

第五章 民族邊界的維繫與消長

第一節 員林福佬客的特殊性

一、傳統福佬客民居聚落

【表 40】員林福佬客傳統民居聚落

姓氏	堂號	祖籍	開臺祖(或起造者)	宮廟	地址
賴	馨德堂 (南邊田頭)	福建省漳州府平和縣	賴振宗		員林鎮東北里東南路 155 巷 64 號
曹	永利堂	福建省漳州府平和縣梧坑鄉	廷顯公(曹文益)	觀聖堂	員林鎮東北里山腳路六段東北巷 186 號
曹	譙國堂	福建省漳州府平和縣梧坑鄉	廷鳳公(三房)		員林鎮東北里山腳路六段 90 弄 254 號
黃	江夏堂	福建省漳州府平和縣	黃媽吳氏迅		員林鎮東北里山腳路六段東北巷 70 弄 3 號
林		福建省漳州府平和縣龍頭社	林順德		員林鎮東北里山腳路六段東北巷 32 號
林		福建省漳州府平和縣龍頭社	林朴直		員林鎮東北里山腳路六段 46 巷 23 號
曹	金鳳堂	福建省漳州府平和縣梧坑鄉	廷鳳公(大房)		員林鎮中東里山腳路五段 196 巷 22 號
曹	榮德堂	福建省漳州府平和縣梧坑鄉	廷鳳公(四房)		員林鎮中東里山腳路五段 100 巷 19 號
林	順德堂	福建省漳州府平和縣龍頭社	林闇	圳安宮	員林鎮南東里浮圳路 155 巷 43 號

江		福建省漳州府平和縣	江純直		員林鎮南東里浮圳路 155 巷 73 號
林	林世彰堂	福建省漳州府詔安縣康美	林世彰		員林鎮南東里山腳路四段 37 巷 308 號
江	(大內底)	福建省漳州府平和縣	江純直		員林鎮南東里山腳路四段 37 巷 196-238 號
江	種德堂	福建省漳州府平和縣	江純直		員林鎮南東里山腳路四段 37 巷 180-182 號
江	長庚堂	福建省漳州府平和縣	江東興		員林鎮鎮興里山腳路三段 220 巷 9 號
江	詒謀堂	福建省汀州府永定縣	江詒謀		員林鎮鎮興里山腳路三段 150 巷 1 號
江	餘慶堂	福建省漳州府平和縣		鎮興堂	員林鎮鎮興里山腳路三段 116 巷 12 號
何	和邑堂	福建省漳州府平和縣雲霄洋美鄉石勤	何欣		員林鎮鎮興里山腳路二段 446 巷 18 號
張	清河堂(大厝內)	廣東省潮州府饒平縣湖州里			員林鎮鎮興里山腳路二段 274 號
黃	崙安堂	廣東省潮州府饒平縣	黃可久	崙安堂	員林鎮崙雅里崙雅巷 2-3 號
黃	江夏堂	廣東省潮州府饒平縣	黃可久		員林鎮崙雅里山腳路二段 118 巷 27 號
劉	彭城堂	廣東省潮州府饒平縣	劉敦素		員林鎮林厝里員南路 420 巷 2 弄 1 號
詹	河間堂	廣東省潮州府饒平縣元歌都三饒鄉	義友公		員林鎮林厝里山腳路一段 48 巷 154 號

以上傳統民居分布於員林東區山腳路沿線，所在地屬於八卦山脈，山麓沿線(山腳路)發展出具有特色的福佬客傳統民居聚落。根據賴志彰的研究¹，這些傳統

¹賴志彰，《彰化八卦山山腳路的民居生活》。彰化：彰化縣立文化中心，1997，頁 20。

民居聚落有別於閩南人(福佬人)村落，為具有客家特色的福佬客村落²。他從語言、農事操作、信仰、到女性持家的特殊角色扮演，以及家族力量凝聚上，形成特殊的足性與團聚，於是展現在建築與環境經理上，為一種不同於一般福佬人的空間文化現象。

(一)語言方面：

他發現黃厝與北邊田頭黃宅的黃姓(詔安籍)，在稱「叔叔」時，習慣以「阿叔」稱謂，為客家人稱法。附近的賴姓居民也稱黃姓為「客底」。整體而言，山腳路沿線居民以「阿依」來稱呼「母親」，亦為苗栗客家用語。番仔崙黃姓的曾祖父輩，甚至還熟諳客語。³

(二)農事方面：

福佬客聚落中家族規模較大者，內部由各大房輪耕田產共業，收成為各大房所有。若分產者，收割期間也互相支援，曬穀於內外埕，家族成員紛紛出力協助。

(三)家族方面：

山腳路上各組民宅皆自成一體，家族規模少則二、三百人，多則七、八百人，皆具有血緣親族關係。雖部份人口外移，但每逢婚喪喜慶，或清明掃墓、三節慶(元宵、端午、中秋)，紛紛返鄉幫忙或省親。賴志彰並歸納出福佬客家族的兩大特色：

(1)從女性持家到特殊角色的扮演⁴：

八卦山腳路的幾個姓氏群中，很多以女性維持家或綜理家務，例如東山曹姓即由七世祖曹應祿之妻何慈發率子講、曉、札、調、親等五兄弟入墾員林東山地區，其家產也由女性掌管收租⁵。南邊田頭賴姓也由邱溫惠媽率領子孫來此拓墾。另外北中山的黃宅，也是由黃媽吳迅帶子嗣渡臺。女性角色的重要性也表現於公媽牌上，有子嗣的女性皆位列於丈夫之旁。

(2)長老、族老等等的主事與仲裁：

長老、族老為傳統宗族的制裁力量，例如柴頭井(今林厝里)的詹家、三塊厝的江家，皆有長老、族老來公斷家族內的公共事務。⁶

二：孺人

員林福佬客普遍稱先祖為客式的「孺人」(i11 ngin11)，而非閩南福佬式的「媽」

²他認為彰化八卦山麓一帶多重院落、多護龍圍築而居型態，是典型的客家人『圍築而居』仿軍事城寨的概念。

³賴志彰，1997，頁 20。

⁴疑受閩西地區畚族影響。畚族婦女從事農作，無漢人纏足之俗，並有母系社會之遺留。

⁵賴志彰，1997，頁 21。

⁶賴志彰，1997，頁 22。

(ma51)⁷。以張姓大房爲例：

六世伯祖 考 正一公 妣 楊氏孺人	五世祖 考 大三公諡振江府君 生下六房 次正二 五正午 妣 淑範大八詹氏孺人 三正三 六正六	四世叔祖 考 端肅公 生下二房 次燕山公 三若川公 妣 林氏孺人	四世祖 考 開盛十一府君 生下二房 妣 大十章氏孺人 次溫恭(章氏媽生)	三始祖 考 金榮一百三十九府君 長開盛公 生下二房 妣 三十一羅氏孺人 次端肅公	二世祖 考 大成公一百三十六府君 生下二房 次分在寨外 妣 十八劉氏孺人	始祖旺公 考 創垂大六府君 長大成公 生下二房 妣 貞靜江氏孺人 次 出祖	太始祖 考 肇基公 長昌公 次旺公 生下四房 妣 劉氏孺人 三盛公 四鄉公
-------------------------	--	--	--	---	--	--	---

⁷「孺人」爲客家特有稱謂，根據曾喜城的研究：「張滄金在〈客家婦人死後均稱孺人考略〉則指出：宋文天祥在宋末三數年間率勤王之師，轉戰閩粵贛地區，巧遇客家列陣樵婦之助脫困，奉請瑞宗封客家婦女死後均稱『孺人』」。詳見曾喜城，〈第五章臺灣客家人的傳統信仰及婚喪歲時禮俗〉，《臺灣客家文化研究》，台北：國立中央圖書館臺灣分館出版，1999，頁148-149。另外，根據吳中杰的研究：福佬人當中除了漳浦、雲霄偶有稱「孺人」外，一般普遍稱「媽」。詳見吳中杰，《台灣福佬客分布及其語言研究》，國立台灣師範大學華語文教學研究所碩士論文1999，頁7。

七世叔祖 考 國佐公 妣 不詳	七世祖 考 松溪公 妣 貞淑林氏孺人 生下二房次 國佐 長 擎台	七世叔祖 考 見溪公 妣 盧氏孺人 無傳	六世伯祖 考 正六公 妣 曹氏孺人 此房不知出居何處	六世伯祖 考 正五公 妣 邱氏孺人 此房不知出居何處	六世伯祖 考 正四公 妣 曹氏孺人 此房不知出居何處	六世伯祖 考 正三公 妣 順慈黃氏孺人 生下二房 二 見溪 長 松溪	六世伯祖 考 正二公 妣 曹氏孺人 盧氏孺人
-----------------------	--	-------------------------------	-------------------------------------	-------------------------------------	-------------------------------------	---	---------------------------------

三、其他習俗

天公爐：

客家人天公爐放在屋外，福佬人置於正廳且形式互異。⁸以員林地區而言，筆者親訪且目睹天宮爐置於廳外者計有：北邊田頭黃宅、挖仔黃姓江夏堂、圳岸腳林姓順德堂、江姓種德堂、三塊厝江姓長庚堂、溝皂清河堂等傳統民居宅邸。至於客家宗祠或家廟所特有的將祖先牌位居廳內正中央，以及棟樑下左右兩側牆壁書寫的對聯，則為員林福佬客公媽廳的普遍現象。

飲食特色：

家祭……泉人日中而祭。漳人、潮人質明而祭。泉人祭以品羞，漳人、潮人有用五牲者。⁹

員林福佬客中饒平客屬的特殊飲食習性為「紅糟」文化，自古即以紅麴醃製家畜肉食，例如豬、雞、鴨、鵝等。¹⁰

⁸根據八卦山文史工作室吳成偉先生的研究：「一般如果是客籍住家，院子裡種的多半是榕柏、含笑兩種植物；閩南人則喜好種四棵桂花，『四桂』和台語『四季』幾近同音。」彰化社頭的劉宅，是典型的客家圍屋，十三條護龍為全台之冠，屋前就有一株含笑，安置屋外的天公爐，也是典型的客家習俗。

⁹周璽，《彰化縣志》〈風俗志〉。

¹⁰家母為溝皂張姓，其娘家或可言整個員林南區張姓分布區皆有此俗。筆者自幼時即常食此料

第二節 員林客家人福佬化的基礎

(一) 渡臺禁令的影響

本文以渡臺禁令為彰化客家人福佬化最重要之關鍵因素。

一般常云：福佬人先客家人來臺。此即「先來後到說」。因為客家人後到，所以屈居劣勢，只得妥協，順應先到之福佬人，並以此擴大解釋為此乃客家人福佬化之因。實則不然，諸多史料顯示，客家人來臺極早，甚至可能早於福佬人。例如產生於宋末明初的海盜集團，其中多為客屬：明朝嘉靖、萬曆年間有吳平、林道乾、林鳳、張漣等著名海盜首領，出沒於閩粵海上，其中吳平為詔安客、林道乾為惠來客、林鳳、張漣亦為饒平客，其部下也多為同鄉客屬。史載：「明嘉靖四十二年，倭寇入北港，其黨林道乾從之，尋遁去。……都督俞大猷追之至澎湖，道乾熟港道，遂勾倭遁入臺……」¹¹

另根據台灣最古老的三山國王廟—彰化縣溪湖鎮中山里大溪路的「霖肇宮」其「荷婆崙霖肇宮沿革志」記載：「明神宗萬曆十四年歲次丙戌年(1586)，廣東省揭陽縣弟子馬義雄，周榆森二人，恭奉故鄉霖田「敕封三山國王」香火來臺，於鹿仔港登岸，轉抵本廟現址…」另相傳本鎮的廣安宮亦成立於明朝末年。而明鄭勢力於明永曆十五年(1661)進入台灣，為寓兵於農，而獎勵開墾，由「東都」為中心，南開發至鳳山、瑯橋(恆春)；北拓墾至諸羅(嘉南平原北部)，甚至及竹塹、淡水之一部，招徠大量閩之漳泉，與粵之惠州、潮州客屬。尤其當時宿臣大將劉國軒即為福建汀州府的客家人(閩西客)，因此客屬移民不在少數。¹²由上述得知，彰化平原的客家人渡臺時間並不遲於福佬人，「先來後到說」難以成立。

康熙二十二年，清國政府剷除台灣的明鄭政權。初有棄臺之論，經施琅上疏反對而平息¹³。翌年，採施琅之建議，將台灣納入版圖，設立一府三縣，派官治理。其後為了避免台灣再度成為「盜藪」，遂制訂了相關移民政策，規定大陸沿海人民必須先在原籍申請照單，再經廈臺兩地官府查驗始准渡臺。移民不得攜家帶眷，以防安居台灣鳩結反抗勢力；另對於「海盜淵叟」的粵籍住民，禁其民渡臺。康熙二十三年四月¹⁴，頒布三條限制渡台的禁令：

一、渡臺者，先給原籍地方照單，經分巡臺廈兵備道稽查，臺灣海防同知查驗，始許渡臺；偷渡者嚴處。

二、渡臺者，不准攜眷；既渡者，不得招致。

理，渾然不自覺。華成市場明裕雜貨店李明裕老闆稱：「來買紅穀仔(紅麴)ㄟ，攏是客底ㄟ。客底ㄟ嘎ㄟ會弄。」2004/03/19 於華城市場訪談紀錄。

¹¹ 《台灣縣志》，〈兵燹〉。

¹² 《重修鳳山縣志》，〈風土志〉。

¹³ 詳見伊能嘉矩，《台灣文化志》第十一篇「交通沿革」第二章「台灣渡海之弛張」。伊能嘉矩，《台灣文化志》(下卷)，南投：台灣省文獻委員會編譯，1991，頁142。

¹⁴ 關於渡臺禁令頒佈年代仍有爭議，一般多援引康熙二十三年。詳見施志汶，〈台灣史研究的史料運用問題：以清代渡台禁令為例〉，《臺灣史蹟》第三十六期，2000，頁159-171。

三、粵地屢為海盜淵藪，以積習未脫，禁其民渡臺。¹⁵

第三條之「粵地」，根據莊金德的研究系指惠州、潮州人。¹⁶

「臺海使槎錄」亦載：

台灣始入版圖，為五方雜處之區，而閩、粵之人尤多。先時，鄭逆竊踞海上，開墾十無二三。迨鄭逆平後，招徠墾田報賦。終將軍施琅之世，嚴禁粵中惠、潮之民，不許渡臺；蓋惡惠潮之地，數為海盜淵藪而積習未忘也。琅沒，漸弛其禁，惠、潮民乃得越渡。雖在台地者，閩人與粵人適均，而閩多散處，粵恆萃居，其勢常不敵也。康熙辛丑，朱一貴為亂。始事，謀自南路粵莊中。繼我師破安平，甫渡府治，南路粵莊則率眾先迎稱為義民。粵莊在台，能為功首，亦為罪魁。今始事謀亂者既已伏誅，則義民中或可分別錄用，以褒向義。加以嚴行保甲，勤宣聖諭，使食毛踐土之眾，一其耳目，齊其心志，則粵民皆良民也。何以禁哉？¹⁷

上述第三條禁令，可謂之「禁潮惠籍民渡臺令」，其主要內容為「移民渡臺必須領照，並經官方查驗，禁止無照偷渡」¹⁸。施行之後，初期甚效，導致客家人一時幾乎斷絕渡臺。然施琅死後，禁令漸弛¹⁹，康熙中葉粵籍客家人陸續渡海來台，康熙末年，台灣西部平原已遍佈客家人。

清國初期之墾地面積，至雍正十三年已成長一倍有餘，迄至乾隆九年台灣西部平原「已無曠土」，開發殆盡²⁰。因此渡臺禁令使得客家人錯過最重要的「開發鼎盛期」，迨禁令廢弛渡臺²¹，良田美地盡為閩人所有。潮惠客屬只能往內山崎嶇或盛行「番害」之地冒險挺進；若不然，只能淪為閩人的佃人、農工或是傭工以求溫飽。渡臺悲歌記載了客家人渡臺登岸之後的情形：「尋問親戚停幾日，歇加三日不其然，各人打算尋頭路，或是僱工做長年，可比唐山賣牛樣，任其挑選講銀錢，少壯之人銀十貳，一月算來銀一圓，．．．」²²藍鼎元在其〈粵中風聞台灣事論〉中也稱：

「廣東潮、惠人民，在臺種地佣工，謂之客子．．．往年渡禁稍寬，皆於歲

¹⁵伊能嘉矩，《台灣文化志》，卷中，頁 770。

¹⁶詳見莊金德所著〈清初禁止沿海人民偷渡來臺始末〉，《台灣文獻》第十五卷第一期。

¹⁷黃叔璥，《臺海使槎錄》，文叢 4，頁 92。

¹⁸大陸人民渡臺須領照單，經分巡臺廈兵備道稽查，再得臺灣海防同知驗可，使許放行。詳見台灣省文獻委員會編，《臺灣省通志稿》卷二〈人民志人口篇〉，頁 120。

¹⁹黃叔璥《臺海使槎錄》引《理臺末議》載：「終將軍施琅之世，嚴禁粵中惠、潮之民，不許渡臺。蓋惡惠、潮之地素為海盜淵藪，而積習未返也。琅歿漸弛其禁，惠、潮民乃得越渡。」黃叔璥，《臺海使槎錄》，台灣文獻叢刊第四種，頁 92。

²⁰根據《台灣府志》，〈賦役篇〉載：

清國初期，田七千一百餘甲、園一萬九百餘甲，合計一萬八千餘甲。

雍正十三年，田一萬四千七百餘甲、園三萬八千餘甲，共計五萬二千八百餘甲。

乾隆九年，田一萬四千八百餘甲、園三萬八千三百餘甲，共計五萬三千一百餘甲。

²¹禁止攜眷造成嚴重的人口性別失衡，「男多於女，有屯莊數百人而無一眷口者．．．」（《諸羅縣志》），衍生許多社會問題，為了紓解人口結構失調所帶來的社會壓力，在閩、粵兩省督、撫等官員再三呼籲之下，於雍正十年制乾隆五年、乾隆十一年至十三年、乾隆二十五年至二十六年先後三次開禁，准許在臺有田產、安分循良之人，由地方官府查實給照，回原籍攜眷來臺。詳見莊金德所著〈清初禁止沿海人民偷渡來臺始末〉，《台灣文獻》第十五卷第一期。

²²詳見黃榮洛，《渡臺悲歌—台灣開拓與抗爭史話》，協和台灣叢刊七，台北：臺原出版社，1991，頁 28。

終賣谷還粵置產贍家。春初又複之臺，歲以為常。」²³

員林一帶的潮惠客等客屬亦然，只能前往當時彰化平原排水最差、常有水患(早期濁水溪之主流一東螺溪，水道變換無時)之地勢低平的沼澤惡地開墾，例如永靖鄉的滿港、滿墘，埔心鄉的二重滿、埤腳、埤霞，大村鄉的小三角潭，員林的大三角潭(今源潭里一帶)，社頭鄉的滿底……等皆為濁水溪的漫流氾濫區²⁴，或淪為佃農、佃工，任人勞役²⁵。

深究其因，施琅的影響最深且鉅。施琅禁止客家人移墾台灣，及至施氏死後禁令始漸成虛文。然而此期間一康熙二十三年至三十五年(1684-1696)，雖然只有十三年，然而對渡臺客家人已經產生重大影響。影響所及並非只是經濟與社會層面居於劣勢，更重要的，由於客家移民「非法的」身分，直接「污名」了在臺客家人，具體的表現於被支配的經濟社會地位，進而內化於心理層面。

當時社會對於客家移民常有歧視的情況發生，官府也多所刁難²⁶。例如鹿港鎮順興里中山路二七六號的三山國王廟(建於清乾隆二年(1737)八月)，即藏有乾隆五十五年(1790)二月立的「奉憲示禁」古碑一面，廟內另立解說牌稱：「當年，鹿港欲返回大陸的客家人，常受到海關加索紅包的無禮刁難，直到乾隆五十五年(西元 1790)，才由數名客家監生，聯名請官府立碑明文禁止」。換言之，到乾隆五十五年時，客家人在鹿港已居於弱勢地位，受到鹿港泉人的欺壓，連進出海關都加索規費，備受歧視、刁難，受到不公平的待遇。本文第一章已提到：乾隆四十八年鹿港正式開港後，與對岸的與福建蚶江對渡，湧入更多漳、泉福佬人，更形弱勢。

客家人渡臺不但有前述之官吏種種刁難需索，也受到了民間「客頭」的強索抽頭，就「渡臺悲歌」²⁷節錄如下：

客頭就去講船錢，
壹人船銀一圓半，
客頭就受銀四圓，
家眷婦人重倍價，
兩人名下賺三圓，
個人現鈔交過手，
船銀無交莫上船，

²³藍鼎元，〈粵中風聞台灣事論〉，收錄於《鹿洲全集》，廈門大學出版社，1995，頁 236。

²⁴曾慶國，《三山國王》，頁 31。

²⁵廣寧宮主委張耀北稱：員林張姓來台初期多從事佃農，幫福佬人地主耕作，地位極為卑下。徐正光也認為：「等到禁令解除後，許多適耕地已為閩人先佔，客家人只能到山編丘陵地帶開墾。」詳見徐正光〈客家人在台灣的拓墾：一些視角〉，收錄於《客家文化學術研討會論文集》，台北：行政院客家委員會，2002，頁 587。

²⁶根據李祖基的研究，清代大陸移民政策在執行的過程中存在著各種問題，諸如地方官員的刁難，守口兵弁的需索和偷渡等等，其中許多是「吏治」的問題，而非單為政策的問題。詳見李祖基，〈對清初大陸移民渡臺政策若干問題的討論〉，《台灣源流》，2001 春季刊，頁 57。

²⁷渡臺悲歌由黃榮洛先生於 1986 年發現。詳見黃榮洛，《渡臺悲歌—台灣開拓與抗爭史話》，協和台灣叢刊七，台北：臺原出版社，1991，頁 26-27。

恰似原差禁子樣，
適時反面無情講，

• • • •

由於清朝「海禁」的緣故，嚴禁廣東居民渡海來台，因此客族來台人數不如漳、泉州多，昭和元年(1926)台灣總督府官防調查課所作的「台灣在籍漢民族鄉貫別調查」中，彰化平原(彰化、員林、北斗三郡)人口為三十八萬一千九百人，其中祖籍福建者有三十五萬二千八百人，祖籍廣東者有二萬八千二百人，其他九百人。福建省籍佔總人口數 92.5%，以泉州、漳州二府佔最多數，龍巖、永春、福州、汀州、興化各府，依次減少。出身廣東省者約僅佔總人口數 7.5%，其中以潮州府佔絕對多數，次為嘉應府人，惠州則最少。閩人與粵人適均，而閩多散處，粵恆萃居，其勢常不敵也。²⁸為求在閩南福佬文化圈中適應，不再突顯其客家身分；客籍在七十二庄中雖為多數，然而在彰化平原仍屬少數弱勢²⁹，生活週遭往來盡為福佬，為求生存，只好逐漸放棄客家身分³⁰。

「渡臺禁令」直接造成早期員林一帶客家人身分的污名，直接衝擊潮州籍福佬客，具體表現於社會中階層化(hierarchisation)的現象³¹。福佬人成為「資源支配者」(resource allocator)，客家人成為依附者(attachmter)³²。由於非法渡臺(偷渡)的「非法」身分，令客家人自覺擔負被污名的族群標幟(ethnic marker)，令客家人逐漸不願表露自己的「非法移民」身分，最直接影響的是「語言」³³，由於上述自我矮化的「制約」反應，也加速了被強迫涵化(forced acculturation)(福佬化)的速度。這是一連串社經地位被邊際化(marginalized)的歷史歷程。

²⁸黃叔瓚，《臺海使槎錄》，文叢 4，頁 92。

²⁹ 潘英亦認為：「••• 起初或經協調而彼此和平相處，或經彼此認同而不分你我，最後則人口居於劣勢者逐漸向人口居優勢者認同，二、三代後，其母語盡失，並自認其祖籍與後者相同，甚至從墓碑上才能得知先祖的由來，雲、彰地區的所謂「福佬客」即其著例。」台灣省文獻會編印，《同宗同鄉關係與台灣人口之祖籍及姓氏分布的研究》，民國七十六年，頁 7。

³⁰ 「客籍經過幾百年移墾械鬥的痛苦經驗，使他們領悟到生存的唯一途徑是融合，因此他們的智者，經深思熟慮之後，帶領他們選擇河洛化，講河洛話來逐漸代替客家話，信仰媽祖，而不突顯三山國王•••」曾慶國，《彰化縣三山國王廟》，彰化縣立文化中心，1996，頁 379。

³¹ 廣寧宮主委張耀北稱：「咱客家人卡慢來，好田地攏被佔去了，只好往歹地、內山開墾。••• 咱客人初來攏去作鶴佬人、佃農、作工。」2004/02/27 訪談紀錄。

³² 廣東饒平、程鄉、大埔、平遠等縣的人赴臺傭雇佃田者，謂之客子。藍鼎元，《平臺記略》，台北：大通書局翻印本，1987，頁 51。

³³ 火燒庄張嘉政稱：「非法的移民身分，也不敢在外講客語，後來甚至在家內都不願用了。」2004/03/20 訪談紀錄。

【圖 15】鹿仔港船隻勒索示禁碑

欽命福建提刑按察使司管台灣兵備道兼提督學政○○帶加二級紀錄四次萬，為呈懇示禁等事。
據彰化縣粵籍監生徐道○○、徐○○、廖霖、監生徐英和、邱子標等呈稱：攘往熙來，開津有符節之典；柔遠寧邇，仁政無疆界之○○。離府，寫遠郡南，府城較近。緣四十八年鹿港開設口岸，原議船隻商客往來章程，○○鹿○○，例無異○○。南路粵民回籍，由鹿耳門出海，經郡城舖民鍾國文、○監賴九隆等上年十一月間呈蒙撫憲徐○○仁憲給示，諭飭各口書，依照○例，止得○張銅錢二百文，不得多索，勒石郡治在案。而鹿港口書以該處未曾勒石示禁，粵民給照回籍，每名索銀六七○○○○，北路粵民回籍重費，情景○○慘，難○○。○○請鹿港開口，原為利商便民起見，是○○一切章程，悉依鹿耳門舊例，○○○○○○○○循持守，敢於重索照費，殊非大憲奉○○開口本意。理合抄黏郡治鑄○○告示，瀝情稟○○，○念南北粵民均屬一體，恩○示禁，以○鹿港○石，永垂遺愛，感戴不朽等情。

○○查乾隆五十三年十一月初三日，奉巡撫○○○○○監賴九隆、舖民鍾國文等呈請，粵民由鹿耳門回籍，○○掛驗，乞准示禁○○書加索照費等情，○○道給示永禁等因。業經出示嚴禁，並准其勒石永禁在案。茲據該生等具呈前情，除○○准照路耳門一體勒石示禁外，合行出示勒石○○。為此示仰鹿港聽口胥船舖人等知悉：嗣後凡閩、粵民由鹿仔港回籍，騰給○○，遵照鹿耳門舊例，無論示庶搭配，一概不許藉端留○○，捐索現○○。倘有不法○○胥，敢於示禁之後，復萌故智，○索○民，一經察出、或被告發，立即嚴行拏究，按法重治，決不寬貸。各宜凜遵，毋違！特示。

乾隆五十五年二月初○日，給臺府總理職員賴九龍、邱子標等。

註：由於碑文年代久遠，部分字跡已模糊不清，無法辨識者以○代之。

彰化平原居民祖籍

福建省			廣東省		
泉州府	漳州府	其他	潮州府	嘉應州	惠州府
2,138	1,247	143	213	61	8

資料來源：台灣總督府官防調查課編印，《台灣在籍漢民族鄉貫別調查》，昭和元年(1926)調查，昭和三年(1928)出版。人數以百人為計算單位，單位不足百數者略之不計。

(二)聯合漳人以防禦泉人：

早期彰化地區分籍械鬥，不同「籍」(ethnicity)有其民族屬性³⁴。清道光六年漳泉械鬥，同為弱勢的漳州人聯合客家人共抗泉州人，組成「七十二庄」聯防。曾慶國認為客籍參加區域性的保庄聯防，而與福佬結合，為自然漸進的福佬化過程。³⁵清代駐台的官吏除了對具有「圖謀不軌」的事關心之外，一般移民的狀況近乎自治，移民間「大欺小」、「強凌弱」以及「分類械鬥」的事層出不窮³⁶，人數較少的客族為了自救，不是團結聚集一隅，便是與同處弱勢的漳州人聯合以自保。

這種武裝聯防組織的觀念近似於 Community，在台灣譯為「社區」，在日本譯為「共同體」，源自於日本在德川幕府時期，形成排他性強，組織嚴密的「村落共同體」³⁷員林一帶的七十二庄，除了以祭祀圈為主要運作形式，也有為共同防衛而跨族群結合成聯庄的實質意義。聯庄有其公廟，居民共同參加共同的祭祀活動，再加上聯庄共同防衛的行動，促使了 Community(共同體)意識的興起³⁸。永靖鄉永西村的英烈祠，為閩客械鬥事件中客家犧牲八十二位壯丁，地方士紳感念而建祠供奉，此一事件也促成鄰近客家人連庄保衛的想法，永靖、社頭、埔心、員林、田尾等地七十二個村落組成聯庄會。

早期移民台灣的漢人主要來自漳、泉、嘉應、潮、惠、汀等六州府，其中泉州府為純福佬區，嘉應州和汀州府為純客家區，其他漳、潮、惠則福佬、客家兼有。台灣在十八世紀爆發多次族群分類械鬥，當時祖籍認同勝過族群認同，因此，漳州客可能與漳州福佬合作對抗廣東客屬，同組聯盟，弱勢的客家人為求自保、避禍，也自然同化於強勢文化，產生「福佬客」現象。

³⁴翁佳音，〈台灣的福佬客〉，《台灣風物》第三十六卷第三期，1986，頁 118。

³⁵參加七十二庄的天門宮媽祖祭祀活動，是它的閩南化的關鍵，時間可往上推到同治元年(一八六二年)之前，當時可能是治安不好等因素，不得不參加區域性的保庄保路聯防，而與河洛結合，自然漸進的河洛化。曾慶國，《彰化縣三山國王廟》，彰化縣立文化中心，1996，頁 377。

³⁶許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，中央研究院民族學研究所集刊 36 期，1975，頁 171。

³⁷陳其南，〈社區營造與鄉土學習〉，收錄於東吳大學歷史學系主辦《方志學與社區鄉土史學術研討會論文集》，台北：學生書局，1998，頁 217。

³⁸戴炎輝，《清代之鄉治》，台北：聯經出版公司，1979，頁 18-19。

(三)、已具有相當程度的福佬話運用能力

台灣客家人的祖籍以嘉應州、惠州及潮州三地為主，其中以嘉應州下的所謂四縣，即鎮平、平遠、興寧及長樂為最多，惠州次之。潮州人雖少於惠州人，不過相去無幾。³⁹ 員林的饒平客，其原鄉潮州饒平縣，部分處於福佬文化強勢區，文化的近似亦表現於語言上⁴⁰。⁴¹另就移民路線而言，當時許多廣東潮州府移民，經過閩南語地區，也學習過福佬話。

以屏東平原的閩客關係為例：

查台灣鳳山縣屬之南路淡水，歷有漳、泉、汀、潮四府之人，墾田居住。潮屬之潮陽、海陽、揭陽、饒平數縣與漳、泉之人語言聲氣相通，而潮屬之鎮平、平遠、程鄉三縣則又有汀州之人自為守望，不與漳、泉之人同夥相雜。⁴²

近年詹伯慧氏有更具體的說明：

饒平縣北部靠近客方言區大埔縣的上善、上饒、饒洋、建饒、新豐等五個鎮(區)，約佔全縣人口 20%的居民說一種頗具特色的「上饒客語」，這種上饒客家話具有客家方言的一些基本特徵，如古全濁聲母清化上唸送氣音，沒有撮口呼「yy-」韻等，又明顯受到它周圍潮汕話的影響，在語音、詞彙方面都有相當突出的表現。

43

張振興在研究粵東的閩語區時，也細部說明其中的客語區：(粵東)十二縣市並不都是講閩語，有些地方說客家話，包括：海豐、陸豐兩縣北部山地丘陵地帶的居民說客家話，確切的人數無法統計，姑且海豐算 200,000 人，陸豐算 350,000 人，合計 550,000 人。揭西河婆鎮以北地區居民也說客家話，姑且算 300,000 人。饒平縣的北部，如三饒、新豐、上善一帶，是客家話和閩南語並用地區，但說客家話的人佔多數，估計不會少於 200,000 人。⁴⁴

根據陳支平的研究，也認為在客家區與非客家區的交界地帶，存在著方言混雜的現象。⁴⁵

綜上所述，員林的福佬客在原鄉語言的使用可能就已經呈現出「家內語、家

³⁹陳漢光，〈日據時代台灣漢族祖籍調查〉，《台灣文獻》第二十三卷第一期。1972，頁 85-104。

⁴⁰林光華(新竹縣饒平客)稱：饒平腔他自己感覺是半個客家半個福佬，有的與客家話相近，有的也與福佬話很近。詳見楊國鑫，〈台灣的饒平客家人〉，收錄於《台灣客家》，台北：唐山出版社，1993，頁 128。

⁴¹潮州府在行政區分上屬廣東省，而語言近似閩南語，因之有福佬客別稱。見許嘉明，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第三十六期，1975，頁 169。

⁴²閩浙總督〈題義民效力議敘疏〉，康熙六十一年(1722)。

⁴³詹伯慧，〈廣東境內三大方言的相互影響〉，《方言》90-4，1990，頁 256-269。

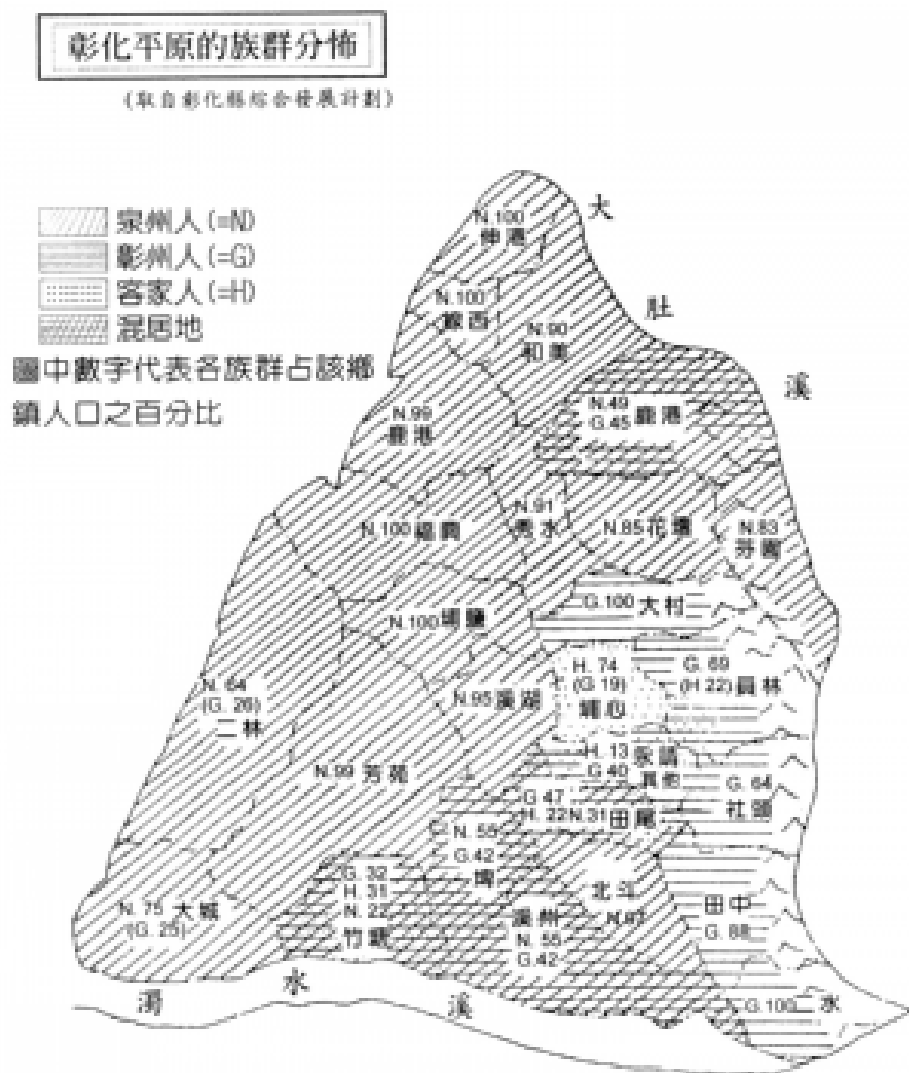
⁴⁴張振興，〈閩語的分布和人口〉，《方言》89-1，1989，頁 54-59。

⁴⁵陳之平稱：「在福建永定縣(客家區)與閩南平和縣、南靖縣(非客區)的交界地方，一些原客家人，既會講客家話，也會講閩南福佬語。這種方言混雜的現象，從另一個側面體現了不同民系之間的融合，我們不應把客家人當作一個十分孤立的群體，過分強調客家人的獨特性，反而是一種自我封閉意識的表現。」陳支平，《客家源流新論—誰是客家人》，台北：臺原出版社，1998，頁 149。

外語」或是「雙語並用」的情形。例如莊英章先生曾至福建漳州的南靖、平和等地區進行田野調查，發現山區大部分是客家人，但是在公共場合講閩南話，回到家中才講客家話⁴⁶。

(四)、員林一帶的客語區成爲「語言孤島」

早期大村以南，員林、永靖、埔心、田尾、社頭、北斗、溪州、竹塘等鄉鎮原爲客家區，然綜觀整個彰化平原的族群分布，以福建省泉州府、漳州府籍住民居多，其中客家人與漳州人呈現重疊的地理分布現象，在整個彰化平原大福佬區中，員林一帶的客語區自然形成「語言孤島」，客語日漸消融、死亡⁴⁷。



【圖 16】彰化平原的族群分布

⁴⁶ 莊英章，〈客家研究的人類學回顧〉，《客家文化研究》創刊號，1998，頁 26。

⁴⁷ 根據黃宣範的研究：「彰化地區的客家人來自廣東饒平，現已完全爲閩南人同化，並自認爲閩南人而非客家人，客家話在彰化地區，因此已經成爲一種死去的語言。」詳見黃宣範，〈客家方言島的消失〉，《臺語文摘》第六號，頁 34。

資料來源：彰化縣政府網站

彰化平原居民祖籍

福建省			廣東省		
泉州府	漳州府	其他	潮州府	嘉應州	惠州府
2,138	1,247	143	213	61	8

資料來源：台灣總督府官防調查課編印，《台灣在籍漢民族鄉貫別調查》，昭和元年(1926)調查，昭和三年(1928)出版。人數以百人為計算單位，單位不足百數者略之不計。

(五)由唐山祖到開台祖：

聚落以姓氏為內聚力，形成宗族與村莊等同的現象，聚落以族群為屬性，形成族群與區域的混同，於是，客家庄、福佬村與一姓村、主姓村鋪陳在台灣版圖中；姓氏、語言是可資分辨的象徵，宗祠成為聚落的功能中心

中國人自古以來重視同宗同鄉的關係。同宗是血緣關係，同鄉為地緣關係。同一姓氏，通常被認為同宗；同一籍貫或祖籍，通常被認為同鄉。其中最能代表血緣關係者為姓氏；最能代表地緣關係者當為籍貫或祖籍，尤以祖籍為要。

中國人所強調的中華民族概念，其實是一個表裡矛盾的概念：表面上同為三黃五帝之後，實則為各民族的混血鎔爐。中華民族以漢族中心主義運作，事實上漢族的概念至秦漢之際才形成，而在之前，早已混合了許多「異族」的血液。長久以來，中國人一直對「文化血」、「生物血」的概念混為一談，以為同姓便是宗親，源自於共祖，皆為同宗，常謂：「五百年前也是一家」。事實上，同姓未必出自於共祖。⁴⁸

中國人「進中國則中國之」的夷夏觀，也影響了「進某姓則某姓之」的宗族概念，表現於姓氏上，將「同姓」的一概視為宗親，視之為同一血液根源的人。台灣人至今仍有「同姓不婚」的習慣，更足以說明對於血緣觀念模糊步清的矛盾現象。早期台灣住民亦重視宗族概念，直至今日，各大宗親會仍運作熱絡。後來不僅同姓氏，甚至還產生出所謂由祖派衍生出的不同支派姓氏的聯宗觀念，例如：蔡與柯、曾、丘與邱，蘇與周，張廖與簡、賴、羅與傅，何、藍與韓……等等。員林地區以張廖與簡宗親會勢力最大⁴⁹。

重視同宗族、同姓氏的觀念，在中國大陸形成了許多的同姓聚落，異姓者很難落籍期間。此宗族、同姓觀念亦表現於早期台灣拓墾初期的同姓聚落，普遍形

⁴⁸中國現在所謂的「姓」，近祖是姬周以來的「氏」，遠祖氏母系時代的古姓。春秋時代的同「氏」已未必有血緣關係，今日的同「姓」更是未必有血緣關係。見潘英，《同宗同鄉關係與台灣人口之祖籍及姓氏分布的研究》，台灣省文獻會編印，1987，頁1。

⁴⁹溝皂張氏家廟有慶堂，即有張廖簡宗親會。

成血緣聚落，例如員林地的大饒里、大明里、溝皂里、萬年里、林厝里、中央里，即呈現出高度的血緣聚落型態，其世居住民十之八九以張姓為主，清康熙末葉以降，該長房開盛公與二房端肅公派下陸續渡海來臺，定居於員林，並呈現同姓、同房集居的聚落現象。另有黃厝庄、何厝、江厝、游厝等血緣同姓聚落，或稱為「集村」⁵⁰。

除了上述強調血緣關係的同姓聚落，亦有強調地緣關係的同籍聚落，後者甚至多於前者。早期台灣的拓墾移民，對於同籍的認同通常止於縣或府⁵¹，員林地區亦然，例如舊聚落名「惠來厝」（今惠來里，以廣東省潮州府惠來縣原鄉地名紀念之）；另有大饒里，取自廣東潮州府大埔縣、饒平縣原鄉地名誌之；以及南平（今南平里），即當初由福建福州府南平縣人入墾為名⁵²。再者，早期台灣移民難以舉族遷臺，例如員林的張姓，始於康熙末葉，張剛直及張應和、張文啟叔姪等，入墾員林。張有經、張侃直入墾員林與埔心。雍正年間，張儒林入墾員林。乾隆初葉，張布強、張希遠等先後入墾員林。至嘉慶年間，續有張鵬程入墾。張姓兩大房開臺祖先後來臺，但為叔姪或同族寥寥數人，難以大規模舉族東渡。員林其他世居姓氏亦然，甚至有獨身渡臺者，例如林姓、陳姓、翁姓、何姓……等。許嘉明亦認為「地緣聚落」遠多於「血緣聚落」⁵³；而周宗賢認為有先後之別，即先血緣關係，後地緣關係⁵⁴。

早期台灣的墾民最初幾代，常視入墾地暫為「寄籍」，常交代死後願回「唐山」本籍故里安葬，落葉得以歸根。然而數代之後，逐漸轉以開臺祖為認同根源，對於唐山祖相較日趨淡薄，「寄籍」亦隨之質變為「本籍」⁵⁵。兼以台灣島上的分類械鬥，大約在清咸豐年間（一八五〇年代）大致平息。從此以後，各籍各姓各安

⁵⁰林衡道，〈員林附近的福佬客村落〉，《台灣文獻》，第十四卷第一期，1963，頁153。另，陳紹馨稱：「往往一個同族村落會以該族的姓氏做為地名。這種村落稱為以姓氏為名的村落（patronymic village）」。見陳紹馨著，〈臺灣的家庭、世系與聚落型態〉，《臺灣的人口變遷與社會變遷》，台北：聯經出版事業公司，1979，頁463。

⁵¹見潘英，〈同宗同鄉關係與台灣人口之祖籍及姓氏分布的研究〉，台灣省文獻會編印，1987，頁4。

⁵²詳見洪敏麟，〈台灣之舊地名沿革第二冊〉（下），臺中：台灣省文獻會，1984，頁313。

⁵³許嘉明〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第三十六期，1975，頁187。

⁵⁴早期台灣的移墾社會，入墾移民初以血緣依據的情形，在台灣維持不久，便被地緣關係取代。十九世紀以前的台灣，仍屬強烈的移墾型態之社會，因此，以地緣關係為基礎的整合方式顯得彼血緣關係者突出且重要。周宗賢〈清代台灣民間的地緣組織〉，《台灣文獻》，第34卷第2期，頁1。

⁵⁵此處主要引用陳其南的「土著化」理論，陳氏認為：「劃分移民社會與土著社會的標準是『社會群體構成（social group formation）』的認同意識，在前期的移民社會中，源於大陸的祖籍意識扮演著最重要的角色，而反映在不同祖籍群之間頻繁的分類械鬥事件上；後期的土著化過程則以建立在臺灣本地的地緣和血緣意識做為新的社會群體認同指標。他所提到的具體變化有：建立在本地地緣和血緣關係上的新宗教和宗族團體取代了過去的祖籍地緣和血緣團體；宗族活動由前期返唐山祭祖掃墓，轉變為在台灣建立新的祠堂獨立奉祀；從不同祖籍人群供奉其特有之神明，轉變為供奉本地寺廟神，形成跨越祖籍的祭祀圈，不同祖籍的械鬥趨於減少，祖籍意識逐漸為台灣「本籍」意識所取代。詳見陳其南，〈台灣的傳統中國社會〉，台北：允晨文化出版，1987，頁157。另見，陳孔立，〈清代台灣移民社會的特點—以《問俗錄》為中心的研究〉，收錄於《台灣史研究會論文集》，台灣史研究會出版，1988，頁293。

於其拓墾成果，逐漸習於安定的生活，不再動輒衝突。再也無人將棺木運回大陸「本籍」安葬，「本籍」或「祖籍」的觀念也日趨薄弱，轉而認同現居地的新故鄉意識⁵⁶。以本文為例，員林地區主要世居姓氏皆重視開臺祖，普遍立有宗祠家廟祀之，成為該姓血緣組織與地緣組織結合的具體表徵。例如：張姓的大房家廟：有義堂(今大饒里)，奉祀開臺祖開盛公、二房家廟有慶堂(今溝皂里)奉祀開臺祖端肅公。皆為祖厝改建而成，祭祀各房開臺祖。另舉員林東山曹姓為例：奉祀開臺祖媽曹何慈發媽，以及各房開臺祖例如：開臺祖曹文益公(永利堂)、曹朝鎮公(金鳳堂)等。

「開臺祖」的集體認同意識建構與「唐山祖」的選擇性遺忘，源自現實環境的需要促使在地力量的結合，表現於原鄉記憶的淡薄⁵⁷與在地性的突顯，即所謂的「在地認同」⁵⁸。員林的福佬客以台灣開基者為「來臺祖」，甚為崇敬，年節以牲禮敬奉之。此外，也以「公號」為號召，建立宗族團結的向心力。更以開臺祖所創建的堂屋為公廳(宗祠)，作為祭祀及宗親活動的重要場所。在地認同也體現在生活、語言的在地化，以及集葬⁵⁹的習俗。在地認同促使分「籍」觀念日漸式微，不再以「祖籍」為區分群我的唯一指標，轉以庄頭的「村庄意識」(地緣關係)代之。此即漢人由移民社會經過「土著化」⁶⁰成為土著社會的過程⁶¹。

(六)、各鄉土神祭祀圈的運作：

跨族群與地域的信仰結合，例如媽祖信仰的「四媽會」、「老四媽會」等組織。

⁵⁶ 「……他們長期呼吸於台灣這塊土地之上，已逐漸形成以「台灣」為同鄉的共識……」見潘英，《同宗同鄉關係與台灣人口之祖籍及姓氏分布的研究》，台灣省文獻會編印，1987，頁7。

⁵⁷ 「……諸多來台的先祖大部分為生存所逼而選擇渡臺，本也並無太多「原鄉」人文記憶。」詳見黃永達，〈從「開基祖」稱謂及開臺始祖派下「公號」與移墾地的關係看台灣客家人的在地認同〉，《客家文化學術研討會論文集》，頁40。

⁵⁸ 黃永達認為：台灣客家人對開臺祖的開基稱號，創立公號以及公號與地名結合的稱號、祖祠興建與維護，以及祖塔集葬等，應是台灣在地認同與在地化的具體表現。同上註。

⁵⁹ 根據筆者田野調查經驗，東山三塊厝牛埔頭古墓區，明顯呈現出曹姓、江姓、高姓三大姓各房集葬情形。

⁶⁰ 陳其南主張：「從1683年到1895年的兩百多年中，臺灣的漢人移民社會逐漸從一個邊疆的環境中掙脫出來，成為人口眾多、安全富庶的土著社會。整個清代可以說是來臺漢人由移民社會(immigrant society)走向「土著化」變成土著社會(native society)的過程。……經過這樣的轉型，建立在本地地緣和血緣關係上的新宗教和宗教團體取代了過去的祖籍地緣和血緣團體」節錄自陳其南，〈清代台灣社會的結構變遷〉，《中央研究院民族學研究所期刊》，四十九期，1980，頁116。

⁶¹ 漢人社會「土著化」過程係指早期台灣漢人移民社會中，以台灣「本地地緣」取代了「祖籍地緣」而成為當地社會構成的基礎。促使以奉祀開臺祖來取代原先唐山祖的宗族，和超越村落、而具有區域性組織的祭祀圈得以發展，而漢人社會得以由移民社會轉變成落地生根的土著化社會。詳見陳其南，《台灣的傳統中國社會》，台北：允晨文化出版，1987，頁157-160。「土著化」理論彌補陳紹馨先生所提出的，有關台灣社會是從部落社會進展到俗民社會、而再到公民社會的社會發展理論之不足。土著化問題的提出，引起廣泛的「內地內」與「土著化」的討論(李國祁1978、陳其南1987)，後期學者又提出所謂「雙向型」(陳孔立1990)，以折衷二者。綜言之，內地化學者所強調的國家力量，土著化學者所注重的土著文化，或者雙向型學者的折衷。

每年年底由大村、員林、社頭、田中、二水地方結盟的玄天上帝「吃福會」⁶²。曾慶國認為媽祖信仰為客籍福佬化為福佬客之關鍵所在。⁶³福佬客與閩南漳州人共組「七十二庄」聯防，並參加彰化市南瑤宮四媽會、老四媽會等組織。藉由各鄉土祭祀圈的彼此疊合、相互影響，拋棄祖籍的地緣意識，融合成跨族群的社群組織⁶⁴。

(七)、水利資源共享：

早期員林一帶的開發史中，水利資源至為重要，人工興築的水圳灌溉工程中，規模與灌溉範圍以八堡圳為最。八堡圳範圍遍及彰化縣十三堡其中八個堡，一百零三庄，故得名。八堡圳肇建於康熙四十四年(1705)，康熙五十八年(1719)竣工。其推動最力者當為拔貢施世榜⁶⁵，施氏承其父業開墾，並出資興建水利工程，克服技術上困難，開鑿八堡圳，引濁水溪水灌溉。事實上，八堡圳還包括黃仕卿所鑿「十五庄圳」，與施世榜所鑿之「施厝圳」，合稱八堡圳。⁶⁶

康熙四十年(西元一七一〇年)，施世榜由鳳山回到半線(今員林)，從事開墾東堡(今彰化一帶)平埔族所據的埔地，後來入東螺東堡(今二水一帶)開墾，約在清康熙四十八年施世榜開始著手興築濁水圳，自鼻仔頭、鑿通渠，引濁水溪水灌溉田園，歷經十年的艱辛，終在清康熙五十八年竣工，流經一百零三莊，灌溉當時彰化縣全區十三堡中的東螺東堡、東螺西堡、武東堡、武西堡、燕霧上堡、燕霧下堡、馬芝堡及線東堡等八堡，稱為八堡圳，為清代全臺最大規模的水利工程⁶⁷。日據時期水圳圖及能伊能嘉矩研究，這八個堡名稱與涵蓋區域大致為：

東螺東堡——今二水鄉全部、永靖、田中、田尾的局部。

東螺西堡——今埤頭、溪州及田尾鄉局部，北斗鎮全部。

武東堡——今社頭、田中、員林的局部。

武西堡——今員林、溪湖及田尾鄉的局部。

燕霧上堡——今花壇鄉全部、秀水鄉局部。

燕霧下堡——大村鄉全部、員林鎮大部份。

⁶² 賴志彰稱從二水、田中、社頭延伸到田尾的玄天上帝信仰型態為「玄天上帝信仰圈」。詳見賴志彰，〈從二次移民看臺灣族群關係與地方發展〉，《客家文化研究》通訊第二期，1999，頁23。

⁶³ 「河洛以信奉媽祖為主，客籍以三山國王為守護神，惟後來客籍亦同時信奉媽祖，且非常的熱烈，這是客籍河洛化而稱之「福佬客」或「河洛客」的關鍵所在。曾慶國，《彰化縣三山國王廟》，彰化縣立文化中心，1996，頁371。

⁶⁴ 陳其南的土著化理論主張：「這個移民社會經過時間的累積也將逐漸土著化，拋棄原來的祖籍地緣意識，例如祭祀圈、宗教組織和市集社區等。」見陳其南，〈臺灣分類意識與土著化〉，《臺灣的傳統中國社會》，台北：允晨文化實業股份有限公司，1997年2版3刷，頁94。

⁶⁵ 施世榜，字文標，號澹亭，墾號長齡。福建泉州府晉江縣安海人，生於康熙十年(1671)，卒於乾隆八年(1743)。康熙中葉隨父施東移臺，康熙三十六年成為鳳山縣拔貢生，授予福建省福寧縣教諭，後升任兵馬司副指揮。詳見賴宗寶，「八堡圳之父—施世榜」，《源泉水，歷史情—八堡圳傳奇》，彰化縣立文化中心，1995，頁41。

⁶⁶ 楊緒賢，《台灣區姓氏堂號考》，台灣新生報印行。民國六十九年，頁192。

⁶⁷ 洪英聖，《彰化八堡圳傳奇—史料圖輯》，彰化：彰化縣政府編印，1995，頁68。

線東堡——今彰化市全部、和美鎮局部。

馬芝上堡——鹿港鎮及福興鄉、秀水、埔鹽的局部。⁶⁸

水利資源的共享，不分福佬、客家，促進族群間的互動與拓墾經驗交流。

(八)、日本時代的同化政策：

筆者實際田野經驗中，問及客語失落的年代，報導人普遍稱約在三代之前，推估應為日治時代。

日本帝國主義在臺灣統治初期即以「同化應自語言開始」的觀念，採辦強迫式的國語普及政策。⁶⁹台灣總督府在 1896 年，公佈設立「國語學校」及「國語傳習所」，作為教育制度的推行機構。自此，以「標準語言」利於統治與支配，並高揚建立「一個國家，一支民族，一種語言」的民族國家理想型態⁷⁰。

由於「異族」(日本人)的統治，也提供了對位的、他者的(the other)思考，間接促進「台灣意識」(Taiwanese consciousness)的形成，台灣意識簡言之就是「感覺自己是台灣人的意識」(the consciousness of being Taiwanese)。再加上日治時代交通建設⁷¹與訊息流通，消除了昔日以流域⁷²、祖籍群的概念。在「漸進同化主義」政策下，採取半強迫式的語言政策，跨越族裔，鑄鑄新的共同體⁷³。

⁶⁸ 洪英聖，前引書，頁 62。

⁶⁹ 日本官員在 1895 年 7 月中旬初抵台灣時，日語還是稱作「日本語」，但在短短一年內，日語便正式稱為「國語」。台灣教育會編，《台灣教育沿革誌》，1973，頁 155-168。

⁷⁰ 詳見劉書彥，〈探究日本語教科書中殖民統治者對臺灣社會之觀點〉，《臺灣風物》四十六卷三期，頁 16。

⁷¹ 南北縱貫鐵路的通行，使得全島串聯起來，增強「本島」、「台灣人」的意識。

⁷² 早期台灣人渡溪河殊為不易，尤其在雨季或汛期。台灣西部較大的溪河，例如大甲溪、大肚溪、濁水溪(東螺溪)等成為天然的界線與屏障。

⁷³ 王育德稱：「到日據時代，……交通發達、經濟的發展和教育的普及，促使臺灣人自覺到，自己在日本人面前屬於命運與共的單一共同體，自然養成去小異就大同的風氣。」見王育德著，黃國彥譯，《台灣—苦悶的歷史》，台北：草根出版事業有限公司，1999，頁 87。

第三節 「原鄉福佬化」或「在地福佬化」之探討

以廣東潮州府饒平客爲例：彰化平原的饒平客主要分部於員林鄰近一帶，包括埔心、永靖、田尾、社頭等地。這群客家人主要來自廣東饒平北部貧瘠山區，此區原本即屬閩南語與客家語混雜區。根據黃雪貞「中國客家話分布地圖」所示：饒平縣與詔安縣的北部山區，屬「客家話與閩南話」混合區；饒平縣南部、潮州、汕頭、潮陽、普寧、惠來、陸豐、海豐等臨海地區，屬「客家話居民點」，居民點係指點狀分布；在面分布上，仍以閩南語佔多數，尤其在沿海與平地上尤其顯著，主要爲港口便於交流，以及鄰近福建漳州閩南語區之故。

根據施添福的分類，福佬客原來即是福佬底：

從文化的觀點來看，廣東事實上可以分為三個文化區：第一個以講粵語方言爲主的，所謂廣府文化區；一個是以講客家話爲主的，所謂的客家文化區；但是在這兩個之外，還有一個往往被我們忽視，但是在台灣歷史地理的研究上，或者在台灣史研究上造成很多問題的另一個文化區，這個文化區我們可以稱爲福佬文化區。這個文化區的居民主要是從閩南往南遷進廣東而形成的。它「主要分布在潮汕平原和粵東沿海，包括使稱三陽(揭陽、潮陽、海陽即潮安)，饒平、惠來、澄海、普寧、揭西、海豐、陸豐、潮州、汕頭、南澳以及惠東、豐順、大埔一部分」。在廣東的三個文化區中，以這個文化區範圍爲最小，但絕大部分使用福佬方言，其居民主要來自福建，故有「福佬」之稱。⁷⁴

他還推論彰化平原的福佬客本來就不諳客語：

••他們究竟是名副其實的福佬客，還是原來就是廣東境內的福佬人？•••客家語可能原本就不是他們的語言，他們是來自與閩南文化更相近的一個地區。因為是從閩南遷到廣東進入到另一個地區，多少跟廣府文化與客家文化接觸，所以根源鄉閩南人又有一些差別。在早期彰化平原開發的過程裡，這一群來自廣東福佬文化區的人，雖然跟其他地區有明顯的差別，但是這一群人與閩南人的差別，並沒有像閩南跟客家人差別那麼大。⁷⁵

然而筆者並不同意上述觀點，因爲在《彰化縣志》中已明載：「彰邑庠分閩粵兩籍，讀書各操土音，各有師承•••」⁷⁶可見道光年間彰化縣城內的官設學校還使用閩、客二語授課，證明客語曾在該地使用。施氏的觀點可能受「潮州福佬話」概念影響，過於強調福佬文化之「強勢」影響力。事實上，造成上述誤解，亦其來有自，其因在於饒平客語有部分受到潮州福佬話侵襲之故。⁷⁷

再者，部分台中縣的客家移民與員林地區有密切關係，例如：石岡鄉的饒平劉、黃姓乃清代由員林入墾，東勢地區亦然。東勢地區的員林移民至今每年仍回

⁷⁴施添福，〈從台灣歷史地理的研究經驗看客家研究〉，《客家文化研究》創刊號，1998，頁13。

⁷⁵施添福，前引書，頁14。

⁷⁶周璽，《彰化縣志》卷九，〈風俗志〉漢俗項下土習條。

⁷⁷林光華(新竹縣饒平客)稱：饒平腔他自己感覺是半個客家半個福佬，有的與客家話相近，有的也與福佬話很近。詳見楊國鑫，〈台灣的饒平客家人〉，收錄於《台灣客家》，台北：唐山出版社，1993，頁128。

員林掃墓⁷⁸。而這些東勢居民至今仍說潮州客語，因此可以證明員林地區的潮州府移民絕大多數屬於客籍，而非施氏所主張的潮州福佬人。

台中地區之客家人大多是彰化員林向北移者，由各種資料看來，今台中縣之豐原、潭子、神岡、東勢、石岡、新社等鄉鎮地區，開始客家人入墾較多，其他今大甲鎮，外埔鄉，霧峰鄉，及沙鹿鎮的一些村莊也有記錄是客家人開始入墾的。⁷⁹其中東勢、石岡、新社及豐原市等東勢角地區與員林淵源頗深⁸⁰。另根據林衡道的研究，員林大饒里張姓的族人，後來移居新竹、苗栗等縣客家地區者為數不少，是故新竹縣竹東、關西等地部分住民，至今每年仍必回員林掃墓。⁸¹

⁷⁸根據曾慶國的研究指出：「今日台中縣東勢角方面的客裔，每年清明節均有人回到彰化平原掃墓，如員林鎮東山墓園等。」見曾慶國，《彰化縣三山國王廟》，彰化：彰化縣立文化中心，1997，頁 29。

⁷⁹連文希的「客家入墾台灣地區考略」。

⁸⁰例如位於台中縣東勢鎮慶東李慶東街一號的泰興宮，主祀三山國王，乃分香自員林廣寧宮。見泰興宮管理委員會編《泰興宮誌》，1999 出版。

⁸¹林衡道，〈員林附近的「福佬客」村落〉，《台灣文獻》，頁 154。另根據羅肇錦的研究：東勢、石岡、新社、卓蘭一帶還說饒平話。其中東勢、石岡部分饒平客早期遷徙自員林。詳見羅肇錦，《台灣的客家話》，台北：臺原出版社，1990，頁 76。

第四節 客家認同的增強與重建

一 員林福佬客返鄉尋根活動

台灣在民國七十七年開放探親之後，陸續有各姓返鄉尋根的活動。以員林福佬客而言，返鄉尋根的活動對於客家身分的認同與凝聚具有極大的增強作用，下列以饒平張姓、平和江姓與詔安黃姓為例。

下列為員林最大姓張家於民國八十一年廣東尋根祭祖記實：⁸²

員林第一大姓張家，在歲末(民國八十一年十二月下旬)天寒之際，由張端肅、張鎮江祭祀公業所展開的前往廣東省饒平縣上饒鎮坑前村(康濱村)祖居的尋根認親之旅，……

員林第一大姓張家，甫於八十一年十一月底取得政府合法認可的張端肅、張鎮江祭祀公業，在首任管理員張良欽的積極推動下，配合洲際旅行社導遊林文隆，透過同行關係，先查出康濱村祖居底細，隨即在八十一年十二月廿一日(冬至)當天啟程，經輾轉由香港轉廣州飛汕頭，原定廿二日晚上宿汕頭，因適逢耶誕佳節將至，汕頭旅社客滿為患，乃臨時決定住潮州市。……

廿三日一早，預定行程是趕往饒平縣城，……總算在上午十一時左右趕抵饒平縣對台辦事處，經過介紹後，康濱祖居的宗親與尋根團雙方聚集一核對族譜，經確認是同屬系出一脈後，大家均興奮不已。……

加上電訊網絡未周，宗親們雖有點措手不及，仍立即搬出大串鞭炮以示迎接，並由村中的樂隊奏迎賓曲，以示熱烈歡迎之意。……在宗親的帶領下，首先參觀已有二百九十二年的砥柱樓，已傾頹的康福樓及一世祖創垂公的祖祠以及當地的小學等。

面對康濱村的落後景象，以及濃濃的人情味，……六十年代的文革浩劫，連位處於關遠的康濱村也無法倖免，當時的紅衛兵在拆除祖祠靈位神牌後，原本連創垂公祖祠屋瓦均要拆除，全部夷為平地，幸經宗親們力爭以祖祠房舍作陶器工廠，始倖免於被毀命運，可說是不幸中的大幸。

宗親們說，創垂公祖祠大門正對筆架山，因此，張家小孩多出文才，聞風之盛，附近無出其右，他們並以康濱村的張家子弟，每每在考上初、高中後，均能自愛出人頭地，功課比他人強而自豪。……

大夥們在互相對證彼此族譜及巡視祖居風土後，已接近傍晚時分。在宗親盛情邀請下，尋根團吃了一頓雖不豐盛，但卻相當受用的晚餐，因為從康濱村到潮州市的二個半小時車程中，竟無一家餐廳……在離開康濱村之前，尋根團經過商量後，同意先拿出四千元人民幣，供宗親們準備明日祭拜祖先及宴請村中長老之用。

為了趕回康濱村拜祭祖先，大夥廿四日也提早起床，八點專車即啟程，於上

⁸²節錄自張嘉政著，〈員林最大姓張家廣東尋根記實〉，收錄於張嘉政編輯，《彰化縣張姓宗親會成立大會特刊》，彰化：張姓宗親會發行，1995，頁 20-23。

午十點半左右趕到，隨即到創垂公祖祠祭拜，編纂「康濱族譜」的張世魁等村上老人，均紛紛趕往祖祠幫忙，村中的婦孺壯丁也都齊聚祖祠內觀禮，儀式以客家古禮為之，由於尋根團在台灣已被同化，已不知其涵意，僅知祭拜儀式相當莊嚴肅穆。

午餐原定席開十五桌，但宗親長老認為此筆經費得之不易，不宜草率吃喝花掉，因此僅席開三桌，菜色十多道，極為豐盛，張樹昆叔公為了讓宗親多吃些肉類補充營養，竟寧可少吃，頗有「人飢己飢」的愛心。

午餐後原定要看祖墳但因路途尚遠，加上尋根團行程相當緊湊，只好忍痛犧牲，他日再專程前往拜祭。

康濱村在一世祖創垂公立基後，在第四代衍生開盛、端肅兩大房，目前祖居共有三百多戶，一千五百多人。宗親們說，由於康濱附近均以農為生，生活較難溫飽，因此人口大多外移，十人中有七人移到國外如台灣、南洋等地，僅剩的三人中，又有一半散居大陸各地。為了改善祖居地的落後，尤其是文風甚盛的康濱，他們希望台灣的親人能幫忙興建小學，以利張家子弟出人頭地。

針對康濱宗親提出的要求，有關於重修創垂公祖祠及祖墳，尋根團已原則上答應，至於幫助他們重建小學，由於經費較大，則表示列入考慮。．．．

另外尋根團乘員中，除導遊林文隆及筆者(張嘉政)屬大房開盛公派下外，其餘團員屬張端肅、張鎮江派下。尋根團員名單：導遊林文隆、團長張良欽、團員張樹昆、張朝首、張良民、張良榮、張良勝、張良棟、張良松、張金波、張正杉、張永森、張嘉政。

(記者張嘉政報導)

另舉詔安黃姓為例：埤腳五通宮前往原鄉詔安縣官陂鄉五通村「五通宮」祖廟進香，記載如下：民國七十七年(歲次戊辰年)八月間⁸³本宮組團前往大陸祖廟朝聖之時，根據當地一位八十多歲之黃姓宗長口述而印證到黃氏族譜所記載，黃氏三世祖世昌公墳墓葬在祖廟五通宮庵坪嶺上至今墓園猶存之事實。．．．⁸⁴，再加上埤腳五通宮主委形容祖廟所在地為一典型的客家村落，可證明黃姓的確為詔安官陂客屬。

限於篇幅，再舉三塊厝江姓(平和大溪)簡述之：早在張姓返鄉尋根之旅前，隸屬員林江九合公的江榮基、江蓮藕、江世凱等人已經前往平和縣大溪鎮江寨村榕林樓祖居地尋根探源，根據江鎮睦先生稱：回到祖居地祭祖，竟發現江寨村是一個不折不扣的客家村，與族親必須要用第三語「普通話」才能溝通。⁸⁵

由上述三姓返鄉尋根活動歸納之：饒平張姓本來即有強烈的客家意識，知道自己為「客底」的身分，返鄉尋根之旅只是在原有的客家意識基礎上進而增強。至於黃姓(詔安)的客家認同較張姓薄弱，但仍知道自己是「客底的」，經過返鄉進香活動，也獲得了強化。較特殊的是江姓，本來無客家意識，經過返鄉尋根祭

⁸³八月二十四日至三十日為期七日。

⁸⁴黃振琅主編，《五通宮史略》，彰化：五通宮管理委員會編印，1989，頁26。

⁸⁵江振睦訪談紀錄，2004/03/19。

祖的活動，民族身分「真相大白」！自己的祖居地竟然是一個道地的客家村，村中的族親竟然都是操著流利客語的「客家人」，全部團員震撼不已，民族認同亦改變於旦夕間。

第五節 朽客(au-khe)的污名與去污名

一新福佬客運動與未來展望

邊陲是抗爭的空間，進到那空間，讓我們在那裡相遇，進到那空間，我們將慶賀您為解放者！

—貝爾·胡克絲⁸⁶

一、新福佬客運動的意義與未來

「新福佬客運動」，其實可遠溯及 1980 年代的「客家文化運動」⁸⁷，一般認為，促使台灣客家運動開展的重要里程碑為 1987 年「客家權益促進會」的組成，以及《客家風雲雜誌》的創辦。當時在「本土化」的潮流之下，許多客家人開始正視客家語言與傳統文化流失的危機，並透過支持當時的反對黨「復甦本土文化」的目標，進行「想像的客家共同體」建構運動。在文化運動方面，其中以義民信仰為最重要的連結基礎：1988 年 8 月 19 至 21 日，台北市舉行義民祭典活動；同年 12 月 4 日至 22 日，新竹枋寮義民廟舉行創建兩百週年紀念慶典法會，全臺各地二十五個義民分廟的「義民爺」，首次回到新竹主廟會合。透過義民信仰，有助於「泛客家認同」意識的凝聚。此次聯合義民祭典之後，第一次以全臺客家人的權益為訴求的「還我母語運動」旋即展開。⁸⁸並開啓全臺客家人(包括部分福佬客，以雲林詔安客最具代表性)，建構「泛客家」的認同之濫觴。

上述「泛客家」的認同，除了「正統的」四縣客、海陸客之外，也包括所謂「邊緣的」福佬客。台灣拓墾史中，閩客族群之間因為接觸，自然產生融合。在福佬人強勢地區產生了的「福佬客」，相對的，客家人強勢區亦產生了的「客福佬」，皆為「多元文化發展」之下邊際化(marginalized)的自然產物。福佬客可視為一種族群與文化的邊陲(marginality)現象。全台各地存在諸多福佬客現象，包括現今北桃園的漳州客、蘭陽平原客家地區、彰化平原等地。其中福佬客人數最多也最為集中的區域當屬彰化平原和雲林縣，集中於彰化縣南部，八卦山麓地帶、以及雲林縣北部的濁水溪南北岸包括二崙、崙背、西螺等地區。

⁸⁶原文為：Marginality is the space of resistance, Enter that space, Let us meet there. Enter that space, we greet you as liberators. 見 bell hooks, 1990:149-52。hooks, bell.

⁸⁷楊長鎮，〈客家運動與客家身分意識之甦醒〉，收錄於徐正光主編《徘徊於族群與現實之間：客家社會與文化》，台北：正中書局，1991，頁 193。

⁸⁸1988 年 12 月 28 日，成立一年的台灣客家運動團體「客家權益促進會」舉辦了「還我母語」大遊行，揭槓「開放客語廣播、電視節目，實行雙語教育，建立平等語言政策，修改廣電法廿條對於方言之限制條款為保障條款」等主要訴求。楊長鎮，〈客家運動與客家身分意識之甦醒〉，收錄於徐正光主編《徘徊於族群與現實之間：客家社會與文化》，台北：正中書局，1991，頁 193。

「福佬客」一詞最先由前台灣省文建會主任委員林衡道於一九六〇年代提出，廣義泛指在歷史演變中被福佬人同化的客家人，民間對於「福佬客」謔稱為「朽(音ㄍ、)客」(意指不純的客家人)。前總統李登輝先生、總統陳水扁先生、副總統呂秀蓮女士以及行政院長游錫堃先生也公開承認為「客底」的身分⁸⁹，也鼓舞了全臺的福佬客。

官方與民間近年來也積極地推動福佬客文化節等相關活動，其中以行政院客家委員會於二〇〇三年八月二十三日、二十四日在福佬客最集中的雲林、彰化所舉辦的「福佬客文化節」最為盛大。在台灣的族群地圖上，標識出彰化八卦山腳下、雲林濁水溪岸福佬客群落。八月二十四日，在彰化縣溪湖鎮霖肇宮廣場舉辦了「二〇〇三彰化縣福佬客文化節」。

客委會參事楊長鎮表示，客委會在雲林、彰化地區舉辦一系列福佬客文化節，並非心存客家擴張主義，藉機將福佬客族群從福佬版圖挖到客家族群，而是希望提倡開放性的多元認同觀念，福佬客不是客家，也不是福佬，本身就是一個獨立的族群⁹⁰。⁹¹

本文認為「福佬客認同運動」其實可視為尋找自我「主體性」(subjectivity)的過程，「主體性」即自我意識或自我覺知，而福佬客運動亦即主體性重建運動，由主體自我由內在自覺自發的族群重建運動。而所謂「重建」並非全然為恢復過去的逆時性作為，而是一種族群內在自省何去何來的過程。

福佬客重建運動，本文認為必須回歸社區、村莊，在此以社區總體營造的面向探討。文建會對社區總體營造的定義：社區總體營造是以社區共同體的存在和意識作為前提和目標，藉著社區居民積極參與社區公共事務，凝聚社區共識，經由社區的自主能力……使各社區建立屬於自己的文化特色……文化、產業、經濟再行復興……進而促使社區活力的再現。⁹²

文建會指稱：「社區總體營造是以社區共同體的存在與意識作為前提與目標」，其中最重要的即為自主意識的建構。自主意識的建構，首重於重建共同的歷史記憶。Maurice Halbwachs 主張記憶是一種集體社會行為，現實的組織或群體，例如家庭、家族、民族、國家，甚至一個公司或社團組織，皆有其相對應的集體記憶。彰化縣的福佬客文化節活動，以及其他地區(例如雲林)福佬客活動，

⁸⁹ 李登輝前總統為閩西客，陳水扁總統祖籍為福建省詔安縣太平鎮白葉村，呂副總統祖籍為福建省南靖縣書洋鎮，游院長祖籍為福建省詔安縣秀篆鎮。

⁹⁰ 行政院客委會參事楊長鎮稱，提出「福佬客」概念並不是擴張客家版圖，也不是提倡「泛客家主義」。在台灣多元文化現象底，本質上要認識台灣社會的「族群／認同」是流動的，客家人被福佬人同化，平埔人、原住民也被客家化同化，台灣族群一向大量跨界、雜交，「客家作為一個中間族群，具有同化與被同化雙重情境／身分」，由客家來提出福佬客、客福佬，更沒有預設立場，更深刻地勾畫了「發現族群多元之美」。

【2002/07/31 民生報】

⁹¹ 「福佬客」與「客福佬」都是一種邊緣現象，類似於羌族的地位：他們位於漢、藏之間模糊的邊緣地帶，只因在近代民族主義之下，才有嚴格劃分的藏族、羌族、漢族之別。詳見王明珂，《蠻子、漢人與羌族》，台北：三民書局，2001，頁128。

⁹² 行政院文建會，1995，《社區總體營造簡報資料》。

主要是爲了強調某些集體記憶，用以強化人群組合的凝聚⁹³。團體內的成員也因爲有了相同的集體記憶，產生了連帶關係，在主體意識上獲得了增強，而形成了共同體意識。然而，對於「過去」歷史的重建，其間必然是選擇性的記憶，相對而言，也產生了選擇性的遺忘⁹⁴，至少是刻意地降低其比重。以員林福佬客爲例，福佬客運動主要象徵意義爲「過去的」、「客底的」客家民族成分，自然相對地降低了「現實、現世」的福佬身分⁹⁵。

爲了某一目的作結合的人群，藉由追憶、重組過去，以解釋現實的人群組合的合理關係，同時也必須篩選甚至遺忘某些舊記憶，使新記憶能順利形成，即是 P.H.Guliver 所謂的結構性健忘(Structural Amnesia)，而就在「記憶」與「遺忘」之間，新的認同於焉產生。⁹⁶

以員林的福佬客而言，有張姓人士積極呼籲推動母語復振運動，將早期因分類械鬥而遷移自東勢、石岡等地，至今仍操饒平客語的族親，延請之以爲種子教師。(詳見本文第四章第三節，在此不贅述)

二〇〇四年三月六日，陳水扁總統被在野黨某立委批「朽客」(au-khe)，翌日，陳總統回應「朽客說」：「我們絕不是所謂的「朽客」，而是令我們驕傲的出身，硬頸精神的客家身分。」此言也象徵著福佬客的去污名化。綜言之，「福佬客」文化現象其實主要在於呈現台灣多元族群融合的歷史痕跡，台灣社會學習摒棄一元中心論的族群認同，藉由多元文化認同，展現族群融合的真諦。

二、認同與認定

一般認爲族群爲「擁有共同的血緣、語言、文化、宗教或祖先，而被其他人或自己認爲是構成獨特的社群的一群人」，然而並非擁有上述要素，族群就會客觀地存在，而是要經過歷史經驗或社會經驗，才會發展出來。族群經由內部成員，透過製造排他性的「邊界」，來區分「我群」與「他群」。

族群理論有兩個典範理論，即「客觀特質論」與「主觀認同論」。前者強調特定族群與生俱來的共同體質、語言、文化、生活習慣；後者強調族群認同的維持與變遷，爲可選擇、可被利用的社會生存工具。客家族群的形成可視爲一個包含主客觀因素的歷時性建構過程。而關於主觀認同爲何被建構，又有「根基論」⁹⁷者與 (primordialists)「工具論」者 (instrumentalists) 的爭論，前者即視認同爲

⁹³ Halbwachs, Maurice, 1952, On Collective Memory, The University of Chicago, p.65.

⁹⁴ F.C Bartlett 認爲對於過去的重建，其必然對過去有所遺忘。詳見 Bartlett, F.C. 1932, Remembering: a Study in Experimental and Social Psychology, London: Cambridge University Press.

⁹⁵ 根據高怡萍的研究指出：「在既有的客家研究中，學者對於「客家人」的界定，時而擺蕩於客觀論與本質論之間，一方面企圖從文化特徵來闡明客家族群存在的客觀事實，另一方面又企圖從客家人的起源、遷移歷史與文化傳統等來說明客家人的族群認同。」高怡萍，2000，〈客家族群意識與歷史的文化建構—客家社區在原鄉與移民地之比較研究〉，《客家研究》第三期，頁 55。

⁹⁶ 王明珂，〈集體歷史記憶與族群認同〉，《當代》91 期，台北：當代雜誌社，1993，頁 14-15。

⁹⁷ 「根基論」又稱「原生連帶」論，主張某一族群之所以會有族群意識，肇因於該成員有獨特文

根基性情感連繫，後者則以政經資源的競爭與分配來解釋族群形成⁹⁸。99在這兩種理論的辯證過程下，90年代以來逐漸形成「族群為文化之建構」的共識。建構論者通常傾向於貶抑客觀特徵而強調主觀認同；而支持主觀認同論者都傾向於輕視客觀特徵，認為客觀特徵不是客觀畫分族群的判準，而是主觀上用來區分族群的工具。新福佬客運動除卻原生連帶與現實利益的衝突之外，本文認為更可以族群建構的「族化」(ethnicalization)觀念以取代族性(ethnicity)的面向檢視之，即台灣福佬客運動可視為80年代以降「泛客家運動」、「客家族化」(Hakkalization)運動後期重要之一環。

台灣的客家族群強調以語言來作認同的指標，傾向於以客語運用能力作為客家「純度」的指標¹⁰⁰。然而世居彰化、雲林、嘉義、台南為數約一百萬人¹⁰¹的「福佬客」，不論是在客觀上無自覺，或是在主觀上不願承認，這群失落語言的福佬客是否也必然放棄其客家身分呢？根據國際潮流與價值，認同應該是由自我作認定，進而自決。綜觀上述，員林福佬客運動仍停留於「認同」¹⁰²的主觀意願層次，不涉及權利義務；然而，若進而要求官方認定¹⁰³，則涉及權利義務的客觀層次。

化、風俗習慣與語言特徵。Isaacs 進而指出的基本團體身份，例如：身體（特徵）、名字、語言、宗教、民族性及「歷史與起源」等構成。對個人或群體來說，這些身份是賦與的，很難改變或否認，而這種原初的或根本的文化特質的關係，為民族的形成的關鍵要素。Isaacs, Harold R. 1989 (1975): *Idols of the Tribe: Group identity and political change*, Harper & Row, Publishers. 另見葛慈(C. Geertz)的原生基礎(primordial basis)包括歷史、祖源、血統、語言、宗教、地域和傳統習俗等，促成了「文化身分」的自覺意識。

⁹⁸ 王明珂，《華夏邊緣》，台北：允晨文化出版，1997，頁 23-40。

⁹⁹ 王明珂認為工具論與根基論討論的是族群主觀認同「如何」形成，但是實際上工具論與根基論所強調的不是「過程」，而是「動機」，因此兩派所談都是主觀認同「為何」(why)，而非「如何」(how)。

¹⁰⁰ 根據莊英章的看法，他也不認為語言為族群認同的單一指標，必須佐以其他客觀條件。莊氏稱：「族群的界定包括共同的語言、生活環境、文化特色等，現在有關文化特色就很難界定，有些用語言來解釋，雖然看起來很簡單，不過現在看來，語言也不可以當成唯一的指標，還應該涉及其他的因素。．．．粵東是客家形成的一個核心，．．．從核心移到邊緣地區，又從邊緣地區移到台灣來。類似這些問題可能也要掌握時間因素。」莊英章，〈客家研究的人類學回顧〉，《客家文化研究》通訊·創刊號，1998，頁 26-27。

¹⁰¹ 根據莊華堂的估計，台灣福佬客至少有一百萬人。莊華堂，〈客家人、福佬客的開發背景與現況〉《歷史月刊》134 期，1999，頁 76。

¹⁰² 認同(identity)可分為個人認同與集體認同，根據里柯(Paul Ricoeur)的分析，「認同」基本上有兩種類型，其一是「固定認同」(idem identity)，也就是自我在某一既定的傳統與地理環境下，被賦予認定之身分(given)，進而藉由鏡映式的心理投射賦予自我定位，這種「認同」基本上是一種固定不變的身分和屬性。另一種「認同」，則是透過文化建構、敘事體和時間的積累，產生時空脈絡中對應關係下的「敘述認同」(ipse identity)。「敘述認同」經常必須透過主體的敘述以再現自我，並在不斷流動的建構與斡旋(mediation)過程中方能形成。詳見廖炳惠編著，《關鍵詞 200—文學與批評研究的通用辭彙編》，台北：麥田出版，2003，頁 135。

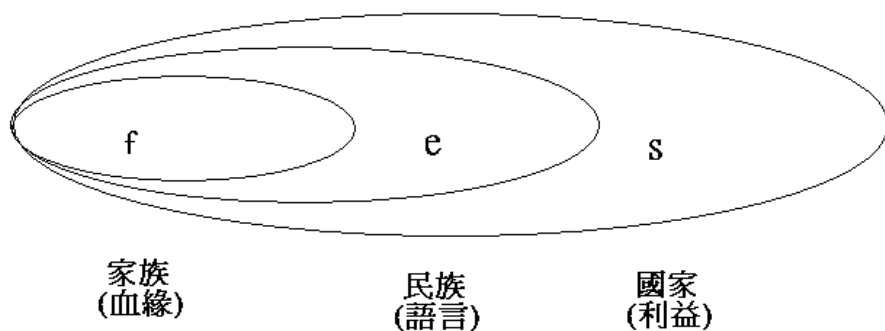
¹⁰³ 溝皂張永吉先生主張：「客委會必須承認我們福佬客！」

【表 41】認定與認同比較表

	認 定	認 同
觀 點	客觀	主觀
主 體	官方、國家	個人
選 擇	單選	單選或複選
邊 界	明顯	不明顯
穩 定 性	強	弱
權 利 義 務	涉及	不涉及

資料來源：林修澈(1999:158)

民族認定必須先釐清家族(family)、民族(ethnos)與國家(state)之間的關係。家族以血緣作為維繫的基礎，而民族普遍被認為是家族的延長，兩者皆充滿血的聯想。然而，家族採用「外婚制」，民族則以「內婚制」為常態，因此民族絕非單一家族的擴大，而是許多家族聯合組成的共同體，但單一民族卻可成為一個國家(nation-state)。民族所憑藉的並非是血緣，共同祖先、同一來源只是一個迷思(myth)，甚至是神話(mythology)。福佬客運動象徵的即是由家族走向民族的過程。家族、民族、國家構成的基礎分別為：血緣、語言、利益，其中血緣、語言涉及根基性的情感，而利益則屬於工具論的範疇。民族認定涉及實質利益(客家身分的福利)，因此也必須履行義務(例如：恢復母語、文化)。民族認定或識別最穩定的指標為語言，員林的福佬客在失去客語的今日，是否有成為獨立民族地位的可能，則涉及了更多的客觀條件、因素。而在主觀意願持續凝聚、增強的情況下，也許可能影響或改變客觀環境，尤其是官方(客委會)的觀感與意向。顯然的，近年來客家意識日漸高漲與多元文化認同潮流引領下，員林福佬客的認同已悄然偏移，甚至鉅幅逆轉，值得繼續觀察。



資料來源：林修澈(1999:54)

【圖 17】家族、民族與國家的關係