

南 華 大 學

環境與藝術研究所

碩士論文

嘉義縣溪口鄉溪口聚落發展之研究

The Research of Development in Community of Chiayi

Sikou Township Sikou Settlement



研 究 生：陳彥宏

指導教授：李謁政 博士

中華民國 95 年 07 月 05 日

南 華 大 學  
環境與藝術研究所  
碩 士 學 位 論 文

嘉義縣溪口鄉溪口聚落發展之研究

研究生：陳彥宏

經考試合格特此證明

口試委員：曾旭正  
蕭世輝  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

指導教授：李詩政

系主任(所長)：李詩政

口試日期：中華民國 95 年 6 月 14 日

在經濟起飛下的台灣，伴隨著都市化與城鄉移民的出現，迫使傳統聚落面臨現代性的後果，尤其在全球化的循環之下傳統聚落成爲被邊緣化的一環，因此，許多專家學者開始爲搶救即將消失的歷史文化而投入聚落研究，然學術研究仍集中在廣爲人知的大型聚落，造成其他不知名的小聚落被忽略與漠視，在此前提下，本研究希望透過論文的撰寫過程爲地方留下些許的資料與紀錄，以供後續相關研究之參考。

本論文是一篇探討聚落發展過程的地方研究，以嘉義縣溪口鄉溪口聚落作爲主要研究場域，研究方法上採取地方的歷史文獻、老照片蒐集、地方耆老與居民的深度訪談和生活記憶等來進行場所的解讀與書寫，研究理論上從人文主義的地理觀點出發，透過現象學、地方性知識、社會空間與空間生產論述，協助研究者看待地方的觀感並建構出一套解讀空間的方式。

本研究先從歷史的向度切入，來看溪口聚落獨特的空間歷程，透過文獻記載與歷史事件來瞭解溪口各時期的變化，接著以市街、宗族兩部分作爲探討聚落起源的依據，來說明溪口如何從農業發展出商業，宗族的人口分佈也構成了聚落後半部的生活圈。而宗教信仰因儀式的過程產生神聖空間與宗教活動下形成的社會網絡，則對聚落早期的發展有著無形的影響。交通與產業則點出聚落在現代化過程中的擴展與衰退，及養殖業背後的歷程。最後，本研究之結論如下：

1. 地方的變遷動力雖然改變了土地、市街和產業，然而，聚落百年來的發展之下仍留存了建築、儀式與客家傳統的堅忍精神，持續在這片土地生活下去。
2. 溪口位居梅山、大林往返新港、北港之山海貨運必經之路，又扼三疊溪之渡口，另後港的航運也提供了水路運輸的功能，造就了溪口聚落成爲貨物往來交易路線的中繼站。
3. 在移民開墾時期受宗族遷移與神明信仰之影響，在都市計劃時期則因計畫道路的開通造成老街的經濟衰敗、商圈轉移，雖帶來交通便利卻留不住消費。
4. 透過對聚落做深度的紀錄與描述，幫助地方掌握空間的深層意義，並以此作爲地方的認同與歸屬，在未來的發展與想像上能尋求一種在地性的文化視角。

---

關鍵字：溪口鄉、溪口、聚落、溪口聚落、聚落發展

# Abstract

-----  
The Research of Development in Community of Chiayi Sikou Township Sikou Settlement

With the fast growing economy in Taiwan follows urbanization and the appearance of the immigrants from the city and countryside forces traditional settlement face modern consequences. Especially after the cycle of globalization, traditional settlement become a part of marginalization. Therefore, many scholars and researchers start devoting themselves into saving the disappearing history and culture of settlement research. Yet this study sill mainly focuses on well-known large settlement, causing other unknown small settlement being ignored. Under this premise, through this essay there will be some information and records about the topic as references for further related researches.

This essay talks about the process of settlement development, mainly based on Sikou Township in Sikou settlement. The research methods are to collect historical documents, old pictures, conversations with the elders and residents, life memory and study them. From the geographic perspective of humanism, through phenomenology, local knowledge, social space and spatial production discuss, the research theory is to help researchers to view the local place and construct a manner to study the space.

This research is firstly about viewing the spatial process of the unique Sikou settlement from its history, then through documents and historical events to understand the change in each period in Sikou. Taking the city streets and patriarchal clans as the accounts of studying the origin of settlement, it explains how commerce developed from agriculture in Sikou, and how population distribution of patriarchal clans formed the life circle. Religion has an invisible influence on the early settlement development because during the process, a social network was produced under the sacred space and religious activities. Transportation and industry point out the expansion, decline during modernization and the progress of cultivation. At last, the conclusions of this research as follows:

1. Though the local transition changes the land, city streets and industry, yet the architectures, ceremonies, and the spirit of Hakka perseverance continue to live on this land under the township for hundreds of years.
2. Sikou located the necessary route of mountain and seaside freight transport of Mei Shan, Da Lin journey to and fro to Xin Gang and Bei Gang, it is also the ferry of San Die Creek. The shipping of Hou Gang also provides the function of water, land

transportation which makes Sikou become the stop of cargo trading route.

3. It is affected by patriarchal clans' immigration and religion during colony and cultivation. During the time of city plan, the old streets declined, and the commercial circles shift due to the opening of the planned routes. Thought it brings convenience traffic, yet the consumption can't be saved.
4. It is to help the local know the deeper meaning of space well through the deep record and description of township. Also, it is to use it as an identification and adscription to the local, and to look for a local cultural perspective on future development and imagination.

---

**Keywords: Sikou Township \ Sikou \ Settlement \ Sikou Settlement \ Settlement development**

# 目 錄

<b>第一章、緒論.....</b>	<b>01</b>
第一節、研究動機與目的.....	01
第二節、環境概述與研究範圍.....	03
第三節、相關文獻回顧.....	06
第四節、空間研究理論.....	09
第五節、研究議題.....	27
第六節、研究方法與流程.....	28
<b>第二章、溪口聚落的空間歷程.....</b>	<b>33</b>
第一節、從自然地景開始.....	33
第二節、從開墾紀錄找起.....	37
第三節、從民變與分類械鬥找起.....	38
第四節、從民間紀錄找起.....	42
第五節、從日治紀錄找起.....	44
第六節、八七水災與農田水利.....	58
小 結 .....	64
<b>第三章、從市街、宗族看聚落的起源.....</b>	<b>65</b>
第一節、聚落的起源.....	66
第二節、中正街仔的形成.....	68
第三節、聚落的四大宗族.....	86
小 結 .....	100
<b>第四章、從宗教信仰看聚落的發展.....</b>	<b>101</b>
第一節、中心大廟的意義.....	102
第二節、信仰大廟－北極殿.....	103
第三節、神聖空間的囿定活動.....	109
第四節、七月半拜大土爺.....	123
第五節、冬至謝平安.....	134
小 結 .....	139
<b>第五章、從交通、產業看聚落的變遷.....</b>	<b>140</b>
第一節、聯外交通.....	141
第二節、都市計畫.....	150
第三節、傳統養殖業－鵝鶉烏蛋.....	164
小 結 .....	174

<b>第六章、從結論到未來.....</b>	<b>175</b>
第一節、回顧.....	175
第二節、地方的變遷動力.....	176
第三節、總結.....	177
第四節、未來研究方向.....	179
參考書目 .....	181
圖目錄 .....	III
表目錄 .....	X

## 圖目錄：

圖 1-2-1	：溪口鄉行政區域圖.....	3
圖 1-2-2	：溪口聚落位置圖.....	4
圖 1-2-3	：溪口聚落衛星影像圖.....	5
圖 1-4-1	：存在空間的構成關係圖.....	14
圖 1-4-2	：中心－四方界域圖.....	15
圖 1-4-3	：地方性知識與深度描寫之研究歷程圖.....	17
圖 1-4-4	：視域研究歷程圖.....	19
圖 1-4-5	：空間的三元辨證圖.....	21
圖 1-4-6	：空間、歷史、社會關係圖.....	23
圖 1-6-1	：研究流程示意圖.....	31
圖 1-6-1	：研究架構圖.....	32
圖 2-1-1	：康熙臺灣輿圖上的三疊溪與石龜溪.....	34
圖 2-1-2	：乾隆臺灣輿圖上的三疊溪與石龜溪.....	34
圖 2-1-3	：諸羅縣志圖.....	35
圖 2-1-2	：皇朝中外一統輿圖.....	36
圖 2-5-1	：親衛隊進軍路線圖.....	45
圖 2-5-2	：明治三十七年臺灣堡圖.....	52
圖 2-5-3	：兩萬五千分之一臺灣地形圖.....	53
圖 2-5-4	：五萬分之一臺灣地形圖.....	54
圖 2-5-5	：嘉義郡管內概況圖.....	55
圖 2-5-6	：溪口工作站灌溉系統圖.....	61
圖 2-5-7	：溪北區水路平面圖.....	62
圖 2-5-8	：溪南區水路平面圖.....	63
圖 3-1-1	：石龜溪（左）與三疊溪（右）.....	66
圖 3-1-2	：三疊溪（左）與石龜溪（右）交會流域.....	66
圖 3-2-1	：中正路老街位置圖.....	69
圖 3-2-2	：中正路前段街景.....	70
圖 3-2-3	：中正路後段街景.....	70
圖 3-2-4	：中正路上連棟街屋.....	70
圖 3-2-5	：中正路上連棟街屋.....	70
圖 3-2-6	：乾淨整齊的走道.....	70
圖 3-2-7	：午後的中正路.....	70
圖 3-2-8	：中正老街門牌位置圖.....	73
圖 3-2-9	：陳阿媽的水果攤.....	75

圖 3-2-10：各式當季水果.....	75
圖 3-2-11：攤內的冰庫.....	75
圖 3-2-12：讓客人 DIY 的銼冰機.....	75
圖 3-2-13：張濟生中藥店外觀.....	76
圖 3-2-14：藥櫃與藥桌.....	76
圖 3-2-15：裝藥材的鐵盒.....	76
圖 3-2-16：閣樓挑空處.....	76
圖 3-2-17：游厝庄的藥簿（左）與 新港溪口後港的合併本藥冊（右）.....	77
圖 3-2-18：藥簿內登記的藥籤內容.....	77
圖 3-2-19：關於眼科的部分.....	78
圖 3-2-20：大林昭慶寺等其他廟宇的藥籤部分.....	78
圖 3-2-21：壽衣.....	79
圖 3-2-22：棉被與衣服.....	79
圖 3-2-23：店內的棺材.....	79
圖 3-2-24：喪禮用的物件.....	79
圖 3-2-25：擦皮鞋攤.....	80
圖 3-2-26：放用具的櫃子.....	80
圖 3-3-27：修理皮鞋的鄭師父.....	81
圖 3-3-28：精讚的修理功夫.....	81
圖 3-2-29：改建後的溪口市場.....	83
圖 3-2-30：市場內空蕩的攤位.....	83
圖 3-2-31：中正街仔尾的攤位.....	83
圖 3-2-32：移到忠孝街上的市場.....	83
圖 3-2-33：路邊的臨時攤.....	83
圖 3-2-34：賣餅乾的臨時攤.....	83
圖 3-2-35：溪口市場位置圖.....	84
圖 3-2-36：溪口市場及攤販集中位置圖.....	84
圖 3-2-37：溪口市場一樓平面配置圖.....	85
圖 3-2-38：溪口市場二樓平面配置圖.....	85
圖 3-3-1：溪口聚落各姓氏宗族分布圖.....	87
圖 3-3-2：張氏頂公宗祠.....	89
圖 3-3-3：宗祠內部擺設.....	89
圖 3-3-4：洋樓正立面.....	90
圖 3-3-5：洋樓背立面.....	90
圖 3-3-6：落水出水口.....	90
圖 3-3-7：精美的柱頭.....	90
圖 3-3-8：張名卿宗祠.....	91
圖 3-3-9：張氏宗祠.....	91

圖 3-3-10	：宗祠內的廳堂.....	92
圖 3-3-11	：三連座祖先椅.....	92
圖 3-3-12	：宣誓牌.....	92
圖 3-3-13	：來自大陸的石條.....	93
圖 3-3-14	：有花紋的六角磚.....	93
圖 3-3-15	：石柱珠.....	94
圖 3-3-16	：曾是假山的石頭.....	94
圖 3-3-17	：水池中的石燈籠.....	94
圖 3-3-18	：笑園鳥瞰圖.....	95
圖 3-3-19	：笑園復原圖.....	95
圖 3-3-20	：嘯月閣老照片.....	96
圖 3-3-21	：嘯月閣現況.....	96
圖 3-3-22	：嘯月閣題字.....	96
圖 3-3-23	：鴉片床.....	96
圖 3-3-24	：嘯月閣內部.....	96
圖 3-3-25	：日式紙門.....	96
圖 3-3-26	：劉氏宗祠.....	97
圖 3-3-27	：北極殿右側曾氏公廳.....	98
圖 3-3-28	：北極殿左側曾氏公廳.....	98
圖 3-3-29	：洋樓正立面.....	99
圖 3-3-30	：洋樓背立面.....	99
圖 3-3-31	：中式大門.....	99
圖 3-3-32	：雕花的員光.....	99
圖 3-3-33	：主體特寫.....	99
圖 3-3-34	：厚重的磚柱.....	99
圖 4-2-1	：各祭典儀式位置圖.....	104
圖 4-2-2	：玄天上帝廟（昭和五年）.....	105
圖 4-2-2	：北極殿（民國四十四年）.....	105
圖 4-2-3	：北極殿（民國八十七年）.....	105
圖 4-2-4	：北極殿（民國九十三年）.....	105
圖 4-2-5	：帝君救世井.....	106
圖 4-2-6	：龍泉仙景.....	106
圖 4-2-7	：北極殿內正殿空間.....	108
圖 4-2-8	：供桌及眾神像.....	108
圖 4-2-9	：北極殿大門.....	108
圖 4-2-10	：老上帝神像.....	108
圖 4-3-1	：飲料寄附.....	110

圖 4-3-2	：在廟埕等候的神轎.....	112
圖 4-3-3	：土地公神轎入廟.....	112
圖 4-3-4	：鑽轎腳.....	113
圖 4-3-5	：謝籃.....	113
圖 4-3-6	：藝閣花車.....	115
圖 4-3-7	：藝閣車隊.....	115
圖 4-3-8	：溪口外庄繞境路線圖.....	116
圖 4-3-9	：溪口本庄繞境路線圖.....	117
圖 4-3-10	：持聖水的道長.....	118
圖 4-3-11	：可拿餅乾的土地公.....	118
圖 4-3-12	：儀式中的官將守.....	118
圖 4-3-13	：供桌上的祭品與符令.....	118
圖 4-3-14	：走在田野中的神轎隊伍.....	118
圖 4-3-15	：走在鄉間的神轎隊伍.....	118
圖 4-3-16	：不請自來的分紅包仔.....	118
圖 4-3-17	：眾多的分紅包仔.....	118
圖 4-3-18	：包覆鐵網的神轎.....	119
圖 4-3-19	：轎班穿越炮陣.....	119
圖 4-3-20	：炸不跑的轎班.....	119
圖 4-3-21	：炸神轎.....	119
圖 4-3-22	：奉茶.....	120
圖 4-3-23	：臨時攤販.....	121
圖 4-3-24	：在路上休息的轎班.....	122
圖 4-3-25	：準備放炮.....	122
圖 4-3-26	：北極殿的大神像.....	122
圖 4-3-27	：令旗的迎接.....	122
圖 4-3-28	：鐵線穿嘴的乩童.....	122
圖 4-3-29	：官將守三人組.....	122
圖 4-3-30	：民生路上的神轎.....	122
圖 4-3-31	：信徒與轎班.....	122
圖 4-4-1	：未開光前的大士爺像.....	127
圖 4-4-2	：香爐、大士牌匾與土地公婆神像.....	127
圖 4-4-3	：大正十年的香爐.....	127
圖 4-4-4	：供桌上的五牲.....	127
圖 4-4-5	：開光儀式中的法師.....	127
圖 4-4-6	：法師唸誦經文.....	127
圖 4-4-7	：頭家爐主一起參拜.....	128
圖 4-4-8	：燒金代表儀式完成.....	128

圖 4-4-9	：中正路上的拜大士爺.....	128
圖 4-4-10	：老街上的祭拜會場.....	128
圖 4-4-11	：老人家的彼此問候.....	129
圖 4-4-12	：給頭家請回去的金錢龜.....	129
圖 4-4-13	：藤編的謝籃仔.....	129
圖 4-4-14	：早期裝麵用的木箱.....	129
圖 4-4-15	：道長在供桌前唸咒賜平安，義工收取紅包.....	130
圖 4-4-16	：義工發給紅色平安符.....	130
圖 4-4-17	：街頭巷尾都要走透透.....	130
圖 4-4-18	：巷弄中的供桌.....	130
圖 4-4-19	：紅色平安符.....	130
圖 4-4-20	：爐主誠心祈求.....	131
圖 4-4-21	：爐主準備擲杯.....	131
圖 4-4-22	：爐主再次誠心祈求.....	131
圖 4-4-23	：圍觀民眾踴躍.....	131
圖 4-4-24	：法師開始拜請儀式.....	132
圖 4-4-25	：爐主跟著一起祭拜.....	132
圖 4-4-26	：法師與助手走在最前面開路.....	132
圖 4-4-27	：龍船也要一起火化.....	132
圖 4-4-28	：大士爺要朝向民雄方向.....	132
圖 4-4-29	：火化大士爺.....	132
圖 4-4-30	：請土地公婆神像.....	133
圖 4-4-31	：請香爐.....	133
圖 4-4-32	：法師走在最前面.....	133
圖 4-4-33	：後面跟著香爐等物品.....	133
圖 4-4-34	：新爐主神桌上的擺設.....	133
圖 4-4-35	：新爐主上香.....	133
圖 4-5-1	：大戲演出中.....	135
圖 4-5-2	：大戲演出中.....	135
圖 4-5-3	：桌腳壓金紙.....	136
圖 4-5-4	：五色旗作成類似燈籠.....	136
圖 4-5-5	：佈置祭壇.....	136
圖 4-5-6	：法師的道具.....	136
圖 4-5-7	：綁上色紙的登高.....	136
圖 4-5-8	：綁上高錢的登高.....	136
圖 4-5-9	：法師帶領爐主及管理委員繞場.....	137
圖 4-5-10	：法師在供品上灑水.....	137
圖 4-5-11	：信眾們跟著虔誠跪拜.....	137

圖 4-5-12：法師讀疏文、唸丁口，村長在一旁幫忙核對.....	137
圖 4-5-13：夜晚熱鬧的北極殿.....	138
圖 4-5-14：謝平安的會場.....	138
圖 4-5-15：豐盛的祭品，拜湯圓是不可或缺的.....	138
圖 4-5-16：大家幫忙拆金紙.....	138
圖 4-5-17：委員會分豬肉.....	138
圖 4-5-18：主委可以分到多一些.....	138
圖 5-1-1：橋樑位置圖.....	142
圖 5-1-2：傳統牛車木輪載蔗.....	143
圖 5-1-3：相閃線.....	143
圖 5-1-4：溪口段臺糖鐵道位置圖.....	144
圖 5-1-5：原料區辦公室.....	145
圖 5-1-6：辦公室後的空地.....	145
圖 5-1-7：辦公室內擺設.....	145
圖 5-1-8：白板上的工作紀錄.....	145
圖 5-1-9：辦公室斜對面的管理區.....	145
圖 5-1-10：埋沒在蔗田下的鐵道.....	145
圖 5-1-11：分線牌.....	146
圖 5-1-12：三疊溪鐵橋上的甘蔗列車.....	146
圖 5-1-13：三疊溪鐵橋上的石灰石列車.....	146
圖 5-1-14：三疊溪鐵橋上的油罐列車.....	146
圖 5-1-15：三疊溪鐵橋拆除遺跡.....	146
圖 5-1-16：糖鐵路線示意圖.....	147
圖 5-1-17：大林糖廠糖業鐵道路線示意圖.....	148
圖 5-1-18：大日本製糖會社鐵道時刻表.....	149
圖 5-1-19：小梅到北港間的火車時刻表.....	149
圖 5-1-20：糖鐵溪口站.....	149
圖 5-1-21：車站已拆除.....	149
圖 5-2-1：中正路與民生街位置圖.....	150
圖 5-2-2：民生街現代性商店位置圖.....	151
圖 5-2-3：7-ELEVEN 便利商店.....	152
圖 5-2-4：美寶堡早餐店.....	152
圖 5-2-5：有間冰店飲料舖.....	152
圖 5-2-6：美而美早餐店.....	152
圖 5-2-7：溪口鄉農會.....	152
圖 5-2-8：上揚汽車修理廠.....	152
圖 5-2-9：溪口資訊廣場.....	152

圖 5-2-10：欣欣超級市場.....	152
圖 5-2-11：右邊的牛路（民生街）早期只到左邊的巷弄（忠孝街） 便轉接回到中正路上.....	153
圖 5-2-12：民權街與和平街位置圖.....	153
圖 5-2-13：民權街（左）至和平街（右）環視圖.....	154
圖 5-2-14：第一公墓環視圖.....	154
圖 5-2-15：原有都市計畫示意圖.....	155
圖 5-2-16：都市計畫土地使用現況圖.....	155
圖 5-2-17：變更都市計畫示意圖.....	156
圖 5-2-18：台灣堡圖上的後港水道位置圖.....	157
圖 5-2-19：現今溪口國小校門口.....	158
圖 5-2-20：中山路位置圖.....	158
圖 5-2-21：各點現況環視拍照位置圖.....	159
圖 5-2-22：A 點環視圖.....	160
圖 5-2-23：B 點環視圖.....	160
圖 5-2-24：C 點環視圖.....	160
圖 5-2-25：D 點環視圖.....	161
圖 5-2-26：E 點環視圖.....	161
圖 5-2-27：F 點環視圖.....	161
圖 5-2-28：民國六十五年航照圖.....	162
圖 5-2-29：民國七十二年航照圖.....	162
圖 5-2-30：民國八十年航照圖.....	163
圖 5-2-31：民國八十七年航照圖.....	163
圖 5-3-1：鵝鶉養殖相關流程圖.....	164
圖 5-3-2：鵝鶉的樓仔厝.....	165
圖 5-3-3：鵝鶉的樓仔厝.....	165
圖 5-3-4：鵝鶉鳥蛋.....	166
圖 5-3-5：店門口.....	167
圖 5-3-6：巷口.....	167
圖 5-3-7：陳阿媽家的埕.....	168
圖 5-3-8：蔡阿媽家旁的防火巷.....	168
圖 5-3-9：四十年的臭豆腐攤.....	168
圖 5-3-10：曾阿媽.....	168
圖 5-3-11：各剝殼地點位置圖.....	169
圖 5-3-12：脫殼過程及順序示意圖.....	170
圖 5-3-13：清洗槽旁邊的輸送帶.....	170
圖 5-3-14：清洗槽.....	170
圖 5-3-15：清洗槽內的閘門.....	170

圖 5-3-16：輸送帶與煮沸槽.....	171
圖 5-3-17：鐵網做的滾筒.....	171
圖 5-3-18：從滾筒出來的鵪鶉蛋進入集中槽中.....	171
圖 5-3-19：破殼後滾出來的鵪鶉蛋.....	171
圖 5-3-20：挑揀跟裝籃.....	172
圖 5-3-21：輸送帶上的鵪鶉蛋.....	172
圖 5-3-22：堆積的鵪鶉蛋殼.....	172
圖 5-3-23：大水桶.....	172
圖 5-3-24：有名字的木板.....	172
圖 5-3-25：冷藏室.....	172

**表目錄：**

表 1-4-1：列斐伏爾的空間分析架構表.....	22
表 1-6-1：訪談名單.....	30
表 2-5-1：各部隊區分表.....	46
表 2-5-2：各縱隊行軍計畫表.....	46
表 2-5-3：南進軍進攻路線表.....	47
表 2-5-4：民雄警察課分區表.....	50
表 2-5-5：溪口聚落行政區演變表.....	51
表 2-5-6：日據時期住所番地與現行行政區域對照表.....	56
表 2-5-7：新舊對照管轄一覽表.....	57
表 2-5-8：街庄管轄便覽表.....	58
表 3-2-1：中正路店面歷史普查表.....	71
表 3-2-2：市場攤舖位統計表.....	82
表 3-2-3：攤舖位經營種類統計表.....	83
表 3-3-1：溪口聚落姓氏戶數統計表.....	88
表 4-2-1：北極殿翻修表.....	105
表 4-3-1：九十四年元宵繞境抽籤結果一覽表.....	111
表 4-3-2：九十四年元宵節繞境各村轎班登記名冊.....	113
表 4-4-1：溪口早期相關大士爺神明會統計表.....	125
表 4-4-2：九十三年大士爺祭拜程序時間.....	126
表 4-5-1：九十三年冬至謝平安祭拜程序時間表.....	134

## 第一章、緒論

### 第一節、研究動機與目的

#### 一、研究動機

經濟起飛後的台灣因為商業發展與人口集中造成了都市化現象，而都市化過程卻伴隨著城鄉移民的產生。因為農業被納入了世界市場的商業網絡，原有的生產體系遭到了破壞，人們移往城市是為了謀生、求生存，並非是因為都市有了工業發展，而有了就業機會，以致人們由農業轉移到工業與服務業來討生活。<sup>1</sup>由於農村面臨現代化的過程中無法順利轉型，在推拉助力的影響下，農村人口逐漸下降，年齡層朝高齡化與幼齡化兩端集中，城市與農村的差距日漸擴大，在經濟與網絡的體制下，農村成爲了邊緣化的一環。

在此前提下，許多專家學者爲了搶救即將消逝的聚落，紛紛投入地方研究的領域，希冀藉由對聚落的關注與歷史的重構來提升聚落的價值與存在的重要性，然而，國內在一片聚落保存的聲浪當中，被研究的對象仍停留在較廣爲人知、文史資料較豐富的聚落，如：淡水、九份、大稻埕、北埔、鹿港、安平等，其他較爲偏遠的地方卻被忽視與省略，這裡並不是指上述的聚落研究不重要，而是當我們投入大量的專業、人力與時間集中在這些聚落上時，其餘尚未被研究與發掘的聚落也正逐漸的流失其歷史、文化與傳統。

基於上述兩項因素之下，研究者開始尋找適合的聚落，在一次前往新港的路上，於溪口這個外觀看來毫不起眼的聚落因路況不熟而轉錯了路，這一轉，讓我彷彿轉進了時光隧道般的驚訝，映入眼前的，是一條約七米寬的狹窄巷道，兩旁的街屋呈現出一種樸實的美，紅磚造的騎樓柱依然挺立，黑褐色的木構架展露出歲月的痕跡，家家戶戶的一樓門面都是雙開式的木製拉門，騎樓下沒有停放汽機車或擺攤販售，在陽光照射下，暢行無阻、乾淨整齊的走道上只有一排柱列的影子，時間似乎在這裡停止了.....，頓時有了與以往不同的感受，腦袋中開始浮現一堆想法：「爲什麼這樣沒沒無聞的地方會出現這樣的街屋？」、「爲什麼保存這麼好的街屋從沒被刊載過？」、「這個聚落除了街屋之外還會有什麼呢？」等等，就這樣開啓了我對溪口聚落的興趣。

在做過簡單的田野調查後發現，溪口聚落不只有街屋，還有各姓氏的祠堂、擁有百年歷史的中心大廟、日據時期的磚造洋樓等，一個傳統的農村聚落竟有如此豐富的人文歷史，其構成與變遷自是值得探討的主題，2004年春季的尾聲，同時也是繳交論文題目的期限，便決定論文題目就是它了。

<sup>1</sup> 夏鑄九，1993，〈空間、歷史與社會：論文選 1987-1992〉，P170，台北

## 二、進入田野

進入田野，尤其是進入一個未曾謀面又從無聽聞的地方，再加上研究者並非在地人，面對未知的領域，抱著惶恐又期待的心情開始了田野調查。在一開始的調查中，所得到的答案幾乎都是負面的，「灣家無蝦米好調查ㄟ啦」、「是要調查什麼？無東西啦！」、「灣家就是安呢娘，阿無啥仔」....，讓人感到有點無奈與挫折。曾有位老師說過：「要進入一個地方的生活脈絡，必須先從廟宇開始。」，很幸運的，在調查一段時間後，適逢地方上七月半的拜大士爺祭典與北極殿舉辦法管理委員會改選，讓研究者有機會在地方上增加曝光的機會，同時也全程參與以展示對紀錄的用心來消弭在地居民的疑慮與困惑，雖然地方上對外人來做研究感到很新鮮，而願意花時間幫助研究者在地方做研究的也不少，北極殿內的書記小姐便熱心介紹管理委員會的每位成員，張濟生中藥店的老闆娘也熱情招待還幫忙做免費宣傳，為研究者日後的田野調查奠下了不少基礎。

## 三、研究目的

### 1. 建立聚落歷史文化之基礎資料

雖然溪口鄉曾在地區綱要計劃一書中由成功大學建立部份資料，但其深度過淺、範圍過小，且溪口鄉本身尚未編訂鄉誌，再加上地方耆老逐年往生將造成歷史資料的中斷或消失，故本研究於撰寫過程中，透過資料蒐集、田野調查和訪談的過程逐步建立歷史文化的基礎資料，嘗試以一地方志的書寫方式加以紀錄整理，以供未來多方面研究之用。

### 2. 尋找聚落的起源與變遷

每個聚落的形成自有其特殊的地理條件或人文背景，雖然良好的地理條件佔聚落發展的首要因素，但背後影響聚落整體的因素不只一個，透過歷史的還原、居住空間型式、宗族血親分布、宗教信仰活動、交通傳統產業等面向來探討聚落的構成要素，解析聚落何以成為現今的樣貌，在各面向相互交錯影響下，聚落本身的空間如何與之相連結。

### 3. 提高居民對地方的認同

由於溪口本身為一傳統農村聚落，在面臨經濟結構的轉型下逐漸喪失競爭力，造成人口嚴重外流、年齡層兩極化、缺乏就業機會等現代性後果，在地人常說：「溪口攏無發展啦」，許多地方望族也紛紛搬遷或至國外發展。故本研究欲透過研究過程來挖掘聚落過往的歷史與榮耀，藉由人與物、人與空間所創造的集體記憶來產生空間意義，而空間意義之主體建構則來自地方性社會生活與記憶，建立地方認同的基礎。

## 第二節、環境概述與研究範圍

### 一、環境概述

溪口鄉是嘉義縣最北的鄉鎮之一<sup>1</sup>，北邊隔著華興溪連接雲林縣大埤鄉，東北邊以三疊溪與大林鎮相鄰，東南邊與民雄鄉相連，西邊過了北港溪就是雲林縣元長鄉，西南邊則與新港鄉為伴。溪口鄉現轄溪東、溪西、溪北、柴林、林腳、美南、美北、本厝、游東、游西、柳溝、疊溪、妙崙、坪頂等十四村，全鄉面積 33 平方公里，東西長約 10 公里，南北長約 8 公里，為嘉義縣 18 個鄉鎮市中最狹小之一鄉。溪口鄉有三疊溪貫穿其間，地勢由東向西漸次傾斜，坡度約為 0.22%，東部之海拔標高約為 32 公尺，西南部約為 13 公尺，除東端（疊溪村）稍有丘陵外，其餘均為平原。整體而言，本鄉地形大致平緩且遼闊。<sup>2</sup>

溪口的主要聯外道路有三條，第一條是縣道 157 號，連接東北邊的大埤鄉與西南邊的新港鄉，第二條是由縣道 157 號轉民生路接縣道 162 號往大林方向，第三條是近年才開通的溪民路，可以直接通達民雄鄉。由於大部分進出溪口的車輛多數為來往大林與溪口方向，因此走第二條道路不用進入村內，可以避開狹窄彎曲的巷道，雖然村內可以得到寧靜與安全，卻也造成經濟能力的衰退。目前大多數的村民進出都是走溪民路，據村民表示，走這裡到民雄比大林近，而且民雄的商業化程度比大林高，不管是要到銀行辦事情或是逛街買東西都很方便。

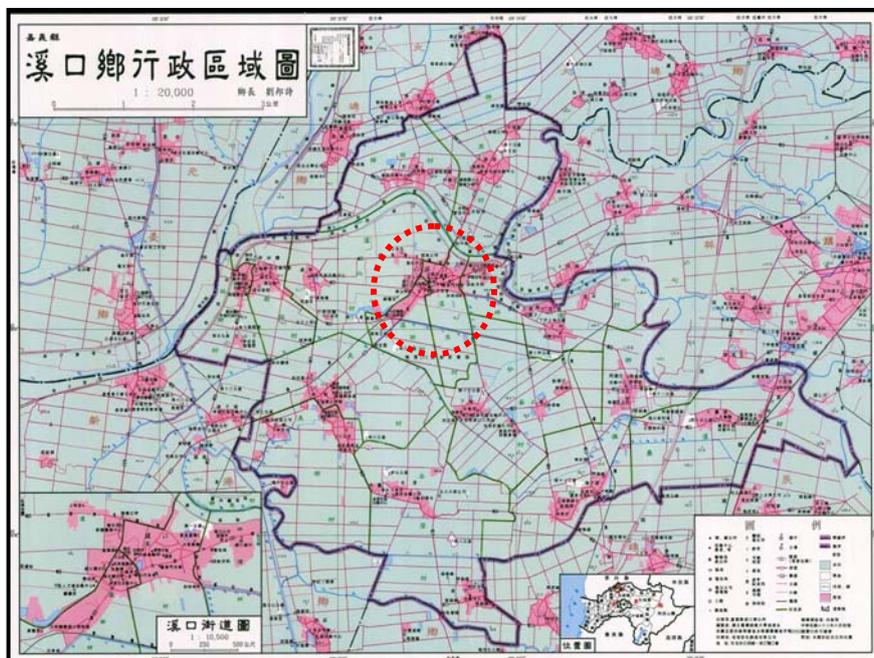


圖 1-2-1：溪口鄉行政區域圖

資料來源：溪口鄉公所

<sup>1</sup> 嘉義縣有三個最北端的鄉鎮，主要分為：溪口鄉、大林鎮、阿里山鄉。

<sup>2</sup> 資料出處：嘉義縣綜合發展計畫 [http://www.bp.ntu.edu.tw/cpis/cprpts/chiayi\\_county/index.htm](http://www.bp.ntu.edu.tw/cpis/cprpts/chiayi_county/index.htm)

## 二、研究範圍

本研究將關注的重心放在溪口的範圍內，探討其地方性的人文空間建構，為地方積累出具有人文凝視性的空間意涵與討論。本研究的空間範圍是以溪口鄉的溪口為主，特別要說明的是「溪口」這個地名在地方通俗的認知是由目前溪東村、溪西村、溪北村三個村相互交界所組成的中心街道區為主，由於該區域範圍在日據時代原為同一庄頭，後因民國 34 年光復後政府重新劃分而成為三個村落。由於溪北村之小柴林腳、溝明離街區較遠，故不在本研究範圍內。

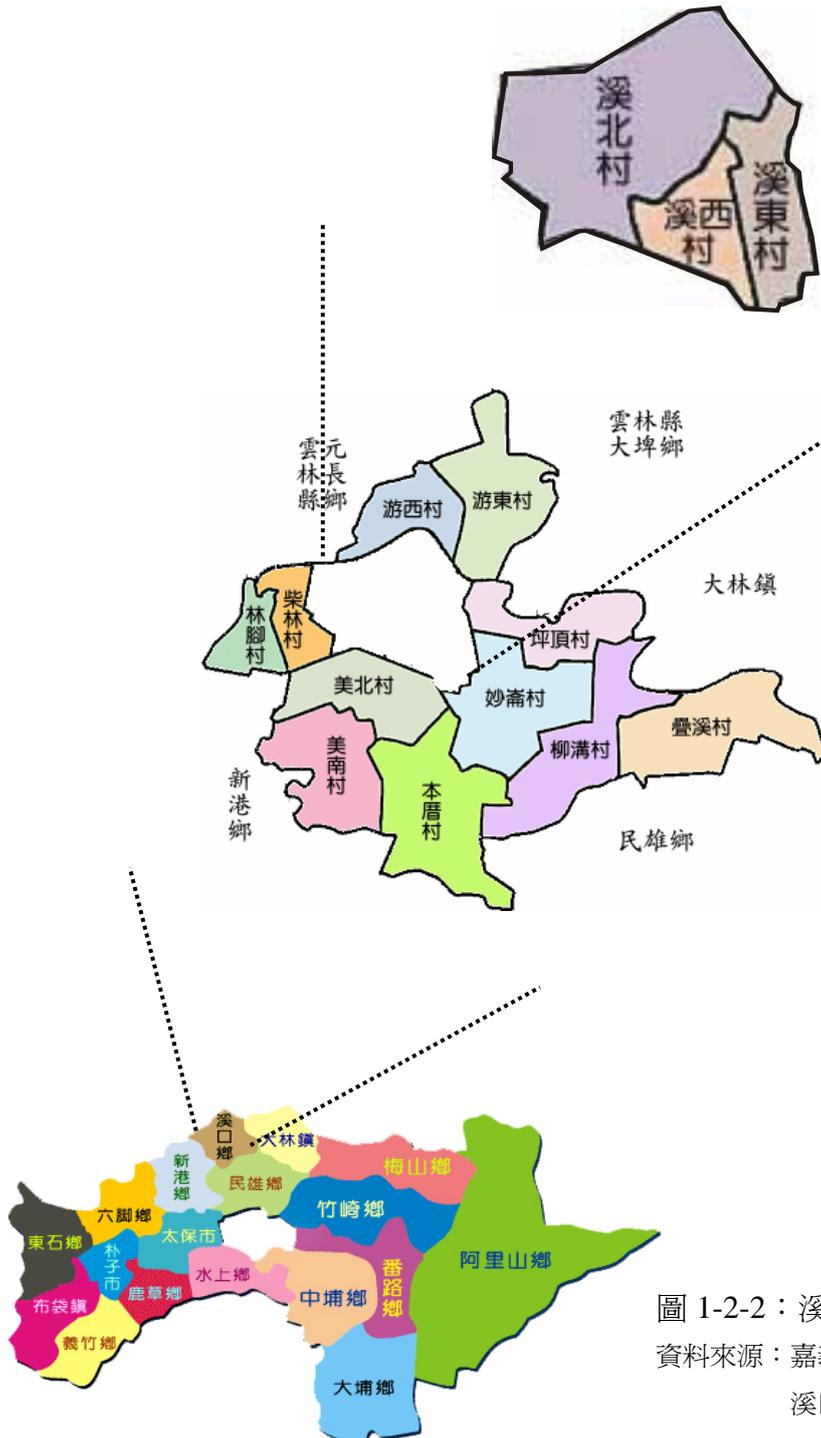


圖 1-2-2：溪口聚落位置圖  
資料來源：嘉義縣政府全球資訊網  
溪口鄉公所全球資訊網



圖 1-2-3：溪口聚落衛星影像圖 資料來源：Google Earth 網站

### 第三節、相關文獻回顧

以往多數關於聚落或地方的研究，大體上多數都限於制式的研究模式，僅停留在歷史的、環境的、實質空間的形式變化或住屋空間變化上，鮮少以在地性眼界為出發點。所以，本研究希望透過聚落空間、生活場域等層面的文獻回顧，進一步釐清本文所欲探求的研究取向，並藉以歸納其發現或結論，從而作為本文理論架構的參考依據。

#### 一、溪口聚落之相關研究

溪口鄉自早就是以農為重的鄉鎮，由於該鄉的農特產品並沒有像其他鄉鎮一樣打響名號，因此在相關研究與專書方面資料散落缺乏建構。若真要算起的話，則是以嘉義縣政府委託國立成功大學施作的「嘉義縣綜合發展計畫—地區綱要發展計畫」一書為最早對於溪口鄉有較深入的調查，不僅對於歷史沿革有所考察，甚至連自然環境、人口特性、產業經濟以及未來的發展都有，但該書的對象為整個溪口鄉，所以針對溪口聚落寫的專書或專門研究目前並沒有。

#### 二、聚落空間性之相關研究

在地理學的研究演變下，近年來對於相關地方、聚落的研究視角開始轉向以人文的視點切入，企圖透過歷史、文化、生活世界等向度來研究一地方，不再僅停留於自然地理空間的探討或歷史文書的考究，結合空間內的地方意涵與人文地景所展現的空間意義是有別於傳統聚落研究的新方向。

池永歆（1999）《空間，地方與鄉土：大茅埔地方的構成及其聚落的空間性》<sup>2</sup>嘗試透過古文書文本的解讀，以彰顯歷史向度下大茅埔地方的構成，論述要點係著重於詮釋：原本茅草遍佈的大茅埔自然空間，如何轉變為漢人生活世界中之一個地方的過程。在此基礎上，進一步地闡釋大茅埔聚落空間性的構成與內涵，論述要點包括：漢人風水觀對於大茅埔聚落空間擇址與規劃的影響，以及聚落「中心—四方」空間形式的內涵與庄民賦予聚落空間的意義活動，最後並深入探究庄民圍定其家宅居存空間的活動與方式。

劉懿瑾（2002）《客家聚落之空間性及其生活世界的建構—以苗栗公館石圍牆庄為例》<sup>3</sup>以苗栗公館石圍牆庄為標的，透過人、活動、意義、空間的關聯性與場所之間的互動來探討石圍牆庄客家聚落之空間性與其生活世界的建構。透過

---

<sup>2</sup> 池永歆，1999，《空間，地方與鄉土：大茅埔地方的構成及其聚落的空間性》，國立臺灣師範大學地理研究所博士論文。

<sup>3</sup> 劉懿瑾，2002，《客家聚落之空間性及其生活世界的建構—以苗栗公館石圍牆庄為例》，中原大學室內設計研究所碩士論文。

對歷史以及個人生命歷程的回溯，經驗不同時代不同體制的集體記憶，說明地點如何形成有意義的場所。

### 三、聚落空間的構成

洪心光（1989）《清末五分埔聚落空間構成之研究》<sup>4</sup>以清末五分埔庄之聚落空間為研究對象，由文獻史料、田野調查資料之蒐集，運用《土地申告書》、地籍圖等土地資料，進行清末五分埔庄聚落空間之復原，並在此基礎上分析聚落空間使用的情形、社會結構與空間分配的關係，歸納清末五分埔聚落空間結構與社會結構的互動關係。

朱香如（2002）《嘉義新塭聚落之空間構成分析》<sup>5</sup>由於新塭在內部空間的組織上保持著較多的原始性，因此透過一般性的調查，以建構聚落設施的基本資料，然後再針對聚落空間體系、土地區劃模式與民宅設施等課題，進行分析探討。主要研究的內容有三大部分，其一是藉由交通體系的發展過程與主要聚落性設施的分佈與座落來解析這座聚落與外圍環境的互動關係以及內部空間的組織構成模式。其二是利用地籍圖上所呈現的土地區劃模式與建築設施的座落方式來呈現地塊劃分與住宅開發在空間上的因果關係。其三是從民宅設施的空間內容、立面型式與構造方式的調查彙整過程中，來了解這座聚落的民居特色與建築風格。

李依玲（2002）《北門聚落之空間構成分析》<sup>6</sup>以台南縣北門鄉沿海聚落之聚落空間組織作為研究課題，對聚落作全盤性的調查與分析，以探討北門地區的聚落空間體系、土地區劃以及民宅設施。研究共分三大部分，首先以對於聚落空間結構影響最大的區位、水上與陸上交通體系以及聚落性設施的分佈來描繪聚落整體性空間。其次，以地籍圖上地塊數百年演化、擴張、分割所遺留下的足跡，分析土地區劃之規範與準則。最後，以生活最基本的場所---民宅的形式、單元空間組織以及個別案例，來反映居民集體認同之文化，以及實質環境所賦予的限制。如此由大而小、由外而內勾勒出整體聚落空間體系。

王昱新（2003）《蚵寮聚落之空間構成分析》<sup>7</sup>以台南縣北門鄉蚵寮沿海聚落作為研究對象，試圖以田野訪查、測繪與蒐集相關史料文獻的方式，再經由分析與歸納的步驟，探討蚵寮地區之聚落空間體系與民宅設施的使用變遷情形。主要研究主軸有四大部分：一、聚落之歷史背景描述；二、聚落空間體系探討；三、土地區劃模式分析；四、民宅設施調查分析。

<sup>4</sup> 洪心光，1989，《清末五分埔聚落空間構成之研究》，國立成功大學建築學系碩士論文。

<sup>5</sup> 朱香如，2002，《嘉義新塭聚落之空間構成分析》，國立成功大學建築學系碩士論文。

<sup>6</sup> 李依玲，2002，《北門聚落之空間構成分析》，國立成功大學建築學系碩士論文。

<sup>7</sup> 王昱新，2003，《蚵寮聚落之空間構成分析》，國立成功大學建築學系博士論文。

#### 四、生活空間之相關研究

聚落本是由不同的生活空間組合而成，要研究聚落必須深入了解在地居民的生活空間，找尋空間中居民的精采演出，從空間中看出常民的文化與傳統，透過對空間的認識與瞭解，將可找出背後交錯的網絡世界，感受最在地、最真實的生活經驗。

范玉梅（1998）《關於觀音「大潭」：一個聚落的生活空間史的研究》<sup>8</sup>一文以作者自身家鄉的遷徙過程作為研究內容，針對族群、地方情感、場所認同、集體記憶為主要探討課題，並認為一個聚落的生活空間需要「聚落成員」長期持續不斷的經營，生活才會有意義；唯有讓聚落成員在遷徙之中意識到環境場所的精神，「生活空間」才能夠展現其旺盛的生命力，得以伴隨聚落成員的「歷史發展」傳承延續。將居室、生活、空間、環境與使用者之間的關係，反應在人對「生存與安全」的基本需求上，建立在生活與環境的體驗與認知，意識型態與價值觀的判斷上，藉由日常生活空間的敘述，重建當年代生活原形的概念、空間角色、時代意涵與社會意涵...等問題，而非單方面從建築形式轉化的層次作探討。

陳聖華（2002）《宜蘭利澤簡街仔的生活空間與社區建構》<sup>9</sup>一文主要描述利澤簡從過去到現今整個聚落的變遷，強調在日常生活的經驗當中，場所是人們積累情感與記憶的地方，企圖藉由地方生活史的紀錄來建構社民生活空間。研究過程結構中包含下列幾點：首先在常民文化的生活空間裡，地方生活世界處於社會空間中，其特殊的本質能否被重新看見與重新形構。其次藉由對女性角色的觀察，看見地方的性別差異，透過女性的現聲，看到多元文化的可能性。最後提出生活空間是否在營造後變化，在地居民又是如何看待專業團隊的參與。

黃素娥（2002）《冬山鄉珍珠聚落生活空間之研究》<sup>10</sup>本文以宜蘭縣冬山鄉珍珠村作為研究區，調查聚落的自然地理環境與人文地理環境，並探討居民的經濟生活、社會生活、居注意識與識覺，以期了解聚落生活空間的各種變遷。旨在研究鄉土地理瞭解鄉村居民的生活方式與生活空間及居民對環境的意象與識覺。其目的為：一、調查冬山鄉珍珠聚落的自然環境、人文環境，以期瞭解聚落的發展與變遷。二、探索珍珠村之經濟生活、社會生活，以明瞭居民的生活空間及生活方式。三、檢視居民之居注意識與環境識覺，分析其未來居注意願及對地景資源發展意向。

---

<sup>8</sup> 范玉梅，1998，《關於觀音「大潭」：一個聚落的生活空間史的研究》，中原大學室內設計學系碩士論文。

<sup>9</sup> 陳聖華，2002，《宜蘭利澤簡街仔的生活空間與社區建構》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文。

<sup>10</sup> 黃素娥，2002，《冬山鄉珍珠聚落生活空間之研究》，臺南師範學院碩士論文

綜觀上述的研究論文可以發現，對於聚落或空間的研究已經從傳統的建築類型、血緣宗族、宗教信仰等轉向以人文地理學角度的研究方向，藉由當地居民在不同空間向度裡的身體經驗、集體記憶與日常生活，輔以時間向度將之串聯作為詮釋「聚落」這個文本，能作為並提供本研究未來的方向與指引。

因此，本研究將以歷史、時間、空間、日常生活等各層面切入，並透過居住、生產、宗教、交通等不同生活空間著手，以參與式觀察、訪談及口述歷史，配合第一手資料文獻與各式圖錄做為書寫的依據，並忠實紀錄在不同地點、不同時間、不同人物、不同事件裡的不同演出，藉由演出的內容來描繪出人與人、人與地點相互之間所積累出來的情感，從中去找尋空間的構成與變遷，同時，本研究嘗試著透過類似地方志的書寫方式，來替溪口這個地方留下一些紀錄，希望能讓更多在地居民能更加重視自我的文化。

## 第四節、空間研究理論

近年來空間論述的研究發展已經從過去的實證主義研究，轉變成現象學、人文地理學等，主要原因是實證主義研究對於個體的經驗或知覺並不重視，而且常常忽略生活面向，直到現象學開啓了地方研究使其成為一種跨學域、多面向的研究發展，才逐漸被廣泛的學者所運用。

### 一、名詞解釋

#### 1. 聚落

聚落 (settlement) 是什麼？根據 Webster 英文字典的定義，包含下列幾項：1. 定居的活動或過程；2. 合法性的持有活動；3. 一個地方或村落；4. 一種制度，它可提供各種的社區活動；5. 一種協議，它調停差異。<sup>11</sup>費孝通先生在 1947 年提出「中國鄉土社區的單位是村落」；<sup>12</sup>富田芳郎先生也指出「村落是人類集居的最小單位」；<sup>13</sup>林美容則認為「台灣民間社會基本上是一種地域構成，以村庄為最小的地域單位」；<sup>14</sup>C. Norberg-Schulz 將聚落定義為「人們邂逅的場所，在此大家可以交換商品、觀念和情感。」<sup>15</sup>。林會承教授將聚落定義為「人類的定居行為、其居住環境的空間分佈及形式，以及特定的社群等。換言之，聚落是一個綜合名詞，以「人」本身的生存與繁衍為中心，進一步發展至人與自然環境、人與

<sup>11</sup> 郭肇立，1998，〈聚落與社會〉，P13-P14，臺北，田園城市文化。

<sup>12</sup> 費孝通，1991，〈鄉土中國〉，P8，大陸，香港三聯書店。

<sup>13</sup> 富田芳郎著，陳紹馨譯，1955，〈台灣鄉鎮之地理學的研究〉，P87，收錄自台灣風物，5(1)，臺北，台灣風物雜誌社。

<sup>14</sup> 林美容，1988，〈由祭祀圈到信仰圈－台灣民間社會的地域構成與發展〉，P63，收錄自中國海洋發展史論文集，中央研究院三民主義研究所，臺北。

<sup>15</sup> 同註 11，P14。

人、人與超自然的種種形而上的與形而下的現象及結果。」<sup>16</sup>，徐明福教授認為聚落是「一種社會性空間，一個由某種集體性社會文化單元構築出來，以供其居住的空間」。不僅如此『從領域觀點，還包括本身所能「影響」和「控制」的空間』。進階說明聚落是一種具有領域的社會空間，是屬於特殊的、固定的以及界線的區域內為某種社會文化單元所佔據、控制，而形成的整體性空間。<sup>17</sup>

由上述各種定義可知，聚落的大小所指涉的對象為村落或地方，而聚落這個名詞主要說明某一範圍內的人群活動，活動的內容包括了居住、生產、交易等滿足基本生活需求之項目，是一個能夠自給自足的有機體，另一方面，正因為人群生活在其中，故生產出有形與無形的空間。

聚落是一群定居之場所，因此聚落研究離不開一群人的社會關係和社會組織，同時也離不開藉以定居之空間實質形式。聚落是人類在大自然中定居的具體表現，藉由營建完成天地神人四位一體的保障。聚落集合了許多不同的人，共同分享每個人的世界，形成友誼或社會協議，協議指的是共同價值觀的建立，它揭露了一個比「會面」(meeting)更具有意義的「相聚」(togetherness)。我們可以將聚落定義為：一個社會的、空間的、生態的，與擁有文化自明性的生活共同體。聚落是有意義的集體居住單元，關係著認同與地域文化的發展，在此生活共同體之中，逐漸建立起溝通的文字與符號、社會倫理、相互聯繫的情感機制。<sup>18</sup>

溪口聚落便是由一群人在某個地方共同組織、共同生活、能自給自足的自然有機體或生活共同體，藉由相同的背景、語言、族群等定居在此，在經年累月的生活中生產了有形的空間，如：房舍、市場、宗祠、廟宇、田園、養殖場等，以及無形的空間，如：血親網絡、社會空間、神聖場域等，亦即溪口聚落為溪口人在某一範圍內的土地上生活所累積的產物，除了有形與無形的空間外，還包括了心理與感知，如：文化、情感、記憶、情境等情感機制。

## 2.空間

Hidegger 在〈藝術與空間〉一文中討論到空間的兩面性，他指出「空間」一詞在德文上的原本意思是指一個可以讓人自由居住的地方。<sup>19</sup>空間是以自然的地理形式 (geographic form) 及人為所建構的環境 (builtenviron-ment) 為其基本要素及中介物。<sup>20</sup>

<sup>16</sup> 林會承，1998，〈藝文資源調查作業參考手冊 3 傳統聚落與傳統建築類〉，P22，台北，文建會

<sup>17</sup> 雲林科技大學：<http://phpweb.yuntech.edu.tw/g9333714/jb.htm>

<sup>18</sup> 郭肇立，1998，〈聚落與社會〉，P7-P8，臺北，田園城市文化。

<sup>19</sup> ibid，P14

<sup>20</sup> 黃應貴，1995，〈空間、力與社會〉，P13-P14，臺北，中央研究院民族學研究所。

諾伯舒茲在〈場所精神〉中提到，要產生場所結構必須以「地景」與「聚落」來描述的結論，並以「空間」和「特性」的分類加以分析。在現代文學中則將空間區分為二種用法：視空間為三向度的幾何形；或為知覺場（perceptual field）。因此「空間」暗示構成一個場所的元素，三向度的組織，「特性」一般指的是「氣氛」，是任何場所中最豐富的特質。若是將空間與特性相加，即成為「生活空間」。在日常經驗中從本能的三向度整體所抽離出來的空間可稱為「具體空間」。而林區（K.Lynch）則對具體空間的結構有更深一層的洞察，提出了「節點」（地標），「路徑」、「邊界」和「地區」等概念，暗示構成人在空間中有方向感基準的一些元素。波多蓋西（Paolo Portoghesi）最後定義空間為「場所系統」，暗示空間概念在具體的情境中有其根源，此種觀點與海德格的說法不謀而合，「空間是由區位吸收了他們的存有物而不是由空間中獲取。」<sup>21</sup>

海德格在〈建·居·思〉一文中也提到，空間這個詞，即 Raum，Raum 的詞義是由古詞詞意確定的。Raum 的意思是「為安置（settlement）和住宿（lodging）而清理出或空出的場所（place）」。<sup>22</sup>由此我們可以知道，空間是透過人的定居而產生。人要定居下來，就必須能在環境中辨認方向與環境認同，所以定居不只是「庇護所」，就其真正的意義是指生活發生的空間是場所，場所是具有清晰特性的空間。<sup>23</sup>

溪口聚落則是由許多不同的空間所構成，透過營建與棲居的過程產生了生活空間，並以農會、郵局、公所、廟宇等公共建築為節點，透過路徑的串連將個人與公共空間結合在一起，形成了屬於溪口人的生活地區，因都市計劃開設的道路成為了生活空間的邊界，溪口人因為環境認同而在此定居，藉由節點與路徑得以在環境中辨識方向，故其生活空間也可說是具有清晰特性的生活場域。

## 二、人文取向的空間理論

### 1. 人文主義地理學

自 1950 年代空間計量學派興起以後，標榜實證論的科學主義，以「邏輯實證論（logical positivism）」為方法取向（approach），將探究幾何結構的空間型態論發展成為地理學與空間研究的顯學，並依據計量的方式追尋幾何空間的邏輯法則，建立模式來說明空間的分佈、結構、組織、關係，並由數學空間的探求而發展成為「空間科學（spatial science）」。<sup>24</sup>1960 年代末期開始，在一些文化地理和

<sup>21</sup> Christian Norberg Schulz 著，施植明譯，1997，〈場所精神—邁向建築現象學〉，P11-P12，臺北，田園城市。

<sup>22</sup> 季鐵男編，海德格著，1992，〈建築現象學導論〉，P55，臺北，桂冠出版。

<sup>23</sup> ibid。

<sup>24</sup> 潘朝陽，2000，〈空間、地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教性詮釋〉，P1，收錄於《中國文哲研究通訊》，第 10 卷第 3 期，中研院文哲所。

歷史地理的研究中，出現了對空間科學的實證主義的批判，並且倡議與實證主義不同的人文主義傾向的哲學，認為地理知識是人類所共有的，絕非是由地理學家所壟斷的。<sup>25</sup>

科學實證主義透過計量、數學公式等計算以求得實質上的幾何空間，藉由此種方式固然能得知確切的數據，並以此數據說明空間的大小、高低、深淺等，但這樣的計算方式卻完全忽略了人的存在以及空間與人交互之關係，具有人文主義的哲學開始傾向以人為本的人文地理學。

而當代人文地理學 (human geography) 的研究取向大抵可分為：經驗論研究取向 (empiricism approaches)、實證論研究取向 (positivist approaches)、結構主義研究取向 (structuralist approaches)、人文主義研究取向 (humanistic approaches) 等四種。<sup>26</sup>人文主義地理學是依據人文主義形塑方法論的地理學，在研究取向上人文主義地理學反對以量化空間模式的追求為目的，以及客觀主義的決定論式分析，認為「實證論」乃是運用「客觀主義的物理主義」或「科學的客觀主義」將現象「徹底的客觀化」，並將「主體」的彰著性或立足點，以及因而產生意義的人文獨特性，加以隱沒抹殺。<sup>27</sup>

人文主義地理學之研究是企圖透過地理現象及地理活動而顯示出人之主體價值。<sup>28</sup>因此，人文主義地理學是一種「人」的地理學，以人為核心，連結人類經驗和人類表現，聚焦在「人類主體」，並以「人之主體存有」為地表空間的核心，而關注地方、空間和地景之社會建構。<sup>29</sup>至此，人文主義地理學可說是後現代主義地理學，它反對由現代主義價值觀所形成的科學地理，並進而強調空間中的差異性、異質性、特殊性等，重視每個地方的獨特性。

人文主義地理學偏向於研究“在空間中之自我意義 (Sense of Self)”的形成和實踐，這一個主體性之自我的空間價值觀才是真正促成人文地理空間型的根本原因。人文主義地理學者之研究“自我的意義”，是從“空間觀點來找人的自我”，人如何能自覺地在空間中發現自我的價值，人便在實踐的區域中自覺地

---

<sup>25</sup> Johnston, R. J., 1990, "Geography and Geographers: Anglo-American Human Geography Since 1945", P217-P218, Edward Arnold.

<sup>26</sup> Johnston, R. J., 1992, "Philosophy and Human Geography: An Introduction to Contemporary Approaches", P5, New York: Edward Arnold.

<sup>27</sup> 潘朝陽, 2001, 〈出離與歸返：淨土空間論〉, P14, 收錄於《地理研究叢書第二十六號》，國立台灣師範大學地理系印行。

<sup>28</sup> 楊萬全編，潘桂成著，1995，〈人本主義地理學與形而上學之差異〉, P74, 收錄於《師大地理研究報告》第二十三期，臺北，國立臺灣師範大學地理研究所印行。

<sup>29</sup> 同註 26, P13。

表達自我價值的行爲。<sup>30</sup>因此，人文主義地理學是一種觀點，是經由人的經驗、自我意識與知識，探究人所具有的「思想及行爲」以及「人類及其狀態（people and their condition）」，其焦點包括「人類與自然的關係，以及在空間與地方中，他們的地理行爲與感情、理念」，亦即是，藉由地理現象去了解人類意識的特性，並且顯露出人類與地方關係的複雜性與多樣性的一種觀點。<sup>31</sup>

人文主義地理學空間觀點的核心是「人的存有（man's existence）」，認為人類關係所呈現的空間性現象，係由人在世界中的涉入或關切的存在活動而來，因此，空間與空間的關係，乃意謂著人相互間的關係，而非屬於現象間現成的、客觀的幾何關係。<sup>32</sup>所以，人文主義地理學所欲彰明的，就是人與自然環境，在恆久的作用中，對地方的構成，所賦予的精神或特質。<sup>33</sup>因此，人文主義地理學強調「環境」不僅僅只是一種「東西」，而是被人類感知賦予了形狀、聚合性與含意的整體。

對人文主義地理學而言，每個地方皆具有它的獨特性，而不再適用世界各地通用的「標準化」、「同質化」，進而去建構出屬於地方特有的人文地理，這類以人的經驗、情感為取向並貼近真實的生活，去探討人與人、人與場域的互動，亦即透過不同經驗主體的描述與詮釋，來呈現出不同的人文地理學。因此，在談論到空間地景時，將不再只是單存看到農田、魚池、水圳等自然或人造景觀，而是能看到其背後與人生活密切的關聯性。在這樣的理論發展基礎下，開啓了研究者對於地方研究不同的視域，在人文主義地理學的影響下，挖掘屬於地方的特性並建構出屬於地方的人文地理。

## 2. 存在空間

人文主義地理學的「空間」理念，基本上是由「存在現象學地理」所強調的「主體性空間」建構而成。以「存在空間」名之。此「存在空間」，若依段義孚的說法，實則為一種「自我中心空間」，即是由「主體之人」作為空間的中心點而往外圈擴展，在此擴展的過程中，「主體人」不斷投射賦予層層空間以意義和價值。<sup>34</sup>潘朝陽據此提出了存在空間的說法：

**「主體」乃是以其主觀意志而跟世界發生各種「距離」以及「關係」，因此形成了「空間性」。依「空間性」之構成，「存在空間」乃告產生。其本質實由「主**

<sup>30</sup> 潘朝陽，2001，〈出離與歸返：淨土空間論〉，P76，收錄於《地理研究叢書第二十六號》，國立台灣師範大學地理系印行。

<sup>31</sup> 池永歆，2000，〈空間、地方與鄉土：大茅埔地方的構成及其聚落的空間性〉，P4，台灣師大地理學系博士論文。

<sup>32</sup> *ibid*，P4

<sup>33</sup> *ibid*，P9

<sup>34</sup> 季鐵男編，潘朝陽著，1992，〈建築現象學導論〉，P333-P334，臺北，桂冠出版。

體」建構，而為一內在深層性空間。則「存在空間」實由「主體」透過其「自由意志」所設計、創造的「所在」(place) 組成、構造而成。一個「所在」，即某「主體」於其生活空間中經其本身而根據某參點投射出意義網路之後而形成<sup>35</sup>

因此，「自我中心」取向的「所在」可被體驗出或直覺出具有「向心」凝聚的「內部」，相對於此，則有外面的世界，而成為「外部」，因而，「所在」的基形就是「圓形」，它擁有一個「中心」以及一個「環」。人們生活在「環內」，依賴「中心」和「界誌」的保障而獲致安寧、鎮靜，而使其「存有」得到從容的安頓。一個「存在空間」內存有著許多「所在」，而在此「存在空間」內，由於「所在」的配置和聯繫而產生「方向」和「路徑」。<sup>36</sup>

因此，溪口聚落為就是一個「存在空間」，它是由空間的主體—溪口人，透過自由意志所設計與創造的「所在」，由於血緣姓氏與宗教信仰形成聚落內的向心凝聚，並以地方大廟—北極殿為其所在的「中心」，聚落的最外圍道路成為外部的「環」，而庄頭庄尾土地公廟則變成了「界誌」。水果攤、中藥店、皮鞋攤、農會、鄉公所、宗祠、廟埕乃至於各棟家屋都是個別獨立的「所在」，由於他們配置在空間內的不同位置而產生了「方向」，透過人們的行走來產生「路徑」並連結各個不同所在。

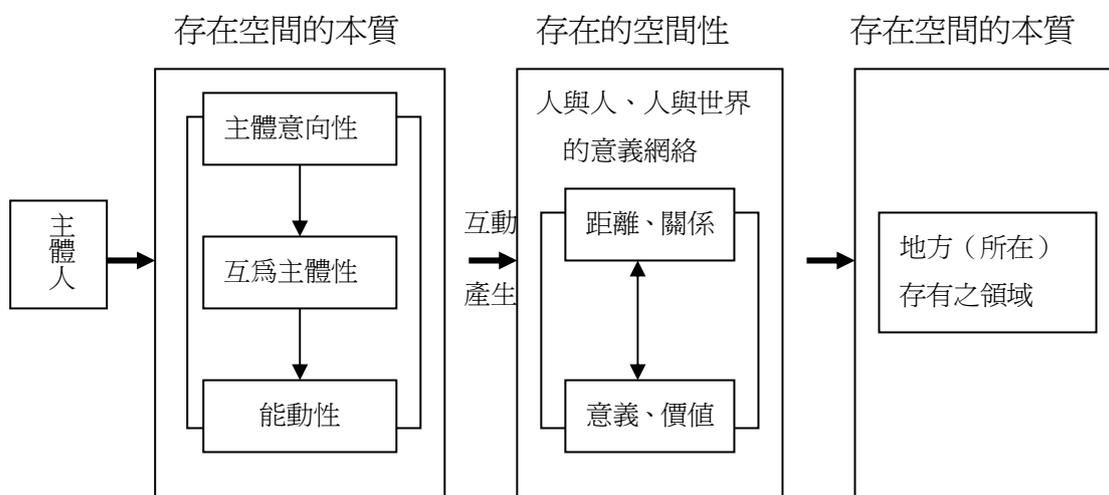


圖 1-4-1：存在空間的構成關係圖

資料來源：轉引自廖本全(2003：96)

<sup>35</sup> 季鐵男編，潘朝陽著，1992，〈建築現象學導論〉，P336-P337，臺北，桂冠出版。

<sup>36</sup> *ibid*，P340-P341。

### 3. 「中心—四方(環)」的空間性

人之所以形成聚落，是爲了滿足最基本的生命安全，因此，透過聚落的建造將生活空間分成「內與外」、「安全與危險」等二元世界，由此可以知道，內部對於人來說是安全的，而內部最安全的部分就是「中心」，所以，當人越往中心靠攏的時候，就會出現「向心性」，也就是說，人是透過聚落的「中心建構」以及聚落空間的「向心性」來滿足、達成在空間中定居的安全，換句話說，「中心」以及「向心性」才是人建造聚落的要素，而聚落可以被看成是「人的存在空間」。

既然「中心」與「向心性」構成了聚落空間的基本圖示，相對於「中心」所產生的內部，則外在世界遂形成「外部」，因此，從「中心」向外逐漸擴張，將出現區隔內外之境界，此一境界在存有論的觀點上，具有「圓」的形式，則四方(環)隨之出現，而人在此一「圓」之聚落內將得到安居。

陳其澎在「台灣傳統聚落文化的表徵」一文中引用 ELIADE 的觀念來探討台灣的傳統聚落空間，並認爲台灣很多傳統聚落、鄉村聚落、都市聚落、城市聚落都有一個神聖中心(Axis Mundi)，在神聖空間四方有界域(Imago Mundi)，中心點加四方，基本上和中國傳統宇宙觀的五方、五行觀念是結合在一起的，透過這神聖中心和四方界域，我們共同營造出一個超自然的防衛圈。<sup>37</sup>

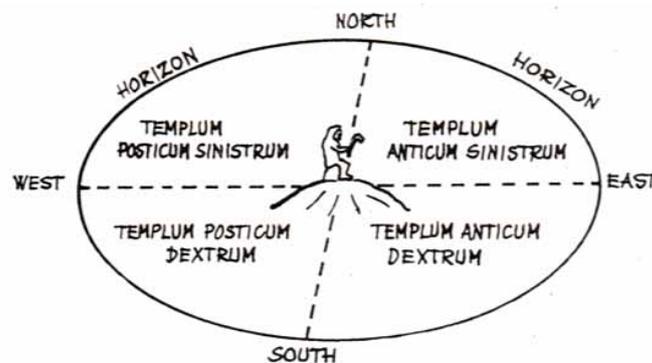


圖 1-4-2：中心—四方界域圖

資料來源：實存·空間·建築（1984：23）

潘朝陽納入海德格的觀點並認爲說：「天地神人·四位一體」在聚落的安頓，其真諦在於說明作爲人之存在場域，是以「神聖目的性」爲其中軸；亦即聚落的「中心」和「環」，恆有一種神聖取向，因爲唯有「神聖」，方足以安穩海氏所云天地神人在聚落建造中之「安居」而成爲其空間的意義內涵。<sup>38</sup>

<sup>37</sup> 郭肇立編，陳其澎著，1998，〈聚落與社會〉，P156，臺北，田園城市。

<sup>38</sup> 楊萬全編，潘朝陽著，1995，〈「中心—四方」空間形式及其宇宙論結構〉，P86，收錄於《師大地理研究報告》第二十三期，臺北，國立臺灣師範大學地理研究所印行。

### 三、地方取向的空間理論

十八世紀末，啓蒙運動（Enlightenment）同時導致了現代的人文主義，以及理性科學，傳達了一種信念，即認為人類能夠藉自由探索與科學，來塑造、控制與支配地球。<sup>39</sup>西方理性主義透過數理幾何、環宇皆準的空間觀審視地方，並將人由地方抽離，並在其上施加智識的秩序，形成了一種均質化、全球化的框架與模式，可說是笛卡兒式的世界觀。

爲了抵抗工業革命後因現代性所帶來的均一化、大量化和全球化的現象，後現代主義開始強調「地方性」的文化研究取向。人文主義地理學家提出的重要論點，並不在於非難居民，而是要批評規劃者的文化，亦即信奉科學、技術的邏輯，排除了地方價值的觀念。<sup>40</sup>地方因人群生活而產生經驗、回憶與情感，空間研究不應屏除這些豐富的人文特性而只著重理性與數據的結果。

Raymond Williams 指稱文化是很普通的、平常的，因爲它滲入我們的每日生活，我們在生活的空間與空間的實踐過程中定義了自我的生活。<sup>41</sup>人類學家克利弗德·紀爾茲認爲，文化是一項具有深度濃厚地方性的體系，欲透過對文化的瞭解與詮釋唯有以「地方性知識」、「深度描寫」來對文化作深度的觀察了解，進而從文化持有者的內部眼界去闡釋，挖掘地方的差異。

#### 1.地方性知識

現今社會價值觀與視域角度來自於一種高樓式的堆砌、爲個人心念力量的表現，充分表現出人定勝天的姿態，而自然科學的觀測只看到事實的表面而無法理解其背後的意義，採用單一均質的審查框架來面對世界或地方事物。

地方性知識是具有體驗性、整體性的生活文化脈絡，是透過心智與環境所形成，包括了傳說、創世信仰與部落神話，是一種非科學的（non-scientific）、有辦法提出一套讓人感到生動、真實，比科學更吸引人的詮釋。<sup>42</sup>它源自於人對自然環境的尊重與敬畏，因此，紀爾茲提出「地方性知識」即透過文化本身來發聲，通過文化持有者的眼界去理解他們的世界，透過他們的認知建構他們對世界的建構，將文化當作文本來解讀，將「內部經驗」與「外在表述」兩者交互檢驗，把我們所見一切，當成文化的外在表述而非文化實體或主體經驗，再由外在表述嘗試掌握其內部所見的一個世界。

---

<sup>39</sup> Mike Crang 著，王志弘、余佳玲、方淑惠譯，2003，〈文化地理學〉，P138，台北，巨流出版

<sup>40</sup> ibid，P141。

<sup>41</sup> 張婉菁，2003，《水裡坑林業地景與生活空間之社會建構》，P12，南華大學環境與藝術研究所碩士論文

<sup>42</sup> 整理自魏光苕，〈社區與地方文化表述〉上課筆記

## 2. 深度描寫

認知人類學認為文化存在於文化持有者的頭腦裡，每個社會成員因生活環境、路徑節點與文化歷史的結合而產生一張「文化地圖」，這樣的理念促使紀爾茲提出由「文化持有者的內部眼界」去理解，並進入其文化體系內，並透過「深度描寫」(Thick Description)去詮釋他人的詮釋、去理解他人的理解。

「深度描寫」是深層的、核心的意義體系，是一種具有象徵意義的厚度描述，沒有任何事物是獨立的，都是具有核心的，一個文化是有核心典範意義的，共同的文化典範，只是由各種不同的類型去表現，亦即用其文化了解其核心、本質，將會是生動的、活潑的，就是深度描寫。<sup>43</sup>它是一種透過文化持有者內部眼界的研究方式，去理解其社會構成、生活方式、宗教信仰、語言行為等，認識他們理解「自我」世界的概念，但「描寫」是帶有角度的，並非全然的紀錄，更不可能是純然客觀的，其影響因素有二，心理分析學家因茲·柯胡稱之為「經驗親近」與「經驗疏遠」兩種概念。

這種區別不是規範性的，但侷限於經驗親近的概念，會使一個民族學家被直接的事物所淹沒，而侷限於經驗疏遠的概念，則會使他擱淺於抽象之中，為專業術語所窒息。嘗試去判明在當地生活的民族如何界定自己，他們所擁有的關於何謂「自我」，嘗試去獲得這種最切身的觀念，並非藉由想像自己變成另外一個人，而是找出各個地方的人民確實用來對自己和對其同胞們表達自己的象徵形式—字彙、意象、制度、行為—並加以分析。<sup>44</sup>

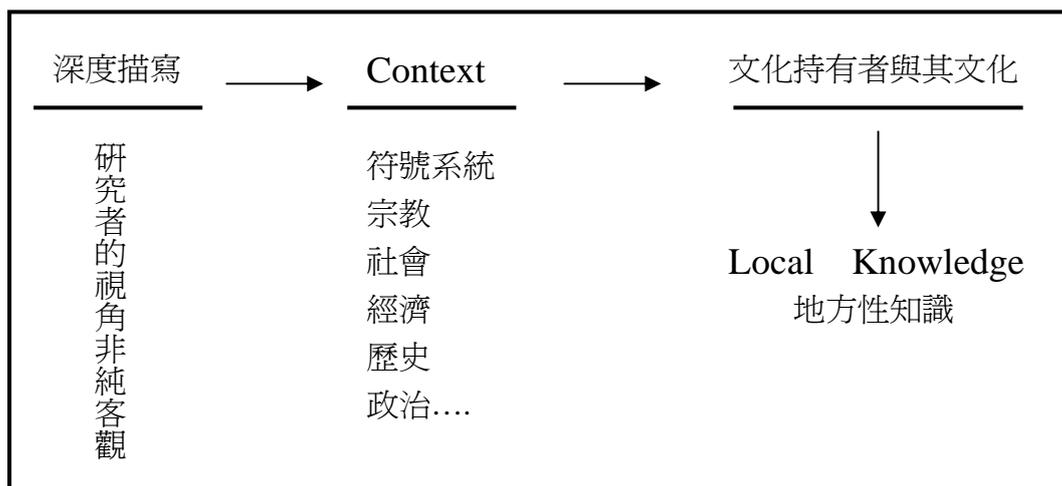


圖 1-4-3：地方性知識與深度描寫之研究歷程圖

資料來源：改寫自張婉菁，2003：13

<sup>43</sup> 整理自魏光苕，〈社區與地方文化表述〉上課筆記

<sup>44</sup> Clifford Geertz 著，楊德睿譯，2002，〈地方知識 詮釋人類學論文集〉，P86、P88，台北，麥田出版

溪口聚落的構成其背後有著一套地方空間被生產的脈絡系統，包括宗教的、社會的、經濟的、歷史的、政治的....等，它是無形的，是隱藏於有形的日常生活背後，因此，研究者必須經由在地居民的記憶與描述，透過他們的眼光與認知來描寫溪口聚落空間場所內的脈絡，建構出他們認知中的溪口聚落亦即建立地方性知識，透過這種具有深度的描寫方式來書寫；然而，深度描寫並非是純然客觀，爲了避免經驗疏遠的影響，研究者必須長時間觀察與紀錄，並試圖融入當地生活、參與活動等，而於活動結束後則須跳出該情境氛圍，回歸學者的研究觀點與角度來歸納與理解其文化核心的本質與空間生產的脈絡。

### 3.現象學

現象學最初是二十世紀初一位德國哲學家胡塞爾（Edmund Husserl）所提出，他感興趣的是什麼構成了客體（object），什麼構成了可以理解的現象，故將其稱之爲「現象學」，此洞見被海德格（Heidegger）所採納並提供了起點來進行更爲貼近經驗生活的理論。<sup>45</sup>

海德格強調人與環境的互動，並認爲人的生活世界（life-world）與其經驗空間（lived space）是互爲主體性（intersubjectivity），即空間具有主體性，能影響人的空間經驗與記憶，而人的身體具有主體意識、存有記憶，透過人的主體性來談空間就是現象學，也就是對被研究者的主體空間經驗的挖掘、紀錄，並將其作爲文本來研究，因此，用現象學觀察空間或場所的第一步驟爲看成是「人的一種內在過程」以呈現出「人的某種內在經驗」。藉由觀察者或研究者「通過」真正屬於事物自身的路徑及範疇（包括歷史、軌跡、範圍變遷、意義等）來理解並詮釋該事物，使該事物存在得到彰顯。所謂的通過，意指經驗的角度必須從日常生活去接近、逼近「事物自身」的方式去理解、表達。<sup>46</sup>

然而，生活世界給予人理解事物的方式亦即「視域」（horizon），由於現代人繼承了自啓蒙時代的視域，以追求環宇性的真理及專業性的規範來架構生活世界，並將人抽離生活脈絡導致缺乏在地性視域，現象學爲了打破此一概念轉而強調研究者應從事物自身的視域去理解該事物。對研究者（observer）而言，必須先放棄或擱置自身原有的視域，避免將先入爲主的框架帶入，回歸到被研究對象（observed）即事物本身的視域來理解事物，但其視域並非形而外，是隱藏於規範、信仰或脈絡等之中，是固有的生活軌跡、歷程和有韻律的型態所組成，因此，必須透過生活世界中的脈絡才得以瞭解一個場域。<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Clifford Geertz 著，楊德睿譯，2002，〈地方知識 詮釋人類學論文集〉，P108，台北，麥田出版。

<sup>46</sup> 整理自魏光莒，〈生活空間與身體經驗〉上課筆記

<sup>47</sup> ibid

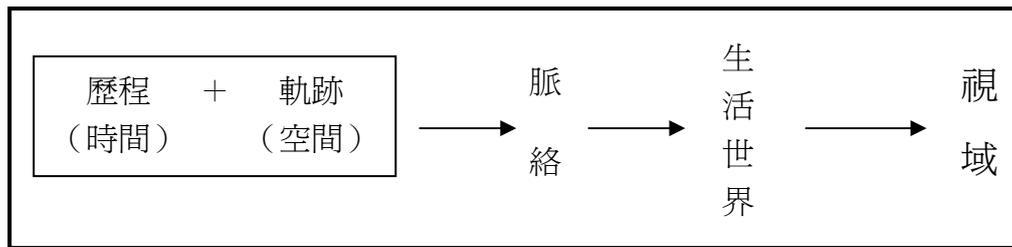


圖 1-4-4：視域研究歷程圖

資料來源：本研究繪製

#### 四、列斐伏爾的社會空間與空間生產理論

列斐伏爾在〈空間：社會生產與使用價值〉一文中指出，每個社會都處於既定的生產模式架構裡，內含於這個架構的特殊性質則行塑了空間。空間性的實踐界定了空間，它在辯證性的互動裡指定了空間，又以空間為其前提條件。<sup>48</sup>每個社會都生產合適的空間，而空間之生產正是當前資本主義社會繼續存活的關鍵。因此，空間裡瀰漫著社會關係（即生產關係，尤其是財產關係），它不僅被社會關係支持，也生產社會關係和被社會關係所生產。<sup>49</sup>

基於上述的研究取向，列斐伏爾於《The Production of Space》一書中提出了三元辨證關係，以避免落入二元對立論。他認為，空間不是一般常識認知中的單純物質向度，也不是行為主義者提出的知覺與純粹心靈的產物，來刺激人的行動，更不是社會學家宣稱的：沒有空間只有社會，空間為社會的產物，對於社會／空間或心靈／物質等二元對立的本體論立場加以批判，最後，提出社會空間理論。社會空間指涉的對象是「真實的空間」，與規劃師或建築師所處理的空間對象密切相關。<sup>50</sup>因此，他提出了一個統合性的空間理論來結合物質、心靈和社會。第一組即是感知的（perceived）、構想的（conceived）和生活的（lived）來掌握空間的重要性。列斐伏爾將這個一般化的空間取向進一步的，引介了第二組三元來強化第一組。空間同時是一個空間實踐（spatial praxis）（一個外部的、物質環境），一個空間之表徵（representation of space）（藉以指引實踐的概念模型），以及一個表徵之空間（space of representation）（使用者與環境之間生活出來的社會關係）。<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Henri Lefebvre 著，夏鑄九、王志弘編譯，1994，〈空間的文化形式與社會理論讀本〉，P21，台北，明文出版

<sup>49</sup> 王志弘，1998，〈流動、空間與社會〉，P02，台北，田園城市

<sup>50</sup> Henri Lefebvre 著，1991，《The Production of Space》，P296-P300，trans.Nicholson-Smith.Oxford Blackwell.

<sup>51</sup> M.Gottdiner 著，1993，王志弘譯，1995，《A Max of Our time：Henri Lefebvre and The Production of Space》，收於《空間與社會理論譯文選》，P196，私人出版

在列斐伏爾運用這三重關係，分析不同的社會關係在時間之流裡，如何使空間在形式和意義上特殊化時，區分了抽象空間(abstract space)和社會空間(social space)。抽象空間由知識和權力的相互交錯構築而成。它是層級式的空間，對於那些想要控制社會組織的人，例如政治統治者、經濟利益和規劃者最為適用。相反地，社會空間起源於實踐－社會所有成員的活動（甚至是統治者）所外部化和物質化的日常生活經驗。<sup>52</sup>以抽象空間模型來行事的人，不斷試圖在日常生活的社會空間中稱王，並且控制社會，然而社會空間不斷變動，總是超越了構想出來的界線和受到規範的形式。<sup>53</sup>

## 1. 空間的實踐 (spatial practice) :

是指涉在這個空間裡的人類行動，包括了生產、使用、控制和改造這個空間的行動。它包括了生產與再生產，以及做為每個社會形構之特徵的特殊區位和空間組合，並在掌握與佔用社會空間時，緩慢而確定的生產社會空間，一個社會的空間實踐是透過對其空間的釋明而揭露展現的。<sup>54</sup>對溪口聚落的居民來說，透過生產、使用、再生產、控制及改造聚落內的空間歷程，即為空間實踐的過程，而這一個過程同時成為歷史的過程與事件的脈絡。

## 2. 空間的表徵 (representation of space) :

指牽涉在這個空間的呈現方式，包括空間本身的樣貌與意義，以及我們呈現它的種種方式，包括模型、影像、文字、其他符號，以及概念、思維方式等等。屬於構想的層面，為概念化的空間，是科學家、規劃師、都市計畫師、技術官僚與社會工程師的空間，這也是任何社會裡的支配性空間，空間的概念傾向於言詞符號（即在知識上製作出來）的系統，可以說是一種人為建構的空間，並對空間作出「如何」與「為何」的操控。它卻緊緊繫於生產關係和這些關係所安置的「秩序」，並因此緊緊繫於知識、符號、符碼等關係，它要透過知識而展現，亦即透過理解與意識形態而展現，並藉由一種建構的方式介入，意即一種嵌埋在空間脈絡裡的計畫，以及不會消散進入想像或象徵領域的再現之織理。<sup>55</sup>聚落本為自主性發展空間，在有機性的拓展之下自然成形，但在地方出現政權後，開始主導聚落內的空間配置與規劃，建築專業人員也隨之進入，以專業與公共取向取代有機發展，透過都市計畫與分區管制對聚落作配置，即為空間表徵的技術官僚。

<sup>52</sup> 黃柏蓁，2001，《都市中自然的居所》，P07，淡江大學建築學系研究所碩士論文

<sup>53</sup> 同註 50，P197

<sup>54</sup> 王志弘著，1998，《流動、空間與社會》，P73、P75，台北，田園城市出版

<sup>55</sup> ibid，P74、P75

### 3. 表徵的空間 (space of representation) :

表徵的空間是指夢想、慾望、幻想、象徵、潛意識、情感、日常生活難以言說的感覺、身體、嘉年華、節慶、狂歡、幽微、人類交往溝通的空間。是屬於生活的層面，是透過其相關之意象和象徵而直接生活的空間，為居民、使用者、藝術家和那些只想要從事描述的作家與哲學家的空間。這是「想像」試圖與以改變與佔用的被支配空間，因此是被動地經驗到的空間，它與物理空間重疊，對其客體從事象徵性的利用，具現了複雜的象徵論 (symbolism)，扣連上社會生活秘密或地下的一面，也扣連了藝術，所以無須遵守一致性或連貫性原則，包容了熱情、行動的所在與生活的情境。<sup>56</sup>

空間的想像建立係由人民的情感、日常生活與社會關係所形塑，而此一想像基模，亦為「表徵的空間」所交織而成的知覺。<sup>57</sup>以溪口聚落而言，每年正月十五的元宵遶境是重要的節慶之一，透過神明的法力來消除不淨以求平安，繞循的路線所圍成之界線成為神聖空間，象徵著得到神明的庇祐，藉由「境」的想像與形成，聚落內的「表徵空間」即為出現。

列斐伏爾認為空間是一種歷史性的生產，既是社會存在的中介，同時是其結果，空間不是劇場或環境，而是一種社會性生產，是一種具體的抽象性，同時是心智的也是物質的，既是作用物但本身也做為產物，因此非在空間中或經由空間，社會關係就不可能真正存在。<sup>58</sup>也就是說，空間不僅被社會關係支持，也生產社會關係，和被社會關係生產，列斐伏爾以三個向度來討論空間的產生，成為空間的生產和不斷被改寫的動力。<sup>59</sup>

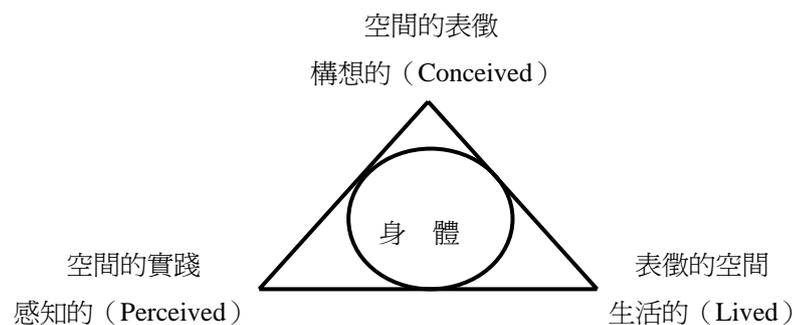


圖 1-4-5：空間的三元辨證圖

資料來源：本研究繪製

<sup>56</sup> ibid, P74、P75

<sup>57</sup> 洪士閔，2004，《國族·神話·意識形態－高雄市立中正文化中心空間文化形式之分析》，P37，國立雲林科技大學室內設計系碩士班論文

<sup>58</sup> 林秀姿，1992，《重讀 1970 以後的台北－文學再現與台北東區》，P17，國立台灣大學建築與城鄉研究所博士論文

<sup>59</sup> 黃孫權，1997，《綠色推土機－九零年代台北的違建、公園、自然房地產與制度化地景》，P28，國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文

表 1-4-1：列斐伏爾的空間分析架構表

類別	空間實踐（經驗）	空間的表徵（感知）	表徵的空間（想像）
可及性與距離化	貨物、金錢、人、勞動力、資訊等等的流動，運輸與通訊系統；市場與都市層級；凝聚的圍塊。	距離的社會、心理與物理量測；地圖製作；「距離之摩擦」理論（最小努力原則、社會物理學、貨物範圍、中地理論和其他區位理論）。	吸引 / 排拒， 距離 / 慾望， 接近 / 拒統， 超越性； 「媒體即訊息」
空間的佔用與使用	土地使用與營造環境，社會空間與其「地皮」的指派，溝通與互助的社會網絡。	個人空間；被佔用之空間的心靈地圖；空間層級；空間的象徵再現；空間「論述」。	熟悉；心與家；開放的地方；群眾景象的地方（街道、廣場、市場），圖像學與塗鴉；廣告。
空間的支配與控制	土地私有財產權；國家和空間的管理性劃分；排他性的社區與鄰里；排他性的土地使用分區與其他；社會控制的形式（警察與監督）。	禁忌的空間；「領域的必要性」，社區；區域文化；國族主義；地緣政治學；層級。	不熟悉；恐懼的空間熟悉；財產與擁有；紀念性與儀式空間；象徵性的障礙與象徵資本；「傳統」之建構；壓抑的空間
空間的生產	實質基礎建設之生產（運輸、通訊、營造環境、土地開發等）；社會基礎設施的領域組織（正式與非正式）。	製圖、視覺再現、溝通等的新系統；新的藝術與建築「論述」；符號學。	烏托邦的計畫；想像的地景；科幻小說的空間與存有論；藝術家的素描；空間與地方神話；空間詩學；慾望的空間。

資料來源：王志弘（2000：357），原表出自 Harvey（1989：220-221），略做修改

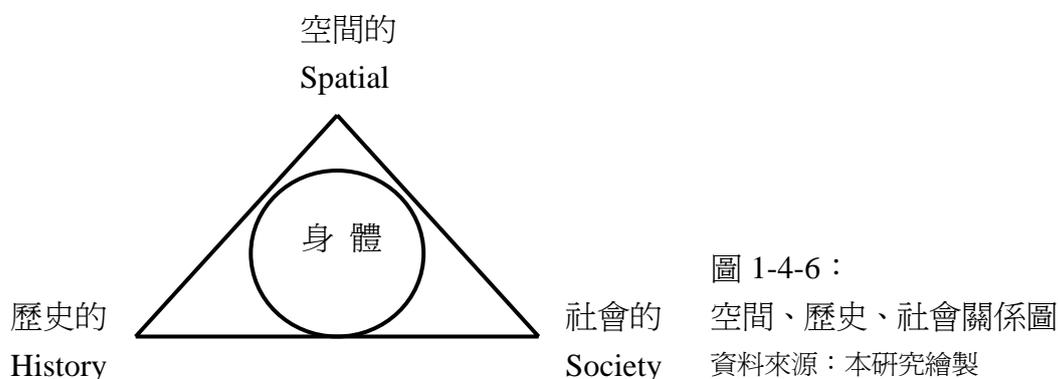
## 五、日常生活的理論建構

日常生活 (La vie quotidienne) 的意涵是一般的、單調的，但是對列斐伏爾來說，更重要的是，日常生活意味著不斷地循環 (recurrence)、持續的重複 (repetition)。列斐伏爾認為，「日常生活」一詞的意義，最關鍵的地方就是重複：每一天的日常瑣碎，就像是那些例行的歡愉一樣，都是為了補償平日單調沈悶的工作。即使是所謂「非比尋常」的事物，也是日常生活的一部份，因為它是工作與閒暇的循環之一。列斐伏爾在《現代世界中的日常生活》一書中寫到，「日常生活是由一連串的循環所構成：勞動與休閒的姿態、身體與實際機器的機械性運轉，時、日、週、月、年，直線性以及循環式的重複，自然與理性的時間」(Lefebver 1984: 18)。藉由強調循環的概念，列斐伏爾能夠闡述他對日常生活的概念，所做的最根本與激進的作法：將日常生活當作是生活的所有面向之間彼此相互地聯繫。透過觀察通勤者的日常循環，並且探究這種循環與一些不規律的規則性有哪些關連，則日常生活可以被看成是不同領域之間的關係。<sup>60</sup>

由上述可知，聚落內的日常生活可說是聚落發展的縮影，因日常生活一方面為身體在自然與理性的時間下所依循的勞動與運轉，另一方面，這些勞動與運轉亦包含生活、交際、信仰、血緣等領域的彼此交錯與連結，因此，透過對聚落內不同時空歷史下日常生活的瞭解，便可找出聚落發展的背後成因。

所以，身體在日常生活中的生活面向展佈成社會空間，透過自我／他者、看／被看之間建構身體、社會、環境三元之相互關係。在日常生活的討論裡，時間與空間之概念相融的，即日常生活是「時空共相」的，歷史等同於空間，即社會的、歷史的、空間的三種辯證關係，歷史做為在時間裡所呈現的社會空間，它是人與生活在那個空間點上所發生的事件，也就是說，日常生活便是當時空間歷史之社會時間，因此，日常生活的空間展佈亦即空間裡社會關係在地理上的展佈。

61



<sup>60</sup> 王志弘著，1998，《流動、空間與社會》，P188-P189，台北，田園城市出版

<sup>61</sup> 張婉菁，2003，《水里坑林業地景與生活空間之社會建構》，P16-P17，南華大學環境與藝術研究所碩士論文

## 六、日常生活的節奏分析

列斐伏爾與他的太太嘉芙蓮·克古利埃曾合作寫了一篇論文〈節奏的分析之計畫〉(Le Projet Rythmanalytique)，列氏夫婦扼要地指出「日常生活」就是人體、宇宙時空、文化／社會的節奏的交錯空間，並開宗明義說節奏與「日常生活」的研究是結合在一起的，並在文中表示，節奏是絕對經驗性的體驗，而非純知識性、概念性的分析理解。在《空間的生產》一書中對「節奏」有著明確的闡釋，「節奏」，就像水的波紋一樣，以重覆及多樣性的形態出現，而且互相影響及滲透。以波紋的形態比喻節奏的運動，主要是令人了解到節奏乃身體(在空間)的運動，以及由身體的運動而形成的空間性。<sup>62</sup>

列斐伏爾所指稱的「身體的運動」為生命體的自然生理現象，如：呼吸、心跳、飢餓、口渴等，而「透過身體的運動」則是以身體去接觸、理解、拓展、組織外在的空間，對列斐伏爾而言，身體就是生物性運動亦即節奏的總合。身體本身即為一個「空間」，並同時佔有一個空間，再以五官及四肢來佔有及生產空間，也在生產／維持著自己所佔的空間進而形成空間性的存在。人則是透過五官與四肢開始去接觸、瞭解世界，並將所接受的訊息轉成圖像化、概念化與符碼化，但列斐伏爾認為人存在之空間，必須是由整個人(心與身)在經驗的時空下親身體現拓展而得。列斐伏爾在《節奏之分析：節奏的知識的初論》(1992)第三章提到，若我們要充分掌握靈活生動的節奏，我們必須要走進節奏中去感受「他人」，因為我們也是其中不可割離的一份子，而另一方面，我們也要站在「他」之「外」，以理論文化去掌握、理解節奏。我們必須以一個人的尺度站在具實證的(empirical)、具體的(concrete)及實在的(practical)場所去展開對空間的了解，至於所獲取的並不是一個以抽象視覺為終極指引的「景觀」(spectacle)，而是以誘發身體五官的感受的空間節奏。<sup>63</sup>

然而，空間與時間並非固定的，亦非單一的，而是具有流動性與多重性，更受到不同時間的回憶累積，使得人們對地方／場所的意義呈現多元的理解。因此，列斐伏爾認為我們必須同時使用眼、耳、思想、記憶、心靈去掌握一個地方。所謂的用記憶(memory)去掌握「節奏」，是不能直接透過當下表面所顯現的圖像去做理解，而是要從活生生的(在時空中累積)生活過程中去領會及理解。<sup>64</sup>因此，本研究即透過走進他人的節奏去理解他人的感受，並重視其不同時間的記憶累積，並在適時站在「他」之「外」，以確保學術的中立而不失偏頗。

<sup>62</sup> 郭恩慈，1989，〈空間、時間與節奏 列斐伏爾(1901-1991)的空間理論初析〉，P2-P3，城市與空間設計學報第五／六期

<sup>63</sup> ibid，P10、P11

<sup>64</sup> ibid，P12

## 七、地方研究的意義

在講求迅速、效率的現代化社會中，地方面臨了快速變遷的命運，因為經濟取向造成了「有開發有錢賺」的價值觀，受害的盡是地方的生活環境與歷史建築，因此，紀錄當下的地方生活就變的具有立即性、迫切性，從事地方研究的意義就更為重要了。

### 1. 替弱勢的所在造像

在台灣，最常見的村落地方現象是：它的歷史文獻零散，而且文字記載的資料常不足以成就一本論文。對質性研究來說，這不是地方歷史貧困，而是切入的視角過於刻板的結果，亦即我們對台灣的地方研究是需要豐富的想像力。替弱勢地方發出主體性聲音，並非透過鄉愁來建構對歷史過程的文化熱情，更不為休閒產業帶來商品化的利基，相反的，是見證地方的在地扎根過程中，積累面對世界的自我認同感。

### 2. 看見歷程瞭解變遷過程

鄉鎮歷程的對象主要是針對鄉鎮各時期發展的探討外，還集中於政治、經濟活動改變而造成的空間變動，往往農村的型態與機能也伴隨改變，觀察一個農村的發展脈絡，其實是一個社會結構與文化變遷的動態關係。<sup>65</sup>就溪口聚落而言，歷經清領、日據、光復以至現今，聚落的發展乃是四大時期人民生活下的產物，透過地方研究的過程將能審視其中的變遷過程。

### 3. 地方是社會與歷史的產物

社會與歷史其實是一體兩面的，每個歷史時刻皆因地方的生活發展出相對應的社會空間，如同移民社會之於開發歷史、宗族社會之於血緣歷史，換句話說，就是人在不同時期於土地上生活所衍生的文化型式，不同的歷史年代有著不同的社會型態，正因為有不同時期的組合，地方成為了社會與歷史的產物。

### 4. 在地智慧的形成

在人與土地的長久互動下，為了因應自然地形、天然災害、改良生產或抵抗外敵等種種原因，生產了鄰近聚落沒有的地方性知識，透過這些地方性知識的匯整累積，成為屬於聚落的在地智慧，透過對其深入的瞭解，將可發現背後看不見的歷史文化及人文意涵，藉以找出在地性與認同感。

<sup>65</sup> 簡汝珊，2003，《社寮地區之生活空間與社區建構》，P26，南華大學環境與藝術研究所碩士論文

## 八、空間美學的意義建構

生活環境屬於平民的，也是庶民的，空間文化正是市民的生活與庶民的日常，其建構與詮釋權力不是屬於哪一個精英階層的，也不是哪個世界潮流和設計品牌，反而是一種深具主體性的生活思維，展現的美感經驗與美學議題。<sup>66</sup>美學思維係在人文的層面探討空間之痕跡，尤其對空間之經驗感與想像的社會建構，美學價值的討論在於：在地存在意識之建立，主體審美的詮釋，歷史過程的人文建構，社會現實中土地關係的感知呈現，到未來想像之空間指引。<sup>67</sup>由上述可知，透過日常生活的空間與具主體性的美感經驗、美學議題的研究，即為空間美學論述的基礎來源。

以空間美學作為空間研究之認識論反思，意在揭露，空間研究觀點中，如空間歷史研究缺乏史觀，尤其無生活史之深度，以空間美學之主體生活場域作為討論經驗與意義之構成。<sup>68</sup>因此，空間美學的研究著重於「空間意義」的主體建構，而這些建構來自人和空間的互動所產生，也就是說，人的日常生活就是意義來源的重要場域，包括了居住、生產、信仰、公共空間等，所以，空間美學的討論可以說是一個美學分析與日常生活的理論化過程。然而，空間美學的探問，是對空間形式的解讀，係以其書寫的方式與存在脈絡，作為意義來源的考究，即是追尋著存在意義的社會性開顯。簡言之，空間意義的閱讀促成其存在之深度，是空間美學的意涵。<sup>69</sup>

整體來說，空間美學旨在建構出地方性的空間意義，在日常生活中藉由身體在場所內的參與創造來產生意義的來源，因此，空間美學透過空間歷程、發展脈絡、文化地景、社會建構與想像等層面，成為一個穿透地方命運的分析方式。另一方面，空間美學的審美主體建構理論討論模式在歷史過程的積累下處理了情感的深層結構，並在日常生活的生活場域藉由生活經驗的陳述與美學形式的掌握來建構地方上的感覺結構。<sup>70</sup>

本研究即在解讀溪口聚落自清領時期至現今在不同空間歷程下所建構的空間形式與人文意涵，透過市街、宗族、宗教、交通與產業等場域之生活經驗與集體記憶作為空間意義的來源，建構地方性的主體意義，藉此探討影響溪口地方命運及聚落發展的因素。

---

<sup>66</sup> 李謁政，〈建築風格與空間文化的建構與詮釋權力〉，未出版，自行印刷

<sup>67</sup> 李謁政，2003，〈埤塘與台灣空間美學：一個再評價的考察研究〉，收錄於桃園台地埤塘文化學術研討會

<sup>68</sup> ibid

<sup>69</sup> 李謁政，〈安東尼·高地（Antoni Gaudi）的空間美學〉，未出版，自行印刷

<sup>70</sup> 張婉菁，2003，〈水裡坑林業地景與生活空間之社會建構（1760-1986）〉，P22，南華大學環境與藝術研究所碩士論文

## 第五節、研究議題

本研究為一地方性聚落研究，因未有前人做過，故於第二章先行做歷史的整理與扒梳，緊接著於第三、四、五章分別自市街宗族、宗教信仰、交通產業等面向深入探討，並於結論將研究成果進一步理論化並提出研究發現。

### 【第一章：緒論】

本章主要說明研究的動機與課題，並欲透過相關文獻的回顧與理論的整理來對研究主題有一全觀的視角，期望能由宏觀的角度聚焦到微觀的分析。在研究方法上，主要以找尋相關歷史文獻與地方圖面來做為本研究重要參考資料，並輔以密集的田野調查來形成在地性的觀察，同時，對於研究場域內之研究對象做深度訪談、口述歷史等地方紀錄，來加強史料不足的部分，藉由訪談之間的互動與親身的參與來建立研究者在地方上的網絡關係。另外，透過空間圖面的理解，有助於研究者認識地方的空間結構以利界定研究場域的範圍。

### 【第二章：溪口聚落的空間歷程】

聚落的發展必定是長期的累積所演變，因此，本章以時間為經、空間為緯，欲透過不同時期的空間歷程做一蒐集與整理，試圖從中找尋發展的歷史脈絡，除了官方的正式歷史之外，亦包括民間的非正式紀錄，如：田契、族譜、借據、石碑以及口耳相傳的鄉野傳奇等，透過類似地方志的書寫過程，來看聚落在不同時期是如何演變？早期民變事件對聚落有何影響？以至於在馬關條約割讓台灣後，激烈的抗日行動又為聚落帶來什麼樣的結果？而在遭逢外力不可抗拒之天災巨變下，是否造成對聚落外貌的改變？聚落內如何團結一心來守護與重建家園？

### 【第三章：從市街、宗族來看聚落的起源】

人透過居住而得以安身立命、延續後代，為了因應不同氣候條件、地理空間、生活習慣而造就出不同的居住環境與居住型式。本章主要探討聚落內市街的起源對聚落發展的影響，前半部著重在聚落內老街的部分，主要課題為透過房舍型式與歷史來追尋老街的起源與形成，看老街為何、如何、何時產生，老街內的商業模式帶給聚落什麼樣的影響？而居住在老街的居民如何看待老街？陪著老街走過近一世紀的老字號店舖又怎麼面對從繁華到沒落的演變？

本章後半部分則以聚落內各姓氏望族為研究對象，透過族譜與訪談來追尋早期前人定居的蹤影，藉由田野調查的方式來找出各姓氏的分佈圈，主要重點在於為何這些姓氏是現今的分布範圍？他們的分布與祭祀公業的財產土地有何關係？代表著祭祀公業的祠堂對他們的生活有何影響？在祭祀的過程與儀式上有何不同？最後，在小節整理部分，將上述兩大課題放在一起看待，看他們如何透

過日常生活與血緣關係來交織出看不見的人際網絡，讓聚落在整體面貌下有著不同的生活模式。

#### 【第四章：從宗教信仰來看聚落的發展】

人存活於天地萬物之間，生活作息受自然節氣和宇宙運轉所影響，因此，想要有豐富的收穫與平安的生活，則必須天、地、神、人、鬼五界平衡，所以，人透過祭祀行為以祈求萬物祥和、居家安康。因此，本章以溪口聚落內的一年三大節慶（元宵遶境、七月半拜大士爺、冬至謝平安）為主要研究對象，追尋祭祀的起源並詳實紀錄儀式的過程，透過對信仰圈、祭祀圈的了解來探討聚落的分佈範圍。

#### 【第五章：從交通、產業看聚落的變遷】

每個聚落位居不同的地理環境，也因此造就出不同的產業型式，由於其特殊性進而成為所謂的「名產」或「特產」，本章即針對溪口聚落特殊產業做一詳實了解，對其生產之起源背景、製作過程、後製通路等進行深度探討，並從在地的眼光來看待產業的變遷；在現代化和專業化的入侵之下，聚落發展不再是有機體的自我拓展，藉由道路的開通來探討其對聚落內部發展的影響，在制式規劃下聚落又是產生怎樣的面貌。

### 第六節、研究方法與流程

早期的聚落研究偏向於地方的歷史考證，透過古老的文字紀錄來進行史學般的研究，中期的聚落研究則轉向了地方社會與經濟結構的角度，直到近幾年才開始注重空間的分布，本研究則是以多面向的角度來探討單一主題來避免落於偏頗與不足，並輔以圖面與文獻蒐集整理來增加研究的信度。

#### 一、研究方法

##### 1. 相關圖面蒐集

本研究蒐有早期清朝所繪製之「康熙、乾隆臺灣輿圖」、日治時期之「臺灣堡圖」和「台灣地形圖」以及民國之後的「相片基本圖」、「溪口鄉行政區域圖」等，透過不同時期的圖面內容，可以看出聚落空間各時期的發展面貌，藉由相互對照亦可找出空間演變的過程與組成的順序，同時，也可描繪出人在空間中的生產與活動軌跡。

## 2. 相關文獻蒐集

古文獻的部分包括有官方正式紀錄之台灣府志、台灣通志、台灣縣志以及諸羅縣治等書，關於溪口聚落之民間紀錄如田契、借據、孝節錄、寺廟碑文和各姓氏族譜等，透過兩者的對照以了解溪口聚落的發展軌跡與拓墾的過程，另有抗日、天災紀錄與相關研究論文、期刊雜誌等讓研究課題之內容更具豐富性。

## 3. 口述歷史

口述歷史是以錄音訪談 (interview) 的方式蒐集口傳記憶以及具有歷史意義的個人觀點。<sup>71</sup>自六〇年代以來，史學界出現了「由下而上」的「新史學」浪潮，過去不被重視的一些題材，諸如：婦女史、勞工史、農村史、生活史、都市史等，頓時成為研究的新寵。由於接受研究的這些客體 (objective)，多半屬於正史裡的「無聲族」(Voiceless)，相關的文字史料極端缺乏，即使有，多半也語焉不詳，不容易做深度的探討。因此，口述歷史也一躍而為「新史學」的重要利器，被用來捕捉存在人們記憶裡行將消蝕的資訊。這些資訊往往是解開歷史謎題的要素，也能協助剖析隱含在歷史事實下的脈絡意義。<sup>72</sup>

本研究以溪口聚落為研究場域，以生活在此範圍內之居民為研究對象，透過他們的居住歷史、日常生活經驗等之描述來深入瞭解空間的歷史脈絡，透過研究者的問題引導與旁人的回憶協助，使受訪者將留存在大腦內的深刻記憶、身體經驗、空間圖示慢慢浮現出來，並對於最深刻的身體經驗做深入的追查，對照其他受訪者之文本以求得文獻資料的矛盾與真實之處。

一個好的口述歷史可以揭示並保留可信的證據，以第一人稱的散文字體，記下活靈活現，堪供轉引的歷史敘述。但是，口述歷史不應該孤證自滿，研究者必須找出可用的資料來印證文字和口述兩種歷史證據。<sup>73</sup>因此，可以透過一些日常用具、生活物件、老照片、家族族譜等資料來輔助加強資料的信度與效度。

## 4. 參與式觀察法

Lofland 和 Lofland 給參與觀察的定義是，參與觀察是實地觀察 (field observation) 或直接觀察 (direct observation)，研究者 (或調查者) 為了對一個團體有所謂的科學了解 (scientific understanding)，而在那個團體內建立和維持多面向和長期性關係，以利研究過程。<sup>74</sup>最早使用「參與觀察」者，可以追溯到 1924

<sup>71</sup> 唐諾·里齊 (Donald A. Ritchie) 著，王芝芝譯，1997，《大家來做口述歷史》，P34，臺北，遠流出版

<sup>72</sup> ibid：P16-P17

<sup>73</sup> ibid：P200-P201

<sup>74</sup> 胡幼慧，1996，《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，P198，臺北，巨流出版

年的 Lindemann。Lindemann 將觀察者分為兩種：一者為客觀的觀察者 (objective observer)；另一種為參與觀察者 (participant observer)。前者乃指觀察者透過訪談，由外在研究文化；後者則指觀察者透過實地觀察，由內部研究文化。<sup>75</sup>

研究者本身並非溪口聚落在地人，為了在研究期間能融入當地日常生活以利資料取得，透過長期的建立信賴與合作關係，來幫助研究者參與在地居民的日常生活或節慶活動，更有助於重要、可靠消息的告知，唯有藉由實地參與觀察，才能發覺事件背後的過程、關係、社會環境等脈絡，也只有透過實地參與，事物最真實的面貌才得以窺見。

表 1-6-1：訪談名單

姓名	身份說明	姓名	身份說明
邱阿媽	鵝鶉養殖場老闆娘	郭先生	布店老闆
阿美	鵝鶉蛋脫殼場員工	張清煌	清香珍餅店老闆
陳阿媽	水果攤老闆娘	劉小姐	溪口文教基金會助理
何居良	陳阿媽的朋友	張吳雪花	張進通的媳婦
邱家寬	世居中正路的在地人	郭菊珠	北極殿書記
蔡淑碧	邱家寬的妻子	張先生	龍玄宮負責人
邱玉蘭	邱家寬的女兒	曾今應	海產店老闆
謝村	大土爺祭典主辦人	曾嘉瑞	育生西藥房老闆
賴玉梅	裁縫店老闆娘	張先生	榕樹下早餐店老闆
張劉素	張濟生中藥店老闆娘	柯金玉	溪西村 16 鄰鄰長
謝昀霖	錦昌百貨行老闆	鄭道雄	溪北村村長
鄭茂丁	皮鞋攤老闆	劉房銅	大林糖廠五分車司機退休
孫先生	雜貨店老闆	黃水流	米店老闆娘
張明珠	張劉素的八嬸	陳漸權	北極殿管理委員會委員
謝竹山	溪口養殖鵝鶉大戶	曾金澤	賣臭豆腐四十年

資料來源：本研究整理

<sup>75</sup> 胡幼慧，1996，《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，P197-P198，臺北，巨流出版

## 二、研究流程

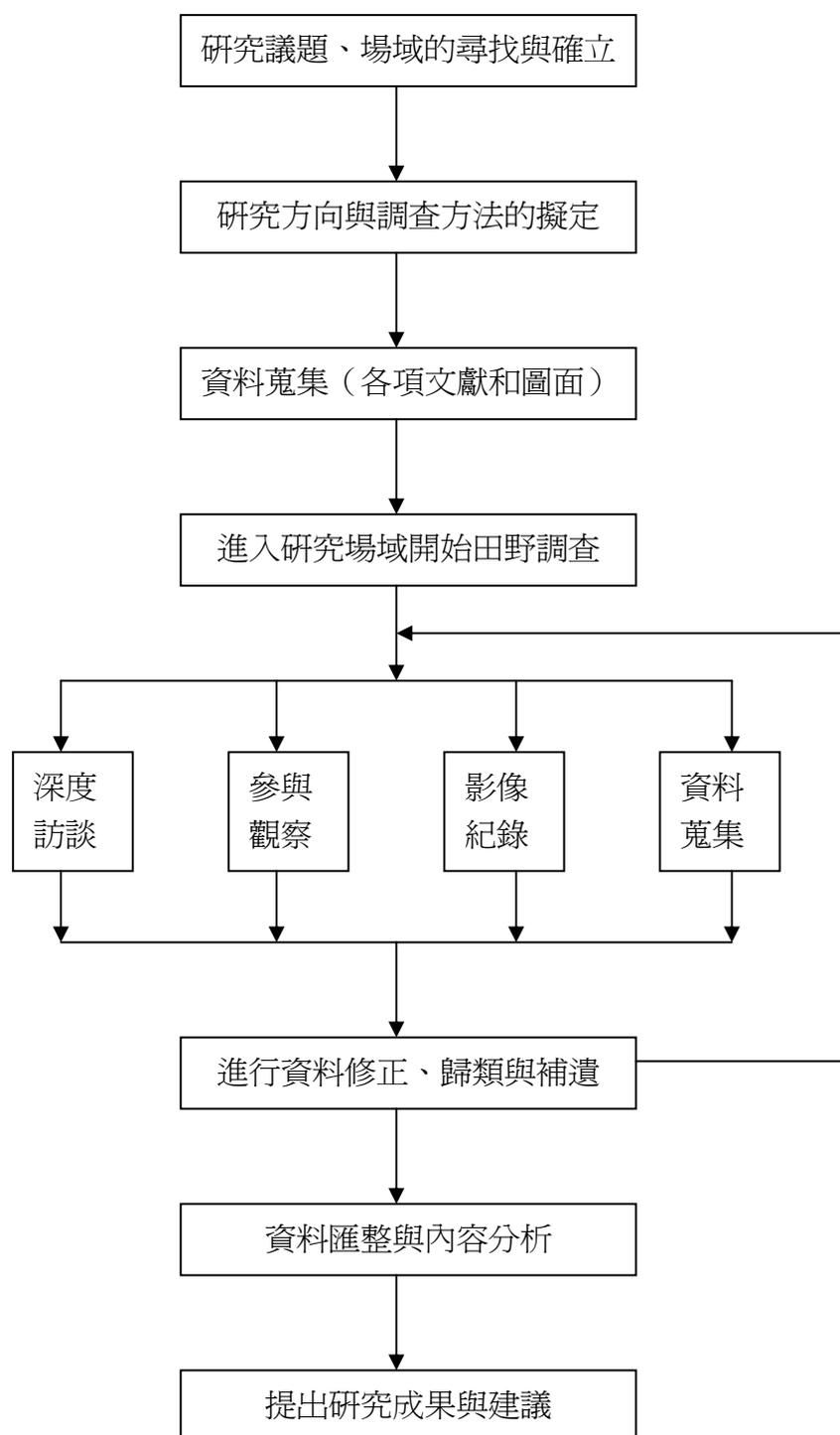


圖 1-6-1：研究流程示意圖

資料來源：本研究整理

### 三、研究架構

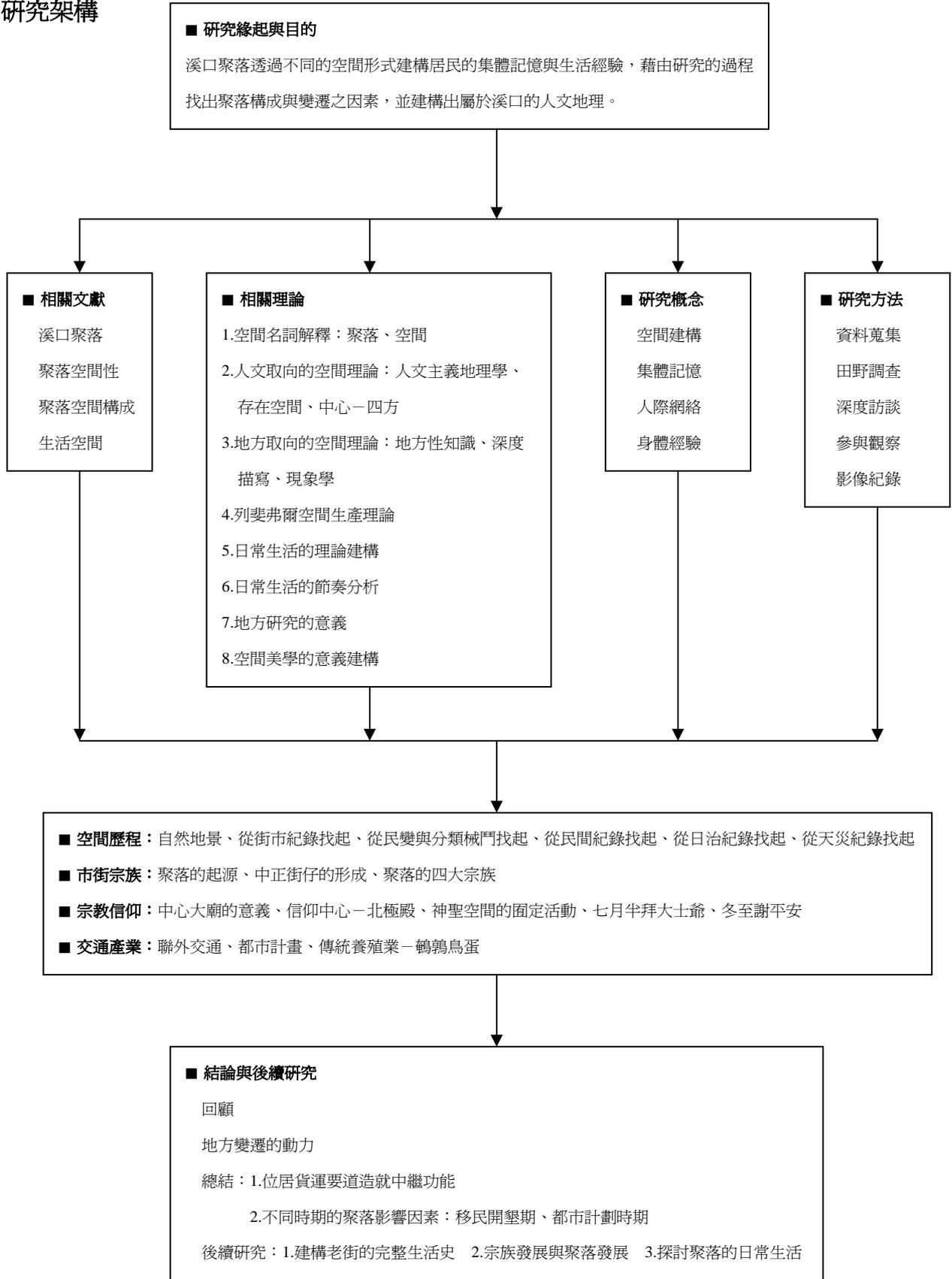


圖 1-6-2：研究架構圖 資料來源：本研究整理

## 第二章、溪口聚落的空間歷程

溪口原名雙溪口，其名稱由來主要是聚落鄰近三疊溪與石龜溪交會處，故取其地勢樣貌作為命名。但在溪口尚未有先民移入拓墾之前，清朝開始對臺灣繪製地圖時，三疊溪與石龜溪已經比溪口聚落更早先出現在地圖上了，再加上溪口聚落一直到道光年間才形成市集而開始被紀錄，所以關於溪口的資料非常少且零星分佈，本章將從歷史向度切入，透過多元化的角度從各面向找尋關於溪口的蛛絲馬跡來說明聚落的形成與發展軌跡。

### 第一節、從自然地景開始

一個聚落在成形之前，其所在地的地理形勢必最先被紀錄，溪口聚落亦然，造就出溪口聚落的兩條溪流：三疊溪與石龜溪，在聚落未出現前已被登錄於各府志通志等書，透過書籍內的資料可以瞭解溪流的發源與走向。

由郁永河所寫的〈裨海記遊〉內提到他經過嘉義大林附近一帶的情形時也提到：「乃乘夜渡急水、八掌等溪。至明，抵諸羅山，倦極坐憩；天既曙，復渡牛跳溪，過打貓社、山疊溪、他里霧社、至柴里社宿。計車行兩晝夜矣。車中倦眸欲暝，每至深崖陡壑，輒復驚覺。」<sup>1</sup>。

〈諸羅縣志〉內對於雙溪口與石龜溪的描述較為詳盡：「牛朝溪之北曰山疊溪，發源於阿里山。南至雙溪口，合尖山仔殿仔林溝之流，西過白沙墩之南為笨港（商船輳集，載五穀貨物）。出土獅仔，至揖仔寮，入於海。」、「石龜溪，發源於奇冷岸。北灌於他里霧之加冬腳，南灌於打貓之大埔林、走豬（地名。或云走豬圳尾有小溝，流至雙溪口，與山疊溪合）。」<sup>2</sup>

〈臺灣府志〉書中提到：「山疊溪源流有三：南從鹿子埔之北，流過西北，與中流會；中從斗六門之南流過西南，與南流合；遂西過覆頂山北，又北折過打貓社，至石龜之南，復與北港會，同為山疊溪。至笨港入于海。其北流則又從斗六門西出者也；經柴裡社、猴悶社、他里霧社，而與南流，中流合。」<sup>3</sup>

〈重修福建臺灣府志〉內文提到：「山疊溪在牛稠溪北，發源阿里山南，歷雙溪口等庄，之南為笨港，由揖仔寮庄入海。」、「石龜溪發源奇冷山，歷他里霧

<sup>1</sup> 郁永河，1999，〈裨海紀遊〉，P18-P19，南投，台灣省文獻委員會

<sup>2</sup> 周鍾瑄主修、陳夢林總纂，1983，據清康熙五十六年序刊本影印〈諸羅縣志〉，P11-P12，台北，成文出版社

<sup>3</sup> 幹治揚主修 高拱乾纂集，1983，據清康熙三十五年序刊補刻本影印〈台灣府志〉，P197-198，台北，成文出版社

數莊，至雙溪口與山疊溪合。」<sup>4</sup>。



圖 2-1-1：康熙臺灣輿圖上的三疊溪與石龜溪

資料來源：畫說康熙臺灣輿圖



圖 2-1-2：乾隆臺灣輿圖上的三疊溪與石龜溪

資料來源：畫說乾隆臺灣輿圖

<sup>4</sup> 劉良璧、錢洙、范昌治纂修，1983，據清乾隆七年刊本影印〈重修福建台灣府志〉，P243，台北，成文出版社

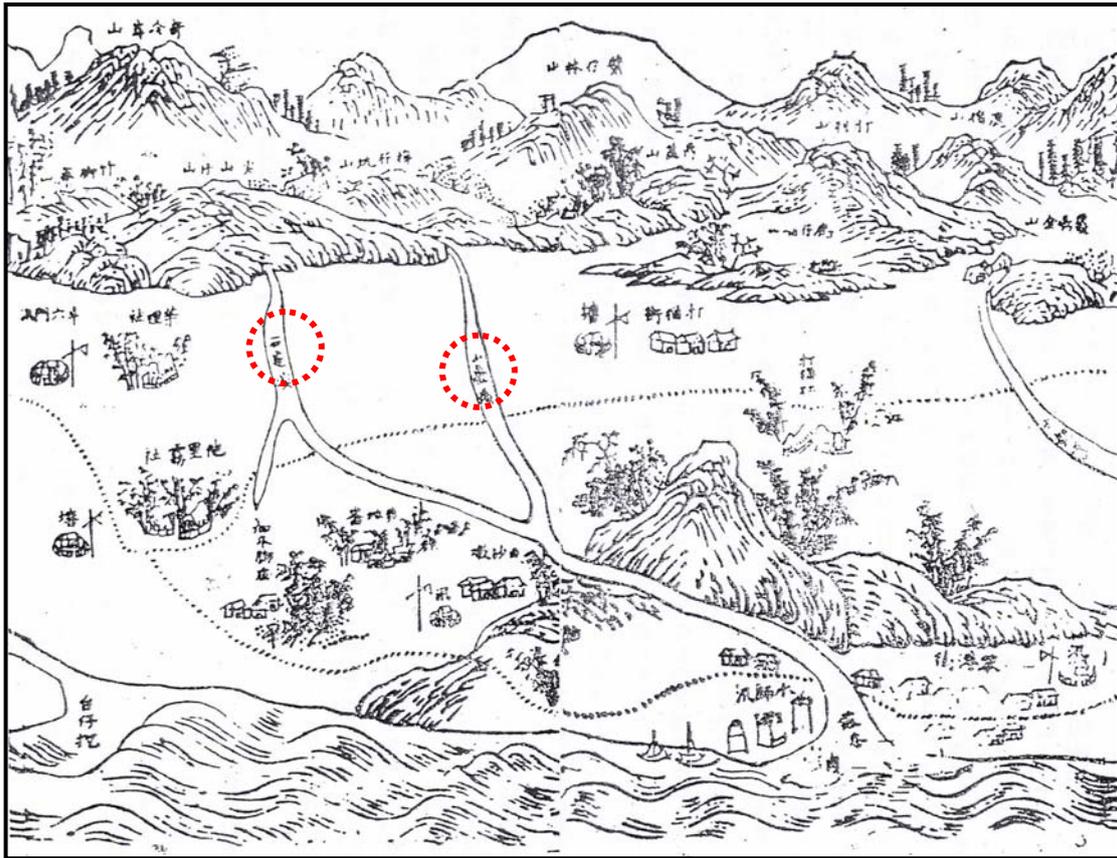


圖 2-1-3：諸羅縣志圖

資料來源：諸羅縣志

早期的記載中，三疊溪仍以舊名「山疊溪」出現於紀錄上，並有詳細紀錄發源地、流向、村莊等，「雙溪口」地名也在這時候被提及。

〈重修臺灣府志〉裡提到：「三疊溪在縣治北二十里，發源阿里山南，歷雙溪口莊之南為笨港，由槓仔寮莊入海。」、「石龜溪在縣治北二十五里，發源奇冷山，歷他里霧莊，至雙溪口與三疊溪合。」<sup>5</sup>。同時，〈續修臺灣府志〉一書亦提及相同內容，在這裡要特別注意的地方是山疊溪已改為三疊溪。

〈道光福建通志臺灣府志〉則是在描述笨港位置的時候提到：「笨港在縣西三十里，源出阿里山之南曰三疊溪（縣北二十里，為笨港上流），至雙溪口，（縣北二十餘里打貓崙仔莊），石龜溪、尖山水來會（石龜溪在縣北二十五里，源出東北奇冷山；尖山水源出本山），西過白沙墩之南為笨港，出土獅子莊至於槓子寮入於海。」<sup>6</sup>

<sup>5</sup> 范咸纂修，1983，據乾隆十二年刊本影印〈重修台灣府志〉，P149，台北，成文出版社

<sup>6</sup> 陳壽祺總纂，魏敬中續修，1983，據民國四十九年夏德儀輯錄排印本〈道光福建通志台灣府〉，P71-P72，台北，成文出版社

〈臺遊日記卷三〉亦提及石龜溪的流域紀錄：「曰石龜溪，在縣治西，府志云在縣北二十五里，發源奇冷岸山，歷他里霧莊至雙溪口，與三疊溪合，按圖，雙溪口、三疊溪皆不詳其所在。」<sup>7</sup>

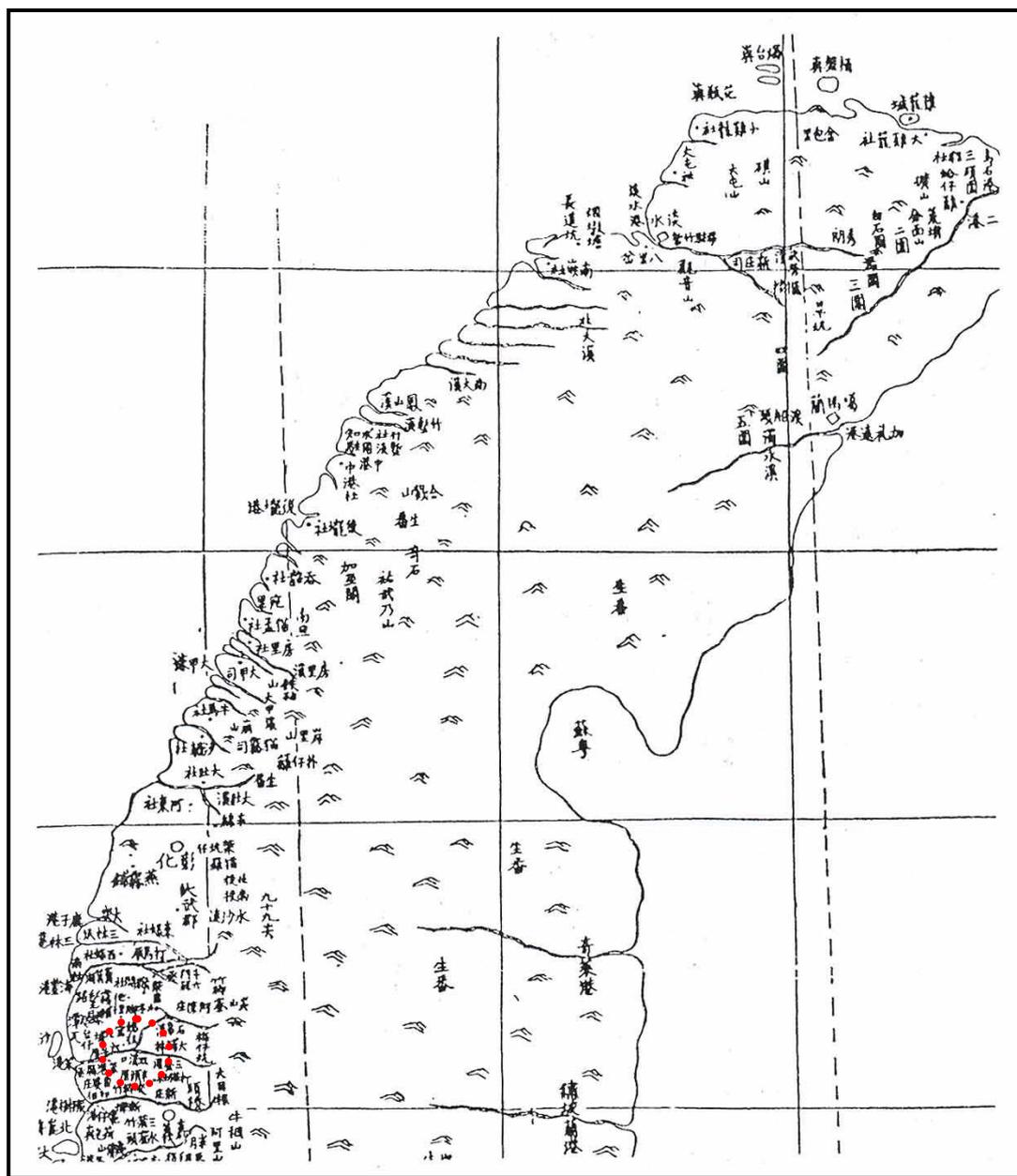


圖 2-1-2：皇朝中外一統輿圖

資料來源：臺灣文獻書目解題 第二種地圖類

同治二年（1863年）《皇朝中外一統輿圖》（圖 2-1-2）中，雙溪口終於出現在地圖上了，這份地圖應係根據乾隆《大清一統輿圖》「台灣圖」纂繪改版而來，圖面上可以同時看到經緯線與計里方格。<sup>8</sup>

<sup>7</sup> 蔣師轍，1989，〈臺遊日記〉卷三，P100，臺北，新文豐出版

<sup>8</sup> 王存立、胡立青編著，2002，《台灣的古地圖—明清時期》，P168，台北，遠足文化

透過早期書籍對自然地景的描述與紀錄，可以瞭解溪流的位置與走向，對於流域的記載也間接反映出當時的活動足跡，在上述紀錄中，雙溪口仍停留在地名的稱號而無庄社紀錄，因此，以下將透過移民開墾紀錄來找尋雙溪口聚落的歷史源頭與開端。

## 第二節、從開墾紀錄找起

臺灣早期聚落的形成皆起源自大陸移民的私自開墾或官方的正式招墾，從原本零星散戶發展到市街，不僅顯示人口的增加與聚集，更能看出生活方式的轉變，透過市街發展的紀錄嘗試尋找溪口聚落的演變過程。

「康、雍年間，民雄、溪口、新港等遍布『官庄』，由官府招徠閩、粵佃戶墾拓，打貓街（民雄）並發展成市肆。」<sup>9</sup>

「打貓北堡：今嘉義縣大林、溪口，及雲林縣大埤鄉之各一部。康熙末年，漢人呂姓等來此墾殖，及雍正間，荒埔盡闢。」、「打貓南堡：今嘉義縣民雄、新港、溪口三鄉之各一部。明鄭時代屯墾之所。康熙末及雍正初年之際，具開為官莊，招徠閩粵人拓成。打貓西堡：今嘉義縣新港、溪口、大林、大埤四鄉之各一部。初為明鄭屯墾之所。康末雍初之際，均開為官莊，招徠閩粵人墾成。」<sup>10</sup>

雙溪口聚落內的詳細描述始見於〈嘉義管內采訪冊〉一書，內文在街市部分提到：「**雙溪口街** 在縣北二十里，道光年間為市。」同時，在積方部份也提到了當時的住戶與人口數：「**雙溪口庄** 二百零九番戶、八百七十六丁口。」在商賈部分提及打貓街時亦寫到：「打貓街採貨物，販自嘉義城，並新港、北港、樸仔腳等處而來。惟粗紙、金白古（？）等物，由竹頭崎、梅仔坑等處而來，**雙溪口街**亦然。」<sup>11</sup>

透過上述的歷史記載可以知道，溪口聚落是由民間與官方兩部分拓墾開始，並在道光年間發展成市街，其熱鬧程度與民雄相差無幾，能從零星的拓墾發展出市街的程度，除了溪口聚落的人口持續增加之外，最主要的因素仍是它本身的地理位置，由於溪口聚落周邊涵蓋元長、大埤、大林、民雄、新港等鄉鎮，在貨物運輸與交易的路線上溪口成為彼此連結的重要節點，透過周邊鄉鎮的貨物集散來提高聚落的重要性，聚落本身部分居民的生活模式與經濟生產也從原本的農業生產轉向商業經營。

<sup>9</sup> 潘英，1992，〈臺灣拓殖史及其族姓分布研究〉，P92，台北，自立晚報

<sup>10</sup> 林衡道，1984，〈臺灣史〉，P336-P339，南投市，臺灣省文獻委員會

<sup>11</sup> 臺灣銀行經濟研究室，1993，〈嘉義管內采訪冊〉，P26、P28，南投市，臺灣省文獻委員會

### 第三節、從民變與分類械鬥找起

清代之佔領台灣，初期並未當作境內核心地帶看待，而以化外之地處理，因此，吏治不修、營伍廢弛，來台官吏，不僅不能勸導教誨，保境安民，休養生息，且藉機勒索，侵漁肥橐，用飽私囊，斂怨累民，剋駑鄉里，駐台戍兵多有賣放私回，或聽任離營出外謀生。<sup>12</sup>導致來台拓墾居民生活缺乏保障，且經濟收入遭受層層剝削，可說是「官逼民反」故稱之為民變。

早期台灣居民幾乎均由大陸遷徙過來，由於對地方不熟，外加仍需抵抗臺灣當地之番人（平埔族）以求活命，往往成為以同鄉、同姓氏之人聚集開墾形成聚落，但由於閩、粵兩地居民性情強悍，時常為了小事而爭吵甚至鬥爭，由於身分認同的差異，再加上生存空間的競爭、經濟利益的衝突，因此各個族群之間經常發生集體的鬥毆，稱為「分類械鬥」。<sup>13</sup>

由於台灣的民變與械鬥往往因姓氏、族群的參與而成為大型的人民事件，在這些事件當中可以看見許多的鄉鎮聚落在當時被紀錄下來，不管參與與否，從這裡都可以去挖掘聚落在當時的相關訊息。

#### 一、林爽文事件

早期清朝的官吏貪污腐敗，導致人民必須私下集結成社來捍衛家園，林爽文便集結了許多的無業遊民與武器，在此同時，適逢漳人渡海傳天地會教義，許多不滿現狀的民眾紛紛加入，由於聲勢浩大導致被官府解散捉拿。乾隆五十一年(西元 1786)舉兵起義，殺死彰化知縣，攻佔彰化，爾後南下攻陷諸羅縣，同夥莊大田在南部響應，攻下鳳山城，一時全台騷亂，由於台灣總兵柴大紀奮勇作戰，保衛府城，並於乾隆五十二年收復諸羅城，而林爽文部眾在重整後，繼續圍攻諸羅城，戰事慘烈，情勢岌岌可危，同年十月，清廷調派福康安將軍率兵增援，將林爽文擊敗，解除諸羅城之圍。乾隆五十三年林爽文被捕，事件始告平息。<sup>14</sup>

〈台灣志略〉「辛未，天初明，爽文以眾賊禦我師於崙仔頂（此崙仔頂屬笨港，非打貓北保之崙仔頂也）竹園蔗園中，槍砲迸發。我軍疑立不動。海蘭察視賊所聚，以馬隊衝之。巴圖魯輩箭無虛發，當之者七八十步外皆著矢倒地。賊如出不意，潰奔。爽文身被創。於是焚陴頭、柴林腳、西勢、潭仔、泮厝、三塊厝、本廳、天錫、灰窯、雙溪口、大崙、海豐、溝仔，凡十數莊（皆在笨港東南），所至之處，勢如破竹。耆老持露布出迎，丁壯請從征者不可勝計。遂直抵牛稠山。

---

<sup>12</sup> 資料來源：雅虎知識 <http://tw.knowledge.yahoo.com/question/?qid=1005012700689>

<sup>13</sup> 資料來源：人本教育基金會電子報 <http://iwebs.url.com.tw/main/html/hef/815.shtml>

<sup>14</sup> 資料來源：嘉義市史蹟館資料館 <http://www.cabcy.gov.tw/historical/intr-5.htm>

山為爽文大寨，眾數萬，負山阻溪自固，皆四面攻殺而來。」<sup>15</sup>

〈欽定平定臺灣紀略〉「臣福康安以沿途賊匪甚多，必須將各處賊莊盡力攻剿，使其奔命不暇，海蘭察方可直前無阻，乘隙進行。隨連攻埤長莊、柴林腳、新莊仔、西勢潭莊、游厝莊、三塊莊、舊莊、本廳莊、天錫莊、灰<sub>磔</sub>、雙溪口、上崙莊、海豐莊、過溝仔莊等處賊莊，無不剋捷，並將房屋全行燒燬，以防賊人散而復聚。其莊民耆老持衣出迎及丁壯情願隨行者，分別酌加賞恤，以廣招徠。」<sup>16</sup>

〈海濱大事記〉「福侯以沿途多賊，親率兵民攻剿。令超勇侯海率巴圖魯侍衛等長驅先進，連攻埤頭莊、柴林腳、新莊仔、西勢、譚莊、三塊厝、舊莊、本廳莊、天錫莊、灰<sub>磔</sub>、雙溪口、上崙、海豐、過溝仔等莊，皆捷。其耆老持招徠徠出迎及丁壯願隨行者，分別賞卹。」<sup>17</sup>

由上述歷史可知，溪口聚落在林爽文事件當中曾遭清軍將莊內房屋焚毀，但也因該事件導致戰禍不斷、生產停頓，在清軍的招募之下，許多義民紛紛加入圍捕行列。

〈臺灣通史〉「爽文之南下也，北莊粵監生李安善復彰化，獲楊振國、高文麟、陳高、楊軒，檻送福州。淡水同知幕友壽同春亦復竹塹，礫王作，斬鄭加，集義民一萬三千人以守。及柴大紀北上，鹿仔草武舉人陳宗器、雙溪口武舉人黃奠邦各率眾從。正月二十三日復諸羅，殺侯元。爽文回軍破彰化，又圍諸羅。大紀竭力守，疊請援。五月十五日，常青令出師。」<sup>18</sup>

〈續修臺灣縣志〉「義旅出迎，猝遇賊，均死之。義民殲焉。賊勢大盛，郝燒莊焚剿而往，卒不能進，駐兵於大湖。柴北行，鹿仔草武舉人陳宗器，統同安義民為之前導；雙溪口武舉人黃奠邦，亦統義民為之接應。壬辰，遂復諸羅，獲偽軍師侯元當。」<sup>19</sup>

<sup>15</sup> 李元春刪輯，1996，據道光十五年朝邑劉氏刊本重印〈臺灣志略〉，P80，南投市，臺灣省文獻委員會

<sup>16</sup> 不著撰者，1983，乾隆五十三年敕撰 據國立故宮博物院藏本影印〈欽定平定臺灣紀略〉，P751 臺北市，臺灣商務

<sup>17</sup> 林繩武，臺灣銀行經濟研究室編輯，1996，據臺灣銀行臺灣文獻叢刊重新堪印〈海濱大事記東瀛紀事〉，P64，南投市，臺灣省文獻委員會

<sup>18</sup> 連橫，1995，據臺灣文獻叢刊第 128 種影印〈臺灣通史〉，P824，台北市，博愛出版

<sup>19</sup> 謝金鑾、鄭兼才著，臺灣銀行經濟研究室編，1962，〈續修臺灣縣志〉，P376，臺北市，臺灣銀行

對此，〈嘉義縣志〉亦有記載：「……爽文之南下也！北莊粵監生李安善復彰化，獲楊振國、高文麟、陳高、楊軒，檻送福州，淡水同知幕友壽同春，亦復竹塹，磔王作，斬鄭加，糾義民一萬三千人守禦，及柴大紀北上，鹿仔草武舉人陳宗器、雙溪口武舉人黃奠邦，各率衆人從。正月二十三日復諸羅，殺侯元。」

「民前一二五年（公元一七八七年）（清乾隆五十二年）正月二十三，總兵柴大紀復諸羅，領兵北行鹿仔草。武舉陳宗器，統同安義民，為之前導；雙溪口武舉黃奠邦，亦統義民為之接應；遂復諸羅，獲偽軍師侯元。二月十二日，探得黨眾聚合三千餘人，離諸羅城二十里之大坪頂。隨飭游擊楊起麟等，帶兵八百名。又武舉陳宗器、黃奠邦帶領義民，於十二日夜五更起行，齊赴大坪頂圍剿，殺戮多名……。」

「民前一二六年（公元一七八六年）（清乾隆五十一年）林爽文起釁。時值海宇承平日久，文恬武嬉，一遭騷擾，無力控制。甚有不肖文武官弁，怕死貪生，紛紛逃去澎湖，於是兵單力薄。幸有各地義民，激起義憤，隨軍血戰，浩浩蕩蕩，數稱官軍之倍蓰。又有推為義首者，所在多有。而有關本縣之著名者，如陳宗器，鹿仔草武舉人。黃奠邦，嘉義雙溪口人，民前一三五年（公元一七七七年）（清乾隆四十二年）武解元。……」<sup>20</sup>

「福康安對於義民首，奏請敘功：「守備職銜武舉黃奠邦，原戴藍翎，今請賞換花翎。五品頂戴拔貢生鄭天球，請賞戴藍翎」……。」<sup>22</sup>

據〈嘉義縣鄉土史料〉記載，賴書濱先生在接受耆老口述歷史時說到：「此武舉人乃是妙崙村人，姓黃中舉比王得祿還早。（乾隆四十三年）相傳乾隆之嬪妃為武舉人之姑姑。」<sup>23</sup>，不過，除了賴先生本人之外，其他接受口述歷史的耆老們都表示尚未聽過救城支援的歷史。

上述多位受訪者因本身居住村落的差異，對林爽文事件與武舉人一事均未聽聞，再加上事件發生於百年之前，許多歷史除了被使用文字紀錄之外，更多是透過口耳相傳、代代流傳來呈現，讓溪口聚落的發展過程更增添傳奇的故事性。

<sup>20</sup> 趙璞主修，1978，〈嘉義縣志〉卷九，P168-P169，嘉義縣政府

<sup>21</sup> 清代官帽與前朝絕然不同，凡軍士、差役以上軍政人員都戴似斗笠而小的緯帽，按冬夏季節有暖帽、涼帽之分，還視品級高低安上不同顏色、質料的“頂子”，帽後拖一束孔雀翎。翎稱花翎，高級的翎上有“眼”（羽毛上的圓斑），並有單眼、雙眼、三眼之別，眼多者為貴，只有親王或功勳卓著的大臣才被賞戴。

資料來源：太保古調—王得祿傳奇 [http://library.taiwanschoolnet.org/cyberfair2004/tbps/theme\\_11.html](http://library.taiwanschoolnet.org/cyberfair2004/tbps/theme_11.html)

<sup>22</sup> 趙璞、林家駒同主修，1976，〈嘉義縣志〉卷七，P30-P32，嘉義縣政府

<sup>23</sup> 台灣省文獻委員會，2000，〈嘉義縣鄉土史料耆老口述歷史(23)〉，P431，南投，台灣省文獻委員會

## 二、張丙之亂

張丙之亂原屬異鄉的分類械鬥，後因官府處置不當轉而演變成抗清民變事件。目前張丙之亂的起源有二，一為被栽贓與偷賣白米有關，二為張丙友人誤牽他人牛隻而引發械鬥，但兩者都因官方處理失當被張丙懷疑偏袒粵人、專殺閩人而糾眾起義。

「道光十二年夏大旱，粒米不藝，各莊皆禁糶。丙與莊人約，莫敢違。而陳壬癸潛購數百石，為約故，不能出，賂生員吳贊護之。贊族吳房，逸盜也，與詹通劫諸途。店仔口之禁米，丙董其事。贊牒縣，謂丙通盜。嘉義知縣邵用之獲房，誅之，並捕丙。丙怨令不治米出境而反治禁者，要贊之妻孥於途，又為縣役護去，益恨之。

陳辦者，巨盜也，居北崙仔莊。其族為粵人張阿凜所辱。阿凜居雙溪口，粵莊之強者。閏九月初十日，焚辦室。辦邀丙與鬥，率眾三百人攻之，不勝。臺灣鎮總兵劉廷斌適北巡，丙聞而歸。辦遂掠粵莊。二十五日，劫大埔林汛兵軍器。廷斌追至東勢湖，戮二人。……」<sup>24</sup>

「道光十二年，嘉義客民間人陳辦與粵民爭牛起釁，糾眾攻雙溪口。知縣事邵用之馳壓，為賊所戕；臺灣府呂志恆及北路協副將葉長春督兵往捕，眾寡不敵，同遇害。……」。<sup>25</sup>

「阿凜居雙溪口；雙溪口，粵莊之強大者。閏九月十日，阿凜率眾焚陳辦屋，又牽他人牛；陳辦約張丙與之鬥。丙與詹通、劉仲、劉港、劉邦頂、賴牛、王奉、陳委、洪番仔、吳允、許六、吳貓、李武松聚眾三百人與陳辦、陳連攻雙溪口，不勝，反為所傷。聞總兵劉廷斌出巡，張丙與眾潛回店仔口，陳辦、陳連焚掠附近交平諸粵莊，張阿凜攻陳連莊。」。<sup>26</sup>

「二十六日（戊辰），諭〔軍機大臣〕等：『寄諭閩浙總督程祖洛：本日據平慶由五百里馳奏：「嘉義縣迤北閩、粵莊民因誤牽牛隻起釁，旋有閩莊匪徒造謠煽惑，陳辦等乘機糾夥欲攻雙溪口粵莊；臺灣府知府呂志恆親往彈壓。臺灣鎮劉廷斌正值帶兵出巡，聞信即飭北路協副將葉長春帶兵馳赴防堵，並飭安平協副將周承恩聽候調遣。』」。<sup>27</sup>

<sup>24</sup> 臺灣通史卷三十二 <http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba10/32.htm>

<sup>25</sup> 清 倪贊元纂，1995，據臺灣文獻叢刊第 37,197,58 種影印〈雲林縣採訪冊〉，P39，台北市，博愛出版

<sup>26</sup> 清 陳衍纂輯，1993，據民 50 臺北市臺灣銀行經濟研究室刊本影印〈臺灣通紀 卷三〉，P163，南投市，臺灣省文獻委員會

<sup>27</sup> 謝金鑾、鄭兼才著，臺灣銀行經濟研究室編，1962，〈續修臺灣縣志〉，P85，臺北市，臺灣銀行

「嘉義縣在臺灣府北百二十里，舊名諸羅；乾隆五十一年林逆之變，城陷而復全，賜今名以旌之。自是地益闢，漳、泉及潮、嘉人爭趨之，曰閩莊、粵莊；分類械鬥，習為故常。道光十二年閏九月，兩莊因小忿牽耕牛；奸民陳辦流言於市，眾疑懼，洶洶遷避。張丙、詹通等皆閩莊巨盜，遂乘之作亂。二十日，攻雙溪口、紅山仔、牛頭山各粵莊。時劉鎮軍廷斌巡境抵彰化，督北路協兵捕之。賊又攻毀大墩莆、姜崙各莊，入佳里興巡檢署殺弓兵多入。」<sup>28</sup>

「此次續獲張丙旗首蘇定等四犯、何泉等五犯，已據該將軍分別凌遲斬決梟示矣；此次漏網要犯，尚有張成、黃七二名，該督等務飭所屬文武嚴密逮捕，隨獲隨辦。其張阿凜本系被搶事主，既經控縣，復因陳辦聞拏逃逸、焚其房屋，並誤牽陳實牛隻作抵，致陳辦藉口攻莊，張阿凜復糾眾回攻；未便因被賊滋擾，稍從末減，應與隨同陳辦攻雙溪口之吳萊發極邊足四千里充軍。生員吳贊（即吳化育）雇募義勇，協守嘉義，並捐助賞番銀二千圓，本可錄取微勞；惟以生員代人包送米石，被搶後並不查明搶犯，輒將張丙牽控，激成事端，實為此案肇釁之人。著革去生員，從寬免其置議。餘俱著照所議完結。」<sup>29</sup>

雖然在這次的事件中，並未對溪口有所著墨，但透過歷史的記載可以發現，當時溪口已經形成相當程度的聚落，而且還可以知道溪口聚落早期為粵莊，對於現今身為客家人後裔卻被福佬化的溪口人而言，無疑是最佳的證明。

#### 第四節、從民間紀錄找起

聚落發展的過程雖常見於官方的紀錄之中，但卻難深入其中，民間社會的發展與生活亦為官方紀錄難以呈現的，欲探求聚落發展的真實面貌與窺見居民的在地生活，唯有透過非官方或僅留存在民間的文史紀錄來了解。早期為了將重要事件紀錄下來或怕口說無憑苦無證據，往往利用刻碑、據條、契約等方式將相互約定的事情合法化，因此，透過這方面資料的蒐集，也可以知道溪口民間社會的生活內容。

##### 一、碑文

「重修三山國王碑記（同治三年）

嘉義王爺捐銀三百元。澎湖協鎮府張顯貴捐銀一百元。韋東成捐銀一百元。雙溪口眾弟子捐銀八十元。陳安記捐銀八十元。倪江泉捐銀八十元。陳春和捐銀七十五元。陳順記捐銀七十元。沈順發捐銀四十五元。林資豐捐銀四十二元。

<sup>28</sup> 臺灣銀行經濟研究室編，1972，〈臺灣關係文獻集零（九）〉，P62，臺北市，臺灣銀行

<sup>29</sup> 同註 27，P149

舒源利捐銀四十二元。劉大一公捐銀四十元。陳盛興捐銀三十九元。沈海泉捐銀四十元。沈德利捐銀三十元。吳潮利捐銀三十元。劉榮綵捐銀三十元。劉德與公捐銀三十元。劉時記捐銀三十元。」<sup>30</sup>

## 二、借據

### 「第二五胎借銀字

同立胎借銀字人打貓保阿連莊王阿權、王阿塗，有承先父明買過劉萬城園一宗，址在本莊後車路口，東西四至俱載在大契內明白為界，年帶納沈大有糖租銀二元三角正。今因乏銀別創使用，自情願將此園出借，先盡問房親叔姪兄弟人等不欲承受，外托中引就向與雙溪口莊詹登記借出六八銀五十大元正，三面議定每百元週年願貼利息銀二十大元正。如週年若無母利銀一足清還，自情願

將此園付與銀主起耕掌管，出<sup>贖</sup>抵利，收稅納課。口恐無憑，今欲有憑，同

立胎借銀字一紙，並帶印契一紙，共二紙，付執為炤。

即日同中親收過借出六八足佛銀五十大元正付足，再炤。

光緒十九年梅月日。

為中保認人王阿暖

為代筆人郭叭幣

同立胎借銀字人王阿權、王阿塗

一、批明：代出中金禮銀八角正，贖契之日，自當送還銀主，無利，批明，再炤。」<sup>31</sup>

## 三、田契

「同立過耕當田契字人，雙溪口莊下祠堂派八世祖敬字公喬孫功運、意蘭、帝宗、世權，暨眾房等，有承祖上遺下嘗業數處，因先前叔侄互較，和科派公項幫貼，以致嘗業典出三段。其一段坐落土名在頭份仔大坵田二分五釐正，年納本境福德爺租銀一元正。其田東至溪，西至圳溝，南至本家田，北至本家坵仔田為界，四至界址明白。今因本年十月間，叔侄爭較，經請本家瓊選先生、友樵師爺二位到祠婉勸和睦，以存煙祀，議將此田贖歸，再行出典與觀音娘會首事越幼、風瑞出首將香祀承典，三面議定時值契價銀一百大元正。其銀即日交收足訖，付眾以贖莊尾園併潭墘仔田共二段，以為祀業；此一段隨即踏明界址，付與銀主掌

<sup>30</sup> 臺灣銀行經濟研究室編，1966，據民 55 臺北市臺灣銀行經濟研究室刊本影印〈臺灣南部碑文集成〉，P691，南投市，臺灣省文獻委員會

<sup>31</sup> 臺灣銀行經濟研究室編，1994，據民 52 臺北市臺灣銀行經濟研究室刊本影印〈臺灣私法物權編〉，P866-P867，南投市，臺灣省文獻委員會

管招耕，收稅納租。不拘年限，如眾有銀取贖，應作祀田，銀主不得刁難。此係眾房甘願，各無反悔，口恐無憑，合立典契字一紙，付執為炤。

即日收過契面銀一百大元正六八完足，再炤。

一、批明：上手大契不知存在何房，一時莫能尋出，日後如有取出，不得滋事，此炤。

一、批明：此田若贖契之年，四月莛交接，不得拖延，此炤。

一、批明：此田近溪倘若崩陷，必須備足契銀取贖，不得因崩不贖，合應此炤。

光緒三年（丁丑）十月日。

代筆人族長維宸

為中族長達青

場見房長吉品

同立過耕當田契字人張帝宗、張功運、張意蘭、張世權

一、批明：中金花紅銀二元，日後贖之日，將銀送還銀主，無利息，批明，為炤。」

32

#### 四、孝節錄

「節婦劉氏（字福），嘉義廳打貓南堡雙溪口莊人庠生曾其章妻。年二十八喪偶，無嗣。親近屢勸再醮，氏志柏舟，固持不應。養子不絕祭祀，守節不失遺產。孀居三十餘年，以全媳德云。大正四年（民國四年）五月，內田民政長官引見賞卹。時年六十二。」<sup>33</sup>

#### 第五節、從日治紀錄找起

西元一八九四至一八九五年甲午戰爭下的結果，是日清兩國簽訂了「馬關條約」。根據「馬關條約」，台灣被割讓給日本，成為日本的新領土。但是日人卻無法根據條約，和平地領有台灣，因為台灣在日本人來到之前便已進行了抗戰的準備，所以日本不得不將原本前來接收、實施治政的行政官廳及從事防衛的軍隊，改而投入戰鬥，台灣總督府被迫從行政官廳改為軍事官衙，並自本國大量增援部隊。<sup>34</sup>溪口聚落也加入了這波抗日的行列當中，透過日軍的戰鬥紀錄嘗試重現當時後的場景並了解日治時期的溪口聚落樣貌。

<sup>32</sup> 同註 31，P1636-P1637

<sup>33</sup> 鷹取田一郎，大正五年（1916），〈臺灣孝節錄彰化節孝冊〉，P83，臺北市，臺灣總督府

<sup>34</sup> 許佩賢譯，1995，〈攻台見聞—風俗畫報·台灣征討圖繪〉，PP48-P49，台北，遠流出版。

### 一、溪口鐵國，鐵國變紙籠

近衛師團是日本天皇的親衛軍，日清戰爭末期，原被派往遼東半島與第四師團共同進行華北平原作戰，後因兩國達成協議而取消。馬關條約簽訂後，明治二十八年四月二十三日行文旅順「征清大總督府」，選派當時尚未參與實際作戰的近衛師團擔任台灣駐軍。<sup>35</sup>

明治二十八年九月二十二日接獲軍部命令，派遣近衛師團推進嘉義附近，並等待混成第四旅團由嘉義布袋口登陸。由於風雨來襲造成河水暴漲，使得近衛親團的出發日延後至十月三日才在北斗附近渡過濁水溪。整個師團在過溪後分成三個縱隊朝嘉義前進，其部隊區分如表 2-5-1。

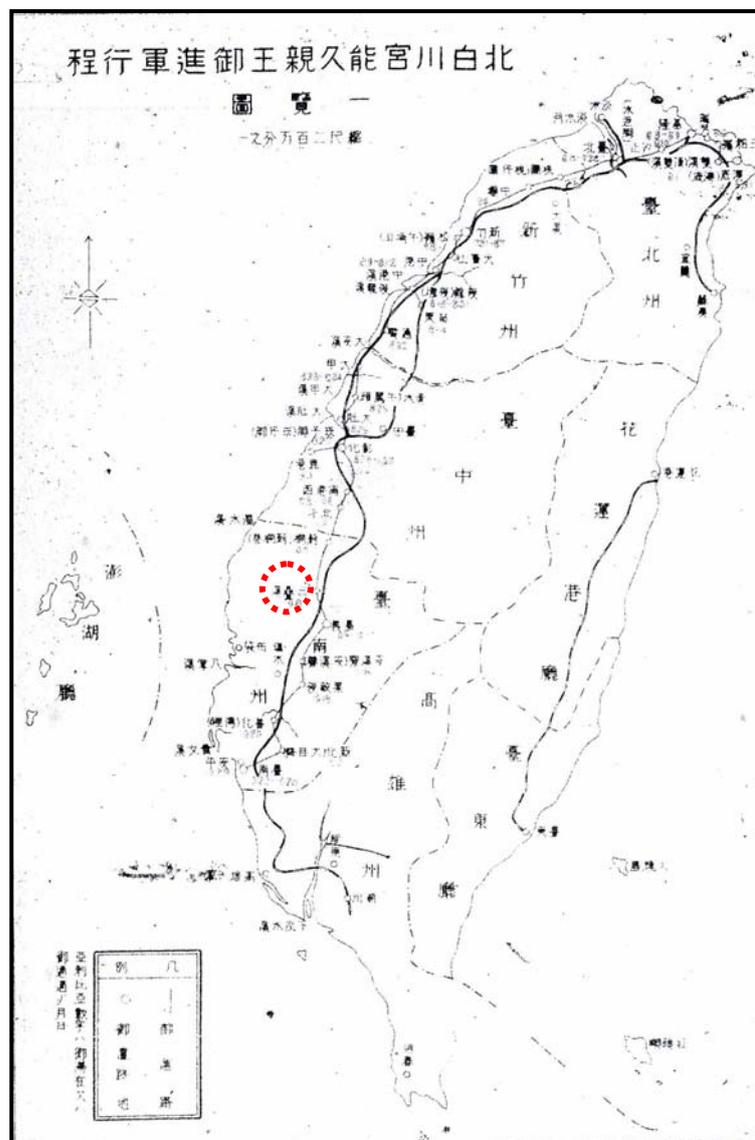


圖 2-5-1：親衛隊進軍路線圖

資料來源：北白川宮能久親王御遺跡

<sup>35</sup> 鄭天凱著，1995，歷史照相館 2〈攻台圖錄—台灣史上最大一場戰爭〉，P34-P36，台北，遠流出版。

表 2-5-1：各部隊區分表

前 衛	右側支隊	左側支隊	本 隊
司令官： 川村景明少將	隊長： 步兵大佐 阪井重季	隊長： 步兵大佐 內藤正明	步兵第二旅 團司令部
步兵第一聯隊	步兵第二聯隊 第一大隊	步兵第四聯隊	步兵第一聯隊 第一大隊本部暨 第二、第三中隊
步兵第一聯隊 第一大隊	騎兵第一中隊之 一小隊	騎兵第一中隊	步兵第三聯隊 本部暨第二大隊
騎兵大隊本部 暨第二中隊	砲兵第一中隊之 一小隊	砲兵第二大隊 本部暨第四中隊	步兵第四聯隊 第二大隊本部暨 第五、第六中隊
砲兵第三中隊	工兵第一中隊之 一小隊	工兵第一中隊之 一小隊	騎兵第一中隊之 一小隊
工兵第一中隊		衛生隊半隊	砲兵聯隊本部暨 第一大隊
			工兵大隊本部暨 第一中隊之半小 隊及臨時工兵中 隊
			第一、第二機關 砲隊暨機關砲合 併第三隊
			衛生隊半隊
			小架橋縱列

資料來源：攻台戰紀：日清戰史／許佩賢，1995

表 2-5-2：各縱隊行軍計畫表

區分\月日	十月六日	十月七日	十月八日	十月九日
右側支隊	西螺街附近	土庫街附近	外菁埔莊	嘉 義
左側支隊	南樹仔腳庄附近	斗六街附近	山仔腳附近	
前 衛	荊桐巷	他里霧街	打貓街	
本 隊	北斗附近	荊桐巷附近	大莆林	

資料來源：攻台戰紀：日清戰史／許佩賢，1995

然而，據〈大林庄民讀本〉一書記載，明治二十八年十月三日，近衛師團決定三條南進以佔領嘉義為目地的道路，卻與攻台戰紀的路線稍有出入，或許是計畫表的預定路線與當時日軍所面臨的情況有所出入而有所變動。

表 2-5-3：南進軍進攻路線表

	隊名	領隊	路線
南進軍	右側支隊	坂井大佐	北斗－西螺－雙溪口－番仔庄
	本隊	能久親王	北斗－荊桐巷－他里霧－大莆林－打貓
	前衛	河村少將	
	左側支隊	內藤大佐	永靖－斗六－內林－林頭－山崙仔庄

資料來源：大林庄民讀本

在雙溪口這場戰役中，日軍對於各分隊行進路線與進攻位置有著詳盡的記載，透過這份詳細的描述與記載，不但可以知道當時溪口聚落的樣貌，同時對於聚落旁溪流的記載也很詳實，可以想像當時情況之慘烈。

「十月八日上午十時，右側支隊擊退興化庄的敵軍後，向雙溪口推進。第四中隊由興化庄西南約一千公尺的村落（潭肚寮）前進，前衛及本隊由東邊前進，約五里後，抵達雙溪河（三疊溪），河寬僅約一百五十公尺，但水深及腿，對岸是斷崖絕壁，不亦攀登，因此支隊乃分由該河上、下游涉水，分批抵達雙溪口東端。雙溪口是東西蜿蜒的市街，長度達一千多公尺，敵軍將主力集中於此，並在此構築掩堡，鑿有銃眼，房舍防禦齊備。於是便由第四中隊攻擊其左翼，第二中隊攻擊其中央。但賊徒卻利用障礙物（溝渠、竹籬等）加以抵抗，兩中隊只好暫停攻擊，等待支隊主力到達。十時三十分，支隊主力抵達三疊溪左岸，第三中隊派其一小隊（隊長為貴志彌次郎少尉）在道路西側展開，其餘則迂迴逼近賊徒右側。支隊長眼見到村莊外援防禦極為堅固，遂命步兵停止前進，由砲兵小隊射擊村莊東方入口處，然後由工兵小隊（隊長為森田德太郎少尉）開路前進；第二中隊之一小隊（隊長為川崎虎之進中尉）則增援第三中隊，負責掩護。經由我軍砲擊，賊徒據守的房舍逐漸延燒，賊徒遂開始向西南方及南方退卻。於是，第二、第四中隊衝鋒入村落，中午十二時二十分抵達南方，第二、第三中隊則由側面射擊潰走敵兵。砲兵也將陣地往前移至雙溪口東端，展開射擊。此次攻擊結束後，我軍從上風處放火，頃刻間，整個市街成焦土。不久，支隊從雙溪口庄出發，前往番仔營宿營。」<sup>36</sup>

<sup>36</sup> 許佩賢譯，1995，〈攻台見聞－風俗畫報·台灣征討圖繪〉，P326-P327，台北，遠流出版。  
許佩賢譯，1995，〈攻台戰紀〉，P278-P279，台北，遠流出版。

對於此一戰役，嘉義縣志也有記載：「十月六日，雲林統將王得標，義民義簡，生員徐驤等，與日軍戰於他里霧、雙溪口，敗績。是役也！死日兵十四人，將校一人，馬三頭。我兵及義民，亦死傷數十人。．．．．」<sup>37</sup>

〈讓臺記〔割臺三記〕〉「五月初十日（西曆六月二日），日本北白川宮親王率近衛師團出雙溪口。同日，福建候補道楊汝翼統兵往臺北。」<sup>38</sup>

上述歷史文獻的記載大多以其過程紀錄為主，幾乎不見平民百姓的聲音，爲了避免觀念上的偏頗，本研究亦針對歷史文獻之外的野史蒐集，從在地人的角度來觀看、來理解事件對他們的影響。

溪口國小鄉土文化教材裡則是如此的記載：「日本天皇派北白川宮能久親王為征台統帥，以「維護地方安寧」為由，派兵侵入庄內。日軍由大林侵入，庄民們為保衛國土、團結抗日，在當時總理邱禮榜的領導之下組織義軍反抗奮戰。兩軍槍戰十分激烈，雙方死傷慘重，據當時庄民敘述：雙方所流的鮮血把現今鄉公所未建築之前的河溝都染紅了，可見當時戰況激烈。在初期，義軍以現今鄉公所附近的大片竹林為屏障，所以佔了上風，固有「溪口鐵國」的稱號，但是後來因義軍武器簡陋，不敵日軍武器現代，因而節節退敗，於是「鐵國變紙紮（ㄉㄨㄛˊ，lok）」。<sup>39</sup>

民間具有完整的抗日紀錄並不常見，尤其在歷經過八七水災的溪口，所幸早期於網路搜尋時得知溪口當地的邱姓家祠「孝思堂」，還保存了一份相當完整的文獻，對於當時抗日的慘烈過程，記述甚詳，摘要如下：

「甲午戰爭…當時台民忠義不肯俯首事仇，萬眾一心，誓同死守，遂與日軍作戰，但寡不敵眾，處處遂被佔領。

當時溪口（現鄉所在地之溪東、溪西、溪北三村），自號為鐵國，因四周密竹高聳成牆，週邊尚系統一深闊的溝堀，只留東南西北四小門，莊內尚備有古式大炮，為當時他莊所稀有，且莊內多有忠義的鄉勇（民兵），自覺為唯一防禦鐵城，連外莊人也稱讚為鐵國。

聞知日寇已攻鄰莊的大林，附近的其他莊民亦紛紛前來求避，在這時候有六個日兵（可能是斥候兵）在莊外倒孔溪附近出現，莊民立刻開槍捕殺，旗開得勝，士氣昂揚。

<sup>37</sup> 趙璞主修，1967，〈嘉義縣志〉卷九，P247，嘉義縣政府

<sup>38</sup> 吳德功撰，〈讓臺記〉，P37，收錄於羅大椿撰，2004，〈臺灣倭兵紀事〉，北京市，九州出版社

<sup>39</sup> 不著撰者，2003，〈嘉義縣鄉鎮市鄉土教材〉，P46-P47，嘉義縣政府

繼再開大林又被日軍攻破，當時我們的邱總理（邱禮榜，相當於現在的鄉長）遂即召開緊急仁義…決能抵抗到底。翌日，日寇進攻溪口，邱總理即為領導，立即開槍迎敵，小銃大炮齊響……。時日寇有比較新式的步槍及鳥槍（當時稱開花），能遠射發火，又聞溪口頑強抵抗，增強兵力，民兵無法抵抗，遂告潰走，被日寇攻破鐵牆，殺入莊內，一個美麗堅固的樂土，變為滿目淒涼的焦土，遍地死屍慘不忍睹，日寇死傷亦不小，邱總理於是役中變成盲目。現尚遺留一個俚諺：[鐵國變紙略]，就是指溪口抗日之役而言。」<sup>40</sup>

透過上述這份抵抗日軍的詳實紀錄，可以知道當時的溪口鐵國的名號由來，同時，能夠讓我們了解整個戰役的過程與慘痛。另外，透過口述歷史的方式，也能夠提供我們不同於歷史文獻的解讀。

「那個時候白面親王從雲林縣打過來，第一次打的時候，民軍還打贏呢（臉上露出驕傲的表情），所以人家才說「溪口鐵國」。來，我畫一張圖給你看，這南、這北，這裡是雲林縣，游厝，現在叫游東村，這裡有一條堤岸，這裡是溪水，這個地方是米粉宮，這邊是和平橋的堤岸，那個時候日本兵就是從這裡打過來，民兵就是這裡跟他「大攬」（台語，意思是打戰），第一次還打贏喔（臉上露出微笑），那個時候很多人聽到打贏攬從外地跑來，像雲林縣、彰化縣，後來日本一直派兵來，武器嘛一直增加，我們就戰輸了，結果鐵國變紙籠。那些戰死的就直接埋在和平橋下來兩側，這邊還一直延伸到路口，那時候只有自己的人（溪口）才有立墓碑，那些外地來的（從彰化、雲林來的）就沒有，有的只是放一塊石頭或什麼做個記號，後來遷的時候就全部撿到大眾爺廟。」（郭先生）

溪口人爲了抵抗日軍的侵略，透過刺竹當屏障、利用平日生活的菜刀鐮刀當武器來保衛自己的家園，在生命財產受到威脅的時候挺身而出，不僅是出自自我的防護，也是爲了居住的家鄉不受波及。後因不敵現代性武器，許多人開始離鄉背井躲避戰禍，因此當地人將此情形俗稱「走番仔反」或「走日本仔反」。

## 二、警察與保甲制度

爲配合地方行政，總督府於臺灣設立所謂的警察制度，以加強社會控制。明治三十年（1897年）乃木總督實施所謂的「三段警備制」，將臺灣全島的警備勤務區分成三級：匪徒經常出沒與治安最壞的山地列爲第一級，由軍隊、憲兵負責；山地與平地之中間地帶爲第二級，由憲兵、警察負責；村落與城市列爲第三級，由警察負責行政及警備。明治三十一年（1898年），兒玉總督對警察制度進行改革，在各地增設派出所，增加警察人員，將維持秩序的任務完全委諸警察。<sup>41</sup>

<sup>40</sup> 資料來源：台灣丘姓的忠孝傳統 <http://www.t2t-travel.com/renwen/qiu8.htm>

<sup>41</sup> 黃文博總編，2004，〈南瀛探索－台南地區發展史〉下冊，P466-P467，台南市政府編印。

表 2-5-4：民雄警察課分區表

州郡	嘉 義 郡		
	民 雄 警 察 課 分 室		
地區	第七監視區	第八監視區	第九監視區
派出所	新港警察官吏派出所 埤子頭警察官吏派出所 舊南港警察官吏派出所 番婆警察官吏派出所 月眉潭警察官吏派出所	柳子溝警察官吏派出所 菁埔警察官吏派出所 好收警察官吏派出所 民雄警察官吏派出所	大林警察官吏派出所 溪口警察官吏派出所 游厝警察官吏派出所 溝背警察官吏派出所 大埔尾警察官吏派出所
自動車	同 同 新港庄一部 新港庄一部、溪口庄一部	溪口庄一部 民雄庄一部、新港庄一部、溪口庄一部	同 大林庄一部 溪口庄一部、大林庄一部

資料來源：臺南州概況

除了綿密的警察系統網，總督府並加入民間的力量－保甲制度<sup>42</sup>，以達到滴水不漏的社會制度。明治三十一年（1898年）八月，總督府為確保地方安寧，乃頒布保甲條例及保甲條例施行細則。<sup>43</sup>根據日據時期的保甲條例摘要，為了保持地方安寧，藉由同負連坐責任實施保甲制度，其施行規則為十戶為一甲，十甲編為一保，保設保正，甲設甲長。保甲為警備匪徒并水火等，得設壯丁團。保甲及壯丁團所需費用，由其轄區內人民負擔。

溪口鄉於日據時期大正九年十月以前隸屬台南縣嘉義支廳管轄，稱雙溪口區，同年十月一日調整行政區域進行地方改制，廢區設庄，始改稱溪口庄，置庄

<sup>42</sup> 保甲制度係仿周官比、閭、族、黨、州、鄉之制而起，旨在守望相助，自衛自治。至宋相王安石，始正名為保甲。康熙皇帝時，由刑部發佈條例，以州、縣、城、鄉，十戶立一牌頭，十牌立一甲長，十甲立一保正，各戶給予門牌，記載家族姓名，出入使其計入來往地。台灣則是在雍正九年時才開始實施保甲。（嘉義縣志 卷三 政事志 P12）

<sup>43</sup> 同註 41

長，轄十一大部落、編為二十保，保至保正。<sup>44</sup>民國三十五年將二十保合併為十五村，溪口聚落為溪口一保至五保合併而成。

表 2-5-5：溪口聚落行政區演變表

部落名稱	溪			口		
保之名稱	溪口一保	溪口二保	溪口三保	溪口四保	溪口五保	溪口六保
現在村名	溪東村		溪西村		溪北村	溪明村
備註						

資料來源：溪口鄉公所

由於嚴謹的警察制度加上保甲制度使得在日治時期的地方治安相當良好，高齡八十歲的邱先生回憶說：「以前一個警察就管二十保了，後來再派二個來變成三個。派出所以前是矮房子，裡面有宿舍。攏靠保正在管理。」，其嚴厲的管教方式也讓老一輩的留下深刻記憶，擔任溪西村鄰長的柯先生說「以前的警察，攏嘛叫大人，很兇，什麼都要罵，腰這邊佩一隻日本刀，聽老人家在說，大人攏說那隻刀有多尖、多利。以前因為要巡的範圍太廣大，所以攏騎腳踏車，腰裡的配刀就可以打人、趕狗。」。

### 三、土地與戶口調查

明治三十一年（1898年），台灣總督府設立臨時台灣土地調查局，由北而南展開土地調查工作，總共經過六年時間才完成。其目的在調製地圖清冊（土地台帳）和繪製地籍圖、堡圖等，用以釐清土地權利、區分土地等則與地目、明瞭土地型態。明治三十七年（1904年）完成土地調查事業後，總督府立即採用查定區域街庄和土名，作為戶口調查的地理單位；並結合地籍編號系統——即利用地籍上的地番，作為居住該地人家戶籍上的番地，並建立戶籍編號系統。查定區域的街庄、土名，終於和地籍、戶籍結合在一起，完成總督府「以地籍統戶籍」或「以地統人」的目標，建立台灣土地、人民和社會秩序的地理空間單位<sup>45</sup>（轉引自許光廷，2002：59）。透過這樣一套結合地政與戶政的管理系統，溪口聚落也開始從原先的血緣認同逐漸轉向空間認同的地域社會（詳圖 2-5-2）。

<sup>44</sup> 溪口鄉公所提供

<sup>45</sup> 施添福，2000，〈臺灣地域社會的空間組織〉，《南台灣鄉土文化學術研討會主題演講》，P3，嘉義，中正大學歷史系

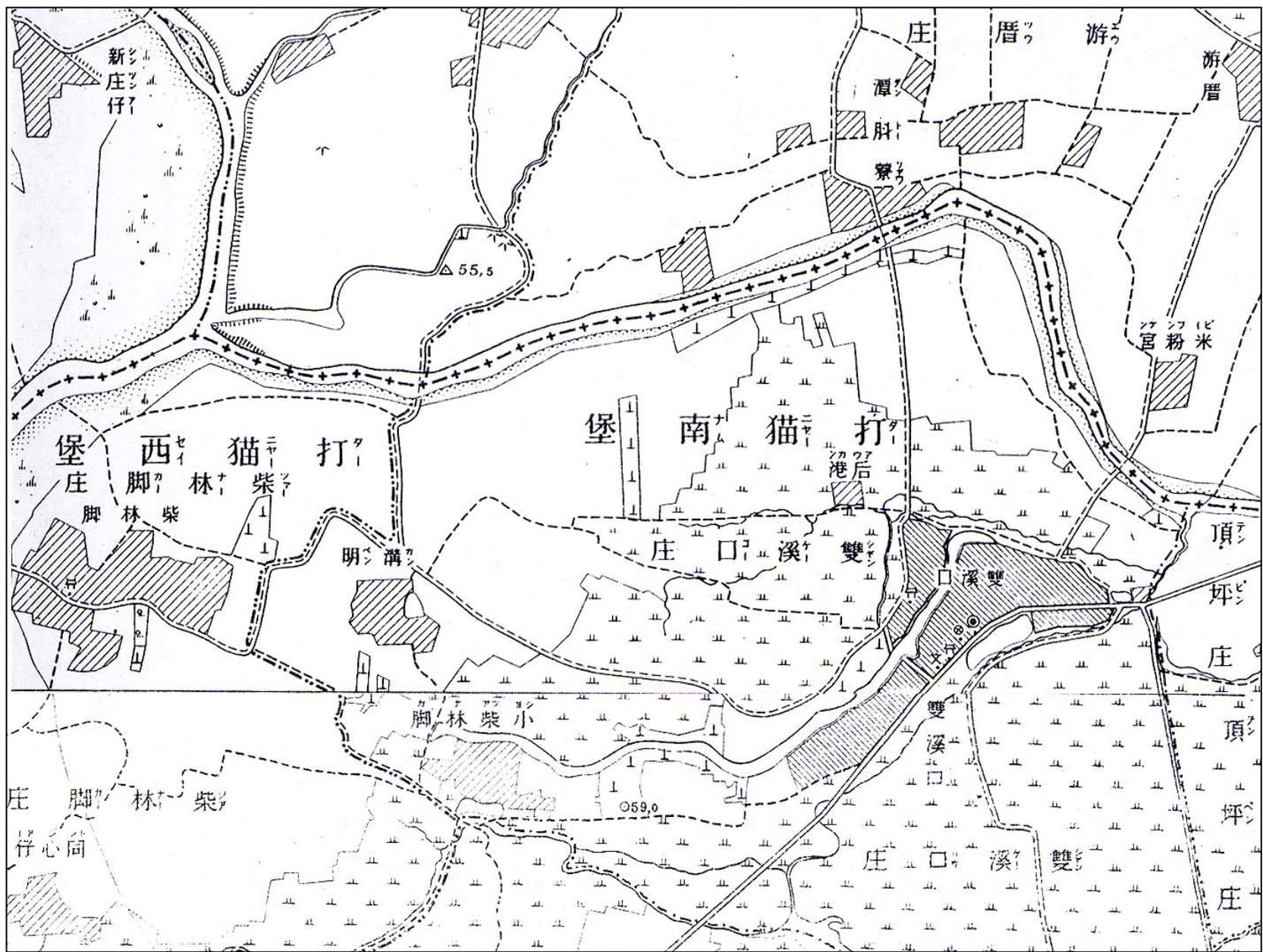


圖 2-5-2：明治三十七年（1904）臺灣堡圖 S：1/20000 資料來源：臺灣堡圖

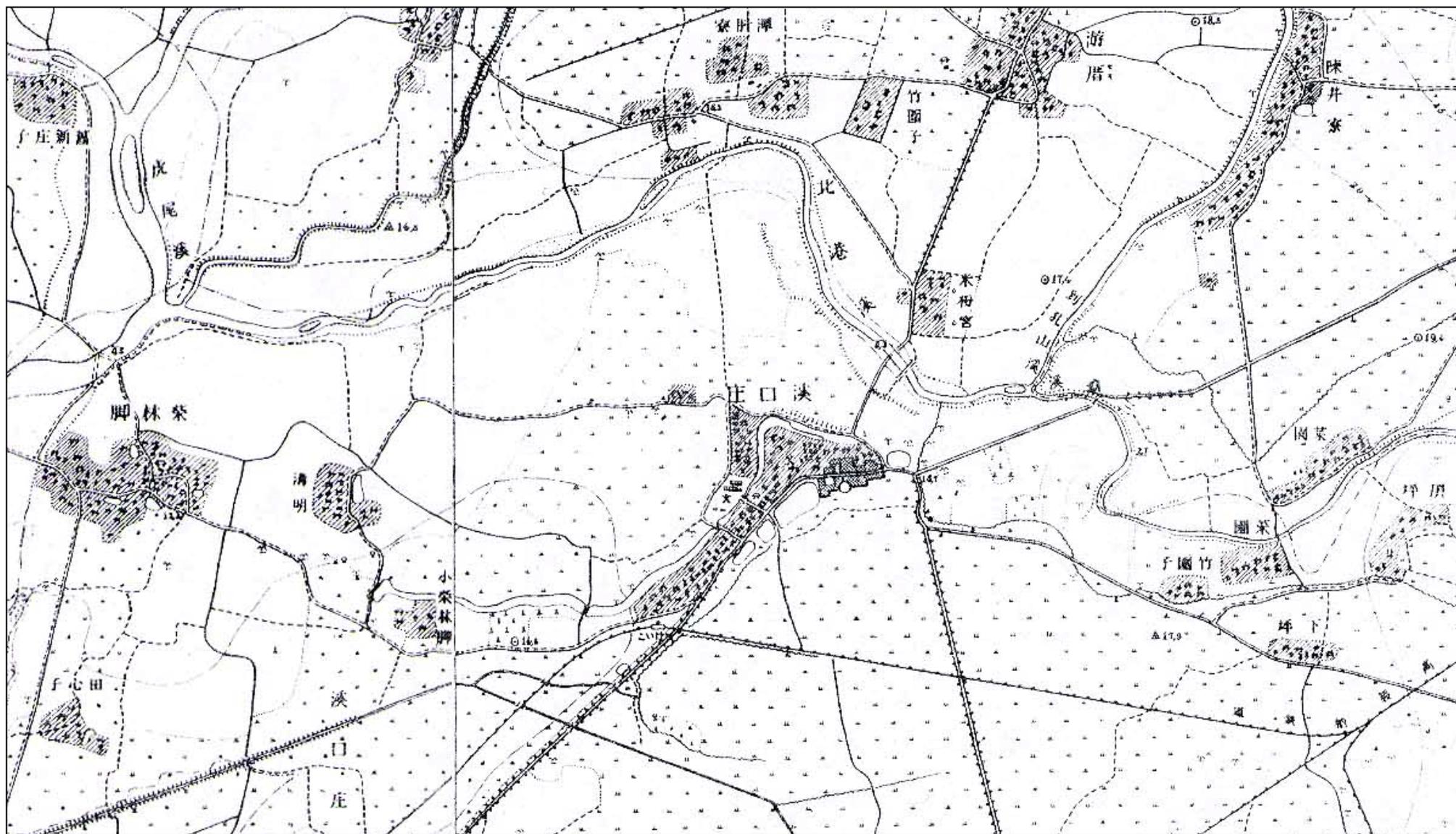


圖 2-5-3：大正十年（1921）至昭和三年（1928）調製 兩萬五千分之一臺灣地形圖 S：1/25000

資料來源：兩萬五千分之一臺灣地形圖集

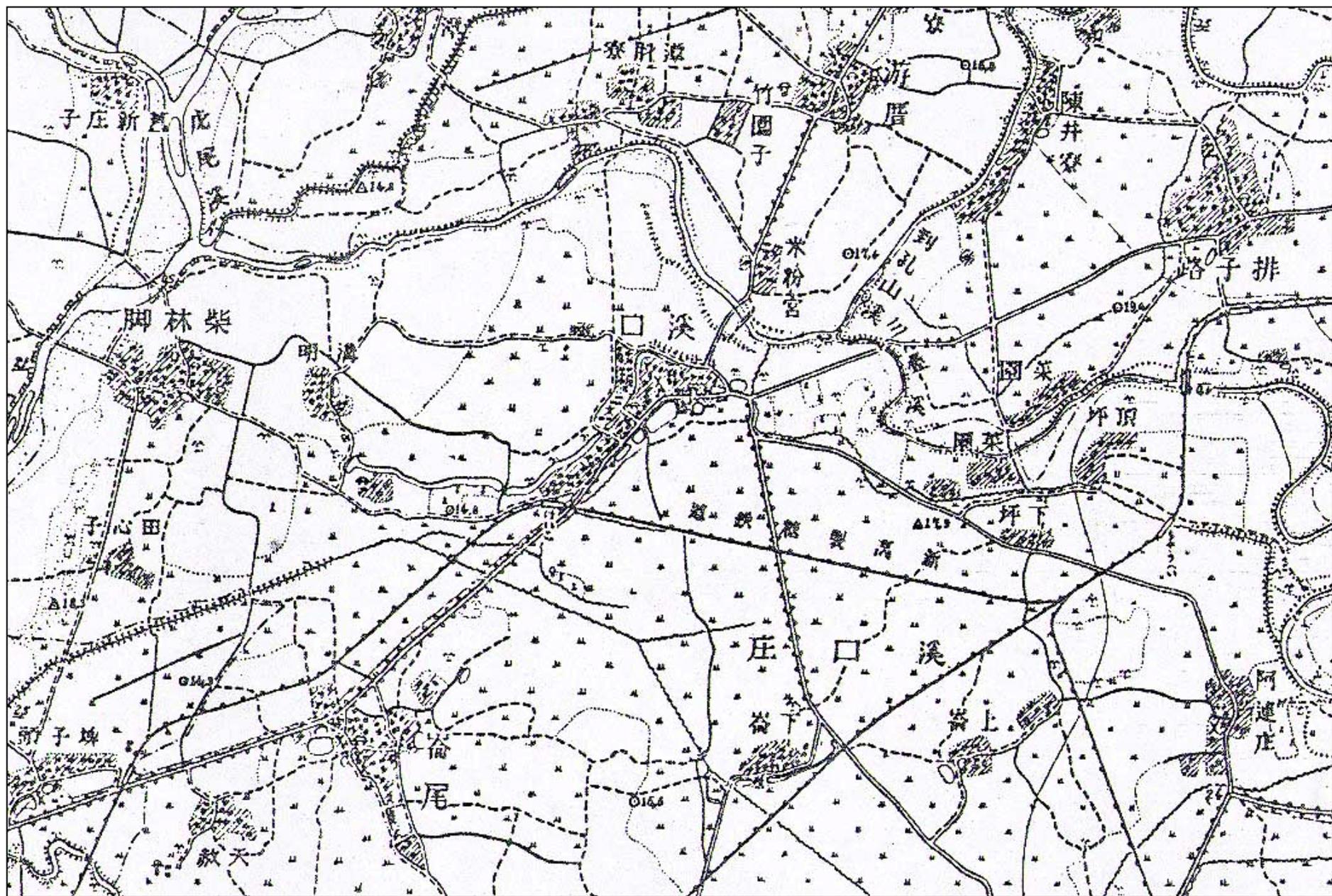


圖 2-5-4：昭和四年（1929）五萬分之一臺灣地形圖 S：1/50000 資料來源：臺灣五萬分之一地圖集成



表 2-5-6：日據時期住所番地與現行行政區域對照表

嘉義縣溪口鄉戶政事務所日據時期住所番地與現行行政區域對照表								
日據時期住所番地						現行行政區域		
州(廳)	郡(堡)	庄(街)	字(町)	土名	番地起迄	鄉鎮市區	村里	備註
臺南州	嘉義郡	溪口庄		溪口	106-499	溪口鄉	溪北村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		溪口	500-510	溪口鄉	溪西村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		溪口	510-525	溪口鄉	溪西村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		溪口	530-549	溪口鄉	溪西村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		溪口	550-798	溪口鄉	溪東村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		溪口	799-825	溪口鄉	溪西村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		柴林腳	64-114	溪口鄉	柴林村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		柴林腳	116-305	溪口鄉	林腳村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		崙尾	92-221	溪口鄉	美北村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		天赦	50-360	溪口鄉	美南村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		本廳	85-243	溪口鄉	本厝村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		厝子	36-327	溪口鄉	本厝村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		游厝	14-398	溪口鄉	游東村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		游厝	400-599	溪口鄉	游東村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		游厝	599-753	溪口鄉	游西村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		柳子溝	112-465	溪口鄉	柳溝村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		三疊溪	004-274	溪口鄉	疊溪村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		上崙	31-437	溪口鄉	妙崙村	
臺南州	嘉義郡	溪口庄		頂坪	36-180	溪口鄉	坪頂村	

資料來源：內政部戶政司 日據時期州郡與目前縣市行政區對照表

<http://www.ris.gov.tw/ch6/ch6-0/6-11.doc>

#### 四、街庄和大小字

大正八年（1919）十月二十九日，田健治郎就任台灣第八任總督，一者爲了縮短臺灣和日本本土地方行政組織的距離，二者爲了提高地方官員的地位和職權，以作爲在臺灣實施地方自治的基礎，乃於大正九年（1920）七月著手地方官制、地方行政組織和行政區域的改革。此次改革主要是在人口較多、產業和文化發達的西部，廢廳設州、廢支廳設郡市、廢區設街庄，原本在區管轄下的街庄和土名，則分別改爲大字和字（或稱小字）。<sup>46</sup>

表 2-5-7：新舊對照管轄一覽表

臺 南 州 (位置 臺南市)	新	市 郡名	嘉 義 郡									
		庄 街名	溪 口 庄									
		大字名	溪 口	頂 坪	上 崙	崙 尾	本 廳	厝 子	三 疊 溪	柳 子 溝	柴 林 腳	游 厝
		字名				崙 尾、 天赦						
	舊	支 直轄	嘉 義 廳									
		里 堡名	打 貓 南 堡								打 貓 西 堡	打 貓 北 堡
		街 庄名	雙 溪 口 庄	頂 坪 庄	上 崙 庄	崙 尾 庄	本 廳 庄	厝 仔 庄	三 疊 溪 庄	柳 仔 溝 庄	柴 林 腳 庄	游 厝 庄
		土名	(改稱)									

資料來源：新舊對照管轄便覽

<sup>46</sup> 施添福，1997，〈蘭陽平原的傳統聚落：理論架構與基本資料〉上冊，P67，宜蘭縣立文化中心。

表 2-5-8：街庄管轄便覽表

州（廳）		臺 南 州					
郡（支廳）警察署		嘉 義 郡					
派出所（直轄區）		溪 口 派 出 所					
管 轄 區 域	市、街 庄、區	溪 口 庄					
	大 字	溪口	崙尾	本廳	厝子	柴林腳	游厝
	字		崙尾 天赦				
摘 要		1.戶數一三五六。人口八一四四(內地人二二)2.郡役所(四里十町(東南↘上崙、頂寮經由民雄□出□、縱貫道路□南↘)4.柳子溝派出所↘三十町5.新糖社線(大林·新港間)溪口驛↘七町。民雄、大林、新港各方面行乘合自動車發署所↘二町6.大林郵便局↘一里十八町7.溪口庄役場。溪口公學校					

資料來源：臺灣市街庄便覽

透過新式的街庄與大小字制度取代了清領時期的堡、區空間範圍，讓聚落空間進入一個全新的行政地域系統，同時現代性空間如派出所、公學校、郵局等開始出現在傳統聚落之中，再配合糖鐵與客運的交通運輸，可說將原本以人力為重的傳統社會帶入現代化的空間，徹底改變了聚落的生活型態，進入另一階段的社會空間再結構。

## 第六節、八七水災與農田水利

### 一、八七水災

天災往往是人最無法抗拒的因素，正因為如此，由天災所造成的苦難常被人所記憶與提起，因為其受害規模或範圍均為一個或數個鄉鎮或縣市等級，而災後復甦結果也是最令人關心與提醒。

西元 1959 年 8 月 7 日晚上，台灣下了一場罕見的豪雨。這場大雨從 7 日晚上一直到 8 日，台中的累積雨量有六百六十公釐、日月潭有五百二十三公釐、阿里山有七百一十九公釐，總共的公釐數打破了當時半世紀以來的紀錄，造成了台灣中部以南地區洪水氾濫，成了一片水鄉澤國，總計有六百六十七人死亡，四百零八人失蹤，將近二十萬人無家可歸。由於當時傳播媒體並不發達，氣象

預報技術不如現今進步，沒有先進的衛星雲圖、高空觀測技術，所以沒有辦法得知大雨何時來臨，當然也無法事先發布豪雨特報，讓民眾提高警覺。因此，在幾乎沒有任何防範的情形之下，豪雨造成的洪水，在一夕之間「淹沒」了大地，讓台灣中部以南地區的人民慘遭這場天災的肆虐。<sup>47</sup>

八七水災所造成災情的範圍相當廣泛，遍佈台灣十三個縣市，尤其以苗栗、台中、南投、彰化、雲林、嘉義等六縣及台中市受災最為嚴重，當時人口數約佔台灣總人口數的 38%，為台灣的主要農業區域。暴雨集中在 8 月 7 至 9 日三天，所及區域幾乎包含台灣整個西部，而以 7 日的降雨量最多。據學者指出此次日雨量超過 500 公釐者達 15 處之多，主要的暴雨中心集中在苗栗、豐原、芬園、烏溪上游、斗六與阿里山等處。這場突如其來的災害共造成 667 人死亡、408 人失蹤、942 人受傷，各地哀鴻遍野，災民經政府予以收容者竟高達 30 萬人以上，是台灣戰後僅次於九二一大地震最嚴重的災情。在房屋受災方面，房屋全倒共計有 27466 間，半倒者 18303 間。農、林、漁、牧業均損失慘重，光是農地損失其總面積便高達 136,542 公頃。在交通方面，鐵、公路嚴重癱瘓，鐵路受災 297 處，而公路更高達 476 處之多。而在電信與電力方面，其所帶來的大停電及通訊中斷更是可想而知。公共設施如學校、衛生所、醫院等均遭波及。據官方統計，損失高達三十五億元以上，約佔當時國民所得的 11%，對當時的台灣造成嚴重的打擊。<sup>48</sup>

溪口當然也逃不過這一次水災的肆虐，對所有老一輩的溪口人來說，是他們的集體記憶，也是他們常在颱風過後拿來閒話家常的話題。

「八七水災的時候，我家的水淹到門斗頂，從窗戶看出去就像海一樣。那個水進來，門都關不起來，東西都一直流向後門流出去。那個時候我家的土角厝全都倒了，用一個小盒子放的嫁妝金子都藏在屋頂，大水一來也都不知道流去哪裡了。水退了之後，我家填了差不多這樣（用雙手食指比了間隔約三十公分寬）的土，因為土太多了，又太軟，也無法度挖，就直接填了一尺多起來。」（蔡淑碧）

從這裡我們可以知道當時候大水幾乎淹到一層樓高，對於屬於農村聚落的溪口而言，多數人的房舍仍是以一樓的土角磚造或二樓的磚造建築為主，當然無法抵擋大水的衝擊。而溪口會淹大水除了是因颱風所帶來的豪大降雨量之外，另一個很重要的原因即是三疊溪於溪口段當時並無水泥堤防，只有用泥土作成的傳統土堤，遇到大水一來，不是被沖垮就是被淹沒，導致大水淹入溪口，

<sup>47</sup> 資料來源：歷史上的今天－八七水災 <http://www.mdnkids.com/season/0807.htm>

<sup>48</sup> 資料來源：戴寶村，《台灣歷史上的八七水災》

<http://www.etaiwannews.com/History/2001/08/06/997064761.htm>

同時，因為溪口鄰近三疊溪與石龜溪交會處，兩條河流的大水加在一起的威力更是驚人，讓整個溪口成為汪洋一片，許多民宅由於大水來的太快，來不及將一樓的東西搬到二樓，紛紛遭到泡水或流走，使得許多珍貴的舊照片、族譜等物品都遺失掉。

由於連日的豪雨成災，後續龐大的救災工作也是刻不容緩的進行，政府除了派出國軍協助清理善後外，同時也依據〈國民義務勞動法〉<sup>49</sup>動員民眾投入救災與重建工作，因此，三疊溪的溪口段堤防重建工程是由軍方與民間共同努力完成，對此，老一輩的溪口人仍記憶猶新。

「後來是咱們的兵仔來做堤防，那時候一戶攏要派一個去擔，做鄰長的人就要去『分大路』（指鄰長要去認養一段道路做維護）。所以那個時候溪口人很多都嫁給兵仔。」（蔡淑碧）

「因為以前沒有堤防，所以大雨之後常常淹水，後來政府派兵來建造土堤。阿兵哥都來一批走一批，來的時候就住在溪口或國小裡，晚上就跑出來溜噠，那時候因為我家開冰店，所以會有很多阿兵哥到我家來吃冰。」（邱玉蘭）

「八七水災的時候，淹有一公尺高，一樓的東西嘛攏淹了了。做堤防的時候我十九歲，大約是民國五十年，由那些軍營中犯軍法的人來做，住在那附近的種田人也有去幫忙。」（曾今應）

堤防的修築不僅改善了聚落內逢雨必淹的窘境，透過修築的過程更展現出軍民一心的團結合作，同時也替聚落內的店家帶來另一項豐厚的收入，是否由犯軍法的士兵來協助築堤目前並不可考，不過，居民為了保護自己的家園所展現的強烈認同感轉化成行動力的表現是不容忽視的。

## 二、農田水利

「**双溪口陂 在打貓西北，距打貓十二里，灌溉水田。**」<sup>50</sup>，這段話從台灣堡圖上聚落週邊已出現大片水田便能得到印證，另一方面，在雍正六年由溪口庄地主張志成所創設之「道爺圳」更強化了水利設施與拓展灌溉面積，讓溪口在嘉南大圳尚未設立之前便脫離了看天吃飯的困境，光復後因實施農地重劃政策，水圳的流向與分佈也跟著調整。（詳圖 2-5-6）

<sup>49</sup> 該法廢除於民國 68 年 11 月 19 日。第一章第一條即規定：中華民國男子年滿十八歲至五十歲，依本法之規定，服義務勞動。第一章第三條規定義務勞動之事項：一、築路事項。二、水利事項。三、自衛事項。四、地方造產事項。五、其他地方公共福利事項。

<sup>50</sup> 臺灣銀行經濟研究室，1993，《嘉義管內採訪冊》，P28，南投市，臺灣省文獻委員會。

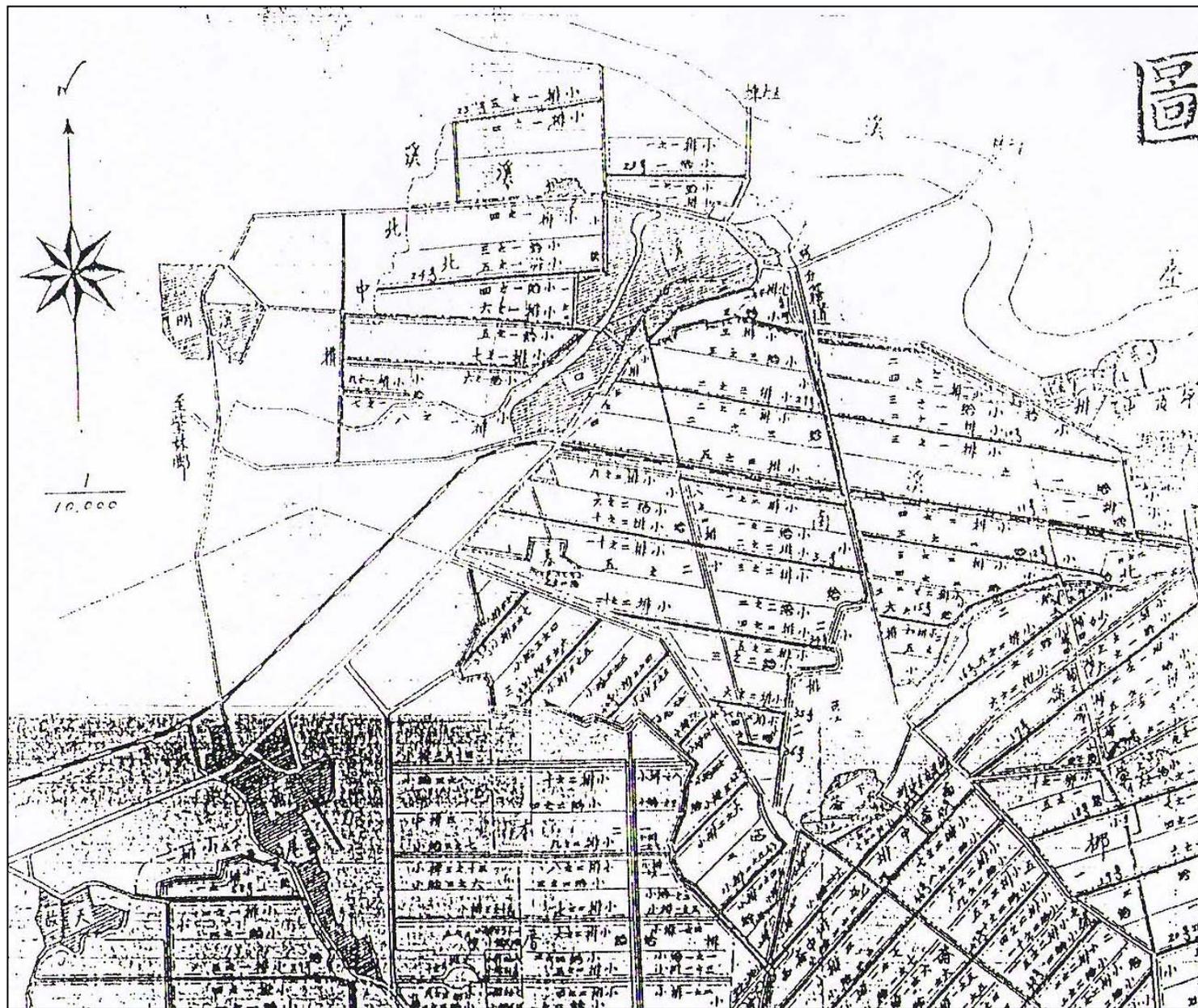


圖 2-5-6：民國五十一年（1962）溪口工作站灌溉系統圖 S：1/10000 資料來源：農田水利會溪口工作站



圖 2-5-7：民國五十一年（1962）溪北區水路平面圖 S：1/2400 資料來源：農田水利會溪口工作站



圖 2-5-8：民國五十一年（1962）溪南區水路平面圖 S：1/2400 資料來源：農田水利會溪口工作站

## 小結

溪口聚落自明鄭時期便設置官庄以招徠閩粵移民拓墾，到了康熙中葉才正式出現移墾紀錄，讓原本一片荒蕪的土地開始出現居住、開發的地景，在三百年來歷經不同時期的歷史事件，也造就了豐富的空間深度，以下簡單的將其空間命運分為幾個重點：

首先在第一節中，由於臺灣多數地名均依既有地理形勢命名，故本研究便從自然地景著手，透過數篇古文獻的記載，整理出屬於溪口聚落的歷史論述，經歸納後得知，三疊溪與石龜溪（倒孔山溪）早在郁永和來臺採礦就已出現，爾後，雙溪口（溪口舊名）才出現在溪流的紀錄內，由於地勢平坦、鄰近水源成為先民拓墾的首要選擇。

第二、第三節裡，本研究主要聚焦在開墾紀錄與歷史事件上，因溪口位居梅山至北港之間的貨運要道，又扼三疊溪渡口運輸之利，讓溪口聚落從原本單純的墾戶型式逐漸發展成街市，並進一步成為貨物的中繼站，讓傳統的農業聚落產生了商業行為，其繁榮程度可與當時打貓街（民雄）相提並論；另一方面，武舉人黃奠邦率領義勇軍支援福康安將軍捉拿林爽文黨羽，讓聚落居民得以脫離叛賊控制，而張丙事件則間接證明了溪口是由客家人組成的粵庄，在歷經兩次的民變械鬥中，溪口聚落遭受不小的破壞，卻仍迅速復甦。

第四、第五節則轉向民間紀錄來探討溪口聚落的發展，以及政權轉移後的改變。透過借據、田契、孝節錄等相關紀錄可以看見早期的社會與生活；日據時期意謂著溪口聚落由傳統走入現代的里程碑，土地與戶口調查讓聚落由原本的血親認同轉向空間認同的地域社會，大正九年的組織與區域改革讓聚落再一次的重新劃分，進入一個全新的行政地理系統。最後的第六節透過天災紀錄與農田水利兩部份來談，首先，本研究試圖以災變來連結居民的集體記憶，進而導出堤防興建背後的故事；在農業水利方面可以發現，溪口因於清領時期便已發展出陂、圳等水利灌溉設施，讓農耕技術得以自原鄉延續，不再需要看天吃飯，同時也成為嘉南大圳設立前能生產稻米的大穀倉，奠定溪口以農為本的聚落屬性。

溪口聚落的空間歷程其深度十分淺短，廣度範圍不大，但其特殊的歷史事件使聚落本身成為在地居民共同記憶的場所，同時也是集體記憶中最深刻最清楚的一段往事。在這些過往的歷史事件中，透過身體的參與和空間的感知作用於每一個人，亦表徵於溪口的空間文化與社會組成中。溪口聚落自形成至今日，歷經多次天災人禍，靠著居民的認同行動力一次又一次的重新站起，展現聚落強韌的生命力。

### 第三章、從市街、宗族看聚落的起源

海德格在〈建·居·思〉一文中提到，空間這個詞，即 Raum，Raum 的詞義是由古詞詞意確定的。Raum 的意思是「為安置 (settlement) 和住宿 (lodging) 而清理出或空出的場所 (place)」<sup>1</sup>。由此我們可以知道，空間是透過人的定居而產生。人要定居下來，就必須能在環境中辨認方向與環境認同，所以定居不只是「庇護所」，就其真正的意義是指生活發生的空間就是場所<sup>2</sup>。

從上面這段話可以知道，人為了能夠認知與辨識環境，必須透過居住與生活才得以達成，而人是一種集居性的動物，因此在集居了多數人所形成的生活場域之後則成爲了聚落，在聚落內人們得以滿足最基本的生活需求，同時也共同抵禦外來的敵人、彼此通力合作，進而發展出政治、經濟、文化等層面，成爲現今大小不一的鄰里鄉鎮甚至都市。

不過，由於台灣早期居民多自大陸渡海而來，藉由船隻的運輸而開啓了港口的興盛，但隨著人口的日漸增加，後期的移民開始往台灣內陸發展並尋找與自己原鄉接近的生活環境定居，可是台灣山多平地少、河多水流急，因此，每個不同地方的移民都必須克服不同的生活條件，並將原鄉的生活方式與宗教信仰結合當地風水環境，來創造或融合出一套屬於在地的生活模式，這樣的生活模式久而久之即成爲當地的文化景觀或人文特色。

居住空間除了透過建築形式與生活模式來表現出地方的特性外，其背後更隱藏著交織的社會關係，因爲人與人之間的互動所產生的交易、經濟、文化等層面所建構的網絡不僅生產了空間，也分割了空間，更賦予了空間特性與屬性，因此，空間被社會所生產，社會也形塑了空間。

本章的主要研究分成前後兩部份，前半部探討溪口市街的形成因素，其形成後對聚落的影響爲何，並企圖透過市街商店的調查整理來連結地方的集體記憶，嘗試建構出當時後的繁榮景象；後半部則以地方上四大宗族的歷史與分佈爲討論對象，藉由對血親脈絡的了解來探討溪口聚落的形成與發展過程，因爲一個傳統聚落之中，宗族的發展與分佈，往往會影響聚落的空間發展與屬性，期盼可以解讀出早期溪口聚落的形貌是如何被建構，以及溪口人如何看待與認同他們的生活場域。

<sup>1</sup> 季鐵男編，海德格著，1992，〈建築現象學導論〉，P55，臺北，桂冠出版。

<sup>2</sup> Christian Norberg Schulz 著，施植明譯，1997，〈場所精神－邁向建築現象學〉，P05，臺北，田園城市出版。

## 第一節、聚落的起源

溪口原名雙溪口，所指稱的便是兩溪交會之處，顧名思義整個溪口聚落的發展就是從這裡開始。河流交會枝椏是人類最初選擇居住之地，首先以安全為第一項考慮。河流交會口，由於河道為天然屏障，安全不必顧慮，再以交通便利，各河流之渡口隨逐漸發展為聚落，再進一步發展成市鎮<sup>3</sup>。因此，對溪口而言，有了兩條溪流成為安全的屏障，再加上因水流而發展出的渡口，確實讓溪口具備得天獨厚的發展條件，然而，溪流對溪口來說並不只是提供屏障與交通。在沒有現代設施的農村，水的用途之廣，實在難以估計，大凡飲用、炊事、養魚、養鴨、種藕、種菱、灌溉、洗衣、飲牛乃至交通等活動都離不開水，所以傳統的村鎮聚落，凡是有條件的都盡量靠近水源，乃至臨水而居<sup>4</sup>，所以，溪口聚落的民生、產業、交通等全拜溪流所賜。



圖 3-1-1：石龜溪（左）與三疊溪（右）  
本研究拍攝



圖 3-1-2：三疊溪（左）與石龜溪（右）交會流域  
本研究拍攝

### 一、血親脈絡

血緣關係長久以來是中國人建立家庭、家族、聚落的依據，透過血緣關係的認定，往上可以追本溯源，往下更如大樹一樣的分枝發展。血緣關係也是影響村鎮聚落型態的重要因素之一，從考古的發掘中可以看出，早在原始社會，人類就以血緣關係為紐帶形成一種聚族而居的村落型態<sup>5</sup>。依血緣關係所組成的聚落即為「血緣聚落」，林美容對血緣聚落的定義為：「聚落的住民大半可以在同一聚落中找到其同族之人」<sup>6</sup>。溪口聚落亦然，本文將於第三節做深入探討。

<sup>3</sup> 胡振洲，1977，〈聚落地理學〉，P15，台北，三民書局。

<sup>4</sup> 彭一剛，1991，〈村鎮聚落的景觀分析〉，P14，台北，地景出版。

<sup>5</sup> *ibid*，P30。

<sup>6</sup> 林美容，2000，〈鄉土史與村庄史—人類學者看地方〉，P44，台北，臺原出版

## 二、溪口入墾紀錄

溪口原名雙溪口，其名稱由來主要是聚落鄰近三疊溪與石龜溪交會處，故取其地勢樣貌作為命名。溪口的開墾紀錄詳見本文第二章空間歷程部分，根據記載，最早始於明鄭時期即有官莊招來閩粵等地墾戶屯墾，但至於是哪些人入墾則必須根據嘉義文獻內之記載：

「康熙中葉（西元一六九二年前後）粵潮饒平縣人張卓理、張廷盛等人入墾，其後分傳彰化縣社頭。又有閩泉同安縣塗詔堡人子孫賢生入墾南臺，後裔則移墾此地。」

雍正年間（西元一七二三至一七三五年）粵潮饒平縣人張朝惠、張俊異與曾元拱等人相繼入墾。

乾隆年間（一七三六至一七九五年）閩泉同安縣人孫思森、思仕昆仲（屬孫顏派下）入墾。

乾隆末葉（西元一七八六年前後）粵潮海陽縣人張欽祿入墾斯土。

道光年間（西元一八二一至一八五〇年）閩漳南靖縣人莊志德、莊賢勤等入墾。」

7

從上述紀錄可以了解到，溪口鄉最早的開發紀錄遠自康熙中葉，但溪口鄉的所在地「溪口」（原名雙溪口）的開發紀錄則是在「乾隆六年福建省曾大九最先攜眷來臺定居於『双溪口』，嗣後福建省張千及廣東省張名卿之子孫大批族人相繼渡海來臺居住於『双溪口』。」<sup>8</sup>。根據研究者田野調查發現，溪口聚落除了曾氏、張氏為地方望族外，另劉氏與陳氏亦屬大宗，且張氏來台祖為兄弟<sup>9</sup>，因此又分為「頂公」、「下公」兩支系。溪東村的居民主要以「頂公」的支系為主，溪西村為「下公」與曾氏子孫為主，溪北村則是以劉氏與陳氏居多。

若就原鄉移民來看，整體上溪口聚落主要以大陸粵州人居多，其次則為漳泉等，因此溪口聚落早期可說是一客家聚落，但經過二、三百年來的居住以及與閩南人交易生活之後，目前溪口聚落會說客家話的幾乎沒有，他們的後代子孫很多人也都不知道自己有著客家血統，可以說大部分已經被閩南化了，成了現今所謂的「福佬客」，但唯一百年不變的，是他們建立的祠堂以及內部牌位階梯狀的擺設方式，提醒著他們傳統客家不忘本的精神與象徵。

<sup>7</sup> 趙璞主編，1982，〈嘉義文獻〉十三期，P156，嘉義縣政府

<sup>8</sup> ibid，P42。

<sup>9</sup> 地方上說法為兄弟，但無人知曉也無法可考是否為親兄弟，故沿用地方上說法

## 第二節、中正街仔的形成

臺灣傳統漢民族社會的「街」約等同於英文所稱的 market town，多為莊民因貨物交易上之需求而逐漸由「莊」發展或從無到有逐漸構成者<sup>10</sup>。據〈嘉義管內採訪冊〉記載：「**双溪口街<sup>11</sup> 在縣北二十里，道光年間為市。**」<sup>12</sup>，由此可知，是先有市集而逐漸發展成街庄，由於溪口聚落東有三疊溪與大林鎮相隔，西與新港鄉為鄰，南接民雄鄉，因此，溪口聚落從早期就成為這些鄰近鄉鎮物流的集散中心，而能成為集散中心的原因主要是早年道路交通的不發達，由於溪口聚落對外道路僅今中正路西接新港路通達新港，東隔三疊溪靠人力津渡方式連接大埤、大林、梅山，在使用人力步行挑擔往返新港大林之間，溪口正好成為中間的休息站，久而久之，從大家休息的場所變成聚集、交易的空間進而出現市場、市街，整個溪口聚落開始熱鬧的發展起來，雖然今日已漸趨沒落，但研究者在田野訪談時，在地居民對以前熱鬧的街景記憶似乎仍歷歷在目。

「以前中正路是唯一的一條道路，現在的忠孝路、和平街攏無，就只有這條通到庄尾接新港路，另外就是那邊轉彎過去的牛路，從後面一直接到那個巷子出來。」  
(謝昀霖)

「以前只有中正路這一條，旁邊的幾十庄進出都要走這裡，這邊都有開店喔，連客運車都開進來。」(賴玉梅)

「我不是溪口庄的人，可是我也唸溪口國小，以前去讀冊的時候，都要走這條，那時候這裡家家戶戶攏開店，蝦米攏有在賣，就熱鬧耶。」

透過上述訪談內容得知，中正路於早期可說是溪口最熱鬧繁華的商圈，因此，研究者試圖透過居民的訪談與集體記憶來建構中正路店面的歷史調查，企圖重現當時熱鬧的場景，表 3-2-1 乃經多位受訪者回憶建構而成，因此許多商店的營業年代無法清楚界定，且同一店面可能換過兩至三個店家，故本研究將紀錄年代自清朝末期拉長至民國九十年，如此不但可紀錄店家的轉換，同時可看出不同年代的商業變遷。由表 3-2-1 可以看出，當時的商業內容包含了所有民生需求，不管是吃的、穿的、用得通通都有，甚至於撞球間、茶店（酒家）等娛樂場所也因應而生；另一方面，由於早期地價便宜，造成許多土地皆為某一姓氏祭祀公業，而成為左鄰右舍都是自家親戚，雖然土地不容易被分割或售出，但改建的時候則容易形成連棟拆除。

---

<sup>10</sup> 林會承，1998，〈藝文資源調查作業參考手冊－傳統聚落與傳統建築類〉，P22，台北，文建會

<sup>11</sup> 溪口舊稱双溪口，故双溪口街即今溪東村中正路。

<sup>12</sup> 臺灣銀行經濟研究室編，1993，〈嘉義管內採訪冊〉，P28，南投市，台灣省文獻委員會

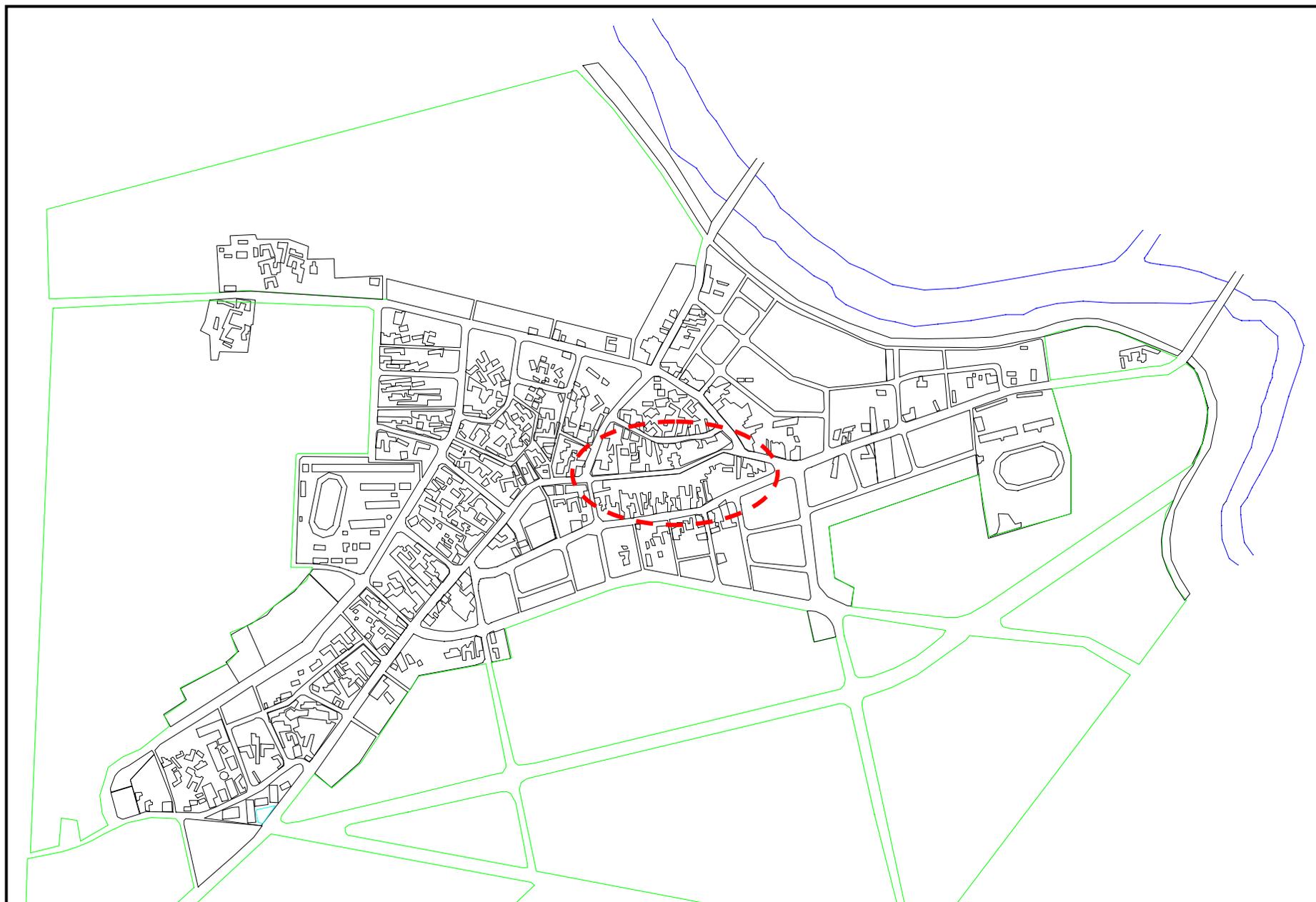


圖 3-2-1：中正路老街位置圖 本研究描繪自都市計劃圖



圖 3-2-2：中正路前段街景  
本研究拍攝



圖 3-2-3：中正路後段街景  
本研究拍攝



圖 3-2-4：中正路上連棟街屋  
本研究拍攝



圖 3-2-5：中正路上連棟街屋  
本研究拍攝

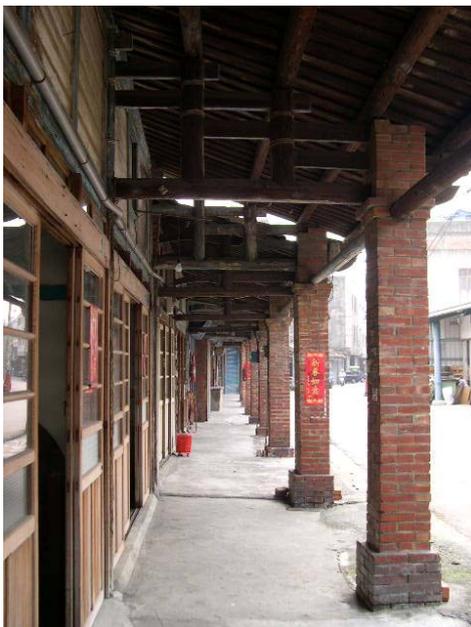


圖 3-2-6：整齊乾淨的走道  
本研究拍攝

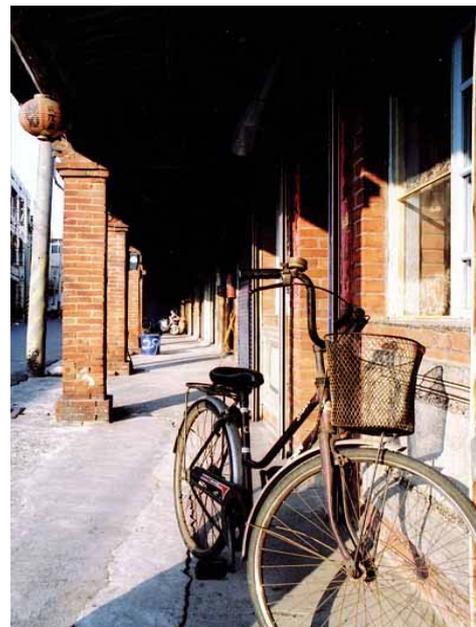


圖 3-2-7：午後的中正路  
本研究拍攝

表 3-2-1：中正路店面歷史普查表

門牌號碼	店面開設歷史		店面開設歷史		門牌號碼
	現在	清末~90年間	清末~90年間	現在	
2 郭	租水果攤	製冰店	大水溝	無人居住	1 詹
4 郭	自宅	自宅	五金百貨	五金百貨	3 詹
6 郭	租裁縫店	自宅	牛車店→打鐵店 (門窗鐵櫃)	自宅	5 詹
8 郭	自宅	郭柏真 醫生館	民宅→洋裁店 (女裝)	租民宅	7 詹
10 郭	空房		民宅	租民宅	7-1 詹
10-1 郭	租古董店		腳踏車店	腳踏車店	9
12 郭	自宅	燙頭髮→牙科	理髮店	理髮店	9-1
14 郭	租裁縫店	郭姓公廳	自宅	空屋	11 詹
16 郭	租金正益 珠寶店	自宅 (原矮房子改建樓仔厝)	代書	空屋	13 詹
18 ●	民宅	挑擔賣繡線 、胭脂水粉	米店	空屋	15
20 ●	民宅		茶室	空房	17
22	自宅	自宅	空房	空房	19 詹
24	自宅	補鍋、黏錫	傢俱店 →東海種雞場	住宅	21 邱
26 劉	民宅	雞農，鄉下養雞	外面賣糖果，裡面做牙科 →租電器行→農具(犁店)	住宅	23 邱
28 劉	民宅	賣裁縫車→賣水果	夏：冰店、冬：麵茶 削甘蔗	住宅	25 邱
30 劉	民宅	修理冰箱→女裝	西服兼賣茶米 →打棉被	空房	27
32 劉	民宅	農具店(犁店)	燙頭髮→做衣櫥 →做西服	大士爺 廟址	29
34 詹	民宅	楊氏鐘錶店	剃頭店	裁縫店	31
36、38、40-1 詹	詹氏公厝		郵局	西藥房	33
40 詹	五金行	民宅	張濟生中藥店		35
42 詹	空屋	裁縫店→飼料店(新港人) →餅店	新濟生中藥店 →洗衣店→洋裁店	車庫	37 張
44 詹	自宅	洋裁店(女裝)	金紙店	自宅	39 張
46	錦昌葬儀社	錦昌百貨行	原空地	新濟生 中藥店	41 張
			原空地	自宅	41-1 張

48	天寶銀樓	銀樓		黃醫師診所	民宅	43
50	米店	雜貨店→米店		犁店→腳踏車店	民宅	45
52	集郵社	日本餅店→中藥店		布店→掃把、農具	光興雜貨店	47
54	郭 永光電機行	自宅		米店兼飼料店	車庫	49
56	郭 民宅	原為空地，供捏麵人、糖蔥擺攤→西藥房		撞球間	車庫	51
58	郭 自宅	空地		布店	車庫	53
60	瑞芳百貨服飾	原為空地		餅店	舊農會購物中心	55
62	大同家電	木製傢俱加工		舊農會入口		57
64	金玉昌銀樓	枝仔冰店			擦皮鞋攤	59
66	菜市場			雜貨店	茶米許本店	61
76	劉 出租	春光西藥房（劉強）		麵店→福昇百貨行	福昇百貨行	63
76	劉 出租	民宅		張進國醫生車庫	雜貨店	65
76	民宅	民宅		張進國醫師館→獸醫院	腳踏車店	67 張
無門牌	做麵包吹粿	以前為茶室，被劉姓 76 號收購		張家自宅	強生家畜診所	69 張
80	◎ 玩具雜貨	腳踏車店		張家自宅	民宅	71 張
80-1	民宅	民宅		民宅	民宅	73
80-2	民宅	民宅（建於民 55 年）		手錶店	雅族服飾店	75
82	◎ 永美香餅店	雜貨店		賣大麵、細麵	五金百貨店（打麵）	77
84	■ 服飾店	中藥店		布店	民宅	79
86	■ 豬肉攤	菸酒店（菸、酒、金紙、麵線）		棺材店→中藥店→茶米店	做菜的	81
88	出租中	媳婦織毛線		麵店		83
90	* 中式	中藥店		水果攤→餅店	雜貨店	85
92	* 早餐店	（921 損壞拆除）		水果攤→皮鞋店→眼鏡行	豬肉攤	87
94	張稻秋 張川陣 代書事務所	銀樓（金子店）→西藥房		原來是空地，後來一起蓋房子	空房	89
96	棉被店	百貨行			空房	91
98	印章店	餅店		原為空地後蓋房子	貴賓美容院	93
				米店	米店	95

資料來源：本研究調查整理（感謝賴玉梅女士、張劉素女士、蔡碧嬌女士、邱家寬先生、邱玉蘭小姐、謝昀霖先生等人的協助）

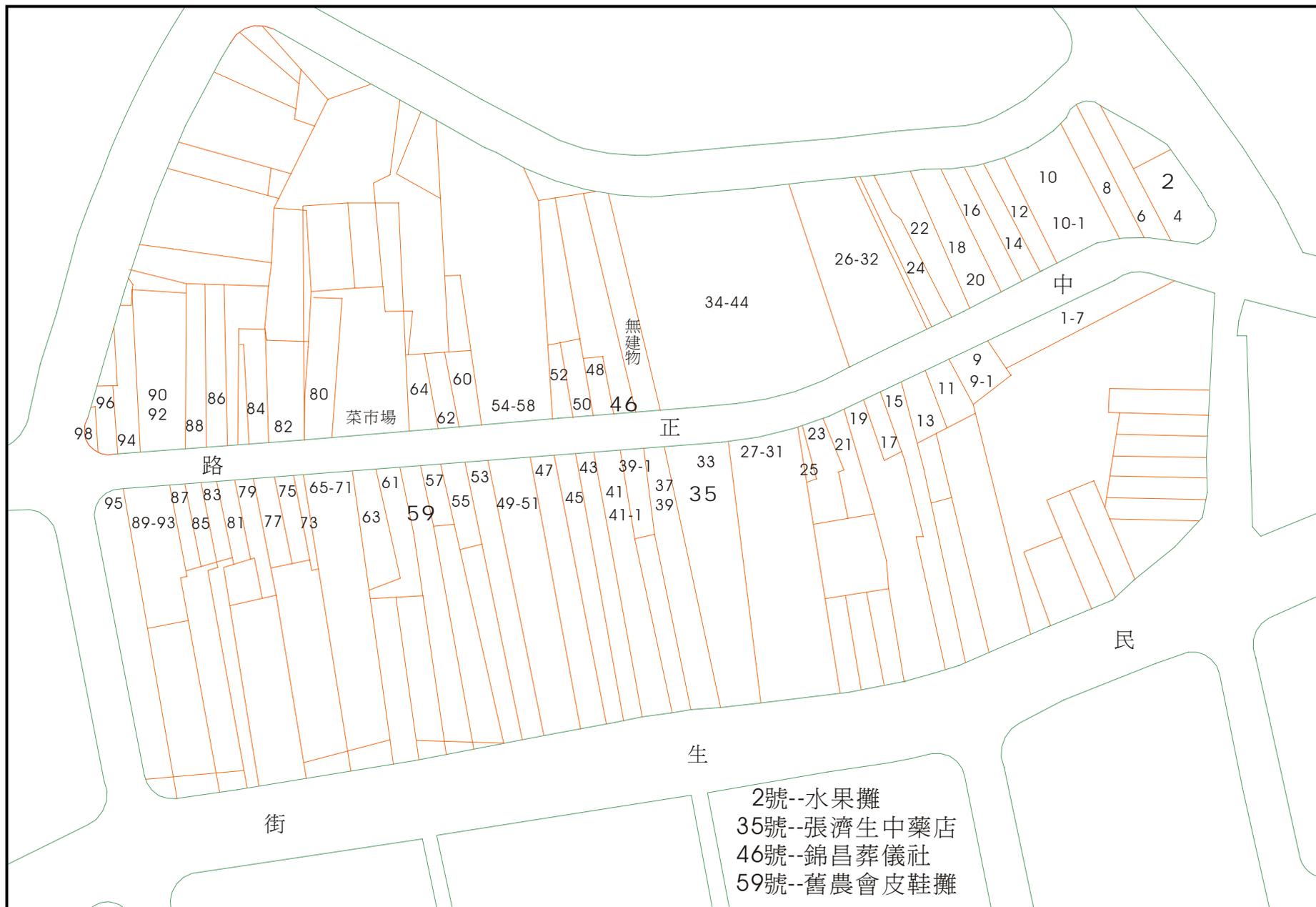


圖 3-2-8：中正老街門牌位置圖 本研究描繪自溪東村地籍圖

## 一、店仔

中正路可以說是溪口聚落最古老的地方了，在地人並不說路而稱「街仔」，主要是這條街是因為市集而發展起來的，同時也是當地最早出現店舖的地方，早期從日常生活上的民生必需品到看病抓藥都在這條街上。整個街道上房舍緊密，道路稍成 S 形，建築上採用蜈蚣式街屋，一但遭遇敵襲，只要守住前後出入口即可。由於當時中正街仔是溪口唯一的道路，因此街道寬度達五米左右，依目前來看可說相當狹隘，但當時卻是溪口聚落最寬大、最熱鬧的街道，同時兩旁街屋均設有「亭仔腳」，讓前來購物的民眾可免受日曬雨淋之苦。

店仔為臺灣傳統漢民族「街」的基層領域單元，此種建築單元與莊社以合院式建築為其住宅的基本形式有極大不同。店仔以實虛空間穿插互見，一方面朝前後呈細長形、另一方面往高處發展。由於兼具居住、經商或加工製造等功能，店仔之內除了店主居住、神明廳、餐廚等空間之外，多會有一些販售、加工、製造、儲存，以及夥計們住宿、祭祀行業神的空間，這些空間的安排方式與其所經營的行業及店主之經濟能力有關。<sup>13</sup>

中正路上的老店家自市街發展至今亦有百年歷史，在這一世紀的歲月裡，陪著溪口人走過老中青三代，因此店仔不只是提供居民生活物資，同時也是茶餘飯後閒話家常的好所在，雖然經過時間流轉，大部分商家已經易手或停業，但仍有少許老店持續經營著，透過他們的生活故事，將可拼湊出老街的些許脈絡，以下將就部分店家做介紹：

### 1.街口的水果攤

這家水果攤從外觀上來看與一般攤位並無差異，由一位七十幾歲的陳阿媽負責看店，所販售的水果跟著四季交替來變化，不過，早期它可是溪口第一間的製冰店，凡是需要冰塊、冷藏甚至枝仔冰通通都有。

「民國 43 年的時候，我嫁過來這裡就有製冰工廠了，那時候溪口就只有我們一家。以前的冰廠是不能相互拼價錢的，都很有規矩，只要這個地方有冰廠在做大賣，別的地方的冰廠就不能過來溪口搶生意，不然的話，就會造成他過來搶生意，我們也會過去搶生意，害市場都打壞了。原本我們有請人，後來那個人說要上台北，我自己也沒那麼多的力氣樣樣都自己來，依做冰來說，我就將水管直接接到上面，製好的時候冰塊會從下面出來。不過，冰做出來之後，要送出去還要鋸，以前都是請人鋸，現在沒人了，自己力氣也不夠，只好收起來。現在生意攏難做（露出無奈的表情），每間工廠都用發財仔（小貨車）將冰塊送到你家，

---

<sup>13</sup> 林會承，1998，〈藝文資源調查作業參考手冊－傳統聚落與傳統建築類〉，P61，行政院文建會出版。

雖然我們自己也有冷凍庫，但是生意就是很差。」(陳阿媽)

從陳阿媽的話裡可以看出，早期生意人均遵守商業道德，會站在共有利益上而不打亂市場，反觀現今已不再遵守，不管是泡沫紅茶攤還是銼冰店，只要一通電話，冰塊宅配到家，也因為大量、便宜而壓低成本的關係，許多鄰近的冰店紛紛搶攻溪口的市場，讓原有的老店只好停業轉行改賣水果。



圖 3-2-9：陳阿媽的水果攤  
本研究拍攝



圖 3-2-10：各式當季水果  
本研究拍攝



圖 3-2-11：攤內的冰庫  
本研究拍攝



圖 3-2-12：讓客人 DIY 的銼冰機  
本研究拍攝

## 2.張濟生中藥店

在溪口，只要提到老店，大家的第一反應就是濟生中藥店，自來台祖在此開設藥房傳到現在已經第七代了，目前是由六十八歲的劉阿媽持續經營，她說：「我知道的是他們(夫家)在大陸就是開藥房的，所以過來的時候就是開藥房一直到現在。」，不過，早期會開藥房的並不一定是中醫師，有些純粹是對中醫草藥有興趣或對醫書有下工夫研究，便開設藥房做生意，因此劉阿媽的公公一開始並不會把脈，「我公公那時候很喜歡跟人去遊山玩水，後來是從排仔路請來一位會把脈來店口，才開始跟他學把脈。所以我公公跟我先生還有在替人看病，到我的時候就沒有了。」。(劉阿媽)



圖 3-2-13：張濟生中藥店外觀  
本研究拍攝

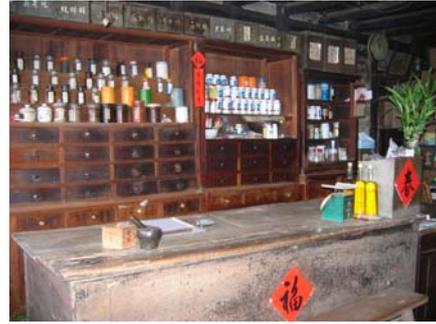


圖 3-2-14：藥櫃與藥桌  
本研究拍攝

不過，劉阿媽在她嫁進來之前完全對中醫或藥房不懂，在嫁過來之後，並沒有過著所謂「醫師娘」的好日子，反而必須像剛入門的學徒一樣從基本開始學起，「我是民國四十六年嫁過來，那時候才二十歲，嫁過來的隔年，我先生就被調去當兵，當了三年的海軍陸戰隊，店裡面就只剩我公公而已，就從那時候開始學起，洗藥啊、切藥啊、入藥啊，久了之後就知道怎麼抓藥了。」。由於大部分的人到中藥店抓藥的時候，所看見的藥材都已經是成品了，比較難了解從原本的藥草變成藥材的辛苦製作過程，「以前藥仔進來的時候，每一項都要洗，洗好之後用一個盆子浸泡，泡到軟了之後才能用手切。以前切的時候很辛苦喔，不像現在有剪刀或是用機器切。若是要做藥丸子，就要慢慢切、慢慢切，切好之後還要用手慢慢揉才能揉成藥丸。若是要做藥粉，就要切好之後還要下去磨。」，早期缺乏機器而必須使用純手工的方式來製作，雖然辛苦，但製作好的藥材卻很實在，不必擔心參雜假藥或含有重金屬的成分，讓抓藥的民眾都很放心。



圖 3-2-15：裝藥材的鐵盒  
本研究拍攝



圖 3-2-16：閣樓挑空處  
本研究拍攝

中藥本是中國傳統漢方醫學，在早期移民臺灣的時候亦傳了過來，爾後日本時期佔領臺灣之時，許多人開始轉向學習西醫並遠赴日本留學，因此中正路上也開了兩家西醫診所，張濟生中藥店的生意開始受到影響，到了光復後，由於沒通過中醫師檢定考試，所以張濟生中藥店就不再為人看病，轉而僅供民眾抓藥的營業方式，在現今政府實施全民健保之後，大部分的病患皆轉往診所或醫院就醫，就更少到中藥店抓藥了，「現在開店都沒有什麼生意了，會來抓藥的就小感冒啦、小孩子轉大人、老人筋骨酸痛、坐月子啦還是冬天燉補這些。」，就在一次的訪談中，有一位客人進來買燉補的藥材，只見劉阿媽不用秤子而直接用手抓好就打包，我正好好奇這樣會準嗎，劉阿媽說：「幾十年的經驗了啦，用手抓跟秤子一樣準，要多少錢抓起來就是多少錢。」，而且阿媽可以依照燉補物的大小與內容來判斷藥材的使用量，讓人見識到經驗的累積遠勝於空讀書本的理論。

另外，張濟生中藥店還提供另一種抓藥服務，亦即奉神明指示或按照所求的藥籤來抓藥，由於早期缺乏醫療藥物及醫學常識的年代，許多人在感到身體不適或疼痛，並不知道自己生病或不知道得什麼病，往往求助於神明的庇祐，因此，許多較為興旺或靈顯的廟內會擺放藥籤桶，讓信眾在得到神明的允許後求得藥籤去抓藥治病，同時張濟生中藥店也會在信徒來抓藥的同時，抄錄藥籤上的籤首與藥材名，久而久之便匯集成冊，一般來說，這樣的藥簿僅分為大人、小孩、眼科三種，後期的廟宇還會細分成內外科、眼耳鼻喉等科別。目前張濟生中藥店內藥簿共兩本，一本為游厝庄天宋宮的藥籤，另一本則為新港、溪口與後港的合集，合集內另有大林鎮的昭慶寺、保生大帝、三山國王與排路、阿蓮庄等地廟宇的藥籤，不過，在現今醫藥發達的同時，許多廟宇皆已取消藥籤桶的放置，轉而鼓勵信眾有病就醫的觀念，因此，這項流歷時已久的傳統正逐漸消逝、走入歷史。



圖 3-2-17：游厝庄的藥簿（左）與新港溪口後港的合併本藥冊（右）。  
本研究拍攝



圖 3-2-18：藥簿內登記的藥籤內容  
本研究拍攝



圖 3-2-19：關於眼科的部分  
本研究拍攝



圖 3-2-20：大林昭慶寺等其他廟宇  
的藥籤部分  
本研究拍攝

### 3. 錦昌葬儀社

錦昌，這個對中正街仔上的人再熟悉不過的老字號，雖然沒有上述張濟生中藥店悠久的歷史，不過，自謝天送先生創業開始，至其子謝昀霖先生接手持續經營的今天，也有將近五十年的歷史。「**更早之前我這間原本是茶店，後來是向陳學禮買的，在民國四十幾年開店的，原先是開布店，後來才開百貨行，以前店門口上面的樑還有畫八仙在上面。**」(謝昀霖)

自布店轉型成百貨行，主要是看中居民日常生活所需，不過，原先布店販售的布料與服飾並沒有因此收起來，反而繼續留在店內販賣，如此多元的販售項目讓百貨行成為類似現今的超市一樣方便，同時，人的日常生活必與婚喪喜慶息息相關，因此，利用本身狹長土地特性，在後面臨巷子一側開設棺材店，「**我們前面開百貨行、後面開棺材店，算說從訂婚、結婚、生子到死都包了。**」，不過，為了讓人知道棺材店的存在，錦昌還做了一項很另類的廣告，「**以前店門口的柱子上放一塊棺材板當成廣告，後來人家嫁娶會忌諱，就拿掉了。**」，雖然這樣的廣告方式既直接又有效率，可是，總讓路過的人感到怪怪的，尤其是準備嫁娶的人家更是不願見到。

在面面俱到的商品販售模式下，錦昌百貨行在早期可以說是生意相當好的店家，然而，在大環境的變遷之下，百貨行的生意卻逐漸萎靡。首先，是國內大型超市的出現，由於超市透過大量進貨來壓低成本，因此，小本生意的店家根本無法相比，自然客源就日漸減少；其次，台西客運開通了嘉義到斗六的營業線，讓許多客戶可以方便的到外地購物與比價，在當時斗南的價錢比溪口還便宜，使得錦昌百貨行的生意再度受到影響；在面對如此激烈的競爭環境，錦昌百貨行在民國九十年左右，再次轉型變成葬儀社來延續店面的生意。

早期尚未出現火化與靈骨塔之前，亡者均採用土葬方式，所以錦昌棺材店的生意一直都不錯，在百貨行的生意無法繼續營運之際，錦昌配合自家的棺材店轉

型成葬儀社，除了利用原有店面販售喪禮所須之用品如：孝衣、壽服等，就連喪禮常用的白布與黑布也都是自家早期布店的材料。雖然由百貨行改成葬儀社是在近幾年的事情，但謝昀霖先生仍然堅持喪禮的傳統習俗與做法，並認為現在很多禮儀公司怕麻煩都改掉傳統做法，「**現在的人都改很多了，卡早不只披麻帶孝，手臂上還要別上一塊麻布，現在都變成一圈黑布或是一塊黑布而已，以前兒子、大孫還要穿草鞋，現在都改成穿布鞋。**」，由繁入簡的形式或許代表著社會與時代的進步，不過，被取代掉的傳統對講求方便的現代人來說，倒也輕鬆多了。

在講求簡單迅速的現代，被改掉的不只是喪禮的服飾，連帶原有的習俗都已經逐漸消失，謝昀霖先生就向我提到了兩項：一、吃桌，送上山頭回來還要「吃桌」，算要辦桌請人啦，只要有送上山頭的都要請，跟人家辦桌一樣，也有吃素食的；二、外家報白：女方嫁出去了，她若是往生，喪家要到女方後頭厝（娘家）報喪，她後頭厝的人就要舀一碗水讓他先漱口再說出來，以求去除晦氣。依研究者的了解，在多數現代化的城鎮似乎已經沒有了這項傳統，尤其在「電話」普遍化之後，仍願意使用傳統方式報喪的人可以說是少之又少，所幸目前溪口聚落仍保有這兩項喪禮傳統。



圖 3-2-21：壽衣  
本研究拍攝



圖 3-2-22：棉被與衣服  
本研究拍攝



圖 3-2-23：店內的棺材  
本研究拍攝



圖 3-2-24：喪禮用的物件  
本研究拍攝

#### 4. 舊農會的皮鞋攤

一個木櫃、一張舊沙發椅和幾張小藤椅，便開啓了四十三年歲月的擦皮鞋生意，這位來自民雄的老師傅原先並不是以擦皮鞋為生，鄭師傅告訴我：「我之前學過太多樣了，也做過塌塌米、洗衣服、燙衣服，連日本厝裡面的紙門也有。二十歲初就去學擦皮鞋了，因為父母跟人家有認識，就介紹我進去學，跟一個台南的師父學了兩年多，以前去當學徒的時候，還要幫師父打掃內部，因為吃住攏在師父這裡，所以就要幫忙一些事情。」



圖 3-2-25：擦皮鞋攤  
本研究拍攝



圖 3-2-26：放用具的櫃子  
本研究拍攝

鄭師傅在學成之後，原先是在民雄做生意，至於為什麼會到溪口來做生意，老師傅笑著對我說：「嘛噠，就這樣過來啊~」，話語中帶著不為外人告知的感覺，不過，中正街仔在當時可能生意應該不錯，「我民國五十一年尾來這裡的，一開始是在民雄，後來才過來溪口。以前這裡不只我一攤，另外還有三攤，對面那一攤、一攤在前面、一攤在牛路那邊。卡早我是擺在現在舊農會購物入口的電表下面，原本裡面是在賣國際牌的電器用品。」，在一條街上能同時存在四家擦皮鞋攤，由此可見當時的生意是多麼的好，反觀來說，正因為當時經濟不好，皮鞋這種高價位的物品得來不易，基於節儉與愛物惜物的觀念，大家幾乎都能修就修，只要修的好就能繼續穿下去。

正因為如此的競爭，對於從外地進來的老師傅而言，要賺錢就更加不容易，因為當時的客人幾乎都會去固定的擦皮鞋攤，所以，鄭師傅夫婦兩人便同時做起擦皮鞋生意，以「男主外，女主內」的方式來開拓客源，「一開始是我老婆在這裡顧，我外面四處去跑，不可能一直待在這裡，這樣哪賺的夠，攏嘛用木箱裝一裝，騎一台鐵馬溪口、新港在跑，一天最多賺一百元而已啦，那時候擦一雙也才一元，若是修理皮鞋就看損壞的程度，嘛是二、三元，又不能拿貴，因為還有其他攤在修理。若是擦白鞋子就要雙倍，二元，因為白色的比較難擦。」，就這樣一直到溪口這邊較為穩定之後，鄭師傅就不再溪口新港兩邊跑了。

在客源競爭的環境之下，為什麼鄭師傅的擦皮鞋攤能夠脫穎而出，持續營業四十三年至今，是研究者最感興趣的地方，尤其「攤販」這樣一種被現今社會視為髒亂、破壞市容的非正式營業系統，在歷經警察取締、掃蕩之後，卻依然存在我們四周，成為生活的一部分，鄭師傅對此很憤慨的說出當時營業的艱辛：「我在這裡擺攤的第一原則就是衛生、乾淨，卡早亭仔腳是不能擺攤，只有我可以。卡早每天透早戴帽子<sup>14</sup>就來衛生檢查，我那時候擺在電表下面，說我交通妨害啊，還被開罰單，那時候不知道是罰三元還是三十元，罰單還要跑到民雄分局去繳。那時候加入工會才可以申請「攤販」<sup>15</sup>，你若有攤販證明，就可以擺攤，戴帽子的就不會來找麻煩，但是那時候擦皮鞋沒有工會啊，只有做皮鞋才有。後來我還去陳情，說我們艱苦人、賺個小錢、求個溫飽，要去陳情之前我還拍了兩三張照片，那個時候我去哪裡找相機呢，以前農會叫做四建會，它的負責人都會背一台相機四處照相，我就拜託他幫我拍個兩三張。」，實際上，鄭師傅的擦皮鞋攤並不會影響交通或重大妨害，只是當時的社會制度對於無照營業的攤販必須加以取締，而且可以連續告發，因此，對小本生意的鄭師傅來說簡直無法生存下去，不得不透過陳情的方式來爭取警察機關的默許來繼續討生活。



圖 3-2-27：修理皮鞋的鄭師父  
本研究拍攝



圖 3-2-28：精湛的修理功夫  
本研究拍攝

隨著經濟生活的富裕與國民所得的提升，擦皮鞋與修皮鞋的生意不復往日，不過，鄭師傅還是堅持每天擺攤，賺錢已經成為其次，主要是開個「老人工」，偶爾修個一兩雙不讓手藝生疏，另外，由於攤位的位置正好位在老街的中心，在市場外移後，鄭師傅的攤位成為街上居民往返市場路徑中的節點，不管是買菜前的打招呼或買菜後的歇歇腳，這裡成為了老街的中繼站。另外，在農會因停車需求而將原設在中正路上的大門入口轉換到民生街上時，有時候居民為了不想繞路而會請鄭師傅轉交一些文件給農會，鄭師傅也會很熱心的幫忙，拿著文件從旁邊的小路繞到前面交給農會，不過，若是重要的文件或公文，鄭師傅就不願經手，如此公私分明的處世態度，也讓他與農會建立起良好的交情。

<sup>14</sup> 由於警察的制服配有大圓盤帽，因此簡稱為「戴帽子的」，同時，亦指較為低階的警員。

<sup>15</sup> 民國 43 年頒布「台灣省各縣市攤販管理規則」中第三條首次規定攤販須以證照制度納管，由警察局頒發許可證，並飭令加入攤販聯誼會或攤販協會，方可獲准營業。（施建邦，1998，《鹽埕老壁攤的地方感及社會意涵之研究》，P63，中原大學室內設計系碩士論文）

## 二、市場

雖然中正路於清道光年間已經有市集出現，卻是早期使用人力挑擔方式，在路旁擺攤販售或租借店家的亭仔腳做生意，不知在何時開始聚集到今中正路 66 號土地上成為市場已不可考，到了民國五十六年九月，於中正路 66 號上興建一棟兩層樓的建物提供為市場用途，才列入正式公有零售市場，該建物總樓地板面積為 724.82 m<sup>2</sup>，一樓部分計有兩個舖位和二十五個攤位，二樓為室內講演空間，可供社團與民眾租借使用。<sup>16</sup>

依據下列表 3-2-2 及表 3-2-3 所示，雖然市場內規劃有兩個舖位與二十五個攤位，但實際使用的攤舖位僅只八個，使用率低的原因根據田野調查得知主要有三項，其一、在零售市場內租攤不但要繳納租金，還要另繳水電與清潔費用；其二、由於市場位於中正路內，面前道路狹窄，進出與停車皆不方便，導致民眾購物意願降低；最後、由於攤販流動性高，部分攤販不僅只在溪口擺攤，也有在其他鄉鎮黃昏市場做生意，多使用小貨車改裝成菜車，隨地臨停便可做起生意，無須費事搬遷到市場內。正因為如此，目前多數攤販都移到外面的忠孝街上或租借店面、亭仔腳做生意。

溪口市場是一個傳統的早市，約在早上五點就已經開始有些許人潮，六點到八點是人潮最多的時候，符合農村中早起農忙的特色，許多居民會在下田前趕來採買今天的三餐材料，不過，由於人口外流的影響，來市場購物的年齡層普遍偏高，而老人家購物最重視的就是物品的新鮮度，因此常可聽見「今天的魚仔有青莫？」、「今天的青菜有水莫？一斤多少啊？」。除了基本的雞鴨魚肉、蔬菜水果，糖果餅乾、服飾鞋子也都有在賣，長久下來，在地居民已經與攤販之間培養出默契與友誼，買東西的價格是以感情的濃厚來計算，雖然偶爾會漲點價，但他們的小抱怨卻總是甜蜜的，就算不見得天天買，但彼此之間的相互寒暄卻是少不了的，令人感受到濃濃的人情味。

表 3-2-2：市場攤舖位統計表

使用概況	攤位	舖位	合計
規劃數	25 攤	2 攤	27 攤
使用數	8 攤	2 攤	10 攤
空攤數	17 攤	0 攤	17 攤

資料來源：溪口鄉公所

<sup>16</sup> 嘉義縣政府建設局，1999，〈嘉義縣公民有零售市場名冊〉

表 3-2-3：攤舖位經營種類統計表

果菜類	畜肉類	禽肉類	水產類	雜貨類	飲食類
1 攤	6 攤	1 攤	0 攤	0 攤	0 攤
0 舖	0 舖	0 舖	0 舖	0 舖	0 舖
糧食類	百貨類	五金類	裝飾品類	其他	合計
0 攤	0 攤	0 攤	0 攤	17 攤	25 攤
0 舖	0 舖	0 舖	0 舖	0 舖	2 舖

資料來源：溪口鄉公所



圖 3-2-29：改建後的溪口市場  
本研究拍攝



圖 3-2-30：市場內空蕩的攤位  
本研究拍攝



圖 3-2-31：中正街仔尾的攤位  
本研究拍攝



圖 3-2-32：移到忠孝街上的市場  
本研究拍攝



圖 3-2-33：路邊的臨時攤  
本研究拍攝



圖 3-2-34：賣餅乾的臨時攤  
本研究拍攝

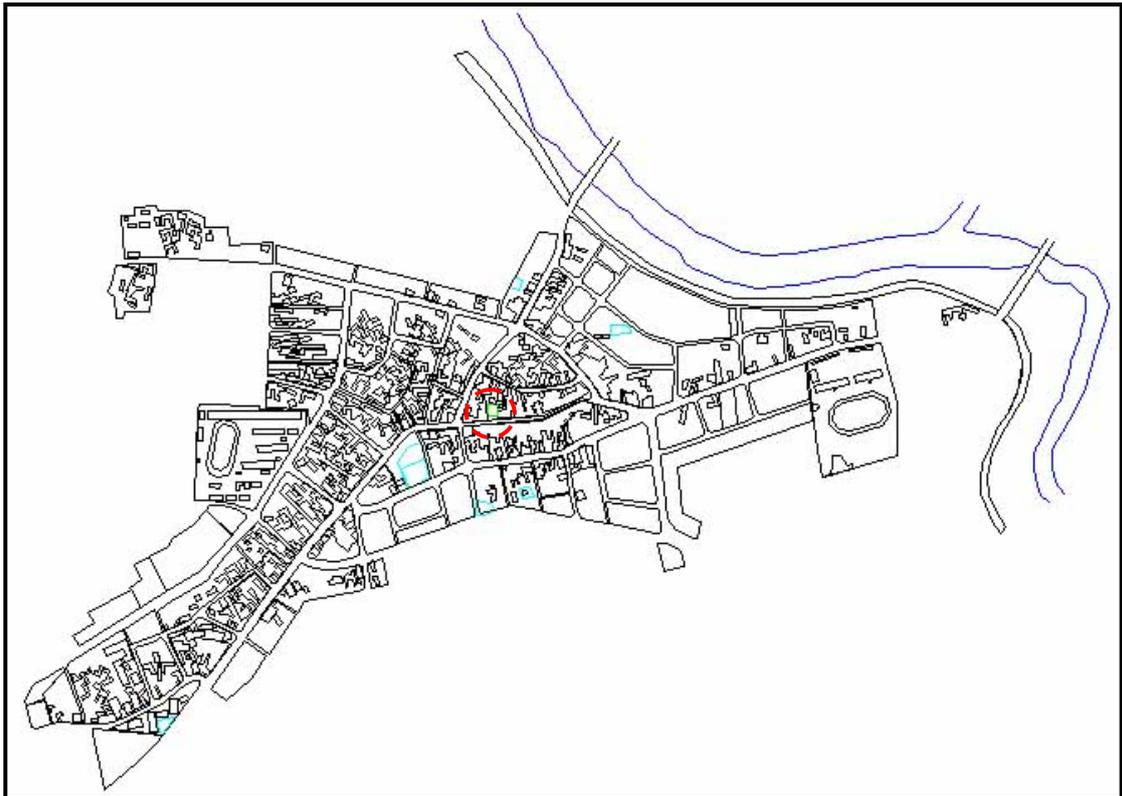


圖 3-2-35：溪口市場位置圖

本研究描繪自都市計劃圖

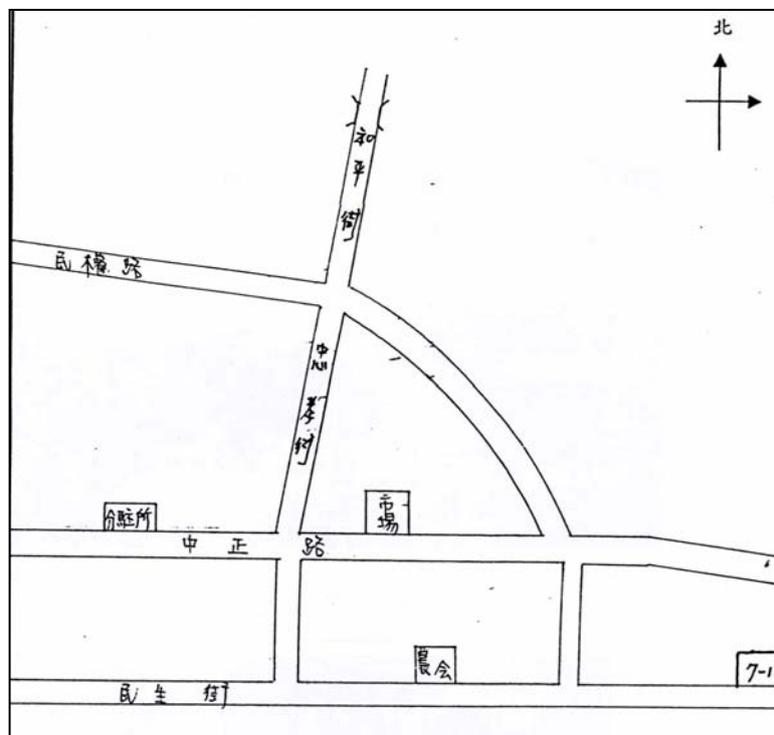


圖 3-2-36：溪口市場及攤販集中位置圖

溪口鄉公所提供

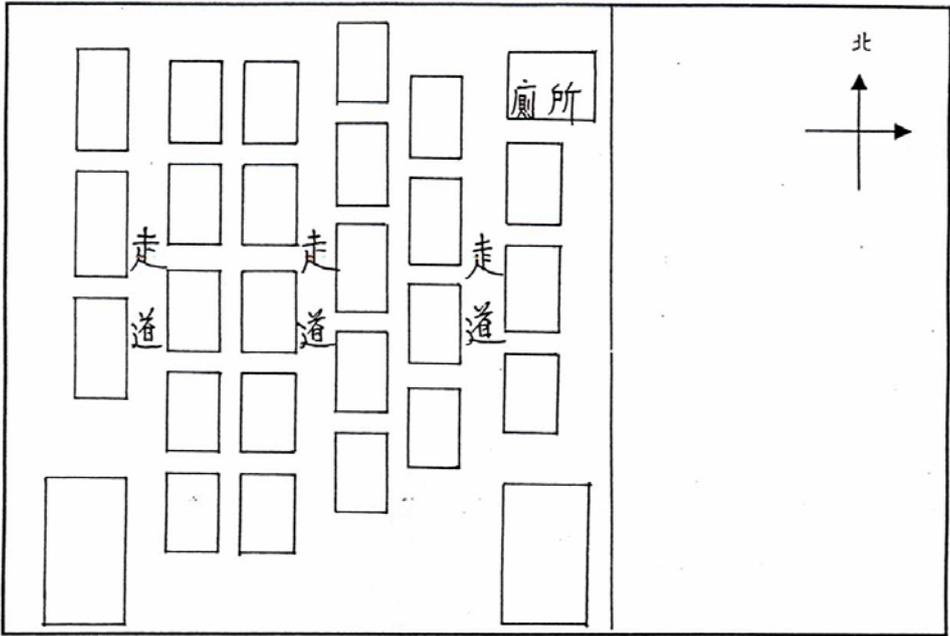


圖 3-2-37：溪口市場一樓平面配置圖  
溪口鄉公所提供

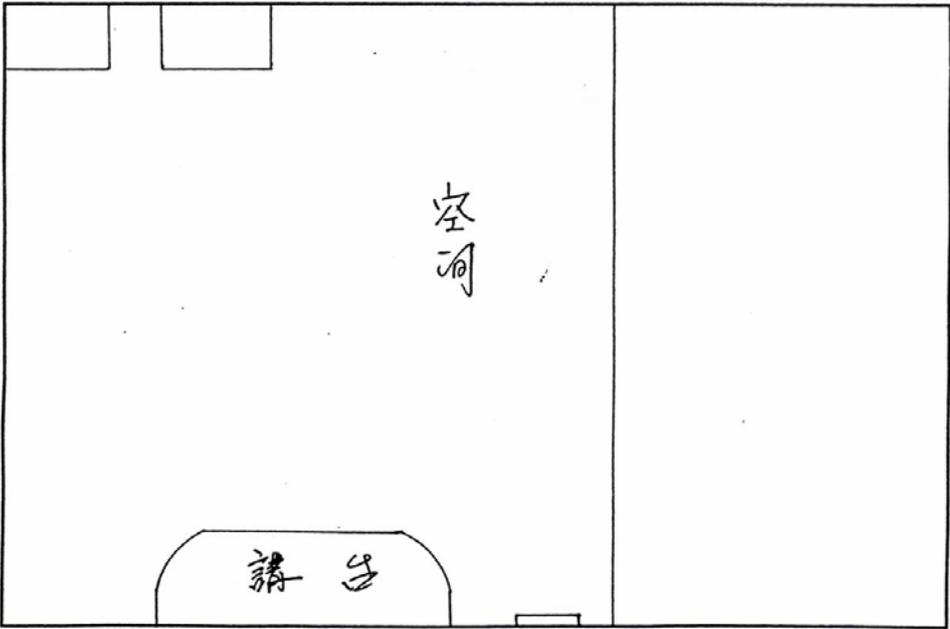


圖 3-2-38：溪口市場二樓平面配置圖  
溪口鄉公所提供

### 第三節、聚落的四大宗族

宗族是中國傳統聚落構成的基本要素之一，尤其在傳統農村聚落更為明顯。在中國人的傳統觀念中，一個已經充分發展的宗族，除非面臨重大的威脅是不可能舉族而遷到一個情況不明的邊疆地區，從事不安的拓墾工作，所以臺灣漢人社會之宗族唯有透過長時間的繁衍及發展始具規模<sup>17</sup>。

由聚落同一聚落之同祖的後裔所構成之地域性宗族（localized lineage），認真說起來，是擴散性的宗族（disperse lineage）之發展過程的一部分。地域性的宗族亦往往設立祭祀公業以維持來台祖或來台後某一世某一祖先（即在台祖）之祭祀於不墜。所謂祭祀公業是爲了祭祀祖先，後嗣子孫（以男性爲限）所組成的宗族組織。公業是指共有的財產，他們利用這些財產建立宗祠，爲共同祭拜祖先之所，也利用這些財產做有利宗族發展的事情。<sup>18</sup>

溪口聚落自清領時期開墾至今已超過百年歷史，聚落內的四大宗族在世代繁衍下已各自形成地域性宗族，在這段期間內，爲了慎終追遠而建立宗祠來祭祀祖先，而祭祀的方式與內容則有所差異，但不外乎是藉由特點時間、地點的集體祭祀來強化血親內的聯結性。在歷代祖先辛勞的財富累積與土地購入情形下，其後代子孫在分家或分房的過程中皆能分得部分的財產、建物或土地，而他們的居住與分布情況便因此而來，進一步形成所謂的宗族生活圈或居住圈，因此，透過對其後代的居住分佈情形可以建構出溪口聚落後半部早期的發展與變遷。

另一方面，富貴人家因具備雄厚的經濟能力，故對下一代的教育十分重視，而後代子孫在刻意的栽培下，往往都能有好成就，因此聚落內不乏博士、醫生等高知識份子。在早期醫藥不發達的年代，當醫生、開診所被視爲高所得、高收入的行業之一，其財富的累積相當迅速；除此之外，透過個人的學識經歷、人際關係與龐大的財力支持而晉升成爲保正、庄長等公職人員，也是迅速致富的職業之一。這些人不僅是該姓氏圈內的名人，也是溪口聚落內的名門望族，在追求更舒適的生活品質與建立個人興趣追求下，他們往往透過「建築」來展現與享受財富帶來的後續效應。

因此，本小節除了透過對各姓氏的主要分布情形做一瞭解外，透過他們的集體記憶來拼湊出消逝多年的祭祀過程與內容，另一方面，藉由上述名門望族的後裔其早年的生活經驗來還原當時的生活樣貌與居住環境。

---

<sup>17</sup> 莊英章，1997，〈林圯埔——一個臺灣市鎮的社會經濟發展史〉，P178-179，台北，中央研究院民族學研究所。

<sup>18</sup> 林美容，2000，〈鄉土史與村庄史——人類學者看地方〉，P67-P68，台北，臺原出版社

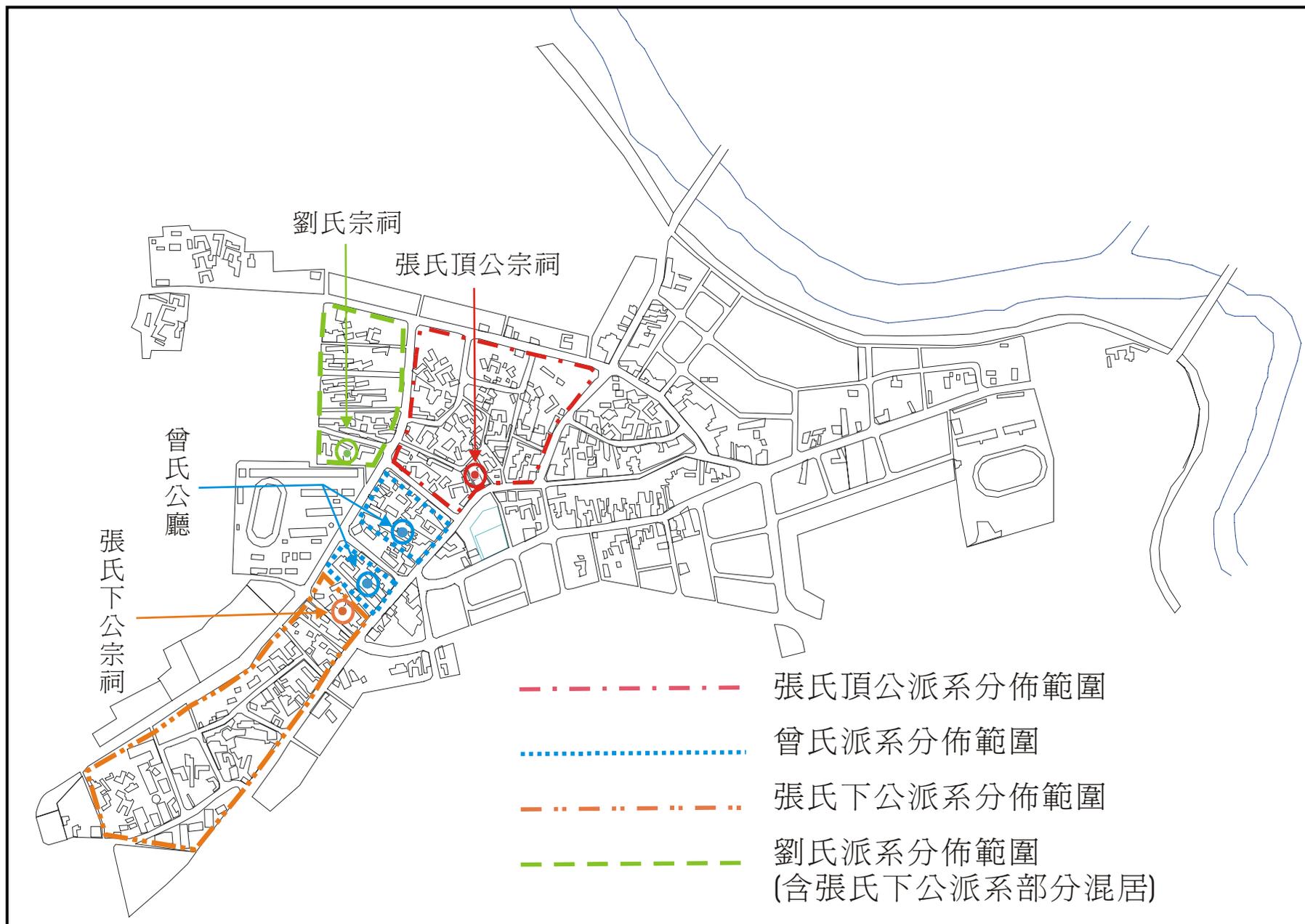


圖 3-3-1：溪口聚落各姓氏宗族分布圖 本研究描繪自都市計劃圖

表 3-3-1：溪口聚落姓氏戶數統計表

溪東村				溪西村				溪北村	
姓氏	戶數	姓氏	戶數	姓氏	戶數	姓氏	戶數	姓氏	戶數
張	96	徐	3	張	112	蘇	1	陳	69
陳	59	拱	2	陳	35	胡	1	劉	57
郭	47	葉	2	曾	28	曹	1	張	55
邱	36	羅	2	邱	18	趙	1	邱	19
劉	33	廖	2	劉	11	查	1	謝	9
謝	24	丁	2	林	9			鄭	7
王	19	鮮	2	蔡	9			黃	7
蔡	18	姚	1	黃	7			林	5
林	17	靳	1	許	6			盧	4
黃	15	塗	1	鄭	5			曾	4
詹	14	邵	1	王	5			唐	3
唐	13	包	1	郭	4			王	3
楊	13	呂	1	謝	4			郭	3
李	12	歐	1	何	4			蔡	2
賴	10	沈	1	柯	4			李	2
鄭	10	范	1	盧	3			朱	2
孫	9	施	1	吳	3			莊	2
許	7	汪	1	孫	3			鄧	2
蕭	7	杜	1	洪	2			蕭	1
盧	6	袁	1	廖	2			吳	1
莊	6			巫	2			何	1
吳	6			周	2			呂	1
曾	6			李	2			許	1
鍾	5			羅	1			葉	1
蘇	4			顏	1			詹	1
游	4			朱	1			江	1
蘇	4			沈	1			賴	1
簡	3			唐	1			羅	1
何	3			呂	1			池	1
朱	3			司	1			柯	1
總鄰數：22 鄰 總戶數：550 戶				總鄰數：16 鄰 總戶數：288 戶				總鄰數：14 鄰 總戶數：271 戶	

資料來源：整理自溪口鄉戶政事務所各村鄰里長電話簿

根據田野調查整理發現，溪口四大姓氏宗族分佈情形如圖 3-3-1 所示，溪東村主要是張氏頂公派系居多、溪西村為張氏下公派系與曾氏宗族、溪北村則是劉氏宗族與張氏下公派系分支為主，另透過表 3-3-1 各村姓氏戶數調查亦顯示同樣的姓氏分佈情形，在此要做一說明的，是溪北村的陳氏宗族由於位處溝明，已不在本研究範圍內，故未將其列入，以下本研究將針對四大宗族做一概述：

## 一、張氏頂公（張朝惠）

### 1. 分佈現況

目前張朝惠公的後代子孫均分佈在溪東村一帶，溪東村同時也是早期較為熱鬧的地區，自日本時期的派出所、農會、舊鄉公所、郵局以及戶政事務所都設在這裡，上一節敘述的老街和市場亦然，所以，大部分的居民多數從事商業經濟為主。然而，在人口日漸增加、缺乏工作機會等因素下，目前張氏頂公派系繼續居住在溪東村者以老年人居多，多數已搬遷至外地，僅土地或建物仍登記其名下。

### 2. 宗祠

張氏頂公宗祠位在溪口郵局的對面，興建年代已無法可考，內部中間主祀張朝惠公及歷代祖先，左奉觀世音、右祭土地公，藉由內部修繕紀錄得知，曾於民國五十七年重建、六十二年修建及七十二年再次修建。早期豬肉價格昂貴，因此，在一年中能吃到豬肉的機會只有在過年的時候，「我們那時候只要正月十五就殺豬公，每個人都能分到一塊，就是吃公分豬肉。」（張清煌），由於祭祀公業累積的財富，不僅增加了土地面積，也讓後代子孫能分享福利，「出丁有錢領、死了也有錢埋」（張清煌），由此可見其財富的雄厚與對後代的照顧，可惜在國民政府實施三七五減租、土地放領等政策之後，原本隸屬祭祀公業的土地已蕩然無存，目前宗祠管理人已逝世，由其胞弟代為每日早晚燒香點燈，搬至外地的後代也早已將「公媽牌」請出去了，對於早期團體祭祀盛況已無法可考。



圖 3-3-2：張氏頂公宗祠  
本研究拍攝



圖 3-3-3：宗祠內部擺設  
本研究拍攝

### 3.紅磚仔厝

這棟居民口中的「紅磚仔厝」是建於日據時期二層樓式的巴洛克建築，其確切建造年代與工匠等相關資料目前無法可考，不過，在溪口這樣一個傳統農村聚落裡，有財力能夠蓋出如此華麗的洋樓，其家世背景不是當官就是當醫生，「這棟是在張進通的父親一張禮的手頭上就蓋了，他們太有錢了，以前在本廳庄還有工寮，還要拜託人家去幫他收租，去到雲林海口、麥寮擁有，後來三七五減租之後，土地就減少了。」(張清煌)。

張禮的長男一張早曾任溪口聚落的保正，「張早做人很好，會留番薯給我們，不會對窮人刻薄。」(張清煌)，由於爲人和善，因此留有好名聲，其弟張進通自日本攻讀醫學院學成返鄉，與前嘉義市長許世賢結爲夫妻，並於光復後搬到嘉義市執業，「三個兄弟分家產，張進通分到九十幾甲，他父親還在嘉義市買一間房子讓他開診所，就是現在的順天堂。張家對自己人很照顧，去順天堂看病抓藥都不用錢，我當兵退伍後去殺蛔蟲也是去那邊。」(張清煌)。

目前這棟洋樓仍保存完整，面臨民生街有大片庭院，後有花園與中正路相隔，早期蓋房子總會在基礎部分埋一些東西來確保日後的平安或剋煞等用途，因此，在洋樓後開設米店的黃阿媽說：「聽說柱子下面都埋「金銀」，就是清朝時候的龍銀啦，晚上的時候還會顯現出來給人看喔。」，雖然我們無法證實柱子下是否真的埋藏龍銀，不過，這也說明了人們對未知的部分總有著一份好奇與想像。



圖 3-3-4：洋樓正立面  
本研究拍攝



圖 3-3-5：洋樓背立面  
本研究拍攝



圖 3-3-6：落水出水口  
本研究拍攝



圖 3-3-7：精美的柱頭  
本研究拍攝

## 二、張氏下公（張名卿）

### 1. 分佈現況

張名卿派系後代子孫目前多數居住在溪西村，全村二百八十八戶當中佔了一百一十二戶，幾乎將近一半的戶數都是張氏宗族後代，另有五十五戶居住於溪北村亦屬在內。溪西村大部分為住宅區，僅臨中正路與民生街附近才有商業活動，溪口聚落的中心大廟－北極殿即位於村內，其廟埕可以說是該村的活動空間，不管是老人家的聚會閒聊、還是販售烤玉米及黑輪湯的攤位，甚至是臨時擺攤賣水果的也好，提供該村另一種形式的商業行為。居住在村中的張名卿派系後代子孫仍以老年人居多，大多從事農作，少部分中青代以開店、擺攤作為經濟收入。

### 2. 宗祠

張名卿宗祠位於溪口鄉溪西村中正路二〇六一二〇八號之間，創建於清道光十二年（西元一八三二年），主祀開基始祖張名卿公之神主<sup>19</sup>。張名卿為溪口張氏家族在大陸的開基祖，據族譜記載：「原籍廣東省潮州府饒平縣玉皮社馬坑鄉鎮福樓，居住迨至十四祖。勤良高章公移來台灣嘉義縣打貓南堡双溪口居住傳下三房，長名達鐘、次名達琴、三名達音。」（張氏族譜）。

早年的張名卿宗祠，是一座二進式建築，設有門樓、庭院、護龍及宗祠正身等格局，但因久經歲月的侵蝕，又歷戰事、天災及人事輾轉，宗祠早已不復舊觀，民國六十年（西元一九七一年）四月，張名卿派下裔孫曾經集資斥工，將宗祠修葺一番<sup>20</sup>。由於張名卿公會任官職，因此宗祠正身為一座具有燕尾起翹的建築，正廳大門分別用紅底金字寫上「廣東」、「饒平」標誌著張氏發源地。



圖 3-3-8：張名卿宗祠  
本研究拍攝



圖 3-3-9：張氏宗祠  
本研究拍攝

<sup>19</sup> 陸炳文，1988，〈臺灣各姓祠堂巡禮〉，P99，台灣省政府新聞處出版。

<sup>20</sup> *ibid*，P100。

「神在廟，祖在廳」這句諺語表現客家信仰行為的宗旨。在彰雲嘉福佬客分佈的「前客家」地區宗祠內僅奉祀祖先，若有神明，也請祂屈居一旁。<sup>21</sup>。而傳統客家宗祠內部的空間特色為：「**設木龕以奉歷代祖先神主，故通稱祖堂，歲時具三牲，以祀祖，遇有吉凶事，以牲牢享其先人，均在於此。**」<sup>22</sup>。張名卿宗祠內部中央即為一大型木龕，內以階梯狀的擺設方式用以供奉歷代祖先牌位，左邊祭拜觀世音菩薩，右邊則是土地公神位，整個宗祠完全符合客家宗祠的空間特色。



圖 3-3-10：宗祠內的廳堂

本研究拍攝

拜祖，是張名卿後裔子孫最重視的節日，透過祭拜儀式不僅可以緬懷先祖，在共同祭拜的日子裡，家族中各房親戚全都齊聚一堂，更能夠凝聚與加深彼此感情，「**每年的正月十五拜祖就要穿長袍馬褂，還要走祭，祭好之後有紅龜拿，也有豬肉可以吃，厝內一丁就分一塊肉，這就是人家說的分嘴肉**」(八嬭)。每個氏族都希望自己的後代能夠家丁興旺，因此「添丁」對家族來說，不僅是血緣傳承有了衣鉢，同時也多了一位可以提供勞動力、幫忙耕作或是有好發展、能光耀門楣的子孫，「**以前張家只要生兒子，正月十五就可以分到豬肉，人說這就是「吃公**」。」(蔡淑碧)。

拜祖是爲了感念祖先保佑後代子孫並緬懷先人的創業，它所祭祀的對象包括了唐山開基祖至來台的每一位先祖，另外，爲了感謝每一位往生的祖先爲張氏家族的付出，張名卿後裔子孫會在每一位祖先的忌日當天，由各戶準備幾個菜碗帶到宗祠當作供品來祭拜，八嬭說：「**我們有十個祖先(十代祖先)，一年裡面除了正月與十二月不用拜之外，每個月都要拜，一年就要做十次忌。尤其是十六世祖，聽說他很愛吃粿，特別是菜頭粿，所以往年的九月十三，四個房頭就要吹粿來拜。**」



圖 3-3-11：三連座祖先椅

本研究拍攝



圖 3-3-12：宣誓牌

本研究拍攝

<sup>21</sup> 邱彥貴、吳中杰著，2001，〈台灣客家地圖〉，P95，貓頭鷹出版。

<sup>22</sup> 羅香林，1992，〈客家研究導論〉，P180，南天書局出版。

### 3.跑馬場

在農村聚落中出現跑馬場可以說是相當不可思議，其背後所顯示的財力勢力可想而知，該馬場隸屬溪口聚落日本時代的一位醫師—張進國先生出資建造及擁有，在此之前，必須先談論其父—張演澄先生，一位張名卿派系後代傑出子孫。

據張吳雪花女士提供的資料記載，張演澄先生於明治三十三年十一月任職雙溪口區街庄長，由於盡忠職守、不辭辛勞，在明治三十五年八月由臺灣總督兒玉賜予授紳獎章，並於隔年（明治三十六年）一月入日本赤十字社為終身會員，至五月蒙該社臺灣支部長命為嘉義委員部分區委員，是月，臨時土地調查局長以輔佐土地調查事務之勞功授與賞狀。明治三十八年又被命為帝國義勇艦隊臺灣部委員嘉義支部的囑記委員，同時，他也是嘉義第一家銀行：「合資會社嘉義銀行」的董事會成員之一，在如此豐功偉業的政績與財富的累積之下，其資產的雄厚令人無法想像。

在經濟優渥的情況下，張演澄積極培育下一代，讓他們求學順利，因此張進國順利自日本醫學院留學攻讀並取得學位，返鄉後在中正街仔上一口氣蓋了四間連棟建築，並在其中一間開設門診，由於醫術高明，因此醫生館的生意絡繹不絕，若逢外出看診，則病患還得請轎子到醫生館門口接送他，後來跑馬場蓋好之後，變成騎馬外出，最後，還買了汽車作為代步工具，在挾著家財萬貫與高收入的職業之下，張進國開始注重休閒並斥資蓋了一座擁有跑馬場、划船池、假山流水及樓閣的花園，同時還成立了詩社命名為：「笑園吟社」。

這座多功能的花園建立於日本昭和元年，其名稱取自祝壽對聯的第一個字命名為：「笑園」，「**光復之前有個小橋跟水池，後來派出所的警察用水泥將日本年號塗掉。**」（張吳雪花），消除日本文化、恢復中華文化是當時光復後國民政府的首要工作之一。然而，要蓋一座大規模的花園並不是一件簡單的事，其花費之龐大可想而知，「**當初這個花園建了三年才完成，你就可以知道當時他多有錢，從門口進來整條路都鋪上六角磚，有的表面有花有的沒有。門一進來旁邊有花架，花架是用石條排成一層一層的，然後上面再擺盆栽，這些石條是從大陸運來的。**」（張吳雪花）



圖 3-3-13：來自大陸的石條  
本研究拍攝

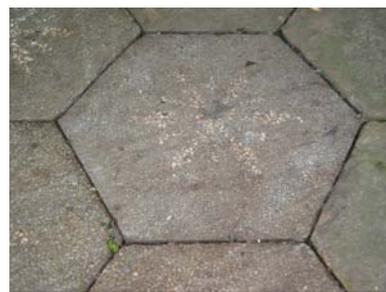


圖 3-3-14：有花紋的六角磚  
本研究拍攝

傳統景觀花園內，有山就有水，所以假山的存在是不可或缺的，「有仿中國的山水做成的假山，路做成彎彎曲曲，旁邊有水溝，從裡面流出去，深度差不多約一人高，假山裡面彎過去就是哪一省，彎過去又是哪一省，就像人家在說的穿州過省。」(張吳雪花)，由此可知，張進國對於園林的設計與造景的要求也相當重視。

花園中的水池建造與設計也是相當考究，由於溪口聚落週遭並無山脈，因此，作為池岸的石材必須向外購置，「那個時候要建水池，從底下到旁邊填了多少石頭，那些石頭都是人家用牛車去溪邊載來，2-3分地寬的水池都疊石頭，一層一層疊起來。一天喔，兩個人加一台牛車進去山裡面載兩顆石頭來跟他(張進國)換錢，這樣你看要花多少錢。那個水池中央選用石頭黏成像台灣的樣子，旁邊還有一塊代表澎湖，中間小島上面還有一盞燈(石燈籠)，水池還可以划船。」(張吳雪花)，如此龐大的建設工程，顯示出對造景藝術的要求與雄厚的財力。

除了山水之外，提供休息的涼亭也是花園中不能缺少的元素，「以前後面還有一個四角亭跟一個六角亭，圓筒屋瓦裡面都會躲蛇，柱子下面都用石頭刻成蓮花做基礎，亭子裡面還有石桌椅。」(張吳雪花)。



圖 3-3-15：石柱珠  
本研究拍攝



圖 3-3-16：曾是假山的石頭  
本研究拍攝

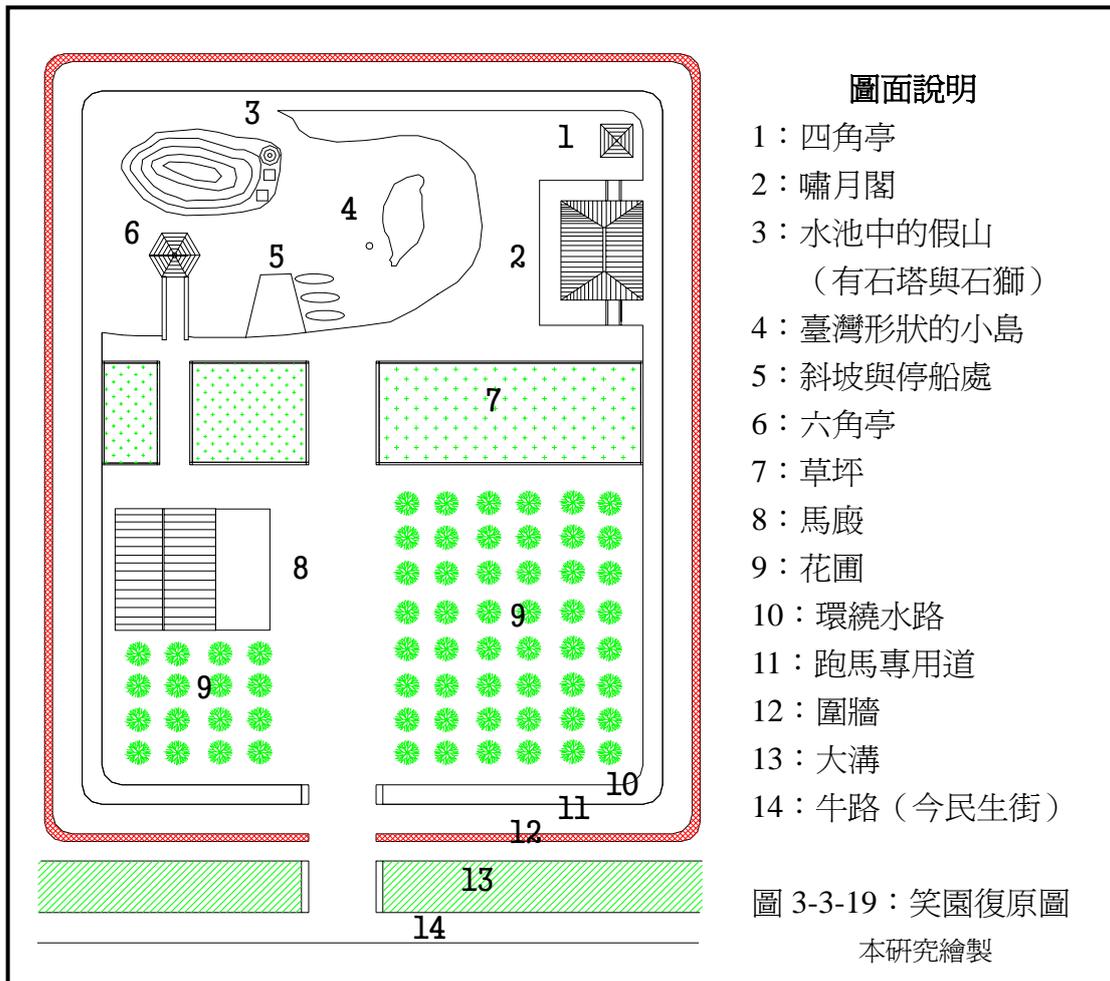


圖 3-3-17：水池中的石燈籠  
本研究拍攝



圖 3-3-18：笑園鳥瞰圖

資料來源：張吳雪花提供



樓閣，是這座花園中最重要的建築，笑園中被流水包圍的樓閣其名稱爲：「嘯月閣」，主要功用是招待貴賓以及放鬆自我，「笑園是招待娛樂用，平常是住在中正路上那間腳踏車店。日本時代台南州廳的官員都會來這裡下棋泡茶，中間那張就是「鴉片床」，因為我阿公有在吸鴉片。」(張吳雪花)，目前嘯月閣仍完整保存下來，可以說是作爲見證笑園存在最好的實體證明之一。



圖 3-3-20：嘯月閣老照片

資料來源：張吳雪花提供



圖 3-3-21：嘯月閣現況

本研究拍攝



圖 3-3-22：嘯月閣題字

本研究拍攝



圖 3-3-23：鴉片床

本研究拍攝



圖 3-3-24：嘯月閣內部

本研究拍攝



圖 3-3-25：日式紙門

本研究拍攝

### 三、劉氏宗族

#### 1. 分佈現況

劉氏後代子孫幾乎都集中在溪北村，該村目前是溪口聚落人口高齡化嚴重的地區，且多數居民仍以農業為主要經濟收入來源，因此該村的經濟競爭力遠比溪東、溪西兩村來的薄弱，雖然如此，卻是溪口聚落主要的行政區域，包含有衛生所、鄉代表會、鄉公所，同時溪口國小、藝耀圖書館與鄉立托兒所也在此設址，村中有一間祭拜玄天上帝的神廟：帝爺廳，據聞廳內玄天上帝神像的歷史早於北極殿，而溪北村的活動中心旁的土地公廟，更是每天老人家們下棋聊天的好去處。

#### 2. 宗祠

祠堂位於溪北村後港五十五號，建於清光緒末年（西元 1897-1908 年），廳內主祀九世祖振玄大晚劉公及慈惠太儒人之神位。<sup>23</sup> 本身為單一廳堂式建築，屋脊高翹著燕尾，門口掛著象徵人丁興旺、源遠流傳的子孫燈，燈上寫著「饒平」、「劉」字樣提醒後代子孫祖先的出處。由於劉氏祭祀公業不如上述張氏宗族雄厚，僅在早期有過分豬肉而已，雖然如此，劉氏宗族卻有與眾不同的「拜天公」，身為劉氏第八代的劉邦堂說：「我的祖



圖 3-3-26：劉氏宗祠

本研究拍攝

先早期從大陸過來，在路上碰到海盜跟歹天，他就發誓，若能夠平安到達，就要答謝天公，結果真的讓他平安到達，他就立下規定說，要殺豬公跟做三獻禮來答謝，後來日本時代的時候就沒有了。」，由於日本時代的高壓管制導致有著傳奇典故的謝神儀式被取消，隨著時間的拉長，即使光復後，也無人恢復舊有祭典，僅成為老一輩的歷史記憶。

劉氏宗祠的佔地狹長，因此祠堂前的廣場常被利用作為曬穀、曬棉被等用途，同時，這個廣場也是三年一次的「新街五十三庄」<sup>24</sup>神明遶境駐駕的地方，「聽說以前曾鬧過瘟疫，所以三年一次會請三山國王，在農曆八月十七、十八兩天。十七早上就去迎神像，我們溪北本身也有刻神像，下午就辦法會，第二天就擲筊頭家爐主，也有擲龜。」（劉小姐）。

<sup>23</sup> 陸炳文，1988，〈臺灣各姓祠堂巡禮〉，P169，台灣省政府新聞處出版。

<sup>24</sup> 原先「五十三庄」可能是十九世紀晚期一個自衛的連庄防禦組織，所指涉的範圍尚不清楚，今日「五十三庄」是與新街王爺息息相關的一個宗教名詞，範圍包括嘉義縣的大林、溪口、民雄、梅山與雲林縣的斗南、大埤、元長、古坑等八個鄉鎮，將近五十個村里的大範圍，以新街為核心，約略成一個南北長約十二公里、東西寬約十八公里的菱形地帶。  
邱彥貴、吳中杰著，2001，〈台灣客家地圖〉，P66，貓頭鷹出版。

## 四、曾氏宗族

### 1.分佈現況

曾氏宗族後代子孫現今多集中在北極殿兩側，不過，並沒有與張氏宗族混居，而是自成一小型姓氏圈。曾氏祖先原居新港古民村，後因子孫向外發展而來到溪口，目前已傳承至第十九代，據聞在溪口世居已有四百年歷史之久。

### 2.宗祠

曾氏宗族在溪口設有兩間祠堂，不過，這兩間祠堂有別於上述張氏或劉氏的廳堂，「因為我們的祖先是在新港古民庄，所以我們不能蓋公厝，只能蓋公廳。要怎麼分辨這兩種呢？很簡單，你若是看見厝頂（屋頂）有翹尾巴（燕尾）就是公厝，若是沒翹的就是公廳。在溪口這裡有公厝的有姓劉的、姓張的、姓詹的，公廳就是我們姓曾的。」（曾今應），這兩間公廳分屬曾氏兩個房頭，其構造形式與建造歷史也各有不同。



圖 3-3-27：北極殿右側曾氏公廳  
本研究拍攝



圖 3-3-28：北極殿左側曾氏公廳  
本研究拍攝

雖然曾氏宗族後代子孫人數並不如張氏來的多，但他們歷代祖先勤奮工作，累積了相當多的土地與財富，身為曾氏第十八代的曾今應說：「以前我們的田地多麼大啊，巡田要用騎馬的，要騎個兩三天才巡的完。」，另外，屬於另一房頭的曾財福也說：「以前太有錢了，從溪口到新港都採不到別人的土地」。由於擁有的土地過於廣大，除了分割出去給子孫的部分外，屬於祭祀公業的土地爲了不讓其荒廢，還使用了公田輪耕管理制度，曾財福回憶著說：「一年輪一次耕作公田，因為公田太多了，有時候因為田地太大，往往除草之後，就要換別人耕作了。」，對早期曾氏宗族而言，可以說是溪口聚落的大地主，不過，到了後期，則變成張氏宗族成爲大地主，期間如何轉換已不可考，但曾氏宗族流傳著一段非正式的說法：「現在姓張的是我們姓曾的家丁，以前剛過來（自大陸來台）的時候，因為想家又不能回去，就大家找一找來賭博，那時候因為土地多，所以都拿土地來賭，因為姓張的「賭壞博」所以將多數的土地都分給他們，才有辦法去蓋公厝。」（曾今應），這段說法目前因年代久遠且屬非正式記載，因此無法證實其真實性。

### 3.洋樓

溪口聚落共有兩間洋樓，一間為前述之張早所建造，另一棟則隸屬曾氏宗族所有，該建築亦為巴洛克式風格，目前擔任育生西藥房的曾嘉瑞說：「這間是由福州聘請建築師設計的，因為受到荷蘭人的感化，所以設計上採中西合併，一樓是中式，二樓是歐式。屋頂上面那隻老鷹，不是隨便人可以放的，是要做保正才有資格放的，老鷹的意思就是獨霸鄉里啊，因為那時候很有錢，就像人家說的員外一樣。裡面的木頭攏是松羅仔，整間蓋起來的費用，在日本時代算起來要花差不多三十甲的土地。」，這棟洋樓是曾氏祖先當過保正一職的最佳證明。



圖 3-3-29：洋樓正立面

本研究拍攝



圖 3-3-30：洋樓背立面

本研究拍攝



圖 3-3-31：中式大門

本研究拍攝



圖 3-3-32：雕花的員光

本研究拍攝



圖 3-3-33：主體特寫

本研究拍攝



圖 3-3-34：厚重的磚柱

本研究拍攝

## 小結

從歷史的角度來看，溪口最初的開發仍與其他鄉鎮相同，靠著大陸移民的拓墾開啓了溪口的先端，然而，因為溪口的地理形勢使其成為周邊鄉鎮開展生意往來的物流中心，隨著時間的累積，讓原先擔任驛站角色的溪口變成「中繼站」，由一開始的休息點逐漸成為販售南北貨的市集，同時帶動周邊的繁榮而出現街屋建築，提供非流動性的商業模式間接促進溪口聚落的發展。

街屋商店的出現，代表著民眾能有更多的選擇，因為他們提供了市集內沒有的貨物甚至服務，也從原本短暫、流動性、擺攤的商業模式轉向長久、固定性、店舖的形式，同時透過不同種類的商業能讓我們瞭解到當時的經濟生活，修理農具的犁店、補鍋補桶的黏錫店更是反映出早期愛物惜物、勤儉持家的美德；老街連結的不只是大人的生活，也包括了小孩的回憶，不管是夏天最愛去的枝仔冰店、銼冰店還是糖果餅乾店，甚至是撞球間都有著快樂童年的記憶，對溪口人來說，中正老街是他們共同的生活舞台，提供了社會關係、人際關係、生活互動的場所，因為他們的日常生活離不開老街，而老街則造就了他們的集體記憶。

在溪口聚落前半部蓬勃的發展同時，後半部由原先居住在聚落內的各姓氏宗族不斷的繁衍傳承之下，開始形成姓氏生活圈，因為各姓氏來台祖的抵達時間早晚，使得他們分居現今不同的村落，再加上各姓氏累積的祭祀公業財力的不同，造成今日土地的持有與後代子孫的分佈。值得注意的是，這四大宗族皆來自廣東饒平，形成因祖籍地相同而聚居，再加上地緣關係而發展出多姓村的屬性，構成同鄉的客家聚落。這些來自大陸客籍的移民，百年來與閩南人交易、生活而逐漸被閩南化成為所謂的「福佬客」，讓專屬客家特有的元素消失殆盡，不管是代表人文精神的家屋建築語彙如廳下、化胎，或是屬於神明信仰的伯公、土地龍神、設立於埕上的天公爐等都不見身影，雖然他們也許久不曾使用客家話交談，但僅存的客家標誌只剩下在宗祠建築、祭祖儀式、輩分稱謂之中。

整體來說，溪口聚落的發展可以說是發展成前後兩部分，但這兩部分並不獨立或相互干涉，而是透過人群的流動交織成錯綜複雜的人情網絡，位居後半部的溪口人總是會騎著腳踏車來前半部的市場買魚買菜、到老街買米買雜貨，縱使現在老街已經沒落，但長久的交情總是使他們在門口停下腳踏車進入店內聊聊天，彼此關心一下，而老街的店家則是透過聊天的內容順便打聽後半部的生活情況。聚落的發展是自然成形而非人為刻意安排，成為商店的老街與住居的環境只是機能上的差別，並不影響溪口人的地方認同，反倒是透過彼此的往來讓聚落情感更加凝聚。

## 第四章、從宗教信仰看聚落發展

承上一章，居住乃人類求得安身立命之處，為因應不同的生活環境而發展出不同類型的建築模式與居住空間，因此，溪口聚落內出現了街屋、合院、洋樓、平房甚至透天厝。然而，當人居住在聚落之中，其生活環境不僅僅只是居住空間還包括了生產空間，故早年先民於聚落開墾之際，在面對未知的陌生環境更需要藉由神明的保佑以求得闔家平安、五穀豐收。因此，本章主要以聚落內全庄性之宗教活動分別為正月十五塭庄、七月半拜大土爺、冬至謝平安作為研究對象，透過觀察、紀錄祭典儀式的過程與內容，企圖找出其背後與聚落發展之關聯性。

宗教信仰是中國人傳統以來最為尊崇的生活習慣，透過宗教信仰，不僅可以連結天、地、神、人、鬼五界，透過祭祀行為更可以使這五界達到相互平衡，讓人間風調雨順、百姓安康。明末清初之際，許多人接受官府招墾渡海來台，在過黑水溝的時候就得請神明保佑平安到岸，上岸開墾之後，亦仍請求神明幫助他們對抗蠻荒瘴氣，尤其是在開墾發展過程中，宗教信仰同樣是不可或缺的因素，因為透過宗教信仰可以結合同鄉、同姓、同血緣等一起發展成為聚落，甚至透過共同的神明崇拜行為可以結合不同鄉、不同姓氏、不同血緣關係來形成聚落，更甚者可以結合不同庄頭形成所謂的「聯庄」關係。

當前人來到台灣之際，為求平安，通常會隨身攜帶香火或神明金身過來奉祀，一般通常是在自家祭拜，若遇神明靈感興旺，則會吸引更多人前來祭拜，這時候持有者往往會另搭草寮來安置神明，讓更多人能順利祭拜，而當越來越多人來拜且神明也相當靈感時，就會將草寮改建成小廟、再發展成大廟而成為當地聚落的信仰中心，即中心大廟。至於用來祈求稻作收成以及界定聚落外圍，則是會以土地公廟或是五營廟來當作聚落四方的界域標定物，藉由中心大廟與代表四方的土地公或五營廟所建立起來的空間即為「神聖空間」，透過神祇的繞境活動，更可以將無形的界域畫出有形的界線，也更加奠定整個神聖場域的範圍。

本研究在這裡要特別指出的是，雖然台灣多數鄉鎮均安有五營、將爺（將寮）等營廟來鎮守四方，並於中心大廟設立中營，但研究者透過田野調查卻發現溪口聚落本身並無五營廟，且訪談地方耆老無人能知原因，故五營廟不在本章討論範圍。另溪口聚落庄頭庄尾各有一間土地公廟，庄頭的後港土地公廟，其設立有一說法為鎮壓地方上的不平淨，另一說法為因神明靈驗而捐獻出來並蓋廟；另庄尾土地公原為地方上姓何人家自行供奉，後亦因神明靈驗而捐獻出來。故土地公廟與溪口聚落之發展變遷遠不及地方中心大廟的久遠，其祭典亦非大型宗教活動，因此，土地公廟與聚落之關係亦不在本章討論之範圍。

## 第一節、中心大廟的意義

寺廟是傳統（至少是台灣地區）漢文化的「基象徵（Key symbol）」。「對於某一個特定社群的成員，其做為信仰中心的寺廟，可以激起他們對整個群體的情感，這個群體所代表的所有複雜理念，亦可經由此一象徵加以整理統合；簡言之，某一群體的守護神廟，即可代表這個群體的整體。」<sup>1</sup>對於溪口聚落這個文化社群而言，其信仰中心—北極殿，自先民開墾時期就搭建草寮成為公廟，讓民眾求得在生活、生產、工作、學習等方面的保佑，其不同的情感自然產生匯集。另一方面，北極殿由草寮演變至今日的鋼筋混凝土造，其營建、修復、發展的過程，是透過在地居民代代投入，在長時間的空間歷程下積極賦予意義。

或即，寺廟是一個聚落中「居有群」認同的象徵。聚落的發展，與聚落的「存在空間」，多依聚落中心廟宇的各種宗教文化活動，而賦予「神聖性」。<sup>2</sup>北極殿自清末設立至今已有一百三十年歷史，溪口聚落內的在地居民在各方面無不受其保佑，靈感靈驗的事蹟也有增無減、代代相傳，北極殿自然成為聚落內居民的認同象徵，而每年的遶境活動不僅巡視聚落週邊的環境，同時也深入巷弄驅邪賜福，透過繞境路線的點、線、面構成的神聖場域，讓生活其中的居民得以受到神力保護，不被鬼怪騷擾。

庄頭的中心大廟，作為一神聖中心（sacred center）與神聖的地方（sacred place），在傳統漢人的庄頭，村庄大廟，是聚落中最醒目與顯著的建築物。漢人傳統庄頭的中心大廟，就是一個公共的象徵，它能把空間組織成為意義的中心—神聖地方（sacred place）；換言之，村庄大廟，就是居住在該地的文化群體所營建、創造之聚落神聖空間性的中心。<sup>3</sup>對溪口人來說，北極殿是神明在世間居住的地方，同時也是與上天溝通最佳的媒介，透過在殿內的燒香祈禱或降乩指示傳達彼此的意念，藉由廟埕的活動與法會展現對神明的認同與擁護，故北極殿實為溪口聚落神聖空間性的中心。

每一個傳統聚落中，都會有屬於自己的宗教信仰與地方廟宇，不管大小間，都是地方情感凝聚最深厚的空間，雖然未必會設立於聚落的中心位置，但卻是地方上的信仰中心，在恆久的時空歷程中跟著聚落一起生活、成長，並深植於在地居民的心，熱鬧活絡的儀式慶典是感謝與回饋的一種方式，但其神聖性與意義性則是在日常生活中被建構而成。

---

<sup>1</sup> 余光弘，1988，《媽公的寺廟：馬公市鎮發展與民間宗教變遷之研究》，P03，中研院民族研究所專刊乙種第十九號

<sup>2</sup> 潘朝陽，1994，《台灣傳統漢文化區域構成及其空間性—以貓裏地區為例的文化歷史地理詮釋》，P118，台灣師範大學地研所博士論文。

<sup>3</sup> ibid

## 第二節、信仰中心—北極殿

溪口的中心大廟是為於溪西村中正路 182 號的北極殿，該廟主祀神明為玄天上帝，配祀康元帥、趙元帥，同祀神農大帝、關聖帝君，創建於清乾隆三年（西元 1738 年）。其沿革與起源根據北極殿印行的黃頁簡介內容寫到：

『溪口北極殿』所祀之玄天上帝，原係水尾寮陳太慧入墾本地時，隨身攜帶而至<sup>4</sup>，初僅供奉於民宅，朝夕焚香扣拜，以求家宅安康，閭巷居民亦感其靈驗，前來朝拜者絡繹不絕，陳姓信徒見眾人膜拜之虔誠，至為感動，決議獻出神尊以便眾人禮拜，故合眾人之力興建草庵，遷奉神位，此後香火日益鼎盛，信徒與日俱增。草庵歷數載寒暑，後因一次洪水大作，草庵為之沖毀，玄天上帝神像隨水漂流至溪口本境，村民見此神尊漂流至此地，即有意於本地擇室卜居，可庇全境平安，遂聘地理師堪擇吉址，以逐廟堂，後測定曾姓祖先所有之現址，為最佳之神駐地，經眾商議，曾姓祖先亦慨然獻地，於清乾隆三年（西元 1738 年）鳩工庀材，破土定礫，創設一平屋廟宇（俗稱王帽式建築），敬稱『帝爺厝』，……，信徒日增，遠及雙溪口、頂坪、上崙、柴林腳等地之信徒，均參與本宮之祭祀膜拜，可謂盛況空前。<sup>5</sup>

另根據〈台南州祠廟名鑑〉對於溪口北極殿之興建沿革則是有如此記載：「本廟創立於乾隆三年，最初為極粗糙之茅草所蓋成的小宗祠。因曾有顯靈的事蹟出現，因此雙溪口外的四個部落的住民共同協商改建，但其年份不詳。之後在明治三十八年因地震而導致破損，由雙溪口、頂坪、上崙、柴林腳四個部落集資一千八百圓於明治四十一年改建。」<sup>6</sup>

由北極殿管理委員會印行的〈溪口北極殿沿革及進修錄〉一書對北極殿的沿革是這樣寫到：「故約三百年左右（即明朝末清朝初）在廣東省饒平縣，先民隨同明朝末民族英雄鄭成功渡台，以台南（舊時安平古堡）上陸，平定荷蘭番奴，先民擇居雙溪口庄，胼手胝足，墾地築屋，並奉祀自大陸湖北省武當山分靈玄天上帝聖像（正烏沉香）金身庇祐全境人民平安。……。迨至乾隆三年（歲次戊午）終於現蓋有帝爺厝安奉神靈，雖是簡陋，惟上帝神威顯赫，再度捐款擴建，當時帝爺廳即命名為北極殿，從此玄天上帝靈光更加鼎盛。」<sup>7</sup>

<sup>4</sup> 這裡所指的是由陳姓自大陸湖北省武當山所請之玄天上帝分靈，該神像由烏沉香木雕刻而成。由於早期臺灣缺乏烏沉香，故許多信徒在得到玄天上帝允許後，會拿一小塊當藥引，因此，造成現今神像下方有一小洞。

<sup>5</sup> 北極殿簡介

<sup>6</sup> 相良吉哉，1933，〈台南州祠廟名鑑〉，P178，臺灣日日新報社臺南支局

<sup>7</sup> 張武震、張鐵城，1986，〈溪口北極殿沿革及進修錄〉，P08，天臺聖宮出版社

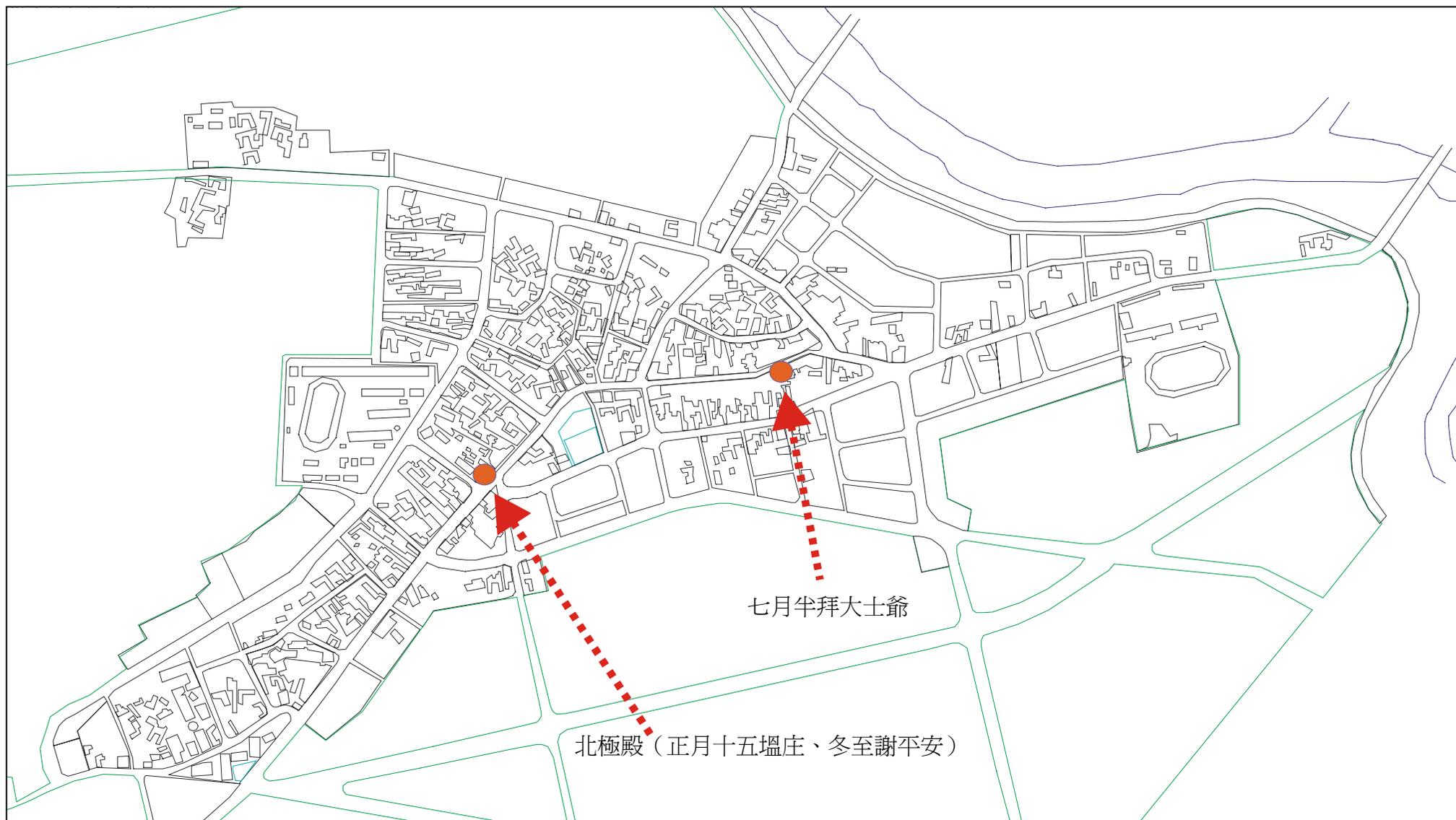


圖 4-2-1：各祭典儀式位置圖 資料來源：本研究描繪自都市計劃圖

由於信眾日漸增加，廟內無法負擔大量的香客，再加上長期風吹雨打，讓廟體不得不做翻修與改建，北極殿自乾隆三年興建至今，歷經數次翻修，才有今日的模样，見表 4-1-1。

表 4-2-1：北極殿翻修表

翻修次數	翻修年代	翻修內容
第一次	道光十二年	廟體擴建，正名為：「溪口北極殿」
第二次	咸豐六年	廟體整修
第三次	明治三十八年	因地震破損，明治四十一年改建
第四次	民國六十年	年久腐蝕，議定重建，民國六十二年完工
	民國六十二年 至 民國九十三年	只有小部分修補或油漆，較大型者僅為增建戲臺與拜庭部分。

資料來源：研究者整理自北極殿簡介內容



圖 4-2-2：玄天上帝廟（昭和五年）  
資料來源：臺南州祠廟名鑑



圖 4-2-3：北極殿（民國四十四年）  
資料來源：溪口北極殿



圖 4-2-4：北極殿（民國八十七年）  
資料來源：溪口北極殿



圖 4-2-5：北極殿（民國九十三年）  
資料來源：本研究拍攝

對於地方的中心大廟而言，除了透過日常的燒香祭拜與非日常的慶典活動來賦予其神聖意義外，其本身主祀神明的神蹟靈顯度更能加深地方居民對中心大廟的肯定與信任，而神蹟的靈顯並不只是一般的乩童上身來替信眾排除萬難，其顯現的方式與時機則是以多元的方式來呈現，並常成為地方茶餘飯後的討論話題。

在北極殿的廟埕上有一座水池景觀，上刻有「龍泉仙景」四字，在水池旁則有一口井，題有「帝君救世井」，它們的出現主要是受玄天上帝的指引，其歷史由來根據嘉義文獻記載：

「座落溪口鄉北極殿於清乾隆三年由曾姓信士捐地立廟，當時殿外廣場此一古井就已存在，推算迄今已歷二六〇餘載；民國前六年因大地震廟宇被毀，經信徒醵資重建，當整地廣場時，將原有此口井上端封填成水泥地。八十年該殿主神玄天上帝曾由乩童顯示廟方應闢水源，當時主事者對經費，挖掘位置均有爭議，致未進行。八十二年農曆二月二十八日，新竹市先天宮信眾來進香時，隨行乩童突然起乩，身體成龜、有時成蛇狀，將手中之劍插在廣場康樂台北側，聲稱應於此掘井取水。地方人士獲悉此事認為玄天上帝是腳踏龜、蛇兩將，而且老一輩亦流傳廣場曾有一口古井，既然屢次起乩指點，自有道理，雇工按照乩童指處挖掘，才讓此口石材築成之古井重現，探測水源向下挖概一點五台丈就冒出水來，於今水深略一丈，且水質清澈，已藉此水源興建假山水池庭園景觀，井豎立說明牌讓民眾瞭解典故。」<sup>8</sup>



圖 4-2-6：帝君救世井  
本研究拍攝



圖 4-2-7：龍泉仙景  
本研究拍攝

藉由這段記載不僅可以知道北極殿的建築歷史悠久，同時也了解到玄天上帝藉由乩童之身來顯現神蹟並指點水源，另外，透過以下三則鄉野傳奇能使我們更認識玄天上帝的神威。

<sup>8</sup> 不著撰者，1995，〈嘉義文獻〉第二十五期，P04，嘉義縣政府

### 其一：玄天上帝與乩童

早期文明未開，凡有難事，均靠神祇與乩童救世行事。有夜，玄天上帝托夢該乩童，明天有孕婦難產，她床下有鼠穴的破布取除就能安產，隔日果然孕婦家人要請乩童到家求問難產因素，並托上帝爺顯靈助她平安產下，巧遇當日乩童愛賭如命，是日運氣不佳大輸，至無心替人家做事，經數次催迫時，該乩童輸得面紅耳赤，指道出你的床下鼠穴破布取掉之，就能生產。產婦家人看乩童輸的如此慘狀，也是難以爲情，只好照他指導，將床下鼠穴破布除掉。果然不久，該產婦平安產下嬰兒。翌日，玄天上帝大發雷霆，責罰乩童跪在神案桌前，將頭部穿入案桌橫格穴，使他退童橫格穴不及四寸，該乩童頭不能抽出，叫苦連天，眾弟子跑拜苦苦哀求後，才神妙平安抽出頭，始能倖免受苦。自此以後，廟內不再有乩童，只賴靈籤來救世指示迷津。<sup>9</sup>

### 其二：玄天上帝與查某嫺墓<sup>10</sup>

約一百多年前的一年正月十五日，玄天上帝依例繞境所屬各村落，在下午將近黃昏時，各神輿陣頭由終點下崙向北歸途，到九大路崙仔光小圳附近時，忽然於道路西百餘米處，俗稱「查某嫺」墓附近田間，有農夫哀叫之聲，原來就是查某嫺墓裡的查某嫺幽魂鬼魅，再現化醜惡的白衣身，在嚇阻農夫，在道路上，老上帝神輿前的神乩忽然發軔起來，劍舞腳跳，瞬時老上帝的神輿神靈推動，飛也似的踏過田間，即到查某嫺墓庭，神乩右手執神劍，口唸咒語，跳墓庭四方，在墓庭地上以神劍畫有七星、神輿、彩旗、鑼鼓等，最後以左手五指握住墓牌頂上將墓牌挽動起來的時候，在場眾弟子，口唸老帝爺公，這次且寬恕她，而予懇求之，神乩迅即將挽起的墓牌再以手底押上去，然後該墓牌變成歪角，但石墓牌頂上後面已存有五凹的指痕，自此以後，就不再現身作祟了。而後，聽說該墓牌處的指痕只留四凹，尾指一凹已看不清了，嗣後不知時候，該墓被人廢棄。<sup>11</sup>

### 其三：假乞食偷竊老上帝金身

日本未佔台前某年，有一外鄉人，悉知溪口玄天上帝爺廟內老上帝一尊的金身是大陸正黑沉香雕刻的，可爲藥材，很爲寶貴，有一天，該外鄉人假爲乞丐，等廟祝午餐之時潛入廟內偷竊而去，做賊心虛，不敢自中愛門<sup>12</sup>而出去，而欲自旁邊的密竹企逃，但衣衫被竹刺勾住，進退不得之際，適有頂公厝人張根翁由

<sup>9</sup> 張武震、張鐵城，1986，〈溪口北極殿沿革及進修錄〉，P20-21，天臺聖宮出版社

<sup>10</sup> 據傳說：云是古時重男輕女的時代，富貴人死亡要埋葬時，向他地方買來十歲左右的小女，而活埋在富貴人墓的墓邊，可在陰間爲富貴人的嫺婢。據說不爲即時活埋，在墓礦內置有食物，待其食完餓斃時即填土塞埋之，即所謂活人塚死人墓。（張武震、張鐵城，1986：22）

<sup>11</sup> 同註 9

<sup>12</sup> 當時溪口所在地四周圍密竹高聳成牆，外圍尙繫繞一深闊的溝沽，只留四方四小門，俗稱中愛門（或云中隘門），就是廟前的南門。

田間耕作休午回至該門處，聽得附近竹腳有嚟動之音，形狀有可疑，近前查看，發現加志（乞丐袋）內藏有老上帝之金身，始知是小偷，即掠回庄總理處，收回老上帝金身，罰責後予以放歸。<sup>13</sup>

由上述三則鄉野傳奇故事中可以發現，由於早期各項事物缺乏，凡人之健康、平安、治安等方面除了自身的遵守與力行外，仍需藉由神祇的底祐來加強人爲的不足，而由於這三則事件的發生對溪口人而言，它就發生在周遭的日常生活之中，可以說是人的平日生活起居都受到了神祇的照顧與幫忙，因此，溪口人對於中心大廟—北極殿的信仰更加虔誠與尊重，除了藉由祭祀的行爲與遶境的活動來展現他們的誠心之外，透過世世代代口耳相傳的鄉野傳奇來告誡後世、來奉勸世人舉頭三尺有神明的方式亦爲對北極殿認同的方式之一。



圖 4-2-8：北極殿內正殿空間  
本研究拍攝

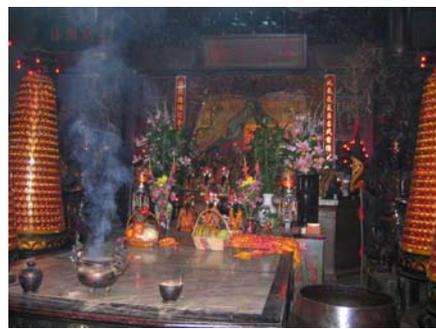


圖 4-2-9：供桌及眾神像  
本研究拍攝



圖 4-2-10：北極殿大門  
本研究拍攝



圖 4-2-11：老上帝神像  
本研究拍攝

<sup>13</sup> 張武震、張鐵城，1986，〈溪口北極殿沿革及進修錄〉，P23-24，天臺聖宮出版社

### 第三節、神聖空間的固定活動

神聖空間除了透過實存的神聖象徵物來達到界定的作用外，在此空間內，人們透過各種不同的祭拜行為如：定期參拜、神明生做鬧熱、遶境出巡等來賦予空間內活動的意義，也間接促使這些活動融入人們的日常生活世界中，使其成爲生活中的一部分。

對溪口來說，每年農曆正月十五日即元宵節的塭庄<sup>14</sup>活動，塭庄也就是人們俗稱的遶境、出巡，是臺灣宗教活動中最爲普遍與最具影響力的要素，透過塭庄，可以藉由神祇的力量來潔淨地方、驅除邪穢，以謀求聚落的平靜與安和。巡境活動的深層義諦，彰顯在活動本身所開顯之空間性（spatiality）：巡，是神明的神聖力與人群共同參與的活動，是一種對聚落所進行之具意義創造的活動，以之圍限、界定聚落的神聖向度；而境，則是由活動所開展出的空間性（spatiality），亦即巡境活動所彰顯的神聖空間（sacred space）。<sup>15</sup>

整個巡境活動所彰顯的神聖空間性（sacred spatiality），係由以下幾個要素構成：其一，巡境活動所圍定的空間中，存在著許多的神聖地方（sacred space），包括經過庄頭內的各個庄廟；各個神聖地方彼此間並非分割明確，而是互存著聯屬關係。其二，各神聖地方間以巡境活動的神聖路徑而被組織，此路徑反映出方向與連結的強度。其三，最具特殊重要性與意義的神聖中心與地方，庄頭的村大廟，即是一神聖中心。<sup>16</sup>溪口的遶境活動即由神聖中心北極殿出發，以具有神聖意義的路徑串聯各個神聖地方以及各庄頭的庄廟，將整個塭庄的空間範圍加以圍定，使其居中之庄民得到認同與安全感。

#### 一、中心大廟北極殿的十五塭庄

北極玄天上帝的誕辰原本是在農曆三月三日，但卻在農曆元月十五日塭庄的原因，是爲了一同慶祝三官大帝中的天官「上元一品天官賜福大帝」誕辰<sup>17</sup>，由於參加塭庄的村落相當多，因此神轎隊伍必須繞經有參加遶境的庄頭，待結束後再各自回到自己的庄頭，所以整個塭庄的天數爲期兩天一夜。在這樣一個需要全庄都動起來的日子裡，許多外出的遊子幾乎都會返家幫忙，再加上家家戶戶辦桌請客，來自其他縣市的親戚朋友也湧入來「鬥鬧熱」，整個溪口可以說是沉浸在比過年還熱鬧的氣氛當中。

<sup>14</sup> 塭庄，爲溪口人對玄天上帝遶境出巡的說法，另一說法爲「遊境」，兩者皆有巡視地方、賜福消災之意。

<sup>15</sup> 池永歆，2000，《空間、地方與鄉土：大茅埔地方的構成及其聚落的空間性》，P214，國立台灣師範大學地理系博士論文。

<sup>16</sup> ibid

<sup>17</sup> 地方雖有此一傳說，但研究者從客觀角度分析，應與農民生活時節有關，然目前此部份資料不足，故仍保留地方傳說。

### (一)、遶境前

印象中，只要是村莊遇到「熱鬧」，由負責主辦的廟宇人員一定要從半年前或是三個月前就要開始忙碌起來，不過，在北極殿內似乎看不出來什麼準備動作，在我詢問之下才知道，原來這項歷史悠久的活動已經不知道傳了幾代，對他們來說，就像日常生活的事情一般，並不會特別忙碌，因為在什麼時候要做些什麼事情，大家都已經很熟悉了，包括訂製帽子、讓人寄附毛巾或飲料、貼香條等等，甚至路線也不用特別勘查，委員會依循自己的職務分工合作。而村子裡的生活看起來也跟平日沒兩樣，但是氣氛上則是多了一股熱情與興奮，最常聽見的便是：「十五那天你什麼時候要去拜拜？咱做伙去。」、「這次你兒子（女兒）無要回來？」之類的問候。



圖 4-3-1：飲料寄附  
本研究拍攝

#### 1. 支出費用

塢庄的費用主要分成三種，第一種是由各村村長挨家挨戶去詢問是否願意樂捐集資而成的，這些費用主要是提供神轎的修補與裝飾、飲料涼水、帽子衣服之類，但是近年來有些庄頭的人口呈現高齡化現象，而致使無人可以扛轎，因此必須用「外聘」的方式找人來扛轎，這些被找來的人就是「有錢ㄟ」，相對的，由村中自願來扛轎的就是「義務ㄟ」，也戲稱為「無錢ㄟ」。在這裡要特別指出的是，位於溪西村的巷仔口太子轎，他們的費用也是向溪西村民募款，所以溪西村民會被募兩次款，雖然如此，只要家中經濟能力尚可的人多少都會樂捐一點，畢竟，這也是關係自己村的面子問題。

第二種是主辦單位即北極殿利用平日村民或信徒樂捐的香油錢作為支出的來源，主要多花在帽子、口罩、毛巾的訂製，還有當天晚上免費提供的湯圓、隔天早上的早餐以及請神明看的大戲，最重要的是，給每一頂神轎補充體力的飲料三箱（紅茶、寶健、康貝特等）花最多錢。

第三種費用比較特別，就是土地公轎班的費用，本來土地公轎是屬於廟的，費用支出是必須由廟方負擔，卻在幾年前由姓曾的大戶人家自願來負責土地公轎的費用與扛運，所以土地公轎的費用並不屬於前兩項的範圍，而是自己獨立出來，副主委說：「土地公攏他們那些負責ㄟ，已經十幾年啊，廟也有出一點，不過還是不夠，去年他們就做衣服、買炮仔，還打金牌，最後卻賠錢。」每個轎班自己都會做衣服，像土地公轎班是穿白色 T 恤外加深藍色外套，背面還印有黃色戰神二字，巷仔口太子宮也是白色 T 恤，但外套是土黃色，背面則印上神像、宮名等，讓衣服成為明顯確認是否自己班的分辨，同時具有告示、廣告效果。

## 2. 抽籤

北極殿內原有主祭神老上帝神像一尊，後因祭祀活絡，又另雕二上帝、三上帝（五穀王）金身兩尊，可是在溪口，老上帝是最靈驗的，所以三個村都想替老上帝扛轎，廟方爲了公平起見，會在塹庄前選一天吉日，召集三村的村長到廟裡面用抽籤的方式來決定，然後將抽籤的結果寫在白板上。

表 4-3-1：九十四年元宵繞境抽籤結果一攬表

歲次乙酉年元宵節繞境抽籤結果	
溪東村	二上帝 + 關聖帝君
溪西村	三上帝（五穀王）
溪北村	老上帝

資料來源：北極殿管理委員會

## 3. 設臨時壇

在元宵的前兩天各村就開始有搭設臨時壇，搭設的地點通常是在村長家門前的「埕」，外部使用像辦桌一樣的棚架來遮陽避雨，內部會放前後兩張供桌，前一張供桌會擺放供品與香爐，後一張供桌則是擺放花瓶以及許多的神像，這些神像多數都是私人宮壇寄附的，主要原因是他們缺乏財力製作神轎與支付遶境費用，因此希望能和該村的神轎一起出去遶境，不過，這也是要「撿錢ㄟ」，收費的多少由村長決定，看是一千還是兩千不等。

雖然每一村負責一位神明的神轎，但是轎子內不會只有主祀神，通常還會擠滿很多的大小神像，這個問題我聽張先生說：「有些小型或私人的宮壇沒辦法支付遶境的費用，只好將神像寄附給有出遊的神轎，但是因為轎內的空間有限，並不是人人拿來說放就放的，而必須是譬如說交情好的、有出資贊助的等等。」由於埕很大，所以神轎的修補通常會在壇的前面，另外也會有請人做戲、電影或歌舞秀請神明觀看，左右鄰居就搬個板凳或長椅條坐在旁邊聊天聚會或看戲。

由於這項全庄性的遶境活動已超過百年歷史，許多神轎也在每年的修修補補之中流傳世代，「我們的轎跟老上帝那頂一樣歷史了喔，從我當小孩的時候去問我叔叔，他說從他當小孩的時候就有了，我叔叔也問過我阿公，我阿公說從他當小孩的時候就有了，我今年已經四十一歲啊，你說這頂轎子ㄟ歷史有多久了？」

「我們溪西村這頂轎歷史很久囉，你看，它跟別頂轎子不同的地方，就是它的手路比較細，只是說，這裡（手指木雕板缺陷處）就是之前不知道巷子太窄，這擱綁擴音器，結果進去就撞到了，撞到後這裡整個就破掉了，不然的話，你看我們這頂保持的還不錯哩。」（張先生）

早期的塭庄是用人力扛轎的方式繞巡經過的庄頭，如此的經驗成為溪口人必經的集體記憶，「**從我十九歲就開始扛轎了，土地公那頂我嘛扛過啊，那時候攏要用人扛，不像現在下面有加鐵板跟輪子。**」(張先生)，由此可見，溪口人抱著為神明奉獻的心來扛轎，對自己庄內的事情保持著一顆堅持的心，從年輕力壯扛到兒女成群，甚至是子孫滿堂，這樣對故鄉、對信仰的不變，是只有在這個時候最為明顯。

#### 4.來呼阮請啦

辦桌，在宗教節慶的意義裡，就跟過年吃年夜飯是一樣的，因為這對溪口人來說，是一個全家總動員的日子，同時也是他們展現熱情的方式，透過辦桌請客邀請親朋好友來分享全庄頭熱鬧的歡愉。不過，在經濟結構轉型後，家家戶戶平日的菜色已接近辦桌般的豐盛，所以在溪口有要辦桌的人家並不多，另外，近年來經濟的不景氣，也使得許多人家取消辦桌。「**現在辦桌的人少了，因為明天還要上班，許多親戚朋有能趕過來的不多，像往年尹一戶都引三桌、尹引五桌，今年嘛攏無啊！而且現在經濟差，不要辦八卡多啦。**」(劉素)，由阿媽的一番話裡可以看見，原本辦桌是為了解讓親朋好友一同來觀看元宵遶境並分享其中的鬧熱歡娛氣氛，並在晚上宴請大家來小聚話家常，展現出濃郁的人情味，然而在時代變遷、景氣不佳的今日，平時三餐飲食其菜色豐富不輸逢年過節，「辦桌」開始被視為浪費、多花錢，並不是家家戶戶都參與此一行列。

#### 5.集合與迎神

下午兩點多的時候，北極殿廟埕上已經有一頂神轎在等候了，而且轎頂還插了一枝號碼旗，便跑去問廟裡的書記郭小姐，她說「**我們這裡是先來的排前面，所有的旗子上面都有號碼，因為4不好，就跳過去，你現在看到外面的那頂轎子那麼早來是因為他們是別庄的，這裡塭好後還要回他們自己的庄頭塭，所以來排前面，等運好就可以先走。**」。大部分的神轎多是在晚間約十一點多或凌晨三四點才到廟埕來集合，不過，有些神轎來集合的排場還不小，例如合興宮、土地公轎、老上帝轎的排場與陣頭都吸引著大家的目光。



圖 4-3-2：在廟埕等候的神轎  
本研究拍攝



圖 4-3-3：土地公神轎入廟  
本研究拍攝

表 4-3-2：九十四年元宵節遶境各村轎班登記名冊

旗號	所屬神轎	旗號	所屬神轎
1	土地公	12	上崙
2	米粉宮：慈善宮	13	新興庄
3	頂菜園	15	頂坪
5	頂菜園	16	祖師公寮
6	溪明：陳明芳	17	潭肚寮
7	下崙	19	溪西村：巷仔口太子爺
8	謝銘源	20	庄尾：天上聖母（媽祖）
9	下坪：竹圍	21	溪東村：二上帝、三上帝
10	下菜園	22	溪西村：巷仔口、五穀王
11	下坪	25	溪北村：老上帝

資料來源：北極殿管理委員會

## 6. 鑽轎腳

當老上帝的神轎從溪北村迎到廟埕的時候，許多人已經爭先恐後排在旁邊觀賞，等轎班將轎子利用兩張長板凳安放在廟裡面時，等著鑽轎腳的民眾便開始排隊，整個隊伍從裡面延長到廟埕上還彎了兩個彎，由此可見老上帝的靈驗程度是多麼受到敬重。轎班分別站在神轎的前後兩端，站在前端的轎夫的作用是避免信徒在鑽的過程趴的不夠低去撞到頭，站在後端的轎夫則是防止信徒太早爬起來去撞到轎子，雖然大部分的信徒都只鑽一次，但仍有些過於虔誠的信徒連續鑽個兩次、三次的也有，這時聽見一位小朋友問阿媽說為什麼要鑽轎腳，阿媽回答說：「**孩子郎鑽過轎腳就會平安能長大。**」，由此可見，在醫學科技發達的今日，老一輩人對於小孩子的健康仍會寄託於神明，請求神明保佑。



圖 4-3-4：鑽轎腳

本研究拍攝

## 7. 來拜拜喔

在鑽轎腳的人潮消散後，換成到廟裡拜拜的人潮開始湧現，來來往的村民提著放供品的謝籃仔進出廟裡，主要供品多為三牲、汽水、糖果餅乾等，最特別的是，有許多老一輩的村民是用自家的大餐盤或是大型的竹編謝籃來裝供品，有別於年輕一代使用塑膠袋來裝，所表現出來的不只是環保，而是一種對神明虔誠敬畏的心。雖然這時候已經快接近半夜了，但在北極殿卻像白天



圖 4-3-5：謝籃

本研究拍攝

一樣熱鬧，廟埕上也因為入廟儀式與陣頭表演結束，人群相繼散去。到了凌晨一點多，仍有零星的村民前來祭拜，由於十五塭庄是溪口的大熱鬧，因此許多出外打拼的反而不選在擁擠的過年回來，而是選擇這兩天回來，所以在廟裡常聽見「某某，你回來了喔？最近好嗎？」，一種許久未見卻再熟悉不過的感覺，在這樣的節日裡溫暖了大家的心。

## (二)、遶境中

遶境，是一種民眾對地方信仰最崇高的表現方式。同時，遶境也是一種修行與功德的積累，信眾必須頂著熾熱的陽光在高溫的柏油路上行走，必須勞累他的雙手來扛轎，勞動他的雙腳來行走，透過類似苦行僧的修行方式來為自己贖罪並累積功德，同時，透過這樣的方式來展現自我對神明的尊敬與誠心。

### 1.路線

塭庄的範圍涵蓋以北極殿為中心週邊的十八個庄頭，至於路線的安排與選定，在北極殿擔任管理委員會的陳阿伯說：「以前老上帝有降乩指示，第一天要由西向東走，就是正向啦！阿第二天的時候，就要由東向西走，就是咱神轎進來休息後，出廟門轉左邊，然後遶從庄頭、溪北再從溪西出來，走加油站那條新路過來，咱廟再派車出去迎接，尾後走民生街回來廟埕。」，至於研究者追問由西向東或由東向西走是否別具意涵，陳阿伯則表示該歷史已經久遠記不得了。

因此，依照玄天上帝指示的行走方位為依據，以最接近溪口聚落的庄頭開始排序並以此類推，再透過庄頭之間的聯繫道路由點串成面，另外，由於遶經庄頭數多，所以遶境隊伍只走庄內主要道路而不深入巷弄，而這樣的路線安排，地方人士均認為已有百年歷史且行走路線都未曾改變，惟近年來部分庄頭的村長因應居民的需求，要求遶境隊伍也能走入巷弄之中，讓更多的信眾得到庇祐，

但是，仍有幾個庄頭沒參與塭庄，每年都參與遶境事務的張先生說：「三疊溪（疊溪社區）自古便無參加，因為他們天臺殿是拜玉皇大帝。柴林腳、崙尾都請奉天宮的媽祖在拜，都不請廟裡的，所以不願讓他加入遶境隊伍。因為老人的區域觀念很重啦！你不要請我們，我們幹麻請你？」。從這裡可以看出，地方對於區域感與界線的劃分非常看重，因為它是神明法力保護的區域。

### 第一天：遊境

北極殿的塭庄總共是兩天一夜，第一天先是繞外庄，由來參與繞境的神轎與溪口三個村的神轎一起塭庄，入廟結束後，來自其他庄頭的神轎便回自己的本庄繞境，而屬於溪口的神轎會有六頂（土地公、三太子、媽祖、二上帝、三上帝、老上帝）則在略作休息後於當天晚上再度出發。

主要路線為新生街>民族西路>溪民路>轉民生街到廟前>溪西村中正路>仁愛路>小柴林腳>溝明>走產業道路>後港信義路>轉民權街竹圍仔>接溪北村中山路國小前>再沿民權街>至溪東村和平街>游西村武英殿後農路>祖師公寮>竹圍>走產業道路>游東村新厝仔>米粉宮>溪東村和平街>坪頂村中正東路>往大林鎮公路老上帝、二上帝、三上帝神轎，土地公神轎則由十字路口轉往陳井寮，其他下午一時三十分往頂菜園在頂菜園集合>越堤防到頂坪村>下菜園、竹圍>下坪仔>新興庄>上崙>下崙，由庄後路接溪民路入溪東村中正路>溪口北極殿入廟。

## 第二天：本庄

本庄的範圍即是指溪東、溪西、溪北三村內部聚落集居的範圍內，神轎隊伍主要的路線是以較大條的道路為主，但道路兩旁的所有巷弄都必須進去，這樣才能確保聚落內每一個小地方都經過了神明的驅邪與庇護，讓往後的一年闔家平安，主要路線從中正路到底>轉和平街到後港>溪口國小>溪口鄉公所>農會倉庫>溪西村中正路>民族西路>民生街>入廟。

## 2.出發

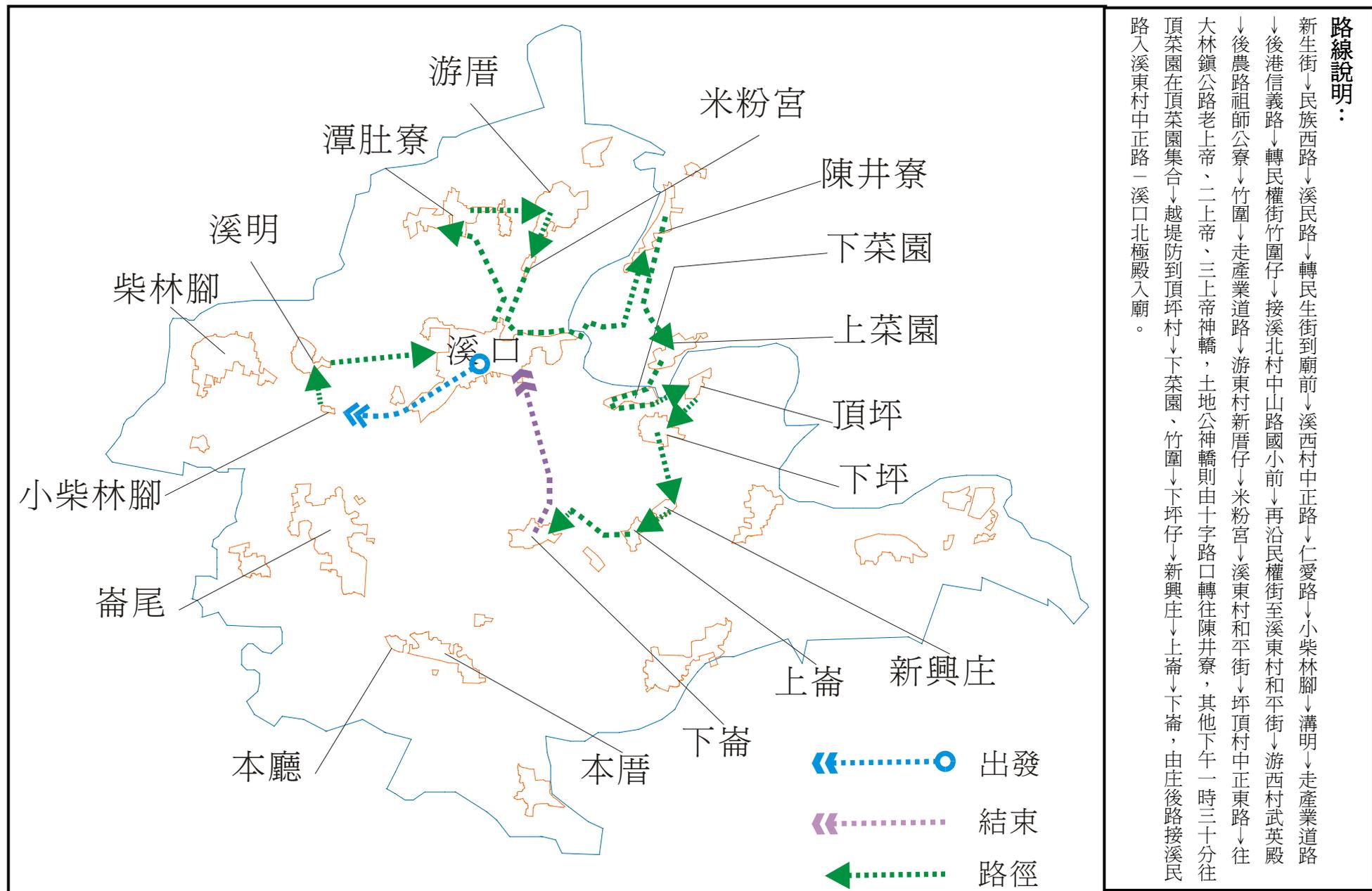
凌晨四點半，在一陣鞭炮聲中，繞境隊伍從廟埕正式出發，走在最前面的是黑令旗、土地公神轎、其他村莊神轎，最後一頂則是老上帝的主轎，主轎後方是三台電子花車，第一台電子花車後面跟著一班手裡拿著數板的女性團員，她們共有六位，身穿綠色與紫色的服裝，每到商家門口便會跳一段舞蹈，第二台是純粹唱歌的，第三台是有露三點的清涼秀，電子花車的後面跟著七台閃著炫麗燈光的藝閣車隊。在這些隊伍之中有一位道長，他左手拿鈴鐺、右手拿聖水，每到一戶人家的供桌前，就口中念著咒語、搖著鈴鐺，整個祈福消災儀式只要十秒鐘即可，完成後由他的助理提著謝籃向民家收取紅包，還有土地公神像讓小朋友拿掛在脖子上吃平安的餅乾，同時有一組四人官將守，其中三人負責進行消災儀式，儀式結束前會繞供桌一圈，第四位則在結束後提著謝籃向民家收取紅包並發給平安符，最後則是有八至九人只提著綁有鈴鐺的謝籃沿途向民家索取紅包。



圖 4-3-6：藝閣花車 本研究拍攝



圖 4-3-7：藝閣車隊 本研究拍攝



圖：4-3-8：溪口外庄遶境路線圖 本研究描繪自溪口鄉行政區域圖



圖 4-3-9：  
 溪口本庄邊境路線圖  
 本研究描繪自都市計劃圖



圖 4-3-10：持聖水的道長  
本研究拍攝



圖 4-3-11：可拿餅乾的土地公  
本研究拍攝



圖 4-3-12：儀式中的官將守  
本研究拍攝



圖 4-3-13：供桌上的祭品與符令  
本研究拍攝



圖 4-3-14：走在田野中的神轎隊伍  
本研究拍攝



圖 4-3-15：走在鄉間的神轎隊伍  
本研究拍攝



圖 4-3-16：不請自來的分紅包仔  
本研究拍攝



圖 4-3-17：眾多的分紅包仔  
本研究拍攝

### 3.放愈多，賺越多

「在我做孩子的時候，溪口放炮後，走路是踏不到地上的，整條路都是厚厚一層炮灰，還有人拿我們洗澡的臉盆出來放炮。」(張先生)

放炮，這件事情在遼境這個日子裡具有多重意義，溪口人相信，在遼境這兩天炮放的越多，來年的財勢將會跟著越好，因此，當神轎隊伍出發的時候，家家戶戶都準備了十幾箱的鞭炮準備燃放，燃放的方式有三種，一是掛在牆頭上由轎班自行取用燃放，二是由主家將鞭炮放在神轎下燃放，三是將鞭炮纏繞在神轎的頂端或手把來燃放，他們認為這樣的燃放方式能達到敬神、與神同樂，並進一步得到神明保佑，在來年能夠賺大錢。另外，鞭炮放的量越多，同時也顯現出主家的財富程度越高，因為只有足夠財富的主家才能負擔如此高額の支出，所以，攏長的神轎隊伍在街巷內總是走走停停的原因就在這裡。

另一方面，放炮也反應在各村負責的神轎隊伍上，在各神轎從臨時搭建的神壇出發到北極殿的路上就開始放炮，從沖天炮、高空煙火以及最常放的大龍炮都有，透過這樣的炮陣聲響除了可以讓人知道神轎準備出發了，另外，當轎班扛著神轎衝鋒在炮陣之中，不僅可以達到淨身的效果，同時也可以顯現出轎班「炸不走」的勇氣，讓轎班得到旁人欽羨的讚美與嘉許，也為神轎贏得驕傲與榮耀，最後，炮放的多，自然能夠吸引更多人的注意，藉由人潮的聚集來象徵人氣的旺盛。



圖 4-3-18：包覆鐵網的神轎  
本研究拍攝



圖 4-3-19：轎班穿越炮陣  
本研究拍攝



圖 4-3-20：炸不跑的轎班  
本研究拍攝



圖 4-3-21：炸神轎  
本研究拍攝

#### 4.涼ㄟ自己來

雖然元宵節尚未屬於夏季，但在四季如春的台灣，南部地區白天的陽光仍然相當炎熱，每一頂神轎的轎班們也汗如雨下，在這個時候，常會看見信眾的供桌旁就放著一個大水桶，裡面裝滿飲料罐與一塊大冰塊，提供轎班們經過的時候適時補充水分，另外，用傳統大洗衣盆裝的也有，最讓人感到古早味的，是用大水桶裝著冰涼的綠豆湯或仙草。不管是水桶或臉盆、飲料或綠豆湯，透過這樣貼心的動作讓我們感受到鄉村地區依舊不減的熱情與人情，相對的，信眾也希望透過轎班們短暫的休息讓神轎能夠在家門口多停留一段時間，藉此可以得到神明更多的庇護，畢竟，能夠讓二十幾頂神轎都在家門口停留的機會一年才一次而已。



圖 4-3-22：奉茶  
本研究拍攝

#### 5.入廟

好不容易結束了一整天的繞境，搭上車子由庄後路接溪民路，隊伍在加油站斜對面下車，然後按照旗號的先後順序排隊，由溪民路步行至溪東村中正路，隊伍在這裡又停了下來，打聽的結果，原來是要等入廟的時辰到才要出發，許多轎班們因為疲勞紛紛坐在地上休息，甚至是躺在地上打個盹。等了約半小時左右，最前面的土地公神轎出發囉，在尚未進入到中正路老街時，震耳欲聾的炮陣又開始耽擱隊伍的行進，家家戶戶好像要將囤積的鞭炮與煙火在這時候給它放完似的，炸的又長又多，而且每一頂轎子都一樣，中正路上有許多戶人家也是將鞭炮與煙火放的又多又長，轎班根本是放手讓轎子被炸，看信徒們喜歡怎麼炸就怎麼炸。中正路本來就不寬，再加上大家熱情的放鞭炮，原本黑色的柏油路短時間內就踩不到了，隊伍根本是踩在炮灰與炮屑上，老街兩旁的住戶都將門戶拉上，以免炮屑、濃煙、噪音闖進家裡，同時，這時候許多住戶家中辦桌的菜也都已經上桌了。好不容易神轎終於抵達廟前，這時有一批專門衝三進三出的轎班來接手，因為原轎班已經從中午步行到晚上，體力已經幾乎都要透支了，況且要推拉神轎三進三出，需要四到六位轎班具備相當體力才行，就在晚間十點鐘左右，北極殿的主轎—老上帝轎三進三出廟埕後直接衝入廟內才算正式結束入廟儀式。

#### 6.再鑽一次轎腳

老上帝的神轎一進入廟裡面停放時，馬上擠滿等著鑽轎腳的信眾，等待的人數比之前更暴增一倍以上，讓我感到不解的是，要出巡之前不就鑽過一次了嗎，為什麼還要再鑽一次呢？廟方人員告訴我，由於出巡之前的人大部分都是

在地人，現在這個時間反而比較多外地人，他們都是還沒鑽過轎腳的，而且，神轎經過一整天在外面出巡，也集聚了各地的香火，靈驗的神力會更加強，所以排隊的人數會比出巡的時候來的多。

## 7.臨時小夜市

只要有人潮的地方，就有商機出現。這句話不僅反映在都會區的商圈，同時也出現在鄉村地區的廟會或大拜拜，因此，在北極殿前的民生路兩旁，擺滿了各式各樣的攤販，猶如一場小型的臨時夜市。這些攤販的出現，不僅可以提供當地人在節慶歡娛的飲食上有別於一般的選擇，同時也讓出巡隊伍的轎班、工作人員能在入廟之後有飽餐一頓的機會。由於這是一種臨時性的，所以也不用「先佔先贏」，同時攤販也自備發電機來省掉電費的負擔。



圖 4-3-23：臨時攤販

本研究拍攝

## 8.再出發

晚間十點半左右，土地公轎、二上帝轎、五穀王轎、太子宮轎、媽祖轎已經先在中正路上停放，各轎的轎班們則是坐在路邊或做在店面的亭仔腳下休息、聊天、睡覺等。晚上十一點整，在鐘鼓齊鳴之下，老上帝的神轎衝過震耳欲聾的炮陣加入在中正路上的隊伍正式出發。首先，隊伍先從北極殿旁的巷道開始繞境，以溪東村中正路上的巷道為主，由於巷道狹窄，寬度僅能容一頂神轎進入，往往必須在三合院的埕集合、回頭，因此整個隊伍的順序為土地公轎、太子宮轎、媽祖轎、五穀王轎、二上帝轎、老上帝轎。晚上在巷道裡繞境有著一種別於白天的感覺，因為巷道狹窄，感覺上與民眾能夠更為親近，通常一條巷道內出來擺供桌祭拜的人家並不多，甚至只有一兩戶，再加上時間已經接近半夜，因此行走其間能感到異常的寧靜，然而，戶數雖少，但是熱情卻依然不減，鞭炮與煙火更是不可或缺，這項流傳已久的習俗早成為當地不可見的秩序。

約莫凌晨三點左右，繞境隊伍在忠孝街上吃早餐，一碗熱呼呼的「飯湯」不僅可以填飽肚子，更為略帶寒意的夜裡提供了溫暖，休息半小時後繼續上路，一直到早上七點才換班。在歷經一天的繞巡後，隊伍最後在溪民路上集合，北極殿則派出了迎接的大神像、藝閣，另一方面，部分的陣頭如：車鼓陣、官將首、乩童等也在此會合。由於家家戶戶都擺供桌祭拜，因此陣頭與繞境隊伍必須一一停留而造成前進速度遲緩，自下午四點起至晚間十點入廟結束，不過幾百公尺長的街道走了近六小時，由此可見，溪口人對宗教活動的投入與熱情是多麼的熱絡。



圖 4-3-24：在路上休息的轎班  
本研究拍攝



圖 4-3-25：準備放炮  
本研究拍攝



圖 4-3-26：北極殿的大神像  
本研究拍攝



圖 4-3-27：令旗的迎接  
本研究拍攝



圖 4-3-28：鐵線穿嘴的乩童  
本研究拍攝



圖 4-3-29：官將首三人組  
本研究拍攝



圖 4-3-30：民生路上的神轎  
本研究拍攝



圖 4-3-31：信徒與轎班  
本研究拍攝

#### 第四節、七月半拜大士爺

每年的農曆七月即俗稱「鬼月」，相傳在七月一日的時候，鬼門關會大開，讓許多往生者能藉此機會回家探望並接受家人的供奉，因此，在七月十五日這一天，家家戶戶都會在門口擺上案桌，準備豐盛的祭品來祭拜往生者以及俗稱「好兄弟」的孤魂野鬼們，透過這樣祭拜的形式稱之為「普渡」，普渡的形式並不只有自家的祭拜，還包括了所謂的街仔普、市仔普、廟普等類型，祭拜的對象也從好兄弟到普渡公、大士爺等陰神，而溪口在每年的農曆七月十五就有祭拜大士爺<sup>18</sup>。

溪口從什麼時候祭拜大士爺的歷史已無資料可考，因為籌備拜大士爺的是一個沒有固定會址的神明會組織，其祭拜的儀式內容全靠每年的頭家爐主口耳相傳，即今日的「溪口觀音大士爺基金會」，由於該會負責統籌與協助頭家爐主祭拜事宜均為謝村先生，透過訪談，他告訴我們以下的歷史由來：

「在高速公路再過去，那裡有一個古早的碼頭。那時候碼頭早期做生意還是人來來去去都是靠水路，那時候因為早期沒車。假如他們要做生意，都是跑斗南、大林、民雄都是從那邊。我們這裡有一個後港，現在被填掉了，要做生意也是從那邊，因為以前的船沒有現在這麼進步，常發生事故。而且過了中午之後，就變成說陰氣比較重，人跟那種（鬼）比較分不清，那（大士爺）都是在照顧這條水路的安全，它的金身就是這樣救濟而來的，不然怎麼知道它的金身是長成什麼樣。它就是救助這些生意人，生意人給它奉祀，我們這裡是這樣，不是民雄分來的，它分身來顧這條水路。」（謝村）

透過上述訪談可以得知，溪口祭拜大士爺是感念其在水路上的照護，特地聯合街市商賈一同奉祀祭拜，而中正路為溪口最早形成的市街，因此自古以來，祭拜大士爺的地點都在中正路 27 號的亭仔腳下，在早期清朝嘉慶年間，整個祭拜儀式只有搭設大士爺紙糊神像讓村民祭拜，並沒有像現今的街仔普形式。

不過，由於溪口就在民雄旁邊，再加上民雄每年的七月廿一、廿二、廿三亦進行更盛大的大士爺祭，因此溪口的拜大士爺常會被認為與民雄有著「分身」、「分香」的關係存在。事實上，民雄的大士爺祭確實與溪口有關，但不是在這裡，而是崙尾，〈嘉義管內采訪冊〉針對民雄大士爺祭的分香庄頭曾提到：「大士之威靈，先則由近及遠，不特堡內人民被其恩澤，即闔邑人等，共沾神惠也。是以，男女如雲，皆到壇前焚香、禮拜。迨咸豐年間，緣七月時，大雨淋漓，欲到壇禮拜者，嘗被水阻隔。故包香火，分設大士。如大埤頭莊、梅仔

<sup>18</sup> 嘉慶君遊台灣，經過打貓筆架山，嘆曰：「正筆架，出皇帝；倒筆架，出大士」，言畢髻弗一大士跪謝聖恩，乃尊其神曰大士爺。（嘉義縣志·土地志）

坑、古民坑、崙尾莊等處，各設大士，或普一日，或普二日，無定例。」<sup>19</sup>

相傳大士爺為觀音菩薩的化身，由於每次現身的形象都不一樣，因此大士爺平時並沒有固定的金身讓信徒膜拜，不過，最常出現在世人面前的化身，〈嘉義管內采訪冊〉內就提到：「時有觀音大士，屢次顯身，俾街中人共見之。高一丈餘，頭生雙角，身穿紅甲，青面獠牙，火炎舌舌，吐出一尺餘長。」<sup>20</sup>，乍聽之下，似乎相當嚇人，為什麼化身來救助世人會以如此恐怖的形象出現呢？謝村先生說：「它的面貌青面獠牙，它的舌頭不是舌頭喔，是三昧真火，在它救濟的時候在收伏那些鬼怪，沒有近過它的身，所以不知道那是舌頭還是三位真火。它的意思是如果你有怕它還是有聽話，不管你是人還是那種（鬼）它都不會給你傷害，但是它如果太過分，就會危害民間，它今天沒辦法就吃下去，所以說陰陽都管。」，雖然如此，不過，由於缺乏直接證據與資料佐證，仍有其他關於大士爺造型的說法，但現今紙糊大士爺的造型仍以青面獠牙、口吐三昧真火、頭頂長角及手上執有方形令旗為一般標準製作方式。

## 一、神明會的由來

台灣民間宗教信仰皆設有「神明會」來管理、維護、統籌整個祭祀的過程與內容，但由於組成性質的不同，因此仍會有少許程度上的差異，而對於神明會的基本定義，以下有幾位學者提出：

1. 「神明會是以某一神明信徒組成的會社，常附屬在寺廟中成一祭祖單位參與該寺廟的大祭典，神明會有時亦有公產可以維持它的宗教活動，有的終於進一步建立廟宇」。<sup>21</sup>
2. 「所謂『神明會』，就是身分相同的人，例如同業、同鄉，與同姓的讀書人，由於彼此在生活上有密切關係，於是就聯合數十人或數百人為同志，以祭祀某一神佛為目的而聚會，並且分別自動捐錢釀資，以便購買土地作為會產，用會產的收益充為祭祀的經費，所以應該算是一種宗教性團體。...。關於祭祀之事，另外再選出『爐主』一人，全權負責籌劃祭典與奉祀神佛等事。爐主的任期多半是一年，屆滿就用擲筊選出次任爐主，並由新爐主負責計算這一次祭日的收支費用。...，根據民國二十一年的調查，全臺灣共有六千三百二十一個此種神明會。」<sup>22</sup>

<sup>19</sup> 臺灣銀行經濟研究室，1993，《嘉義管內采訪冊》，P38-P39，南投市，台灣省文獻委員會

<sup>20</sup> ibid

<sup>21</sup> 施振民，1973，《祭祀圈與社會組織－彰化平原聚落發展模式的探討》，P200-P201，中央研究院民族學研究所集刊第三十六期

<sup>22</sup> 鈴木清一郎著，高賢治、馮作民編譯，1984，〈台灣舊慣習俗信仰〉，P53-P54，台北，眾文出版社

3. 神明會基本上是對某一神祇有特別的尊仰，而由熱心的信徒所組成的宗教團體。在台灣，神明會的種類很多，隨著廟宇的發展可分為以下三種：(1)未見廟宇之前的神明會。(2)附屬於廟宇的神明會。(3)與廟宇有關但獨立於廟宇的管理組織與祭祀組織之外的神明會。<sup>23</sup>

表 4-4-1：溪口早期相關大士爺神明會統計表

會名	祭神	會員	創立	例祭	管理人
中元會	孤魂	十人	慶應三年	農曆七月十五日	溪口庄溪口 張象時
大眾爺 中元會	孤魂	五十五人	嘉永元年	農曆七月十四日	溪口庄溪口 劉天透
大士爺會	大士爺	七人	乾隆五十年	農曆七月廿五日	溪口庄三疊溪 劉弄毛
大士爺會	大士爺	崙尾福建人 全部	文政十年頃	農曆七月廿一日	溪口庄崙尾 陳丁

資料來源：台南州祠廟名鑑

由上表可以得知，屬於溪口的神明會只有兩個，據上表推論，現今祭拜大士爺的神明會可能是創立於慶應三年的中元會，原因是今「溪口觀音大士爺基金會<sup>24</sup>」在早期祭拜大士爺的日子是跟民雄一樣在農曆七月廿一、廿二、廿三，後來在大正十年改為農曆七月十五日，而根據〈台南州祠廟名鑑〉的作者相良吉哉於緒言中提到，該書的調查是以原“祠廟台帳”（調查報告書）為基礎，並於昭和五年再度複查所得之結果，從大正十年改祀農曆七月十五至昭和五年的調查報告，中間歷經九年，再加上中元會與溪口觀音大士爺基金會兩者祭祀日期的重合，有可能此二者為同一團體。

但也可能不是同一團體，因為根據〈台南州祠廟名鑑〉記載，中元會的成立是當時張姓與郭姓為了祭拜祖先與孤魂而設立的，而溪口觀音大士爺基金會則是為了祭拜大士爺創立，相較於三疊溪與崙尾兩者清楚地在〈台南州祠廟名鑑〉登錄祭神為大士爺，若中元會與溪口觀音大士爺基金會為同一團體的話，登陸的祭神應該為大士爺才對。因此，在上述正反兩面的推論結果，再加上缺乏歷史資料印證的情形下，研究者認為，可能是因為溪口觀音大士爺基金會本身並沒有固定會址，在日人進行宗教調查時，或許遺漏掉而未登錄也說不定，因為該神明會不但沒有會址，亦無廟宇或提供金身香爐等供信徒於平日參拜，而頭家爐主於祭典過後則隱身於日常生活平民百姓之中，自然有可能缺乏記載。

<sup>23</sup> 林美容，1989，《彰化媽祖的信仰圈》，P43-P44，中央研究院民族學研究所集刊第六十八期

<sup>24</sup> 由於查無該神明會以前之名號，故以現今名號「溪口觀音大士爺基金會」代稱之。

不過，我們可以知道的是，目前的溪口觀音大士爺基金會是由早期頭家爐主的制度所傳承並轉為法人性質的神明會，設有管理委員會，並於民國八十二年七月十八日增設「溪口庄古觀音大士祭典委員會」，將頭家爐主予以正式化。於同年七月廿九日再成立「溪口庄世傳觀音大士會」，由溪東、溪西、溪北、坪頂四村村長輪流來執行該年的濟助工作。隔年，爲了讓大士爺有一個固定會址而需要買土地，因此於民國八十三年七月五日另外成立「溪口慈佑宮管理委員會」，設有獨立會計與事務單位；爲了讓信徒捐贈的供品能發放給有需要的人家，於民國八十三年十二月廿三日成立「溪口慈佑宮愛心功德會」，屬於互助性質，同樣設獨立會計與事務單位。以上五個會裡面，只有溪口庄世傳觀音大士會的成員不需要透過向大士爺擲杯產生外，其他皆要，倘若有成員想連任的話，仍須以向大士爺擲杯的結果來決定是否可以連任。

## 二、祭祀過程

整個祭拜儀式在十五日一天就完成，但許多前置作業，如：祭拜空間的清掃與佈置、安置信徒捐贈的供品、棚架搭設、供桌擺放等等，都必須在十四日晚上之前完成，整個祭祀程序如表 4-4-2。

表 4-4-2：九十三年大士爺祭拜程序時間表

時 間	內 容	備 註
05：00	從爐主家中請香爐、觀音大士牌、靜爐、香環爐、糖果旗、土地公婆等到中正路 27 號	自上午六點大士爺像開光後至晚間十一點化大士爺像之前，均爲村民自由祭拜的時間。
06：00	法師將大士爺開光點睛	
07：00	副爐主與頭家們從家裡請金錢龜到中正路 27 號	
14：00	三位道長到街上光筵，分溪北村、溪西村、溪東+坪頂村三線	
15：30	完成光筵，計算所有收到的紅包金額	
16：00	法師帶領爐主頭家們對拜、唸疏文	
16：30	完成疏文唸讀，灑糖果、錢幣讓撿到的信徒能得到平安	
19：30	晚會唱歌、摸彩	
21：00	擲頭家爐主	
23：00	化大士爺	
23：15	由新任爐主恭請香爐、觀音大士牌、靜爐、香環爐、糖果旗、土地公婆神像等到家中奉祀	
24：00	完成儀式	

資料來源：研究者自行整理

1.開光點睛

早上六點，法師準時到達會場準備進行開光儀式。首先，將遮住大士爺的紅紙撕掉，並開始約十分鐘的誦經後，將桌下的白雞捉起取其鮮血並加入硃砂，然後用毛筆沾上，在一面小鏡子上畫符，緊接著用毛筆也對大士爺神像作出類似畫符的動作，完成之後，左手拿鏡子、右手執毛筆佔到大士爺神像旁，分別在眼、鼻、舌、耳、額頭、手、腳等處用毛筆點畫，完成之後，再誦經一會，整個開光儀式便告結束，在爐主插上頭香後，就可以開放村民們祭拜了。



圖 4-4-1：未開光前的大士爺像  
研究者拍攝



圖 4-4-2：香爐、大士牌匾與  
土地公婆神像  
本研究拍攝



圖 4-4-3：大正十年的香爐  
本研究拍攝



圖 4-4-4：供桌上的五牲  
本研究拍攝



圖 4-4-5：開光儀式中的法師  
本研究拍攝



圖 4-4-6：法師唸誦經文  
本研究拍攝



圖 4-4-7：頭家爐主一起參拜  
本研究拍攝



圖 4-4-8：燒金代表儀式完成  
本研究拍攝

## 2.你阿來拜

「你阿來拜」這句話是會場最常聽見的問候語，因為溪口並不大，再加上長年居住的生活經驗累積，對溪口人來說，幾乎可以說家家戶戶都小有認識，只是平常大家分居在不同村落，沒有什麼特別的事情的話，鮮少會從這一村跑到那一村，除非是擔任像村長、村幹事這樣服務性公職，需要常常往外跑，否則，溪口人的生活圈多數均以自家村落為主，要能夠見到不同村的朋友齊聚一堂，也就只有在這種節慶的時候才有辦法。九十三年年的拜大土爺不在週休，所以來祭拜的幾乎以老年人為主，研究者在現場則觀察到兩個有趣的現象，其一是拜大土爺需要倒三次酒才算完成，因此這些老人家們會趁倒酒的空檔去不同桌串門子，有的則是三五成群一起談天說地，而話題總是不離家事、村事以及國家大事，反觀有些第二代或第三代來祭拜的，就少有此串門子現象；其二為老人家們攜帶祭品雖然多數使用塑膠袋，不過，仍有少數使用竹編或藤編的「謝籃仔」，甚至是古早送麵用的木箱子，對他們來說，「卡早的東西卡好用」的習慣已經深植在腦海中，而且，他們也認為，用謝籃仔裝祭品對神明來說是一種尊敬，因為他們是抱著一種虔誠、敬畏的心態來感謝神明賜予他們平安。



圖 4-4-9：中正路上的拜大土爺  
本研究拍攝



圖 4-4-10：老街上的祭拜會場  
本研究拍攝



圖 4-4-11：老人家的彼此問候  
本研究拍攝



圖 4-4-12：給頭家請回去的金錢龜  
本研究拍攝



圖 4-4-13：藤編的謝籃仔  
本研究拍攝



圖 4-4-14：早期裝麵用的木箱  
本研究拍攝

### 3. 出去光蕙<sup>25</sup>

通常光蕙的做法是由大士爺的祭典委員會聘請三位道長，在下午大家拜好兄弟的時候，由兩位在地人陪著一位道長選擇走溪北、溪西、溪東加坪頂這三條路線中的其中一條，這兩位在地人的工作內容，一位是騎著機車載著擴音器撥放音樂，讓民眾可以知道道長快過來了，同時他必須熟悉該條路線上的大街小巷，要帶領道長有順序的走完，不能夠遺漏、繞遠路、走錯路等；另一位在地人則是陪著道長到每一戶的供桌前發給紅色的平安符，並祝賀他們「大賺錢喔！」，遇到老人家則是祝福他們「身體健康吃百二！」，同時收取信眾們放在香爐或壓在香爐下的紅包，這個紅包稱為「光蕙金」，是用來感謝委員會聘請道長來捐給大士爺的；而道長則是左手拿聖杯、右手執搖鈴，到每一戶的供桌前唸咒賜予該戶闔家平安。在要出發前，通常會先透過廣播系統告知村民光蕙的時間，這樣才不會讓村民等無人，不過，由於使用徒步的方式相當耗時間，有些村民等不到道長來就已經拜好了，但有趣的是，住在比較巷弄裡面的人家，會派一個人在巷口等，以避免道長遺漏了他們家，而有些時候若真的不小心錯過，他們還會跑出來請道長進去，並向領路的小小抱怨說：「以前攏有進來，怎麼可以今年沒進入。」，由此可見，村民還是很重視光蕙的重要性。

<sup>25</sup> 光蕙：意指大士爺的光輝廣被澤民，照耀出去的意思。



圖 4-4-15：道長在供桌前唸咒賜平安，義工收取紅包  
本研究拍攝



圖 4-4-16：義工發給紅色平安符  
本研究拍攝



圖 4-4-17：街頭巷尾都要走透透  
本研究拍攝



圖 4-4-18：巷弄中的供桌  
本研究拍攝



圖 4-4-19：紅色平安符  
本研究拍攝

#### 4.擲頭家爐主

由於頭家爐主的任期只有一年，因此每年在交接的時候，是透過擲杯的方式來決定下任頭家爐主，對於身分年齡並無限制，一切交由大士爺來作決定。擲杯的方法是由現任爐主代表要參選的信徒來擲杯，首先會拿著一疊壽金，上面擺放大木杯，對著大士爺唸著：「○○村○○○請大士爺伯賜聖杯。」，接著，將木杯往上一擲，讓它自由落下。當第一擲的時候，若出現站杯或蓋杯均不算數，同時也代表著參選信徒出局，唯有出現聖杯才能晉級第二擲，以得到最多聖杯數者當選爐主，其他則為副爐主及頭家。基本上，會來參選爐主的信徒一般分為兩種，一種是真的有能力希望為大士爺盡力奉獻者，另一種則是本來無意願參選，但卻被大士爺選中的人，對於爐主這個職務，溪口人的傳統觀念中認為是不好的，因為他們覺得是自己本身可能某方面不順利而被大士爺挑中，透過幫大士爺做事情就可以化解自己的不順利並得到大士爺的保佑，而能夠在來年讓自己有好運勢或做生意沒賠錢等。另外，偶爾會聽到有人小抱怨說：「頭家爐主輪來輪去還不是這幾個。」，這樣的話並不是暗指某些人霸佔那些職務，而是因為溪口人口外流嚴重，留在溪口的多數為老年人，但有時間一邊賺錢一邊幫忙大士爺處理事情的，確實是不多，再加上年輕一輩的不但對大士爺信仰日漸淡化，就連參與幫忙的也很罕見，因此，有些時候總會那幾位曾經參與過的來輪替，雖說如此，但這幾位想連任幫忙還要有通過大士爺許可賜給聖杯才允准的。



圖 4-4-20：爐主誠心祈求  
本研究拍攝



圖 4-4-21：爐主準備擲杯  
本研究拍攝



圖 4-4-22：爐主再次誠心祈求  
本研究拍攝



圖 4-4-23：圍觀民眾踴躍  
本研究拍攝

## 5.化大士爺

這個儀式仍是由負責開光的道長來舉行，帶領著新舊爐主頭家開始誦經，約莫十分鐘後，結束誦經。大伙便開始將大士爺像及背後的船隻、民眾捐獻的龍船等，從室內移往大眾爺廟前的空地，在搬運的途中，爐主沿路喊著：『化大士爺喔。』，其他頭家則也跟著呼喊：『化大士爺喔。』，就這樣一路喊到大眾爺廟前的空地。當隊伍抵達空地時，一旁早有由民眾祭拜的金紙所堆砌的小紙山，在道長的指示下，讓大士爺像面對著民雄的方位擺放，意即溪口與民雄之間有所關聯。接著，大家從小紙山拿起金紙灑落在大士爺像上和周圍，待堆積到某一適當的量，道長即指示點火，由於大士爺像是由紙張、竹架所製作的，再加上大量易燃的金紙，不到數分鐘時間，便燃起熊熊烈火，大士爺像與龍船等物品也逐漸隱沒在火焰之中，等到金紙快燒完的時候，燃放鞭炮來宣告本次活動的結束。



圖 4-4-24：法師開始拜請儀式  
本研究拍攝



圖 4-4-25：爐主跟著一起祭拜  
本研究拍攝



圖 4-4-26：法師與助手走在  
最前面開路  
本研究拍攝



圖 4-4-27：龍船也要一起火化  
本研究拍攝



圖 4-4-28：大士爺要朝向民雄方向  
本研究拍攝



圖 4-4-29：火化大士爺  
本研究拍攝

6.請爐

在火化大士爺後，新任爐主必須將代表傳承的香爐、靜爐、環香架、糖果旗、土地公婆神像及大士牌匾請到家中祭拜，這是爐主的義務與責任，同時透過這些物品來代表爐主的地位。由法師吹著嗩吶走在最前面，後面一位敲鼓的助手，接著是捧著香爐的爐主，後面則是爐主的家人幫忙拿大士牌匾、糖果旗等物品，就一路從中正路 27 號走到爐主家中的神桌，由法師與舊爐主幫忙擺設放置位置，然後新爐主會上香及獻上四果，整個拜大士爺的儀式就可以正式宣告結束了。



圖 4-4-30：請土地公婆神像  
本研究拍攝



圖 4-4-31：請香爐  
本研究拍攝



圖 4-4-32：法師走在最前面  
本研究拍攝



圖 4-4-33：後面跟著香爐等物品  
本研究拍攝



圖 4-4-34：新爐主神桌上的擺設  
本研究拍攝



圖 4-4-35：新爐主上香  
本研究拍攝

## 第五節、冬至謝平安

由於中國以農立國，因此在稻穀秋收之後，農家多會在「冬至」這天準備豐盛的祭品祭拜老天爺，感謝它一年來在陽光和雨水上的適度供給，讓稻穀得以順利豐收，因此，又有人稱此儀式為「謝冬」或「謝平安」。在溪口的冬至謝平安是由溪東村、溪西村、溪北村聯合在北極殿舉行，因為只有北極殿的廟埕夠大，足以容納三個村來參拜的村民，不過，並不是每一位村民都會來廟裡拜，有些人仍會選擇在自家拜拜，因此廟埕還有空間可以搭設法師唸祭文專用的雙層祭壇。

至於祭典的費用，「每年攏是溪東村、溪西村、溪北村三村共同出錢請我們廟方幫他們辦法會，所以在冬至前一到二個禮拜，我們就會請各村村長去收丁口錢，男性是五十元，女性免費，不過，落款的時候，為了不要讓儀式過於攏長，我們通常每一戶會寫上戶長的名字，下面再寫上幾丁幾口。」（郭菊珠）

表 4-5-1：九十三年冬至謝平安祭拜程序時間表

時 間	內 容	備 註
19：20	演大戲：由金紋燕歌劇團演出「雨傘情」	限以法師在第一次淨壇儀式結束後，村民就可採自由參加，而跪拜的部分因跪團有
20：50	開始請香爐、掛八仙彩	
21：55	法師到現場，開始豎立登高（掛有高錢）	
23：00	淨爐（壇）儀式開始	
23：10	由北極殿陳主委捧著香爐跟在道長後面，開始繞供桌	
23：40	淨爐儀式結束，金紋燕歌劇團開始辦仙	
00：16	開始跟著法師跪拜、念疏文、丁口宣布	
01：05	再次跪拜	
01：30	跪拜結束，再次淨爐	
01：35	淨爐結束，化金紙，法師再次宣讀疏文	
01：40	祭拜儀式正式結束	
完	成	

資料來源：研究者整理

### 一、演大戲

晚上七點五十分正式開演，演出的戲碼是「雨傘情」，戲班是來自台南的金紋燕歌劇團，不過，演出的方式卻是採用放錄音帶來對嘴，感覺上有點像在看默劇。每位角色人物出場的時候，都會唱一首台語歌曲作為開場白，有的是形容角色特點，有的是描述劇情，更特別的是，在對話的內容還會出現具有現代

字眼的押運對白，嚴格上來說，它不能算是正統的歌仔戲，但是能在傳統裡面加上現代性創意，增加詼諧的效果，可以說是跟著時代進步、求新求變的劇團。整齣劇碼的內容大致上跟中國故事裡的「陳世美」相似，只是最後的結局變成男主角在京城娶的郡主在大徹大悟後，與男主角共譜美好生活。

整齣劇碼從晚間七點五十分演到約十點半左右，仍而在現場看戲的人卻是寥寥無幾、屈指可數，或許有部分的村民是在家忙著準備待會拜拜要用到的供品，也有部分是因為天氣冷而不想出來，但是根據廟方的觀察，這樣的情形不是只有今年有，已經好幾年都這樣了。「**現在的大戲都嘛沒什麼在看了，在家看電視不但方便，又可以選台，現在的電視節目都比歌仔戲好看多了。**」由於電視節目的豐富性與多重選擇性，再加上有台語配音，許多老人家的選擇已經開始從野台戲轉到電視劇，例如大家耳熟能詳的：長男的媳婦、親戚不計較、台灣霹靂火、烏來伯與十三姨、台灣龍捲風等等，這樣的節目不僅吸引老人家，甚至大學生也天天準時收看，在這樣的生態環境下，許多的野台戲也慢慢的成爲夕陽行業。



圖 4-5-1：大戲演出中  
本研究拍攝



圖 4-5-2：大戲演出中  
本研究拍攝

## 二、祭祀過程：

### 1.祭壇說明

在最靠近路邊的主祭棚架下有兩張方形供桌，前一張是擺放道士做法的器具（鼓、鑼、牛角、皮鞭、奉旨木刻印、蛇頭木雕、木製如意、風火雷電石刻印、木魚、搖鈴、裝有水跟榕樹葉的鉢）以及香爐、淨爐還有供品（四果、粽子、紅圓、發粿、麻米佬、杯裝麵線、米酒、一組三牲：香腸、魚、雞、豬肉），至於爲什麼要擺紅圓發粿，道長說這是期望儀式圓滿、大家發財的意思，但是這兩樣東西可不能隨便擺，擺的位置以先唸者爲大，紅圓發粿，因此紅圓在左（大邊）、發粿在右（小邊）；後一張則是以長板凳架高，桌腳下墊有金紙，桌面上也放香爐、供品還有三尊神明，居中位的是北極殿的主神－玄天上帝，右邊則是由庄尾請來作客的媽祖，左邊是溪北村請來作客的帝爺公，北極殿的祭

祀組長說這樣才有「鬥熱鬧」。兩隻桌腳各綁上一支甘蔗，象徵節節高升的意思；主祭棚架的兩邊支柱上則各綁上一枝翠綠的竹子叫做「燈高」，竹子上還掛上一大串用黃符紙圈成的「高錢」，意思是請神明降駕來讓我們宴請，具有祈福的意思。



圖 4-5-3：桌腳壓金紙  
本研究拍攝



圖 4-5-4：五色旗作成類似燈籠  
本研究拍攝



圖 4-5-5：佈置祭壇  
本研究拍攝



圖 4-5-6：法師的道具  
本研究拍攝



圖 4-5-7：綁上色紙的登高  
本研究拍攝



圖 4-5-8：綁上高錢的登高  
本研究拍攝

## 2. 淨爐儀式

晚上十一點，淨爐（壇）儀式正式開始，首先由法師唸誦經文，接著用皮鞭打地上，約莫十分鐘後，由北極殿主任委員陳隋麟先生捧香爐跟隨在法師後面，在陳主委後面的則是管理委員會的各組組長等人，並從祭壇開始往供桌前進，法師邊走邊用榕樹葉沾鉢裡的水灑向供桌上的祭品，繞完全部供桌之後，開始讓村民燒香拜拜，十一點四十分左右儀式結束並由金紋燕劇團演出辦仙。



圖 4-5-9：法師帶領爐主及管理  
委員繞場  
本研究拍攝



圖 4-5-10：法師在供品上灑水  
本研究拍攝

## 3. 讀疏文

凌晨十二點十六分，開始第一次跪拜，由法師繼續唸誦祭文，在祭文唸完後開始唸三村裡有參加儀式的各戶丁口數，在唸丁口數的時候，許多村民都會關心自己是否有備廟方遺漏而沒有落款上去，也或者是怕被法師唸漏了、唸錯名字，當然，最關心的還是村長本人，因為他負責收丁口錢、登記幾丁幾口，所以也很緊張的一邊聽法師唸一邊暗中核對。三個村的丁口數唸完後於凌晨一點零五分進行第二次跪拜，直到一點三十分才結束。



圖 4-5-11：信眾們跟著虔誠跪拜  
本研究拍攝



圖 4-5-12：法師讀疏文、唸丁口，  
村長在一旁幫忙核對  
本研究拍攝

#### 4.儀式結束

一點四十分，正式由法師宣布拜平安儀式結束，廟方的管理委員等人以及一些熱民眾幫忙收拾善後。主祭桌後方的甘蔗、及其上的「高錢」，還有綁在柱子上的竹子（登高）等東西，也都一併拿到臨時金爐去火化。在所有的東西都收拾完畢後，委員會的辦公室內由邱榮祥先生操刀切割祭典上的牲禮，將每樣牲禮做等分的切割分給委員會的每一個人，不過，主任委員是可以多分到一點的。除了牲禮外，廟方的祭品也全都分配，包括香腸、紅圓、發粿、飲料等等，每個人手裡的塑膠袋全都滿滿的。



圖 4-5-13：夜晚熱鬧的北極殿  
本研究拍攝



圖 4-5-14：謝平安的會場  
本研究拍攝



圖 4-5-15：豐盛的祭品，拜  
湯圓是不可或缺的  
本研究拍攝



圖 4-5-16：大家幫忙拆金紙  
本研究拍攝



圖 4-5-17：委員會分豬肉  
本研究拍攝



圖 4-5-18：主委可以分到多一點  
本研究拍攝

## 小結

由於台灣早期仍延續自中國的農業社會，而務農需要看天帶來陽光和雨水，需要依地來提供肥沃的土壤與養分，需要神明的庇祐以祈求人物平安，需要鬼魅的安寧以保人世和樂，因此，天、地、神、鬼的祭祀在中心大廟的成立時，祭祀的行為開始由個人轉為團體，因為廟宇是一座能接通天地的中介，因此，北極殿不僅掌控著四域平衡，同時亦為神聖象徵物，透過遶境的活動來界定村莊的神聖境空間與聚落境界，為這境界內的人民帶來安全感、歸屬感與認同感，讓生命的延續具有保障，使其得到「在世存有」的依靠。

雖然溪口地方有幾個大型的姓氏家族，但溪口的宗教活動反而不會落入這些家族手中而形成所謂的「角頭」。以十五塢庄來說，雖然主辦單位是北極殿管理委員會，但委員會的成員是透過不記名選舉制度所產生，主委、副主委等職務則是由委員互選所產生；大士爺的神明會組織內的爐主、副爐主、頭家等職務是透過擲筊讓神明來決定；謝平安的祭典本身並不是由北極殿負責，但也只有北極殿擁有廣大的廟埕足以容納三個村的信徒，所以才由三個村聯合委任北極殿負責。因此，對溪口而言，其宗教活動並非由地方姓氏家族所操控，亦非由地方角頭所持有，而是一種「全民參與、神明決定」的制度來維繫，以北極殿管理委員會來說，雖然選舉是人為，但是，每一位被選上的委員總是會感謝老上帝的保佑，因為，他們是來為神明服務，被神明挑中對他們來說是何等的光榮，同樣的情形也發生在大士爺神明會的爐主擲筊過程，他們也是得到大士爺的允許才能得到最多的聖杯數。對溪口人來說，他們誠心、他們相信，所以他們知道神明會做出適當的決定，而能夠對神明產生這樣堅信不移的決心與高度的認同感，全是因為信仰並不是只有透過慶典活動來展現，而是信仰早已經深植於他們的日常生活之中，不管是早期文明未開，凡事均需神祇乩童指點，或是中期的大家樂明牌風潮，甚至是出外、當兵、考試、結婚、收驚、務農、養殖等不勝枚舉，可以說是將信仰融入成為日常生活的一部分，甚至是不可或缺的元素之一。

溪口人除了藉由「塢庄」、「拜大士爺」及「謝平安」等活動來表現他們對神明的尊崇外，透過這些宗教活動的舉辦，更能凝聚村內居民的信仰意識與感情，因為有了這些活動，讓外出的遊子返鄉幫忙、讓平日不見的親戚團圓見面、讓厝邊頭尾的鄰居更有話聊，同時讓行政劃分後的三個村在良性競爭之下，帶動各村內的團結一致，卻又不失彼此間的和氣，再加上村民的積極投入與熱心參與，整個溪口可以說是動了起來，展現出活絡的生命力。

## 第五章、從交通、產業看聚落的變遷

聚落是人類在地表活動所留下的首項痕跡，道路是第二項痕跡，因為它們是人類建立聚落後在地表所留下的原始證據，也是人地關係中最具代表性的證據，由路線的採取途徑、方向、寬窄、構造等等都可以探知此一地區之人們，一切活動與地理適應種種問題。<sup>1</sup>除此之外，道路不但串聯起聚落內居住、祭祀、教育、行政、民生等各種不同的空間，透過聯外交通的開展，更能使聚落本身得到來自外界的資源，促使聚落能有更多元的發展面向，因此，交通與聚落有不可分的關係。人類在各地形成聚落，經營集團生活，爲了相互聯繫產生某些交通現象，開闢交通線，於是這些交通現象或交通線也能促使聚落發展，因此，交通與聚落很難分開處理。<sup>2</sup>

傳統經濟的生產方式，是適應或迎合生產的一個空間，是產生經濟活動的空間，這些經濟活動在我們傳統聚落裡面所出現像稻田、農田、水井、漁村或是礦坑等等，這些都是反映當時鄉村社會的一種經濟生產的方式，這裡面所表現出來的是人和土地資源的一種恆定日出而做、日落而息的經濟活動。<sup>3</sup>由於每個聚落所在的位置不一，本身所具有的地理形勢和氣候條件均不盡相同，因此，透過傳統經濟的生產方式加上聚落本身存在的特殊條件，便能造就出屬於當地的傳統產業或特殊產業，形成一種在地性的經濟產物。

交通網絡的建立不僅讓聚落本身得以與外界相聯，同時，也是聚落產業展開物流的開始，透過不同的運輸方式（公路、鐵路、航運、空運等）與交易過程來推銷本身的貨品，同時也吸納周邊甚至跨縣市、跨國界的資訊與產品，在交通與產業兩者相輔相成的情形下，將能促使聚落本身做更多可能的發展，可能是在地產業的精緻化、可能是創造出新的產業模式，甚至是全新的產銷模式，再加上資金、人力、建設的投入，更能促進聚落發展的層級。

本章主要從溪口聚落本身聯外與對內的交通開拓來看溪口聚落如何與周邊鄉鎮連結，同時去了解並探討都市計畫的道路興建工程對聚落的影響；另一方面，雖然溪口是一農業聚落，但在產業上幫溪口打響名號的卻不是相關農作產品，而是養殖業－鵝鶉鳥蛋，在早期客廳即工廠的年代，手工剝殼曾是溪口人的經濟來源之一，本研究欲透過對養殖過程的了解來探討鵝鶉鳥蛋如何成爲溪口聚落的特殊產業。

<sup>1</sup> 胡振洲，1977，〈聚落地理學〉，P171，三民書局。

<sup>2</sup> 陳芳惠，1984，〈村落地理學〉，P336，國立編譯館，五南圖書出版。

<sup>3</sup> 陳其澎，收錄於郭肇立，1998，〈聚落與社會〉，P159，田園城市出版。

## 第一節、聯外交通

溪口聚落因地處三疊溪與石龜溪交會之處，且三疊溪繞行溪口聚落上緣接北港溪，對早期溪口的開墾者而言，其流域內肥沃的土地正好適合農作，又有溪流形成天然屏障，正是得天獨厚的好地理；到了晚期，因貨物的交換與流通，必須跨越溪流抵達對岸，成了在地居民的共同困擾，也成了老人家共同的記憶。

### 一、津渡與橋樑

溪口聚落早期爲了連接大林、梅山，在交通不發達的年代，必須涉水渡河才能抵達，但爲求得貨物的安全，往往都得濕了褲管，有時一不注意還有可能踩空而溺水，因此，在清朝時期便衍生出「津渡」來服務往來的商旅，據嘉義管內采訪冊記載：「在大莆林街外南端，相距一里，名曰三疊溪渡。夏間流漲，以竹筏為之，往來其間，以載行人。」<sup>4</sup>。

早期渡河的交通工具雖然稱爲船，但其本身僅用竹子排在一起而已，也就是所謂的竹筏，所以溪口人稱爲「撐排仔」，這項服務自清代開始一直到日據中期，對老一輩的居民仍有著深刻的記憶，「在溪口跟米粉間<sup>5</sup>之間有人在划船，我們都叫他八郎，叫做什麼名字卻忘記了，好像姓邱的樣子。因為我的阿媽住在米粉間那邊，所以也時常去坐，坐一次好像幾角吧！因為這條溪口通大林的橋還沒蓋，若要去大林都嘛要從米粉間過去，他也不是每天划啦，只有在大雨還是大水的時候才有，不然平常的時候，水都淺淺的，就直接撩過去。」（陳阿媽），由於生活路徑上的連結，使得原本平淡無奇的搭船經驗成爲鮮明的歷史記憶。

溪口與米粉宮的交通到了後期才搭設簡易的便橋，而便橋顧名思義就是提供簡易的橋樑供往來商旅不必涉水或等待船隻，但便橋的安全性與耐用度並不高，「以前有浮水橋，沒下雨可通行，下雨就淹沒無法通行，當橋面通車當天就被大水沖毀，後來才改成水泥橋。」（邱家寬）。然而，每次要前往大林都必須經過米粉宮，也讓許多人感到麻煩且有多繞路的感覺，在日據時期便打造了另外一條橫越三疊溪的橋樑，「日本時代是叫水鬼仔下去挖石頭起來，放在橋墩模板裡面，然後灌水泥下去做橋墩，橋面用木板鋪成，橋面那時候真寬喔，兩台牛車可以相會，橋上就像現在的西螺大橋一樣，只是我們這裡是用木頭不是鐵仔，後來因為牛車載重跟年久失修，才換成用水泥的。」（邱家寬）。

從邱先生的回憶中可見，當時日本造橋技術已朝堅固耐用的方向前進，尤其是寬闊的橋面更是讓往來的車輛不用擔心會車時的擦撞，而橋面採用與西螺大橋

---

<sup>4</sup> 臺灣銀行經濟研究室，1993，《嘉義管內采訪冊》，P17，南投市，臺灣文獻委員會

<sup>5</sup> 現行政地名改爲：「米粉宮」

相同的華倫氏拱形設計，更讓人聯想到其橋樑的重要性。光復後，由國民政府出資重新建造上述兩座橋樑，連接溪口與米粉宮的稱為和平橋，於民國七十四年七月竣工，另外，連接溪口與大林之間的稱為溪口橋，於民國八十年六月竣工。橋樑的建設所連結的是溪口與大林這兩個面狀邊緣的連結，甚至將新港與梅山也都串起來，讓溪口聚落成爲這條物流管道的中繼站。

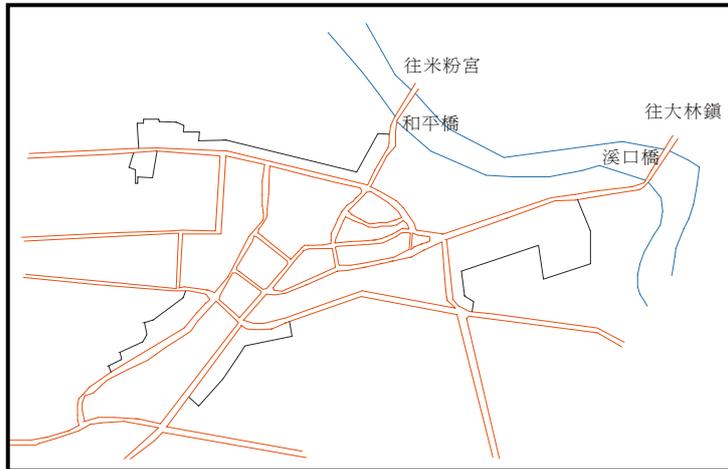


圖 5-1-1：橋樑位置圖  
本研究描繪自都市計劃圖

## 二、消逝的五分仔車<sup>6</sup>

日據時期，由於日本國內因地理條件因素而無法栽種甘蔗來製糖，在發現到臺灣的氣候與地形適合栽種之際，開始大量廣設蔗田並建造糖廠來製糖，爲了要將這些糖方便運輸到港口，便開始搭設鐵道連接蔗田、糖廠與港口，透過火車運輸將糖送到各大港口再由航運回到日本加工製成細糖，整個嘉南平原上分佈著綿密而廣大的鐵道網絡。

台灣糖業的全盛時期，其鐵道總長約三千公里，這些糖鐵全數由三十吋軌距的各式機車牽引行駛，包括美、德、英、日各國進口總數達三百輛的機車，其中三分之一負擔客運營業，從事客運營業會社有台灣、明治、大日本、鹽水港、新高、帝國、新興製糖等七社，營業線可連接台鐵幹線共二十一條，總哩程三〇九·三哩（四百九十四公里），高峰時期有四十一條營業線，計六百七十公里。<sup>7</sup>在公路交通尚未發達之前，這種五分小火車的客運業務十分便民，尤其在台中大肚溪以南的南台灣，根據戰後統計，幾乎嘉南地區的每個街庄，只要有五分車鐵道經過，就設有客運的火車站，再加上各製糖會社大多傾力投資，且互相聯合經營，因而成爲台灣強而有力的運輸網。<sup>8</sup>

<sup>6</sup> 台糖小火車又稱爲「五分仔車」，「五分」指的是「一半」的意思，因爲台糖小火車軌距爲七六二公釐，而縱貫線軌距爲一〇六七公釐，在無精準測量的鄉下，即籠統的將小一號的台糖小火車稱爲「五分仔車」。也有人認爲台糖小火車的軌距，爲歐美寬軌車一四三五公釐的約一半寬，所以稱爲「五分仔車」。資料來源：楊彥騏，2001，〈台灣百年糖記〉，P109，貓頭鷹出版。

<sup>7</sup> 不著撰者，2004，〈台灣的糖業鐵道圖說〉，P09、P11，財團法人台灣武智紀念糖業協會。

<sup>8</sup> ibid

溪口早期為傳統的農業聚落，本身主要出產稻米，在一次大戰之後，由於日本國內對糖量的需求大增，再加上大林鎮增設新式糖廠並廣栽甘蔗，所以在溪西村尾（圖 5-1-4）的地方有一大片隸屬於大林糖廠的原料區<sup>9</sup>，在便於採收的情況下鋪設鐵道，不過，在技術不發達的早期，蔗農們採收與運送仍使用傳統的牛車，但木製車輪的載重使得運輸量有限，後來才改用鐵製車輪來增加耐重，「以前是用木頭做的輪子，後來才改成鐵做的，若是用牛隻拖，一次可以運 300 斤，不過後來改用鐵輪，一次可以到 1500 斤。不過以前土質沒有說很穩固，火車常常嘛！翻車，若翻車了就要趕快下來檢甘蔗，不然就賠了。檢了之後還不能動，還要等日本人來登記才可以。後來鐵路下面鋪石頭才沒有再下陷，除了鐵路下面要擺石頭，旁邊的土也要擺石頭才不會流掉，我們以前還有排石頭比賽。」（柯金玉）



圖 5-1-2：傳統牛車木輪載蔗

資料來源：新高製糖簡史

不過，鐵道的作用可不只是用來採收與運輸甘蔗而已，綿延廣佈且長達近三千公里的糖業鐵道是由多條路線組合而成，將這些路線依運輸對象與目的，大致可分成四種型態：原料線、廠際線、營業線、省鐵聯絡線，因此，每一段的糖鐵都是包含有上述三或四種功能的複合式鐵道，所以，在主線以外多會鋪設附屬股道用作採收、閃避或暫停功能，「那是相閃線，要讓客車先過去，所以貨車就要先開進去，然後用人工下去拉軸轍器，讓它鐵路接過去，等客車開過去之後在扳回來。除了那種之外，還有一種是伸入田裡的小分線，又叫做甘蔗線，那是專門讓人堆甘蔗在用的，不過後來都已經拆掉了。」（柯金玉）

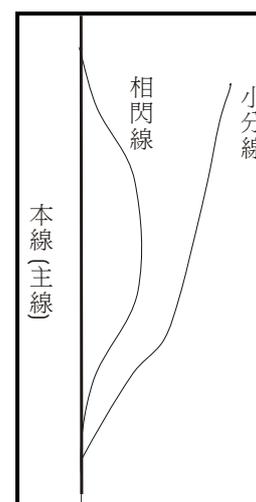


圖 5-1-3：相閃線

本研究繪製

<sup>9</sup> 在大林糖廠停止製糖後，原料區改劃歸北港糖廠所有，但此原料區的土地並非糖廠所有，而是糖廠與地主簽約栽種甘蔗，再按收成後之金額依一定比例給予地主。

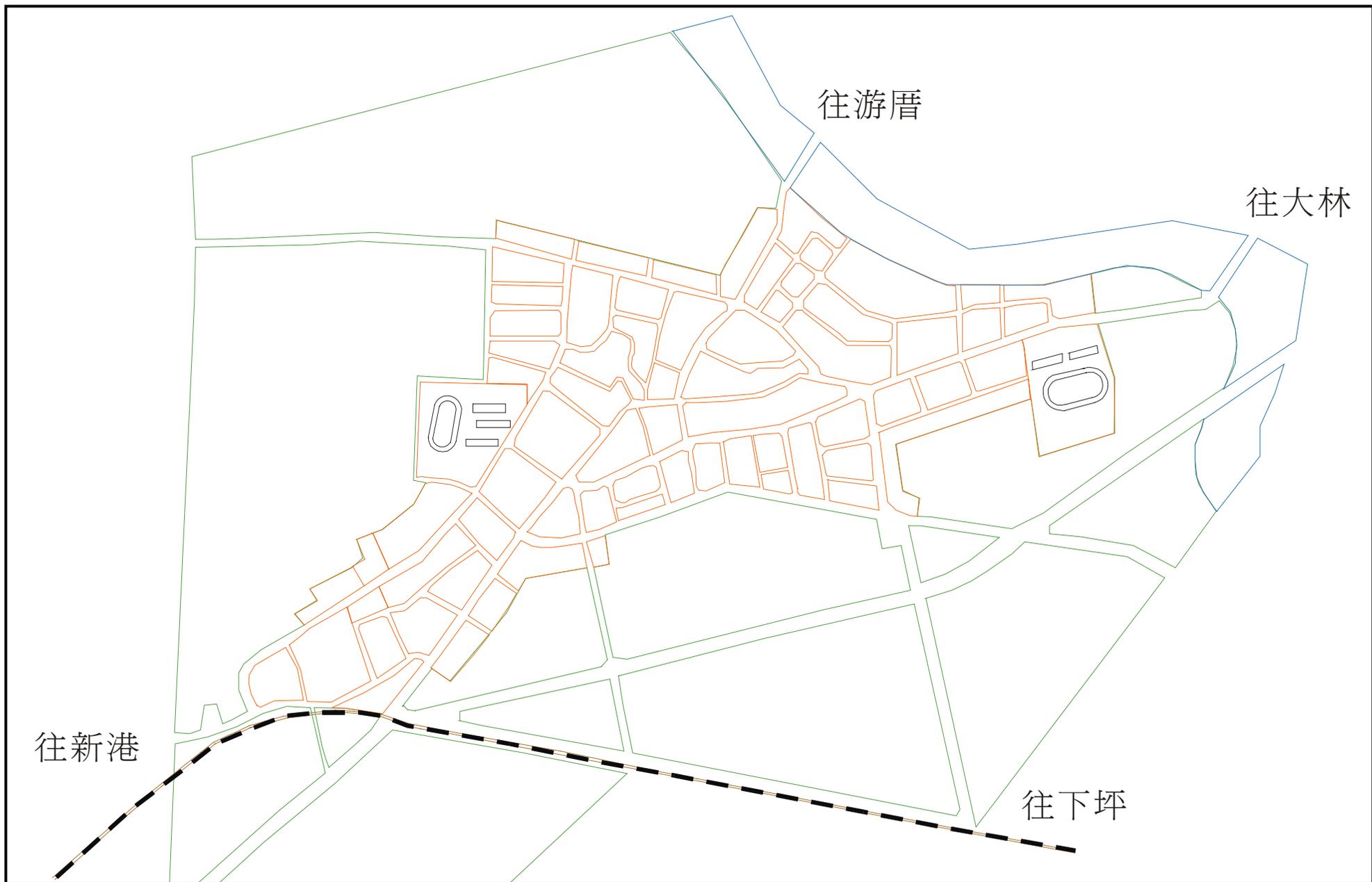


圖 5-1-4：溪口段臺糖鐵道位置圖 本研究描繪自都市計劃圖

由於原料區的位置離大林糖廠有一段距離，爲了便於管理而設有辦公室，目前大多呈現無人管理狀態，但偶爾仍有糖廠人員在此辦公，「那間就是糖廠的辦公室，已經很久沒在用了，當時那邊是負責登記哪一車是誰的，登記好了之後將單子交給糖廠的人，那些插甘蔗的就要跟到糖廠去，然後在糖廠秤重。那個秤子都嘛隨他們調的，所以才說『第一笨，插甘蔗給會社秤』。」(柯金玉)。這番話中說出了蔗農的辛酸與無奈，由於日本採行原料區制度，對所生產的甘蔗必須賣給原料區所屬的製糖會社，且不得越區販售，再加上對甘蔗的價格予取予求，蔗農成爲殖民時期底下的被剝削者。



圖 5-1-5：原料區辦公室  
本研究拍攝



圖 5-1-6：辦公室後的空地  
本研究拍攝



圖 5-1-7：辦公室內擺設  
本研究拍攝



圖 5-1-8：白板上的工作紀錄  
本研究拍攝



圖 5-1-9：辦公室斜對面的管理區  
本研究拍攝



圖 5-1-10：埋沒在蔗田下的鐵道  
本研究拍攝

各大糖廠相互連結之下，糖鐵溪口段往東跨過三疊溪鐵橋連接至大林糖廠，向西則與新港線交會，可轉接至北港線甚至南北縱貫線，「這條按家去一直下到堤防邊啊，擱過就是往大林那裡去了，哪往北就看是要往新港還是牛稠線，牛稠線是通往嘉義，不過，沒有在勾甘蔗，是攏載甘蔗渣。」(阿伯)，甘蔗渣是製糖後所產生的廢料，但台糖並不浪費將其廢棄，反而直接運往屏東廠再加工成爲製紙的原料或做成隔音用的甘蔗版。另一方面，每逢媽祖誕辰，糖鐵就成爲信徒前往北港進香最方便的交通工具，「這條鐵路是大林本線，接去糖廠，另外有一條小分仔線可以接去新港，而北港可以通到新港，兩條就相交起來。」(柯金玉)也因此有著「進香線」的暱稱。



圖 5-1-11：分線牌  
本研究拍攝



圖 5-1-12：三疊溪鐵橋上的甘蔗列車  
資料來源：台灣糖業攬勝

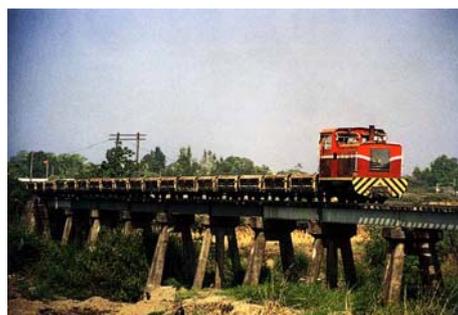


圖 5-1-13：三疊溪鐵橋上的石灰石列車  
資料來源：台灣糖業攬勝



圖 5-1-14：三疊溪鐵橋上的油罐列車  
資料來源：台灣糖業攬勝

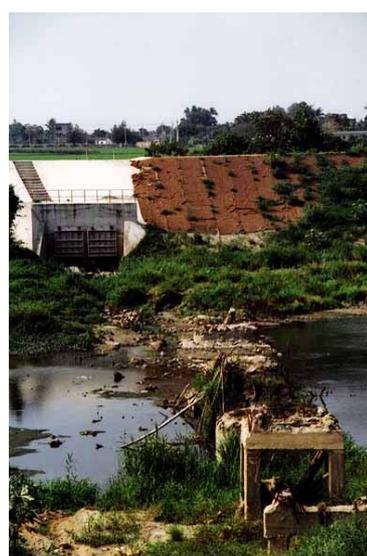


圖 5-1-15：三疊溪鐵橋拆除遺跡  
本研究拍攝

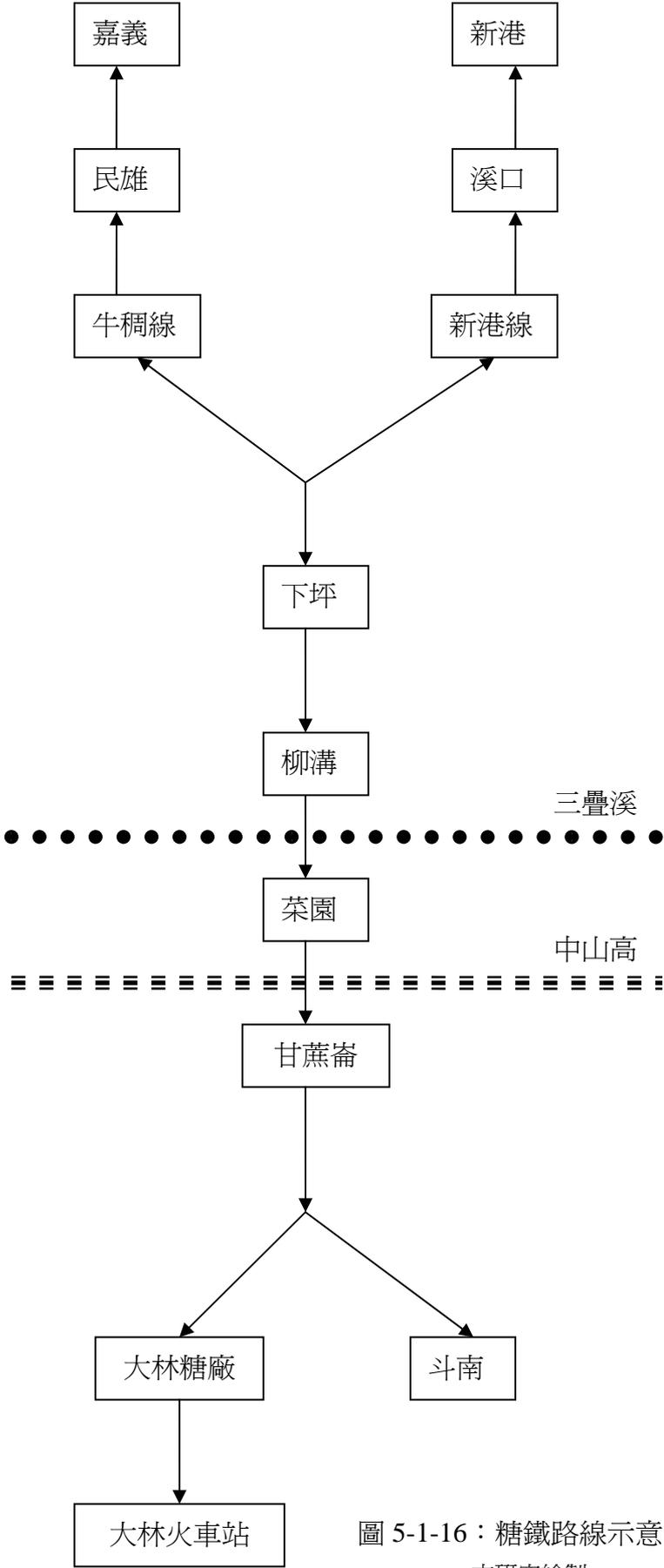


圖 5-1-16：糖鐵路線示意圖  
本研究繪製





## 第二節、都市計畫

都市計畫係指在一定地區內，對有關都市生活之經濟、交通、衛生、保安、國防、文教、康樂等重要設施作有計畫之發展，並對土地用作合理的規畫。<sup>11</sup>溪口都市計畫於民國六十四年二月公告實施，其後曾於民國七十三年十一月十三日發布實施第一次通盤檢討案，民國八十年三月二十一日發布實施第二次通盤檢討案，並於民國八十五年間辦理兩次個案變更。<sup>12</sup>透過都市計畫的擬定與道路的開設，讓原本的溪口聚落開始向外發展，居住、商業、行政等空間也逐漸外移。

### 一、牛路變成街

牛路即今民生街，早期被稱為牛路的原因是當時溪口最熱鬧、最大條的唯一道路—中正路是當地的市場集散中心，同時也是各店家開門做生意的好地點，為了避免牛車進入而影響交通，所以早期牛車必須繞道而行，「牛路就是現在的民生街，以前是因為不能把牛牽進去中正路，所以大家就繞外面，走著走著就走出一條路，所以牛路是這樣來的。若是牛隻的話，攏嘛從北港的牛墟買來的。」(何居良)。

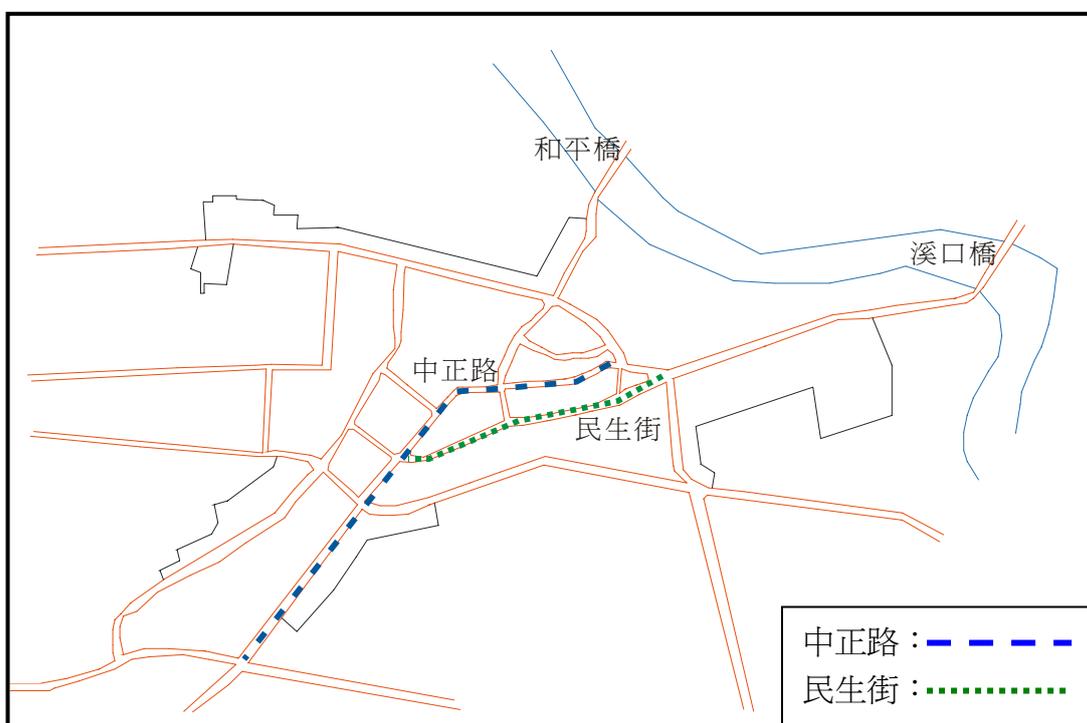


圖 5-2-1：中正路與民生街位置圖

本研究描繪自都市計劃圖

<sup>11</sup> 依據都市計畫法第三條解釋

<sup>12</sup> 溪口鄉公所，2002，〈變更溪口都市計畫書（第三次通盤檢討）〉，P01

早期的牛路由於只需避開中正路店家部分，因此其路段即從中正路頭繞其背後再接回（從今忠孝街尾）到中正路底，而且路旁還有大水溝可供牛隻飲水或泡澡，雖然牛路使用者不多，但當時由在地張進國醫師斥資鉅款所打造之附有跑馬場的花園，以及曾擔任溪口庄長的張早所有的兩樓式洋樓，都以這條牛路當做進出口的主要道路。至民國六十八年透過都市計畫將牛路開設為正式道路，並命名為民生街，除了將原有的大水溝加蓋之外，還進行拓寬工程並直線打通連接到北極殿前的中正路。

這時候的民生街成為比中正路還寬闊的街道，由於人口與交通工具的增加，使得中正路內會車困難且停車不易，許多新的店家紛紛往民生街上集中，並開設了以往所沒有的商業型式，例如：連鎖早餐店、連鎖便利商店、超級市場、泡沫紅茶攤等新式店家或攤販，開始形成新的商業圈，再加上民生街往東連結到溪口橋，讓以往下橋後必須穿過中正路才可以往新港的車輛改走民生街，讓交通運輸也從中正路外移到民生街，使得民生街頓時成為溪口最熱鬧的街道。



圖 5-2-2：民生街現代性商店位置圖

本研究描繪自都市計畫圖



圖 5-2-3：7-ELEVEN 便利商店  
本研究拍攝



圖 5-2-4：美寶堡早餐店  
本研究拍攝



圖 5-2-5：有間冰店飲料舖  
本研究拍攝



圖 5-2-6：美而美早餐店  
本研究拍攝



圖 5-2-7：溪口鄉農會  
本研究拍攝



圖 5-2-8：上揚汽車修理廠  
本研究拍攝



圖 5-2-9：溪口資訊廣場  
本研究拍攝



圖 5-2-10：欣欣超級市場  
本研究拍攝



圖 5-2-11：右邊的牛路（民生街）早期只到左邊的巷弄（忠孝街）便轉接回到中正路上  
本研究拍攝

## 二、墓地變建地

和平街的出現與上述民生街的情況有點類似，在日據之前，並沒有這條街，只是一條通往現和平橋方向的小路，由於早期往返溪口與米粉宮必須搭船，所以這條路成爲了當時溪口主要的交通要道。到了日據初期，日軍自基隆一路南下攻陷並接收各城鎮，當時的溪口抗日義勇軍便揭竿起義與之對抗，由於缺乏現代性武器而導致敗北，許多抗日人士遂陣亡沙場，「那些戰死的就直接埋在和平橋下來兩側，這邊還一直延伸到路口，那時候只有自己的人（溪口）才有立墓碑，那些外地來的（從彰化、雲林來的）就沒有，有的只是放一塊石頭或什麼做個記號，後來遷的時候就全部檢到大眾爺廟。」（郭老闆）。

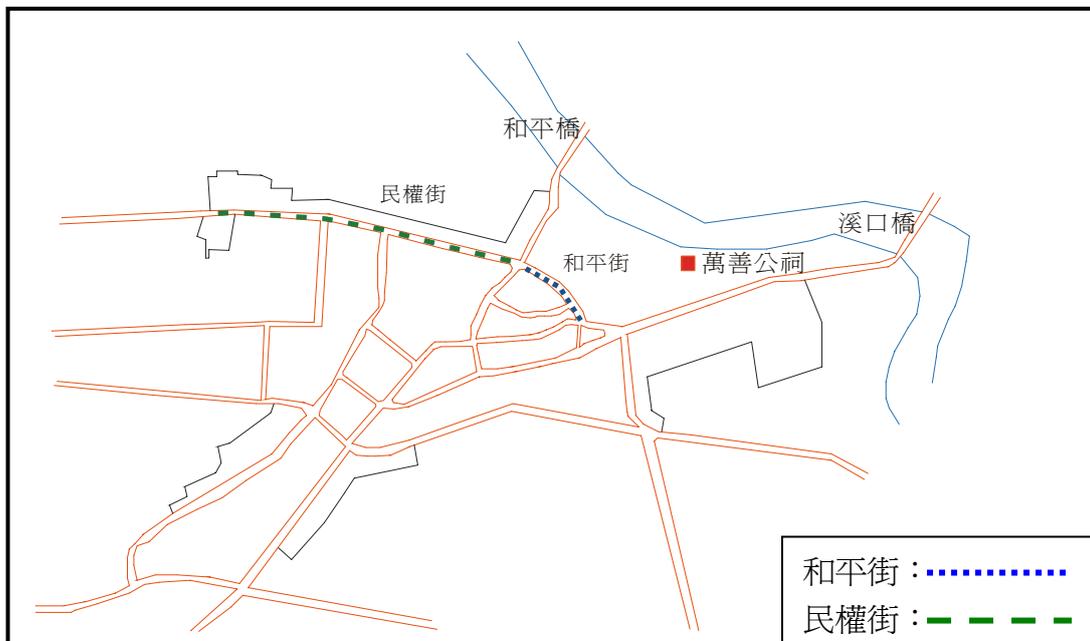


圖 5-2-12：民權街與和平街位置圖

本研究描繪自都市計劃圖

自此，原本是通往渡站的小路旁的荒地成爲了日據時期的墳場，然而，抗日犧牲者眾多，除了由溪口聚落自行組織的之外，其他來自外縣市的義勇軍也爲數不少，爲了區分開來並讓亡者家屬祭拜時尋找方便，埋葬的時候自然分成兩邊，「這條路（往大埤方向）下去，旁邊那排樓仔厝以前擺是墓仔埔，在我小的時候就已經不讓人埋葬了，另外一個是在靠近橋邊（意指通往游厝的和平橋），不過，靠近橋邊的是有牌的（墓碑），這邊就是沒有牌的（亂葬崗），所以人家在說「庄頭埔」就是指這裡。」（何居良）、「以前和平街擺是墓仔埔，只是埋的比較後面，從藝影一直到土地公廟擺是。」（邱家寬）。後來，這片公墓規定不得再安葬，並於溪口庄頭靠近溪邊的土地闢設新公墓地且成立萬善同歸祠，雖成立時間不可考，但據記載：「其後明治三十一年之暴風雨中破損，由同地張姓的中元會組織支出工費三十二圓於明治三十二年加以修繕。」<sup>13</sup>，目前祠中有塊石碑刻有「大正七年置」字樣。



圖 5-2-13：民權街（左）至和平街（右）環視圖

本研究拍攝

和平街早期爲墓地一事由於年代久遠，目前只剩當地少數幾位耆老仍有印象，由於歷經改朝換代、鄉公所搬遷以及鄉公所內各課室人員轉調退休，面臨缺乏正式紀錄，對於何時將自日據遺留之公墓搬遷一事已不可考，目前當地說法不一，有二十年之久、三十年之久亦有光復後搬遷。民國八十一年鄉公所拓寬開路命名爲和平街，並將搬遷後的土地劃設爲住宅區出售，由於該地區前身為墓地，因此在建商完工之後的銷售並不是很好。遷葬之後的公墓（萬善公祠），在光復後成爲溪口第一公墓，面積○·○五公頃，依通盤檢討辦法規定墓地依實際發展需要檢討，現鄉公所已公告禁葬且進行遷葬，故變更墓地爲鄰里公園兼兒童遊樂場用地、停車場用地及自來水事業用地<sup>14</sup>，詳圖 5-2-15、圖 5-2-16、圖 5-2-17。



圖 5-2-14：

第一公墓環視圖

本研究拍攝

<sup>13</sup> 相良吉哉，1933，〈台南州祠廟名鑑〉，P179，台北，大通書局

<sup>14</sup> 溪口鄉公所，2002，〈變更溪口都市計畫書（第三次通盤檢討）〉，P12

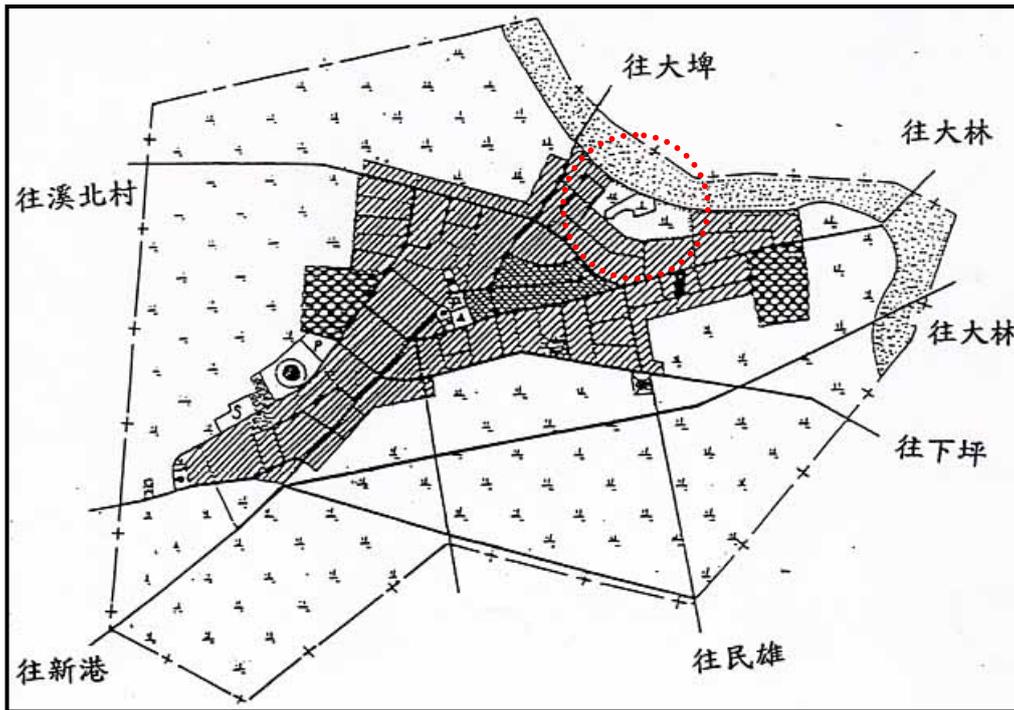


圖 5-2-15：原有都市計畫示意圖

資料來源：溪口鄉公所

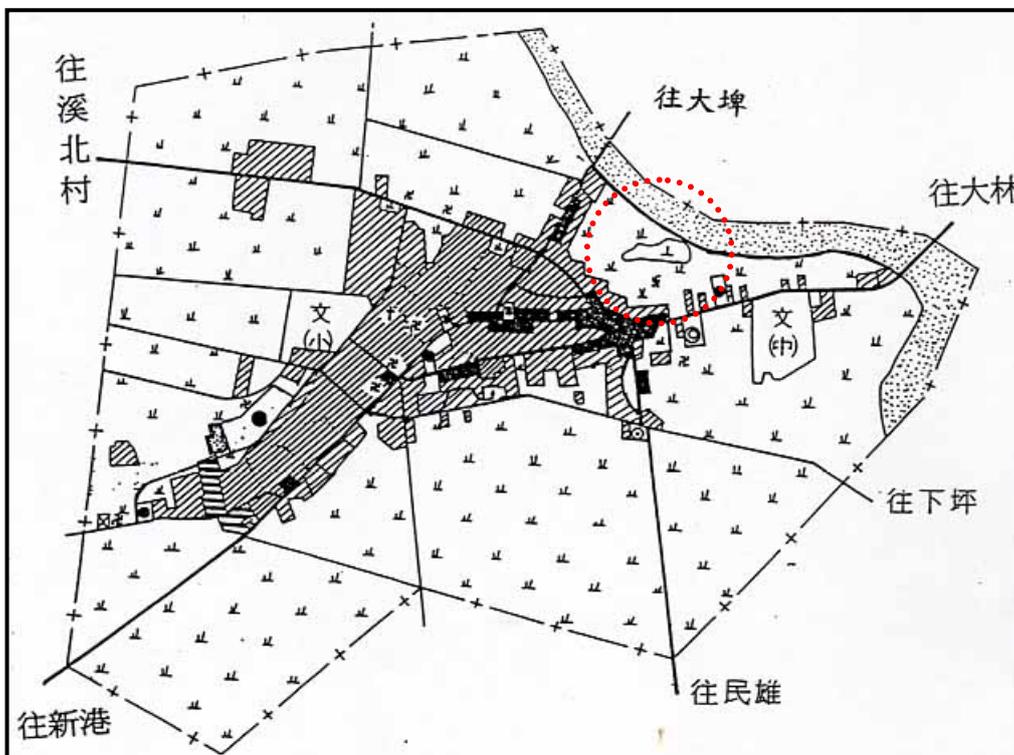


圖 5-2-16：都市計畫土地使用現況圖

資料來源：溪口鄉公所

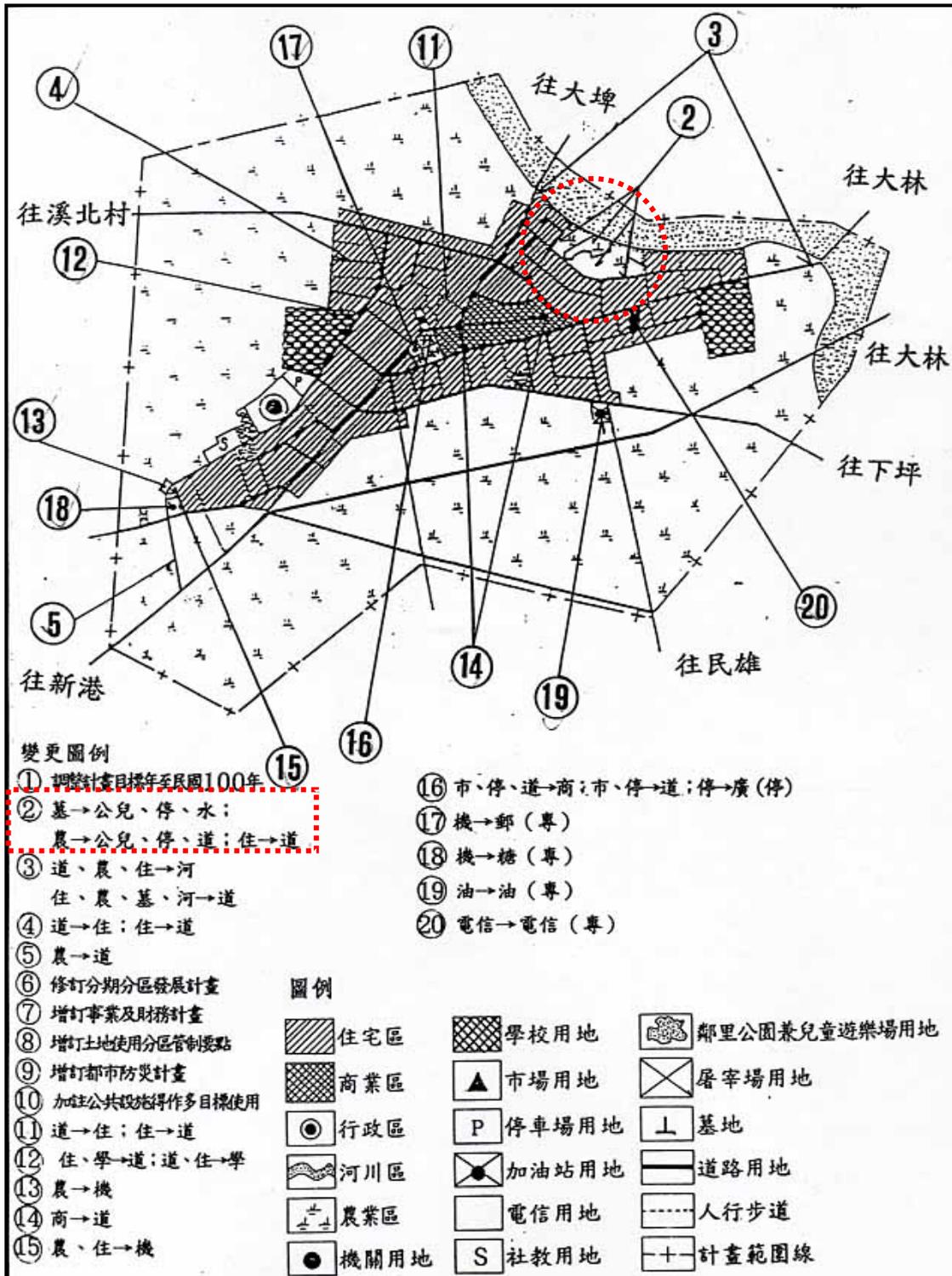


圖 5-2-17：變更都市計畫示意圖

資料來源：溪口鄉公所

### 三、港路變馬路

港路，並不是港內漁船所走的航道，也不是位在港口的一條路，它在地圖上找不到更沒有路牌指示，它是一條只有溪口人才知道的路，但不是捷徑更不是密道，它是一條留存在溪口人地方記憶裡的道路，雖然早期的模樣已不存在，卻以另一種形式出現，港路指的就是現今溪口聚落的中山路。

溪口聚落位在北面的溪北村有個地名稱之為後港，其由來是因為當時他們位在港的後面，所以稱之為後港，這裡所謂的港，並非真正的港口而是因為地殼變動所造成一條類似河川的支流，但溪水只能進而不能出，因為其尾部並無與溪流相通或合併，與建築學上的囊底路同樣道理。據在地耆老表示，曾於兒時聽聞早在清朝時期透過這條港的航運功能往東可以通達大林鎮的早知港，順溪流往西則可連接潭肚寮溪再接到北港溪，故早期稱為港底，「後港以前叫做港底，它的水是從三疊溪流進來，經過溪口國小、鄉公所、17 鄰埔仔、柴林腳、北港溪、出海。」(曾今應)。所以早期在港底搭竹筏欲前往大林鎮的早知港時，必須先划向柴林腳聚落接出去三疊溪，再逆流而上繞過溪口聚落上緣才能通往早知港。

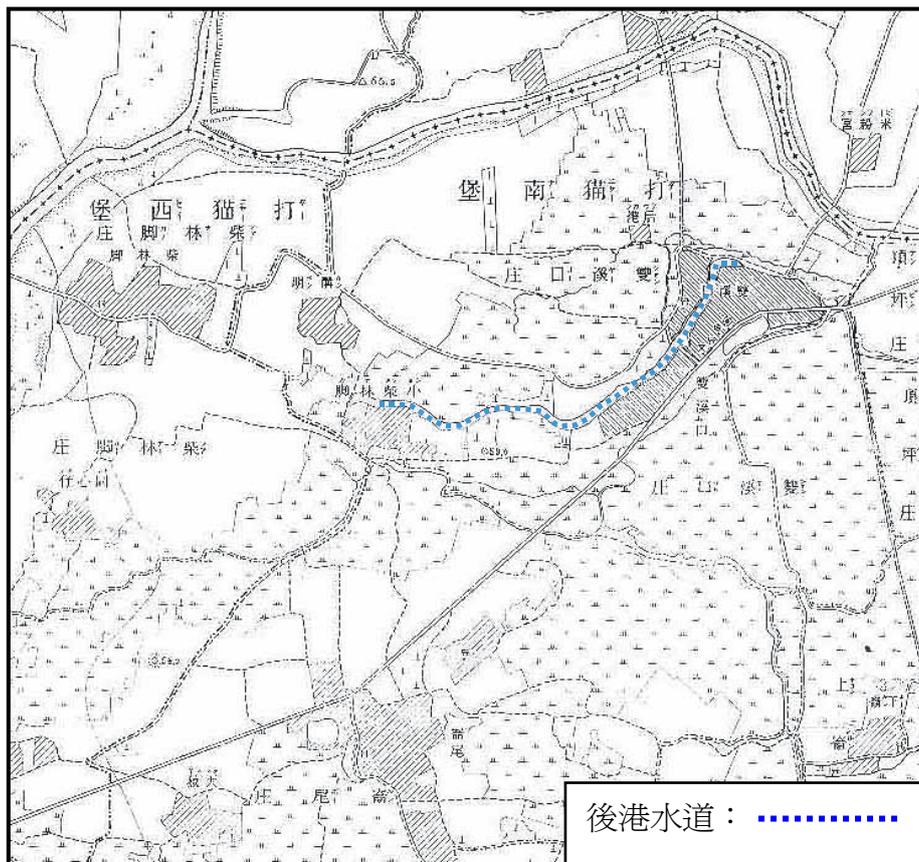


圖 5-2-18：台灣堡圖上的後港水道位置圖

資料來源：台灣堡圖

到了日據時期，可能是流量變小或泥沙淤積，已不再有航運的功能，但其週邊卻擁有廣大的土地，因此日人在此設立溪口公學校，「以前學校門口有一座橋，要進去讀冊就要走橋出入，學校後面農田的地方以前是一個水池，現在也是被填起來了。」(何居良)，上放學經過校門口都要過橋，對小學生來說是一項特殊的地方經驗。在講求衛生乾淨的日據時期，這條港便成爲了雨污水排放的最佳水道，可以說是航運功能消失後的再利用。



圖 5-2-19：現今溪口國小校門口  
本研究拍攝

可能是流量變小或泥沙淤積等天然因素加上人爲的刻意堆積之下，原本的港變成了長條狀的水池，依據民國七十二年拍攝的航空圖（圖 5-2-29）可以見到，原本長條狀的水池已經被切割成數個小水池或成爲魚池，到了民國八十年（圖 5-2-30）的時候已經全部都成爲魚池，但該土地仍歸屬鄉公所而非私人，民國八十一年鄉公所開設計畫道路，將原屬港的水道加蓋成爲柏油路，鄰近的水池也都填補成土地並劃設成鄉有土地，由於原位在中正路上的鄉公所、衛生所、代表會其建築土地爲私人所有，爲配合搬遷所需，將填補之土地新建衛生所、鄉民代表會、鄉公所、長青活動中心及鄉立托兒所（圖 5-2-31），使其成爲溪口聚落的新興行政與教育區域。



圖 5-2-20：中山路位置圖  
本研究描繪自都市計劃圖





圖 5-2-22：A 點現況環視圖 本研究



圖 5-2-23：B 點現況環視圖 本研究



圖 5-2-24：C 點現況環視圖 本研究



圖 5-2-25：D 點現況環視圖 本研究



圖 5-2-26：E 點現況環視圖 本研究



圖 5-2-27：F 點現況環視圖 本研究



圖 5-2-28：民國六十五年航照圖

資料來源：台灣省林務局



圖 5-2-29：民國七十二年航照圖

資料來源：台灣省林務局



圖 5-2-30：民國八十年航照圖

資料來源：台灣省林務局



圖 5-2-31：民國八十七年航照圖

資料來源：台灣省林務局

### 第三節、傳統養殖業－鵪鶉鳥蛋

溪口聚落除了少數集中在市街開店或擺攤從事商業活動之外，其他大多數居民仍從事相關農作，包括早期的稻穀、小番茄、花生至現在的甜瓠、蘋果瓠等，可以說溪口本身就是一個農業聚落，然而，讓溪口打出名號的卻不是這些作物，而是鵪鶉鳥蛋，溪口的鵪鶉鳥蛋占全省產量的一半以上，目前市面上販售的鐵蛋、夜市煎的粉鳥仔蛋以及當火鍋料的鳥蛋全都是鵪鶉鳥蛋做成的，平均每三粒就有一粒是來自溪口，可以說是打響溪口名號的傳統產業。

#### 一、起源

溪口聚落自早就是以農為主的經濟生產，並非以鵪鶉養殖為主要收入，雖然台灣本地有野生鵪鶉，不過，早期只有原住民獵補來食用或山產店作為料理，一般人鮮少接觸，台灣本地的養殖鵪鶉也是從國外引進的，養鵪鶉四十多年的邱阿媽說：「以前是彰化那邊去日本抓來養，我們再去彰化抓來養。一開始是養幾隻在花園裡面，後來養一養差不多幾百隻而已。」。至於為何選擇鵪鶉而不是其他家禽，具有四十幾年養殖經驗的謝阿伯說：「養這個比較不會賠錢，因為牠不像雞仔、鴨仔那麼貴，若養不好會賠家產，也比較不會得病，卡好顧。」。如此低成本、低風險的養殖鵪鶉，對以農業為主的溪口聚落來說，無疑是增加收入最方便的副業。

#### 二、養殖

##### 1. 孵化

目前溪口的鵪鶉養殖主要分成上、中、下游三種營業模式（詳圖 5-3-1），上游屬於專門孵化小鵪鶉，由他們所養的鵪鶉交配或批發鵪鶉蛋來孵化，中游是專門養殖來生蛋，下游則是去收購鵪鶉蛋回廠房進行脫殼與批發。

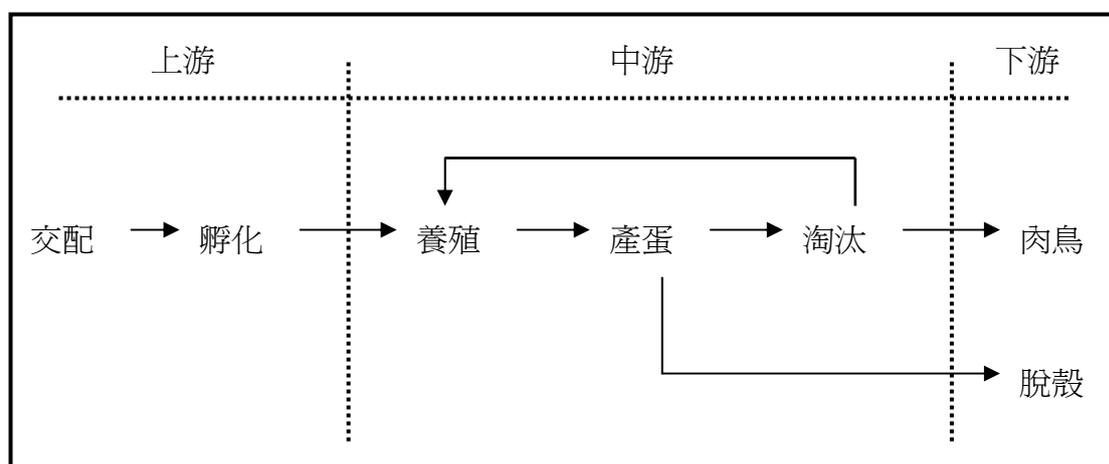


圖 5-3-1：鵪鶉養殖相關流程圖 本研究繪製

在自動化生產一貫作業出現後，有部分大型養殖戶從繁殖交配到通路銷售已經一手掌握，不再讓大盤或中盤賺轉手費用，其他中小型養殖戶則仍需與上、下游包商合作確保鳥隻的來源和鳥蛋的供輸。邱阿媽說：「我們攏是小隻的時候就去抓，抓回來養到可以分出公母的時候，就要把公的抓掉，因為我們沒有要配種，而且只有母的會生蛋。小隻的一隻大約一兩元，但是有時候養一養會死一些，然後大隻之後，又要把公的拿掉，算起來有時候也不便宜。」，在鵪鶉還沒生蛋之前，他們就要先賠掉一些基本的損失。

由於臺灣現今科技仍無法提前預知孵化的性別，就算是有四十幾年經驗的謝阿伯也是要拜託專家，他說：「我們去請屏東科技大學的一位教授來鑑定，讓人家來認一隻一角，他說看屁股就知道公母，問他說要怎麼看，他說這是他吃飯的飯碗，若教給你你又傳出去，那我不就沒頭路了。他這樣一天就可以賺六七千塊，有時候他沒空就還要等他，阿若不找他，就養到十二天自己來分公母。人家日本目前已經能用藥來控制公母，從外表的色草就可以看出來，本來我也是有想過去日本找，是說日本那麼大，也不知道哪裡有就沒過去了。」。由於公鵪鶉只有配種的功能，所以，因挑掉公鵪鶉所損失的利潤則轉嫁到母鵪鶉身上。

## 2. 飼養

小鵪鶉的養法跟一般養小雞類似，要注意或留心的地方並不多，邱阿媽說：「其實也不用太注意什麼啦，鳥仔子若聚在一起，就是太冷，就要用電燈去烤，若是攏散開，就表示太熱，還是要給牠吹電扇降溫度。」，只要照顧妥當再加上適合的飼料，其實並不難養。

等小鵪鶉長大之後，養殖的方式就不一樣了，大部分不瞭解鵪鶉養殖的人，都會以為養鵪鶉就像早期的養雞場一樣是在地面上的，事實上，鵪鶉養殖跟現在蛋雞的養殖方式大同小異，當地戲稱「住樓仔厝」，因為鵪鶉直接站在鐵網上，並用木條擋住避免跑掉，只要蛋生下來就直接從鐵網滾到前面，鵪鶉所排放的糞便則是通過鐵網直接落在下層的木板上，鵪鶉、鐵網和木板構成一層，整個架子大約有七到八層，就像住在大廈一樣。



圖 5-3-2：鵪鶉的樓仔厝  
本研究拍攝



圖 5-3-3：  
鵪鶉的樓仔厝  
本研究拍攝

養鵝鵝並不需要什麼特別的技術，但是，飼料的配料問題則是一門學問，謝阿伯說：「飼料若不對，蛋的表面不光滑，剝起來就容易破。以前在養的時候，我們都是用臉盆拿湯匙拌飼料，現在改成自動化之後，飼料都會偷，偷到剩 22、23，一般來說是要 25 才對，要有兩步七啊才不會生小顆蛋。現在飼料若來，就要再加豆粉、魚粉，這樣生蛋率才會高。」。不過，對於目前養殖數量達二十萬隻的謝阿伯來說，兩個養殖場一個月就要吃掉飼料三十噸，花掉他至少兩三百萬的費用。

### 3.生蛋

小鵝鵝養了約兩個月就會生蛋了，這些蛋是屬於未授精的，也稱為「菜蛋」，這時候的鵝鵝開始展現生蛋能力，邱阿媽說：「每天攤要撿蛋，撿一撿就要去曝日頭，若少天的就要多曬，多天的就稍微曬一下。因為曝過日頭的蛋，在剝殼之後，蛋的表面比較光滑，才不會凹凸不平。如果今天撿蛋，明天還是後天就要煮，就要曝日頭曝卡久，若是三四天後才要煮，就不用曝那麼久，有時候遇到天氣不好，就要用機器下去烘。」，目前透過機械設備的設置，已經可以讓鵝鵝蛋自動集中，不需再靠人力撿蛋。而曬鵝鵝蛋也是一門看天氣的學問，邱阿媽累積四十多年的養殖經驗仍然以最天然、最省錢的方式來處理，在講求自然、環保的今日，借助接近北回歸線帶來的陽光與溫度來做曝曬，無疑是方便又迅速的好方法。



圖 5-3-4：鵝鵝鳥蛋  
本研究拍攝

### 4.淘汰

鵝鵝的壽命與一般的雞鴨大致相同，不過，兩個月大也就是已經成熟的鵝鵝，雖然可以生蛋，卻無法維持太久，謝阿伯說：「兩個月大的鵝鵝生產率可以到九成二，但只能維持四個月，之後就八成二、八成一直降，到了六七成的時候就要打掉。」，基於經濟成本的考量，飼養一段時間後就要進行「換鳥」來維持產蛋量，而這些被打掉的鵝鵝則有專人收購宰殺，早期曾運送到屏東楓港一帶成為當地「烤鳥仔巴」攤位上的肉品來源，以前保育觀念尚未健全普及的時候，楓港地方的燒烤攤捕捉「伯勞鳥」作為燒烤商品販售給遊客，後來伯勞鳥被列入保育鳥類後，許多人改以鵝鵝作為燒烤商品，卻仍被禁止，謝阿伯回憶起這段歷史很無奈的說：「因為那時候郝柏村當行政院長，把鵝鵝誤認為伯勞，我們後來出證明也沒用，每次看到每次就罰，罰到連賣都不夠本，大家乾脆收起來，不然一次載個兩三萬隻落去賣，黑哇好價耶喔。」。

### 三、脫殼

#### 1.手工作業

養殖場生產的鵪鶉蛋必須經過日曬、煮沸、脫殼才能交給工廠加工或販售，在二、三十年前，由於缺乏機具，所有的工作都要靠人力，光是前置步驟－煮蛋，就是一門學問，剛開始是用大灶，底下添加粗糠來燒，後來才改用木材生火，若遇到冬天還會有熱度不足的問題。然而，蛋要煮到什麼程度才算可以呢，蔡阿媽說：「**蛋清若是稍微黑嚙黑嚙就表示好了，若是看起來白白、爛爛就是不夠火，若是煮過頭，蛋清就會翻紅。**」，雖然如此，但要一整鍋的鳥蛋都要煮熟且要均勻，則必須透過不斷累積的經驗來判斷。

手工剝殼這項工作是許多溪口老一輩們的集體記憶，因為養殖場鵪鶉數量高達上萬隻，每日的產蛋量也相當驚人，在沒有自動化作業之前，必須透過大量的人力使用手工一顆一顆剝除蛋殼，然而，這對早期經濟貧困的居民來說，無疑是作為貼補家用的最佳手工，同時也是孩童賺取學費或零用錢的來源，其主要計費方式分為算桶、算斤、算天三種工資，至於手工剝殼的型式有以下三種：

#### a.由養殖戶直接招募人工

養鵪鶉四十幾年的謝阿伯，在退伍後從潭肚寮（今游西村）搬到溪口和平街上，開始了他的養殖事業，現在已遷居後港。由於他自己煮蛋，因此需要大量人手幫忙剝蛋，以前和平街上街幾乎家家戶戶都向他拿蛋來剝，在全盛時期，整條街一百多人都在剝殼，儼然成爲一種全民運動的家庭代工，謝阿伯說：「**以前蛋的價格好、利潤高，才有辦法找那麼多人。若是卡會剝的，一天可以剝一百五十斤，若卡不會的一天差不多五十斤左右**」，由於年代久遠，剝一斤的價格是多少謝阿伯已經不記得了，不過，主要的剝殼地點仍以他家門口和對面巷口爲主，當時許多的婆婆媽媽們，早上就拿著小板凳到巷口開始一邊剝殼、一邊閒聊，至於爲何限定在巷口，原因是怕鵪鶉蛋被偷吃，謝阿伯說：「**以前讓人家剝蛋的時候會有人偷吃，雖然知道，但是也不敢講出來，就怕人家以後不幫你剝了，你若問，他們嘛說是吃破掉的，所以交回來的時候還要再秤一次。**」。(詳圖 5-3-11)



圖 5-3-5：店門口 研究者拍攝



圖 5-3-6：巷口 研究者拍攝

## b. 由大盤招募人工

部分中小型養殖戶因自身缺乏經費或場地，因此均由大盤來負責收購及煮蛋，雖然如此，大盤仍需足夠的人手來幫忙剝殼，故將煮好的蛋再運回養殖戶來招攬人手剝殼。住在溪口橋旁的邱阿媽，因養殖規模與數量不大，便將鵝鶉蛋交由大盤處理，由於邱阿媽家有一片長條狀的「埕」，大盤就直接在此招攬人手。另一方面，住在中正東路口紅綠燈旁的蔡阿媽，她的養殖場雖然位在妙崙，不過，她的住家與鄰房隔著一條防火巷，巷內有一條小水溝經過，在這個防火巷內也成了剝殼的集中點，蔡阿媽說：「卡早攞嘛在旁邊剝，都剝算斤的，一斤差不多五十三粒至五十七粒，那時候剝一斤才一元，一元雖然很少，大家還是爭相剝。」（詳圖 5-3-11）



圖 5-3-7：邱阿媽家的埕  
研究者拍攝



圖 5-3-8：蔡阿媽家旁的防火巷  
研究者拍攝

## c. 自己向養殖戶拿

在和平街上賣了四十年臭豆腐的曾阿媽，爲了貼補家用也加入了剝殼行列，不過，她是直接跟養殖戶拿蛋自己回家煮、再自己剝殼，曾阿媽說：「自己煮就賺工錢啊，不用再被賺一手。」，但是，剝殼這件事情是需要全家總動員的，曾阿媽說：「以前我四個女兒放學後就趕快來剝，連我四、五個人一起剝，有時候都要剝到凌晨，因為過年出菜都會用到，所以要交的量都很大。平常時候一粒攞四、五角，過年時候一粒可以賣到一元。」，除此之外，曾阿媽還建立了自己的銷售管道，她說：「若是剝到破掉的，就拿到嘉義的菜市場一包十元隨便賣，若是好的就攞送去大林、民雄、朴子、西螺，有一次我還拿到高雄去賣，那時候我拿三桶，一桶一、兩千粒，就這樣拿三桶坐火車到苓雅寮去賣，不知是熱鬧還是什麼，人真多，一下子就賣光光。」（詳圖 5-3-10）



圖 5-3-9：四十年的臭豆腐攤 研究者拍攝



圖 5-3-10：曾阿媽 研究者拍攝

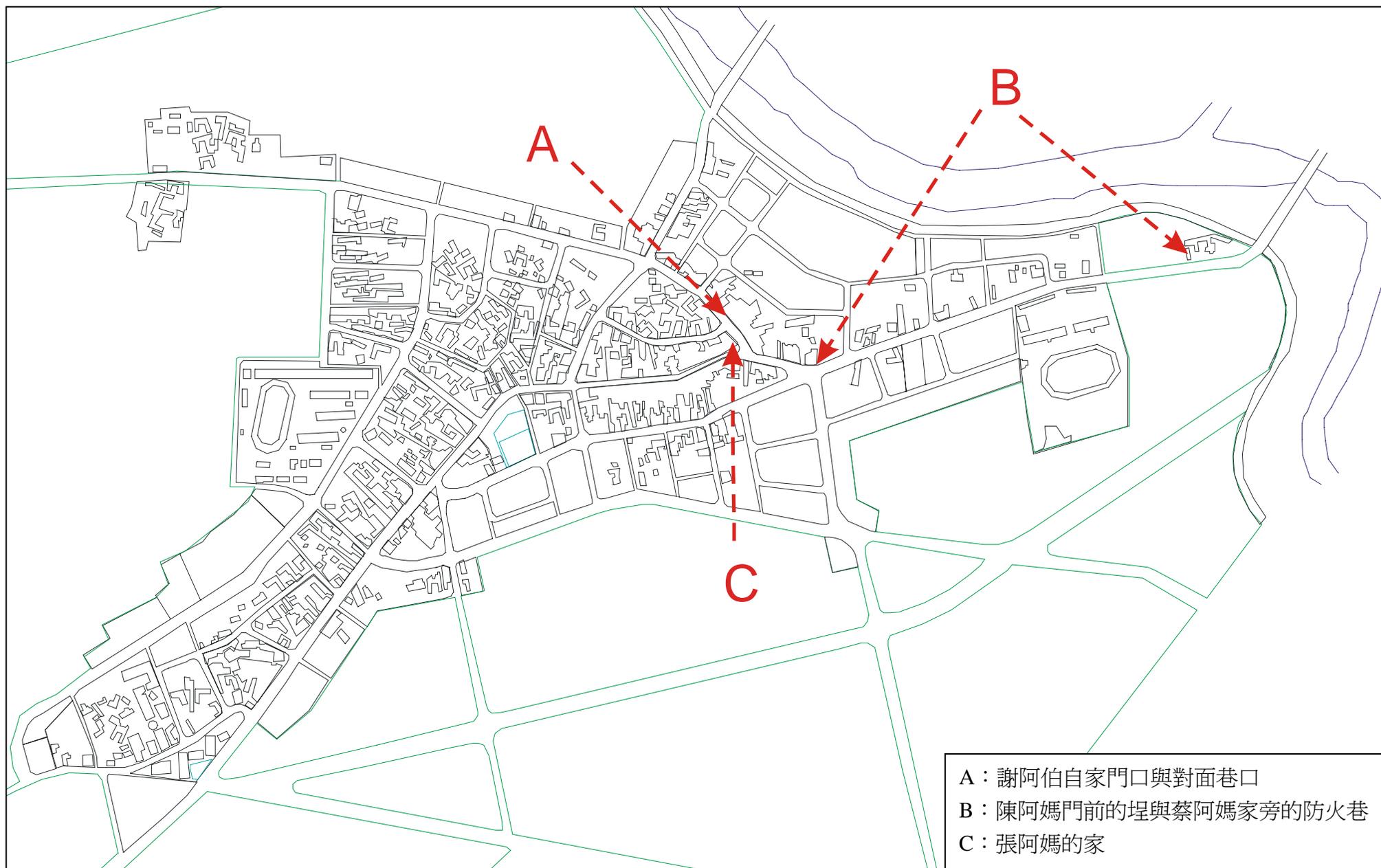


圖 5-3-11：各剝殼地點位置圖 研究者描繪自都市計劃圖

2. 自動化作業

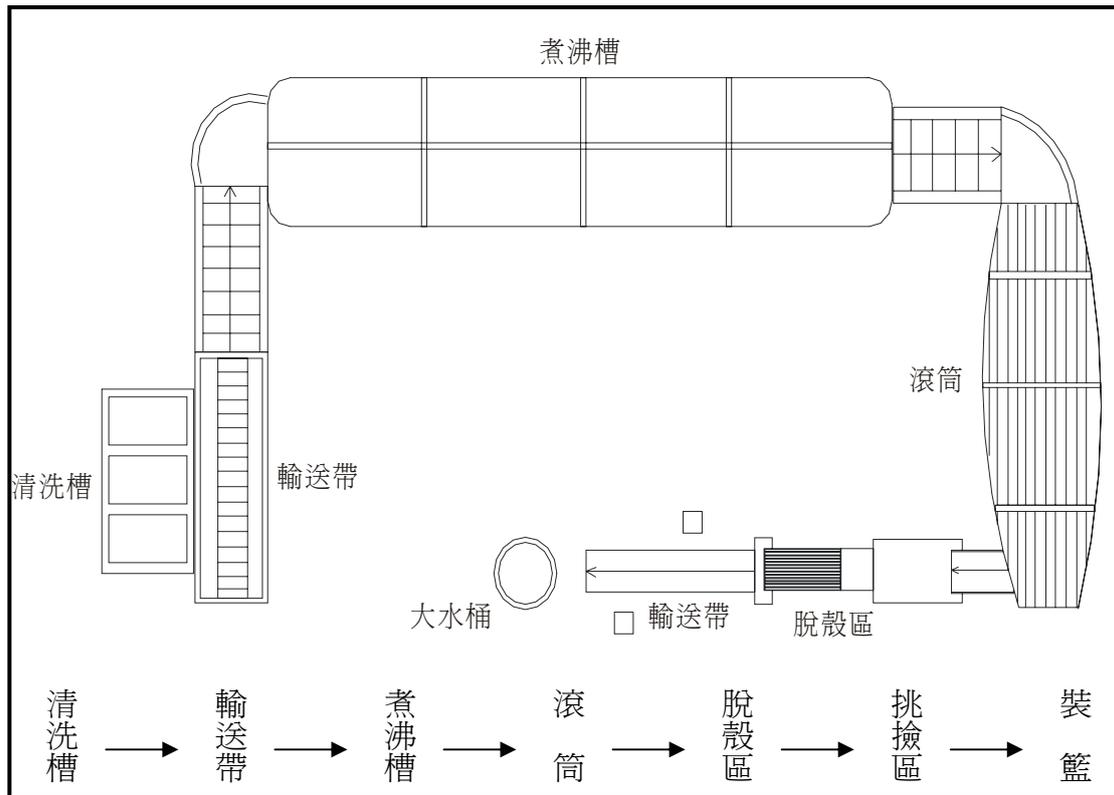


圖 5-3-12: 脫殼過程及順序示意圖

本研究繪製

a. 清洗槽

來自不同養殖場送來的鵝鶉蛋得要先區分開來，然後再將鵝鶉蛋倒進裝有溫水的槽內，等蛋浸泡後，要是看到浮上水面的，表示蛋裡密度不夠、空氣太多，好的蛋會沉到水底下，水槽旁邊有一個閘門控制蛋進入旁邊的輸送帶速度，接著輸送帶會把蛋送進煮沸槽。



圖 5-3-13: 清洗槽  
本研究拍攝



圖 5-3-14: 清洗槽內的閘門  
本研究拍攝



圖 5-3-15: 輸送帶  
本研究拍攝

### b. 煮沸槽

為一個長條狀的大鐵槽，透過高溫將鵪鶉蛋煮熟，由於看不到裡面故無法得知內部的煮沸方式，不過，要如何讓煮熟的鵪鶉蛋自動送出來而又不會遺留在槽內，負責撿蛋的阿美姊說：「**因為煮沸槽裡面是螺旋式的推進方式，所以蛋會跟著轉出來，不會留在裡面。**」，由於煮沸槽體積相當大且長，能夠容納相當龐大數量的鵪鶉蛋在裡面，透過螺旋的推進將煮熟的鵪鶉蛋推往滾筒。



圖 5-3-16：輸送帶與煮沸槽  
本研究拍攝

### c. 滾筒

滾筒是用鐵網做成一長條狀讓鵪鶉蛋在裡面翻滾碰撞而不致掉出，就是透過滾動的功能讓蛋與蛋相互碰撞，讓蛋殼裂開跑空氣進去，這樣的話，等一下震動脫殼的時候，蛋殼會比較好脫落，滾筒內也是採螺旋方式讓鵪鶉蛋一圈一圈的滾動，有些時候也會出現蛋殼剝落的現象而導致鵪鶉蛋的表面受損或造成蛋體的不完整。



圖 5-3-17：鐵網做的滾筒  
本研究拍攝

### d. 脫殼區

從滾筒內被推出的鵪鶉蛋透過滑道進入脫殼區，脫殼機與滾筒兩者是相輔相成的，因為滾筒轉出來的鵪鶉蛋數量與速度會影響脫殼區上集中槽的推積量，若是堆的太多容易造成阻塞。脫殼機是採用電動馬達帶動旋轉，透過一塊菊色軟墊的上下震動將有裂痕的鵪鶉蛋殼壓破，這時候鵪鶉蛋會順著中空鐵槽滾下來，而剩餘的蛋殼則落入中空鐵槽下的籃子內。有時候滾筒的輸出也會有阻塞，必須用棍棒敲打使其順暢，圖 5-3-19 右邊的紅色棍子的用途就在這裡。



圖 5-3-18：滾出的鵪鶉蛋進入集中槽  
本研究拍攝



圖 5-3-19：破殼後滾出來的鵪鶉蛋  
本研究拍攝

## e.挑檢區

這區的主要工作就是將破損的、不完整的這類鵪鶉蛋挑出來，由於輸送帶的速度並不慢，所以要眼明手快否則會來不及，而完整的鵪鶉蛋則在輸送帶的盡頭掉進裝滿水的大水桶，這時候還要趕快將大水桶內的鵪鶉蛋洗淨撈起來放到籃子裡，阿美姊說：「我們都只用自來水，而且不添加任何化學藥劑，再加上這些蛋都已經煮熟了，如果肚子餓了，就直接拿來啊。」，一般來說，正常時間煮出來的鵪鶉蛋會是白色的，有時候因為某幾顆蛋會停留在煮沸槽過長，相對的也煮比較久，顏色就會不一樣，阿美姊說：「一般來說，正常煮出來的顏色是白色的，客人也比較喜歡，若是煮久一點，就會變成有點金黃色，可是這並不表示蛋壞掉了，而是因為煮的比較久，要是再久一點的話，就會有點藍色，那是因為蛋白的成分變色的關係，可是客人都會說你這蛋已經壞掉了，但是我們吃起來這種的最好吃了。」。



圖 5-3-20：挑檢跟裝籃

本研究拍攝



圖 5-3-21：輸送帶上的鵪鶉蛋

本研究拍攝



圖 5-3-22：堆積的鵪鶉蛋殼

本研究拍攝



圖 5-3-23：大水桶

本研究拍攝



圖 5-3-24：有名字の木板

本研究拍攝



圖 5-3-25：冷藏室

本研究拍攝

## 四、擴展

### 1. 機械與廠房

早期工資便宜、需求小，採用人工剝殼的方式符合經濟效益成本，然而，隨著時代的進步，工資上漲、需求量增大，一些養殖戶發現唯有機械代工才能應付市場的需求，由於鵪鶉早先是由日本引進，便前往日本取經學習，謝阿伯說：「以前去日本觀光看人家怎麼養，然後再從四面偷拍，回到台灣再自己找人加工，不然，一組在日本要賣兩、三百萬，在台灣自己做一百多萬就起來了。」、「像我們那個寮仔，大約一千坪包括買土地、設機器全部用到好要花五百萬，若是更大的可能要上千萬」，由於設置機器代工的コスト相當高，一些中小型的養殖戶無力負擔，相較之下，大型有能力負擔的養殖場便持續擴大並成為市場的大宗。

### 2. 養殖戶與通路的擴展

隨著食品加工技術的提升，造成市場上鵪鶉蛋需求量增加，一些大型養殖廠紛紛尋求更多的下游廠商加入來提升產量，由於養殖鵪鶉的賠損率低、不需要特別的專業技術，再加上大型養殖場已具備良好的通路管道，只要下游廠商能拿出本錢加入，還能得到上游廠商對飼料與機械的技術指導，因此，原本在溪口發跡的養殖鵪鶉開始擴及到週邊村落，謝阿伯說：「像現在的妙崙、本廳、阿蓮庄包括台南、高雄、鳳山攏是自溪口分出去的」，甚至淡水阿婆鐵蛋的來源也都是溪口生產的。

除此之外，目前溪口鵪鶉蛋收購的最大廠商為「福記」，幾乎所有溪口的養殖戶都把蛋交給他們去加工成鐵蛋，謝阿伯說：「他們是甲級的食品加工廠，只有它能賣鐵蛋，一個禮拜要交一萬五至兩萬斤的鵪鶉蛋給它，因為他們有銷路，我們攏嘛交貨給它，不過喔，給他們賣還要押錢在那邊，他們就怕到時候沒貨交給攤位，用來扣錢的。」。另一方面，除了在本島銷售外，溪口鵪鶉蛋還賣到離島去，謝阿伯說：「金門、澎湖也是向我們買，若要運過去，就要從朴子就是布袋港用船運過去，那時候蛋都裝在番仔油桶裡面，裝滿後再加水蓋起來才不會撞破。」

## 五、副產品－肥料

台灣早期因為經濟貧困，曾以雞糞當作最佳的有機肥來使用，正因為如此，養殖鵪鶉所排放的糞便曝曬之後也成了肥料，謝阿伯說：「你若下雞糞吃起來較酸，若是下鳥糞吃起來較甜，現在一包是四十五公斤，三百元，說起來是很貴啦，不過喔，大部分都用在山上種水果，山裡面一次出來就買三百包，因為我們這個有曬過，放一、兩年養分都不會流失。」，鳥糞變肥料不僅解決了環保問題，還因此讓養殖戶們可以額外賺一筆外快。

## 小結

交通與產業可以說是地方的命脈，兩者是相依相存、促進發展的首要條件，溪口聚落雖然為嘉義縣最小且最北的鄉鎮，但其地理位置使得它成為周邊鄉鎮貨運流通的中心，因此，透過本章的研究可以歸納出幾項發現。

在第一節研究者鎖定在聯外交通的部份，因溪口扼三疊溪渡口之利，往來皆須透過渡船，這樣的生活經驗成為大眾的集體記憶，在日據時期搭設橋樑後，不僅帶來更便利的交通，透過公路運輸也帶來貨物人潮，加速溪口聚落的繁榮。在新式糖廠設立後，原本種植稻米的田地開始出現甘蔗，改變了原有的地景也增加了新的生產方式，而運輸甘蔗的五分車成為新式交通工具，提供外出上學、上班甚至是進香的大眾運輸工具。

第二節本研究針對聚落內的交通做探討，溪口聚落本身早期乃是一自然成形、隨機生成的發展模式，聚落的存在空間透過宗教的儀式賦予了神聖性，由人神共治所劃設的界域構成了聚落發展的邊緣與界線。然而，光復後地方政府為因應人口增加與建設地方，藉由代表西方現代性的手法—都市計畫與使用分區，作為聚落發展的依據，至此，溪口聚落的發展不再是民眾自主，而是被代表著權力與專業的行政機關所取代，透過公權力的開展將墓地遷葬、將水道加蓋成為道路，原位於聚落中心的行政機關也因制度與人事改革而外移，在開闢新設道路的同時，不但打破了百年來人神共治的聚落邊界，也造成經濟商圈的外移，改變原有的經濟模式與商業結構，使得溪口聚落中心街區迅速沒落，此乃列斐伏爾於空間生產理論中所提到的「技術官僚」，聚落的生活空間轉變成社會性的支配空間，此一過程也意謂著溪口聚落由傳統走向現代的里程碑。

第三節裡的鵝鴨烏蛋是農民在遭遇稻米價格低靡下的產業新出路，雖然並不需要特別的養殖技術，但是，從繁殖、曬蛋、煮蛋、脫殼等每個步驟都需要用心執行，在尚未機械化之前，手工剝殼成為一種賺取家用的全民運動，它是一項歷史時空下的集體記憶，「蛋」這個物件連結了人也連結了地點，透過空間中身體的參與建構出經驗與意義，這個曾經是地方性日常生活的一部份，隨著機械化的出現而只留存在歷史與記憶之中。

整體而言，溪口聚落在遭遇現代性發展過程中，隨著政權轉移與都市計畫下，地方的歷史逐漸被埋沒與喪失、老舊的店舖只有關門或是賠錢、整體架構不斷向外膨脹卻無法支撐內部、人口面臨外移與就業不易等問題，都是傳統聚落普遍遭遇的困境，唯有透過對地方過往歷史的了解並以此作為再發展的基礎，才能免於被全球化所淘汰而保有獨特的在地性。

## 第六章、從結論到未來

### 第一節、回顧

本研究旨在找出溪口聚落的構成與發展因素，透過聚落的空間歷程、市街與宗族、宗教信仰、交通產業等各章節的安排，從不同的層面深入探討，在研究的最後，在此作一回顧與整理，再連結至關切的研究課題再做深入的描述。

溪口聚落雖於明鄭時期設有官庄招徠粵民開墾，但最早的移民紀錄則始於康熙中葉，由於鄰近水源兼具飲水、灌溉與航運之功能，再加上地勢平坦、視野廣闊，很快的便成爲以農爲主的聚落型態，在此發展過程中，地方遭受民變與械鬥的波及，但溪口鐵國的抗日事件更是爲地方所津津樂道，成爲地方歷史驕傲的象徵，而光復後的八七水災則對地方造成不小的損失。另一方面，由於時間的變遷，早先移民入墾的四個姓氏發展出龐大的宗族，隸屬宗族內的祭祀公業因財富的累積讓下一代能受完整的教育，使得地方上博士、醫生人才輩出，同時庄長、保正的職位也由宗族內家世淵源者擔任。

溪口聚落鄰近三疊溪與石龜溪交會處，在早期交通不便的情況下，與鄰近鄉鎮往來必須藉由船隻渡河，成爲交通路線上連結的扼要之處。再者，溪口位置介於梅山至北港之山海貨運路線之中，故成爲往來商旅休息必經之處，讓溪口發展出中繼站的功能，也因此而發展出市集與其對應之長條街屋。街屋的出現代表著店舖的產生，意謂著溪口商業時代的來臨，整個聚落則以前半部的市街與後半部的宗族生活圈持續發展，在此同時，活絡的宗教信仰仍由古自今不斷的延續著，透過儀式建構地方的神聖空間，包括了遶境、拜大土爺、謝平安等，讓聚落的發展成爲人神共治的境界。

然而，在社會變遷與政權轉移的過程中，溪口聚落開始面臨前所未有的轉變。由於溪口的地方層級不高，學生就讀與升學往往必須離家背景，在都市化的影響下，也紛紛前往大都市謀求工作職位，造成了聚落內人口的外移，甚至地方上的宗族後代也外遷至其他縣市甚至國外尋求發展。再者，光復後國民政府透過計畫道路的開通，爲地方帶來更便利的交通，但卻造成中心歷史街區的商業衰退以及造就商業圈的轉移，同時，原在聚落中心的行政機關也遷往聚落外圍，形成行政資源的外移導致聚落中心的架空。而在經濟層面上，稻米的價格一直無法提升，許多農民紛紛改種其他價格較高的蔬果類或轉型，在嘉義的氣候條件下，養殖鵝鶉成爲農民們事業的第二春，由於成本低、不需專業技術、有順暢的通路，鵝鶉蛋的出口成爲溪口的產業大宗，在尙未自動化作業前，手工剝殼成爲地方上老一輩人的集體記憶。

## 第二節、地方的變遷動力

從上一節可以得知，溪口聚落的發展在不同時期受到不同因素的影響，而這些影響則直接反映在日常生活的層面上，但是，在這一連串的流程下，地方仍保有部分不變而繼續留存的層面，以下就針對上述變遷與保有兩部分來談：

### 一、變遷的部分

- 1.土地：溪口聚落自早期移民入墾便延續農耕技術發展出水田，隨著人口的增加，水田面積逐漸擴大，且所有權開始由個人變成宗族公業所有。在日據時期，因應糖廠與糖鐵的設立，部分水田轉為蔗田，至於其他的荒地或墓地則在光復後成為建地，促使溪口聚落的地景呈現不同時期的樣貌。
- 2.市街：因位居貨運路線的要道，促使溪口成為貨物運輸的中繼站，同時形成了市集與街屋，兩者的組合構成了早期聚落發展的重心。光復後，計畫道路的開通使車流與人潮轉移，行政機關的外移更是加速市街的衰敗，曾是地方繁榮象徵的市街反到成為聚落最落寞的部分。
- 3.產業：臺灣經濟起飛後，國民所得開始提升，稻米價格卻無法跟進，迫於經濟效益與收入，許多農民改種蔬菜類、水果類甚至轉行走花卉方向，然而，成本低的養殖鵝鵝卻成為農民的問題解答，不僅改變了農民傳統看天吃飯的困境，自動化的作業更節省了時間與人力成本的開銷。

### 二、保有的部份

- 1.建築的留存：溪口聚落自康熙開墾至今已有一百三十年歷史，期間歷經民變、械鬥、抗日、天災及政權的移轉，然而，聚落的紋理卻仍保有著百年前的痕跡，走在聚落中不時可見低矮的土角厝與磚仔厝，蜿蜒的巷道與小徑連接有機發展的簇群，雖然老街已多數改建，碩果僅存的店舖仍繼續服務著人們，張氏與曾氏兩棟洋樓依然訴說著過往的輝煌，各大姓氏的宗祠則標誌著溪口人不忘本的精神。
- 2.儀式的過程：溪口聚落至今仍保持著一年中的三大祭典：十五塹庄、七月半拜大土爺、冬至謝平安，雖現今已對繁雜的手續做省略或改進，但一切仍維持傳統進行，塹庄的路線依然不變，神轎隊伍仍舊行走在庄頭之間保佑平安，公筵時候的鈴聲迴響在庄內的大街小巷，撿丁口、拜圓仔的謝平安每年不間斷的在廟埕舉辦，溪口人對神明的敬畏、尊重、感謝將持續地走下去。

3.堅忍的精神：自清領時期移民入墾以來，溪口人在一片荒煙漫草中打造出屬於他們的新天地，爾後，雖遭逢民變、械鬥卻不因此而搬遷，在面對外來的統治強權更是組成鐵國全力捍衛家園，縱使知道這是一場沒有勝算的戰爭也豪不退縮，突如其來的大雨造成嚴重的水災更是讓大家團結一致修建堤防，溪口人展現其求生存的意志與堅忍的精神，證明了客家吃苦耐勞的「硬頸」表現。

### 第三節、總結

一個地方或聚落之所以呈現今日之樣貌，其背後必有在地特殊條件相互影響作用，也正因為如此，地方或聚落之特性才得以顯現，故本研究主要探討溪口聚落發展的成因與變遷，來詮釋溪口聚落現今的面貌形成，並從影響聚落之基本條件如地理條件、姓氏宗族、宗教信仰、產業發展等面向深入探討，結合在地人的集體記憶、日常與非日常的身體經驗、地方空間的建構過程等，來理解溪口聚落背後相互關連之因素。

#### 一、位居貨運要道造就中繼功能

溪口聚落之所以稱為溪口，主因三疊溪與石龜溪在聚落外側交會，由於聚落內地勢平坦、臨近水源，而成為早期移民入墾的優先選擇。溪流不僅帶來養分充足的沖積土壤，更是耕作灌溉的必須條件，讓溪口聚落在早期便成為以農立業的農村社會。另一方面，由於溪口聚落鄰接了大林、民雄、大埤、新港、元長等五鄉鎮，其地理形勢上如輻射般的以溪口為中心向外連結，且溪口位居梅山、大林往返新港、北港之山海貨運必經之路，又扼三疊溪之渡口，另後港的航運也提供了水路運輸的功能，造就了溪口聚落成為貨物往來交易路線的中繼站，因此，由原先僅供休息的驛站衍生出貨物的交易並逐漸成為市集，為因應市集所帶來的人潮與消費，發展出沿街面的商業建築型式，各種不同的商業類型與店面提供了往來商旅的需求，也讓溪口人的日常生活不虞匱乏，溪口聚落之農產品也藉此交易路線外銷至其他鄉鎮，可以說溪口聚落的性質自古以來即為農商並行、相輔相成。

#### 二、不同時期的聚落影響因素

上述提及溪口聚落位居貨運要道而成為中繼站，然而，除了地理條件外，還有其他因素在時空環境下影響著聚落的變化，研究者整理出有以下兩個時期：

##### 1.移民開墾期

由於受貨運路線的影響，溪口聚落早期呈現長條狀的樣貌，而聚落內四大姓氏宗族也沿著這條路線發展他們的居住圈，形成一種「單面街」的線狀型式，雖

然目前尚無資料可區分此四姓氏的先後順序，就客觀條件推測，先來者必定先佔有良好的位置或地勢，後到者只能承接不好的，但明顯可見的是，不管先來後到幾乎均選擇沿線居住，由此可知，該路線可能於移民前便已出現由某姓氏獨自或聯合拓墾而來。另一方面，溪口四大宗族皆來自廣東饒平縣，可以說是因同鄉關係而聚居，隨著世代變遷、人口增加，形成多姓村的聚落型態，而居住圈開始由線狀擴展成塊狀，所影響之層面不僅僅是聚落空間的分布，還包括了空間的屬性與所有。

早期移民來台開墾多會攜帶自家的神明或香火以求保佑渡海成功與平安開墾，然目前溪口並無此相關資料以供查證，惟最早之神明信仰以水流神像—玄天上帝為主，並於清乾隆三年興建廟宇，至此，聚落的發展開始受到宗教的影響，透過神明的指示、神轎休息的點或經過的庄頭、行走的路徑所形成之神聖空間，於此空間內得以受神明庇祐而不被鬼怪疾病騷擾，故成為聚落發展的無形界線，溪口聚落正月十五的塢庄所建構之神聖空間即為聚落發展之依據。

## **2.都市計劃期：**

日據時期，溪口聚落本身並無太大的變化，日人所設立的庄役所、派出所均在中正路上，連公學校（國民小學）亦設置在聚落外圍，主要影響較偏向行政區域的劃分與改正，以及對外交通如橋樑、鐵路等設施，對聚落發展無過多干涉，維持既有地方紋理。

民國六十一年施行都市計劃測繪，隔年實施規劃，計畫道路的開通不僅改變了原有地景地貌，也因為更方便迅速的流動使貨物不再多做停留，如同兩刃劍般的都市計劃為溪口帶來了便利也帶來了危機。藉由公權力與專業技術的介入，計畫道路的開通與加蓋，使得聚落由長條狀發展轉為寬面向的發展，另外，和平橋與溪口橋的架設，也讓聚落開始往兩端方向拓展。就居住層面來說，出現更多的土地可以建造房舍，也有更便利的交通可以連結，但是，以經濟層面來說，雖然引進更現代性的商店，卻造成了整體經濟的下降，尤其是原位於貨運必經之地的老街，在人潮與車輛不再進入後，造成人口外流嚴重。

## **三、集體記憶作為認同的基礎**

溪口聚落的空間主體即為在地居民，因為他們在此生活著而生產空間並間接賦予空間意義，生活也代表著日常的一切，不管是從居住的空間型式、活絡的宗教儀式、農耕養殖的生產等不同場域，藉由身體的參與和創造，在年復一年的歲月中形成了集體記憶及對場所的認同，也是主體與空間長久互動之下所積累的情感和經驗。

自溪口開墾之今，地方空間在不同的時空環境下歷經不同的事物，溪口鐵國的抗日行動對聚落而言，是歷史驕傲的象徵，是不可磨滅的榮耀與光輝；八七水災雖然造成聚落損失與危害，但修築堤防則象徵著軍民一心、團結合作的時代精神；中正老街跟洋樓更是代表著溪口過往的繁華與熱鬧.....等，聚落內的人、事、時、地、物對不同時期的溪口人來說都可能是當時後的集體記憶，而人與空間互動的媒介乃是生活的物件與身體的參與，因為「物」連結了空間歷程與生活世界，使得「物」的存有彰顯了歷史的痕跡，也指涉了空間經驗與意義，所以，一個地方認同的重要基礎為「空間意義」之主體建構，而這些建構則是地方性的日常生活與記憶。

本論文作為溪口聚落空間意義建構之先河，旨在透過研究者對聚落做深度的紀錄與描述，幫助地方掌握空間的深層意義，並以此作為地方的認同與歸屬，在全球化的現代社會中，唯有對地方做深度的瞭解，才能免於被均質化、邊緣化，讓溪口聚落在未來的發展與想像上能尋求一種在地性的文化視角。

#### 第四節、未來研究方向

地方研究之所以深具價值，是因為地方社會具有多元性、豐富性、流動性，不同的人在不同的空間生活就會產生不同的故事，因此，地方研究難以全面觀照，論文中研究者透過空間歷程的資料蒐集、市街與宗族、宗教信仰活動、交通與產業等層面探討溪口聚落的發展成因，故在研究視域上有其狹隘與限制之處，所以，論文的結束僅代表某面向的研究觀點暫時性終結，而透過不同的角度觀點即能挖掘出更多元、更豐富的研究資料，在此，研究者提出幾個溪口聚落未來仍可持續研究的發展方向，期望藉由更多不同觀點的投入來替溪口聚落建構更完整的資料與紀錄。

##### 一、建構老街的完整生活史

雖然本研究已於論文中做過基礎的調查訪談，但礙於研究主題只挑選出老街最具歷史的商店及攤位作為文本，但這僅僅是老街歷史中的一部分，完整的生活史是必須對老街上家家戶戶做深入調查與訪談，藉以挖掘各行各業對這時候居民的生活影響，除此之外，對於每一棟街屋做詳盡的測繪與紀錄，以便找尋早期的建築風格與營建技術，透過空間與人文的同步運行，將能疊合出社會物質文明與空間歷程的具體象徵，用以加深溪口聚落的歷史深度。

##### 二、宗族發展與聚落發展

溪口聚落內早期同時並存多戶望族姓氏如：張、劉、曾、邱等，隨著世代繁衍交替演化成地域性宗族組織，雖本研究曾於文中提及，但礙於篇幅內容未能深

入理解宗族組織與聚落發展之相互關聯性，因各宗族之祭祀公業握有大片的田地、建地、房舍等，甚至衍生出「公田輪耕」制度，若能搭配族譜、土地申告書等類似文件，將能看出宗族生活圈在不同時期的拓展以及擴散的情形。

### 三、關於溪口的日常生活

聚落的發展造就了居民每天的日常生活，因聚落性質而產生相對應的活動，讓溪口聚落有更廣泛的研究領域，諸如因貨運所衍生之運輸業、提供休息過夜的旅社、男性的娛樂空間如酒店等等，也是日常生活的一部分。另外，日本人據台後設立的公學校，是聚落內教育的搖籃，溪口許多有名的醫生、博士甚至議員、立委等，都是學校的校友，其過往日據時期的上課方式、校園生活也是值得探討的範圍；至於前身為信用組合後來改名的溪口農會，其歷史研究、經營模式、存錢放款等相信也是曾屬於許多人日常的一部分吧。在傳統聚落中，婦女是家庭最辛苦的成員，也掌握了一家的生活起居，因此，女性生活世界的議題是不可忽略的環節。

## 參考文獻

### ■ 一、國家博碩士學位論文

- 01.王昱新，2003，《嘉義新塭聚落之空間構成分析》，國立成功大學建築學系博士論文
- 02.朱香如，2002，《蚵寮聚落之空間構成分析》，國立成功大學建築學系碩士論文
- 03.池永歆，1999，《空間，地方與鄉土：大茅埔地方的構成及其聚落的空間性》，國立臺灣師範大學地理研究所博士論文
- 04.李依玲，2002，《北門聚落之空間構成分析》，國立成功大學建築學系碩士論文
- 05.林秀姿，1992，《重讀 1970 以後的台北—文學再現與台北東區》，國立台灣大學建築與城鄉研究所博士論文
- 06.范玉梅，1998，《關於觀音「大潭」：一個聚落的生活空間史的研究》，中原大學室內設計學系碩士論文
- 07.洪心光，1989，《清末五分埔聚落空間構成之研究》，國立成功大學建築學系碩士論文
- 08.洪士閔，2004，《國族·神話·意識形態—高雄市立中正文化中心空間文化形式之分析》，國立雲林科技大學室內設計系碩士班論文
- 09.張婉菁，2003，《水裡坑林業地景與生活空間之社會建構》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文
- 10.陳聖華，2002，《宜蘭利澤簡街仔的生活空間與社區建構》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文。
- 11.許芳瑜，2002，《台灣鄉鎮之空間現代性後果---大林糖廠日常生活之建構與批判》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文
- 12.黃孫權，1997，《綠色推土機—九零年代台北的違建、公園、自然房地產與制度化地景》，國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文

- 13.黃柏蓁，2001，《都市中自然的居所》，淡江大學建築學系研究所碩士論文
- 14.黃素娥，2002，《冬山鄉珍珠聚落生活空間之研究》，臺南師範學院碩士論文
- 15.簡汝珊，2003，《社寮地區之生活空間與社區建構》，南華大學環境與藝術研究所碩士論文
- 16.潘朝陽，1994，《台灣傳統漢文化區域構成及其空間性—以貓裏地區為例的文化歷史地理詮釋》，台灣師範大學地研所博士論文。
- 17.劉懿瑾，2002，《客家聚落之空間性及其生活世界的建構—以苗栗公館石圍墻庄為例》，中原大學室內設計研究所碩士論文

## ■ 二、中文出版書籍

### 01.不著撰者

1983，乾隆五十三年敕撰 據國立故宮博物院藏本影印〈欽定平定臺灣紀略〉，臺北市，臺灣商務

### 02.不著撰者

2004，〈台灣的糖業鐵道圖說〉，財團法人台灣武智紀念糖業協會

### 03.不著撰者

昭和 57 年（1982），〈台灣五萬分之一地圖集成〉，東京，學生社

### 04.王志弘著

1998，〈流動、空間與社會〉，台北，田園城市出版

### 05.王存立、胡立青編著

2002，〈台灣的古地圖—明清時期〉，台北，遠足文化出版

### 06.台灣總督府、台灣日日新報社合編

1999，據大正十年(1921)刊本影印，〈新舊對照管轄便覽〉，臺北市，成文出版社

### 07.台灣總督府編

1999，據昭和十九年（1944）刊本影印，〈臺灣總督府行政區域便覽〉，臺北市，成文出版社

### 08.李元春刪輯

1996，據 1835（道光十五年）朝邑劉氏刊本重印〈台灣志略〉，南投市，

臺灣省文獻委員會

09.吳錦明、何 惠主編

1995,〈嘉義文獻〉第二十五期,嘉義縣,嘉義縣政府

10.吳德功撰,〈讓台記〉,收錄於羅大椿撰

2004,〈臺灣倭兵紀事〉,北京市,九州出版社

11.范咸纂修

1983,據乾隆十二年刊本影印〈重修台灣府志〉,台北,成文出版

12.周鍾瑄主修、陳夢林總纂

1983,據清康熙五十六年序刊本影印〈諸羅縣志〉,台北,成文出版

13.林衡道、台灣省文獻委員會編

1984,〈臺灣史〉,台北,眾文出版

14.林繩武著,臺灣銀行經濟研究室編輯

1996,據臺灣銀行臺灣文獻叢刊重新堪印〈海濱大事記東瀛紀事〉,  
南投市,臺灣省文獻委員會

15.林會承

1998,〈藝文資源調查作業參考手冊—傳統聚落與傳統建築類〉,行政院  
文建會出版。

16.林蛟宏主編

1999,〈日治時代二萬五千分之一臺灣地形圖〉,臺北市,遠流出版社

17.林美容

2000,〈鄉土史與村庄史—人類學者看地方〉,台北,臺原出版社

18.柳本貞吉

昭和八年(1932),〈大林庄民讀本〉,微膠捲

19.邱彥貴、吳中杰著

2001,〈台灣客家地圖〉,貓頭鷹出版

20.相良吉哉

1933,〈台南州祠廟名鑑〉,臺灣日日新報社臺南支局

21.胡幼慧

1996,〈質性研究:理論、方法及本土女性研究實例〉,台北,巨流出版

22.胡振洲

1977,〈聚落地理學〉,台北,三民書局

- 23.郁永河  
1999,〈裨海紀遊〉,南投,臺灣省文獻委員會
- 24.洪英聖編著  
1999,〈畫說康熙臺灣輿圖〉,南投縣南投市,文建會中部辦公室
- 25.洪英聖編著  
1999,〈畫說乾隆臺灣輿圖〉,南投縣南投市,文建會中部辦公室
- 26.洪致文  
2001,〈珍藏世紀台灣鐵道〉,台北,時報出版
- 27.特藏資料編纂委員會  
1987,〈臺灣文獻書目解題 第二種地圖類〉,臺北市,國立中央圖書館  
臺灣分館
- 28.張武震、張鐵城  
1986,〈溪口北極殿沿革及進修錄〉,天臺聖宮出版社
- 29.陳壽祺總纂,魏敬中續修  
1983,據民國四十九年夏德儀輯錄排印本〈道光福建通志台灣府〉,  
台北,成文出版
- 30.陳芳惠  
1984,〈村落地理學〉,國立編譯館,五南圖書出版
- 31.陳衍纂輯  
1993,據民 50 臺北市臺灣銀行經濟研究室刊本影印〈臺灣通紀  
卷三〉,南投市,臺灣省文獻委員會
- 32.倪贊元纂  
1995,據臺灣文獻叢刊第 37,197,58 種影印〈雲林縣采訪冊〉,台北,  
博愛出版
- 33.莊英章  
1997,〈林圯埔——一個臺灣市鎮的社會經濟發展史〉,台北,中央研究院  
民族學研究所。
- 34.陸炳文  
1988,〈臺灣各姓祠堂巡禮〉,台灣省政府新聞處出版
- 35.夏鑄九  
1993,〈空間、歷史與社會：論文選 1987-1992〉,台北

- 36.許乃懿  
2003,〈台灣糖業攬勝〉,台北,人人出版
- 37.許佩賢譯  
1995,〈攻台見聞—風俗畫報·台灣征討圖繪〉,台北,遠流出版
- 38.許佩賢譯  
1995,〈攻台戰紀〉,台北,遠流出版
- 39.連 橫  
1995,據臺灣文獻叢刊第 128 種影印〈臺灣通史〉,台北,博愛出版
- 40.郭肇立編、陳其澎著  
1998,〈聚落與社會〉,台北,田園城市
- 41.費孝通  
1991,〈鄉土中國〉,香港,三聯書店
- 42.黃應貴  
1995,〈空間、力與社會〉,台北,中央研究院民族學研究所
- 43.富田芳郎著,陳紹馨譯  
1955,〈台灣鄉鎮之地理學的研究〉,收錄自台灣風物,5(1),臺北,  
台灣風物雜誌社
- 44.楊彥騏  
2001,〈台灣百年糖記〉,貓頭鷹出版
- 45.幹治揚主修、高拱乾纂集  
1983,據清康熙三十五年序刊補刻本影印〈台灣府志〉,台北,成文  
出版
- 46.臺灣總督府內務局  
昭和十年(1935),〈北白川宮能久親王御遺跡〉,微膠捲
- 47.臺灣銀行經濟研究室編  
1966,據民 55 臺北市臺灣銀行經濟研究室刊本影印〈臺灣南部碑文  
集成〉,南投市,臺灣省文獻委員會
- 48.臺灣銀行經濟研究室編  
1972,〈臺灣關係文獻集零(九)〉,臺北市,臺灣銀行
- 49.臺南州役所編  
1985,據大正十二年排印本影印,〈臺灣省臺南州概況〉,臺北市,成文

出版社

- 50.臺灣銀行經濟研究室編  
1993,〈嘉義管內采訪冊〉,南投市,臺灣省文獻委員會
- 51.臺灣銀行經濟研究室編  
1994,據民 52 臺北市臺灣銀行經濟研究室刊本影印〈臺灣私法物權編〉,南投市,臺灣省文獻委員會
- 52.臺灣總督府臨時臺灣土地調查局  
1996,〈臺灣堡圖〉,臺北市,遠流出版社
- 53.臺灣省文獻委員會採集組編校  
2000,〈嘉義縣鄉土史料耆老口述歷史(23)〉,南投,臺灣省文獻委員會
- 54.趙 璞、林家駒主修  
1976,〈嘉義縣志〉卷七·人物志,嘉義縣政府
- 55.趙 璞、林家駒主修  
1978,〈嘉義縣志〉卷九·革命志,嘉義縣政府
- 56.趙 璞主編  
1982,〈嘉義文獻〉第十三期,嘉義縣,嘉義縣政府
- 57.鈴木清一郎著,高賢治、馮作民編譯  
1984,〈台灣舊慣習俗信仰〉,台北,眾文出版
- 58.劉良璧、錢洙、范昌治纂修  
1983,據清乾隆七年刊本影印〈重修福建台灣府志〉,台北,成文出版
- 59.嘉義郡役所編  
1985,據日本昭和五、八、十、十一年版影印,〈臺灣省嘉義郡概況〉,臺北市,成文出版社
- 60.蔣師轍  
1989,〈臺遊日記〉卷三,台北,新文豐出版
- 61.潘 英  
1992,〈臺灣拓殖史及其族姓分布研究〉,台北,自立晚報出版
- 62.鄭天凱著  
1995,歷史照相館 2〈攻台圖錄—台灣史上最大一場戰爭〉,台北,遠流出版
- 62.謝金鑾、鄭兼才著,臺灣銀行經濟研究室編

- 1962,〈續修臺灣縣志〉,臺北市,臺灣銀行
- 64.羅香林  
1992,〈客家研究導論〉,南天書局出版
- 65.鷹取田一郎  
1916(大正五年),〈臺灣孝節錄彰化節孝冊〉,台北,臺灣總督府
- 66.篠原哲次郎編  
1985,據日本昭和七年排印本影印,〈臺灣市街庄便覽〉,臺北市,成文出版社
- 67.Christian Norberg Schulz 著,施植明譯  
1997,〈場所精神—邁向建築現象學〉,台北,田園城市。
- 68.Clifford Geertz 著,楊德睿譯  
2002,〈地方知識 詮釋人類學論文集〉,台北,麥田出版
- 69.Donald A. Ritchie 著,王芝芝譯  
1997,〈大家來做口述歷史〉,台北,遠流出版
- 70.Henri Lefebvre 著,夏鑄九、王志弘編譯  
1994,〈空間的文化形式與社會理論讀本〉,台北,明文出版
- 71.Martin Heidegger 著,季鐵男編  
1992,〈建築現象學導論〉,台北,桂冠出版
- 72.Mike Crang 著,王志弘、余佳玲、方淑惠譯  
2003,〈文化地理學〉,台北,巨流出版
- 73.M.Gottdiner 著,1993,王志弘譯  
1995,《A Max of Our time : Henri Lefebvre and The Production of Space》,  
收於《空間與社會理論譯文選》,私人出版
- 74.Norberg-Schulz Christian 著,王淳隆譯  
1984,〈實存·空間·建築〉,台北,臺隆書店出版

### ■ 三、中文期刊、研討會論文

- 01.余光弘  
1988,《媽公的寺廟：馬公市鎮發展與民間宗教變遷之研究》,中研院民族研究所專刊乙種第十九號

02.李謁政

2003,〈埤塘與台灣空間美學：一個再評價的考察研究〉,收錄於桃園  
台地埤塘文化學術研討會論文集

03.林美容

1988,〈由祭祀圈到信仰圈—台灣民間社會的地域構成與發展〉,收錄自  
中國海洋發展史論文集,中央研究院三民主義研究所,臺北。

04.林美容

1989,《彰化媽祖的信仰圈》,中央研究院民族學研究所集刊第六十八期

05.施振民

1973,《祭祀圈與社會組織—彰化平原聚落發展模式的探討》,中央研究  
院民族學研究所集刊第三十六期

06.郭恩慈

1989,〈空間、時間與節奏 列斐伏爾(1901-1991)的空間理論初析〉,  
城市與空間設計學報第五／六期

07.施添福

2000,〈臺灣地域社會的空間組織〉,《南台灣鄉土文化學術研討會主題  
演講》,嘉義,中正大學歷史系

08.楊萬全編,潘桂成著

1995,〈人本主義地理學與形而上學之差異〉,收錄於《師大地理研究  
報告》第二十三期,台北,國立臺灣師範大學地理研究所印行

09.楊萬全編,潘朝陽著

1995,〈「中心—四方」空間形式及其宇宙論結構〉,收錄於《師大地理  
研究報告》第二十三期,台北,國立臺灣師範大學地理研究所  
印行

10.潘朝陽

2000,〈空間、地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教性詮釋〉,  
收錄於《中國文哲研究通訊》,第10卷第3期,中研院文哲所

11.廖本全、李承嘉

2003,〈「存在空間」的詮釋：傳統空間規劃的一個省察〉,收錄於《台灣  
土地研究》,第六卷第一期

#### ■ 四、地方政府出版書籍

施添福

1997,〈蘭陽平原的傳統聚落：理論架構與基本資料〉上冊，宜蘭縣立文化中心

嘉義縣政府建設局

1999,〈嘉義縣公民有零售市場名冊〉

溪口鄉公所

2002,〈變更溪口都市計畫書（第三次通盤檢討）〉，嘉義縣政府

不著撰者

2003,〈嘉義縣鄉鎮市鄉土教材〉，嘉義縣政府

黃文博總編

2004,〈南瀛探索－台南地區發展史〉下冊，台南市政府編印

#### ■ 五、外文部分

01. Henri Lefebvre, 1991,《The Production of Space》, trans. Nicholson-Smith. Oxford Blackwell

02. Johnston, R. J., 1990, “Geography and Geographers: Anglo-American Human Geography Since 1945”, Edward Arnold.

03. Johnston, R. J., 1992, “Philosophy and Human Geography: An Introduction to Contemporary Approaches”, New York: Edward Arnold.

#### ■ 六、網頁資料

01. 國立成功大學施作的「嘉義縣綜合發展計畫－地區綱要發展計畫」溪口鄉

[http://www.bp.ntu.edu.tw/cpis/cprpts/chiayi\\_county/county/district.htm](http://www.bp.ntu.edu.tw/cpis/cprpts/chiayi_county/county/district.htm)

02. 雲林科技大學

<http://phpweb.yuntech.edu.tw/g9333714/jb.htm>

03. 雅虎知識

<http://tw.knowledge.yahoo.com/question/?qid=1005012700689>

04. 人本教育基金會電子報  
<http://iwebs.url.com.tw/main/html/hef/815.shtml>
05. 嘉義市史蹟館資料館  
<http://www.cabcy.gov.tw/historical/intr-5.htm>
06. 太保古調－王得祿傳奇  
[http://library.taiwanschoolnet.org/cyberfair2004/tbps/theme\\_11.html](http://library.taiwanschoolnet.org/cyberfair2004/tbps/theme_11.html)
07. 臺灣通史卷三十二  
<http://www.folkdoc.idv.tw/classic/p02/ba/ba10/32.htm>
08. 台灣丘姓的忠孝傳統  
<http://www.t2t-travel.com/renwen/qiu8.htm>
09. 歷史上的今天－八七水災  
<http://www.mdnkids.com/season/0807.htm>
10. 戴寶村，〈台灣歷史上的八七水災〉  
<http://www.etaiwanews.com/History/2001/08/06/997064761.htm>
11. 看橋工房網站  
<http://myweb.hinet.net/home12/ticket/main.htm>

## ■ 七、其他

01. 魏光菖，〈社區與地方文化表述〉，上課筆記
02. 李謁政，〈建築風格與空間文化的建構與詮釋權力〉，未出版，自行印刷
03. 李謁政，〈安東尼·高地（Antoni Gaudi）的空間美學〉，未出版，自行印刷