

南華大學  
生死學研究所  
碩士論文

**死生之境**：台南南郊竹溪沿岸墳場地景之文化與構成分析

**The Realm of Life and Dead –**

**On the geographical/environmental formation and culture of Graveyard, along  
the banks of the Bamboo Stream, Southern Suburb outside the Tainan City Wall**

指導教授：林朝成教授

研究生：陳鈴琴

中華民國九十二年十二月

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

生 死 學 研 究 所

死 生 之 境 : 台 南 南 郊 竹 溪 沿 岸 墳 場 地 景 之 文 化 與 構 成 分 析

The Realm of Life and Dead -

On the geographical/environmental formation and culture of Graveyard, along  
the banks of the Bamboo Stream, Southern Suburb outside the Tainan City Wall

研 究 生 : 陳 鈴 琴

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員 :

戚 常 卉  
林 朝 成  
戴 文 鋒  
蔡 心 航

指 導 教 授 : 林 朝 成

所 長 : 釋 慧 開 ( 陳 開 宇 )

口 試 日 期 : 中 華 民 國 92 年 12 月 15 日

## 摘要

這是一本以「尊重」場所精神的經驗，用進入地景的心態去觀察田野——南郊桶盤淺墳場，所呈現的論文寫作。而非理性的瞭解，卻脫離了地景，只是在其空間上施加智識的秩序之論文。整本論文的重點，將是如何進入地景構成，的觀察與感受。因此，研究目的就是要找出，桶盤淺墳場與台南社群間勾連關係的內容。希望藉由對這勾連關係內容的解剖、分析，進而闡明南郊竹溪沿岸場所精神與台南地方社群間的「情緒」、「感覺」。

為了要進入這種與地方有「情緒」、「感覺」，所以從這空間意涵的歷史、記憶、行為、傳說、象徵、文化，去瞭解南郊竹溪沿岸墳場空間之構成，整理出竹溪沿岸空間的結構發展。因此，發現到南郊是處於，台南社群活動的核心之外，而且許多的集體記憶也都距離現今社群太過久遠，人們與這地方關係上的勾連，過於遙遠。

現今台南地方社群，對這地方的感受早已是「存在」的局外人，與地景脫離了關係。目前唯一的集體連結只剩下清明時節，掃墓的文化活動而已。因此南郊地方的「死亡文化」恐怕難以脫逃被，大量生產的「都市公共設施」形成的「經濟利益空間」所吞噬。

但是在田野觀察裡，我們看到喪親者藉著對死者軀體安葬的具體行為，察覺到喪親者的情緒是隨著安葬儀式而完全投入，將自己整全地融入儀式空間的氛圍，進入擬象的異界，喪親者在這擬象世界裡也將「死亡」給安置了，象徵著存活的人可以圈圍一切死亡想像，人在此轉化了死亡也安頓了自我。然而，南郊竹溪沿岸空間每一分一吋土地的 signifier(能指)，無一不是在 representation(再現)，人存活下來的處境與力量。

本論文的撰寫只想提供給，未來要經營、改造，南郊竹溪沿岸空間的團體和個人，多開一扇另類思考的空間。

關鍵字：南山公墓、法華寺、竹溪、台南聚落、墳墓構築、風水、生死文化

# **The Realm of Life and Dead –**

**On the geographical/environmental formation and culture of Graveyard, along the banks of the Bamboo Stream, Southern Suburb outside the Tainan City Wall**

## **ABSTRACT**

``In this thesis, information about the targeted research geographical area-the Ton-Pon-Chen graveyard was gathered on site, rather than gathered from rational analysis in the laboratory.. For without field understanding, the research will only be a theory. Therefore, in the process of investigation, things were observed from a local point of view, rather an outsider, in order that one may respect the “field experience” existing in the Ton-Pon-Chen graveyard. The “field experience” is a presentation of all kinds of human activities, including both spiritual and non-spiritual. The main points of this thesis lie in describing the observations and feelings upon constructing that time and space during field investigation. The purpose of the research is to reveal the relations existing between Tainan city citizens and the Ton-Pon-Chen graveyard. The relations concern the citizens’ emotions placing upon the graveyard as time changes. It is hoped that through analysis the emotions and feelings of Tainan city citizens during their spiritual offering can be clarify.

To understand the chronological change of the structure, both physical and spiritual, of the graveyard, several aspects were examined, including history, memory, activities, legend, symbolic figures and culture.

It is found that the graveyard is not the core where the citizens’ activities occurred. The collective memories about the graveyard are too far away from the life of modern Tainan citizens. The modern Tainan citizens regard themselves as outsiders from the Ton-Pon-Chen graveyard. Their only connection with the graveyard is ancestor worship during Tomb Sweeping Festival. Thus, it is afraid that the death related culture of the graveyard would be devoured by the economically interest space which created as a result of mass production of city public facilities.

However, the families were observed to be completely spiritually devoted to their lost ones during the burial ceremony, their imagines entering a world created by the religious ceremony, thus their uncertain fear about death was settled in that world.

This indicates that the living people can control their images about death. It can be seen that every square inch of the Ton-Pon-Chen graveyard is a signifier. That is, the religious ceremonies reoccurring on the graveyard have social functions and religious functions. The ceremonies were able to comfort the hearts of man and give the ones who lost the courage and strength to live on.

It is hope that the conclusions of the research can offer one way of thought for those groups or individuals who in the future would seek to operate and rebuilt southern suburb of Tainan City, along the banks of the Bamboo Stream.

**Keyword:**

Nan Shan Public Graveyard, Far Hwa Temple, Bamboo Stream, Tainan City and its surrounding, builfing of tooms, Fon Shwei, culture of life and death

## 誌謝

這本論文拖拖拉拉的寫了很久，歷經目睹國銘老師死亡的那一瞬間，給予的死亡經驗感受，總算是使我擺脫掉死亡的「理性認知」。原來，認知學習和體驗學習就是這麼的不同，學習效果的差異性更是無法相提並論的。

回想大夥們在窮鄉僻壤或在繁華的都會裡，跟國銘老師在數不清的田野學習中，無論是秉持著「偵探柯南」般的蒐證精神，或者被報導人的誠摯鄉土情懷所感動，亦或是對田調材料進行精確、細膩的分析，在在都是開啟我的田調學習的視野與學術研究的方法和精神。感謝指導老師林朝成對本論文的包容與全力支持，容許我持有自己獨立的思考空間。更是感謝許麗玲老師對本論文，不餘遺力地提出鍼砭的建言，訓練我獨立思考之能力，使我順利地完成論文的寫作。謝謝口試委員戚常卉、戴文峰兩位老師對本論文的肯定與建言，讓我這本粗鄙的著作在分析、論述上，更臻精確。

這段辛苦的論文寫作時光因為有，佩娟、鐵翼、麗后在田調上的鼎力支持，介紹許多的報導人協助我完成田調的工作，在此感謝田調中所有參與合作的報導人，因有你們的口述歷史，桶盤淺地景文化得以鮮明地重現在學術文獻裡。

生死學研究所三年半來的學習時光中，感謝蔡昌雄、龔卓軍、李燕蕙、吳慧敏，四位老師像驚蟄般的雷響，敲醒我長期蟄伏冬眠的意識型態思維，原來人到中年也可以因良師的啟迪，奮發學習啟開生命經驗的新視野，有你們真好。我親愛的同學們，讓我在此好好地感謝你們！首先是乙雄、盛文、芸生、惠芯、舒羚、瓊文諸學長在環境與學習上的鼓勵和支援。再來就是我們這群患難與共的「同窗」，雪梨、倩姿、舊榕、乃榕、丁晨、譽薰、小野貓、瑞凱、駿華、龍溢、賜忠我們這一群忘年之友共同的打拼；當然少不了我的田調伙伴雅娟、亮岑，相信我們都不會忘記我們的共同經歷「偵探柯南」。

感謝老爸、老媽、金主妙妃和麗后兩位妹妹的長期奧援，使我得以悠哉享受學習的樂趣，進入學術殿堂吸取智識的蜜汁與芬芳。

# 目 錄

第一章序論.....	1
第一節問題緣起與問題意識.....	1
第二節研究範圍之選擇.....	3
第三節研究方法.....	5
第四節論文的結構.....	7
第二章南郊竹溪沿岸墳場空間構成.....	9
第一節竹溪沿岸之自然地理特徵.....	9
第二節南郊墳場空間傳說與共同記憶.....	14
第三節探索南郊竹溪沿岸墳場地景成因.....	22
第四節南郊地方之義塚行為與組織.....	32
第三章台南南郊竹溪沿岸空間結構發展.....	49
第一節明鄭以前台南府城的發展.....	49
第二節明鄭時期台南府城與南郊空間場所.....	51
第三節清朝時期南郊竹溪沿岸場所.....	57
第四節日治時期南郊竹溪沿岸場所.....	67
第五節國民政府時期南郊竹溪沿岸場所.....	80
第四章竹溪沿岸地方的文化心理與行為.....	85
第一節民間信仰之喪葬儀式.....	86
第二節台南居民清明祭祖掃墓的文化行為.....	97
第三節墳場地方之陰宅地理風水思想行為.....	103
第四節墳場管理與附近居民心理因應行為.....	115
第五章：台南地方居民面對死亡之生存處境.....	125
第一節台南地方喪親者對死亡的擬象背景拓影呈現.....	125

第二節台南地方漢族喪親者解消死亡張力衝擊的作為.....	131
第六結論.....	149
跋.....	154
參考書目.....	156
附錄一.....	158
附錄二.....	159
附錄三.....	160
附錄四.....	161
附錄五.....	162
附錄六.....	163
附錄七.....	164
附錄八.....	166
附錄九.....	167
附錄十.....	168
附錄十一.....	169
附錄十二.....	182
附錄十三.....	189
附表一.....	181
附表一.....	188



## 表 目 錄

表 3-1 南明時期南郊場所說明表.....	56
表 3-2 清朝時期南郊場所說明表.....	67
表 3-3 日治時期南郊場所說明表.....	80
表 3-4 民國時期南郊場所說明表.....	82
表 4-1 清明與慶成培墓習俗活動比較.....	99
表 4-2 清明節培墓與慶成培墓異同.....	100
表 4-3 墳場及附近之居民比較.....	116
表 5-1 擬象背景與現實世界之對應關係說明.....	129
表 5-2 有主亡魂的轉換說明.....	139

## 圖 目 錄

圖 1-1：南郊今日概貌.....	4
圖 2-1：乾隆嶼圖之台南地形.....	13
圖 2-2：台南第二高等女校菜園.....	20
圖 2-3：風水寶地圖式.....	31
圖 2-4：南壇義塚建築圖說.....	39
圖 2-5：南山府旅櫛安之石碑.....	46
圖 3-1：台南明鄭駐軍圖.....	54
圖 3-2：蔣允焄塑像.....	59
圖 3-3：法華寺與淤積的南湖舊照.....	61

圖 3-4：康熙年間營汛分佈圖.....	63
圖 3-5：輕便鐵路交通車.....	68
圖 3-6：台南鳥瞰.....	69
圖 3-7：台南市區改正圖.....	73
圖 3-8：南郊整（墓）地株卷.....	76
圖 3-9：民國 16 年改建之前的竹溪寺貌.....	76
圖 3-10 民國 16 年以後改建之後的竹溪寺貌.....	76
圖 3-11 志開校園空地 1958 攝.....	81
圖 3-12 志開國小全體教師攝於校門口.....	81
圖 3-13 竹溪南段空間的地貌樣態.....	83
圖 4-1：喪葬儀式進程內容說明.....	96
圖 4-2：理想風水圖式.....	104
圖 4-3：桶盤淺墳場今貌.....	110
圖 4-4：龜殼墓型制之一.....	111
圖 4-5：龜殼墓型制之二.....	112
圖 4-6：龜殼墓型制之三.....	112
圖 4-7：龜殼墓的正視圖和龜甲墓的俯視平面圖.....	114
圖 5-1：喪親者對待已死親人的內心世界後設假想圖.....	127
圖 5-2：儀式中喪親者與死者勾連的後設假想圖.....	130
圖 5-3：民間信仰對有主亡魂的轉換圖式.....	140
圖 5-4：民間信仰對無主孤魂的轉化圖式.....	145
圖 5-5：喪親者之鏡像與實像勾連的後設假想圖.....	146

# 第一章序論

這是一本「尊重」場所精神之經驗的論文，以進入地景的心態觀察南郊桶盤淺墳場；而非理性的瞭解，卻脫離了地景，只是專注於其空間上施加智識的秩序論述。所以整本論文的重點，將是對地景的觀察和參與場域內活動之感受。本論文研究的重點就是要找出，桶盤淺墳場與台南地方社群間勾連關係的內容。希望藉由對這勾連關係內容的解剖、分析，進而闡明南郊竹溪沿岸場所的精神與台南地方社群間的「場所意義經驗」。

## 第一節問題緣起與問題意識

### 緣起：從人們面對死亡心理情結<sup>1</sup>開始

死亡焦慮的心理是人類不分種族、不分時代，普遍存在於當代社會的一種心理狀態；在人們的社會裡總是將死亡隔絕於日常生活範圍之外。人們想盡各種辦法試圖將死亡的壓力屏棄於記憶的大門外；然而，又為何人類無論東、西方，從古至今卻將喪葬禮儀視為個人、家族或甚社會中最高為重要的一項事件，每當遇上死亡事件的發生時，從家庭到宗族到部落或社會，每一個成員都要放下手邊的任何事物，集體地陪葬死者、喪親家屬進入一種失落、斷絕的情境中，直到一段時間後才恢復原有的狀態，各部落、民族在這段時間內無不各自地發展出，種種精彩豐富的「死亡文化」<sup>2</sup>，去紀錄、象徵他們的經歷和感受甚至於他們的願望。

這樣的行為一直不斷地重覆著，就好像企圖將死亡畫面與他們的內心經歷，鮮明地植在後代子孫身上永遠的持續下去，就像是人體裏內鍵的 DNA 一般代代遺傳；而且，每當遇到激烈的改革或破壞時，都會有一股神秘無名的力量在保護

---

<sup>1</sup> 容格，《容格心靈地圖》，朱侃如譯，頁 46-73，立緒出版社。情結具有刺激意識的內容，如壓抑的記憶、幻想、意象、及思想所產生的網絡，在意識中產生干擾。即為必須對意識造成干擾負責的，無意識內容。

<sup>2</sup> 此為本論文試圖釐清、詮釋、建構的文化象徵內容。

著它；這股神秘的力量伴隨著人類由洪荒到文明。而這樣的社會行為也隨著人類文明的進程不同而形變，忽強忽弱歷久彌新，社會愈是富足它的影響力量，就愈為強盛壯大。「它」永遠就是凸透鏡，聚焦展示著人類內心的世界。

## 動機：問題意識的的呈顯

這樣的死亡文化內容既複雜又質樸，既是宗教儀式又是文化信仰中的社會交換網絡，一方面要宣洩失落親人的悲傷、與不捨的心情，另一方面又恐懼著死者的牽絆、作祟，對死者充滿著既思念又厭離的矛盾心結，『它』直指人類內在普同的心理結構。

當第一次在喪禮的儀式過程看到死亡文化的呈現，覺得不可思議，怎麼會在喪禮剛結束時就大吃大喝、熱鬧非凡的人際酬酢場景？還一直以為這只是台灣民間喪禮習俗必須呈顯的節目程序，後人只是「拿香跟著拜」(台語)沒有什麼特殊意味，往後看到天主教的喪禮，「它」更是明顯的表露無遺，更別說基督徒的喪禮好像所有參與喪禮活動的人，從牧師、家屬、親友、教友無一不是掛著神恩降臨的表情，人人浸潤在這個榮寵的宗教氛圍裏，也沒有之前的哀傷神情。

這樣不合邏輯、變異的情境，完全不像是死了親人、喪失最親至愛的悲痛情緒該出現的「變異場景」，面對如此的脫軌演出，我有太多太多的疑惑和不懂；而且，這樣的情形從喪儀、葬儀、墳墓建築、墳場空間意象、祭祀文化、居民想法、社會信念，一整個龐大結構的每一環節都將這樣的「死亡文化」含藏編織在裡面閃閃發光。

本論文撰寫的動機就是找尋出，為何人類社會要創造如此矛盾的死亡文化，而且不分各種宗教、種族，所有人類都存有一種普遍的、內在的，非理性邏輯思維之死亡文化圖式，這樣做的原因和意義何在？

## 第二節研究目的與範圍之選擇與限制

### 壹. 研究目的：

說明南郊地方的空間屬性，闡述台南地方居民與南郊場所之間的存在關係。從另一個角度說，即是南郊場所提供台南地方社群，什麼樣的「情緒」、「感覺」。藉以解決本論文所要瞭解的提問。以下是本論文的提問：

- 一.南郊竹溪沿岸墳場地景是如何形構的？
- 二.竹溪沿岸空間凝聚台南地方居民們，什麼樣的集體記憶？
- 三. 台南地方居民藉由哪些活動、行為來象徵南郊場所的死亡文化？
- 四.南郊場域所凝聚的空間體驗，對當地社群傳遞了什麼樣的情緒和感受？
- 五.這樣迥異於日常生活經驗的文化地景是由怎樣地心理機制所創造？

為了解決這些提問，本文嘗試透過台南府城南郊竹溪沿岸區域的，空間配置、生與死文化結構的運作，來釐清、解讀、分析這樣豐富的環境心理。

### 貳. 研究範圍的選擇

本文的研究範圍選擇清領時期的*南郊竹溪沿岸區域*，南起自大南門城外的貴子山到瀨口汛，經遼闊的桶盤淺、再經小南門城外的水埔汛外十里處、到二層行溪庄以北與喜樹仔相鄰；日據時代即是從縱貫線以西的大林經大南門城外的桶盤淺、田寮、大館、鹽埕庄接仁和里之鞍仔庄以北過瀨口到永寧里與喜樹仔為界。範圍約是現今的台南市中區南邊的法華里、五妃里、大南里、仙草里等四里和整個南區鹽埕以北的新生、竹溪、興中、大成、田寮、府南、荔宅、大林、大忠、大恩、明興、明德、明亮、白雪、南華、開南、郡南等十七里詳如附圖 1-1。這個範圍到民國 80 年初還有很大的土地面積，還是屬於台南縣的轄區範圍。台南縣、市兩政府曾經為其所有權歸屬，進行過行政官司的訴訟。

選擇這樣的研究基地，乃是基於以下幾點的考量：

- 一.研究區域的所在地是全台最古老的公設墳場，從明鄭時期以前就有漢人將墳墓集體埋葬在這兒，從現存的曾振暘墓立於崇禎 15 年（1642 年）是

本省現存年代最早的墓塚；藩府曾蔡二姬墓及藩府二鄭公子墓立於明永曆年間（1647—1683年），前者為鄭成功姬妾曾、蔡二氏的墓塚，後者為鄭成功四子鄭睿及十子鄭發合葬之墓；南明的朱術桂的五個嬪妃……等，多不勝舉。

二.本研究區域能夠多重地呈顯，我所要釐清的「死亡文化」結構。

三.「死亡文化」召示著人類社群的意義，在這個場域下更是有著不可言喻的顯著展現。

四.本場域是人間的陰界，而陰陽兩界在此遭逢，更可以觀察到人們對陰界鬼魂概念的衍繹動態，尤其可以看出人們對死亡恐懼的逃避和抗拒。

附圖 1-1：南郊今日概貌

筆者整理



## 參.研究的限制的說明

- 一.耆老的凋零，口述歷史的採訪對象訪尋得不易，尤其是親身經驗歷史事件的老人更是少。
- 二.文化儀式徒留形式，操作者不瞭解儀式的意涵與精神作用，只是依樣畫葫蘆形成商業化，喪失儀式的文化智慧。
- 三.死亡儀式的文化禁忌，形成田野調查上不易取得參與觀察的機會。

## 第三節研究方法

本論文的構想——透過觀察，一種具有意向性的視覺經驗，搜尋南郊空間現象的特徵以作為空間與人的生活經驗或生命歷程，兩者間之觸媒，開展出人的覺察、反思能力，進而豐富人們心靈體驗經歷。

### 壹. 田野調查：

- 1.針對台南南郊竹溪沿岸區域之歷史背景、台南地方民間信仰、風水思想、居民心理、社會文化等運作進行訪談。藉以瞭解南郊竹溪沿岸墳場地景的變遷歷史，及台灣社會傳統對喪葬儀式、墳墓建築、祖先祭祀等觀念的運作，及其在民間社會的重要性。
- 2.對於南郊竹溪沿岸區域內之各種儀式、文化活動與組織進行參與觀察，諸如：喪葬宗教儀式、義塚習俗、墳場管理、居民信念；希望透過此種方式獲得第一手資料，藉以瞭解南郊竹溪沿岸區域的空間結構，如何展演獨特的「文化圖式」。

## 貳. 口述史的訪談整理：

- 1.主要是針對台南地方居民與南郊竹溪沿岸空間，在日常生活中及特殊的時光中，相互遭逢時產生了什麼樣的集體地方情感。
- 2 從口述史的訪談，親身融入場域空間的更遞演變，瞭解其可言喻及不可言喻的奧秘。

## 參. 文獻的解讀：

- 1 透過對台南歷史文獻的閱讀，更細微的瞭解台南府城南郊竹溪沿岸區域，在移墾社會史上的人文地理背景。
- 2 從台南府城歷史文獻的閱讀，比對漢文化中的祖先崇拜與陰宅風水觀念對南郊竹溪沿岸區域的地景影響。
- 3.藉由文獻的研讀，找尋與研究內容相關課題的對話。

## 肆. 圖像閱讀：

1. 日治時代老照片的閱讀是田野操作環節之一，從圖像閱讀、詮釋進一步佐證口述史的時間性，更可輔助、釐清文獻資料模糊未澄清的部分。

運用以上四種研究進程，來相互釐清、比對，南郊竹溪沿岸區域的種種空間現象結構，進而具體的解讀出南郊竹溪沿岸區域的死亡文化內容。



## 第四節論文的結構

為了理解人們面對死亡場景，為何會展現這樣的文化內容？筆者擬從台南府城南郊竹溪沿岸空間之歷史文化現象，這一時間流的歷史脈絡為研究之切入途徑，搜尋、分析歷代政府當局和民間社會組織，在這塊土地上的集體文化作為，進而涵構這空間的意像——當人們面對死亡之必然性的衝擊時，會產生怎樣的心理情愫？又會以什麼樣的作為來安頓「死亡衝擊」的力道？研究者擬以採集人們面對「死亡」衝擊，所顯現地種種反應與因應行為的文化內容，做為研究分析的對象觀察這些作為是如何展演？如何安頓活人？而活人又如何超越「死亡不朽」的現實。

以下為各章節內容說明：

### 第一章 序論

說明筆者問題意識的產生過程，以及研究者如何明證本場域，是台社群在此彰顯生死文化的場所？陳述筆者的研究途徑與方法，說明論文目的與結構。

### 第二章 南郊竹溪沿岸墳場空間構成

筆者企圖從場域物件的搜尋與觀察，尋找出南郊竹溪沿岸地景、物件呈顯過往事件的痕跡，閱讀它的傳說、事件、遺跡，進一步指認、辨識當時生活世界片段的內容，藉此理解、審查自己對空間訴說的回應、將人的自我，拋置空間自身的主體性中，進入場所空間的深層寓意，以瞭解南郊空間的精神。

### 第三章 南郊竹溪沿岸場域空間結構發展

本章節我們藉由南郊竹溪沿岸空間的發展與配置，和竹溪沿岸場所展現出的空間內容，來看民間文化力量對南郊空間所開發的文化地景型態，和國家集體意識力量在本場所空間上呈顯的空間規劃，閱讀這兩種權力在空間消長的變遷。

### 第四章 竹溪沿岸地方的文化心理與行為

這一章節所呈顯的是南郊墳場所蘊含的文化思想，筆者藉由觀察地方社群運

用什麼樣的「作為」，來描繪、紀錄，台南地方社群遭遇死亡的處置經驗。並觀察人的生活世界與墳場空間主體性的遭逢，是以什麼心態去面對？另外也藉此剖析住在墳場地方，的居民其內心世界。進而探究墳場內的建築又以什麼樣的觀念，來訴說自身含藏的「語彙」。

研究者在此也企圖提出，這場所內世世代代一直「被經驗」、「被體會」，的精神象徵活動——清明掃墓祭祖行為，在文化心理層面上的解說。

## 第五章 台南地方居民面對死亡之生存處境

研究者除了藉著討論喪親者，是如何地找到情緒抒發之出口外，還想探討大多數的台南地方漢族居民，面對死亡時是如何地求取自我存活的處境？生活於台南地方的漢族居民們，當他們面對「死亡存在」的現實性時，自我（ego）是以怎樣的交換機制安頓死亡衝擊的真實；而自我（ego）對已死的先人以予什麼樣的心理位置？

試著勾勒出當地居民貼近死亡的心理情愫，試圖提出當地居民是如何走出死亡幽谷的恐懼，重回現實生活世界之假設。

## 第六章 結論

台南南郊竹溪沿岸空間因漢族移民的本土化而成為墳場，此一特殊的文化空間，反映著當地居民面對死亡，所產生的種種死亡的文化現象，本文藉由對這些文化內容的分析、探討，呈顯出南郊空間的場所精神。

## 第二章南郊竹溪沿岸墳場空間之構成

台南南郊竹溪沿岸空間是一個地景變遷十分異趣的地方，雖然有許多墳場空間的發展模式，因為都市發展計畫而滄海桑田：如需要學校用地、城市公共開放空間（公園、綠地），或是為了安頓軍眷住屋問題……被徵收，而改變其發展模式成為都市的新興區域，或為都會的綠肺地帶（如台北大安森林公園），但竹溪沿岸空間地景的演化由於時間、人物、故事的特殊性，使得它散發著一股神秘、不可言喻的空間魅力，吸引著人們對它的好奇與探索。

在這章筆者想藉由南郊竹溪沿岸桶盤淺墳場，這空間的自然環境、傳說、故事、記憶、現象、氛圍，來找尋這墳場空間的特殊性；以及台南聚落居民又是以什麼觀點看待這地方。

我們先由竹溪沿岸之自然地理景觀進行瞭解，找尋竹溪在明末、清領、日治、民國等時期的水域範圍，並比對今昔竹溪水域範圍的變遷；也在此對竹溪沿岸空間的文化內容深入觀察，釐清竹溪在台南市民心中是一條什麼樣風貌的溪流。<sup>1</sup>

### 第一節竹溪沿岸之自然地理特徵

#### 壹. 竹溪沿岸自然地理特徵

由地形圖觀察本區天然之地理特徵，北有鷲嶺南坡高地（孔廟、建興國中附

---

<sup>1</sup> 本論文對南郊竹溪沿岸空間的探討，由明末到國民政府這時間流為切入研究的途徑，藉以釐清竹溪沿岸空間在台南市民心中呈顯著什麼樣的風貌。

近) 山子尾東端(延平郡王祠) 魁斗山(體育公園、臺總廠)為屏靠,山勢往南面順延而下,為起起伏伏的小丘緩坡平原一路延展至鹽埕,南達喜樹二層行溪台邑界,東邊接連著竹高厝高地,西與鹽埕曬場相鄰通台江內海,又有七個鯤身羅列屏障,瞭望台灣海峽;竹溪水流由東北台地往西南台江內海奔流。本場域因地質是屬毫無,耕種地利可言的沙丘地質只能長些竹子。而溪仔墘溪,這水系一路由東門城外高地,崎嶇蜿蜒往西南鯤身內海流動,沿途風光秀麗、水色清朗涵養著許多動植物生態系統。

早在清道光十年陳國瑛在《台灣采訪冊》一書中的「水勢」就有對本場所竹溪流域境內,水系進行勘查並紀錄,其記載內容如下:

溪仔墘溪<sup>2</sup>源出東門外大爺?前,南流大橋頭,過竹溪寺邊,轉過會曾、蔡二姬崙<sup>3</sup>,旋轉經溪仔墘,西流鹽場,注台江(此郡城外第一條之左分水也)。台江在邑治西門外,南至七鯤身,北至柴頭港溪、新浮埔溪,西吞大海。<sup>4</sup>

以上所指的溪仔墘溪就是竹溪的古稱呼,台江就是鯤身內海,陳國瑛很清楚的描繪出,竹溪的源出東門城外的高地約為今日之小南門城外竹高厝庄(近中華路)的文化中心附近,往北經崙仔頂(巽方砲台)<sup>5</sup>、三川台(大東門)、山子尾(台南女中)內之高地邊緣再南折,一路南下蜿蜒曲流經法華寺、五妃廟、竹溪寺旁、過金湯橋,到台南市第一公墓經過曾、蔡二姬的墳塚往西過金華路,越過鹽埕區、注入台江(即由今安平工業區外之安平新港)。

文獻上明白的指出竹溪的前世今生,也確定了竹溪河道所流經的範圍,與今之流域幾無差異。其中竹溪水域長達十公里切割台南台地的中段及南段,可由竹

<sup>2</sup> 竹溪舊稱。

<sup>3</sup> 鄭成功兩位姬妾的墳塚,當初遺漏沒有被搶迫遷塚歸鄉的歷史遺跡。

<sup>4</sup> 陳國瑛係道光十年八月二十日採,《台灣采訪冊》,頁11,台灣文獻叢書 成文,臺北市。

<sup>5</sup> 巽方砲台創建於西元1836年(清道光16年),當時官紳為想保護城外之住民商家,乃於府城大東門增建外牆,並建南北銃樓兩座,其中南邊的巽方砲台位於府城東南,為八卦的巽方,所以又名「巽方靖鎮」。而北邊的砲台約在現今的長榮中學後方,但目前已無跡可尋。日據時,城垣毀棄,砲台荒蕪,直至西元1949年(民國38年),修禪院承租該區土地,建造房舍,將砲台納於庭園南側,並整建維護。

溪寺外到金湯橋外間的裸露地層，看到竹溪沿岸小規模的河階地，所形成的谷中谷，就是間歇性隆起之台南地殼切割侵蝕下的遺跡。

## 貳. 台江內海

在余文儀續修台灣縣志，中鯤身內海有著氣象萬千的景色（如附圖 2-1），自古以來就吸引文人雅士的目光，亙古以來就有著眾多文人對它的描摹，台江不只是吸納台南府城內陸河道的出水。而更是進出台南府城的軍事要塞，如今因清道光十年及二十二年兩次的海漲暴作<sup>6</sup>，台江湧為沙洲的陸埔作用，鹿耳門失去港口功能，台灣海上運輸作業外移到安平港，再加上人為的造陸行為使台江成為台南市的內陸湖---鯤身湖，我們僅能從以下古人的詩作探尋其氣象的一、二。

### 七鯤身 台江內海 余文儀

海中有鯤夜化鵬，將飛似墮忽伏蹲；浸作千年老雲根，分排玉立如弟昆。  
蛟宮千丈雄跨，鱷浪萬里供饞吞；壯氣已作長虹吐，遠勢欲挾孤鸞騫。如  
砥狂瀾留柱石，時槌鼓殷雷門。左控安平右鹿耳，襟帶眾匯如繚垣。當年  
蛙黽爭雄處，犀甲百萬齊雲屯，一聲海吼白骨枯，潮頭戰血交流渾。自從  
歸我版圖後，恬波息浪清乾坤。昇平大業垂萬古，異域往往叨殊恩。祇今  
窮崖絕壑地，已成紫蟹黃魚村。……，坐受晚露與朝暎。<sup>7</sup>

我們可由以上續修台灣縣志的詩做看到當時台江的氣象，而台江裏的七座沙洲以安平為一鯤身開始到喜樹、二層行溪，七個鯤身就圍著台南市西南隅，隔著潟湖與台南遙遙對望著，儼然是台南的天然屏障，將以上詩文和乾隆輿圖（附圖 2-1）相互對照不難看出其間的氣勢與。物換星移如今台江潟湖已縮小成一個出

<sup>6</sup>姚瑩，《東槎紀略》，議建鹿耳門砲台，臺灣省文獻委員會。

<sup>7</sup>余文儀，《台灣縣志》，台江內海，臺灣省文獻委員會。

海口，七鯤身也被人工填補成為台南市內的浮陸地，台南的海運交通功能也就此走向黃昏了。而竹溪的水域也因台江的浮陸作用，溪水沖積的淤泥無法排出，不斷的淤積，而喪失其內陸水運交通的功能。

目前，竹溪上游已成為東區排水幹線，於健康路成功橋又接納另一支大排水溝併入竹溪，由於上游各地排入的皆為家庭污廢水，目前水質相當污濁。成功橋以下體育公園內之河道雖已整治，但堤岸及河床均以混凝土興築，堤岸陡峭缺乏親水空間，河床內並已滿佈污染雜草叢生。河岸右側原為魁斗山<sup>8</sup>，現已剷平高度闢為體育公園及台鹽總廠，此處我們再由台鹽總廠右側的台南高商校歌內容：五妃廟畔、魁斗山旁、繫維吾校、歷史悠長……，獲得援證。

河岸左側築有道路通往右岸體育公園內，路旁種植羊紫荊、並有人行步道供民眾散步、河岸右側為一小丘即為竹溪寺基地，沿溪有一便道通往竹溪寺，兩岸之間有鳳凰吊橋連通，現已封閉。

竹溪寺至金湯橋間，河床高低落差大，河床猶如深谷，目前並無道路可抵達。金湯橋以下流經第一公墓（南山公墓<sup>9</sup>），帶來更多的各式污泥，於安平工業區南側注入鯤身海由安平新港出台灣海峽；相對於此我們由文獻中的詩作看看古人是如何經營竹溪的空間美學。

竹溪雅集 霜天曉角 同人<sup>10</sup>

隨喜招隄，問城南竹溪；勝日賓朋滿座，浮綠蟻、聽黃鸝。

酒餘合有詩，壁間看舊題。日暮玉驄歸去，古松外，夕陽低<sup>9</sup>。

《台灣文獻》 竹溪寺 陳廷瑚 夏卿

山在數里近城南，聳翠曾巒古佛庵；路繞砂堤灣六六，煙開竹徑曲三三。

<sup>8</sup> 由本地耆老的口述歷史得知，民國 31 年（日昭和 17 年，1942）日本政府剷平魁斗山，擴建體育公園範圍，去填高牛稠子平原，使其與虎山農場地平線等高填造台南機場。

<sup>9</sup> 桶盤淺墳場民國以後縮小範圍的慣呼地名。

<sup>10</sup> 竹溪雅集，為許南英於平時授課童蒙之餘，又邀集與同里士人在竹溪寺鬥韻敲詩的活動，作者未署名是誰，有可能是當時與會人士的集體作品。

疏鐘破曉清生出，老樹橫空翠色參；滌盡塵氛頻習靜，法門宗旨證瞿曇。

《台灣詩抄》，竹溪寺修禊，卷十八，p354 胡南溟

竹溪修禊亦蘭亭，草地蕉天一望青；身世浮沈成海國，鉢衣今古鎮山靈。風篁茁綠搖千縱，雲水拖藍列四屏。晉代大文誰繼起？羲之去後有南溟！

竹溪流經台南府城的南郊，早年因為沿岸兩傍竹林遍生而得名，更因流經法華寺、竹溪寺兩大古剎；溪澗、名剎、吟詠，難怪市民們喜愛到此散步、遊憩、消愁，在許多老一輩市民的記憶中，他們在清澈的竹溪下摸蛤蜊、捕蝦、釣魚，享受微風搖曳、夕陽西沈的竹溪，他們跟古人一樣與竹溪有不可磨滅的情懷。

對當代老一輩的市民，對竹溪仍然留有許多共同的記憶；然而隨著都市的發展，當局者功利短視的觀點和規劃，不知珍惜都市河川的可貴，現今竹溪竟然淪為都市的後巷，城市的大排水溝，就擔心竹溪像德慶溪、福安坑溪般，終至填蓋成了暗渠，隨著時光消失於城市居民們的記憶中。因為竹溪是台南府城南郊腹地唯一的水系，隨著竹溪的淤塞，我們將在以下章，探究南郊竹溪沿岸空間的結構發展。

(附圖 2-1)：台南地形圖

資料來源：乾隆輿圖

從此張輿圖看來，乾隆期間竹溪流域已無兵力的部署，桶盤淺汛已經淪為鹽水埔汛的附屬汛站。除了台江的海漲暴作外，竹溪本身的沖刷淤積無法排導所造成的河床沈積，都是使竹溪喪失海防與水運功能的緣故。當然，或許此時水路的外敵對清政府不具有威脅性，也可能是原因之一。

## 第二節南郊墳場空間之傳說與共同記憶

## 壹. 竹溪沿岸風貌之傳說

傳說中在三百多年前，你可以從現在的台南市文化中心附近台糖蔗田，乘一艘小船，往北划到東門圓環，再繞到台南女中，然後再往南流經過法華寺前，這時你可以下船進來法華寺（原夢蝶園）內「南社」<sup>1</sup>的聚賢堂與群英會聚一堂，流觴寫意、吟詠歌賦、振筆提詩，喝個微醺陶陶然地，來到清乾隆 29 年台南府城知府蔣允焄，於在寺前開鑿的「南湖」<sup>2</sup>（在府城之南開鑿的人工湖故名之），登上堤畔邊的亭台樓閣吹吹風，聽聽南湖書院學子們朗朗讀書聲，恭逢佳節時還可以參加，蔣知府率領僚屬泛舟湖上，飲詠同樂，體驗蔣太守在端午節時，召來歌妓，身著薄裝，手持畫槳，在湖上競渡，官民同樂之風流韻事<sup>3</sup>。

此外，還可以再坐上你的小船划到竹溪寺，下船來燒香拜拜，為四周墓仔埔的孤魂野鬼祈禱，站立於竹溪寺半山腰之處，眺望遠處鹽埕的魚塭風光看夕陽落入鯤身海域、夜晚投宿竹溪寺聽泉陶陶然，偶來的詩興起，臨場壁上寫。明日天亮時，鐘聲和木魚聲伴隨清風飄，船隻繞過墓仔埔到南明時期，鄭成功的姬妾，曾、蔡二姬的墳上祭拜一番聊表心意後，轉個彎划入一個很大的瀉湖即台江內海。<sup>4</sup>以上這是老一輩的台南人傳頌竹溪風光明媚的傳說。

## 貳. 記憶五妃精神

永曆卅七年癸亥水師提督施琅征臺，鄭軍失利，鄭克塽乞降。堅貞愛國的寧靖王以為義不可辱，決定殉死，並將心意告知年紀尚輕的五妃，希望她們自求生

---

<sup>1</sup> 為明末時期舉人李茂春的別墅，夢蝶園內文藝活動的社團組織。

<sup>2</sup> 清台灣府太守，蔣允焄在竹溪低窪處開闢的人工湖泊，將於下章節詳論之。

<sup>3</sup> 太守蔣允焄，每於清明春祭之時和端午時節，都會在竹溪舉辦地方政府的公祭與賽船之活動。

<sup>4</sup> 以上資料採自 <http://content.edu.tw> 網頁，歷史古蹟法華寺介紹資料改寫，現今河道截彎取直由安平新港流出台灣海峽

<sup>5</sup> 即為魁斗山是鬼子山之雅稱。



計。自元配羅氏死後，便隨侍在側的五妃，聽了都含淚對泣，在表達了全節從死的決心以後，便從容自縊。寧靖王在料理後事，辭別故舊及鄭克塽後，也投繯而死，左右侍宦跟著從死在側。

當時島上居民感懷寧靖王一門忠烈，於是合葬袁氏等五人及侍宦於文廟前頭筆架三山之一的桂子山<sup>5</sup>，稱袁氏等五人為五妃，稱侍宦為義靈君，通稱為五妃娘。墓原為不封不樹的墓塋，台南聚落的居民感其忠烈，相約守護，故墓碑未立，而墓得以保全。乾隆十一年，巡台滿御史六十七及漢御史范咸，感五妃忠烈，不顧時忌，命海防同知方邦基修墳立墓碑，題『寧靖王從死五妃墓』，並在墓前建廟雕像祀之，義靈君亦建小廟祀之<sup>6</sup>。

#### 巡臺滿御史 六十七 五妃墓

東風駘蕩天氣清，載馳驄馬春巡行。刺桐花底蒜茶畔，森然古墓何崢嶸！  
路旁老人為余泣，當年一線存前明。天兵既克澎湖島，維時臺海五烈皆捐生，至今坏土都無恙，誰為守護勞山精。雲封馬鬣連衰草，四圍怪石爭縱橫。時聞鬼母悲啼苦，想見仙娥笑語聲。歲歲里民塞食節，椒漿頻奠陳香羹。滿目荒涼已感歎，更聽此語尤傷情。有明歲晚皆節義，樵夫漁父甘遭烹。島嶼最後昭英烈，頑簾孺立蠻婦貞。田橫從死五百皆戰亡，吁嗟！五妃巾幗真堪旌<sup>7</sup>！

這是滿人御史六十七，透露自己對五妃精神的敬佩，詩中寫出五妃廟春天地景意象，指出五妃廟在刺桐樹開遍白色簇簇的花朵之下，依偎在林投樹旁……既使路邊經過此道的老人家，都會為妳們的殉國精神掉下眼淚，……至今墳塚都無損毀，是誰在守護這座山頭呢？魁斗山四周怪石嶙峋，時時聽見鬼母悲啼聲……如今年年歲歲居民都在寒食節當日，頻頻筏船搖槳來此以香羹佳餚前來祭奠。想在以前五妃尚未被封誥之前，就有山中的樵夫，水上舟子的漁人甘冒生命危險，

<sup>6</sup> 五妃墓被清政府升格為五妃廟成為墓廟合一的歷史內容。

<sup>7</sup> 余文儀，《續修台灣縣志》，台灣文獻叢刊，大通書局。

偷偷前來祭祀……五妃是女子英雄的楷模。

由此可見五妃很早就被當地居民神格化了，執政者的封誥只是做順水人情罷了！因為，到五妃塚祭拜必得搖槳筏船才能到達，所以官方於清明節、端午節都選擇在南郊竹溪舉辦官方祭祀活動，並且是邀民同祭、同遊、同憩於竹溪流域沿岸空間。我們從上文中清楚地瞭解在寒食節，撐船到五妃廟祭拜的，從販夫走卒到達官貴人都有；五妃是在台居民共同弔念的先人；人人在此追憶五妃、傳頌五妃精神，人人也同時在形塑五妃的精神象徵。當然，每個人都是在紀念相同的五妃；但是每個人也都在建構自己心目中的五妃精神。且看下列詩作就可以理會這樣豐富的共同記憶象徵。

臺陽雜興三十首 馬清樞

滿樹花開三友白，孤墳草為五妃青；哀蟬似訴王孫恨，暮雨蕭蕭不忍聽<sup>8</sup>。

弔五妃墓 連橫

殘翠羽微，殯宮蕭索落花飛。生愁山鬼逢人笑，手撚薜蘿薦五妃<sup>9</sup>。

寒食過五妃墓 何借宜

寒煙衰草暗離披，隱隱高原見古碑。謾說從人皆妾婦，應誇死義是男兒。

投繯不解王孫恨，弈世猶聞鬼子悲。異域天荒開世運，五常還是五人持<sup>10</sup>。

五妃墓 唐景崧

<sup>8</sup>馬清樞，臺陽雜興三十首，《臺陽雜詠合刻》

<sup>9</sup>連橫，弔五妃墓，《劍花室詩集》

<sup>10</sup>何借宜，寒食過五妃墓，《使署閒情》

秀姑合伴王、袁死，兩婢荷、梅死更奇。海上鶻啼悲玉帶，塚中魚貫葬瓊枝。

法華寺畔尋詩碣，魁斗山前弔冷祠。竹瀟遙埋白骨，城南風雨走靈旗<sup>11</sup>。

#### 五妃墓 施士洁

城南遺塚傍芳祠，弔古淒涼范九池。魚貫宮中留玉帶，鳳陽海外失金枝。

千秋氣壓桃花廟，一代光爭桂子碑。五百田橫孤島在，不教巾幗愧鬚眉<sup>12</sup>。

#### 五妃墓 丘逢甲

玉帶歌殘弔古祠，五雲散後賸荒碑。地宜崖海全妃墓，人比湘江二女祠。

三尺土乖同穴望，百枝籤乞進香詩。淒涼魁斗山頭路，十首哀吟范九池<sup>13</sup>。

#### 五妃廟 章甫

真姬并命海之涯，化血啼鶻落日斜；奇節直符天地數，幽貞誰比帝王家！

要求同死冰添冷，肯使孤生玉點瑕！魂氣爭光魁斗上，空山馨薦不勝嗟

14！

#### 弔五妃墓 蔡說劍

殉夫、殉國兩堪傷，寒食東風總斷腸；海上祇今芳塚在，誰將絮酒酌殘香<sup>15</sup>！

以上詩作正是每個人再建構的五妃精神，也正是凝聚我們對五妃的共同情感的象徵。我們也因為這樣的共同情誼關係的存在，而相互投以彼此間「同一」的身份；更是移情對「魁斗山」產生歸屬感，然怪清政府選擇在竹溪流域內的，法

<sup>11</sup>唐景崧，五妃墓，《臺灣詩乘》

<sup>12</sup>施士洁，五妃墓，《臺灣詩乘》

<sup>13</sup>丘逢甲，五妃墓，《臺灣詩乘》

<sup>14</sup>章甫，五妃廟，《半崧集》

<sup>15</sup>蔡說劍，弔五妃墓，《臺灣詩鈔》

華寺舉辦官方祭祀儀典；無用吹灰之力即可號召在地居民的共襄盛舉。

## 貳. 日治時期南郊校園記憶

日據時代台南州立第二高女（今之中山國中）校園當時建校時，原地舊有的墳塚絕大多數是被就地掩埋的。所以就有台南市中山國中舊禮堂，必須蓋得像墳墓造型，象徵安葬無主孤魂的靈異傳奇，以及校區設在新南壇義塚故地的，台南師院校園夜半有幽魂嘆息的鬼故事，在校園裡、學生內在心理的恐懼，代代傳說敘述悠悠。

報導人，吳淑美老太太現年 81 歲，民國十一年新曆七月十五（大正十一年）出生在台南市，當時曾就讀台南第二高等女校（即今之中山國中）她說：

阮學校的菜園、運動埕以前攏是墓仔埔、全部攏是阮逐家開墾的、迄時陣日本和中國戰爭、七七事變的時、查某當做查埔的底用、到後壁墓仔埔去開墾、運動埕四百米嘛是阮逐家去掘的呢，當時佇卜（快要）畢業ㄟ人，抑是同款底做。當時佇墓仔埔掘到骨頭，逐家吱吱叫嘛是毋法度。日本人真有道德觀念他們(in1)那看見掘到骨頭，先生就講，買甕來裝裝疊疊咧。

阮逐家掘運動埕的時，一寡清朝時代的女婢讓（hong5）隨便亂埋（tai5），看了哇卜（beh8）驚死！先生講毋免驚，這叫「做仙」你們著用手拜拜就好，嘛要放入去甕仔裡。阮們有叫校工幫忙買骨頭甕仔，阮們挖出來的骨頭貯佇甕仔內，交與校工學校空出一間教室，存放著遐四五百個骨頭甕。運動埕是阮逐家做的，學校毋開花甲半角銀錢，就講是佇訓練阮逐家ㄟ精神。

學校舉辦『試膽會』暗時七點外，要我們佇學校的運動埕和(kah4)菜園裡做勞動，我不是講過運動埕有四百外隻骨頭甕仔，菜園仔閣卡濟。暗時有鬼仔火佇遐飛來飛去，但是逐大家照常嘛是要去勞動種菜，他們說現主時戰爭查某囡仔要培養勇敢的氣魄。逐家沒辦法嘛是要留著，從一年到四年ㄟ每一班的導師攏站ㄟ，全部都是藏(bi2)佇菜園裡；晚上七點外全校『暗唆唆(so1)』，叫恁(lin2)四百人去行腳步，從菜園到校門口，袂使讓(hong5)人溜出去。

先生攏藏(bi2)佇暗暗的所在，看汝有來無？有的導師站(khia7)佇定點先讓(hong5)一個走到無看影了後，才又閣放另外一個走；不與汝有作伴的機會，作伴就無叫作試膽阿！嚮時有的人是『醫生的查某囡』，驚甲哀哀叫，先生就罵講：『來這的人一律平等』，誰哀哀叫、強卜哭(hau2)先生就會大聲罵。閣一個一個放行，鬼火佇遐飛來飛去實在會抖(chuah4)！閣會驚！眼睛瞞瞞(kheh4)又怕跌倒；鬼火又這呢大、抑有火金姑，真正足恐怖ㄟ！

日本先生說：『遐是磷火不免驚，咱人死了後骨頭裡有磷質才會有鬼火』。不拘足可怕，有時鬼火好親像卜貼佇臉頂，繼又閣無去阿；彼(he1)火又閣飛墜邊仔去阿。大步走遇到頭前面迄個同學，先生就會大聲叫『迄個人！』只好站惦惦著等到頭前面迄個人毋看ㄚ才會當再繼續走；這就是試膽會。」也是歷來台南市中山國中傳唱不斷的「女子精神」。

(圖 2-2) 台南第二高等女菜園 校資料來源：台南文化基金會 台南老照片



由圖 1-2 的照片看來，菜園外就是一片荒蕪的小丘地形，也是南郊未開發的墳場地景。

### 參. 體育公園忠靈塔之傳說

現在體育公園內就有矗立著的忠靈塔，專門收瘞無主之骨骸尤以軍人為主。世居台南的市民在早些年前一入夜，就比較少往南門城外走動，尤其是體育公園附近的忠靈塔。傳說中這兒履有日本軍人在此操兵，夜半經常有「殺！」、「殺！」的聲音在此迴盪不已。常在這運動的蔡文賢老先生回憶的說：

日本時代昭和 16 年，迄冬（1941 年）大東亞戰爭剛開始，日本人開始對台人進行「皇民化」運動，發動台南市每人捐一日八時工，來參與公共建設，就叫做「勤勞奉仕」<sup>16</sup>運動。

忠靈塔的興建工程就是住在南區這附近居民去奉獻時工興造

---

<sup>16</sup> 要求各地居民編組「勞務奉公隊」，派往台灣各軍事工程據點，作無報酬之勞務，到了 1944 年成為強迫性質。

，常有增建直到民國 39 年始完工竣成，當時他只有十六歲左右還在就學中沒有被徵召，但那天其父親要上班無法請假，就由他代替父親上陣。因為迄時陣很多查匍郎攏去做軍伙，所以恁底做 8 時大部份是查某底做卡多，迄時忠靈塔攏是埋葬日本軍人 8 骨頭甕。

至於民國 67 年時蘇南成市長開發建設的崇孝塔，部分就葬瘞國民政府接續日本政府開發體育公園，而發現的無主之骨骸、部分是裝忠靈塔歸體育公園管理後淨空，遷移過來的日軍骨頭甕，餘有的塔位就收瘞容納台南市市民死後火化的遺骸，以替代日漸飽和的南山公墓，而華南塔就埋瘞因中華南路的闢建而清理的無主枯骨。所挖出的無主墳墓很多，乃清朝時代到民國時代攏有。

如今桶盤淺墳場也因歷盡各朝代的經營、開發，而成為一個聚集台南聚落居民，共同回憶、共同建構的歷史場所，在這場所有你、有我的生命記憶。尤其是在南區老一輩居民的心底裡，這兒是他們共同勞作的記憶。在二次世界大戰時這兒的一切基礎建設，都是台南地方居民們不分男女老少，一分力氣、一滴汗水開墾出來的。

尤其當時台南州已滿 16 歲的男丁，無論是募兵、徵兵，都曾經在大運動埕（今之體育公園），內的國民道場內接受成為軍人的基礎訓練。這兒是台南地方許多男性老人家，完成自己成年禮的「所在」之處。這樣共同的記憶、共同的情感，再次地凝聚我們與地方的感情，也形成我們對地方的認同與歸屬感。

### 第三節探索南郊竹溪沿岸墳場地景成因

本節嘗試從地理環境、經濟法律、政治社會、文化風俗，等面向來探討台南府城時代南郊竹溪沿岸成為墳場地景的因素。

#### 壹. 就地理環境而言

在清治時期，因為政府對台灣的心態是鄙夷，加上地理位置邊陲，在蘇同炳的《台灣史話》中，就詳細提過明朝末年的陳第，他隨同當時的福建遊擊將軍沈有容，從金門追剿侯寇，直到侯寇所盤據的巢穴臺灣，亦即是他所稱的「東番」；陳第寫過一篇《東番記》其中曾說：『異哉東番！從烈嶼諸澳乘北風航海，一晝夜至澎湖，又一晝夜至加老灣，近矣。迺有不日不月、不官不長、裸體結繩之民，不亦異乎？且其在海而不漁，……<sup>1</sup>』陳第筆下的東番即臺灣的先住民，即為由南島住民移居台灣的後裔，當時還停留在結繩記事，全無文字記載，以捕獵為生，且以女性為家庭之主的原始母系社會時代。而這一個原始社會，往西距離已有高度文明的明代中國，只不過祇有兩百公里的海程。

陳第所講的加老灣<sup>2</sup>，就是位於北隙尾的下端，此期臺江灣內有名之沙洲三座，一為臺灣(又名一鯤鯓，即現安平鎮)，二為北隙尾，三為加老灣，在北線尾與安平之間，即為著名之鹿耳門水道，今日已伸長為四草海岸詳見附圖一。由於一道海峽的阻隔，竟使臺地與中國的文明程度相差幾千年，怎不教乍見此種光景的陳第為之震驚呢？因為兩百公里的海程，不能稱為遙遠難及，早在秦漢時代中國人就由浙江的會稽航海到今日的日本，為秦始皇取不老仙藥了。中國的海運事業在明朝就發展得相當純熟了，由大陸福建或廣東沿海到台灣，順風航行渡過台

---

<sup>1</sup> 陳第，《東番記》，台灣文獻。

<sup>2</sup> 鹿耳門水道之腹地，為今之安南區四草一帶。



灣海峽，只需兩個晝夜左右就可以到達，除了陳第寫的「東番記」另外台灣舊志也記錄來台的路徑如下：

臺郡往來船隻，必以澎湖為關津。從西嶼頭入，或寄泊峙內，媽宮、或八罩、或鎮海嶼，然後渡東吉洋；凡四更，船至臺灣，入鹿耳門。行舟者皆以北極星為準；黑夜無星可憑，以指南車按定子午格向而行。倘或子午稍錯，南犯呂宋或暹羅、或交趾，北則飄蕩莫知所之。此入臺者平險遠近之海道也。至若臺灣郡治之海道，自鹿耳門北至雞籠，十九更；自鹿耳門南至沙馬磯頭十一更。苟遇颶風，北則墜於南風氣，一去不可復返；南則入於萬水朝東，皆極險。此又居臺者之不可不知也<sup>3</sup>（「舊志」）。

由此看來漢人很早就有可能與台灣進行貿易交換活動，而出入大陸台灣間，在明末清初之時大陸移民或是商人，其活動地點也以台南內陸及附近海域為主；而台灣地處歐亞陸棚板塊運動交接處，到目前為止「地殼運動」也還一直持續著，因此台灣的地震是自然條件上無可避免的天然災害。

再者看台灣的地形條件屬山高水陡的現象，河川上游流行於崇山峻嶺中，坡度急切無法保持均勻的流量，溪河都成急流，遇上每年固定的颱風季節，急風豪雨水位就猛漲，山洪下注河水氾濫沖毀良田、住屋、襲奪住民的生命財產，風災、水災、地震對台灣移民社會構成嚴重的生命威脅。

兩岸之間的往來無異就是把頭提在手上的冒死行動，商人在台灣客死異鄉那是普遍的現象，商人隻身在外如遇不測就只能靠，在地的政府或貿易對象及同鄉之人替他料理殯葬後事。因此，有很多的遺骸就是因遠隔重洋，聯繫不到故鄉的親人，噩耗無法傳到大陸內地家眷，再加上搬運遺體實有困難，所以大都是採就地掩埋。其情形可據乾隆 25 年余文儀《續修台灣府志》卷 2 規制(義塚)所引台

---

<sup>3</sup> 採自余文儀，《續修台灣府志》，附考，頁 49

灣知縣夏瑚文中見之。節文曰：

台灣古稱荒服，土著者少。重洋遠隔，音耗不聞，內地眷屬，搬運為難。乾隆二十四年，台灣知縣夏瑚，心甚憫之，設法捐貲，代運至廈，俾客亡親屬，各按氏籍，赴廈認識，一時傳為善政。其間留滯病故者，實繁有徒；悉寄南北二壇及城廂廟宇。在台既無眷屬管顧，……悉屬歷年停頓，搬運無期。若不籌議歸埋，必致拋殘海外，實堪憫側！所有查出姓名、籍貫未確，及無姓名、籍貫之棺柩共二百四十八具，似難遽運；俯容申請內地各府行縣出示曉諭：民間如有親屬在台歿故，未經開留姓名、籍貫者，限半年內逐一開明，並棺罐記認停寄處所，具呈籍縣移知過台，一體代運。統以一年為期，如過期尚無移知，則屬實在無主，毋庸運廈，就台地另擇義塚掩埋<sup>4</sup>。」

可見兩岸因重洋之隔，不僅搬運為難，有的人在台既無眷屬管顧，死後又缺乏識認的人，乾隆 24 年間台灣知縣夏瑚曾設法籌湊捐獻錢財，由官船太平號代為運到廈門讓死者家屬認親，……但太平船已停頓數年寄放的屍體搬運無期，累計未搬運的棺柩共清查出二百四十八具敬請各府出示通知各府、縣居民：如有親屬在台歿故，未經開留姓名、籍貫者，限半年內逐一開明，並棺罐記認停寄處所，具呈籍縣通知台府，台灣知府當全體一起代運到廈門。統以一年為期，如過期尚無遷移棺柩的打算，就在台灣一地選擇適當地點掩埋，因為由內地到廈門的交通和經費都是一筆龐大的開銷，有不少的喪親者無力負擔；因此，大都的棺柩不得已就被動地選擇，留在台灣官家荒埔之地埋葬了，實在是時勢使然。

更是因地理環境使得台南成為當時移民的第一選擇，造就大陸人口不斷的湧入台南，居住的人多相對地死亡人數也是高。

---

<sup>4</sup>台灣官設義塚的社會經濟、自然地理環境成因，道出台灣海峽中斷台灣先民死後落葉歸根的期望。

## 貳. 就氣候適應而言

此外，清初時台灣是處於未開發的處女地，衛生條件不好、氣候濕熱、傳染病不斷，如鼠疫、溫疫、瘧疾……，如 瘴癘毒 條又云：

「我文武官之在台者，大抵為瘴癘所染，重者一再病而死，輕者經五、六十回而不死。唯屢罹者，氣血枯喪，歸國而後尚不能脫者，往往有焉。此病之發，或每日、或隔日而患之，不違時間而來。先感惡寒，忽而戰慄眩暈，如以磐石壓頭腦。或苦吟發嘔語，似病風者<sup>5</sup>。」

上文所說之現象即瘧疾之症狀。再看下文諸舊記中，兵民因水土不服而病故之例，即知佐倉君的話語非過言。如康熙 17 年，水師提督施琅在 請剿討台灣疏 中即言：「原居台灣者(即內地移台之民)有三二萬人，此數年來，因不服當地的水土，致病故及傷亡者五六千。」<sup>6</sup> 另外藍鼎元《鹿洲初集》卷 7 阮驃騎傳 中，阮蔡文任北路參將，於康熙 52 年巡察北路時，部曲均流淚諫止曰：

半線以上，民少番多，大肚、牛罵、吞宵、竹塹諸處，山川奧鬱，水土苦惡；南崁、淡水，窮年陰霧，罕晴霽。硫黃所產毒氣薰蒸，鄭氏以投罪人。庚寅(康熙四十九年)，始設淡水防兵，及瓜，生還歲不能三之一。」阮氏不聽，決計前往，中途患瘴而返<sup>7</sup>。

---

<sup>5</sup> 見周元文，《重修台灣府志》卷 20 藝文，戴文鋒，民 79 年碩論，清代臺灣的社會救濟事業

<sup>6</sup> 同上

<sup>7</sup> 台灣地理因為處於濕熱的南方，加上原始森林佔約 70% 的土地面積，基本上只適合植物生長，故多瘴厲之氣不利人類生存。戴文鋒，民 79 年碩論，清代臺灣的社會救濟事業。

在鳳山采訪冊中之 敕建鳳山昭忠祠碑 提到，直至康熙末年，仍有知縣之官，即使是諸羅、鳳山縣治所在地，亦時有以毒惡瘴癘為由，而不願前往任地就任者，一直都留在台南郡一地內。

同治末年，曾抵後出視巡的王凱泰、吳贊誠二位巡府，為瘴所染，返閩地後未久即病故。甚至在「開山剿番」的光緒初，駐台官兵中因中瘴而身亡竟達二千人之多，……台灣水土之惡，誠可想見矣<sup>8</sup>！所以《台灣縣志》建置志 2 恤政 之言，……歷年久遠丘塚累塞，無復有閒曠之土……

由上文的記載看來，就很清楚地描寫著當時的情形，可以見得初期的大陸移民幾乎都是聚集在台南府城。因此，造就台南人口的急速膨脹、公共衛生條件不良，再加上移民對台灣的天候環境不適應，履履造成瘴癘的流行，形成居民集體死亡的情況。因此，竹溪沿岸墳場地景的產生早在清朝就已經是史無可考的狀態。

## 參. 就經濟法律而言

清政府初據台灣之時對台灣採取的是封鎖政策，嚴禁東南沿海居民前進台地發展，清領台灣最擔心這東南小島會變成盜賊聚居之所，因此對移民到台灣的人採取嚴厲的限制，台灣除了少數地區是明鄭時期跟隨鄭氏舉家移民來台，多聚集在台南府城內，清朝實施嚴厲的渡台政策：一.粵地人民不准度台。二.需有官方批准文件始可渡台三.禁止攜帶眷屬。清政府對民眾到台灣的囤墾，只准許單身漢春夏到台灣耕作半年秋穫後，人就隨著收成回故里來年再回台灣耕作，或者僅

---

<sup>8</sup> 盧德嘉，鳳山采訪冊， 敕建鳳山昭忠祠碑 ，台灣文獻第 七三種。

將台灣視為漁撈的碼頭、休息站，只准漁民和商人來台做短期逗留，而他們工作的休息處就叫「寮」，我們從《雍正珠批奏折選輯》中的 浙閩總督高其倬奏聞台灣人民搬眷情節摺 得知，雍正五年間的奏摺如：

查得台灣府所屬四縣中，台灣一縣，皆系老本住台之人，原有妻眷。其諸羅鳳山彰化三縣皆新住之人，全無妻子，此種之人，……且聚二三十人或三四十人，同搭屋寮共居一處。

再者，我們可由南部的許多地名如本淵寮、大寮、田寮、姑婆寮、三角寮...也可以得到印證。鑑於在台灣活動的民眾大多數對明鄭有著孺慕之情，清朝初期對台灣的開發一直是採取封鎖政策，頒佈禁令並立下罰則，從乾隆五年以後就切斷了大陸居民前來台灣的官方管道，由大陸渡海來台合法管道的船隻被取消，只剩下往返之間的貨運船隻，造成已死之遺骨困難運回故里的窘境。且看當時的禁令：

流寓皇民有祖父母、父母、子女以及子之妻與幼孫、幼女先在內地，有願往臺及欲來臺探望者，許其呈明給照渡海。乾隆五年停止。』...海洋禁止偷渡，如有客頭在沿海地方引誘包攬、索取偷渡人銀兩，用小船載出復上大船，將為首客頭比照大船僱與下海之人分取番貨例，發邊衛充軍。為從者減一等，杖一百、徒三年。澳甲、地保及船戶、舵工人等知而不舉者，亦照為從例，杖一百、徒三年，均不准折贖。其偷渡之人，照私渡關津律，杖八十，遞回原籍。乾隆元年，水師提督王郡奏准：偷渡船戶照為首客頭例，發邊衛充軍；所得贓銀，照追入官。該地方官疏縱偷渡人數至十名以上者，專管官罰俸一年、兵役各責二十；至疏縱偷渡人數至數十名者，專管官降一級、兵役各責三十。<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup>見余文儀，《續修台灣縣志》，附考，頁111，台灣文獻。

從上文看來清政府對偷渡者和共謀者，或者知情不報者的刑責都是不輕的，雖然清政府對台灣採取強烈的封鎖態度。但是台灣擁有廣大的荒地尚未被開墾，再加上優良的漁場，都是人口已呈飽滿狀態的金門、廣東、福建三處居民所豔羨的。尤其，是每年冬季的烏魚汛期吸引著福建、廣東的居民前來開發烏金，面對著擁有優良航海技術的沿海子民；乾隆政府所下的這道法律無異是，讓沿海的居民抱著壯士斷腕的心情，看到這兒就瞭解到當初移墾的先民是如何的辛酸。

自乾隆五年以後就有源源不絕的偷渡客存在，這樣的限制促使偷渡者鋌而走險，也造成台灣社會、經濟的動盪，及為數龐大的幽靈人口到處流竄，難免造成了客死他鄉、死無後人埋葬的慘狀，這也可能是造成本場域有著為數眾多的無名墳塚的緣由吧！

再看看下文廣東知府藍鼎元呈給巡使黃玉圃的台灣近詠十首中的一首所顯出公衙人的無奈與不忍之情，我們得以知道當時的移民潮是多麼洶湧，一波波地湧入台灣移墾，讓管事的官員捉到手軟，也看到了古時候的偷渡犯罪結構，與今日的狀況相差無幾，也讓後人瞭解當時台南府城的繁華，吸引著一批批的淘金客前來移墾。

纍纍何為者？西來偷渡人。銀鐮雜貫索，一隊一酸辛。嗟汝為饑驅，謂茲原隰畷。舟子任無咎，拮据買要津；寧知是偷渡，登岸禍及身？可恨在舟子，殞死不足云。汝道經鸞鳥，稽察司馬門。司馬有印照，一紙為良民。汝愚乃至斯，我欲淚沾巾。哀哉此厲禁，犯者仍頻頻。奸徒畏盤詰，持照竟莫嗔。茲法果息奸，雖冤亦宜勤。如其或未必，寧施法外仁<sup>10</sup>。

---

<sup>10</sup> 謝金鑾，《續修台灣縣志》，藍鼎元，台灣近詠。

## 肆. 就政治社會而言

因為台南府城是當時移民社會的第一站，也是清政府最先開發經營的首善之區，迫使台地政府視，能為已死之子民「安葬」為執政要務。當然墳塚的用地就一再地擴充，從清領台灣 212 年當中全台官、民共同設置了 224 處的墳塚，當中官辦的有 29 處在台南就有 6 處，而南郊就有 4 處再加上民間自行設置的 3 處也都在本場域內（詳如附錄一）。故桶盤淺墳地是台灣最早開發的公設墳場區域，所以本場域內的墳塚當然就有其歷史性的地位，也最能展現台灣歷來各朝代居民，對於死亡文化的演繹、詮釋與當政者對台灣社群社會福利施政情形。

義塚，埋葬一些沒有子孫為其照料死後歸宿的痛苦亡魂，義塚有時是個別埋瘞，也有集體共塋，有些是官家為其籌資興建，也有的是民間團體出資共同建造的，形成緣由因時空環境的不同，而有不同的發展和故事。續修台灣縣志一書，有蔣元樞為南北壇義塚建設寫下，〈建設義塚殯舍碑記〉<sup>11</sup>一文為紀念；記錄當時的建設緣由及歷經過程。

這其中就明白的紀錄當時的運作與策略，也是順民意建造寄櫬之房舍，還招募僧人為其看守登錄姓名、籍貫及寄櫬之年月，以備稽查。明定只能寄櫬三個月如果超過時間而不選擇，運回故里或就地掩埋則將以予懲罰；而其中有要歸故土者，就聽任自運；對於無力搭運，就為之定以舖房，配官船運之；再不就幫助他營葬在官家的義塚內，以及如何讓這樣的義塚可以有「田息」自給自足，或甚可以對年久失修的塋塚隨時給以培土緝補。

---

<sup>11</sup> 蔣元樞，《續修台灣縣志》，建設義塚殯舍碑記，頁 512。

我們清楚的看到為政者，不只要生活在這塊土地的臣民謀求衣食的溫飽，尚且要照顧到已死居民最後依歸的去處，讓民眾們感受到還是可以安然地生活在死後的世界享有回報和福蔭。所以清政府歷來都將義塚和其他的社會救濟視為，國家的社會福利政策。

鑑於民間殯葬習俗，大都將先人的屍骨葬於生活聚落外的荒郊處，而本場域從何時開始就成為墳場之切確時間已不可考，如在康熙 33 年「義塚，在台灣縣寧南坊之南俗名鬼子山設置時間不明……」<sup>12</sup>。南明靖王殉死的五個姬妾與侍女、護衛及鄭成功的後裔、姬妾、南明的遺孤與文人雅士，也都因主動或是被動地選擇這兒為最後的歸宿，所以依理推斷應早於 33 年，故本場域也是台灣第一個官設的義塚處，無怪乎到了康熙 59 年，……「歷年久遠丘塚累塞，無復有閒曠之土，貧而無力者已無安厝之地」。<sup>13</sup>

## 伍. 就文化風俗而言

我們可由二章第一節竹溪沿岸之自然地理特徵，與田調考察記錄所述內容，本場域北方玄武以鷲嶺南坡高地（孔廟、建興國中附近）、山子尾東端（延平郡王祠）、魁斗山（五妃丘、臺鹽總廠、桂子山）為靠、東方青龍以竹溪流水蜿蜒由台糖農場高地（近文化中心處）於法華寺前南走進入本場域內，曲流穿越南山統盤淺南端外垣，西注入鹽埕窪地新昌里水蛙潭<sup>14</sup> 出台江內海。

<sup>12</sup> 高拱乾，《台灣府志》，台灣文獻。

<sup>13</sup> 高拱乾，《台灣府志》建置志 2 恤政，高拱乾曾欲考察大南門外的墳場地景形成年代，但因鬼子山層層疊疊的墳塋，前人又無留下記錄，故無法得知鬼子山的設置時期。

<sup>14</sup> 竹溪最後的一段，在鹽埕社外新昌里形成水潭曰水蛙潭，於桶盤淺南端處，為鹽埕社人的公共墳場用地，夢蝶園主人李茂春也是葬在這兒，後因屢屢被賊人盜墓才由其孫子輩為其遷葬於法華寺內。

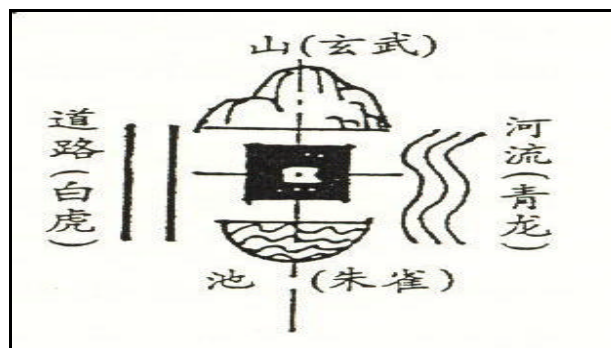


現今竹溪因出水口淤積與鹿耳門的陸埔作用現象<sup>15</sup>一樣，海岸線外移；鹽埕地區窪地魚塢及曝鹽的曬場地平線提高，已外移至金華路、鹽埕路，今竹溪截彎取直過安工二橋由安平新港出台灣海峽，台南的海運港口又外移至安平新港，都市範圍再次擴大，西面白虎成為鹽埕埔窪地、南面與地勢低陷平坦的的鞍仔庄草埔相接。由此地形位置的詮釋，得知南郊竹溪沿岸空間的山勢水文自然地景十分是符合著「好風水」的理想條件，難怪先民們將之擇為適合居住的風水吉穴。

蔣元樞在〈建設義塚殯舍碑記〉一文中談到，這些無法埋葬的遺骸，除了在地貧困之居民無力下葬外，還有的就是要等待回歸故鄉安葬。其他的大概是閩南居民迷信風水地靈傳說影響，希望藉由已故先人葬吉穴得「好風水」福蔭子孫代代興旺，所以人人都希望替自己的長輩尋得一吉葬之地，好澤蔭後代子孫，故有先人死亡多年未獲吉穴而寄柩於寺廟或郊野的壇場中。

所謂風水之義即是考察山川地理環境、地質水文景觀，以作為建築營造城廓、屋舍、陵墓等依據，就是地理景觀具有含風納水的自然地景、有風、有山、有水之地就是能藏納「生氣」的吉地，自古以來就是一門專精的學術，《陽宅十書》宅外形第一云：「凡宅左有流水謂之青龍；右有長道謂之白虎；前有污池謂之朱雀；後有丘陵謂之玄武；為最貴地。」如下圖所示：(附圖 2-3)

附圖 2-3：



<sup>15</sup> 台江內海陸埔作用，因清道光十及二十二年兩次的海漲暴作，台江湧為沙洲的陸埔作用，鹿耳門失去港口功能，台灣海上運輸作業外移到安平港。姚瑩，《東槎紀略》，議建鹿耳門砲台，臺灣省文獻委員會。

在台灣尤其更為堅信不移，這個情形即使到科學昌明的廿一世紀，每逢總統大選，參選人祖墳的風水地理總會被拿出來做文章，談談其先人的墓相如何又如何的。

當時台灣又位於交通不便的東南孤島，又是南明鄭成功的根據地，清政府更是忌諱兩岸的交匯，也間接的影響客死他鄉無法回故里安葬的遊魂，造成台灣當局，對愈積愈多的待運回大陸的柩櫬、或是無力運回的棺木，不得不加以安置。在本場域的墳瘞之地計有，官設、民置、二種類型，但基本上從古自今這二種類型義塚都只是提供墳地供喪家埋葬亡者而已，並無其它大型、普遍管理的業務；直至乾隆四十二年蔣元樞當台灣知府任內，在城的南、北郊處，擴增新設南、北兩處義塚及壇場，其設備與規模，我們由蔣元樞所修的《重修台郡各建築圖說》，見附圖 2-4 中清楚地可以看到設有化骨塔、殮殯及寄襯的樓舍還委任鄰近的寺宇法華寺經營管理，詳細內容於下一節詳述。

## 第四節南郊地方之義塚行為與組織

義塚，本是為無後代子孫的亡魂，替代性地為其建造掩埋屍骨的墳塚，是人類對同類的一種兼愛、博愛的天性，是不忍他人祖先（亡魂）受苦，而代為埋葬屍骨，進而替代祭祀的「義行」；義塚展現人類社會善的義行組織，代為安頓孤苦的靈魂；進而轉化為是一種善心，為一種不忍人受苦之心。

### 壹. 南郊地方民間之義塚行為

#### 一. 清朝時代義塚行為

台灣初期福建、廣東的移民，一般是不帶家眷的，輾轉奔波各地舉目無親貧病交迫，死後無人照料也是民之常情。尤其，清初之時台灣民變與漳泉械鬥不斷，日據台灣時本地民眾也因民族意識的尊嚴，許許多多的抗日事件，不斷的發生，即使台灣光復之初省籍觀念，糾葛著本地居民與新政府的情結，在在都造成居民集體嚴重的死傷。

當時的官吏或以公費處置這樣的枯骨，運籍歸葬，或者是鼓勵在台的商人、團體，組織善會釀集資金，就地荒埔埋葬之，所以在台灣的山巔、水埕、荒埔，每每都看得到由不具名的善心人士所立的無主墳墓<sup>1</sup>，不論是個別的或是集體的義塚從明末到日據時代，台灣因為歷史背景的特殊，居民們一直都有為無名枯骨義葬、立義塚這樣習俗。

據康熙三十三年台灣府治高拱乾修的府志記錄清朝義塚的制度，……略見大清會典，曰：「直省地方，如有無主暴露枯骨，各該地方官，建置義塚，立法收瘞；仍咨報部。如有好義之人，收瘞貧屍，及塚埋枯骨數多者，有司勘實，給匾旌獎。」又乾隆六年，議准設義塚文曰：「五城地方，係人民輻輳之區，人稠地狹；若不設立義塚，則無主枯骸，必致終年暴露，嗣後各撥地畝，作為義塚令其收瘞。」

2

而本省之亟於義塚之政，早始於康熙之初，康熙三十一年分巡臺廈道高拱乾勸埋枯骨示曰：

「照得見骨則瘞，遂號仁人；捨地而埋，爰稱義塚；誠以惻怛之心，恒古今而如一者也。臺灣地經初闢，田盡荒蕪，一紙執照，便可耕耘；既非祖父之遺，復無交易之價。開墾止於一方，而霸佔遂及乎四至，動連阡陌，希遂方圓。已完課額者，雖日急公；尚屬拋荒者，難免壟斷。致窮民欲博一坯之土，而豪強視為世守之業；非管事之勒索，即佃丁之索價。同地為官，均可蒙庥；爾既可以營生，

---

<sup>1</sup> 沒有後代子孫祭祀香火無法成為祖先的孤魂野鬼。

<sup>2</sup> 高府志，台灣文獻叢刊，大通書局。

被獨不可以送死？揆之情理，豈得其平？除行府、縣知照外；合就出示曉諭。為此示仰臺屬軍民人等知悉：嗣後凡有未墾荒埔，果係官地，聽民營葬；若係批照在民，未經開闢者，亦准附近人民營葬，不許阻撓！如有管事、佃丁、藉端勒索，許赴該縣控告，以憑究治。」<sup>3</sup>

我們由上文很清楚的看出清朝政府從國家到地方的社會福利政策，經營義塚、收瘞無主裸露的枯骨，是地方官吏的重要社會福利措施；尤其台灣早期屬移民社會一波波的移民從對岸而至，基於海禁的關係或者是台海間的風險，大都未敢全家或多數人結伴渡海，而是採先單獨的一人來打天下，等事業稍有成就再接濟家人前來團聚；況且當初甘冒喪命之險渡海而來的先民，大都是貧戶的子女在家鄉無法滿足其創業企圖心或生活需求的青年人，他們離鄉背井放手一搏帶著全家人的希望與祝福，前來台灣開墾荒地隻身來台，面對險惡的環境常常是客死異鄉，陳屍鄉野無人治喪的情形。

當時台灣的地方政府對暴露的先人遺骨，除了少部分得以運籍歸葬<sup>4</sup>之外，大都官方撥地設墳場、鼓勵採就地埋葬；我們可以看到清政府對於民間義塚的行為和組織，是給予極大的獎勵和優惠，首先清政府先鬆動居民對私有墾地的貪戀心結，再曉以大義股感人的同情悲憫之心，使人人對義葬、義塚的事情熱心相助，對於施於義葬的人以予「仁人」的尊稱；而捐地埋瘞枯骨、腐屍的地方就升格為「嘉邑」<sup>5</sup>、「好地方」的讚許即是「義塚」替代他人行孝、行葬的墳塚；對於阻擾民間團體營葬的管事、佃丁更是祭出官辦嚴懲的手段。利誘、威脅相繼，恩威并施的配套措施，形成當時居民踴躍組織善會，捐錢、捨地、出力，協辦政府的

---

<sup>3</sup> 同上

<sup>4</sup> 當時台灣尚未實施海禁，以合法的管道申請來台，官方留有原大陸籍貫可以為其運屍骨回鄉，完成其落葉歸根的心願。但也有因經濟原因寄棺台地沒有運回原籍的遺骸，到了乾隆五年台地實行禁運後，有更多寄櫓於寺的遺骨無法回鄉。

<sup>5</sup> 由官方或私人無條件提供場所，代為埋葬無子嗣的枯骨、屍首之處；被讚許而成為，被施「好的、善的」行為之處（墳墓）。

各項社會福利事業，尤其是對義塚的推行更為鼓舞，一方面也以此革除，居民們為求得好風水，人死後十多年尚不得安葬，寄樁於寺的惡習。

余文儀在續修台灣縣志也記錄了，整個台南地區的墳塚範圍與設置數量：

臺灣縣義塚：一在寧南坊魁斗山（俗呼鬼子山）；歷年久遠，邱塚壘塞。  
一在新昌里；康熙五十九年，監生陳仕俊買置園地數甲，與鬼子山毗連。  
一在水蛙潭；計園地八分，內葬無主棺骸二百八十具。……鳳山縣義塚：  
一在臺灣縣魁斗山後；久經壘塞。一在縣治西門外蛇頭埔；雍正十二年，  
知縣錢洙置<sup>6</sup>

由以上資料我們可以釐清當時除在城北的，北壇義塚和兵丁塚（今正覺寺）、海會寺（今開元寺）及縣治西門外蛇頭埔外，其餘均綿延寧南坊外大南門口魁斗山、鬼子山（桂子山）及周邊外圍的新昌里、仁和里、約是今天文化中心處（小南門外）以南，往中華南路過大同路沿著竹溪流域兩岸到法華寺、竹溪寺、南山桶盤淺公墓、過鹽埕區出台江，幾乎是涵蓋了台南市的東南區、南區範圍，詳見附錄一所示內容。

難怪同治年間英人畢麒麟，觀察台南府城的都市景觀，對當時的城市設施竟然與光緒初年法人華特，兩人皆持一樣的看法：

1. 空曠地像公園，大都是沒有建築的空地 2. 廟宇前的廣場有美麗又古老的大樹 3. 西郊外有公共市場港地及渡口、機關用地官署、學校用地、書院、學堂 4. 北郊及城內東北方屬軍事用地和空地 5. 南郊為墓地。<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> 余文儀，《續修台灣縣志》，台灣文獻。

<sup>7</sup> 范勝雄，《府城叢談》，府城文獻研究 3，頁 54。

我們可以從南郊目前尚存可辨晰的古墓，「曾振暘墓」立於崇禎十五年( 1642 年是本省現存年代最早的漢人墓塚 )以及朱術桂五個自縊殉國的妃子，她們的衣冠塚也被聚落居民從俗地安葬於此地，鄭成功的兩位姬妾及兩位兒子埋葬在南郊，及很多可辨識或無法辨識年代的古墳建物，看來南郊一直都是漢族社群最為鍾愛的歸瘞處所，同時也將根固於漢人社會中的，陰宅地理風水文化傳入台地。

本場域從何時開始就成為墳場之切確時間已不可考，南明靖王殉死的五個姬妾與侍女、護衛及鄭成功的後裔、姬妾、南明的遺孤與文人雅士，也都因主動或是被動地選擇這兒為最後的歸宿，所以依理推斷應早於清康熙 33 年，故本場域也是台灣第一個官設的義塚處。

南郊這個區域一直被民間，作為漢人民間聚落的墳場空間使用，直到南明鄭成功入主、清領台灣、.....國家集體的資源才開始匯入本場所，使得本場所變成為軍事、內陸河道運輸重地、墳場悼念空間，以致於到後來的文教、休閒、觀光、住宅區；因此，形成南郊竹溪沿岸空間發展的異趣。在這兒我們看到了民間文化力量和國家集體意識力量在空間上呈顯的權力彰顯。

以下是蔣元樞在乾隆 41 43 年在台任職期間，因太多寄櫬於寺的情形，而呼籲在地的民眾踴躍捐輸，為這些因貧、因流離、因習俗，而未葬瘞的枯骨找尋土地的過程說明。

自昔王政之大端，必有仁意以行之，而後治化之所被，乃足以旁流而深浹。是故生則為之謀其衣食之源，死則為之安其體魄之所。所謂便民養生喪死無憾者，此也。守令者，所以宣上德意，布其仁政，使之無遠弗屆，無幽弗周者也。而大端所舉，要不獨課之樹畜耕鑿，導其所利已也；則固有籌乎其所安者。.....考「月令」，孟春之月，有掩骼埋胔之文。現遵功令，列義塚于郵政。恩詔所頒，尤加意於增設義塚。凡司土者，宜如何殫精瘁力於此而後可。矧此邦孤懸海，人

之來客者，其生也為羈影，其死也為游魂，已屬傷心之故矣。乃一坯之未就，致長夜其何棲！毋亦仁人所惻然乎？余汲汲謀此者，亦唯是推行仁政，求其所安已耳。後之仁人，希共鑒焉。<sup>8</sup>

自乾隆五年台地實行的禁運令以後，禁令時鬆時緊，造成遺骨未埋瘞的狀況委實相當窘迫。在蔣元樞當知府時代更是倡議地方仕紳、商人出錢參與義塚建設為貧困民眾修建塋塚，向民間購地增設義塚墳地範圍，供貧戶人口安葬，並將響應捐輸的善行義德之人，勒刻名字於石碑以銘誌其嘉行，又將台灣仕紳這種善德義行，上表於清皇朝，蔣元樞視這樣的社會行善活動為社會福利政策，以各種鼓勵來擴大民間力量，參與義塚擴建範圍和提昇安頓亡靈、勸慰喪家的服務品質，更是擴大了南郊的墳場地景規模，而清政府也一直循著大陸內地的模式推行義塚埋瘞的恤政精神，官方每年除了春、秋二祭之外，另加上七月的中元大型祭祀埋葬於此無主的孤靈遊魂；更是倡領民間各組織團體投入普渡的義行，來安頓客死他鄉的移民遊魂。

蔣元樞在其建築圖說上還清楚的說明，南壇建築的地理位置、範圍大小、建築內容、建物數量。……俱為寄櫬之所。南壇在郡治之南郊上年欽奉恩詔：「地方官加意增設義塚」；聖訓諄切，尤宜遵辦，以廣皇仁。於是相度南門外竹溪寺後，有園地一片，計八甲有奇--按地計百餘畝。又有竹圍一所，亦頗寬曠：均屬民業，立券買之。以園地為義塚，葬旅殯之無歸暨家貧不能營葬者。又於竹圍內另建寄櫬之舍共二進，兩廂各六間---木料堅固，屋宇寬深.....又於竹圍內，另建寄櫬之舍，募僧守之，並籍記其姓名鄉貫及寄櫬之年月，以備稽查。其有欲歸故土者，或聽其自運；抑或實因無力搭運，則為之定以舖房，配船運之。至寄停之柩實有姓名可稽、親屬現在者，

---

<sup>8</sup> 蔣元樞，《續修台灣縣志》，建設義塚殯舍碑記，頁512。

計其月日，已在一年外者，程以三月之限，有力者趣其營葬，無力者就官園之。如逾期有罰。若其已葬塚墓，年久頽圯者，更隨時培補之。他如已故戍兵，別置北郊曠地掩埋焉。凡此置買園地，則有契價之費；埋填棺塚，則有傭工買灰陌孟飯之費；停頓禪榻，則有建構殯舍餼僧齋奠之費；運骸歸葬，則有配船給資之費；以及收殘骸壘化，台廩司肯募巡丁，莫不各有經理給賞之費。是諸費由余首倡，捐俸生息，并勸樂施者襄其事。凡有捐輸，另題名書數，勒石以紀之。而昕夕董工，終是役者，則唯鄭君其暇。仍爐次應行事宜，立為規條，存諸檔案，以垂永久。<sup>9</sup>

蔣元樞於上文指出，在竹溪寺後方之地按地計百餘畝，約為法華寺南湖前方與竹溪寺後方之間的民有地，蔣元樞將此地買下作為官方義塚用地。葬瘞當地貧苦無法自行辦理喪儀的人家，或流離失所的外來客的遺骸。

南壇除了進行春、秋祭祀外加中元普渡，此外還經營運柩、寄殯、寄棺、埋瘞、孟飯、紙錢、齋奠...等，管理事務。從建築圖說及建築圖說的碑文看來當時的設備、規劃管理已經與今日的殯葬管理所毫不遜色，尤其是北壇義塚蔣元樞還將之分為兵丁塚和民間義塚，在日治時期北壇也一直都是日人文官武將等官員的葬瘞處，台灣到近二十多年，方有零星的官設及民營的殯葬服務業務出現，其規模與經營也與南、北壇無所差異。

蔣元樞也智慧的帶出以民間的力量，協助官方投入地方建設的濫觴、並給出錢出力者極力的光榮和表揚如下：

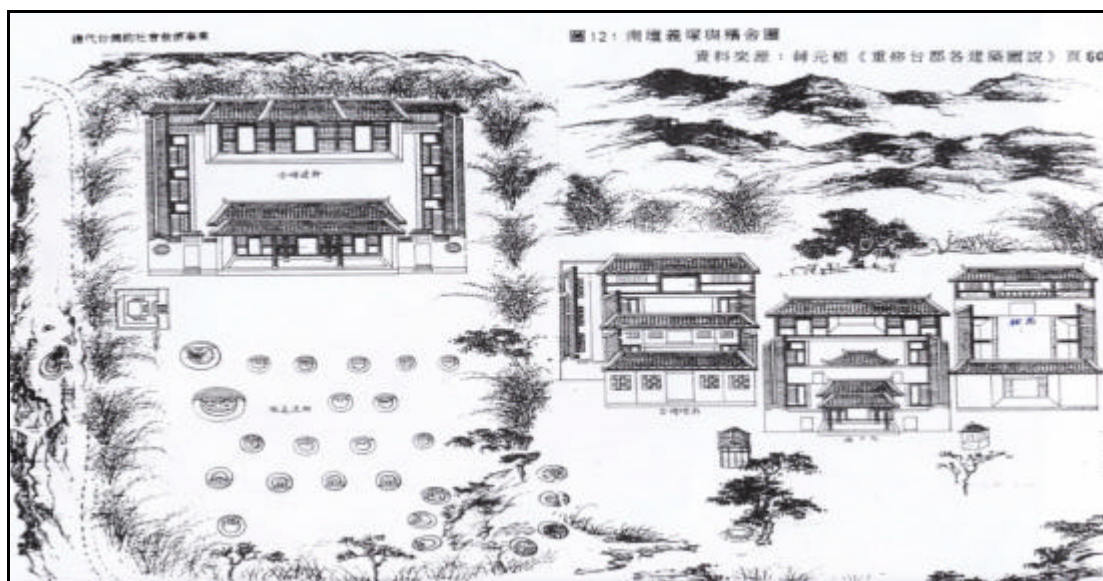
凡有捐輸，勒名於石，以誌好善。其應行事宜，立為條規，詳存檔案；並通稟大憲批示存案，以垂永久。元樞之舉是役也，殫精瘁力，蓋以欽遵聖詔，仰播恩澤於斯民耳。<sup>10</sup>

<sup>9</sup> 蔣元樞，《建築圖說》，南北壇義塚殯舍碑記，台灣文獻叢書，建築內容說明與義塚精神的宣揚。

<sup>10</sup> 蔣元樞，《重修台灣各建築圖說》，南北壇義塚殯舍碑記 內容頁 69-70。



(附圖 2-4)：南壇義塚建築圖說 資料來源：重修台灣各建築圖說，蔣元樞著(p70)



乾隆 42 年間台灣知府蔣元樞，緊鄰於法華寺設置了「新南壇義塚殯舍」，為法華寺更添一分官方為民服務的色彩，我們也因這些資料的呈現，或許可以推敲出當時竹溪也許負有，將寄棺於舊南壇義塚先民的遺骸，運到瀨口汛的任務，再與當時官方設置運樞的太平船<sup>11</sup>接駁。

我們在南北壇義塚殯舍碑記文獻中看到，蔣元樞當知府時代更是倡議地方仕紳、商人出錢組織團體，參與義塚建設為貧困民眾修建塋塚，向民間購地增設義塚墳地範圍，供貧戶人家安葬，並將響應捐輸的善行義德之人，勒刻名字於石碑以銘誌其嘉行，又將台灣仕紳這種善德義行上表於清皇朝，讓位處蠻荒的台灣百姓更熱衷於種種社會福利的參加與組織，所以在清領時期台灣的社會跟大陸內地一樣，有著各式各樣的民間結社與善會尤其是民間的義葬、義塚行為。

我們由清政府歷任的首長對法華寺的經營與修緝，不難發現南壇是由法華寺

<sup>11</sup>乾隆二十七年，臺灣縣夏瑚詳設太平船，專運流寓兵民棺骸，於海墘寺內設棺廠收貯。由廈防同知移知原籍廳、縣招各親屬認領，以一年為限；逾限，即就廈地埋葬。運載船戶，一年正、五月兩次免配兵穀。其經費，臺灣一廳、四縣，每歲各捐銀十兩。三十七年，增捐各十五兩，共七十五兩，存臺灣縣庫；給寺僧香燈祀孤銀二十四兩，餘為埋葬之用，詳見本論文頁 24。

負責經營管理；此外，再由南壇義塚建築圖說中，大士殿旁的建物就標示著「南社」的位置亦可為佐證，因為當時「南社」即為法華寺內十分活躍的社團活動。是當時文人匯集觴飲之處，人們在此遊景寫賦為法華寺添寫豐厚的文人氣息。

然因為居民受儒家傳統思想的影響頗深，視人死一定要入土為安，方符合「禮」的規範，關於這一點中研院梁其姿教授在《施善與教化：明清的慈善組織》一書，中有詳盡的探討（梁其姿，1997，245-253），梁其姿教授考察當時的善會，以施棺善會<sup>12</sup>的數目較多，而且初出現的時代也較早。由於施棺濟貧是人最基本的一種積善行為，歷史上施棺濟貧的善者很早就出現。明末善會以施棺為主要善舉之一。當時以施棺為主的善會通常向會員收集會錢，當時葬會主要是一個自助式的組織，以40人為一會，每會出錢若干。集四十人之會費，置棺以備貧窮喪家申請；這些善會草創時多在寺觀裏，利用寺觀的閒置空間放置棺木。而這些善會又兼具掩埋助葬的功能。

梁其姿教授從時序上來探討，清朝時期的施棺助葬會發展明顯地，呼應著清節堂、惜字會等的發展。在意識形態上，我們也可看到這些善堂的相同之處：他們許多反映了儒生階層的價值觀。他從方志的資料中看到，當時的施棺助葬會並非單純地濟貧，更重要的是要推廣「正確」的葬親理制方式。這種關懷並非始於清朝中後期，早在晚明清初之際，許多重要的儒學思想家，都強調了正當葬禮的重要性，並排斥摻有「異端」因素的通俗葬禮。他們不但用文字鼓吹正確的葬法，並身體力行，組織「葬會」來推行這個觀念。助葬會擬定施葬細則，幫助無力參會的貧戶葬親；這些清中後期的助葬會比前期的助葬會更為複雜，除了互助之外，施善的活動較為明顯，但是無論是純粹的互助葬會，或兼辦的助葬會，兩者的目的即：宣揚儒家正統的葬法，對抗火葬的民風。

---

<sup>12</sup> 漢人庶民社會由居民自由集結的行善團體，其組織目的為幫助自己或他人解決，臨時或預期中資金不足的困境，後來演化為庶民社會間的行善團體，甚至於成為今日保險制度的始祖。

互助式的葬會及助葬善會均以維護正統、宣揚儒家的「孝道」、禁止「不合禮」的葬俗為主要任務；所謂「不合禮」的習俗之一就是停葬；但儒家正規的作法，就算位高如天子，死後七個月內一定要下葬，一般人的代葬時間更短，否則就是不合理、不孝。除了停葬之外，助葬善會也致力對抗火葬的習俗。對於火葬，正統的儒者自宋以來就一向不遺餘力的口誅筆伐，認為焚燒親人之遺體是極殘忍的作法不合禮法。

明清兩代不斷的禁令，以及施棺助葬的善會在乾嘉以來的普遍成立說明了：善會的目的明顯地是為了協助政府推動教化政策；光緒時代由仕紳撰寫、善會刊行的「禁火葬」善書，表明已禁火葬為「勵孝思」，以輔助朝廷「教孝為先」的政策。教化顯然比濟貧更為重要。梁其姿教授提出教化的動機，亦可從葬社所宣揚的標準葬法看出，葬社所推廣的主要是所謂朱熹「白雲葬法」，即是用灰混以砂泥鋪於棺之四周，以確保安葬穩妥。推廣所謂的朱熹葬法反應了回歸宋代理學傳統，及恢復宋儒禮法的努力，助葬善會再清朝中後期的努力可以說是這種趨勢在民間體現的例子之一。

除白雲葬法之外，一些施棺助葬會也致力於重新掩埋露出地面的枯骨、以及收殮路旁屍骨，在這方面，我們也可以清楚地看到善會對與一些儒家價值的執著：人獸不合葬，男女義塚分開葬，為了不侮辱屍骨，放骨入罈的方式也有準確的規定。換言之這些善會的首要任務是防止人以貧窮為由，實行草率的、不合理的掩埋。

而所謂合乎禮法的標準，自乾嘉以來主要是依時人心目中的宋儒禮法為依歸。施棺掩埋會宣揚正確的埋葬禮法，體現孝道，就如同惜字會傳播「字」的神聖性以及清節堂宣揚年輕寡婦「守節」的重要性一樣，其三者在意識形態上的關係是非常密切的，其實說施棺助葬會宣揚正統文化、價值觀，而不是單純地改善貧人的生活問題，倒不如說善人利用濟貧來進行教化社會。所以土葬一直都是台灣居民安置祖先遺體，最優先的想法，台南在清朝時期以「三老爺宮」做的施棺

助葬善會，為最大的組織。

## 二.日治時代的義塚行為

日治時代台灣民間社團也一直持續各式各樣「義」的行為，其中義塚行為就其重要的項目之一，如當時就有「集義株式會社」，在營利事業之餘從事各式的社會福利工作，義塚就是他們的重點項目，像目前的台南市忠烈祠用地就是徵收，當時集義株式會社及竹溪寺提供出來做義塚的地目（附錄二、三、四）。從清治台灣以來三百多年本場所一直都是，台南漢族居民安頓生死的場域。

日治時期循著清朝的規劃發展，將全台行政中心由台南府城北遷至台北府城發展。但日本政府都市計劃，也隨著民俗風氣的習慣，將整個市區南郊之處規劃為墳墓區，涵蓋了整個桶盤淺區域面積十分地廣大，只是將南門城外的墳區整頓出來作為公共設施用地，如將法華寺旁蔣元樞時代所建的新南壇義塚殯舍闢為台南師院和舊南壇用地廢除掉，蓋了火葬場、殯儀館增設日本人的專用墳場。尤其是日治時期大運動場的施工，釀成居民集體「我群意識」的凝聚，抗議日本州廳政府廢除桶盤淺墳場的事件<sup>13</sup>。

### 貳. 南郊地方民間之義塚組織

筆者田野的報導人李先生約 70 歲上下，是一位常在法華寺拜佛修行的信徒，他回憶兒時，其父親與爺爺一直都是參與法華寺僧侶所領導的一些善會<sup>14</sup>。尤其，像往生助念、義葬、義塚活動都是他兒時常聽到的記憶，以前出了大南門到桂子山（志開國小六信、建業高中處）一大片都是荒埔、墓仔埔；他說：

---

<sup>13</sup> 即台南市反對廢除桶盤淺墓地興建大運動場，造成當時整個台南居民集體意識的大凝聚。

<sup>14</sup> 此處所指的會是由僧人領導信徒從事各種慈善工作的民間組織。

「像台南的名人辛西淮、辛文炳父子就是就是法華寺護法會的領導人之一；另外也是有日本籍的民間人士參與，所以法華寺內有許多的建物銘刻著日本人的名字，因為法華寺當時的主持是臨濟宗在台聞名的法師，很得人望地。」

李先生說：他小時候看到的葬儀比現在都來得繁複多了，而且除了看風水和法師是專業人士之外，其餘的都是親友、鄰人平時「來會」合力完成的，甚至是「土公」、「造墳」在古時也由街坊間有經驗的鄰人來協力完成，大家互助資金及人力，舊時代抬棺的「阿兄」還得要同姓同宗的親戚，才可以擔任這職務的所以才叫「阿兄」，不像現在這樣隨隨便便花錢的去找人來抬棺，儀禮之事也都是由族人裏的老人指導喪家，按部就班的一件件完成禮數就對了，古時候這種事就這樣代代傳習。

其實「來會」湊錢，也不一定是為自己防範未然，只是民間社會一直有這習慣，大家也慣用這個會來聯誼、活絡感情，大家共同來參與公眾事務，其實我們小時候看到的「會」，也有是為自己找一群志趣相投的伙伴，來行善做功德或者來共成事業，「會」的性質有長期性和臨時的、也有休閒娛樂的、還有為吃的、為情義的、做詩文的、為祈求平安的、酬謝神明的．．．．．花樣很多，只要你有需求、可以號召到同好、彼此約定好要大家務必遵守的規章、明訂彼此的權利與義務內容，那就可以「結社」、「結會」<sup>15</sup>很自由的。

基本上只要你是個有根、有底的人，被鄉里人所認同接納就可以獲得鄰理的協助「結會」，基本上民間最常見的是中下階層的父母會（喪葬會）娶親會、拜拜會、建屋起厝會，參與的「會腳」不只是金錢的共濟，最主要還是人力的支援協助，做什麼事情都是很俐落、愉快的；而且一想到自己不是孤單地在做一件事，有許許多多的會友鼎力在相助，那種心情和勇氣是現今社會看不到的。

報導人李先生舉他幼年記憶中，父親口中常常提及的民間經常活動義葬和義

---

<sup>15</sup> 傳統社會中由庶民自由集結的團體，以祭神拜祖為目的占絕大多數。

塚，那時約是清末時期清政府國勢已衰弱，一些社會救濟的功能大都是落在民間各種「善會」的自力救濟，這可由錯落在南郊竹溪沿岸空間集體或個人的無名氏墳塚，可看到善心人士的義行。有些集體的義塚還被後代的子民以神格的待遇祭祀著，像台灣各地的大眾廟、有應公、萬善祠...等的「拜拜會」就是拜這類的鬼神；也造就了台灣獨特的厲鬼信仰及中元普渡的鬼節文化。可見所謂的大眾廟確實和在當時埋葬、祭祀客死異鄉者的「義塚」、「厲壇」，有著極大的關係。此三者的緊密關係早在康熙年間就已出現在當時的傳統社會了。例如謝金鑾於嘉慶12年續修的《台灣縣志》即寫出：

大眾壇(即舊南壇)、萬緣堂、同歸所。俱在大南門外(康熙五十五年(1716)里眾建。前祀厲鬼，後俸佛。其右為萬緣堂，寄貯追骸，男東女西。又買隙地為同歸所，以痊枯骨。<sup>16</sup>

由這段文字也可以知道，大眾廟何以常會和萬善祠(萬善同歸墓)以及佛教牽扯在一起。現今南郊公墓裡的華南塔、忠靈塔、南山府祠堂、小南門城外的小南廟，就是集體埋葬無名氏的義塚，除了忠靈塔外，華南塔、南山府祠堂、小南廟還都有拜拜會的組織。

除了清明、中元普渡外還每日鮮花、素果按時燒香祭拜，像位於中華南路上的鎮山宮就是拜祭著華南塔裏的無主孤魂，這些孤魂是開闢中華南路時所清查的無主孤魂；上文所提大南門外的大眾壇、萬緣堂、同歸所，在日治時代拆除台南城城門時就已經被毀了，地點大約是今日的南門公園、碑林與附近住家。倒是小南門城外的大眾祠，現今反而越蓋越氣派至今香火不斷，附近商家、小吃雲集生意興隆。

據南山府管理人蔡福吉先生<sup>17</sup>表示：他小時候在南山府附近放牛時，依稀記

---

<sup>16</sup> 謝金鑾，《續修台灣縣志》，台灣文獻。

<sup>17</sup> 蔡福吉先生是南山公墓內，專門從事舊墓重建、墳墓遷葬的「土公」，手底下有一幫墓塚營建工人。

得這祠堂是呂氏人家的祠堂，事隔四十多年一直沒有人來祭祀和整頓，「墓厝」破舊遺骸裸露、蔓草叢生四周鱗層疊葬，在約二十年前南山府祠堂的北方約 50 公尺處（南區明興里新都路 4 鄰 291 號）有石碑出土，正中間刻「旅櫬安之」右書「嘉慶二十四年九月」左刻「日全人公立」（如附圖六）蔡福吉先生就找來當時在此耕種的鄰人和墾戶，大家「結會」出錢為之整頓塋塚成為一處義塚，因為地處南山就叫名「南山府」；順便將出土的石碑「旅櫬安之」<sup>18</sup>一起遷移到南山府的右側方現址處，方便祭祀保護；而他也藉此又與兒時放牛的玩伴相認相聚，一群老人一起回憶兒時。蔡福吉先生提到他小在這放牛、長大後在這屯墾種植一些雜作，後來這兒變成了「墓仔埔」滿坑滿谷的墳墓，現在他老了又回到這兒看顧南山府應公廟，他一直都覺得並沒有甚麼「霉運」到是這大半輩子走來平平安安的，想來是住在這兒的先人福蔭保佑吧！蔡福吉先生自嘲地說：「或許是我每天都有來培墓探墓厝吧！」

研究者特別地問了蔡福吉先生，關於台南「正月初，陪墓倍福氣」（台語）諺語的緣由來歷，蔡福吉先生說：「那是古時候女子死後，其娘家兄弟深恐此後，自己姊妹的墳塚遭夫家的遺忘，沒能享有定時的修護與祭拜而設計的謀略，大意是說：『新年初來探望過世的妻、母，陪陪她們過年為她們修護墓塚，不使去逝的先人孤寂、落寞善盡為人子孫的孝思，就會得到亡者的庇祐與福氣。不管是為辦福氣還是為盡孝道，總之墳塋因此年年都得到子孫們的照料與祭祀，而死去的祖先也得以常駐子孫心中，如此代代綿延。』」

---

<sup>18</sup> 南山公墓出土的文物，是一座義塚的墓碑，當時流行為善不欲人知，故立塚人未俱真實姓名。

(附圖 2-5) 旅櫬安之



說明：此碑高約 120 公分寬約 50 公分

民國 91 年清明節前一日攝

報導人吳淑美老太太，其父親就是「集義株式會社」的召集人吳應清先生，他在日治時代是法院的書記官。當時離職的時候，日本人給他一張土地代書許可證，讓他可以自由營業。吳淑美老太太說，他父親因為目睹當時台灣百姓生活的艱難困苦，而燃起一股側隱之心。所以帶頭發起「集義會社」；募集當時的台南仕紳、有錢人成立救濟組織。

報導人吳淑美老太太口述說：「阮老父，募集一人一股每股一百元，當時一百元『足大圓』買一棟樓厝才六百元、阮當時嫁來王家才兩百元聘金。阮老父當時帶頭募集，一股一百如果比較卡有的人就兩百、三百，隨便郎ㄟ意見。阮老父伊自己也出錢兩百元，份兩股來做這集義會社。伊有講過『集義』ㄟ意思，就是『有義』之人相兜陣來作夥」。

台南市做ㄟ這款基金是阮老父集中起來，如果有台南市人『真散』（很窮）沒辦法給醫生治病，就由「集義會社」出錢帶病人給醫生醫治，如果不幸死了沒有錢葬，這個集義會社就會幫忙買棺木助喪家安葬。阮老父實在人真好、腦筋又



好、他說：『集義會社資本金不能溶掉，就用集義會社名義一直買土地』，後來他想到沒錢郎，死後沒底葬（無處葬），都是到山裡隨便掘掘埋著。台南市現在的體育場那邊以前是山，因此大家都「來這位」隨便埋一下。後來年久月深就變成墓埔叫做『鬼斗山』即魁斗山。」

那當時買山較便宜，後來集義會社向日本政府買起那個小山丘的一角，在那座山丘下起建一個像現在的塔，叫「萬姓塚」都是埋葬沒有姓名的遺骸；這些無法說、沒人認的墓、就叫萬姓當（同）歸的大墓、墓碑就是『萬姓同歸』。集義會社派一個人在管理，目前此塚也因體育公園、忠烈祠的闢建而消失無法覓尋。

我們由上述的資料中得知，無論是義葬、義塚、祭厲，等都是社會救濟行為，一種「替代」輔助的行為，可見南郊竹溪沿岸空間從南明時代、清政府經日據時代到今日的國民政府，一直都是台灣社會喪葬救濟的展現場所；人類社會藉由替代「他者」來安葬、祭祀無主的枯骨，使孤魂野鬼有所歸依，以達除煞祈穰目的之展現場所。在台灣每年七月的中元節就是祭拜著，沒有子嗣的孤魂野鬼；在這個節日中小自家戶的祭祀進而庄廟領著村人的全體大普渡，全島陷入一片與鬼神同在的中界情境，這種種現象歸究來說都是，因為對「死亡」存有一份畏懼的鏡像<sup>19</sup>。

---

<sup>19</sup> 對死亡畏懼說不出口的虛擬真實。



## 第三章南郊竹溪沿岸空間結構發展

### 第一節明鄭以前台南府城與南郊的發展

明熹宗天啟二年台南府城尚只是，平埔族西拉雅系之新港社群赤崁社的遊耕遊獵區<sup>1</sup>。據石萬壽，《台南府城防務研究》考察在明鄭以前這時赤崁社的聚落，極可能在舊地名公廨內街處（即約是中山路 68 巷，接衛民街 143 巷）赤崁社的公廨<sup>2</sup>設有壯丁的巡護，極可能為台灣最早的會議營舍和兵營。

天啟二年，荷蘭人來台灣島一帶探勘海域，四年，荷蘭人在明將沈有容的軍事壓力下，退出澎湖島，移居一鯤鯓（安平）。翌年，即天啟五年，西元一六二五年陽曆正月十四日，荷蘭台灣長官宋克（Maertens Sonck）以「荷蘭人從澎湖島移居台灣以來，中國人急遽的增加，使得北汕尾的商館日感狹隘，恐此後再來的中國人和日本人無居住的地方。現在從城堡眺望福摩沙本島，發現在淡水河川附近，有適當的地方，供荷蘭人、中國人和日本人居住，以後並可以逐漸發展成為市街。」<sup>3</sup>當時的台灣鮮少有漢人長久的聚落，漢人和日本人都是漁民為主，兼作貿易與海盜的行徑，只有捕魚的季節他們才會停留於西部海岸。

此一意見，尋經荷蘭台灣議會通過，以印度花布十五匹的代價，向公廨內的

---

<sup>1</sup>巡台御史六十七，《蕃俗探風圖考》頁 13，台銀本。

<sup>2</sup>西拉雅社群之頭目、長老、男子會議、決斷之所亦是該族之祭祀「阿立組」的地方。

<sup>3</sup>見日人村上直次郎譯，《巴達維亞城日記》，石萬壽譯其「熱蘭遮城築城始末」一文，台灣文獻 26 卷 3 期，64 年 9 月台中出版，即鄭成功來台以前之古荷蘭文獻「巴達維亞城日記」，藏於荷蘭海牙檔案館。一六二五年一月十四日會議記錄。

平埔族赤崁社，購買禾寮港，即今北幹線從立人路至民族路段兩岸的土地，建造商館，定名為普羅民遮市（Proventia）（詳見附圖二）「這地區除南方為沙丘外，其餘都是平坦的原野，陸地的東邊，有連綿的高地，可以做為東面的城砦。」（見一六二五年二月十九日宋克報告書），於是漢人陸續移居禾寮港兩岸。同年十月，「中國人在普羅民遮市所建的房屋日益增加，目前已有三、四十間，荷蘭公司在該市建有長官及隨員宿舍共一棟、大倉庫一棟、醫院二棟、班達島土人住宅一間（當時荷蘭人的黑奴，台南遺有烏鬼橋、烏鬼井都是他們建造的），馬廄、羊廄和儲藏室各數間。並於市街的西邊，建造一座粗糙而能防火的城一座，裝置小砲四門，城砦外掘有壕溝，派兵十二人駐守，以保護市民性命財產的安全。」（見十月二十九日長官戴維特[F. de with]呈巴達維亞總督府報告書）這一市街，為台南府城地區所出現的第一個漢人市街。街西邊的城砦及守兵十二人，則是荷蘭人在府城第一個正式的防禦設施。可惜第二年，即一六二六年夏、秋二季的瘟疫流行，得病死亡者甚多，於是漢人、荷蘭人、日本人等相繼離去，全市幾乎成為廢墟（見是年十一月二十五日戴維特的報告書）。

天啟六年，西元一六二六年的瘟疫結束以後，漢人陸續返回禾寮港兩岸居住，而荷蘭人及各國人仍然留居熱蘭遮城，於是禾寮港一帶，遂成為漢人的天下。是時，禾寮港兩岸的漢人聚落，不但逐次恢復舊觀，而且形成第一條漢人市街，稱禾寮港街，位置在今忠義路從「萬福庵」南邊巷口起，北至北幹線的一段。然而在荷蘭人統治下，漢人不可能有自衛武力的出現。永曆六年，西元一六五二年，漢人受不了荷蘭東印度公司的壓榨，在領袖郭懷一領導之下，舉兵抗暴，不幸失敗。

這一事件使荷蘭公司，唯恐類似抗暴的再度爆發，乃於一六五三年（明永曆七年），在福摩沙本島赤崁地方，即台灣島或熱蘭遮城的對岸，用磚石建造一座也有四個稜角的城堡，命名為普羅民遮城象徵對台灣的統治。這一小城堡的守軍，雖然可以鎮壓農民和福摩沙土人的騷擾，但城堡本身過於薄弱，無法抵抗大砲的轟擊。此一新建的普羅氏遮城，即今赤崁樓的原貌，也大體在原有防火城砦

的附近。唯此城駐軍的人數，並不太固定，但最後投降鄭成功時的官兵，共有二百三十人，平時的駐軍大約在一二百人之間，以如此稀少的兵力，自然不是鄭成功大軍的對手，使普羅民遮城迅速落入明鄭大軍之手。<sup>4</sup>

從上述資料中我們得知，台南府城北區的禾寮港是最早開發的港埠，荷蘭公司依台南府城的地勢、地質發展都市結構，北區為通商貿易區、東邊高地發展城內的生活空間（有耕地）西區為海岸、南方為沙丘地形地質不穩（無地利可言），也因為荷蘭人一直都居住在安平，對台南府城也少有建設經營，只是蓋個「普羅民遮城」象徵著對台灣的統治，在而來此的漢人也以魚獵、商業交易為主，基本上當時的台灣屬於化外之地，是哪一國的屬地還是模糊狀態。各個政權都有鳩佔鵲巢的自知之明，所以故整個台南府城在土地開發尚屬粗放的經營型態；而城市空間的結構，也因著地形的特徵與聚落居民的使用習慣，相互影響而自然形成；同時也造就了城市空間裡各種不同的空間機能。

## 第二節明鄭時期台南府城與南郊場所

「明鄭時期則於永曆十五年四月初一日辰時，即西元一六六一年四月三十日上午七時三十分，鄭成功率師東征，抵達鹿耳門港口外口，隨下小哨，踏勘營地。午後，大艘船齊進鹿耳門。是晚，我舟齊到，泊禾寮港，登岸，札營近街坊梨園。赤崁城夷長，摩然史町（人名）發砲襲我營盤，並焚馬廄粟倉。」此後到四月四日，即陽曆五月三日，摩然史町獻城投降為止的前後四天中，「卡陸橋（Camnburg）附近的蘭克鳩（LankjeUw）農場及磚場，一直到中國醫院一帶，都有鄭軍紮營駐守，對普羅民遮城形成包圍態勢。」此外，「鄭軍並紮營於英定（Inding）、哈格納爾（hagenaer），一直到克利（CeliJ）森林一帶的海濱、路旁，以及普羅民遮城北方，公

---

<sup>4</sup>楊英，《從征實錄》，中研院歷史語言研究所，石萬壽，《台南府城防務研究》，建城之前，友寧，台南。

司菜圃的後面，到黃昏時分，此地幾乎佈滿數千個白色的帳棚。」於是卡隆橋、蘭克鳩農場磚場、中國醫院、英定、哈格納爾、克利森林等地，成為此時或此後明鄭軍隊駐紮的地方<sup>1</sup>。據石萬壽教授的考察當時哈格納爾森林極有可能是位於法華寺和竹溪寺一帶的林地<sup>2</sup>，詳閱附圖 3-1。由這段資料看來當時，內陸的水域防務重點就是禾寮港及法華寺前的竹溪溪岸林地哈格納爾森林（Hagenaer），於是本場域又增加了軍事、交通的色彩。

南明之時期鄭經採諮議參軍陞王勇衛，陳永華建議，囤田經營台灣儲備國力以復興明室；陳永華建設台灣，往各地教軍屯田，儲備糧食；陳永華更教民煮糖晒鹽，以民生在當時臨海處鹽埕埔，設置「瀨口社」<sup>3</sup>軍民囤田於此，陳永華在土墾埕，教匠燒磚改善居民生活；同時劃定行政區域，勵行里甲互保，使民眾安居樂業。在人民生活物資已不虞匱乏之際，陳永華又建議鄭經在承天府的「鬼子埔」<sup>4</sup>（舊地名）設孔廟，以祭祀孔子的先師聖廟為主體，旁設明倫堂，以設置學堂延聘教師，同時規劃一套完整的教育制度來培育、拔擢人才，開啟了臺灣儒學的先聲。

我們再看陳永華為李茂春的名園命名的源由，瞭解法華寺這一名園建築的建立過程，及聚落居民又如何為南明朱術桂五個妃子所立的衣冠塚。

#### 夢蝶園記 陳永華

昔莊周為漆園吏，夢而化為蝴蝶，栩栩然蝶也。人皆謂莊生善寐，余獨謂不然。夫心閒則意適，達生可以觀化，故處山林而不寂，入朝市而不禁；

<sup>1</sup> 楊英，《從征實錄》，中研院歷史語言研究所，影印本頁 149 到 150，見石萬壽，《台南府城防務研究》，明鄭時期前後駐軍，頁 54-55。

<sup>2</sup> 同上，即為後來的魁斗山一帶小丘竹林地帶。

<sup>3</sup> 鹽埕埔居民聚集的小港口亦為居民的聚落，即瀨口汛是竹溪出台江的汛口，乾隆年間上有駐軍，當地曾因流行瘟疫舉社大遷移過，地理位置見附圖 2-1。

<sup>4</sup> 古時漢人聚落居民習慣將，棺柩集體葬於居住空間之外的郊野處，而鬼子埔即為「墓仔埔」之意。

醒何必不夢，夢何必不蝶哉？吾友正青善寐，而喜莊氏書。晚年能自解脫，擇地於州治之東，伐茅闢圃；臨流而坐，日與二三小童，植蔬種竹，滋藥弄卉，卜處其中；而求名於余。

夫正青曠者也，其胸懷瀟灑無物者也。無物則無不物，故雖郊邑煙火之所比鄰，遊客樵夫之所闐咽，而翛然自遠，竹籬茅舍，若在世外；閒花野草，時供枕席，則君真栩栩然蝶矣！不夢，夢也；夢，尤夢也。余慕其景而未能自脫，且羨君之先得，因名其室曰「夢蝶處」，而為文記之。<sup>5</sup>

在上文中陳永華就點出了，李茂春對於莊周的崇拜，所以無論李茂春住在哪兒都是心閒意適，因此李茂春住在山裡不會寂寥，既使進入市墟也不會紊亂無序。即便是李茂春雖然就住在南門城外的郊野處，跟著一般的世俗人士同夥居住。故無論是遠來的遊客或比鄰而居的樵夫，都認識他。陳永華一語就道出了李茂春的特殊與不羈，而這一帶地方也因為有李茂春，而吸引著世人的目光。陳永華羨慕李茂春居家處世的曠達，而感慨自己的處境，就為好友的宅第取名為「夢蝶園」；並記下取這名字的歷程。

#### 法華寺

寓賢中云：李茂春字正青，漳州龍溪人；隆武舉人。 遯跡來臺喜著述。仙風道骨，跣足岸幘，旁若無人。構茅亭於永康里以居，名曰「夢蝶處」。與住僧誦經自娛，人稱謂李菩薩云。<sup>6</sup>

隨後陳永華亦在夢蝶園設學堂作育英才；其間夢蝶園主人李茂春也積極的為台灣的教育與文化貢獻心力，他組織南社與沈光文的東吟社，激發當時在台文人的聚會與創作，同時也極力協助陳永華在南社為台灣的子弟興學，自己也著述豐盛奠定了台灣漢化文明的基石，贏得後世人對他的景仰。也由於鄭經對台灣的經營得

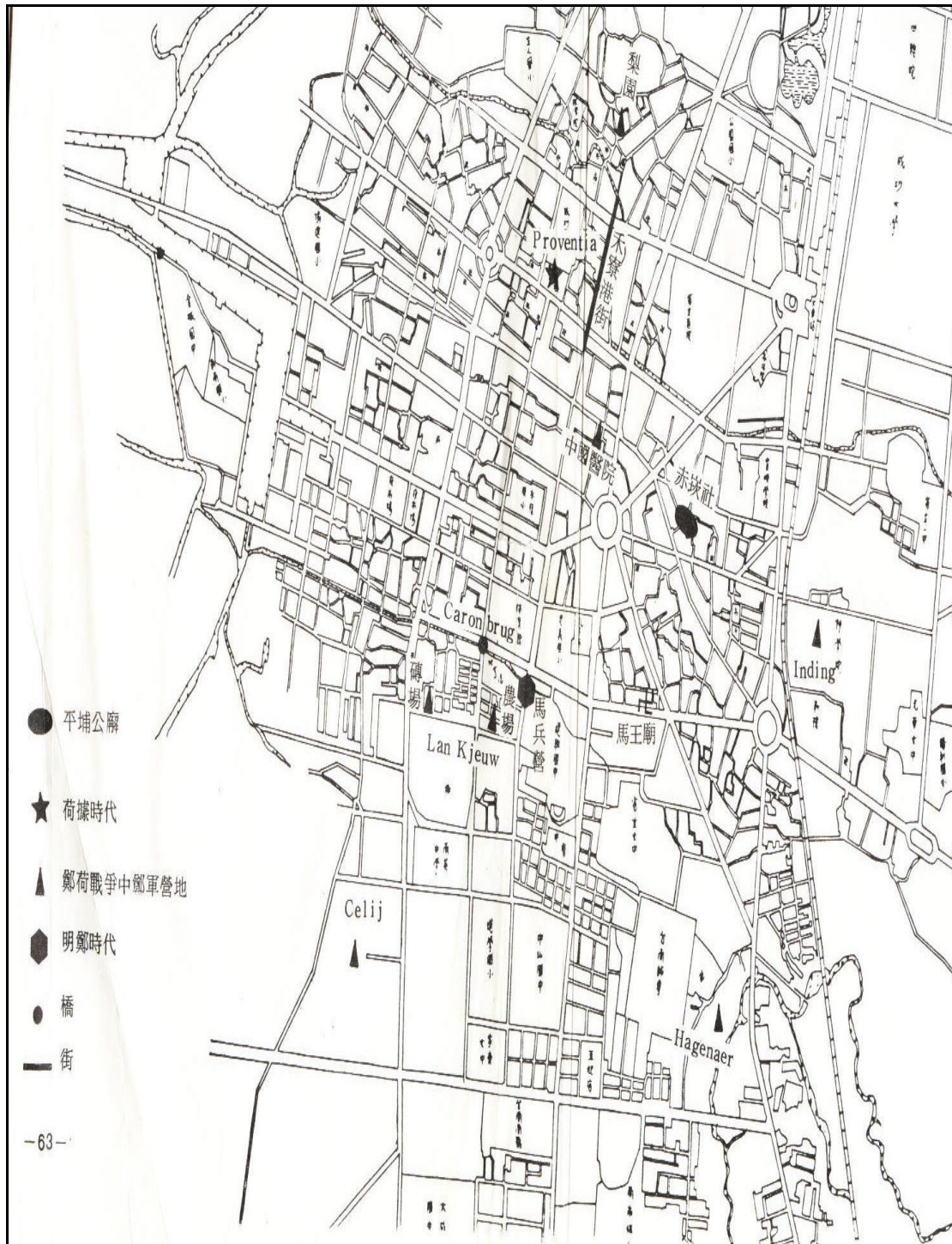
<sup>5</sup> 原載黃典權《臺灣南部碑文集成》，《台灣文獻叢刊》

<sup>6</sup> 余文儀，《續修台灣府志》，卷8 雜記，人物志，台灣文獻。

當，使旅居台灣的漢人逐漸在台地定居下來，促使台南府城空間的結構也依循著漢人，對空間利用的觀念逐步發展。

附圖 3-1： 符號為明鄭駐軍

資料來源：台南府城防務的研究



我們再看竹溪的另一個重要景點「五妃廟」，它凝聚了早期台南地方所有來台，墾拓移民的共同情誼。



### 五妃廟《台灣通誌》紀錄：

五妃廟創建於，明永曆三十七年(1683)，時值明鄭傾危，寧靖王朱術桂義不降清，欲以身殉國。王向其五位媵妾曰：「我之死期已到，汝輩或為尼或適人，聽自便！」妾侍僉云：「王既能全節，妾等寧甘失身！王生俱生，王死俱死。」於是，五位媵妾俱冠笄被服，齊縊於堂，忠貞節烈，不讓鬚眉。

時人追思景仰，將合葬於魁斗山，不封不樹，稱五烈墓。至清康熙末年，後人儆其忠義，尊稱五妃，始稱五妃墓。乾隆十一年修葺塋廟，形成前廟後墓的格局，遂以五妃廟著稱。<sup>7</sup>

由台灣通誌的紀錄閱讀，五妃廟的格局也是慢慢擴大，地方百姓對五妃的祭祀看來是，先從偷偷地祭拜，直到後來清政府對其殉國精神的嘉獎，由執政政府正式頒以予神格地位的崇嗣；也有可能這時台南府城的政治社會已趨於安定的狀態，地方政府對百姓的態度趨於改善所致。

我們再由空間區位的脈絡先看到竹溪沿岸場所有，魁斗山、竹溪蜿蜒、又瀕臨海岸淺灘，在此山居處既可聽泉還可聽濤，位於山坳處聽雨更是別有一番滋味存心頭（竹溪煙雨為府城勝景，我們於下一節在詳述）。從明鄭以來這兒就是活人與死人共處同樂的地方，法華寺的原主人李茂春選擇這兒為其修行心性的場所，於明永曆年間建私人別墅「夢蝶園」。

法華寺，北倚山仔尾東端（延平郡王祠）、東沿鷺嶺南坡（孔廟），南臨「臥牛穴<sup>8</sup>」窪地，本場所恰為一處置高點，再有竹溪流水西來於此積聚成為內陸河曲，登高之處可望竹溪蜿蜒流曲，聽泉聲淙淙、往南走海濱處又可遠望台江

<sup>7</sup> 南明寧靖王朱術桂五個妃妾的衣冠塚，位於魁斗山北麓於今台鹽總廠對面，魁斗山、桂子山都是鬼子山的雅稱。

<sup>8</sup> 蔣允焄挖掘的南湖之處，在民間的地理堪輿是此乃屬於臥牛穴之說，凡牛隻到此都會蹲臥休息。

磅礴的海域景觀，晨昏遠眺海上日出日落風光，實為當時府城勝景；而李茂春其人與夢蝶園更是為本場域，再添一筆人文學氣息起了加成的效果；更別說後來的五妃廟又替這地方更添上一縷綺麗的幽香。

五妃的忠君、節義行為贏得當時居民的同情與讚揚，居民們不畏懼清政府的觀點和想法自動自發地代為安葬，人們除了安頓她們的亡魂之外，還以此精神為自我處世的楷模，因此五妃的墳墓雖然不封不樹沒有特殊的記號，人們還是每年還是循著清明的節日，在壘壘層層的墳墓堆中尋找出，她們的墳墓為其上香代為祭祀，以免她們成了無主飄零的孤魂野鬼。由文獻上的許多詩做中我輩們不難發現，前人在此感懷、在此情傷、在此到處閒遊解宿醒，更是在此安頓漂泊、孤寂的心靈。

研究者以寧南坊為界，來區分南郊空間為北段及南段，以利說明本場所其範圍、設施內容及規劃之變遷，由田野資料所呈顯的內容整理出下表，幫助我們深入本場所。

表 3-1 南明時期南郊場所說明表

筆者整理繪製

場所位置	南郊北段場所	南郊南段場所	南郊海埔新生地
範圍	寧南坊內	寧南坊以外 桶盤淺 汛	桶盤淺汛 瀨口 汛
場所地景型態	小丘林地	小丘林地	海岸
區域規劃變遷	墓埔、文教、休閒、旅 遊、聚落生活	墓埔、祭祀、駐軍營 地、汛口、	海防、曬鹽、製鹽
竹溪河道位置 內容	河道	河道出海口	台江
區域設施	孔子廟、墳場、竹林、 荒地、房舍、聚落	舊南壇、夢蝶園、五妃 墳、竹林、荒地、墳場	曬鹽場

### 第三節清朝時期南郊竹溪沿岸場所

#### 台灣最早的公設寺院——法華寺

康熙 22 年（西元 1683 年）知府蔣毓英鳩資建寺，捐贈土地以保留夢蝶園遺跡，並名「法華寺」，主祀釋迦牟尼。康熙 47 年（西元 1708 年）鳳山知縣宋永清以寺庵卑陋，率屬捐俸重建，有屋三進，前祀火神，護官宅民舍，中祀大士，為曹洞禪門（佛教的一個派別，名為曹洞宗），後祀準提，存昔日故制。後院到兩旁構列禪室，繞以竹木，間以花果，背山面流，巍煥幽深，定名為法華寺，為海東之名刹，亦府城之一大勝景；知縣宋永清經常以法華寺為其公餘休閒之處，現今亭院內拱橋上仍留有宋永清所題「息機」兩字的匾額。寺內後殿聚賢堂的匾額還高掛在堂前，堂前入口兩側的詩對有：「出入有僧皆佛印、往來無客不東坡」……<sup>1</sup>

台灣最早的「公設寺院」——法華寺，康熙 22 年（西元 1683 年）知府蔣毓英鳩集資金建寺，又捐贈土地以保留夢蝶園遺跡，並名「法華寺」，主要祭祀釋迦牟尼。到康熙 47 年（西元 1708 年）鳳山知縣宋永清以寺庵卑陋，遂率領部屬捐獻薪俸重建法華寺，將其建為三進落兩過水的「一條龍」街屋型建築，所謂過水，即兩落之間的廊道或廂房稱做「過水」。

前殿祭拜火神，保護官宅民舍的居家財產安全，中殿祭祀曹洞禪門的觀音大士，後殿祭祀準提佛母仍然保留法華寺舊有的信仰風格與儀軌制度。增闢的後院除了啟建禪房外，還加上竹木環繞中間再以花木果樹為庭園造景，如此就成為一個後有靠山前有流水的風水名勝，整體建築看來巍巍煥發幽靜深遠，定名為法華寺，為台灣之名刹，亦府城之一大勝景。知縣宋永清經常以法華寺為其公餘休閒

---

<sup>1</sup> 余文儀，《續修台灣縣志》，法華寺，台灣文獻

之處，現今亭院內拱橋上仍留有宋永清所題「息機」兩字的匾額。寺內後殿聚賢堂的匾額還高掛在堂前，堂前入口兩側的詩對有：「出入有僧皆佛印、往來無客不東坡」，的豪氣看出當時南社的文風水準與揮宏氣度。（詳閱附錄五）

乾隆 29 年知府蔣允焄隨著竹溪軍事地位的遜色，他將法華寺、五妃廟、竹溪寺等處，節點狀態的觀光景點，藉由南湖開挖和竹溪的整治，將之擴充為帶狀線型的藍色親水遊憩景觀。遊客只要出南門城，就可以享受騎馬的馳騁與泛舟親水之趣，站在竹溪寺遠眺日出西海岸，聽濤洶湧變化萬千，聽雨打竹林疊疊聲淙淙，黃昏舟子漁人伴夕陽歸，夜晚寄宿古剎名寺悟禪機，早上醒來鳥聲啼叫伴隨鐘樓響。在法華寺聽溪流潺潺混雜著莘莘學子朗朗讀書聲，竹溪的整治開發使得南郊自然景觀與人文環境渾然地融洽為一體。

蔣允焄這樣的空間開發觀念，顯然地就是承襲著古人在「上巳節」上墳掃墓後踏青春遊的民間習俗，而加以發展；相信當時的主政者也是希望藉由，土地的開發案而提昇本場所的地方價值。且看下文 新濬永康里南湖碑記 我們即可瞭解，蔣允焄知府當初是如何克服，南郊易攤塌的砂質地貌。

..... 城南法華寺前十數武，有地沮洳，廣可數畝；左受蓬溪，接內山之流；右出大南門，逕新昌里蜿蜒入海。諸山環抱，林木參差，此天然邱壑也。且以水利言，近治田，乏水源；壤地平行，雨淋則溢，旱則涸。郡人疏泉引水，濬為畎澮，曰陂、曰圳，費常不貲。今因勢利導，瀦而為澤。旱則引有源之水，以供車戽，足以不竭；澇則導右支流，決而洩之，以妄輸於海，亦不至溢，尤為利所當興者。特土脈惡，沙流轉徙。挖之不深，則水圩沙壅，淹為平原；挖之過深，則土岸單薄，易就坍塌，皆非所以計久遠耳。予暨僚屬議之，未得竅要。時臺尉虞君好善，曾於山左任河渠工，諳蓄洩事；進而言曰：茲事非所宜慮。凡近水土岸，易潰決者，宜杙木椿，俾地基固，後迺培之。

且臺地有蒜茶樹，蟠根最密；今環渠植之，並砌水門，以時啟閉，可無憂崩潰矣。予頷之，稔其足以任事也，專以任之。虞尉陟降郊原間，赤日炎蒸，躬巡鑿鼓，不辭勞瘁。自乙酉（乾隆三十年）季春（陰曆三月）訖仲夏（陰曆五月）合三閱月竣事。北岸邇寺前，南岸砌舞榭，東西岸有眺臺、八卦亭、福德祠諸勝。並為輿梁，一以通往來陟門，二以備蓄洩。每歲時麗景，老幼熙暉，予率僚窳浮小艇，觴詠其中，山光水色，恍然注目，與民樂之，忘其身在海外也。……抑是役也，荒度土功，虞尉之力為多；而康高、陳珪，悉心董事。既礪石，因並紀之<sup>2</sup>。

由蔣允焄知府 新濬永康里南湖碑記，可知蔣允焄知府乾隆三十年就法華寺前，數畝沼澤地即是臥牛穴（約現今府連路、法華幼稚園附近窪地），挖池命名為「南湖」。闢南湖的經過情形，面對砂質地形砂岸過於單薄，堤岸土層容易潰堤採取環湖種植蒜茶樹（林投樹）取代木樁鞏固壩堤，取其根部的綿密蟠蝨可以包覆住沙土，使卑潭地基堅固無懼於潰堤。這樣的工程做法與今日提倡環保概念的生態工法的施工方式頗有異曲同工之處。

附圖 3-2：蔣允焄塑像資料來原：何培夫，《府城文物傳奇》續編



<sup>2</sup> 余文儀，《續修台灣縣志》卷22，藝文三。記地志譯文詳見本論文附錄六。

我們可由蔣允焄知府 新建南湖書院碑記 中，得知他對南湖挖掘工程，可使後輩學子增進讀書效益的期許：

又據云：讀書宜得湖山之助。昔孫復之於泰山、李渤之於嵩麓，皆以境地超曠，展發才思，成就後學，效至遠也。既抵任後二年，得南湖數畝，諸山迴抱，林木參差，有巖足陟，有川足泳，有緇廬寶剎足遊憩，有崇臺阿閣足登覽，有佳木繁花足挹翫。……曩以崇文齋舍湫隘，士之肄業其中者，無以展拓性靈，而日就固陋。今得名勝之區，於氣運日新之年，藏修游息，其成就又復何如耶？爰捐廉俸，廓而新之，而吳誠、許居、王賞實踴躍趨事。傍湖構學舍數座，別建講堂於法華寺左畔，隨方位置，不綴續也。<sup>3</sup>

蔣允焄堅持讀書宜得山湖之助，更舉出古人因山水之勝而發展才思、成就後人效果揮宏。並為疏解崇文書院齋舍的狹隘擁擠，以展拓士子的性靈，於此湖傍建築學舍數座，別建講堂於法華寺左畔，此南湖書院之規模與海東書院，都是蔣允焄知府致力文教事業的具體成果。

我們從上面的史料看到南湖的闢建規劃內容，當時南湖的景色、建築物如下：北岸接近法華寺，南岸有舞台，東西岸有眺台、八卦亭及福德祠，且有橋樑連之，使此湖能通往來，達蓄洩功能，並為名勝之區。逢歲時節慶，與部屬、民眾、浮小艇，觴詠其中，寄情於山光水色之中，達一時忘我之境。台灣知府蔣允焄並在湖畔蓋了一間“半月樓泛舟遨遊賞月，還做為端午節龍舟競渡之處。蔣太守在端午節時，召來歌妓，身著薄裝，手持畫槳，在湖上競渡，官民同樂之風流韻事，「法華夢蝶」遂成為府城勝景。（《雅堂文集》卷3，台南古蹟半月樓）。

<sup>3</sup> 余文儀，《續修台灣縣志》卷22，藝文三．記地志，新建南湖書院碑記 譯文詳閱附錄七。

知府蔣允焄將南湖的水利工程，以予觀光、文化、教育、休閒、水利……等多功能發展為其規劃開發定位。他的施政觀點比起今日的都市計畫格局更為宏遠。最為難得地他將市郊的墓埔開發為城市居民的文教、育樂、觀光重心，企圖以宗教救渡、理性教育、社會集體活動、自然景觀，來沖淡人們對死亡張力的衝擊，可惜在清代中葉南湖就因台江的浮陸作用和竹溪流域的淤積而荒蕪。（見附圖 3-3）

附圖 3-3：法華寺與淤積的南湖舊照 資料來源：何培夫，《府城文物傳奇》續編



竹溪流域除了風景取勝之外，從康熙 22 年清政府入主台灣，到道光年間台江的浮陸作用，竹溪一直都是清政府在台灣軍事防務上的重點區位，我們由《台灣府志》看到：

康熙 23 年 5 月，首任台灣總兵楊文魁蒞任，經制台灣水陸營制，乃立總兵署餘鎮北坊，即今公園路上的兵工廠，以駐兵府城地區的名額論，計有駐中營營署的八百名、札左營營署約六百六十名、守右營營署約六百五十名、右營分防桶盤棧汛的七十名，以及撥三營官兵組成的道標營五百人，共計二千六百八十名，佔全台一萬名駐軍的四分之一以上，台灣本島八千名駐軍的三分之一以上。<sup>4</sup>（詳看附圖 3-4）

<sup>4</sup> 參見高府志，卷四，水陸營制，石萬壽，台南府城防務研究，頁 6。

由下圖面所顯示出來康熙年間營汛分佈，水路的汛口只有北邊水仔尾汛和南邊桶盤淺汛兩處而已，可見竹溪在當時可能是一條連通台江的內陸河道，除了賞景之外更有軍事防務，及經濟、運輸、交通上的價值。直到乾隆年間因竹溪的水道淤積，台江不斷的浮陸作用，使得台南的海岸線一直往外移動，桶盤淺守營的兵力到了乾隆年間降至為鹽水埔汛的附屬汛哨站<sup>5</sup>，難怪乾隆年間蔣允焄要挖南湖、疏浚竹溪；雖然竹溪水域日漸淤積喪失其交通發展的優勢地位，但由於從魁斗山以西的鹽埕魚塢地形，一片內海水塢使得魁斗山丘地，成為觀測海防的置高防哨，清朝中葉以降外患從陸路的威脅，轉而為海面的侵犯如日本、英、法等西方國家，因此自明鄭開始本場域一直都是負有軍事上的防哨角色。

我們再看同治二年台澎道洪毓琛示禁的 法華寺放生池示禁碑記 云：

欽命按察使銜台澎兵備道加提督學政洪示：寺前池內，鱗介放生。

嚴禁住持附近軍民，不許捕捉，永遠遵行，如敢故違，立拿重懲<sup>6</sup>。

由洪毓琛示禁的碑記，顯然地告訴我們在同治年間南湖已成為放生池，昔日蔣允焄於端午節與民眾一同觀覽遊樂之所，因竹溪流水的淤積池水也漸淤，失去旱澇蓄洩的功能，其在南湖所建的半月樓已傾圮。乾隆年間蔣允焄開濬的南湖，在同治年間已成為放生池，如今成為法華幼稚園和附近府連路更是民房密建，南湖及半月樓的蹤跡已是蕩然無存。連橫有感於此情景而詩云：

山色蒼濛斷翠霞，一池秋水落荷花；風流太守今何在，半月樓空噪暮雅。<sup>7</sup>

---




<sup>5</sup> 請參閱本論文附圖 1-1：乾龍嶼圖

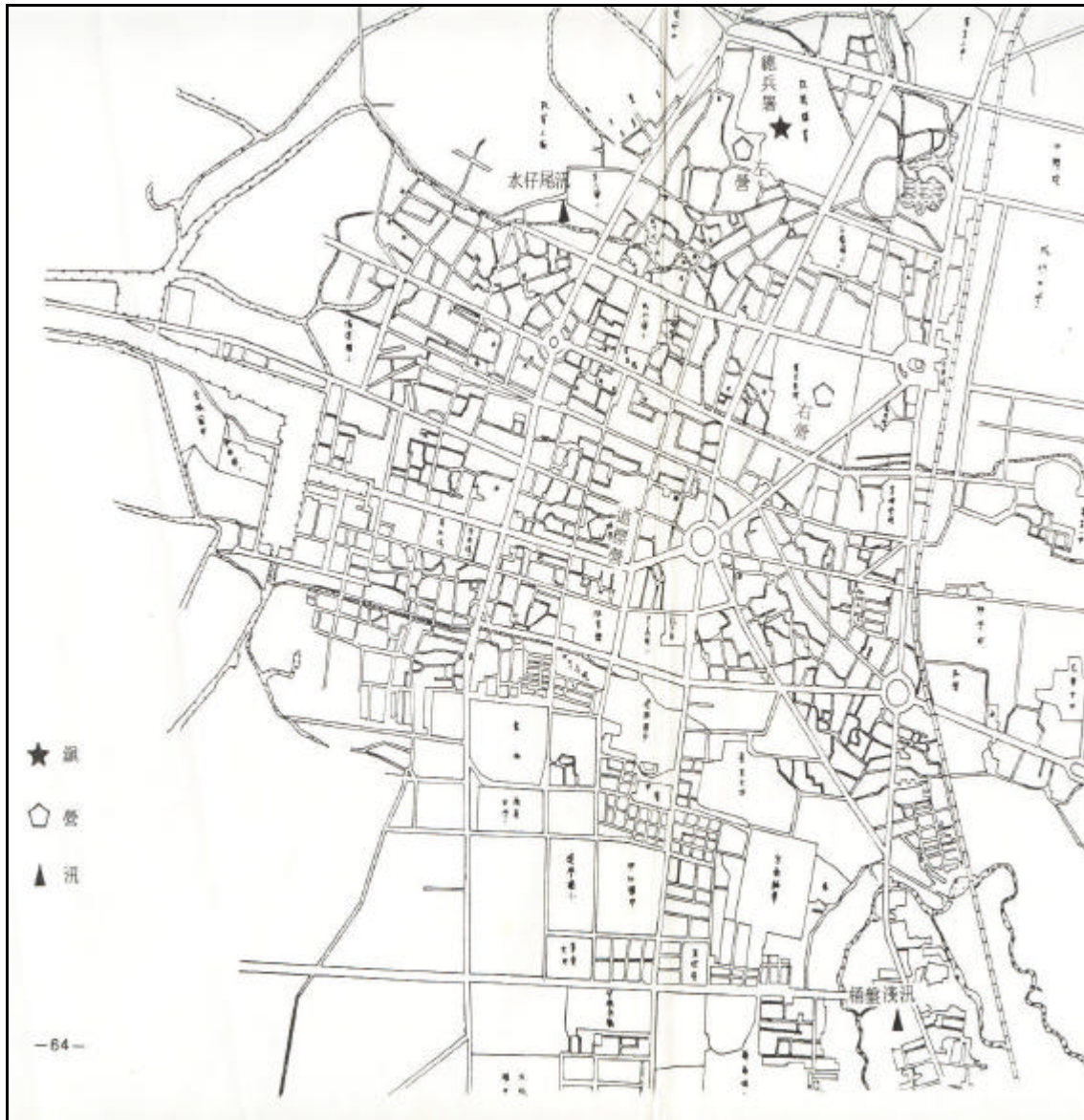
<sup>6</sup> 余文儀，《續修台灣縣志》，法華寺放生池示禁碑記，台灣文獻。

<sup>7</sup> 連橫，《劍花室詩集》（《台灣文獻史料叢刊》，頁 105，第八輯）



附圖 3-4：康熙年間營汛分佈圖，資料來源：台南府城防務的研究

注意：請詳查本圖圖例有「」、「」、「」所示之位置



除了官方對法華寺和南湖的整治建設外；康熙執政的後期由於台灣社會也從移民社會進入本土聚落社會，因此民間組織也在法華寺的對岸，鳩集資金興建竹溪寺且看以下資料：

竹溪寺廟原在大南門外永康里，距城二里許。康熙四十八年，僧慧珍始建寺兩進：前祀三寶佛，殿之迴向兩邊，祀嘻嘎二大將；後一排三座，中祀觀音

菩薩，東畔祀關夫子，西畔祀伽藍爺。乾隆五十四年，里人蔡和生捐金重修。嘉慶元年元月，總理黃鍾岳、董事五人吳邦傑等復行鳩資再修。同治二十三年元月，董事劉廷貴會同外四十七人倡議捐金，油漆寺宇，添塑十八尊者，並塑十菩薩寶像。光緒十二年，臺紳蔡霞潭倡議捐金重行修理。光緒三十年三月間，三郊組合及善誘堂暨臺南各紳商舖戶復出鳩金重修，廟貌為之一新。<sup>8</sup>

由上文中我們清楚的看到竹溪寺的地理位置及其建築規模，介紹竹溪寺所崇祀的佛像及神明，及歷年來里民集資修復寺院廟貌的過程。再看下文我們進一步知道台南地區的歲時祭儀，是選在官設的法華寺舉行，而竹溪寺就是以風景幽靜為最勝，博得旅遊的好去處。其建築為兩進落一過水的建築前殿供奉三寶佛，後殿祀中祀觀音菩薩，東畔祀關夫子，西畔祀伽藍爺……由上文可知，無論是公設的法華寺或民辦的竹溪寺，當時台灣聚落的居民信仰是佛、道共祀，沒有在分別佛祖進寺院，神明在廟中。即使是西元 2003 年的今日，台南市內的許多寺廟所供奉的神祇依然神、佛共處一處無分軒輊。我們再看以下詩文：

郡舉秩祀，所在咸飭，外此尚無多。……明孝廉李茂春夢蜨園，後改為法華寺，今於其前祀祝融；左側則南湖書院闢焉。……惟南郊竹溪寺，境以幽勝，差堪遊憩。

隨屨黃沙坌積，何從選勝？偶與任將軍伯卿聯轡城隅，得曾氏園，脩竹千竿，極檀欒之致。藥欄

---

<sup>8</sup> 《台灣私法 人事編 第三款宗教》，頁 309， 建修竹溪寺廟由來。

羅逕，布置逶迤，頗有清趣。相與盤桓老樹下，嘯詠良久。自此遊涉日眾，竟成海外辟疆矣<sup>9</sup>。

### 竹溪寺

竹溪寺 在臺灣縣治東南。「一統志」：康熙二十二年建。竹木蒼鬱，溪澗紆回，游人多集於此。<sup>10</sup>

由詩文所流露出來的風光景緻，這兒不獨文人士子暢遊之處，也是台南府城聚落居民們習慣嬉遊所在之處，居民在此緬懷先人、感慨滄海桑田的變化無窮。以上的文獻資料，不難看出當時台灣已經漸漸地從移墾社會進入土著社會，府城內土地的使用也因，天然的地理環境因素限制和聚落居民的圍墾觀點，而呈現出區分使用的現象。

西郊（西外城）為工商業區：靠河川的港口主要街道的兩旁是帶狀商業區；府城內的西面和南面半壁為住宅和工商業混合使用，另外的東邊及北邊以及城外的東郊，就是農牧區，北郊則為軍事防禦區，至於南郊因為屬沙丘地形，地質極為不穩，容易浮動大都為荒埔或墳場。這兒，南寧坊附近含城東廓外居民，在當時的社會階層，應該算是不用為生活奔波、勞動的層級；所以有能力捐錢修築廟宇、參與社會慈善事業運作、與政府當局共同擘劃地方建設，更是有時間從事修身養性的功夫，對於怡養心靈陶冶性情有所助益的野外郊遊活動，亦是熱衷不斷地，可見得世居於此的居民們該是引領台南府城聚落的菁英、仕紳份子。

我們還可以從清政府到今天國民政府，從官方宣導的府城勝景中，竹溪沿岸的景緻總是領有風騷的份量，且看許南英的台灣竹枝詞一文，就可知當時清政府對南郊景點的規劃行銷。

---

<sup>9</sup> 朱景英，《海東札記》，卷四 記叢璣，頁50。

<sup>10</sup> 許鴻盤，《方輿考證稿》，百卷，竹溪寺。

年年春色到瀛東，爆竹如雷貫耳中。鎮日消寒惟有賭，一聲「恭喜」萬人同。  
大南門外路三叉，二月遊春笑語譁。桂子山頭無數塚，紙錢飛上棠梨花。  
春晚羅衫適，……孟蘭大會，雞鴨豚魚飯菜羹。……，有人奮勇上孤棚。  
秋風策馬出南郊，帶得新詩馬上敲。小住竹溪蕭寺好，淋漓佳句壁中鈔。  
冬至家家做粉彈，兒童不睡到更闌。……每到年終妙手空；海外無臺堪  
避債，大家看劇水仙宮。<sup>11</sup>

從上詞中許南英將日據前後時期，台南府城居民歲月時令的玩樂去處一一點出，  
初春二月時期南郊有法華寺、五妃塚、竹溪寺，三個景點好探春，退去寒衣三月  
廿日渡舟安平迎媽祖，……秋高氣爽騎馬出城南郊去，帶著新作好詩馬背上細推  
敲，近晚小住竹溪寺且將新作淋漓好句，在壁上鈔錄留給後人欣賞。……年底水  
仙宮前看戲躲債臺，……再往下看許南英對竹溪寺風光的描寫：

下拜寧妃塚，閒遊處士園。沿溪尋古寺，拂席布清  
尊。海外無名跡，空中有色根；桂山山下路，新月  
已黃昏<sup>12</sup>。

再者我們看許南英的作品：紀錄他與社友結伴同遊的心情，描寫自己祭拜著五妃  
的墳塚，無事一併遊歷處士園景緻、說出自己沿著竹溪流水尋覓古剎的清靜和安  
詳，也勾勒著隨時就可席地而坐享受著竹溪清泉的自在，道出竹溪流域雖然不是  
海外（台灣）顯赫的名勝，但是竹溪的山光水色還是自有特色，每當回途順著桂  
子山蜿蜒的小徑下山時，總是早已是新月掛空黃昏時。

此一時期由於鹽埕海埔製鹽技術的進步，鹽埕區的鹽場也一直不斷的擴充，  
在清朝時已擴充到瀨口汛的北方，整個瀨北鹽場也相繼建設完成。清領時期我以

---

<sup>11</sup> 許南英，《窺園留草》，台灣竹枝詞，卷一，台灣文獻

<sup>12</sup> 許南英，與陳子模、傅采若、張愷臣遊夢蝶園，拜五筆者整理繪製妃墓；  
飲於竹溪寺，女校書四人與焉，《窺園留草》，卷一頁18。

南門舊城為界，來區分竹溪沿岸空間為北段及南段，以利說明本場所其範圍、設施內容及規劃之變遷，由田野資料所呈顯的內容整理出下表，幫助讀者深入本場所。

表 3-2 清朝時期南郊場所說明表

筆者整理繪製

場所位置	竹溪北段場所	竹溪南段場所	海埔新生地
範圍	南門城垣以外 魁斗山	魁斗山 瀨口汛	瀨口汛 台江
場所地景型態	小丘林地	小丘林地	海岸 海埔
區域規劃變遷	墓埔、祭祀、文教、休閒、旅遊、聚落生活	墓埔、駐軍營地、汛口、曬鹽場	海埔荒地
竹溪河道變遷	河道	河道出海口 浮陸	台江 海埔新生地
區域設施	法華寺、五妃廟、南湖風景區、南湖書院、墳場、竹林、荒地、新、舊南壇、竹溪寺	竹林、荒地、墳場、海防	魚塭工作、休息站

#### 第四節日治時期南郊竹溪沿岸場所

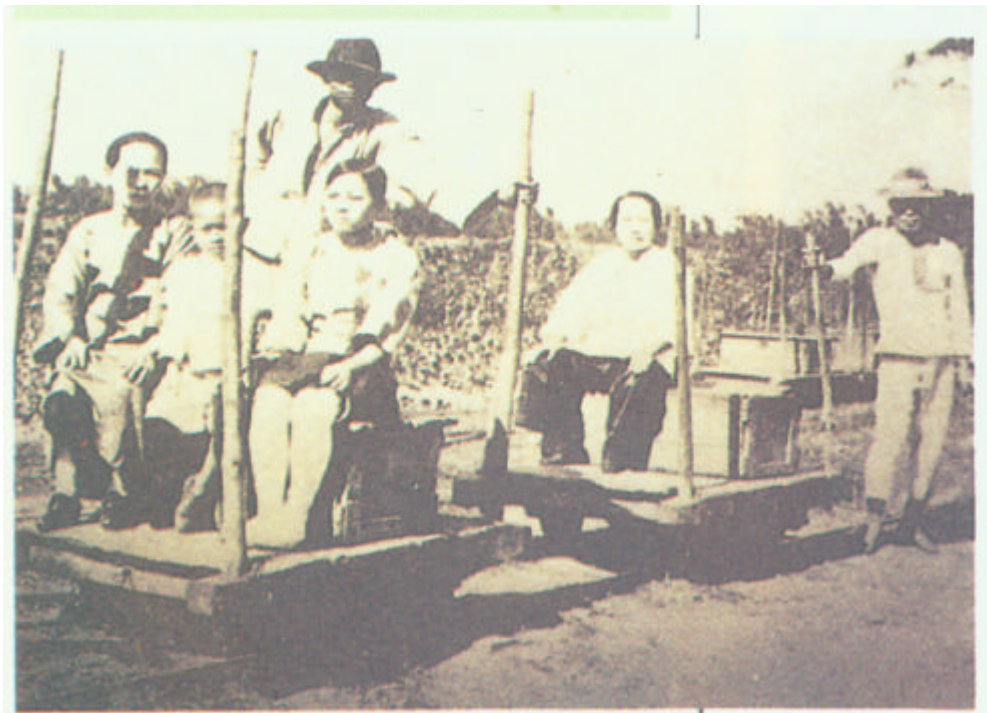
光緒 21 年（1895）洋曆 10 月 22 日府城淪陷，全台淪入日本之手，日本政府為了實踐維新運動之精神，將台灣視為一個現代化的實驗樂園，第一步作法就是將代表台灣舊思想、舊政治的象徵，「城樓」和「城牆」拆除，台南府城城垣

就這樣一段段地被拆毀，本區域內只留下南門城的城樓和一小段殘存的城垣，位於大南門城外的舊南壇因而遭毀。

宣統三年（民前一年，1911），日本政府首次公布都市計畫，以台南市街為範圍街道名稱改為「町」，計畫面積 493 公頃，當時人口約 64,000 人。計畫內容：交通系統方面有縱貫鐵路、輕便鐵路（詳看附圖 3-5）聯外道路、內外環道路、主次要道路等；公共設施方面有公園、學校、市場、醫院、機關、家畜市場、排水幹線等<sup>1</sup>。

附圖 3-5：輕便鐵路交通車

資料來源：《老台灣》時報出版



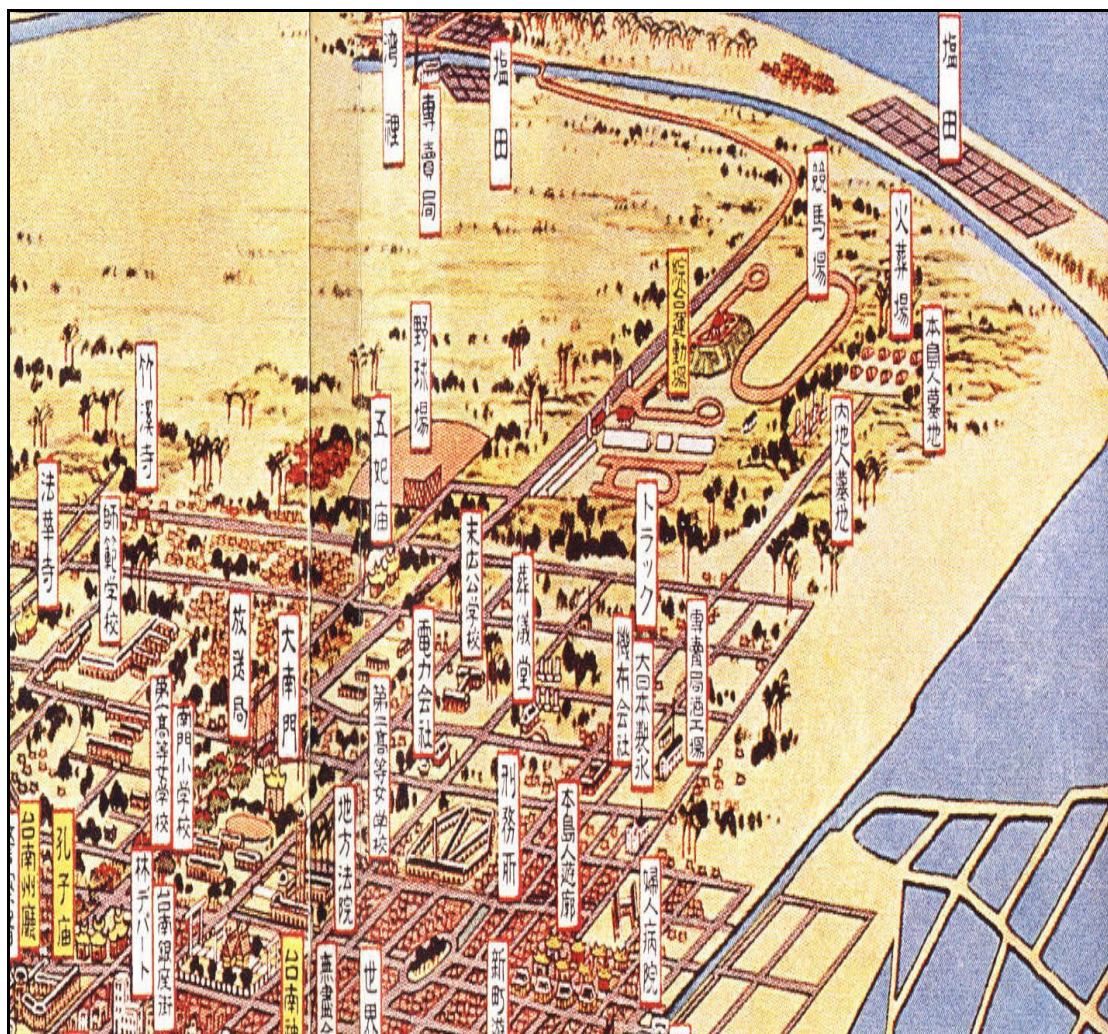
此時本區域內起了很大的變化，南門城外的墳場一一的被更改為公共設施用地，諸如：末廣公校、台南公校、台南師範學校、放送局、台南女子高等學校、織布會社、電力會社、專賣局（詳看附圖 3-6）火葬場、墳場.....等地方基礎建設的設施。

民國十三年至十八年（1924--1929）間公布之重修都市計畫，以擴大之台南

<sup>1</sup> 范勝雄，《府城叢談》 府城文化研究-3 ，頁 52。

市內原台南市街擴及後甲、桶盤淺、鹽埕、上鯤鯓等部份地區為範圍，計畫面積 790 公頃，當時人口約 80,000 人。計畫內容：交通系統方面增加運河；公共設施方面增加綠地、體育場所、家畜市場、屠宰場、葬儀堂、火葬場、公墓等。除了新運河開挖以外其餘的公共設施都集中在本場所<sup>2</sup>（詳看附圖 3-6）；新南壇也因師範學校桶盤淺新校舍（樹林街現址）落成於民國十一年（西元一九二二年）三月十日的啟用而消失；因此新、舊南壇於此段時間內先後被拆毀掉。當時動工興建之時，日本當局派任各部門負責人，嚴格監督工程進行，並且徵調大量的民伕參與工程進行。

附圖 3-6：台南鳥瞰 資料來源：莊永明遠流出版社 《1934 臺灣鳥瞰圖》



<sup>2</sup> 同上

在當時南山公墓就已經有公墓公園化的規劃設計（詳看附圖 3-6），體育公園當時就叫「汐見丘」，還保留著山丘的地貌及高度，直到殖民時代末期該是民國 30 年代以後（1941 ），擴建台南機場才剷平高度，那時的「汐見丘」內不但有棒球場、跑馬場、綜合運動場、游泳池，還很有概念的以綠籬區隔了公園設施與火葬場、墳場。

但是，民國四十年代初期台南市府，聘請當時地方仕紳許丙丁<sup>3</sup> 修誌，文獻紀錄著：

### 第二節 內部分裂與臺南市廢墓地事件

民國十六年（昭和二年西曆一九二七）元月，文化協會內部意見分歧，緩和派為林獻堂、蔡培火、蔣渭水、蔡式毅、陳逢源、謝春木等人。急進派為連溫卿、王敏川、鄭明錄等，互起齟齬，繼而分裂。……民國十七年（昭和三年西曆一九二八）臺南州擬在台南市轄內興建「綜合大運動場」，乃選擇臺南市大南門外公用墓地十九甲（十五萬坪）以充之。而南郊被劃定之圈內，有緣無緣之塚墓十萬座，自鄭成功開臺以來，城區居民之祖先多埋骨於是。

市民對於此舉，皆表示反對。然臺南州知事不顧輿論，遂於是年五月一日以州令公告曰：「紀念昭和御大典，欲收臺南市南門外公用墓地十九甲以建設合大運動場，凡有祖墳於該界內者，限期他遷；逾期不遷者，即認為無人管理之廢墓則行雇工挖掘。特此公告週知」。

新文化協會臺南市特別支部為替市民呼籲，乃邀請臺南市各界開會。討論結果。選派代表洪石柱等六十餘人，於六月四日向津田臺南州知事提出抗議。津田州知事於六月十二日召開臺南州臨時協議會議，討論結果。州當

<sup>3</sup> 日治時期，許丙丁是府城在地報紙《三六九小報》的重要撰稿人，他更以自己服務警界的實際聽聞，將當時幾件轟動社會的鉅案，像白老鼠案、殺人放火楊萬寶等，以日文寫成《實話探偵祕帖》（二二八事件受難的湯德章曾為此書作序）；此外，他也是「南社」「桐侶吟社」等傳統詩社的重要同人，其躬與吟詠的經驗，使他成為不可多得的見證者，乃能記錄傳統文學極為珍貴的史料



局即發表聲明中止建設；惟當協議會時有臺籍協議會員劉揚名者，因有日議員主張強制執行案，劉附其議。事為文化協會當事人探悉，擬於六月十三日開糾彈劉揚名之演說會。

日警偵知，下令解散，文化協會會員侯北海等數名大興問罪之師，到劉宅門前，痛詆其「為富不仁，為民族之蠹賊」。爾後十四、十五兩日，各臺籍協議會員，皆接匿名信，函中含有脅迫語意。於是臺南州高等課暨臺南市警察署研究結果，認新文化協會會員之所為殊有罪嫌，乃先逮捕侯北海、謝水、白錫福，指為疑犯，加以榜掠。侯北海雖幾度暈倒，終堅持不招。惟謝水、白錫福不堪箠撻酷刑，供曾開秘密會議，於是復逮洪石柱、莊孟侯、王添登、蔡國蘭、李開、郭松等六人，酷刑取供後，送臺南地方法院檢察局。

八月二十六日再檢舉蔡添壽，更牽連及王敏川、連溫卿、連七、周榮福、林江龍等繫獄。民國十八年（昭和四年西曆一九二九）一月二十八日，判決：連溫卿外四人不起訴，侯北海外九人罰金三十元至八十元。至是聳動一時之台南市廢墓地事件遂告結束。自臺南市廢墓地事件及新竹事件先後發生後，臺灣新文化協會之幹部，有繫囹圄者，有瘦死獄中者，有逃往日本者，有奔回祖國者。餘者因失憑藉，遂一蹶不振。<sup>4</sup>

如果事情像文獻所記載的狀況，南門城外的「大運動埕」終止開發屬實，那麼水交社內的「興中里」為何在日據時代的地名就叫「競馬場」<sup>5</sup>，而日據時代到南郊賭馬、賽馬又是當時台灣居民十分熱衷的盛事。另外民間對廢墓事件又有著不同版本的紀錄：

九月十七日（1928 年）台南市廢墓事件他版

台南州政府為了市區改正，公告廢除一些公有墓地，限令市民 3 個

<sup>4</sup>許丙丁編纂，《台南市志稿》台灣革命志 台南市廢墓地事件 頁 114

<sup>5</sup>詳見本文附錄八

月內遷塚，一向重視風水，不輕言改葬的市民，對當局「蓄意」破壞祖墳，群起反對。「台灣民眾黨」台南支部、「新文化協會」都對此事表示關切。

1928年17日，「台灣民眾黨」特派代表數名，往訪州市當局，反應民意；次日（18日）晚，台南支部委員召集臨時委員會，並於19日在民眾講座上特開「台南墓地問題」批評講演，向市民報告交涉經過與兩次警告州市當局的內容。「新文化協會」則因採取激烈抗議方式而遭致檢舉，不少幹部繫身獄中，受到箠撻酷刑。

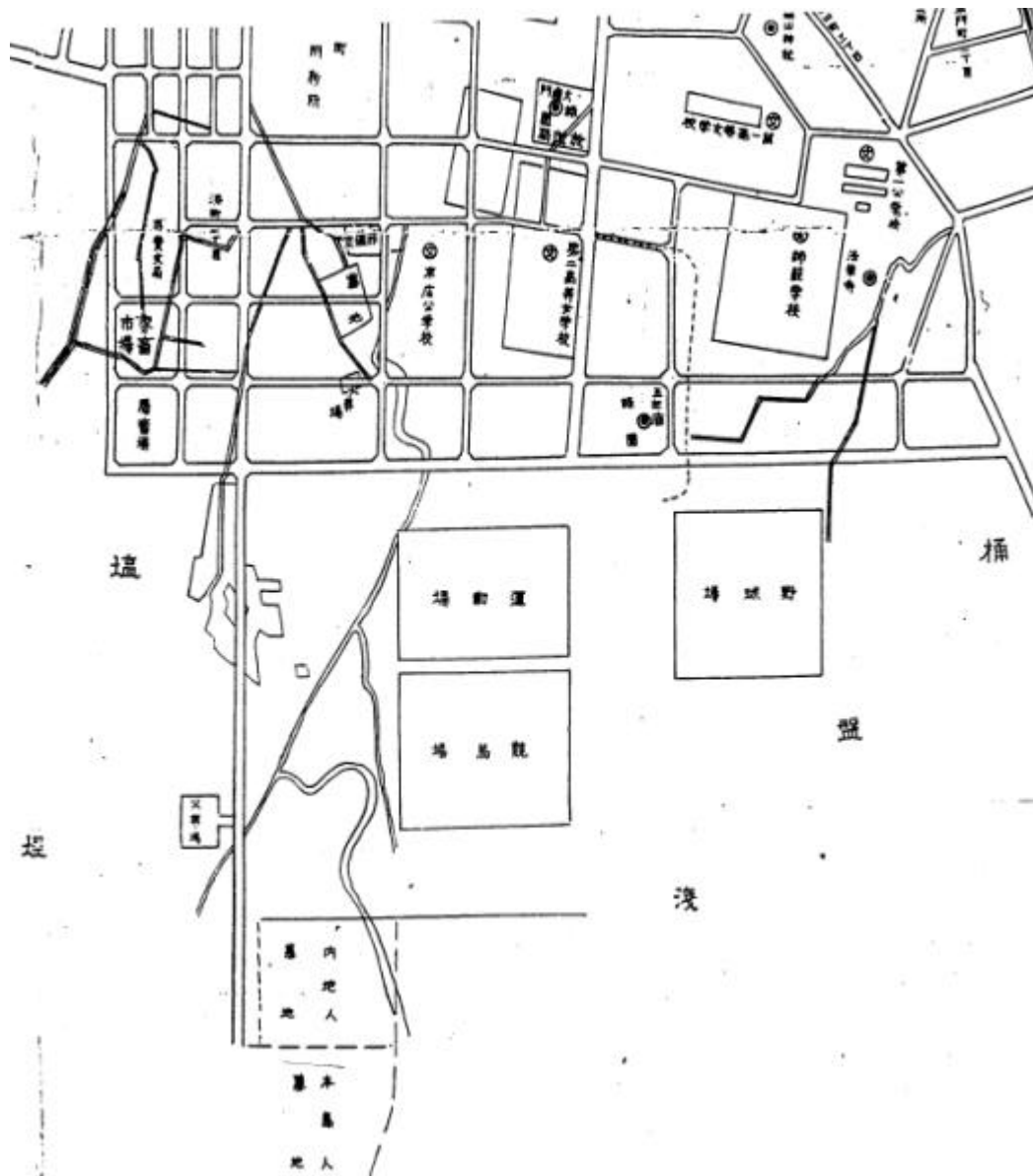
台南州又以：「紀念昭和御大典，欲徵收台南市南門外公用墓地19甲，以建設綜合大運動場。」該地塚墓不少，鄭成功開台以來，台南居民的祖先大都埋骨此處，因而民情更是怨慨，糾紛時起。1931年10月，台南市當局召集幾位市議員、町委員、宗親會幹部，「曉以大義」，諮問意見時，這些人都不敢表示反對意見，市當局即以此為「市民之聲」，便決定將工程招標，並命令有主墳墓於年末遷葬；由於時值不景氣，一般市民無法負擔遷墓費用，乃向州市當局陳情，要求遷葬補助金與延期整理墓地期限，但當局表示令出必行，礙難更改。於是蔡培火、韓石泉、鄭松筠、曾右章、王受祿、黃國棟諸人，就大南門遷塚問題，發表聲明：

「……鄙人等素以革正全島一般政治為己職，似此遷塚之事，乃屬地方問題，本不欲啟齒，任諸直接關係者施為可也。但有部分市民來告，際此殺人的不景氣中，市當局藉公益之名，要求有緣者，放棄其土地使用權，再命以自費遷塚，事誠無益至極，當局倘能將是舉緩至景氣恢復，斯時或者可以忍受，如必於此惡時機斷行，公事公辦，豈得虧損一部之人？…」

當局對各方陳情，似乎置若罔聞；蔡培火乃向州當局表示要舉行講演會，訴諸民眾；當局態度始趨軟化；最後開出承諾：「市當局頗為了解於

新舊曆年關，一般金融困難，故至期限，猶未得遷葬者，待至年關過後遷葬也可，又關於補助金之事，市當局有相當的準備，希望一般貧困者向宗親會轉達市當局，市當局當肯給付補助金，俾使遷葬，而對於無緣者（無主）的墳墓，亦要給各宗親會辦理保存，備給以後有緣者的認知，其一切的費用，市當局也願意負擔云。」<sup>6</sup>

附圖 3-7：台南市區改正圖，大正九年繪製 來源：台南市志地理志疆域篇



<sup>6</sup> 莊永明，《台灣大事記》，時報出版社 <http://www.readingtimes.com.tw/folk/taiwan/diary/d-0917.htm>

看到如此「相異」的事件現象紀錄到底哪一方才是真實事件？體育公園倒底是在哪一年開闢的？日本政府真的會因為台胞居民「我群意識」的凝聚集結，而終止大運動埕的開發案嗎？由於體育公園的歷史沿革沒有紀錄自己的「生日」，筆者無法由台南市誌明證當時大運動埕確切的開發過程，而又沒有充分的證據指明出，日本州廳政府放棄南郊「桶盤淺」的開發計畫。

筆者只好勤奮地找尋當時有聽聞該事件老人的記憶，由於年代久遠許多「七、八十歲」的耆老幾乎是未曾聽聞「反墓地事件」，對於體育公園是在哪一年開始動公開發掘的都不清楚，倒是對自己當年參與體育公園的競賽活動如棒球啦啦對、競馬消息的聽聞卻是十分篤定與懷念。

報導人顏金女士，生於昭和四年（民國 18 年，1929）說：

大運動埕開發引起「反墓事件」，阮並無聽聞父親輩的談起，那年自己才出生所以也無瞭解，十二歲時就讀於港國民學校（今之協進國小）五年級時，曾和同學李素方一起參與『台南機場擴建的奉仕作業專案』，那時（1942 年）日本發動大東亞戰爭，不只成人連我們做學生的小孩也要參與「勤勞奉仕」，我們那時就是有支援汐見丘裡忠靈塔的興建工程，我們小孩子就是做一些搬運砂土的工作，那時汐見丘內就已經有野球場、游泳池、綜合運動競技場、跑馬場的設施了。

顏金女士表示，當時學校有一個教體育的老師「陳麒麟先生」就是本校野球隊的教練，她們當時還曾經為台南州舉辦「野球比賽」，全校高年級的師生曾經到野球場去當啦啦隊鼓勵自己學校代表隊的士氣，阮逐家嘛有編歌、喊口號、鼓掌……，不會輸給此時「少年郎」，彼時阮是全年級「學生」由每班導師帶隊，從阮學校徒步走到野球場去加油、拍手，後來光復陳麒麟先生就做本校「校長」，這些往事記憶都寫在，他們畢業五十週年及六十週年的同學會紀念冊裡。

迄當時五妃墓左邊旁阿擱有，「德記牧場」底迄旁養羊、養牛生產奶

品，那兒一帶攏是小山坡崙丫，牧場每日早起就趕牛羊群上山吃草，到下午才收隊回欄，感覺起來風景真正不壞，阮嘛是走去那兒玩過。

關於南郊公墓，另一報導人蔡璧銓，生於昭和二年（民國 16 年，1927）說：

「彼時昭和九年，有人底招『南郊整（墓）地株式會社』株卷一種類似股票之憑證（附圖八），一株是二十圓銀阮老父嘛是有跟人份，份了兩株，一株是自己ㄟ名義另外一株用阮大兄ㄟ名義，這「會社」和古時代ㄟ「葬會」同意思，迄時大概有二千株這中間有三株是日本人ㄟ。就是因為伊三位日本人ㄟ關係所以光復後會社就被充公去，後來阮逐家嘛是有攔再推派代表，重新組織社會團體叫「原南郊整（墓）地株式會社」，提出「復社」ㄟ申請，不過一直都無郎積極底辦事，所以難逃充公的運命；此塊土地就在國民路以南到六信高中以東之處，大約是今日殯儀館一帶、國民新村少部分的大林國宅之範圍內。

由於當時家裡頭是做印刷、製本ㄟ行業，當時競馬場的簽注單，阮家曾經承印過，小時候我有幫忙數過競馬場ㄟ票券，所以我對競馬場十分瞭解，競馬場就是今日「水交社」一帶，彼當時全台灣只有台北、台南兩地有競馬ㄟ比賽，每禮拜跑五天，禮拜六、日是休息日；當時有正多人很風靡競馬的簽注，有足多是外地人來台南簽注。後來因為大東亞戰爭的緣由日本人調集許多的海軍，前來台灣支援南洋的戰事，所以將競馬場遷移他處（今日城光中學處），在競馬場原處興建海軍宿舍，宿舍區內設有社交俱樂部，後來大家稱呼此地為「水」、「交」社。

迄當時日本人徵調義務勞動役，已經結婚ㄟ、甲學生就徵調一天，十六歲以上的未婚男子就會被徵召一到三個月時間的義務役，徵召期間由州府供應膳宿，當時「壞時機歹賺吃」，對徵召勞役之事也就沒什麼反對，跟現代的「以工代賑」差不多，以我自己來講十八歲ㄟ時就被徵調做一年的奉仕作業，先在「國民道場」也就是當時的新兵訓練中心，約是今日的勞工休假中心到消防隊後方一帶受訓三個月，後來遣派到屏東機場支援戰事。

從田調的口述材料看來，日本州政府是按照原來的都市計畫，進行開發南郊桶盤淺墳地沒錯，研究者再從法華寺和竹溪寺在民國 16 年也重修寺貌（詳看附圖 3-9, 3-10），無論從水交社的舊地名「競馬場」、南郊墓地株式會社株卷的募集或是法華、竹溪寺兩寺的重建……等片段的資料呈現，在在都是支持筆者推斷體育公園的開發案就是在民國 18—19 年間（1929）就開始進行建設了。似乎是沒有什麼等待、終止開發的跡象。尤其，以「南郊墓地株卷」的招募卷得明證。請詳看由附圖 3-8「墓地株卷」所印的發行日期為「昭和 10 年 1 月 31 日」那時已是民國 24 年 1 月 31 日，南門外桶盤淺墓地已經整地開發到今日的國民路與中華南路上臨殯儀館處。

附圖 3-8：南郊整（墓）地株卷 提供人：蔡璧鈺



附圖 3-9 資料來源：何培夫，《府城文物傳奇》續編 附圖 3-10 資料來源：同上



民國 16 年改建之前的竹溪寺貌



民國 16 年以後改建之後的竹溪寺貌

後來筆者採訪到了報導人蔡紫涵老先生給予我，當事者的第一手資料解決了我的疑慮，更是為我的推斷加上一層「純金」的光環，蔡紫涵老先生生於大正 2 年（民國 2 年，1913）今年 91 歲他回憶著說：

台南反墓事件發生時伊自己已經是 15 歲多了，薪水快要昇等為成人的工資，迄當時文化協會底台南ㄟ演講活動真活跳，我是有閒工才去聽講演，這事件當時報紙是有寫不過無多少篇。當時日本人在南郊汐見丘的工程，主要目的是興建「國民道場」，作為徵兵訓練ㄟ場所，起建大運動埕是附屬設施，所以是勢在必行，百姓反對、陳情攏是無效的。據蔡老先生說明，由於本處當時為公有的義塚用地，所以也沒有徵收的程序就是直接接管，原本這兒就是一片三百餘年的大墓埔，超過百年以上的古墓不勝其數，此地昔稱「鬼斗山」當時在施工前日本政府並無預先發布禁葬，只用公告方式宣導州令公告：

**『紀念昭和御大典，欲收臺南市南門外公用墓地十九甲以建設綜合大運動場，凡有祖墳於該界內者，限期他遷；逾期不遷者，即認為無人管理之廢墓則行雇工挖掘。特此公告週知』。**

日本政府用強制方式隨決隨遷；聽說，當時大部份人家一時都找不到撿骨師，只好親自動手，絕大多數皆趕不及遷葬皆變成無主，部份出外謀生者均未接到相關通告而不知回鄉處理，限期一到日人便派義工草草處理，將所有遺骸，裝入草袋一包一包的裝上牛車運走，也不知運到何處安置？阮阿公ㄟ墓地就是彼（he1）時遷移的，並無甚麼補償ㄟ代志。當時（1928）發生「台南市墓地反對事件」嘛是無路用！其實自從日本人進入府城拆毀南門城壁，自南門城外毀墓地做城市建設，府城內就不斷有民怨、民間抵抗ㄟ事件發生，每次都是真激烈只是這次範圍太大，受影響的人卡多數，聲音自然就大聲，滾攪ㄟ力量就卡大；不過日本人是只管這是「恁幾代祖ㄟ祖墓」，一切向現代化行走就是。

作業時他們有分組、分班、分類進行工程，其中有粗工、水泥工、木工、石雕工、木刻工等等，除了木工、土水工、石雕工、木刻工日本政府另外發包找「專門底做ㄟ工人」，其它的粗工和雜工、小工，攏嘛是咱們這些台南州ㄟ「勤勞奉仕」義工底做。全日均在警察和監督人員監視下進行，人人各守崗位賣力工作。當時開發機械普遍缺乏，不像現今發達，因此在作業上祇能靠人力、血汗拼命埋頭苦幹別無選擇。建築物要求樸素莊嚴是日式建築的特色，每一座建築物都是社會人士所捐獻，所以每件均有雕刻著「奉獻或奉納」的字樣，南郊大運動埕和國民道場ㄟ工程差不多一年多就建設完成，我有映象彼處當時還有建築一座高塔，作為海防瞭望鯤身海域用的，詳細位置我就忘記了，依稀是竹子和木樁組合搭成的瞭望台。

後來二次世界大戰後期日本政局吃緊，在台地徵調很多的軍夫到南洋支援戰爭，因為大都數的軍伙攏是「有去無回」，所以出發前都會留下頭髮和指甲以供家人憑吊。後來陸續在「汐見丘」蓋忠靈塔是專門埋葬日本籍軍人的骨灰罈，他們日本人ㄟ「骨灰罈」是五吋大小ㄟ四角木柴盒，內底只能裝少許的骨灰而已。同時在小北門外的陸軍公墓，（即清朝時的北壇兵丁塚）也一直不斷的擴充範圍。雖然轟轟烈烈經過廢墓地事件來發生，不過墓地嘛是照常遷移，大運動埕也是照常開發了去。

報導人陳金溪先生大正 14 年（民國 14 年，1925）出生，今年 79 歲憶及當年自己被徵調之事，他說：

當時日本政府發動全台南州府無論男女，每人捐出一日以上的工時參與公共工程建設，當時專案稱謂叫「奉仕作業專案」，由各保的「保正」（相當於今日的里長）負責建立名冊，召集工作人員員額；每當工作時都會在工地明顯處，豎立旗幟告知眾人，今天是由 段 保的民眾參與



工程的奉仕作業，日據時代初期時徵調的項目大多數是參與都市建設工程。到阮被徵調迄時大東亞戰爭已經開始，我是支援小北門外的陸軍公墓興建（即延平市場旁的團管區至今日小北的總理餐廳後面一帶）就變成軍事工程。

從附圖 3-6 裏日本政府，將葬儀堂設立於民生服務事業機構林立的區位末廣町（末廣町亦即當時最繁華的地段），明顯地日本政府視「喪禮」為社會網絡的環節、是活人的社交行為，也是社會學習的一個環節；所以沒有隔離的必要。反觀我們今日的規劃設計都將這一切給特殊化加以隔離，切斷對「死亡認知」的一切學習。

雖然，清同治年間南湖書院已成追憶、南湖也已變成放生池，但從歷來台南詩人們對南郊風光的歌詠，顯見民間到此春遊踏青的習俗仍舊存在，所以日治時期日本當局持續著清人之都市計畫，在這兒規劃師院、中學、小學、棒球場、跑馬場、游泳池、林間步道……等運動休閒專區，更是沒忘記架設瞭望高塔，延續清政府在此設置防哨的軍事崗位。此外，又積極建設「國民道場」，詳看附圖七所示內容。由此不難看到竹溪沿岸北段空間權力的轉變：從民間文化力量開發的墳場用地，轉成國家集體意識宣示的軍事、文教、觀光場域。而鹽埕地區也由於台南製鹽總廠的成立，此區域也因人口的增加，除了鹽場外而漸有魚塢的開闢，鹽埕社內的聚落也有向外發展，靠台江瀉湖漸有漁村的生活聚落出現。

日治時期我以健康路和南門路為界，來區分竹溪沿岸空間為北段（健康路以北和南門路以東）及南段，以利說明本場所其範圍、設施內容及規劃之變遷，由田野資料所呈顯的內容整理出下表，幫助讀者深入本場所。

表 3-3 日治時期南郊場所說明表

筆者整理繪製

場所位置	竹溪北段場所	竹溪南段場所	海埔新生地
範圍	府前路 健康路	健康路 至善橋	至善橋 日新橋
場所地景	小丘地形	小丘地形	海岸 魚塭、鹽場
區域規劃變遷	墓埔 文教、運動、競技、觀光、機關宿舍區	墓埔、火葬場、粗放耕作	海岸 魚塭、鹽場
竹溪河道變遷	河道 都市溝渠（截彎取直）	河道	河道 魚塭
區域設施內容	小學、初中、高中、法華寺、竹溪寺、五妃廟、汐見丘運動埕、大南門城、放送局、民生公共事業專賣局、殯儀館、火葬場、納骨塔、日人墳場、忠靈塔、水廠宿舍區、國民道場、水交社	草寮、墳場、菜園、荒地、台人墳場、軍營、納骨塔、火葬場	曬鹽場、魚塭養殖場、台人聚落、漁村

## 第五節國民政府時期南郊竹溪沿岸場所

到了民國 34 年（1945）第二次世界大戰結束，中華民國國民政府軍進入台灣，台灣行政區改制，1949 年空軍供應司令部（現空軍後勤司令）自中國上海移設台南市，大批的軍眷住處被安排在本區內，尤其是空軍的眷屬特多，他們大部份是被安置在「大林」、「水交社」一帶，水交社是日據時代的海軍宿舍區，現今又被更改擴建為，空軍眷屬宿舍。原先的競馬場遷移到今日的「城光中學」附近，將水交社一帶的小山丘地形剷平規劃成空軍眷屬住宅區，安置追隨國民政府來台的空軍及眷屬。接著在此地的至高點處（桂子山）<sup>1</sup>，設置「空軍子弟小學」（今

<sup>1</sup> 日據時代本處尚保留著清朝時期魁斗山為三小丘（五妃崗、汐見丘、競馬場坡）分立的地形，桂子山日治時期稱為競馬場坡。

志開國小見圖 3-11、3-12), 是全台南市唯一由軍方設立的國小, 到 1967 年才易名為志開國小。

民國政府進而將游泳池後方國民道場的部份用地, 闢為「美軍俱樂部」(今之勞工休假中心和松柏中心兩處地方), 提供給當時協防台灣海峽的美軍使用, 報導人蔡紫涵老先生提到: 當時這兒是領導消費流行的指標, 商人在這兒向美國大兵收購消費日用品, 再轉賣給民間百姓搏取優沃的利潤; 另外眷區裡, 有些從尚時髦、西洋化的年輕女子大多到俱樂部工作, 促成了許多異國婚姻, 但也造成許多年輕女子坎坷的運命, 當時一入夜以後這兒是五光十色的世界, 許多年輕人是透過這兒認識世界的局勢, 因此跳脫封閉的思想開創新興的天地。

台南市志<sup>2</sup>曾提到光復後, 台南市主辦第三屆省運(民國 37 年, 1948)增闢日據時代體育場「公三」部份用地, 面積達四 七公頃。再因本市於民國 59 年, 1970 台南市舉辦第二十五屆省運, 又擴充體育場「公三」部份用地, 總面積達二十七 五公頃, 工程經費四千萬元, 計有整修日據時代的田徑場、棒球場、游泳池, 再增建自由車場、橄欖球場、射擊場、射箭場、排球場、網球場、籃球場.....等, 為南台灣規模最大、設備最集中之體育公園, 當年同時也將忠烈祠改為體育館, 遷移忠烈祠到現址(健康路成功橋附近)。

附圖 3-11 志開校園空地 1958

附圖 3-12 全體教師攝於校門口 1957 或 1958

資料來源: 詹伯望, 《重道崇文》

資料來源: 詹伯望, 《重道崇文》



<sup>2</sup>蘇南成, 《台南市志》, 政事志, 卷三 建設篇 上篇, 頁 125。

筆者以金湯橋銜接的國民路和大成路一段為界，來區分為北段及南段，來說明本場所其範圍、設施內容及規劃之變遷，由田野資料所呈顯的內容整理出下表，幫助我們深入本場所。

表 3-4 民國時期南郊場所說明表

筆者整理繪製

場所位置	竹溪北段場所	竹溪南段場所	海埔新生地
範圍	過大同路 金湯橋	金湯橋 至善橋	至善橋 日新橋
場所地景型態	小丘地形 平地	小丘地形	海岸 海埔窪地
區域規劃變遷	墓埔 軍港、交通、文教、休閒、觀光、軍眷住宅區	墓埔	鹽埕魚塭窪地 居住場所
竹溪河道變遷	河道 都市地下溝渠（截彎取直、加蓋成道路）	河道	河道 都市溝渠（截彎取直）
區域設施內容	小學、國中、高中、大學、法華寺、竹溪寺、五妃廟、崇孝塔、體育運動公園、大南門古蹟公園、高級別墅區、台鹽總廠、美軍俱樂部、國民新村、勞休中心、松柏中心、水交社眷區、忠烈祠	草寮、廢棄的車殼、紙板、個人標誌物、殯儀館、火葬場、納骨塔、墳場、草寮、菜園、荒地	國宅、眷區、新興生活空間、國小、草寮、菜園、荒地、筆直的大馬路

反觀整個竹溪南段空間一直是順著自然發展，夾雜於竹溪北段場所不斷的擴增和鹽埕浮陸聚落的侵入，竹溪南段場所一直不停地縮小範圍；唯獨不變的即是自古以來皆作為，府城都會聚落之墳墓區用地至今鮮有設施，殯儀館、火葬場、納骨塔、墳場、草寮、菜園、荒地，一直都是竹溪南段空間的地貌樣態。（如附圖 3-13）

附圖 3-13 竹溪南段空間的地貌樣態

資料來源：天都禪寺提供



由此張照片，不難看出竹溪灣曲的程度，以及桶盤淺墳場內大大小小的墓龜型墓塚擁擠的窘態，難怪市政府對此地下禁葬令。這大蓋跟台南居民不興對已死先人做「檢骨」、「貳次葬」的習慣有關係，所以墳區內不乏上百年的老墳墓，也因此提供後人的歷史考據。

民國 60 64 年左右因鹽埕區的曬場廢除，填平鹽埕區的魚塭地景、擘劃安平工業區的開發，民國 66 年將火葬場遷移到南山公墓內的現址，民國 77 年並開始啟用現代化的瓦斯焚燒設備，隨著新都路、中華南路、國民路的闢建，73 年 8 月殯儀館正式遷移國民路新館，成為當時全東南亞佔地最廣、設備最新的殯儀館。於桶盤淺南山公墓外圍，陸續零星地蓋了一些國民住宅、加上 38 年就在此地臨時設置眷區安置國民軍。桶盤淺南山公墓西側外圍從內海潟湖的地形生態漸

成絕跡，而古人望潮見汐的風光景緻終成絕響。如今過了至善橋後的魚塭地景，早已闢為鹽埕地區居民的生活、居住空間。（如附圖 1-1）

現在這小丘陵地上北臨健康路、東接大同路、西濱永安路接壤喜樹方向眺望台灣海峽、南至中華南路圍籬出一個歷史悠久的文化地景；這小丘陵地上現有的設施機構林立，有趣的是竟然呈顯出生與死兩種子然異趣的文化空間，現今以國民路為界，北邊積極經營生命現象活動體現的文化地景計有：法華寺、市立體育運動公園、竹溪寺、學校、眷區、文教區、高級住宅區、五妃廟、忠烈祠，越過國民路金湯橋，以南沿著新都路兩旁就是服務生命死亡後的文化地景計有：火葬場、殯葬所、基督教公墓、各式宗教之納骨塔、市級古蹟之桶盤淺墓園區，及稀疏的田畦綠竹伴隨墳場的地景，圍籬著一個出世的人間紅塵。<sup>3</sup> 綜觀整個南郊墳場只有極少比例的基督教、天主教公墓，其餘的皆為漢族南方流行的「墓龜型」墳塚<sup>4</sup>。

竹溪沿岸除了鹽埕濱海處，因曬鹽技術的發達加上濱臨台江內海有魚獲，有經濟利用效益外，其餘大部分地帶因地質、地形關係自明末、清領、日治到民國歷經四個朝代都是，台南聚落的殯葬用地。在現實經濟效益上這地方的價值，是屬於「無用」之處，無法帶來財富，是一「沒有價值的場所」。居民們用它來當墳場，在地的居民看「它」是人死後的去處，也是居民祖先居住的處所，和自己未來最後的依歸之所。從文化心理的角度看南郊桶盤淺墳場又是一個安置死亡，撫慰恐懼死亡心理的「高價值之處所」。

---

<sup>3</sup> 詳閱附圖 3-12。

<sup>4</sup> 將於第四章第三節詳實說明。

## 第四章南郊桶盤淺墳場的文化心理與行為

由於現代化醫療科技發達，近三十年內許多人的臨終彌留場景，大多在醫院發生，故目前台南市民眾們都普遍採取在醫院與臨終者辭別、聆聽遺言、遺囑。由護理人員指導家屬為臨終者淨身更衣，喪家陪伴到絕氣時再直接由太平間送到殯葬所內冷凍。喪家再委由殯葬業者租借殯葬所內的靈堂，指導喪家治喪。或留一口氣回自家宅第內，委由殯葬業者指導喪家，為死者進行一連串的喪葬儀式治喪。因為都市居住空間密集，在殯儀館殯治喪是一般人最好的選擇。殯葬業者代辦守喪期間內一切程序，與必要之喪葬用品購買；包括各式宗教儀式的參與協助、說明，甚至擇日、建議、聯絡...，一切都服務到家。

如今因都市多元發展宗教信仰的自由開放，葬瘞在南郊桶盤淺公墓的先民也因各自不同的宗教信仰，而有不同的喪葬儀式和墳墓建築在這兒呈顯，除了佔有絕大部分民間信仰的土葬外，尚有少許佛教徒的塔葬、天主教的墓園、基督教的墓園<sup>1</sup>，以下為研究者就以為數最多的民間信仰儀式<sup>2</sup>為田調的採樣。其儀式又分有與道教混合的和與佛教混合的改良版，此次本研究者的田野採集就是用與佛教混合的改良版為例。

### 第一節民間信仰喪葬儀式

研究者比較了這次田野採集的內容，發現到與四年前筆者自己的祖母往生過程，所進行的喪葬儀式並無太大的變化，只有小部分的細節為了減少喪家麻煩已予省略，我想這也是因應時代、環境的變遷對儀式所做的型變，想來有不少的風

---

<sup>1</sup> 關於天主教和基督教的喪葬儀式田調內容請詳閱附錄說明。

<sup>2</sup> 台灣的民間宗教是承襲大陸民間信仰的支脈，以中國古時的精靈崇拜為基礎，長久發展再融合釋、道、儒三教的教義與儀軌的信仰內容，即為對神、鬼、祖先的崇拜。

俗文化也因現代文明的衝擊而消失斷層，是無法避免地，像土葬就是一個實例。

台南市鑑於目前已無土葬用地，政府極力鼓勵市民們採火葬進塔，如果市民們想採取土葬方式則必須往外縣市郊區尋覓土葬用地；而在這些守喪儀軌中土葬部份，我們的年輕輩就無法目睹、參與，那麼關於陰宅風水文化就逐漸成了文獻資料，跟我們的生活、習慣就漸行漸遠了。以下記錄了台南市一般民眾普遍對死者進行的喪葬儀式過程內容：

死者：陳府楊老太夫人享年 83 歲，留一口氣回家臨終。

治喪地點：自宅

治喪時間：91 年 10 月 15 日到 10 月 24 日

第一天：陳奶奶是留一口氣回家臨終，其家人在兩天前就回家整理出車庫空間準備當做靈堂使用，陳奶奶的治喪儀式採佛教和民間信仰混合式，一切都由葬儀社和她的大兒子主導，陳奶奶和她的大兒子因為平時有參加佛教信仰的共修團體，所以在陳奶奶交代完其遺囑、遺物後，由其大媳婦為陳奶奶梳洗乾淨換穿了一套居士服，一旁有「蓮友」前來為老奶奶進行「往生助唸」，而她的家屬也都陸續地趕回來守在身體旁，一起唸佛號持續八小時不間斷到氣絕時，聽說後來是超過八小時。後來等陳奶奶氣絕時，葬儀社人員就一面聯絡擇日師（風水師）<sup>1</sup> 依亡者的「生辰」，推算往後儀禮行程時刻表舉凡：選風水、入殮、安靈、燒庫錢、告別式、出殯、下葬等事誼的時間流程表。所有的儀軌與行程皆按著地理師選定的「吉時」行事不得遲疑；另外，葬儀社人員隨即用白色厚紙板，書寫死者姓名，死亡之年月日的魂帛，暫代牌位，供於屍腳前謂之「豎魂帛」<sup>2</sup>、舖前離屍腳盈尺處置放油燈一盞，名曰「長明燈」以照明歸陰路，焚燒紙紮的轎子和轎夫，給亡靈歸陰

<sup>1</sup> 傳統民間社會凡有重大活動如集體的建廟、建村、建厝或個人的婚、喪、喜、慶等活動通常為避免衝煞，皆會找其為之擇取吉方、吉時討吉利，通常與擇日、算命、卜卦為同一職業別。

<sup>2</sup> 道教認為人死後魂魄很容易迷惘飛散，所以人斷氣後要緊為他立魂帛凝聚三魂七魄。



乘用，供奉「腳尾飯」，燒銀紙說是給陳奶奶食用及路費，備置孝杖，男亡魂用竹杖女亡魂用銅杖（取父之節在外母愛無節）黑傘、引魂幡、鞋襪（死者不可著皮製品上路）置於腳尾邊，接著就開始準備佈置靈堂。葬儀社人員說，目前大多直接在靈堂前拜飯、燒銀紙，陳家這樣做是比較尊奉古禮俗；隨後葬儀社人員就指導家屬依親疏等差穿上喪服<sup>3</sup>，原本是要替陳奶奶穿上壽衣約有七套，按古禮這七套衣服要讓主喪者（陳奶奶大兒子）先套過再給死者穿上，因為陳奶奶交代她只要穿居士服上路，所以就沒有這個程序；一般的佛教往生儀式都要在死者氣絕後八小時以上，身體已經柔軟不再僵硬了方可為死者更衣，從晚間到隔日喪家需隨侍死者舖側，徹夜為死者守靈以防貓狗蟲鼠損傷屍體以示孝行。

再來就是葬儀社人員與主喪者討論發喪內容與數量，（目前大都以郵寄通知親友們），並請喪家於門口貼上「慈制」的白紙，向周遭鄰人、親友告知；這期間葬儀社的專業人員，也會協助或徵詢喪家決定依何種宗教儀禮為死者治喪、要燒多少庫錢給死者。

第二天：開始布置靈堂，就設在自家車庫的前半部，後半部放屍體，用一個帷幕隔開停屍間和靈堂兩空間；如今多數人採取到殯儀館租借靈堂使用。靈堂的背景吊著西方三聖的圖像，中間是阿彌陀佛左邊是大勢至菩薩右邊是觀世音菩薩，上桌正中間設有香爐兩旁各自對稱供奉四果、鮮花、酥油燈。下桌，正中間擺著魂身（紙人）<sup>4</sup>，右邊是擺上遺照左邊放魂帛。靈堂桌上置有紙紮的童男童女、鮮花、素果、燻香、梵音不斷。桌下放置臉盆、毛巾、牙刷等物品、早晚舉哀，為死者準備漱洗用水、三餐飯菜祭祀，視死如生至除靈為止謂「做百日」，現在大都做五到九日就除靈，無法做到百日圓滿。因為陳奶奶尚有子女

---

<sup>3</sup> 喪服制度展現儒家禮制的核心，亦是傳統社會親屬組織的具體呈現。（石磊，1982，1983）。

<sup>4</sup> 象徵亡者之紙紮人。

在國外未能及時趕回來，所以屍體先租冰庫冷凍起來等待未歸的遊子，回來見最後一面。

第三天：今天作孝子旬，主祭者（陳奶奶的親子輩）為死者超渡亡魂，免其墮地獄之苦得以獲早日出生的機會，唱誦「藥師琉璃光如來本願功德經」，醫治死者生前的病苦與心疾洗淨一切污濁。作功德，是子孫以死者的名義來施功德，祈求赦免死者的罪，使她能超渡。

喪家請了僧尼團三人前來死者靈前唸經，為新亡魂「開魂路」，以便幫她順利走向陰間，家屬隨著主祭者法師（僧尼或烏頭道士）跪祭靈台前哀嚎哭泣受領孝杖、引魂幡、豎靈位（以黃色厚紙剪成劍狀，高約 30 公分寬約 9 公分，書寫亡者名諱（故母陳老太夫人楊氏寶），左邊詳記死亡時間，右下寫「孝男奉祀」，更替昨天白色厚紙板的魂帛）新香爐，整個上午就在主祭者的引魂、開魂路的儀式下渡過。

下午陸陸續續有親人晚輩前來吊喪、奠拜、送輓聯，家屬也在一旁答禮；隨法師做功德儀式，禮拜諸佛求取懺悔、祈求死者往生極樂淨土，其他家人就專心地在一旁學習摺紙元寶，準備給死者帶到陰間使用，老老少少一面停止悲泣的哀傷；一面虔誠地為死者摺紙元寶，盡一份心意。主喪者（陳奶奶的親子輩）藉著讀唸經文靜靜地回憶，過往與死者生前相聚的種種記憶、其他的家人就藉著紙元寶傳遞祝福給死者。

下午輪到作孝媳婦旬，由媳婦們當主喪者也隨由法師們領著跪拜、懺悔...一切如孝子旬般，由於陳奶奶要火化遺體進塔所以選的棺木不是很奢華的薄棺，下午就迎納棺木（大厝）入靈堂後側邊，隨之紙紮的豪華二樓花園洋房、也送進來靈堂後側棺木旁，紙厝內汽車、傭人、女僕、客廳、臥房、廚房、佛堂...都一映俱全。晚上守靈時大

家都謹記著要拔掉冰箱的插頭，以免退冰太慢誤了入殮<sup>5</sup>的時辰。

第四天：今天早上有兩位土公過來為陳奶奶移靈，將她由冰庫移出放在薄板上繼續退冰，以備下午舉行入殮、封棺，一早葬儀社就備妥十二種菜碗供拜死者，為陳奶奶辭生，由行法事之法師，做給食狀、口唸吉祥之語，對死者表告別之意，子孫們上香告訴陳奶奶他的新曆已經送來了，請她進去看看舒適否。約下午一點半時葬儀社的「土公」依時前來移靈入殮，首先葬儀社的土公在棺木內襯以，茶葉、紙封、紙灰、陪葬物銀紙、庫錢、之前家人摺的紙元寶...等。葬儀人員抬屍安放入棺木內「正中」處旁放桃枝，讓死者驅邪魔用。

土公再以白色樹脂糊密封棺木間隙接縫處，由喪家察看有無疏漏及異議則進行封棺，此刻家屬需保持相當距離切記勿讓淚水滴入棺內，這叫「親視含殮」。最後由土公用大鐵釘在棺木頭部的正中央處及四角處釘牢，土公先從棺木頭部的左側約屍體的肩膀高度，釘上一釘並口白曰：「一點丁」，繞過棺木尾部到右邊等高處，釘一釘並口白曰：「二點財」，再繞回來棺木尾部左側小腿高度處釘一釘並口白曰：「三點貴」，又回到右邊等高處釘一釘並口白曰：「四點八人扛」，最後繞到頭頂正中央處釘一釘並口白曰：「五點大富大貴」，即是完成「封釘」，<sup>6</sup>在舊時代女子死後入殮後的封釘往往是要請娘家長輩（舅父）來敲釘的，以示公正毋枉。

封棺儀式最後一道程序為「灑淨」，即臺灣的「割鬮」儀式(《家禮會通》原註：蓋棺後，請巫者設香案，用紙串錢十二文繫以紙錢，親人序次牽扯，巫者把刀割斷，名曰割鬮)，意即生者與死者割斷關係，以示幽明永別。

---

<sup>5</sup> 將死者遺體放入棺柩中的儀式動作。此刻筆者體悟到時辰對儀式的重要性是不可磨滅的試金石。

<sup>6</sup> 亡者入殮後蓋棺後的一儀式另曰：「子孫丁」，即蓋棺後將棺木釘上釘子。

再來由法師帶領著家屬為亡者棺木覆蓋上一方印有 往生咒的黃色捐被；法師，穿梭於放遺體的鋪位空間和前面靈堂的儀式空間，為死者再次講經說法，告訴死者前往西方極樂世界好好接受菩薩的引領，不再眷念娑婆紅塵，又祈請諸佛菩薩慈悲地為陳奶奶接引西方極樂世界。

第五天：今天早上作孝女旬，陳奶奶所有的女兒都盡量趕回來，由其大女兒為主喪者隨著法師們跪拜著，為其母親盡最後一次的孝行與心意。由於女兒們的情緒過於激動，整個儀式氣氛就顯得悲泣不已，連帶著在一旁的孫輩和兒子們也都一直落淚不斷。下午就做孝女婿旬氣氛就緩和輕鬆幾許些，有空閒的家人就學習摺紙蓮花，說是要供死者渡生死海用的。

第六天：今天早上作孝孫旬由死者的長孫當主喪者，領著眾家堂兄弟和表兄弟其跪於靈前，跟著法師祭拜不二。由於是新生代外孫跟外祖母有些生疏，儀式現場就有點零散、嘻謔，大概是青少年們認為這是迷信的習俗，所以就缺少了那份神聖性。下午作孝孫女旬也同早上一般行事如儀。

第七天：法師要為死者做頭七儀式<sup>7</sup>，再三的告訴死者她已死亡的事實，萬緣放下，莫要再眷念紅塵世俗的一切種種，聽聞大勢至菩薩的引領前往西方極樂世界去，隨即法師們又繼續唱送「阿彌陀佛無量壽經」，告訴死者西方極樂世界的璀璨光明、金碧輝瑣...種種妙有。傍晚時分，葬儀社的人員告訴陳先生，晚上要到屋外的空地處為陳奶奶燒庫錢，陳奶奶的「吉時」是七點請大家今天早一點吃晚餐，準時帶著靈桌下陳奶奶的換洗衣物和她的眼鏡、經書、木魚，等日常慣用品、衣物，跟著庫錢一塊燒化給陳奶奶受領。

---

<sup>7</sup> 道教在人死後第七天要為亡者舉行招魂儀式，使三魂七魄不游離紛飛。

圍庫錢、燒紙厝、車子、衣服、大都為死者生前喜愛的慣用品，燒化到陰間陪伴死者，晚上就由家屬用繩子圍堵一個燃燒空間，陳奶奶的四兒子拿著死者的遺物丟進火堆中，由死者大兒子捧著靈位、米斗及香爐，二兒子持著遺照、孝杖、引魂幡、三兒子撐著黑傘，在現場保護亡靈前來領受庫錢，在整個焚燒過程中家屬要一直提醒亡者來受領庫錢，我不知道這是否為一種伸張？事後我問了「烏頭的」司公（專門從事喪葬超渡的道士），說這樣做是為防止其他的孤魂野鬼來搶奪。

由於陳奶奶的喪葬儀式，採取的是佛教和民間信仰混融的儀式，所以法事中要填庫、給牒是屬民間信仰，因為民間信仰認為：亡者要來人世間轉世，均曾向值庫的庫官借庫才得以出世，故辭世時也要給亡者裝一箱庫錢<sup>8</sup>，並貼上封條，註明給哪一庫官的，這一庫錢是要用以歸還轉世時借的庫錢。庫官共有十二庫，均有姓而無名，子孫還要為新亡替祖先填庫錢。填庫的庫錢也要貼上祖先的姓名，如：要給往生之人二十箱庫錢，則在箱上貼上一張張封條，另有兩張庫錢牒，蓋上太上合同印及道經師寶的印，一份給庫官，一份給新亡者，新亡者要去領此庫錢時，要比對這兩張庫錢牒才可產生效力。顧名思義，庫錢指的是焚燒入庫的金錢，每一包庫錢中約有二十四至一百張紙錢，每張紙上都有六至三十道波浪狀的割痕，以象徵一串串的銅錢。

今天是頭七夜，晚上燒完了庫錢，大家都在討論後天的告別式公祭，還有哪些人沒有通知到，要趕緊寄訃函以免失禮了；告別式的靈堂是否要再補充鮮花，如何讓死者有一個體面的告別場面，在民間信仰裏傳說著，今天死者會完全明白自己已經死亡了，會眷念家人、家屋，亡靈會很傷心難過，有的亡靈今晚會在家屋裡做最後的回顧與道

---

<sup>8</sup> 傳統民間宗教相信，每個人要轉世到人間時都需要一筆錢（福份），所以出生前都要到值庫官那兒借錢；因此，人死後亡者的家屬必須燒這筆錢給亡者還庫錢。

別，大都的家屬也會感應到亡靈的活動，有的亡靈會在至親的家屬夢中出現，不知道他們的家屬是否很期待這樣的約會。

我觀察到，每日早上由媳婦們輪流地，從靈桌下拿出臉盆、牙刷、毛巾...等漱洗用具讓死者漱洗，和法師們每次的儀式作法中，都有將祭祀在靈桌上的飯菜端在手上口唸咒語、比劃手式，然後舉起筷子對著靈位做出餵食狀的動作，讓人覺得很有象徵性，對待死者一如生前，還有燒庫錢的思想邏輯也是隱喻著不可忘記祖先的孝思；儀式就貫穿在這虛虛實實的時空場景，一幕幕的展演、書寫出「它」的精神意涵與其不容顛覆的神聖性。

而從第一天門口貼出「慈制」<sup>9</sup>的白紙，大媳婦就找來了住隔壁的「阿玉嫂」及一些鄰居婦人前來幫忙張羅，每日近四十幾口人的三餐問題。我也問了阿玉嫂她們：「這樣的幫忙，喪家是否要給紅包去去霉氣」。她們回應說：「鄰居互相輪流幫忙，沒有拿紅包這回事，我們家以後也是會辦事啊！只是喜事的話幫忙的人就會多些」，另一個婦人則說：「我們這樣幫忙，也會被保佑啊！」；在這兒依稀留有舊時候喪葬互助會功能的影子，有可能因為陳奶奶家住得比較屬於舊市區，街坊都是一、二代交情的鄰居有的甚至是遠親，所以才有這等人情味；像研究者的祖母去世時就看不到這個網絡的存在。

第八天：今天下午辦普渡法會，由亡者子女們共同合資為無人祭祀的孤魂野鬼，舉行「梁皇懺」<sup>10</sup>水陸普渡法會，附近的鄰人或蓮友也有自行，拿祭祀品前來參與普渡的活動，不清楚狀況的人還以為陳奶奶是他們這附近人的共同親人；而且整個法會過程中竟然充塞著一絲絲的熱鬧氣氛，實在有點詭譎。

第九天：早上依時辰舉行告別式，因為另外在市立殯儀館塔了告別式的奠

---

<sup>9</sup> 通知街坊鄰居家中主人的母親過世。

<sup>10</sup> 梁武帝為超渡其夫人鄒氏所制的慈悲道場之懺悔法會。

堂，所以一大早「阿兄」(台語)<sup>11</sup> 就將陳奶奶移靈到告別式的奠堂，（「阿兄」是台南市對扛棺樞壯漢的特有稱謂）法師登壇引魂安座，念經超渡亡者往生極樂西方世界，由於擇日師時間看得很早，約是七點半就開始家祭，家奠開始先請法師講經請佛，再讓孝男讀祭文及祭拜家族。在此還有一個細節就是：祭拜時亡者為男則親兄弟先拜，若亡者為女性，則外家先拜。

持續到八點十分就開始公祭因為陳奶奶有四個兒子，所以會有一些社會網絡禮俗的來往，依排定次序奠弔。奠弔儀式大致如下：奠禮開始、全體肅立、主祭就位、陪祭就位、與祭就位、鳴炮、奏哀樂、獻奠品（獻花、獻酒、獻饌）、向遺像或靈位行三鞠躬禮、讀弔辭及弔電、主祭或一親友報告亡故者行誼、喪家代表致謝辭、奏哀樂、禮成、孝男等家屬叩謝答禮。個人則兩人一組上前捻香即可。到了九點二十公祭結束，發引出殯。

出殯：家奠或公奠禮畢後即可發引出殯。土公及工作人員將所有祭品如八大八小之食品及水果、粿品、罐頭塔等收起，阿兄將棺木要扛的部分繫牢準備起行。這時死者的後頭（娘家）要留一人在喪家看家，並預先準備一桶新的水桶內置有新活水、新錢幣放在原來放置棺木的位置，以備法師回來後幫眾人灑淨去煞，分享陳奶奶家的福氣曰「乞水」，等送葬隊伍回來前一刻在家門口燒一盆碳火，給眾人過火去煞氣用的。

葬行列：俗稱送殯，行列規模大小差異懸殊，不過大致上須具備下列幾項：

- 1.放紙：攜帶金銀紙沿途散放，經過橋上則壓置金紙一百於橋頭謂之買路。
- 2 孝燈：用竹骨紮成，外糊白布，上平下尖，圓錐型燈籠。
- 3 五彩旗：紅、黃、淺黃、白、麻五色布旗各一對，亦稱之彩旗。
- 4 魂

---

<sup>11</sup> 目前以阿兄這古稱呼來稱呼扛棺樞壯漢只剩下台南一例而已。

亭：魂亭以孫輩二人或四人抬著亡者之魂帛及香爐。棺前還有鑼鼓或鼓吹、電子琴、花車、樂隊、靈車、棺後有古吹（即嗩吶）……等陣頭，法師，孝眷、會葬親友等。5.喪家辭後頭（外家），行列走到將近半公里處，孝男要連跪三次，讓後頭（母舅家的後代子孫代表）牽起，謂之辭後頭。這時後頭要在半路返回，也有會送到目的地，前來至奠的親友亦可就此離去，不用送到墳場。6.家屬成員每人都拉著由棺木綁下來的絲帶送行叫「執佛送行」；在以前舊社會時代聽說有從住屋路邊告別式的奠堂往墳場的路上，還會有人家設香案（路奠）的習俗。

安葬：陳奶奶是採用火化的葬儀，所以送殯隊伍的車輛就直接移靈柩到火葬場入窆，孝杖、孝燈、五彩旗、魂亭、長明燈、黑傘、引魂幡、魂帛、靈牌……等一切喪禮儀式用品都放置於火爐內準備與棺柩一起焚化，在等待火化時法師身著金色鬘衣為亡者主持「點主」<sup>12</sup>儀式，由陳奶奶的大兒子領著眾家子女代表立於焚化爐前方，陳奶奶的大兒子雙手在背後背著陳奶奶的空牌位，法師在事先寫好的生辰、死卒期的木牌子之左邊填上陳奶奶的名字「先孀人楊氏」，再請所有的子孫代表一一向木牌子呵口氣，再拿起朱砂筆往牌木上點朱砂，完成了「點主」的儀式，轉亡靈牌為神主牌，由陳奶奶的長孫和大兒子，一起將神主牌安放於紅色禮籃內<sup>13</sup>，家屬先向神主牌位祭拜次向棺木奠拜，燒完銀紙後，由大兒子到焚化爐後面和火葬場人員一起點火燒化棺木，葬儀社的人員在陳先生點火之前一刻，就領著家屬持續的對遺體喊著，叫醒陳奶奶的魂魄趕快離開肉體，以免魂魄被火燒到。從開始點火到火化完成約需兩小時三十分鐘左右；在等遺骨火化的時段，葬儀社的人員指揮著家屬與送殯隊伍先回陳家，於回家的途中葬儀社本來有安

<sup>12</sup> 法師或道士在墓前，為亡魂轉化身份的一種儀式，民間信仰人死必為鬼需依禮為死者點主轉鬼為祖。

<sup>13</sup> 古時候民間用以收納禮品、禮器的朱色竹編提籃。



排，電子琴花車秀、及「弄鼓花」的陣頭活動，但被陳家的子女給取消而作罷，不過我從火葬場到殯儀館、國民路、新都路，沿途也看到不少的陣頭嘻謔誇張的表演，回到陳家之後，由陳家長子領頭帶領著大夥，過火、讓法師用之前備妥的「乞水」，幫大家灑淨、去煞、祈福；再將遺照和神主牌安放在祖先神龕右前方，在神主牌位前放上一個新的香爐，讓子孫們早晚祭拜；中午時分大家就在陳家吃「辦桌」<sup>14</sup>氣氛好熱鬧，大家有說有笑地幾乎忘了喪事的存在。

揀骨：下午約是近三點左右，火化的遺骸冷卻了，由陳奶奶的子女們每人撿一塊遺骸放入甕中，其餘的再由家屬包紅包約六百元，請火葬場的工作人員代為處理；離開火葬場往竹溪寺旁的崇孝塔進塔，進入預先選好的樓層塔位；完成了陳奶奶的喪葬事宜。

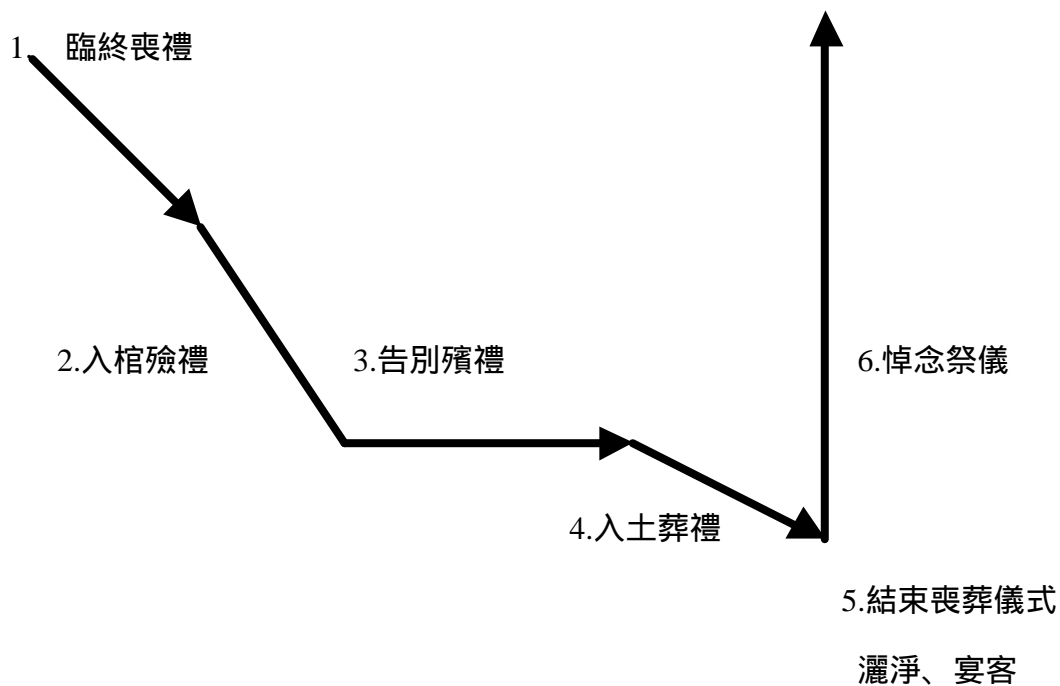
當天的下午我在陳家廚房門上和冰箱門上看到各貼一張，日後二七、三七……到圓七、百日、對年、三年，等的祭祀儀禮及注意事項，以及將來成為祖先後的定期祭祀的提醒。看來這樣的儀式還是謹守著儒家千百年來的儀禮規範。

從以上的田野內容看來，喪親者的情緒與意識，是跟著喪葬儀式的進程而波動，下圖我以台南居民盛行的民間信仰儀式（釋、道、儒混融）為例，對照喪葬儀式的進程和喪親者的情緒與意識起伏，就會發現其文化心理的解釋。

---

<sup>14</sup> 喪家於喪葬儀式結束完畢的當日備席，宴請當日前來送葬的親友，藉以酬謝、安慰親友連日來的辛苦和悲傷。

4-1 喪葬儀式進程內容說明圖：



在此我將對儀式的進程，與喪家的情緒與意識起伏提出說明，從 1.臨終喪禮開始的一刻起，喪親者就進入了與親人訣別的哀傷情緒，到 2.蓋棺入殮禮完成，喪親者因死者的蓋棺入殮，切斷與亡者一同呼吸、一同活著的感覺，在理智上已經接受亡者已經死亡的事實；那種不捨、哀痛的情愫使喪親者，進入更深刻的悲痛。喪家為了確保死者在往後的日子裡，可以獲得到良好的照顧，為死者燒了庫錢、豪華的紙厝、生前慣用的物品，以防亡者失去依憑。3.進入告別殯禮活動喪家似乎在情緒上進入了麻木的狀態，所有的行為都是依著，理性意識指揮。替代死者切斷一切的社會網絡，向社會宣告亡者社會關係的結束、與身份的消失。

葬禮進行時，喪家看著死者隨著棺木的入土，情緒又進入更激動的跌盪。感受到自己與亡者的切割，再也無法肉身共存於世，彼此之間是無法夥居一處互取溫暖相互慰藉。情緒上喪親者藉由宗教信仰的引導，希望死者的去處是超越的世界，無論是在神明的天界、或是主耶穌的天國，都是喪家的期望。最後結束喪葬儀式，喪家藉著灑淨、宴客的氣氛，來祝福、慶祝死者回歸天庭世界。

## 第二節台南居民清明祭祖掃墓的文化行為

本節研究者由企圖透過南郊竹溪沿岸空間的，社會集體文化行為「清明祭祖掃墓」，來探討這空間是如何來進行陰、陽兩界延續交換關係？又如何是祖先和子孫間的聯繫場所？

### 壹.清明節祭祖掃墓文化與禁忌

台灣的漢人社會是屬中國的移民社會，當然清明掃墓的習俗也一併過渡來台，我們的祖先？什？重視祭祖，？什？頻繁和繁縟地祭祀？儒家提出的詮釋：「慎終追遠，民德歸厚」；因為曾子生活的時代，民眾篤筮、迷信盛行，易經成？金科玉律，上上下下信奉鬼神。但儒家思想不信鬼神，所以解釋說：「欲言死者有知也，恐孝子孫妨生以送死；欲言無知，恐不孝子孫棄不葬也。」儒家詮釋祭祀祖先，是？了活人而設立的，讓活著的人道德醇厚。因此看到儒家關心喪葬問題，更看重的是現實世界。

竹溪沿岸的南山公墓是目前台灣最為古老的公墓，以下為清明節之田野紀錄內容：每逢清明時節從全省各地回鄉掃墓祭祖的民眾，戶戶帶著潤餅、鮮花、草殼粿（加入鼠麴草的粿）水果、清水等……祭品扶老攜幼地前來祖先墳前祭祖，上墳之前在家中必須先為準備的清掃用具，貼上紅紙用這些貼有紅紙的清潔用品，掃除墓塚周邊的環境，除了為先人清理墳塚上一年來的雜草外、每年掃墓都要進行的一個最主要的儀式，是吩咐晚輩用小石塊將墓紙一一壓在墳墓上的行為，就叫做「鎮（勿世）墓紙」<sup>1</sup>主要是確保亡者確實有後代祭祀，釐定亡者

---

<sup>1</sup>清明節掃墓的一種儀式，旨在釐定亡者是家鬼或是祖先的地位，亦可減緩墳上高土雜草的生長

確定祖先的地位。每年藉此機會探視祖先住屋，修補墳塚損毀部分或者替墓龜添補泥土，但要注意不可使墓龜的高度高過墓碑，否則先人的福氣就會蔭到家中女兒的夫家去，那就福蔭外洩了。關於自行修補墳塚則有一個習俗要注意那就是必須在「清明日」的前三天或者後三天進行維修，而且最好是在這三日內結束工程。

祭拜時必定先拜「土地公」，獻香時跟土地公說：「土地公，今天是清明節，弟子 率領全家大小，準備了潤餅、鮮花、水果、『龜粿』、水酒三杯，到您的座前祭拜，這靈在此蒙您照顧，望您能尋個好地理來給先人得，以庇佑我家子孫代代興旺，敬請饗祭」；酒過三巡後燒「大金」紙錢給土地公。然後將祭品移動到墓桌前，再祭拜祖先，獻香時跟祖先說：「某某（通常是輩份稱謂）今天是清明節，孝子孫 率領全家大小，準備了潤餅、鮮花、水果、『龜粿』、水酒一杯，到您的墳前掃墓祭拜希望您前來饗祭！」酒過三巡後燒「小金、小銀」紙錢，最後用水將灰燼以繞圓圈方式澆熄，還要一邊唸著：「灑水灑圓圓，全家人團圓」。

## 貳. 慶成祭祖掃墓文化與禁忌

另外一種民間的習俗「培墓」<sup>2</sup>，是指新墳落成（包括翻修的墳塚）家中有出丁（即家中新添男嗣）或是家中有新嫁娘在滿月後，頭一年就必須得另外擇定吉日「培墓」後兩年跟著清明日培墓連續「培三年」，「培墓」必定要準備豐盛的清明祭品潤餅、草殼粿、花生粉、鮮花束、四樣時令水果及三牲禮、獻祭三杯酒，這三牲禮必定要一隻整全的雞隻和全魚及肉塊，來祭拜后土也是如同上訴一樣先拜「土地公」然後再祭拜祖先還要放鞭炮。另外一種形式的「培墓」就如同我們一般營造工程完工後必須「謝土」的儀式，感謝后土地祇在施工期間的協助使工

---

速度。

<sup>2</sup> 不同於清明節的時段，選吉祥之日到墳前陪伴，新亡的魂魄。

程順利進行，所準備的祭品也是要如同前述般豐盛，也是要鳴砲慶賀。台南自古以來也有人是在清明不掃墓，採正月初到元宵間去「培墓」、「掃墓」的，選擇正月初到墳上掃墓與先人共度年節。

在祭拜時由長輩率領家族成員燃香膜拜，如有新娶媳婦，滿月後長輩必須領著家中晚輩和新娶媳婦向祖先上香稟告，祈求先人的福澤嘉披於新媳婦；或者家裡添了新生兒也要在滿月的時候上墳稟告祖先知道。家中的長輩也趁此刻向小輩們敘述先人在世時的生活點滴，讓子孫感受到祖先的嘉言懿行，同時也提供了各房後輩侄孫們相聚的機會，祭祀讓活著的子孫們知道「己所從出」，知道他們是來自相同的祖先，血管裏流著相同的血，華人社會所重的是血緣關係——親情，就是於此之中點點滴滴建立起勢力龐大堅不可摧的「宗族力量」。

由以上田野資料中，研究者提出以下的培墓文化解析：

附表 4-1 清明與慶成培墓習俗活動比較

清明與培墓	清明節培墓	慶成（或不定時節）培墓
祭拜對象	土地公、祖先	土地公、祖先
祭拜緣故	清明祭祖、省親	1.稟告，家中有新成員：新媳婦、添子嗣 2.慶成，新墳完工：謝土
祭品	潤餅、水果、水酒、龜粿、紙錢	全熟三牲禮、潤餅、水果、水酒、鞭炮、龜粿、紙錢
金紙	土地公：大金 祖先：小金	土地公：大金 祖先：小金 孤魂：小銀
時間	固定於清明日（慣例）	另外擇定吉日或清明日（特例）

以上田野資料的整理表格裡，我們可以從祭品與紙錢看到人們對神、祖先、鬼此一超自然界，羅列了一個階序性，期使神、祖先、鬼各安其界各饗其宴。子孫藉由清明時令的風俗習慣，人們備妥犧牲、水酒、紙錢，於墳墓前燃香召喚已死親人前來相會，人們相信於此時此刻「清明節」，已死亡的祖先是與自己同在的。

清明節人們在祖先歸依的住所與祖先團聚、感受己所從出的血緣關係；而當

家族遇到新的變化：如新成員的加入，子孫也向祖先昭告從己所出的血緣新力量或者宗族內遭遇重大事故的發生，陽世子孫更是得向祖先說明讓祖先繼續參與家族的新變動；墳場此刻成為祖先和子孫間的聯繫、交換空間。這樣的文化設計隱藏著祖先和子孫間的聯繫、交換，在此時此刻運轉不息，南郊竹溪沿岸空間的文化符碼亦永遠地招示人間。日本社會人類學研究學者渡邊欣雄在他的著作，中提到……墳墓是人間世界的陰界，它是陰界祖先居住依歸的住所和靈地。也是陽間子孫祈求與祖先永遠延續交換關係的場所……<sup>3</sup>。就上述的說明筆者再提出以下比對來分析清明節培墓與慶成培墓之間的異同處：

附表 4-2 清明節培墓與慶成培墓異同表

清明與培墓	清明節培墓	慶成培墓（或不定時節）培墓
狀 態	祖先與子孫的團聚	子孫對祖先的召喚與稟告
目 的	昭示己所從出之血緣關係	昭告從己所出的血緣新力量
象 徵	祖先和子孫間的聯繫、交流	讓祖先繼續參與家族的新變動
文化思維	陰陽兩界交會、聯繫之時空	陰陽兩界交會、聯繫之時空

人們在此超越個體的死亡，將自己的生命解讀為延續宗族續存的一份子，認同自我的存有是匯成滾滾「宗族江河」不可或缺的一滴水，人們於此醫療了個人遭逢死亡的衝擊，個人銜命於完成集體永續存在的責任為其生命意義，將個體隱藏於集體社群之中，達到人們想要超越「死亡」的底層慾望。

在研究者的田野採集現場中，也有因為「檢骨」或「修墳」的問題，整家族全體成員到先人的墳墓上探查墳塚，並向墳墓裏的先人「擲筊」請示亡者的意見，從這兒我們清楚的看到祖先的權力跟子孫的禍福呈顯的緊張關係，亦完全無遮掩地表露出來。擲筊時，子孫們認為「聖筊」在活人的手心裏承載著活人的意念，當聖筊被拋向空中往地面直線墜落時，象徵著祖先解讀子孫的意念；當聖筊著地「啪！」一聲攤在地面上，子孫們認定聖筊是背負著地底下祖先反應上來的「回

<sup>3</sup> 渡邊欣雄，《漢族的民俗宗教--社會人類學的研究》，周星譯，1991，p31，天津人民出版社

應」。從聖筊一上、一下的空間位置我們看到祖先藉由「擲筊」展現他的權力意志，子孫藉由「擲筊」詮釋心中的疑惑與不安，「擲筊」在此刻聯繫了陰陽兩界的隔閡。

由於時代的變遷與西方文化的衝擊加上文化教育的忽視，舊日常民生活的重心——祭祀天、地、神明、祖先、鬼魂，之社會制度與文化，被視為迷信遭遇新世界的驅逐、殲滅，形成我們社會文化的斷層，往日人人皆知曉的常民活動或記憶，在今日的世代中反而必須是特別地去尋訪、挖掘。存有記憶的人日漸凋零，以拜拜用的粿品來說，當初是每個主婦都會炊製的禮品，人人都是以最虔誠的禮品來進行祭祀，這禮品就代表著，「世間人」的特殊心意，所以成了祭品，是神聖之物；然而，時至今日會炊製粿品的人已凋零，知道怎樣用粿品搭配來當祭禮、供物的只剩下「民俗專家」。以往市集中賣祭品的總是位於街坊上最醒目、耀眼的位置；如今，僅存於黯淡的窄巷中。

再說到「紙錢」這祭品，原先也是代表著世人的謙卑，希望藉由「燒紙錢」來表示敬意和謝意，用於神明祭拜和鬼魂祭祀是有所分野的。而且，紙錢也可以用來確定對諸種神靈的祭祀式樣之符號（鈴木，1934：55-56；曾景來，1938：180-203；wolf，1974：179-180；李亦園，1978：129-130；未成，1978：39），也成了歷史文獻資料，引起國內外學者的研究，更因為「紙錢」燃燒過盛，空氣污染造成環保的議題，引發台北市通令轄區內各大小廟宇，不燃燒紙錢的自律運動。「紙錢」這樣地從活生生的文化符碼漸漸的走入歷史，將在未來的世代成為一堆堆沒有氣息的文獻資料。

自清末以來，我們痛恨漫長的封建統治延誤了中國近代走向現代化的進程，所以就對過去的許多文化眼盲、心盲地加以排斥，總認？傳統的祭祀不科學。實際上，任何國家任何形式的祭祀都沒有科學可言，因？死去的人不能知道活著的人在想念他們在祭奠他們。任何國家任何形式的祭祀都是活著的人所進行的一項活動，和中國的清明節類似，日本有盂蘭盆節，法國有萬聖節，等等，在此

我們是該好好思考曾子提出「慎終追遠，民德歸厚」的智慧，不知孔子是否有藉由向過去所有生命，表示一種深切的哀思外；進一步地培養後代子孫，尊重與尊敬先人過去對家園、社會的努力跟心智。

當西方的情人節讓我們都市裡的年輕人所追逐從尚的時候、當西方的耶誕節？我們都市裡的高學歷者所接受效行的時候，甚至是當古老祭儀淪？劇場裏的表演劇碼時，我們是不是已經忘記了什？？我們正在丟棄什？？想想這些原本屬於我們自己民族的文化習俗，「它」在向我們訴說什麼？古代的先民設計祭拜天、地、祖先、神、鬼的儀禮，並不是單純地恐懼神魂鬼靈作祟，更非一個**不科學、迷信**所能全部概括的。

古人的慎終追遠，不忘先人的心思，其現實功能是？了增強世族的凝聚力，借祭祀之方式和行為銘刻於後人心底深層，讓子孫代代對祖先的追思和敬慕世代延續承傳，如此的用心所沈澱的是一種道德、一種文化，一種以社會和諧和宗族團結？核心的文化設計。但其；深層目的是提供子孫一個進入擬象世界，的文本和途徑（context）。



### 第三節墳場地方之陰宅地理風水思想行為

在這一節次裡我們將對南郊竹溪沿岸空間，最大的建築群體--墳墓建築進行解讀，經由對墳墓建築的解構，瞭解祖先們在墳墓建築裡的「訴說語彙」；探詢祖先們藉由墳墓建築這個符碼，在這空間裡寄託了怎樣的死生意義。在此研究者擬從墳墓建築的文化功能為研究路徑，進而理解台灣傳統社會裡，墳墓風水這符碼涵構的死生之義。墳墓建築的空間觀念、墳墓建築文化功能、墳墓建築語彙的研究三方向來探討。

#### 壹. 竹溪場域內墳墓風水的空間觀念

空間，我們都生活在其中但對它卻一點也不知覺，也很難描繪、形容出對它的理解，一般人大多利用丈量、尺吋、地圖、方向、區位，等抽象的方法來表達空間，更多數的情形是以「物」的集結空間、佔有空間，說明空間的存在，更民俗的作法就是借物的特徵來表達，所以建築物就經常被賦予說明空間存在的責任<sup>1</sup>。而南郊空間因到處層層疊疊的墳墓建物與壘壘映入眼前的視覺圖式，無處不是在訴說著南郊空間特有的文化屬性與空間觀念。

空間觀念是呈現人們如何使用空間的方式，亦即是流露著人們在居住、營造、做為、和住宅的樣態；是屬於文化的範疇。可分為兩類一為來自大尺寸的宇宙觀其中尤重人對自然的詮釋，也就是人對自己感官感覺到的空間——這個存在的事實，常被賦予某些意義；它可以是對空間本身的一種解釋，也可以是人附加給空間的某些表徵意義，當這些意義與解釋，成為人們比較固定的看法與經驗或記憶

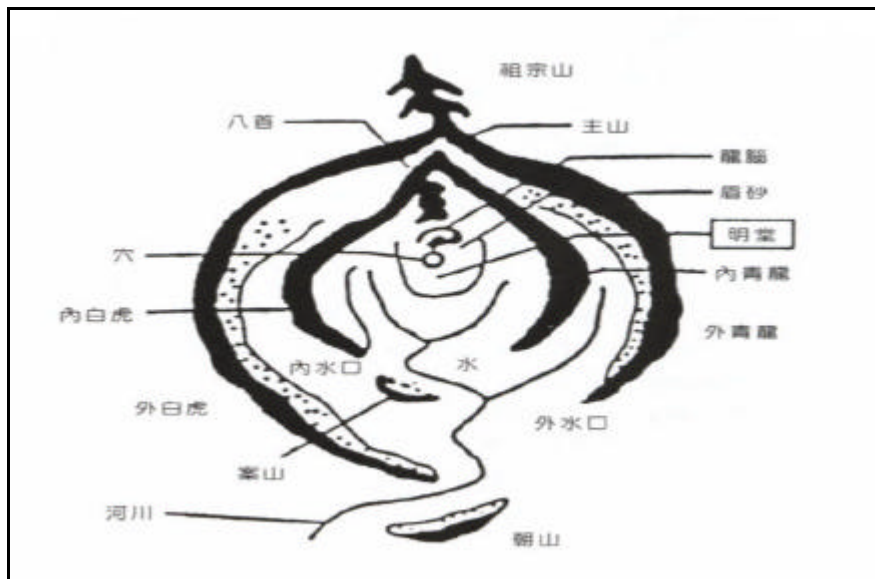
---

<sup>1</sup> 卡斯騰.哈裡斯著，申嘉，陳朝暉譯，《建築的倫理功能》，頁 246-258，2001.4，華夏出版社，北京。

時，就是「空間觀念」。諸如：沙漠居民對陽光、沙塵、酷熱的解釋；或愛斯基摩人對陽光、冰山、酷寒的意義。另一類來自尺度較小的空間，人們常常將這些身外的空間賦予相當的「社會、文化意義」。<sup>2</sup> 諸如：家庭內供奉、祭祀之神桌對神明、祖先、禮器、祭物的位置安放排序；或龜殼墓建築<sup>29</sup>中的形制被賦於的象徵意義。

下為田野採訪綜合資料說明地理師或風水師尋找風水吉地、吉穴的判定；其方法有三種，一為山勢、二為水行，三為方位是最為基本的依據，在風水學中將山喻為龍，所以山脈就稱之為「龍脈」。詳說如附圖 4-2：

附圖 4-2：理想風水圖式 採自《地理人子須知》



上圖中從「祖宗山」向左右兩方延伸的黑色稜線即為「龍脈」。龍脈」中有突起的山丘，此乃「龍腦」，「龍腦」因相當於龍的額頭而得名。脈的分歧處為「分龍」。起始處為「起龍」，脈的終止處為「注龍」或「龍尾」。吉地在哪裡？這樣的地勢中可以找到「龍腦」的位置就是吉地。進而如果左右有「分龍」的位置，那就是

<sup>2</sup> 詳閱 hall, 1966, 關華山,《居民與社會、文化》頁 27 30

<sup>29</sup> 見本論文附圖十及附圖十一

最佳古地之所在。然而「注龍」的地點或沒有「龍脈」的土地則為凶地。將地勢譬喻成龍的行進判斷時，為甚麼會產生凶吉呢？這與前面敘述的神秘力量的判斷密切相關。

「生氣」這種神秘力量發自山頂，沿著山脈下降至平地，姿態就像龍伸著頭朝著平地爬下來的樣子。當人在上圖中「明堂」的位置時，不僅從左右兩側沐浴「生氣」，還可沐浴到達「龍腦」的「生氣」。就是說，有「分脈」——「龍腦」的地方，是被神秘力量包圍的地方，這種神秘力量被譬喻為沿山脈下降的龍。然而，龍的動作停止之處，則有無「生氣」或產生「煞」的可能，因此「注龍」之地或「無龍脈」之地是凶地<sup>3</sup>；也就是山的南面（採其日照時間長）水的北面（冬季北風吹襲時可夾帶水氣）即屬吉地、吉穴。

上圖中「穴」的位置，是「生氣」最集中貯藏的地方。「穴」是遲緩的窪地如果，形狀類似某種動物則最為理想。「穴」中好似有龍盤踞，「生氣」得以貯藏。風水師最重要的工作，就是判斷、尋找「穴」的地點。此處可以看出，風水師將地勢喻為龍，而進行判斷，其實是通過將其喻為龍的動作從而判斷風的動向。地勢的緩急與風的強弱有關，而山的形狀和位置則與風向有關，所以判斷風水時要涉及山的形狀、位置、高低等因素。

此外；從田野報導人的口述資料中整理出，水也是判斷風水時的一個項目。水不僅以雨的形式對人類等施以恩惠，還是發自深山的「生氣」流往下游人間時的流動形態之一。此外，水以湖水、池水、海水的形式對人類生活施加影響，這樣的水流不能使其以直線狀進入墳墓、住宅、神殿。神秘力量的流動不應該通過人造物等加以妨礙，如果妨礙水流的動向，「生氣」便化作「煞」產生不良影響，

---

<sup>3</sup> 參見渡邊欣雄，《東方社會之風水思想》，頁 14—21，田園出版社

即造成氾濫或缺口。

水流如果是以右或左上方流往建築物所在地點的前方或後方，然後經過建築物前、從通往旁側的出口流出，這裡便可以成為吉地(參照上圖)。如果沒有這般好的地勢或欲把風水好的地方變成最佳吉地時，也可以將水蓄在建築物的前面而非後面，一樣可以接受水的神秘力量帶來的良好影響，同時矯正地理上不良的限制。水就如同風的神秘力量能夠留在「穴」中一樣，水的神秘力量可以留在蓄水池中。不過水也和風一樣，如果完全靜止下來，吉地便會化為凶地。神秘力量流動過急會化作「煞」，靜止下來的話會變成不良的神秘力量。「生氣」之所以為「生氣」，其狀態必須處於流動中，而且必須是彎曲、圓滑遲緩的流動。所以說，選擇風水好的吉地不單是判斷地勢，也要判斷神秘力量是否處於流動狀態。

有了好的地理風水，建物還要搭配上合適的方位，方能使「生氣」流動圓滑遲緩，讓整個氣場顯露出安穩、凝聚、溫潤、陽生、清靜；風水師說明建物不管是陽宅或陰宅其方位的選擇是，依據當事者的生辰八字來考量方位的朝向（陽宅以戶長的生辰，陰宅則針對死者的八字）。除此之外必須避免建物遇上「水沖」、「路沖」<sup>4</sup>，及遷就原有鄰墓以免與之沖犯<sup>5</sup>；總之，「趨吉避凶」是風水師在相地、擇日時首重的風水法則，而這也是風水術數運作的終極目標；然，這樣的種種作為無非是要，證明這樣的風水福地是最能保證生命的永久續存。而如此場所之「價值」是無以輪比的高級。（如附錄九：風水吉穴生氣圖）

人們執著於墳墓建築所持的風水觀念：一、**為已死的先人尋找好的風水福地使之受蔭，後世子孫再依憑著血緣關係，收受祖先的餘蔭得以享福。**是一種「交

---

<sup>4</sup>墓碑不可正對著直接衝擊、筆直而來的道路或水流，跟陽宅路沖的禁忌相同意思。

<sup>5</sup>墓碑不可正對著其他墳墓的墓手、墓碑、墓住等的禁忌說法。

換」的心理機制，對風水作用所期待的是屬於「報稱」<sup>6</sup>的心理，總是覺得自己要給出的更多；二.致力於風水利益的追求，希望「福氣」、「生機」作用，直接加諸於自身，不耐煩於「福氣」、「生機」先施於亡者，活人再依憑著子孫宗族的關係，間接獲得庇蔭。是一種「交易」的現實利益機制，對風水現實利益作用所期待的是屬於「報酬」的心理，力求「本益比」如果事實的回報失衡，人們則將對與其交易的對象進行「報復」；人們對自身所處的環境風水觀念一直是持著，這兩種不同的態度交互運作和詮釋。

## 貳、墳墓建築的文化功能

往昔台灣民眾處理死屍大都是採取土葬儀式，土葬墓地風水需要事先就找好了，或是埋在家族共同的墳地，否則就會因風水地理的選擇而停柩多年無法下葬。風水中正式提出禍福感應學說的，始見於郭璞之《葬書》。《葬書》提出：「人受體於父母，本骸得氣，遺體受蔭」；台灣舊時的習俗跟閩南一樣，認為子孫的身體是屬於先亡父母遺留於是的一部份，如果父母的遺骸若能在好的風水墳地裏，得到生氣，子孫當能感受到佑蔭。所以，在台灣傳統社會裡喪家往往也是為了「好風水地」，常常停棺很久無法下葬。

報導人陳科谷地理師說：「好風水，就是地理景觀具有含風納水的自然地景，有好風水之地就是能產生神秘力量、能藏納『生氣』<sup>7</sup>的吉地就可以保護居住者，如果選擇為墳墓用地則可以直接保護死者；而生者也能直接感應到『生氣』的作用，如此子孫就可以穩定的接收祖先的庇蔭，以達子孫永續繁榮發展無虞；墳墓建築的空間觀念，就是以繁衍子孫確保集體生命續存，為支配我們作為宗族、社

---

<sup>6</sup> prestation 人類學之專有用詞，(M.Mauss) 他無法找出適當的英譯文字而保留原來法文的 prestation 未譯。中文何翠萍譯為「報稱」：報人之德，無少欠缺，《辭源》。counter prestation 是 nexum 的相對，而 nexum 即為從某人接受某物就會使受者變成有罪的，被買下的及被束縛住的 nexus 對稱就叫報稱

<sup>7</sup> 見附錄九風水生氣說明圖，漢人世界認為氣是由陰陽和合而成的能量。

群的成員之集體最高價值。」

所謂風水之義即是考察山川地理環境、地質水文景觀，以做為建築營造城廓、屋舍、陵墓等，自古以來就是一門專精的學術。古時地官司徒，「俯察」各方地理條件，作為提供建築城廓、屋舍、陵墓等選址規劃的依據；而春官伯宗則「仰觀」天文，占星、卜筮，來決定營造建物的方位吉凶與時辰，這兩種學術傳承於後世形成風水的兩大派「形勢宗與理氣宗」<sup>8</sup>。

至於喪葬之地理形勢內容稱之為陰宅風水，這是相對於活人居住的陽宅而言。若住宅可以選在山明水秀之地、前有流水，後有高山為屏的地方，那就最好了！而南郊竹溪沿岸的桶盤淺墳場就是屬於這樣的自然地理風水，難怪法華寺和竹溪寺都選擇在此，提供台南府城居民思考生死大義。我們在第二章第三節中的文化成因中看到古人對竹溪流域所持的文化觀點再由第三章第一節的內容裏已清楚，其自然地形樣貌；因此，不難知道為何南郊的桶盤淺地形，是地理師們最為鍾愛的墓葬之處；一般人認為若將墳墓或房屋建築在龍脈磁場通過的地方，則死者可以安其靈，生者可以獲得幸福。所以很多人寧可花多些時間找尋龍穴，而停棺打桶久一點也無妨。所以蔣元樞建設南壇義塚時，依著民俗習尚才會...另建寄櫬之舍 共二進，兩廂各六間。來收納這些已殞未葬的棺槨。

我們可以由南郊竹溪沿岸的桶盤淺墳場，四處的墳塚建築就可得到印證，一座座的墳墓都是面向著蜿蜒的竹溪水面，背靠著高高低低的小土坡（如附圖4-3）；通常地理師在找選好風水，除了看得到的地勢外，還要探索地的生氣，及能否藏風、有無得水，更要調合五行的吉凶；所以地理師都會帶著羅盤<sup>9</sup>去堪察地理。

---

<sup>8</sup> 渡邊欣雄，楊昭譯，東方社會之風水思想，地景出版社。

<sup>9</sup> 指南針類的工具，地理師一般都得靠羅盤找出、釐定吉凶方位。

田野報導人蘇南榮<sup>10</sup>指出，南郊桶盤淺的風水地理就屬於「九曲水」之地理，竹溪水流一路由東區高地，台糖農場（竹高厝庄）往北經崙仔頂、三川台、山子尾內之高地邊緣再南折，一路南下蜿蜒曲流到黃金海岸邊，沿途有轉彎就有結穴之處如：崙仔頂、台南女中、法華寺、五妃廟、竹溪寺、桂子山、火葬場、天都寺、鹽埕區的水蛙潭，水蛙潭之水源處今位於奇美公司鹽埕舊廠內，其湧出泉水為供應，鹽埕區地方居民的日常生活用水，報導人蘇南榮提到其祖父、父親每天都要挑水往返於社內間，而這口水潭也是莊廟的神明指示開挖的，至今兩三百年還是活泉。五十多年前奇美公司曾打算封了這口水潭，因社內居民的集體抗議而作罷；而此處之墓地也正是法華寺故主李茂春原先安葬之公墓。而這些穴位也都有各式各樣的建築物盤據著，尤其水蛙潭還是提供鹽埕聚落居民日常生活，必須的用水是一口自然湧出的天然泉水。

諸如，崙仔頂即有修禪院，三川台築有東門城，山子尾則設有台南女中，臥牛穴即有師院、法華寺、南湖書院，魁斗山也有五妃廟、竹溪寺、台南高商的青睞，轉個彎對岸的桂子山南坡就是吳修齊為其母親選則的風水地，過了金湯橋西岸就是六信、亞洲、建業三校在此，緊鄰著其旁邊濱竹溪水岸傍就是台南市的世族，傅家的祖墳，再轉個彎南山公墓區火葬場也蓋在竹溪的西岸處，再往西移走些許就是連戰家的祖墳、連橫的墳墓也是在這個穴位上，……竹溪和鹽埕溪的交會處離曾蔡二姬墓約五十公尺處，就是前清進士施瓊芳、施士洁父子的墳墓<sup>11</sup>，竹溪在這兒大大小小轉的彎不下九處，水蛙潭就是這條溪出海的最後一個穴位，法華寺故主李茂春進士就是葬在這兒，清朝到日本時代新昌里水蛙潭是鹽埕社八公墓。另外，我們還可從清時詩人陳廷瑚，的詩作中看到竹溪的「曲折」。

---

<sup>10</sup> 蘇先生世代居住於鹽埕社內，他本人除了專業的為人算命、擇日外，業餘時間興趣鑽研南郊風水。

<sup>11</sup> 台灣早期五大進士，唯一墳塚留在台灣、後代子孫也留在台灣發展，其子施士洁亦為進士，施氏一族在台南以文傳家，前衛生署長施純仁即為其後代

山在數里近城南，聳翠曾巒古佛庵；路繞砂堤灣六六，煙開竹徑曲三三。  
疏鐘破曉清生出，……法門宗旨證瞿曇。

附圖 4-3：桶盤淺墳場今貌

研究者攝於 2002 年



我們從以上的田野報導也看到，從古自今為已死先人尋得「好風水」下葬，庇佑未來子孫昌旺，是我們國人一生最為重要的任務之一。

### 參.場所內部之墳墓建築語彙

葬禮為喪禮的延續，由於中國人一向對喪葬採取謹慎的態度，故我們著實可以利用墓葬的形制來討論，漢人傳統社會對死後世界的想像與世系傳承文化。南郊墳場的建物型制，絕大部分是採「龜殼墓型」的建築造型，這樣的形制是漢人社會理想中的墳墓形制（如附圖、4-4、4-5、4-6）。

喪葬紀念建造物的功能，從一開始就是要有助於標明生和死兩個領域的分界點，確保死者庇佑生者，為死者建造一座醒目的建築物一直都是被認為不僅是滿



足死者的要求，意義上更是滿足那些活著的人的需要，尤其是擁有權力的人。這樣的建築物給他們提供了，展現他們對於某個特定區域統治權的場合。

墓碑上常刻以「顯考」或「故考」與「顯妣」或「故妣」之類字樣；墓碑左右石稱？「墓耳」，墓耳接於「墓手」；墓手彎曲處造「印頭」(方形柱)或「石筆」(圓形柱)；左右墓手圍抱「墓庭」(或稱「拜庭」)；墓碑下設有「墓桌」；墓碑背後葬棺處的墓丘頂部？「墓龜」；墓龜周圍盛土處？「墓山」。墓山的界堤稱？「墳圈」，「砂手」，右？「龍砂」，左？「虎砂」同時，還把墳墓左右的山勢分別稱？「青龍」、「白虎」，在虎邊外庭設有后土看守墳墓。

專職於造墓的匠人，常以大、中、小「步」和墓前「柱」的對數來表示龜殼墓的不同規模。比如，「大五步」的龜殼墓，通常要有三對墓前石柱，與此相應，在墓地的面積、墓的高度，墓碑的大小等方面，也都有一定的標準尺度。從整個墳墓造型結構來看所成顯的建築意象，不難看出人們企圖通過對「墳墓型制樣式」的要求，而達到對理想風水環境的追求。可以說，龜殼墓的墓制樣式本身，就與典型理想的風水環境圖式間存在著結構上的「同構性」，除了將它們與周圍的風水環境相聯繫外，還有必要指出，它們的型制本身，就具有人工營造風水小環境的屬性。

附圖 4-4：龜殼墓型制

筆者攝影



高聳的「墳圈」、「砂手」為靠背如玄武，稱左右「砂手」為青龍、白虎環抱，將墓碑立於吉穴處往前望去，一片平坦的墓庭就像聚水的朱雀；風生水起畜養著神密的能量留在穴中，福蔭亡者確保子孫昌旺；另外我們也可以從民間稱「建築墳墓」的工程為「做風水」的民俗用語，明擺著即使自然空間無法提供理想的風水圖式環境，人們還是要以人為的力量營造一個理想的居所來居住。從這兒我們看到台南聚落居民對於，宗族命脈永續經營不遺餘力追求的努力。

由田野現場的墓碑調查資料，很清楚地可以看到這兒的墳墓從明朝時期、清領時期、日據時代、民國時期，現今存有的墳墓都被子孫保留得相當完善，從墓碑中我們清楚的閱讀到，往生者的祖籍、身份、性別、享有年壽、現世子孫，清楚地讓人立刻有血脈相連、相屬的依歸。更有些人在其墓碑背面，或建物之顯耀的位置銘刻了，自己一生的志趣與後人共相勉勵。（如附圖 4-5、4-6）

附圖 4-5



附圖 4-6



田野報導人陳科谷先生說明，墳墓的營造跟我們陽宅一樣，也是十分注重「中軸線」，施工時最先確立就是找出中軸線，然後再「分經線」<sup>12</sup> 確立墳墓營造用

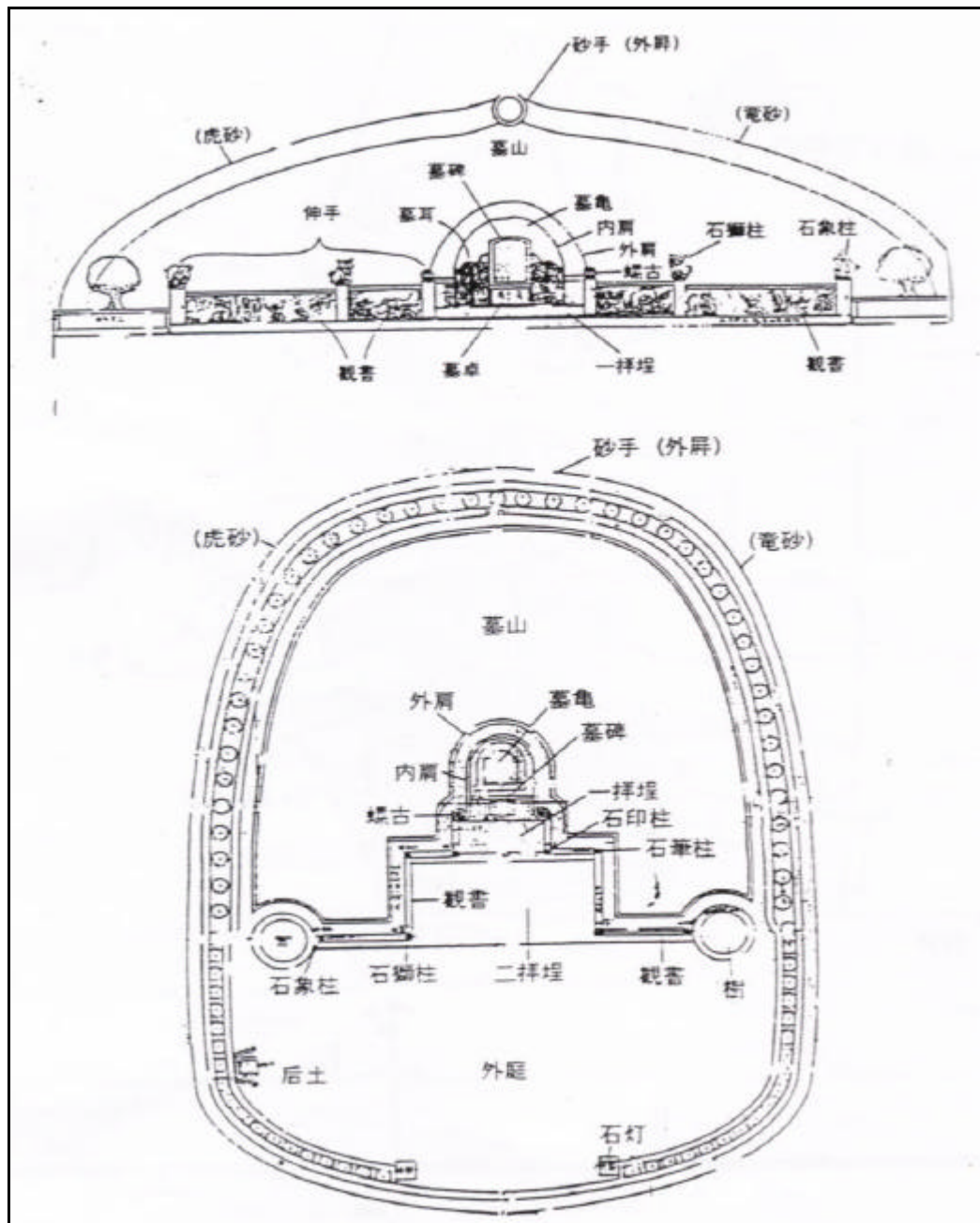
<sup>12</sup> 分出墳穴土地面積的經緯度，以確立墳墓的使用位置與面積的大小。

地的確實面積，營造墳墓的匠人再依著風水師所指示的方位定出頭尾，通常開挖的「壙穴」大小約是比棺木的尺寸各多出半台尺多，一來方便下葬，二來方位的準頭還可以進行微調。下葬時最重要的就是一定得，將棺木的中軸線和壙穴的中軸線對準合一；墓碑的中軸線也要記得沿著「墓壙」的中軸線跑，絕對馬虎不得；否則亡故的先人就得不到地靈。

殯葬，是生者為死者的身軀和生命的結束，進行一種為社會所接納、放心的安置方式，分為儀式和墳墓建築，儀式是安置的過程排序，紀錄著生者與死者道別的精神程序諸如第一節所陳述的內容，是一套繁複的禮儀實踐活動，藉由活動的繁複程序來排遣，活人面對死亡張力的不安；活人將自我的身心完全投入殯葬儀禮，隨著一道道的儀式程序進行，讓潛意識那股不安的能量忘我地釋放、抒解；喪禮實踐的過程即為先民們不斷地教導、訴說、播放，他們是如何的解消死亡張力衝擊的記錄片。

台灣漢人認為人死後如果過經過完整的喪葬儀式過程，享有子孫的祭祀香火，那就是從鬼魂轉為祖先了，鬼魂是新喪未葬孤伶無所依的曖昧禁忌情境，祖先是已葬者在墳前點朱「化王為主」進入祖先神龕，恢復自身社會網絡永享子孫祭祀的安定神聖情境。所以陽世子孫生活世界的變動，必須上稟祖先讓祖先能進入、參與陽世子孫生活世界，負起庇佑子孫昌旺的義務永遠成為家族的一員。墳墓雖然是危險禁忌的凶徵；但是，祖先的墳墓又是保佑子孫代代福祚的保證；而墳墓建築就是具體地呈現這精神樣態的符號實體。

附圖 4-7



龜殼墓的正視圖(上) 龜甲墓的俯視平面圖(下)資料來源:(平敷令治(1988), 鄭雅清 1998,《新埤庄的空間性》,台師大地研所碩論,頁 136)

## 第四節墳場管理與附近居民心理因應行為

這一小節中從，一.對墳場附近居民心理想法，進行深度採訪，以瞭解他們如何接納或排斥「死亡存在」之心理，而安心居住於此的心理機制。

二.再則，南郊墳場管理方面，研究者透過採訪，現今主管南郊竹溪沿岸空間的機關「台南市立殯葬所」，深入探討瞭解主管單位對墳場空間的規劃觀點與作法。

### 壹.墳場及附近居民心理因應

由於人口的大量增加都市用地的不足，加上台南市又吸納了鄰近台南縣、高雄縣的城鄉移民，所以活人社區與死人墳區化鄰而居是無可避免的現象，在本文第二章第三小節中論及竹溪沿岸空間的兩極性，北邊積極經營生命活動的文化地景，而南段卻是經營服務死亡文化活動的文化地景，研究者針對南郊竹溪沿岸空間這一特殊情況之居民，進行深入的焦點訪談，藉以深描他們的想法和他們的心理狀態。

竹溪北段場所從明末經清朝到日治時代，政府當局就以公共資源對本場所進行開發，南明時期作為台灣內陸水域的城防軍事據點，及教化當地居民的場所(夢蝶園、組南社興學) 清政府更為發揚寓教於樂的精神，整治竹溪水域與關建南湖書院(下章空間結構詳論)，日本政府承襲這個區段規劃為運動休閒競技場、文教區及民生公共事業區含長官宿舍(詳見附圖 3-6)，國民政府蕭規曹隨，依著日本政府的都市規劃執行開發，這兒算是大台南地區的高級地段，素有「小天母」之稱。

從日本時代這兒就從墓埔轉換成為機關、軍事基地<sup>1</sup>、運動、競技、文化、

---

<sup>1</sup>日據時代至善橋以下就是一片汪洋的內海地型，而鬼斗山是台南西南方向唯一的至高點，適合監看台江海域的形勢。

教育、休閒的指標場所，基本上這兒的居民認為，現今這附近的公共建設是十分完備的，很適合居家住宅，從南明時期以來就已經成為活人的生活空間，現在住的人都比鬼多、軍人也多沒有什麼禁忌，也無可懼怕，也有人認為這兒學校多年輕人也就多，所以陽氣旺可以驅避，過往的陰氣、鬼魅。從這兒戶戶家院寬廣、門戶深鎖、戶戶裝設著閉錄監視器、居民的社會網絡密集，看來他們之政經地位應是社會的菁英階層，難怪他們居家擔心的是宵小與治安的問題。

下則表格是筆者就居住於竹溪沿岸空間，南、北段附近的設施、區域規劃變遷、空間氛圍、居民害怕對象，進行勘查比較的資料。

附表 4-3 墳場及附近之居民比較 筆者繪製

	北段居民	南段居民
範圍	過大同路 金湯橋	金湯橋 至善橋
區域規劃變遷	墓埔 文教、休閒、住宅區	郊野 墓埔
區域設施內容	小學、國中、高中、大學、法華寺、竹溪寺、五妃廟、納骨塔、體育運動公園、大南門古蹟公園、高級別墅區、民生公共事業機構	國宅、眷區、殯儀館、火葬場、納骨塔、墳場、草寮、菜園、荒地
居民害怕對象	宵小、治安敗壞	鬼魅、煞氣
空間氛圍	學校多陽氣旺、活人多	陰宅多、陰氣森森、死人多

以下紀錄就對於竹溪沿岸空間南段附近居民，所做的訪談資料，這兒的居民特性大都是外來的城鄉移民人口，是年輕夫妻所組織的小家庭，白天就在市區內上班，或有些人就在安平工業區工作。本區只有少許小型的商業、經濟活動，大部分的土地都是屬公墓用地範圍，只有少部分的住宅區規劃。

本區最大的經濟活動就是殯葬服務，所以住民有不少人是從事殯葬服務的周邊商業，他們對於居住於此的想法大多數持著，做這行的不住這兒怎會有生意，大家「結市」在一起形成商圈方便生意來往，人氣也旺些就比較不在意「這樣」的居住環境。況且他們大多持著，自己做的事業就是在服務陰間居民、幫助陰間居民，自己只要做人做事但憑良心，多做善事多積陰德，神明就會保佑一家老小運氣旺盛，而陰間居民也有陰間的條例、法則，規範著作為，各有各的生活世界基本上「不會逾越陰陽的界」；受訪的李君慎重地說：「哪有做葬儀的還怕鬼不就笑破人嘴，不就沒有專業形象與敬業精神嗎？」

另外在市區上班的程君，認為：這裡很安靜而且又沒有夜間商業活動是很好的住宅特質，房價又便宜、人口密度又不高，當初是經過神明的指點才決定買這兒的房子，如果只是「陰氣重」的心理障礙，不如換個角度去想「福地福人居」，這樣的風水寶地當然是給夠福份的人居住下來，那就認為自己是那有福氣的福星，理當該住下來生活過日子，也就不會有什麼鬼怪、陰氣、不祥、不淨.....的情結自己嚇自己。

在安平工業區上班的黃君，一家人剛搬到這兒約三年覺得：住在這兒離公司很近，沒有高聳的大樓建築物遮蔽視野很好，附近也是因墳場用地的關係才能享有一片綠意，雖說常有喪葬隊伍出入噪音不小，但是他們的活動都是在大白天而且多集中在一些好日子，並不是天天的吵鬧並不影響我們，居家生活和危及身家性命；況且；這也是不得已的畢竟每個人都會遇到親人過世；更何況這兒原本就是祖先居住的地方，祖先他們幾百年前就相中這兒是他們的地盤，祖先是先來的而我們自己才是後到的，我們自己要跟祖先一起住下來那就得接受他們的住屋（墳墓）他們的環境氣氛，乞求他們的福蔭，福佑我們這些外鄉人能夠工作順利，一家和樂平安。

吳小姐也是外鄉人老家在白河，搬來這兒已有八、九年了，她覺得當初買這兒的房子是因為價格比較便宜、自己經濟上比較負擔得起，也沒怎麼在意到離墳場近、是墳墓地起建的住宅，也沒有去多想有關於跟死人同住的禁忌啦！陰氣盛啦！衝煞啦！何況自己這幾年來也沒什麼異樣或不適的感覺，其實自己還沒來住時也是聽人說得，心裡毛毛地，心理上有很大的想像空間，等到住進來了以後一切很平順也沒有經歷什麼繪聲繪影的事或是什麼不淨的事，只有他家的大哥每回到他家拜訪總是覺得心理一直毛毛地，不願意久留，吳小姐說：「反正我就想既然已經住在先人的風水寶地，『那就憑先人們的福氣』，來興旺我們的家運和事業。」

白小姐是從市區內搬到這裡的，他們也是經濟因素選擇在此定居，相對下白小姐就有一些心理上的禁忌和關卡，白小姐說：自己晚上超過十點以後絕對不會在外面逗留以免招來不速之客，家中也貼了避邪鎮煞的符咒，來克制鬼魅的衝煞、邪穢，當然恭奉神明、佛像幫忙鎮煞保佑是一定要的啦！家人如果運氣比較弱時，身上就隨時帶著平安符或著是艾草、桃木、榕樹葉、菖蒲、芙蓉葉.....等一些陽氣旺的東西來做些防備，以避免陰氣的衝煞帶來不幸。還有一些人他們出入本區無論如何，一定繞遠路絕對不經過「墓仔埔」或經過邊緣，圖個「眼不見為淨」以減少心理患嘀咕的機會。

還有人是公司開在這兒，員工就隨著公司搬過來這兒上班了，報導人他說：也沒有聽其它同事因為公司現在靠近「墓仔埔」而辭職的，當初公司也是因為這兒的地價便宜，馬路寬才決定搬到這兒，況且我們每月初二、十六都有拜拜，拜拜的時候每個人都將自己知道、聽過的神祇通通呼請來享用祭品，而且將祭品弄得十分豐而且燒的金紙也比較多一些，這樣應該多保護、庇佑我們一些吧！畢竟我們也由此圖到心理平順就好了。



某某君三十來歲住仁愛之家的榮民療養院後面，靠富貴南山納骨塔邊，他跟父母親同住，當初也是因為房價便宜而選擇住在這兒，某某君覺得住這兒沒什麼不好，只要不是遇上清明節，民眾集體集中來墳上掃墓，焚燒金銀紙的狀況也不會很嚴重，畢竟南山公墓的範圍實在太遼闊了，他回想住在這兒十多年來，自己和父母也沒遭遇到什麼靈異事件，也沒怎麼感受到運氣不好，父母親也都六十多歲了身體向來也都蠻硬朗地，所以也就不怎在意這兒的居住環境的特異，不過他覺得住這兒十多年來，自己家和附近一帶鄰居們都沒有發生過「遭小偷」的事情，治安堪稱全市第一名。筆者好奇的問：「怎會有這麼好的事？」。某某君答道：「小偷跟歹徒最不喜歡觸霉頭，所以一到這兒就先觸霉頭啦！怎會有好的收獲，而且會住我們這兒的大多數是經濟能力比較弱的族群，說實在的也沒啥東西可偷的，同樣的花功夫倒不如選擇市區的住戶下手還有利頭可賺。」

從澎湖西嶼搬過來的 M 君，他說：從小就跟父母搬來這兒住了，算算也住了二十多年了，父母親也幾度想要班離開換別的地方住，但一直沒有搬成所以就住到現在，M 君覺得住這兒有四個「困擾」二個「不安」。先說令他「困擾」的，1.死人太多 2.飛機太多噪音「吵死人」，3.親友不願來拜訪 4.住家「方位」不容易告知，來訪的朋友常在「墓仔埔」內迷路。再說二個不安：1.由於住處的位置剛好處於送葬隊伍必經之途中，每次出入家門就好像在幫別人家「送葬」，經常卡在送葬隊伍的車陣中動彈不得，只好得乖乖跟著隊伍慢慢行，讓他覺得好像每天都在「送葬」。2 每天都有掃不完的冥紙。這些都是 M 君未能克服的心理關卡，所以他想以後結婚娶老婆自己成家有可能會搬離開這兒。

M 君他們一家人都是一貫道的信徒，平日他們都相信會得到諸神佛的庇佑，不會有什麼「鬼煞」、「陰煞」，可是到農曆七月「鬼門關大開時」，他們相信這時是鬼的自由月，他們就是「老大」這時鬼魂的靈力很大，人的「靈」原本就較為輕了，所以他們在農曆七月晚上睡時，都會在額頭上蓋一條小方巾或者帶一頂

薄帽睡覺，尤其小孩子的「靈」更是輕，一定要替小孩做這樣的防衛措施，以免靈魂被帶出竅回不來。

W 君已經是住這兒的第二代，連他的小孩就已經是第三代，所以他的在家庭是沒有什麼樣的禁忌，因為自己是教會的牧師，所以也會接觸到一些心理有禁忌的教友，通常遇到這樣情形的教友時，牧師會請他們邀請教會裏的兄弟姊妹，到他的家中為他舉行一次的「入厝禮拜」，當次的教堂禮拜就移師在他家舉行，所有的禮拜程序儀式都如常進行沒有變更，只有在最後結束之前牧師會針對邀請者的困擾，向主耶穌禱告，並且領著眾教友虔誠的禱告，由牧師說一些祈福祝福的吉祥語，讓主耶穌賜福他們居住平安、順遂。

以上是筆者研究採訪居住在竹溪沿岸空間居民，他們如何克制「墳場」鄰居的心理禁忌實錄。另外，還有一些是居住於墳場內的都市遊民，「這兒」是他們夜晚偶而棲息的窩，白天他們或許在市區遊蕩、乞討、撿破爛，他們跟已死的亡者一樣，也是一群沈默不出聲的墳場居民，在此我無法得知他們對死亡的看法和想像。

綜觀竹溪南、北兩段的居民，對竹溪這「死亡文化空間」---墳場，有著截然不同的對待，他們都一樣將死亡以予「對象化」，居住於此「場所」的居民們，基本上是處於一種不得以的存在處境，他們自認居於死者的歸依住所，是竄入「他界」的存在處境，他們在心理上一樣都是將墳場空間視同為一個，*不同於活人生活世界的空間*；因此，他們擇居於此有可能在理性上對死亡這個對象，以予型變、漠視、否認、或者逃避；所以就有種種不同的心理反應呈顯出來。

居住在南段的居民們，大部分的人「直接」將死亡這個對象給予「真實存在」的地位，所以會對*已死的亡者進行交換的作為*，諸如：拜拜、求亡者福蔭、憑借亡人福氣、為死者盡心意、為死者服務。但有些人在心理上就是本著「死亡」還

輪不到我的逃避態度，故可以理解他們寧願繞遠路回家，也不願意經過墳場邊。另外有一些人對「死亡」採取敵對的心理態度，所以就有鎮宅保平安的厭聖物、符咒……等貼家門口。這是居住在竹溪沿岸南段靠近南山公墓墳場附近的居民，基本上他們都是承認死亡的真實存在、認同死亡的現實性、無常性的。

反觀居住在竹溪沿岸北段靠近師院學校、體育公園附近的居民，基本上他們大都潛在性地存有逃避死亡具有真實存在的矛盾想法，也就是說他們擺盪在接受與否認死亡間，故在環境上他們積極要求將死亡的種種意像，驅逐或隱藏、偽裝在視線範圍外，諸如將台南市立納骨塔---崇孝塔，隱藏於一片綠蔭的圍籬內，緊鄰著竹溪寺的建築空間的後牆，再以竹溪一水之隔來驅逐種種的死亡聯想。

在心理上強力的自我催眠——這區域是活人的生活世界，看不見、沒有死亡這回事，完全漠視整個環境空間的中心點「鬼斗山」，正是一座大墳墓群——南明寧靖王朱樹桂五個殉國妃子之衣冠塚，更是埋葬著明、清三百多年歷來壘壘層層，數不清的枯骨孤魂。這些孤魂野鬼個個都比，現在居住於此的居民更早居於此地。然而，北段居民們卻只是一相情願地，認為「墳墓」是過去的、別人的死亡；不是現在、不是他的死亡，他不願意看到、承認死亡的真實存在，因此五妃塚被極力地妝點成幽靜宜人的社區公園。

再談社會集體亦努力的宣告傳揚五妃自縊的神話，集體戮力同心地將這五位女子的靈魂升格為「神靈」，期使後人祭祀香火不輟，脫離死亡、鬼魂的位階（下章內容舉證不在此贅述）；這都是自我的理性意識活動，也一樣是企圖對「死亡」做安置的活動；然而，卻忘記死亡之於潛意識裡所存在的地位。從以上的探討中我們可以看到人類社群在理性意識中，無法接受「死亡」之無常、失序、空洞的狀態，所以人們急切地想將死亡「安置」於一處人類可以想像、投射的位置。唯有死亡被置放在那個位子上，人類的理性自我方能繼續編串生命中的歷史秩序，使一切有確定的位置、都有所歸，如此方可供人們，記憶、找尋、慰藉。

## 貳. 南郊墳場空間管理

我們從上一節的文獻資料中瞭解到，清朝官方對墳場的管理採行的是，提供充分的墓地給居民安葬先人遺體，將停棺、寄槨的弊病降低到最少程度，以減少對活人社會的衛生影響，另外對無主的枯骨則由官方和民間一起進行集體埋葬。由於清朝當代所面臨的喪葬問題是風水、寄槨問題，所以當局為了解決執政難題，對墳場用地的管理採取的是鼓勵設置的政策，而今由於台灣社會面臨的是人、鬼爭地，寸土難求，除了實質空間的創造外在無形的心理空間更是積極的開發，我們不得不佩服主政當局竟然能夠在有限的空間創造無限的使用智慧。

目前南郊的墳場管理是採用分區編碼方式，每座墳塚像門牌一樣都有自己的編碼，統計現有的墳塋數量凡是墓塚完好無損的將逐一編號，目前南山公墓計約有二十萬座墓基，占地 100 公頃，其中 43 公頃為台南市擁有地餘 77 公頃為台南縣擁有地；此區公墓用地已完全利用，土葬已不被許可<sup>2</sup>。台南市政府已通過六十億預算升級部分墓園區，主要作為遷移現有墓穴，改以火葬方式遷葬納骨塔內，以整理出更多的開放空間供市政發展使用。

台南市政府殯葬所為鼓勵火葬，由於此政策關係到墓園可利用地之容量；然而台灣葬儀習俗偏好土葬勝於火葬，因此不論是政府政策為何，附表二指出 1988 年的土葬 139 人增加大到 1996 年的 1087 人雖然 1997 年降至 784 人，土葬在過去 10 年還是持續增加。但由於都市用地計畫的限制、民風的多元化、主政者的政策鼓勵及設施的配套措施完善、便利民眾的使用我們可由附錄表二，看出火葬還是民眾多數的選擇。

從附錄十數據顯示台南地區，1988—1997 過去 10 年火葬人口約佔 81.2%，

---

<sup>2</sup>台南市政府殯葬所資料

土葬人口約佔 18.8%。然而因為台南地區現已無可用的公共土葬墳場用地，加上市政府鼓勵火葬政策的推廣，火葬人口預計每年以 0.3% 增加，而土葬人口相對的也會每年以 0.3% 減少，在 2048 年火葬率將為 96.2%，此火葬率則與其他都會區的火葬率相差不遠，如台北的火葬率為：96.8%。<sup>3</sup> 鑒於土地的有限性，市政建設空間用地不斷地擴大需求，火葬進塔是節省空間的另類選擇，台灣的葬儀在短短的百年內有著兩極的變化，從明、清時官方的大儒者口誅筆伐火葬親人的逆倫違禮，到民間的助葬會由仕紳撰寫，善會刊行的「禁火葬」善書，再加上不時的三申五令禁止民眾「火葬」親人（梁其姿，民 86）。

到今日火葬是官方努力推動的環境、衛生教育鼓勵火葬；這其中的變化實在很大。由於火葬儀禮的廣為推行，加上現代性社會大眾排斥死亡意像的心理作用，人們對於墳場空間的看法與使用，現代性社會大眾扛著土地取得不易、都市開放空間狹小、都市景觀、社會公共衛生……等的理由，對「墳場空間」進行多元化使用——墳墓公園化，以達成內在心理隔離死亡、隱藏死亡之深層意圖；正大光明地入侵亡者歸依住所。早已脫離了傳統社會對死亡存在的接納，視墳墓為已死先人存有的空間，後人在此與之交換延續關係。

---

<sup>3</sup> 同上。



## 第五章 台南地方居民面對死亡衝擊之存在處境

這裡研究者除了藉著討論喪親者是如何地，找到情緒抒發之出口外，還想探討大多數的台南地方居民，面對死亡時是如何地求取自我存活的處境？諸如：

生活於台南地方的居民們，當他們面對「死亡存在」的現實性時，自我（ego）<sup>1</sup>是以怎樣的交換機制安頓死亡衝擊的真實；而自我（ego）對已死的先人是以予什麼樣的心理位置？

要進入以上的論點之時，首先必須瞭解自我（ego）是什麼？又對人的存在起了什麼作用？就容格的觀點來說，所謂「自我」，是理性世界的意識產物，人之可以面對環境、他者、時間、苦難、記憶、自己，而生存都是因為我們有自我（ego），自我給我們一個排序、編織的世界、一個與自己（self）不同的鏡像（他者）的世界，因此我們可以知道、辨識自己的存在。

### 第一節台南地方喪親者對死亡的擬象背景拓影呈現

據筆者從以上各章節的田調資料收集、探討，本節擬將台南地方漢族居民原本面對死亡，所產生「不安情愫」的模糊輪廓進行顯影工作。藉以瞭解在面對「死亡」的現實下，明瞭死亡之無可脫逃的真理後，自我（ego）如何處理人內在的我自己（self）<sup>2</sup>，所產生的死亡張力諸如對死亡的，排斥、恐懼、接受、無能、漠視、失控、否認……等紊亂情緒？而社群文化又以何種樣態安撫「自我」、安頓「活著」的不安與失序？

---

<sup>1</sup> 詳閱《容格心靈地圖》朱侃如譯頁 18 43 立緒出版社

<sup>2</sup> 即是人內心的理性意識與感性意識的總和體，詳閱《容格心靈地圖》朱侃如譯頁 196 254

研究者從本論文的田調現場觀察到，台南地方漢族居民以張顯的作為：1.喪禮 2.殯葬禮 3.祭祀禮，來對待已死之人安撫「自我」、也安頓自己「活著」的不安與失序，或許希望能藉此解消死亡張力對活人的壓迫。

喪親者，將欲與「死者」斷裂關係的心理情結，型變為死亡的「煞氣」，認為死亡是最大的「煞氣」會招引不祥的發生，所以厭離死亡是正當現象；因此，他對死者並不是拋棄、背叛。因而，解消喪親者「背棄照護」的心理負擔，但因為害怕死者的報復所以必須對「死者」及「死亡」進行安頓，所以人類社群為喪親者設計喪、殯、葬等儀式之文化行為，也讓喪親者在進行關係斷裂的同時，為死者進行遺體、靈魂的安葬處理；同時經由誇張的死亡禁忌氛圍展現出，人類社群面對「死亡」龐大張力的無法抗拒。

因為人們對死亡的害怕、不瞭解，所以對死亡會產生種種的幻象與想法，在田調的現場，我們發現遭逢「喪親」的人突然，如此地近身貼近死亡、觀察死亡，其內在心理因而產生一團「不安的情愫」，這股向內壓縮的張力令人產生害怕、恐懼、逃避、漠視.....等不同的情緒反應；它經常是潛藏性的，不容易被覺察發現是一種隱性張力。它沈澱於潛意識底層內的心理情結，日常生活中的常觀世界看不到、感應不到。

但人卻處處受其牽制無法伸展自我，唯有人們遭遇到失落、紊亂的刺激，人們方能藉由這壓力的傾軋，使自我（ego）退居第二線不再掌控、粉飾意識，方才可能突顯出這股壓力的殺傷程度。然而，人們又是如何地尋找、發現，這股心理能量的出口？又如何宣洩？

在田調的觀察作業下，筆者隱約地感受到喪親者在現實具體世界，即理性和身體接觸上，急欲與死者進行「關係的斷裂」，但在虛擬鏡像世界也就是「情感

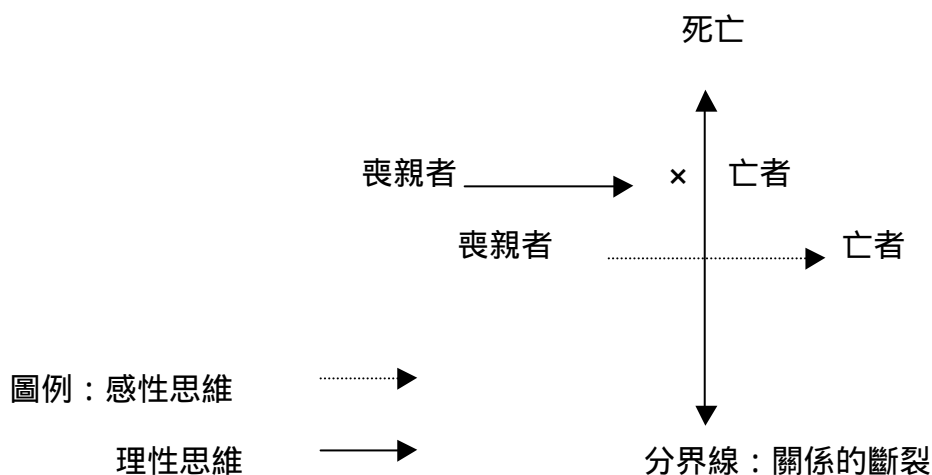


世界」上，喪親者又想保有、維繫這份關係的存在；所以喪親者以隱喻、象徵性的語彙，委婉地坦白與展演出他自身這份矛盾、複雜的需求。

因為喪親者他自身這份矛盾、複雜的慾念，是自己的秘密經驗領域、是隱藏性的，潛藏在具象現實之外的另一個虛擬鏡像世界範疇，喪親者經由儀式裡隱喻的敘事、語言，揭示說明自身的經歷與遭遇。也就是說喪親者藉由儀式的展演進行，一方面客觀觀察感受生存處境的況味；另一方面又投身進入自身所面臨遭受的世界。

即是喪親者在喪、殯、殮、葬、祭，死者的程序中自己是處在一種，具象現實世界和擬象背景世界跳動切移的存活處境。（如下圖所示）

附圖 5-1 喪親者對待已死親人的內心世界後設假想圖



在我們整個田調過程中，研究者以後設立場觀察喪親者，發現他們透過喪、殯、殮、葬等等儀式，遊蕩穿梭在擬象真實與具象現實之間，而這些具體現實及虛擬鏡像的中介載體，卻也引領著喪親者的心理和肢體，親身體驗死亡與臨終的存在與真實，使得喪親者得以自然無礙地流露出他們對「死亡狀態」的厭離，及對「死者」情感的不捨。

由於擬象機制的作用使得喪親者自由地，擬想死亡的種種風貌、並將其具象現實化，喪親者在整個治喪儀式過程裡，將肢體、自我與情感整全地投入儀式的環境氛圍。置身於擬象真實與具象現實兩個世界，然後對死亡生出個人理解、詮釋的風貌，透過觀察與交往我們得以看到喪親者的擬象世界，凝聚一個梗概的對應關係並且可以將其描繪出來。

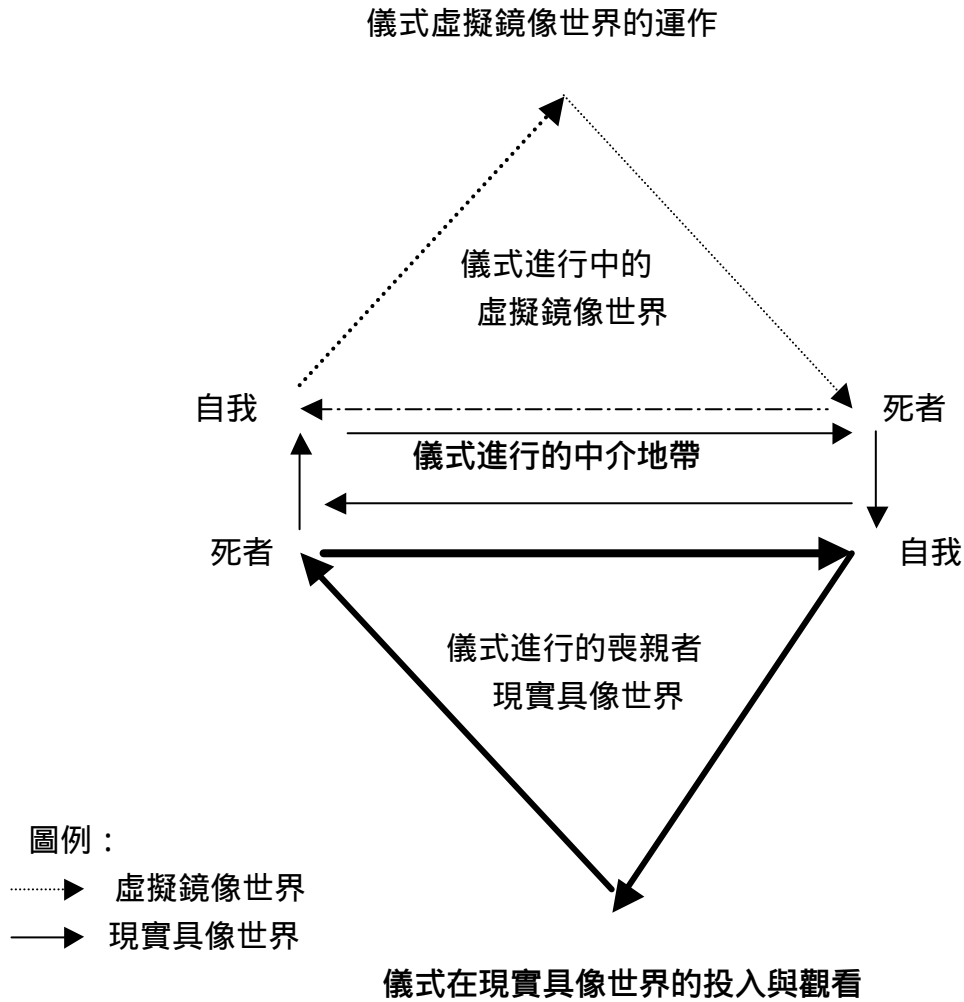
以下是從死亡儀式觀察過程中勾勒出來喪親者，在擬象背景世界與置身的具象現實中之「事物」、「人物」的關係，也是研究者以後設觀看，喪親者投身於這兩個世界間勾連、切斷、遊蕩的痕跡：

附表 5-1：擬象背景與現實世界之對應關係說明

<p>擬象世界展演的人物、故事、情節</p>	<p>與擬象世界相印關連的載體即：現實世界之人、事、物、場景</p>
<p>喪禮儀式：</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 為喪親者者舉行的治喪儀式，讓喪親者在這段時間內與已死亡的親人一起遊蕩、跳躍於擬象和現實兩個世界間，勾連生死兩界的中介情節，認為死者在這段時間內尚有還回活人生活世界的能力。</li> <li>2. 死者的靈體一直與喪家在靈堂，接受法師的訊息和指示。</li> </ol>	<p>靈堂、法師、魂帛紙人、喪家：</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 治喪儀式中喪家每天為死者準備漱洗的臉盆、毛巾、牙刷、三餐飲食。</li> <li>2. 認為小孩子較容易看到往生親人的活動情況。</li> </ol> <p>魂帛紙人就是死者的身份象徵。</p>
<p>殯殮儀式：</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 子女們摺了很多很多的金元寶，隨著遺體一起置入棺木中，希望死者在另一個世界財帛無缺。</li> <li>2. 燒紙厝、有傭人、車伕、家電、娛樂、廚房一應俱全，希望死者在另一個世界起居有人照顧。</li> <li>3. 活人認為人雖死如生；故燃燒死者生前慣用、喜歡的用品衣物，希望死者一樣過活如昔。</li> <li>4. 葬儀人員抬屍安放入棺木內「正中」處旁放桃枝，讓死者驅邪魔用。</li> <li>5. 進行「割鬮」儀式，意即生者與死者割斷關係，以示幽、明永別。</li> </ol>	<p>靈堂、遺體、棺木、紙厝、紙元寶、桃枝：</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1 靈堂是死者與法師交換訊息的空間。</li> <li>2 紙厝是喪親者給予死者的庇護所，想像著死後世界，還是跟生活世界一樣，食、衣、住、行、金錢的活動。</li> <li>3 認為人死後還是跟生前一樣的有喜好、厭惡的區別。</li> <li>4 以桃枝具有驅邪、鎮鬼的靈力，來保護死者。</li> <li>5 認為人死了就變成鬼魂，六親不認有時還會加害親人，所以必須與「死者」切斷勾連關係。</li> </ol>

筆者由上表中進一步將喪親者在面對死亡衝擊時，所產生的擬象世界呈現出一個圖式進行說明：

附圖 5-2 儀式中喪親者與死者勾連的後設假想圖



從以上的現象分析，我們似乎看到自我（ego），在面對死亡衝擊時是如何地，找到情緒抒發之出口，宣洩自我無法「安置」的死亡衝擊。我們發現喪親者面對死亡貼近時；除了，領悟死亡是無法安置外，我們還從喪親者對死者的殯殮行為、安葬儀式活動過程中逐漸發現到，喪親者對死亡產生一種「虛擬背景世界」。

在這兒我們以台南漢族居民在南郊地方，彰顯死亡的虛擬背景鏡像所呈現的文化空間為例，說明場域中的人、事、物、關係與那股「不安的情愫」之輪廓影

像呈顯，由上表中我們觀察到喪親者經由儀式中的具體象徵物、與自己確實的儀式作為，導引自己進入虛擬鏡像世界（象徵）的展演情節，並且與之相印、流連其中。似乎從這兒我們可以找到「那個」讓喪親者，得以釋放死亡恐懼心理情結之心靈能量。

## 第二節 台南地方喪親者解消死亡張力衝擊的作為

我們再看看人們的自我（ego），還會以何種樣態來解消這股不安的張力？筆者藉由本論文上訴各章節的田調內容觀察，嘗試以喪親者如何擺盪、穿梭在常觀的現實世界與異維的虛擬鏡像世界的後設觀點試論之。

藉以釐清台南地方漢族居，為了解消死亡對活人的壓迫，所採取死亡衝擊的轉換策略：以轉換死人與活人陰陽的對立和失序，來安頓自我的失措、困頓。又因為死亡對象的不同，漢族社群分別發展出各種不同地轉換儀式與文化；當地的居民以有無子嗣的差異來分野，有主死者和無主死者的轉換。但；無論如何這股力量就是人類自我（ego）、理性意識，壓抑死亡求取存活之驅力。

### 壹. 有主亡魂的轉換

人類由於長期對自然現象的觀察，瞭解人必定會歷經死亡結束生命。漢人傳統社會相信人死後就成為鬼；而且認為鬼是處於一種曖昧禁忌的狀況，是一種不淨、污穢，會帶給生人不祥、厄運的衝擊。活人必需透過一套喪葬禮制的施行，幫助死者離開生者的社會而進入另一個世界，成為子孫祭祀崇拜的祖先，活人也

可因這樣的喪葬禮制的施行，而避掉「不淨、污穢」的衝擊，過渡到日常生活型態，通常包括了喪禮儀式和殯葬儀式兩部分。

喪禮是生者替死者所施行的一套儀禮，以結束他與這世界的關係，並且保證或引導死者進入另一個世界；葬禮則將死者的身體以一種生者認為恰當合乎儀禮的方式加以處理<sup>1</sup>。我們可以從生人處理死者和面對死亡的態度窺探，此社會宗教信仰和社會制度的特色。

民間社會處理死亡的方式，通常是根據庶民社會所承襲的風尚習俗，先秦儒家結合這套習俗與本身的學說、思想製作成一套嚴謹的喪葬禮制，隨著兩漢以後儒家在政治、學術地位上的獨尊，儒家的喪葬禮已逐漸確定它在中國的大傳統地位。

儒家提出「慎終追遠民德歸厚」，清楚地指出喪禮不應只是生者與逝者之間的關係而是具有社會示範作用，儒家就是想藉著喪禮的施行，推展一套**祖先崇拜**的社會倫理制度；因這套社會制度強化了傳統中國社會注重**孝道**、注重**家族傳承**的基本特質。

也由於儒家設計的這套喪禮制度的特質，深受歷代政府的重視，自漢代開始就傾向於運用政治利益確保儒家喪禮傳統的實行，到了唐宋以後更將守喪之制以予制度化，儒家喪葬禮制的這種特質，協助統治者治理統禦國家、百姓；因此，深受歷代政府的重視，自漢代開始傾向於用政治力確保儒家喪禮傳統的實施，唐宋以後更將守喪之制如居喪釋服從吉、居喪作樂嫁娶、居喪預吉事、居父母喪求仕等，加入國家律法之中，以「法」來輔助「禮」的實行<sup>4</sup>。同時，各代也紛紛制訂官修喪禮。

---

<sup>1</sup> 蒲慕洲，《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》，（台北：聯經出版事業公司，1993.6），頁4。

<sup>4</sup> 參見丁凌華，中國古代守喪之制述論，頁4-6，在《大明律》與《大清律例》則置於戶律·婚姻與禮律·儀制中。

由漢到唐，官定喪葬禮制大致完備，《大唐開元禮》中對士階層以上喪禮的規定，成為此後歷代的標準，官定喪禮能否有效執行，也被視為政治良窳的指標，而臨民之官可否革除民間不合體的喪俗，更關係教化是否能廣及民間。除儒家喪禮本身是政府認可的標準禮式之外，喪服制的原則也成為法律上判案的依據之一；因此這套喪葬儀禮在民間社會不僅是風俗、宗教，更是社會制度的依歸。

此外，儒禮的等級意義在喪禮中也表露無遺，喪服制度、喪期、喪儀的規定、棺槨之制等無不皆然。儒家喪禮根據宗法社會的原則訂立喪服制度，以「親親也，尊尊也，長幼有序，男女有別」為本，訂出服喪輕重的原則，不僅有著情感上的等差，也表現出國家社會人倫秩序上的等差意義。由於儒家喪禮的特殊設計，使得喪葬之禮除了送死這項功能外，更具有社會性，成為一種社會規範。葬之禮除了送死這項功能外，更具有社會性，成為一種社會規範。藉由喪葬之禮的施行推展，一套社會倫理來規範國家。

由於這套繁複的儒禮設計，體現出中國社會的宗法制度的階級性；所以，我們只要參加喪禮觀看子孫們所穿的喪服，就可以看出家族中權利義務的體現，或者察看訃文就可以明白地看出死者在宗族的輩份位階和在家族中的重要性，如果將範疇擴及社會網絡來看，也不難看出死者及其家族的社社會關係。這套禮制影響著氏族的傳承、權利、義務的移轉及其合法性。象徵著作為社會統合的祖先，統禦著子孫關係的親屬團體、並背負著氏族生存繁衍的保證。

因此，祖先崇拜可視為社會結構的原動力也是社會組織的基礎。從「發訃文」訃告親戚朋友開始，死者及其家族的社會關係由此展開，初喪時的「弔、奠、賻」及引發時的「步從」（執佛送行）「設幄而奠」（路奠）<sup>5</sup>，及在研究者的田野資料中也有呈顯出這樣的社會組織互動，<sup>6</sup>在在都表現出喪禮不是個人、家庭事件，

---

<sup>5</sup> 在傳統舊社會中如果鄰里有喪葬隊伍出殯，在鄰里內親友多數會設香案路奠

<sup>6</sup> 詳看本文民間宗教喪葬儀式田野內容，鄰居自動組團幫忙喪家煮飯及主動參加梁皇懺法會，頁94-95。

乃是「社會事件」。

如果說祖先崇拜乃是社會事件，如同日本的社會人類學者，渡邊欣雄在漢族的民俗宗教一書中提到，Fortes, M.，駁斥將祖先崇拜視為基於人類普遍之情感的見解，那種肇因於人類普遍根植於「靈魂不滅」的信仰和對死者恐懼的情感（Fortes, M., 1980, p59）；而是他指出的，祖先崇拜是因其民族具有社會結構的需求，也正是基於親子關係的「人倫羈絆」，才是真正構成的首因。他認為，祖先崇拜是通過該社會的行為規範，以保證作為社會組織之最高價值的權利合法性和義務性的原理（Fortes, M., 1980, p151-152）。

所謂祖先崇拜是禮拜「已死親人之靈魂」，乃是對「死者鬼魂崇拜」的一種，所以說祖先與一般亡者的鬼魂除了是血親親屬關係外，並無其他不同的差異，故祖先是死者的鬼魂。然而，人們認知的祖先必須通過「死亡」，及一套繁複的轉化儀式幫助祖先從鬼魂轉化為祖先；才可以確立其祖先地位。先就血親親屬關係這一點上來進行論證祖先雖是已死之鬼魂；但是，他與祭祀者的子孫之間的社會關係是有著血親親屬關係性質的存在脈絡，就此一差別來區分祖先和一般死者的不同。

再就儀式轉化的歷程來看祖先的鬼魂是如何進入祖先的神靈世界，我們由清代的《家禮會通》一書中收納當時流行於閩南、漳州一帶廣為流行的民間社會通俗喪禮；因閩南、漳州一帶地緣上的關係，與台灣漢人關係密切，故以此書的記載來探索台灣漢人社會喪禮之淵源。並藉此比對研究者所採集的民間宗教喪葬儀式內容，瞭解到現今台灣漢人社會的喪葬儀式，與清初年間漢人社會喪葬儀式之間的變異情形如何。

從文獻《家禮大成》、《家禮會通》中窺見儒家禮教信仰中吸納了民間信仰的若干特性。如闔棺儀式(封棺)之後有「灑淨」，即臺灣的「割鬮」（《家禮會通》原註：蓋棺後，請巫者設香案，用紙串錢十二文繫以紙錢，親人序次牽扯，巫者



把刀割斷，名曰割鬮)，意即生者與死者割斷關係，以示幽明永別，是鬼靈禁忌之信仰（此處）；又如成服之後有「開冥路，請僧家誦經，或三夕或五夕」，已經依俗而接受「作佛事」為喪禮的一部份，也意謂了民間社會對「死後世界」信仰的堅韌。

值得特別注意的是《家禮會通》雖然直承《文公家禮》，在喪禮制度上表現儒家一貫的精神；但是，仔細審視作者在書中有關喪禮意義的註解時，卻透露了若干通行民間而具有詮釋力的觀念，呈顯了漢人傳統喪禮中的鬼靈與祖先兩者之間的分際與轉換關係。以下用《家禮會通》的資料為主，並輔以研究者所採集的民間宗教喪葬儀式內容，來說明四組對比的名詞，及其呈現之意義。

### 一.故父母/考妣

父母初終稱故，出葬題主稱考妣。（會通·利卷·初喪儀節）

從田野資料中的訃文為對死者的稱謂與神主牌對死者的稱謂就可明白地閱讀出其間的差異。

問：生曰父母，死曰考妣者何？曰：考者成也，言其已成事業也；妣者媿也，言其媿助父美也。或夫父母棺柩出葬明白，下子女嫁娶完畢，才稱考妣；不然，雖逾古稀無成而卒者，仍稱故母。（會通·利卷·喪祭考疑）

父母初終稱故，出葬題主稱考妣，考者考其成，妣者妣於考。

（大成·卷六·初喪儀禮）

若早亡子幼者，題故父(母)某號(諡)某公(氏)神主，俟長成婚娶之日，才改為考妣稱公及孺人。（會通·利卷·治喪禮儀）

上引文中，故父母與考妣的區別在於：第一、出葬題主前稱故父母，題主後稱考妣。這在田野資料中比對魂帛上與神主牌上的書寫內容即可知曉<sup>7</sup>。第二、須子女嫁娶完畢，不然雖逾古稀無成而卒者，仍稱故父母。合而言之，考妣的條件是

<sup>7</sup> 魂帛就是死者尚未經過點主儀式的靈牌，而神主牌是已經點主過的牌位，詳閱頁96點主儀式。

出葬題主和有承家的後嗣。

## 二.奠/祭

未葬但奠而不祭，其祝文未可稱孝子，只曰孤哀子，亦未敢稱先考妣，只稱故父母之靈。其行禮無灌地降神，止奠一杯酒，舉斟二遍。若葬完之祭，則有灌地三獻，加以侑食進飯辭神之禮。(會通·利卷·喪祭考疑)

問:初喪皆奠而不祭，至葬還虞，而乃行祭禮;今人卒哭之前，朔望皆盛設而祭，頒胙於親，不亦可乎?曰:不可，今雖盛設，不用祝文，不行三獻，只是致奠，俗呼作祭。夫胙者，有豬羊上祭，方可稱胙。(會通·利卷·喪祭考疑)

問:成服及朔望朝夕之奠，皆不用辭神，而僅二拜;至虞而卒哭，始有辭神及四拜何也?曰:禮，三月而葬，卒哭以前，柩尚在堂，其神日夜不離，欲辭何去;至虞而卒哭，則出葬明白，已有神主，遇祭請出正寢，而行祭禮，故有辭神之理，乃行三獻四拜之禮。(會通·利卷·喪祭考疑)

問終日弔，祭死曰奠。(大成·卷六·喪祭總論)

有牲之獻曰祭，無牲而薦曰奠。(大成·卷六·喪祭總論)

關於喪禮中的奠祭之禮，依《家禮會通》有「喪祭八禮」為:

- |             |            |
|-------------|------------|
| 1. 奠飯(食時上食) | 5 卒哭(百日祭)  |
| 2. 朝夕奠      | 6 小祥祭(期年祭) |
| 3. 七朝奠      | 7 大祥祭(三年祭) |
| 4 朔望奠       | 8 覃(禫)祭    |

依禮，三月而葬，前四者即葬前之奠，後四者即葬後之祭。喪祭全部告畢，即除

去靈座，請神主入祖龕安座。從上引文中，歸納奠與祭的分別是：第一、未葬者奠，稱故父母，葬畢者祭，稱考妣；第二、奠與祭的禮儀不同，前者無灌地降神，止奠一杯酒，舉斟二遍，後者已有神主，祭時始有降神、辭神之理，及灌地三獻四拜之禮；第三、奠的對象是柩(屍或魂帛)，祭的對象是神主。<sup>8</sup>

此則對應到田野資料上 95 頁中陳家在行家祭和公祭之時，禮生對所有親友的禮拜皆稱為「奠儀」，及所有的白包禮金也是稱「奠賻」只是現代社會人士不懂禮，分不清「奠」、「祭」的意義與象徵。再就法師點主後迎回家中的神主牌位上，書寫的是「先孺人楊氏寶」……，而非之前魂帛或靈牌上的故母陳老太夫人楊氏……葬儀完畢後，家中的廚房門板上及冰箱門所張貼的二七、三七、員七、百日……等祭拜注意事項相較並無不同。

### 三.魂帛/神主

魂帛：或絹或布，比與尺長，中藏竹板，書亡者生年月日時，兩頭捲齊合縫，若祥後未葬，此帛另置匣內，不可入祖龕祔祀配享。(會通，利卷·初喪儀節)

神主：以木為之，元方四寸，象四時；高一尺二寸，象十二月；身博三十分，象三旬；厚十二分，象日之時。(大成·卷七·治葬禮儀)

木主者，神所主也。宗廟立之，以依神主。必用木者，木落歸本，取有始終之義也。(會通，利卷，喪祭考證)

問：未葬而大祥，可除靈附祭否？曰：未葬而除靈，非也。若葬，已有神主，可祔，故除喪便可除靈。若未葬而除靈，不知魂帛將置於何所乎？或寄之祖龕者，非禮也，而搭於棺上者，非禮也。當用匣貯之於別處，遇歲時伏臘，另奠之可也。(會通·利卷·喪祭考疑)

從上引文中得知，魂帛與神主的分別是：魂帛附靈柩，神主附祖龕。即使未葬而

---

<sup>8</sup>同上註。

大祥，魂帛也不能入祖龕，須另置匣中，歲時伏臘另奠(非祭)之。在依禮三月而葬的情形下，魂帛於出葬時與棺柩同理，按著以神主在墓前行「題主」(點主)儀式，將神主迎返家中。茲依《家禮大成·卷七·治葬禮儀》所載之點主儀式摘述於次：

……啟柩出葬，……進棺入壙，鋪銘旌及魂帛於棺，……繼以土掩畢。

請點主官吉服到山，孝男在道旁跪接，孝子特跪中央，面朝上，兩手在背後負主，點主者將硃筆指日，再與其子孫呵轉，題主者吉服向右執筆，先題居中生卒處，次提向上考妣名，然後以硃筆點王為主。向主點畢，執事者扶主安座上。葬畢，奉木主升車，孝子執杖，沿途獻紙，至家安座(原註：即初虞之祭)。安座祝文辭曰：形歸屯窆，神返室堂，伏乞尊神，捨舊從新，是憑是依，哀哉尚饗。    俟三年後祔於祖。

上引文中的要點是：第一、葬禮中將魂帛與棺柩同理；題木主，並迎回家中安座(形歸屯窆，神返室堂)。第二、點主官著「吉服」用「硃筆」點主，象徵由凶反吉，而死者也由鬼靈轉換為祖先。<sup>9</sup>相較於田野採集的狀況亦將魂帛隨棺木和遺體一起火化是一樣的，法師為亡者點主的儀禮也沒少任何一步驟，想來這樣的儀式並非佛教葬禮原有的儀式，但在這兒卻融入儒家、道家、原始巫的信仰儀軌，成為中華文化「小傳統」的正宗。

#### 四.禁忌/神聖

從古代禮書中有關漢人文化對，傳統喪葬禮儀的描述和說明，大致可摘要如次：一個完整的喪禮是將死者謹慎的殮葬，妥善的處理死者的遺體，這是儒家所謂：「死，事之以禮」的孝道表現。完整的喪禮是使死者成為家族祖先的轉換儀式；死者也因此，可在後代的持續祭祀中，永遠的成為家族的一員，這是中國家族制度與祖先崇拜不可分割的關係。

台灣民間社會更執著的是要藉由儀式，將人死後這「骯髒」(台語)的恐懼情

---

<sup>9</sup>同上，頁 96。

境驅走，舉凡遺體、棺木、骨灰罈、墳墓……都屬於「不淨」之類，統統以「福」、「金」來統稱之，整個喪葬儀式過程都處於禁忌狀態之下，喪禮中，從「割鬮」、經「立喪主」、「成服」……到完成點主（亡）為主這個儀節的完成，漸漸降低禁忌恐懼，直到點主儀式後，所有子孫成員往神主牌上呵口氣，完成點主（亡）為主，重新確定家族中的人際關係以及家族權利義務的繼承、調整、轉移和延續及死者已轉換的定位，轉禁忌為神聖脫離死亡恐懼的壓力。

上面陳述對比名詞，其關係及轉換過程，大致可以排比如次：

附表 5-2： **有主亡魂的轉換說明** 筆者整理繪製

轉化內容	身份、定位、狀態之轉換	轉換條件
階序轉化	鬼 魂          祖 先	1.殯葬、埋棺柩、魂帛等儀式 2.有嗣：孝男、孝子、點主、卒哭 3.永享子孫祭祀
稱謂轉化	故父母    考顯妣、孺人	1.殯葬、埋棺柩、魂帛等儀式 2.有嗣：孝男、孝子
亡者象徵物之轉化	魂帛、靈牌    神主牌	1.殯葬、埋棺柩、魂帛等儀式 2.點主
崇祀方式之轉化	奠 祭	1.殯葬、埋棺柩、魂帛等儀式 2.卒哭
狀態之轉化	煞氣、禁忌    潔淨、神聖	1.殯葬、埋棺柩、魂帛等儀式 2.永享子孫祭祀

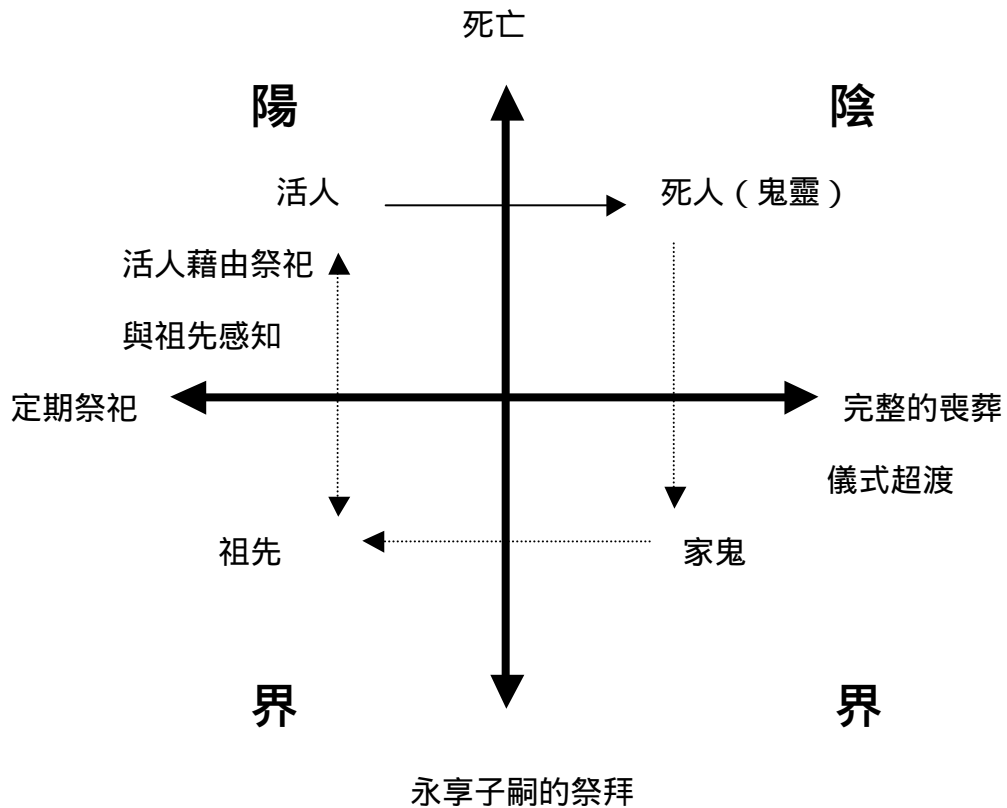
經由以上的敘述和排比，體現了喪禮中鬼靈與祖先之分際，並且說明了完整喪禮的過程，乃是鬼靈轉換成為祖先所需要的程序儀式。鬼靈是新喪未葬者所處的暫時情境，其稱呼是故父母，其靈魂所依附的是魂帛，並接受奠拜；俟出葬時，將魂帛與棺柩同埋，在墓前「題主」，迎回神主返家安座，死者此後可稱考妣，接受祭禮；至大祥後除靈，喪事告畢，神主進入祖龕，永享子孫祭祀方可成為祖

先。<sup>10</sup>

從上述的轉換過程中我們清楚的看到，喪親者藉由儀式裡一些具體的象徵行為與象徵物的觸發，而被引導進入了虛擬的真實世界。在這虛擬的鏡像裏喪親者和亡者，都真實地歷經身份、定位、狀態與關係的轉換，自我恐懼死亡的情結在此獲得釋放與解消。

由以上內容的分析研究者試著以下列的圖式來進行歸納，說明人們是如何地藉由這個出口將貼近死亡所產生的「不安」以予解消。

附圖 5-3： 民間信仰對有主亡魂的轉換圖式



<sup>10</sup> 此一比對的前三組 1.故父母/考顯妣 2.奠/祭 3.魂帛/神主，呂理政在傳統信仰與社會一書中曾提出，本文增添了禁忌/神聖這組比對，亦增添了表格以說明這四組比對的重要性。

從上圖我們可以看到喪親者的擬象世界---「陰間」，在民間的信仰文化中陰間，成為一個普同、開放的擬象世界，喪親者在這個世界建構已死親人死後身份為鬼靈，是屬陰間的與活人世界的陽間呈現對立的樣態，藉著上圖這樣的文化轉換歷程將死者由對立隔絕的陰界身份(鬼魂)，轉化為陽界可感通的身份(祖先)。

喪親者藉由信仰文化的支持與援助，自由自在不受干擾地遊蕩於，常觀的生活世界與異維虛擬的世界之間；在這樣的時空狀態之下喪親者的自我，時而進入死亡氛圍的異次元中；又時而抽離自身回到常觀的世界裡，來來回回地進入、抽離，層層回回地解消了死亡張力對自我的壓迫。而；內在那股不安情愫的能量也消耗於喪親者來來回回地進入、退出死亡情境中，人們也因此變得有能力承受死亡的衝擊。

## 貳. 無主亡魂的轉換

義塚，展現人類社會善的行為組織，代為安頓孤苦無主的亡魂是一種不忍人受苦之心。在談論南郊竹溪沿岸空間的「義塚」之前，必須先瞭解這兒指的「義」是什麼？是否有特殊的緣由造成「義」的傳統？

中國關於「義」的出處，從周朝打敗殷商朝建都於洛陽就出現了，我們從《書·洛誥》：「乃社於新邑，義？在洛邑舉行社祀。」這句話知道，「周人擊垮殷人的王國，營建東都在洛邑，又在洛邑立社，重新設立屬於新政權代表的社稷之廟」；其所以如此，原因正在於「社祀」是政權的象徵。《白虎通·社稷》說：「封土立社，示有土也。」與古代實情相合。正因？社是國家政權的象徵，所以當失去政權的時候，也就失去對社的主祭權。由此我們看到此處的「義」是為「替代」的意思，就如人體替代的肢體，「義肢」。

義塚，本是為無後代子孫的亡魂，為其建造掩埋屍骨的墳塚，是人對同類的一種兼愛、博愛的天性，是不忍他人祖先（亡魂）受苦，而代為埋葬屍骨進而替代祭祀的「義行」。這可由本文第二節義塚組織、行為的田野資料看到，從清政府、日治到國民政府，台灣民間社會對義塚的祭祀膜拜一直都是狂熱不已。這期間雖經日本政權、國民政府的現代化運動以予破壞、干擾。但，對於厲鬼的恐懼信仰，民間社會從未見退燒，只見官方色彩的消退。我們可以從重修台灣府志的文獻中查閱到當時祭拜厲壇是當官吏者的職責。其內容如下：

### 邑厲壇

郡邑厲壇，以每歲清明日及七月十五日、十月朔日致祭，凡三舉。先期，三日前主祭官牒告城隍。至日，用綵仗迎城隍主祀；牲用羊一、豚一，設無祀鬼神之位於壇下，牲用羊二豚二，炊米三石，其羹飯、香燭。行禮畢，僧道諷經，繞壇數匝。

### 邑厲壇祝文

維，康熙某年某月某日，某官尊奉禮部劄付，為祭祀本縣闔境無祀鬼神等眾事：欽奉聖旨：普天之下、后土之上，無不有人、無不有鬼神。人鬼之道，幽明雖殊，其理則一。故天下之廣、兆民之眾，必立君以主之；君總其大，又設官分職於府、州、縣以各長之，各府、州、縣又於每處戶內，設一里長以細領之。上下之職，綱紀不紊。此治人之法如此。天子祭天地神祇及天下山川，王國、各府、州、縣祭境內山川及祀典神祇，庶人祭其祖先及里社、土社之神；上下之禮，各有差等。事神之道如此。

尚念冥冥之中無祀鬼神，昔為生民，未知何故而歿？其間有遭兵刃而橫傷者，有死於水火、盜賊者，有被人取財而逼死者，有被人強奪妻妾而死者，有遭刑禍而負屈死者，有天災流行而疫死者，有為猛獸、毒蟲所害者，有為饑餓凍死者，有因戰鬥而殞身者，有因危急而自縊者，有因牆屋傾頹而壓死者，有死後無子孫者；此等鬼魂，或終於前代、或殘於近世，



或兵戈擾攘流移於他鄉，或人湮斷絕久闕其祭祀。姓名泯沒於一時，祀典無聞而不載。

此等孤魂，死無所依，精魂未散，結為陰靈；或倚草附木、或作為妖怪，悲號於星月之下、呻吟於風雨之中。凡遇人間節令，心思陽世，魂杳杳以無歸；身墮沉淪，意懸懸而望祭。興言及此，憐其悽慘；故敕天下有司，依時享祭。在京都，有泰厲之祭；在王國，有國厲之祭；在各府、州，有郡厲之祭；在各縣府有邑厲之祭；在一里，又各有鄉厲之祭。

期於神依人而血食，人敬神而知禮。仍令本處城隍，以主此祭。欽奉如此，今某等不敢有違謹設壇於城北，以三月清明日（或七月十五日、或十月初一日）置備牲禮、羹飯，專祭本縣闔境無祀鬼神等眾。靈其不昧，來享此祭。

凡我一縣境內人民，倘有忤逆不孝、不敬六親者，有奸盜詐偽、不畏公法者，有拗曲作直、欺壓良善者，有逃避差役、靠損貧戶者，似此頑惡、奸邪不良之徒，神必告於城隍，發露其事，使遭官府輕則笞的杖斷，不得號為良民；重則徒流絞斬，不得還生鄉里。

若事未發露，必遭陰譴，使舉家並染瘟疫，六畜田蠶不利。如有孝順父母、和睦親族、畏懼官府、遵守禮法、不作非為、良善正直之人，神必達之城隍，陰加護祐；使其家道安和、農事順序，父母妻子保守鄉里。我等闔縣官吏人等，如有上欺朝廷、下枉良善，貪財作弊、蠹政害民者，靈必無私，一體昭報。如此，則鬼神有鑒察之明、官府非婚諛之祭。尚饗！

11

從以上祭拜厲壇的文獻中，我們看到傳統社會對無主孤魂的崇祀心態，是稟著恩威並施的想法進行普渡，而且將普渡這樣的行為納入官方體制的一環，整個國家社會視「死亡」為一個社會集體的損失與折傷，正視死亡為社會、集體的重

---

<sup>11</sup> 余文儀，《重修台灣府志》，邑厲壇祝文，台灣文獻

大事件，故從天子到鄉里甚至到庶人，人人都要依禮制祭祀鬼神、尊重死亡的存在，進而運用死亡的毀滅性作為國家機構統治百姓的工具。

在傳統社會裡對於無主的孤魂，向來都視為影響居民們安居樂業的禍源，他們的失序、游離狀態：就像活人社會裡的遊民、流氓、乞丐，在正常的社會階序層次中沒有他們的容身的位置；社會階序裡無法包容他們的階層，肇因於他們的存有是一股無序、沒有辦法將之固定的暗流，社會理智怕他們到處流竄造成社會集體的不安；而這股暗流就成為社會大眾亟欲消除的對象，所以在祭祀的祝文中隱約地顯露出垂憐及籠絡的態度，利用民眾怕鬼的心理以達統治的現實心態。

漢人社群創建了厲鬼信仰<sup>12</sup>的文化機制，救濟了失依孤魂的存在處境，如官方將厲鬼納入祭典的體制內，讓享祭的厲鬼們能做城隍和陽間官府的密探，協助官方監察民情，甚至於境內的大小官吏也在其監視的範圍內。另外於民間方面也害怕厲鬼的作祟與行疫，由民間自行設置的「大眾廟」、「萬應公」、各種的「王爺廟」透過巫筮溝通、「普渡」儀式、其他的齋醮活動，擺脫官方的祭厲方式，自行與厲鬼進行接觸、溝通。

無主的厲鬼在活人社會被安置了一個「位置」，一個為活人服務的階序，人們一旦陷入無助、危厄時，就會主動向他們乞求福氣、平安；而，他們必須「有求必應」，否則就遭人們的唾棄、斷絕香火、不再享有崇祀……等對待。民間社會的厲鬼信仰將無主孤魂失依的存在情境，給予安頓、祭祀使其轉化「厲」的怨氣，將之置放於保衛、守護的「位置」。活人社會在這階序裡安頓了，自我可能成為「無主」、「非自然」的死亡憂慮，擺脫了自我有「死無人葬」、「死無人拜」的遠慮。

清朝政府入主台灣經營台灣，對台灣的社會救濟工作，亦曾有過官民合作的優良先例，像本場域的義塚、市區各廟宇和南壇的寄柩、運棺、祭厲等社會喪葬

---

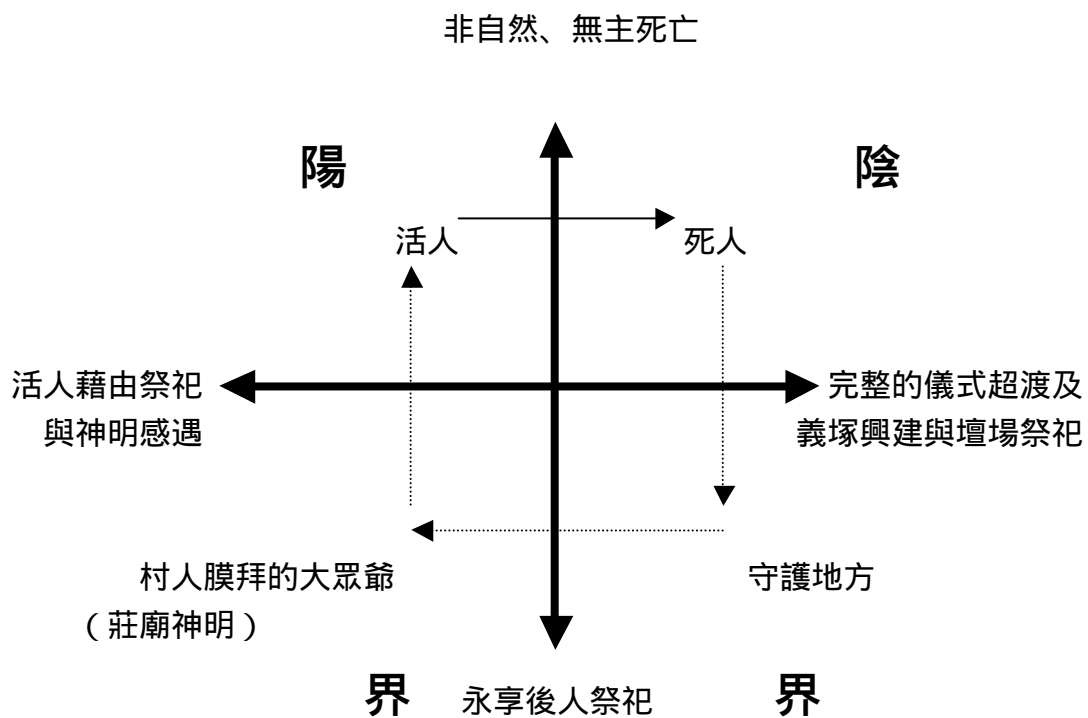
<sup>12</sup>非自然原因而致死的鬼魂狀態，民間信仰裡認為厲鬼會挾怨以對，對陽間的活人進行報復；因此，活人必須轉化厲鬼的存在處境。

救濟活動在清政府的引領之下，各地方仕紳、居民無不熱烈響應。日據時代「義」的組織也一直在我們的民間社會，扮演著積極的社會救濟工作，從本論文第二章第四節的田野資料中，不難發現當時的民眾對「義」的組織行為，所展現的情懷。

在台灣因清朝的民亂頻繁，許多民間組織也是像以前「義」的成員一樣，從收埋無主枯骨、施粥、施藥、急難照護、流民收容、教育到鋪路、造橋，比較不同的是台灣的組織大都是依附於「村廟」、「宗祠」，定點長期的在組「義」之行，但無論是古時候的河北范陽「義」這個組織<sup>13</sup>，還是台灣傳統社會時代府城的南郊竹溪沿岸空間，「義」的社會行為一直都是人類至性、至誠的初始之衷。

筆者以下面的圖式來說明，民間社會厲鬼信仰中，鬼魂與地方守護神之間，的轉換機制與社會功能。讓讀者對於傳統社會中的鬼神信仰有一些梗概的觀念，藉以脫離「科學迷信」追隨者的窄化，試圖為民間的原始靈力信仰，搏得一個開闊、被尊重的文化視域。

附圖 5-4： 民間信仰對無主孤魂的轉化圖式

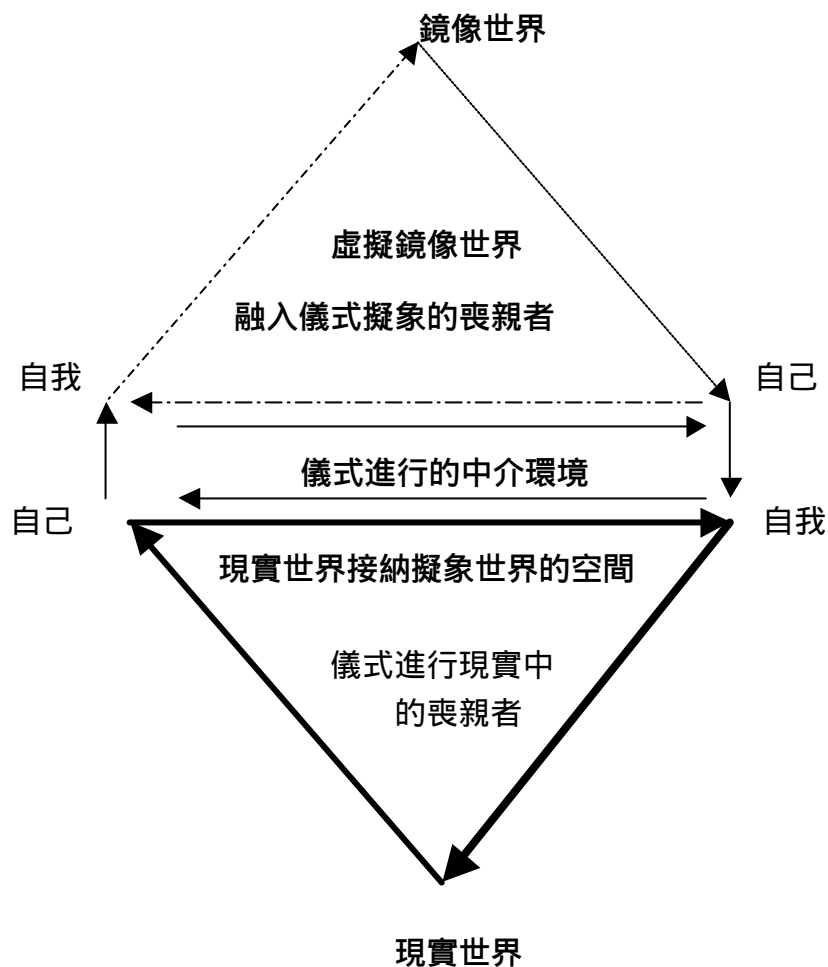


<sup>13</sup> 出土考據為中國佛教徒最早的義塚組織，見劉淑芬，慈悲清靜：佛教與中古社會生活，《北縣文化》，40期。

從上圖的觀察我們也可以發現，這樣的心理圖式是複製於，我們面對死亡衝擊壓力的解脫之道，人們將之運用於面對不可違、無可逃的情境轉化，藉此進入虛擬的鏡像世界承受事實的磨難；同時，也藉此抽離自身回到現實世界，檢視、同理瞭解自我（ego）的無能為力，承認接受死亡的必然。

筆者想運用在下圖中的運作說明，擬象真實與具象現實，是喪親者心靈活動中的孿生子，在現實世界這一方的態度如果以開放、接納的心態尊重、保留擬象世界的文化意義與詮釋，擬象、具象兩者之間交往聯繫，置身在現實世界的人如果能夠辨識出喪親者在擬象世界的發聲位置，與之做出相應的溝通接應，協助喪親者釋放、轉移或平衡，因死亡衝擊所造成的心靈失序，耐心等待喪親者由悼念的世界回到常觀生活世界。

附圖 5-5 喪親者之鏡像與實像勾連的後設假想圖



喪親者自我心靈的成長歷經「死亡情結」的考驗，使得自我意識得以照見心性中的黑暗領域，讓它成為有意識，可以被認識。如此不但，擴充了自我意識的疆域版圖，更是開拓「人」的稟賦與本能。在人類文化中於鬼神（原始）信仰裡為人們開啟了一扇，「文化療癒」的治療機制，人們的自我在這開放、普同的信仰機制中，自由、開放不需隱藏地，遊蕩、尋找、棲息著，自我內在清楚地分辨著具象現實與擬像真實。

從上文「邑厲壇祝文」中、或者田野中的喪葬儀式內容，我們都可以清楚的閱讀到，具象現實與擬像真實兩者皆普同地羅列在，民間、官方、販伕、走卒、知識份子、帝王之家，各個階層種種常觀的生活世界，人人都有進出具象現實與擬像真實之間的自由不受干擾；既使，有人跳脫常觀世界在傳統的社會機制，也會給予接納和詮釋，耐心等待失序的心靈重回社會結構。整個聚落的心靈能量動力是流暢無礙地，沒有人因心靈失序被阻絕於社會階序結構外。別忘了，我們存在天地宇宙間的原始泉源，不就是位於虛擬世界裏的——「希望」。



## 第六章結論

透過筆者對竹溪沿岸空間的認識與研究，發現人對空間的運用，與空間對人的限制，是件相當有趣的現象。在南郊竹溪沿岸空間裏我們觀察到，空間提供了使用的「限制性」和「可能性」。於其中空間處於中介狀態，人們主要還是依循著文化的準則，而決定其自身行為。

也就是說本研究場域——「南郊」，因地形屬砂岩地質容易鬆動，瀕臨海域又有竹溪水流的沖刷，限制了人們在此生活、居住、耕種、生產的活動。早先移民而來的先民們，透過感官知覺的認知、與對本場域的探索後，屈從於環境的設限，選擇不在此，營造聚落的生活居住空間。也就是說他們瞭解環境對他們的暗示，而做出了他們如何使用本場域的決定，「南郊」適合作為聚落居民們埋瘞先人的地方，本場所成為一個「標示死亡」的空間。

空間被使用的方式、被瞭解、認知的方式，以及哪一種情感被強調，都因使用者個人的身份、角色、處境的不一而有所不同。故而人們對這樣的空間就會有許許多多的想像和作為，造成這場所有傳唱不斷的記憶、傳說、故事，累積而成為居住於台南地方居民們的共同記憶。在這共同記憶的傳唱裡，有你有我對南郊墳場空間意像的建構。

### 壹. 生與死並濟的文化地貌

回顧南郊竹溪沿岸空間的墾拓史，我們可以明確地瞭解到自然環境賦予桶盤淺墳場，豐富的文化條件。進而影響到台南地區居民們在這兒的作為；除了，作為埋葬死者的場所外，對本場域的使用方式，台南地方的居民們歷經明末、清朝

日治、民國四個朝代的經營，竹溪流域還發展了遊憩、文化、學校、社福(義塚)、軍事、生產(曬鹽)的行為環境空間。這樣多元的設施環境，與原來作為「標示死亡」的場所並呈一處，使得竹溪水域空間綻放出生與死兩種異趣的文化地貌。

## 貳. 規劃創造空間使用機能與因應空間隨機發展並存的文化地景

由於朝代的更替，台南地區新興移民的增加造成市區內，生活空間嚴重的缺乏；也因現代化思潮帶來新的建築科技，改變了人們對空間限制的觀點，空間被使用的認知與方式有了突破性的啟發。日本政府時代，在南郊興起大規模設計性的公共建築，諸如：電台、校園、水廠鹽廠辦公廳舍、休閒遊憩區、公職人員宿舍。引入都市計畫建築的理念：創造空間的機能性與空間的分區使用的概念，使得市區內土地減少公共建築用地的耗損，同時也擴大了市區面積的範圍。改變了台南地方採以因應地形、自然環境而發展的自然聚落形式。

整個竹溪場域因時代的變遷，在地景上呈現出兩種不同的空間構成：1. 規劃性的空間創造概念 2. 隨機因應環境而發展的空間利用概念。唯一相同的是日益縮小墳場空間的範圍。而人們在此從事的活動也從喪葬、祭祀的文化活逐漸地轉移到生活、休閒、學習文化活動。

## 參. 竹溪墳場內的觀念與文化行為

肇因這是一個古老的墳場空間，場域內自有其傳統的文化思想與觀念，在這個場域中持續進行著。也因為此地保留著舊社會時的喪葬禮俗；而這樣的儀軌展現著一種正在消失的文化樣態，故而成為傳統文化學者研究的對象。

本文從台南民眾普遍遵行的民間信仰，所屬的喪葬儀式為例談來，我們在論文的第四章地一節對民間信仰的解釋提到，台灣的民間信仰是一套對神、鬼、



祖先崇祀的信仰，因此在墳場裡就會有我們自己的祖先和鬼靈（別人家的祖先）存在，為了防止祖先和鬼靈對陽世的子孫作祟，因此陽世的子孫必須對墳場裡的祖先、鬼魂，進行祭祀以達驅逐跟安撫的作用，也藉此安頓人們對死亡的恐懼。

在台南地方居民們的觀念裡，「靈」無論是祖靈或是鬼靈，只要經由儀式和人們的祭祀就可以昇格為神靈，庇佑子民。因此，在墳場裡就有為自己祖先舉行的轉化儀式，以及為無主的孤魂進行轉化的儀式，希望藉此一昇格的儀式，化鬼魂的作祟為神靈的庇佑；為自己打造一個與已死先人共有的世界，在這個世界裡悼念亡者、安慰自己。

如果說人活著，是活在一種關係的對待與安置中，那墳場空間提供喪親者，迴避死後世界與生存世界關係的斷裂，在傳統的文化脈絡中，喪親者在墳墓前轉換亡靈的階序、定位、身份<sup>1</sup>，無非是喪親者在此想與亡者保有關係的勾連，想再續與死者生前那種生活。也就是要，再現與死者肉身相關、相連的關係世界，於是與死者肉身「共處」、「互現」的擬象情境就由然升起。

墳墓建築彰顯著一種場所精神；讓喪親者在「失親」的存在處境裏，點了一燭亮光隨著這亮光的閃爍，讓喪親者照見亡者世界的鏡像，感受到亡者的一切，建構著死亡世界的林林總總，這個世界失去時間、空間的向度，一切都被凝聚在喪親者和亡者「共處」的惦念世界。

藉著這樣的勾連使得喪親者迴避掉，死亡是關係的斷裂與不再重現，讓喪親者在此重獲慰藉。現實世界裡墳墓建築是人們最後的庇護所，那墳墓這個庇護所理所當然也提供了，人們逃離具象世界負面壓力，的精神慰藉。帶領著人們進入死亡擬象世界入口的「象徵」。具有把我們安置於擬象中的位置，使得人們既在時間中又脫離、超越時間的現實性，到達永恆居所的功能。

---

<sup>1</sup>詳看本論文第五章第二節中壹的內文資料。

經本論文的探究發現，無論是從陰宅風水地理的要求、民間的厲鬼信仰、清明節的掃墓祭祖、家戶裏的祖先崇祀……等文化作為，在在皆是社群集體企圖創造一個喪親者與死者「肉身共在」的擬象世界。

另一方面傳統的土葬墳墓建築，從塋塚的正背、對稱、層層相抱的建築原則，所顯現的建築精神亦如同風水思想般的同構。整個風水的文化思想隱藏著「現實」、「自利」的觀念。為亡者造墳、為鬼靈祭祀的付出，就是要交換亡者、鬼靈的福祐。不同於基督教十字架的墳墓（詳閱附錄十一、十二），整個墳墓的建築精神就是嚮往耶穌基督博愛、捨己、救世的精神。

#### 肆. 南郊墳場空間的文化行為之意涵

在田野觀察裡我們看到，喪親者藉著對死者軀體安葬的具體行為，察覺到喪親者的情緒是隨著安葬儀式而完全投入，將自己整全地融入儀式空間的氛圍，進入擬象的異界，他在這擬象世界裡也將「死亡」給安置了，象徵著存活的人可以圈圍一切死亡想像，人在此轉化了死亡也安頓了自我。然而，南郊竹溪沿岸空間每一分一寸土地的 signifier（能指），無一不是在 representation（再現），人存活下來的處境與力量。

由於這樣象徵圖式的展演加上文化背景的滋養，使喪親者的自我（ego）從始至終一直留在現場監看著自己（self）的展演，也同理著自我在潛意識裡，認真、實在地投入擬象世界。如此；自我（ego）和潛意識被隔開了距離，自我觀看著虛擬鏡像中的真實世界，開展著不存有的虛擬真實世界；並且正是因為虛擬鏡像的不現實；反而促使自我能在這個虛擬的鏡像世界，變得壯碩、勇敢，去照見理性自我虛弱、逃避的面向；其次因為虛擬鏡像的世界是被「安排著」，故在

虛擬空間裏所有的事與物都被意義化了；再來面對死亡的晦澀和壓力，通過虛擬世界的轉化也成為有意義、跳躍的情節。

## 伍. 南郊墳場空間的動態價值位階

從本論文上述各章節的研究、探討；那麼，在城外的南郊處——台南地方於清明節進行崇祀的場域，可以說是一個「聖密之境」是屬於動態的價值位階，既是鬼魂（不淨）的禁忌處所；也是漢人社會所崇敬的價值高階——祖先崇祀的聖境。這樣神秘、複雜的象徵意境，實在超越我們所能想像的範疇。任何言語的述說或者文字性的描繪、分析，恐怕都很難清楚說明台南地方居民對「墳場」的禁忌和信仰。

## 陸. 結語

本場域的「五妃精神象徵」和日治時代的「奉侍勞作精神」，對現代的年輕人來說是想像的、無法經驗的。原本有機會，讓每一代年輕人體驗的「死亡象徵文化」，也因社會結構的變遷、經濟體制、科學衛生……等，潮流的衝擊與社會結構逐漸疏離，而脫離居民的日常生活經驗；進而邊緣化成為專業知識。

就因為死亡文化背後的意義脈絡，現今已經喪失其中的社會交換網絡；無法像端午節包粽子、划龍舟，冬至搓湯圓等其他特質的文化可以比較完整的再經驗。因此，「死亡文化」可以凝聚的效果和範圍，是在逐漸的消失中。

本論文的撰寫只想提供給，未來要經營、改造，南郊竹溪沿岸空間的團體和個人，多開一扇另類思考的空間，思考場所精神與地方情感、認同之間的依存關係。

## 跋

當初自己要做這樣的田野論文，現在想起來實在真是「七月半的鴨子，不知死活」，完全是狀況外的認知，那時候的我帶著這樣不切實際地，「論文議題」和「論文心態」去上李國銘老師<sup>1</sup>的田野調查課程時，他一副很緊張、擔心的樣子，告訴我最好三思三思，如此的論文想法是否能發展下去？即使可以發展我能負荷得了嗎？

一學期結束了，果然我的田調內容是「堪慮」，當田調最後一堂課，國銘老師到我的田野場域驗收我繳出的田調報告內容時，我才驚覺到自己繳出的田野調查內容只是一份死的資料、是一份沒有溫度、沒有脈搏，不會呼吸的死屍，距離國銘老師他要求的「田野」是那麼地遙遠，當場我看到國銘老師強忍著「不悅」的臉色，跟我走完整個田調場域「竹溪沿岸空間---桶盤淺墳場」。

後來他語重心長的告訴我，「你根本沒有跨進你自己的田野場所一步！除非你調整好自己的心態，否則你這篇論文很難寫下去」。當時我真的不知道國銘老師的隱憂是什麼？或許他不放心的是我的膽量？！也許是對我的論題意識不贊同？或者是我對於「死亡文化」的認知過於膚淺？還是有其他的想法.....然而，這一切也隨著國銘老師意料之外的遽逝，而成為一個永遠解不開的謎？

暑假我將一切既有的知識論歸「零」<sup>2</sup>，硬著頭皮、鐵了心，帶著「恐懼」的心情騎著我的「跑馬 50」，認真地出沒在這個遼闊的古墳場尋找，官方資料、故事、報導人、歷史、生活、記憶、感受、事件、心情、詩歌、建物、碑文、禮俗、習慣、文物、傳說.....，一點一滴的蒐集、分析竹溪沿岸空間的地景變遷和

---

<sup>1</sup>法國高等社科院人類學博士，本校環藝所已故之專任助理教授。

<sup>2</sup>拋棄原有的在地人觀點，以外來者的視野，客觀地記錄田野現象內容。

及桶盤淺公墓<sup>3</sup>前世今生的基本資料。每當我遇上困惑的事與物同國銘老師詢問時，電話的那一頭，總是傳來詳實的說明與更寬廣的「田調視野」。

暑假期間每當我要出門時媽媽總是掛著一張擔憂的臉，深怕我會招來什麼陰氣、煞氣、不祥或是厄運……等，除了怕我遇到鬼外，尤其怕我遇上歹徒惡霸之類的活人。

隨著暑假結束國銘老師也安葬了，老師的死讓我頭一遭歷經、目睹人死亡的「一剎那」，我似乎真正變得有能力進入「死亡文化」的領域，對死亡力量之威權有著不可言喻地體悟，我只能淺薄地道出：**「在死亡的面前人永遠是卑微的，沒有身價的高低，死亡一律平等對待，死亡不可能與人們交易更別說是討價還價的，死亡沒有階段性的，就緊臨活著的下一瞬間」**。在此，總算是明白語言「無能」的意思。致於對死亡的場景和儀式，我突然變得可以用平常心去看待。什麼，死亡焦慮情結、恐懼面對死亡壓力、害怕鬼魅的陰影……等也就不見了。就是這樣的情境支撐著我勇敢地穿梭在，死亡儀式、殯儀館、火葬場、納骨塔、墳場中，來來往往做我自己的田調場域。

僅以本論文紀念李國銘老師啟迪我對人類文化的學習

---

<sup>3</sup> 古地名，從台灣府城之小南門外到鹽水浦汛之間一帶，見本文附圖 2-1。

## 參考書目

### 論文類：

戴文鋒，1990，碩論，《清代臺灣的社會救濟事業》，成大歷史語言研究所碩論。

鄭雅清 1998，《新埤庄的空間性》，台師大地研所碩論。

彭榮邦，1999，《牽亡 - 惦念世界的安置與撫慰》東華族群所碩論。

黃章育，2002，《天使在人間—慢性精神患者相伴行路》東華族群所碩論

### 中文參考書目：

夏鑄九，《空間的文化形式與社會理論讀本》，明文出版社。

卡斯藤 哈里斯，《建築的倫理功能》，華夏出版社。

余文儀，《續修台灣府志》，台灣大通書局。

沈有容，《閩海贈言》，陳第，東蕃記，台灣文獻會。

王必昌，《重修台灣縣志》，台灣大通書局。

周元文，《重修臺灣府志》，臺灣大通書局。

蔣元樞，《重修台灣各建築圖說》，南壇義塚建築圖說，台灣大通書局。

謝金鑾，《續修台灣縣志》，蔣元樞，建設義塚殯舍碑記，台灣大通書局。

林富士，《鬼魂與鬼雄的世界》，台北縣立文化中心。

關華山，hall，1966，《居民與社會、文化》，東海建築叢書。

鈴木清一郎，馮作民譯，《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，台灣文獻會。

周宗賢，民 75，《臺灣的民間組織》，幼獅出版社。

莊永明《台灣鳥瞰圖》：一九三 年代台灣地誌繪集，時報出版社。

渡邊欣雄，周星譯，《漢族的民俗宗教》：社會人類學的研究，地景出版社。

渡邊欣雄，楊昭譯，《東方社會之風水思想》，地景出版社。

陳其南，民 76，《臺灣的傳統中國社會》，允晨出版社。

石萬壽，民 74，《臺南府城防務的研究》，友寧出版社。

巡台御史六十七，《蕃俗採風圖考》，台灣文獻台銀本。

何培夫，民 88，《府城文物傳奇續編》，臺南市政府。

周菊香，《府城今昔》，臺南市政府。

呂理正，民 81，《傳統信仰與社會》，稻鄉出版社。

黃典權，《臺南市志稿》，臺南市文獻委員會。

陳昭瑛，民 85，《台灣詩選注》，正中出版社。

劉淑芬，《北縣文化》，慈悲清靜：佛教與中古社會生活，40 期。

巡臺滿御史六十七，《續修台灣縣志》，五妃墓，台灣文獻。

周元文，《重修台灣府志》，邑厲壇祝文，台灣大通書局。

梁其姿，1997，《施善與教化：明清的慈善組織》，聯經出版社。

容格，龔卓軍譯，《人及其象徵》，立緒出版社。

容格，朱侃如譯，《容格心靈地圖》，立緒出版社。

Yi-Fu Tuan, c1977 潘桂成譯 1997《經驗透視中的空間和地方》，國立編譯館。

### 外文參考書目：

**Bartlett , F.C.**

**1932 Remembering : A Study in Experimentil and Social Psychology  
 , London : Cambridge University Press.**

**Halbwachs , Maurice**

**1950 The Collective Memory with an introduction by MaryDouglas ,  
New York : Harper-Colophon Books.**

**Steward , Julian H.**

**1955 ( Theory of Culture Change ) University of Illinois Press.**

**Blanche Linden-Ward**

**c1989 ( Silent city on a hill : landscapes of memory and Boston's Mount  
Auburn Cemetery ) , Ohio State University Press , Columbus.**

附錄一.： 清代台灣義塚設置統計表

區域別	各 朝 代 設 置 數 量								官民設置數量			總 數
	康熙	雍正	乾隆	嘉慶	道光	咸豐	同治	光緒	官置	民設	官民	
台灣縣	2		6					1	6	3		9
諸羅縣	1		9		1			4	2	13		15
鳳山縣		1	5	5	4	3		6	3	21		24
澎湖廳			2					3				5
彰化縣			6	2	2				7	3		10
淡水廳			6	2	3		6	1	4	14		18
新竹縣			28	6	12			23	2	66	1	69
噶瑪蘭廳				1	1		1	1		3	1	4
雲林縣			1			1	1	19		22		22
苗栗縣				1	2	1	3	35		42		42
基隆廳								1	1			1
恆春縣							1	3	3	1		4
台東直隸州								1	1			1
合 計	3	1	63	17	25	5	12	98	29	193	2	224

資料來源：戴文鋒，民 79 年碩論， 清代臺灣的社會救濟事業 ，頁 175。

說明：1.彰化縣 7 處官置義塚中，赤塗崎山、轆沙坑山二塚乃雍正 12 年至嘉慶 22 年，知縣秦士望、劉辰駿、胡應魁、吳性誠等前後加置，胡、吳二氏均任職於嘉慶年間，故本表將此二處的設置時間列入嘉慶朝。

2.新竹縣牛埔、大眾媽山、山仔坪、隘口寮山、4 處義塚，設置於乾嘉，年間此以其最早的年代為準，而記為乾隆朝，以下各義塚若有跨二朝以上者均依此則。



附錄二：

## 台灣省政府函

發文中華民國五十

八年七月十五日

58.7.15 府民一字第

五八三八一號

受文者：台南市政府

事由：.為准內政部函復該市忠烈祠遷建乙案令仰知照。

一報南 58 南市民字第二一二三號呈為該市忠烈祠遷建乙案轉准內政部 58 年 7 月 7 日台內民字第三一九九 0 號函：「關於台南市忠烈祠遷建案經核，原則可行惟應籌足經費並俟預算定後，再行實施至所遷，原址土地之處理及新址用地之取得應另循法定程序辦理。」

二. 令仰知照

省主席：陳大慶

民政廳長：翁決行

附錄三：

## 台灣省政府函

發文中華民國五十九年二月

二十八日

59.2.28 府民一字第 一五五六

0 號

受文者：台南市政府

事 由：為准內政部函復該市忠烈祠遷建乙案令仰知照。

- 一.該府 58.12.13 南市民字第六二二六 0 號呈為忠烈祠遷建乙案經轉准內政部 59 之 18 台內民字第三四九九 0 五號函：「關於台南市忠烈祠遷建乙案，經核上屬必要應准照辦理，惟新址新址用地部分俟曾送到部，再行核辦，.複請查照。」
- 二. 令仰知照

省主席：陳大慶

民政廳長：翁決行

#### 附錄四：

台南市遷建忠烈祠收購土地協議會議記錄

時間：58年10月31日上午8時30分

地點：台南市政府會議廳

徵收土地清冊

地區	地名	地目	地號	面積/公頃	擬徵收面積	用途	土地所有人	地址	會議主持	會議記錄
東區	統盤淺	旱	53之4	0.2522	0.2522	自耕	竹溪寺	南市健康路133巷8號	林看	黃順得
東區	統盤淺	旱	53之6	0.3729	0.3729	放租	台南集義珠式會社	南市勝利路101巷9弄4號	林看	黃順得

附錄五：

年代	設境變遷	行為變遷
明 永曆 18 年 1665 年	李氏死後改為準提庵。	明鄭時李茂春所建，扁曰「夢蝶園」。
清 康熙 23 年 1684 年	台灣知府蔣毓英建佛寺於園左定名為「法華寺」。	
清 康熙 47 年 1708 年	祀奉火神，並建築鐘、鼓二樓，寺後有寺田一所約兩甲餘。	鳳山知縣宋永清提議增建前殿。
清 康熙 61 年 1721 年	佛堂坍塌，廊廡傾頹。修葺後竣前後兩堂，彩繪神像，復招其舊址，重建兩廊為休憩所。	僧人伯夫慮其為墟也，與同儕心覺心會節口縮服，積十數年盈餘漸次修
清 乾隆 8 年 1743 年	休憩完工。	
清 乾隆 29 年 1746 年	於寺前竹溪掘一池塘名為「南湖」，池北畔增建「半月樓」。	台灣知府蔣允焄再度重修。南湖曾作為端午節競渡龍舟之場所。
清 乾隆 57 年 1792 年	台灣知府楊廷理建「關帝廟於法華寺左側」。	
清 嘉慶 5 年 1800 年		裔孫李夢瓊、宗寅等，蒙府縣吳准將鳳邑主宋記前府縣蔣原建沈永華所撰碑記，重給勒石。
民國 3 年 1914 年	信徒上官徽、辛西淮等重修大雄寶殿、南極殿（即火神廟）關帝廳。	

資料來源：www.geocities.com/putisato/1-409.htm - 頁庫存檔。

## 附錄六：

蔣允焄知府 新濬永康里南湖碑記 云：…… 城南法華寺前十數武，有地沮洳，廣可數畝；左受蓬溪，接內山之流；右出大南門，逕新昌里蜿蜒入海。諸山環抱，林木參差，此天然邱壑也。且以水利言，近治田，乏水源；壤地平行，雨淋則溢，旱則涸。郡人疏泉引水，濬為畎澮，曰陂、曰圳，費常不貲。今因勢利導，瀦而為澤。旱則引有源之水，以供車戽，足以不竭；澇則導右支流，決而洩之，以妄輸於海，亦不至溢，尤為利所當興者。特土脈惡，沙流轉徙。挖之不深，則水圩沙壅，淹為平原；挖之過深，則土岸單薄，易就坍塌，皆非所以計久遠耳。予暨僚屬議之，未得竅要。時臺尉虞君好善，曾於山左任河渠工，諳蓄洩事；進而言曰：茲事非所宜慮。凡近水土岸，易潰決者，宜杙木椿，俾地基固，後迺培之。

且臺地有蒜茶樹，蟠根最密；今環渠植之，並砌水門，以時啟閉，可無憂崩潰矣。予頷之，稔其足以任事也，專以任之。虞尉陟降郊原間，赤日炎蒸，躬巡鑿鼓，不辭勞瘁。自乙酉（乾隆三十年）季春（陰曆三月）訖仲夏（陰曆五月）合三閱月竣事。北岸邇寺前，南岸砌舞榭，東西岸有眺臺、八卦亭、福德祠諸勝。並為輿梁，一以通往來陟門，二以備蓄洩。每歲時麗景，老幼熙皞，予率僚窳浮小艇，觴詠其中，山光水色，恍然注目，與民樂之，忘其身在海外也。……抑是役也，荒度土功，虞尉之力為多；而康高、陳珪，悉心董事。既礪石，因並紀之。（《續修台灣縣志》卷 22，藝文三．記地志）

譯文：南門城外法華寺前數里遠的地方（一武約六尺），地勢低窪又潮濕，面廣有數畝，左邊收受竹溪流水、匯接山內地下水源；往右出大南門蜿蜒流經鹽埕新昌里入台海。沿途諸山環繞、林木高矮參雜，這是天然的丘澤山谷；從治水的水利上來說，可補足附近農田缺乏水源灌溉的缺失。由於附近地形平坦低窪，雨季遇雨就暴漲淹水、乾旱季就全乾涸。故台郡人都疏挖泉水引流到田間溝渠，叫「陂」、「圳」，花費很大的財力。現在可因勢利導將溪流攔截形成一個大水壩，

乾旱時就有充足的水源工水車使用，水患時就打開右邊支流的水閘由此洩洪，沿著河床流到台海，不至於癩濫成災，尤其有利應當興建。

但因這兒土質鬆散、河床不固定經常改道。挖淺則水流會積聚泥沙，造成泥灘；挖深的話因土質疏鬆、不穩，岸邊的土地容易癱塌潰堤；都是不易解決的難題亦非長久之計。我和幕僚商議很久，都沒有得到解決的要領。當時台籍校尉虞君十分熱心，他曾在山左任職河渠整治工作，對水利的儲蓄和宣洩捻熟；建議我說：「這事非所顧慮，只要在靠水容易癱塌潰堤的提壩邊，打入木樁將這些木樁緊緊栓住，不讓土壤流走如此地基就穩固，以後開始可以依憑。」

剛好台灣盛產林投樹，它的根鬚蟠錯細密；如果現在用它種植於環壩的陂堤邊，並且砌上水壩砸門，隨時可以開啟和關閉就不怕崩塌之事。我也認可他的建議，瞭解他足以擔任水利工程這一專門事工，所以就全權委任他執行。虞君在炎熱的暑夏登高涉下地穿梭南郊山野間、早晚親自巡察工程、不辭辛勞。從乾龍三十年春季開始到仲夏共計歷經三個月才完成事工。

在湖的北岸近法華寺前，南岸蓋個供舞蹈表演的水榭，東西兩岸各有眺望檯、八卦亭、福得祠等勝景。再加興建道路，一可往返於水壩的閘門、二來方便蓄洩水量控制的操作。每年到了佳節麗景時刻，郡民就扶老攜幼前來賞景、遊憩。我也率領著轄區內的部屬駕著小船，喝酒吟詠詩賦敞揚其間，山光水色突然躍入眼中，我與民眾一起同樂而忘卻自己身在台灣呀！

這次的工事差役，對無法規劃的地方，克服困難以予進行施工，虞校尉出力最多；另外民間參與的百姓高康、陳珪也是最為盡心的董事。既是穩固磐石、還要治理河道水流，我現在也一併記載下來。

## 附錄七：

又據 新建南湖書院碑記 云：讀書宜得湖山之助。昔孫復之於泰山、李渤之於嵩麓，皆以境地超曠，展發才思，成就後學，效至遠也。郡署東偏，學舍一區，前義學址，今額崇文書院；列檻數椽，雜闌闌中，市井囂塵與弦誦之聲相間發，甚非所以一耳目而肅心志也。予自癸未，量移茲郡，即有志乎斯舉。顧海外荒僻，川塗蕪穢，罕所愜心，闕然者久之。既抵任後二年，得南湖數畝，諸山回抱，林木參差，有岩足陟、有川足泳、有緇廬寶剎足遊憩、有崇臺阿閣足登覽、有佳木繁花足挹翫；……斯足當之矣。

### 譯文

又據 新建南湖書院碑記 云：書要讀得好需得要獲得，湖光山色的資助。像以前的孫復得之於泰山的滋養、李渤也是因嵩山秀毓的靈氣所培養。他們都是因所處之地，環境的超凡、寬闊可以啟發思想、開展天賦本能、成就後輩學者，其影響的效果到達久遠後世。

自從我底台地任職二年，開闢南湖數畝此地諸山環抱、林木高矮參雜，有山頂可以供人登高、有河川供人涉水游泳，有黑色屋瓦的寶剎供人遊憩、有高臺可以觀日、有高聳良參木很多花卉供人玩賞。……現今因為崇文書院宿舍擁擠狹隘，學生們在裡頭學習，無法拓展心性靈感，而日漸僵固、鄙陋。現今有盛名的風景區，又當氣息運道全新之年歲，暫停修習學業、遊憩其間，對學生的成就不知又會有多少的增殖影響呢！我於是帶頭先捐獻微薄的薪俸，擴大興建湖畔的設施，而吳誠、許居、王賞實眾人也踴躍的共襄盛舉這件事。依著湖邊建構了學堂、宿舍數座，另外在法華寺的左邊啟建講堂，隨著方位而設置，不斷地繼續啊！

附錄八：南區轄境沿革

荔明宅德里	興中里	竹溪里	五妃里	大南里	南郊里	聖前里	小西里	現行里名	光復後
台南市								市名	台南州
無	無	無	無	無	無	南門町	泉町	町名	
								郡名	
								街庄名	
鹽埕	鹽埕	桶盤淺	桶盤淺	桶盤淺	鹽埕	經二府口	小西腳	大字名	時期
荔枝宅角	競馬場	竹溪寺	五妃廟	南門外	南門外	無	無	小字名	
安平支廳		廳直轄			安平支廳	廳直轄	廳直轄	支廳名	台南廳
新鯤區					新鯤區			區名	
新昌里		仁和里			新昌里	台南市	台南市	坊里名	
鹽埕庄	鹽埕庄	桶盤淺	桶盤淺	桶盤淺	鹽埕庄	經二府口	山西腳	街庄名	清朝
效忠里	新昌里	仁和里			新昌里	西定坊		坊里名	安平縣
荔枝宅	鹽埕庄	竹溪寺	五妃廟	南門外	南門外	經二府口	小西腳	街庄名	

資料來源：蘇南成監修，游醒民 王振惠主修《台南市志》，民 67，頁 65



## 附錄九：風水吉穴生氣說明圖

請參閱本論文第 190 頁

附錄十：

資料來源：台南市立殯葬所

1988 1997 過去 10 年葬儀服務需求表										
	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997
死亡數 (1)	3,213	3,216	3,234	3,288	3,294	3,255	3,389	3,598	3,579	3,539
禮堂使用 數						2,460	2,568	2,708	2,820	3,120
市立殯儀 館使用率						76%	76%	75%	79%	88%
火葬數	n/m(2)	1,550	1,817	2,325	2,641	3,035	3,198	3,774	3,971	4,807
土葬數	139	171	304	479	783	889	940	1,198	1,087	784
埋葬總數	139	1,721	2,121	2,804	3,424	3,924	4,138	4,972	5,058	5,591
火葬百分 比	n/m	90%	86%	83%	77%	77%	77%	76%	79%	86%
土葬百分 比	100%	10%	14%	17%	23%	23%	23%	24%	21%	14%

(1) 台南市死亡數

(2) 火葬場尚未完成，數據無可考

附錄十一：

## 天主教喪葬儀式

天主教是一古老的宗教，祂的儀禮本土化得相當徹底，以下是多次採訪天主教台南教區永康法蒂瑪聖母堂鄭神父，和參考天主教喪葬儀式手冊內容後的紀錄：

當信友病重時，神職人員會與同堂區的信友，前往其家中或醫院探視關懷，並經常地為病人祈禱，直到病人斷氣之後。神父會與喪家討論殯葬禮儀的時間和選擇為亡者誦禱、進行彌撒的地點。天主教的殯葬禮儀程序約有 1.入殮禮 2 為亡者誦經禱禮 3.殯葬彌撒 4.告別禮 5.家祭儀式 6.公祭儀式 7.安葬禮，七個程序。天主教認為死者的身體是神聖的殿堂，應加以尊敬；但應避免過分的誇張或炫耀。因此在死亡日與安葬日之間宜為信眾提供足夠的時間及機會，以便為亡者祈禱，並表達他們對永生的信仰。

依照各地的習俗，以下的時刻似乎是比較重要的：在亡者家中守靈時、入殮時及移靈至墓地時。在此之前，眾親友如果可能最好和整個堂區信友團體共聚一堂，在聖到儀禮中聆聽希望與安慰之言、奉獻感恩祭，並為亡者舉行告別禮。為了顧及世界各地的情況，此處為成人所提供的殯葬儀式共有三種模式：

1.包含了三個準備行禮的場所：1.亡者家中、教堂中、墳墓地。2.包含了兩個準備行禮的場所：墓地小聖堂及死者墳墓旁邊。3.只有一個場所：亡者家中。

第一種模式是以前羅馬禮典中所提供的模式，以前更包括場所跟場所時間兩地的遊行。現在大城市中因各種理由已不再普遍被採用。另一方面，由於聖職人員不足，以及墓地距離教堂遙遠，司鐸不能到死者家中或到墓地主持儀禮。司鐸屢屢不能到亡者家中或到墓地主持禮儀。因此，應鼓勵教友在司鐸或執事不在時，誦念指定的祈禱文與聖詠；如果這也不能做到，則可省略家中及墓地兩個場所。

照此第一種模式，通常在教堂中舉行殯葬彌撒。此彌撒只在週三日慶典節日（第一等慶節），以及將臨期、四旬期和復活期的主日禁止舉行。但是為了牧靈方面的理由，殯葬儀式亦可在以上這些日子舉行，只是不許做殯葬彌撒（此彌撒如可能應在其他日子舉行）。在此情形下，應舉行聖道禮儀；如此，在教堂中行禮時，不論是否舉行感恩祭，常包括聖道禮儀，以及從前所稱的「追思儀式」（俗稱擺安所，拉丁文 *absolutio*），即現在所稱的「告別禮」。

第二種模式只有兩個場所，即墓地小聖堂及墳墓旁。在此模式中不舉行感恩祭（殯葬彌撒），但宜在葬禮前後，遺體不在場的情況下舉行。依照第三種模式，殯葬儀式應在亡者家中舉行。此模式為某些地方或許完全無用，但實際上為某些地區卻有必要。由於各地情況的互異，故未編訂此模式的細節，但是為此儀式至少提供一些指示，曾被認為是適當的，如此，在此種情形下，此模式可包括一些與其他模式共有的成分，例如聖道禮及告別禮中的成分；此外，主教團也可作安排。

在依照「新羅馬禮典」準備各地專用禮書時，主教團有權採用三種模式，或改變次序，或省略其中一種模式。因為極可能在某一國家只用一模式，如包括三個行禮場所的模式，因而只保留此一模式，並刪除其他兩式；在其他國家可能三種模式都需要。因此主教團可視特殊需要而做適當的安排。殯葬彌撒後，舉行最後託付及告別禮。此禮不應視為對亡者的淨化，這淨化是藉感恩祭而完成的，是一種告別：在亡者遺體被移開或安葬之前，教友團體向其成員致最後的敬意。

雖然死亡常意味著一種別離，但基督徒，身為基督的肢體，在基督內合而為一，死亡是決不會使他們分離的。司鐸應先以邀請詞對此儀式作簡短引言與說明；然後靜默片刻，灑聖水，獻香，唱告別曲。此曲應配以合適的歌詞與音樂，它不僅應適於大家歌唱，更應令人感覺到這是此部分儀式的最高峰。灑聖水使人想起，人藉洗禮才能進入永生；獻香是表示對亡者遺體的敬意，它曾是聖神的宮

殿。這兩項禮節均可視為告別她表示。此告別禮只能在殯葬禮中，亦即亡者遺體在場時舉行。為亡者舉行禮儀時，無論是殯葬儀式或其他儀式，宣讀天主聖言極為重要：因為讀經宣報逾越奧跡，帶給人在天主的國中重新團聚的希望，教導人尊敬亡者，並勸導人為基督徒生活作證。

為表達悲傷，並為有效地激發信心，教會在為亡者所念的日課中喜用聖詠作為禱詞。因此牧者應藉適當的要理講解，導引其團體至少對殯葬禮儀中所用的幾首聖詠、有一更清楚、更深刻的了解。由於牧靈理由，在禮儀中經常指示可用的其他歌曲，應該特別反映出「對聖經甜蜜而生動的愛」以及禮儀的精神。在所用的祈禱文中，基督徒團體也表明其信德，並為成人亡者熱誠轉求，好能在天主台前獲享福樂；相信這種福樂，那些藉洗禮而成為天主義子的幼兒亡者已經得到。但是為這些嬰兒的父母以及所有亡者的親友，教會也為他們祈禱，使他們在悲痛中得到信德的安慰。

有些地方，如果依照專用法律，或由於基金，或由於習俗，在殯葬時或其他時刻，慣常誦念「亡者日課」，仍可繼續，應以適當而熱誠的方式舉行。針對今日生活的需求，以及牧靈的考慮，也可用守夜禮或聖經誦禱取代亡者日課。為那些選擇火葬禮的人也准許用基督徒的殯葬儀式，除非作該種選擇的理由有違基督徒生活的原則。（有關規定載於聖職部於一九六三年五月八日的「論火葬」訓令，2~3 號。）此項殯葬儀式(火葬)應按照當地所用的「模式」舉行，但舉行方式不宜遮掩教會對土葬習慣的重視，一如主耶穌自己曾願意被埋葬。同時，如在信友方面，有引起厭惡表情或驚異的任何危險，也應避免。

通常在墳地小聖堂或墳旁所舉行的儀式，也可在火葬儀館舉行。如果沒有適當的場所，也可在火葬廳舉行，但要避免產生惡表或宗教方面信仰無差別論的危險。

對亡者的各種任務與職責：

一. 舉行殯葬禮時，所有屬於天主子民者應切記，託付給他們每個人的任務與職責，父母或親友，負責喪事者，基督徒團體，及司鐸。司鐸，身為信德的導師與施慰的服務者，主持禮儀活動並舉行感恩禮。所有信友，尤其司鐸應切記，在葬禮中將亡者託付於天主時，都有責任加強參禮者的望德，並激發他們的信德，確信逾越奧跡及亡者的復活。如此，表現出教會慈母的關愛與同情，也帶給信德的安慰，而使信者得到鼓勵，但也不會使悲痛者感到不滿。

二 . 準備與安排殯葬禮時，司鐸不但應考慮到亡者個人一生及死亡的狀況，也要特別關注親屬的悲傷，及他們教徒生活的需要。司鐸也應特別注意那些來參加葬禮或聽福音的來賓，他們可能是非天主教友，或是從未參加、或很少參加感恩禮者，或甚至似乎是失落信德者；對所有的這些人，司鐸們也是基督福音的傳報者。

除彌撒外，殯葬禮可由一位執事主持。如有牧靈方面的急需，主教團在宗座許可下，可委任一位信徒主持。無司鐸或執事時，在第一模式葬禮中，喪家及墳地的儀式，以及為亡者守夜禮(誦禱禮)最好由一位信徒主持。

三 . 在舉行葬禮時，除了源自禮儀職務及聖秩的區別，以及按照禮儀法規對國家首長應有的尊敬外，對任何個人或任何地位的人，無論在行禮時或外表儀式上，不得有特殊的待遇。

主教團所能做的適應<sup>18</sup>：

1. 依據禮儀憲章(第 63.條 b)，主教團在準備專用禮書時，也有權準備相當於羅馬禮典的專用禮書，但應是適應每地區需要的禮書。此禮書，經宗座認可後，可在所屬地區應用。在做此適應時，主教團享有的權力：

(一) 在此禮典所規定的範圍內，決定當做的適應。

(二) 謹慎而明智地考慮，在各民族之傳統與文化中有那些成分可以適當地

---

<sup>18</sup> 適當的因應決策。

被接受；因此，可把他們認為有益或需要的，其他適應呈請宗座同意，而後引進。

(三) 在已經存在的專用禮典中如有獨特的成分，只要符合禮儀憲章及現代的需要，都可予以保留，或加以適應。

(四) 準備各種經文的譯文，此譯文應真正符合各種語言及文化的特質，如認為適切，也可配以合適的樂曲。

(五) 對此羅馬禮典中的前言予以適應或補充，以便施行禮儀者能充分了解禮節的意義，並有效地實行。

(六) 在主教團督導下出版禮書時，可將其內容重予編排，以更適合牧靈的需要；但在此標準版本中的內容，則不可省略任何部分。如果認為適於附加一些禮規或其他文字，則應用不同的記號或字體，以使羅馬禮典之禮規與經文有所區別。

#### 四. 準備專用殯葬儀式時，主教團享有的權力:

1. 依照以上第 9 號所指示的，將所提供的一種或多種模式重新編訂。2. 在主要儀式中所提供的經文，如認為合適，可用第六章(任選經文)中的經文取代。3. 如羅馬禮典中提供數式經文任選時，也可補編其他同樣性質的經文(依照 21 號所指示的準則)。4. 判定是否委任信徒舉行殯葬儀式(參閱以上 19 號)。5. 如有牧靈需要，決定省略灑聖水及上香禮，或以其他禮節代替。(我國可用中國式獻香禮取代西式的)6. 規定殯葬儀式中所用的禮儀顏色(如祭服的顏色)，以符合當地民眾的感受，此顏色不應與人性的悲痛相牴觸，也要表現出逾越奧跡所彰顯的基督徒的希望。

##### 一. 司鐸在準備與計劃禮儀時的職責：

1. 司鐸應考慮各種環境，並聽取喪家及團體的意願，善加利用禮規所賦予的各項權力。

2. 每種模式所提供的儀式的編排法，是為了能夠簡單地舉行；但是也準備了適應環境供人選用的許多經文。例如：

A.通常所有經文可與其他經文互換，依照每次錫于禮儀的，有形，在家人及團體的合作下，可加以選擇，以更符合實際的情況。

B.有些禮儀成分不是必要的，而是視情形隨意加念的:如在亡者家中為悲傷者的祈禱文。

C.依照禮儀的傳統，對遊行禮時所提供的經文，有較大的選擇自由。

D.若由於禮儀方面的理由，所指定的或建議的一首聖詠，在牧靈方面產生某種困難，則附加另一首供人任選。此外，在聖詠中如有一兩段詩節對牧靈不甚適合，則可省略。

E.祈禱經文中涉及亡者時，常以單數及男性稱之，因此項按個別情形加以調適。

F.適當而相稱地舉行殯葬儀式，以及司鐸為亡者所應盡的全部職務，都假定對基督徒奧跡及牧靈職責有一基本及完整的了解。

3.在許多其他事物中，司鐸應該做的：

a.探訪病患及臨終者，一如羅馬禮典中相關部分所指示的。

b.講授基督徒死亡的意義。

c.對亡者家人表達愛的關懷，痛苦中予以支持，儘可能幫助他們如何適當地舉行殯葬儀式，利用禮規所指示，和所賦予的選擇權力。

d.把亡者禮儀與堂區全部禮儀生活，和牧靈職務做適當的整合。

天主教信友的喪葬儀禮：

入殮禮：1.病人斷氣後，一切民間禮俗若無迷信成份，又未經教會明文禁止者均可視情形採用。2.入殮時，神父宜到場參加並為亡者祈禱 3.神父抵時，應先向家屬致哀，行禮時神父穿短白衣繫領帶。4.無神父時，此禮由傳道員和教友主持。

主禮導言：（開場說明為誰在此舉行入殮禮，懇請天主賜他獲享永生，回到天父的家鄉） 聖詠（129首） 禱詞 灑聖水 獻香 禮成（全體唸天主經）。



**為亡者誦禱禮：**1.本誦禱禮可於出殯前，在亡者家中或殯儀館或聖堂中舉行。2.出殯當日，如不舉行殯葬彌撒，也可以此誦禱禮代替。3.此誦禱禮可由神父、執事或教友主持。主禮者及襄禮者應著禮服，以增加禮儀的莊嚴神聖。4.此誦禱禮不可在殯葬彌撒前舉行，為避免禮儀過長，並與聖道禮儀重複。5.如在靈堂中舉行，應備一祭桌，供苦像，燃蠟燭，並備聖水、香爐、經書、講經台等。6.誦禱開始，可唱一首合適的聖歌(如「慰安曲」)。

- a. 主禮導言：願天主、我們的主耶穌基督的父受讚美，祂是我們的慈父是施予各種安慰的天主；我們無論在什麼苦難中，祂都會眷顧我們。

信眾：願天主永受讚美。

主禮：各位教友：我們的主耶穌說過，哪裏有幾個人在一起祈禱，祂就在他們中間。今天我們聚在一起，為這位新亡者祈禱，耶穌也就在我們中間。為亡者祈禱，原是我們教會傳統的習慣，我們藉著祈禱可以幫助亡者脫免罪罰，減輕煉苦。因此，讓我們大家一起祈禱，求天主賜給 先生/女士/ 永遠的天福。

- b.主禮集禱經：請大家祈禱:(默禱片刻)天主!求您俯聽我們的祈禱，大發慈悲，使今天去世的(某某)的靈魂，進入安息和光明的居所，加入您聖者的行列。以上所求是靠我們的主基督。

信眾：阿們。(可加念以下為哀悼者禱詞)

主體：請大家祈禱(默禱片刻)，慈悲的天父，施予一切安慰的天主!妳以永恆的愛，愛護我們;妳使死亡的陰影轉變為生命的曙光;求妳垂視這些在苦難中悲傷的人們，賜給他們力量，克服一切現世的痛苦和悲傷。同時，由於妳的聖子以祂的聖死摧毀了死亡，並以復活恢復了生命，求妳使我們跟隨祂走完

人生的旅程，將來能與我們的兄弟姐妹在天鄉歡聚，共享永福。以上所求是靠我們的主基督。

信眾：阿們。

聖道禮儀：(可按實際情況決定讀經的篇數。誦讀時，速度宜慢，念完後，靜默一段時間。)

c. 讀經一：(我確知為我伸冤者還活著。)恭讀約伯傳(十七，11 15 十九，1,23 27)

d. 答唱詠：詠唱(第 102 首，1,4,7~9,13~14)

e. 讀經二：(我們將獲得一所天上的住宅。)恭讀聖保祿宗徒致格林多人後書(五，1，6 10)

福音前歡呼詞：(略)

福音：(在我父的家裡有許多住處)

為亡者祈禱文(略)

三、守夜禮出殯前夕在亡者家中舉行此禮。

(一)「守夜禮」包括五部分：

1.追悼禮：祝福喪服、聖歌、講經、祈禱、追述亡者生平、信仰生活的見證(或講道)等。 2.誦念「亡者日課」(晚禱):聖詠、讀經、禱詞等。 3.為亡者祈禱:玫瑰經、耶穌苦難禱文。 4.聖經誦禱 5.向亡者行敬禮:三獻禮、為亡者祈禱文、家屬及參禮者向亡者行敬禮、降福禮等。

(二)守夜禮宜視實際情況作適當的安排。

**四殯葬彌撒**：1.彌撒可在聖堂內或殯儀館舉行。2.如不舉行彌撒，可舉行聖道禮儀，如第上節所提供，或殯葬彌撒中的聖道禮儀。3.福音後宜作簡短講道，但避免對亡者歌功頌德。4.希望教友，尤其亡者的親友，都在比彌撒中恭領聖體。

復活期外：1 進堂 2.致候詞 3.懺悔詞 4.求主垂憐經 5.光榮頌 6.集禱經 7.讀經一(恭讀智慧篇三，1 6，9) 8. 答唱詠(詠一〇二，

10, 13 18) 9 阿利祿亞 (若：十一, 25 26) 10 福音 (恭讀聖路加)。11. 信經 12. 信友禱詞 13. 準備餅酒 14 獻禮經 15 追思亡者頌謝詩 16 感恩經 17 領主詠 (領聖體禮) 18 領聖體禮後經 19 禮成。

復活期內：1 進堂 2. 致候詞 3. 懺悔詞 4. 求主垂憐經 5. 光榮頌 6. 集禱經 7. 讀經一 (恭讀聖保祿宗徒致弟茂德後書二：8 13) 8. 答唱詠 (詠二六, 1, 4, 7, 9, 13 14, ) 9 阿利祿亞 (斐：三, 20) 10 福音 (恭讀聖若望福音)。11. 信經 12. 信友禱詞 13. 準備餅酒 14 獻禮經 15 追思亡者頌謝詩 16 感恩經 17 領主詠 (領聖體禮) 18 領聖體禮後經 19 禮成。

**五告別禮：**1. 如舉行彌撒，此禮應在念完「領聖體經」以後立即開始。2. 如不舉行彌撒，此禮可在為亡者舉行的聖道禮儀後舉行，或在「為亡者誦禱禮」後舉行。3. 如主禮神父與送殯群眾同到墓地，此禮也可在墓旁舉行。4. 主禮神父穿紫色或黑色祭披或圓擎衣。5. 主禮站在棺柩旁，面向教友；輔禮者持聖水和香爐站立兩旁。

1. 主禮導言：(主禮用以下或類似的話邀請大家祈禱。)

各位教友：我們按照教會的禮俗，殯葬亡者的遺體，大家知道萬物都是為了天主而生存，現在我們誠懇地祈求天主，使我們這位教友(弟兄/姊妹)即將被埋葬的身體，將來復活時獲得聖者的完美和地位。並求天主，使他與諸位聖人和信者歡聚一堂，共享永恆約幸福。(全體默禱片刻) 2. 告別曲或禱詞：(略) 3 灑聖水(主禮向棺柩灑聖水) 4 奉香(主禮向棺柩奉香，用提籃裝線現香對亡者表示敬意)。5. 為亡者祈禱文：(略) 6. 家祭儀式 7. 公祭儀式 8. 起棺至墓地(1. 如主禮司鐸隨棺柩至墓地，告別禮也可以在墓地舉行 2. 此時可唱聖歌或奏哀樂)。

**六. 家祭儀式：**1. 本節及第六節儀式根據「國民禮儀範例」，可隨禮俗使用。

2.可在告別禮後起棺前舉行。3.或其它合適時間舉行。

a 祭禮開始。 b 全體肅立 c 主祭就位 d 與祭者及全體家族就位 e 奏樂（不用樂略） f 上香（三次）（灑聖水）  
g 獻祭品（獻花、獻果、獻酒） h 讀祭文（不用祭文者略） i 主祭者與全體家族向遺像及靈位行禮（三次鞠躬或跪拜） j 奏哀樂（或唱合適聖歌） k 禮成。

七 公祭儀式：1 祭禮開始。 2 全體肅立。 3 主祭就位。 4 陪祭就位。

5.與祭者就位 6 奏樂或奏哀樂（不用樂者略） 7 上香、（灑聖水） 8 獻祭品（獻花、獻果、獻酒） 9 讀祭文（不用祭文者略） 10 向遺像（或遺體或靈位）行三鞠躬禮 11 奏哀樂或唱合適歌。 12 禮成（孝子答謝）

八安葬禮土葬情形：1 在到墓地的途中，可唱以下聖詠：（三匹，一一六，一一八，一二二）。

2 或念玫瑰經痛苦五瑞，及榮福五瑞，每次唸完「光榮頌」後，加念「凡諸信者靈魂」。3 主禮司鐸應穿短白衣繫領帶。

a 祝福墓穴（如曾經祝福則此文省略）：略 b 主禮導言（在抬棺入墓前）：略 c 信友禱詞：略 d 棺柩入土 e 拜別禮（全體送殯者由司儀領導在墓前行禮） f 禮成（全體行三鞠躬禮）。

九安葬禮火葬情形：骨灰、遺骨安放禮

1.致候詞

主禮：因父、及子、及聖神之名。

信眾：阿們。

主禮：願主與你們同在。

信眾：也與妳的心靈同在。

2.祝福骨罈

主禮禱詞：略

信 眾：阿們

3.安放遺骨

4 恭讀聖經

(1) 格前一五，51~54,57 :(這必朽壞的將穿上不朽壞的。)

恭讀聖保祿致格林多人前書：

「我告訴你們一件奧秘的事：我們眾人不是都要死的，但是都要改變，這是在頃刻眨眼之間，在末次吹號筒時發生的。的確，號筒一響，死人必要復活，成為不朽的，我們也必要改變，因為這必朽壞的將穿上不朽壞的：這必死的將穿上不死的，那時候，就要應驗經上的這句話：「死亡在勝利中被吞滅了。」感謝天主，祂藉我們的主耶穌基督，賜我們獲得勝利。」

或：(2)則三七，1,3~10 :(看哪，我要使氣息進入你們內，你們就會復活。)

5.為亡者禱文

主禮：上主，當我們目睹一個生命從有形消失於無形時，它的脆弱與虛空使我們感慨不已。但我們也感謝你，使我們因相信永生的許諾而感到安慰。祈求你加深我們的信德，相信當這世界和一切世物過去時，你要把我們聚集在一個新天新地之中。現在請俯聽我們為 弟兄(姊妹) 向你所作的祈禱：(下接為亡者禱文，略)

6.主禮向安放遺骸處灑聖水

7.全體向亡者遺骸行三鞠躬禮

8.禮成(可唱一首合適的聖歌)

十.圓墳禮：墳墓建造完成，親友齊聚，在墓地邊所舉行的儀式。程序如下

唱讚美詩 2.讀經(恭讀 a.若十九，38 42 耶穌被埋葬 b. 若二十，11 18 耶穌顯現給瑪麗) 3.祈禱文 4.灑聖水(主禮者以聖水祝福墳墓或墓園，然後親友們可向亡者獻香) 5.禮成。

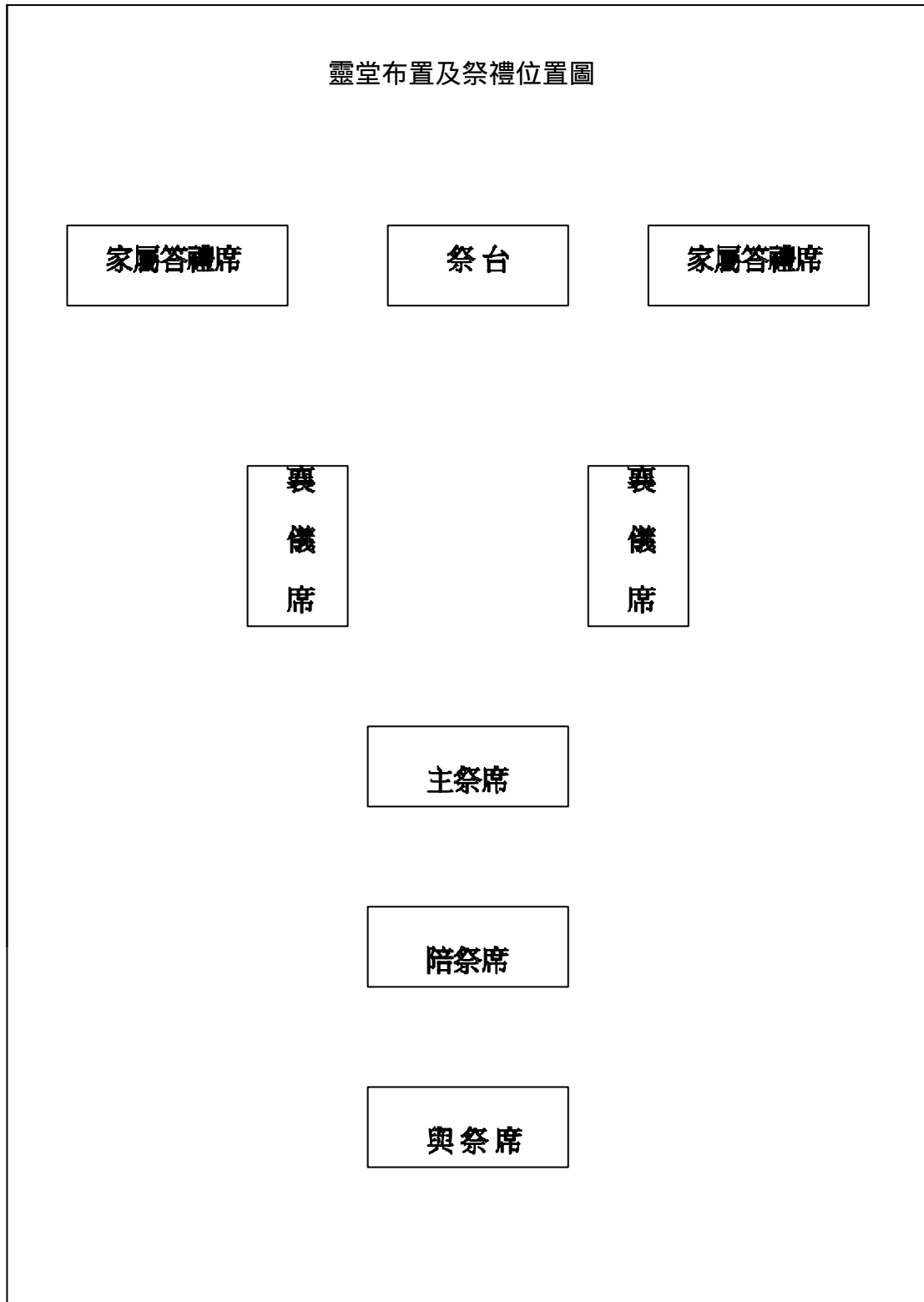
天主教墓園



天主教納骨牆



附表一：



## 附錄十二：

### 基督教喪葬儀式

基督徒相信耶穌的死亡與復活，人可透過對主的信仰，改變人與死亡的關係。基督徒認為沒有信仰的死亡是上帝的罪罰，有主信仰的死亡則是永生的開始。因此，為了保持生命的完整，基督宗教在葬法上採取「土葬」的方式。但近年因土地的取得不易，天主教徒和基督徒亦容許教徒採用「火葬」的方式，以下是本研究採訪台南神學院吳文牧師所做的田野報導---基督徒的喪葬儀式。

#### 壹.臨終時：

當病人彌留時家人必須隨侍在側，此時可以召集遺族、親友、牧長或神職人員、到床前禱告安慰，病人往往會將所牽掛的事物一再叮嚀，交代遺囑、遺願。此時可請牧長在斷氣前帶領禱告、唱詩，求主保守最後一刻有榮耀的得勝。到斷氣時，把死者移至正廳，俗稱「搬舖」，注意未斷氣前不要搬動以免影響病者心理狀態。將事先準備好亡者本身喜歡的衣著在斷氣後身體未僵硬時刻立即穿著衣服並梳理頭髮、整容。

#### 貳.喪葬期：

##### 一.斷氣時

1.禱告：請在場親人通知牧師、長老及直系親人，可在臨終前唱詩，唱詩內容以故人愛吟詠或是永生、天堂、盼望之詩歌或是會眾較熟悉的。再由牧長或神職人員帶領禱告，親人要替臨終者撫摸眼、口，使之合閉擦乾眼、口、鼻水。

2.搬舖：一般以男為正寢，女為內寢。或男移置正廳右側，女移至左側，基督徒不一定要照此習俗。若需要時移置正廳入棺即可，但安放遺體時必須架高一臨時舖，絕不可放在地上，要注意衛生及尊重遺體。

（注意：買棺木時應捨棄跪棺、迎棺之陋習。）



3. 整容著裝：可由至親之親人、女兒、教會兄姐，一同化妝著裝，將亡者平日所預備之乾淨衣物鞋襪，穿著整齊；若沒有特別訂做衣物，則可用平日臨終者較喜愛之衣物就可以了。若要送殯儀館則不須著裝，只預備衣物，交葬儀社轉交殯儀館負責，化妝只要稍微即可。

4. 組織治喪小組：由宗親、服務單位、教會等有關單位選出人員代表，最好事先邀請並徵得同意。設有主任委員一人、總幹事一人。

## 二、治喪委員工作事宜

1 棺木：分火葬、土葬可由兒女們商量決定，但要尊重故人生前的意願；火葬禮比較簡單可以考慮使用租棺方式。

2 墓地：選定埋葬地點，並安排人員挖墳穴。墓碑需要事先訂製在出殯前取回，出殯時一同攜往墳地。

3 確定各項禮儀時間：入殮禮拜、追思禮拜、移靈、告別禮拜、出殯等日期、地點。

4 禮儀場地：應當考量參加人數，交通方便等等因素，選擇適當地點如（殯儀館、禮拜堂……等地點）。

5. 應發訃文、謝文。

6. 安排告別及追思禮拜程序內容：先確定各節目負責人，程序內容有奏樂、宣告、聖詩、祈禱、聖經、證道、故人略歷，靜默 1 分鐘，謝辭（由宗親代表），頌榮祝禱。

7. 伙食：從開始辦喪事至出殯結束時之膳食，若停棺在家中得安排人員負責伙食、採購等。

8. 安排各項工作人員：有總務、會計、膳食、挖墳、抬棺、交通指揮。

9. 預估喪葬費用：若交給葬儀社辦理時，得要求開具兩張估價單，各執一張以作為結帳之憑據。

### 三. 喪禮準備

喪宅佈置：

- a. 於大門口貼上忌中或嚴制或慈制的字樣。
- b. 設置悼念堂，掛上故人遺像，相框上方圍一黑布條、兩旁可佈置對聯、遺照下方設一桌子，桌子上可放聖經、聖詩、插上一盆鮮花，桌前可設二、三花籃，並點燭、設簽名簿。
- c. 大門口要書寫一張公告，說明臨終時間並公告要進行的事項(告別禮拜、移靈出殯之時間、地點等內容)
- d. 掛孝廉：用白布在大門口掛起來以隔離內外。
- e. 聯絡葬儀社：以連絡主內人士所經營者為佳。
- f. 孝服：參照一般風俗，儘量簡化宜，或可向葬儀社租用。
- g. 聯絡樂隊：中樂盡量避免，西樂提早將樂譜交代之。

### 四. 入殮

1. 安排入殮時間、地點、人員、(主禮者、詩班)，最好 24 小時內將遺體移入棺木。
2. 預先準備入殮物品：衛生紙或粗紙、棺被、棺墊、棺枕等。
3. 連絡打桶人員來安放遺體及其他防腐、防漏等工作。
4. 入殮禮拜：有唱詩、讀經禱告，入殮時會眾及唱詩班，可唱詩進行。

### 五. 告別禮拜(安息禮拜)：

1. 會場佈置：要先勘查地形位置，可在教會或殯儀館內舉行，但需先申請場所。
  - A. 室外：a 架設部分有牌樓、擴音器、布棚等。b 花圈之擺設、路標設置。c 停車場指示牌。d 受付、簽名、聯絡、茶水等處之設置。
  - B. 室內：a. 裝飾、花山、花籃、花盆、遺照、輓聯。b. 講台、樂器、擴音器、電源設備、空調、靈柩停放處、椅子 c. 確定會眾、詩班、侍奉著、遺族位置、來賓席等座位。d. 獻花行禮及瞻仰遺容進行之秩序安排，靈柩一般放在講台

前或後，頭向內腳向外，遺族則用小椅子圍坐靈柩旁。

2.移靈柩：將靈柩移至告別式會場，最好牧者可領唱詩、禱告、讀經後進行；進行方式要略有安排，原則上旗幟、樂隊等在前方，花環、遺照、牧者、靈柩、遺族、會眾等依序排列。

3.禮拜進行：以不超出一小時為宜。

禮拜進行過程表(附表二)

全部過程要錄影照相留念。

在報告時要安插來賓介紹使他們有參與感。

禮拜開始前應先放哀樂和有關天堂等詩歌。

慰歌慰詞應先登記。

故人略歷應邀請牧長、住堂牧師、長者，深知逝者生平講述為佳。

f.不設子孫丁，由長輩和牧長當擔任，女喪者由娘家代為封棺為宜。

g.不可捻香或擺設祭物，但可獻花或鞠躬行禮。

h.不可替逝者祈禱，要為遺族祈禱。

i.維持會場安靜、嚴肅。

神職人員可再一次溝通，並同心禱告，衣著若可事先約定最好，以素色為主。

六.出殯（出殯之秩序必需在禮拜中報告並公佈之）

1.行列秩序：樂隊甲 宗親會旗 十字架花 花籃及花車 樂隊乙 遺照  
牧長 靈柩 遺族 會眾 來賓。（注意：1 樂隊可用錄音帶或電子琴車播放哀樂。2 會場花可給遺族和送行親友每人拿一朵送行至墳地。）

2.致謝：可在行進間 50 公尺處，用白布書寫「哀謝」字，遺族代表、教會代表陪同向來賓致謝並婉辭送葬的外戚、長輩及來賓，至親好友及教會會友者則儘量送至墳地。

3.交通指揮：安排正、副指揮各一人負責，以機車掌握隊伍之前進及連絡，不致脫節。

4.車輛安排：事先勘查適宜地點以便會眾上車，並安排車輛進行路線，有大

型車輛需考量轉彎處。

5.留守人員：招待來賓、安排送行人員膳食，並遣派遺屬代表一人到每桌致謝。

七.安葬：（要預備茶水飲料攜往墳地）

1.土葬：a.安置靈柩：將棺木小心平放在墓穴中，擺正。

b.安葬禮拜：有聖詩、聖經禱告並宣告，將已故者靈魂交託主，遺體葬於此使土歸土塵歸塵。（不可向死者說話）

c.掩土：由牧者先抓一把土或用鮮花撒在棺木上，並且要遺族照樣方式做，然後請造墓者將墓碑立上。再來遺族、會眾相繼離開，但遺族中可留一、兩位陪造墓者造好墓地後一同返回。

d.脫孝服：掩土後，遺族可以將孝服，脫下帶回。

e.安置遺像：將遺像由靈車上取回，在家中選好適當地方懸掛；並可在下方擺設一桌子，放置聖詩、聖經、插花及其它紀念品，布置以莊嚴肅穆為佳。

2.火葬：a.照土葬中之安葬禮拜。

b.棺木送進焚化爐前應先有吟詩、禱告。

c.禱告按鈕點火。

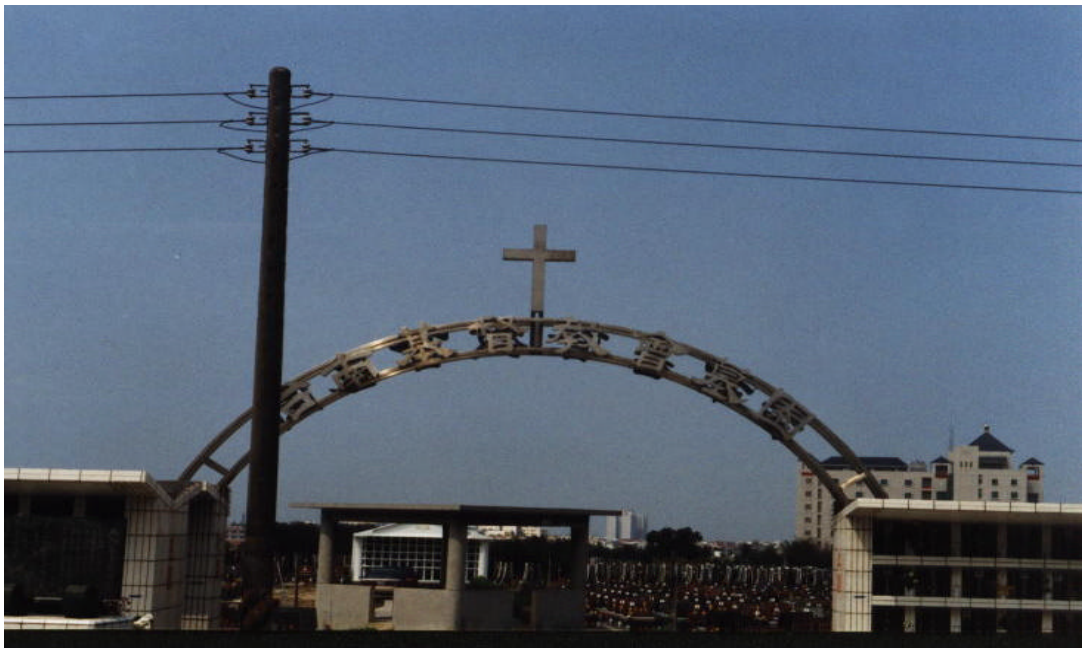
d.骨灰罈於放置在納骨塔和墓地時，應以禱告結束。

注意在葬禮期間所用之聖詩、聖經應以永生盼望、福音、天堂、復活等性質為要，最好是會眾較熟識之詩歌為佳。

南山公墓基督教墓園區



南山公墓基督教墓園區之納骨牆



附表二

### 安息禮拜程序表

司禮：

司琴：

1.序樂.....	樂	隊
2.宣召.....	司	禮
3.唱詩.....	會	眾
4.祈禱.....		牧師
5.倒水禮.....	宗親	代表
6.獻花禮.....	鄉親	代表
7.點燭禮.....	教會	代表
8.獻詩.....		詩班
9.讀經.....		牧師
10.證道.....		牧師
11.唱詩.....	會	眾
12.故人略歷.....		
13.默哀.....	會	眾
14.致謝.....	遺族	代表
15.報告.....	司	禮
16.頌榮.....	會	眾
17.祝禱.....		牧師
18.殿樂.....	樂	隊
19.致敬.....	會	眾

出殯行列順序：

十字架、樂隊、牧師、遺像、靈車、遺族、親友、教友

附錄十三：田調受訪人資料表

姓名	年 齡	聯 絡 處	介 紹 人	備 註
吳淑美	81	wtu@uclink4.berkeley.edu 轉	杜文苓	電話訪談
蔡璧鈺	76	台南市大天后宮管理委員會	陳金溪	專訪
蔡紫涵	91	永康高農後土地公廟老人會	陳麗后	專訪
陳金溪	78		陳麗后	專訪
蔡福吉		台南市南山府管理委員會	無	田調現場訪談
蔡文賢	75	孔廟兒童讀經班	無	田調現場訪談
顏 金	74	港國民學校光復前第 15 屆同學會召集人	程鐵翼	電訪談及專訪
程鐵翼	42	台南社大南區課務專員	無	電話訪談
吳佩娟	38	台南社大全促會	無	電話訪談
一成葬儀		台南市國民路（殯儀館對面）	無	田調現場訪談
吳文牧 師		台南神學院	林朝成	電訪及專訪
李先生		台南市法華寺	無	田調現場訪談
陳科谷	73	陳科谷命相館負責人	程鐵翼	電訪及專訪
蘇南榮		金筆子命相館負責人	程鐵翼	專訪
鄭神父		台南教區永康法蒂瑪聖母堂	陳輝神父	專訪

附錄二

風水生氣說明圖

- 天澤之氣   ····→
- 人承之氣   →
- 地潤之氣   - - - -→

