

# 血緣或地緣？ 台灣漢人的家、聚落與大陸的故鄉\*

林瑋嬪

台灣大學人類學系

## 一、前　言

台灣漢人的人類學研究早期是以一個小聚落為單位而開展的（莊英章 1981:23）。雖然這樣的研究發展有著「中國社會代用品」的陰影，而且在理論上由西方人類學者主導（黃應貴 1984:118），不過人類學學科本身所具有的比較觀點卻賦予它另一個生命力。例如，王崧興的龜山島社區研究（1967）便挑戰了 Freedman（1958）以父系血緣做為漢人（中國東南）社會結構原則的論點。接下來的濁水、大肚兩溪流域聚落的研究更對陳紹馨所建立之台灣血緣／地緣／功能社會形態（1979）有了更仔細的區辨，因此也使得我們對漢人社會性質的理解

---

\* 本論文的田野資料分別於 1995 至 1997 以及 1999 至 2000 年間蒐集。田野工作進行期間，非常感謝萬年村民的協助。後續調查工作得到許多學甲人的幫助，陳俊安同學提供之「上白礁」錄影帶亦使得本文的修改得以順利的進行。本文曾於 2001 年 11 月於中央研究院民族學研究所「社群研討會」發表，陳祥水教授的評論以及施添福、林美容、陳文德、林開世等人的提問都使筆者獲益良多。兩位匿名審查人的評論亦提供了本文修改時不少寶貴的意見，在此一併致謝。

更向前推進了一步。王崧興在總結濁大研究時指出漢人移民社會於1860年之前以祖籍為聚落形成的基礎。1860年「土著化」了之後，以血緣為基礎的宗族制度或以寺廟神的信仰發展出來的村落或超村落的祭祀圈組織得以發展（1973:8, 1981:28）。施振民有關祭祀圈與彰化平原聚落發展模式的探討（1973），在王崧興看來可說是濁大計畫企圖建立此流域整體社會文化的代表（1973:8）。

然而，濁大計畫將研究單位擴展至區域性的層次，間接地對過去的社區研究提出了一個問題：即，「小社區的微視研究法……是否可用來研究複雜的漢人社會」（莊英章 1981:130）？祭祀圈理論者許嘉明更明白地指出：

台灣漢人社會真正能自給自足的最小單位，約略相當於現行的鄉鎮行政區劃之共同祭祀範圍，**以聚落為單位的個案研究不但難以窺其全貌**，且相互之間的發現總有很大的地域差異性，縱有共同的重要發現也不容易有一致的看法而始終停留在見樹不見林的階段。（1978: 59，黑字為筆者附加）

事實上，這也呼應了 Skinner 認為應以「標準市場社群」（standard marketing community），而不是單一聚落，做為研究漢人研究單位的看法。他甚至認為以一個聚落做為研究單位已扭曲了漢人社會的本質（1964:32）。雖然濁大計畫的研究學者並不見得接受 Skinner 的看法，<sup>1</sup> 社區研究在濁大之後逐漸式微卻是不爭的事實。然而，社區研究果真不適用於研究漢人社會嗎？要回答這個問題，我們必須回到祭祀圈是否能夠取代聚落研究來看。

<sup>1</sup> 他們援引 Crissman (1972) 在彰化二林的研究來指出 Skinner 的中地理論並不見得能用於台灣。然而 Crissman 其他的研究 (1981)，更呈現出他欲跳脫純粹以中地理論來研究漢人社會的看法。

祭祀圈理論基本上援引自岡田謙的概念(1960[1938])。他以共同奉祀一主神的居民的居住地域來定義「祭祀圈」，並指出此地域與通婚、市場交易範圍有重疊的現象，因而可以以此來分析宗教與社會關係(轉引自施振民 1973:197)。許嘉明在彰化平原的研究首先指出鄉土神的共祀提供了超祖籍人群結合為地域團體(1973)。施振民則進一步重新思考「祭祀圈」的概念而重新定義「祭祀圈」是以「主神為經而以宗教活動為緯，建立在地域組織上的模式」(1973:199)。這是以不同的主祭神來凝聚人群，形成由「角頭」、「庄」到「會庄」，一個有組織、階層的地域團體。團體之間的關係由下而上以進香、刈火，由上而下以出巡遶境等宗教活動相互連繫。

施振民對祭祀圈的定義後來又有不少學者加以增補修正(許嘉明 1978:61-62；林美容 1987a:58-61, 1988:98)。不過將「祭祀圈」視為指涉一特定地域居民，以宗教信仰與祭祀活動來凝聚人群的概念，則是各學者相當一致的看法。然而，如此以祭祀圈來探討人群凝聚的原則仍有其模糊之處。例如，祭祀圈的定義蘊涵著人群組成的原則至少有二：一是共同奉祀一神的信仰，二是共同居住於一地的概念(也見林美容 1987a:105)。**前者根據的是宗教信仰的原則，後者則是共居的「地緣」概念。**那麼，祭祀圈理論所指涉的人群組成原則究竟是哪一個？或者二者都是？如果都是，二者又如何連結或轉換？這些問題，截至目前為止，都尚未有深入的探討。這似乎是因為祭祀圈理論者將「地緣」視為人類基本的社會關係，因而沒有注意到「地緣」對漢人的特殊意涵，更遑論探討地緣究竟如何與信仰結合等議題了。

然而，從過去的研究中，我們已看到「血緣」也有與信仰結合的可能。例如，林美容的研究已呈現草屯的聚落血緣性質不但相當高，而且當地主要的寺廟都與該地四大姓氏地域範圍結合(1989:339)。即使如神明會，實則也是一個跨聚落的姓氏組織，與姓氏的分布相關(同上引:340)。雖然她亦指出了位處四大姓氏聚落交會的地點另有一共有

的媽祖廟做為聚落之間的連結，然而草屯聚落的血緣性如此之高以及血緣與信仰密切結合的情形使她認為要瞭解漢人社會的性質，仍必須先從掌握聚落的本質與特性開始（同上引：319, 344）。

有鑑於以上研究所呈現出之「血緣」、「地緣」以及它們與神明信仰之間錯綜複雜的關係，我們可以說釐清漢人如何思考三者之間相互連結的方式，才有可能面對長久以來爭議不斷之聚落（社區）性質的問題（謝國雄 1997:6-11; Feuchtwang 1998）。<sup>2</sup> 也只有在對這些問題有進一步的釐清後，我們才能回答研究漢人究竟應以一個聚落或者更大的區域做為研究單位的問題。如此，也進而可以與關心類似議題的中國大陸研究（如王銘銘 1997:25-64）有更多對話的可能。

近幾年來，逐漸有一些研究與上述之血緣與地緣轉換相關的討論。如唐美君曾提及公廟雖以地緣為組織依據，但此地緣關係由血緣擴展而來的初步想法（1983:14）。徐雨村有關雲林「六房媽天上聖母」的研究（1996）更進一步指出六房媽從家族神轉變為地方神的過程中，雖然祭祀單位由家族擴展到村落，然而原有的宗族隱喻仍然持續運作，例如新的地緣祭祀團體自稱自己為「大房」，而傳說中原有但已消失的祭祀團體被稱為「倒房」。因此徐雨村認為「宗教組織**不應**只以地緣團體視之，其中包含了許多血緣團體的成分」（同上引：194-195，黑字為筆者附加）。

本文將以臺南縣的一個聚落，萬年村<sup>3</sup>為例，來探討「血緣」、「地緣」以及它們與信仰之間的關係。更重要的是，筆者將從萬年村民對家、聚落、聚落外以及彼岸故鄉等空間範疇的理解，來探究貫穿其中的**象徵概念**。首先，有關家屋的探討將呈現此一象徵概念中的基礎：

<sup>2</sup> 在這一方面，我們也同樣看到非漢人研究的人類學者紛紛從被研究者的觀念來重新思考“locality”, “community”等概念（Gupta and Fugerson 1997:6；陳文德 1999: 125）。

<sup>3</sup> 本文中所有的地名與人名都經更改以維護村民的隱私。

人的觀念——這裡指的是身體、靈魂與道德人觀。以人觀為基礎的家屋概念，到了聚落的範疇，不但持續出現，且與另一界定聚落範疇的五營信仰結合。同樣地，村民對聚落外以及他們與大陸故鄉分離的看法也可藉由此五營信仰、人觀與家屋意象等象徵概念的顛倒與解體來理解。

## 二、萬年村概況

萬年村位於臺南縣鹽水鎮，為一緊鄰急水溪畔的農村。關於該地的開墾過程，由於沒有族譜與其他相關古文書的存留，因此確切年代已不可考。然而盧嘉興的文章則提供另一個與當地拓墾有關的資訊。他指出萬年村所位在之區域的拓墾，與急水溪於乾隆年間挾帶大量泥沙淤填相關。由於溪流淤積，沙洲浮埔逐漸形成，因而吸引附近住民前來開墾（1981:121）。在嘉慶至同治年間編修的《台灣府輿地纂要》，萬年村的村名也已出現，因此我們可知萬年村早在當時已集結成庄。

然而，若是詢問村人聚落形成的過程，他們通常會告訴你以下類似的故事：最早來到萬年村開墾的是李姓人家。之後有兩個住在紅瓦厝（現臺南縣歸仁鄉）高姓兄弟帶著他們的祖佛大道公北上尋找耕地時，路過萬年村。由於兩兄弟在休息後無法抬起所攜帶之神像，於是便在萬年村留下來當苦力，後來便入贅至李姓人家。最後，他們發展成村中最大的姓氏。而第三大姓，王姓，則由萬年村南鄰之大港村王姓第四房遷移而來。目前萬年村的住戶即為此三主要姓氏加上後來陸續移入的其他姓氏組成。

村民的故事，補充說明了萬年村的形成亦與當初渡台移民由南而北，輾轉遷徙尋找耕地有關。這與過去研究指出台灣縣在雍正年間耕地就已漸趨飽和（陳秋坤 1980:173），使得當時的墾民需向諸羅、鳳山等地遷移尋找新墾地（陳亦榮 1991:36-7）頗為一致。

在聚落空間方面，萬年村四周由農田所圍繞，西北方有一墳地。鄰近的四個村落：北面是竹坡，西面是五通，南面為大港，東面為頂厝（見圖1），就距離上而言，彼此相當接近。村內在筆者從事研究時約有68戶人家、一座村廟以及一座公共蓄水池。在68個家戶中，有48戶是傳統家屋，「民式仔」(*bin si a*)，<sup>4</sup> 11戶是「改良式」(*kai lion sik*，或稱 *hong a sik*)，9戶是樓房，「樓仔」(*lau a*)。傳統家屋一般座北朝南，不過也有一些例外，文中將另有說明。

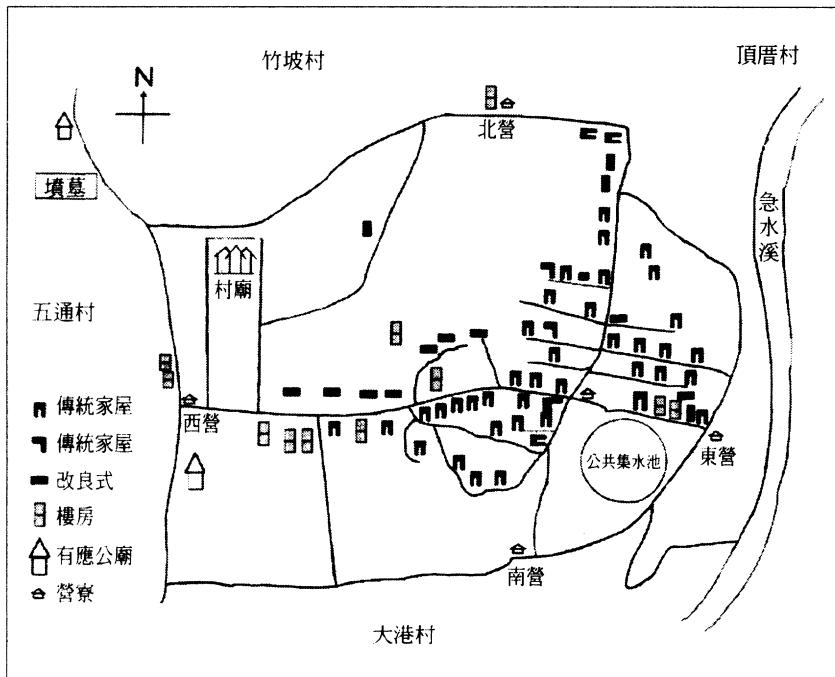


圖1 萬年村聚落空間簡圖

<sup>4</sup> 文中的台語羅馬拼音法依照國際音標協會（IPA）所制訂的拼音法則寫成。

接下來將先討論萬年村人對家屋的概念。這是因為筆者認為要瞭解台灣漢人的聚落，必須先從家屋的概念著手。然而，有關家屋這一部份，筆者曾於他文中探討（2001）。為了使接下來之聚落的討論有一清楚的比較基礎，本文仍保留了該文大部分的觀點與敘述。

### 三、傳統家屋

傳統家屋的興建在萬年村包含了以下幾個基本的步驟：(1)牽字向 (*k'an dzi hiong*)；(2)踏地基 (*ta te ki*)；(3)上樑 (*tsiong niu*)；(4)完工謝土 (*sia t'o* 或 *uan kan sia t'o*)；(5)入厝 (*dzip ts'u*)。延請風水先生來為家屋看風水（地理）、選方向通常是興建家屋的第一步。之後，營建師傅再以此方向為中軸，配合主家提供的土地，為家屋「踏地基」——即畫出家屋所座落的四個角落。四個角頭劃定後，就必須行「動土」（或「破土」）儀式——主家在建地擺香案、準備四果延請村神、告知該地之土地公此地將動土興建房子，請其庇佑。接下來，營建師傅帶領家屋主人沿著家屋建地四周繞行，分別在四角掘土，象徵「破土」。燒了紙錢、鳴砲之後，工事便可開始。等到完工後，主家必須「謝土」——酬謝該地之土地公與好兄弟。至於「上樑」完工後的「入厝」儀式，由於牽涉到的概念較多，將留至本節最後有關公廳的部份討論。

家屋中軸的確立以及與之相對稱之四角頭的劃定透露出家屋蘊涵之中軸對稱、兩邊／四方均衡的觀念。然而根據筆者的調查，萬年村的傳統家屋營建儀式不同於金門、澎湖兩地民宅一般強調「中心—四方」的概念（張宇彤、徐明福 2001），無論是營建師傅或村民反而更著重在家屋左右兩邊的對稱與均衡上。不過，如果從「牽字向」與「踏地基」以確立家屋中心與四個角落來思考，我們亦可感知到這些概念的存在。

家屋興建相當仰賴風水先生與營建師傅的知識，然而這並不代表

村民沒有自己對風水或家屋構造的認識。我們可以從村民自己的敘述來看。

### (一)家屋的風水：村民的觀點

要分辨什麼樣的家屋才有好風水，不少村民都會提到氣的重要性，因為「房子就像人一樣需要空氣」。氣是如此的重要，因此混濁的空氣常被視為疾病與不幸的根源。例如筆者的鄰居就認為他與他哥哥的兒子在幾年內相繼過世，是因為他前面鄰居的豬舍中豬的排泄物汙染他家的空氣所導致。相反的，筆者的房東認為他家的風水很好，所以他就在他的前庭築了一道矮土牆以防止氣的散失。

除了氣之外，光線和水也常是村民用來解釋風水好壞的因素。村民說：「要分別風水的好壞，你要看這間房子『吃到』水與光沒有。」家屋以人體為表徵在此就很清楚了。村民的敘述透露出房子就如同人的身體一樣，需要水與光。進入房子的光還不可太強或太弱，例如村民李仙家告訴筆者他家因直接面對村內集水池，水池前又馬上接連著一大片農地，無東西遮擋，以致他家太「顯白」(*hia pe*，被白光過度映照)。請教過乩童之後，他在家門前懸了一面鏡子，以將過多的光線折射出去。假如光線太弱，這種屋子就不適合人居住。許多人也提到村外那種「三片壁」——也就是，鬼魂棲身的有應公廟——過去就是建在陰暗的地方(詳論見本文第五部分)。入住的房子與濕冷的有應公廟不同——前者可從居住者的人氣中得到溫暖。所以沒人住的屋子據說久了就會有「歹物」(*p'ai mi*)聚集，不再適合居住。

一個好的風水不僅能提供如人體般的家屋生命力，同時也要能讓家屋穩固無慮。村民說家屋應有「靠山」或「椅背」在其後，這樣房子如人一樣才能坐得穩。所以有的村民在後院栽水果，有的將後院用土壤高，為的就是如此。

對於一個身體來說，水的重要性也不可忽視。村民認為一個房子

理想上要「後面有果子，前面有魚池」。水代表財富，所以，家屋內的廢水應好好安排規劃，只從一條水路流出。如果水流四散而出，就意味這家的金錢終會散盡。正如當地人所說的：「人體只從一處排泄，那麼房子怎能有不同的排水道？」在萬年村，只有李明和家的水路由二處排出，村民也暗指這是他家經濟狀況一直不佳的原因。

相同的，由外而來的水，也不能忽視。而且流動的水據說可以帶來興旺與財富。村裡以前有一個富有人家就在屋前建了一個池塘來增加他的財富，但是他最後仍家道中落，只好將土地賣掉離開萬年村。這家失敗的原因，有人說是他們運氣不好，但也有人認為是因池塘裡的水靜滯不通造成的。另外，水的流向也很重要。很多人提到屋內外的水，以座北朝南的房子為準，由東北流向西南是最好的。假如水直衝房子，那是最惡兆。由於急水溪由東北向西南流經萬年村，村中的房子大都朝向南，唯有東北角的六戶人家面向東。村民說過去那個地帶只有三戶人家，而且房子也都面向南。由於其中一家女主人生的三個小孩連續死亡，他們感到十分的不安。請教地理師之後，他們將房子轉向東好讓房子可以「吃到更多水」。房子轉向之後，女主人也一連生了三個兒子，因此後來遷入該地者以及原住該地的人也趁房屋改建的機會，把房子都朝向東了。

從以上這些當地人用來解釋風水好壞的因素——空氣、光線、水與靠山等——我們可以發現他們事實上將家屋視為一個人體，這些判斷風水好壞的因素，便如同提供人體生命力的元素 (Carsten and Hugh-Jones 1995:23)。透過萬年村的例子，我們也可以理解風水對漢人而言，並不只是獨立於生活之外的抽象知識，且很少涉及身體的象徵 (黃應貴 1995:23)。接下來筆者將繼續透過家屋的構造來討論這個身體象徵如何與其他家屋的概念相連。

## (二)家屋的構造的身體意象<sup>5</sup>

在萬年村，傳統家屋的建構通常由「三間」——「公廳」、「大房」與「二房」——開始。然後再建大房與二房兩側的「五間（尾）」。這五間稱為「大厝身」。幾年後當建立這棟房子的夫妻已經有了小孩或孫子，而使得房間不敷使用時，就可以再建兩翼，稱為「伸手」或「護龍」。左側稱「大邊」或「龍邊」，右側稱「小邊」或「虎邊」。每一伸手通常有三間房間，其構造是大厝身的複製——即，中心是一個小客廳，稱「間仔廳」，兩旁各有一房間。離公廳最遠的房間叫「尾間」。假如有需要，可另建房間與伸手相連，但不可超過三間。也可以在伸手外建「外護龍」。廚房通常在大邊，廁所浴室則在小邊（見下圖2）。

前面已提到村民對風水的看法是來自於他們視家屋為人體的觀念。家屋內部構造的名稱更說明了身體各部位所在的位置。如最先建的五

大厝身



圖 2 傳統家屋結構

<sup>5</sup> 視家屋為身體的隱喻在人類學文獻中已有廣泛的記載。台灣漢人家屋所具有的身體意象見關華山（1979）；陳文尚（1993）。

間是身體，兩邊是手。家屋的房間又有更仔細的區分：公廳是眼睛所在，所以會妨礙視線的電線桿不可立於公廳之前。假如他人房屋的厝角的對角線，斜對到公廳，這就像眼睛被尖銳的東西刺入一樣，會帶給這家人不幸。位於公廳裡邊的房間，像是眼睛兩旁的耳朵一樣，所以又稱「耳間」。至於伸手，村民說如果要多加房間，也要依照人體骨骼的架構，也就是說，如同手臂有關節相連，附加於原伸手的房間也要有一個空隙分隔。並且，如同人的手臂有一定的長度，附加的房間也不宜太多，否則手就會沒力氣。例如王海文家過去在村中相當有勢力，不過現在沒落了。筆者曾聽到村民將王家的沒落歸於他們房子的伸手太長，且沒有分隔伸手三間與其他的房間。

只有具有正常基本結構的房子才能「安神位」。萬年村東方有戶人家因道路拓寬而導致房子左邊的伸手被移去，以致大厝身只剩下四間。這戶人家便把公廳的神明彩（俗稱 *pu tso ts'a a*，「佛祖彩仔」）移走。有一次與該家女主人聊天時，筆者提到她家剩下右邊伸手的事。她有點訝異地看著筆者說她們剩下的那一邊並不是筆者所說的「伸手」，而只是「閒間仔」(*ian kian a*)而已。換言之，當家屋無法保持其應有之類似的構造，它也就失去了原有的稱謂以及福佑其成員的能力。至於家屋如何福庇其成員呢？

安神位據說可以增進家戶成員的氣力。但是家屋如何給予成員氣力的方式則各有不同：健康、財富與子孫都有可能。有一個常到筆者房東家來拜訪的隔壁村民說他家風水很好。但可惜他的女兒回娘家時不小心在他家生產，又生兒子，因此把房子的氣力都吸走了。結果他的媳婦都生女兒。這就是俗諺所說的為何房子「要借人死，不借人生，借人死，有保庇；借人生，『賠』(*pue*) 福氣。」前面筆者提到家屋需人氣來給予溫暖，現在我們也看到它將其氣力給其成員，因此我們可以知道人與家屋之間，有一種相互給予氣力的關係。

### (三)家屋與靈魂

如果家屋被喻為是身體，那麼它是誰的身體呢？以下將從家屋成員的身體、靈魂與家屋的關係來看。

家屋做為成員身體的隱喻呈現在它與其成員靈魂的關係上。也就是說，成員靈魂依附在家屋的方式與附著在自己身體有許多相似的地方。當一個女人懷孕，胎神就會在家屋四周移動。從黃曆上可得知它可能一日佔灶、另日佔床、佔廁或佔門等。雖然村民並無法確定胎神是否就是胎兒的靈魂，但是它們之間的確有很多相似處。例如，如果有人不小心毀壞當日胎神佔位的地方，它就有可能毀壞胎兒的身體。村民常說流產或免唇常是在懷孕期間家人忘了看黃曆就修灶或築牆造成。從胎神在懷孕期就不斷移動於家屋各部份以及損壞家屋就有可能損壞胎兒的身體等禁忌來看，我們可以推測在生產前，家屋與即將到來的成員身體幾乎是被視為同一。這種家屋與胎兒身體同一的關係甚至持續到孩童時期。例如，如果有人在家屋四周挖水道或設電線桿，小孩就很容易受驚嚇而啼哭不止或生病。事實上修路工人都很清楚這一點，在修築之前都會先告知有嬰幼兒的家庭，要去「摔鹽米」壓煞。

雖然家屋整體上是成員共有的身體，但是屋內的各房間卻更與居住在其內的成員身體結合。如，家屋成員若是受驚而失去了元神，而需以「叫元神」的儀式將失去的元神喚回時，這失去的元神，當喚回後會被帶到屋內，然後帶到受驚者的房間。受驚者需儘量待在房裡三天，讓元神與他的身體以及房間結合。

家戶成員的靈魂與家屋的關係如此密切，以致假如一人的靈魂尚未屬於任一家，他／她就是處在一個身分不明的情況。婚禮中，當新娘拜別娘家祖先後踏出家門時，她就不再受娘家祖先庇佑了。<sup>6</sup>此時，

<sup>6</sup> 這是理想中的情形。但是也有娘家的祖先因沒有後代而作祟於嫁出的女人，同樣情形也見陳祥水（1973）。

她會被用一個篩子或雨傘遮住不能見天，當她來到夫家時，也不能立即拜見其夫之祖先，成為夫婿家的一員。以前她需留在房內三天，現在則是要等到宴客以後。婚禮過後，新婚夫婦更必須留在家中一段時間，以前是一個月，現在則在一個星期左右。因此，我們可知儀式中人在家屋之間的移動、區隔以及與家屋的結合都可以用來肯定親屬的身份。

同樣的，在葬禮我們也看到當棺材被抬出公廳向墳地出發時，棺材也不能見天，而需以布覆蓋。葬禮後，死者的靈魂再度被引回家屋，接下來的一年，家中成員不能打掃房子，否則據說灰塵會沾到死者的眼睛。也不能蒸年糕或包粽子。包粽子由於需要纏繞更是被嚴禁不可做，據說纏繞的時候會「綁到死人的腳」。如此看來，家屋成為死者另一個身體，死者的靈魂如同嬰兒的胎神一樣，在家屋四周移動而重新與家屋結合。由此我們可推知，在萬年村家屋與其成員不但在生命過程中「互相隱含」(Carsten and Hugh-Jones 1995:45)，而且在死後亦是如此。

#### **(四)父系繼嗣、「好命」的觀念與家屋**

建立在身體象徵的家屋進一步地又與一系列二元對立的空間關係——大／小，高／低，陰／暗與繁麗／簡單——結合來呈現家屋中心的重要性。大厝身中的「三間」做為家屋基本的結構，是最大、最高以及設計最富麗的部份。由三間走向五間尾、到伸手，房子逐漸變小、變低，且設計簡單。在三間之中的公廳又是最大、最亮與最講究的部份，這樣的結構又複製在伸手部份。

二元對立組另外包含了左／右，前／後與內／外，進一步來呈現家屋的階序關係——如，男女、長幼、神聖與較不神聖等。這裡特別值得注意的是村民如何界定左／右與前／後。當村民提及這些空間的關係時，他們將房子視為一個人體，從房子的角度——由內往外——

來分辨這些關係。也就是說它們以站在公廳由內往外來看。左邊也就是太陽升起的方向是較神聖代表長者與男性的方向。右邊則是年幼者與女性的方向。

左／右，前／後與內外的階序關係也呈現在家中神明位置的安排上。萬年村幾乎每家都設有神明彩。神明彩上的神明也依其位格大小由上至下，由左至右安排。位置最高的是觀音（村民一般稱之為「佛祖媽」），其下左方是媽祖，下右是劉備、關公與張飛，最底層左邊是灶君，右是土地公。然而這樣的安排是另有意涵的：也就是女神觀音反而是位於家屋中最高的位置，媽祖又比三位男神高，甚至終日與女人在一起的灶君又比土地公階序高。這種對女神的重視透露出家的女性特質，有關這一方面將在後面「女人、灶與家」的部份討論。

祖先牌位，無可置疑的，位於神明彩的右邊。但祖先牌位本身又有進一步的區分：那些早死或以冥婚嫁入家屋中的牌位，需放在祖先牌位的右邊，過了幾年得到祖先的允許後，才能與祖先合爐。至於那些非父系的祖先，而以財產贈與得到該家祭拜之祖先靈魂則只能放在廚房或伸手中（也見陳祥水 1973）。

公廳上的「燈樑」（下詳）懸著天公爐。天公為萬神之首，有崇高的地位因此不居於百姓家中。且天公爐懸掛在燈樑之下，不能著地。民眾祭拜時需面朝外。這裡的「外」象徵著一個更超越的力量，不過內外的階序性關係也不完全是固定的。「外」在一般情境中通常是階序較低的，例如給神明兵將補糧的「馬草水」（*be ts'au tsui*）通常放在門外。祭拜無主而依附家屋土地維生的孤魂地基主或好兄弟，也是在屋簷下或屋外前庭。

這種二元的關係又呈現在家屋前庭的利用上。村人常在子女的婚禮合照留念。親人排列的方式大約依照下列法則：以娶媳婦的家來看，新郎、新郎父親或兄長站立在左方；新娘、新郎母親以及新郎嫁出的姊妹則站在右方。此外，婚禮前一天新郎之父母殺豬與羊來拜天公時，

代表較神聖的豬會置於左邊，羊於右邊。當祭拜天公結束，而轉身向屋內祭拜村廟請來的神明時，豬羊的位置也要調換過來。原是神聖的位置現在變為較不神聖的位置。換言之，如前所述，位置的神聖或左右階序並不是固定的，反而是根據行動者身體的移動而不斷在改變的（參見 Bourdieu 1970:151）。不過，若是家屋本身的建築，左右的階序就相當固定，因為家屋本身就是身體，一個主體。公廳左邊的房間稱為「大房」，左翼稱為「大邊」。長子結婚後移入大房，未來分家通常大邊也是歸他。大邊一般是家屋成員出入與污水流出的方向因此家屋的圍牆也傾向開在左方。右邊，又稱「小邊」，一般分給次子，或更幼小者。又，左右來區分長幼之序也用於葬禮，當一人早於其父母或公婆而死，其棺木只能放在公廳之右。

由於左邊代表神聖、年長與男性，且比右邊重要，所以家屋也可只建左邊伸手不需建右邊。但最理想的家屋則仍以左右平衡為上。也就是神聖／較不神聖、長／幼與男／女都處在平衡的情況之下。

以上的二元關係顯示了家屋中父系繼嗣的觀念。然而這種二元的架構卻往往讓我們以為家屋成員總是固定於某些房間，因而忽略了成員在生命的過程中，隨著「好命」蘊涵的親屬義務之實踐，而動態的更換房間的事實。「好命」是一般人經常用來稱讚他人的詞彙，一般而言，它包含了兒孫滿堂、高官厚祿與長命百歲等。雖然在一般用法上它所指涉的範圍很廣，然而在萬年村，它也有較嚴格界定的一面。主要指涉的是一個漢人「道德人」的概念，它包含了完成個人本身的婚姻，擁有傳承父系的男嗣，有了子女後，扶養他們長大並為他們完成婚事，同時也需盡奉養父母之責，等到年老時由子女奉養，最後有一個合宜的死亡。完成這些親屬義務與一個人在家屋居處房間移動是配合的：當一個房間蓋好了之後，主要的夫婦通常住於大房，沒有什麼規定來分配小孩子的房間。等到長子結婚後，大房分給新婚夫婦，其他兒子的房間也可能趁這個機會定了下來，原夫婦便移至。如果年輕

的夫婦生小孩或孫子要結婚了，那麼老夫婦就再移到伸手尾間或另建一小房子在伸手尾間外或外護龍居住。最後當老夫婦逝世，它們則成了祖先，牌位擺在公廳。因此我們可以說人在家屋內的房間更動不僅反映父系繼嗣的原則，也與親屬義務的實踐，完成一個道德人的過程，達到「好命」的理想相互隱含。

接下來筆者將從家屋中特別重要的兩個地點——公廳與廚房——來討論家屋中兩性的意涵。

## (五)公廳

如上所述，公廳在家屋中具有一獨特的位置。事實上根據它的使用它也有不同的名稱。首先，「公廳」是常被使用的稱謂，「公」可能與其不可分割性有關，另一方面公廳過去亦是接待客人舉行儀式地點，其儀式上的特質也呈現在它第二個名稱——神明廳之上。它的神聖性也表現於當住在大房與二房的人睡覺時，不可將腳朝向它。其他的名稱尚有「大廳」，以其大小與在伸手的「間仔廳」區分。

雖然公廳具有許多儀式性的意義，但在不久的過去，它仍與日常生活不可分：它同時是家人吃飯的地方，男人聊天休息以及小孩做功課的地方。節日用來祭拜祖先神明的八仙桌也是平時家人用來吃飯的桌子。

公廳在很多方面也具有男性象徵的意義。剛才提到過去公廳是男人聊天休息的地方。除此之外，家中最重要且富含父系傳承訊息的兩根樑柱——「中脊」(*tiong tsip*) 與「燈樑」(*tian nio*)——也位於此。過去這兩根樑在破土之日就要「剪料」，並且要放在安全的地點以防止女人跨過。上樑與安神位都要擇時，不能沖犯到男主人的生辰。中脊是屋中最大且最耐用的木材，選好後以紅色上漆。上樑之日，另需準備兩個出丁袋繫於上。出丁袋是以細長的紅袋子內裝穀種、鐵釘、錢幣與一塊犧頭錫以象徵五穀豐收，代代出丁與錢財不盡。上樑的工作

由男人負責，並需請村神來做鎮。當挑選的時辰一到，中脊由屋頂後逐步往上推至房子的最高點。上樑的工作結束後，家屋成員需以象徵完滿的十二碗紅湯圓祭拜樑神。

中脊亦可用來調和家與天以及家戶之間的關係。村民高慶宏說他鄰居的小孩曾被天上的星宿干擾，所以小孩的祖父便爬到中脊處敲鑼來嚇阻邪星。同樣地，村民高立明也說他的鄰居建新屋時，新屋的屋簷斜向了他的公廳。高立明請示乩童如何解決，乩童在高立明家屋的中脊放了一盆盆栽，內藏了一些金屬可以將不好的影響折射出去。燈樑的燈與福佬話的「丁」是一樣的。它不但是懸掛天公爐的地方，如果家中有男丁成親，父母也會懸掛兩個燈在燈樑上。

以上的儀式與樑柱顯示了公廳男性的象徵意涵，但是入厝的儀式卻呈現了公廳的另一個意義。家屋興建完成之後，「入厝」是公開宣佈搬入居住的儀式。入厝的儀式中，安神位是一重要的內容。因為如前面已提到的，安神位可增加家屋成員的氣力。在安神位之前供桌與祭品置於公廳的右側或大門外。儀式本身就是吉時將這些物品放在它們應放置的位置。特別是安置神像的「尪架桌」(*ang ke to*)。安神位所需的物品分別來自丈夫與妻子的娘家。妻子的父親或兄弟要買兩個供桌——「尪架桌」(*ang ke to*) 與「八仙桌」(*pat sian to*)——與其他「十二項」的禮物。此十二項中，較重要的是一對公雞與母雞。「雞」的台語與「家」同音，而一對公與母雞又分別代表這家的男女主人，這可從這對雞通常不會很快被殺，反而留著要讓它們生小雞，以代表期盼這家人丁興旺。其他蘊涵豐盛、財富與男丁的禮物，在下一段會有更仔細的討論。至於男方家人則負責買神明彩、祖先牌位、燭台與香爐。

男方與女方家人所贈送的物品象徵了男女雙方對家屋的貢獻。祖先牌位、燭台與香爐呈現了父系的傳承，而女方娘家的禮物——八仙桌與尪架桌——就較不易理解，因為即使村民也無法提出具體的解釋。

只有一個女人提到「那是對妻子娘家的一種紀念」。不過其他禮物就有較清楚的象徵意義。一對雞同時具有一個家與一對夫婦的意涵指出了這對夫妻對這個新家的重要性。因此，一個家屋的完成並不只是父系或男性的傳承，同時也是一對夫婦新的發展與獨立的表徵，其中所蘊涵的女性意義是不可忽視的。這又可進一步從女方家送來的八仙桌與廚具看出。八仙桌在日常生活中主要是做為家人吃飯之用。兄弟分家時，有一個儀式是兄弟最後一同吃完中餐後，父母會將一鍋飯分為二，由兄弟各自帶回去，以此表示兄弟從此不再一起天天同桌吃飯。此時，各兄弟妻子的娘家就要送新的八仙桌與碗筷鍋杓等廚具來「*kian* 灶」。*Kian* 有支持的意思，「*kian* 灶」無疑是妻子娘家對新家成立最實際的支持。

## (六)灶、女人與家

家的獨立由新灶的設立呈現。未分家的兄弟通常共用一灶，分家後則另建新灶。當地人以「共一口灶」來指涉家戶成員。分家台語其實也就是「分吃」(*pun tsia*)。日常生活中筆者也很少看到村民隨意在他人家吃飯的例子。

灶是廚房中最重要的一部份，事實上廚房就叫做「灶下」(*tsau k'a*)：灶下面的地方。未分家前灶也只能建在家屋的大邊，灶建好之後要拜灶君。灶君據說是天公的弟弟，因為貪戀女色而被贬到凡間看守灶，每天與女人一起。在這個故事中，灶與女人是相連的。女人與灶的密切相連也表現在早期婚禮中。村中六十歲左右的女人說它們以前結婚拜完祖先以後，就會被帶到廚房去行一些與灶相關的儀式。女人與灶或廚房的關係如此密切，所以當五六十歲的女人互訪時，他們通常會直接走到廚房去。現在這些儀式都不實行了，主因是瓦斯爐的普遍化。但是女人結婚後仍負責煮飯的工作。

在日常生活中，婦女的工作通常使她們與家的關係更密切。每天

下午村民工作結束回到村裡後，男人都會出去與鄰居朋友泡茶聊天，所以在傍晚五六點時就會看到一群群男人聚在一起，而女人卻都趕回家裡洗衣煮飯。即使晚上她們會有一些時間拜訪鄰居，聊天看電視，但是時間都不久就回家了。

女人與灶之間的象徵關連、灶所具有之家的意涵以及女人與家日常生活結合促使我們必須進一步探討家屋的女性意涵。前面討論公廳時提到公廳神明彩中位階最高的是女神觀音佛祖媽。村民說公廳之前是否被建築物擋到，必須從她的眼睛往外看。從這角度來看，家屋確實具有女性意涵，而與屋外由天公所管轄的世界所具之男性意涵相對。

家屋的女性意涵進一步的呈現在新家成立或兄弟分家時，妻子娘家提供的禮物。除了以上討論過的供桌與雞之外，最後這裡要討論的是「薑母米」(*kio bo bi*)。薑母米是把薑藏在生米中，以薑延展與繁衍的象徵來代表糧食無缺。在新屋落成或分家發生時由妻子娘家送來，意味著妻子娘家之提供生命延續物質給這個新家的角色。薑母米在日常生活中被提起時，有「本錢」的意義，它通常是分家後所得或自己賺得的第一筆錢或一塊地。所以在入厝或「供灶」(*kian tsau*)儀式中，娘家所送的薑母米更有支持這個家未來發展的深遠意涵。這與夫家自己準備的物品所代表之父系傳承的意義是不同的。

透過以上公廳、入厝、灶與女人的討論，我們得以理解家屋的建構具有父系傳承與母方繁衍擴展的意涵。這又與人體構成得自父親的骨與母親的肉有十分相似的意義：父親的骨因承繼自父系的祖先，而具有父系傳承的意義；母親的肉並不傳承到第三代，因此，它的貢獻是在擴展與繁衍上。

總結以上的分析，對萬年村民而言，家屋的意象首先建立在一個人體的象徵上，它不但具有眼、耳、手，並採坐姿穩定的姿態；第二，透過人體以身體為中心，四肢為末梢的概念，以及上下、左右、前後等一般性的空間觀念，家屋進一步與靈魂觀、父系繼嗣以及建立在親

屬義務實踐的道德人概念結合；第三，如同一個人的身體是由父親的骨與母親的肉組成，在以上的討論中我們也看到漢人的家屋也具有男方所具有之父系傳承與母方繁衍擴展的性質。因此我們可以說漢人的家屋與人是不可分的，**人的觀念是理解漢人家屋的基礎**。而在不同層次的**身體、靈魂、道德人**等人的觀念中，家屋又以**身體**的象徵為基礎來結合其他二者。

此外，家屋也與親屬不可分。我們不僅看到了父系繼嗣的概念，而且親屬義務的實踐過程也與家屋的發展結合。此外，家屋更是成員在日常生活中以同居共食建立親屬關係與情感的場所。因此，家結合並傳遞了漢人親屬多義的文化價值。

最後，家屋意象也有重新讓我們思考漢人宗族的可能。漢人的宗族並沒有一個具體的空間結構，但是它卻在很多方面使用了家屋的意象。最清楚的莫過於家屋房間名稱與宗族分支的詞彙是互通的，如「大房」可以是一個家屋中長嗣的房間，但也可以代表宗族中最長的分支。此外，絕嗣稱「倒房」，過繼稱「過房」。宗族各分支之下，又可同樣再使用家屋的柱子或樑，來做更仔細的區分，因此也才有「兼祧」(*kiam t'iau*, 「祧」與福佬話的「柱」同音) 或「共樑」(*kang nio*) 的說法。

我們另外也可從宗族的公業田制與祖先崇拜進一步來看宗族所具有的家屋意象。以萬年村中發展最完整的高姓氏族來看，它們有一個共祖的牌位輪流由其四房子孫祭祀，如此與每個家戶共有一個牌位，由兒孫輪流祭拜一樣。此外，每一房有公業田。以前，該房負責耕種的家戶要把該年收成的一半與該房的族親共享，如此也與一個兒子繼承其父之田，耕種它，然後將收穫與他的家人分享類同。每一房內的家戶，獲得這些收成之後，每年必須聚會一次來祭拜它們高姓共同的祖先，稱「拜大祖」。如此，又與每一家收冬後的祭祖相似。此外，我們也看到嫁出或嫁入高姓的媳婦，也要到放置高姓共祖的家屋中祭拜

以告知祖先，因此，宗族可以說與家屋有一種類比的關係，是家屋意象的擴展。

至於李姓與王姓宗族，雖然他們的公業地與祭祖儀式沒有發展到如高姓一樣完整，但是在很多方面它們之間有許多相似處。由於相關的討論會牽涉到變遷的問題，所以將在最後變遷部份再進一步討論它們的情形。

以上所探討之家屋的概念及其背後人觀的基礎不僅提供我們對宗族一個新的理解，在接下來聚落的討論中也具有一關鍵性的角色。

#### 四、聚落（庄、村）

有關台灣漢人傳統聚落的研究，地理學者已有相當的成果累積。富田芳郎為首先有系統探討台灣聚落性質者。他以水的需求，與原住民的互動，以及拓墾組織等因素來分析台灣濁水溪南北集村與散村的形成（1955）。施添福在其〈清代台灣竹塹地區的聚落發展和型態〉（1992）一文中，則修正了富田芳郎的解釋架構，以漢移民的拓墾機制與日後所建立的維生方式，來解釋竹塹地區散村型的聚落景觀。他認為實際承擔竹塹拓墾的墾佃，由於「自備工本、獨立墾荒」的拓墾制度，使得墾戶直接前往山林，造架田寮，就近墾荒，形成日後散村聚落的基礎（1992:82）。而集約的雙冬稻作維生方式所需之時間與勞力，也使得將厝宅建於稻田附近成為合理的選擇，如此也使得散村形態在後來繼續維持與普及。

施氏後來在蘭陽平原的研究（1997）又進一步透過縝密的史料查證與田野考察，說明了當初拓墾組織如何可以成為後來街庄聚落形成的基本單位。他認為當初蘭陽平原的拓墾組織——「結」——以集團分地合墾，墾成後再分地各自管耕的拓墾組織，不但使得「結」擁有明確的空間範圍，並且成為具有自治能力的社會單位。因此在蘭陽平原

拓墾的過程中，「結」便逐漸變成蘭地集村形態的基本單位。日後在日本殖民政府的地籍與戶籍系統加強下，成為今日蘭陽平原民間聚落的基礎（1997:47-48）。

施氏之論著無疑有其精闢之處，然而如此的分析方式卻無法告訴我們當地住民對其所居之聚落的主觀理解為何。因此，居民對其所居之地的主觀認識將是以下探討的要點。

嘉南平原之聚落與聚落間的距離，一般而言都相隔不遠。以萬年村為例，與其北方的竹坡或西方的五通村就好像是據於一個三角形的三邊，其間只隔了一條路或幾畝田。然而，當筆者在萬年村住了一段時間後，就可感覺到聚落與聚落之間的區隔：如果，我們站在這個三角形的中心，就可以看到分屬於不同聚落的三個小營寮各據於村落的入口，清楚地界定了彼此的範圍。如果，我們再進一步從各自位於村落的中心與四方的五營，那麼每個村落的領域的輪廓就出現了。鹽水鎮的聚落往往就是以這種方式呈現的，即使是一些比較靠近都市的聚落，因為快速發展而取消了原有的五營，我們仍然可以透過耆老的記憶而找出五營所在。事實上，從許多學者的著作，例如，北部的龜山島（王崧興 1967）、中部的小龍村（Gallin 1966）、南部的保安村（Jordan 1972）、打鐵村（Pasternak 1972），以及離島地區，都可看出五營相當普遍地存在台灣各地，雖然以土地公廟亦可做為聚落的指標（林美容 1987b）。

討論五營（黃文博 1989:39-51；黃有興 1997:130；高怡萍 1998）或以五營來探討漢人聚落概念已獲得不少學者的共識（陳其澎 1995；潘朝陽 1995；李豐楙 1998:117-9；曾光隸 1999；林會承 1999）。如陳其澎與林會承從 Cohen (1985) 的概念來分析五營，認為它是社區領域的象徵建構。五營的「中心—四方」空間概念更是探討的興趣所在。此一「中心—四方」的空間形式早在上古時代即已存在，為一悠久的中國空間／宇宙觀（邢義田 1981:435）。隨著時間的演進，逐漸融

入了五行的系統（潘朝陽 1995:91-102），並增益了五神將與神軍兵馬的概念（同上引:103）。最後形成如下表 1 的體系。

表 1 五營神兵一覽表

營	東營	南營	西營	北營	中營
旗〔臉〕	青	紅	白	黑	黃
元帥	張〔基清〕	蕭〔其明〕	劉〔武秀〕	連〔忠宮〕	李哪吒
	羅昆	文良	羅燦	招賢	
兵頭	胡其銘	蔡坤君	金記宿	王直元	吳德祥
軍隊	九夷軍	八蠻軍	六戎軍	五狄軍	三秦軍
軍馬	九千	八千	六千	五千	三千
兵員	九萬人	八萬人	六萬人	五萬人	三萬人
請神方位	東方甲乙木	南方丙丁火	西方庚辛金	北方壬癸水	中央戊己土
調營巫器	七星劍	月斧或銅棍	銅棍或鯊魚劍	鯊魚劍或月斧	刺球
●「元帥」系統頗多，僅錄二組					

資料來源：黃文博（1989:42）。

不過，對於萬年村民而言，除了五方與五色（五營兵的五色旗）之外，村民並沒有如上表之仔細的概念。他們對五營的理解主要是他們認為五營是村神麾下的兵將。未受神明招募之前，他們原本是死者的靈魂。<sup>7</sup> 村神可以自行招募或以進香刈火的方式向更高層次的神明「請兵」。兵將受村神徵募之後，平時駐守於聚落的五方疆界以保護村

<sup>7</sup> 這是村中大部份人的想法，然而也有一村民提到五營兵將與三十六天罡、七十二地煞相關。此看法亦記載於鈴木清一郎：「所謂『神軍』，就是負責軍事或警察任務的將士。天上有三十六天罡的天兵兇神，地上有七十二煞的地兵惡煞，兩者都被稱為『神將』……此外還有相當於雜兵的神兵，通通附屬於主神的王爺或城隍爺等。全軍分成東西南北與中央五營，各營都有神將負責指揮」（1989[1933]:25）。不過，鈴木接下來也提及如表 1 黃文博所述之五營元帥名。然而他並沒有進一步說明他們與三十六天罡、七十二煞的關係。

民，防禦村落外孤魂野鬼進入村落。因此，如果村民到聚落外而被鬼魂劫走元神，以求得村民的祭拜時（一般稱之為「討吃」，*t'o tsia*），患者的家屬就必須將祭物拿到五營界限外祭拜（見林瑋嬪：2000a）。否則在五營兵將保護下，作祟的鬼魂不可能進入村落而拿到祭品。

除了防禦鬼魂侵入之外，若有對村落造成不良影響的人或事件，也以五營為界限將之與村落區隔。例如，將屍體由外抬入村內被視為將給聚落帶來厄運，因此，如果有人在外過逝，就無法在村落內舉行喪禮，而必須在五營外搭棚停棺。這就是村人所說的：「有抬出，沒抬入」（*u ken ts'u, bo ken dzip*）。因此，以前有一戶人家在葬禮時將棺材抬出村外後，因墓地問題未能解決，而無法下葬。據說當時雖遇到大風雨，但村民仍強調絕無將棺木抬回村中暫時置放的可能。

五營既防守在村落四周保護村民，村民也除了平時準備「馬草水」給兵馬補糧解渴之外，也需定期「賞兵」，每月以祭物犒賞兵將。祭物通常是祭拜孤魂用的「小三牲」，<sup>8</sup>如此也可見兵將類於孤魂的性質。乩童必須每月在犒賞兵將時重新「調營」，告知兵將必須確實防守村落。在營兵有散失之慮時也需在聚落性除穢儀式「煮油淨厝」舉行時，重新「安營」（下詳），重整軍心。

雖然五營是界定村落的指標，然而營寮所在的位置也非永久固定的。<sup>9</sup>如果村中有戶人家搬離營寮之外，營寮就應該隨之移動到該家之外。這可從過去的營寮都以竹枝或茅草等容易拆除遷移的材料來搭建看出。萬年村的東西南北四營也都會因聚落家戶往外擴建而遷移營址。現在萬年村的營寮都以水泥修砌，那是因為1988年建廟時也順便

<sup>8</sup> 村民如果是在廟前廣場「賞兵」，那就不只是酬賞兵將，而且也在拜謝統轄五營的神明，所以必須以「三牲」祭拜。但是如果祭拜是以兵將為主，如「安營」，此時祭物必須擺在營寮前，那麼就只用「小三牲」——一塊生豬肉、豆腐加一個蛋——即可。三牲與小三牲進一步的討論見朱鋒（1967）。

<sup>9</sup> 也參見林會承（1999）所描繪之澎湖聚落的五營。其五營方位從來不是絕對方位。

修建之故。最近村中有一戶人家搬至北營之外，他屢屢向里長提出遷移北營的要求。由於新的營寮完工不久，里長以其房子離北營不遠，應仍在其保護之內為理由而暫緩遷移之事。然而里長也答應若再度整修北營時，一定將之往外遷移到可以將他的家屋含括進來的地方。因此，我們可知萬年村民對聚落領域的想法雖然有一個與大傳統「中心—四方」與五行系統不可分的概念，營寮的遷移則呈現了聚落仍必須從家屋分布的範圍來界定。這裡所顯現之聚落與家屋的相關性促使我們必須進一步來探討二者的關係。

事實上，不僅是範圍的界定，在很多方面聚落與家都有類比的關係。首先，村民對聚落的認識也如同家屋一樣以人體隱喻為基礎。筆者第一次意識到村落與人體的類比是在村落的儀式中，乩童經由神明的指示，對大家說村中的大排水溝已經二、三年沒有清理了，這樣就如同人「有吃沒放」(*u tsia bo ban*)，對村民很不好，所以隔幾天村長就廣播請全村每一戶派一人出來打掃了。

以人體來思考村落也呈現在村民對村落風水的概念上。<sup>10</sup>以下將進一步討論村民對聚落風水的理解。

## (一) 聚落與風水

水與氣再度是村民經常提起之分辨風水好壞的要素。許多村人都提到急水溪為萬年村帶來許多財富，相同地，居民也以類似的邏輯解釋隔壁五通村沒落之因。例如，萬年村曾一度種過黃麻。由於黃麻必須泡水才能去葉，而萬年村又因為位於急水溪流水區域而沒有灌溉系統的設置，村民便將黃麻浸泡到公共蓄水池裡。結果，由蓄水池流往五通村的水就被弄髒了。五通村的村民還為此污水前來抗議。萬年的

<sup>10</sup> 有關村民對聚落風水的討論，筆者曾發表於另文：〈風水是什麼？一般人的觀點〉(2000b)。

居民只好另建了一條往北流的排水溝，讓污水不再流經五通。儘管黃麻的種植並沒有持續多久，但萬年村的水自那時起便不再流經五通村了。從萬年村居民的角度看來，五通村沒落的原因正好就是失去這條水源之故。如村民高有奇所說：

五通以前是個大村子；少說有三、四百戶人家。那是因為五通收了來自頂厝（見圖 1）與萬年的水。你沒聽人說以前大港「做戲」時都要五通的人去「點戲」（即，開戲之意）嗎？……後來水往北處流，五通自此收不到「遠水」，結果就敗了，現在剩下三十戶不到！

從外流進的水若像滋潤身體般地滋潤著村落，村內的水也應照著體內一定的路線流動。就像一般屋內所有污水和雨水均被集中導向同一排水溝流出，萬年村裡幾乎所有的排水道均被精心導向座落在東南方，向西南流出的公共蓄水池。這個蓄水池通常被視為全村的「肚子」。從前它的西方還有另一個小池塘，叫「小肚」。有一位常來萬年找朋友聊天的隔村人跟筆者提到那小水池能使大水池的水流較緩慢，對萬年村較好。後來那個小水池淤塞後，萬年村也就逐漸衰敗了。

村落另一個活力的來源——氣，據說由村子的東北方而來。由於東北角很多地為竹坡村（萬年村北邊）的居民所有，兩村因土地使用而起的紛爭不斷：因為竹坡的村民一直想搭蓋一座建築物來留住氣，而萬年的居民則想保護這股氣——全村生命的來源——能完整順暢的進入村中。第一次兩村的衝突據說發生在很久以前，村民對此的瞭解是由祖先口耳相傳下來。吳春田回憶道：

竹坡村民在萬年的東北角建了一座草舖，萬年村民認為那是竹坡人想要霸佔那裡的「氣」。所以就請村中的大道公來幫助他們。大道公透過乩童指示某日某時他會去燒草舖。這事傳到

到了竹坡村民的耳中後，他們也請了他們的主神——祖師公——到草蔀去保護他們。等到時辰一到，大道公變成一隻小鳥飛進了草蔀，停在香爐上。看守祖師公的人見有一隻小鳥在啄香爐，就用掃把往香爐打，結果沒想到這一打不但弄翻了香爐，爐火也蔓燒到整個草蔀，最後連祖師公自己也被燒得焦焦的！但是，據說大道公此舉並沒有事先向天公奏旨，結果還因此被關了很久。

第二次衝突發生在 1940 年左右。起因是竹坡有一方姓人家在萬年村的東北方蓋墳。由於東北角的地很多都是竹坡村所有，為了避免兩村的衝突，竹坡村民若有人要在那一區域蓋墳，通常會先到萬年村的村廟擲筊，請示選取的地點是否對萬年村不利。但是該家卻沒有這樣做而就自行蓋墳。萬年的居民認為這家人想獨自取得這股氣，便再次向大道公求助。大道公首先指示乩童在那座墳上釘上釘耙，<sup>11</sup> 據說那戶人家連死了二、三人，家中的灶上也聽說會「電人」！雖然後來他們「撿骨」了，但是為了預防類似的事再度發生，大道公就在萬年村的東北方做一土墩，並以符令與犁頭<sup>12</sup> 鎮住來長保全村平安。

這股來自東北的氣，進入村內後仍有其流向。不過這裡就更需與聚落以人體為隱喻的方式一同思考。事實上，村人常說萬年村的人「共體」(*kan t'e*)，或「共脈」(*kan me*)。這種「共體」或「共脈」的概念所傳遞的，不僅是對同村的人，也是對所居土地一種濃厚的情感。<sup>13</sup> 我們可以透過以下兩個例子先初步探討這些概念的意涵。首先是房子位於村落中心附近的謝明德遷移他的房子到隔壁較寬敞的地點時，沒

<sup>11</sup> 耙子因有鋒利的齒鋸，被視為驅邪的利器。

<sup>12</sup> 同上註，犁頭因有銳利的前鋒而為乩童或道士作法驅邪之用。

<sup>13</sup> 戴炎輝 (1979: 331) 亦提到同庄之人因同聚居於一地而凝聚出對莊人與土地共屬的情感。類似地，林美容 (1988) 也以由地理與年籤來描述同村人為「命運共同體」的密切關係。

想到搬房子的工人掘地太深，竟然掘到了「地脈」(*te me*)，或說是來自村東北的「氣脈」。傳言當時甚至有人看到地「流出血來」(*lau hue*)！類似的例子據說也發生在更早的日據時代。當日本政府招募村民在村北掘地建堤防時，也發生同樣「流血」的情形。後來，由乩童以「紅綢纏繞青竹」(*an tiu ting ts'ue tik*, 象徵血與骨)埋入地下後，「脈才接起來」(*me tsua tsap k'i lai*)。這兩個事件透露了村人對萬年村風水的理解：無論是以「地脈」或以「氣脈」的方式描述，背後都蘊涵了一個人體的隱喻，即，以「流血」的方式來形容風水被破壞以及以「骨與血」重新接合來表示風水的修復。不過，如果村人謝明德搬房子導致地會流血是因為他的房子位於村落的中心，那麼，為何在外村的堤防附近掘地也會「流血」呢？換言之，建立在一個人體意象上的村落，其範圍應如何界定呢？這與前面所談的五營是否有關連呢？筆者將從選乩童的過程進一步討論。

## (二)選乩童

人類學研究中不乏與薩滿研究相關的文獻，然而將薩滿與聚落探討結合得最成功者應算是 Atkinson。她在 *Wana Shamanship* (1989)一書中指出蘇拉維西 Wana 人的社會有一離心的力量。這是因為他們的聚落僅由少數的家庭組成，家庭之間為廣大的森林所分隔。再加上血親型的親屬體系，更使得聚落內也沒有強而有力的法人親屬團體(corporate kin group)形成。因此，整個社會表現出一股渙散向外的傾向。如此的聚落特別依賴薩滿將外在力量引入聚落內，使得原為邊陲的聚落能轉換成為宇宙的中心，以凝聚失去向心力的群體。同樣的，漢人主要的薩滿——乩童——與聚落二者之間概念上也有許多相互糾結之處，這將是以下討論的要點。

有關漢人乩童的討論絕不遜於前述之五營的研究，這實與乩童相當普遍地存在台灣漢人社會中有關。與乩童相關的研究除了一般性的

介紹(黃文博 1989:14-26；黃有興 1992:80-122)與評論(林富士 2000 [1993])外，其他研究有的視乩童信仰為奇風異俗(尤見日本學者)，有的探討乩童精神人格(文榮光等 1992)、乩童之治療疾病，滿足心理需求的功能(李亦園 1978[1977]；宋和 1978；張珣 1994[1981])以及與父系意識形態的關係(謝世忠 1986；Wolf 1990)等。不過，也有學者已指出了乩童、五營與聚落之密切關連。例如，Sutton 認為由於乩童使用的五種法器代表了五營，因此在進香或其他儀式舉行時的法器操演使得他的身體成為聚落的隱喻(1990:113)。本文將進一步從揀選乩童的過程探討乩童與聚落的關連。

在萬年村，神明揀選乩童是一件聚落性的大事。神明與村民的溝通有很多種方式：可透過小型由二人左右握住的「手轎」(*ts'iu gio*)，也可使用較大由四人扛抬的「四轎」(*si gio*)。不過，無論是使用手轎或四轎，神與人之間都仍然存在著一個無形的隔閡，也就是手轎或四轎都只是所謂的「啞巴轎」(黃文博 1989:33)，必須仰賴「桌頭」(*to t'au*，翻譯神意者)，村民才可能與神明對話。<sup>14</sup>因此，村民認為一般神明最後都會希望選擇自己的乩童，直接傳達己意(也見林會承 1996:123)。這可見於選乩儀式中，當新乩被選出後，都有一個非常重要的「開口」(*k'ui k'au*)儀式(下詳)。因此，在挑選乩童過程中，那些有恍惚的現象卻開口胡亂說話者，往往被視為是小鬼附身的徵兆。也因而通常很快地他就會被排除在可能成為新乩的名單中。在筆者親自參與的選乩儀式中，也目睹了新乩被「開口」了之後，他馬上就說他(指神明自己)：「沒有乩首，『有力出沒路』(*wu lat ts'u bo lo*)。」可見乩童是村民與神明之間最直接的溝通方式。

<sup>14</sup> 雖然有時乩童也需透過「桌頭」的幫助，但是一般村人大概都可以聽得懂乩童的話，桌頭主要是一個輔助性的職位。

挑選乩童儀式一般分為三個主要步驟：<sup>15</sup>一是「觀童乩」(*kuan tong ki*)；<sup>16</sup>二是「坐禁」(*tsé kim*)；最後以「過火」(*kue hue*)完成選乩。這是一個相當複雜的儀式過程。整體來說，筆者認為「觀童乩」為神明從村民中選出一個合適之乩童的方式。這位為神明選出的乩童「觀童乩」將經歷一個象徵性的死亡，然後在「坐禁」中再生為神明之子。最後，再以「過火」儀式確定神明、乩童與聚落三者的結合。

當「觀童乩」開始時，老乩童先拿出一張寫著當天選乩神明名字的符令貼在「四轎」的椅背上，表示只有該神明才可以來坐。然後開始敲鑼打鼓迎請神明降臨，此時村中的男人<sup>17</sup>也要輪流來抬四轎。假如抬轎者有進入恍惚的現象，就可能是被神明附身，成為神明挑中的乩童。不過也有可能是其他神明或小鬼來附身的，因此雖然進入恍惚的人數通常不少，神明挑中的卻只有一位。那麼，神明挑選的與其他精神恍惚的人有什麼不同呢？村民認為真正被挑中者會不斷被神明操練肉身：如在地上打轉、翻騰等直到精疲力竭，近乎失去知覺而進入了「沒脈」(*bo me*)與「五形散」(*go hiang suan*，五官變形)的境界。「沒脈」與「五形散」是以形體上的改變來象徵乩童身體的「死亡」。在第二階段「坐禁」時，神明將會帶著乩童到陰間去見祖先，向祖先以金銀買他的身體。如果祖先答應了，從此之後乩童就成為了神明的「金子」(*kim kia*，金兒子)，身體為神明所用。但是，如果祖先不答應，<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Elliot (1955)、陳祥水 (1974)、董芳苑 (1977) 等人都曾討論（部份）成乩的儀式，且主要的步驟與筆者下述相當類似。黃有興 (1992) 另有相當仔細之澎湖乩童成乩過程的論著。然而，萬年村成乩的過程完全由村中的老乩帶領，不仰賴法師或道士。本文的描述與分析將以萬年村為主。

<sup>16</sup> 一般直譯為「觀／關童乩」。

<sup>17</sup> 在萬年村女人一般被視為不潔（也見 Ahern 1975）而不能被揀選為乩童。

<sup>18</sup> 萬年村民對於哪一些祖先並沒有明確的界定，根據 Sutton 的敘述，神明要得到乩童的父親與祖父的同意來釐清前後三代的關係 (clear the matter with three generations before and after [*qianhou sandai* 前後三代]) (1990:107)。

那麼神明也無權強奪。為了使祖先不拒絕神明的請求，村民說神明挑中的乩童往往是原本歲數很短的人。當了乩童之後，有神明的保護可以延長壽命，因此祖先才不會拒絕神明的要求。

回到「觀童乩」的討論，老乩童察看新乩的確有「沒脈」與「五形散」之後，將新乩攬扶起來，以符水為他「開口」。然後老乩問新乩「來者是誰？」，如果新乩報出的神明名字的確是當天要選乩的神明時，儀式就進入了一個關鍵性的時刻：老乩開始教導新乩「開五營」(*k'ui go iang*)。在萬年村「開五營」是以乩童五寶<sup>19</sup> 中的七星劍向中額劃開五次，每一次以劍沾血指向中心與四方營寮所在之處，並以唱誦的方式來調配營兵，稱為“*hak iang*”（又稱 *tia iang*，「調營」）。調營時，「見血」(*k'i hue*)——以七星劍刺額直到流血——是必須的動作。村民說：

乩童在調營時如果沒有「見血」，營兵是叫不動的。你沒有看見紅頭道士的頭巾也是紅色的嗎？這是因為道士不必用「操」(*ts'au*，以五寶砍刺身體之意)，所以他們在頭上綁一紅巾作為標記，這與乩童的「見血」相同。<sup>20</sup>

由以上的描述，我們應不難理解為何老乩在教新乩劃額時，都強調一定要「見血」。

以七星劍劃中額五次來指揮兵馬是目前萬年村乩童的作法。村人也提到過去或其他村落的乩童（也見黃文博 1989:23），除了中額外，

<sup>19</sup> 五寶內容見表 1。

<sup>20</sup> 這裡有另一個由村民告知之相當有趣的故事，進一步解釋了道士為何要綁頭巾，他說：「以前的紅頭道士作法是不綁頭巾的。不過道士在練習調營的頌詞時，常常不斷誦念甚至連上廁所也唸不停。結果當營兵大舉調動過來，看到的竟是蹲在茅廁上唸唸有有詞的道士！在不勝其擾之下，營兵就與道士約定『只有當道士綁起紅巾時，才算真正在作法調營』，也只有在此時營兵才會聽道士的調度。」

也有用其他四種寶器分別劃向後背、兩臂、腳底或腰兩側來調營，稱為「操五方」(*ts'au go hong*)。村中資深的乩童解釋說這是因為每一個地方習俗不同所致，不過意義是類似的。萬年村目前以劃額為主，這是因為中額是五營中的統帥——中營——所在，因此村民認為只要劃額就可以同時調動其他四營了。從一個乩童可以用他身體的中心、後背、四肢或兩側的血來調配營兵的方式，我們可知乩童的身體在這過程中已被**空間化**為聚落的五營。同樣的，聚落內的五個營寮也被象徵地轉化為人體的中心與身體末端、血流極盡之處。事實上，在萬年村的五營實際座落之處，都立有三根竹符，象徵性地做為綁縛兵將的坐騎之用。每支竹符上都沾有乩童的三滴血做為號誌。當營兵散逸時，乩童就必須重新「安營」：重立竹符與重新沾上他的鮮血以號召失散的營兵。我們可以說，透過乩童身體的轉換，五營成為人體般之聚落的中心與四極。

有了這樣一個對聚落所在地點人體化的思考之後，前面所討論之掘地流血事件也就不難理解了。我們可以說村民謝明德家，由於位於村落中心，同樣也是在身體意象的中心點，因此掘地就容易傷其脈，以致流血。而村外北方的堤防地就已是在村民「共體」的範圍之外了。不過後者可能連結的是另一個更大的區域——如三十六／七十二聯庄、鄉鎮等——的地脈。

然而，揀選乩童儀式並不只是乩童與聚落空間的結合，也是乩童、村神與村民之間新的關係的建立。這種關係的性質則可從揀選乩童的第二階段「坐禁」儀式來理解。先前提到乩童在「觀童乩」的儀式中，已經歷了象徵性的死亡。坐禁則是乩童的「重生」。這首先顯現在坐禁時為乩童籌措的東西上。如同迎接一個新生兒來到一樣，坐禁前村民需為乩童準備一套新的衣褲與拖鞋，以及新棉被與草席（睡覺用）等。於坐禁的七日之內，乩童不能進食，只喝少量的水，關在一暗無天日之處。村人說這是如位於母體內的嬰兒一樣：見不到天日，也“*bo sai*

*bo dzio*”（沒屎沒尿）。坐禁的第三日是神明帶著乩童「落地府」之日，一方面神明將教導乩童以後如何與地府官差鬼神來往，另一方面也是趁此正式向乩童的祖先買身體，使他成為神明的「金子」。因此，當坐禁完成，他從此便不再只是某一戶人家的子弟。前面也提到了在「觀童乩」時，村落中每一個男丁都有義務來廟前抬「四轎」，讓神明揀選合意的人選。因此，最後被挑選出來的乩童事實上是**代表聚落的村民與神明建立關係**，他擁有的是**聚落性的身分**。這也可從前述乩童受禁時所需的物品全部由村人供應看出。我們可以進一步說：當乩童從坐禁中重生成為神明的「金子」時，他是以聚落性的身分，代表著聚落的成員與神明締結一種**親屬**的關係。而且，這種親屬關係的締結並不只是在神明與乩童之間，更擴及了整個聚落成員。這可進一步從「受禁米」的分享來理解。

乩童坐禁時，村人都會特別準備一包「受禁米」(*siu kim bi*)，放在受禁的地方。當受禁完成，這包米也會被分到聚落的每一個家戶中，加入他們的米缸內。這非常類似於小孩「拜契」(*pai k'e*)儀式。在萬年村如果一個小孩常常生病不好養，小孩的父母親可以行一個「拜契」的儀式把小孩給他人做「契子」。儀式當天小孩的父母親必須代替小孩準備貢品、幾套衣服、鞋帽與紅包，一起和小孩到契父母家去。到了契父母家後，首先必須以貢品祭拜他們的祖先以昭告他們小孩從今以後已成為他們的後代。然後把帶來的衣服、鞋帽與紅包贈送給契父母，契父母也準備相同的禮物回送給小孩。當天中午兩家在契父母家一起吃飯。等到下午啓程回去之前，契父母會另外準備一包米與一瓶水給小孩親生父母帶回去。回到家之後，小孩的母親會將米倒入自家的米缸中與自家的米混合，再以帶回來的那瓶水煮飯給家人與餵小孩吃。從此之後小孩要稱契父母為父母，以表示現在已經是契父母的小孩了。兩家不但關係更為密切，也有義務參與彼此的生命儀禮。

若是拜契的對象不是人而是神明，小孩的父母親則只需準備小孩

的衣物、鞋、帽帶到廟裡等祭過神，燒完金紙之後，在衣服上蓋過神印即可，這是象徵這些衣物由神所贈與。拜過神明後，小孩的父母要餵小孩吃當天拜神明的那鍋飯與拜過的祭物。

我們可以說受禁與拜契有十分相似之處。受禁前村人為乩童準備新的衣物類似於拜契神明時生父母為小孩準備新衣物。受禁後，受禁米被分到聚落的每一個家戶中加入他們的米缸內，所建立的關係也類同於小孩拜契後，生父母將契父母所給的米倒入自家的米缸，以此與契父母建立的擬親關係。因此，受禁的過程隱含的是乩童的重生，或說是新乩的誕生，是一個屬於村人與神明雙方共有之男嬰的「再生」。一個新乩的產生所建立的關係不僅是他與神明之間，也是村民與神明或說是村民、乩童與神明三者關係的建立。因此，村人說：「乩童是公（有）的」(*tong ki si kong e*)：即，任何一戶人家都可以使用乩童的身體與神明溝通。

坐禁完成後，乩童仍是「生乩」(*ts'e ki*)，需通過最後「過火」的考驗，才能成為真正神明與村民可使用的「熟乩」(*sik ki*)。然而，更進一步來看，「過火」實是同時結合乩童、神明、聚落與村民的一種展演。乩童過火之前，村民需在廟前廣場準備樹枝，圍成一圓形。然後由老乩「放營」(*pan iang*)：調請五營兵將進駐到圓形柴火的中心與四方。點火引燃之後，趁柴火餘燼熱力稍減之時，新乩必須赤腳由東而西，由南而北以十字形通過柴火。然後再由村民所推派的代表，推著神明的神轎尾隨而過。最後才開放給一般村民通過。乩童成功的過火一方面代表著他的身體已成功為神明附身，受神明所用。如同村民說“*kue hue kue, sing k'a e tsai*”（意為：過火後，神明〔附於乩童〕比較穩），另一方面也代表了他的身體與「聚落」——縮影為五營駐守的圓形柴火——完全地結合。有了五營的保護，才禁得起烈火的考驗。我們可以說透過「過火」，乩童的身體也從而與聚落在象徵上結合為一。同樣的，在乩童的前導下，村民代表推著神轎成功的通過柴火也

意味著村民在神明保護中、乩童帶領下在村落範圍內受到五營完整的保護。神明、乩童、聚落與村民之間得到完全的結合。

有了對乩童揀選與聚落關係的理解後，我們可以重新思考村民對「地緣」的概念。從村民認為同住於萬年村的人有著「共體」、「共脈」的概念，我們看到的是村人對「地緣」一種建立在身體象徵上的思考。同住於該地者共享該地之體與脈，這可以說是一種身體化的「地緣」概念。不過，從選乩儀式中，我們更看到了村人整體地透過乩童與神明締結的親屬關係。它已超越了各自建立在不同「血緣」的（宗族）認同而形成一個村落共同體的概念。以下萬年村聚落形成的故事也傳遞了類似的想法。

如前所述，萬年村由李、高與王三個主要姓氏組成。村民曾進一步提及：當三個主要姓氏逐漸定居下來，聚落發展到某一個階段時，當時的居民便商議將李姓的祖佛——韓府老爺，與高姓的祖佛一大道公，一起「打落公」(*p'a lo kong*) 成為萬年村人共同的神明。<sup>21</sup> 由以上村人的敘述可知在聚落形成的過程中，無疑是以共同的信仰來打破原有宗族之間的藩籬。不過，如此全村共同信仰的建立也是以原來之祖佛與子孫的關係擴展而成。

神明選乩所透露之村人、乩童與神明如同親人般的關連也促使我們繼續探索人體隱喻之外，聚落對於同住此地的人（與神）是否也如同住在同一「家屋」般的親人呢？

### (三) 聚落與家屋的象徵

無疑地，村民對聚落也有著如家屋般想像。首先，村人進出村落的方向與家人傾向從家屋的「大邊」（左邊的伸手）進出也有類似的地方。

<sup>21</sup> 徐雨村亦記載了在雲林地區有許多聚落形成時，由村民公議將某一家私有神像「打落公」的情形（1996:189）。

方，這特別表現在儀式中。萬年村主要有兩條對外連接的道路，一條由北部進入，轉向東然後再往南走，這條是村民在日本人統治之前建的。另一條日本人建的道路則是由南進入彎向東與第一條連接。第一條由北轉向東的道路一直具有儀式上的重要性，所有與進出村落有關的儀式都必須走這條「香路」。據說村人高賢雲家有一次舉行喪禮時，由於他家就住在南方這條路上，只要出大門往西走很快就可以到達墓地，於是他們決定不走香路。結果葬禮後不久，他家就開始接連遭遇不幸，因此以後就沒有人敢隨意不走香路了。

同樣的，村廟也具有類似於家屋公廳的性質。類似於公廳為子嗣所共有，村廟興建的費用也是按照各戶數、丁口數與田產甲數多寡徵收而來。萬年村在 1988 年以前並沒有村廟，神明放置在公厝中。當村人決定要建廟，而開始尋找地點時，他們認為最合適的地點就是在村東北到北部一帶，東北方如上文所述是因為它正位於村落氣之入口，而北方則與公廳位於家屋的北方有類似之處。但是事實上，當他們抬著神轎開始在村北尋找時，神明並沒有選擇東北或北方，而是選在偏西北的位置。村民有些訝異，但仍認為這個地方不錯，因為它仍位於北邊，且可以「看得很遠」。本來有一個村民已經在那塊廟地前填土要蓋房子了，神明也託夢給他希望他不要蓋房子以免遮擋了廟的視線。這也與家屋的公廳是房子的眼睛所在，前面最忌諱有物遮擋在前一樣。村廟神像的安排也與公廳中的神明排列順序由上至下，由左而右類似。<sup>22</sup> 目前廟中最大的神明是大道公。不過村民認為廟後最終應修建佛祖殿，以「佛祖做靠山」。目前未建佛祖殿之前，村廟一直與六甲赤山巖佛祖媽有非常密切的關係。村廟有儀式舉行時，都會請佛祖媽來參加。佛祖媽也經常借用村內大道公的乩童傳遞她的訊息。

<sup>22</sup> 如同灶君在公廳的位置與土地公同一等級但仍優於土地公，村廟中註生娘娘也排在土地公的左邊。

前面提到村廟中的神明與村民的關係建立在如同祖先與子孫的關係上。這種關係不但呈現在村民如同祖先一樣祭拜神明，也顯現在村民對神明以及神明之間的稱謂上。村民一般以某某公／媽或某某祖等親屬尊稱來稱呼村中的神明。在神明（的乩童）之間，他們也如同親人按照輩分以兄弟姊妹互稱，如當乩童被神明附身時，大道公的乩童稱二大道公為「兄弟」（*hing te*），二大道公則回以「哥親」（*ko ts'ing*）。佛祖媽則是所有村神共同的「姊姊」（*ts'ia ts'ia*）。此外，乩童在神明附身傳達神意時，也依照輩份而依序述說，若是大道公認為他的「兄弟」怠慢，還可以（由乩童）出言譴責。<sup>23</sup>

總之，經過了以上的分析，我們可歸結村民對同居一村之「地緣」關係的理解是如此的：首先，村落的領域由結合「中心—四方」與五行系統的五營概念所界定；其次，由村民對村落的風水的理解，我們可知村落被視為具有生命的身體，居於其中的村民也因而與此土地以及其他村民「共體」、「共脈」。這種「共體」或「共脈」的看法蘊涵的不僅是風水的概念，而且也是村民對聚落以及聚落成員彼此之間一種強烈的認同與深刻的情感；第三，前述對村落五營的概念與風水中「共體」的思考，又可以進一步透過民間信仰中，乩童身體的象徵而連結。乩童信仰並將聚落成員的關係轉換為擬親的關連。使得同住一聚落者便如同共居於一家屋中的親人一般，聚落成為家的擴展。因此，我們可以說萬年村民對地緣的看法不但包括了五營的信仰與「共體」、「共脈」的身體概念，同時也蘊涵了親人共居的家屋意像。

不過，在聚落的討論中，我們似乎較少看到前面有關家屋由兩性共同創造以及「好命」的道德人概念。不過，如果我們將聚落與聚落外的孤魂野鬼放在一起來看，它們的重要性就會再度浮現。

<sup>23</sup> 然而，這種依長幼輩分傳達神意的方式近年來已逐漸不被遵守，這與乩童信仰逐漸衰微有關。

## 五、村落之外——「三片壁」(*sa p'i pia*)

村落疆域由五營兵將鎮守就是要防止那些早死無嗣或兇死無主的孤魂，如「好兄弟」、「廟仔公」(*bio a kong*，即是一般所稱之「有應公」)，侵入村落。這些無主孤魂一般被視為飄留在村外，無食物可吃也無房子可棲。從當地人為它們搭建做為暫時棲身的小廟仔可進一步得知村人如何思考這些無主孤魂。

萬年村附近有三個小廟仔，村民說這些小廟過去都由茅草隨便搭蓋而成，看起來陰氣沈沈，令人毛骨悚然。平時除非必要，沒有人願意經過這些小廟。現在雖然已用水泥重建，而且也稍加裝潢了，但是許多村人仍不願意從它前面經過，而寧願繞道而行。這種小廟有一個特別的名字，「三片壁」。這個名稱得自它只由三片牆壁組成而沒有門的特徵。從三片壁的建築，我們可以進一步看到它在許多方面與家屋有明顯的不同。三片壁通常是獨立的建築而不像家屋或寺廟兩側可再延伸。三片壁的落成禮也與一般寺廟或家屋不同，一般舉行家屋或寺廟的落成禮時，必須準備兩支掃把，這是在儀式舉行時，要念吉祥話「掃帚掃進來，添丁又進財……」。村民說既然孤魂野鬼是沒有子嗣的，如何能添丁呢？所以只要準備一支掃帚就行了。三片壁內，通常也沒有任何神像而只有把孤魂的名稱寫在牆上。即使有時會有牌位，因為無人負責祭祀，也沒有象徵與子孫血脈相連的「點主」儀式。

三片壁的孤魂名稱也是別具意涵的。它們通常是隨便給一個姓或地方名。但是其字尾，一定是某某「公」或某某「媽」，呈現出它們要不全**是「男」魂，就是「女」魂**，不像一般廟宇中可同時並有男性與女性神明。例如萬年村西方有一座村民最害怕的三片壁，叫「西寮媽」。那裡據說主要由兩個女魂——西寮媽與她的女兒——在當地出沒。至於西寮媽的丈夫或是女兒的父親，對村民而言似乎從不存在。村人也

只提到這個西寮媽急著要把她的女兒嫁出去，所以常常劫走到西寮媽三片壁附近工作之男人的元神。這個說法又因有一陣子大家樂盛行時發生的一個事件，更加強了村人對西寮媽的恐懼。據說村中有一個男人因一心想求明牌而不顧他人勸告，晚上獨自睡在西寮媽的三片壁中，希望西寮媽能託夢給他，讓他贏錢。結果據說當晚他就嚇得兩腿發軟爬回村中，因為夢裡西寮媽要他入贅，娶她的女兒才給他明牌！

這些無主孤魂不是早死就是凶死。未能如一般人育有子嗣，完成「好命」的結果，是他們無法如同前者一樣能夠享有子孫的奉祀，唯有依靠在三片壁附近工作的人因使用了他們所在的土地，在一年三節時來祭拜他們。從祭品的處理，我們可以進一步看出村民對孤魂的想法。雖然村民在祭拜後仍將祭品吃掉，但是對於其中一碗**甕菜湯**(*ing ts'ai t'ong*)，村民則特別有所顧忌，**不願意吃它**。甕菜湯是拜孤魂時通常會準備的一碗湯。這碗湯只是將甕菜放入水中煮熟而已，不加鹽，所以通常也沒什麼味道。祭拜時為何須準備這一碗湯呢？村民的解釋是這樣的：據說是孤魂的數量通常很多，祭物通常很快就吃光了。晚來的孤魂常常沒東西吃，而抱怨村民沒有準備足夠的祭物給他們，因而開始作祟。村民為了防範這種情形發生，就一定會準備一碗甕菜湯。甕菜為低廉的青菜，加上這碗湯沒什麼味道，因此通常會被留到最後。晚來的孤魂因為還有碗湯喝，也沒什麼藉口作祟了。「做鬼搶不到一碗甕菜湯喝」於日常生活中已被用來形容孤魂野鬼淒涼的景況了。這碗甕菜湯過去通常拿去餵豬，現在則是直接把它倒掉。由此可知村民對孤魂與對祖先的祭拜明顯的不同：他們並不把孤魂視為如親人般真正願意與他們分享食物。

由以上的討論我們可知三片壁的存在與家屋剛好形成一個明顯的對比。三片牆壁的結構顯示出它根本不是一個房屋，而且由於它沒有其他房間或伸手附在兩邊，它也不是建構在一個身體的意象上。它的陰氣沈沈也迥異於家屋強調的明亮溫暖。「入厝禮」更顯示他／她的無

兒無孫，即使有小孩，如西寮媽有一女兒，西寮媽也尙未能完成她的婚事，以致我們也看不到它們未來會有子孫，完成「好命」的可能。從它們名稱的字尾，更顯示它們不全是男的就是女的，因此三片壁的存在讓我們理解到村民對聚落外的看法是建立在一個與家屋或親屬概念顛倒的邏輯。

到目前為止，以上的分析指出人的觀念是理解家屋的基礎，而家屋的意象進一步是理解村民對宗族、村落與村落外的概念。接下來，從萬年村對大陸故鄉的概念中，我們將看到故鄉與移居地的分離如何由此象徵概念的解體而呈現。

## 六、想像中的大陸故鄉

萬年村的地理位置由於位在四周祭祀區域體系的邊陲，因此自早向來就同時為多個祭祀體系所重疊。各祭祀體系中心分別以鐵線橋媽祖廟、學甲慈濟宮以及大埔南天宮為主廟組成。這些主廟各有各的祭典，萬年村民亦按時前往參與。然而在多樣的祭典中，以「上白礁」是村民時常提及的儀式，且與本文最後欲處理的議題——台灣聚落與大陸原鄉關係——直接相關，因此，以下將以此儀式為探討中心。

萬年村村廟主祀神明之一，保生二大帝（以下以「保生大帝」稱之），為學甲慈濟宮分靈而來。所以，每年農曆三月十一日，萬年村民都會前往學甲，參加慈濟宮一年中最重要的「上白礁」祭典。「上」意為「去」或「前往」，「上白礁」據言就是早期移居學甲的先民回到他們原居的故鄉——泉州府同安縣白礁鄉——進香刈火的儀式。後來因政治經濟因素使得海峽兩地阻隔，在無法再回到原居地的情況下，便以遙祭的方式取代。遙祭的地點選在當初登陸的地點——將軍溪畔頭前寮——舉行（黃文博 1994:32）。

目前儀式過程包括了出發前慈濟宮內祭儀、遶境、頭前寮溪邊祭

典以及返廟安座，其中尤以白礁亭祭典為儀式重心。儀式當日所有的香客、陣頭都齊聚至慈濟宮前「拜廟」。等到宮內祭儀結束，主事者便從廟裡請出保生大帝神像，遶境至頭前寮，安置在白礁亭中。接下來，儀式主辦者從白礁亭左前方「鄭王軍民登陸暨上白礁謁祖紀念碑」前迎請「中華民族列祖列宗神位」到白礁亭內祭拜。接著，舉行遙拜白礁祖廟的儀式，與會者全體向祖廟所在的西北方向行跪拜禮。最後，由道士與法師負責「請水火」的儀式。此時，鑼鼓聲響起，宋江陣開始操演，主事者也在神像前燃起一盆爐火。道士、法師與值年爐主帶著先前準備好的，寫著五營元帥的竹符來到將軍溪畔。道士將竹符向五方攤開，放置在沙灘上後，法師就開始唱誦，揮舞五營旗，調請兵馬。作法結束，將竹符與五營旗置回白礁亭後，爐主便拿著水盆，在道士與法師陪同下，涉入溪中舀水。之後，水盆被帶回白礁亭，與爐火同時被放在兩個「香擔」中，貼上封條，由專人挑回慈濟宮。回到慈濟宮後，香擔被安置在神案之下，封條也被揭開來。萬年村民再舀了一些慈濟宮主爐的香灰回去添在他們廟裡的爐中，是為「合爐」(*kap lo*)。

以上是根據筆者在1995、2001兩年參與該儀式的見聞記述而成。無疑地，該儀式在歷史過程中已產生了不少的轉變。如，早期的上白礁事實上只是一個以環繞學甲四周十三庄的地方性廟會。但是在1977年左右，為媒體挖掘、廣為報導後，其強調與彼岸一脈相承的性質亦引起了政府的注意。不久台南縣政府就撥款在頭前寮興建了一個「鄭王軍民登陸暨上白礁謁祖紀念碑」，往後更在溪畔儀式舉行地點興建了白礁亭。此外，儀式的內容也變得愈來愈形式化，除了先前提到的紀念碑、白礁亭的興建外，另有繁複的儀禮，如上香，獻花、敬果與誦經等。主祭者的層級也從縣長、台灣省主席到中央級的內政部長逐年提高。陪祭者的角色也不遑多讓，他們穿起了仿古的制服鞋帽，向新製、雕刻精美的祖先牌位行禮。諸如此般繁縟的儀禮已與過去簡單的

方式有所不同，例如以前的祭祖不但沒有如此複雜，祭祖的牌位也只以一薄木片寫著「大陸顯祖考妣列祖列宗神位」，禮畢即燒去。神像、供品等也只是放置在溪邊臨時攜來的八仙桌上（周鶴輝 1991:158）。<sup>24</sup>不過，這些改變基本上只是儀式因應外在大社會的需求而繁複化，其祭祖（廟）、請水火的儀式自古迄今一直延續其主軸的角色。因此，目前儀式的內容仍相當可提供我們掌握該儀式的一些基本要旨。

整體來說，此儀式與一般我們熟知的進香刈火並無太大差別，事實上當地人也以「謁祖進香」來描述上白礁。不過，「舀水」在整個儀式中相當獨特，值得我們進一步思考。如果詢問一般學甲民眾「舀水」或「請水」之意，大多數人都會提到它與「飲水思源」相關。然而，「舀水」在此儀式中尚有其他豐富意涵，是我們不可忽視的。當筆者請教負責執行此儀式多年的法師「舀水」以及他所誦念經文的意涵時，他解釋「舀（請）水」就是在「請兵」，他所誦念的經文內容大意是希望水中的「水關關主」能「出（卡）好兵將給神明使用」。如此的解釋也與萬年村民的想法相距不遠。村人也認為舀水就是在「舀兵」(*k'at pian*)、「請兵」或招兵買馬。它通常在安裝新的神像或建新廟時，以致神明特別需要補充新的兵將時舉行。舀水請兵的地點也傾向前往祭祀區域中心主廟所在之附近溪流舀取。

由此，我們不難瞭解「上白礁」除了是「向白礁鄉祭祖」外，也是以「舀水」的方式來「舀兵」或「請兵」。我們從學甲鄉民由於無法回到大陸母廟進香刈火，因而在當初著陸的地點對著大陸白礁鄉「舀水請兵」，也可進一步推測此儀式具有「呼請」故鄉祖廟兵將渡海而來的意涵。因此舀起來的水便有調請對岸家鄉的兵將來到此岸，並與這裡的子孫回到學甲保護這裡的鄉民之意涵。如先前的分析指出，五營

<sup>24</sup> 周鶴輝兩本攝影集（1991, 1992）分別以黑白與彩色圖片精彩的記錄了上白礁今昔兩種不同風貌。感謝學甲陳財教先生熱心提供與解說。

兵將界定了一個聚落的領域，並且是聚落成員共體共脈的象徵。那麼透過調請白礁鄉五營兵馬，渡海來到新的移民聚落，象徵著新居的地點不但是故鄉空間的擴展，而且亦加強了移民與故鄉的祖先共體共脈的意象。

更進一步來說，上白礁儀式所呈現、建構的是一個與彼岸同時 (synchronic)、並行 (parallel) 的聚落 (Anderson 1991:188)。藉由調請界定彼岸故鄉的兵將來到台灣，移民的子孫在新居地點所建立的聚落便是一個與故鄉同時、並行，並且是可以互相比擬、媲美 (comparable) 的地方 (同上引:192)。這類似於 Anderson 論著討論之新大陸以“New York”，“New Orleans”命名方式來想像自己與舊大陸的“York”，“Nouvelle Orleans”相互並行一樣。然而「上白礁」的例子所呈現的反而讓我們可重新思考 Anderson 的看法：即，這種平行或同時性的想像是否必須在印刷資本主義技術性的革新後方可達成 (同上引:188)？我們看到「上白礁」中的儀式象徵即具有創造這種「共同體」的可能。

無論如何，新的移民聚落與故鄉仍然是分離了。村民又如何解釋此一分離呢？另一個關於「舀水」的故事提供了村民的想像。

說起上白礁的緣由，萬年村民更常津津樂道的是「舀不乾」的傳說。他們會告訴你「上白礁」(*tso pe ta*) 是「舀不乾」(*ts'o pe ta*) 的諧音，「上白礁」其實就是「舀不乾」的意思！也就是說，村民認為他們是去海邊幫助吳真人舀乾海水，但海水怎麼有可能舀乾呢？所以這個儀式才叫做「舀不乾」(*ts'o pe ta*)，也就是「上白礁」(*tso pe ta*)。至於為何要幫助吳真人舀乾海水呢？這裡蘊涵了一個「海底摸針」的淒美故事：

二大道公吳真人年輕的時候很愛賭博，賭到都不顧他在海邊養蚵的工作。他的妻子因為氣他經常輕忽了他的工作而時常

與他爭吵。但是吳真人仍我行我素屢勸不聽。有一天她想到了一個方法：她利用海潮退去的時候到蚵田去打翻所有蚵架，然後跑去跟她的丈夫說他的蚵架被人翻倒了，要他趕快回去蚵田看看。那知賭意正濃的吳真人不耐煩的揮手叫她離去。等到他賭完後他才回到蚵田去看看究竟發生什麼事。沒想到映入眼簾的竟是一片倒地的蚵架與凌亂的腳跡。他一怒之下就開始作法：插了三根針在蚵田後，他就喃喃念起咒語，詛咒誰毀了他的蚵田就會被他插入蚵田的三根針刺穿三個洞！然後就回家了。當他接近家門時，就隱約聽到女人哀嚎的聲音，等到進了門一看，原來是他的妻子在哭泣。她的腳底像被毒針扎到一樣，血流不止。於是她才知道蚵架是他的妻子在哭泣。她故意打翻的。他趕快奔回蚵田想要收回那三根針，無奈為時已晚，海水已漲潮，海底摸針談何容易！懊悔的吳真人因此就坐在海邊不停的舀水，希望有一天他能舀乾海水救回他的妻子。

從這個故事中我們可知村民對「舀水」的進一步想像：海水不僅分隔了彼岸與此岸的親人，也破碎了夫妻的關係。而夫妻關係的失敗進一步隱喻了家的破碎與親人的分離。水阻隔了兩岸的親人也拆散了夫妻，因此，這是為何村人每年要去海邊舀水的緣故。他們期盼有朝一日能夠幫吳真人舀乾海水，使夫婦團圓、親人重聚，而這同時意味的也是一個新家的重建。

從萬年村、三片壁到舀水的故事，我們看到村民對聚落、聚落外，以及大陸故鄉的想像不但以五營信仰為基礎，更進一步分別透過擴展、顛倒甚至解體家屋象徵的方式呈現。不過，這個傳統的家屋意象後來也受到土地政策與經濟變遷的影響，而開始有了改變。

## 七、經濟變遷與家屋聚落的改變

### (一)土地政策與經濟變遷

日據之前的萬年村民各自據地而居，並沒有明確的劃定界限也無地籍記錄。日人據台後實施地籍登記時，萬年村三大宗族便各以一或二人做為公有居住地與公田的管理人的方式，將土地登記在其名下。光復後，李姓與王姓紛紛將公有居住地與公田轉入各戶名下，唯有高姓因人口眾多，一直無法彌平各戶之間的土地糾紛，因此也無法將土地轉入各戶名下。後來土地逐漸增值之後，土地更成為高姓各戶糾紛之源，甚至到法庭互相控訴。

在經濟方面，萬年村因座落於急水溪畔的位置使得它自古以來就沒有灌溉設施之利，因而無法種植水稻，而一直以甘蔗栽培為主。所生產的甘蔗由新營糖廠統一收購。戰後新營紙廠開始營運，需要大批的人工搬運造紙原料甘蔗渣，也提供了萬年村民另一項經濟收入。不過自從 1960 年糖價逐年下跌後，村中也開始面臨了經濟上的困境。村民在 1960 年初有八戶相繼賣掉家產搬到屏東縣老埤鄉另尋開墾地點，即為此時萬年村收入低微的寫照。1963 年後台灣工業化開始，萬年村更有大批人口移出，每戶只留下一或兩個兄弟在家耕作。不過此時萬年村因引入蘆筍栽種而帶來幾年的繁榮。但是從 1982 年後外銷市場被其他國家取代後，蘆筍種植也逐漸沒落，現在以栽種由政府補助的高粱與玉米為主。但是由於政府補助經費甚少，農戶現在已經無法只靠農作維生，而必須外出做散工貼補不足。

### (二)經濟變遷、家屋、宗族與聚落

村民在三十年前(1968)，也就是約在台灣工業化初始的階段，開始興建新式家屋。當地人稱這種房子為「改良式」或 “*hong a tsu*”。

他們解釋這是都市逐漸普及的一種形式。這種房子通常有西式的屋頂，混合傳統式的屋身。它的別名 *hong-a tsu'* 也表現這是一種中西混合的形態。*hong a* 是一種土雞與洋雞混合之新雞種的名稱。

一般而言，大部份與傳統家屋興建相關的儀式，如看風水，上樑或入厝等儀式在改良式的家屋仍被保留著。但無可諱言的，這些儀式已經變得比較鬆散。如妻子娘家在入厝時買來的禮物通常配合實際需要而有一些改變，不過基本上，十二項仍是不可缺的禮物。在空間結構上，改良式的家屋與傳統家屋看起來仍相當類似。例如傳統家屋的中心邊陲，大小與左右的二元對立關係在改良式家屋中雖有一些改變，但大致上仍持續維持（圖 3）。

公廳仍是最，且位於整個房子的中心。兒子房間的分配也依照長幼之序由左至右。但是由於一般改良式房子已經沒有五間尾與伸手，因此原來傳統家屋的廚房、給幼弟或年老夫婦住的房間全部移到房屋的後部。這樣的安排，乍看之下似乎與傳統家屋中，年幼與父母的房

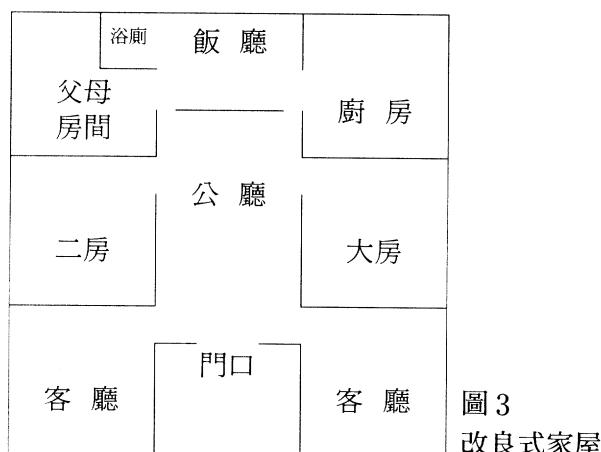


圖 3  
改良式家屋

間位於家屋的伸手，也就是前面的部份，是相反的。但是從村民的觀點來看，伸手並不是在整棟房子之「前」，而是在「尾部」，也就是在邊陲部份。而且如果我們採用房屋本身的角度來看，廚房、年幼者或父母房間的位置是在後面，因此是階序較低的位置。總而言之，在這種改良式的房子中，原來傳統家屋中的大小，中心／邊陲，左右等空間關係仍然繼續與長幼秩序，父系繼嗣觀念與完成親屬義務以達到「好命」的道德人的觀念結合運作。然而，前／後的關係則特別被使用來規劃這種改良式家屋的空間秩序。

不過，改良式家屋仍與傳統家屋有許多方面不同：第一，從空間配置來看，改良式家屋本身就已經是一個完整的設計。也就是說，它並沒有像傳統家屋兩側留有向外凸出的磚塊以預備連接未來興建的「伸手」。如果有另搭房間的需要，都必須獨立在這種房子之外。雖然這種房子並非由村人所創，但是它被普遍接受的程度應與這個時期台灣工業化開始，許多年輕人相繼外移至大都市，兄弟不再需要同住在一家屋之內相關。由於通常只有一個兄弟留在村中，當村人興建家屋時就不一定需要再為以後的擴建預留空間。反之，萬年村的例子也告訴我們若是有兩個兄弟留在家中，而需為以後分家做打算時，那麼就傾向選擇傳統式家屋。事實上改良式家屋本身的區分也反映了這種傾向：最早期村中興建的改良式房子都以平板的屋頂為主，屋後也都預留了樓梯為向上擴展做準備，然而後來興建的改良式反而都採用西式或如傳統式的尖屋頂而不考慮未來擴展的問題了。

第二個不同是家中的公廳原有多功能的用途已逐漸消失。原來具有提供家人吃飯、男人休憩、小孩做功課與舉行儀式等用途，現只以儀式舉行為主要功能。相反的，原來傳統家屋中的「間仔廳」現位於大房與二房前，成為家中娛樂休憩之處。第三，不同於傳統家屋房間與房間直接相連，改良式家屋的房間以走道相連，因此，各房間的私密性也因此增加。

另外一種新式的房子約在八、九年前開始出現。由於其多層樓的形態，所以村民都稱之為「樓仔」（圖 4）。同樣的，看風水，入厝的儀式仍保持著，只是更加鬆散，例如十二項可能由妻子娘家出錢，由夫家採買。房間的安排也有較多的不同，因為傳統式的水平空間結構現已由垂直的多層樓取代。以萬年村最普遍的三層樓房為例，公廳通常位於樓房的最高點，或最高點的左方。兒子的房間通常位於二樓，根據年紀大小，由左至右，由前而後安排。父母、祖父母的房間則在一樓後方。家中最豪華的地方，客廳，位於一樓前方。因此，在這種樓房式的家屋中，不僅是前後左右，而且高低的階序關係更被重新運用來分配房間。因此，公廳因其神聖性，座落在最高點。兒子的房間被安排在父母的房間之上也如同傳統家屋中的大房與二房位於公廳兩側，階序上比父母房間位階更高。<sup>25</sup> 雖然在萬年村有兩戶並沒有按照這個

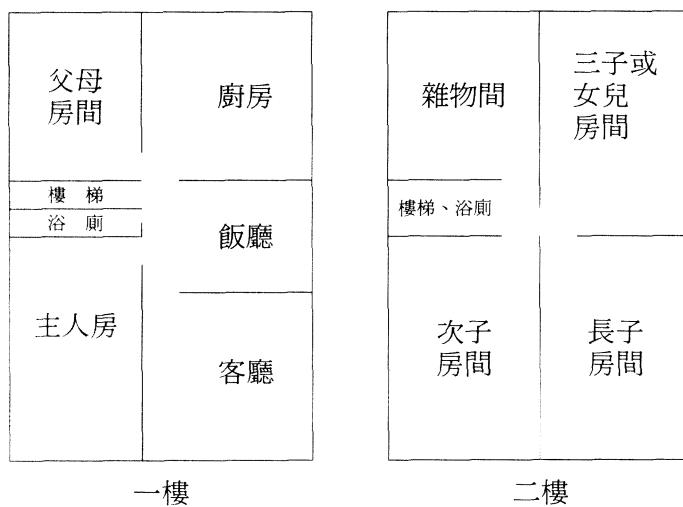


圖 4 樓房

<sup>25</sup> 村人另以「年老的人，爬樓梯不方便」來解釋為何年輕人的房間被安排在二樓。不過這樣的說法也不與原有的家屋空間秩序安排相違背。

原則，但是這兩家兒女都還小尙未成婚。兩家主人也都提到當兒子結婚後，他們會重新安排房間。換言之，傳統家屋中依照親屬義務的完成而更換房間的方式仍然在新式樓房中繼續實行。

雖然傳統家屋的空間秩序在新式樓房中仍被遵守，然而這種遵守反而也帶來了一些改變，其中最明顯的就是公廳。由於它的神聖性，使它被安排在最高處，不過如此卻使它完全從日常生活中隔離出來，為一個「房子中不流通的地點」(Pader 1993:132)。現在它只是一個執行儀式的地方，也通常只有老人才會去燒香。而客廳則逐漸取代了過去的公廳成為家人交流的中心，尤其一些視聽媒體設備往往擺置於此。透過它們，大社會的訊息與價值更直接的進入了萬年。這些發達的資訊所提供的娛樂也使村人的互動明顯比過去減少許多。

不過，西式樓房的居住習慣，如脫鞋進出也影響了村民的互動。村民因在農田耕作而經常沾滿泥土，如此與樓房要求脫鞋以保持清潔的習慣相互抵觸。因此家戶的互動就更加減少。事實上即使興建樓房的人家也跟筆者提起這種房子與農耕生活較難配合，也不如傳統式家屋涼爽。但另一方面他們又認為傳統式房子「跟不上流行」或「不夠大方」而不願再興建傳統式家屋。這實反映出村人已受到大社會價值的影響。而這可能也因萬年村自從被劃定為高粱玉米栽種區後，已無法單靠作農維生，而必須仰賴外出工作貼補家用。因此，大社會的價值以更迅速的方式進入當地了。

原有的宗族組織，同樣的也面臨了經濟變遷的巨大衝擊。不過土地政策所引發的問題更不能忽視。首先是在日據時代的土地測量，由於當初土地測量時，高姓宗族將公業地與居住地的管理登記在宗族內兩個人的名下。此舉在後來土地增值後變成宗族糾紛之源。最先是由其中一個管理人因在紙廠擔任募集工人的工作需要資金，於是將大房公業地在1960年間偷偷賣出，而造成了該房從此無公業地。因此該房的成員也放棄了集體的高氏祖先崇拜。接下來在1966年左右糖價大跌，

使得公業田的耕作者若將收穫分一半給其房親之後，所剩餘的根本不足以彌補所投注的勞力。因此高姓第四房的公業地耕作者首先提出放棄均分公業地收成的方式，而由耕作者自行祭拜大祖，否則他們將放棄耕作。此舉雖遭到批評，但是因為如果將收穫再分配到各戶，耕作者所得實在少的可憐，因此後來各房也只好陸續停止。原來高姓集體祭祖的儀式也因此消失，現由耕作者自行祭拜。

李姓宗族的公業地據說在很早便已分配給其成員，至於是哪些成員現已無可考。李姓祭大祖的儀式在牌位保存者遷居高雄之後便隨之取消，由李姓各戶將大祖寫在自己家中祖先牌位上祭拜。至於王姓，更因他們是由鄰村王姓四房遷移過來而將公業田留給原村的三房耕作。所以，雖有祭大祖的儀式，但是一直較為鬆散。尤其最近因村民紛紛外出工作，這個儀式就剩幾戶參與。

由以上祭祖儀式與宗族凝聚的逐漸衰微可看出大社會的土地政策與經濟變遷對宗族的影響。這影響也相同地出現在聚落的層次上。

萬年村在糖價與蘆筍價低落以及台灣工業化後便面臨凋落的困境。村人除了抱怨政府沒有照顧他們之外，也將萬年村的衰頹歸於急水溪的污染。上游新營工業區在 1970 年代成立後，該區工廠排除的廢水便污染了急水溪。使整條溪不但變黑且有時會發出一股臭味。有一次與村民聚在一起聊天，筆者問起村中風水的問題，村民高慶宏說：

以前有一個有名的地理師老鼠仙來到萬年村，他是個瞎子，  
村人把他帶到急水溪畔，他聞了溪水後說急水溪的水是長生  
水也是富貴水。這就是為什麼很多萬年村的人都很長壽，而  
且前一陣子我們又可以在溪畔栽蘆筍賺不少錢，但是自從溪  
水被污染了之後，萬年村就沒落了。

水使其致富的觀念進一步在 1980 年代間，土地重劃時的排水溝興建一覽無遺。政府在萬年村外建了一個新排水道。它從村南經過，並

沒有流經村內。不過，村民就故意在村南將原排水道堵住，然後將水流引入村裡，蜿蜒繞經村內後才在村西南方匯入原水道。因此，我們可以再度看到前面所討論的「水」的重要：迂迴繞行的水，對村民而言，不但帶來財富，更是人體般的聚落之生命力的來源。

同樣的，因土地重劃而使得居民有機會興建新的道路時，他們便沿著村落家戶的邊緣興建，並將這些道路與村廟、五營連接。所希望的是能夠將村中所有的房子圈連在以村廟為中心，五營為界限的領域內。因此，今日的萬年村便存在一些日常生活使用不多，較儀式性的道路。在外在大社會影響下，我們仍然看到聚落做為一個人體，並與五營觀念結合的方式持續運作。

## 八、結論

濁大計畫至今仍是台灣漢人研究中成果最豐盛的一個時期。它承繼了陳紹馨的理論關懷，並以實際的田野工作來探討凝聚漢人社會的原則——血緣／地緣——在拓墾不同時期中的發展。其中祭祀圈理論的建立是參與計畫的幾位學者企圖用來解釋濁大流域社會文化特質的模式。然而，由於未能釐清血緣、地緣與神明信仰之間的關連，使得我們對於祭祀圈理論者提出應以祭祀圈為漢人研究單位的看法仍有懷疑。

本文以萬年村的例子首先指出過去慣用的「血緣」、「地緣」不但是未檢討的概念，其截然二分也有不適當之處。透過萬年村的民族誌，我們進一步看到了該村的形成，主要是由李、高、王三姓成員在不同時間來到該地開墾，逐漸聚結而成。當聚落發展到某一階段時，當時的居民便將各姓氏由大陸攜來的祖佛一起「打落公」，成為全村人共同信仰的村神。因此我們可知，聚落形成與確立無疑是以共同的信仰來打破原有姓氏的界限。然而，直接以「地緣」關係（或是以共祀一神

的群體）來描述村民之間的關連或凝聚亦有其不足之處。萬年村的例子告訴我們：「地緣」關係事實上有許多不同的面向，而且是不同觀念的組合。也就是說，萬年村民對聚落的概念同時結合了「中心—四方」的概念、五營神軍信仰以及同村人「共體」、「共脈」的想法。然而，透過民間信仰中有關乩童身體象徵的討論，本文進一步呈現了前述對聚落不同面向的觀念不但可以互相轉換、銜接，聚落成員更因此而建立了擬親般、共血緣的連結。因此，同居於一村落者便如同共居於一家屋中的親人，聚落是家的擴展。

家屋意象，更進一步來說，甚至也可以提供我們瞭解村民對聚落外與大陸故鄉的概念。雖然這意象在不同空間範疇中，可能是以擴展、顛倒或解體的方式呈現。

那麼，這樣的論點如何可以幫助我們回答究竟應以聚落（村莊）或鄉鎮等更大的區域做為漢人社會的研究單位呢？無可諱言，本研究蘊涵著在漢人觀念中，由家至聚落、聚落外以至大陸的原鄉之間有著一致的象徵概念串連，漢人聚落似乎只是此一象徵連結中的一個環節。然而，以上的分析也讓我們看到了此一象徵概念在不同的範疇實有其各自展現的方式。特別是聚落範疇所清楚呈現的五營概念，不可否認地，是我們理解聚落、聚落外以及大陸原鄉等不同範疇間轉換的重要依據。因此，有關聚落的概念的探討，對我們理解漢人社會文化的豐富內涵而言，實有其意義與必要。

這個聚落研究更進一步來說也提供了我們對漢人的社會文化更多的理解。邢義田在其〈天下一家——中國人的天下觀〉（1981）一文中提到：從殷商以來中國就有「中心—四方」的空間概念。如此之五方的方位架構進一步結合了內外層次與文化夷夏概念，而成為幾千年來漢人的「天下觀」（同上引：453-5）。它可依層次、但無限制的擴展。不過，一個聰明的君王應致力於突破這些層次上的限制，化外為內、用夏變夷（同上引：456）。憑藉中國優越的文化，一方面使自己成為四夷

模仿的對象，誘使四方歸心向化（即「歸義」、「歸德」）；另一方面，賢明之君也應以天下為一家為理想，視四方之夷如己出，從「家」的關係來認識、建立天下的秩序（同上引：459）。

本文透過一個台灣漢人的聚落研究可說是從「最邊陲」的地點體現了這個宇宙觀。我們不但看到「中心—四方」、內外層次、「文化」的區分成爲一個聚落界定自身的方式，也看到了村民如何以「家」的意象來認識不同的空間領域。此外，我們也看到了一個邊陲的聚落如何透過進香（上白礁）的儀式，使中心的力量可以一層一層地穿透到邊陲。因此，即使是外緣地帶也可以建立一個與中心並行、相媲美的地方。不過，這個研究卻進一步透露出在這個宇宙觀中，原本被邢義田視為「互不相干」的方位／層次／文化觀等概念（同上引：454），事實上有可能可以透過人觀與家屋的意象來結合「方位」、「層次」等普遍性的空間概念以及具有文化獨特性的空間認識，因而使得此一宇宙觀的不同層面在象徵上可以相互連結。

## 參考書目

文榮光等人

- 1992 靈魂附身現象：台灣本土的壓力因應行為。中央研究院民族學研究所集刊 73:1-31。

王崧興

- 1967 龜山島——漢人漁村社會之研究。台北：中央研究院民族學研究所。  
 1973 濁大流域的民族學研究。中央研究院民族學研究所集刊 36:1-10。  
 1981 論地緣與血緣——濁水大肚兩溪流域漢人之墾殖與聚落。刊於中國的民族、社會與文化，李亦園、喬健編，頁21-31。台北：食貨出版社。

王銘銘

- 1997 從民族志方法到中國社區論。刊於社會人類學與中國研究，王銘銘著，頁 25-64。北京：三聯書店。

邢義田

- 1981 天下一家——中國人的天下觀。刊於永恆的巨流，邢義田主編，頁 425-478。台北：聯經出版社。

朱 鋒

1967 牝禮。台灣風物 17(4):15-16。

宋和

1978 台灣神媒的社會功能——一個醫藥人類學的探討。台灣大學考古人類學研究所碩士論文。

李亦園

1978[1977] 是真是假話童乩。刊於信仰與文化，李亦園著，頁 101-116。  
台北：巨流圖書公司。

李豐楙

1998 道、法信仰習俗與台灣傳統建築。刊於聚落與社會，郭肇立編，頁 107-130。台北：田園城市。

林美容

1987a 由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織。中央研究院民族學研究所集刊 62: 53-114。

1987b 土地公廟——聚落的指標：以草屯鎮為例。台灣風物 37(1):53-81。

1988 由地理與年籤來看漢人村莊的命運共同體。台灣風物 38:123-143。

1989 草屯鎮之聚落發展與宗族發展。刊於中央研究院第二屆國際漢學會議論文集：民族與文化組，中央研究院第二屆國際漢學會議論文集編輯委員會編，頁 319-348，台北：中央研究院。

林富士

2000[1993] 童乩研究的歷史回顧。刊於小歷史——歷史的邊陲，林富士編，頁 40-60。台北：三民書局。

林會承

1996 聚落單元：兼論澎湖的地方自治。中央研究院民族學研究所集刊 81: 53-132。

1999 澎湖社里的領域。中央研究院民族學研究所集刊 87:41-96。

林璋嬪

2000a 人觀、空間實踐與治病儀式：以一個台灣西南農村為例。台灣大學考古人類學刊 56: 44-76。

2000b 風水是什麼？一般人的觀點。發表於儀式、親屬與社群小型學術研討會，中央研究院民族學研究所「亞洲季風高地與低地的社會與文化」主題計畫與清華大學人類學研究所合辦，7月3日，台北新竹。

2001 漢人「親屬」概念重探——以一個台灣西南農村為例。中央研究院民族學研究所集刊 90:1-38。

岡田謙

1960[1938] 台灣北部村落之祭祀範圍。台北文物 9(4):14-29。

周鶴輝

1991 學甲慈濟宮巡禮。台南：臺南縣立文化中心、學甲慈濟宮。

1992 學甲慈濟宮聖蹟：周鶴輝攝影集。台南：臺南縣立文化中心、學甲慈濟宮。

施振民

1973 祭祀圈與社會組織：彰化平原聚落發展模式的探討。中央研究院民族學研究所集刊 36:191-208。

施添福

1992 清代台灣竹塹地區的聚落發展和型態。刊於台灣歷史上的土地問題，陳秋坤、許雪姬主編，頁 57-104。台北：中央研究院台灣史田野研究室。

1997 蘭陽平原的傳統聚落——理論架構與基本資料（上、下二冊）。宜蘭：宜蘭縣立文化中心。

唐美君

1983 台灣公廟與宗族的社會文化意義。國立歷史博物館刊 2(1):14-18。

徐雨村

1996 宗族與宗教組織的轉換與並存：以雲林六房天上聖母的祭祀組織為例。思與言 34(2):175-198。

高怡萍

1998 澎湖群島的聚落、村廟與犒軍儀式。澎湖：澎湖縣立文化中心。

許嘉明

1973 彰化平原福佬客的地域組織。中央研究院民族學研究所集刊 36:165-190。

1978 祭祀圈之於居台漢人社會的獨特性。中華文化復興月刊 11(6):59-68。

莊英章

1981 台灣鄉村社區研究的回顧。思與言 19(2):120-134。

張宇彤、徐明福

2001 金門與澎湖傳統民宅營建儀式之比較研究。中央研究院民族學研究所集刊 90:39-110。

陳文尚

1993 台灣傳統三合院式家屋的身體意象。台北：中國文化大學地理研究所與地理系。

陳文德

- 1999 「族群」與歷史：以一個卑南族「部落」的形成為例（1929- ）。東台灣研究 4:123-58.

陳亦榮

- 1991 清代漢人在台灣地區遷徙之研究。台北：東吳大學中國學術著作獎助委員會。

陳秋坤

- 1980 台灣土地的開發（1700-1756）。刊於台灣史論叢，第一輯，曹永和、黃富三編，頁 163-192。台北：眾文。

陳其澎

- 1995 台灣傳統社區中象徵界域之建構。中原學報 23(4):41-55。

陳祥水

- 1973 「公媽牌」的祭祀——繼承財富與祖先地位之確定。中央研究院民族學研究所集刊 36:141-64。

- 1974 關乩記。人類與文化 4:35-39。

陳紹馨

- 1979 台灣的人口變遷與社會變遷。台北：聯經出版社。

黃文博

- 1989 台灣信仰傳奇。台北：台原出版社。

- 1994 南瀛刈香誌。新營：台南縣立文化中心。

黃有興

- 1992 道士、法師、乩童。刊於澎湖民間信仰，黃有興著，頁 80-122。台北：台原出版社。

黃應貴

- 1984 台灣地區人類學的發展。中央研究院民族學研究所集刊 55:105-146。

- 1995 導論——空間、力與社會。刊於空間、力與社會，黃應貴主編，頁 1-38。台北：中央研究院民族學研究所。

張 琦

- 1994[1981] 民俗醫生：童乩。刊於疾病與文化：台灣民間醫療人類學研究論集，張琦著，頁 79-89。台北：稻鄉出版社。

富田芳郎

- 1955 台灣鄉鎮之研究。台灣銀行季刊 7(3):85-110。

曾光隸

- 1999 澎湖的五營：以空間角度來看。澎湖：澎湖縣立文化中心。

鈴木清一郎

1989[1933] 台灣舊慣習俗信仰。台北：眾文圖書公司。

董芳苑（小靈醫）

1977 童乩桌頭之研究。台南：人光出版社。

潘朝陽

1995 「中心—四方」空間形式及其宇宙論結構。師大地理研究報告 23:83-107。

盧嘉興

1981 八掌溪與青峰闕。刊於輿地纂要，盧嘉興等人合著，頁 91-126。新營：臺南縣政府。

謝世忠

1986 試論中國民俗宗教中之「通神者」與「通鬼者」的性別優勢。思與言 23(5):511-518。

謝國雄

1997 陳紹馨、台灣漢人民族誌與台灣社會性質之探討。發表於 1997 社會學研討會，中央研究院社會所籌備處主辦，10 月 28 日至 10 月 31 日，台灣宜蘭。

戴炎輝

1979 清代台灣之鄉治。台北：聯經出版社。

關華山

1979 台灣傳統民宅與民間空間的觀念。中央研究院民族學研究所集刊 49: 175-215。

Ahern, E.

1975 The Power and the Pollution of the Chinese Women. In Women in Chinese Society. M. Wolf and R. Witke, eds. Pp.193-214. Stanford: Stanford University Press.

Anderson, B.

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

Atkinson, J.

1989 The Art and Politics of Wana Shamanship. Berkeley: California University Press.

Bourdieu, P.

1970 Kabyle House or the World Reversed. In Algeria 1960.

- P. Bourdieu, ed. Pp.133-153. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J., and S. Hugh-Jones  
1995 About the House: Lévi-Strauss and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, A,  
1985 The Symbolic Construction of Community. London: Routledge.
- Crissman, L.  
1972 Marketing on the Changhwa Plain, Taiwan. *In* Economic Organization in Chinese Society. E. W. Wilmott, ed. Pp.215-259. Stanford: Stanford University Press.  
1981 The Structure of Local and Regional Systems. *In* The Anthropology of Taiwanese Society. E. M. Ahern and H. Gates, eds. Pp.89-124. Stanford: Stanford University Press.
- Elliott, A.  
1955 Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore. London: Dept of Anthropology, The London School of Economics and Political Science.
- Feuchtwang, S.  
1998 What is a Village? *In* Cooperative and Collective in China's Rural Development: Between State and Private Interests. E. B. Vermeer, F. N. Pieke, and W. L. Chong, eds. Pp. 46-74. New York: Sharpe.
- Freedman, M.  
1958 Lineage Organization in Southeastern China. London: the Athlone Press.
- Gallin, B.  
1966 Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change. Berkeley: University of California Press.
- Gupta, A., and J. Fugerson  
1997 Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era. *In* Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology. A. Gupta and J. Fugerson, eds. Pp. 1-29. Durham: Duke University Press.

- Jordan, D.
- 1972 Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion in a Taiwanese Village. Berkeley: University of California Press.
- Pader, E. J.
- 1993 Spatiality and Social Change: Domestic Space Use in Mexico and United States. *American Ethnologist* 20(1):114–137.
- Pasternak, B.
- 1972 Kinship & Community in Two Chinese Villages. Stanford: Stanford University Press.
- Skinner, W.
- 1964 Marketing and Social Structure in Rural China. *Journal of Asian Studies* XXIV (1):1–43.
- Sutton, D.
- 1990 Rituals of Self-Mortification: Taiwanese Spirit-mediums in Comparative Perspective. *Journal of Ritual Studies* 4(1):99–125.
- Wolf, M.
- 1990 The Woman Who Didn't Become a Shaman. *American Ethnologist* 17(3):419–30.