的歷史方言分區圖中，作為這些世居家族之閩、客族群歸屬之判定標準。其後進行空間上細緻的宗族祖籍資料彙整與統計，並利用主題地圖所能呈現的空間自明性，進行世居家族閩客族群歸屬的空間分析。

大西螺地區是臺灣詔安客移民聚居的地區，目前詔安客話保留較完整的卻只有在崙背鄉東隅與二崙鄉，這種語言使用能力的差異係受到整體區域族群分布的空間結構與語言轉向所影響。崙背西半部為泉籍閩南裔聚集的地區，東半部為漳籍閩南裔與詔安客裔混居狀況，詔安客話區被壓縮到東部一隅。莿桐與西螺的北部與東部是漳籍閩南裔高度聚集的區域，詔安客聚居於西南半部，且西螺鎮為大西螺地區的「中地」，南來北往的各籍人士交匯在此，使得詔安客的比例被稀釋掉了，現今鎮內絕大多數詔安客裔居民已完全不會說詔安客話，且多半已不具有客家意識。

受在西螺地區進行族群調查的啟發，作者試圖在臺灣客家學術研究議題上，針對「個別家族」之族群歸屬，建構更精準的閩、客族群歸屬之操作型定義，其定義是植基於客委會在《客家基本法》實施後的「客家人」定義「具有客家血緣或客家淵源，且自我認同為客家人者」之學術性的延伸討論上。

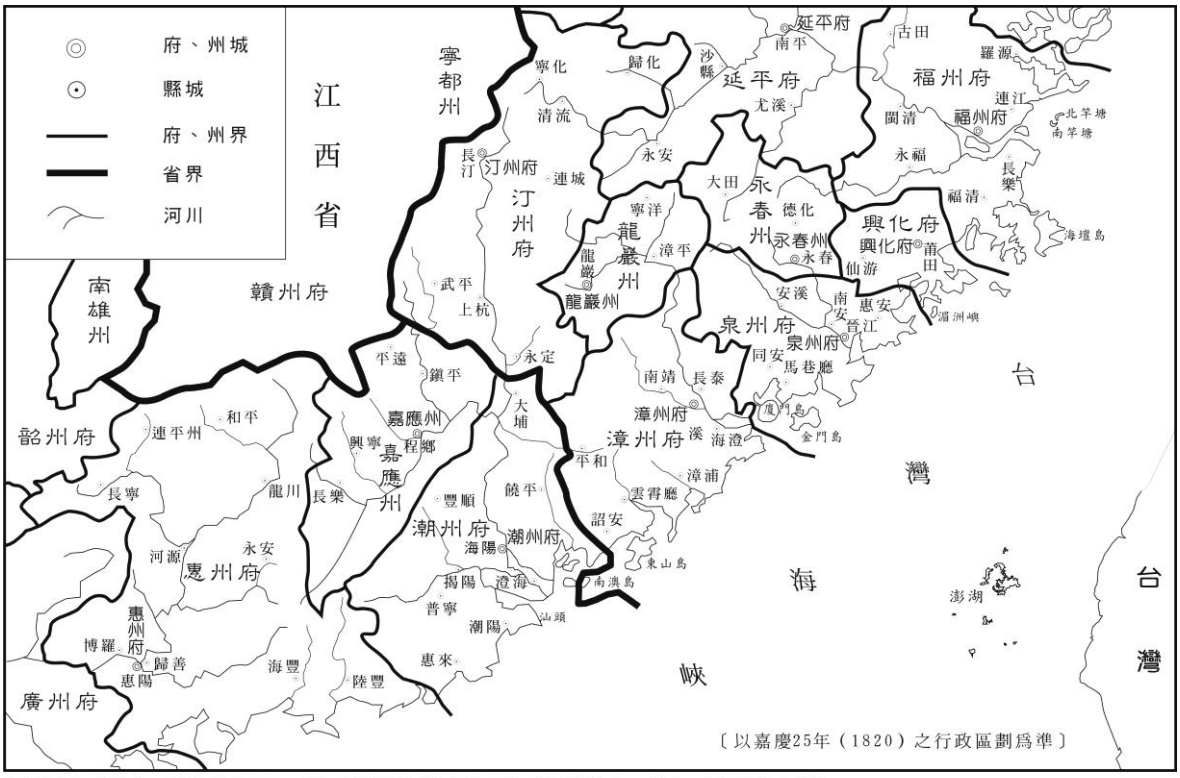
***關鍵字：****詔安客、西螺、族群、語言轉向*

* 韋煙灶　國立臺灣師範大學地理學系副教授。

## 一、西螺鎮世居家族祖籍地之閩、客方言歸屬

### 1-1 閩、客族群與原鄉閩、客方言歸屬認定之待釐清之處

過去部分臺灣社會大眾及學界對於清代漢籍移民的原鄉，在族群與方言的認知上有「來自廣東即為客，操客話」、「來自福建即為閩，操閩南話」的錯誤認知。其中福建漳州府中就有閩也有客，客家偏於該府西北側地帶。（清代臺灣漢人祖籍地行政區劃請參圖 1）。




資料來源：改繪自：譚其驤 (1996)：《中國歷史地圖集（第八册：清時期）》，北京：中國地圖出版社

圖 1 清代臺灣漢人主要移民祖籍地行政區圖

近年來似有矯枉過正的情況，部分研究者偏好將漳州府南靖縣與詔安縣之移民裔視為客家族群裔，其中將詔安縣籍的移民裔誤認為客家族裔的誤解最為嚴重，如將新北市石門區望族潘姓與朱姓世居宗族錯認為福佬客（客底），潘姓祖籍為詔安縣五都親營鄉（今東山縣西埔鎮親營村）[1]。朱姓祖籍為詔安縣五都西埔墟（今東山縣西埔鎮區），舊詔安縣轄境只有二都為客區，其餘三、四、五都均為閩區，東山島是一個純閩南話區，故石門潘姓與朱姓為「客底」的可能性應當是很低的。另外，如彰化永靖鄉敦厚村清末、日治時期聞人陳育英之祖籍為漳州府詔安縣邦奇鄉，因此陳育英被某些研究者視為「是永靖唯一詔安客家族」，然而詔安「邦奇鄉」為今日詔安縣四都鎮奇材村，四都為閩南話區，並無詔安客聚落。（圖 2）

[1] 黃詩涵（2011）：《由古書契論北淡地區客家移墾－以汀州客江、潘二氏為例》（臺北：淡江大學漢語文化暨文獻資源研究所碩士論文，2011）。

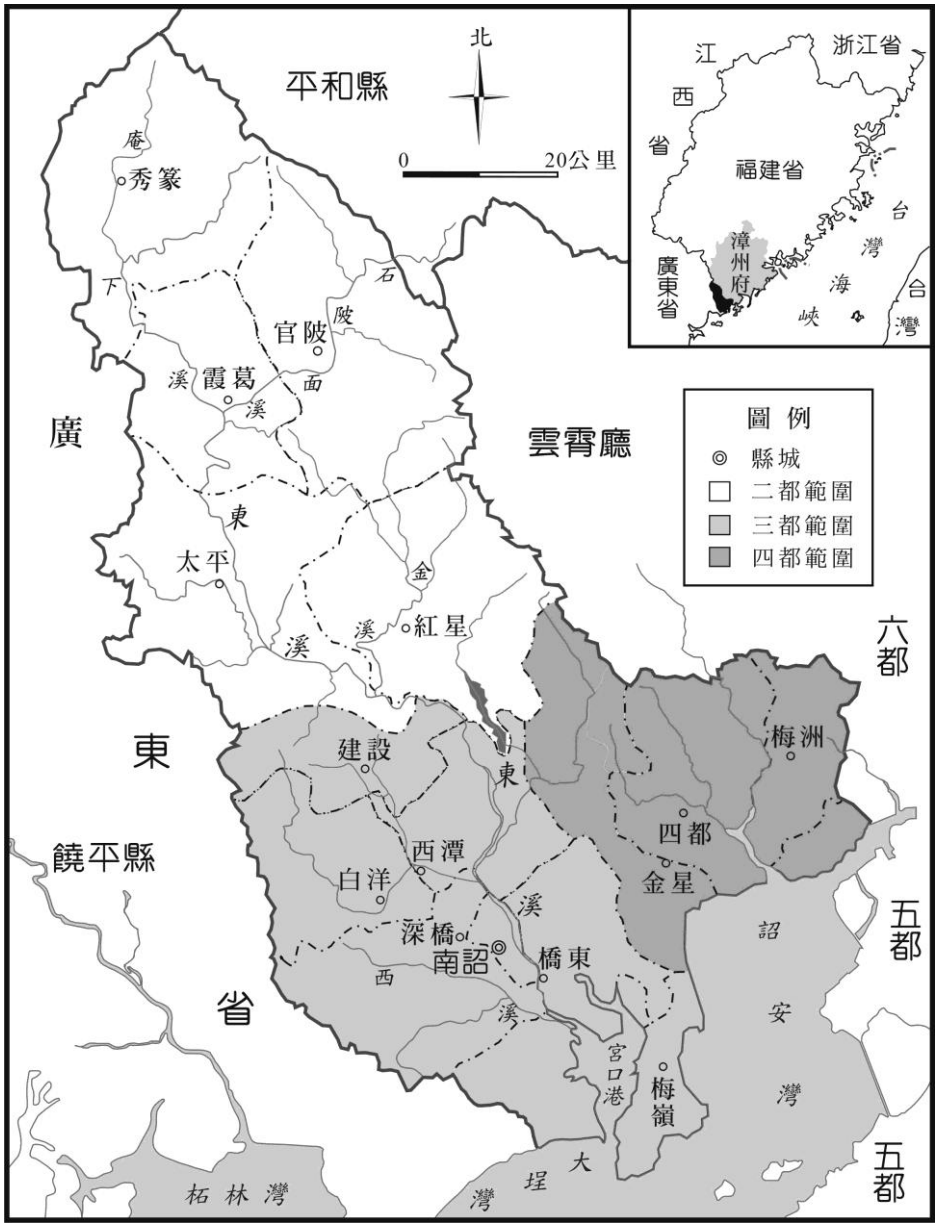



圖 2 清代詔安縣各都的地理位置

## 1-2 詔安客家話區—詔安二都所指涉的境域

明初漳浦全縣設 1 坊 13 都，明隆慶 6 年（1572）併為 1 坊 9 都[2]，至此二都之稱呼沿用到清末，只是在詔安設縣後慣稱詔安二都。明嘉靖 9 年（1530）析漳浦縣的二、三、四、五、六都置詔安縣，大致涵蓋今漳州市詔安縣、東山縣與雲霄縣西南部（圖 2）。詔安二都涵蓋今東溪上游的官陂、秀篆、霞葛及太平鎮四鎮及紅星鄉；三都為縣城南詔鎮與周邊鄉鎮的範圍；四都涵蓋縣東南部的四都、金星、梅洲等鄉鎮；六都為東山島（明代之銅山所城為漳浦縣六都五圖銅山保。銅山城外仍屬漳浦五都，詔安設縣後五都劃屬詔安縣管轄，雍正 12 年（1734）六都併入詔安，清末東

[2] 漳浦縣地方志編纂委員會，《漳浦縣志》（北京：方志出版社，1998），頁 59。

山銅山城併入五都）；六都為現今之雲霄縣南部地區。[3]

### 1-3 閩、客族群裔屬性認定之操作型定義

依據所操的閩南話口音差異，配合口音分布的區域，將福建、粵東的閩南音系社群細分四大類：閩南話漳州音系（簡稱「漳州閩」，以下同）、泉州閩、潮州閩、海陸閩。客家口音相對較複雜，配合分布區域，細分成八大類音系社群：客家話四縣音系（簡稱「四縣客」，以下同）、海陸客、大埔客、豐順客、饒平客、詔安客、永定客、武平客。現今臺灣的客家話口音分類，普遍說法為「四海大平安」，分別代表四縣、海陸、大埔、饒平、詔安，這 5 種活躍於臺灣的客家話口音，得名自他們的祖籍地以及所說的客家話腔調[4]。

祖籍地位於閩西南、粵東閩客交界地帶的世居家族，較難確認其閩、客族群屬性，若能掌握宗族在大陸原鄉所使用的母語，即可加以判定。福建漳屬四縣（南靖、平和、雲霄與詔安）有一條閩客界線，在這條語言界線並非將閩客兩大族群一分為二，有其過渡帶的，此過渡帶為閩客雙方言區，然此雙方言區的居民一般以客家話為母語[5]。

西螺地區居民的渡台先祖之祖籍大多數來自清代漳州府詔安縣（約今日之漳州市詔安縣與東山縣，以及雲霄縣的一小部分），故其祖籍多屬於漳州府詔安縣；其族群多屬漳州閩或詔安客，由比對開基祖原鄉祖籍地現今所在的位置大致可重建其族群屬性歸屬，如韋煙灶等所彙整與繪製的「利用閩、客式地名詞所繪製的福建省閩、客歷史語言分區及現今閩、客方言界線」[6]（圖 3）；更詳細的分縣地圖如「利用閩、客式地名詞所繪製的詔安閩、客歷史語言分區及現今閩、客方言界線」，如洪惟仁[7]與韋煙灶[8]調查所繪製的（圖 4）。

[3] 詔安縣志編纂委員委會編，《詔安縣志》（北京：方志出版社，1999），頁 60。

[4] 邱彥貴，〈「客家源流」的討論：一個書寫抵抗、正統到翻案的歷程〉，《數位臺灣客家庄》。（瀏覽日期：2011/11/05）

[5] 莊初昇、嚴修鴻，〈漳屬四縣閩南話與客家話的雙方言區〉，《福建師範大學學報》1994（3）：81-94.1994.9。

[6] 韋煙灶、施縈潔、曹治中：〈清代彰化永靖及埔心地區閩客族群之空間分布特色及其分析〉，《2012 年彰化研究學術研討會論文集》2012.9，22-23。

[7] 洪惟仁，〈漳州詔安縣的語言分布〉，《台灣語文研究》6（1）：23~36，2011.3。

[8] 韋煙灶，〈詔安客家族群分佈的歷史地理詮釋〉，《2012 詔安客家學術研討會論文集》，5~32，2012.9。

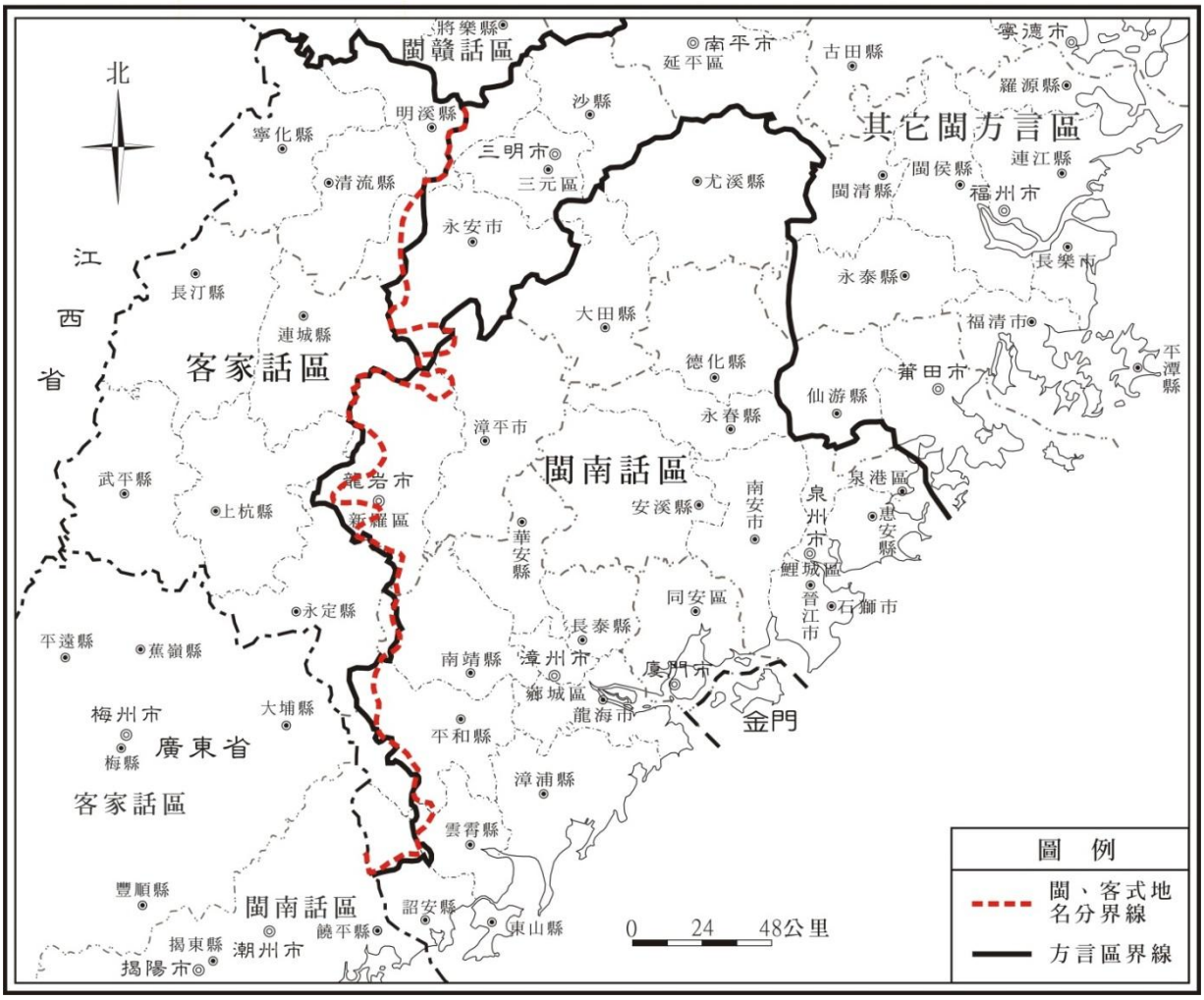



圖 3 利用閩、客式地名詞所繪製的福建省閩、客歷史語言分區及現今閩、客方言界線界

資料來源：韋煙灶、施縈潔、曹治中：〈清代彰化永靖及埔心地區閩客族群之空間分布特色及其分析〉，《2012 年彰化研究學術研討會論文集》2012.9，頁 5。

## 二、西螺鎮世居家族的祖籍與原鄉族群歸屬

附錄一是根據諸多族譜與田野調查成果所建立的西螺鎮世居家族（指清末，約 120 年前即定居本地之家族）祖籍資料，比對圖 3、4 所建立的詔安縣閩、客話區界線，分別統計西螺鎮世居家族祖籍分布與原鄉族群屬性，如表 1、表 2、表 3 所示。

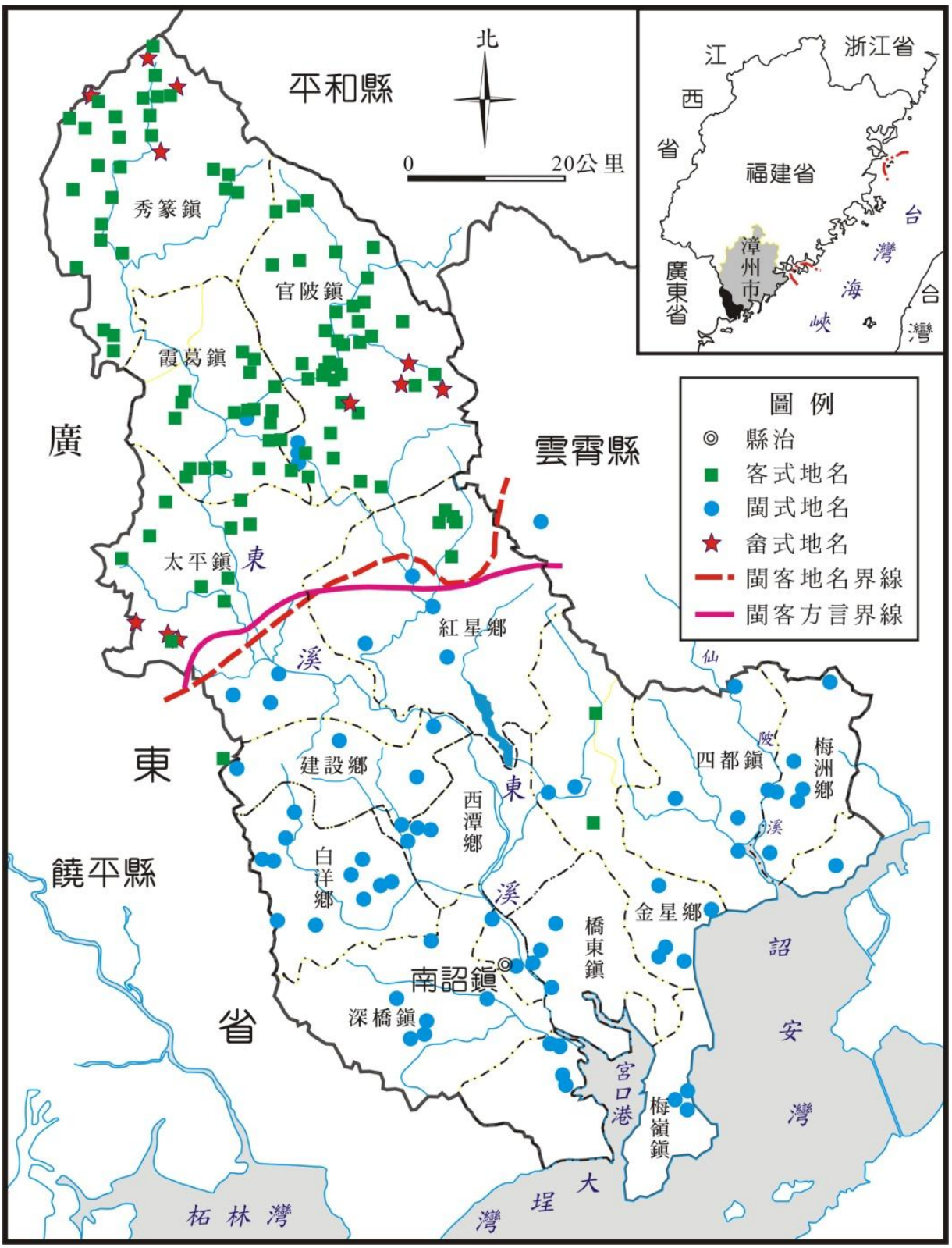



圖 4 利用閩、客式地名詞所繪製的詔安閩、客歷史語言分區及現今閩、客方言界線
資料來源：洪惟仁與韋煙灶 2010 年 8 月於詔安的田野調查，地名資料由韋煙灶彙整與繪圖，洪惟仁，〈漳州詔安縣的語言分布〉，《台灣語文研究》6（1）：30，2011.3。

表 1 1926 年西螺街居民的祖籍分佈

| 祖籍 / 行政區 | 福建省 | | | | | | | | | | 廣東省 | | | | 其他 | 合計 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 泉州府 | | | 漳州府 | 汀州府 | 龍巖州 | 福州府 | 興化府 | 永春州 | 小計 | 潮州府 | 嘉應州 | 惠州府 | 小計 | | |
| | 安溪 | 同安 | 三邑 | | | | | | | | | | | | | |
| 虎尾郡 | 39 | 101 | 366 | 453 | | | 1 | 3 | 2 | 965 | 2 | | | 2 | | 967 |
| % | 4.0 | 10.4 | 37.8 | 46.8 | | | 0.1 | 0.3 | 0.2 | 99.8 | 0.2 | | | 0.2 | | 100.0 |
| 西螺街 | | 1 | 2 | 198 | | | | | | 201 | | | | | | 201 |
| % | | 0.5 | 10.0 | 98.5 | | | | | | 100.0 | | | | | | 100.0 |

註：(1)泉州府三邑指南安、惠安、晉江三縣；(2)表格中數字單位為百人，空白表示人數不足百人或無。

資料來源：臺灣總督官房調查課編，《臺灣在籍漢民族鄉貫別調查》（臺北：臺灣時報發行所，1928）。

表 2 清末（約 120 年前）西螺世居家族的祖籍分佈

| 省 | | 福建省 | | | | | | | | | | | 廣東省 | | | | 其他 | 合計 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 府州 | 興化府 | 永春州 | 泉州府 | | 漳州府 | | | | | | 汀州府 | 小計 | 潮州府 | | | | 小計 | |
| 縣 | 莆田 | 永春 | 同安 | 晉江 | 龍溪 | 海澄 | 漳浦 | 南靖 | 平和 | 詔安 | 永定 | | 海陽 | 饒平 | 普寧 | 大埔 | | |
| 個數 | 2 | 2 | 1 | 1 | 2 | 3 | 3 | 9 | 1 | 98 | 2 | 124 | 2 | 4 | 3 | 1 | 10 | 134 |
| % | 1.5 | 1.5 | 0.7 | 0.7 | 1.5 | 2.2 | 2.2 | 6.7 | 0.7 | 73.1 | 1.5 | 92.3 | 1.5 | 3.0 | 2.2 | 0.7 | 7.5 | 99.9 |

資料來源：整理自附錄一。

表 3 清末（約 120 年前）西螺之閩、客族群祖籍分布及音系社群歸屬及其比例

| 音系 / 社群 | 客家話主音系社群 | | | | | 客家話次音系社群 | | | 小計 | 閩南話主音系社群 | | | | 小計 | 其他 | 總計 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 四縣客 | 海陸客 | 大埔客 | 饒平客 | 詔安客 | 汀州客：永定 | 漳州客：平和 | 漳州客：南靖 | | 泉州閩 | 漳州閩 | 潮州閩 | 海陸閩 | | 莆仙話 | |
| 個數 | 0 | 0 | 1 | 2 | 69 | 2 | 0 | 7 | 81 | 4 | 40 | 7 | 0 | 51 | 2 | 134 |
| % | 0.0 | 0.0 | 0.7 | 1.5 | 51.5 | 1.5 | 0.0 | 5.2 | 60.4 | 2.3 | 29.9 | 5.2 | 0.0 | 38.1 | 1.5 | 100.0 |

資料來源：整理自附錄一。

註：(1)莆仙話為清代興化府（今莆田市）人所用的母語，為閩方言的分支，不歸屬於閩南話；(2)永春在明代永春縣歸泉州府管轄，屬閩南話區，故歸入泉州閩。

## 2-1 西螺鎮世居家族之祖籍分布

在清代西螺當地最上層的土地投資者－業戶（大租戶）多為閩南人，可以核對出的如：臺南張士箱家族（祖籍泉州晉江）[9]、臺南吳郡山家族（祖籍漳州龍溪）[10][11]、海豐港（麥寮）林三光家族（祖籍泉州同安）[12]、西螺蕭氏家族（祖籍漳州詔安）[13]、鹿港陳姓家族[14]、鹿港張氏家族[15]等。此閩南籍中，似又以泉州閩居多，屬於詔安客的只有來自二崙的廖水池家族[16]。

表 1 顯示 1926 年西螺居民的祖籍結構中漳州府籍所佔比例高達 98.5%，但其統計排除人數在 100 人以下的祖籍部分，比例難免有所偏差。與表 2 所呈現的調查結果比較，表 2 所呈現的是清末西螺世居家族祖籍比例，潮州府籍移民佔約 7.5%，泉州府晉江與同安兩縣合約佔 1.5%、永春州永春縣約佔 1.5%、興化府籍約佔 1.5%、汀州府永定縣佔 1.5%，未見嘉應州籍移民。漳州府籍則高達 86.6%。若將 1926 年 100 人以下的祖籍部分加進來，兩筆祖籍的統計結果應頗為接近的，但 1926 年的統計中，漳州府、潮州府等均未分縣別，在祖籍所呈現的空間細緻程度不及表 2。無可置疑的是西螺鎮的世居家族是以漳州府籍為高度優勢，漳州籍中又以詔安縣籍（含今之雲霄縣南部與東山縣）占總筆數之 73.9%，也佔絕對優勢，因此，西螺鎮可說是詔安縣籍移民後裔聚集的區域。

## 2-2 西螺鎮世居家族原鄉之族群歸屬

若以表 3 的統計結果來討論，西螺鎮世居家族的族群結構，呈現出客家裔與閩南裔的比例為 6：4，除了少數為汀州－永定客、漳州－南靖客、大埔客與饒平客外，詔安客獨佔全筆數的 52.2%。

構成詔安客的主體為祖籍詔安二都的廖姓，佔全筆數的 47.8%，西螺可謂是「廖半鎮」的姓氏結構態勢。漳州閩籍（多為詔安籍）也占了三成的比例，其中林姓約佔 7.5%，且以詔安縣德港鄉（此鄉為「自然村」之行政位階，非目前之鄉鎮）為西螺林氏宗族的主體，林氏宗族多分布於西螺的東南半部，與莿桐祥林氏多同為祖籍是詔安德港鄉的宗親，與詔安二都廖姓在空間上成相對應的態勢，另外祖籍詔安二都太平後門山的程姓（屬漳州閩裔）聚居於安定、河南與詔安三里，在里名命名上，

[9] 尹章義，《臺灣鑑湖張氏族譜》（臺北：張士箱家族拓展史研纂委員會，1985），頁 16。
[10] 謝英從，《臺南吳郡山家族發展史—以彰化平原的開發為中心》（南投：國史館臺灣文獻館， 2010.4），頁 39。
[11] 楊朝傑《西螺溪下游地區之宗教活動與人群關係：以西螺街媽祖信仰為中心》（政治大學民族學系碩士論文，2012.6），頁 31-32。
[12] 未註編者：《林氏族譜》（新竹：未出版，1938），頁 45。
[13] 楊朝傑（2012.6），頁 28。
[14] 楊朝傑（2012.6），頁 31。
[15] 楊朝傑（2012.6），頁 31。
[16] 楊朝傑（2012.6），頁 31。

安定是程氏堂號，詔安是程氏祖籍。廖、林、程為西螺三大姓氏。

西螺世居居民的祖籍與族群歸屬呈現明顯的空間規律性，詔安客分布在西半部，漳州閩分布在西北隅與東南部，西螺街為閩客族群混居區，潮州府籍（以閩南族群裔為多，客家裔較少）集中分布於正興里（圖 5、圖 6），本里也是西螺鎮最大的三山國王廟－廣興宮座落所在，與粵東移民應具有相當的地緣關係。

從地名來看，埤頭里與廣興里一帶原稱埤頭埧，「埧」在客家話之意為「**與周圍地區比較，地勢較低窪或溪洲地之處**」，是典型的客式地名詞，本地的著姓廖姓屬詔安客底。《西螺鎮志》將東興里下埤頭埧的地名解釋成「**築堤設水灞（閘門），……且有擋水堤岸（即指『埧』），以控制水量，因有此地物，遂以此稱呼該地為『埤頭埧』**[17]」。但在臺灣以堤壩潴水引圳取水的水門或稱堵、水門、埤頭、水汴頭等，但不稱為「埧/壩」，將「埧/壩」指涉水壩的用法，是日治以後築較大型水庫或攔河堰才用的稱呼。

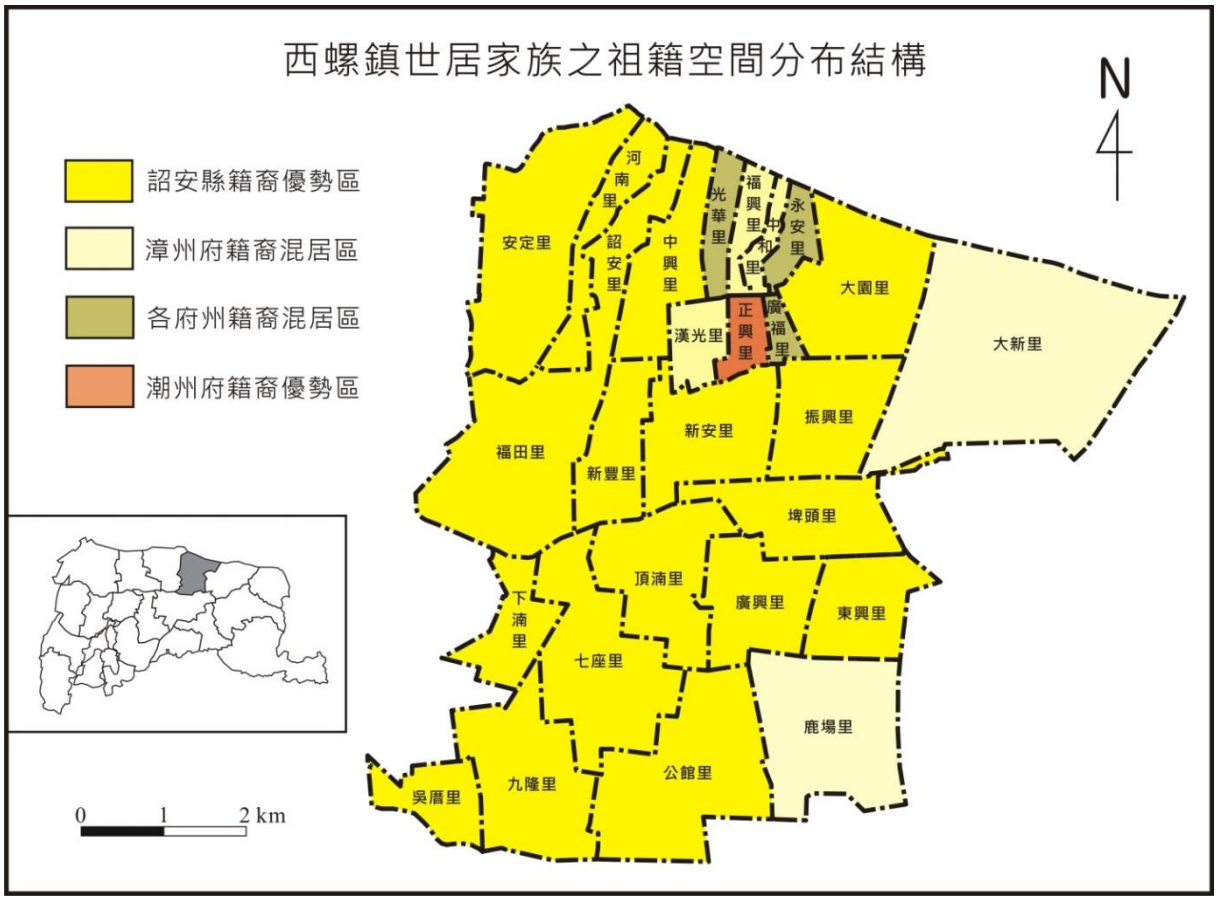



圖 5 西螺鎮世居家族之祖籍空間分布結構
資料來源：整理自附錄一。

[17] 程大學總主編，《西螺鎮志》（雲林：西螺鎮公所，2000），頁 2-83。

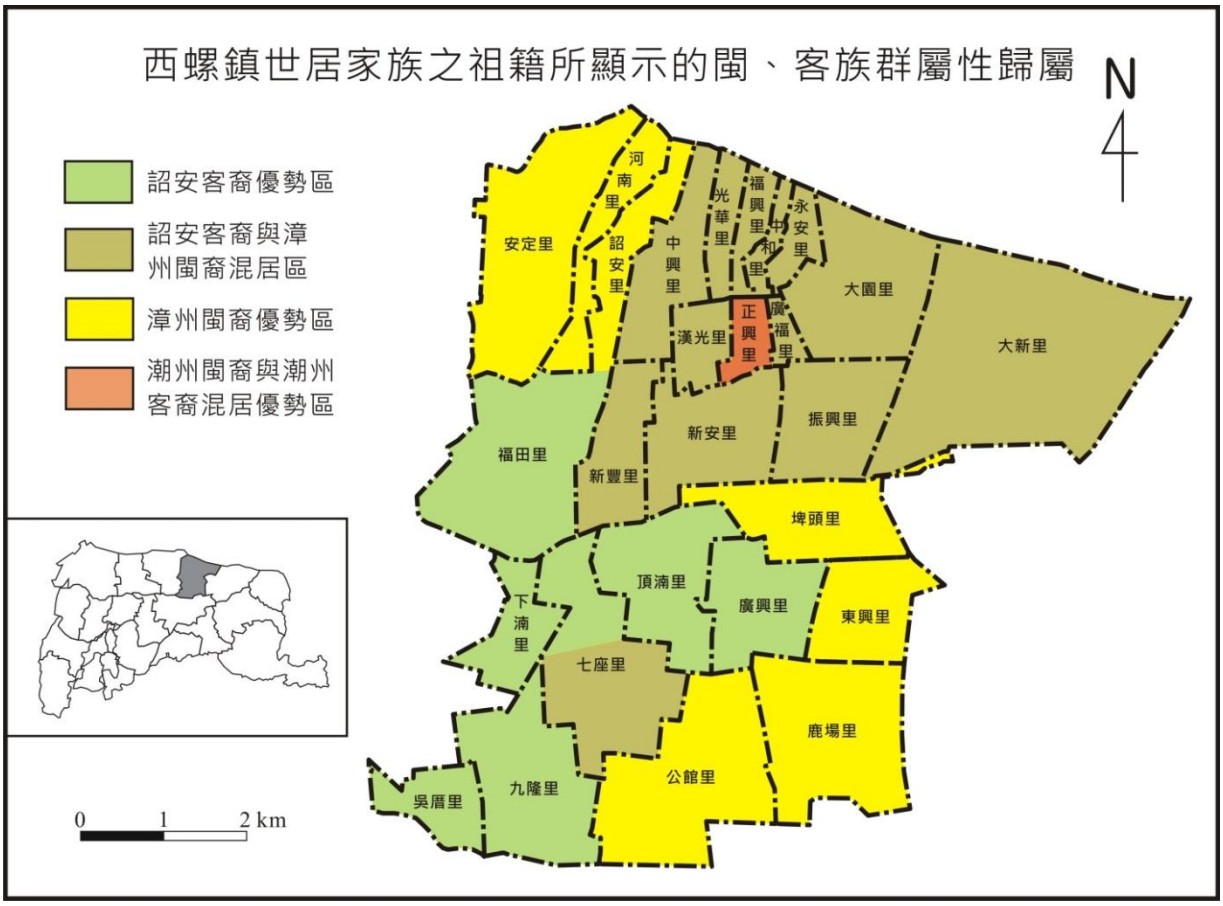



圖 6 西螺鎮世居家族祖籍所顯示的閩、客族群屬性歸屬
資料來源：整理自附錄一。

## 三、臺灣客家研究中閩、客族群歸屬之操作型定義建構

臺灣目前客家研究上仍存在的迷思問題，在於某些研究者在討論「個別」家族的族群歸屬，籠統的將祖籍詔安、饒平，甚至廣東籍的移民裔歸為客家族群；將客家化的閩南裔歸客，福佬化的客底也歸客。以先驗的立場進行客家論述，如此實無助相關研究議題之釐清。如現今西螺鎮內絕大多數詔安客裔居民已不會說詔安客話，且多數已不具有客家意識，如此這群人應視為詔安客族群，還是詔安客裔社群？

### 3-1 案例列舉

現下相關的臺灣客家家族史及其社會關係研究論文，仍充斥著上述的先驗（*prior*）觀點，如：

〈台灣客家之家族發展史研究－以桃園縣中壢市張莧芝家族個案為例〉之客家研究命題[18]，渡臺祖張莧芝的渡台前的祖籍為惠州府陸豐縣大安墟旱田（當地屬閩

[18] 陳建傑，〈台灣客家之家族發展史─以清代台灣桃園中壢市張莧芝家族個案為例〉，《客家文化多樣性與客家學理論體系建構國際學術研討會》，2012.12，640-661。梅州：嘉應學院客家研究院。

南方言區，不使用客家話），張氏是旱田當地的望族，其祖先直接來自漳州，渡臺後輾轉定居中壢內壢，內壢一直是位於閩、客過渡地帶，目前地方優勢語言為偏漳腔閩南話，若未討論以哪種指標來界定族群歸屬，就以主觀的先驗角度認定張莧芝就是一個客家宗族，將會使進一步推論其他與族群相關議題時，其各種命題都建構在虛構的基礎之上。

針對彰化縣溪州鄉大庄村松樹腳彭姓的族群歸屬，文史學者的描述是：福佬化再來臺的彭家，「……雖然祖籍地是福建同安，因此就以同安為堂號。大家都認福建同安為祖籍地，所以不知、也不承認自己的祖先是客家人。」[19]彭姓在原鄉的遷徙過程：開粵始祖彭延年在北宋神宗年間由今江西吉安遷徙到潮州揭陽（今廣東揭揚市榕城區），6 世祖再遷到潮州府城海陽（今潮州市湘橋區），元末明初時開閩始祖彭子安北遷泉州同安縣金門沙尾（今沙美），開閩 2 世祖再遷到同安馬巷彭厝，乾隆中葉（1765 年前後）大批汝字輩（同安 12 世）受械鬥牽連，同時間大舉買舟渡台，分別於新竹南寮與彰化溪州兩地落腳生根。在北宋神宗時是否已有客家話（一般認定客家話形成於南宋）？且江西吉安當時是否屬於客家話區？均仍屬未可知之數。但揭陽市榕城區在北宋以後即屬閩南話區，潮州市湘橋區的情況類似，福建同安更是道地的閩南話區，新竹南寮與彰化溪州兩地均是閩南話區，彰化溪州彭姓宗族是否必然要是客底？

### 3-2 臺灣客家研究中閩、客族群歸屬之操作型定義建構

在討論客家形成的歷史過程，如判定客家起源是中原移民為主的「同化說」，或畲族客化的「本地說」；粵東、閩西南與臺灣新鄉客家地區的界定等均可討論。但針對清代渡臺分布於各地的各世居宗族裔是否應歸客？就必須採取操作型定義來處理，理由是這些宗族裔的母語及族群認同是會轉向的，如閩南人住在客家區數代後，母語轉向之後應歸入客家族群，反之亦然。也就是說，必須從確認宗族渡臺前的原鄉方言區歸屬為族群歸屬探究的起點，佐以是否殘留具有指標性的客家用詞，如稱呼叔叔的「阿叔」使用/a su/或/a shu/，而非使用/a cik/或/a ciak/；渡臺後是否長久定居的某方言區，再佐以個別宗族整體的族群意識，才得確認其是否應歸客或歸閩？

根據依不同時空脈絡層次，界定臺灣客家人的操作定義指標如下：族群認定的第一順位是母語，若某人的母語為客家話，即使當事人不具客家意識，仍可認定其為客家人；第二是個人主觀意識，然此主觀意識是有條件成立，若該宗族在渡臺前的原鄉位於閩南話區，且無跡象可推定其可能為客家裔，即使個人受到外塑因素被錯誤的告知其為「客家人」，仍不可認定其為客家人或客底；但如果受訪者上推三代以內（約 120 年前，俗諺：「一代親，二代表，三代無了了」，從田野的經驗，語言意識的轉向不脫此規則），確知家中曾經使用客家話溝通，或確認渡臺之前的原鄉屬

[19] 洪長源，《彰化縣溪州鄉客家地圖》（彰化：溪州鄉公所，2005），頁 105。

客家話區，而在外塑的被告知其為「客家人」，並使得轉向為客家認同，則可認定其為客家人；但若由於語言轉向，本身也不認同自己是客家人，則不宜強將其歸類為客家人，而應歸類為「客底」；若可確定祖先來自客家話區，但受訪者居住於原鄉的或臺灣的閩南話區 120 年以上，且已經超過 120 年不使用客家話，則不可認定其為客家人，但可歸類為「客底」。

或許有人會質問本文為何忽略了（行政院）客家委員會推動《客家基本法》實施後的「客家人」定義：「**具有客家血緣或客家淵源，且自我認同為客家人者**」？本文原則上同意客委會的客家人定義，但由於客委會定義之「操作性」仍不夠具體。如前句之「**具有客家血緣**」其最佳指標仍是透過「關係人」之原鄉與新鄉的方言區歸屬來判定，如同前面所提，一旦將「關係人」原鄉之閩、客方言區歸屬，錯判了，就會使後一句的推論建構在謬誤的前提之下；若前句「**具有客家淵源**」對應後句「**自我認同為客家人者**」其研究的操作性不夠具體，「**具有客家淵源**」可否是朋友之中有客家人？因而產生「關係人」「**自我認同為客家人**」，這種「客家人」定義的對應作為政治與社會上的定義尚可，但作為學術研究的操作型定義，將缺乏科學性與穩定性，從事學術研究者不可不謹慎為之。

## 四、結論

閩、客族群裔的界定，必須還原到這些移民渡臺之初，其祖籍地是歸屬閩方言區或客方言區，才得以確認，本研究利用閩、客式地名作為歷史方言區劃分的界定指標，將西螺鎮世居家族的祖籍地放到原鄉的歷史方言分區圖中，作為這些世居家族之閩、客族群歸屬之判定標準，其後進行空間上細緻的宗族祖籍資料彙整，並利用主題地圖進行世居家族閩客族群歸屬的空間分析。

大西螺地區是臺灣詔安客移民聚居的地區，目前詔安客話保留較完整的卻只有在崙背鄉東隅與二崙鄉，這種語言使用能力的差異係受到整體區域族群分布的空間結構與語言轉向所影響，詔安客話區被壓縮到東部一隅。莿桐與西螺的北部與東部是漳籍閩南裔高度聚集的區域，詔安客聚居於西南半部，且西螺鎮為大西螺地區的「中地」（central place），南來北往的各籍人士交匯在此，使得詔安客的比例被稀釋掉了，現今鎮內絕大多數詔安客裔居民已完全不會說詔安客話，且多半已不具有客家意識。

為釐清目前臺灣學術界對於客家人與客家區界定的混淆現象，根據依不同時空脈絡層次，本文嘗試提出一套界定臺灣客家人的操作定義指標：

1. 族群認定的第一順位是母語，若某人的母語為客家話，即使當事人不具客家意識，仍可認定其為客家人。

2. 第二是個人主觀意識，然此主觀意識是有條件成立，若渡臺前的原鄉為閩南話

區，且無任何跡象可推定可能為客家裔，即使受到外塑因素被誤導告知其為「客家人」，仍不可認定其為客家人或客底。

3. 第三，如果受訪者上推三代（約 120 年前）以內，確知家中以客家話為母語，或確認渡臺之前的原鄉屬客家話區，而在外塑的被告知其為「客家人」，並使得轉向為客家認同，則可認定其為客家人。

4. 第四，若由於語言轉向之後，不認為自己是客家人，則不應將其歸類為客家人，但應歸類為「客底」；若確定原鄉為客家話區，但住於原鄉的或臺灣的閩南話區達 120 年以上，且已經超過 120 年不使用客家話，則不應歸類為客家人，但應歸類為「客底」。

在此本文試圖在臺灣客家學術研究議題上，針對「個別家族」之族群歸屬，建構更精準的閩、客族群歸屬之操作型定義，其定義是植基於客委會在《客家基本法》實施後的「客家人」定義「**具有客家血緣或客家淵源，且自我認同為客家人者**」之學術性的延伸討論上。

附錄一：西螺鎮各里各世居家族的祖籍地分佈與族群屬性

| 行政村 | 自然村 | 世居宗族 | 祖籍地舊地名（含定居祖籍地前的遷徙路徑） | 祖籍地之現今行政區及渡臺之後的遷徙路徑 | 遷臺年份及本地開基年份 | 資料來源 | 備註 | 族群 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **安定里** | 溝仔墘 | 程姓 | 漳州府漳浦縣梁山→詔安縣後門山（1550 年代遷入，《詔安縣地名志》記為庵門山） | 漳州府詔安縣太平鎮文山村（《西螺埔心程氏族譜》誤記為太平村，本處依《西螺鎮志》記為文山村） | 乾隆初年入墾本地。 | 1.程大學編（1998)：《西螺埔心程氏族譜》，臺北：中央圖書館臺灣分館，頁 4、8、25。<br>2.程大學總編（2000)：《西螺鎮志》，雲林：西螺鎮公所，頁 1~67-69。 | 1.今詔安程氏聚居太平鎮文山村下樓與內清兩自然村。<br>2.約詔安 6-8 世之間渡臺。 | **漳州閩** |
| | 埔心 | 程（順德、時獻等派下） | 漳州府漳浦縣梁山→詔安縣後門山 | 漳州府詔安縣太平鎮文山村 | 乾隆初年入墾本地。 | 1.程大學編（2000)，頁 4、8、25。<br>2. 程大學總編（2000），頁 1~67-69。 | 約詔安 6-8 世之間渡臺。 | **漳州閩** |
| **河南里** | 埔心 | 程姓 | 漳州府漳浦縣梁山→詔安縣後門山(1550 年代遷入) | 漳州府詔安縣太平鎮文山村 | 乾隆初年入墾本地。 | 1.程大學編（1998)，頁 4、8、25。<br>2. 程大學總編（2000)，頁 1~67-69。 | 約詔安 6-8 世之間渡臺。 | **漳州閩** |
| **詔安里** | 埔心 | 程姓 | 漳州府漳浦縣梁山→詔安縣後門山(1550 年代遷入) | 漳州府詔安縣太平鎮文山村 | 乾隆初年入墾本地。 | 1.程大學編（1998)，頁 4、8、25。<br>2. 程大學總編（2000)，頁 1~67-69。 | 約詔安 6-8 世之間渡臺。 | **漳州閩** |
| **中興里** | 西螺街（街尾） | 廖（棟派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 乾隆年間入墾本地。 | 程大學總編（2000)，頁 1~70。 | | **詔安客** |
| **正興里** | 西螺街（太子爺） | 1.廖（哲侯派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)：《臺灣省廖氏大族譜》，頁 37、803。 | 渡臺祖廖哲侯為詔安官陂 12 世祖。 | **詔安客** |
| | | 2.詹（德賓派下） | 潮州府饒平縣羊埔鄉 | 潮州市饒平縣饒洋鎮揚仔埔村 | 嘉慶年間入墾本地。 | 1.詹春光、廖德福主編（1972)：《詹氏族譜》，臺中：創譯出版社，頁系 23。<br>2.程大學總編（2000)，頁 3~60。 | 1.三山國王廟廣興宮位於正興里。<br>2.渡臺祖詹德賓為饒平 18 世祖，天德醫院詹丁枝為其裔孫。 | **饒平客** |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | 3.林（集山派下） | 潮州府海陽縣南桂都天寧鄉 | 潮州市潮安縣鰲頭(併入東鳳鎮)莊寮鄉（今天寧村）→西螺新街太子廟（指正興宮） | 康熙末年林集山攜二子忠生、忠茂渡臺。 | 1.林汀州主編（1969)：《林氏世大族譜》，彰化：興文出版社，頁 173、廣 31。<br>2.程大學總主編（2000)，頁 3~74。 | 1.渡臺祖集山為海陽 12 世祖，前縣長林恆山為其裔孫。<br>2.家號：林廣合。 | **潮州閩** |
| | | 4.余（茂德派下） | 潮州府普寧縣青陽鄉余厝 | 揭揚市普寧市南徑鎮青洋村 | 雍正初年入墾本地。 | 1.余遠新主編（2009)：《余氏大宗譜》，桃園：桃園縣余姓宗親會，頁 2146、2169。<br>2.程大學總編（2000，頁 1~67。 | 渡臺祖余茂德為普寧始祖余宗派派下 6 世祖。 | **潮州閩** |
| | | 5.盧（玉招派下） | 廣州府從化縣→潮州府普寧縣流沙白沙隴（族譜誤記為惠來梅林鄉，根據湖口盧姓宗親原鄉訪查重新確認） | 揭陽市普寧市流沙北街辦白沙隴隴 | 約康熙末年渡臺。 | 1.盧俊華（1972)：《盧氏大族譜》，臺中：創譯出版社，頁系 17。<br>2.盧文凡（1990)，〈范陽堂沿革誌〉(新竹湖口長安村)。 | 渡臺祖盧玉招為普寧開基 14 世祖（三子盧榮賽遷居中壢水尾；16 世承安遷居湖口長安村南窩)。 | **潮州閩** |
| | | 6.林（耀輝派下） | 潮州府饒平縣柘林 | 潮州市饒平縣柘林鎮區一帶 | 1755 年渡臺，1760 年遷入，1821-1840 年間渡臺第 3 世似多北遷臺中豐原與苗栗公館。 | 羅永昌（2007)：《苗栗公館林氏族譜》，臺北：唐山出版社，頁 5。 | 渡臺祖林耀輝（諡樸厚）為饒平柘林 15 世祖。 | **潮州閩** |
| **光華里** | 西螺街（街肚） | 1.莊（文樓派下） | 漳州府南靖縣龜洋 | 漳州府南靖縣奎洋鎮 | 道光年間入墾本地。 | 1.莊序平主編（1972)：《朱莊嚴氏大族譜》，臺中：臺光出版社，頁 B94、106。<br>2.程大學總編(2000)，頁 3~61。 | 1.渡臺祖莊文樓為南靖龜洋莊仕傑派下 17 世祖。<br>2.正莊米麻糬店本家。 | **漳州客-南靖** |
| | | 2.廖（良直派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 798。 | 渡臺祖廖良直（應為諡號)為詔安官陂 13 世祖。 | **詔安客** |
| | | 3.廖（修身派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 798。 | 渡臺祖廖修身為詔安官陂 13 世祖。 | |
| | | 4.鄭（時敏派下） | 興化府莆田縣 | 莆田市 | 1768 年入墾本地。 | 楊朝傑（2012)：〈西螺溪下游地區之宗教活動與人群關係：以西螺街媽祖信仰為中心〉，國立政治大學民族學系碩士論文，頁 16、81。 | | **其他** |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **福興里** | 西螺街（舊街） | 1.李（霞山派下） | 漳州府詔安縣二都秀篆青龍山 | 漳州市詔安縣秀篆鎮青龍山村 | 乾隆中葉渡臺。 | 1.程大學總編（2000)，頁 1~69、3~53。<br>2.雲林縣李氏宗親會編（1999)：《李氏大宗譜》，頁錄 48、系 103。 | 1.渡臺祖李霞山為詔安秀篆 11 世祖。<br>2.前鎮長李應鏜故居德成布莊。 | **詔安客** |
| | | 2.詹（國器派下） | 漳州府龍溪縣漳州府城 | 漳州市薌城區→彰化沿海→後湳→本地 | 1777 年渡臺，約 1800-1820 年遷居本地。 | 1.楊朝傑（2012)，頁 10。<br>2.程大學總編（2000)，頁 3~60。 | 渡臺祖詹國器，後裔詹錫齡中舉，創修文社。 | **漳州閩** |
| | | 3.魏（宣穆派下） | 漳州府南靖縣梅林鄉 | 漳州府南靖縣梅林鎮 | 乾隆年間渡臺入墾本地。 | 程大學總主編（2000)，頁、1~69、3~63。 | 清末日治時期聞人魏照洲為其孫。 | **漳州客-南靖** |
| | | 4.江姓 | 汀州府永定縣高頭鄉 | 龍岩市永定縣高頭鄉→臺中南屯犁頭店→本地 | | 1.蘇雅婷（2009)：〈江藻如及其漢詩研究〉，南華大學文學系碩士論文。<br>2.楊朝傑（2012)，頁 10。 | 清末庠生江藻如本家。 | **汀州客-永定** |
| | | 5.高姓 | 1.漳州府海澄縣 | 2.漳州市龍海市 | | 1.劉銓芝（2009)：〈雲林縣詔安客家地區合院建築軒亭之研究〉，98 年度行政院客委會補助大學院校發展客家學術研究機構研究成果，頁 31。<br>2.2013.03.05 訪談。 | 劉銓芝記為詔安，詔安二都客家區無高姓，原詔安縣所屬的雲霄縣東南部或東山縣均無客家區，故可推斷其族群歸屬為漳州閩。 | **漳州閩** |
| **中和里** | 西螺街（市仔頭） | 1.廖（丁遮派下龍院支派下） | 漳州府南靖縣永豐里 | 應在漳州市南靖縣梅林鎮→芳苑→二崙新庄子→西螺埔心→本地 | 順治年間渡臺，1870 年遷西螺，約 1890 年代遷居本地。 | 程大學總編（2000)，頁 3~49。 | 日治時期聞人廖承丕（廖文毅之父，廖文毅於國府時期在東京成立臺灣共和國，擔任臨時政府大統領。 | **漳州客-南靖** |
| | | 2.李（朝安派下） | 漳州府平和縣 | 漳州市平和縣 | | 程大學總編（2000)，頁 3~53。 | 前鎮長李其雄故居螺溪齒科。 | **暫歸漳州閩** |
| | | 3.廖（仁德/輝煌派下) | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 約 1800-1820 年間渡臺定居本地。 | 1.程大學總編（2000)，頁 3~87。<br>2.廖丑（1999)，頁 810。<br>3.楊朝傑（2012)，頁 104。 | 1.渡臺祖廖輝煌（又名秋紅) 為詔安官陂 17 世祖，為前西螺街長廖重光之祖父。<br>2.《廖氏大族譜》記廖秋紅之父仁德為渡臺祖。 | **詔安客** |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | | | 3.廖秋為紅繼述堂（崇遠堂前身)創始 8 人之一。 | |
| | | 4.鍾（cing)（益等派下) | 漳州府詔安縣三都港頭鄉 | 漳州市詔安縣深橋鎮港頭村 | 乾隆年間渡臺定居本地。 | 1.鍾進添、馮阿水主編(1971)：《鍾氏大族譜》，臺中：創譯出版社，頁系 260、人 281~283。<br>2.楊朝傑（2012)，頁 24~28。 | 1.渡臺祖鍾益等為詔安深橋 14 世祖。<br>2.與對岸溪州鄉水尾村鐘（金童）姓同宗。 | **漳州閩** |
| **永安里** | 西螺街（市仔頭、東市場） | 1.林（集山派下） | 潮州府海陽縣南桂都天寧鄉 | 潮州市潮安縣鰲頭(併入東鳳鎮）莊寮鄉（今天寧村）→西螺新街太子廟（指正興宮）→本地 | 康熙末年林集山攜二子忠生、忠茂渡臺。 | 1.林汀州主編（1969)，頁 173、廣 31。<br>2.程大學總編（2000)，頁 3~74。 | 渡臺祖集山為海陽鰲頭 12 世祖，前縣長林恆山為其裔孫。<br>家號：林廣合。 | **潮州閩** |
| | | 2.莊（德茂派下） | 漳州府南靖縣龜洋鄉 | 漳州市南靖縣奎洋鎮→竹塘？→本地 | 約道光末年至咸豐初年間渡臺定居本地。 | 1.李漢昌（2011)：《百年醬門：走訪醬油的故鄉─西螺鎮》，臺北：商訊文化。<br>2.2013/1/05 訪丸莊醬油。 | 渡臺祖莊德茂為西螺丸莊醬油（1909 年創立莊義成醬園）創始人莊清臨之祖父。 | **漳州客-南靖** |
| | | 3.李姓 | 興化府莆田縣 | 莆田市 | | 程大學總編（2000)，頁 3~53。 | 前鎮長李萬坤為其裔孫。 | **其他** |
| | | 4.洪姓 | 潮州府饒平縣樂島鄉 | 潮州市饒平縣湯溪鎮樂島村 | 1820 年之前已定居本地。 | 洪氏族譜編纂委員會（1964)：《洪氏族譜》，彰化：新生出版社，16 章：頁 73。 | 永安里 30 號，祖傳經營丹膏丸散。 | **潮州閩** |
| **漢光里** | 番社 | 1.蕭（世盛、元盛兄弟派下） | 漳州府詔安縣北門外十二都（按：詔安縣無十二都，疑為 12 保之誤） | 漳州市詔安縣金星鄉邱城村邱厝城（邱厝城方位正為北門外，為詔安蕭姓主要聚集地）→荷苞嶼（二崙鄉港後村）→西螺新街→本地 | 乾隆中葉渡臺，後遷西螺新街。 | 1.楊朝傑（2012)，頁 28。<br>2.劉銓芝（2009)，頁 31。 | 1.渡臺祖蕭世盛、元盛兄弟為詔安 4 世祖。<br>2.祖堂：紹德堂。 | **漳州閩** |
| | | 2.魏（紫金派下） | 漳州府南靖縣梅林鄉 | 漳州府南靖縣梅林鎮 | 道光年間渡臺入墾本地。 | 程大學總編（2000)，頁 3~63。 | | **漳州客-南靖** |
| **廣福里** | 西螺街（新街） | 1.蕭（世盛、元盛兄弟派下） | 漳州府詔安縣北門外 12 都（詔安縣無 12 都，疑為 12 保之誤） | 漳州市詔安縣金星鄉邱城村邱厝城→荷苞嶼(二崙鄉港後村)→西螺新街 | 乾隆中葉渡臺，後遷西螺新街。 | 楊朝傑（2012)，頁 28。 | 渡臺祖蕭世盛、元盛兄弟為詔安 4 世祖。 | **漳州閩** |
| | | 2.張（士箱派下） | 泉州府晉江縣鑑湖鄉 | 泉州市晉江市青陽鎮霞行村（鑑湖）→臺灣府城（今臺南市區)北坊→新 | 1702 年渡臺，乾隆初年渡臺入墾本地。 | 1.尹章義（1985)：《臺灣鑑湖張氏族譜》，臺北：張士箱家族拓展史研纂委員會，頁 16。 | 張必榮為張士箱家族的墾號。後裔主要崙背鄉阿勸村反鹽園、褒忠鄉 | **泉州閩** |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | 虎尾溪下游兩側區域→部分北遷臺北新莊 | | 2.江萬哲主編（1959)：《張氏大族譜》，臺北：新遠東出版社，頁 9、人 149。 | 馬鳴村馬鳴山與虎尾鎮下溪里三塊厝。 | |
| | | 3.廖（天鳳派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 1.廖丑（1999)，頁 808。<br>2.程大學總編（2000)，頁 3~91。 | 1.渡臺祖廖天鳳為詔安官陂 16 世祖。<br>2.日治末期聞人廖學昆本家。 | **詔安客** |
| | | 4.廖（質直派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 1.楊朝傑（2012)，頁 157-159。<br>2.廖丑（1999)，頁 797。 | 1.渡臺祖廖質直為詔安官陂 12 世祖。<br>2.18 世廖心華為番社福德祠土地持有人。 | **詔安客** |
| | | 5.廖（士畫派下） | 漳州府詔安縣二都官陂【】 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 810。 | 渡臺祖廖士畫為詔安官陂 15 世祖。 | **詔安客** |
| | | 6.詹（來璜派下） | 潮州府饒平縣元歌都 | 潮州市饒平縣饒北地區 | 乾隆中葉以前定居本地。 | 1.詹春光、廖德福主編（1972)：《詹氏族譜》，臺中：創譯出版社，頁系 82、人 281。<br>2.楊朝傑（2012)，頁 86。 | 渡臺祖詹來璜為饒平元歌都 16 世祖。 | **饒平客** |
| **大園里** | 大菜園（含口店仔） | 歐姓 | 漳州府詔安縣五都（東山島) | 漳州市東山縣 | | 2013.03.05 訪談。 | | **漳州閩** |
| | 茄苳仔 | 李姓 | 漳州府詔安縣二都秀篆青龍山馬石堡 | 漳州府詔安縣秀篆鎮青龍山 | | 2013.03.05 訪談。 | | **詔安客** |
| **大新里** | 大茄苳 | 1.陳（寬裕派下） | 漳州府南靖縣 | 漳州市南靖縣→斗六→本地 | | 1.程大學總編（2000)，頁 3~86-87。<br>2.2013.01.05 訪談。 | | **漳州閩** |
| | | 2.廖（門派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 814。 | 渡臺祖廖門為詔安官陂 13 世祖。 | **詔安客** |
| | | 3.廖（福金派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 815。 | 渡臺祖廖福金為詔安官陂 17 世祖。 | **詔安客** |
| | | 4.廖（廊派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 815。 | 渡臺祖廖廊為詔安官陂 16 世祖。 | **詔安客** |
| | | 5.廖（廷轉派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 815。 | 渡臺祖廖廷轉為詔安官陂 15 世祖。 | **詔安客** |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | 6.廖（麟真派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 816。 | 渡臺祖廖麟真為詔安官陂 15 世祖。 | **詔安客** |
| | | 7.廖（烈滾派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 乾隆年間入墾本地。 | 1.廖丑（1999)，頁 816。<br>2.程大學總編（2000)，頁 1~69。<br>3.2013.01.06 於承天宮（主祀媽祖）廟口訪耆老群。 | 渡臺祖廖烈滾（諡純善）為詔安官陂 15 世祖。 | **詔安客** |
| | | 8.廖（賢魁派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮福田 | | 廖丑（1999)，頁 817。 | 開基祖廖賢魁為詔安官陂 15 世祖。 | **詔安客** |
| | | 9.鄭（敬鑿、敬廓及敬芬等派下） | 永春州永春縣夾漈鄉 | 泉州市永春縣仙夾鎮夾漈村→吳厝庄→本地 | 約 1800 年渡臺定居本地。 | 高志彬主編（2003)，鄭玉書編（1963)：《永春夾漈鄭氏宗譜》，臺北：龍文出版社，解題 2、頁 1238-1239。 | 渡臺祖屬永春夾漈埧頭派下 14 世敬鑿（續妻陳氏為孩沙裡庄人）、敬廓及敬芬 3 兄弟。 | **泉州閩** |
| | 新宅仔（含滴仔) | 1.林姓 | 漳州府詔安縣德港鄉 | 漳州市雲霄縣陳岱鎮竹港村 | | 2013/1/6 於新撤宮（松柏坑受天宮系統的玄天上帝）廟口訪林老先生。 | 1.新宅仔目前無使用客家話的家族。<br>2.原為大聚落，因濁水溪束堤，聚落被切割，部分聚落沒入行水區，人口四散。 | **漳州閩** |
| | | 2.賴姓 | 汀州府永定縣→漳州府詔安縣二都官陂湯頭 | 漳州市詔安縣官陂鎮湯頭 | | 1.鄧開頌、余思偉、詹式欽主編（1997)：《饒平客家姓氏淵源》。饒平：廣東饒平客屬海外聯誼會：頁 310。<br>2.新撤宮訪林老先生。<br>3.大新公墓賴姓墓碑祖籍。 | 賴皮羅骨。 | **詔安客** |
| **福田里** | 社口 | 1.廖（瑞魁派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 819。 | 1.里名福田之名疑取自詔安官陂福田村。<br>2.渡臺祖廖瑞魁為詔安官陂 13 世祖。 | **詔安客** |
| | | 2.廖（登科派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 819。 | 渡臺祖廖登科為詔安官陂 17 世祖。 | **詔安客** |
| | | 3.廖（信直派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 819。 | 渡臺祖廖信直為詔安官陂 12 世祖。 | **詔安客** |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 下茄塘 | 1.廖（時挑派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 781。 | 1.渡臺祖廖時挑為詔安官陂 14 世祖。<br>2.下茄塘大部分位於二崙鄉。 | **詔安客** |
| | | 2.鍾（昭德派下） | 漳州府詔安縣二都官陂山腳庄 | 漳州府詔安縣官陂鎮（疑為山下村）→員林烏水坑→本地 | 據聞跟隨鄭成功渡臺。 | 鍾昆金（？)：〈祖先的追尋〉。(廖寄彰先生提供) | 渡臺祖鍾順德、昭德兄弟為詔安二都官陂 12 世祖。 | **詔安客** |
| **新豐里** | 新社 | 1.林（義厚派下） | 漳州府詔安縣五都田埔鄉 | 漳州市東山縣（詔安五都位於東山島） | | 1.吳中杰（2010)：〈大西螺地區閩客語言語移民源流〉,《台灣語言文化與族群遷徙工作坊》，臺中：臺中教育大學臺灣語文學系。<br>2.程大學總編（2000)，頁 3~51。 | | **漳州閩** |
| | | 2.廖（勇派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 817。 | 渡臺祖廖勇為詔安官陂 16 世祖。 | **詔安客** |
| | 過溝仔 | 曾（道士派下） | 漳州府樟（漳之誤）浦縣六都溫燒鎮（雲霄鎮之誤，明代設雲霄鎮，1798 年設雲霄廳，1913 設縣）貞塗堡三腳寮社 | 漳州市雲霄縣莆美鎮大埔村三腳寮 | 嘉慶初年渡臺入墾本地。 | 1.程大學總編（2000)，頁 1~72。<br>2.未註撰人（？)：《曾氏族譜》，頁人 166、系 148、索 15。<br>3.2013/01/05 訪西螺農產品公司總經理曾溪邊先生。 | 渡臺祖曾道士為同安龍山 14 世祖，雲霄 3 世祖。 | **漳州閩** |
| **新安里** | 新社 | 1.廖（頓派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 817。 | 渡臺祖廖頓為詔安官陂 17 世祖。 | **詔安客** |
| | | 2.王（玉成派下） | 漳州府詔安縣 | 漳州市詔安縣 | | 1.程大學總編（2000)，頁 1~66、3~55。<br>2.2013.03.05 訪談。 | | **暫歸漳州閩** |
| **振興里** | 小茄苳 | 1.劉（賢寬派下） | 潮州府大埔縣潮洋（茶陽之誤，大埔別稱茶陽）河寮村晉江 | 梅州市大埔縣茶陽鎮 | 1735 年渡臺定居本地。 | 劉氏二大房子孫（1999)：〈劉府原籍潮州府大埔縣潮洋河寮村晉江人氏〉（墓誌）。 | | **大埔客** |
| | | 2.廖（泉派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 817。 | 渡臺祖廖泉為詔安官陂 15 世祖。 | **詔安客** |
| | | 3.鍾（五全派下） | 漳州府詔安縣三都港頭鄉 | 漳州市詔安縣深橋鎮港頭村 | 嘉慶年間渡臺定居本地。 | 1.鍾進添、馮阿水主編（1971)，頁系 260、人 281-283。<br>2.程大學總編（2000)，頁 3~110。 | 1.西螺協興布袋戲團團長鍾（Cing[44])任壁本家。<br>2.與西螺溪對岸溪州鄉 | **漳州閩** |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | | 3.於奉天宮訪張先生。 | 水尾村鐘（金童）姓同宗。 | |
| **頂湳里** | 頂湳 | 1.廖（楓派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 雍正年間渡臺入墾本地。 | 1.廖丑（1999)，頁 611、626。<br>2.程大學總編（2000)，頁 1~67。 | 1.渡臺祖廖楓為詔安官陂 12 世祖。<br>2.為西螺七崁之第一崁。 | **詔安客** |
| | | 2.廖（晞陽派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 617。 | 渡臺祖廖晞陽（又名熙陽）為詔安官陂 14 世祖。 | **詔安客** |
| | | 3.廖（義順派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 雍正年間渡臺入墾本地。 | 程大學總編（2000)，頁 1~67。 | | **詔安客** |
| | | 4.李（集和派下） | 漳州府詔安縣二都秀篆青龍山馬石堡 | 漳州市詔安縣秀篆鎮青龍山村 | 約乾隆初年渡臺定居本地。 | 雲林縣李氏宗親會編（1999)：《李氏大宗譜》，頁錄 48、系 120。 | 渡臺祖李集和（李斟）為詔安秀篆 11 世祖。 | **詔安客** |
| | | 5.林姓 | 漳州府詔安縣德港鄉 | 漳州市雲霄縣陳岱鎮竹港村 | | 1.劉銓芝（2009)，頁 31。<br>2.2013.03.05 訪談。 | 屬詔安竹港派林氏。 | **漳州閩** |
| | 埔姜崙（經崙) | 1.廖（而嫡派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣二都官陂鎮→臺中清水→本地 | 廖卓雲明鄭時隨軍渡臺，但年代過早，可能是入清被遣返後，子而嫡及孫明羽再渡臺定居本地。 | 1.廖丑（1999)，頁 627。<br>2.程大學總編（2000)，頁 3~49。 | 1.《廖氏大族譜》記載詔安官陂 9 世祖廖卓雲及其子而嫡（又名嫡文）與孫明羽為渡臺祖。<br>2.為西螺七崁第一崁。 | **詔安客** |
| | | 2.廖（廣昭派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 雍正初年入墾本地。 | 廖丑（1999)，頁 626。 | 渡臺祖廖廣昭為詔安官陂 12 世祖。 | **詔安客** |
| | | 3.廖（成功派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 雍正初年入墾本地。 | 1.廖丑（1999)，頁 618。<br>2.楊朝傑（2012)，頁 104。 | 1.渡臺祖廖成功（又名靖忠）為詔安官陂 13 世祖。<br>2.廖成功子拔琦為太學生，為繼述堂（崇遠堂前身)創始 8 人之一。 | **詔安客** |
| | | 4.廖（直質派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 617。 | 渡臺祖廖直質（應為諡號）為詔安官陂 12 世祖。 | **詔安客** |
| | | 5..李（德峰派下） | 漳州府詔安縣二都秀篆青龍山馬石堡 | 漳州市詔安縣秀篆鎮青龍山村→二崙鄉永定厝→本地 | 約乾隆初年渡臺。 | 1.雲林縣李氏宗親會編（1999)，頁錄 48、系 110。<br>2.2013.03.05 訪談。 | 渡臺祖李德峰（諡剛正）為詔安秀篆 12 世祖。 | **詔安客** |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | 6.張姓 | 漳州府詔安縣 | 漳州市詔安縣 | | 2013.03.05 訪談。 | | **暫歸漳州閩** |
| **廣興里** | 廣興 | 1.廖（宗路派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 雍正年間入墾本地。 | 1.廖丑（1999)，頁 611。<br>2.程大學總編（2000)，頁 1~67。 | 1.渡臺祖廖朝綴、朝雅、朝博、朝騫、朝烈、朝訓等 6 兄弟為詔安官陂 12 世祖，奉父宗路為共祖。<br>2.為西螺七嵌之第二嵌。<br>2.宗祠：追遠堂、豐和堂。 | **詔安客** |
| | | 2.廖（科官派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 635。 | 渡臺祖廖科官為詔安官陂 12 世祖。 | **詔安客** |
| | | 3.廖（敦直派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 633。 | 渡臺祖廖敦直（應為諡號)為詔安官陂 12 世祖。 | **詔安客** |
| | | 4.廖（涼派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 616。 | 渡臺祖廖涼為詔安官陂 16 世祖。 | **詔安客** |
| | | 5.廖（席珍派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 615。 | 渡臺祖廖席珍為詔安官陂 13 世祖。 | **詔安客** |
| | | 6.廖（元桃派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 615。 | 渡臺祖廖元桃為詔安官陂 14 世祖。 | **詔安客** |
| | | 7.廖（勤柔派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 615。 | 渡臺祖廖元桃為詔安官陂 13 世祖。 | |
| | | 8.王姓 | 漳州府詔安縣 | 漳州市詔安縣 | | 2013.03.05 訪談。 | | **暫歸漳州閩** |
| **埤頭里** | 藍厝 | 1.廖（夏派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 805。 | 1.以廖姓居多，高姓居次。<br>2.渡臺祖廖夏為詔安官陂 15 世祖。 | **詔安客** |
| | | 2.高姓 | 漳州府海澄縣 | 漳州市龍海市 | | 1.依高宅「海澄衍派」堂號。<br>2.2013.03.05 訪談。 | 定居本地超過 120 年。 | **漳州閩** |
| | 頂埤頭 | 1.張姓 | 漳州府南靖縣 | 漳州市南靖縣 | | 1.張維輝古墓祖籍。<br>2.劉銓芝（2009)，頁 31。 | 張姓居多，廖姓其次。 | **暫歸漳州閩** |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | 2.張姓 | 漳州府詔安縣 | 漳州市詔安縣 | | 依張崇岳古墓祖籍暨張崇岳古厝：永華堂位於頂埤頭。 | 張姓有兩支派，一支祖籍為詔安，一支為南靖。 | **暫歸漳州閩** |
| | | 3.廖（參派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 811。 | 渡臺祖廖參為詔安官陂 16 世祖。 | **詔安客** |
| | 四塊厝（柑桔） | 黃姓 | 漳州府詔安縣 | 漳州市詔安縣 | | 2013.03.05 訪談。 | 為黃姓單姓聚落。 | **暫歸漳州閩** |
| **東興里** | 頂崙仔 | 林(朴素派下） | 漳州府詔安縣二十九都（詔安無 29 都，應為保之誤）德港鄉 | 漳州市雲霄縣陳岱鎮竹港村（1956 年析竹港、峰外二鄉歸雲霄） | 康熙中葉渡臺定居本地。 | 1.林汀州主編（1969)，頁漳 43、人 105。<br>2.劉銓芝（2009)，頁 31。 | 1.屬詔安竹港派林氏。<br>2.渡臺祖林朴素（應為諡號）。 | **漳州閩** |
| | 下埤頭 | 1.林（朴素派下） | 漳州府詔安縣二十九都（疑為 29 保之誤）德港鄉 | 漳州市雲霄縣陳岱鎮竹港村 | 康熙中葉渡臺定居本地。 | 1.林汀州主編（1969)，頁漳 43。<br>2.程大學總編（2000)，頁 3~51。<br>3.劉銓芝（2009)，頁 31。 | 祖堂忠孝堂（屬莆田林姓九牧派下）。與甘厝村林姓為同宗關係。 | **漳州閩** |
| | | 2.張姓 | 漳州府詔安縣五播村六播社 | 漳州市詔安縣或東山縣或雲霄縣東南部 | | 1.江萬哲主編（1959)，頁 9、人 144。<br>2.東興里福德祠旁張姓古墓群祖籍。<br>3.2013.03.05 訪談。 | 詔安二都客家區無相同或相似地名，故推定此張姓為漳州閩。 | **漳州閩** |
| | | 3.高姓 | 漳州府海澄縣 | 漳州市龍海市 | | 1.依「海澄衍派」堂號。<br>2.2013.03.05 訪談。 | | **漳州閩** |
| | | 4.林（三光派下林燃支派） | 漳州府海澄縣三都林翁厝（林東社）→泉州府同安縣從順里蕭前保四十九圳 | 廈門市同安區西柯鎮境內→臺南檨子林（今白河區大林里檨仔林）→諸羅縣海豐港（今麥寮沿海）→彰化縣西螺堡埤頭下庄（今東興里下埤頭，易誤解為今彰化埤頭鄉） | 約康熙中葉渡臺。 | 1？（1938)：《林氏族譜》。<br>2.林嘉平（1987)：《林恆茂家族譜稿》。 | 1.渡臺祖林三光，子林國燃（林氏族譜記為林燃，屬國字輩）遷海豐港，再遷雲林西螺堡埤頭下庄開基。<br>2.清代竹塹聞人林汝梅與占梅為林燃後裔。 | **泉州閩** |
| | | 5.鄭（勝纍、勝儼等派下） | 永春州永春縣夾漈鄉 | 泉州市永春縣仙夾鎮夾漈村→吳厝庄→本地 | 約 1710 年渡臺定居本地。 | 高志彬主編（2003，解題 2、頁，解題 2、頁 994、1005、1115。 | 渡臺祖屬永春夾漈埧頭派下 11 世祖鄭勝纍、勝儼，12 世以祿、以算兄弟。 | **泉州閩** |
| **下滴里** | 下滴 | 1.廖（元表/敦實兄弟派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 乾隆年間入墾本地。 | 1.廖丑（1999)，頁 637。<br>2.程大學總編（2000)，頁 1~69。 | 1.渡臺祖廖元表、敦實（又名朝正）為詔安官陂 14 世祖。 | **詔安客** |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | | | 2.為西螺七嵌之第二嵌。<br>3.祖堂：善德堂。 | |
| | | 2.廖（江山派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 643。 | 渡臺祖廖江山為詔安官陂 15 世祖。 | **詔安客** |
| | | 3.廖（天富派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 643。 | 渡臺祖廖天富為詔安官陂 14 世祖。 | **詔安客** |
| | | 4.廖（敦實派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 642。 | 渡臺祖廖敦實為詔安官陂 14 世祖。 | **詔安客** |
| | | 5.廖（吉其派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 642。 | 渡臺祖廖吉其為詔安官陂 14 世祖。 | **詔安客** |
| | | 6.廖（亦和派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 642。 | 渡臺祖廖亦和為詔安官陂 14 世祖。 | **詔安客** |
| | 犁份庄 | 廖(敦直派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 程大學總編（2000)，頁 2~88。 | | **詔安客** |
| **七座里** | 七座厝 | 1.林姓 | 漳州府詔安縣德港鄉 | 漳州市雲霄縣陳岱鎮竹港村 | 康熙中葉渡臺。 | 1.程大學總編（2000)，頁 1~70。<br>2.2013.03.05 訪談。 | 1.林姓居多，廖姓居次。<br>2.屬詔安竹港派林氏。 | **漳州閩** |
| | | 2.廖（恭派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 644。 | | **詔安客** |
| | 魚寮 | 1.廖（純朴派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 雍正初年入墾本地。 | 1.廖丑（1999)，頁 635。<br>2.程大學總編（2000)，頁 1~67。 | 渡臺祖廖純朴（應為諡號）為詔安官陂 13 世祖。 | **詔安客** |
| | | 2.鍾（昭德派下） | 漳州府詔安縣二都官陂山腳庄 | 漳州市詔安縣官陂鎮（疑為山下村）→員林烏水坑→本地 | | 1.鍾昆金（？)：〈祖先的追尋〉。（廖寄彰先生提供)<br>2.2013.03.05 訪談。 | 1.渡臺祖鍾順德、昭德兄弟為詔安二都官陂 12 世祖。<br>2.廖姓為主，鍾姓居少數。 | **詔安客** |
| | 田仔 | 雜姓 | 周邊宗族移入 | | | | 成庄不足 120 年，資料僅供作圖參考。 | |
| **公館里** | 公館仔（西螺公館） | 1.王（玉成派下） | 漳州府詔安縣 | 漳州市詔安縣或東山縣或雲霄縣東南部 | 雍正年間渡臺入墾本地。 | 1.程大學總編（2000)，頁 1~66、3~55。<br>2.楊朝傑（2012)，頁 138。<br>3.2013.03.05 訪談。 | 王姓佔多數，李姓與林姓居少數。 | **暫歸漳州閩** |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | 2.林姓 | 漳州府詔安縣德港鄉 | 漳州市雲霄縣陳岱鎮竹港村→莿桐→本地 | 康熙中葉渡臺。 | 2013.03.05 訪談。 | 屬詔安竹港派林氏。 | **漳州閩** |
| | | 3.莊姓 | 漳州府南靖縣龜洋鄉 | 漳州府南靖縣奎洋鎮 | | 2013.03.05 訪談。 | | **漳州客-南靖** |
| | 三塊厝（三源） | 1.余（茂德派下） | 潮州府普寧縣青陽鄉余厝 | 揭揚市普寧市南徑鎮青洋村→西螺街→本地 | 雍正初年入墾西螺街再遷本地。 | 1.程大學總編（2000，頁 1~67。<br>2.2013.03.05 訪談。 | 以余姓居多，林姓居次。 | **潮州閩** |
| | | 2.林姓 | 漳州府詔安縣德港鄉 | 漳州市雲霄縣陳岱鎮竹港村 | 康熙中葉渡臺。 | 1.林汀州主編（1969)，頁漳 43、人 105。<br>2.2013.03.05 訪談。 | 屬詔安竹港派林氏。 | **漳州閩** |
| **鹿場里** | 鹿場 | 1.林姓 | 漳州府詔安縣德港鄉 | 漳州市雲霄縣陳岱鎮竹港村 | 雍正年間渡臺。 | 2013.03.05 訪談。 | 屬詔安竹港派林氏。 | **漳州閩** |
| | | 2.曾（道士派下） | 漳州府漳浦縣六都溫燒鎮貞塗堡三腳寮社 | 漳州市雲霄縣莆美鎮大埔村三腳寮 | 嘉慶初年渡臺入墾本地。 | ？(？)：《曾氏族譜》，頁人 166、系 148、索 15。 | 渡臺祖曾道士雲霄 3 世祖。 | **漳州閩** |
| | | 3.梁姓 | 漳州府漳浦縣六都雲霄鎮 | 漳州市雲霄縣莆美鎮 | | 2013.03.05 訪談。 | 鹿場里以梁姓居多，林姓其次。 | **漳州閩** |
| | 田寮（新鹿場） | 雜姓 | 周邊宗族移入 | | | 2013.03.05 訪談。 | 成庄不足 120 年，資料僅供作圖參考。 | |
| | 中園 | 林姓為多 | 周邊宗族移入 | 大部分土地位於莿桐鄉，為日本移民村（分東園、中園與西園）。 | | | 成庄不足 120 年，資料僅供作圖參考。 | |
| **吳厝里** | 吳厝 | 1.廖（廷添派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 乾隆年間入墾本地。 | 1.廖丑（1999)，頁 645。<br>2.程大學總編（2000)，頁 1~70。 | 1.渡臺祖廖廷添（又名汝加，諡純樸）為詔安官陂 13 世祖。<br>2.為西螺七嵌之第六嵌。 | **詔安客** |
| | | 2.廖（國愛/國敏派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 650~651。 | 渡臺祖廖國愛/國敏為詔安官陂 14 世祖，為廖廷墜之侄。 | **詔安客** |
| | | 3.廖（國闊派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 649。 | 渡臺祖廖國闊為詔安官陂 14 世祖，為廖廷墜之侄。 | **詔安客** |
| | | 4.廖（國田派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 652。 | 渡臺祖廖國田為詔安官陂 14 世祖。 | **詔安客** |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | 5.廖（慈信派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 652。 | 渡臺祖廖慈信為詔安官陂 14 世祖。 | **詔安客** |
| **九隆里** | 九塊厝（九隆） | 1.廖（廷墜派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 康熙末年入墾本地。 | 1.廖丑（1999)，頁 643、650。<br>2.程大學總編（2000)，頁 1~66。 | 1.渡臺祖廖廷墜為詔安官陂 13 世祖。<br>2.為西螺七崁之第二崁。 | **詔安客** |
| | | 2.廖（廷蘇派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 康熙末年入墾本地。 | 1.廖丑（1999)，頁 644。<br>2.程大學總編（2000)，頁 1~66。 | 渡臺祖廖廷蘇為詔安官陂 13 世祖。 | **詔安客** |
| | 太和（哥）寮 | 1.廖（賜漳派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 乾隆年間入墾本地。 | 1.廖丑（1999)，頁 637。<br>2.程大學總編（2000)，頁 1~69。 | 1.渡臺祖廖賜漳在《廖氏大族譜》記為廖賜，為詔安官陂 13 世祖。<br>2.為西螺七崁之第二崁。 | **詔安客** |
| | | 2.廖（國他派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 637。 | 1.渡臺祖廖國他為詔安官陂 14 世祖。<br>2.為西螺七崁之第二崁。 | **詔安客** |
| | 新厝仔 | 廖姓 | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 2013.03.05 訪談。 | 1.成庄不足 120 年，資料僅供作圖參考。<br>2.廖姓比例超過 80%。 | |
| **行政村待查** | | 廖(達朝派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 雍正初年入墾本地。 | 程大學總編（2000)，頁 1~66。 | | **詔安客** |
| | | 李(盛行派下） | 漳州府龍溪縣 | 漳州市龍溪縣 | 雍正年間入墾本地。 | 程大學總編（2000)，頁 1~67。 | | **漳州閩** |
| | | 廖(錫桓派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 乾隆初年入墾本地。 | 程大學總編（2000，頁 1~69。 | | **詔安客** |
| | | 廖(伯階派下） | 漳州府南靖縣永豐里 | 漳州市南靖縣梅林鎮 | 乾隆年間渡臺定居本地。 | 程大學總編（2000)，頁 1~69。 | | **漳州客-南靖** |
| | | 廖（拔潛派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | | 廖丑（1999)，頁 807。 | 渡臺祖廖拔潛為詔安官陂 15 世祖。 | **詔安客** |
| | | 廖（直元派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 乾隆末葉渡臺定居本地。 | 程大學總編（2000)，頁 1~70。 | | **詔安客** |
| | | 廖（直元派下） | 漳州府詔安縣二都官陂 | 漳州市詔安縣官陂鎮 | 乾隆末葉渡臺定居本地。 | 程大學總編（2000)，頁 1~70。 | | **詔安客** |

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | 柳（篤義派下） | 漳州府漳浦縣 | 漳州市漳浦縣 | 道光年間入墾本地。 | 程大學總編（2000)，頁 1~72。 | | **漳州閩** |
| | | 李（朴直派下） | 漳州府漳浦縣 | 漳州市漳浦縣 | 道光年間入墾本地。 | 程大學總編（2000，頁 1~72。 | | **漳州閩** |
| | | 阮（傳派下） | 汀州府永定縣長流 | 龍巖市永定縣培豐鎮東中村 | 道光年間入墾西螺街。 | 1.程大學總編（2000)，頁 1~72。2.2013.03.05 訪談。 | 渡臺祖阮傳（又名近禮，為永定 14 世祖？） | **汀州客-永定** |

# 定光古佛與客家宗教信仰之研究─以彰化市定光古佛廟為例

陳運星*　許鼎興**

## 摘　要

客家宗教信仰當中有兩大守護神，分別是源自粵東地區的三山國王與閩西地區的定光古佛，然而在輾轉傳到臺灣之後，定光古佛信仰卻不像三山國王信仰這麼樣的興盛。在臺灣目前主祀定光古佛的廟宇僅僅只有淡水的鄞山寺與彰化的定光佛廟兩處，為何會有這麼懸殊的現象呢？

定光古佛的由來有三種說法，分別是：1.佛教說法，定光古佛又稱燃燈佛，是屬「縱三世佛」以時間分界所指的過去佛，曾在過去世預言釋迦牟尼未來將成佛，是授記釋迦牟尼佛之師。2.道教說法裡的燃燈道人，相傳與姜子牙相交甚篤，助周討紂，破十陣，法力非凡。3.閩西客家信仰當中所指的一位僧人，俗姓鄭，名自嚴，泉州同安人，後來因為行善義舉、為民除害，圓寂後成佛，為定光古佛，也是客家人口中所稱的定光公或定公佛。

目前為止，對於臺灣定光古佛信仰的相關學術論著幾乎是寥寥可數，因此，本論文將探討定光古佛信仰的由來與其宗教性質，試圖透過文獻的分析，找出來自不同角度當中的定光古佛的相通之處，進而探討臺灣關於定光古佛信仰發展的脈絡，以實際走訪臺灣祀奉定光古佛的寺廟做田野調查，收集相關資料，分析在臺灣定光古佛信仰的分佈現況與民眾參與程度，藉以提升定光古佛在臺灣的被關注程度。

***關鍵字：****客家、宗教信仰、定光古佛、彰化、定光佛廟*

* 陳運星　國立屏東教育大學文化創意產業學系副教授。
** 許鼎興　國立屏東教育大學文化創意產業學系碩士班客家文化組研究生。

## 一、前言

客家族群的宗教信仰一直以來是屬於多神的信仰，且其中多包含著有儒、釋、道三教之信仰，在中國大陸客家原鄉，分別有著粵東地區的「三山國王」與閩西地區的「定光古佛」之客家守護神的信仰，而這兩大信仰也都隨著客家先民的移墾，輾轉的傳入臺灣。不過，時至今日在臺灣定光古佛的信仰並不像三山國王信仰來得普遍，在歷經了兩、三百年的歲月之後，目前在臺灣主祀定光古佛的寺廟就僅僅只有淡水的鄞山寺與彰化的定光佛廟兩座而已。對於這樣的現象讓研究者感到好奇。

另外，對於定光古佛由來有著不同角度與不同版本的說法，以客家信仰的角度來說，目前較傾向是由僧人，俗姓鄭，名自嚴，泉州同安人，後來因為行善義舉、為民除害，圓寂後成佛，這樣的說法為主。然而，在宗教上還有其他例如：佛教的燃燈佛或道教的燃燈道人這樣的說法。但針對名稱上的「古佛」用法，不管在佛教或道教上是屬於較少見的，因此，針對定光古佛的信仰是佛教抑或是道教的探究也引起了討論空間。

在研究一個族群的歷史與文化，宗教信仰是一個重要的切入點。客家是漢民族當中非常有特色的民系，所以在宗教信仰中其發展的特色是值得好好研究的。礙於研究上時間與空間的限制，本文選擇從臺灣最早開始信仰定光古佛的彰化定光佛廟做為研究的起點，再將時間反推，試圖從過程中找尋定光古佛信仰的脈絡。

## 二、彰化定光佛廟

位於彰化市火車站前的光復路與和平路口處的定光佛廟原名為定光庵，是目前臺灣主祀定光古佛的唯二寺廟之一，另一處是淡水的鄞山寺，但是彰化定光佛廟的創建時間則早於淡水鄞山寺[1]。

本廟經內政部於民國七十四年十一月二十七日指定為國家第三級古蹟，內政部編印「古蹟名冊」第十九頁明白列出（黃健倫，1996）。寺廟建立初期，除了是閩西汀州渡海來臺先民的信仰中心，同時也作為汀州籍移民來臺暫住與聯繫的汀州會館之用。

### 2-1 彰化定光佛廟的源起

根據《彰化縣志》所載：「雍正元年（1723）諸羅過大，割虎尾溪以北，大甲溪以南，設彰化縣。」，在《彰化縣志》裡也提到：「定光庵：在縣治內西北。乾隆二十六年（1761），永定縣士民鳩金公建。道光十年（1830），貢生呂彰定等捐修。祀定光古佛。」，由此可知，定光佛廟是在清代彰化建城之後，才由汀州府永定縣移居

[1] 據黃健倫（1996）指出，彰化定光佛廟建於清乾隆 26 年（西元 1761 年），淡水鄞山寺建於清道光 3 年（西元 1823 年）。

來彰化縣城的人士所籌建，本廟原名「定光庵」，於清道光二十八年（1848）彰化大地震後，由信徒張連喜等人修建，改名為「定光佛廟」。

福建汀州府轄內共有：長汀、寧化、歸化、清流、連城、武平、上杭、永定等八個縣，合稱汀州八邑，這一區域係屬客家籍聚居原鄉。清朝中國福建、廣東兩省沿海居民移墾臺灣，當中也包含著來自較內陸的閩西汀州八邑的居民，他們主要從鹿港與淡水兩地進入臺灣，移墾的冒險過程中帶著原鄉信仰的守護神一同前進新的居住地，因此閩西汀州府的客家先民也就把定光古佛信仰一同帶進臺灣了。

不同於淡水鄞山寺所祀奉的定光古佛是迎自福建武平縣的均慶寺；彰化定光佛廟所祀奉的定光古佛是迎自福建永定縣的金谷寺。根據研究者訪問廟方總務黃逸政先生時，他指出彰化定光佛廟於 2008 年開始與永定縣金砂鄉的金谷寺有著宗教交流活動，目的是要將兩岸的定光古佛信仰與文化交流建立平台，盼能傳承與發揚客家宗教文化。

彰化定光佛廟的右側設有「報功祠」，主要是用來祭祀捐建該廟歷來有功信士，此報功祠是於道光十一年（1831）設立，再於民國六十八年（1979）重修，設有「汀州八邑倡議題捐紳士緣首董事祿位」之長生牌位，在長生牌位上共列有 135 名當初參與創廟的人士人名，這些人士被稱為廟方信徒，而一般來廟裡拜拜的人則稱為香客。本廟最早採用管理人制度，以管理人為代表人，迄民國七十九年（1990）信徒大會通過管理委員會修改組織章程，改為委員制，由呂俊傑擔任第一屆主任委員（林瑤棋，2008），而委員會委員也只能由當初信徒參與創廟的135名人士的後裔來擔任，所以廟方管理制度呈現世襲封閉的現象，或許這也是定光古佛信仰在臺灣不廣泛的原因之一。

## 2-2 彰化定光佛廟的現狀

彰化定光佛廟雖然是一處國家三級古蹟，但目前整體的外觀並不顯眼，從彰化火車站前沿著光復路走到接近和平路口時會看到左邊有一塊鐵皮看板，上頭寫著「國家三級古蹟 定光佛廟 建廟（清）乾隆二十六年 西元一七六一年」，可是看起來卻沒有古蹟的感覺，而一整排黑色屋瓦，木造混著鐵皮的二樓老舊商店是主要的形象，要再走近一些，往裡面看才會看到有很多信眾點光明燈的燈座，隱約才會有廟宇的形象感覺，然後左轉進和平路後會看到廟宇建築主體的側邊牆，似乎才讓人覺得有古蹟的樣子。

圖 1 彰化光復路與和平路口，老舊商店圍住定光佛廟（研究者拍攝於 2013 年 7 月）

圖 2 轉進和平路後看到的定光佛廟左側牆（研究者拍攝於 2013 年 7 月）

根據廟方總務黃逸政先生所說，主要是因為日據時代實行都市計畫，道路闢建所致，因而被拆除一部分建築與挪出一大片土地，導致目前廟體建築的不完整。後來又因商業發展關係，定光佛廟又位於彰化火車站前方的黃金地段，因此靠近馬路旁的部分又蓋起一間間的房舍供作商業生意使用，導致廟體正面只有一個通道大小，完全看不出裡面是一座擁有兩百多年歷史的廟宇古蹟。

當初這些商店的部分主要只是出租土地，但由於未載明出租期限，商店的承租人又一再的易手，這樣的不定期且非定型化契約無法約束後來的承租人，導致廟方想要拿回這些原先的土地資產時產生了極大的困擾，據廟方人員說，目前傾向以買回的方式做協調。經過努力，目前已收回原先廟前通道兩側各一間商店的空間。以下兩張照片提供做為對照。圖 3 為之前商店還未收回時的照片；圖 4 則為已收回兩間商店之後的照片，廟前變得寬敞、清爽許多。

圖 3 廟前商店未收回時之照片（黃健倫《定光佛與定光佛廟》頁 62，1996）

圖 4 廟前商店收回部分後之照片（研究者拍攝於 2013 年 7 月）

研究者到訪的當天（2013 年 7 月 8 日）正好是農曆初一，來廟裡拜拜的香客雖不能說是絡繹不絕，但也是陸續一直有人來，從正殿前滿滿信眾所點的光明燈可以確定這裡的香火算是相當鼎盛，根據廟方工作人員所說，來這裡拜拜的香客當中，目前並不僅止於客家籍民眾，且除了彰化附近的民眾之外，也有遠從高雄、臺北甚至東部來的信眾。

## 三、定光古佛由來的說法

### 3-1 佛教信仰中的定光古佛

佛教的觀念中有所謂的「三世佛」說法，也就是俗稱的三寶佛；而「三世佛」又分為「橫三世佛」與「縱三世佛」。「橫三世佛」是以空間分界，分別是指中央的釋迦牟尼佛，東方藥師佛，西方阿彌陀佛；另外「縱三世佛」是以時間分界，分別是指過去佛燃燈佛，現在佛釋迦牟尼佛，未來佛彌勒佛。燃燈佛（又名「定光佛」、「錠光佛」等）在已過去的莊嚴劫為佛，是釋迦牟尼佛之前的佛，曾在過去世預言釋迦牟尼未來將成佛，是授記釋迦牟尼佛之師。許多佛、菩薩都曾是燃燈佛弟子[2]。

因此從佛教的角度來看，燃燈佛與定光佛指的是相同的佛，且燃燈佛早在釋迦牟尼佛成佛之前已經存在，又根據「劫世」[3]理論，燃燈佛在過去的莊嚴劫為佛，而我們現在所處的是所謂的賢劫[4]，也稱為現在劫，證明燃燈佛的存在是具有非常久遠的時間了。

除了上述「三世佛」說法之外，關於佛教經典記載燃燈佛的部分也相當多，例如在《大智度論》卷九云曰：

> 如然燈佛生時，一切身邊如燈，故名然燈太子，作佛亦名然燈。舊名錠光佛。[5]

這裡指的然[6]燈佛又名「定光佛」或「錠光佛」等。

另外《過去現在因果經》卷一亦記載，

> 初生之日。四方皆明。日月珠火。不復為用。王見太子有如此瑞。即召諸臣。共集議言。太子初生。有此奇特。當為太子。作何等名。諸臣答言。應名太子以為普光。[7]

故也有人將燃燈佛稱為「普光如來」、「燈光如來」等。

還有依《修行本起經》卷上所述，

> 至于昔者，錠光佛興世，有聖王號名燈盛治，在提和衛國。

---

[2] 維基百科網站。三世佛。http://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%89%E4%B8%96%E4%BD%9B（最後更新：2013 年 3 月 31 日）。

[3] 「劫」指的是梵文劫簸(kalpa)的音譯，它在印度，並不是佛教創造的名詞，乃是古印度用來計算時間單位的通稱，可以算作長時間，也可以算作短時間，長可長到無盡長，短也可以短到一剎那。不過，通常所稱的劫，是指我們這個娑婆世界的長時代而言。維基百科網站，劫（時間）。http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%8A%AB_(%E6%99%82%E9%96%93) （最後更新：2013 年 6 月 3 日）。

[4] 維基百科網站。http://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%B3%A2%E5%8A%AB（最後更新：2012 年 9 月 22 日)。

[5] 查閱自佛教電腦資訊庫功德會網站 http://www.baus-ebs.org/sutra/fan-read/008/1509/009.htm

[6] 根據丁福保佛學辭典解釋，這裡所用的「然」與「燃」是相通用的。

[7] 查閱自佛學世界網路藏經閣網站 http://www.suttaworld.org/big5-txt/sutra/kgin/kgin03/189/189-1.htm

> 人民長壽，慈孝仁義，地沃豐盛，其世太平。生一太子，
> 字為燈光，聰明智遠，世之少雙。聖王愛念，甚奇甚異，
> 臨壽終時，國付太子。太子燈光，念計無常，傳國授弟，
> 即時出家，行作沙門，道成號佛無上至尊，神德光明，
> 無晝無夜。從比丘眾六十二萬，遊行世界，開化群生。[8]

這段提到的是錠光佛成佛興世的過程，內容說到在以前有個國家叫做提和衛國，國王名為燈盛，那是一個太平國家，國王有一聰明且有智慧的太子名為燈光，在國王臨終之時將國家交付給燈光太子，但是燈光太子感念世事無常，就將國政交給弟弟，然後就出家了，當他成佛後遊行世界，開化群生。

在以上的佛教經典中均有提到燃燈佛，且燃燈佛的稱呼通常也相通於錠光佛或定光佛，因此，在定光古佛由來的認知上，目前較多傾向認為與佛教的燃燈佛有關。

### 3-2 道教信仰中的定光古佛

道教經典最高神靈三清尊神之首元始天尊，其門下有十二位弟子也就是所謂的十二金仙，分別是：廣成子、赤精子、燃燈道人、懼留孫、太乙真人、靈寶大法師、文殊廣法天尊、普賢真人、慈航道人、雲中子、道行天尊、清虛道德真君。但也有另外一說是沒有燃燈道人與雲中子，而是多了玉鼎真人與黃龍真人。

在《封神演義》第四十五回：「燃燈議破十絕陣」當中，對於燃燈道人有著以下的一段介紹：

> 燃燈道人，跨鹿乘雲，相貌稀奇，形容古怪，是仙人班首，有詩為
> 證：一天瑞彩光搖曳，五色祥雲飛不徹。鹿鳴空內九皋聲，紫芝色
> 秀千層葉。中間現出真人相，古怪容顏原自別。神舞虹霓透漢霄，
> 腰懸寶錄無生滅。靈鷲山下號燃燈，時赴蟠桃添壽域。雙抓髻，乾
> 坤二色，皂道服，白鶴飛雲，仙風併道骨，霞彩現當身，頂上靈光
> 千丈遠，包羅萬象胸襟，九返金丹全不講，修成聖體微靈明，靈鷲
> 山上客，元覺道燃燈。

說明了燃燈道人在封神演義裡是為眾仙人之首，其能力自不在話下，其名號的全名為「靈鷲山圓覺洞燃燈道人」。

據中文百科在線（2011）提到，十二金仙雖然是封神演義小說裡面的杜撰，但後來道教經典也接受了此一說法[9]，而在佛教和道教互相影響之後，道教當中的神也與佛教的神共通了，像十二金仙當中的文殊廣法天尊就是文殊菩薩，普賢真人是普賢菩薩，慈航道人是觀世音菩薩，因此，燃燈道人是為燃燈古佛應該有其合理性。

---

[8] 查閱自佛學世界網路藏經閣網站 http://www.suttaworld.org/big5-txt/sutra/kgin/kgin03/184-1.htm
[9] 查閱中文百科在線網站 http://www.zwbk.org/MyLemmaShow.aspx?zh=zh-tw&lid=140135

### 3-3 客家信仰中的定光古佛

客家信仰中的定光古佛，在介紹其生平時多半會是以僧人鄭自嚴後來成佛的介紹為主，在相關文獻中比較常被使用討論的有南宋周必大所著的《新創定光庵記》[10]與南宋胡太初等修纂的《臨汀志》[11]，但是學者王見川提出在北宋中期即存在一些文獻，其較完整的是寫於北宋崇寧三年（1104）至北宋宣和五年（1123）間的北宋惠洪《禪林僧寶傳》。（王見川，2006）

關於北宋惠洪《禪林僧寶傳》卷八裡描述到：

> 南安巖嚴尊者
> 禪師諱自嚴，生鄭氏，泉州同安人也。年十一棄家，依建興臥像寺沙門契緣為童子，十七為大僧，游方至廬陵，謁西峯耆宿雲豁。豁者清涼智明禪師高弟，雲門嫡孫也。.....
> 淳化乙卯正月初六日，集眾曰：吾此日生，今正是時，遂右脇臥而化，閱世八十有二，坐六十有五夏，謚曰定光圓應禪師。

另外，南宋周必大所著的《新創定光庵記》這樣記載著：

> 定光，泉州人，姓鄭，名自嚴。乾德二年（964），駐錫武平南安岩，淳化二年（991）別立草庵居之，景德初（1004）遷南康郡盤古山。祥符四年（1011），汀守趙遂良即州宅創後庵，延師至。八年（即祥符八年，1015），終於舊岩。

再來是，南宋胡太初等修纂的《臨汀志》所記載的是這樣：

> 敕賜定光圓應普慈通聖大師，鄭姓，法名自嚴，泉州同安縣人。祖仕唐，為四門斬斫使。父任同安令。師生而異稟，幼負奇識。年十一，懇求出家，依本郡建興寺契緣法師席下。年十七，得業遊豫章，過廬陵，契悟於西峰圓淨大師，由此夙慧頓發，遂證神足，盤旋五載。.....八年正月六日申時，俄集眾云：「吾此日生，今日正是時，汝等當知妙性廓然，本無生滅，示有去來，更言何事？」言訖，右脅臥逝，春秋八十有二，僧臘六十有五。

從以上三段文獻關於僧人鄭自嚴生平的介紹來看，其出生地分別是泉州同安人、同安縣人及泉州人，這應該是一致的，因為在古代時同安縣屬泉州府管轄，因此通稱泉州人是可行的。

另外，關於鄭自嚴的生卒年在上述三段文獻上並無法清楚得知，而根據黃健倫

[10] 《新創定光庵記》完成於西元 1126~1204 年之間。
[11] 《臨汀志》完成於西元 1259 年。

（1996：86）指出鄭自嚴應是生於後梁太祖開平四年（910），卒於北宋太宗淳化二年(991)；另外王見川(2006：218)則是說鄭自嚴應是生於後唐閔帝應順元年(934)，卒於北宋真宗大中祥符八年（1015）[12]。兩種說法之生卒年前後算來都正好八十二歲，可確定的是鄭自嚴享年八十二歲，這應當無誤，但研究者傾向認同王見川之說法，因為在《臨汀志》裡還有一段提到：

> 真宗朝，嘗齋於僧，對禦一榻無敢坐者。上命進坐，僧答曰：「佛祖未至。」少頃師至，白衣衲帽，儒履擎拳，即對禦就坐。上問：「師從何來，甚時居道？」答曰：「今早自汀州來。」問守為誰？曰：「屯田胡咸秩。」齋罷，上故令持伊蒲供賜咸秩，至郡尚燠。

這段僧人鄭自嚴與宋真宗的互動被記錄在《臨汀志》裡，證明僧人鄭自嚴不可能於宋太宗淳化二年（991）就已圓寂。另外謝重光（2000b：121）也提到汀州太守胡咸秩於大中祥符六年任太守,所以可以確定僧人鄭自嚴卒於大中祥符八年(1015）是比較合理的。

客家信仰中的定光古佛又被稱作定光公或佛公，在客家社會中被以「公」來稱呼都有其地位尊崇與親切的意謂。定光公是由僧演變為佛，這與宋代崇倡佛教和客家移民社會精神生活需要寄託有其密切相關性。

社會生活中的人物要能夠被塑造成神，其德行是首要的條件。自嚴大師成為定光古佛是人們對其德行的認同，因而成為當地百姓崇拜的精神偶像。自嚴大師生前即在閩、粵、贛地區的許多地方有著廣泛的影響。其聖蹟遍及東南沿海諸省。福建客家各縣的口頭傳說也是不勝枚舉。

從有記載的文獻和未記載的民間傳說來看，定光公生前行善義舉主要包括四個方面：

一、鎮蛟伏虎、為民除害。

> 定光公“十七遊豫章，除蛟患。乾德二年（964），來汀之武平南岩。郡城南潭有龍為民害，師投偈，沙湧成洲。郡守趙良以聞，賜南安均慶院額。在南安岩，當大蟒猛虎威脅百姓安全時，定光公又挺身而出。

二、興修水利、開山劈路。

> 長汀縣城城東十里鋪，有一座定光陂，相傳為定光公施法力修築而成。連城縣宣河鄉培田村，也有一座定光陂，定光公也應是有

[12] 王見川原文當中的大中祥符八年（1011），應是筆誤，應更正為大中祥符八年（1015），西元 1015 年。

> 功於該陂的。長汀縣南山鄉官坊村村西聳立著一座獅形石峰寨，寨下有洞，名定光洞。相傳為定光公計劃引梅花山麓河水西流灌溉，定光洞為施工未果所留。上杭縣城門外石門障村，有一屏障， 阻礙了道路的通行和河水的暢流。民間傳說定光公於此施神功，開山修路，疏濬河道。

三、呼風喚雨、祈來晴雨。

> 宋祥符四年（1011） ，汀州久雨不晴，郡守趙遂良請定光古佛搭台祈晴，果然雨收雲散、陽光普照。不久，又發生旱災，郡守胡咸秩遣使到南安岩請定光古佛祈雨，定光古佛寫一偈語給來使帶回汀州，剛進入汀州境內，大雨傾盆，當年喜獲豐收。

四、送子施惠、鎮邪救死。

> 武平縣跟定光公有關的許多地名都有一段定光公為民造福的傳說。如“寄子嶺”據說寧化余某向定光佛求子並得子，在往岩前答謝的路上兒子不幸死去，後又是定光公大恩大德使其寄在荒嶺的兒子死而復生。又如連城縣賴源鄉流傳著定光公“報一飯之德”的故事。

從以上民間文獻有記載和沒有記載的民間傳說來看,定光公不僅具有佛法無邊、神通廣大的神格魅力，而且還具有大仁大德、大智大勇的人格魅力。閩西客家先民對定光公自然是感恩戴德、敬而不畏。定光公圓寂後，民眾收集舍利遺骼，塑像岩中。熙寧八年（1075），守許當之禱雨感應，初賜均慶禪院開山和尚，號“定應大師”。定光公塑像的落成及主祀定光佛的均慶禪院的建立，標誌著定光公信仰的形成，實現了定光公由僧向佛的轉變。（俞如先，2007）

## 四、定光古佛宗教性質之探討

針對客家宗教信仰當中的定光古佛信仰，不僅因為在臺灣其略顯低調的風格讓研究者感到好奇；而對於其名稱上「古佛」的用法應該也是一個值得研究的方向。

雖然目前一般認為定光古佛與佛教當中的燃燈佛是有其關聯性，甚至就是同一對象，而透過「丁福保佛學大辭典」對於「古佛」一辭的查詢，雖然有以下的說明：

> 古佛（術語）古時之佛。過去世之佛。又，辟支佛之別稱。高僧之尊稱。大日經二曰：「當廣說灌頂，古佛所開示。」僧史略上曰：「漢末魏初，傳譯漸盛，或翻佛為眾祐，或翻辟支為古佛。」續佛祖統紀一蒙潤傳曰：「天目中峰國師，嘗致書曰：法師能以芬陀利香，充塞宇宙，人謂古佛復出。信矣！」

但是，在佛教經典上則幾乎是以燃燈佛或錠光佛來稱呼，較少出現「定光古佛」一名，因此對於定光古佛信仰將之定位為佛教系統似乎有其討論空間。

就在研究者思考這個問題的同時，今年 2013 年 7 月 2 日已逝臺灣當代舞台劇大師李國修在其公開之感恩辭上所寫到的「天德教師尊無形古佛」，開啟了研究者新的思考方向。天德教，亦稱天德聖教，是一個創立於 1927 年的新興宗教，在年代上似乎是與定光古佛信仰無法連結上關係，但在其宗教的性質上很容易讓人聯想到系統龐雜的「中國秘密宗教」[13]系統。

中國秘密宗教，一般來講，較被歷朝執政者當局關注取締，其中以白蓮教為其代表，也最具爭議性與知名度。元末時，各地起義勢力多結合白蓮教等祕密宗教，宣傳號召。明代朱元璋即位後，禁制白蓮教活動，然而此類祕密宗教卻屢禁屢起，逐漸深入民間社會，成為民間重要信仰。這類祕密宗教，多以未來世彌勒佛、聞聲救苦的觀音大士為信仰核心，並吸收許多道教、民間信仰神祇如關聖帝君、玉皇大帝、太上老君，並衍生新的神祇信仰如無生老母。

中國祕密宗教常藉由扶乩、秘法、神通與拜懺等儀式，編寫新的宗教典籍，吸引信徒，也藉由傳統儒家的倫理道德教化百姓，強調茹素，甚至結合岐黃、占卜、相命、堪輿、符咒等，深入民心，影響極大。中國秘密宗教多數揉雜了儒家與佛教、道教信仰，半僧半俗，深具庶民色彩，直到影響所有民間教派思想的羅教（創始人羅清，又稱無為教)出現，而得以大興其道，羅教思想影響了幾乎所有的中國民間宗教，包含著名的齋教、白蓮教與一貫道。這當中的齋教又分有龍華教、金幢教、先天道三個系統。而先天道又分出同善社、一貫道、歸根道、圓明聖道等教派。在這龐雜系統當中其所尊奉的神祇經常都是以「古佛」尊稱，例如：一貫道的天然古佛、南海古佛；天德教的無形古佛、清風古佛；還有鑾堂系統的蓋天古佛。以下將資料整理成表 1 如下。

表 1 古佛尊稱之神祇與其教派一覽表

| 神祇名稱 | 相通神佛 | 所屬教派 |
|---|---|---|
| 天然古佛 | 濟公活佛 | 一貫道 |
| 南海古佛 | 觀世音菩薩 | 一貫道 |
| 彌勒古佛 | 彌勒菩薩 | 一貫道 |
| 天真古佛 | | 一貫道 |
| 開天古佛 | 天公、盤古 | 道教 |
| 圓通古佛 | 觀世音菩薩 | 白陽教 |
| 蓋天古佛 | 關聖帝君 | 齋教、鑾堂系統 |

[13] 維基百科網站。中國秘密宗教，https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%AD%E5%9C%8B%E7%A7%98%E5%AF%86%E5%AE%97%E6%95%99 （最後更新：2012 年 11 月 19 日）。

| | | |
|---|---|---|
| 慈航古佛 | 觀世音菩薩 | 齋教、鑾堂系統 |
| 無形古佛 | | 天德聖教 |
| 清風古佛 | | 天德聖教 |
| 濟公古佛 | 濟公活佛 | 天德聖教 |
| 燃燈古佛 | 燃燈佛、錠光佛 | 佛教、道教 |
| 定光古佛 | 燃燈佛 | 客家民間信仰、民俗佛教 |

資料來源：研究者初步整理，資料尚未完備。

自從唐末五代以來，定光佛信仰成爲時尚，以爲其一可免災，二可救世，三佛應刼救世。信仰體系逐漸成爲民間教派立教的思想基礎。歸根道的十七祖姚蓮宗還自稱是燃燈古佛即定光古佛化身（陳進國，2006）。一直以來，中國民間宗教教派就是有著儒、釋、道三教合流的現象，就算是較單純屬於閩西客家族群信仰的定光古佛也是如此，所以，陳進國（2006）更指出閩西客家地區信仰的定光古佛，並非是燃燈古佛，而是指一個叫鄭自嚴的大德，曾被賜號為「定光圓應普慈通聖大師」。

而根據謝重光教授的說法，定光法師是一位原雲門宗系統的禪僧，但他兼修密法，有大神通，是一位密教色彩濃厚的禪僧，所以定光佛信仰是唐宋時福建的一種民俗佛教，以巫術和道法作為主要傳教手段，具有民俗佛教“佛皮道骨”或“佛道不分”的宗教性質（謝重光，2008）。不過另外謝教授也認為閩西民眾信巫尚鬼之俗相當盛行，定光大師如要按正規佛教傳道的話其阻力是相當大的，因此轉而結合巫術和道教的辦法來佈道（謝重光，2005）。

但是，針對名稱上的「古佛」用法，不管在佛教或道教上，基本上是屬於較少見的，因此，針對定光古佛的信仰是佛教抑或是道教的探究也引起了討論空間，是否也有其他的可能性呢？在此，筆者初步地大膽的提出假設，客家人定光古佛的信仰或許與中國秘密宗教信仰曾經在閩西一帶的傳播有關。當然，這需要進一步的田野調查與資料佐證。

## 五、結論

定光古佛信仰在臺灣就這樣默默的過了兩百五十多年了，當初福建汀州府的客家先民因為移墾臺灣而把大陸原鄉的信仰一起帶進臺灣這塊土地，到目前為止還是維持當初分別在淡水與彰化兩處作為祭祀與兼具會館功能的定光佛廟（寺），如今會館功能已不再，而定光古佛依然堅守崗位守護著福建汀州來臺的客家子民，如此低調的風格正如客家人不管處於多麼惡劣的環境，都能堅忍度過。

定光古佛信仰的研究目前在臺灣屬於較冷門的宗教、文化或族群的研究主題，除了文獻部分的不足是研究上的一大限制外，能夠訪談與請益的對象其實也不多，主要還是要到大陸閩西地區才能更廣泛的收集到相關資訊，2011 年起兩岸的「定光古佛學術研討會」正式展開，期盼這樣的研討會交流可以帶來更多關於定光古佛相

關研究的新發現。

在本研究進入階段性完成之際，發現在桃園大溪有少部分的詔安客家人，在其居住地區的大廟名為福仁宮，廟裡也供俸定光古佛，雖然不是主祀，但因為是詔安客家人所供俸，所以引人好奇。另外也發現在以詔安客為主的雲林縣，其二崙鄉有一個永定村，不知與彰化的永定客家人及台中南屯永定里的客家人是否有關？是否也有祀奉定光古佛？我想這些都是將來值得筆者或其他研究者努力好好去探索的議題。

## 中文文獻

王見川，2006，〈從南安巖主到定光古佛－兼談其與何仙姑之關係〉，圓光學報，第十期。Pp.215~231。

吳成偉，2005，〈定光古佛信仰與彰化客家〉，《彰化縣客家族群分布調查》，彰化縣文化局編著。彰化市：彰化文化局。Pp.190~200。

周璽總纂，2006，《彰化縣志》，臺灣史料集成編輯委員會編輯。臺北市：文建會。

林國平，1999，〈定光古佛探索〉，圓光學報，第三期。Pp.223~242。

林瑤棋，2008，〈汀州客的團結象徵－以彰化定光佛廟為例〉，臺灣源流，第 44 期。Pp.132~141。

俞如先，2007，〈論客家定光公信仰的形成與發展〉，龍岩學院學報，25 卷 4 期。Pp.15~19。

陳進國，2006，〈外儒內佛─新發現的歸根道（儒門)經卷及救劫勸善書概述─〉，圓光學報，第十期。Pp.233~289。

黃健倫，1996，《定光佛與彰化定光佛廟》。彰化市：定光佛廟。

謝重光，2000a，〈客家民俗佛教定光佛信仰研究〉，佛學研究，第 00 期。Pp.118~127。

謝重光，2000b，〈閩西客家定光古佛信仰的形成與傳播〉，《第四屆國際客家學研討會論文集：宗教、語言與音樂》，徐正光主編。臺北市：中研院民族所。Pp.119~148。

謝重光，2005，《福建客家》。桂林：廣西師範大學出版社。

謝重光，2008，〈閩台定光佛信仰宗教性質辨析〉，臺灣源流，第 42 期。Pp.120~131。

# 雲林詔安客民間文學神鬼傳說之視覺元素初探

羅雪華[*]　游元隆[**]

## 摘　要

「詔安客家」指稱祖籍為福建省詔安縣的客家族群。分布範圍很廣，主要以雲林縣的崙背鄉、二崙鄉與西螺鎮最密集。詔安客為台灣客家五大族群之一，但因各種因素仍是最不為人知的一群且急速減少中，意謂著詔安客家族群福佬化狀況嚴重。自從行政院客家委員會成立以來，政府便積極推行各項客家事務與文化復興，使客家文化備受重視，也成功塑造「南六堆、北桐花」、「北桐花、南夜合」文化意象，加上藍衫、菸樓、紙傘等強烈的客家產業形象，為北、南部客家族群注入鮮明的色彩。相較之下，雲林縣雖有特殊的詔安客家族群，但其形象卻難以彰顯。期盼從詔安客家特有的文化中，萃取出視覺元素，期待能轉換為視覺形象得以保存並推廣。

本研究內容主要以崙背鄉、二崙鄉與西螺鎮為採集範圍，將對民間文學作歸納分析，在從中萃取視覺元素以便日後運用發展。民間文學是人民與族群對於文化的一種展現，民間傳說內容性質通常又分為：人物、地名、民間習俗、地方風土及歷史傳說。本研究透過文獻探討內容分析法、詮釋學研究法來了解客家神鬼傳說，希望藉由神話故事的研究資料，分析了解詔安客家的信仰、儀式及歷史內容。未來期望將這方面資料轉換成通用圖像，以利於將來運用於詔安客家活動與各種展場等形象識別中。此研究將詔安客家文化視覺化及系統化，不僅提升詔安客自身族群的認同感，讓詔安客文化得以傳承，也能讓民眾對於詔安客家文化更了解而提昇接受度，形成更完整而多元的族群文化環境。本研究為達成研究的效度，先從傳說中的文字內容加以分析並形成詮釋資料，最終轉換成視覺元素的表現。

***關鍵字：****詔安客家、民間文學、視覺元素*

[*] 羅雪華　國立雲林科技大學創意生活設計系所碩士。
[**] 游元隆　國立雲林科技大學創意生活設計系所專技副教授。

## 一、緒論

### 1-1 研究動機

本研究主要針對詔安客家民間文學之神鬼傳說，轉化成視覺元素的創作。藉由民間傳說了解當地特色、族群信仰與文化，再從故事中萃取視覺元素，將詔安客家族群的文化用最快速的溝通方式；「視覺化」加以呈現，讓民眾可更直接的接觸詔安客家文化拉近彼此距離，也讓詔安客家族群的獨特文化注入專屬意象。而選定用神鬼類的傳說是因主角通常無固定型態，趣味性、獨特性較高因而讓人容易記憶且有想像空間。

### 1-2 研究背景

民間文學是眾人集體創作而成的，普遍流傳於人民的日常生活中，會因各地的生活環境、民情風俗的不同而有所改動，民間文學大致上可分為三類：一、故事類，例如：神話、傳說、故事這類；二、詞語類，像是：諺語、俗語、歇後語、謎語這類；三、戲曲類，民歌、兒歌、戲劇類。　本研究以傳說為主體因此加以介紹：傳說內容大致又可分為：英雄人物、歷史事件、山川景物、宗教信仰、神鬼的為主的故事。傳說通常又以真實的人、事、物或風俗上依附發展為故事，因此有一定的可信度。

視覺是人類獲得外部信息的主要通道。在視像的建立過程中，製作者把信息演繹為各種不同面積的單元，稱為視覺元素，將元素排列形成有含義的視像詞彙，放於載體上，才達致信息傳遞的作用。而最基本的視覺元素有：點、線、面、體。點、線、面、體既是概念的元素，亦可透過製作技巧，呈現在不同的載體之上，成為具有形狀的視覺元素。轉化成視覺元素之後，點、線、面、體有各種不同的形態。

### 1-3 研究目的

**1-3-1** 研究詔安客家族群的民間傳說並歸納分析，取出視覺元素加以創作。利用視覺設計，更快速的傳達詔安客家族群的文化特色，達到推廣與保存的目的。

**1-3-2** 提升詔安客家自身族群的認同感。希望未來詔安客家活動與視覺形象製作時加以運用或參考。

## 二、文獻探討

本章節先針對詔安客家、民間文學、民間傳說做初步介紹，了解其內容之價值與重要性後，找出屬於詔安客家族群的民間傳說並加以介紹，最後將傳說內容分析歸納後提出核心架構及視覺元素所具備內容之創作。

### 2-1 詔安客家族群

詔安客家人是指出生或祖籍來自福建省漳州府詔安縣客家族群者，是臺灣目前急

速減少的族群。本來分布於台中市、彰化縣員林鎮、雲林縣。特別是雲林縣的二崙鄉、崙背鄉、西螺鎮等三鄉鎮以及台中市的西屯區港尾里為最主要分佈地點。而西螺地區因為被閩南人同化，已消失的差不多，幾乎都福佬化。

### 2-2 民間文學

民間文學也稱俗文學。它是世代勞動人民集體創作的語言藝術。它有自己的藝術傳統，表現方法和獨特的藝術風格。它具有集體性、口頭性、變異性等特點。[1]而所謂的民間文化，包含廣泛，舉凡食、衣、住、行，宗教慶典、休閒娛樂等表現。民間文學的文化特色與差異性，具體展現了在地本土文化，民間文學是本土文化的總根源。民間文學包括神話、傳說、故事、歌謠、諺語、俚語、童話、笑話、謎語等，其共同特點為「口頭創作」、「人人參與」、「母語」傳承。[2]因此民間文學展現當時的文化特色與在地的鄉土民情。

### 2-3 民間傳說

神話傳說與故事的區別，神話是描寫人類、部落、民族的事，並與信仰、儀式有關，而強調主角的神性；故事和傳說則較多歷史事件的描述，但故事所含的幻想成份較高，傳說則強調歷史性，內容是可信的，主角也較人性。[3]早期社會中難以得知何時會面臨天災、人禍，因此依憑著信仰讓心靈得到安定與救贖，面對一切不確定因素的力量。信仰中便有了「神蹟」，也因此信仰更加堅定且更廣為流傳。「台灣客家族群敬拜祖先、信奉鬼神，也因地緣因素信仰上融合了福佬人的信仰與其他客家族群之信仰，因此在宗教信仰的呈現上顯得多元豐富。」本節神鬼傳說中主要敘述神祇的由來、保佑鄉民的神蹟內容。

### 2-4 詔安客家族群之民間傳說

台灣詔安客民間傳說具有明顯的地方色彩，但來台時間已久，幾乎失去大陸原鄉流傳的傳說，反而另闢新傳說。筆者依照 2008 年吳易珍所撰寫的，《台灣詔安客家民間傳說研究》一書中，所提及的雲林詔安客的故事歸納後分為下列六項：人物傳說、地名傳說、神鬼傳說、民間習俗傳說、地方風土傳說、歷史事件傳說。但本研究主要針對神鬼傳說的部分作為探討範疇，因神話不只是描寫人類、部落、民族之事，並與信仰、儀式有關，還強調歷史性。也因神話中的主角型態較有想像空間，未來轉換成視覺元素或視覺形象時辨識性也相對提高。

#### 2-4-1 開口獅特色與故事

舞獅種類繁多，主要分成兩大類，為開口獅與閉口獅兩種。開口獅也稱開嘴獅，

[1] 曾永義，2003 年，《俗文學概論》，台北：三民書局。Pp.5。
[2] 林松源，1997 年，《台灣民間文學學術研討會論文集》，彰化縣：台灣省磺溪文化學會。Pp.9。
[3] 范姜灴欽，2005 年，《台灣客家民間傳說之研究》，臺北市：文津出版社。Pp.6。

屬於客家獅，其特色是嘴形如四方形木盆，因此也有人稱「盒仔獅」、「客仔獅」，而無開嘴的的獅子叫做憨仔獅，憨仔獅在舞獅時不能入廟，但開口獅可以。一般舞獅舞到廟門或廳堂門時就得退，但開口獅卻可前進。因：

*很久以前有一位皇帝之母親（皇母）發病經國醫治療無效，然後自稱有一天在夜暗睡夢中，看見一隻獅頭，病症就輕鬆如癒一樣，沒有看到獅又會再發病，皇上聽其講後，調大臣商量，大家都認為可能就是中邪，皇帝令朝臣造獅頭，第一次先做藍仔獅，做成後，恭請安扶國母到金元殿坐位，弄獅頭要衝至殿裡時國母忽突暈不省人事，所以藍仔獅倒退之因，然後問明國母，獅之形象，大臣再創造開嘴獅如國母說之形象，不給國母知道是自做之假的，再次弄成非常逼真，皇母看得非常高興百病好轉至癒，所以可衝至進入皇殿，此可避邪，當代皇帝敕封叫做金獅連陣，頭可寫一王字，如家庭有白牌靈位也可進入，但怕驚動其白牌靈所不入好。*[4]

## 2-4-2 西螺泰山石敢當－獅咬劍由來與故事

孕育西螺的地方之母－濁水溪。西螺發展完全依靠濁水溪的水源，但以前因堤防尚未建造完整，所以每到夏季颱風來臨時，溪水暴漲、氾濫成災。以前西螺的濁水溪也不如現今水域寬廣，只有幾百公尺，因此一下大雨兩邊土石就會崩塌，經過不斷的氾濫造就現在的兩千多公尺。傳說故事如下：

*「濁水溪對岸是彰化水尾村，大部分村人姓鐘，村民看大水都往他們那裡流，擔心之餘請來紅衣法師想想辦法，法師拿了紅水銀筆並念念有詞，接著用筆一指，濁水溪的水就立刻回頭流向西螺了。接著廖氏居民也請法師幫忙，打造了「獅咬劍」，石像雕刻完畢後，法師念了符咒，大水就又往回沖向水尾，使得水尾淹大水，災情慘重。一星期後溪水退去，水尾村人民覺得奇怪，是什麼破了他們的咒語呢？年輕人們匪夷所思，因為白天時他們的稻田都還是很良好，但為何過了一晚，稻田就被破壞得坑坑洞洞且都是稻田中央被破壞。到了晚上他們埋伏在田邊，直到半夜他們看見了一個，不知是獅子還是老虎亦或大貓的動物在田裡跑跳，他們急忙拿著棍子追趕而上，但還是被那隻動物溜了，牠奔上南岸，年輕人也追了過來，可是上了岸卻不見動物蹤影。他們找呀找，突然看見前方的這座石碑，上面刻著獅咬劍，又發現階梯上有動物腳印，還有稻穗。心想：莫非這隻獅子吸收日月精華，已成精了？他們回去後將此事告訴法師，法師說：殺一隻狗與公雞，用牠們的血去破壞劍咬獅的法力。於是年輕人們趁著夜幕低垂時，搭上竹筏來到石碑前，將黑狗與公雞血潑在獅咬劍上，潑上去時，還聽說獅子哀叫了三聲，從此不再靈驗。」*[5]

## 2-5 視覺元素

基本的視覺元素是點、線、面、體的構成。點、線、面、體既是概念的元素，亦

[4] 吳易珍，2008 年，《台灣詔安客家民間傳說研究》，國立雲林科技大學漢學所碩士論文。Pp.59。
[5] 吳易珍，2008 年，《台灣詔安客家民間傳說研究》，國立雲林科技大學漢學所碩士論文。Pp.62-63。

可透過製作技巧，呈現在不同的載體之上，成為具有形狀的視覺元素。轉化成視覺元素後，點、線、面、體有各種不同的形態，而本研究以最基礎的點、線、面為創作重點，未來可延伸發展為體，成為商品化。

**2-5-1 點**

是圖像中最細小的成份。它佔有長度及闊度中最基本的等分，並佔有畫面中最細小的面積。通過它在面積上和方向上的改變，會形成圖像各種的形成元素，如線及面等。一點有聚合和集中視線的意態，在視像中，它有提示及引導視線的作用。

點在畫面上的大與小是相對的、比較的。點在細小的框中顯得很大，但在大的框中就會顯得很小。點的表達有很多種，它可呈圓形、方形，或有不規則的外型。

當眾多的物體，往同一方向聚合時，意念上它們會集中在一點。在概念裏，物體可以從一點擴散往不同的方向。一點並不是靜止的，而是有集和散、起和終的含義，運用在視像中，有引導、集中視線的能力。

**2-5-2 線**

圖像中的線條，是由很多的點沿著相同的方向，緊密地排列在一起所形成。線有明顯的長度，但寬度很小，佔有面積。它可以指示方向及位置，並形成面的邊緣，為面框上範圍。由於線是點移動時所經過的軌跡。線的表達有很種；直、曲、長、短、闊、窄、輕、重等分別。線條的長度、寬度與線的兩個末端走向形態，會影響圖像的給人的觀感。 線條是概念的，它在自然形態中並不存在，線的外型，有長短、粗細、輕重、強弱、直接、轉折、頓挫等變化，所以給觀眾以力量、速度、連續、流暢、移動、纖巧、厚重、彈力，等等觀感。

**2-5-3 面**

當很多線條往同一方向不斷重複，並緊貼在一起，會形成一幅有面積的面。面有長度及闊度，但只有極微細的高度。面是體的基本單元，面的組合及連接會形成體，或組成形狀。形狀是用線條圍成的視覺空間，是設計圖像的基本造型因素。

## 三、研究方法

本研究經由蒐集詔安客家民間傳說資料，並透過文獻探討內容分析法、詮釋學研究法來了解客家神鬼傳說，希望透過神話故事的研究資料，分析與理詔安客家的信仰、儀式及歷史內容。最後歸納分析出其中所蘊藏的視覺元素，以便日後運用及發展。

**3-1 研究對象與範圍**

**3-1-1** 文獻記載之詔安客家民間傳說，引用文獻資料但其內容必須具有：內容情節與詔安客文化、民俗之相關、傳說的發生地點來自詔安客家族群居住地。

**3-2-2** 政府所主辦的民間文學之採集專案、個人採集之成果。

由於各縣市的故事集內容對於講述、採錄標音、註解都很詳細，因此納入參考資料。

### 3-2 文獻蒐整法

是指蒐整、鑑別、文獻整理，然而詔安客文學與視覺圖像資料缺乏，因此在蒐集過程中相對困難。本研究所用文獻來源為民間出版品、學術論文;其次為政府出版品，如在地的民間故事集。

### 3-3 內容分析法

內容分析亦稱資訊分析或文獻分析，包含所有正式文件、私人文件、數量紀錄、照片、視聽媒介等傳播內容，透過量化的技巧以及質的分析，以客觀及系統的態度，對其內容進行研究與分析，推論其產生的環境背景及意義的研究法。[6]本研究將蒐整詔安客家民間文學之傳說文獻將以分析，了解其文化內涵，以便視覺元素之創作發展。

### 3-4 詮釋學研究法

詮釋學一詞，本義是指希臘學者用來詮釋軼聞傳說、故事，和其他原文的技術。為了理解並詮釋一篇原文，詮釋者必須要知料作者想要表達什麼，理解原文背後的意義。及將自置於歷史和文化的情境脈絡中審視。[7]因此詮釋學取向的研究是在處理文本或社會現象的意義，必須從研究者身處的社會文化傳統所提供的前見（pre-judice)或先前判斷（pre-judgment)作為出發點，經由部分與整體間不斷的詮釋循環，逐步克服文本或社會現象的陌生性。詮釋者在詮釋的循環中還須不斷進行反思，以修正自己的先前判斷，因此對文本或社會現象的理解最終指向自我理解。[8]本研究藉由詮釋學研究法，導出故事或傳說中所描述的的視覺元素或形象。

---

[6] 王文科，2003 年，《教育研究法》，台北市：五南。Pp.451。

[7] Michael Quinn Patton，吳芝儀、李奉儒譯：1995年，《質的評鑑與研究》，台北縣：桂冠。Pp.67。

[8] 王文科、王智弘，2004 年《教育研究法》，台北市：五南，Pp.413。

## 四、研究分析與結果

表2 雲林縣詔安客家傳說－開口獅特色一覽表

| 開口獅佐證照片及型態特色照片 | 開口獅特色文字敘述 |
|---|---|
| <br>圖1 開口獅（資料出處：http://library.taiwanschoolnet.org/c00/38640013/html/lion-special.htm，廖新三師傅口述，2000） | 沒有開嘴的獅叫做憨仔獅，憨仔獅舞獅時不能入廟內，而開嘴獅可以入廟內探神表演。 |
| <br>圖2 開口獅（資料出處：http://library.taiwanschoolnet.org/c00/38640013/html/lion-special.htm，廖新三師傅口述，2000） | 傳統的獅頭是以七層布上漿塑造而成，而我們港尾社區的開嘴獅是以白鐵製作而成。舞動獅頭更是不容易，何況還要控制獅口之開闔。更須真工夫，才能將獅頭舞的 生動活潑。 |
| <br>圖3 開口獅（資料出處：http://library.taiwanschoolnet.org/c00/38640013/html/lion-story.htm，廖新三師傅口述，2000） | 舞獅套路名稱：金獅連陣開嘴獅 |

資料來源：《http://library.taiwanschoolnet.org/c00/38640013/html/lion-story.htm》（廖新三師傅口述，2000）

表2 雲林縣詔安客家傳說之主角開口獅－特色轉化視覺元素表

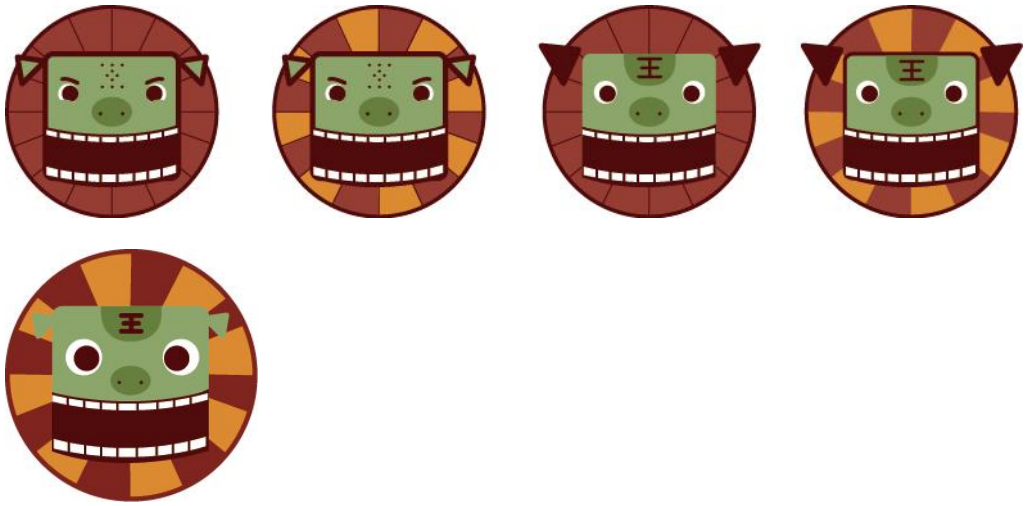
<table>
<tr><td>特色</td><td>傳統鮮豔的色彩、正方造型、豬鼻</td><td>色彩</td><td>紅、黃、綠、黑</td></tr>
<tr><td colspan="4">萃取視覺元素與轉化</td></tr>
<tr><td>轉化－點</td><td colspan="3">
</td></tr>
<tr><td>轉化－線</td><td colspan="3"> </td></tr>
<tr><td>轉化－面</td><td colspan="3">  </td></tr>
</table>

表3 雲林縣詔安客家傳說－泰山石敢當、獅咬劍特色一覽表

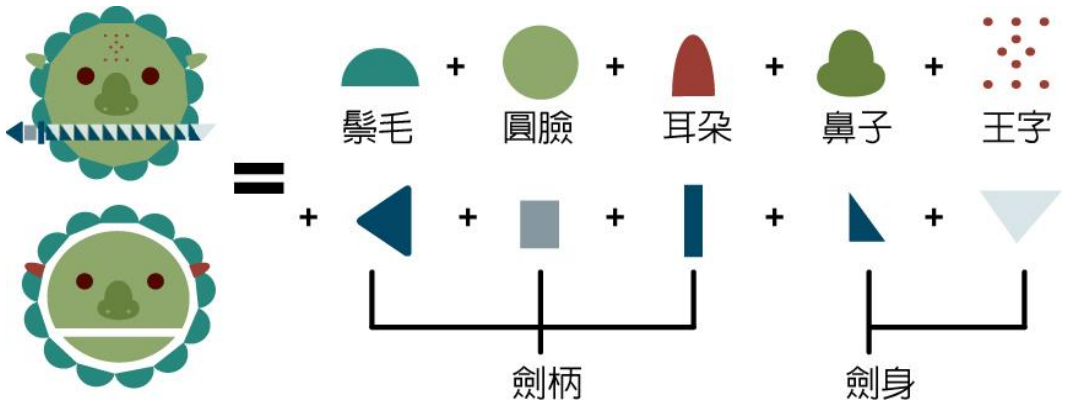
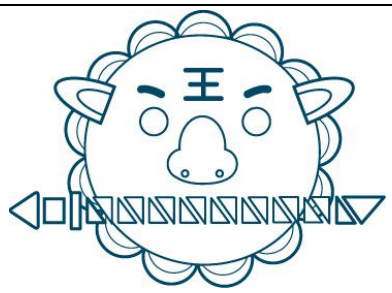
| 泰山石敢當、獅咬劍照片 | 石敢當與獅咬劍特色文字敘述 |
|---|---|
| <br>圖4 石敢當與獅咬劍全貌（資料出處：http://blog.xuite.net/akao_chen/mntnsea/61982491） | 全台最大的避邪厭勝石碑「泰山石敢當」，即在本里大同路民宅內，相傳其建造於1864年（清同治3年）；1928年（昭和3年）重建，此石碑原無覆頂蓬；1953年（民國42年）再加八角形封頂。「泰山石敢當」的民間傳說雖有穿鑿附會之疑，相傳泰山擁有法力無邊的山神，能鎮壓任何邪魔。因此如有地方常發生災難，便立個石碑上刻「泰山石敢當」字樣，以鎮邪止煞。 |

| | |
|---|---|
| <br>圖5 獅咬劍特寫（資料出處：http://blog.xuite.net/akao_chen/mntnsea/61982491） | 相傳明末鄭成功水師非常勇猛，平日他們拿著盾牌和劍訓練，休息時士兵將畫著獅頭的盾牌擱著，劍插在獅嘴上，附近百姓看了覺得威風，於是將「獅咬劍」的樣子變成了避邪之物；另一種說法是怕獅子出去作怪，傷及無辜百姓，因此讓牠嘴裡咬把劍，以免咬傷人。而劍的劍峰指向濁水溪，象徵抵禦濁水溪大水的威力。[9] |
| <br>圖6 石敢當特寫（資料出處：http://blog.xuite.net/akao_chen/mntnsea/61982491） | 本里這座「泰山敢當」，高五尺，狀像石埤，上端刻有獅頭，額上寫一「王」字，口含寶劍，俗稱「獅子咬劍」。居民以它來鎮壓濁水溪之泛濫，為祈求平安，是民間信仰之產物。<br>鎮住濁水溪的泰山石敢當上，所寫的「泰山石敢當」五字中，細看會發現錯了三個字，實際上那是有涵義的：<br>「泰」字中，少了一點，意謂「水少一點」。<br>「石」字中，多了一點，意謂「石頭多一點」，也象徵加持過的石頭有避邪之意。<br>「敢」字中下方兩豎一樣長，意謂站得穩，象徵抵擋妖魔鬼怪之破壞。[10] |

資料來源：《雲林縣西螺鎮公所網頁》http://www.hsilo.gov.tw/html/bourg-5.htm

[9] 吳易珍，2008 年，《台灣詔安客家民間傳說研究》，國立雲林科技大學漢學所碩士論文。Pp.72。
[10] 吳易珍，2008 年，《台灣詔安客家民間傳說研究》，國立雲林科技大學漢學所碩士論文。Pp.73。

表 4 雲林縣紹安客家傳說－泰山石敢當主角獅咬劍特色粹取視覺元素表

<table>
<tr><td>特色</td><td>傳統鮮豔的色彩，但因歷史久遠，顏色已經斑駁、渾圓的造型、豬鼻</td><td>色彩</td><td>籃、紅、黃、綠、黑</td></tr>
<tr><td colspan="4">萃取視覺元素與轉化</td></tr>
<tr><td>轉化<br>－點</td><td colspan="3"> 
</td></tr>
<tr><td>轉化<br>－線</td><td colspan="3"> 
</td></tr>
<tr><td>轉化<br>－面</td><td colspan="3">
</td></tr>
</table>

**4-1 小結**

透過詔安客家民間文學之神鬼傳說中的的蒐整資料中，將開口獅與獅咬劍的特色簡化為最基礎的點、線、面之視覺元素，搭配適合的色彩，製作出屬於詔安客家的視覺元素，點線面元素可在平面文宣品上搭配使用。而透過面的元素未來可延伸發展為體，成為單一造型，甚至成為公仔商品等吉祥物運用。透過一系列的元素轉換衍伸出更完整的視覺形象。

## 五、結論

詔安客家族群的文化透過民間文學的方式流傳、記錄在人民心中，文字內容雖描述得活潑生動，但透過設計可更直接的呈現給觀者，讓人直接接觸、了解詔安客家族

群的文化內涵，且更容易記憶。因此本研究藉由民間傳說故事轉化成為視覺元素，希望創作出的視覺元素，可供未來詔安客客家族群活動與各種展場等形象識別中所運用或建立其參考資料。另外本研究將詔安客家民間傳說，轉化成視覺元素之貢獻分析歸納如下：

### 5-1 利用圖案呈現文化保存與教育

每個族群都有自己的文化，但早期族群大多透過口頭的方式流傳並沒有詳細記載，因此藉由民間文學我們可以更了解當地的風俗民情、文化特色。但跟大量的文字相比直接使用圖案呈現，可更快速的讓大眾認識當地文化，不僅達到詔安客家族群本身的自我了解與認同，也透過視覺圖像化，讓當地的特有文化加以展現與保存，甚而達到教育下一代的目的。

### 5-2 文化宣傳與推廣

本研究透過民間傳說之文獻歸納分析，轉換為具有文化意涵的視覺元素，未來可供詔安客客家族群活動、展場等形象識別中所運用，達到宣傳與推廣之價值。亦可作為設計參考資料，讓未來的設計者在設計產出時更具有當地特色及文化意義。

### 1. 中文文獻

曾永義，2003 年，《俗文學概論》，台北：三民書局。Pp.5。

胡萬川，1998 年，《藝文資源調查手冊》，台北市：行政院文化建設委員會。Pp.13。

林松源，1997 年，《台灣民間文學學術研討會論文集》，彰化縣：磺溪文化學會。Pp.9。

曾永義，2003 年，《俗文學概論》，台北：三民書局。Pp.25。

范姜灴欽，2005 年，《台灣客家民間傳說之研究》，臺北市：文津出版社。Pp.6。

王文科，2003 年，《教育研究法》，台北市：五南。Pp.451。

Michael Quinn Patton，吳芝儀、李奉儒譯：1995 年，《質的評鑑與研究》，台北縣：桂冠。Pp.67。

王文科、王智弘，2004 年《教育研究法》，台北市：五南，Pp.413。

吳易珍，2008 年，《台灣詔安客家民間傳說研究》，國立雲林科技大學漢學所碩士論文。Pp.59。

陳佩君，2008 年，《六堆屏東內埔昌黎祠及其客家文化之研究》，國立雲林科技大學漢學所碩士論文。

胡萬川，  2004 年，《民間文學的理論與實際》，新竹市：清大出版社。

楊家駱，1995 年，《中國俗文學》，臺北市：世界書局。

胡萬川，1998 年，《台灣民間文學》，南投市：台灣省政府文化處。

**2. 網路資料與文獻**

新聞快報-學生鄉土資料蒐集與教學網站

http://library.taiwanschoolnet.org/c00/38640013/html/lion-story.htm

Xuite 日誌。濁水溪守護者 泰山石敢當

http://blog.xuite.net/akao_chen/mntnsea/61982491

雲林縣西螺鎮公所全球資訊網。

http://www.hsilo.gov.tw/html/bourg-5.htm

台灣民間文學

http://140.131.110.231/tmhui/subpage_2-1.html

# 七崁詔安聚落超渡法事儀式以「瑞靉壇」為研究對象初探

黃振崇*　鄧靄雲**

## 摘　要

「瑞靉壇」黃氏家族在西螺七崁地區從事超渡法事，從一七三九年至今已超過二百七十年，「瑞靉壇」這壇號從唐山過台灣已沿用至今，作者之一黃振崇從小跟隨父親四處從事超渡法事，為現任雲林縣二崙鄉大同國小校長，從事於西螺七崁詔安客家文化研究，今擬從祖先唐山過台灣二百七十年口傳之懺本經文中，解析出民間超渡法事中之教化傳遞。「瑞靉壇」超渡法事已深入民間與並且和生活結合，且二百七十年在台灣近代是最多變多元和文字記載清楚的時代，黃氏家族從福建詔安渡海來台定居西螺一轉眼近三百個年頭。

雖歷經三百個年頭，但因為是功德事業的傳承，所以儀式經文內容的正確性一致性是不容錯誤的，本研究從口傳懺文和光緒三年的手抄疏意本解析，結合勘輿風水時所發現的昭和七年前元長保正李國順墓誌銘，更能發現台灣清末時其當時的社會情況，為非常珍貴且剛出土的珍貴史料，作者倆人針對本研究著重於資料整理和呈現。

***關鍵字：****七崁詔安、瑞靉壇、西螺七崁、訴意本、墓誌銘*

* 黃振崇　雲林縣二崙鄉大同國小校長。
** 鄧靄雲　雲林縣文昌國小教師國立雲林科技大學漢學資料整理研究所研究生。

## 一、前言：西螺七「嵌」、「欠」或「崁」

在探討本文主題之前，先針對西螺七崁這「崁」字，作簡單的探究，目前常用的有三個字「崁」、「欠」、「嵌」，在張廖的七嵌箴規使用的是山甘欠這「嵌」字，據國立台南大學台灣文化研究所研究生李佳穎在民國九十五年六月付梓的碩士論文《西螺地區「張廖」宗族特色與在地歷史發展》中指出：

> 針對「七嵌」和「七欠」的說法，簡瑛欣的《宜蘭廟 KHIAM（示簽）祭祀圈之研究》的碩士論文，文中第五章〈第五章 蘭境之外：西螺七 khiam〉提出一些論點……簡氏認為「福佬人」稱「七嵌（kham）」，而「詔安客」稱「七 khiam（欠）」，而此種說法和筆者採訪的說法有不同，其實各嵌（欠）的每個村落成員都有稱為七「kham」（嵌）或七「khiam」（欠）。……發現「七嵌」或「七欠」背後皆有其代表涵義，……「七嵌」對張廖宗族而言，已不單只是代表「七條祖訓」，，更是代表著宗族聯防組織、迎神賽會的七個聚落。……「七欠」稱號更在張廖宗族「父傳子、子傳孫」代代相傳下流傳著……現代「西螺七嵌（欠）」的意義：武術武館的象徵……甚至國術武館的看板寫著「西螺七嵌（欠）」。（圖 5-3）[1]

上述李佳穎直陳「嵌」字來自其張廖宗祖的七條祖訓箴規「春秋二祭，莫不陳其竹籃，八臺為榮，鹽醬以佐時食，懸燈以光雙招，祭畢，乃闡述七嵌之訓。」這「嵌」字確有其由，而「欠」字有地方流傳的光榮意義，但是對於武館以「嵌」或「欠」字實有不妥因為其引用的相片卻是書寫「西螺七崁勤習堂國術館 5877157」，所以「崁」字是西螺武館的通用字，因為筆者的師父其中之一林世和就是勤習堂館主，而這照片拍攝正好是他的招牌。包括其論文 118 頁所拍的照片「西螺七崁武術園區推動委員會」，因為該委員會是由「西螺七崁武術文教基金會」執行長李明哲也是現任雲林縣議員所主持，皆以「崁」字代表西螺二崙崙背武術的現代意義，另外與貓兒干文史協會楊永雄老師對話過程中，楊老師指出：

> 就我所了解在看過張廖祭祀文獻當中，曾看過「嵌（欠音）」，也就是說祭祀的文獻中「嵌」字因為要標出它的音就借用「欠」這個字，而「崁」字是由於民國六十年代連續劇「西螺七劍」名震一時，後來武館就習慣用「崁」字，所以這個山土欠的「崁」就讓它成為西螺武術的代名詞。[2]

所以不管是西螺七嵌、西螺七欠、西螺七崁都可以，而西螺武術在西元 1895 乙未割台之後，沉寂近一甲子之後，才又重新為世人所認識重視，我們採取包容的心且持續研究的態度來讓傳自原鄉的詔安文化發光發熱，感謝許多前人的努力，所以歸納

[1] 李佳穎，2006，〈西螺地區「張廖」宗族特色與在地歷史發展〉，國立台南大學台灣文化研究所碩士論文， Pp.98～105。

[2] 102 年 7 月 26 日與楊永雄老師在二崙鄉大同國小校長室對話探討。

結論如下：「嵌」字為祭祀箴規用字，而「欠」字就將它視為詔安話的直接標音，也是地方傳承的光榮意義，「崁」字就成為西螺、二崙、崙背聚落武術的代表字，這問題就像個「有機體」可以持續的來討論。

## 二、佛道因緣話說「瑞靉壇」發祖源流

佛教於兩漢時期傳入中國，佛教東來傳法進入中土受到中國文化的影響，據孫以楷主編《道家與中國哲學》一書中指出：

> 佛教於兩漢之際傳入我國。東漢楚王劉英"學為浮屠齋戒祭祀".....魏中期，佛教禁令有所鬆弛，僧人的譯經和傳教又繼續進行。.....甘露五年，朱士行出家學道，西去于闐求取《般若經》，成為西行求法的第一位中國僧人。[3]

佛教於兩漢時期傳入中土，而於明末清初又隨著唐山移民渡海來台傳入西螺七崁部落，西螺由於平原遼闊，土壤肥沃，又有豐沛的溪水可引為灌溉，所以吸引了許多移民來拓墾農地，發展快速，而「瑞靉壇」正是以具體「超渡儀式」特色的方式從原鄉詔安傳入。清初，西螺已有居民四千九百多戶，民生昌榮，人文薈萃，成為嘉義與彰化之間，先人早期在台灣墾殖的重鎮，留下許多拓荒的史實和珍貴的古蹟。「瑞靉壇」橫跨空間的橫斷面和時間的縱斷面，飄洋過海在三百年前到達台灣這片土地，而佛教傳入台灣深入民間生活之中，從祖傳的佛事超渡法事中可清楚呈現，更呈現出佛教在台灣民間死亡儀禮中「救贖」的重要性，更是教忠教孝安定社會的一帖良方，對於「送死」一事能盡子孫該盡的孝道，亦不枉父母提攜乳哺之恩情。

良好的地理環境，肥沃的土壤和水源豐沛的濁水溪灌溉了這一片嘉南的穀倉，而福建詔安這原鄉的「超渡儀式」伴隨著生命的繁衍，也安定了在他鄉的遊魂。

據黃氏祖譜「徑口黃氏世系譜」中指出，十世祖黃有碧號曲誠公渡海來台葬於西螺埔心，依山而王延續唐山福建詔安使用之「瑞靉壇」超渡壇號迄今，謹守黃天水公唐登進士第後封為內閣宰相，其次男黃峭公娶三妻生二十一子，雖二十一子皆登進士第，但在左右相不合政爭之下，也不得不各奔他鄉，祖訓內八句詩曰：

> 迅馬登程往異鄉，任從勝地立綱常，異鄉外境猶吾境，爾在他鄉即故鄉；旦夕莫忘親命語，晨昏當薦祖茶香，願從此地垂麻慶，三七男兒總炙昌。.....次男諱峭公娶三妻官氏吳氏鄭氏各生七子共二十一子，為化公第九郎乃吳氏吹次產也，居汀州寧化縣壁村始祖，娶納妾共生十五子焉厥石黃二公妣宋氏七媽，產遺九男長男曰久昌.....其餘七兄弟就元仁宗元佑甲寅元年，別右里遺宗移居漳州平和線大徑口小嶺和中堂侄又有在詔安二都秀篆伯公前住.....[4]

---

[3] 孫以楷主編陶建華沈順福程宇宏夏當英著，2004，《道家與中國哲學》，北京：人民出版社，Pp.7。

[4] 黃榮林置：《徑口黃氏世系譜》，斗六廳西螺街一三四番地，未出版。

以上再與楊永雄老師提供之「秀篆黃氏祖譜」(西元 2000 年傳抄本）對照

> 吳氏媽生下七子第四子（十一子）諱寧，居汀州府寧化縣石壁村龍山里娶伊氏葬水西龍門岡流珠坑，生子諱化.....五十二世化公寧公之子又名萬四郎，娶氏生道公，葬大龍山下按化公生九子長曰久昌、次號久隆、三號久茂、四號久盛、五號久美、六號久善、七久安、八久康、九久興，五十三世道公.....即化公第六子久善公也.....六十一世小五公的第五子均仲公第九子自北山徙居饒平百嵩村後徙居秀篆等處[5]

所以來西螺開墾的各姓氏族人在異鄉歷經數代，時日一久，情感上終將異鄉變成自己的故鄉，但根源祖宗卻是永遠懸在心中。在台灣史上，西螺算是唐山人來台灣開墾很早的一個群聚聚落。

「死亡」為人生的最終點，是最後里程，也是人生所必需面對的嚴肅課題，死亡埋骨所在是生命的根，而「死亡超渡儀式」在不同的國家、種族、宗教信仰、部落，皆有其不同的表現方式，但「死亡」有其另一面的積極價值。由「徑口世系黃氏世系譜」中指出：

> 我始祖公啟隆三十七郎即二郎妣張氏十一娘，居住在南婆社陳坑老屋下入在赤灯坪砍畬開田渡活，後觀徑口龍山高聳，發脈悠長，左右挾輔，因興徑口祖居人氏結契幫居，徑口井長意為子孫綿遠之計，築室攸居於是肇基徑口也。啟隆三十七郎妣張氏十一娘產下四男長文通次文達三文選四文遠.....徑口啟隆三十七公元始祖二十一甲申年十月初八日卯時生，洪武元年戊申年五月初三日子時榮歸葬在二都官坡社上龍甲浮墩下坐寅向申分金.....三世祖世盛公葬五通宮庵坪嶺.....九世祖品山公生四男長曰有間次曰有皷三曰有羅四曰有碧.....十世祖諱有間號心誠公生於康熙辛未年正月十三日丑時享壽四十六歲卒於乾隆丙辰年三月十二日酉時妣隨娘慈惠張氏生於康熙壬申年正月十三日辰時生卒於雍正辛亥年正月十七日子時終夫妻同葬高樟背座辰向戌分金.....十世祖諱有皷號拱誠公卒於雍正.....十世祖諱有碧號曲誠公四郎葬在西螺埔心塚移葬新社頭塚十二月二十七日忌辰，心誠公生六男長曰大炉次曰大灶三曰大諄四曰大櫃五曰大燿六曰大灺.....十一世祖諱大灺號達權晚公生於雍正乙巳年二月十八日寅時享壽五十歲卒於乾隆甲午年六月十三日丑時[6]

徑口啟隆三十七公生於（西元 1284 年），元朝至元二十一年歲次甲申年為，皇帝為元世祖忽必烈，徑口世系發祖啟隆三十七公卒於洪武元年（西元 1368 年），享陽壽八十四歲，榮歸葬在二都官坡，後傳至十世祖有碧協同大哥的六個兒子渡海來台，十

[5] 2013 年六月二十六日由貓兒干文史協會楊永雄老師帶來之「秀篆黃氏祖譜」校訂。
[6] 黃榮林置：《徑口黃氏世系譜》，斗六廳西螺街一三四番地，未出版，Pp5～11。

一世大炤號達權公，是六個兒子中最小的，生於雍正乙巳年，也就是雍正三年（西元 1725 年），卒於乾隆甲午年，也就是乾隆三十九年（西元 1774 年），而有碧的大哥有間，於乾隆丙辰年，也就是乾隆元年（西元 1736 年）登仙別世，有間的最小的弟弟有碧，協同期大哥有間的六個兒子守喪三年後渡海，所以「瑞靉壇」在 1739 年渡海來台至今超過兩百七十年，西螺七崁的文化很重要的一部份就是超渡文化，在文字上能完整流傳下來，它和武術的分別是，七崁武術文字相關部分除了之前曾在「2012 詔安客家學術研討會」上討論的「西螺七崁詔安武術源流初探」中所指出的「銅人簿」以外，幾乎沒有留什麼文字記載下來[7]，而「瑞靉壇」流傳下來的除了經文懺本以外，還有從事各種超度儀式所要使用的「訴文」、「文疏」、「榜文」……等。據國立東華大學民間文學研究所，研究生楊士賢於中華民國九十九年六月付梓之博士論文「台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究－以閩南釋教系統為例」將閩南釋教系統歸納為六大派，文中指出：

> 閩南釋教系統大致可細分成北部派、宜蘭派、中部派、西螺派、嘉義派、永定派共六大派。……由「西螺派」一詞觀之，可知該派源自雲林縣西螺鎮，目前西螺派可分成兩大系統，一為黃氏家族創始的「瑞靉壇」，另一個為呂氏家族主導的「雲字壇」，瑞靉壇的黃氏一族，祖籍福建省漳州府詔安縣二都秀篆，該家族於原鄉遂世代從事釋教法師一職，且用「瑞靉壇」之壇號濟世。清乾隆初年舉族渡海來台，擇居西螺開墾，後世子孫亦代代傳衍釋教科範，並分枝散葉至各地行法，如今雲林縣境內凡盛行釋教之鄉鎮皆可見瑞靉壇的法脈傳承，甚至北傳至鄰近縣市，如台中石崗……民國四十八年，台灣中部地區發生八七水災，雲林縣首當其衝，……迫使當地許多劫後餘生者轉而往花蓮、台東發展，……遂有部分瑞靉壇系統的釋教法師動身至花蓮、台東設壇。[8]

在生命禮儀陰陽用事的資料上「瑞靉壇」保留非常完整，在非常龐雜的資料中，今天呈現資料以 1980 年代以後超渡場上使用的超渡內容為骨幹作簡介，因「目連救母」的故事傳播甚廣，所以以「目連」為主題，做初步探究。

據文獻記載，從東漢時期朱士行西行求法開始，佛教內容的正確性與解惑一直是後學者所要追求的，據高國藩所著《敦煌民間文學》一書中指出：

> 佛教變文中最有名的是斯二六一四《大目乾連冥間救母變文》（原題），是敘述佛教弟子目連曲盡孝道，救母出地獄的故事，是和尚們根據《佛說盂蘭盆經》（西晉月氏三藏竺法護譯）演繹而成的，及後世京劇《寶蓮燈》最初藍本，演的是劈山救母的故事，此故事後世曾衍生成無數的戲曲與圖畫文藝作

[7] 黃衍明，2012，《詔安客家學術研討會論文集》，國立雲林科技大學，Pp181～199。

[8] 楊士賢，2010，〈台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究－以閩南釋教系統為例〉，國立東華大學民間文學研究所博士論文，Pp50～58。

> 品，《目連變》的唐畫便有許多幅，明傳奇有鄭之珍《目連救母行孝戲文》三卷。……變文中目連救母故事十分曲折多變，寫得栩栩如生具有藝術魅力。……就其思想性而言，仍然是現實生活的曲折反映，寫出了在吐蕃回鶻殘暴的奴隸主統治下沙州人民深重的災難，不過借佛教外衣為遮護而已[9]

早期渡海來台的先民不僅生活上苦，其心中的苦更是可想而知的，而「目連」這佛陀底下第一神通大弟子，其救母的故事深烙印在人民的心中，更「救贖」了在異鄉的遊魂，更是「超渡儀式」中非常重要的角色扮演對象。

## 三、「瑞靈壇」超渡儀式內容

這超渡儀式的內容最重要的懺本部分絕不外傳，掌握關鍵知識就掌握關鍵力量，所以能讓「瑞靈壇」保留超渡儀式以及相關文獻至今，而「目連」的角色在超渡儀式中占重要的地位，時至今日以文化資產保存和傳承的概念進行資料整理詮釋和呈現，讓文化界能更清楚看見這超渡亡靈的真實內容，此為其價值之一。

與敦煌文本做個對照比較，分析其異同，作價值的轉換此為價值之二。據維基百科指出：

> 目連救母指的是釋迦牟尼佛的神通第一弟子目犍連（簡稱目連、目蓮）以神通能力到達餓鬼道，見母親身受餓鬼之苦，最終借十方眾僧威神之力使母親解脫的。上座部佛教的記載是目建連得到佛陀的指示就在七月十五日供養許多證得阿羅漢僧侶每人一缽淨水每個缽放一支楊枝，僧侶喝時先用楊枝淨水布施無量餓鬼【這也許是施食餓鬼的起源】，再將功德迴向目連的亡母，亡母承羅漢僧侶們的迴向加持脫離餓鬼轉生畜牲道做了一隻黑狗，後來聽目連說法七天而亡轉生三十三天為天神，才算救母成功。……敦煌變文寫本有《大目犍連變文》、《大目連變文》和《大目連緣起》，元代末年有《目蓮救母出離地獄昇天》。明代戲曲作家鄭之珍著有傳奇《目連救母》，全名《目連救母勸善戲文》。乾隆年間，張照參考鄭之珍《目連救母》，編撰《勸善金科》二百四十集。[10]

以上是維基百科對「目連救母」故事大綱的簡介和歷史上有關此故事的戲曲和傳奇簡介，以及施食進行的儀式。

「瑞靈壇」超度儀式內容只傳兒子不傳女兒，這其中最大因素是怕傳給外姓之後，會衝擊到自己的事業版圖是最主要的原因。

### 3-1「福佬事」與「客事」異同

[9] 高國藩，1994，《敦煌民間文學》，台北：聯經出版事業公司，Pp35～37。
[10] 引用自：http://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%9B%AE%E9%80%A3%E6%95%91%E6%AF%8D

據筆者親訪「昌」字輩和「朝」字輩的西螺和虎尾的「瑞靉壇」伯父和兄長作出的結論如下，客事的「齣頭」也就是所謂的超渡內容和作「福佬」的內容不同，多了如下內容如作「觀西」---引魂之後，法師手持引魂幡在棺材尾揮動，有時單腳站立手結印做法超渡亡靈、作「十八罪」(這內容和亡魂沐浴過路關有雷同內容)、作「秉燭」、「教婢」、出山（棺材要抬出去埋葬）的時候作「出煞」---一支割草用鐮刀和一顆石頭先放在板凳上，待在泥土地上書寫「井」字然後將鐮刀插在井字中間謂之「出煞」，然後棺木才抬出家門。前虎尾鎮公安里里長黃朝欽亦是虎尾瑞靉壇傳人說：

> 以前師公作到天亮，內容齣頭很多要和喪家溝通超渡功德的內容，而這溝通的中介者就是各庄頭的喪葬聯絡人，他們處理喪葬方面的事情多了經驗值很高，看超渡久了都精的很，以前齣頭內容有「過布橋」就不過「板子橋」這齣內容有扮演瞎子、牛頭、土地公和詹二娘共四個前場下場，在「走赦馬」這齣完之後，桌子沒收馬上用板凳接上撐起布橋。還有「弄觀音」由一位法師下場扮演觀音法像，這男扮女裝的觀音多位法師下場用言語戲弄，包括後場打鼓吹嗩吶的仙乀，這扮演觀音的人不會笑才是最厲害的。因為漫漫長夜從前一天中午過後起鼓，作午夜法事到隔天早上八九點過橋，我們瑞靉壇的超渡內容可說是非常豐富的。[11]

筆者之一黃振崇國中時大約民國七十年代，曾經到梅山部落超渡，當時家屬要求作「轉西方」其儀式就是帶領另外兩位法師，在遺體旁念「五方」，往生者若是男就「逆時鐘行」，若是女就「順時鐘行」，遺體旁點大把的香，這遺體經過繞行助念之後遺容變的祥和，我堂哥黃朝欽說：

> 有些會將遺體放在天蓋上，這天蓋倒過來是平的，將屍體放在上面，進行「轉西方」的經文助念希望死者能放下，往生西方極樂世界。

棺材上下兩塊稱為「天蓋地板」，兩旁襯板稱為「日月雙牆」，尾端有一孔稱「龍喉」。斂前曰棺、斂後曰柩，前（頭部）寫壽字、後（腳部）寫福字，取壽盡福留的意思，若往生者父母尚在時，不得寫福壽，只可寫奠字，俗稱棺材為「大厝」。所以俗語稱婦女生產，「生得過麻油酒香，生不過四塊板」，在早期台灣移民醫療不發達的情形之下，婦女生產是多麼危險的一件事。而時至今日因應工商業社會的來臨，超渡儀式有稱之為「做功德」、「午夜法事」、「作丁」、「作司公」…等等不同的名稱，而西螺因為開發甚早，而開台祖傳將近三百年歷史之「瑞靉壇」亦是西螺佛事超渡的始祖，開枝散葉遍傳全台，儀式全場皆以原鄉語言發音。在祖父「榮」字輩以前對於往生者是「詔安客家人」就以客家話超渡之，若是「福佬人」就以福佬話超渡之，所以家屬的要求也就是經濟市場取向，服務業滿足客戶的需求，所以「語言」的學習是非常重要的，但在今日「閩南語」是強勢語言的情形之下，在溝通性上分布很廣，所謂「形

[11] 2013.7.23 日在虎尾公安里前任里長黃朝欽處訪談交流校正資料。

勢比人強」導致全壇以「詔安客語」發音的情形已不復見。

### 3-2 超渡上「瑞靉壇」固定科儀的超渡儀式

與西螺鎮中正路尾「瑞靉壇」壇主，也是作者的堂兄黃朝墻（朝峯）討論目前比較常進行的科儀如下，一般超渡功德有分「午夜法事」今天午時（中午十一點）起鼓到隔天天亮的卯時（隔天早上五點到七點）結束，「冥路法事」下午三點到隔天卯時，「一朝宿啟功德」超渡法事整整一天一夜，暫宿一宿之意，「二朝功德」整整兩天，傳說更甚者大戶人家七七四十九天，排場甚大。而瑞靉壇「壇主」必須具備「吹、打、弄、作、糊」謂之「五全賞」，也就是要會吹嗩吶、打鼓、弄鎦、作事（全場超渡科儀）、糊紙（魂轎、金庫、靈厝、車、電視、冰箱、金銀山等），這五樣技能樣樣精通，而在西螺街上也只有家父黃昌墀公認是具有這五樣精湛的功夫。

#### 3-2-1 暖場

「起鼓」後場師傅以熱鬧的鼓和鑼、鈸配合嗩吶，熱鬧樂聲響徹雲霄上達天庭下達幽冥。

#### 3-2-2「發表發關請佛」

> 道場初啟廣無邊，列具關文達幽冥；藥石酥燈陳供養，香花茶果列數筵；真言一道慇懃請，符吏諸司悉臨軒。.....當界土地沿途攝魄將軍.....惟願使者來似飛風去如馳電香花請香花請香花請。[12]

超渡儀式從以上發表發關開始，以「七字偈」語傳唱開始，由中尊頭戴「五佛毗盧帽」法師帶領四位法師共五位，穿著內「海青」外「袈裟」頭戴「合掌帽」之莊嚴穿戴，請護法到法會場保護，會知陰陽兩界今日要舉行超渡儀式。

#### 3-2-3 引魂沐浴頂禮路關

透過祖傳釋教佛事中之召請真言從天宮或地府之中召還其三魂七魄，三魂三路轉七魄七路回，歡歡喜喜來到家堂，以「跋杯」兩個銅板一正一反謂之「應杯」代表引魂完成。法事前要先引亡魂到會場，用一盆水一件死者衣服，一件草蓆臉盆在地上用草蓆圍著，上面放衣服，法師會拿招魂旛招魂，由長子或長孫擲杯看有無回來亡靈從凡間軀體離開後，引魂之後由大兒子以白布沾清靜之水，用草席直立圍住神主牌位，背對三寶佛像，由上而下擦拭神主牌位三下不用碰到神主牌，先將「凡塵」「五濁」洗淨，以頓悟清靜之體再來壇前禮拜三寶佛。

#### 3-2-4 落馬

這經過以上儀式的清淨靈魂，將其引至式場（供告別式使用的）前面的靈桌安座，

[12] 「瑞靉壇」手抄懺本起始頁 1。

法師口念：

薦亡魂、亡魂早超生、超生生淨土，冥關渺渺去無歸，七魄茫茫喚不回，以此振鈴申召請亡魂不每赴靈筵……（往生淨土咒），金童玉女接引快樂到家堂。

這儀式完成之後，亡靈在快馬送回家裡安坐稱之為「落馬」也就是安坐位的意思。

**3-2-5 拜藥懺**

生前有生病吃藥的要做，祭拜剪紙的藥王和五色紙旗，用陶罐藥壺內放藥材煎藥，表示已解脫不再為病所苦，此齣由女婿跪拜，最後請幫忙的人將藥壺和藥王送出莊，藥壺打破，紙剪裁而成的藥王造型和五色旗和金紙一併在村庄口燒毀。

**3-2-6 拜好兄弟**

幫死者做功德蒙山施食科儀，跟農曆七月普渡一樣，法師運用法力打手印，使米或供品一化十，十化百，百化千，千化萬變化供品給好兄弟吃飽喝足來做功德。

**3-2-7 血盆科儀**

為本文探討之重點，在這齣超渡儀式上男女有別，死亡方式不同作法亦有不同，若在世陽壽不該終屬於自殺或是意外，男生就稱之為「打枉死城」。

**3-2-8 還庫**

每個人來陽世間兩手空空來，傳說有向十二庫曹官借錢，按生肖不同借的銀兩兩數不同，所以希望走的時候清清白白對於陰和陽沒有一點虧欠，這就是早期台灣人的堅持和骨氣。應還錢數如下口訣：

六鼠咬藤樹、二八牛耕田、、八虎最英雄、兔生八個子九龍吐淨水，七蛇飛上天、馬行二六里、羊行十求洲、猴來四萬文、五更雞報曉、狗吠四更明、豬來十萬庫。

**3-2-9 解願**

生前對於神佛所下的願對於天地萬物不滿的貪嗔癡至此一筆勾銷，咒罵公婆、欺騙世人，經商不公等諸冤業，，因亡靈口不能說，由「瑞靉壇」法師在三寶佛前代替你表達，讓亡靈無罪無愆。

**3-2-10 擔經（探亡）**

由女兒和孫女祭拜，法師一樣扮演目蓮救母的故事，一邊挑著十王妙懺，一邊挑死者神主牌，勸說世人行善行孝，「我今日要來念二十四孝，請聽官就要用紙包……..」快結束的時候，擔經的法師會把謝籃裝的神主牌那頭向著地下，法師自己演面哭泣細說生前亡者的種種好，亡者女兒孫女人人都拉著，代表不捨與難過，女兒在聲聲不捨

哭泣聲中，探視亡靈的神主牌位。

### 3-2-11 走赦馬

連夜趕路要將赦書送往酆都，請赦官快馬帶著赦書，騎風雲馬揚鞭啟程，下地府懇請幽冥教主酆都大帝又稱地藏王菩薩開釋亡靈，法師們拿著紙馬蛇行跑步，後面的法師要跟著跑。在西螺七崁部落「雙廖」和原鄉於紹安二都姓「黃」的此齣不作。

### 3-2-12 過橋

由土地公帶領家屬及亡魂過橋，每過一次橋扮土地公的人要講好話，家屬也要頭前到橋頭的盆中，代表買路費。

### 3-2-13 謝壇

感謝三寶佛菩薩護法四方神佛協助，讓功德圓滿，大家起立在熱鬧鼓樂當中送走神佛。

## 3-3「瑞靈壇」符法

「瑞靈壇」的生命禮儀一個很重要而且神秘的部份為「符咒」，各種「符」的書寫包括有「淨符」、「起土煞符」、「止血符」、「化骨符」----又分豬骨、魚骨、竹刺等、「安胎符」、「止血符」、「治飛蛇符」、「瘟疫符」、「制煞符」、「狗咬符」、「豬咬符」「餅上符」-----以毛筆沾墨書寫在餅上給患者服用，鎮「棺煞符」，遇到圈養家畜的人還會要求幫忙書寫「安豬椆符」「安牛稠符」，所以在早期農業社會「瑞靈壇」不僅亡者超渡，連治人的病甚至動物的病，收驚押煞起土煞等都要服務，因為早期農業社會豬牛都是重要的經濟來源，時至今日還是很多客戶要求寫相關的符以供使用，或延請至家以符清淨其家除穢，或者女兒要出嫁懷胎要「平安符」懷孕生產「安胎符」「止夜啼符」「鎮瘟疫符」等還是很熱門。

## 3-4「瑞靈壇」弄鎦

另外女婿或兒子也會額外請「瑞靈壇」師父「弄鎦」，所謂弄鎦幾乎是十八般武藝，有「拿跋」「單輪車」「舞刀」「舞叉」「弄碗」「斬刀斷手」「木劍斷棍雞蛋不破」……家父的壓軸功夫就是「單手舉大龍」、「嘴咬大龍」，所謂「大龍」就是出殯抬棺木的那隻大木頭，一般舉「八仙桌」還好，但是舉「大龍」那就是結合「力」與「氣」的功夫，所以平常都有服用所謂「運功散」內涵有琥珀、紅花、熊膽、丹參、虎杖、薑黃、赤芍、川七……等去瘀活血的珍貴藥材，所謂台上一分鐘台下十年功，所以家父黃昌墀至今未用過「健保卡」，可能是早期操練到骨肉筋穴脈位全開，所以免疫力還不錯。

## 四、「血盆科儀」儀式解析

一開場先唱下面之懺文科儀：

佛寶法寶僧寶尊，三種猶來一派分；有水皆含秋夜月，無山不滯夕陽雲；皈依佛法僧三寶，三寶諸尊作証明；手執毫光來接引，接引亡靈出三途；破幽關菩薩摩訶薩（三稱）金蘭披起鬼神愁，釋仗敲開地獄門；雙手捧飯能超走，代佛宣揚度靈魂，代佛宣揚度靈魂。[13]

以上在超渡法事的「打血盆」這一節一樣先唱以上之韻文，配合「後場仙仔」由鼓、嗩吶、大鑼、小鑼、大鈔、小鈔、三弦等樂器組成的音樂後場伴奏。配合由扮演目連尊者的法師頭戴五佛毗盧帽，肩挑由竹片製成的軟擔謂之「經擔」，經擔一頭擔「慈悲十王妙懺上中下三卷」，另一頭擔「亡者神主牌位」，佛前地上鋪設地獄沙城，中間用瓦盆放紅色水，共有東西南北四個城門，分插五色旗東青色、南紅色、西白色、北黑色、中黃色旗，再用鴨蛋和碗疊成龍眼睛，開始血盆科儀。

（口白）住家姓傅名羅卜是也，小僧目連正是父親傅天王

（扮演目連者說白）

母親劉氏乃是一品夫人，在生之時，食齋破戒墜落地獄之中受了酆都之苦，我老佛祖說道，目連僧目連僧，爾受爾娘親十月懷胎，三年乳哺，皆當報本爾娘親深恩。我再領了老佛祖旨意，前去地獄之中，救我娘親，早生天界，回轉靈山，我老佛祖有說道，目連僧目連僧，爾自己娘親，救得生天好，凡有陽間，孝子父母親，在生之時，生男育女，恐怕墜落地獄之中，受了酆都之苦，皆當救他昇天，我再領了，老佛祖旨意，為著（讀訴文如下）[14]

因為目連已渡化自己的母親往生天界，逍遙自在快樂，但今日午夜法事奉老佛祖旨意，救薦拔度陽世間孝眷之慈親，以下為訴文內容：

今據原籍　省　府　縣人氏移居台灣省　縣　鄉鎮　村里　路
號及宅居住 奉
佛宣懺啟建午夜功德振破血盆填庫求薦陽世
暨合家孝眷人等即日誠心拜千金相慈尊　俯拔親魂痛念
受度亡者　一位正魂原命　年　月　日　時受生享壽　歲卒于
年　月　，日　時別世，切以魂歸北府，魄往南柯，生死莫

[13] 「瑞靉壇」手抄懺本。
[14] 「瑞靉壇」手抄懺本。

官壽數難逃，涓今吉旦敬仗緇門啟建午夜道場如揚法事批宣慈悲妙典消除亡者一切罪咎仰叩

以上用黃紙書寫用於宣讀，完畢後於佛前燒化，為行文陰間的牒文。接著法師扮演目連說道：

爾看小僧口念金剛神咒，過了奈何橋來到此間，前面一座台莫非就是望鄉台，待小僧向前看來：

望鄉台上無相遇，死到陰司無奈何；
兩旁菽莫無人過，待得小僧叫關河。

鬼將開門、鬼將開門：

閻王殿上鬼門開，銅枷鐵鎖兩邊排；
善惡今朝難分數，業鏡分明掛高臺。
匆匆去起馬匆匆，聽起城外叫關河
閻王本是平等君，只取人命不愛錢；
陰司若用錢打當， 貧者先亡富者存 。

【俺】第一殿秦廣明王正是……小鬼在哪裡……

【俺】念我小鬼正是，住在崑崙山，有聽見大王，叫喚小鬼……念我小鬼是小鬼，頭毛那棕蓑，頭殼兩個擂，目睭烏蕊蕊，鼻空成墓堆，紅絲線是掩奎 ，嘴仔開開開，形坎 那樓梯，肚臍那糞堆，腹肚那風櫃，二支手親象金槓槌，二支腳親象草咩腿，鬼阿是鬼，腳踏崑崙山，手攀丹桂 ，嘴食東海水，腳蒼放臭屁，有人奉敬我是小鬼，食白米飯，配閣雞腿；無人奉敬我是小鬼，食冷飯，飲下東海水……【鬼王說】目連大法師，爾是真個目連大法師，若是假個目連【目連說】鬼將爾言就差……有什麼真假【鬼王說】你若果然是真個目連，我東門頭上五個大字看得來解得明……【目連說】待小僧向前看來，生老病死苦，生老病死苦……【鬼王說】真是【目連說】你動起鑼鼓待小僧解來。生我離娘胎,鐵樹花開,皆將一命送將來,仰答天神多保佑,得此人財，得此人財；髮白老來催，漸覺畏衰，腰駝背曲步難移，耳聾不聽人言語，眼怕風吹，眼怕風吹。得病苦堪悲，倒在床幃，翻身不覺淚雙垂，曉夜不睡連聲叫，妙藥難醫，妙藥難醫。命盡死來歸，不顧妻兒，頭南腳北手東西，家有黃金掌不去，想伴泥堆。魂魄到陰司，苦痛悽惶，眼中流淚濕衣裳，上告閻王慈悲主，早判西方，早判西方。……

以上為小鬼和第一殿秦廣明王的對話，這大王和小鬼之間的對話，寫來生動活潑，而這其中對小鬼形象的描寫更是活靈活現，閩南語童謠中的「排骨仔隊」也有類似的寫法歌詞如下「阮就是排骨仔隊，汝嘛是排骨仔隊；胸坎若樓梯，腹肚若水櫃，雙手金光錘，兩枝腳草蜢仔腿；人人攏叫阮是排骨仔隊。」接續為鬼王也就是第一殿秦廣明王出場，和目連尊者之間的對話，當飾演目連者以瑞靉壇緇衣佛門的「五傷悲」韻解完「生老病死苦」之後，黃衣使者接著上場。黃衣使者上場和目連對話，接著為

打開地獄東南西北中四城門說道：

【黃衣使者說】 目連大法師何不在西天看經念佛？如今來到鬼門關前有何事情？
【目連說】為著陽間孝子孫人等親人登仙別世，恐怕墜落地獄之中，受了酆都之苦，請我老佛祖到家為作證明，我領了老佛祖旨意救魂昇天，未知黃衣使者，威風凜凜何方如去？.....我請問爾個地方何人所管？

【黃衣使者說】就是小人所管.....

【黃衣使者說】在地藏王朦朧臺下有一位真魂，在此啼啼哭哭哭哭啼啼，不知是也不是。

【目連說】我不知道是不是叫他孝子來認。

【黃衣使者說】若是孝子父母親帶返家中蔭佑子孫富貴萬年，不是孝子父母親不可冒認。隨我看來亡者顯考妣×××正魂.....一座香煙交付你，【念西方若是二都 對此起念懷胎拜血盆食血碗】以下為【十月懷胎經】

一月懷胎如露水 二月懷胎水茫茫 三月懷胎成人影 四月懷胎結成人 五月懷胎分男女 六月懷胎六根全 七月懷胎生七孔 八月懷胎頭面全 九月懷胎重如山 十月懷胎子降生 是男是女早見面 免的爹娘受辛苦 十月懷胎苦無窮 三年乳哺母身難 上床恰似高山頂 下床猶如井般深 勸君行孝要及時 腳踏連花步步昇

阿彌陀佛。

【目連說】爾看三魂七魄救起凡有血水滿池，我領了老佛祖旨意，頭戴五佛，身披金蘭袈裟，腳下穿的千里馬，手執玉權金釋杖，口念金剛神咒，踩化血水不免後人受苦便了。（黃衣使者自此入壇內）

再來做回向：

回向因緣三世佛、文殊普賢觀自在、 諸尊菩薩摩訶薩、 摩訶般若波羅密（就是把你所做的功德，給有情眾生去分享）打血盆至此圓滿。

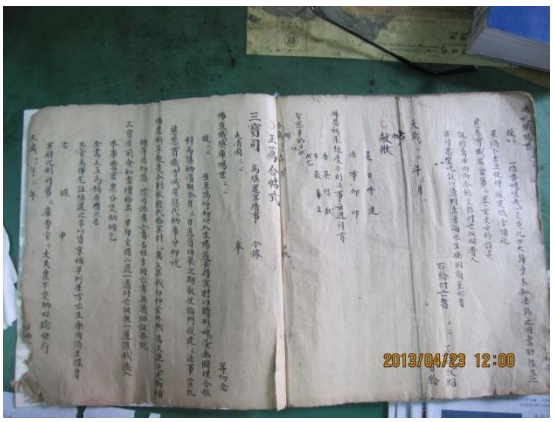
在整齣「打血盆」「食血碗」（女往生，因生前有月事會汙染江河對大地不敬，打破地獄中的血污池），而男往生所作的又稱「打沙城」「打枉死城」（男車禍或生病見血而往生）或這其中由「司公」扮演「目連」依佛祖旨意代替孝眷報答父母養育深恩，入地獄城如凡間城池一樣有四個城門，各有不同官員防守，釋教緇衣佛門法師會先以沙土堆砌成「血盆池」，並於沙土的中央放置一碗血水，藉以代表女亡者因生育和月事所流之污血。不同在於女性往生，陶罐打破，而男性往生，陶罐沒打破拿去裝水餵雞之用，超渡儀式內容相同，但這其中最重要的就是喪家孝眷的「悲傷輔導」，錫（赦）杖擊毀血盆池迎出女性亡者魂帛（神主牌位）時，象徵家屬和亡者見面的不捨難過，法師所扮演目連的角色，就要以悲傷掩面的來牽引家屬繞城，並踩踏緩慢步伐來表示見到亡者的難過情緒，子孫在跪在神主牌位前面喝血碗（由紅番米---紅色食用色素加開水調製而成當成親人的血）過程中，亡靈得到救贖，子孫感情得到宣洩，這其中最重要是「人文的價值」，人之所以為人是在於他的情感所繫。

## 五、「瑞靉壇」疏意本

筆者與本宗之虎尾瑞靉壇之伯父黃昌垓人稱（虎尾順），他說在早期不管私人超渡功德或者中元普渡一切皆以毛筆書寫訴文。下附之圖片為十四祖黃正湖在光緒叁年歲次丙子年蠟月所書寫手抄，但丙子年應是光緒二年西元 1876 年，有可能是節氣已交光緒三年，雖是在光緒二年臘月，但在曆法上已是光緒三年，但會誤以為是光緒叁年十二月，所以干支計年有其好處，可知這手抄本至今歷史已有 137 年了。

這內容全是各種訴文標準範例

「正」字輩徑口黃氏十四祖




「正薦合帖式」範例

這「瑞靉壇」加上「老」代表歷史淵源很久了，黃正湖為筆者之十四世祖，先祖按「徑口黃氏世系譜」中的「字輩詩」指出：「久文盛天德、石振世奇有、大道隆正仕、榮昌朝中功、顯達到處姓、高揚光前并、裕後奕葉代、綿長留胤思、追遠登上步。」所以這十四祖的手抄訴意本也是目前台灣島內最完整且最早的手抄本，內容對於神界的架構層級區分，各種鬼魂榜文大士訴文等皆有嚴謹的書寫範例，其文化價值不斐。

## 六、李國順「墓表」

據筆者於西元 2013 年 4 月 25 日農曆三月十六日安葬黃朝欽之母之前，已尋龍點地勘察這元長鄉合和村二房寮數次，以下為其照片：

在當地人引導下，在這福地的最高點發現了日治時期的大墓，從這碑文當中發現了這文乃是嘉義前清秀才林維朝所書，內容如下：

李國順翁老先生墓表

李翁諱國順志士也，世居元長庄合和，其先人業農起家，翁自幼讀書明義理，弱冠乃棄儒幫助其尊翁盡力農畝，由是日富饒稱素封馬未改隸之先，匪賊蜂起，擇肥欲噬，疊次糾黨來攻，翁饒膽晷精射擊，聚集鄉丁設謀抵抗，奮勇鏖殺賊屢　不得逞，一庄護安公甚偉焉，改隸後保甲至度創設時即被選為保正，翁竭誠奉公克盡義務，恒孜孜為保民謀幸福所當言則苦口進言，事所當為，則極力勇為，於是當道深器重之，保民亦深愛戴之，其勤續二十年時，曾受到表彰迨今又十閱星霜矣！其辛勤勞績有如此者，大日本製糖會社深知其才囑托為原料委員，翁素優智識且於農業一途執心研究即凡蔗作之改善米種之改良，施肥之方法，莫不極力指導，保民以則首倡以為倣效，迄於今甘蔗成林，禾苗蔽野，產業之發達蒸蒸日上利源之開拓滾滾不窮，是皆翁之熱心鼓勵有以致之也。由是翁之財產益厚，翁之名

譽益著，尋被選為元長庄協議會員尋被選為信用組合監事，其眾望素孚可想見矣！然而翁之素行更有足多者,本其樂善好施之懷發為仗義踈財之舉，舉凡地方公益及慈善事業或提唱、或贊襄、無不努力勇為。宜乎其家道日隆，兒孫滿眼，蓋天之所以報施善人，理不爽也。翁有丈夫子四，長庚申、次明珠、三清花、四開紅，能繼承父志，協力經營將來之發達正未有艾，且今者翁年六十有三，方蔗境之彌，二十忽良木之遽壞，竟於此昭和七年古曆九月二十七日溘然仙逝，同年十月初八日卜葬於本庄南方之圖其族屬保民深慮翁之令德沒而弗傳勻子為文以述之,爰不揣固陋畧綴其平生事實，以表於世俾後人知所則傚是亦廉禎起儒之意也

嘉義郡新巷庄林維朝撰　　嘉義市嘉義徐杰夫盥手書

北港郡元長侯亨元堪輿士

昭和壬申年歲七年季秋月

從上述碑文中可歸納出如下幾點：

1. 台灣清末地方上盜匪蜂起，擇肥欲噬，因李國順精射擊，擁有槍械足以糾眾保衛鄉里。昭和七年（西元 1932 年）逝世享壽六十三，推論其生年為同治八年（西元 1869 年），而光緒二十年甲午年（西元 1894 年）明治天皇打台灣，該年日本年號為明治二十七年，隔年乙未割台，改隸日本。

2. 對應當時的情況，西螺七崁部落的世家大族不免也成為盜匪欲噬的對象。

3. 撰文者林維朝據台灣大百科指出：

林維朝，清領後期、日治時期嘉義的地方仕紳。字德卿，號翰堂，別號怡園主人。嘉義新港人，生於同治七年（1868)，卒於昭和九年（1934)，享年六十七歲。先祖林緣於乾隆年間，從漳州龍溪移至諸羅板頭厝，以務農起家；曾祖父時才移至新港，因為協助官府平定戴潮春有功，獲賞賜五品藍翎頂戴；父親林慶，為地方大老。有二子林蘭芽、林開泰，林金生為其孫，林懷民為其曾孫。……七歲起師事林逢其，接受傳統儒學並學習寫作科舉文章，少時喜好小說、圍棋，嚮往統管、歌曲、跑馬。1887 年，考上嘉義縣學生員（俗稱秀才)；1891 年，擔任打貓西堡團練分局長；翌年，陞為局長。[15]

幸好元長這地方都市發展經濟發展慢才得以保留這文化大墓,從墓誌碑文中切了解到大戶人家如何在農業上投入？如何去保護它的莊稼和這些庄民保民？這歷經八十一個年頭的大墓訴說著近代雲林開發的歷史。

[15] 引文自台灣大百科分類：〔歷史〕 > 〔日治時期〕撰稿者： chenchiungchih

## 七、結語

這超度儀式、符法書寫、訴意本等內容龐雜，筆者今天僅是先開個門，待來日做更精闢的產出。

超渡文化在當代代表孝順傳承慎終追遠，是感謝對於自己生命所出的感恩，由後代子孫盡最後的孝思，而傳統的墓葬文化更是尋根的重要依據，因為所葬的方位不管堪輿方法是「三元」地理或是「三合」地理，都能根據其挨星法或二十四山方法尤其分金線找到祖墳，如此台灣人民才不會是「失根的蘭花」。

而傳統的超渡儀式中和墓葬文化更是世界上獨一無二的文化資產，所以在對待祖先埋骨之所應該是用文化的方式說故事的手法去保留它，而不是粗暴的剷平手法，去粗暴對待祖先「埋骨之所」，這其中有先民的血和淚，渡過險惡黑水溝然後生養在這塊土地，所以「文化」更需我輩更戮力保存發揚創造，研究了之後才知先民的基礎已紮的相當深厚只是我輩不努力，差點蹧蹋了先人的智慧，那我輩豈不成了千古罪人，限於時間篇幅僅作「初探」，來日必有更精采的內容請大家指正。

### 中文文獻

李佳穎，2006，〈西螺地區「張廖」宗族特色與在地歷史發展〉，國立台南大學台灣文化研究所碩士論文。

孫以楷主編陶建華沈順福程宇宏夏當英著，2004，《道家與中國哲學》，北京：人民出版社。

黃榮林置：《徑口黃氏世系譜》，斗六廳西螺街一三四番地，未出版。

秀篆黃氏祖譜，未出版。

高國藩，1994，《敦煌民間文學》，台北：聯經出版事業公司。

黃衍明編，2012，《詔安客家學術研討會論文集》，國立雲林科技大學。

楊士賢，2010，〈台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究－以閩南釋教系統為例〉，國立東華大學民間文學研究所博士論文。

「瑞靉壇」手抄懺本。

「老瑞靉壇疏意本」，清光緒三年，黃正湖，未出版。

# 南靖縣梅林鄉雙溪與科嶺客家話之比較研究

吳中杰*

## 摘　要

南靖縣的客家話，目前只分布在梅林鄉的大部分和書洋鄉的西半部，根據南靖縣志（1997：1166-7），客語人口僅佔全縣 4%，該縣志上也只用不及 2 頁的篇幅來介紹書洋鄉的語料。莊初升、嚴修鴻〈漳屬四縣閩南話與客家話的雙方言區〉（1994a）、〈閩南四縣客家話的語音特點〉（1994b）在調查過漳州市屬詔安、平和、南靖、雲霄四個縣的客家話分布之後，取詔安縣太平鎮白葉、及南靖縣書洋鄉曲江為代表點，對其語音系統與特性做了基本的描寫，進而判定漳州市境內的客家話，應該以說閩南語的平和縣蘆溪鎮為界，分作南、北二片：南片包含詔安、平和、雲霄三個縣的客語區，最顯著的特色是有-y 元音；而北片只有南靖縣的書洋和梅林，語音上跟隔鄰的永定縣接近，沒有-y 元音。陳秀琪（2006）依循莊、嚴（1994a）臚列的客語或閩、客雙語的鄉鎮，取該四縣內共計 10 個地點進行語音調查，其中即有南靖縣書洋鄉曲江、和梅林鄉溪頭，並認為兩地差異微小；因此在專章討論南靖客家話特點時，只針對溪頭，且提到溪頭跟曲江居民均來自永定縣古竹。張屏生（2012）發表了他在書洋鄉最南端之田螺坑的局部調查成果，從其所列舉的 28 條特色詞的語音現象來看，跟位於梅林鄉西邊的溪頭有相當差異。

研究者自 1998 年起迄今，陸續到過梅林鄉北部的科嶺、雙溪，鄉治下坂、南部的崁下，書洋鄉西北部的塔下、西南邊的版寮做語音及詞彙調查，以鍾榮富、張屏生（1997）調查表為本，另外配合自行設計的字表為之，此字表係參酌鄰近縣份，如永定、武平、大埔、饒平、詔安、平和客語的語音與詞彙，以及台灣永定、大埔、詔安話的調查經驗來編寫的。我們在當地尋找各村落中世居之主要宗族 60 歲以上的發音人作字表錄音，返台後再進行逐點音標轉寫及整理分析，因此得知南靖客語區雖然面積小、人口少，卻有內部差異；一派如書洋鄉曲江、梅林鄉溪頭，接近永定南部客語，尤其跟高頭一致。另一派如梅林鄉下坂、崁下，實近乎漳州客語南片。書洋鄉塔下、版寮及梅林鄉科嶺的類型，介乎上述二者之間。

吳中杰（2012）討論了南靖客語區的內部差異，卻未言及梅林鄉治下坂和北邊科嶺之間的雙溪；由於下坂近乎漳州客語南片，科嶺則較多特色接近永定南部客語、少部分同於下坂，那麼地理位置居間的雙溪，語言現象將會如何？是跟下坂—科嶺產生連續性的序列，漳州客語南片特色會多於科嶺、但少於下坂？還是截然不同的方言，造成語言地理上的不連續性？此外，科嶺往北即抵長塔，雖屬梅林鄉管轄，

* 吳中杰　國立高雄師範大學客家文化研究所副教授。

卻已進入閩語區龍巖適中話的勢力範圍，過去陳秀琪（2006）探討南靖縣客語受到同縣漳州閩南語的影響，但未曾注意跟適中話的語言接觸，本文擬以陳筱琪（2011, 2013）的適中話材料與科嶺比對，探究科嶺有一些不同於其他南靖縣客語的現象，是否和其北鄰的適中話有關？

***關鍵字：****南靖縣、客家話、漳州客語南片、雙溪、科嶺、適中話*

## 一 、緒論

南靖縣的客家話，目前只分布在梅林鄉的大部分和書洋鄉的西半部，根據南靖縣志（1997：1166-7），客語人口僅佔全縣 4%，該縣志上也只用不及 2 頁的篇幅來介紹書洋鄉的語料。莊初升、嚴修鴻〈漳屬四縣閩南話與客家話的雙方言區〉（1994a）、〈閩南四縣客家話的語音特點〉（1994b）在調查過漳州市屬詔安、平和、南靖、雲霄四個縣的客家話分布之後，取詔安縣太平鎮白葉、及南靖縣書洋鄉曲江為代表點，對其語音系統與特性做了基本的描寫，進而判定漳州市境內的客家話，應該以說閩南語的平和縣蘆溪鎮為界，分作南、北二片：南片包含詔安、平和、雲霄三個縣的客語區，最顯著的特色是有-y 元音；而北片只有南靖縣的書洋和梅林，語音上跟隔鄰的永定縣接近，沒有-y 元音。陳秀琪（2006）依循莊、嚴（1994a）臚列的客語或閩、客雙語的鄉鎮，取該四縣內共計 10 個地點進行語音調查，其中即有南靖縣書洋鄉曲江、和梅林鄉溪頭，並認為兩地差異微小；因此在專章討論南靖客家話特點時，只針對溪頭，且提到溪頭跟曲江居民均來自永定縣古竹。張屏生（2012）發表了他在書洋鄉最南端之田螺坑的局部調查成果，從其所列舉的 28 條特色詞的語音現象來看，跟位於梅林鄉西邊的溪頭有相當差異：1.知三「豬帳」讀 ts-，不若溪頭讀 tʃ-。2.遇攝「肚豬」讀客家話慣見（canonical）的-u，異乎溪頭讀展唇的-ɣ。3.山攝「傘蒜」、臻攝「門蚊」均有-n 韻尾，溪頭則讀鼻化韻。4.通攝入聲讀喉塞尾，如「粟 siuʔ112」，溪頭讀舌根韻尾 siuk2。5.陰入「節粟鼈」讀低升 112，而溪頭讀低促 2。以上 2.至 5.點，均可見於漳州客語南片 。這和我們在當地的調查發現符合。

研究者自 1998 年起，陸續到過梅林鄉北部的科嶺、雙溪，鄉治下坂、南部的崁下，書洋鄉西北部的塔下、西南邊的版寮做語音及詞彙調查，以鍾榮富、張屏生（1997）調查表為本，另外配合自行設計的字表為之，此字表係參酌鄰近縣份，如永定、武平、大埔、饒平、詔安、平和客語的語音與詞彙，以及台灣永定、大埔、詔安話的調查經驗來編寫的。我們在當地尋找各村落中世居之主要宗族 60 歲以上的發音人作字表錄音，返台後再進行逐點音標轉寫及整理分析，因此得知南靖縣的客家話雖然使用人口少、客語區面積小，方言分歧度卻十分可觀：梅林鄉治下坂跟南邊的崁下是很近似的方言，帶有不少漳州客話南片的色彩，彼等和陳秀琪（2010：76-89）所述的溪頭差別甚大。而科嶺、塔下、版寮則介乎於下坂和溪頭之間，有部分現象雷同於下坂、有些則像溪頭乃至永定。本文企圖將南靖縣客家話的內部差異作一總括性的討論，揭示各地點的語音與詞彙特徵，希望對於這一群位在閩、客語邊陲交界地帶的弱勢小方言更深入的研究，同時也兼及它們和鄰近的適中閩語、永定、大埔、平和客家話的關係[1]。

[1] 本文的重點在於揭示南靖客語的內部差異，以便和莊、嚴（1994a）漳州客語南、北分片的主張對話。至於這些差異何以形成、語音演變過程的解釋、與漳州以外其他客語的異同等課題，並非本文關切的軸心，容日後另文探討。

吳中杰（2012）討論了南靖客語區的內部差異，卻未言及梅林鄉治下坂和北邊科嶺之間的雙溪；由於下坂近乎漳州客語南片，科嶺則較多特色接近永定南部客語、少部分同於下坂，那麼地理位置居間的雙溪，語言現象將會如何？是跟下坂—科嶺產生連續性的序列，漳州客語南片特色會多於科嶺、但少於下坂？還是截然不同的方言，造成語言地理上的不連續性？

## 二、雙溪與南靖其他客語方言點的異同比較

以下按照中古音系的間架，加上特徵詞彙的選取，呈現出雙溪的語言現象及其歸屬。

### 2-1 泥來的分混

陳秀琪（2010：77）的溼頭聲母系統表裡，n-, l-區分清楚，然而實際單字音則出現了「內 le31、難 lãi45」，可見泥母來源的字，仍有混入來母同讀 l-的情形。下坂、崁下、版寮泥、來不混，如同漳州客話南片；至於科嶺「賴 nai33、男 laŋ24」、塔下「南 laŋ24、泥 li24」都出現了泥、來混合的字例，然而並非系統性地全面混合。雙溪也有「寧 lin55、蘭 nãi55、壠 nuŋ55」。

鄰近的大埔縣東北部的青溪，*n-皆讀為 l-，該鎮跟永定接壤；而永定縣各方言點也常見此一現象，其中的奧杳不但*n-讀為 l-，連*m-也讀 b-、*ŋ-也讀 g-，原鼻音聲母皆去鼻化（de-nasalized），變為同部位的濁音。若將奧杳看做去鼻化現象的核心地點，那麼南靖縣客語的泥、來局部混合，可以理解為奧杳音變擴及的範域。

表 1　奧杳聲母的去鼻化現象

| | 賣 | 嫩 | 寧 | 男 | 入 | 熱 | 認 | 原 | 魚 | 我 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 梅縣 | mai55 | nun55 | nen11 | nam11 | ŋip5 | ŋiet5 | ŋin55 | ŋian11 | ŋ11 | ŋai11 |
| 奧杳 | bei33 | lũi33 | len24 | laŋ24 | gɨt5 | giet5 | gɨn33 | gien24 | gei24 | gai24 |

### 2-2「船」字的聲母

陳秀琪（2010：80）指出，溼頭章組「水睡稅唇」讀 f-聲母，陳秀琪（2006：233）則提及「船」字溼頭有 ʃ-、f-二讀，其中 f-讀法僅用於地名「船場」。我們在南靖、永定一帶調查的地點「水睡稅唇」讀 f-相當一致，但「船」往往非是。

表 2　船字的讀法

| | 南靖 | | | | 永定 | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 雙溪 | 崁下 | 塔下 | 科嶺 | 歧嶺 | 陳東 | 奧杳 | 大溪 | 洋多 | 高陂 | 撫市 |
| 船 | fen55 | fien55 | fien24 | suãi24 | suãi11 | seŋ24 | ʃeiŋ24 | ʃeŋ24 | ʃeŋ24 | sueŋ24 | suaŋ24 |

以音韻地位來看，「水睡稅唇船」同為章組合口三等字，之所以有不同的讀法，找不到歷時的條件，只能從共時的語音分布來討論。由於「船」讀 s-或 ʃ-為永定客語

的優勢讀法，因此多少影響到隔鄰的南靖客語，使得溪頭和科嶺，也局部出現了讀滋絲音的情形。

### 2-3 曉匣母三四等的聲母

表 3　曉匣母三四等的讀法

| | 雙溪 | 崁下 | 塔下 | 科嶺 | 溪頭 | 白水 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 許 | ɕi11 | hi53 | ɕi53 | si53 | sɤ53 | $k^h$u31 |
| 喜 | hi53 | hi53 | si53 | ɕi53 | ɕi53 | hi31 |
| 曉 | (識得) | hiau53 | sau53 | sou22 | sau53 | hiau31 |
| 香 | soŋ24 | hioŋ24 | soŋ22 | soŋ22 | soŋ22 | hioŋ55 |
| 兄 | saŋ22 | hiuŋ24 | ɕiuŋ22 | ɕiuŋ22 | ɕiuŋ22 | ʃiaŋ55 |

崁下、下坂 h-逢細音之顎化作用尚未發生，而塔下、科嶺、版寮不僅顎化為 ɕ-，甚且再向前舌尖化為 s-，終至連細音也丟失。塔下的現象同於溪頭，跟崁下差別明顯。崁下的顎化進程緩慢，較接近漳州客語南片；此處舉南片之中未被前人調查過的平和縣國強鄉白水為例。白水「許」例外讀 $k^h$u31，是平和閩南語 $k^h$ɔu51 侵入的結果。「兄」讀 ʃiaŋ55 說明 ɕi-變成 si-/ sɤ 之前，還經過了舌葉 ʃi-的階段，[2]足以印證陳秀琪（2010：82）的音變過程推論。「許/喜」崁下同音，科嶺、溪頭有別，溪頭因為具有-ɤ 元音，「許 sɤ /喜 ɕi」對立比缺少-ɤ 的科嶺「許 si /喜 ɕi」來得明顯；陳秀琪（2010：83）認為-i 先變為舌尖元音，再變為-ɤ，是以科嶺「許 si」的形式早於溪頭的「許 sɤ」，音變的動因是擴大可辨義語音之間的差距。值得注意的是「許（允~）/喜」廈門同音 hi，漳州詔安閩南語亦有別「許 hɨ /喜 hi」。

### 2-4 遇攝的韻母

表 4　遇攝的讀法

| | 雙溪 | 崁下 | 下坂 | 塔下 | 版寮 | 科嶺 | 溪頭 | 白水 | 梅縣 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 步 | $p^h$u 24 | $p^h$u55 | $p^h$u55 | $p^h$ou33 | $p^h$u11 | $p^h$u33 | $p^h$ɤ33 | $p^h$u55 | $p^h$u53 |
| 祖 | tsu11 | tsu53 | tsu53 | tsɤ53 | tsu53(~先)<br>tsi53(~師) | tsu53 | tsɤ53 | tsu31 | tsu31(~先)<br>tsi31(~師) |
| 五 | ŋ53 | ŋ53 | m53 | ŋ53 | ŋ53 | ŋ53 | ŋ53 | m31 | ŋ31 |
| 女 | ni53 | ni53 | ni53 | hŋ53 | hŋ53 | hŋ53(子~)<br>ni53(~兒) | hŋ53 | m31 | ŋ31 |
| 書 | su24 | ʃu55 | su24 | su55 | su55 | su22 | ʃɤ22 | ʃy55 | su33 |
| 雨 | i53 | i53 | i53 | vu33 | ʒi53 | i53 | ʒi53 | vu31 | i31 |

[2] 曉匣母三四等具體音變過程，陳秀琪（2010：82）已有說明：hi-→ ɕi-→ ʃi-→(ʂ-)→s-，於茲不贅。本小節重點在於呈現崁下類型和科嶺類型顎化表現的差異。

漯頭和永定奧杳、高頭都把一般客語讀-i,-u 的遇攝字唸作-ɤ，且無聲母搭配的限制，因此轄字甚廣。這個有標的(marked)韻母在南靖縣其他調查點中僅見於塔下，而且只出現在舌尖聲母 t-,tʰ-,ts-,tsʰ-之後，如「土 tʰɤ53、住 tsʰɤ33」，分布有限。雙溪、崁下、下坂遇攝字的-i,-u 讀法分布，跟梅縣大抵一致。「女」字雙溪、崁下、下坂還在鼻音搭配高元音的階段，而漯頭、塔下已經變為成音節鼻音了，科嶺處於此二種類型並存的狀況，因此一字有二讀。「五」一般客語讀舌根成音節鼻音，而唸作雙唇成音節鼻音是漳州客語南片突出的標誌，這個讀法在下坂也可以見到。

## 2-5 蟹、止攝的韻母

表 5　蟹、止攝的讀法

| | 雙溪 | 崁下 | 下坂 | 塔下 | 版寮 | | 科嶺 | 漯頭 | 白水 | 梅縣 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | 上節 | 下節 | | | | |
| 芥 | kui11 | kue11 | ke11 | kai31 | kai31 | ke31 | kui31 | kai31 | kuei31 | kiai53 |
| 買 | mi11 | mi55 | mi55 | mi55 | mei22 | mi22 | mei53 | mai22 | mi55 | mai33 |
| 賣 | mi11 | mi55 | mi55 | mi33 | mei11 | mi11 | mei55 | mai33 | mi55 | mai53 |
| 解 | kai53 | kuei53 | kai53 | kai55 | kai53 | kai53 | kai53 | kɛ53 | kai31 | kiai31 |
| 杯 | pui22 | pui11 | pui55 | pui55 | pei22 | pui22 | (甌) | pe22 | (甌) | pi33 |
| 妹 | mui11 | mui11 | mui24 | mue31 | mue31 | mui31 | muai31 | moi31 | moi31 | moi53 |
| 糜 | mui55 | mui55 | mui55 | mui24 | mei24 | mui24 | (粥) | --- | moi24 | (粥) |
| 字 | tsʰɨ33 | tsʰɨ55 | tsʰɨ55 | tsʰɨ33 | tsʰɨ11 | tsʰɨ11 | tsʰɨ55 | tsʰɤ33 | tsʰɨ55 | sɨ53 |
| 尾 | mui22 | mui55 | mui55 | mui22 | mei22 | mui53 | mi22 | me22 | mui55 | mi33 |

漯頭蟹、止攝有標的韻母-ɛ（街雞契）和-ɤ（字始）在南靖縣其他調查點中並未出現。版寮因聚落狹長，以裕昌土樓作界，分為上節、下節，蟹、止攝的讀法常見分歧：上節話「杯尾」讀展唇-ei，下節讀圓唇-ui；上節陰入讀低促調 2、下節陰入讀低升調 12，上節話的現象偏向漯頭及永定、下節偏向漳州客語南片。蟹攝開口二等見母「界介芥解」漳州客語南片往往讀圓唇韻母，如雲林詔安話這些字都讀-oi，白水只有「芥」讀-uei，其餘讀-ai；雙溪、崁下、科嶺則有合口介音-u-，說明跟南片具備一定的關係。雙溪、崁下、下坂、塔下明母「買賣」讀 mi，亦如同南片。

## 2-6 效、流攝的韻母

表 6　效、流攝的讀法

| | 雙溪 | 崁下 | 下坂 | 塔下 | 漯頭 | 白水 | 梅縣 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 釣 | tiau11 | tɛu11 | tɛu31 | tau31 | tiau31 | tɛu31 | tiau53 |
| 尿 | niau24 | nɛu55 | niau55 | nau33 | ŋiau33 | nɛu55 | ŋiau53 |
| 寮 | liau55 | lɛu55 | lɛu55 | liau24 | liau45 | lɛu24 | liau11 |
| 婦(新~) | pʰe24 | pʰe55 | pʰe24 | pʰe22 | pʰɤ22 | pʰe55 | kʰiu33 |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 廖 | liau24 | lɛu55 | lɛu55 | liau33 | liau33 | lɛu55 | liau53 |

崁下、下坂的-ɛu 韻母如同南片白水，異於梅縣、漯頭的-iau 讀法。漯頭流開三的韻母-ɤ（婦）在南靖縣其他調查點中並未出現。零星現象如明母「毛」漯頭等多數地點讀 mo，但雙溪、下坂讀高元音的 mu，如同白水。漳州客語南片常見鼻音聲母使韻母高元音化的音變，前述的「買賣」由梅縣、漯頭的 mai 變為雙溪、崁下、下坂、塔下、白水的 mi，也是同規則的演變。

## 2-7 咸、深、山、臻攝的韻母

表 7　咸、深、山、臻攝的讀法

| | 雙溪 | 崁下 | 下坂 | 塔下 | 科嶺 | 漯頭 | 白水 | 梅縣 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 衫 | saŋ24 | saŋ55 | san55 | saŋ55 | saŋ55 | sãi22 | sam55 | sam33 |
| 鹽 | ien55 | ʒen55 | ien55 | ʒẽi24 | iaŋ24 | zãi45 | ʒiam24 | iam11 |
| 看 | (暌) | (暌) | (暌) | $k^h$uãi31 | $k^h$uãi31 | $k^h$uãi31 | (暌) | $k^h$on53 |
| 莧 | hen33 | hen33 | hen55 | hen11 | hen55 | hãi11 | hɛn55 | han53 |
| 錢 | $ts^h$en55 | $ts^h$en55 | $ts^h$eŋ55 | $ts^h$ien24 | $ts^h$ien24 | $ts^h$iẽ45 | $ts^h$ien24 | $ts^h$ien11 |
| 歡 | fan22 | fan55 | fan55 | fãi22 | fãi22 | fãi22 | fan55 | fon33 |
| 碗 | vãi53 | ban53 | van53 | van53 | vãi53 | vãi53 | van31 | von31 |
| 飯 | $p^h$uẽi24 | $p^h$uan55 | $p^h$uan55 | $p^h$uãi33 | $p^h$uãi33 | $p^h$õi33 | $p^h$on55 | fan53 |
| 遠 | ven53 | bien53 | vien53 | vien53 | vien53 | viẽ53 | vien31 | ian31 |
| 根 | kũi24 | kiuŋ55 | kiun55 | ken22 | ken22 | kãi22 | kyn55 | kin33 |
| 斤 | kũi24 | kiuŋ55 | kiun55 | ken22 | ken22 | kãi22 | kyn55 | kin33 |
| 近 | $k^h$ũi24 | $k^h$iuŋ55 | $k^h$iun55 | $k^h$iun22 | $k^h$in22 | $k^h$ũi33 | $k^h$yn55 | $k^h$iun33 |
| 唇 | fin55 | fin55 | fin55 | fin24 | fen24 | fiẽ45 | fin24 | sin11 |
| 雲 | vin55 | bien55 | vin55 | vin24 | vin24 | viẽ45 | vun24 | iun11 |

咸攝開口一二等舒聲漯頭讀-ã/ãi，入聲讀-aʔ，三四等舒聲讀-ãi/iẽ；入聲讀-eʔ/ieʔ。合口三等讀-aŋ/aʔ。深攝舒聲漯頭讀-ĩ/-ãi，入聲讀-iʔ/ieʔ。從陳秀琪(2010:79)語料來看，還是有雙唇韻尾殘存的例字，如「心 sim22」。我們也找到少數例證，如崁下「急 kip12」、科嶺「頁 iap5」、「粒（~粥）liap5」[3]、下坂「林（枋~）lim55」[4]。只有塔下出現鼻化韻，然轄字遠不如漯頭多，而雙溪、崁下、下坂、版寮、科嶺的咸深攝舒聲讀-n/-ŋ 韻尾，並未鼻化，但已經和梅縣、南片的白水收-m 尾的行為不同。入聲讀-eʔ/ieʔ的是塔下和科嶺，而崁下、下坂、版寮收-t 尾，異乎梅縣、白水收-p 尾。張屏生（2012:13）的田螺坑語料也呈現深開三入「笠」讀 litʒ，異於漯頭讀 lieʔ2。

山攝一二等舒聲漯頭讀-ãi/uaĩ/ẽ，入聲讀-aʔ/uaʔ，三四等舒聲讀-iẽ；入聲讀-eʔ/ieʔ。

[3] 形容濃稠的稀飯，米多水少，米粒分明的樣子。音 liap5 tsiuk2。
[4] 枋林，地名。音 poŋ-11 lim55。

開、合口無明顯對立，因為山開一見曉影組*-on/t 跟山合一*-uon/t 都讀-uãi/uaʔ，而語音系統上撮口介音-y-的闕如，使開、合口三、四等均讀-iẽ/ieʔ。塔下、科嶺都如同溆頭，山攝一等不分開合口讀-ãi/uaĩ，且合口三等如「飯」溆頭讀-õi 的，塔下、科嶺仍讀為-uãi，科嶺甚且「船」也唸 suãi24，同於永定縣的歧嶺。除了-ãi/uaĩ 韻母外，雙溪、塔下、科嶺山攝二三四等讀-en/ien，並未如溆頭那樣鼻化。崁下、下坂山攝一等讀-an/uan，二三四等讀-en/ien，俱未鼻化。

臻開一「根」溆頭讀-ãi，開三多讀-ɨ̃/-iʔ，但「斤」讀-aĩ 如同開一，「近」則讀-uĩ，如同合口一三等字讀-uĩ /-uʔ。若逢影組，-u-出現在音節起始位置，則因摩擦強化讀為 vɨ̃，如「雲 vɨ̃45」。南靖其他多數地點不讀鼻化韻，收鼻音-n/ŋ 尾。至於開三的「斤筋」是否讀如開一、「近芹」是否讀如合口三等，各地表現不一，茲按照相關例字的元音性質，整理為以下二個表格：

表 8 臻開一、三等「根」、「斤」、「近」的展、圓唇性質

| | 雙溪 | 崁下 | 下坂 | 塔下 | 科嶺 | 溆頭 | 白水 | 梅縣 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 根 | 圓 | 圓 | 圓 | 展 | 展 | 展 | 圓 | 展 |
| 斤 | 圓 | 圓 | 圓 | 展 | 展 | 展 | 圓 | 展 |
| 近 | 圓 | 圓 | 圓 | 圓 | 展 | 圓 | 圓 | 圓 |

若以展、圓唇性質而論，共可分為三種類型：其一是跟溆頭、梅縣一致，「根斤筋」展唇而「近芹」圓唇，塔下屬此；亦即雖有開三讀如合三的情形，但轄字較為有限，由於展唇的「斤筋」和圓唇的「謹芹勤近」俱為殷韻開口三等見組字，共時上相異的讀法，看不出歷時音韻上的條件。其二是跟南片白水一致，「根斤近」皆為圓唇，雙溪、崁下、下坂屬之；這種臻開一、三等均讀如合三的現象，比塔下類型轄字更多。值得注意的是廣東惠東畲語、和潮安畲話亦復如此。其三是科嶺最為獨出，俱讀展唇。

表 9 臻開一、三等「根」、「斤」、「近」的舌位高、低性質

| | 雙溪 | 崁下 | 下坂 | 塔下 | 科嶺 | 溆頭 | 白水 | 梅縣 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 根 | 高 | 高 | 高 | 中 | 中 | 低 | 高 | 高 |
| 斤 | 高 | 高 | 高 | 中 | 中 | 低 | 高 | 高 |
| 近 | 高 | 高 | 高 | 高 | 高 | 高 | 高 | 高 |

若以舌位高、低性質而論，共可分為二種類型：其一是跟溆頭一樣，「近」為高元音，但「根斤」主要元音為非高[-high]的-e 或-a，塔下、科嶺屬之；當「斤」讀如「根」時，反映二者不僅展、圓唇性質相符，連高、非高性質也相合。如果是典型的臻開三等字，應該要讀高元音韻母-in/-iun 才是。非高讀法顯示「斤」的行為已經跟一等一致了。福建長汀、廣東豐順湯坑客語甚至連「近」都讀非高的-eŋ/-en。其二是跟梅縣、及南片白水一致，「根斤近」俱為高元音韻母-in/-iun/-yn/-iuŋ/-ũi，姑不論其圓唇與否；雙溪、崁下、下坂屬之。此時反而是一等「根」混入三等讀法之中。試比

較華語的「根-ən」為[非高][展唇]，符合韻鏡開口一等的描寫；而「斤近-in」為[高][展唇]，也符合開口三等。總之，客家話臻開一、三等見組字的音讀，超越韻鏡框架的開合和等第。

### 2-8 曾、梗、通攝的韻母

表 10　曾、梗、通攝的讀法

| | 雙溪 | 崁下 | 下坂 | 塔下 | 科嶺 | 溶頭 | 白水 | 梅縣 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 等 | ten53 | ten53 | teŋ53 | teŋ53 | tiŋ53 | tãi53 | ten31 | ten31 |
| 國 | kuet12 | kut12 | kut12 | kuʔ12 | kuet12 | kuʔ12 | kut12 | kuet32 |
| 生 | seŋ22 (花~) | sen55 (花~) | sen55 (花~) | sen22 (先~) | seŋ22 | ---- | sen55 | sen33 (~活) |
| | saŋ22 (~卵) | saŋ11 (後~) | saŋ11 (後~) | saŋ22 (~卵) | | sãi22 | | saŋ33 (後~) |
| 聽 | $t^{h}$in22 | $t^{h}$in55 | $t^{h}$iŋ55 | $t^{h}$en55 | $t^{h}$eŋ22 | $t^{h}$ãi22 | $t^{h}$en55 | $t^{h}$aŋ33 |
| 屋 | vou11 | bu12 | vu12 | vu12 | vuk2 | vuk2 | vu12 | vuk32 |
| 目 | muk2 | mu12 | mu12 | mu12 | muk2 | muk2 | mu12 | muk32 |
| 肉 | ŋio11 | ŋiu12 | ŋiu12 | ŋiu12 | ŋiuk2 | ŋiuk2 | ŋiu12 | ŋiuk32 |

溶頭有一個很顯突的特色，就是讀鼻化-ãi 韻母的轄字格外廣泛，包含咸開二（杉鹹）、咸開三（閃鹽）、咸開四（嫌）、深開三莊組（森蔘）、山開一端泥精組（難蘭）、山開二（眼）、山開三（扇演）、山開四（賢顯）、山合一（歡碗）、山合三（萬）、臻開一（根）、臻開三（銀姻斤）、曾開一（等肯）、梗開二（生省行）、梗開四（聽醒）等韻攝，囊括中古來源*-m（咸深）/*-n（山臻）/*-ŋ（曾梗）不同鼻音韻尾的轄字，兼有一至四等及開合口，共通之條件似乎只有陽聲韻而已。陳秀琪（2010:76-89）解釋了其中咸、深、山攝開口何以大量歸併到-ãi 的原因，出發點不外*-(i)am 或*-(i)an[5]；但並未處理（1）山攝合口、以及（2）臻、曾、梗開口不是*-am 或*-an 來源的字，何以有如此讀法。我們認為：（1）曉匣合口原先的*xu-演變為 f-，合口介音-u-的性質保存在 f-的發音部位上，因此「歡」*xuon→xuan→fan→faĩ。而影組-u-出現在音節起始位置，則因摩擦強化讀為 v-，使「碗」*ʔuon→uan→van→vaĩ。山合三微母「萬」尚在讀如重唇明母 m-的階段，出發點應擬以山合一明母：*muon→muan→man （雙唇聲母和合口介音的共存限制）→maĩ。至於（2），溶頭梗開二三「猛聲正」都讀-aŋ，可見-aŋ 並非系統的空缺（systematic gap），梗開二四等讀-ãi 的字不是直接演變自-aŋ，而是另有*-an 的來源。南靖客語鄰近閩南語區，而閩南語臻開三（貧閩鱗陳趁）、曾開一（曾層等）、梗開二（偕（瘦））、梗開四（丁（~香），零星（~錢））[6]均有一個讀-an 的層次，若語言接觸使溶頭的臻、曾、梗攝產生對應的讀法，因其語音系統中缺

[5] 咸深山三四等原先讀*-iam 或*-ian 的字，因舌葉聲母吞沒細介音、或於音節起始位置的 i-摩擦強化為舌葉 ʒ-，都造成了細音的消失；一旦變為*-am 或*-an，下一階段就合流讀-an，終至變成皆讀-ãi。

[6] 有些閩南語方言點梗開四讀-an 的情形更為普遍，如澎湖望安「釘亭頂定」也唸-an。

乏-an 韻母，遂以對當的-aĩ 來取代，容或能說明問題。

梗開二「生」梅縣有-en/-aŋ 二讀，梗開三「正」亦有-ɪn/-aŋ 二讀，反映低元音與非低元音兩個語音層次；南靖雙溪、崁下、下坂、塔下均有這樣的二個層次。通攝舒聲各地一致讀-uŋ/-iuŋ，入聲的單字音分為二種類型：其一是科嶺，讀-uk/-iuk，調值低促 2，如同漦頭和梅縣，舒促平行；其二是跟南片白水一致，崁下、下坂、塔下-k 韻尾丟失，讀開尾的-u/-iu，調值低升 12，舒促不平行。但置於前字時，還是有短促的-k 韻尾。

## 2-9 詞彙的比較

以下比較各地點有差異的詞項，其中由於陳秀琪（2006, 2010）重點在探究音韻系統及變化，使漦頭的語料只有單字音而無詞彙；我們改採永定高頭自行調查的成果，在永定紛歧複雜的方言中，高頭除了地理位置鄰接南靖的客語區外，其遇、止攝大量讀-ɤ，而咸、深、山、臻、曾、梗攝諸多讀-ãi 鼻化韻的轄字，也跟漦頭相符，是以選取高頭來納入討論。有時白水單一個點，不能反映南片普遍的詞彙現象時，另取詔安縣霞葛鎮井邊的說法，做為補充和對照：

表 11　詞彙的說法

| | 雙溪 | 崁下 | 下坂 | 塔下 | 科嶺 | 高頭 | 白水 | 梅縣 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 看 | 暗 ŋiaŋ11 | 暗 ŋiaŋ11 | 暗 ŋiaŋ31 | 看 $k^huãi31$<br>望 moŋ11 | 看 $k^huãi31$<br>望 moŋ33 | 看 $k^huãi31$ | 暗 ŋiaŋ31 | 看 $k^hon53$ |
| 住 | 邸 tai11 | 邸 tai11 | 邸 tai31 | 住 $ts^hɤ11$<br>邸 tai31 | 住 $ts^hu33$ | 住 $ts^hɤ11$ | 邸 tai31 | 住 $ts^hu53$<br>歇 het5 |
| 稀飯 | 糜 mui55 | 糜 mui55 | 糜 mui55 | 糜 mui24 | 粥 tsiuk2 | 粥 tsuk2 | 糜 moi24 | 粥 tsuk32 |
| 可以 | 可以<br>$k^ho11$ ˜i53<br>做得<br>tso11 tet12 | 會使<br>bue11 sɨ53 | 會使<br>voi11 sɨ53 | 可以<br>$k^ho$-55<br>zi53 | 做得<br>tso31<br>tet12 | 做得<br>tsou31<br>tet2 | 會使<br>voi55 sɨ31 | 做得<br>tso55<br>tet32 |
| 蹲 | u11（零聲母） | 跍 ku55 | 跍 ku55 | pu55 | pu55 | pɤ55 | 跍 $k^hu24$ | 跍 ku33<br>pu33[7] |
| 杯子 | 盅 tsuŋ33<br>杯 pui33 | 甌 eu55<br>盅 tsuŋ11<br>杯 pui11 | 杯 pui55 | 杯 pui55 | 甌 eu33 | 杯 pe22 | 甌 eu55 | 杯 pi33 |
| 遠指 | kũi53 | m24 | m24 | 該 ka55 | kuŋ33 | 該 ka11 | 該 kua11<br>n55 (霞葛) | 該 ke33 |
| 說話 | 講事<br>koŋ-11<br>sɨ24 | 講事<br>koŋ53 sɨ55 | 講事<br>koŋ53 sɨ55 | 講話<br>koŋ53<br>fa11 | 講話<br>koŋ53<br>fa11 | 講話<br>koŋ53<br>fa11 | 講事<br>koŋ-11<br>sɨ55<br>講話 | 講話<br>koŋ31<br>fa53 |

[7] 梅縣多數地點「蹲」說「跍 ku33」，但東北部靠近永定縣的松源、隆文鎮說 pu33。

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | | | koŋ-11<br>va55 | |
| 地上 | 泥下<br>ni53 ha24 | 泥下<br>ni33 ha55 | 泥下<br>ni11 ha24 | 地上<br>$t^h$i11<br>soŋ11 | 地下<br>ti33 ha11 | 地上<br>$t^h$i11<br>soŋ11 | 泥下<br>ni53 ha33 | 地泥<br>$t^h$i55 nai11 |
| 女兒 | 女<br>ni53 | 女<br>ni53 | 女<br>ni53 | 女<br>hŋ53 | 女仔 hŋ53<br>ə11<br>女 ni53 | 妹子<br>moi11<br>tsɨ53 | 妹子<br>moi24<br>tsɨ31<br>阿女 a11<br>m31(霞葛) | 妹仔<br>moi55 e11 |
| 東西 | 貨<br>fo11<br>東西<br>tuŋ33 si24 | 物事<br>məʔ5 sɨ55 | 貨<br>fou31 | 東西<br>tuŋ33 si33 | 東西<br>tuŋ33 si33 | 東西<br>tuŋ33 si33 | 貨物<br>fo11 vut5 | 東西<br>tuŋ33 si33 |
| 醜 | 歪<br>vai24 | 歪樣<br>bai33<br>ʒioŋ55 | 歪<br>bai24 | 歪<br>vai55 | 歪<br>vai33 | 醜 $ts^h$iu53<br>歪 vai33 | 歪樣<br>vai11<br>ʒioŋ55 | 醜<br>$ts^h$u31 |
| 陶瓷 | 缶 fui55<br>瓷<br>$ts^h$ɨ55<br>甕缽 aŋ55<br>paiʔ12 | 缶 fui55 | 缶 fui55 | 陶瓷<br>$t^h$ou24<br>$ts^h$ɨ24 | 泥 nei24 | 泥 lei24<br>瓷 $ts^h$ɨ24<br>甕缽 aŋ55<br>pet2 | 缶 fui24 | 泥 nai11 |
| 快 | 快 $k^h$uai11<br>緊 kin53 | 快 $k^h$uai11 | 緊 kin53 | 緊 kin55<br>遽 kia2 | 快 $k^h$uai11 | 快 $k^h$uai31 | 快 $k^h$uai31<br>緊<br>kin31(霞葛) | 快 $k^h$uai53<br>遽 kiak32 |
| 你 | hãi53 | ŋi55 | hen53 | hen24 | hen24 | hãi24 | hɛn24 | n11<br>ŋi11 |

雖然詞彙表現不可能全然整齊對應，有時同一地點說法不止一種，但是總體的趨勢仍然可以看得出來：永定高頭即使單字音的聲韻結構跟梅縣差別很大，但詞形還是相近；崁下和下坂泰半一致，且跟南片白水、霞葛比較接近。雙溪、塔下、科嶺有的說法接近高頭、有的則同於白水。

表 12 崁下、下坂特殊詞彙

| | 雙溪 | 崁下 | 下坂 | 高頭 | 白水 | 梅縣 | 奎洋(閩語)[8] |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 花生 | 花生<br>fa33 seŋ33 | 花生<br>fa33 sen55 | 花生<br>fa11 sen55 | 番豆<br>fãi55 $t^h$eu11 | 地豆<br>$t^h$i55 $t^h$eu55 | 番豆<br>fan11<br>$t^h$eu53 | 塗豆<br>$t^h$ɔ33 tau33 |
| 種田 | 作田<br>tsok2<br>$t^h$ɛn55<br>蒔田<br>sɨ11 $t^h$ɛn55 | 作田<br>tsok2<br>$t^h$en55 | 作田<br>tsok2 $t^h$eŋ55 | 蒔禾<br>sɤ11 vou24 | 蒔田<br>ʃi33 $t^h$ɛn24 | 蒔禾<br>sɨ55 vo11 | 做塍<br>tsue51 ts$^h$an24 |
| 蔸萁[9] | li11 ki55 | le11 ki55 | le11 ki55 | li11 ki55 | ly33 ky55 | lu-11 ki33 | sa33 tsa55 |
| 小孩 | 細人<br>se11 ŋin55 | 大細<br>$t^h$ai55 se11 | 大細人<br>$t^h$ai55 se11<br>ŋin55 | 細人<br>se31 ŋẽi24 | 么子<br>iãu31 tsɨ31 | 細人仔<br>se55 ŋin11<br>e31 | 囝仔大細<br>gin55 na55 tua11<br>se21 |

崁下和下坂不但有些詞項跟白水一致，還有若干說法只見於此二地；跟高頭、梅縣固然不同，與白水等南片也相異，顯見二地特別密切的關係。其中「作田」、「大細」應係受閩南語影響，但不說「番豆、地豆」而逕稱「花生」、「蔸萁」的非高元音-e 讀法[10]，在閩、客語中都相當稀罕。下坂北鄰的雙溪不說「大細」、le11 ki55，但也有「花生」、「作田」說法，並認為「番豆」是不可接受的用詞。

版寮由於觀光開發，居民無法配合長時間受訪，所採詞彙和其他地點不能等量，但由目前有限的收集來看，「花生」說「番豆 fan33 $t^h$eu11」、「可以」說「做得 tso55 tet2」、「蹲」說 pu55、「杯子」說杯 pei22（上節話）或 pui22（下節話），跟高頭一致，而「稀飯」則「粥 tsuk2」和「糜 mei24（上節話）或 mui24（下節話）」都說，可謂高頭、白水類型並存。至於「一起」版寮說「做埒 tso-55 p$^h$u24」卻不說「共下 k$^h$iuŋ55 ha53」，同於漳州客語南片說法。這種有的說法接近高頭、有的同於白水的現象，仍應較為接近塔下、科嶺的類型。

地名說法也值得注意。如雙溪「書洋」讀 sɨ-53 ʒioŋ55，「讀書」說 $t^h$uk5 su24；下坂「書洋」讀 si-11 ioŋ55，「讀書」說 $t^h$uk5 su24；科嶺則「書洋」讀 sɨ-55 ioŋ24，「讀書」說 tuk5 su22，地名跟一般用法的「書」讀音不同。究其原因，書洋鄉清代的名稱為施洋總（林嘉書，2005:52），局部地點保留了舊地名「施」字的讀音，並未隨著現代行政區名而唸「書」字的音。

## 2-10 綜合討論

茲將前述 9 節各地主要的差異點臚列如下，藉此顯示彼此的方言親疏關係。大致

[8] 此處閩南語材料為研究者在南靖縣梅林鄉東鄰的奎洋鎮調查所得。

[9] 一種可當柴火用的蕨類。

[10] 不論梅縣的 lu11 ki33、高頭的 li11 ki55、白水乃至南片的 ly33 ky55、饒平縣上饒客語的 liu11 kiu55，共通之處在於韻母皆為高元音。

以潦頭的現象為基準，因此潦頭得到之正號（+）最多；而異乎潦頭者則得負號（-）。但少數者如「船」、「國」的讀音，卻非潦頭而是科嶺跟其他地點的不同，因此即使潦頭也無法 16 項都得正號。

表 13　綜合表現

| | 雙溪 | 崁下 | 下坂 | 塔下 | 版寮 | 科嶺 | 潦頭 | 白水 | 梅縣 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 泥來混合 | + | — | — | + | — | + | + | — | — |
| 船讀 s- | — | — | — | — | — | + | + / — | — | + |
| 香讀 s- | + | — | — | + | + | + | + | — | — |
| 祖讀-ɤ | — | — | — | + | — | — | + | — | — |
| 芥讀開口 | — | — | + | + | + | — | + | — | + |
| 釣讀-(i)au | + | — | — | + | + | + | + | — | + |
| 鹽讀鼻化韻 | — | — | — | + | — | — | + | — | — |
| 歡讀鼻化韻 | — | — | — | + | — | + | + | — | — |
| 根讀[-rd,-hi] | — | — | — | + | + | + | + | — | — |
| 國讀-uet | + | — | — | — | — | + | — | — | + |
| 屋讀-uk（單字音） | — | — | — | — | + | + | + | — | + |
| 稀飯說粥 | — | — | — | — | + / — | + | + | — | + |
| 可以說做得 | + | — | — | — | + | + | + | — | + |
| 蹲讀 p-聲母 | — | — | — | + | + | + | + | — | + / — |
| 杯子說杯 | +/— | + / — | + | + | + | — | + | — | + |
| 花生說番豆 | — | — | — | + | + | + | + | — | + |
| **總計** | **5.5** | **0.5** | **2** | **11** | **9.5** | **12** | **13.5** | **0** | **9.5** |

我們以劉鎮發（2010：474）討論惠州話與客家話關係的計量方式處理：得正號為 1 分、負號為 0 分、類型並存為 0.5 分。則潦頭得 13.5 分，科嶺 12 分、塔下 11 分，與潦頭得分接近，表示方言關係較密切。其次是梅縣跟版寮 9.5 分；雙溪只有 5.5 分，而下坂 2 分、崁下 0.5 分顯然跟潦頭有可觀的差距，卻跟白水靠近。白水的現象尤為極端，竟無一項正號，反映了南片和潦頭的關係，相對而言最為遙遠。

## 三、科嶺方言與適中話的異同比較

科嶺往北即抵長塔，雖屬梅林鄉管轄，卻已進入閩語區龍巖適中話的勢力範圍，過去陳秀琪（2006）探討南靖縣客語受到同縣漳州閩南語的影響，但未曾討論到南靖客語跟適中話也是相鄰的，以地緣關係而言，發生語言接觸的可能性很高；近年來陳筱琪（2011, 2013）調查了詳細的適中話材料，因此本文擬以陳筱琪的語料與科嶺比對，探究科嶺有一些不同於其他南靖縣客語的現象，是否和其北鄰的適中話有關？比

較結果擇要說明如下：

1. 適中話-o~-uo 是自由變體，如「老」lo~luo；科嶺則否，「老」讀 lou53.
2. 章組全濁船禪母適中話讀塞擦音 ts-，如「十食石」；科嶺讀擦音 ʃ-。
3. 適中話臻攝開口根、斤、近讀 kin，而曾合一的國讀 kok，和閩南漳州話一樣。科嶺根、斤、近分別讀 ken, ken, $k^h$in，試比較其他客家話的讀法：

表 14　以科嶺和南靖其他客家話之相異處與適中話比較

| | 雙溪 | 崁下 | 下坂 | 塔下 | 科嶺 | 溆頭 | 白水 | 梅縣 | 適中 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 船 | fen55 | fien55 | fien55 | fien24 | suãi24 | fiẽ45 (~場) ʃiẽ45 (坐~) | fen53 | son11 | tsun |
| 根 | kũi24 | kiuŋ55 | kiun55 | ken22 | ken22 | kãi22 | kyn55 | kin33 | kin |
| 斤 | kũi24 | kiuŋ55 | kiun55 | ken22 | ken22 | kãi22 | kyn55 | kin33 | kin |
| 近 | $k^h$ũi24 | $k^h$iuŋ55 | $k^h$iun55 | $k^h$iun22 | $k^h$in22 | $k^h$ũi33 | $k^h$yn55 | $k^h$iun33 | kin |
| 國 | kuet12 | kut12 | kut12 | kuʔ12 | kuet12 | kuʔ12 | kut12 | kuet32 | kok |

科嶺和南靖其他客家話的不同點在於「船」讀 s-，然而適中話讀塞擦音 ts-；而科嶺、塔下「根斤」讀中元音的 ken，然而適中話讀高元音的 kin；至於科嶺、雙溪「國」讀 kuet，然而適中話讀 kok，表示上述幾種差異並非得自適中話。只有「近」各地客語都具備圓唇成分，唯獨科嶺不然，縱使聲母保持了客語的全濁送氣特性，韻母讀展唇的-in 卻顯現出適中話之影響。

## 四、結論

綜而言之，南靖縣的客家話雖然使用人口少、客語區面積小，方言分歧度卻十分可觀，因此不宜只取一兩個代表點來概括全體：梅林鄉治下坂跟南邊的崁下是很近似的方言，帶有不少漳州客話南片的色彩，彼等和陳秀琪（2010：76-89）所述的溆頭差別甚大。而科嶺、塔下、版寮、雙溪則介乎於下坂和溆頭之間，有部分現象雷同於下坂、有部分則像溆頭乃至永定。於是莊初升、嚴修鴻（1994a）的分片需要稍做修正：儘管地理上被閩南語區切斷，崁下、下坂以其方言屬性，仍應歸為南片。如果目前不考慮取消轄地甚小的北片，合併入永定高頭方言的話，溆頭可做為北片的代表，科嶺、塔下、版寮、雙溪是北片向南片的過渡方言，北片的色彩依序逐漸淡薄。於是雙溪跟下坂—科嶺產生地理上連續性的序列，漳州客語南片特色多於科嶺、但少於下坂。至於科嶺和南靖其他客家話的不同點未必得自適中話，唯有「近」各地客語之韻母都有圓唇成分，獨科嶺不然，讀展唇的-in；目前找到的例證雖然不多，但仍顯現出科嶺受適中話之些微影響。

## 中文文獻

吳中杰，2012，〈漳州客家移民史與漳州客家話的重新探索〉。《客家研究》第五卷第二期 153-194。新竹：交通大學客家學院。

林嘉書，2005，〈社名〉。頁 38-57，收錄於南靖縣地方志編纂委員會編《清代官文範稿》。南靖：南靖縣地方志編纂委員會。

南靖縣地方志編纂委員會，1997，《南靖縣志》。北京：方志出版社。

張屏生，2012，〈臺灣詔安客家話的次方言特色詞〉。論文發表於「2012 詔安客家學術研討會」，斗六：雲林科技大學客家研究中心，2012 年 9 月。

莊初升、嚴修鴻，1994a，〈漳屬四縣閩南話與客家話的雙方言區〉。《福建師範大學學報》3：81-87,94。福州：福建師範大學。

———，1994b，〈閩南四縣客家話的語音特點〉。《客家縱橫》增刊 86-91。龍岩：閩西客家學研究會。

陳秀琪，2006，《閩南客家話音韻研究》。彰化：彰化師範大學國文所博士論文。

陳秀琪，2010，〈南靖客家話的音系及其特點--以梅林為代表〉。收錄於羅肇錦、陳秀琪編《客語千秋—第八屆國際客方言學術研討會（會後）論文集》，頁 76-89。中壢：中央大學客家語文所出版。

陳筱琪，2011，〈龍巖新羅區適中鎮閩南方言的音系演變〉。《文與哲》第 18 期 719-766。高雄：中山大學中文系。

陳筱琪，2013，《閩南西片方言音韻研究》。台北：台灣大學中文所博士論文。

劉正剛，1991，〈清代福建移民在四川分布考－兼補羅香林四川客家人說〉，《清史研究》，1991：4 北京。

劉鎮發，2010，〈惠州話是粵語的一支嗎？—與劉叔新教授的商榷〉。收錄於羅肇錦、陳秀琪編《客語千秋—第八屆國際客方言學術研討會（會後）論文集》，頁 470-482。中壢：中央大學客家語文所出版。

鍾榮富、張屏生，1997，〈客家方言調查手冊〉。國科會專題計畫成果報告。

# 附錄、國立雲林科技大學客家研究中心簡介

## 一、中心簡介

國立雲林科技大學客家研究中心於 96 年 10 月 24 日本校 96 學年度第 1 次校務會議通過設置辦法正式成立。為促進中部地區客家研究知識體系之發展、拓展中部地區客學研究的廣度，提升中部地區客家研究的水準，客家研究中心結合雲林科技大學之人文學院、設計學院以及相關系所、研究中心的人力，以雲林縣為中心，共同投入臺中市、彰化縣、南投縣、雲林縣、嘉義縣地區客家相關之研究、教育活動與社區服務工作。

## 二、發展主軸

（1）學術研究

- 進行客家相關學術研究：包含了族群、分佈、語言、信仰、風俗、產業、藝術、建築、聚落等領域。
- 辦理客家研究相關學術研討活動：包含定期國內學術研討會、國際學術研討會。
- 與相關研究團體進行學術交流：包含海內外學術研究機構之互訪、客家原鄉文化學術交流活動等。

（2）教育推廣

- 協助學校開設客家相關課程與講座：包含基礎通識課程、進階客家專題課程，以及延聘客座教授進行專題講座等。
- 支援校外機構進行客家相關教育訓練：協助鄰近大學校院開設相關課程或遠距教學，協助社區大學開設相關課程，輔導鄰近地區之國中、小推廣客家鄉土教學等。

（3）社會服務

- 協助政府單位辦理客家相關業務：接受中央與地方各級政府委託，進行客家相關研究及產學計畫，協助客家事務之推動。
- 輔導民間社團進行客家事務推廣：培植各地方社區團體、非營利組織進行客家研究人才，拓展並提升客家鄉土研究能力。

## 三、歷年執行計畫

（1）96 年（已結案）

- 雲林好客－詔安客家文化園區先期調查計畫（雲林縣政府委託）
- 鹿寮坑老屋保存及再利用案委託規劃設計暨監造案(南投縣水里鄉公所委託）

（2）97 年（已結案）

- 國立雲林科技大學客家研究中心設置及初期研究計畫（行政院客家委員會補

助）

- 歡迎大家來做客－開設本校客家文化通識課程（行政院客家委員會補助）
- 雲林客家走透透－雲林客家地圖普查（行政院客家委員會補助）
- 「96-97 年度客家文化生活環境營造計畫南區督導團」專業服務勞務採購案（行政院客家委員會臺灣客家文化中心籌備處委託）

（3）98 年（已結案）

- 七欠武術流派分布普查與流變研究（行政院客家委員會補助）
- 雲林縣詔安客家聚落舊地名源由考（行政院客家委員會補助）
- 雲林縣詔安客家地區合院民居軒亭形式之研究（行政院客家委員會補助）
- 雲林縣客家二次移民之研究（行政院客家委員會補助）
- 雲林縣客家庄葉菸草收納場建築之研究（行政院客家委員會補助）
- 歡迎大家來作客-開設雲林客家踏查通識課程（行政院客家委員會補助）
- 98 年度客家文化生活環境營造計畫南區督導團專業服務勞務採購案（行政院客家委員會臺灣客家文化中心籌備處委託）

（4）99 年（已結案）

- 客人講客事-詔安客家研究座談（行政院客家委員會補助）
- 七欠武術套路數位記錄（行政院客家委員會補助）
- 雲林縣詔安客家聚落空間結構之研究（行政院客家委員會補助）
- 雲林縣詔安客家潛力產業之調查研究（行政院客家委員會補助）
- 雲林縣詔安客家歷史性建築調查之研究-以西螺鎮住居空間為例（行政院客家委員會補助）
- 開設「客家建築賞析」通識課程（行政院客家委員會補助）
- 99 年度客家文化生活環境營造計畫南區督導團專業服務勞務採購案（行政院客家委員會臺灣客家文化中心籌備處委託）

（5）100 年（已結案）

- 世代對話－詔安客家研究經驗分享與傳承（行政院客家委員會補助）
- 七欠武術數位化輔助教學之研發（行政院客家委員會補助）
- 雲林縣詔安客家聚落文化生活圈研究（行政院客家委員會補助）
- 雲林縣詔安客家文化衍生商品之發展策略研究（行政院客家委員會補助）
- 雲林縣詔安客家傳統建築泥土構件之防水機制調查研究（行政院客家委員會補助）
- 鄧雨賢數位典藏內容與其客家背景之研究（行政院客家委員會補助）
- 開設「客家住居與文化」通識課程（行政院客家委員會補助）
- 嘉義縣梅山鄉、新港鄉客家聚落生活環境資源調查研究計畫提案（嘉義縣政府委託）
- 斗六市鎮西國小周邊市區歷史空間脈絡之研究（李浚熒建築師事務所委託）
- 詔安客家的描寫與建構研討會（雲林縣貓兒干文史協會委託）

- 雲林縣詔安客語使用暨人口調查計（雲林縣政府委託）

（6）101 年（已結案）

- 2012 詔安客家學術研討會（客家委員會補助）
- 西螺勤習堂套路數位紀錄擷取計畫（客家委員會補助）
- 臺灣客家文化館舍展示概念、內容與手法的差異比較分析（客家委員會補助）
- 雲林科技大學購置客家圖書館藏計畫（客家委員會補助）
- 二崙鄉來惠社區詔安客庄文史調查與社區培力計畫（李浚熒建築師事務所委託）
- 99 年度建立綠建築審核及抽查制度計畫推動綠建築宣導計畫（雲林縣政府委託）
- 99 年度防災校園網路建置與實驗先期計畫（教育部委託）
- 99 年度推動農村再生-農村再生規劃（雲林縣政府委託）
- 西螺鎮 I-1 號道路改善工程設計顧問（雲林縣西螺鎮公所委託）
- 99 年度綠建築更新診斷及改造評估執行計畫（雲林縣政府委託）
- 嘉義縣新港鄉客家聚落生活環境資源調查研究計畫（嘉義縣政府委託）
- 100 年度區域防災教育服務團計畫(中區) （教育部委託）
- 雲林縣公立國民小學營造優質校園景觀輔導委託專業服務（雲林縣政府委託）
- 南投縣客家文化生活環境營造計畫地方輔導團（南投縣政府委託）

（7）102 年（執行中）

- 2013 詔安客家學術研討會（客家委員會補助）
- 香花僧在北雲林詔安客家區—香花和尚喪葬科儀傳統與變遷（客家委員會補助）
- 客家穿鑿屋構成及轉化作為災後組合屋可行性研究（客家委員會補助）
- 101 年度新故鄉社區營造/社區營造培力計畫—雲林縣社區營造中心計畫（雲林縣政府委託）
- 雲林縣歷史建築永光派出所宿舍、舊辦公廳舍及旗桿座修復及再利用工程規劃（雲林縣政府委託）
- 101 年度防災校園網絡建置與實驗計畫推動辦公室（教育部委託）
- 崙背詔安客家聚落文化與生活環境資源調查研究計畫（雲林縣崙背鄉公所委託）
- 雲林客家研究：回顧與展望勞務採購案（客家委員會委託）
- 102 年南投縣客家文化生活環境營造計畫地方輔導團（南投縣政府委託）
- 雲林縣客家文化生活環境營造計畫地方輔導團（雲林縣政府委託）

# 筆記

# 筆記

# 筆記

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

詔安客家學術研討會論文集. 2013 / 黃衍明主任編輯. -- 雲林縣斗六市 : 雲林科大客家研究中心, 民102.09
面 ; 公分
ISBN 978-986-03-7918-1(平裝)

1.客家 2.文集

536.21107 102017574

# 2013 詔安客家學術研討會論文集

發行人：黃衍明

出版單位：國立雲林科技大學 客家研究中心

64002 雲林縣斗六市大學路三段 123 號

電話：05-5342601 轉 6331

傳真：05-5312087

網址：http://admin2.yuntech.edu.tw/~ehx/

---

指導單位：客家委員會

執行單位：國立雲林科技大學 客家研究中心

協辦單位：國立雲林科技大學 建築與室內設計系

主任編輯：黃衍明

美術編輯：毛宇哲、謝雯雅

---

出版日期：中華民國一百零二年九月

ISBN：978-986-03-7918-1(平裝)

定價：新台幣 NTD500 元整

版權所有・翻印必究

# 102 年度客家委員會補助大學校院發展客家學術機構

# 2013 國立雲林科技大學客家文化研究發展計畫

## 子計畫二：香花僧在北雲林詔安客家區—香花和尚喪葬科儀傳統與變遷之調查研究[1]

- 成果報告書 -

## 壹、前言

一、呈現雲林縣詔安客家人「做客事」的科儀內容。

二、建構雲林縣詔安客家喪葬禮俗儀式專家的源流與發展。

三、提出香花僧「做客事」能被視為雲林詔安客家族群標記的新見解。

## 貳、執行情形

### 一、計畫之執行概況

#### （一）文化調查

除大陸及台灣文獻之探討與分析，本計畫採取田野工作為主要研究方法。田野工作是一種縱向且深入研究方式，深具互動性、動態性、彈性、多元性、創造性、省思性等特質，並且提供研究者探討問題之深層結構的空間，賦予研究者「發現」、「描述」與「詮釋」被研究者的行為、經驗與意義的能力，更重要的是，此方法將協助執行團隊呈現當地詔安客的主體性。而這些採集或調查所得的資料，將作進一步分析，以理解不同姓氏或派別之司公壇內部狀況與外在環境，以及科儀演變過程。田野工作所獲得的資料雖龐雜，但經整理分析後，將得到深入、細緻的質性資料。

#### （二）建立人才資料庫

除進行北雲林詔安客家喪葬科儀傳統與變遷之調查研究外，本計畫亦希望藉此機會，同時建置傳統喪葬各相關從事者，如司公、後場、器物製作者

[1] 感謝二崙鄉大同村廖氏、三和村三和聚落廖氏、來惠村糖仔面聚落廖氏、復興村龍結庄李氏、復興村龍結庄廖氏、崙背鄉港尾村廖氏、二崙鄉埤塘寶塔、西螺鎮瑞鬚壇黃壇主暨司公及後場群、二崙鄉祥雲壇呂壇主暨司公及後場群、二崙鄉油車慈雲壇呂壇主暨司公及後場群、崙背鄉瑞雲壇陳壇主暨司公及後場群；禮生群廖華先生、廖萬富先生、廖貴會先生、廖吉松先生、廖偉君、廖峯榮先生、二崙鄉大同國小黃振崇校長、崙背鄉廖坤猛先生、二崙鄉來惠村糖仔面廖福仁先生、廖儷芬小姐及廖清祥議員在調查過程當中，給予協助，至誠謝意。

之資料庫，或可提供詔安客家文化園區未來策劃相關展示之用。

## 二、進行步驟與執行概念

茲將田野工作執行步驟、研究策略與調查內容詳述如下：

### （一）文獻研究與田野初訪

由於提案者曾執行詔安客家相關研究，故對本計畫主題已有初步涉獵，研究者廣泛蒐羅並研讀適合之文獻，供進一步探討分析，並且持續地修正本計畫之調查或規劃方向。同時進行田野初訪，儘早釐清香花僧、「客事」與詔安客家人之間的關連性。

### （二）資料調查

進行田野工作、蒐集資料，主要是以參與法、觀察法、深入訪談法、焦點團體訪談法…等方式進行，定期進入田野現場參與、觀察當地人的喪葬儀式，同時蒐集各種圖文資料。對於焦點團體成員，則不定時安排聚會，或單獨個別訪談其成員。

#### 1. 參與法、觀察法

藉著長時間進行田野工作的過程中，研究者以參與觀察法，在自然的情境中融入被調查者的日常生活，蒐集第一手資料，諸如司公的生活環境、人際交往與連結、語言溝通、技術學習...等，以便從中梳理出此區域司公行業的內容。

#### 2. 深入訪談

以隨機、主觀、分層取樣等原則，進行非正式、開放式、引導式或結構式的深入訪談，研究者可藉此一方法採集一些深入資料，如神明信仰、家族傳統、司公技藝、規則、禁忌、傳奇人物、文物（經懺、器物、樂器）...等資料，同時建立口述歷史，進一步調查當事人的祖籍與遷移歷程、氏族組織、宗教信仰、世代互動、族群關係等議題。

由於深入訪談是研究者與被研究者之間實際的對話與互動，最好也是在自然的情境中進行，以利取得品質較佳的資訊，瞭解受訪者對於真實世界的態度、看法、感受與經驗，此外，研究者特別留心是否陷入與被研究者之間的權力政治關係。

除現場的田野工作箚記外，為能充分掌握深入訪談的內容，本計畫亦使用攝影機與數位錄音機...等設備，來輔助記錄工作（除非報導人或受訪者拒絕），如喪葬法會等。

#### 3. 焦點團體訪談法

深入訪談（特別是開放性的、非結構式的）、口述歷史的採集等，

十分耗時、耗力，有時所採集的資料質與量不成比例，故本計畫特別加強使用焦點團體法與結構式訪談，以彌補此一缺失。

本研究以焦點團體訪談法的方式，縮小調查範圍，以正式或非正式的方式，藉著系統性的詢問，進行特定選擇之人士（如從事司公壇或「客事」周邊活動者）的焦點訪談，以獲得不同形式的資料。

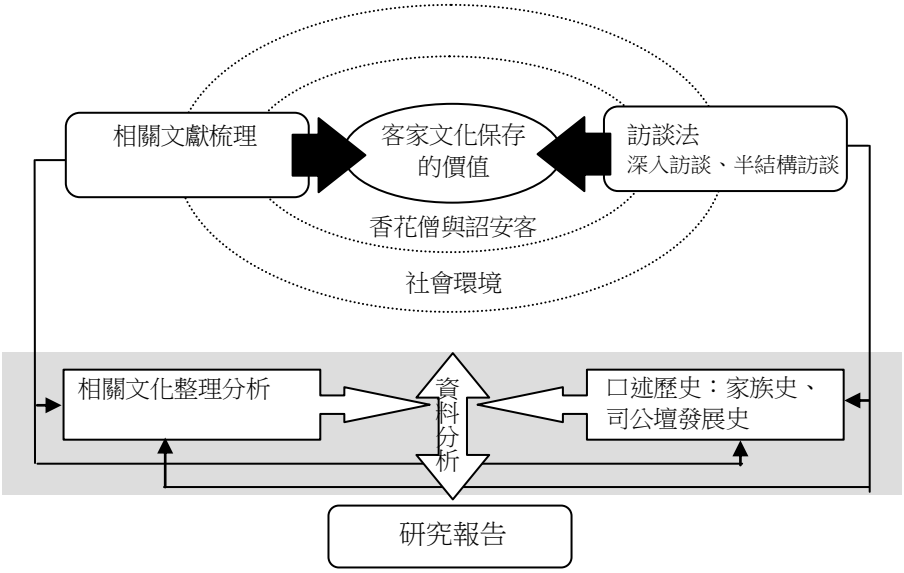



圖 1 調查研究圖

**4. 田野研究資料的處理**

為了能呈現細緻的研究成果，本計畫特別注意在蒐集資料的過程中，不時地、反覆地檢視與交叉驗證、修正研究問題，使田野資料蒐集方向不致於偏離研究主題，並且取得較佳的質性資料。

**5．研究倫理**

在調查的過程中，如果有些調查對象拒絕承認其客家身份，或者不願公開一些私密的個人資料，本計畫均尊重受訪者意願，而對外所呈現的成果也將以代稱或簡稱方式指涉，以尊重報導人或受訪者，或避免為他們帶來無謂的困擾。報告書中，有關報導人或喪家之照片，亦都進行霧化處理，以尊重其隱私權。

## 二、預算支用情形

本計畫獲得大會補助金額為 270,000 元，其中人事費之補助項目為計畫主持人費及共同計畫主持人費，其比例約佔總經費 73%。業務費之補助項目包含、文具耗材、電腦耗材及雜支等項目，其比例約佔總經費 27%。人事費之共同計畫主持人費因故無法向學校請領 1 至 4 月薪資 32,000 元，故人事費使用比例約佔總經費的 61%。業務費全部使用完畢。

# 參、檢討與建議

## 一、成果效益

### （一）客家香花和尚源流考

香花僧，口語俗稱香花和尚，或簡稱「香花」，在台灣客家地區算是普遍的稱法。亦有稱「香華僧」者，或為「花」與「華」之轉音。明朝時，中國南方的「瑜珈教僧」因其功能與性質又被稱為「經懺僧」或「應付僧」，由於供奉物中有香花，且科儀中有「香花請、香花迎」或「香花請、香花奉請」等詞，故又命名為「香花僧」(不過呂錘寬（1994）[2]認為應該用「鄉化」和尚比較妥當，以與寺院或出家和尚做區別)，而中國北方的「經懺僧」(盛行於長江下游一帶的民間佛教信仰圈)則是以所課誦經懺的儀軌來命名。香花僧並未正式剃度或嚴守戒律，主要為傳統喪葬儀式或法會的執行人，在台灣客家地區，俗稱之「做和尚」、「做功德」、「做齋」、「做客事」，「客事」即全程以客家話所執行的喪葬科儀，一般是傳統喪葬從事人員（如司公、道士等）區分閩南（福佬）籍或客家籍之喪葬法事而產生的稱法。

過去，由於臺灣香花和尚研究不多，加上名稱多元，文獻不足，故較少見深入或實證研究。反觀對岸，由於對民俗與民間文學的重視，近年來贛南、閩西、粵東的客家研究相當興盛，亦有不少學者關注在地獨特的香花佛事，提昇了學術界對此角色與內容的理解，因而累積相當程度的文獻資料。與對岸相較，台灣在這一方面的探討顯得十分貧瘠。

#### 1. 台灣對香花僧之研究

在台灣，香花僧或香花和尚並不是一般人耳熟能詳的名詞，特別針對它所進行的研究相當少，僅在討論台灣佛教發展或傳統喪葬佛事時述及，篇幅皆不大。但若將之置於釋教系統時，就有相當數量的研究著述。此現象反應出香花僧本身之變遷，在台灣發展過程中，與諸多概念或角色糾結，如在家佛教、釋教、齋教、緇衣佛教、禪和子、經懺僧、做功德、司公、客仔師...等，而產生目前紛雜的地方傳統，加上當代香花僧自我稱謂分歧，常常讓人摸不著頭緒。

#### （1）香花僧之引入與發展

如諸多學者所論，香花僧乃隨閩粵移民來到台灣的傳統，大約始自明鄭時代隨佛教而來。

成書於清光緒 20 年（1894）的《安平縣雜記》（今已不知為何人所撰，應是臺南縣誌編纂委員為修志而作）中，曾記載台灣佛教之概況，指台灣僧侶大多

[2] 呂錘寬，1994，《台灣的道教儀式與音樂》，台北：學藝出版社。

來自大陸原鄉，其中有遊手好閑之徒，並非真心出家，食菇葷、娶妻生子，並未持齋守戒律。僧侶大致分成兩派，一為誦經懺且守齋戒之禪和派，另一則是為人執行喪葬儀式的香花派，其內容如下：

> 凡僧侶住持寺廟者，曰「東家」；借住者曰「客師」。廟有住持僧，香燈田歸其收用。若遇神誕，住持僧就里內街衢按戶捐資，名曰「題緣」；建醮演戲，以昭誠敬。或偕里眾同辦（值年辦理廟中公事者，有爐主、頭家之號）。
>
> 臺無叢林，惟大北門外海會者（即開元寺）「小叢林」之稱。今已廢墜，重興不過十數年而已。大約臺之僧侶，有持齋、不持齋之分。佛事亦有禪和、香花之別。作禪和者，不能作香花；作香花者，不能作禪和，腔調不同故也。
>
> 禪和派惟課誦經懺、報鐘鼓而已。香花派則鼓吹喧闐，民間喪葬多用之。若入殮，若頭七（頭七俗名開魂路）、若過旬（七日一旬，富裕之必延或菜公誦經設祭一次）、若卒哭（俗名「撤靈」）、若安葬，必請其披袈裟（袈裟，僧衣也），禮誦彌經、金剛經、梁皇懺及血盆等經，以超度亡者。多至十餘僧，少亦一僧。
>
> 卒哭誦經，有至三五天者（俗名「做功德」）；主按其勤勞，出資酬謝焉（鄉下僧少，均用道士，間有請禪和者）。
>
> 七月盂蘭會，各里廟亦有請僧侶建醮、演放玒瑜燄口，以拯幽魂。此臺之俗例也。法器有錫杖、盂缽、鈴磬、木魚、手爐之類。

在〈僧侶並道士[3]〉一篇中，分述了台灣之僧侶、道士之分別，其中僧道有受官方管理及未受管制的齋堂系統，道法士則不受官方管理，其詳細分別如下：

> 凡僧道設自官府者，分僧綱司、僧會司、道紀司、道錄司各名目，均有品級。祈雨、祈晴，日月食，傳之到官衙寺廟念經誦咒，作禳解諸法。此臺灣之僧道行為也。
>
> 菜公、菜婆者，印佛經優婆夷、優婆塞之類。有龍華、金臺、先天等名目，不菇葷，朝夕誦經禮佛，別為一派。另築精舍，佛誕日大眾一會焉。初入菜堂者，領小乘牒文；二中乘、上乘牒文。聞有秘密咒語，不入其教者，不得而知也。菜公亦能做香花、禪和諸佛事。延請者，不索謝金，送手巾、摺扇而已。
>
> 此近於僧家者流也。

[3] 〈僧侶並道士〉，pp.20。

> 法官者，自謂能召神遣將，為人驅邪治病，作一切禳解諸法（其派有紅頭師、青頭師之分，其弟子均名曰「法仔」）。神佛出境、淨油及踏火必用之，以請神焉（鋪柴炭於廟前曠地，熾火極盛，執旗幟、鑼少及扛神轎者，一一從炭上行過三次，名曰「踏火」）。為人治病，亦有時應驗。謝貲亦多少不一。餘若男巫、女巫，作種種幻法，亦近於師公者流，合附錄焉。

《安平縣雜記》中詳細敘述台灣民間佛事的概況，其中的「作香花者」，楊士賢（2010）認為應為釋教法師，因其所主持之佛事與釋教法師雷同。但作者也十分感慨台灣之僧道，原本佛家以虛無寂滅為宗，道家以清淨無為為本，傳至台灣後，卻淪為玩吞劍、吐火、幻術等把戲，背離原本的精神，早已名存實亡。

吳瀛濤（1916-1971，出生於臺北市，臺北商業學校畢業，一生除熱愛詩創作之外，並致力於臺灣民俗研究，《台灣民俗》為其重要著作）曾記述台灣人的祭祀活動，其中指出台灣佛教為閩粵移民由大陸原鄉所帶來的南方佛教禪宗分派之臨濟宗及曹洞宗，又以臨濟宗為主。雖建有佛教堂，但規模都不大。佛教之僧侶為數不多，「外江僧侶（指於大陸正規叢林受戒出身者)」人數甚少，多數為台灣「本地僧侶」，其中又有「香華僧」、「長毛僧」，兩者皆以為人營喪葬佛事，並可娶妻生子，可食葷，但前有如僧侶剃髮，亦可住寺院，後者則不剃髮且住己宅。吳瀛濤引用日本昭和 3 年(1918)的調查數據，指僧侶數有 375 人(吳瀛濤 1984：39-40)，又以未正規受戒之「本地僧侶」居多。

由以上可知，正規叢林受戒之和尚與不受戒律限制之香花和尚皆統納為佛教系統內，其源頭來自中國南方佛教，係於明清時代隨閩粵移民入台。江燦騰(2012：9-10）探討台灣佛教時，指出台灣佛教在地化後，其宗教信仰、寺廟及僧侶與大陸佛教發展有頗大的差異：

一、正規漢傳佛教僧侶的宗教活動因受官方嚴格管制，逐漸形成和社會隔離的山林佛教。

二、明朝滅亡後，許多參與抗清人士為躲避清朝政府肅清，而湧入寺廟出家為僧，致使清廷對南方佛寺的嚴厲清查與監督。

三、台灣一度作為反清復明的最後基地，吸引抗清人士前來，不料明鄭勢力瓦解，使此類非自願性出家的僧侶和居士，紛紛隱藏其身份，因而不見於各類文獻所記載。

四、明末時，中國社會已流行儒、釋、道三教混合的信仰型態，一般民眾不假思索，三教一併崇拜，形成多神信仰的現象。台灣漢人移民亦復如是，延續此一神佛兼祀之信仰型態，造成台灣早期佛教的主要特徵。

五、明初時，太祖鑒於中國漢傳佛教受元代蒙藏密教「瑜珈焰口」儀軌的影

> 響太深，故將全國之僧侶和佛寺依其性質和功能區分為：(一)「禪寺」和「禪僧」；(二)「講寺」和「弘法僧」；(三)「教寺」和「瑜珈教僧」。

江燦騰（2012：10、32-35）解釋第一種在明末成為以臨濟宗和曹洞宗為主的宗派系統禪寺，其「禪僧」被稱為「禪和子」，以修禪為主，居禪寺，不與民間接觸；第二種「講寺」和「弘法僧」應該未曾在清代臺灣出現過，他們以學習各宗的經論和講說為主，居「講寺」，亦不與民間接觸；第三種則為「瑜珈教僧」、「經懺僧」（普遍流行於中國的通稱）或「香花僧」（於閩、粵、贛三省地區的通稱），主要工作是替國家或民間舉行的喪禮或超渡法會，進行「瑜珈焰口」的追薦、超渡、延壽、免災或求冥福等。由於當時瑜珈教僧可公開收取儀式費用，故得「應付僧」之別名，而其收入遠超過禪僧和講僧，不過三者發展至明末時，已出現相互重疊的狀況，很難清楚區辨禪、講、教三僧。

第一種即吳瀛濤所稱之出家的「外江僧侶」，因「禪和子」大多自大陸華南地區渡海來台，故稱「外江僧」，強調其為外省或內地來臺的身份，以與多數源自台灣本地的僧侶做區分。

江燦騰（2012：10-11）又特別引用丸井圭治郎解釋第三種僧侶和佛寺類型的特色，是普遍流行於清代台灣西部南、中、北三地區的「香火寺廟」（即以祭祀祈福和免災為主的寺廟）和「香花僧」的變相型態，而後又和破戒還俗的「帶髮、娶妻、食肉的僧侶」結合，形成「長毛僧」和「釋教和尚」之「變相俗僧」型態，於台灣移墾時期，這些為數眾多的香火廟及香花僧，在喪葬、法會或例行性的祭祀活動中所提供的服務，扮演著穩定社會的重要角色，形成台灣本土佛教發展中的一大特色。只不過，一些行為不正、「非僧非俗」的香花僧與禪和子，造成一般人民的反感，而清乾隆時期興起的齋教，因其在家信徒謹慎持齋，讓社會人士萌生敬意，進而接受其信仰，形成一具有優勢的宗教。諷刺的是，由於清代官方認為齋教承襲自明清的羅教，具反政府或煽動民眾的傾向，故視之為非法教派（江燦騰 2012：50）。

齋教在台灣以龍華、先天、金幢三派為主，至於其來源，江燦騰（2012：49-50）援引日本法學家岡松參太郎對台灣齋教發展的觀察：

> 齋教，又名持齋宗，為佛教的一種，由禪宗臨濟派的變胎兒來，係以不出家、不著僧衣的俗人，而形成守持佛界的教（派）。
>
> 自古以來，以俗人而守持佛戒，並不泛其例，相對於稱比丘、比丘尼為僧尼，彼等則被稱為優婆塞（清信男）、優婆夷（清信女）；然而，優婆塞、優婆夷，只是皈依的在家佛教信徒，本身並不自立教義，以及向他人弘法。

> 可是，到了明代，由於佛教萎靡不振，導致有些俗家信眾不願指守持佛戒，彼等進而欲與僧尼比肩，便自立教義，並向外弘法，或為他人祈冥福。而此輩在家信徒因謹持佛戒，經常斷葷食素，故以吃齋或持齋相稱。官方雖視此輩行徑為邪教而展開鎮壓，終究無法根絕。

即便香花僧未守禁絕色欲、食素齋、禪修等規定，其《瑜珈焰口》經懺儀軌進行的過程中，亦任意添加樂器、小調或把戲，甚至加入道教或民間信仰的元素（江燦騰 2012：35），以增熱鬧或場面，就其源流來看，江燦騰（2012：32）仍將之置於明初官方所規定三類正式僧侶之一的「瑜珈教僧」，或視之為其變體。

由上述內容，可將台灣佛教僧侶系統統整如下：

表 1 台灣佛教僧侶系統統整

| 宗教執行者 | 居所 | 戒律 | 變革 | 任務 |
|---|---|---|---|---|
| 禪僧（一稱禪和子） | 禪寺 | 持齋守戒 | 還俗可能為長毛僧 | 弘法 |
| 講僧（一稱弘法僧） | 講寺 | 持齋守戒 | － | 弘法、講法 |
| 教僧（一稱瑜珈教僧） | 自家 | 未守戒律 | 香花僧 | 做焰口（追薦、超渡、延壽、免災或求冥福） |
| | 可住寺院、自家 | | 長毛僧 | 做焰口（追薦、超渡、延壽、免災或求冥福） |
| 齋公、齋婆 | 自家 | 持齋守戒 | | 超渡佛事 |

本研究彙整。

丸井圭治郎於日本殖民台灣時所作之《台灣宗教調查報告書（第一卷）》（1919），對台灣僧道脈絡做了清楚的整理，其中，他將僧道歸成四類，即沙門、緇門、齋門與玄門。丸井（1919：96-98）另指出台灣本地和尚的特色與修行方式可分作四種：第一種是圓頂、吃齋無妻、住在寺廟之內者，平時禮佛清修，偶爾才兼做喪葬拔渡法事。第二種為圓頂、食肉娶妻、住在寺廟之內者，平時以主持喪葬拔渡法事為業。第三種為圓頂、食肉娶妻、伙居於寺廟之外者，平時以主

持喪葬拔渡法事為業，以上三種稱「沙門」。第四則為蓄髮、食肉娶妻、伙居於寺廟之外者，平時以主持喪葬拔渡法事為業，稱「長（毛）僧」，亦稱「緇門」僧。

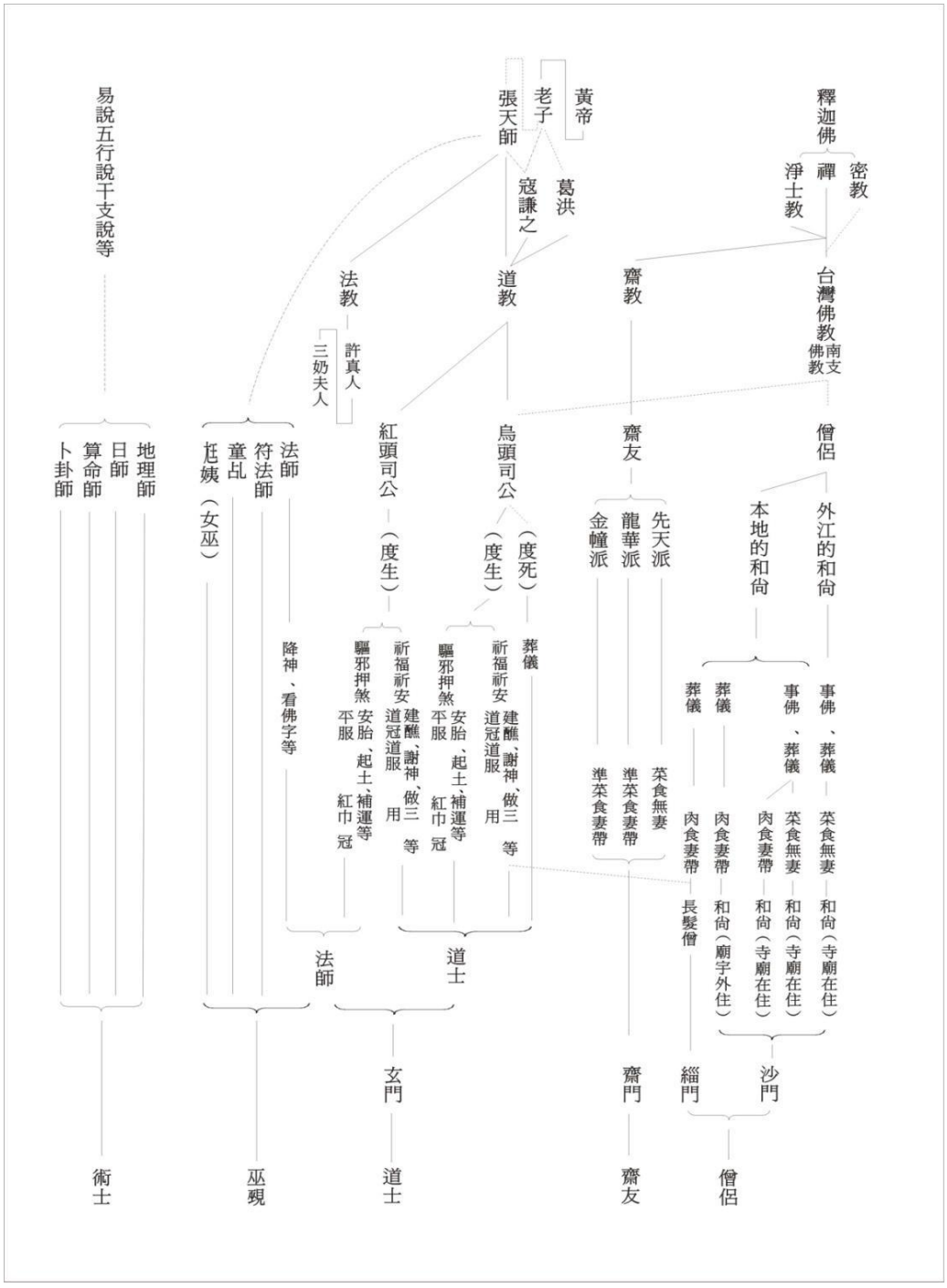



圖 2 台灣僧道脈絡整體圖[4]

當今主持一些喪葬拔渡法事者自稱其身份或法事來源為「緇門僧」、「緇衣」

[4] 丸井圭治郎，1919，《台灣宗教調查報告書（第一卷）》。

或「緇衣佛教」，或許可由此證明其來源為台灣「本地僧侶」之長毛僧，日本時代期間，可能與香花僧尚有明顯分別，但目前就其所執行的佛教法事，已難區辨兩者之差異。

實際上，楊士賢（2010：51-52）觀察到，「沙門」與「緇門」兩者差異頗大，過去兩派也因芥蒂少有互動，但受社會變遷、市場需求之影響，兩者主持的科儀已無差別，甚至出現「沙門」壇的法事有「緇門僧」參與、「緇門」壇之場合有「沙門和尚」幫忙的現象。目前，維持沙門僧與緇門僧之名的用意，僅作為告訴後世子弟其派別來源而已（林怡吟 2003：18）。

香花僧的存在，或許顯示出台灣漢人對佛教系統認識不清，但在清代台灣公權力不彰，社會動盪不安，醫療衛生條件差，閩粵移民在焦慮或無助的狀況下，便轉向宗教信仰求慰藉。但因禪僧或禪和子人數極少，自然會延請為數較多的香花僧，到家中或村落裡做焰口（即施食或施餓鬼）或「瑜珈焰口」的超渡法會，為往生者施食、超渡、得解脫，為生者拔災、祈福、添壽，以撫慰人心之不安定情緒。因此，香花僧的佛教法事雖不如正統佛教僧侶，若從民間或民俗信仰的角度來看，它延續的漢人對逝者感恩的價值觀。

在楊士賢長期的田野調查中，發現台灣尚有一種介於僧侶和道士之間的神職人員，主要為往生者主持喪葬拔渡法事，他注意到這群人自稱屬「釋教」派，其從業人員隨之命名為「釋教法師」（2010）。李豐楙（1996）曾經提及：「由於客籍區域內道教的派別多屬於兼習紅頭法的『道法二門』，並不從事超薦性質的功德場，因而都由在家修的齋教所行使，即所謂的『釋教』或『沙門』的香花和尚，……它在桃、竹、苗及台中縣、臺北縣市（部分）客屬優佔區，和嘉義、雲林及彰化縣部分存在客籍人士的區域內，至今仍保存有較強韌的釋教超薦的習俗」。不過，江燦騰（2012：11）認為過去少見「釋教和尚」（同「釋教法師」）的用法，此應是當代才出現的新佛教詞彙。他認為清代的香花僧傳承至二十世紀後轉型，轉變為當代臺灣的「釋教和尚」前身，不過他提醒兩者仍有差別，不可直接混為一談（2012：32）。

由上述內容可知，原存在於中國南方、受官方管理的佛教禪、講、教三僧，分別隨閩粵移民來到台灣後，落地生根，又與齋教、道教、儒教、民間信仰、地方傳統交混，事實上，這些派別在原鄉時早已相互纏繞。於時間的演變下，這些派別在各地自成傳統，又持續地交互影響，因而發展成當今紛雜且多元的面貌，此正是原鄉文化於台灣在地化的結果，成就台灣獨特的喪葬拔渡法事之體系。

### 2. 香花僧與齋教、釋教間的影響

香花僧與齋教、釋教有著極密切的關連，其主要關連性為主持喪葬法事，文獻中多以「做功果」或「做功德」呈現。然而，齋教與釋教鮮少出現在清代之官方文獻中，兩者也不為正統佛教所接納。

在當代台灣社會中，香花僧、齋教與釋教之間出現相互學習的現象，如楊士賢（2010：37）在其田野調查過程中，發現釋教法師與齋教有交流經懺、科儀與唱腔的情形。

**（1）齋教**

齋教傳入台灣的時間應晚於佛教，於明、清兩代流行於福建、浙江、江西、臺灣等地。

齋教又稱白衣佛教、持齋宗、齋門，為融合儒、釋、道並主張三教同源的一種宗教，含有白蓮教之成分。以禪宗六祖慧能為祖師，崇奉彌勒佛，設教所在場所稱齋堂，而不稱寺院。由於以「代天行事」、「天國普有」為宗旨，因而成為民眾起義之號召，例如明萬曆 32 年（1604 年），福建甌寧有吳建領導之齋教起義；清乾隆 13 年（1748 年），福建建寧有普少、魏現領導之老官齋教起義；同治 5 年（1866 年），福建崇安等有安壽子、陳順光等領導之齋教起義；民國 4 年（1915 年），有臺灣齋教教徒以齋堂為據點，組織抗日活動[5]。

不過，江燦騰（2012：16）稱清代官修文獻鮮少有齋教一詞之記錄，僅出現過「老官齋教」之名稱，直至日本時期進行舊慣調查時，始正式使用。

傳來臺灣的龍華、金幢、先天三派之中，以龍華派最早，約在清代乾隆（1736～1795）末年，有楊仔林於臺南「培養書院」聚徒授經。其後為金幢派於道光（1821～1850）初年由蔡權在臺南創建慎德堂；先天派則於咸豐年間（1851～1861）由黃昌成傳至臺南，設立報恩堂。三派大多以觀音、釋迦為本尊，但龍華派亦以阿彌陀佛、三寶佛、關帝為本尊；金幢派亦以阿彌陀佛、彌勒為本尊，亦有以三官大帝、太子爺、媽祖、註生娘娘等配祀於本尊之側。三派所誦經典皆採用金剛經（早課）與阿彌陀經（晚課），惟龍華派尚誦其教祖羅祖之經典。整體而言，齋教三派中，金幢派較具道教色彩；先天派較具儒教色彩；而龍華派最具社會色彩，因持戒較鬆緩，容易為人所接受，故齋友人數最多。三派亦重戒律，嚴守五戒十善，尤戒殺生，故信徒多「食菜」，或稱「持齋」，因此信徒稱「食菜人」，男子稱「齋公」，婦女稱「齋姑」，教徒之間互稱「齋友」。在三派中，除先天派禁婚娶、採絕對素食外，龍華、金幢二派不禁婚娶[6]。

齋教的興起，乃源自於佛教戒律之鬆弛、僧侶之墮落，使齋教成為台灣民間佛教信仰的重要流派。日明治時期尤為地方齋教的黃金時代（姚麗香 1996：71），作為惶恐人心的安撫力量，此際由新建或改建之齋堂可見盛行之概況，直至發生「西來庵事件」，引起日本殖民政府的警覺，因而於日大正四年（1915）展開全島性的宗教調查，當時負責此工作的丸井圭治郎在完成調查後，便擔任社寺課長

[5] 引自佛光電子大辭典。
[6] 引自佛光電子大辭典。

一職，負責組織全台佛教與齋教的任務。

根據丸井於《台灣宗教調查報告書》中的統計，大正 4 年（1915）至大正 7 年（1918）止，全台寺廟數共計 3304 間，其中佛教寺院僅 77 間，比儒教 165 間、道教 3062 間、齋堂 172 間多。全島僧侶計有 789 人，然住在寺廟的僧侶僅 156 人。由以上數據可窺知日據初期期間，各宗教之發展概況，佛教相關寺廟中，齋教發展較佛教興盛。在少數的僧侶數中，大部分僧侶又屬長毛僧與香華僧。值得注意的現象是，丸井觀察到「從前齋友與僧侶之間，有明瞭的區別，而近來兩者漸相接近，或有齋友入佛寺者，或有僧侶住齋堂者，或有得度（歸僧）後，猶稱為齋友者」，由此可知，在日據初期僧侶與齋友已有混合的狀況。

雖然鄭榮興（2004：176）提及香花和尚時，是以「釋教」看待之，卻也說明釋教與齋教龍華派、道教的關連性：

> ……「釋教」的部分，則是承襲在家佛教齋堂系統一脈的思想，講究所謂的「龍華三寶」，「三寶」指的是「佛、法、僧」，但是，齋法所謂的「僧」並非單指出家眾，還包含民間所謂「香花和尚」的齋法執行人員。被稱為「龍華會」，科儀執行的人稱作「香花（和尚）」或稱「齋公」、「法師」，多半是以一傳一的師徒制，並且因循所屬師承系統排名，而以「某某壇」標誌其傳承。「香花和尚」雖名為和尚，卻是過著一種較為世俗的生活，一如常人可娶妻、生子、茹葷。此系統雖說傾向「釋教」一脈思想，卻也融合不少「道教」的觀念。

齋教全盛時期，齋友遍佈全台，若有亡故者，各派齋主義務為其誦經、舉行葬儀，齋友持戒、互助、團結，其勢力凌駕僧侶之上（江燦騰 2012：55）不過，台灣光復後，大陸正統佛教傳入臺灣，加上「在家教團」之興起，且齋教之於佛教的正統性屢受質疑，遂逐漸沒落。

### （2）釋教

與齋教背景類似，過去清朝的官方文獻中，極少出現釋教一詞，亦未曾直接說明主持喪葬儀式者是否為釋教從業者。最早出現「釋教」一詞者，應為《噶瑪蘭廳志》（寫成於清道光 20 年，西元 1840 年），卷五＜風俗＞中關於喪禮的記述為：

> 喪禮，三日內便葬，成服、除靈或五、六旬，七、八旬不等。惟紳士家以百日為期。居喪弔唁，一遵定制，哭內延僧禮佛、誦經解懺、堆焚紙帛。蓋俗傳謂人初生時欠陰庫錢，死必還之，故必有做功果、繳庫錢之舉，此釋教也。奠祭七期，或以七日為度，或以朔望為期，則又各從乎其祖俗矣。（頁 191）

清代大部分文獻中所記述之喪俗或做功德（一稱做功果），楊士賢（2010）

認為應為釋教法事。所謂釋教，《佛光電子大辭典》稱與「佛教」同義，特別使用此名稱時，乃因長久以來佛教與道教並稱時，各取其教祖之名，稱為釋老，其教故稱釋教。楊士賢（2010：26）則統合各種討論，定義出「釋教」和「釋教法師」之特點為：

> …係以佛教為主體，崇奉佛教的神佛、菩薩，但卻不屬於正信佛教系統之內，且與之有所差別，該文化圈內的從業者為了突顯自己與出家眾有所區別，遂以「釋教」來自我稱呼。而「釋教法師」為職業性質的民間宗教從業人員，過著伙居的世俗生活，更可娶妻、生子、茹葷，平日以主持喪葬拔渡法事為首要之服務項目，有時亦兼行各類廟宇醮事。雖然釋教法師在民間另有「香花和尚」之俗稱，不過他們卻與受戒的出家眾截然不同，諸多行事風格結合地方習俗，有其獨特地儀式色彩。

許常惠、呂錘寬、徐麗紗、林清財（1989：172）指出民間對釋教法師稱呼不一，有稱之為「司公」、「做事的」或僧侶，但許常惠等認為其社會活動較接近道士。

李豐楙（1998：131）提出「釋教」法師自稱為「沙門」或「緇門」，民眾則俗稱為「香花和尚」，以主持超薦、拔度為主，並能與地方信仰習俗結合。其經壇（以三寶佛為主）、誦經（為佛經）、服飾（穿袈裟、戴僧帽）皆以佛教為主。

釋教法師遍佈全台，楊士賢（2010：17）根據釋教行內人士的意見，大致分為「閩南釋教」和「客家釋教」兩大系統，前者又可細分成北部派（流行於臺北市、臺北縣、基隆市、桃園縣）、宜蘭派（流行於宜蘭縣、花蓮縣北部鄉鎮）、中部派（流通於台中市、台中縣、彰化縣、南投縣和苗栗縣通霄鎮、苑裡鎮）、西螺派（盛行於雲林縣、花蓮縣中、南部鄉鎮、台東縣）、嘉義派（流行於嘉義市、嘉義縣內陸、山線鄉鎮和台南縣白河鎮、東山鄉、花蓮縣中、南部鄉鎮、台東縣）、永定派（原本流行於臺北縣三貂一帶和桃園縣沿海地區，但因摻雜一些客家釋教唱腔，無人願意學習而沒落，今僅剩台北縣貢寮鄉存有永定派之釋教壇）。

### 3. 大陸對香花僧之研究

以台灣漢人大多來自閩、粵一帶之背景來推斷，香花僧或釋教法師應與大陸原鄉淵源甚深。明末《崇禎興寧縣志》中記載興寧之〈喪禮〉，提及：「初喪重棺殮，立銘旌，必乞於尊而有德者，易身後之名凡儀一依朱子家禮，□萬□親，喪七日，請香花僧祀佛，設齋筵，賓朋咸集，包半禮，贈喪主，曰看齋，甚至有落六道之說，曰:天道地道人道佛道鬼道畜道。隨亡者生辰算之，落天人佛，則謂亡人有福;地與畜則謂亡人有罪。㕓是落地道者，打地輪，落畜道者，斬畜，男婦皆然。更有打沙云者，專為婦人而設，以曲米擂水，孝子孝女向沙墩跪飲，曰繳血碗。三事皆請，一人為赦官，一和尚妝天王，一和尚作目蓮，交相舞于庭，

求賞。邇來朋友家之禮義者，一切除之。惟擇日開吊止吊而已。極愚蠢之夫猶有行焉，又有感於佛家懺悔之說者，請素僧誦經拜懺，謂可以度亡人之厄。是與請香花僧者不過百步五十步之異也（1973：314-315）」。此段文字中，即提到「香花僧」主持的佛事，其概念與儀式，也都與目前台灣香花和尚或釋教法師所執行的內容相似，而文中所述之粵東客家喪葬佛事，於明代便有記載，應是香花僧最早的記錄。

大部分專家學者均認為香花僧屬民間宗教，有些學者定義為民間佛教（如 Yin Fai Tam，2010），有些則認為受道教正一派影響甚鉅（如魏德毓 2009），另有學者將之定義為於在地衍生出的新傳統（王馗，2007）。

大陸對香花僧之研究主要以粵東、閩西為主，亦有一些為江西客家區域的調查，而當代之研究多半會參考台灣釋教或其法師，因大陸學者認為台灣釋教系統與大陸香花同源。如同台灣的狀況，名稱、內容不盡然是相同的，例如：潭翼輝（2007）、林振源（2007）、楊永俊（2007）在粵東、閩西、贛西之客家區域所進行的調查中，當地皆以香花僧或香花和尚為名。例如王馗（2007）指出「香花」是梅州（普遍流行於梅縣、焦嶺、興寧、大埔等地）歷史悠久的佛教超渡儀式，現存最古的儀式手抄本均以「香花」稱之，男性執事者稱香花和尚，女性則稱「齋嬤」。但劉勁峰（2007）在江西東南的寧都，發現佛菩薩慶典或經懺道場中的主持者則為「齋公」、「齋婆」。不管名稱為何，他們主要工作為度亡法事，而其源流、經懺與自我認知，仍為佛教傳統，而與道教道士相異。他們雖被視為僧侶、和尚，僅「齋公」、「齋婆」守齋戒，香花僧則不受此限。不過，因大陸曾經歷文化大革命，有些地方之香花佛事已失傳，或被道士取代，存留下來的超度儀式，仍具有濃郁的客家文化特色，因而被視為客家民俗傳承或族群識別的象徵。

楊永俊（2007）、房學嘉（2000）皆發現，江西萬載和廣東梅州的香花佛事擁有不少普庵教（普庵）成分，且香花法事中吸收不少道教文化。林振源（2007）特別將詔安縣傳統行政建置以二都、三都及四都三類，藉自然地理、語言文化、行政建置等三大空間架構，呈現其姓氏分布與儀式專家之特色。此外，他進一步將閩南客家區域的香花僧度亡科儀與閩南其他道士派別（九座派、閩南道士）、台灣北部釋教進行比較，以對應出彼此的異同，不過其中資料來源不甚清楚，參考價值有限。

表 2 閩南地區香花佛事比較表

| 舊建置 | 二都 | 三都 | 四都 |
|---|---|---|---|
| 自然地理 | 山區 | 平原 | 沿海 |
| 主要語群 | 客 | 閩 | 閩 |
| 行政區劃 | 秀篆、官陂、霞葛、太平、紅星 | 南詔、深橋、橋東、建設、西潭、白洋 | 四都、梅州、金星梅岭 |

| 姓氏諺語 | 張廖半山 | | 沈半縣（許半城） | | 林半灘 | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 儀式專家 | 香花僧 | 道士 | 香花僧 | 道士 | 香花僧 | 道士 |
| （儀式性質） | 白事 | 紅事 | 紅、黑事 | 紅、黑事 | 紅、黑事 | 紅、黑事 |
| 壇門分布 | 秀篆、埔坪、瑞發壇 | 官陂、寨里、顯應壇 | 城奠、陳拱輝 | 城奠、靜玄壇 | 梅州、福善庵 | 梅岭、靖元壇 |
| | 秀篆、陳龍、永應壇 | | 城奠、曾文桂 | | | |
| | 霞葛、寮屋洋、發光壇 | | 西潭、美營、鐘錫福 | | | |
| | 霞葛、半頭、萬德壇 | | 西潭、吳銀聰 | | | |
| | 官陂、庵邊、龍光庵 | | | | | |
| | 官陂、下官、慈興壇 | | | | | |
| | 太平、榕城、福榮壇 | | | | | |

本研究彙整。

有學者因在福建東山島一位漁民家裡找到所謂的《香花僧秘典》的手抄本，文中出現鄭成功部將、天地會秘密文件、人物等，而斷言該抄本出自康熙年間。秦寶琦（2007）指出其中訛誤，並考證為辛亥革命前夕的產物。因此，香花僧與天地會、南少林是否有直接的、密切的關係，後使香花僧成為密教的一部分，值得繼續釐清。

目前的研究中，以王旭（2001、2007）的研究最為透徹，他針對廣東梅州客家地區的香花佛事儀軌，進行全面的調查。他一方面梳理香花佛事的歷史淵源與脈絡，一方面透過訪談去探查香花在梅州地方社會中所扮演的角色與功能，清楚地呈現當地人的喪葬禮俗與價值觀，同時提出香花之於梅州地區與客家人的文化意義。其中，有部分佛事形態、內容與過程，與目前台灣的香花或釋教法事頗為相似。

## （二）雲林詔安客與香花僧研究

### 1. 雲林詔安客研究

在詔安客家研究中，雲林詔安客研究成果最為豐碩，其中包括詔安客本族人的書寫、雲林縣內大學的研究生學位論文以及國立雲林科技大學客家研究中心的研究成果，專書論文的主題涵蓋語言、區域發展、宗族家廟、文化特色、族群認同等。國立雲林科技大學空間設計系黃衍明主任創立的客家研究中心，更為雲林地區的詔安研究累積不少成果。

2000年以來，詔安客語研究引起一些關注，討論其語言淵源（如李慶恭2007、陳秀琪 2002）、語言特色與變遷（如廖烈震 2002、曹逢甫與葉瑞娟 2006、陳秀琪 2006、廖偉成 2010）以及臺灣雲林與福建詔安兩地詔安客語之比較分析（如張光宇 2004、陳秀琪 2006、廖俊龍 2011）。這些論文描述詔安客語的語音、語詞、語法等特色，以及目前使用狀況，並與閩南話進行比較，以得知詔安客語的變遷。

在整合性的區域研究中，包括此區域的地理、開發史、建庄、土地利用、人際互動...等文獻，最早是由二崙鄉詔安客家人廖丑進行七嵌（欠）的調查，不管是自費出版的七嵌開拓史（1994、1998）或是編撰廖氏族譜，廖丑對紀錄宗族的墾拓、發展、姓氏歷史、文化、信仰、習俗、產業、人物...等，均抱持極大的熱誠。來自崙背鄉的詔安客李坤錦（1997、1998）則關注到整體詔安客家人在北雲林的開墾歷史與分佈狀況。碩士學位論文中，許瑛玳（2008）、李雪溱（2008）、廖婉粧（2009）大致延續兩位前輩的調查成果，再深入耙梳歷史，以明確的歷史文獻為證據，解析大西螺地區、七嵌（欠）區域或雲林詔安客家文化圈的形成。

雲林科技大學客家研究中心針對詔安客家聚落，進行數次基礎調查工作，例如《雲林客家走透透－雲林客家地圖普查》（黃衍明、鍾松晉 2008）即針對客家籍人口的分佈與組成進行普查，以得知雲林縣客家族群的完整面貌。黃衍明、楊永雄延續前一計畫成果，更進一步探查不同祖籍背景、不同移民年代的客籍人士，各自分佈在雲林縣哪些地區，而其分佈情形又是受到那些因素的影響（2009）。蘇明修（2009）則特別針對雲林縣境內許多有趣的詔安客家地名進行調查，考證其地名由來是否與詔安客語發音、墾殖歷史有關，同時彙整文獻考察或田野調查中所蒐集的傳奇故事。

張廖姓以及其家廟與所形成的七嵌（欠）區域，被視為雲林詔安文化最大的特色，李佳穎（2006）、張奉珠（2007）梳理張廖姓的起源、來台發展史到子孫繁衍後，設立宗祠，團結張廖宗族力量，形成聯防組織，以避異姓械鬥。前者視張廖家廟為張廖人士的核心，即便時代變遷，仍能維繫其族群身份與文化。後者較著重在祭品、祭儀與祭義方面的維持，故以祭祖古禮為本，與臺中承祐堂做比較，比較分析祭祀流程（祭祖前、祭祖時和三獻禮）、祭品、參與人員的比較。郭文涓（2004）、黃慶聲（2005）的研究，則以臺中市張廖家廟為主要探討對象，呈現其敬宗收族的表現。黃慶聲進一步說明，祭祀行為與建築空間兩者之間的對應關係。

廖丑的書寫也非常關注詔安客家文化，他記述西螺廣興阿善師的金鷹拳、崙背港尾金生師的布雞拳，七嵌（欠）地區的婚喪禮俗，大西螺地區引以為傲的果蔬生產，然廖丑之書為龐雜的匯集記錄，較難看出族群文化的系統或脈絡，但也因為廖丑勤奮的蒐羅與記錄，為後來的研究者留下一些資料與線索。

對一般社會大眾而言，武術、布袋戲與開嘴獅是最常被指為詔安客家文化的代表。這三個主題，也反應在碩士論文或學術論文的寫作主題上，如國術、體育研究領域中，關注西螺七嵌武術的起源、發展、派別、傳承與衰落（如莊嘉仁 1993、廖清海 2005、梁玉芳 2005）。七嵌（欠）武術是雲林詔安客最重要的文化資源之一，雲林科技大學客家研究中心特別用心經營此一項目，自 2009 年起，陳三郎、廖坤猛（2009）即進行武術流派的普查，調查各派根源、武館、師傅等，並梳陳其變遷歷程。之後，進一步執行七嵌（欠）武術重要流派之套路的數位記錄（陳三郎、張登文 2010），希望在傳統記錄方式之外，留下武術招式、套路的真實影像記錄。2011 年時，延續前兩期的研究成果，製作一套結合文史紀錄與動作展演的教學光碟，期望協助七嵌（欠）武術轉型。雲林布袋戲研究中，也特別注意到以詔安客語展演布袋戲戲碼的現象，劉建成（2006）認為此現象乃源自於族群意識高漲、鄉土語言教學的需要、及政府政策的鼓勵。由於崙背港尾社區積極復興開嘴獅，因而引起這一方面的研究，如林秋鳳（2008）對開嘴獅的由來、傳奇、布雞拳的武術套路、探神儀式…等所做的探討，強化開嘴獅作為詔安客家文化的特殊性。

隨著族群意識的抬頭，詔安客從事不少宣說或展示性的活動，希望能提升族群的能見度。面對這種現象，一些研究者試圖探究，詔安客家族群透過什麼樣的形式、儀式、活動或共同記憶，來激發族群成員的認同意識。施諭靜（2004）將所調查的崙背與二崙詔安客家人的行動，置於客家整體性的行動中，進行檢視與對照，進而提出詔安客家以「製造」差異來創造客家認同。李婦薇（2006）在崙背鄉、二崙鄉以年長者、青年人及學童三個世代為對象，調查其族群覺察、族群自我認知、族群行為模式與族群態度，以理解詔安客家人的族群認同。李婦薇發現，年長者的族群覺察、自我認知、行為與態度，均比青年人和學童強，而青年人和學童出現多重認同的現象，可能會影響他們對詔安客家的認同。

除了綜合性與特殊性的文史研究外，雲林縣詔安客傳統家民居建築也特別關注，執行了如軒亭形式（劉銓芝、陳佾芬 2009）、聚落空間結構（黃衍明、賴明茂 2010）、西螺鎮歷史性建築（曾國維 2010）、聚落文化生活圈（2011）等調查研究，除建築空間特色外，也嘗試分析建築與生態環境的關連。產業的議題是截自目前為止詔安研究中最弱的一環，黃世輝、張怡棻所進行的《雲林縣詔安客家潛力產業之調查研究》（2010），僅針對雲林縣詔安地區的小農經濟型態，提出一些可行性高的現代行銷策略，對小農產業經濟的內涵並未多加著墨。此外，特別針對二崙鄉詔安客家人的研究也相當稀少（大多仍是以詔安客家區域－西螺鎮、

二崙鄉及崙背鄉做綜合論述），更遑論是二崙鄉詔安客家人的產業研究了。

**2. 雲林香花僧研究**

近年來，雲林詔安客喪葬執行者吸引一些研究者的關注，這一群客家籍主持超渡法事之人，有人自稱釋教法師，有人自稱香花和尚，但一般人俗稱為司公。

早在清朝時代，便有「客仔師」的名稱，《諸羅縣誌》卷八〈風俗志〉便作如下的描述：「又有非僧、非道；名客仔師；攜一撮米，往占病者，謂之米卦，稱說鬼神。鄉人為其所愚，請貼符行法而禱於神；鼓角喧天，竟夜而罷」。《噶瑪蘭廳志》卷五〈風俗〉亦有這樣的記述：「俗尚巫，疾病輒令禳之。又有非僧非道者，以其出於粵客，名客子師；以其頭纏紅布，又名紅頭師。所居門額各標壇號，實則道家者流也」。由於這個角色既非僧人，亦不是道士，難以界定之下，加上對非我族類的偏見與貶抑，便視「客仔師」為愚人的神棍。不過，此客仔師指來自粵地，福建詔安客籍的法師是否也稱客仔師，便難以考證。

清光緒 20 年（1894）的《雲林縣采訪冊》中留下一些珍貴的歷史證據，如斗六堡之〈風俗〉記述當地人的喪葬儀式：

> 臨喪，不論貧富，俗好延僧道誦經禮懺，鼓樂弄鐃；一人登壇者曰開冥路，三人登壇者曰大冥路，五人登壇者則曰午夜；蓋自午至夜相繼不絕也。又有做一朝者，俗名功德或名功果，則先一夜排場；次日經懺既畢，普渡孤魂，如七月盂蘭會，須附親友備牲醴物助之；祭畢，仍將原物送還親友，喪家須費數百金。

〈雜俗〉中又描述了法事執行者的訊息：

> 俗尚巫，凡疾病輒令僧道禳之。又有非僧非道以紅布包頭名紅頭司，鄉人為所愚：倩其貼符作法、鼓角諠天、跳舞達旦，日進錢補運；動費十餘金。邪說惑人，婦女尤信。

以上的內容可能包含道士（如李豐楙所提之中部客屬聚落之「客仔師」）及香花和尚。至今，雲林縣詔安客之聚落中，尚有從事喪葬儀式的「司公」（此為一般人之俗稱），所執行的科儀同樣也是「非僧非俗」、「半道半佛」，不過，無論閩南人或詔安客都認為是此地詔安客獨特的傳統，而從事「司公」者，皆是家族世代傳承的事業，因此可視之為由原鄉所帶來的詔安文化。或許是喪葬儀式的緣故，這一項詔安傳統文化較少受到關注，當它面臨台灣社會轉型、傳統文化日漸式微時，其傳承更見困境，而官方對葬儀業的規範，更讓詔安客「司公」邊緣化，而有被主流同化或消失的危機。

目前，詔安客之喪葬科儀或執行者的研究相當欠缺，專文討論者僅三篇，一是康詩瑀（2008）討論雲林二崙呂氏司（師）公的「做福佬」與「做客」之差異。

另一篇是羅皓文（2012）記述詔安客喪葬功德科儀之現況。第三篇則是黃振崇、鄧靄雲（2013）以黃振崇作為局內人的角色，探討家傳之「瑞靈壇」的超渡法事儀式。

康詩瑀撰寫之〈喪葬儀式與祖籍認同的轉換─以雲林二崙呂氏烏頭司（師）公所舉行的「做福佬」與「做客」為例〉（2008），是極少數直接探索雲林縣二崙街上的呂姓司公家族與其執行科儀的論文，文中特別針對呂氏司公所操作的閩南與客家科儀進行比較，探討喪葬儀式與祖籍認同之間的關連性，同時凸顯詔安客家喪葬儀式的特殊性。

羅皓文（2012）試圖以文獻資料與田野訪談，了解雲林縣二崙鄉「客仔師」的歷史脈絡，包括科儀的過程、傳承的禁忌和當地的認同等。藉由個案訪談法，了解雲林縣詔安客家喪葬佔德科儀「二都事」之現況，分析二都事現今相關遭遇到的困難，並提出建議，以避免二都事傳統喪葬科儀在現代多元文化社會中流失。羅皓文觀察到，喪家家屬即便受限於工作、求學或生活，仍試圖在尊重亡靈及生活習慣之間取得平衡，進而將儀式化繁為簡，持續為逝者舉行功德科儀，維持家族或族群傳統。美中不足之處，在於本篇論文未能呈現詔安客完整之喪葬科儀內容，亦未說明與閩南人喪葬法事之異同之處，此外，作者雖提出語言沒落是造成此傳統沒落的主因，全篇未見證據說明，使得立論過於武斷。

黃振崇自幼學習家族之事業，對做功德科儀之內容瞭若指掌，其家壇瑞靈壇在大西螺地區有極大的影響力，故此篇論文提出相當珍貴的資訊，讓讀者進一步理解其所使用的經懺、齣頭等，惟此論文未能擴大視野，將瑞靈壇置於台灣之歷史發展與社會變遷中進行討論，以理解詔安客超渡法事的變遷。

總而言之，雲林地區詔安客司公「做客事」傳統，是極珍貴的族群文化資產，它見證詔安客獨特的送葬禮俗文化，以及執行此項傳統之儀式專家的派別、發展與變遷，凸顯出此項詔安客文化與原鄉的連結，以及在台灣在地化的發展。

### （三）雲林縣香花僧概況：世家、科儀與傳承

早期所形成的道士制，有嚴密的組織、制度，分別為以父子相傳制和師徒傳授制。「籙授」包含經懺（即手抄的科儀書）、符訣，都是成為道士的基本方法，也都必須經由傳授習得，因此，道士制明確記錄輩分及譜系。[7]

#### 1. 香花僧世家

#### （1）呂氏系統

[7]李豐楙，1996，〈道教齋儀與喪葬禮俗複合魂魄觀〉，《儀式、廟會與社區》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，pp.463 -464。

呂姓，為雲林縣二崙鄉二崙街上著名的司公家族，祖籍為福建省漳州府詔安縣二都秀篆河尾保寨中央厝，世代皆從事此業，道壇名為「祥雲壇」，由此發展出去的道壇，皆以「●雲壇」為名，如「祥雲壇」、「慈雲壇」、「紫雲壇」等。《呂氏祖譜》中記載：

> 呂氏家業為祖傳的烏頭司公，開臺祖十一世『呂祥圓』支派，遷居於雲林二崙下茄塘，十二世為『蕃』字輩，計有蕃椎、蕃錯、蕃河三大房；十三世為『衍』字輩，計有衍應一大房；十四世為『湖』字輩，計有湖祿、湖壇二大房；十五世為『漳』字輩，計有漳宗、漳居、漳永三大房；十六世為『傳』字輩，計有傳叙、傳樣、傳永三大房，後來十六世傳叙搬到二崙街上；十七世為『鳳』字輩，計有鳳宮一大房；十八世為『禮』字輩，計有禮榛、禮義、禮德、禮坤、禮西燾五大房；……。（引自康詩瑀2008：252）

呂姓遷台後，先落腳於二崙下茄塘（即今西螺鎮福田里之西南角），當時二崙有「三塘（大池塘）」之說，其一為埤塘、二為頂茄塘、三為下茄塘，此明顯景（一說是清康熙 40 年，最早的開墾者廖朝孔利用天然窪地，興築埤塘以蓄水灌溉之用），成為二崙人口耳相傳的集體記憶。直至後來十六世呂傳叙搬到二崙街上，而後子孫開枝散葉，於二崙、西螺等地開設「●雲壇」號。

祥雲壇平常承辦的工作均以喪葬相關事務有關，如做功德、超渡、入殮、做頭七、百日、擇日、進塔、風水、厝宅...等。其祖譜中，列有一些科儀之文字內容。呂姓服務的範圍以二崙為主，其次崙背，因西螺有瑞霞壇，故較少受邀前往。呂姓司公中，一般公認呂禮榛法師的「功夫」最好，他去世後，似乎尚未出現可以取代他的繼承人。

康詩瑀（2008）所撰寫的論文〈喪葬儀式與祖籍認同的轉換——以雲林二崙呂氏烏頭司（師）公所舉行的「做福佬」與「做客」為例〉，即以呂禮榛法師為研究對象，呂司公 1930 年生，自 18 歲（約民國 37 年）起，開始擔任喪葬法場的助手，跟隨在父親旁，協助誦讀經懺科儀本（其父主唱時，他跟隨重覆唱誦，且拉長音，稱「唱長聲」）（註：一般新進者會擔任湊足人數或「唱長聲」和聲的角色，會樂器者則協助打擊或伴奏，再者便是協助遞送香、紙、法器或茶水），或在後場配合科儀的段落打鼓或擊磬，一直學習到 22 歲左右，呂禮榛法師才開始擔任主聲的角色，正式成為呂氏司公家族的接班人。

呂禮榛法師育有三男四女，但兒子皆不願意傳承家業，呂禮榛法師因而打破「傳內不傳外」、「傳男不傳女」的規矩，傳授給 6 名女徒弟與 1 名男徒弟，唯一的一名男性為呂禮榛法師的外孫胡世卜，原住在竹山，後跟隨在外公呂禮榛法師身邊學習約 10 年時間，並共同主持「祥雲壇」，後自行開設笙暉禮儀社。

目前，由呂氏所開設的道壇如下表，大多集中在二崙街上和油車：

表 3 呂姓所開設的雲字壇

| 壇號 | 負責人 |
|---|---|
| 二崙鄉慈雲壇 | 呂宗學、呂學結 |
| 二崙鄉祥雲壇 | 呂學鉉（胡世卜） |
| 二崙鄉福興壇 | 呂宗學 |
| 崙背鄉瑞雲壇 | 後由一元長人接手 |

本研究彙整。

**（2）黃氏系統**

黃姓與呂姓家族，在楊士賢的歸納中，均歸為「西螺派」，兩者並列為兩大系統。黃姓，祖籍福建省漳州府詔安縣二都秀篆，在大陸原鄉世代即以釋教法師為業，其瑞靈壇是大西螺地區非常著名的壇號。

黃振崇（2013）引用其祖譜《徑口黃氏世系譜》，指出其來台祖先十世祖黃有碧（號曲誠公），於清乾隆初年，偕大哥有間的 6 個兒子，擇居於西螺，故黃氏於台灣發展已有 270 年之久。而黃氏歷史悠久，其祖徑口公派下繁衍歷史為：

> 我始祖公啟隆三十七郎即二郎妣張氏十一娘，居住在南婆社陳坑老屋下入在赤灯坪砍畬開田渡活，後觀徑口龍山高聳，發脈悠長，左右挾輔，因興徑口祖居人氏結契幫居，徑口井長意為子孫綿遠之計，築室攸居於是肇基徑口也。啟隆三十七郎妣張氏十一娘產下四男長文通次文達三文選四文遠……徑口啟隆三十七公元始祖二十一甲申年十月初八日卯時生，洪武元年戊申年五月初三日子時榮歸葬在二都官坡社上龍甲浮墩下坐寅向申分金……三世祖世盛公葬五通宮庵坪嶺……九世祖品山公生四男長曰有間次曰有皷三曰有羅四曰有碧……十世祖諱有間號心誠公生於康熙辛未年正月十三日丑時享壽四十六歲卒於乾隆丙辰年三月十二日酉時妣隨娘慈惠張氏生於康熙壬申年正月十三日辰時生卒於雍正辛亥年正月十七日子時終夫妻同葬高樟背座辰向戌分金……十世祖諱有皷號拱誠公卒於雍正……十世祖諱有碧號曲誠公四郎葬在西螺埔心塚移葬新社頭塚十二月二十七日忌辰，心誠公生六男長曰大炉次曰大灶三曰大諄四曰大櫃五曰大燿六曰大灺……十一世祖諱大灺號達權晚公生於雍正乙巳年二月十八日寅時享壽五十歲卒於乾隆甲午年六月十三日丑時

黃振崇（2013）稱，黃姓世代為釋教法師，以「瑞靈壇」濟世。後世子孫代代相傳，並繁衍至台灣各地，除雲林縣境內，還傳至鄰近縣市，如台中縣石岡鄉、彰化縣埤頭鎮等地，民國 48 年中部地區發生嚴重的八七水災，雲林縣災情嚴重，迫使一些人轉往花蓮、台東發展，一些黃姓便在當地設瑞靈壇，花蓮市、瑞穗鄉、

玉里鎮、台東市...等地皆有分布。

與呂氏家族「雲字壇」一樣，瑞靈壇行家族內傳、傳子之繼承制度，其超渡法事所用經懺更不外傳，但據黃振崇表示，目前瑞靈壇所用經懺本，皆為祖先最早帶來的版本，而由代代子孫手抄相傳至今。由於瑞靈壇所在點西螺，自古為交通要道，街上詔安客最早改用閩南語。瑞靈壇法師亦早已學「做福佬」之科儀，而後影響呂姓「雲字壇」，致使這兩大系統皆變成以閩南語演行做功德之法事。

目前，呂黃兩系統之喪葬科儀，皆以閩南語發音，各齣頭與閩南科儀相似，惟為官陂背景的廖姓做「二都事」時，會做「秉燭」；為李姓及呂姓則做的「小篆」。「做客」儀式的「成服」時，大都會請諳詔安客語的法師用詔安語執行。

## 2. 喪葬拔渡法事

### （1）法事規模

釋教喪葬拔渡法事的規模在丸井圭治郎的《台灣宗教調查報告書》，針對法事規模之「做功德」分類為過王、午夜（午後迄翌日之晨）、一天（一晝夜）、二天、三天等五種規模[8]。鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》法事科儀細目之記錄，以丸井圭治郎的研究為基礎，增加起迄時間，如：過王是從下午三點到第二天上午十點，一朝是從當天早晨到第二天早晨，二朝是從當天早晨到後天早晨，三朝是從當天早晨到大後天早晨[9]。鈴木清一郎又增錄「一朝速啓」和「二朝速啓」兩種規模，一朝速啓是從今天下午到後天早晨，二朝速啓是從今天下午到大後天早晨。根據丸井圭治郎(2006)與鈴木清一郎(1989)的研究，邱宜玲[10](1995)將法事規模區分如下：

1.「午夜」—即自午時迄是日子夜之意，……，釋教「午夜」多提前為上午十時左右至晚八、九時止。
2.「一朝」—即一天、一晝夜之意，法事時間於各地、古今均不盡相同，有前一日午後至當日黃昏止，有自當日早晨至翌日早晨結束者，現之釋教則自前一晚十時（偶有提前於九時三十分左右者）至十一、二時歇，隔日上午八時續至晚十時結束。
3.「二朝」—即二天之意，即循「一朝」之時間再增一日。
4.「三朝」以上—少有，即三天之意，循「二朝」之時間再增一日，最多至「七朝」。

[8] 丸井圭治郎，2006，《台灣宗教調查報告書第一卷》，臺北市：捷幼出版社，pp.142-148。
[9] 鈴木清一郎著，馮作民譯，1989，《台灣舊慣習俗信仰》，臺北市：眾文圖書股份有限公司，頁337-338
[10] 邱宜玲，1995，《台灣北部釋教的儀式與音樂》，國立台灣師範大學音樂學研究所碩士論文，pp.33-34。

林怡吟《台灣北部釋教儀式之南曲研究》[11]則列舉四種法事規模：

（一）午夜：午夜為自午時開始至子夜之意；即儀式從當天早上十點左右開始，至晚上九點左右結束。
（二）一朝：一朝為一天、一晝夜之意；即儀式從前一晚十時左右開始至十二時左右休息,隔日從上午八時左右持續至晚上十時結束。
（三）一朝宿啟：時間為一天半；從前一天的中午至隔天晚上。一朝宿啟為一天半的時間，做二朝的科儀節目，……。
（四）二朝：二朝為二天之意；即循一朝之時間再增加一日。

楊士賢（2010：93-101）將田野資料進行歸類，將目前台灣常見的釋教法事規模歸納有：「拜經功德」、「過王功德」、「冥路功德」、「午夜功德」、「內供功德」、「一朝功德」、「一朝宿啓功德」、「二朝功德」等。他也指出，雖各法事規模數量多寡不一，但「午夜」與「一朝」則出現於各種分類原則中。

綜合上述及田野調查成果，「午夜」、「一朝」應為雲林釋教喪葬拔渡法事最普遍的規模，而規模大小主要依據在地習俗和喪家的經濟能力決定。

**（2）壇場空間**

釋教的壇場又稱「三寶壇」或「功德場」，在田野觀察，皆為布置於喪家搭設之臨時帳棚內。壇場以繪有各神佛之捲軸掛圖為基礎，兩側配有各式華麗的繡彩及聯對，形塑展演儀式之神聖場域。壇場布置也會根據場地及經費為依據，故呈現出來的排場也有大小之差異。

[11] 林怡吟，2003，《台灣北部釋教儀式之南曲研究》，國立台北藝術大學音樂學系研究所碩士論
文，pp24-25 。

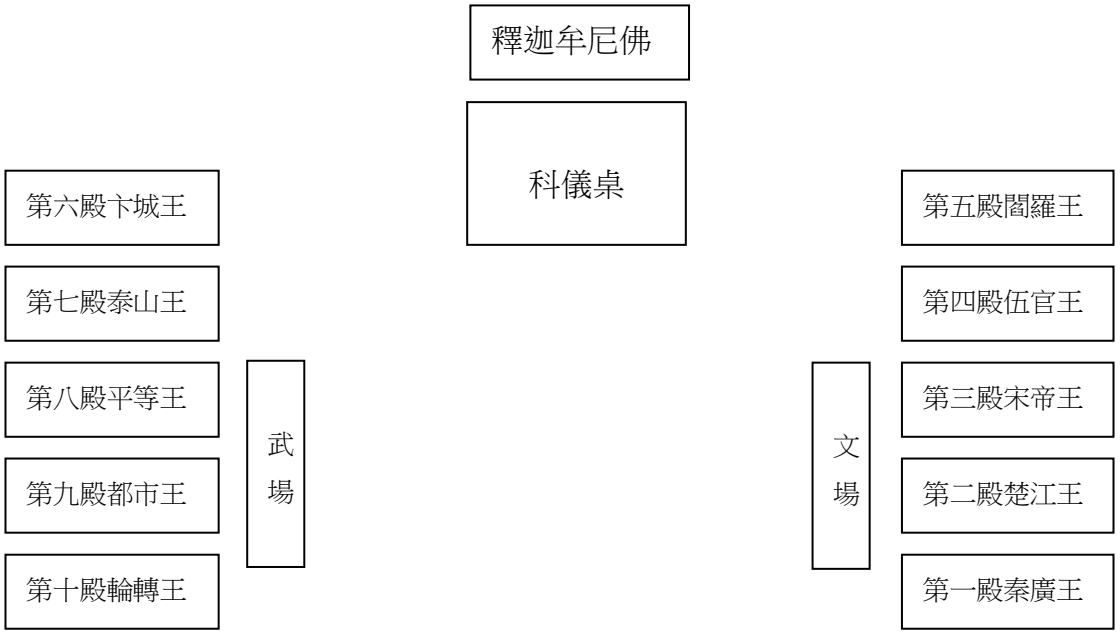



圖 3 二崙鄉祥雲壇壇場布置圖

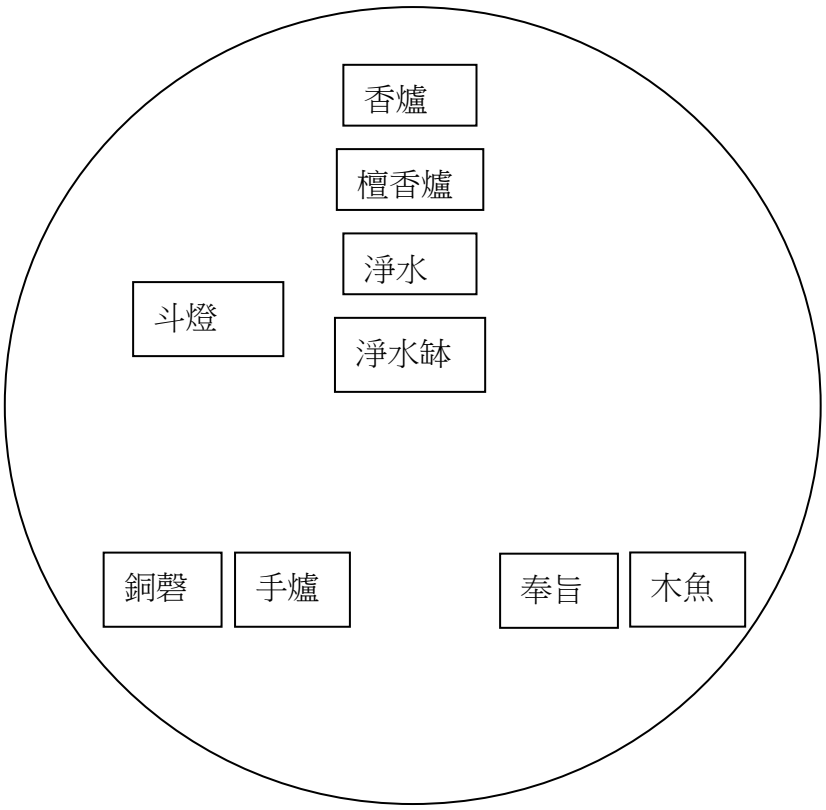



圖 4 科儀桌擺設圖

壇場正面之最內側懸掛釋迦牟尼佛捲軸掛圖，向外懸掛十殿羅王之捲軸掛圖，壇場內「科儀桌」則供奉掛釋迦牟尼佛神像。

壇場的「科儀桌」，又稱「中壇桌」為釋教法師誦唸經懺的地方，桌上擺放

有香爐、檀香爐、蠟燭、木魚、銅磬、淨茶、手爐、奉旨、淨水缽（俗稱「水盂」、「水碗」）、水果等法器和供品，桌前的空間則為展演科儀的主要場所。

壇前安奉釋迦牟尼佛神像[12]，據釋教法師表示，安奉釋迦牟尼佛神像於科儀桌上是為了鎮守壇場，護佑拔渡法事順利圓滿。

另外，壇桌上會擺放一只盛有七分滿白米的斗燈，斗內放置油燈、圓鏡、直尺、剪刀，其功用為增顯壇場光明、為喪家孝眷祈福，也可供法師點燃香、燈之用。

**1. 設孝堂示喪**

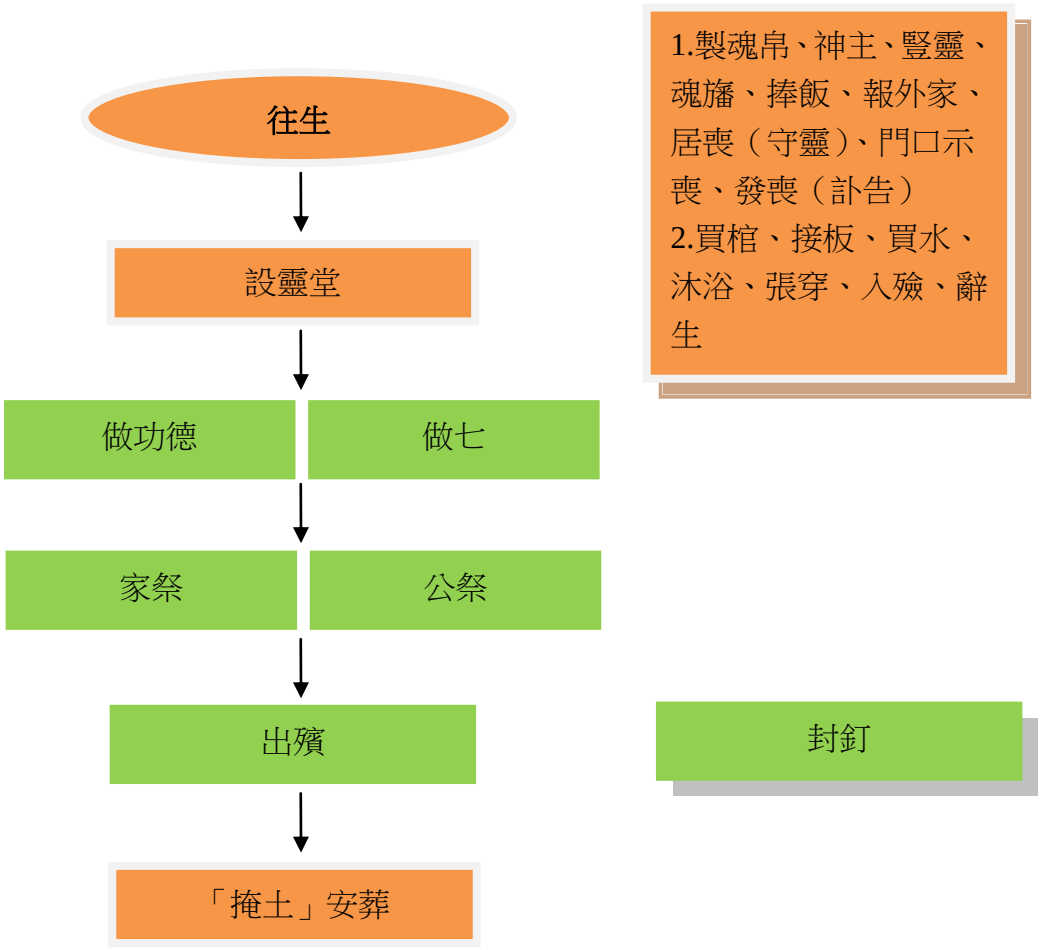



圖 19 往生後相關儀式流程圖

「設孝堂示喪」物件及其意義，說明如下：

[12] 傳說中釋迦牟尼佛誕生時「一手指天，一手指地」之特殊造型為主，也有盤腿而坐之形象。

(1)「旛仔」都是由道士（司公）所做，長約三、四尺，材料有用布也有些用紙製作，上面寫死者年月日和死者姓名，然後綁在有枝葉的青竹上。用在法事及出殯儀式上使用，故稱「招魂旛」或「靈頭旛」，其作用為引死者順利走向西天，「除靈」以後就在墳前火化。

(2) 豎靈（設靈位），是臨時為死者設的靈位，桌子上面供「魂帛」與「桌頭」（指紙造的男女僮僕，立在「魂魄」的兩側），並供香爐和油燈各一座。設靈桌通常都是在逢七的日子,也就是在死後的二七(14 天)三七(21 天)、五七（35 天）、七七（49 天），或百日時，才能按照一定儀式「除靈」。不過，漳州人比較特別，要滿三週年時才「除靈」。

(3) 孝杖，又稱哭喪棒。孝子拿的孝杖，父死用竹，母死用刺桐來做。

(4) 手尾錢，就是人臨終時所花剩的錢，也就是遺產的意思，在古時候，是分龍銀，讓子孫保存。

(5) 五彩旗，用紅布、淺黃布、白布、黃布、麻布等五種布所做的五色旗。分別紮在兩根竹子上。

(6) 草龍，用稻草編織而成，在出殯時，會位於送葬隊伍的前方，其作用為替死者照亮陰間的路。

(7) 銘旌，由死者的女婿及孫婿所贈，銘旌上會寫贈與者的稱謂和姓名。

(8) 魂轎（過山轎），用紙紮的轎，裡頭坐著象徵死者的紙造人，由死者的子孫抬著。

(9) 奉飯，依古禮大殮後，才開始於早晚奉飯。但近年來因舉行大殮為出殯前一天舉辦，因此死亡後翌日即行奉飯。

**2. 壇場布置及相關法器**

壇場布置部分已在上節（3-2-2）說明，相關樂器及服飾說明如下：

(1) 武場樂器：使用的則為打擊樂器，有大鼓、桶鼓、手鼓、通鼓、單皮鼓、扇鼓、響板（箍仔板）、銅鑼（大鑼）、餅鑼（小鑼)、銅鐘、響盞、雙音（兩音)、鈸（鈔仔)等。銅鑼、餅鑼、銅鐘等樂器會併在「T」型的鐵架上；單皮鼓、通鼓、大鼓、桶鼓等樂器會各自懸掛在三腳之架上（有時會架在鐵椅子倒過來，形成支架上）。

(2) 文場樂器：使用的皆為旋律樂器，如嗩吶（大吹）、嗄仔（小吹）、洞簫、殼仔弦、三弦、洋琴與電子琴。

(3) 服飾：執行科儀時，法師會穿著單色的海青，如中尊之海青以黃色或橘色

為主，其餘法師則採用黑色的海青。若遇重要科儀，法師們還會在海青外增披袈裟，或領口披掛長條形的肩帶，展現莊嚴。

（4）帽飾：前場法師皆頭戴法帽，中尊的法帽稱為「大帽」，帽身呈元寶狀，並佈滿極刺繡圖案，其餘法師則頭戴半圓形的「斧頭帽」。

（5）面具：因喪葬拔渡法事等科儀，帶有「儀式戲劇」的成分，故釋教法師必須在正規服裝外，添備角色之面具、服飾，也成了釋教法師服裝中最為特殊的一扮演，而這些儀式戲專用的行頭配件，也成了釋教法師服裝中最為特殊的部分。

### 3. 各場次科儀相關流程

因記錄喪禮科儀必須徵求喪家及各法會壇主的同意，方能進行記錄，因此記錄工作是可遇不可求的。本研究從 2011 年 6 月至 2013 年 3 月我們共紀錄 7 個場次。其中，2011 年 6 月 4 日二崙鄉大同村許氏、2012 年 1 月 16 日二崙村三和村三和聚落廖氏、2012 年 3 月 5 日二崙鄉來惠村糖仔面聚落的廖氏及 2012 年 10 月 26 日崙背鄉港尾村廖氏，在喪家與壇主首肯後進入記錄，因此儀式記錄較為詳細；2012 年 8 月 11 日二崙鄉復興村龍結庄聚落黃氏及 2013 年 3 月 12 日二崙鄉復興村龍結庄聚落廖氏，只記錄到排祭的部分；2012 年 4 月 4 日二崙鄉埤塘寶塔清明祈安法會，則為為大型祈福法會。

各場次的科儀流程雖有差異，但科儀進行大致有：起鼓、發表、啓請、引魂、沐浴、開路關、入厝、拜懺、藥懺、還庫、鬧壇、血盆科儀、打枉死城、解結、秉燭、十八罪、挑經、走赦、小普、過橋、扮仙、謝壇等，說明如下：

#### 起鼓

透過後場樂師擊大鼓或通鼓，全體樂師執樂合奏北管曲牌，昭告法會即將開始。宏亮的樂聲，使相關人員、家屬就位，過去人們相信此舉可嚇退四周幽魂，不致擾亂壇內之進行。

#### 發表

發表是向神佛秉告這場儀式舉行的目的，呼請眾神到來，為此儀式做主，保佑儀式順利進行與完成。司公以鮮花、素果、酒等饗眾神佛。

#### 啓請

五位司公穿戴莊嚴，內著「海青」外披「袈裟」頭戴「合掌帽」，中尊則戴「五佛毗盧帽」，呼請神軸上的神佛降臨壇場，為整個超渡儀式做主，且請發悲憫之心，助亡者早早升天界。

西螺「瑞靄壇」派唸誦之內容乃依照其祖傳手抄懺本（黃振崇 2013）：

道場初啟廣無邊，列具關文達幽冥；

藥石酥燈陳供養，香花茶果列敷筵；

真言一道慇懃請，符吏諸司悉臨軒。……

當界土地沿途攝魄將軍……惟願使者

來似飛風去如馳電香花請香花請香花請。

以上口白內容中的「香花請香花請香花請」，即被認為是「香花僧」之名稱的由來。

**引魂**

即引魂安位，司公發表、啓請眾神佛、護法後，接著，再引領亡靈重返陽間之壇場。由於亡靈初死不知所措，意識不明，故需由司公「引魂」，前來壇場接受孝眷人等祭拜。由長孫捧斗，女兒持雨傘，道士誦經引魂，最後由道士持兩枚硬幣，擲爻看是否為「應杯」，確定亡魂歸位。

儀式開始前，一旁需先備妥臉盆水、毛巾、草席（有時為一塊白布）和一套亡者的衣服及鞋子，司公手持招魂旛招魂，引導長孫捧斗、女兒持雨傘，誦經進行引魂，並持兩枚硬幣擲筊，詢問亡靈是否已至，擲出聖筊代表亡魂確定歸位，孝眷人等即奠酒祭祭，表示迎接亡靈返家。

過去招魂旛亦出自司公之手，所用之旛的形制，也有「做福佬」與「做客」的區別。目前，招魂旛及其他祭物，皆可從專門商店購得。仍維持手作者，會趁科儀之間的空檔，或正好不需上場的時候，在道壇旁製作。

若做功德的對象為廖姓，做「引魂」科儀時，會加做「落馬」一項，即「金童玉女」以快馬接引亡靈返家，而後「落馬（即下馬)」至靈桌安座。此時，司公誦念：

薦亡魂、亡魂早超生、超生生淨土，冥關渺渺去無歸，七魄茫茫喚不回，以此振鈴申召請亡魂不每赴靈筵……（往生淨土咒），金童玉女接引快樂到家堂。（黃振崇，2013）

**沐浴**

一旦確定亡靈已引回家堂，準備人員便即刻將臉盆、水、毛巾取出，再將神主牌置於椅子上，背對三寶神佛，並以草席（或白布）圍住，由長子手持沾溼的毛巾，向神主牌由上而下進行三次象徵性擦拭，已表示為亡靈沐浴淨身，準備上靈桌安座，接受家眷人等為自己所做的超度法事，以敬施功德，去除生前種種罪愆。另外，在漢人對禮的概念中，靈魂在外遊蕩，衣冠必有染污，需淨身換衣始

能登堂。

**入厝**

象徵替靈厝落成啓用，由司公宣讀地契權狀後，交付亡靈收執為憑。

**拜懺**

拜懺是做功德的核心，司公引魂至佛前聽經聞懺，讓亡者在聽聞之中，懺悔生前的罪愆。司公不僅以經懺渡濟或清淨亡靈，協助減輕亡魂的罪孽與業障，更助其修練而達到超生的目的。

通常，各壇號視家傳之經懺本為最高機密，不輕易公開。

**藥懺**

亡者生前若曾服用大量藥物，或因病而死，司公會執行藥懺科儀，請歷代神醫（如神農大帝、華陀、扁鵲等），同時誦《無上十王琉離璃藥師寶懺》，藉諸神佛之力，盡除一切病痛。

此科儀進行時，需準備藥壺及生前的藥包，孝眷分次酌斟藥水，讓亡靈服用，至身體完全康復為止。

此科目由女婿跟拜，最後司公取藥壺和藥王剪紙快跑送出村莊，並打破藥壺，燒化相關剪紙、五色旗和金紙等。由於此科陰氣重，孝眷或旁人不得觀看或跟隨。若橫死他鄉者，如發生車禍或其他意外，則不需進行此科儀。

**還庫**

民間相信，人投胎轉世，須先向冥府十二庫曹官（杜曹官、李曹官、袁曹官、阮曹官、柳曹官、朱曹官、雷曹官、許曹官、成曹官、紀曹官、曲曹官、田曹官）借錢，死後則需償還，始能超昇西天淨土，或轉世再成人。為人子女者，需替往生之父母償還，表示孝心，故此科儀需慎重行事。

由於十二生肖所欠庫錢數目不一，火化庫錢之前，司公需先行「請庫」，即請冥府十二庫曹官，宣讀牒文，其上註明亡者應還之金額，請庫官開金箱玉庫，點收後由孝眷蓋上手印，註銷帳簿上亡者的積欠，再燒化庫錢與金箱玉庫。

**鬧壇**

鬧壇為中場休息（午餐或晚餐）後，再次開始各項科儀的提示。後場樂師熱鬧開場，宣告儀式即將繼續進行。

**血盆科儀**

血盆科儀亦為脫離苦難之拔度儀式，包括「打盆」與「打沙」，因對象不同

而有所區別，例如：男性或未婚未生育之女性亡魂不做「打盆」；生育過的女性以打盆減輕生產之苦痛（康詩瑀引呂禮樑法師言，因難產而亡的女性會在地府遭血池之苦，故需做「轉臟」儀式將亡者從血池中解救出來）；死於意外或自殺之男性做「打枉死城」。

血盆象徵女性經血和生育之血，為報答母親之恩德，避免她陷血池受苦，故需協助其解脫。

此科儀需一盆沙，布置成血盆池，中間放置一盆象徵性的血水，並做四城門。扮演木連尊者的司公帶領孝眷進行儀式，商請鬼王允許依東南西北開啓四城門，每開啓一門，子孫便撥開象徵城門的沙堆。打城後，司公引導其子女飲血水，即以手指輕沾再點唇，隨後司公以錫杖（意為「赦杖」）打破碗，象徵亡魂由血污池中拔度出來，再由神佛接往西方淨土。過程中，司公亦唸誦「十月懷胎經」，不時牽動子孫對母親的孝思。

### 打枉死城

道教認為意外身故者，其靈被囚禁在地獄的「枉死城」中，等待十殿閻羅的審判。由於親人不忍見枉死之魂等待轉世之煎熬，故在做功德時，請司公做「打枉死城」加快亡靈超脫的速度。

### 解結

人的一生中，曾有許多祈求（例如向眾多神佛祈願）、承諾或如詛咒、謾罵或欺騙之類的口業，為能順利通過十殿閻羅的審判，故需解除亡者生前所作的罪孽或承諾，「解結」此科目即用來解除這些牽絆。首先，司公請亡魂在神佛面前解罪，再由女兒與媳婦們一起拉開置於神主牌上的結繩，象徵解除全身所有罪孽，亡靈已無罪無愆。

### 秉燭、十八罪

秉燭、十八罪兩科相連而做，是做客事最重要、最核心的齣頭。秉燭僅廖姓才會執行，目的在為亡者滅罪。由兩位司公各持兩支火燭，來回穿梭於三寶佛壇前，請地獄十王與三寶佛為之解罪，並引領亡魂至西方極樂世界。兩位司公來回繞行，遍及整個壇場，象徵渡化亡者。

秉燭與十八罪皆以詔安客語進行，因此只有少數司公會做。

### 挑經

此乃仿效傳統目連戲中的橋段，由司公扮演目連尊者，替喪家挑亡者前往西天，過程中唱唸「二十四孝」（為男性往生者而誦）、「十月懷胎」（為女性往生者而念）或「勸世文」，引發喪家的孝思。

此科由女兒和孫女祭拜，扮演目連的司公肩挑竹籃，一頭放經懺（如十王妙懺），另一頭則放置亡者神主牌，前往西天路上，邊挑邊唱誦勸世人行孝之字句。隨後因失去方向而向土地公問路，此時目連扮演者與土地公「鬥嘴鼓」，最後在後者的指引下，踏上前往西方淨土的道路。目連唱畢，會向女性家屬討紅包，目連則回贈吉祥與祝福話語。即將結束時，目連扮演者會將裝有神主牌的籃子倒下，女眷們探看時連聲哭泣，象徵不捨亡靈歸天。

過去，司公與喪家的摩擦，即出現在類似的課目中，前者似嫌操弄人們喪親的情緒，不斷慫恿給紅包，以彌補過去未盡的孝道。現在，司公會先與喪家溝通，先行說定紅包額度，以避免紛爭。

**走赦**

走赦的目的，在為亡魂解脫生前所犯的罪孽，以減輕亡魂的痛苦。儀式以象徵的方式，請赦官帶著赦書，連夜騎著快馬（紙糊之赦馬），送往酆都，懇請幽冥教主酆都大帝（又稱地藏王菩薩）開釋，讓亡靈得以解脫。儀式中，司公們列隊拿著紙馬在壇內蛇行跑步，或跑或跳，由緩到急，還需不時餵草馬水，以維持馬的體力，極富戲劇性。詔安客中的廖姓與黃姓不做此齣頭。

若遇農曆七月，亦不進行放赦科儀，因農曆七月鬼門開後，會吸引更多好兄弟，因而影響法事的進行。

**小普**

做功德除消除亡者罪咎外，喪家也會渡化空間中存在的孤魂野鬼，因此會在壇場外準備豐盛的飯菜或乾糧，進行普施，稱「小普」或「蒙山施食」，此科儀乃希望將普施功德回向給亡者。

**過橋**

過橋，即扮演土地公的司公帶領亡魂與家屬步過「奈何橋」，邊走邊唱路關，每過一次橋，土地公扮者會與樂師「鬥嘴鼓」，家屬將「買路錢」投入橋頭的大盆中，土地公扮者便會講吉祥祝福話語。眾人重複過橋，直到抵達陰間入口。「奈何橋」為陽間通往陰間的中介管道，亦即人間與陰間的分界，故路途中危機四伏，需要神明多方協助。康詩瑀的調查中（2008），發現「做客事」中，造（過）橋與秉燭更進一步區分出一些詔安客姓氏的差異，例如造橋為李、呂兩姓必做的課目，而秉燭則是以廖姓為主；為李、呂兩姓所唸誦的經懺本是《小端功德科儀》中的〈造橋〉，廖姓則使用《詔安客科儀》中的〈秉燭〉科儀本；造橋與秉燭儀式，皆屬一種象徵性的通過儀式，帶領亡魂過橋，離開人間到亡靈隸屬的所在。

**扮仙**

有時由後場樂師齊奏，有時樂師演奏，由司公口白並扮演各神仙。使用北管

樂的形式，一如拜神排場，在喪葬科儀中，「扮仙」除答謝神佛協助往生者超脫，亦讓喪家孝眷獲得福份。演奏約 10 來分鐘。

**謝壇**

完成所有科儀之後，需恭送諸神佛歸天，同時祈求為亡者解罪，為生者祈福，整個做功德之課目始圓滿結束。後場樂師起立奏樂，司公謝壇後，焚化金紙，便立即拆除壇內所有設置，如神明掛圖、法器、樂器、繡彩、聯對...等等。

過去司公在做功德時會穿插「弄鐃」娛靈，但目前多無此項，惟遇喪家要求時，另聘請弄鐃或雜耍團體來表演。黃振崇表示，瑞靄堂的法師訓練中，仍會學習弄鐃各種招式。此次調查中，僅港尾場次另請弄鐃團體。

**（4）傳承方式**

**家族**

無論是香花和尚或釋教法師，其傳承方式均以家族傳承為主，且秉持「傳內不傳外」、「傳男不傳女」的規矩，特別是各種法事所用經懺本更不外傳，視之為專業密傳的資產。以上原因，使喪葬度亡法事得以延續傳統，較少更動或變化。

過去，一位香花和尚或釋教法師必須學習各種技藝，以求文武兼備，茲將所調查到的司公技藝統整為下表：

表 4 司公能力培養之項目

| 項目 | | 內容 |
|---|---|---|
| 文 | | 經懺本<br>符籙<br>榜文、疏文等<br>以上手抄能力（毛筆）<br>圖繪神像、符籙 |
| 武 | | 各齣頭動作、基本武功、基本特技<br>各神明角色扮演<br>弄鐃技藝 |
| 樂 | 奏 | 各種後場樂器 |
| | 唱 | 主唱、幫腔<br>各經懺所需唱誦之音調 |
| 雜項 | | 法會布置<br>科儀流程<br>法會所需各種器具之準備<br>剪紙、剪花、糊製、竹編神明、旛旗或其他器物 |

| | |
|---|---|
| | 供品、擺米龍、擺七星燈篾、<br>引導喪家或法會對象執行各項儀式<br>交際與溝通 |

本研究整理。

由於一般法會或做喪葬儀式中，依職責大致可分前場、後場及雜務人員兩類，前場指在壇場內執行科儀的司公，後場指分坐壇場兩側的伴奏樂師，負責雜務的人員則必須全場移動，遞送相關物品給司公或家屬，協助家屬聽令司公只是或處理換場事宜等。因此，生手必須從負責雜務流程、後場、幫腔開始，隨著技藝的精進而成為正式出道的司公。由於司公各項能力主要以以口傳心授傳承，生手訓練過程中，除在平日學習以上技藝，有法會時則一起前往，從正式場合中進行觀察學習。在田野調查中，有一陳姓學徒表示，最難的工作是背誦各式經懺本，有趣的是，該學徒在校讀書時，最討厭背書，怎麼背都記不得，後來卻覺得背誦經懺是一件好玩且具挑戰性的工作。

隨時代變遷，願意以司公為業者人數越來越少，如呂禮樑法師的三名兒子都不願繼承祖業。所以，呂黃兩姓道壇皆有變通。呂禮樑法師收外姓、非家族成員的徒弟，黃姓則讓家族內女性成員（如媳婦）加入。

**橫向連結**

家族內傳之後繼人員的減少，而技藝好的司公亦難尋，使得呂黃兩姓道壇另採取其他應變策略，即橫向連結。

過去，各道壇往來交際有限，各自固守其領域。面對人員缺乏的困境，各道壇產生相互支援的情形。最初，僅限於請分支出去的壇號回來幫忙，而後轉變成區域內的司公人員相互調度，以完成所接獲之任務。由於此區域中，仍有一些喪家依循傳統，希望「做客事」，或特別指定做「二都事」，具詔安客唱誦能力或部分特殊科儀（如「成服」）的司公，便成為各壇爭相邀請的對象。

此外，後場人員亦不是從自己壇號訓練出來的人員，而是請嫻熟於後場樂器的樂師來幫忙，而這些樂師大多為兼差性質，能演奏多項樂器的樂師特別搶手。

總的來說，許多壇號已成為一人道壇，延續祖傳事業，當接獲喪葬或法會任務時，會即刻找人組成團，因此，一位壇主的人際關係良好與否，亦會影響其生意。

**與殯葬禮儀業結合**

過去，司公的形象、行為（特別是做功德中有一些科儀因司公誘使喪家子女給紅包）或做科儀的嚴謹度，讓一般人懷疑儀式的神聖性，後因台灣人信仰多元化與喪葬儀式的多樣性，使喪家不一定會選擇司公做功德的方式為逝者舉行道別

式。所以，有些道壇轉型為殯葬禮儀業，或有司公選擇開禮儀公司，而非道壇之形式。例如，原跟隨在外公呂禮榞法師身邊學習的胡世卜，即自行開設笙暉禮儀社。

## 二、與原訂計畫之落差及原因分析

計畫之執行，大致與原訂計畫目標一致，實際執行中所面臨的研究限制，大致有：

（一）對一般人而言，喪禮是對逝者最後的禮敬，有些喪家不喜歡有不熟識人士穿梭其中，干擾喪家情緒。
（二）有時候有一些道壇（一般俗稱）不願意深入說明或解釋科儀內容，以維持其專業的私密性。
（三）因為市場需求的關係，即便為詔安客家人「做功德」，其科儀會因亡者親人之要求，而混雜入一些閩南人的儀式，長久以往，導致儀式專家對「客事」的定義不一。
（四）大陸學者的文獻可能有取得不易的難題。

雖有以上限制，研究者均以溝通協調、實事求是、彈性策略，試圖克服各種難題與限制，並以反身自省的精神，時時回顧田調查工作上的困境。

## 三、建議事項

雲林地區詔安客家司公「做客事」傳統與變遷之調查研究的重要意義，即在完整記錄詔安客獨特的送葬禮俗文化，以及執行此項傳統之儀式專家的派別、發展與變遷，並凸顯此項詔安客家文化的重要性，而香花僧「做客事」亦成為雲林詔安客重要之族群標記。

如大陸香花研究專家王旭（2009：319-344）所強調，香花佛事有幾層重要意義，香花的職業化是佛教宗教儀式介入民眾生活之後產生的結果；它承擔著教化基層、熏沐族群的重任；香花以地方方言與想法傳達佛經的義理，也因此建立地方自信與文化。王旭雖以廣東梅州香花為例，其所呈現的香花僧傳統與傳承，亦如雲林詔安客之香花或釋教佛事，儀式中所包含的經懺、唱頌、音樂、法器、表演、文學、藝術等層面，絕對可作為地方或族群重要的文化遺產，故應該得到完整的保護，使之持續傳承下去，鞏固詔安客精彩的文化特色。

## 四、結論

香花僧為流傳於閩西、粵東、贛西及東南地區之喪葬禮俗的儀式專家，有學者稱香花佛事為客家獨特文化者（李國泰，2005；勞格文，1997）。香花佛事雖廣泛流傳於客家地區，亦有學者認為並非同一族群的特徵，而屬一地域文化特色（如 Yin Fai Tam，2010）。不管如何，香花佛事隨著移民的腳步，外移到台灣、香港等地，拓展了客家文化的傳播區域（勞格文，1997）。

詔安客之香花僧或釋教法師，以雲林縣詔安客集中的區域——西螺鎮、二崙鄉及崙背鄉系統最為完整，統理詔安客的喪葬禮俗。由田野工作所調查的成果得知，詔安客之香花僧或釋教法師有以下之特色：

一、香花僧或釋教法師均自大陸原鄉傳播而來。

二、所執行之喪葬科儀，乃以佛教為基礎，發展過程中吸收齋教、道教、儒教、民間信仰等元素，有些維持香花佛事之名稱，有些轉化成釋教，不管名稱為何，其科儀大致相同。

三、在雲林縣詔安客集中區域內，喪葬儀式專家可「做福佬」或「做客(事)」，前者為閩南人所作，後者則因應詔安客之需要。

四、「做客」又可區分為廖姓為主的「二都事」，及以李姓為主的「小篆」。

五、生喪葬儀式專家又有地區的分別，西螺鎮以黃氏家族所主導，其祖籍為福建省漳州府詔安縣二都秀篆，所建立的壇號為「瑞靈壇」；二崙鄉以呂姓家族為主，其祖籍為福建省漳州府詔安縣二都秀篆河尾保寨中央厝，而後分支出「慈雲壇」、「祥雲壇」…等；崙背鄉以亦為福建省詔安縣背景之田氏家族主導。黃、呂二姓以釋教為根源，主要執事喪葬「做功德」科儀，田姓為道教背景，主管吉事。三姓皆家族世代傳承，黃、呂二姓之系統，可進行「做福佬」與「做客」之喪儀，其分支也擴及其他縣市，特別是黃姓系統之「瑞靈壇」，已遍及台灣各地。

## 肆、研究成果全文

詳後附件。

# 目錄

**目錄 1**

**圖目錄 2**

**表目錄 8**

**一、緒論 9**

1-1 研究題目及其意義、價值 9
1-2 研究方法 10
　1-2-1 研究方法 10
　1-2-2 本計畫遭遇之困難及解決途徑 13
1-3 學校資源之配合使用情形 13
1-4、研究架構 14

**二、客家香花和尚源流考 15**

2-1 台灣對香花僧之研究 15
　2-1-2 香花僧與齋教、釋教間的影響 21
　2-2 大陸對香花僧之研究 24
2-3 雲林詔安客與香花僧研究 26
　2-3-1、雲林詔安客研究 26
　2-3-2、雲林香花僧研究 28

**三、雲林縣香花僧概況：世家、科儀與傳承 30**

3-1 香花僧世家 30
　3-1-1 呂氏系統 30
　3-1-2 黃氏系統 32
3-2 喪葬拔渡法事 33
　3-2-1 法事規模 33
　3-2-3 科儀相關流程 35

**四、結論與建議 81**

**五、參考文獻 82**

# 圖目錄

圖 1 調查研究圖 ..... 11
圖 2 研究人員架構圖 ..... 14
圖 3 台灣僧道脈絡整體圖 ..... 20
圖 4 二崙鄉祥雲壇壇場布置圖 ..... 34
圖 5 科儀桌擺設圖 ..... 35
圖 6 紙做的旛旗（2012.03.07） ..... 36
圖 7 布做的旛旗（2012.03.02） ..... 36
圖 8 豎靈（2012.03.05） ..... 36
圖 9 木製神主牌位（2012.10.26） ..... 36
圖 10 神主牌後面的紀錄（2012.03.05） ..... 37
圖 11 手尾錢（2012.03.05） ..... 37
圖 12 靈堂旁供亡者更換的衣物及生活用品（2012.03.05） ..... 37
圖 13 孝杖（2012.03.05） ..... 37
圖 14 五彩旗（2011.06.04） ..... 37
圖 15 草龍（2012.03.02） ..... 37
圖 16 銘旌（2012.03.07） ..... 38
圖 17 魂轎（過山轎）（2011.06.04） ..... 38
圖 18 奉飯（2012.03.05） ..... 38
圖 19 往生後相關儀式流程圖 ..... 39
圖 20 壇場布置圖（2012.03.07） ..... 40
圖 21 盤坐釋迦牟尼佛（2012.03.02） ..... 40
圖 22 立姿釋迦牟尼佛（2011.06.04） ..... 40
圖 23 第一殿到第五殿（2012.03.02） ..... 40
圖 24 第六殿到第十殿（2012.03.02） ..... 41
圖 25 壇場後場之文場（2012.04.04） ..... 41
圖 26 壇場後場之武場（2012.03.07） ..... 41
圖 27 木魚（2012.03.02） ..... 41
圖 28 磬（2012.03.02） ..... 41
圖 29 如意（手爐）（2012.03.02） ..... 41
圖 30 淨水缽（2012.03.02） ..... 42
圖 31 鐺（2012.03.02） ..... 42
圖 32 帝鐘（亦稱三清鈴、法鈴、法鐘，2012.03.02） ..... 42
圖 33 錫杖（2012.03.05） ..... 42
圖 34 斗燈（2012.10.26） ..... 42
圖 35 油燈（2012.03.07） ..... 42
圖 36 做七（2012.03.02） ..... 43

圖 37 法師寫淨符（2012.03.02）.....43
圖 38 法師的大帽（2011.06.04）.....43
圖 39 法師的斧頭帽（2011.06.04）.....43
圖 40 起鼓（2011.06.04）.....44
圖 41 開關（2011.06.04）.....44
圖 42 請佛（2011.06.04）.....44
圖 43 法師請佛（2011.06.04）.....44
圖 44 法師請佛誦經（2011.06.04）.....44
圖 45 焚燒金紙（2011.06.04）.....44
圖 46 引魂安位（2011.06.04）.....45
圖 47 引魂（2011.06.04）.....45
圖 48 法師拜請釋迦牟尼佛（2011.06.04）.....45
圖 49 沐浴（2011.06.04）.....45
圖 50 下馬（2011.06.04）.....45
圖 51 打沙（2011.06.04）.....45
圖 52 法師進行打沙儀式（2011.06.04）.....46
圖 53 打沙用物品（2011.06.04）.....46
圖 54 進行中的打沙儀式（2011.06.04）.....46
圖 55 打沙儀式（2011.06.04）.....46
圖 56 拜藥懺（2011.06.04）.....46
圖 57 拜藥懺使用之陶爐（2011.06.04）.....46
圖 58 女婿拜（2011.06.04）.....47
圖 59 走赦馬儀式（2011.06.04）.....47
圖 60 走赦馬儀式（2011.06.04）.....47
圖 61 法師進行走赦馬（2011.06.04）.....47
圖 62 解結（2011.06.04）.....47
圖 63 解結儀式（2011.06.04）.....47
圖 64 挑經儀式用法器（2011.06.04）.....48
圖 65 挑經儀式（2011.06.04）.....48
圖 66 過橋儀式準備工作（2011.06.04）.....48
圖 67 過橋儀式（2011.06.04）.....48
圖 68 燒庫錢（2011.06.04）.....48
圖 69 燒庫錢（2011.06.04）.....48
圖 70 庫錢點收（2011.06.04）.....48
圖 71 謝壇（2011.06.04）.....48
圖 72 祭拜好兄弟（2011.06.04）.....49
圖 73 起鼓 （2012.03.02）.....49
圖 74 開壇焚燒金紙（2012.03.02）.....49

圖 75 開壇儀式（ 2012.03.02）..... 49
圖 76 開壇祭拜（2012.03.02）..... 49
圖 77 引靈（2012.03.02）..... 50
圖 78 沐浴（2012.03.02）..... 50
圖 79 由長孫進行沐浴儀式（2012.03.02）..... 50
圖 80 請靈儀式（2012.03.02）..... 50
圖 81 引亡魂 （2012.03.02）..... 50
圖 82 安位（2012.03.02）..... 50
圖 83 奉飯（2012.03.02）..... 51
圖 84 成服儀式（2012.03.02）..... 51
圖 85 成服儀式，子孫對亡者跪拜（2012.03.02）..... 51
圖 86 女婿拜（2012.03.02）..... 51
圖 87 秉燭法器（2012.03.02）..... 51
圖 88 秉燭儀式（2012.03.02）..... 51
圖 89 十八罪儀式（2012.03.02）..... 52
圖 90 進行十八罪解除儀式（2012.03.02）..... 52
圖 91 十八罪儀式完畢引靈（2012.03.02）..... 52
圖 92 求飯儀式（2012.03.02）..... 52
圖 93 法師進行求飯儀式（2012.03.02）..... 52
圖 94 藥懺儀式用之陶壺（2012.03.02）..... 52
圖 95 藥懺儀式（2012.03.02）..... 53
圖 96 還庫儀式（2012.03.02）..... 53
圖 97 法師進行還庫儀式（2012.03.02）..... 53
圖 98 焚燒庫錢（2012.03.02）..... 53
圖 99 法師點算庫錢（2012.03.02）..... 53
圖 100 點算庫錢（2012.03.02）..... 53
圖 101 以酒水畫圈結算庫錢（2012.03.02）..... 54
圖 102 賜杖（2012.03.02）..... 54
圖 103 家族長輩賜杖給晚輩（2012.03.02）..... 54
圖 104 賜杖者祭拜往者（2012.03.02）..... 54
圖 105 挑經（2012.03.02）..... 54
圖 106 挑經儀式中扮演土地公的法師（2012.03.02）..... 54
圖 107 目連尊者向土地公問路（2012.03.02）..... 55
圖 108 法師在按古禮向孝眷人等討紅包時，亦會回贈好話予以祝福（2012.03.02）
..... 55
圖 109 謝壇（2012.03.02）..... 55
圖 110 祭祀好兄弟（2012.03.02）..... 55
圖 111 祭祀好兄弟的牲禮（2012.03.02）..... 55

圖 112 迎棺（2012.03.07）.....56
圖 113 迎棺的掃把（2012.03.07）.....56
圖 114 焚燒金紙錢及掃把（2012.03.07）.....56
圖 115 買水（2012.03.07）.....56
圖 116 起鼓（2012.03.07）.....56
圖 117 發關（2012.03.07）.....56
圖 118 請佛（2012.03.07）.....57
圖 119 迎靈（2012.03.07）.....57
圖 120 迎魂（2012.03.07）.....57
圖 121 沐浴（2012.03.07）.....57
圖 122 引亡者靈魂（2012.03.07）.....57
圖 123 安位（2012.03.07）.....57
圖 124 將帽子摘下集中，將舉行成服儀式（2012.03.07）.....58
圖 125 成服儀式（2012.03.07）.....58
圖 126 女婿拜（2012.03.07）.....58
圖 127 燒庫錢誦經（2012.03.07）.....58
圖 128 燒庫錢（2012.03.07）.....58
圖 129 用雞血點收庫錢（2012.03.07）.....58
圖 130 用鴨血點收庫錢（2012.03.07）.....59
圖 131 用算盤點收庫錢（2012.03.07）.....59
圖 132 賜杖（2012.03.07）.....59
圖 133 家族長輩賜杖（2012.03.07）.....59
圖 134 釘棺.....59
圖 135 迎靈還山（2012.03.07）.....59
圖 136 引靈的草龍（2012.03.07）.....60
圖 137 放拴（2012.03.07）.....60
圖 138 進壙（2012.03.07）.....60
圖 139 地理師測量墓穴方位（2012.03.07）.....60
圖 140 頂禮（2012.03.07）.....60
圖 141 扮仙（2012.03.07）.....60
圖 142 秉燭（2012.03.07）.....61
圖 143 十八罪（2012.03.07）.....61
圖 144 藥懺（2012.03.07）.....61
圖 145 挑經（2012.03.07）.....61
圖 146 挑經儀式中的土地公角色（2012.03.07）.....61
圖 147 靈位（2012.03.07）.....61
圖 148 焚燒墳旛（2012.03.07）.....62
圖 149 起鼓（2012.04.04）.....62

圖 150 打手印（2012.04.04）.....62
圖 151 佈施（2012.04.04）.....62
圖 152 製作排祭用的財庫（2012.08.11）.....63
圖 153 製作財庫的配件（2012.08.11）.....63
圖 154 完成的財庫（2012.08.11）.....63
圖 155 排祭用牲禮（2012.08.11）.....63
圖 156 禮生於排祭前進行準備工作（2012.08.11）.....63
圖 157 排祭就位（2012.08.11）.....63
圖 158 排祭禮生（2012.08.11）.....64
圖 159 敬酒（2012.08.11）.....64
圖 160 獻三牲（2012.08.11）.....64
圖 161 讀祭文（2012.08.11）.....64
圖 162 獻財庫（2012.08.11）.....64
圖 163 焚祭文（2012.08.11）.....64
圖 164 禮生祭拜往生者，家屬答謝禮生（2012.08.11）.....65
圖 165 起鼓（2012.10.26）.....65
圖 166 開關（2012.10.26）.....65
圖 167 請佛（2012.10.26）.....65
圖 168 法師進行請佛（2012.10.26）.....65
圖 169 引魂（2012.10.26）.....66
圖 170 沐浴（2012.10.26）.....66
圖 171 頂禮（2012.10.26）.....66
圖 172 奉茶（2012.10.26）.....66
圖 173 奉飯（2012.10.26）.....66
圖 174 小普（2012.10.26）.....66
圖 175 小普儀式（2012.10.26）.....67
圖 176 香花奉飯（2012.10.26）.....67
圖 177 安灶（2012.10.26）.....67
圖 178 藥懺儀式、打盆儀式準備工作（2012.10.26）.....67
圖 179 藥懺儀式（2012.10.26）.....67
圖 180 扮仙（2012.10.26）.....67
圖 181 女婿拜（2012.10.26）.....68
圖 182 賜杖者祭拜往生者（2012.10.26）.....68
圖 183 賜杖（2012.10.26）.....68
圖 184 秉燭（2012.10.26）.....68
圖 185 引魂（2012.10.26）.....68
圖 186 十八罪（2012.10.26）.....68
圖 187 法師為往生者進行十八罪解除儀式（2012.10.26）.....69

圖 188 挑經（2012.10.26）..... 69
圖 189 挑經儀式，法師講述典故（2012.10.26）..... 69
圖 190 挑經中的土地公（2012.10.26）..... 69
圖 191 挑經（2012.10.26）..... 69
圖 192 還庫儀式（2012.10.26）..... 69
圖 193 還庫誦經（2012.10.26）..... 70
圖 194 焚燒庫錢（2012.10.26）..... 70
圖 195 謝壇（2012.10.26）..... 70
圖 196 排祭準備工作（2012.10.26）..... 70
圖 197 製作排祭用財庫（2012.10.26）..... 70
圖 198 小孩子詢問禮生排祭用三牲（2012.10.26）..... 70
圖 199 排祭用牲禮（2012.10.26）..... 71
圖 200 茅砂（2012.10.26）..... 71
圖 201 靈柩與財庫（2012.10.26）..... 71
圖 202 排祭儀式（2012.10.26）..... 71
圖 203 排祭獻三牲（2012.10.26）..... 71
圖 204 排祭灑酒（2012.10.26）..... 71
圖 205 排祭焚燒祭文..... 72
圖 206 禮生向往者致敬，家屬回敬禮生（2012.10.26）..... 72
圖 207 焚屍庫錢（2012.10.26）..... 72
圖 208 財庫（2012.10.26）..... 72
圖 209 茅砂（2012.10.26）..... 72
圖 210 牲禮（2012.10.26）..... 73
圖 211 排祭之主祭者淨手（2012.10.26）..... 73
圖 212 排祭之茅砂（2012.10.26）..... 73
圖 213 奉飯（2012.10.26）..... 73
圖 214 獻三牲（2012.10.26）..... 73
圖 215 奉財庫（2012.10.26）..... 73
圖 216 焚祭文（2012.10.26）..... 74
圖 217 焚燒庫錢（2012.10.26）..... 74
圖 218 讀祭文（2012.10.26）..... 74
圖 219 點收庫錢（2012.10.26）..... 74
圖 220 禮生祭拜往生者，家屬致謝禮生（2012.10.26）..... 74

# 表目錄

表 1 台灣佛教僧侶系統統整 ..... 19
表 2 閩南地區香花佛事比較表 ..... 25
表 3 呂姓所開設的雲字壇 ..... 31
表 4 司公能力培養之項目 ..... 80

# 一、緒論

## 1-1 研究題目及其意義、價值

詔安客，指原籍為福建省漳州府詔安縣之客家人[1]，或是指其祖先來自以上原籍的子孫。由於詔安客原籍為「閩」地人士，加上在台灣各地，閩南語是詔安客區域主要使用的語言之一，使得詔安客過去被標籤化為「福老客」。

詔安客在台灣墾殖的方向，大致是由南而北，由西向東，由沿海平原先拓墾接著向丘陵地開拓。《詔安縣志》（1999）記載，從詔安客在台登入地點來估算交通時間的話，自詔安灣出發，快則一天（遇乘風順流的狀況），慢則兩天，便可抵達紅毛（臺北淡水）、梧棲、笨港、鹿耳門、安平、打狗等港口。[2]

詔安客赴台的歷史，可追溯自明末時期。而清乾隆年間，應是詔安客入台姓氏人數最多的時期（李坤錦，1998）。[3]清乾隆 53 年（1788），清政府允許閩粵沿海居民移往台灣後，入台姓氏 25 個，人數 600 多人。秀篆黃氏之 12 世至 16 世，先後來台墾殖於桃園南興庄、更寮下和宜蘭土城庄等地；霞葛五通黃姓自「保存公」渡台，族人亦紛紛跟進，進入彰化平原，沿濁水溪畔墾殖；乾隆末年，沈回、沈舉自詔安入墾雲林斗六、苗栗苑裡，其族人子孫繼而來台在台南、嘉義、雲林、苗栗、基隆、宜蘭等地定居。清道光後，詔安客移居台灣者漸少，但在台灣繁衍的後代子孫，則日益興盛。[4]

隨著詔安客在台灣定居，其文化亦傳播至此。早在清朝時代，文獻中已有「客仔師」的記載，如《諸羅縣誌》卷八〈風俗志〉，便有如下的描述：「又有非僧、非道；名客仔師；攜一撮米，往占病者，謂之米卦，稱說鬼神。鄉人為其所愚，請貼符行法而禱於神；鼓角喧天，竟夜而罷」[5]。由於這個角色既非僧人，亦不是道士，難以界定之下，加上對地方文化的偏見與貶抑，清朝官吏便視「客仔師」為愚人的神棍。

雲林縣詔安客家區域中，有從事喪葬儀式的「司公」（此為一般人之俗稱），同樣為「非僧非俗」、「半道半佛」的特色，無論閩南人或詔安客家人都認為是詔

---

[1] 福建省詔安縣，位於該省南部之沿海地帶，其轄內靠丘陵地區的太平、秀篆、官陂、霞葛、紅星等地，是客家籍人士分佈最密集的地區。其中，秀篆、官陂、霞葛三縣可算是使用客語為主的地方，太平與紅星兩縣則是客語、閩語交雜使用的區域。詔安縣這個地區，往上銜接平和縣、雲霄縣，往西可越過丘陵到達廣東省饒平縣，這廣大的區域，也是客家人為優勢的範圍。
在語言分類系統中，詔安客話屬閩西客家方言之分支，其使用區集中在詔安縣的西北部古二都山區，包括官陂、霞葛和秀篆三個鎮，以及太平鎮、紅星鄉的部份行政村，以及縣的其他一些角落。而詔安縣境內，使用詔安客話的比例，約占全縣總人口的四分之一。（資料來源：福建省詔安縣地方志編纂委員會編，1999，《詔安縣志》，北京市：方志出版社，pp.1062。）

[2] 廖淑玲，2005，《掌中崙背》，雲林縣斗六市：雲林縣政府，pp.108。

[3] 李坤錦，1998，〈詔安客家人在台灣的開墾與分佈〉，《客家文化研究通訊創刊號》，桃園：中央大學客家文化研究中心籌備處，pp.85-90。

[4] 福建省詔安地方志編纂委員會編，1999，《詔安縣志》，北京市：方志出版社，pp.989。

[5] 陳夢林編纂，1993，《諸羅縣誌》，南投：台灣省文獻委員會。

安客獨特的傳統。從事「司公」者，皆是家族世代傳承的事業，同時可以上溯至原鄉祖先的傳承，因此可視之為由原鄉所帶來的詔安客文化。不過，有些「司公」自稱為「香花和尚」，有些則稱釋教法師，但兩者所作之超渡儀式，皆與中國大陸近年來所研究的「香花僧」相似。事實上，香花和尚，或簡稱「香花」，在台灣客家地區算是普遍的稱法，是指非正式剃度、未嚴守戒律的傳統喪葬儀式之主要執行人，由於多流行於客家地區，一般俗稱「做客事（者)」，「客事」即全程以客家話所執行的喪葬科儀。

或許是喪葬儀式的緣故，這一項詔安客傳統文化較少受到關注，當它面臨台灣社會轉型、傳統文化日漸式微時，其傳承更見困境。又因台灣的法師道士為謀生存，多採道法兼修，讓法師與道士之界線日益模糊難辨[6]，更讓原以喪葬科儀為業的詔安司公邊緣化，而有被主流同化或消失的危機。

因此，雲林地區詔安客家司公「做客事」傳統與變遷之調查研究的重要意義，即在完整記錄詔安人獨特的送葬禮俗文化，以及執行此項傳統之儀式專家的派別、發展與變遷，並凸顯此項詔安客家文化的重要性。職是之故，此調查研究計畫的價值在於：

（一）呈現雲林縣詔安客家人「做客事」的科儀內容。

（二）建構雲林縣詔安客家喪葬禮俗儀式專家的源流與發展。

（三）提出香花僧「做客事」能被視為雲林詔安客家族群標記的新見解。

## 1-2 研究方法

### 1-2-1 研究方法

本計畫以文獻分析、田野工作（範圍：西螺鎮、二崙鄉、崙背鄉）、深度訪談（三鄉鎮從事喪葬儀式之司公及相關從事人員）為研究方法，來完成雲林縣詔安客家區域「做客事」傳統與變遷之調查研究。

本計畫所使用的基礎調查方法如下：

**1、主要資料蒐集方法**

**（1）文化調查**

除大陸及台灣文獻之探討與分析，本計畫採取田野工作為主要研究方法。田野工作是一種縱向且深入研究方式，深具互動性、動態性、彈性、多元性、創造性、省思性等特質，並且提供研究者探討問題之深層結構的空間，賦予研究者「發現」、「描述」與「詮釋」被研究者的行為、經驗與意義的能力，

[6] 劉還月，1994，《台灣民間信仰小百科－靈媒卷》，台原出版社，pp.42。

更重要的是，此方法將協助執行團隊呈現當地詔安客的主體性。而這些採集或調查所得的資料，將作進一步分析，以理解不同姓氏或派別之司公壇內部狀況與外在環境，以及科儀演變過程。田野工作所獲得的資料雖龐雜，但經整理分析後，將得到深入、細緻的質性資料。

### （2）建立人才資料庫

除進行北雲林詔安客家喪葬科儀傳統與變遷之調查研究外，本計畫亦希望藉此機會，同時建置傳統喪葬各相關從事者，如司公、後場、器物製作者之資料庫，或可提供詔安客家文化園區未來策劃相關展示之用。

## 2、進行步驟與執行概念

茲將田野工作執行步驟、研究策略與調查內容詳述如下：

### （1）文獻研究與田野初訪

由於提案者曾執行詔安客家相關研究，故對本計畫主題已有初步涉獵，研究者廣泛蒐羅並研讀適合之文獻，供進一步探討分析，並且持續地修正本計畫之調查或規劃方向。同時進行田野初訪，儘早釐清香花僧、「客事」與詔安客家人之間的關連性。

### （2）資料調查

進行田野工作、蒐集資料，主要是以參與法、觀察法、深入訪談法、焦點團體訪談法…等方式進行，定期進入田野現場參與、觀察當地人的喪葬儀式，同時蒐集各種圖文資料。對於焦點團體成員，則不定時安排聚會，或單獨個別訪談其成員。

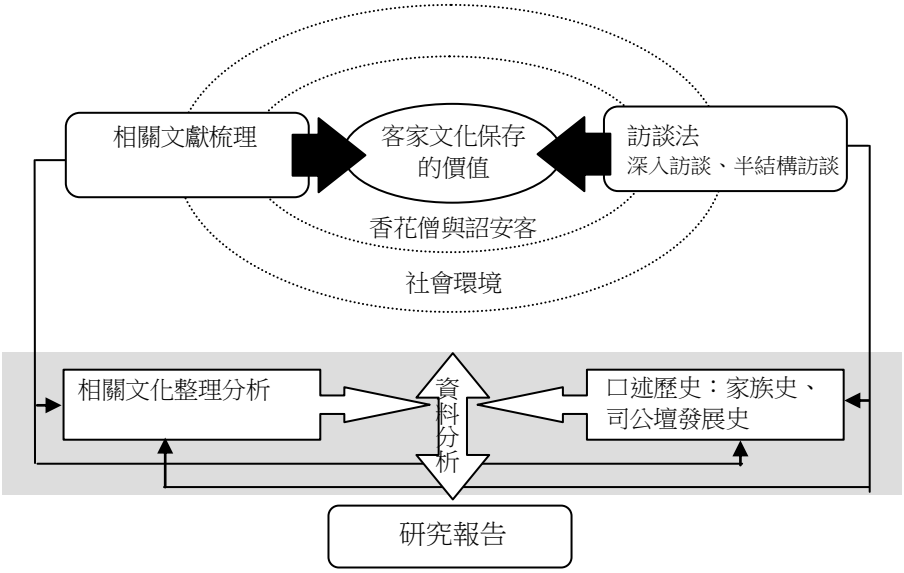



圖 1 調查研究圖

**a. 參與法、觀察法**

藉著長時間進行田野工作的過程中，研究者以參與觀察法，在自然的情境中融入被調查者的日常生活，蒐集第一手資料，諸如司公的生活環境、人際交往與連結、語言溝通、技術學習…等，以便從中梳理出此區域司公行業的內容。

**b. 深入訪談**

以隨機、主觀、分層取樣等原則，進行非正式、開放式、引導式或結構式的深入訪談，研究者可藉此一方法採集一些深入資料，如神明信仰、家族傳統、司公技藝、規則、禁忌、傳奇人物、文物（經懺、器物、樂器）…等資料，同時建立口述歷史，進一步調查當事人的祖籍與遷移歷程、氏族組織、宗教信仰、世代互動、族群關係等議題。

由於深入訪談是研究者與被研究者之間實際的對話與互動，最好也是在自然的情境中進行，以利取得品質較佳的資訊，瞭解受訪者對於真實世界的態度、看法、感受與經驗，此外，研究者特別留心是否陷入與被研究者之間的權力政治關係。

除現場的田野工作劄記外，為能充分掌握深入訪談的內容，本計畫亦使用攝影機與數位錄音機…等設備，來輔助記錄工作（除非報導人或受訪者拒絕），如喪葬法會等。

**c. 焦點團體訪談法**

深入訪談（特別是開放性的、非結構式的）、口述歷史的採集等，十分耗時、耗力，有時所採集的資料質與量不成比例，故本計畫特別加強使用焦點團體法與結構式訪談，以彌補此一缺失。

本研究以焦點團體訪談法的方式，縮小調查範圍，以正式或非正式的方式，藉著系統性的詢問，進行特定選擇之人士（如從事司公壇或「客事」周邊活動者）的焦點訪談，以獲得不同形式的資料。

**（3）田野研究資料的處理**

為了能呈現細緻的研究成果，本計畫特別注意在蒐集資料的過程中，不時地、反覆地檢視與交叉驗證、修正研究問題，使田野資料蒐集方向不致於偏離研究主題，並且取得較佳的質性資料。

**（4）研究倫理**

在調查的過程中，如果有些調查對象拒絕承認其客家身份，或者不願公開一些私密的個人資料，本計畫均尊重受訪者意願，而對外所呈現的成果也將以代稱或簡稱方式指涉，以尊重報導人或受訪者，或避免為他們帶來無謂的困擾。報告書中，有關報導人或喪家之照片，亦都進行霧化處理，以尊重其隱私權。

## 1-2-2 本計畫遭遇之困難及解決途徑

本計畫所界定的研究範圍，乃於雲林縣西螺鎮、二崙鄉、崙背鄉之詔安客家聚落中由香花和尚所執行的喪葬科儀為主。

實際執行中所面臨的研究限制，大致有：

1. 對一般人而言，喪禮是對逝者最後的禮敬，有些喪家不喜歡有不熟識人士穿梭其中，干擾喪家情緒。
2. 有時候有一些道壇（一般俗稱）不願意深入說明或解釋科儀內容，以維持其專業的私密性。
3. 因為市場需求的關係，即便為詔安客家人「做功德」，其科儀會因亡者親人之要求，而混雜入一些閩南人的儀式，長久以往，導致儀式專家對「客事」的定義不一。
4. 大陸學者的文獻可能有取得不易的難題。

雖有以上限制，研究者均以溝通協調、實事求是、彈性策略，試圖克服各種難題與限制，並以反身自省的精神，時時回顧田調查工作上的困境。

## 1-3 學校資源之配合使用情形

本中心與校內各教學單位、行政單位配合度良好。與圖書館、視聽資源中心合作，採購國內外客家相關書籍與影音出版品，並協助編目、上架，提供全校師生共享。本校更於圖書館設立客家文化專區，除了客家圖書集中館藏，更設有展覽櫥櫃，協助客家研究中心定期籌備相關客家展覽。在教學方面，本中心獲得通識與科學教育中心大力支持已開設通識課程「客家建築與聚落」、「客家建築賞析」及「客家住居與文化」。為配合本研討會之執行，本校亦擁有足夠的資源給予協助，如本校文化資產維護系及建築與室內設計系能就師資及研究資源給予支持，其系所之學生能於本研討會籌備之初給予人力上之協助。

本中心設立之前即與雲林當地客家事務與文化相關社團建立良好互動關係，如雲林縣客家文化促進協會、崇遠堂育英文教基金會、廖元子公育英會、元子公張廖姓宗親會、港尾社區發展協會、港尾順天宮管理委員會、來惠社區發展協會、貓兒干文史協會、羅厝社區媽媽教室等 NGO 社團。在成立之時，亦獲得上述單位之諮詢奧援，獲益良多。

## 1-4、研究架構

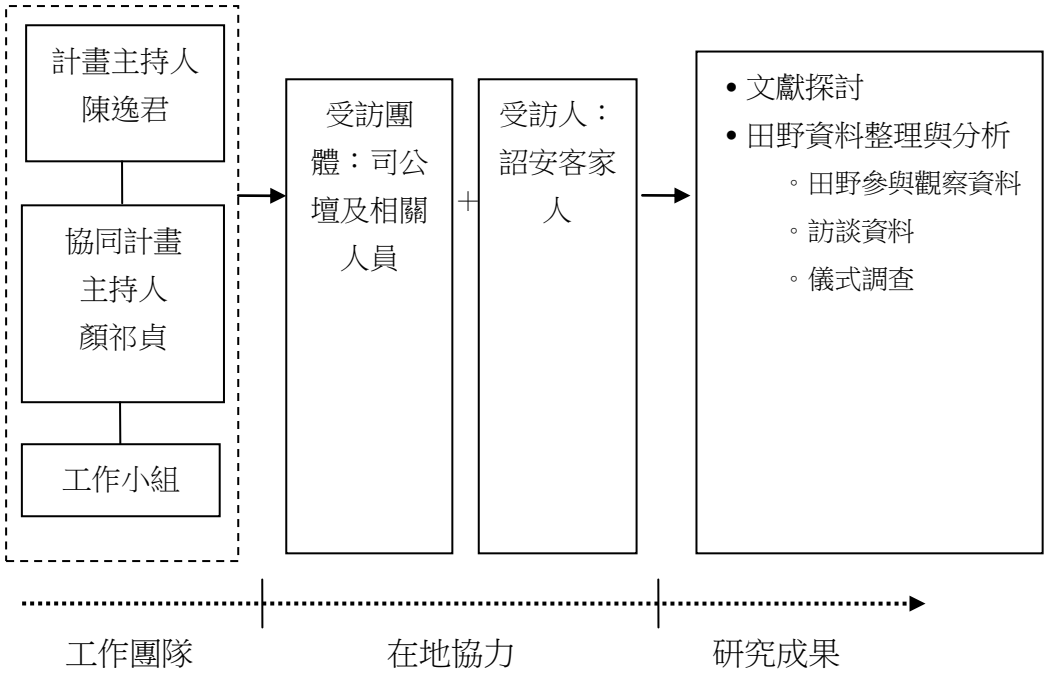



圖 2 研究人員架構圖

## 二、客家香花和尚源流考

香花僧，口語俗稱香花和尚，或簡稱「香花」，在台灣客家地區算是普遍的稱法。亦有稱「香華僧」者，或為「花」與「華」之轉音。明朝時，中國南方的「瑜珈教僧」因其功能與性質又被稱為「經懺僧」或「應付僧」，由於供奉物中有香花，且科儀中有「香花請、香花迎」或「香花請、香花奉請」等詞，故又命名為「香花僧」（不過呂錘寬（1994）[7]認為應該用「鄉化」和尚比較妥當，以與寺院或出家和尚做區別），而中國北方的「經懺僧」（盛行於長江下游一帶的民間佛教信仰圈）則是以所課誦經懺的儀軌來命名。香花僧並未正式剃度或嚴守戒律，主要為傳統喪葬儀式或法會的執行人，在台灣客家地區，俗稱之「做和尚」、「做功德」、「做齋」、「做客事」，「客事」即全程以客家話所執行的喪葬科儀，一般是傳統喪葬從事人員（如司公、道士等）區分閩南（福佬）籍或客家籍之喪葬法事而產生的稱法。

過去，由於臺灣香花和尚研究不多，加上名稱多元，文獻不足，故較少見深入或實證研究。反觀對岸，由於對民俗與民間文學的重視，近年來贛南、閩西、粵東的客家研究相當興盛，亦有不少學者關注在地獨特的香花佛事，提昇了學術界對此角色與內容的理解，因而累積相當程度的文獻資料。與對岸相較，台灣在這一方面的探討顯得十分貧瘠。

### 2-1 台灣對香花僧之研究

在台灣，香花僧或香花和尚並不是一般人耳熟能詳的名詞，特別針對它所進行的研究相當少，僅在討論台灣佛教發展或傳統喪葬佛事時述及，篇幅皆不大。但若將之置於釋教系統時，就有相當數量的研究著述。此現象反應出香花僧本身之變遷，在台灣發展過程中，與諸多概念或角色糾結，如在家佛教、釋教、齋教、緇衣佛教、禪和子、經懺僧、做功德、司公、客仔師...等，而產生目前紛雜的地方傳統，加上當代香花僧自我稱謂分歧，常常讓人摸不著頭緒。

#### 2-1-1 香花僧之引入與發展

如諸多學者所論，香花僧乃隨閩粵移民來到台灣的傳統，大約始自明鄭時代隨佛教而來。

成書於清光緒 20 年（1894）的《安平縣雜記・僧侶並道士》（今已不知為何人所撰，應是臺南縣誌編纂委員為修志而作）中，曾記載台灣佛教之概況，指台灣僧侶大多來自大陸原鄉，其中有遊手好閑之徒，並非真心出家，食菇葷、娶妻生子，並未持齋守戒律。僧侶大致分成兩派，一為誦經懺且守齋戒之禪和派，另一則是為人執行喪葬儀式的香花派，其內容如下：

[7] 呂錘寬，1994，《台灣的道教儀式與音樂》，台北：學藝出版社。

凡僧侶住持寺廟者，曰「東家」；借住者曰「客師」。廟有住持僧，香燈田歸其收用。若遇神誕，住持僧就里內街衢按戶捐資，名曰「題緣」；建醮演戲，以昭誠敬。或偕里眾同辦（值年辦理廟中公事者，有爐主、頭家之號）。

臺無叢林，惟大北門外海會者（即開元寺）「小叢林」之稱。今已廢墜，重興不過十數年而已。大約臺之僧侶，有持齋、不持齋之分。佛事亦有禪和、香花之別。作禪和者，不能作香花；作香花者，不能作禪和，腔調不同故也。

禪和派惟課誦經懺、報鐘鼓而已。香花派則鼓吹喧闐，民間喪葬多用之。若入殮，若頭七（頭七俗名開魂路）、若過旬（七日一旬，富裕之必延或菜公誦經設祭一次）、若卒哭（俗名「撤靈」）、若安葬，必請其披袈裟（袈裟，僧衣也），禮誦彌經、金剛經、梁皇懺及血盆等經，以超度亡者。多至十餘僧，少亦一僧。

卒哭誦經，有至三五天者（俗名「做功德」）；主按其勤勞，出資酬謝焉（鄉下僧少，均用道士，間有請禪和者）。

七月盂蘭會，各里廟亦有請僧侶建醮、演放珈瑜燄口，以拯幽魂。此臺之俗例也。法器有錫杖、盂缽、鈴磬、木魚、手爐之類。

在〈僧侶並道士[8]〉一篇中，分述了台灣之僧侶、道士之分別，其中僧道有受官方管理及未受管制的齋堂系統，道法士則不受官方管理，其詳細分別如下：

凡僧道設自官府者，分僧綱司、僧會司、道紀司、道錄司各名目，均有品級。祈雨、祈晴，日月食，傳之到官衙寺廟念經誦咒，作禳解諸法。此臺灣之僧道行為也。

菜公、菜婆者，印佛經優婆夷、優婆塞之類。有龍華、金臺、先天等名目，不葷葷，朝夕誦經禮佛，別為一派。另築精舍，佛誕日大眾一會焉。初入菜堂者，領小乘牒文；二中乘、上乘牒文。聞有秘密咒語，不入其教者，不得而知也。菜公亦能做香花、禪和諸佛事。延請者，不索謝金，送手巾、摺扇而已。

此近於僧家者流也。

法官者，自謂能召神遣將，為人驅邪治病，作一切禳解諸法（其派有紅頭師、青頭師之分，其弟子均名曰「法仔」）。神佛出境、淨油及踏火必用之，以請神焉（鋪柴炭於廟前曠地，熾火極盛，執旗幟、鑼少及扛神轎者，一一從炭上行過三次，名曰「踏火」）。為人治病，亦有時應

[8] 不著撰者，1958，《安平縣雜記・僧侶並道士》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，pp.20。

驗。謝貲亦多少不一。餘若男巫、女巫，作種種幻法，亦近於師公者流，合附錄焉。

《安平縣雜記》中詳細敘述台灣民間佛事的概況，其中的「作香花者」，楊士賢（2010）認為應為釋教法師，因其所主持之佛事與釋教法師雷同。但作者也十分感慨台灣之僧道，原本佛家以虛無寂滅為宗，道家以清淨無為為本，傳至台灣後，卻淪為玩吞劍、吐火、幻術等把戲，背離原本的精神，早已名存實亡。

吳瀛濤（1916-1971，出生於臺北市，臺北商業學校畢業，一生除熱愛詩創作之外，並致力於臺灣民俗研究，《台灣民俗》為其重要著作）曾記述台灣人的祭祀活動，其中指出台灣佛教為閩粵移民由大陸原鄉所帶來的南方佛教禪宗分派之臨濟宗及曹洞宗，又以臨濟宗為主。雖建有佛教堂，但規模都不大。佛教之僧侶為數不多，「外江僧侶（指於大陸正規叢林受戒出身者）」人數甚少，多數為台灣「本地僧侶」，其中又有「香華僧」、「長毛僧」，兩者皆以為人營喪葬佛事，並可娶妻生子，可食葷，但前有如僧侶剃髮，亦可住寺院，後者則不剃髮且住己宅。吳瀛濤引用日本昭和 3 年（1918）的調查數據，指僧侶數有 375 人（吳瀛濤 1984：39-40），又以未正規受戒之「本地僧侶」居多。

由以上可知，正規叢林受戒之和尚與不受戒律限制之香花和尚皆統納為佛教系統內，其源頭來自中國南方佛教，係於明清時代隨閩粵移民入台。江燦騰（2012：9-10）探討台灣佛教時，指出台灣佛教在地化後，其宗教信仰、寺廟及僧侶與大陸佛教發展有頗大的差異：

一、正規漢傳佛教僧侶的宗教活動因受官方嚴格管制，逐漸形成和社會隔離的山林佛教。

二、明朝滅亡後，許多參與抗清人士為躲避清朝政府肅清，而湧入寺廟出家為僧，致使清廷對南方佛寺的嚴厲清查與監督。

三、台灣一度作為反清復明的最後基地，吸引抗清人士前來，不料明鄭勢力瓦解，使此類非自願性出家的僧侶和居士，紛紛隱藏其身份，因而不見於各類文獻所記載。

四、明末時，中國社會已流行儒、釋、道三教混合的信仰型態，一般民眾不假思索，三教一併崇拜，形成多神信仰的現象。台灣漢人移民亦復如是，延續此一神佛兼祀之信仰型態，造成台灣早期佛教的主要特徵。

五、明初時，太祖鑒於中國漢傳佛教受元代蒙藏密教「瑜珈焰口」儀軌的影響太深，故將全國之僧侶和佛寺依其性質和功能區分為：（一）「禪寺」和「禪僧」；（二）「講寺」和「弘法僧」；（三）「教寺」和「瑜珈教僧」。

江燦騰（2012：10、32-35）解釋第一種在明末成為以臨濟宗和曹洞宗為主

的宗派系統禪寺，其「禪僧」被稱為「禪和子」，以修禪為主，居禪寺，不與民間接觸；第二種「講寺」和「弘法僧」應該未曾在清代臺灣出現過，他們以學習各宗的經論和講說為主，居「講寺」，亦不與民間接觸；第三種則為「瑜珈教僧」、「經懺僧」（普遍流行於中國的通稱）或「香花僧」（於閩、粵、贛三省地區的通稱），主要工作是替國家或民間舉行的喪禮或超渡法會，進行「瑜珈焰口」的追薦、超渡、延壽、免災或求冥福等。由於當時瑜珈教僧可公開收取儀式費用，故得「應付僧」之別名，而其收入遠超過禪僧和講僧，不過三者發展至明末時，已出現相互重疊的狀況，很難清楚區辨禪、講、教三僧。

第一種即吳瀛濤所稱之出家的「外江僧侶」，因「禪和子」大多自大陸華南地區渡海來台，故稱「外江僧」，強調其為外省或內地來臺的身份，以與多數源自台灣本地的僧侶做區分。

江燦騰（2012：10-11）又特別引用丸井圭治郎解釋第三種僧侶和佛寺類型的特色，是普遍流行於清代台灣西部南、中、北三地區的「香火寺廟」（即以祭祀祈福和免災為主的寺廟）和「香花僧」的變相型態，而後又和破戒還俗的「帶髮、娶妻、食肉的僧侶」結合，形成「長毛僧」和「釋教和尚」之「變相俗僧」型態，於台灣移墾時期，這些為數眾多的香火廟及香花僧，在喪葬、法會或例行性的祭祀活動中所提供的服務，扮演著穩定社會的重要角色，形成台灣本土佛教發展中的一大特色。只不過，一些行為不正、「非僧非俗」的香花僧與禪和子，造成一般人民的反感，而清乾隆時期興起的齋教，因其在家信徒謹慎持齋，讓社會人士萌生敬意，進而接受其信仰，形成一具有優勢的宗教。諷刺的是，由於清代官方認為齋教承襲自明清的羅教，具反政府或煽動民眾的傾向，故視之為非法教派（江燦騰 2012：50）。

齋教在台灣以龍華、先天、金幢三派為主，至於其來源，江燦騰（2012：49-50）援引日本法學家岡松參太郎對台灣齋教發展的觀察：

> 齋教，又名持齋宗，為佛教的一種，由禪宗臨濟派的變胎兒來，係以不出家、不著僧衣的俗人，而形成守持佛界的教（派）。
>
> 自古以來，以俗人而守持佛戒，並不泛其例，相對於稱比丘、比丘尼為僧尼，彼等則被稱為優婆塞（清信男）、優婆夷（清信女）；然而，優婆塞、優婆夷，只是皈依的在家佛教信徒，本身並不自立教義，以及向他人弘法。
>
> 可是，到了明代，由於佛教萎靡不振，導致有些俗家信眾不願指守持佛戒，彼等進而欲與僧尼比肩，便自立教義，並向外弘法，或為他人祈冥福。而此輩在家信徒因謹持佛戒，經常斷葷食素，故以吃齋或持齋相稱。官方雖視此輩行徑為邪教而展開鎮壓，終究無法根絕。

即便香花僧未守禁絕色欲、食素齋、禪修等規定，其《瑜珈焰口》經懺儀軌進行的過程中，亦任意添加樂器、小調或把戲，甚至加入道教或民間信仰的元素（江燦騰 2012：35），以增熱鬧或場面，就其源流來看，江燦騰（2012：32）仍將之置於明初官方所規定三類正式僧侶之一的「瑜珈教僧」，或視之為其變體。

由上述內容，可將台灣佛教僧侶系統統整如下：

表 1 台灣佛教僧侶系統統整

| 宗教執行者 | 居所 | 戒律 | 變革 | 任務 |
|---|---|---|---|---|
| 禪僧（一稱禪和子） | 禪寺 | 持齋守戒 | 還俗可能為長毛僧 | 弘法 |
| 講僧（一稱弘法僧） | 講寺 | 持齋守戒 | – | 弘法、講法 |
| 教僧（一稱瑜珈教僧） | 自家 | 未守戒律 | 香花僧 | 做焰口（追薦、超渡、延壽、免災或求冥福） |
| | 可住寺院、自家 | | 長毛僧 | 做焰口（追薦、超渡、延壽、免災或求冥福） |
| 齋公、齋婆 | 自家 | 持齋守戒 | | 超渡佛事 |

本研究彙整。

丸井圭治郎於日本殖民台灣時所作之《台灣宗教調查報告書（第一卷）》（1919），對台灣僧道脈絡做了清楚的整理，其中，他將僧道歸成四類，即沙門、緇門、齋門與玄門。丸井（1919：96-98）另指出台灣本地和尚的特色與修行方式可分作四種：第一種是圓頂、吃齋無妻、住在寺廟之內者，平時禮佛清修，偶爾才兼做喪葬拔渡法事。第二種為圓頂、食肉娶妻、住在寺廟之內者，平時以主持喪葬拔渡法事為業。第三種為圓頂、食肉娶妻、伙居於寺廟之外者，平時以主持喪葬拔渡法事為業，以上三種稱「沙門」。第四則為蓄髮、食肉娶妻、伙居於寺廟之外者，平時以主持喪葬拔渡法事為業，稱「長（毛）僧」，亦稱「緇門」僧。

當今主持一些喪葬拔渡法事者自稱其身份或法事來源為「緇門僧」、「緇衣」或「緇衣佛教」，或許可由此證明其來源為台灣「本地僧侶」之長毛僧，日本時代期間，可能與香花僧尚有明顯分別，但目前就其所執行的佛教法事，已難區辨兩者之差異。

實際上，楊士賢（2010：51-52）觀察到，「沙門」與「緇門」兩者差異頗大，過去兩派也因芥蒂少有互動，但受社會變遷、市場需求之影響，兩者主持的科儀已無差別，甚至出現「沙門」壇的法事有「緇門僧」參與、「緇門」壇之場合有「沙門和尚」幫忙的現象。目前，維持沙門僧與緇門僧之名的用意，僅作為告訴後世子弟其派別來源而已（林怡吟 2003：18）。

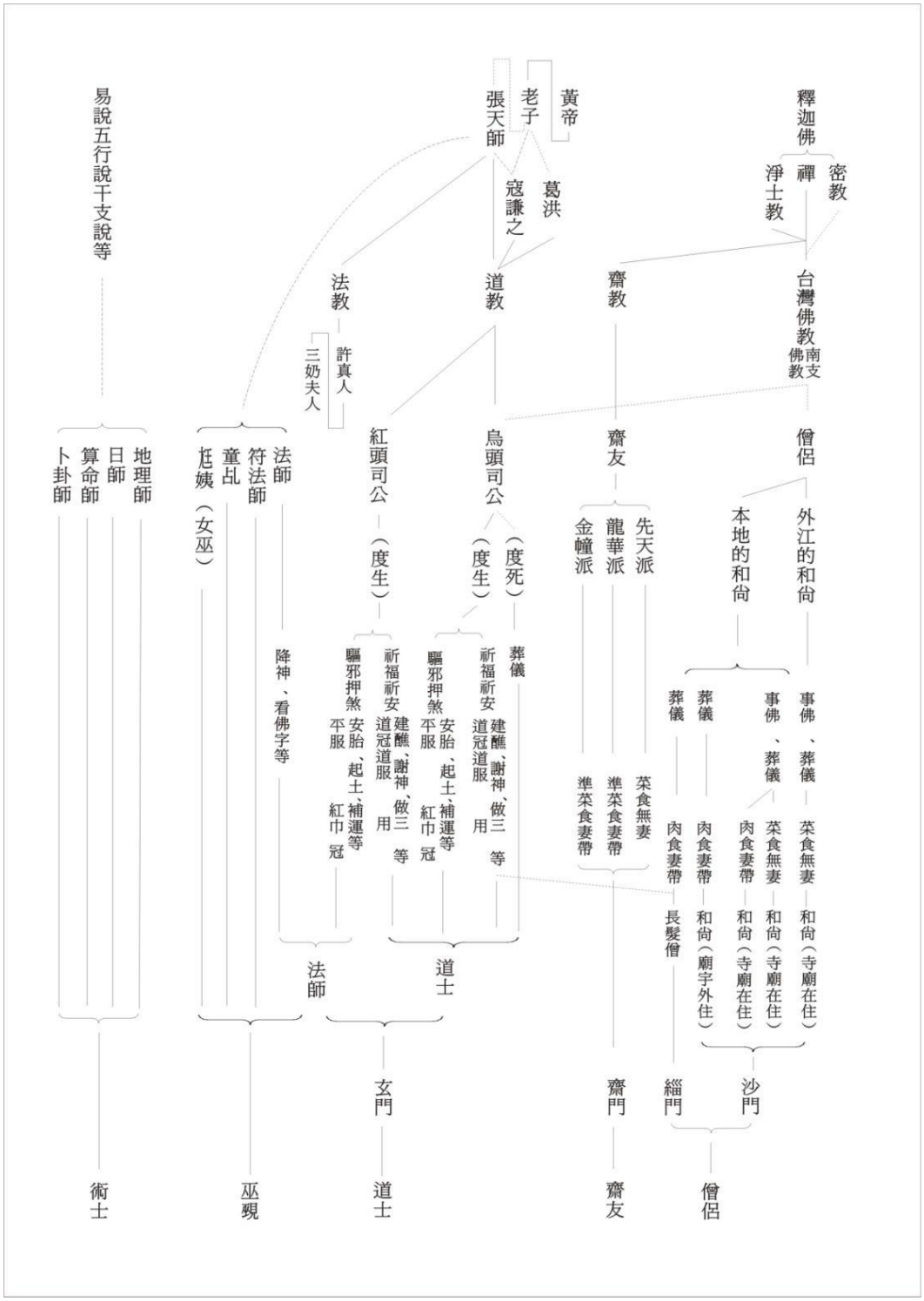



圖 3 台灣僧道脈絡整體圖[9]

香花僧的存在，或許顯示出台灣漢人對佛教系統認識不清，但在清代台灣公權力不彰，社會動盪不安，醫療衛生條件差，閩粵移民在焦慮或無助的狀況下，便轉向宗教信仰求慰藉。但因禪僧或禪和子人數極少，自然會延請為數較多的香花僧，到家中或村落裡做焰口（即施食或施餓鬼）或「瑜珈焰口」的超渡法會，

[9] 丸井圭治郎，1919，《台灣宗教調查報告書（第一卷）》，臺北：捷幼書局復刻，1993 年。

為往生者施食、超渡、得解脫，為生者拔災、祈福、添壽，以撫慰人心之不安定情緒。因此，香花僧的佛教法事雖不如正統佛教僧侶，若從民間或民俗信仰的角度來看，它延續的漢人對逝者感恩的價值觀。

在楊士賢（2010）長期的田野調查中，發現台灣尚有一種介於僧侶和道士之間的神職人員，主要為往生者主持喪葬拔渡法事，他注意到這群人自稱屬「釋教」派，其從業人員隨之命名為「釋教法師」。李豐楙（1996）曾經提及：「由於客籍區域內道教的派別多屬於兼習紅頭法的『道法二門』，並不從事超薦性質的功德場，因而都由在家修的齋教所行使，即所謂的『釋教』或『沙門』的香花和尚，……它在桃、竹、苗及台中縣、臺北縣市（部分）客屬優佔區，和嘉義、雲林及彰化縣部分存在客籍人士的區域內，至今仍保存有較強韌的釋教超薦的習俗」。不過，江燦騰（2012：11）認為過去少見「釋教和尚」（同「釋教法師」）的用法，此應是當代才出現的新佛教詞彙。他認為清代的香花僧傳承至二十世紀後轉型，轉變為當代臺灣的「釋教和尚」前身，不過他提醒兩者仍有差別，不可直接混為一談（2012：32）。

由上述內容可知，原存在於中國南方、受官方管理的佛教禪、講、教三僧，分別隨閩粵移民來到台灣後，落地生根，又與齋教、道教、儒教、民間信仰、地方傳統交混，事實上，這些派別在原鄉時早已相互纏繞。於時間的演變下，這些派別在各地自成傳統，又持續地交互影響，因而發展成當今紛雜且多元的面貌，此正是原鄉文化於台灣在地化的結果，成就台灣獨特的喪葬拔渡法事之體系。

### 2-1-2 香花僧與齋教、釋教間的影響

香花僧與齋教、釋教有著極密切的關連，其主要關連性為主持喪葬法事，文獻中多以「做功果」或「做功德」呈現。然而，齋教與釋教鮮少出現在清代之官方文獻中，兩者也不為正統佛教所接納。

在當代台灣社會中，香花僧、齋教與釋教之間出現相互學習的現象，如楊士賢（2010：37）在其田野調查過程中，發現釋教法師與齋教有交流經懺、科儀與唱腔的情形。

#### 1、齋教

齋教傳入台灣的時間應晚於佛教，於明、清兩代流行於福建、浙江、江西、臺灣等地。

齋教又稱白衣佛教、持齋宗、齋門，為融合儒、釋、道並主張三教同源的一種宗教，含有白蓮教之成分。以禪宗六祖慧能為祖師，崇奉彌勒佛，設教所在場所稱齋堂，而不稱寺院。由於以「代天行事」、「天國普有」為宗旨，因而成為民眾起義之號召，例如明萬曆 32 年（1604 年），福建甌寧有吳建領導之齋教起義；清乾隆 13 年（1748 年），福建建寧有普少、魏現領導之老官齋教起義；同治 5

年（1866 年），福建崇安等有安壽子、陳順光等領導之齋教起義；民國 4 年（1915 年），有臺灣齋教教徒以齋堂為據點，組織抗日活動[10]。

不過，江燦騰（2012：16）稱清代官修文獻鮮少有齋教一詞之記錄，僅出現過「老官齋教」之名稱，直至日本時期進行舊慣調查時，始正式使用。

傳來臺灣的龍華、金幢、先天三派之中，以龍華派最早，約在清代乾隆（1736～1795）末年，有楊仔林於臺南「培養書院」聚徒授經。其後為金幢派於道光（1821～1850）初年由蔡權在臺南創建慎德堂；先天派則於咸豐年間（1851～1861）由黃昌成傳至臺南，設立報恩堂。三派大多以觀音、釋迦為本尊，但龍華派亦以阿彌陀佛、三寶佛、關帝為本尊；金幢派亦以阿彌陀佛、彌勒為本尊，亦有以三官大帝、太子爺、媽祖、註生娘娘等配祀於本尊之側。三派所誦經典皆採用金剛經（早課）與阿彌陀經（晚課），惟龍華派尚誦其教祖羅祖之經典。整體而言，齋教三派中，金幢派較具道教色彩；先天派較具儒教色彩；而龍華派最具社會色彩，因持戒較鬆緩，容易為人所接受，故齋友人數最多。三派亦重戒律，嚴守五戒十善，尤戒殺生，故信徒多「食菜」，或稱「持齋」，因此信徒稱「食菜人」，男子稱「齋公」，婦女稱「齋姑」，教徒之間互稱「齋友」。在三派中，除先天派禁婚娶、採絕對素食外，龍華、金幢二派不禁婚娶[11]。

齋教的興起，乃源自於佛教戒律之鬆弛、僧侶之墮落，使齋教成為台灣民間佛教信仰的重要流派。日明治時期尤為地方齋教的黃金時代（姚麗香 1996：71），作為惶恐人心的安撫力量，此際由新建或改建之齋堂可見盛行之概況，直至發生「西來庵事件」，引起日本殖民政府的警覺，因而於日大正四年（1915）展開全島性的宗教調查，當時負責此工作的丸井圭治郎在完成調查後，便擔任社寺課長一職，負責組織全台佛教與齋教的任務。

根據丸井於《台灣宗教調查報告書（第一卷）》中的統計，大正 4 年（1915）至大正 7 年（1918）止，全台寺廟數共計 3304 間，其中佛教寺院僅 77 間，比儒教 165 間、道教 3062 間、齋堂 172 間多。全島僧侶計有 789 人，然住在寺廟的僧侶僅 156 人。由以上數據可窺知日據初期期間，各宗教之發展概況，佛教相關寺廟中，齋教發展較佛教興盛。在少數的僧侶數中，大部分僧侶又屬長毛僧與香華僧。值得注意的現象是，丸井觀察到「從前齋友與僧侶之間，有明瞭的區別，而近來兩者漸相接近，或有齋友入佛寺者，或有僧侶住齋堂者，或有得度（歸僧）後，猶稱為齋友者」，由此可知，在日據初期僧侶與齋友已有混合的狀況。

雖然鄭榮興（2004：176）提及香花和尚時，是以「釋教」看待之，卻也說明釋教與齋教龍華派、道教的關連性：

[10] 引自佛光電子大辭典。
[11] 引自佛光電子大辭典。

……「釋教」的部分，則是承襲在家佛教齋堂系統一脈的思想，講究所謂的「龍華三寶」，「三寶」指的是「佛、法、僧」，但是，齋法所謂的「僧」並非單指出家眾，還包含民間所謂「香花和尚」的齋法執行人員。被稱為「龍華會」，科儀執行的人稱作「香花（和尚）」或稱「齋公」、「法師」，多半是以一傳一的師徒制，並且因循所屬師承系統排名，而以「某某壇」標誌其傳承。「香花和尚」雖名為和尚，卻是過著一種較為世俗的生活，一如常人可娶妻、生子、茹葷。此系統雖說傾向「釋教」一脈思想，卻也融合不少「道教」的觀念。

齋教全盛時期，齋友遍佈全台，若有亡故者，各派齋主義務為其誦經、舉行葬儀，齋友持戒、互助、團結，其勢力凌駕僧侶之上（江燦騰 2012：55）不過，台灣光復後，大陸正統佛教傳入臺灣，加上「在家教團」之興起，且齋教之於佛教的正統性屢受質疑，遂逐漸沒落。

**2、釋教**

與齋教背景類似，過去清朝的官方文獻中，極少出現釋教一詞，亦未曾直接說明主持喪葬儀式者是否為釋教從業者。最早出現「釋教」一詞者，應為《噶瑪蘭廳志》（寫成於清道光 20 年，西元 1840 年），卷五＜風俗＞中關於喪禮的記述為：

喪禮，三日內便葬，成服、除靈或五、六旬，七、八旬不等。惟紳士家以百日為期。居喪弔唁，一遵定制，哭內延僧禮佛、誦經解懺、堆焚紙帛。蓋俗傳謂人初生時欠陰庫錢，死必還之，故必有做功果、繳庫錢之舉，此釋教也。奠祭七期，或以七日為度，或以朔望為期，則又各從乎其祖俗矣。（頁 191）

清代大部分文獻中所記述之喪俗或做功德（一稱做功果），楊士賢（2010）認為應為釋教法事。所謂釋教，《佛光電子大辭典》稱與「佛教」同義，特別使用此名稱時，乃因長久以來佛教與道教並稱時，各取其教祖之名，稱為釋老，其教故稱釋教。楊士賢（2010：26）則統合各種討論，定義出「釋教」和「釋教法師」之特點為：

…係以佛教為主體，崇奉佛教的神佛、菩薩，但卻不屬於正信佛教系統之內，且與之有所差別，該文化圈內的從業者為了突顯自己與出家眾有所區別，遂以「釋教」來自我稱呼。而「釋教法師」為職業性質的民間宗教從業人員，過著伙居的世俗生活，更可娶妻、生子、茹葷，平日以主持喪葬拔渡法事為首要之服務項目，有時亦兼行各類廟宇醮事。雖然釋教法師在民間另有「香花和尚」之俗稱，不過他們卻與受戒的出家眾截然不同，諸多行事風格結合地方習俗，有其獨特地儀式色彩。

許常惠、呂錘寬、徐麗紗、林清財（1989：172）指出民間對釋教法師稱呼不一，有稱之為「司公」、「做事的」或僧侶，但許常惠等認為其社會活動較接近道士。

李豐楙（1998：131）提出「釋教」法師自稱為「沙門」或「緇門」，民眾則俗稱為「香花和尚」，以主持超薦、拔度為主，並能與地方信仰習俗結合。其經壇（以三寶佛為主）、誦經（為佛經）、服飾（穿袈裟、戴僧帽）皆以佛教為主。

釋教法師遍佈全台，楊士賢（2010：17）根據釋教行內人士的意見，大致分為「閩南釋教」和「客家釋教」兩大系統，前者又可細分成北部派（流行於臺北市、臺北縣、基隆市、桃園縣）、宜蘭派（流行於宜蘭縣、花蓮縣北部鄉鎮）、中部派（流通於台中市、台中縣、彰化縣、南投縣和苗栗縣通霄鎮、苑裡鎮）、西螺派（盛行於雲林縣、花蓮縣中、南部鄉鎮、台東縣）、嘉義派（流行於嘉義市、嘉義縣內陸、山線鄉鎮和台南縣白河鎮、東山鄉、花蓮縣中、南部鄉鎮、台東縣）、永定派（原本流行於臺北縣三貂一帶和桃園縣沿海地區，但因摻雜一些客家釋教唱腔，無人願意學習而沒落，今僅剩台北縣貢寮鄉存有永定派之釋教壇）。

## 2-2 大陸對香花僧之研究

以台灣漢人大多來自閩、粵一帶之背景來推斷，香花僧或釋教法師應與大陸原鄉淵源甚深。明末《崇禎興寧縣志》中記載興寧之〈喪禮〉，提及：「初喪重棺殮，立銘旌，必乞於尊而有德者，易身後之名凡儀一依朱子家禮，□萬□親，喪七日，請香花僧祀佛，設齋筵，賓朋咸集，包半禮，贈喪主，曰看齋，甚至有落六道之說，曰：天道地道人道佛道鬼道畜道。隨亡者生辰算之，落天人佛，則謂亡人有福；地與畜則謂亡人有罪。磎是落地道者，打地輪，落畜道者，斬畜，男婦皆然。更有打沙云者，專為婦人而設，以曲米擂水，孝子孝女向沙墩跪飲，曰繳血碗。三事皆請，一人為赦官，一和尚妝天王，一和尚作目蓮，交相舞于庭，求賞。邇來朋友家之禮義者，一切除之。惟擇日開吊止吊而已。極愚蠢之夫猶有行焉，又有感於佛家懺悔之說者，請素僧誦經拜懺，謂可以度亡人之厄。是與請香花僧者不過百步五十步之異也（1973：314-315）」。此段文字中，即提到「香花僧」主持的佛事，其概念與儀式，也都與目前台灣香花和尚或釋教法師所執行的內容相似，而文中所述之粵東客家喪葬佛事，於明代便有記載，應是香花僧最早的記錄。

大部分專家學者均認為香花僧屬民間宗教，有些學者定義為民間佛教（如 Yin Fai Tam，2010），有些則認為受道教正一派影響甚鉅（如魏德毓 2009），另有學者將之定義為於在地衍生出的新傳統（王馗，2007）。

大陸對香花僧之研究主要以粵東、閩西為主，亦有一些為江西客家區域的調查，而當代之研究多半會參考台灣釋教或其法師，因大陸學者認為台灣釋教系統

與大陸香花同源。如同台灣的狀況，名稱、內容不盡然是相同的，例如：潭翼輝（2007）、林振源（2007）、楊永俊（2007）在粵東、閩西、贛西之客家區域所進行的調查中，當地皆以香花僧或香花和尚為名。例如王馗（2007）指出「香花」是梅州（普遍流行於梅縣、焦嶺、興寧、大埔等地）歷史悠久的佛教超渡儀式，現存最古的儀式手抄本均以「香花」稱之，男性執事者稱香花和尚，女性則稱「齋嬤」。但劉勁峰（2007）在江西東南的寧都，發現佛菩薩慶典或經懺道場中的主持者則為「齋公」、「齋婆」。不管名稱為何，他們主要工作為度亡法事，而其源流、經懺與自我認知，仍為佛教傳統，而與道教道士相異。他們雖被視為僧侶、和尚，僅「齋公」、「齋婆」守齋戒，香花僧則不受此限。不過，因大陸曾經歷文化大革命，有些地方之香花佛事已失傳，或被道士取代，存留下來的超度儀式，仍具有濃郁的客家文化特色，因而被視為客家民俗傳承或族群識別的象徵。

楊永俊（2007）、房學嘉（2000）皆發現，江西萬載和廣東梅州的香花佛事擁有不少普庵教（普庵）成分，且香花法事中吸收不少道教文化。林振源（2007）特別將詔安縣傳統行政建置以二都、三都及四都三類，藉自然地理、語言文化、行政建置等三大空間架構，呈現其姓氏分布與儀式專家之特色。此外，他進一步將閩南客家區域的香花僧度亡科儀與閩南其他道士派別（九座派、閩南道士）、台灣北部釋教進行比較，以對應出彼此的異同，不過其中資料來源不甚清楚，參考價值有限。

表 2 閩南地區香花佛事比較表

| 舊建置 | 二都 | | 三都 | | 四都 | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 自然地理 | 山區 | | 平原 | | 沿海 | |
| 主要語群 | 客 | | 閩 | | 閩 | |
| 行政區劃 | 秀篆、官陂、霞葛、太平、紅星 | | 南詔、深橋、橋東、建設、西潭、白洋 | | 四都、梅州、金星梅岭 | |
| 姓氏諺語 | 張廖半山 | | 沈半縣（許半城） | | 林半灘 | |
| 儀式專家 | 香花僧 | 道士 | 香花僧 | 道士 | 香花僧 | 道士 |
| （儀式性質） | （白事） | （紅事） | （紅、黑事） | （紅、黑事） | （紅、黑事） | （紅、黑事） |
| 壇門分布 | 秀篆、埔坪、瑞發壇 | 官陂、寨里、顯應壇 | 城奠、陳拱輝 | 城奠、靜玄壇 | 梅州、福善庵 | 梅岭、靖元壇 |
| | 秀篆、陳龍、永應 | | 城奠、曾文桂 | | | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | 壇 | | | | | |
| | 霞葛、寮屋洋、發光壇 | | 西潭、美營、鐘錫福 | | | |
| | 霞葛、半頭、萬德壇 | | 西潭、吳銀聰 | | | |
| | 官陂、庵邊、龍光庵 | | | | | |
| | 官陂、下官、慈興壇 | | | | | |
| | 太平、榕城、福榮壇 | | | | | |

本研究彙整。

有學者因在福建東山島一位漁民家裡找到所謂的《香花僧秘典》的手抄本，文中出現鄭成功部將、天地會秘密文件、人物等，而斷言該抄本出自康熙年間。秦寶琦（2007）指出其中訛誤，並考證為辛亥革命前夕的產物。因此，香花僧與天地會、南少林是否有直接的、密切的關係，後使香花僧成為密教的一部分，值得繼續釐清。

目前的研究中，以王馗（2001、2007）的研究最為透徹，他針對廣東梅州客家地區的香花佛事儀軌，進行全面的調查。他一方面梳理香花佛事的歷史淵源與脈絡，一方面透過訪談去探查香花在梅州地方社會中所扮演的角色與功能，清楚地呈現當地人的喪葬禮俗與價值觀，同時提出香花之於梅州地區與客家人的文化意義。其中，有部分佛事形態、內容與過程，與目前台灣的香花或釋教法事頗為相似。

## 2-3 雲林詔安客與香花僧研究

### 2-3-1、雲林詔安客研究

在詔安客家研究中，雲林詔安客研究成果最為豐碩，其中包括詔安客本族人的書寫、雲林縣內大學的研究生學位論文以及國立雲林科技大學客家研究中心的研究成果，專書論文的主題涵蓋語言、區域發展、宗族家廟、文化特色、族群認同等。國立雲林科技大學空間設計系黃衍明主任創立的客家研究中心，更為雲林地區的詔安研究累積不少成果。

2000年以來，詔安客語研究引起一些關注，討論其語言淵源（如李慶恭2007、陳秀琪 2002）、語言特色與變遷（如廖烈震 2002、曹逢甫與葉瑞娟 2006、陳秀琪 2006、廖偉成 2010）以及臺灣雲林與福建詔安兩地詔安客語之比較分析（如張光宇 2004、陳秀琪 2006、廖俊龍 2011）。這些論文描述詔安客語的語音、語詞、語法等特色，以及目前使用狀況，並與閩南話進行比較，以得知詔安客語的變遷。

在整合性的區域研究中，包括此區域的地理、開發史、建庄、土地利用、人際互動...等文獻，最早是由二崙鄉詔安客家人廖丑進行七嵌（欠）的調查，不管是自費出版的七嵌開拓史（1994、1998）或是編撰廖氏族譜，廖丑對紀錄宗族的墾拓、發展、姓氏歷史、文化、信仰、習俗、產業、人物...等，均抱持極大的熱誠。來自崙背鄉的詔安客李坤錦（1997、1998）則關注到整體詔安客家人在北雲林的開墾歷史與分佈狀況。碩士學位論文中，許瑛玳（2008）、李雪溱（2008）、廖婉粧（2009）大致延續兩位前輩的調查成果，再深入耙梳歷史，以明確的歷史文獻為證據，解析大西螺地區、七嵌（欠）區域或雲林詔安客家文化圈的形成。

雲林科技大學客家研究中心針對詔安客家聚落，進行數次基礎調查工作，例如《雲林客家走透透－雲林客家地圖普查》（黃衍明、鍾松晉 2008）即針對客家籍人口的分佈與組成進行普查，以得知雲林縣客家族群的完整面貌。黃衍明、楊永雄延續前一計畫成果，更進一步探查不同祖籍背景、不同移民年代的客籍人士，各自分佈在雲林縣哪些地區，而其分佈情形又是受到那些因素的影響（2009）。蘇明修（2009）則特別針對雲林縣境內許多有趣的詔安客家地名進行調查，考證其地名由來是否與詔安客語發音、墾殖歷史有關，同時彙整文獻考察或田野調查中所蒐集的傳奇故事。

張廖姓以及其家廟與所形成的七嵌（欠）區域，被視為雲林詔安文化最大的特色，李佳穎（2006）、張奉珠（2007）梳理張廖姓的起源、來台發展史到子孫繁衍後，設立宗祠，團結張廖宗族力量，形成聯防組織，以避異姓械鬥。前者視張廖家廟為張廖人士的核心，即便時代變遷，仍能維繫其族群身份與文化。後者較著重在祭品、祭儀與祭義方面的維持，故以祭祖古禮為本，與臺中承祐堂做比較，比較分析祭祀流程（祭祖前、祭祖時和三獻禮）、祭品、參與人員的比較。郭文涓（2004）、黃慶聲（2005）的研究，則以臺中市張廖家廟為主要探討對象，呈現其敬宗收族的表現。黃慶聲進一步說明，祭祀行為與建築空間兩者之間的對應關係。

廖丑的書寫也非常關注詔安客家文化，他記述西螺廣興阿善師的金鷹拳、崙背港尾金生師的布雞拳，七嵌（欠）地區的婚喪禮俗，大西螺地區引以為傲的果蔬生產，然廖丑之書為龐雜的匯集記錄，較難看出族群文化的系統或脈絡，但也因為廖丑勤奮的蒐羅與記錄，為後來的研究者留下一些資料與線索。

對一般社會大眾而言，武術、布袋戲與開嘴獅是最常被指為詔安客家文化的代表。這三個主題，也反應在碩士論文或學術論文的寫作主題上，如國術、體育研究領域中，關注西螺七嵌武術的起源、發展、派別、傳承與衰落（如莊嘉仁 1993、廖清海 2005、梁玉芳 2005）。七嵌（欠）武術是雲林詔安客最重要的文化資源之一，雲林科技大學客家研究中心特別用心經營此一項目，自 2009 年起，陳三郎、廖坤猛（2009）即進行武術流派的普查，調查各派根源、武館、師傅等，並梳陳其變遷歷程。之後，進一步執行七嵌（欠）武術重要流派之套路的數位記錄（陳三郎、張登文 2010），希望在傳統記錄方式之外，留下武術招式、套路的真實影像記錄。2011 年時，延續前兩期的研究成果，製作一套結合文史紀錄與動作展演的教學光碟，期望協助七嵌（欠）武術轉型。雲林布袋戲研究中，也特別注意到以詔安客語展演布袋戲戲碼的現象，劉建成（2006）認為此現象乃源自於族群意識高漲、鄉土語言教學的需要、及政府政策的鼓勵。由於崙背港尾社區積極復興開嘴獅，因而引起這一方面的研究，如林秋鳳（2008）對開嘴獅的由來、傳奇、布雞拳的武術套路、探神儀式…等所做的探討，強化開嘴獅作為詔安客家文化的特殊性。

隨著族群意識的抬頭，詔安客從事不少宣說或展示性的活動，希望能提升族群的能見度。面對這種現象，一些研究者試圖探究，詔安客家族群透過什麼樣的形式、儀式、活動或共同記憶，來激發族群成員的認同意識。施諭靜（2004）將所調查的崙背與二崙詔安客家人的行動，置於客家整體性的行動中，進行檢視與對照，進而提出詔安客家以「製造」差異來創造客家認同。李婦薇（2006）在崙背鄉、二崙鄉以年長者、青年人及學童三個世代為對象，調查其族群覺察、族群自我認知、族群行為模式與族群態度，以理解詔安客家人的族群認同。李婦薇發現，年長者的族群覺察、自我認知、行為與態度，均比青年人和學童強，而青年人和學童出現多重認同的現象，可能會影響他們對詔安客家的認同。

除了綜合性與特殊性的文史研究外，雲林縣詔安客傳統家民居建築也特別關注，執行了如軒亭形式（劉銓芝、陳俏芬 2009）、聚落空間結構（黃衍明、賴明茂 2010）、西螺鎮歷史性建築（曾國維 2010）、聚落文化生活圈（2011）等調查研究，除建築空間特色外，也嘗試分析建築與生態環境的關連。產業的議題是截自目前為止詔安研究中最弱的一環，黃世輝、張怡棻所進行的《雲林縣詔安客家潛力產業之調查研究》（2010），僅針對雲林縣詔安地區的小農經濟型態，提出一些可行性高的現代行銷策略，對小農產業經濟的內涵並未多加著墨。此外，特別針對二崙鄉詔安客家人的研究也相當稀少（大多仍是以詔安客家區域－西螺鎮、二崙鄉及崙背鄉做綜合論述），更遑論是二崙鄉詔安客家人的產業研究了。

### 2-3-2、雲林香花僧研究

近年來，雲林詔安客喪葬執行者吸引一些研究者的關注，這一群客家籍主持超渡法事之人，有人自稱釋教法師，有人自稱香花和尚，但一般人俗稱為司公。

早在清朝時代，便有「客仔師」的名稱，《諸羅縣誌》卷八〈風俗志〉便作如下的描述：「又有非僧、非道；名客仔師；攜一撮米，往占病者，謂之米卦，稱說鬼神。鄉人為其所愚，請貼符行法而禱於神；鼓角喧天，竟夜而罷」。《噶瑪蘭廳志》卷五〈風俗〉亦有這樣的記述：「俗尚巫，疾病輒令禳之。又有非僧非道者，以其出於粵客，名客子師；以其頭纏紅布，又名紅頭師。所居門額各標壇號，實則道家者流也」。由於這個角色既非僧人，亦不是道士，難以界定之下，加上對非我族類的偏見與貶抑，便視「客仔師」為愚人的神棍。不過，此客仔師指來自粵地，福建詔安客籍的法師是否也稱客仔師，便難以考證。

清光緒 20 年（1894）的《雲林縣采訪冊》中留下一些珍貴的歷史證據，如斗六堡之〈風俗〉記述當地人的喪葬儀式：

> 臨喪，不論貧富，俗好延僧道誦經禮懺，鼓樂弄鐃；一人登壇者曰開冥路，三人登壇者曰大冥路，五人登壇者則曰午夜；蓋自午至夜相繼不絕也。又有做一朝者，俗名功德或名功果，則先一夜排場；次日經懺既畢，普渡孤魂，如七月盂蘭會，須附親友備牲醴物助之；祭畢，仍將原物送還親友，喪家須費數百金。

〈雜俗〉中又描述了法事執行者的訊息：

> 俗尚巫，凡疾病輒令僧道禳之。又有非僧非道以紅布包頭名紅頭司，鄉人為所愚：倩其貼符作法、鼓角諠天、跳舞達旦，日進錢補運；動費十餘金。邪說惑人，婦女尤信。

以上的內容可能包含道士（如李豐楙所提之中部客屬聚落之「客仔師」）及香花和尚。至今，雲林縣詔安客之聚落中，尚有從事喪葬儀式的「司公」（此為一般人之俗稱），所執行的科儀同樣也是「非僧非俗」、「半道半佛」，不過，無論閩南人或詔安客都認為是此地詔安客獨特的傳統，而從事「司公」者，皆是家族世代傳承的事業，因此可視之為由原鄉所帶來的詔安文化。或許是喪葬儀式的緣故，這一項詔安傳統文化較少受到關注，當它面臨台灣社會轉型、傳統文化日漸式微時，其傳承更見困境，而官方對葬儀業的規範，更讓詔安客「司公」邊緣化，而有被主流同化或消失的危機。

目前，詔安客之喪葬科儀或執行者的研究相當欠缺，專文討論者僅三篇，一是康詩瑀（2008）討論雲林二崙呂氏司（師）公的「做福佬」與「做客」之差異。另一篇是羅皓文（2012）記述詔安客喪葬功德科儀之現況。第三篇則是黃振崇、鄧靄雲（2013）以黃振崇作為局內人的角色，探討家傳之「瑞靈壇」的超渡法事儀式。

康詩瑀撰寫之〈喪葬儀式與祖籍認同的轉換─以雲林二崙呂氏烏頭司（師）公所舉行的「做福佬」與「做客」為例〉（2008），是極少數直接探索雲林縣二

崙街上的呂姓司公家族與其執行科儀的論文，文中特別針對呂氏司公所操作的閩南與客家科儀進行比較，探討喪葬儀式與祖籍認同之間的關連性，同時凸顯詔安客家喪葬儀式的特殊性。

羅皓文（2012）試圖以文獻資料與田野訪談，了解雲林縣二崙鄉「客仔師」的歷史脈絡，包括科儀的過程、傳承的禁忌和當地的認同等。藉由個案訪談法，了解雲林縣詔安客家喪葬佔德科儀「二都事」之現況，分析二都事現今相關遭遇到的困難，並提出建議，以避免二都事傳統喪葬科儀在現代多元文化社會中流失。羅皓文觀察到，喪家家屬即便受限於工作、求學或生活，仍試圖在尊重亡靈及生活習慣之間取得平衡，進而將儀式化繁為簡，持續為逝者舉行功德科儀，維持家族或族群傳統。美中不足之處，在於本篇論文未能呈現詔安客完整之喪葬科儀內容，亦未說明與閩南人喪葬法事之異同之處，此外，作者雖提出語言沒落是造成此傳統沒落的主因，全篇未見證據說明，使得立論過於武斷。

黃振崇自幼學習家族之事業，對做功德科儀之內容瞭若指掌，其家壇瑞靈壇在大西螺地區有極大的影響力，故此篇論文提出相當珍貴的資訊，讓讀者進一步理解其所使用的經懺、齣頭等，惟此論文未能擴大視野，將瑞靈壇置於台灣之歷史發展與社會變遷中進行討論，以理解詔安客超渡法事的變遷。

總而言之，雲林地區詔安客司公「做客事」傳統，是極珍貴的族群文化資產，它見證詔安客獨特的送葬禮俗文化，以及執行此項傳統之儀式專家的派別、發展與變遷，凸顯出此項詔安客文化與原鄉的連結，以及在台灣在地化的發展。

## 三、雲林縣香花僧概況：世家、科儀與傳承

早期所形成的道士制，有嚴密的組織、制度，分別為以父子相傳制和師徒傳授制。「籙授」包含經懺（即手抄的科儀書）、符訣，都是成為道士的基本方法，也都必須經由傳授習得，因此，道士制明確記錄輩分及譜系。[12]

### 3-1 香花僧世家

#### 3-1-1 呂氏系統

呂姓，為雲林縣二崙鄉二崙街上著名的司公家族，祖籍為福建省漳州府詔安縣二都秀篆河尾保寨中央厝，世代皆從事此業，道壇名為「祥雲壇」，由此發展出去的道壇，皆以「●雲壇」為名，如「祥雲壇」、「慈雲壇」、「紫雲壇」等。《呂氏祖譜》中記載：

呂氏家業為祖傳的烏頭司公，開臺祖十一世『呂祥圓』支派，遷居於

[12] 李豐楙，1996，〈道教齋儀與喪葬禮俗複合魂魄觀〉，《儀式、廟會與社區》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，pp.463 -464。

> 雲林二崙下茄塘，十二世為『蕃』字輩，計有蕃椎、蕃錯、蕃河三大房；十三世為『衍』字輩，計有衍應一大房；十四世為『湖』字輩，計有湖祿、湖壇二大房；十五世為『漳』字輩，計有漳宗、漳居、漳永三大房；十六世為『傳』字輩，計有傳叙、傳樣、傳永三大房，後來十六世傳叙搬到二崙街上；十七世為『鳳』字輩，計有鳳宮一大房；十八世為『禮』字輩，計有禮榛、禮義、禮德、禮坤、禮西燾五大房；……。（引自康詩瑀2008：252）

呂姓遷台後，先落腳於二崙下茄塘（即今西螺鎮福田里之西南角），當時二崙有「三塘（大池塘）」之說，其一為埤塘、二為頂茄塘、三為下茄塘，此明顯景（一說是清康熙 40 年，最早的開墾者廖朝孔利用天然窪地，興築埤塘以蓄水灌溉之用），成為二崙人口耳相傳的集體記憶。直至後來十六世呂傳叙搬到二崙街上，而後子孫開枝散葉，於二崙、西螺等地開設「●雲壇」號。

祥雲壇平常承辦的工作均以喪葬相關事務有關，如做功德、超渡、入殮、做頭七、百日、擇日、進塔、風水、厝宅...等。其祖譜中，列有一些科儀之文字內容。呂姓服務的範圍以二崙為主，其次崙背，因西螺有瑞靄壇，故較少受邀前往。呂姓司公中，一般公認呂禮榛法師的「功夫」最好，他去世後，似乎尚未出現可以取代他的繼承人。

康詩瑀（2008）所撰寫的論文〈喪葬儀式與祖籍認同的轉換——以雲林二崙呂氏烏頭司（師）公所舉行的「做福佬」與「做客」為例〉，即以呂禮榛法師為研究對象，呂司公 1930 年生，自 18 歲（約民國 37 年）起，開始擔任喪葬法場的助手，跟隨在父親旁，協助誦讀經懺科儀本（其父主唱時，他跟隨重覆唱誦，且拉長音，稱「唱長聲」）（註：一般新進者會擔任湊足人數或「唱長聲」和聲的角色，會樂器者則協助打擊或伴奏，再者便是協助遞送香、紙、法器或茶水），或在後場配合科儀的段落打鼓或擊磬，一直學習到 22 歲左右，呂禮榛法師才開始擔任主聲的角色，正式成為呂氏司公家族的接班人。

呂禮榛法師育有三男四女，但兒子皆不願意傳承家業，呂禮榛法師因而打破「傳內不傳外」、「傳男不傳女」的規矩，傳授給 6 名女徒弟與 1 名男徒弟，唯一的一名男性為呂禮榛法師的外孫胡世卜，原住在竹山，後跟隨在外公呂禮榛法師身邊學習約 10 年時間，並共同主持「祥雲壇」，後自行開設笙暉禮儀社。

目前，由呂氏所開設的道壇如下表，大多集中在二崙街上和油車：

表 3 呂姓所開設的雲字壇

| | 壇號 | 負責人 |
|---|---|---|
| 1 | 二崙鄉慈雲壇 | 呂宗學、呂學結 |
| 2 | 二崙鄉祥雲壇 | 呂學鉉（胡世卜） |

| | | |
|---|---|---|
| 3 | 二崙鄉福興壇 | 呂宗學 |
| 4 | 崙背鄉瑞雲壇 | 後由一元長人接手 |

本研究彙整。

### 3-1-2 黃氏系統

黃姓與呂姓家族，在楊士賢的歸納中，均歸為「西螺派」，兩者並列為兩大系統。黃姓，祖籍福建省漳州府詔安縣二都秀篆，在大陸原鄉世代即以釋教法師為業，其瑞靈壇是大西螺地區非常著名的壇號。

黃振崇（2013）引用其祖譜《徑口黃氏世系譜》，指出其來台祖先十世祖黃有碧（號曲誠公），於清乾隆初年，偕大哥有間的 6 個兒子，擇居於西螺，故黃氏於台灣發展已有 270 年之久。而黃氏歷史悠久，其祖徑口公派下繁衍歷史為：

> 我始祖公啟隆三十七郎即二郎妣張氏十一娘，居住在南婆社陳坑老屋下入在赤灯坪砍畬開田渡活，後觀徑口龍山高聳，發脈悠長，左右挾輔，因興徑口祖居人氏結契幫居，徑口井長意為子孫綿遠之計，築室攸居於是肇基徑口也。啟隆三十七郎妣張氏十一娘產下四男長文通次文達三文選四文遠……徑口啟隆三十七公元始祖二十一甲申年十月初八日卯時生，洪武元年戊申年五月初三日子時榮歸葬在二都官坡社上龍甲浮墩下坐寅向申分金……三世祖世盛公葬五通宮庵坪嶺……九世祖品山公生四男長曰有間次曰有皷三曰有羅四曰有碧……十世祖諱有間號心誠公生於康熙辛未年正月十三日丑時享壽四十六歲卒於乾隆丙辰年三月十二日酉時妣隨娘慈惠張氏生於康熙壬申年正月十三日辰時生卒於雍正辛亥年正月十七日子時終夫妻同葬高樟背座辰向戌分金……十世祖諱有皷號拱誠公卒於雍正……十世祖諱有碧號曲誠公四郎葬在西螺埔心塚移葬新社頭塚十二月二十七日忌辰，心誠公生六男長曰大炉次曰大灶三曰大諄四曰大櫃五曰大燿六曰大灺……十一世祖諱大灺號達權晚公生於雍正乙巳年二月十八日寅時享壽五十歲卒於乾隆甲午年六月十三日丑時

黃振崇（2013）稱，黃姓世代為釋教法師，以「瑞靈壇」濟世。後世子孫代代相傳，並繁衍至台灣各地，除雲林縣境內，還傳至鄰近縣市，如台中縣石岡鄉、彰化縣埤頭鎮等地，民國 48 年中部地區發生嚴重的八七水災，雲林縣災情嚴重，迫使一些人轉往花蓮、台東發展，一些黃姓便在當地設瑞靈壇，花蓮市、瑞穗鄉、玉里鎮、台東市...等地皆有分布。

與呂氏家族「雲字壇」一樣，瑞靈壇行家族內傳、傳子之繼承制度，其超渡法事所用經懺更不外傳，但據黃振崇表示，目前瑞靈壇所用經懺本，皆為祖先最早帶來的版本，而由代代子孫手抄相傳至今。由於瑞靈壇所在點西螺，自古為交通要道，街上詔安客最早改用閩南語。瑞靈壇法師亦早已學「做福佬」之科儀，而後影響呂姓「雲字壇」，致使這兩大系統皆變成以閩南語演行做功德之法事。

目前，呂黃兩系統之喪葬科儀，皆以閩南語發音，各齣頭與閩南科儀相似，惟為官陂背景的廖姓做「二都事」時，會做「秉燭」；為李姓及呂姓則做的「小篆」。「做客」儀式的「成服」時，大都會請諳詔安客語的法師用詔安語執行。

## 3-2 喪葬拔渡法事

### 3-2-1 法事規模

釋教喪葬拔渡法事的規模在丸井圭治郎的《台灣宗教調查報告書》，針對法事規模之「做功德」分類為過王、午夜（午後迄翌日之晨）、一天（一晝夜）、二天、三天等五種規模[13]。鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》法事科儀細目之記錄，以丸井圭治郎的研究為基礎，增加起迄時間，如：過王是從下午三點到第二天上午十點，一朝是從當天早晨到第二天早晨，二朝是從當天早晨到後天早晨，三朝是從當天早晨到大後天早晨[14]。鈴木清一郎又增錄「一朝速啓」和「二朝速啓」兩種規模，一朝速啓是從今天下午到後天早晨，二朝速啓是從今天下午到大後天早晨。根據丸井圭治郎(2006)與鈴木清一郎(1989)的研究，邱宜玲[15](1995)將法事規模區分如下：

1.「午夜」─即自午時迄是日子夜之意，……，釋教「午夜」多提前為上午十時左右至晚八、九時止。
2.「一朝」─即一天、一晝夜之意，法事時間於各地、古今均不盡相同，有前一日午後至當日黃昏止，有自當日早晨至翌日早晨結束者，現之釋教則自前一晚十時（偶有提前於九時三十分左右者）至十一、二時歇，隔日上午八時續至晚十時結束。
3.「二朝」─即二天之意，即循「一朝」之時間再增一日。
4.「三朝」以上─少有，即三天之意，循「二朝」之時間再增一日，最多至「七朝」。

林怡吟《台灣北部釋教儀式之南曲研究》[16]則列舉四種法事規模：

（一）午夜：午夜為自午時開始至子夜之意；即儀式從當天早上十點左右開始，至晚上九點左右結束。
（二）一朝：一朝為一天、一晝夜之意；即儀式從前一晚十時左右開始至十二時左右休息，隔日從上午八時左右持續至晚上十時結束。

[13] 丸井圭治郎，2006，《台灣宗教調查報告書第一卷》，臺北市：捷幼出版社，pp.142-148。
[14] 鈴木清一郎著，馮作民譯，1989，《台灣舊慣習俗信仰》，臺北市：眾文圖書股份有限公司，頁337-338
[15] 邱宜玲，1995，《台灣北部釋教的儀式與音樂》，國立台灣師範大學音樂學研究所碩士論文，pp.33-34。
[16] 林怡吟，2003，《台灣北部釋教儀式之南曲研究》，國立台北藝術大學音樂學系研究所碩士論文，pp24-25 。

（三）一朝宿啟：時間為一天半；從前一天的中午至隔天晚上。一朝宿啟為一天半的時間，做二朝的科儀節目，……。

（四）二朝：二朝為二天之意；即循一朝之時間再增加一日。

楊士賢（2010：93-101）將田野資料進行歸類，將目前台灣常見的釋教法事規模歸納有：「拜經功德」、「過王功德」、「冥路功德」、「午夜功德」、「內供功德」、「一朝功德」、「一朝宿啓功德」、「二朝功德」等。他也指出，雖各法事規模數量多寡不一，但「午夜」與「一朝」則出現於各種分類原則中。

綜合上述及田野調查成果，「午夜」、「一朝」應為雲林釋教喪葬拔渡法事最普遍的規模，而規模大小主要依據在地習俗和喪家的經濟能力決定。

### 3-2-2 壇場空間

釋教的壇場又稱「三寶壇」或「功德場」，在田野觀察，皆為布置於喪家搭設之臨時帳棚內。壇場以繪有各神佛之捲軸掛圖為基礎，兩側配有各式華麗的繡彩及聯對，形塑展演儀式之神聖場域。壇場布置也會根據場地及經費為依據。楊士賢（2010：108-117）將現行台灣閩南釋教系統對喪葬拔渡法事之壇場布置歸類為「四桌」、「六桌」、「八桌」、「十桌」、「十二桌」五種類型，其差別在於各類型所懸掛之捲軸掛圖數量不同，故呈現出來的排場也有大小之差異。

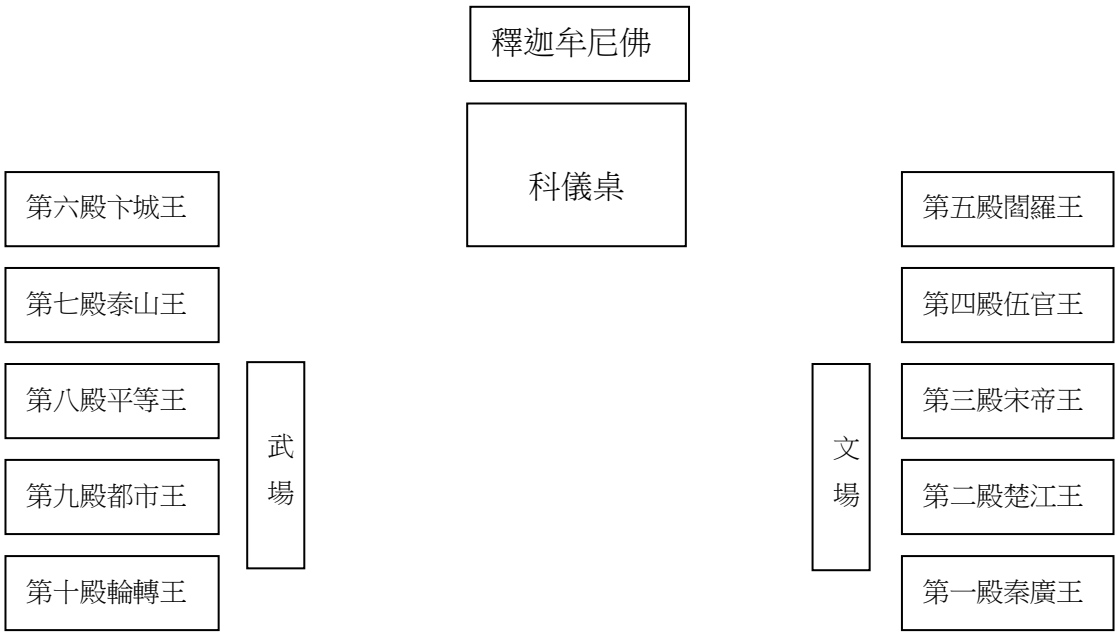



圖 4 二崙鄉祥雲壇壇場布置圖

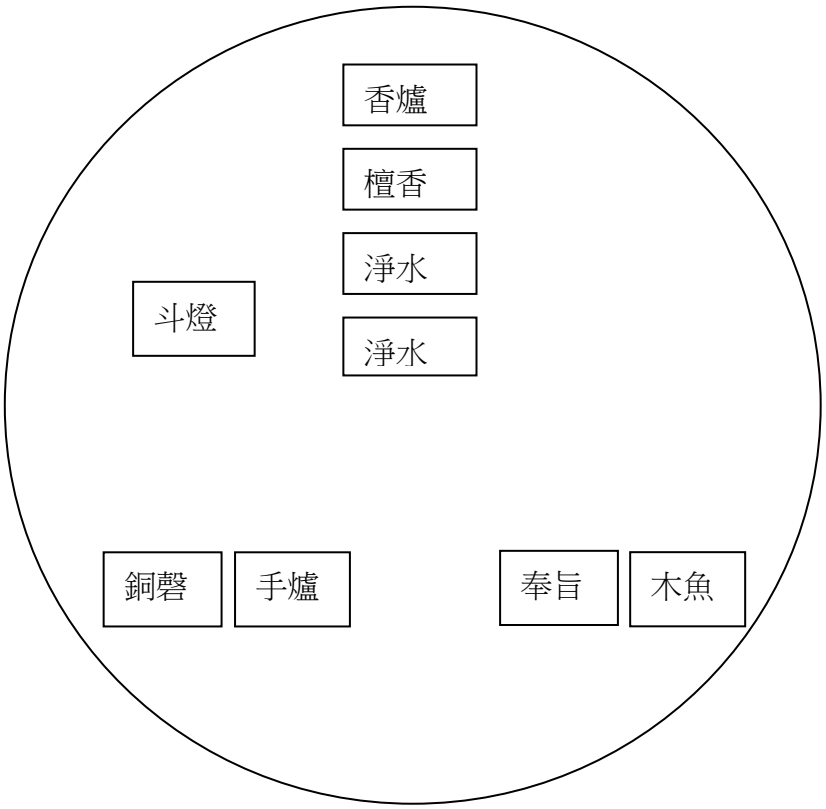



圖 5 科儀桌擺設圖

壇場正面之最內側懸掛釋迦牟尼佛捲軸掛圖，向外懸掛十殿羅王之捲軸掛圖，壇場內「科儀桌」則供奉掛釋迦牟尼佛神像。

壇場的「科儀桌」，又稱「中壇桌」為釋教法師誦唸經懺的地方，桌上擺放有香爐、檀香爐、蠟燭、木魚、銅磬、淨茶、手爐、奉旨、淨水缽（俗稱「水盂」、「水碗」）、水果等法器和供品，桌前的空間則為展演科儀的主要場所。

壇前安奉釋迦牟尼佛神像[17]，據釋教法師表示，安奉釋迦牟尼佛神像於科儀桌上是為了鎮守壇場，護佑拔渡法事順利圓滿。

另外，壇桌上會擺放一只盛有七分滿白米的斗燈，斗內放置油燈、圓鏡、直尺、剪刀，其功用為增顯壇場光明、為喪家孝眷祈福，也可供法師點燃香、燈之用。

### 3-2-3 科儀相關流程

因記錄喪禮科儀必須徵求喪家及各法會壇主的同意，方能進行記錄，因此記錄工作是可遇不可求的。本研究從 2011 年 6 月至 2013 年 3 月我們共紀錄 7 個場次。其中，2011 年 6 月 4 日二崙鄉大同村許氏、2012 年 1 月 16 日二崙村三和村

[17] 傳說中釋迦牟尼佛誕生時「一手指天，一手指地」之特殊造型為主，也有盤腿而坐之形象。

三和聚落廖氏、2012 年 3 月 5 日二崙鄉來惠村糖仔面聚落的廖氏及 2012 年 10 月 26 日崙背鄉港尾村廖氏，在喪家與壇主首肯後進入記錄，因此儀式記錄較為詳細；2012 年 8 月 11 日二崙鄉復興村龍結庄聚落黃氏及 2013 年 3 月 12 日二崙鄉復興村龍結庄聚落廖氏，只記錄到排祭的部分；2012 年 4 月 4 日二崙鄉埤塘寶塔清明祈安法會，則為為大型祈福法會。

科儀相關流程記錄，我們將流程分類有「設孝堂示喪」、「壇場布置及相關法器」及「各場次科儀流程紀錄」：

**1、設孝堂示喪**

<table>
<tr><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>圖 6 紙做的旛旗（2012.03.07）</td><td>圖 7 布做的旛旗（2012.03.02）</td></tr>
<tr><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>圖 8 豎靈（2012.03.05）</td><td>圖 9 木製神主牌位（2012.10.26）</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>圖 10 神主牌後面的紀錄（2012.03.05）</td><td>圖 11 手尾錢（2012.03.05）</td></tr>
<tr><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>圖 12 靈堂旁供亡者更換的衣物及生活用品（2012.03.05）</td><td>圖 13 孝杖（2012.03.05）</td></tr>
<tr><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>圖 14 五彩旗（2011.06.04）</td><td>圖 15 草龍（2012.03.02）</td></tr>
</table>

圖 16 銘旌（2012.03.07）

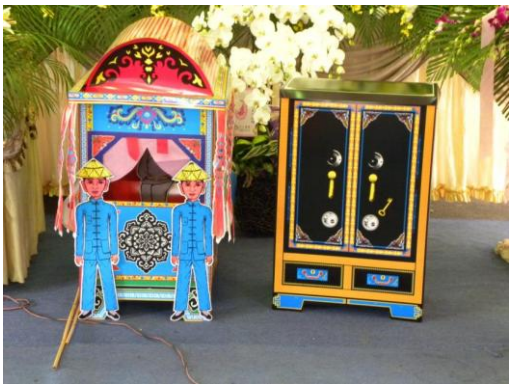


圖 17 魂轎（過山轎）(2011.06.04)

圖 18 奉飯（2012.03.05）

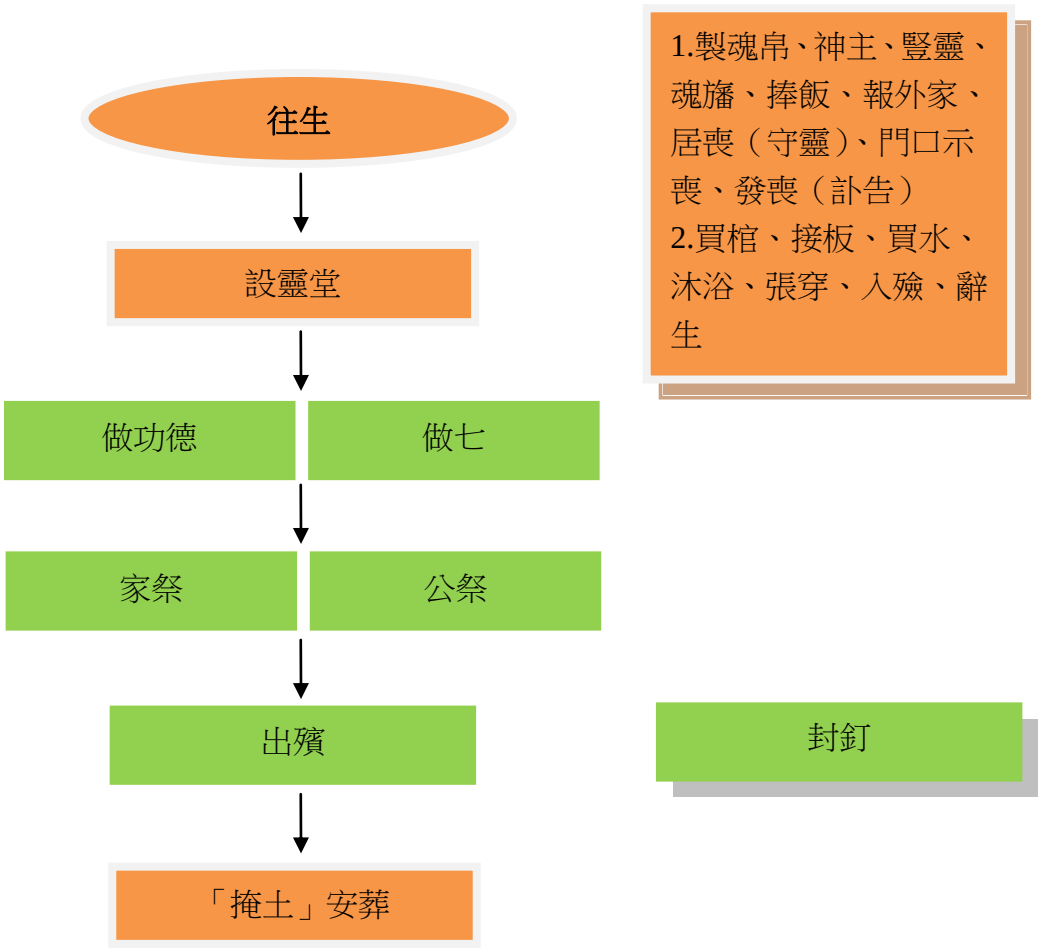



圖 19 往生後相關儀式流程圖

「設孝堂示喪」物件及其意義，說明如下：

（1）「旛仔」都是由道士（司公）所做，長約三、四尺，材料有用布也有些用紙製作，上面寫死者年月日和死者姓名，然後綁在有枝葉的青竹上。用在法事及出殯儀式上使用，故稱「招魂旛」或「靈頭旛」，其作用為引死者順利走向西天，「除靈」以後就在墳前火化。

（2）豎靈（設靈位），是臨時為死者設的靈位，桌子上面供「魂帛」與「桌頭」（指紙造的男女僮僕，立在「魂魄」的兩側），並供香爐和油燈各一座。設靈桌通常都是在逢七的日子，也就是在死後的二七(14 天)三七(21 天)、五七（35 天）、七七（49 天），或百日時，才能按照一定儀式「除靈」。不過，漳州人比較特別，要滿三週年時才「除靈」。

（3）孝杖，又稱哭喪棒。孝子拿的孝杖，父死用竹，母死用刺桐來做。

（4）手尾錢，就是人臨終時所花剩的錢，也就是遺產的意思，在古時候，是分

龍銀，讓子孫保存。

(5) 五彩旗，用紅布、淺黃布、白布、黃布、麻布等五種布所做的五色旗。分別紮在兩根竹子上。

(6) 草龍，用稻草編織而成，在出殯時，會位於送葬隊伍的前方，其作用為替死者照亮陰間的路。

(7) 銘旌，由死者的女婿及孫婿所贈，銘旌上會寫贈與者的稱謂和姓名。

(8) 魂轎（過山轎），用紙紮的轎，裡頭坐著象徵死者的紙造人，由死者的子孫抬著。

(9) 奉飯，依古禮大殮後，才開始於早晚奉飯。但近年來因舉行大殮為出殯前一天舉辦，因此死亡後翌日即行奉飯。

**2、壇場布置及相關法器**

<table>
<tr><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>圖 20 壇場布置圖（2012.03.07）</td><td>圖 21 盤坐釋迦牟尼佛<br>（2012.03.02）</td></tr>
<tr><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>圖 22 立姿釋迦牟尼佛（2011.06.04）</td><td>圖 23 第一殿到第五殿<br>（2012.03.02）</td></tr>
</table>

圖 24 第六殿到第十殿（2012.03.02）

圖 25 壇場後場之文場（2012.04.04）

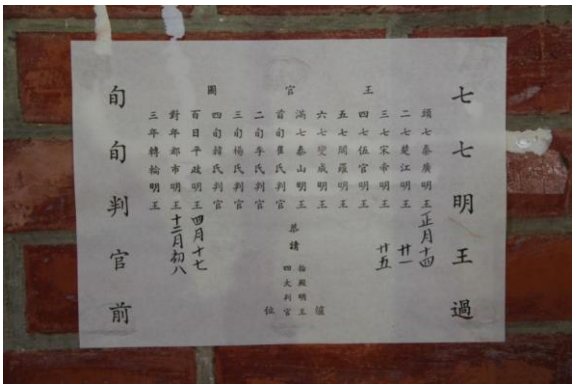
圖 26 壇場後場之武場（2012.03.07）

圖 27 木魚（2012.03.02）

圖 28 磬（2012.03.02）

圖 29 如意（手爐）（2012.03.02）

<table>
<tr><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>圖 30 淨水缽（2012.03.02）</td><td>圖 31 鐺（2012.03.02）</td></tr>
<tr><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>圖 32 帝鐘（亦稱三清鈴、法鈴、法鐘，2012.03.02）</td><td>圖 33 錫杖（2012.03.05）</td></tr>
<tr><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>圖 34 斗燈（2012.10.26）</td><td>圖 35 油燈（2012.03.07）</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td> 
</td><td> </td></tr>
<tr><td>圖 36 做七（2012.03.02）</td><td>圖 37 法師寫淨符（2012.03.02）</td></tr>
<tr><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>圖 38 法師的大帽（2011.06.04）</td><td>圖 39 法師的斧頭帽（2011.06.04）</td></tr>
</table>

壇場布置部分已在上節（3-2-2）說明，相關樂器及服飾說明如下：

（1）武場樂器：使用的則為打擊樂器，有大鼓、桶鼓、手鼓、通鼓、單皮鼓、扇鼓、響板（箍仔板）、銅鑼（大鑼）、餅鑼（小鑼)、銅鐘、響盞、雙音（兩音)、鈸（鈔仔)等。銅鑼、餅鑼、銅鐘等樂器會併在「T」型的鐵架上；單皮鼓、通鼓、大鼓、桶鼓等樂器會各自懸掛在三腳之架上（有時會架在鐵椅子倒過來，形成支架上）。

（2）文場樂器：使用的皆為旋律樂器，如嗩吶（大吹）、嗳仔（小吹）、洞簫、殼仔弦、三弦、洋琴與電子琴。

（3）服飾：執行科儀時，法師會穿著單色的海青，如中尊之海青以黃色或橘色為主，其餘法師則採用黑色的海青。若遇重要科儀，法師們還會在海青外增披袈裟，或領口披掛長條形的肩帶，展現莊嚴。

（4）帽飾：前場法師皆頭戴法帽，中尊的法帽稱為「大帽」，帽身呈元寶狀，並佈滿極刺繡圖案，其餘法師則頭戴半圓形的「斧頭帽」。

（5）面具：因喪葬拔渡法事等科儀，帶有「儀式戲劇」的成分，故釋教法師必

須在正規服裝外，添備角色之面具、服飾，也成了釋教法師服裝中最為特殊的一扮演，而這些儀式戲專用的行頭配件，也成了釋教法師服裝中最為特殊的部分。

### 3、各場次科儀流程紀錄

**第一場：2011 年 6 月 4 日二崙大同村許氏法事**

圖 40 起鼓（2011.06.04）

圖 41 開關（2011.06.04）

圖 42 請佛（2011.06.04）

圖 43 法師請佛（2011.06.04）

圖 44 法師請佛誦經（2011.06.04）

圖 45 焚燒金紙（2011.06.04）

圖 46 引魂安位（2011.06.04）

圖 47 引魂（2011.06.04）

圖 48 法師拜請釋迦牟尼佛（2011.06.04）

圖 49 沐浴（2011.06.04）

圖 50 下馬（2011.06.04）

圖 51 打沙（2011.06.04）

圖 52 法師進行打沙儀式（2011.06.04）

圖 53 打沙用物品（2011.06.04）

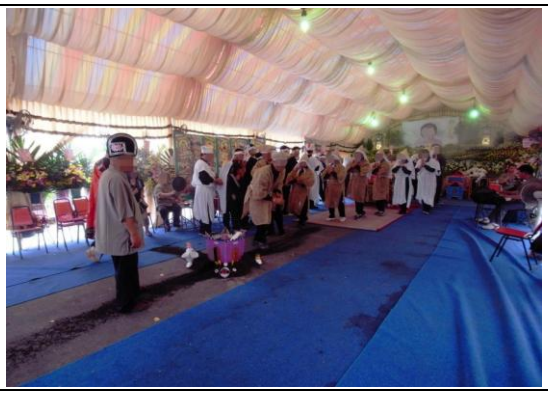


圖 54 進行中的打沙儀式（2011.06.04）

圖 55 打沙儀式（2011.06.04）

圖 56 拜藥懺（2011.06.04）

圖 57 拜藥懺使用之陶爐（2011.06.04）

圖 58 女婿拜（2011.06.04）

圖 59 走赦馬儀式（2011.06.04）

圖 60 走赦馬儀式（2011.06.04）

圖 61 法師進行走赦馬（2011.06.04）

圖 62 解結（2011.06.04）

圖 63 解結儀式（2011.06.04）

| | |
|---|---|
| 圖 64 挑經儀式用法器（2011.06.04） | 圖 65 挑經儀式（2011.06.04） |
| | |
| 圖 66 過橋儀式準備工作（2011.06.04） | 圖 67 過橋儀式（2011.06.04） |
| | |
| 圖 68 燒庫錢（2011.06.04） | 圖 69 燒庫錢（2011.06.04） |
| | |
| 圖 70 庫錢點收（2011.06.04） | 圖 71 謝壇（2011.06.04） |

圖 72 祭拜好兄弟（2011.06.04）

**第二場：2012 年 1 月 16 日二崙三和廖氏**

圖 73 起鼓 （ 2012.03.02）

圖 74 開壇焚燒金紙（ 2012.03.02）

圖 75 開壇儀式（ 2012.03.02）

圖 76 開壇祭拜（2012.03.02）

圖 77 引靈（2012.03.02）

圖 78 沐浴（2012.03.02）

圖 79 由長孫進行沐浴儀式（2012.03.02）

圖 80 請靈儀式（2012.03.02）

圖 81 引亡魂 （2012.03.02）

圖 82 安位（2012.03.02）

圖 83 奉飯（2012.03.02）

圖 84 成服儀式（2012.03.02）

圖 85 成服儀式，子孫對亡者跪拜（2012.03.02）

圖 86 女婿拜（2012.03.02）

圖 87 秉燭法器（2012.03.02）

圖 88 秉燭儀式（2012.03.02）

圖 89 十八罪儀式（2012.03.02）

圖 90 進行十八罪解除儀式(2012.03.02)

圖 91 十八罪儀式完畢引靈（2012.03.02）

圖 92 求飯儀式（2012.03.02）

圖 93 法師進行求飯儀式（2012.03.02）

圖 94 藥懺儀式用之陶壺（2012.03.02）

圖 95 藥懺儀式（2012.03.02）

圖 96 還庫儀式（2012.03.02）

圖 97 法師進行還庫儀式（2012.03.02）

圖 98 焚燒庫錢（2012.03.02）

圖 99 法師點算庫錢（2012.03.02）

圖 100 點算庫錢（2012.03.02）

| | |
|---|---|
| | |
| 圖 101 以酒水畫圈結算庫錢（2012.03.02） | 圖 102 賜杖（2012.03.02） |
| | |
| 圖 103 家族長輩賜杖給晚輩（2012.03.02） | 圖 104 賜杖者祭拜往者(2012.03.02) |
| | |
| 圖 105 挑經（2012.03.02） | 圖 106 挑經儀式中扮演土地公的法師（2012.03.02） |

圖 107 目連尊者向土地公問路（2012.03.02）

圖 108 法師在按古禮向孝眷人等討紅包時，亦會回贈好話予以祝福（2012.03.02）

圖 109 謝壇（2012.03.02）

圖 110 祭祀好兄弟（2012.03.02）

圖 111 祭祀好兄弟的牲禮（2012.03.02）

**第三場：2012 年 3 月 5 日二崙糖仔面廖氏**

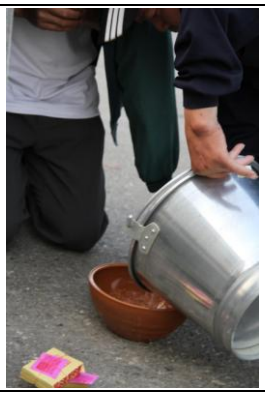
<table>
<tr><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>圖 112 迎棺（2012.03.07）</td><td>圖 113 迎棺的掃把（2012.03.07）</td></tr>
<tr><td> </td><td>  </td></tr>
<tr><td>圖 114 焚燒金紙錢及掃把（2012.03.07）</td><td>圖 115 買水（2012.03.07）</td></tr>
<tr><td> </td><td> </td></tr>
<tr><td>圖 116 起鼓（2012.03.07）</td><td>圖 117 發關（2012.03.07）</td></tr>
</table>

圖 118 請佛（2012.03.07）

圖 119 迎靈（2012.03.07）

圖 120 迎魂（2012.03.07）

圖 121 沐浴 （2012.03.07）

圖 122 引亡者靈魂（2012.03.07）

圖 123 安位（2012.03.07）

| | |
|---|---|
| | |
| 圖 124 將帽子摘下集中，將舉行成服儀式（2012.03.07） | 圖 125 成服儀式（2012.03.07） |
| | |
| 圖 126 女婿拜（2012.03.07） | 圖 127 燒庫錢誦經（2012.03.07） |
| | |
| 圖 128 燒庫錢（2012.03.07） | 圖 129 用雞血點收庫錢(2012.03.07) |

圖 130 用鴨血點收庫錢（2012.03.07）

圖 131 用算盤點收庫錢(2012.03.07)

圖 132 賜杖（2012.03.07）

圖 133 家族長輩賜杖（2012.03.07）

圖 134 釘棺

圖 135 迎靈還山（2012.03.07）

圖 136 引靈的草龍（2012.03.07）

圖 137 放拴（2012.03.07）

圖 138 進壙（2012.03.07）

圖 139 地理師測量墓穴方位（2012.03.07）

圖 140 頂禮（2012.03.07）

圖 141 扮仙（2012.03.07）

圖 142 秉燭（2012.03.07）

圖 143 十八罪（2012.03.07）

圖 144 藥懺（2012.03.07）

圖 145 挑經（2012.03.07）

圖 146 挑經儀式中的土地公角色（2012.03.07）

圖 147 靈位（2012.03.07）

圖 148 焚燒墳旛（2012.03.07）

**第四場：2012 年 4 月 4 日二崙鄉埤塘寶塔清明祈安法會**

圖 149 起鼓（2012.04.04）

圖 150 打手印（2012.04.04）

圖 151 佈施（2012.04.04）

**第五場：2012 年 8 月 11 日二崙龍結庄黃氏**

圖 152 製作排祭用的財庫（2012.08.11）

圖 153 製作財庫的配件(2012.08.11)

圖 154 完成的財庫（2012.08.11）

圖 155 排祭用牲禮（2012.08.11）

圖 156 禮生於排祭前進行準備工作（2012.08.11）

圖 157 排祭就位（2012.08.11）

圖 158 排祭禮生（2012.08.11）

圖 159 敬酒（2012.08.11）

圖 160 獻三牲（2012.08.11）

圖 161 讀祭文（2012.08.11）

圖 162 獻財庫（2012.08.11）

圖 163 焚祭文（2012.08.11）

圖 164 禮生祭拜往生者，家屬答謝禮生（2012.08.11）

**第六場：2012 年 10 月 26 日崙背廖氏**

圖 165 起鼓（2012.10.26）

圖 166 開關（2012.10.26）

圖 167 請佛（2012.10.26）

圖 168 法師進行請佛（2012.10.26）

圖 169 引魂（2012.10.26）

圖 170 沐浴（2012.10.26）

圖 171 頂禮（2012.10.26）

圖 172 奉茶（2012.10.26）

圖 173 奉飯（2012.10.26）

圖 174 小普（2012.10.26）

圖 175 小普儀式（2012.10.26）

圖 176 香花奉飯（2012.10.26）

圖 177 安灶（2012.10.26）

圖 178 藥懺儀式、打盆儀式準備工作（2012.10.26）

圖 179 藥懺儀式（2012.10.26）

圖 180 扮仙（2012.10.26）

圖 181 女婿拜（2012.10.26）

圖 182 賜杖者祭拜往生者（2012.10.26）

圖 183 賜杖（2012.10.26）

圖 184 秉燭（2012.10.26）

圖 185 引魂（2012.10.26）

圖 186 十八罪（2012.10.26）

| | |
|---|---|
| | |
| 圖 187 法師為往生者進行十八罪解除儀式（2012.10.26） | 圖 188 挑經（2012.10.26） |
| | |
| 圖 189 挑經儀式，法師講述典故（2012.10.26） | 圖 190 挑經中的土地公(2012.10.26) |
| | |
| 圖 191 挑經（2012.10.26） | 圖 192 還庫儀式（2012.10.26） |

圖 193 還庫誦經（2012.10.26）

圖 194 焚燒庫錢（2012.10.26）

圖 195 謝壇（2012.10.26）

圖 196 排祭準備工作（2012.10.26）

圖 197 製作排祭用財庫（2012.10.26）

圖 198 小孩子詢問禮生排祭用三牲（2012.10.26）

圖 199 排祭用牲禮（2012.10.26）

圖 200 茅砂（2012.10.26）

圖 201 靈柩與財庫（2012.10.26）

圖 202 排祭儀式（2012.10.26）

圖 203 排祭獻三牲（2012.10.26）

圖 204 排祭灑酒（2012.10.26）

圖 205 排祭焚燒祭文

圖 206 禮生向往者致敬，家屬回敬禮生（2012.10.26）

圖 207 焚屍庫錢（2012.10.26）

**第七場：2013 年 3 月 12 日二崙龍結庄廖氏**

圖 208 財庫（2012.10.26）

圖 209 茅砂（2012.10.26）

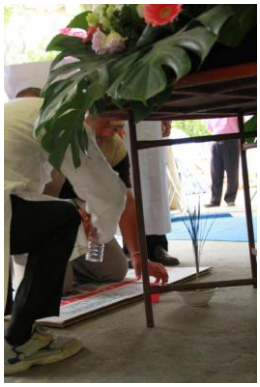
| | |
|---|---|
| | |
| 圖 210 牲禮（2012.10.26） | 圖 211 排祭之主祭者淨手（2012.10.26） |
|  | |
| 圖 212 排祭之茅砂（2012.10.26） | 圖 213 奉飯（2012.10.26） |
| | |
| 圖 214 獻三牲（2012.10.26） | 圖 215 奉財庫（2012.10.26） |

圖 216 焚祭文（2012.10.26）

圖 217 焚燒庫錢（2012.10.26）

圖 218 讀祭文（2012.10.26）

圖 219 點收庫錢（2012.10.26）

圖 220 禮生祭拜往生者，家屬致謝禮生（2012.10.26）

各場次的科儀流程雖有差異，但科儀進行大致有：起鼓、發表、啓請、引魂、沐浴、開路關、入厝、拜懺、藥懺、還庫、鬧壇、血盆科儀、打枉死城、解結、秉燭、十八罪、挑經、走赦、小普、過橋、扮仙、謝壇等，說明如下：

**（1）起鼓**

透過後場樂師擊大鼓或通鼓，全體樂師執樂合奏北管曲牌，昭告法會即將開始。宏亮的樂聲，使相關人員、家屬就位，過去人們相信此舉可嚇退四周幽魂，不致擾亂壇內之進行。

**（2）發表**

發表是向神佛秉告這場儀式舉行的目的，呼請眾神到來，為此儀式做主，保佑儀式順利進行與完成。司公以鮮花、素果、酒等饗眾神佛。

**（3）啓請**

五位司公穿戴莊嚴，內著「海青」外披「袈裟」頭戴「合掌帽」，中尊則戴「五佛毗盧帽」，呼請神軸上的神佛降臨壇場，為整個超渡儀式做主，且請發悲憫之心，助亡者早早升天界。

西螺「瑞靈壇」派唸誦之內容乃依照其祖傳手抄懺本（黃振崇 2013）：

道場初啟廣無邊，列具關文達幽冥；

藥石酥燈陳供養，香花茶果列敷筵；

真言一道慇懃請，符吏諸司悉臨軒。……

當界土地沿途攝魄將軍……惟願使者

來似飛風去如馳電香花請香花請香花請。

以上口白內容中的「香花請香花請香花請」，即被認為是「香花僧」之名稱的由來。

**（4）引魂**

即引魂安位，司公發表、啓請眾神佛、護法後，接著，再引領亡靈重返陽間之壇場。由於亡靈初死不知所措，意識不明，故需由司公「引魂」，前來壇場接受孝眷人等祭拜。由長孫捧斗，女兒持雨傘，道士誦經引魂，最後由道士持兩枚硬幣，擲爻看是否為「應杯」，確定亡魂歸位。

儀式開始前，一旁需先備妥臉盆水、毛巾、草席（有時為一塊白布）和一套亡者的衣服及鞋子，司公手持招魂旛招魂，引導長孫捧斗、女兒持雨傘，誦經進行引魂，

並持兩枚硬幣擲筊，詢問亡靈是否已至，擲出聖筊代表亡魂確定歸位，孝眷人等即奠酒祭祭，表示迎接亡靈返家。

過去招魂旛亦出自司公之手，所用之旛的形制，也有「做福佬」與「做客」的區別。目前，招魂旛及其他祭物，皆可從專門商店購得。仍維持手作者，會趁科儀之間的空檔，或正好不需上場的時候，在道壇旁製作。

若做功德的對象為廖姓，做「引魂」科儀時，會加做「落馬」一項，即「金童玉女」以快馬接引亡靈返家，而後「落馬（即下馬)」至靈桌安座。此時，司公誦念：

薦亡魂、亡魂早超生、超生生淨土，冥關渺渺去無歸，七魄茫茫喚不回，以此振鈴申召請亡魂不每赴靈筵……(往生淨土咒)，金童玉女接引快樂到家堂。(黃振崇，2013）

**（5）沐浴**

一旦確定亡靈已引回家堂，準備人員便即刻將臉盆、水、毛巾取出，再將神主牌置於椅子上，背對三寶神佛，並以草席（或白布）圍住，由長子手持沾溼的毛巾，向神主牌由上而下進行三次象徵性擦拭，已表示為亡靈沐浴淨身，準備上靈桌安座，接受家眷人等為自己所做的超度法事，以敬施功德，去除生前種種罪愆。另外，在漢人對禮的概念中，靈魂在外遊蕩，衣冠必有染污，需淨身換衣始能登堂。

**（6）入厝**

象徵替靈厝落成啓用，由司公宣讀地契權狀後，交付亡靈收執為憑。

**（7）拜懺**

拜懺是做功德的核心，司公引魂至佛前聽經聞懺，讓亡者在聽聞之中，懺悔生前的罪愆。司公不僅以經懺渡濟或清淨亡靈，協助減輕亡魂的罪孽與業障，更助其修練而達到超生的目的。

通常，各壇號視家傳之經懺本為最高機密，不輕易公開。

**（8）藥懺**

亡者生前若曾服用大量藥物，或因病而死，司公會執行藥懺科儀，請歷代神醫（如神農大帝、華陀、扁鵲等），同時誦《無上十王琉離璃藥師寶懺》，藉諸神佛之力，盡除一切病痛。

此科儀進行時，需準備藥壺及生前的藥包，孝眷分次酌斟藥水，讓亡靈服用，至身體完全康復為止。

此科目由女婿跟拜，最後司公取藥壺和藥王剪紙快跑送出村莊，並打破藥壺，燒化相關剪紙、五色旗和金紙等。由於此科陰氣重，孝眷或旁人不得觀看或跟隨。若橫

死他鄉者，如發生車禍或其他意外，則不需進行此科儀。

**（9）還庫**

民間相信，人投胎轉世，須先向冥府十二庫曹官（杜曹官、李曹官、袁曹官、阮曹官、柳曹官、朱曹官、雷曹官、許曹官、成曹官、紀曹官、曲曹官、田曹官）借錢，死後則需償還，始能超昇西天淨土，或轉世再成人。為人子女者，需替往生之父母償還，表示孝心，故此科儀需慎重行事。

由於十二生肖所欠庫錢數目不一，火化庫錢之前，司公需先行「請庫」，即請冥府十二庫曹官，宣讀牒文，其上註明亡者應還之金額，請庫官開金箱玉庫，點收後由孝眷蓋上手印，註銷帳簿上亡者的積欠，再燒化庫錢與金箱玉庫。

**（10）鬧壇**

鬧壇為中場休息（午餐或晚餐）後，再次開始各項科儀的提示。後場樂師熱鬧開場，宣告儀式即將繼續進行。

**（11）血盆科儀**

血盆科儀亦為脫離苦難之拔度儀式，包括「打盆」與「打沙」，因對象不同而有所區別，例如：男性或未婚未生育之女性亡魂不做「打盆」；生育過的女性以打盆減輕生產之苦痛（康詩瑀引呂禮樑法師言，因難產而亡的女性會在地府遭血池之苦，故需做「轉臟」儀式將亡者從血池中解救出來）；死於意外或自殺之男性做「打枉死城」。

血盆象徵女性經血和生育之血，為報答母親之恩德，避免她陷血池受苦，故需協助其解脫。

此科儀需一盆沙，布置成血盆池，中間放置一盆象徵性的血水，並做四城門。扮演木連尊者的司公帶領孝眷進行儀式，商請鬼王允許依東南西北開啓四城門，每開啓一門，子孫便撥開象徵城門的沙堆。打城後，司公引導其子女飲血水，即以手指輕沾再點唇，隨後司公以錫杖（意為「赦杖」）打破碗，象徵亡魂由血污池中拔度出來，再由神佛接往西方淨土。過程中，司公亦唸誦「十月懷胎經」，不時牽動子孫對母親的孝思。

**（12）打枉死城**

道教認為意外身故者，其靈被囚禁在地獄的「枉死城」中，等待十殿閻羅的審判。由於親人不忍見枉死之魂等待轉世之煎熬，故在做功德時，請司公做「打枉死城」加快亡靈超脫的速度。

**（13）解結**

人的一生中，曾有許多祈求（例如向眾多神佛祈願）、承諾或如詛咒、謾罵或欺

騙之類的口業，為能順利通過十殿閻羅的審判，故需解除亡者生前所作的罪孽或承諾，「解結」此科目即用來解除這些牽絆。首先，司公請亡魂在神佛面前解罪，再由女兒與媳婦們一起拉開置於神主牌上的結繩，象徵解除全身所有罪孽，亡靈已無罪無愆。

**（14）秉燭、十八罪**

秉燭、十八罪兩科相連而做，是做客事最重要、最核心的齣頭。秉燭僅廖姓才會執行，目的在為亡者滅罪。由兩位司公各持兩支火燭，來回穿梭於三寶佛壇前，請地獄十王與三寶佛為之解罪，並引領亡魂至西方極樂世界。兩位司公來回繞行，遍及整個壇場，象徵渡化亡者。

秉燭與十八罪皆以詔安客語進行，因此只有少數司公會做。

**（15）挑經**

此乃仿效傳統目連戲中的橋段，由司公扮演目連尊者，替喪家挑亡者前往西天，過程中唱唸「二十四孝」（為男性往生者而誦）、「十月懷胎」（為女性往生者而念）或「勸世文」，引發喪家的孝思。

此科由女兒和孫女祭拜，扮演目連的司公肩挑竹籃，一頭放經懺（如十王妙懺），另一頭則放置亡者神主牌，前往西天路上，邊挑邊唱誦勸世人行孝之字句。隨後因失去方向而向土地公問路，此時目連扮演者與土地公「鬥嘴鼓」，最後在後者的指引下，踏上前往西方淨土的道路。目連唱畢，會向女性家屬討紅包，目連則回贈吉祥與祝福話語。即將結束時，目連扮演者會將裝有神主牌的籃子倒下，女眷們探看時連聲哭泣，象徵不捨亡靈歸天。

過去，司公與喪家的摩擦，即出現在類似的課目中，前者似嫌操弄人們喪親的情緒，不斷慫恿給紅包，以彌補過去未盡的孝道。現在，司公會先與喪家溝通，先行說定紅包額度，以避免紛爭。

**（16）走赦**

走赦的目的，在為亡魂解脫生前所犯的罪孽，以減輕亡魂的痛苦。儀式以象徵的方式，請赦官帶著赦書，連夜騎著快馬（紙糊之赦馬），送往酆都，懇請幽冥教主酆都大帝（又稱地藏王菩薩）開釋，讓亡靈得以解脫。儀式中，司公們列隊拿著紙馬在壇內蛇行跑步，或跑或跳，由緩到急，還需不時餵草馬水，以維持馬的體力，極富戲劇性。詔安客中的廖姓與黃姓不做此齣頭。

若遇農曆七月，亦不進行放赦科儀，因農曆七月鬼門開後，會吸引更多好兄弟，因而影響法事的進行。

**（17）小普**

做功德除消除亡者罪咎外，喪家也會渡化空間中存在的孤魂野鬼，因此會在壇場

外準備豐盛的飯菜或乾糧，進行普施，稱「小普」或「蒙山施食」，此科儀乃希望將普施功德回向給亡者。

**（18）過橋**

過橋，即扮演土地公的司公帶領亡魂與家屬步過「奈何橋」，邊走邊唱路關，每過一次橋，土地公扮者會與樂師「鬥嘴鼓」，家屬將「買路錢」投入橋頭的大盆中，土地公扮者便會講吉祥祝福話語。眾人重複過橋，直到抵達陰間入口。「奈何橋」為陽間通往陰間的中介管道，亦即人間與陰間的分界，故路途中危機四伏，需要神明多方協助。康詩瑀的調查中（2008），發現「做客事」中，造（過）橋與秉燭更進一步區分出一些詔安客姓氏的差異，例如造橋為李、呂兩姓必做的課目，而秉燭則是以廖姓為主；為李、呂兩姓所唸誦的經懺本是《小端功德科儀》中的〈造橋〉，廖姓則使用《詔安客科儀》中的〈秉燭〉科儀本；造橋與秉燭儀式，皆屬一種象徵性的通過儀式，帶領亡魂過橋，離開人間到亡靈隸屬的所在。

**（19）扮仙**

有時由後場樂師齊奏，有時樂師演奏，由司公口白並扮演各神仙。使用北管樂的形式，一如拜神排場，在喪葬科儀中，「扮仙」除答謝神佛協助往生者超脫，亦讓喪家孝眷獲得福份。演奏約 10 來分鐘。

**（20）謝壇**

完成所有科儀之後，需恭送諸神佛歸天，同時祈求為亡者解罪，為生者祈福，整個做功德之課目始圓滿結束。後場樂師起立奏樂，司公謝壇後，焚化金紙，便立即拆除壇內所有設置，如神明掛圖、法器、樂器、繡彩、聯對...等等。

過去司公在做功德時會穿插「弄鐃」娛靈，但目前多無此項，惟遇喪家要求時，另聘請弄鐃或雜耍團體來表演。黃振崇表示，瑞靈堂的法師訓練中，仍會學習弄鐃各種招式。此次調查中，僅港尾場次另請弄鐃團體。

**3-2-4、傳承方式**

**1、家族**

無論是香花和尚或釋教法師，其傳承方式均以家族傳承為主，且秉持「傳內不傳外」、「傳男不傳女」的規矩，特別是各種法事所用經懺本更不外傳，視之為專業密傳的資產。以上原因，使喪葬度亡法事得以延續傳統，較少更動或變化。

過去，一位香花和尚或釋教法師必須學習各種技藝，以求文武兼備，茲將所調查到的司公技藝統整為下表：

表 4 司公能力培養之項目

| 項目 | | 內容 |
|---|---|---|
| 文 | | 經懺本<br>符籙<br>榜文、疏文等<br>以上手抄能力（毛筆）<br>圖繪神像、符籙 |
| 武 | | 各齣頭動作、基本武功、基本特技<br>各神明角色扮演<br>弄鐃技藝 |
| 樂 | 奏 | 各種後場樂器 |
| | 唱 | 主唱、幫腔<br>各經懺所需唱誦之音調 |
| 雜項 | | 法會布置<br>科儀流程<br>法會所需各種器具之準備<br>剪紙、剪花、糊製、竹編神明、旛旗或其他器物<br>供品、擺米龍、擺七星燈篹、<br>引導喪家或法會對象執行各項儀式<br>交際與溝通 |

本研究整理。

由於一般法會或做喪葬儀式中，依職責大致可分前場、後場及雜務人員兩類，前場指在壇場內執行科儀的司公，後場指分坐壇場兩側的伴奏樂師，負責雜務的人員則必須全場移動，遞送相關物品給司公或家屬，協助家屬聽令司公只是或處理換場事宜等。因此，生手必須從負責雜務流程、後場、幫腔開始，隨著技藝的精進而成為正式出道的司公。由於司公各項能力主要以以口傳心授傳承，生手訓練過程中，除在平日學習以上技藝，有法會時則一起前往，從正式場合中進行觀察學習。在田野調查中，有一陳姓學徒表示，最難的工作是背誦各式經懺本，有趣的是，該學徒在校讀書時，最討厭背書，怎麼背都記不得，後來卻覺得背誦經懺是一件好玩且具挑戰性的工作。

隨時代變遷，願意以司公為業者人數越來越少，如呂禮樑法師的三名兒子都不願繼承祖業。所以，呂黃兩姓道壇皆有變通。呂禮樑法師收外姓、非家族成員的徒弟，黃姓則讓家族內女性成員（如媳婦）加入。

**2、橫向連結**

家族內傳之後繼人員的減少，而技藝好的司公亦難尋，使得呂黃兩姓道壇另採取其他應變策略，即橫向連結。

過去，各道壇往來交際有限，各自固守其領域。面對人員缺乏的困境，各道壇產生相互支援的情形。最初，僅限於請分支出去的壇號回來幫忙，而後轉變成區域內的司公人員相互調度，以完成所接獲之任務。由於此區域中，仍有一些喪家依循傳統，希望「做客事」，或特別指定做「二都事」，具詔安客唱誦能力或部分特殊科儀（如「成服」）的司公，便成為各壇爭相邀請的對象。

此外，後場人員亦不是從自己壇號訓練出來的人員，而是請嫻熟於後場樂器的樂師來幫忙，而這些樂師大多為兼差性質，能演奏多項樂器的樂師特別搶手。

總的來說，許多壇號已成為一人道壇，延續祖傳事業，當接獲喪葬或法會任務時，會即刻找人組成團，因此，一位壇主的人際關係良好與否，亦會影響其生意。

### 3、與殯葬禮儀業結合

過去，司公的形象、行為（特別是做功德中有一些科儀因司公誘使喪家子女給紅包）或做科儀的嚴謹度，讓一般人懷疑儀式的神聖性，後因台灣人信仰多元化與喪葬儀式的多樣性，使喪家不一定會選擇司公做功德的方式為逝者舉行道別式。所以，有些道壇轉型為殯葬禮儀業，或有司公選擇開禮儀公司，而非道壇之形式。例如，原跟隨在外公呂禮樑法師身邊學習的胡世卜，即自行開設笙暉禮儀社。

## 四、結論與建議

香花僧為流傳於閩西、粵東、贛西及東南地區之喪葬禮俗的儀式專家，有學者稱香花佛事為客家獨特文化者（李國泰，2005；勞格文，1997）。香花佛事雖廣泛流傳於客家地區，亦有學者認為並非同一族群的特徵，而屬一地域文化特色（如 Yin Fai Tam，2010）。不管如何，香花佛事隨著移民的腳步，外移到台灣、香港等地，拓展了客家文化的傳播區域（勞格文，1997）。

詔安客之香花僧或釋教法師，以雲林縣詔安客集中的區域——西螺鎮、二崙鄉及崙背鄉系統最為完整，統理詔安客的喪葬禮俗。由田野工作所調查的成果得知，詔安客之香花僧或釋教法師有以下之特色：

一、香花僧或釋教法師均自大陸原鄉傳播而來。

二、所執行之喪葬科儀，乃以佛教為基礎，發展過程中吸收齋教、道教、儒教、民間信仰等元素，有些維持香花佛事之名稱，有些轉化成釋教，不管名稱為何，其科儀大致相同。

三、在雲林縣詔安客集中區域內，喪葬儀式專家可「做福佬」或「做客（事）」，前者為閩南人所作，後者則因應詔安客之需要。

四、「做客」又可區分為廖姓為主的「二都事」，及以李姓為主的「小篆」。

五、生喪葬儀式專家又有地區的分別，西螺鎮以黃氏家族所主導，其祖籍為福建

省漳州府詔安縣二都秀篆，所建立的壇號為「瑞靈壇」；二崙鄉以呂姓家族為主，其祖籍為福建省漳州府詔安縣二都秀篆河尾保寨中央厝，而後分支出「慈雲壇」、「祥雲壇」…等；崙背鄉以亦為福建省詔安縣背景之田氏家族主導。黃、呂二姓以釋教為根源，主要執事喪葬「做功德」科儀，田姓為道教背景，主管吉事。三姓皆家族世代傳承，黃、呂二姓之系統，可進行「做福佬」與「做客」之喪儀，其分支也擴及其他縣市，特別是黃姓系統之「瑞靈壇」，已遍及台灣各地。

因此，雲林地區詔安客家司公「做客事」傳統與變遷之調查研究的重要意義，即在完整記錄詔安客獨特的送葬禮俗文化，以及執行此項傳統之儀式專家的派別、發展與變遷，並凸顯此項詔安客家文化的重要性，而香花僧「做客事」亦成為雲林詔安客重要之族群標記。

如大陸香花研究專家王馗（2009：319-344）所強調，香花佛事有幾層重要意義，香花的職業化是佛教宗教儀式介人民眾生活之後產生的結果；它承擔著教化基層、熏沐族群的重任；香花以地方方言與想法傳達佛經的義理，也因此建立地方自信與文化。王馗雖以廣東梅州香花為例，其所呈現的香花僧傳統與傳承，亦如雲林詔安客之香花或釋教佛事，儀式中所包含的經懺、唱頌、音樂、法器、表演、文學、藝術等層面，絕對可作為地方或族群重要的文化遺產，故應該得到完整的保護，使之持續傳承下去，鞏固詔安客精彩的文化特色。

## 五、參考文獻

1. Yin Fai Tam 撰、羅薇譯，2010，〈香花佛事的宗教文化意義和族群標識——以粵東客家地區為中心的考察〉，廣西民族大學學報（哲學社會科學版）2010 年 5 月，第 32 卷第 03 期。

2. 丸井圭治郎，1919，《臺灣宗教調查報告書(第一卷)》，臺北：捷幼書局復刻，1993 年。

3. 不著撰者，1958，《安平縣雜記‧僧侶並道士》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，pp.20。

4. 王志文，2003，〈臺灣慚愧祖師的信仰初探〉，《全球客家地育學術研討會論文集》，臺北：臺灣師範大學文學院地理系、馨築文化基金會編。

5. 王東明，2005，〈關於「民族」與「族群」概念之爭的綜述〉，《廣西民族學院學報》，大陸：廣西。

6. 王馗，2001，〈香花佛事—廣東省梅州市的民間超渡儀式〉，《民俗曲藝》，台北市：財團法人施合鄭民俗文化基金會。

7. 王馗，2006，〈傳統的再生與變異－當代梅州佛教香花的職業化與未來趨向〉，《民俗曲藝。

8. 王馗，2009，《佛教香花：歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》，上海：學林出版社。

9. 王馗、許燕，2005，〈禪門經懺與梅州客家人的人生禮儀〉，《民俗曲藝》，台北市：財團法人施合鄭民俗文化基金會。

10. 王馗 2007。〈梅州佛教香花的結構、文本與變體〉《民俗曲藝》，台北市：財團法人施合鄭民俗文化基金會。

11. 江燦騰，2012，《認識臺灣本土佛教：解嚴以來的轉型與多元新貌》。臺北：臺灣商務印書館。

12. 吳瀛濤，1970，《臺灣民俗》。臺北：進學書局。

13. 呂錘寬，1994，《台灣的道教儀式與音樂》，台北：學藝出版社。

14. 李國泰，2005，《梅州客家「香花」研究》，大陸：花城出版社。

15. 李豐楙，1993，〈臺灣中部「客仔師」與客家移民社會——從文獻到田野的考察〉。《臺灣史田野研究通訊》。

16. 李豐楙，1996，〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，收錄於李豐楙、朱榮貴主編《儀式、廟會與社區—道教、民間信仰與民間文化》，台北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處。

17. 李豐楙，1998，〈臺灣中部紅頭司與客屬聚落的醮儀行事》，《臺灣文獻》，南投：臺灣文獻館。

18. 李豐楙，1998，《藝文資源調查作業參考手冊—信仰節俗類》，台北市：行政院文化建設委員會。

19. 周大鳴，2005，〈動盪中的客家族群與群意識〉，《廣西民族學院學報》。

20. 周建新，2005，〈族群認同、文化自覺與客家研究〉，《廣西民族學院學報》。

21. 房學嘉，2000，〈從香花佛事及其科儀看客家文化的特徵〉，《客家研究輯刊》，廣東省：客家研究輯刊編輯部。

22. 房學嘉，2000，〈梅州的覡公、香花佛事及其科儀〉，收錄於鄭志明主編《道教文化的傳播－第二屆海峽兩岸道教學術研討會論文集（二）》，嘉義南華大學宗教中心。

23. 林怡吟，2003，《台灣北部釋教儀式之南曲研究》，國立台北藝術大學音樂學系研究所碩士論文。

24. 林建民，1994，〈閩西客家話詞彙寶庫—林梁峰著《一年使用雜字文》〉，《客家縱

橫(增刊)「鄉音傳真情—首屆客家方言學術研討會專集」》，李逢蕊主編，龍岩：閩西客家學研究會。

25. 林振源，2007，〈福建詔安的香花僧〉，收錄於譚偉倫主編《民間佛教研究》，中華書局。

26. 姚麗香，1996，〈日據時期台灣佛教與齋教關係之探討〉。收錄於《台灣佛教學術研討會論文集》。

27. 秦寶琦，2007，〈香花僧秘典、萬五道宗、西魯故事與天地會起源〉，《清史研究》。

28. 康詩瑀，2008，〈喪葬儀式與祖籍認同的轉換—以雲林二崙呂氏烏頭司（師）公所舉行的「做福佬」與「做客」為例〉，收錄於顏尚文主編《臺灣佛教與漢人傳統信仰研究》，嘉義：國立中正大學臺灣人文研究中心。

29. 許常惠、呂錘寬、徐麗紗、林清財，1989，《台中縣音樂發展史》，台中豐原：台中縣立文化中心。

30. 陳淑均，1957，《噶瑪蘭廳志》，臺北：臺灣銀行經濟研究室。

31. 陳夢林編纂，1993，《諸羅縣誌》，南投：台灣省文獻委員會。

32. 勞格文，1997，〈福建客家人的道教信仰〉，收錄於羅勇、勞格文主編《贛南地區的廟會與宗族》，國際客家協會。

33. 黃文英主編攝影、楊劍聲編輯，1936，《梅縣大觀》，梅縣新文化社。

34. 黃振崇、鄧靄雲，2013，〈七崁詔安聚落超渡法事儀式以「瑞靈壇」為研究對象初探〉，2013 詔安客家學術研討會，國立雲林科技大學客家研究中心主辦。

35. 黃素真，2003，〈邊陲區域與「慚愧祖師」信仰—以林圯埔大坪頂地區為例〉，《全球客家地育學術研討會論文集》，臺灣師範大學文學院地理系、馨築文化基金會編。

36. 黃淑娉主編，1999，《廣東族群與區域文化研究》，廣州：廣東省高等教育出版社。

37. 楊士賢，2010，《台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究－以閩南釋教系統為例》。國立東華大學民間文學研究所博士論文。

38. 楊永俊，2007，〈南泉普祖門下的客家香花和尚——江西萬載〉，收錄於譚偉倫主編《民間佛教研究》，中華書局。

39. 楊彥杰主編，2000，《閩西北的民俗宗教與社會》，香港：國際客家學會，海外華人研究社，法國遠東學院。

40. 鈴木清一郎著，馮作民譯，1989，《台灣舊慣習俗信仰》，臺北市：眾文圖書股份

有限公司。

41. 福建省詔安縣地方志編纂委員會編，1999，《詔安縣志》，北京市：方志出版社，pp.1062。

42. 臺灣銀行經濟研究室（編），1958，《安平縣雜記》，臺灣銀行發行。

43. 劉還月，1994，《台灣民間信仰小百科－靈媒卷》，台原出版社。

44. 鄭榮興，2004，《台灣客家音樂》。台中市：晨星出版有限公司。

45. 魏德毓，2009，〈民間宗教儀式群體的競爭與融合——閩西道教正一派與香花和尚關係初探〉，華僑大學學報（哲學社會科學版）。

46. 羅皓文，2012，〈消逝中的二都事-詔安客家喪葬功德科儀之現況探討〉，發表於第十二屆文化山海觀研討會，國立雲林科技大學文化資產維護系主辦。

47. 譚翼輝，2007，〈粵東的香花和尚與香花佛事科儀傳統〉，收錄於譚偉倫主編《民間佛教研究》，中華書局。

48. 佛光電子大辭典 http://dictionary.buddhistdoor.com/。

# 102 年度客家委員會補助大學校院發展客家學術機構

# 2013 國立雲林科技大學客家文化研究發展計畫

## 子計畫三：客家穿鑿屋構成及轉化作為災後組合屋可行性研究

- 成果報告書 -

## 壹、研究目的

穿鑿屋為客家族群早期典型之傳統建築之一，與閩南人興建之竹管厝類似，係以山區、溪邊常見之竹材、泥土等為建材，製作方式簡單、且拆遷十分方便；製作時，以竹管做為支撐建築物載重之樑柱，然後以編竹（竹片）交併成為牆壁支架，編竹支架上再圬上泥土及稻梗形成為可防風避雨之牆面，最後再以厚重茅草（晚期則使用瓦片）覆蓋成屋頂。穿鑿屋之材料使用及構造方式可充分體現早期客家族群的移民生活型態，由於生存環境艱困、物力維艱，常常都必須看老天爺的臉色吃飯，萬一風不調、雨不順，則全家勢必陷入捱餓狀態、甚至會招致財產損失及生命威脅；因此，這時候就得趕快覓得豐饒地點另起爐灶，而往往只要二十餘人就可撐起，並輕鬆、快速地移至別處之穿鑿屋，即在此種情況下應運而生。隨著社會、時代之推移，僅管客家穿鑿屋具有通風涼爽、耐震、易遷移等優點，但其易遭祝融、窩藏蛇鼠、不耐久的致命傷，使得大多數人在生活安定富裕後，都認為其屬於落後之象徵，而欲拆除改建為更理想的型式，如土埕厝、磚造瓦房、加強磚造建築、鋼筋混凝土建築，故在現代之社會中，已較難再看到此一深具特色的客家建築類型。

近年來，全球環境巨變、天災日益頻繁，而地處環太平洋地震帶的臺灣，更常常會遭受到地震、颱風、海嘯之威脅與肆虐，例如民國八十八年的集集地震、民國九十八年莫拉克風災，都造成災區各項設施嚴重損壞、人員傷亡不計其數，而災後對於災民之緊急安置也成為當時政府與民眾相當棘手之問題，包括組合屋建造速度過慢、造價過高、空間擴充不易、隔熱及通風不良、廢棄後造成環境二度污染..等。而客家穿鑿屋（或稱為竹管厝）使用生長速度相當快之竹材及就地可取材之泥土、稻梗，載重輕、易移動，僅需一、二人使用簡單之工具即可輕易施作、組合，並能輕易擴充大小、遷移，且廢棄後也能完全回歸大地而不造成地球之負擔，顯然是未來臺灣地區發生天然災害後，可利用以工代賑委請災民自行建造適合自身需求之緊急避難屋最佳選擇方案之一，若能經過審慎規劃設計，竹構造也能變成舒適、美觀、安全之住居空間。

本計畫針對客家穿鑿屋之構成、構造方式進行田野調查及研究，並蒐集避難組合屋相關文獻，期能解析出穿鑿屋之組合特性、原理，以及避難組合屋所需功

能，以作為未來保存客家穿鑿屋建築與應用穿鑿屋作為避難組合屋之參考。其主要目的包括：

1. 解析客家穿鑿屋之構成、構造方式
2. 歸納客家穿鑿屋損壞現象與原因
3. 建構客家穿鑿屋、竹管厝保存方式
4. 應用穿鑿屋構造與材料來作為災後組合屋

## 貳、研究方法

本研究藉由資料蒐集、田野調查、試驗分析等方法，選擇 14 棟座落於臺南市（原臺南縣）與屏東縣等客家聚落之穿鑿屋、6 棟雲林縣斗六市附近閩南人聚落之竹管厝、以及 2 類現代竹構造作為研究對象，並針對這些竹構造之損壞現象及構造方式進行調查與解析等研究，除與相關文獻比對各種構造作法外，也就傳統穿鑿屋、竹管厝與現代竹構造之特性加以歸納與分析，試圖整理出傳統竹構造之損壞模式與可行保存方式，及傳統穿鑿屋、竹管厝作為災後組合屋之可行改善作法。

## 參、研究之理論分析架構

### 1. 傳統穿鑿屋、竹管厝之構造

傳統穿鑿屋、竹管厝使用竹子、泥土等地域性材料作為建材，材料取得容易且相當環保，但受限於竹子材料與尺寸限制，因此構件間之結合方式相對複雜、且安全性較難確保，對於構件能否快速製作、搬運、組合以及構造物之安全性都會產生影響，而藉由現場紀錄、調查、及分析等與文獻比對等方式，即能釐清穿鑿屋、竹管厝之構造特性，及未來應用至災後組合屋可能之改善方式。

### 2. 構件節點

依照現代結構學理論之分類，建築物構件與構件間之節點行為可簡單分成固定、鉸接、滾軸、自由等四類，固定端表示構件節點不能移動、不能轉動，鉸接端表示構件節點不能移動、但能轉動，滾軸端表示構件節點部分能移動、轉動，自由端表示構件節點能移動、轉動，能夠移動、轉動之節點較易拆解，而傳統穿鑿屋、竹管厝之構件節點作法介於鉸接與固定之間，與現代竹構造構件間節點行為趨近於鉸接或固定明顯不同，故傳統穿鑿屋、竹管厝構件節點若能參考現代竹構造之節點作法，對於穿鑿屋、竹管厝後續之傳承、保存與應用將有相當大之助益與機會。

# 肆、重要發現

調查與分析結果顯示，穿鑿屋、竹管厝等傳統建築經過長時期之演化與改修，已甚難從建築物外觀及材料使用方式來加以分辨其間之差異，且從田野調查、分析結果觀之，客家傳統穿鑿屋構造形式與非客家之竹管厝相當類似，都受到建築物所在基地、環境等條件之影響，與相關文獻之研究結果十分接近。傳統穿鑿屋、竹管厝構件製作較為複雜，主要以「穿」、「閘」、「綁紮」等方式來連結構件，構件間節點行為介於鉸接與半剛接之間，構件之拆解並不容易，因此甚難如早期高屏地區溪流旁客家聚落穿鑿屋可隨流雨水氾濫可任意拆解、搬運、重組。而現代之竹構造則應用了較多現代學理與技術，構件間節點作法與行為相對較為簡單，但部分作法造價偏高，且多數對於構件易受日照、水氣作用而劣化之防護則較傳統穿鑿屋、竹管厝建築來得少，故耐候性能可能需要進一步改善。有鑑於此，在保留穿鑿屋、竹管厝使用竹子作為主要建材架構下，適度的以現代竹構造節點理論與構造方式來修正傳統穿鑿屋、竹管厝節點作法，將能達成構件容易製作、拆解、搬運、組合之目的，而提高做為災變後災區組合屋之機會，進而促成客家文化傳承、文化資產保存、及永續環境之實現。

# 伍、結論與建議

## 5-1 結論

1. 傳統客家穿鑿屋構造形式、作法與閩南竹管厝極為類似，二者間之差異並不大，可初步推論臺灣地區傳統竹構造之作法與材料有關，並已衍生一定之方式，而與族群並無太密切之關連。

2. 傳統竹構造構材易因保護構材（如屋面、牆壁）或材料之破壞而劣化與損壞，包括構材表面褪色、竹構材開裂、竹構件變形、構件點鬆脫、構材腐蝕等。

3. 傳統穿鑿屋、竹管厝構件製造技術較高、工序較複雜，較不易拆解、組合，因此高屏地區傳說中合力搬走穿鑿屋（圖 2）之故事仍有待進一步確認與探討。

4. 傳統穿鑿屋、竹管厝構件節點行為介於半剛接與鉸接，且牆體面內方向缺乏抵抗橫力之斜稱，受到地震、颱風作用後易產生面內方向變形。

5. 現代竹構造使用萬向接頭、鉸接接頭來連結柱樑構材，接頭結構行為明確，構件拆解、組裝快速，惟部分接頭製作複雜、造價昂貴。

6. 傳統穿鑿屋、竹管厝在版構材方面組成仍有可資應用之優點，結合現代竹構造線構材之組構方式，將能提高穿鑿屋、竹管厝作為災後組合屋之可行性。

囿於研究相關之限制，本研究成果中仍有許多部份未臻所設定之目標，未來仍值得進一步繼續深入探討或做為借鏡，相關建議包括：

1. 傳統穿鑿屋、竹管厝等竹構造興建時間久遠，在大自然與人為外力作用下，已產生不同程度之損傷，若無積極行動，未來臺灣地區穿鑿屋、竹管厝恐怕會消失殆盡，故急需公私部門合作研擬妥善計畫來保存這些珍貴文化資產。
2. 竹子斷面尺寸不一，利用現有金屬製鷹架接續器來接續竹子時，恐不敷實際之需求，故如何改善現有金屬製鷹架接續器之尺寸、及微調性能，將是影響竹構造能否快速組裝之重要因素。
3. 穿鑿屋、竹管厝版構材填充材料或保護材料較為笨重、且氣密性較低，不利於搬運、組裝，故如何適度介入現代材料使其輕量化，並提高氣密性、防護性，也是竹構造能否成為災後組合屋重要因素之一。

## 陸、研究成果全文

詳後附件。

# 目錄

**目錄 1**

**表目錄 3**

**表目錄 5**

**摘要 7**

**一、研究動機與目的 8**

1-1 研究動機 8

1-2 研究目的 11

1-3 研究範圍 12

1-4 研究流程 13

**二、臺灣地區竹構造之發展 14**

**三、竹構造構件節點作法與損壞調查 18**

3-1 文獻中穿鑿屋或竹管厝之構件節點作法歸納結果 19

3-1-1 基礎部位 19

3-1-2 牆體部位 20

3-1-3 屋頂部位 22

3-1-4 開口部位 23

3-2 竹構造構件節點作法調查 24

3-2-1 傳統穿鑿屋與竹管厝 24

3-2-2 雲林農業博覽會碳匯林場 37

3-2-3 竹籌快閃屋 39

3-2-4 小結 41

3-3 穿鑿屋與竹管厝損壞模式與原因 42

3-3-1 損壞模式 42

3-3-2 損壞原因 44

**四、穿鑿屋或竹管厝轉化為災後組合屋之改造方式 45**

4-1 構件節點作法改善方式 45

4-2 構件耐候性能改善方式 46

**五、結論與建議 47**

5-1 結論 47

5-2 建議 47

**六、參考文獻 48**

**附錄 49**

# 圖目錄

圖 1 屏東縣竹田鄉某穿鑿屋內部構造形式 ..... 8
圖 2 穿鑿屋拆解、搬遷、與重組方式 ..... 9
圖 3 鋼浪板組合屋外觀 ..... 10
圖 4 施工人員組裝組合屋過程 ..... 10
圖 5 國外現代竹造建築外觀 ..... 10
圖 6 國外現代竹造建築內部 ..... 10
圖 7 「竹籐快閃屋」組合過程 ..... 12
圖 8 「竹籐快閃屋」組合完成外觀 ..... 12
圖 9 新式竹構造構件接頭 ..... 12
圖 10 雲林農業博覽會竹構造 ..... 12
圖 11 研究流程圖 ..... 13
圖 12 台灣地區早期「竹管厝」 ..... 15
圖 13 台灣地區原住民族早期竹構建築類型（李乾朗，1996） ..... 15
圖 14 PT Bumbu _峇里島綠學校教室 ..... 16
圖 15 PT Bumbu _峇里島綠學校橋樑 ..... 16
圖 16 竹藝裝置作品「天幕」 ..... 16
圖 17 英國 Biomega 自行車 ..... 16
圖 18 漢諾威博覽會 Zero Emissions Research & Initiatives 展館（ZERI Pavillon）平面、剖面 ..... 16
圖 19 漢諾威博覽會 Zero Emissions Research & Initiatives 展館（ZERI Pavillon）外觀、內部 ..... 17
圖 20 上海世界博覽會德中同行之家組合圖 ..... 17
圖 21 上海世界博覽會德中同行之家外觀、內部 ..... 17
圖 22 嘉義縣瑞里國小圖書館新建工程剖面圖 ..... 18
圖 23 嘉義縣瑞里國小圖書館新建工程竹構造模型 ..... 18
圖 24 竹造建築基礎部位節點作法 ..... 19
圖 25 傳統竹造建築牆體構架 ..... 20
圖 26 傳統竹造建築構架節點作法 ..... 20
圖 27 傳統竹造建築構架間單柱接合作法之一 ..... 21
圖 28 傳統竹造建築構架間單柱接合作法之二 ..... 21
圖 29 傳統竹造建築構架間雙柱接合作法 ..... 21
圖 30 傳統竹造建築牆體構架內之編竹夾泥 ..... 21
圖 31 傳統竹造建築屋頂桁條與木柱接續處作法 ..... 22
圖 32 傳統竹造建築桁條與椽條之接續作法 ..... 22
圖 33 傳統竹造建築門、窗開口部作法 ..... 23
圖 34 傳統竹造建築楣樑作法 ..... 23

圖 35 台南及屏東穿鑿屋調查案例分佈位置 ..... 24
圖 36 斗六竹管厝調查案例分佈位置 ..... 25
圖 37 案例 2 穿鑿屋仍做為住宅使用 ..... 26
圖 38 案例 3 穿鑿屋改做為倉庫使用 ..... 26
圖 39 切口須與竹節距離 3 公分以上 ..... 38
圖 40 大火滾煮 10 分鐘 ..... 38
圖 41 將竹管打入漏斗形束口桶中 ..... 38
圖 42 預製圓鋼絲管束套入竹管 ..... 38
圖 43 使用紙膠帶固定圓鋼絲 ..... 39
圖 44 在任一竹篾往內斜向鑽孔 ..... 39
圖 45 將鋼絲打入牙籤鑷緊固定 ..... 39
圖 46 鋼絲纏繞並緊綁竹材 ..... 39
圖 47 埋入固定金屬螺絲 ..... 39
圖 48 將蓋子鎖上預埋竹管中的螺絲 ..... 39
圖 49 竹製版構材 ..... 40
圖 50 屋面組裝過程 ..... 40
圖 51 將竹管打入漏斗形束口桶中 ..... 40
圖 52 預製圓鋼絲管束套入竹管 ..... 40
圖 53 鋼製金屬基礎 ..... 40
圖 54 金屬叉支撐懸臂構件 ..... 40
圖 55 節點處竹柱上緣腐蝕 ..... 42
圖 56 節點處竹柱下緣腐蝕 ..... 42
圖 57 竹柱沿穿孔處之縱向開裂 ..... 42
圖 58 竹柱沿穿孔處邊緣之縱向開裂 ..... 42
圖 59 牆體構架變形、編竹夾泥脫落 ..... 42
圖 60 牆體構架變形 ..... 42
圖 61 竹柱、竹樑、編竹斷裂 ..... 43
圖 62 竹樑斷裂 ..... 43
圖 63 竹柱、竹桁節點鬆脫 ..... 43
圖 64 竹樑脫離竹柱 ..... 43
圖 65 牆體編竹夾泥脫落 ..... 43
圖 66 竹樑變形、牆體編竹夾泥脫落 ..... 43
圖 67 鷹架鋼管連結器 ..... 46
圖 68 版構材表面以現代材料填充及保護方式 ..... 46

# 表目錄

表 1 常見建築材料生產過程消耗能源量 ..... 15
表 2 穿鑿屋及竹管厝調查案例種類與分佈位置 ..... 25
表 3 穿鑿屋、竹管厝相關構件節點作法調查結果 ..... 26

# 摘　要

王貞富
國立雲林科技大學建築與室內設計系副教授

本研究透過文獻之整理、及 20 個傳統竹構造（穿鑿屋及竹管厝）案例與 2 個現代竹構造案例之調查後，發現臺灣地區傳統客家穿鑿屋、閩南竹管厝等竹構造都有不同程度之損壞發生，包括褪色、腐蝕、斷裂、變形、節點鬆脫等；穿鑿屋、竹管厝之構件作法都具有一定之方式，主要以「穿」、「閣」、「綁紮」等方式來接合相鄰構材，與文獻所記載之方式也大致雷與類似同，都需要較複雜之工序與較高之技術才有辦法製作，因此不易拆解、與組裝；而相較於現代竹構造，傳統穿鑿屋、竹管厝在版構材方面都有效利用到竹子編織之優點。至於現代竹構造部分，柱樑線構材主要利用常見鷹架萬向接頭、與獨特鉸接接頭來接合相鄰構件，除鉸接接頭製作較複雜、較昂貴而不利於竹構造轉化為災後組合屋外，現代竹構造線構材製作與接續相較簡單而容易，若能結合傳統穿鑿屋、竹管厝於版構材方面之優點，並介入現代材料於版構材之填充材料與保護材料中，對於穿鑿屋、竹管厝轉化為災後組合屋將更為可行。

傳統穿鑿屋、竹管厝興建至今都有一段時間，加上臺灣地區高溫、颱風多、地震多之環境條件，以及人為不當使用與缺乏維護，各種類型、程度之損傷都已經產生，若不再積極加以保存維護，這些屬於臺灣地區特有之竹造建築將逐漸消失、殆盡，而不利於臺灣地區文化資產之傳承與推廣，因此急需公私部門共同努力來加以保護。

## 一、研究動機與目的

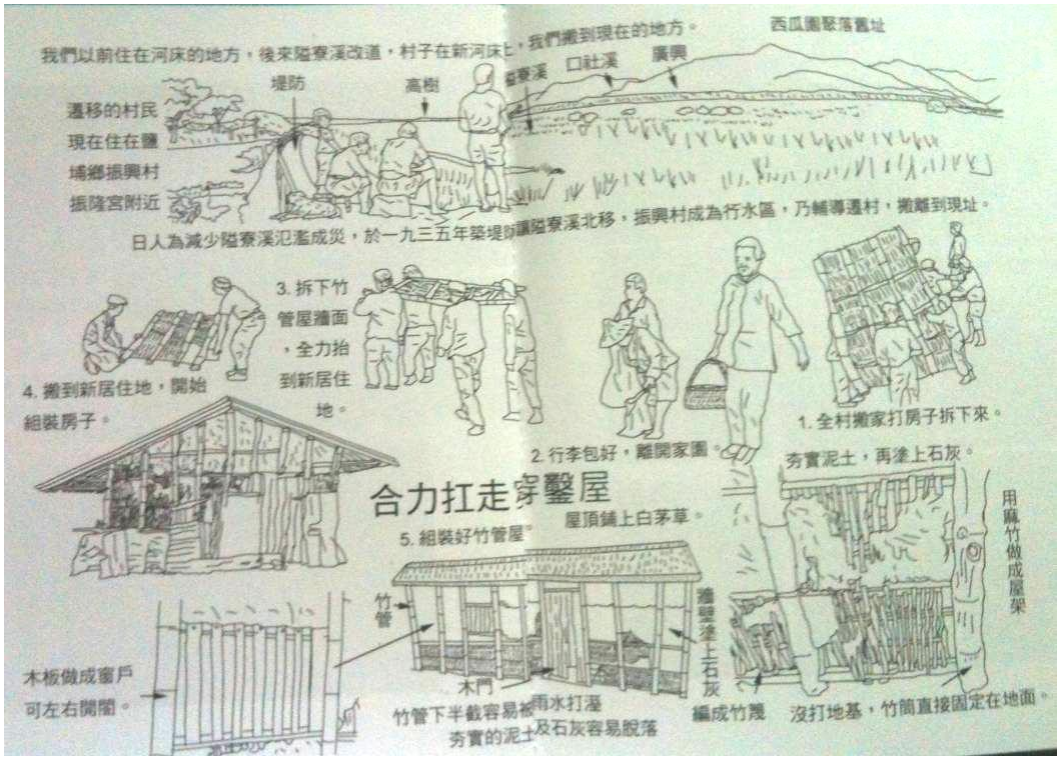
### 1-1 研究動機

客家族群移民至臺灣時，因來台時間較晚，平坦肥沃之土地已早已多被其他族群所佔據，因此客家族群常被迫移居到地勢條件不佳、迭有災害產生之區域生活，而為戰勝惡劣環境，如何善用大自然之物產作為日常生活所需、並克服地理環境問題，顯然是早期客家移民所必須面對之議題。

資料來源： http://seeingimage.blogspot.tw/2011/03/blog-post_05.html

圖 1 屏東縣竹田鄉某穿鑿屋內部構造形式

穿鑿屋（圖 1）為客家族群早期典型之傳統建築之一，與閩南人興建之竹管厝類似，係以山區、溪邊常見之竹材、泥土等為建材，製作方式簡單、且拆遷十分方便；製作時，以竹管做為支撐建築物載重之樑柱，然後以編竹（竹片）交併成為牆壁支架，編竹支架上再圬上泥土及稻梗形成為可防風避雨之牆面，最後再以厚重茅草（晚期則使用瓦片）覆蓋成屋頂。穿鑿屋之材料使用及構造方式可充分體現早期客家族群的移民生活型態，由於生存環境艱困、物力維艱，常常都必須看老天爺的臉色吃飯，萬一風不調、雨不順，則全家勢必陷入捱餓狀態、甚至會招致財產損失及生命威脅；因此，這時候就得趕快覓得豐饒地點另起爐灶，而往往只要二十餘人就可撐起，並輕鬆、快速地移至別處之穿鑿屋（圖 2），即在此種情況下應運而生。




資料來源：《屏東縣高樹地區客庄文化資源普查成果展》

圖 2 穿鑿屋拆解、搬遷、與重組方式

隨著社會、時代之推移，僅管客家穿鑿屋具有通風涼爽、耐震、易遷移等優點，但其易遭祝融、窩藏蛇鼠、不耐久的致命傷，使得大多數人在生活安定富裕後，都認為其屬於落後之象徵，而欲拆除改建為更理想的型式，如土埕厝、磚造瓦房、加強磚造建築、鋼筋混凝土建築，故在現代之社會中，已較難再看到此一深具特色的客家建築類型。

近年來，全球環境巨變、天災日益頻繁，而地處環太平洋地震帶的臺灣，更常常會遭受到地震、颱風、海嘯之威脅與肆虐，例如民國八十八年的集集地震、民國九十八年莫拉克風災，都造成災區各項設施嚴重損壞、人員傷亡不計其數，而災後對於災民之緊急安置也成為當時政府與民眾相當棘手之問題，包括組合屋（圖 3）建造速度過慢（圖 4）、造價過高、空間擴充不易、隔熱及通風不良、廢棄後造成環境二度污染..等。而客家穿鑿屋（或稱為竹管厝）使用生長速度相當快之竹材及就地可取材之泥土、稻梗，載重輕、易移動，僅需一、二人使用簡單之工具即可輕易施作、組合，並能輕易擴充大小、遷移，且廢棄後也能完全回歸大地而不造成地球之負擔，顯然是未來臺灣地區發生天然災害後，可利用以工代賑委請災民自行建造適合自身需求之緊急避難屋最佳選擇方案之一，若能經過審慎規劃設計，竹構造也能變成舒適、美觀、安全之住居空間（圖 5、圖 6）。

資料來源：http://tw.image.search.yahoo.com/images/view

圖 3 鋼浪板組合屋外觀

圖 4 施工人員組裝組合屋過程

資料來源：
http://www.designboom.com/architecture/flood-resistant-blooming-bamboo-home-by-hp-architects

圖 5 國外現代竹造建築外觀

資料來源：
http://www.designboom.com/architecture/flood-resistant-blooming-bamboo-home-by-hp-architects

圖 6 國外現代竹造建築內部

## 1-2 研究目的

本計畫針對客家穿鑿屋之構成、構造方式進行田野調查及研究，並蒐集避難組合屋相關文獻，期能解析出穿鑿屋之組合特性、原理，以及避難組合屋所需功能，以作為未來保存客家穿鑿屋建築與應用穿鑿屋作為避難組合屋之參考。其主要目的說明如下：

### 1. 確認客家穿鑿屋空間分佈與現況保存情形

客家族群由大陸移民至臺灣各地落籍，由北到南、由東到西都可見到客家族群之蹤跡，但因各地環境條件不同，所衍生之客家建築型態、作法亦有所差異，因此本計畫擬先初步確認客家穿鑿屋可能分佈之空間區域，及目前之保存情形，以作為深入探討穿鑿屋構成、構造、材料應用基礎，及未來研擬保存方式之參考。

### 2. 了解客家穿鑿屋之構成、構造方式

客家穿鑿屋使用竹材、泥土、稻梗、白灰、茅草、瓦片作為主要建材，竹材之間利用穿鑿續接、而其餘材料與竹材之間則利用泥土材料黏合，各材料充分善用其材料特性，而形成一種重量輕、易拆解與搬遷之構造物。而本計畫調查穿鑿屋之構成、構造方式時，將解析其材料及構件製作方式、構件間節點（竹柱與竹樑節點、竹柱與土壤節點、竹柱與屋面節點、編竹（竹片）與竹柱及竹樑節點）特性，以瞭解各種構成與構造上之特點，及客家族群智慧所在。

### 3. 有效保存客家穿鑿屋

透過本研究之進行，在瞭解穿鑿屋構造、材料等先天上之優缺點後，即可透過先進之技術與材料，有效的保存客家穿鑿屋及其構造方式，並作為推廣客家文化實質之載體。

### 4. 應用穿鑿屋構造與材料來作為災後組合屋

在瞭解穿鑿屋構造與材料特點後，根據災後組合屋所需功能，修正穿鑿屋不足部份來滿足組合屋構造與材料上之需求，除可延續與傳承客家穿鑿屋之文化、內涵外，對於災區居民也能提供以工代賑之機會，同時也能促成自力造屋、減少能源消耗，並達成永續建築之機會。

## 1-3 研究範圍

本文研究對象包括客家穿鑿屋、閩南人竹管厝、及現代竹構造，其中客家穿鑿屋、閩南人竹管厝調查對象主要分佈於屏東及台南客家庄、斗六市等地，而現代竹構造則以近幾年在臺灣地區曾經被用來探討之案例（圖 7、圖 8、圖 9、圖 10）作為研究對象。

資料來源：http://forgemind.net/xoops/modules/news/article.php?storyid=1358

圖 7 「竹籐快閃屋」組合過程　　圖 8 「竹籐快閃屋」組合完成外觀

圖 9 新式竹構造構件接頭　　圖 10 雲林農業博覽會竹構造

## 1-4 研究流程

圖 11 為本研究之研究流程，包括資料蒐集、文獻分析、田野調查與訪談、調查結果歸納與判斷、及研擬穿鑿屋與竹管厝轉化為災後組合屋等工作事項，文獻分析與田野調查主要在釐清穿鑿屋構件及節點實際作法與可能產生之損壞模式，用以作為研擬穿鑿屋與竹管厝保存與轉化做為災後組合屋之基礎與參考。

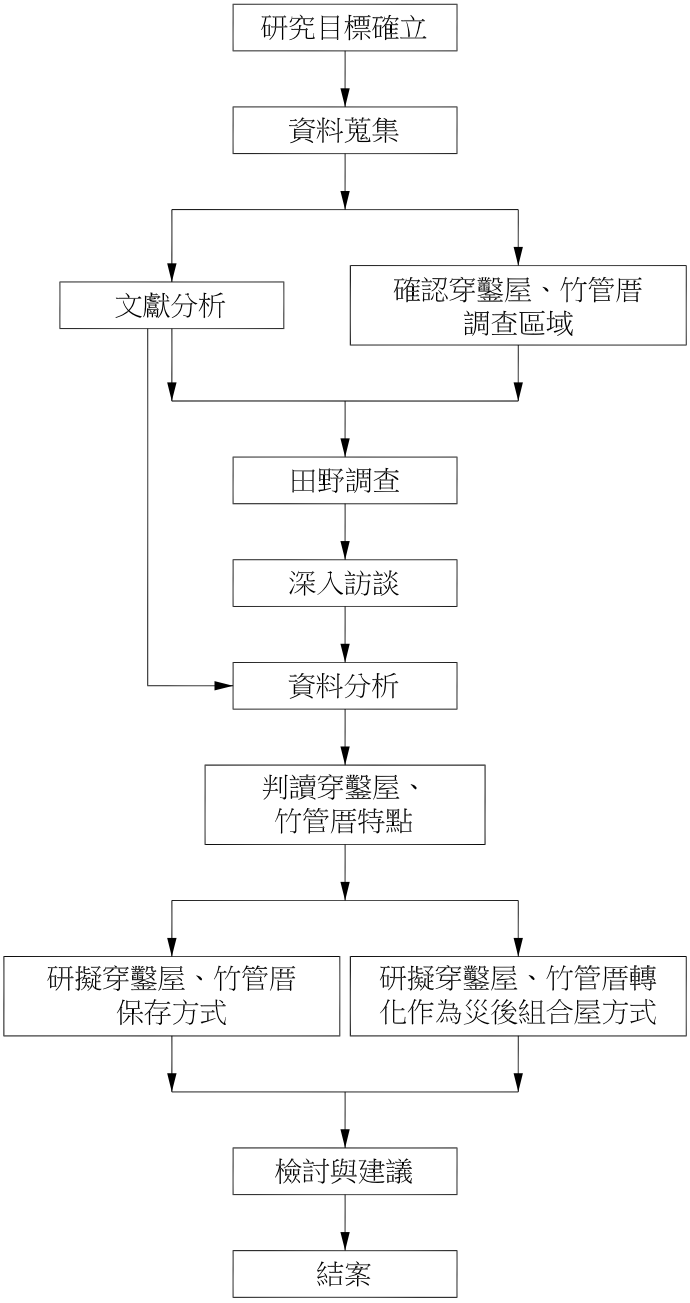



圖 11 研究流程圖

## 二、臺灣地區竹構造之發展

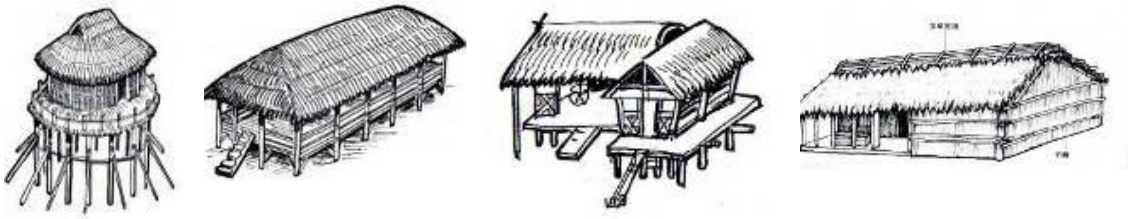
竹材的種類、品種繁多，分布區域涵蓋了熱帶、亞熱帶、及溫帶，為亞熱帶地區相當重要的自然資源之一；台灣位於亞熱帶地區，氣候環境條件適合竹子生長，除了新竹市、台南市、及澎湖縣等三個縣市轄區內較少有竹林分布以外，幾乎各縣市都可見竹材之生長，其中又以南投縣、嘉義縣、台南縣、高雄縣之種植面積最大，因此到目前為止都仍有與竹子相關之產業出現在南投竹山、嘉義梅山、雲林古坑等鄉鎮中。臺灣地區主要生產之竹子共有六類，包括孟宗竹、桂竹、刺竹、麻竹、長支竹、綠竹，各種竹子特性、尺寸、用途並不相同，並非全部都適合作為建築材料使用，其中孟宗竹、麻竹之尺寸較大，早期常被民眾拿來作為興建房子之材料。

日治初期之前，臺灣地區建築主要構造係以土埕造、與竹造為大宗，與泥土、竹子等材料容易取得、且可自力加工與建造有相當大之關聯，但土埕造建築較不耐震、且防水性較差，而竹構造不耐風、不防火、不耐久，促使日治時期之建築轉而變成以磚造、木造為主之構造，以及日治末期、光復初期興盛之鋼筋混凝土構造。臺灣地區早期竹造建築可分成二大系統，其一為漢人（客家族群、閩南族群）所興建之竹造建築（如客家族群之穿鑿屋、閩南族群之竹管厝）（圖 12），另一種系統則為原住民族所興建之竹構造，二者雖同樣使用竹子作為主要建築材料，但所興建之建築卻仍有許多差異；早期臺灣原住民族除了用竹子來興建自己居住之房舍外，也會利用竹子來建造儲物、畜養牲畜等空間（圖 13）；一般平地漢人則普遍使用竹材來興建街屋、住宅（圖 12）、棚架、家具、工具等。

目前臺灣地區仍遺留有許多早期興建的竹構造，包括屏東、高雄一代客家族群分佈的客庄，以及散佈各地之閩南族群世居農村聚落，都還可以看到早期所興建的穿鑿屋或竹管厝，但因興建年代久遠、材料老化、缺乏妥適管理維護，導致這些竹構造都產生不同程度之損壞，損壞輕微者常被改作為倉庫或廢棄不用，而損壞嚴重者則常遭到拆除、或廢棄不用，甚是可惜。至於原住民部落方面，因日治時期日本人採取同化政策之故，強迫原住民族由高山祖居地遷往丘陵或平地後，原有以竹子興建之竹構造已所剩無幾，目前僅在南投魚池九族文化村、或屏東瑪家原住民文化園區尚可見到由日治時期日本在臺學者千々岩助太郎指導仿做之原住民族竹構造外，現有之原住民部落已幾乎看不到原住民族原有之竹造住宅、穀倉、欄舍..等。

資料來源：《台灣竹構建築結構體構法之調查研究》

圖 12 台灣地區早期「竹管厝」



a.卑南族建築　b.鄒族建築　c.平埔族建築　d.阿美族竹構建築

資料來源：《臺灣古建築圖解事典》

圖 13 台灣地區原住民族早期竹構建築類型（李乾朗，1996）

近年來因新材料、新工法、新技術應用十分便利，而且竹材耐久性較差、含糖量高，易遭蟲蛀蝕、節點接頭強度較低、結構行為不易掌控，使得竹材之使用侷限在鷹架、棚架等臨時性構造物，而較少應用在正式之建築物上。

竹子為相當環保之材料，不僅生產過程所需耗能低（表 1）、且廢棄後也不會造稱污染，加上竹子生長速度相當快，所以國外對於竹材之使用非常廣泛與普遍，尤其東南亞、美洲、非洲一帶，不僅應用在建築（圖 14）、橋樑（圖 15）、裝置藝術（圖 16），甚至連自行車（圖 17）也可應用竹材來製造；最近幾年以來，全世界更因為竹材具有低耗能、環保等特性，而在 2000 年漢諾威博覽會、 2005 年日本愛知博覽會、2010 年上海世界博覽會等各大展覽會場上，紛紛被興建來做為推廣環保、永續之示範性綠建築（圖 18、圖 19、圖 20、圖 21），可見世界各國永續議題多麼重視使用竹子做為建築材料。

表 1 常見建築材料生產過程消耗能源量

| 材料種類 | 消耗能量（MJ/m3） | 備註 |
|---|---|---|
| 混凝土 | 240 | |
| 鋼骨 | 1500 | |
| 木頭 | 80 | |
| 竹子 | 30 | 排放量最低 |

資料來源： http://tw.myblog.yahoo.com/divooezein123/article?mid=325&prev=326&next=296

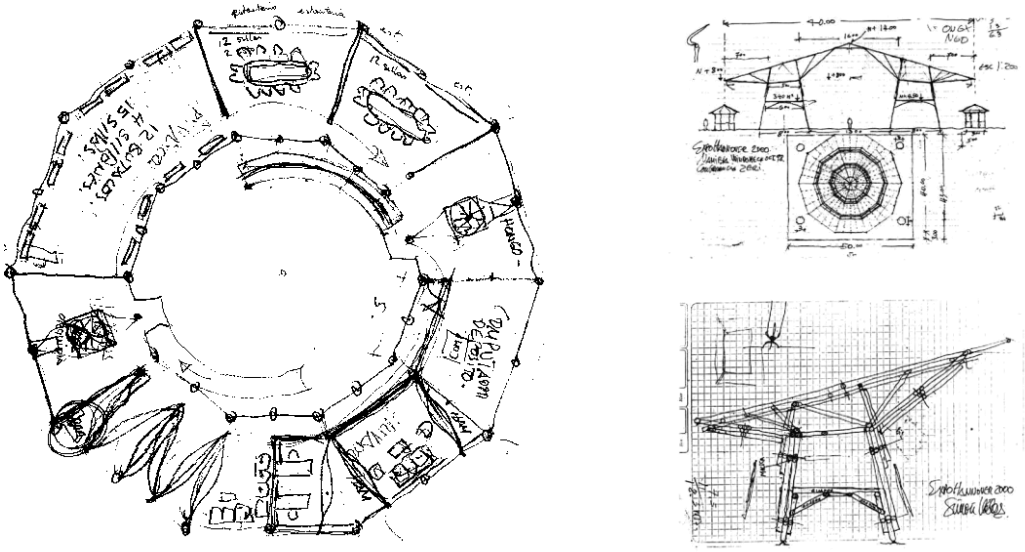
圖 14　PT Bumbu _峇里島綠學校教室　　圖 15　PT Bumbu _峇里島綠學校橋樑

資料來源：
http://www.trekearth.com/gallery/Asia/Taiwan/North/Taipei/Taipei/photo1274447.htm

圖 16 竹藝裝置作品「天幕」

資料來源：
http://www.eco-artware-notes.com/beautiful-bamboo-bikes/

圖 17 英國 Biomega 自行車



a.平面圖　　b.剖面圖

資料來源：http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?p=5264930

圖 18 漢諾威博覽會 Zero Emissions Research & Initiatives 展館（ZERI　Pavillon）平面、剖面

a.外觀

b.室內

資料來源：http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?p=5264930

圖 19 漢諾威博覽會 Zero Emissions Research & Initiatives 展館（ZERI Pavillon）外觀、內部

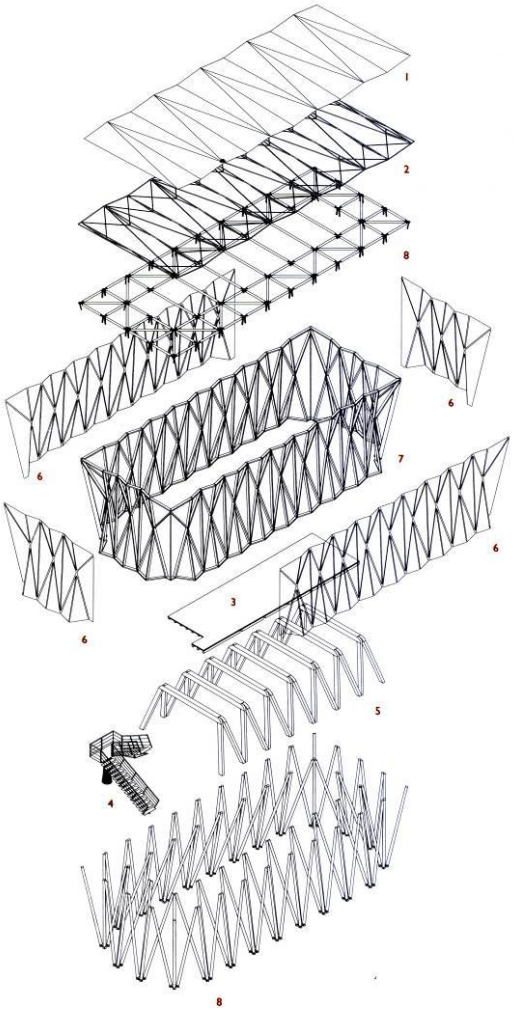


圖 20 上海世界博覽會德中同行之家組合圖

a.白天外觀

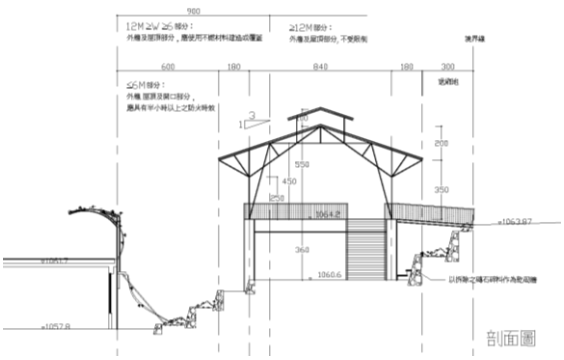
b.夜晚外觀

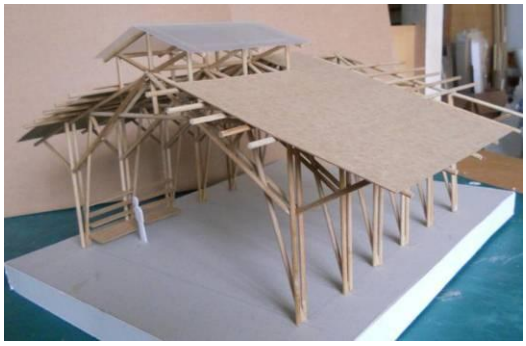
c.室內

資料來源：《Design with nature – the bamboo architecture》

圖 21 上海世界博覽會德中同行之家外觀、內部

臺灣身為國際社會一份子，自然不能獨立於國際社會潮流之外，而忽略了肩負地球村永續發展之重責大任，因此政府部門、私人機構也開始推展竹建築、竹構造之設計與興建，例如雲林縣政府在 2013 年即將舉辦農業博覽會之基地上已委託大藏聯合建築師事務所規劃竹造廣場棚架（圖 9、圖 10），廣達基金會對於 2012 年擬將補助的嘉義縣瑞里國小圖書館新建工程（圖 22、圖 23）二樓部份，也打算朝向使用竹子來打造閱覽空間；除此之外，部分研究者也開始著手探討和研究如何讓竹子能夠便利的應用於建築，例如臺南藝術大學利用現有鷹架系統金屬環釦作為竹構造構材接續接頭，而創造出一種可快速拆解、組裝、運送、重複使用之竹構造系統（圖 7、圖 8）。



資料來源：大藏建築師事務所提供

圖 22 嘉義縣瑞里國小圖書館新建工程剖面圖

圖 23 嘉義縣瑞里國小圖書館新建工程竹構造模型

## 三、竹構造構件節點作法與損壞調查

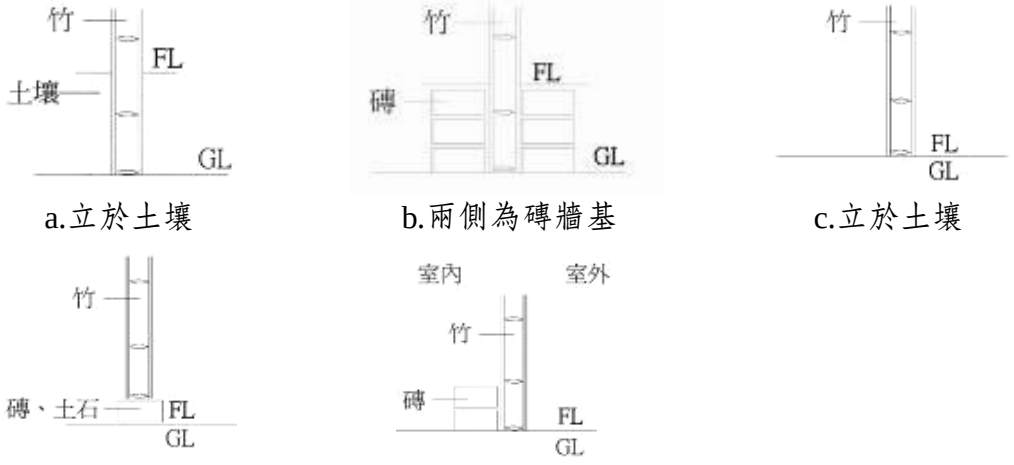
竹構造構件節點作法與損壞調查中，前項內容將由文獻歸納及調查實際案例來取得，而損壞調查部分，將以傳統穿鑿屋與竹管厝之田野調查結果作為分析與討論內容。

### 3-1 文獻中穿鑿屋或竹管厝之構件節點作法歸納結果

國內研究竹構造之論文並不多，以 2007 年成功大學建築研究所《台灣竹構建築結構體構法之調查研究》碩士論文、及 2003 年內政部建築研究所之《推展竹材建築與落實竹材科技補助研究計畫》計畫較為詳實，茲就《台灣竹構建築結構體構法之調查研究》中所歸納之竹構造節點作法整理如下：

#### 3-1-1 基礎部位

竹構建築自重輕，因此傳統竹造建築會直接將竹柱立於土壤（圖 24a、圖 24b、圖 24c），或立於磚、石塊上（圖 24d、圖 24e），後二者之作法可避免地面溼氣導致竹柱受潮、或防止雨水濺濕。




a.立於土壤　b.兩側為磚牆基　c.立於土壤

d.室外為磚牆　e.立於磚（石）塊

資料來源：《台灣竹構建築結構體構法之調查研究》

圖 24 竹造建築基礎部位節點作法

### 3-1-2 牆體部位

#### 1. 牆體構架

傳統竹造建築牆體主要由垂直與水平竹材穿閂而形成構架（圖 25），竹柱間之間距約為 80cm 至 90cm，且垂直與水平竹材間的牆體會以編竹夾泥牆來抑制構架面內方向之變形。

a.外牆構架　　b.內牆構架

資料來源：《台灣竹構建築結構體構法之調查研究》

圖 25 傳統竹造建築牆體構架

傳統竹構架多以垂直相接為主，以穿（貫穿竹材）（圖 26a、圖 26b）、閂（不貫穿竹材）（圖 26c）兩種接合為多，然後再以籐皮綁紮纏繞固定，避免孔洞過大而晃動。

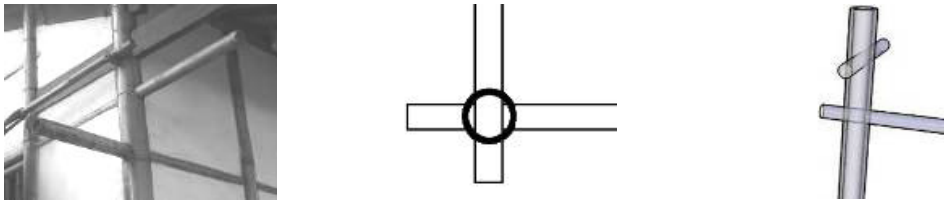
a.貫穿竹柱（穿）　　b.未貫穿竹柱（閂）　　c.未貫穿竹柱（閂）

資料來源：《台灣竹構建築結構體構法之調查研究》

圖 26 傳統竹造建築構架節點作法

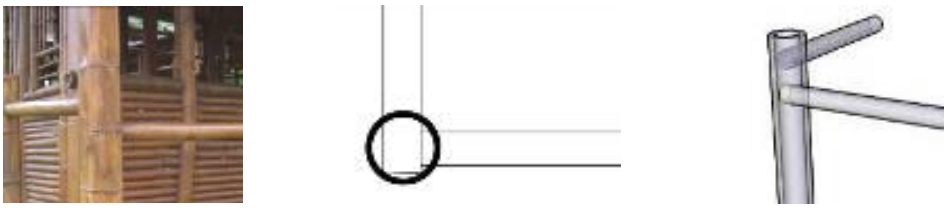
#### 2. 牆體構架間接合

牆體構架與構架最常見之接合方式為使用共同竹柱（圖 27、圖 28）、或是雙角柱（圖 29），然後以水平構件貫穿共同柱來固定構架。



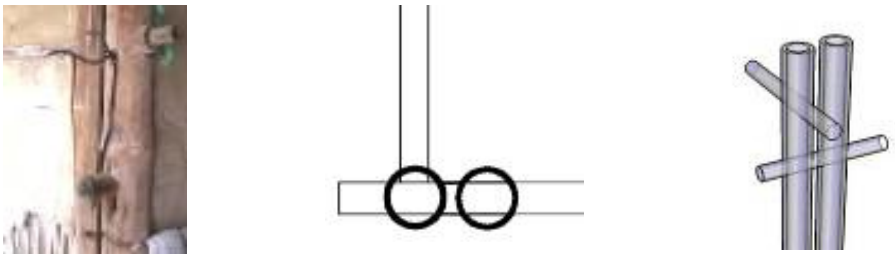
資料來源：《台灣竹構建築結構體構法之調查研究》

圖 27 傳統竹造建築構架間單柱接合作法之一



資料來源：《台灣竹構建築結構體構法之調查研究》

圖 28 傳統竹造建築構架間單柱接合作法之二

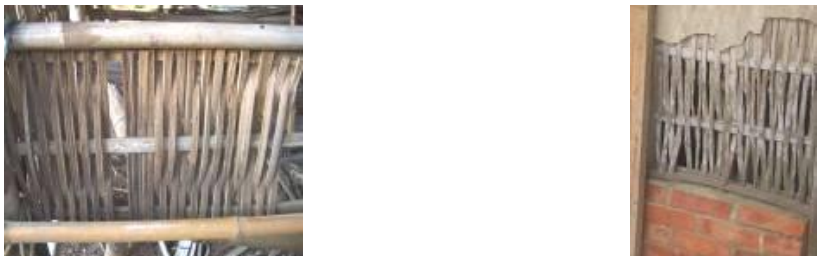


資料來源：《台灣竹構建築結構體構法之調查研究》

圖 29 傳統竹造建築構架間雙柱接合作法

### 3. 構架間填料

傳統竹造建築構架間常以編竹夾泥牆為主，牆面編竹（圖 30a）後以黏土、稻草、或稻穀塗敷佈滿，最後上白灰於牆面上。另除編竹牆面外，基腳處亦有與磚造牆面結合之例（圖 30b）。



a.牆面編竹　　b.編竹與磚造基腳

資料來源：《台灣竹構建築結構體構法之調查研究》

圖 30 傳統竹造建築牆體構架內之編竹夾泥

### 3-1-3 屋頂部位

傳統竹造構建築之屋面，常以二坡水形式出現，竹柱與桁條之接合處之作法如圖 31 所示，常於竹柱上部挖圓槽，槽孔大小須能固定桁條不滾動，並以籐皮纏繞固定柱與桁條（圖 31）。另外，桁條與椽條之接續作法可分為兩種，其一為將細長椽條壓平成凹陷狀，利用凹陷處跨越桁條來固定（圖 32a），另一種作法為桁條兩側分別放置竹椽條，平鋪擺放以竹皮綁紮於交結處後固定於屋樑上（圖 32b）。

資料來源：《台灣竹構建築結構體構法之調查研究》

圖 31 傳統竹造建築屋頂桁條與木柱接續處作法

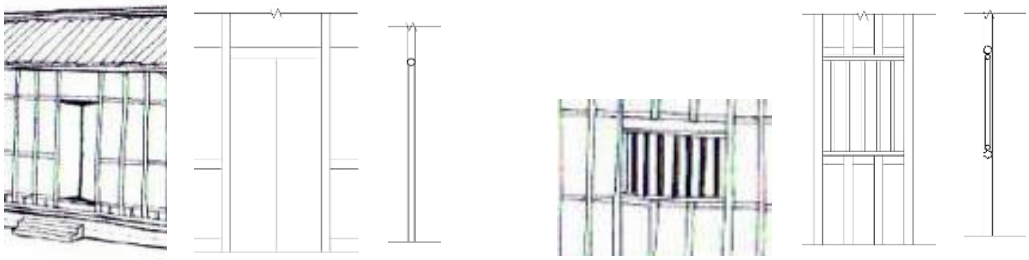
a.椽條壓平跨過桁條固定　　b.椽條直接置於桁條上

資料來源：《台灣竹構建築結構體構法之調查研究》

圖 32 傳統竹造建築桁條與椽條之接續作法

### 3-1-4 開口部位

傳統竹造建築開口部包括門、窗，常以牆體構架之水平橫樑作為門窗楣樑（圖33a），直接承受垂直載重之重量，或是另加楣樑於門窗上，窗户多以直櫺窗為多（圖 33b）。

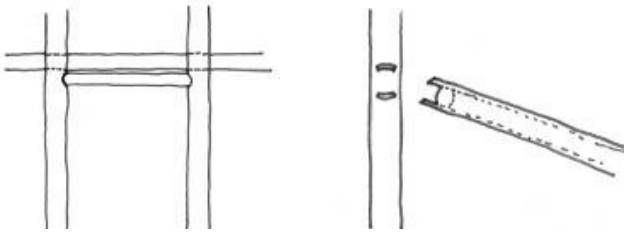


a.門　　b.窗

資料來源：《台灣竹構建築結構體構法之調查研究》

圖 33 傳統竹造建築門、窗開口部作法

楣樑之作法除加強開口部之承載外，亦有於竹柱上挖設槽孔，再以楣樑穿入，保持外表之美觀而不承載重量之作法（圖 34）。



資料來源：《台灣竹構建築結構體構法之調查研究》

圖 34 傳統竹造建築楣樑作法

## 3-2 竹構造構件節點作法調查

竹構造案例調查包括傳統穿鑿屋、竹管厝及現代竹構造等，其中傳統穿鑿屋、竹管厝共調查 20 個案例，而現代竹構造調查案例則有二個案例，其一為 2013 年 12 月 25 日即將開幕的雲林農業博覽會碳匯林場、第二個案例為臺南市政府都市發展局於 2011 年執行「大臺南地區村落社區美學創意計畫」時所衍生之「竹籐快閃屋」系統。

### 3-2-1 傳統穿鑿屋與竹管厝

穿鑿屋、竹管厝分別為客家族群及閩南族群對於早期傳統竹造建築之稱謂，本研究共調查 20 個案例（表 2），包括臺南市 6 例（南化區 5 例為穿鑿屋、後壁區 1 例為竹管厝）、屏東縣六堆附近 8 例（皆為穿鑿屋）（圖 35）、斗六市 6 例（皆為竹管厝）（圖 36），調查案例分佈位置及種類如表 2 所示。20 個調查案例皆為傳統住宅，多數仍繼續做為住宅使用（圖 37），部分則廢棄、或作為倉庫使用（圖 38）。

圖 35 台南及屏東穿鑿屋調查案例分佈位置

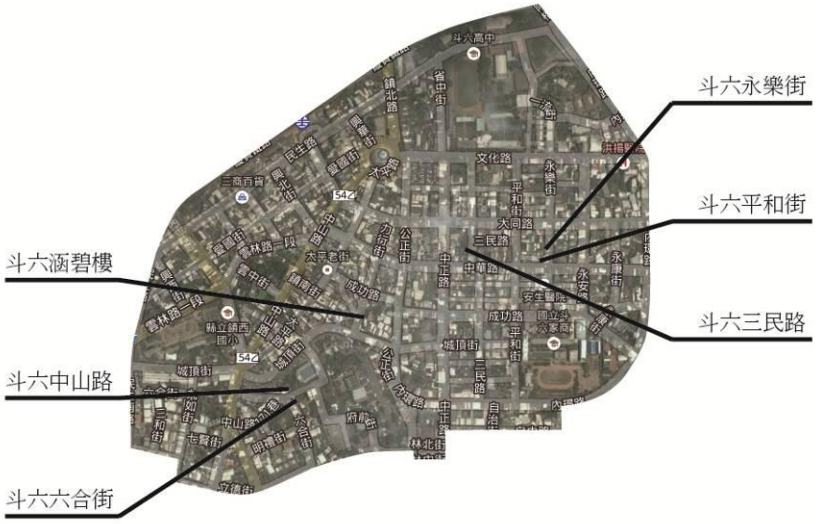



圖 36 斗六竹管厝調查案例分佈位置

表 2 穿鑿屋及竹管厝調查案例種類與分佈位置

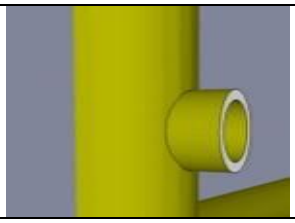
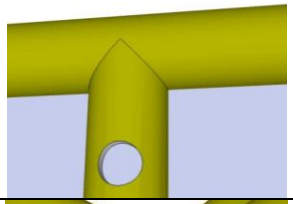
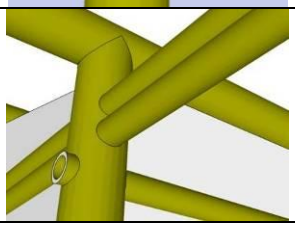
| 案例編號 | 分佈位置 | 種類 |
|---|---|---|
| 1 | 臺南市後壁區上茄苳 16 號 | 竹管厝 |
| 2 | 臺南市南化區北寮村 33 號 | 穿鑿屋 |
| 3 | 臺南市南化區北寮村 21 號 | 穿鑿屋 |
| 4 | 臺南市南化區北寮村 111 號 | 穿鑿屋 |
| 5 | 南化茅埔村（無地址、省道台 20 線 4.7 公里處） | 穿鑿屋 |
| 6 | 臺南市南化區玉山里 48 之 1 號旁邊農地內 | 穿鑿屋 |
| 7 | 屏東縣萬丹鄉中興路二段六五九巷 39 號 | 穿鑿屋 |
| 8 | 屏東縣新埤鄉建功村建功路 122 號 | 穿鑿屋 |
| 9 | 屏東縣新園鄉烏龍村 33 號 | 穿鑿屋 |
| 10 | 屏東縣高樹鄉東興村高興路 20 號附近 | 穿鑿屋 |
| 11 | 屏東縣高樹鄉新大路觀中正路 188 號 | 穿鑿屋 |
| 12 | 屏東縣麟洛鄉老田尾田尾街巷內 | 穿鑿屋 |
| 13 | 屏東縣新埤鄉獅頭村進化路 31 巷巷內 | 穿鑿屋 |
| 14 | 屏東縣新埤鄉獅頭村進化路活動中心對面 | 穿鑿屋 |
| 15 | 雲林縣斗六市永樂街 116 號 | 竹管厝 |
| 16 | 雲林縣斗六市平和街 69 巷 24 號 | 竹管厝 |
| 17 | 雲林縣斗六市三民路 81 號 | 竹管厝 |
| 18 | 雲林縣斗六市力行街 42 巷 7 號 | 竹管厝 |
| 19 | 雲林縣斗六市六合街 96 號 | 竹管厝 |
| 20 | 雲林縣斗六市中山路 171 巷 15 號 | 竹管厝 |

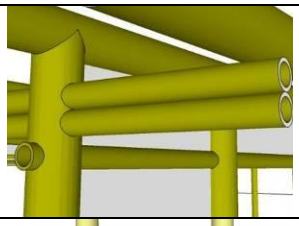
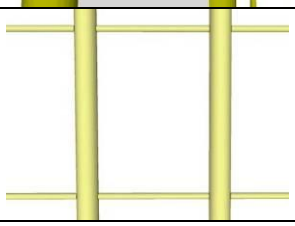
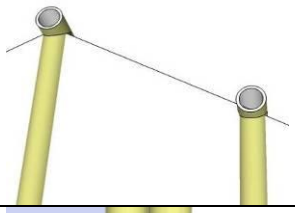
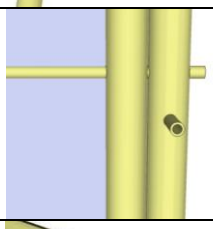
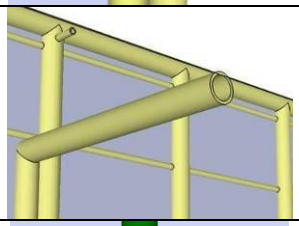
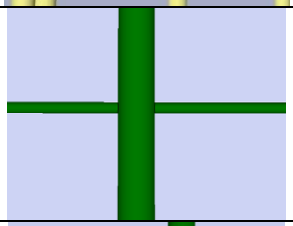
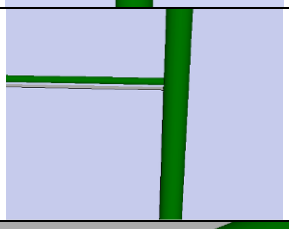
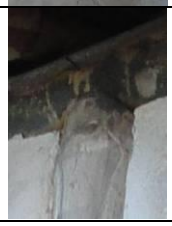
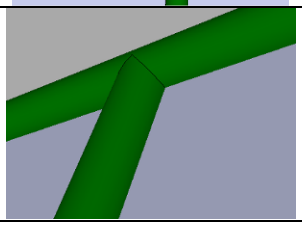
圖 37 案例 2 穿鑿屋仍做為住宅使用

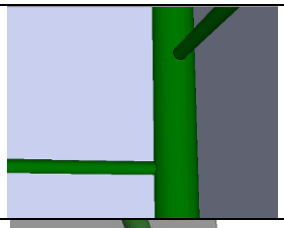
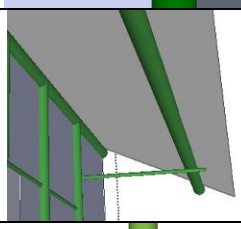
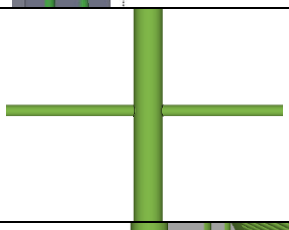
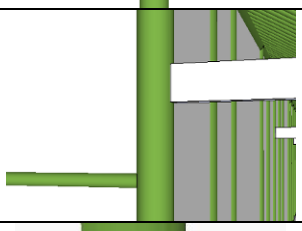
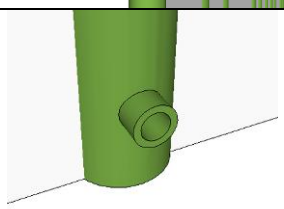
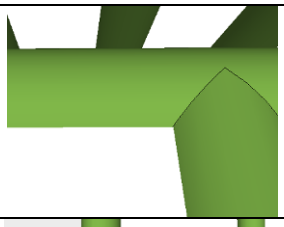
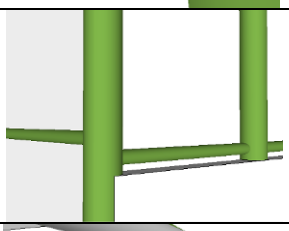
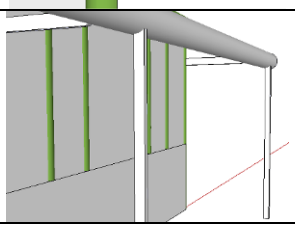
圖 38 案例 3 穿鑿屋改做為倉庫使用

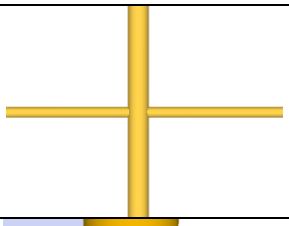
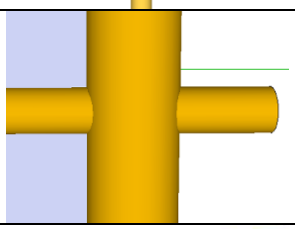
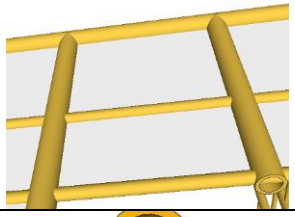
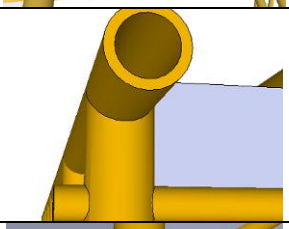
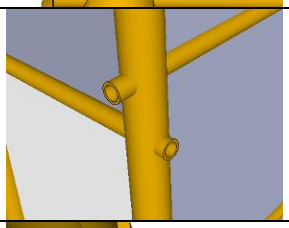
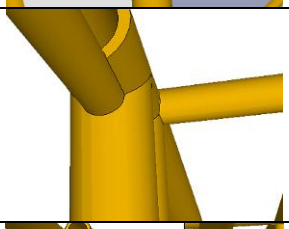
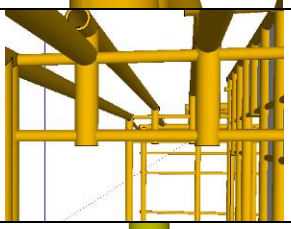
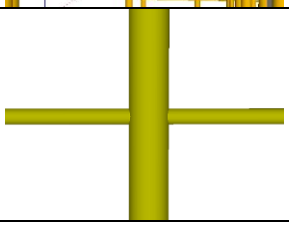
表 3 為本研究所調查之 20 個穿鑿屋與竹管厝牆體構架相關構件節點、屋架桁條與椽條節點、及部份開口部之作法，各種構件間節點之作法與 2007 年成功大學建築研究所《台灣竹構建築結構體構法之調查研究》所歸納之結果幾乎相同，主要以〝穿〞、〝閘〞、以藤皮或其他材料（如鐵絲）綁紮等方式進行構件之續接，並無特殊作法或顯著差異，顯見台灣地區客家穿鑿屋、及閩南竹管厝構造方式已衍生出固定之作法。

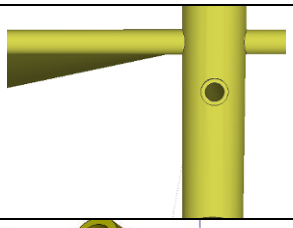
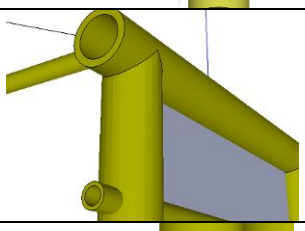
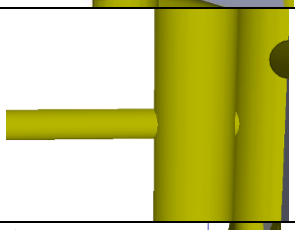
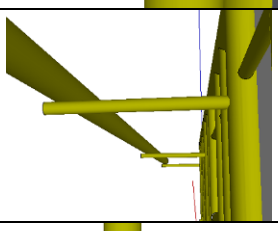
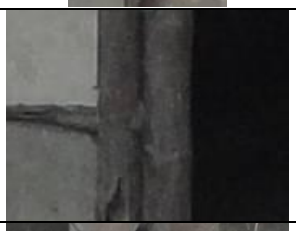
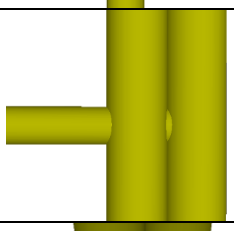
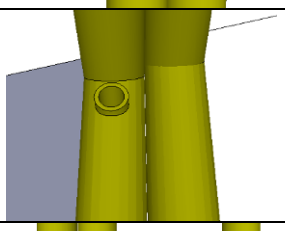
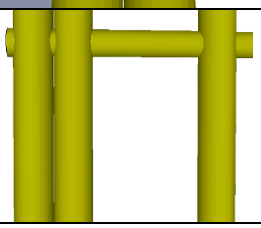
表 3 穿鑿屋、竹管厝相關構件節點作法調查結果

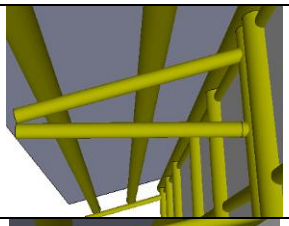
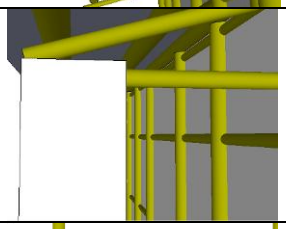
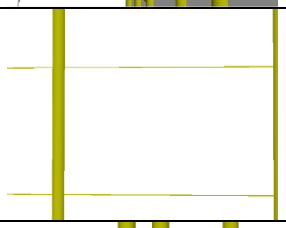
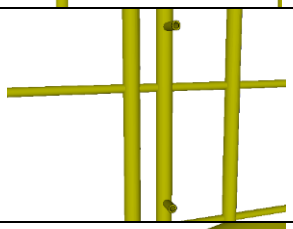
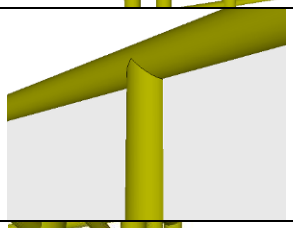
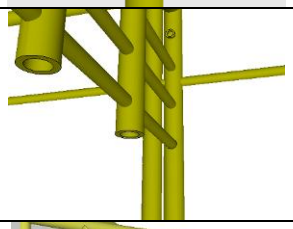
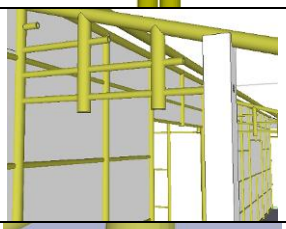
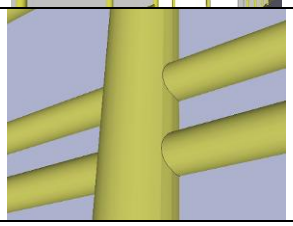
| 案例編號 | 接合方式 | 案例照片 | 作圖 |
|---|---|---|---|
| 1 | 貫穿竹柱 | |  |
| | 挖弧接桁 | |  |
| | 共同角柱 | |  |

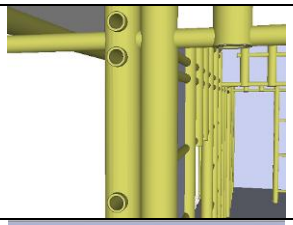
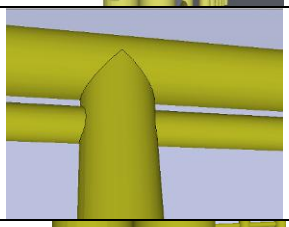
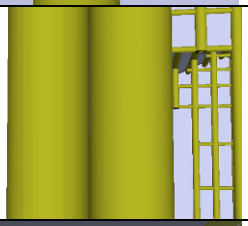
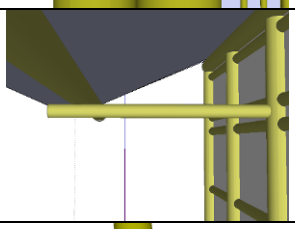
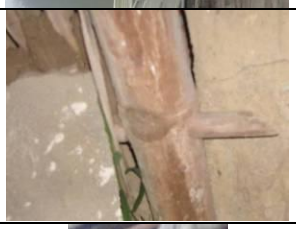
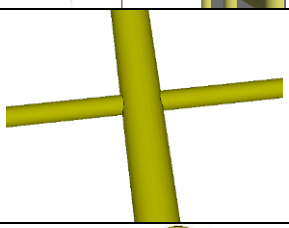
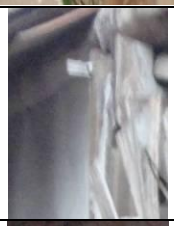
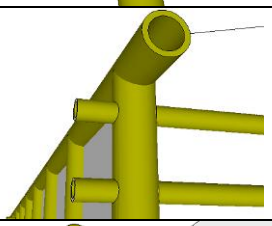
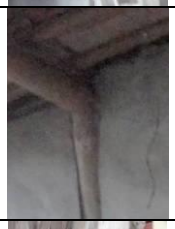
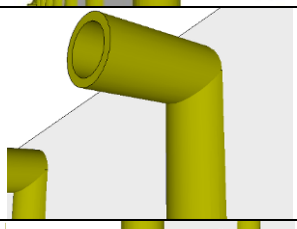
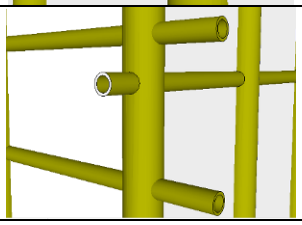
| | | | |
|---|---|---|---|
| | 出屐 | |  |
| 2 | 貫穿竹柱 | |  |
| | 挖弧接桁 | |  |
| | 雙角柱 | |  |
| | 出屐 | |  |
| 3 | 貫穿竹柱 | |  |
| | 未貫穿竹柱 | |  |
| | 挖弧接桁 |  |  |

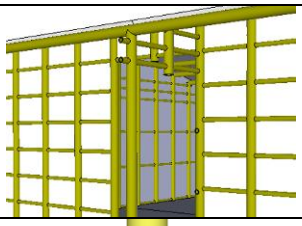
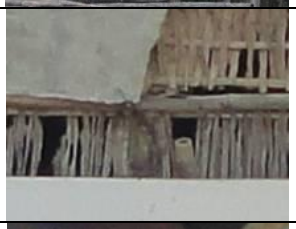
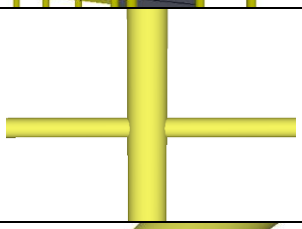
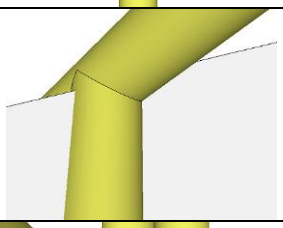
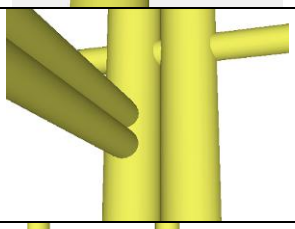
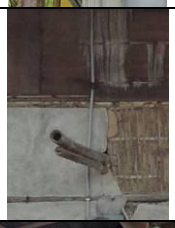
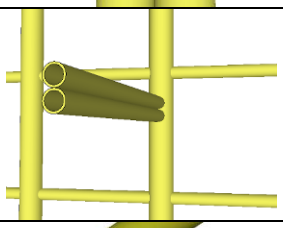
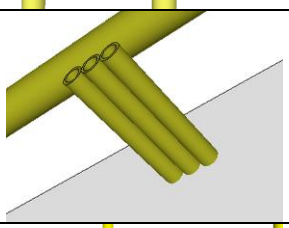
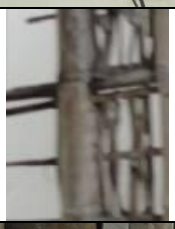
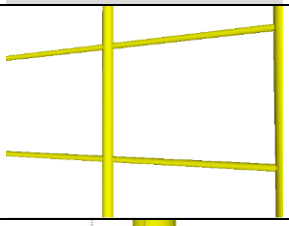
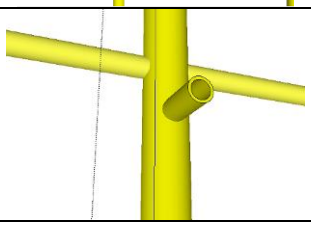
| | | | |
|---|---|---|---|
| | 共同角柱 | |  |
| | 出展 | |  |
| 4 | 貫穿竹柱 | |  |
| | 未貫穿竹柱 | |  |
| | 端點貫穿 | |  |
| | 挖弧接桁 | |  |
| | 共同角柱 | |  |
| | 出展 | |  |

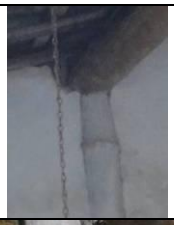
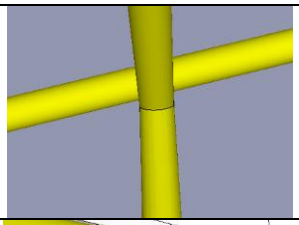
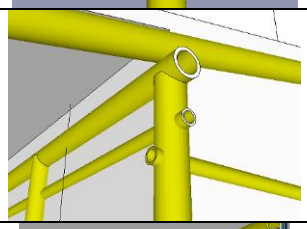
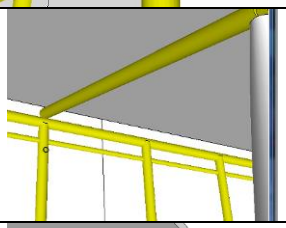
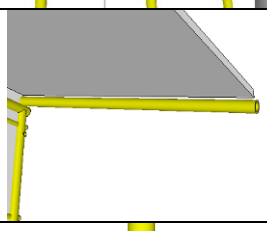
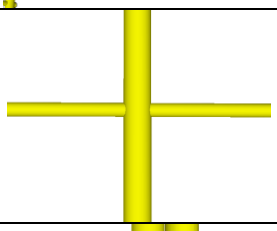
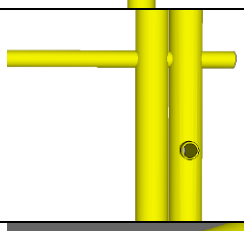
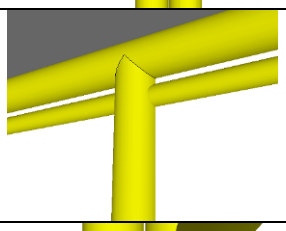
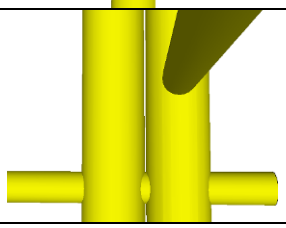
| | | | |
|---|---|---|---|
| 5 | 貫穿竹柱 | |  |
| | 端點貫穿 | |  |
| | 楣樑處接合 | |  |
| | 挖弧接桁 | |  |
| | 共同角柱 | |  |
| | 雙角柱 | |  |
| | 出步 | |  |
| 6 | 貫穿竹柱 | |  |

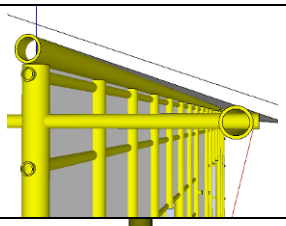
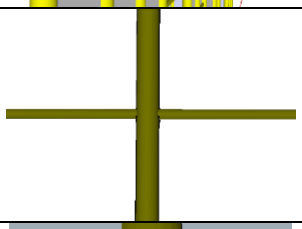
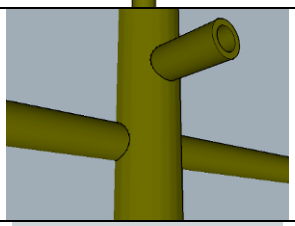
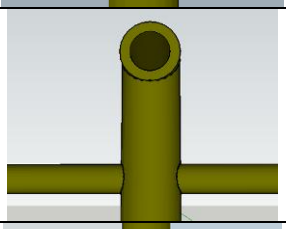
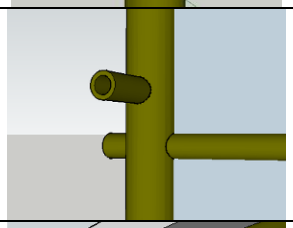
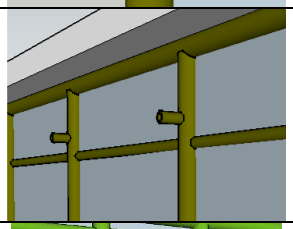
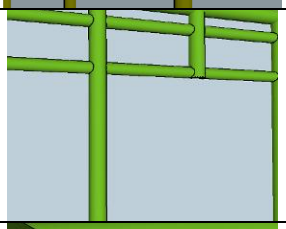
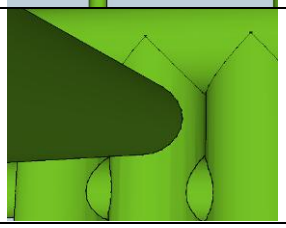
| | | | |
|---|---|---|---|
| | 端點貫穿 | |  |
| | 挖弧接桁 | |  |
| | 雙角柱 | |  |
| | 出展 | |  |
| 7 | 貫穿竹柱 | | |
| | 端點貫穿 |  |  |
| | 挖弧接桁 | |  |
| | 雙角柱 | |  |

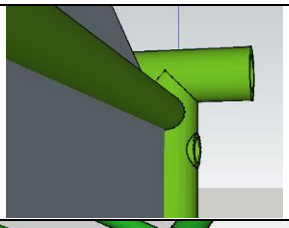
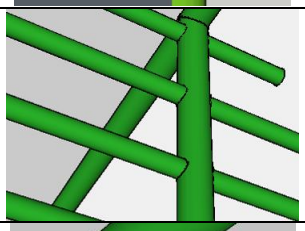
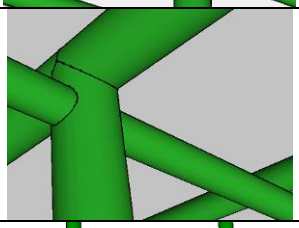
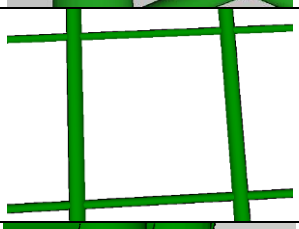
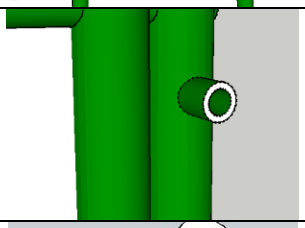
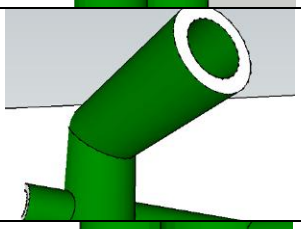
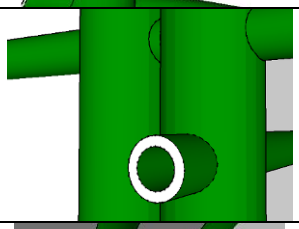
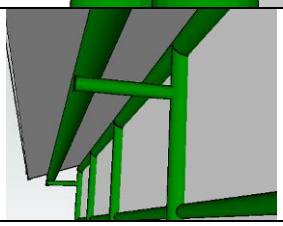
| | | | |
|---|---|---|---|
| | 出展 | |  |
| | 出步 | |  |
| 8 | 貫穿竹柱 | |  |
| | 端點貫穿 | |  |
| | 挖弧接桁 | |  |
| | 雙角柱 | |  |
| | 出步 | |  |
| 9 | 貫穿竹柱 | |  |

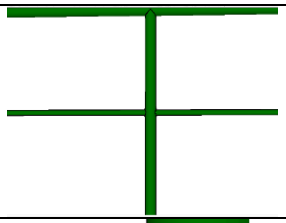
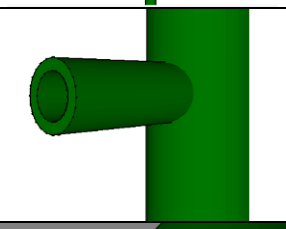
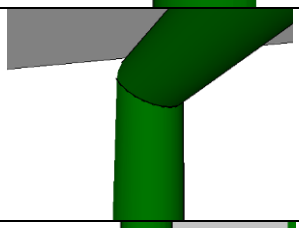
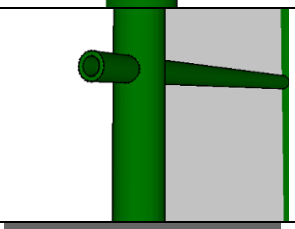
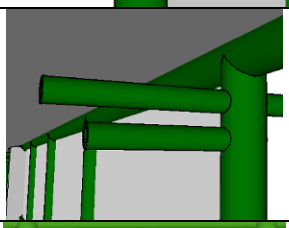
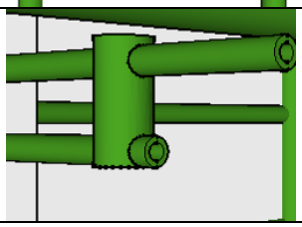
| | | | |
|---|---|---|---|
| | 端點貫穿 | |  |
| | 挖弧接桁 | |  |
| | 雙角柱 | |  |
| | 出展 | |  |
| 10 | 貫穿竹柱 |  |  |
| | 端點貫穿 |  |  |
| | 挖弧接桁 |  |  |
| | 共同角柱 | |  |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 出步 | |  |
| 11 | 貫穿竹柱 |  |  |
| | 挖弧接桁 | |  |
| | 雙角柱 | |  |
| | 出展 |  |  |
| 12 | 出展 | |  |
| 13 | 貫穿竹柱 |  |  |
| | 端點貫穿 | |  |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 挖弧接桁 |  |  |
| | 共同角柱 | |  |
| | 出步 | |  |
| | 出展 | |  |
| 14 | 貫穿竹柱 | |  |
| | 端點貫穿 | |  |
| | 挖弧接桁 | |  |
| | 雙角柱 | |  |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 出展 | |  |
| 15 | 貫穿竹柱 | |  |
| | 端點貫穿 | |  |
| | 挖弧接桁 | |  |
| | 共同角柱 | |  |
| | 出展 | |  |
| 16 | 貫穿竹柱 | |  |
| | 挖弧接桁 | |  |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 共同角柱 | |  |
| 17 | 貫穿竹柱 | |  |
| | 挖弧接桁 | |  |
| 18 | 貫穿竹柱 | |  |
| | 端點貫穿 | |  |
| | 挖弧接桁 | |  |
| | 雙角柱 | |  |
| | 出展 | |  |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 19 | 貫穿竹柱 | |  |
| | 端點貫穿 | |  |
| | 挖弧接桁 | |  |
| | 共同角柱 | |  |
| | 出屐 | |  |
| 20 | 貫穿竹柱 | | |
| | 出屐 | |  |

### 3-2-2 雲林農業博覽會碳匯林場

碳匯林場為 2013 年 12 月 25 日即將開展的雲林農業博覽會虎尾主場館之一，為了使用竹材創造出大跨度的展示空間，因此由建築師引進了獨特的接頭系統、並由雲林縣古坑鄉匠師使用在地孟宗竹加工製作，克服竹材先天橫向的纖維間容易拉開地缺點，且能適用於大跨距桁架結構系統。

此案例接頭製作工具包括加熱爐、束口桶、圓鋼絲、紙膠帶、快乾膠、金屬線、木造人工捲揚器、電鑽、竹籤、老虎鉗、尖嘴鉗、S 型鐵勾、預埋螺絲、倒水泥用塑膠袋、攪拌棒等，製作時之流程依序為量測切口與竹節之距離（圖 39）、接頭處切縫、接頭處以大火滾煮（圖 40）、將竹管打入漏斗形束口桶中（圖 41）、預製圓鋼絲管束套入竹管（圖 42）、使用紙膠帶固定圓鋼絲（圖 43）、在任一竹篾往內斜向鑽孔（圖 44）、將鋼絲打入牙籤鑷緊固定（圖 45）、鋼絲纏繞並緊綁竹材（圖 46）、埋入固定金屬螺絲（圖 47）、將蓋子鎖上預埋竹管中的螺絲（圖 48）、鎖上螺絲（圖 9）、組裝完成狀態（圖 10）。

完成後之桿件與常見空間桁架桿件幾乎相同，桿件可隨空間需求而做尺寸上之變化，同時施作時僅需在工地現場進行組裝，可加快施作之速度。

圖 39 切口須與竹節距離 3 公分以上

圖 40 大火滾煮 10 分鐘

圖 41 將竹管打入漏斗形束口桶中

圖 42 預製圓鋼絲管束套入竹管

圖 43 使用紙膠帶固定圓鋼絲

圖 44 在任一竹篾往內斜向鑽孔

圖 45 將鋼絲打入牙籤鑷緊固定

圖 46 鋼絲纏繞並緊綁竹材

圖 47 埋入固定金屬螺絲

圖 48 將蓋子鎖上預埋竹管中的螺絲

### 3-2-3 竹籐快閃屋

臺南市政府都市發展局為推廣農村聚落參與社區營造，從 2011 年執行「大臺南地區村落社區美學創意計畫」，並引進大學院校實際參與社區營造，而「竹籐快閃屋」乃此計畫之產物之一。「竹籐快閃屋」係由畢業於臺南藝術大學建築研究所的林鍵樺設計師與傳統匠師吳長村的合作所完成，將竹構組合成一棟快速組裝的快閃屋，並可以成為社區舉辦社區農特產的特色展示空間。「竹籐快閃屋」可由 2 個人在 2 小時內組裝、拆解完成，所有構件可用一台小貨車裝載完畢，且提供至少 9m$^2$ 之展示面積。

「竹籐快閃屋」建造時之工具包括竹子、萬向接頭、金屬基礎、金屬叉，所製作之主要構件包括樑柱（圖 7）、及版構材（圖 49）（屋面（圖 50）），樑柱係先在工廠以穿鬧（圖 26c）方式將竹管組裝成竹梯（圖 7）所構成，而版構材則是由剖開竹材以一陰一陽的模組化對疊並以塑膠管束綁紮（圖 49）而成。「竹籐快閃屋」組裝時，則是利用常見的鋼製鷹架之萬向接頭進行柱樑構件鎖接（圖 51），部分次要垂直、水平構件則利用管束綁紮（圖 52）。柱腳部分，則是直接將竹梯型二側竹管插在鋼製金屬基礎（圖 53）；而屋面懸臂部分，則是利用金屬叉加以支撐（圖 54）。

圖 49 竹製版構材

圖 50 屋面組裝過程

圖 51 將竹管打入漏斗形束口桶中

圖 52 預製圓鋼絲管束套入竹管

圖 53 鋼製金屬基礎

圖 54 金屬叉支撐懸臂構件

### 3-2-4 小結

傳統穿鑿屋、竹管厝與現代竹構造之構件節點作法差異甚大，包括構件種類、施工技術性、拆解與重組性、氣密性與耐候性等，茲分別說明如下：

#### 1. 構件種類

傳統穿鑿屋、竹管厝與現代竹構造中，傳統穿鑿屋、竹管厝皆有完整之柱、樑、版（牆、屋面）構材製作方式，而現代竹構造則較著重柱樑構材之施作，對於版構材方面，僅「竹篶快閃屋」交代屋面之作法，對於牆面則無明確之構造。

#### 2. 施工技術性

傳統穿鑿屋、竹管厝與現代竹構造施工性質有顯著差異，傳統穿鑿屋、竹管厝之構材主要靠「穿」、「閣」、「綁紮」等方式來結合，所需技術較複雜、難度較高；「竹篶快閃屋」柱樑構件係靠「閣」、「萬向接頭」結合，版部分則以「綁紮」接合，施工技術複雜性與難度低於傳統穿鑿屋、竹管厝；至於雲林農業博覽會碳匯林場線構件（桁架構件）部分，其節點係以「鉸接接頭」來連結不同構件，施工技術複雜性較低、難度較為簡易。

#### 3. 拆解與重組性

傳統穿鑿屋、竹管厝主要以「穿」、「閣」、「綁紮」等方式來結合不同構件，構件間節點行為介於半剛接與鉸接之間，組合後甚難加以拆解，同時牆面除了竹製構架外，構架內也常以泥土填充，因此重量相當中，而不易搬動，故就拆解與重組性能而言，其可行性較低。「竹篶快閃屋」柱、樑、版等構件係由竹子以「閣」、「綁紮」等方式所結合，構材本身不易拆解，但柱、樑、版等構件間以萬向接頭接續之方式，則相當容易拆解，加上柱、樑、版等構件單元體積小、重量不大，整體而言仍相當容易拆解與重組。雲林農業博覽會碳匯林場構件最基本單元為線構件（桁架構件），構件重量較輕，且構件間以鉸接接頭接合，故相當容易拆解、搬遷、與重組，惟鉸接接頭構造複雜、造價較高，仍須有一定技術方能完成構件接頭之製作。

#### 4. 氣密性與耐候性

竹構造因構材尺寸不一，氣密性明顯不及鋼筋混凝土等現代構造，而傳統穿鑿屋、竹管厝與現代竹構造中，因傳統穿鑿屋、竹管厝之牆體構架間填充有泥土，故氣密性較高，而其屋頂也常覆以瓦片，可阻隔雨水、紫外線直接作用於竹構件，因此整體之耐候性也優於竹構件無妥善保護之「竹篶快閃屋」、雲林農業博覽會碳匯林場等現代竹構造。

## 3-3 穿鑿屋與竹管厝損壞模式與原因

本研究共調查 20 棟傳統穿鑿屋與竹管厝，除記錄其構材節點作法（表 3）外，也記錄了其損壞模式，並針對這些竹構造之損壞原因進行探討。

### 3-3-1 損壞模式

傳統穿鑿屋與竹管厝損壞程度與建築物本身是否獲得妥善維護有關，損壞嚴重之案例多數都是維護條件較差之案例，而構件損壞種類相當多樣，包括構材腐蝕（圖 55、圖 56）、構材開裂（圖 57、圖 58）、構材變形（圖 59、圖 60）、構件斷裂（圖 61、圖 62）、節點脫離（圖 63、圖 64）、牆體編竹夾泥脫落（圖 65、圖 66）、構件表面顏色褪色（圖 55～圖 66）。

圖 55 節點處竹柱上緣腐蝕

圖 56 節點處竹柱下緣腐蝕

圖 57 竹柱沿穿孔處之縱向開裂

圖 58 竹柱沿穿孔處邊緣之縱向開裂

圖 59 牆體構架變形、編竹夾泥脫落

圖 60 牆體構架變形

圖 61 竹柱、竹樑、編竹斷裂

圖 62 竹樑斷裂

圖 63 竹柱、竹桁節點鬆脫

圖 64 竹樑脫離竹柱

圖 65 牆體編竹夾泥脫落

圖 66 竹樑變形、牆體編竹夾泥脫落

### 3-3-2 損壞原因

圖 55 至圖 66 之各種竹構造損壞現象原因不盡相同，推測與下列因素有關，分別為：

**1. 屋頂漏水**

傳統竹造建築物屋頂多鋪設瓦片（如水泥瓦），瓦片在雨水、日照長期交替作用下十分容易開裂，導致雨水由屋頂滲入竹製椽條、桁條、樑、柱等構件中，時間一久便容易造成竹構件腐蝕或吸引蟲蟻蛀蝕，而使得竹構件腐朽、變形、斷裂。

**2. 蟲蟻蛀蝕**

竹材本身富含醣類與澱粉，而傳統竹造建築興建時竹構件普遍未進行適當之防腐處理，再加上屋頂、牆面防水性不佳時，即容易吸引各種蟲蟻啃食或蛀蝕，致使竹構件腐朽、變形、斷裂。

**3. 構材表面保護不足**

竹構造之耐久性與構材表面是否有適當之保護有關，例如屋面出挑較多時可避免竹構件受到雨水沖刷或紫外線作用、牆面填充泥土與表面粉刷白灰可避免編竹受到雨水沖刷或紫外線作用、柱腳墊石塊或磚牆可隔離地下或地面水氣等，一旦這些保護措施不足或喪失時，構件顏色即容易褪色、變形、開裂、或腐蝕..等。

**4. 地震或其他外力作用**

傳統竹構造重量較輕、柱樑節點行為介於鉸接與半剛接之間，在臺灣多震、多颱風之氣候條件下，相當容易因為地震、颱風等外力作用而導致竹構造整體構架變形、構件彎曲、構件節點鬆脫、編竹夾泥脫落等損壞現象。

## 四、穿鑿屋或竹管厝轉化為災後組合屋之改造方式

竹子為相當環保之材料，且重量輕、生長速度快，若能摒棄傳統穿鑿屋、竹管厝之缺點，並從現代竹構造中吸收優點，使其構材能夠系統化、簡單化，而容易組裝、搬運，在極端氣候頻生之未來，對於相當容易因颱風、豪雨、地震而受創之臺灣山區，將是在短時間內能夠快速提供災民安全又舒適居住空間、且又不會在拆除後造成環境負荷之適當建材與構造方式。

傳統穿鑿屋、竹管厝若要轉化成作為臺灣山區災後組合屋時，其需改善之內容包括構件節點作法、及構件表面耐候性能，茲分別說明如下：

### 4-1 構件節點作法改善方式

傳統穿鑿屋、竹管厝之構件單元包括柱、樑、牆體構架、屋面等，各構件間以需要較高技術之「穿」、「閣」、「綁紮」來加以連結，不僅構件製作與組裝不易，且牆體與屋面構件單元也較為笨重，再加上整體結構行為有所缺陷，故如何介入現代技術與材料，顯然是竹構造能否變成易拆解、搬運、組合、與安全性高之關鍵。

#### 1. 基礎構造

可仿照「竹篶快閃屋」之作法，但鋼製圓管狀基礎尺寸需再增加以供不同尺寸竹柱使用，且需能夠與建築物現場灌注之簡易基礎進行快速之結合（如螺栓接合）。

#### 2. 垂直、水平線構件節點構造

「竹篶快閃屋」使用之萬向接頭（圖 67）可提供平行構件間（圖 67 中之雙尺寸活動式連結器、單尺寸活動式連結器）、與相互垂直構件間之接合（圖 67 中之 $90^{o}$ 固定式連結器），故能適用於需要由多支竹子組成柱或樑之製作，以及相互垂直之柱樑構件接合，但「竹篶快閃屋」使用之萬向接頭為市面上金屬製鷹架標準構件，對於斷面尺寸不一之竹子，可能需要有較多尺寸之接頭選擇，方能解決前述之缺失。

#### 3. 版構造

傳統穿鑿屋、竹管厝之牆體係以竹片編織後填充泥土，而屋面則以桁、椽綁紮後覆蓋瓦片而成，皆有單元面積大、重量重之問題，因此如何減少版構材單元面積與重量，使其能快速搬運、組裝，將是傳統穿鑿屋、竹管厝能否應用之改善重點。傳統編竹夾泥牆之編竹、及「竹篶快閃屋」中剖開竹管陰陽交疊之版材，嵌入預先切割凹槽之適當長度竹管，即可控制版材之重量與大小，故僅要將版材表面之保護材或填充材改為較輕巧之材料（如塑膠墊（圖 68）、橡膠墊），則可解決前述重量過大而不易搬運、重組之問題。

## 4. 版材與線構材接續節點構造

傳統穿鑿屋、竹管厝之版構材與線構材（柱、樑）係以「穿」、「閘」接合，技術較高且較不易拆解與組裝，故可參考線構材使用鷹架萬向接頭來接合柱樑與版構材框架，或者可參考現代建築帷幕牆透過可調整三個向度尺寸之接頭來與主要框架接合之作法。

資料來源：晟金允工業有限公司

圖 67 鷹架鋼管連結器

資料來源：

http://www.designboom.com/architecture/flood-resistant-blooming-bamboo-home-by-hp-architects

圖 68 版構材表面以現代材料填充及保護方式

## 4-2 構件耐候性能改善方式

傳統穿鑿屋、竹管厝主要透過懸挑屋面與牆體填充泥土來保護竹構材，其中版構材填充材料或覆蓋材料之改善方式可仿照圖 68 之作法而達成輕量、保護之目的；除此之外，也可透過加深屋面懸挑長度來保護屋面以下之竹構材，以避免竹構材受潮、受紫外線照射而產生劣化之疑慮。

# 五、結論與建議

## 5-1 結論

1. 傳統客家穿鑿屋構造形式、作法與閩南竹管厝極為類似，二者間之差異並不大，可初步推論臺灣地區傳統竹構造之作法與材料有關，並已衍生一定之方式，而與族群並無太密切之關連。

2. 傳統竹構造構材易因保護構材（如屋面、牆壁）或材料之破壞而劣化與損壞，包括構材表面褪色、竹構材開裂、竹構件變形、構件點鬆脫、構材腐蝕等。

3. 傳統穿鑿屋、竹管厝構件製造技術較高、工序較複雜，較不易拆解、組合，因此高屏地區傳說中合力搬走穿鑿屋(圖 2)之故事仍有待進一步確認與探討。

4. 穿鑿屋、竹管厝構件節點行為介於半剛接與鉸接，且牆體面內方向缺乏抵抗橫力之斜稱，受到地震、颱風作用後易產生面內方向變形。

5. 現代竹構造使用萬向接頭、鉸接接頭來連結柱樑構材，接頭結構行為明確，構件拆解、組裝快速，惟部分接頭製作複雜、造價昂貴。

6. 傳統穿鑿屋、竹管厝在版構材方面組成仍有可資應用之優點，結合現代竹構造線構材之組構方式，將能提高穿鑿屋、竹管厝作為災後組合屋之可行性。

## 5-2 建議

1. 傳統穿鑿屋、竹管厝等竹構造興建時間久遠，在大自然與人為外力作用下，已產生不同程度之損傷，若無積極行動，未來臺灣地區穿鑿屋、竹管厝恐怕會消失殆盡，故急需公私部門合作研擬妥善計畫來保存這些珍貴文化資產。

2. 竹子斷面尺寸不一，利用現有金屬製鷹架接續器來接續竹子時，恐不敷實際之需求，故如何改善現有金屬製鷹架接續器之尺寸、及微調性能，將是影響竹構造能否快速組裝之重要因素。

3. 穿鑿屋、竹管厝版構材填充材料或保護材料較為笨重、且氣密性較低，不利於搬運、組裝，故如何適度介入現代材料使其輕量化，並提高氣密性、防護性，也是竹構造能否成為災後組合屋重要因素之一。

## 六、參考文獻

1. 施婉慧，2008，《竹田寶地～頓物庄的黃金歲月》，行政院客家委員會，台北。
2. 綠元氣產業交流促進會，2011，《屏東縣高樹地區客庄文化資源普查成果展》，行政院客家委員會，台北。
3. 綠元氣產業交流促進會，2011，《2010-11 客庄文化資源普查（屏東縣高樹鄉、里港鄉、鹽埔鄉）計畫》，行政院客家委員會，台北。
4. 李乾朗，2003，《臺灣古建築圖解事典》，臺灣科技大學遠流出版社，台北。
5. 穆寶貴，2007，《台灣竹構建築結構體構法之調查研究》，成功大學建築研究所碩士論文，台南。
6. 林鍵樺，2011，《嬉遊境－老屋活化之空間串連與穿越》，台南藝術大學建築藝術研究所碩士論文，台南。
7. 內政部建築研究所，2003，《推展竹材建築與落實竹材科技補助研究計畫》，內政部建築研究所研究計畫成果報告，台北。
8. 于文吉、江澤慧、葉克林，2003，《竹材特性研究及其進展》，中國林業科學研究院木材工業研究所。
9. 王秀華、吳順昭，1976，《臺灣竹材之構造研究》。
10. 任成，2010，《緊急安置用臨時住宅之構法研究》，臺灣科技大學建築研究所碩士論文，台北。

**附錄**

| | | |
|---|---|---|
| 後壁上茄苳（閩）<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：不明<br>屋頂：瓦<br>屋架：竹<br>牆面：編竹夾泥<br>基礎：牆基砌磚一米<br>地面：水泥砂漿粉光 |
| 南化北寮三合院<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：住家、攤位<br>屋頂：瓦<br>屋架：竹<br>牆面：編竹夾泥<br>基礎：牆基砌磚一米<br>地面：水泥砂漿粉光 |
| 南化北寮村<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：倉庫<br>屋頂：瓦<br>屋架：竹<br>牆面：編竹夾泥<br>基礎：牆基砌磚一米<br>地面：水泥砂漿粉光 |
| 南化北寮國小對面<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：住家<br>屋頂：瓦<br>屋架：竹<br>牆面：編竹夾泥<br>基礎：牆基砌磚一米<br>地面：水泥砂漿粉光 |
| 南化茅埔村<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：攤位<br>屋頂：茅草<br>屋架：竹<br>牆面：編竹夾泥<br>基礎：墊 8cm 玻璃瓶<br>地面：水泥砂漿粉光 |

| | | |
|---|---|---|
| 南化玉山國小附近<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：閒置住家<br>屋頂：瓦<br>屋架：竹<br>牆面：編竹夾泥<br>基礎：前後牆基砌磚一米，兩側墊 12cm 玻璃瓶<br>地面：夯土 |
| 萬丹竹巷口<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：神明廳、儲藏室<br>屋頂：瓦、局部用浪板<br>屋架：竹<br>牆面：編竹夾泥、磚柱<br>基礎：砌一皮磚<br>地面：水泥砂漿粉光 |
| 新埤建功村<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：神明廳、倉庫<br>屋頂：茅草加蓋浪板<br>屋架：竹<br>牆面：編竹夾泥<br>基礎：砌一皮磚<br>地面：夯土換成水泥砂漿粉光 |
| 新園烏龍村<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：廚房、工作間<br>屋頂：新作浪板<br>屋架：竹<br>牆面：竹片編織、側面外覆亞鉛板<br>基礎：砌一皮磚<br>地面：水泥砂漿粉光 |
| 高樹東興村<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：廢棄柱家<br>屋頂：瓦<br>屋架：竹<br>牆面：編竹夾泥、一側山牆砌磚<br>基礎：砌一皮磚<br>地面：夯土 |

| | | |
|---|---|---|
| 高樹大路觀<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：神明廳、農具間<br>屋頂：新作浪板<br>屋架：竹<br>牆面：編竹夾泥<br>基礎：砌一皮磚<br>地面：水泥砂漿粉光 |
| 麟洛老田尾<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：閒置住家<br>屋頂：茅草、瓦<br>屋架：竹<br>牆面：土埆、砌磚<br>基礎：土埆、砌磚<br>地面：水泥砂漿粉光 |
| 新埤獅頭一號<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：麻將間、部分廢棄<br>屋頂：瓦<br>屋架：竹<br>牆面：編竹夾泥<br>基礎：砌一皮磚<br>地面：夯土 |
| 新埤獅頭二號<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：洗衣間、儲藏室<br>屋頂：新作浪板<br>屋架：竹<br>牆面：編竹夾泥<br>基礎：砌一皮磚<br>地面：夯土換成水泥砂漿粉光 |
| 斗六永樂街<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：代書事務所<br>屋頂：瓦<br>屋架：竹、木<br>牆面：編竹夾泥<br>基礎：牆基砌磚一米<br>地面：水泥砂漿粉光 |
| 斗六平和街<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：廢棄住家<br>屋頂：瓦<br>屋架：竹<br>牆面：編竹夾泥<br>基礎：牆基砌磚一米<br>地面：水泥砂漿粉光 |

| | | |
|---|---|---|
| 斗六三民路<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：市場<br>屋頂：浪板<br>屋架：竹<br>牆面：無牆面<br>基礎：木柱鎖水泥基台<br>地面：水泥砂漿粉光 |
| 斗六涵碧樓<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：住家、倉庫<br>屋頂：瓦<br>屋架：竹、木<br>牆面：編竹夾泥<br>基礎：牆基砌磚一米<br>地面：水泥砂漿粉光 |
| 斗六六合街<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：住家、廚房<br>屋頂：瓦<br>屋架：竹<br>牆面：編竹夾泥<br>基礎：牆基砌磚一米<br>地面：水泥砂漿粉光 |
| 斗六中山路<br>位置：<br>[redacted] | | 用途：住家、客廳、廚房<br>屋頂：瓦<br>屋架：竹<br>牆面：編竹夾泥<br>基礎：牆基砌磚一米<br>地面：水泥砂漿粉光 |