

國立中央大學

客家社會文化研究所
碩士論文

雲林詔安客家文化圈的歷史形成
--以崙背、二崙兩鄉鎮為例

研究生：許瑛玳

指導教授：楊聰榮 博士

中華民國九十七年七月

本論文獲行政院客家委員會 97 年客家研究優良博碩士論文獎助



國立中央大學圖書館 碩博士論文電子檔授權書

(95 年 7 月最新修正版)

本授權書所授權之論文全文電子檔(不包含紙本、詳備註 1 說明)，為本人於國立中央大學，撰寫之碩/博士學位論文。(以下請擇一勾選)

同意 (立即開放)

同意 (一年後開放)，原因是：_____

同意 (二年後開放)，原因是：_____

不同意，原因是：_____

以非專屬、無償授權國立中央大學圖書館與國家圖書館，基於推動「資源共享、互惠合作」之理念，於回饋社會與學術研究之目的，得不限地域、時間與次數，以紙本、微縮、光碟及其它各種方法將上列論文收錄、重製、公開陳列、與發行，或再授權他人以各種方法重製與利用，並得將數位化之上列論文與論文電子檔以上載網路方式，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

研究生簽名： 許環玳 學號： 947201008

論文名稱： 雲林詔安客文化圈的歷史形成—以崙背、二崙兩鄉鎮為例

指導教授姓名： 楊聰榮

系所： 客家社會文化研究 所 博士班 碩士班

日期：民國____年____月____日

備註：

1. 本授權書之授權範圍僅限電子檔，紙本論文部分依著作權法第 15 條第 3 款之規定，採推定原則即預設同意圖書館得公開上架閱覽，如您有申請專利或投稿等考量，不同意紙本上架陳列，須另行加填聲明書，詳細說明與紙本聲明書請至 <http://thesis.lib.ncu.edu.tw/paper.htm> 查閱下載。
2. 本授權書請填寫並親筆簽名後，裝訂於各紙本論文封面後之次頁（全文電子檔內之授權書簽名，可用電腦打字代替）。
3. 請加印一份單張之授權書，填寫並親筆簽名後，於辦理離校時交圖書館（以統一代轉寄給國家圖書館）。
4. 讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印上列論文，應依著作權法相關規定辦理。

國立中央大學碩士班研究生

論文指導教授推薦書

客家社會文化研究所 學系/研究所 許瑛玳 研

究生所提之論文 雲林詔安客文化圈的歷史形成—以崙背、二崙兩

鄉鎮為例 係由本人指導撰述，同意提付審查。

指導教授 楊聰榮 (簽章)

97年5月29日

國立中央大學碩士班研究生
論文口試委員審定書

客家社會文化研究所 許瑛玳 研究生所提之
論文 雲林紹安客文化圈的歷史形成—以崙
背、二崙兩鄉鎮為例 經本委員會審議，認定
符合碩士資格標準。

學位考試委員會召集人 陳國川
委員 林崇正
楊聰榮
陳國川

(簽)

中華民國 97 年 7 月 1 日

雲林詔安客文化圈的歷史形成——以崙背、二崙兩鄉鎮為例

摘 要

歷史上，詔安客家人因長期處在福佬人聚落之中，也使得他們的文化特性隱藏起來，沒有受到注意。本論文的研究對象——詔安客，他們的主要是聚居在崙背、二崙一帶，事實上，他們不但在台灣生活好幾百年仍然會使用其方言、甚至還能使用福佬話與詔安客家話兩種語言，就連他們的宗教信仰、祖先崇拜也是相當獨特的文化。因此本研究希望透過詔安客的聚落開發、社會語言使用、宗教信仰以及祖先崇拜等面向，利用文化圈的概念，來突顯雲林詔安客的獨特文化特色。

雲林詔安客如何保有其客家話的使用、以及許多傳統的風俗習慣，筆者認為是因為聚落相當集中的關係，這是他們仍保存其獨特的文化的一大關鍵。本論文的主要目的，是要重新尋找雲林詔安客的文化特色，並且將詔安客視為一個獨立的群體來論述。希望藉此研究所使用的文化圈的概念，可以幫助未來其他研究者在研究詔安客文化的參考資料。台灣的地方文化正不斷的在改變，未來詔安客文化會如何改變將是相當值得關注的焦點，也是很好的研究議題值得繼續探討。

關鍵詞：詔安客, 開墾, 社會語言, 宗教, 宗族。

The Historical Formation of the Cultural Circle of the Chao-An Hakka in Yun-Lin : A Case Study of the Two Area of Lun-Bei and Er-Lun

Abstract

The Chao-An Hakka people have lived among the Hokkian people for a long time in history. Therefore, their cultural characteristics are hard to be noticed. The target group to study in this thesis is the Chao-An Hakka people who live in the Lun-Bei and Er-Lun areas in Yun-Lin County, Taiwan. They not only could speak their own Chao-An Hakka language but they could also speak Hokkian language for the past several hundred years in Taiwan. Moreover, they have kept their very own religion and ways of ancestor worship. The purpose of this paper is to discover their distinctive cultural characteristics through the concept of the cultural circle and through the understanding of their village development, sociolinguistics, religious practices, and ancestor worship. I believe the culture of Chao-An Hakka people in Yun-Lin can be successfully preserved mainly because they live close together. I hope the concept of the cultural circle used in this paper will be useful to other people for further research. Taiwan's many local cultures keep changing. I suggest we should pay close attention to the future development of the Chao-An Hakka's culture in Yun-Lin.

Key words : Chao-An Hakka people, Development, Sociolinguistics, Religion

誌 謝

本論文的完成，最大的功臣就是我的指導老師，楊聰榮老師，不只在研究所的三年時間受他各方面的照顧，更在最後寫論文的時候給了我很多建議和指導，使我的論文能夠順利完成。另外，也要謝謝兩位口委老師，陳國川老師及林崇熙老師，因為他們口試時候提及的諸多意見，也使我的論文能夠修改得更完整，讓我見識到學海無涯，也學習到更多的知識。

在田野中遇到的所有人謝謝你們，雖然崙背是我的故鄉，因為有你們的關係，讓我重新認識了我所生活的土地，研究詔安客一直是我進入研究所後最大的希望，你們的幫助，提供了我許多需要的資料才得以讓我的論文能夠順利完成，其中尤其要感謝介源叔叔提供了我許多詔安客的資訊，還有爸媽的同事阿姨、叔叔們，常常因為需要資料的關係帶給大家麻煩，幸好有你們的協助，我才能順利的搜集到所有的資料，謝謝你們。

而在我研究所三年的時間，在所上老師的教導下進入了這個學術殿堂，雖然在學習的過程中遇到了很多的挫折，但是終於順利的寫完論文並且畢業了，吳學明老師、張翰璧老師、呂玫媛老師，謝謝你們。還有我研究所的好朋友們，倚幼、麒鈞、詩怡、憶萱、容嘉，有你們跟我一起度過這幾年的時光，很開心也很愉快，尤其是同在宿舍為論文最後階段拼鬥的倚幼跟麒鈞，有你們的陪伴終於讓論文順利寫出來。

最後這本論文全靠家人的支持，爸爸、媽媽、小華、老大謝謝你們的支持，因為爸爸跟媽媽在田野地點的協助下，讓我在取得資料以及訪談的時候，少了許多的阻礙，任淳常常陪著我下鄉跑田野，讓我減少了許多跑田野的時間，謝謝你們的幫忙跟支持。最後最後，這本論文要獻給我的小弟，你是我的精神支柱，姐姐終於畢業啦！謝謝大家的幫忙！

誌於 2008.07.18.

目 錄

中文摘要	i
英文摘要	ii
誌謝	iii
目錄	iv
表目錄	vi
圖目錄	vii
附錄	viii
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究對象與範圍	5
第三節 研究方法	11
第四節 文獻回顧	16
第五節 章節安排	28
第二章 自然環境與聚落發展.....	31
第一節 雲林詔安客的移台歷程	31
第二節 自然環境與地理空間分佈	38
第三節 地名沿革與聚落發展	45
第四節 行政區沿革與地理空間的確定	49
第五節 小結	55
第三章 雲林詔安客社會語言之探討.....	57
第一節 從歷史資料找尋詔安客	57
第二節 詔安客家話概況	65
第三節 雲林詔安客日常語言應用	73
第四節 小結	86
第四章 雲林詔安客之漢人傳統社會(一)--宗教生活	89
第一節 土地公廟信仰探討	89
第二節 詔安客聚落與村廟之發展	96
第三節 宗教與地方發展	106
第四節 小結	117
第五章 雲林詔安客之漢人傳統社會(二)--宗族與地方發展	119
第一節 詔安客祖先崇拜	119
第二節 宗祠祭祖與家族發展	122
第三節 地方宗族組織	139
第四節 小結	144

第六章 結 論.....	147
參 考 文 獻.....	155
附 錄.....	165

表 目 錄

表 2-1	雙廖(張廖)氏入墾名單.....	36
表 2-2	雙廖(張廖)氏後代入墾七崁分布表.....	36
表 2-3	可利用的田畑面積.....	43
表 2-4	詔安客為主各聚落前五大姓比例統計表.....	45
表 2-5	清代台灣行政系統之變遷.....	51
表 2-6	清朝與當代各庄名比較.....	52
表 2-7	行政區域便覽.....	53
表 2-8	崙背、二崙兩鄉鎮地名沿革.....	54
表 3-1	雲林各庄街人口比例.....	59
表 3-2	語言對比調查表.....	66
表 3-3	詔安客家話常用親屬稱謂表.....	83
表 3-4	崙背、二崙兩鄉鎮的地名發音比較.....	85
表 4-1	崙背鄉土地公廟一覽.....	92
表 4-2	二崙鄉土地公廟一覽.....	93
表 4-3	廟宇興建比較表.....	101
表 4-4	詔安客聚落寺廟一覽表.....	102
表 4-5	福佬人聚落寺廟一覽表.....	103
表 4-6	七崁各聚落.....	109
表 5-1	雙廖(張廖)氏祠堂表.....	128
表 5-2	鍾氏名錄.....	132
表 5-3	李氏名錄.....	132
表 5-4	雙廖(張廖)氏名錄.....	133
表 5-5	二崙庄庄長(日)、二崙鄉鄉長(民國)一覽表.....	136
表 5-6	崙背庄庄長(日)、崙背鄉鄉長(民國)一覽表.....	137
表 5-7	鍾氏祭祀公業祖產面積.....	141

圖 目 錄

圖 2-1 《諸羅縣志》各番社分佈圖.....	32
圖 2-2 詔安客家三大姓氏分布圖.....	38
圖 2-3 崙背與二崙行政區域圖.....	44
圖 2-4 詔安客大致開墾範圍.....	50
圖 3-1 雲林語系分布圖.....	60
圖 3-2 日治時期戶籍資料.....	61
圖 3-3 語言比對圖.....	63
圖 3-4 雲林放大圖.....	63
圖 4-1 西螺七崁各聚落分布位置圖.....	111
圖 5-1 李氏《祭祀公業調查書》.....	143

附 錄

附錄一	崙背、二崙兩鄉鎮姓氏統計表.....	165
附錄二	雲林各鄉鎮客家人口分佈調查表.....	167
附錄三	田野調查及參與觀察列表.....	168
附錄四	其他受訪者資料.....	171
附錄五	深入訪談表.....	174
附錄六	祭祀公業李武惠派下員名單.....	177
附錄七	崇遠堂祭祖相關資料.....	182
附錄八	《台南州祠廟名錄》土地公廟紀錄.....	185
附錄九	《台南州祠廟名錄》崙背、二崙廟宇紀錄.....	186
附錄十	《台南州祠廟名錄》鍾氏宗教團體.....	188
附錄十一	廖昌盛祖公會.....	189
附錄十二	李氏名錄.....	190
附錄十三	雙廖(張廖)氏名錄.....	191
附錄十四	祭祀公業李武惠之《祭祀公業調查書》.....	195

第一章 緒論

「什麼？雲林有客家人？怎麼可能啊？」當我告訴大家我要研究雲林詔安客的時候，許多人的第一個反應就是反問我雲林怎麼會有客家人，答案是「有的」。他們有分布在崙背、二崙一帶、還有林內來自桃竹苗地區的客家人等等，只是很少有人知道在充滿福佬人的雲林地區也有客家人的蹤跡。其中分佈在崙背、二崙一帶的客家人，則是本文所主要討論的對象，他們是來自福建省詔安縣的客家人，也就是我們現在所稱的「詔安客」。筆者自小住在雲林崙背，以前對客家人的印象與一般人是一樣的，就是泛指在桃竹苗地區、或是六堆美濃的客家人，筆者的奶奶與祖母都是出身自崙背鄉阿勸村鹽園，小時候曾經因為聽不懂他們的對話而感到困惑，只覺得與平時所聽到的福佬話有點不一樣，大學到報社實習的時候偶然接觸到雲林縣政府所主辦的「福佬客文化節」，才第一次知道原來在筆者所住的地方也有一群客家人的存在，進一步接觸後才知道原來他們被叫作「詔安客」，客家話還有人在使用只是平常不容易聽到，知道了他們的分布聚落後才發現，原來在鹽園長大的奶奶跟祖母也是詔安客，而那個時候筆者沒聽懂的那個對話原來是「詔安客家話」，因為這個契機也開啓了我對詔安客研究的興趣。

本研究主要是從一整體且深入的角度進行雲林詔安客的研究，試圖跳脫受到行政區域規範的地理空間限制，以「詔安客文化圈」的概念進行論述，並根據田野所得資料，從雲林詔安客的幾個重要特色，語言、宗教、及宗族等進行討論，以了解雲林詔安客的歷史形成。

第一節 研究動機與目的

雲林詔安客在台灣雖然已經有相當久遠的歷史，但是被發現並理解則是最近的事情，本研究的最主要目的是希望可以建立從整體的角度進行雲林詔安客的相關研究，過去因為詔安客未與福佬人發生較大的衝突，因而沒有受到重視使其歷史紀錄出現斷

層，本文將從歷史時空的脈絡下對語言、宗教、與宗族等文化特性做探討，並透過本文的探討進一步了解各文化特性所反映的意義。雲林詔安客的聚落形成與台灣早期拓墾定居的漢人並無兩樣，早期台灣的漢人多自大陸移民而來，其中又以閩、粵兩地的漢人為主，閩粵不只在語言上有所不同、其風俗習慣與地理環境也有所差異，在閩籍的居民之中，又因為風俗民情的差別而分為漳州、泉州。因此台灣的漢人自清朝開始的分類上，可以看出，大致上都是根據風俗民情上的差異而做的分類，這樣的分類方式也延續到日本時代，從臺灣總督府官房調查課於昭和元年（1926 年）統計「臺灣在籍漢民族鄉貫別調查」中，則可以看出雲林地區祖籍為福建省的漢人當中，又以來自泉州、漳州的人數最多¹，但是泉州跟漳州仍然是隸屬於福建省底下的再分類。由此可知，台灣過去應該是以祖籍作為人群分類的一大基礎，而除了在官方資料的紀錄上是以祖籍做為分類基礎之外，漢人間也因其語言、風俗民情上的差異，而各有其不同分類的結果產生，不過這樣的分類關係，卻是根據各個群體根據自己的分類與其他族類做分別而產生的，因此有依照祖籍而分的、也有依照其使用的語言而分等等，透過這樣的分類關係使得相同群體聚居一起抵抗其他族類，因此在臺灣地區的聚落中，有許多一姓村²聚落的現象。而在雲林詔安客所組成的社會結構中，也具有同樣的性質，透過雲林詔安客各聚落的第一大姓比例相對比較高的結果來看(見附錄一)，可以了解到當時開墾初期，這裡的聚落是更為集中的。

在台灣，「客家人」的概念並不是一開始就存在，早期即使語言有不通的情況，也少以語言分類，大多仍然是採籍貫³。從清朝時期的漢人分類的資料可以了解到，當時仍然是以福、粵為主，而根據〈台灣語言分布圖〉⁴可以了解，在日本時代的語言分類上，則是將台灣語分為支那語跟蕃語，其中支那語又分成漳州、泉州、客人，根據語言上的分類也可以了解日本時代的大部分漢人又可以分為這三類。因此到了日

¹ 陳漢光，1972，〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《台灣文獻》，頁 85-104。

² 林美容，2000，〈一姓村、主姓村與雜姓村-台灣漢人聚落型態的分類〉，《鄉土史與村庄史—人類學者看地方》，臺原出版社，頁 284-285。

³ 楊聰榮，2005，〈從族群關係史看台灣客家的分類範疇與獨特性〉，《台灣史學雜誌》，頁 133。

⁴ 小川尚義編，1906，《日臺大辭典》，臺北：武陵，附錄：台灣語言分布圖。

本時代，並沒有將福建地區的客分類出來，關於這點李慶恭⁵提出清朝時期詔安客沒有受到注意的原因，是因為沒有與福佬人發生較大的衝突，所以在歷史的紀錄上沒有被特別突顯出來。另外，日本時代的人口戶籍統計調查，因雲林詔安客的祖籍地來自福建省的關係，其種族別被歸類為「福」，所以在官方的資料上，並沒有特別記載關於詔安客的客籍身分。透過歷史資料的紀錄中都未發現詔安客的蹤跡，從整體的方面來看詔安客出現的時間相當晚，不過，地方上卻因為過去語言使用上使得不同方言群之間有清楚的界線，所以地方上卻清楚的知道當地有客的存在，只是近年來客家文化的發展，才將當地的客又重新提出來討論。

而另外一個與「詔安客」容易產生混淆的觀念是「福佬客」。福佬客是台灣的族群中相當特殊的歷史產物，吳中杰指出，福佬客是客家人被福佬化的一個動態過程⁶，其最大的特徵就是原籍為客家人，後來因為居住在福佬人多的地區或是與福佬人通婚後，其生活習慣與語言等都轉化為福佬人者，根據莊華堂提出在台灣的宜蘭、台北某些鄉鎮、桃園縣北部、台中縣山區、彰化平原及八卦山西側、雲林西螺二崙地區、嘉義台南某些鄉鎮、屏東地區等地區⁷，都有福佬客的蹤跡；黎淑慧則提出如北桃園的漳州客、蘭陽平原的客家地區、彰化縣南部、雲林縣北部等地區的福佬客，不只忘記他們的語言，許多人甚至還不承認他們客家的身分，而成為隱形的族群⁸。楊聰榮指出，台灣福佬客最多的地方主要都是漳州客、潮州客與汀州客，如果他們從原鄉開始兩種語言都能使用的情況下，客家人福佬化的情形發生是容易被理解的⁹。在台灣歷史中，福佬客是一特殊的現象，他們是曾經存在於這個時空下的客家人，但是經過時代的變遷，認同的轉換也改變了其身分，不過另外一個情況是，他們對自我的認同從一開始就沒有客的概念，如閩西地區的客家人，他們過去對自己的身分認定就是漳州人而非客家人。

⁵ 李慶恭，2001，〈臺灣客家特殊的一支--詔安客〉，《台灣月刊》，頁 22-25。

⁶ 吳中杰，1999，《台灣福佬客分布及其語言研究》，台北：國立台灣師範大學華語文教學研究所，頁 3-5。

⁷ 莊華堂，1999，〈客家人、福佬客的開發背景與現況〉，《歷史月刊》，頁 72-78。

⁸ 黎淑慧，2003，〈客家人與福佬族群的互動—從福佬客談起〉，《白沙人文社會學報》，頁 235-252。

⁹ 楊聰榮，2005，〈從隱形族群到中介族群-談客家族群的邊界現象〉，《社會學年會》，台北：台北大學，頁 7-8。

楊名暖在其論文中指出，彰化的客屬福佬人稱為「福佬客」，而雲林的客家人則稱「詔安客」，最主要的差別是因為彰化的客家人有三代已經不會講客家話，而雲林客家人的客家話使用雖然不多，但仍然保留了客家話¹⁰；黃宣範從語言與族群意識的關係做比較發現，雲林地區的詔安客有 60%以上的人仍然會使用客家話、而彰化地區的客家話已經完全被福佬話取代，且早在 100 多年以前就已經消失，依照這樣的結果發現，彰化地區已經沒有人自認為是客家人，雲林則還有詔安客的意識，黃宣範從這個角度來分析認為，語言的流失與族群意識有很大的關係¹¹。綜合以上所論，可以看出詔安客與福佬人仍然是有差別的，最大的不同是福佬客是曾經存在於歷史紀錄中的，而詔安客只是隱藏了身分而非消失，雖然雲林詔安客的聚落受到福佬人聚落的包圍，但他們仍然保存著其客家話的使用，且大部分的詔安客更擁有能夠使用兩種語言的能力¹²，所以面對雲林詔安客是無法用福佬客的概念來看他們，因為他們還知道其客家身份且仍然使用客家話。

臺灣各地的方言族群，都受到年輕一輩的語言使用改變的趨勢，而使其語言的延續受到阻礙，雲林詔安客也在這個範疇之中，詔安客家話受到各個不同政權時期的語言政策影響而引退到家庭內使用，社會逐漸發達後，外出工作的年輕一輩更是大大減少使用客家話的機會，這也使得已經式微的詔安客家話更面臨消失的窘境。因為台灣地方文化的研究逐漸興盛，詔安客家人也開始受到重視，雲林詔安客家話的使用成了研究學者注意的焦點，尤其老一輩所使用的客家話有受到福佬話的影響而有轉化的現象，更成為學者相繼研究的重點。吳中杰提出目前雲林詔安客只剩下廖氏、李氏、鍾氏等部分人口說詔安客家話，崙背及二崙一帶是目前詔安客家話使用面積最大、人數最多的地區¹³。陳秀琪指出，在福佬話的包圍下，雲林詔安客家話的語音與語彙都明顯有福佬化的趨勢，且同時都會說福佬話與詔安客家話¹⁴；黃宣範針對彰雲地區客語

¹⁰ 楊名暖，1988，《彰化、雲林地區客家人的語言轉換》，台北：輔仁大學語言學研究所碩士論文。

¹¹ 黃宣範，1993，《語言、社會與族群意識》，台北：文鶴，頁 317。

¹² 陳秀琪，2002，《台灣漳州客家話的研究—以詔安話為代表》，新竹：國立新竹師院台灣與言與語文教育研究所碩士論文，頁 418。

¹³ 吳中杰，1999，《台灣福佬客分布及其語言研究》，台北：國立台灣師範大學華語文教學研究所。

¹⁴ 陳秀琪，2006，《語言接觸下的方言變遷—以臺灣的詔安客家話為例》，《語言暨語言學》，頁 417-434。

失落情況的問卷調查指出，從三個世代使用的語言能力分析，發現第一世代使用詔安客家話的比例有 90.4%，第二代是 85.5%，第三代是 69.8%，可見受到國語及福佬話的競爭，客家話流失的情況¹⁵，根據此份問卷調查的結果，可以進一步了解，受到大環境影響，導致詔安客在選擇語言使用上的結果，這也是導致詔安客家話的式微的原因，因為使用的人減少，所以詔安客家話如何繼續延續與保存下去受到重視。

在族群研究中，主流族群勢力較為強大之下，非主流的少數人總是容易被忽略，加上從漢人發展出來的我族中心主義(ethnocentrism)，使得其他族群受到刻板印象(stereotype)、成見(prejudice)、歧視(discrimination)等影響¹⁶，而造成許多不客觀的看法與觀點，過去的台灣社會有一些例子，如原住民族就有「蕃仔」、外省人還有「外省豬」等這樣的稱呼。而筆者根據在當地訪談時所得到的結果整理發現，在雲林的詔安客則有「澳客」、「澳客仔」的稱呼，這樣的稱呼由來已久，已經無法確定是從何時開始，因此這些稱呼的含意是否帶有歧視或是偏見的觀點，是無法下判斷的，但是根據實際訪談所得到的結果發現，詔安客對此有感到自卑的感覺，認為自己的文化是不夠純正的。雖然詔安客在福佬人的包圍下，他們仍然有屬於自己的文化，想要理解他們的文化就必須站在他們的角度來討論，因此本論文企圖將他們獨特的文化因子發掘出來，將他們長期隱形且有別於其他文化的特色顯現出來，從區域研究的角度以「文化圈」的概念來彰顯雲林詔安客的文化特性，並從歷史時空的脈絡進行討論，過去的詔安客研究中，沒有一個適當的研究範圍來稱呼雲林詔安客，而使其研究被切割，所以也希望藉由本研究的論述，從一個整體且深入的角度，來探討雲林詔安客的文化特色，並以文化圈的概念做分析與討論。

第二節 研究對象與範圍

本文的研究對象主要是雲林詔安客家人，其祖籍皆為來自福建省詔安縣，分布範

¹⁵ 黃宜範，1993，《語言、社會與族群意識》，台北：文鶴，頁 298-317。

¹⁶ 謝世忠，1987，《認同的污名—台灣原住民的族群變遷》，台北：自立晚報，頁 45。

圍根據雲林縣政府民政局《93 年度各鄉鎮市客家人口分布狀況統計》¹⁷調查資料(見附錄二)顯示，目前雲林縣客家人口數最多的是崙背鄉 8706 人(30.1%)及二崙鄉 8243 人(26.0%)兩鄉鎮，這裡也是目前詔安客家聚落最多的地區，因此以崙背與二崙兩鄉鎮作為本文的研究區域。而在雲林縣林內鄉的客家人口也有 1181 人(5.6%)，是雲林地區客家人口數第三多的鄉鎮，不過這裡的客家人大多是來自桃竹苗地區¹⁸。這份由雲林縣政府所進行的調查資料，主要是針對各鄉鎮內仍有使用客家話的居民所做的調查，並非以祖籍，因此，同為西螺七崁的西螺鎮詔安客，因為早期與福佬人接觸頻繁的情況下，西螺地區使用客家話的機會不多，而導致使用客家話的機會減少，《93 年度各鄉鎮市客家人口分佈狀況統計》顯示西螺的客家人比例只有 0.7%，應是指西螺詔安客因使用客家話的比例減少，因此才顯示了這樣的數據。西螺地區的雙廖(張廖)氏宗親廖遠足表示，「我只會說日本話，客家話在小時候已經沒聽過了。」¹⁹因此可以推論，在日本時代左右，西螺地區的詔安客家話已經式微得很嚴重，因此依照目前仍有使用客家話的地區來看，仍然是以崙背鄉及二崙鄉的人口是最多的，再加上西螺地區的客家文化特性已經消失，所以本研究是以崙背、二崙一帶作為本研究的研究範圍。

在詔安客的概念出現之前，大多是以「漳州客」來稱呼這群來自漳州地區的客家人，也包含詔安客在內，陳炎正將來自大陸的平和、南靖、詔安等地的客家人都統稱為漳州客²⁰，如吳中杰〈尋找臺灣漳州客〉²¹、〈臺灣漳州客家分佈與文化特色〉²²等都是「漳州客」作為研究對象，又根據陳秀琪的研究表示，在漳州客當中，來自南靖、平和、雲霄的客家話已經無可考，因此在漳州客家話的研究中，又以詔安客家話的研究最為重要²³，詔安客家話也是目前在台的語言保存中最為完整的，受到語言特

¹⁷ 雲林縣政府民政局調查，2004，《93 年度各鄉鎮市客家人口分佈狀況統計》(見附錄二)。

¹⁸ 邱彥貴，2003，〈濁溪螺橋客家情〉，《文化視窗》，頁 77。

¹⁹ 雙廖(張廖)氏宗親廖遠足的訪談，是於崇遠堂祭祖時所做的隨機訪談。

²⁰ 陳炎正，2001，〈建構「漳州客」的省思〉，《台灣源流》，頁 52。

²¹ 吳中杰，1999a，〈尋找臺灣漳州客〉，《客家》，頁 17-23。

²² 吳中杰，1999b，〈臺灣漳州客家分佈與文化特色〉，《客家文化研究通訊》，頁 74-93。

²³ 陳秀琪，2002，《台灣漳州客家話的研究—以詔安話為代表》，新竹：國立新竹師院台灣與言與語文教育研究所碩士論文，頁 5。

殊性的影響，「詔安客」的研究從「漳州客」的討論中被分離，出來成爲另外一個研究議題。據研究，詔安客自清朝時期便來台開墾，卻很少有其開發的歷史紀錄，反而是其他因爲閩客衝突而造成對立的客家人能耳熟能詳，而一直都與福佬人和平相處的詔安客卻沒有受到注意，也許是受到雲林地區的詔安客都同時具有能講詔安客家話與福佬話的雙語能力²⁴，因此與周邊的福佬人沒有溝通上的問題，而能與福佬人安然相處。詔安客分布的地區廣布全台，除了雲林的崙背、二崙之外，其他還包括有台中、桃園、宜蘭等地也都有詔安客的蹤跡²⁵，只不過詔安客家話保存最完整的區域仍屬於崙背、二崙一帶。

在研究範圍上，因爲過去沒有一個清楚描述詔安客家人範圍的名稱，大部份多以行政聚落名稱如崙背、二崙，或者是以較爲有名的「西螺七崁」、「雙廖(張廖)家族」等作爲研究對象，但是崙背、二崙所涵蓋的範圍不只是詔安客而已，還包括了其他福佬人的聚落；而西螺七崁或是雙廖(張廖)家族，也只是討論了雙廖(張廖)氏的詔安客，而非全部的詔安客家人。因此本文的研究範圍雖以詔安客家人較多的崙背、二崙爲主要研究區域，但實際上並不是將詔安客文化圈的範圍限制在這兩個鄉鎮，而是希望藉由文化圈的概念，從詔安客文化的角度用整體且深入的論述，並從歷史發展爲脈絡論述雲林詔安客的文化特色。

以文化圈作爲本研究論述雲林詔安客的概念，主要是希望可以從詔安客如何對自己這個族群產生認同感，王甫昌表示，族群的概念是強調成員間的「共同來源」以及「共同祖先」作爲區分「我群」與「他群」的標準²⁶。族群的概念並非單獨可以存在，是透過與其他族群的互動，因而產生了我族與他族相對性的概念，根據王甫昌所強調這樣的特性，雲林詔安客因爲與福佬客長期相處，至今仍保有自己的文化來分析，可以了解詔安客對於自身與他族的差異性是存在的。而王明珂的研究則指出族群特質的五個特點，第一族群邊界的產生是因爲對外有異己感(the sense of otherness)，對內有

²⁴ 李慶恭，2001，〈臺灣客家特殊的一支--詔安客〉，《台灣月刊》，頁 22-25。

²⁵ 李坤錦，1998，〈詔安客家人在臺灣的開墾與分佈〉，《客家文化研究通訊》，頁 85-90。

²⁶ 王甫昌，2003，《當代台灣社會的族群想像》，台北：群學，頁 10。

基本的情感聯繫(primordial attachment)；其次，族群邊界的形成與維持是為了爭取某些特定的資源；第三，以共同的祖源記憶來凝聚向心力；第四，在族群互動的情況下，弱勢族群常會因為強勢族群而改變了自身的記憶；最後，族群內部也會因階級、地域群體的關係產生互動²⁷。誠如詔安客一樣雲林詔安客來自相同的地區，因此對於相互之間有共同的情感，本研究在詔安客的文化研究中發現，他們仍然保有許多自己的文化，經歷了長久的時間與福佬人文化相互碰撞下，有的地方改變了，但也有地方傳承下來；詔安客對於自己的身分，從幾乎消失到現在被積極的放大傳播下，又有新的認識，這些都說明了族群邊界的概念是流動的²⁸。在這樣的概念下，可以從幾個層次來看詔安客，從詔安客使用相同的語言來看，到他們所產生的共同祖概念，對詔安客而言，這個共同祖是對他們而言是可以產生共同意識的想像，因此本研究將從這樣的角度來觀察雲林詔安客，並討論其有別於其他文化的特殊性。

文化圈(culture circle)的概念，過去在文化地理學以及人類學都曾經被拿來廣泛的使用，是強調一個範圍內的文化特質是相同的，於是將其納在「文化圈」的範圍，如「漢字文化圈」、「儒家文化圈」等，都是在強調其同一文化的共同性，又如翁佳音從「牽手(khan-chhiu)」一詞，將福佬(漳、泉、潮州)語系視為同一研究範疇，把中國、台灣以及日本、東南亞的跨區歷史活動場域的福佬語系，視為同一個歷史時空單元²⁹。目前在台灣，將文化圈概念討論的最透徹的就是潘英海，他在〈有關「壺的信仰叢結」分布與西拉雅族群遷徙的思考〉³⁰中將國內外學者相關的文化圈概念作一個統合整理，文化圈的概念早期是來自於文化地理區的概念，是一個將文化放在時間與空間所建構的範疇內，最早是被應用在無文字民族的文化歷史研究上；而台灣關於文化圈的應用，則是從平埔族的研究開始，透過相同的文化特質並建構其文化圖像，不過有一個問題是無法進一步討論其文化歷史與族群遷徙的問題。因此潘英海另外又提出

²⁷ 王明珂，1997，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，台北：允晨，頁 11-15。

²⁸ 同上註，頁 7-13。

²⁹ 翁佳音，2005，〈「牽手 khan-chhiu」來看台灣世界史——從台灣歷史慣用語論大福佬文化圈概念〉，《歷史月刊》，頁 55-66。

³⁰ 潘英海，1998，〈「文化系」、「文化叢」與「文化圈」--有關「壺的信仰叢結」分布與西拉雅族群遷徙的思考〉，《平埔族群的區域研究論文集》，南投：台灣省文獻委員會。

「區域共同傳統」與「互相作用圈」的概念取代缺乏時間深度的「文化圈」³¹，區域內的文化是透過彼此之間不斷相互作用的形成，並且持續的形成新的文化傳統，以文化為一個範圍不斷的與其他文化進行碰撞且產生新的文化，所以「區域共同傳統」與「互相作用圈」的涵義不僅只於文化群之間互動的過程，應該要從更多相類似的文化中，歸納出彼此互動與溝通的過程與模式³²。

潘英海又另提出，一個社會或是群體的文化層面是來自不同的文化圈所交織而成的網絡，因此在不同文化圈的作用下，也會產生不同群體的社會互動，而形成地域性的文化表現³³，由此所展現的地域文化表現，更可以彰顯一個地域範圍的特色文化，展現出一個文化圈的文化形成。在此文化圈中又因為有各種不同的文化作用力在其中，如地理空間所展現的範圍、方言使用、宗教信仰、以及地方宗族等等，都是形成文化圈的重要特色，這點與本研究所使用的概念是相同的，透過各種不同圈圈在文化圈內的交互作用下，形成一個特色文化，本文並在歷史時空的脈絡下討論文化圈的形成因素，為本文所欲探討的「雲林詔安客文化圈的歷史形成」。在這個概念下，本研究所欲解決的問題是，雲林詔安客文化圈的歷史形成因素為何，本研究將從各個不同的觀點來探討，並結合歷史的形成，了解雲林詔安客的文化脈絡。

過去最多與詔安客研究有關的是「詔安客家話」的議題，所以很早開始詔安客家話的語言範圍在研究學者的研究下，已經建立了清楚的範圍，洪惟仁表示，目前使用詔安客家話最頻繁的地區在崙背、二崙交界一帶³⁴，而據筆者實地調查後發現，詔安客家方言使用最頻繁的聚落範圍，主要集中在崙背鄉的崙背(西榮、南陽、東明)、港尾、羅厝、崙前、鹽園、枋南，二崙鄉分布在二崙(崙東、崙西)、三和、來惠、田尾、湳仔、大義、復興等地，這十六個聚落範圍是目前仍然在使用詔安客家話的地區。

另外從地理環境的聚落分布來看，早期詔安客研究剛開始的時候，還不知道該如

³¹ 同上註，頁 171。

³² Caldwell, J.R. 1966, "The new American Archeology." p338. 轉引自同上註，頁 172。

³³ 同註 30，頁 176。

³⁴ 洪惟仁，1988a，〈消失的客家方言島〉，《客家風雲》頁 13-17。

何界定他們，於是有學者用雲林客家人、或是雲林詔安客來稱之，如李嫦薇(2006)〈多元文化檢視雲林縣客家人的族群認同〉、黃衍明(2007)〈雲林縣詔安客家民居及其福佬話問題〉等，就地理名稱來看，一開始是從最大的區域範圍來稱呼詔安客，後來隨著研究者更詳細的調查後，便以崙背、二崙一帶的詔安客稱之，廖烈震(2002)《雲林縣崙背地區詔安客話音韻研究》等，此時已經焦點在鄉鎮名稱上，而後隨著地方文化活動的舉行，地方文史工作者貓兒干文史協會等、與相關單位鄉鎮公所等，對地方展開地毯式的調查，將所有詔安客為主的聚落做一調查，其地理範圍在崙背鄉的港尾、羅厝、崙前、西榮、南陽、東明、鹽園、枋南等，二崙鄉的崙東、崙西、田尾、湳仔、三和、來惠、復興、大義等，透過此一範圍的比對可以發現與方言圈的範圍是一樣的。就地理位置來看，崙背地區的詔安客聚落多集中在東邊、而二崙地區則集中在西半邊，詔安客所在聚落的分布地區，亦可以畫出一個完整的地理空間。

從地理環境與語言範圍的分布來看，其實雲林詔安客文化圈的範圍已經有一個清楚的輪廓，以此為基礎，筆者進一步調查在此範圍內詔安客的宗教信仰與宗族活動，試圖找出其範圍內的宗教信仰與宗族組織。台灣研究中，祭祀圈概念的提出是由日本學者岡田謙在研究台灣北部村落信仰的時候所用，他將祭祀圈當成供奉同一個主神所居住的地域範圍³⁵；但許嘉明認為岡田謙對祭祀圈的定義過於簡單，並重新定義祭祀圈的概念，「居民宗教的活動範圍或共同舉行祭祀的地域單位」，並加以說明在祭祀圈範圍內的居民有當爐主頭家的資格，且凡遇婚喪喜慶的時候可以請神明來家中作主，並有祭祀神明的義務，也就是收丁口錢或收緣金³⁶；石田浩以左鎮的祭祀圈為研究，認為以聚落的村廟為主的祭祀圈是最小的，以部落所在的範圍所形成的，是為一個祭祀圈，在此範圍內的居民對於廟宇的活動都必須要參加³⁷；林美容則針對許嘉明所提的祭祀圈概念加以定義，認為祭祀圈形成的指標如下：1.廟宇的建立或修築是由庄民共同出資、2.有收丁錢的習慣、3.有頭家爐主、4.有演公戲、5.有巡境、6.有其他共同

³⁵ 岡田謙，1938，〈臺灣北部村落に於ける祭祀圈〉，《民族學研究》，頁3。

³⁶ 許嘉明，1978，〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》，頁61。

³⁷ 石田浩，1985，《台灣漢人村落的社會經濟構造》，大阪：關西大學，頁33-37、53。

的祭祀活動，滿足一個以上的指標便有祭祀圈可言。其實，祭祀圈的概念可以做為理解宗教與聚落間的互動所形成的範圍，而這些指標則是為了可以更了解庄民對村廟的義務，這個部分是本研究在宗教信仰方面的基本架構，以詔安客宗教信仰的祭祀圈做為理解其文化的手段，並從過去歷史時空中祭祀圈的發展與轉變，以土地公廟、村廟與聚落居民的關係進行研究。

宗族發展，對於地方的開發、聚落發展的歷史關係，具有相當重要的關連，根據地理聚落所形成的範圍，並可以依照各聚落的姓氏比例畫出姓氏聚集範圍(見附錄一)，鍾氏的聚落多分布在崙背及二崙偏北邊的聚落；李氏的聚落以崙背地區為主，但較為分散；雙廖(張廖)氏的聚落則大部分集中分布在二崙地區，依此分類可以看出在雲林詔安客文化圈中，同姓氏的宗親還是傾向聚居在一起，而宗族研究中，透過宗祠家廟的建立來聯絡宗親之間的感情，以及各家族在地方上的發展所造成的影響等，更有助於了解雲林詔安客文化圈內的文化特質。

因此本研究在雲林詔安客文化圈的歷史形成上，除了根據各個不同範疇的文化形成與地域範圍的關係，從每一個範疇的討論了解歷史脈絡的發展，以此為主軸，希望經過本研究可以更清楚的了解雲林詔安客文化圈的歷史形成。

第三節 研究方法

本論文在討論雲林詔安客文化圈內的歷史形成時，主要針對其文化圈的自然環境形成、社會語言使用、宗教以及宗族的研究等為主題，因此在研究方法上，也特別針對本論文所要探討的主題進行研究，透過文獻資料蒐集，又可以分為史料及歷史文獻、與當代文獻，有鑒於本研究試圖從歷史文獻資料中尋找詔安客的蹤跡，並加上筆者自田野調查時所蒐集到的史料；而筆者發現詔安客受到注意後，也有許多當代文獻的討論等，這些都是本論文建構詔安客文化圈歷史形成的重要參考資料。

另外，為了調查雲林詔安客社會語言使用的情況，以及宗教與宗族的發展情形，

本論文所採用的研究方法是以實際田野調查中的參與觀察為主，透過近距離的觀察並記錄詔安客社會語言的使用習慣，也藉由觀察宗教與宗族的發展，了解詔安客文化圈的形成。參與觀察伴隨的是另外一種田野調查--訪談，透過半結構式的問卷，針對詔安客文化圈中的詔安客進行第一手資料的搜集，透過與其對談更深入了解詔安客對其文化的認識與了解。

一、文獻資料蒐集

本論文藉由史料蒐集，更了解雲林詔安客的歷史發展，討論並分析蒐集到與詔安客相關的文獻資料。筆者將其分為兩個部份，一為歷史文獻資料與田野蒐集的材料等，二為近代學者研究的當代文獻資料，包含與本研究相關的各時期所發展的議題，作為本論文的參考文本，以建構本研究地區的早期情況。

(一)歷史文獻與史料蒐集

本論文的研究區域雲林縣，在清朝設縣的時間相當晚，光緒十一年(1885年)台灣獨立設省後才有雲林縣，於是相關的記錄資料也是較晚期才出現，最早的相關研究是光緒二十年(1894年)任雲林縣訓導的倪贊元所編的《雲林縣采訪冊》³⁸，是清代時期記載雲林各堡內各風俗習慣與人口等調查的重要文獻，透過志書的記載有助於本文對雲林地區的了解，以及當時聚落發展的狀況。日本時期為了掌握台灣各地的情況，也詳細的依照各區域範圍作調查，以各役郡所的管轄範圍所調查的資料，如大正八年(1919年)的《雲林沿革史》³⁹所記載的是雲林各地風俗人情與日本攻佔雲林的歷史記載、昭和十年~昭和十四年(1935~1939年)的《虎尾郡要覽》⁴⁰也都詳細記載各郡內的

³⁸ 倪贊元，1894，《雲林縣采訪冊》，台灣文獻叢刊。

³⁹ 佚名編，1919，《雲林沿革史》，台北：成文出版。

⁴⁰ 虎尾郡役所編，1938，《虎尾郡要覽》，台北：成文出版。

各項統計資料。其他還包括有《台灣宗教調查報告書》⁴¹、《祭祀公業並びに台湾に於ける特殊法律の研究》⁴²等，是為日本時代針對台灣特殊的風俗人情所做的紀錄與調查。這些清朝與日本時代的資料成為本文掌握過去歷史發展歷程的重要根據，且日本時代所做的各項詳細調查更成為做台灣研究時不可或缺的資料來源。另外，民國41年(1952年)、42年(1953年)所出版的《雲林文獻》是光復以來與雲林研究最相關、也是最早的研究，其中又以初刊當中的幾篇文章〈雲林沿革史略〉、〈雲林縣地名研究〉、〈雲林風俗〉⁴³等研究，是本文相當重要的參考資料。

另外，根據筆者田野調查所得的材料，主要是以雲林詔安客各家族的祖譜、以及祭祀公業相關的資料為主，透過這些資料可以清楚了解雲林詔安客各家族的開發歷程，及宗祠、祭祀公業等的發展。而日本時期的戶籍資料，也是筆者在本研究中重要的參考資料，日本在台灣所執行的戶籍登記，詳細記載整個家族的姓名、稱謂、性別、出生、死亡年月日和職業、教育程度等；並且規定這些記載如果有變動時，凡居民遷徙、寄籍、暫居、何時遷出、離去等細微末節，都必須在期限內主動辦理變更登記，所以日本時代的戶籍資料，也成為研究詔安客過去的歷史紀錄相當重要的參考資料。

(二)當代文獻資料

自詔安客這個群體受到注意後，就不斷有相關的研究出現，包括從語言到宗教、生活、習俗、文化等，其中又以語言方面的研究最多，其他項目其次。從當代文獻的蒐集可以發現，詔安客文化逐漸受到重視，而且再加上政府對地方文化的重視開始，在各個地方進行文化活動來加強各群體對其文化的認知，更是提升了地方對其文化的重新認識，就雲林的詔安客來說，最早與詔安客相關的活動是「2002年福佬客文化節」⁴⁴，此活動的舉辦一直延續到2005年，可以發現早期在地方上對詔安客的認識

⁴¹ 丸井圭治郎，1919，《台灣宗教調查報告書》，台北：捷幼。

⁴² 姉齒松平，1934，《祭祀公業並びに台湾に於ける特殊法律の研究》，台北：南天書局。

⁴³ 雲林縣文獻委員會編，1952，《雲林文獻》，創刊號。

⁴⁴ 資料來源：雲林縣政府提供，活動為2002年舉辦。

是相當少的，而且一開始還將詔安客歸類為福佬客，直到 2005 年之後才開始有與客家相關的活動如「94 年度文化節詔安客文化活動」、「客家發聲平安祭」、以及「關帝爺遊詔安客庄文化季」等，這些都是地方上近年來與詔安客相關的較大型活動，另外，其他還有詔安客家話培訓課程的教授等等，所以我們也可以了解到，詔安客的文化在地方上是逐漸的被展現出來。

在當代文獻資料當中有一個議題自 93 年(2004 年)開始便在地方上發酵，就是關於詔安客文化館的興建事宜，在筆者所搜集到的資料中，有 93 年度的《雲林縣詔安客家文化館興建計畫規劃工程》(2004 年)、以及結案報告，不過這個計劃至今仍未動工，據相關人士表示，「主要是有其地點的爭議及經費上的考量，所以目前尚未開始有文化館的建立。」，也有人對於何謂詔安客文化，以及詔安客文化應該如何保存等議題提出討論。與詔安客相關的文化活動、及研究等都相繼在出現，這些對於本研究都相當具有參考價值，因此也是本研究中重要的文獻參考資料。

二、田野調查

(一)參與觀察 (participant observation)

此研究方法是源自人類學民族誌研究者所使用的田野研究技術之一，參與觀察最主要目的是在於透過長期與研究對象(當地人)相處後，培養出能夠以當地人的視角來看他們的生活、文化等，並觀察記錄他們在各個不同場合中個人與集體的行為⁴⁵。顏祥鸞指出，參與觀察不能只是觀察，還必須輔以訪談與筆記將現場所發生的過程與情境記錄下來，因為觀察到的現象是短暫的，不是憑記憶就可以了解其文化內涵⁴⁶。根據此方法有助於筆者可以觀察雲林詔安客社會語言的使用情況、以及宗教、宗祠活動的紀錄等，參與觀察的重點是爲了要融入當地環境，受訪者不能因爲研究者的加入而改變其的態度，因此在筆者進入參與觀察之前，大概有一年多的時間與研究田野地點

⁴⁵ Conrad Phillip Kottak 著、徐雨村譯，《文化人類學—文化多樣性的探索》，台北：桂冠，頁 57。

⁴⁶ 顏祥鸞，1996，〈參與觀察法〉，《質性研究》，台北：巨流，頁 200。

的居民互動，所以調查開始以後，並沒有遭受到較大的問題與阻礙。

根據參與觀察法，本研究的主要參與觀察地點有，雲林縣雙廖(張廖)氏家廟--崇遠堂的春秋二祭祭祖儀式，參與觀察的時間有兩年共五次，主要是透過參與觀察此活動的進行，更進一步了解雙廖(張廖)氏家廟在當地所扮演的角色，且恰巧碰上配合詔安客文化節所舉辦的祭祖活動，也讓筆者可以觀察此活動所產生的文化意義，以及在祭祖時所展現的事件；另外一個參與觀察的宗教活動場合，是崙背鄉奉天宮中元節的活動，由於奉天宮的天上聖母，當地人又稱其為崙背媽，尤其在詔安客聚落中，舉辦謝平安活動的時候會請崙背媽到各聚落作客，因此成為筆者在中元節活動時的觀察地點，透過整體儀式的舉行，筆者紀錄所觀察到的情況是，師公所唸誦的經文是用國語，不是福佬話、也不是詔安客家話而引起筆者的興趣，後詢問才知道師公來自西螺地區，但管理員表示，請師公的來源並無限定，有時候是透過介紹而來，所以也不清楚為何對方所唸經文是用國語。

除了宗教場合為本研究參與觀察的重點，觀察詔安客的社會語言使用情形也是本研究的方法，觀察的場合為一公共場合，在雲林縣崙背鄉某一機關，據筆者事先調查，共有 30 個人，詔安客有 14 人，福佬人有 18 人，觀察時間有兩個月，每月共有二週的上班時間作為觀察時間，此分析在第三章雲林詔安客社會語言探討中，會有詳細的分析。(見附錄三)

(二) 訪談 (interview)

進入參與田野研究的環境中，也代表著必須與當地居民對談與交流，在田野調查中，訪談是蒐集資料相當重要的研究方法，透過訪談表格(interview schedule)，與受訪者面對面交談，提出問題並填寫答案⁴⁷。筆者在本研究中時常利用訪談蒐集與詔安客相關的資訊，通常是透過對地方較為熟捻的人士引薦，在氣氛融洽的情況下進行訪

⁴⁷ 同註 45，頁 59。

談，碰到對詔安客文化熟悉的受訪者，筆者會詢問對方以錄音與筆記的方式做紀錄，並以深入訪談的方式進行，依照事先已經擬定好的題目，隨著受訪者的回答適時改變問題的方向，有助於加深筆者對詔安客文化的認識。

訪談的主要目的，是爲了加深筆者對詔安客的理解，過去筆者與詔安客一直有接觸的機會，但是卻從來不知道他們的客家身分、對他們也不夠了解，而本研究爲了從整體且深入的角度來研究詔安客，因此藉由訪談來理解詔安客對其自身的看法尤其重要。筆者在本研究中，依照題目的性質不同，總共分別訪談了崙背鄉 32 位、二崙鄉 18 位的受訪者，主要是針對較爲單一且日常的問題發問，如社會語言的情境問卷、祭祖時的語言使用情況、以及喪葬儀式方面的問題，另外也找了當地人協助筆者驗證地名與親屬稱謂的發音人(見附錄四)。在訪談以後，筆者又針對其中較爲有名望、或是與研究詔安客相關事務的負責人等，對他們做進一步的訪談，藉著與他們的訪談更了解雲林詔安客的文化環境，但訪談過程中，也有不願意透露其姓名的受訪者，因此本研究只列出願意公開其姓名的受訪者，其他的受訪者則以代號代表(見附錄五)。

第四節 文獻回顧

本研究的文獻回顧，大致上分爲從大範圍的台灣區域研究開始，接著是雲林地區的研究、以及雲林詔安客的研究等三部份的文獻回顧。另外，本研究是在區域研究的範疇下來探討雲林詔安客，所以從台灣區域研究開始，從台灣各地的區域研究發展，到各地方文化研究的多樣性討論，近幾年受到研究重心逐漸由大範圍的討論轉到小地方的區域文化研究，也使得地方區域研究發展出各式各樣的不同的研究議題。因此從區域研究的脈絡開始，從開發歷程到區域組成及社會文化形成，對本研究來說都是很重要的參考資料。

區域研究的重點，最主要的就是透過對一個地區的研究並發現其地方文化的特

色，如潘英海〈聚落、歷史、與意義 頭社村的聚落發展與族群關係〉⁴⁸，作者透過頭社村中平埔族與漢人之間的關係所發展的聚落與族群關係，包括平埔族的宗教信仰的傳統與改變，以及頭社村的位置恰巧位在交通要道上，透過這些地理與文化的論述，都成爲了解西拉雅人與漢人互動的重要關鍵。如潘英海所做的研究，本研究也討論詔安客與周邊福佬人的互動，而且詔安客受到福佬人的影響，在文化上如宗教信仰等傳統文化都有受到福佬人的影響而有改變，因此透過潘英海看平埔族與漢人的互動情形，對本研究的論述有很大的幫助。

莊華堂〈從地域認同到福佬認同—客家人與新店地區的開發〉⁴⁹，作者所提出的觀點是客家人在認同上的轉變，從安坑到塗潭的詔安客曾經是拓墾新店盆地的主力，但此區的詔安客在渡海來台時就會說雙語，到後來還與漳州人一起對抗新店溪對岸的泉州人，因此作者認爲詔安客的認同在歷史上就從詔安轉化爲漳州。從莊華堂此段的論述發現，新店詔安客的情況與雲林詔安客有一點類似，且新店地區的詔安客與雲林詔安客的開發歷程有許多相似之處，如同爲開發地區的主力，且與當地的漳州人都和平相處，但是目前因爲還沒有更詳細的證據證明，雲林詔安客的認同在歷史上有轉化成漳州認同的情況，所以在這個論點上還需要考證。

另外，羅肇錦在〈漳泉鬥的閩客情結再探〉中提出一相當有趣的看法，他認爲清朝時期「漳泉鬥」的「漳」基本上應該是客家人，所以漳泉鬥是另類的閩客鬥，其理由是從分類械鬥發生最爲頻繁的地區發現，漳泉鬥當中的漳州人都是來自閩西的客家地區，所以當語言不能通的時候，廣東客與漳州客就起衝突、而漳州客與泉州人也起衝突⁵⁰。根據羅肇錦所提出的觀點來看，認爲漳州客當時所使用的語言，並沒有被認知爲是客家話，而是以爲是漳州話的另外一支，受到這個因素的影響，早期的漳州客其實是被當成漳州人而紀錄於歷史之中，所以在過去的歷史資料中才無法判斷其客家身分，關於羅肇錦所提出的這個論述，從過去沒有漳州客這樣的概念出現的情況下，

⁴⁸ 潘英海，1994，〈聚落、歷史、與意義 頭社村的聚落發展與族群關係〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，頁 89-123。

⁴⁹ 莊華堂，2005，〈從地域認同到福佬認同—客家人與新店地區的開發〉，《北縣文化》，頁 65-72。

⁵⁰ 羅肇錦，2003，〈漳泉鬥的閩客情結再探〉，《臺灣文獻》，頁 106-108。

漳州客被視為漳州人的可能性是相當高的。如果根據此觀點向外延伸到其他區域的詔安客研究，也許能夠發現更多不同區域的詔安客之間的相同點，亦為一值得繼續探討的研究議題。

地方區域的研究與傳統聚落有很重要的關聯，從上面的文章可以看出，地方區域的研究大致上都是以一個地區的傳統聚落作為討論對象，在郭肇立〈傳統聚落空間研究方法〉⁵¹中，作者提到了傳統聚落的研究是人與社會關係的組成，同時聚落的形成也是人類定居於自然界的具體表現，傳統聚落的研究大致上可分為史蹟研究與傳統聚落的社會結構與社會空間研究，在聚落相關的研究中又可以分為五類，第一類是建築學，從建築的角度出發，探討地區社會的空間組織，此研究對於分析街庄社會形成的架構有詳細的介紹，但無法離開結構主義，以此無法有效的分析當前複雜多變的漢人聚落；第二類是都市計劃方面的研究，屬於科學化也講究數據，此研究就比較忽略人文社會的文化因素，不太適合作傳統聚落文化的研究；第三類是聚落歷史的研究，是從歷史的角度切入研究聚落的發展，但作者認為這個種類的研究缺乏整體聚落空間的意義與實質的空間形式，文化脈絡的理解仍稍嫌侷限；第四類的人文地理學，最早是由富田芳郎的〈台灣聚落の研究〉開始，認為聚落是一項明顯的地景，也可以藉此了解台灣不同區域的特性，不過這類的研究仍欠缺人文社會的文化研究；第五類人類學與社會學的研究主要是強調聚落內部結構的問題，最有名的就是「祭祀圈」與「家族系譜」的研究，但是在現代社會不斷改變的情況下，這樣的研究變得越來越抽象，而且也欠缺了解結構差異與變遷的部份。根據作者所分析的幾種聚落研究形式可以了解，台灣的聚落研究仍然缺乏一個較為適當的整合，如何透過跨學科的整合，實為聚落研究中的一大議題。本研究也是針對一個地區的文化做研究，與郭肇立所提的傳統聚落研究概念有許多職德參考的地方。

許嘉明〈彰化平原福佬客的地域組織〉⁵²中指出，由於台灣社會是移民所組成的關係，台灣聚落的村民組成中有因祖籍的地緣關係所組成的，在此篇文章中，作者是

⁵¹ 郭肇立，1998，〈傳統聚落空間研究方法〉，台北：田園，頁 7-24。

⁵² 許嘉明，1975，〈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》，頁 165-190。

以祭祀圈的概念來探討彰化平原福佬客居民的地方群體組成，從客家人進入彰化平原開墾開始，此地區客家人消失的原因是受到周邊聚落強勢的福佬族群影響，甚至還有小聚落被併吞的情形發生。但是彰化平原這裡過去有以同姓氏的聯繫、客家村落的連結、到超越祖籍的人群聯合等，都可以看出過去客家人存在的蹤跡，雖然現代人已經不了解其連結的真正內涵為何，但仍然可以從過去留下痕跡辨認。福佬客是「曾經」存在於歷史紀錄中的客家人，詔安客與福佬客最大的不同就是，詔安客不是消失在歷史而是隱藏在紀錄中，不過從許嘉明所做的研究中可以發現，同樣屬於漢人社會的範疇之下，詔安客也曾經受到周邊強勢的福佬族群影響，而使其文化產生改變，不過與福佬客不同的是，詔安客仍然保留了與福佬人不同的文化習俗。

林美容〈土地公廟—聚落的指標：以草屯鎮為例〉⁵³，作者的主要目的是探討土地公與聚落的關係，藉由聚落土地公廟的調查，了解草屯聚落的祭祀圈的範圍，土地公廟是神格很低的神祇，也常駐守於一方，是屬於地方區域性質的神祇，但是在草屯鎮中並非單純一座土公廟對應著一個聚落，也有土地公廟的祭祀圈範圍超越里的範圍，形成跨聚落的土地公廟管轄區，而且土地公廟的祭祀圈也有擴大與縮小的情形，除了隨聚落大小而改變之外，也可能因為範圍內的聚落後來自己興建土地公廟，而從原本的祭祀圈中分離出來，使其範圍改變，因此可以根據土地公廟的調查，了解一個地區聚落的範圍，可以看出聚落內人群活動與組織的面貌。關於土地公廟的研究在宗教的研究中很常見，但是卻很少是以地域上的土地公廟作為研究主題，在林美容以草屯鎮的土地公廟作為聚落的指標為範例，筆者在進行詔安客研究調查的時候，也注意到在詔安客文化圈中的土地公廟，藉由調查土地公廟的分布，去瞭解詔安客的傳統漢人社會宗教的情況。

許淑娟〈由村廟看同庄意識--以台南市安南區為例〉⁵⁴，作者的研究是由村廟與其延伸出來的宗教活動、以及祭祀圈概念作為探討台南市安南區所形成的同庄意識，將村廟視為表徵同庄的空間意涵，透過同庄人群所舉辦的宗教活動，建立起同庄內的

⁵³ 林美容，1987，〈土地公廟—聚落的指標：以草屯鎮為例〉，《台灣風物》，頁 53-81。

⁵⁴ 許淑娟，2001，〈由村廟看同庄意識--以台南市安南區為例〉，《環境與世界》，頁 71-93。

共同意識，透過村廟所延伸的宗教活動，了解祭祀圈與聚落的發展形成與變化，在作者所提到的幾個祭祀範圍可以發現，不管其範圍的大小，都反應了拓墾過程中移民之間的關係、及其歷史發展的歷程。但是連莊組織並非永久不變的，其所維持的力量是藉由過去的歷史情誼維持，因此若與現實生活發生衝突，則連莊組織也可能發生變化，但是最主要還是藉由同庄的人群所形成的共同意識為主。根據本篇文章的討論可以發現，村廟是同庄居民產生共同意識重要的象徵，透過聚落與聚落之間的宗教交流，也可以看出庄民對其村廟的向心力。本研究所探討的雲林詔安客，村廟對聚落庄民的向心力是有其影響力存在，在這裡的聚落所舉辦的活動都是由全庄居民共同努力，藉著許淑娟所討論的由村廟看同庄意識，與本研究在宗教方面的研究，討論村廟與聚落關係有很大的參考價值。

除了宗教之外，宗族也是傳統漢人研究中不可或缺的部份，過去有許多學者針對地方宗族與地方發展的關係做探討，尤其是地方有名望的宗族往往更握有左右地方經濟權力的能力。如黃秀政、林鈺昇〈日治時期林氏宗祠在台灣中部的發展——以台中林氏宗廟相關衍派為中心〉⁵⁵研究，日本政府統治台灣的時候，台灣社會的經濟、政治與環境都受到極大的變化，但是霧峰林家、林秋金家族、林文華家族、林振芳家族、以及林耀亭家族紛紛透過各個不同管道，轉型如經營工商業、或是參與公共事務、加入政府公職單位等，間接提升了家族的聲望，也成為左右中部地區發展的重要勢力。林氏家族進入台灣的時間約在清朝以前，清朝時期的林氏家族已經是當地相當有錢的地主，但日本統治以後，台灣政經社會的改變成為其所面臨的一大挑戰，於是林氏家族轉戰其他的公共事務、公職以及經營工商業等，反而使林氏家族再創其巔峰，日治末期到光復，仍然是中部很有地位的大家族。林氏家族之所以能夠在地方上一直佔有重要地位，除了他們在面對不同政權的改變時，仍然可以另尋其他的管道發展，這與林氏家廟的創建功不可沒，因為林氏宗祠的建立使得林氏族人間的感情可以彼此維繫、並凝聚彼此的力量，使得林氏族人面對社會的轉變沒有因此而打散其人際網路，

⁵⁵ 黃秀政、林鈺昇，2004，〈日治時期林氏宗祠在台灣中部的發展——以台中林氏宗廟相關衍派為中心〉，《興大人文學報》，頁 871-927。

宗祠的力量對林氏家族的發展有很重要的影響。在雲林詔安客中，雙廖(張廖)氏家族也與林氏家族的發展歷程相類似，雙廖(張廖)氏自清初來台後，在地方上的發展也極有影響力，面對日本時期社會經濟的改變，雙廖(張廖)氏除了積極尋找其他的經濟來源，也有宗親參與了日本的政治、加入日本的公家單位，在日本時期的雙廖(張廖)家族反而更加發達繁榮，對地方的建設建樹不少，在雲林地區有相當大的影響力。

雲林地方的研究發展時間較晚，又受到詔安客研究的影響，使得研究詔安客方面的研究比其他的議題還多，在地理研究方面的，有陳國川〈日治時代雲林官有原野的土地開發〉⁵⁶、以及〈清代雲林地區農業墾殖的環境問題〉⁵⁷，早期因為濁水溪沖刷帶來的沖積扇平原環境，對雲林地區的土地開發與農業發展都有很大的影響，清代的農業發展除了受限於環境、還有農業技術的影響，整體來說其耕地利用不高、水田分布也很低，早期濁水溪對當地帶來的並非是良好的影響，因為濁水溪下游時常改變河道導致溪水竄流，反而對周邊住民的生命安全產生威脅，濁水溪的整治一直要到日本統治時期，嘉南大圳的建設完成後，才使周邊的田地得到有效的利用。日本時代的土地調查，不只確立了雲林地區的開墾範圍，也同時制定了相關的墾殖法令，由日資會社、地方有力人士的墾殖、街庄役場進行墾殖，這也使得雲林地區的土地開墾完成。對雲林詔安客來說，濁水溪的整治對他們的影響很大，也使得濁水溪沿岸的農田經濟從此得以順利發展。

在雲林區域研究中，梁志輝〈清代雲林地區平埔族討論〉⁵⁸，以及劉益昌、顏廷仔〈雲林縣麥寮鄉雷厝遺址試掘報告〉⁵⁹等研究，是針對雲林地區的平埔族所做的相關研究。梁志輝指出雲林地區早期有平埔族再加上清朝開始不斷有漢人進入移墾，所以推測雲林地區的開發最遲應該在清乾隆末年完成，雲林地區的平埔族包括有他里霧社、猴悶社、柴里社、貓兒干社、南社、西螺社等六個聚落，同時又搭配上劉益昌、

⁵⁶ 陳國川，2000，〈日治時代雲林官有原野的土地開發〉，《國立臺灣師範大學地理研究報告》，頁 1-51。

⁵⁷ 陳國川，2001，〈清代雲林地區農業墾殖的環境問題〉，《台灣文獻》，頁 459-538。

⁵⁸ 梁志輝，1998，〈區域歷史與族群：清代雲林地區平埔族群討論〉，《平埔族群的區域論文集》，台灣省文獻委員會與中央研究院民族學研究所合辦，頁 141-162。

⁵⁹ 劉益昌、顏廷仔，2004，〈雲林縣麥寮鄉雷厝遺址試掘報告〉，《田野考古》，頁 95-122。

顏廷仔的遺址試掘報告書，更証實了雲林地區確實有平埔社群的存在。而隨著越來越多漢人的開發，也逐漸延伸到平埔族的所在地區，不過現在已經很難找得到平埔族的社群，只能從地名的名稱仍能窺其一二，這個地區的平埔族，不是遷移到其他地區，就是生活範圍減縮而融入了漢人社會當中。對於早在清初便移墾台灣的詔安客而言，一開始所接觸到的就是平埔社群，以雲林詔安客鍾氏所在的聚落，過去曾經被稱為「八大社」，根據受訪者鍾春輝⁶⁰描述，過去附近有貓兒干社(平埔族)的存在，所以周邊的其他聚落也被以「社」稱呼，但是八大社的稱呼現在已經很少被使用了。因此透過平埔社群的了解與分析，對於詔安客開墾的研究有相當的關係。

在雲林地區的地方文化發展上，不可不知道的就是布袋戲與西螺七崁的武術，根據《掌上風雲一世紀—黃海岱的布袋戲生涯》⁶¹與邱坤良《真情活歷史—布袋戲王黃海岱》⁶²的介紹，目前台灣大部分的布袋戲團都是源自於此，在黃海岱一百多年的歲月中，也道盡了台灣這一百多年的歷史發展，在布袋戲的研究中可以透過不同時代的布袋戲演出以及布偶的風格、劇本的編纂等，都可以看見不同歷史階段的發展。在這裡特別提起布袋戲的研究，主要是因為布袋戲與雲林之間的淵源很深，早在黃海岱之前就已經在此地區流傳，但是很可惜的是沒有更進一步的證據顯示出布袋戲與詔安客之間是否有直接的關係，不過在黃海岱調教之下的子弟中卻不乏看見許多詔安客家人的蹤跡，在當地仍然有許多詔安客仍然持著布袋戲偶傳承著布袋戲的文化，如隆興閣的廖昭堂，目前也將其詔安客家話融入在其所演出的布袋戲劇中⁶³。

西螺七崁武術的有名，是人人所知的，但是卻不知道其發展的歷史時空背景，廖清海〈西螺七崁武術的起源與衰落之考察〉⁶⁴的研究中指出，西螺七崁武術發展的時代背景，其社會環境是較為動盪不安的，所以大部分的人都有學習武術自保的習慣，但是西螺這個地方的武術卻成為發展的主流，作者推測西螺七崁地區受到層層盜匪的

⁶⁰ 受訪者鍾春輝為崙背鄉枋南村開山宮的委員。(書面訪談，2008.5.26.)

⁶¹ 黃俊雄等，2007，《掌上風雲一世紀—黃海岱的布袋戲生涯》，台北：印刻出版。

⁶² 邱坤良，2007，《真情活歷史—布袋戲王黃海岱》，台北：印刻出版。

⁶³ 此為筆者田野調查所得資料。

⁶⁴ 廖清海，2005，〈西螺七崁武術的起源與衰落之考察〉，《體育學報》，頁 131-142。

包圍威脅，所以採取區域聯防措施的西螺七崁，加上七崁內的特色皆為雙廖(張廖)氏的宗親，將同樣來自漳州府詔安縣的劉明善(後稱其阿善師)所傳授的武術發揚光大，成為地方上相當有名的武術指導中心。但隨著與其他姓氏的詔安客發生械鬥、抗日失敗等事件發生，西螺七崁的武術發展也逐漸式微。西螺七崁與詔安客的關係密不可分，因為根據其所組成的二十五個聚落都是雙廖(張廖)氏的宗親，所以早期為了保衛家園而學習武術，成為此地區的一大特色文化。

究竟詔安客的開墾與來源為何，雖然目前關於詔安客的研究多集中在雲林的崙背、二崙一帶，但是早期來台開墾的詔安客所分布的地區亦相當廣闊，在李坤錦〈詔安客家人在臺灣的開墾與分佈〉⁶⁵中指出，詔安客的出現對於早期的族群研究多以客家及福佬二分法的研究來說，詔安客研究完全突破了舊有的觀念，因為他們既不是傳統研究中的客家人、也非福佬人。作者指出如宜蘭的開發以漳州人為多，但研究發現後才知道他們是來自詔安、平和、南靖的漳州客，因此地區開發史研究，碰到漳州人多的開墾區域，要更加注意其祖籍地的分布。根據作者所列舉，目前詔安客所在的地區除了雲林崙背、二崙一帶之外，還包括台中縣市、桃園北部、以及宜蘭等地；李慶恭〈臺灣客家特殊的一支—詔安客〉⁶⁶指出，一般台灣對客家語系的認知有三，嘉應州客家語系、惠州府客家語系、潮州府客家語系，另外還有很特殊的一支「詔安客」，但是在台灣開發史上，詔安客的開發過程並未與福佬人發生較大的衝突，據作者研判應是詔安客長期與福佬人相處，具備有雙語能力，才未引起較大的鬥爭。透過以上兩篇文章所論可以了解，過去不了解詔安客的時候，不只對其開墾歷程不了解、對此群體的分布也不清楚，透過以上的介紹可以更清楚在台灣地區仍有許多詔安客家群體的存在，不過目前在語言使用上較為整的地區，仍然是雲林的崙背、二崙一帶。

詔安客是目前雲林研究當中受到最多人注意的議題，早期因為他們保留了詔安客家話的使用習慣，因而特別受到重視，最早是因為洪惟仁調查福佬話分布時，才發現

⁶⁵ 李坤錦，1998，〈詔安客家人在臺灣的開墾與分佈〉，《客家文化研究通訊》，頁 85-90。

⁶⁶ 李慶恭，2001，〈臺灣客家特殊的一支--詔安客〉，《台灣月刊》，頁 22-25。

了詔安客的存在，洪惟仁〈消失的客家方言島〉⁶⁷、〈簡介台灣長樂及詔安客話——記五個衰亡的客家方言島〉⁶⁸，作者比較了《日台大辭典》所附的「台灣語言分布圖」指出，如桃園北部、雲林北部的西螺、二崙、崙背、台北的三芝、宜蘭礁溪等幾個地區，都仍然有會使用客家話的客家人，但是卻沒有被列出來，所以作者便特別將桃園新屋的長樂話與雲林崙背的詔安話重新提出來研究，在新屋地區根據其受訪者表示長樂話只保存於家中，出門是說多數人用的海陸話，成為隱入家中才有使用的方言之之一；在崙背的詔安客家話最大的特色就是入聲的-k 消失，而 v-的聲母變成和福佬話的 b-一樣，且其詞彙的使用也受到福佬人的影響而改變，如破病(pho¹¹phiang³³)、貓(ngiau¹¹)等都很明顯借自福佬話⁶⁹。洪惟仁所提出的詔安客家話研究，不只改變了原本以為雲林沒有客家人的想法，才使得詔安客家話的研究也開始受到重視。

楊名暖《彰化、雲林地區客家人的語言轉換》⁷⁰的研究指出，彰化地區的客家人因為已經有三代以上沒有使用客家話，因此屬於福佬客；但反觀雲林的客家人因為還保留了客家話的使用，因此與福佬客不同，但是詔安客的語言受到福佬話的影響，有言語轉換的現象發生。陳秀琪《台灣漳州客家話的研究——以詔安話為代表》⁷¹研究指出，在台灣的漳州客家話系統下，目前只剩下詔安客家話還有被使用，所以他以詔安話為代表，研究詔安客家話在與福佬話接觸的情形下，其方言使用的改變。廖烈震《雲林縣崙背地區詔安客話音韻研究》⁷²中，則蒐集了詔安客家話的詞彙與語音資料的比較，與陳秀琪所探討的問題一樣，都是調查詔安客家話與福佬話接觸後，其語言上的轉換情形。目前這三本論文都是以雲林詔安客家話詞彙轉換、語音轉換的研究，對於保存逐漸式微的詔安客家話來說，無疑是相當重要的研究，在本研究中，對於雲林詔安客的語言研究是著重於詔安客日常生活的社會語言使用，不過這三本論文的對於詔

⁶⁷ 洪惟仁，1988a，〈消失的客家方言島〉，《客家風雲》頁 13-17。

⁶⁸ 洪惟仁，1988b，〈簡介台灣長樂及詔安客話——記五個衰亡的客家方言島〉，《客家風雲》頁 40-44。

⁶⁹ 此發音部份，保持原作者所標註的發音。同上註，頁 41。

⁷⁰ 楊名暖，1988，《彰化、雲林地區客家人的語言轉換》，台北：輔仁大學語言學研究所碩士論文。

⁷¹ 陳秀琪，2002，《台灣漳州客家話的研究——以詔安話為代表》，新竹：國立新竹師院台灣與言與語文教育研究所碩士論文。

⁷² 廖烈震，2002，《雲林縣崙背地區詔安客話音韻研究》，台北：台北市立師範學院應用語言文學研究所碩士論文。

安客家話與福佬話接觸所產生的語音轉換問題，對本研究探討詔安客社會語言是重要的參考資料。

另外一個關於語言方面的研究是利用 GIS 的系統⁷³建立語言地圖，目前的研究成果有蔡素娟、鄭錦全、郭彧岑、黃菊芳〈崙背鄉客家話地理分布〉⁷⁴、鄭錦全、蔡素娟〈雲林縣詔安話與閩南語互動之研究〉⁷⁵、黃菊芳、郭彧岑、蔡素娟、鄭錦全〈漢語方言分布微觀：雲林縣崙背鄉水尾村的客家方言〉⁷⁶等，是由同一群研究學者所做的研究，其目的是藉著調查在閩客雜居的地區，客家話的使用比例情況，以問卷蒐集受訪者的背景資料與語言使用狀況，再匯入資料庫中，繪製成語言分佈的空間資訊。此種研究方法對於詔安客家話的研究來說，能夠擁有相當正確且基本的背景資料，但是就目前所見的研究成果顯示，其調查主要是偏向語言空間分布的資料，目前還看不出有更深入的分析與理解這個地區詔安客家話的研究，也許未來完整呈現此地區的語言分部資料後，能夠有更多更詳盡的研究。筆者的詔安客家話使用比例，也是以此為基本資料，可以更深入的從其他角度分析詔安客家話的使用。

在雲林研究中，有一個類別比較特別的是宗教儀式，是目前比較少的一部份，早期有李豐楙〈台灣中部「客仔師」與客家社會〉⁷⁷、〈台灣中部紅頭司與客屬聚落的醮儀行事〉⁷⁸的研究中，特別指出中部的部分地區，包括台中縣市、彰化縣、雲林及嘉義，發現在其客家聚落仍保有客家的醮儀行事，紅頭司主要是「專門吉事」與烏頭司公以喪葬儀式為主的有所不同。紅頭司是與整個族群有關的宗教行事為主，在雲林的紅頭司能夠繼續存在，最大的原因是因為在經歷長期的「效漳」後還能發展出符合

⁷³ GIS 語言分佈系統是利用衛星定位的方式，將田也蒐集到的受訪者與語言資訊輸入，藉由圖層的製作與資料庫的匯入，可以清楚看見研究地區的語言分部資料。在雲林詔安客中，目前只有建立崙背鄉的語言分布圖。

⁷⁴ 蔡素娟、鄭錦全、郭彧岑、黃菊芳，2007，〈崙背鄉客家話地理分布〉，第五屆數位地球國際研討會論文，台北：中國文化大學，頁 601-612。

⁷⁵ 鄭錦全、蔡素娟，2007，〈雲林詔安客語與閩南與互動之研究〉，《第六屆雲林研究學術研討會》，雲林：雲林科技大學，頁 1-11。

⁷⁶ 黃菊芳、郭彧岑、蔡素娟、鄭錦全，2007，〈漢語方言分布微觀：雲林縣崙背鄉水尾村的客家方言〉，《語言微觀分佈國際研討會論文》，台北：中央研究院語言學研究所，頁 184-196。

⁷⁷ 李豐楙，1993，〈台灣中部「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》，頁 60-78。

⁷⁸ 李豐楙，1998，〈台灣中部紅頭司與客屬聚落的醮儀行事〉，《民俗曲藝》，頁 143-173。

在地所需要的道壇作法，習俗不像語言容易隨著社會文化的變遷而消失，最主要還是因為當地人在宗教儀式上的保守性。除了宗教的儀式之外，在康詩瑀〈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〉⁷⁹研究中，則是從另外一個烏頭司公的角度來研究，與紅頭司一樣，宗教儀式與喪葬儀式都有其保守性，所以即使在語言式微的情況下，儀式的保存仍然是存在的，筆者在研究詔安客文化時，亦注意到同樣的問題，因此特別在喪葬儀式的部份做了深入的探討，以崙背地區為筆者主要田野的地區，並以康詩瑀所做的二崙地區研究做比較後發現，在詔安客文化圈中，仍然保存了作客與作福佬的差別，而兩地所呈現的儀式也略有所不同，展現了詔安客文化的一大特色。

關於詔安客的宗族研究資料不多，目前仍然是以詔安客中人口數最多的雙廖(張廖)氏家族為主，如李佳穎《西螺地區「張廖」宗族特色與在地歷史發展》⁸⁰，作者所使用的資料據筆者分析後發現，多與《雲林縣廖氏大祖譜》⁸¹的內容相似，也可以顯見在廖氏祖譜中所呈現的資料已經相當完整且詳細，且對於其家族歷史的發展亦有詳細的記載；張奉珠《詔安客家廟祭祖研究—以雲林縣崇遠堂為例》⁸²是相當近期的研究成果，作者的研究脈絡是放在雙廖(張廖)的家廟—崇遠堂為研究重點，包括崇遠堂的祭祖儀式過程、祭品的介紹等，並與古代的禮節比較其差異。筆者在本研究的參與觀察田野地點之一，也選擇在崇遠堂，因為它是目前雲林詔安客中仍遵循古禮進行的祭祖儀式，並有使用詔安客家話，是本研究區域中相當特別的一個地方，但與張奉珠所做研究不同，筆者並非將觀察重點放在儀式的進行，而是藉由儀式的進行觀察更深入的語言使用習慣、以及祖先祭祀的行為等研究。

在詔安客研究中，有關於詔安客的族群認同，目前仍然很難有好的測量標準，不

⁷⁹ 康詩瑀，2007，〈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〉，《台灣宗教學術研討會》，嘉義：中正大學，頁 297-339。(已徵得作者同意引用)

⁸⁰ 李佳穎，2005，《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。

⁸¹ 張廖宗親會，1997，《雲林縣廖氏大祖譜》。

⁸² 張奉珠，2006，《詔安客家廟祭祖研究—以雲林縣崇遠堂為例》，雲林：雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文。

過可以確定的是詔安客的概念是相當晚期才出現的，根據筆者田野調查所得資料，早期並沒有所謂「詔安客」的概念，他們會自稱自己為「客人」而非「詔安客」，而從週邊福佬人的角度來看，對他們的認知也是「客人」或者是「澳客」，沒有「詔安客」的稱法。不過近年來地方文史工作者以及文化主辦單位，不斷大量的使用「詔安客」這樣的名稱來做為替代他們的稱呼，後來當地人也逐漸習慣這樣的稱法，筆者在後期的訪談中，有許多受訪者會開始自稱自己為「詔安客」，這樣的轉變也顯示出，他們正逐漸的在認同「詔安客」這個身份。

另外，配合許多詔安客文化活動的舉辦，當地的文史單位將已經消失的舊有文化拿來重新建構，如開口獅、布雞拳等，這些文化在地方上已經很久沒有被提起了，若將此拿來作為文化認同的象徵或是族群認同的測量，筆者認為必須要加入時間的角度，因為認同的議題，是會隨著時間而改變的，在施諭靜《此客非彼客？--從詔安客家的認同行動談起》⁸³中的論述，剛好是詔安客各項文化活動正開始起步的時候，因此作者在論述的時候，也注意到當地的文化正在逐漸的被建構，透過文化活動的舉辦與當地詔安客的反應所形成的各種交流的狀況，例如如何讓開口獅進入詔安客家的文化脈絡等，新傳統要融入的是歷史元素與創新的元素，將傳統的文化以另外一種面貌呈現並被接受，是在詔安客家文化中不斷在重複展現的。

綜合以上所述，站在地方文化研究的觀點來看，雲林地區的研究發展仍然具有其延展性，而雲林詔安客的研究仍期待更多不同方向的討論，過去以為已經消失的詔安客文化，卻從各個不同的面向被流傳了下來，所以不管從開發、語言、宗教、或是宗族都還可以看見其文化的特殊性，雖然受到時代趨勢的影響，詔安客的文化仍然逐漸的式微，但從另一個角度來看，文化改變也是研究的一項重要指標意義，而且地方也因為注意到詔安客文化的趨勢，因此積極的舉辦活動並大力宣傳，希望藉著從小地方開始的改變，對未來詔安客文化的傳承注入更多的希望。本研究認為應該將詔安客的特殊文化性延攬進來，從各種不同的觀點來了解、認識詔安客這個文化群體，透過此

⁸³ 施諭靜，2003，《此客非彼客？--從詔安客家的認同行動談起》，雲林：雲林科技大學文化資產維護所碩士論文。

研究對雲林詔安客的文化有一同整性的了解，這也是本文所要做的主要研究。

第五節 章節安排

本論文的主要問題意識，就是在於如何建立雲林詔安客的文化面貌，因為詔安客來台開墾的時間約在清康熙年間，因其祖籍來自福建漳州地區加上其語言上的特殊性，卻沒有被注意到其客家身分，這點是詔安客最大的特性。除了語言之外，在福佬人包圍下的詔安客，是否仍有其他的文化特性，因此本論文希望透過聚落發展、語言發展、宗教及宗族發展等，將他們隱性的文化因子挖掘出來，將雲林詔安客獨有的文化特性以「文化圈」的概念加以闡述。除此之外，並在每一章節從過去的歷史發展開始，與現代社會生活接軌，進一步瞭解詔安客過去與現在之間的連結，因此在本論文的研究章節總共分爲五個部份，第一章緒論、第二章自然環境與聚落發展、第三章雲林詔安客社會生活語言之探討、第四章雲林詔安客之漢人傳統社會的宗教研究、第五章是雲林詔安客之漢人傳統社會的宗族與地方發展研究、第六章爲結論，以下爲其各章節的安排。

第一章節爲緒論，此章主要是以本論文的研究動機與目的、研究對象與範圍介紹、研究方法、文獻回顧等，在第一章以清楚的脈絡介紹本研究所要研究的主題。

第二章自然環境與聚落發展，一開始透過地方主要姓氏的入台開墾歷程，從歷史時空的角度進入自然環境與聚落發展的探討，聚落發展與開墾地關係緊密，同時也受到自然環境的影響，因此本章將以此概念，介紹雲林詔安客文化圈的自然環境與聚落發展，並了解此地區受到行政區域劃分後的影響，對雲林詔安客文化圈帶來什麼樣的影響與改變，這也是本章節所主要探討的問題。

第三章是討論關於雲林詔安客日常生活的社會語言使用情況，在文獻回顧的時候提到，雲林詔安客的研究中語言相關研究是最早開始的，其研究的數量也是最高的，但是絕大部分都是在討論詔安客語音的變化、以及紀錄詔安客家話的發音等，在本章

節的討論，是將重點放在詔安客日常生活的應用，包括在不同場合的語言使用、地名、親屬稱謂等的客語發音，並深入討論保留至今的詔安客家話，為何過去沒有任何歷史紀錄有談論到雲林詔安客，這些問題都是本章節所要討論並解決的重點。

傳統漢人社會研究中最重要就是宗教以及宗族的發展，因此本研究在此分爲第四章與第五章分別討論雲林詔安客的宗教與宗族。

第四章雲林詔安客之漢人傳統社會(一)--宗教生活，本章是透過了解詔安客所在的各聚落宗教信仰的土地神信仰、以及村廟宗教信仰等，從其宗教信仰神的分析、以及相關的活動舉辦的觀察等，主要是藉由田野調查的觀察，試圖分析其宗教信仰的狀況，並與周邊福佬人的宗教信仰做比較，試圖了解雲林詔安客文化圈在宗教上所呈現的獨特性。

第五章雲林詔安客之漢人傳統社會(二)--宗族與地方發展，早期的台灣社會具有強烈的移民性質，因此早期很重視宗族、血緣的分類，台灣宗族發展的起源時間也相當早，約在清同治年間，宗族所帶來的是地方上的發展，透過家族的發展也連帶對地方建設有相當大的影響，因此本研究在本章節，將從雲林詔安客的宗族發展談起，並討論宗族對地方發展的成果，以及各宗族祠堂、家廟的建立，藉此了解組成詔安客文化圈宗族與地方發展的形成，更深入認識雲林詔安客的文化特色。

第六章結論，將總結前述的論點，將雲林詔安客其地域文化特性做總結，及未來研究的期待。以上爲本研究的主要章節，期待藉由本研究的論述，能夠幫助未來其他研究者在雲林詔安客上的了解與認識。

第二章 自然環境與聚落發展

聚落空間形成的主要有幾個因素，空間、水源、便利交通等，爲了配合這幾個要件，自然環境的選擇與聚落形成有相當密切的關係，聚落與人的關係是相互依賴的，隨著不同群體的發展也會有不同特色的聚落。台灣漢人大多清朝時期開始入墾台灣，因此早期的台灣社會是很典型的移民社會，礙於當時法令的規定與渡海的險惡環境影響，來台開墾的人數少而且多爲單身，因此也容易將同姓氏的移民視爲同宗，加強彼此之間的同血共屬意識⁸⁴，這也是形成早期聚落雛形的一大社會因素。

雲林詔安客的分布地區聚落發展與自然環境之間的關係爲何，本章節將透過雲林詔安客的移民、聚落、地名沿革與環境的關係做探討，本文總共分爲四個小節討論雲林詔安客的移民歷程、自然環境、地名沿革、以及行政區域與聚落分布的關係，希望透過詔安客移民入墾台灣的時間與分布地區，最爲本章的研究基礎，並進而探討自然環境對此地區開發的影響，到現代是否有受到行政區域的劃分而使其文化範圍遭到切割等，這都是本文所想要討論的問題。

第一節 雲林詔安客的移台歷程

要瞭解自然環境與聚落開發的關係，首先要了解詔安客文化圈的聚落歷史形成，而聚落發展與移民是息息相關的，早在漢人尙未進入雲林之前，這裡是屬於平埔族的居住地，戴炎輝指出，在慣例上番人的聚居稱「社」⁸⁵。在雲林地區有他里霧社、猴悶社、柴里社、貓兒干社、南社、西螺社等六個聚落⁸⁶，在《台灣府志》⁸⁷〈規制志 坊里篇〉提到諸羅縣有他里霧社、猴悶社、柴里斗六社、麻芝干社、西螺社、南社等；《雲林縣志稿》中提到：「雲林各地徵餉額表載丁數爲：他里霧社 59 丁、斗六門社

⁸⁴ 戴炎輝，1979，《清代台灣之鄉治》，台北：聯經出版，頁 331。

⁸⁵ 同上註，頁 7。

⁸⁶ 梁志輝，1998，〈區域歷史與族群：清代雲林地區平埔族群討論〉，《平埔族群的區域論文集》，台灣省文獻委員會與中央研究院民族學研究所合辦，頁 149。

⁸⁷ 高拱乾，1987，《重修台灣府志》，台北：大通書局，頁 37。

108 丁、西螺社 101 丁、貓兒干社 94 丁，上述「丁數」不包括老幼婦孺在內。⁸⁸」又《台海使槎錄》⁸⁹〈番俗雜記〉：「社之大者，不過一、二百丁；社之小者，止有二、三十丁。」也證實了在雲林的平埔族的斗六門社與西螺社在當時皆為大社，且確實有其存在的紀錄。但是平埔族在漢人進入此地區開墾以後，其生活的範圍受到漢人的包圍而逐漸減少，目前已經看不見他們的蹤跡，只能從過去聚落的地名，如西螺、斗六、番社等去找尋他們的過去(見圖 2-1)。

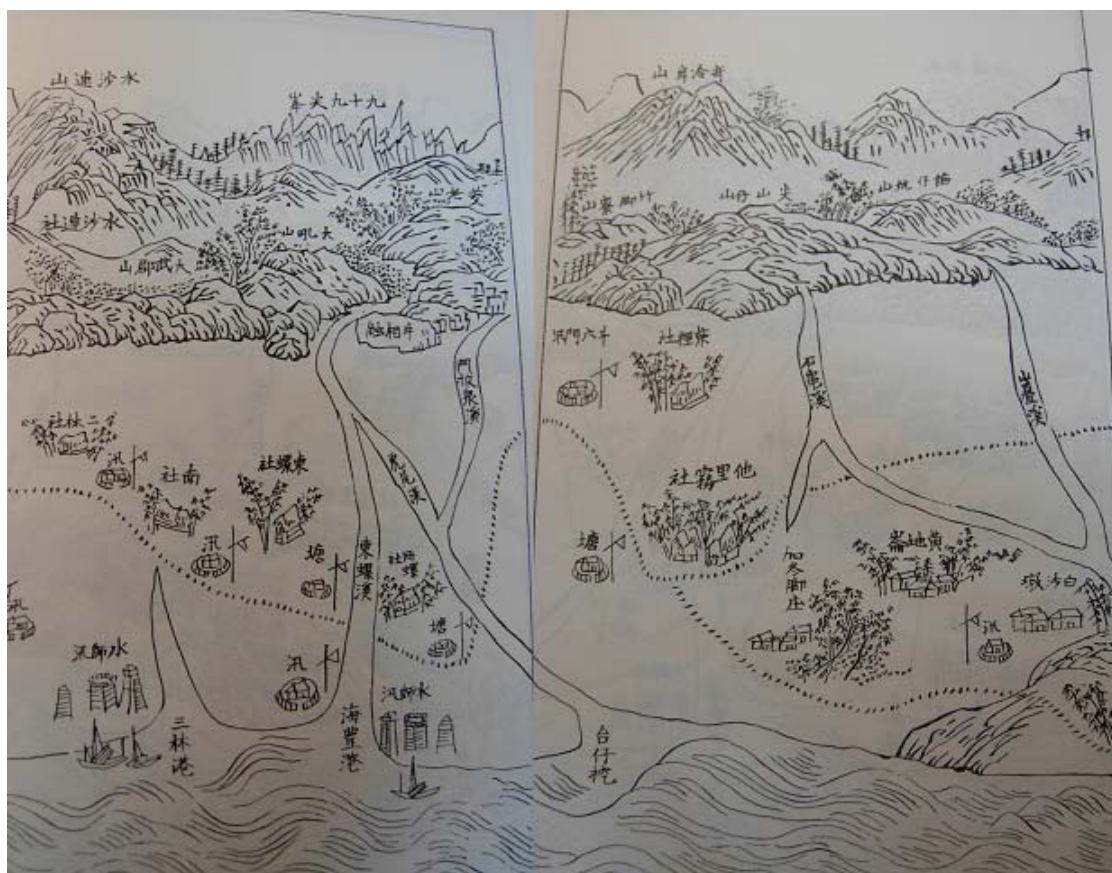


圖 2-1 《諸羅縣志》各番社分佈圖

清康熙年間開始即有漢人自大陸來台開墾，但當時人數仍然不多，開始大量有移民入墾台灣是自康熙二十三年(1684 年)時將台灣正式納入版圖後，始有大量墾民來台

⁸⁸ 仇德哉，1953，〈雲林縣志稿〉，《雲林文獻》，頁 67-81。

⁸⁹ 黃叔瓚，1983，〈番俗六考〉，《台海使槎錄》，台北：成文，頁 163。

⁹⁰，但清政府爲了控制來台人數，頒布了三條渡台禁令⁹¹：

- 一、 欲渡台者，先給原籍地方照單，經分巡台廈兵備道稽查，台灣海防同知查驗，始許渡台；偷渡者嚴懲。
- 二、 渡台者，不准攜眷；既渡者，不得招致。
- 三、 粵地屢為海盜淵藪，以積習未脫，禁其民渡台。

禁令的頒布多少也限制了移民入墾台灣的人數，尤其在第三條規定特別針對「粵地」的居民禁止其渡台，比起其他地區的居民來說，是有其特別的待遇，直到康熙末年因被認爲有助平息朱一貴之亂才解禁⁹²，戴炎輝提出粵籍(客家)受到渡台禁令第三條的影響，使得客家人比起泉州人與漳州人來台的時間較晚，因此有「海口多泉、平原多漳，後至的客家人則多居山區地帶」這樣的說法⁹³。禁令第二條的規定不准攜眷渡台，也導致台灣早期多「羅漢腳」，也就是單身男子，所以當時的社會氣氛較爲浮動，容易因爲一點小事就起口角，甚至釀成械鬥事件，這也是清初台灣地區動盪不安的因素之一。

筆者根據田野調查所蒐集的各資料，對雲林詔安客早期入台移墾的歷程作調查後發現，雲林詔安客也在清初渡台的行列之中，也說明了雲林詔安客並沒有被歸列在「粵地」的居民，因此其來台的時間與其他的福佬人是相近不遠的。又從其各姓氏的祖譜資料分析後發現，雙廖(張廖)氏因後來有宗親重新整理調查其祖譜的內容，所以包括其渡台的先祖、以及開墾地區的記錄都相當清楚，其他姓氏則缺乏更有系統的呈現，因此筆者除了參閱各姓氏的族譜外，也同時參考其他相關的資料。

⁹⁰ 施添福，1987，《清代在台漢人的祖籍分部和原鄉生活方式》，台北：台灣師範大學地理學系，頁 32-35。

⁹¹ 伊能嘉矩，1994，《台灣文化志》，卷中，台北：南天，頁 770。

⁹² 同註 90，頁 38。

⁹³ 戴炎輝，1979，《清代台灣之鄉治》，台北：聯經出版，頁 296。

在詔安客家人中，第三大人口數的是鍾氏，聚落分布在崙背鄉與二崙鄉的交界一帶，關於鍾氏的來台紀錄甚少，幾乎沒有，因此筆者根據《台南州祠廟名錄》⁹⁴所述的二崙庄八角亭伏魔公會的沿革記載，發現可以藉此創立的年代向前推算其來台時間。

二崙庄八角亭伏魔公會沿革，會員十一人(同地鐘姓の農業者)，約百年前子孫の繁榮と幸福を祈る為め創意したりと云ふも詳細不明にして祭事費維持費は會の所屬財産(畑一甲三六六四、田〇甲五九一六、年收二十圓)の收益より支辨して今日に至ると。

中譯：二崙庄八角亭伏魔公會沿革，會員有十一人(為同地的鍾姓農人)，約百年前為了祈求子孫的繁榮與幸福所創立的，維持祭祀費用的所屬財產有(畑1甲3664、田0甲5916、年收20圓)的收益繼續辦理至今。

根據《台南州祠廟名錄》的撰寫時間為1933年向前推算約百年前的創建時間，發現約在清道光年間，因此鍾氏組成伏魔公會的推算時間約在清道光年間的話，預估鍾氏來台發展的時間應該更早，因為能夠創立宗教團體並有財產的紀錄，顯示來台已有相當長的時間。另外根據《祭祀公業永嗣公》沿革的記錄所示，永嗣公(十世)為鍾氏的開台祖，但未寫明其開台的時間，在民國四十四年(1955年)所召開的派下員大會中，其派下員皆為十六世及十七世的鍾氏派下員，同樣往前推估其來台年代，至少有三百年以上的時間，所以鍾氏來台的時間約在清朝初期來台時間甚早，而其開墾的地區約在崙背與二崙偏北邊的交界處一帶。

在第二大姓氏的李氏方面，根據筆者田野調查時所蒐集到的李氏祖譜有兩種版本，經過此兩本的祖譜分析，發現都不是以雲林詔安客的李氏為紀錄對象，其所收錄的範圍還包括了台灣其他地方的李氏宗親，因此很難以此祖譜的資料作為雲林詔安客入台的參考。因此筆者透過地方的李氏宗祠—隴西武惠堂的沿革資料，了解李氏宗親

⁹⁴ 相良吉哉，1933，《台南州祠廟名錄》，台灣日日新報社台南支局。

的入台情況。據《祭祀公業李武惠》沿革所示，此祭祀公業成立的時間，約在清道光年間有來台屯墾的二十二位族人，共同鳩集資金並購地所設置。

清道光前，有李氏先賢受封於朝廷大將軍武惠公者，畢生勳業彪炳，功績顯赫，不僅光耀門楣，而且名留四海，堪為族榮。然功名利祿之外，武惠公身後未留子嗣以傳功勳，有鑑於此，在道光年間，始由遷台屯墾之崙背、二崙兩地族人(共二十二位)，集會決議鳩集資金額參萬貳仟元購地置產，並組織設立祭祀公業，至此，武惠公得享祀長遠。⁹⁵

關於筆者所蒐集到，關於祭祀公業李武惠最原始的資料是日本大正年間完成的《祭祀公業調查書》⁹⁶，清楚的記載祭祀公業李武惠的設立年代在清道光年間，又《祭祀公業李武惠》沿革中記載，道光年間始由遷台屯墾，不過與鍾氏來台所成立的伏魔公會一樣，據常理判斷初至台屯墾的李氏宗親是不可能有能力馬上創設祭祀公業，應該是來台開墾一段時間後，生活穩定才有餘力建設祭祀公業。在《祭祀公業李武惠派全員系統表》與《祭祀公業調查書》中，有詳細記載當時組成祭祀公業李武惠的二十二位族人的派下沿革(見附錄六)，所以筆者推測，李氏宗親來台開墾的時間應在清道光之前，至於更詳細的時間點，因為沒有更多的資料可以參閱，所以也無法得知，最高只能上推到組成祭祀公業的二十二位李氏宗親，就其目前聚落的所在地推估，李氏宗親的入墾地區是以崙背地區為主。

雲林詔安客中人口數最多的就是雙廖(張廖)氏，其祖譜亦是三姓氏當中記載最為詳細的，但其祖譜及相關雙廖(張廖)氏的記載資料，皆由雙廖(張廖)氏宗親廖丑根據其所調查資料所製，所以與雙廖(張廖)氏相關的資料相似度都相當高，雖然沒有其他的史料能佐以驗證，但對雙廖(張廖)氏過去的紀錄仍然相當具有參考價值。根據相關資料顯示，雙廖(張廖)氏來台的開墾地區大多集中在雲林的西螺及二崙一帶，這個範圍與後來的西螺七崁聚落的區域是類似的，因此順著其開墾的沿革脈絡(見表 2-1、2-2)

⁹⁵ 《祭祀公業李武惠沿革》，隴西武惠堂的管理員李清池提供。

⁹⁶ 《祭祀公業調查書》(福建省詔安縣秀篆鎮的李氏)，隴西武惠堂的管理員李清池提供。

可以大致了解雙廖(張廖)氏的開墾歷程。

表 2-1 雙廖(張廖)氏入墾名單

鄉	村里別	入墾者
西螺	廣興里	廖朝綬、廖朝雅、廖朝博、廖朝騫、廖朝訊、廖朝烈、廖敦直、廖勤柔(康熙末年)
	頂湳里	廖廣昭、廖楓、廖順義、廖晞陽、廖明羽、廖質真
	九隆里	廖純朴、廖廷墜、廖廷蘇、廖慈信(康熙末年)
	下湳里	廖元表、廖敦實、廖吉其、廖天富
	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
二崙	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
	湳仔村	廖為見、廖朝箏、廖朝作、廖名譽(康熙末年)
	三和村	廖朝著、廖諒可、廖廷霑、廖天才、廖良材、廖士許、廖士葉、廖會賢
	永定村	廖智達(康熙末年)
	來惠村	廖德永、廖溫和、廖子聰、廖子緞、廖盈秋、廖次良、廖國添、廖純善(雍正年間)
	崙東村 崙西村	廖朝孔、廖朝近、廖朝問、廖朝廳、廖朝路、廖義直、廖統榮、廖激敏(康熙四十年)
	楊賢村	廖時北、廖永溫
	定安村	廖時挑、廖勤勞
崙背	港尾村	廖欽承、廖欽成、廖盛周、廖文接、廖必達(田心仔)(康熙中葉)

資料來源：《張廖元子公族訊》⁹⁷。

表 2-2 雙廖(張廖)氏後代入墾七崁分布表

一世	二世	三世	四世	五世	六世	
廖元子	友來	永安	元志	道文	日賢	後裔聚居於一二三四五崁
				道行	日興	
			元聰	道泰	無	後裔聚居於第七崁及西螺街、頂茄塘

⁹⁷ 雲林縣元子公張廖姓宗親會，1995，《張廖元子公族訊》，雲林：張廖氏宗親會，頁 90-99。

				道烈	無	
				道昭	日炯	
					日字	
					日裕→	後裔聚居於第六崁
					日琛	
				道順	日亮→	後裔聚居於第六崁之打牛滴
				道明	無	
		永祖	元豐	世重	天與→	後裔聚居於崙背、羅厝庄
				世通	無	二崙竹圍仔

資料來源：〈昔日「西螺七崁」及其武功研究〉⁹⁸。

由於祖譜有詳細的紀錄可見，雙廖(張廖)氏入墾西螺、二崙、崙背的時間約在清康熙年間⁹⁹，是當地人口數最多的姓氏。最早來台的雙廖(張廖)氏宗親應屬進入二崙開發的廖朝孔兄弟，受到他們來台開發的成果，在禁海令逐漸鬆弛的康熙末年，可以發現有大批的雙廖(張廖)氏宗親進入此地開墾，且多集中在西螺與二崙一帶，由此地開始並逐漸拓墾到台灣的其他地區。

透過以上各三大姓氏的移民歷程所示，雲林詔安客來台的時間甚早，幾乎都在清初至清道光年間，而且其開發的區域也大致集中，鍾氏多聚集在崙背、二崙偏北的交界一帶；李氏較為分散，一部分集中在崙背羅厝、崙前、阿勸鹽園一帶，另一部分集中在二崙的油車、楊賢等地；雙廖(張廖)氏則比較集中在西螺、二崙一帶。日本時代，受到戶籍限制下無法隨意變更住籍地的情況下，更固定了聚落與聚落間的範圍，也延續到光復以後，根據貓兒干文史協會所製作的詔安客簡介中，將雲林詔安客的這三大姓氏的分布作了簡略的區分(見圖 2-2)，從圖中可以清楚發現，各個姓氏所在範圍的區塊，很清楚的顯示聚落的分布性質仍是以同姓為主。

⁹⁸ 廖 丑，1996，〈昔日之「西螺七崁」及其武功研究〉，《雲林文獻》，頁 186。

⁹⁹ 同上註，頁 100。



圖 2-2 資料來源：詔安客三大姓氏分布圖

第二節 自然環境與地理空間分佈

雲林縣位於台灣第一長河川濁水溪南岸的沖積扇，屬於嘉南平原的一部份，濁水溪進入雲林縣後更是成為地區主流，這也使得雲林縣成為嘉南平原的農產主要產地。但是早期的濁水溪溪水並沒有為周邊的住民帶來福利，不只溪水容易改道，也因為夾帶著各式物質堆積在平原上，形成許多大大小小的沙丘，加上週邊土地也因為鹽分過高而無法順利耕種，關於這點在雲林沖積扇平原地區共有 594 個聚落名，其中與地形有關的地名有 153 個，其中又以崙、墩、崗、山等有 64 個，佔五分之二以上¹⁰⁰，「崙」的意思是指小山、丘、高台等的意思¹⁰¹，從這個資料也可以得知此地區的地形景觀佈滿了大小不等的沙丘。

根據張瑞津所列關於舊濁水溪、西螺溪、新虎尾溪、舊虎尾溪等周邊的沙丘後，大約有 21 座較大型的沙丘，受到砂丘及土地鹽份含量較多的影響，貧瘠的土地不容易開發¹⁰²；而陳國川則提出在清末日初的時候，雲林的田園總共有 2598.7536 甲開墾，其中又以西螺堡、布嶼堡、及他里霧堡三個地方最多，從耕地率來看，雲林的耕地率

¹⁰⁰ 陳國川，2002，《臺灣地名辭書 卷九 雲林縣》，國史館台灣文獻館編譯，頁 16。

¹⁰¹ 安倍明義，1938，《台灣地名研究》，台北：蕃語研究會，頁 40。

¹⁰² 張瑞津，1985，〈濁水溪平原地勢分析與地形變遷〉，《國立台灣師範大學地理研究報告》，頁 215-221。

卻只有 15.70%，而墾成土地的水田化的程度，全境的水田率只有 32.12%，且分布地區相當不平均，清朝的水利發展緩慢，加上傳統農業技術無法改善的情況下，早期開墾的成績並沒有很好¹⁰³；日本統治初期，爲了從事土地及農業改革發展所展開的相關資源調查，發現嘉南平原當時的埤圳灌溉面積只有三百餘甲¹⁰⁴，幾乎全境被利用的範圍相當的少，也促成日本政府後來積極開發水利的主因。

濁水溪是提供嘉南平原最主要的河川，但卻因河水中夾帶大量的泥土，成爲名符其實的濁水，而由濁水溪夾帶的泥沙所堆積而成的嘉南平原，早期的周邊土地是貧瘠無法有效利用，甚至因爲水量不穩且時時改道，溪水淹沒沿岸的土地，造成當地居民隨時飽受生命威脅，據《雲林采訪冊》：「光緒十五年，濁水溪漲，由西螺堡樹仔腳灌入此溪；於是清、濁流合流，水勢溜急，非渡難行。」、「光緒十八、九年，清、濁二溪皆漲，附近村屋內水深數尺。」¹⁰⁵由此描述可見，濁水溪水量的不穩定帶給周邊居民生活上的困擾及不便，溪水暴漲連附近的村屋都水深數尺，始得住在濁水溪邊的居民隨時都有生命危險的可能。

因此，水利整治與發展對早期開墾土地有很重要的影響，《諸羅縣志》可以發現，當時的清政府也注意到水利發展的重要性，清代在雲林地區發展的水圳已經有西螺社的打馬辰陂、西螺引引莊陂、鹿場陂；他里霧社的阿陳莊大陂、糞箕湖陂；柴裏社的石榴班陂等¹⁰⁶，當時的水利發展有官民合作、也有莊民自己合作築成，但就整體來看其修築水圳的比例不高，其中又以西螺社的水利發展最多。

西螺社：打馬辰陂(康熙五十四年，知縣周鍾瑄捐穀四十石助莊民合築)、西螺引引莊陂(康熙五十三年，知縣周鍾瑄捐銀二十兩助民番合築)、鹿場陂(康熙五十三年，知縣周鍾瑄捐穀五十石助莊民合築)

他里霧社：阿陳莊大陂(康熙四十四年，莊民合築)、糞箕湖陂(康熙五十六年，

¹⁰³ 陳國川，2001，〈清代雲林地區農業墾殖的環境問題〉，《台灣文獻》，頁 504。

¹⁰⁴ 陳正美，2005，《嘉南大圳與八田與一》，台北：農委會，頁 108-114。

¹⁰⁵ 倪贊元，1894，《雲林縣采訪冊》，台灣文獻叢刊，頁 199、頁 41。

¹⁰⁶ 周鍾瑄，1962，《諸羅縣志》，台北：臺灣銀行經濟研究室，頁 37-41。

莊民合築)

柴裏社：石榴班陂(康熙四十九年，莊民合築)

又根據《雲林縣采訪冊》¹⁰⁷所記載，以詔安客現在所在的範圍來看，清朝大約是布嶼東堡(在崙背、二崙一帶)的範圍，堡內共有四十六村，羅厝莊、港尾莊、港后莊、三塊厝、打牛浦、飛來厝、義崙莊、潮陽莊、崙前、新街仔、洲仔莊、埤腳、大莊、菜寮莊、山寮莊、浦底寮、番社頭、水尾莊、新莊、八角亭、枋溝寮、廊仔莊、糖仔面、后壁寮、頂田寮、七張犁、三角仔、公仔壩、溪仔莊、浦仔莊、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、荊仔園、下田寮、龍興莊、鼻仔頭等。不過在這個區域的水利措施只有一個「大義崙埤，大義崙埤源自西螺堡的鹿場圳、十三莊圳而來，灌溉面積約一百餘甲，是業、佃共同合築」¹⁰⁸，另外在《雲林文獻》中根據《嘉南大圳西螺分調查書》：「大義崙陂，道光五年十二月，大義崙庄李衍進外業主七十名合股創設，後來再由油車仔庄李祖喜等業佃三十五名合股增設。」¹⁰⁹，由此可知在清朝時期的此地區，是以大義崙埤較為重要的水圳之一，清朝時期的水利措施雖然開發不多，但是比起開發之初卻仍然增加雲林的開墾面積，也奠定了之後的社會發展基礎。

1895 年日本據台後，以「工業日本，台灣農業」為主要政策措施，將台灣視為農業的生產地，以支援日本，水利成為日治時期農業發展政策的基礎¹¹⁰。台灣受到地形影響，加上早期的嘉南平原降雨量的分配不均，尤其秋冬時期更是極為貧瘠，安倍明義指出，台灣雨量雖多，但水源的保持不充足，治水是很困難的事情¹¹¹。總督府視察此區域的情況後指出，「縱貫鐵路以西的嘉義、台南一帶的平原地區，是水利用上極不方便之處，農作物的耕種、栽培用水，須完全仰賴下雨，所以很多都屬於收穫極

¹⁰⁷ 同註 105，頁 187-191。

¹⁰⁸ 同註 105，頁 191。

¹⁰⁹ 雲林縣文獻委員會編，1953，《雲林文獻》，卷 2 期 2，頁 80。

¹¹⁰ 陳鴻圖，2001，〈日治時期臺灣水利事業的建立與運作—以嘉南大圳為例〉，《輔仁歷史學報》，卷 12，頁 121。

¹¹¹ 安倍明義，1938，《台灣地名研究》，台北：蕃語研究會，頁 11。

不安定的看天田。」¹¹²，可見日本政府也注意到嘉南平原一帶的氣候，對於農作物的收成有相當大的影響，因此治水成為日本時代對雲嘉南地區的重要政策。在日本時代對於濁水溪的紀錄中可知，濁水溪對周邊居民帶來的影響甚大，除了砂塵漫天的誇張景象，遇到濁水溪漫流的時候，周邊的事物更是消失殆盡，因此可以看出日本政府亟欲整治濁水溪改善周邊的環境，不過日本政府整治濁水溪卻屢遭挫折，雖然採取種植茅草的方式，卻使得茅草埋沒在砂塵中、或是遭風吹而連根拔起，完全看不到效果，直到配合雨季改變栽種時間才稍有成果。

在中部臺灣之濁水溪。溪流廣闊。頻年氾濫。其附近之田園。為其衝崩者。實有幾百千甲。領臺以後。近十年間。北斗村落。全為溪流所包。勢成孤島。已不似從前之與陸地相接者。又年年有幾尺土。沖流於溪尾。彼良田變為溪埔者。其數不尠。又在西方海岸。現出海埔者亦夥。是之溪埔與海埔。砂塵堆積。為北風所煽。在略有風之日。飛揭空際。朦朧如霧。不辨咫尺。一剎那間。平地成為大砂山。此大砂山。更藉風力。移諸他處。殆無已時。此砂塵所經之處。遂變為沙漠。其為害之慘劇。實比溪流之氾濫尤甚。蓋溪流之為害。一年只有一二次。砂塵之為害。則日夜不息。而蠶食田園。彼介在濁水西螺二溪流間之二林地方。全為荒蕪之地。該處亦民之產業。次第喪失。遂散而之四方。以謀其生。現時人煙之稀少。實堪驚愕。茲以在彰化廳管內之戶口。一較其多寡。濁水溪何以濁，濁水溪水之濁。據其地之人言。為其上流有金之雌鴨在。至近時日本人來。其濁益甚。然是非日本人來之故。實為在濁水溪上流。其破壞作用。年甚一年也。……濁水溪在上流為破壞作用。其至平地也。自應有造地之力。而竟不然。在下流亦仍為破壞作用。處處積成砂山。耕地為荒。在冬季行經其地。則砂亂飛。晝為之暝。蓋在冬季西北風起。吹至西海岸。則砂隨風力而飛。積諸溪之左岸。為此廣袤沃野。全歸荒廢。其數有數萬甲餘。……全在濁水之氾濫與砂害。是以當局者之目

¹¹² 出自〈嘉南大圳新設事業概要〉，轉引自陳文添，2006，〈八田與一在台經歷和興建嘉南大圳問題〉，《第四屆台灣總督府檔案學術研討會論文集》，南投：國史館台灣文獻館，頁467。

的。亦在先除砂害。工程之方法。在使茅草叢生。而於當風之處。植一直線。造成長垣。其間各有間隔。重疊有百千層。此幾百千甲之砂地。欲使變為砂原。以防砂塵之飛揚然不幸在三十三年至三十七年。此間所植茅草。概不繁茂。有為風連根拔起者。有沒於砂塵之底者。遂至毫不著效。年年所投二萬圓之經費。全為風吹去。是蓋為採茅方法。與栽植時間。尚有缺憾。至昨年度有鑑於前轍。乃注意於採茅之方法。又擇降雨之時。始行栽植。頗有著效。故在本年度之栽植。諒必仍俟雨期也云。¹¹³

除了濁水溪不定期的暴漲以及所帶來的風沙塵土之外，再加上濁水溪因含有大量的鹽分，所以也造成周邊的土地無法順利生長，這也是導致大量農地無法被有效利用的最大因素，過去雖然有零星的水利設施，但仍無法排解大量含有鹽分的土地，也使得此地區的農業發展緩慢。

濁水溪在上流為破壞作用。其至平地也。自應有造地之力。而竟不然。在下流亦仍為破壞作用。處處積成砂山。耕地為荒。在冬季行經其地。則砂亂飛。晝為之暝。蓋在冬季西北風起。吹至西海岸。則砂隨風力而飛。積諸溪之左岸。為此廣袤沃野。全歸荒廢。其數有數萬甲餘。……濁水溪不獨以砂荒其地方。其所運鹽類。亦有害於耕。臺中及嘉義地方。其土地含劇烈之亞呂加里。作物不生。正為此耳。就鹽類言之。實不獨為鹽。且含有各種成分。現於土壤之上。其量過多。亦能招害。濁水溪所運鹽類。一年之間。多至三億五千萬貫。何怪作物之不生。然鹽類之溶解頗易。其在地尤然。惟不幸而為盆地。與成為亞呂加里土壤耳。夫亞呂加里土壤。從來雖在內地九州之南部與琉球亦有之。然不如臺灣面積之廣。又雖外國之亞呂加里性土地。亦廣為分布。而美國之西海岸尤甚。然若如印度埃太清國等處。人口稀少。則可以拋棄之。臺灣則人口稠密。土地不可不為集約的耕作。如拋棄之。則細民

¹¹³ 《漢文台灣日日新報雜報2》，〈開墾中部臺灣（上）〉，1906-11-14。

困難。故自今思之。此後不可不十分研究。以指導而獎勵之也。¹¹⁴

不過嘉南平原的整體農業環境真正改善，則是等到濁水溪的整治及嘉南大圳的修築完成。嘉南大圳是由台灣總督府土木局技師八田與一經過長達九年多的時間，於1930年5月完工¹¹⁵，是當時工程經費耗費最高、時間最久的大圳，同時也是日治時期嘉南平原唯一的水利建設、所創造的灌溉面積也最大¹¹⁶，隨著嘉南大圳的完工，灌溉面積達十五萬甲，雲嘉地區農產量的收穫也增加了2-5倍¹¹⁷，水利發展成功所提高農業的生產量，帶來了相當的經濟利潤成為殖民國家的後盾。陳國川指出，如果沒有日本雄厚的資本來支助水利發展，土地利用是不可能在昭和年間就順利開墾完成，而這些水利設施也為未來的台灣農業帶來穩固的基礎¹¹⁸。見表(2-3)可以發現，自昭和九年~十三年間，崙背庄與二崙庄的田畑面積都有四千多甲~八千多甲的利用，也可以看出嘉南大圳建設完成後，其田畑面積的增加，而濁水溪不再泛濫、原本鹽分過高的土質也開始改變，貧瘠的土地變成良田，穩定的灌溉水量也使以農為業的居民生活有了巨大的改變。

表 2-3 可利用的田畑面積

時間 \ 庄名	二崙庄(甲)	崙背庄(甲)
昭和九年末	四,四六七·六八	七,七七五·五四
昭和十一年末	四,五六三·六三	八,八〇九·八〇
昭和十二年末	四,五五七·二二	八,五五二·三八
昭和十三年末	四,四二九·〇四	七,八〇二·三七

資料來源：虎尾郡概要(一)(二)¹¹⁹

¹¹⁴ 《漢文台灣日日新報 臺政要聞 2》，〈濁水溪之造地力〉，1911-04-08。

¹¹⁵ 吳文星，2000，〈八田與一對台灣土地改良之看法〉，《台灣師大歷史學報》，卷 28，頁 160。

¹¹⁶ 陳正美，2005，《嘉南大圳與八田與一》，台北：農委會，頁 108-114。

¹¹⁷ 郭雲萍，2000，〈日治時期「嘉南大圳」的發展--1920-1945〉，《台灣歷史學會通訊》，頁 11。

¹¹⁸ 陳國川，2000，〈日治時代雲林官有原野的土地開發〉，《國立臺灣師範大學地理研究報告》，頁 49。

¹¹⁹ 虎尾郡役所編，1985，《虎尾郡概要》(一)、(二)，台北：成文出版。

嘉南大圳建設完成後溪水不再漫流，使得聚落得以安全並發展，加上水利設施的改善，對原本含有極高鹽分的土地得以將鹽份洗掉，轉為得以耕作的良田，因此原本就以農為業的當地居民，也使得當地的農業經濟發展快速。陳正美提出，不同於清朝時期的水利發展較為緩慢，日治時期的水利整治成果，大大的改變當地的人文環境與地貌景觀，不只農業生產結構的改變，也改變了聚落的生活型態及機能¹²⁰。另外日本所實施的戶籍政策，限制居民不能隨意遷移並且要登記，使得聚落之間的人口遷徙活動減少，使得日本時代的聚落範圍也大致抵定少有變化。

在雲林詔安客文化圈之中，以崙背、二崙一帶是目前所知詔安客家話保存尚為完整的聚落，這些聚落位在濁水溪與虎尾溪之間的平原地區，因為有自然環境提供的水源與平原地，形成了以農業生產為主的景觀。在本區有許多與「崙」相關的地名，就是因為濁水溪沖積堆積的關係而使境內有許多沙丘而來，根據第一章所分析整理的崙背及二崙地區詔安客為主的聚落，分別是崙背的西榮、南陽、東明、崙前、港尾、羅厝、鹽園、枋南等；二崙的崙東、崙西、大義、田尾、湳仔、三和、來惠、復興等(見圖 2-3)¹²¹，以下將針對這幾個聚落的發展沿革做更詳細的介紹。



圖 2-3 崙背與二崙鄉行政區域圖

¹²⁰ 陳正美，2005，《嘉南大圳與八田與一》，台北：農委會，108-114

¹²¹ 此圖為筆者利用鄉鎮公所的行政區域圖製成，圖中圈起來的地名為詔安客為主的聚落。

第三節 地名沿革與聚落發展

雲林詔安客文化圈的聚落有一大特性，就是幾乎是以同姓為主的聚落型態，與周邊的福佬人相比，詔安客聚落的同姓比例相當的高(參照表 2-4，並見附錄一)，筆者發現以同姓為主的聚落型態是詔安客至今仍保有其客家文化的一大優勢。過去因為傳統農村交通不便利的關係，使得聚落與聚落之間產生一定的區隔，文化之間沒有過度的交流，所以詔安客的文化至今仍然保存。本節的分析基礎，主要是以《臺灣地名辭書 卷九 雲林縣》¹²²與筆者田野調查所得資料，將雲林詔安客文化圈內聚落的地名發展沿革做介紹，並進一步分析詔安客聚落的發展歷程。

表 2-4 詔安客為主各聚落前五大姓比例統計表 單位：%

	村名	第一大姓	第二大姓	第三大姓	第四大姓	第五大姓	前五姓合計
崙背鄉	東明村	李(33.2)	廖(21.7)	林(5.3)	鍾(3.7)	陳(3.3)	67.2
	西榮村	李(38.3)	廖(19.5)	張(5.5)	陳(4.7)	林(4.5)	71.4
	南陽村	李(23.6)	廖(19.4)	林(8.1)	張(4.9)	陳(4.6)	60.6
	崙前村	李(55.6)	廖(15.1)	林(5.0)	張(3.4)	陳(3.2)	82.3
	羅厝村	李(49.2)	廖(21.3)	林(3.8)	黃(3.5)	張(3.4)	81.2
	港尾村	廖(50.6)	李(24.5)	張(3.1)	林(2.9)	陳(2.2)	83.3
	枋南村	鍾(34.7)	廖(13.8)	楊(13.5)	李(11.1)	陳/張(5.0)	78.1
	阿勸村	李(24.0)	張(18.2)	廖(12.9)	陳(8.1)	林(6.4)	69.6
二崙鄉	崙東村	廖(51.9)	李(12.5)	楊(3.6)	林(3.4)	呂(3.1)	74.5
	崙西村	廖(57.1)	張(7.4)	李(6.4)	鍾(3.2)	蔡(2.8)	76.9
	來惠村	廖(72.2)	李(4.5)	程(2.7)	邱(2.7)	鍾(2.5)	84.6
	三和村	廖(65.9)	李(11.9)	張(6.7)	陳(2.2)	林(2.2)	88.9
	湳仔村	廖(64.4)	李(9.7)	程(5.2)	劉(4.3)	林(3.3)	86.9
	田尾村	廖(66.5)	李(5.3)	張(5.0)	程(2.9)	陳(2.1)	81.8
	復興村	鍾(23.7)	李(19.6)	廖(18.4)	關(8.6)	陳(4.1)	74.4
大義村	李(54.1)	廖(15.2)	劉(4.1)	陳(3.8)	程(3.1)	80.3	

崙背鄉資料來源：〈雲林縣崙背鄉社會結構與祭祀組織關係之探討〉¹²³

二崙鄉資料來源：二崙鄉電話簿

¹²² 陳國川，2002，《臺灣地名辭書 卷九 雲林縣》，國史館台灣文獻館編譯。

¹²³ 潘是輝，2007，〈雲林縣崙背鄉社會結構與祭祀組織關係之探討〉，《台灣宗教使學術研討會》，頁182，嘉義：中正大學。(已徵得作者同意引用)

據以上表格可見，在雲林詔安客文化圈中，如崙背鄉崙前村的李氏、港尾村的廖氏、二崙鄉崙東村、崙西村、來惠村、三和村、湳仔村、田尾村的廖氏、與大義村的李氏等，這些聚落的最大姓氏都是比例超過 50%的一姓村¹²⁴，尤其以二崙地區的廖氏最多也最為集中，這些廖氏也多為雙廖(張廖)氏。在姓氏統計表的比例中，還可觀察到此地區的姓氏大多以廖、李、鍾三大姓氏為主，按照其比例來看恰巧與詔安客文化圈中，以雙廖(張廖)氏的人口最多、其次是李氏、接著是鍾氏，是為詔安客的主要三大姓氏，以下將由討論各聚落的地名沿革，了解其與聚落發展的關係。

據許心寶指出，崙背的地名由來是因為當時這個地區有一座大型沙丘，沙丘以北稱崙背、沙丘以南稱崙前，崙前因鄰近現在的新虎尾溪，較崙背地區更為方便取水、且避風，比較受到早期墾民的青睞開發較早，也是以李氏的詔安客家人為多¹²⁵。據受訪者指出：「以前那個大沙丘是從我家前面的公寓¹²⁶一直到以前的崙背國小那邊，早期要經過的時候還要繞一大圈，後來因為土地開發逐漸就被挖走了。¹²⁷」根據此地名可以發現，受到沙崙的影響，雖然現在已經看不見了，但是「崙背」、「崙前」這樣的地名卻被保留下來。

崙背以前又稱作布嶼稟堡，早期原為平埔族貓兒干社及南社的所在地，平埔族稱該地為「Posurin」，依照此發音變成了「布嶼稟」，但是關於此發音的真正意思已經無法了解，乾隆年間改為布嶼¹²⁸，光復後受到行政區域的切割分成南陽、西榮、東明三個聚落。

港尾村，位於崙背鄉的東南側與二崙鄉為鄰，是雙廖(張廖)氏為主的西螺七崁之

¹²⁴ 林美容，2000，〈一姓村、主姓村與雜姓村-台灣漢人聚落型態的分類〉，《鄉土史與村庄史—人類學者看地方》，臺原出版社，頁 284-285。

¹²⁵ 許心寶，2002，《臺灣地名辭書 卷九 雲林縣》，國史館台灣文獻館編譯，頁 99、112。

¹²⁶ 據受訪者所指的沙丘，與《臺灣地名辭書》所指為同一沙丘，而此公寓地點在崙背自來水公司的旁邊。

¹²⁷ 受訪者 H25。(請參考資料：附錄四)

¹²⁸ 安倍明義，1938，《臺灣地名研究》，台北：蕃語研究會，頁 208-209。

一，其名的來源有兩種說法，一是位在新虎尾溪的末端，二是西螺七崁最西邊¹²⁹，但據筆者訪查後發現大部分的村民都是第一種說法較多。

羅厝村，與港尾村相鄰，村內的居民以詔安客李氏最多，此地沒有羅氏的居民，對於羅厝村名的來源，居民也不甚清楚。

鹽園，是屬於阿勸村其中一個聚落，不同於阿勸村較多的福佬人，鹽園整個聚落都是李氏詔安客家人，過去因為土地鹽鹼化而無法耕種，因此得名¹³⁰，嘉南大圳修築完工後，土質受到改善，居民以農為業。

枋南村，舊稱為「崩溝寮」，是鍾氏的詔安客家人為主，早期因為與雙廖(張廖)氏發生械鬥，人員傷亡慘重，而使枋南的新莊一度幾乎滅庄。據受訪者指出：「早期姓鍾的與姓廖的打架，就是發生在這裡，那個時候流傳了一句話：有頂新店就沒有下新店，有新莊就沒有七崁，新莊死很多人，差一點就滅庄了。¹³¹」

二崙鄉早期則是有平埔族的西螺社及南社在此活動，而最早進入此地開墾的漢人是福建省詔安縣的廖朝孔兄弟，所以這個地區也是以雙廖(張廖)氏的詔安客較多¹³²。過去因為此地受到河川沖積的影響而有許多的大小沙丘，「二崙」的地名也與沙丘有關，南側兩座小沙丘，稱為小二崙；北側的大義庄有兩座規模更大的沙丘，稱為大二崙，是為二崙最早的地名¹³³，大正九年(1920年)改「二崙仔」為「二崙」¹³⁴，現在的二崙也受到行政區的切割而分為崙東與崙西兩個聚落。而大義村，舊名為「大義崙」是取自「大二崙」的音譯，這個聚落是以李氏的詔安客為主。據受訪者指出：「以前小時候要從崙背去西螺的時候要經過二崙，那個地方到處都是沙丘，因為數量很多而且很難走，我到現在還很有印象。¹³⁵」所以此地區與沙丘所構成的地名，有「二崙」與「大義崙」，仍保留了此特色。

¹²⁹ 許心寶，2002，《臺灣地名辭書 卷九 雲林縣》，國史館台灣文獻館編譯，頁 107。

¹³⁰ 同上註，頁 113。

¹³¹ 受訪者 H1。(請參考資料：附錄四)

¹³² 廖 丑，1998，《西螺七崁開拓史》，台北：前衛，頁 139-145。

¹³³ 許心寶，2002，《臺灣地名辭書 卷九 雲林縣》，國史館台灣文獻館編譯，頁 115。

¹³⁴ 安倍明義，1938，《台灣地名研究》，台北：蕃語研究會，頁 209。

¹³⁵ 受訪者 H2。(請參考資料：附錄四)

田尾村，為西螺七崁的第三崁，此聚落的來源與西螺的鹿場圳開發有關，由於位在水圳末端的關係，成為稻田開發的最尾端，而被稱為田尾。

湳仔村，與田尾同為西螺七崁第三崁，以雙廖(張廖)氏的詔安客為主，此地名的由來是受到當地地形的影響，過去因位在水圳邊，所以土地充滿爛泥巴而得名。一受訪者指出，湳仔過去曾經因為聚落的改名風波而使村莊死了很多人，所以改回湳仔以後，便沿用此村名至今。此事根據筆者向二崙戶政事務所查證後確定，湳仔村改名的時間在八十四年左右，八十六年則又改回湳仔村。

那個時候，湳仔曾經一度改名為南興村，希望村子可以興盛，結果沒多久後，村內就一直死人，請神擲筊後才知道改名的時候沒有祭神，祖先找不到路回家，所以才會給村莊帶來厄運，所以後來就改回湳仔。¹³⁶

三和村，舊名為「三塊厝」，由此名可知當時來此地開墾的可能只有三戶人家，為西螺七崁的第四崁，以雙廖(張廖)氏的詔安客為主，聚落中有一「十八張犁」地地名，據說當時這裡是專門擺放農具的地方而稱之。

來惠村，舊名「惠來厝」，是西螺七崁的第六崁，惠來厝有一典故，「以前大家都是做田的，天還沒亮就出門，天黑了才回家，就是做田很辛苦才回到家，所以這裡又叫做回來厝¹³⁷」。這裡在過去是崙背通往西螺的主要道路，所以也是相當繁盛的聚落，據受訪者指出：「以前這裡很熱鬧，有牛車會經過、人很多，還有好幾間商店，那個時候能做生意不簡單，你看這裡以前多熱鬧。¹³⁸」

據筆者田野調查時發現，來惠有仍然保存了好幾間相當雄偉的古厝，這些古厝的主人過去都是日本時代當地相當重要的人物，如保正或是地主，從當代還是能窺見來惠村這裡以前繁盛的景象。

¹³⁶ 受訪者 F8。(請參考資料：附錄四)

¹³⁷ 受訪者 F11。(請參考資料：附錄四)

¹³⁸ 受訪者 F14。(請參考資料：附錄四)

復興村，與崙背的枋南村相鄰，與枋南一樣居民多為鍾氏的詔安客，過去稱「八角亭」，復興村的名字是光復後新編的聚落名，但是當地人還是以八角亭的聚落名稱之。

以上為雲林詔安客為主的幾個聚落，從地圖上可以了解這幾個詔安客家人聚落的所在地相當的集中，多分布在崙背的東南邊、而二崙則分布在西南邊的區域，因為使用同一種語言的詔安客多聚集在一起，所以也間接的促成了其文化的保留，雖然詔安客的範圍不如桃竹苗等地的範圍如此廣大，但是就這個地區而言，他們所形成的一個區域加上以前農業社會交通不發達的情況下，也使得他們的文化得以被保存下來。

第四節 行政區沿革與地理空間的確定

台灣大部分的移民都是清政府統治時期自閩粵地區過來，此時的大陸原鄉因土地貧瘠，加上人口增加，原有的居住地已經達到飽和，所以許多人冒著生命危險開始向外尋求新的環境，台灣則因為環境尚未被大量開墾，加上氣候與原鄉類似，成為大部份移民的優先選擇地區。雲林詔安客其祖籍來自福建省詔安縣，本論文的研究地點是以詔安客聚落最多的崙背及二崙一帶作為主要的研究區域。

遠在漢人來到台灣開墾之前，這塊土地原本就已經有原住民族的存在，這些平地上的原住民就是我們現在所稱的平埔族。在今天的崙背及二崙一帶，這裡原本是平埔族貓兒干社與南社的所在地¹³⁹，從其分布的所在地明，如貓兒干、社口、番社等可以發現，在後來漢人所開墾的地區，與平埔族之間的區隔是存在的(見圖 2-4)。但是當漢人開墾的空間不足時，自然就將其觸角伸向四周圍平埔族的所在地區，也使得這兩個族群之間的生存競爭日益增加¹⁴⁰，隨著漢人日益增多，這個地區開墾的腳步也逐漸加快。

¹³⁹ 安倍明義，1938，《台灣地名研究》，台北：蕃語研究會，頁 208-209。

¹⁴⁰ 梁志輝，1998，〈區域歷史與族群：清代雲林地區平埔族群討論〉，《平埔族群的區域論文集》，台灣省文獻委員會與中央研究院民族學研究所合辦，頁 141-162。

表 2-5 清代台灣行政系統之變遷

	康熙廿三年 (1885 年)	雍正元年 (1723 年)	嘉慶十七年 (1812 年)	同治十三年 (1874 年)、光緒元年(1875 年)	光緒十一年 (1885 年)
省	福建	福建	福建	福建	臺灣(獨立)
府	臺灣	臺灣	臺灣	臺灣 台北	臺灣 台北 台南
縣 (廳) (州)	臺灣 鳳山 諸羅	臺灣 鳳山 諸羅 彰化 (淡水) (澎湖)	臺灣 鳳山 嘉義 彰化 (淡水) (澎湖) (噶瑪蘭)	臺灣 鳳山 嘉義 彰化 淡水 新竹 宜蘭 (澎湖) (恆春) (卑南) (埔里) (基隆)	臺灣 彰化 淡水 新竹 鳳山 嘉義 宜蘭 雲林 苗栗 安平 恆春 (埔里) (基隆) (澎湖) (南雅) (台東)

資料來源：《清代台灣鄉治》

清領時期的行政區域是以縣廳為主再分街庄，本區分別隸屬於西螺支廳，西螺堡、布嶼東堡、及布嶼西堡(見表 2-6)，雖然各街庄都有清楚的里、堡等行政名稱之分，但是在其地界並沒有清楚的法令劃分，所以在清朝聚落與聚落之間的分別是不清楚的¹⁴⁵，沒有過度的行政法令的區分，也使得此聚落間的交流有更大的空間。

¹⁴⁵ 戴炎輝，1979，《清代台灣之鄉治》，台北：聯經出版，頁 11。

表 2-6 清朝與當代各庄名比較

現鄉名 清堡名	二崙鄉	崙背鄉
西螺堡	頂茄塘、永定厝、大北園、新莊仔、荷包嶼	
布嶼東堡	義崙莊、飛來厝莊、三塊厝莊、湳仔莊、田尾莊、大義崙莊、油車莊、大莊、番社頭、八角亭	崙背莊、崙前莊、羅厝莊
布嶼西堡		阿勸莊、五塊厝莊、大有莊、貓兒干莊、草湖莊、舊莊、崩溝寮莊

資料來源：《台灣省通志 卷一土地志疆域篇》¹⁴⁶

日治時期分爲兩大階段，明治 34 年(1901 年)全台總共分爲 20 廳，整併街庄並製作堡圖，本區改由西螺支廳管理，西螺堡管轄範圍大致沒有改變，布嶼東堡與布嶼西堡則合併爲布嶼堡。堡下面有街、庄，西螺堡下轄有永定厝庄、新庄仔庄、港後庄。布嶼堡下轄有二崙仔庄、惠來厝庄、三塊厝庄、田尾庄、大義崙庄、油車庄、大庄、番社庄、八角亭庄、崙背庄、羅厝庄、阿勸庄、五塊厝庄、大有庄、貓兒干庄、草湖庄、舊庄、崩溝寮庄。在土地調查實施後，聚落範圍的界線幾乎已經確定，聚落與聚落也變得更爲具體。另一個階段，大正九年(1920 年)的地方行政區域劃分，將全台分成五州，台北州、新竹州、台中州、台南州、高雄州，州下設郡、郡下設庄、庄下又設大字和小字，本區改轄台南州虎尾郡的二崙庄與崙背庄，各庄底下又分爲大字與小字，大字是沿用明治 34 年(1901 年)的街庄、而小字則是清朝的街庄名，後來的大字成爲了村里名稱、而小字成爲鄰。

昭和十九年(1944 年)的《台灣總督府行政區域便覽》¹⁴⁷幾乎算是日治時期晚期所留下的相關行政區域的資料，日本政府爲了鞏固其對人民的控制，因此強制限制人民必須隨時申報變動，而這本行政區域便覽也是爲了配合戶口事務相關之間的聯繫而做

¹⁴⁶ 臺灣省文獻委員會編，1970，《台灣省通志 卷一土地志 疆域篇》，台北：臺灣省文獻委員會出版。

¹⁴⁷ 台灣總督府編，1999，《台灣總督府行政區域便覽(1944)》，台北：成文出版。

成的資料，根據當時各地區的直轄派出所所在地名，藉此可以對照當時各區域所屬的管轄位置(見表 2-7)。

表 2-7 行政區域便覽

	市街庄名	派出所名	管轄地區
虎 西 尾 螺 郡 支 廳 (二崙庄	二崙	二崙、田尾、三塊厝、惠來厝
		永定厝	永定厝、新庄子、港後
		油車	油車、番社、大義崙、八角亭、大庄
	崙背庄	崙背	崙背、大有、阿勸、羅厝、五塊厝
		貓兒干	貓兒干、草湖、舊庄、雷厝、崩溝寮
		橋頭	許厝寮(一部)、施厝寮、橋頭
		麥寮	麥寮、沙崙後、興化厝、許厝寮(一部)

資料來源：《台灣總督府行政區域便覽》

光復後，本區仍然隸屬台南縣管轄，民國三十九年(1950)宣佈台灣地方自治後，地方行政區改變，全省共劃為二十二個縣市局，本區改隸雲林縣，庄街名稱也改稱鄉鎮，原屬崙背鄉的一部份聚落劃歸給麥寮鄉，目前共十四個聚落：東明、西榮、南陽、崙前、港尾、羅厝、阿勸、五魁、舊庄、大有、豐榮、草湖、枋南、水尾；二崙鄉目前共有十八個聚落：崙東、崙西、來惠、三和、湍仔、田尾、安定、永定、大華、大義、油車、大庄、義庄、楊賢、港後、庄西、番社、復興。根據地名的沿革發現，崙背、二崙的大部分聚落都是沿用其舊地名，只有少數如崙背的水尾、豐榮、枋南、港尾、東明、西榮、南陽等聚落；二崙的楊賢、大同、復興等聚落，都是光復後才出現的新名稱(見表 2-8)。在雲林詔安客所在的崙背、二崙一帶，透過了解這個地區的行政劃分歷程，有助於本研究在理解清朝及日本時代的區域劃分的情況，以及釐清各聚

落在歷史脈絡中的發展，避免對此地區聚落分布的誤解。

表 2-8 崙背、二崙兩鄉鎮地名沿革

	現今地名 村名	清朝地名 街庄名	日本(嘉義廳) 街庄名	日本(台南州) 部落名
崙 背 鄉	東明村	崙背庄	崙背庄	崙背
	西榮村			
	南陽村			
	崙前村			
	羅厝村	羅厝庄	羅厝庄	羅厝
	港尾村			
	阿勸村	阿勸庄	阿勸庄	阿勸
	枋南村	崩溝寮庄	崩溝寮庄	崩溝寮
	水尾村			
	五魁村	五塊厝庄	五塊厝庄	五塊厝
	大有村	大有庄	大有庄	大有
	豐榮村	貓兒干庄	貓兒干庄	貓兒干
	草湖村	草湖庄	草湖庄	草湖
舊庄村	舊庄	舊庄	舊庄	
二 崙 鄉	崙東村	義崙庄	二崙仔庄	二崙
	崙西村			
	來惠村	飛來厝庄	惠來厝庄	惠來厝
	三和村	三塊厝庄	三塊厝庄	三塊厝
	湳仔村	湳仔庄	田尾庄	田尾
	田尾村	田尾庄		
	復興村	八角亭	八角亭庄	八角亭
	大義村	大義崙庄	大義崙庄	大義崙
	定安村	頂茄塘	永定厝庄	永定厝
	永定村	永定厝		
	庄西村	大庄	大庄	大庄
	大庄村			
	楊賢村	大北園	新莊仔庄、大 北園	楊賢
	大華村	大菜園		大華
	義庄村	新莊仔	新庄仔	義庄
	港后村	荷包嶼	港後庄	港後
大同村	番社頭	番社頭	番社頭	

資料來源：《臺灣地名辭書 卷九 雲林縣》

第五節 小結

透過本章節的介紹可以發現，詔安客到台灣開墾的時間相當早，從各家族的族譜紀錄、及其他相關的資料可得知，大約從清康熙年間就已經有墾民來台，其入墾的區域隨著不同姓氏所開發的地點也不一樣，但不過是從以前留下的紀錄、或是現代所見的聚落位置，卻可以發現保持著相當完整的區塊，這也可以從各聚落的姓氏比例上得到驗證，聚落的形成是以相同姓氏的居民為主，成為雲林詔安客文化圈中的一大特色，從其第一大姓氏的比例幾乎都超過 50%便可知。

詔安客在此區域發展，所要面臨的問題主要是這個區域的自然環境，從歷史的範疇來看，過去這個地區雖然有濁水溪經過，但是卻是無法善加利用的水資源，主要是因為濁水溪會隨著氣候的影響，平常日會有風吹砂，遇到下雨天還要擔心會暴漲的溪水，且透過歷史資料的描述可知，濁水溪暴漲後所淹沒的範圍相當廣闊，也使得週邊的居民生命財產隨時受到威脅。因此自清朝開始，便相當注意水利方面的建設，但由於沒有良好的技術以及充沛的資金來源，所以對於濁水溪的整治始終無法順利完成，直到日本政府統治後，嘉南大圳的完工才紓解了這個地區的困厄。濁水溪整治成功以後，也造就了周邊居民的農業經濟發展，同時也改變了當地的聚落環境，過去是「看天田」¹⁴⁸，現在則可以一年二獲，經濟的穩定成長，也使得地方的聚落有穩定的發展。

聚落的形成與其地名的沿革有很大的關係，也是可以從歷史時間觀的角度來看此聚落的沿革，筆者透過與地方居民的對談更深入的了解聚落形成的發展，尤其聚落名稱的形成通常都有其典故，如崙背、崙前、二崙、大義崙等，這些與崙有關的地名都是因為受到濁水溪沖積的影響，而產生許多的砂崙而得名，又如湍底寮、湍仔等，也是受到當地曾經位於水圳邊，所以土地充滿了爛泥巴的關係而有此名；除了受到地形地物的影響而有的地名，還有一些光復後才改制的地名，如復興村、枋南村等，但是當地的居民還是會以其舊地名稱之，如復興村就是八角亭、而枋南村則是崩溝寮；另外就是被行政區域劃分開的地名，如崙背被劃為東明村、南陽村、西榮村，而二崙則

¹⁴⁸ 看天田的意思即，隨著天氣的好壞，決定收成量的多寡。

被劃為崙西村、崙東村。

總和以上所論，地名通常反應了一個地區的居民對其土地的認同印象，聚落與人長時間的互動下，已經成為居民建立其各種活動交流的重要場所¹⁴⁹。筆者發現詔安客可以在某種程度上保留完整的客家話因素之一，是因為過去並沒有特別去強調行政區塊，所以詔安客在此開墾後就自然形成的一個文化區域，從各姓氏所聚集的範圍可見，過去沒有受到行政區域劃分的時候，所形成的範圍。但隨著政權改變所帶來的行政區域劃分，也間接的影響了詔安客之間的交流，因此接下來的章節，將以本章所探討的地理空間範圍為基礎，進而討論雲林詔安客文化圈內的其他特色，從語言、宗教及宗族的面向來做討論。

¹⁴⁹ 郭肇立，1998，《傳統聚落空間研究方法》，台北：田園，頁7。

第三章 雲林詔安客家社會語言之探討

在本章將以雲林詔安客的日常生活語言使用情況為主，藉由觀察詔安客日常生活中最常使用詔安客家話的場合、以及使用頻率等情況作為雲林詔安客社會生活語言的研究主題。並討論詔安客處於被福佬人包圍之下，與福佬人相處時語言使用上的改變與轉化，雲林詔安客因為與福佬聚落雜處的關係，在語言使用上產生了豐富的語言接觸現象，不管是在語言的使用或是改變，都產生了很大的變化，加上政權的轉換以及語言政策的衝擊，更使得詔安客家話面臨消失的危機，這也使得詔安客家話成為學者研究的範疇。

語言的使用是一種文化的表現，尤其語言是日常生活的使用不可或缺的一項工具，因此語言的使用研究更顯得重要，為了建立一套詔安客自身的客語系統，早期的研究都放在其語音上的變化與研究，對於詔安客日常生活的語言使用情況卻很少有人探討，從詔安客日常生活的語言使用情況是本章節觀察研究的重點，因此本章在此除了介紹前人對詔安客家話的研究成果之外，還有作者在田野調查時觀察的詔安客日常生活語言使用情形，藉此更深入的了解雲林詔安客文化圈形成的元素。

第一節 從歷史資料找尋詔安客

「詔安客」這一個名詞是直到最近才被拿出來使用，但是過去的歷史資料中，到底有沒有詔安客家人的紀錄呢？對於他們所使用的語言是客還是福是否有差別呢？在進入雲林詔安客社會語言的討論之前，本章節所要釐清的問題是，台灣過去在經歷了不同政權的統治下，是否有留下關於雲林詔安客的紀錄，造成的原因又是什麼呢。

在《張廖元子公族訊》¹⁵⁰中的論述，作者以「福佬客家人」以及「詔安系客家話」這樣的名稱，顯示了早期詔安客本身對其身分的認識與了解仍不夠清晰，而且也找部

¹⁵⁰ 雲林縣元子公張廖姓宗親會，1995，《張廖元子公族訊》，雲林：張廖氏宗親會。

到適合的用語來稱呼詔安客。

西螺七崁人的祖籍地是福建漳州府詔安縣官陂，屬於**福佬客家人**。**福佬客家人**的祖先，雖然和廣東客家人的祖先，同樣是從「河洛」地區集體南遷過來，但居住地不同，所以西螺七崁人講的**詔安系客家話**，和新竹、苗栗以及屏東縣一帶的客家人使用的廣東省饒平、潮州、梅縣等系的客家與方言雖然相近，但大概只有一半相類似。¹⁵¹

在清代志書《雲林縣采訪冊》〈斗六堡 風俗篇〉中指出，「客莊，籍本粵東，俗尚互異；因與土著雜處既久，言語起居多效漳人」¹⁵²，彰顯了倪贊元當時在紀錄雲林縣各庄風俗的時候，已經注意到此地有來自粵東的客家人，但是在他的認知中認為籍本粵東的人民即為客家人，因此有客莊的形成，並認為客庄的風俗已與漳人大致相同，所以沒有再進一步詳細記載¹⁵³，又在〈布嶼東堡〉中的風俗有：「與斗六首堡同」¹⁵⁴，顯示了當時在布嶼東堡也有客莊的存在，不過倪贊元卻認為此處的客莊與斗六堡同樣為籍本粵東的客家人。廣泛的解釋有兩種可能，倪贊元知道此處有客莊，而粵東的客莊與閩西的客莊相近，因此也可能將詔安客納入粵東客籍之中，而誤以為是粵東客；第二種可能是倪贊元將詔安客認定為是漳州人，因此沒有特別提起，而在風俗篇的時候以「與斗六首堡同」簡單的一語帶過。根據這兩種可能的解釋在進一步討論發現，清朝的分類主要是以祖籍，當時是將詔安客登記為福，因此清代沒有紀錄詔安客的原因與第二種可能較為相近。

另外，在《諸羅縣志》中提到與客莊相關的部份是「自下加冬至斗六門，客庄、漳泉人相半，稍失之野；然近縣故畏法。斗六以北客莊越多，雜諸番而各自為俗，風

¹⁵¹ 同上註，頁 51。

¹⁵² 倪贊元，1894，《雲林縣采訪冊》，台灣文獻叢刊，頁 30、192。

¹⁵³ 鄭定國、陳南榮，2006，〈從《雲林縣采訪冊》探討斗六早期鄉土風俗文化的現象〉，《明道通識論叢》，卷 1，頁 143。

¹⁵⁴ 同上註，頁 192。

景亦殊鄙以下矣。」¹⁵⁵，《諸羅縣志》中所提到的客庄與《雲林采訪冊》所描述的客莊地點是相同的，同樣是指斗六堡的客家人，按其所述斗六以北客莊越多，其所指的範圍應為濁水溪以北的地區，而詔安客的所在區域應為斗六以西的布嶼東堡而非以北。不過根據前一章討論雲林詔安客的移台歷程中可見，族譜的記載很清楚的顯示，早在清朝時期詔安客便已經來台開墾，所以可見清朝時期的紀錄並不清楚，沒有在官方的資料看見有關於詔安客的記載。結束清領時期，台灣自大陸的移民人口也大致底定，台灣的漢人多自大陸移民而來，主要是來自閩(福建省)、粵(廣東省)的移民為多，其中福建省的移民又可分為漳州、泉州兩大系統，廣東省來的移民則可以分為惠州(海陸)、嘉應州(四縣)¹⁵⁶等，其最大的差別就是不同的方言及習俗。

日本統治時期，為了確實掌握台灣地區的各項民情與資源，展開了一連串的國勢調查，在戶口調查上，也注意到了漢人之間不同習俗的差異，因此也沿用了漳州、泉州、客人的分類，其中，並建立詳細的戶籍制度記載居民個人的相關資料，此戶籍制度也奠定了台灣戶籍制度的基礎，根據臺灣總督府官房調查課在昭和元年(1926 年)統計「臺灣在籍漢民族鄉貫別調查」¹⁵⁷中顯示，雲林地區靠海的以泉州人(82.7%)為主，平原則是以漳州人(86.5%)為多(見表 3-1)，其中在崙背庄(今崙背鄉)和二崙庄(今二崙鄉)的人口統計數據發現，二崙庄都是漳州人(100%)，而崙背庄則是泉州人較多(68.9%)。據洪惟仁指出雲林地區的漳泉腔調壁壘分明，比對其腔調上的差別發現，從麥寮的泉州腔、元長、北港的惠安腔，以西是泉州腔，崙背、虎尾、斗南、大埤以東則是漳州腔，惟獨比較特別的是夾在中間的土庫，混合了漳泉兩種腔調的特色¹⁵⁸(見圖 3-1)。

表 3-1 雲林各庄街人口比例

街庄名稱	泉州府	合計(百人)	漳州府	合計(百人)
------	-----	--------	-----	--------

¹⁵⁵ 周鍾瑄，1962，《諸羅縣志》臺灣文獻叢刊，台北：臺灣銀行經濟研究室，頁 136。

¹⁵⁶ 陳漢光，1972，〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《台灣文獻》，頁 85-104。

¹⁵⁷ 同上註。

¹⁵⁸ 洪惟仁，1991，《台灣方言之旅》，台北：前衛，頁 88。

爲了避免其相關個人資料外洩，所以大部分的種族以及犯罪資料的登記上都被墨水塗成黑色，實爲可惜，但是也有被遺漏的資料，透過這些資料可以看出，在崙背、二崙地區大部分的居民都被當成是來自福建省的漢人，所以種族的資料欄上都是登記爲「福」，見(圖 3-2)爲例，以詔安客家人當中姓氏最爲明顯的雙廖(張廖)氏的戶籍資料爲例，此範例很清楚可見原本姓氏被登記成「張」後來改回「廖」的雙廖(張廖)氏，祖籍來自福建省詔安縣的官陂鎮屬於福建漳州，透過此圖可以清楚的看見其當時的種族登記爲「福」。透過戶籍資料的調查可以發現，日本時代的詔安客並沒有因爲語言上的不同，而被認定爲是福佬人，按照當時的情況推測，雲林詔安客沒有被歸類爲客家人最大的原因，應該是受到日本戶籍登記以祖籍爲分類的基礎所影響，因此即使在語言上與福佬人有所差別，仍然沒有被區分出來，所以在戶籍登記的日本官方資料上沒有詔安客家人的紀錄。

妻		主戶	
姓名	月生日年	姓名	月生日年
李氏	明治拾九年拾月拾七日	張廖	明治拾四年七月拾七日
程氏		廖	
李		長身	
廖		葉	
廖		烟	
廖		作	

圖 3-2 日治時期戶籍資料¹⁶⁰

明治 39 年(1906 年)台灣總督府發行的《日台大辭典》¹⁶¹中，首度發現附錄的〈臺

¹⁶⁰ 圖爲筆者參閱日本時代的戶籍資料時所取得資料(2006.12 間)。

¹⁶¹ 小川尙義編，1906，《日臺大辭典》，臺北：武陵，附錄：台灣語言分布圖。

灣語言分布圖》，是日本統治時期時以語言分布作為調查的一張地圖，《日台大辭典》是以調查福佬話為主的一套辭典，將台灣所通行的各種語系用不同顏色標示出來，分為支那語(漢語)、蕃語(原住民語)、對岸的各語系，其中以台灣分布最廣的支那語為主，又分為漳州、泉州、客人三大語系。透過〈臺灣語言分布圖〉與《台灣堡圖》¹⁶²的交叉比對，發現當時客人分佈的範圍並沒有包括目前雲林詔安客的所在區域(見圖 3-3、圖 3-4)，因此推測小川尚義當時應該不是實地到每個地方，並進行語系調查以語音的差異來畫出這張語言地圖。洪維仁指出，小川尚義當時應是將漳州客與潮州客誤認為是漳州人也就是福佬人，而忽略了他們的存在，例如桃園八德鄉附近和西螺、崙背一帶的客家方言並沒有被顯示出來，因此洪維仁認為〈臺灣語言分布圖〉是參考鄉貫籍別而並非根據方言調查而繪成的地圖¹⁶³。

但是邱彥貴卻提出另外一個看法認為，〈臺灣語言分布圖〉繪成的時間與明治 38 年(1905 年)戶口普查中的粵籍分布地區不同，而且在岸裏社所在的今日的台中神岡鄉有客人所屬的區域，因此邱彥貴認為語言分布圖的製成，應該是另取途徑取得資料，並認為應該經過相當程度的實地訪查後所製成¹⁶⁴。但如果根據邱彥貴所提出的論述來看，雲林詔安客並沒有在此語言地圖中出現，所以有兩種可能的解釋，第一為小川尚義在實地訪查時，但因為詔安客能夠使用客家話以外的語言，即以較多人使用的福佬話回應，所以沒有被注意到；第二種可能為小川尚義是參考戶籍資料製成，所以被歸類為「福」的詔安客並沒有被列入客人的行列。

據上面的推論，小川尚義可能同時進行實地查訪、並引用了部份的戶籍資料，而且當時並沒有「祖籍並不能等於其所使用的語言」的觀念，即來自廣東(粵)的也並非全部都是客家人、來自福建(福)的也非全部都是福佬人這樣的概念。所以日本政府為了更了解台灣而做國勢調查，在這方面並沒有達到其效果。雖然〈臺灣語言分布圖〉仍有其欠缺的地方，但是這張地圖卻是後人研究台灣各地語言分布相當重要的依據，

¹⁶² 臺灣總督府臨時臺灣土地調查局調製，1996，《臺灣堡圖》，臺北：遠流。

¹⁶³ 洪維仁，1988a，〈消失的客家方言島〉，《客家風雲》3：13-17。

¹⁶⁴ 邱彥貴，2007，〈福佬客篇〉，《台灣客家研究概論》，台北：行政院客家委員會出版，頁 74。

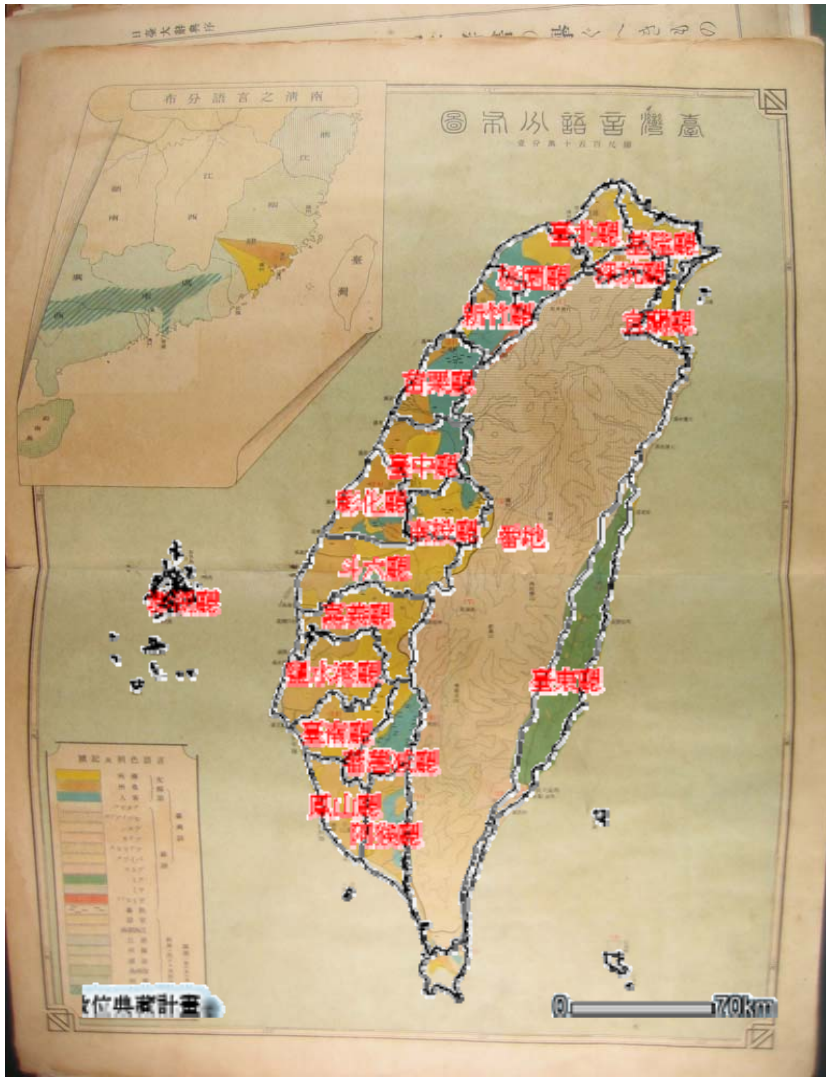


圖 3-3 〈臺灣語言分布圖〉與《台灣堡圖》的語言比對圖



圖 3-4 同上，為雲林地區的放大圖

關於此圖的其他研究指出，洪維仁認為〈臺灣語言分布圖〉距今雖然已有八十年，但卻是很有歷史價值的方言分布地圖，只不過台灣是一個移民社會，語言之間出現相互影響是必然發生的過程¹⁶⁵。

語言之間會產生相互影響，這個例子用在雲林詔安客身上是很適當的說法，陳秀琪指出，雲林詔安客使用雙語的人口相當多，接觸久了也使詔安客家話的音韻系統產生變化¹⁶⁶，也可以顯示出，詔安客使用雙語的能力很早就開始，所以此能力也成為他們保護自己身份的工具，在日本時期的各種調查項目中，比起週邊的福佬人，詔安客的人數較少，不願意表明其客家的身分時，就算自稱自己是福佬人，祖籍來自福建的詔安客並不會被認為有所不妥，因而被當成是福佬人紀錄下來，所以在日本時代的調查資料中，並沒有辦法看見有關詔安客的紀錄。

早期台灣地區的歷史建構，很多都是仰賴日本統治時期所做的各項調查資料，從以上的討論可以發現，詔安客直到日本時期都還未被發現。首次發現了詔安客的存在，是洪維仁調查全台福佬話方言時，意外的在幾個福佬話分布區內發現了即將消失的平埔族部落及客家方言島，包括了桃園新屋鄉糠榔村的長樂客話，蘆竹、八德的詔安客話，員林已經消失的潮州客話，雲林崙背的詔安客話，嘉義溪口的饒平客話，三芝的汀州客語、饒平話等¹⁶⁷，所以雲林詔安客被發現的時間也已經相當晚期，甚至在客家運動發展的初期，雲林詔安客仍未受到重視。1987 年開始「還我母語運動」正如火如荼的展開，並將母語運動視為台灣社會多元文化的先鋒¹⁶⁸，也開啓了客家方言的研究議題，有關雲林詔安客的語言研究也大致從這個時候開始，由於詔安客與福佬人長時間的相處之下，也導致詔安客家話有許多轉換的現象，更引起學者的注意並加以研究，而隨著研究成果的顯現才開始受到注意。

¹⁶⁵ 洪維仁，1991，《台灣方言之旅》，台北：前衛，頁 71。

¹⁶⁶ 陳秀琪，2006，〈語言接觸下的方言變遷—以臺灣的詔安客家話為例〉，《語言暨語言學》，頁 417-434。

¹⁶⁷ 同註 165，頁 93-94。

¹⁶⁸ 謝文華，2002，《客家母語運動的語藝歷程(1987-2001)》，台北：輔仁大學傳播學研究所碩士論文，頁 2-15。

雲林詔安客家人一開始被提及，是在洪維仁¹⁶⁹調查全台福佬話方言時，首次發現了詔安客的存在，當時認為雲林詔安客受到福佬人深刻的影響，仍然會講詔安客家話的年輕一輩的發音已經嚴重福佬化，只有老一輩的人還能流利的說著客家話，但是值得注意的是，詔安客家話雖然經歷了長時間且不同政權的統治使得詔安客家話隱入家庭中，但仍然被使用，因此詔安客家話的保存是較為難得的事情。另外，從歷史的紀錄中，詔安客一直都沒有被發覺，如羅肇錦提出因為當時社會沒有漳州客的概念，而一直以漳州人稱之，因此當時才沒有注意到他們的客家身分，而在許多地區發生的械鬥，也因為不清楚他們的身分而認為是「漳泉鬥」，如果依照羅肇錦的說法，漳泉鬥其實是另類的「閩客鬥」¹⁷⁰。所以從清朝的志書，如《雲林采訪冊》、《諸羅縣志》等都沒有看見清楚的紀錄。到了日本時期的國勢調查，從〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉以及〈臺灣語言分布圖〉等也都沒有看見詔安客的紀錄，實際上根據現在的理解，反而成爲一個十分特殊的例子。

第二節 詔安客家話概況

據黃宣範指出，雲林的客家人與福佬人接觸時間已有二百多年，調查後更發現幾乎人人都會使用福佬話，比例高達 99%，而會講客家話的人口卻只有 65.2%¹⁷¹，不過這項調查進行實，當地人對於「詔安客」這樣的概念上不普遍，所以調查對象在當時也可能有隱形的心態。不同於台灣其他擁有強烈客家特色的客家人，雲林詔安客在福佬人包圍之下，導致其語言的使用隱沒進入家庭，不過他們卻仍然保存著客家話的使用，至少在多數的詔安客家中仍然會以客家話互相溝通。

目前詔安客在台灣的人數不多，至今仍然使用詔安客家話的人數更少，因此仍然會使用詔安客家話的這一群人，更具有研究的價值。從目前已有的詔安客研究著作

¹⁶⁹ 洪維仁，1988b，〈簡介台灣長樂及詔安客話—記五個衰亡的客家方言島〉，《客家風雲》，頁 44-47。

¹⁷⁰ 羅肇錦，2003，〈漳泉鬥的閩客情結再探〉，《臺灣文獻》，頁 105-132。

¹⁷¹ 黃宣範，1993，《語言、社會與族群意識》，台北：文鶴，頁 295。

中，發現早期大部分的研究是以詔安客家話的音韻、語調等為主，一方面為詔安客家話的現況留下了紀錄、也藉由調查了解經過與福佬話接觸後詔安客家話的轉變，透過這些研究可以發現，詔安客家話的調查已經累積了相當程度的成果(見表 3-2)。從此表可見，在大部分研究者的研究中有一大特色，就是詔安客家話受到福佬話的影響而有所轉化，不只語彙受到影響、有些音韻也轉換或是消失了，不過從另一方面也發現，除此之外並沒有更進一步研究詔安客家話與其日常生活的應用，因此本文除了調查目前詔安客家話的使用情況之外，更透過詔安客平常語言的使用來探討其應用。

表 3-2 語言比對調查表

作者	年代	書刊名	詔安話受福佬話的影響處
洪惟仁	1988b	〈簡介台灣長樂及詔安客家話——記五個衰亡的客家方言島〉	臺灣詔安化的特色是入聲-k 完全消失，v-聲母變成福佬話的 b-，聲調和福佬話一樣有豐富的變調，並且輕聲和福佬話一樣發達，詞彙更受到深刻的影響。
涂春景 ¹⁷²	1998	《台灣中部地區客家方言詞彙對照》	詔安客家話的聲韻調，聲母b-及韻母-o，疑受福佬話影響。陽平有-55的變調。
廖烈震	2002	《雲林縣崙背地區詔安客家話音韻研究》	受到福佬話影響的地方可以分為二個部份，一聲母的滲透，客家話中的/v/唸成/b/、/m/唸成/b/、部分/h/的音唸成/k'/的現象，二韻母的滲透，詔安客家話中的喉塞音與鼻化音應是受到福佬話同化所產生。
張光宇	2004	〈台灣詔安客家話比較研究〉 ¹⁷³	聲母方面 崙背話多出了一個雙唇濁塞音β-。這個聲母不僅為秀篆所無，也不大見於其他客家話。因此β-可以視為崙背話的突出特點。 崙背的β-應是與閩南接觸的結果。
陳秀琪	2006	〈語言接觸下的方言變遷——以臺灣的詔安客家話為例〉	崙背的 b-聲母在客家方言相當突出，就客家話而言是來自 v-，就語言接觸而言，是受當地閩南話說話習慣的感染而來。
曹逢甫	2006	〈詔安客家話-k 尾的消	詔安客家話-k 尾的消失其實是反映少數

¹⁷² 涂春景，1998，《台灣中部地區客家方言詞彙對照》，台北：涂春景。

¹⁷³ 張光宇，2004，〈台灣詔安客家話比較研究〉，《客家學術研究》，台北：行政院客委會，頁 1-12。

葉瑞娟		失及其所引起的音韻變化) ¹⁷⁴	民族語言的底層效應，而產生的語言影響，因此-k 尾的消失不管在哪裡都是很突出的特點，是語言接觸所產生的音韻變化。
-----	--	-----------------------------	--

資料來源：參閱以上各資料

台灣早期社會，由於聚落與聚落之間交通不發達的緣故，其生活範圍都比現代人狹窄得多，因此在語言的使用上也相對的保守與封閉，尤其在以農為業的雲林地區，大部分的人都是利用農閒的時間聚在一起聊天，當然所使用的也是較熟悉的語言。最常聽到客家話的地方大概是在寺廟或是大樹下等公共空間。在田野訪談時，廖介源¹⁷⁵表示，「以前的聚落幾乎都是同姓的宗親，不同姓氏的人除了嫁娶之外就是來做生意的小販，以前的聚落都較為封閉獨立，因此只要來到客家人為多的聚落，即使不會講也要會聽(客家話)」。從這個觀點可知，在這個地區內的客家聚落，其客家話仍保有一定程度的使用狀況，尤其在詔安客為多的聚落，嫁到此地的福佬人、或是來此定居的福佬人，很多都能聽詔安客家話。

目前在雲林的二崙、崙背一帶，詔安客家話是保存較為完整的地區，但是在福佬話的包圍之下仍算是人數較少的一群人，加上頻繁的與福佬人接觸，使得詔安客家話與福佬話因語言接觸而產生語言的變遷，最容易觀察的地方就是詞彙的互相借用，如「聽不懂」、「吹牛」等等，都是一樣的念法¹⁷⁶。大多數的詔安客更是具有能說客家話與福佬話的雙聲帶能力，不過對詔安客家話而言，更容易與福佬話產生混亂的用法，因此造成客家話在某些方面會有趨向福佬話的情形。而年輕一輩的外出求學、工作，使得客家話的使用出現斷層，導致這個地區的客家話社群不容易維持，而且雲林詔安客不如桃竹苗地區有廣大的客家聚落，使得客家話的使用範圍越來越小，甚至進入只有家庭才使用客家話，更使得保存與延續越來越困難。

¹⁷⁴ 曹逢甫、葉瑞娟，2006，〈詔安客家話-k 尾的消失及其所引起的音韻變化〉，《Language and Linguistics》，卷7期2，頁435-454。

¹⁷⁵ 受訪者為廖元子公育英會董事長廖介源。(訪談時間2006.12.17.)(見附錄五)

¹⁷⁶ 陳秀琪，2006，〈語言接觸下的方言變遷—以臺灣的詔安客家話為例〉，《語言暨語言學》，頁431-432。

如在詔安客的祖籍地福建省詔安縣，根據嚴修鴻、莊初升〈漳屬四縣閩南話與客家話的雙方言區〉調查發現，漳屬南靖、和平、雲霄和詔安四縣是以福佬話為主，但是靠西部的一些鄉鎮卻是說客家話，如南靖縣的梅林鄉，平和縣的長樂鄉、崎嶇鄉、九峰鎮、國強鄉和大溪鎮，雲霄縣的下河鄉、和平鄉，詔安縣的秀篆鄉、官陂鄉、霞葛鄉、紅星鄉和太平鎮等，而其中的長樂、秀篆、官陂和霞葛是純客話地區，其他地區則是客、福皆有，據研究這些鄉鎮因為與廣東為鄰，所以被認為是閩西、粵東的客家話延伸¹⁷⁷。在純客語以外的聚落雙方言區很普及，主要原因是其政經中心處在福佬話強勢的地區，加上福佬人與客家人之間的交往頻繁，所以使得客家人逐漸練就雙方言的能力，福佬話間的差異性較小容易成為主要溝通語言，而客家話則轉而退入家庭。

語言的變化是一種演進的歷程，因此也可以透過此來看其變化，台灣的詔安客亦有類似的情況，據調查發現，目前台灣詔安客大致分布在台中、桃園、宜蘭、雲林等地¹⁷⁸，早期因為交通不發達的關係，聚落與聚落之間交流少，對於語言的保存佔有極大的優勢，但是隨著社會進步，其他地方受到周邊強勢福佬族群環繞，加上長期與福佬人通婚，後代往往受到父母的影響，使用詔安客家話的人口數越來越少，分布的區域範圍就越來越小甚至消失，使得大部分的詔安客家話都隱入家庭使用。據語言學家洪惟仁調查後發現，目前使用詔安客家話最多的地區在雲林縣的崙背鄉與二崙鄉，其中又以崙背與二崙交界的一帶，是客家話最為盛行的地區¹⁷⁹。

而根據蔡素娟等利用 GIS 系統進行語言分佈的調查所作出的統計資料，顯示了目前崙背鄉仍然使用詔安客家話的聚落分佈在港尾(94.3%)、羅厝(77.2%)、崙前(76.2%)、西榮(51.0%)、南陽(45.3%)、阿勸(35.4%)、東明(18.5%)、枋南(11.9%)¹⁸⁰。而二崙鄉的部分，經過二崙鄉公所的協助調查發現，崙東、崙西、大義、田尾、與湳仔村五個聚落為五、六十歲以上老一輩的人仍然使用詔安客家話，大約佔全村的

¹⁷⁷ 嚴修鴻、莊初升，1994，〈漳屬四縣閩南話與客家話的雙方言區〉，《福建師大學報》，頁 81-94。

¹⁷⁸ 李坤錦，1998，〈詔安客家人在臺灣的開墾與分佈〉，《客家文化研究通訊》，頁 85-90。

¹⁷⁹ 洪惟仁，1988a，〈消失的客家方言島〉，《客家風雲》，頁 13-17。

¹⁸⁰ 蔡素娟、鄭錦全、郭彧岑、黃菊芳，2007，〈崙背鄉客家話地理分布〉，第五屆數位地球國際研討會論文，台北：中國文化大學，頁 601-612。

20%~30%，三和、來惠、復興村的保留則較為完整，全村約有 60%~70%的比例仍然使用詔安客家話。透過這些調查資料可看出，就這兩鄉鎮來說，都是以詔安客為主的聚落使用詔安客家話的比例較高，但是整體來說，詔安客家話的使用仍然是較為低落的，在早期地方文化不被重視的時期，地區性的方言受到限制，只有多數人使用的方言佔較佳的優勢。因此如雲林詔安客家話的使用人數較少的情況下，使用的範圍越來越小，甚至面對外來的人更辯稱自己不會使用客家話，成為在大環境底下的犧牲的對象。

最近因為地方文化開始受到重視，詔安客的意識也逐漸抬頭，因學者的研究指出，此地的一大特色是雲林詔安客家話仍有使用，雖然就整體的使用情況的比例來看，詔安客家話仍然有式微的趨勢，但也引起詔安客開始積極的尋找並保存其客家文化，再配合地方的有志之士大力推動地方文化發展，使得原本隱沒入家庭中的詔安客家話，在地方上對客家話有了新的認知與傳承意願，而過去已經鮮少被當地所認知的文化活動，如開口獅、布雞拳等，也都在地方文化活動上被大力宣傳，試圖進入詔安客文化的脈絡中，重新建構地方對詔安客文化的認識。

受到客家文化保存的風潮，目前在當地已經有三所國小進行客語教學，東興國小校長王賜利¹⁸¹指出，如果只有學校單方面的實施母語教學，對詔安客家話的保存是沒有實質的意義，因為大環境並沒有提供這樣的需求，甚至到了國中因為有升學的壓力，所以並沒有極力的推動母語教學，就目前母語教學的情況來看，仍然侷限在國小而已。因此就整體的大環境而言，詔安客家話仍然是處於相當弱勢的地位，並不是沒有提供詔安客家話的學習環境，而是受到整體大環境的影響，才削弱了學習詔安客家話的機會。

關於母語教學，其實已經實施好幾年的時間，從鄉土教學的時候開始，逐漸改成現在的母語教學，站在學校的立場上，母語教學的實施是一大挑戰，因為我們雖然很盡力的在做母語教學的工作，如果小朋友畢業了卻沒有持續學

¹⁸¹ 受訪者為崙背鄉東興國小校長李賜利。(訪談時間 2007.9.12.)(見附錄五)

習的管道，我想詔安客家話還是很難繼續下去，加上升上國中以後，小朋友因為功課壓力沒有辦法繼續學習母語，且也沒有特別開授類似的課程，中斷了以後，那麼國小所學習到的東西，很快就忘光光了。

在母語教學的訪談中發現，除了大環境不利學習詔安客家話的因素影響之外，家長的態度也反應了對學習客家話的立場，因為對家長而言比起詔安客家話的學習，他寧願小朋友學習的語言是英文，因為以後在社會上英文是有用的、且具有競爭力的，學習詔安客家話也只能在家鄉使用，比較起來便有所差別，從家長這樣的態度看出，就算學習了多種語言，只要無益於未來，因此沒有學習的必要。而學校方面在大環境底下雖然處於較不有利的位置上，但是仍然盡力的在蒐集鄉土資料、並製作與詔安客家相關的教材，最主要還是希望能夠藉此保存更多的詔安客家文化，並且傳承給下一代的小朋友。

就大環境而言，詔安客家話的保存相當困難，畢竟使用的人已經很少了，我們遇到許多不同的家長有人贊成有人反對，還有家長說，他寧願小朋友去學英文還比較有用，不過小朋友就是需要鼓勵，如果長輩都不支持的話，那小孩子就沒有動力。不過站在學校的立場，我們一直努力在推動詔安客家話，不管是辦活動也好、平常上課也好，我們希望讓小朋友處在一個充滿客語的環境裡，我們很多熱心的家長平常來開會的時候也會盡量用客語。學校除了提供教學之外，還會編輯與詔安客相關的教材，現在我們還自己錄製光碟片，希望盡量的把與詔安客相關的童謠、歌曲、地方俚語等等都納入進來，不讓小朋友只侷限在課本上，未來詔安客家話不知道會變成什麼樣子，不過詔安客家話不知道哪一天會消失，但是我的工作就是盡量延後客家話消失的時間。¹⁸²

¹⁸² 同上註。

而在一般家庭中，對於詔安客家話的使用習慣也有所不同，尤其不同世代間對語言的使用跟看法都有差別，筆者透過受訪者在家庭的語言使用、以及使用詔安客家話的態度等，來測量其詔安客家話的使用狀況，透過這個訪談也可以看出詔安客家話目前的概況。

根據田野訪談所得資料發現，受訪者指出過去有詔安客非常排斥說客家話，透過其原因的表述可以看出，詔安客在當地有受到福佬人排斥的情況，所以才會減少其使用的機會，但是受訪者現在則會盡量找機會說詔安客家話，主要仍然是與大環境的改變有關。

我跟我太太都是用客家話交談，跟小孩子也會，但是他們現在都只會聽不會說，過去我們這裡有人(詔安客)非常非常排斥說客家話，因為怕被笑，現在應該比較少了，我現在找到機會就會盡量說客家話，不過遇到不跟你說的也沒辦法。¹⁸³

而隨著其職業的不同，對其語言的使用也有所影響，受訪者 H6 是一位生意人，根據其訪談內容指出，生意人必須要隨著接觸的人群不同而使用不同的語言，但是碰到同樣講客家話的人就特別有親切感，而會刻意使用客家話。

像我做生意的，平常就是來什麼人我跟他說什麼話，像你不會說客家話我跟你說也沒有用，不過如果我知道他說客，我一定會跟他說，這樣很有親切感，而且祖先留下來的話我們一定要好好保留，現在這樣的話已經很少了，我看全台灣大概只有崙背跟二崙有留下來，其他的都被同化了。像我三個孩子都會說，可是到我的孫子就已經不會說了。¹⁸⁴

¹⁸³ 受訪者 H12。(請參考資料：附錄四)

¹⁸⁴ 受訪者 H6。(請參考資料：附錄四)

在當地的許多詔安客，有許多人的雙親並非同是詔安客，以下的受訪者父母就是來自不同的群體，由這個情況可以看出，語言的使用會受到父母的影響而改變，從受訪者處在兩個不同世代之間就可以感受到語言使用的轉變。

我媽媽是閩南人，爸爸是客家人，從小我兩種都會說，我媽媽現在是會聽不會說，現在我的老婆也是閩南人，可是我們跟小孩講話大部分都是用國語或是閩南語，我也想教小孩講客家話，可是他們都不想學。不過，像我們來惠國小那邊有在教(客家話)，很好啊，應該要保存啦，不然以後就沒有了。¹⁸⁵

透過以上的訪談皆可以看出，世代之間的語言使用仍存在著差異性，世代間又可分為受到媽媽的影響大、還是爸爸的影響大，因為不管是哪一方，都可能會造成下一個世代在語言使用上的選擇。不過，就年輕一輩的語言使用習慣來看，式微的情況似乎成爲了一種趨勢，這也是詔安客家話目前所呈現的狀況，所以對於詔安客家話的保存與傳承，受訪者卻也一致的認爲是相當重要的議題。

在地方資源上，雖然地方近年來不斷的推動相關的文化活動，有略爲提升詔安客對自身的意識，但其實整體來說仍然是相當闕如的。如其他客家話在公共資源上就有很好的平衡，從大眾交通工具的公共語言使用上，除了國語、福佬話之外還有客家話，大眾媒體如電視與廣播在爭取下，也有專屬於客家族群的公共資源；但是，反觀在雲林的詔安客，不只鮮少得到地方上的公共資源，就連在專屬客家族群的大眾傳播上，也很少有詔安客的節目。雖然受到地方文化活動的舉行，對於凝聚詔安客家人的意識有提升的效果，但是仍然受限於資源分配不均勻的情況發生，因此，要如何繼續保存詔安客家文化，仍有待更多的發展。

在這個地區，經過筆者實際田野調查後發現，在語言的使用上也有碰上不同的情

¹⁸⁵ 受訪者 F10。(請參考資料：附錄四)

況，如在二崙鄉定安村，筆者在二崙鄉定安村拜訪了定安村的前村長廖新川¹⁸⁶，定安村的主要信仰崇拜是「三山國王」，受到當地極為罕見的宗教信仰--三山國王所引起的好奇，筆者追問了關於這個聚落的人群組成，根據他的說法，二崙鄉定安村完全沒有客家人，不過廖新川卻說，「我們這邊的廖姓很特別，是生廖死張，所以我們這邊死的都是姓張的，沒有姓廖的。」才發現廖新川與詔安客的雙廖(張廖)氏是同樣的源流，加上筆者後來經過驗證後發現，這個聚落的主要姓氏就是廖氏，佔全村比例的41.5%，是與廖新川同樣為「生廖死張」的雙廖(張廖)氏，但是他卻非常堅持他不是客家人，其理由是：「我從小就沒有說客家話的印象，也從來聽過這裡有客家人，這邊都一樣，沒有聽過有人講客話，所以這裡沒有客家人。」

根據楊名暖對「福佬客」所下的定義指出，福佬客是指已經有三代不會講客家話，而且對其身分的認識也只有福佬人而非客家人¹⁸⁷，因此透過廖新川的例子發現，語言的使用與族群認同之間確實有相當重要的關係，隨著語言消失緊接著過了一、二個世代後，後代子孫已經不知道自己的祖先是客家人，更不用說將其傳承下去，這個例子與福佬客的例子相當類似，同樣已經都不知道其祖先是客家人、也不會說客家話，這在詔安客當中相當特別的例子。

綜合以上的調查後發現，語言式微的情形是受到時代趨勢的影響所致，不管是在雲林詔安客身上或是其他客家人，都面臨同樣的考驗。透過語言使用的習慣是觀察一個語言未來發展的重要研究，目前在雲林詔安客的研究中，有許多是針對詔安客家話受到福佬話影響而轉變的研究，下一節，筆者要針對雲林詔安客日常語言使用的習慣，來觀察目前詔安客家話目前的情況。

第三節 雲林詔安客日常語言應用

雲林詔安客是目前台灣詔安客家話保存最完整的一群，不過以前「詔安客」的概

¹⁸⁶ 受訪者廖新川是二崙鄉定安村前村長。(訪談時間：2008.1.23.)(見附錄五)

¹⁸⁷ 楊名暖，1988，《彰化、雲林地區客家人的語言轉換》，台北：輔仁大學語言學研究所碩士論文。

念還沒有出現的時候，雲林詔安客又常被稱作是「澳客」或「澳客仔」，對於這樣的稱呼是從何時發現的並不清楚，但有此稱呼是因為詔安客所使用的客家話，與一般所知的海陸客家話與四縣客家話有所不同，其客語發音較偏向福佬話，但與福佬話又不相同，因此被認為他們所講的客家話是不純正的，不是典型的客家人，所以才被稱為「澳客」。過去這樣的稱呼是否帶有歧視或是偏見的觀點，已經無法得知，但是從福佬話在當地仍然是主流的使用語言，可以推測早期雲林詔安客已經能夠使用福佬話，因此與福佬人交談時多使用福佬話，也使得詔安客家話只有在詔安客為主的聚落、或是家內才有使用。筆者根據這樣的情況，向詔安客的受訪者詢問了過去關於「澳客」、「澳客仔」這類形容詞的述說。

受訪者表示，「澳客」是因為相對於聽不懂詔安客家話的其他群體，因此才會被對方有這樣的稱呼，從這個例子可以看出，家長對小孩子的影響很大，尤其這樣的觀念對下一代、甚至再下一代都會造成不可抹滅的印象。但是在這個地區值得再深入討論的地方是，這個地區是以詔安客為多，但是根據受訪者的表示，卻是受到四縣客的影響而不敢對外使用詔安客家話，但是四縣客在此地區的人數並不多，因此是否能造成影響使詔安客產生自卑的心態，是值得再商榷的，而反觀周邊的福佬人，因為人數較多的關係，對這個地區的詔安客而言，福佬人對其影響應該比四縣客還要來得多，關於這個部份可以深入討論到此地區的閩客族群關係，及其所造成的影響等議題。

我們這裡就是澳客仔啊，四縣客那邊說的話我們聽不懂，我們說的他也聽不懂，他們都說我們是澳客……我都叫我的小孩在家裡說客就好，出去不要說，不然會被笑是澳客仔。¹⁸⁸

而接著這個例子，是受訪者回憶過去其長輩所給予的印象，雖然現在他知道這樣的觀念是錯誤的，但是仍然造成他避免在公共場合中使用客家話。但是根據其訪談內

¹⁸⁸ 受訪者 F13。(請參考資料：附錄四)

容也顯示出了，對詔安客而言他們心中卻很清楚的有一個範圍，以此範圍為其地域的核心空間，在範圍之內並沒有語言使用上的問題，反而是離開這個文化範圍之後，才會有其語言選擇、以及避免使用某種語言的問題。

以前我媽媽有說過，出去不要說客，不然會被人家笑笨，還說講客話的小孩不會讀書，這種觀念真是害死人。¹⁸⁹

從以上兩個例子可以發現，關於「澳客」或是「澳客仔」這樣的稱呼，雖然本質不一定是帶有歧視的意味，但是對於受訪的詔安客而言，他們對此稱呼的印象是停留在不好的、貶低的範疇之中。有受訪者對此做了一套說法，認為雖然以前有對詔安客如此偏頗的印象，但是在當代又有誰可以說，心地不好的只限於某個群體，透過受訪者對此稱呼所展現出的不同論述可以發現，是詔安客家人從新對自我群體印象的改變開始。

人家說澳客仔，澳客仔心肝天壽壞，不過這個社會誰的心肝不壞，也不一定說客家人就心肝壞，閩南人、外省仔都一樣，沒有說誰就比較好。¹⁹⁰

綜合以上的幾個訪談例子可以發現，其實許多的觀念都是由父母帶給小孩，父母的角色是站在不希望孩子受到歧視或是不尊重，而傾向於隱藏小孩的客家身分，但是這樣的行為，反而造成下一代對其身份認識的不了解，甚至造成對詔安客有所不理解而產生誤會，這都是應該被修正的觀念，過去是因為沒有站在詔安客的角度來理解他們而產生的誤解。近年來受到地方文化發展，在地方上也大力推動詔安客文化，也逐漸改變了過去對「澳客」、「澳客仔」的觀念，根據筆者的觀察，除了平常較比較可能使用詔安客家話的場合，除了家內之外，還有因母語教學的政策施行下的學校、以及

¹⁸⁹ 受訪者 H18。(請參考資料：附錄四)

¹⁹⁰ 受訪者 H12。(請參考資料：附錄四)

祭祖場合，包括目前仍然使用詔安客家話進行祭祖儀式的崇遠堂。

筆者分兩個階段在雲林縣崙背鄉的某一機關進行公共場合詔安客家話的語言使用調查，時間分別是 2007/3/26~30、2007/4/2~6，以及 2007/5/14~18、2007/5/21~25，總共四個禮拜的時間進行觀察，根據其員工的身份比例，詔安客有 14 人、福佬人有 18 人，女性有 8 人、男性有 24 人，平均年齡為 35 歲左右，詔安客所居住的地區分別為：崙前村 5 人、枋南村 1 人、羅厝村 5 人、東明村 1 人、港尾村 1 人、南陽村 1 人，均能使用福佬話及客家話。

筆者在此是以參與觀察的方式進行調查，在此調查開始之前，筆者大概有一年多的時間與他們相處，因此觀察對象並沒有因為筆者的在場而感到不自在，甚至刻意去使用語言。根據筆者觀察，在這個公共場合中，不管對象是誰，大部分的人所使用的語言是以福佬話為主，顯示了這個地方仍然是福佬話較為強勢。不過如果將對象侷限於同樣是詔安客的對話時則有兩種情形發生，雖然是以福佬話為主，但同時也會參插客家話交互使用，大部分都是加入一、二個詞彙，這些詞彙根據筆者事後了解多為加強其句子的詞句，如「你怎麼這樣說」的反駁詞句、「就是這樣啦」來加強認同，或者是一些用詔安客家話發音的俚語等，這些都是很容易在其對話中出現的詔安客家話詞句。這個情形在社會語言學上，是有其象徵作用的存在，透過少量的詞彙表達出強烈的認同感，不管是透過簡單詞彙的述說或是藉此達到附和的作用，這些都是在徵求對方的認同，而且這也是在使用相同語言的對象上，才有辦法使用的認同感，這在詔安客的社會語言學研究上是很有趣的議題。

另外一個所展現的情形則是，一開始就用客家話交談的話，對方也同樣會以客家話回應直到談論的話題結束，只是會使用這個方式的交談對象較為固定，而且談論的話題也屬於比較私人的事情，所以比例較低。透過幾次的觀察發現，在公共場合主要還是以福佬話做為溝通的語言，使用詔安客家話的比例不高，但是與筆者在進入此田野的一年多前所接觸到情況相比，詔安客家話的使用卻有逐漸增加的情形。

在公共場所的觀察上，大部分的詔安客仍然少有在公共場合使用客家話的習慣，這個情況，主要是因為詔安客家話的公共資源比較少的關係，一般人對於詔安客家話仍然是陌生的，這個情況也導致詔安客在公共場合使用客家話的機率降低，除非是遇到同樣講詔安客家話的人，才有可能使用。因此，除了公共場合之外，最容易使用客家話的場所還是集中在家內、學校、以及祭祖，尤其是在家內使用詔安客家話的比例是最高的，尤其是夫妻間、以及與長輩間使用詔安客家話的機會是最多的。

根據筆者調查發現，詔安客在家中，尤其夫妻都是詔安客的情形下，在家溝通使用詔安客家話的比例最高、接著是父親為詔安客家人、其次是母親為詔安客家人，而在三種不同的家庭中，下一代的語言使用的比例也與上面所述一樣，如果父母都是詔安客的話，下一代會使用詔安客家話的也最多，依次而下，由此可知，家中使用客家話的情況，對下一代使用客家話的比例也有所影響。而在學校的部份則是集中在目前有實施母語教學的學校，崙背的東興國小、二崙的來惠國小與三和國小，透過母語教學的機會讓學童隨時處在充滿客家話的環境中，也間接的提升了詔安客家話的使用。因此，如何利用不同的措施，增加並創造詔安客家話使用的環境，是未來相當重要的課題。

另外一個場合比較特別的是祭祖，這是一個使用客家話比較特殊的場合。在筆者的田野調查中發現，一般人在祖先崇拜上仍盡量保有其傳統，在雲林詔安客文化圈中的祭祖行為又可以分為家內的祭祖、以及宗祠的祭祖，在不同的場所上所使用的語言也不盡相同。筆者透過訪談，在崙背、二崙的客家聚落中抽樣調查二十戶人家，訪談內容是針對其平時祭祖時所使用的語言狀況為主，調查結果發現，這二十戶人家面對自家祭祖時所使用的語言都沒有限制，因為年輕一輩幾乎不會講客家話的狀況下，也無法在語言的使用上有所要求，針對這樣的情況，受訪者廖宗禧¹⁹¹表示，隨著時代的改變，很多原有的傳統也跟著改變。

在家裡祭祖很難控制啦，就算是祖先也要適應語言上的改變，否則我這輩還

¹⁹¹ 受訪者為二崙客家協會理事長廖宗禧。(訪談時間 2007.5.25.)(見附錄五)

會使用客家話，下一代的都不會講，他們怎麼用客家話呼請祖先，那如果祖先聽不懂就沒有辦法祭拜的話，這樣是行不通的。

受訪者認為隨著時代的演進，連在家中使用客家話的機會都減少了，更無法在其他的方面有所要求，家內屬於私人領域的範圍，不管是習俗或是傳統都會隨著人的改變而改變，根據 Hobsbawm 所提的比喻套入：「習俗」就是使用的語言以及儀式所需要的東西、而「傳統」則是儀式的進行(祭拜祖先)，「習俗」假如式微了，跟習俗交織在一起的傳統也會跟著改變¹⁹²。

而在祠堂的祭祖上，筆者透過田野調查發現，目前在雲林詔安客文化圈中，在雙廖(張廖)氏的崇遠堂祭祖儀式上，仍有使用客家話的習慣。整個祭祖儀式的過程可以分為三個部份，第一個部份為儀式開始之前，宗親之間的交流時間；第二個部份為祭祖儀式進行時間；第三個部份則為會後，宗親吃飯開會的時間。

在崇遠堂的祭祖上，儀式尚未開始之前，宗親陸陸續續抵達會場，由負責祭祖儀式的宗親會理事長廖宜憲在會場上穿梭問候各宗親，面對年紀在七、八十歲以上的宗親，可以清楚聽見廖宜憲用詔安客家話打招呼，而面對其他比較年輕的則用福佬話，宗親之間則不乏有客家話與福佬話穿插使用的情形。另一個在儀式進行前的重要準備工作是禮生，由於崇遠堂遵循著古禮的祭祖儀式，所以仍由禮生負責祭祖儀式的進行，會場共有六位禮生，其年齡分佈有從三十多歲的到七十多歲，可以觀察到儀式的安排等都是由七十幾歲的長者在主導整個事宜，並在儀式前不斷的叮嚀、教導後輩禮生該注意的事項，包括腳步的踏法、東西的擺法等等，後輩禮生為了更確定了解長者在儀式進行中所使用的客家發音，還用錄音機將其語言錄製下來。

進入祭祖時間後，從誦讀各個步驟的時程表(見附錄七)開始，儀式進行的全程皆使用客家話，除了誦讀祭文的時候，因為客家話非主祭者慣用的語言，所以是以福佬

¹⁹² Eric Hobsbawm 著、徐文路譯，2002，〈創造傳統〉，《被發明的傳統》，台北：貓頭鷹，頁 13。

話誦讀。在其祭祖場合中，筆者觀察到的現象是，祭祖的時候雖然使用詔安客家話，但是參加祭祖儀式的人卻不見得了解說了什麼，只有跟隨著前方禮生與主祭者的動作祭拜，向來參與祭祖活動的都是代表的理事出席，所以也比較熟悉禮生所送讀的時程表，也能跟著主祭者行跪拜禮。而 2007 年的時候，爲了配合「雲林詔安客文化節」而擴大舉辦的祭祖活動的場合中，動員了所有西螺七崁的宗親來進行祭祖儀式，但多數人卻因爲聽不懂儀式中所用的客家話而會錯意，且因爲不熟悉祭拜的程序而做錯了動作，這個事件的發生，讓筆者體會到祭祀語言與一般語言使用的差異性，因爲一般語言只要能夠達到溝通的目的，就算是成功了，但是祭祀語言有其封閉性，根據禮生的訪談表示，祭祖儀式上的客家話是講給祖先聽的，而不是講給子孫聽的，所以才要不斷的延續下去。

為了保存這樣的儀式語言，我平常是將它錄下來以後，在家練習怎麼念，念這個是有技巧的，不能隨便亂念，哪裡要停頓，都要注意。因為這是唸給祖先聽的，所以才要把它保存下來。¹⁹³

從不同的角度討論語言的轉變是很有趣的議題，當人在不同的環境時，會隨著環境的改變而改變自己的觀念，在進行研究雲林詔安客的時候，筆者發現了當地人很有趣的轉變，在地方文化開始提倡以前，很難得能夠在公共場合聽到有人使用客家話，但是在地方文化蓬勃發展以後，有時候也能在路上聽到用詔安客家話的對談，甚至也有福佬人因爲聽不懂客家話跟詔安客抗議的時候，他們還是毫不在意的繼續講著客家話。

有鑑於筆者所觀察到的這個情況的轉變，筆者在崙背、二崙兩個鄉鎮的客家聚落對 30 位村民做了簡單的詔安客家話的使用情境訪談測試，問題的主旨是：「當你跟其他四個人一起講話的時候，你知道其中有兩個人跟你一樣會說客家話，而另外兩個人

¹⁹³ 受訪者爲崇遠堂的禮生。(訪談時間，2007.10.19.)(見附錄五)

是不會說客家話的福佬人，你會使用客家話與那兩位交談嗎？」根據這樣的問題，讓受訪者依照其情況所做的回答，表示會以客家話交談的有 9 人、避免以客家話的有 7 人、視情況而定的有 14 人。

根據這樣的問題意識，受訪者自己所設定的情況中，大多選擇不會使用，避免以客家話交談的受訪者共有 9 人(訪談編號 H1、H5、H7、H9、H10、F3、F4、F7、F11)，根據筆者深入統計他們的職業，大部分是需要隨時接觸人群的工作，如商業、以及公家機關等。大部分的人爲了擔心引起聽不懂的誤會，所以大部分的反應都是避免，這樣的結果與詔安客家話在公共資源當中較爲缺乏，是有相當的關連。

如果有閩南人在場的話就不會用，怕他們聽不懂，要考慮其他人的心情，用了也怕引起不必要的誤會。¹⁹⁴

另外，詔安客的特色，就是客家話與福佬話都能夠使用，反觀福佬人聽得懂詔安客家話的人畢竟是少數，不過這也是大多數客家人的處境，選擇避免使用客家話的受訪者而言，不需要引起的誤會就盡量避免，因爲其語言使用的策略，選擇了大部分人使用的語言，而導致於使用客家話的機會降低。

怕他們聽不懂還以為我們在講秘密，到時候發生誤會，所以會盡量避免，反正詔安客也會講閩南語，所以乾脆不要用。¹⁹⁵

然而，大多數的受訪者，在自己所假定的情境下，認爲詔安客家話的使用，必須要考慮到使用的場所以及當時的情況，共有 14 人(訪談編號 H2、H3、H6、H8、H11、H13、H15、H17、H18、F5、F6、F9、F10、F12)。有受訪者表示，一種語言的使用最主要就是對方的接受程度爲何，而且受到地方正在大力推動詔安客文化，所以當對

¹⁹⁴ 受訪者 H10。(請參考資料：附錄四)

¹⁹⁵ 受訪者 F7。(請參考資料：附錄四)

方能夠接受的情況下，自然能夠盡量使用也不是不可以的。

講客家話比較親切，不過要看閩南人可不可以接受啊，如果可以的話就用，不行的話那就用閩南語也可以。¹⁹⁶

詔安客家話在使用的情境下為何，這個受訪者所述與筆者前面所做的詔安客社會語言使用的情況類似，認為有些話使用客家話聽起來就是比較傳神，因而刻意使用。這樣的行為一方面展現出說話者想表達的認同感，一方面也希望透過語彙的使用傳達出更貼近其意思的話語。

有的時候有些話用客語說比較傳神，如果閩南人聽不懂的話，之後再用閩南語解釋，混著用是很平常的事。¹⁹⁷

與上述例子相類似的地方是，詔安客選擇使用詔安客家話最主要是希望可以表達其認同感，這是在觀察詔安客語言使用時所發現的一大特點，詔安客藉由使用客家話的時候，所表現出來的一個企圖，希望藉著相同語言的使用，拉近雙方的認同感。

看對象還要看內容，如果不想被知道的話，我就會用客講。而且用客講，比較可以得到客家人的認同。¹⁹⁸

從以上訪談的內容可以發現，根據不同情況而決定語言使用的 14 人認為，除非有特別的需要，比如說只想讓懂客家話的人知道自己說的話、或者是想要藉由講客家話增加認同感的時候，才會使用客家話，但是在這裡的詔安客並不會刻意去使用客家話來與福佬人做區隔。

¹⁹⁶ 受訪者 H13。(請參考資料：附錄四)

¹⁹⁷ 受訪者 H6。(請參考資料：附錄四)

¹⁹⁸ 受訪者 F12。(請參考資料：附錄四)

在詔安客家話使用的情境問卷當中，有一類的人是較為特別的，因為在大環境下比較吃虧的詔安客，在語言的使用上通常都比較保守，因此根據筆者的統計，表示會使用客家話的有 7 人(訪談編號 H4、H12、H14、H16、F1、F2、F8)，大部分都是在當地長大、並在當地工作的人、以及正在推動詔安客文化的人士等，所以他們對於能夠使用客家話交談而感到驕傲，所以在此情境問卷的回答上便傾向使用客家話。受訪者所提出的一個情境是在其詔安客聚落當中，他認為應該要入境隨俗，因為這個環境所展現的是以詔安客為主的地區。

要入境隨俗啊，在村裡面很自然就會用客話，我跟老一輩的都用客話講，如果來到我們村不講客話，那誰要跟你講。¹⁹⁹

受到地方文化發展的關係，能夠使用客家話的人越來越願意向其他人展現他的客家話，尤其遇到使用同樣詔安客家話的人，為了展現他們之間的認同，而刻意使用的受訪者也在其中。

用自己的話講感覺很親切，有他鄉遇故知的感覺，如果聽不懂的話，自然就會問，所以我會用，無所謂。²⁰⁰

從訪談回答可以了解，因為語言使用的親近性，使得他們面對這個情境問題的時候，最初的想法就是當然用客家話講，而且也感受到詔安客家話的式微情形，因此便盡可能使用詔安客家話，增加使用機會減低詔安客家話消失的危機。

面對情境問卷所得到的這三種情況，也是目前在雲林詔安客文化圈中時常可見的現象，對於會使用客家話的人而言，社會環境的改變使得他們越來越走向開放空間，並且逐漸對自己所使用的語言產生認同感，雖然比起福佬人，詔安客仍然是佔少數的

¹⁹⁹ 受訪者 F8。(請參考資料：附錄四)

²⁰⁰ 受訪者 H4。(請參考資料：附錄四)

地位，但是當客家話的使用範圍不再只侷限於家庭的時候，客家話使用的機會增加，自然就使得這個語言有被繼續傳承的價值。

另一方面，親屬稱謂的表現是相當重要的觀察部份，因為在親屬稱謂的使用上是屬於比較保守的一環，許多不會講詔安客家話的人，仍然保持了在親屬稱謂上的使用。因此這個部分是請廖偉成²⁰¹協助詔安客家話的記音部分，他表示在雲林詔安客地區，最常被使用的就是爸爸、媽媽、跟叔叔(見表 3-3)，其他的稱謂則是與福佬話無異了，另外並透過其他的發音人協助了解親屬稱謂的使用情況。因此要從稱謂上面仍然可以看出詔安客家人的文化特性。第一組的稱法，爸爸 (u⁵⁵ a⁵³)、媽媽 (i⁵⁵ o¹¹) 是比較親膩的；第二組的爸爸 (a¹¹ u²⁴)、媽媽 (a¹¹ i⁵⁵) 是正式的稱呼；第三組的爸爸 (a¹¹ tia⁵³)、媽媽 (a¹¹ bu¹¹)、(a¹¹ oi) 是屬於輩分的稱呼，而叔叔 (a¹¹ su²⁴) 是最容易觀察的親屬稱謂，因為被使用的比例是比較高的。

爸爸	u ⁵⁵ a ⁵³	a ¹¹ u ²⁴	a ¹¹ tia ⁵³	
媽媽	i ⁵⁵ o ¹¹	a ¹¹ i ⁵⁵	a ¹¹ bu ¹¹	a ¹¹ oi
叔叔	a ¹¹ su ²⁴	(阿叔)		

透過廖偉成的協助，筆者也將詔安客所在的聚落透過客家發音與福佬話發音的地名紀錄下來，並進一步分析客家話與福佬話之間的差異(見表 3-4)。透過這張表格可以發現，在客家話發音與福佬話發音之間還是存在著極大的差異，比如說，福佬話的

²⁰¹ 受訪者廖偉成，現為崙背鄉東興國小老師，主要致力於推廣詔安客家話，更將詔安客家話的語音、字彙等編輯成冊。(訪談時間，2008.4.10.)(見附錄五)

「厝」到了詔安客家話的發音變成了「屋」，而「仔」變成了「子」。王子正亦提出「厝」在漳、泉福佬語系的用字辨別，認為台灣的福佬話通稱住家為「厝」^(ts⁵⁵ u¹¹)²⁰²。另外廖偉成根據對當地語言的研究，指出這個地區的福佬話大部分都是漳州語系的發音，只有崙背、崙前兩個地名的發音是泉州語系，推斷應該是比較靠近泉州人較多的聚落，所以在發音上較偏向泉州音。另外，這兩個地名亦受到福、客用字習慣的影響，在崙背跟崙前這兩個地區早期因為中間有一個大沙崙阻擋，而使得這個地區有沙崙前跟沙崙後之分，但是一般客家人的習慣用字是背跟下，而福佬人的習慣用字是前跟後，崙背的「背」是客家人的用法、而崙前的「前」是福佬人的用法，所以在崙前的客家發音變成了「崙下」^(lun³³ ha¹¹)，而非崙前。再進一步了解當地人對地名的用法時更發現，福佬人對這些聚落的稱呼大部分都是用福佬話，而詔安客則會使用客家話的發音，因此兩種系統的稱呼皆有人使用，而且也各有各的唸法。

最近這些年來，鄉土語言保存的意識提高，也引起筆者對當地人如何稱呼自己所住的地區名稱，因此透過以上的討論可以發現，在雲林詔安客這個地區，在地名的語言使用上仍隨著不同群體所使用的語言，而有不同的念法，而透過這些生活上的用語也可以更深入詔安客的生活，了解他們平時的用語習慣，即使許多的語音已經被福佬化而流失了，但是有些語言的使用是與生活無法脫節的。從制式的儀式語言到人際交流對話、家庭語言等等，語言與文化一樣是流動的，文化跟語言都一樣會隨著環境而改變，這個情形在筆者的田野調查中觀察到了一個情形，地方文化蓬勃發展的時候，在政府推動下舉辦了許多在地的文化活動後，包括文史工作者等都開始大量的使用「詔安客」這個名詞來稱呼當地的客家人，藉著這些活動的舉行，「詔安客」越來越耳熟能詳，最大的改變就是，筆者三年前進行訪談時，老一輩的人只知道「客人」，現在他們會說「我是詔安客」，顯示了當一個文化不斷被提醒後，人的印象也會隨之改變，也間接的改變了很多不被注意到的文化。

²⁰² 王子正，1997，〈台灣福佬話「厝」及其相關用字考辨〉，《國立體育學院論叢》，頁 23-38。

表 3-4 崙背、二崙兩鄉鎮的地名發音比較

行政名稱	客語發音	福佬發音
崙背	lun ³³ pue ³¹	lun ¹¹ pue ¹¹ (泉)
港尾	koŋ ¹¹ mui ¹¹	kaŋ ^{5 5} bue ^{5 3} (漳)
水汙頭	fien ¹¹ t ⁿ eu ^{5 3}	tsui ^{5 5} pan ¹¹ t ⁿ au ¹³ (漳)
羅厝	羅屋庄 lo ³³ but ^{5 5} tsoŋ ¹¹	羅厝庄 lo ³³ ts ⁿ u ^{5 3} tsoŋ ^{5 5} (漳)
枋南	崩溝寮 pen ¹¹ keu ¹ lɛu ^{5 3}	paŋ ³³ kau ³³ liau ¹³ (漳)
鹽園	反鹽園 fan ¹¹ t ⁿ em ³³ bien ^{5 3}	鹽園仔 kiam ³³ hŋ ³³ a ^{5 3} (漳)
崙前	崙下 lun ³³ ha ¹¹	崙前 lun ¹¹ tsiŋ ¹³ (泉)
新庄子	sin ¹¹ tsoŋ ¹¹ tsu ³¹	sin ³³ tsoŋ ³³ a ^{5 3} (漳)
二崙	二崙子 ŋi ³³ lun ³³ tsu ³¹	二崙仔 dz ⁱ 33 lun ³³ a ^{5 3} (漳)
三和	三座屋 sam ¹¹ ts ^h o ³³ bu ^{2 4}	三塊厝 sã ³³ te ^{5 3} ts ^h u ¹¹ (漳)
十八張犁	ʃip ³ pet ⁵ tsoŋ ¹¹ le ^{5 3}	tsap ³ pue ^{5 3} tiü ³³ le ¹³ (漳)
深坑	深坑子 tʃ ⁿ im ¹¹ k ⁿ aŋ ¹¹ tsu ³¹	深坑仔 ts ^h im ³³ k ^h ẽ ³³ a ^{5 3} (漳)
來惠	回頭屋 fue ³³ t ^h eu ³³ bu ^{2 4}	惠來厝 hue ¹¹ t ^h au ³³ ts ^h u ¹¹ (漳)
糖仔面	糖子面 t ⁿ oŋ ³³ tsu ^{5 5} mien ³¹	糖仔面 t ^h ŋ ³³ a ^{5 5} bin ³³ (漳)
廊仔	廊子 p ^h u ³³ tsu ³¹	廊仔 pɔ ³³ a ^{5 3} (漳)
打牛瀆	ta ¹¹ ŋiu ³³ nam ¹¹	p ^h aŋ ⁵ gu ³³ lam ^{5 5} (漳)
新店	sin ¹¹ tem ³¹	sin ³³ tiam ¹¹ (漳)
張厝	張屋 tsoŋ ¹¹ bu ^{2 4}	張厝 tiü ³³ ts ^h u ¹¹ (漳)
復興	復興庄 fu ^{5 5} hin ¹¹ tsoŋ ¹¹	hɔk ² hiŋ ³³ tso ^{5 5} (漳)
八角亭	pet ⁵ ko ^{5 5} t ⁿ en ^{5 3}	pue ^{5 3} kak ⁵ tiŋ ¹³ (漳)
田寮	t ⁿ en ³³ lɛu ^{5 3}	ts ^h an ³³ lian ¹³ (漳)
瀆底寮	nam ¹¹ te ¹¹ lɛu ^{5 3}	lam ^{5 5} te ^{5 5} liau ¹³ (漳)
瀆仔	瀆子 nam ^{5 5} tsu ³¹	瀆仔 lam ^{5 5} a ^{5 3} (漳)
田尾	t ⁿ en ³³ mui ¹¹	ts ^h an ³³ bue ^{5 3} (漳)
大義崙	t ^h ai ³³ ŋi ³³ lun ^{5 5}	tua ¹¹ dz ⁱ 11 lun ³³ (漳)
油車	ʒiu ³³ tʃ ^h a ¹¹	iu ³³ ts ^h ia ^{5 5} (漳)

第四節 小結

過去在詔安客的概念尚未出現之前，根據筆者田野調查所得到的結果發現，詔安客知道自己是「客人」，但卻不是「詔安客」，從這樣的情況可以發現，「詔安客」是後來才發展出來的名詞。所以筆者試圖從歷史的紀錄中，去尋找詔安客的行蹤。在交通尚不發達的年代，語言的使用是有清楚的範圍與界線，在雲林詔安客文化圈中，也可以發現以詔安客爲主的聚落集中，也使得語言的使用也集中在某個範圍之內，這也是他們的語言保存尚完整的原因。

在本章節討論的是以詔安客家話的語言歷史形成，藉由過去的歷史資料去找尋詔安客的行蹤，但是從清代志書的紀錄中只有提及粵東地區的客家人，筆者推測沒有提到詔安客的原因，有可能是將詔安客劃歸爲粵東地區的客家人，或者是將詔安客視爲漳州人而沒有發現其客家身分，所以在清代的資料裡沒有相關的詔安客紀錄。到了日本時代，日本政府爲了有效的掌控台灣人民，在台灣各地實施了國勢調查，甚至還調查了各地的方言使用製作了《日台大辭典》，並繪製的〈臺灣語言地圖〉，透過不同方言在地理上的分布，更可以清楚且詳細的掌握各個語言分佈，但是在這張地圖裡面仍然不見詔安客家人的蹤跡，雲林的崙背、二崙一帶並未被劃歸爲客家人所在的地區，因此推論應該是受到詔安客家人的祖籍影響，將來自詔安的居民都歸類成爲福佬人，也可能是當時的詔安客已經習慣使用雙語，並且面對外人都使用福佬話，才會導致他們的身分沒有受到注意。由於日本時代所留下來的調查紀錄資料，是台灣研究相當重要的依據，不過，透過資料的蒐集與分析可以發現，詔安客在日本時代卻仍然沒有被記錄下來，更使得詔安客過去的歷史難以追溯。

詔安客家話目前使用的情況，主要是集中在崙背、二崙一帶，不過受到周邊是福佬人的影響，使得客家話與福佬話產生了語言上的接觸，進而導致詔安客家話在語音上有趨向福佬話的現象，甚至在詞彙上也有轉借福佬話的情形。但根據李慶恭²⁰³指出，詔安客應該在原鄉的時候就已經有會講兩種語言的能力，因此來到台灣後，才未

²⁰³ 李慶恭，2001，〈臺灣客家特殊的一支--詔安客〉，《台灣月刊》，頁 22-25。

與同樣來自漳州地區的福佬人發生械鬥，不過，詔安客的雙語能力卻反而成了隱藏他們客家的身分。經過不同政權的統治後，詔安客家話逐漸隱入家庭之中，至今家內仍然是使用詔安客家話最頻繁的地方，其他的地方還包括有母語教學的學校、祭祀場合等，因為政府實施的母語教學，使得當地的學童開始有接觸詔安客家話的機會，不過在大環境的影響下，仍然是相當匱乏的；另外在祭祀場合上，目前仍有使用詔安客家話進行祭祖典禮的場合，是在雙廖(張廖)氏的家廟--崇遠堂至今仍有此祭祖的活動，也成為許多研究者研究的對象。

過去因為與詔安客相關的紀錄很不多，加上其人口數較少的關係，被稱呼為「澳客仔」(au⁵³ khe⁵⁵ a⁵³)，這種稱呼是因為過去對詔安客不了解而產生的，近年來經過許多學者的研究也逐漸揭開他們的面紗，使得詔安客的文化逐漸被了解認識。本章節從歷史的資料找尋詔安客的蹤跡都沒有突破的發現，因此可以確定「詔安客」這個概念的使用是很近年的事情。不過筆者在這三年的田野調查中，卻發現在他們的生活圈之中，不管是詔安客也好、或是當地的福佬人卻很清楚的知道有一群「客人」(k^ha⁵⁵ ɲin⁵³)、一群「澳客仔」(au⁵³ khe⁵⁵ a⁵³)的存在，反而詢問他們：「這裡是否有詔安客」，所得到的答案都是「沒有」，不過若問：「這裡是否有客人」的話，答案則是「有」，因此，從老一輩的口中時常聽到的客人，卻可以瞭解其時當地人對於詔安客的存在，從很久以前就被認知的。只不過與「詔安客」的概念一樣、「客家人」的觀念也是很晚期才出現，所以對當地人來說這些比較新的概念只有年輕一輩的人比較了解意思。

在雲林詔安客當中相當突顯的特色就是其語言的使用，本章節所討論到的語言使用包括了詔安客家人平時的生活語言，祭祖時的用語、到平時生活交談的語言、以及聚落地名跟親屬稱謂等等，對許多人來說這些都是不容易注意的日常使用習慣，也不容易注意到其背後的涵義，詔安客在不自覺的情境下產生語言使用的選擇，以及在大環境下式微的詔安客家話，卻在某些地方仍然保存下來，因此透過本章節在語言使用

上的情況分析，藉此了解詔安客的語言使用在其社會所帶來的意義。

第四章 雲林詔安客之漢人傳統社會(一)--宗教生活

想要了解漢人社會的發展，最不可或缺的就是宗教信仰的部分，漢人在台灣開墾的歷史中，以地緣組織、及血緣組織所組成的聚落為主，地緣關係形成的聚落最重要的就是宗教信仰的建立，而血緣組織則是建立宗祠²⁰⁴。宗教信仰所扮演的角色就是撫慰人心的作用，居民從原鄉渡海來台所面臨的危險、到在台灣開墾後環境上的挑戰等等，藉著宗教信仰與地方公廟建立起漢人社會的向心力，並透過宗教信仰的祭祀圈在聚落中發揮整合的功用，加強聚落的組織，並建立社會秩序，成為開墾初期社會能夠順利發展的重要機制，因此宗教信仰的研究，對於了解雲林詔安客文化圈的發展是很重要的一環。

本章節在此討論雲林詔安客的宗教信仰情況在本研究的詔安客文化圈中，因為與周邊福佬人的互動頻繁，使得許多生活方式、宗教信仰的習慣等等都受到福佬人的影響，就連當地人也很難說出與福佬人之間的差異，也因此本文將以田野調查所得的資料，試圖找出詔安客家人獨有的特色。

第一節 土地公廟信仰探討

宗教崇拜在漢人社會是相當普遍的習慣，宗教是漢人社會中凝結聚落向心力的重要機制，尤其在以農業為主的聚落，土地公廟的建立更是普遍且重要，除了祈求農作物的收成之外，也為了能夠順利在新開發的土地上落地生根，因此土地神崇拜很早就存在於漢人社會，並且以各式各樣的形式存在，甚至比村廟的成立還早。在理解一個漢人社會的時候，不可或缺的是對當地宗教的調查與研究，而過去對雲林詔安客的誤解，使得他們許多的習慣與習俗都隱沒在福佬人當中，為此本章將透過實際的田野調查與文獻資料做比對，早期的宗教信仰所祭祀的神明較為單純，可以更了解雲林詔安客主要的宗教信仰。

²⁰⁴ 田井輝雄，1945，〈台灣家族制度祖先祭祀團體〉，《台灣文化論叢》，頁 181-264。

早期社會的發展伴隨著聚落的成立，爲了在一個地區能夠順利開墾，土地公的信仰很早就開始產生，不只是庄頭庄尾土地公，還有田頭田尾土地公、圳頭(陂頭)圳尾(陂尾)土地公等各種型態，據《台灣宗教調查報告書》²⁰⁵記載，當時福德正神的祠廟在台灣總共有六六九座，而增田福太郎²⁰⁶調查的福德正神廟則有七一八座，土地公廟的比例是所有的神明信仰中數量最多的，但上列的調查並未將所有的土地公廟納入，否則土地公廟的數量應該更多，但由此也可以看出土地神信仰在台灣普遍與重要性。土地公在生活中究竟扮演著什麼角色，有各種不一樣的說法，土地公顧名思義就是土地的守護者，但其實土地公不只是在田間才有，據增田福太郎²⁰⁷表示，土地公不但會幫助農民，從事商業、漁業、礦業的人也會崇拜，其他還有街庄旁、墳墓邊，同時也是城隍的下屬，紀錄人的善惡行爲、或是引導靈魂進入冥界。除了一般隨時都能看見的土地公廟外，還有村廟內的陪祀神明也能看見土地公的蹤跡，由此可見土地公崇拜的廣泛。過去的土地公研究，除了神明性質的討論外，對於單獨區域的田野調查卻仍然相當不足，本章將以土地公與雲林縣詔安客之間的互動，作為詔安客文化圈宗教部分的開始。

由於土地公與聚落的發展息息相關，更顯出土地神信仰的重要，土地公廟隨著時代跟聚落的演進不斷的翻修，因此大部份最初的建廟時間都不清楚，原始的土地公廟形制較為簡陋，隨著崇拜的人們生活穩定、經濟發達後，不斷的翻新整修後才成爲現在所見的土地公廟，因此土地公廟的形制也不斷的在改變，要回頭追溯土地公廟的原本狀貌幾乎是不可能的事情，只能從當代所見的土地公廟做調查。因此，本文在土地公信仰的調查部分，主要是針對土地公廟與聚落居民的互動，以及透過土地公廟的形制分析，看雲林詔安客與周邊福佬人之間的差異，所以本文在此不針對私人、墳墓、或是村廟內土地公做探討，主要是以庄頭庄尾的土地公廟進行調查。

²⁰⁵ 丸井圭治郎，1919，《台灣宗教調查報告書》，台北：捷幼，頁 18。

²⁰⁶ 增田福太郎，1935，《台灣の宗教》，台北：南天，頁 14。

²⁰⁷ 同上註，頁 135-157。

先看到的是，透過日本時代的資料，在昭和八年的《台南州祠廟名錄》²⁰⁸上也記錄有土地公廟(見附錄八)，如二崙庄永定厝的土地公廟(兩間)、新庄子的福德爺廟、三塊厝的興福宮等，都可以確定在日本時代已經普遍存在的土地神信仰，但隨著土地公廟的翻修與改變，大部分都已經無法確定、也無法追查，只能透過此資料了解日本時代土地公廟記錄的情形。

在永定厝的土地公廟中有一座比較大型，還有財產畑一甲三〇八〇，並記載祭神為土地公、土地媽，於道光二十五年的時候建立，在其沿革記載上記：土地公是土地開拓的保護神的身分。另外一間土地公廟的規模較小，只有祭拜土地公，其緣由不詳。

新庄子的福德爺廟，祭神有土地公、土地婆、文武官，於同治四年建立，共有五名管理人：歐石上、蘇玉、詹松、林強、張昌通，其例祭的時間有舊曆一月六日、八月十五日兩天，信徒有五十五人，祠廟敷地〇甲七七五〇、養魚池三甲一〇〇〇，算是規模較大的土地公廟。

三塊厝的福興宮，祭神為福德正神，創立時間為一百五十年前，約清乾隆年間，祠廟敷地〇甲三〇六四，信徒共有八百三十人，是這四座土地公廟中，信徒人數最多的。

透過以上日本時代有留下記錄的土地公廟，可以發現，當時對於祭神的名稱並沒有固定的稱法，有土地公、福德正神；土地媽、土地婆等，推測應該是紀錄者根據地方居民如何稱呼所記錄。

依照前面所談的行政區劃分，以目前的行政區域劃分來看，崙背鄉共有十四個村、二崙鄉有十八個村，在本文是以聚落稱之。過去的地界未受到明顯的行政的切割，所以聚落間隨其自然發展而成，很容易形成同姓而居的現象；但日本時代開始，因政策的限制強制居民搬遷都必須要登記以後，大致從此時開始聚落就有明顯的界線；光復以後，有的聚落又受到行政劃分而被切割，如崙背被分為東明、西榮、南陽三聚落；

²⁰⁸ 相良吉哉，1933，《台南州祠廟名錄》，台灣日日新報社台南支局。

二崙則被分為崙西與崙東，因此聚落之間的界線反而產生模糊，所以在本次調查土地公廟的信仰時，土地公與聚落之間的關係密切，幾乎每一個聚落都有一至兩座的土地公廟，但是也有因為行政區域的切割而使得三個聚落只有一個土地公廟、也有相當後期才又由庄頭自行設立的土地公廟。

經調查崙背鄉共有十六座土地公廟，二崙鄉共有三十座土地公廟，且發現大部分的土地公廟都是面向著聚落，顯現了土地公廟所守護並管轄的聚落。據林美容可以將土地公廟分為石頭廟、小祠、與小廟三種²⁰⁹，但由於本文調查的地區並沒有石頭廟，所以筆者將土地公廟分為(一)小祠，不及人高且插香時必須蹲下才能拜拜，(二)小廟，廟身較高，但仍然要低頭才能進入，土地公已經擺設在神桌上，(三)中型廟，廟身夠高不需要彎身進入，土地公前方有供桌可以擺設祭品。(見表 4-1、4-2)

表 4-1 崙背鄉土地公廟一覽

崙背鄉村名		土地公祠名	形制	化胎情況	大樹	其他
崙背	東明	福德宮	中型廟	無	無	土地婆
	西榮					
	南陽					
崙前村		福德正神	小廟	有 土堆	無	文、武狀元
羅厝村	羅厝	福德正神	中型廟	無	有	土地婆
	羅厝寮	福德宮	中型廟	矮牆	有	土地婆
港尾村	港尾	福德正神	中型廟	矮牆	有	土地婆
	水汙頭	福德正神	小廟	無	有	土地婆
枋南村		福德正神	小廟	有 土堆	有	土地婆
阿勸村	鹽園	福德正神	中型廟	有 土堆	無	土地婆
	阿勸	福德正神	小廟	無	無	土地婆
	中厝	無	小祠	無	無	無
水尾村		福德正神	中型廟	有 土堆	有	土地婆
五魁村		福德祠	小廟	矮牆	有	土地婆
大有村		福德祠	中型廟	無	無	土地婆
豐榮村		福德正神	中型廟	無	無	土地婆
舊庄村		福德正神	中型廟	無	無	土地婆

²⁰⁹ 林美容，1987，〈土地公廟—聚落的指標：以草屯鎮為例〉，《台灣風物》，頁 73-75。

草湖村	福德正神	中型廟	矮牆	無	無
-----	------	-----	----	---	---

資料來源：筆者民國九十六年一月間調查

表 4-2 二崙鄉土地公廟一覽

二崙鄉村名		土地公祠	形制	化胎情況	大樹	其他
崙東村		福德正神	小廟	無	無	土地婆
崙西村	崙西	福德宮	中型廟	有 水泥	無	土地婆
	下庄	福德正神	小祠	有 土堆	有	無
來惠村	來惠	福德正神	小廟	有 水泥	有	土地婆
	廊仔	福德正神	小廟	有 土堆	有	土地婆
	新店	福德正神	小廟	有 土堆	有	土地婆
三和村	三塊厝	福德正神	小廟	矮牆	有	土地婆
	十八張犁	福德宮	小廟	矮牆	無	無
	深坑	福德正神	小祠	有 土堆	無	土地婆
湳仔村	湳仔	福興宮	小廟	有 土堆	有	五穀大帝
	湳仔	奉德宮	小廟	有 水泥	有	五穀大帝
田尾村	田尾	福德正神	小廟	有 土堆	有	土地婆
	頂庄仔	福德正神	小廟	矮牆	有	土地婆
復興村	八角亭	無	小祠	有 土堆	無	土地婆
	田寮	福德宮	小廟	有 水泥	有	土地婆
大義村		福德宮	小廟	有 土堆	有	土地婆
油車村		福德宮	中型廟	矮牆	無	土地婆
定安村		福德正神	小廟	矮牆	無	無
永定村	永定	福德正神	小廟	矮牆	無	土地婆
	田頭仔	福德宮	中型廟	有 土堆	無	土地婆
大華村		福德正神	小廟	矮牆	無	土地婆
大庄村	大庄	福德正神	小廟	矮牆	有	土地婆
	大庄	福德正神	中型廟	有 土堆	無	土地婆 (私人興修)
	新興	福德正神	中型廟	有 土堆	有	土地婆
義庄村		福德正神	中型廟	無	無	土地婆
楊賢村	楊賢	福德宮	小祠	有 水泥	無	土地婆
	竹圍	福德正神	小廟	矮牆	無	土地婆
港后村	荷包嶼	土地公廟	小廟	矮牆	有	土地婆
庄西村		小祠	小祠	無	有	土地婆
大同村		福德宮	中型廟	矮牆	無	土地婆

資料來源：筆者民國九十六年九月間調查

土地公廟除了其廟宇形制所呈現的大小外，此地區的土地公廟在詔安客家地區所呈現的形制還包括「化胎」，根據張二文指出，化胎又可以被稱為「花台」，填地為斜坡，表示有胎息，尤其在客家地區更有其風水上的文化意義²¹⁰。本文在此將化胎分為「土堆形制」與「矮牆形制」，土堆形制是一般最容易見到的化胎形制，在土地公廟的後方填起一隆起的土堆，不過現在有些形制已經改成用水泥砌成像土堆般隆起的化胎形制，因此又可將其分為「土堆化胎」與「水泥化胎」；而「矮牆形制」又是另外一種化胎的表現，廖倫光指出，受到地勢影響可能會造成伯公形制上的改變，圍牆就像是椅背的形狀一樣有靠山的意思²¹¹，其實與化胎一樣，都具有風水上的意義。

而土地公廟還有一個明顯的特色，就是與大樹或老樹有密切的關係，往往土地公廟的旁邊都會有大樹或老樹，有的地方居民還會在老樹旁另設小祠供奉樹神。在崙背與二崙兩地田野中發現，有祭拜樹神行爲的有，二崙鄉來惠村的土地公廟後方有祭拜「榕神」，和浦仔村福興宮旁邊的大樹底下，也設有一個小祠祭祀樹神，其他的土地公廟則沒有大樹公的祭祀行爲，但是卻仍然可以看出，大部分的土地公廟仍有與大樹或老樹結合的情況，在這個地區大概是一半左右的土地廟宇配有大樹或老樹。

詔安客與福佬人在土地公廟的形制上的差異比較，就崙背地區來說，其中雲林詔安客所在的幾個主要聚落為崙背(包括東明、西榮、南陽)、崙前、羅厝、港尾、枋南、鹽園等，另外加上有北部客家人、及少數鍾氏詔安客的水尾，共有九座土地公廟，其中有四間後方有明顯的土堆化胎，兩間是矮牆形制。就以上所調查的進行分析與比較發現，與其他福佬人多的聚落土地公廟相比，能分辨的矮牆形制只有兩間，其他的土地公廟則沒有特別的形制、廟身也比較大間，且也幾乎都沒有大樹相伴，由此可見在崙背地區的福佬人與詔安客的土地公廟形制有所差別，也很容易辨別。

另外在二崙地區의詔安客較多的聚落三和、來惠、復興、崙西、崙東、田尾、

²¹⁰ 張二文，2004，〈美濃土地伯公的型制與型塑的文化景觀〉，《人文及社會學科教學通訊》，頁 20-35。

²¹¹ 廖倫光，2000，〈六堆土伯公形制與塚信仰初探〉，《客家文化研究通訊》，頁 97-117。

滿仔、大義，總共有十六間土地公廟，其中有土堆化胎的有八間、水泥化胎的有四間、矮牆形制的有三間，也幾乎都有大樹或老樹相伴。而在福佬人多的聚落中，土堆化胎的有三間、水泥化胎的有一間、另外有八間矮牆形制，土地公廟較沒有大樹或老樹相伴。由此分類來看，二崙的福佬人與詔安客的土地公廟，在形制上很類似看不出較大的差異，與崙背地區的相比，二崙的土地公廟的形制上較為統一，在二崙地區的客家聚落較為集中，因此有可能受到客家地區土地公廟形制的影響，所以單就外形形制的差異無法辨別福、客間的差別。

除了土地公的形制外，土地公廟與聚落之間的關係也相當重要，據筆者田野調查結果顯示，雲林詔安客文化圈內的土地公廟大部份都是隸屬於聚落的村廟管理，因此若遇有大型的祭祀活動，都是由村廟負擔經費的開銷，土地公廟的主要慶典是農曆八月十五土地公誕辰，隨著各地土地公廟大小也會有不同的慶祝誕辰活動，除此之外，初一十五、或是年尾、年初的時候也會有祭祀活動，但村廟就沒有負責相關的經費開銷，通常是屬於信眾個人的祭祀行為，以大型的活動來酬謝土地公一年來的保佑等等。而在祭祀土地公的行為上，福佬人與客家人之間並沒有太大的差別。

沒有隸屬聚落村廟管理的土地公廟，亦有收取丁錢與輪爐主的習慣，在詔安客文化圈內的崙背鄉的羅厝村因為沒有庄頭大廟的關係，聚落居民皆以土地公廟為主要信仰，因此在地方上有收丁錢與輪爐主的習慣；二崙大庄的土地公廟，則是由私人捐贈土地，聚落居民出資所興建的土庫公廟，負責的人就住在土庫公廟的旁邊，他表示這間土庫公廟算是私人所建的，且依照當時出錢興蓋土庫公廟的聚落居民，有輪爐主與收丁錢的習慣，經費主要是運用在土庫公廟的誕辰或是年頭、年尾等特殊節日，大庄雖然不屬於詔安客文化圈範圍內的土庫公廟，但由於此為當地比較特別的土庫公廟，所以在此提出。

另外，在客家地區，土地公往往被稱呼為「伯公」，張二文指出，伯公是對祖父兄長的稱謂，客家人稱土地公為伯公，是因為將其視為親屬來稱呼²¹²。不過在雲林的

²¹² 張二文，2004，〈美濃土地伯公的型制與型塑的文化景觀〉，《人文及社會學科教學通訊》，頁 20-35。

詔安客則與周邊福佬人一樣，都稱土地公或是福德正神，只有筆者在崙背的水尾村調查土地公廟的時候，居民稱土地公為伯公，他的家族是日本時代搬到此地居住的新竹人，這是本地「二次移民」的例子，不過一般的居民仍是稱土地公與福德正神。在土地公與聚落的互動上，詔安客與福佬人並無太大差異，如祭拜的時間、方式等，不過在詔安客地區的土地公廟，因為大多伴有老樹與大樹，所以平時有較多的居民會聚集閒聊，成為聚落居民交流的重要場所。

在雲林詔安客文化圈的土地神信仰部份，所呈現出來的資料顯示，土地公廟與聚落之間是相互對應的關係，而一個聚落如果又分為好幾個庄頭，隨著不同庄頭的數量，也會有不同的土地公廟守護著，也可以看出每個土地公廟所掌管的地方是有所區別的。另外，本文也就土地公廟的形制上做討論，為了了解雲林詔安客的土地公廟與周邊的福佬人有何差別，做了形制上的調查比對後，亦發現化胎形制的土地公廟與不同族群之間的關係，福佬人與客家人間的差異，崙背比二崙要來得清楚。但也不能獨斷的只從土地公廟的形制來區別族群，畢竟隨著時代的轉移，土地公廟的形制也不斷的在改變，土地公廟的信仰只是宗教信仰中的一小部份，接下來就要從聚落的土地神信仰放大到聚落的村廟信仰，更進一步的從宗教信仰的觀點，來看雲林詔安客文化圈的形成。

第二節 詔安客聚落與村廟之發展

增田福太郎首先提出台灣寺廟建立歷史的三個時期，一為社會成立初期的前部落期、成立第二期的部落構成期、第三期是新社會成立期。前部落期還沒有寺廟的建立，只有個人拜著自己攜帶來的香火；部落構成期受到移民的社會發展而有部落的構成，土地公廟也是在此時開始建立，除此之外還有在民家奉祀的神像、撿拾到的香火或神像的祠堂、個人攜帶的神像建造祠堂等成為部落居民信仰的中心；新社會成立期的中心信仰更明確了，此時期的寺廟建立是以各種不同的團體去成立，有時候是單獨

的存在，有時候互相又會串聯²¹³。後劉枝萬在〈清代台灣之寺廟〉²¹⁴中也提出了與增田福太郎雷同的看法，認為台灣的寺廟建立分為三個階段，一為開墾初期，居民面對不安定的環境而有對宗教的極大需求，大部分的墾民都是以其自原鄉所攜帶的香火為膜拜對象。第二階段是庄社構成時期，宗教的表現上是以土地祠的普設為特徵，並且開始有共同祭祀的習俗，或是在私家奉祀、或是有小祠的建立，台灣的廟宇多起源於此。第三階段是為庄社發展期，除了生活較為安定、生產力提高，經濟狀況也逐漸穩定，廟宇的建設更為擴大、祭祀神明種類亦增加，這個時期的宗教特色，是各個不同的團體開始建立自己的信仰。但是不同群體建立自己的信仰後，也出現了所謂的分類現象，所以一旦發生衝突反而會加強了不同族群之間的分隔。

村廟成立的時間雖然較晚，同時也代表著一個社會已經可以成熟的運作，與土地公廟的信仰雖不盡相同，但是也同樣是聚落中的守護神，而且土地神的神格較低只能處理地方雜事，一旦聚落與聚落間發生衝突，村廟所扮演的腳色就相當重要。戴炎輝指出，村廟(指廟的組織)就是村庄，村庄的公共事務是要由全部的村民共同負擔，而且村廟亦具有一定的法律規範，能夠協助排解紛爭、仲裁犯罪的功能，顯示了過去村廟的存在成爲一個聚落生活的中心²¹⁵，根據許嘉明指出，劃定祭祀圈的四項指標爲：「有錢出份、頭家爐主、巡境、請神」²¹⁶，透過此標準可以發現，因村廟的成立是由聚落居民共同出錢出力所建造的廟宇，因此平時廟方有活動的話，也幾乎是所有聚落居民共同參與，有的地方還有定期的出巡遶境活動。因此村廟探討村廟是研究漢人社會不可缺少的部分，以下將針對雲林詔安客文化圈內的聚落村廟進行探討與分析。

早期台灣社會的信仰多帶有迷信色彩，尤其在清朝極爲盛行。居民爲了填飽肚子、又隨時有生命安全的問題，居民爲了擺脫這種不安而在宗教信仰上尋求慰藉。宗教信仰帶給居民安心還有一個原因，就是在缺乏醫療設備的環境，使其轉而求助宗教

²¹³ 增田福太郎，1935，《台灣の宗教》，台北：南天，頁 7-13。

²¹⁴ 劉枝萬，1963，〈清代台灣之寺廟〉，《台北文獻》，頁 101-120。

²¹⁵ 戴炎輝，1979，《清代台灣之鄉治》，台北：聯經出版，頁 178-185。

²¹⁶ 許嘉明，1978，〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》，頁 61。

信仰²¹⁷，因此早期的許多廟宇都設有藥籤提供給需要的人。但此時期的聚落社會文化開發的初始階段，居民為求飽食應尚無能力興建廟宇，或者其規模應該很小，有詳細記載此地區的清朝志書並沒有太多的記載。在清朝時期的雲林詔安客文化圈的範圍內，據《雲林采訪冊》〈布嶼東堡〉有一祠廟的記載，「聖母廟：在崙背莊(縣西北方四十里)。鄰近莊民捐緣公建」²¹⁸，此筆資料為目前所見在清朝志書中有被記錄下來的祠廟。

但是，筆者在田野調查時在許多廟宇的沿革史中，發現大部分廟宇的建廟時間多在清朝，如崙背鄉的港尾順天宮(光緒年間)為茅草建築、崙前順天宮(嘉慶年間)、崙背奉天宮(嘉慶年間)、枋南開山宮(道光年間)、鹽園順天宮(咸豐年間)，二崙鄉大義天后宮(乾隆年間)、田尾賜福宮(乾隆年間)²¹⁹、崙東國興宮(道光年間)、崙西興國宮(光緒年間)等、三和協天宮(嘉慶年間)、來惠祝天宮(道光年間)。但是這些寺廟卻沒有被記錄在文獻當中，有可能是當時的紀錄者並未到此地而缺漏的這些廟宇、或者是這些廟宇的興建是在紀錄者之後，也可能是後代編撰廟宇沿革的時候添加上去。關於這個部份，我們可以接著從日本時代所留下來的紀錄資料，來驗證這些廟宇的建設時間。

日本時代，政府除了台灣各地產業、人口的國事調查外，也詳細調查各地區不同的舊慣習俗，其中也包括台灣宗教調查，又以《台南州祠廟名錄》²²⁰最為詳細，包括廟宇名稱、所在地址、教別、祭祀神明、創立時代、信徒人數、例行祭典、管理人、財產、廟宇沿革等，透過這個詳細的紀錄，可以分析當時雲林詔安客所在區域的宗教信仰情況，在此區的廟宇共有二崙庄二崙仔的興國宮、二崙庄三塊厝的協天宮、二崙庄大義崙的三媽廟、二崙庄惠來厝的祝天宮、崙背庄崙背的奉天宮、崙背庄崙背的順天宮、崙背庄崩溝寮開山聖侯廟等(見附錄九)。

二崙庄二崙仔的興國宮，創立於乾隆十三年(1748年)，信徒有二百四十人，主

²¹⁷ 種村保三郎著，譚繼山譯，1991，《台灣小史》，台北：武陵，頁170。

²¹⁸ 倪贊元，1894，《雲林縣采訪冊》，台灣文獻叢刊，頁192。

²¹⁹ 田尾賜福宮的前身為土地公廟，原僅供奉土地公及五穀王，於昭和七年(1932年)重建並更名為「賜福宮」。(資料來源：賜福宮簡介)

²²⁰ 相良吉哉，1933，《台南州祠廟名錄》，台灣日日新報社台南支局。

要祭神爲關帝君、三太子，主要例行祭典是舊曆五月十三日。是先祖從大陸遷祀過來，於清道光五年(1825 年)有整修的紀錄。

二崙庄三塊厝的協天宮，創立年代是文政元年(1818 年)，信徒有八百三十人，主要祭神是媽祖、關帝君、元帥爺，主要例行祭典是舊曆三月廿三日、五月十三日、十月不定日。廟宇最初的樣式是由竹柱茅草建成，大正四年(1915 年)重新用磚瓦修建。

二崙庄大義崙的三媽廟，創立年代是乾隆十四年(1749 年)，信徒有一千三百人，主要祭神是天上聖母、千里眼、順風耳、國姓爺、法主公、太子爺、福德爺，例行祭典是舊曆三月廿三日、十月十四日、同十五日、十月不定日。建廟緣由是因爲乾隆十三年時，地方流行瘟疫，住民齋戒三天並向西螺福興宮祈禱，神明顯靈後，瘟疫就停止了，於是在那年的冬天迎祭天上聖母並於隔年建廟。日本明治 37 年(1904 年)集資千餘元修建廟宇至今。不過，日本時代的名稱與現代卻有所出入，過去三媽廟是日本時代的名稱，現代則稱天后宮，在筆者進行田野訪查的時候，廟方管理人員可以清楚指出他們所主祀的天上聖母是三媽，因此可以確定他們是同一間廟宇，但是在廟宇沿革上，並沒有日本時代時所記錄的三媽廟的名稱，因此推測日本時代的大義崙天后宮還沒有名稱，所以日本就以主祀神明的名字做紀錄。

二崙庄惠來厝的祝天宮，創立年代約在百年前²²¹，信徒有五十人，主要祭神是媽祖、關帝爺、五谷王、國聖爺、順風耳、千里眼，例行祭典是舊曆三月廿三日。根據沿革祝天宮的媽祖大約一百年前由北港分香而來，一開始放置在民家中奉祀，後創立本廟，但本廟毀損後始終沒有新建，於大正六年(1917 年)在茅草建成的小廟中祭祀，等待重建。關於祝天宮媽祖的來源，在日本的《台南州祠廟名錄》記載中是分靈自北港，但是根據當地居民、以及廟的管理員說法卻表示，祝天宮的媽祖是先民開墾初期從原鄉攜帶過來，並非分靈而來，甚至還認爲祝天宮的媽祖與北港媽祖來台的時間是差不多的。面對這兩造的說法，筆者參閱了增田福太郎《台灣の宗教》²²²的媽祖篇的

²²¹ 根據《台南州祠廟名錄》所記載的時間爲主。

²²² 增田福太郎，1935，《台灣の宗教》，台北：南天，頁 173-177。

介紹，文中並沒有記載到二崙庄祝天宮，因此推測當時的祝天宮應該還沒有廟宇的建立，因此對於媽祖的來源，仍然有待考證。

崙背庄崙背的奉天宮，創立年代文久二年(1862年)，信徒有四百人，主要祭神有天上聖母、太子爺、國姓爺、千里眼、順風耳，例行祭典是舊曆二月十五日、七月十五日、九月不定日、十月廿五日、廿六日、廿七日。距今約五六十年前，迎北港媽祖來遶庄，後經乩童轉達神意，由莊民共同建廟，一同奉祀媽祖與太子爺。

崙背庄崙背的順天宮，創立年代明治二十七年(1894年)，信徒有百人，主要祭神有天上聖母、朱府王爺、關帝爺、太子爺、觀音媽、李王爺、池王爺，例行祭典是舊曆三月、九月、十月各不定日。距今約一百多年前，因旱災導致地方人民疲憊不堪，向北港媽祖祈願後，收呈逐漸轉好，於是刻了媽祖神像放在廟裡祭祀。

崙背庄崩溝寮開山聖侯廟，創立年代光緒十一年(1885年)，信徒有千二百人，主要祭神是開山侯、伏魔公，例行祭典為舊曆一月五日、五月五日。當時枋南這個地方附近有許多盜匪，開山侯因顯靈保護當地居民，便修築建廟祭祀，明治二十六年(1893年)又加以修繕。

從日本時代的紀錄來看，有更多廟宇在紀錄上，而且按照時間來看，這些廟宇應該都是清朝時期所建。但與筆者田野所蒐集到的資料相比，在時間上與廟宇紀錄有些差異(見表 4-3)，由表可見，除了崙背奉天宮、崙前順天宮、二崙來惠祝天宮、大義三媽廟、三和協天宮的建廟時間較為相近之外，其他廟宇的建廟時間皆有所出入，而崙背港尾的順天宮、鹽園順天宮與二崙崙東國興宮、田尾賜福宮等並沒有被記錄，推測應該當時並沒有廟宇的建立，可能後代撰寫沿革史的時候，將民間祭祀的時間也算入，所以才會有此出入。而依照廟宇的建立的時間不同，也可以看出這些地區開發早晚的順序，越早建廟的地區其開發時間較早，經濟狀況也已經較為發達，另外一個測量指標，可以從廟宇的信徒人數來看，人數越多的表示此庄的經濟狀況也越發達，因此庄民才有能力聚資建廟。

表 4-3 廟宇興建比較表

廟宇名稱	建廟順序(日本)	建廟順序(田野)
崙背奉天宮	文久 2 年(1862)	同治 2 年(1862)
崙背枋南開山宮	光緒 11 年(1885)	道光年間
崙背崙前順天宮	明治 27 年(1894)	嘉慶年間
崙背鹽園順天宮	無紀錄	咸豐年間
崙背港尾順天宮	無紀錄	光緒年間
二崙崙西興國宮	乾隆 13 年(1748)	光緒年間
二崙大義三媽廟	乾隆 14 年(1749)	乾隆 14 年(1749)
二崙三和協天宮	文正元年(1818)	嘉慶年間
二崙來惠祝天宮	百年前(約道光年間)	道光年間
二崙田尾賜福宮	無紀錄	乾隆 18 年(1752)
二崙崙東國興宮	無紀錄	道光 5 年(1825)

資料來源：《台南州祠廟名錄》、筆者田野資料(調查時間 2007.11 間)

從日本時代的廟宇紀錄來看所崇祀的神明與現代並沒有太大的差異，在詔安客文化圈中，是以天上聖母與關聖帝君、以及伏魔大帝的信仰為主。不過，筆者在田野調查時發現了一個現象，就是大部分的廟宇沿革上都沒有記載到日本時代、或是在日本調查資料上記載所發生的事件，很多都直接跳到光復後廟宇重建的記載，一般來說，從日本時代所記載的資料來看，是有助於能夠了解清代時期廟宇發展的情況，但是卻鮮少有日本時代的記錄，有可能是後來廟宇管理人在整修廟宇的時候，因為語言上有所隔閡而未使用日本時代的資料，或者是日本時代神像多藏在民家之中而導致紀錄中斷。因此，希望透過本論文的整理，能夠對日本時代所做的廟宇紀錄有更多的了解。

另外，在詔安客當中，又以鍾氏的信仰伏魔大帝—鍾馗較為特別，目前有奉祀伏魔大帝的有崙背鄉枋南村的開山宮與光祿宮，以及二崙鄉復興村的復興宮、浦仔村的玄祿宮，除了開山宮另有主祀神明—開山聖侯之外，其他的廟宇都是主祀伏魔大帝。以鍾氏為主的伏魔大帝信仰，在崙背與二崙為主的鍾氏聚落還有清楚的祭祀圈範圍，透過遶境的活動，每年的農曆正月初五、六、日三天，會由輪值的聚落迎請西螺

福興宮的太平媽、以及廣福宮的新街老大媽來遶境，第一天繞輪值的聚落，第二天則是繞所有其他的聚落，第三天則請回西螺。八大聚落的輪流路線是二崙鄉大同村的頂番社→下番社→崙背枋南村的新莊→水尾村的頂街(下街)→枋南村→二崙復興村的滷底寮(八角亭)。其中的崙背鄉水尾村的頂街、下街與二崙鄉復興村的滷底寮、八角亭是合為一股的，所以這四個聚落是每十二年才輪值一次，其餘的聚落是六年一次。這是在雲林詔安客文化中少有仍保存的遶境活動，這八個聚落又稱為「八大社」，根據訪談者鍾春輝²²³描述，過去附近有貓兒干社(平埔族)的存在，所以周邊的其他聚落也被以「社」稱呼，但是八大社的稱呼現在已經很少被使用了，透過這八大聚落的遶境活動，也顯現了這個地區有別於其他地區的祭祀圈範圍。

臺灣光復以後宗教崇拜的風氣較為開放，許多地方不只恢復以往的信仰崇拜，甚至加入了許多各式各樣的神祇崇拜，這裡也可以看出台灣民眾對宗教信仰較開放的接受態度。在雲林詔安客文化圈的宗教信仰還是以天上聖母、關聖帝君與伏魔大帝為主，其他還有一些是後期才出現的宗教信仰，包括有崙背西榮順安宮的張李莫府千歲、羅厝啓安廟的鄭新登公、枋南開山宮的開山聖侯等(見表 4-4)，除開山宮在日本時代即有紀錄之外，其餘的宗教信仰都是後期才成立的。不過開山宮所供奉的主神為介之推，但地方居民卻認為介之推與伏魔大帝同為開山宮的主神，因此訪談到枋南的信仰神明時，開山宮的伏魔大帝亦在其中。

表 4-4 詔安客聚落寺廟一覽表

行政區	聚落名	寺廟名	主祀神明
崙背	東明	奉天宮	天上聖母
	西榮	順安宮	張李莫府千歲
	南陽	無	
	崙前	順天宮	天上聖母
	羅厝	啓安廟	鄭新登公
	港尾	順天宮	關聖帝君
	鹽園	順天宮	關聖帝君

²²³ 受訪者鍾春輝為崙背鄉枋南村開山宮的委員。(書面訪談 2008.5.26.)

	枋南	光祿宮	伏魔大帝
	枋南 新庄	開山宮	開山聖侯/伏魔大帝
二 崙	三和 三塊厝	協天宮	關聖帝君
	來惠 新店	祝天宮	天上聖母
	來惠	惠興宮	天上聖母
	來惠	慈和宮	觀音佛祖
	來惠	昭安宮	天上聖母
	湳仔	玄祿宮	伏魔大帝
	復興	復興宮	伏魔大帝
	崙西	興國宮	關聖帝君
	崙東	國興宮	關聖帝君
	田尾	賜福宮	天上聖母
	大義	天后宮	天上聖母

資料來源：筆者田野調查整理(調查時間：2007.11 間)

宗教信仰的田野調查，除了詔安客文化圈內的宗教信仰，筆者亦同樣調查了周邊福佬人的宗教信仰，崙背與二崙的福佬人居多的聚落共有十六個，包括崙背的水尾村、大有村、豐榮村、阿勸村、五塊厝、舊庄、草湖村；二崙有油車村、定安村、庄西村、大庄村、港后村、永定村、楊賢村、義庄村、大華村、大同村等，從田野整理的統計表來看，天上聖母的信仰也是這個地區的主要信仰，共有七間廟宇是以天上聖母為主祀神明，其他的神祇就比較單一，包括有崙背鄉的大有永安宮玄天上帝、豐榮泰安宮溫府王爺、阿勸順安宮三府千歲、五塊厝巡浩宮保生大帝、水尾的基督教長老教會、二崙鄉的大庄慈仁寺觀音佛祖、大華大安宮蘇府千歲、庄西禪和宮三山國王、定安定安宮三山國王、二崙油車德興寺的觀音佛祖(見表 4-5)等，可知福佬人的信仰除了天上聖母之外，其他的宗教信仰比較複雜，反觀詔安客的宗教信仰神明較為單純，多以天上聖母、關聖帝君與伏魔大帝為主。

表 4-5 福佬人聚落寺廟一覽表

崙背	水尾	基督教長老教會	無
	五塊厝	巡浩宮	保生大帝

	阿勸	順安宮	三府千歲
	豐榮	泰安宮	溫府王爺
	大有	永安宮	玄天上帝
	大有 新豐	聖元宮	天上聖母
	舊庄	拱后宮	天上聖母
	草湖	拱后宮	天上聖母
二崙	港後 荷包嶼	安平宮	天上聖母
	永定	后儀宮	天上聖母
	大同	天普宮	天上聖母
	義庄	新福興宮	天上聖母
	楊賢	儀天宮	天上聖母
	楊賢 竹圍仔	福成宮	關聖帝君
	油車	德興寺	觀音佛祖
	大庄	慈仁寺	觀音佛祖
	大華 溝仔墘	大安宮	蘇府千歲
	庄西	鎮安宮	吳府三王
	庄西 公館	禪和宮	三山國王
	定安	定安宮	三山國王

資料來源：筆者田野調查整理(調查時間：2007.11 間)

由以上的討論可以發現，宗教的面向來看，文化的發展仍然是會相互影響的。而筆者在詔安客文化圈之外的福佬人宗教信仰調查中，也發現了一些特例值得注意，在北部客家聚落中容易出現的宗教信仰—三山國王，根據增田福太郎指出，三山國王廟是廣東人渡台時所奉祀的神明，如果看見奉祀三山國王廟的地方，必定會有廣東人的聚落²²⁴。因此筆者也針對二崙鄉所主祀的三山國王廟宇特別進行了解，其中二崙庄西村公館的禪和宮就是主祀三山國王，這個聚落的形成是因為雙廖(張廖)氏宗親廖欲紛，於日本大正 11 年(1922 年) 申請並承購這一帶的土地開發，僱請彰化、桃園、新竹一帶的客家人，使這塊土地成為可耕作的良田²²⁵。因此推測此地的三山國王崇拜，應是受到北部客家人的影響，而且建廟的時間相當晚，根據禪和宮附近的居民表示，早期的神像是在另外一處已經廢棄的民家中，直到民國六十六年才搬遷到現在的所在

²²⁴ 增田福太郎，1935，《台灣の宗教》，台北：南天，頁 32-33。

²²⁵ 廖 丑，1998，《西螺七崁開拓史》，台北：前衛，頁 257-263。

地。不過根據禪和宮的廟宇沿革，卻與筆者田野調查所得到的資料有所出入，依照沿革所示，此地的北部客應該在日本明治 22 年(1889 年)即有來此地開墾的痕跡，雖然對於北部客來此地的時間沒有確定的依據，不過可以確定的是此地的三山國王信仰，與客家人是有關係的。

公館部落早期(日本明治二十二年)由先民林氏月汀從外地遷來耕作，而後才有七、八戶人家陸續移來居住。到明治四十四年時，已經有將近五十戶人家在此耕作。大多數是彰化、鹿港、大城、桃園、中壢、竹東、新竹、南庄、以及苗栗一帶的人民移來，閩南人與客家人在此開墾耕作，共同生存。民國三十年(昭和十六年)日本政府與世界各國交戰之際，百姓生活不安定，庄中長輩利用夜間集合，祈求上天降福，早日光復，庄中若能得到神明保佑，百姓大小能得安康，願受上天旨意指示，並擲筊請示何方神聖降臨公館供大家朝拜。民國三十二年(昭和十八年)農曆二月某夜，庄中長輩洪川老先生夢中夢到「三山國王」、「玄天上帝」、「哪吒太子元帥」要下降「公館」救世，因此庄中長輩商討之後，當天祈求良時吉日，先立造黑小令奉拜，從此庄中大小即虔誠膜拜，寄託神明保佑。年輕壯丁受日本政府徵召充作軍伕，皆得神佑而得以安全歸來。

另外一間主祀三山國王的廟宇，是定安村頂茄塘的定安宮，這個聚落與庄西禪和宮比較不同的地方是，這裡大部分都是姓廖的村民而且也沒有北部客或廣東移民的足跡。根據《雲林縣廖氏大族譜》²²⁶指出，雙廖(張廖)氏宗親廖朝孔一行人在清初入墾二崙的時候，就是落腳在頂茄塘一帶，因為這個地區有埤塘可以方便灌溉，所以早期這個地區也是詔安客為主的聚落。根據《定安宮沿革》²²⁷指出，這裡的三山國王是先民從大陸地區帶來台灣，早期以茅草屋興建，後來因神威顯赫而改建，但未提到是

²²⁶ 廖 丑，1998，《雲林縣廖氏大祖譜》，雲林：張廖氏宗親會，頁 147。

²²⁷ 筆者田野調查根據《定安宮寺廟誌》所得。

誰將三山國王帶來此地。

本供奉祀三山國王相傳於清朝康熙年間，由先賢渡台開基時，自大陸湄洲恭迎大國王巾山連王金身到達頂茄塘(原名茄苓厝)鎮宅奉祀，因神威顯赫，護境佑民，香煙鼎盛，遂由境民擇地以盧茅興建簡單廟宇。後改建為土垣廟房，成為三山國王廟。本境民風純樸，境民平時除勤於耕讀之外，閒時即利用本廟學習民俗技藝，舉凡文館曲調，舞獅國術等國粹之學習風氣甚盛，故於本廟偏殿奉祀曲館王爺，並設有勤習堂，聘請名師教學，故本廟實已成為本境宗教文化之中心。迨民國十九年，因廟貌舊損，歲已變賣廟產(公田)方式，延聘匠師改建為磚造廟宇，並命名為定安宮，其後頂茄塘地名亦命名為定安村。

又另外根據《台南州祠廟名錄》²²⁸指出，早期三山國王是由一位葉姓的墾民將神像自大陸攜帶而來，早期在自家奉祀，後來庄民感其靈驗才改建廟宇祭祀，但是創立時間已經不可考，信徒有五百六十三人，可見此時期的庄西村已經是人口數相當多的聚落，主祀的神明除了三山國王之外，還有土地公、西秦王爺、觀音、以及媽祖，管理人廖胚。明治三十九年的時候，因風雨導致廟祠破敗，由陳烏、廖天營提倡加以修建。從清初的拓墾開始、到日本時代的資料記載，都沒有看見此地有北部客、或是來自廣東的移民，反而所見的都是雙廖(張廖)氏相關的宗親，不過三山國王與詔安克之間是否有關係，因時代久遠也很難考證。

第三節 宗教與地方發展

在雲林詔安客文化圈中，最有名也最具有代表性的是「西螺七崁」，關於西螺七崁的來源筆者做了考證分析，以西螺七崁為主的聚落範圍以二崙地區為多，但是卻

²²⁸ 相良吉哉，1933，《台南州祠廟名錄》，台灣日日新報社台南支局。

以「西螺」為其名，在本研究第二章的自然環境與聚落發展中，針對了此地區的地名發展做探討，也發現，清朝時期此區域是隸屬於西螺支廳底下的西螺堡、布嶼東堡、以及布嶼西堡；日本時期依然是由西螺支廳管轄，底下分為西螺堡與布嶼堡。因此筆者推測當時發展成為「西螺七崁」的名稱，應該是其聚落所在範圍在西螺支廳當中，因此即以「西螺七崁」來稱之。因此，在談論到詔安客文化圈的時候，就不得不談論到最具有代表性的「西螺七崁」。

過去一般民眾對西螺七崁最大的印象，應該就是在民國六十一年播出的電視劇「西螺七劍」，俠義故事在當時創下了極高的收視率，七十六年再以「新西螺七劍」播出，一樣也大受好評²²⁹，不過，受到這部連續劇的影響，大部分的人一提到西螺七崁便馬上聯想到他們的武術高強，不過從過去的歷史背景來看，當時發展武術的原因是因為過去在這個地區有土匪出沒的關係，所以他們為了保護家園而修習武術，根據清朝時期的描述指出，「斗六門東通內山，西抵他里霧，北臨虎尾溪，與彰化之西螺等莊緊相毗連，該處素多匪類，而虎尾溪北西螺等莊，尤多匪徒溷迹其中…」²³⁰。除了武功以外，在崙背鄉港尾有金星師除了傳授武藝外，還鑽研各種藥品²³¹，從當時西螺七崁的武術高深，可以了解到，詔安客雖然沒有將原鄉的防禦性建築帶到台灣，但是在時代背景的影響下，仍組織出相互聯防的團體，當時流傳下來的一句話：「過得了濁水溪、過不了虎尾溪」可以看出當時西螺七崁的互聯防衛機制。

受到當時播出戲劇時使用的語言是福佬話，而被誤解為是福佬人，直到近年來的研究發現，才知道這個地區老一輩的詔安客仍舊在使用詔安客家話，更使得詔安客受到重視，西螺七崁是由雙廖(張廖)氏所屬的二十五個聚落串聯起來的，除了是為了解聚落與聚落之間的聯繫，為了抵禦其他不同姓氏、不同族群的人，如何凝聚其向心力是相當重要的課題，因此宗教的力量在農業聚落便顯得重要，藉由共同的宗教信仰取得所有人的向心力。「七崁」又有另一名稱為「七欠」，其有兩種說法，根據《雲林

²²⁹ 廖 丑，1998，《西螺七崁開拓史，序言》，台北：前衛。

²³⁰ 轉錄自雲林縣文獻委員會編，1953，《雲林沿革史略》，《雲林文獻》，卷2期1，頁16。

²³¹ 《七欠港尾武野館金獅連陣》，港尾順天宮主任委員廖良元提供。(訪談時間：2006.11.18)(見附錄五)

縣廖氏大祖譜》²³²指出，七崁之所以稱七欠，是因為七條祖宗遺教，以此傳後勉勵後代子孫，又稱為「七崁箴規」。

第一崁：生廖死張故曰張廖。在一般宗親當中流傳著一句諺語：「姓廖的死不了，死的都姓張」。

第二崁：不食牛犬之恩無類，這個典故是因為張元子不在家的時候，其獨子廖友來遇到老虎攻擊，幸虧有牛與虎纏鬥、狗呼人通報而平安無事，使得廖祖妣發願，其血脈幸有天地神明庇佑、牛犬及諸佃人相救，從今以後勿食牛犬以報救主之恩。

第三崁：得正祀位籃轎八臺，張元子公過世後，其子廖友來向母跪曰，父有遺命，生廖以圖報母族，死張以歸父宗，子孫光廖者昌、背廖者不祥，存張者宏忘張者亡。母告曰：若遷籍外出，姓廖姓張，自聽其便。後廖友來娶三妻，仍膝下無子，母謂友來曰：「八臺之樂，勿使有憾」，母卒葬於張元子公旁，三年喪制滿，再娶一妻後連生四子。四子漸長，廖友來將其父祖正位，前往廖姓祖祠，但其父母神主皆書張姓，廖族則以籃盛神主，暫掛廊上，善意奉還。廖友來轉將神主攜往張姓祖祠，並說明原委，張族嘉勉並書「清和衍派，汝水流芳」，並序譜堂號「崇遠」，復以祖先所用八臺大轎送回，並勉曰，生姓廖、死做張，是謂一嗣雙祧，宜自立一族，以光張廖門楣，勿負父遺囑，是為宗旨。於是將其住所改為張廖氏祖祠。

第四崁：嗣續為女繼絕為先，以女承嗣者，即使招婿生男，亦為生廖死張。

第五崁：制無苟且恐生戾氣，若遇到守制中有孕，恐怕會生戾氣之兒，與胎教有關係。如果是在守制前有孕，則要求以布束腰，布長與靈柩齊。

第六崁：堂教修譜敦親睦族，祠堂並非只有祭祀而已，是在教育後代子孫，熟知祖先遺訓，並且藉由修撰祖譜，以知其派別的分佈情形，敦親睦鄰。

²³² 張廖宗親會，1997，《雲林縣廖氏大祖譜》，頁44-47。

第七崁：遷籍修譜天下一家，廖友來母曾曰：若遷籍外出，姓廖姓張，自聽其便，但是還是以修撰祖譜為宗旨，子孫雖向外擴張，但序譜一查，天下猶為一家。

另一說法為清朝時期，根據廖丑指出，將所有雙廖(張廖)氏所在的二十五個聚落依據其經濟狀況與人口丁數分成七大角落，稱七崁(見表 4-6、圖 4-1)，其中的第四崁因其經濟狀況較遜於其他六崁，而被族人戲稱為七欠，所以西螺七崁又稱西螺七欠，為西螺七崁的信仰中心，是目前在來惠村新店祝天宮的天上聖母，被七崁的居民暱稱為「七欠媽」²³³其最有名的活動就是「西螺七崁大拜拜」，將這七個區域視為一個輪值單位，每年輪流迎請七欠媽並有遶境活動，透過固定時間的宗教串聯，不只在彰顯雙廖(張廖)氏的比其他聚落還要繁盛的經濟情況、也藉此達到宗親間的向心力。以雙廖(張廖)氏為主的二十五個聚落分為七大區塊，每年輪流迎神、祭祀，成為當地相當熱鬧的信仰活動，而七欠媽所遶境的七大區域在當地是為一大祭祀圈範圍，以遶境這樣的活動展現出這個範圍是他的勢力中心，並藉由遶境加強所有雙廖(張廖)氏的向心力。在老一輩的口中仍然有：「來去看西螺七崁大拜拜」這樣一句話。但是這樣的盛況並沒有持久，清光緒時期這個地區發生了「廖李鍾三姓械鬥」的事件，事件持續了兩年多，也是導致西螺七崁大拜拜、以及後來西螺武術式微的主因。

表 4-6 七崁各聚落

七崁	地名	所屬行政位置	清朝戶口丁數
第一崁 (西螺)	廣興	清 西螺堡廣興莊	七十二戶，325 丁口
	頂湳	清 西螺堡頂湳莊	六十戶，223 丁口
	埔姜崙	現屬 西螺鎮頂湳里經崙	無資料
第二崁 (西螺)	魚寮	清 西螺堡魚寮莊	十三戶，55 丁口
		現屬 西螺鎮七座里文合	
	下湳	清 西螺堡下湳莊	九十二戶，340 丁口
	九塊厝	清 西螺堡九塊厝	三十五戶，157 丁口
現屬 西螺鎮吳厝			

²³³ 廖 丑，1998，《西螺七崁開拓史》，台北：前衛，頁 165-166。

	太和寮	清 西螺堡太和寮	十七戶，81 丁口
		現屬 西螺九隆里太和寮	
	吳厝	清 布嶼東堡吳厝莊	二十四戶，112 丁口
第三崁 (二崙)	犁份庄	現屬 二崙鄉田尾村	無資料
	田尾	清 布嶼東堡田尾莊	一百二十戶，462 丁口
	湳仔	清 布嶼東堡湳仔莊	九十戶，462 丁口
第四崁 (二崙)	十八張犁	清 布嶼東堡十八張犁	三十一戶，148 丁口
		現屬 二崙鄉三和村	
	三塊厝	現屬 二崙鄉三和村	無資料
	深坑仔	現屬 二崙鄉三和村	無資料
第五崁	港尾 (崙背)	清 布嶼東堡港尾莊	七十二戶，356 丁口
		現屬 崙背鄉港尾村	
	下新庄仔 (土庫)	清 布嶼東堡新莊仔	四十二戶，216 丁口
		現屬 土庫鎮新莊	
第六崁 (二崙)	惠來厝	清 布嶼東堡飛來厝	五十六戶，258 丁口
		現屬 二崙鄉來惠村	
	打牛湳	清 布嶼東堡打牛湳	四十五戶，236 丁口
		現屬 二崙鄉來惠村	
	廊仔	現屬 二崙鄉來惠村	無資料
	塘仔面	現屬 二崙鄉來惠村	無資料
	頂庄仔	現屬 二崙鄉田尾村	無資料
張厝	現屬 二崙鄉來惠村	無資料	
下新店	現屬 二崙鄉來惠村	無資料	
第七崁 (二崙)	二崙	清 布嶼東堡義崙莊	二百八十三戶，1575 丁口
	下庄仔	現屬 二崙鄉	無資料

資料來源：《台灣與西螺七崁開拓史》²³⁴、《雲林縣採訪冊》²³⁵

²³⁴ 廖 丑，1994，《台灣與西螺七崁開拓史》，雲林：一德書局，頁 208-216。

²³⁵ 倪贊元，《雲林縣採訪冊》，台灣文獻叢刊，頁 105。



圖 4-1 西螺七崁各聚落分布位置圖²³⁶

目前關於「廖李鍾三姓械鬥」的相關記載，大部分都是引自廖丑²³⁷的著作，據廖丑訪談宗親廖筆緣指出，「廖李鍾三姓械鬥」²³⁸事件的緣由為一位名叫李龍溪的人，家住西螺茄苳仔，養育一匹白色愛馬，兒子騎出去以後，放牧於住家附近的百姓廟塚地，白馬盜食了隔鄰廖雀輝田裡的稻子，廖雀輝的兒子在場見狀，乃用手持的牛摔筋驅馬，又以鈎鎌驅馬，出力過猛誤傷馬腿。李龍溪為此而到廖雀輝家中理論並要求賠償，雙方為此事毫不退讓且衝突越演越烈，終至不可收拾。李龍溪遂萌殺機，誘捉廖雀輝之子，挖掉雙目並殺死，廖雀輝於其子被殺後，也以牙還牙仿其法將李子挖掉雙目後殺死。李龍溪跑回故居新庄、番社頭、頂新店等部落，招集鍾、李族親報復，並到處散播張廖氏的是非，凡遇張廖氏的族親都不分青紅皂白加害之。

下新店的張廖氏族親首當其衝屢受李氏、鍾氏的欺負而無法忍受，轉將此事告知廖雀輝，得知此事後，廖雀輝一方面派人向南投方面的宗親救援，一方面要求其西螺七崁各派人丁來協助防備。李龍溪得知消息，不甘示弱出口大罵說：「有頂新店就沒有下新店，有新莊就沒有七崁」，並邀集大坵田堡(今土庫鎮)後牛埔的姻親朋友支

²³⁶ 資料來源：台灣歷史地圖資料庫。(http://gis221.sinica.edu.tw/website/htwn/viewer.htm)

²³⁷ 廖丑為雙廖(張廖)氏的宗親，目前所見的與廖氏相關的著作皆出自其手，有《西螺七崁開拓史》(1998)、《雲林縣廖氏大祖譜》(1998)等。

²³⁸ 張廖宗親會，1997，《雲林縣廖氏大祖譜》，頁 93。

援，這個地方當時以窩藏各地地痞、流氓出名，雙方展開衝突並開始械鬥。當時負責的彰化縣官府警力單薄，無力有效控制這場爭鬥的場面，所以自光緒元年六月起的兩年又四個月中間，鍾、李、廖三姓大小械鬥發生了數十次，衝突激烈時，雙方各出動人丁數百人，在七嵌各村落吶喊廝殺。光緒三年八月，李龍溪被捕，廖雀輝將其送彰化知縣懲辦。知縣審問李龍溪之後，以「擁鍾附李」滋事械鬥，擾亂社會治安之罪，處予極刑正法。知縣亦責罰廖雀輝，身為九品巴總管，卻處事不智導致廖、李、鍾三姓械鬥，亦應負全責，也判予死刑。此為廖丑所記載的「廖李鍾三姓械鬥」事件的緣由。

但筆者後來根據受訪者廖偉成²³⁹的說法發現，廖丑當時記載廖李鍾三姓械鬥的來源是訪問一位已經過世的廖筆緣先生，而廖偉成在民國 94 年(2005 年)左右訪問廖筆緣(當時年紀約 73 歲左右)，發現當時所記錄到的資料與廖丑所寫的械鬥事件有所出入，廖偉成表示根據廖筆緣當時的說法指出，他們談論到械鬥的時候並沒有提及事件是由哪些人發起，或者是因白馬而引起的詳細的內容，根據廖偉成的說法，他當時訪問廖筆緣的時候，因其口音很重的關係，很多部分還需要重複聽好幾次才能理解，因此廖丑當時在訪談的時候也可能因為廖筆緣的口音上有不清楚的地方因而有所誤解。但兩位當事人(廖筆緣與廖丑)皆已經過世，過去的歷史也很難再重現，也許未來這個故事將成為傳奇典故之一吧。

廖李鍾三姓械鬥主要是廖氏與鍾氏之間的鬥爭，因此有「有頂新店就沒有下新店，有新莊就沒有七嵌」(頂新店及新莊為鍾氏居民的聚落，下新店與七嵌則為廖氏為主的聚落)這樣的俗諺，而後來頂新店這個聚落因為受到當時械鬥的重創，原本居住在此的居民也舉村遷往他處。²⁴⁰

²³⁹ 受訪者廖偉成為東興國小老師，因致力於詔安文化的保存與收集，而於民國 94 年間訪談廖筆緣先生，廖偉成與廖筆緣之間有親戚關係，故在訪談上較沒有隔閡。

²⁴⁰ 受訪者為東興國小老師廖偉成。(訪談時間 2008.4.10.)(見附錄五)

關於這場械鬥，並沒有留下太多的歷史資料，不過在當地卻流傳了許多的俗諺，如「有頂新店就沒有下新店，有新莊就沒有七崁」，甚至有因為械鬥事端擴張到崙背的枋南大排水溝處，血流成河死傷無數，使得大排中的頭顱養肥了河蝦，商人挑往市集出售，受到客人的好評，但當蝦子產量逐漸減少，客人詢問蝦子不肥美的原因時，商人回答：「蝦子是好賣，但是死人頭卻沒有那麼多啊。²⁴¹」

從這段描述可以了解到，當時的械鬥事件對當地帶來了極大的影響，械鬥結束以後，鍾、李兩姓的居民不敢居住在頂新店而他遷，導致頂新店的聚落消失。械鬥時間長達二年多，人丁損傷、田間荒廢、宗族寺廟無人管理，原本繁盛的西螺七崁也受到極為嚴重的衝擊，原本極為興盛的祭祖活動及祈安酬神大拜拜，也隨著人人無心管理而逐漸式微，而以武術精神為尚的西螺七崁聲威，也受到影響。雙廖(張廖)為主要的家族，一直到了日本時代才又再度繁盛起來，但此時已經是個別家族的事蹟了。

另外關於本區的械鬥的事件，筆者在調查日本時代宗教信仰記載的時候，不在詔安客所在的地區廟宇看見相關紀錄，反而是在虎尾郡西螺街的福天宮有紀錄的資料。根據《台南州祠廟名錄》²⁴²指出，西螺街社口的福天宮，創立時間是康熙五十六年(1717年)，主要祭神是天上聖母、五谷大帝、開臺聖王、太子元帥、福德正神，根據其沿革記載指出，此廟創立於百多年前，當時有廖姓與李姓的鬥爭，當時械鬥波及至此，居民不知道應該選擇哪一邊的時候而求助於神明，當時神明表示中立就好，事後也顯示了神明的威信，而受到庄民的景仰。又《台灣の宗教》²⁴³指出，七十年前，發生廖姓(紅)與李姓(白)的分類械鬥，又稱為紅白旗之亂。當時因戰亂的關係，庄民都逃跑了，結果廟裡遭到賊人想要奪取神轎，神威顯示讓賊人折服，後又因同樣亂事再起，庄民不知道應該要附和哪一方，在請示神明的時候，筓呈現出直立的樣子，居民認為神明的意思應該是說就以勝利的一方為主。

這兩筆資料都提到了廖氏與李氏之間的分類械鬥，根據資料撰寫的時間往前推

²⁴¹ 臺灣省文獻委員會編，1998，《雲林縣鄉土史料 崙背座談會》，南投：臺灣省文獻委員會出版。

²⁴² 相良吉哉，1933，《台南州祠廟名錄》，台灣日日新報社台南支局。

²⁴³ 增田福太郎，1935，《台灣の宗教》，台北：南天，頁 174-175。

算，此分類械鬥發生的時間是在同治年間，因為廖氏與李氏之間的分類械鬥，使得當地居民因為這個事件而受到神明的旨意，成為西螺社口福天宮的建廟起緣。但是日本時代的這段紀錄，並沒有被流傳下來，根據筆者到西螺社口福天宮的探訪發現，當地的老一輩對這件事情並沒有太大的記憶，寺廟的秘書在當地四處收集老一輩的故事，表示並沒有聽到械鬥的相關故事，實為可惜。不過清朝社會逐漸形成的同時，整體社會環境仍然是動盪不安、衝突不斷的，所以小事件也很容易會引發成大械鬥，當時的社會氣氛是很浮動的，整個台灣的各個地區都有各式各樣的械鬥事件發生，因此在詔安客文化圈中所發生的幾起械鬥事件，在整體的社會環境下來看，只是零星的幾個小衝突，但是就這個地區而言，卻是影響社會經濟相當重大的衝突事件。

臺灣械鬥發生最為頻繁的時間是自清康熙六十年(1721 年)開始，止於光緒八年(1882 年)，械鬥時間長達一百六十多年，大小械鬥不斷而有「三年一小變，五年一大變」之說²⁴⁴，而造成械鬥發生的原因，除了政治政策的應對外，社會經濟環境等多種因素的交錯影響，都是造成清代台灣械鬥事件不斷發生的原因。械鬥與宗教信仰間並非是一種絕對的關係，但是宗教有時候卻是成為械鬥的導火線，過去聚落中會利用農閒時候進行陣頭的練習，除了有強身的作用外，也是為了防範其他聚落的挑釁。以前的陣頭不是像今天所看到的廟會一樣的熱鬧，是一種聚落與聚落之間拼存亡的活動，村廟對一個聚落而言是一種象徵性的存在，若是廟宇被燒毀或是被強奪，也就代表著這整個聚落輸給了對方。因此宗教雖然不是引發械鬥的主要原因，卻也與械鬥脫離不了關係。

許達然〈械鬥和清朝台灣社會〉²⁴⁵提到，宗教信仰能促進和諧，但有些廟卻刺激著械鬥，最明顯的例子就是義民廟的設立，這些幾乎都是因為械鬥而犧牲的設立的紀念廟宇。而在詔安客文化圈中，雖然目前看來械鬥與宗教信仰間似乎沒有相當直接的關連，但是在當時的社會利用宗教尋求保護的情形是很常見的，並藉由遶境活動加強共同群體的認同感，並彰顯其所屬的範圍區域。尤其雲林在地理位置上處於台灣的中

²⁴⁴ 黃秀政，1979，〈清代台灣的分類械鬥事件〉，《興大文史學報》，頁 117-153。

²⁴⁵ 許達然，1996，〈械鬥和清朝台灣社會〉，《台灣社會研究季刊》，頁 1-81。

間地區，然而就發展而言，卻是夾在南北發展區域的中間，社會發展不穩定，反而成了社會發展的邊陲地區，《雲林采訪冊》提到：「盜匪出沒靡定，劫搶頻聞。以致地方士紳會商，必須組織「清莊聯會」以守望相助，維護治安。」²⁴⁶，因此西螺七崁的聯莊行爲與七欠媽的遶境活動所展現的是其祭祀圈的範圍，並加強祭祀圈內信仰群眾的認同感。

遶境，不但是一種藉由宗教加強共同群體認同感的行爲，也是藉此行爲的表現展示其所屬的地域範圍，神明也藉由遶境展現其祭祀圈的範圍，就筆者在田野調查中所得到的資料中，除了前面介紹以鍾氏爲主的八大聚落仍有遶境的活動以外，在雲林詔安客文化圈中的廟宇，大部分都只有在其所屬聚落中遶境，有的廟宇甚至沒有遶境的習慣已久，不然就是回其分靈的祖廟進香，其他幾乎沒有跨聚落的遶境活動。這樣的情形顯示了，現代社會的宗教認同圈的範圍已經縮小爲單一聚落與其村廟間的互動，除了其他有名的廟宇仍有遶境活動，甚至是超越了聚落的範疇成爲跨縣市的遶境活動之外，目前在詔安客文化圈中，很少廟宇有遶境的活動。

不過近年來筆者觀察到的現象是，爲了配合政府所推廣的地方文化，近兩年也有廟宇配合活動的舉行而有遶境的活動，如崙背鄉公所於 2006 年舉辦的「客家發聲平安祭」²⁴⁷、以及 2007 年的「關帝爺遊詔安客庄文化季」中都有迎七欠媽祖(新店)與關聖帝君(港尾)遶境祈福活動，其行經路線分爲兩條：

1. 港尾(順天宮)→深坑(觀音廟)→三和(協天宮)→打牛浦(慈和宮)→崙東(國興宮)→崙西(興國宮)→來惠厝(惠興宮)→新店(祝天宮)→水汴頭(崇賢寺)→頂庄(土地公)→羅厝(土地公)→崙背(奉天宮)→崙前(順天宮)→港尾(順天宮)。

2. 港尾(順天宮)→十八張犁(土地公)→崙西(土地公廟)→廊仔(昭安宮)→新店(祝天宮)→水汴頭下庄(土地公)→羅厝(啟安廟)→崙背(天衡宮)→崙

²⁴⁶ 倪贊元，1959，《雲林縣采訪冊》，台北：台灣銀行經濟研究室，頁 18。

²⁴⁷ 資料來源：崙背鄉公所提供，活動爲 2006 年舉辦。

背(順安宮)→港尾(順天宮)。

受到文化節活動的影響而舉辦的遶境活動，與早期的遶境活動意義是有所不同的，站在地方文化發展的角度來分析，這類的活動舉辦是爲了聚合這些聚落居民的向心力，並藉此彰顯詔安客家文化，因此從這樣的角度來看，是無法以傳統的祭祀圈概念來觀察這樣的遶境活動，因爲當代的遶境活動是藉由宗教的活動來拉近詔安客之間的認同感，其所遶境的範圍也與傳統以宗教爲出發點的意義是不一樣的。因此在傳統的遶境活動式微的情況下，很難從此範圍下判斷，筆者根據過去留下來的宗教活動--「謝平安」來觀察詔安客文化圈的另一個宗教文化特性，在崙背地區舉行謝平安的時候，輪值的聚落必須要請其系統下的神明來作客，以崙背地區的謝平安活動爲例，又分成兩個系統—麥寮媽(麥寮拱範宮)與崙背媽(崙背奉天宮)，崙背地區的謝平安活動是由各聚落輪流舉辦，在福佬人聚落中，大有、舊庄、草湖、阿勸、五塊厝、豐榮幾個聚落輪流舉行謝平安，並邀請麥寮拱範宮的天上聖母來村廟作客。等到這幾個聚落輪值結束後，就換成以詔安客爲主的聚落，鹽園、港尾、崙背、羅厝等四個聚落，這裡則是邀請崙背奉天宮的天上聖母來村廟作客，這是在崙背地區一個比較特別的習慣，因爲透過這個輪值系統，可以很清楚的分爲福佬人與詔安客兩個區域，沒有重複，除了枋南與水尾兩個聚落沒有舉辦謝平安的活動。但是反觀二崙地區，其謝平安的活動就比較個別、零散，聚落之間沒有輪流請客、也沒有請神來作客的習慣，甚至很多地方因爲時代進步的關係，也取消了謝平安的請客習慣，改成只在廟宇前的廣場演戲，因此不同於崙背地區清楚的輪值習慣，二崙地區則顯得較爲零散。

藉由廟宇的活動觀察，可以進一步了解廟宇與居民間的互動，在雲林詔安客文化圈中可以看到西螺七崁大拜拜從清朝時期熱鬧的迎神活動，到後來因械鬥所導致的人丁減少、田園荒廢而造成式微，又日本時期禁止大部分的聚會活動而停止，轉換政權之後又逐漸興盛的廟宇活動，都顯現了村廟與聚落居民之間的交流互動。雖然近年來經濟狀況發展，許多的儀式與活動都逐漸的簡化，在田野調查中也有發現因簡化而導致謝平安活動消失的現象，隨著時代的演進，過去許多廟宇的活動只能被記錄在文本

上，透過這些紀錄的分析才能更了解村廟與聚落居民間的連結。

第四節 小結

經過這次的田野後發現，雲林詔安客文化圈的宗教信仰上，從最基本的信仰--土地公開始，就可以發現雲林詔安客文化圈中的特殊性，大部分是出現在客家地區的化胎形制，也出現在這個地區，不過崙背地區的土地廟與周邊的福佬人相比則可看出其不同處，因為在客家聚落的土地廟有清楚的化胎形制，福佬地區則沒有；但是在二崙地區則相類似，不管是在客家地區或是福佬地區，其形制上幾乎統一，關於這個部份應該與詔安客聚落較為廣大所影響。藉由土地公廟信仰的研究可以發現，在這個地區的土地公廟幾乎在每一個聚落外圍，守護著其所管轄的區域，有的地區雖然受到行政區域的劃分，但是藉由土地公廟的研究後，便很清楚其原本的聚落分布情況。

另外在村廟的信仰方面，亦可以發現，主要是以天上聖母、關聖帝君與伏魔大帝為主，這個結果顯示出，雲林詔安客與北部的客家人的信仰是有所差異的，反觀雲林詔安客與周邊福佬人的信仰是以天上聖母為多反而較為相似。本文在宗教信仰的祭祀圈上著墨較少主要是因為，本區域的聚落大多是以其村廟的信仰神為主，很少有出現跨區域的現象，只有在二崙鄉大同村的頂番社、下番社、復興村的涌底寮、八角亭，崙背枋南村、枋南新莊、水尾村的頂街、下街這八大聚落仍有請神遶境的活動，其神明的信仰系統是屬於西螺地區的天上聖母，有西螺福興宮的太平媽、以及廣福宮的新街老大媽。其他的聚落則幾乎只以其聚落範圍為主、或甚至沒有遶境活動，所以在這個方面，筆者較沒有提起祭祀圈的關係，而是以雲林詔安客文化圈內的各村廟進行介紹分析。另外就是在崙背地區仍保有謝平安的活動，雖然活動不如以往盛大，但仍然可以看出福、客之間的差別，如福佬地區的謝平安季會邀請麥寮的拱範宮天上聖母，而詔安客家地區的謝平安季則是請崙背奉天宮的天上聖母。但是二崙地區對於此活動的舉辦更少，甚至許多聚落已經沒有謝平安的活動，也很難從這方面對其宗教系統做

更深入的研究。

透過近年來的宗教活動的觀察發現，有一個特色就是與地方文化互相做結合，並藉著文化與宗教活動的進行，彰顯其文化特質，在筆者所觀察到的現象中，藉由遶境的形式，串聯崙背、二崙地區的客家聚落，成為另類聚集向心力的方法，不過這與傳統遶境活動的意義不一樣，而是藉著傳統的遶境活動拉近詔安客的聚落，想藉此形成新的詔安客認同，這也是傳統文化的一大變革。

第五章 雲林詔安客之漢人傳統社會(二)--宗族與地方發展

本章節在此以雲林詔安客文化圈中人數較多的姓氏如雙廖(張廖)氏、李氏、鍾氏為研究對象，由宗族親屬所形成的血緣圈在雲林縣詔安客文化圈中具有相當的影響力。如同一般的漢人社會，除了宗教信仰之外，祖先崇拜的行為相當明顯，尤其詔安客家話仍然保留的關係，更使得在祖先崇拜上面仍然保有其特色，如維持祠堂、家廟的祭祀，並且以詔安客家話作為其祭祖的語言，以及在當地仍然保有「作客」與「作福佬」儀式的差別。

由血緣關係所組成的聚落，是開墾初期時聚落組成的重要基礎，所以台灣存在著相當多的祭祀公業及祖先崇拜行為，都說明了血緣組織的重要性²⁴⁸。在雲林詔安客文化圈中，同姓氏的宗親還是傾向聚居在一起，而宗族親屬所形成的血緣圈便可以清楚看出，因此其中一大特色就是人口數較多的姓氏都有宗祠的建立，並且有定期的舉辦祭祀活動，其中又以雙廖(張廖)氏的崇遠堂祭祖，仍然使用詔安客家話，另外就目前的觀察，其他姓氏的祭祖已經較為簡化、且未使用詔安客家話。祠堂、家廟的祭祀大致上又可以分為，以祖先牌位為主、或者是包括大陸原鄉來的宗教信仰兩種形式，而以祖先牌位為主的祠堂又可以分為原始祖、或是來台祖的崇拜，透過宗祠家廟的建立，以及各家族在地區上的發展，有助於了解雲林詔安客文化圈內的文化特質。

第一節 詔安客祖先崇拜

祖先崇拜是一種血緣關係的祭祀活動，一般將祠堂作為是祭祀祖先的一個神聖場所，平常一般人並不會到祠堂去祭祀，而是以家中的祖先為主，除了在固定的祭祀活動才會到祠堂祭拜，而且參加祭拜的人還必須是有血緣關係的後代，對他們而言參加祭祖活動是一種義務也是擁有此權力的象徵。祖先崇拜之所以重要，還隱含著不希望後代子孫忘記源頭，要有慎終追遠的文化傳統的延續，尤其自古又有「不孝有三，

²⁴⁸ 田井輝雄，1945，〈台灣家族制度祖先祭祀團體〉，《台灣文化論叢》，頁 181-264。

無後為大」的俗諺，也更顯示了漢人對血脈相傳的重視，面對祖宗牌位的傳承與祭祀也佔了漢人生活中相當重要的一部分。尤其台灣社會因為大部分都是移民而來，受此影響為了延續血脈的傳承，台灣祭祖的風氣相當盛行，這也是本文所要探討的重點。

早期因為禁海令頒布的關係，來台開墾的大部分都是單身男子，鮮少有攜家帶眷來台的情況，因此早期的聚落形成都是以非血緣關係的方式聚集在一起發展，也容易形成不同姓氏雜居在一起的聚落，在這種聚落裡，比較容易因為沒有共同信仰而建立村廟，並以此為聚落的自治中心。清代的中後期，受到渡台開墾發展的情勢較為晴朗，才開始有以血緣關係為主的聚落產生，其最大特色就是容易形成一姓村²⁴⁹、或是以同一姓佔絕大多數，這樣的聚落比較容易興建以血緣為主的祠堂，並且崇拜其家鄉的信仰。周宗賢²⁵⁰指出，台灣的血緣聚落的居民不熱衷於村廟的祭祀，有些地區甚至沒有建廟，他們以祖先的家廟做為聚落的自衛中心。

本節將從兩個部份祖先祭祀與喪葬儀式方面討論，根據田野所得到的資料，詔安客文化圈中又分為「紅頭師公」與「烏頭師公」，紅頭師公是作「人」的，也就是幫人驅除惡運、以及宗教神明的事務；而烏頭師公是作「事」的，也就是負責喪葬儀式²⁵¹。這樣的分法不只是詔安客文化圈，在台灣從事法事的人，大致上也分為這兩種，在《雲林縣采訪冊》〈雜俗〉提到紅頭司的看法很偏頗，認為紅頭司是以邪說迷惑人，尤其又以婦女最為相信²⁵²。

俗尚巫，凡疾病輒令僧道讓之。又有非僧非道以紅布包頭名曰紅頭司，鄉人為所愚：倩其貼符作法、鼓角誼天、跳舞達旦，日進錢補運；動費十餘金。邪說惑人，婦女尤信。

在漢人社會裡處理人生各個不同階段的需求時也有其程度上的差異，尤其越是

²⁴⁹ 富田芳郎，1943，〈台灣聚落の研究〉，《台灣文化論叢》，台北：南天，頁 176-177。

²⁵⁰ 周宗賢，1983，《台灣的民間組織》，台北：幼獅文化，頁 25-29。

²⁵¹ 康詩瑀，2007，〈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〉，頁 297-339。(已徵得作者同意引用)

²⁵² 倪贊元，1894，《雲林縣采訪冊》，台灣文獻叢刊，頁 29。

未知、無法掌握的事情，在儀式的選擇上就更顯得保守、謹慎，不敢擅自更改，選擇依循前法，據李豐楙²⁵³指出，早期在中部的客家地區就有「客仔師」的存在，客仔師也是將其原鄉的習俗傳承到台灣來，一般人在選擇上也總是比較保守，更使得客仔師這個職業在當地能夠持續下去。

過去在祭祖的時候，大部分老一輩的會擔心祖先有聽不懂的問題，而堅持使用客家話，甚至要求他的後代子孫要學習，但是隨著時代改變，年輕一輩的人對語言的使用不再堅持，也導致語言使用的改變，不只是在家中的祭祖有所改變，連大型的宗祠祭祀也有改變，這個部份將在下面另有討論。因此在雲林詔安客文化圈這個地方，仍然保有「作客」和「作福佬」不同形式的儀式是相當特別的一部分，尤其是在詔安客家地區的聚落，仍有要求喪葬儀式以「作客」進行，其中語言當然是最大的不同，但是在科儀上面也有所差異，但由於筆者並非科儀的專業，因此在此將搜集到的資料做比對，並試圖說清楚其中的差異。

在詔安客文化圈中，因為與周邊的福佬人有語言上的差異，所以在這個範圍中早有作不同儀式的差別，雖然受到兩方的文化越來越接近，很多細節上的差異都已經取消，但是老一輩的客家人仍然特別重視儀式的差別。據廖哲輝表示，「喪事會用三獻禮，但要依經濟情況而定，有些人則不用。亦有沿用閩南的客家禮俗。」²⁵⁴從這句話的表達可看出，因為沒有詔安客的概念，因此改用「閩南的客家禮俗」稱之，但是廖哲輝並沒有進一步對這個名詞做解釋，只是提到了在當地有不同的禮俗，而透過「閩南的客家禮俗」的用法可以發現，這是一般人對這個定義不了解的時候所通用的說法，雖然是客家禮俗，但卻是在閩南地方，也顯示了在這個地方仍然有「作客」的禮俗存在。

在雲林的崙背、二崙這兩個鄉鎮皆有客家人與福佬人的聚落，因此在儀式的舉行上也有「作客」與「作福佬」的分別。筆者的受訪對象是崙背鄉崙前村天聖宮的宮

²⁵³ 李豐楙，1994，〈臺灣中部客仔師與客家文化--一種社會變遷中信仰習俗的起伏與消失〉，《客家文化研討會論文集》，臺北市：行政院文建會，頁 217-242。

²⁵⁴ 臺灣省文獻委員會編，1998，《雲林縣鄉土史料》，〈二崙鄉分組座談會〉，頁 363。

主李葡萄²⁵⁵，其所接觸的儀式有客家人也有福佬人，可以藉其經驗比較客、福之間的差異，而二崙方面則是以康詩瑀〈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〉²⁵⁶的記錄資料為主。經過這兩個地區相比較後發現，崙背與二崙地區都是以詔安客家話進行儀式，惟獨崙背在唸誦經文的時候會改用福佬話，二崙地區卻是以詔安客家話誦讀經文。在儀式方面，崙背地區的客人尤其重視的是「跑赦馬燈」，基本上要準備五盞以上的燈，才能好好的將親人送往另外一個世界，除此之外與福佬人的儀式並無差別；而二崙地區的客人則是有造橋、秉燭兩種儀式，象徵渡走亡者，福佬人則是有「放赦」的儀式，作用是在赦免亡者生前的種種過錯。

透過以上的敘述可以發現，二崙與崙背地區雖然都有詔安客與福佬人的存在，但是不只在「作客」方面也受到不同地區的影響有不同的作法。但據筆者訪談後發現，近年來除了老一輩的人之外，強調要「作客」的人有逐漸減少的趨勢，也許是受到社會發展的影響，年輕一輩的出外打拼，不只對這方面的儀式不熟悉，詔安客家話使用的減少也是原因之一。只不過，在漢人社會喪葬事宜的處理與後代子孫的繁衍有相當大的關聯，漢人相信如果處理好祖先的事宜，便會保佑後代的子孫，因此在喪葬事宜的處理上大部分的人依舊會聽從老一輩的指示行動，所以詔安客雖然受到福佬人的影響而有被同化的趨勢，但是在祖先崇拜與喪葬儀式上仍有其保守的性格。因此，若以祖先崇拜與喪葬儀式的保守特性來作為詔安客文化變動的指標，這將會是另外一個可以更深入探討的研究議題。

第二節 宗祠祭祖與家族發展

在雲林詔安客文化圈中，祖先崇拜是相當重要的一部分，除了家中的祖先之外，

²⁵⁵ 受訪者李葡萄為崙背鄉崙前村天聖宮的宮主，平時專門幫人誦經、已經辦理喪葬事宜。(訪談時間 2008.5.19.)(見附錄五)

²⁵⁶ 康詩瑀，2007，〈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〉，《台灣宗教學術研討會》，嘉義：中正大學，頁 297-339。(已徵得作者同意引用)

在本區的一大特色就是宗祠的祖先祭拜行爲。《台灣私法》²⁵⁷指：「祠堂是基於同宗的祖先崇拜主義且同宗者共同集合為祭拜祖先而建立，通常又以家廟稱之。」Freedman²⁵⁸指出，在祠堂的祖先被認為是遠祖或是非個人的祖先，可能是取得高官或功名的祖先。在本區域的祠堂所祭拜的對象大致可以分為，遠始祖以及取得功名的祖先，根據形式又可分為公媽牌以及大陸原鄉的宗教信仰，筆者在詔安客文化圈中調查所得，目前設有宗祠的家族為目前詔安客家人中最主要的幾個姓氏：雙廖(張廖)氏、李氏、鍾氏等三大姓，這三個姓氏的宗祠祖先都各有其特色，且隨著家族的發展繁盛，也連帶著使地方建設發達，以下將針對這三大姓氏的宗祠祭祖與家族發展做介紹。

鍾氏在詔安客文化圈中所佔的人口較少，排名第三，祖籍為大陸詔安縣的官陂鎮。根據《台南州祠廟名錄》²⁵⁹中關於宗教團體的記載中(原文見附錄十)，可以了解以鍾氏為主的宗教團體分布在二崙鄉復興村八角亭聚落，且是以同姓氏的人所組成，並有收取會費以維持祭祀所需的費用的行爲，主要的宗教團體有二崙庄八角亭的福德會、二崙庄八角亭的伏魔公會。

二崙庄八角亭，福德會，創立於光緒十二年(1886 年)，主要祭神是土地公，會員共有六人，都是鍾姓²⁶⁰的農業者，主要祭典是舊曆一月十五日。成立的目的是爲了豐收並祈求會員間和睦而創立，會員必須繳 20 圓作為基本財產，來維持基本的祭祀費用。

二崙庄八角亭，伏魔公會，創立於約百年前，主要祭神是伏魔公，會員共有十一人，是同地的鍾姓農業者，主要祭典是舊曆五月五日，創立目的是爲了祈求子孫繁榮及幸福，年收 20 圓作為基本的祭祀費用，並有田畑的收入。

福德會與伏魔公會皆由同地的「鍾姓」農業者所組成，與前一章節所討論的宗

²⁵⁷ 臨時臺灣舊慣調查會編，1995，《臺灣私法》，台北：南天，頁 351。

²⁵⁸ Maurice Freedman, 1984, *Lineage organization in Southeastern China*. London: Athlone. P84.

²⁵⁹ 相良吉哉，1933，《台南州祠廟名錄》，台灣日日新報社台南支局。

²⁶⁰ 本研究根據貓兒干文史協會理事長楊永雄表示，日本時代所記錄的「鐘」與現代的「鍾」是一樣的，因此本研究在日本時代記錄與「鐘」氏相關的部份，都以「鐘」書寫。而談論到當代的「鍾」氏，則以「鍾」書寫。

教信仰的資料相比，並沒有福德會與伏魔公會的寺廟資料，據推測此兩個宗教團體是以神像作為祭祀對象，但沒有興建寺廟，據田野調查所得，福德會與伏魔公會是二崙鄉復興村土地公廟與復興宮的前身。

另外一個紀錄為「鐘氏祖祠廟」，創立的時間不詳，主要祭神：精化鐘大府君、鐘大公祖媽、連潤鐘三公、同氏孺人，信徒有二十六人，主要祭典是舊曆三月、七月各十五日、清明、冬至，當時有建物敷地六甲多的土地，顯示日本時代鐘氏祖祠廟的繁盛。創立沿革，本祠是鐘家的祖廟，鐘信義等神像是從大陸帶往台灣奉祀的，最初在頂茄塘(為今天的二崙鄉定安村)祭祀，後移往當地並建廟祭祀。

透過日本時代的資料，當時已經有鐘氏家廟的存在，與其他家族比起來是很難得的事情，但是根據筆者考察鐘氏祖祠廟日本時代的所在位置，是二崙庄的水定厝，據二崙庄的地名沿革上並沒有「水定厝」這個地名，應該是在紀錄時所發生的筆誤。如果依照與水定厝最為相近的地名應該是「永定厝」，從地名沿革來看，與《台南州祠廟名錄》的時間相比，應為日本時期台南州時代，而二崙庄永定厝範圍是今天的永定村與定安村的田寮仔。據筆者經過現場查訪後，並沒有發現鐘氏祖祠廟的蹤跡，且注意到以鍾氏為主的聚落多分佈在崙背與二崙的交界處，包括崙背的枋南村、水尾村、二崙的復興村、大同村等，而二崙庄永定厝(水定厝)的位置，根據今天的地理位置來看永定厝在二崙鄉的最東邊，而鍾氏為主的聚落則在西邊，產生與現代所認知的地區有所不同。

因此，據此為了瞭解這中間的誤差與斷層，筆者試圖更深入調查其中的問題，發現先前所提到的二崙庄八角亭的「伏魔公會」是由以農為業的鐘姓所共同組成。八角亭在今天的二崙鄉復興村，這個地區目前也是以鍾姓的居民為主，也可以證明在日本時代這個地區是以鍾氏居民為多。因此，這是否也反應了當時日本記錄資料出現了錯誤呢，亦或是二崙的鍾氏一族曾經在永定厝(水定厝)遭遇到較大的災難，使得他們不得不遷移到其他的聚落另尋生存的途徑。不過就目前所能看到較為完整的日本時代記錄資料，就是以《台南州祠廟名錄》有詳細的列出所有寺廟及宗教團體的細目，其

他的宗教調查報告都是比較廣泛的統計，或是討論其他比較多人信仰的神祇為主，無法以比對此內容的正確性，因此只能從其他的角度來看這個問題。

根據富田芳郎²⁶¹指出，南部的聚落多是集村型態，聚落幾乎都是相同姓氏組成的，又可稱為血緣部落(Sippendorf)，以目前鍾氏所在的聚落多分布在崙背與二崙的交界處來看，比起日本時代鐘氏祖祠廟的所在地水定厝(永定厝)，伏魔公會的所在位置二崙庄八角亭，現在仍然是鍾氏人口較多的聚落，按照分布的情形來看，也比較符合開墾時同姓相聚的特性。因此可以推斷應該是日本時代的記錄發生錯誤，但由於鐘氏祖祠廟的祭神描述相當清楚，也可以證明祠廟是存在的。但在記載所在地不清楚的情況之下，現在也無從尋找到水定厝的鐘氏祖祠廟。

關於鍾氏家廟還有一大特色有別於其他姓氏的祠堂，鍾氏家廟除了祖先牌位之外，還有主祀神明伏魔大帝--鍾魁，這個現象是祠堂與寺廟的結合，在雲林詔安客文化圈內的其他祠堂都未見到，也成為當地相當不同的特色。崙背鄉枋南村的光祿宮是以伏魔大帝為主祀神明，並奉有天上聖母(二媽)以及鍾氏來台祖(永嗣公，又稱二房公)的牌位，光祿宮原名為永嗣堂，民國七十八年，定期的理事會提案希望可以加強永嗣堂的維護，並希望加祀伏魔大帝鍾馗為主神供宗親崇拜，於是便自竹崎光祿廟分靈而來，並改名為光祿宮。貓兒干文史協會總幹事楊永雄先生表示，根據他們到大陸的考察發現，大陸詔安縣官陂鎮的鍾氏家廟也與台灣一樣將鍾馗視為遠祖進而崇拜，因此也可以推測這樣的習慣是從大陸帶過來的。

據光祿宮的主任委員鍾錦義²⁶²表示，二房公是鍾氏的第十世祖，為來台祖，其後詔安客的鍾氏幾乎都是出自這一支，所以後代子孫便興建祠堂紀念二房公，日本時代的二房公牌位是由鍾大爐、鍾居萬所招集聯合的組織，供奉在二崙鄉復興村八角亭，是現代的復興宮，復興宮的興建年代約在七十多年以前，而鍾氏的祖先牌位在多年前已經移走，後來改遷到崙背鄉枋南村的光祿宮。復興宮後來則成為當地的主要信

²⁶¹ 富田芳郎，1943，〈台灣聚落の研究〉，《台灣文化論叢》，台北：南天，頁 176-177。

²⁶² 受訪者為崙背鄉枋南村光祿宮的主任管理員鍾錦義。(訪談時間 2008.3.24.)(見附錄五)

仰中心，目前供有伏魔大帝及其他陪祀神明，已經沒有祠堂的功能，成爲主祀伏魔大帝的廟宇。

關於「二房公」的來源，根據《永嗣公祭祀公業管理章程》²⁶³指出，二房公初到台灣開墾的時候，碰巧在水中撿到水流屍，因水流屍身上帶有銀兩，二房公將其厚葬後，用其剩餘的銀兩幫助鍾氏家業，使得鍾氏家業從此得以有穩固發展的基礎。爲了感念二房公，後代子孫設立「二房公爐」並由八個鍾氏爲主的聚落共同輪流過爐祭祀，分別是二崙鄉大同村的頂番社、下番社，復興村的湍底聊、八角亭，崙背鄉的枋南村與枋南新莊，水尾村的頂街和下街等八個聚落，後來成立宗祠以後，就將二房公與鍾植一同祭祀在光祿宮，是雲林詔安客當中將祠堂與寺廟做結合的姓氏，顯現了他們較爲特殊的習慣，除了祖先牌位外另還奉有原鄉宗教信仰的神明，其祭祖日原訂於農曆三月初三爲祭祖日，後來爲了配合國定的清明掃墓才改爲四月五日清明節祭祖。

而目前在雲林詔安客人口數中排名第二的是來自福建省詔安縣秀篆鎮的李氏，反觀鍾氏日本時代即有家廟的建立，日本時代的紀錄中並沒有李氏宗祠廟的蹤跡，而現在所見的李氏宗祠爲近年來重新翻修的隴西武惠堂。根據隴西武惠堂沿革所示，其所祭祀的遠祖爲清道光年間受封爲大將軍的李武惠公，以及 22 位崙背、二崙的開台祖李紹孔、李昔宜、李若溪、李景泉、李子捷、李榮科、李彩鳳、李萬朝、李源淋、李誦勤、李定忠、李定海、李世丑、李聲賢、李名選、李元敦、李元吉、李風靈、李輔周、李德風、李賡餘、李利行(見附錄六)。

根據受訪者李清池²⁶⁴表示，在他所調查的李氏祖譜中並沒有「李武惠」這個人，他表示曾經聽老一輩的人說，李武惠原是一塊公媽牌，上面刻著「李武惠大將軍」，是因爲來台開墾的先祖，在現在隴西武惠堂的所在地撿到它，於是便以此爲供奉對象，才有李武惠這個遠祖。但是李清池懷疑「武惠」可能只是封號、或是名號，所以也無從找起此人的身分、更無法判斷，也成爲隴西武惠堂成立的一大傳奇，而後的

²⁶³ 資料來源：《永嗣公祭祀公業管理章程》，崙背鄉枋南村開山宮委員鍾春輝提供。

²⁶⁴ 受訪者李清池現爲隴西武惠堂的管理員。(訪談時間 2008.5.23.)(見附錄五)

22 位派下員也都是以此為他們的根據地向外發展。

根據《祭祀公業調查書》²⁶⁵指出，隴西堂李武惠暨祭祀公業李武惠成立的時間為清道光年間，歷代管理人有李方砮(明治年間)、李佳載(明治卅七年)、李昆益(大正四年)、李榮珍(昭和十三年)、李春承(昭和十五年)等，於每年的農曆十一月十五日辦理值年輪流爐主交接班，其他的祭祖時間為每年除夕、清明、中元等三大節日。但隨著時空轉換，隴西堂李武惠因不堪建築老舊失修，於民國七十五年間遭受颱風的侵襲而毀損，其 22 個派下子孫並未積極的重建其祠堂，任其荒廢一段時間後，才由目前的祭祀公業管理員李清池重新發起整理，並整理其土地財產、重建祠堂，始為現在所見之面貌。

雙廖(張廖)氏是雲林詔安客中人口數最多的一群，除了西螺七崁為主的二十五個聚落，其他還有搬遷到台中或是其他地區的雙廖(張廖)氏，要辨別他們很容易，根據受訪者廖介源²⁶⁶的說法，在台灣若是擁有「生廖死張」的特性的話，那幾乎都是從廖元子公派下出去的。雙廖(張廖)氏祖籍來自福建省詔安縣的官陂鎮，亦是雙廖(張廖)氏的發源地，根據《雲林縣廖氏大族譜》²⁶⁷所載，雙廖(張廖)氏的始祖張愿仔(字再輝，招贅後改名為元子，後代子孫稱為張元子公)，原籍雲霄縣，為張天正之三子，受白蓮教亂事影響，避居到官陂教書，遇一員外廖化，廖員外單生一女名大娘，招贅張愿仔為女婿，並將產業全數交給他管理。明朝洪武八年，獨生子廖友來出生，當時，廖族內有犯國法不容赦者，並逃逸無蹤，當代的律法是連誅九族拖累廖氏全族。此時，張愿仔挺身而出，以廖氏親族的身分，幫助廖氏家族打官司，官司拖延多年，張愿仔在結案的返家途中病危，於臨終時遺囑獨子廖友來：「吾深受外祖父母知遇之恩，欲捨命圖報，未能如願，汝當代父報答，子孫生當姓廖，以光母族，死當姓張，以存子姓，生死不忘『張廖兩全』。」於是，其子廖友來便立誓「凡我子孫，生則姓廖，歿後書張，不違祖命，以報廖公之德。父本姓張，來源於河南清河郡衍派，雲霄西林和

²⁶⁵ 《祭祀公業調查書》由李清池先生所提供。

²⁶⁶ 受訪者為廖元子公育英會董事長廖介源。(訪談時間 2006.12.17.)(見附錄五)

²⁶⁷ 張廖宗親會，1997，《雲林縣廖氏大祖譜》，雲林：張廖氏宗親會，頁 51。

尚塘有祖跡，以後應回祭祖掃墓，以盡孝道，若移居外地，姓張、姓廖由其自便。」

祖訓留下「生廖死張」的原則，卻使得後代子孫對於生廖死張的語意上造成不少的誤解，根據受訪者楊永雄²⁶⁸指出，大陸初期實施戶口登記時，老年在家的長輩登記「廖」姓，年輕向外謀生的登記「張」姓，讀私塾的學子用「廖」姓，讀新制學校的則用「張」姓，到最後，使用張姓的人越來越多，台灣的雙廖(張廖)氏族親回到原鄉探訪的時候發現，目前居住在官陂地區的張廖子孫，大部分都改成「單姓—張」，只剩下少數人姓廖。反而是移台開墾的張廖子孫，卻遵循了祖訓留下的習俗，延用著「生廖死張」的原則至今，因此凡是「生廖死張」的雙廖(張廖)氏，皆出自張愿仔(廖元子公)²⁶⁹的後代。

雙廖(張廖)氏家族在雲林詔安客的人口數最多，他們的祠堂也是所有詔安客家人當中最多的，除了祭祀原始祖廖元子公的崇遠堂，其餘的祠堂都是開台祖、或是對其聚落有所貢獻的，都有祠堂的建立(見表 5-1)，在此只列出在雲林詔安客家文化圈內的雙廖(張廖)氏祠堂，以下的詳細記載為參閱《雲林縣廖氏大祖譜》²⁷⁰以及訪談所得資料的整合。

表 5-1 雙廖(張廖)氏祠堂表

名稱	別稱	始祖	位址	創建年代
繼述堂	(崇遠堂的前身)	廖元子公	已崩壞	無紀錄
崇遠堂	無	廖元子公	西螺、二崙交界	昭和 17 年(1942)
昌盛堂	為見公祠	十三世祖	二崙涌仔	道光 24 年(1948)
垂裕堂	廖朝孔公祠	十二世祖	二崙崙西村	日本時代創建
福綿堂	溫和公祠	十二世祖	二崙惠來厝	昭和 7 年(1932)
地「土支」公廟	無	十三世祖	崙背港尾	昭和 7 年(1932)
追遠堂	子成公祠	九世祖	西螺鎮廣興	昭和 8 年(1933)

資料來源：張廖宗親會，1997，《雲林縣廖氏大祖譜》與筆者田野調查資料

²⁶⁸ 受訪者為貓兒干文史協會總幹事楊永雄。(受訪時間 2008.4.14.)(見附錄五)

²⁶⁹ 張愿仔又稱廖元子公，現在的後裔子孫多稱其為廖元子公，因此以下文章將以廖元子公稱之。

²⁷⁰ 張廖宗親會，1997，《雲林縣廖氏大祖譜》，雲林：張廖氏宗親會。

繼述堂爲崇遠堂的前身，於道光 28 年(1848 年)購置五甲田地，於西螺下浦里興建，同時也組織了「張廖元子公財產創設委員會」來管理祖產，定祠堂名爲「繼述堂」，同時定下每年春祭(正月十一日)廖元子公忌日、秋祭二祭(九月九日)重陽節爲一年兩祭的祭祀活動，定期舉行祭典，凡廖元子公之裔孫都可以參加。但是繼述堂完工沒多久，雙廖(張廖)氏族內不斷發生大小糾紛，其間更發生這個地區最有名的廖李鍾三姓大械鬥，因爲隨時處於備戰狀態，人人勤於武術練習，無心於耕種，導致田園農事荒廢，財產、人丁皆傷亡慘重，使得這個地區元氣大傷。而有傳言認爲祠堂的風水地理不吉，而希望重建祠堂，清光緒 17 年(1891 年)繼述堂遭強烈颱風吹襲而傾倒，準備易地重建的時候，又因爲祠堂地點的問題爭論不休而無疾而終。

日本大正 13 年(1924 年)，由崙背、二崙、西螺三地區的地方紳士廖富淵(二崙庄庄長)、廖天來(前雲林縣縣長廖泉裕之父)、廖旺生(今縣議員廖偉博之祖父)、廖重光(西螺街街長)、廖金把(崙背庄庄長)、廖學昆(光復後西螺第一任鎮長)等地方名望較高的士紳提倡新建宗祠。有了繼述堂的前車之鑑，「崇遠堂」的重建一事顯得極爲謹慎，還請來台中豐原知名的風水師前來鑑定崇遠堂的堂址，幾經波折後才選擇崇遠堂現址所在地。當時還因爲當地的水圳位置與風水上的觀念不符，還動用士紳向水利會交涉改變水路，並請族親協助將舊的水圳改道。崇遠堂於昭和 15 年(1940 年)開始動工，昭和 17 年(1942 年)完工，成爲雙廖(張廖)氏家族祭祖的主要場所，循著舊有的規定，每年進行春秋二祭祭祖儀式。崇遠堂除了提供祭祀的功能，並設有學堂教育子弟。

爲見公祠(昌盛堂)爲十一世祖爲見公、字達朝，由福建省漳州府詔安縣官陂來台，爲二崙鄉浦仔村的開基始祖。育有七子，兄弟間同心協力，購置田產百餘甲，成爲當地望族。爲追感祖德，於道光 24 年(1848 年)，興建祠堂「昌盛堂」，並設有永盛學堂教育子孫傳授武術。在《台南州祠廟名錄》²⁷¹的宗教團體的紀錄中，提到以廖昌盛爲祭神的祖公會，是爲見公祠的前身。

二崙庄田尾廖昌盛祖公會，祭神是廖昌盛，創立時間約六十年前，會員共有七

²⁷¹ 相良吉哉，1933，《台南州祠廟名錄》，台灣日日新報社台南支局。

人，皆為同地的廖姓農業者，主要祭典是舊曆三月三日，創立沿革是因為廖昌盛的七個兒子所設立，為了鼓勵子孫更加繁榮，以創立的財產作為維持祭祀的費用，財產有畑一甲一二三五、田〇甲九九〇五(見附錄十一)。

廖朝孔公祠(垂裕堂)為十二世祖朝孔公，渡海來台後先定居在二崙，並開墾土地以農為業，當時利用地勢的高地設埤圳引水灌溉，使得當地由旱田變為良田。待二崙開發成功後，受中部望族張達京的賞識，邀請朝孔公上台中一起開闢水圳，工程順利完成，後人受惠無窮，雙廖(張廖)氏的子孫亦在台中開枝散葉，後人為感念朝孔公的事跡，於台中及二崙都興建垂欲堂紀念朝孔公，每年祭祖之時，雙方必會相互交流往來。

溫和公祠(福綿堂)，為十二世祖崇洞公(諡號溫和)，是為來台開墾二崙來惠村的開基祖。溫和公下傳六大房，大房天慶公派在來惠村、二房天諍公派移往廊仔。溫和公祠(福綿堂)建立於昭和7年(1932年)，由廖富炭、廖內、廖富川，會同廖富淵、廖富春等人共同籌備興建，現在溫和公祭祀公業三甲餘地之收入，其主要節慶為元宵節、清明掃墓、端午節、重陽節、冬至、過年、忌日(九月十二日)。

地「土支」公廟，為供奉十三世祖子等公，於港尾地區懸壺濟世，受到後人尊敬，因積勞成疾而過世，又無後代，後人經港尾順天宮的關聖帝君指示，封為地「土支」公神，並於昭和7年(1932年)興建茅草屋祭拜，後於民國70年(1981年)重建至今。²⁷²

子成公祠(追遠堂)，為供奉九世祖子成公，為了奠定後代子孫的繁榮而設立的祭祀公業，鳩集了開墾廣興大埔的頂浦等水田三筆，共計一甲八分，成為祭祀公業的基本財產並成為每年祭祖所需費用，但日本時期受到皇民化的影響而解散，直到昭和八年(1933年)，徵得派下子孫同意後，重建追遠堂至今。

以上為雙廖(張廖)氏的幾個重要祠堂，由於雙廖(張廖)氏在當地的人口數較多，

²⁷² 《地「土支」公廟簡誌》，港尾順天宮主任委員廖良元提供。(訪談時間：2006.11.18)(見附錄五)

所在範圍也較大，因此其祠堂的數量也比其他姓氏的多。筆者在此所觀察的重點是放在崇遠堂上，以祭祀原始祖「廖元子公」為主的崇遠堂，是目前仍保有以詔安客家話進行儀式的祠堂，其春秋二祭(正月 11 日、九九重陽)是由禮生帶領並遵循古禮進行，以往參加的人數有一百多人左右，但隨著社會經濟以及組織變革後，目前只有約五十人參加，在形式上是以理監事為主要參加活動的對象，但這些理監事的遴選仍是以各房派出的代表選出，雖然因為各房的分支過多，而沒有皆派出代表，但依然以雙廖(張廖)氏各房的血緣脈絡為主來參與祭祀，當代的祭祖規模雖不比以往盛大，但仍然是當地宗親一個凝聚向心力的重要場所。

透過以上討論發現，在雲林縣詔安客文化圈中，這些祠堂大多是在清朝及日本時代的產物，而祠堂的建設也可以看出一個家族在當地勢力的大小，綜合比較來說，鍾氏的祠堂記載的紀錄雖然很早，但也沒有其創立的年代，加上地點不清楚的關係，對於鍾氏祠堂的紀錄反而不夠周全而無法了解；而根據李氏宗祠與雙廖(張廖)氏宗祠的建立年代都約在清道光年間，據推測清道光年間應該是子孫來台發展較為穩定的年代，所以有足夠的資金與力氣來興建祠堂，但很可惜的是，目前為止筆者並未蒐集到有關李氏宗祠與雙廖(張廖)氏宗祠的記錄資料，實為可惜。

宗祠的建設所帶動的是家族的繁盛，而家族又是成為當地發展的一個重要因素，根據《臺灣人物誌》(1985 年~1945 年)²⁷³的紀錄發現，在詔安客文化圈中也留下了許多重要的人物。

鍾氏人數是詔安客家人中排名第三大姓氏，筆者依據《祭祀公業永嗣公派下員系統圖》²⁷⁴中所載，日本時代鍾氏家業正逐漸蕭條的時候，鍾氏十六世宗親鍾大爐為台北農事試驗場畢業，返回崙背水利監視所服務，發現祖業荒廢，於是招集其他宗親重新整理其祭祀公業土地，奠定了現代所見的鍾氏祭祀公業雛型，還有其他鍾氏宗親，多為日本時代地方上的保正(見表 5-2)，由此表也可見日本時代的政治圈中，鍾

²⁷³ 資料來源：《臺灣人物誌》<http://140.115.130.210:8080/whos2app/start.htm>。

²⁷⁴ 永嗣公管理委員會製，1991，《祭祀公業永嗣公派下員系統圖》。

氏並沒有太多的發展，只有侷限在地方上而已。

表 5-2 鍾氏名錄

人名	居住地	資料出處	經歷
鍾 牛	布嶼堡下番社庄	《南部臺灣紳士錄》	下番社保保正、什穀什貨商
鍾玉山	布嶼堡南底藪庄	《南部臺灣紳士錄》	南底藪保保正、酒類販賣
鍾東海	布嶼堡酒沾仔庄	《南部臺灣紳士錄》	埤脚保保正、農
鍾德喜	布嶼堡下新街仔庄	《南部臺灣紳士錄》	下新街仔保保正、農

資料來源：《台灣人物誌》，<http://140.115.130.210:8080/whos2app/start.htm>。

詔安客家人中排名第二大的李氏，比較有名且活躍在地方上的人士，大概就以《臺灣人物誌》(1985年~1945年)中所載的人為主(見表 5-3)。由表可見大部分的李氏宗親發展的地區多在崙背，除了保正之外還有醫生、協議會員等職務，增加了對地方上的醫療設施、以及相關建設等的幫助，也有活躍於日本政治當中的宗親，本表格並未列出所有出處，全文請見(附錄十二)。除表格中所列的保正之外，據《雲林縣鄉土史料》〈二崙鄉分組座談紀錄中〉還指出了：永定庄的李味、楊賢庄的李定、港後庄的李振福、後興庄的李漫等人²⁷⁵。

表 5-3 李氏名錄

人名	居住地	資料出處：	經歷
李方碇	崙背街	《南部臺灣紳士錄》	布嶼堡崙背第二保保正、酒販賣
李玉璋	崙前庄	《南部臺灣紳士錄》	布嶼堡崙前保保正、農
李打蟾	大義崙庄	《南部臺灣紳士錄》	布嶼堡大義崙保保正、農
李捷元	崙背庄	《南部臺灣紳士錄》	醫生
李振福	二崙庄 港後	《臺灣人士鑑》	二崙產業組合常務理事、二崙庄協議會員、二崙信用組合書記、虎尾郡水利組

²⁷⁵ 臺灣省文獻委員會編，1998，《雲林縣鄉土史料》，〈二崙鄉分組座談紀錄〉，頁 359。

			合實行小組合長、永定厝第六保保正、二崙信用組合理事
李謀松	崙背庄	《臺灣人士鑑》	崙背庄協議會員、崙背青年團長、臺南州主催街庄吏員講習會、產業組合實務講習會、產業組合高等講習會、嘉南大圳組合職員、崙背庄役場、文書主任、崙背庄衛生主任、崙背庄土木主任、崙背庄財務主任、崙背庄協議會書記、崙背公學校保護者會副會長、信用組合役職員、專賣局小賣組合役員、崙背少年團顧問
李謀番	二崙庄	《臺灣官紳年鑑》	二崙庄協議會員、油車區長
		《南部臺灣紳士錄》	油車區庄長
李慶樟 (井上慶章)	虎尾郡 崙背庄 崙背	《臺灣人士鑑》	醫師、臺北赤十字社醫院、公醫、大甲郡大安庄駐在、大安庄協議會員、大安公學及海墘公學校校醫囑託、臺中慈惠院大安庄醫務囑託、宏德醫院、崙背庄教育委員、嘉義慈惠院囑託、崙背公學校校醫囑託、崙背庄協議會員、崙背信用組合監事

資料來源：《台灣人物誌》，<http://140.115.130.210:8080/whos2app/start.htm>。

雙廖(張廖)氏為雲林詔安客中人口最多的姓氏，在日本時代是其最為繁盛的時
候，不只在地方上握有經濟大權，政治上更因為與日本關係良好而時常擔任地方政府
單位的重要人員 (見表 5-4)，本表格並未列出所有出處，全文請見(附錄十三)。由此
表可看出，雙廖(張廖)氏在日本時代所擔任的職務更為多元化，而受到日本政府的重
視，更使得當地有許多建設在此時期完成。

表 5-4 雙廖(張廖)氏名錄

人名	居住地	經歷
廖 大	二崙庄 三塊厝	二崙庄協議會員、農業、請負業、三塊厝土地整理委員、大日本製糖株式會社委員、三塊厝區總代、崙背學務委員、埤圳組合管理者、帝國在鄉軍人會名譽會員、虎尾郡埤圳組合評議員

		資料出處：《臺灣官紳年鑑》
		農業請負業、三塊厝土地整理委員、大日本製糖會社地方委員、二崙庄協議會員、二崙庄三塊厝區總代、崙背學務委員、埤圳組合管理者、帝國在鄉軍人會名譽會員、虎尾埤圳組合評議員、日本赤十字社正社員
		資料出處：《南進日本之第一線に起つ—新臺灣之人物》
廖 仍	虎尾郡 二崙庄	醫師、街協議會員
		資料出處：《臺灣紳士名鑑》
廖 用	布嶼堡 湳坑仔	三塊厝保保正、農
		資料出處：《南部臺灣紳士錄》
廖 我 (清水 治雄)	虎尾郡 二崙庄 田尾	二崙庄助役、二崙信用購買販賣利用組合理事、二崙庄雇、二崙庄書記、二崙信用組合監事
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖 見	崙背庄 羅厝	崙背庄助役、南進農產工業株式會社取締役、崙背公學校保護者會長、公學校訓導心得、區書記、會計役、助役兼會計役
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖 明	二崙庄 田尾	大日本製糖株式會社地方委員
		資料出處：《臺灣實業名鑑》
廖 浮	虎尾郡 二崙庄 田尾	二崙信用購買販賣利用組合監事、二崙庄協議會員、二崙第八保保正
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖三雨	惠來厝 庄	惠來厝保保正、酒販賣
		資料出處：《南部臺灣紳士錄》
廖三鄰	二崙庄 惠來厝	布嶼拓殖株式會社社長、布嶼拓殖株式會社取締、貸地業、甘蔗栽培、酒類製造業、養豚業
		資料出處：《臺灣官紳年鑑》
		酒類製造業、養豚業經營、貸地業、布嶼拓殖株式會社取締役社長
		資料出處：《自治制度改正十週年紀念人物志》
廖天臺	布嶼堡 崙背庄	崙背區街長、農
		資料出處：《南部臺灣紳士錄》
		彩票小賣人
		資料出處：《日日新報》〈雜報〉
廖石恭	虎尾郡 崙背庄 阿勸	崙背信購販利組合專務理事、日糖地方委員、庄協議會員、教育委員、西螺農產組合、崙背信組書記、虎尾郡役所雇、崙背信用組合專務理事、農倉、大日本製糖株式會社地方委員
		資料出處：《臺灣人士鑑》

廖先臺	布嶼堡 崙背庄	醫生
		資料出處：《南部臺灣紳士錄》
廖承丕	二崙庄 新庄子	虎尾郡水利組合評議員、貸地業、保正、西螺庄長、西螺區長兼新社區長、西螺信用組合創立委員長、西螺信用組合監事、西螺街協議會員、西螺信用組合長、西螺市區改正實行委員、臺南州米穀信購販利組合理事、西螺公學校兒童保護者會顧問
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖良扁	布嶼堡 湳仔庄	湳仔保保正、農
		資料出處：《南部臺灣紳士錄》
廖金把	虎尾郡 崙背庄	崙背庄長、崙背信用組合長
		資料出處：《臺南州名士錄》
		崙背庄長、崙背區役場書記、區長、庄長、信用組合長、嘉南大圳會議員
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖昆金 (豐田 博文)	虎尾郡 崙背庄	辦理士、南進農產工業株式會社社長、崙背信用組合長、特許事務所嘉義市、嘉義市司法書士、崙背信組監事、崙背庄方面委員、皇奉虎尾郡支會參與、日糖地方委員、同郡米穀統制組合總代、同郡地主報國會幹事
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖辛錦	虎尾郡 崙背庄 羅厝	崙背信用組合監事、崙背庄雇、崙背庄書記補書記、臺南州土地整理組合委員
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖裕火	虎尾郡 二崙庄 惠來厝	庄協議會員、信用組合理事、水利組合協議會員、農事組合評議員、虎尾郡守、臺南州知事
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖裕紛	虎尾郡 二崙庄	布嶼拓殖株式會社專務取締役、嘉義廳農會助手、臺南州農會雇、虎尾庄會計役、二崙庄助役、二崙庄長、二崙信用購買組合常務理事
		資料出處：《臺灣官紳年鑑》
		臺南州會議員、貸地業、嘉義廳農會技手、二崙庄會計役、庄助役、二崙信用組合專務理事、虎尾郡農事組合技手、布嶼拓殖株式會社專務取締竹二崙信用組合理事、虎尾郡米穀統制組合評議員
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖貴茂	二崙庄 惠來厝	二崙信用組合專務理事、皇民奉公會二崙庄分會經濟部長、大日本製糖臺灣支社雇、二崙信用組合事務員、二崙庄方面委員、二崙信用購買販賣利用組合理事
		資料出處：《臺灣人士鑑》

廖貴殿	虎尾郡 二崙庄	醫師
		資料出處：《臺灣紳士名鑑》
廖貴登	二崙庄 惠來厝	醫師、二崙庄協議會員、嘉義醫院醫務囑託、二崙公學校校醫、嘉義慈惠院醫務囑託、二崙庄公醫、二崙信販利組合監事、臺南州農會代表者、州稅調查委員、臺南家政學院後援會理事、虎尾國民農學校組合會議員
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖常鳳	布嶼堡 田尾庄	田尾第一保保正、農
		資料出處：《南部臺灣紳士錄》
廖富典	布嶼堡 頂廍仔	下庄仔保保正
		資料出處：《南部臺灣紳士錄》
廖富淵	虎尾郡 二崙庄 惠來厝	二崙庄長、二崙信用組合長
		資料出處：《臺南州名士錄》
		二崙庄長、信用購買組合長兼專務理事、虎尾郡水利組合評議員、西崙自動車會社取締役
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖萬喜	虎尾郡 二崙庄 三塊厝	日本製糖農參事、虎尾郡水利組合評議員、二崙庄長、二崙信用組合長兼專務理事、西崙自動車取締役、赤十字社特別有功章
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖萬喜	虎尾郡 二崙庄 三塊厝	二崙信用購買販賣利用組合監事、二崙庄方面委員、二崙信用組合總代、農事改良組合評議員、二崙第五保保正、二崙區原料委員
		資料出處：《臺灣人士鑑》

資料來源：《台灣人物誌》，<http://140.115.130.210:8080/whos2app/start.htm>。

據筆者所調查的資料發現，除了從各姓氏的名錄中可以看見當時許多有名的士紳之外，接著透過崙背、二崙在日本時代各庄長、以及民國後各鄉鄉長的名冊(見表 5-5、表 5-6)，也可以看見許多名列日本時代各有名的人士在上面。

表 5-5 二崙庄庄長(日)、二崙鄉鄉長(民國)一覽表

地區	首長名	任期	任別	備註
布嶼堡長	待考	日明治 28 年 -42 年		日本統治台灣時期，將全島行政區劃分為台北、台中、台南三縣，裁撤雲

				林縣改成為斗六廳，隸屬台中縣。明治 28 年-42 年間的行政區域隨著台灣總督的不同而有所改變，其中又曾經利用警察人員辦理地方事務，因此資料不齊全。
第一任油車區長	李應理	日明治 42 年-日大正 9 年		當時的斗六廳歸屬於嘉義縣，西螺支廳下設有西螺、新社、油車、崙背、麥寮等五區。油車區置區長，第一、第二、第三任油車區區長均為油車人。
第二任	李謀番			
第三任	李東周			
第一任二崙庄長	郭金如	日大正 9 年-11 年	官派庄長	嘉義人。油車區廢，改設二崙庄，隸屬於台南州虎尾郡。
第二任	廖富淵	日大正 11 年-日昭和 20 年	官派庄長	二崙來惠村人。
第三任	池田密太郎	日昭和 20 年-民國 34 年	官派庄長	日本人。昭和 20 年 6 月 27 日於任內病逝 59 歲。
第四任	上里金助	民國 34 年-同年	官派庄長	日本人。
第一任	廖貴登	民國 34-37 年		鄉民代表會推選，台南縣政府派任
第二任	廖貴登	民國 37-38 年		
第三任	廖 浮	民國 38-40 年		二崙鄉代表會所選並由台南縣政府派任
：				
：				
其後開始為地方自治所選(在此不列表)				

資料來源：《西螺七崙開拓史》²⁷⁶、《雲林縣志稿 卷首 史略篇》²⁷⁷。

表 5-6 崙背庄庄長(日)、崙背鄉鄉長(民國)一覽表

地區	首長名	任期	任別	備註
布嶼堡長	待考	日明治 28 年-42 年		日本統治台灣時期，將全島行政區劃分為台北、台中、台南三縣，裁撤雲林縣改成為斗六廳，隸屬台中縣。明治 28 年-42 年間的行政區域隨著台灣總督的不同而有所改變，其中又曾經利用警察人員辦理地方事務，因此資料不齊全。

²⁷⁶ 廖 丑，1998，《西螺七崙開拓史》，台北：前衛，頁 58。

²⁷⁷ 仇德哉，1978，《雲林縣志稿 卷首 史略篇》，雲林：雲林縣文獻委員會編印，頁 183-184。

第一任崙背區長	廖天臺	日明治 42 年-待考	區置區長	當時的斗六廳歸屬於嘉義縣，西螺支廳下設有西螺、新社、油車、崙背、麥寮等五區
第二任	李捷元	待考-日明治 43 年	官派區長。	當地有名的醫生。
第三任	廖金把	日明治 43 年-日大正 9 年	官派區長。	崙背港尾村人。崙背廢區改庄，崙背庄長仍由廖金把連任。此時崙背隸屬台南州虎尾郡。
第一任崙背庄長	廖金把	日大正 9 年-日昭和 13 年	官派庄長。	
第二任	佐藤雅雄	日昭和 13 年-昭和 19 年	官派庄長。	日本人
第三任	桂宋學	昭和 19 年-民國 34 年	官派庄長。	日本人，民國 34 年台灣光復停職。
第一任	楊克明	民國 35-37		鄉民代表會推選，台南縣政府派任。
第二任	李慶樟	民國 37-40		鄉民代表會推選，台南縣政府派任。
：				
：				
其後開始為地方自治所選(在此不列表)				
資料來源：《西螺七崁開拓史》、《雲林縣志稿 卷首 史略篇》。				

透過以上表格的陳述，都可以看出雙廖(張廖)氏比起其他的姓氏在當地較有聲望，而且透過比對還可以發現，能夠擔任庄長以及鄉長，在當地都已經是相當有名望的人，而當地的許多措施建設，也幾乎在他們的手中完成。根據《西螺七崁開拓史》²⁷⁸所載，二崙庄庄長廖富淵曾被推選為嘉南農田水利組合委員，因此非常重視二崙地區的水利建設與發展，因此二崙地區有將近一千公頃左右的水田被開發，受到日本政府器重，其在任的時間自大正 11 年(1922 年)到昭和 20 年(1945 年)為止，其他如二崙信用組合(今二崙農會信用部)²⁷⁹、二崙庄農業倉庫、二崙及油車公學校校舍等都在其任內完成。

筆者在二崙地區田野調查的時候，在二崙公館有一已經荒廢的廖欲紛公館，他是

²⁷⁸ 廖 丑，1998，《西螺七崁開拓史》，台北：前衛，頁 254-263。

²⁷⁹ 日本時代稱為「レルヨラレぬあべ」信用組合，成立於大正時期，負責經營儲蓄與貸款等業務。(臺灣省文獻委員會編，1998，《雲林縣鄉土史料》，〈二崙鄉分組座談紀錄〉，頁 356。)

二崙地區的一個傳奇，繞了聚落一大圈以後更發現，廖欲紛公館的佔地至少有一甲，而這個聚落更是依靠著廖欲紛公館所建，還可以看出外圍的房子緊黏著公館的外牆，可以說幾乎是整個公館聚落的土地是廖欲紛已經荒廢的公館，可見其當時輝煌的情景。廖欲紛於大正 11 年(1922 年)向台南廳申請並承購二崙庄西村一代的土地，開設「布嶼拓殖會社」，並僱來新竹一帶的客家人，二、三年後此地成爲可以耕作的良田，使他所擁有的土地增加至二、三百公頃，成爲當地有名的大地主²⁸⁰。筆者向附近的鄰長詢問廖欲紛公館的情況，他表示他小時候曾經在此廖欲紛的底下做事，對他們家的經濟狀況印象深刻。

我小時候還曾經在他們家做過事，算是他們家的佃農，非常有錢，前面這一大片土地也都還是他們家的，不過後來子孫都搬到其他地方去住了。

另外，在對崙背地區大有建樹的，是從崙背區長開始到崙背庄長，總共擔任長達 23 年的崙背首長的廖金把，據受訪者廖介源²⁸¹表示，廖金把受到日本政府的信任，在其任內興建了庄役場辦公廳舍、崙背公學校校舍，創立崙背庄信用組合(合作社)並兼任組合理事主席，積極推動地方建設，在任內翻修重建崙背地區的信仰中心—奉天宮，奉天宮的重建爲當時地方的一大盛事，他的兒子廖昆金更是虎尾中學的創校人，爲地方第一所創立的中學校。

第三節 地方宗族組織

本節的地方宗族組織將針對其祭祀公業與宗親會的發展進行討論，進入討論之前，首先要先了解台灣的祭祀公業發展的歷史過程，過去對聚落而言除了宗教信仰對社會產生約束能力之外，地方上的宗族組織也具有維持秩序的功能存在，尤其台灣社

²⁸⁰ 廖 丑，1998，《西螺七崙開拓史》，台北：前衛，頁 257-263。

²⁸¹ 受訪者爲廖元子公育英會董事長廖介源。(訪談日期 2006.12.17.)(見附錄五)

會具有移墾性質，更容易導致同姓、或是同宗親的人容易聚集一起，形成以宗族為發展的社會型態，宗族組織最常見的就是祠堂，為了支持祠堂的活動，經濟來源是組織祠堂不可缺少的部份，祭祀公業便是以祭祀祖先為目的而設立的獨立財產，並具有登記、並擁有財產與法律行為的資格²⁸²。淵源於大陸祭田的祭祀公業，主要是建立在祭拜共同祖先的基準上，且管理祖先留下來的公有財產(包括金錢、土地、建物等)而設立的組織，除了支付每年祭祀的活動外，也含有後代子孫避免遺忘祖先的涵義在。

臺灣祭祀公業最為發達的時期，是清嘉慶、道光年間，隨著開墾逐漸穩定、經濟也開始成長，台灣許多的祭祀公業多在此時設立²⁸³。日治時期，日本原有意將台灣特有的祭祀公業組織的舊有慣習廢除，受到台灣評議員的不滿抗爭後而得以繼續存在²⁸⁴，大正 11 年(1922 年)公佈的「台灣祭祀公業令」也同時申明，不得再新設祭祀公業，並於大正 12 年(1923 年)正式施行，但若以民法的法人組織成立，並以祭祀祖先為目的的話，還是可以成立²⁸⁵。台灣光復以後，依照中央政府體制下的法令推動農村發展計畫土地改革，根據當時的規定，將祭祀公業的出租耕地除保留七則至十二則²⁸⁶的水田六甲外，其餘由政府徵收放領，也導致祭祀公業祖田的面積大大減少，加上不動產所有權的行使限制²⁸⁷，在經濟上依賴不動產為收益的祭祀公業幾乎無法繼續生存，導致祭祀公業不再興盛，後又隨著社會環境的開放，傳統聚落的改變，早期成立祭祀公業的目的也開始改變。民國 70 年(1981 年)，政府制定了新的《祭祀公業土地清理要點》，其中第二十三點提到：「新設立之祭祀公業，應以財團法人為之，祭祀公業所取得不動產所有權或他項權利時，除已成立財團法人者外，應登記為派下員全體共同共有。」²⁸⁸俟後，要登記祭祀公業的團體都必須提出相關的財產證明，並以財團法人的身分始能登記。

²⁸² 田井輝雄，1945，〈台灣家族制度祖先祭祀團體〉，《台灣文化論叢》，頁 236。

²⁸³ 周宗賢，1983，《台灣的民間組織》，台北：幼獅文化，頁 33-34。

²⁸⁴ 陳得國，2005，〈台灣祭祀公業的由來與演變之探討〉，《台灣源流》，頁 25-28。

²⁸⁵ 姉齒松平，1934，《祭祀公業並びに台湾に於ける特殊法律の研究》，台北：南天書局，頁 1-5。

²⁸⁶ 根據耕地的好壞分成十二等則，良田由一則開始往後推算，因此當時政府所徵收的祭祀公業的耕地皆為良田。

²⁸⁷ 陳得國，2005，〈台灣祭祀公業的由來與演變之探討〉，《台灣源流》，頁 25-28。

²⁸⁸ 尤重道，2003，《祭祀公業之研究—以派下權及財產為中心》，嘉義：國立中正大學法律學研究所。

鍾氏在雲林詔安客的人數中算少數，鍾氏的「祭祀公業永嗣公」成立於日本時代，光復後又有登記「鍾氏宗親會」，祭祀公業與宗親會的會員組成及理監事都是同樣的成員，其成員主要是由崙背、二崙地區鍾氏為主的八個部落所組成，入會條件必須是二房公的派下成員(男子)，並以其祖譜為遴選基礎，每十年會調查一次，可確定成員的輩分，目前約有四、五百位成員。

祭祀公業永嗣公又為永嗣公派下員宗親會，為管理其祭祀公業所屬財產而設立，目前有管理人(理事)五至九名、監事三至五名，每屆任期為五年，由所有派下員共同推薦表決，並可連任無限定。理事會則由理事中推選一位常務理事；監事組織監事會，則由監事中推選一位常務監事；常務理事的工作是代表處理祭祀公業永嗣公的所有財產及事務，並定期召集理監事聯合會議決議其年度預算支出，每五年定期召開派下員大會，必要時亦有可以召開臨時會。

祭祀公業永嗣公的主要祭典儀式除了主要祭祖的清明節之外，還有上、中、下元節、端午節、春節等，派下會員沒有收取會費，經濟來源以收取祭祀公業祖產租金為主，目前鍾氏的祖產有田地四公頃左右(見表 5-7)。

表 5-7 鍾氏祭祀公業祖產面積

區別	面積(公頃)	等別	筆數	位置	備註
永嗣堂	0.0851	76	1	枋南村	52年11月建造
田地	4.2328	10	21	枋南村	三七五放租
建地	0.5513	76	2	枋南村	每分地四千元出租

資料來源：《永嗣公祭祀公業管理章程》²⁸⁹

²⁸⁹ 《永嗣公祭祀公業管理章程》，開山宮委員鍾春輝提供。(資料以祭祀公業永嗣公管理章程為主)

根據鍾錦義²⁹⁰表示，鍾氏的祭祖過程比較簡單，過去還有禮生負責儀式的進行，但隨著時代改變現在已經改爲由司儀主持，儀式進行的時候是以福佬話爲主，沒有特別使用詔安客家話的習慣，這點與雙廖(張廖)氏的崇遠堂目前仍有使用詔安客家話有所不同，但是他們仍然藉由維持祭祖的活動，以祭祀公業的派下員的理監事等代表參加，也有其他鍾氏的宗親共同參與，藉此維繫宗親之間的互動。

李氏所屬的「祭祀公業李武惠」是與隴西武惠堂同時間建立，在清道光年間 22 位一同來台屯墾的李氏宗親，集會決議，鳩集資金叁萬貳千元購地置產，並設立祭祀公業李武惠。置產的土地分派於 22 房下的子孫共同耕作，並年收二次租金，由管理員將歲收做爲日常事務費、財產管理費、每年祭祀費用、祖祠修繕費等。根據《祭祀公業調查書》²⁹¹所載其沿革(見圖 5-1)可見，日本大正時期的李武惠祭祀公業的發展完整，且正常運作，主要祭祀日期有每年的除夕、清明、中元大祭、農曆十一月十五。

不過，世代交替運作的祭祀公業李武惠，在民國六十八年時管理人李春承過世後，祭祀公業的運轉處於停滯狀態，後加上祠堂年久失修不堪風雨吹襲，而毀於一旦，後由李春承之子李清池找齊 22 房派下員的後代子孫共同協力，於民國 95 年重建李氏祠堂，並由李清池接任祠堂管理人。

根據李氏的《祭祀公業調查書》指出，祭祀公業李武惠的成員目前共有七百〇二人，皆爲 22 房的派下員子孫，每四年遴選一次總幹事與成員，目前其祖產共有一千二百多甲，會員沒有收取會費，經濟來源以收取祭祀公業祖產租金爲主。在李氏祠堂所觀察到的現象，因爲參與的派下成員不熱衷此活動，所以參與祭祖的人數較少，據李文男²⁹²表示，「當時隴西武惠堂重建的時候，派下員後代子孫因重建事宜有過衝突，使得參與李氏宗親間的活動上較不熱絡，加上李氏的聚落不如雙廖(張廖)氏與鍾氏的聚落集中，比較分散，所以除了隴西堂李武惠之外，比較少有共同祭祀的祠堂。」與鍾氏光祿宮一樣，李氏的祭祖儀式也已經簡化，且儀式進行也是以福佬話爲主，並

²⁹⁰ 受訪者爲崙背鄉枋南村光祿宮主任管理員鍾錦義。(訪談時間 2008.3.24.)(見附錄五)

²⁹¹ 《祭祀公業調查書》，隴西武惠堂的管理員李清池提供。

²⁹² 受訪者李文男爲李武惠祭祀公業派下員之一。

未使用詔安客家話，主要是因為福佬話為大部分人較能理解的語言，因此才改為使用福佬話，而參加祭祖儀式的人員是由管理人暨李氏的宗親共同參與，未有參加人員的限制。

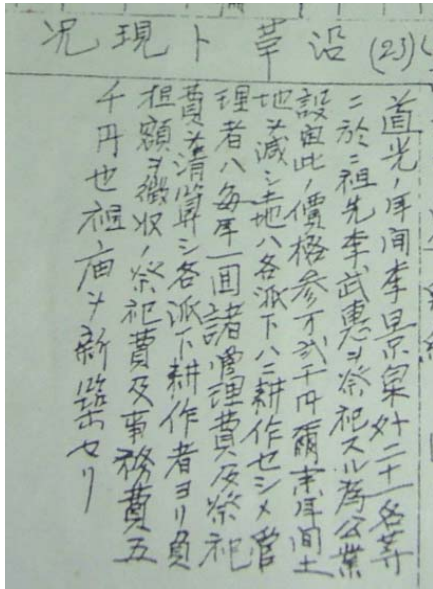


圖 5-1 李氏的《祭祀公業調查書》所載的現況與沿革²⁹³

雙廖(張廖)氏為雲林詔安客中人數最多的姓氏，也是詔安客中祭祀公業組織最為完整的，自清道光 28 年(1884 年)時，建祠堂「繼述堂」的同時便成立「張廖元子公財產創設委員會」來管理祖產，後來隨著繼述堂倒塌後，祭祀公業的管理也跟著式微。直到民國 42 年(1953 年)時，才又重新向縣政府正式申請立案「雲林縣元子公張廖姓宗親會」來負責祭祀事宜及宗親聯誼。民國 48 年(1959 年)時，因張姓家族向雲林縣政府欲申請「張氏宗親會」，卻被誤以為張氏宗親會與張廖宗親會是一樣的宗族，申請事宜便遭到拒絕，政府另公函給張廖宗親會。雖然是政府政策上的失誤，但是張廖姓宗親會也沒有理由拒絕張氏的人加入；受到這件事情的影響，另於民國 49 年 3 月申請核准設立「財團法人雲林縣廖元子公育英會」，將祭祀公業的財產管理交由育英會負責。因此目前其組織內部的管理分為：「雲林縣元子公張廖姓宗親會」，負責祭祖

²⁹³ 全文請見附錄十四。

事宜與宗親聯絡；另一個為「財團法人雲林縣廖元子公育英會」，負責組織、財產的管理。

根據《財團法人雲林縣廖元子公育英會捐助章程》²⁹⁴指出，雲林縣元子公張廖姓宗親會是依據社團法人法成立，組織結構分為理事長、監事會，每四年改選一次。理事會有九人、監事會三人，是根據西螺、二崙、崙背三鄉鎮的會員推舉投票選出。另外，財團法人雲林縣廖元子公育英會的組織結構較為嚴謹，因為牽涉到的是與財產相關的問題，所以在會員的挑選上是以張元子公派下的後裔才能入會。育英會的組織結構分為董事長、監事會，設置董事九人、候補董事二人、監事三人、候補監事一人，任期為四年得以連任。根據章程第十八條規定，董監事的人選名額以鄉鎮分配，西螺鎮董事四人、監事一人，二崙鄉董事四人、監事一人，崙背鄉董事一人、監事一人。其分配的原則主要是以各鄉鎮內的西螺七嵌的聚落人數作為分配比例。

目前雲林縣廖元子公育英會的固定經濟來源就是田租，延續自清朝開墾到日本時代所累積的田產，雙廖(張廖)氏所擁有的土地面積幾乎是地方上最多的大地主，受到光復後土地政策的影響，張廖家族原本 400 多甲的土地，現在只剩下約 7 甲左右，但仍收為宗親活動時所支助的費用，因此不管是宗親會或是育英會，會員並沒有收繳會費的習慣。而在雙廖(張廖)氏的祭祖方面，就目前所觀察到的是以崇遠堂最為特別，至今仍然遵循古禮進行，同時也以詔安客家話為儀式進行的主軸，是詔安客家地區至今仍然保存此傳統的姓氏，此部分已於第三章儀式語言的部份有詳細的描述。

第四節 小結

綜合以上的討論，關於雲林詔安客祖先崇拜與宗族組織及家族發展，以其組織結構較為完整的三大姓氏雙廖(張廖)氏、李氏、與鍾氏為介紹，在祭祖的行為上，可以發現有許多祭祖細節已經消失或改變，傳統是會隨著時間而改變的，只是快和慢的

²⁹⁴ 《財團法人雲林縣廖元子公育英會捐助章程》，1960，廖元子公育英會印，廖元子公育英會董事廖東仁提供。

問題，但是在祭祖上仍有其保守的性質存在，所以在雲林詔安客的文化圈中，至今仍然保有喪葬儀式中的「作客」行爲，這不只是語言上的傳承，也保存了其傳統的特殊性，更突顯了詔安客的與眾不同。

過去在不同政權的統治下，各個家族都有其宗祠的建立與發展，本研究主要是從日本時代的紀錄、以及各家族所保留下來的資料分析，發現大部分的宗祠都是在清朝時期就有，也證實了開墾初期的聚落組成，以血緣關係所組成的聚落是重要的基礎²⁹⁵，因此便存在著以宗祠爲主的祭祀活動、以及祭祀公業。透過對雲林詔安客的三大姓氏家族的研究後發現，日本時代這三大家族都各有其宗親成爲當地發展的主要士紳，對當地的建設頗有建樹，也建立了這三大家族在雲林詔安客中重要的地位。

隨著各家族的發展所帶來的地方建設，以及在祖先崇拜的過程與組織結構。現代人逐漸沒有將牌位放置在祠堂的習慣，因爲大部分的人都有自己的家族牌位，祭拜行爲也改爲小範圍的家內，所以也鮮少會接觸到祠堂的祭祖活動。根據筆者的田野觀察發現，現代的祠堂祭祖活動已經不再是單純的祭祀行爲，透過祭祖的場合成爲宗親之間交換情誼、或是成爲集中權力的地區，對於想要獲得其他宗親支持的政治人物，更是積極的出席祭祖場合，Freedman 亦指出，祠堂的祖先崇拜是一種集體的行爲，藉由儀式傳達出權力和社區的地位結構²⁹⁶，所以不管是在哪一個家族，都是藉由這樣的場所試圖展現其地方上的勢力。

雖然說漢人社會的研究總是脫離不了宗教與宗族的研究，但也唯有透過這些研究才能更了解詔安客與周邊福佬人的差異，再加上過去也曾經將詔安客與福佬客混爲一談，經過研究後才發現他們之間仍然有很大的區別，因爲福佬客的特性就是已經完全融入福佬人的生活，但是詔安客卻仍然保有其文化的特色。隨著時間的推進，在雲林詔安客文化圈中還會有多少的改變，尤其在文化與文化間的融合與衝擊下，傳統也會隨著時代的改變而有創新。

²⁹⁵ 田井輝雄，1945，〈台灣家族制度祖先祭祀團體〉，《台灣文化論叢》，頁 181-264。

²⁹⁶ Maurice Freedman, 1984, *Lineage organization in Southeastern China*. London: Athlone. P 91.

第六章 結 論

本章主要是針對前面所做的研究做一個總結，根據文化地理學的概念，引用「文化圈」的概念來了解詔安客文化，最主要是希望以一個整體性的角度，並在歷史時空的脈絡底下重新理解雲林詔安客。過去台灣的族群概念是在歷史發展的脈絡中，從各種不同的分類範疇下累積而成²⁹⁷，所謂的「客家」就是在此脈絡下被創造出來的，而隨著客家的被認識與了解後，詔安客的概念又從其中被分類出來。過去的詔安客研究當中，大多是以單一的文化特性做研究、或者是受到行政範圍的劃分而將切割的詔安客的研究，然而詔安客的分布範圍並非以單一地區為主，這也是過去的研究當中無法從整體角度的一大問題，因此本研究在此提出了「文化圈」概念，希望突破其研究範圍的限制，從更整體的角度來做研究，並從中提出其語言、宗教、與宗族等文化特性，希望藉此了解其文化組成的元素，本研究提出這三項文化特性是屬於一般漢人社會當中較為普遍的，但也因為透過這幾個觀點的研究更可以看出詔安客文化與其他漢人社會的差異，這也是本研究希望藉此達到彰顯詔安客文化的目的。

因為沒有受到禁海令的限制，從各家族的族譜紀錄、及其他相關等資料可得知，大約從清康熙年間就已經有墾民來台，因此其來台開墾的時間相當早，與福佬人相處也已經有好幾百年的歷史，隨著各家族入墾雲林地區，其所聚集的區域也有所不同，但是可以確定的是各家族是以同姓氏為主，共同在某個地區開墾居住，因此從今天的各聚落的姓氏比例來看，仍有許多部落的第一大姓氏超過 50%的。經過筆者實際的田野調查後發現，以詔安客為主的聚落包括，崙背鄉的崙背(西榮、南陽、東明)、港尾、羅厝、崙前、鹽園、枋南，二崙鄉分布在二崙(崙東、崙西)、三和、來惠、田尾、湳仔、大義、復興等，雖然有些詔安客的聚落與福佬人聚落很相近、甚至有雜居的地區，但是經過研究後發現，詔安客仍然保有自己的文化特色，其中尤其以他們的語言最為特別。

²⁹⁷ 楊聰榮，2005，〈從族群關係史看台灣客家的分類範疇與獨特性〉，《台灣史學雜誌》，頁 123。

透過這點可以發現，詔安客來台開墾的時間相當早，可是在過去的歷史紀錄中，不管是清朝的紀錄、或是日本的調查都沒有他們的蹤跡，所以也使得過去詔安客紀錄一直隱藏在福佬人之中，直到洪惟仁²⁹⁸調查全台福佬話的分布時，才將雲林的崙背、二崙一帶不是說福佬話的客家人提出來，才使得他們的客家身分受到重視。而也因此打破了過去認為「粵=客家人」、「福=福佬人」的刻板觀念，這使得詔安客研究更顯得重要。

另外，在過去的臺灣研究中，大部分都會以一個地區的地名作為研究範圍，因此過去詔安客的研究，也是以地名作為研究範圍，如崙背、或是二崙等，但是這樣也分割了他們的文化特性，造成無法從整體的角度來研究詔安客，因此在討論雲林詔安客的時候，應該將他們當成一整個群體來討論，而不是只能針對某些地區的詔安客，因此筆者試圖透過「雲林詔安客文化圈」的概念來理解雲林詔安客。

如何展現雲林詔安客文化圈內的詔安客文化特色，筆者根據在田野中的發現，從中舉出了幾個詔安客的文化特性，如語言、宗教、以及宗族等，這些都是能夠呈現出與詔安客相關的特色，從自然環境與聚落開始，討論詔安客在此地區所呈現出來的地理空間分佈，並探討詔安客來台開墾時候的歷程，聚落的形成與分布對於了解詔安客是很重要的基本背景，也因此發現詔安客所在的聚落都是以不同的姓氏作為一個範圍，此範圍也與福佬人的聚落有所界線，成為詔安客文化圈中的一大地理特色。不過受到行政區域的規劃後，也導致詔安客之間的文化特色受到切割，因此要了解其特色的差異，必須對此地區的行政沿革做充分的掌握，而且加上過去許多研究者都無法突破受限於行政區的規範，因此筆者發現應該要了解行政區劃分的沿革，才能更看得清楚詔安客文化圈的全貌。

經過筆者田野調查發現，在當地的居民都知道當地有「客人」，詔安客對自己的身份認知也知道自己是「客人」而非「詔安客」，而當詔安客從客家的大類被分出來以後，受到近年來地方政府時常舉辦的文化活動，大力推廣「詔安客」的概念才逐漸

²⁹⁸ 洪惟仁，1988a，〈消失的客家方言島〉，《客家風雲》，頁 13-17。

爲人所知，受到詔安客的身分概念被建構的同時，藉由各項活動的舉行，讓他們去認同並凝聚其共有的意識。因此，筆者試圖從過去的歷史紀錄中，去尋找是否有過他們的紀錄，以前在交通不發達的年代，語言的使用是有清楚的範圍與界線，因此也可以發現以詔安客爲主的聚落集中，語言的使用也特別集中在這個範圍內，所以從語言開始，在清朝的志書中曾經出現了「客莊=粵東」的概念，但也顯現了「客莊≠詔安客」的觀點，筆者推測當時有兩種可能，一種是將詔安客視爲與粵東同一個地區的居民、第二種可能就是詔安客當時已經能使用兩種語言，所以對外使用福佬話，也導致當時的紀錄者並沒有注意到他們的客家身分。

而從羅肇錦在〈漳泉鬥的閩客情結再探〉²⁹⁹提出新的看法，認爲清朝社會的分類是將漳州客視爲漳州人而非客家人，因此才無法從過去的歷史資料中找到與詔安客相關的資料，但是羅肇錦從許多地區所發生的械鬥進行分析，發現當時的漳泉鬥中的漳應該是指漳州客，因而認爲當時的漳泉鬥應該其實是「閩客鬥」，但是當時因爲沒有漳州客的概念，才會將他們的身分而認爲是「漳泉鬥」。另外日本時代的國勢調查中，也未發現詔安客的蹤跡，最有可能的原因是在戶口調查的時，受到祖籍分類的影響，而將詔安客登記成來自福建的「福」身分，因此詔安客在日本時代並未顯現出其「客」的身分。

詔安客家話目前使用的地區主要是集中在崙背、二崙一帶，這也是詔安客之所以重要的一大原因，根據陳秀琪的研究指出，台灣的漳州客當中剩下詔安客的語音保存是最爲完整的，雖然因爲與周邊福佬人有所交流，使得客家話與福佬話產生了語言上的接觸，進而導致詔安客家話在詞彙上也有轉借福佬話的情形，但仍然是目前漳州客語系研究中最重要的一群³⁰⁰。又根據李慶恭³⁰¹指出，詔安客應該在原鄉的時候就已經有會講兩種語言的能力，因此來到台灣後，才沒有與當地的福佬人發生械鬥，但詔安客的雙語能力卻反而隱藏他們客家的身分。

²⁹⁹ 羅肇錦，2003，〈漳泉鬥的閩客情結再探〉，《臺灣文獻》，頁 105-132。

³⁰⁰ 陳秀琪，2002，《台灣漳州客家話的研究—以詔安話爲代表》，新竹：國立新竹師院台灣與言與語文教育研究所碩士論文，頁 5。

³⁰¹ 李慶恭，2001，〈臺灣客家特殊的一支--詔安客〉，《台灣月刊》，頁 22-25。

過去，詔安客家話的使用是以家內使用為主，因為能夠使用兩種語言的關係，使得詔安客對外多使用較為主流的福佬話，對內才使用詔安客家話，因此詔安客家話的使用範圍仍然以詔安客為主的聚落、或是家內為主。但隨著地方文化的發展及推廣，詔安客家話的使用範圍也變多，目前使用最多的地方仍然還是以家內為主，其他則還包括學校、及祭祀場合等，受到政府政策的影響，開始推廣各地區的母語教學，因此學校成爲一個重要的語言傳播場所，就詔安客這個地區來說，仍然是以詔安客為主聚落的學區爲主，但是在詔安客爲多的崙背、二崙一帶最高學歷只有到國中而已，因此離開這個地區要使用詔安客家話的機會幾乎是沒有的，這也是在大環境底下，詔安客家話要傳承的一大困難處；而在祭祀場合上，根據田野所得的資料，目前只有雙廖(張廖)氏爲主的崇遠堂在春、秋二祭的時候，進行祭祖儀式的過程仍然是以詔安客家話爲主，其他的姓氏目前則是以福佬話爲主，因此崇遠堂成爲許多研究者主要的觀察對象。目前在詔安客語言研究上已經有不少的研究成果，但是大部分仍然著墨在語音的轉換等研究，本研究從另外一個角度，從其社會語言學的角度進行探討，希望藉此了解詔安客家話的日常生活語言的使用情況，從這個範疇的研究來理解詔安客家人在語言使用上所產生的認同，這也是在過去的研究中鮮少被注意到卻又相當重要的一部分。

而從詔安客家話的語言特殊性延伸出去還可以觀察到詔安客的其他文化特性，尤其在傳統漢人社會文化中不可或缺的就是宗教信仰與祖先崇拜的部份，雖然宗教與宗族研究對一般的漢人社會研究而言是相當普遍的一環，但本研究更希望藉此研究來彰顯詔安客家的文化特性。田頭田尾、庄頭庄尾、圳頭圳尾、陂頭陂尾土地公都顯示了土地公在台灣社會的普遍性，也代表著台灣社會最基本的宗教信仰，依據土地公廟的形制、外觀、祭祀等，都可以根據所在地不同而有不同的差異，從田野調查資料所得到的資料進行分析後發現，崙背地區詔安客與福佬人的土地公廟差異很清楚、二崙地區則差不多，筆者發現崙背地區的詔安客與福佬人的聚落分布很清楚；而二崙地區因爲詔安客人口比較多，分布也比較不集中，因此根據這兩個地區的土地公形制的比較

發現，詔安客聚落的分布範圍的情況，也會影響宗教的發展。

除了土地公之外，宗教信仰當中的村廟、以及祭祀圈也是觀察的重點，在村廟的信仰調查發現，雲林詔安客文化圈中是以天上聖母、關聖帝君、鍾馗為主，其中又以天上聖母的信仰最多，而鍾魁則是以鍾姓聚落的信仰為主。在祭祀圈方面，從早期因為西螺七崁的關係而有七欠媽輪值大拜拜的活動，但隨著西螺七崁逐漸式微、七欠媽的遶境活動也消失了，現在則變成只有幾個聚落互相交流，但其實對西螺七崁的聚落居民來說，七欠媽仍然是他們的信仰中心。而目前比較大型的祭祀圈是分布在以鍾氏為主的八個聚落，每年仍然有遶境祈福活動，並由這八大聚落輪流負責。除了遶境活動之外，在詔安客文化圈中還有一個宗教信仰的觀察活動，就是謝平安，從謝平安的活動來看，崙背地區的福佬人與詔安客很清楚的有其各自的媽祖系統，福佬人謝平安是請麥寮拱範宮的天上聖母來作客；而詔安客則是請崙背奉天宮的天上聖母來作客，也顯現了在福佬人與詔安客之間，對於其信仰仍有所不同。二崙地區則因為目前謝平安的活動已經式微，所以很多地區的寺廟已經沒有動員全庄，所以在二崙地區無法從謝平安觀察其差異。

從宗教信仰的觀察中可以發現，其實在詔安客文化圈中，同姓之間透過聚落與聚落的交流是相當頻繁，這樣的生活模式也能往前回推過去以同姓聚集的社會型態，而且在宗教信仰當中還可以發現詔安客家文化的特別，在土地公信仰中因其具有化胎的形制而顯現了與福佬人的土地公廟形制的不同，在《雲林土地公廟構造類型研究—以山線、海線、客家地區為例》³⁰²可以發現，魏愉真將雲林地區的土地公廟分為三大區塊：山線、海線及客家地區，更可以清楚的了解其土地公廟在此地區所呈現的差異；反觀宗教信仰方面，詔安客的幾個主要信仰神明—天上聖母、關聖帝君、伏魔大帝，與福佬人的宗教信仰是較為類似的，從這個部份可以觀察到詔安客在宗教信仰上與其他地區的客家人是有所不同的。

³⁰² 魏愉真，2005，《雲林土地公廟構造類型研究-以山線、海線、客家地區為例》，雲林：雲林科技大學空間設計系碩士論文。

受到過去的聚落形成大多是以同姓為主，尤其在詔安客為主的聚落，其祠堂的建立比起週邊的福佬人還要來得多，顯示了早期同姓宗親之間為了加強相互團結的力量而發展的祖先崇拜，藉由共同祖的信仰拉近彼此間的關係以達到宗親互助的目的，也使得詔安客在這個地區的發展更為快速，因此在這個地區也可以看見，詔安客除了有各祭祀公業與宗親會之外，也有以宗祠為主的祭祀活動，以宗祠為祭祀活動的場合是與周邊的福佬人較為特別的地方，因為福佬人的祭祖多屬於個人、或是家庭為主，詔安客雖然也有以個別家庭為主的祭祖，但其宗祠祭祖的活動卻仍然維持，在宗祠與宗族章節所討論的核心重點是希望透過其宗祠祭祖的活動，並試圖探討至今詔安客的各姓氏宗親之間的維繫，是否與宗族活動的舉辦有相關，就目前觀察到的部份發現，宗祠的祭祖活動是目前各宗親維持其交流最主要的場合。

與祖先崇拜相關的就是進入祖先這個階段的喪葬儀式，在雲林詔安客文化圈中很特別的有「作客」與「作福佬」的喪葬習俗，尤其老一輩的詔安客更為重視這個習俗，因為一般人面對未知的世界總是多一份畏懼與尊敬，所以能夠以傳承自原鄉的習俗來進入祖先的行列，是最放心的，也因此才会有「作客」的文化流傳至今，據筆者所做的田野得知，即使在文化圈中，也因為地區的不同而使作客的習俗有所差異，也顯示了不管是文化或是習俗都是不斷的在改變。而過去宗祠的功能，最主要的就是拉近宗親之間的向心力，所以刻意設立祠堂來維繫後代子孫之間的感情，日本時代，雙廖(張廖)氏藉著宗親之間的關係，不只與日本政府維持良好的關係，也使地方上有許多的發展與建樹，因此藉由宗祠的發展也可以觀察一個姓氏在地方上的發展，隨著姓氏如何發展也間接的帶動了地方繁榮。因此，筆者藉由觀察宗祠的活動發現，現在的祭祖儀式大多由其各自宗親會的代表出席，並非所有的派下成員一起參加，且參加宗親會的人年紀都在四十歲以上，鮮少有年輕成員加入，而且祭祖場合往往成為顯要人物或是極欲出頭成員必定會參加的場合，透過祭祖場合拉近宗親與自己的關係，單純祭祖就變得不再單純了。

而從祭祀公業的發展，也可以看出每一個家族在其宗祠事務上的用心，這裡的祭

祀公業大多伴隨著宗祠的創立，所以祭祀公業的歷史久遠，不過有的家族可以很清楚的指出其祭祀公業的歷程，但有的則因為資料闕如而沒有辦法收集完整，實為可惜。因為祭祀公業往往牽扯到的是與祖產相關的事業，所以組織管理好的，如雙廖(張廖)氏家族，便有很清楚的管理單位「財團法人雲林縣廖元子公育英會」，且面對會員的篩選也規定嚴格必須是其派下子孫才可以。在祠堂的祭拜行為觀察上，其習俗儀式也是不斷的在改變，從過去遵循古禮進行的祭祖儀式，到現在已經簡化成由司儀主持，由此可見儀式在不同的場合，也會有所改變，從「作客」與「作福佬」到宗祠的祭祖儀式，都可以看見隨著時代以及場所的不同而有改變。

綜合本文的所有討論可以發現，在詔安客文化圈中不管是從詔安客家話使用的情形、或是宗教信仰所形成的空間範圍、宗族之間的血緣關係等等，都可以發現是雲林詔安客所擁有的文化特性，這也是本研究最主要的研究核心，過去在研究上大多是由其他族群的觀點來看詔安客，因此也產生了對詔安客有許多的不了解，甚至忽略他們特色文化的缺點，但是在詔安客逐漸受到的同時，不只他們對自我重新認識，也同時改變了其他人對他們的了解，這點對詔安客而言是頗大的改變。本研究主要是透過歷史文獻以及現代資料、及田野調查所得到的資料比對並分析後，並提出在詔安客文化圈中的幾個文化特性，希望建立起未來與詔安客相關的研究，能夠以此為一個參考基礎，從整體並深入的角度探討詔安客，藉由這幾個文化特色作為基本的研究指標，並延伸更多相關的研究，這些都是未來值得繼續探討與研究的議題。

參 考 文 獻

專書

Conrad Phillip Kottak 著、徐雨村譯，《文化人類學—文化多樣性的探索》，台北：桂冠出版。

Eric Hobsbawm 等著、徐文路譯，2002，《被發明的傳統》，台北：貓頭鷹出版。

Maurice Freedman, 1984, *Lineage organization in Southeastern China*. London: Athlone.

小川尚義編，1993，《日臺大辭典》，臺北：武陵出版。

丸井圭治郎，1919，《台灣宗教調查報告書》，台北：捷幼出版。

王明珂，1997，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，台北：允晨出版。

王甫昌，2003，《當代台灣社會的族群想像》，台北：群學出版。

尤重道，2003，《祭祀公業之研究—以派下權及財產為中心》，嘉義：國立中正大學法律學研究所出版。

仇德哉，1978，《雲林縣志稿 卷首 史略篇》，雲林：雲林縣文獻委員會編印。

石田浩，1985，《台灣漢人村落の社會經濟構造》，大阪：關西大學出版。

安倍明義，1938，《台灣地名研究》，台北：蕃語研究會出版。

伊能嘉矩，1994，《台灣文化志》，卷中，台北：南天出版。

邱坤良，2007，《真情活歷史—布袋戲王黃海岱》，台北：印刻出版。

周宗賢，1983，《台灣的民間組織》，台北：幼獅出版。

周鍾瑄，1962，《諸羅縣志》，台北：臺灣銀行經濟研究室出版。

- 姉齒松平，1934，《祭祀公業並びに台湾に於ける特殊法律の研究》，台北：南天出版。
- 相良吉哉，1933，《台南州祠廟名錄》，台灣日日新報社台南支局出版。
- 洪惟仁，1991，《台灣方言之旅》，台北：前衛出版。
- 倪贊元，1894，《雲林縣采訪冊》，台北：臺灣銀行經濟研究室出版。
- 施添福，1987，《清代在台漢人的祖籍分部和原鄉生活方式》，台北：台灣師範大學地理學系出版。
- 陳正美，2005，《嘉南大圳與八田與一》，台北：農業委員會出版。
- 陳國川，2002，《臺灣地名辭書 卷九 雲林縣》，國史館台灣文獻館出版。
- 高拱乾，1987，《重修台灣府志》，台北：大通出版。
- 涂春景，1998，《台灣中部地區客家方言詞彙對照》，台北：涂春景出版。
- 黃叔璥，1983，《番俗六考》，《台海使槎錄》，台北：成文出版。
- 黃俊雄等，2007，《掌上風雲一世紀—黃海岱的布袋戲生涯》，台北：印刻出版。
- 黃宣範，1993，《語言、社會與族群意識》，台北：文鶴出版。
- 郭肇立，1998，《傳統聚落空間研究方法》，台北：田園出版。
- 富田芳郎，1943，《台灣聚落の研究》，《台灣文化論叢》，台北：南天出版。
- 廖 丑，1994，《台灣與西螺七崁開拓史》，雲林：一德出版。
- 廖 丑，1998，《西螺七崁開拓史》，台北：前衛出版。
- 增田福太郎，1935，《台灣の宗教》，台北：南天出版。
- 種村保三郎著、譚繼山譯，1991，《台灣小史》，台北：武陵出版。

戴炎輝，1979，《清代台灣之鄉治》，台北：聯經出版。

藍鼎元，1997a，《平臺紀略》，南投：台灣省文獻委員會出版。

藍鼎元，1997b，《東征集》，南投：台灣省文獻委員會出版。

官方出版品

臨時臺灣舊慣調查會編，1995，《臺灣私法》，台北：南天出版。

台灣總督府編，1999，《台灣總督府行政區域便覽》(1944)，台北：成文出版。

台灣總督府臨時臺灣土地調查局調製，1996，《臺灣堡圖》，臺北：遠流出版。

佚名編，1919，《雲林沿革史》，台北：成文出版。

虎尾郡役所編，1985，《虎尾郡概要》(一)、(二)，台北：成文出版。

雲林縣文獻委員會編，1952，《雲林文獻》，創刊號。

雲林縣文獻委員會編，1953，《雲林文獻》，卷2期1、卷2期2、卷2期3。

臺灣省文獻委員會編，1998，《雲林縣鄉土史料》，南投：臺灣省文獻委員會出版。

臺灣省文獻委員會編，1970，《台灣省通誌 卷一土地志 疆域篇》，台北：臺灣省文獻委員會出版。

期刊

王子正，1997，〈台灣福佬話「厝」及其相關用字考辨〉，《國立體育學院論叢》，卷8期1，頁23-38。

田井輝雄，1945，〈台灣家族制度祖先祭祀團體〉，《台灣文化論叢》，卷2，頁181-264。

- 仇德哉，1953，〈雲林縣志稿〉，《雲林文獻》，卷2期2，頁67-81。
- 李坤錦，1998，〈詔安客家人在臺灣的開墾與分佈〉，《客家文化研究通訊》，卷1，頁85-90。
- 李慶恭，2001，〈臺灣客家特殊的一支—詔安客〉，《台灣月刊》，卷218，頁22-25。
- 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》，卷27，頁60-78。
- 李豐楙，1998，〈台灣中部紅頭司與客屬聚落的醮儀行事〉，《民俗曲藝》，卷116，頁143-173。
- 岡田謙，1938，〈臺灣北部村落に於ける祭祀圈〉，《民族學研究》，卷4期1，頁1-22。
- 吳中杰，1999a，〈尋找臺灣漳州客〉，《客家》，卷106=129，頁17-23。
- 吳中杰，1999b，〈臺灣漳州客家分佈與文化特色〉，《客家文化研究通訊》，卷2，頁74-93。
- 吳文星，2000，〈八田與一對台灣土地改良之看法〉，《台灣師大歷史學報》，卷28，頁159-170。
- 邱彥貴，2003，〈濁溪螺橋客家情〉，《文化視窗》，卷58，頁75-77。
- 邱彥貴，2007，〈福佬客篇〉，《台灣客家研究概論》，頁62-88。
- 林美容，1987，〈土地公廟—聚落的指標：以草屯鎮為例〉，《台灣風物》，卷37期1，頁53-81。
- 林美容，2000，〈一姓村、主姓村與雜姓村-台灣漢人聚落型態的分類〉，《鄉土史與村庄史—人類學者看地方》，頁265-301。
- 洪惟仁，1988a，〈消失的客家方言島〉，《客家風雲》，卷3，頁13-17。

洪惟仁，1988b，〈簡介台灣長樂及詔安客話——記五個衰亡的客家方言島〉，《客家風雲》，卷 5，頁 40-51。

莊華堂，1999，〈客家人、福佬客的開發背景與現況〉，《歷史月刊》，卷 134，頁 72-78。

莊華堂，2005，〈從地域認同到福佬認同——客家人與新店地區的開發〉，《北縣文化》，卷 85，頁 65-72。

黃秀政，1979，〈清代台灣的分類械鬥事件〉，《興大文史學報》，卷 9，頁 117-153。

黃秀政、林鈺昇，2004，〈日治時期林氏宗祠在台灣中部的發展--以台中林氏宗廟相關衍派為中心〉，《興大人文學報》，卷 34，頁 871-927。

曹逢甫、葉瑞娟，2006，〈詔安客家話-k 尾的消失及其所引起的音韻變化〉，《Language and Linguistics》，卷 7 期 2，頁 435-454。

許淑娟，2001，〈由村廟看同庄意識--以台南市安南區為例〉，《環境與世界》，頁 71-93。

許達然，1996，〈械鬥和清朝台灣社會〉，《台灣社會研究季刊》，卷 23，頁 1-81。

許嘉明，1975，〈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》，卷 36，頁 165-190。

許嘉明，1978，〈祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性〉，《中華文化復興月刊》，卷 11 期 6，頁 59-68。

翁佳音，2005，〈「牽手 khan-chhiu」來看台灣世界史——從台灣歷史慣用語論大福佬文化圈概念〉，《歷史月刊》，頁 55-66。

陳炎正，2001，〈建構「漳州客」的省思〉，《台灣源流》，卷 22，頁 52。

陳秀琪，2006，〈語言接觸下的方言變遷——以臺灣的詔安客家話為例〉，《語言暨語言學》，卷 7 期 2，頁 417-434。

陳國川，2000，〈日治時代雲林官有原野的土地開發〉，《國立臺灣師範大學地理研究報告》，卷 33，頁 1-51。

陳國川，2001，〈清代雲林地區農業墾殖的環境問題〉，《台灣文獻》，卷 51 期 1，頁 459-538。

陳得國，2005，〈台灣祭祀公業的由來與演變之探討〉，《台灣源流》，卷 33，頁 25-28。

陳漢光，1972，〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《台灣文獻》，卷 23 期 1，頁 85-104。

陳鴻圖，2001，〈日治時期臺灣水利事業的建立與運作—以嘉南大圳為例〉，《輔仁歷史學報》，卷 12，頁 117-152。

郭雲萍，2000，〈日治時期「嘉南大圳」的發展—1920-1945〉，《台灣歷史學會通訊》，卷 10，頁 9-41。

張二文，2004，〈美濃土地伯公的型制與型塑的文化景觀〉，《人文及社會學科教學通訊》，卷 15 期 3，頁 20-35。

張光宇，2004，〈台灣詔安客家話比較研究〉，《客家學術研究》，台北：行政院客委會，頁 1-12。

張瑞津，1985，〈濁水溪平原地勢分析與地形變遷〉，《國立臺灣師範大學地理研究報告》，卷 11，頁 199-228。

楊聰榮，2005，〈從族群關係史看台灣客家的分類範疇與獨特性〉，《台灣史學雜誌》，卷 1，頁 123-141。

廖 丑，1996，〈昔日之「西螺七崁」及其武功研究〉，《雲林文獻》，卷 40，頁 157-239。

廖清海，2005，〈西螺七崁武術的起源與衰落之考察〉，《體育學報》，卷 38 期 1，頁 131-142。

廖倫光，2000，〈六堆冢土伯公形制與塚信仰初探〉，《客家文化研究通訊》，卷 3，頁

97-117。

劉枝萬，1963，〈清代台灣之寺廟〉，《台北文獻》，卷4，頁101-120。

劉益昌、顏廷仔，2004，〈雲林縣麥寮鄉雷厝遺址試掘報告〉，《田野考古》，卷8期1/2，頁95-122。

顏祥鸞，1996，〈參與觀察法〉，《質性研究》，台北：巨流出版。

鄭定國、陳南榮，2006，〈從《雲林縣采訪冊》探討斗六早期鄉土風俗文化的現象〉，《明道通識論叢》，卷1，頁117-144。

潘英海，1994，〈聚落、歷史、與意義 頭社村的聚落發展與族群關係〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，卷77，頁89-123。

黎淑慧，2003，〈客家人與福佬族群的互動—從福佬客談起〉，《白沙人文社會學報》，頁235-252。

羅肇錦，2003，〈漳泉鬥的閩客情結再探〉，《臺灣文獻》，卷54期1，頁105-132。

嚴修鴻、莊初升，1994，〈漳屬四縣閩南話與客家話的雙方言區〉，《福建師大學報》，卷3，頁81-94。

論文及研討會

吳中杰，1999，《台灣福佬客分布及其語言研究》，台北：國立台灣師範大學華語文教學研究所。

李佳穎，2005，《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。

李豐楙，1994，〈臺灣中部客仔師與客家文化—一種社會變遷中信仰習俗的起伏與消

失》，《客家文化研討會論文集》，臺北市：行政院文建會，頁 217-242。

施諭靜，2003，《此客非彼客?--從詔安客家的認同行動談起》，雲林：雲林科技大學文化資產維護所碩士論文。

康詩瑀，2007，〈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〉，《台灣宗教學術研討會》，頁 297-339，嘉義：中正大學。(已徵得作者同意引用)

陳文添，2006，〈八田與一在台經歷和興建嘉南大圳問題〉，《第四屆台灣總督府檔案學術研討會論文集》，頁 459-474，南投：國史館台灣文獻館。

陳秀琪，2002，《台灣漳州客家話的研究—以詔安話為代表》，新竹：國立新竹師院台灣與言與語文教育研究所碩士論文。

梁志輝，1998，〈區域歷史與族群：清代雲林地區平埔族群討論〉，《平埔族群的區域論文集》，台灣省文獻委員會與中央研究院民族學研究所合辦，頁 141-162。

黃菊芳、郭彧岑、蔡素娟、鄭錦全，2007，〈漢語方言分布微觀：雲林縣崙背鄉水尾村的客家方言〉，《語言微觀分佈國際研討會論文》，頁 184-196，台北：中央研究院語言學研究所台灣語言學學會。

楊名暖，1988，《彰化、雲林地區客家人的語言轉換》，台北：輔仁大學語言學研究所碩士論文。

楊聰榮，2005，〈從隱形族群到中介族群-談客家族群的邊界現象〉，《社會學年會》，台北：台北大學，頁 1-12。

廖烈震，2002，《雲林縣崙背地區詔安客話音韻研究》，台北：台北市立師範學院應用語言文學研究所碩士論文。

張奉珠，2006，《詔安客家廟祭祖研究—以雲林縣崇遠堂為例》，雲林：雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文。

潘英海，1998，〈「文化系」、「文化叢」與「文化圈」--有關「壺的信仰叢結」分布與西拉雅族群遷徙的思考〉，《平埔族群的區域研究論文集》，南投：台灣省文獻委員會，頁 163-202。

潘是輝，2007，〈雲林縣崙背鄉社會結構與祭祀組織關係之探討〉，《台灣宗教使學術研討會》，頁 179-193，嘉義：中正大學。(已徵得作者同意引用)

蔡素娟、鄭錦全、郭彧岑 黃菊芳，2007，〈崙背鄉客家話地理分布〉，《第五屆數位地球國際研討會論文》，頁 601-612，台北：中國文化大學。

鄭錦全、蔡素娟，2007，〈雲林詔安客語與閩南與互動之研究〉，《第六屆雲林研究學術研討會》，頁 1-11，雲林：雲林科技大學。

謝文華，2002，《客家母語運動的語藝歷程(1987-2001)》，台北：輔仁大學傳播學研究所碩士論文。

魏愉真，2005，《雲林土地公廟構造類型研究-以山線、海線、客家地區為例》，雲林：雲林科技大學空間設計系碩士論文。

其他

《七欠港尾武野館金獅連陣》，港尾順天宮主任委員廖良元提供。

二崙田尾賜福宮管理委員會製，2007，《二崙田尾賜福宮簡介》。

永嗣公管理委員會製，1991，《祭祀公業永嗣公派下員系統圖》。

《永嗣公祭祀公業管理章程》，開山宮委員鍾春輝提供。

《地「土支」公廟簡誌》，港尾順天宮主任委員廖良元提供。

《漢文台灣日日新報 臺政要聞 2》，〈濁水溪之造地力〉，1911-04-08。

《漢文台灣日日新報 雜報 2》，〈開墾中部臺灣（上）〉，1906-11-14。

李氏大族譜編輯委員會，1976，《李氏大族譜》，台中：臺光文化出版社。

《財團法人雲林縣廖元子公育英會捐助章程》，1960，廖元子公育英會印，廖元子公育英會董事廖東仁提供。

《祭祀公業李武惠沿革》，隴西武惠堂的管理員李清池提供。

《祭祀公業李武惠派下全員系統表》，隴西武惠堂的管理員李清池提供。

《祭祀公業調查書》，隴西武惠堂的管理員李清池提供。

《雲林縣廖氏大祖譜》，1997，張廖宗親會。

雲林縣元子公張廖姓宗親會，1995，《張廖元子公族訊》，雲林：張廖氏宗親會。

雲林縣政府民政局調查，2004，《93年度各鄉鎮市客家人口分佈狀況統計》。

網路資源

台灣歷史地圖資料庫，<http://gis221.sinica.edu.tw/website/htwn/viewer.htm>。

臺灣文獻叢刊網路資源，<http://202.197.69.8/taiwanweb/home/index.asp>。

臺灣人物誌(1985~1945)，<http://140.115.130.210:8080/whos2app/start.htm>。

漢文台灣日日新報，<http://140.115.130.201:8088/twhannews/user/index.php>。

附 錄

附錄一 崙背、二崙兩鄉鎮姓氏統計表

村名	第一大姓	第二大姓	第三大姓	第四大姓	第五大姓	前五姓合計
東明村	李(33.2)	廖(21.7)	林(5.3)	鍾(3.7)	陳(3.3)	67.2
西榮村	李(38.3)	廖(19.5)	張(5.5)	陳(4.7)	林(4.5)	71.4
南陽村	李(23.6)	廖(19.4)	林(8.1)	張(4.9)	陳(4.6)	60.6
崙前村	李(55.6)	廖(15.1)	林(5.0)	張(3.4)	陳(3.2)	82.3
羅厝村	李(49.2)	廖(21.3)	林(3.8)	黃(3.5)	張(3.4)	81.2
港尾村	廖(50.6)	李(24.5)	張(3.1)	林(2.9)	陳(2.2)	83.3
枋南村	鍾(34.7)	廖(13.8)	楊(13.5)	李(11.1)	陳/張(5.0)	78.1
阿勸村	李(24)	張(18.2)	廖(12.9)	陳(8.1)	林(6.4)	69.6
水尾村	鍾(24.6)	廖(17.4)	李(14.8)	陳(4.7)	林(3.4)	64.9
五魁村	林(21.4)	許(18.9)	李(9.7)	廖(6.3)	曾(5.3)	61.6
大有村	林(16.0)	陳(12.2)	許(11.3)	周(11)	蔡(9.2)	59.7
豐榮村	林(34.6)	許(17.6)	蔡(13.6)	顏(5.9)	陳(2.5)	74.2
舊庄村	林(45.3)	許(15.4)	詹(7.4)	廖(3.9)	蔡(3.4)	75.4
草湖村	林(49.8)	蔡(11.6)	許(7.0)	陳(5.0)	廖(3.0)	76.4

說明：誤差係四捨五入所致

資料來源：潘是輝〈雲林縣崙背鄉社會結構與祭祀組織關係之探討〉³⁰³

村名	第一大姓	第二大姓	第三大姓	第四大姓	第五大姓	前五姓合計
崙東村	廖(51.9)	李(12.5)	楊(3.6)	林(3.4)	呂(3.1)	74.5
崙西村	廖(57.1)	張(7.4)	李(6.4)	鍾(3.2)	蔡(2.8)	76.9
來惠村	廖(72.2)	李(4.5)	程(2.7)	邱(2.7)	鍾(2.5)	84.6
三和村	廖(65.9)	李(11.9)	張(6.7)	陳(2.2)	林(2.2)	88.9
湳仔村	廖(64.4)	李(9.7)	程(5.2)	劉(4.3)	林(3.3)	86.9
田尾村	廖(66.5)	李(5.3)	張(5.0)	程(2.9)	陳(2.1)	81.8
復興村	鍾(23.7)	李(19.6)	廖(18.4)	關(8.6)	陳(4.1)	74.4
大義村	李(54.1)	廖(15.2)	劉(4.1)	陳(3.8)	程(3.1)	80.3
油車村	李(28.8)	廖(10.8)	林(8.7)	陳(6.2)	劉(5.3)	59.8

³⁰³ 潘是輝，2007，〈雲林縣崙背鄉社會結構與祭祀組織關係之探討〉，《台灣宗教使學術研討會》，頁182，嘉義：中正大學。(已徵得作者同意引用)

定安村	廖(41.5)	鍾(9.3)	吳 (7.0)	李(5.6)	程(5.0)	68.4
永定村	李(31.6)	鍾 (15.4)	廖(14.8)	張(7.7)	程(5.5)	75.0
大華村	李(29.8)	蘇(17.9)	林(7.1)	陳(6.3)	廖(6.0)	67.1
大庄村	鍾(19.3)	蔡(12.3)	陳(9.0)	林(7.8)	張(6.4)	54.8
義庄村	廖(62.7)	李(13.4)	程(6.0)	楊(6.0)	曾(4.5)	92.6
楊賢村	廖(47.7)	楊(29.5)	李(6.9)	鍾(2.6)	黃(1.9)	88.6
港后村	李(51.1)	廖(15.2)	曾(4.5)	林(4.3)	陳(2.4)	77.5
庄西村	陳(16.9)	許(10.1)	林(7.5)	曾(6.5)	黃(6.5)	47.5
大同村	鍾(35.2)	廖(10.0)	徐(9.0)	李(7.6)	林(4.8)	66.6

說明：誤差係四捨五入所致

資料來源：二崙鄉電話簿³⁰⁴

³⁰⁴ 資料來源：二崙鄉公所提供。

附錄二 雲林各鄉鎮客家人口分佈調查表³⁰⁵

雲林縣各鄉鎮市客家人口分佈狀況調查表			
行政區名稱	總人口數 (人)	客家人口數 (人)	客家人口數佔總人口數百 分比(%)
斗六市	103707	557	0.5%
斗南鎮	48498	134	0.0%
古坑鄉	35707	438	1.2%
大埤鄉	22521	213	0.9%
莿桐鄉	31927	300	0.9%
林內鄉	21097	1181	5.6%
虎尾鎮	68396	427	0.6%
土庫鎮	31847	89	0.3%
褒忠鄉	15216	21	0.1%
東勢鄉	18497	0	0.0%
台西鄉	28455	64	0.2%
西螺鎮	50278	365	0.7%
二崙鄉	31760	8243	26.0%
崙背鄉	28898	8706	30.1%
麥寮鄉	32632	80	0.2%
北港鎮	45494	100	0.2%
元長鄉	31053	20	0.1%
四湖鄉	29000	20	0.1%
口湖鄉	32655	3	0.0%
水林鄉	31028	50	0.2%
合計	738656	21011	28.4%

³⁰⁵ 資料來源：雲林縣政府民政局，93 年度調查表。其調查的原則是以會不會使用詔安客家話為調查基礎。

附錄三 田野調查及參與觀察列表

地點	雲林縣雙廖(張廖)氏家廟--崇遠堂
行動者	張廖氏宗親，約五十人左右
活動	祭祖(春祭)，早上九點儀式開始，至中午十二點，會後並有宗親公聽會、備有餐點
主題	觀察並紀錄祭祖活動的進行
時間	2006/2/8
說明	崇遠堂為雙廖(張廖)的家祠，平時有管理員，宗親每年的春秋二祭會來參與祭祀活動。會後結束的時候會有公聽會，交代宗親會的發展現況以及重要事項的宣布。
地點	崙背奉天宮
行動者	四周圍的住民
活動	農曆七月十五，中元普渡，下午四點儀式開始進行，到午夜十點結束
主題	紀錄普渡儀式的進行
時間	2006/8/8
說明	奉天宮為崙背地區(東明、西榮、南陽三村的主要信仰中心)，晚間的普渡儀式由師公念誦經文及爐主一同祭祀，師公念誦經文的語言是：國語，是從西螺請來的。
地點	雲林縣雙廖(張廖)氏家廟--崇遠堂
行動者	張廖氏宗親，約五十人左右
活動	祭祖(秋祭)，早上九點儀式開始，至中午十一點多，會後有宗親公聽會，並發送老人紅包，備有餐點
主題	觀察並紀錄祭祖活動的進行
時間	2006/10/30
說明	崇遠堂秋祭祭祖儀式為重陽節，因此會後有發送紅包給參與祭祀的宗親。
地點	雲林縣雙廖(張廖)氏家廟--崇遠堂

行動者	張廖氏宗親，約六十人左右
活動	祭祖(春祭)，早上九點儀式開始，至中午 11 點 45 左右，會後有宗親公聽會，備有餐點。
主題	觀察並紀錄祭祖活動的進行
時間	2007/2/28
說明	適逢 228 假日，因此參與的人數較多，年齡層也降低，因為這天不用上班，所以平時有參與宗親事務的年輕一輩的人也有出席。
地點	一公開的公共場合，雲林縣崙背鄉某一機關。
行動者	共 32 人，詔安客有 14 人，福佬人有 18 人。其中詔安客皆能同時使用客家話與福佬話兩種語言。
活動	社會語言生活關係與平日的語言使用
主題	觀察並記錄員工的語言(福佬話或客家話)使用情況。
時間	2007/3/26~30、2007/4/2~6
說明	觀察時間總共是兩個禮拜的上班時間，觀察重點是平時語言的使用習慣，以及面對不同的人所使用的語言為何。
地點	一公開的公共場合，雲林縣崙背鄉某一機關。
行動者	共 30 人，詔安客有 14 人，福佬人有 18 人。其中詔安客皆能同時使用客家話與福佬話兩種語言。
活動	社會語言生活關係與平日的語言使用
主題	觀察並記錄員工的語言(福佬話或客家話)使用情況。
時間	2007/5/14~18、2007/5/21~25
說明	主要觀察重點同上，為了避免調查結果有誤差，因此又觀察了兩個禮拜的上班時間，了解其語言使用習慣。
地點	崇遠堂
行動者	動員七崁內的大部分宗親，約一千人左右
活動	配合詔安客文化節的秋祭祭祖，儀式從早上十點開始，至中午一點多結束。其餘表演活動至下午五點結束
主題	觀察二度舉行的秋祭祭祖活動有何改變

<p>事件 時間 說明</p> <p>備註</p>	<p>配合詔安客文化節舉辦的秋祭祭祖</p> <p>2007/12/16</p> <p>配合詔安客文化節的秋祭，因為人數較多的關係，因此在人員調配上多花了一點時間，十點才開始祭祖，儀式較為盛大，祭祖人數多因此發生些許混亂事件。為了統一服裝，每位宗親都配有帽子與背心，但是祭祖的時候忘記摘下，造成主祭者不斷提醒宗親要脫帽。同時也有記者來採訪新聞，所以整體的儀式顯得相當制式化。</p>  <p>圖為筆者所做拍攝紀錄</p>
<p>地點 行動者 活動 主題 時間 說明</p>	<p>隴西堂李武惠</p> <p>李氏宗親，約三十人左右</p> <p>祭祖，早上十點多開始，至中午十一點多結束</p> <p>觀察並紀錄祭祖活動的進行</p> <p>2008/12/24</p> <p>觀察李氏宗親的祭祖儀式進行的情況。</p>
<p>地點 行動者 活動 主題 時間 說明</p>	<p>光祿宮</p> <p>鍾氏宗親，約三十人左右</p> <p>祭祖活動，早上九點多儀式開始，至十一點左右結束</p> <p>觀察並紀錄祭祖活動的進行</p> <p>2008/4/5</p> <p>觀察並紀錄鍾氏的祭祖儀式進行的情況。</p>

附錄四 其他受訪者資料(為保護受訪者資料，以編號代替)

崙背訪談資料(按照訪談順序及內容編排)					
個案編號	姓 氏	年 齡	性 別	居住地	訪 談 項 目
H1	廖○	61	男	枋南	社會語言情境問卷(不會)
H2	李○○	66	男	羅厝	社會語言情境問卷(視情況)
H3	李○○	69	男	東明	社會語言情境問卷(視情況)
H4	李○○	58	男	南陽	社會語言情境問卷(會)
H5	廖○○	55	男	西榮	社會語言情境問卷(不會)
H6	李○○	49	男	崙前	社會語言情境問卷(視情況)
H7	李○○	52	女	西榮	社會語言情境問卷(不會)
H8	翁○○	58	男	鹽園	社會語言情境問卷(視情況)
H9	廖○○	58	男	鹽園	社會語言情境問卷(不會)
H10	李○○	36	女	東明	社會語言情境問卷(不會)
H11	李○○	42	女	羅厝	社會語言情境問卷(不會)
H12	李○○	49	男	崙前	社會語言情境問卷(會)
H13	李○○	41	男	羅厝	社會語言情境問卷(視情況)
H14	李○○	57	男	崙前	社會語言情境問卷(會)
H15	李○○	54	男	西榮	社會語言情境問卷(不會)
H16	詹○○	47	男	崙前	社會語言情境問卷(會)
H17	李○○	50	男	東明	社會語言情境問卷(視情況)
H18	林○○	55	男	羅厝	社會語言情境問卷(不會)
H19	李○○	32	男	羅厝	祭祖語言使用情況 喪葬儀式
H20	李○○	51	男	羅厝	祭祖語言使用情況 喪葬儀式
H21	李○○	43	女	東明	祭祖語言使用情況 喪葬儀式
H22	林○○	56	女	東明	祭祖語言使用情況 喪葬儀式
H23	戴○○	53	男	阿勸	祭祖語言使用情況 喪葬儀式
H24	陳○○	50	女	羅厝	祭祖語言使用情況 喪葬儀式
H25	李○○	68	男	崙前	祭祖語言使用情況 喪葬儀式
H26	李○○	57	男	西榮	祭祖語言使用情況

					喪葬儀式
H35	李○○	46	男	港尾	祭祖語言使用情況 喪葬儀式
H27	廖○○	42	男	阿勸	祭祖語言使用情況 喪葬儀式
H28	廖○○	31	女	羅厝	驗證地名/親屬稱謂發音
H29	李○○	53	女	羅厝	驗證地名/親屬稱謂發音
H30	廖○○	42	男	港尾	驗證地名/親屬稱謂發音
H31	李○○	47	男	崙前	驗證地名/親屬稱謂發音
H32	廖○○	42	男	港尾	驗證地名/親屬稱謂發音

二崙訪談資料(按照訪談順序及內容編排)					
個案編號	姓 氏	年 齡	性 別	居住地	訪 談 項 目
F1	廖○○	46	男	來惠	社會語言情境問卷(會)
F2	廖○○	50	男	田尾	社會語言情境問卷(會)
F3	林○○	49	男	復興	社會語言情境問卷(不會)
F4	劉○○	42	女	湳仔	社會語言情境問卷(不會)
F5	李○○	50	男	油車	社會語言情境問卷(視情況)
F6	李○○	44	男	復興	社會語言情境問卷(視情況)
F7	鍾○○	72	女	復興	社會語言情境問卷(不會)
F8	廖○○	65	男	湳仔	社會語言情境問卷(會)
F9	鄭○○	59	女	三和	社會語言情境問卷(不會) 祭祖語言使用情況 喪葬儀式
F10	廖○○	43	男	來惠	社會語言情境問卷(視情況) 祭祖語言使用情況 喪葬儀式
F11	廖○○	55	男	來惠	社會語言情境問卷(不會) 祭祖語言使用情況 喪葬儀式
F12	林○○	60	男	來惠	社會語言情境問卷(不會) 祭祖語言使用情況 喪葬儀式
F13	李○○	89	女	三和	祭祖語言使用情況 喪葬儀式
F14	廖○○	91	男	來惠	祭祖語言使用情況 喪葬儀式
F15	廖○○	47	男	來惠	祭祖語言使用情況

					喪葬儀式
F16	林○○	45	女	來惠	驗證地名/親屬稱謂發音
F17	廖○	58	男	崙西	驗證地名/親屬稱謂發音
F18	李○○	50	男	田尾	驗證地名/親屬稱謂發音

附錄五 深入訪談

崙 背	
姓名	廖良元
身分	港尾順天宮主任委員
訪談摘要	○ 港尾村與西螺七崁的關係 ○ 地「土支」公廟的緣由 ○ 順天宮的寺廟沿革與地方居民互動
訪談時間	2006.11.18.
姓名	廖介源
身分	廖元子公育英會董事長
訪談摘要	○ 關於雙廖(張廖)氏的來源 ○ 廖元子公育英會的運作情況 ○ 崙背雙廖(張廖)氏的家族發展
訪談時間	2006.12.17. / 2007.3.10.
姓名	王賜利
身分	東興國小校長
訪談摘要	○ 東興國小的客語教學情況 ○ 學區家長的反應 ○ 與周邊學校的交流情形 ○ 客語教材的編纂流程與資料收集 ○ 教導客語的教師培育
訪談時間	2007.9.12.
姓名	鍾錦義
身分	崙背枋南光祿宮主任委員 祭祀公業永嗣公理事長
訪談摘要	○ 崙背鄉枋南村光祿宮的發展歷程 ○ 永嗣公的來源及鍾氏家族的發展 ○ 鍾馗信仰的來源
訪談時間	2008.3.24.
姓名	廖偉成
身分	東興國小老師
訪談摘要	○ 詔安客家話的發展緣由 ○ 親屬稱謂與聚落地名的發音 ○ 詔安客地方文化的特色 ○ 詔安客的特殊習俗與文化
訪談時間	2008.4.10.

姓名	楊永雄
身分	貓兒干文史協會總幹事
訪談摘要	<ul style="list-style-type: none"> ○ 詔安客文化的推廣成果 ○ 詔安客聚落的分布情況、以及語言的使用情況 ○ 社區營造對地方文化發展的影響 ○ 對詔安客地方文化舉辦的看法
訪談時間	2008.4.14.
姓名	李葡萄
身分	崙背鄉崙前村天聖宮的宮主
訪談摘要	<ul style="list-style-type: none"> ○ 崙背地區喪葬儀式的過程 ○ 作福佬與作客的差異 ○ 目前發展的情況 ○ 客家人特別講求的儀式 ○ 誦經的情況
訪談時間	2008.5.19.
姓名	李清池
身分	隴西武惠堂的管理員
訪談摘要	<ul style="list-style-type: none"> ○ 隴西武惠堂的沿革發展 ○ 詔安客李氏的開墾 ○ 目前宗族發展情形 ○ 李氏相關資料提供
訪談時間	2008.5.23.

二 崙	
姓名	廖宗禧
身分	二崙客家協會理事長
訪談摘要	<ul style="list-style-type: none"> ○ 二崙地區的客家發展情況 ○ 二崙地方文化的特殊 ○ 家內的客語使用以及對外的客語使用 ○ 二崙與崙背地區是否有宗教習俗上的差異
訪談時間	2007.5.25.
姓名	廖東仁
身分	廖元子公育英會董事
訪談摘要	<ul style="list-style-type: none"> ○ 雙廖(張廖)宗親會的發展起源 ○ 廖元子公的育英會章程提供 ○ 宗親會與廖元子公會的理事遴選情形 ○ 崇遠堂的祭祖事宜

訪談時間	2007.7.29.
姓名	廖新川
身分	二崙鄉定安村的前任村長
訪談摘要	<ul style="list-style-type: none"> ○ 定安宮三山國王的來源 ○ 其祖籍地來源 ○ 當地儀式的差別
訪談時間	2008.1.23.
姓名	廖○○(未提供姓名，只知道姓氏)
身分	崇遠堂禮生
訪談摘要	<ul style="list-style-type: none"> ○ 提供崇遠堂的祭祖程序表 ○ 各項擺設的意義 ○ 語言的使用 ○ 祭祀語言與一般語言的差別
訪談時間	2007.10.19.

附錄六 祭祀公業李武惠派下員名單³⁰⁶

設定者卜派下卜ノ關係			
一	設定者 李名選	長男 李因國	長男 李祖般
			次男 李祖岩
		次男 李因票	長男 李其番
			次男 李其香
			三男 李其六
			四男 李順虎
			五男 李順龍
三男 李因任	長男 李祖先		

設定者卜派下卜ノ關係			
二	設定者 李鳳靈	長男 李昆俊	
		次男 李 明	
		三男 李昆田	長男 李謀番
			次男 李文鄰
		四男 李昆見	長男 李石純
		五男 李昆佑	
		六男 李昆交	

設定者卜派下卜ノ關係			
三	設定者 李德風	長男 李爵賢	
		次男 李文賢	長男 李朝發

設定者卜派下卜ノ關係			
四	設定者 李定海	長男 李成川	長男 李剛烈
			次男 李剛興
		次男 李善之	長男 李信直
		三男 李 成	長男 李 文

³⁰⁶ 資料來源：《祭祀公業李武惠派全員系統表》、《祭祀公業調查書》，隴西武惠堂管理員李清池提供。未經資料所有人/擁有人同意，請勿引用。

設定者卜派下卜ノ關係					
五	設定者 李輔周	長男	李移生		
		次男	李文正		
		三男	李文成	長男	李(不明)
				次男	李成仲
				三男	李三綱
				四男	李仁肖
		四男	李文煥	長男	李遜經
				次男	李遜常

設定者卜派下卜ノ關係					
六	設定者 李昔宜	長男	李文照	長男 李日山	
		次男	李玉環	長男	李書振
				次男	李因常
		三男	李有賢	長男	李情枝
				次男	李猫皮
				三男	李媽忠
				四男	李良盛
				五男	李石秀
				六男	李福奐

設定者卜派下卜ノ關係					
七	設定者 李定忠	長男	李鳳城		
		次男	李馬思	長男	李昌宜
				次男	李名甲
				三男	李名秋
		三男	李遜行		
四男	李 梭				

設定者卜派下卜ノ關係					
八	設定者 李彩鳳	長男	李慶耀	長男	李奐元
				次男	李義行

設定者卜派下卜ノ關係					
九	設定者 李景泉	長男	李美存	長男	李匏萇
		次男	李美新	次男	李方海

設定者ト派下トノ關係			
十	設定者	李元敦	長男 李末優
			次男 李文及

設定者ト派下トノ關係				
十一	設定者	李源淋	長男 李遠清	長男 李知高
				次男 李再
			次男 李遠謀	長男 李敬
				次男 李寬
			三男 李方湯	長男 李衍腳

設定者ト派下トノ關係				
十二	設定者	李世丑	長男 李祖山	長男 李置芳

設定者ト派下トノ關係				
十三	設定者	李元吉	長男 李文海	長男 李清光

設定者ト派下トノ關係				
十四	設定者	李紹孔	長男 李宗聖	長男 李因現
				次男 李因簪

設定者ト派下トノ關係				
十五	設定者	李誦勤	長男 李福	長男 李開
				次男 李倉
			次男 李亮	長男 李水巧
				次男 李崙
				三男 李疊
				四男 李扣
			三男 李純情	長男 李方陣
				次男 李方蔗
				三男 李方知
				四男 李方樓
				五男 李方少
				六男 李方思
			四男 李剪	

設定者ト派下トノ關係				
十六	設定者	李聲賢	長男 李程書	長男 李來居
				次男 李來財
				三男 李來鄭
				四男 李來接
				五男 李來穴

設定者ト派下トノ關係				
十七	設定者	李若溪	長男 李雲飛	長男 李方輟
				次男 李方埔
			次男 李祖于	三男 李方祝

設定者ト派下トノ關係				
十八	設定者	李子捷	長男 李因曉	
			次男 李達爵	長男 李方豐
				次男 李玉帛

設定者ト派下トノ關係				
十九	設定者	李帳賒	長男 李因行	
			次男 李因錦	
			三男 李松生	
			四男 李道生	長男 李長海
				次男 李金取

設定者ト派下トノ關係				
二十	設定者	李萬朝	長男 李方物	長男 李衍沈
				次男 李衍和
			次男 李方醉	長男 李衍增
				次男 李玉璋
			三男 李方竅	長男 李衍廣
				次男 李衍旺
				三男 李捷元
				四男 李衍顯

設定者卜派下卜ノ關係			
二十一	設定者 李利行	長男 李達懷	長男 李神助
		次男 李達賢	長男 李胄長
			次男 李胄佐
			三男 李胄區
			四男 李胄崎
		三男 李達敬	長男 李胄杯
			次男 李因償
		四男 李達財	長男 李朝尊
			次男 李胄體
			三男 李胄達
			四男 李胄感
五男 李胄雲			

設定者卜派下卜ノ關係			
二十二	設定者 李定海	長男 李成州	長男 李剛烈
			次男 李剛興
		次男 李善之	長男 李信直
		三男 李成	長男 李文

附錄七 崇遠堂祭祖相關資料

一、雙廖(張廖)祭祖儀式時程表及春祭祭文

吉事唱禮

通 執事者各司其事，祭主就位，參神鞠躬，

(前桌)跪，叩首，三叩首，興，跪，再叩首，五叩首，六叩首，興，跪，七叩首，八叩首，九叩首，興，平身盥洗

引 祭主詣盥洗所，盥洗

通 復位

引 祭主復位

通 跪，叩首，三叩首，興，平身焚香

引 祭主詣香案前，焚香，跪，上香，開醒提壺酌酒，降神酌酒

通 伏俯興，復位

引 祭主復位

通 跪，叩首，三叩首，興，平身進饌

引 祭主詣(神暨列位尊神之座前)。進饌

通 復位

引 祭主復位

通 跪，叩首，叩首，三叩首，興，平身行初獻禮

引 行出現哩，祭主詣(神暨列位尊神之座前)，跪，祭酒，初進爵，奉饌

通 伏俯興，復位

引 祭主復位

通 跪，叩首，叩首，三叩首，興，平身詣香案前，聽讀祝文

引 祭主詣香案前，聽讀祝文，讀祝文者跪，祭主人等以下皆跪，讀祝文

通 伏俯興，跪，叩首，叩首，三叩首，興，跪，叩首，叩首，六叩首，興，跪，叩首，叩首，九叩首，興，平身復位

引 祭主復位

通 跪，叩首，叩首，三叩首，興，平身行亞獻禮

引 行亞獻禮，祭主詣(神暨列位尊神之座前)，跪，亞進爵，奉饌

通 伏俯興，復位

引 祭主復位

通 跪，叩首，三叩首，興，平身行三獻禮

引 行三獻禮，祭主詣(神暨列位尊神之座前)，跪，三進爵，奉饌

通 伏俯興，復位

引 祭主復位

通 跪，叩首，叩首，三叩首，興，平身侑食

引 祭主詣(神暨列位尊神之座前)，侑食，跪，進米糕，進飯，進湯，進剛鬃柔毛，奉茶，獻財寶，獻金山銀山

通 伏俯興，復位

引 祭主復位

通 跪，叩首，叩首，三叩首，興，平身告禮成，讀祝文者，應禮成，化財焚祝文，燒金辭神，鞠躬跪，叩首，叩首，三叩首，興，跪，叩首，叩首，六叩首，興，跪，叩首，叩首，九叩首，興，平身，禮成，撤饌

資料來源：此表為筆者進行田野訪談時所取得資料

二、春祭祭文

維

中華民國九十六年歲次丁亥農曆正月十一日癸巳，祭主裔孫廖○○暨代表七崁各村落裔孫等人，僅以五牲、粢盛、珍饈菜品、香燭財寶、獻金山銀山之儀，敢昭告。

於

奉政大夫顯祖考，張天正公，祖妣林氏大安人，朝議大夫，顯祖考廖三九郎公、祖妣邱氏大恭人，正一世顯祖考，張愿仔公，祖妣廖氏太媽，二世顯祖考，張友來公，祖妣江氏、柳氏、呂氏、章氏，三世顯祖考，永安張一公，祖妣蕭氏、羅氏、徐氏，三世顯祖考，永寧張二公，祖妣柳氏、林氏，三世顯祖考，永傳張三公，祖妣蘇氏，三世顯祖考，永祖張四公，祖妣羅氏。暨堂上列代顯祖考妣列位尊神六座前「曰」：追思祖先肇自清汝，合族漳府，照邑官陂，發展於此，大宗沛沛，震震隆隆，分鎮四方，皆由祖德，遠紹千載，定卜孫謀，永垂萬代，降自各渠，祖考渡海，擇居七崁，積德當先，為善最樂，和氣致祥，興德為鄰，雄心奮發，開基建業，一心一德，利國利家，和睦宗族，廣置產業，德蔭裔孫，追遠良謀，建築祠堂，重遠光輝，七崁裔孫，奉祀祖先，螽斯衍慶，物換星移，歲月流易，各業亨通，時屆新春，謹以五牲，珍饈菜品，香燭財寶，並切祀先，鑒臨在上，默佑無邊，千祥雲集，科甲蟬聯，支支昌熾，富貴綿綿，年歲豐樂，民物安樂，六畜興旺，四時皆有慶，八節咸享，神有其赫，祈求平安。

鑒此馨香

伏維

尚饗

資料來源：此春祭的祭文內容原文為國史館台灣文獻館廖春金先生所提供，但經過筆者田野調查時所得資料比對後發現有誤，經修正而成。

附錄八 《台南州祠廟名錄》土地公廟紀錄

福德爺廟
 所在 二崙庄新庄子
 教別 儒教
 祭神 土地公、土地婆、文武官
 創立 同明四年
 信徒 五十五人
 例祭 舊曆一月六日、八月十五日
 管理人 新庄子四二一 歐石上
 同同 四〇八 蘇玉
 同同 四二五 詹松
 同同 四一八 林強
 同同 四一五 張昌通
 財產 祠廟敷地 〇甲七七五〇、養魚池三
 甲一〇〇〇
 沿革 同治四年創立せりとの傳説ある
 のみにて其他の縁起不詳

圖片說明 二崙庄新庄子 福德爺廟

興福宮
 所在 二崙庄三塊厝
 教別 儒教
 祭神 福德正神
 創立 約百五十年前
 信徒 八百三十人
 例祭 舊曆八月十五日
 管理人 三塊厝八三 廖大
 財產 祠廟敷地 〇甲三〇六四
 沿革 約百五十年前の創建なりとの傳説あるのみにて其他一切不明なり

圖片說明 二崙庄三塊厝 福興宮

土地公廟
 所在 二崙庄永定厝
 教別 儒教
 祭神 土地公、土地媽
 創立 道光二十五年
 信徒 四十七人
 例祭 舊曆八月十五日
 管理人 永定厝二五 李琴
 財產 畑一甲三〇八〇
 沿革 土地開拓の主護神として道光二十五年廟宇を建立して奉祀せり關係者不詳

圖片說明 二崙庄永定厝 土地公廟

土地公廟
 所在 二崙庄永定厝
 教別 儒教
 祭神 土地公
 創立 不詳
 信徒 十三人
 例祭 舊曆一定せず
 管理人 港後二四〇 李樹頭
 沿革 建廟の年代關係者等一切不詳

圖片說明 二崙庄永定厝 土地公廟

附錄九 《台南州祠廟名錄》 崙背、二崙廟宇紀錄

興國宮
 所在 二崙庄二崙子
 教別 儒教
 祭神 關帝君、三太子
 創立 乾隆十三年
 信徒 二百四十人
 例祭 舊曆五月十三日
 管理人 廖棋華
 財產 二崙三三九
 沿革 沿革 祭神は約二百年前部落民の祖先が支那より遷祀したるものにして靈顯々著なりければ住民協議して廟宇を建立せり其後道光五年大破したれば大修繕を加へたりと

圖片說明 二崙庄二崙子 興國宮

協天宮
 所在 二崙庄三塊厝
 教別 儒教
 祭神 媽祖、關帝君、元帥爺
 創立 文政元年
 信徒 八百三十人
 例祭 舊曆三月廿三日、五月十三日、十月不定日
 管理人 廖大
 財產 三塊厝八三
 沿革 沿革 緣起不明なり廟は最初竹柱茅葺なりしも大正四年七塊造り瓦葺に改修せり關係者不詳

圖片說明 二崙庄三塊厝 協天宮

三媽廟
 所在 二崙庄大義崙
 教別 儒教
 祭神 天上聖母、千里眼、順耳、關帝君、法主公、太子爺、福德正神
 創立 乾隆十四年
 信徒 千三百人
 例祭 舊曆三月廿三日、十月十四日、同十五日、十月不定日
 管理人 李朱糖
 財產 建物敷地○甲 五四五
 沿革 沿革 乾隆十三年當地方に惡疫流行し庄民三日間に亘り齋戒して西螺の福興宮に祈願す然るに靈顯々著にして惡疫後を絶ちたれば其年の冬聖母を迎え祭り且つ神託により其翌年本廟を建立せり其後明治三十七年庄民千餘圓を議集して大修繕を加へ今に至ると

圖片說明 二崙庄大義崙 三媽廟

祝天宮
 所在 二崙庄惠來厝
 教別 儒教
 祭神 媽祖、關帝爺、五穀王、國聖爺、順風耳、千里眼
 創立 百年前
 信徒 五十人
 例祭 舊曆三月廿三日
 管理人 廖河
 財產 惠來厝五三二
 沿革 沿革 約百年前北港より分香し來り民屋に奉祀し約六十年前に至り喜捨金七千圓を得て本廟を創立したるが年所を經るに從ひ頽廢して毒蛇の巢窟となりたれば之を取毀ちて神像は民屋に移祀し大正六年二月僅かに茅葺の小宇を建築して之れを奉祀し目下再興計畫中なり

圖片說明 二崙庄惠來厝 祝天宮

奉天宮

所在 崙背庄崙背

教別 儒教

祭神 天上聖母、太子爺、國姓爺、千里眼、順風耳

創立 文久二年

信徒 四百人

例祭 舊曆二月十五日、七月十五日、九月不定日、十月廿五日、廿六日、廿七日

管理人 崙背二四八 李耳

財產 崙背二四八 李耳

沿革 今より五六十年前北港媽祖を迎へ庄民の平安を祈り居たるに丑童の神託に依り太子爺と共に廟内に祀る事となり庄民相謀りて本廟を建立せりと

崙背庄崙背 奉天宮

順天宮

所在 崙背庄崙背

教別 儒教

祭神 天上聖母、朱府王爺、關帝爺、太子爺、觀音媽、李王爺、池王爺

創立 明治二十七年

信徒 百人

例祭 舊曆三月、九月、十月各不定日

管理人 崙背 李春穴

財產 崙一甲〇四九六、祠廟敷地〇甲〇七一五

沿革 今を去る約百年前當地方に凶作打ち續き人民疲弊固憊の極北港媽祖に祈願せるに其後漸次豊年を迎え人民鼓腹の喜びを得たれば李娘窟、李王壇等奔走して神像を刻み廟宇を建て之を奉祀せり時に明治二十八年二月なり其後大正二年の風水害にて半壊となり未だ修繕の運に至らずと

崙背庄崙背 順天宮

開山聖侯廟

所在 崙背庄崩溝寮

教別 儒教

祭神 開山侯、伏魔公

創立 光緒十一年

信徒 千二百人

例祭 舊曆一月五日、五月五日

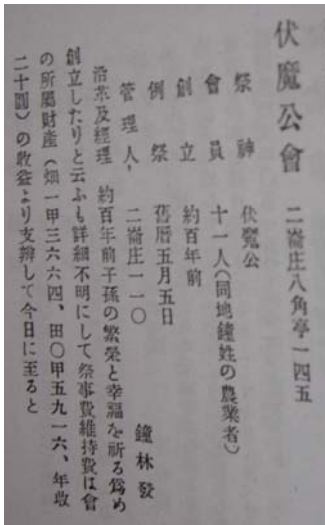
管理人 埔心庄二八七 鐘德旺

財產 祠廟敷地〇甲一六九〇、建物敷地三甲一二七〇、畑一三三六五三五

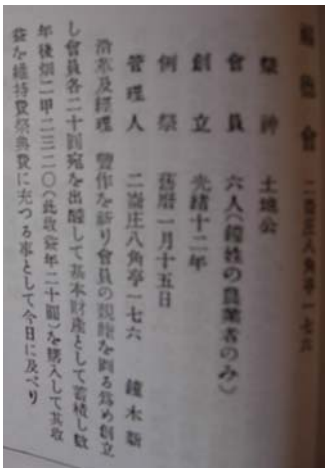
沿革 或る時某舉人此地に宿泊して盜人と疑はれ危難に罹らんとしたるに開山侯に祈願して其難を免かれ盜人は他に自首し出でたり其後草廟を營み此に奉祀したるに又々盜難あり同廟に祈願して靈顯あり庄民協議し鐘開元、鐘來壽等主となり廟の改築に當り明治十八年工を竣れり其後明治二十六年再び修繕を加へたりと

崙背庄崩溝寮 開山聖侯廟

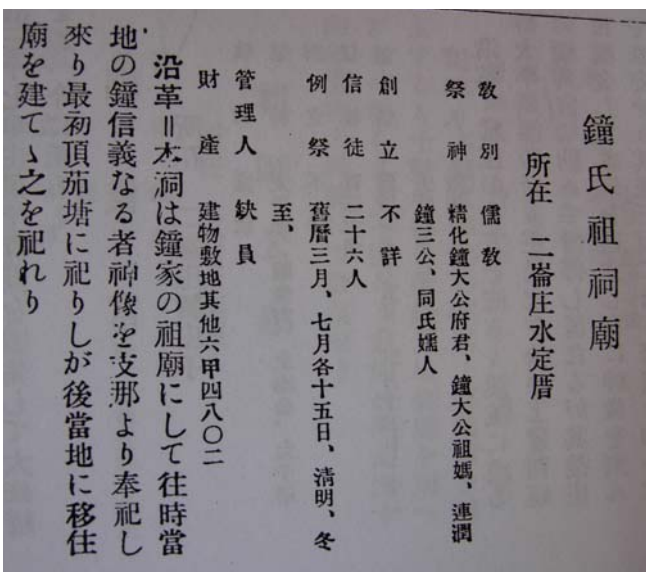
附錄十 《台南州祠廟名錄》鍾氏宗教團體



圖片說明：二崙庄八角亭 伏魔公會

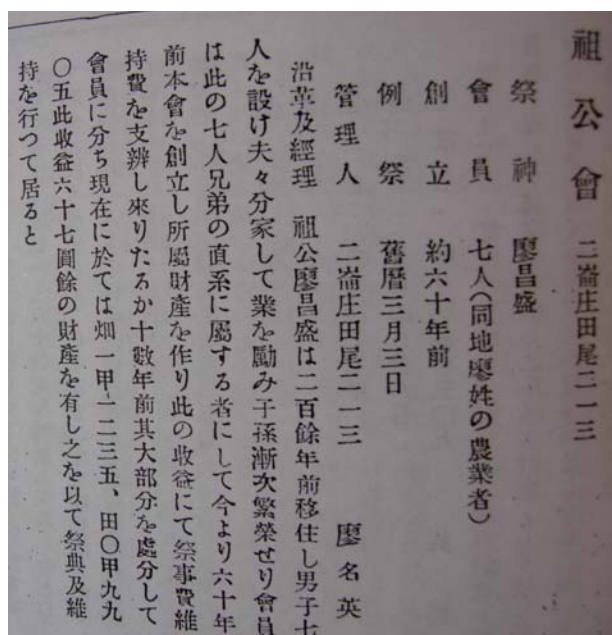


圖片說明：二崙庄八角亭 福德會



圖片說明：二崙庄水定厝 鐘氏祖祠廟

附錄十一 廖昌盛祖公會



圖片說明 廖昌盛祖公會

資料來源：《台南州祠廟名錄》

附錄十二 李氏名錄

人名	居住地	資料出處：	經歷
李方猷	布嶼堡崙背街	《南部臺灣紳士錄》	布嶼堡崙背第二保保正、酒販賣
李玉璋	布嶼堡崙前庄	《南部臺灣紳士錄》	布嶼堡崙前保保正、農
李打蟾	布嶼堡大義崙庄	《南部臺灣紳士錄》	布嶼堡大義崙保保正、農
李捷元	布嶼堡崙背庄	《南部臺灣紳士錄》	醫生
李振福	虎尾郡二崙庄港後	《臺灣人士鑑》	二崙產業組合常務理事、二崙庄協議會員、二崙信用組合書記、虎尾郡水利組合實行小組合長、永定厝第六保保正、二崙信用組合理事
李謀松	虎尾郡崙背庄崙背	《臺灣人士鑑》	崙背庄協議會員、崙背青年團長、臺南州主催街庄吏員講習會、產業組合實務講習會、產業組合高等講習會、嘉南大圳組合職員、崙背庄役場、文書主任、崙背庄衛生主任、崙背庄土木主任、崙背庄財務主任、崙背庄協議會書記、崙背公學校保護者會副會長、信用組合役職員、專賣局小賣組合役員、崙背少年團顧問
李謀番	虎尾郡二崙庄	《臺灣官紳年鑑》	二崙庄協議會員、油車區長
		《自治制度改正十週年紀念人物志》	油車區長、二崙庄協議會員
		《南部臺灣紳士錄》	油車區庄長
李慶樟 (井上慶章)	虎尾郡崙背庄崙背	《臺灣人士鑑》	醫師、臺北赤十字社醫院、公醫、大甲郡大安庄駐在、大安庄協議會員、大安公學及海墘公學校校醫囑託、臺中慈惠院大安庄醫務囑託、宏德醫院、崙背庄教育委員、嘉義慈惠院囑託、崙背公學校校醫囑託、崙背庄協議會員、崙背信用組合監事
		《臺灣人士鑑》	醫師、臺灣公醫、崙背信用組合理事、臺灣公學校訓導心得、白砂坑公學校勤務、臺北赤十字病院、大安庄協議會員、崙背庄教育委員、崙背庄醫務囑託、崙背公學校校醫囑託、崙背庄協議會員

附錄十三 雙廖(張廖)氏名錄

人名	居住地	經歷
廖 大	二崙庄 三塊厝	二崙庄協議會員、農業、請負業、三塊厝土地整理委員、大日本製糖株式會社委員、三塊厝區總代、崙背學務委員、埤圳組合管理者、帝國在鄉軍人會名譽會員、虎尾郡埤圳組合評議員
		資料出處：《臺灣官紳年鑑》
		農業請負業、三塊厝土地整理委員、大日本製糖會社地方委員、二崙庄協議會員、二崙庄三塊厝區總代、崙背學務委員、埤圳組合管理者、帝國在鄉軍人會名譽會員、虎尾埤圳組合評議員、日本赤十字社正社員
		資料出處：《南進日本之第一線に起つ—新臺灣之人物》
		出崙庄協議會員、請負業、三塊厝土地整理委員、大日本製糖株式會社地方委員、三塊厝區總代、崙背學務委員、埤圳組合管理者、帝國在鄉軍人會名譽會員、虎尾郡埤圳組合評議員、日本赤十字社社員
		資料出處：《臺灣官紳年鑑》
		請負業、三塊厝土地整理委員、大日本製糖會社地方委員、二崙庄協議會員、二崙庄三塊厝區總代、崙背學務委員、埤圳組合管理者、帝國在鄉軍人會名譽會員、虎尾埤圳組合評議員、日本赤十字社正社員
資料出處：《自治制度改正十週年紀念人物志》		
廖 仍	虎尾郡 二崙庄	醫師、街協議會員
		資料出處：《臺灣紳士名鑑》
廖 用	布嶼堡 涌坑仔	三塊厝保保正、農
		資料出處：《南部臺灣紳士錄》
廖 我 (清水治 雄)	虎尾郡 二崙庄 田尾	二崙庄助役、二崙信用購買販賣利用組合理事、二崙庄雇、二崙庄書記、二崙信用組合監事
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖 見	崙背庄 羅厝	崙背庄助役、南進農產工業株式會社取締役、崙背公學校保護者會長、公學校訓導心得、區書記、會計役、助役兼會計役
		資料出處：《臺灣人士鑑》
		崙背信用組合理事、崙背庄協議會員、崙背公學校訓導心得、崙背庄書記、崙背庄會計役、崙背庄助役
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖 明	二崙庄 田尾	大日本製糖株式會社地方委員
		資料出處：《臺灣實業名鑑》
廖 浮	虎尾郡 二崙庄 田尾	二崙信用購買販賣利用組合監事、二崙庄協議會員、二崙第八保保正
		資料出處：《臺灣人士鑑》

廖三雨	惠來厝庄	惠來厝保正、酒販賣
		資料出處：《南部臺灣紳士錄》
廖三鄰	二崙庄 惠來厝	布嶼拓殖株式會社社長、布嶼拓殖株式會社取締、貸地業、甘蔗栽培、酒類製造業、養豚業
		資料出處：《臺灣官紳年鑑》
		布嶼拓殖株式會社社長、貸地業、布嶼拓殖株式會社取締役社長
		資料出處：《臺灣官紳年鑑》
		酒類製造業、養豚業經營、貸地業、布嶼拓殖株式會社取締役社長
資料出處：《自治制度改正十週年紀念人物志》		
廖天臺	布嶼堡 崙背庄	崙背區街長、農
		資料出處：《南部臺灣紳士錄》
		彩票小賣人
資料出處：《日日新報》〈雜報〉		
廖石恭	虎尾郡 崙背庄 阿勸	崙背信購販利組合專務理事、日糖地方委員、庄協議會員、教育委員、西螺農產組合、崙背信組書記、虎尾郡役所雇、崙背信用組合專務理事、農倉、大日本製糖株式會社地方委員
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖先臺	布嶼堡 崙背庄	醫生
		資料出處：《南部臺灣紳士錄》
廖承丕	二崙庄 新庄子	虎尾郡水利組合評議員、貸地業、保正、西螺庄長、西螺區長兼新社區長、西螺信用組合創立委員長、西螺信用組合監事、西螺街協議會員、西螺信用組合長、西螺市區改正實行委員、臺南州米穀信購販利組合理事、西螺公學校兒童保護者會顧問
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖良扁	布嶼堡 湳仔庄	湳仔保正、農
		資料出處：《南部臺灣紳士錄》
廖金把	虎尾郡 崙背庄	崙背庄長、崙背信用組合長
		資料出處：《臺南州名士錄》
		崙背庄長、崙背區役場書記、區長、庄長、信用組合長、嘉南大圳會議員
		資料出處：《臺灣人士鑑》
		虎尾郡崙背庄長
資料出處：《最近の南部臺灣》		
廖昆金 (豐田博文)	虎尾郡 崙背庄	辦理士、教員心得、教鞭、日本大學山岡法律學研究室、南進農產工業株式會社社長兼專務取締役
		資料出處：《臺灣人士鑑》
		辦理士、南進農產工業株式會社社長、崙背信用組合長、特許事務所嘉義市、嘉義市司法書士、崙背信組監事、崙背庄方面委員、皇奉虎尾郡

		支會參與、日糖地方委員、同郡米穀統制組合總代、同郡地主報國會幹事
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖辛錦	虎尾郡 崙背庄 羅厝	崙背信用組合監事、崙背庄雇、崙背庄書記補書記、臺南州土地整理組合委員
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖裕火	虎尾郡 二崙庄 惠來厝	庄協議會員、信用組合理事、水利組合協議會員、農事組合評議員、虎尾郡守、臺南州知事
		資料出處：《臺灣人士鑑》
		庄協議會員、信用組合理事、郡水利組合評議員、二崙保甲聯合會長、虎尾郡守
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖裕紛	虎尾郡 二崙庄	布嶼拓殖株式會社專務取締役、嘉義廳農會助手、臺南州農會雇、虎尾庄會計役、二崙庄助役、二崙庄長、二崙信用購買組合常務理事
		資料出處：《臺灣官紳年鑑》
		臺南州會議員、貸地業、嘉義廳農會技手、二崙庄會計役、庄助役、二崙信用組合專務理事、虎尾郡農事組合技手、布嶼拓殖株式會社專務取締竹二崙信用組合理事、虎尾郡米穀統制組合評議員
		資料出處：《臺灣人士鑑》
		二崙庄協議會員、嘉義廳農會雇、虎尾庄會計役、二崙庄助役、二崙信用組合常務理事、布嶼拓殖社專務取締役
		資料出處：《南進日本之第一線に起つ—新臺灣之人物》
		廖泰惠興亞合名會社專務取締役、嘉義農會技手、虎尾庄會計役、二崙庄會計役、二崙庄助役、二崙信用組合專務理事、虎尾郡農事組合技手、布嶼拓殖株式會社專務取締役、臺南州會議員
		資料出處：《臺灣人事態勢と事業界》
		貸地業、嘉義廳農會技手、二崙庄會計役、二崙庄助役、二崙信用組合專務理事、布嶼拓殖株式會社專務取締役、臺南州會議員、集大產業株式會社取締役社長
		資料出處：《臺灣人士鑑》
		嘉義廳農會助手、臺南州農會雇、虎尾庄會計役、二崙庄助役、庄長女房役、布嶼拓殖株式會社專務取締役、二崙信用購買組合常務理事
		資料出處：《臺灣官紳年鑑》
		嘉義廳農會助手、臺南州農會雇、虎尾庄會計役、二崙庄助役、二崙信用購買組合常務理事、布嶼拓殖株式會社專務取締役
		資料出處：《自治制度改正十週年紀念人物志》
廖貴茂	二崙庄 惠來厝	二崙信用組合專務理事、皇民奉公會二崙庄分會經濟部長、大日本製糖臺灣支社雇、二崙信用組合事務員、二崙庄方面委員、二崙信用購買販

		賣利用組合理事
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖貴殿	虎尾郡 二崙庄	醫師
		資料出處：《臺灣紳士名鑑》
廖貴登	二崙庄 惠來厝	二崙醫院醫師、嘉義醫院勤務
		資料出處：《臺灣官紳年鑑》
		嘉義醫院、二崙庄私立二崙醫院
		資料出處：《南進日本之第一線に起つ—新臺灣之人物》
		醫師、二崙庄協議會員、嘉義醫院醫務囑託、二崙公學校校醫、嘉義慈惠院醫務囑託、二崙庄公醫、二崙信販利組合監事、臺南州農會代表者、州稅調查委員、臺南家政學院後援會理事、虎尾國民農學校組合會議員
		資料出處：《臺灣人士鑑》
		二崙產業組合長、庄協議會員、醫師、嘉義醫院醫務囑託、二崙公學校校醫、二崙庄庄醫、二崙產業組合理事、二崙庄防衛團分團長、二崙信用購買販賣利用組合理事
		資料出處：《臺灣人士鑑》
		嘉義醫院奉職、二崙庄私立二崙醫院開業經營
		資料出處：《自治制度改正十週年紀念人物志》
廖常鳳	布嶼堡 田尾庄	田尾第一保保正、農
		資料出處：《南部臺灣紳士錄》
廖富典	布嶼堡 頂廓仔	下庄仔保保正
		資料出處：《南部臺灣紳士錄》
廖富淵	虎尾郡 二崙庄 惠來厝	二崙庄長、二崙信用組合長
		資料出處：《臺南州名士錄》
		二崙庄長、信用購買組合長兼專務理事、虎尾郡水利組合評議員、西崙自動車會社取締役
		資料出處：《臺灣人士鑑》
		日糖農參事、二崙庄協議會員、二崙產組理事、虎尾郡水利組合評議員、二崙庄長、信組長兼專務理事、西崙自動車取締役
		資料出處：《臺灣人士鑑》
		日本製糖農參事、虎尾郡水利組合評議員、二崙庄長、二崙信用組合長兼專務理事、西崙自動車取締役、赤十字社特別有功章
		資料出處：《臺灣人士鑑》
廖萬喜	虎尾郡 二崙庄 三塊厝	二崙信用購買販賣利用組合監事、二崙庄方面委員、二崙信用組合總代、農事改良組合評議員、二崙第五保保正、二崙區原料委員
		資料出處：《臺灣人士鑑》

