

ISSN 1813-3703

2022年 2月

屏東文獻

24



屏東縣政府

定價：200元整

ISSN 1813-3703



9 771813 370000

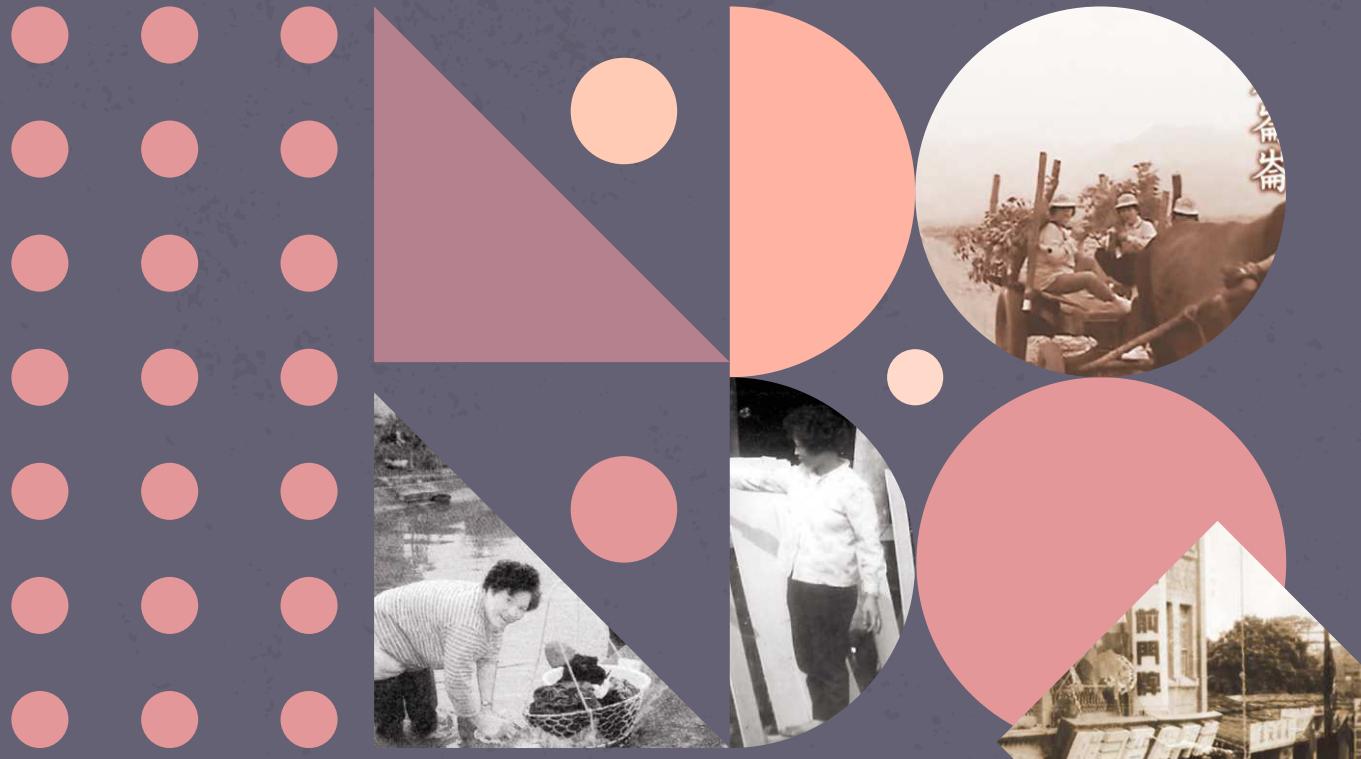
# 屏東文獻

The Journal of Ping-Tung History

雜誌 24  
Feb. 2022



屏東縣政府



# 屏東文獻

Fec.2022 雜誌

The Journal of Ping-Tung History

24

## 目 錄

### 文史專論

民間故事類型研究---以屏東九如王爺奶奶 故事為例 / 彭素枝 / 3

談美濃婦女的浣衣文化 / 鍾鳳娣 / 35

屏東新園地區民居防禦性之空間意涵 / 黃贊蒼 / 63

屏東市百貨業的流金歲月 / 黃映濂 / 87

活躍的高齡學習-以屏東地區樂齡大學為例 / 簡嘉瑩 / 111

屏東縣加匏朗平埔族ma-olau祭典的傳統與 變遷 / 蔡淑真 / 129

宋澤萊的屏東海岸文學地圖 / 郭澤寬 / 161

出版機關 屏東縣政府

出版機關地址 屏東市自由路527號

<http://www.pthg.gov.tw/>

編印單位 屏東縣政府文化處

編印單位地址 屏東市民生路4-17號

編印單位電話 (08)7227699

編 著者 屏東縣政府文化處

出版年月 111年2月

創刊年月 89年10月

刊期頻率 年刊

本刊同時登載於台灣期刊論文索引系統網站，網址為  
<http://readopac.ncl.edu.tw>；HyRead台灣全文資料庫  
網站，網址為<http://www.hyread.com.tw>；華藝線上圖  
書館，網址為<http://www.airitilibrary.com>

定 價 200元

展 售 處 五南文化廣場（全省五南文化廣場）

<http://www.wunanbooks.com.tw>

國家書店

<http://www.govbooks.com.tw>

屏東縣政府文化處一樓服務台

G P N 2008900443

I S S N 1813-3703

著作權管理訊息：本書著作權屬屏東縣政府所有，如  
欲利用本書全部或部份內容者，須徵求著作財產權人  
同意或書面授權

# 民間故事類型研究 ---以屏東九如王爺奶奶故事為例

/ 彭素枝\*

## 摘要

民間故事研究除了主題研究之外，類型研究也是值得關注的課題。九如王爺奶奶人神戀的故事情節精采而令人嘖嘖稱奇，所以在地方上流傳久遠，產生較多的異文版本，因此很適合作為類型研究的對象。

筆者從蒐集文獻及田野調查的資料中，選出16則九如王爺奶奶人神戀故事異文版本作為本論文分析的依據。

從故事解析中，九如王爺奶奶的名字有兩種說法，一是：徐秀桃，另一是：徐玉妹。筆者發現在口頭傳述中較多稱呼祂為徐秀桃，而文獻整理的內容大多稱為徐玉妹。人們以充滿想像力的思維去解釋人神戀的由來，整理出共有三種說法：一是兩情相悅，二是前世姻緣，三是為消彌闔客械鬥而結良緣。人神戀的訊息得知：來至於神諭或託夢。我們可以從故事文本中窺知人神戀的文化內涵有：宇宙觀、信仰觀、婚姻觀。

從故事生活史而言，故事源起的時間推論大約在清嘉慶二十四年（西元一八一九年），源起的地點推論可能在九如。因神蹟的產生，使得王爺奶奶更受鄉民的膜拜與崇敬，因此故事流傳現況有：廟會活動、書面文獻、口頭流傳、戲劇演出、網路流傳等。

類型研究可以讓我們對九如王爺奶奶故事的把握更加全面，對這些異文所反映出的民族傳統，體會就會越深刻，因此對此則故事可以獲得比較完整而確切的印象，進而突顯出它的獨立性與生命力。

關鍵詞：民間故事、類型研究、九如王爺奶奶

\*作者為大仁科技大學通識教育中心副教授。

## 前言

民間故事的研究除了主題研究之外，類型研究也是值得關注的課題。故事學中的類型一詞源自芬蘭學者安蒂·阿馬圖斯·阿爾奈(Antti Aame 1867-1925)於1910年出版的《民間故事類型》一書中對各民族民間故事作比較分析時所使用的「type」一詞。民間故事出自集體口頭創作，並以口耳相傳方式進行傳承，本是同一故事，在不同時間、空間背景上的人群中間口耳相傳時，既保持著它的基本型態，又發生局部變異，便構成大同小異的若干不同文本了。把這些文本歸併在一起，稱之為同一「類型」。類型就是相互類同或近似而又定型化的主幹情節而言，至於那些枝葉、細節和語言上有所差異的不同文本則稱之為「異文」。<sup>1</sup>類型研究的主要特點就是把同一故事的多種異文集合起來進行比較、分析、綜合，既可以從「大同」之中看出它們共有的情節、思想、文化內涵及藝術情趣等等，展現出故事的原型；也可以從「小異」之處看出不同文本的地區色彩、流傳的時空及講述人的個性風格等。這樣，我們對一個故事就可以獲得比較完整而確切的印象了。<sup>2</sup>對某一個民間故事的異文把握的越全面，對這些異文所反映的民族傳統體會越深刻，對此類型的研究就越全面，突顯出它的獨立性與生命力。<sup>3</sup>

在台灣三山國王廟總共有168座<sup>4</sup>。有些三山國王廟裡配享三山國王夫人的神像。因為民眾認為神和人一樣，應該有配偶相伴，像土地婆和城隍爺夫人等。所以，新莊廣福宮及宜蘭冬山廣興宮、臺南市三山國王廟

1劉守華，〈導論〉，《中國民間故事類型研究》（武漢：華中師範大學，2006），頁23。

2同注1。

3劉魁立，〈關於中國民間故事研究〉，《北京師範大學學報(社會科學版)》第6期，1994年，頁21。

4其數字根據陳春聲，〈三山國王信仰與台灣移民社會〉中附表一的統計，《中央研究院民族學研究所集刊》第80期，84年秋季，頁104~108。

和屏東九如三山國王廟現今都有供奉三山國王夫人<sup>5</sup>。雖有供奉三山國王夫人，但她們的人名典故卻沒有確切的說明，唯一最仔細且交代清楚的是九如三山國王大王爺奶奶的傳說。

任何一則傳說故事，都不是無緣無故編造出來的，都有鄉民的社會背景、思想感情在故事中的架構中呈現。雖有一些怪誕情節、令人無法想像的內容，但對研究者而言，重要的不是去辨別傳說的真偽，而是如何透過傳說的表層世界，深入到其背後深層的涵義。藉由對王爺奶奶故事類型的探討，理解其中的主要情節－人神戀故事的深層結構及文化意義。從故事整理歸納中，對故事生活史的掌握，例如：故事的源頭、發展，祭祀儀式及廟會，甚至神蹟靈驗的講述對此故事的影響。再加上近二、三年來王爺奶奶回娘家文化祭在大年初二熱鬧登場，令人好奇的是，此活動為何隆重舉行而使得此傳說又再被人們所注意？由於宗教活動促此傳說的興盛與流傳，於是藉此機會，當大家熱衷與熟悉此故事的當下，釐清此則故事流傳的現況，有哪些方式流傳此則故事，不免令人好奇？用這些方式流傳是否有其目的？這些方式是否可以延長此則故事流傳的年限？這些疑問，可以從資料顯現中及理論觀點分析上找出答案。

## 一、故事解析

王爺奶奶故事是以人神戀為主要情節，從情節中既可以探究其中的文化內涵，也由於故事經由口傳，異文較多，從比較觀點來看其中相異處，可以概括出整個故事的樣貌。

### (一) 主要情節

在清朝嘉慶年間，九如三山國王繞境平安經過麟洛溪時，碰巧遇到在溪邊洗衣服的麟洛客庄女子徐秀桃。徐秀桃抬頭看到三山國王大王爺

<sup>5</sup>廖慧芬，〈三山國王的夫人們〉，《客家文化季刊》，2006年6月，頁44。

俊俏的模樣(可能是顯靈或是神像)，心想：「若要婚配，嫁給這麼斯文又好看的男人有多好？」過沒多久，從上游漂下一個盒子在徐秀桃腳邊打轉，她好奇把盒子打開，裡面是訂婚所用的金飾，她拿起手鐲(或是戒指)戴在手上，卻無法把它拿下來。回到家，沒胃口，不吃不喝乾瘦而死。在這期間有訊息告知(乩童起乩指示或託夢某人)說她已嫁給九如三山國王大王爺。九如方面也有乩童指示大王爺將娶麟洛女子徐秀桃，供奉於後殿。麟洛與九如鄉民自此來往密切，猶如親家，一年後，王爺奶奶生子。

人神相戀似乎是一則浪漫的愛情故事，但其中沒有風花雪月的氛圍，也沒有你儂我儂的鏡頭，而是由内心情感的表露而達到契合。如此這般含蓄，不就是貼近當時年代庶民的生活與心理？在民風保守的純樸農村社會，若不是媒妁之言，父母之命結合的男女，而是男女雙方自己認識，其情感的表達大多是內斂、含蓄而以眉目傳情者多吧！

沒有愛的轟轟烈烈，有的是細水長流的溫情互動，這樣的戀情發展是屬於講述者、聽受者可以接受的戀愛情節。正是民間故事在馳騁想像力時，總是遵循著自己面向社會人生的敘事邏輯，將講述者的褒貶愛憎情感蘊含其中，具有引人入勝的魅力，此則故事以民間信仰為背景的同時，又能超脫信仰，由此看出。<sup>6</sup>

## (二)異文介紹

異文是指主題和基本情節相同的一個故事，在細節上有不同的說法，或不同講述者的講述。<sup>7</sup>也就是說同一個故事有不同的版本，但主要

<sup>6</sup>劉守華，〈中國民間故事的藝術世界〉，劉守華、黃永林主編，《民間敘事文學研究》（武漢：華中師範大學出版社，2005），頁241。

<sup>7</sup>中國民間文學集成總編輯委會，《中國民間故事集成編選工作會議紀要》，1991年。引自劉守華，《民間故事的藝術世界—劉守華自選集》（武漢：華中師範大學出版社，2009），頁78。

情節是相同的。在歸納類型的過程中，異文的作用是十分明顯的，沒有異文，也就沒有類型。<sup>8</sup>只有從包含多種異文的類型中，方能真正把握人們對相關故事的完整敘說。將類型整體和多樣變異聯繫起來，才能更深入、完整地把握這個故事的思想與藝術特質。<sup>9</sup>常聽耆老說：「故事隨人隨口講。」所以故事在流傳過程中因人的不同而有了不同創作的版本。根據以上所說的現象，筆者從文獻資料及親身田野調查，所蒐集的王爺奶奶的傳說共有22則。去掉簡略的或重覆的，選擇其中16則作為本章節討論的內容，從故事異文整理表格中得知變異之處，取其要點加以說明。

1.人名：從表格中具有姓名者有兩種說法，一位是徐玉妹，一位是徐秀桃，根據筆者採訪九如王爺奶奶後代親人徐振富先生時，他確定告知應為徐秀桃，徐玉妹是他姐姐的名字。有可能之前採訪紀錄者誤記或誤解而有此張冠李戴的情形。他認為自個徐家所保留小冊子中由徐連登提供的資料是錯誤的，王爺奶奶本名是徐秀桃，不是徐玉妹。<sup>10</sup>在六堆文獻中最早紀錄此則故事者為鍾壬壽編著的六堆鄉土誌(1973年)，文末說明為徐連登提供。有可能是徐連登提供小冊子的內容給鍾壬壽，編輯把內容轉載在六堆鄉土誌。由此推論之根據在於吳鴻增編著《麟洛采風錄》裡王爺奶奶的故事即由徐家人所提供之小冊轉載而來，經由筆者比對，《六堆鄉土誌》之內容與《麟洛采風錄》的內容幾乎一模一樣。筆者詢問《麟洛采風錄》編撰者侯惠香，她說明小冊子其實是《六堆鄉土誌》〈神人聯婚趣談〉的影印本。但經由訪談徐振富，得知有此說法，因此兩種說法皆有流傳。另一說法是：王爺奶奶的本名是徐玉妹，與大

<sup>8</sup> 劉魁立，〈關於中國民間故事研究〉，《北京師範大學學報(社會科學版)》第6期，1994年，頁21。

<sup>9</sup> 同注1，頁79。

<sup>10</sup> 〈徐振富訪談紀錄〉，彭素枝採訪，102年8月10日。(其說法有探究的必要)

王爺成婚後，將其名改為徐秀桃。<sup>11</sup>當侯惠香採訪徐家婆婆時也有此說法。由於兩種說法都有人認同，故有些講述者依己之意判斷做出比較圓滿的解釋。而在九如方面，兩種說法亦有之。在2002年九塊厝三山國王廟管理委員會編印的《九塊厝三山國王聖蹟史錄》中〈大王爺與王爺奶奶締結良緣〉一文中，稱王爺奶奶為徐秀桃。而在2005年同樣是九塊厝三山國王廟管理委員會所編撰《王爺奶奶回娘家典故》中提到王爺俗世妻子徐玉妹。由於編輯者不同，他所聽到哪個版本就紀錄哪個版本。根據資料來看，文獻上所提徐玉妹此種說法較多，至於訪談調查者以徐秀桃居多，由此可知人名的確定分為兩個方向：(1)書面：由徐家提供小冊子而來，經由文人輾轉傳抄。(2)口頭：經由人們口頭流傳而記憶下來。

2.詮釋觀點：徐秀桃成為王爺奶奶的經過，或許一開始是單純描述的一個傳說，只是在口傳過程中，產生變異的內容，尤其是由描述性傳說轉變成解釋性傳說。從表格中可以看出徐秀桃跟三山國王大王爺兩者神人相戀而婚的理由有三：首先是一見鍾情，兩情相悅，把對愛情的渴望投射在故事情節中。其次是為了混除閩客械鬥，王爺大發慈悲顯靈與徐秀桃人神戀。例如：九如陳素華在故事開頭時說道：相傳在嘉慶年間，大陸移民來台，九如本是客家人居多的一個村莊，後來閩南人陸續移入九如鄉，並將客家人驅趕至麟洛鄉，麟洛鄉民為了供奉原先在九如祭拜的三山國王，想要接三山國王到麟洛，九如人不肯，兩鄉百姓常為了廟宇的問題而械鬥，王爺不忍心鄉民受苦受傷，於是自己顯靈成就這一段姻緣，消除兩鄉的敵意，故有此傳說故事。<sup>12</sup>台灣移墾初期，屏東平原出現閩客混居的現象<sup>13</sup>，後來閩客發生非民變性的衝突<sup>14</sup>，導致閩人成

<sup>11</sup> 林秀芳，〈M1女士，102.2.23訪談〉，《民間信仰與文化資產之研究：以麟洛王爺奶奶回娘家為例》（屏東：屏東教育大學文化創意產業學系碩士論文，2013），頁44。

<sup>12</sup> 〈陳素華訪談紀錄〉，陳彥廷採訪，2012年6月12日。

<sup>13</sup> 簡炯仁，〈屏東平原先人的開發〉，（屏東：屏東縣政府文化局，2006），頁155。

<sup>14</sup> 所謂非民變性的衝突，是指族群的衝突非關平義與不義，只是藉機尋隙或單純的利害衝突。見林正慧，〈六堆客家與清代屏東平原〉，（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2008），頁269。

為九如地區強勢族群，為了有意結合與鄰近客家聚落的緊密關係，有了這則王爺奶奶的傳說。<sup>15</sup>

在吳鴻增編撰《麟洛采風錄》中提到：九如大王爺與麟洛奶奶聯婚之時，正值閩南人與客家人相爭最嚴重的時期，但這兩村莊卻因人神聯婚之事，彼此互認為親戚。也因為這一樁人神婚姻，無形中化解了當時一些族群上的紛爭，一直到今日，兩鄉仍維持著非常和諧關係。<sup>16</sup>此兩種說法認為是大王爺為泯除閩客械恩怨與徐秀桃結為連理，有可能講述者有接觸到此類說法，<sup>17</sup>在自己認同下，把故事之原由朝此方向理解而作此解釋與描述。再次是王爺遇到祂前世的妻子，而在現世結合。例如：內埔張嘉玲講述時，一開頭便說：三山國王的大王爺曾答應未婚妻，等他打勝仗回來就娶親。結果，大王爺戰死沙場，變成神明。他的未婚妻因等不到人，就自殺了，大王爺非常掛念已經投胎且出生在麟洛客家村的未婚妻，他常常去看這個女孩，並且幫助她。<sup>18</sup>又如九塊厝三山國王廟管理委員會編撰的《王爺奶奶回娘家典故》中一開頭說道：國王下鄉南巡至麟洛溪橋上時，適逢俗世妻子徐玉妹。<sup>19</sup>因此就有了這一段人神戀的故事。這種前世今生的說法，可能受到佛教因果論的影響，認為世間人的相遇跟前世緣份有關。

從這裡可以理解鄉民想像力的繽紛多彩，通過種種解釋，反映的並不是對這些事物本質的科學認識，也不是一種可靠的科學知識，而是故

<sup>15</sup> 同注13，頁157。

<sup>16</sup> 吳鴻增總編輯，《麟洛采風錄》（屏東：麟洛鄉公所，2005），頁70~71。

<sup>17</sup> 簡炳仁，〈由九如三山國王廟兩塊失而復得的石碑論屏東縣九如鄉九如聚落的開發〉一文中也曾提到：「這則神話故事可能在暗示著，原先拓墾九塊厝的客家是來自麟洛地區，藉以溯源，或是九塊厝與麟洛兩地曾發生過不愉快的事，如閩粵械鬥，藉此以化解宿怨。」《台灣史料研究》，1998年5月，頁121。

<sup>18</sup> 陳麗娜編，《屏東後堆客家民間故事》（臺北：中國口傳文學學會，2006），頁46。

<sup>19</sup> 九塊厝三山國王廟管理委員會，《王爺奶奶回娘家典故》（屏東：九塊厝三山國王廟管理委員會編印，2005），頁4。

事創造者的世界觀，人生觀、思想情緒、社會的或道德的理想等<sup>20</sup>的背景下去詮釋講述者自己認為的理由，把自認為不合理的地方改為合理，於是眾多版本產生。由於人們的好奇心、想像力，對一件事物生動的解釋，就會對被解釋的對象有一種深刻的認同或真正接受它<sup>21</sup>。所以，每一位講述者憑靠著記憶及認知敘述情節時，就是傳說再創造的一個可能性。伽達默爾（詮釋學者）曾說：「應當被理解的東西現在不只是原文和它的客觀意義，而且還包括講話人或作者的個性。」<sup>22</sup>由此可知講述者依個人的生活經驗、情趣愛好及藝術才能不同而引起對故事詮釋的不同，既尊重到故事主要情節，又會帶入個人的印記，表現出個人的創造力。如果那些講述者懂得這個道理，就不會爭論誰講的故事是真的囉！

3. 訊息得知：在鄉民的想法裡，這世界除了人以外，還有很多超自然存在，超自然的神靈、祖先、神、鬼、天、地。也理解到人不是萬能的，當遇到生活上不順心、困境時，除了找醫師之外，尋求神明的幫忙是另一個解決的管道，但人、神、鬼畢竟是陰陽相隔，此時乩童就是溝通此兩個空間最好的媒介，人們藉由乩童傳達問題、困境，神明也藉由乩童指示解決方案。當下，沒有好與壞、對與錯，既然神明已有指點，大部分民眾還是會遵照神意照辦。所以俗語常說：「人也要，神也要。」當人們無法解決當前困境時，會去尋求神明指點，讓徬徨無依，六神無主的自己，有了一份篤定，心安就平安，事情的發展就會比較順利，這是民間信仰給鄉民的一種心靈的寄託。當徐秀桃不明原因，醫石枉救之際，家人會去詢問神明，是希望神明給一個解釋，而能夠讓家人接受及安心的答案，事情就圓滿解決。而乩童就是傳達神明旨意的人，

<sup>20</sup> 程薈，《中國民間傳說》（杭州：浙江教育出版社，1995），頁106。

<sup>21</sup> 胡炳章，〈傳說發生支系研究—傳說發生論系列研究之一〉，《民間文化》第7期，2000年。

<sup>22</sup> 漢斯-格奧爾格. 伽達默爾，洪漢鼎譯，《真理與方法》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1996），頁257。

告知徐秀桃家人：該女非病，無須服藥，九如大王看中她，要娶她為妻。起先大家以為笑話，不予置信。九如大王回宮後，卻也臨時動乩筆，告示庄民云：我大王開光，過境麟洛時，與徐家女訂婚，有金釵為信物。消息傳到徐家，物證相符，事已成真。<sup>23</sup>由於事情太過玄奇，剛開始麟洛人不相信，而後又有九如三山國王廟乩童告知神意，大家才明白真的有這回事。在民智未開的時代，多數人都會認為乩童是單純的神意的傳達者，他在入乩時所講的話完全是神明的話。<sup>24</sup>

除了神諭之外，往生親人的託夢也時有所聞。在生與死之間，夢可能是一個中介站，讓已故者能和生者相互傳達訊息，對於生者來託夢的世界就是一道接近已故者的橋樑。生死交界的地帶，夢境與現實的交錯、交會、交織更強烈<sup>25</sup>。由於徐秀桃不明原因死去，親人在日有所思，夜有所夢的情形下，在夢境中得到答案。徐秀桃去世後，有一天，她託夢給她大嫂說：「我嫁給九如三山國王的大王爺。」麟洛人不相信，來到九如問乩童，乩童告知有這回事。<sup>26</sup>但是這種理由不足以取信於人，所以鄉民因乩童請示大王爺之後，得到答案，才相信徐秀桃之託夢為真。由此可知，託夢的信服力還是比乩童請示神明還要差一點。不過，若沒有託夢情節可能就沒有乩童請示神明的結果了。民眾對於生活上無法理解或解釋時，除了求神問卜之外，夢境的告知也是一種指引的答案。不過，若由神諭與夢境來看，神諭的說服力較強，因為神諭是神說的，夢諭是人或鬼說的。所以即使在夢境中已有指示，但鄉民還是要求神問乩童以驗證夢諭。

<sup>23</sup>鍾壬壽，《六堆鄉土誌》（屏東：常青出版社，1973），頁348。

<sup>24</sup>陳緯華，《靈力經濟與社會再生產：清代彰化平原民間信仰與地方社會的形成》（新竹：清華大學人類學研究所博論，2005），頁80。

<sup>25</sup>李燕惠，〈夢在生死間—釋夢學與夢工作導論〉，《生死學研究》4期，2010年，頁202~204。

<sup>26</sup>〈鍾貴英訪談紀錄〉，彭素枝採訪，102年8月4日。

### (三)人神戀的文化內涵

王爺奶奶人神相戀故事的成立，其背後應有文化觀點的支持，因此可以從宇宙觀、婚姻觀及信仰觀的文化內涵來理解。因為人神戀在形式上是一種婚戀，它講述了人神間的情感、結合、生活、後代等各方面的情況，與現實生活中的婚戀觀念有著密切關係，可以說是人間婚戀的曲折反映。<sup>27</sup>而人神相戀又是建立在「人神相通」的觀念之上，沒有人神相通的觀念，人神相戀就不存在了。<sup>28</sup>

1.宇宙觀：漢文化的宇宙認知系統的模型是「天地人神四位一體」的渾沌共感上，從「天地人合一」與「人鬼神合一」處建構出基本的認知框架<sup>29</sup>。所以陰陽兩個不同的空間是可以共通的。因此神可以變成人到陽間教化人心，人死後也可以到陰間當神明接受人們的祭祀，穿越時空而不受限制。但是人要變成神之前必須先成為鬼，而不能在陽間以「人」的身份成為神。所以徐秀桃必須因不吃不喝乾瘦而死，成為魂魄之後才能成為神。脫離陽間的軀殼才能進駐到另一個軀殼中（神像）。所以我們不常看到人神並稱，而常看到鬼神並稱。是因為鬼神在性質上並沒有多大的差別，在古籍中也常出現鬼神並稱的例子。例如：論語雍也篇：「敬鬼神而遠之。」<sup>30</sup>。史記五帝本紀：「明鬼神而敬事之。」<sup>31</sup>。史記封禪書：「形解銷化，依於鬼神之事。」<sup>32</sup>這都是鬼神屬於一類的明證。而且天神地祇，其始都是基於人鬼，也可以說明鬼神是息息相通的。<sup>33</sup>

27 蔡堂根，《中國文化中的人神戀》（浙江：浙江大學，中國古典文獻學博士論文，2004），頁1。

28 同注27，頁23。

29 鄭志明，《台灣傳統信仰的鬼神崇拜》（臺北：大元書局，2005），頁210。

30 《十三經注疏·8》（臺北：藝文印書館，1997），頁54。

31 《二十五史·史記·一》（臺北：藝文印書館，1955），頁30。

32 同注31，頁541。

33 鍾華操，《台灣地區神明的由來》（臺中：台灣省文獻委員會，1979），頁2。

以上的看法可以說明人可以變成神。卡西勒(Ernst Cassirer)在《論人》一書提到：「(初民)的生命觀是一個綜合的觀點，而不是一個分解的觀點。生命不被分為類和次類，它被感受為一個不斷的連續的全體，…，不同生命領域之間並沒有種類的區別。沒有任何事物具有一定的、不變的和固定的形狀。」<sup>34</sup>在他們的理解裡，任何關係皆可串聯。而在漢人文化裡人永遠在追求他和神的和諧、跟祖先的和諧、跟小鬼的和諧，這一套關係就從人間推廣到超自然去了。<sup>35</sup>所以在台灣的神明傳說中其神祇不是活在超越的聖界裡，而是寄託在凡界裡，把神界視為凡界的延伸，同樣地神的生命也只是人的生命的一種連續罷了。<sup>36</sup>於是神明傳說便有了世俗化、人間化的特徵。此則傳說中，人神可以相戀就不足為奇了。<sup>37</sup>因為有人神相通的宇宙觀，才能形成人神相戀的可能。

2. 信仰觀：認為九如三山國王大王爺娶麟洛凡間女子徐秀桃是因為前世夫妻的關係，會有如此意解來自背後的信仰思維—靈魂不滅→輪迴→前世姻緣→今生夫妻。靈魂不滅是原始宗教的思維，靈魂觀念之所以被啟發出來，是因為人們曲解了自己平時所過的雙重生活—醒著和睡著—的情景。醒著時是一個自己，睡著中的夢境又是一個自己，於是自己由兩個存在構成，一個是軀體，另一個是第二個自我，後者能離開其生活的有機體而在空間遊蕩。即使軀體完全分解後還存在下去。<sup>38</sup>傳統上，台灣民間宗教之原始類型來世觀絕無「三世因果」：「前世因造成今世果，今世因又決定來世果」的信仰，亦無「六道輪迴」：「天道、人

<sup>34</sup> 卡西勒著，劉述先譯，《論人》（臺中：東海大學出版，1959），頁93。

<sup>35</sup> 李亦園，《宇宙觀、信仰與民間文化》（臺北縣：稻香出版社，1999），頁27。

<sup>36</sup> 鄭志明，《宗教神話與巫術儀式》（臺北：大元書局，2006），頁269。

<sup>37</sup> 例如：鹿港埔頭南泉宮的吳夫人媽的來歷，也有類似情節：傳說吳夫人媽以前在河邊洗衣服時，有一只手環漂來，套在她手中，卻怎麼也拔不掉，後來才知道是黃府王爺來定親的信物，日後便成為黃府王爺的夫人了。出處：李秀娥，〈鹿港夫人媽成神的傳說與類型〉，《思與言》第35卷第2期，1997年6月，頁210。

<sup>38</sup> 涂爾幹著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994），頁57、63、67。

道、阿修羅道、畜生道、餓鬼道，與地獄道」之教義，這些宗教思想都是來自「佛教」的。<sup>39</sup>自從佛教引入輪迴觀念，使得投胎轉世之說深入民間，遊蕩的靈魂有了歸屬。《心地觀經》三曰：「有情輪迴生六道，猶如車輪無始無終。」<sup>40</sup>認為芸芸眾生因因緣不同，墮入六道而輪迴，就像永恆旋轉的車輪一樣，無窮無盡，無始無終。既然大王爺在前世時因與徐秀桃有一段未圓滿的姻緣，只好期望下輩子能夠再續前緣。把上一世的遺憾移到這一世得到補償。因為生命與輪迴的動力，來自眾生的意欲與意欲所展現的行為。<sup>41</sup>為了彌補人間的缺憾，以佛教教義的世俗化，形成前世今生的認識。所以現世之人的遇合，都與前生的因緣有關，即所謂的「宿緣」、「前世因緣」，而六道輪迴又有投胎轉世之說，認為人死之後靈魂能夠再轉生世間。民眾對佛教教義粗淺的認識用來解釋人神相戀的情節，如此這般傳奇性的故事因為得到解釋而易於接受。不僅民間故事有此信仰觀，在六堆客家山歌中亦有如此表現：

愛聽山歌莫嫌聲  
 好好壞壞唱來聽  
 前世食有鴨公肉  
 今生唱出鴨公聲<sup>42</sup>

譏笑別人的歌聲難聽，是因為上輩子吃了公鴨的肉，想像力豐富之外，也有前世今生的想法做依據。由此可知，前世今生的信仰觀在民間文學上有不同體裁的表現。

<sup>39</sup> 董芳苑，〈探討台灣民間信仰〉（臺北：常民文化事業股份有限公司，1998），頁274。

<sup>40</sup> 般若譯，〈大乘本生心地觀經卷第三〉，《大藏經·本緣部上》，第三冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983），頁302。

<sup>41</sup> 林朝成、郭朝順，〈佛學概論〉（臺北：三民書局股份有限公司，2012），頁360。

<sup>42</sup> 彭素枝，〈台灣六堆客家山歌之研究〉（台北：文津出版有限公司，2003），頁148。

### 3.婚姻觀：

九如王爺奶奶的故事是一則人神戀的故事。根據蔡堂根的研究，他認為先秦至魏晉時期，人神戀走向成熟過程中，其發展可以概括為：人神的角色組合由男神女人式走向男人女神式，神異的形象由隱蔽、虛幻走向真實可感。尤其是漢代，其人神戀故事較先秦為多，男人女神式的組合也更多，至魏晉之後，其組合並沒有多少的改變。<sup>43</sup>筆者以為以女神男人式的組合形式以文獻記載為大宗，文獻多由男人所記錄，或創作，當然其中的女神為創作者幻想對象，寄託男人對自己伴侶的期望的條件。而民間傳說中的人神戀，以男神女人形式較多，在於六堆客家民間信仰以男神為多。<sup>44</sup>民間故事在口頭傳述中，女人對婚姻伴侶的期望條件

<sup>43</sup> 蔡堂根，〈人神戀模式的演變與人文覺醒〉，《廣西社會科學》第1期，2004年，頁106。

<sup>44</sup> 筆者根據楊雪嬰，《六堆客家社會文化發展與變遷之研究－宗教與禮俗篇》〈六堆的寺廟與教堂〉中統計六堆各鄉鎮廟宇所主祭拜的神明，以下統計表示之。（佛寺及教堂不論）

鄉鎮	主祭神	男神	女神
竹田鄉(20座)	19座廟宇		觀世音菩薩(1座)
萬巒鄉(11座)	9座廟宇		1.觀世音菩薩(1座) 2.天上聖母(1座)
長治鄉(8座)	7座廟宇		天上聖母(1座)
麟洛鄉(10座)	5座廟宇		1.天上聖母(3座) 2.觀世音菩薩(2座)
九如鄉(客家聚落)(2座)	2座廟宇		無
屏東市(客家聚落)(4座)	3座廟宇		媽祖(1座)
內埔鄉(34座)	24座廟宇		1.九天玄女(1座) 2.觀世音菩薩(3座) 3.瑤池金母(1座) 4.天上聖母(7座)
新埤鄉(6座)	4座廟宇		1.觀音菩薩(1座) 2.天上聖母(1座)
佳冬鄉(6座)	5座廟宇		天上聖母(1座)
高樹鄉(13座)	8座廟宇		1.觀世音菩薩 天上聖母 共1座 2.天上聖母(2座) 3.觀世音菩薩(2座)
六龜鄉(3座)	3座廟宇		無
杉林鄉(4座)	1座廟宇		1.媽祖(2座) 2.地母娘(1座)

就寄託在男神身上。這兩種形式的不同，在於創作權在誰的手上。文獻撰寫掌握在男人手上，所以女神男人形式較多，在民間故事的口頭敘述上，掌握在女人的口頭，所以男神女人形式較多，不管哪一種形式，皆可看出，男人與女人對人生伴侶的期望寄託在人神戀故事情節上。從此則人神戀情節中窺知民間女子對配偶的條件：長相俊美、斯文又有權勢。對於婚姻的主導權掌握在自己手上，突破父母之命、媒妁之言的形式，而以女方心生愛慕而有一見鍾情的心動感覺為婚配的對象，勇敢去追求自己的愛情婚姻生活。人與神的戀愛婚姻本身突破了人神疏隔的等級觀念，表現出人們期望衝破種種限制，而能自由的談情說愛。九如王爺奶奶人神相戀的故事，不僅是口頭敘事藝術追求引人入勝的新奇意趣所致，也表現出作為故事傳承主體的民眾「離經叛道」意識的覺醒。<sup>45</sup>

民間故事的傳播以口耳相傳為多。它儲存在人們的記憶裡，以口頭即興講述來傳播，所以一個故事的每一次講述既是客觀的，又是主觀的：故事來源大都有所依據，但講述中或多或少都有現場語境的因素，<sup>46</sup>使故事產生變異，於是一則故事就有好多版本的產生。而對這些異文蒐集研究為此則故事的類型研究。從九如王爺奶奶故事異文比較中，發現九如王爺奶奶的名字有兩種說法，一是：徐秀桃，另一是：徐玉妹。筆者發現在口頭傳述中較多稱呼祂為徐秀桃，而文獻整理的內容大多稱為徐玉妹，文獻傳抄的版本有可能是王爺奶奶娘家的徐氏宗親所留存的小冊子中的記載。由於人神戀的情節太傳奇，於是人們以充滿想像力的思維去解釋人神戀的由來，共有三種說法：一是兩情相悅，二是前世姻緣，三是為消彌闡客械鬥而結良緣。每一種說法都有其背後的思維在運

<sup>45</sup> 根據上表統計，六堆廟宇主祭為女神者以觀世音菩薩、天上聖母(媽祖)為多，而男神雖有重複，但還是比女神種類多一些。根據此書編寫者之結語中提到，主祭為男神者以山三國王、關聖帝君、福德正神、神農大帝等為多。（屏東：財團法人六堆文化教育基金會，2001）頁202。

<sup>46</sup> 劉守華，〈神奇母題的歷史根源〉，《西北民族研究》第2期，2002年，頁82。

<sup>46</sup> 彭素枝，〈第三章語境之研究〉，《六堆客家民間故事研究》（臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文，2015），頁76、147。

作，本是描述性傳說形成解釋性傳說，滿足人們好奇的心理。至於得知王爺娶民女的消息來自於神諭或夢境，兩相比較，神諭的說服力比夢境功效來得大，人們比較相信神說的話，所以即使有夢境告知，還是要有神諭的加持，人們才會信服。

從人神戀情節中窺知其人神相通在於對宇宙的認知，從人際關係的和諧推展到與超自然的和諧，所以人神相戀才有可能。其信仰觀來自佛教粗淺的認識，從因果論及輪迴投胎轉世中理解人神為何會相戀的道理。人神相戀本是一種婚戀關係，也是人間婚姻觀的投射，反映出民間女子對愛情、婚姻自由的渴望與嚮往。

一則故事的異文整理、比較，對於此則故事有了較完整概括的認識，也呈現出各種思維的面貌，繽紛多彩是研究故事類型時最能體會的感受。

### 故事異文整理表

出處	姓名	事情源起	回家之後	如何得知嫁王爺	神職
《漢文台灣日日新報》〈偶像娶婦之誌奇明治三十八年九月三日（1905年）	徐姓女	王爺經過，徐女心生愛慕	不飲不食，枯瘠如柴	1.徐女告知母親 2.九塊庄人夢神告納妃事	沒有交代
伍和俊編《平疇沃野—屏東縣九如鄉國民小學鄉土教材》（1995年）	徐秀桃	大王爺出巡顯靈	日漸消瘦，不進食而死	王爺化身為人到徐家迎親	出巡男丁
九塊厝三山國王廟管理委員會編印《九塊厝三山國王聖蹟史錄》〈大王爺與王爺奶奶結良緣〉（2002年）	徐秀桃	王爺出巡路過麟洛溪，秀桃心生愛慕	不思茶飯，全身枯瘦	王爺指示與徐女成婚	繞境巡視男丁
九塊厝三山國王廟管理委員會編《王爺奶奶回娘家典故》（2005年）	徐玉妹	王爺遶境麟洛顯靈，元神被徐秀桃看到	不思茶飯，全身枯萎	沒有告知	照顧境中男孫丁
鍾肇文編《客家人移民臺灣中南部史》（2009年）	徐秀桃	大王爺出巡適逢前世太太	生病去世	傳聞被大王爺娶走	出巡男丁

民間故事類型研究

---以屏東九如王爺奶奶故事為例

陳素華講述，陳彥廷採訪(2012年)	徐女	為消除閩、客(九如、麟洛)之械鬥，王爺顯靈	茶不思飯不想 變乾枯，不久之後成仙	沒有交代	沒有交代
鍾貴英講述，彭素枝採訪(2013年)	徐秀桃	王爺巡境顯靈	只吃一點東西，而後枯瘦而死	交代大嫂，大王爺乩童起乩告知	照顧小孩
鍾壬壽編《六堆客家鄉土誌》(1973年)	徐玉妹	三山國王聖像到麟洛溪水開光	臥病在床	乩童告知九如大王爺要娶她(神明指示)	沒有交代
馮錦松編《麒麟的故鄉—屏東縣麟洛鄉國民小學教材》(1995年)	徐姑娘	王爺神轎出巡顯靈令姑娘心生愛慕	身體孱弱，而去世	沒有交代	照顧小孩
麟洛鄉公所編製《麟洛鄉文化景觀導覽手冊》	徐玉妹	三山國王出巡路過麟洛河，玉妹心生愛慕	沒有交代	沒有交代	出巡男丁
馮玉仙講述《麟洛鴻印—鍾正村老師、馮玉仙老師退休紀念》(2001年)	徐秀桃	王爺出巡遶境顯靈	突然生病	問神明得知	照顧小孩
吳鴻增編《麟洛采風錄》(2005年)	徐玉妹	王爺至麟洛溪開光，玉妹心生愛慕	臥病不起	乩童告知九如大王爺要娶她為妻	巡視男丁
陳麗娜編《屏東後堆客家民間故事》(2006年)	徐秀桃	大王爺出巡顯靈	不吃不喝，七天去世	託夢給父母親告知	沒有交代
陳麗娜編《屏東後堆客家民間故事》(2006年)	女孩	大王爺為了探視前世太太	一直生病	神明指示	沒有交代
劉庭祥講述，彭素枝採訪(2013年)	小姐	三山國王繞境平安，小姐看到神像	得相思病而死	傳聞嫁給王爺(王爺指示)	沒有交代
林秀英講述，彭素枝採訪(2013年)	王爺娘	王爺剛好經過	身體一直瘦下去而死	傳聞嫁給王爺	沒有交代

## 二、故事生活史

要理解一則故事的生活史，參酌芬蘭地理學派的論點，或許是可行的途徑。把故事置入一定歷史地理背景之上進行考察，從縱向的歷史演變中構擬出故事情節的原型，從橫向的地理傳播途徑中追尋故事的發祥地及流傳的地區，再依據原型回頭考察有關異文，便可以看出故事在不同的時空背景下的演變情況，由此勾勒出整個故事完整的「生活史」了。<sup>47</sup>當然，構擬原型，往往難以避免主觀附會性，若有可靠的資料及精細的推論，其結果雖不中亦不遠矣。所以本章節藉由以上論點加上筆者的田調及親自參與103年2月1日九如王爺奶奶回娘家的活動，從故事源起、神蹟的口傳、廟會(活動)的興起、祭祀圈及傳說的形成及現今故事流傳的現況做一個詳實的紀錄及探討。

### (一) 故事源起—時間、地點

根據《九塊厝三山國王聖蹟史錄》中〈大王爺與王爺奶締結良緣〉一文中指出此則人神相戀的故事發生於清嘉慶二十四年（西元一八一九年）時，<sup>48</sup>此時間之確定從何而來已不可考。<sup>49</sup>而今所知最早的文獻記載是在漢文台灣日日新報明治三十八年（西元一九〇五年）九月三日〈阿綠通信－偶像娶婦之誌奇〉一文中提到九塊庄內的三山國王與麟洛粵庄徐姓女的人神戀故事。在文獻未記載時，故事早已流傳一段時日，所以可以推知此則故事在清末時已流傳於地方，所以廟方的記載於清嘉慶年間二十四年（西元一八一九年）與《漢文台灣日日新報》所記載（西元一九〇五年）相差八十六年，兩者年代不會相差太遠。況且主要編寫者

<sup>47</sup> 劉守華，《中國民間故事類型研究·導論》（武漢：華中師範大學，2006），頁25。

<sup>48</sup> 九塊厝三山國王廟管理委員會，《九塊厝三山國王聖蹟史錄》（屏東：九塊厝三山國王廟，2002），頁15。

<sup>49</sup> 當簡炳仁到九如訪談當地耆老，供奉「王爺奶」的時間，都說那是古早古早以前的事了。無人能說出其確切的時間，也無稽可查。見於：簡炳仁，〈由九如三山國王廟兩塊失而復得的石碑論屏東縣九如鄉九如聚落的開發〉，《台灣史料研究》，1998年5月，頁121。

在故事還在流傳當時，往前追溯而設定在清嘉慶二十四年（西元一八一九年）雖然沒有證據證明此時間點就是確定的時間，但筆者推論應該離此時間的前後應該不會相差太遠。九塊厝原先是一個客家人為當地的強勢族群，河洛人依附期間的聚落，後來閩客共同興建三山國王廟，縱使後來時過境遷，河洛人變成該莊的強勢族群，依然奉祀如故。而後一場大水，沖毀三山國王廟，於嘉慶元年(1976)重建於現址。<sup>50</sup>

從理論上說，故事的傳播總有個出發點。也就是所謂的「傳播中心」。故事的男女主角，一位是在九如鄉，一位是在麟洛鄉，到底哪個地方是故事的發源地？統整各個異文內容來理解：當徐秀桃遇見三山國王中的大王爺之後，因心生愛慕，大王爺按照一般禮俗傳遞下聘禮數，她回到家中，身體不適，不思茶飯，家人求神問卜（或徐秀桃託夢給家人），得知她已嫁給九如三山國王的大王爺，其間家人半信半疑，直到九如三山國王乩童告知大王爺的神諭且擇得吉日，來到徐家迎娶，認親回宮。由於九如乩童所傳達的神諭確定是大王爺的指示後，此則故事才完整的流傳出來。<sup>51</sup>所以筆者判斷故事的發源地應在九如。日本柳田國男談到傳說的特點時提到：「傳說有其中心點。……傳說的核心，必有紀念物。」<sup>52</sup>在九如的三山國王廟的後殿中間祭祀觀世音菩薩、左右兩側各為奉祀王爺奶奶及註生娘娘。所以九如人早就在後殿祭拜王爺奶奶，且每年正月十六日王爺奶奶生日時會繞境平安及添男孫燈。由內埔豐田嫁到九如的鍾貴英說明添男丁燈的由來。在正月十六日王爺奶奶繞境平安時，有位老婦人為她解說：因為九如這個地名正如九個女人口，生女

<sup>50</sup> 同註13，頁158。

<sup>51</sup> 麟洛飛哥所言：聽廟方問事（類似乩童）的朋友說，王爺奶奶的傳說是九如鄉的人來麟洛宣傳後，才口耳相傳下傳開來的。見於林秀芳，《民間信仰與文化資產之研究：以麟洛王爺奶奶回娘家活動為例》（屏東：屏東教育大學文化創意產業學系碩士論文，2013），頁47。

<sup>52</sup> [日]柳田國男著，連湘譯，《傳說論》（北京：中國民間文藝出版社，1985），頁26。

兒太多，所以王爺奶奶要巡男丁，看哪家沒有男丁？就給他們添男丁。

<sup>53</sup>因為有神像的膜拜及每年的廟會活動，使得九如鄉民對此人神戀的故事家喻戶曉。況且在社區裡，能讓居民有著共同記憶的東西是什麼呢？一般大多著重在有形的文物上，尤其是建築景觀。<sup>54</sup>有廟宇的存在，使得記憶可以延續，故事可以流傳。至於麟洛方面，根據王爺奶奶家族第20代子孫徐振富說起：有一天他姐姐與母親到內埔的王母娘娘問事情，到了廟裡，本來前面已有幾個人在等候詢問，廟中的乩童一看她們母女進來，並直接告訴她們：家裡有一位祖先已經成神，就是王爺奶奶。她告知，要回麟洛娘家沒地方坐，到廳堂又不禮貌，因為祖先最大，她又是嫁出去的女兒，希望家裡整理一間房子，她跟王爺也生了孩子，回娘家也有地方可去。<sup>55</sup>這就是麟洛王爺奶奶娘家有祭拜大王爺及王爺奶奶的由來，至於神像及廟中的擺設，入廟時辰皆由大王爺的乩童由神諭指示。在麟洛因為有此廟宇的存在，至少保存了這個人神戀故事重要依據。

## (二) 神蹟

要成為祭拜的神明，在《禮記·祭法》中有一條祭祀原則：「夫聖王之制祭祀也：法施於民則祀之，以死勤事者則祀之，以勞定國則祀之，能御大菑則賜之，能捍大患則祀之。」<sup>56</sup>表示要成神並不是一件容易的事，也不是一般人都可以任意成神，而是在生前必有特殊的修行或貢獻，才可能死後成為神明。而徐秀桃在生前只是一位凡間女子，因緣際會下成為萬人膜拜的神明。除了當地對三山國王信仰下，她以配偶身份受祀，算是凡間“夫貴妻榮”在仙間的反映外，<sup>57</sup>要成為民眾崇拜的神

<sup>53</sup>〈鍾貴英訪談紀錄〉，彭素枝採訪，102年8月4日。

<sup>54</sup>蕭百興，〈「兒時記憶空間」演練作為建築設計基礎認知課程之意義暨其檢討〉，《華梵學報》3卷1期，1995年，頁127。

<sup>55</sup>〈徐振富訪談紀錄〉，彭素枝採訪，102年8月10日。

<sup>56</sup>〈十三經注疏·禮記〉（臺北：藝文印書館，1955），頁802。

<sup>57</sup>段凌平，〈試論閩台民間女神崇拜的特點—兼談區域旅遊資源的開發〉，《漳州師範學院學報》（哲學社會科學版）第2期，2011年。

明，最重要的是具有靈異神能的傳說，這些神蹟又經口傳或通俗文化的傳播，在真實感的共識下，內化成為集體認同的民間信仰。<sup>58</sup>至於神蹟的傳述可以從別人口中得知再流傳，形成敘事模式的第三人稱全知視角。麟洛的徐施阿金提到：她公公有一年要抬王爺奶奶的神轎回九如時，到了橋邊，轎子自動往回抬，連續好幾次，擲茭問王爺奶奶，回應說要三王爺來麟洛迎接祂回去，祂才要回去，而後三王爺來迎接，轎子才順利過橋，以後王爺奶奶要回九如時，一定有三王爺迎接回九如。<sup>59</sup>九如的鍾貴英也說：她曾聽過九如老人家說：「王爺奶奶雕金身後一年，後殿在晚上時傳出嬰兒的哭聲，隔壁鄰居都有聽到。」<sup>60</sup>表示王爺奶奶婚後一年生了孩子。繪聲繪影的說法，增添了故事的傳奇性。另一個敘事模式是自己的親身體驗，在故事情節中出現的人物，以第一人稱全知視角來敘述。麟洛C先生在林秀芳訪談時提到：我五十幾歲，小時候就從父親口中知道王爺奶奶回娘家的傳說，之後又耳聞祂預言成真的神蹟，因此我十三歲左右，內心就一直相信祂的存在，即使是我異鄉工作十幾年，只要遇到人生重大決定或考驗，我都會去請示老姑婆太，尤其是結婚這等終身大事（民國81年），我也去老姑婆太的娘家祭拜，祈求有祂的祝福，而我太太也認同我的想法。（C先生，102.05.20訪談）<sup>61</sup>又如筆者在九如採訪鍾貴英時，提起發生在她自己身上的靈驗。她有一個兒子，已36歲還沒有女朋友，她有些焦急，有一年王爺奶奶正月十六日在九如巡男丁廟會時，她準備2200元的百元新鈔折疊成「圈錢」（又稱結衫帶）點三柱香祈求王爺奶奶幫她兒子做媒，介紹乖巧的小姐給她兒子認識，很誠心的祈求，再把圈錢掛在神像上。過沒多久，果然有人介紹不錯的對象給她兒子認識。她的感想是：神也要，人也要，當人遇到困境時，除了人的協助外，也要祈求神明的力量，讓事情順利或圓滿。<sup>62</sup>

<sup>58</sup> 同注48，頁52。

<sup>59</sup> 〈徐施阿金訪談紀錄〉，彭素枝採訪，103年1月15日。

<sup>60</sup> 同注53。

<sup>61</sup> 同注51，頁52。

<sup>62</sup> 同注53。

神的「靈顯」與人的「靈感」是一體的兩面，神的「靈顯」常經由人的「靈感」來交接與實現，以「靈感」來溝通超越存有的神聖領域，在感應的交流下領悟到精神實體的形上實現。所以可以經由儀式的神聖性行為來實現自己生命的需要、欲求、情緒、意志等經驗上的安頓。<sup>63</sup>這些見證在人神共感的體驗中，心靈上感到神明的存在，並且願意為他們無形的心靈活動付之實際的作為，為他們在情感上認同存在的神明奉上祭祀，那麼神明便產生了。<sup>64</sup>再加上由第一人稱全知觀點的視角，將聽受者推進更深一層的內在體會，更相信神明的力量。

這則故事未傳說之前，人們應該具有先驗知識的背景，例如宇宙觀中的人鬼、神的互通與和諧，信仰觀中的因果論，輪迴觀及婚姻觀中追求愛情婚姻的自由前提下，才能接受這樣的人神戀的情節內容，一開始是夫貴妻榮，徐秀桃藉由三山國王在當地的堅定信仰，在民眾愛烏及屋的情況下，也順理成章成為人們膜拜對象。但要香火鼎盛必須靠祂的神蹟而來，而其神職擺脫不了中國男性宗法制度為主軸的文化塑模，再加上農業社會，有人口繁衍的需要，尤其是男丁，所以被賦予與女性和母性特質濃厚的信仰職能的認定，於是有了巡男丁的廟會，有護佑幼童的神蹟，<sup>65</sup>成為婦幼的守護神，深受婦女們的崇敬。

### (三) 流傳現況

一則故事可以流傳一百多年，當然其中也有盛衰期，尤其是日治時期，皇民化運動使得廟宇活動幾乎停頓。而神明傳說與信仰活動是息息相關的，近十年來，由於政府重視民間信仰活動，於是其繞境平安、廟

<sup>63</sup>鄭志明，《傳統宗教的文化詮釋—天地人鬼神五位一體》（臺北：文津出版社有限公司，2009），頁41。

<sup>64</sup>劉淑爾，〈從中彰民間文學的神明傳說故事觀其民間信仰的思維〉，《勤益人文社會學刊》第2期，2010年12月，頁64。

<sup>65</sup>當徐秀桃的嫂子要到田裡工作時，便點三柱香向王爺奶奶祈求幫忙照顧家中幼兒。回來時，家中幼兒安然無恙且有人餵食的跡象。〈鍾貴英訪談紀錄〉，彭素枝採訪，102年8月4日。

會活動，熱烈展開，神明的傳說因此又從人們的記憶中浮現，起死回生，似乎又比以往更熱絡於人們口頭上流傳。根據筆者蒐集資料來看，王爺奶奶傳說能夠歷久不衰，甚至成為村落共同記憶的一部份，是有其流傳的管道，形成一個傳說圈。其流傳現況有：

1.廟會活動：現今每年大年初二王爺奶奶回麟洛娘家的文化祭，及元月十六日王爺奶奶在九如繞境平安的廟會活動，兩鄉成為王爺奶奶的祭祀圈。由於九如王爺奶奶要回麟洛娘家時，會經過長治，所以長治民眾對王爺奶奶的故事也知之一、二。內埔臨近於麟洛，如此神奇的故事輾轉流傳到內埔，所以由此看出傳說圈大於祭祀圈，畢竟祭祀圈要有一個主祭神，彼此都有共同的祭祀，且指涉一定的地域範圍。<sup>66</sup>而傳說圈，雖有一定的範圍，但條件較少，只要此故事流行的地域範圍則成為傳說圈。<sup>67</sup>而廟會活動形成族群村落共同的記憶，因為儀式是建立在集體的行動主體上，其行動的程序與結構，儲存了集體的知識、記憶與感情，儀式的每一次演出是對文化的再一次書寫，每一次書寫是對文化再一次的解讀與理解，即儀式保有著「文化書寫與文化體現」的基本意涵<sup>68</sup>。所以每一次儀式活動，傳說再一次被流傳。再加上廟會活動中，全庄頭的人裡聚在一起歡樂，沉浸在儀式氛圍中，又會邀請親朋好友一起看熱鬧也順便祈福，既可凝聚眾人的人氣，又可增加彼此的感情、對信仰的了解，在如此輕鬆玩樂下有了初步的認識與記憶，神明的傳說因信仰活動而綿延不絕。筆者是麟洛人，聽聞王爺奶奶的故事是遲至最近幾年蒐集民間故事而接觸。為了一探王爺奶奶回娘家的究竟，於是參與103年屏東縣政府文化處所舉辦的王爺奶奶回娘家的廟會活動。於2月1日第一天從麟洛出發到九如迎接王爺奶奶回麟洛的一天行程，職務是挑花籃。沿途

<sup>66</sup>林美容，〈祭祀圈與地方性〉（臺北縣：博揚文化事業有限公司，2008），頁140。

<sup>67</sup>同注52，頁49。

<sup>68</sup>潘英海，〈儀式：文化書寫與體現的過程〉，《台灣媽祖的香火與儀式》（臺北：自立晚報文化出版社，1994），頁17。

有時坐車，有時走路。挑花籃，挺重的，所以不時有人替換，大部份參與者的年齡在六十歲左右，看到她們精神抖擻，向前邁步，好奇上前慰問：累不累？大部份都說不累，而且幾乎有活動就參加，因為王爺奶奶會保佑身體健康，所以身體一年比一年好，認為替王爺奶奶服務是無比的歡欣，在民間廟會的活動中，可以深刻感受到信仰的無形力量，民眾心靈的寄託就在此。當然廟會活動有了政府組織的財力與人力，盛況還會重現，<sup>69</sup>地方節日名稱本身就是一種資源，利用這種資源，推動傳統民間信仰的保護與發展，鞏固地方的特色。因廟會帶來人氣，政府也利用人氣推銷當地的農特產，一舉兩得。

2.書面文獻：屏東縣政府在民國84年為加強在地文化的認識及推廣，編製每個鄉鎮的鄉土教材，方便國民小學上課時所用。九如鄉編為《平疇沃野—屏東縣九如鄉國民小學鄉土教材》，<sup>70</sup>麟洛鄉編為《麒麟的故鄉—屏東縣麟洛鄉國民小學鄉土教材》。<sup>71</sup>鄉土教育從小紮根，從在地的認識到認同，進而推展到認識別的文化，拓展視野，肯定自己的文化，尊重別的族群文化，那麼小朋友的世界就會寬廣許多，這兩鄉之編輯者同樣把王爺奶奶的傳說當作地方文化的代表，除了王爺奶奶回娘家廟會活動為全台三山國王廟所獨有外，也看重此傳說具有歷史意義及文化價值。若經由老師精闢講解，小朋友更能體會民間信仰在生活上的運作及意義，進入傳統的文化領域。

九如鄉九塊厝三山國王廟管理委員會編寫一本《王爺奶奶回娘家典故》一書及編撰《九塊厝三山國王聖蹟史錄》史也有一篇〈大王爺與王爺奶奶締結良緣〉的故事。麟洛鄉公所編寫《麟洛鄉文化景觀導覽手冊》

<sup>69</sup>政府部門希望藉由廟會活動促銷鄉鎮的農特產品，希望結合宗教信仰與觀光，把在地產業推廣出去。〈中央通訊社電子報〉，郭芷瑄報導，2014年1月23日。

<sup>70</sup>伍和俊主編，《平疇沃野—屏東縣九如鄉國民小學鄉土教材》（屏東：屏東縣政府出版，1995），頁22~23。

<sup>71</sup>馮錦松主編，《麒麟的故鄉—屏東縣麟洛鄉國民小學鄉土教材》（屏東：屏東縣政府出版，1995），頁14~15。

時也有一則〈王爺奶奶〉的故事。由吳鴻增編輯《麟洛采風錄》中也有一則〈王爺奶奶〉的傳說。以往口頭流傳以老人居多，年輕人、小朋友因識字而閱讀文獻，從中得知文獻的流通擴大流傳的地區及接收的對象。

3. 口頭流傳：其主要人物是老年人，他們擁有建構和傳播傳說的權威，現在在九如、麟洛、長治、內埔等地的耆老，聽聞此傳說者不少，他們就等於文化的活化石，在閒談中或接受採訪時，憑靠記憶與敘述功力，繪聲繪影、比手畫腳，生動地把情節描述出來，聽的人入迷就容易把故事記得，以後有可能成為傳說的繼承者。當筆者問及王爺與徐秀桃的人神戀故事是不是真有其事？老人家會說：是真的。其實，這則故事是否具有歷史的依據並不重要，即便曾有其事，此傳說實際上也是對一個實有事件的符號化轉述。史實變得無足輕重，重要的是記憶與真實感受。村落是一個共同體，民眾堅信他們共享的歷史、文化及信仰，而這種共享的載體並非歷史本身，而是他們擁有的共同的記憶。<sup>72</sup>而後筆者再問：為什麼是真的？他們會回答：老古人傳下來的。因為記憶的傳承，來自其文化上對於祖先、起源、老人等概念所賦予的價值。因為老人是作為「久遠的話語和習俗」的傳遞者，經由他們的經驗，故事也蘊含著「傳承」與「改變」並存的性質。<sup>73</sup>老人似乎以見證人的身份敘述故事，與其說老人是在演述故事，倒不如說是在主持追念那一段地方上共同的記憶。

4. 戲劇演出：由於王爺奶奶傳說具有地方的傳奇性，所以三立電視公司於民國98年在「戲說台灣」單元中，編製了「王爺奶奶巡男丁」的一部電視劇。

<sup>72</sup> 萬建中，〈傳說建構與村落記憶〉，《南昌大學學報(人社版)》第35卷第3期，2004年5月，頁137。

<sup>73</sup> 黃應貴，〈時間、歷史與記憶〉，《廣西民族學院學報》第3期，2002年，頁41。

由於原本的故事情節單一發展而且有些細節沒有交代，要成為電視劇情，編劇增添了一些情節，鋪演成九十分鐘的影片。劇情大要：徐秀桃有位青梅竹馬的玩伴，雖是男生但舉止有些女性化，而秀桃被塑造成有些俠氣，所以常常保護玩伴（名叫英雄），由於他的舉止使得村裡的人嘲笑他、欺負他，都是秀桃替他解危及安慰。因此他對秀桃產生愛慕之情而隱藏在心中。大王爺連傑為了續前世姻緣，常在秀桃身邊，默默保護她，因她未出生前，父親替她卜卦，若她二十一歲之前未結婚會有劫難，秀桃得知後，希望比武招親，大王爺在比武現場為了救秀桃而現身，結果導致三角戀愛的產生—英雄、秀桃與大王爺。英雄為了贏得秀桃芳心，常常陷害大王爺，劇情又節外生枝，英雄在樹林間撿到一支迷魂鬼笛，吹奏此笛者會更加內心的怨氣，一開始英雄不知道此笛為妖物，只是愈吹笛子，心中對村民的嘲笑愈怨恨，導致村裡的男孩聽到笛聲之後愈來愈女性化。後來村民得知是英雄所為，氣得想把他打死，結果秀桃頂替英雄，村民在不知情的情況下，把她打成重傷，在這之前，秀桃已知前世丈夫是大王爺，而要續此前緣，必須離開人世，因此對此結果，她父親及她本人知道時候到了，於二、三天之後，秀桃二十一歲生日時，大王爺神諭派花轎迎接尚有一息的秀桃，要進大廟時，突然吹起怪風，使眾人不得前進，掀開花轎簾幕，秀桃已成為一尊神像，於是把祂安坐在大王爺身邊，成就了這一場人神聯姻。<sup>74</sup>

雖然編劇參考不少異文版本，但為了戲劇效果及反映當時有學生霸凌較女性化的男學生的社會氛圍下，希望藉由劇情傳達被嘲笑、欺負的痛苦心情及呼籲大家對女性化的男性要有較多的包容力。所以電視劇情與原本故事情節相差很大，除了人神戀的傳奇外也呈現教化的作用。筆者認為教化的強調似乎比傳奇的敘述還要多，或許編劇有社會道德的責任感，若太強調傳奇性，怕導致民眾的迷信，由於電視的傳播力量不可

---

<sup>74</sup> 在Google打上關鍵字：戲說台灣—王爺奶奶巡男丁，即可觀看全部劇情。

小觀，不得不加一些教化的內容。如此的劇情又增添一則王爺奶奶故事的異文版本。這不就說明了每一則異文不同情節的產生有它的背景因素及一套的思維在運作？如果流傳廣遠又令人印象深刻，或許人們可能還會認定電視劇情才是原本情節，這就是民間文學活潑生機之所在，但也喪失了原汁原味民間故事質樸、單純的特色。

5.網路訊息：只要在奇摩或Google打上關鍵字：「九如王爺奶奶」，就有很多資訊提供出來，以供人們查閱。網路的發達無遠弗屆，其影響力不只在地方性流傳，也有可能傳遍到全世界，如果有得到很多關注的話，那麼，此傳說的傳說圈就會無形擴大，而廣為世人所知。由於使用機會不均等，一些老人、小孩、老農村婦較少機會使用電腦，所以傳播的對象以會使用電腦者居多。

現在傳播方式多元化，有口頭、書面、電視、網路等，乍看之下，故事的傳播似乎立於優勢地位。其實不見得，因為感知與傳播是有密切關係的。所謂的感知，可定義為人們詮釋資料的過程。人們透過五種感官能力獲取可感知的資訊。而「選擇性感知」(selective perception)在傳播過程中扮演極重要的角色，不同的人對同一訊息會有不同的反應。因為要「怎麼想」這些訊息，是操控在接收者身上。<sup>75</sup>而影響感知的因素有：預存立場、文化預期、動機、情緒、態度等，<sup>76</sup>所以人們詮釋過程是複雜的。基於此，雖然有多媒體傳播王爺奶奶人神戀的故事，使得聽聞此故事的年輕人增多，但若沒有信仰的理念、宇宙觀的思維來支持，即使有接觸，在他們心中也可能只是曇花一現，並不能成為他們信仰的對象。除非累積信仰經驗，對這則故事才會產生感知的互動。若無，則成為此信仰的旁觀者而已，對於故事的傳播就顯得可有可無了。

<sup>75</sup>Werner J.Severin & James W.Tankard,Jr.著，羅世宏譯，《傳播理論一起源方法與應用》（臺北：五南圖書出版有限公司，2000年），頁87。

<sup>76</sup>同注72，頁88~92。

### 三、結論

徐秀桃因愛戀三山國王大王爺，接受祂的訂婚金戒之後，不明原因而去世，因為託夢或乩童指示，告知她成為大王爺的妻子，而接受鄉民的祭拜。有名有姓、有出生、成長地，甚至她的娘家後代依然住在原居地，真實人物成為神明的傳說，尤其她只是鄉野間平凡女子，鄉民接受神明指示，使她榮登神位接受祭拜。其接受的理由可以從鄉民的宇宙觀、信仰觀及婚姻觀來了解，他們認為人、神、鬼是互通的，人可以變成神，神也可以變成人，再加上三山國王在地方上有靈驗事蹟<sup>77</sup>，使鄉民更加崇拜，徐秀桃以大王爺之配偶而成為神明，鄉民的接受度就會很高。再加上祂本身也有靈驗事蹟，在鄉民心目中已奠定祂為神明的地位。

故事在流傳過程中，內容會有變異的產生，其變異之處，跟鄉民的信仰思維與對此傳說的詮釋有關，於是就有一見鍾情、兩情相悅或是大王爺要消除閩、客械鬥而娶徐秀桃，或是徐秀桃是大王爺前世妻子，今世在此相會結合，每一個解釋都有它背後形成的原因。至於託夢或乩童問事情節跟講述者生活經歷很有關係。因為民間文學是活的文學，隨人隨口講，內容就會因人而異了。至於故事起源時間，書面文獻記載為清嘉慶二十四年(西元一八一九年)時，通常口頭流傳時間會比書面記載要來得早，所以流傳時間應比一八一九年更早。故事流傳的起源地，筆者推論應是始於九如。王爺奶奶雖有託夢，家人也有請教別的神明，但也半信半疑，直到九如大王爺乩童告知，娘家族人才相信這件事是真的故事，因而在麟洛傳開，在此之前，九如應有傳聞，而接受大王爺神諭，把王爺奶奶神像安座在後殿。

<sup>77</sup> 參閱《九塊厝三山國王聖蹟史錄》（屏東：九塊厝三山國王廟編印，2002），頁15~19。

王爺奶奶的傳說流傳至今有一百多年，根據筆者了解流傳管道有：耆老的講述、廟會活動、書面文獻、電視劇的製作、網路的訊息，這些流傳管道使這則故事讓人印象深刻而嘖嘖稱奇。或許時代愈進步，人們對這則傳說怪誕的情節不敢苟同，但對王爺奶奶的信仰不會因為對此傳說的淡忘或不可置信，而減少對祂的尊敬，因為祂在鄉民的生活中已成為心靈的依靠。

## 參考文獻

### 一、專書

中國民間文學集成總編輯委員會，《中國民間故事集成編選工作會議紀要》，1991。

九塊厝三山國王廟管理委員會，《九塊厝三山國王聖蹟史錄》，屏東：

九塊厝三山國王廟管理委員會編印，2002。

九塊厝三山國王廟管理委員會，《王爺奶奶回娘家典故》，屏東：九塊厝三山國王廟管理委員會編印，2005。

卡西勒著，劉述先譯，《論人》，臺中：東海大學出版，1959。

伍和俊主編，《平疇沃野—屏東縣九如鄉國民小學鄉土教材》，屏東縣政府出版，1995。

吳鴻增總編輯，《麟洛采風錄》，屏東：麟洛鄉公所，2005。

漢斯-格奧爾格. 伽達默爾，洪漢鼎譯，《真理與方法》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1996。

李亦園，《宇宙觀、信仰與民間文化》，臺北縣：稻香出版社，1999。

林美容，《祭祀圈與地方性》，臺北縣：博揚文化事業有限公司，2008。

林正慧，《六堆客家與清代屏東平原》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2008。

林朝成、郭朝順，《佛學概論》，臺北：三民書局股份有限公司，

2012。

柳田國男著，連湘譯，《傳說論》，北京：中國民間文藝出版社，1985。

般若譯，〈大乘本生心地觀經卷第三〉，《大藏經·本緣部上》，第三冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1983。

涂爾幹著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994。

陳麗娜編，《屏東後堆客家民間故事》，臺北：中國口傳文學學會，2006。

程薈，《中國民間傳說》，杭州：浙江教育出版社，1995。

馮錦松主編，《麒麟的故鄉—屏東縣麟洛鄉國民小學鄉土教材》，屏東縣政府出版，1995。

楊雪嬰，《六堆客家社會文化發展與變遷之研究—宗教與禮俗篇》，屏東：財團法人六堆文化教育基金會，2001。

彭素枝，《台灣六堆客家山歌之研究》，臺北：文津出版有限公司，2003。

董芳苑，《探討台灣民間信仰》，臺北：常民文化事業股份有限公司，1998。

潘英海，〈儀式：文化書寫與體現的過程〉，《台灣媽祖的香火與儀式》，臺北：自立晚報文化出版社，1994。

劉守華、黃永林主編，《民間敘事文學研究》，武漢：華中師範大學出版社，2005。

劉守華，《中國民間故事類型研究》，武漢：華中師範大學，2006。

劉守華，《民間故事的藝術世界—劉守華自選集》，武漢：華中師範大學出版社，2009。

鄭志明，《台灣傳統信仰的鬼神崇拜》，臺北：大元書局，2005。

鄭志明，《宗教神話與巫術儀式》，臺北：大元書局，2006。

鄭志明，《傳統宗教的文化詮釋—天地人鬼神五位一體》，臺北：文津

出版社有限公司，2009。

鍾壬壽，《六堆鄉土誌》，屏東：常青出版社，1973。

鍾華操，《台灣地區神明的由來》，臺中：台灣省文獻委員會，1979。

簡炯仁，《屏東平原先人的開發》，屏東：屏東縣政府文化局，2006。

《十三經注疏·8》，臺北：藝文印書館，1997。

《二十五史·史記·一》，臺北：藝文印書館，1955。

《十三經注疏·禮記》，臺北：藝文印書館，1955。

Werner J.Severin & James W.Tankard,Jr.著，羅世宏譯，《傳播理論－起源方法與應用》，臺北：五南圖書出版有限公司，2000。

## 二、期刊

李秀娥，〈鹿港夫人媽成神的傳說與類型〉，《思與言》第35卷第2期，1997年。

李燕惠，〈夢在生死間－釋夢學與夢工作導論〉，《生死學研究》第4期，2010年。

胡炳章，〈傳說發生支系研究－傳說發生論系列研究之一〉，《民間文化》第7期，2000年。

段凌平，〈試論閩台民間女神崇拜的特點－兼談區域旅遊資源的開發〉，《漳州師範學院學報》（哲學社會科學版）第2期，2011年。

陳春聲，〈三山國王信仰與台灣移民社會〉中附表一的統計，《中央研究院民族學研究所集刊》第80期，84年秋季。

黃應貴，〈時間、歷史與記憶〉，《廣西民族學院學報》第3期，2002年。

廖慧芬，〈三山國王的夫人們〉，《客家文化季刊》，2006年6月。

劉魁立，〈關於中國民間故事研究〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》第6期，1994年。

萬建中，〈傳說建構與村落記憶〉，《南昌大學學報（人社會版）》，第35卷第3期，2004年5月。

劉魁立，〈關於中國民間故事研究〉，《北京師範大學學報(社會科學版)》第6期，1994年。

劉守華，〈神奇母題的歷史根源〉，《西北民族研究》第2期，2002年。

劉淑爾，〈從中彰民間文學的神明傳說故事觀其民間信仰的思維〉，《勤益人文社會學刊》第2期，2010年12月。

蕭百興，〈「兒時記憶空間」演練作為建築設計基礎認知課程之意義暨其檢討〉，《華梵學報》3卷1期，1995年。

簡炯仁，〈由九如三山國王廟兩塊失而復得的石碑論屏東縣九如鄉九如聚落的開發〉，《台灣史料研究》，1998年5月。

### 三、學位論文

林秀芳，〈M1女士，102.2.23訪談〉，《民間信仰與文化資產之研究：以麟洛王爺奶奶回娘家為例》，屏東：屏東教育大學文化創意產業學系碩士論文，2013年6月。

陳緯華，〈靈力經濟與社會再生產：清代彰化平原民間信仰與地方社會的形成〉，新竹：清華大學人類學研究所博士論文，2005年7月。

彭素枝，〈六堆客家民間故事研究〉，臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文，2015年6月。

蔡堂根，〈中國文化中的人神戀〉，浙江大學，中國古典文獻學博士論文，2004年。

### 四、訪談紀錄

〈陳素華訪談紀錄〉，陳彥廷採訪，2012年6月12日。

〈鍾貴英訪談紀錄〉，彭素枝採訪，2013年8月4日。

〈徐振富訪談紀錄〉，彭素枝採訪，2013年8月10日。

〈徐施阿金訪談紀錄〉，彭素枝採訪，2014年1月15日。

### 五、電子報

郭芷瑄報導，〈中央通訊社電子報〉，2014年1月23日。



# 談美濃婦女的洗衣文化

/ 鍾鳳娣

## 摘要

美濃有一條古老的水圳—獅子頭圳<sup>1</sup>，是一百多年前由日本人所開鑿的，使用竹仔門發電廠<sup>2</sup>所排放的尾水來灌溉美濃平原。原先獅子頭圳的開鑿是為了灌溉農田，而在這同時它也逐漸地形成了美濃獨特的水圳文化，早期的美濃人不但使用獅子圳的水清洗衣物及農具，還啜飲獅子圳潔淨的河水。諺云：「禮失而求諸野」。洗衣對現代人而言，是再稀鬆平常不過的一件事，但你聽過有人全程使用手工洗衣，而且是在河邊作業？想像一下，那畫面有多美…

「每當太陽為美濃河鋪上第一道迷離波光時，東門樓就醒過來了，只見河中浣衣婦笑語喧嘩，駕牛車、扛鋤頭的農人悠閒走向田裡…

鄉土畫家曾文忠老師為美濃東門國小繪製〈東門春曉〉壁畫，以上是畫家對美濃東門樓所做的一段洋溢著詩意的文字描述。畫中浣衣婦身穿傳統藍衫，手提竹編洗衣籃，背面東門樓呈鳳棟龍閣式，左下方還有一座竹搭橋<sup>3</sup>。今日在美濃所見到的客家浣衣婦女，她們不再穿著傳統藍衫，手中也不再提竹編洗衣籃，而是塑膠盆或塑膠水桶，不過她們仍保存了純樸的古老河邊洗衣方式及曬衣習俗。筆者透過文獻的涉獵、訪談的記錄以及田野調查的整理，理出脈絡，期以野人獻曝之心，與諸位同好分享。期盼藉著本文勾勒出客家女性堅毅的形象，透過字裡行間深入瞭解客家文化，進而以欣賞角度來看客家女性勞動之美。

關鍵字：美濃河、客家婦女、洗衣文化、獅子圳、水圳文化

<sup>1</sup>「獅子頭圳」，明治41年(1908)開鑿，又名「獅子圳」、「獅子大圳」因於美濃竹仔門庄獅形頂山之獅子耳上開鑿，故名。

<sup>2</sup>竹仔門發電廠，位於美濃鎮竹仔門村。2003年列為一級古蹟。

<sup>3</sup>竹搭橋，也有人稱之為竹篋橋。

## 一、圳邊的洗衣婦－記憶中的母親河

筆者是八七水災那一年出生的，與母親結母女之緣，至今正好滿一個甲子了。即便我已年近六旬，但在母親的心目中仍是個不懂事的「發瘴嫗」<sup>4</sup>。一般人心目中的客家婦女，必定離不開勤儉、刻苦、耐勞等既定形象。而客家人將「懶司」<sup>5</sup>，視為莫大的恥辱。即使已年近八旬，我母親仍是每天黎明即起，洗衣煮飯，然後催促我那百病叢生的老爸載她出門去菜市場採買。她經常掛在嘴角的一句話就是：「老猴仔，你懶司又好豺<sup>6</sup>！我這隻老婢嫗<sup>7</sup>若系走了，麼人睬你」。（老頭，你呀懶惰又嘴饑！有一天若是我這個老婢女走了，看誰理你！）

我那既沒有傲人的學歷，也沒有顯赫家世的母親說她小時候時常被外婆罵「生離嫗」<sup>8</sup>，外婆是一個非常溫和的人，在日治時代客家婦女受教育的機會不多，我外婆及外曾祖母都是不識字的村婦，可是她們都是勤儉持家的傳統客家婦女。我始終認為：一個人沒受過教育，不代表沒有修養。外婆罵子女雖然這麼難聽，但奇怪的是我母親卻一輩子記得她的諄諄告誡。叨絮我與母親、外婆相處的經驗，試著以「美濃婦女的洗衣文化」此一主題，為客家婦女營造一個堅毅的形象，讓更多的先進與同好能有更多的素材，能更進一步去瞭解真正的傳統客家婦女。

<sup>4</sup> 「發瘴嫗」，咀咒人生病的客家話，「發瘴」是感染瘴氣因而生病的意思，「嫗」意即：「母」，被罵者若是男子，會被罵「發瘴猴」。

<sup>5</sup> 「懶司」，客家話意即「懶惰」。本文中關於客家人對「懶司」的觀點，參考洪馨蘭 洪馨蘭，2008，〈客家婦女「勞動人觀的社會實戰」－美濃客家女性日常生活語彙生命儀式之相關分析〉，《客家文化與產業發展研究論文集》，頁690~707。廣西：廣西師範大學出版社。

<sup>6</sup> 「好豺」，客家話意即如豺狼般「好吃」。

<sup>7</sup> 「老婢嫗」客家話意即「老婢女」。

<sup>8</sup> 「生離嫗」咀咒女孩將來會被丈夫休棄。

倒在血泊中的筆耕者—鍾理和先生，許多熱愛鄉土文學的讀者透過其作品去瞭解這位文學家的故鄉—美濃<sup>9</sup>。理和先生的遺孀鍾平妹<sup>10</sup>以97高齡去世，筆者何其有幸，與鍾理和先生的長公子鍾鐵民有師生之緣，且有七年的同事之誼，因而有更多的機會去認識這一位文學界名人的遺孀。我們試著去想像……清晨曙光初露，台妹手挽裝滿全家衣物的洗衣籃，正在雙溪溪水中浣衣，一旁是睡眼惺忪，正在刷牙的鍾理和……。

<sup>11</sup>鍾平妹和所有美濃客家婦女一樣，必須下田從事繁重的農務，這一對苦命鴛鴦婚後不是從此過著神仙伴侶的日子，而是柴米油鹽的艱辛現實生活。在2008年6月，筆者終於一償夙願，和平妹女士合影留念——我猜這也許是平妹生前最後一次的留影。那天我對鍾鐵民老師進行訪談，結束之後，見到高齡98的平妹女士正好在庭院曬太陽，在徵詢她的同意之後留下合影。眼前這位瘦弱的女子，她目不識丁，是愛情的力量，使她拋棄一切，與小她4歲的男子私奔，遠至一個全然陌生的國度。如此堅毅的女性，堪稱客家女性最佳的典範。

有人提出這樣的質疑：「客家女性的特質是什麼？」答案很簡單，那就是：「堅毅、耐勞外加執拗與強勢。」這點我在鍾平妹身上看到，

<sup>9</sup>曾彩金所編纂之《六堆客家社會文化發展與變遷之研究》人物篇，將鍾理和列入右堆美濃人物。固然舊名大路關的高樹是鍾理和的出生地，但美濃卻是理和先生文學作品場景出現頻率最高的地方，人云：「日久他鄉變故鄉，管伊奈位來？」。不論美濃，還是高樹，均同屬六堆客家，不是嗎？又《鍾理和全集3》所收錄之〈祖國歸來〉下有4篇散文，分別是：故鄉之一 竹頭角、故鄉之二 山火、故鄉之三 阿煌叔、故鄉之四 親家與山歌。

<sup>10</sup>鍾平妹，即鍾台妹。鍾理和之髮妻。在《鍾理和全集》中，提及夫妻相處之片段，多處以「妻」（第3集〈小岡〉〈賞月〉〈豬的故事〉〈兄弟與兒子〉）或「平妹」（第3集〈西北雨〉、第4集〈貧賤夫妻〉〈手術台前〉）稱之。是故本文選擇以「平妹」稱之。

<sup>11</sup>以上情景，乃筆者取材自《鍾理和全集》，再加以改寫而成。關於美濃婦女「洗衣」之描述《鍾理和全集》著墨甚少，在第4集《笠山農場》第12章中，關於戀愛中的淑華和致平，有如下的敘述：「他們形影不離，起坐相隨。在晴天，有什麼事，一同做；在落雨天，他們就在同一屋脊下由天亮廝守到天黑，假使淑華在做針黹，致平就在旁邊看書。晚飯後，致平坐到書桌前整理場務，她隨便拿一件衣料在床頭縫紉。清晨她到小溪去洗濯，他就也跟了去，在那裡刷牙和洗臉。…」。

也在我母親、我外婆身上看到，甚至在我自己身上也找得到。筆者研究所的同學為了她所選修一門課程「客家婦女研究」，特地跑去美濃尖山訪問鍾平妹。訪談結束她私下告訴我：「雖然鍾平妹已經快一百歲了，但由她教養兒女的方式，可以看得出來她是個非常強勢的女性。」回頭再看看筆者的老母親，多年前她在動完腦部手術清醒後，第一件事就是打電話給我那當時暫住臺北弟弟家的老爸，交代老爸馬上回來接她出院。我心想：『一個大病初癒還需要休養的七旬老嫗，要如何去照顧另一個人？』可在出院返家之後的第三週，老媽就已出現在廚房，且恢復所有家務之操持。社會學家認為客家女性因為堅毅耐勞，對家庭無怨無悔地付出，所以在家庭的決策權上即具有強勢的優勢。她們在外表上所顯現的雖是柔順，卻又有著無比的韌性去面對外界種種的橫逆。<sup>12</sup>

筆者老家位於美濃獅子頭圳邊，母親初嫁入龍闕<sup>13</sup>鍾屋夥房時，過的是大家族的大眾<sup>14</sup>生活，白天要下田工作，所以衣服必須在前一天晚上先洗好，第二天才能準時和大家一起上工。昔日母親洗衣服的水圳在土地重劃之後已不復可見，但依然可以找到其舊跡。在我上國中那一年我們家搬到橫山尾<sup>15</sup>，母親洗衣服的地方改為新家門前的小圳溝<sup>16</sup>。直到我大學畢業後，那條小圳溝還在，但洗衣服的責任落在我身上。因為動作慢，每當我洗好全家五口的衣物時已是日上三竿了。將洗好的沈甸甸衣物搬回家又費了好一番功夫。我想到這些工作母親可是天天都在做呢，而我只是偶爾在放假返鄉時，暫時為母親代勞而已。水圳之於我，是對

<sup>12</sup> 張典婉著〈第六章 客家女性原型〉，《台灣客家女性》，台北：玉山社，2004。

<sup>13</sup> 「龍闕」，位於龍山（又名橫山）的東側的古聚落，日治時代叫「龍闕里」或「油茶里」。行政區域屬於美濃鎮獅山里，日治時代屬於龍肚庄。

<sup>14</sup> 「大眾」，意即兄弟各自娶妻生子後，仍住一起過大家庭的生活。家中掌控經濟大權的通常是家官（公公）或家娘（婆婆）。

<sup>15</sup> 「橫山尾」位龍山（又名橫山）的西側的古聚落，行政區域屬於美濃鎮龍山里，日治時代屬於龍肚庄。

<sup>16</sup> 「圳溝」，屬於獅子圳的灌溉系統中最小的行水單位，其竹仔門工作站的灌溉系統分別是：導水幹線→第一幹線→支線→分線。圳溝，即屬分線。

母親的記憶，是兒時的回憶。母親的娘家在龍山<sup>17</sup>山麓，兒時我曾與大我五歲的小阿姨到流經山麓的小圳溝覓蜆仔<sup>18</sup>或到附近的人家偷摘番蒜<sup>19</sup>。所以只要提及水圳，濃濃的懷舊之情便油然而生。其後透過文獻的涉獵，方才明瞭這條水圳叫獅子頭圳<sup>20</sup>，是一百年前由日本人所開鑿的，使用竹仔門發電廠所排放的尾水來灌溉美濃地區的農田。在這同時獅子頭圳除了灌溉功能，也陸續地形成了特殊的水圳文化，昔日的美濃人不但使用獅子圳的水清洗衣物，還喝獅子圳乾淨的水；春天他們在河邊祭祀河江伯公，夏天孩童在圳裡戲水，冬天又在河邊做圓福，感謝伯公過去一年的庇蔭。這樣一彎流域遍及全鎮的水圳，這麼多的水圳故事，怎能三言兩語道盡呢？是故本文僅以下幾個層面，試著探討美濃婦女的洗衣文化。1.美濃的客家婦女洗衣時，為何總是面向岸邊？ 2.美濃婦女的洗衣方式。 3.客家婦女的曬衣規矩 4.其他洗衣規矩

## 二、美濃的客家婦女洗衣時，為何總是面向岸邊？

長久以來，美濃的客家婦女洗衣服都有一個特殊的習俗—即面向河岸，不論你是在微曦的清晨或是在薄暮暝暝的黃昏，都可以見到這群洗衣婦的身影，由滿清末葉到日治時代，即便是現代，她們洗衣服的方式均不曾改變。她們用那一雙天足踩進清澈的溪水裡，或面對庄頭伯公或正對著東門樓，總之是面對著河岸，開始一天的工作—為家人清洗衣物。時光流轉，兩百年後的今天，美濃的婦女仍然用雙腳踩進溪水裡，面對著河岸，同樣地為家人漂洗衣物。只是岸邊不再出現會獵人頭的原住民，取而代之的是不斷地簇擁而來觀光客，所以美濃的洗衣婦選擇更早的時間來清洗衣物，以免受到觀光客的騷擾。

<sup>17</sup>「龍山」，又叫「蛇山」、「橫山」位於龍肚老庄的西側。

<sup>18</sup>覓蜆仔：即摸蛤仔。

<sup>19</sup>番蒜：即苦果。

<sup>20</sup>「獅子頭圳」，又名「獅子圳」、「獅子大圳」因於美濃竹仔門庄獅形頂山之獅子耳上開鑿，故名。



圖1 閩南婦女洗衣時面向河中  
翻拍自許蒼澤攝影／康原撰文  
《懷念老臺灣》頁17



圖2 美濃客家婦女洗衣時面向岸邊  
翻拍自《美濃鎮誌》上冊頁745

上頁兩幀照片正好呈現強烈對比，可以看出客家婦女與閩南婦女洗衣方式的差異。右圖拍自《美濃鎮誌》，攝影者為《美濃月光山雜誌》發行人林茂芳先生，攝影地點為美濃瀰濃庄上庄仔水橋附近，可以確定照片中的婦人全是客家婦女。中間那名洗衣婦盛放衣物的工具叫做「腳盆」，客家人一般是拿來當作嬰幼兒的澡盆使用。岸邊蹲著一名小姑娘，正和她洗衣的母親話家常。左圖翻拍自《懷念老臺灣》畫冊<sup>21</sup>，作者康原是彰化芳苑鄉人，攝影者許蒼澤是彰化鹿港人，這幀照片拍於1963年，地點是鹿港。以此判斷照片中的人物必定是閩南人，有趣的是兩幀照片的拍攝時間非常接近。以下引用畫冊中，許蒼澤對這幀照片的說明：

<sup>21</sup> 康原攝影／許蒼澤撰文《懷念老臺灣》畫冊（臺北市：玉山社，2001年），頁17。

勤儉的臺灣人，擅於運用自然環境，節省不必要的資源浪費，因此隨處可以看見婦女在河邊、溪畔、池旁拍打、沖洗衣裳，充滿著田野景象。在我家中，大姊必須在清晨端著家人換洗的衣裳，到水邊去浣洗。在家裡的男孩中，我數老大，早晨必須幫大姊搬衣服到河邊，當姊姊洗衣服時，我就在河邊玩耍，洗好時再一起把衣服帶回家。

美濃平原在客家人入墾之前原屬傀儡番，即今魯凱族遊耕狩獵區域<sup>22</sup>，又《重修鳳山縣誌》有以下的記載：「瀰濃山，在港西里，縣東北六十里，近生番界，不甚大。」而鍾理和小說《笠山農場》的故事背景「尖山」，依《臺海使槎錄》的描述是：「武洛（一名大澤機，一名尖山仔）」。美濃沖積平原在雍正以前稱之為「尖山仔」，而「武洛社」則屬薦松文化系統內的番社之一。<sup>23</sup>由以上文獻記載可知早期美濃平原「番害」非常嚴重，而美濃客家婦女清晨洗衣時亦負有守衛任務，是故面向河岸洗衣習俗，證諸史籍記載其來有自。

撇開早期原住民的「番害」之說不言，若依常理判斷，美濃客家婦女洗衣時雙腳踩入河中，身體的施力點亦比較符合人體工學。而且人站在河水中要漂洗衣物既省時又省力。反觀閩南婦女蹲在河岸洗衣的姿勢，一則較難施力，人體也容易因重心不穩而栽入河中，且在昔日閩客械鬥頻仍的年代，這種洗衣姿勢也完全不具防禦功能。是故美濃婦女面向岸邊洗衣，不只是為了操作方便，而且還具有自我防衛的功能，堪屬明智之舉。筆者曾問母親為何洗衣服時都面向岸邊，她笑著說：「我也不知道，反正大家就是這麼洗，所以我也自然而然這麼洗。」所謂的

<sup>22</sup> 石萬壽，〈乾隆以前臺灣南部客家人的墾殖〉，《臺灣文獻》第37卷 第4期，臺灣省文獻委員會，1986，頁80

<sup>23</sup> 簡炳仁，〈《臺海使槎錄》記載：「武洛（一名大澤機，一名尖山仔）」之初探〉，臺灣史蹟38期，臺灣省文獻委員會，2001，頁202

「大家就是這麼洗」，意即母親洗衣的方式是跟著其他客家女性學習的，她們或許是家中年長的婦女，或許是鄰居的婦人。同樣的問題去問婆婆，她的回答則是：「因為福佬嫗較懶司，坐在河壩唇<sup>24</sup>洗；我們客家介婦人家過煞忙，所以企等洗。<sup>25</sup>」（因為福佬女人較懶，在河邊坐著洗；我們客家婦女比較勤勞啦，所以站著洗。）當然這種具有族群沙文意識的說法較為不客觀，也比較不容易被接受。不過可以確定的是，把雙腳踩入河中洗衣，必須忍受冰冷的河水，尤其是冬天寒流來襲時，可想而知到河邊洗衣是件多麼辛苦的事，而客家婦女甚至雨鞋也不穿，牙一咬就下水，且相沿成習，成了特殊的洗衣方式。由此亦可見客家婦女堅毅的一面。

以下是鍾鐵民先生一篇散文稿〈清晨溪邊浣衣忙〉，筆者曾事先徵求老師的同意，與予轉載<sup>26</sup>。關於美濃客家婦女腳踩水中洗衣的習俗由來，鐵民老師的看法亦與筆者不謀而合。

台灣人是特別勤勉刻苦的，移民後，面對陌生地區的天災人禍，開荒墾殖，世代以農耕維生。而種田所靠的就是勤勉。客家人由於後天生活環境差，更是賣力。農諺說得好：

耕田唔使（不用）問，只要工和糞。

要作物長得好，收成高，下的工夫越多越好，所以在客家社會中，連婦女都是田間工作的好手。她們分擔了男人的擔子，除開犁耙等粗重工作外，幾乎蒔田、抄草<sup>27</sup>、割禾、種菜無所不能。在家庭中她們還要理家養豬撿拾柴火，從早上四更起床到入夜，總有夠多事情忙得她們連坐凳子都嫌浪費。所以客家人為兒子問媳婦時，面孔是否漂亮並不重要，

<sup>24</sup> 「河壩唇」客語意即：河邊。

<sup>25</sup> 「過煞忙」，意即比較勤勞。「企等洗」意即站著洗。

<sup>26</sup> 本文完稿於2010年，當時鍾鐵民老師尚健在。

<sup>27</sup> 「蒔田」：客語意即插秧。「抄草」：客語意即除草。

首先要看看她小腿粗不粗，腰身挺不挺，轉身換步是否輕盈俐落。因為「勤勉」才是客家女子最好的美德。她若無法幫助生產，扶持丈夫，即使再美麗溫柔也都無益。生活畢竟是殘酷現實的。

美濃有五萬人口，是南台灣最大的純客家人聚落，由於地方閉塞，民性保守，這兒保留了比較完整的中國農村的風貌。但風氣所及，社會形態到底不能不變，年輕人隨著工商的脚步奔向城市去求發展，對土地的依戀已經不如往昔濃厚了。如果你想看看早期農村日常生活，最沒有改變的大概就是婦女清晨的洗衣了。

美濃東門門樓底下有雙溪河水沿著鎮市外圍流過，又有大圳斜斜貫穿鎮市西邊。只要你早上起得早，從清晨五點前後天還朦朧起，便可以看見水中站滿了洗衣的女子，由十幾歲到幾十歲的都有，不管是否天寒水冷，褲管總是捲得高高的，水深可及膝。她們面向堤岸，衣籃和肥皂擺在身前岸上，或三五成群，甚至人多處肩並著肩，大家就著微弱的路燈彎著腰揉洗著，一邊交換最新的消息，這也是婦女唯一交際的好時間呢！一個新來嫂<sup>28</sup>加入新環境，早上洗衣更是生活的第一站。看她們那樣的專注起勁，你會感覺到，洗衣對她們不是一種負擔，倒成了一種享受和樂趣了。

在台灣其他的地區，我們看到鄉下婦女洗衣，全都是蹲跪在河岸上，腳不觸水。為何獨獨客家婦女要站在水中呢？問問她們，她們也莫名其妙，只知道媽媽所教的便是這種姿勢，而媽媽則又從媽媽那兒學來的。據研究的人考證，原來客家人在歷史中始終都是被排擠的對象，為了生存，時刻都要與四周敵人奮鬥，因而養成了特別警覺的性子，尤其是婦女最易受襲擊被俘虜，大清早在河邊洗衣是最不安全的，而敵人總是來自背後的陸地，長期的教訓，使她們學會了保護自己，只要不把背交給敵人，要逃脫就容易多了，面朝河岸，不正是最好的姿勢嗎？如

<sup>28</sup> 「新來嫂」客語意即：新嫁娘。

今，雖然再不會有往昔的危機，但習慣使然，美濃婦女洗衣時下至水中去，在她們看，那是天經地義的事情。這種說法，應該可以採信吧！

### 三、美濃婦女洗衣的方式

#### (一) 廉介時間洗衫褲？

關於美濃婦女的洗衣文化，文獻的記載幾乎付之闕如，故必須透過田調來進一步瞭解。美濃早期是農業社會，婦女是重要勞力資源，幾乎家家戶戶的婦女都必須下田，但傍晚回到家，所有的家事仍須一肩挑。我們試著瞭解在50~60年代，當時的美濃婦女是利用什麼時間來清洗家人的衣物。以下是筆者在2008年端午節於美濃河壩裡<sup>29</sup>訪談洗衣婦時所作的記錄。受訪者為吳伯母鍾毓英<sup>30</sup>。

「我平常都在水圳洗衫褲，假使是落雨天河水汶汶<sup>31</sup>，就在屋下<sup>32</sup>洗。像我們老人家閒閒沒事，臨暗頭<sup>33</sup>洗了身就去大圳將衫褲洗一洗。河水盡鮮又大水<sup>34</sup>，洗起來欽方便。大部分的人都是朝晨頭<sup>35</sup>或是臨暗頭去大圳邊洗衫褲，蓋少人當晝頭<sup>36</sup>去洗，因為日頭恁<sup>37</sup>大，會曬死人的。」筆者好奇地詢問吳伯母，現在的圳水和以前的圳水哪個較乾淨？還有獅

<sup>29</sup> 「河壩裡」又名「河壩里」、「河壩寮」、「上河壩」是獅子頭圳所流經的第一個聚落。

<sup>30</sup> 報導人鍾毓英女士，民國20年生，20歲時由大崎下嫁到河壩寮。受過6年日式教育，畢業於龍肚公學校（今名為龍肚國小）。

<sup>31</sup> 「汶汶」意即：混濁。

<sup>32</sup> 屋下：即家裡。

<sup>33</sup> 「臨暗頭」，客語意即傍晚。

<sup>34</sup> 「河水盡鮮又大水」意即河水既乾淨水量又大。

<sup>35</sup> 「朝晨頭」客語意即：清晨，上午。

<sup>36</sup> 「當晝頭」客語意即：中午。

<sup>37</sup> 「恁」，客家話意即「這麼」。

子圳的水喝起來味道如何？她陷入回憶之中：「頭擺介水較乾淨。我剛嫁過來的時候，我等食的就是大圳水。要先挑到大水槽再使用。水非常鮮，不用處理就可以使用。現在水很髒了，因為許多人將化糞池的水排到水圳，沒有人敢喝水圳的水了！大家都改喝水廠的水了。這也是沒辦法的事。…若是遇到落雨時節，圳水較混濁，就要讓它先沈澱，等用到水槽下面的水時，把水攬一攬，再把髒水放掉，順道清洗水槽。然後重新去水圳挑水，加入乾淨的水。有些人會在水槽內側使用明礬摩擦，有助於水沈澱，水較快沈澱，但我們家沒有使用這個方法，我們是讓它自然沈澱。說到水的味道，不錯啦！以前水圳的水煮過不會結白色的茶垢，現在反而水廠的水較會結茶垢。」

由以上訪談得知，在50幾年前，獅子頭圳不僅是沿岸居民的洗衣場所，也是一般家庭的飲用水來源；且據當地居民所言其水質較今日自來水水廠所提供的家庭用水要來得好。筆者在獅子圳沿岸田調期間，亦發現沿岸居民將家庭污水及化糞池水排入獅子圳的圳溝之中，這種情況在農村非常普遍。這顯然是因為現代農村的自然環境已受到污染，尤其是人為的污染源－化糞池水及家庭污水。不過是半世紀的時間，獅子圳的水質變化竟如此鉅大，難怪鍾毓英伯母對此情況也充滿了無奈。

在五、六〇年代的農業社會，美濃的客家婦女白天要下田工作，傍晚田裡的工作結束後，仍然不得閒，要燒柴做晚飯、要幫在外頭野了一天的孩子們洗澡。填飽了家人的肚子之後，她們還得清洗全家老嫩大小的衣物。筆者所訪談的八旬洗衣婦幾乎都有晚上去洗衣服的經驗。以下是受訪者陳張靜娣<sup>38</sup>談及年輕時在竹仔門水圳及龍肚水圳<sup>39</sup>洗衣的經驗。

<sup>38</sup> 報導人陳張靜娣女士，民國27年生，原為竹仔門張屋人，20歲時嫁至龍肚庄。丈夫是木匠師傅。

<sup>39</sup> 「龍肚水圳」即龍肚古圳，屬於獅子圳灌溉系統。

我竹子門娘家的洗衣場大約是在水圳的南側，靠近陳屋伙房的菜園。我十七、八歲時，曾到張番妹家挑水，後來由水圳引水到家中的儲水槽之後，就不再到張家挑水了，除非那天下雨，圳水太混濁。那時候的圳水可以喝，也可以洗衣服，的確比現在乾淨多了。後來搬到龍肚之後，我通常是在晚上去洗衣服，洗衣地點大約是在鍾沐卿先生<sup>40</sup>屋下附近水圳那兒的水叉路，一條通往牛欄窩，一條通往龍肚庄肚裡。農地重劃以後，就在東角橋過去的水圳洗。有盡多婦人家在那兒洗，通常晚上吃過飯之後，家裡有人膝手<sup>41</sup>顧小孩，我就去洗，習慣以後如果沒去洗，會感覺還有什麼事沒做一樣。我除了要洗全家七口人的衣服，還要替店裡二、三名學徒洗衣服。」筆者問陳伯母晚上洗衣服光線好嗎？她回答：「有路燈，傅炳福家附近有一盞很亮的路燈。很多人都聚集在那盞路燈下洗。」筆者又問：「大家會約好一起去洗嗎？」陳伯母：「不會，大家忙完了家事，就各自去洗。」

同樣是住在龍肚庄東角的黃新妹<sup>42</sup>伯母提到日治時代洗衣經驗時說：「那時候因為要躲空襲，大家都是一大早就到田坵裡工作，8點以後就要回家躲空襲。有些人就會在晚上去洗衫褲。那時候晚上洗衣沒有電燈，我都帶蠟燭去洗。」古人秉燭夜遊，日治時代竟然有人秉燭浣衣。我好奇地問：「燭火不會被風吹熄嗎？」黃新妹伯母說：「不會。把蠟燭固定在隔壁的洗衣石上，就可以洗了。」晚上到處黑漆漆的，一個人去洗衣服不會害怕嗎？「不會。有人做伴當然好，沒伴也是照樣洗。」晚上洗衣服最大的缺點是視線不好，還有就是河水流速快的時候，比較輕的小件衣物容易被大水沖走。

<sup>40</sup> 鍾沐卿先生，美濃鎮龍肚國小退休教師，是龍肚庄的耆老，曾參與《龍肚庄誌》的撰寫。

<sup>41</sup> 「膝手」，客語意即幫忙。

<sup>42</sup> 報導人黃新妹，民國20年生，家住龍肚庄東角。

住在龍肚庄十穴聚落蕭屋夥房的蕭師母林淑迷<sup>43</sup>，提供更為詳實的洗衣經驗：「我們伙房的妯娌們都會一起到水圳邊的公共洗衣場洗衣，通常是吃過晚飯之後就去洗。那時蕭彩炫<sup>44</sup>家附近有一盞路燈，我們就在那裡洗。由於伙房是大家庭，我的妯娌們大家白天都要下田工作，所以幾乎都是晚上洗。」

至於（瀨濃庄）下庄仔的婦女，洗衣時間和河邊寮又有所不同，且為了方便婦女洗衣，在昔日臺灣剛有電燈的日治時代，下庄仔的莊民們還集資安裝電燈呢。因為瀨濃下庄仔是聚落密集的區段，情況和龍肚庄有所不同。住在下庄獅子圳六號橋邊的李美金伯母<sup>45</sup>說：

「頭擺朝晨頭<sup>46</sup>三、四點，就有人在此橋邊洗衫褲了。是啊，天言<sup>47</sup>光哩。洗好衫褲就要上印崗<sup>48</sup>挑柴哩。以前的婦人家盡煞忙<sup>49</sup>呢。那時候的人平常都是不穿鞋的，你如果穿鞋子，人家就會問你哪裡不舒服？只有上印崗才會穿草鞋。至於草鞋呢，則是有人出殯後丟棄，我們再去撿回來的。」李伯母嘆了一口氣又說：「我呀，有做到，也有寮到<sup>50</sup>。妳看！橋邊有一個缺口，叫做『牽牛闕』。以前臨暗頭時耕田人會牽牛來

<sup>43</sup>報導人林淑迷：生於民國38年。原為臺中的閩南人，60年代嫁與龍肚國中蕭添盛老師為妻，住美濃十穴蕭屋伙房。

<sup>44</sup>蕭彩炫，民國48年生，筆者國中同學，就讀龍肚國中時曾經擔任班長，他和蕭師母同樣是十穴蕭屋伙房的人。

<sup>45</sup>報導人李美金伯母，民國21年生，原為瀨濃庄下庄仔人，後嫁至九芎林，2年後離婚，返回娘家居住。美金伯母的家就在七號橋的水圳邊，對日治時代水圳的情況非常瞭解。

<sup>46</sup>頭擺：從前。

<sup>47</sup>「言」音mangˇ，客語意即：尚未。

<sup>48</sup>「上印崗」：客語意即：上山。

<sup>49</sup>盡煞忙：客語意即：很努力。

<sup>50</sup>「有做到，也有寮到」：客語意即：有吃過苦，也有享到福。

汶浴<sup>51</sup>，就從這裡下去。暗晡頭<sup>52</sup>，婦人家忙完了家事，還要去水圳挑水呢。」我好奇地問：「以前的人喝這水圳的水嗎？」美金伯母說：「是啊，頭擺的人都食大圳水呀！」我又問：「男人都不用挑水嗎？」「也挑水呀…大部分都是婦人家在挑水，男人呀去田坵做細<sup>53</sup>，臨暗頭歸來，就閒閒等食飯哩。但是客家的婦人家田坵裡的事要做，歸到屋下<sup>54</sup>還要燒飯菜、洗碗筷、剝豬菜和煮汁<sup>55</sup>，忙完了還要到大圳挑水。」我笑問李伯母：「惜姐仔的男仔人會滕手<sup>56</sup>挑水嗎？」李伯母：「會呀，煞忙的會。懶司的就坐在那兒，蹺著二郎腿抽煙，才不管他的女人有多忙多累呢。冬天時三、四點天言光，水圳邊會點一盞電火，給婦人家洗衫褲。日本時代那時節大家去找了一棵堅硬的路樹當電線桿，由大家集資設置了一盞電火<sup>57</sup>。為了繳電費大家又起了一個會，由得標的人負責繳電費。誰知道後來路燈全不用錢了，且電線桿也改用水泥柱了。」問美金伯母昔日的大圳水水質如何？她說：「我等這裡的人都說，用大圳水做的豆腐較有肉。那時節哪有人賣豆腐，大家都是自家做，我也會做哩…」

根據李美金伯母的描述，日治時代美濃下庄仔的婦女洗衣服、牛汶浴及挑家庭用水都在同一個地點，只是用水時間不同罷了。其模式大致如下：清晨—洗衣、傍晚—牛汶浴、晚上—挑水。至於夏秋天圳水混濁的季節，就得到附近人家井裡去挑水。瀰濃下庄仔庄內沒有公用水井，但通常一個客家伙房就有一口井。不管距離多遠，負責挑水的多半是婦

<sup>51</sup> 「汶浴」客語意即：洗澡、泡澡。通常用在牛隻或豬隻等家畜身上，若是用在人身上，就是不文雅的用詞。例如：那隻懶司牯去汶浴，樣會去恁久？（那個懶家伙跑去洗澡，怎會洗這麼久？）

<sup>52</sup> 「暗晡頭」客語意即：晚上。

<sup>53</sup> 做細：客語意即：工作。

<sup>54</sup> 歸到屋下：回到家裡。

<sup>55</sup> 「煮汁」客語意即：煮豬飼料，昔日農家通常是用剝碎的蕃薯梗和葉來煮。

<sup>56</sup> 「惜姐仔的男仔人」：疼惜妻子的男人。「滕手」意即幫忙。

<sup>57</sup> 「電火」客語意即：電燈。

女。庄內與李美金伯母同一世代的婦女都說：「頭擺我等最驚<sup>58</sup>待在屋下沒事做，要服侍家官家娘<sup>59</sup>，又驚大人儕<sup>60</sup>罵，奈像現代的人，家娘驚薪白<sup>61</sup>。」（從前我們做媳婦的最怕的是待在家沒事做，要服侍公婆，沒做好肯定會挨罵。哪像現代人婆婆怕媳婦。）另一名老婦人也說：「頭擺呀，如果我阿媽生氣了，就躲起來不肯吃飯，這時候我媽就得想盡辦法找到她，再哄她回到餐桌來用餐，然後我媽才敢坐下來吃飯呢。」客家婦女勤儉又認命，任勞任怨，一年到頭不得休息。平日田坵裡的農事不能耽擱，就連下雨天待在家裡，都得找事做。她們認為跟下田辛苦勞動比起來，在家侍候公婆難多了；一個不小心被公婆冠上「懶司」之名，就永遠不得翻身了。有一首歌謠叫〈好姑娘<sup>62</sup>〉，歌詞中對客家女性的要求是：「勤儉姑娘，雞啼起床，梳頭洗面。先煮茶湯，灶頭鍋尾，光光端端。煮好早飯，剛剛天光。灑水掃地，擔水滿缸。吃完早飯，洗淨衣裳。上山撿柴，急急忙忙…此等婦人，正大賢良，人人講好。」而懶婦則是：「懶戶婦道，說起好笑。半晝起床，噪三四到。日高半天，冷鍋死灶。水也不挑，地也不掃。頭髮蓬鬆，過家去蹣。講三講四，哈哈大笑。田也不耕，又偷穀糧…」早期的客家媳婦被要求「出得了廳堂，下得了廚房」，一肩承擔所有家事。黎明即起，梳妝打扮。粗活細活都得幹。打早上山撿柴，必須事先將所有家事做好，才能出門。而懶惰的媳婦天天睡到日上三竿，既不打理自己的門面，也不下田幹活，更不肯下廚好好做一頓飯，遭到公婆的嫌棄。勤儉的好媳婦當引以為戒。

<sup>58</sup> 驚：客語意即「怕」。

<sup>59</sup> 家官：客語意即「公公」，家娘：客語意即「婆婆」。

<sup>60</sup> 大人儕：客語意即「家裡的長輩」。

<sup>61</sup> 薪白：客語意即「媳婦」。家娘驚薪白：客語意即：婆婆怕媳婦。

<sup>62</sup> 參考張典婉《臺灣客家女性》台北市：玉山社，2004。第二章頁33~34「山歌中可窺見客家對女性嚴苛的標準」。

## (二)夥房裡的客家婦女如何分配洗衣工作

林淑迷（蕭師母）原本是臺中的福佬人，嫁到十穴蕭家後，因為婚前不曾下過田，所以白天留在家裡負責料理將近30人的大家族<sup>63</sup>三餐。每天清晨五點鐘，就得起床做飯。光是準備全家的早餐及學齡階段小孩的飯盒，就要煮半斗米的飯<sup>64</sup>，所以她的衣服都是晚上洗，否則早上一定忙不過來。我問蕭師母：「那時候的人都不用洗衣機嗎？」蕭師母搖搖頭說：「我的嫁妝中有一臺媽媽樂洗衣機，但是我從未用來洗衣服，只是伙房的妯娌們拿來脫水用—尤其是在梅雨季的時候。」筆者問師母那時候為什麼不用洗衣機來洗衣服呢？是怕被家中的長輩責備嗎？她笑著說：「不是，因為婆婆多年來已經習慣在水圳洗衣服，所以生性簡樸的老人家怎麼可能讓你天天使用洗衣機來洗？那樣多浪費水呀！」筆者又乘勝追擊想挖掘更多的細節，當筆者詢問蕭師母，公婆的衣服由誰負責清洗時，她這麼回答：「通常我們各房負責自家小孩及丈夫的衣服，我婆婆也很體諒我們當媳婦的很辛苦，她的衣服通常由她自己洗。至於被單及蚊帳等大件的，逢年過節時，我們做媳婦的會幫她洗。」我問起昔日在水圳洗衣時有無遇到突發狀況，主要是想問蕭師母有無見過溺水事件，蕭師母的回答讓我非常詫異。她說：「有一年年下頭<sup>65</sup>，我同家娘共下<sup>66</sup>去河壩洗竹席，她站在下片，我站在上片<sup>67</sup>。她沒企好，奔水打走偎<sup>68</sup>。我當時十分惶恐，要去拉她嘛，我的力氣拉不動；要放下竹席嘛，又

<sup>63</sup>據蕭師母說，當時蕭老師的3對兄嫂各有5個小孩，蕭老師自己有2個小孩，加上公公與婆婆，全家共有27口人。那時候的美濃客家人都是在家裡吃完早餐之後，大人去下田，小孩去上學。

<sup>64</sup>客家人為了有體力下田工作，所以早餐都是吃米飯。以前國中小學沒有供應營養午餐，那時候的學齡階段小孩都必須自行準備飯盒，所以當媽媽的必須一大早起來為孩子準備飯盒。

<sup>65</sup>年下頭：客語意即「歲末」。

<sup>66</sup>共下：客語意即「一起」。

<sup>67</sup>上片，客語意即「上方」或「上面」。

<sup>68</sup>奔水打走偎，客語意即：被水沖走了。

怕竹席被大水沖走。只好站在原地大聲呼救。幸好附近的妳老師的堂兄聽到了，遠遠地問我為何大叫？我拚命地大喊：『我的家娘被大水打走了！快來救人呀！』堂兄三步併兩步地趕緊把我家娘救起來。」

由以上訪談得知，昔日美濃的客家婦女洗衣服的時間各庄頭均有所不同，利用晚上時間去清洗衣物的婦人家，多半是因為這個時段，上學的孩子、還有下田的男人回到家裡，可以幫忙照顧更小的嬰幼兒，她得以脫身去河邊洗衣。遇到年齡較大的孩子都不在，這時候她的男人就派上用場了，他們得負起照顧嬰幼兒的責任。母親曾告訴我龍闢老家一個有趣的傳統。「我們伙房的男人在婦人家去水圳洗衫褲時，會幫忙揹小孩。」可見客人男人並不像傳言中的如此沙文主義。母親又告訴我她的阿太<sup>69</sup>年輕時的故事。每天清晨筆者的太太<sup>70</sup>都會到家屋後的圳溝洗衣，通常她會帶著4歲的兒子（筆者的公太）一道去。有一天她想讓兒子多睡一會兒，所以沒帶他去。沒想到回到家，那個固執的小男孩哭著找母親，已經哭到嗓子都啞了，不管大人怎麼哄，他仍是抽搐著一定要去圳溝。做母親的只好帶著這個抽泣的小男孩回到她剛剛洗衣服的圳溝，並告訴他：「我剛剛就是在那塊石位上洗衫褲。」小男孩這才停止哭泣，高高興興地牽著母親的手一路走回家。

### (三)洗衣石的設置

由於自來水在美濃地區已十分普及，今日仍在河邊洗衣的客家婦女愈來愈少。筆者在少女時代曾有和母親到龍闢里的龍肚橋下洗衣的經驗，尤其每逢要清洗被單或大件衣物的時候，母親都會到水圳去。清洗好的大件衣物，須有兩個人一人一頭通力合作才能擰乾。而且洗好之後沈重的大件衣物，要運送回家也是件大工程。筆者的五妹在20幾年前嫁

<sup>69</sup>阿太：客語意即「曾祖母」。

<sup>70</sup>太太：音taitai客家人對曾曾祖母的稱呼。

到河壩寮，新婚第二天，她婆婆就帶著她到河邊去洗衣，並交代她什麼時候是最理想的洗衣時間。更令人驚奇的是，美濃的婦女還有一個少見的習俗，在過完農曆年後，第一次去河邊洗衣時，必須準備金香膜拜。筆者曾訪談住在瀰濃下庄的楊金蘭伯母<sup>71</sup>，她說：「頭擺婦人家會拜河水伯公及水母娘。兩項都用金香拜。金是拜土地伯公用的金紙，香用三支香，面向水圳拜，不用唸，神明自然就知道你在拜祂。」龍闕的祥仔伯母則詳細說明這項習俗的緣由：「過完年到河壩唇唱爺<sup>72</sup>是因為要洗罪。」「為什麼？妳洗衫褲會得罪河神嗎？」「因為妳在河裡清洗骯髒的東西呀～也有婦人家在滿月後，會拿金香到河壩唇去唱爺。也不必說什麼，只要點香唱爺就可以了。」

水圳洗衣的老規矩，在河壩寮是婆媳相承；但在瀰濃下庄仔，卻只有老一輩的婦女，且至少將近八旬的老伯母才清楚。但不知幾十年後，這些洗衣規矩是否會隨著時光的流轉而逐漸地被淡忘呢？除了河壩寮，筆者在十穴聚落及瀰濃下庄仔水橋附近的水圳邊也看見許多洗衣石。關於洗衣石，似乎不同的聚落有不同的設置及使用方式。住在龍肚老庄的陳張靜娣伯母說：「自家如果沒有石位，就要等別人洗好了再用。自家砌的石位，就自家用。」而住在十穴的蕭師母林淑迷卻有不同的經驗：「因為我們使用的是公用的洗衣場，慢來的人仍然會有洗衣位置。我們伙房有八個妯娌，八個婦人家經常一起洗衣服，頂熱鬧的，也頂有趣的。我們沒有固定的洗衣位置，先來的人就先選自己喜歡的位置洗。」



圖3 洗衣石 位於十穴水圳邊的洗衣石，砌有階梯讓婦女可以下水洗衣。 筆者攝於2010年5月午後

<sup>71</sup>報導人楊金蘭伯母，民國20年生，住在瀰濃庄下庄仔第七號橋邊，原是楠仔仙人。娘家姓陳，被楊家收為養女，後招贅柯姓男人為夫，家中奉祀楊柯兩姓堂，祠堂即位於水圳邊北向的房子裡。

<sup>72</sup>到河壩唇唱爺：到河岸拜拜。「唱爺」又叫「拜爺」，客語意即：拜拜。

我們通常是在橋面上洗，橋面很大，寬度足夠兩個人同時洗。水圳邊砌有兩三階石階，讓人可以下去洗衣服。冬天水冷時，有時會穿長統雨靴，但這種情況幾乎很少。通常我們把褲管一捲，直接就下水去洗了。」

當蕭師母回憶起昔日與妯娌們一起在水圳邊洗衣的歡樂時光時，她的表情透露出滿足與喜悅，彷彿時光被凝結了一般…。就連那冬天冷冽的河水，她也毫不猶豫地直接踩下去。這時我眼前所見到的，是一位已被美濃婦女同化的福佬媳婦，在她身上，我看到了堅毅與勤儉等客家婦女的傳統美德。這時我耳邊響起了一首客家民謠…

### <洗衫坑>

坑水清又清  
從頭擺流到頭過  
洗淨幾多臭汗臊  
刷淨幾多濫膏泥

坑水呀流啊流  
從天光流到暗晡  
細妹人個手  
鋪娘人個手  
老阿婆個手  
洗過幾多舊衫褲  
刷過幾多爛被單

<sup>73</sup> 〈洗衣坑〉是一首民謠。臺灣叫洗衣坑的地名有二：一在苗栗南庄老街桂花巷的水汴頭，居民利用灌溉水圳設置公有洗衣場。一在竹東中興河道，目前已被水泥封底成了子母溝。兩地均有此歌謠傳唱，未知始自何地。

坑水清又清  
總係  
清不忒自家个目汁

坑水流啊流  
總係  
流毋忒自家个淨俐

#### 四、美濃客家婦女的曬衣規矩

筆者母親從小就被教導「細妹仔人介衫褲做不得壓在細賴仔上片」（女人家的衣物不可壓在男人的衣物上方），而傳統的客家男性也認為上述狀況對自己是非常不吉利的一永遠被女人壓在下面。這種曬衣服的方式，我母親實行得很徹底，她會要求我在曬衣服的時候做到：

衫要曬上片，褲要曬下片<sup>74</sup>；（上衣曬上方，褲子曬下方。）

細賴仔衫褲曬頭前，細妹仔衫褲曬後背。<sup>75</sup>（男生衣褲曬前頭，女生衣褲曬後頭。）

就連曬衣服也這麼講究，這是傳統農業社會所產生洗衣文化，在現代人的眼裡看來似乎很不可思議。光是「細妹仔人介衫褲做不得壓在細賴仔上片」這項規矩，就輕易地被洗衣機所打破。但是直到現在，我那年屆八旬的母親在曬衣服時，仍然謹守這個她從小被教養的規矩，即使她已不再到水圳邊洗衣了。上述的曬衣規矩，我母親也曾經這麼要求我，現在我雖已搬至熱鬧的鳳山市區，當然不可能和30幾年前一樣，揹著洗衣籃在自家門前的小圳溝洗衣；但我在自家的陽臺曬衣時，仍是僅

<sup>74</sup> 「上片」客語意即：上方，「下片」客語意即：下方。

<sup>75</sup> 「細賴仔」，客語意即：男生；「細妹仔」，客語意即：女生。「頭前」客語意即：前方；前面。「後背」客語意即：後方；後面。

記母親的教誨，不敢稍微踰越，我仍然是「衫曬上片，褲曬下片；細賴仔衫褲曬頭前，細妹仔衫褲曬後背。」此時我望著自己晾好的衣物，迎風招展，頗有一付「風簷展衣曬，母教照顏色」之感。昔日母親要求我遵守這項規矩時，我很不以為然，為何我們老祖宗會定出這種莫名其妙的規矩呢？直到我看到以下這兩幀40幾年前的舊照片，方才恍然大悟…



圖4 用竹竿曬衣服有許多規矩要遵守  
——筆者翻拍自家族照片



圖5 一條又一條的長褲，全是由手工洗的。  
——筆者翻拍自家族照片

照片中的洗衣婦是筆者年輕時代的婆婆，她正在陽臺上曬一家七口的衣物。請看端詳左圖，她曬衣服的方式，正好符合「衫曬上片，褲曬下片」的規矩，只是下方那一竹竿的衣服成了女生穿的洋裝。婆婆說那時候沒有衣架，所以大家都是直接使用竹竿，把衣服穿進去曬。這種曬法有一個好處，那就是不用擔心風把衣服吹下來。看看這些曬衣的規矩，我不禁讚嘆以前的客家婦女真是有智慧呀！母親所提到的曬衣規矩有一個原則，那就是：「細賴仔做先行」<sup>76</sup>就連已經洗好尚未晾在竹竿的衣物，放進洗衣籃時，男生的衣物也是須整齊地疊在女生衣物的上方，我想這是符合做事的方法的，因為待會兒要曬衣服時，不是男生的衫褲要「做先行」嗎。許多古老的規矩看似不合理，但仔細推敲之後，你將會發現其實它不只蠻人性化，也頗具巧思的。平日母親如果看到有人把

<sup>76</sup> 「細賴仔做先行」客語意即：凡事男生走在前頭。

臭襪子放進洗衣機裡和其他衣物一起洗，她會說：「真沒規矩！」在母親的觀念裡，臭襪子是不該和內衣褲一起洗的，因為很不衛生，所以我僅遵母訓，臭襪子一定用手洗，而且不能和其他手洗衣物一起浸泡。後來我看醫學常識報導，才知道腳底是人體細菌最多的地方，襪子上的黴菌如果沒有經由紫外線的曝曬，很容易沾染其他的衣物，尤其是內衣褲。我頓時領悟母親雖然沒有太多醫學常識，但她所行所言都是符合醫學原理的。

## 五、其他的洗衣規矩

### (一)有些衣物不可拿到水圳洗

河壩寮的鍾毓英伯母談及許多昔日美濃客家婦女的洗衣規矩，例如：女性月事的穿過的褲子不可拿到水圳洗，必須在家裡洗好，然後在屋內沒有人經過或看到的隱密地方晾乾，絕對不可在露天的地方曝曬。就連做月子的女人的衣物，包括月內的嬰幼兒用過的臺灣褲<sup>77</sup>也不可拿到水圳洗，只能在下游的小圳溝裡洗，而且那時候還有專門替月內婦女洗衣的老嫗呢。孩子大一些了拉屎拉尿是難免的，做娘的一定會在家裡把這些弄髒的褲子先沖洗乾淨，再拿到水圳去清洗。鍾毓英伯母說：

「頭擺人都盡守規矩，不管做什麼事都會想到別人。你絕對不會看到水圳河面上飄著人或動物的排泄物。弄髒的農具也一定會在田邊的圳溝清洗乾淨了，方才揹回家。上游的人不管做什麼，一定會想到下游的人，絕對不會污染水源。」

不過瀰濃下庄的美金伯母所說的情況和河壩寮又不太一樣：「做月子的衫褲要在當畫頭人較少時候去洗。以前做月子的人會請人洗月內衣

<sup>77</sup> 「臺灣褲」，即昔日客家婦女穿藍衫時，下半身所搭配的寬大長褲。客家婦女做月子時會把穿舊的臺灣褲拿來當做新生兒的尿褲使用。

物，庄內也有專門幫人洗月內衣物的婦人家，她會挨家挨戶地去收，等收齊了，已經接近當晝頭了，大家早就洗好衫褲歸屋下<sup>78</sup>了，這時才輪到她們洗。」瀰濃下庄的婦女是用時間錯開的方式，來清洗婦女月內衣物。總之不論使用何種方式，均以不造成他人的困擾為原則，這種作法無非是尊重他人使用水的權力，是一項值得讚賞的美德。在人心不古的現代，水圳邊有部分人家將廁所化糞池污水或是養豬的污水直接排入水圳的做法，比起那個時代的人們，他們真是該感到汗顏呀。

## (二)婦人家洗衫褲，男人揹小人仔<sup>79</sup>

筆者問鍾毓英伯母是否有下雨天在水圳裡洗衣的經驗？她說：

「當然有。有時候趕時間，蓑衣一穿也是去大圳邊洗呀。年輕時代孩子還小很黏人，如果正要去洗衣時孩子醒了，只好揹著去。我還曾經一邊揹著孩子，一邊挑豬菜、或是挑溲水去餵豬呢。頭擺人<sup>80</sup>真實煞忙又認份呢。」

想想看，在下雨天穿上笨重的蓑衣，再揹上一個十幾公斤的小孩，然後花一個多小時彎著腰在水圳清洗全家的衣物，那有多累人呀。如果這時候有人及時地伸出援手，為你照顧那個黏人的小人兒，該有多好啊！可是在寒冷的清晨，有些客家男人情願躲在溫暖的被窩繼續睡他的大頭覺，也不願為忙不過來的妻子照顧小孩。我向鍾毓英伯母提出一個問題：「這樣看來，客家介男仔人好像比較懶司<sup>81</sup>。」鍾伯母竟然說：「客家介男仔人做細欽煞忙，但是屋下介事比較不想搭。<sup>82</sup>」（客家男人

<sup>78</sup> 「歸屋下」意即：回家。

<sup>79</sup> 「小人仔」客語意即：小孩。

<sup>80</sup> 「頭擺人」客語意即：古早人；從前的人。

<sup>81</sup> 「客家介男仔人好像比較懶司」，意即：客家男人好像比較懶惰。

<sup>82</sup> 「做細欽煞忙」，意即：工作很努力。「屋下介事比較不想搭」，意即：家裡的事比較不想管。

在田裡工作時很努力，但是家裡的事比較不想理搭。）但是我記得母親曾告訴我：「龍闕里老家夥房的男仔人在婦人家<sup>83</sup>去水圳洗衣時，會滕手度小人仔<sup>84</sup>，甚至揹小人仔。」（龍闕里老家夥房裡的男人在老婆去水圳洗衣時，會幫忙顧小孩及揹小孩。）也許男人真的也會有樣學樣，原本他們認為帶小孩是女人份內的工作，但是有一天，竟然有個疼愛妻子的男人揹著小孩在夥房裡四處走動，其他的男人見了也因而有樣學樣，為妻子照顧小孩，分憂解勞。「娶妻寧娶客家妹，嫁夫莫嫁客家郎。」美濃亦流傳「娶妻當娶美濃女（能吃苦），嫁女莫嫁美濃鎮（會做死）」<sup>85</sup>的俗諺。長久以來，外界對客家男人的男性沙文主義既定印象，嚇跑了許多想嫁入客家庄的其他族群女性。看樣子這誤解還真的有待澄清呢。

### (三)天公生那日做不得曬衫褲

農曆正月初九是玉皇大帝聖誕，也就是俗稱的「天公生」。玉皇大帝民間稱之為「天公」，掌管人類生成、保育、賞罰等一切權力，是尊貴無比的神祇，人人敬畏，玉帝聖誕這一天，信徒當然不能有絲毫褻瀆與輕忽之心。這一天，為了讓玉皇大帝好好地休息，客家婦女認為不可在「天下」<sup>86</sup>曝曬任何衣物，否則有辱天公，陰陽相沖，是會遭到天譴的。這一天不僅不可曝曬任何衣物，就連到水圳洗衣也被禁止。通常天公生這一天，美濃的客家婦女，會在屋內先洗好衣物，再拿到屋簷底下晾乾。有些人則在前一天晚上事先洗好，同樣是晾在屋內。即便是現代，美濃一些較古老的聚落，老一輩的庄民仍是恪守此古訓。

<sup>83</sup> 「男仔人」客語意即：老公或丈夫；「婦人家」客語意即：老婆、妻子。

<sup>84</sup> 「滕手度小人仔」意即：幫忙照顧小孩。「滕手」：幫忙。「度」意即：照顧。「小人仔」：小孩。

<sup>85</sup> 張典婉《土地人情深》苗栗：苗栗文化中心，1993，頁119。

<sup>86</sup> 「天下」意即天空之下；露天。

#### (四)被單做不得橫橫曬

大件的被單或床單通常是長方形的，年長的客家婦女平日即不停地對年幼的女孩諄諄告誡：「絕對做不得將被單橫橫曬。」因為橫向晾曬被單，代表家中有喪事，是非常不吉利的。如果有婦人家糊里糊塗地這麼晾曬，她馬上會遭到糾正，甚至會被罵沒有家教，而被夥房的其他婦人傳為笑柄。若以科學的角度來看，被單或床單橫著晾曬，著實較打直晾曬要佔用更多的空間。而以凶吉來告誡晚輩務必謹記，更能收立竿見影之效吧。

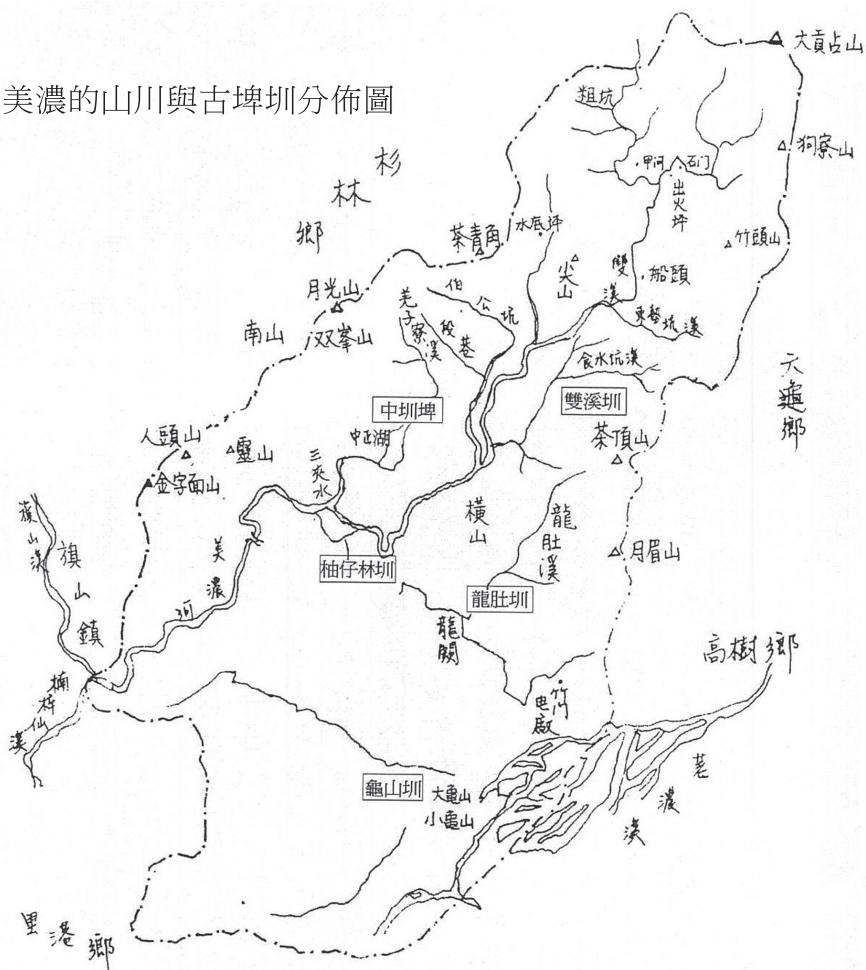
### 六、尾聲

美濃薈萃的人文，來自悠遠的歷史背景及樸實的農業文化底蘊。而客家婦女的洗衣文化只是其中的一環。筆者在河壩裡訪問洗衣婦時，常感覺這些洗衣老嫗的身上洋溢著深層的人生智慧。我母親、我婆婆、鍾毓英伯母、林淑迷師母，她們年輕時代都曾經有不為人知的辛酸，但當她們回憶起昔日這段艱辛歲月時，竟能以輕鬆的語調輕輕地帶過。若有人問：「美濃婦女的洗衣文化有一天會消失嗎？」我可以很肯定地回答說：「最起碼，這事不會在河壩寮發生。」最主要的原因是美濃婦女仍保有勤儉堅毅的客家女性傳統美德。看看她們為了省水，一年四季不分寒暑地去河邊清洗衣物；甚至是被單、床單等大件不易搬動的沉重衣物，她們也會不辭辛勞地搬運去清洗；即便是冬天寒徹心扉的冰冷河水，也不曾使她們有絲毫的退縮。另外在外工作偶爾返鄉的女兒，也會貼心地幫母親分憂解勞擔而負起洗衣工作，而最佳的洗衣場所絕對是住家附近的水圳邊。甚至有些已嫁作人婦的客家女兒遠從美濃其他的聚落，開車載著大件衣物到河壩裡來清洗。此舉除了懷念兒時與母親與鄰居在河邊浣衣的歡樂情景，更最重要的因素是：獅子圳沿岸是個非常好的洗衣場所，水質清澈且水流量又大，兩三下就把衣物清洗乾淨，既省時又省力。即便已進入21世紀的現代，可以預見美濃婦女的洗衣文化短期之內不會消失。筆者認為只要獅子圳存在，美濃婦女的洗衣文化就一

定存在。政府機關宜重視美濃這項文化資產，責求主管單位高雄農田水利會管理好這條百年古圳，別再讓沿岸家庭用水或化糞池水污染水圳水質；再進一步延請專家學者規劃出一個宜人的親水空間，方便當地居民拾階而下，婦女浣衣、孩童戲水，俾使這項文化資產得以傳承及延續。而地方政府更宜責求觀光局將美濃之水圳自然景觀結合水圳人文之美，向來自外地的遊客大力推廣，期能吸引更多外地人來到美濃小鎮，欣賞這項人文之美。每當黃昏時刻，晚風習習，漫步獅子圳兩河岸農家悠然景致，是何等賞心悅目之事。身為美濃在地人的筆者期盼此等美麗願景能早日實現。

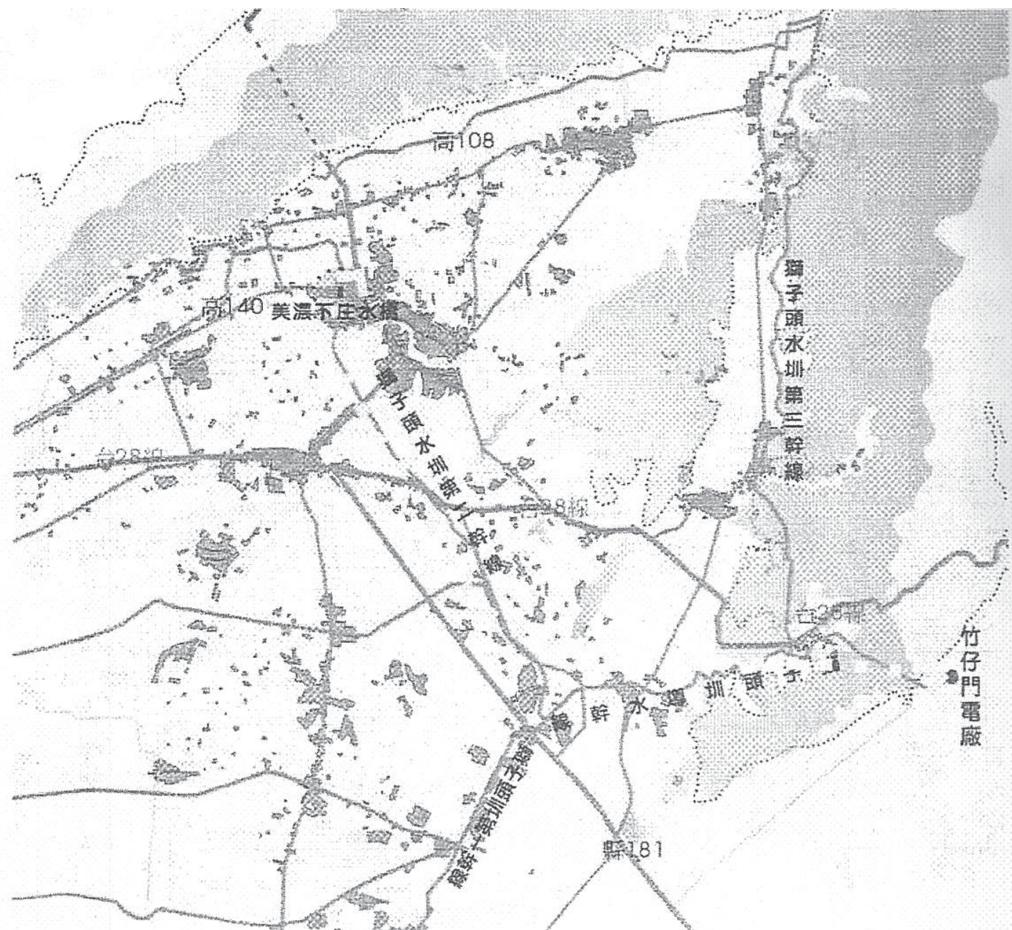
## 附錄

附錄1 美濃的山川與古圳分佈圖



資料來源：翻拍自美濃鎮誌（上冊）頁207

附錄2 獅子頭圳三條主幹線分佈圖



資料來源：《美濃下庄水橋委託調查研究及修復計畫與規劃設計調查報告書》頁9

## 參考資料

- 1.康原攝影/許蒼澤撰文《懷念老臺灣》畫冊（臺北市：玉山社，2001年），頁17。
- 2.美濃鎮誌編輯委員會，1997，《美濃鎮誌》。高雄：美濃鎮公所。
- 3.美濃八色鳥協會主編，1999。《大家來寫龍肚庄誌》，南投：文建會辦公室。

- 4.石萬壽：〈乾隆以前臺灣南部客家人的墾殖〉，《臺灣文獻》第37卷第4期，臺灣省文獻委員會，1986，頁80
- 5.簡炯仁：〈《臺海使槎錄》記載：「武洛（一名大澤機，一名尖山仔）」之初探〉，臺灣史蹟38期，臺灣省文獻委員會，2001，頁202
- 6.張典婉，2004，《臺灣客家女性》。臺北：玉山社。
- 7.邱錦輝，2006，〈美濃地區宗教信仰與民情風俗〉，《臺灣美濃客家鄉土牢軼事》137。臺南：作者自印。
- 8.洪馨蘭，2008，〈客家婦女「勞動人觀的社會實戰」－美濃客家女性日常生活語彙生命儀式之相關分析〉，《客家文化與產業發展研究論文集》，頁690~707。廣西：廣西師範大學出版社。

美濃客家婦女洗衣文化受訪者一覽表（依照文章中受訪者出現順序編列）

受訪者	受訪時間	受訪地點	受訪者與作者關係
謝菊英	2008年6月	龍闢鍾屋伙房	筆者母親
鍾平妹	2008年5月	雙溪鍾理和紀念館	筆者同事鍾鐵民之母親
鍾毓英	2008年端午	河壩寮自宅	筆者同學吳明通之母親
張靜娣	2009年3月	美濃中壠自宅	筆者婆婆
黃新妹	2009年3月	龍肚老庄	筆者夫家鄰居
林淑迷	2009年2月	龍闢自宅	蕭師母是筆者國中時代導師蕭添盛老師之配偶
李美金	2009年3月	瀨濃庄下庄仔，住七號橋水圳邊。	筆者在該聚落田調時偶遇之老嫗。
鍾美平	2009年4月	河壩寮自宅	筆者五妹

# 屏東新園地區民居防禦性之空間意涵

/ 黃贊蒼\*

## 摘要

屏東新園地區民居生活，深受高屏溪（下淡水溪）和東港溪兩流域的影響，每當洪水一步步圍逼新園土地，民居生活備受挑戰；加上日治時期此地伴隨而來的不速之客，不斷地遊走兩溪流域間的新園地，讓新園地區居民時常處於不安的氛圍裡，開墾新園土地上的人們在異族統治下內心的忐忑是可想而知，而異姓或異籍的交心結盟，以地方公廟為中心的宋江陣團練抵抗外敵，或在民居環境圍築自己能掌控的防禦堡壘，諸如興築堤防、聚落擇居、住屋形式及其裝飾物、防空洞，或將心神寄託在民居生活信仰上，與村聚落公廟設置五營及其犒賞三軍活動，甚至公廟神祇跨聚落巡境，都是屏東新園地區民居防禦性的呈現。本研究以田野調查及文獻資料為主，輔以個人經驗，探討屏東新園地區民居防禦性之空間意涵。

關鍵詞：新園地區、民居、防禦、五營、地方公廟、宋江陣

---

\*作者為國立屏東大學中國語文學系碩士。

## 一、前言

屏東新園地區位於高屏溪及東港溪<sup>1</sup>兩流域交錯匯流處，日治時期迄今身受兩溪流域嚴酷的考驗，洪水<sup>2</sup>來時，避水而居，與河爭地的現象更是常態；而日治時期此區域的不速之客<sup>3</sup>亦在兩溪流域間穿梭，民居如何安然，就顯得是重要課題，日治時期以來新園地區民居防禦會讓人想要去探尋其背後的防禦工事。

何謂民居？人們克服自然，求得庇護的基本建造物，它與人的居住方式和生活、生存狀態密切相關。<sup>4</sup>其中庇護隱含著防禦的概念，人的種種生活樣態都是為求生存，民居的防衛設施，在選址、空間處理、裝飾等等方面採取具體措施，更在文化心理方面進行調適。<sup>5</sup>民居的防禦性從外而內考量，由民居住處外在環境的衝擊與防禦，包含住屋本身設施的裝飾物及衝擊，再轉向文化上內心安定的寄託與祈求，民居防禦呈現針

<sup>1</sup>屏東新園地區以下簡稱新園地區，本研究時間係指日治時期（1895年）迄今（2020年）的新園地區，而研究範圍係指日治時期阿猴廳東港支廳新園里，或1920年後高雄州東港郡新園庄，抑或二戰後官方行政劃分隸屬屏東縣新園鄉，但排除1920年至1949年含日治時期及戰後初期的崁頂地區；高屏溪，昔稱下淡水溪、西溪，以下以高屏溪行文；而東港溪有東溪簡稱。

<sup>2</sup>新園地區在下淡水溪和東港溪匯流處未成堤防前，夏季雨量，洪水在鯉魚山以下為廣闊平原，河流渙散或交匯奔流，由1904年台灣堡圖能知曉。又陳水勝校長所述：「早年西溪（下淡水溪）溪床只有散居家戶，遇雨期東遷西搬無法定居。」載於蕭銘祥主編：《屏東縣鄉土史料》（南投：臺灣省文獻委員會，1996年），頁208。

<sup>3</sup>不速之客，包括：其一，出沒在高屏溪（下淡水溪）武力抗日人士鄭宗等人之部下，載於洪敏麟，《台灣南部武力抗日份子名冊》第一冊（南投：臺灣省文獻委員會，1978年12月）。其二，五房洲居民難以區分敵我者，引自澄瀛宮許榮煌總幹事提供《五房宋江陣文化協會編製手冊》所示。其三，造成無命庄事件的單位，詳見蕭銘祥主編：《屏東縣鄉土史料》（南投：臺灣省文獻會，1996年），頁201。其四，日治時期東港高等事件管訓五房洲、鹽埔仔的高知識份子，詳見吳榮發〈高雄州特高事件概述1941-1945〉，《高市文獻》第19卷第3期，2006年9月，頁16。

<sup>4</sup>姜梅：〈民居研究方法：從結構主義、類型論到現象學〉，《華中建築》第25卷，2007年3月，頁4。

<sup>5</sup>劉凱：〈中國傳統民居防衛性研究〉，《華中建築》第23卷，2005年2月，頁120。

對有形體的防禦和無形體的防禦。<sup>6</sup>在台灣，前者防禦措施，如屏東客家柵門（隘門）、住宅本體及其圍牆；北部的散村有鎗櫃、銃眼……水圳或莿竹圍。<sup>7</sup>這些皆以防禦有形體的侵害者為目的。後者以無形的侵害者為防禦對象，如立五營與土地公、住宅避邪裝飾物等。台灣南部集村有共同防禦的宋江陣組織，甚至還有藉信仰圈形成跨地域人群的繞境活動。<sup>8</sup>

由以上觀點，本文從兩溪流堤防興建、聚落擇址、住屋的形式和防空洞、民居信仰、地方公廟巡狩繞境、五營設置、聚落宋江陣團練，探討日治時期迄今新園地區民居防禦性之空間意涵。

## 二、兩溪堤防的興建與聚落擇址

### (一) 堤防興建

高屏溪和東港溪兩溪流不斷以洪水考驗新園地區民居生活，筆者在田野調查有如下的發現：

觀看新園鄉中央偏東北東方的港墘村港隆宮內，壁垛上的沿革有一段記載：「……其事蹟首次，東溪和西面的下淡水溪快要崩塌恐危害村民生命財產之安全，村民一致設壇禱告懇求中壇元帥、保生大帝，並跪求觀音佛祖救苦救難，果然不負眾望，保護村民免於受災難之厄，獲平安曾傳言一時『佛祖移溪頭』之美譽，留傳至今。……」由此可以感受東西這兩溪的水量，已由田洋村經東南方的仙吉村尾端，再斜向港墘村，以此線為北界，與東港溪匯流後，

<sup>6</sup>有形體的防禦，如洪水、野獸、不速之客、二戰空襲等看得到具體侵害的防衛設施，無形體的防禦，如沖煞、鬼魅等看不到具體物，但卻影響民居心理層面的防禦措施。

<sup>7</sup>賴志彰等：《傳統建築文化資源普查成果研習專輯》（臺中：中縣文化，1999年），頁25。

<sup>8</sup>賴志彰等：《傳統建築文化資源普查成果研習專輯》，頁25。

再往南蔓延至出海口，因此身處新園中南半部的村落都曾受洪水威脅或侵擾。<sup>9</sup>

可見高屏溪和東港溪對新園地區民居產生影響，此區域民居是如何適應這難以預料的水患。歷經多時到日治時期後期才有高屏溪堤防整治的計畫。高屏溪於西元1927年依計畫施工，西元1938年完成，<sup>10</sup>位在高屏溪堤防左岸新園段有9900公尺長度（圖一），<sup>11</sup>這是官方力量正式築堤以防禦洪水，亦增加新園地區的民居防禦工事，此重大工程解決了長久以來新園地區西側受高屏溪流域所帶來的水患<sup>12</sup>。

二戰後新園地區東側的東港溪（圖一）一直未築堤防，到西元2005年（民國94年）梅雨季、同年七月強颱海棠、西元2006年（民國95年）七月輕颱碧利絲等因氣候變遷降雨集中在東港溪流域範圍某一區域，導致位居東港溪下游的新園地區東側告急，累積水量實難宣洩，水淹新園地區東側，於是截彎取直，由前後期地圖（圖一、圖二）能觀察出來，在整體東港溪流域築堤施工時間，此溪兩岸民居備受洪水挑戰與考驗。以上是從新園地區民居角度，著眼於兩溪流的防禦措施。

<sup>9</sup>筆者：〈橫臥在新園地上的軌跡〉報導文學，出自徐芬春編：《第八屆大武山文學獎》作品集，（屏東：屏東縣政府文化處出版，2008年），頁77-78。

<sup>10</sup>高育仁等主修：《重修台灣省通志卷四經濟志水利篇第一冊》（南投：臺灣省文獻委員會，1992年2月10日），頁436。

<sup>11</sup>高育仁等主修：《重修台灣省通志卷四經濟志水利篇第一冊》，頁437。

<sup>12</sup>民國14年（西元1925年）出生的鄭文乾先生所述：「自堤防完成後，無洪水來損壞農作物，因此淡水溪流域的居民，確保生命財產安全，農產品生產豐富。」載於蕭銘祥主編：《屏東縣鄉土史料》，頁205。

<p>圖一 日治時代高屏溪（下淡水溪）下游 整治工程圖</p>	<p>圖二 新園地區東港溪流域圖</p>
<p>資料來源：陳秋坤主編：《里港鄉誌》（屏東縣里港鄉公所，2005年），頁169。 註：圖中長方體標示為高屏溪新園段堤防、斜橢圓為東港溪整治前。</p>	<p>資料來源：屏東縣新園鄉東港溪流域衛星地圖googlemap，檢索日期：2020年3月27日。 註：圖中斜橢圓為東港溪整治後。</p>

## (二)聚落擇址

新園地區以鯉魚山（雙魚山）29公尺為至高點，其高度逐漸往南遞減，而兩溪流水不定時的交錯，屬於流域範圍內的居所就顯得不安，新園媽祖遷徙三次說法會讓人信服，現今新園聚落媽祖廟右側（圖三）距離不遠處即有河道痕跡。

就日治時期台灣堡圖（圖四）中，新園地區民居有分散性集村，圖四中點點為農業作物區域，是新園地區北部，亦即鯉魚山東側和南側區

域，民居擇高而居，以避水患的衝擊，理所當然，這區域人口數量偏多，也是當今新園地區地方行政中心。其他分散式的集村聚落，如五房、港西、內庄等在流域邊緣，或與流域爭地，因此該區域民居不定，受到兩溪洪流影響而遷徙。

<p>圖三 新園聚落圖</p>	<p>圖四 新園地區全境</p>
<p>資料來源：二萬分之一 台灣堡圖 (明治版)台灣百年歷史地圖，網址： <a href="http://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/kaohsiung.aspx">http://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/kaohsiung.aspx</a>，檢索日期：2020年1月14日。</p>	<p>資料來源：二萬分之一 台灣堡圖 (明治版)台灣百年歷史地圖，網址： <a href="http://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/kaohsiung.aspx">http://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/kaohsiung.aspx</a>，檢索日期：2020年3月31日。</p>

## 三、住屋的形式與防空洞

### (一)住屋的形式

民居住屋的種種防禦性空間，包括圍籬、屋體材料、坐向、門板、裝飾物等，利用當地實材為防禦工具，甚至以風水勘輿學的設計角度來防禦無形侵擾，可從林會承先生所言：

一座傳統建築的防禦體系可分為兩個層次，第一個層次為包含於勘輿中的形勢觀念，透過地勢及格局的環抱護衛來到整體的防禦效果；第二個層次為於宅第的周邊種植竹林、魚池、水溝、銃櫃、槍孔及隘門等設施，以加強局部的防禦功能。<sup>13</sup>

漢人習慣在大小聚落外圍，甚至單棟居宅的四周，藉著莿竹，或者是果樹作成圈圍<sup>14</sup>，隨時間而變化，直至二戰後圍牆材質如紅磚牆、含鐵條的水泥牆、鐵絲網狀或塑膠網狀籬笆、排列成行的木板柵欄等更多樣。新園地區歷經日治時期到二戰後今日，竹圍已逐漸消失，鋼鐵、磚、水泥、木板柵欄等現代工業產品取而代之。

在屋體材料上，是日新月異，從茅草屋、甘蔗葉、瓦片紅磚，一直到鐵皮屋、鋼筋水泥屋。新園地區經歷過這一段。在座向上，除了三合院，新園地區以一條街彼此門戶相對，互相照應，如五房（洲）福德路，民居的門板曾以雙片畫有門神的木板組成，現代則鐵（捲）門或含強化玻璃的鋁製門框等。

裝飾物方面，有風水擋煞的考量，呂理政先生有如表一的厭勝物，例如八卦牌、照壁、山海陣、白虎鏡。八卦牌為表面刻著八卦及太極圖

<sup>13</sup> 林會承：《傳統建築手冊》（臺北：藝術家出版社，1990年），頁177。

<sup>14</sup> 賴志彰等：《傳統建築文化資源普查成果研習專輯》（臺中：中縣文化，1999年），頁8。

的等邊八角形木牌，多懸於門楣上，其主要功用為鎮宅。<sup>15</sup>壁照原始功能為排除外界干擾<sup>16</sup>，具擋風、遮蔽視線、斷鬼路，使氣不直沖廳堂臥室。<sup>17</sup>新園地區五房（洲）村落一座面朝陽的三合院門口有一壁照<sup>18</sup>，符合其功能；其他八卦鏡和山海陣仍能在民居當中發現。至於門口對聯有左右及橫批也是受傳統社會習俗留存下來防禦之一，春、福、滿、六畜興旺等討喜避邪的紅色和金色字詞製品亦不缺。

表一 民宅厭勝物表

民宅厭勝物	屋頂厭勝物	風獅爺	符水鉢	八卦牌
	屋牆(角)厭勝物	石敢當		
	屋埕厭勝物	照屏(鎗籬、刀劍屏、牆頭照屏)		
		太極八卦牌	山海鎮	白虎鏡(倒鏡)
	門楣厭勝物	獅子啣劍牌 (獸牌、劍獅)	虎牌	
	中樑厭勝物	繪太極八卦		

資料來源：整理自呂理政：《傳統信仰與現代社會》（台北縣：稻香出版社，2000年），頁50-61。

## （二）二戰時期防空洞

防空洞，又稱防空壕，是二戰期間民居為防止美軍空襲產生，多處地方皆有。新園地區聚落存留著許多記憶，其中二戰時期閃躲空襲的經驗常掛在口上<sup>19</sup>，甚至將歷史事件刻畫在廟宇牆壁上，以垂訓後代子孫，

<sup>15</sup> 林會承：《傳統建築手冊》，頁175。

<sup>16</sup> 林會承：《傳統建築手冊》，頁171。

<sup>17</sup> 百度百科〈壁照〉<https://baike.baidu.com/item/%E7%85%A7%E5%A3%81/11049189>檢索日期：2020年3月31日。

<sup>18</sup> 斑駁的水泥材質長方體豎立在一道116公分高的圍牆上，壁照長（面）110公分，寬24公分（厚度），高（度）396公分，正對著廳堂大門。

<sup>19</sup> 調查耆老經驗中新園鯉魚山（新園田洋山仔腳）受挨炸的時間是1945年6月下旬。杜奉賢教授：〈鯉魚山碉堡探勘〉，《屏東文獻》第5期，2002年5月，頁96。

感念聚落公廟的庇護。筆者在新園地區瓦礫奉祀三代祖師福隆宮沿革（如照片一）觀察到此期人畜平安無事，及征往南洋者全數返鄉<sup>20</sup>，悉皆歸屬其信仰之功。

至於二戰時期台灣及新園地區受波及的時間，張建俅先生提出日治時期台灣受空襲時間：西元1938年—西元1941年、西元1942年—西元1944年9月、西元1944年10月—西元1945年1月、西元1945年2月—8月終戰。<sup>21</sup>

新園地區受到美軍軍機空襲應在第三、四階段，短暫一年內，突如其来空襲警報，讓人手忙腳亂，除在新園地區境內的鯉魚山成為軍事空襲指標外，在新園地區各聚落依此風潮倉促興建防空襲的堡壘，以避免傷亡，今剩餘的防空洞，如田洋村、港崙聚落（如照片二）<sup>22</sup>、港西村等。

<sup>20</sup> 二戰人畜平安無事，及征往南洋全數返鄉，為福隆宮廟宇沿革文字記載，目前無實際數據可明證瓦當下受征招及返鄉批次或人數，只能呈現信眾全歸功於所信仰的神祇。

<sup>21</sup> 張建俅：〈二次大戰台灣遭受戰害之研究〉，《臺灣史研究》第4卷第1期，1997年6月1日，頁153。

<sup>22</sup> 新園地區聚落防空洞早已刨除，所剩不多，而港崙原有三處，一處早些年已報請刨去，照片二處位於從新園村往港西村的港崙路上右側，其附近居民楊先生表示：「他父親（西元1932年、民國21年出生）向他提及小時候就存在」，若以12歲為小時候的依據， $1932+12=1944$ 。民國33年（西元1944年）就存在有此防空洞，符合二戰新園受空襲時間。（2020年3月29日於楊先生宅第訪）

 <p><b>福隆宮重建委員會謹立</b></p> <p>本宮主神三代祖師神像，係於前清乾隆五年歲次庚申（西元一七四〇年）由本庄人氏遠自祖國大陸福建建省抱持東渡求台在本庄（瓦磘子）奉祀。初無廟宇，由庄內弟子自由抱請在自宅供奉，祖師神威顯赫，佑佑民生，據時代第二次世界大戰期間，美軍空襲台灣，本庄因駐日並改遷渡及，在頭社尾田間均被轟炸，但人畜均平安無事，只是有營運險。當時本庄亦有數十名子弟被日軍征往南洋服役，行前祈求祖師香火庇護，得以全部平安還鄉。</p> <p>合鵠光復後：民國五十二年歲次癸卯二月始建造小廟宇奉祀，歷今二十一年，香火鼎盛，信眾日增。在神威庇佑下國泰民安，風調雨順，五穀豐登，萬物興旺。金庄弟子為感載神恩浩蕩，便於各方善男信女募捐起見，遂於近年房地重建三代祖師聖廟，並虔誠捐獻，出錢出力，蒙祖師顯靈，以神杯指點擇地，並命名為「福隆宮」。乃於民國七十二年歲次癸卯六月廿六日開工興建，總工程費達新台幣兩百餘萬元之鉅，工程精雕細琢，巍峨莊觀，而於民國七十三年歲次甲子三月十四日竣工舉行慶典安座大典，特此勒石為誌。</p>	
<p>照片一 福隆宮沿革</p>	<p>照片二 新園地區港崙聚落港崙路旁一處防空洞</p>
<p>照片來源：筆者拍於2020年3月 29日</p>	<p>資料來源：筆者拍攝時間2020年 1月11日</p>

## 四、民居信仰與地方公廟

### (一) 民居信仰

除了一年節日、家神及其祖先的祭祀外，屬於新園地區的民居信仰，後大厝後隆宮設置西營兼石敢當（照片三），當地居民表示池王爺指示擋煞及設立小型屋厝，是後大厝聚落西界點，也是省道入聚落要衝（圖五），呂理政先生稱它為聚落制沖型厭勝物（避邪制煞）。<sup>23</sup>

<sup>23</sup> 厥勝，依字義為壓伏而制勝，即所謂的避邪制煞意。呂理政：《天、人、社會試論中國傳統的宇宙認知模型》（台北市：中央研究院民族學研究所，1998年6月），頁84。

	
<p>照片三 後大厝後隆宮池王爺設立石敢當及西營</p>	<p>圖五 新園地區後大厝石敢當及西營位置</p>
<p>資料來源：筆者拍攝時間2019年11月17日</p>	<p>資料來源：屏東縣新園鄉後大厝聚落衛星地圖googlemap，檢索日期：2020年3月28日。</p>

在五房（洲）的聚落上，澄瀛宮王爺為當下不安的五房聚落，設立白鶴七層水泥塔鎮壓邪煞，廣為聚落民居話題流傳。

此外，於新園地區烏龍聚落有座公婆兩性的大聖公媽廟，這對神祇夫妻膝下無子，將自己田產分給廟址附近的居民，為附近人民所供奉，是預防民居夫妻失和的解藥，其作法如下：

夫妻感情不佳，經祈求三聖筊者，可將大聖公媽兩尊神像移成相向，如係男人在外另築新巢，或太太不回家者，經祈求三聖筊者，可將大聖公媽移成相背，如再取爐丹回家，沖茶給對方喝。<sup>24</sup>

大聖公媽廟神祇提供給夫妻内心安定的力量，維持家庭婚姻的和諧，防禦不當行為出現，是台灣少有的。

<sup>24</sup> 國立臺南大學台灣文化研究所：《95年度屏東縣寺廟信仰及有關祭祀文物普查計畫—以南屏11鄉鎮為調查對象 成果報告書》，屏東縣政府文化局（處）委託專題研究成績報告，（執行期間：2006年9月18日至2007年1月18日），頁58。

## (二) 地方公廟巡狩繞境

台灣民設寺廟分類有四種：私人、同業、同籍、村落居民，<sup>25</sup>新園地區屬於村落居民此類為主，各聚落地方廟宇有奉祀神祇習慣，其信仰從池王爺、天上聖母媽祖，到祖師爺、玄天上帝、神農大帝、觀音佛祖、將軍爺、福德正神、註生娘娘、虎爺、太子爺、令牌等，周宗賢《台灣的民間組織》所言先民為了航海安全及到達台灣之後求神庇護，及政府司法對民居保護之不足等因素，<sup>26</sup>使民居不安的心有所寄託。而依林美容依地緣發展因素將祭祀圈劃分為聚落性、村落性、超村落、全鎮性、超鎮域，<sup>27</sup>劃分新園地區祭祀圈應為前三階段形式，茲列表二如下。

表二 新園地區廟宇地緣分析表

	鹽埔仔	烏龍	中洲	後廍	五房	中興新村	仙吉	港仔墘	新吉庄	店仔口	瓦磘	後大厝	下瓦磘	田洋	山仔腳	鯉魚山	內庄	新園	港西
廟宇性質	新興宮	龍聖宮	洲安宮	玄武殿	澄瀛宮	楊府廟	仙隆宮	港隆宮	福德祠	福德宮	福興宮	後隆宮	福德祠	田隆宮	山隆宮	赤山巖	內隆宮	新惠宮	港隆宮
聚落性						○			○	○	○	○	○		○				
村落性	○		○	○	○		○						○			○		○	
超村落性		○					○								○		○		

資料來源：筆者田野調查整理所得。

<sup>25</sup>周宗賢：《臺灣的民間組織》（臺北：幼獅文化事業，1883年6月），頁125-126。

<sup>26</sup>周宗賢：《臺灣的民間組織》，頁126。

<sup>27</sup>林美容：《祭祀圈與地方社會》（臺北縣：博揚文化，2008年），頁140-182。

- 註：1.本表依林美容教授分類為依據，調查公廟相關資料。
- 2.依新園地區民居聚落（小地名）公廟，發展再大成村時為村落公廟，甚至超村落性質公廟，加以分類。
  - 3.瓦磘福興宮、福隆宮、三界公廟共組聯合管理委員會。
  - 4.鯉魚山非民居聚落位置，其赤山巖祀奉觀音佛祖，開放包容信眾，屬另類超村落性質。

超村落信仰最初是由單一聚落經時間遞進，形成一個祭祀圈與宗教活動，周宗賢先生有如下詳細說明：

各村落街庄便因有一個公廟而發生密切的關係，這就是所謂的祭祀圈……在同一祭祀圈內之村民，由於宗教信仰的一致，宗教活動的參與和合作，以及地域上的鄰近等條件，再加上彼此有較多的接觸機會，自易形成「我羣」的意識…。至於祭祀圈外的友好村落，公廟也可以經由各種宗教活動如分火、割香或神明互助等來建立彼此之社會關係，並達到團結地方，自衛互助之目的。<sup>28</sup>

超村落的廟宇，如烏龍龍聖宮、新園新惠宮、仙吉仙隆宮神祇結合各聚落和村落公廟舉行的繞境活動，逐漸形成從單一地方公廟，到聯合互助以抗外敵的趨勢。神明「刈香、巡境」儀式將點的防禦範圍，擴展到村落的空間範圍，達到面的防禦。<sup>29</sup>

仙吉仙隆宮、烏龍龍聖宮和新園新惠宮是超落性信仰，前者跨越聚落整個新園北四村都有其共同繞境的行為，甚至跨越鄉域到萬丹地區客厝聚落，邀請其共襄盛舉，三年一科，神農大帝展現其愛農民如子，此區域是新園地區最先定期農耕地區，將單一廟宇防禦發展成為自衛互助的友伴。<sup>30</sup>

<sup>28</sup>周宗賢：《臺灣的民間組織》，頁127。

<sup>29</sup>林志斌：《趨吉避邪：烈嶼民間信仰儀式觀點下的空間防禦系統》（金門：金門大學閩南文化研究所碩論，2013年7月），頁3。

<sup>30</sup>同註28引文內容。

後者烏龍龍聖宮媽祖，本身烏龍地區<sup>31</sup>已分為三個聚落：烏龍、中洲、後廍，烏龍媽祖巡狩繞境時，跨越三個聚落為範圍，進行平境安民的任務。新園媽祖的信仰圈，近年依循古法繞境，全新園鄉域主要的地方廟宇，甚至跨域日治時期新園地區的崁頂聚落，媽祖跨越東港溪至崁頂地方公廟有其喚起記憶，說明祭祀範圍曾至崁頂地區。<sup>32</sup>

至於村落性地方公廟，有鹽埔新興宮、五房澄瀛宮、港墘港隆宮、田洋田隆宮、內庄內隆宮、港西港隆宮等。聚落性地方宮廟，如新吉庄福德祠、店仔口福德宮、瓦磘福興宮福隆宮三界公廟、後大厝後隆宮、下瓦磘福德祠等都為著自己信民安全。這些地方公廟每當主祀神社聖誕千秋日和農曆七月普渡，即有犒軍三軍活動，慰勞辛苦防禦外敵將兵，主神巡狩，重新安置外五營兵馬，護衛民居。

## 五、設置村（聚）落五營與宋江陣團練<sup>33</sup>

### （一）五營的設置與村（聚）落關係

為了拒絕鬼煞進入村落，在道教的儀式中便有所謂安放五營的措施。<sup>34</sup>借五營信仰而圈定村聚落的境域，配合村廟、社祠或土地公界定村

<sup>31</sup> 烏龍地區就今官方行政區域為興龍、烏龍、中洲、南龍四村。

<sup>32</sup> 『日據時代，新惠宮之遶境遊行範圍，涵蓋現今新園鄉及崁頂鄉（民國39年始從新園鄉分出），媽祖鑾駕遶境涵蓋36庄如下：新園、港墘、五房、鹽埔、共和、港西、烏龍、興龍、中洲、後埔仔、內庄、新吉庄、港仔墘、田洋、山仔腳、店仔口、後大厝、瓦窯（以上現為新園鄉），崁頂、後壁厝、力社、土葛堀、崎仔頭、竹圍內、後部、北勢仔、檳榔腳、溝仔底、洲仔、港東、過溪仔、油車庄、瓦窯溝、田寮、南望安、會社寮（以上現為崁頂鄉），新園庄稱謂「庄母」。媽祖遶境巡狩需費時三天三夜才能完成。』載於新惠宮管理委員會，《屏東縣新園鄉新惠宮》，新惠宮管理委員會印，頁3。加上2013年開始，「百年頭一遭，新園媽繞境崁頂鄉」自由時報電子報，檢索日期：2020年3月29日，網址：<https://news.ltn.com.tw/news/local/paper/673715>，喚起新園媽祖的防禦範圍及於崁頂地區。

<sup>33</sup> 設置村（聚）落五營與宋江陣團練於2019年9月至2020年4月調查。

<sup>34</sup> 黃皎怡：《明鄭與清領時期下營地區聚落演變與民宅構成之研究》（臺北：淡江大學建築研究所碩士論文，2004年1月），頁86。

民的地方歸屬感。<sup>35</sup>五營和村聚落關係，黃皎怡及賴志彰等更有如下詳說：

從村落、城鎮周圍的五營、四方土地公廟，到庄內、街區不同區位的角頭廟，可以對應到不同姓氏族群在各自勢力範圍內的宗祠或家廟，形成另一種地域人群廟，最後還有村中心廟或城鎮的主祭神祇廟。<sup>36</sup>五營的形式基本上，根據駐守地區的不同，可分為內五營和外五營。內五營供奉在廟內以五營頭或五營旗為主。至於外五營，則是駐守於村落居住空間外圍的營頭，也是負起村落安全防衛的任務。<sup>37</sup>

內五營安奉在廟宇內，一般外五營設立有營頭仔和外露於天地間的兩種形式。<sup>38</sup>有營頭仔，以屋簷小型房子樣態，讓外五營旗或竹符遮風避雨。此外，有所謂暗營的存在，係因一時之間各種難以解決立營的因素所導致，黃皎怡曾在其論文提到外五營的設置與用地、社會認同、信仰差異等影響因素有關。<sup>39</sup>港墘村港隆宮原媽祖信仰有置外五營，觀音佛祖並祀後就沒有安外五營活動是信仰差異的例子。

五營為保護聚落之用，其建造物通常由聚落居民共同出資建造。對於五營的安放……受村聚落公廟的神明來決定。<sup>40</sup>其選擇位置不是村聚落的正四方及中間位置，會以村聚落入口處的路旁或沖煞點作為據點，該處會有沖煞或鬼魅往來出入口，故立於該處，而中營位置也有偏向外圍設置例子，如表三新園地區地方公廟的五營調查表所示，鹽埔新興宮置

<sup>35</sup> 李豐楙：〈「中央—地方」空間模型：五營信仰的營衛與境域觀〉，《中正大學中文學術年刊》2010年第一期(總第15期)，2010年6月，頁34。

<sup>36</sup> 賴志彰等：《傳統建築文化資源普查成果研習專輯》，頁25。

<sup>37</sup> 黃皎怡：《明鄭與清領時期下營地區聚落演變與民宅構成之研究》，頁86。

<sup>38</sup> 又有陳霖的五營「有厝與無厝」說法，其實皆指同一物。

<sup>39</sup> 黃皎怡：《明鄭與清領時期下營地區聚落演變與民宅構成之研究》，頁91。

<sup>40</sup> 黃皎怡：《明鄭與清領時期下營地區聚落演變與民宅構成之研究》，頁88。

在下淡水溪左岸堤防上並朝內；新惠宮和田隆宮置在村落東邊朝外；港西港隆宮在村落西側朝外。至於只設單一座營頭仔是後大厝後隆宮西營、下瓦磘福德祠中營唯二，其他方位以竹符書寫為基準，在路旁設樁立營，安外五營會隨民居往外擴張而移動。

依呂理政先生《傳統信仰與現代社會》說法，聚落五營是環衛型的厭勝物之一，其他還有五方廟、五營植榕樹等。<sup>41</sup>新園地區地方公廟，以新園新惠宮為中心，四座聚落公廟（溪埔新隆宮、港崙代天府、新厝三太殿、後壁厝萬應公令牌），<sup>42</sup>而在新園村聚落南北兩處各設一座福德祠。五房澄瀛宮亦在村落南北各置一座福德宮（祠）。

五營植榕樹於內庄東營右側、新惠宮東營右側、鹽埔中營左前方、港西港隆宮南營右前和西營後方。五營防禦著村聚落，對於無形的影響構成阻隔作用，更配合宋江陣的團練，一同為新園地區村聚落民居的安全而努力。

<sup>41</sup> 整理自呂理政：《傳統信仰與現代社會》（臺北縣：稻香出版社，2000年），頁50-61。

<sup>42</sup> 新園是一個大聚落統稱，原有後厝、東勢埔、溪埔、港崙等小地名，這些小地名不足以形成一聚落一公廟（如東勢埔近新惠宮不再置聚落公廟），加上又有新聚落形成（如新厝），只能以新惠宮為中心，置四座聚落公廟為北側後厝萬應公、東側新厝三太殿、南側港崙代天府、西側溪埔新隆宮；新惠宮已置有外五營，這四處公廟沒重置外五營，然仍有內五營。後（壁）厝令牌說，是下淡水溪伴洪水漂來兩座牌位，原本在草寮裡奉祀，後遷徙今址；一則凶狠無比被中營元帥征服，另一留下來至今，溫和護民。2017年5月2日萬應公訪楊先生。

表三 新園地區地方公廟的五營調查表

村聚落	鹽埔仔	烏龍	中洲	後廍	五房	中興新村	仙吉	港仔墘	新吉庄	店仔口	瓦磘	後大厝	下瓦磘	田洋	山仔腳	內庄	新園	港西
地方公廟名稱	新興宮	龍聖宮	洲安宮	玄武殿	澄瀛宮	楊府廟	仙隆宮	港隆宮	福德祠	福德宮	福興宮	後隆宮	福德祠	田隆宮	山隆宮	內隆宮	新惠宮	港隆宮
內五營	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
外五營	○				○				○	○		○	○	○		○	○	○
外五營之中營位置	村西北邊				村中央				村中央	聚落中央		聚落西北邊	聚落北邊	村東邊		村中央	村東邊	村西邊
外五營之特殊事項	中營面向村內				中營向東				北營朝莊內	中營向北		竹符，設西營營頭仔	竹符，設中營營頭仔	五營望外	中營向東北	五營望外	五營望外	

資料來源：筆者田野調查整理。

- 註：1.空格空白即沒有設立外五營（沒有設置營頭建物或立竹符），其原因：祭祀對象原本有置外五營，後來沒下旨意（瓦磘聚落公廟、山仔腳聚落山隆宮）、內部未決議（烏龍龍聖宮、仙吉仙隆宮）、延續未設的傳統（中洲洲安宮和後廍玄武殿）。楊府廟在五房澄瀛宮置有外五營下，沒再重置外五營，仍有巡境與五房澄瀛宮互惠交流。亦可見頁12下註39。
- 2.鹽埔仔聚落後發展為鹽埔、共和兩村，以新興宮為主的聚落公廟，新興宮已設有外五營，進海宮、福安宮、興隆宮沒置外五營，然仍有內五營。
- 3.瓦磘福興宮、福隆宮、三界公殿共組聯合管理委員會。
- 4.鯉魚山赤山巖祀奉觀音佛祖，容納四方信徒，非單獨一聚落或一村落，沒置內、外五營。
- 5.五房在此指頂五房洲和下五房，共同一公廟為「澄瀛宮」，二戰後行政區域是五房村。
- 6.感謝歐先生指引後大厝後隆宮五營資訊、簡先生提供瓦磘公廟資訊、周先生提供山仔腳公廟資訊和廖先生提供楊府廟五營資訊。

## (二)宋江陣團練

關於宋江陣的緣由眾說紛紜，有水許傳說，有蔡玉鳴創設說，而後傳來台灣。<sup>43</sup>臺灣南部原屬農業地帶的廟宇組有不少宋江陣、金獅陣等大型武陣，基本上也都拜田都元帥為保護神。<sup>44</sup>可見閩南地區有宋江陣的足跡，至於宋江陣為何能曾在台灣有偌大的風潮，除早期為了抵禦土匪……成立宋江陣保護村民的安全外，<sup>45</sup>謝國興教授及郭學松等人有以下的說明：

宋江陣在臺灣（尤其是南部閩南人聚落）特別發達，有兩方面的原因，一是……醫藥衛生不發達的時代，面對經常性的水災與瘟疫。第二，與移墾社會的草莽文化及護衛鄉里的現實需求有關。<sup>46</sup>

從日據初期到中期，宋江陣一直活躍在鄉土宗教的祭祀儀式之中，並在儀式中扮演著重要的參與角色。首先，宋江陣作為一種武術組織，以武術技擊本質，在廟會中的參與，有維護社會治安，以保祭祀順利完成……。<sup>47</sup>

宋江陣在民居防禦的功能上扮演不可或缺的角色，從抵禦外侵的群集，到廟會中維護與實踐宗教儀式的神聖性及驅邪鎮煞才是出陣的原始目的。<sup>48</sup>由此可見宋江陣同時能防禦有形體的侵害以及制止無形體的沖

<sup>43</sup> 丁聰輝：〈閩南宋江陣研究概況、現狀及其發展〉，《大眾文藝 群文論壇》第16期，2012年，頁212。

<sup>44</sup> 田都元帥，又名田府元帥、宋江爺。謝國興：〈臺灣田都元帥信仰與宋江陣儀式傳統〉，《民俗曲藝》第175期，2012年3月，頁1。

<sup>45</sup> 黃皎怡：《明鄭與清領時期下營地區聚落演變與民宅構成之研究》，頁68。

<sup>46</sup> 謝國興：〈臺灣田都元帥信仰與宋江陣儀式傳統〉，《民俗曲藝》第175期，頁23。

<sup>47</sup> 郭學松、方千華、楊海晨、郭惠杰、陳萍：〈在場、移轉與退場：台灣日據時期宋江陣的歷史演進(1895-1945)〉，《武漢體育學院學報》第51卷第2期，2017年12月，頁55。

<sup>48</sup> 宋江陣團練是否有反抗日治用意則依人、依地方而定。謝國興：〈臺灣田都元帥信仰與宋江陣儀式傳統〉，《民俗曲藝》第175期，頁28-29。

煞；新園地區宋江陣原本應能在烏龍、鹽埔、瓦磧、港西、五房等村聚落留存下來，然今日有團練的實際運作如五房澄瀛宮宋江陣，它亦通過屏東縣府審核列為無形文化資產受保護對象。據澄瀛宮許先生表示，人口愈來愈少，原本男生的宋江陣隊員團練，現在女生加入，往後面臨消失的危機。觀閱五房宋江陣文化協會編製澄瀛宮宋江陣教學手冊解說，成立宗旨如下：

鄉勇壯丁在新園地區則是角頭廟宇宋江陣團練以防盜賊侵犯，尤其是在下淡水溪流域下游沙洲上的五房洲聚落面對往來是敵是友難辨的情況下，只以五房洲澄瀛宮為聚練場所而演練出團體的宋江陣，五房洲宋江陣…流傳僅以陣法演練為主，從拜佛、蜈蚣腳陣、反城陣、內外城陣、五花陣、兩儀陣到高超技藝的八卦陣，需要76人以成陣式。<sup>49</sup>

鄉勇壯丁組成宋江陣，每當危事當前，其成員為村聚落的人民如五房，武館教練指導如烏龍。每次出陣的組織活動歷程與宗教儀式：入館（立館）、請神、開館、探館、開路、護駕、巡狩（繞境）、謝館。<sup>50</sup>是標準的宋江陣活動始末，而五房宋江陣以宋江旗幟<sup>51</sup>為號召（照片四），每當需要出陣繞境或除煞前，夜間聚會於宮廟前廣場團練，塩糖池三府王爺跟隨團練，若有人無故或故意不到，會受到王爺的懲罰。



照片四 五房 宋江陣令旗  
資料來源：筆者拍攝時間2019年  
11月17日

<sup>49</sup>澄瀛宮許先生提供五房宋江陣文化協會編製手冊。

<sup>50</sup>謝國興：〈臺灣田都元帥信仰與宋江陣儀式傳統〉，《民俗曲藝》第175期，頁29-35。

<sup>51</sup>澄瀛宮五令旗當下是在臨時搭建廟宇所拍，不完全在廟內，隨著事件或任務會有移置。

謝國興教授曾提及宋江陣傳到台灣，以戲服古裝的化妝宋江陣，曾在新園瓦磧出現。<sup>52</sup>瓦磧宋江陣以拍（打）臉為特色，詹金添先生對此有如下的說明：

宋江陣打面的習俗與宋江戲裡的人物表演時需要化妝等密切相關。打面宋江陣表演形式分成陣形演練、個人拳（兵器）表演。表演者在頭旗的帶領下打圈祭拜祖師爺後，各人手持器械（双斧、齊眉棍、釵、双刀、大刀、双劍、双鐗、傘、耙、藤牌等）依各種陣型排列操演，然後進行個人的拳術或兵器的展演，最後由陣中耆老或武術最高者表演“丈二”收尾。<sup>53</sup>

瓦磧宋江陣呈現有別於五房宋江陣不拍臉的風格。瓦磧國小有一段時期郭先生以國小生為對象，習練宋江陣並出訪。至於新園地區宋江陣存在背景誠如耆老歐先生說：「小村弄獅陣，大村練宋江。」<sup>54</sup>存在個中道理，可惜港西村只剩宋江爺營頭廟，烏龍村（聚）落則承接不上而失傳，今實際能看到團練的五房宋江陣危機出現，如丁聰輝、胡立虹、郭學松等人的看法：

隨後的社會價值取向，也使得原本承擔“宋江陣”的主力成員的年輕人，大量外出謀生，遂使“宋江陣”的主力隊伍流失，專業人員匱乏。<sup>55</sup>

<sup>52</sup> 謝國興：〈臺灣田都元帥信仰與宋江陣儀式傳統〉，《民俗曲藝》第175期，頁22。

<sup>53</sup> 丈二是一丈二尺的木質材料，曾用於海戰雙方接近互攻的武器，今為宋江陣習練和儀式的工具。詹金添：〈閩台宋江陣歷史源流與功能探析〉，《莆田學院學報》第25卷第5期，2018年10月，頁106-107。

<sup>54</sup> 2019年11月24日訪問歐先生於其宅第。

<sup>55</sup> 丁聰輝：〈閩南宋江陣研究概況、現狀及其發展〉，《大眾文藝 群文論壇》第16期，頁212。

從鬥爭的過程和結果巡視，作為冷兵器時期的武術搏擊技能，在火器盛行的時代，已經在戰場中失去了早期的集體性優勢，為其逐漸在征戰場域的“退場”埋下伏筆。<sup>56</sup>

當然新園地區宋江陣的消失，最大原因除如上述學者看法，離不開經費、少子化、個人對打的套路過於激烈動作引來負面的看法，因此改為團體排練的形式，如五房宋江陣團練。宋江陣排練操演，在科學不發達的年代都維持村聚落民居的平安，現在存在的意義，除了上述功能外，更對於外人有展示團結不可欺的氛圍，形成另類防禦力量。

## 六、結語

新園地區日治以來民居聚落，長久處於不安的局面，尤其是時常面臨洪水、不速之客交互侵擾，又逢二戰美軍空襲，加上無形鬼魅或沖煞，對人民內心的影響，會讓人措手不及，必須有所防禦。因此，新園地區民居防禦措施，從針對有形侵害到無形心理寄託皆存有。除了日治時期官方於高屏溪（下淡水溪）興築堤防與二戰後官方在東港溪築堤外，居民進一步為自己著手構建防衛線，如聚落擇址、住屋形式及避邪裝飾物、防空洞，再則依靠聚落民居信仰、地方公廟及其設立五營，以及定期、不定期的犒賞三軍活動，安定五營將兵，使其阻止侵犯物，而聚落神祇跨界巡境互助，更增進新園地區民居防禦工事的力量。異姓或異籍同住一村聚落，以地方公廟為聚集中心，團練宋江陣抵抗看得到外敵和看不到的無形物，甚至對外展現團結合作氛圍，構築無形防禦力量。這些防禦措施為加強新園地區民居防禦的工作，以民居安然為其最高的原則。

<sup>56</sup> 郭學松、方千華、楊海晨、郭惠杰、陳萍：〈在場、移轉與退場：台灣日劇時期宋江陣的歷史演進(1895-1945)〉，《武漢體育學院學報》第51卷第2期，2017年12月，頁53-54。

## 參考書目

### 一、專書

- 呂理政：《傳統信仰與現代社會》（臺北縣：稻香出版社，2000年）。
- 林會承：《傳統建築手冊》（臺北：藝術家出版社，1990年）。
- 林美容：《祭祀圈與地方社會》（臺北縣：博揚文化，2008年）。
- 周宗賢：《台灣的民間組織》（臺北：幼獅文化事業，1983年）。
- 國立臺南大學台灣文化研究所：《95年度屏東縣寺廟信仰及有關祭祀文物普查計畫—以南屏11鄉鎮為調查對象成果報告書》，屏東縣政府文化局(處)委託專題研究成果報告，執行期間：2006年9月18日至2007年1月18日。
- 高育仁等主修：《重修台灣省通志卷四經濟志水利篇第一冊》（南投：台灣省文獻委員會，1992年）。
- 徐芬春編：《第八屆大武山文學獎》作品集（屏東：屏東縣政府文化處出版，2008年）。
- 陳秋坤主編：《里港鄉誌》（屏東：屏東縣里港鄉公所，2005年）。
- 賴志彰等作：《傳統建築文化資源普查成果研習專輯》（臺中：中縣文化，1999年）。

### 二、期刊論文

- 丁聰輝：〈閩南宋江陣研究概況、現狀及其發展〉，《大眾文藝 群文論壇》第16期，西元2012年，頁212-213。
- 李豐楙：〈「中央—地方」空間模型：五營信仰的營衛與境域觀〉，《中正大學中文學術年刊》，2010年第一期（總第15期），2010年6月，頁33-70。
- 姜 梅：〈民居研究方法：從結構主義、類型論到現象學〉，《華中建築》第25卷，2007年3月，頁4-7。

張建俅：〈二次大戰台灣遭受戰害之研究〉，《台灣史研究》第4卷第1期，1997年6月，頁149-196。

郭學松、方千華、楊海晨、郭惠杰、陳萍：〈在場、移轉與退場：台灣日劇時期宋江陣的歷史演進（1895-1945）〉，《武漢體育學院學報》第51卷第2期（2017年12月），頁51-57。

劉凱：〈中國傳統民居防衛性研究〉，《華中建築》第23卷，2005年2月，頁120-122。

謝國興：〈臺灣田都元帥信仰與宋江陣儀式傳統〉，《民俗曲藝》第175期，2012年3月，頁1-42。

### 三、碩士論文

林志斌：《趨吉避邪：烈嶼民間信仰儀式觀點下的空間防禦系統》（金門：金門大學閩南文化研究所碩論，2013年7月）。

黃皎怡：《明鄭與清領時期下營地區聚落演變與民宅構成之研究》（臺北：淡江大學建築研究所碩士論文，2004年1月）。

### 四、網路資源及地圖集

臺灣百年歷史地圖，二萬分之一台灣堡圖（明治版），檢索日期：2020年1月14日及3月31日，網址：<http://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/kaohsiung.aspx>。

百度百科，〈壁照〉，檢索日期：2020年3月31日，網址：<https://baike.baidu.com/item/%E7%85%A7%E5%A3%81/11049189>。

屏東縣新園鄉後大厝聚落衛星地圖googlemap，檢索日期：2020年3月28日。

屏東縣新園鄉東港溪流域衛星地圖googlemap，檢索日期：2020年3月27日。

屏東新園地區  
民居防禦性之空間意涵

# 屏東市百貨業的流金歲月

/ 黃映濂

## 摘要

百貨公司從最初販售流行服飾、化妝品、進口玩具、廚具、高檔傢俱、名牌電器，以及運動用品等傳統經營模式，到晚近這些年發展成為供應生鮮食品、設置美食街、超級市場、電影院、劇場等多元化型態，滿足普羅大眾日常生活衣食住行育樂之所需，百貨公司在消費大眾的心目當中，佔有舉足輕重的一席之地。

回顧屏東百貨公司發展的歷史，由早年屏東聞人黃振三獨資創辦國際百貨商場揭開序幕，一路從彰南百貨、景裕百貨、子琪百貨、三商百貨、嶺南百貨、名佳美百貨興起，直到常鶴百貨、太平洋百貨、環球百貨成立，綜觀百貨公司的演進史，有朝大型化發展的趨勢。

分析現階段屏東百貨業的發展方向，除了朝大型連鎖化發展以外，百貨業的經營策略，已經由同質化走向差異化，本土百貨業者與外商合作的例子愈來愈多，形成目前百貨業發展的特色。

百貨商場的發展，契合當代潮流時尚，與時俱進，領導流行，儼然庶民經濟生活的縮影，極具經濟發展研究之參考價值。

關鍵詞：屏東百貨公司、國際百貨商場、黃振三、子琪百貨、庶民經濟

## 一、前言

屏東市是屏東縣的首善之區，縣治所在地，領導全縣消費先驅，堪稱品牌流行重鎮，歷來都是百貨商圈、國際大型連鎖企業駐點首選，主導流行消費潮流趨勢，形成熱鬧市集，獨步全縣各鄉鎮地區。

翻開屏東百貨業發展趨勢史頁，從20世紀中葉全屏東縣第一家百貨公司「國際百貨商場」開啟序幕，當時純粹個人獨資經營，單打獨鬥，到稍後的合資經營的股份有限公司制興起，同類型百貨公司競爭激劇，經過市場競爭一番激烈鏖戰，如果還能屹立不搖，這往往必須是擁有大型財團作為後盾的跨國際廠商。

20世紀70年代，當時屏東市區同時有民生路上的彰南百貨，逢甲商圈的景裕百貨，林森路、杭州街口的子琪百貨，幾乎和高雄市大統、大新百貨同一時期並存，業者花招出盡，推陳出新，除了規劃各樓層精美商品，更融合港式飲茶、中西餐等複合式餐飲文化，相輔相成，帶動商機，就當時資訊閉塞的南台灣屏東地區，顛覆傳統消費型態，頗令消費大眾耳目一新。

20世紀90年代，逢甲路三商百貨在業界獨領風騷，領導品牌流行，直到名佳美百貨公司原址前身-嶺南百貨崛起，還有稍後常鶴百貨成立。

由嶺南百貨帶動屏東市逢甲商圈的繁榮發展，太平洋百貨屏東店20世紀末在屏東市中正路與公園路口風光開幕，嶺南百貨不敵競爭結束營業，近20年來，屏東百貨業形成太平洋百貨的太百商圈，與融合精品服飾、銀樓、新潮流行的學生街所形成的逢甲商圈相互競爭的態勢。2013年底環球購物屏東店加入戰局，太百和環球所形成的公園路商圈，與逢甲商圈彼此競爭，相互輝映。公園路太百和環球商圈領導品牌流行，後來居上；不敵市場經濟大環境衝擊，逢甲商圈慘澹經營。

近年來，百貨商場如雨後春筍，隨著3C產品普及，不僅改寫消費大

眾購物消費型態，同時也顛覆了百貨商場傳統營運模式，影響層面既深且鉅。

## 二、屏東縣第一家百貨公司-國際百貨商場

1952年，黃振三先生在屏東市創辦國際百貨商場，這是屏東縣有史以來最早創立的第一家百貨公司，國際百貨商場的誕生，在20世紀50年代堪稱是南台灣百貨業界的大事紀。

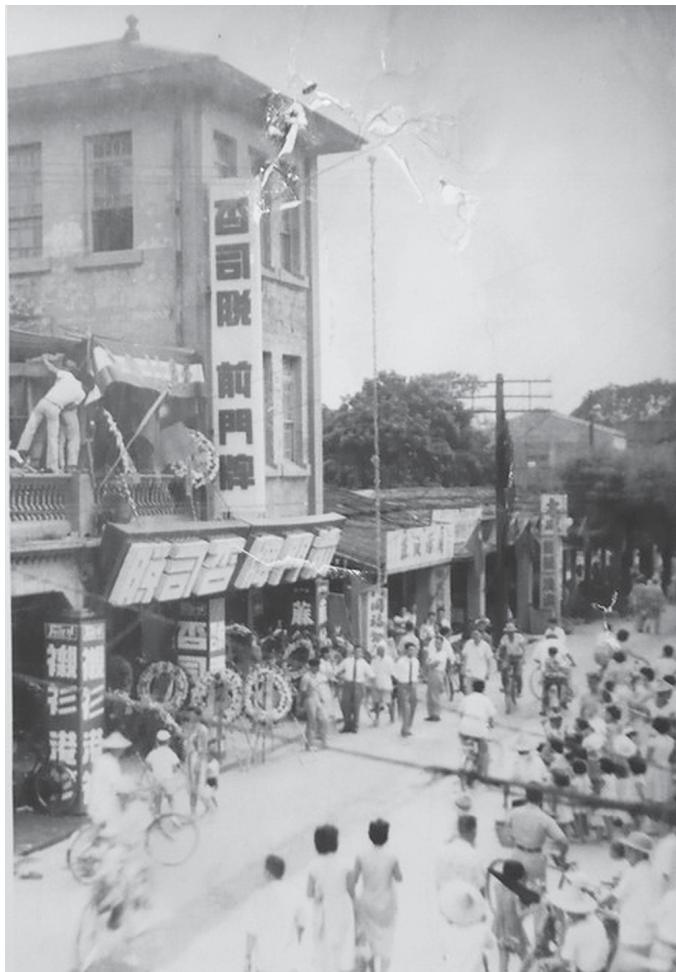


圖1 國際百貨商場在20世紀50年代開幕，堪稱是南台灣百貨業界的大事紀。圖片來源：黃振三家屬提供。

黃振三1913年生，原籍彰化縣田尾鄉，18歲畢業於台中一中，負笈遠渡日本考進東京物理學校（日本東京理科大學的前身，1949年4月改制）深造，學成返台後在故鄉創辦台灣物理醫學院，歷任彰化縣田尾鄉田尾庄保正、台灣新民報記者，1945年台灣光復初期，報考台灣省警察學校第一期警官訓練班，畢業後奉派屏東市警察局司法科服務，擔任屏東市警察局刑事課巡官，自此與屏東結下不解之緣。爾後，獲得中國青年黨提名，角逐第一屆民選屏東市長，並與中國國民黨屏東縣張派首腦張豐緒競選第五、六屆屏東縣長，最為膾炙人口，由於當時台灣政治環境險惡，選舉過程弊端叢生，「黨外」勢力備受掣肘，除了連選連任屏東縣第4、5、6、7屆四屆縣議員，其餘戰役，始終欠缺臨門一腳，功敗垂成。

黃振三先生早年留學日本，擁有前衛思潮和獨到眼光，獨資創辦國際百貨商場，除了參考早年留學日本時期日本東京百貨公司，並觀摩當時台北市全台第一家百貨公司「菊元商行」(Kikumoto)格局和設計，包括空間動線規劃、展售櫈櫃配置和人員教育訓練，國際百貨商場在當時儼然已經具備百貨公司規模雛型。

國際百貨商場位於屏東市林森路段98號，就是現今子琪大飯店附近，毗鄰當時的屏東戲院，國際百貨商場為三層樓鋼筋水泥西式建築，就當時還處在農業社會的屏東縣民而言，的確是相當新奇且罕見的事物。



圖2 國際百貨商場蔚為當代時尚風潮。  
圖片來源：黃振三家屬提供。

當年的國際百貨商場經銷世界各國的舶來品，聘用三女二男五位售貨專員，販售商品包括：襯衫、領帶、西服、皮鞋、皮包等各類高檔貨，乃至於內衣褲、牙刷、牙膏等日用品，甚至還有民眾委託寄售的小提琴、手風琴、吉他等樂器，種類繁多，不一而足。由於款式新穎，領導流行，消費者趨之若鶩，蔚為風尚。



圖3 國際百貨商場職員工合影，左一配戴眼鏡、領帶者為國際百貨商場創辦人黃振三。

圖片來源：黃振三家屬提供。



圖4 國際百貨商場邀請時任屏東縣議會議長林石城先生剪綵開幕，右一為國際百貨商場創辦人黃振三。

圖片來源：黃振三家屬提供。

國際百貨商場開幕式，邀請到當時的屏東縣議會議長林石城先生（屏東縣國民黨林派創始人，爾後連任屏東縣第二、三屆縣長）主持開幕剪綵儀式，開幕典禮當天，屏東鄉親扶老攜幼，爭相目睹商場開幕盛況，慶祝開幕的長串鞭炮從商場三樓一直懸吊到地面一樓，並且邀請到當年紅極一時的影歌明星站台獻藝表演助興，屏東市萬人空巷，國際百貨商場附近道路車水馬龍，途為之塞，蔚為奇觀。



圖5 國際百貨商場創辦人黃振三（右著西裝）、屏東縣議會議長林石城（左著西裝）。  
圖片來源：黃振三家屬提供。



圖6 國際百貨商場曾經是早年屏東百貨業界的翹楚，消費大眾趨之若鶩，蔚為時尚。  
圖片來源：黃振三家屬提供。

國際百貨商場在20世紀50年代獨領風騷，領導流行，儼然是屏東人當代時尚「fashion」的代名詞。



圖7 國際百貨商場創辦人黃振三（左著西裝）與商場職員合影。  
圖片來源：黃振三家屬提供。

獨資創辦屏東縣第一家百貨公司-國際百貨商場，不僅締造黃振三個人生平的紀錄，也為屏東縣百貨業界寫下歷史。

往事歷歷，國際百貨商場風光一時，繁華落盡，看盡人來人往，潮起潮落，當年的屏東戲院在多年後拆除改建，已不復見，跨越七十載春秋，國際百貨商場這棟舊式的建築物如今依然在原址屹立不搖，縱使風光不再，當年的國際百貨商場已然走入歷史，老一輩的屏東鄉親，每比回憶起當年國際百貨商場這段往事，不禁掉入歷史歲月的時光隧道，緬懷過往，唏噓喟嘆。<sup>1</sup>

### 三、彰南百貨系統與嶺南百貨

原本在屏東市中央市場前以擺地攤起家的彰南百貨創辦人，1968年先在屏東市民生路設立彰南百貨公司，同一時間成立景裕百貨公司。20世紀70年代，電動玩具機台在坊間全面興起，屏東市逢甲路上的景裕百貨公司，迎合時代潮流趨勢，也在一樓規劃整層的電玩遊藝場，引進各式電動玩具遊戲機台，新潮流行，吸引年輕族群交流聯誼，拼搏競技，青少年學子每在下課或假日到此一遊，解悶忘憂，這段年少青春的回憶，為4、5、6年級生的生命旅程烙下深刻的印記。



圖8 屏東市逢甲商圈在20世紀70年代興起。

圖片來源：作者拍攝於2020年5月初。

1 《黃振三先生(1913-1993)回憶錄》，創辦屏東縣第一家百貨公司-國際百貨商場。  
(<https://blog.xuite.net/h660112/wretch/122313268>)

為因應百貨公司大型化趨勢，彰南百貨系統1989年決定擴大規模更名為嶺南百貨，選定在屏東市逢甲路自有建地上興建大型的嶺南百貨公司，並自高雄大統百貨公司集團挖掘不少百貨業界的經營人才，在屏東市屬大型投資案之一，近兩千坪的賣場，較其他的百貨商場大上數倍，屏東百貨業進入嶄新的競爭局面。

嶺南百貨公司是七層建築，業者規劃地下一層是大型生鮮超市、地上一樓販售化粧品、飾品、二樓是女裝部、三樓是男裝部、童裝部、四樓是文具部、玩具部、五樓是家電部、寢具部、六樓是餐飲街、七樓是遊樂場所，總投資額高達三億元，堪稱屏東百貨業界的大手筆。

受到屏東消費結構影響，以及稍後在屏東市中正路段成立的太平洋百貨的競爭，嶺南百貨風光開業整整十年，後期由於不堪嚴重虧損，嶺南百貨終於在太平洋百貨屏東店開幕兩年後的1999年歇業關閉，這象徵在地獨立經營的百貨公司正式畫下句點，屏東百貨業自此也宣告邁入另一階段的嶄新里程碑。<sup>2</sup>

## 四、子琪百貨頂樓的兒童樂園

1977年開幕的屏東子琪百貨公司及子琪大飯店，是屏東縣最早採以複合式型態經營的大型百貨公司。子琪百貨公司及子琪大飯店地下層規劃為超級市場，一樓為高級日用百貨，二樓為高級男裝，三樓為高級女裝，四樓為電器文具，五樓為童裝和點心世界，屋頂精心規劃兒童樂園。營業項目包括高級化妝品、飾品、日用品、各種高級男裝、女裝、電化製品、男女童裝、嬰兒用品、玩具、文教用品、珠寶、特產品、超級市場各種食品、家庭五金及其他高級百貨等。

<sup>2</sup>重修《屏東縣志》產業型態與經濟生活，第十二章戰後屏東的經濟生活第三節，屏東的經濟發展，156頁，2014年10月出版。

以當時規模而言，子琪百貨公司及子琪大飯店不僅在屏東縣，即使在全台灣各地也都屬於相當具有規模的百貨公司，成為許多屏東鄉親重要的消費場所與歷史記憶。

子琪百貨頂樓的兒童樂園雖然腹地侷限一隅，但「麻雀雖小，五臟俱全」。迷你秀珍型的雲宵飛車，高空俯瞰屏東市街道全景，居高臨下，驚險刺激，享受高空高速起落的快感。每當夜幕低垂，華燈初上，屏東市萬家燈火，市區夜景盡收眼底，為平淡無奇的日常生活增添些許驚險刺激，點綴歡樂氣氛。

除了招牌的雲宵飛車，兒童樂園還包括打地鼠、射擊槍、打拳擊、電動玩具等益智健身遊戲，當年，子琪百貨頂樓的兒童樂園曾經是屏東市鄰近鄉鎮地區，例假日家長帶孩子親子同樂的最佳去處，也是情侶約會的必遊景點，陪伴無數屏東鄉親度過許多歡樂時光。子琪百貨在當代儼然是屏東的代名詞，成為屏東鄉親的驕傲。<sup>3</sup>

不讓當時剛創立的高雄市大統百貨頂樓兒童樂園專美於前，子琪百貨頂樓的兒童樂園，實有與大統百貨互別苗頭的況味兒。

子琪百貨公司位於屏東市杭州街、林森路口，在20世紀70年代主導屏東消費流行，子琪百貨由當時屏東的商業鉅子、無黨籍前國大代表王獅家族一手創辦，王獅是屏東縣里港鄉地方士紳王新先生及田香女士的長公子，家族最初由經營碾米廠起家，曾經在里港鄉創辦富源大旅社，頗具規模，一度堪稱是里港地區最高的建築物，在里港地區發跡後轉型經營營造廠，王獅當年在屏東市創辦子琪百貨公司，有一段典故特別值得一提，王獅以其愛孫-「王子琪」（子琪：古字意涵為美玉珍寶）的名

<sup>3</sup> 《屏東縣百貨商場世紀興衰》，屏東大學「2016年第12屆南台灣社會發展學術研討會：何謂『屏東學』？屏東研究的回顧與展望」-參、屏東的經濟。80頁。2017年12月出版。

字為百貨公司命名，寓意深遠，顯見對愛孫寄望甚殷，除了各樓層的百貨商品，頂樓精心規劃的兒童樂園遊藝場，堪稱老少咸宜的最大亮點。<sup>4</sup>



圖9 20世紀70年代主導屏東消費流行的子琪百貨公司，  
目前僅剩下飯店持續營運。

圖片來源：作者拍攝於2020年5月初。

六年級（1971年）以前出生的屏東鄉親，對於子琪百貨公司頂樓的兒童樂園，想必記憶猶新，當年的雲宵飛車，人氣盛極一時，子琪百貨的兒童樂園當年是屏東鄉親例假日親子伴遊的最佳去處，曾經消磨無數屏東人童年的歡樂時光！

光陰荏苒，歲月如梭，「子琪」這塊在屏東百貨業界響叮噹的老字號金字招牌已經年逾不惑，走過43個年頭，時至今日，王獅愛孫王子琪伊人安在？以王子琪命名的「子琪」大飯店依然雄踞業界，屹立不搖！

<sup>4</sup> 《屏東縣百貨商場世紀興衰》，屏東大學「2016年第12屆南台灣社會發展學術研討會：何謂『屏東學』？屏東研究的回顧與展望」-參、屏東的經濟。79頁。2017年12月出版。

目前子琪飯店仍然持續營業，然而子琪百貨早已在競爭下退出市場。曾經風光一時的子琪百貨公司頂樓兒童樂園，爾後卻因違反消防安檢逃生查驗暨相關規範事項，被迫歇業，營運畫下句點。子琪和景裕兩家百貨公司隨後則因經營權移轉，子琪百貨轉型成為觀光大飯店，景裕百貨結束曾經有過的風光歲月，黯然退出屏東百貨市場的歷史舞台。

## 五、名佳美百貨無預警倒閉

從台南發跡，擁有20年歷史的生活百貨用品店「名佳美」，無預警倒閉，位於屏東市逢甲路上的屏東店也在2014年3月9日歇業。名佳美與寶雅、美華泰並列三大生活百貨用品店，全盛時期全台擁有26家分店，年營業額高達數十億，但2013年業績只剩下四分之一。名佳美的停業，宣告新一波百貨業界的重整期已然來臨！<sup>5</sup>



圖10 「名佳美」無預警倒閉，位於屏東市逢甲路上的屏東店也在2014年3月9日歇業，大門深鎖。  
圖片來源：作者拍攝於2014年4月初。

<sup>5</sup>2014年3月10日《中國時報》本土美妝連鎖 名佳美倒店。

(<https://www.chinatimes.com/newspapers/20140310000352-260114?chdtv> )

30多年前，位於屏東市逢甲路上的三商百貨在屏東百貨業界異軍突起，領導品牌流行，直到名佳美百貨原址前身—嶺南百貨屏東店崛起。

1999年在嶺南百貨吹熄燈號的同時，正逢太平洋百貨進入屏東市場。1997年太平洋百貨在屏東市中正路與公園路口開幕，造成屏東市區大塞車，顯示出嶺南百貨的歇業並非意味著屏東缺乏消費力，而是屏東市的服務業被正式整編入全國性的市場。

20世紀末，由嶺南百貨公司帶動屏東市逢甲商圈的繁榮發展，爾後，太平洋百貨屏東店在屏東市中正路原屏東縣政府辦公大樓舊址開張，1999年嶺南百貨不敵競爭結束營業，近20年來，屏東百貨業形成太百商圈，與融合精品服飾、銀樓、新潮流行飾品的學生街所形成的逢甲商圈並存競爭態勢。2012年底環球購物屏東店加入屏東百貨商場戰局，太百和環球所形成的公園路商圈，與逢甲商圈互成犄角，彼此競爭，相互輝映。

回顧20世紀70年代，當時屏東市同時有民生路上的彰南百貨，逢甲商圈的景裕百貨，林森路、杭州街口的子琪百貨，幾乎和高雄市大統、大新百貨同時並存，當時的業者推陳出新，花招出盡，除了規劃各樓層精美商品，更融合港式飲茶、中西餐、歌舞秀場等複合式餐飲文化，相輔相成，帶動商機，就當時資訊閉塞的南台灣屏東地區，頗令消費大眾耳目一新。<sup>6</sup>

從當年的彰南行、景裕百貨、子琪百貨、三商百貨、嶺南百貨，到2014年春節過後突然結束營業的名佳美百貨，屏東百貨業歷經幾番風雨

<sup>6</sup> 《屏東縣百貨商場世紀興衰》，屏東大學「2016年第12屆南台灣社會發展學術研討會：何謂『屏東學』？屏東研究的回顧與展望」-參、屏東的經濟。82頁-83頁。2017年12月出版。

幾番晴，不斷蛻變轉型，細數過往，回顧屏東百貨業一頁頁滄桑，伴隨無數屏東人共同成長。

## 六、長鶴百貨重新出擊

20世紀90年代初期，屏東市復興陸橋下（配合台鐵高架化，復興陸橋於2013年拆除）樂宮、仙宮兩家戲院拆除，走入歷史，業者規劃改建融合商業辦公、美食百貨，兼具影城娛樂、商旅住宿多功能休閒用途的綜合商業大樓—「長鶴百貨公司」，由於整棟大樓被侷限在復興陸橋下一隅，景深短淺、腹地狹窄，加上交通動線不良，出入受阻，未佔地利之便，誠為美中不足之憾事。

為了化解大門面對復興陸橋的沖煞風水格局，據悉，當年長鶴百貨公司經營團隊重金禮聘建築設計師，參照日本東京新宿百貨公司大樓設計，特意將長鶴百貨公司大樓頂層設計成四十五度平面斜切角度造型，用以化解面向復興陸橋的風水「煞氣」，由於造型殊異，長鶴百貨公司落成啟用之後，儼然成為屏東的新地標，備受矚目。開幕當天，特地邀請到時任屏東黨政媒要角出席剪綵，風光盛大營運。

長鶴百貨公司各樓層精心規畫，涵蓋日用品傢俱廣場、男女服飾、藝文精品專櫃、童裝部門、大型喜慶宴席廳、美食商旅、影城娛樂，營運包羅萬象，應有盡有，選擇多元，置身其間，令人目不暇給。

好景不常，由於不敵稍後開幕營運的「sogo 太平洋百貨屏東店」競爭，加上地理位置不理想，「長鶴百貨公司」慘澹經營，勉強營運，不堪持續虧損，就在風光開幕兩年後疲軟乏力，業務嘎然而止，匆匆畫下句點，宣佈走入歷史，長鶴百貨公司成為屏東百貨業界最短命的百貨公司，整棟大樓自此閒置，殊為可惜。

2016年初，業者重整旗鼓，再度招商進駐，長鶴百貨公司大樓原本的一樓大廳暨二、三樓重新規劃為國際連鎖服飾大賣場，頂樓經營文創

商旅搶先掛牌營運，亮眼吸睛，長鶴百貨公司沈寂20年後整裝待發，重啟營運，頗令各界驚艷。



圖11 長鶴百貨公司重啟營運。

圖片來源：作者拍攝於2020年5月初。

隨著復興陸橋2013年中拆除，長鶴百貨公司雖然重見天日，但因店前門面緊鄰復興路段交通要道，腹地侷限，加上停車空間規畫不良，長鶴百貨重新開幕以來，營運績效並不如預期，亟待改善現有缺失，結合特色商家，再創榮景。<sup>7</sup>

## 七、太平洋百貨與環球購物區隔消費市場

首善之區屏東市屬於城鄉型都會區，涵蓋鄰近的萬丹、麟洛、九如、長治等鄉鎮，由於工商業並不發達，將近30萬的人口數，勉強支撐一家全國連鎖大型百貨公司綽綽有餘，繼太平洋百貨之後，晚近加入的環球購物搶攻百貨消費人潮，仍足以分食屏東百貨市場這塊大餅，但必須得要做好市場區隔，擬定行銷策略。

<sup>7</sup> 《屏東縣百貨商場世紀興衰》，屏東大學「2016年第12屆南台灣社會發展學術研討會：何謂『屏東學』？屏東研究的回顧與展望」-參、屏東的經濟。82頁-83頁。2017年12月出版。



圖 12 太平洋百貨屏東店 1997 年 9 月在屏東市公園、中正路口原本的屏東縣政府舊址揭幕。

圖片來源：作者拍攝於 2020 年 5 月初。

太平洋百貨屏東店營運邁入 25 年，每年締造突破 22 億元的營收業績，環球購物中心屏東店 2012 年底風光開幕，打破太平洋百貨在屏東一枝獨秀的現況。屏東市鬧區公園路百貨商圈儼然成形，與一街之隔的逢甲商圈相互輝映，爭食百貨業界大餅，屏東百貨業正式宣告進入戰國時期。

太平洋百貨公司於 1997 年 9 月成立於屏東市公園路、中正路口原本的屏東縣政府舊址，地下四層、地上七層，定位以領導流行、高級形象及機能豐富的全客層百貨公司。以全系列商品提供購物休憩環境，滿足消費大眾一次購足的便利需求，並以「地方共榮」的經營理念深耕南台灣。承租毗鄰中華路舊台電辦公大樓的二館「sunny park」於 2013 年底開張，地上一樓、地上四樓。

屏東太平洋百貨於 2013 年底開設「sunny park」二館，成功匯聚消費客群，由於太平洋商圈位處屏東市中心商業鬧區，人車壅塞，民眾往來本館和二館之間，必須穿越中華路，險象環生，二館開館以來，經常發生顧客過馬路時不慎跌倒，或是與車子擦撞情事，基於公共安全考量，

太平洋百貨公司決定斥資開闢空橋。2016年完工啟用，蔚為屏東太平洋百貨公司的顯目地景。<sup>8</sup>



圖 13 太平洋百貨屏東店二館「sunny park」於2013年底開張，連接本館與二館的空橋2016年底完工啟用。

圖片來源：作者拍攝於2020年5月初。

不同於太平洋百貨訴求中、高齡消費人口，環球購物訴求對象定位學生族群、青年朋友，商品從平價至中高價位，看準屏東地區的消費潛力與品味，導入日本AEON Mall 營運管理，以複合式購物中心創造出以客為尊的企業核心價值。

環球屏東店位於屏東市公園路及仁愛路口，與國立屏東女中僅一街之隔。營業面積近萬坪，營業樓層為地上六樓，並有地下二樓和地上二樓近2500坪汽機車停車場。以年輕族群、全家庭為經營概念，有國賓影城、男女百貨品牌、親子品牌等全客層商品，2012年12月15日風光開幕。

<sup>8</sup>2016年12月2日《自由時報電子報》屏東第1座百貨空橋 13米斥資1200萬  
<https://news.ltn.com.tw/news/life/breakingnews/1905094>

屏東地區除了太平洋百貨之外，自此又新增一處大型購物中心可供選擇，創造上千個就業機會，帶動整體商圈活絡。

原本屏東百貨業界只有太平洋百貨屏東店一枝獨秀，太平洋商圈與一街之隔的逢甲商圈搶攻消費人潮，分食百貨業界大餅，在環球購物屏東店加入營運後，太百和環球的公園路商圈儼然成形，和逢甲路商圈形成犄角之勢，相互競爭，互別苗頭，開啟屏東百貨業界的戰國時代。



圖14 位於屏東市公園路及仁愛路口，與屏東女中僅一街之隔的環球屏東店2012年12月15日風光開幕。

圖片來源：作者拍攝於2020年5月初。

環球購物中心屏東店經過9年多來的營運，此期間，歷經10個農曆春節、寒暑假連續假期，環球購物中心2014年全台五店營收近100億元，主要是屏東店與中和店增添成長動能，全台五家店，2014年甫對外徵才百人，2015年第一季營業額包括中和店與板橋店、屏東店等均有兩位數以上成長。其中屏東店連續三個月出現盈餘，原屏東店長階段性任務達成轉調新左營店。<sup>9</sup>

<sup>9</sup> 《屏東縣百貨商場世紀興衰》，屏東大學「2016年第12屆南台灣社會發展學術研討會：何謂『屏東學』？屏東研究的回顧與展望」-參、屏東的經濟。85頁-87頁。2017年12月出版。

值得一提的是，由於屏東地區消費習慣使然，對於環球購物中心屏東店各樓層的商品分類，乃至於館內行進動線導覽規劃，消費大眾咸認，未來或許還有改善的空間，更符合屏東鄉親的期待與實際需求。

為了迎接挑戰，老字號的屏東太平洋百貨自2012年10月起著手全面改造門面，除了斥資600萬元打造電視牆，未來電視牆還將外租播出各式流行商品訊息與重要賽事，不僅租金挹注，也引起屏東消費者注目，而為了鞏固屏東消費客源，太平洋百貨並對一樓化妝品樓層進行改裝，除了原有SKII、蘭蔻、雅詩蘭黛等一線化妝品牌專櫃，還將加入黛珂、ANNA SUI等年輕名媛最愛的新櫃位。

太平洋百貨強調，屏東環球購物中心以影城與餐飲為主力，太平洋百貨則鎖定30歲以上女性客層為主，且強化化妝品與服飾的忠誠客源，兩店並不衝突，反而將共創商圈榮景，預期屏東店在改裝與新櫃挹注下，全年營業額仍可上看25億元。<sup>10</sup>

## 八、屏東百貨商圈的發展趨勢

近年來，百貨公司具有朝大型連鎖化發展，與外商合作愈顯頻繁，並且高度集中都會區，以及經營策略由同質化走向差異化等特色。

其次，大型財團由於資本雄厚，發展百貨連鎖成為時下普遍的現象。屏東地區這類型的百貨公司早期有三商，晚近則有太平洋SOGO、環球購物，還有2014年初無預警歇業的名佳美等。

<sup>10</sup>2012年10月23日《中時電子報》冠德環球購物中心屏東對決太百。

(<https://tw.news.yahoo.com/%E5%86%A0%E5%BE%B7%E7%92%B0%E7%90%83%E8%B3%BC%E7%89%A9%E4%B8%AD%E5%BF%83%E5%B1%8F%E6%9D%B1%E5%BF%8D%E6%B1%BA%E5%A4%AA%E7%99%BE-213000798--finance.html> )



圖 15 so go 太平洋百貨與環球屏東店同樣位於屏東市公園路，公園路商圈儼然成形。

圖片來源：作者拍攝 2020 年 5 月初。

值得探索的是，台灣的百貨業目前較多與日商進行技術合作或合資，這種合作關係由於過度倚重提供技術的廠商，對國內百貨業的未來發展可能產生不良影響，但是這種與外商合作的關係，在全球產業國際化的趨勢及消費者需求的引導下，方興未艾，仍將主導潮流趨勢，蓬勃發展。

為了區隔市場的差異性，百貨公司經營策略也逐漸由同質化走向差異化，這種經營策略一方面是因應個性化消費時代來臨，另一方面是來自百貨業的成長階段已進入成熟期。

由於廠商密度高且競爭激烈，所以百貨業者必須在市場上尋求具有發展潛力的生存利基，才不會被激烈的市場競爭淘汰。



圖 16 屏東火車站前逢甲商圈的永福路段商家林立。

圖片來源：作者拍攝於 2020 年 5 月初。

檢視現階段屏東市的兩大百貨商圈，包括太百、環球所形成的公園路商圈，以及屏東火車站前體育用品、銀樓精品服飾串聯形成的逢甲商圈，兩者各具優缺點。公園路商圈的優勢為產品種類繁多，地理位置絕佳，資本雄厚，所處的公園路商圈為屏東市中心鬧區大型商圈，附近有屏東公園綠地、屏東美術館、武德殿演武場、介壽圖書館、萬年溪畔串聯的藝文廊道，加上毗鄰中正路屏東縣警察局，治安無虞，更容易吸引消費大眾前往光顧。

至於逢甲商圈，雖然擁有交通便捷的競爭優勢，屏東市鄰近鄉鎮暨外縣市消費大眾進入屏東市，直接融入逢甲商圈，由於周邊同質業者競爭激烈，同質櫃位重複性過高，零星商家，選擇性過於單調，往往無法突顯商品獨特性為其劣勢。加上客源層面過小，無法吸引到更多消費者。近年來逢甲商圈逐漸沒落，逢甲路段部份店家不堪長期虧損，閉門招租，結束營業，業者慘澹經營，勉力支撐，其來有自，亟待融入嶄新元素，突顯業者特色，加強行銷策略，創造消費誘因，以廣招徠。

以屏東市太百、環球兩家百貨公司為例，前者訴求中、高齡消費者，商品售價傾向中、高價位；後者鎖定學生、青少年族群，商品平價，滿足消費者購買力。

至於太百、環球所形成的公園路商圈，和一街之隔的逢甲商圈也有極明顯的差異性。公園路商圈是財團經營的大型連鎖百貨，逢甲商圈由精品服飾、銀樓珠寶、體育運動商品，以及所謂的「學生街」新潮流行串聯形成，多屬獨資經營。發揮一定程度的群聚效應。兩處商圈都有其特色和魅力，各擅勝場，各有所長，訴求不同消費對象，瓜分百貨業界市場。<sup>11</sup>

## 九、結語

歷經七十載風華歲月，回顧屏東市百貨業發展史，一路從披荊斬棘，篳路藍縷，到如今的光輝燦爛，大放異彩，每一位經營者戮力以赴，辛勤付出，為庶民經濟點綴妝扮了色彩，豐富了民生消費生活，滿足衣食住行育樂之所需，帶給無數消費大眾曾經擁有的過往美好回憶。

回首屏東百貨業的流金歲月，從上個世紀40年代台灣光復初期，到21世紀20年代，百貨公司一路蛻變轉型，伴隨消費大眾成長。從早年採購日用品的基本生活需求，到爾後增添的美食饗宴、圖書藝文、商旅休閒，乃至於晚近附加的視聽娛樂，時至今日，逛遊百貨公司，享受冷氣吹拂，浸淫在目不暇給，瀏覽選購樂趣的輕鬆氛圍之中，已經成為消費大眾生活的日常。

如今，百貨公司早已超脫單純的消費市場購物選擇，除了具備實際的多元化功能性之外，更兼具有城市美學的帶動創造者、市民生活看板、活動式地標、都會風情畫的實質性意涵，百貨公司牽動著整座城市裡每個人的悲歡離合、喜怒哀樂。

<sup>11</sup> 《屏東縣百貨商場世紀興衰》，屏東大學「2016年第12屆南台灣社會發展學術研討會：何謂『屏東學』？屏東研究的回顧與展望」-參、屏東的經濟。90頁-92頁。2017年12月出版。

歷史的腳步未曾停歇，時代的巨輪不斷往前推進，翻開屏東市百貨業一頁頁滄桑史，回顧過往，思緒不禁被帶回到往昔歲月，令人緬懷追憶，頓時興起物換星移、白雲蒼狗之慨嘆。

「前人種樹，後人乘涼」。緬懷曾經為屏東這塊土地的庶民經濟戮力付出的每一位辛勤耕耘者，前人奮鬥拼搏的雙手，所發揮的智慧和流下的血汗，為後人奠定完備穩固的基業，寫下屏東百貨業精彩絢爛的美麗篇章，繼往開來，再創新猷。

展望未來，期待屏東的百貨業承先啟後，再接再厲，並肩攜手，共創未來，期盼開創屏東百貨業的新願景，締造屏東百貨業界下一個階段的里程碑！

## 參考文獻

### 網路資源

- 1.《黃振三(1913-1993)先生回憶錄》／網路《news blog》未出版。（網址聯結：<https://blog.xuite.net/h660112/wretch/122313268>。）
- 2.黃振三先生口述歷史訪談紀錄（黃振三口述歷史訪談記錄1990-1993）未出版。

### 論文專書

- 3.《屏東縣百貨商場世紀興衰》，屏東大學「2016年第12屆南台灣社會發展學術研討會：何謂『屏東學』？屏東研究的回顧與展望」-參、屏東的經濟。73頁-99頁。2017年12月出版。
- 4.重修《屏東縣志》產業型態與經濟生活，第十二章戰後屏東的經濟生活第三節，屏東的經濟發展，155-157頁，2014年10月出版。

## 報章雜誌

5. 2014年3月10日《中國時報》本土美妝連鎖名佳美倒店。（網址聯結：  
<https://www.chinatimes.com/newspapers/20140310000352-260114?chdtv>。
6. 2012年10月23日《中時電子報》冠德環球購物中心屏東對決太百。（網址聯結：<https://tw.news.yahoo.com/%E5%86%A0%E5%BE%B7%E7%92%B0%E7%90%83%E8%B3%BC%E7%89%A9%E4%B8%AD%E5%BF%83%E5%B1%8F%E6%9D%B1%E5%B0%8D%E6%B1%BA%E5%A4%AA%E7%99%BE-213000798--finance.html>）。
7. 2016年12月2日《自由時報電子報》屏東第1座百貨空橋13米斥資1200萬（網址聯結：<https://news.ltn.com.tw/news/life/breakingnews/1905094>）。

(屏)(東)(市)

百貨業的流金歲月 ►►►►►►

# 活躍的高齡學習— 以屏東地區樂齡大學為例

/ 簡嘉瑩\*

## 摘要

近年來，台灣地區受到低生育率的影響，將於2025年進入超高齡社會，依台灣南部縣市人口老化指數，屏東縣名列前茅，屏東地區面臨地區65歲老化人口逐漸攀升，屏東縣潘孟安縣長於2014年正視並積極解決高齡老化問題，以「幸福屏東、在地老化、安居大社區」的概念，積極整合在地資源，建造在地網絡，培育多元人才，希望能夠透過老少共學的概念，營造更好的活躍老化的方式。

屏東地區目前高齡學習者管道，包括在地大學開辦樂齡大學、鄉鎮市社區學苑、各區域建置樂齡學習中心等多元管道來學習。屏東地區共有4所大學開辦樂齡大學，分別為屏東大學、屏東科技大學、美和科技大學及大仁科技大學，透過樂齡大學開設的課程能夠更深入發展本土化、社區化、多樣化的高齡學習，建造無界限的老人友善城市。透過有效的規劃管理讓屏東地區高齡教育有洞見未來的眼光。

關鍵詞：樂齡大學、高齡者、高齡學習

---

\*作者為國立中山大學教育研究所博士生。

# 壹、前言

全球人口老化議題，已逐年深受國際重視，在世界衛生組織(World Health Organization,WHO)於2002年提出《活躍老化：政策架構》，並且倡導活躍老化 (active aging)的核心價值，為了要提升老年人的生活品質，要使老化成為正面的經驗，使健康、參與、安全達到最適合的狀態，目前世界各地也還在探討這方面的問題架構 (WHO,2002)。

近年來，台灣地區受到低生育率的影響，依經建會「中華民國2012至2060年人口推計」報告之中，預估民國111年新生兒的出生數趨近於死亡數，換句話說，當國內生育率持續下降的情況尚未改善前，我國人口負成長現象會提前發生，亦指將高齡社會提前到來（經建會，2012）；從國家發展委員會(2020)《中華民國人口推計(105至150年)》指出，我國將於2025年進入超高齡社會，並於2018年成為高齡社會超過14%，預估將2025年成為超高齡社會超過20%。根據世界衛生組織(WHO)將65歲以上的人口定義為老年人，當老年人口占總人口比例之7%，認定為高齡化社會；老年人口比例超過14%，則為高齡社會；老年人口比例超過20%，就成為超高齡社會，從「老化指數」來看，目前台灣在亞洲國家僅次於日本，預估至2050年會超越日本，成為亞洲最高齡國家。（樓玉梅、范瑟珍，2010）。

依台灣南部縣市人口老化指數來看，屏東地區名列前茅，其數據顯示屏東人口老化程度嚴重，因此對於地區高齡者的生活規劃及健康老化等課題必須重視。現今台灣不僅所有縣市皆已達到高齡化社會之門檻，更已有近二分之一縣市步入高齡社會，由此可見因應人口高齡化策略產生之急迫性。以2018年底屏東縣為例，65歲以上人口已經達15.58%，屏東地區正式步入高齡社會（內政部，2019）。

屏東地區位處熱帶，經濟發展以農業為主，因地形分布從東部的中央山脈至西部的平原地區，幅員廣闊，因此在自然、社會及人文條件皆

呈現多元的發展，其而在歷經數百年南島語族文化與漢人文化的長期交會後，內陸山地為原住民空間，平原、海岸轉為漢人移民空間，丘陵地則為其間之過渡區。在族群分布的多元下，更增加文化多元的風采。其地理及族群分布來說，閩南族群大多分布於西側及南側沿海之地區、客家族群集中於中部地區，原住民族群則多集中於東側山地地區，外省人人口比例較少，且散布於各個鄉鎮市在不同的族群內，生活型態的差異使得高齡者特性也將有所不同，包含飲食文化、語言、宗教、建築風格及族群精神，各有自己發展的特色及不同的展現方式（趙康齡，2002）。

在這個多元族群文化氛圍下，屏東地區面臨地區65歲老化人口逐漸攀升，屏東縣潘孟安縣長於2014年正視並積極解決高齡老化問題，以「幸福屏東、在地老化、安居大社區」的概念，積極整合在地資源，建造在地網絡，培育多元人才，以「一鄉一日照、一村里一據點」為高齡政策目標，希望從基層建構出高齡照護的完整體制，甚至希望能夠透過「老少共學、青銀共好」的概念，讓青年和高齡長者有機會融入彼此的生活圈，有效讓高齡者擺脫年老的孤獨感及社會脫節感，營造更好的活躍老化的方式（吳麗雪、王慧蘭，2019）。

在屏東縣政府大力促使下，2016年由國民健康署與台灣城市健康聯盟聯合辦理之「第八屆台灣健康城市聯盟季高齡友善城市獎項評選」榮獲高齡友善城市的卓越獎，其獎項肯定屏東地區對於高齡者提供友善的生活城市及生活照顧，讓高齡者能夠安心在地老化（紀雅丰，2017）。教育部也於2006年《邁向高齡社會老人教育政策白皮書》中指出，為了使高齡者自身的生活安排、心理與生理的需求皆達到有效的照護，其老年生活能夠有正面的經驗，持續健康、參與和安全的機會，以達到活躍老化，並促進高齡者老年的生活品質。因此，對於高齡者有效的高齡教育政策，因以終身教育為目的，建構有效的高齡學習知識體系，以鼓勵高齡者積極參與學習及健康老化（教育部，2006）。被人照顧的高齡

## 活躍的高齡學習 -

以屏東地區樂齡大學為例

者，他們可以活躍老年的生活、藉由社交性及團體性的活動，讓老年人可以照顧更老的長者，成為社會新興的一群生產人口，除了提升高齡人口的身心靈健康外，進而減輕社會、經濟、醫療環境等各面向的總體負擔。故對於高齡者的學習需求，以及滿足人生其他成功老化的議題需要被重視。

近幾年來，有關高齡相關研究，大多為老年長照關懷課題，如討論社區關懷據點、老年機構的探討（薛郁蓁，2014；戴品芳，2016；涂麗莉，2019），或者是休閒活動、活躍老化及益智活動延緩老化（邱容鈴，2019；李姿瑩，2015）等研究為多，鮮少對於高齡學習的相關研究及討論，但是目前不能再以福利服務的角度來看待老人的問題，而是要將學習視為高齡生活部分(Lamdin & Fugate,1997)，才能有效活躍老化，讓高齡者活得有尊嚴，相對於社會責任課題也能有所依歸。

## 貳、台灣地區樂齡大學現況

高齡學習是一種學習權力被激發概念，有組織計劃性的高齡學習且讓高齡學習型態多元，除了由大學校院、社區等來提供高齡課程，也有以高齡學習中心或類似機構來設計專門課程，提供高齡者參與學習，無庸置疑的展現出高齡學習的重要性（楊國德，2013）。

從2008年教育部開始推行樂齡學習至今，其學習的意義是指高齡學習者能夠快樂學習，並將年齡在55歲以上的（中）高齡者，在65歲退休年齡前，對於自己的老化時間作準備，並能達到成功老化的境界（魏惠娟，2012）。教育部所規劃的樂齡學習機構和方式，在2008年先以「老人短期住宿」方式讓樂齡族能夠進入大學校園，其此機構發展異於其他高齡教育開辦模式，從日數課程轉變成學期制課程，比照大學方式學期制上課模式，陸續出版相關高齡學習的參考教材，對高齡教育的發展確實有不一樣的成效，尤其對於以往如長青學苑、樂齡學習中心之處在於其高齡學習者的社經背景及教育程度均高，對許多創新或挑戰之課程皆

保持開放的態度（胡小玫，2018）。

現今，在國內大學院於99學年度配合教育部高齡學習政策推動相關「樂齡大學」計畫，且於2011年正式開辦，其相關辦理內容及開班形式為年齡滿55歲之國民身體健康情況良好（可行動不需扶持，無照護需求），能夠參與上課課程，其課程內容包含包括班級課堂教學、代間學習體驗及參訪活動等相關課程，其各類型的課程分配，可以按照各辦理學校之發展特色規劃，希望高齡者能夠透過多元的學習的方式及獲得獨立自主、學習發展的機會（教育部，2017）。目前台灣地區樂齡大學開

年度	99	100	101	102	103	104	105	106	107	108
開班數	56	84	98	98	101	103	107	106	107	101
總計	961班									

資料來源：自教育部樂齡學習網(2020)：<https://moe.senioredu.moe.gov.tw/>

屏東地區目前高齡學習者推行的方式，包括在地大學開辦樂齡大學、鄉鎮市社區學苑、各區域建置樂齡學習中心等多元管道來學習；尤其在教育部的積極協助下，透過所在區域鄉鎮市地方特色及民眾需求，結合專業人員及志工團隊一同參與，規劃的活躍老化核心課程，其包含樂齡核心課程：以活躍老化課程為主；自主規劃課程：依地方資源、特色、中高齡者興趣、需求等規劃；貢獻服務課程樂齡志工進修課程、樂齡學習服務社團。使參與的長者能繼續學習及社會參與，促進學習、改變與增能，讓身心健康、生活安全，提升生活品質，達成樂齡學習及終身學習的目標（屏東樂齡學習網，2020）。

在課程融合部分，縣市辦理高齡者長照課程融入學習，透過國、高中的課程規劃及社團活動，注入教育新思維，讓學生學習高齡的社會問題，提前了解長者在心理與生理變化、飲食營養、醫療知識、人際關係及友善的環境營造等，積極讓學生了解且讓長者和年輕世代多接觸的機會（吳麗雪、王慧蘭，2019）。反觀，大學學習階段對於高齡的培育僅

## 活躍的高齡學習 -

以屏東地區樂齡大學為例

在於建立產學合作關係，培育產業人才，除了長照服務的課程鮮少安排，樂齡學習的課程也未被凸顯。在大學端設置高齡學習的好處是大學在高齡學習開設過程中，能以終身教育為目標及大學對於高齡者負起重要的社會責任更應該扮演提供年輕人與高齡者互動的場所，對於家庭模式漸漸式微的當今社會氛圍，是一個良善循環的互動管道。因此，在大學中開辦有關高齡者學習課程，經由課堂討論及創造話題互動過程中，增加學生與高齡者的互動機會，促進代間融合，在師資與設備部分，符合高齡者發展人際、保健身心、培養個人嗜好、妥善規劃退休人生，以有效因應高齡者學習的需求，並成為樂齡學習的一員為目標（陳振琪，2012）。

從歷年全國樂齡大學開班數來看，在大學開設樂齡學習的上課模式，雖有別於一般高齡學習課程的規劃，其對於高齡者的學習型態與傳統模式的改變，除了在資源上的整合有效外，開發多元學習模式與創新學習管道，營造友善高齡學習環境，確實是一大突破，在大學校園內開設高齡的學習場域，對於高齡學習者來說也是一種新的學習體驗。

2018年我國即將正式成為聯合國所定義的高齡社會，在全國老化城市名列前茅的屏東地區，在高齡政策可以從不同的面向進行改變，從長照的概念來看，讓長者老有所本，在地老化；從學習的需求層面，除了鄉鎮市配合地方社區的開設樂齡課程之外，也可以運用大學的學習資源，不在只限於產學合作的面向，也能夠妥善規畫樂齡課程，讓屏東高齡友善城市，成為健康層面完善，高齡者學習加深加廣，跳脫長照的新思維，對高齡者的照護全面性發展。

## 參、屏東地區樂齡大學課程規畫類型及需求

根據屏東縣老年人口分布的概況來說，55 歲以上（中）高齡人口計 276,227 人，占全縣人口比例達 33.96%（屏東縣民政處，2020），因應人口結構老化及平均壽命延長的高齡社會來臨，屏東縣積極打造成為老人

適宜居住的城鄉，為落實有效高齡學習政策，積極推動成人教育、長青學苑、市民學苑、社區大學等設立，讓高齡學習者能夠樂活學習。

教育部於2017提出《高齡教育中程計劃》其宗旨，高齡教育的角度為高齡學習者做好積極的準備，舉凡健康維護、理財規劃、家庭人際關係、代間融合、休閒旅遊、技藝傳承、社會參與，甚至人力再開發等方面，或者是在長期照護上都將是未來高齡者所需要學習的課題（教育部，2017）。為了讓55歲以上的（中）高齡者有更多元的學習機會，鼓勵各大學校院開設符合高齡者需求之教育機構，希望讓高齡者了解自己並具有自主性，與任何人皆處於對等的地位，能夠有效與社會接軌，面對生命能處之泰然，安然面對死亡，統整自我人格，達成自我掌控，實現自我目標。

為因應高齡人口遽增及其龐大的學習需求，如何提供高齡者需要的學習方案相關課題值得被重視，根據聯合國世界衛生組織(WHO)的活躍老化政策，概念係奠基於對老年人權的尊重，及國際老人年所提出的五大項原則包括：獨立、參與、尊嚴、照顧、自我實現等，強調全民在邁向老化的過程中，仍享有各種公平的機會和對待的權利並將活躍老化界定為個體在老化過程中，為個人健康、社會參與和社會安全尋求最適當發展機會，以提升老年生活的品質(WHO,2002)。因此，如果要滿足所有高齡人口的學習需求，以目前一般的教育活動可能無法達成終身學習的理想，必須發展各種不同型態的學習活動。有鑑於此，教育部積極推動高齡教育及學習活動，以及學習者的學習需求，規劃活躍老化五大領域主題，作為高齡者學習的核心課程，試圖突破以往以興趣休閒為主的課程框架。教育部有關樂齡大學學習課程規劃中，主要分為高齡相關課程（占20%以上）：以了解老化及社會高齡化的挑戰與因應；健康休閒課程（占20%以上）：以認識現代社會生活必須瞭解之新知為主；學校特色課程（占40%以上）：以承辦大學校院之發展特色或重點領域為主（含自創課程）；生活新知課程（占10%以上）：科技新知、資訊課程、性別平等（含子女姓氏選擇及財產平等繼承等）、人文藝術、生活法律（含家

## 活躍的高齡學習 -

以屏東地區樂齡大學為例

庭暴力防治、姓氏選擇及財產繼承等）、消費意識與權益等，亦可結合大學通識課程或融入其他相關課程辦理，希望透過大學比照大學學期制度，依學習分每週提供6小時學習課程，讓長者在優質的校園，共享大學校院的資源；同時，與大學生共同上課及互動，希望藉由學習使晚年生活更加燦爛精彩。（教育部，2020）。其課程主軸及內涵規劃如下：

表一 樂齡大學課程規畫主軸

課程主軸	課程內涵
高齡相關課程 (占20%以上)	以了解老化及社會高齡化的挑戰與因應，如高齡社會趨勢、預防失智症、憂鬱症、生命教育、用藥安全、交通安全教育、拒菸反毒、活躍老化策略、高齡者的終身學習與在地老化、如何做個快樂的樂齡族、生涯規劃、人際關係與溝通、心理壓力與調適、生命歷程與角色、靈性教育、生命。
健康休閒課程 (占20%以上)	健康管理、養生保健、心理健康、健康體適能、電影與音樂欣賞、旅遊學習及降低不法醫療、藥物、化粧品與食品對人體健康之危害等。
學校特色課程 (占40%以上)	以承辦大學校院之發展特色或重點領域為主（含自創課程），如：生命關懷、海洋生態、海洋教育、觀光餐飲、導覽解說、科技數位媒體、技能輔導及藝術教育等。
生活新知課程 (占10%以上)	科技新知、資訊課程、性別平等(含子女姓氏選擇及財產平等繼承等)、人文藝術、生活法律（含家庭暴力防治、姓氏選擇及財產繼承等）、消費意識與權益等，亦可結合大學通識課程或融入其他相關課程辦理。

資料來源：教育部樂齡學習網，2020。

台灣老化程度嚴重的屏東地區，共有4所大學開辦樂齡大學，分別為屏東大學、屏東科技大學、美和科技大學及大仁科技大學，其開課內容如下：

課程規劃				
學校名稱				
美和科技 大學	高齡相關課程	健康休閒課程	學校特色課程	生活新知課程
	活躍老化策略	樂齡美顏保健	健康飲食製備	性別平等教育
	志工服務學習	樂活運動健身	音樂照顧活動	藝術欣賞
	拒煙反毒	影像閱讀與解析	發酵食品介紹與製作	
	預防失智症	旅遊學習	食藥用菇蕈栽培	
	人際關係與溝通	中醫養生與保健	志工活動	
	用藥安全		彩色健康包子	
	快樂的樂齡族			
	人際關係溝通技巧	銀髮瑜珈	山林教育與環境永續	世界電影節/ 影片欣賞
	銀髮長期照護與政府資源	腳底按摩	創意書法	環境議題 (水資源)
大仁科技 大學	銀髮生理/心理學(進階)	營養學概論	中國文字好好玩	非營利組織案例分析
			幻奇藝術表達	
			世界文化遺產	
	如何當個快樂的樂齡族	養生氣功	水彩創作	樂遊趣
		易經文化與人生進退美學	唱歌學日語	新材料與數位媒體
屏東大學	精油摸香與探索	脈輪	3D動畫製作	烘焙
			動漫課程	藝術環保酒瓶製作
			Q版人物製作	
			農村城鄉美學	
			原住民節慶體驗	

## 活躍的高齡學習 -

以屏東地區樂齡大學為例

屏東科技 大學	銀髮鼓動	爺奶總動員	蛋品、禽肉品乳 製品等營養健康 及應用	旅遊日語小教 室
	靈性教育	身心活化	台式傳統美食製 作、異國料理	人文藝術
	樂齡理財藝術	年生活好自在	智慧農業	生活法律小常 識
	交通安全教育	抗老化策略-	生活與化學、樂 齡藝術家、生活 美學	性別意識 融入樂齡 生活
	活躍老化心智 活動	「食」在健康	抱願之旅	
	生命歷程與角 色	醫學新知	園導覽	
	生活規畫與實 踐	旅遊學習	綠色療癒小品	
	銀髮鼓動			

資料來源：各大學108學年度樂齡大學招生簡章，108。

屏東樂齡大學課程規劃開課屬性來分析，108學年度屏東地區樂齡大學開設課程數共75門課程，高齡相關課程（19門課）佔25%、健康休閒課程（18門課）佔24%、學校特色課程（25門課程）占33%及生活新知課程（13門）占17%，其符合教育部所規定樂齡大學課程主軸的規劃，其課程規劃比重上，高齡自我老化及健康知識與學校特色課程及生活新知課程，各占一半比例，顯示屏東樂齡大學在於高齡者的活躍老化與終身學習需求的規劃並重。依據上述課程結果分析，表示屏東地區樂齡大學的課程規劃落實高齡者終身學習需求是指高齡者為達到所期望的水準或成就，藉由老人教育啟迪來滿足或達到期望水準的學習課程，是以高齡教育課程應以社區化、多元化、個別化學習需求為規劃依歸，始能透過教育的潛移默化，提高高齡者的生活品質和超越自我、貢獻社會。

樂齡大學的課程架構分析，本文參考魏惠娟〈2002〉一書中運用高齡學習者需求相關理論之分類說明，與魏惠娟、李雅慧〈2014〉調查全

國性老人學習需求研究之規範性需求課程問卷題目，將高齡學習主題分做五大部份，本文擬將與屏東地區開設之樂齡大學課程內容作初步分析。

首先，依McClusky在1971年「白宮老人會議」(White house Conference on Aging)中對於高齡者的學習者需求提出五大層面分類，其分類如下：

1. 應付的需求：為生存的需求，高齡者因為身體老化容易造成生理與認知功能的退化，其次原有的社會互動能力也會衰退，因此須規劃出有關樂齡學習者應付性的課程。

2. 表現的需求：是指活動的參與，透過活動參與的過程內化為自己內在學習回饋，例如在參與的過程中得到滿足感、參與感，或是從體驗性活動或社交性活動中得到樂趣。透過這類型的需求，讓高齡者能夠重拾過去的興趣或是培養自己準備老化的興趣。

3. 貢獻的需求：高齡者能夠持續幫助別人來增建自己的價值，提升自我價值感及存在感，並滿足自己心理需求，因此大多數的高齡者都有服務他人的心態與作為。

4. 影響的需求：高齡者面對社會重大議題或是一些大眾性事務態度，透過服務性組織、社群團體及非營利機構，來滿足自己的社會影響力。相較來說，對於高齡學習者反而是一種學習的動力與增加知識的來源。

5. 超越的需求：透過回顧自己過往的人生，並成功接受老化，對於高齡者來說，死亡的議題離它們很近，因此他們需要比其他年齡層的人更積極面對，甚至是一種階段性任務的思考。

從魏惠娟、陳冠良、李雅慧(2014)調查全國性老年人學習需求研究，其設計問卷可將樂齡大學課程分為(1)生活安全：居家、交通及用藥安

## 活躍的高齡學習 -

以屏東地區樂齡大學為例

全，防止詐騙及緊急通報等教學內容。(2)運動保健：認識老年常見疾病等學習內容，如營養常識及健康之道的了解，規律運動及睡眠品質等課程。(3)心靈成長：對於臨終生命意義及信仰心靈層面的探討，且活化記憶力、學習正向思考及社會重要議題與趨勢教學課內容。(4)人際關係互動：群體生活如家人相處、社團活動、科技的應用、結交朋友、旅遊學習等教學內容。(5)貢獻服務：志工服務、親友照顧、人力資源開發等教學課程。

綜合上述，對於高齡學習需求的課程分類來說，有關應付日常生活的需求，其包括對於自我身體的老化、身體功能的退化等到居家生活、交通及用藥安全等，皆是高齡者在面臨自我老化的過中所需要理解的；透過活動的參與了解群體的生活，包含家人相處、代間學習或結交朋友、旅遊等都是在高齡學習的在退休後所可能面臨的問題，藉由活動的參與及對自我老化的理解進階到對於心靈層面的思考，對於臨終、生老病死的思維及看法，皆可透過學習的過程讓自己從中理解並接納，接著在期許自己的自我接納的過程中能夠貢獻及分享自己所學面對身邊的親友，甚至有餘力還能夠擔任志工，讓自己的生活更有意義。

從高齡者學習需求的課程及主軸來看，目前屏東地區開設之樂齡大學課程規劃上是否有如高齡者學習需求來做分析，其分析如下：

高齡者的學習需求	課程規劃
應付的需求	活躍老化策略、拒煙反毒、預防失智症、用藥安全、樂齡美顏保健、樂活運動健身、影像閱讀與解析、中醫養生與保健、健康飲食製備、發酵食品介紹與製作、食藥用菇蕈栽培、彩色健康包子、藝術欣賞、銀髮瑜珈、腳底按摩、幻奇藝術表達、養生氣功、精油摸香與探索脈輪、水彩創作、唱歌學日語、3D動畫製作、動漫課程、Q版人物製作、烘焙、藝術環保酒瓶製作、樂齡理財藝術、抗老化策略、蛋品、禽肉品乳製品等營養健康及應用、生活法律小常識、醫學新知

表現的需求	人際關係與溝通、旅遊學習、性別平等教育、世界電影節/影片欣賞、易經文化與人生進退美學、原住民節慶體驗、樂遊趣、性別意識 融入樂齡生活
貢獻及影響的需求	志工服務學習、音樂照顧活動、山林教育與環境永續、環境議題（水資源）、非營利組織案例分析、爺奶奶總動員
超越的需求	快樂的樂齡族、如何當個快樂的樂齡族、靈性教育、身心活化、活躍老化心智活動、生命歷程與角色、生活規畫與實踐

由屏東地區開設之樂齡大學規畫的課程中，各大學仍維持著樂齡大學開辦的核心概念，在高齡學習高齡相關課程、健康休閒課程、學校特色課程及生活新知課程規畫，增加了開課內容的多元性，融入了高齡學習者的學習需求外，課程上也有創新及符合時代趨勢的課程，例如3D動畫製作、動漫課程、Q版人物製作，影像閱讀與解析，在貢獻及影響的需求上，增進符合時事的案例及環境的議題等，使用大學教室作為學習的場域，感受年輕族群的氣息，甚至對於代間學習的突破，打破年齡間的隔閡，也是賦予一種社會責任。此外，課程不僅能處理高齡化社會可能產生的問題，亦能超越社會問題，與以往對於高齡學習者需要性的課程如「養生保健」、「家庭與人際關係」、「社會政治」、「退休規劃與適應」、「自我實現與生命意義」及「休閒娛樂」更具不同的規劃與需求（黃富順、林麗惠、梁芷萱，2008），藉由新式課程的規劃，發揮引導社會的力量，期能透過學習，高齡者能產生正向的生命經驗，對社會而言，亦不再被視為負擔或是包袱，而是具有豐富經驗、智慧與高層次思考能力，能引導社會提升的珍寶（盧宸緯，2011）。

## 肆、結論

面臨社會結構的改變，我們是必須要對高齡族群的教育有所規劃與輔導，對於學習者應該不受年齡、族群、區域的限制，因為終身學習已

## 活躍的高齡學習 -

以屏東地區樂齡大學為例

經不再是口號，目前的教育學習已將高齡者視為新興的教育服務族群，屏東縣積極推動高齡友善城市，從長期照護的觀點著手，除了妥善安排長者生活起居的妥善照護。

自2010年度起，政府鼓勵各縣市將高齡友善納為施政重點，並跨局處協力整合民間資源，改善不利長者生活之軟硬設施（衛福部，2020）。另一方面配合教育部於2006年《邁向高齡社會老人教育政策白皮書》中，高齡者於他們自身的生活安排、心理與生理的需求皆達到有效的照護，其老年生活能夠有正面的經驗，持續健康、參與和安全的機會，以達到活躍老化，妥善積極推展高齡者終身學習活動、生活型態及建構生命意義的轉折作系列性的規劃，透過有效的學習模式讓學習方式不再只是平台，更像是個終身學習型組織的社會。

目前屏東地區樂齡大學開設的課程比例來看，高齡相關課程佔25%、健康休閒課程佔24%、學校特色課程占33%及生活新知課程占17%，其確實符合教育部所規定樂齡大學課程主軸的規劃，其課程規劃比重上，高齡自我老化及健康知識與學校特色課程及生活新知課程，各占一半比例，希望未來在課程內容上能夠更深入發展本土化、社區化、多樣化的高齡學習，建造無界限的老人友善城市。透過有效的規劃管理讓屏東地區高齡教育有洞見未來的眼光。透過多元的學習管道了解老化的問題，持續「在地老化、安居大社區」的概念，依照屏東地區各鄉鎮市地區之異質人口結構、族群的多元與地方文化特色，規劃適合的高齡學習活動上，也能夠結合族群的地方特色，在族群層面上閩南、客家及原住民的地方特色、飲食習慣或宗教信仰上的不同，規劃符合當地的特色，以符合在地老化的核心宗旨並能就地域性的差別，在平原、山地及親水地區，提供便利的學習場域，展現高齡者社區在地成功老化之自我實現目標。

未來高齡者除了能夠自我照顧之外，尚能夠自理生活所需，以及積極參與社會活動，期望透過「多元管道、動靜交替」的課程模式，建構出完善且適合高齡者學習的教育體系，豐富高齡者學習內容，保障高齡

者學習權益，讓高齡者生活更多采多姿。

## 參考資料

### 一、中文

- 內政部(2014)。老人狀況調查報告，衛生署福利部，台北。
- 吳麗雪、王慧蘭(2019)。老少共學、青銀共好：屏東長照服務人才培育政策與成效。國土及公共治理季刊，7(1)，113-117。
- 李新鄉、胡小玫(2020)。我國高齡學習政策回顧與展望。台灣教育研究期刊，2020，1(3)，149-175。
- 邱容鈴(2019)。屏東地區銀髮族休閒活動參與及成功老化之研究。大仁科技大學休閒運動管理系休閒事業管理碩士班碩士論文，未出版。
- 紀雅丰(2017)。安居屏東，樂居阿猴城。主計月刊，744，p18-23。
- 胡小玫(2018)。高齡者臨終會談-以融入樂齡大學課程為例。學校行政雙月刊，115，P121-134。
- 涂麗莉(2019)。屏東縣內埔鄉社區關懷據點老人參與動機與滿意度關係之研究。國立屏東大學社會發展學系碩士在職專班碩士論文，未出版。
- 張德永、陳柏霖(2013)。高齡學習者學習行為觀察與評估。文官培訓季刊2013(2)，5-13。
- 教育部(2020)。109學年度教育部補助大學校院辦理樂齡大學實施計畫。
- 陳振琪(2012)。大學校院推展高齡學習方案成功因素之研究。元培科技大學學報，
- 黃富順、林麗惠、梁芷萱(2008)。我國屆齡退休與高齡者參與學習需求意向調查研究報告。教育部委託專案報告。新竹市：玄奘大學成人教育與人力發展學系。
- 楊國德(2013)。國際高齡學習服務的發展趨勢。終身教育11(4)，70-77。

## 活躍的高齡學習 -

以屏東地區樂齡大學為例

- 經建會(2012)。中華民國 2012年至2060年人口推計，行政院，台北市。
- 趙康玲(2002)。我的家鄉-屏東。屏東：屏東縣政府。
- 樓玉梅、范瑟珍(2010)。我國人口變動趨勢之影響分析及政策探討。行政院經濟建設委員99年度自行研究。
- 蔡妍妮(2017)。高齡者的學習需求與學習壓力之調查研究，福祉科技與服務管理學刊，5(2)，97-108。
- 盧宸緯(2011)。高齡學習者數位賦能過程及其課程相關因素之研究。國立臺灣師範大學社會教育學系碩士論文博士論文，未出版。
- 戴品芳(2016)。高齡者社區參與對心理福祉影響之研究：以屏東縣社區照顧關懷據點為例。國立屏東科技大學社會工作系所碩士論文，未出版。
- 薛郁蓁(2014)。屏東地區銀髮族功能性體適能之初步研究。大仁科技大學環境管理研究所碩士論文，未出版。
- 魏惠娟(2012)。臺灣樂齡學習。五南：臺北。
- 魏惠娟、陳冠良、李雅慧(2014)。活躍老化高齡教育課程架構與評析：規範性需求的觀點。中正教育研究，13(1)，45-87。

## 二、外文

- Lamdin, L. & Fugate, M. (1997). Elder learner:new frontier in an aging society. AZ: The Oryx Press.
- McClusky, H.Y. (1971). Education: background issues. White House Conference on aging. Washington, D.C.
- WHO (2002) Active Ageing: A Policy Framework. Madrid, Spain: Ageing and Life Course Program,Second United Nations World Assembly on Ageing Press.

## 三、網路資料

- 內政部統計處(2019)。台灣地區人口老化指數，取自[https://www.moi.gov.tw/stat/news\\_detail.aspx?sn=13742](https://www.moi.gov.tw/stat/news_detail.aspx?sn=13742)

行政院衛生署(2020)。2020健康國民白皮書，取自<https://www.mohw.gov.tw/cp-26-36493-1.html>

屏東縣政府(2016)。屏東縣用心安老，讓長輩沒煩惱奪全國高齡友善城市卓越獎，取自<https://www.cw.com.tw/article/5079755>

屏東縣民政局(2020)。屏東縣109年11月屏東縣人口統計表，取自：  
[https://www.pthg.gov.tw/plancab/News\\_Content.aspx?n=17128CB557641D3A&sms=FEEE3491699A2FC2&s=E66B422AEAE82612](https://www.pthg.gov.tw/plancab/News_Content.aspx?n=17128CB557641D3A&sms=FEEE3491699A2FC2&s=E66B422AEAE82612)

屏東縣政府(2020)。屏東縣樂齡學習網，取自<https://moe.senior.edu.moe.gov.tw/HomeSon/Pingtung/PingtungIndex>

教育部(2006)。邁向高齡社會老人教育政策白皮書，取自[http://www.edu.tw/files/site\\_content/B0039/.pdf](http://www.edu.tw/files/site_content/B0039/.pdf)。Class=2&No=200908250001

教育部(2017)。高齡教育中程發展計畫。取自：<https://moe.senior.edu.moe.gov.tw/UploadFiles/20180205113953507.pdf>

教育部(2020)。教育部樂齡學習網。取自<https://moe.senior.edu.moe.gov.tw/>

大仁科技大學(2020)。樂齡大學簡章，取自<https://a17.tajen.edu.tw/p/426-1017-2.php?Lang=zh-tw>

美和科技大學(2020)。樂齡大學簡章，取自<http://c013.meiho.edu.tw/files/11-1035-2063.php?Lang=zh-tw>。

屏東大學(2020)。樂齡大學簡章，取至<http://www.cec.nptu.edu.tw/files/11-1072-83.php?Lang=zh-tw>。

屏東科技大學(2020)樂齡大學簡章，取自<http://senior.edu.npu.edu.tw/bin/home.php>

## 活躍的高齡學習 -

以屏東地區樂齡大學為例

# 屏東縣加匏朗平埔族 ma-olau祭典的傳統與變遷

## The Tradition and Changes of the Ma-olau Ceremony of the Ping-pu in Gabulong in Pingtung

/ 蔡淑真\*

### 摘要

平埔族是一群最早居住於臺灣島上的平地原住民，因漢人的入墾定居而逐漸離散，至今僅存少數族人。「加匏朗(ga-bo-long)<sup>1</sup>」位於中央山脈南端屏東平原的沿山地區，聚落的居民是平埔族群的馬卡道族，鳳山八社力力社的後裔。加匏朗開始受到學界、文史工作者的關注，是因為以往僅留存於文獻資料中的傳統馬哦嘮(ma-olau)<sup>2</sup>祭典，至今仍展演在聚落居民的生活中；本研究欲探究的課題是加匏朗平埔族ma-olau祭典中堅持的傳統為何？變遷為何？本研究經由次級文獻、現場訪談及田野考察的方法比較1990年至2016年間祭典內容的差異，探討文化復振下祭典的傳統與變遷。

關鍵字：文化復振；田野考察；馬卡道族；祈雨；仙姑祖

\*作者為集美大學美術與設計學院副教授。

<sup>1</sup>以下簡稱加匏朗。

<sup>2</sup>以下簡稱ma-olau。

## 一、前言：平埔族與鳳山八社的力力社在屏東的形成、遷徙與現況

臺灣的原住民有高山與平地兩大族群，首任巡台御史黃叔璥於1724年所著之《台海使槎錄》中的〈番俗六考〉、〈番俗雜記〉等內容，是研究臺灣原住民文化重要參考資料；其中平地原住民又稱平埔族，以臺灣南部「鳳山八社」的記載最為詳細（黃叔璥，1996b, 1996a）。

黃叔璥所記錄的鳳山八社熟番屬於「馬卡道」族，包括大木連（又稱上淡水）、麻裡麻侖（又稱下淡水）、阿猴、塔樓（又稱搭樓）、大澤機（一稱武洛）、力力、茄藤、放索等（楊鴻謙、顏愛靜，2005: 37）；分散居住於臺灣南部屏東平原東港溪及高屏溪流域的上游地區；1636年這兩個流域上的大小放索<sup>3</sup>、淡水<sup>4</sup>、大木連<sup>5</sup>、塔樓<sup>6</sup>等社歸順荷蘭人（黃瓊慧、吳連賞，2008: 26）；直到明鄭及清領台(1661-1895)的235年間，鳳山八社的地域分佈才開始改變。從清康熙年間開始，為配合清政府的理番政策與戰略，再加上清政府沉重的徭役及漢人藉由典租、承買等方式在屏東平原活泉帶定居、繁衍等原因，鳳山八社族人遷就隘、屯、養贍埔地造成人口移往不利農耕的沿山地帶（陳怡君，2001: 4）；楊鴻謙、顏愛(2005:77)認為從乾隆年間開始的地權虛有化造成平原上平埔族人的土地喪失，由中國沿海湧進臺灣的漢人掌握土地的實質權力，平埔族人為謀生計往山腳地帶遷徙；失去土地的族人在政治的影響下造成文化與社會的變遷，導致各種民俗的喪失（楊克隆，2018:74;趙文榮，2001: 97）。

<sup>3</sup>屏東縣林邊鄉

<sup>4</sup>屏東縣舊稱阿猴(屏東市)

<sup>5</sup>屏東縣萬丹鄉上社皮

<sup>6</sup>屏東縣九如鄉

施添福(1998)提出屏東平原的山麓沖積扇帶不僅僅是地理上的劃分，也是區隔人群的界線。根據資料顯示在1909年的平埔調查中，屏東平原的熟番人口八成住在沿山地帶，而1915年的戶口調查中，平埔族人口較多的十二個村莊，除了溝仔墘外，其餘均位於沖積扇帶（陳怡君, 2001: 4）。李國銘(2000:88)觀察到屏東平原東港溪南岸沿山地帶的區域性特徵，並認為連庄式的祭典傳達出平埔族群的「我群意識」，而這個"我群"代表的是鳳山八社中，力力、茄藤、放索三社的平埔族後裔。簡炯仁(2006: 397-398)提出"力力社的祖居地是東港溪下游屏東縣崁頂力社，是屏東平原活泉帶及濱海沖積平原帶交接地區，為水源豐裕，農耕發達的地方"，但遷居後的力力社番埔地，則位於東港溪上游沖積扇端的礫石層地帶，缺乏深厚的土壤，無法涵養水源，為不適耕區，僅能從事粗放旱作；因此力力社的平埔後裔一遇到旱期，就必須長途跋涉到祖居地進行祈雨儀式；而加匏朗平埔族人就是力力社的後裔之一。

1719年（清康熙58年）鳳山縣令李丕煜與陳文達合修的《鳳山平原誌》〈山川圖〉中，在屏東平原的沿山一帶首見「加無朗社」的名稱（李丕煜、陳文達et al., 1993）。又1724（清雍正2年）首任巡台禦史黃叔璥的《台海史槎錄》之〈番俗六考〉「南路鳳山傀儡番」中記載著管轄柯覓社、擺律社及君侖留社等三社的「加務朗社」（黃叔璥, 1996b），此與康熙年間的「加無朗社」應指同一番社。潘孟鈴(2000:50)分析了加走山區的排灣族社，總共有陳阿修社、加蚌社、加無朗、加走山等四社；而加無朗，或稱加無郎、加務朗，今稱加匏朗，為今屏東平原萬巒鄉新厝村的加匏朗社。1900年（日明治33年），日人伊能嘉矩考查鳳山八社時留下了〈南遊日乘〉一文中，他對力力社的遷移軌跡有清楚的說明：「原來居住在東港溪東邊力力社庄，後來被閩人所逐，遷到萬金庄，被漢人稱為萬金社，部份族人後來又遷到加瓜弄庄」（伊能嘉矩, 1996）。

不論是加無朗、加務朗、加瓜弄或是現稱的加匏朗，此居住空間已存在地理位置上三百年，並且是部份力力社族人的世居地，目前的行政範圍屬屏東縣萬巒鄉新厝村，新厝村大多是閩南人，加匏朗聚落位於新厝村的西北側，以馬卡道平埔族人及一個特殊的民俗祭典彰顯其特質。

## 二、文獻探討

台灣平埔族群的文化現象是近年來學術界的焦點（徐士婷, 2009; 徐大智, 2004; 莊欽閔, 2005; 陳俊男, 2014; 陳英任, 2020）。針對2001年之後的議題更聚焦於平埔族的文化復振研究(許懿萱, 2004a:3; 趙中麒, 2003: 216; 潘朝成、段洪坤, 2016; 謝若蘭, 2011, 2015)。

高屏溪以南鳳山八社的研究已在近年來累積學術資料；其中沿山一帶平埔族連庄式祖靈祭典中的重頭戲馬哦嘜(ma-olau)（許懿萱, 2004a）又稱跳番戲（戴炎輝, 1979）、牽曲（簡炯仁, 2006: 405）、趨（跳）戲(tio-he)（潘謙銘, 2000）、趨哦嘜(tio-olau)（移川子之藏、宮本延人et al., 2011）、斗番舞及牽舞（簡炯仁, 1994）、夜祭等名詞，最為吸引研究者的注意。學者認為olau的意思代表（唱）歌或（跳）舞，而ma-則是動詞（李國銘, 2000; 許懿萱, 2004a: 45），官方則認為ma-olau是當地的馬卡道語（中華民國內政部, 2021）；這個從日治時期即有紀錄的祭典，每年農曆正月十五日的傍晚至凌晨進行，目前僅存於加匏朗聚落，因此在近年來成為馬卡道平埔族文化復振研究的熱點。

移川子之藏et al. (2011)於1935年的資料中記載加匏朗參與連庄祭典，也是ma-olau最早的文獻紀錄，此後戴炎輝(1979)雖有跳番戲的相關研究，地點則在赤山，且祭典在調查的十年前就已經廢絕；因此當吳東南(1995) 發表1990年在加匏朗採集跳戲的口述資料開始，一場特殊的祭儀就展演在學術圈的想像中；雖然潘謙銘(2000: 110-112)記錄下萬金地區趨戲(tio-he) 的訪談資料，其內容與情節跟加匏朗聚落的ma-olau如出一

轍，但早已是耆老口中模糊的記憶。

簡炯仁（2000；2006: 379）提出1999年加匏朗舉辦的仙姑祖祭典，雖是單獨的祭祖儀式，但其情節重現「平埔十二社」連庄式的祭祖，已經是一場歷史見證。2000年加匏朗的平埔族人展演仙姑祖聖誕的ma-olau，祭典的儀式、空間、器物與人物展現特殊的文化生命力，在學術界看來是屏東平原馬卡道族群傳統儀式的復活；接著在2003年的「屏東平埔族馬卡道夜祭」則在官方的經費挹注下多了文化復振與文化觀光的意涵。此一祭儀的轉變吸引學者的關注，許懿萱(2004a)從2000-2004年的祭儀考察中探討祭儀的傳統以及祭儀如何在時代對平埔文化的殷盼下再現；地理的封閉條件產生了孤立性與地緣認同呈現在聯庄祭祖的社會凝聚力上，因此雖然祭儀傳統隨著社會環境的邊緣而式微，仍維持不輟，祭儀傳統的集體記憶在社會氛圍重視下再現，雖然加匏朗人看重的是對仙姑祖的敬仰，但此再現學界看重的是平埔族文化的復活，官方則著眼於文化觀光的形塑。簡炯仁（1994, 2000；2006: 379）長期關注屏東平原平埔族文化，尤其〈由一個「仙蛋」論力力社在加匏朗地區的因應之道〉一文中對加匏朗的地名、族群遷徙、沿山地帶的連庄祭祖及仙姑祖信仰提出詳盡的研究，提供學界一個廣域且深入的視野。

加匏朗聚落的ma-olau經過學者的調查研究確認其文資價值（李明進、林坤和et al., 2010），屏東縣政府在2011年將「萬巒鄉加匏朗夜祭跳戲」指定為無形文化資產<sup>7</sup>。2016年象徵馬卡道族文化復振新生的「敬祖靈過竹橋」的儀式，將加匏朗人對仙姑祖的集體記憶又往回推到加走溪東岸的過溝仔，成為傳統再現的另一章。近年來加匏朗聚落的研究也開始擴展到其他的領域，例如祭典的特殊祭品：噴（史台麗, 2017: 3），加匏朗平埔與鄰近客家聚落之間的異文化互動等（于文正、徐義權, 2019；江家維, 2018）。

<sup>7</sup>公告日期2011年01月24日，公告文號：屏府文推字第1000015030號。

從1990年所採訪到的耆老記憶到2016年的文化復振活動之間，加匏朗的ma-olau一步步從聚落走進社會、走到官方支持的局面，祭典背後也一直受到地方文史工作者與學者及地方組織的影響而改變，究竟加匏朗平埔族ma-olau祭典中持續的傳統為何？變遷為何？是本研究欲探究的課題。

### 三、研究方法

本研究以加匏朗聚落ma-olau為主題（圖1），藉由次級文獻、現場訪談及田野調查等方法，分析祭典的傳統與變遷。主要資料是1990年吳東南(1995)的訪談資料、2003年加匏朗文化復振活動影音資料（許懿萱, 2004b）、2006年長榮大學臺灣研究所考察祭典的影像紀錄（長榮大學, 2006），2016年舉辦敬祖靈過竹橋儀式的影音資料（公民新聞peopo, 2016）。田野考查是祭典空間、器物的紀錄；深度訪談則是2010年聚落內主導祭典的重要角色，並以錄音、攝影等方式現場記錄空間、器物與祭典流程等細節；主要受訪者有四人，分別是祭典的先帝廟的神靈溝通者與仙姑祖乩，以及居住於先帝廟周邊的耆老，此四人對先帝廟的各項事宜參與熱烈，因此具有代表性；訪談時間分別為2010年8月4、10日、9月21日、10月26日。主要受訪者列表如下：

表 1 受訪者列表

編號	受訪者	受訪者背景簡介
01	潘新財先生	1950年生，幼時居住於加匏朗，現移居佳和村，為加匏朗先帝廟的法師，18歲開始為廟裡服務；在17歲時被祖靈指定為先帝廟的「桌頭」，擔負神靈與加匏朗人溝通管道，也負責先帝廟與仙姑祖廟的各項活動。其妻子潘金姐是七仙女中的大仙女。口述，訪談地點於先帝廟及其自宅。

編號	受訪者	受訪者背景簡介
02	潘金姐女士	大仙女乩，潘新財的妻子。口述，訪談地點於先帝廟及其自宅。
03	楊潘金佩女士	1927年生，幼時居住於過溝仔，居住地遭大水沖毀後才搬到加匏朗。口述，訪談地點先帝廟前。
04	陳鏡先生	居住於先帝廟旁。訪談時年約70歲，口述，訪談地點於新生路自宅。

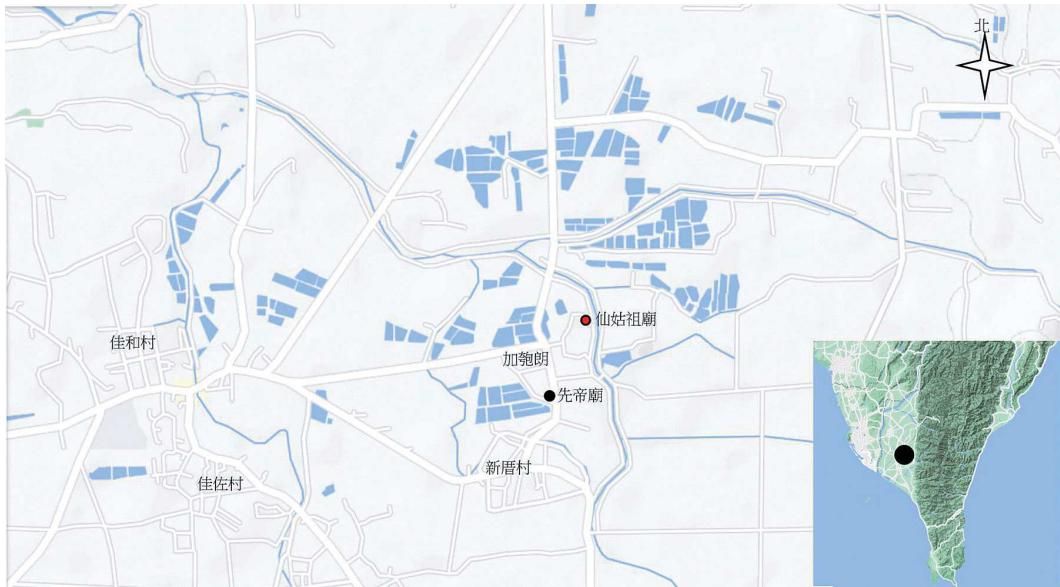


圖 1 研究範圍圖（資料來源：本研究繪製，底圖引自 google map）

#### 四、加匏朗平埔族的特有民俗：馬哦嘮ma-olau

ma-olau祭儀為加匏朗人的集體記憶，這項特有的祭典名稱，漢人稱「夜祭」，閩南語稱「趨戲(tio-he)」或「趨哦嘮(tio-olau)」，加匏朗平埔族人稱為「馬哦嘮(ma-olau)」；且從日治時期開始，便有相關記錄（許懿萱, 2004a: 45）。「仙姑祖」是ma-olau的祭典對象，傳說的起源則是一顆仙蛋；本研究現場訪談的內容如下：有一對夫妻在田裡工作的

時候撿到一顆大大的蛋，夫妻倆非常驚訝，於是把它帶回家，放在床上棉被裡藏著，孩子回來後吵著肚子餓，於是媽媽就跟孩子說：「棉被裡面有顆蛋，把蛋拿出來吃」。然而當孩子進房掀開棉被卻只見一個小嬰兒，孩子於是把這個情形告訴媽媽，媽媽自然不相信，結果回房一看真的是個小嬰兒，驚喜之餘便把小嬰兒扶養長大。小嬰兒很快長成美麗的少女，常常與她的姐妹伴一同歌舞工作。女孩與一般人長相無異，但奇怪的是，只要遇上下雨天，女孩的周遭就必定不會下雨，也不會因為雨而淋濕身體，這樣奇怪的事情常讓村民嘖嘖稱奇。到了十六歲時，她接到上天的指示，知道自己乃是一位神祇，要回到天上了，於是留下了幾項寶物—龍頭簪（髮簪，簪的前端有龍頭的裝飾）、龍布（作法時穿的衣服）等，並告知家人，若是需要祂，只要使用寶物，祂就會應許要求。<sup>9</sup>

「祈雨」主要是因為鳳山八社以農耕維生，在臺灣初入清版圖時，鳳山八社是全台唯一“不捕禽獸專以耕種為務計丁輸米於官”，也就是徵稅賦以丁口米繳納的番社（高拱乾, 1958:129; 詹素娟, 2003:124; 趙文榮, 2001:93; 蔣毓英等, 1985: 103）。許懿萱(2004a:17)的研究也指出直到近代加匏朗聚落周邊都以稻作為主要產業；因此風調雨順對於以農耕維生的加匏朗人至關重要，而成為「祈雨」文化的開始，發展出於每年正月十五仙姑祖生日時，傍晚開始至隔天凌晨的ma-olau民俗祭典。

ma-olau是加匏朗平埔族鮮明的民俗，祭典有別于漢人、高山原住民族或其他平埔族，成為加匏朗平埔族的文化邊界；而形塑這個文化邊界的因素有：祭典儀式、祭典時間與空間、民俗特徵等三項因素，以下分別說明：

<sup>8</sup>20100810潘新財口述，訪談地點先帝廟前廣場。

<sup>9</sup>20100921潘新財口述，訪談地點潘新財自宅。

## (一) 祭典儀式

整個ma-olau的祭典流程分成四個主要部分：採花、拜拜、ma-olau、送花，在田野調查所得的詳細內容紀錄如下。

### 1. 採花

- (1) 正月十三日前往花園采樟樹樹枝與當地人稱叮咚毛的海金沙製作加侖侖<sup>10</sup>(ga-lun-lun<sup>11</sup>)；到近山的武潭一帶去採埔姜（詳圖2）。
- (2) 準備噴<sup>12</sup>、番酒<sup>13</sup>、36顆仙卵<sup>14</sup>與埔姜水<sup>15</sup>（詳圖3、圖4）。
- (3) 正月十四日將採集的樟樹樹枝及叮咚毛製成花冠: ga-lun-lun，以便祭典時戴在頭上。

### 2. 拜拜

- (1) 在祭典開始前信眾們會自行拿牲禮果物到先帝廟中祭拜；而村廟委員會也會負責籌備祭品，祭品除了雞鴨魚肉牲禮果物還有兩樣特別的供品：仙卵和噴；另外，還要將準備好的埔姜水用以進行祭典。

---

<sup>10</sup> 祭典中戴在頭上的花環

<sup>11</sup> 以下簡稱ga-lun-lun

<sup>12</sup> 20101026楊潘金佩口述，訪談地點先帝廟前：噴是居民以糯米先悶熟後加酒加糖，以手搓揉糯米糰至均勻，再攤成一片製作成糕，吃起來甜甜帶有酒味，村民會於聖誕千秋日前預先製作。又20100921潘新財口述，訪談地點潘新財自宅：噴是類似甜酒釀裡面的米，祭典中用手戳破紅紙打開來參和埔姜水喝。

<sup>13</sup> 20100921潘新財口述，訪談地點潘新財自宅：番酒是酒釀的酒，或者向鄰近的原住民購買小米酒。20101026楊潘金佩口述，訪談地點先帝廟前：早期番酒是用甕內裝糯米與水加上白殼（到鄰近原住民地區買，發酵用）每家每戶都做，且必須用棉被蓋住才會發（酵），喝起來為淡淡的酒水味道。

<sup>14</sup> 20100921潘新財口述，訪談地點潘新財自宅：仙卵用糯米蒸熟後混入糖再揉捏而成。目前由大仙女乩潘金姐製作。

<sup>15</sup> 埔姜水為一般的水加入捕姜葉，又稱淨水，用以祭典中淨化身體。潘金姐又一說埔姜水又稱香蘭。

- (2)先姑祖聖誕當天下午，祭典開始時由乩童主持，先帝廟的管理委員們會有幾個人做為代表（當地人稱為「主事的」）負責籌備安排工作及流程。
- (3)仙姑祖降乩後會交待「主事的」一些注意事項，然後帶領眾人行點香敬拜之禮；有時沒有起乩只行點香敬拜，但之後會在先帝廟前ma-olau（詳圖6）。

### 3. ma-olau

- (1)ma-olau開始時，首先於先帝廟前廣場舉行，乩童和捧著木制雙槽酒杯的兩仙女以及頭戴ga-lun-lun的信眾會在此時手牽手<sup>16</sup>圍成一圈，圓圈中心的地面上會擺好埔姜水和番酒，仙姑祖乩會走向中央，然後將噴取出部分，放入埔姜水中，再由作為『伽儡頭王』的頭人，以奇麟(ki-lin<sup>17</sup>)來為大家舀酒水喝（詳圖5、圖7）。
- (2)牽圓，參加祭典的信眾手牽手圍圓，之後仙姑祖乩返回圈中開始唱出「牽曲」的曲調，也就是先唱出「曲頭」，其曲頭為「朋友啊！大家來！a-yi-hey-her<sup>18</sup>-」，但在2016年的資料中，潘金姐女士唱的則是「yi-ae-仙姑祖阿-正月十五要來牽ho圓ae-我的七仙女阿-要來花園阿-採花喔-採頭上ae-」其他圍成圈的信眾自會在仙姑祖乩發聲後接唱，依此音調隨意創作歌詞來接唱。眾人會唱出想念仙姑祖的情緒，但一定是一唱一和而非齊聲唱，且表情肅穆哀傷。

<sup>16</sup>20101026楊潘金佩口述，訪談地點先帝廟前：早期是雙手在腹部前交叉互相牽手圍成圓，而現在是雙手張開互牽圍成圓。

<sup>17</sup>一支柄尾裝飾雞毛、以椰子殼為杓的器具。以下簡稱ki-lin。

<sup>18</sup>20101026楊潘金佩女士口述，訪談地點在先帝廟前。平埔族語已經流失，目前唱歌的語言是閩南語。

(3)先帝廟前舉行完ma-olau後，大家會轉移陣地於仙姑祖廟前再重複一次ma-olau。

(4)ma-olau之後，大家會圍坐在仙姑祖廟前廣場上，放置於地上的巨大「rya-o」<sup>19</sup>，或「甘仔」<sup>20</sup>或「桶盤」<sup>21</sup>上，則是擺放了加匏朗人準備的豐富菜肴，用以宴請所有來參加的親朋好友，大家坐在置地的竹管上休息，並用手抓取食物享用（詳圖8、圖9）。

(5)之後仙姑祖會回到仙姑祖廟內交代一些村中及祭典需注意的事項，若仙女們已近十六歲，則會於此時另選合適的仙女。

#### 4. 送花

(1)ma-olau祭典結束前，一定會舉行「送花」的祭典。訪談過程出現不同的說法：早期是把ga-lun-lun丟到流經聚落旁的佳平溪支流中；有人說是把ga-lun-lun丟到仙姑祖花園（現為一私人田園）中的一顆榕樹下；但若根據作為仙姑祖僕侶的陳奶夫人乩身在祭典中對眾人的指令，送花就是指燒去ga-lun-lun及三大堆金紙（九金與壽金）的儀式，以此來結束ma-olau（許懿萱, 2004a: 48），通常舉行的地點在仙姑祖廟前。

<sup>19</sup>「rya-o」，指一種淺的大籮筐，往昔農家常備，可用以暫時置物、日曬風乾穀物豆莢等。

<sup>20</sup>20101026楊潘金佩女士口述，訪談地點在先帝廟前：甘仔，閩南語發音，以竹編的淺沿平底籮筐。

<sup>21</sup>20101026楊潘金佩女士口述，訪談地點在先帝廟前：桶盤，閩南語發音，淺四方形盤平底。



圖2 乘坐牛車至武潭採制作ga-lun-lun的材料（攝影：許懿萱，2004）



圖3 祭典用品（由下而上分別是仙卵、噴、番酒）（攝影：許懿萱，2004）



圖4 埔姜葉（攝影：許懿萱，2004）



圖5 祭典文物（ki-lin、雙槽）  
（攝影：長榮大學(2006)）



圖6 祭典開始後於先帝廟前ma-olau  
（攝影：許懿萱，2004）



圖7 以ki-lin舀酒水喝  
（攝影：長榮大學（2006））



圖8 ma-olau結束後坐在竹管上  
休息及用餐（攝影：長榮  
大學(2006)）



圖9 宴請餐與來賓，但rya-o已  
換成塑膠盤，香蕉葉換成  
姑婆芋葉（攝影：長榮大  
學(2006)）

## (二)ma-olau的祭典時間與空間

1. 農曆正月十五：以往ma-olau 通常要舉行三天三夜，但目前的ma-olau都舉行一天，時間是農曆正月十五傍晚約4點30分開始至凌晨結束。先帝廟內供奉的各神祇千秋日掛匾上<sup>22</sup>並沒有記載到仙姑祖的千秋日，目前只能從訪談及吳東南(1995)文獻資料中得知仙姑祖的生日為農曆正月十五，是ma-olau祭儀時間點唯一的解釋。簡炯仁 (1994:56-61; 2006: 426) 提出在恆春半島地區的田野經驗，說明老祖與三奶夫人<sup>23</sup>合祀的祭典與千秋日都是正月十五日；加匏朗

<sup>22</sup>五谷先帝農曆二月二十六日；金花娘娘農曆八月十六日；北極玄天上帝農曆三月三日；註生娘娘農曆三月二十日；福德正神農曆二月二日；池府千歲農曆六月十八日；木吒太子農曆九月九日（最後兩者是50年代擴大建廟時增加的神祇（許懿萱, 2004a: 51））。載於先帝廟內掛匾，日期是天運癸酉年桂月吉旦。

<sup>23</sup>簡炯仁(1994)在恆春半島所記錄的三奶夫人為臨水夫人陳靖姑、李三娘、林紗娘三人的合稱；資料來源：中華民國內政部(2016)。本研究於現場採集的資料均稱為陳奶夫人。正月十五是臨水夫人陳靖姑的誕辰，相傳唐代時，福建一帶鬧旱災，靖姑懷有身孕參與祈雨，不幸動胎流產而亡，臨終時遺言「我死後必成為神，專門營救難產的婦女」此後多次顯靈，一次在古田縣臨水鄉有個白蛇洞有巨蛇為居民帶來嚴重的瘟疫，鄉民親眼所見一穿紅衣俠女自稱「我乃將南下渡陳昌之女陳靖姑」手持寶劍斬殺毒蛇；從此人們就在洞口建廟祭祀並尊稱為臨水夫人（鈴木清一郎, 1989: 454）。

在尪姨未有適當繼承人選時，由三奶夫人的乩身代替傳達老祖的旨意；以上三者的誕辰祭典都是農曆正月十五日，在老祖與仙姑祖都缺乏代理人的情況下，三奶夫人（加匏朗稱陳奶夫人）的乩身在恆春與加匏朗在祭典時刻成為旨意傳達人。

2.先帝廟（詳圖10）：先帝廟，主祀五穀先帝，（重）建廟時間是1986年（民國75年）；坐北朝南，位於加匏朗聚落的南側，是加匏朗居民的信仰中心。先帝廟前廟埕是ma-olau的重要空間，每年農曆正月十五的祭典都在此舉行，步行至仙姑祖廟再折返，完成整個祭典。根據簡炯仁（2000;2006:405,409）的研究資料指出，先帝廟是加匏朗平埔族人自清代就有的祖厝，是一個裡面供奉著研仔、豬頭殼的草廟，在戰後國民政府的政治氛圍下原址重建先帝廟並接受漢人的神祇，成為當地平埔族人的「祖廟」，但當地人仍稱主祀神「神農大帝」為老祖（尹章義編, 2008: 403）。目前ma-olau祭典中仙姑祖祭儀是從先帝廟開始整個儀式，原因是仙姑祖廟是由先帝廟的委員會負責管理，且在沒有尪姨的情況下，只好向漢人民間信仰中的神祇借乩（中央研究院人社中心地理資訊科學研究專題中心，2021），例如先帝廟內的金花娘娘、私壇的陳奶夫人乩身。先帝廟是祭典開始的地點，牽圓ma-olau後，再走到仙姑祖廟進行更隆重的ma-olau後結束。

3.仙姑祖廟（詳圖11-圖13）：位於加走溪西岸，加匏朗聚落週邊，是仙姑祖第三次遷徙的落腳點，目前由三面壁的小祠廟（鋼筋混凝土結構）及背後的大榕樹組成，是目前ma-olau最主要的祭典空間。門前上聯「仙姑威靈長顯灌」，下聯「福德神光護安寧」，內供奉仙姑祖、仙女與福德正神的合祀香座位。

4.花園：花園有兩種說法，一為採ga-lun-lun的地方，在武潭龍王水府周邊一帶（詳圖14），從早期就一直固定存在著。二為仙姑祖的活動領域，在仙姑祖廟周邊，隨著仙姑祖廟的遷徙而變更。但

於2003年在採集ga-lun-lun之前，仙姑祖乩在小祠內，面對仙姑祖、仙女及福德正神的合祀神位向桌頭說：「今年七仙女、伯公討著要過來！」；此時桌頭也回應：「為了村民以後祭祀的方便，（不如）就請伯公以後就長駐於此吧。」仙姑祖又提出了解釋：「伯公和七仙女還留在我原來那個花園，沒有過來，當年他們沒有跟我入廟，現在我要請他們來我這邊的花園。」因此，2003年以後，花園也在管理土地的伯公的移轉下，由檳榔園完全地移入仙姑祖廟這一帶領域。仙姑祖乩說，以後活動不用去那邊的花園了（許懿萱，2004a）。

5.龍王水府（詳圖15、圖16）：在武潭，往北沿著沿山公路至赤新橋右轉，沿著武潭溪堤岸小路往前行進約500公尺可到達，是採集ga-lun-lun的地點。廟內供奉著石碑與石頭，石碑上標示著「武潭-龍王水府香座位」「歲次戊辰年<sup>24</sup>立」的字樣。門前上聯為「龍王鎮守萬靈山」、下聯為「神府福陰千年水」。

6.仙姑祖的三次遷徙空間（詳圖17）：神話時代的仙姑祖居住於新厝農場的農地內，加匏朗的居民稱為「農場園」。因為農民駛火雲犁<sup>25</sup>時，常穿梭於仙姑祖的大榕樹旁，因此仙姑祖顯靈欲進行搬遷。第一次遷移後的位置為加走溪的西岸，現為一鳳梨田，是由仙姑祖指示搬遷的地方，原有一棵大榕樹，現已不存在。仙姑祖再度遷徙的原因據說有兩個因素，第一個是因為土地數度買賣轉手而遷徙；第二個原因是在臺灣光復後遭逢加走溪的水患沖毀仙姑祖的居住地而遷徙。第二次遷移後的位置為加走溪的東岸，當地居民稱為「過溝仔」，現為一荒地，同樣也是由仙姑祖指示搬

<sup>24</sup> 戊辰年為西元1988年。

<sup>25</sup> 火雲犁，農用曳引機，又稱火犁或鐵牛。

遷的地方，目前有一棵榕樹，就是傳說中的不死榕樹，不論如何砍伐或下藥，這棵榕樹都不會死亡；但因為聚落居民要祭拜仙姑祖都要繞過加走溪才能到達，造成居民不便，經過請示仙姑祖後，仙姑祖答應第三度搬遷至加走溪西岸，聚落的週邊，現在的位置原為加走溪的河道，因為河道截彎取直而形成的腹地，經過請示仙姑祖後同意搬遷並興建祠來作為奉祀地點。在2016年的祭典前，在仙姑祖廟前搭竹橋橫越加走溪，功能是要讓仙姑祖可以回對岸「過溝仔」老家，祭典結束即拆除，明年祭典前再搭建（公民新聞peopo,2016）。



圖10 先帝廟正面  
(攝影：蔡淑真，20100921)



圖11 仙姑祖廟周邊環境  
(攝影：蔡淑真，20100921)



圖12 仙姑祖廟正立面  
(攝影：蔡淑真，20100810)



圖13 仙姑祖香座位<sup>26</sup>  
(攝影：蔡淑真，20100810)

<sup>26</sup>在台灣的祭祀空間中，神碑寫「香座位」的特徵以及用伯公稱呼福德正神多為客家族群。



圖 14 龍王水府與武潭溪  
(攝影：蔡淑真，20100921)



圖 15 武潭的龍王水府  
(攝影：蔡淑真，20100921)



圖 16 龍王水府內供奉石碑與石頭  
(攝影：蔡淑真，20100921)

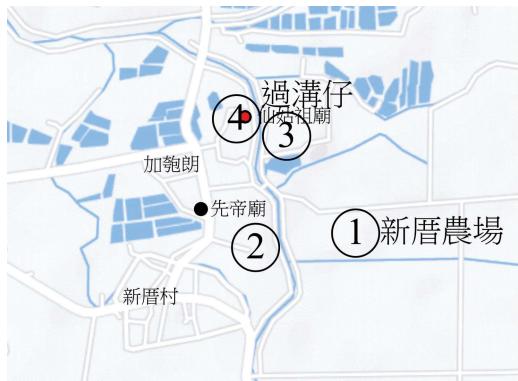


圖 17 仙姑祖三次遷徙位置圖  
(蔡淑真繪製，底圖引自 google map )

### (三)ma-olau特有的民俗特徵：人物與器物

加匏朗人以ma-olau民俗突顯出自我文化邊界，而民俗活動中的人物與器物在ma-olau過程中扮演重要的角色，以下分別說明：

#### 1. 祭典人物

(1)仙姑祖：仙蛋的故事是加匏朗平埔族的神話起源，在加匏朗的研究中多有記載（許懿萱，2004a:44），雖版本不一但內容大同小異，而從仙蛋誕生並在16歲升天的女孩就是仙姑祖。「仙姑祖」後來成為加匏朗人信仰中祈雨靈驗的神社，每次旱災時，

加匏朗平埔族人<sup>27</sup>到「仙姑祖廟」舉行祈雨祭典後，都能如願。

(2)尪姨：尪姨是ma-olau重要的角色，她主導著祭典的進行與傳達仙姑祖的旨意。尪姨是依靠家庭體系來傳承的，也因此，當尪姨受到血親繼承的限制（無後代），無法傳承時，仙姑祖仍可以連接到相仿的乩童系統；據潘新財<sup>28</sup>的說法為：在他17歲<sup>29</sup>時仍有尪姨的存在，但當時的尪姨過世後便後繼無人。2005年中過世的江秀梅女士是仙姑祖，藉由她是陳奶夫人的乩身具有感應的能力而受到仙姑祖僱乩，並非真正的尪姨。目前祭典中是由七仙女中的大仙女乩來傳達仙姑祖旨意。

(3)曲頭：ma-olau祭典開始時，某人以唱「a-yi-hei-a-」帶頭唱後，眾人再接唱自創歌詞的olau。內容多是「正月十五哩……是仙姑祖的千秋日哩……大家歡喜來跳戲哩<sup>30</sup>……」後面再接以一些類似這樣意涵的用句，每七句之後算一段結束（許懿萱，2004a）。另一說法為：「朋友啊！大家來！a-yi-hey-her<sup>31</sup>-」；ma-olau所唱的歌謠由先帝廟的已故廟婆陳潘花箱女士流傳下來，祭典每年都在先帝廟前廣場舉行，陳潘花箱女士因長期在先帝廟內服務，而學會了屬於加匏朗ma-olau的牽曲。

(4)七仙女與大仙女乩：原是仙姑祖旁七仙女的角色，在2003年的農曆二月二十三日，七仙女齊聚仙姑祖廟並獲得當時仙姑祖所僱乩的陳奶夫人乩身江秀梅女士的身份認可，大仙女乩<sup>32</sup>也在當

<sup>27</sup>以下簡稱加匏朗人

<sup>28</sup>20100921潘新財口述，訪談地點潘新財自宅：潘新財為加匏朗先帝廟的法師，18歲開始為廟裡服務。

<sup>29</sup>潘新財先生為1950年生，他17歲時約為1967年。

<sup>30</sup>唱歌的語言都是閩南語。

<sup>31</sup>20101026楊潘金佩女士口述，訪談地點先帝廟前。

<sup>32</sup>大仙女乩潘金妲，潘新財的妻子。

下及後來數年的對內、外的祭典上逐漸獲得身份認同。2016年的祭典上也被稱呼為仙姑祖乩（公民新聞peopo, 2016）。

(5)阿姆姆（A-MuMu）：仙姑祖乩所說的語言，語音聽起來為「A-MuMu……」，因此又有人稱仙姑祖的名字為阿姆姆（A-MuMu<sup>33</sup>）。

(6)頭人：又稱伽儡頭王，在ma-olau舀酒水給參與者喝的角色，以往通常為女性，目前多以村長或地方重要人士為主<sup>34</sup>。

(7)仙女（詳圖18）：相傳為仙姑祖的侍女，未滿十六歲的加匏朗少女，由仙姑祖指派（又一說由大家找尋指定<sup>35</sup>），滿十六歲後再另尋。在ma-olau進行時端著木制雙槽酒杯（捧盅）向參與者行禮敬酒。不主導祭典，祭典中也沒有感應狀況。加匏朗人多認為仙女是仙姑祖的侍女。仙女在加匏朗人的認知中頗具份量，選定村中少女為「仙女」一事，在加匏朗從未間斷過，即使仙姑祖祭典式微，她們在村廟主神大熱鬧時也一定要出現，提著香籃依循乩童指示行敬拜神祇之事；甚至在後來興建的仙姑祖廟中，安奉的神位裡也有其存在；以上都證明了仙女在村民心中的份量，也因此在村民回溯仙姑祖祭儀歷史時，她們反而是村人最常提及的角色（許懿萱，2004a）。

## 2. 祭典器物

(1)豎竹篙：早期舉行祭典的先帝廟前廣場旁立有五根竹竿<sup>36</sup>，目前

<sup>33</sup>20100804陳鏡先生口述，訪談地點新生路自宅。陳鏡先生，居住於先帝廟旁。

<sup>34</sup>20100921潘新財口述，訪談地點潘新財自宅。

<sup>35</sup>20100804陳鏡口述。訪談地點新生路自宅。

<sup>36</sup>20101026楊潘金佩女士口述，訪談地點先帝廟前。楊潘金佩女士，1927年生，幼時居住於過溝仔，居住地遭大水沖毀後才搬到加匏朗。

舉行祭典的時候，只有於廣場中央豎一竹篙。最早期竹竿上以紅布條綁著人頭骨，後來綁著鹿、羊或豬的頭骨<sup>37</sup>（如圖19），豬頭殼的獸骨是尪姨的法器，竹篙綁著豬頭殼稱為將軍柱，例如屏東平原內埔鄉老埤村的平埔族的尪姨家擺放祭祀用的將軍柱，但尪姨凋逝後就擺放在老祖祠內。而泰山加蚋埔的平埔族還可以找到尪姨的祖厝，客廳祭拜祖靈的石頭旁放著豬頭殼的獸骨；但自從加匏朗沒有尪姨的時候（約1969年），就失去了祭拜豬頭骨的傳統<sup>38</sup>，也有另一個說法是竹篙上用紅彩布條綁著裝有酒的竹筒刀（潘孟鈴, 2000:45），如老埤老祖祠放置的將軍柱，早期加匏朗的將軍柱還放著番酒，ma-olau時大家飲用。

(2)仙蛋供品：加匏朗聚落祭拜仙姑祖，在祭典中製作「仙蛋」為供品，一為象徵仙姑祖由仙蛋誕生，二為藉由仙蛋紀念族人的先祖，三藉ma-olau來傳遞平安訊息於仙蛋上，族人吃了仙蛋可以永保平安。

(3)奇麟(ki-lin)與雙槽：ki-lin（詳圖20），在《番俗六考》（黃叔璥, 1996c:146）南路鳳山番將飲食所用的椰殼器具稱為「ki-lin」，柄尾分雙岔且裝飾羽毛，以椰子殼為杓的祭典器具。用以在ma-olau舀番酒盛在雙槽給大家喝。日本人類學家鳥居龍藏在調查山腳下平埔族時曾經描述過這個器物「響潭社是個平埔族部落<sup>39</sup>，今天算是他們祖先的生日（祭祖的日子），-----

<sup>37</sup>20100804陳鏡先生口述，訪談地點新生路自宅。

<sup>38</sup>20100921潘新財先生口述，沒有尪姨就不能祭拜豬頭殼。潘新財先生，1950年生，幼時居住於加匏朗，現移居住和村，潘新財在十七（八）歲任先帝廟內先帝爺的「桌頭」，擔負神靈與加匏朗人溝通管道，也負責先帝廟與仙姑祖廟的各項活動。其妻子潘金姐是七仙女中的大仙女。

<sup>39</sup>鈞潭社屬於鳳山八社之一的茄藤，文獻紀錄也曾有趣戲的祭典，但已經失傳（簡惠珠, 2008）。

祭祀的日子，番女用椰子製成的杓子舀酒給客人。這種杓子附有樹枝一般的把柄，柄上插滿羽毛以象徵樹葉，看起很有趣。——（鳥居龍藏，1996:310）」。雙槽則是木制雙槽酒杯，盛裝番酒的器具。

(4)ga-lun-lun：樟樹葉與叮咚毛<sup>40</sup>編而成的頭環，祭典進行中戴於頭上（詳圖21）。

(5)龍頭簪：仙姑祖要回天庭時所贈送給家人的紀念物，傳說中祈雨祭典時一定要使用龍頭簪就能降雨靈驗；但於日治時期為了免於皇民化運動的銷毀，祖先將其與祈雨用的黑令旗藏于大武山腳下，武潭的「龍王水府」內，用石頭壓住以免被竊，但在臺灣光復後欲前往取回，卻只見黑令旗，龍頭簪已消失無蹤了<sup>41</sup>。

(6)傳統服裝：現在所見的ma-olau時穿著傳統的白色服裝、前開襟腰間繫上紫色腰帶（詳圖22）；七仙女則著粉色服裝，斜披掛紅色布條。被選出作為仙女的兩少女，也都有會被神祇要求著特定的服裝（通常是指定顏色）。但在早期祭典所著的服裝為當時居民平時所穿的藏青色，前開襟且衣擺長的衣服，並沒有因為ma-olau而有特殊衣著打扮<sup>42</sup>。

<sup>40</sup>叮咚毛，是海金沙（學名：*Lygodium japonicum*），多年生蔓草植物，用以環形固定樟樹葉做成頭環。

<sup>41</sup>20100921潘新財口述，訪談地點潘新財自宅。20100810潘安全先生口述，訪談地點先帝廟前。

<sup>42</sup>20101026楊潘金佩女士口述，訪談地點先帝廟前。



圖 18 仙女參與祭典  
(攝影：長榮大學 (2006))



圖 19 豎竹篙的空間想像復原圖  
(蔡淑真繪製)



圖 20 平埔族婦人手拿與  
ki-lin相彷的器物  
(資料來源：許懿萱  
(2004b))



圖 21 加侖侖(ga-lun-lun)  
(攝影：蔡淑真，  
20100810)



圖 22 ma-olau服裝  
(攝影：長榮大學  
(2006))

## 五、ma-olau的今昔：平埔族祭儀的變遷與持續

本研究透過文獻資料的整理及田野考察後發現，加匏朗的ma-olau在文化復振（2003年）前後祭典有明顯的差異（表2）。

祭典內持續的傳統項目有祭典儀式中的採花（製作ga-lun-lun）、ma-olau的牽圓、結束後的地上大竹管饗宴；祭典時間與空間中的正月十五、先帝廟與仙姑祖廟空間；民俗特徵中的人物（仙女的白色服裝）、仙蛋供品（包括番酒、噴）、民俗器物的奇麟(ki-lin)與雙槽的使用。

而變遷的項目則是祭典拜拜前的殺豬與請水儀式、牽曲的語言、送花，祭典空間中的豎竹篙、祭典人物的尪姨斷層，祭典器物的龍頭簪與黑布的消失甚為可惜。而祭典中尪姨的斷層造成的影響最為劇烈，尪姨後繼無人連帶影響ma-olau開始前的拜拜儀式、先帝廟前豎竹篙的傳統及整個儀式的進行。

文化復振後最大的差異是2003年在祭典結束安排的「辦桌」及歌唱娛樂活動，以及2016年在加走溪上搭竹橋，此舉將祭典空間擴展至加走溪東岸的過溝仔，而此兩項活動都成功吸引更多族群參與祭典，也是在官方資助條件下才有的活動。

表2 文化復振前後祭典的變遷

項目	內容	復振前		復振後		
		1990	2003	2006	2016	
祭典儀式	1.ma-olau地點豎竹篙的傳統	1.早期舉行祭典的先帝廟前廣場旁立有五根竹竿，最早期竹竿上以紅布條綁著人頭骨，後來綁著鹿、羊或豬的頭骨 <sup>43</sup> 。 2.祭典時廣場上立有六至七隻竹枝，上面綁有「竹罐仔」（內裝酒）與紅布條，地上置酒甕，亦有平安水之酒甕，是用紅紙封的（吳東南，1995）。		自從加匏朗沒有尪姨的時候（約1969年），就失去了祭拜豬頭骨的傳統 <sup>44</sup> 。		

<sup>43</sup>20101026楊潘金佩女士口述

<sup>44</sup>20100921潘新財先生口述，沒有尪姨就不能祭拜豬頭殼

項目 內容	復振前	復振後		
	1990	2003	2006	2016
2.準備工作	1.十四日「折(at)花」 (採一種很香的ga-lun-lun樹花來作草帽 (到網仔山採七里 香(簡炯仁, 2006: 413))			到指定地點採樟樹葉及海金沙 製作ga-lun-lun
3.十五日 ma-olau開始前拜拜	1.原來應由主持祭典的 尪姨在事前場地上 置竹竿掛酒筒以昭 告鄰近族人，並有 竹刀殺豬點眼為序 曲。 2.祭典開始有請水儀 式，仙女每人端一 碗「平安水」，用 埔姜心、榕葉「洒 (hiu)水」敬神(吳 東南, 1995)		1.在祭典開始前信眾們會自行 拿牲禮果物到先帝廟中祭 拜；而村廟委員會也會負責 籌備祭品，牲禮為一般的雞 鴨魚。 2.祭典是從拜天公開始的(潘 謙銘, 2000)	
4.ma-olau牽圓(牽手圍成圓)	雙手在腹部前交叉互 相牽手圍成圓 <sup>45</sup> 。			雙手張開互牽圍成圓 <sup>46</sup> 。
5.送花	十六日把仙姑祖送回 祖家，(即把ga-lun- lun草帽丟回祖家)， 集中的花瓶再拿回自 己家奉祀(吳東 南, 1995)。			十五日以燒去三大堆金紙取代 (許懿萱, 2004a)
祭典時空 間	ma-olau時間	以往大型的ma-olau會 舉行三天三夜，並廣 邀各地族人前來熱鬧 及會宴。眾人跳累 時，便可坐在置地的 竹管上休息，並食用 村人準備的美食。		舉行一天，短暫的坐在放置於 地上的竹管上休息，並食用村 人準備的美食。

<sup>45</sup>20101026楊潘金佩口述<sup>46</sup>20101026楊潘金佩口述

項目	內容	復振前		復振後	
		1990	2003	2006	2016
	祭典空間	先帝廟與仙姑祖廟	2016年開始以竹橋連結加走溪東岸的過溝仔		
民俗特徵	1.尪姨	由尪姨的身分主導著祭典的進行與傳達仙姑祖的旨意。	由先帝廟的桌頭及大仙女乩主導祭典的進行與傳達仙姑祖的旨意。		
	2.牽曲	早期由尪姨使用平埔族語 <sup>47</sup>	閩南語		
	3.番酒	早期番酒是用甕內裝糯米與水加上白殼（到鄰近原住民地區買，發酵用）每家每戶都做，且必須用棉被蓋住才會發（酵），喝起來為淡淡的酒水味道 <sup>48</sup> 。	番酒是用米釀的酒，或者向鄰近的原住民購買小米酒 <sup>49</sup> 。		
	4.噴	噴是居民以糯米先悶熟後加酒加糖，以手搓揉糯米團至均勻，再攤成一片製作成糕狀，吃起來甜甜帶有酒味，村民會仙姑祖祭典前預先製作。祭典結束後放在香蕉葉上，大家坐在竹管上吃 <sup>50</sup> 。	噴是類似甜酒釀，祭典中戳破紅紙打開來參和著埔姜水 <sup>51</sup> ，用ki-lin舀給眾人喝。rya-o已換成塑膠盤，香蕉葉換成姑婆芋葉		
	5.仙蛋（卵）米買（仙蛋）（吳東南, 1995）	仙卵用糯米蒸熟後混入糖再揉捏而成 <sup>52</sup>			

<sup>47</sup> 同註18。平埔族語已經流失，目前唱歌的語言是閩南語。

<sup>48</sup> 20101026楊潘金佩口述

<sup>49</sup> 20100921潘新財口述

<sup>50</sup> 20101026楊潘金佩口述

<sup>51</sup> 20100921潘新財口述

<sup>52</sup> 20100921潘新財口述

項目 內容	復振前		復振後	
	1990	2003	2006	2016
6.ma-olau服裝	<p>1.早期祭典所著的服裝為當時居民平時所穿的藏青色，前開襟且衣擺長的衣服，並沒有因為ma-olau而有特殊衣著打扮。</p> <p>2.仙女頭插花，身穿白衣、裙子和「半甲」（吳東南，1995）。「半甲」是長及腰際的短披掛，下緣鑲有透明的片子（簡炯仁，2006: 413）</p>	<p>1 . m a - olau 時 族人穿著傳統的白色開襟上衣、繫紫色腰帶；</p> <p>2. 仙女穿著白色衣褲，斜披掛紅色布條。</p> <p>3. 七仙女則著團體服裝（黃色），斜披掛紅色布條。</p>	<p>1 . m a - olau 時 穿著傳統的白色開襟上衣、繫紫色腰帶。</p> <p>2. 仙女穿著粉紅色衣褲，斜披掛紅色布條。</p> <p>3. 七仙女則著粉服裝，斜披掛紅色布條。</p>	<p>1 . m a - olau 時 穿著傳統的白色開襟上衣、繫紫色腰帶。</p> <p>2. 仙女穿著白色衣褲，系上紅色布腰帶。</p> <p>3. 七仙女則著粉服裝，斜披掛紅色布條。</p>
其 祭典結束他	無		舉辦「辦桌」及歌唱娛樂活動。	歌舞表演

## 六、結論

本研究經由分析文化復振資料後發現加匏朗ma-olau祭典的民俗獨特性展現於祭典儀式、祭典時間與空間、民俗特徵等三方面；傳統與變遷分述如下：

專屬於加匏朗平埔族文化的民俗特徵仍保存，例如平埔族語：加侖侖（ga-lun-lun）、馬哦嘜（ma-olau）、奇麟（ki-lin）等祭典上使

用的名詞；以及屬於仙姑祖傳說的仙女與仙蛋都是歷年祭典中堅持的傳統。

變遷的部分則因ma-olau的祭典最後一任尪姨過世之後，就失去了祭拜豬頭骨、豎竹篙的傳統，也使得ma-olau產生文化斷層，影響了祭典儀式、祭典時間與空間、民俗特徵等內涵；而另一方面力力社後裔遷居的沿山地帶鄰近多元族群，有泰武鄉的排灣族、五溝村的客家族群、新厝村的閩南族群，因此復振後的文化變遷呈現多元族群的影響；在祭典中發現鄰近原住民族、閩南或客家習俗的元素。例如ma-olau使用的雙槽，與鄰近高山原住民排灣族的木連杯型態與功能相似，雙槽喝的酒也稱為番酒，仙姑祖聖誕用的噴，味道類似排灣族的小米酒，也像甜酒釀；祭典使用的歌唱或溝通語言都是閩南語；仙姑祖廟內的神位碑用「香座位」的文字呈現，此特徵只客家族群才如此書寫；表現在語言、器具使用及文字書寫方面的相互學習，雖不能確定是空間的鄰近或是社會互動的因素而造成，卻是明顯的改變。至於造成整個祭典產生變遷的主因則有多種可能，究竟是尪姨的角色受到漢人民間信仰的乩身取代而形成，或鄰近族群的涵化作用，須進一步探討。

在文獻資料中發現送花儀式有不同說法，原先僅是燒掉或將ga-lun-lun丟進溪中，但後來演變成燒掉九金與壽金；九金用以燒給升天的祖先，而壽金是敬神的，顯然此儀式受漢化影響較重。仙姑祖祭典的儀式過程在尪姨過世之後均由漢人神祇的乩身為代言人，而先帝廟與仙姑祖廟與老祖（祖靈）信仰在空間與身分的相互滲透可說是文化的創新，例如加匏朗平埔族藉由仙蛋神話延續了族群的傳承與獨特的信仰，多年來仙姑祖偎乩於私人神壇延續祭典，近年來又有大仙女乩可以感應仙姑祖，使得獨特的仙蛋神話又有了文化的出口與傳承；也發現此文化合或是加匏朗的特質。

而官方介入的文化復振有兩個重點：一、改變了祭典的空間範圍，二、營造文化觀光主題；2003年在祭典結束安排的「辦桌」及歌唱娛樂

活動，以及2016年的搭竹橋將祭典空間擴展至加走溪東岸的過溝仔，而此兩項活動都成功吸引非本地群眾參與，形塑平埔祭典為地方文化觀光的主題。

謝誌：本文由衷感謝萬丹鄉李明進老師的帶領與指導，以此論文紀念其提攜後進之風範長存；同時感謝接受訪談的加匏朗平埔族人與地方文史傳承者。最後感謝兩位匿名審查委員的剴切意見，使本文得以更清晰更精準地呈現。

## 參考文獻

- 于文正, 徐義權(2019)，屏東萬巒鄉平埔客家文化涵化現象的調查，休閒研究， 9(1): 21-51
- 中央研究院人社中心地理資訊科學研究專題中心(2021)，加匏朗先帝廟， 文化資源地理系統， Retrieved 11/21, 2021
- 中華民國內政部(2016)，三奶夫人(Sannai Furen)，全國宗教知識網， Retrieved 11/21, 2021 from <https://religion.moi.gov.tw/>
- (2021)，屏東縣萬巒鄉加匏朗夜祭趨戲，台灣宗教文化資產， Retrieved 11/21, 2021
- 公民新聞peopo(2016)。< 屏東縣萬巒鄉加匏朗平埔夜祭趨戲文化復振 HDV>。於「公共電視公民新聞peopo」發表之影音資料35min。屏東縣。
- 尹章義編(2008)。《萬巒鄉志》）。屏東縣：萬巒鄉公所。
- 史台麗(2017)，西拉雅族飲食文化研究，東方學報，38: 1-17，doi: 10.29421/jtdu.201712\_(38).0001
- 伊能嘉矩(1996)，台灣踏查日記，臺北：遠流出版公司
- 江家維(2018)，異質文化與族群互動：以屏東萬巒加匏朗聚落的平埔族為例。（未出版論文：碩士），國立成功大學，臺南市
- 吳東南(1995)，高、屏先民信仰之口述記錄，民族學研究所資料彙編，

pp. 143-177，臺北市：中央研究院民族學研究所

李丕煜, 陳文達, 李欽文, 陳慧等編纂(1993), 鳳山縣志, 台北：臺灣省文獻委員會

李明進, 林坤和, 汪進忠(2010), 屏東縣高樹鄉加蚋埔平埔族夜祭跳戲及萬巒地區加匏朗平埔夜祭跳戲普查, 屏東縣：屏東縣政府文化處。

李國銘(2000)。屏東平原東港溪南岸山腳下的 Ma-olau 祭典：Ma-olau 祭典記錄一百週年。「第一屆屏東研究研討會論文集Ⅱ」發表之論文, 屏東。

長榮大學(Producer). (2006, 0212). 台灣研究所研究生校外教學參訪-屏東萬巒加匏朗祭典. Retrieved from <http://photo.xuite.net/cjcugts/1329351>

施添福(1998)，清代台灣屏東平原的土地拓墾和族群關係，發表於平埔族群與台灣歷史文化學術研討會，臺北

徐士婷(2009)，祭儀、展演、認同與文化復振--以道卡斯族群新港社為例之研究. (未出版論文：碩士)，國立新竹教育大學，新竹市

徐大智(2004), 戰後台灣平埔研究與族群文化復振運動:以噶瑪蘭族、巴宰族、西拉雅族為中心. (未出版論文：碩士)，國立中央大學，桃園縣

高拱乾(1958), 臺灣府志，臺北：臺灣銀行

移川子之藏, 宮本延人, 馬淵東一(2011)，臺灣原住民族系統所屬之研究，台北：南天書局

莊欽閔(2005)，傳統與平埔文化復振運動—以噶瑪蘭族與凱達格蘭族為例. (未出版論文：碩士)，國立交通大學

許懿萱(2004a)，傳統的再現與再造-以屏東加匏朗聚落的仙姑祖祭儀為例. (未出版論文:碩士)，清華大學，新竹

---. (2004b). 仙姑祖 [DVD影音資料]. 屏東：屏東縣政府文化處.

陳怡君(2001)，屏東平原的平埔研究，人類與文化，34:3-8，doi: 10.6719/mc.200106\_(34).0002

陳俊男(2014)，從Palamal火神祭看撒奇萊雅族的文化復振，台灣原住民

族研究學報，4(1): 127-150

陳英任(2020)，泰雅族重新「編織」的文化復振與跨區傳承，中國地理學會會刊，66: 1-18，doi: 10.29972/bgsc.202012\_(66).0001

鳥居龍藏（楊南群）(1996)。《探險台灣》）。台北：遠流。

黃叔璥(1996a)，番俗雜記（卷八），臺北：國史館台灣文獻館

---(1996b)，番俗六考（卷五-卷七），臺北：國史館台灣文獻館

---(1996c)，赤崁筆談（卷一），臺北：國史館台灣文獻館

黃瓊慧, 吳連賞(2008)，荷治時代屏東平原放索社域及其發展，環境與世界，18:23-42

楊克隆(2018)，清代平埔族土地流失原由新探，興大人文學報，61:47-78

楊鴻謙, 顏愛靜(2005)，清代屏東平原鳳山八社地權制度變遷之研究，國史館學術集刊，5:33-83

詹素娟(2003)，賜社、地域與平埔族社群的成立，臺大文史哲學報，59: 117-142

鈴木清一郎(1989)，增訂臺灣舊慣習俗信仰，臺北市：眾文圖書

趙中麒(2003)，關於台灣原住民"民族"生成的幾個論證，台灣社會研究季刊，51: 185 - 224

趙文榮(2001)，清代屏東平原「鳳山八社」之困境與社會文化之變遷略探，屏東文獻：85-98

潘孟鈴(2000)。《屏東萬巒開發的研究》。台南：成大歷史系碩士論文。

潘朝成, 段洪坤(2016)，文化復振下的認同一以西拉雅族吉貝要部落為例，台灣原住民族研究學報，6(1):23-42

潘謙銘(2000)，赤山萬金庄的代誌，屏東文獻，2:104-122，doi:10.29682/jpth.200012.0007

蔣毓英等(1985)，臺灣府志三種，北京：中華書局

戴炎輝(1979)，赤山地方的平埔族，清代台灣之鄉治，pp. 731-776，台

北：聯經出版事業公司

謝若蘭(2011)，集體權與認同運動—當代平埔族群運動之初探，台灣國際法季刊，8(1):73-101

謝若蘭(2015)，平埔族群恢復族群身份之權利伸張與策略建議，台灣原住民族研究學報，5(1):43-58

簡炯仁(1994)，臺南及高，屏地區平埔族「老祖」祭祀之現況調查研究，台灣風物，44(1): 31-62

---2000，由一個「仙蛋」論加匏朗地區的族群關係，論文發表於南台灣鄉土文化學術研討會論文集，嘉義

---(2006)，由一個「仙蛋」論力力社在加匏朗地區的因應之道，屏東平原平埔族之研究，台北：稻鄉出版社

簡惠珠(2008)，屏東縣新埤鄉餉潭地區平埔族信仰之探究。(未出版論文：碩士)，臺南大學，臺南市



# 宋澤萊的屏東海岸文學地圖

/ 郭澤寬\*

## 摘要

綜觀宋澤萊小說、詩作，常使用某特殊地景為場景，量多而廣，從《打牛湳村》以至《天上卷軸》，時而出現其敘述中，貫穿其創作史，此地景即本文將討論的屏東海岸。

此一現象相當特殊。宋澤萊非屏東出身，乃他在屏東海岸服預官役，期間目睹慘烈的軍中暴力事件，對其產生強烈的心理衝擊，甚至可說是創傷，是形成此現象主因。另外，現代化變遷促使台灣人文地景風貌丕變，工業化進程較為滯後的屏東，反保留更為自然純樸的地理、人文樣貌，屏東海岸美景給予他思考種種變化下的慰藉，反成他創傷療癒之所依——在此受創，也在書寫此景中療癒——這全對他產生影響，構成此一特殊的書寫現象。

本文即以宋澤萊對屏東海岸的敘述為研究對象。除了說明貫穿其創作史中此一特殊現象外，也將試解其形成原因，並分析其書寫的特色，說明屏東海岸以何種樣貌出現於其中，並與現實地景對照，闡述作品中呈現的人地互動現象為主要。

宋澤萊以高度的評價描繪這屬於南方的熱帶海岸樣貌，並以文學的方式，保留觀光／地景經濟活動未全面佔據屏東海岸前的風貌，這即使與屏東本地作家對比，也無人有其書寫規模。本文在分析此一現象之外，更試將此書寫現象與現實地景對話，構築宋澤萊在屏東海岸的文學地圖為最終目標。

關鍵詞：宋澤萊、屏東海岸、文學地景、小說、人地關係

\*國立東華大學臺灣文化學系教授

本文感謝匿名審查者提供寶貴修正意見，在此致謝。

本文且是科技部計畫「魔幻與現實的對照——宋澤萊的屏東海岸地景書寫」（MOST107-2410-H259-046）計畫成果之一。



## 壹、前言：宋澤萊與屏東海岸

對宋澤萊作品的討論、研究，過往早有一番豐厚的成果，這些研究與討論主要從幾個方向來看：

### 1. 作品所呈現以農村為主要的現實社會性問題：

這是宋澤萊作品最引入注目的地方。陳映真以許南村為名，以〈試評「打牛湳村」〉代序<sup>1</sup>的評論中，即是其中代表。就如其中所述：「宋澤萊的《打牛湳村》，便是以1960年代初以迄於今日的，變貌中的台灣農村為背景，描寫生活於這個背景中的人的困境。在資本主義下的農村，農產品徹頭徹尾地變成了商品。」<sup>2</sup>即強調的宋澤萊作品中，所展現的現實性與現實的社會問題：「《打牛湳村》的深刻現實性，生動地表現了當面廣泛台灣農村社會生活的現實，和這些現實中的問題點，從而也反映了這些問題點下生活著、勞動著的人的葛藤。」<sup>3</sup>而日後眾多的評論，也同樣有這樣的看法。

作為一位全面論述宋澤萊的研究者的陳建忠在他以宋澤萊作品為主要研究對象的學位論文中，在其摘要就開宗明義的說：「他很快地由他的成長經驗中領悟到：這個社會（如農村）中有許多人在承受著經濟成長下的苦果，這些人努力卻沒有得到應有的照顧，於是就促成他寫作「農民小說」的動機。宋澤萊的「打牛湳村」系列及《變遷牛眺灣》等農民小說，由於對當代農村問題深刻的觀察，再加上藝術技巧的成熟，他的農民小說以在文學史上留下無可忽視的地位。」<sup>4</sup>在宋澤萊多樣風格

<sup>1</sup> 許南村：〈試評「打牛湳村」〉，《打牛湳村》，台北：遠景出版事業公司，1978，頁1-27。

<sup>2</sup> 許南村：〈試評「打牛湳村」〉，《打牛湳村》，頁5。

<sup>3</sup> 許南村：〈試評「打牛湳村」〉，《打牛湳村》，頁15。

<sup>4</sup> 陳建忠：《宋澤萊小說(1972-1987)研究》，新竹：清華大學中國文學系碩士論文，1997。

的書寫，最先肯定的即是他的作品表現了農民、農村在現代社會資本主義化過程，所遭受的問題，而給予高度的評價。而後陳建忠專書《走向激進之愛：宋澤萊小說研究》，除了將其創作分期，在第三章〈悲情鄉土的召喚：鄉土寫實時期析論〉，更認為宋澤萊的鄉土敘述：「包括宋本人在內的一批小說家們，由於逐漸轉強的鄉土意識社會意識，事實上已發展出不同於七〇年代之前的小說敘事方式」<sup>5</sup>，更說明他們由「鄉土」的關懷，轉化更為寬廣的「台灣意識」的發展，同樣亦著眼這些作品所呈現的社會性意義。

即至晚近的研究成果，鄭婉茹完成的學位論文《宋澤萊小說中的現實關懷研究》<sup>6</sup>，或如2009年鍾世瑋《宋澤萊社會小說敘事研究》<sup>7</sup>等，依然是將他作品置於現實性的研究中。

2013年的《新地文學》雜誌的「宋澤萊小說研究」，分別由林瑞明〈人間關懷——宋澤萊的文學之路〉、許達然〈論宋澤萊〈打牛湳村〉〉、陳建忠〈農村不該成為傳奇－在減農年代重讀宋澤萊的《打牛湳村》〉等三篇析論，所論述的重點，依然是宋澤萊作品所有的強烈的社會性性格，這也可見之。

## 2. 魔幻寫實的書寫：

陳芳明在《台灣新文學史》一書中對於宋澤萊的評論：：「宋澤萊之迷人與惱人，就在於他以各種文體干涉政治、干涉社會，而且引發不計其數的論爭。他的宗教信仰，由佛教轉入基督教，更創造了他文學生

<sup>5</sup>陳建忠：《走向激進之愛：宋澤萊小說研究》，台中：晨星出版有限公司，2007，頁015。

<sup>6</sup>鄭婉如：《宋澤萊小說中的現實關懷研究》，臺南市：國立臺南大學中國語文學系碩士論文，2012

<sup>7</sup>鍾世瑋：《宋澤萊社會小說敘事研究》，台北市：國立台北教育大學台灣文化研究所碩士論文，2009。



涯的神奇，以宗教關懷來追求救贖之道」<sup>8</sup>，他的魔幻書寫，大量與現實台灣政治、社會，乃至宗教互文，這也形成他個人強烈的書寫特色。

幾本學位論文，均以此為主題。如完成於2001邱幘婷《魔幻現實主義與當代台灣小說——以宋澤萊為例》、同年《台灣魔幻現實現象之「本土化」》<sup>9</sup>、2003年游順歷的《宋澤萊小九〇小說研究》<sup>10</sup>，等，則不約而同，以宋澤萊具有魔幻寫實風格的書寫現象為研究對象。就如邱文中在結論時，提到這些作品的特色與重要：「宋澤萊總是幽默地發生在台灣社會的時事，編織進小說的文本，結合交纏著台灣現實與小說的魔幻世界。這與宋澤萊在八〇年代初所尋求的小說的趣味與大眾性恰好契合。」<sup>11</sup>這些說明，也簡明的呈現宋澤萊在運用魔幻寫實上的方式與特色。

### 3. 宗教或哲學書寫。

宋澤萊長時期在宗教神學上的鑽研，與幾次信仰上的轉向，也明顯表現在其相關書寫上，從而也引起許多討論。如李鴻瓊〈創傷、脫離與入世靈恩：宋澤萊的小說《血色蝙蝠降臨的城市》〉<sup>12</sup>、黃涵榆〈有關災難、邪惡與救贖的一些唯物神學的思考——讀宋澤萊的《血色蝙蝠降臨的城市》、《熱帶魔界》〉<sup>13</sup>、楊雅儒〈啟示與傳道、天國與家國——論宋

<sup>8</sup>陳芳明：《台灣新文學史》，台北：聯經出版社，2011，頁569。

<sup>9</sup>陳正芳：《台灣魔幻現實現象之「本土化」》，新北市：輔仁大學比較文學研究所碩士論文，2002。

<sup>10</sup>游順歷：《宋澤萊小九〇小說研究》，台北市：中國文化大學中國文學系碩士論文，2003。

<sup>11</sup>邱幘婷：《魔幻現實主義與當代台灣小說——以宋澤萊為例》，新北市：淡江大學中國文學系碩士論文，2002，頁144。

<sup>12</sup>李鴻瓊：〈創傷、脫離與入世靈恩：宋澤萊的小說《血色蝙蝠降臨的城市》〉，《中外文學》30：8，2002/01），217-150。

<sup>13</sup>黃涵榆：〈有關災難、邪惡與救贖的一些唯物神學的思考——讀宋澤萊的《血色蝙蝠降臨的城市》、《熱帶魔界》〉，《中外文學》41：3，2012/09，頁13-49。

澤萊中／長篇小說之《聖經》詮釋與文學價值〉<sup>14</sup>等三篇論文，則均從神學的角度切入分析宋澤萊相關書寫，這也顯示宋澤萊相關書寫的特色。而王吉仁完成於2009年的《宋澤萊小說中的「異象」與「現象」研究」》，同樣觸及魔幻寫實書寫的部份，但更深入探討宋澤萊作品中的宗教成份與意涵。

#### 4. 環境議題：

《廢墟台灣》無疑是台灣最引人討論的一部與引人討論，與環境議題有關的作品，除了嚴肅的學術討論，如同樣在作品中大量關注台灣環境自然議題的吳明益的〈環境傾圮與美的廢棄－重詮宋澤萊《打牛湳村》到《廢墟台灣》呈現的環境理論觀〉<sup>15</sup>，朱志學〈《廢墟台灣》之存在情境揭示〉<sup>16</sup>等即是，更存在於網路、報章等大量的評論不可勝數，尤其近在環境意識高漲，甚或是反核的社會運動中，這部小說所描繪的情境，無不是眾人一再討論的對象，不僅是寓言，甚而是預言般，揭示台灣身處當下的環境問題。

這些討論，的確涵括了宋澤萊多數作品所觸及的各種面相。

然本文將要討論的，卻是以往各研究、評論者較少注意到的一種特殊現象：在宋澤萊作品中，有著大量以屏東海岸為主要場景，屏東海岸諸多地理、人文印象，成為這些作品重要的背景。本文即緣於宋澤萊此特殊的書寫現象為研究動機，並以宋澤萊小說、新詩作品為材料，且以其中所出現的屏東海岸描述為解析對象，並說明此一書寫現象之原因與特殊性為主要目標。

<sup>14</sup> 楊雅儒：〈啟示與傳道、天國與家國——論宋澤萊中／長篇小說之《聖經》詮釋與文學價值〉，《台灣文學研究學報》24期，2017/04，頁69-109。

<sup>15</sup> 吳明益：〈環境傾圮與美的廢棄－重權宋澤萊《打牛湳村》到《廢墟台灣》呈現的環境理論觀〉，《台灣文學研究學報》7期，2008/10，頁177-208。

<sup>16</sup> 朱志學：〈《廢墟台灣》之存在情境揭示〉，《問學集》7期，1997/12，頁1-12。



此一書寫現象相當特殊。作家林文義在其〈想起：宋澤萊〉短詩中，就以自己在台灣的「南方經驗」，與宋澤萊做對比：

東港海岸少尉的軍官／像沉鬱的晚潮漸藍／方剛辭別學院歷史系／青春之你或者會思索台灣／末若我在府城學習渙散／讀昔之哲學卻不思不想。<sup>17</sup>

林文義顯然也觀察到宋澤萊如此特殊的書寫現象，並以「東港海岸少尉」名之、以「沉鬱」形容之。但為何是「沉鬱」而不是其他？或真只是「沉鬱」？

他一系列的作品中，屏東海岸特殊的地理、人文景觀時而成為場景的敘述焦點。這在他早期的《打牛湳村》諸多作品中，即有這樣的現象。在《打牛湳村》裡的〈岬角上的新娘〉、〈海與大地〉、〈港鎮情孽〉、〈金狸港的故事〉等…即是個例子。在〈岬角上的新娘〉，作品一開頭：

為了參加浪白岬角上一位朋友么妹的婚禮，前一晚，我歇在浪白岬角對面的小村店，這樣的風光，我從未見到過。

這處的海岸是歸屬於恆春附近的一種風土，大致看來，這是由珊瑚石構成的一種景緻，連綿著有幾百公尺的海灘都散佈著這種形貌獨特的石頭，或是突起而成菌蕈狀者，或是凹下而成鞋痕狀者，或是切割成階梯狀者，海浪由遙遠的外海推湧而來，到了岸邊便散成細碎的銀白水花，輕切湧動在珊瑚石和珊瑚石之間，淺海的部份長滿了苔類和紫菜，陽光撫照之下，近淺的海水便呈現了透明的碧綠色。<sup>18</sup>

<sup>17</sup>林文義：〈想起：宋澤萊〉，《大地驚雷II：蓬萊誌異》，台北：前衛出版，2015，頁23。

<sup>18</sup>宋澤萊，〈岬角上的新娘〉，《打牛湳村》（台北：遠景出版事業公司，1978），頁1。

在〈海與大地〉第一節「一、夏季・恆春海岸」：

特別是在這刻，陽光艷炙，沙灘很筆直地延伸著，蔚藍的海水洶湧地滾向沙灘，轟然碎洒在沙岸邊，復又散去，它們也都是一無遮攔，該來就來，該去就去。成羣的情侶都在那塊被稱為「夏威夷」的突出海岬嬉水著。他們穿著薄薄的衣褲，水珠滾動在他們赤褐的身體，海風撈起他們翻飛的髮。青春的生命融在海洋裏，他們不是來玩水的，而是來回歸這樣一個壯闊的海洋，回歸到一個生命的源頭。<sup>19</sup>

〈港鎮孽情〉一開頭，即點明場景所在：

要到礁石島去，旅客們先要在T港候船。

這是南福爾摩莎的主要漁港，集散著恆春和台東一帶的漁貨，但同時也開了一個交通船的碼頭，專為前去礁石島觀光遊的遊人所用。

.....

這裡果然是一個不俗的地方，陽光漫煦，淺淨的沙灘一條明亮的絲巾，迴伸向遙遠的南方，岸上種滿了熱帶的椰子，.....<sup>20</sup>

〈金狸港的故事〉同樣也由類似的景色鋪敘開來：

要遠眺金狸港，必須站來薄日海灘的椰林裡，由這闢為觀光區的海灘來注視著蹲踞的此一港口，隨著陽光的變化，景象萬千。

<sup>19</sup>宋澤萊，〈海與大地〉，《打牛湳村》，頁18。

<sup>20</sup>宋澤萊，〈港鎮孽情〉，《打牛湳村》，頁71。



這個金獅港是南部的海村，由於山的脈肌和海底的礁石連成一起，於是這個港便彷彿是一個陸連島，突出在洶湧著波濤的海水  
中，……<sup>21</sup>

這種海岸、海港小鎮的地理、人文景觀，時而出現在宋澤萊的許多作品中，尤其在《熱帶魔界》中，這種海岸的地理樣貌，海港小鎮、濱岸小村的人文景觀更是全書的敘述重點之一：

其中，對以東港漁港為背景轉化而成的漁港、祭典等人文景觀的描述：

最令人愉快的莫過於那條出海的南勢溪，在出海的這一段，它似乎終年水量充足，許多的漁船和交通船可以駛上河道，停在岸邊。在大拜拜的日子，所有的船都回港了，你可以由河口的岸邊上行，就會看到一艘艘的船把兩岸都佔滿了，祭典的彩旗飄揚在每艘船的船首，你會感到這兒是如何繁華熱鬧的天地。<sup>22</sup>

從港口為出發，左右兩側的地景：

港口的兩側是狹長的椰林海灘，無數的魚塭、魚場隱蔽在堤岸邊，遍地都是酒杯大的黃蟬花。南邊的沙灘和北邊的沙灘在遙遠的地方各自形成熱帶植物聚落，即是被稱為維也納椰林及夏威夷礁帶。

熱帶植被與農作：

鎮集之外，越過濱海公路，就是莽莽草林，龐大數量的香蕉園、甘蔗田、檳榔林、水稻把大地都蓋住了，熱帶的闊葉樹一直覆蓋到中央山脈餘脈的釜鼎山區，大地一片碧綠。

---

<sup>21</sup> 宋澤萊，〈金獅港的故事〉，《打牛湳村》，頁83。

<sup>22</sup> 宋澤萊，《熱帶魔界》（台北：草根出版社，2001），頁3-4。

再也沒有哪個地方比這更適合人居住了。<sup>23</sup>

對於山海地景高度的評價：

湛藍的海水是如此地迷人，莽莽的草林是如此地香甜，他幾乎醉倒在山海無言的旋律裏。<sup>24</sup>

宋澤萊這種大量的以這種特殊的海岸景觀、海港小鎮的敘述，實讓人印象深刻。這些地理、人文景觀的描述，顯然是從東港溪以南至恒春一帶屏東海岸的投射。

位於北迴歸線以南、熱帶地區的屏東海岸，與高屏溪以北的西部海岸，在地形、地貌與植被、農漁生產活動上完全大異其趣。乾溼分明的氣候，與擁有全台灣平均最高日照天數的環境，炙熱的陽光和清朗的藍天是它的風土背景；曲折多變的海岸地貌，取代了台灣中西部海岸平直單調的沙灘，尤其枋寮以南，山與海呈對抗之勢，沿岸築成的海岸公路，蜿蜒其中；離海岸不遠可清晰看到流經台灣海峽的黑潮支流，讓海水的顏色，隨著一天日光的變化，姿顏各異；如今以觀光、潛水知名的小琉球，岸沿礁石、岬角地形是其主要，當然可直視海底的清澈海水，更是眾人驚嘆之處；豐富多變的熱帶植被與發達的農業、養殖漁業，更為此地增添熱帶風情；沿著海岸散佈的聚落，雖在現代化浪潮強烈侵襲下，仍保持著許多傳統的樣貌，留存大量的古厝群，這些地理、人文景觀，成為了宋澤萊文學作品中，明顯的特色之一。

就連2012年，宋澤萊最近出版的長篇小說《天上卷軸（上）》，在相關介紹中，不出所謂「魔幻寫實」、「基督教小說」、「西拉雅書寫」等來為這部作品定調，然細看其中，屏東海岸地理、人文景觀的書寫，依然是他作品場景敘述的重心之一，小說中「阿紫」的家鄉，是台

---

<sup>23</sup> 宋澤萊，《熱帶魔界》，頁4。

<sup>24</sup> 宋澤萊，《熱帶魔界》，頁5。



灣南方的港鎮，家裡投資遠洋漁船公司，也在海邊經營近沿海魚塭養殖事業，這地點顯然是目前以「黑鮪魚」產業知名的屏東東港、林邊等地的投射，這也是本地的兩種主要產業。小說中，屏東海岸的地理、人文景觀不斷出現在敘述中，就連屏東以南鐵路尚未電氣化，柴油動力火車的人文景觀也生動的出現在敘述中：

柴油小火車雖然慢，但是逐漸行遠了，將最後的大巴比倫城拋在遠方，任它消失在熱帶天空一片逐漸厚實起來的積雨雲下。慢慢的，我的眼前現出了一片海線的風景，沿著鐵道，我能看到右手邊壯麗的海洋和不斷跳動的海上銀色浪花。我的心立即寬慰了起來，感到正進入一個我想要到達的區塊。<sup>25</sup>



圖1 台鐵東港線柴油小火車。<sup>26</sup>

<sup>25</sup>宋澤萊，《天上卷軸》（台北：印刻文化，2012），頁68。

<sup>26</sup>引自網路：<https://blog.xuite.net/lcm1595/twblog1/123543584>-南國旅路---東港線追憶，擷取日期：2020/8/31。東港線已於1991年停辦客運，隨後拆除路線。

熱帶海岸的敘述，不斷出現，且是如此高度讚嘆屏東海岸：

麥格那牧師，您見過這個島嶼南方美麗的海岸線嗎？或者我應該說問您見過真正熱帶美麗的海岸線嗎？

我沿著海岸線追逐著花香，在一個清晨，由於體力不支，仆倒在海邊的野草叢中，所有美麗的壯闊的海邊風景不停的進入我的眼簾：時值漲潮，太陽還躲在東邊的中央山脈裡若隱若現，一個岬角被海水所包圍，那海水如夢似幻似異常飽滿，一陣陣波浪由遙遠的海面推湧而來，……。不久，太陽出來了，千里的金光立即灑遍整個海洋，將曖昧的不明的灰黑色除去，海水頓然因著金光而渾濁了起來，好像著了過多顏色的畫布，終至於辨不清它是什麼顏色。而岬角的人家的房屋和景色在金光下頓時明亮起來，高高的外邦人的紅色廟宇、稠密瘦細的綠色檳榔樹、白色蜿蜒的海場、散落各處的灰色房子，清晰可見，而一律在金光下發出燦爛的光芒，變成彷彿海中的一頂金冠了。<sup>27</sup>

這還是這部作品有關屏東海岸景觀敘述的一小部份，從而也可見，屏東海岸對於宋澤萊之重要性——在文學與人生上的，而這也成為宋澤萊作品中重要的特色。以下將宋澤萊作品中出現屏東海岸的敘述以表列之，則會發現這樣的場景描述，實是多得讓人不得不去注意它：

---

<sup>27</sup> 宋澤萊：《天上卷軸》，頁75。

表1 宋澤萊作品中屏東海岸地景描述摘例<sup>28</sup>

書名/出版項	篇名	屏東海岸地景描述摘例與頁碼
《打牛湳村》 台北：遠景出版，1978年9月。	岬角上的新娘	吹過漫漫檳榔林，陽光撫照在四周（頁1） 椰子樹斜瘦交織在上頭，使村莊變的隱匿而適切（頁2） 在一塊高大的珊瑚石邊，他指著村店前的一個碑石（頁3） 梯田式的種著一排排的檳榔樹，房屋也跟隨著一排排修到岬角下的港口（頁5）
	海與大地	佳冬的海水藍漾漾地悸動，像他卜動的心臟（頁37） 涼爽的風又煽動「夏威夷」小小的椰林（頁44） 用你褐黑健美的肩背來接納遼闊的海水（頁48）
	峽谷的白霧——給父親	我先在南福摩莎一個叫楓港的地方下車。這是熱帶依山傍海的鄉城，湖聲和山嵐泛濫在我們靈魂底層。朋友先在車站接我。（頁62）
	港鎮情孽	要到礁石島去，旅客們先要在T港候船。 這是南福爾摩莎的主要漁港，集散著恒春和台東一帶的漁貨，但同時也闢了一個交通船的碼頭，專為前去礁石島觀遊的旅人所用。（頁71）
	金狸港的故事	要眺望金狸港，必須站來薄日海灘的椰林裏（頁83） 這群年輕人便被帶到了一片斜織的檳榔樹園中（頁85） 檳榔林和低矮的房舍一剎那間被照亮了（頁97）
《耀穀日記》 台北：遠景出版，1979年3月。	漁仔寮案件	漁仔寮的人都在海邊捕鰻苗（頁194）

<sup>28</sup>本表整理自宋澤萊相關作品，並採擷部份文字以為例，各作品除標示書名、篇名外，亦均寫明出版項，引用之文例亦於文後標註頁碼。為版面簡潔，不個別另註，特此說明。

《黃巢殺人八百萬》 臺北：東大圖書，1980年4月。	花城悲戀	一九七八年春，我有機會在島南的海濱一帶服役，在隊裡擔任一名小小的尉官，終日和沙灘上的漁人和資深的老戰士們相處在一起。（頁121）
	鄉景（現代詩）	我行經楓港在車站上。（頁151） 因之／我航向小琉球／黃昏的船首斜向波腹／漁民撒著網，額頭因陽光而黧黑／貧窮掛在骯髒的衣襟上。（頁152）
《蓬萊誌異》 臺北：遠景出版，1980年6月	礁藍海之戍	你到過島南的海濱去嗎？你聽過蒼涼的老歌手的恆春小調嗎？（頁45） 把那藍色的海礁給整個兒罩住了（頁46）
	病	艷陽下的村落顯露出異常綺美的南島風貌，海濱的遼闊海天下的小漁船，山村梯田的層級的農作物，原野連綿的起伏的稻浪，樣樣標示出這是一個與世無爭的體力操作的世界（頁169）
	省親	南下的火車，黎明時在北部的都會以快捷的速度，向著熱帶的島南奔去，嘩啦啦的車聲響過了許多的鄉鎮，到達了島南的鄉縣，已近黃昏，夕陽沉向西邊的海天，天際湧起萬道的彩霞，淡青的煙霧迅速地籠罩了整個草林。（頁177）
	創痕	設若你到過屏東去，一定忘不了那些遍野亮麗的草花和斜斜瘦瘦的檳榔林吧。它總是那樣地讓人感到大自然跳動的脈搏，和眾多欣欣向榮的生命。（頁188）
	在港鎮	那些岸上的綠棕櫚，闊葉的熱帶樹（頁195） 它坐落於一片檳榔樹下，巨大的香蕉樹叢環抱了它（頁196）
	棲鷹山城行腳	棲鷹鎮是南部山貨的小集散地。這裏的地形是歸屬於狹窄的海濱平原與山地交接的小丘陵，被闢為一級級的梯田，往往由河谷一直修高直到山頂。低平的地方種著水稻和香蕉，高的地方便種了瓊麻或任熱帶林木蔓延生長，因此它終年為闊葉的常綠植物所覆蓋，變成一個充滿樹蔭的美麗小鎮。爾來，這裏發現了溫泉和瀑布，旅人的行腳大量來到這處。（頁219）
	豬仔	我們立即跑到蘆塘鄉的一個市集來喝酒。這裏是南島最漂亮的地方，可以看到觀光區的整座公園，遠方動蕩著藍色的海洋。（頁230）



	同來	志樂村是位於寂靜的島南的一條山路邊，大約有三百戶的人家，是山地人和平地人交易的集散地。因此若說她是個小鎮也許更要恰切些吧。她有幾條古樸的街道和幾幢日本仿歐洲堡壘形的房舍。（頁269）
	婚嫁	你到過副熱帶的雨花鎮嗎？它座落在通往大都會的一個峽谷裡，任著青青的山巒和蜿蜒的溪谷包圍著它，以前東方的統治者曾住在這裡，在他們特殊的風化和小鎮的傳習交融下，這裡便留下了眾多的榻榻米小建築、小小的青石路和薄瓦覆蓋的紅磚屋（頁281）
	等待燈籠花開	恆春的狹小而開闊的世界在這時都因著樹木的蒼翠而展露她動人的長青的姿容（頁304） 在這裡，可以由息息的風聞到海洋的味道（頁307）。
《福爾摩沙頌歌》 臺北：前衛出版 ，1983年	第一部 若是到恆春	若是到恆春／就愛落雨的時陣／罩霧的山崙／親像姑娘的溫純（頁27）
	第三部 東港渡口的回憶	由恆春出發，來到了這兒，魚兒也來到了這兒（頁104） 那是本土的，那是南太平洋的（頁111） 從那恆春，溯水過來一邊是山一邊是海（頁113）
《打牛湳村系列》 臺北：前衛出版 ，1988年5月	新版序／從打牛湳村到蓬萊 誌異 — 追憶那段美麗、淒清的歲月	（宋澤萊以〈序〉全文追憶當年在屏東海岸服役時情景。）
《等待燈籠花開時》 臺北：前衛出版 ，1988年5月。	等待燈籠花開時	除了漫山瓊麻和斜瘦在村莊的檳榔樹外（頁327） 若走出恆春，便要消逝了椰林的景觀（頁336）
《熱帶魔界》 臺北：草根出版 ，2001年。	空中列車	它現身擋淺在被稱為維也納椰林前面的海灘上，千百顆的燈光明明滅滅（頁2） 港口的兩側是狹長的椰林海灘，無數的魚塭、魚場隱蔽在堤岸邊（頁4） 而後列車如同神龍擺尾掉轉方向，朝著來時的糖業火車道（頁38）

	颱風海灘	這裡緊臨維也納椰林，情況吃緊（頁43） 周遭種了木麻黃及茂密的林投樹以求掩蔽（頁44）
	熱浪港鎮	在每一處木麻黃樹邊，岸邊的椰子林裡，叢生的林投樹中（頁69-70） 我載她去維也納椰林，颱風後的那地方已恢復正常了（頁83） 當時海潮在椰林前沙沙地響（頁84） 有一個珊瑚岩形成的北勢海礁，是遊水的好地方（頁90）
	餘響	
《變成鹽柱的作家》 臺北：草根出版 ，2002年。	弱小民族	我是小琉球出生的，今年十六歲，我父親是那兒的漁民（頁106） 我們在恆春南方、菲律賓附近（頁108）
	在太陽下	剛到那兒，很生疏的環境，舢舨、竹筏、老兵、漁人，住在一個曾暴動過，寢室還留一點彈孔的舊觀護所。（頁170） 在我駐防一帶的海岸線，紛然地開了遍地，太陽照耀著像童年的野地我所看見的，我聞到夢一樣童年的記憶、泥土。然後我帶著沙場的老戰士，煞煞地在花的海岸線奔跑起來。（頁171）
《普世戀歌》 台北：印刻文學 ，2002年9月	普世戀歌— 秋天e溫暖	熱帶南部海邊（頁51） 熱帶蓮霧樹的枯葉（頁53）
《天上卷軸 (上)》 台北：印刻文學 ，2012。		麥格那牧師，您見過這個島嶼南方美麗的海岸線嗎？或者我應該說問您見過真正熱帶美麗的海岸線嗎？（頁75）

從上表來看，即可發現，以屏東海岸為基底的各類描述，並非只在某一時期出現，可以說屏東海岸印象，綿亘在宋澤萊的整個創作史中，屏東海岸的地形地貌／炎熱的氣候／豐富多變的熱帶的植被／興盛的農業、養殖漁業／東港、林邊、佳冬、枋寮、楓港、車城、恒春及離島小琉球等地的人文景觀，以及以往的觀光景點海鷗公園（「維也納」森林）<sup>29</sup>、

<sup>29</sup>位於屏東縣佳冬、枋寮鄉交界處，有著全省最大一片的木麻黃植被，早年設為遊樂區及海水浴場，入口處有海鷗造型塑像而得名，又因林相豐富，頗具風情，又被當地人稱為「維也納森林」。



夏威夷椰林<sup>30</sup>，等等屏東海岸的景觀，不時出現在他各作品的敘述中。甚或對比屏東本地作家的書寫，單就量上，就少人能及。

這不禁讓人思考，為何宋澤萊會出現如此的書寫特色？而在他筆下，所構築出來的屏東海岸文學景象又是如何？宋澤萊在〈東港渡口的回憶〉這首詩作中，以這四句詩行於首尾兩節重覆：

那年我在那服役/生命裡有一顆朝陽/如同闔黑已久的大地/因著它的  
金光而復甦。<sup>31</sup>

短短四句詩行卻也透露宋澤萊與屏東海岸特殊的關係。

本文即基於此問題意識出發，以宋澤萊之小說、新詩作品為主要研究對象，不針對個別作品的情節、思想表想等多做說明，乃從人地互動的角度，分析宋澤萊作品中所出現，以屏東海岸為背景的書寫，並試說明其出現的因緣；另將配合圖照、地圖等，與現實地景對照，說明其現實地景的依據，並試圖構築出宋澤萊書寫下的屏東海岸文學地圖，從而也要說明，宋澤萊雖非出身屏東，但絕對是一個書寫屏東重量級的存在，主客雙方，也在此書寫特色中，互滲而為一體。

## 貳、屏東海岸——創傷形成與文學療癒

### 一、在屏東海岸梭巡的海巡少尉——人地偶然聚合的經驗

為何宋澤萊會有大量屏東海岸為場景的作品？屏東海岸地區並非宋澤萊的故鄉（宋澤萊出生於雲林），甚而也非長住地的鹿港、福興。

在地的地景書寫，尤其是出生地、幼年成長期的家鄉，往往是許多作家作品中永遠的主題，就如湘西之於沈從文、北京之於林海音、戰後

<sup>30</sup>位於林邊鄉及東港鎮交界沿海處，因植有大片椰林，頗具熱帶風情，而被稱之為「夏威夷椰林」，但因多次颱風侵蝕，椰林如今幾已消逝不見。

<sup>31</sup>宋澤萊：〈東港渡口的回憶〉，《福爾摩莎頌歌》，頁119。

來台的眾多外省作家的懷鄉書寫、鍾肇政小說裡的桃園丘陵、葉石濤作品中的府城街道、黃春明筆下的宜蘭風情、鍾鐵民及吳錦發的美濃與荖濃溪沿岸書寫等，無不是眾作者的家鄉或幼年生長地，這些作品中，鮮明的地理、人文景觀無不讓人印象深刻。這是人對於家鄉依戀、少年成長時永難忘懷的記憶，表現在文學上格外明顯，就如馬森所說的，思家、戀鄉是文學中永遠的主題，中外皆然，同時更說，在當今播遷如此容易的時代中，要一生一世滯留在出生的故鄉，反而不是簡單的事，但：「然而，幼年時的心是最柔軟、最易感的，對外在世界容易留下清新、深刻的印象，因此童年生長過的地方不管是家，都會縈迴於心，不易或忘。」<sup>32</sup>從而表現在文學作品。

此外，或因戰亂、移民移動後的長期停留，這也常成為眾作者另一個書寫重點，這個「空間」(space)隨著作者的停留，與當地的人、景互動，意義發生改變成為了「地方」(place)，許多作品也呈現這樣的一種過程。就如范銘如對於台灣50 年代女作家的研究，<sup>33</sup>或者對於「省政文藝叢書」諸多外省籍作家的書寫台灣的研究中，<sup>34</sup>即可以發現，雖然台灣並非是這些作家的故鄉，但長期的停留，也使得台灣對他們的意義產生改變，成為一個可以安居樂業長久居住的新家園，這也透過他們對於台灣各地的地理、人文景觀的書寫中表現出來，成為在他們作品中一個值得觀察的重點。

然宋澤萊的書寫屏東海岸，與上述的性質還有些不同，這樣對於屏東海岸的書寫，既不是對於家鄉的懷戀，也不是對於移動後的長住地的認同，當然更不是遊記式浮光掠影式的記述，他在作品不斷出現屏東海

<sup>32</sup> 馬森：〈何處是吾家？〉，《聯合報》，2003年4月5日，E7版。

<sup>33</sup> 范銘如：〈台灣新故鄉——五十年代女性小說〉，《中外文學》28：4，1999），頁106-125。

<sup>34</sup> 郭澤寬：《官方視角下的鄉土——省政文藝叢書研究》，高雄：麗文出版，2010。



岸的記述，並且成為他作品主要的場景，也不時暴露對這裡的人、地景觀所留給他深刻的記憶，這實是相當特別的。

他與屏東的關係建立在他在此地兩年服役的經驗。1976年，宋澤萊從初畢業的歷史老師轉換身份，先受預官訓，而抽籤分派到東港擔任海巡單位少尉特檢官，就如宋澤萊所說，其中所經歷的，不僅成為他人生中重要的一部份，同時也構成他一系列小說的內容。<sup>35</sup>他先在東港任特檢官，而後奉調林邊、佳冬等地，且再調小琉球，直至役滿退伍。

在前衛版的《宋澤萊作品集》中的《打牛湳系列》序言中，清楚的展現這個經驗在他生命中的意義：

軍隊的生活剛開始是忙碌的，因為我必須重回成功嶺去做三個月的預官訓練，體力的巨大負荷使我不能想及其他。成功嶺後，進入鳳山步校接受入部隊前訓練，期間也是三個月。

六個月如年渡過，極其僥倖，我抽中了一支日後決定我一系列小說內容的籤，被分發到東港一帶的海岸線，充當一名警戒著海防線的預官，在開始的六個月裏，我的工作是東港特檢官，巡視鳳山以迄枋寮一帶的漁船筏管制，這是一個出乎意料輕鬆而能與社會環境保持緊密關係的任務，絕大部份的時間我留在林邊鎮集裏的中隊部，沒有太多的外務，我的戰友都是從部隊裏被淘汰下來的等待退役的老士官，日日作息在這種休養多於操作的營地裏，使我彷若避居到一個養老的病院裏來了。<sup>36</sup>

軍隊本來就與一般社會環境有所差距，宋澤萊服役的單位卻又是如此特殊，軍中服役期間，一般而言與駐地的百姓並不會有太多的接觸，然宋

<sup>35</sup>宋澤萊：〈從「打牛湳村」到「蓬萊誌異」〉，《打牛湳村系列》，頁10。

<sup>36</sup>宋澤萊：《打牛湳村系列》，頁9-10。

澤萊負責的工作，卻是天天與民眾——漁民、沿海民眾接觸的岸巡、安檢工作；許多當兵的人對於駐地環境的了解與熟悉，僅限於營區及四週，或是來往於營區的動線，而宋澤萊服役的工作性質，他必須騎著機車來往於海岸各駐點的碉堡、檢查哨，讓他更有機會駐足觀看這裡的山、海、草、樹乃至於人；那些外省老兵年紀倍於宋澤萊有餘，既荒謬又現實的是，他卻是負責管理、帶領他們的長官，他記錄他們的故事，也迥異於一般於所謂的「老兵文學」；也是在這樣的一個環境，使得有更多時間思考，服役時思鄉的情緒，加上高屏亞熱帶草林讓他回憶起幼年的農鄉景色，激發他的創作慾望，「打牛湳系列」等許多作品，即是創作在此時，除此之外，他還經歷了一場對他衝擊甚深的軍中意外事件（這在後文將再加以說明），更讓在此地的人地互動經驗，深刻衝擊了宋澤萊。

對於台灣出身的男性而言，服役幾乎是必經的體驗，就如宋澤萊所說的，到現在為止，仍有許多人認為男生不能當兵是丟臉的，加上基本上公平的抽籤分發制度，服役的地點可能在台灣與外島任何一個國軍據點，從而使得服役，成為台灣男生一生中與自己家鄉、求學之外，經歷完全不同經驗的機會，一方面是接觸與自己親人、同學完全不同，來自各地與自己年齡相仿的年輕人，甚或是如宋澤萊所接觸的外省老兵，另一方面更會體驗到與自己成長環境完全不同的風土環境與庶民生活。這種與自己過往完全不同的經驗，很容易的烙在自己的心靈深處，即使是退伍多年後，仍不時從心靈浮現。

即使是在承平時期，服役依然是台灣男性一生中往往不易或忘的經驗，甚而也可能影響一生。一群各有出身「異質」的年輕男生，卻在兩、三年內過著幾近「同質」的生活，有多種的「第一次」可以在這段時間發生，甚而就許多男生而言，就如同是場成年禮一般。

宋澤萊描述當兵經驗對他的影響與回憶，當然不是單例，這也是一種「軍旅文學」、「軍旅書寫」，在網路上就有許多這樣的論壇，專以分享自己的服役經驗為主，甚而就如一群空降特戰部隊退役的老兵，在



網路上形成一個龐大社群，每年還將在部隊習得的特戰技能，運用到台灣高山地區的淨山活動上。<sup>37</sup>更不用說在許多電影、電視作品中，當兵情境的展示，如《報告班長》即衍成系列電影；2006年出版的《台灣軍旅文學》<sup>38</sup>，所收的眾作品，即是這種當兵經驗所形成的書寫現象的展現，這有別於一般認知中的「老兵文學」。

許多台籍國軍留滯大陸，甚而身份轉換成「解放軍」，或者是許多台籍日本兵等透過後人的記述，也有許多作品產生，如：巴代《走過：一個台籍原住民老兵的故事》，即是以台籍老兵陳清山一生的故事所寫成，是傳記，也是小說作品，亦是一例。

這當然不僅是台灣，這種對服役經驗的感懷，中外皆然，尤其戰爭時期服役的經驗，面對殘酷、血腥的場面，時而與同袍共同面臨生死一瞬間，這種生死與共下的情誼形成的經驗，更是刻骨銘心，這些軍人退伍後由此而形成的各種戰友協會數不勝數。2001年，由HBO製播，著名導演史蒂芬·史匹柏及演員湯姆·漢克聯合製片的《諾曼第大空降》(Band of Brothers)（或譯：《兄弟連》），即是脫胎於溫特斯·金西德(Winters, D.)等一群在二戰時期，服役於美國101空降師E連的老兵，參與諾曼第登陸及之後的各種任務等等經驗的回憶，也是一個例子。而同樣的製作群，製播於2010年的《太平洋戰爭》，亦有著類似背景。

宋澤萊在《熱帶魔界》中表現得尤其明顯，在魔幻的書寫下，卻有著寫實的地景、人文景觀的敘述，屏東海岸、服役經驗，尤其與他共事的外省老兵，成為故事的素材，也是一種「軍旅書寫」，他甚至申明：「在這本書中，我對老兵面貌及生活的描述皆本於真實，我不願意人家

<sup>37</sup>可參見，<http://airborne.org.tw/talk/>，2012/12/10。

<sup>38</sup>唐捐 編，《台灣軍旅文學》（台北：二魚文化，2006）。

說它是虛構。」<sup>39</sup>。宋澤萊、屏東海岸、當兵——人、地、時間的偶然聚合，使不是屏東在地人的宋澤萊，卻讓屏東海岸地景，成為他作品重要的場景甚而是敘述重心，這些敘述不是冷冰冰的地理學數字，而是帶有人強烈情感的地景描寫。誠如文化地理學者麥克·克朗所說的：「地理景觀的含義是無法用數據來表達的。由數據描繪出的地理缺少了由人親身感受的豐富內涵」<sup>40</sup>，宋澤萊透過親身的感受與經驗賦予屏東海岸意義，這種經驗對宋澤萊和他的作品，意義都是非凡的。

人文地理學時而強調，因人的參與，使得單純的「空間」(space)成為有意義的「地方」(place)，上述所說諸多對於故鄉、少年居地的動人書寫，所展現的即是人與空間互動下的結果，宋澤萊的書寫亦是同樣原理，只不過在其背後的並不是對故鄉的依戀，而是「當兵」這個在台灣，所有男生幾乎都會經歷過的特殊經驗雜揉而成。他偶然的「停留」在這一個熱帶海岸空間，卻使得屏東海岸成為他一生中有著深刻意義的地方。

## 二、創傷的形成與療癒之所依

七年前，我由軍營回來。……。

我羞赧了，在南方的海岸，我終日倦怠，任由那海潮和藤花掩去我的青春。而槍下的血流過我的眼睛，在我的心的深處砍下一道永不磨滅的殷紅的傷痕。我於是理解，幼年父親時時向我提及，更南方，太陽旗下，在婆羅洲，他被活生生埋葬掉的青春和死亡。<sup>41</sup>

<sup>39</sup> 宋澤萊，《熱帶魔界》，序頁8。

<sup>40</sup> 麥克·克朗，《文化地理學》（南京：南京大學出版社，2008），頁44。

<sup>41</sup> 宋澤萊：《隨喜》，台北：草根出版公司，2002，頁22



如果只因服役的單純經驗，這可能無法完全解釋宋澤萊的不同作品裡，為何反覆出現屏東海岸的場景，事實上這還有更深層的原因，其中乃是做為帶領一群年紀倍之有餘的待退外省老兵的海巡少尉預官的宋澤萊，目睹林邊崎峰班哨極嚴重的軍中暴力事件，對他衝擊甚深，成為原因之一。宋澤萊自己就曾敘述了事情經過，以及他參與善後的過程：

在一個裝備檢查的日子，我們正在距離班哨有二公里的中隊部忙碌，槍響了。即使距離有二公里，但聽到的人都說：『好響亮的槍聲啊！』不久，我們的隊本部接到了班哨出事的消息。我和二個同期的預官立即攜了槍，騎了機車，趕往海邊班哨，整個村莊都騷動了，軍警包圍了班哨，隔離了民眾，狀況極為緊張。我們得悉一個精神異狀的老士官，開槍射殺班兵及漁民，躲在班哨後的掩體處，負隅頑抗，不肯繳械。他身上攜有四十發以上的M1子彈，正漫無目的朝空鳴放。時間在恐怖中渡過。黃昏時，上級長官來了，在苦勸以及威嚇中，兇手的老士官扛槍出來投降了，我猶記得他光禿的腦袋映著夕陽，臉上有嬰兒一般的笑容。

我們三個預官首先衝進班哨集合場。天啊！便在那水泥場上躺著一具具士官的屍體，槍傷的身子因血流光了就縮小了。餐廳裏、寢室中、後院子都有死者，那個兇手把班哨的人都消滅了。鮮血的味道直衝鼻孔，被巨大子彈打穿的身子破散有如醬果。我不敢相信，那些死去的老士官是曾經與我喝過酒鮮蹦活跳的人。<sup>42</sup>

這堪比戰爭的血腥場面，深深的震撼只不過是剛大學畢業更沒有戰場經驗的少尉預官宋澤萊。宋澤萊就自己說：「我目睹無可挽回的由南部各地買來的靈柩，將那些屍體裝殮，埋入荒涼的海濱墓園。情景猶如黑白

<sup>42</sup>宋澤萊，《打牛湳村系列》，頁14-15。

顏色的噩夢。」<sup>43</sup>「我從小就看過許多無常之事，但沒有一次見過這麼多的死者。…屍體支離破碎，…。」<sup>44</sup>甚而出現了狀況：「連續一個多月，我在恐懼與悲傷中不能入夢。」<sup>45</sup>

這血腥恐怖的經驗嚴重衝擊了宋澤萊，甚至已在心理造成創傷。在他〈在太陽下〉以父親和自己經驗轉化而成的作品中，且表現了父子兩人，因戰爭及軍中暴力事件所形成的創傷，這場軍中暴力事件，再次出現於夢魘中。

〈在太陽下〉以第一人稱的視角展開，壯年的他，準備迎接24歲任少尉預官的兒子回家，台灣人任軍官，這是他們在日據時期長大的一輩所無法想像的，作品隨著這位主人公的意識流動於當年在南洋當兵的日子，俘虜營、戰友的骨灰、軍靴在踩在地上的聲音等等流轉於他的思緒中。他接了他的兒子回家，也為他能當上尉官而光榮，然他卻看到兒子眼中含淚。在白天，兒子談著自己在海岸線的駐區的景色——屏東海岸出現在敘述中——與觀察那些老兵的感想，他也私看著兒子記錄當兵情形的筆記，當兵合理、不合理的，甚或荒謬的事件一件一件的呈現出來，最後停止於：「槍響了…十個人…血泊…。我的心破碎。」<sup>46</sup>

做為尉官的兒子，在返家後的黃昏病倒，且出奇的嚴重，小說是如此描述，略經注射治療，情緒波動稍緩時的情境：

他起初不語，終於激動地翻滾地坐起來，他說：「爸，就那樣我猜不透啊！我在醫院回來的路上，黃明終於開槍了。沿著餐廳、寢室、後院，一直迤邐，向著一大片燈籠花的海岸。」

<sup>43</sup> 宋澤萊，《打牛湳村系列》，頁15。

<sup>44</sup> 宋澤萊，《打牛湳村系列》，頁15。

<sup>45</sup> 宋澤萊，《打牛湳村系列》，頁15。

<sup>46</sup> 宋澤萊，〈在太陽下〉，《變成鹽柱的作家》，頁183。



.....

「他竟把所有的人消滅了。一個一個，沿著餐聽，一直迤邐，碗大的傷口，縮小的身體，噴湧著的血，醫務士，就躺在後院，他握著針劑，呵！」

尉官緊緊抱著我，崩潰地哭泣起來了。

我和妻一直守護著他。從天黑到天亮，又從天亮到天黑。又未亮。<sup>47</sup>

就如節末，那位尉官兒子所說：「實則，我應與他們死在一塊。我總覺得那些人中有一個是我。」<sup>48</sup>

這作品展現了父子兩代，因當兵目睹戰爭、殺戮的場景，所產生對於心靈的創傷，看這些行為反應的描述，再回頭再思考，為何屏東海岸的場景，會不斷重複的出現在宋澤萊的作品中，這顯然可能此經驗帶給宋澤萊不僅是驚嚇，且已是到達了「創傷後壓力症」的地步了。

「創傷後壓力症」（post-traumatic stress disorder；PTSD）常因：「其生活中曾經置身於一些創傷性的經驗，而這些經驗是脫離正常生活範圍以外、極其害怕、恐怖或無助的經驗。」<sup>49</sup>從而導致諸多心理、生理的狀況出現。

當然就人類歷史經驗來說，重大的災難、恐怖事件的產生，早就伴隨人類歷史而生，或許從許多神話、傳說，即可看到人們的反應。但是真正對於創傷心理現象的注意卻是肇始於第一次及第二次世界大戰：

<sup>47</sup> 宋澤萊，〈在太陽下〉，《變成鹽柱的作家》，頁185。

<sup>48</sup> 宋澤萊，〈在太陽下〉，《變成鹽柱的作家》，頁185。

<sup>49</sup> 張秀如：〈創傷後壓力症候群〉，（《新台北護理期刊》11：2，2009），頁2。

當時許多士兵因情緒激動、精神崩潰、注意力無法集中、失眠、憤怒、哭泣等等症狀，導致他們必需被遣離戰場。但是有些個體所呈現的此類症狀，並未因退到後方而有所改變。當時這些因戰爭壓力而引起的創傷症狀，被稱為”Shell Shock”——震嚇痴呆症，或“War neurosis”——戰爭神經質。在韓戰時也有人稱為“Combat fatigue”——戰爭疲憊症。<sup>50</sup>

這在許多描述戰爭的影視作品中，即可見之。<sup>51</sup>

美國精神科學會(APA)於1980年正式將這類不尋常壓力所形成的創傷症狀，稱為「創傷後壓力症」，而這種重大心理創傷不只發生在戰爭中，重大的災難、意外、人為的暴行均常是引起的原因之一。

而產生的原因除了上述有關親歷這些災難、恐怖經驗外，臨床研究者且提出幾個判斷的標準：一、曾經親身經驗、目擊、或被迫面對一種或多種創傷性事件，而此創傷性事件可能牽涉到實際發生或未發生的事件，但對個體已構成威脅至死亡或身體傷害等。個體之反應包括：極度之害怕、無助感、或恐怖感受，兒童則可能以混亂或激動之行為表達。二、持續反覆經驗到創傷事件（例如：經驗再現、作惡夢）。類似的情境引發個案強烈之心理痛苦或生理反應。三、持續逃避與創傷有關的刺

<sup>50</sup>陳美琴：〈創傷後壓力症〉，《航空醫學會會刊》12：1，1998，頁4。

<sup>51</sup>由HBO以美國二戰時期，101空降師參與歐陸作戰為背景製作的影視作品《諾曼第大空降》（或譯《兄弟連》）第7集中，軍官康普頓(Lynn D. Compton)目睹當時一起被圍困在巴斯通涅森林的幾位戰友，在他眼前因敵人砲擊，瞬時身亡屍身不全血肉模糊的場面而精神崩潰。同樣由HBO所製作，以美軍在太平洋各島嶼作戰為背景的《太平洋戰爭》也有類似的情境，其中做為迫砲兵的尤金·龐杜蘭特·史賴吉(Eugene Bondurant Sledge)在戰後復員回美後，戰爭悲慘場面一直縈繞於心，不僅夜不能寐，且時而痛哭熱淚縱橫，只能伏於自己的父親懷中求得慰藉，他父親曾是位一戰軍醫，二戰爆發時，極力勸阻他自願參軍，或許他早已預見，戰爭除了對自身生命的威脅外，即使從戰場上全身而退，隨後而來的身心壓力才是更難克服即是例子。



激。四、持續過度警醒，例如：難以入睡或保持睡眠持續，注意力不集中，易受驚嚇。五、症狀持續超過一個月。六、工作或人際關係出現問題。<sup>52</sup>

因此以這樣看法來看，宋澤萊的自述及〈在太陽下〉所描述尉官休假後回家的樣狀，對比上引兩部電視劇作裡軍人的反應，也都是創傷後壓力症的典型表現，甚至也可以這麼說，宋澤萊作品反覆出現他當兵時屏東海岸的場景，事實上也屬於上引「持續反覆經驗」的一種，也是PTSD現象之一，只不過乃以文學的型態的出現，並且有著另一種功能——宋澤萊透過這樣的書寫，所進行的自我療癒。

雖然這創傷經驗嚴重衝擊他，但就如宋澤萊的自我剖析，當年屏東海岸地區未完全工業化前的前現代化地景，卻成為了他自我療傷的藥方：

在佳冬，我常出入在海鷗公園一帶巡邏，海上風景及漁民生活給了我一種治療；在小琉球，我住在一個舊日監獄改裝而成的指揮部，閒時巡視於碼頭與班哨間，我盡量涉足在礁石與沙灘上，想像地讓我的心靈變成一片的潮音。<sup>53</sup>

此地此景與人地活動，且構成他許多故事的來源，書寫也成為他自我療癒的方法：

每當假日，搭著交通船，來往於小琉球與東港海面，故事便展開於腦際，出奇地清晰與美麗，由「岬角上的新娘」寫到「漁仔寮案件」，我接到了退伍令，卸下了戎裝，回到故里的農鄉。<sup>54</sup>

<sup>52</sup>張秀如：〈創傷後壓力症候群〉，（《新台北護理期刊》11：2，2009），頁1-5。

<sup>53</sup>宋澤萊，《打牛湳村系列》，頁15。

<sup>54</sup>宋澤萊，《打牛湳村系列》，頁15。

就如段義孚在說明人地互動所形成的親切經驗時，亦認為：

親切的場合常是使我們變得消沉和允許我們自己易受傷害而暴露在新經驗的撫慰和刺痛的時刻。<sup>55</sup>

宋澤萊面臨如此重大的事件，在他生命中烙下深刻的印痕，然也是屏東海岸的地景，撫慰了他的心靈，成為他心裡的依托永難忘懷，從而以各種形式的書寫 表現在他的作品中。這種書寫不止於宋澤萊退伍，甚至還持續到最近一部長篇《天上卷軸（上）》中。

宋澤萊這樣的書寫現象，回到PTSD的形成與治療也有可以說明的地方。就如PTSD相關研究中提及治療的方法，除了藥物之外，心理治療可說更為重要，就如這些研究所指出，要讓這些創傷記憶從他們抹去是不切實際也不可能的，就如在〈創傷與創傷後成長〉一文中引介的「創傷後成長」概念，即引用諸多文獻，提出各種治療方法，除了人際的支持之外，且認為遭遇創傷經驗，痛苦是必然的，「但個體若嘗試表達情緒與了解情緒的意義，將有助於創傷後成長的產生(Manne et al., 2004)。」

<sup>56</sup>而另一篇研究亦有類似的主張：

輔導的重點在於協助受創者學習面對創傷經驗、接受創傷事實、控制創傷反應、並將它整合於生活中（亦即超越創傷）。透過「面對-接受-控制-超越」的學習機制，受創者可重新探索生命的存在價值與意義。<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> 段義孚著 潘桂成譯，《經驗透視中的空間和地方》（台北：國立編譯館，1998），頁129。

<sup>56</sup> 蕭仁釗、李介文：〈創傷與創傷後成長〉，《國教新知》61：1，2014，頁56。

<sup>57</sup> 陳美琴：〈創傷後壓力症〉，頁5。



由此來看，宋澤萊透過書寫，不斷回到屏東海岸，事實上也是勇於面對當年的經驗，將自己的當兵經驗與遭遇的暴力事件透過書寫再現，結合回憶中的屏東海岸美景，更讓他超越原有負面情緒而自我療癒、成長了。在《熱帶魔界》的〈序〉中，就說明這些書寫給他的意義：

退役之後，很難忘懷那段歲月。

我常做夢，夢見又回軍中，交織著美麗與恐怖。每一次醒來就渾身冷汗，筋疲力盡。

隨著歲月的流傳，夢中的情節逐一變形，都是難以承受的景象，慢慢沉澱在心靈最幽深的角落，變成無可化解的陰影。

因此，我就想動筆寫它，所採用的小說類型當然是魔幻寫實，我必須把軍隊生涯再回憶一次，看看是否能稀釋一些心裡的負擔。<sup>58</sup>

書寫也成為其在創傷壓力的背景下，藉以成長、療癒的重要手段，這些作品的誕生，除了其故事本身的文學性外，另一個重要意義可能也在此。

## 參、熱帶海岸的文學地圖

### 一、實幻交織且具豐富感官識覺經驗描述下的熱帶屏東海岸地景

即文學作品不能被視為地理景觀的簡單描述，許多時候是文學作品幫助塑造了這些景觀。<sup>59</sup>

當我們觀看宋澤萊這些有關屏東海岸的敘述，不禁會讓人想像實地的景觀又是如何？就如前文所述，相對於其他作品多以一種普遍性的象

<sup>58</sup>宋澤萊，〈序〉，《熱帶魔界》，頁5。

<sup>59</sup>麥克·克朗：《文化地理學》，頁55。

徵做為台灣西部農村景觀的描述，描述屏東海岸卻往往真有所指。小琉球沿岸景色、東港以南的海岸與植被、海鷗遊樂區的木麻黃森林、夏威夷椰林等等，這些出現在作品中的景觀，的確也真實存在於現實中。就如以下的描述：

談壇，佳冬的早上，依舊要有陽光，要有緣色的大地和海洋，  
你若旅遊，請走僻靜的海灘，脫掉你虛浮不實的高腳鞋，用你褐黑健美的肩背來接納遼闊的海水，走過眾多的海村，就快到枋寮。而終於駐足在維也納森林——一個風景區，海鷗公園。<sup>60</sup>

以上所描述的，即屏東佳冬海岸地區，林邊溪以南至枋寮交界處，海鷗公園即位於此，公園內植有大面積的木麻黃林，因此又被本地人名為「維也納森林」。

當然，這是文學作品，一一對照作品敘述與場景，甚而是辨真區假並非本文的目的，然這些真有所指的場景細寫，除了包覆了宋澤萊個人過往經驗和情感之外，宋澤萊的作品，又重現、塑造出何種樣貌的屏東海岸？

首先，讓人印象深刻的是，他以寫實卻又帶著熱情的筆觸，描繪屏東熱帶海岸的地形地貌、植被、農漁業活動、人文景觀，而時常出現在他的作品中。在鄉土文學的興盛的年代，現代化變遷對農、漁村的壓迫常成為敘述主線，作者常無暇顧及依然美麗的鄉景，甚至有時也讓這些地景跟著頽圮起來，從宋澤萊其他作品中也可以看到，就如在〈最後一場戰爭中〉，透過那位到過南洋當兵的里長福壽仔的視角，所看到的農村：

---

<sup>60</sup>宋澤萊，〈海與大地〉，《打牛湳村》，頁48。



村子過了一個又一個，風景盡是一排一排低矮的建築，沿途的木麻黃歷履了風沙的吹颺變得瘦小灰黑，路面凹凸了許多的沙石，村角偶爾撒出的榕樹是一點綠，糞垃圾撒得一地，要改變啊，要改變啊，這些可嘆的窮鄉僻壤，他打從幾十年前就是這麼喊，但是除了增添了一些沙磧外，荒蕪還是一式一樣，<sup>61</sup>

這種敘述，視角顯然是灰色、頹圮的。但宋澤萊顯然不以這樣的視角看待屏東海岸，屏東海岸拜工業不發達之賜所保留下來的各種景觀，宋澤萊除了熱情的讚嘆外，似乎此地更是在整個台灣陷入現代化狂流下，他漂泊心靈的寄託處。

前文已大量引述宋澤萊對於屏東海岸的描述，而在《蓬萊誌異》中，另有許多篇章可當例子。在〈礁藍海村之戍〉中，文中一開頭：

你到過島南的海濱去嗎？你聽過蒼涼的老歌手的恆春小調嗎？你記得那綠色的草林嗎？還有黃昏時漫天的海霞。唔，那兒有你漂泊靈魂的歸依之處，有你能生能死能滅的海洋和大地，更有你觸目血淚的小事件，我去過那兒一次。

是一個偶然的機會，在服役時，我被調遣到海邊的小村，……  
(下略)<sup>62</sup>

接著，更對海岸的地景寫實細描起來：「這個小海果然是不比尋常。它依山傍海。藍的海水沖刷在小路的腳跟……」<sup>63</sup>，甚而發出高度的讚嘆：「唔，它是天神的傑作，完全是傑出的藝術。我想『礁藍村』的名稱是這樣來的吧！」<sup>64</sup>故事就在這樣的地景描述中展開。

<sup>61</sup>宋澤萊，〈最後一場戰爭〉，《打牛湳村》，頁131。

<sup>62</sup>宋澤萊，〈礁藍海村之戍〉，《蓬萊誌異》，頁45。

<sup>63</sup>宋澤萊，〈礁藍海村之戍〉，《蓬萊誌異》，頁45。

<sup>64</sup>宋澤萊，〈礁藍海村之戍〉，《蓬萊誌異》，頁46。

他不僅寫實的重現地景，更塑造此地旺盛生命力的自然之象，並且以具有豐富感官識覺經驗的文字，呈現空間感知，塑造屏東海岸地景，描述人地活動，這或以〈海與大地〉，這個以他經驗中的老兵為敘述對象的作品中的一段充滿了視覺、聽覺、觸覺、嗅覺描述的片段為可為例：

清早，天剛破曉，東方一抹魚肚白時，潮水漲得像溫飽的母親胸脯，談壩村一開始是靜寂的，海鳥翳影般地掠過海面，竹筏都排開在岸上。蚵殼和海苔的腥味擴散在空中。有一個巨型的漁網展佈在海潮裏，網網隨著海的潮落而湧動。粗礪的岩石、骯髒的船纜、不潔的村落都顫動著露水。等到一脈陽光越過山的陵線，潺潺地撫照著整個洋面，嘩地一聲，全村的老少都從矮而破陋的房子奔跑出來，他們呼喊著湧到海濱。粗壯的海人拉著網網，所有的婦孺都慢慢地把巨大的漁網拉上了。「唷呵，唷呵」的呼聲旋律地響遍在海灘。<sup>65</sup>

誠如段義孚在說明識覺經驗對於個體建構「地方感」的重要性所說，這段文字所形成的空間感與地方特性，尤為強烈。同時，雖然宋澤萊也時而以虛化的地名，來為屏東海岸重新命名，然細看這些描述，依然是屬於屏東海岸的，更是人心靈深處寄託的地方：

走過許多的海洋和大地，飛越千山萬水，然而，我獨獨喜愛那裡的海水和土地，你不能再尋到比那裡更具有母性的山海，那兒的天空從來蔚藍，白雲皎潔，你若出生最好是在那兒，死呢？也在那兒。這便是我的故鄉——南島的石斑鳩鄉。

.....

---

<sup>65</sup> 宋澤萊：〈海與大地〉，《打牛湳村》，頁20。



南下的火車，黎明時在北部的都會以快捷的速度，向著熱帶的島南奔去，……<sup>66</sup>

也如在〈創痕〉中，借作品中許君之口，再次細描屏東海岸地景，並讚嘆其生命力：

設若你到過屏東去，一定忘不了那些遍野亮麗的草花和斜斜瘦瘦的檳榔林吧。它總是那樣地讓人感到大自然跳動的脈搏，和眾多欣欣向榮的生命。<sup>67</sup>

除卻了這些寫實的敘述，在他的作品中其實還有許多以屏東海岸為基礎，虛擬成為作品場景，《廢墟台灣》中那個主人公李信夫的工作地北回歸岬角即是其一。以往眾多評論者對這部作品的關注點不外乎其所呈現，對台灣環境、核能等議題，充滿高度寓意，或也說是預言的思想表現，然細看其場景，作品透過李信夫的話，是如此描述的：

黃昏，下班，又在岬角四周散步。我單身，生活簡便，除了固定的上班，其餘的時間屬於我自己。這個岬角距島嶼的最南端約五十公里，看來這是熱帶珊瑚礁所形成的大岩塊，應是東亞孤島的造山運動時所升起的一塊平台岩地，大約半公里長度。人們在岬角上建立一個大的社區，最中心是我服務的電視公司，電視公司面海岬角下有一個浴場，左邊是水上樂園，右邊是「鏡廳」遊樂區，在水上樂園和「鏡廳」遊樂區外是兩個森林區，人們稱它為左右海鷗森林，更遠的左方是一座核子發電場。一條濱海公路在岬角的腳下直穿而行，濱海公路邊是山脈。<sup>68</sup>

<sup>66</sup>宋澤萊，〈省親〉，《蓬萊誌異》，頁7。

<sup>67</sup>宋澤萊，〈創痕〉，《蓬萊誌異》，頁188。

<sup>68</sup>宋澤萊，《廢墟台灣》（台北：前衛出版社，1985），頁42。

在這個虛擬化的場景，我們又再度看到了：普遍存在於小琉球、枋寮以南至墾丁南端，由珊瑚礁構成的礁岸、岬角地形；臨山而行的濱海公路、浴場；位於枋寮佳冬交界海鷗森林等，這些時常出現在宋澤萊作品中的地景元素，在《廢墟台灣》中的主場景雖然不存在於現實任何一方，卻是由屏東海岸拼構而成。當然在這部作品中，宋澤萊所營造出來的，除了自然的美景，更是對這片海角之景高度讚嘆：

真的，它是那麼好的一塊平台，連綿半里，我們的高級公寓剛好在稜線上，而整個海洋，它在早晨總悸動著如母親一般的溫暖，我呼吸到整個鹹鹹的海草味道。<sup>69</sup>

然而，這塊岬角也逃不過如其他西部海岸般嚴重污染，他們遠離了海，但心裡卻離不開：

從此，我也就少再見到海，但海的波動和飽滿常出現在我夢中。很高興我又到了北回歸岬角，它喚起我海的記憶，那麼恰當地給我美麗的情緒。<sup>70</sup>

這塊濱海岬角是同樣被宋澤萊在作品中塑造成是主人公魂牽夢繫之地，在作品更是被污染後的台灣，留下的一塊心靈淨土。

在《熱帶魔界》中，更是一部建構在屏東海岸地景上的作品。作品中的南勢港鎮當是如今以黑鮪魚聞名的東港鎮的化身，大拜拜祭典（迓王祭典）的盛況，鎮上老街、老屋、舊廟等的人文景觀，夏威夷椰林、海鷗森林等，與熱帶植被等地景，再度被細描，作品中以充滿熱情的字句，<sup>71</sup>來讚嘆這個地方。寫實的熱帶地景——炙熱的天候、強烈生命力的

<sup>69</sup> 宋澤萊，《廢墟台灣》，頁54。

<sup>70</sup> 宋澤萊，《廢墟台灣》，頁55。

<sup>71</sup> 宋澤萊，《熱帶魔界》，頁004。



各色植被、平原與山海溪流交錯的地景，竟成為魔幻情節的最佳背景，讓反復出現在作品中的空中列車，倒顯得合理起來，尤其是搭配在激烈的颱風夜中。<sup>72</sup>

如果回到真實的場景來對照，《熱帶魔界》所敘述的在海邊的中隊部，應是位於東港漁港邊的海巡軍營及林邊海巡中隊部所雜糅而成。在閱讀《熱帶魔界》中所描述的異象經驗，最讓人印象深刻的，應屬那來自空中的列車，然不免思考宋澤萊為何會以此為設定？所謂「中隊部前面橫陳的廢鐵路」<sup>73</sup>，以及時有本地人在此作法事的平交道，乃有現實的依存。雖然現火車已高架（真成為空中列車了……），當年的中隊部——如今已成小公園，且名為「大兵花園」，以做為當年軍營的紀念，內有一建物現做為村辦公室——其位置即在林邊火車站旁的十字路口，鐵道正從其中隊部前橫陳而過，在作品裡不時出現的列車聲，雖然在作品中是做為一種異象的展示，但回到現實的場景來看，屏東線鐵路不時來往的火車聲響，卻讓這樣的描述真實不已。

屏東是台灣年日照天數最高的地方，夏天的熱浪永不缺席，也無可逃避，這種天候適也成為《熱帶魔界》中製造魔幻異象的最佳選擇，充份表現在〈熱浪港鎮〉中，在熱還有更熱的天氣中，就如作品中所說的：「這在這個港口上，陽光一變而為有重量的東西，就像千軍萬馬，由空中奔騰而下，可以把人撞昏、擊潰」<sup>74</sup>這也成為最後在這個魔幻「魔界」中，最寫實的背景。

<sup>72</sup>直至今日高屏地區居民依然常掛口中、不能或忘，曾對高屏本地造成重大損害，於1977年侵襲南台的賽洛瑪颱風，按此時間，宋澤萊正好在本地服役。

<sup>73</sup>宋澤萊，〈《熱帶魔界》〉，頁6。

<sup>74</sup>宋澤萊，〈《熱帶魔界》〉，頁117。

因此，觀察宋澤萊所描述的這些地景樣貌，基本上與他在屏東海岸當兵時的經歷是完全重疊的，也可這麼說，宋澤萊的這些書寫，從地形、氣候、海岸樣貌、植被、產業，北從東港溪河口、離島的小琉球，往南至林邊、佳冬、枋寮、枋山、車城、恒春等屏東海岸，全寫實的出現在他的作品中。

以下或許可從地圖搭配圖照來呈現更為清楚，這可呈現這些作品場景如今的現實樣貌。本文也製表說明（表2），這些地景圖照可從其何種作品尋得相關描述，一方面可呈現宋澤萊在此地豐富、深刻的地理經驗，也可做為一種文學與現實比對的參考。



## 宋澤萊文學行腳—屏東海岸篇

### 林邊地區



林邊崎峰堤防道路



林邊中隊部舊址後側鐵路高架



林邊海巡中隊部舊址



林邊福記古厝

### 東港地區

#### 東港漁港



東港漁港



進德大橋



東港古街屋之一(顏宅)



東港漁港碼頭



東港漁港碼頭



東港漁港碼頭

### 佳冬、枋寮地區



東港漁港外沙灘

### 枋山、車城、楓港、恆春地區



培壠村養殖漁業池



海鷗森林遊樂區



佳冬、枋寮地區的養殖池



楓港公路與休息站舊址



枋山海岸日落



楓山濱海的海岸公路(台26線)



楓山濱海的海岸公路(台26線)



海岸公路與礁岸地形



車城四重溪街道



恒春午後雨中的翠霧的山巒



濱海的海岸公路

# 宋澤萊文學行腳—小琉球篇

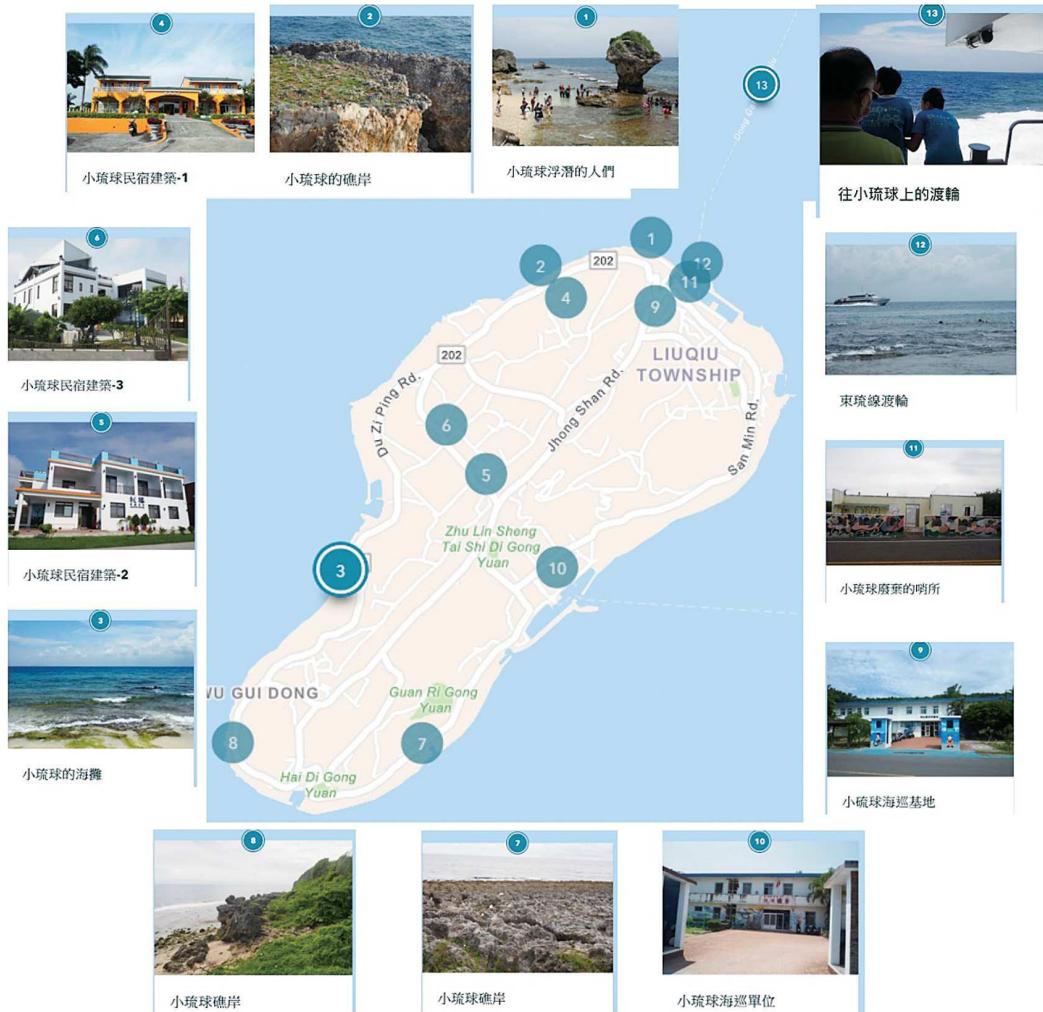


表2 圖照說明表<sup>75</sup>

圖照編號	圖照與宋澤萊相關作品關係簡述
1	此為林邊崎峰堤坊道路。在《打牛湳村系列》〈序〉及《熱帶魔界》時而提及騎摩托車來往各哨所。
2	在《打牛湳村系列》〈序〉及〈在太陽下〉所描述的軍中暴力事件發生點，哨所營舍現已拆除，現為公園。
3、12	林邊崎峰堤坊哨所，為屏東沿岸眾多哨所之一，亦是在各作品時而出現各哨所的形象之源。
4、7	在〈金狸港的故事〉及《天上卷軸（上）》時而出現的古宅印象，此乃屏南沿海地區眾多古宅群之一。
5、6	《熱帶魔界》中所描述的中隊部址即來源於此，鐵道正位於中隊部前，現鐵路已高架，「空中列車」反成真。
8、19	在〈海與大地〉、《廢墟台灣》、《熱帶魔界》等作品，及宋澤萊相關自述時而出現的「海鷗森林遊樂區」（又稱「維也納森林」），以木麻黃植被而聞名，但目前僅剩其所得名的海鷗塑像。
13	《熱帶魔界》主人公任「特檢官」服務的東港海巡岸檢處所在。目前，岸檢處已於東港碼頭另岸新建，舊址成為民眾活動中心。
9、10	在多部作品如《熱帶魔界》、《天上卷軸（上）》時而描述的各種廟宇，及諸多迎神活動。在東港這一古鎮中，有諸多具有歷史的古廟。
11	東港目前保有諸多日治時期的老宅，尤其是延平老街及舊東港郡役所（現已拆除）最為知名，這些描述也時常出現於如《熱帶魔界》、《天上卷軸》等作品中。
12	在〈港鎮情孽〉中所謂T港七景的拱橋。然有趣的是，宋澤萊在此服役時，此橋尚未改建成如今拱橋模樣。
14	在〈港鎮情孽〉、《熱帶魔界》、《天上卷軸（上）》等等諸多作品時而出現的漁港，或所謂「T港」，即以東港漁港為原型。

<sup>75</sup>本表乃本文作者所作，旨在透過實際圖照說明宋澤萊作品有關屏東海岸地景敘述與實際地景之關係。為行文、版面簡潔，所引宋澤萊之作品不另註出版項，但可參閱【表1】及本文論述，即可互為對照。

13	《熱帶魔界》有諸多岸檢工作的細節，宋澤萊亦常自述其工作特性，此圖照或可反映當年澤萊工作的情況。
17	東港漁港南側沙灘，早年原為東港海水浴場，但水文改變，使得潮水變化莫測，時出意外，加上有鯊魚攻擊人們的傳說，浴場早已廢棄並禁止人們入海游泳，但諸多當地人及遊客時不聽勸阻下海，至今仍偶傳憾事。此沙灘亦是東港「迓王」請王之所在。在《熱帶魔界》敘述熱浪來襲時，民眾蜂擁至海灘，及其中敘述海巡人員因勸阻遊客之間所產生的衝突，即是此背景，宋澤萊寫實呈現。
22	〈東港渡口的回憶〉、〈若是到恒春〉等詩作所描述的落日景觀。
18、20	在〈海與大地〉所描述，佳冬一帶發達的養殖池。此即為作品中「燄塭村」之所在。作品中的老兵「歐笠」受雇於草蝦養殖場，目前該地養殖漁業依然是主要產業。然屏東本地草蝦養殖在80年代後屢遭各種病害，如今改以白蝦及其他高經濟價值魚類為主。
25	〈海與大地〉其中所描述的山中小鎮四重溪。
23、24、27	在宋澤萊諸多作品時而出現屏東海岸臨山濱海的公路。就連《廢墟台灣》中的虛擬場景中所描繪的公路，亦以此為背景。
21	在〈峽谷的白霧——給父親〉等描述做為台1線、台9線交匯點，當年重要公路轉運站、休息站的楓港。唯，台9線外環高架築成，分散車流，原做為公路轉運站的地位消失，休息站繼而拆除，在詩作〈鄉景〉中描繪車站，遊客、商販等熱鬧景像已不在。
26	在〈若是到恆春〉詩作描述的雨中「罩霧的山嵙」。
小琉球	小琉球為宋澤萊在屏東海岸輪調服務時間最長之地方。諸多作品所述的「礁石島」、礁石地形、岬角的原型即在此。
1	《熱帶魔界》中主人公與阿色等至礁石帶戲水，背景即源於此，目前小琉球水上活動、浮潛大興，遊人如織。
2、7、8	在〈海與大地〉、〈港鎮孽情〉、〈金獅港的故事〉、〈礁藍海之戍〉、《廢墟台灣》、《熱帶魔界》、《天上卷軸》等，時而出現的礁石地形。此為屏南海岸，及小琉球的地形主要特色，出現在宋澤萊的作品中數量也最多。



3	在宋澤萊眾多作品所稱頌，透澈的海水，且具有豐富色彩變化的岸底，此為其中代表。
12	在〈港鎮情孽〉及諸多作品與宋澤萊自述中出現的渡輪。當然當下現代化的渡輪，單趟來往小琉球僅需25分鐘，安全性且高，與宋澤萊服役當時不可同日而語。
9、10、11	宋澤萊於小琉球服役時期的各哨所
4、5、6	因觀光興起，小琉球大量新建的民宿之小部份。

## 二、老兵與青年——熱帶海岸的人地互動

在寫實的地景細描之外，當然這些以小說為主的作品所描寫的主體依然是人，然細細比對這些作品中的人、事，卻顯然和「打牛湳村」系列，以非屏東海岸地景為場景的作品有不少差距，在〈笙仔和貴仔的傳奇〉、〈花鼠立志的故事〉、〈糶穀日記〉、〈大頭崁仔的布袋戲〉、〈鄉選時的兩個小角色〉等，除了暴露諸多現實社會問題之外，也可看到這些作品中均以一種嘲諷的視角，去呈現這些人物，這可說是做為一個知識份子對積弊已久的社會現象，想有作為卻有無能實現下的無奈與感嘆，就如宋澤萊自己所說：

對我而言，寫作這種文學是必然的，但不是我預設下產生的，也就是說我的社會意識在當時不強烈，與其說我有意揚發這些社會的弊病，勿寧說是由於我的一種人生的基調——對人間懷著譏笑——所產生的文學型式。<sup>76</sup>

但這些架構在屏東海岸為場景的作品，在故事與人物表現上，卻顯然不是如此，搭配著細描且美好的地景敘述之下的人地關係，人物也多

<sup>76</sup>宋澤萊：《打牛湳村系列》，頁8。

情起來，老兵和各種身份的青年常是這些作品的主人公，就如在《蓬萊誌異》裡眾多篇章，如：〈礁藍海之戍〉、〈病〉、〈省親〉、〈創痕〉、〈在港鎮〉、〈棲鷹山城行腳〉、〈豬仔〉、〈同來〉、〈婚嫁〉、〈等待燈籠花開〉等即是例子，這當也是宋澤萊個人自身經驗的反應，許多故事還帶有一些傳奇、逸聞、異象的色彩。

〈岬角上的新娘〉即是個例子。作品從屏東海岸的地景展開，主人公是一位青年——這也是這系列作品時見的設定，一位梭行於屏東海岸的青年，或許可視為宋澤萊內心的化身，來到浪白岬角參加朋友幺妹的婚禮，面對這些人，不再有上述「打牛湳系列」時見的譏諷視角，而更多了細膩的情緻，就如這位青年當朋友問他看到這裡人的感想時所說：「『他們是很親切明朗的。』我說：『一種吸引人的友善。』」<sup>77</sup>就連他們的身形也美麗起來：「比如說他們的身子結實而均勻。」<sup>78</sup>而當他看到新娘後，被她身上的「兩條」項鍊所吸引，事實上，項鍊僅有一條，另一條卻是一條傷後的疤痕，故事後半即在不同人的說法中，帶出了形成疤痕幾種完全不同版本的故事：或是在城市戀愛遇人不淑，自傷而來；或是當年窮苦年代，為生活下海撿拾貝殼卻因海難受傷而來；或也是艱困的年代，做為家中第八個小孩，剛出生不久卻要將丟棄於海邊，而被自己堂叔救於刀口之下而來等，但不管何者為真，卻也為這新娘，增添諸多神祕般的瑰麗色彩，與她的美麗及多姿的屏東海岸融合在一起。

事實上這種特色，也是宋澤萊自己刻意營造出來的，屏東地景對他的影響當然是其中重要元素，另外，也是其他原因，面對現實的無能為力與苦悶，他自己認為厭倦了農村小說的創作，而想要開發新領域，甚

<sup>77</sup>宋澤萊：〈岬角上的新娘〉，《打牛湳村》，頁5。

<sup>78</sup>宋澤萊：〈岬角上的新娘〉，《打牛湳村》，頁5。



至是：「我已轉向心靈的解放，嘗試走浪漫主義文學的路子了。」<sup>79</sup>就如他自己所說：

當時我的確是在心靈把自己流放了，我統合了半虛構和半真實經營著綺異的小說，心靈渴求解放使我不得不如此做，<sup>80</sup>

而會如此，當然也和他在屏東服役，並且如上述目睹慘烈的血腥暴力事件，讓他不得不如此。

在〈海與大地〉的場景圍繞在佳冬以南到恆春的屏東海岸，幾位老兵為故事主角。雖然年紀已大，但成家的慾望卻未因年紀增大而稍退，作品中的老兵即常以此為話題，甚而也有人付諸實踐。作品裡即呈現幾個老兵，退伍、結婚、成家、為生活奔波樣貌，然這些作品並不見批判、控訴的語氣，有的是伴隨這些不同遭遇下，各人的情境：歐笠花錢娶了山地姑娘雅蘭為老婆，在新婚夜之後，才知這姑娘早已有丈夫和小孩，歐笠面對她的哭訴，卻是很有情義的說：「小丫頭，明天我們到山地尋他們去吧」<sup>81</sup>；鄒諒娶了年輕的雅美，他是雅蘭的妹妹，住在佳冬海岸，但年輕的她，終究無法守著鄒諒，有天帶著兩人所有的現金和手飾，搭在騎著摩托車的長髮青年的後座，在鄒諒眼前離他而去；雅蘭並沒有回到山地，而是繼續跟著歐笠，且和已退伍，在草蝦繁殖場工作的歐笠，合力蓋起一棟小屋。故事結束在鄒諒，他已逝被葬在枋寮、佳冬交界的海鷗公園旁的林子深處。就如前所述，作品沒有控訴、批判的語氣，更無嘲諷，面對這些老兵所受的磨難，更多的是同情，並且講述他們的故事——不讓他們孤獨的消逝，如那位鄒諒一般，而伴隨著的，依然屏東海岸的美，就如作品最後一句話：「防風林外，海洋深邃壯闊地漾藍著。」

---

<sup>79</sup>宋澤萊：《打牛湳村系列》，頁12。

<sup>80</sup>宋澤萊：《打牛湳村系列》，頁12。

<sup>81</sup>宋澤萊：〈海與大地〉，《打牛湳村》，頁37。

<sup>82</sup>宋澤萊：〈海與大地〉，《打牛湳村》，頁48。

這種書寫方法，基本貫穿宋澤萊以屏東海岸為場景的諸多作品，這些作品裡，歌頌屏東海岸自然的地景，描述前現代化人們無疏離的人際關係，以詩歌般的文字，敘述一個一個傳奇，且有著奇譎意象的故事。

〈港鎮孽情〉是一例，作品在「T港」——可以說就是東港吧——碼頭前及沙灘的美麗景象展開，到「礁石島」（也可說是小琉球吧）的客船在海上竟追捕著大魚；港鎮名妓岡市與北地舊日地主公子的戀情與糾葛，她曾因愛離開T港，卻被公子拋棄轉賣，受滿傷卻也經歷滿滿的回到T港，卻讓她更加華貴，但也更加憂鬱，名聲的增添，促使想一見芳容者眾。在她的各種經歷上，被添加諸多傳說，就如作品所說的：「若是岡氏笑了，港市一定會有巨大的災變！」<sup>83</sup>的確，一位年輕船長李甲愛上了她，竟然駕著滿載旅人的渡船追逐著一條在航程中的大魚，只因岡市笑了：「駛快呀！快呀！追上去呀！」<sup>84</sup>結果卻是船在大浪中崩解，幾人落水罹難，李甲因此入獄，但故事卻還沒了結，就在李甲將出獄之際，那位在商場失意的北地公子又來找她，她發現她對這位公子的愛竟是如此狂烈，也再度離開T港北上。李甲出獄，尋到北地，只見岡市的墓，他抱頭痛哭，幹下了驚人的血案：李甲殺了那位世家公子。

糾葛如戲劇般的戀情；駕渡船追逐大魚，只為博岡市一笑，如「烽火戲諸侯般」等等，為這個有美麗地景的T港增添了傳奇。

而在〈金狸港的故事〉裡，除了有著傳奇、逸聞外，異象色彩更濃厚。一群藝術氣息濃厚的青年人來到南部海村賃一古屋而居所生諸事為主軸，伴隨各種無法解釋的各種異象在作品中呈現：「這宅院實際並不是平靜的，陸續的幾日，他們在打掃房屋中，發現了很多稀奇古怪的東西，比如包著紙錢的香囊、古人的繡花鞋，更有一回，在牆隙裡搜出一

<sup>83</sup> 宋澤萊：〈港鎮孽情〉，《打牛湳村》，頁77。

<sup>84</sup> 宋澤萊：〈港鎮孽情〉，《打牛湳村》，頁80。



叢女人的頭髮」<sup>85</sup>；追逐著自己愛人而來的小鈴，因自己體虛，卻也不斷出現幻象：「我看見一個影子，……，閃逝一會就不見了，好像還發出笑聲呢。但就是見不到臉，好像缺了頭吧。」<sup>86</sup>；在陰霾的天候裡，驚懼的事不斷：作畫的石膏像突掉到地方、畫架無故發出聲音、時而來陰冷的風、古宅廂房還找出綁在樑上的套結、廚灶還貼了符，甚而那位會唱歌的欣欣還在窗下，尋到一支不十分風化的脾骨。當然這古宅是有故事的。而在作品中，極富戲劇性的描寫颱風夜颺過金獅港當晚的狀況，異聲異響，竟讓他們看見真正的靈異：「果然，燈火愈明了，藝術家們可以在雷電中望見它的姿影，是一艘巨型的拖網船。它隨著波濤的漲落，消失和顯現，眼看它要消失了，但一會又出現在浪尖了。藝術家瞠目地看著它向正面駛來，但只一會兒，轉個方向就不見了。」<sup>87</sup>

而將屏東海岸地景結合於故事中，透過一位青年的視角，將老兵、此地居民的人地活動，以一種既寫實，卻又異象將故事表現出來的敘述模式，《熱帶魔界》無疑是最明顯的，雖然這部作品並沒明顯如述諸多傳奇的色彩。上文已引用宋澤萊的自述，說明這部作品產生的由來，也可說是將宋澤萊在此的人地交流經驗發展得最明白、完整的作品。

如同其他作品一樣，作品除了先述聚焦者阿榮的宗教異象經驗外，同樣以「南勢港鎮」——東港鎮、林邊雜揉而成的化身——地景細描展開，在諸多令人印象深刻的魔幻書寫內容外，作品裡的阿榮和老兵間的相處、與當地人的互動，卻又是格外的寫實，魔幻與現實在此作品交織。

<sup>85</sup>宋澤萊：〈金獅港的故事〉，《打牛湳村》，頁91。

<sup>86</sup>宋澤萊：〈金獅港的故事〉，《打牛湳村》，頁92。

<sup>87</sup>宋澤萊：〈金獅港的故事〉，《打牛湳村》，頁99。

部隊在海岸地區活動的情景：長官前來視導、迎接長官的狗肉火鍋、一場接近實戰的逃兵抓捕、暗夜下的取締走私、各領導軍官的感情問題、一群早已超過應該退役年齡時出紕漏的外省老兵等等，在此地此景所發生的事一一出現敘述中，當然作品中阿榮和本地女子阿色的來往，與其他同僚的感情問題，且為作品在魔幻之餘增添諸多浪漫又現實不已的因子。

而在宋澤萊的現代詩作品中，屏東海岸也時而出現其中，〈若是到恒春〉無疑是人們最熟悉的作品，且有多位作曲家為之作樂。如果了解宋澤萊與屏東海岸的人地關係、經驗，就會知道為何其以如此溫純的語言描述恒春雨中的山景、黃昏海岸的晚霞，也會了解為何「陳達的歌的若唱起」——一種前現代地景的隱喻——可消阮的心悶。

而〈東港渡口的回憶〉，更在作品中展現自己與屏東海岸的人地互動，詩作隨著宋澤萊的視角，從東港港灣的潮水述起，悠游於屏東海岸，展現此地的地景、人文，美麗的屏東海岸成為他歌詠的對象，而人們的活動亦是如此，就如其中一節，所呈現的人地活動：

看喲，在這港市，當你站在碼頭欣賞夕陽  
我也同你站在一起  
你是旅人，是此地的居民，是穿著彩繪衣服的男人  
是打著傘的女人，是修築場防後休憩的人  
是垂釣的人，是純潔的小孩  
年輕的小伙子、壯年、年老的  
是醉意朦朧者，是走私者，是打架行凶者  
是文質彬彬的紳士，是赤足的漁夫  
是檢哨站的人員  
我們俱是分開又結合在一起  
我們俱是多種面目又是一種面目  
我們俱是別人又是兄弟  
而夕陽總是那麼絢爛呀



在沉落海天之際，雲蒸霞蔚  
而海水也變成多種顏采<sup>88</sup>

是詩這文類所帶來的柔情，當也是宋澤萊自身視角審視此地的柔情，如前述的，明顯的和其他以非屏東海岸為地景的作品有著許多不同，這是讓人不得不注意的特色。

### 三、高度評價的地方感——前現代熱帶鄉村景觀的召喚

這裡果然是一個不俗的地方，陽光溫煦，（〈港鎮孽情〉）

再也沒有哪個地方比這裡更適合人居住了。（《熱帶魔界》）

麥格那牧師，您見過這個島嶼南方美麗的海岸線嗎？或者我應該說問您見過真正熱帶美麗的海岸線嗎？（《天上卷軸（上）》）

「這是一個好地方。」我的朋友走在村路上說（〈峽谷的白霧——給父親〉）

再也沒有什麼東西會比這東港的潮水美麗（〈東港渡口的回憶〉）

上引各例全是宋澤萊相關作品對於屏東海岸地景的高度評價。在鄉土文學作品中，對於故鄉地景的讚嘆是很常見的，就如吳錦發在《秋菊》中，透過作品中的那個寄宿在高雄就讀中學的發仔搭車回鄉時的視角，呈現故鄉濃美的美景：

由鄉道向前方望去，一片蒼茫茫的綠海，直漫到金字山下才停住；這是家鄉菸田的景觀；這時期正是菸葉採收的季節，綠中帶點淺黃的葉片，隨著柔風，以雅致的姿態輕輕擺動著，像跳著「扇子舞」的仕女們手中的羽毛扇子一般，從葉尖細碎地抖動到葉柄，那

<sup>88</sup>宋澤萊：〈東港渡口的回憶〉，《福爾摩莎頌歌》，頁108-109。

種搖動如水樣柔和，一陣風過來，只見那葉海由近及遠，一波波漾動不已。齊人高的菸海裡，到處浮浮沉沉著摘菸婦女包著洋布巾的斗笠，看眼前的美景，不自覺地腳步便輕快了起來。<sup>89</sup>

這種讚嘆，其實包裹著的是對於現代化變遷造成鄉村景觀質變的感嘆與對於都市文明的心理排拒。事實上，吳錦發寫這部作品時，主要的生活空間也已不是他的故鄉美濃而在城市。這也在作品中的人物看出，就如在這部作品中的秋菊，日後也離開故鄉到都市當女工，然面對的卻是都市裡窘迫的空間，和令人厭煩的工廠管理制度而異化勞動著，而不再是一位在菸田開朗採菸葉的美麗少女，故鄉的美景——作品中所塑造出來的，正是對於這種現代化變遷所形成的變化的一種對比，甚或是批判。

屏東海岸並不是宋澤萊的故鄉，但他在如此多的作品，以如此多的文字，細描屏東海岸區域的地景、人文景觀，其背後卻有著與吳錦發類似的「感覺結構」，同樣是對於現代化變遷對於台灣農漁村地景變化的一種感嘆與追憶。

屏東，同樣是一種空間的描述，誠如列斐伏爾所說的空間是社會性的，是在自然的、時間的、權力的各種因素下，所生產出來的，就如他所說：

空間是一種社會關係嗎？當然是，……。空間裡彌漫著社會關係；它不僅被社會關係支持，也生產社會關係和被社會關係所生產。<sup>90</sup>

在各種政經資源分配博奕下，在許多人的心裡，常如每在選舉時期許多政治人物口中的「站尾包衰」，位於島之南，雖離台灣第二大都會高雄僅有一條高屏溪之隔，但從生活形態到產業上卻有著極大差距，早期許

<sup>89</sup> 吳錦發，《秋菊》（台北：晨星出版社，1992），頁6-7。

<sup>90</sup> 列斐伏爾，〈空間：社會產生與使用價值〉，（包亞明主編：《現代性與空間生產》，上海：上海教育出版社，2003），頁48。



多交通建設都無法跨越高屏溪這一自然的，也是人心中的巨大天塹，最好的例子：當年第一條高速公路止於高屏溪前的小港；台灣鐵道建設百年後，西部終再有一條平行原有鐵路的高速鐵道誕生，卻止於高雄左營；十大建設標榜的鐵路電氣化，早已「完成」四十餘年，但依然止於北屏東，直至最近（2019年12月）才延伸至枋寮等等，這種空間生產，絕非只是自然空間的分佈而已，是在人的活動與社會關係下產生，是一種主客觀交流的展現。然也因拜此所賜，在工業不發達的現實下，在現代化洪流中，保留著許多自然的、舊時的人文景觀。除了上述的，時常出現在宋澤萊作品中的屏東海岸自然地景外，在林邊、佳冬、枋寮等幾個屏東海岸鄉鎮聚落，直至今日依然保有許多古厝群，這也成為宋澤萊作品中時常出現的意象，也常是作品中重要的場景，就如他最新的作品《天上卷軸》，眾多的情節即發生在聚落古厝中——作品中許阿金的佈教所「丁家宗祠」，這一個虛構的意象，卻是有實存的根據。

屏東海岸提供了宋澤萊一個面對現代化變遷，舊時鄉村遭受壓力而驟變時的心靈寄託之處，自然美景與尚未完全工業化的人文景觀，召喚了他，他自己說到：

我大概有八個月（當兵時）見過東港到小琉球之間海上顏色，那是多變的，不是一幅畫或是一襲衣衫可以表達的。在天色明麗、陽光普照時，有時海洋上一片的墨藍，那種藍色深達千呎，就像是一汪無限的墨水池，藍得叫人手腳發抖，一直心悸起來，簡直叫人可以俯地跪拜；但是不久，它會轉變顏色，成為一片的死藍，沒有深度、沒有體積，一片索然無味，慵懶懶懶。小琉球的海邊，在風和日麗下，海水就顯露出透明的草綠色，直達海床，在那裡，可以看到綠色海藻如何囂張地獨霸一片小海域。所有這些海的顏色，在黃昏時會轉向骯髒，由於無法反映西邊壯麗的晚霞姿影，所有的顏色都攬得渾濁起來，成為一片荒蕪，即使有海鳥在洋面覓食，也引不起任何人觀賞的興趣。

在屏東的尾端，夏日，好天氣的樹木的葉子拚命的生長，水氣飽滿的綠色攻佔了鄉下的田園，那種綠是大面積的，成帶狀塊狀的，截然不同於台灣中部鄉下乾澀的小家子氣的綠。至於艷麗的陽光的色彩，南部和中部也有差別，不是「耀眼生輝」一辭可以盡括。<sup>91</sup>

宋澤萊不只一次提到屏東海岸對他的重要性，雖然他自己將許多以屏東海地景為背景的作品稱之為「浪漫主義」時期，然他對於屏東海岸地景的描寫卻是寫實的，加上特殊的服役經驗，這種種情境召喚了他：

鬆懈下來的生活及過多的空閒，使我能回想昔日的煙塵往事，服役時的遊子情懷往往引起征人的濃重鄉思，我的思緒很容易地飄回了故里，飄回了操勞著體力的父母身邊，農村的一景一物因思鄉的情緒被培養成巨大的影像，盤踞在腦海。高屏一帶的亞熱帶草林也使我憶起幼年的農鄉景色，許多的記憶被帶引出來了。<sup>92</sup>

事實上，這同時也表現在作品中，在〈在太陽下〉那位服役於屏東海岸的尉官，就自述：

燈籠花都開著，沿著海岸線。……。在我駐防一帶的海岸線，紛然地開了遍地，太陽照耀著像童年的野地我所看見的，我聞到夢一樣童年的記憶、泥土。<sup>93</sup>

於是在作品中重現的不僅是屏東海岸熱帶地景的細描，也召喚出已近消逝，台灣前現代化的景觀與記憶。這種在作品中所塑造出來的「空間特性」，或者也是一種地方感，高度評價此地，格外讓人印象深刻。

<sup>91</sup> 宋澤萊：〈我用台語召喚一些什麼？（上）〉，<http://twnelclub.ning.com/profiles/blogs/wo-yong-tai-yu-shi-zhao-huan>，2014/02/18。

<sup>92</sup> 宋澤萊：〈從「打牛湳村」到「蓬萊誌異」〉，《打牛湳村系列》，頁·11·。

<sup>93</sup> 宋澤萊：〈在太陽下〉，《變成鹽柱的作家》，頁171。



## 肆、結論

本文以人地互動的角度，討論了宋澤萊以屏東海岸為主要場景的作品其產生的特殊原因，這是種偶然人地聚合的經驗，產生於宋澤萊在此地服役時的人地交流下的成果，我們也看以及其中所呈現的實幻交織的屏東海岸地景，構築一個被宋澤萊高度評價的地方感，這結合了他以文學的方式，建構出此地令人高度讚嘆的熱帶海岸地景，與前現代的，未完全工業化下的屏東海岸人文景觀。宋澤萊他在此受到創傷，但也在此地景下療癒，他大量、不時出現屏東海岸地景的書寫，事實上也成為他面對當年暴力事件引起的創傷後，接受並且超越它的過程——透過書寫的自我療癒。

這種書寫對宋澤萊而言是重要的，對屏東而言，亦是重要的，即使比對屏東本地出身的作家，也少如此書寫規模，這些作品以文學的角度，記錄了某一種人地互動下的地景樣貌，也是以一種文學角度刻劃下的屏東海岸地圖，尤其在變遷快速下的台灣，政經變化時時刻刻改變地景的當下，這尤顯得獨特與重要。

屢屢出現在作品中的海鷗森林遊樂區（維也納森林）、夏威夷椰林，在每年必報到的颱風中，面目已變，尤其那一大片濱海夏威夷椰林在賽洛瑪颱風後，已幾消失；位於佳冬、枋寮交界的海鷗森林遊樂區，本以細緻綿長的沙灘及木麻黃林相而著名，但現已幾無存，有段時間還被做為廢棄物堆置場，如憑弔般的，獨留其所以得名，展翅而起的「海鷗」塑像於其入口；為了挽救日縮的沙灘，有些岸沿已佈滿肉粽角——水泥消波塊。在作品中的那個因漁業而興盛的港鎮——東港，漁業興盛依舊，但如今人們更知道的是一片號稱數百元，佈滿鮮甜油脂的黑鮪魚；每三年一科的「迓王」，已成「王船祭」，往年每當王船點燃送神之際，敬神也畏神的港鎮人們紛紛背向而行默默回家，如今是在熊熊的火光下，映襯著觀光客驚奇興奮的眼神和閃爍不停的鎂光燈；黑潮流經，海水清澈，肉眼可直視礁底色彩，被宋澤萊稱之為「礁石島」的小琉球，早已脫去在宋澤萊作品中所描述的貧瘠形象，居民紛紛將原本的

舊居，改建成風情各色的民宿，每逢假日班班客滿的交通船，帶來一批批的觀光客，也帶走原本入夜後的寂靜，更帶來24小時出租摩托車不間斷的呼嘯聲；恒春，或許用墾丁，對於現在台灣的人們，更具有代表性，做為台灣渡假勝地及入夜後擾攘的大街，或是喧囂歡騰的「春呐」，往往是現時人們最深刻的印象。

時間，又再一次改變人們的感覺結構（structure of feeling）現代資本主義一環的觀光經濟在當地的崛起——地景也可以商品化，是改變的原因之一，這顯然和宋澤萊在作品中，所呈現的地景有很大的差異。在宋澤萊許多作品中所批判的，資本主義商品經濟對於農漁村的侵逼，現在也來到他不斷歌詠讚嘆，也是他心靈依託的島南之海岸。然這一切，卻也可以發現在他的詩作〈鄉景〉中已然預示：

因之／我行經楓港在車站上／看著眾多的遊客、攤販、裹衣、  
假牙／只能遙想著古人留傳給我們的民謠／——思想起／疲乏、勞  
困停在現代的建築上／人們都用鈔票來理解對方<sup>94</sup>

在渡口，我瞧見破碎的海圖／成群的丈夫妻子歇停在吆喝的茶  
肆／拋棄的紙屑不潔的零食／嵌在寂寂的風景／城裡的文明人點頭  
握手踱步／他們枯竭的魂因碼頭的腐味而興奮／他們的相機擋淺在  
漫地的魚屍<sup>95</sup>

現在觀光大興，民宿一間間蓋起的小琉球，當年乃是一個僅能依靠漁業的貧瘠小島，但就如同在這部作詩作中所說：「妳該為解答／在這樣貧瘠的島嶼，何以城裡的人來這裡／只為觀光」<sup>96</sup>，這個疑問，對照今日的景況，仍是一個艱難辯證的題目。宋澤萊自己曾說：

<sup>94</sup> 宋澤萊，〈鄉景〉，《黃巢殺人八百萬》（台北：東大圖書公司，1980），頁150-151。

<sup>95</sup> 宋澤萊，〈鄉景〉，《黃巢殺人八百萬》，頁152-153。

<sup>96</sup> 宋澤萊，〈鄉景〉，《黃巢殺人八百萬》，頁154。



很可惜，自從我退役後（我當兵駐守在東港、林邊、佳冬、九曲堂、楓港、小琉球一線）沒有時間再返回恆春走一趟，很遺憾。整個最南端美麗的台灣海天景色一直盤據在我的腦海，至今未忘。<sup>97</sup>

今日，如果宋澤萊再有機會，重新回到這個島南海岸，再看看這裡的地景和人文，不禁讓人聯想這對他與他的作品，又會有何種化學變化？

屏東海岸對於宋澤萊絕對是重要的，宋澤萊以如此多的作品以它為場景，又有如此高度的評價，雖然他並不以一位擅長地景書寫的作家聞名，然他作品中所出現有關屏東地景的敘述，除了呈現他與此地特殊的人地經驗，卻也保留一種有別於當今觀光經濟下所呈現的屏東海岸，更值得今人關注。

## 伍、引用資料

### 【專書】：

巴代：《走過：一個台籍原住民老兵的故事》，新北市：印刻出版，2010。

包亞明主編：《現代性與空間生產》，上海：上海教育出版社，2003。

吳錦發：《秋菊》，台北：晨星出版社，1992。

宋澤萊：《天上卷軸（上）》，台北：印刻文學出版社，2012。

宋澤萊：《打牛湳村》，台北：遠景出版事業公司，1978。

宋澤萊：《打牛湳村系列》，台北：前衛出版社，1988。

宋澤萊：《黃巢殺人八百萬》，台北：東大圖書公司，1980。

宋澤萊：《福爾摩莎頌歌》，台北：前衛出版社，1983。

---

<sup>97</sup>可見：[http://140.119.61.161/blog/forum\\_detail.php?id=3116](http://140.119.61.161/blog/forum_detail.php?id=3116)，原文發表於2009/10/04，擷取於：2014/03/04。

- 宋澤萊：《廢墟台灣》，台北：前衛出版社，1985。
- 宋澤萊：《熱帶魔界》，台北：草根出版社，2001。
- 宋澤萊：《蓬萊誌異》，台北：遠景出版社，1980。
- 宋澤萊：《變成鹽柱的作家》，台北：草根出版社，2002。
- 宋澤萊：《變遷的牛眺灣》，台北：遠景出版社，1979。
- 宋澤萊：《糶穀日記》，台北：遠景出版社，1979。
- 段義孚著 潘桂成譯：《經驗透視中的空間和地方》，台北：國立編譯館，1998。
- 唐捐編：《台灣軍旅文學》，台北：二魚文化，2006。
- 郭澤寬：《官方視角下的鄉土——省政文藝叢書研究》，高雄：麗文出版，2010。
- 陳芳明：《台灣新文學史》，台北：聯經出版社，2011。
- 陳建忠：《走向激進之愛：宋澤萊小說研究》，台中：晨星出版有限公司，2007。
- 麥克·克朗著 楊淑華譯：《文化地理學》，南京：南京大學出版社，2008。
- 雷蒙·威廉斯著 王爾勃、周莉譯：《馬克思主義與文學》，開封：河南大學出版社，2008。

### 【期刊、篇章、報導】：

- 朱志學：〈《廢墟台灣》之存在情境揭示〉，（《問學集》7期，1997/12），頁1-12。
- 吳明益：〈環境傾圮與美的廢棄－重讀宋澤萊《打牛湳村》到《廢墟台灣》呈現的環境理論觀〉，（《台灣文學研究學報》7期，2008/10），頁177-208。
- 李鴻瓊：〈創傷、脫離與入世靈恩：宋澤萊的小說《血色蝙蝠降臨的城市》〉，（《中外文學》30：8，2002/01），頁217-150。
- 林文義：〈想起：宋澤萊〉，《大地驚雷II：蓬萊誌異》，台北：前衛



出版，2015，頁23。

范銘如：〈台灣新故鄉——五十年代女性小說〉，（《中外文學》28：4，1999），頁106-125。

馬森：〈何處是吾家？〉，（《聯合報》，2003年4月5日），E7版。

張秀如：〈創傷後壓力症候群〉，（《新台北護理期刊》11：2，2009），頁1-5。

郭文、黃震方：〈基於場域理論的文化遺產旅遊地多維空間的生產研究〉，（《文化地理》，2013第2期總字第130期），頁117-124。

陳美琴：〈創傷後壓力症〉，（《航空醫學會會刊》12：1，1998），頁3-8。

黃涵榆：〈有關災難、邪惡與救贖的一些唯物神學的思考－讀宋澤萊的《血色蝙蝠降臨的城市》、《熱帶魔界》〉，（《中外文學》41：3，2012/09），頁13-49。

楊雅儒：〈啟示與傳道、天國與家國——論宋澤萊中／長篇小說之《聖經》詮釋與文學價值〉，（《台灣文學研究學報》24期，2017/04），頁69-109。

蕭仁釗、李介文：〈創傷與創傷後成長〉，（《國教新知》61：1，2014），頁54-61。

## 【學位論文】

邱樞婷：《魔幻現實主義與當代台灣小說--以宋澤萊為例》，新北市：淡江大學中國文學系碩士論文，2002。

陳正芳：《台灣魔幻現實現象之「本土化」》，新北市：輔仁大學比較文學研究所碩士論文，2002。

陳建忠：《宋澤萊小說(1972-1987)研究》，新竹：清華大學中國文學系碩士論文，1997。

游順歷：《宋澤萊小九〇小說研究》，台北市：中國文化大學中國文學系碩士論文，2003。

鄭婉如：《宋澤萊小說中的現實關懷研究》，臺南市：國立臺南大學中國語文學系碩士論文，2012。

鐘世瑋：《宋澤萊社會小說敘事研究》，台北市：國立台北教育大學台灣文化研究所碩士論文，2009。

## 【網頁】

〈東港線鐵路小火車圖照〉，<https://blog.xuite.net/lcm1595/twblog1/123543584-南國旅路--+東港線追憶>，擷取日期：2020/8/31。

〈退伍特戰老兵論壇〉，<http://airborne.org.tw/talk/>，擷取日期：2012/12/10。

宋澤萊：〈我用台語召喚一些什麼？（上）〉，<http://twnelclub.ning.com/profiles/blogs/zwo-yong-tai-yu-shi-zhao-huan>，擷取日期：2014/02/18。

宋澤萊：〈我在屏東海岸服役〉，[http://140.119.61.161/blog/forum\\_detail.php?id=3116](http://140.119.61.161/blog/forum_detail.php?id=3116)，原文發表於2009/10/04，擷取日期：2014/03/04。

# 《屏東文獻》稿 約 107.12 修訂

本刊以保存鄉土資料、帶動研究屏東風氣、提供發表園地為宗旨

- 一. 有關屏東縣之下列稿件、資料、圖片，均歡迎各界人士踴躍投稿，來稿以未曾發表為限：
  - (一) 學術論著、譯述
  - (二) 文物史蹟、文獻資料之研究與介紹
  - (三) 民情風俗、歌謡諺語、宗教信仰
  - (四) 人物傳記、口述歷史
  - (五) 有關屏東縣之書評、書目
  - (六) 田野工作報導
- 二. 本刊為年刊，全年徵稿，隨到隨審。審稿採雙向匿名制，請勿於文章中提及作者姓名或其他相關資訊。
- 三. 學術性論述類稿件以論文格式撰寫，內容字數1萬至3萬字（含電子檔），可含照片，並附150-500字內中文摘要及3-5個關鍵字，論文格式規範統一為頁下註，參考書目以姓名筆畫排序，並依循學術論文格式撰寫；其他類型稿件以不超過1萬字為度，內容務必據實考證，切勿虛構事實或類似攻詰情事。
- 四. 來稿引用其它資料，請於文末註明資料來源或參考書籍。照(圖)片之取得及使用權須註明出處且由作者負責。
- 五. 來稿除實質內容外，本刊有權修改；不願修改者，應於稿面註明。
- 六. 來稿一經刊出，撰稿以每千字伍佰元致酬並贈送該刊5冊；圖片、照片一張貳佰元整，每篇稿件最多支應照(圖)片費新台幣壹千元整。
- 七. 文字稿件與圖片恕不退回，請作者自行留存底稿。
- 八. 著作財產權及著作人格權屬著作者本人，第三者若欲轉載、翻印、翻譯，請先徵得著作者及本處同意後始得為之；另本處保有日後推行文教業務再刊登以及網路數位化之權，不另支稿酬。
- 九. 若著作人投稿於本刊經收錄後，同意授權本刊得再授權國家圖書館或其他資料庫業者，進行重製、透過網路提供服務、授權用戶下載、列印、瀏覽等行為。並得為符合各資料庫之需求，酌作格式之修改。
- 十. 來稿請檢附紙本稿件及電子檔(可E-mail)及作者基本資料表(請洽文化處官網-便民服務-常用表單下載)各1份，郵寄屏東市大連路69號屏東縣政府文化處《屏東文獻》收。

電話：08-7360330 轉520 周小姐

傳真：08-7379423

E-mail 帳號：[a002278@oa.pthg.gov.tw](mailto:a002278@oa.pthg.gov.tw)