

第一章

緒論

第一節、研究緣起與目的

一、研究緣起-中堆聚落的神秘與殷實

初次造訪台灣南部高屏流域的六堆客家，聚落內的格局與氛圍，仿若是陶淵明筆下桃花源的時空觀：「問今是何世；乃不知有漢，無論魏、晉。」究其歷史，才知道與陶氏筆下有相似的時空背景；桃花源中的黃髮垂髫，爲了躲避秦時亂事而形成了一個與世隔絕的時空；六堆客家聚落的形成也是因爲客家民族在中國大陸爲了躲避亂事與連年的征戰而漸漸的往南遷徙，於清朝康熙年間落腳於台灣南部，並且塑造出具有民族特徵的聚落群，聚落內的格局與氛圍彷彿就定格於清朝年間的時態。與聚落內居民閒談，老一輩的耆老多能以閩、客兩種語言對談，再長一輩者，只能使用純粹的客家話交談，而年輕一輩，卻已不會客家話了；語言與文化的傳承有絕對的關係，語言的佚失代表著文化失去了傳遞的管道，也代表著當下所見的客家聚落在不久的將來，會失去其歷史的紋理。

在陸續幾次的造訪當中，聚落內雖少有大的變動，但產業、建築、生活行爲的轉變卻無聲無息悄悄的進行著，聚落內的老情感也因著老一輩的凋零而漸漸的不爲人知。生活在其中的居民對於生活週遭的改變，或許因爲是公共工程的進行，或許是因爲新鄰居的生活習慣，更或許是因爲民族的本性的使然，大多保持著沉默的態度；也就因爲如此，社會的風氣的變遷讓各種權力都能介入原本固若金湯的客家聚落，誰能料想到康熙年間的六堆聚落是可比現代的軍事營地，有團體紀律且嚴格執行。這樣的現實落差產生了強烈的空間張力，聚落內部存在著似有還無的空間規範，大部分的居民仍依尋著傳統的生活習慣，讓聚落內散發出古老神秘且殷實的氛圍。

六堆客家中的中堆聚落因最早開發，擁有開發初期的歷史意涵，其生活方式與聚落圖式皆與環境相應，且至今仍保存有傳統聚落的空間架構，仿若客家文化的空間定格。一個由北往南遷的民族，在經歷了動亂與環境的考驗，能夠依然保存著自己的生活方式、建築、語言、習俗等長達數百年，確是值得深入探討的研究課題；然而隨著時代背景的移轉、價值觀的改變以及生活需求的不同，其在自然環境與人文因素影響下獨特之景觀已漸漸佚失，有鑑於此，本研究還原中堆聚落在發展與變遷的過程中，所原有或留存下來的文化景觀空間及其涵構，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，探討屬於台灣南部客家聚落之文化景觀。

二、研究目的

本研究的目的是藉由居民的生活經驗中探討人與土地之間的相處細節，以土地倫理作爲景觀敘事體的文本，探討聚落空間內因爲土地使用的變遷而產生的景

觀變遷與倫理觀的變遷。瞭解祖籍大多在廣東省嘉應州中嘉應(梅縣)或鎮平(蕉嶺)的六堆客家人，從遷徙到落腳的過程中，為因應自然環境(人與人、人與超自然關係)和社會環境(人與人的關係)所產生的文化景觀，並一窺此文化景觀之整體面貌。

本文主要研究目的有三大部分：

- 一、 **藉由居民的口述歷史紀錄中堆聚落的景觀敘事**：中堆聚落屬於六堆客家先民島內遷徙所產生的聚落，聚落內流傳下來的口述歷史，包含先民拓墾過程中在土地中所遺留的各種史蹟與痕跡，例如老街、庄大廟、開庄伯公、宗祠、敬字亭、龍頸溪、公嘗、會等元素，內容則涵蓋族群的對立、產業的更替、鬼魅與風水、家族遷徙史、文風信仰、祭祀公業等。此部份將景觀敘事以人與人間的社群關係作探討，探討聚落內的實質環境所交織成的空間景觀。
- 二、 **就中堆聚落的土地倫理圖式提出現況的批判**：這部分主要利用景觀敘事的資料演繹出中堆聚落人與土地之間的空間涵構；以時間與空間相對應，將景觀敘事中的變遷還原在土地的涵構當中，也就是將當下所見的土地表象背後的澱積故事剖析出在土地中所內蘊的倫理觀；並探討在時代變遷的因素中，客家人對土地的倫理觀念是否也產生改變。
- (三)、 **針對聚落內的氛圍塑造及文化景觀的重構提出建議**：將中堆聚落的景觀敘事轉化為實體空間路徑，成為文化地景的導覽動線，藉由路徑的串聯與敘事的搭配，形塑聚落內的文化景觀空間；連結聚落之間遷徙互動關係，鑲嵌居民的記憶並且融入當地居民的生活。

第二節、研究方法、範圍與流程

一、研究方法

回顧前人以聚落或空間所做的研究中，多數採質性研究為主，質性研究的特質在於從現象中發現問題。「質性研究」(Qualitative research)一詞，意指非由統計程序或其他量化方式來獲得研究發現的任何類型研究；他可能指涉有關人們的生活、生活經驗、行為、情緒、和感覺等研究；也包括了有關組織功能、社會運動、文化現象以及國家間互動等的研究(吳芝儀等，2001)¹。研究者在分析時必須從大量的資訊中篩選出可用的部分，並且在資料中認定傾向與趨勢(王秋嵐譯，1998)²。

參與觀察法與訪談也是質性研究不可或缺的其中一環。因為質性研究的文本，大多是在田野中才能得到的第一手資料，必須藉由研究者對於被研究者的深入了解才能有收獲；人類的活動是個持續的過程，許多人類行為現象必須透過互動才有意義，而意義則因時地人而有不同(胡幼慧，1996)³。Hammersley⁴(1989)指出紮根理論被認為是質化方法中最科學的一種方法，這是指它十分遵循科學原則(例如歸納與演繹並用的過程)、比較的原則、假設驗證與理論建立。Strauss & Corbin 所指的紮根理論，是透過有系統的蒐集和分析資料的研究歷程後，從資料所衍生而來的理論。發展紮根理論的人不是先有一個理論然後去證實它；而是他先有一個待研究的領域，然後自此領域中萌生出概念和理論。研究者在聚落內所持續觀察到環境的變遷，即是研究問題的所在，而從現象中發現問題就是紮根理論最重要的研究依據，因此本文即以紮根理論作為主要的研究方法。

本文運用從現象發現問題的研究方法進行田野調查，運用系統性的資料收集與分析，反覆歸納與演繹而得出成果；以質性研究的方式進行人文景觀學的探索，是因為景觀學的領域裡面包含的意義與價值，均是社會與空間所互動的而來的結果，因此必須將自己投入於研究場域的氛圍當中，產生以人為主體的研究成果；本文以紮根理論為研究基礎，參與觀察與訪談得到文本，再以深入訪談方式了解居民與環境互動的過程。經由訪談文本資料的登錄、分類與重新命名，進一步詮釋探究受訪者所建構出的內在意義，最後回歸地圖空間的探討，歸納以獲得研究結果(圖 1-1)。

¹ 吳芝儀、廖梅花譯，Anselm Strauss、Juliet Corbin 原著《質性研究入門：紮根理論研究方法》(嘉義，石濤文化，2001)

² 王秋嵐譯 張英陣校閱 Burce D. Friedman 著《The research tool kit 研究工具箱-研究技巧整合實用手冊》(台北：紅葉文化事業有限公司，1998)

³ 胡幼慧主編《質性研究：理論、方法及本土女性研究之實例》(台北：巨流圖書公司，1996)

⁴ Hammersley M., *The dilemma of qualitative method: Herber Blumer and the Chicago tradition*, London and New York: Routledge. 1989

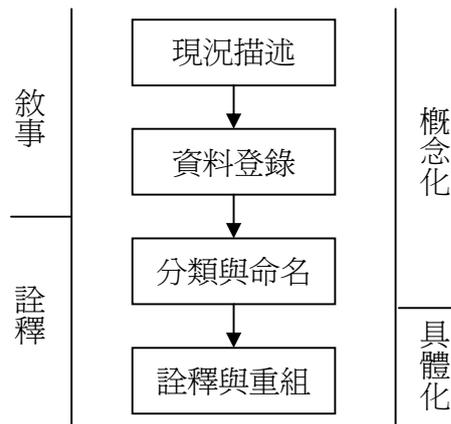


圖 1-1 研究方法架構圖

由於中堆聚落屬於屏東平原的客家聚落，對於文風的重視使得客家史料的建立詳盡，且近年來客家研究頗受重視，相關研究或討論皆有不同領域之收穫，因此針對中堆地區的研究主要藉由實地的田野調查與文獻或地圖相互對照的方式進行。同時藉由耆老及居民的訪談與口述，補充文獻不足部分，以期對中堆聚落有更完整的了解。

本研究以田野調查、蒐集相關史料文獻的方式，探討中堆客家聚落之景觀構成。分述如下：

(一) 田野調查法

1. 田野調查：包含中堆聚落四庄，利用測繪或拍照紀錄的方式建立第一手資料。
2. 訪談：訪談當地耆老與民眾，利用錄音與隨筆紀錄方式建立口述資料。訪談的對象以能含括聚落內居民的各行業為主，包括：教師、農夫、工、商業經營者與家庭主婦，樣本數則在三十人上下，男女各半，以年長樣本為主（詳表 1-1、1-2）。

表 1-1 男性樣本概述

樣本名稱	年齡	背景描述
二崙吳老先生	約 70	住北柵伯公旁
二崙鍾老先生	73	二崙公職
二崙李老先生 A	71	退休教師，幼時家為雜貨店
二崙李老先生 B	約 70	檳榔農，家族是二崙大姓
二崙李先生 C	約 40	李元賢公嘗管理人
竹田陳老先生	88	住竹田國小旁，幼時從龍潭搬來
竹田張老先生	66	蓮霧農
竹田潘先生	40	竹田河壩寮，
竹田邱先生	64	竹田公職人員，父親是北部客家人
竹田潘先生	51	河壩寮伯公旁種花卉
竹田廖先生	50	竹田公職人員

續表 1-1 男性樣本概述

樣本名稱	年齡	背景描述
竹南林老先生	67	住玉華庄伯公旁，幼時家境為竹南一帶屬富者
竹南涂老先生	74	退休民代
竹南傅老先生	75	檳榔農，幼時從北部搬來，住竹南庄邊境
竹南陳老先生	63	在省道旁經營汽車旅館，竹南大姓，檳榔農
竹南邱老先生	64	竹南公職人員
崙仔宋先生	45	原為檳榔農現轉型為肉桂農
糶糶謝老先生	60	糶糶公職
糶糶劉老先生	67	在達達港旁種植檸檬
糶糶羅老先生	99	23 歲時從關西搬來

表 1-2 女性樣本概述

樣本名稱	年齡	背景描述
二崙謝老太太	約 70	住開庄伯公對面，原本嫁到外地，現又搬回幼時娘家獨居
二崙黃老太太	68	世居二崙，幼時賣菜，現住二崙圓環旁
二崙鍾老太太	65	世居二崙，現住西柵伯公後，原本屋後有個敬字亭，已於 69 年拆除
二崙林老太太 A	86	20 歲從萬巒嫁來，住西柵伯公旁，在家帶孫子
二崙李老太太 A	約 65	從西勢嫁來，夫家是二崙大姓
二崙李老太太 B	約 75	夫家是二崙李家，兒子是公營管理員
二崙林老太太 B	約 75	從萬巒嫁來，娘家是萬巒賣豬腳望族，嫁來二崙李家
竹田張太太	66	蓮霧農
竹田河壩寮潘老太太	83	從內埔嫁來，本姓李
竹田河壩寮李太太	49	住台一線旁，從萬巒鹿寮嫁來，賣檳榔冷飲
竹南吳老太太 A	77	竹南嫁竹南，本姓林，文筆亭的管理員
竹南吳老太太 B	75	本姓李，新街嫁崙仔人，後居頓物潭。
崙仔宋小妹	15	原住泗州村，因南二高竹田段徵收而搬到糶糶的崙仔，在萬丹境內唸國中
崙仔宋太太	42	家庭主婦，協助丈夫從事肉桂栽植與加工

(二) 文獻法

1. 六堆相關研究：參考有關六堆研究的相關論述，例如常民文化出版一系列的客家研究書籍：〈台灣客家地圖〉...等。以及臺原出版社：〈台灣的客家人〉、〈台灣客家人新論〉...等、台灣文獻等。
2. 地方誌：如六堆客家鄉土誌、六家庄風土誌、縣誌、鄉誌、村誌、地方刊物、祖譜等，藉以釐清六堆之歷史脈絡。
3. 期刊論文：期刊收集對象主要以客家文獻或六堆文獻為主，例如客家風雲，客家文化研究通訊、六堆雜誌等。並加上以六堆或客家、土地倫理、文化景觀、景觀敘事等為關鍵字搜尋的論文，以了解國內外研究成果與現況。
4. 地圖：蒐集清代、日治以及現今的地圖，清代主要以輿圖為主，可以還原最初開發的聚落分佈狀況，但對於現今的實質環境研究幫助有限；日治時期以「台灣堡圖」及「台灣地形圖」為主。而「實測詳細地形圖：番地地形圖」雖然在測圖年代、執行單位、圖面比例等方面均與前者有所不同，但其圖式準照二萬分之一之堡圖，且為堡圖的延續事業。國民政府時期以「台灣地區相片基本圖」為主，藉由地圖的收集與範圍分析聚落的變遷與發展。

(三) 實地測繪

1. 針對研究對象以實地測繪瞭解元素之紋理、尺寸與材質、色彩等構成。
2. 測繪元素週邊環境之相對應關係，包括方位、距離與元素構成。

二、研究範圍界定

六堆的中堆聚落位於屏東縣境內的竹田鄉，也是六堆最早開發的據點之一，位居屏東平原的中樞地帶，鄉內 15 村中客家村佔了 11 村，總人口數約 2 萬人，客家人口也佔了 3/4，農業面積約為全鄉的 76%，是典型的客家聚落，保守、封閉與淳樸。中堆聚落以在康熙六十(1721)年所形成的四大庄為主要範圍，包含二崙、頓物(現竹田村)、糶糶、新街(現竹南村)等四庄(表 1-3)，但目前的行政庄域範圍，已經包含週邊小庄且已納入同一行政區域內，因此本文之研究範圍將以「同一生活圈」為界，意即聚落擴張後居民具有心理上「同一祭祀圈」的地理區域為本文研究範圍(圖 1-2)；二崙村即二崙庄，竹田村包含頓物、安平，竹南村包含頓物潭、新街、柑園，糶糶包含崙仔等地，即為本文所稱「中堆聚落」(圖 1-3、表 1-4)。

表 1-3 1721 年中堆聚落(引自夏雯霖, 1994)

堆名	大庄	小庄
中堆	糶糶、新街、頓物、	崙上、和尚林、履豐、頓物潭、美崙、頭
竹田鄉	二崙	崙、南勢、溝背、頂頭屋、楊屋角、竹頭
內埔鄉		角、老北勢、和順林、四座屋

表 1-4 研究範圍名稱變遷列表

康熙年間四大庄	清代名稱	日據名稱	民國時期
頓物	頓物	竹田	竹田村
	河壩寮	安平	
糶糶	糶糶	糶糶	糶糶村
	崙仔	崙仔 永興	
二崙	二崙	二崙	二崙村
新街	新街	新街	竹南村
		玉華	
	頓物潭	頓物潭 柑園	

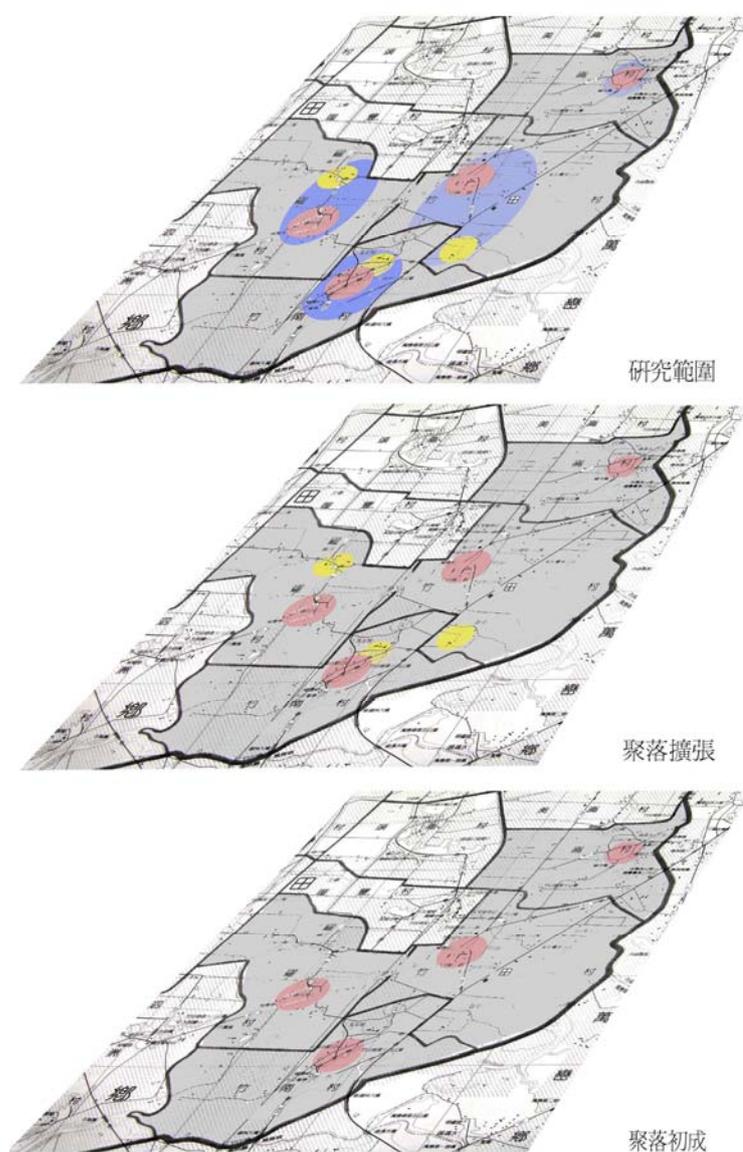


圖 1-2 研究範圍界定

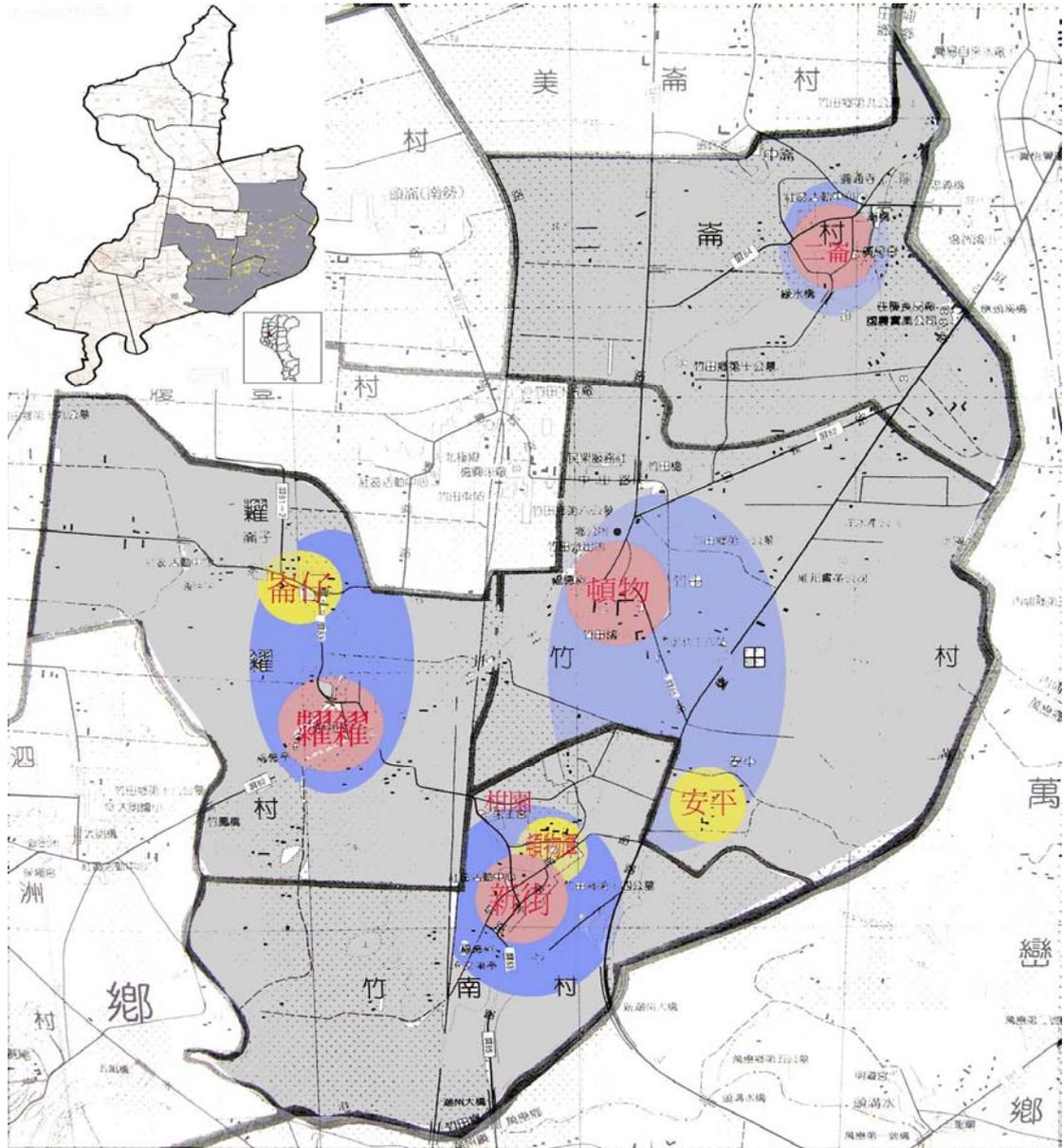


圖 1-3 研究範圍圖

地理區位方面，中堆聚落在清康熙至光緒時期，隸屬於鳳山縣潮州郡的港西下里；1895 年日治初期，改隸屬鳳山潮州區辦務署；民國時期初為高雄縣管轄，民國三十九年始劃分為屏東縣竹田鄉。行政區域方面，竹田村為鄉公所所在地，亦為本鄉行政中心，舊地名頓物庄，今為竹田村，本研究以四庄域為範圍針對聚落內的實質環境加以探討。

三、研究流程

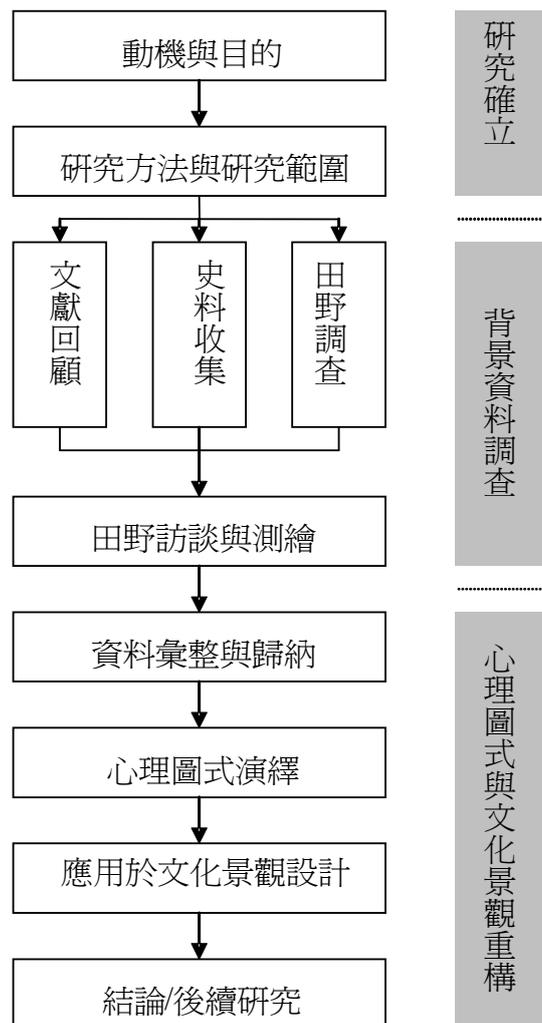


圖 1-4 研究流程圖

第三節、文獻回顧

本文以南部客家聚落環境為本體，文化景觀中的「特定區域」與「歷史詮釋」為主要途徑，演繹出「土地倫理」與「景觀敘事」的討論議題，以下分別回顧前人有關的研究。文獻回顧的部分從聚落環境的研究文獻開始探討，探討內容包括聚落的意義、聚落研究的取向與方法，從中歸納出聚落環境的元素，成為本文客家聚落研究的主要面向；其次探討文化景觀的研究文獻，同樣的也探討其研究理論的脈絡與定義，接著討論由文化景觀所衍生出的兩核心範疇「土地倫理」與「景觀敘事」，探討在文化景觀的架構下，聚落內人與環境間的互動，所反映在聚落環境中的景觀構成。

一、聚落環境

聚落因人的種種活動而生，因人而影響的聚落環境則是文化景觀中最重要的文本。海德格（Heidegger Martin, 1971）⁵討論存在的問題，認為聚落或家宅的營建，是人類為求安居庇護，覓得在世存在（be-in-the-world）的安全感所創發的人文物。聚落的形成，就是人取得座標點的一個開始，是為了探求更深層的人文意義而生的產物。人類對地方，有情感連結的依戀性，當某種特定物透過地點或空間呈現特殊氛圍時，就會產生地方感（sense of place）。地方感指的是「地方本質的特色」或「人們本身對地方的依戀」（劉懿瑾，2003）⁶。「地方」並非是永恆的、穩定的、固著的空間，因此對於地方的認識就不能停留在某一個時間的斷裂點上，更不能不考慮權力結構一直在持續的影響個人地方感的形成（李尚蘭，1999）⁷。由此可知，對於地方感的研究，須以空間的歷時性為時間軸，同時考量空間場域在各時期的變遷。在場域中，人們的地方感形成後，經過同化的過程，透過調整與修正各自的知識認知，對認同的概念于焉產生不同程度的轉變（陳聖華，2002）⁸。以強調「地方感」的現象學方法論者，往往經由地方主體的生活世界經驗，去發現住屋環境的真實意義與地方存在的認定價值（劉懿瑾，2003）。在中堆聚落這樣一個移民社會地方感的形成，是影響其是否會形成聚落的主因，因為有了對地方的認同，才能結束遷徙，形成安定的社會。

聚落研究的取向，依施添福（1993）⁹認為，台灣聚落研究有三種基本的取向：地理學、民族學、建築學，這是由各學科的研究旨趣有異、切入點不同所逐

⁵Heidegger Martin, 'Building • Dwelling • Thinking', *Poetry • Language • Thought*, New York: Harper & Row Publishers Inc, 1971

⁶劉懿瑾，《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》（桃園：中原大學室內設計系碩士論文，2003）

⁷李尚蘭《空間/權力：一個形塑社區的行動歷程》（花蓮：國立東華大學教育研究所碩士論文，1999）

⁸陳聖華《宜蘭利澤簡街仔的生活空間與社區建構》（嘉義：南華大學環境與藝術研究所碩士論文，2002）

⁹施添福〈台灣聚落研究及其史料分析—以日治時期的地形圖為例〉《台灣史與台灣史料》（台北：自立出版社，1993）

漸分化而成。這三門學科，地理學研究地表的型態、民族學研究地表上的活動、建築學研究的是地表上留存的軌跡，但這並不表示這三門學科能單獨的在聚落研究中被獨立，因為聚落的形成就是因為相互的影響程度不同而產生不同的面貌，因此具有研究的價值。

地理學的研究者有富田芳郎（1933）¹⁰將台灣的農村聚落型態大致分為兩種：以濁水溪為界檢視平原面的臺灣農村聚落型態，可以看出南北兩地有極為顯著的差異。北部方面雖免不了有少數例外，但大致上是屬於散居型（scattered villages type），而南部則以集居型(compact villages type)為多。根據富田芳郎所探討臺灣平原地區農村聚落形成的要素，大致以社會因素的影響而造成南部集居型態的呈現。社會因素下又可細分為產業、種族、氣候與政治等四因素影響。施添福（1998）¹¹以歷史地理研究的角度關注不同場域的移民交流，所合成的在地獨特文化素質與文化景觀。也就是地表上因為人的交流活動而產生的地表變化，稱之為文化景觀。胡振州（1993）¹²將地理依照環境的二元性區分為自然地理與人文地理，認為聚落是人類活動中最具體的事物，也是人文地理上最重要的事實，而聚落中最具代表性的形式就是住屋，因為住屋最能反映出與自然環境的相互關係；另外也提到聚落地理學的研究，著重於實地觀察，由研究者透過主觀的視覺，然後作客觀的分析、研討才做出結論。人文主義地理學是地理學中的另一個範疇；有別於傳統地理學傳達出的刻板印象，人文主義地理學主張心靈史之地理意義的彰明、地理景觀符號的詮釋、空間和地方之存有性意義之解讀（潘朝陽，2005）¹³。人文主義地理學也可說是地理學與民族學的融合體。

民族學的研究者有陳其澎（2003）¹⁴提到：我們將聚落景觀當成「文本」來解讀，人們可以透過描述文化地景的型態與組成，進而詮釋其表徵的內容以及隱含於文化地景之中的社會與歷史涵構。聚落成為一個整體，是因其具有完整的生活體系，具有文化景觀的特質。徐正光等（2002）¹⁵針對台灣客家宗族組織與地方發展的研究提出，對於宗族發展與聚落關係的三個重要指標為：第一是大姓氏的出現，第二是宗祠的建立，第三是祭祀公業的建立，且三個指標常是相輔相成。

建築學的研究者有林會承（1992）¹⁶認為聚落研究的範圍，應以能構成完整的生活體系為單元，並將此研究方式稱為「人為環境的整體研究」。

¹⁰ 富田芳郎原著 陳惠卿譯《臺灣地學記事》，4（2），1933，pp.11-14；4（3），pp.18-24

¹¹ 施添福，〈從台灣歷史地理的研究經驗看客家研究〉《客家文化研究通訊》，（創刊號：pp.12-16，1998）

¹² 胡振州，《聚落地理學（二版）》（台北：三民書局股份有限公司，1993）

¹³ 潘朝陽，《心靈·空間·環境-人文主義的地理思想》（台北：五南圖書出版公司，2005）

¹⁴ 陳其澎〈文化地景的生態網路—桃園台地埤圳地景規劃〉《桃園台地埤塘文化學術研討會論文集》2003

¹⁵ 徐正光、彭欽清、范振乾、賴旭貞、鄭立軒《台灣客家族群史 社會篇》（台北：國史館台灣文獻館，2002）

¹⁶ 林會承，〈台灣村鎮人為環境研討內容的回顧與探討〉《民國以來國史研究的回顧與展望研討會論文集（中冊）》1992，pp.853-887

夏雯霖(1994)¹⁷將移民社會實質環境的研究，歸納出四點要素：經濟、政治、宗教信仰、特定地理等四領域。王志忠(1989)¹⁸認為「人類社會」和「空間形態」是聚落研究的兩個主要對象，其會隨「歷史」上文化和權力結構的變遷，導致社會和空間的軸變，進而呈現聚落演化的現象。邱永章(1988)¹⁹對於聚落內實質環境的構成，將之區分為「社會文化」與「自然環境」兩大構面分析。

綜觀以上對於聚落環境的研究，可依照聚落環境的元素特性再歸納成爲聚落內的產業、社群與信仰等三範疇(表 1-5)。聚落內的自然條件以特定的地理、氣候與產業爲主要探討因素，氣候與地理的因素成爲影響聚落內產業的主因，因此在產業條件的討論內容也以中堆聚落的產業特性爲主。而針對聚落社群的構成不同領域的學者依照其專業的觀點歸納出移民、政治、經濟、社會、住屋、宗族等構成要素，以上六種元素爲構成聚落內實質可見的空間特徵；而心靈、宗教等則構成的聚落內的信仰系統，在信仰系統的範疇內討論的是屬於聚落內的人文特徵。

表 1-5 聚落環境元素歸納

分類	因子	命名
產業範疇	氣候	▶ 產業
	特定地理	
實質範疇	產業	▶ 社群
	移民	
	政治	
	經濟	
	社會	
	住屋	
人文範疇	宗族	▶ 信仰
	心靈	
	宗教	

二、文化景觀

英學者 E.B.Tylor (1871)¹⁷ 首先使用出文化概念：人類身爲社會成員所獲得的複合整體 (complex whole)，包括知識、信仰、藝術、道德、法律、風俗以及其他的他能力與習慣等等；也可參照辭海內對文化的解釋：人類社會由野蠻至文明，其努力所得的成績，表現於各方面者爲科學、藝術、宗教、道德、風俗、習慣等的綜合體，謂之文化。國內學者沈清松(1986)¹⁸也對文化作出定義：「文化」是一個歷史性的生活團體—亦即其成員在時間中共同成長發展的團體—表現其創造力的歷程與結果的整體，一個歷史性的生活團體需要一段時間才能把創造力表現出來，形成主體的共同成長和共同創造，而有文化產生。

¹⁷夏雯霖《清末後堆地方傳統聚落之研究》(台南：成功大學建築研究所碩士論文，1994)

¹⁸沈清松《現代哲學論衡》(台北：黎明文化，1986)

因此，文化就是某一生活團體表現其創造力之潛能與實現、傳承與創新、透過對比而辯證發展之力成與結果。綜括來說，文化為人類在生活上所表現出來的一種態度。景觀、地景、景園 (Landscape) 都指涉同一個意義，意謂：「地表的自然景色」。更廣泛的定義景觀，則指涉著：「人與環境的有機整體」，包括著自然、經濟、人文等的綜合特徵 (王其全，2002)¹⁹。景觀包括兩部分；一為自然景觀 (Physical Landscape)，包括六大元素：地層構造、地形、氣候、水文、土壤、生物。一為文化景觀 (Cultural Landscape) 也包括六大元素，人口、聚落、交通、土地利用、工業、防護工事 (胡振洲，1993)。這是對所見實體的景觀定義，但景觀所能引發出來的無形概念，有不同領域的學者提出看法。肖篤寧對景觀的定義是：景觀是一個由不同土地單元鑲嵌而成，具有明顯視覺特徵的地理實體，他處在生態系統之上，大地理區之下的中間尺度，兼具經濟價值、生態價值和美學價值。由以上定義可之，景觀基本上是架構在地理的範圍內，但卻具有不可見的價值。俞孔堅 (2001) 在「現代景觀設計：理論與案例」一文中也針對景觀提出解釋：景觀是人類感知的對象、具有社區人群的概念、生態系統以及符號。也就是說人們以審美的觀點來看待景觀，景觀是人與人、人與自然之間的一種關係，景觀反應人類與其生活的這塊土地的關係，景觀也是一種生態系統，其中有能流、物流、信息流，是一種活動的過程；以上說明的景觀就是以點 (觀點)、線 (關係)、面 (系統) 串聯起人類生活中的一切，也構成環境的整體，而景觀是符號，即人所看到的任何事物都具有一定的涵義且都可轉化為符號，這些景觀就是可以書寫、閱讀、講故事的符號。符號讓景觀的傳遞方式更形而上，成為一種意涵豐富的文本。

Mike Crang (2003)²⁰ 指出，文化是一套信仰或價值，賦予生活方式意義，生產出物質和象徵形式；景觀則反映了某個社會—文化的信仰、實踐和技術。換言之，文化是生活中的累積，而景觀則是實質可見的構造。文化景觀一詞，於 1925 年由 Carl Sauer 提出，認為不管是自然或人造空間元素，在一定時間內，擁有本質特性的場所即屬於文化景觀。Carl Sauer (1889-1975) 在美國創立了「柏克萊學派」(Berkeley school)，以「文化景觀型態論」(Culture landscape morphology) 著聞，而 Sauer 的景觀型態論則是承襲著 Otto Schluter (1872-1959) 等人的景觀學派 (Landscape school) 而來。

Schluter 所謂的「景觀」也區分為「自然景觀」與「人文景觀」，但重點卻是著重在一個區域如何經由文化的介入和影響下，逐漸從原來的自然景觀轉變成文化景觀 (潘朝陽，2005)²¹。因為自然只是一個背景，由文化所產生的「區域獨特性」，在整個景觀的發展過程，才是最終的結果。而 Schluter 與其後探討

¹⁹ 王其全，《景觀人文概論》(中國：中國建築工業出版社，2002)

²⁰ 王志弘、余佳玲、方淑惠等譯、Mike Crang 原著，《文化地理學》，(台北：巨流圖書有限公司，2003)

²¹ 潘朝陽，《心靈·空間·環境-人文主義的地理思想》(台北：五南圖書出版公司，2005)

景觀型態的研究者，針對研究的方法，都將重點著重在「文化型態」與「歷史詮釋」兩大方向。也就是說循著研究基地的歷史脈絡，將所見的現象如何從自然景觀演變成文化景觀的過程加以詮釋，即是探討景觀型態的方法。

Sauer 的文化景觀論點，從地理學的角度出發，並且認為地理學的最高境界是超越科學之上的，因此；區域的文化景觀即是一種「美的型態」，甚至當人們面對這樣「美的型態」之時，不應該依社會科學的態度去思維、去探索，而應該懷抱道德情操（Sauer, 1963）²²。而此美的意識產生就是個人的價值判斷。Sauer 也點出文化的來源，是源自「人之心靈」，由人的心所產生的態度而影響週遭環境的氛圍，因此，人就是整個環境的主角。Sauer 認為地理學的研究焦點是置於一個區域之中，由於人文（文化）的作用力，再經由歷史時間的發展，從自然景觀逐漸形塑出一個文化景觀；而這個文化景觀正是「地理區域中最終極的意義」（Sauer, 1963）²³。因此，文化景觀型態論就是主張地理學者研究人文世界時，由區域的文化景觀入手，運用田野調查、文獻研讀等功夫，而能追溯其歷史起源與脈絡，並掌握其文化整合體的獨特性。所以，在以「文化景觀型態論」為主體的研究方法，其中包含有「文化」、「歷史」、「區域」等三大面向為文化景觀的核心價值。吳必虎、劉筱娟（2004）²⁴將文化景觀又細分為技術體系的景觀與價值體系的景觀；技術體系的景觀（具象景觀）是指人類加工自然而產生的技術的、器物的、非人格的、客觀的東西在地球表層形成的地理實體，如聚落，農業，工業，公共事業等；而價值體系的景觀（非具象景觀）則是指人類在加工自然、塑造自我的過程中形成的規範的、精神的、人格的、主觀的東西在地表構成的具有地域分異的意象事物，如民俗、宗教、語言等。但兩者的界線卻無法劃分的如此絕對，因為具象的景觀內常常隱含有非具象的景觀，例如聚落內的風水觀念，即是兩者無法彼此跳脫的依存景觀。

文化景觀的研究，大多將焦點著重於人們如何使用日常空間的軌跡上，如建築物、房間、街道、區域或田野，建立起屬於他們的自明性，連結起社會關係並衍生出文化意義（Paul Groth, 1997）²⁵。因此文化景觀的研究透過對區域的文化內涵與歷史脈絡的詮釋，來彰顯出文化景觀的內在意義，而此文化景觀的內在意義即是一個區域的本質（潘朝陽，1989）²⁶。分析人類的價值觀、信仰及社會組織等文化的內部運作，才能發現人與環境之間的營力、作用力（施添福，1980）²⁷。文化景觀的研究就像地理學者 Carl Sauer 將焦點放於地方的發展還有包括「由自然與人文元素的結合所組合而成，在任何特定時間，地方的必要特徵」。文化景觀即 Sauer 所介紹的，是比場所更具細微的特有意義。

²²Carl Sauer b, 'The Morphology of Landscape', *Land and life*, pp320

²³Carl Sauer a, The Education of a Geographer, *Land and life*, pp403-404,1963

²⁴吳必虎、劉筱娟《中國景觀史》（中國：上海人民出版社，2004）

²⁵Paul Groth & Todd W. Bressie, *Understanding Ordinary Landscape*, U.S.: YALE University press. 1997

²⁶潘朝陽，〈觀念論地理學-一個人文主義地理學方法論〉《師大研究報告》15，1989，pp.181-198

²⁷施添福，〈地理學中的人地傳統及其主要的研究主題〉《師大地理研究報告》6，1980：pp.203-342

到目前為止，文化景觀中研究空間與人們依戀的方法都不太能完整的傳達出空間的政治面向，在 Sauer 的定義裡，文化景觀就是「空間的必要特徵」。生活方式除了展現為物質層面的現象之外，更重要的是蘊含在內面屬於精神層面的存在，如意義、價值、思想、心靈、信仰..... (Sorre, M, 1962, 轉引自潘朝陽, 1989)²⁸。也因此，探討文化景觀的實質意義，可藉由對生活環境的探討並可呈現出區域的特殊性。在中堆聚落，因先民拓墾所遺留的灌溉圳道、老街、四方伯公、庄大廟、敬字亭...等，驗證了客家族群筆路藍縷的軌跡，都隱含有文化景觀的特質，當代的社會背景也是重要的線索以重建整個族群的文化景觀形成過程。

由以上的文獻可得知，要了解地方的文化景觀，可以藉由對實質環境中人與環境的互動來深入探討與詮釋，而最終的目的，就是要探討屬於一地的獨特性與本質，加以詮釋為文化景觀。由以上學者的論述可知，文化景觀以「特定地理區域」與「當地的歷史涵構」等兩範疇所構成，也就是探討文化景觀最重要的線索。因此本文將以當地的歷史涵構探討中堆聚落的文化澱積，以特定的中堆地理區域探討實質景觀的變遷。

三、景觀敘事

「敘事」(narrative)指說故事或可解釋為「說故事的方式」，可以用來陳述一個事件、觀念或主題(洪俊源, 2000)²⁹。敘事體還包含了說故事的方法、故事的結構、故事的呈現形式、說故事的人、被敘述的主體、和他們之間的關係等(涂卉, 2004)³⁰。敘事體與基地、歷史層面的累積、機構的連續與景觀中的關鍵與過程等項目交織；當我們將景觀的過程以陳述的形式呈現，就成了景觀敘事體。「景觀敘事」(Landscape narrative)一詞的命名是故事和場所之間的關係相互作用而來(Potteiger & Purinton, 1998)³¹；也許頂多只是個背景，場所產生重大的改變而引起故事，我們開始知道場所是因為我們知道場所的故事。

景觀敘事體必需包含空間、時間、景觀情節等軸線，以一種整體的方式呈現(涂卉, 2004)。例如我們知道朱一貴事件的反清事件而知道發生的地點在下淡水河流域一帶，才又延伸出閩客的角色與長達三百年的時間軸。巧妙的閱讀景觀，就可以讓故事性彰顯，而且這故事是不斷的在發展的，甚至閱讀者可以涉入場景內其中成爲一角。很多傳統的景觀故事是起源於當地人的產業活動中，而現在，都需要從另一角度來做重新詮釋。在我們的故事結構裡面，景觀與人的伙伴關係顯示在各方面中，例如社區的變遷、土地使用的變遷及景觀的變遷中，而故事應用的手法也表現在各個面向，例如人類學、社會學、哲學、美術及農村社會

²⁸ 潘朝陽,〈觀念論地理學-一個人文主義地理學方法論〉《師大研究報告》15, 1989, pp.181-198

²⁹ 洪俊源,《敘述性思維在博物館設計運用之研究—以科博館中國科學廳及科工館中華科技廳為例》(雲林:雲林科技大學視覺傳達設計所碩士論文, 2000)

³⁰ 涂卉《鹿港福興穀倉再利用為遊客中心設計-以景觀敘事體的手法呈現》(台中:東海大學景觀研究所碩士論文, 2004)

³¹ Matthew Potteiger and Jamie Purinton, *Landscape Narratives, Theory in landscape*, U.S.: University of Pennsylvania Press, 1998

學中，然而卻比較少見於自然科學中（Lapka & Cudlinova，2003）³²。

敘事體已經暗示在景觀當中，由自然的過程與文化的實踐中書寫。她們可以存在於非常平常的形體中、日常生活的活動中或制式的結構中。大多數的景觀被環境或文化實踐給塑造出來後，都不是經由單一的作者或敘述者而來的，而是從複合與競爭的團體中發展出來。在當代敘事理論的各個學科與發展領域之外，我們可以識別可靠的關鍵點，促使其再創造出敘事與景觀，在方法上也可以再引起些新的做法，藉以用做當地居民永續發展的意象。

第一，景觀與敘事可以被象徵的文化系統重新描述，就像語言。第二，景觀與敘事也由文本的延伸意念與脈絡縱貫的網絡連結。更進一步，景觀敘事並不是直接的相應於語言，而是意義與詮釋同時被包含在社會的論述之中。從這樣的概念出發，我們可以描繪出景觀敘事的多樣型態與操作，她們延伸在以下三種相關範圍內（Potteiger & Purinton，1998）：1.故事領域。2.脈絡/交織領域。3.文本領域。

故事的領域代表著世界上每一個角落所發生的故事。重點在作者或設計者意圖在故事的結構裡（事件、情節、角色等）創造意義；重要的是要去看故事如何去與「脈絡與文本」相聯繫。脈絡/交織範圍裡要強調的是在閱讀者的情節裡，「社群或記憶」在景觀敘事的創造上如何展現。第三個文本的範圍需要注意到故事的「闡述、觀念論與世界觀」暗示在敘述裡面。以上可以看出三種範圍的主角分別指涉「事件、主角與概念」，在同一個景觀故事內容裡可以分析出三種不同的觀點，進而詮釋出景觀場所的不同敘事。

在景觀敘事的概念裡，景觀將不再只是單純的提供場所，我們應找出更多可分享的舊故事並解讀景觀與其價值。當地景觀的舊故事是很脆弱的，且朝向新的全球化景觀發展。有兩領域影響這項變遷：一個是當地居民的心、偏好、價值觀及態度，另一個則是景觀素材變遷的過程與結構（Lapka & Cudlinova，2003）。因此可從兩個角度來分析景觀敘事的變遷，一個是主角的內在因素，另一個則是環境的結構與變遷；因此在中堆聚落以土地為主要文本的景觀敘事裡，必須透過居民的角度來了解聚落環境，從中分析出屬於聚落內的土地倫理。

由上一節將聚落的環境構面重新命名為「產業」、「社群」、「信仰」等三範疇，以下則將環境的範疇進一步與景觀因子做水平面的演繹與歸納（表 1-6）；中堆聚落的自然因子主要以農產業為主，因此與產業範疇最深的就是與居民農作最息息相關的聚落藍帶「圳埤系統」，「開埤做圳，人人有份」間接的點出中堆聚落產業的直接需求，埤圳系統網羅密佈了中堆四聚落，是早期稻作產業與生活最重要的生存命脈，聚落中的藍帶除了是生活上的實用性外，還有調節氣候與生態的多重功能，帶給聚落內居民的記憶與情感自是不在話下，因此是了解中堆聚落內「人-自然」關係最佳的途徑；社群範疇中討論人與土地的關係由「公嘗」組織所串聯，先民奮鬥的心血皆以投資不動產的形式留存予子孫，且其組織的成立與運作已綿

³² Miloslav Lapka & Eva Cudlinova , Changing Landscapes, Changing Landscape's Story, *Landscape Research*, Vol.28, No.3,pp.323-328,2003

延數百年，是了解「人-人」之間關係的最佳議題；信仰範疇裡的「人-超自然」的關係，以「土地伯公」對中堆聚落居民的影響最為深遠，土地伯公代表客家先民入墾拓荒時對天地最原始的信仰，因此伯公分佈的空間構成就代表著聚落居民生活範圍的界定點，也是最主要的空間貞定物，居民對土地的敬仰與崇拜皆也展現在於對土地伯公的設置與祭拜，因此，可以從聚落內伯公所隱含著的人文意涵與空間構成來探討其中的景觀敘事。

表 1-6 景觀敘事剖面

範疇	因子	命名	景觀因子	探討議題
產業	產業	產業 (人-自然)	藍帶	藍帶開發
	特定地理			相應物
	氣候			
實質	移民	社群 (人-人)	公嘗	歷史背景
	政治			
	經濟			
	社會			運作模式
	住屋			
人文	宗族			
	心靈 宗教	信仰 (人-超自然)	土地伯公	人文意涵 空間構成

四、土地倫理

文化的背後總是有一個生態背景，即支撐著所有其他東西之自然界的鐵律，而人類就是生活在這個生態背景裡面。最初的倫理學並未對生態系產生注意，因為人類對其中的認識是少之又少，更加無力去影響其運作程序，但在晚近因為人口遽增，科技日新月異，人類的慾望日益高升，劇烈的改變了賴以維生的生態系，因為這些的變化，或者受益，或者受害，因而導致了倫理問題（王瑞香，1996）³³。每一個人類所生活的環境都有他令人珍愛之處，可以游泳的水域、賴以生存的產業、共同建立、捍衛的家園等等；這些都可建立起人們的歸屬感與認同感。六堆許多以環境為名的地方，像是「二崙」、「糶糶」、「萬巒」、「五溝水」、「內埔」等等就代表著文化源自於當地的地景或活動，而這些即代表著屬於當地的文化象徵。沒有文化可以獨立於其所附著的環境而發展，當地的文化象徵便傳達出在地者對週遭環境反映出的倫理觀念，當地的特質與人文的特質相融合，其間故事才會顯得特殊與豐富。

而倫理學（ethics）一語之語源為希臘文 Ethos，其原本意思解作習慣或風俗（袁廷棟，1969）³⁴。倫理本義，據東漢許慎「[說文解字](#)」云：「倫字從人侖

³³ 王瑞香 譯、黃道琳校審，Holmes Rolston, III 原著《環境倫理學》(台北：國立編譯館，1996)

³⁴ 袁廷棟《普通倫理學》(台中：光啟，1969)

聲，輩也；理字從玉里聲，治玉也。」[段玉裁](#)註許氏說文說：「玉雖至堅，而治之得其理，以成器不難，謂之理。」剖治璞玉，必順其理，故理有分析精微妥適之義。足見理乃仔細辨析萬物類屬間自然存在的條理或法則。所謂倫，是指一種條理、通路；而土地倫理，就是人土地的相處法則。東西方對於土地倫理的詮釋，各有其代表人物與學說，以道家及儒家為主的學說，代表東方人對自然的環境哲學，而西方的代表人物，則以 [Leopold](#) 的大地理論為主。

老莊的自然觀裡，提高了大自然的地位，反對人類對大自然的控制與濫用，強調人應善待大自然。老莊思想邀請我們對待大自然的態度是：尊重大自然，順著生態律則（或自然律）對待大自然，最後臻於天人合一的境界，而這些就相當於西方所謂的環境倫理原則（[莊慶信](#)，1995）³⁵。「人法地，地法天，天法道，道法自然」是講出了老子對人與自然之間的鏈狀關係做最佳詮釋；因此傳統倫理的基本立場是要追求整個系統的和諧，這個和諧不僅是人與人（人倫）之間的和諧，也包括個人內心的和諧以及與自然、超自然的和諧，就是達到「天人合一」的境界，因為這樣講究與自然的和諧，就是最適合現代的生態均衡的觀念（[李亦園](#)，1992）³⁶。而儒家在重禮的觀念下，重視人與人之間的關係，首要將人際關係分類為五種型範，環繞著家族的核心逐漸向外推擴，即是五倫，是人與人各種關係之間的相處之道；人倫，就是人與人間通情達意的通路。原來人與人之相處，除了要具有一份基本的善意（仁）之外，還要選擇合宜的方式，才能將內在的善意充分地傳達過去。至於對環境態度的指導原則是「人參贊天地之化育」，就是以人文活動積極的參與自然環境的生生大化之運作，而且成爲一項重要的或主要的「動源」（[潘朝陽](#)，2005）³⁷。除了人與人之間應該有的教條之外，對於人所處的環境也有相應之道。一個社會有一個社會的倫理系統，它對於穩定特定時期的社會秩序起著重要的作用（[沈福煦](#)，1993）³⁸。近代台灣對於土地倫理的倡導、力行者以[陳玉峰](#)（2000）³⁹爲首，歸結台灣的土地倫理可以分爲兩大類型，一是顯性的文化人，二是隱性的鄉野村民；前者代表著知識份子、思惟的、精神的、抽象形而上的、工技理性所附屬的、後現代的、對失落田野的懷舊或記憶式的土地倫理觀，揉合著諸多外來的知識與理念；後者直接映照台灣土地的性格、特徵或本質，它是生活的、生計的、生命的人地關係及情感，歷來最欠缺抽象文字敘述化。它只偶而出現在歌謠、俚語、小說的詠嘆調中，它幾乎是沒有形式、沒有規格的一切形式與規格，以致一向被工技文明或文字文化所忽略。而西方的 [Leopold](#) 提出：「想擁有一個可補強和指引土地與經濟關係的倫理規範，必須先擁有一個觀念：在心中將土地視爲一個生物機制（[Aldo Leopold](#)，1949）⁴⁰。」土

³⁵ 莊慶信《中國哲學家的大地觀》台北：師大書苑，1995。

³⁶ 李亦園〈現代倫理的傳統基礎〉《文化的圖像（上）—文化發展的人類學探討》（台北：允晨文化實業，1992），pp.273-290

³⁷ 潘朝陽，《心靈·空間·環境-人文主義的地理思想》（台北：五南圖書出版公司，2005）

³⁸ 沈福煦《人與建築》（台北：斯坦，1993）

³⁹ 陳玉峰 b《土地倫理與 921 大震》（台北：前衛出版社，2000）

壤是生態金字塔的底層，是構成食物鏈最重要的一環，所以土地不只是土壤，更是孕育萬物的泉源。Leopold 於 1949 年發表其環境倫理學說—大地倫理。他認為人類應該擴大社區的範圍，涵蓋土壤、水、植物和動物，整個說就是大地。人類只是這社區的成員之一，必須尊重與他一起生存的其他成員。自然萬物皆有其生存的權利，而這個權利並非人所賜給。大地倫理的理論主張一個真實的環境倫理，就是自然本身具有內在價值，而不是由於他對人類的生存和福祉具有意義，而且人類對自然世界有倫理責任。就 Leopold 的觀點，大地倫理的信念必須要改變人類對自身的看法，人類應停止視自己為星球上的征服者或優越物種的成員，應是自己只是生命社區的普通成員（Aldo Leopold, 1949）。

Taylor 是美國紐約大學的哲學教授，他於 1986 年發表《尊重自然—環境倫理理論》（*Respect for Nature – A Theory of Environmental Ethics*）一書，並宣稱尊重自然就是他的環境倫理學說（P. W. Taylor, 1986）⁴¹。Taylor 的生命中心自然觀，具有若干基本信念，就是人類與其他生物都是地球生命社區的成員，人類並不超越其他生物，而且人類與其他生物構成互相依賴的系統。

其他相關於環境的論述還有 Naess 於 1974 年所創立的深層生態學（*Deep Ecology*），認為我們要保護所有物種，否定我們人類超越自然的態度（Arne Naess, 1973）⁴²。歷史學者 White⁴³ 在其「生態危機的歷史根源」一文中，認為人類超越自然並利用自然的信念和環境價值觀是今日生態危機的根源（鐘丁茂，2004）。的確，以經濟價值為主的工業發展，帶給生活環境的破壞是無法在短期間內獲得改善，以往與自然緊密結合的生活方式難再回復。而以永續栽培為討論議題的 Bill Mollison & Reny Mia Slay⁴⁴ 也提出倫理學為永續栽培設計的抽象要素之一，且含有三大層次分別為：關心地球、關心人民以及將日常剩餘的時間、金錢、物質用於達到以上目的（江千綺，1999）。以永續的精神來促成環境的循環，是景觀設計者應有的態度，在設計之前也應該擁有對環境的正確倫理觀。永續栽培的倫理可以擴及環境、群落及經濟系統的所有層面，因此重點是合作不是競爭（江千綺，1999）。

現代化的生活方式對週遭環境與整個地球產生了沉重的負擔，並且引發了嚴重的生態危機，這樣的危機已經成為了全球化的道德問題。從 Leopold 提出有關環境的議題到目前已經過了半個世紀，很顯然的大部分的人類並沒有產生共鳴，自然也沒有道德問題的意識。近年來聯合國也對這樣的問題開始進行會商與行動，1997 年聯合國教科文組織展開「普遍倫理計畫」，由韓國學者金麗壽為計畫主持人，並 1997 年提出總結報告「二十一世紀倫理學之共同問架」，其中正式提出了人類與自然應該建立的關係，共有四點：

⁴⁰ Aldo Leopold, 1949, *A Sand County Almanac*, Oxford University Press

⁴¹ Paul W. Taylor, 1986, *Respect for Nature: Theory of Environmental Ethics*. U.S., PRINCETON University press.

⁴² Arne Naess, 1973, *The Shallow and the Deep: Long-Range Ecological Movement*, *Inquiry*, vol.16

⁴³ Lynn White 原著，鐘丁茂譯，《生態危機的歷史根源》（台中：生態台灣第四期，2004）pp.53-62

⁴⁴ Bill Mollison & Reny Mia Slay 原著，江千綺譯《永續栽培設計》（台北：田園城市文化 1999）

1. 透過因果—機械律把握的自然觀，...造成自然環境的破壞與人類的異化。我們必須找到在人類與自然之間可以支撐的和諧關係。
2. 由於自然是有限的，我們必須學習管理經濟，以支撐自然的複雜性與穩定性，同時管理自然，以支撐我們的經濟。由於我們的慾望無止境，故必須學習令我們的慾望適應自然給予的限度，不可越過自然的限界，凌駕其再生的能力。
3. 以現行速度持續發展經濟，會危害未來世代生活的權利以及健康的環境。我們必須學習在短途的考量與當下的滿足，以及照顧到在未來世代的長途思考之間找到平衡，重點由量轉移到質方面。
4. 消費過份時侵蝕了資源的基礎並令不平等加劇。故消費者必須保證大家都能滿足基本需要，而不致不顧他人的福祉，預先借支了未來世代的選擇。(劉述先，2001)⁴⁵

東方兩大環境觀一是以消極式的順應自然，以天人合一為終極目標，另一則是以積極的態度定出相處的型範並且參與自然之化育，而也因為歷史上儒家思想的獨崇，演變至今東方人對自然環境的態度，從參與者漸漸演變成為支配者的角色；現代的倫理觀念最大的問題，也在於整個系統之間的和諧調適成為是以「我」為中心的倫理觀；「我」以外的環境就成為一種「增益」、「補償」或「被支配」的角色，所以對週遭環境的侵略與破壞，造成環境的污染與公害都是因為以「我」為中心思想影響所及。當第一次工業革命浪潮發生後，西方國家普遍因利用機械的力量，使人類自體力勞動中獲得解放，但機械也對環境造成莫大的衝擊；約末百年，人對環境的所作所為讓部分先知產生了危機感，而開始反思人與環境之間的關係，從1949年「大地倫理」的Leopold到1962年「寂靜的春天」的Carson，一直到1997年聯合國的「二十一世紀倫理學之共同間架」，西方學者在環境的態度轉而以友善且謙卑，並且以一生命共同體的考量來看待環境，所提出的理論都導向於關懷自然與土地，且與萬物處於平等的地位並且應該要建立起和諧平衡的相處方式；也有部分的學者則提出了嚴厲的批判與積極的態度，大聲疾呼要求人類須嚴肅的面對環境的問題；所謂冰凍三尺非一日之寒，人類長時間對於土地的無聲侵略無法嘎然而止、恢復平靜，也非一朝一夕能瞬間還原，但要如何具體的將環境的問題落實成為可操作的手法，問題的根源在於釐清土地所有權與使用權的觀念。

陳秋坤(1995)⁴⁶分析出清代台灣私有地權的來源，其一因為初期佔領台灣時由地方官員趁土地產權移轉的機會，大量圈佔轉成私有土地。其二則是跨海來台的資本家，成立墾號或開墾集團，向官方申請墾照或事項土著業者洽商租僕契約，再招募墾佃，形成業主與佃農的生產交換關係。最後，也最主要的地主就是平埔族部落。因此，地方官庄、墾戶(集團)、土著業者構成了十八世紀初期台灣主要的地主階層。但是雖然他們是土地的佔有者，但實際的開土闢田的工作，

⁴⁵ 劉述先《全球倫理與宗教對話》(台北：立緒文化事業公司，2001)

⁴⁶ 陳秋坤《有關清代臺灣地權研究的幾個問題》(台灣史與台灣史料(二)，1995)pp.65-78

卻是由大陸東南沿海地區源源而來的流民進行墾佃。他們以合股經營或私人投資的形式，向各種業主承攬開田工作，建立生產與交換的租佃關係。這樣的租佃關係就涉及到土地使用權的問題。

清代台灣的土地，幾乎都是地主與佃農兩者所形成的租佃合作關係。以地主與佃農的關係看來，墾戶因為有開墾時間的限制，必須以量取勝，大量的招募佃人來協助墾耕；而土著業者與佃農的關係常常是「番產漢佃」的租佃關係。因為部落的土地通常甚為遼闊，易被漢人侵墾濫耕，因此簽定租佃契約對於土著業者具有保障地權的益處。因此租佃兩者之間的關係是各取所需，同時也具有調節土地利用與勞力交換的作用，因此這樣的租佃關係在十八世紀是最通行的土地使用行爲。

直到 1895 年日治，殖民者為求確立納稅的對象，決定消除寄生性質的大租戶，利用公司股票與現金換取大租戶的收租權利，並且讓實際管理田業的「田主」（大部分為小租戶、小佃農）正式登記為地權所有人。經過這樣的田賦改革，台灣的農村也確立了一田一主的產權制度。至於在農村已經最通行的租佃關係，殖民者採默許態度，並未加以變動。

直到 1949 年國民政府時代，才又進行的全島性的土地改革。其中有以「耕者有其田」、「平均地權」兩種對於台灣社會土地所有與使用權的影響最為深遠。因為土地政策的改革，讓台灣農村通行已久的租佃關係變成歷史名詞，小地塊的私有產權制度成為農村經濟的主要結構。

台灣早期先民必須胼手胝足四處開墾土地以找尋生存的空間，人對土地是依戀的，但土地卻相對也帶人陷入痛苦的深淵中，原因就是對土地行爲的轉變。從清領時期先民經由筆路藍縷的拓墾土地，一直到日治因為氣候與地形的先天優勢讓日本在台統治時期，規劃了「農業台灣、工業日本」的政策，將台灣定位為發展農業的執行地，而富庶的屏東平原在戰時更是主要糧食的出口地，就因為如此，在屏東平原上以農耕為主的客家人，與土地的關係就相形重要。客家人從只能擁有土地「使用權」轉變到擁有土地「所有權」的過程中，如何反應土地與人的關係是本文所要討論客家人的土地倫理觀，尤其南部客家社會所極為盛行的土地共有組織「公嘗」的設立與運作，更是深深的影響了南部地區土地的利用，因此本文將以中堆聚落內居民對環境的態度來分析人與土地的倫理關係。

土地倫理的討論主要從人對聚落環境的態度談起，分別從人地之間的兩個面向作討論，內容著重於人與土地的互動產生的各種現象；其一是人地之間的組織關係，其二則是人地之間的互動關係。由組織關係可以分析出聚落所外顯出來的整體感，而互動關係則可以分析出聚落內人地之間的相應過程與結果(表 1-7)。

表 1-7 土地倫理探討面向

範疇	探討重點	命名
土地倫理	Leopold ⁴⁷ ：共同成員	組織
	Taylor ⁴⁸ ：互依系統	
	陳玉峰 ⁴⁹ ：顯/隱性	
	Naess ⁵⁰ ：保護主義	互動（涉入程度）
	White ⁵¹ ：積極批判	
	Millison ⁵² ：合作非競爭	
	聯合國 ⁵³ ：和諧	
	道家 ⁵⁴ ：消極順應	
	儒家 ⁵⁵ ：積極參與	

⁴⁷ 同註 40

⁴⁸ 同註 41

⁴⁹ 同註 39

⁵⁰ 同註 42

⁵¹ 同註 43

⁵² 同註 44

⁵³ 同註 45

⁵⁴ 同註 35

⁵⁵ 同註 37

第四節、小結

本文將中堆聚落的文化景觀特質作為研究的動機，主要以一特定區域內的歷史涵構作為研究的內容，從聚落環境中「社群（人與人）」、「自然（人與自然）」及「信仰（人與超自然）」的三面向探討聚落內環境的建構，以「公嘗」、「聚落藍帶」及「土地伯公」三面向作為聚落中最主要的景觀敘事，紀錄中堆聚落在聚落形成的過程當中人與土地最親密的關係，並以人與土地的景觀敘事做為探討中堆聚落土地倫理的主要文本，分別歸納出土地倫理的分析面向為人與土地之間的「互動」與「組織」，從中歸納出在當下所見的景觀背後所隱涵的倫理變遷（圖 1-5）。

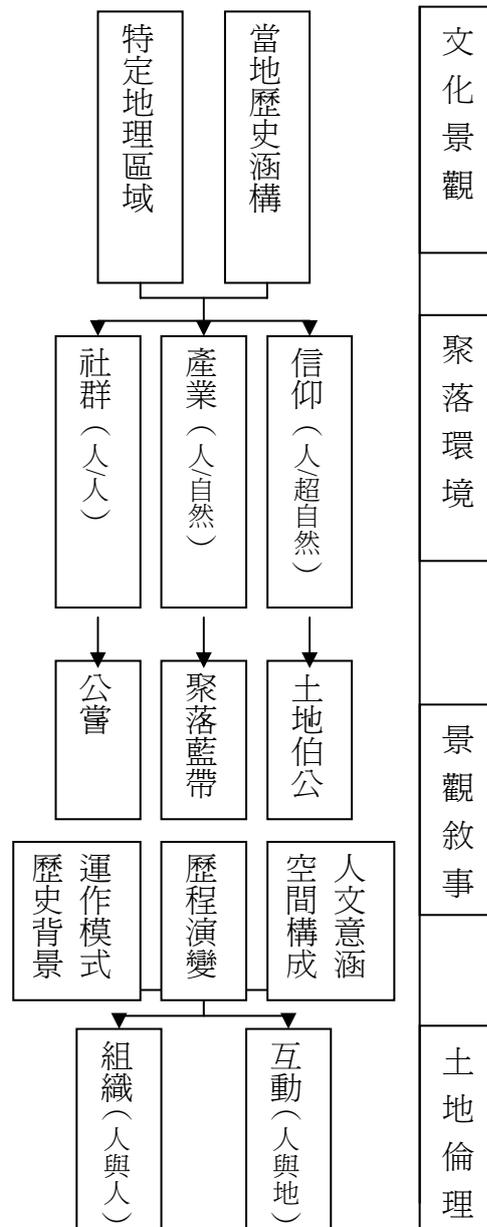


圖 1-5 研究議題架構圖

第二章

中堆聚落的拓墾與發展

第一節、六堆整體環境

一、北客與六堆

現今台灣北部客家族群主要集中在桃、竹、苗，中部客家族群主要分布在東勢、豐原、石岡一帶，南部客家族群主要分布在六堆地區。因為中北部的客家人在入墾的時間或入墾的環境都比較相近，因此統稱以北客；而南部的客家人以六堆的特徵最為鮮明，區域也最完整，因此南部客家即以六堆為代表。台灣南北兩大客家聚落的結構大致具有富田芳郎所觀察到的北散村、南集村型態的可識別性，因為南部乾季長（約半年），地形高燥，因而取水不便，故聚集便於取水地域；原住民比北部為多，為抵禦番社之困擾，勢必聚居；經荷蘭、鄭氏時代之集團的開墾（王田、官田、屯田）而聚集（戴炎輝，1979）⁵⁶。影響到聚落形成集、散村的因素，可以將聚落發展的架構分別以開墾組織、自然環境與農業組織等三方面探討。同樣的客家族群在不同的環境中生活，因應人們生活的週遭元素也會相應而生，居住即為最主要且最根本的需求，而住宅的形制也是一個重要的文化現象，聚落是人類活動最具體的表現，而聚落中的建築是最具有代表性的產物；入墾的環境越是艱困、落後，越能表現出建築物與自然環境的關係。與人的生活最密切、印象最深、寄情最厚的建築是居住建築....因此建築的族群形式是一個族群的社會結構、文化特徵和觀念型態的外化，是一種象徵（李允斐，1994）⁵⁷。因此南北客家人的不同，可以從「聚落發展的架構」、「建築型態」兩面向來分析：

（一）聚落發展的架構

（一） **開墾組織**：北客的入墾時間晚六堆將近百年，遲至乾隆年間才開始有客家人進入，且初墾之時人力缺乏，生存資源競爭並不嚴重，面對著原住民的威脅，漢人之間合作的空間就彈性的多。因此在新竹地區多閩粵合作的案例，例如竹塹地區姜秀鑾的「金廣福墾號」拓墾大隘三鄉、「金惠成墾號」開墾竹東地區、中部張達京的「六館業戶」，均是閩粵共同開墾的組織，因此族群內部的緊密性就不顯得重要；除了大型的開墾組織外，大多以獨立墾荒為主要機制，發展成獨立性高的散村式自然村。六堆入墾時間最早可推算至十六世紀末葉，因此在十七世紀初葉就已經具有聚落的雛型，入墾之初因為生存資源需與原住民跟閩人相爭，因此不同族群之間的關係緊張，當外部的威脅力量出現，內部的團結就會更緊密，才會有六堆鄉團組織的出現。而六堆客家先以獨立墾荒為主，待開

⁵⁶ 戴炎輝《清代台灣之鄉治》（台北：聯經，1979）

⁵⁷ 李允斐〈由南北產業的差異看客家民居形式〉《客家文化研討會論文集》（行政院文化建設委員會，1994）pp.271-280

墾有成後，便回鄉邀集宗族親友前來墾殖，形成有龐大組織性的嘗、會機制，也因此而發展成集村式的聚落。

地方墾殖代表的就是經濟，墾殖範圍的大小在當時決定於人數的多寡與結盟的程度；由以上南北兩地的開墾組織可以看出，當族群的意識大於經濟利益時，閩粵兩籍的人士就會充滿緊張與衝突，而如果情況是經濟利益大於族群意識，像新竹台中一帶的開墾情形時，閩粵兩籍的人士，就會和平相處，甚至為共同的經濟利益合作。

因為共同開墾而形成的組織，還有具有防禦性質的作戰組織，南北兩地因為不同的亂事都成立義勇軍來保護家園，但南北卻呈現不同的功能；北部客家人的拓墾，雖然在乾隆五十一年（1768）的林爽文事件中組成義民軍起義，事後曾經參與作戰的十五聯庄也輪流負責義民廟的祭祀事宜，但這個組織的功能偏重於祭典與信仰；而康熙六十年（1721）六堆的義勇軍組織則是具有實質的戰鬥史事，受到朝廷的褒賞飭建忠義亭，並且在非戰之時仍有編定作戰隊伍與操練，是一個真正的作戰組織（劉還月，2001）⁵⁸。

- (二) **自然環境**：北部的多丘陵環境，相對於南部的沖積平原，先天地形的條件就有了明顯的差別，北部因為地形的破碎化自然無法發展出大型的集村聚落；南部的大型溪流也讓灌溉圳道的結構成熟且完整，因此往往一個聚落內擁有密集的圳道網；北部的丘陵地雖然終年有雨，但能涵養的水分有限，因此發展出大小埤、塘分布於家戶週邊以便養殖、灌溉與取水，在桃園龍潭一帶埤、塘是最主要的儲水來源，在灌溉水充足的地區由於水源充足而集中，必須合力築堰開圳，村民群聚而居，屬集村，在灌溉水缺乏且水源分散的地區，村民必須在各有水的地方鑿埤儲水，因而村民散居各處，聚落型態屬散村（廖振順，1988）⁵⁹。

北部的用水來源大多來自於雨水的收集，因此家戶間的關係並不緊密，因此聚落結構鬆散。為了使取水的距離縮短，南部的家戶自然往取水區集中，而形成了集村的聚落。鍾瑾霖（1997）⁶⁰也認為地下水資源是影響屏東平原南部林邊溪與力力溪聯合沖積扇的族群分布的關鍵因素，面對不利的地理環境，讓住在沖積扇上的族群在此展開長達一百五十年的械鬥；這種嚴重的水患及緊張的族群關係使客家人團結聚居，形成集村現象。

所謂好風好水，從生態的功能性來看，包括棲息地的採光、通風、排水等方面的優越性，共同的認識是：風水吉宅可以免於洪水之災，又不失鄰近水源之便（曾喜城，2003）⁶¹。

⁵⁸ 劉還月〈移墾篇〉《台灣客家族群史》（南投：台灣省文獻委員會，2001）

⁵⁹ 廖振順《桃園縣龍潭鄉埤塘之初步研究》（台北：台灣師範大學地理研究所碩士論文，1988）

⁶⁰ 鍾瑾霖《林邊溪中游的拓墾與聚落發展》（台北：台灣師範大學地理研究所碩士論文，1997）

⁶¹ 曾喜城《台灣六堆客家傳統建築研究》（屏東：全壘打文化事業公司，2003）

南部客家所處的水文環境多寬闊的大河，因此每當夏季的颱風雨季，便常有水患之苦，所以端就中堆聚落的發展史來看，因水文因素而產生聚落遷徙的例子屢見不鮮，例如糶糶村因龍頸溪河道淤積而行舟不便需往內陸交通方便的新街遷徙，以及因為萬巒河道氾濫而須往二崙遷徙的新街，還有頓物的河壩寮聚落因為東港溪支流龍頸溪的氾濫而全村遷往河岸高地的例子。

- (三) **農業經濟**：影響農產物的種類與品質優劣最重要的因素即是土壤，北部的礫石層所能涵養的水分與養分又劣於南部的黏土層，竹塹地區多風多雨且地勢高，土壤以礫石層為主，農業環境劣於氣候溫暖且多黏土層的屏東平原，因此社會經濟條件也受影響。因為所處區位的差異，屏東平原一年兩穫使得客家族群的勢力範圍日益擴大，逐漸形成一股得以抗衡於閩南人的力量，因農業利益而引發的衝突也直接影響到聚落型態的發展。因經濟帶來的衝突而有了防禦設施的設置，南部客家的聚落組織因而大多呈現設有隘門或鎮守四方伯公的景象。

(二) 建築型態

建築具有地域屬性，此種性格甚至大於族群屬性。地域的特徵主要影響於自然條件，因地域之間的地形、氣候、物產、生產方式或特定的社會歷史條件等影響到建築型態（李允斐，1994）⁶²。因此當要深入了解一個地方的環境氛圍，也必須著手於當地的建築形態。因為大陸原鄉貧瘠、人稠地狹的情況下，客家移民從清代康熙年間起，不斷的從廣東一帶湧出，除了早期由竹、茅所搭設的穿鑿屋之外，客家最普遍的民居即為「伙房」—合院式的傳統建築。北部客家與南部六堆客家傳統建築型態的討論，可就伙房與祠堂兩大建築項目來探討。早年由於和原鄉往來頻繁，六堆客家刻意的移植粵東一帶特有的圍壘屋，但因為六堆社群中缺少舉族渡海來台的情形，在缺乏資金與人力的情況下，六堆以圍屋的形式來維持原鄉客家建築文化的形制；圍屋，客家話為「伙房」或「伙房」，意思為共同居住或共同開伙，都指涉為群居的意思。「伙房」意指：「伙」一群人、「房」一分大房、二房，故「伙房」是指同一祖先派下有著嚴密血緣關係的親族住在一起的屋子。在六堆地區以「李屋伙房」、「陳屋伙房」等稱呼代表著某一姓氏的祖屋；伙房基本就是雙堂雙橫加枕屋，一般所稱的四合院就是此類型式；客家人稱為堂，即是漳潮稱為進或落，也就是縱軸線的建築物數量；南部六堆規模最大為五進大合院佳冬蕭宅、羅宅，均為四堂雙橫加枕屋，而雙堂雙橫加枕屋式的伙房，就普遍的可見於內埔、竹田、萬巒一帶（李允斐，1994）；伙房沿用原鄉的黑瓦白屋與合院伙房之屬的基礎格局，在陽宅的建設上堅持著溯本追源的固有美德，具體的顯現客家族群不忘本的意志（廖倫光，2000）⁶³。

⁶² 李允斐〈由南北產業的差異看客家民居形式〉《客家文化研討會論文集》（行政院文化建設委員會，1994）pp.271-280

⁶³ 廖倫光，〈六堆冢土伯公形制與塚信仰初探〉《客家文化研究通訊》（第3期，2000）pp.97-117

現在改建後的伙房多以紅瓦白屋的色調為主，但基本空間架構仍依循著原有的格局。而祠堂是僅具有宗族祭祀功能的建築物，在六堆地區僅有少數獨立於居住功能之外，其餘均以伙房形式呈現。

北部客家的集中區桃、竹、苗除了傳統的稻作之外，茶葉與樟腦業的興盛，使得當地的商業與轉口貿易熱絡，因為經濟交流也間接影響到兩地的建築文化型態，在貿易區興盛的泉州形制的建築，成為當時了流行式樣。也因為高經濟作物所帶來的利益匪淺，因此北部客家的伙房更為精美且規模龐大；廣佈在原竹塹地區的客族伙房，從外在形貌上的紅磚、紅瓦，遵循人體身軀的原初性合院形制—一方二房、一門二窗，嚴謹的人倫位廳反映在屋脊的錯落上，高挑的翹鵝(燕尾)...等等。除了廳堂上的祖牌上，可以判讀出羅列的列代先祖、儒人稱號、神桌下的土地龍神和院牆上的天公神外外，已經甚難從伙房的外形上分辨和週遭的福佬人合院有何不同了（李允斐，1994）⁶⁴

以下從聚落發展的架構、聚落型態的原型與建築型態等三大範疇羅列出北客與六堆在開墾時的社會、自然、農業經濟等條件分別所產生的差異。（詳見表 2-1）

⁶⁴ 李允斐〈由南北產業的差異看客家民居形式〉《客家文化研討會論文集》(行政院文化建設委員會，1994)pp.271-280

表 2-1 北客與六堆客家聚落發展架構比較（本研究整理）

條件項目		北客	六堆	
聚落發展 架構	開墾 細節	入墾 時間 乾隆年間	康熙二十五、六年間	
		防禦 組織 義民軍	六堆民團	
		開墾 組織	1.漢墾區以業戶制為主 2.保留區有私墾制、自墾制、屯墾制 3.隘墾區以墾戶制	1. 先以獨立墾荒，再回鄉 募集宗族親友來台集墾 2. 以會、嘗等組織進行開墾
		開墾 機制	1.以墾佃為中堅。 2.自備工本，獨立墾荒 3.大型墾戶多閩粵合作	1.集資購買或承租。 2.春來台，夏秋耕耘，冬還原鄉，隔年春返台
		社會 條件	1.勞動力增加與土地商品化形成賺耕制度 2.墾佃或小租業主提供田寮屋宅或建地強化維護散村景緻	1.需要大量勞動力形成外地短期勞工遷徙現象 2. 庄內有完整防衛組織，設置公共防禦領域與設施並與其他聚落形成聯庄組織
		自然 環境	氣候 1.高溫多雨強風 2.終年有雨	1.高溫 2.夏季多颱風
			地形 多台地丘陵	沖積平原
			水文 1.大溪有頭前溪、鳳山溪、中港溪其餘為發源於台地或丘陵的小溪 2.紅土礫石層少提供充足水源	1.大溪有下淡水溪、東港溪、林邊溪、荖濃溪其餘為發源於台地或丘陵的小溪龍頸溪等 2.鹼性沖積土、黏土層
		農業 經濟	1.集約水稻農作須多付出時間與勞力在水源開闢維護和稻田土壤肥力維持上 2.為節省時間勞力將家屋建在自己田園中	1.以水稻農作為主，開闢圳埤灌溉引水為優先，一年兩穫 2.為防禦將聚落集中，聚落外即為風水（墳墓）與農田
	聚落型態 的原型		1.由墾區庄演變為散村式的自然村 2.自備工本，獨立墾荒的開墾機制促成散村式家屋出現	1.由防禦演變為集村式的自然村 2.會、嘗的集體開墾機制促成集村式聚落出現
建築型態	伙房	色調	紅磚、紅瓦	黑、紅瓦，白屋
		規模	分散、大且華麗、多裝飾	集中、中尺寸
		形式	一堂二橫	雙堂雙橫
	祠堂	色調	紅磚、紅瓦	黑、紅瓦，白屋
		規模	大且華麗、多裝飾	多與伙房合併使用
		形式	一堂二橫	雙堂雙橫加門樓

二、六堆的過去與現在

六堆的形成，遠溯至清朝康熙年間，經歷了日治與民國三個朝代，空間範圍也隨著行政權的改變而調整，約三百年的歷史可以觀察出六堆的地理空間由繁變簡，石萬壽（1986）⁶⁵ 整理出的六堆部落（圖 2-1、表 2-2），是成立於 1721 年（康熙 60 年）的六堆範圍，包括有十三大庄六十四小庄，也是六堆的原型。當時的右堆僅僅發展出現在里港鄉的武洛小庄，美濃遲至乾隆初年才有墾民進駐。

表 2-2 清康熙六十年（1721）六堆範圍（引自夏雯霖，1994）

堆名	大庄	小庄
中堆 竹田鄉 內埔鄉	糶糴、新街、頓物、二崙	崙上、和尚林、履豐、頓物潭、美崙、頭崙、南勢、溝背、頂頭屋、楊屋角、竹頭角、老北勢、和順林、四座屋
先鋒堆 萬巒鄉	萬巒、五溝水	高崗、頭溝水、二溝水、三溝水、四溝水、鹿寮、硫磺崎、大林、得勝、成德
前堆 麟洛鄉 長治鄉	麟洛、長興	新圍、新庄子、老田尾、上竹架、下竹架、田心、徑子、香楊、三座屋、下厝、崙上、煙墩腳、竹葉林、新圍、老潭頭、溪埔、田寮
後堆 內埔鄉	內埔、番仔埔、新東勢	下樹山、羅經圈、忠心崙、茄苳樹下、竹山溝、老東勢、泥埤子、上樹山、東片新、景興、早仔腳、檳榔林
左堆 佳冬鄉 新埤鄉	茄苳腳、石公徑	南岸、打鐵、建功、新埤頭、昌隆、半徑子、葫蘆尾、下埔頭
右堆 里港鄉		武洛

⁶⁵ 石萬壽〈乾隆以前台灣南部客家人的墾殖〉《台灣文獻》(37(4)，1986)pp.69-85



圖 2-1 1721 年六堆範圍圖（引自石萬壽，1986）

伊能嘉矩（1909）⁶⁶ 在他撰述的「增補・大日本地名辭書・臺灣」中，對六堆範圍的記載如表 2-3：

表 2-3 日治時期六堆範圍

堆名	地區
先鋒堆	今之港東上里萬巒、四溝水、新厝、五溝水等大小十三庄。
前堆	上前堆 今之港西中里火燒、潭頭等大小十一庄
	下前堆 今之港西中里麟洛等大小六庄。
後堆	今之港西下里內埔、老東勢、新東勢等大小十三庄。
中堆	上中堆 今之港西下里西勢、新北勢、老北勢、南勢等大小十庄。
	下中堆 今之港西下里中心崙、二崙、頓物等大小十三庄。
左堆	今之港東中里新埤頭、石光見、下埔頭、大武丁、南岸、建功、打鐵等大小十三庄。
右堆	今之港西上里瀾濃、中壇、龍肚、新寮、大路關、武洛、新圍等大小二十七庄。

⁶⁶ 伊能嘉矩〈第三篇・臺灣〉《增補大日本地名辭書》（東京：富山房，1909）

鍾壬壽（1973）⁶⁷在「六堆客家鄉土誌」中，對照以現今的行政區域，說明六堆涵蓋的範圍如表 2-4，圖 2-2：

表 2-4 民國時期六堆區域表

堆名	地區
先鋒堆	萬巒鄉
前堆	長治、麟洛二鄉
後堆	內埔鄉
中堆	竹田鄉
左堆	佳冬、新埤二鄉
右堆	高樹、六龜、衫林三鄉及美濃鎮

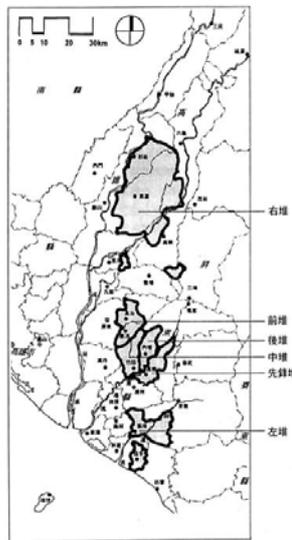


圖 2-2 民國時期六堆分佈範圍圖（引自夏雯霖，1994）

以上文獻中所記載可知六堆區域並非自始劃定，而是經由數個階段才逐漸發展而成。

由伊能嘉矩與鍾壬壽所紀錄的史料看來，康熙二十五~二十七年（1686~1688）間，確有一批粵民來台，在台南東門外一帶進行墾殖。但時值施琅實施海禁之時，嚴禁粵中惠、潮之民渡海來台，伊能嘉矩於「台灣文化誌」⁶⁸內之謂「康熙二十五、六年（1686-1687）開始，廣東嘉應州鎮平、平遠、興寧、長樂等縣民，渡海來台灣，企劃於府治附近從事墾殖時，發覺以歸閩人…於下淡水溪東岸流域發現有未拓草地存在，乃相率移此，協力從事開墾，田園漸次增大，生齒亦日繁，本籍民聞之，接踵移來者倍多。而後擴展疆域，北至羅漢門之南界，南至林仔邊溪口，沿下淡水、東港溪流域，暮布大小幾多之村莊。康熙六十年朱一貴起事時，糾和現在之十三大庄、六十四小庄誓起義為官軍出力者，號稱一萬三千餘人。所謂六堆部落之起源在此時。」

⁶⁷ 鍾壬壽《六堆客家鄉土誌》（屏東：長青出版社，1973）

⁶⁸ 江慶林等譯，伊能嘉矩原著，《台灣文化誌》（臺中：台灣省文獻會，1985）

此一段文字道出了六堆成立的來龍去脈，包括有時間、人物、事件與地理範圍。

而鍾壬壽（1973）「六堆客家鄉土誌」內所謂「一六八八（康熙二十七年）清軍續遣部隊中，有一部分蕉嶺及梅縣出身的士兵，由安平登陸……一六九二年（康熙三十一）年解隊後，被政府安置於萬丹鄉濫濫庄從事墾荒，…」也同樣對南部客家人的來源道出始末。二者所言均有其據，因此，曾彩金 b（2001）⁶⁹對於六堆拓墾起始的探究，歸納出兩個結論（一）時間在康熙中期（二）地點在萬丹上岸（從東港溯下淡水而上）。

「臺灣縣志」康熙五十九年陳文達（1720）⁷⁰編撰，輿地志－風俗：「台無客庄，客庄，潮人所居之庄也。南路自淡水溪而下，類皆潮人聚集以耕，名曰客人，故庄亦稱客庄。每庄至數百人，少者亦百餘人，漳、泉之人不與焉。以其不同類也」。由以上文獻可知，康熙末年客家人的開墾及居住範圍已大致底定於下淡水溪以南，屬於集村型的聚落，並且與閩籍人士是有區別的。至於六堆團練組織的形成，就不得不談及朱一貴與杜君英。朱一貴，閩籍人士，康熙六十年三月時作亂反清，與杜君英等人共同舉事，四月攻陷鳳山縣治，府城聞官兵敗，嘩然大震。五月朱一貴、杜君英等合眾數萬攻破府城。府城既陷，杜君英先入駐於總兵署，朱一貴後入駐於巡道署，當時全台已經淪陷，五月十一日朱一貴稱「中興王」，建元「永和」，大封諸將領為國師、太師、國公等。朱一貴稱王，杜君英封國公，杜心生不服，欲爭其子杜會三為王，閩粵黨人產生間隙，朱一貴密謀黨人夜襲杜君英，杜大敗，率粵黨敗走虎尾溪。因此事件讓閩客之間氣氛緊張，常有械鬥之事發生。李直三、侯觀德等二十八人原籍貫為廣東潮州府鎮平、程鄉、平遠、大埔等縣人，渡海來台後寓居於鳳山縣下淡水港東、港西二里，列屋聚廬，別成村落。而正當朱一貴在府城稱王之時，李直三等人密謀起義討賊，四月派員赴府請兵，五月一日府城被攻陷之時，客庄義民隨即於五月十日糾集十三大庄、六十四小庄義民共一萬二千餘民。義民首領李直三等人在內埔庄天后祀典會中，創設了「六堆」及其章程。

六堆章程序曰：「康熙六十年匪首朱一貴等揭竿倡亂之時，全台之地，為賊所有。改元稱永和元年，我等南路粵民無幾，又誓不從賊，誠恐難以堵禦，故李直三、侯觀德傳集粵庄紳耆，將粵庄分設六營，聯絡堅守。擬以田賦出兵，助官滅賊，眾議已定，爰是李直三及侯觀德，即將粵庄劃分六區，名稱六營：曰前營，曰後營，曰左營，曰右營，曰中營，曰先鋒營。另設中軍營以為統六營之軍務，並舉正副總理兩人，總理六營軍務糧草，更舉總指揮一人，其餘六營，營各舉正副理兩人，正副旗首兩人，每營義勇之多寡，均按田甲派出，其各營之義勇營餉，歸其各營之田甲自辦。中軍營之餉，亦由六營之田甲共同派出，其中軍營以及各

⁶⁹ 曾彩金 b〈歷史源流篇〉《六堆客家社會文化發展與變遷之研究》（屏東：財團法人六堆文化教育基金會，2001）

⁷⁰ 康熙五十九年（1720），第七任海防同知兼攝台灣縣事王禮主修，歲貢生陳文達、林中桂、生員李欽文等編纂。是台灣舊縣志最早的刊本，現在的流通本，是民國 46 年台灣省文獻委員會採訪組長陳漢光氏向美國國會圖書館攝影取得，並由文獻會影印重刊於世。

營，每營設督糧一人，以籌糧食，每營設長幹一人，以通走使通信息，各營之正副理，俱聽中軍營指揮，中軍營設先鋒二人，旗首二人，統帶六營義勇，設長幹六人，以對各營走使通息，一遇有驚，以海螺角吹號，通傳頃刻千里。各營或助官，或剿賊，或堅守，號令一出，俱各踴躍從事，不得遲誤，若妄行怠務，嚴議重究。及太平無事之日，俱各散回歸田，議定規約，永遠遵行。後若賊亂平定，將營改成堆，以別官營之目。」章程序內說明了六堆成立的始末，也清楚的記載著六堆組織的運作情形，從第一次的朱一貴事件出堆，一直到雍正十年（1732）才有第二次的出堆平定大甲西番之亂。因為客家人兩次的協助剿亂有功，清廷對客家人有了較深的認識，因此雍正十一年將程縣升格改名為嘉應州，同時對禁地准許六堆客家人的開墾。乾隆元年（1736）才有第二次的拓墾，向北墾關有美濃、高樹、衫林與六龜等鄉鎮，向南墾殖恆春半島南端滿州一帶。

總括來說，康熙六十一年到乾隆五十一年（1722~1786）約六十五年期間，六堆人口大量增加，土地面積擴增到約四百五十平方公里，村落田園分布在廣闊屏東平原及北面的河谷平原上。從光緒十四年（1888）起，下淡水將港東、港西二里以東港溪為界，分成港東上、中、下三里；港西亦分為上、中、下三里（曾彩金 a，2001）⁷¹（圖 2-3）。港西下里（圖 2-4）其範圍包含有：二崙庄、南勢庄、頓物庄、溝背庄、頭崙庄、中崙庄、尾崙庄、糶糶庄、頓物潭、新街庄（以上為竹田鄉，屬中堆）。其中二崙、頓物、糶糶、新街庄因人口及商業密集，在當時為中堆四大庄。

⁷¹ 曾彩金 a〈政事篇〉《六堆客家社會文化發展與變遷之研究》（屏東：財團法人六堆文化教育基金會，2001）

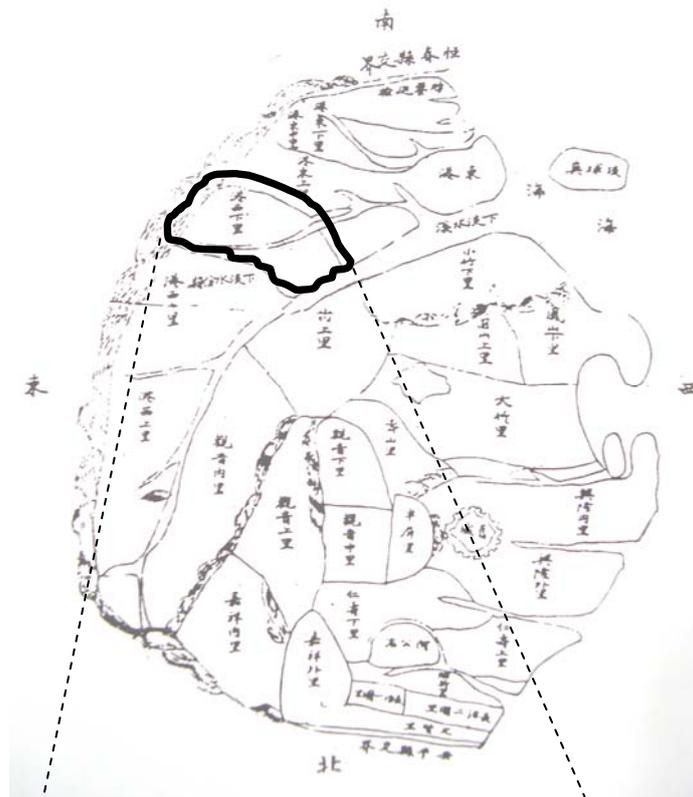


圖 2-3 清光緒鳳山縣簡明總括圖冊鳳山縣全圖

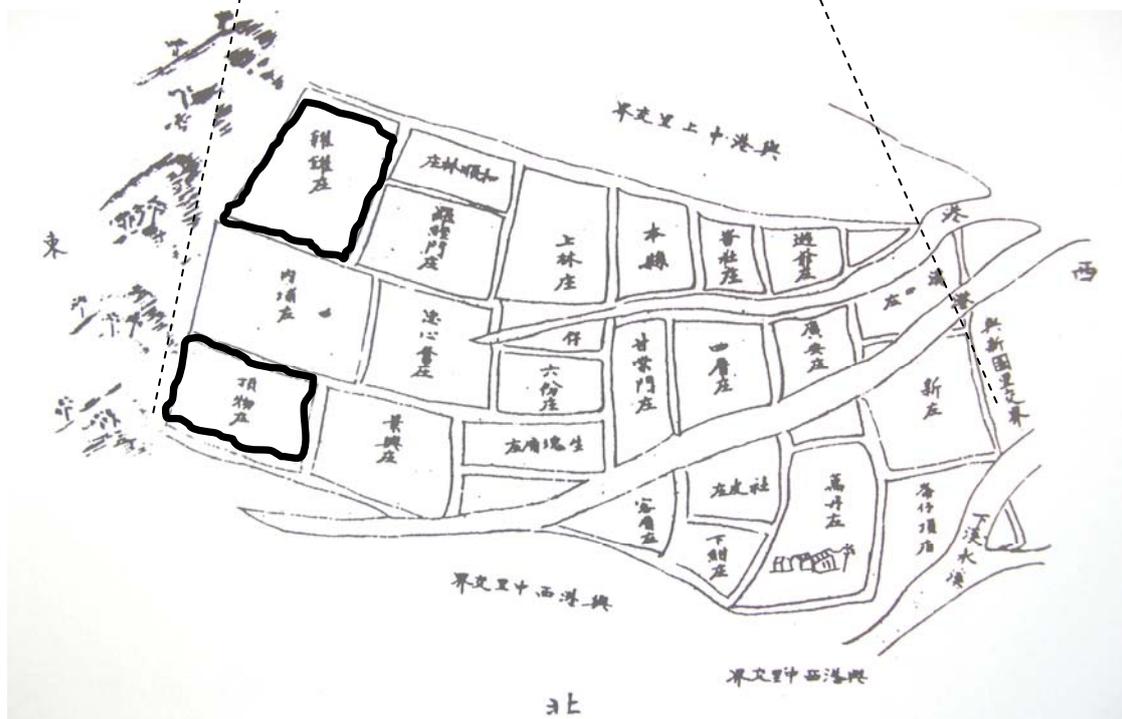


圖 2-4 清光緒鳳山縣簡明總括圖冊港西下里圖

因此可知，從康熙 25、6 年到康熙 60 年朱一貴之亂，客家人在下淡水以東西、東港溪沿岸建立了十三大庄、六十四小庄的規模，之後因為閩客關係的緊張，客家人的擴張也受到牽制，乾隆之後才有第二次往北至美濃、高樹的遷徙。六堆

的開發就是在這樣的時間與空間中演化而來，康熙年間客家人所墾拓的路線，依照開發次序的先後，大致可分為中、南、北三線、而乾隆以後則著重在美濃及高樹兩地的發展（表 2-5、圖 2-5）。

表 2-5 康熙乾隆年間六堆拓墾路線表（本研究整理）

年代	拓墾路線
康熙年間	<ul style="list-style-type: none"> ● 「中線」：從麟洛河下游到潮州附近上溯東港溪，發現了竹田、萬巒、內埔三鄉的一片叢林（鍾壬壽，1973）。並首先在東港溪支流內埔溪南岸建糶糶庄（今竹田鄉糶糶村），作為拓墾的基地。 ● 「南線」：沿東港溪到溪洲溪流域，雜居在河洛人的南埔庄（今南州鄉溪南村）內，數年後，人口漸多，部分村人溯北岸河（已不復存）而上，建南岸庄（今新埤鄉南岸村），為南線客家人的拓墾開始。另一部分人則渡林邊溪，建昌隆庄於溪南岸，為今佳冬鄉境內客家村落的開始。 ● 「北線」：沿麟洛河（當時的河床在麟洛北邊）開墾的麟洛、長治兩鄉林地，再溯武洛溪而上，到武洛溪發源地的隘寮溪南岸，因為北線的開發較晚，當時這些地方多屬平埔族番社所有，所以其開發仿照河洛人的方式，集資向平埔番社購買或承租土地，再回粵東召集壯丁來台墾殖（石萬壽，1986）。
乾隆以後	<ul style="list-style-type: none"> ● 「美濃」：乾隆元年（1736）右營統領林豐山、林桂山兄弟率眾北渡荖濃溪到靈山、月光山、雙峰山拓墾 ● 「高樹」：乾隆三年（1738）原居武洛庄十八姓人因東北部船斗庄東振租館招佃墾荒，乃移墾成東振新莊；部分武洛居民在乾隆初年向東移墾成大路關庄。

因為有朱一貴之亂，而引發了客家人的團結意志，成立六堆，保衛家鄉，抵禦外侮。由於平亂有功，獲清廷敕建忠義亭，以後即成了以忠義亭(祠)為精神堡壘的高屏兩縣客家村庄的總稱，這樣的褒忠事蹟以及分類械鬥，也緊密的繫起六堆社群的共同命運（廖倫光，2000）。因此我們可說六堆雖非屬共同之行政區域，但卻是具有社會的、空間的、生態的，與擁有文化自明性的生活共同體，稱之為「六堆聚落」。

目前六堆鄉鎮包括高雄、屏東兩縣，在清朝時代皆隸屬鳳山縣，日據時期也同屬阿猴廳或高雄州，光復後美濃改隸高雄縣外，餘則隸屬屏東縣，所以六堆一詞非行政區域，而是同一族系之精神的結合體。六堆；是一種象徵性的稱呼，心理上「六堆根」、「六堆感」的認同；「血濃於水」、「唇齒相依」的鄉親族誼之肯定。

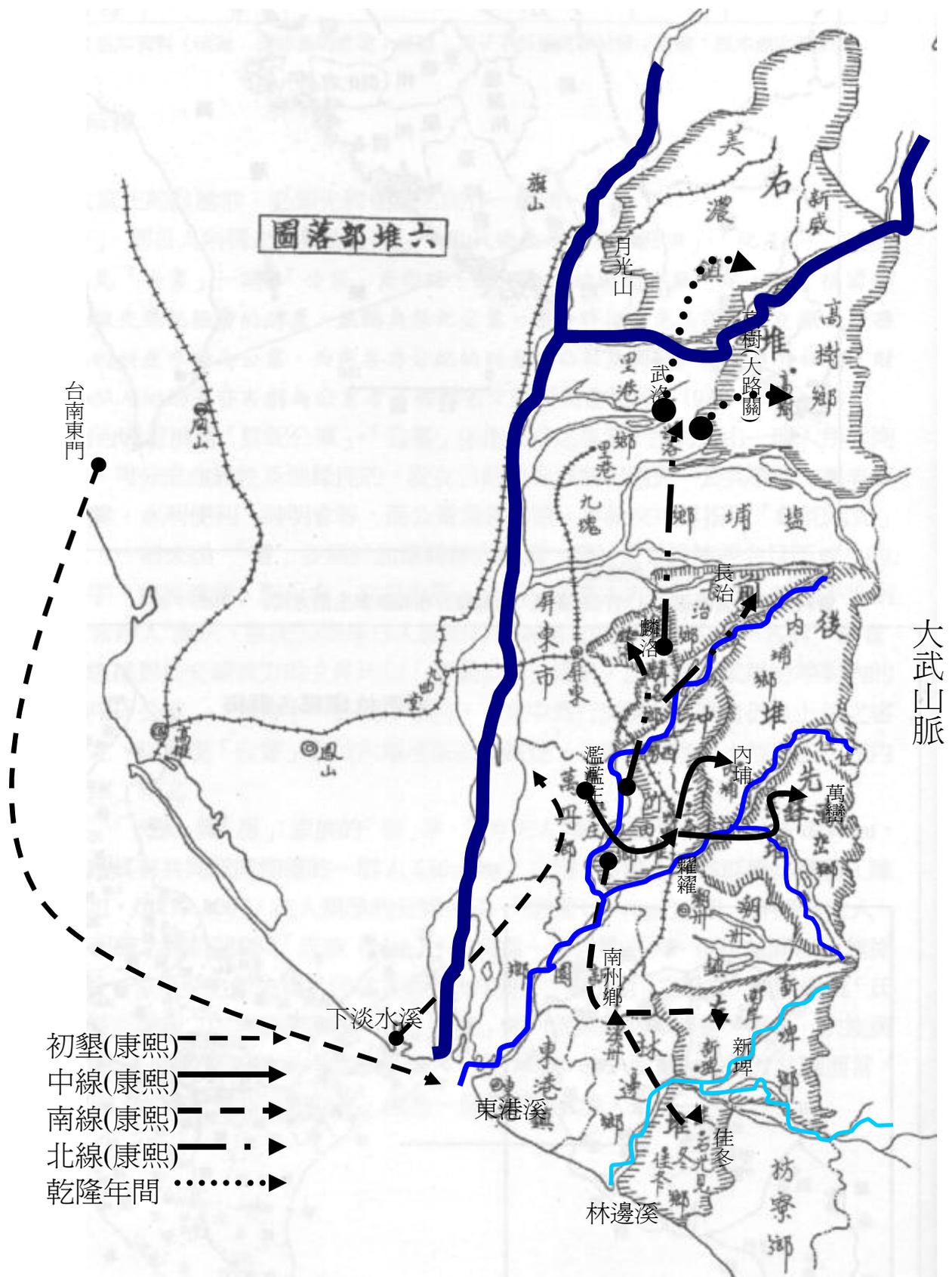


圖 2-5 六堆拓墾路線圖 (本研究繪製)

第二節、中堆聚落的拓墾與發展

一、清領時期（1686-1895）—成庄與防禦

推估六堆開拓成村落的順序，初期約自康熙三十七年始至康熙六十年（1698~1721）成形，以竹田鄉的糶糶庄為最先開發，始於康熙三十七年，康熙年間中堆聚落屬於福建省台南府鳳山縣所管轄。歷史的啓示是「拓荒必由河川發展」。16世紀末，客家人於屏東平原的開發，始於溯東港溪而上下淡水地區，在東港溪支流內埔溪南岸建糶糶庄，作為拓墾的基地。因為可以停泊船筏也成為糶糶買賣之地，也是地名的由來；而週邊聚落屯放物資的地方，就叫頓物庄（今竹田村）。「乾隆中葉台灣輿圖」就標示有「頓物庄」和「沓沓庄」，都是客家聚落，顯示客家人為竹田鄉的開路先鋒。糶糶客語唸法與沓沓略同，可能為同一地方。落腳糶糶後，陸續往北開發；由一份古契⁷²可以知道，頓物庄一帶的土地是在清康熙四十六年（1707）下淡水社以番社名義向官府報墾未墾社地，成為「番業戶」，招漢墾佃「何周王」包墾，再分租給傅成鐸等耕佃耕種；下淡水社（大租戶）賣出此片土地的管理權利，墾佃（小租戶）「何周王」是擁有土地實質的耕作權及處分權，耕佃只能依約耕種及繳納小租。所以頓物是由福佬人向下淡水社熟番取得開墾權後，客家人才進入本區耕墾。1880年，糶糶庄的深溝日益淤塞，便在鄰近新街（新街庄）建設新市街（現名潮州路），以附近的深潭（頓物潭）作為河港。（鍾壬壽，1973）。以頓物埤大排為水陸沿東港溪運載交易貨品至潮州或出口買賣。

萬巒河道的大雨沖刷改變了頓物潭的水系（鍾壬壽，1973），新街商賈只得遷居至地勢高而平坦的二崙（圖 2-2）；二崙村因有來自新街的布商、碾米商與雜貨商，造就了商業的發展，而成為當時中堆聚落的行政中心，目前遺留可見的街屋形式，似乎還透露出昔日萬商雲集的盛況。由二崙庄所設立的餘慶社十三庄伯公司推知，下中堆的聯庄組織⁷³在二崙村已經有明顯且穩固的社群與空間結構，能有庄域的中心與實質範圍進行庄域間的合作與防禦等公共事務。在流傳地方的故事裡，也可說明二崙的人與地在當時的重要性：

清代，港西里頓物區主辦十三庄打醮，二崙庄人賴太三伯（一說李開三），被推選主理其事（鍾壬壽，1973）。

並由文獻中得知，清雍正年間到光復前，二崙的私塾數量，佔了竹田鄉十五處私塾的六成（李明恭，2001）⁷⁴，總數達到九處私塾，可見二崙因生活安定且富裕，形成一股考取功名的風氣，也逐漸的成為中堆的文風特性，據聞更有地方知縣因敬重二崙讀書人，而在巡視地方時以人馬徒步的方式替代騎馬，二崙的

⁷² 黃瓊慧等，《台灣地名辭書卷四：屏東縣》（台灣省文獻委員會，2001），詳附錄三

⁷³ 聯庄係數街庄的聯合體，可說為自然街庄之擴大的型態，法律上為街或庄上面的地方自治團體。聯庄的區域，官不予規定，一任人民自定而報備；此區域並無特別名稱，祇稱之為「某街庄等聯庄」戴炎輝《清代台灣之鄉治》（台北：聯經，1979）

⁷⁴ 李明恭《竹田鄉史誌（再版）》（屏東：竹田鄉公所，2001）

當代地位可見一斑。六堆人物「李直三」就是二崙庄的傳奇，業書務農成爲地方仕紳，並在客家庄受到亂事威脅之時，召集鄉民商議起義之事；後被推爲六堆首屆大總理，組成六堆義勇軍討平朱一貴反清之亂（李明恭，2001）。

中堆依地理位置分爲上中堆與下中堆，從康熙末年（表 2-6）到日治時期（表 2-7，2-8），中堆的地理範圍一直在改變著，但大多以內埔鄉、竹田鄉兩地爲主，一直到鍾壬壽（1973）才將內埔與竹田按照行政區域分別劃分爲後堆與中堆。本研究範圍屬於下中堆區域，而下中堆的權力中心，又以二崙庄爲主。

村落成形之初 1721 年的六堆成形（見表 2-1），與今日該地區的客家村落相較，在位置與數量上並無太大改變，由此可推知六堆地區的村落在當時已經處於穩定發展的狀態，但是當時右堆的高樹、美濃、杉林、六龜等地仍未開拓成庄。

表 2-6 康熙末年中堆包含聚落

中堆	上中堆(內埔鄉)	新北勢庄、竹頭角庄、西勢庄、竹園子庄、四十份庄、楊屋角庄、八壽陂庄、四座屋庄、和順林庄、老北勢庄、頂頭屋庄。
	下中堆(竹田鄉)	二崙庄、頭崙庄、南勢庄、頓物庄、和尚林庄、新街庄、糶糶庄、頓物潭庄、溝背庄、履豐庄、崙上庄、美崙庄。內埔鄉的美和村原名忠心崙庄，據聞最初屬於中堆。

資料來源〈台南縣誌〉（明治 32 年（1899）），P24-27



圖 2-6 清領時期頓物庄與糶糶庄位置圖（底圖引自乾隆中葉皇輿圖）

二、日治時期（1895-1945）一庄域的區位與意義

中堆聚落在日治初期明治二十八年（1895 年）劃分爲鳳山縣潮州辦務署內埔支署管轄，當時有二崙與鳳山厝兩區；明治三十四（1901 年）年二崙庄屬於阿猴廳港西下里一圓；明治三十七年（1904 年），阿猴廳改正街庄時，二崙區轄內，分二崙庄、頓物庄、南勢庄三大字。「一個聚落能否由鄉街發展成區域性的

中型或大型市街，大致決定於該地方是否擁有較高位階的行政和軍事單位」(施添福，1989)⁷⁵。19世紀初二崙庄位於庄域地位的轉捩點中，因村民拒絕了日軍設立警察官吏派出所的要求，以致於中堆的行政中心，由二崙庄移轉至頓物庄，從此之後頓物庄成了中堆聚落的政治中心。

迨日治大正八年(1919年)修築潮州線鐵路在竹田設置驛站(初名頓物驛，後改竹田驛)，居民始漸捨水路而就鐵路；鄰近萬巒、內埔之旅客及貨物亦以竹田驛為轉運中心，此後鐵路遂成竹田之交通樞紐達一甲子之久。在大正九年(1920年)十月一日地方制度改正、區域變更，由二崙、鳳山厝兩區再合併新北勢區內的西勢等四庄，改名為竹田庄(李明恭，2001)。從此竹田庄就成了中堆聚落的行政與地理中心。原二崙區庄役場也改稱為竹田庄役場至台灣光復為止。

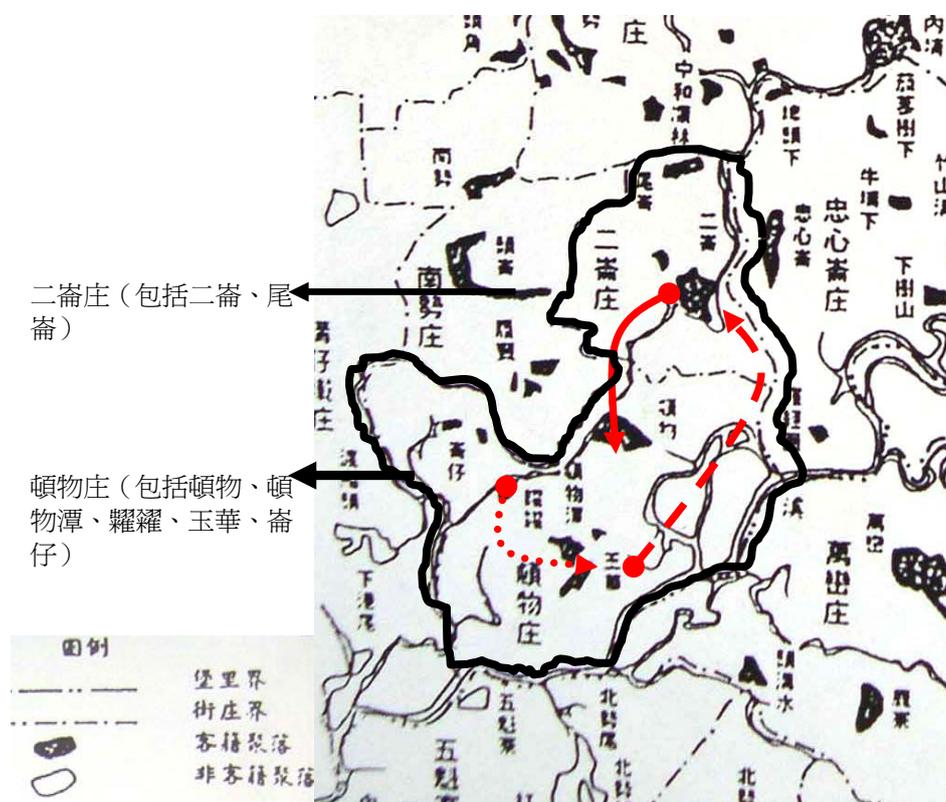


圖 2-7 中堆聚落遷徙過程 (底圖引自台灣堡圖，大正九年(1920))

表 2-7 日治初期明治年間(1895)中堆含括聚落

中堆	上中堆(內埔鄉)	老北勢、新北勢、南勢、西勢、竹圍、四十分、八壽陂(埤)、上竹頭、楊屋角、虞埔。共十庄
	下中堆(竹田鄉)	頓物、頓物潭、頭崙、中崙、二崙、尾崙、新街、崙上、上和順林、下和順林、羅經圈、糶糶、溝背。共十三庄

資料來源(曾彩金 b, 2001)

⁷⁵ 施添福〈清代台灣市街的分化與成長：行政、軍事和規模的相關分析(上)〉《台灣風物》(40(1))，1989pp.1-68

表 2-8 昭和年間（1926）中堆含括聚落

中堆	上中堆(內埔鄉)	老北勢、新北勢、竹圍子、和順林、竹頭角、楊屋角、頂頭屋、四十分、八壽陂、四座屋。共十庄
	下中堆(竹田鄉)	頓物、頓物潭、南勢、頭崙、二崙、美崙、新街、崙上、糶糶、溝背、履豐、和尚林。共十二庄

資料來源（曾彩金 b，2001）

三、民國時期（1945-）—行政權的移轉

二次大戰後，屏東區初仍歸高雄縣，而它的米糖輸出與軍事性仍存，只是它成為大陸物資與軍力「補給」的場所。日據時期，屏東平原的農業即在日本殖民帝國的操縱下，納入國際市場的運作中。一直到晚期屏東又被塑造為南進軍事基地，至民國三十九年（1950）時由於南進地位的消失，屏東市被迫由省轄市降格為縣轄市，屏東區也由高雄獨立出來自成一縣。民國三十四年八月十五日台灣光復，三十五年一月竹田庄改稱竹田鄉，竹田庄役場也改稱為竹田鄉公所，原本隸屬高雄縣政府管轄，至三十九年縣市行政區域調整，改劃為屏東縣至今（表 2-9）。目前轄有竹田、竹南、糶糶、二崙、美崙、履豐、頭崙、南勢、西勢、永豐、福田、六巷、鳳明、泗洲、大湖等十五村，一百七十鄰。其中客家村有十一村，分別為竹田、竹南、糶糶、二崙、美崙、履豐、頭崙、南勢、西勢、永豐、福田等。本研究之中堆聚落四庄（圖 2-8，圖 2-9）也是客家人口最密集之處。總土地面積 29.0732 平方公里，全鄉總人口數約一萬九千三十三人⁷⁶。鄉內主要產業以農為主，總耕種面積為 23.0812 公頃，約為總面積之 80%，目前以檳榔為最大之農產品，其次為水稻及雜糧。

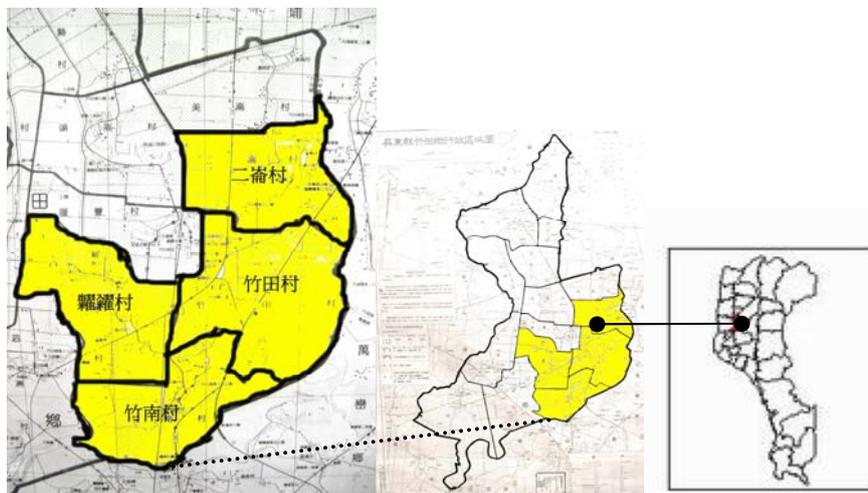


圖 2-8 現今中堆四庄行政區域圖（民國 85 年（1996））

⁷⁶ 至民國九十五年六月止，屏東縣政府網站
<http://www.pthg.gov.tw/chinese/town/PTT09/p0101.asp>

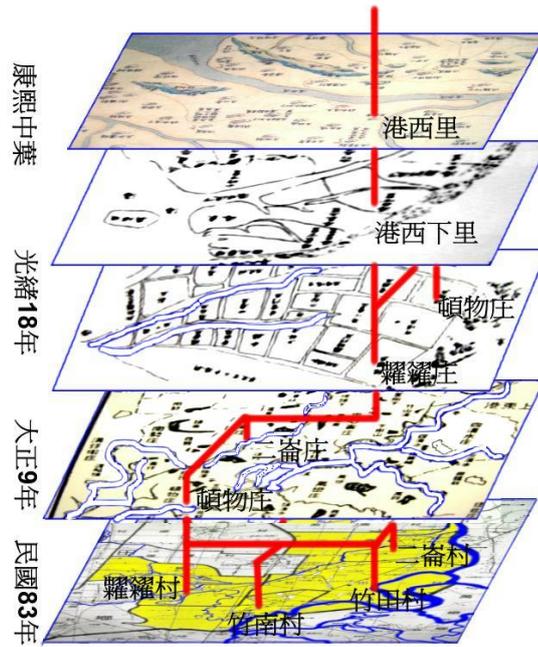


圖 2-9 中堆聚落成庄空間路徑（本研究繪製）

表 2-9 中堆聚落行政區域範圍演化

行政區域制度	時期	縣廳	行政區	中堆地理範圍
一府二縣	明鄭時期 1661-1662	萬年縣		
一府二州	明鄭時期 1664	萬年州		
一府三縣	清康熙二十四年 (1685)	台灣府鳳山縣	港西下里	羅羅、頓物
一府三縣	清康熙六十年 (1721)	台灣府鳳山縣	港西下里	羅羅、頓物、新街、二崙四大庄
一府三縣	清光緒十八年 (1892)	台灣府鳳山縣	港西下里	羅羅、頓物、新街、二崙四大庄
三縣一廳	明治二十八年 (1895年)	鳳山縣潮州辦務署內埔支署	二崙區與鳳山厝區	羅羅、頓物、新街、二崙四大庄
六縣三廳	明治三十年 (1897年)	鳳山縣潮州辦務署內埔支署	二崙區與鳳山厝區	羅羅、頓物、新街、二崙四大庄
三縣三廳	明治三十一年 (1898年)	台南縣阿猴廳	二崙庄區	
二十廳	明治三十四年 (1901年)	阿猴廳港西下里	二崙庄區	二崙庄、頓物庄

續表 2-9 中堆聚落行政區域範圍演化

行政區域 制度	時期	縣廳	行政區	中堆地理範圍
十二廳	明治四十二年(1909年)	阿猴廳港西下里		
五州二廳	大正九年(1920年)	高雄州	竹田庄區	二崙庄：尾崙、二崙，頓物庄：頓物、頓物潭、糶糶、崙仔、玉華。
五州三廳	大正十五年(1920年)	高雄州	竹田庄區	二崙庄：尾崙、二崙，頓物庄：頓物、頓物潭、糶糶、崙仔、玉華。
一省八縣	民國三十四年(1945年)	高雄縣政府	竹田鄉公所	二崙村、竹田村、竹南村、糶糶村
一省十六縣	民國三十九年(1950年)	屏東縣政府	竹田鄉公所	轄下十五村 竹田村：竹田、河壩寮。二崙村：二崙、下部。竹南村：新街、頓物潭、柑園。糶糶：崙上、糶糶、磚寮

(資料來源：本研究匯整)

第三節、中堆聚落的環境構面

本節經由對於聚落環境研究的歸納，可依照研究對象的不同，再分類成爲聚落自然、社群與信仰三大範疇。在本文中討論聚落環境的構面時，可就產業、實質與人文三等面向著手進行，探討其生活空間的構成與內涵，進而在第三章中敘述中堆客家聚落所呈現出來的景觀敘事。

一、中堆聚落的產業環境

(一) 特定地理

中堆聚落所處的屏東平原是由高屏溪、旗山溪、荖濃溪、隘寮溪、林邊溪等網狀河流沖積而成，是多個沖積扇的綜合再綜合，地質以礫、砂、及黏土地層構成。屏東平原是一個陷落構造盆地上的沖積平原，東有斷層分界的高山，西隔鳳山丘陵、內門丘陵與嘉南平原相望。本區南北長約 60 公里，東西寬約 20 公里，面積 1140 平方公里（圖 2-10）。

屏東平原的生成可分爲幾個階段，先是六龜附近地陷形成南北走向狹長的六龜地溝，同時整個屏東平原的地區下陷形成大規模的地溝構造凹地，荖濃溪是沿著潮州斷層流動的溪谷，旗山溪則從陷落盆地的西側流入地溝。後來因爲一連串的沖積扇地在地溝的東側，大斷層崖的下方堆積，逐漸把荖濃溪逼向西方，高屏溪也受到沖積扇的逼迫，向西移動，同時間各大小溪流都陸續帶來大量堆積物充塞屏東地溝，最後堆積成了屏東平原。屏東平原標高多在 100 公尺以下，坡度在 5% 以下，地下水豐富，加上高屏溪之地面水源，灌溉水源充沛，利於農業發展。

中堆聚落北窄南闊，地處隘寮溪、東港溪沖積平原（圖 2-11），依鍾壬壽（1973）⁷⁷ 的描述，六堆先人由濫濫庄進入「千年未斧」的叢林地帶，眼前所見的是浩浩湯湯的下淡水流域，千年未斧暗示著原生林的景況，屏東平原由於地勢較高，少遭山洪沖削，因此成爲鹼性沖積土及微酸性沖積土，黏土甚厚，可以藏水，拓墾後最適合於水稻栽種（鍾壬壽，1973）。且屏東地區的地下水資源豐沛，也影響後來因埤圳的開發及稻作技術的改良，得以一年兩季稻米外加一次雜糧的收成，短時間內大大改善了中堆聚落的生活環境，陳夢林（1717）在《諸羅縣志》所觀察的：「南路下淡水陂田，有於十月下種，十一月插秧，三、四月而穫者，稻兩熟」。朱一貴事件是個社會組織的整合，而水稻產業的整合，則是因爲水利設施的開鑿與連貫。東港溪沿岸水利設施的開鑿，重新整合各聚落的人際關係，使鄰近的自然村開始擴大，結合成爲「聯庄」組織（簡炯仁，2001）⁷⁸。

⁷⁷ 鍾壬壽《六堆客家鄉土誌》（屏東：長青出版社，1973）

⁷⁸ 簡炯仁《屏東平原的開發與族群關係》（屏東：屏東縣政府，2001）

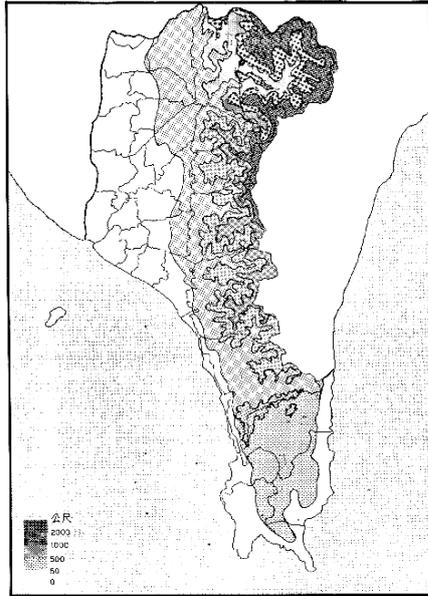


圖 2-10 屏東縣地形地勢圖（資料來源：屏東縣政府）

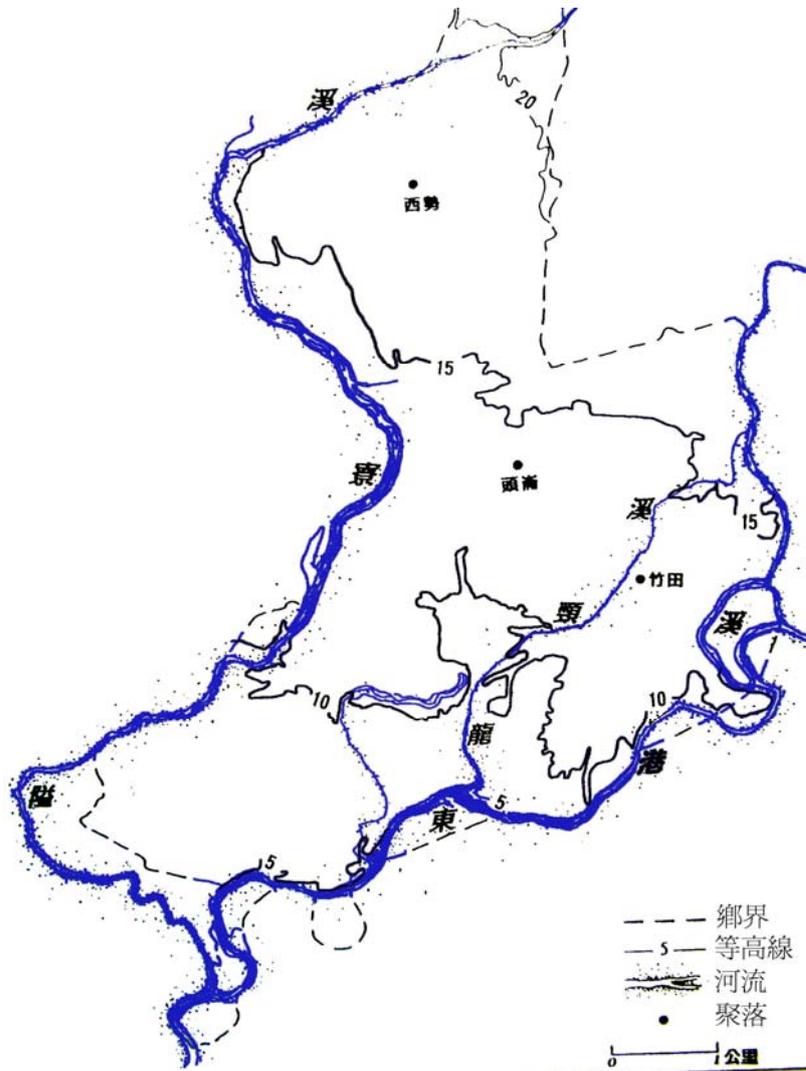


圖 2-11 竹田鄉自然環境圖（資料來源：黃瓊慧等，2001）

(二) 氣候

屏東平原是台灣緯度最低的縣份，屬於熱帶性氣候，年平均攝氏 24.4 度，又冬季（一月）與夏季（七月）之平均氣溫差大約在 7-8 度間。全年雨量，大部份集於五～九月間，夏季雨量以雷雨與颱風雨為主，尤以在八月雨量最多。中堆聚落所處地區為屏東縣的中心地區，年平均溫度與年雨量均屬平均數值（見圖 2-12）。

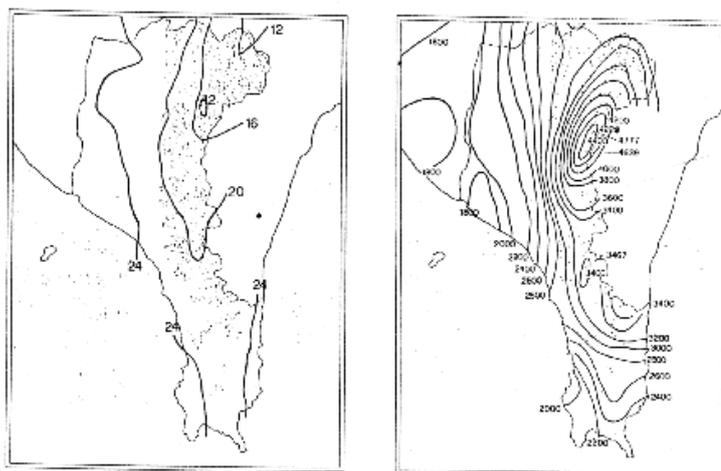


圖 2-12 屏東縣溫度/雨量圖（資料來源：屏東縣政府）

(三) 產業

屏東平原因其土壤為堪稱台灣地區最肥沃之鹼性沖積土，加上灌溉水源充沛，氣候暖熱，故農業最為發達。由產業的條件可以知道因為高溫的氣候與鹼性的土壤適宜著水稻的生長，從整個屏東平原的自然環境與農業發展歷程可以發現：屏東平原地處低緯，全年皆生長季，雨量分布不均，乾季長達半年之久，土壤水分不足，但因地下水資源充沛，農業灌溉無缺水之慮，就農業發展而言自然條件優越，故在戰前屏東平原的農業生產即佔南部地區重要地位。光復後在台灣經濟結構的轉變過程中，屏東地區二、三級產業較下淡水溪對岸的高雄地區發展遲緩，相對突顯屏東平原農業活動在台灣南部的重要性。而平原上的農業活動在整體經濟結構的轉變下，土地利用型態及農作物種植類型，在民國七十年後明顯發生巨大改變。根據黃瓊慧（2001）⁷⁹ 研究中指出，民國七十年前，在「以農養工」的經濟政策主導下，稻米、香蕉、甘蔗等供應國內糧食需求及出口賺取外匯的農產品，是平原上當時的主要作物；民國七十年後，平原上作物的生產轉以供應國內市場需求的蔬菜及果樹為主，其中果樹作物又以蓮霧及檳榔的興起佔平原上重要地位。進一步再由平原上各鄉鎮不同時期的作物組合得知，民國七十年前平原上各行政區作物組合類型相近，皆是以稻米、雜糧及甘蔗為主要的作物組合型態；民國七十年後，各行政區作物組合發生變異，在民國八十年逐漸形成明顯的地區差異，分別出現以稻米、蔬菜或果樹為主要作物的組合型態。顯示民國七十年後在

⁷⁹ 黃瓊慧《屏東平原農業土地利用的轉變：1950-1990 年代—以蓮霧檳榔為例》（台北：台灣師範大學地理研究所碩士論文，2001）

平原上作物的轉變過程中，各地區農家有不同的選擇，其中屏東市以南的平原南部地區，逐漸形成以果樹為主的種植型態。

在平原南部鄉鎮種植的各種果樹作物中，林邊、佳冬及枋寮鄉等沿海鄉鎮蓮霧的種植，與內埔、萬巒、竹田及麟洛鄉等內陸鄉鎮檳榔的種植，與平原上其他地區相較，分別成為平原上蓮霧、檳榔種植的集中區。由蓮霧及檳榔的種植、管理可以得知，兩種果樹分別代表不同類型的農作經營方式：蓮霧屬於生產成本高、勞力密集的精緻農業，而檳榔則是生產成本低、勞動力少的粗放農業。顯然，沿海鄉鎮及內陸鄉鎮的農家，雖同樣皆因外在環境中政策及市場需求的改變，由早期稻米為主的作物型態轉而種植果樹，但兩地區農家卻有完全不同樣的選擇。黃瓊慧（2001）就沿海鄉鎮及內陸鄉鎮農家所處的自然環境及農家勞動力作出兩點結論：

一、在自然環境方面：沿海鄉鎮由於沿海養殖漁業超抽地下水，產生地層下陷、排水不良、淺層地下水鹽化及土壤鹽基離子含量高等負面影響，卻使沿海地區種植蓮霧較其他作物相對有利，而生產在市場具競爭力的「黑珍珠蓮霧」；內陸鄉鎮氣候較濕潤、涼爽，生產的檳榔纖維較細符合市場需求，且在種植集中易於防範管理等因素下，內陸鄉鎮農家選擇種植檳榔意願較高。

二、在農家勞動力方面：農家勞動力，受農場外就業機會多寡及農家勞動力教育程度高低等影響，而有不同程度的移動，影響種植農作物所須負擔勞動機會成本的多寡。沿海鄉鎮在位置偏遠、二、三級產業成長遲緩、農家教育程度偏低的影響下，農家勞動力缺乏其他非農就業機會，因此能以較低的勞動機會成本投入蓮霧密集性的生產中，獲取較高的利潤；內陸鄉鎮因位置適中、對外交通便利，且農家教育程度較高，農家勞動力具有較多非農就業機會，相對投入農業生產的勞動機會成本較高，因此選擇種植勞動需求較少的檳榔，是內陸鄉鎮最具經濟效益的農業型態（黃瓊慧，2001）。

二、中堆聚落的實質環境

（一）移民

初期來台的客家人，因為地利之優勢大多已被閩人搶的先機，而客家人的資本又不足以購地買田，因此早期都是以佃農的身分從事耕作。在藍鼎元《平台紀略》的描述：「廣東饒平、程鄉、大埔、平遠等縣之人赴臺傭雇佃田者，謂之客子。每村落聚居千人或數百人，謂之客庄。」以及「廣東潮惠人民，在臺種地傭工，謂之客子。所居庄謂客庄。人數不下數萬眾，皆無妻孥，時聞強悍。」就記載可知，客家人當時都以團體且隻身來台傭工的方式維生，並且是有族群性的聚集；而在台灣傭工的時間，就配合著當時「雙冬晚稻」的耕作方式，以農忙來台、農閒返鄉的節奏往返家鄉與工作地之間。黃叔璥的《臺海使槎錄》也紀錄了當時的情形：「往年渡禁稍寬，皆于歲終賣穀還粵，置產贍家，春初又復之臺，歲以為常。」在客家人的心裡，「家」只有一個，即是原鄉；而工作的地方卻隨著每年來台的命運而不同，客家人的遷徙紀錄，成了一種以中心發散式的圖樣。「漂泊」的習慣，直接的影響了客家聚落的產業景觀。

以候鳥往返的方式維生持續一段時間，已有部分的客家人選擇以「暫時」居住與「暫時」安葬先人骨骸的方式留在台灣，因此客庄的聚落週邊，總是緊鄰著風水群，這是客子對祖先思源的一種方式。「朱一貴事件」是六堆聚落發展的轉捩點。因為朱一貴事件，使得清廷又開始實施渡海的禁令，如此一來客子往返家鄉與台灣之間的工作習慣，被迫改變。而這時候屏東平原又適時培育成功「一年雙冬」的耕作方式，如此一來，客家的佃農也無農閒時間可以返回原鄉（簡炯仁，2001）。原本隨著耕作時間疏密的產業景觀，在康熙末年產生改變，耕作空間與時間的密度同時提高，聚落與人口也逐漸的密集與增加，已成為了一個具有民族性的「定居社會」。

（二）政治

中堆開墾之初為著自衛與生存，結成大小村落形成生活單位。各村落周圍俱種竹為圍，大庄則建立土牆，壕溝及大柵（後來改為堅固的門樓及眺望台）以防侵擾（鍾壬壽，1973）。且在居民的口述中可推知，18世紀末的治安情況並不佳，盜賊之事頻繁，為了減少犯罪與衝突，防禦空間（Defensible space）也成為庄內的重要設施。中堆四大庄的共同特質，除了水系是自然資源與屏障之外，因怕外敵襲擊，因而產生了防禦的構造。大家集居一村，周圍築有土堤，並有種竹，只留東西南北必要出入的幾所大柵門，晚上關閉，天亮開門（鍾壬壽，1973）。刺竹，是中堆居民的共同防禦語言，在開墾之初因經濟困苦，無法擁有良備的防禦設施，只有善用天然素材來滿足需求；栽植茂密的刺竹林環繞庄界，先民再利用四方伯公作為鎮守出入的守護者並界定方位，從此；聚落有了「內—外」與方位之分。

「刺竹、長枝竹、麻竹、綠竹，這邊長的都是，墓地那邊沒有，龍頸溪兩邊都是，蔽天的。」（二崙，吳老先生）

「竹南那邊很會人家搶劫，我阿婆她們年輕的時候，就會有人跟他講：「要注意喔！晚上有人要去搶你們喔！」。掃把也好，棉被也好，什麼都好…」（二崙，黃老太太）

「很久以前阿，就有閩南人會來攻擊我們客家人，從這邊來（西柵），我們就從這邊紮一個營，以前我們這裡有一個八角亭，是大本營，就很高阿要瞭望有沒有人來」（二崙，鍾老先生）

日治時期，以地統人的概念是一個地域的概念，日人為收統治之效，丈量土地、清查人口，實施同化政策的日式教育、改日名、說日語，並後開始接手管理村庄的一切。也在這時候，清領時期的地形地貌與因應時代所形成的背景元素，被日人視為在權力之外的場景，必須馬上回歸祖國應有的秩序中。

「以前屋後都會種刺竹，日本人在管，規定每年都要清兩三次，要清乾淨，這樣才知道村子的範圍。而且會來檢查，如果沒有乾淨要罰錢。」（竹田，陳老先生）

日治末，太平洋戰爭爆發，中堆聚落此時的生活空間，又將面臨第三次的變遷。原本已漸漸習慣日式制度的居民，只能在空襲的飛彈聲中，看著辛苦建立的家園被無情的摧毀。

「以前戰爭，這邊落了五個炸彈，一顆在街上、一顆在廟那邊、一顆在她們家裡……，竹子做的房子都炸掉了，我們好害怕，都躲在洞裡面。」
(二崙，黃老太太)

歷經開墾初期的族群對抗與日據的集權統治，聚落內並沒有休閒空間的設置，「晴耕雨讀」說明了中堆居民的休閒娛樂與自然的關係，農耕場所就是休閒場所，人與土地的親近便是最大的享受；中堆聚落以水維生的生活型態，在農業沒落後也失去了提供生存意義的重要性。人與自然的共生和諧逐漸淹沒在充滿垃圾與污泥的龍頸溪中。

「以前小孩很多玩的，釣青蛙、抓魚、游泳、玩牌、玩玻璃珠，現在太糟糕了，沒有童年的快樂。以前什麼都好，現在龍頸溪的水都臭臭的，豬糞的水。」(二崙，吳老先生)

(三) 經濟

日治時期的經濟發展，以修築潮州線鐵路設立頓物驛的影響最鉅，事實上主要的機能，就是要讓這塊富庶田地的收成地稅上繳，這從原本二崙的區役場轉而設立竹田庄役場可窺之一二。鐵路設置之後，成為中堆(竹田)、後堆(內埔)、先鋒堆(萬巒)的貨物集散地，也間接的帶動其他聚落的經濟快速發展。一個經濟磁場吸引了碾米廠、中盤商、北部客家人的到來。民國時期的國家經濟體，從農業轉而向工商業發展，因著產業結構的改變，中堆聚落的米倉角色，也因為人口的外移、環境的變遷而漸漸褪去風華的外衣。80 年代之後，都市效應讓農村人口大量遷徙至週邊都會區，需要勞動人口的田地變的荒蕪，中堆聚落的居民為了因應人力的不足，只好改變農作物的種類。被稱為「綠色金子」的檳榔，再次改善了中堆聚落因為產業轉型所造成的地區沒落，但也改變了地平線的高度與顏色、改寫了中堆聚落的景觀史。一直到當下，進入中堆聚落，仍可見座落於檳榔園中的農舍與家家戶戶忙於採收與分裝檳榔的景象。

「以前檳榔叫做綠色金子，最多一小顆賣 15 塊錢，一粒換一斤雞蛋，一小袋就一萬塊。種檳榔也輕鬆多了，以前種稻子很累而且要很多人力。」(二崙，吳老先生)

(四) 社會

中堆聚落的社會風氣以聚落內「文風」的興盛與否為指標；入墾拓荒時，來台客家人先求溫飽，能有傭工的機會就已經比原鄉的生活好的太多，並且顛沛流離的生活也顧不得學識及功名的求得，且當時的科舉考試以區域作為名額的限

制，台灣隸屬於福建省，僅僅一個舉人的名額台灣的士子須與福建的士子同堂應試，福建的文風又鼎盛，自然程度差異大，台灣士子一直到康熙二十六年（1687）才有一名舉人，但是當時是因為有一名台灣士子的保障名額。道光八年（1828）台灣舉人的保障名額由閩籍的三名，再增加一名粵籍士子，由此可見在康熙末年到道光初年，粵籍人士的地位與數量，已有顯著的提升與增加。

除了名額的稀有，在當時要前往應試舉人也須具備有莫大的本事，除了要準備路途遙遠的盤纏與行李外，更需要強健的體力與勇氣。台灣的士子除了在台灣本島的一連串考試外，最重要的鄉試就要到福建省的省會－福州應試。橫越台灣海峽的困難度，在當時海事技術不發達的情況下不諳海事的閩籍人士，常會發生應試途中便慘遭意外身故的情事；當時在台灣的各种族群，以閩籍人士的身家財產最富有，大多寧可將精力作為商場上的投資，也不願求取功名因此在種種考量下，對於科舉考試之事並不熱衷。但是粵籍人士與閩籍人士卻正好相反，因為權力與社會資源的缺乏，客家人只好更用心去營造能夠爭取資源的環境與機會。

其一是鼓勵聚落與宗族內的客家子弟用心向學以求取功名，據李明恭（2001）編撰的《竹田鄉史誌》所記載，康熙末年在二崙聚落內的私塾數量佔整個竹田鄉的六成，由此可見在當時中堆聚落的農村社會求取功名的風氣相當興盛，這也符合客家人流傳已久「耕讀傳家」的家訓。其二，則是運用超自然信仰的力量凝聚內心的信念，由外在的形式規範來達到內在的精神層面的要求。

蔡慧怡（2003）⁸⁰調查南部的敬字亭數量遠多於北部客家地區，其原因是六堆客家惜字風俗興盛之故，除本身重視教育、多文人典範，還有客家社會組織如「嘗」、「會」等支持；因此敬字亭的設立，與當地的文風信仰密切相關。從敬字亭的設立就可以感受到客家先民對文字的珍惜之情，推及到重視文化、珍惜字紙，並奉祀倉頡尊神、文昌、魁星諸神等，建立一處專責焚化字紙的地方。且仍見焚化書籍、報紙的行為；不糟踏字紙，火化歸還造字聖人倉頡，這是客家地區對於文化的另一種尊崇。

「美侖村就說好的風水都過來我們這邊，所以她們那邊就蓋一個敬字亭，就把好風水攔住，大學生就會過去她們那邊去」（二崙，黃老太太）

（五）住屋

中堆聚落四庄的成庄年代為康熙末年，時值拓墾成庄期，經濟狀況大多僅夠溫飽，談不上優渥，因此無法有財力與物力興建大型祠堂；從就地取材用竹子與茅草而蓋成的「穿鑿屋」是目前中堆聚落已寥寥可數的建築，到目前數量約只剩四分之一的「土角屋」，還有最常見的就是利用磚瓦代替土角的「磚瓦屋」，一直到最近的「鋼筋混凝土建築」，此四類的建築組成中堆聚落內的主要居住空間。建築物的外顯型態與建築內部的空間意涵與常民生活文化息息相關。客家常民

⁸⁰ 蔡慧怡《台灣惜字風俗之研究---以南部六堆客家村為例》（臺南師範學院/鄉土文化研究所碩士論文，2002）

建築以伙房為主要代表，伙房的意涵包括伙房屋的形制及居住在伙房的各房人，伙房屋是依照人的形體與風水觀來建構，伙房人居住其間須講究宗法倫理序位的安排與空間佈局；伙房人講究祖先崇拜及敬天法地的自然思維，建構天人祖合一的宇宙觀（曾坤木，2004）⁸¹。中堆聚落的伙房多以一堂二橫為主，倫理需求在建築表現為空間佈局關係、位置與秩序、形象和色彩等等，都與一定的社會倫理特徵相一致（沈福煦，1993）⁸²。

（六）宗族

閩南福佬和客家正廳中央多供奉神明；但客家的正廳如果是供奉神明，是因為是姓氏中的支系，所以祖先在公廳的所在地。客家公廳的廳下（正廳）就是祭祀祖先的祖堂，正廳祖牌上，標示著唐山祖與來台祖的世別與名號，女性一律寫「孺人」。中堆聚落的宗族以「李」、「鍾」、「陳」、「吳」等為普遍之大姓，均設有共同祭祀之伙房，例如二崙的「李氏」最早可追溯至春秋時期的李克公、宋代李火德公，且李氏宗族於來台拓墾的到六堆成庄李才烈乃至於中堆的政治經濟等發展均佔有一定之社會地位與經濟實力。

而中堆聚落少有大型宗祠的原因，有二；其一為康熙年間初期來台的客家人大多是隻身來台，甚少宗親手足，更遑論家眷，因此能有大宗族的產生也已經是來台第三至五代之後的後嗣，其二可究其聚落在發展的歷程裡屬於最早期的據點與路線，因此聚落內的土地大多用做居住與開墾，待居住與開墾的密度已經達到飽和時，才往週邊的內埔與萬巒等地區遷徙，因此大型宗祠或專用於祭祀的宗祠大多在第二或第三代的後嗣才有能力興建，而當那時中堆聚落的土地利用早已飽和，可由周邊聚落地區的宗祠數量觀察得知。

三、中堆聚落的人文環境

（一）心靈

對中堆聚落人文環境影響最深的心靈因素，就是客家人最重視的風水觀念，風水從內心的觀念直接的影響到外在環境的配置，因此本節針對中堆聚落的風水環境加以探討。

在南部客家的入墾開拓過程中，從原鄉來的墾民長期沐浴在母文化的風水觀念中，因此對於環境的敏感度非常高，下淡水流域的地理環境整體看起來是個地形起伏又水流密佈的地方，看在具有風水觀念的人眼裡，實為一營造大風水環境的好地方，因此不論在聚落的擇址或宅第的營造都融入了相當程度的風水觀念，因此六堆建築的精髓所在便是以風水觀念為依歸。曾喜城（2004）⁸³針對台灣六堆的傳統建築作出其文化意涵的探討，並將討論的內容分成三大面向，即是風水觀、倫理觀以及空間意涵。

風水術相對於環境景觀設計而言，是一種宇宙論的解釋，也就是說，它並

⁸¹ 曾坤木《客家伙房之研究---以高樹老庄為例》（國立政治大學民族學研究所碩士論文，2003）

⁸² 沈福煦《人與建築》（台北：斯坦，1993）

⁸³ 曾喜城，《台灣客家文化研究（細妹仔按觀）》（屏東：美和新故鄉出版部，2004）

不單純是關於環境景觀的理論（郭中端，1990）⁸⁴。

漢代之前，風水是極普通之居室地理知識，當時即有「相民宅」及「土宜法」之知識系統。西漢時代相地術更爲興盛，然而當時尚無風水之稱，相地術亦稱爲「形法」。及至東漢，開始重視喪葬，導致風水觀念興起。魏晉時代之郭璞（276-324年）爲風水下定義，並全面架構風水理論，方奠定後世風水術基礎。郭璞撰《葬書》，從傳統相地術中分離出風水觀，並對「風水」二字首下定義：氣乘風則散，界水則止。古人聚之使之不散，行之使之有止，故謂之風水。郭璞全面架構風水術理論，因此風水界均尊稱郭璞爲風水鼻祖。風水理論雖然不乏迷信內容，但同時「風水理論實際是地理學、氣象學、景觀學、生態學、城市建築學等等所集合的一種綜合的自然科學...」（馮建達、王其亨，1990）⁸⁵。紐西蘭奧克蘭大學地理系學者尹弘基教授也是東南亞著名風水研究學者，在1989年《自然科學史研究》上提出：風水是爲找尋建物吉祥地點的「景觀評價系統」，它是中國古代地理選址與布局的藝術，不能按照西方概念將它簡單地稱爲迷信或科學。

說客家人尤重風水，不如說客家人對於處理環境的方式，有特定求生存的法則。賴志彰（1999）⁸⁶針對桃園、台中、彰化、嘉義一帶客家建築的調查，發現到建築與水的處理關係很獨到，他的認爲是這些地區的客家聚落都鄰近山區，因此對於地形或排水等四周環境的調理是比較注重的，包括在屋背、排水、化胎與龍神的元素上。也因此，客家人對建築的風水觀，可以說是客家傳統的思考與行爲圖式，在生活中實踐的最佳範例。黃蘭翔（1998）⁸⁷也認爲客家的風水觀不但維護了自然環境，甚至有些地區以風水的觀念去增補天然環境，以趨近理想的風水環境。客家人凡到一地，必看風水，否則，是不會輕易落腳的（譚元亨，2003）⁸⁸。台灣的客家族群都具有這項的特徵，對於選擇落腳地或建造房屋，都具有相當程度的風水觀念（夏雯霖 1994、邱永章 1988、邱瑞杰 1995、梁宇元 1987、楊秉煌 1988 等文）⁸⁹並且是具有整體大環境、村落個體與建築個體的風水要求，這樣的一個現象，或許可以解釋成爲客家人對於選擇居住環境的條件，有一定的要求，因爲客家人的遷徙性主要來自於躲避戰禍或威脅，因此「防禦」的要求，也成爲選擇居住環境最主要的目的。風水的典型空間圖式，就要要求後有鎮山，

⁸⁴ 郭中端〈風水：中國的環境設計〉《景觀·建築·風水》（台北：地景企業股份有限公司出版部，1990）

⁸⁵ 馮建達、王其亨〈關於風水理論的探索與研究(代前言)〉《景觀·建築·風水》（台北：地景企業股份有限公司出版部，1990）

⁸⁶ 賴志彰〈從二次移民看台灣族群關係與地方開發〉《客家文化研究通訊》(第2期,1999) pp.20-27

⁸⁷ 黃蘭翔，〈以風水觀點論客家人的住家環境〉《第四屆國際客家學研討會論文集》1998

⁸⁸ 譚元亨《客家與華夏文明》（中國：華南理工大學出版社，2003）

⁸⁹ 夏雯霖《清末後堆地方傳統聚落之研究》（台南：成功大學建築研究所碩士論文，1994）。邱永章《五溝水——一個六堆客家聚落實質環境的研究》（台中：東海大學建築研究所碩士論文，1988）。邱瑞杰《由安全與防禦的觀點探討清末關西地區散村的空間型態》（台中：成功大學建築研究所碩士論文，1995）。梁宇元《清末北埔聚落構成之研究——一個客家居住型態之探討》（台南：成功大學建築研究所碩士論文，1987）。楊秉煌《大溪地區傳統建築的地理研究》（台北：台灣師範大學地理研究所碩士論文，1988）

左右有砂山護衛，前面有碧水環繞，圖式本身就具備有一定的防禦功能（圖 2-13）；因此客家人看的風水，就是一個能夠免於遭受侵害之地。

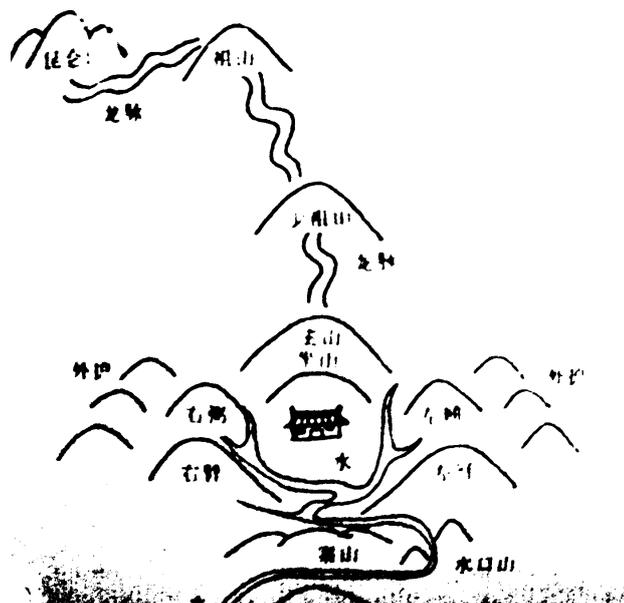


圖 2-13 風水典型空間圖式圖（資料來源：褚良才，2003）

I. 整體大環境

六堆客家先民選擇落腳的屏東平原是一個「東有高山，西隔大溪，南邊臨海，是一個很明顯的地理區域」，「屏東平原東邊的山，幾乎是平地拔起；在平均 12 公里內，海拔即從 100 公尺上升至 3000 公尺以上；北大武山（3090 公尺），與老埤（位於今內埔鄉境內）之間，相距僅 17 公里。山腳線平直，為一典型之斷層崖。隘寮溪流過此斷層崖中央，出山之口有一地方亦名隘寮（亦位於今內埔鄉境內），故可稱之為隘寮斷層崖。此一斷層從老農溪出山口到枋寮東南海岸，筆直南下，長約 60 公里。其南更延為恆春斷層，其北延長為六龜斷層。」

「無山不住客」說明了客家人的擇址要件，檢視台灣客家人的分布，也大多位於丘嶺地帶；「山」的元素，在風水的象徵裡，是屬於龍脈的意象，客家人將之視為來自祖先的鎮守保衛象徵，因此有龍則靈，必屬寶地，成了客家人選擇落腳地最優先的條件。

屏東平原的太祖山，是由中央山脈南段主峰北大武山（3090 公尺）和南大武山（2841 公尺）所組成。以六堆大環境看來，六堆以大武山為其鎮山，面對著高屏溪為碧水，並以此格局大致底定了六堆前後左右的相對關係；因此中堆聚落的所在，即位於高山（大武山）與大溪（高屏溪）之中樞位置（圖 2-14）。

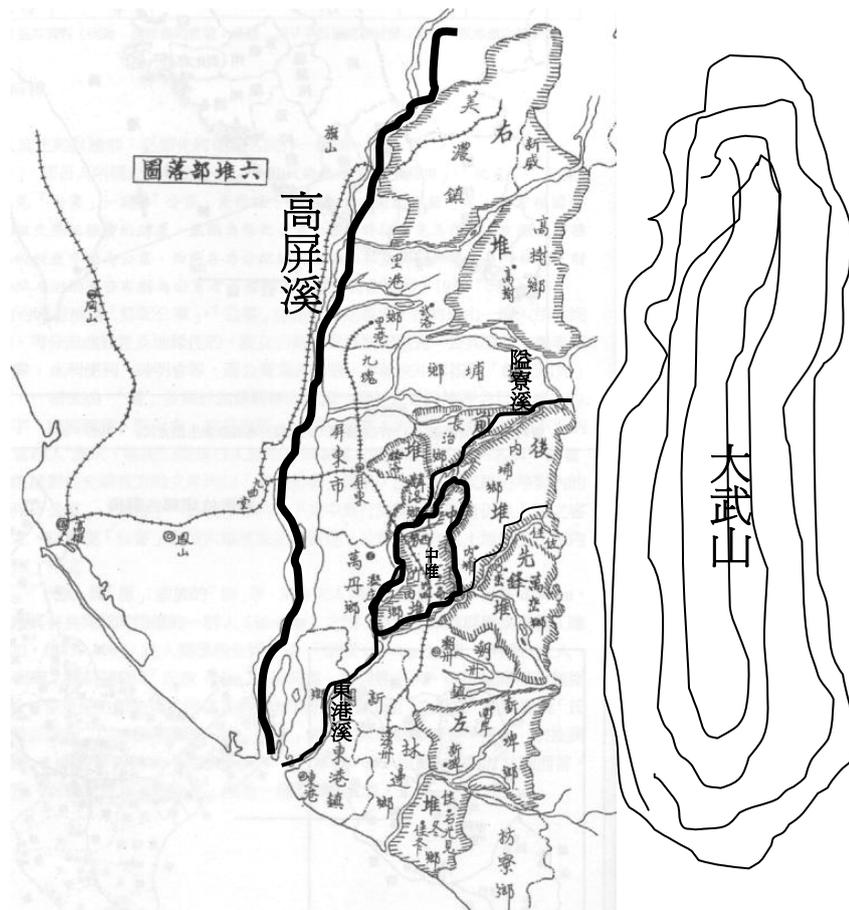


圖 2-14 六堆環境區位圖（本研究繪製）

II. 聚落個體

「保土」、「保柵」、「保山居」（林嘉書、林浩，1992）⁹⁰ 三大原鄉的傳統聚落特色可以用以簡要說明客家聚落的空間構成即為：群山環繞且聚落週邊有保護設施。保土，即是對耕作土地的重視，居住地定跟賴以維生的耕作地緊密相連；保柵，即是用以保衛居住的設施；而保山居，說明了居住地與山的相應關係。透過聚落擇址的風水觀念影響，六堆的聚落相應於實質環境的關係可歸納出四種趨勢；第一、水的選擇，第二、聚落的防禦性，第三、人群的劃分，第四、聚落的氣（劉盛興，1996）⁹¹。由以上原鄉與六堆的聚落擇址條件歸納可知，在村落個體的層次上，以山與水的選擇最為優先，次為防禦的設施，再其次則是人的因素所帶來的影響。

中堆聚落四庄大環境落腳於大武山與下淡水溪中央，又位於東港溪與龍頸溪兩溪中央，聚落皆位於兩大水系旁；且整體地勢為西北高東南低，地勢最高者為二崙，崙者，高而平坦之地，因為新街的東港水系氾濫成災，居民因而往二崙遷徙；由二崙往其他三聚落方向觀察，兩水系環抱著整個中堆聚落，高低的地勢讓二崙地區有「前敞後實」、「兩水環抱」的環境。根據風水的說法，在水流匯集

⁹⁰ 林嘉書、林浩《客家土樓與客家文化》（台北：博遠，1992）

⁹¹ 劉盛興《六堆客家建築欣賞》（屏東：屏東縣立文化中心，1996）

之處因為水量多，在日積月累的沖刷下，很容易淹沒土地，所以這種「水口」的地理雖然在風水上是一個好地，但因有其險，而不適合人居住，所以也不適合建陽宅，但可用來建陰宅或祠廟（劉盛興，1996）。

二崙庄被龍頸溪與三高埤兩水系所環繞，因此在入墾初期也時常有水患之苦，因此在聚落的各「水口」處都設有伯公以為鎮守且在龍頸溪水流反弓處設有敬字亭，據居民口述都是為了因應的水的環境而設。二崙庄在兩水匯流入村莊處設有墳塚堆、萬應公、十三庄伯公、北柵伯公以及私人寺廟圓通寺，而在水匯流出庄的地方也設有墳塚、伯公、觀音亭，也符合風水之說。客家人的墳塚，稱之為「風水」，主要是深受了儒家思想的影響，對於祖先的崇敬是以「事死如事生」的態度，因此特別注重祖先往生之後陰宅的風水，因而將墳塚稱之為風水。中堆四庄的聚落外圍，就是墳塚的範圍（圖 2-15），主要目的是為了表達客家人對祖先的崇敬，因此將墳塚都配置於居住環境的週邊。另一個目的，就是希望得到先人的保佑，祈求居住平安，免受侵擾，中堆四庄除了以水作為自然的屏障之外，聚落外圍皆以墳塚作為超自然的防禦界線，除了可以藉由超自然的力量嚇阻敵人之外，因為進入墳塚中的視線與環境並不利於作戰，對於實質上的防禦有莫大的幫助。

最後一點，人的因素；不管是聚落的選址或是聚落內的配置，全取決於主事者的態度與觀念。先民運用風水的觀念配合南台灣的氣候與環境條件來配置聚落的陰宅與陽宅，將聚落的整體及細部與自然相應且賦予生生不息的生氣觀。整體看來，中堆聚落就物理環境的觀點，南台灣亞熱帶的氣候因為水流的密佈而產生的微氣候調節效應，使得溫度偏高的南台灣也能因水氣而聚落的居住條件良好；而就生態觀點，水流的密佈可以成為動植物的生態棲地與遷徙廊道，並可以為廣大平原的農業環境帶來利多，因此此處的物種繁多且生長良好，是適合物種繁衍的優良環境；就景觀的觀點，中堆四聚落皆由台一線穿越產業道路進入聚落內，形容以陶氏的桃花源恰如其分，聚落內別有洞天，彷彿是客家先民開墾的結果，定格於聚落內的人文景觀。中堆聚落尺度適當，聚落內藍、綠帶及建築資源豐富，各庄內聯通網路錯綜複雜，是屬於有機形的街道，擁有之人文、歷史涵義攸遠；就建築的觀點，中堆聚落的空間元素以庄大廟為地標物，四方伯公作為聚落的邊界，有機性的街道屋前屋後作為連接聚落的通道，聚落內的生活空間，如伯公壇、大樹下、雜貨店都是聚落居民內的節點，聚落內因為祭祀圈所形成的人群界限就是無形中的區塊。

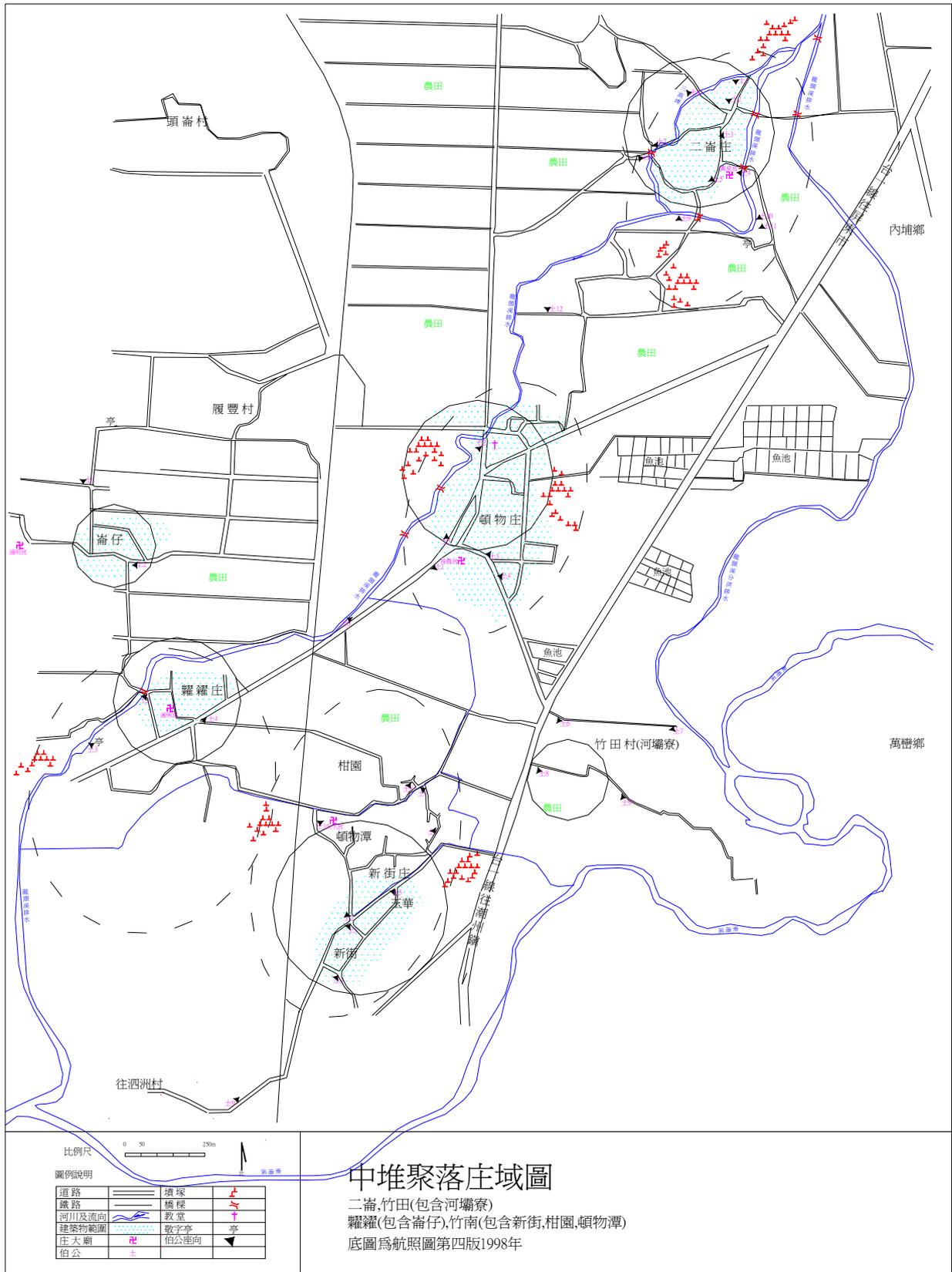


圖 2-15 中堆聚落庄域圖

— 表聚落範圍，—— 表墳塚界定範圍（本研究繪製）

（二）宗教

宗教的部分反應在聚落的環境內，則以天地間的自然崇拜為主。伙房或宗祠的廳下還有一個客家的特有印記——土地龍神。客家建築在大廳屋後堆土丘為化胎的化胎承接祖山的龍脈，並將龍脈之生氣以「土地龍神」的祭拜，將龍脈引入大廳的祖宗牌位神龕下，在廳下看到土地龍神，絕大多數是客家。龍神的位置在供奉祖宗牌位的桌案下方，有些龍神兩旁對聯寫著：「福與土並厚」、「德配地無疆」，正中央是「土地龍神香座位」。除了龍神外，拜天公的方式也是閩客間的差異所在。不同於閩南人將天公爐設於正廳的燈樑上，客家的天公爐必須見天，因此一定設在戶外，只是有的設在正廳門外、有的在圍牆上、有的在禾埕中央另立香爐；而且，祭祀的行為也可看出閩客間的不同，客家人多是先拜祖先後拜天公，閩南人正好相反，先祭祀天公再拜祖先；由此祭祀的行為可以看出客家人對於祖先的敬仰是大於天地的地位。

正廳後方較高的半月形花台名為「化胎」，有如房子的靠背，在風水上其有安穩的象徵，同時也代表「有後」，祈福後代萬世昌隆，化胎上所鑲嵌的五行石則代表著宗族內五行的逐年運作，即所謂的「風水輪流轉」。文字多也是客家建築的特色之一。除了正廳門上的堂號外，兩旁貼著的「楹對」是這個宗族幾百年來謹遵的族訓。棟樑兩邊寫的是「棟對」，通常是交代祖先遷徙的過程以及功名，在閩南的官宦世家或大戶人家也可以看到棟對。「客家卻是不論種田或當官的，家家戶戶都有棟對，並由於輾轉遷移、源遠流長，棟對往往長達五、六十個字。」此外，有些人家燈樑左右還有「燈對」；客家廳下的文字最主要的目的為教育後代子孫不忘本、飲水思源之意義。

第三章

中堆聚落的景觀敘事

「當我們將景觀的過程以陳述的形式呈現，就成了景觀敘事體。」本節從中堆聚落居民生活環境的「藍帶」、「公嘗」與「土地伯公」三景觀因子，討論居民在生活過程中在土地上所發生的景觀敘事。

第一節、產業的命脈－藍帶

一、開埤做圳，人人有份

先民的初墾，條件極為惡劣；第一，官毫無資助、乃民自設法；第二、披荆斬棘、鑿埤開圳，需通力合作，而乃舉目無親，又缺乏資力；第三、因爭取墾地而與原住民及異籍民惹起爭奪，需合力防衛或攻取；第四、風土不服，又無家庭團樂（戴炎輝，1979）⁹²。因此除了土地的爭奪之外，能夠取得灌溉水的資源，也就是等於具備了生存的重要條件之一。

台灣有客家聚落的地方，少不了有河壩，因為只有河壩才能使客家人種出結實纍纍的「禾仔」（曾喜城，2004）⁹³。「河壩 ho ba」就是河流，客家先民在河壩築壩引水成重要水利設施。因為循水路而形成的南部客家聚落，土地肥沃，水資源的可及性高，因此能迅速的建立稻米的產區，但因為豐、枯水期的水量落差太大，無法使農田灌溉水量穩定，因此就發明了以竹構造作成攔水壩以攔水引圳做灌溉。

流傳在六堆地區的諺語「開埤作圳、人人有份」道出了六堆產業組織聯繫的主要因素：「水」。因為同一水系統的上下游關係緊密，間接的促成了六堆聚落的跨庄域合作關係。因為這樣沿岸配水的協議，容易促成土地的共作，以及沿岸上下游勞力的相互支援，進而促成該區域來自粵東原鄉不同地域族群的團結。此舉逐漸形成沿岸不同原鄉地緣聚落的合作關係，進而促成六堆各堆聚落形成六堆部落（簡炯仁，2001）⁹⁴。

埤圳的開鑿屬於另一種資本的投資，以利生產更多的米糖和輸出，清代修築埤圳就下淡水以南的投資方式就有數種，獨資、全庄眾業、平埔族自鑿、官築等，多由墾戶、圳戶、陂圳長、田甲地主佃戶，公立合約共同維持灌溉制度（屏東縣政府，1992）⁹⁴。水利合約組織無組織團體之名，然卻有組織之實，屬於自治式的組織，為清代台灣農村最大、最普遍的唯一經濟性組織，至此可以看出埤圳對於農村地區而言，它不僅具有擴大資本輸出的經濟性質，使台灣實質的農耕生產方式由清初的移耕轉為定耕。

⁹² 戴炎輝《清代台灣之鄉治》（台北：聯經，1979）

⁹³ 曾喜城《台灣客家文化研究（細妹仔按靚）》（屏東：美和新故鄉出版部，2004）

⁹⁴ 簡炯仁《屏東平原的開發與族群關係》（屏東：屏東縣政府，2001）

⁹⁵ 屏東縣政府《屏東縣綜合發展計畫》（屏東：屏東縣政府，1992）

中堆聚落賴以維生的埤圳系統以頓物埤及頓物潭埤為主（圖 3-1~3-3），興建年代大約於 1830 年後，林捷昌、林贊昌兄弟於嘉慶年間運用竹、草、砂石等材料發明了「堵水式埤壩築造法」成功開鑿萬巒埤後，陸續於中堆地區開鑿頓物埤與頓物潭埤。灌溉面積達一千餘甲（圖 3-4），為當時的農耕灌溉系統的重大革命，也為屏東平原的穀倉之名吹響號角。頓物埤的開鑿屬於中堆聚落的眾業，聚落內每一戶需要出一口男丁共同築壩與引水。



圖 3-1 興建頓物埤圳圖（資料來源：六堆客家鄉土誌，1973）



圖 3-2 頓物潭圖（資料來源：六堆客家鄉土誌，1973）

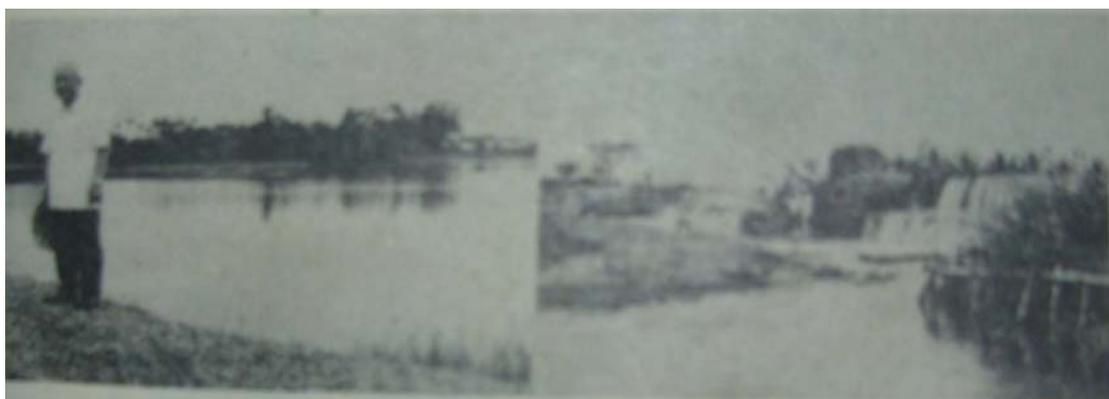


圖 3-3 頓物潭與頓物潭埤圳圖（資料來源：六堆客家鄉土誌，1973）

「以前大家也都喝溝的水，現在都喝自來水，現在已經沒有水來了，以前河壩的水有擋起來，現在沒有了。以前一戶要有一個人去做擋水的。」（新街，吳老太太）

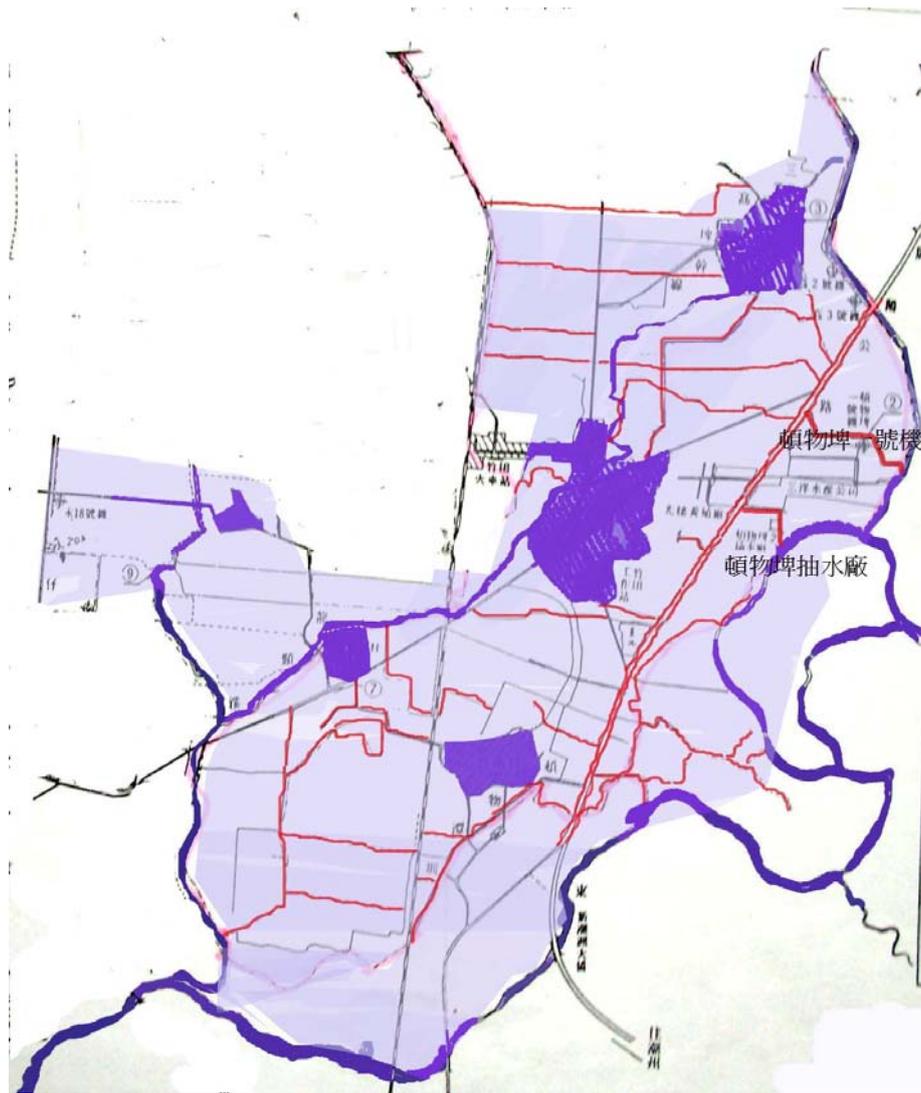


圖 3-4 頓物埤與頓物潭埤圳水系圖

頓物埤的功能一直發揮了百多年的歷史，中堆聚落的稻作與香蕉等產業均是在頓物埤的灌溉下得到豐收。但是東港溪的水患似乎不讓中堆聚落的居民可以安心的度日，每年的風災與水患除了打壞農作物之外，還會破壞居民所築的埤圳；頓物潭埤於 1880 年萬巒河道的沖刷造成河床的改變已無法再築（鍾壬壽，1973），且東港溪的沖刷逼近建設中的新街，迫使原本欲集體建設新街的商賈需遷往地勢較高的二崙庄，新街的開發也就被迫停止了，僅留下當時已劃定的井字型街道為空間的遺跡。

民國二十年前後（1931）地下水掘鑿的方法發明了之後，中堆聚落的居民因為地下水源的豐沛，使用竹子接管的方式成為了自噴井（自流井），讓中堆聚落的灌溉技術又往前進了一大步。因為這樣的自噴井技術使得每家每戶都可擁有不虞匱乏的灌溉資源，頓物埤的光芒頓時黯淡了下來，也代表著農村產業「共生關係」與人際間「共水結構」的解體；如此一來「人—自然」、「人—人」已經到了「田無溝，水無流」劃清界線的局面；到了民國五十一年前後塑膠管的出現取代了因腐壞而需時常更換的竹管子，伴隨塑膠管出現的是因為地下水源不足而需

使用電力抽水的幫浦機，但這樣的技術卻為往後的產業景觀帶來莫大的衝擊。幫浦機的出現則代表著地下水資源的含量已經出現了警訊，但是急需提高農作物產量的農民仍然不惜巨資，往下掘得更深，電線也牽的更遠，為的就是讓每一塊農地都能擁有充足的灌溉水，增加水稻的產量。惡性循環的結果，造成自流井的數量越來越少，農田裡豎立越來越多的電線桿，地下水位的高度也隨著人與自然的疏離漸漸的往下降。

「因為一家抽地下水，週邊的自噴井水源就不夠，造成其他農戶為了搶奪水源也會開始抽地下水，地下水就慢慢的不夠了。」(竹田，邱先生)

直到民國五十八年後（1969）縣政府辦理竹田及內埔的農地重劃後，頓物埤的功能便漸漸衰退。因為先前的地下水抽取結果造成農民對埤圳不再重視，農地重劃也僅僅以土地及道路的規劃為主，包括配合農業機械化來拓寬道路、縮減灌溉渠道等，沒有將埤圳系統一並考量；另一方面則是因為東港溪的水源污染及水位已經無法達到正常進水而需使用抽水機來蓄水，因此現在的頓物埤也僅存排放污水的功能，與先前意氣風發的灌溉大埤已相去甚遠。

「整個竹田鄉來講，灌溉系統的埤圳系統已經被農地重劃打亂了，因為像我們本來竹田鄉有個永順埤，被農地重劃改掉了，原本也是東一塊西一塊，因為土地重劃就會把他劃成一格一格的，整個給水與排水都改掉了。以前土地是坵塊，現在是一格一格整整齊齊的。以前細細長長的一塊，或者完全沒有道路，現在則規劃成每一個坵塊都有排水溝跟道路，農路兩旁一側是小排一側是小給，每條道路都有。」(竹田，廖先生)

水系演變圖（圖 3-5）說明了中堆聚落的水系由原始大河逐漸開鑿了網路般的灌溉水網，埤圳系統成為土地上的生態體系網；約莫兩世紀後河道被重劃工程分割，水在大地的容器從土壤、石塊變成混凝土體，再接下來的半甲子光景，圳路開始乾涸，只剩下大排水溝作為聚落內唯一的污水排放管道。

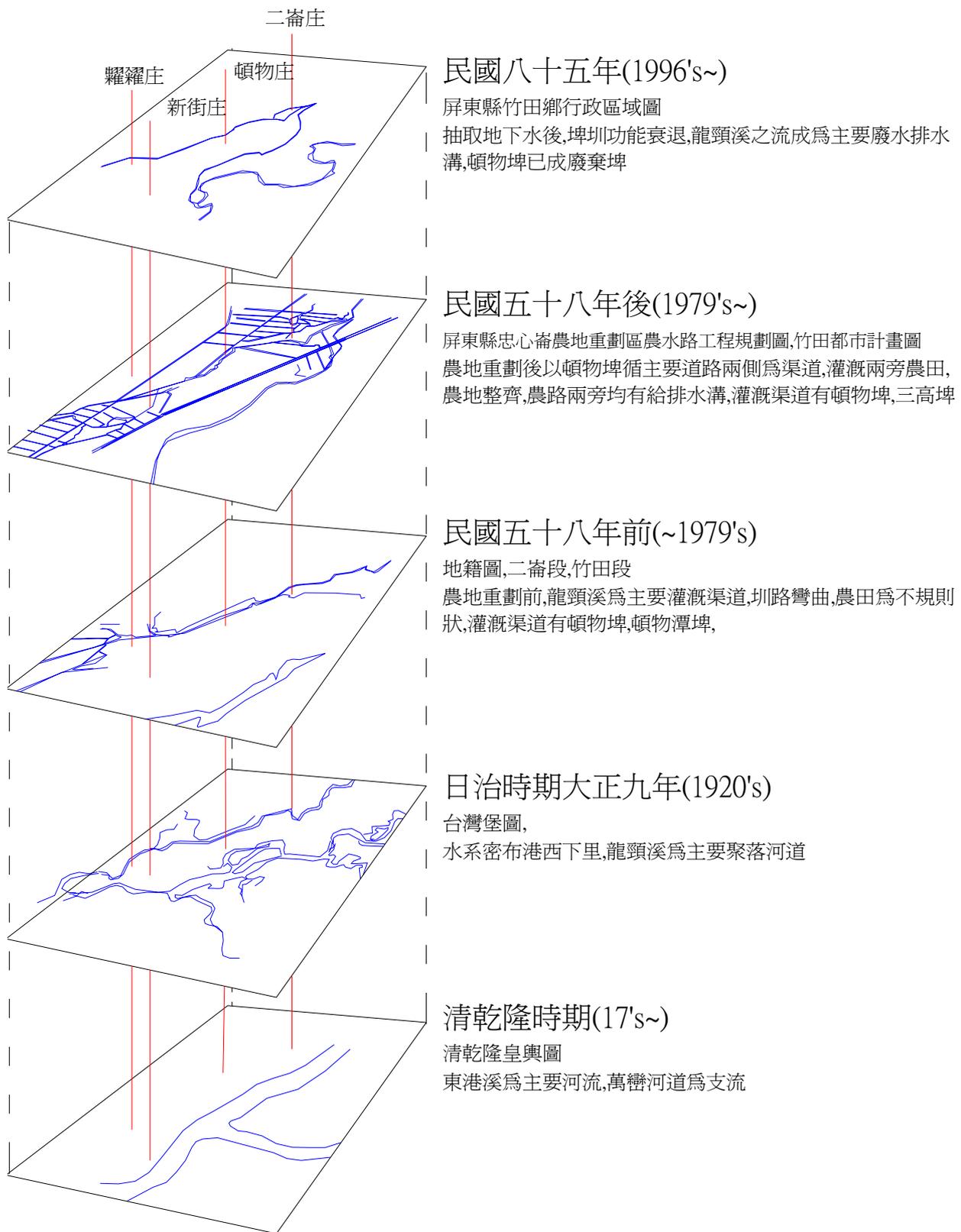


圖 3-5 中堆聚落水系變遷圖 (本研究繪製)

二、聚落藍帶的相應物

「風水之法，得水爲上」是風水理論的經典名句，透露出選址的法則。「水」象徵著財運，因而「水」的元素看在有風水概念人的眼裡，具有特別的指標。「水口」在中國古代村落的空間結構裡有極爲重要的作用；水口的本意爲「一村子的水流出與流入的地方」；在中國傳統的文化裡，水被當作財源的象徵，「水環流則氣脈凝聚」，水「左右環抱有情，堆金積玉」。但水也非只有一個面向，當水的氾濫會危害到人或身家財產的時候，水也被視爲是不受歡迎的元素，因而有「洪水猛獸」之說。有了利與弊的比較，因而產生了元素或場所的吉凶之別。

選址在河曲凸岸一側，及環抱三面的岸上，遠比選在凹岸，即河流反弓的一側要有利（戚珩、范爲，1990）⁹⁶。水的凹凸流向也引申出反弓地不吉的說法（宋韶光，1985）⁹⁷。就人類最原始求生存的目的來看，在水流的凸岸因爲有洪水氾濫沖刷之虞，時常會危及居住或農耕的安全，因此凸岸地就不爲擇址的好地，而因爲產生了吉凶之說，自然就有對應之策。聚落內的藍帶除了是居民賴以維生的灌溉與生活引用資源外，更是引以作爲居住地是否可以爲聚落或家族帶來財運的指標。

在中堆聚落的水、橋、寺廟旁可見一狀似塔的構造物，似民間道教信仰的焚燒金紙的金爐，聚落內的人稱之爲「敬字亭」，是專爲焚燒有字的紙張之用。在台中國人，因其歷史的關係，受儒教傳統感化，在土俗習慣上可見其感化之餘影者多。故如昔日紀貫之之土佐日記所謂：「目不識丁者，亦足踏十字型而遊。」目不識丁之村氓婦孺，亦知敬惜字紙，乃其好例。於是呼，其結果表現，乃普設惜字亭爲風，又稱敬聖亭或敬字亭....蓋因篤信文字爲聖教遺跡之餘，棄之污之，悉被視爲失敬於先聖之故。（台灣慣習研究會，1984）⁹⁸。

敬字亭曰亭，其形式與佛教的塔相似，但其功能不是佛塔而是文峰塔（樓慶西，2003）。因爲在封建社會的科舉制度實行很久，因此在農村社會裡有個秀才或舉人，就等同於在聚落或宗族內是否有文運的指標。風水學裡提出了在村頭建塔造閣的主張，文昌閣供奉的文昌帝君是主管文運的，從佛教中借來形象顯著而且具有神聖意義的佛塔，換以「文峰」之名也成了文運亨通的象徵，所以這類型的塔也稱風水塔；這樣的產物成了風水中的一種符號，一種具有特定象徵作用的符號（樓慶西，2003）⁹⁹。

要把象徵著財的水留住，在出水處築建橋、亭、堤、塘，並非真正爲了蓄水而只起到鎖住水流、留得財源的象徵作用（褚良才，2003）¹⁰⁰。對聚落內的意義也有著所水口、留財源、興文運、出人才的綜合作用；前文所提及的凸岸

⁹⁶ 戚珩、范爲〈古城閩中的風水格局〉《景觀·建築·風水》（台北：地景企業股份有限公司1990），pp.97-126

⁹⁸ 宋韶光《為你解風水》（台北：時報出版社，1985）

⁹⁸ 臺灣慣習研究會原著、台灣省文獻委員會編譯〈第壹卷上〉《臺灣慣習記事（中譯本）》（台中：台灣省文獻委員會，1984）

⁹⁹ 樓慶西《中國古建築二十講》（台北：聯經，2003）

¹⁰⁰ 褚良才《易經·風水·建築》（上海：學林出版社，2003）

不吉地，也會以興建「鎮壓物」的手法來防止水患的來襲，也因此「水」就成為興建敬字亭的一大原因。在中堆聚落的地景變遷過程中，總共存在著四座敬字亭（圖 3-6），分布於田間或橋頭路邊，至今仍是當地居民每逢初一十五上香膜拜的對象。其中一座年代約百年的敬字亭於糶糶庄達達港旁，狀況良好，以紅磚為主體構造飾洗石子面，亭上有一小碑，刻上「觀音亭」。

「這個水門做了以後，好像說風水環境沒有一個東西擋住，以前大家說敬字亭（觀音亭）做在那邊就可以把水擋住，不會直接流掉」（糶糶，羅老先生）

「小時候常來這邊（達達港）游泳。拜拜是觀音生日會來，想來拜就拜，沒有大拜拜。」（竹田，謝老先生）

二崙庄兩座敬字亭，一座於民國 69 年左右被拆毀，另一座於檳榔園裡已呈傾斜狀態；二崙庄的兩座敬字亭均為李氏所興建，但因為土地重劃的結果，現今劃分成為私人的產物。公共的遺產因為土地權屬的劃分而成為共有物私人化的現象。

「本來敬字亭那地是李屋的嘗田，後來那地重劃之後就跟我相鄰，就變成姓謝的了。」（二崙，鍾老太太）

「敬字亭是村裡的，因為農地重劃，就變到裡面去了，以前這條河（龍頭溪）是很大的，繞到敬字亭旁邊，現在差這麼遠。」（二崙，鍾老先生）

共有物私人化的結果，造成敬字亭的保存不易，土地權屬擁有者無法以一己之力維持敬字亭的完整；或直接的把敬字亭當成異己之物或不祥之物欲除之而後快。

「敬字亭也是因為 69 年土地重劃就拆掉了。因為人家要分田，就說田裡有那個不吉利，就拆掉了，用怪手去挖，人馬上倒下去」（二崙，黃老太太）」

「以前在要出竹田那邊有一個（惜字亭），倒掉了，在河邊兩邊都是種竹子，陰森森的」（二崙，吳老先生）

「我那個房子後面以前有個敬字亭，重劃之後劃到別人的地上，就拆了。以前有很多乞丐死在裡面，死在八角亭裡面。本來就蓋在那邊，乞丐就跑到裡面死掉。那時候要拆的時候，怪手就肚子痛，不敢拆，然後就準備一份牲禮跟他說：「以後有年節都會拜你

們，讓我們平平安安的做」，然後就好了。」(二崙，鍾老太太)

一座為竹南村於民國 75 年新建，祭祀文武官及觀音，名曰「文筆亭」。現代的敬字亭，被賦予更大的使命，村莊裡面期望要有大學生，就由村民集資興建一座；而敬字亭裡面也嗣奉了允文允武的神祇：「關聖帝君」與「孔子」，兼有觀世音菩薩保佑著村民的平安。

「就說我們村子都沒有出大學生，一二十年前就有那個村民大會，就說要蓋這個，這邊剛好有個空地，可是大家沒有錢，有一筆經費十萬多塊來蓋，蓋一蓋錢沒有了就丟著，那草長的很高，長的都看不到亭子了，後來村長就一家一家再去募款來蓋，才蓋起來了。」(新街，吳老太太)

探究興建敬字亭的另一個原因，仍是客家自然崇拜的根源。敬字亭主祀魁斗星君，係以天上的星宿擬人化而來，「在天成象，在地成形」；以自然星宿作為界定空間之物，成為信仰防禦神之外的另一個文風空間。

由現存的兩座早期敬字亭分析，兩者共通點為一、紅磚造，三層構造物高約 4 公尺，二、無任何神明或牌位的祀奉，三、位於郊區水邊。不若北客敬字亭的華麗與高大，且多附屬於書院或寺廟之中；中堆聚落的敬字亭以尊聖賢的造字紙公德而生，具有實用價值，雖然現今已不再看到挑著籬筐的老人收集字紙來燃燒，但是紅色磚造洗石子的敬字亭，似乎還傳來令人感動的溫度。

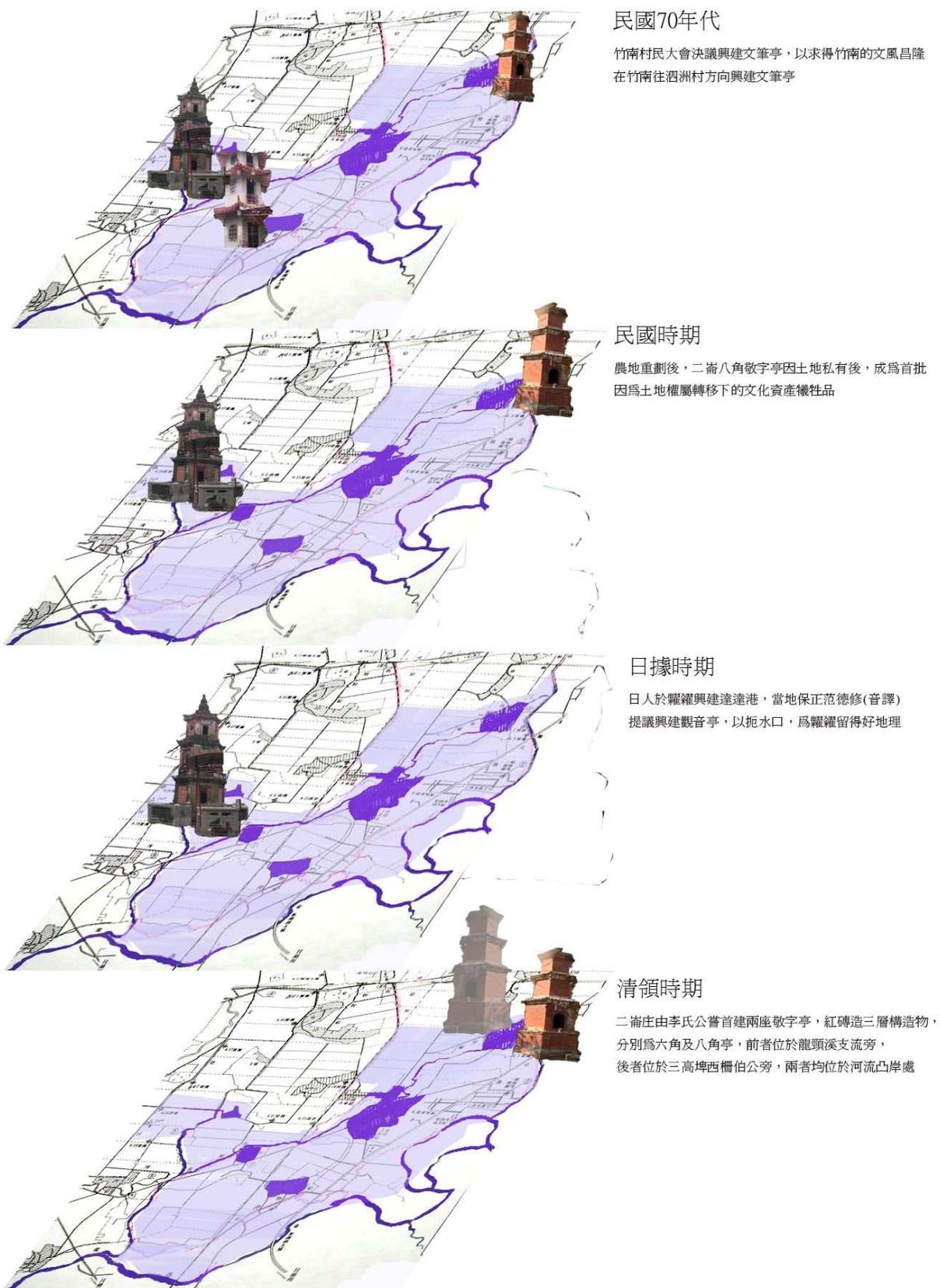


圖 3-6.敬字亭分佈圖

第二節、最重要的土地組織—公嘗

一、公嘗組織的歷史背景

公業的「公」字，因有祖公的「公」與公眾的「公」的意義存在，以為祖公之業，如其屬於私業時，就不得稱為公業。所以也有將「祭祀祖公」、「辦事」、「育才」之業，即有視為公業者。「公業」的字在中國大陸，發生祭祀業設定的習慣之後，似與習慣關聯所形而成的俗語，是則，在鬮分祖公業之際，予以留存或抽出部分財產作為祭祀之十因為發生屬於一房的業與屬於各房管理之業等情形，如此屬於各房管理的祭祀業即稱之為公業，鬮分而屬於一房的業就稱為私業。祭祀業是僅屬於各房的管理，具有永遠相傳的性質，換句化說，祭祀業非屬一房的私業，因係公業，所以具有不得出售或出典的性質。(臺灣文獻委員會，1991)¹⁰¹

宗族的共有財產，閩人稱為「祭祀公業」，客家人稱之為「公嘗」(gong song)，在日治時期統一稱為「祭祀公業」；六堆成立之前，渡海來台的客家人多在原鄉由同族籌出一筆資金，表面上是祭祀公業，稱為某某公嘗，以祭祀其共同之上代祖先為目的，立有規約，事實上是等於現代的「土地利用合作社」。資金籌足之後，即派人來台開墾或購置以墾成之田地，由派下子孫分耕，每年租谷收入，除祭祀祖先外，得依股份多少而分紅(鍾壬壽，1973)。戴炎輝(1979)¹⁰²將公嘗分為兩類：一是合約字團體，另一類是鬮分字團體。鬮分字團體是鬮分家產之際抽出一部分作為祭祀公業，鬮分時對家產有分之人全部為派下，派下權之分量為家產份額。合約字團體則是來自於同一祖籍的墾民，以契約認股的方式湊錢購置田產，派下人僅限於出錢的族人。合約字享祀的祖先多半是唐山祖，鬮分字享祀的祖先較多來台後的先祖(戴炎輝，1979)(表 3-1)。

祭祀公業就是祖先留下來的東西，這邊有管理員，日本時代就有了，祖先留下來的東西沒有賣，一直留到現在，那個土地不能買賣的，像這邊的地就是。(二崙，李先生)

表 3-1 祭祀公業類別表

名稱	享祀者	成立方式	派下員
合約字團體(會份嘗)	唐山祖(原鄉祖先)	契約認股	有出錢者
鬮分字團體(血食嘗)	來台祖	鬮分家產之部分	有房份者
會	神明或有公共利益的 事務	契約認股	有出錢者

¹⁰¹ 臺灣慣習研究會原著、台灣省文獻委員會編譯〈第壹卷上〉《台灣慣習記事(中譯本)》(台中：台灣省文獻委員會，1984)

¹⁰² 戴炎輝《清代台灣之鄉治》(台北：聯經，1979)

血緣性宗族的祭祀行爲，以宗祠爲最具體的象徵，宗祠爲宗族的公共財，是由全體宗親所共同成立，宗祠也是舉行祭祖及各種婚喪的場所。根據李允斐（1988）¹⁰³的研究，目前六堆共有十五座宗祠，其數量由中心地帶的竹田、內埔、萬巒一帶向外漸減，以內埔、萬巒爲多；而在中堆聚落，大型宗祠的現象並不顯著，而以伙房形式的祭祀爲多。究其宗祠數量多寡的因素，可從聚落發展的角度來探討；開墾初期的客家人丁、財力單薄，且候鳥往返的傭工形式也無法在台定居，因此中堆聚落內的建築大多以居住爲主要功能，等到人力、財力與物力漸漸的擴張，得以籌備宗祠事宜之時，聚落內的土地也缺乏規模並且宗祠的設立必須有風水寶地才能成其事；尤其內埔與萬巒兩地，與山及水的關係更加密切，因此也成爲宗祠落腳的首選之地。

二、公嘗組織的運作模式

「公嘗」設立公田，可以出租或給子孫耕作，所得抽存部分作爲祭祀經費或贊助求學、公共事務等用。一般來說，「嘗」多指血緣關係之組織，而若有公益設施等名目成立的，多用「會」字，如義渡會、文昌會、伯公會等（劉秀美，2001）¹⁰⁴。

「以前有些會，太子爺會拉，比如說一百斤稻穀，一年有跟會的，就是太子爺會、伯公會，一年要繳錢，比如說稻穀，會員要借的可以借，借的收的利息一年有計算一次」。（糶糶，謝老先生）

六堆客家人因爲在「聚族而居」的生活習慣影響下，宗族內情感的凝聚力量甚大，因此屬於宗族內的公共事務，大多訂有規章或不成文的習慣來執行，而執行力的強度，決定於執行者的態度、宗親的配合度與經濟的支援。宗族內經濟的支持大多由公田的所得而來，在原鄉的粵地，也早有「學田」與「學谷」的傳統（譚元亨，2003）¹⁰⁵；這樣的一個傳統，是客家人用於拔擢人才、獎勵後進不斷進步所形成的一種打破門第、等級、貧富的機制。在六堆也有成立稻谷基金及其管理委員會與章程，以繳納稻穀成爲組織內會員的方式，將組織內的營運所得用以祭祀、獎勵教育以及六堆居民的團康活動等等。其主要目的就是要促進六堆地方的發展以及延續祭祀之業。六堆公嘗組織爲土地的利用帶來的實質的效益，

「北部人會來南部的原因，是因為南部的祭祀公業很多，有很多祖公田，人很有錢，租的田也很便宜，這裡的田很肥，新竹那邊的田很瘦。」（頓物，陳老先生）

¹⁰³ 李允斐《清末至日治時期美濃聚落人為環境之研究》（桃園：中原大學建築研究所碩士論文，1988）

¹⁰⁴ 劉秀美《日治時期六堆客家祠堂建築之研究》（台南：成功大學建築研究所碩士論文，2001）

¹⁰⁵ 譚元亨《客家與華夏文明》（中國：華南理工大學出版社，2003）

中堆聚落的公嘗運作模式以管理人爲主，公嘗管理人由派下員選舉而產

生，管理人主持公嘗的各項祭祀事宜、公田的出租與田租收回等；等於一個現代化的小型農會，公嘗內的各項事宜定有明文，由宗族內的派下員共同遵守。

「管理人員我們選的阿，還有儲備會都有，就算沒有開會，書面上也都要有」（新街，陳先生）

「我兒子管理員是第七代了，元賢公嘗到我兒子已經第七代了。每年拜拜大家都要回來這邊拜拜，一年三次，端午、七月十五、過年。」（二崙，李太太 B）

「我們有時候要回去火德公嘗清算那個帳目，像租金每年都有收回來，每年都有分錢給我們。」（二崙，李太太 A）

三、公嘗組織的營運現況

六堆客家人因為在「聚族而居」的生活習慣影響下，宗族內情感的凝聚力量甚大，因此屬於宗族內的公共事務，大多訂有規章或不成文的習慣來執行，而執行力的強度，決定於執行者的態度、宗親的配合度與經濟的支援。在田野調查的過程中，發現中堆聚落內的客家居民對於祭祀公業，帶有神秘隱晦且包袱沉重之感。

神秘是因為宗族內龐大的組織，由管理人全權做主；隱晦是因為成立年代久遠的公嘗，名下財產與派下員的權益也成為宗族內部的商業機密；而公嘗的義務與責任，卻成為瓜迭綿延眾子孫背上沉重的包袱。聚落內的居民對於宗族公嘗一事不願多談，對於聚落內的他姓宗祠也無關己事，一反傳統農業社會熱絡人際關係的常態。中堆聚落因為南二高竹田段的開發而引起土地徵收的議題，而部分的土地即涉及公嘗的整體產權利益，聚落內的土地關係又因為國家政策的介入引發再次的倫理議題。

二崙的李元賢公嘗是紀念來台祖先「李元賢」而設立的公嘗組織，從來台到當下已傳有第八代，目前由第七代李岳秋先生擔任管理員，而李先生是公嘗的第三位管理員；公嘗辦理登記的原因即是因為土地徵收而需要做派下員清查、登記、公告等程序，也因此有了第三位管理員的產生。

「以前都由老一輩的管理，我們也沒有多問，之前的管理員過世也沒有做改選，就由他的孩子做管理也沒有辦登記，但是有土地徵收的問題來了之後才發現問題很多；其他人是先成立公嘗再選舉管理員，而我們是先選舉我當管理員，再由我去辦理成立公嘗的事情。」（二崙，李先生 C）

「我們的田有一房二房三房輪流耕作，每五年輪一次。要種什麼都可以，以前就是這樣，傳到現在就是這樣，一房種五年，如果有其他的派下也可以種，再下一代譬如有三個兒子如果還有其他的

孩子也可以種。也不是全部的人都要種，看要種就自己種。就是元賢公田租給你種租金比較便宜，收起來的錢就來拜拜有發，還有這邊的電燈、修理就用這個錢來發。公田要種的人要有三七五的租金，那些錢收了就拜拜祠堂，公田收的錢就去那邊（墓地）拜拜，然後去的就可以發錢。沒有很多，一個人五百塊。每年拜拜大家都要回來這邊拜拜，一年三次，端午、七月十五、過年。有的很遠，祖牌要分出去也可以現在還是有很多人回來這裡拜拜。（二崙，李老太太 B）」

公嘗內的營運仍依循著傳統禮俗，包括田地的輪作、清明端午的祭祖、祠堂的修繕等；也因為公嘗的運作持續的進行，伙房仍保持倫理空間的體制，二房的李先生仍舊一家大小居住於右護龍內。但是中堆聚落內像李元賢公嘗一樣仍舊運作的實在少數，因為土地爭奪而導致血親反目的例子成為聚落內的茶餘飯後閒談之事，影響所及的便是聚落內大型伙房的凋零與殘破，先民建立起的團結氣氛與空間也隨之瓦解。

第三節、與土地最親密的信仰-土地伯公

一、土地伯公的人文意涵

「伯公」(Ba-Gong)為客家地區對於土地神祇的稱呼，在閩南地區大多稱為「土地公」。土地公可以作為聚落的指標，林美容(1987)¹⁰⁶提出土地公廟於聚落內的意義：臺灣的廟宇與社區的發展有密切的關係，而土地公廟規模最小，與最小的社區單位—聚落，自然有密切的關係，可以稱為聚落廟而無愧。臺民每以廟宇來組織地方社區，土地公廟即用以組織最底層的地方社區—聚落，由土地公廟不只可以定義一個聚落的範域(territory)，而且可以看出聚落內人群組織與活動的樣貌。目前在閩南聚落所見的土地公廟大多為三面壁式，而在南部客家地區的伯公，則有不同的展現形式。

六堆地區曾經普遍存在著一種外觀類似墳塋的地祇，這種稱為「伯公」地祇的基礎形制，是由刻有「福德正神香座位」等銘文的碑碣，以及附屬的塚坵圍壟等組件，在戶外搭配而成的露天建構，這是六堆客家藉由封土立基「以土示之」，作為土地水口或里社守護神的膜拜對象(廖倫光，2000)¹⁰⁷。依以上文字之描述，可以想見其外觀有如鄉野可見的墳塚，與閩南聚落內有神像的土地公廟截然不同。

客家地區稱土地公為「伯公」，為最普遍之地域神，屬灶神掌管土地中之四境平安、五穀豐收、六畜興旺等事宜，與泥土關係親密的農民因此而與其有最深的關係，阡陌上、稻田中、水源、墳墓到處都可看見它。除了田頭伯公外，有「開基伯公」、「開庄伯公」、「水口伯公」或以當地地名為名的伯公，開庄伯公乃是墾民初闢此村庄時所立，開基伯公則是現住民來墾時所立、水口伯公則是已把水為職的伯公。早期伯公形式簡單，大抵是一棵大樹，樹下一塊石頭，上披一截紅布。聚落慢慢發展之後，常改為一方石碑，或立一墓風水，形式上不同於閩南「三面壁」，但隨時代發展，現也多改成鋼筋混凝土構造之三面壁，甚至帶拜亭。

伯公所處的位置與方位也暗示著與聚落的守護關係。由土地公廟的方位亦可見土地公所保護及管轄的範圍，土地公廟的位置多在庄後，所謂庄前庄後係就水流所經之前後而論，水道蜿蜒流過聚落，而土地公廟就守在庄後「把水尾」，面向著水流的方向，意味不使聚落的財富往外流。水源對農村社會非常重要，土地公廟的座向反映出「肥水不落外人田」的心理(林美容，1987)。水是生存的命脈，尤其是在這一片金黃色的產業裡，更顯的珍貴。在拓墾之初，庄民怕外庄人來斷水，派人至水源頭專門看首水源謂之「把水」；相類似的「看崗」、「把水」、「看禾」均是為了防守生存環境所形成的組織(鍾壬壽，1973)。

¹⁰⁶ 林美容〈土地公廟-聚落的指標：以草屯鎮為例〉《台灣風物》(第三十七卷第一期，1987)pp.53-81

¹⁰⁷ 廖倫光〈六堆塚土伯公形制與塚坵信仰初探〉《客家文化研究通訊》(第3期，2000)pp.97-117

因此開墾初期都有派庄內壯丁輪流把手水口的工作，以保護水源頭。在以農為主要生活產業的客家人因著這樣的需要，居民以萬物皆有靈，自然崇拜的效應下，土地伯公化身成為隨處可見的守護者。小廟有設於水口以把水者、設於村落四方以鎮氣者、設於道路口或水流反弓之處以沖煞者（夏雯霖，1994）。由以上歸納可知伯公的意義如下：

1. 領域界定：早期城鎮或村落在其四方常會設有伯公，代表了居民對其領域的界定。
2. 保護地方：設置於水源、出入口、墓地與橋邊，也就是聚落邊緣，傳統觀念中惡鬼、邪靈駐留之地，由此可知居民欲藉其法力，趨趕惡靈守護地方安寧。
3. 人群的分類：日常祭祀中，村民常以自家附近的一座到兩座伯公為中心，此時，伯公性質類同於「角頭廟」，在生命禮俗遇有婚喪喜慶之祭祀時，村民才拜全村的伯公。

二、土地伯公的空間構成

庄大廟與四大柵伯公的設立，是中堆聚落的基本架構，由其大廟內主祀的神靈與伯公的命名，可以推演出村莊設立當時的時代背景與村民信念。清領拓墾時期，農業技術與圳埤尚未發展完備，居民一方面需看天吃飯，另一方面也須防備著其他族群的來犯。除了竹田村主祀神農大帝之外，其他三村落均主祀具防衛性格的神靈，包括中壇元帥（三太子）與朱王爺（代天巡狩），且在竹田鄉境內多處大廟，也都以通明宮為廟名（例如美崙村、糶糶村、崙仔等），並主祀中壇元帥，由此也可推知中堆聚落在開墾時期所遺留具戰鬥性質的生活型態，影響了周邊區域的信仰。糶糶與崙仔行政空間上是同屬於糶糶村，但是卻罕見的有雙大廟，聚落的人也認為是不同的部落，因為舉行誕辰祭典的日期不同，且祭祀的行為與過程也都不盡相同；但是由大廟的名字都為通明宮，也都主祀三太子的條件判斷兩個聚落具有相同的祭祀意涵，雖然有各自的祭祀圈，但是生活圈卻聯繫相通。

「這邊是崙仔，那邊是糶糶，兩邊不一樣。」（崙仔，宋太太）

「通明宮，我小時候大概五十幾年前（約民國三十幾年），是在路邊的位置，在別人的土地上蓋一個簡單的廟，民國四十二年就在現在的位置蓋新的，三十年以後就太小了，民國七十二年再蓋大。那邊不是糶糶，是另外一個部落，崙仔。」（糶糶，謝老先生）

而伯公的命名則更具有地方特性，最先發展的糶糶與竹南村，伯公的命名多以地域特性為主，例如玉華庄伯公、頓物潭粮埤伯公、達達庄粮埤伯公、營頭伯公等。而在二崙與竹田村，伯公的角色轉變為守衛庄里的性格，多以地理的庄頭伯公、東南西北柵伯公與中央伯公為主體，另外就是事件的命名，例如十三庄伯公、開庄伯公、開基伯公等，大多以祈求平安為主。

居民對超自然力量的信仰，亦有其祭祀圈及信仰圈。庄大廟屬於全村的的精神中心，遇有神明誕辰或聯庄打醮，村民亦會一同出錢出力；早期伯公的設立是屬於全村的意識，數量也較少，由二崙十三庄伯公的設立可知，伯公的祭祀圈是可以超越街庄範圍的，伯公也可以成爲聯繫街庄組織的元素。村民的祭祀範圍大多以大廟爲中心，伯公爲四方的「中心—四方」圖示爲心理空間，遇有大事件例如婚喪喜慶、重大民俗節日等均會逐一上香。習俗相傳，二月二日爲土地公之生辰。「阜農民以爲：土地是管理禾苗之人，我輩希望禾苗之盛旺，應該致敬，祈伊暗中默佑，免受風雹，民蝗之災」。「每歲二月朔、八月朔即春祈，秋報之意」（戴炎輝，1979），因此每年的二月二及八月二日均是中堆聚落伯公的迎春福與秋福之日，前一天需將境內土地伯公逐一接迎至庄大廟或中央伯公廟內，焚香祭拜，當晚準備大型牲禮並且由主事者逐一朗誦庄內男丁之名，以祈平安之意。

「家裡有拜佛祖比較大，再來朱王宮，接下來就是伯公，我都要去拜；我初一十五來的時候，看到那茶杯裡面的水都沒有，現在就每天早晚都來，也有其他人來拜，大多是初一十五。」（新街，吳老太太）

「固定的就是附近的，每天五、六點洗完澡我就會去拜，像北柵、十三庄還有水口伯公，這三個每天都會去的。」（二崙，鍾老先生）

「有人家裡要嫁女兒、娶媳婦一定要去開庄伯公跟廣泉宮拜拜」（二崙，吳老先生）

日治時期的信仰的自由是禁止的，1938年日人廢除神廟、斷其煙祀，將神像解送「郡役所」官廳，殆至光復後，才由村民取回安置（李明恭，2001）。也因此日治時期前的伯公及光復後的伯公，位置與樣貌均有所不同。隨著村落的發展，民國五十八年的農地重劃又讓伯公經歷了一次重大的空間重組；農地重劃後土地的權屬經過重新分配，伯公所處之地也大多劃分爲私有，六十年左右台灣的經濟狀況又逐漸在改善中，因此翻修伯公廟成了街庄的公共事務。

經調查，中堆聚落的伯公大多在民國六十年左右進行整修，改建後之形制大多以廟宇帶拜亭爲主，飾材以洗石子爲多，顏色爲灰色調，最爲特別的即是大多數的伯公都有左右身手與背後化胎。與早期的伯公壇的形式相仿，「壇」，意爲塚，早期的中堆聚落伯公與客家的「風水」外貌雷同，但在整建之後，僅留下部分元素可供想像昔日面貌。

「（北柵伯公）以前是個墓碑，旁邊賣粿仔的老闆做起來的，以前沒有房子，後來才作起來的」（竹田，陳老先生）

「日本人來就要毀掉伯公。以前北柵伯公是很大，在涼亭那邊馬路中間那裡，很大很大，就是一個溜滑梯一樣了，我們還小的時

候就在那邊玩，很大耶。沒有房屋蓋的，像人家風水（墳）一樣做的。很大很大……以前是向北的，現在向南。西柵伯公也是很大，也跟風水一樣，水口伯公好像也是...。」（二崙，黃老太太）

「以前伯公不是做這樣的，是做像風水一樣的，一個碑，後面有靠背，前面有手。以前每個伯公都是這樣的，都不大。」（二崙，吳老先生）

修建後的伯公大多是增加了樑柱與屋頂（圖 3-7、圖 3-8），用意是讓伯公與往來祭祀的人可以有個歇腳處並能遮陽避雨，除卻增加的構造物後，還原伯公的面貌，就與昔日的風水樣式一般。

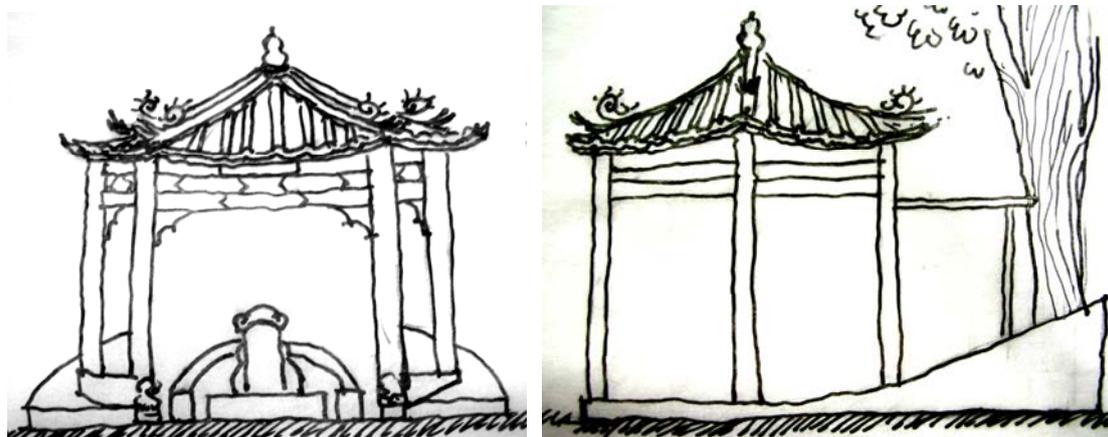


圖 3-7 伯公形制正立面、側立面圖，（以糶糶糧埤伯公為例）

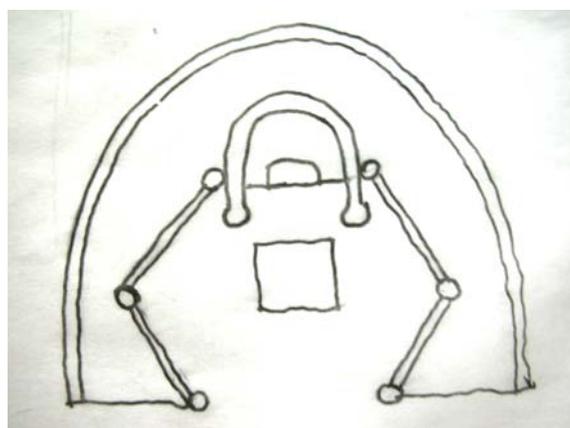


圖 3-8 伯公形制平面圖，（以糶糶糧埤伯公為例）

表 3-2 中堆聚落伯公列表

庄名	編號	伯公名	碑銘內文	碑文年代	修建廟年代	
頓物庄	1	東柵	竹田頓物庄福德正神	無	84年2月	
	2	北柵	竹田頓物庄福德正神	無	-	
	3	西柵			-	
	4	南柵	竹田頓物庄福德正神	無	84年	
	5	中央	竹田頓物庄福德正神座位	無	63年甲寅	
安平	6	安平	安平福德正神香座位+神像	昭和3年	73	
	7	河壩寮(龍角潭福安祠)	神像	無	76年建 81年修	
	8	安平	安平福德正神香座位+神像	昭和3年	89年建	
	9	安平	安平福德正神香座位+神像	壬寅	73年甲子	
	二崙庄	6	西柵、營頭	西柵、營頭福德正神位	無	54年乙巳
		7	水口	水口福德正神香座位	昭和四年己巳	-
		11	阿彌陀伯公	二崙庄本境高埤福德正神香座位 二陂福德正神位 二崙福德正神位	丁酉年重修	61年壬子
		1	十三庄伯公	福德正神香座位	無	69年
		2	北柵	北柵福德正神位	無	55年
5		天燈	無碑	-	-	
3		開庄	開庄 南海觀音香座位 魁斗星君香座位 福德正神香座位 財帛星君香座位 府東司命竈君神位	無	79	
4		橋頭	橋頭福德正神位	無	85	
9		綠水	綠水福德正神	無	85 重建,90修	
8		水口	水口福德正神	無	-	
10		-(私有)	福德正神	-	--	
12	神木壇	無碑	無	81年興建		
糶糶庄	5	塘頭上、玉埤塘	塘頭上、玉埤塘福德正神		63 竣工	
	3	粮埤	達達庄粮埤福德正神	無	69	
	4	庄頭			63	

續表 3-2 中堆聚落伯公列表

庄名	編號	伯公名	碑銘內文	碑文 年代	修建廟年 代
崙仔	2	永興村	三車圳福德正神 下溝橋福德正神 糧埤福德正神暨列香座位	甲寅	64
	1	崙仔	新莊營福德正神 蛟仔龍福德正神 柳樹下福德正神暨列香座位	66	
	6	橋頭	上橋頭福德正神香位	壬申	82
新街庄	3	玉華庄、營頭	本境福德正神香位	65	66
	4	大伯公		無	己酉
	5	玉華庄	玉華庄福德正神	無	
	9	永田村	彌陀福德正神	丁酉	70
	1	中央伯公	本境福德神位		
頓物潭庄	2	中央伯公	本境福德正神香位	34	65
	6	糧埤	頓物潭糧埤福神香座位	甲午	
	7	庄頭	庄頭福德正神香座位	34	65
柑園	8	柑園伯公	無	無	無

附註：各庄伯公詳細位置與形制詳附錄一

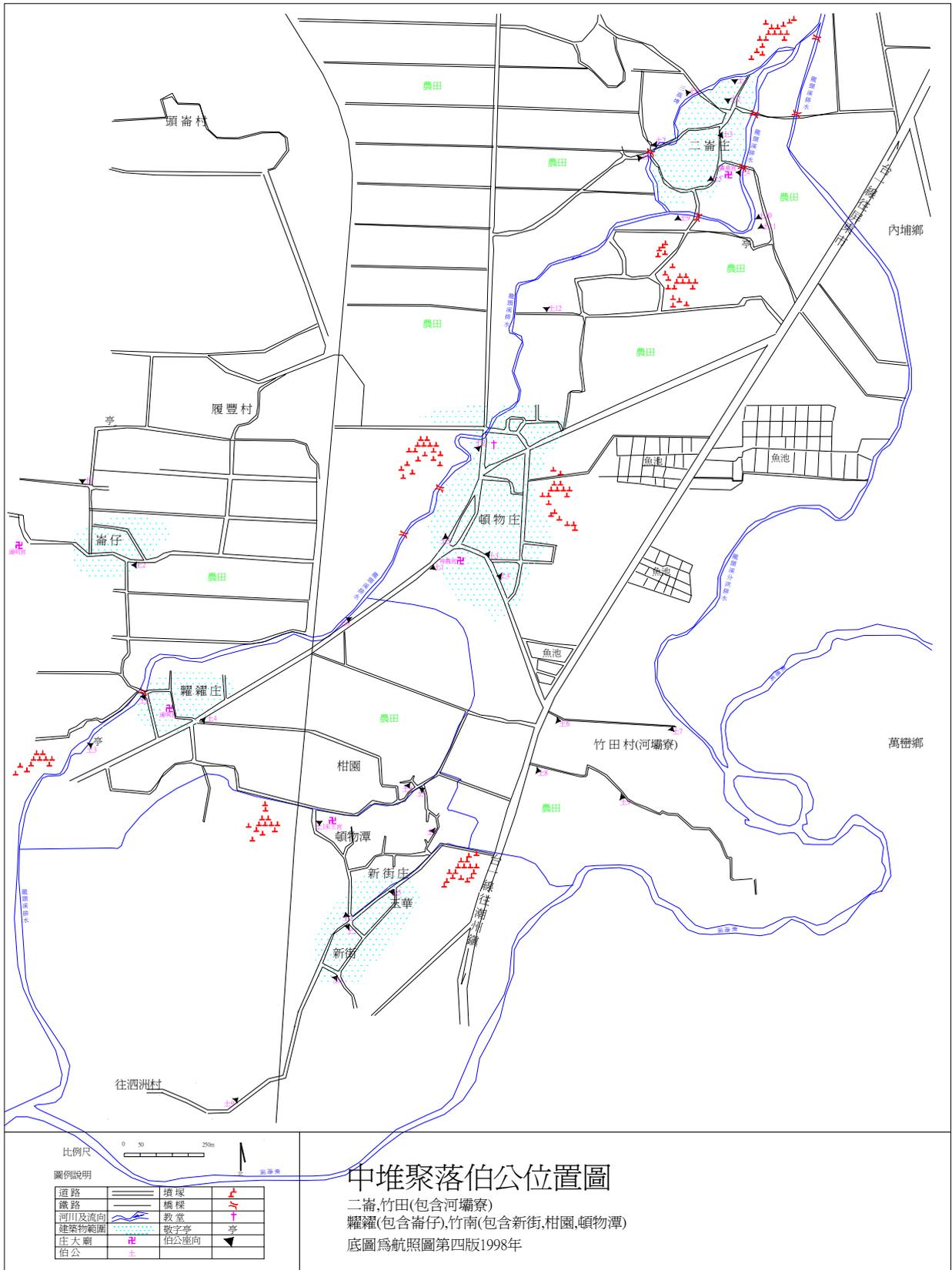


圖 3-9 中堆聚落伯公位置圖

經過歷次的改變，但總是依著「小變大、露天變蔽雨、簡陋變華麗」等原則，且跟隨著現代屋宇的形制做不定時的翻修，但唯一不變的，是大多數的伯公仍以石碑的樣貌見證著歷史。中堆聚落歷經日治時期的權力改造，重整了聚落內生活環境與步調的秩序，在日人退去之後，國民政府勢力的接管也迅速改寫聚落內的景觀。街道的拓寬拆除客家人的穿鑿屋與土角厝，鎮守四方的伯公也須配合土地的權屬移動大小與方位，土地失去了原有的紋理，只剩老人家擁有記憶中的村庄地圖。

「開路阿，路要拓寬，伯公就移到那邊去了。69年土地重劃就全部改了。」(二崙，黃老太太)

「本來這個伯公應該向庄內，以前范德修當保正(村長)的時候，伯公應該都向庄，保護一樣的，結果他就(做)向外面，他自己也懂的看一點地理。後來全部就都往內了。」(糶糶，羅老先生)

信仰自由讓伯公的設立有如雨後春筍，田野調查發現在中堆聚落大小伯公共有32座(表3-2、圖3-9)，平均一個聚落擁有8座伯公，比聚落初成時的四大柵整整多出一倍，連私人的庭院內野設置起了私人伯公，形制與規模甚至大於公共的伯公。如因地點或有特殊因素，則再配置相應伯公，例如橋頭伯公(曾有溺死事件)、阿彌陀伯公(曾有鬼魅事件)、天燈伯公(曾有火燒事件)等。經濟的改善也改變的信仰的結構，伯公的設立不再是眾人的事，祈求平安的原因在於內心的焦慮，自然崇拜在這時候將萬物都人格化，常見的有老樹、巨石、等、都被賦予神位成為伯公，信仰範圍漸漸擴大，但祭祀的範圍與意義卻與開墾初期明顯不同。

「以前沒這麼多伯公，小時候好像只有五個...」(二崙，黃老太太)

「有看到石頭就拜，她拜、他也拜大家一直拜，就變成伯公了。拜了就有靈，就有保庇，大家都去拜。」(竹田，陳老先生)

「阿彌陀伯公是因為以前那邊很不乾淨，所以做一個祈求大家的平安。天燈伯公是因為以前這邊元宵節都會放天燈，以前這邊的老人家大家都會作天燈，元宵節的時候會放，因為那時候大家都住竹子蓋的屋子，有時候天燈掉下來掉在屋子上，屋子就會燒起來，所以作一個天燈伯公來拜拜，祈求不要再有火燒。」(二崙，鍾老先生)

光復後信仰的自由，翻修廟宇成了向神明表達敬意與謝意的村內大事。因為廟宇的數量增加，個人祭祀圈卻明顯的縮小範圍了，婦女每日以住家週邊的伯

公爲主，多者初一十五會將四方伯公與庄大廟逐一上香；阿伯最多僅在兒孫嫁娶時參拜庄大廟與開庄伯公，甚有者嫌廟宇成立太多之語。心靈的寄託再也不爲求得生存感激而祀，而以求得平安爲主。「中心－四方」是中堆聚落的信仰構成模式，民國時期的信仰除了自然崇拜之外，陸陸續續有外來宗教的傳入，教會或私人禪寺在聚落的一角設立，不論其規模或大或小，皆以個人信仰爲主，不屬於庄內的共同事務。多角化的信仰發展，對聚落內祭祀圈的影響有限，聚落內的居民信仰多承襲著氏族慣例的大廟與伯公爲主，而對新興的宗教系統仍具有「內－外」的辨別。

信仰發展的另一個有趣的議題，則是祭典的性質轉變。早期以稻米爲主的農作型態，轉變到目前的檳榔產業；並且農作技術的改良與進步，使得農民的收成不再全仰賴著老天的臉色，以往因此而生的祭祀行爲，包括因春秋兩季的祈福與豐收而來的迎春、秋福敬伯公、歲末的還福，都將使得祭典的目的須重新解讀。

第四章

中堆聚落的土地倫理圖式

據『簡明不列顛百科全書』內載，空間知覺 (space perception) 是指動物 (包括人) 意識到自身與週圍事物的相對位置的過程。它主要涉及空間定向知覺以及對事物的深度、形狀、大小、運動、顏色及其相互關係的知覺。空間知覺憑藉視覺、聽覺、動覺、平衡覺、嗅覺和味覺的協同活動並輔以經驗而實現。J.Piaget (1990)¹⁰⁸ 的發生認識論進一步揭示了知覺的性質。他認為，知覺是借助作為認識主體的人，頭腦中所具有的某種先天「結構」所完成的。Piaget 稱這種結構為圖式 (schema)。因此「圖式」在人腦中具有某種相對的「恆常性」。也就是說人在腦海裡存有一個對週遭環境先天的既有印象，而這樣的印象是受到生活的體驗或群體創造出的生活價值所影響，因此對生活的「恆常性」便會對於環境的形塑、配置及使用產生不同程度的改變；中堆聚落客家先民與環境的生活方式蘊藏著三百多年來祖先的智慧，從胼手胝足到豐衣足食，不斷的運用智慧克服自然環境所帶來的挑戰，因此要研究屬於中堆聚落的對土地的心理圖式 (schema)，即是了解聚落居民內心的恆常性所形塑出來的生活環境。

「人，是土做的，所以人離不開泥土，愛泥土，依賴泥土，沒有泥土就不能過活，人總是為了泥土拚命，將來還不是都要回到泥土裏去」 (李喬 a, 2001)¹⁰⁹

客家文學作家李喬先生時常在其作品裡書寫客家人對於土地所付出的愛護之情，幾乎是拚著命的維護著人與土地的共生情感，因此藉由文字建構出客家對土地的特有倫理觀；本章即從客家居民的敘事中，探討聚落內的土地倫理。

第一節、人與地的互動疏離化

在開墾過程中飽受水患之苦的聚落先民為求能安身立命，往往需要在水的利弊間掙扎徘徊，中堆聚落的新街與頓物河壩寮聚落均是在已成庄的情況下因為河水的氾濫而須棄庄遷往他地，或許也因為因水而生存的顛沛流離，而激發出更高的智慧來解決水利問題。在開埤做圳的年代，人與藍帶的互動是親切且友善的，中堆聚落中的頓物埤、頓物潭埤都是先民的智慧結晶。以草、竹、砂等三種素材構築而成的埤壩，是先民對待土地最溫和的營造方式，卻創造出人與自然雙贏的極大化效益。以就地取材所構築的埤壩，雖每遇大水來襲便會造成損壞，但一次一次的構築埤壩，同時也是在構築聚落內居民的認同感與凝聚力，水利智慧不斷的累積才能讓中堆聚落的居民享用百多年的埤圳結晶。

就地取材的材料與工法，讓土地得以透氣呼吸，形成的多孔隙環境也是自

¹⁰⁸ 範祖珠譯，J.Piaget 原著《發生認識論》(北京：商務印書館，1990)

¹⁰⁹ 李喬 a〈寒夜〉《寒夜三部曲》(台北：遠景出版事業公司，2001)

然裡動植物的良好棲地；聚落內的藍帶在居民所開墾的農地中穿梭，成爲了動植物的遷徙廊道，在藍帶所串聯起的區塊內，人與土地的共生關係一目了然。數百年來祖先在這片土地上開墾所流的血汗，在豐收的季節裡已經結成爲最飽滿的果實，在伙房內一代一代的傳承下去。

「以前種稻子很好，大家都要吃米，米的價格都很好」（竹田，潘老太太）

「以前種黑豆，一甲地可以搞一牛車，沒有撥殼的，就可以養活一家大小」（頓物，邱先生）

台灣光復初年百廢待興，當時台灣面對著是島內高度膨脹的人口與貧窮、糧食供應的不足，通貨膨脹嚴重，資本相當缺乏，農業部門扮演增加糧食生產，創造農業剩餘，賺取外匯，促進經濟發展的先鋒角色。民國三十八至四十二年（1949~53）間政府在農復會（中國農村復興聯合委員會）的主導之下，順利完成農村土地改革、農會、水利會的改組，改進新技術，使農民獲得增產的效益，提高農民增產意願，加上肥料的使用，使農業生產在民國四十一年（1952）恢復到戰前的水準，並奠定台灣往後農業發展的基礎（陳坤宏，1996）¹¹⁰。待改革完成之後，即完全去除台灣農村地主的社會領導權，而由國家直接領導農村。國家權力鞏固起來，建立後來國家能夠強力主導經濟發展的基礎。經濟發展持續進化，在1953年開始實施第一階段的經建計畫，此階段主要是以農業部門來擔負扶持工業的主要任務，爲整個經濟發展計畫的主要部分。台灣土地改革之實施，是改變台灣經濟及社會結構之決定性因素。民國四十二年（1953）實施耕者有其田之後，由於政府以四大公營事業之股票償付地主應得地價之三成，使地主原先凍結於土地之大量資金移轉成爲工業的投資，估計在民國三十八到四十二年（1949-1953）間有相當於農業生產值22%資本流入非農產部門，帶動私有企業的發展。因此台灣的經濟型態逐漸脫胎換骨，由原先以農業經濟爲主體的時代逐漸轉變爲以工商業爲主體的時代（陳坤宏，1996）；民國五十八年以後，工業發展迅速已經遠遠超越農業之上，先前農業技術的改良以及生活型態的轉變，隨著工業化的時代來臨，農村生活也必須隨之因應。

首先是水的革命，農村重劃將原先似生命細胞有機式的埤圳水路劃成棋盤式的方塊體，人與地的關係從此被制式的線條規範且開始僵化；再來是農業機械化的進入，原先的三公尺寬農路無法讓大型機具進入，因此必須縮減圳路的寬度來增加農路寬度。取代梯形土渠的是混凝土U形溝（圖4-1）以及不透水的鋪面，土地開始窒息，無法透氣；接下來是土地的毒化，農藥與肥料成爲刺激農作物生長的要害，人們的有機生活在有生之年已無法回復；最後是水資源的匱乏，每家每戶自私抽取地下水的結果，造成地下水涵養不足埤圳系統早已經

¹¹⁰ 陳坤宏〈台灣農村發展規劃在國土規劃中的地位與角色：從過去到未來〉《屏東技術學院學報》(5(2), 1996)pp.41-53

被廢棄、遺忘，公共圳路乾竭、污染骯髒，圳道溝渠的多孔隙環境被堅硬且光滑的混凝土取代，棲地破壞後動植物早已經失去蹤影。農力的外移、農作物的低迷價格、農耕的昂貴費用，中堆聚落居民所引以為傲的土地，一轉眼成爲了寸步難行的泥沼地，逼的農民不斷的在生死中掙扎。

「以前種稻子要噴農藥，殺草劑，沒噴的話光是拔草就要拔死了，沒這麼多工錢做這個。所以要常常噴農藥，成熟了又要請人輾稻米，輾稻子也很貴，自己種都沒價格，自己種沒得吃，種什麼都不好。」(竹田，潘老太太)

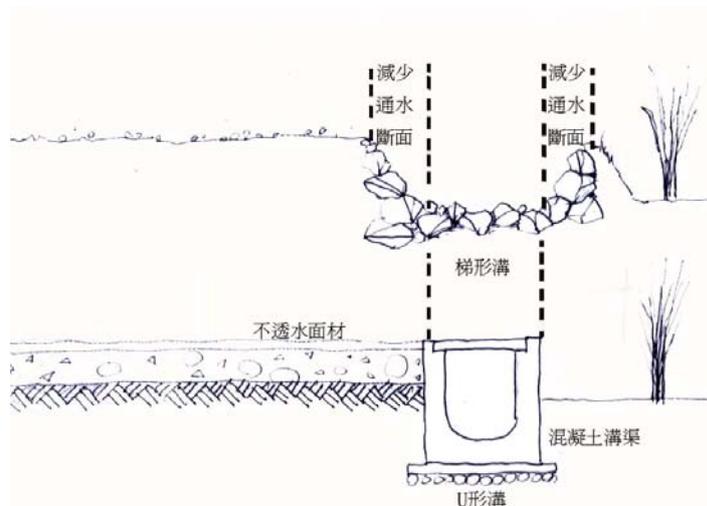


圖 4-1 農路拓寬前後圖

民國七十一年（1982）起的農業發展策略，讓農村的農民生活更加雪上加霜，除了大部分投資都用於農業與農村的各項公共建設與環境改善上，農民直接受益較少，因此農民無法感受到政府的支持。民國七十三（1984）年爲了因應加入 GATT（關貿總協）調降進口農產品的關稅，影響國內農產價格，因此在民國七十三年年推動稻田轉作，對農村聚落空間影響較大的就是農地重劃的改革及農業機械化；1979~1994 年屏東平原稻米的產量銳減，產業的更替成了中堆聚落農民的大事，聚落內環境的惡化已經持續了將近一甲子，農產品的價格也持續低迷，被稱爲「綠寶石」、「綠色金子」的檳榔樹一株一株竄上天空，悄悄的在農田裡成爲新的天際線。民國七十年前後，中堆聚落的居民開始種植檳榔樹；檳榔樹大約六年可以採收，不需大量農力、灌溉與肥料，更省去了稻子收割後的繁複加工程序；檳榔成爲了中堆聚落農民的衣食父母。

「以前就種稻子，種稻子沒有比較好，種菁仔比較好，種菁仔比較閒，淹水，肥料，農藥就好，種稻子要拔草，肥料要三四次，現在大家都種菁仔，現在種香蕉也不好，以前不會，不知道是不是土地的關係，都種大了之後會枯黃，就沒用了。種菁仔比較好，淹水施肥就好，比較閒，現在沒有人種稻子了。」(竹南，吳老太太)

「以前種稻子收成好阿，以前一千斤只有幾塊錢，就在大路邊曬穀，一年收兩遍。現在就沒有人種穀子了。現在都種檳榔，種了 20 多年。種稻子太麻煩了」(二崙，林老太太)

青綠色的檳榔樹與黃澄澄的稻穗，產業間的差異不只是顏色，而是在於「視野」。水平延伸一望無際的金黃稻田讓屏東平原的視界充滿想像，人與自然的關係是合而為一、沒有距離的；垂直線條的檳榔樹，卻讓屏東平原成了屏障似的區塊，整齊的檳榔樹讓聚落內的空間格局有如巨大的迷宮，似透非透間，充滿了迷惘；檳榔採收季節，居民從聚落內直接進駐檳榔園裡，豪華農舍裡面住著看守檳榔的農民，由內往外看盯住園裡的每一顆綠寶石，但是由園外往內看，檳榔園內的住屋，卻像似柵欄內的囚犯，爲了生存，情願與土地一同囚禁(圖 4-2)。



圖 4-2 檳榔園與農舍

聚落內的產業更替，人不再需要埤圳灌溉的水，人與地的互動疏離，代表人與自然之間群體共生的關係已經消失，水從生存的命脈轉變成爲生活中最大的污染源，人與水不再親近。土地與水源私有化的結果造成了公共空間的衰敗，昔日聚落內共同用以飲水及灌溉的水脈，成了屋後眾人避之惟恐不及的骯髒排水溝；昔日與兒時玩伴共同嬉戲的場所，成了公共的廢棄場；昔日魚蝦成群，今日已經污穢不堪。

「埤圳的年代，聚落內仍需要安排義務勞動的人口來清理取水與排水的水道，但是現在留在這邊耕種的大多是老人家，也無法參與勞動，埤圳就沒有人自動清理了。」(竹田，邱先生)

「以前會去加油站過來那橋的上面玩水，水很深，是龍頸溪，以前很乾淨還有人洗衣服，現在沒有了。水被養豬戶污染了，上面有養豬場。」(二崙，鍾老先生)

人與土地的距離，經由產業來聯繫卻也是因爲產業的衰敗而陌生，從產業命脈—「藍帶」的興衰可以窺探出聚落內人心的分合，從關心到漠視，從關愛土地到壓榨土地，人與土地的互動從緊密轉疏離。

第二節、人與地的組織商品化

「那時候有田租人，可是 375 的時候要一半給他，那時候也有買很多田地，可是也都賣了。」(竹田，陳老先生)

農業社會人與人之間的往來多是在一定的範圍之間，每個人的生活都是在熟悉的環境之中，人與人之間的關係脫離不了五倫的範圍，五倫以外的「他人」構成不了道德的問題。但因為農業型態的改變，人與人生活的範圍與方式皆產生重大改變，水平面的向外拓展也垂直面的上下延伸，宗族內的約制力量對於越來越龐大的宗族體系已經無法單純的掌握，複雜度已經超越公嘗管理人以及派下員所能共同理解。

公嘗的主要功能即以祭祀為主，包括宗祠的修繕與活動的舉行，但因為土地共有與建物共有的因素，使得宗祠的修繕也顯得困難重重。產權的共有非但沒有聯繫起宗族內的情感，反而成爲宗族內親人反目的因素，這樣的結果，是當初以團結宗族力量而設立公嘗組織的祖先所始料未及的。

「因為她們要蓋中間的那邊(廳下)，可是旁邊的那邊的就說：「我又沒有錢我也沒有利用到」。你要蓋她們又有異議，要叫她們出錢，她們又不出錢，就讓他去毀壞了。公嘗就沒有繳稅，土地的稅都是由嘗方出的，所以很少經費。(竹南，陳先生)

而早期家族鬪分卻沒有進行土地分割與登記的結果，或是共業的產權不清，也讓宗族內的後代子孫彼此失和，爲了土地的所有權而必須要對簿公堂，纏訟多年。祭祀公業內土地的權屬，成了宗族內無法解的結；昔日與至親以血汗共同開墾、耕耘的土地，在先人骨已成灰的今日，成了眾子孫間爭奪的商品，也成了宗族之間無藥可治且不可觸碰的傷疤。

「瑞沐公嘗以前還有，現在也沒有了，現在他們有些是要爭財產的，還在法院。」(二崙，李太太 A)

「我們有告法院，要拿回來，已經三年多了，還沒有拿回來。她們每一次都輸了，法官有去調查，屏東縣政府，地政、戶政、稅捐處的資料都有。現在法官說我們的資料不齊全，要我們再收集好之後再告。這個祭祀公業很麻煩，最好不要弄到祭祀公業。」(二崙，陳先生)

「祭祀公業就很麻煩阿，又不能繼承阿，那個名字到最後還是他們的，我們姓李祭祀公業，是瑞沐公祭祀公業，在上是李火德祭祀公業。其實祭祀公業是上上上...上代傳下

來的，給後代也是很麻煩。像現在這個李文田就是我老公的名字，土地稅是我們在繳，但是土地上種出來的價值都沒有這麼多。」(二崙，李太太 A)

祭祀公業的公田，是將所得專用以宗族內祭祀之用，因此土地的分配與使用，也將影響到宗族的興衰與農田景觀。宗族內的手足分家是造成土地分裂的主要原因，各自擁有使用權卻沒有所有權，代代相傳的結果，產生了土地分配的逐漸破碎化；另一個土地破碎化的原因，則是因為實質耕作的使用，公嘗公田的輪作制度，因為有輪作時間的限制，影響了土地上的農產業項目，長期作物無法在土地上深根，耕作者的目光只關心在輪作時間內的土地肥力，人如同吸附在動物身上的血蛭，一點一滴的慢慢吸食，直到寄生主無聲的倒下。

「公田也是照分阿，分家的時候就給你阿，你就自己去分，要分給自己的而也可以，但是都不是我們所有，只不過是代管理人，代繳費用。」(二崙，李太太 A)

「我們的田有一房二房三房輪流耕作，每五年輪一次。要種什麼都可以，以前就是這樣，傳到現在就是這樣，一房種五年」(二崙，李太太 B)

農地重劃與公共建設的到來，也打散了原有的土地結構，公共建設的土地徵收也帶動了另一波的祭祀公業登記，因為土地徵收所補助的龐大補助金，讓原本毫不關心嘗內事務的派下員也爭相回籠。且農業的式微也讓農村景象蕭條，人口不斷外移，因為土地私有後的買賣頻繁，土地被商品化的情形已經造成人與土地的情感不再。

「我們公嘗會去鄉公所登記，就是因為土地被徵收了，要領補助金所以需要有合法的登記。」(二崙，李先生)

「公嘗以前跟現在沒有不同就一直傳下來，因為那塊地又不能賣，能賣的話早就賣掉了。因為你放在那邊沒有用，賣要賣給誰，沒有人要買。嘗方那邊如果沒有去登記，最後可能也被徵收了，沒有辦法分割，很難。你看這邊快倒的房子都是嘗方的，因為沒有辦法處理。」(竹南，陳先生)

「我跟姓曾的買的，他們搬到裡面去了，就他爸爸傳給他兒子，他兒子不做(耕種)我就跟他買。」(二崙，鍾老太太)

公嘗的設立原是祖先的美意，但是經過人為的操作後，代代相傳的營利組織卻成為少數管理人所把持著的私利工具；因為被推舉的管理人大多是宗族內的

長輩，因此在宗族內都有舉足輕重的地位，大部分的管理員都能將公嘗的運作按禮節而行，而大多數公嘗內的派下員也能遵循著公嘗的遊戲規則共同經營。目前中堆聚落登記有案的祭祀公業，以二崙李元賢祭祀公業功能尚存，登記解散的祭祀公業也佔有不少數量，沒有辦理登記的公嘗有新街陳氏、吳氏等祭祀公業，據訪談得知公嘗內組織的運作與氣氛都已不如從前的和樂，或因為土地私有的爭奪、利益分配不均導致血親關係的破裂等，造成當下所見聚落內的共有空間破敗、聚落空間組織鬆散。

「我以前嫁過來的時候就這樣，以前是有去拜的就一百塊，不分大小，李天柱管理的時候是這樣會拿出錢來辦拜拜的東西，後來管理員就沒有辦，要不要去都可以，後來就是自己準備要拜拜的東西，有準備東西去拜的就有五百塊，一戶五百塊。」(二崙，李太太)

「管理人就管理整個公嘗，大家都不敢過問，以前有很多錢跟田地，都是他在處理，後來也都不知道到哪裡去了。現在是因為有土地被徵收要辦理登記，大家才都知道。」(二崙，李先生 C)

公嘗內人與人的組織關係從互依互賴的密不可分，甚至可以無私的將宗族的財產以共有的方式公平的傳承給每一個子孫，成立公嘗的目的便是要將宗族結構以枝條萌蘖似的連綿不絕；但是金字塔狀的族譜圖，卻與宗族內財產分配的倒金字塔圖形成對比(圖 4-3)，開台祖先所累積的龐大財產不斷鬮分給氏族子孫的結果，使的許多大宗族「富不過三代」的事實，也因此到目前所看到的都是為了爭奪個人利益而產生的土地糾紛。

人與土地應該保持的合作、和諧的倫理關係被因私心誤解的鬮分制度破壞殆盡，更因為人的私心將土地視為商品般的進行爭奪與分割，造成當下所見聚落內的土地殘破。

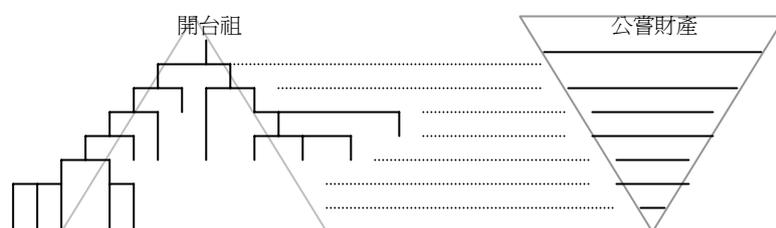


圖 4-3 家族分支與財產分配對應圖

第三節、人與地的依存功利化

「土地伯公」在農人的心裡，是神格僅次於五穀大帝的農業神祇，但與農人的親密程度，卻不是任何一個神祇可以代替。在開墾初期，庄頭庄尾的伯公象徵著人與土地間的交流媒介，而這媒介的角色是以長者的身分在群體的生活裡存在，因此每當聚落內的公共事務、天災人禍，或是家族內的婚喪喜慶都會把土地伯公當成是聚落內的大家長，以共同聚集或焚香禱文的方式告知訊息。

人與地表現在超自然的現象裡，是以祭祀的方式作為傳達，在明清時代政府對於村廟的態度，是禁止迷信的，對塑造邪神像而聚會者，給予處罰，但是若民間所建是義社，鄉人春秋賽會是祈年、報穀者，雖用鑼鼓，聚集人群，不在此應禁之限（戴炎輝，1979）。因為人民所種植的五穀雜糧，均需依賴土地神來佑護，因此對於土地神的信仰，就一直流傳下來。

「這邊的是西柵伯公，那邊還有水口伯公，因為前面有溝，水溝的名字也不知道。以前大家種田要放水用的，做一個閘門水就不會流掉，這邊的水流到竹田去。」（二崙，林老太太）

社會的開放，讓土地伯公的形象也隨之開放，富麗堂皇的構造物與昔日的土神形樣已相去甚遠，以往水平式的塚形構造物也越來越豪華與壯觀（圖 4-4），與土地共一色的土神，也變的色彩鮮豔與華麗，土地伯公不再保守，土地伯公在人心的媚俗下也世俗化了。

「以前伯公是很大很大喔，在涼亭的馬路中間那邊，像溜滑梯一樣，我們小時候常在那邊玩，沒有房子蓋的，像人家風水一樣的。」（二崙，黃老太太）

「伯公有兩個生日二月二號跟八月二號，伯公生。請去竹田的大廟，最早是用三輪車，現在是用貨車，就用香拜拜跟他說要請到大廟去，擲茭有茭了之後就再把香插回車上的香爐，再到下一個伯公，請的順序不一定，有時候從這邊有時候從那邊，順路就好，上次也是很熱鬧，大廟就是把伯公請到那邊去做客的意思；這個伯公是很久以前的，有人住就要有伯公。」（河壩寮，潘太太）



圖 4-4 伯公復原/現況對照圖

人類的行爲從結構層次的觀點分析，大致可以分成三個範疇，一是實用行爲，二是溝通行爲，三是崇奉行爲（李亦園，1992）¹¹¹。溝通行爲與崇奉行爲都是藉由某一種行爲表達意願，兩者的差別在於表達對象是「他人」或者「超自然」。而這種只是表達意願的行爲一般稱之爲「儀式」。可是當崇奉超自然行爲的表達有了「請求」的意願，就成了迷信，這是兩者間最大的差別。

在中堆聚落土地伯公的數量已經多於成庄時的一倍，形制與規模也與居民記憶裡的伯公相去甚遠，重要的是對於伯公的設立目的大多有了請求的意思，祈求鬼魅的安息（二崙與竹南的彌陀伯公）、祈求儀式平安（二崙天燈伯公）、祈求文風鼎盛（竹南敬字亭）等，都對自然信仰產生請求之意，動搖了原本聚落內對信仰的心理圖式，也影響了信仰範疇內因子的構成。

¹¹¹ 李亦園〈現代倫理的傳統基礎〉《文化的圖像（上）－文化發展的人類學探討》（台北：允晨文化實業，1992）pp.273-290，

第四節、小結

中堆聚落居民對土地倫理的表現屬於「隱性」的一群土地的關懷者，表現在其生活或維持生計的產業上，默默的與土地保持著良性的循環，在開墾初期更是用生命來聯繫人地關係。現在「顯性」的客家土地關懷者，用小說、散文、詩詞的方式表現在歷來最欠缺的文字文化上，例如李喬描寫清末客家人開墾中部山區的《寒夜》、與山相處的《泰姆山記》，六堆詩人鍾達明描寫六堆客家人生活史的詩作〈日頭照耀个地方〉、〈晴耕雨讀〉〈又愛又恨个地方〉等；從開墾、生存到生活，忠實的刻劃出客家人的土地倫理是屬於與土地共生的組織關係，符合了現代學者看待人地之間組織的倫理觀。但是因為對土地的涉入程度屬於「積極參與」的心態，以農耕的方式積極的對土地進行拓墾與改良，隨著農耕技術與機械、藥物等的開發與使用，對土地的合作關係變成了競爭，原本因為考量子孫的利益而以永續栽培為目的的共生者，演變成為不斷壓榨地力的所有者；《雪心賦》¹¹²指出地靈即土地的生命力孕育出人傑，今天人們無視土地的生命力，甚至將其破壞的體無完膚，就等於從根本上造成人才的凋敝，也難怪昔日中堆聚落中的人才盡出，近年來卻需要靠著興建文筆塔來彌補文風的不足。

由以上可知中堆聚落中人與土地的倫理現象已失去了人性之初的溫暖與光明，價值觀也隨著社會風氣的轉變而低落，包括人與地的互動疏離化、人與地的組織商品化、人與地的依存功利化；人與地的互動疏離，代表人對待土地的方式不再友善，不再是生命共同體的態度，因此人從看著千年未斧之地而敬畏土地，到不斷拓墾的征服土地，一直到現在土地成為環境之中毒害的根源，人不知不覺成為土地反撲最直接的受害者，卻不自覺；這是人與土地的相處失序的開端，也是倫理失常的現象。

人與地的組織商品化代表人群之間的關係不再緊密，呈現分裂的狀態，原本因為共同開墾土地的合作關係卻因為宗族血緣間的分家與分產而造成家族裡派下員之間的爭權奪利；家族的分家與公田的輪作讓土地的分配破碎以及土地的肥力耗竭，土地成了人類予取予求的對象，土地成了無聲無息的寄生主，但人們卻還沒想通唇亡齒寒的道理。

人與土地的依存關係，從昔日尊敬到以功利優先的信仰現象，已經由單純的崇奉行為成為迷信，藉由結構物或信仰物的裝飾與擴張來追求慾望的無止境，對土地的祭祀行為因為產業的沒落而轉型為時下流行的進香團；伯公的數量從鎮守四方到無所不在，伯公的形制從土地塚到樑柱結構，伯公的色調從與土地共色到張燈結綵，伯公的石碑也從香座位到能穿衣戴冠的「真實形體」。伯公，也在真實化的過程當中變的陌生。

¹¹² 語見《雪心賦》內曰……胎息孕育，神變化之無窮；生旺休囚，機運行而不息。地靈人傑，氣化形生。孰云微妙而難明，誰謂茫昧而不信。……

土地是昔日祖先團結的主要原因，經過歷代的傳承與演變，土地卻成爲血親之間關係破裂的主因，原因出在於人將土地商品化而有了佔有的私心。從唐山祖或開台祖流傳至今，昔日的大地主因爲宗族鬪分、公地放領與耕者有其田等土地改革政策而漸漸沒落；承襲已久的公營組織也因爲利益的爭奪而逐漸瓦解，中堆聚落的景觀空間隨著人對土地倫理的價值低落而漸漸失去紋理。

因此要重塑聚落內人與土地之間的倫理價值，進而達到人與環境良性互動的循環，必須藉由實質環境的營造與景觀意義的傳達來達到地景與居民記憶串聯的目的，並且希望能由聚落內公共空間的營造帶動居民的認同與自發性的維護，讓聚落內的居民組織持續的經營與永續發展。

第五章

中堆的文化景觀重構

本章延續第四章小結所述，希望能藉由實質環境的營造與景觀意義的傳達來達到地景與居民記憶串聯的目的；因此，「環境營造」與「意義傳達」是聚落內文化景觀重新建構的兩大因子，環境的實體營造與氛圍塑造可以分別從軟硬體加強聚落內的場所特性；景觀敘事就是將聚落的環境形塑過程利用文字為媒介傳達進居民的腦海裡。

第一節、氛圍塑造

中堆聚落原本是一個人與自然環境相處融洽且充滿生機的場所，但在人的生活型態與價值觀的轉變當中，以往生活中的過程與環境卻失去了歷史的紋理，人在環境當中變的冷漠與疏離；因此讓居民回憶起往日的美好時光，讓人跟土地間的距離緊密、人與人之間的互動熱絡，是中堆聚落最需要的環境氛圍。在氛圍的塑造上，將以「回憶」為整體環境意象的主軸。「回憶」是記憶的重組，是經過歲月淘洗、沉澱，被有意識或無意識篩選過後的鮮明影像；「被喚起」的記憶，往往都是具有特殊意義的往事，換句話說，以「回憶」的方式呈現的故事內容，往往都負有承載特殊意義的任務（許素蘭，2004）¹¹³。

塑造氛圍的方法則以指南（Guide）、牽引（Tow）、敘事（Narrative）等三個向度（圖 5-1）讓場所去訴說出景觀中的故事，去喚起居民對場所的回憶與情感，讓居民可以從聚落的各種面向「回憶」起昔日生活的故事。

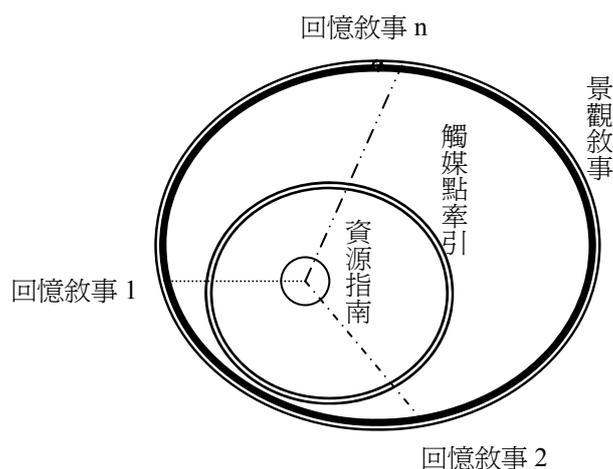


圖 5-1 塑造氛圍示意圖

¹¹³ 李喬、許素蘭、劉慧真主編《客家文學精選集：小說卷》(台北：天下遠見出版股份有限公司，2004)pp.108-110

- (一)、 **指南 (Guide)**: 豎立聚落內的全區指南系統，讓聚落居民可以從在地了解整體配置狀況，其中有解說設施—路線引導、解說牌、指示牌；與服務設施—村辦公室（用餐、廁所、資訊查詢）等。

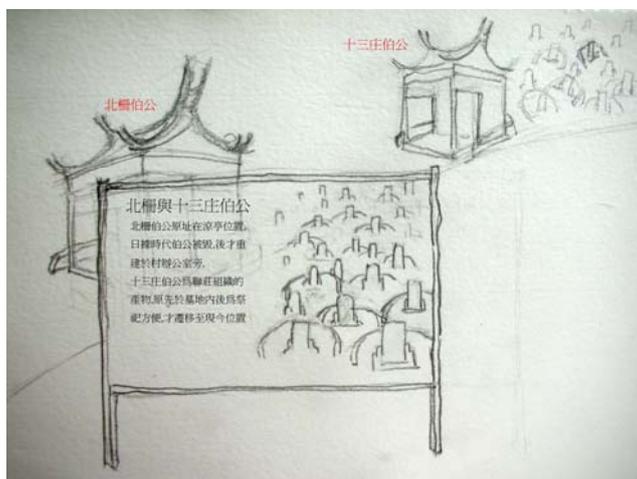


圖 5-2 解說示意圖(以二崙西柵伯公為例)

- (二)、 **牽引 (Tow)**: 適時適地加入觸媒點，刺激居民的回憶與對話，從感官之五覺建立的環境氛圍：聽覺—自然生態的復育，恢復蟲鳴鳥叫潺潺流水的環境；視覺—以反映場所特性為主的古樸質感呈現；嗅覺—客家五花的香氣體驗；味覺—板的回味無窮；觸覺—懷舊建材的再利用。

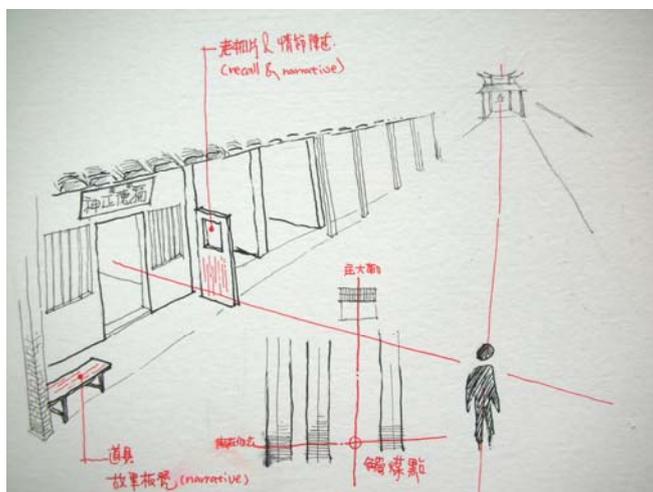


圖 5-3 觸媒點營造示意圖 (以二崙老街為例)

聽覺	視覺	嗅覺	味覺	觸覺
				
龍頸溪生態整治	古樸質感	客家五花	客家米食	懷舊建材再利用

圖 5-4 五覺環境營造意象

- (三)、 **敘事 (Narrative)**：將景觀的生成以說故事的手法呈現，將自然、人文、建築等三種主題景觀帶入聚落敘事，讓聚落居民從各種角度重新認識周遭環境。



圖 5-5 建築景觀敘事示意圖

第二節、點線面的景觀重構

一、指南 (Guide) - 點 (中堆聚落的景觀元素)

重塑各個聚落元素的倫理價值，首先調查出聚落內的產業、信仰、社群等三範疇的景觀元素 (圖 5-6)，並標示在中堆聚落的整體配置上，讓居民可以從不同角度重新認識聚落環境。整合出聚落中的服務設施，充分利用聚落內的公共設施與空間，讓居民可以就近取得聚落內的資訊與服務資源 (圖 5-7)。

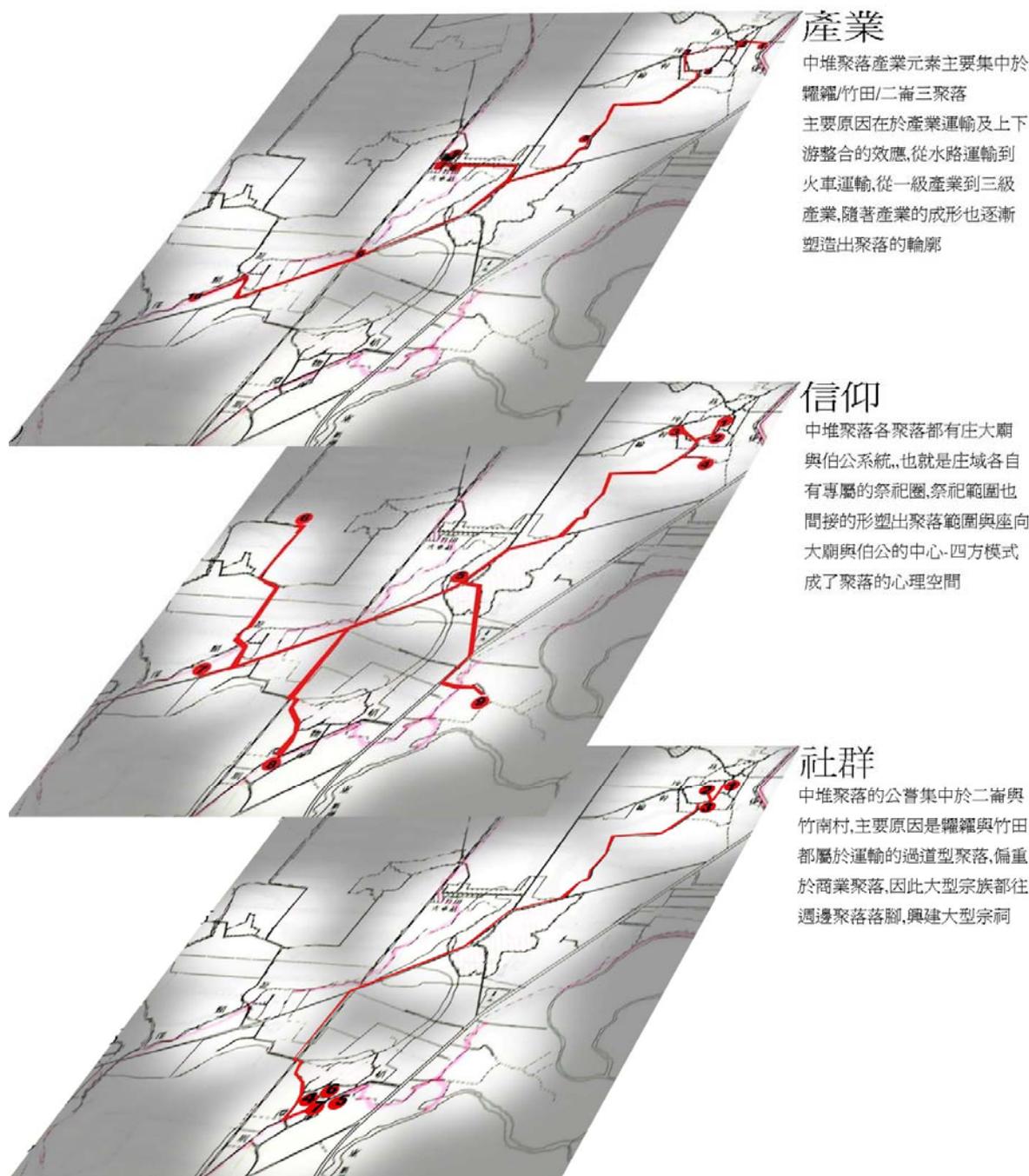


圖 5-6 三範疇整體配置圖

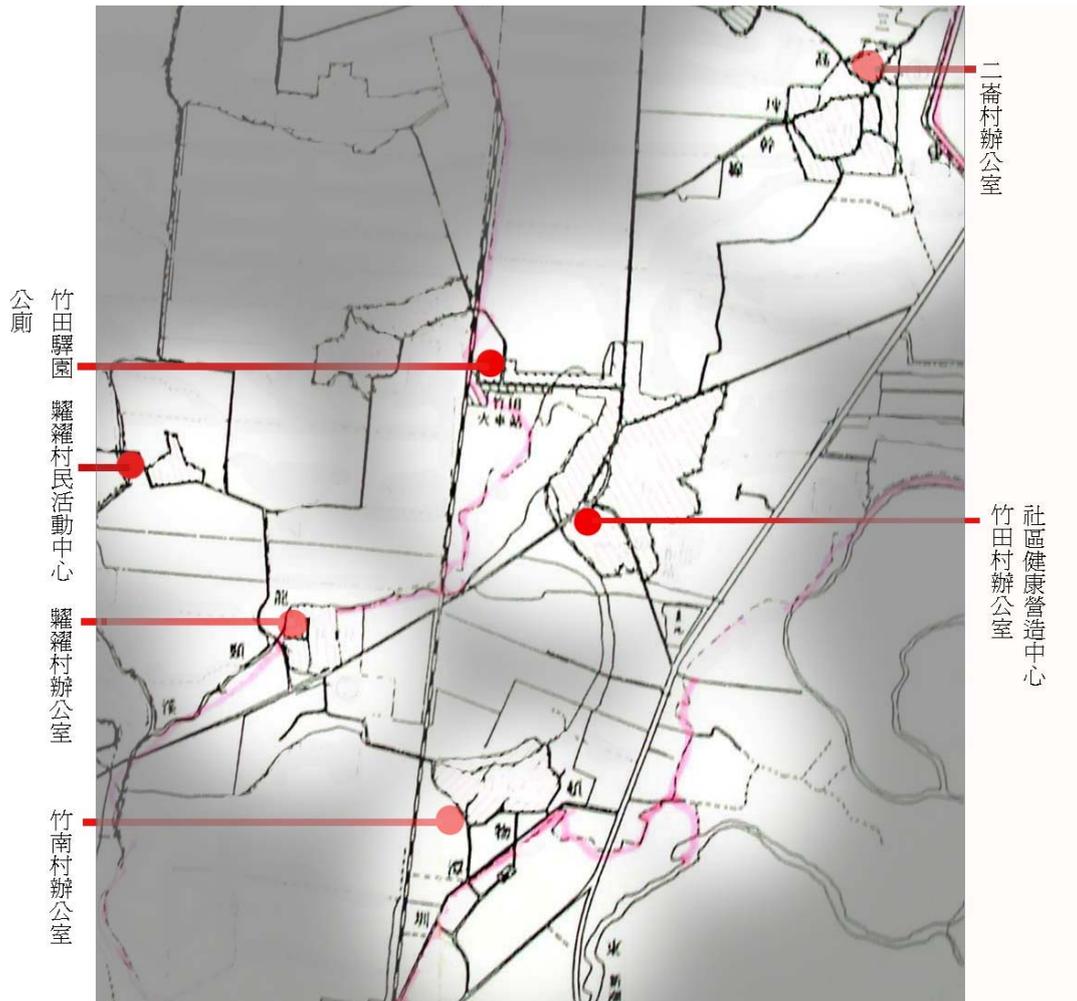


圖 5-7 聚落資源指南

(一) 產業元素 (圖 5-8): 從 1 農業之母—聚落藍帶「龍頸溪」順流而下, 經過二崙村內探訪曾是地標的 2 春源碾米廠、引龍頸溪水為灌溉埤的 3 三高埤水門、每逢水患必發的 4 春源雜貨店、村落間的主要產業 5 檳榔林; 再下行前往竹田村, 頓物舊名的源由: 6 穀倉、日治時期米糧主要運輸工具的 7 竹田車站、日治時期最大稻穀加工中心的 8 德興碾米廠; 再循 9 龍頸溪而下, 清領時期物資交換的主要場所 9 達達港。依此路線循著產業的場所序列漸次的串聯起屬於產業的黃金歲月, 可以循著產業的遺跡建立完整的中堆聚落產業地圖, 深入了解中堆聚落因產業而盛的歷史。



圖 5-8 產業元素圖

(二) 社群元素 (圖 5-9)：設立公嘗的主要條件為具有共同祭祀的祖先與場所，因此宗祠就成為找尋公嘗的線索之一，宗祠的建築與功能完整與否可以約略看出公嘗的組織是否運作健全，也可以感受聚落內大院落人家的氣勢與排場。中堆聚落鮮少大型宗祠，以伙房的形式居多，伙房內的生活習慣與人際交往有一定遵循的倫理層次，也就是公嘗組織的經營圖式。二崙村以李姓宗族為主，有 1 開莊的李姓，也有 2、3 政經優勢的李姓，聚落內的李姓宗族雖不屬於同一族系但宗族子孫都具有輝煌的成就，在二崙地區遺留下見證歷史的痕跡。竹南村的 4、5、6、7 頓物潭與新街地區因為商業活動的熱絡，也聚集了許多的大姓宗族，廣大的禾埕、不同時期擴建的護龍有不同的裝飾與工法、材料，都讓聚落內的景觀空間更顯豐富，也都是述說聚落內故事的最佳場景。

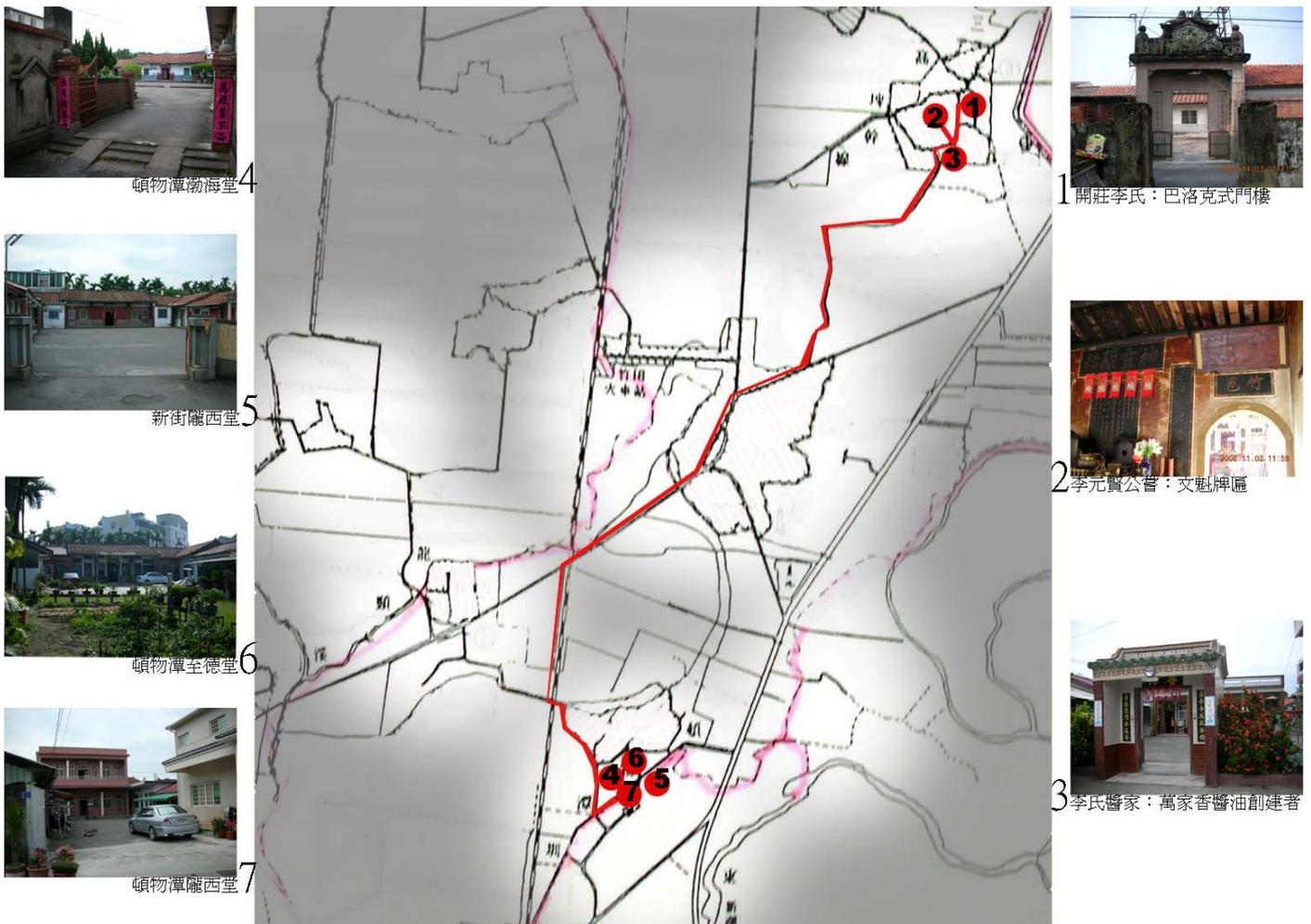


圖 5-9 社群元素圖

(三) 信仰元素 (圖 5-10): 1 二崙開莊伯公坐落於二崙老街李姓人家內，是聚落內最受居民敬重的伯公，2 營頭伯公與十三庄聯庄伯公在族群分類械鬥時具有守護的作用，3 天燈伯公是居民元宵節向上天祈福時的守護神，4 敬字亭是崇尚文風的代表物，也意味著自然信仰的一環。竹田四柵與 5 中央伯公建立起完整的聚落範圍，6 崙仔的兩座合祀伯公可以觀察出崙仔聚落是逐漸融合週邊小聚落而成；糶糶達達港邊的 7 糧埤伯公及敬字亭 (又稱觀音亭) 是相應於水口及水閘門而生，是以風水塔的作用存在；8 安平聚落 (河壩寮) 是因水而遷徙的聚落，因此聚落內四座伯公也都面朝向東港溪，藉以守護聚落；昔日擁有大深潭的頓物潭與新街，因水而生的伯公有 9 把水、糧埤伯公等。



圖 5-10 信仰元素圖

二、牽引 (Tow) -線 (故事軸) 成面 (文化景觀空間)

中堆聚落的故事開始於 1686 年的東港溪下游，來自中國大陸的粵東客家人從東港溪下游溯溪而上，在東港溪支流龍頸溪岸落腳聚集成聚落，開啓了台灣南部客家居民生根蔓延的一頁；肥沃的土地與因地制宜的水利技術讓中堆聚落迅速的以農產業在台灣立足，成爲米糧大倉，也讓大陸粵東原鄉的宗親遠渡重洋來到台灣，成爲台灣的客家大本營。因此在故事的發展過程中，適時適地的加入觸媒點達到穿針引線的效果，讓居民藉由環境的營造回憶起人與場所間的互動；從聚落三範疇的整合可以看出四大庄之間具有歷時性結構關係，因此可以依照聚落形成的年代牽引成爲故事的主要軸線。而觸媒點的設置，則是在聚落點元素的圖示中歸納出二崙在「產業、信仰、社群」等三範疇的共同特點上擁有交集 (圖 5-6)，因此二崙成爲觸媒點設置的重點區域，觸媒點所要建立的場所精神，就是要讓居民可以「看見過去」(圖 5-11)。

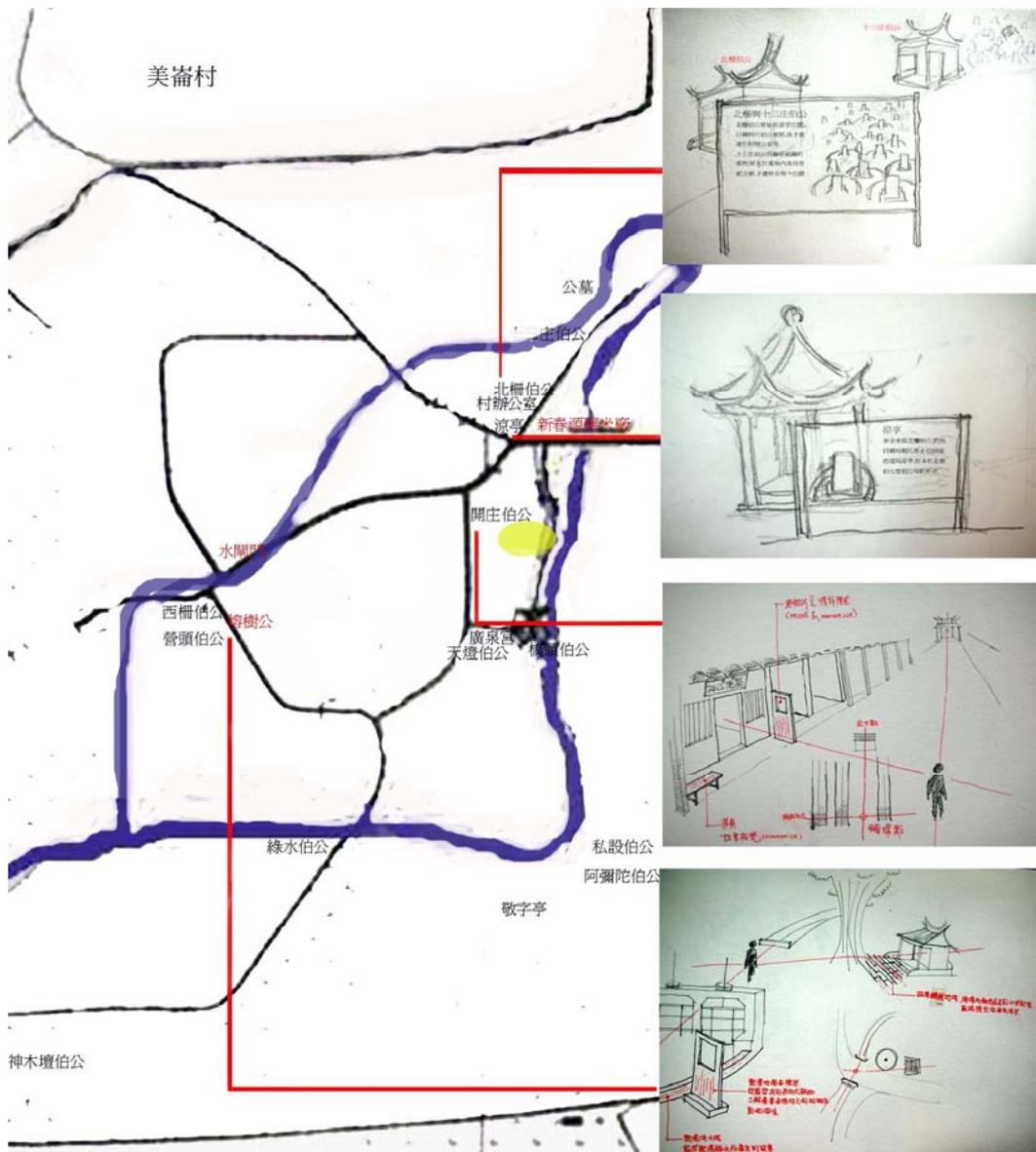


圖 5-11 二崙村觸媒點設置圖

三、敘事 (Narrative) 空間串聯

以敘事性的手法將空間串聯，讓氛圍塑造空間，故事成爲空間與人之間的對話。特殊空間的設計是由自身的歷史滲透進環境而來。這些特徵、基地的限制，都是設計的構成紋理。紋理的創意在建築與規劃中扮演著特殊的角色，因此我們可以將景觀是歸類出三種已經存在且持續進行中的系統所構成，分別是自然、人文與建築。自然景觀是因爲有機的自然在無機物體上影響的結果，就像是植物在沙或泥土上。而人文景觀是因爲人文系統先存在於自然中影響的結果，例水的治理或農業開發。建築景觀形成的結果，是因爲有意識的在建築過程中，將自然與人文景觀影響其建築形式與建築構成。

以下分別將聚落的故事歸納爲三種類型，分別爲自然景觀、人文景觀、建築景觀。三種景觀類型分別再將敘事的空間、主題、與空間的視野進一步做文本的登錄；自然景觀以龍頸溪爲主要敘事空間，人文景觀以埤圳與田間的互動爲主要敘事空間，建築景觀以各地的伯公與敬字亭爲主要敘事空間，以下分別說明。

(一)、 自然景觀

中堆聚落的自然景觀以聚落內藍帶－龍頸溪爲主要項目，在物資缺乏的年代，與水的親近是童年記憶中最甜美的時光，在記憶的最深處藏有最深刻的感動；儘管物換星移，龍頸溪水已經不再清澈，但是居民的情感猶在，可以將這一份兒時回憶轉換以積極參與恢復河川生態與景觀的動力，並將甜美的記憶與環境保育的觀念與經驗傳給下一代。

表 5-1 自然景觀文本登錄

場景	空間	主題	視野
1.	二崙龍頸溪	兒時戲水記憶	橋頭伯公
2.	二崙龍頸溪	童年回憶	龍頸溪河道
3.	糶糶達達港邊	兒時戲水記憶	達達港伯公、水閘門與敬字亭
4.	竹南東港溪邊	河壩埤圳	東港溪與萬巒河道

場景 1:「以前會去加油站過來那橋的上面玩水，水很深，是龍頸溪，以前很乾淨還有人洗衣服，現在沒有了。水被養豬戶污染了，上面有養豬場。」(二崙，鍾老先生)

場景 2:「以前小孩很多玩的，釣青蛙、抓魚、游泳、玩牌、玩玻璃珠，現在太糟糕了，沒有童年的快樂。以前什麼都好，現在龍頸溪的水都臭臭的，豬糞的水。」(二崙，吳老先生)

場景 3:「我覺得我們以前比較原始，而且比較自然，回饋自然，釣青蛙、游泳，這個水乾淨，像我們村莊的小孩都會游泳，不是說正規的游泳，就是不會淹到水就是會游泳，小孩子就會了，以前的水很乾淨，現在誰敢游，很髒，以前魚又多，夏天游泳，暑假的時

候釣青蛙，四腳魚。」(糶糶，謝老先生)

場景 4：「以前我們東港溪那邊還沒有做堤防水壩，水都很深，引到這邊來，從內埔的龍頸溪引水來這邊。這都是我爸爸跟我說的」
(竹南，涂老先生)

(二)、 人文景觀

古老的埤圳系統是先民的智慧結晶，圳路的遺跡是大地上留下最無價的刻痕。農地重劃前有機型的農田與重劃後格子狀的農田，都見證了農業興盛與沒落的歷史。中堆聚落的人文景觀以農產業的開發與農田水利的埤圳開鑿最為經典，前者讓中堆客家聚落囤積財富、開枝散葉；後者則讓地盡其利，間接的疏導水患，擅用水的特性。這兩項人文景觀便是中堆聚落最引以為傲的景觀敘事。

拋開產業的價值，水稻原是溼地植物，水稻喜高溫多雨氣候，生長最適宜區域，每年雨量需在 1,000 公厘以上，然在雨量不足之區，須用充分水分灌溉，亦可得相同之豐富產量。氣溫在水稻之生長上與水同等重要，生長期間所需總溫約在 3,000~3,700°C，其生長最適宜溫度為 25~30°C。在地下水豐富且氣候炎熱位於亞熱帶的屏東平原是最適宜的生長環境；檳榔原列水果之名，在李時珍「本草綱目」中，檳榔主治的疾病包括傷寒熱病、瘟疫、霍亂、痢、瘡、瘴癘、諸蟲（寄生蟲）等，這些疾病已涵蓋現代所說的「傳染病」。本草綱目亦云「賓與郎皆貴客之稱。稽函南方草木狀言。交廣人凡貴勝旅客。必先呈此果。若邂逅不設。用相嫌恨。則檳榔名義。蓋取於此。」因此可以知道在產業植物的背後隱含有更豐富的人文地理知識，由植物的背後更可以探索更多屬於基地的紋理來作為景觀設計的動力。

表 5-2 人文景觀文本登錄

場景	空間	敘事主題	視野
1.	二崙西柵伯公旁	稻米收割與加工過程	西柵伯公、敬字亭、三高埤圳
2.	竹南玉華伯公	稻田的全盛時期與稻田轉作檳榔	玉華/營頭伯公、頓物潭圳
3.	竹田河壩寮	頓物埤壩與圳路	安平聚落、東港溪河道
4.	竹田河壩寮	頓物埤壩與圳路	安平聚落、東港溪河道
5.	竹田農地	農地重劃過程	竹田地區農地與頓物埤圳
6.	二崙聚落	龍頸溪與三高埤水患	春源商店
7.	糶糶達達港	達達港水閘門興建過程	達達港水閘門、龍頸溪河道

場景 1：「那時候很多跟現在差不多，嫁來的時候就種田，種田收割時有人會來收穀去，穀成熟就先講好價錢，稻穀就收去竹田碾

米廠。」(二崙，林老太太)

場景 2:「我是務農的，現在種檳榔，以前我種多的時候，我一個人種三甲多。要種田的時候要割稻的時候都要請人幫忙，種不來，以前大家種都水稻的，以後種水稻划不來，大家都改種檳榔。檳榔大概是二十多前種的，看過去那邊通通都種田，沒有種檳榔的，以前都可以看很遠都是水稻，現在都是檳榔了。以前田都要引那邊的水來灌溉，現在我家五分田的檳榔用幫浦打水灌溉，以前那時候沒有電，沒有現在這麼發達。」(竹南，傅老先生)

場景 3:「很早就是河壩的水，抽河裡的水進來灌溉，用水車，每一家有閘門，自己要用水就打開引水，可是後來都是自家的，自己的田打一口井，用馬達抽水。」(竹田，潘老太太)

場景 4:「以前有種稻子，可是那時候收成不好，就後來說檳榔很好，這邊的人田地很多的種檳榔就很好，收成好就賺很多錢，可是現在也沒落了；以前是從大溝那邊抽水過來，抽稻田裡灌溉，現在比較方便，是水利局鑿井，鑿了就抽水過來用。河壩就是我們這裡，以前淹水很大，向大海一樣的淹，伯公很靈，會淹進去但是不會淹到伯公，要不然伯公要做到屋頂上去喔。」(竹田，李太太)

場景 5:「頓物埤是我們少數幾個荒廢掉的之一，如果我去給你介紹他的水利構造物的話你會想說怎麼這麼破舊不堪。現在他的整個系統並不是一個完整取地面水的系統。整個竹田鄉來講，灌溉系統的埤圳系統已經被農地重劃打亂了，因為像我們本來竹田鄉有個永順埤，被農地重劃改掉了，原本也是東一塊西一塊，因為土地重劃就會把他劃成一格一格的，整個給水與排水都改掉了。以前土地是丘塊，現在是一格一格整整齊齊的。以前細細長長的一塊，或者完全沒有道路，現在則規劃成每一個丘塊都有排水溝跟道路，農路兩旁一側是小排一側是小給，每條道路都有。」(竹田，廖先生)

場景 6:「以前我記得他們這邊是個雜貨店，以前下大雨的時候都會淹水，每次一淹水他們的錢就多一點，因為一淹水全村的人都沒有辦法出去，都跑到這邊來買東西。」(二崙，鍾老先生)

場景 7:「水門為民國 18 年設置，水門為政府所設置，為日本商人所設計，以前水門由糯米加泥土所構成，水門當初水深，且清澈，還有很多鰻魚等等魚類。」(糶糶，羅老先生)

(三)、 建築景觀

中堆聚落的建築景觀以聚落內的信仰構造物為主：土地伯公、庄大廟與敬字亭。居民記憶中的信仰構造物是兒時的玩伴，幾乎是等同於看顧著居民成長的鄰家長輩，因此在居民的記憶中，除了有著信仰的虔誠之外，還帶有如血親般的親密情感。但是隨著時代的變遷也逐漸的改變樣貌，部分廟前柱上的黑字對聯也改刷紅色漆或金色漆，灰色調的伯公改建後也成為聚落內最鮮豔的地標物，聚落信仰的整體色調從原本與大地一體轉變成為空間中的主角。

表 5-3 建築景觀文本登錄

場景	空間	敘事主題	視野
1.	二崙十三庄伯公與庄內伯公	土地重劃後的伯公形制與方位	二崙庄內伯公
2.	二崙開庄伯公	伯公的祭祀	二崙庄老街
3.	二崙西柵伯公與水口伯公	伯公與水的關係	西柵/營頭與水口伯公
4.	竹田	竹田伯公的數量與舊形制	竹田庄內伯公
5	竹田	竹田伯公的數量與舊形制	竹田庄內伯公
6	竹田河壩寮	河壩伯公的舊形制	安平聚落伯公
7	竹田河壩寮	河壩伯公的舊形制	安平聚落伯公
8	竹田河壩寮	河壩伯公的興建原由	安平河壩寮伯公
9	糶糶庄大廟	通明宮改建歷程	通明宮
10	二崙天燈伯公與庄大廟	伯公的歷史與早期環境	廣泉宮與天燈伯公
11	二崙敬字亭	敬字亭的歷史與用途	龍頸溪旁敬字亭與美崙村敬字亭
12	竹南文筆亭	文筆亭的興建過程	竹南新街鐵路旁文筆亭
13	二崙敬字亭	敬字亭受土地重劃的影響拆除及昔日的樣貌與用途	西柵伯公旁敬字亭
14	二崙敬字亭	敬字亭受土地重劃的影響劃為私有以及昔日的情況	龍頸溪旁敬字亭
15	糶糶敬字亭	敬字亭的興建原由	糶糶達達港旁敬字亭

場景 1:「醮同伯公，是十三庄最大的伯公，以前在墳墓堆裡面，很裡面，老人家去拜很不方便，就把他請出來。還有開庄伯公，就是頭一家人來的時候設立的。這兩個不知道哪個比較久，我知道就

這兩個最久，後來就是四柵伯公。以前北柵伯公就是向北，以前是很大很大喔，在涼亭的馬路中間那邊，像溜滑梯一樣，我們小時候常在那邊玩，沒有房子蓋的，像人家風水一樣的，路要拓寬就換到那邊去了。以前向北現在向南，村長一個人決定的，那時候我們也小，不知道為什麼要改。以前日本時代要毀掉伯公，要毀掉的人就發瘋了。西柵伯公以前也是很大，像風水一樣，水口伯公好像也是，以前是向東南，現在向南。69年重劃的時候就全部改了，伯公是最先換的。」(二崙，黃老太太)

場景 2:「有村莊就有伯公，來的時候就放在這裡，村子裡的人都會來，一百多年了，村子裡要結婚的都要來這裡拜拜，春福秋福也要來這裡拜拜，開庄伯公的牌匾開庄就有了」(二崙，鍾老先生)

場景 3:「這邊的是西柵伯公，那邊還有水口伯公，因為前面有溝，水溝的名字也不知道。以前大家種田要放水用的，做一個閘門水就不會流掉，這邊的水流到竹田去。」(二崙，林老太太)

場景 4:「竹田村有八個伯公，東西南北…最老的有五個，東西南北柵跟中央。以前是沒有蓋房子，就好像墓碑一樣的伯公。」(竹田，張先生)

場景 5:「我來竹田的時候，廟一個伯公，北柵一個，南柵一個，北柵伯公有移過位置；以前來的時候就一個石頭，旁邊有一個賣粿的老闆作起來；後來十字路口那個雜貨店的老闆，也是從外地搬過來的來這邊開碾米場，才作現在的北柵伯公。」(竹田，陳老先生)

場景 6:「那是很久以前伯公長的跟風水一樣，後來蓋了房子之後就不會像風水了，以前靠近河的那個就是那樣，因為有時候下雨的時候也要拜拜就很不方便，現在人要路過或在那邊工作要休息，可以坐一下，做了大概一二十年了。」(竹田，潘老太太)

場景 7:「以前的都長那個樣子，我小時後都是，後來都改過了。長的跟風水一模一樣。」(竹田，潘先生)

場景 8:「河壩就是溪埔，河壩寮伯公就在河壩那邊，有庄子就要有伯公，這邊的是安平伯公，這個庄叫做平安庄。這裡有三，四個伯公，就是在顧這個平安庄，角頭就是有伯公廟，保護的。有兩個生日二月二號跟八月二號，伯公生。請去竹田的大廟，最早是用

三輪車，現在是用貨車，就用香拜拜跟他說要請到大廟去，擲茭有茭了之後就再把香插回車上的香爐，再到下一個伯公，請的順序不一定，有時候從這邊有時候從那邊，順路就好，上次也是很熱鬧，大廟就是把伯公請到那邊去做客的意思；這個伯公是很久以前的，有人住就要有伯公。河壩寮那個伯公蓋了七八年了，重新蓋的，這個庄是從河壩那邊遷上來的，因為以前那邊經常河水暴漲氾濫，所以我們全村就遷上這邊來了。以前那個伯公說已經很久就在河邊游來游去已經兩百年了，每次下雨都沒有地方可以遮封蔽雨的，那邊有棵大榕樹他就每次都在那邊躲雨，後來有個人就說可以通那個，伯公就托夢給他，要請他幫忙蓋個房子給他遮風蔽雨，太陽很熱，可是那個人就回答他說我是農夫又沒錢，伯公就說：「沒關係我會給你一筆錢」，伯公就報明牌給他，結果那個人沒有幫伯公蓋廟，伯公就又托夢給他，他又沒有幫他用，他就在那邊六七年，然後就叫我爸一起募款把他做起來，在河邊。就是在東港溪旁邊，一直流到潮州大橋往下流去。這邊的都很久，那個比較新，土地是阿祥捐出來的，本來在這邊種田，後來搬到潮州去了。河壩伯公那邊沒有人住，只有工寮，村莊有空的人就會去拜。」(竹田，潘老太太)

場景 9：「我從懂事起就是通明宮，我小時候大概五十幾年前(民國四十幾年)，是在路邊的位置，在別人的土地上蓋一個簡單的廟，民國四十二年就在現在的位置蓋新的，三十年以後就太小了，民國七十三年在蓋大，我們之前還慶祝二十週年紀念，客家電視台還有來。」(耀耀，謝老先生)

場景 10：「廟旁邊的天燈伯公也是古早的，每一個伯公都很靈。以前我們那個大廟很高，現在是因為路一直打高了，要不然以前那個廟都比較高。」(二崙，黃老太太)

場景 11：「敬字亭是因為以前大學生這邊有很多，美崙的人就是說好的風水都流過來我們這邊，就作一個敬字亭，好風水就會攔過去她們那邊。南柵那個是我很小的時候就有了，美崙那個是後來才作的。以前的老人家兩個人用籃子挑來這邊，我們就把紙倒給他，他就挑到那邊去燒，就給他一點錢，是說老人貧寒年紀大了又沒有工作做，就挑紙。」(二崙，黃老太太)

場景 12：「就說我們村子都沒有出大學生，一二十年前就有那個村民大會，就說要蓋這個，這邊剛好有個空地，可是大家沒有錢，有一筆經費十萬多塊來蓋，蓋一蓋錢沒有了就丟著，那草長的很

高，長的都看不倒亭子了，村長就一家一家去募款來蓋，才蓋起來了，蓋好了之後有個老人來每天會來敬茶，後來他沒來就又有別人來接，後來又有年輕人來，初一十五會來；家裡有拜佛祖比較大，再來朱王宮，接下來就是伯公，我都要去拜；我初一十五來的時候，看到那茶杯裡面的水都沒有，現在就每天早晚都來，也有其他人來拜，大多是初一十五。」（竹南，吳老太太）

場景 13：「我那個房子後面以前有個敬字亭，重劃之後劃到別人的地上，就拆了。以前有很多乞丐死在裡面，死在八角亭裡面。本來就蓋在那邊，乞丐就跑到裡面死掉。那時候要拆的時候，怪手就肚子痛，不敢拆，然後就準備一份牲禮跟他說：「以後有年節都會拜你們，讓我們平平安安的做」，然後就好了。是我家後面有個矮房子。那個人姓謝，謝耕明的老爹說要拆的。本來那地是李屋的嘗田，後來那地重劃之後就跟我相鄰，就變成姓謝的了。因為那邊開路，路開過之後就劃到了。小時後我們會爬到裡面去玩，那邊還有一個還沒有拆，以前這個很大比那個大，大概有 4-5 公尺高。在姓李的田裡面。以前的老人家撿拾紙。以前也有人在這邊燒字紙。」（二崙，鍾老太太）

場景 14：「這敬字亭是村裡的，因為農地重劃，就變到裡面去了，以前這條河（龍頸溪）是很大的，繞到敬字亭旁邊，現在差這麼遠。差不多快一百年，小時候我們那個不要的字紙，有人家每天會來收，村子裡有個老人家會拿著很大的箕子來收，收了就來這裡燒。」（二崙，鍾老先生）

場景 15：「敬字亭為水門設置後才設置的，敬字亭為萬德修先生所募款發起，敬字亭原由來自客家人對紙的愛惜，並對於有印字的紙張，更為愛惜，因而對於有字的書本，觀念上是不能丟棄的，當時又因水門興建好時，地理上的風水關係，需要以一水火相壓，故興建一敬字亭來壓鎮，當時二崙也有座敬字亭。」（糶糶，羅老先生）

第二節、文化地景導覽

中堆客家人因為在朱一貴事件中特別展現了「保鄉衛民」的情操，從根本言就是「認同土地」的覺醒行動；但是事過境遷，中堆聚落的歷史紋理鏈結逐漸的崩碎，昔日先民因為生存而對於土地的關愛與認同也逐漸變質；因此要將屬於中堆聚落居民共同的情感重新修補就必須要強化當地居民對週遭環境的認同感。在一連串的國家權力以及政策的介入，中堆聚落受到外來環境的衝擊導致人心與生活環境的情感脫節，原本與「生活意義」息息相關的景觀只剩下不知其所以然的「生活習慣」；因此導入以深入地方為主的文化地景導覽動線是讓居民回歸生命原點的一個路徑。

導覽動線是以當地居民為主要對象所設計，內容以環境的再解讀與歷史的時間序列串聯為主，配合各種場景的景觀敘事，串聯起中堆聚落客家人從河流開始拓墾（圖 5-12），歷經產業的興盛與衰敗（圖 5-13），以及客家人的信仰與寄託（圖 5-14）等故事，成為當地文化地景特質為主題的導覽路線，讓當地的居民對生活環境有深入的認識。

引用六堆詩人鍾達明對鄉土的詩作為導覽開場，包括介紹六堆地理歷史環境的〈日頭照耀个地方〉，描述客家人家族特性的〈晴耕雨讀〉，以及對鄉土述說無限依戀的〈又愛又恨个地方〉等三首新詩。

一、溯溪而上-中堆的成庄故事

〈日頭照耀个地方〉 -鍾達明 b¹¹⁴

假使汝問搵對麼个地方來
搵會無考慮个回答
對日頭照耀个地方來
該地方有巍巍个大武山
也有淌淌个南淡水
四季如春，穀香四溢

假使汝問搵對麼个地方來
搵會當驕傲回答
對日頭照耀个地方來
該地方有英勇忠貞个祖先
下六根，步月樓，火燒莊
使分日本侵略軍聞風喪膽
使分橫行強盜走到尾洩屎

假使汝問搵對麼个地方來
我會樂意回答
對日頭照耀个地方來
該地方客家文化世代相傳
孝順父母，兄友弟恭
綱常顯揚

假使汝問搵對麼个地方來
搵會疲倦回答
搵愛轉去日頭照耀个地方來
在他鄉看著當多奸臣鬼計
轉到生搵育搵个老家
在椰子樹頭底下鋸弦仔
唱搵最愛个山歌

¹¹⁴ 鍾達明 (1953-)，屏東縣內埔鄉客家人。年輕時即揮別家鄉，故里情深，常有「飛鳥戀舊林」之心，著有散文「大武山下」

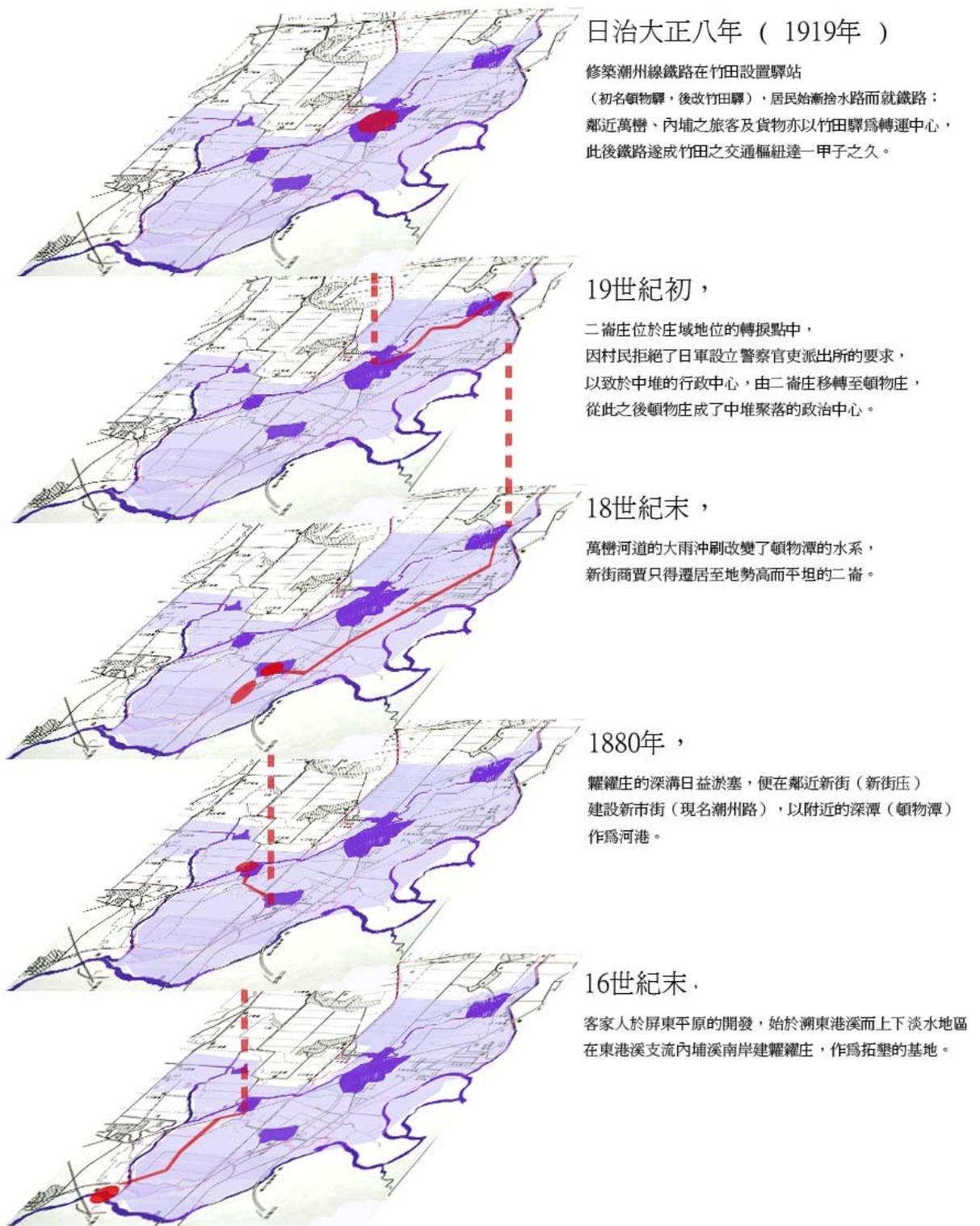


圖 5-12 溯溪而上一中堆的成庄故事

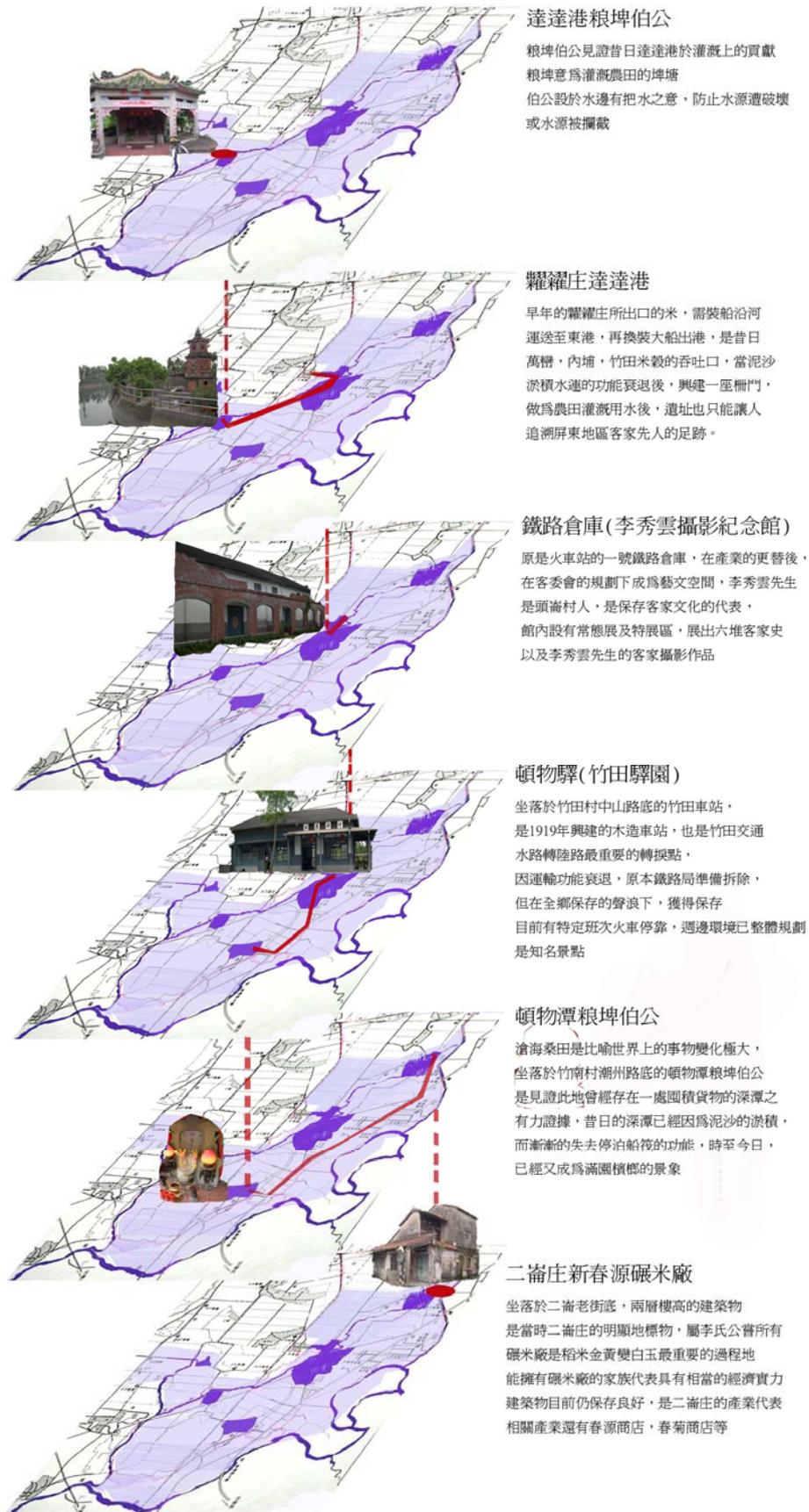
二、遺跡巡禮-中堆金黃產業

〈晴耕雨讀〉-鍾達明 e

日頭高高掛在大武山頂，
曬到耕作人家酷熱難當，
一个腳頭一个種苗，
汗水濕嘿衫褲哩！
衫褲濕嘿毋使惜，
但望有收成就好。

轉眼吹起西北風，
響起沉雷又閃電，
拿起腳頭收工囉！
交春打沉雷，
今年毋缺秧田水囉！

東園个芭蕉葉，
西廳个綠竹葉，
春雨一滴滴打到佢等葉面，
讀書聲撈兩滴聲，
聲聲傳入，
「耕讀之家」个正廳裡。



達達港糧埤伯公

糧埤伯公見證昔日達達港於灌溉上的貢獻
糧埤意為灌溉農田的埤塘
伯公設於水邊有把水之意，防止水源遭破壞
或水源被攔截

羅羅庄達達港

早年的羅羅庄所出口的米，需裝船沿河
運送至東港，再換裝大船出港，是昔日
萬糧，內埔，竹田米穀的吞吐口，當泥沙
淤積水運的功能衰退後，興建一座柵門，
做為農田灌溉用水後，遺址也只能讓人
追溯屏東地區客家先人的足跡。

鐵路倉庫(李秀雲攝影紀念館)

原是火車站的一號鐵路倉庫，在產業的更替後，
在客委會的規劃下成為藝文空間，李秀雲先生
是頭崙村人，是保存客家文化的代表，
館內設有常態展及特展區，展出六堆客家史
以及李秀雲先生的客家攝影作品

頓物驛(竹田驛園)

坐落於竹田村中山路底的竹田車站，
是1919年興建的木造車站，也是竹田交通
水路轉陸路最重要的轉捩點，
因運輸功能衰退，原本鐵路局準備拆除，
但在全鄉保存的聲浪下，獲得保存
目前有特定班次火車停靠，週邊環境已整體規劃
是知名景點

頓物潭糧埤伯公

滄海桑田是比喻世界上的事物變化極大，
坐落於竹南村潮州路底的頓物潭糧埤伯公
是見證此地曾經存在一處囤積貨物的深潭之
有力證據，昔日的深潭已經因為泥沙的淤積，
而漸漸的失去停泊船筏的功能，時至今日，
已經又成為滿園植樹的景象

二崙庄新春源碾米廠

坐落於二崙老街底，兩層樓高的建築物
是當時二崙庄的明顯地標物，屬李氏公嘗所有
碾米廠是稻米金黃變白玉最重要的過程地
能擁有碾米廠的家族代表具有相當的經濟實力
建築物目前仍保存良好，是二崙庄的產業代表
相關產業還有春源商店，春菊商店等

圖 5-13 遺跡巡禮－中堆的金黃產業

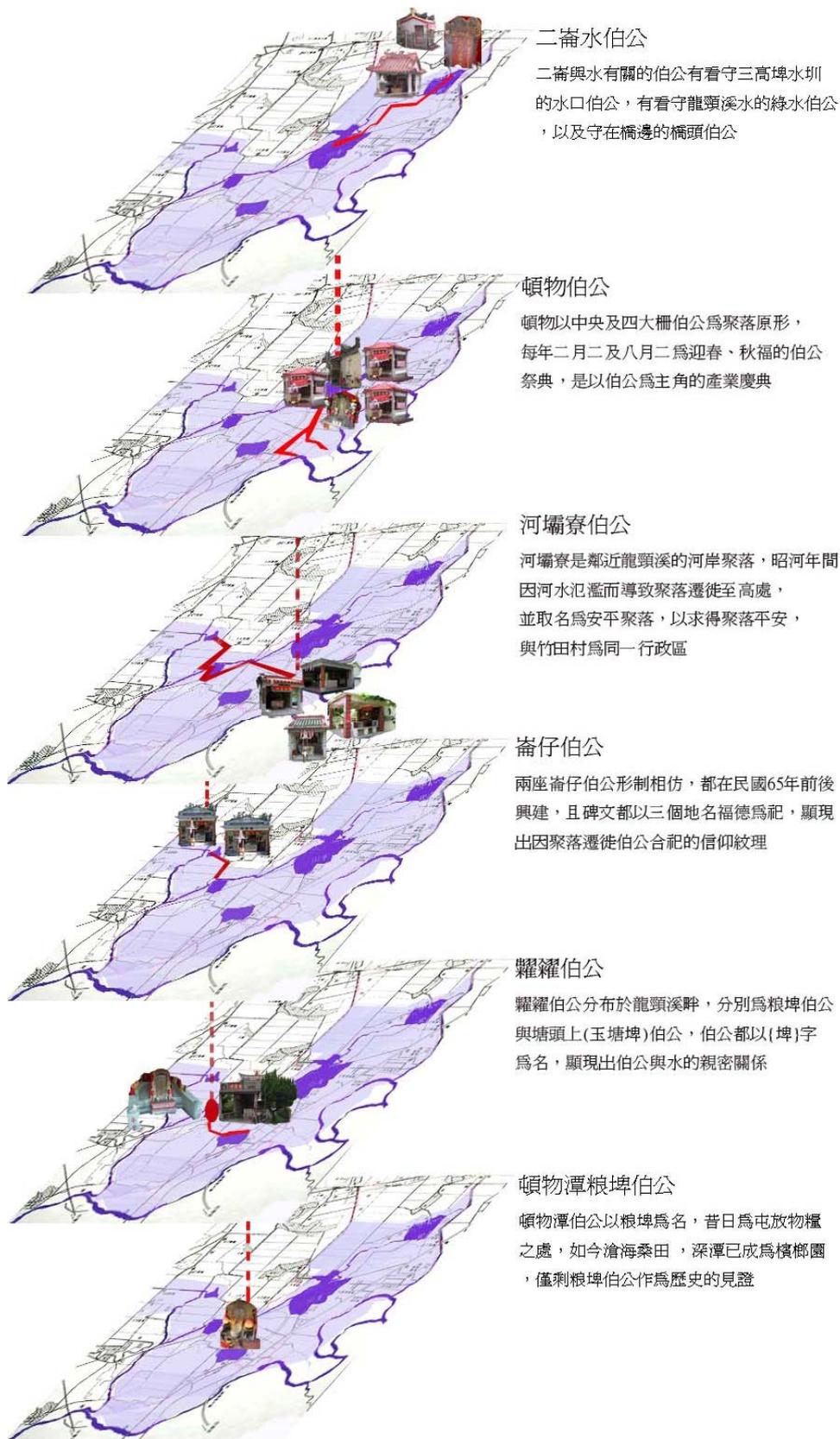
三、依水而生-中堆伯公空間

〈又愛又恨个地方〉-鍾達明 d

家鄉係使人又愛又恨个地方
雄峙東邊个大武山
不時蓋等輕輕淡淡个白雲
東港溪相似天地母親个乳汁
緩緩流過禾浪翻滾个大地

刺目个日頭歸年照耀，
白壁紅瓦个當可愛个家園，
朗朗讀書聲應和个古廟鐘聲，
在禾花清香中飄散...飄散...
但，毋知道个時節開始，
大武山已經看無麼个清楚，
東港溪也毋會再清流淺，
天籟个音韻也聽毋著哩，
大地分車馬聲機器聲吞忒去！

頭擺夢中个家鄉，
係十分使人懷念个地方，
現下大自然分佢破壞忒去，
恨事物已非，美景毋再，
空留甜夢到鄉關...。



二崙水伯公

二崙與水有關的伯公有看守三高埤水圳的水口伯公，有看守龍頸溪水的綠水伯公，以及守在橋邊的橋頭伯公

頓物伯公

頓物以中央及四大柵伯公為聚落原形，每年二月二及八月二為迎春、秋福的伯公祭典，是以伯公為主角的產業慶典

河壩寮伯公

河壩寮是鄰近龍頸溪的河岸聚落，昭河年間因河水氾濫而導致聚落遷徙至高處，並取名為安平聚落，以求得聚落平安，與竹田村為同一行政區

崙仔伯公

兩座崙仔伯公形制相仿，都在民國65年前後興建，且碑文都以三個地名福德為祀，顯現出因聚落遷徙伯公合祀的信仰紋理

糶糶伯公

糶糶伯公分布於龍頸溪畔，分別為糧埤伯公與塘頭上(玉塘埤)伯公，伯公都以(埤)字為名，顯現出伯公與水的親密關係

頓物潭糧埤伯公

頓物潭伯公以糧埤為名，昔日為屯放物糧之處，如今滄海桑田，深潭已成為檳榔園，僅剩糧埤伯公作為歷史的見證

圖 5-14 依水而生—中堆伯公空間

第四節、小結

場所 (place) 就是對人有意義的空間，就是生命在進行中的環境；凡是有意義、有生命的環境，必然是人的生存意念具體化的環境。環境文化就是場所的創造，就是民族空間的實現。在場所中產生有意義的形，更是串聯起整個環境文化的各別部分，這個有意義的形，即是場所的物件 (things)，物件就是一些符號、語彙串聯成的地點，就是一種可以溝通的語言 (漢寶德，1995)¹¹⁵。

中堆聚落的環境文化建立在先民延續生命的意義之下，因此隨著整個民族演化所產生的物件構成場所，產生了屬於中堆客家聚落的環境文化，也就是整個文化景觀的精神所在。「信仰」、「產業」、「社群」等元素所演化而生聚落內的場所就是由中堆聚落的客家人累積生活中的文化而來；環境中的文化即是一種無聲的力量，它讓中堆聚落的客家居民在生活環境變遷的過程中受到約制與尊重；三種元素的平衡正代表著「天、地、人」合而為一的共生宇宙觀。共生宇宙觀所傳達出的心理圖式，是場所與場所間的序列所聯繫起來的表徵和關係；是從河口溯溪而上一直到落地生根的生命軸線不斷開枝散葉所給予的意義與價值；是從千年未斧之地到米糧大倉傳承給後人的智慧與成果；也是對天地間自然崇拜所遺留的精神與信念。客家人在中堆聚落建立起來的共生宇宙觀一直綿延了兩個半世紀之久，受到國家體制慢慢的侵蝕才開始動搖。

由農業社會、工業社會到當下的商業社會，中堆聚落正好見證了產業起落的整個過程，也因為聚落在國家體制與政策的介入下對土地的情感不再，才會有讓居民重新認識土地以及倫理重建的契機。「溯溪而上」是讓中堆居民追本溯源，了解整個聚落的來龍去脈，讓先民拓墾、遷徙、成庄的路徑引導聚落居民進入時光隧道；「遺跡巡禮」讓聚落居民藉著熟悉的金黃產業各項遺跡串聯起產業的歷史，讓居民的老少都能一同感受中堆四大庄曾經共同開創出的黃金歲月；「依水而生」讓老一輩的居民回憶 (recall) 起與自然環境共處的友善時光，龍頸溪的水是孩提時期最深刻的記憶，聚落內伯公所界定的空間也是記憶中的活動範圍，更是心理上被保護的範圍。因此隨著空間的路徑可以了解先民開墾、落腳、生活、興盛、風俗、禮節等等所交織的文化景觀，更因此深入體會了屬於中堆客家聚落的文化心理圖式與文化景觀。

¹¹⁵ 漢寶德《建築與文化近思錄》(台北：國立歷史博物館，1995)

第六章

結論與建議

經由本文各個章節的探討以下分三個部分做出本文的整體結論；第一，就各章節的逐步探討歸納出以客家聚落環境為主的心理圖式，以及針對未來聚落內文化景觀重構的整體建議；第二，提出研究心得的分享；第三，就本文的研究經驗與結論提出後續研究方向的建議。

一、中堆客家聚落文化景觀的圖式與重構

中堆歷經清領時期的拓墾與成庄、日治的殖民強權與產業興盛、民國時期經濟體的轉移、農工商社會交替的變遷，如同聚落內殘破的伙房，在曲終人散後顧影自憐。但是經由歷史脈絡的剖析與空間的口述重建可以分析出「信仰」、「產業」、「社群」等三種就是文化景觀澱積的範疇，其所相應生成的場所「伯公」、「藍帶」、「公嘗」等景觀空間即傳達出客家先民的天地人合一的「共生宇宙觀」。

在聚落整體大事記（詳附錄四）的脈絡紀錄中可以看出「信仰」面向的伯公空間於民國 54 年起到 75 年止，前後約 20 年的時間，在四大庄陸續的整修與重建，時逢聚落內農產業現代化與機械化的開端，農業的急速成長帶動了聚落內對信仰構造物的重建風潮；四大庄內伯公重建的年代先後順序分別為二崙、糞糶、竹南與竹田。另外從伯公的建築與裝飾材質也可以觀察到伯公廟的建築演進史，民國 54 年後到 64 年以前的伯公形制多強調屋頂的起翹與裝飾，部分帶有山牆拜亭，但工法細膩且比例與整體廟宇搭配適中，柱頭、柱身與伯公石碑多以細緻貝殼砂飾面，雖然以樑柱結構形式呈現，但仍帶有靠背與伸手的古形制，依舊存在風水樣貌的影子，伯公整體具有古樸、細膩的美感。民國 65 年以後的伯公修建的比例、工法與材質都不若早期的細緻，鮮豔的琉璃瓦與預製的華麗剪黏、瓷磚與大理石都破壞了伯公色彩低調且形制嚴謹的性格。

從聚落內的「社群」記事可以看出從民國 66 年起開始了公嘗的登記作業，民國 77 年開始到 83 年止是登記的高峰期，尤其以竹田及糞糶兩村的登記為多，主要原因是民國 80 年南二高的九如到林邊段開始了土地的徵收，有相關利益的公嘗均需要有合法的祭祀公業登記才能領有土地徵收補償金，因此帶動了一波的祭祀公業登記。其中不少祭祀公業登記備案後又於法定公告時間到期時解散，大多是公業內土地僅有一筆或數筆，派下員人數也不多，所以糾紛與事務的處理都能在短時間內解決，相較於宗族龐大或有多筆田產的公嘗組織，仍纏訟於法院而親友反目要來的單純。

「產業」記事主要有兩大主要原因影響著產業的興衰，第一是埤圳的

開鑿與沒落；相對於內埔、萬巒等地勢較低的聚落，位處高地的竹田無法運用地形來進行自然引水灌溉，埤圳的開鑿直接的成爲農田灌溉的首要功臣。第二原因則是屬於國家政策的影響，包括日據時代的南進米倉、國民政府以農養工、加入 GATT、WTO 等政策，都左右著聚落農業興衰，不僅推向高峰也跌落谷底。

（一）當下的問題：

因爲拓墾而產生的團體情感卻隨著人群的切割與土地的破碎而逝，對土地的價值觀也隨著社會風氣的轉變而功利化，包括人與地的互動疏離化、人與地的組織商品化、人與地的依存功利化；人與地的互動疏離，代表人對待土地的方式不再友善；因此人從看著千年未斧之地而敬畏土地，到不斷拓墾的征服土地，一直到現在土地成爲環境之中毒害的根源，人不知不覺成爲土地反撲最直接的受害者；這是人與土地的相處失序的開端，也是倫理失常的現象，先民持有的「共生宇宙觀」消逝在土地倫理的崩碎下。

（二）未來的方向

要重塑聚落內人與土地之間的倫理價值，進而達到人與環境良性互動的循環，必須藉由實質環境的營造與景觀意義的傳達來達到地景與居民記憶串聯的目的，並且藉由聚落內公共空間的營造帶動居民的認同與自發性的維護，由聚落內的居民組織持續的經營與永續發展。垂直面的歷史記憶串聯與水平面的人群聯繫，讓居民除了回憶還能創造出共同生活記憶，強化居民對地方的認同。藉由居民認同感的提升，帶動居民對文化景觀的意識。文化景觀意識的建立接連著影響對週邊環境與生態的重視與維護，喚醒客家人對於土地的關懷與倫理的建立。

（三）具體的做法

就因爲能體會聚落內每一道痕跡的來去關係，對於增加或減少聚落內的分毫所可能引發的效應，都必須要以居民的生活爲前提，目前居民處於對週遭環境的情感冷漠而喪失原先所建立的土地倫理，因此首要引導居民重新檢視生活中曾經存在的和諧關係。

從聚落內整體氛圍的營造到點線面的景觀圖式構成，由自然、人文與建築等三種景觀所規劃出的景觀遊程設計是以當地居民爲主要對象，內容以環境的再解讀與歷史的時間序列串聯爲主，串聯起客家從河流開始拓墾，歷經產業的興盛與衰敗，以及客家的信仰與寄託等故事，成爲以當地文化特質爲主題的深度遊程。讓聚落居民可以從週遭環境了解客家文化澱積的來龍去脈，讓聚落內的故事在伙房內持續的傳承。

二、研究心得分享

本文以紮根理論爲主要研究取向，針對聚落內的環境現象抽絲剝繭梳爬出聚落的文化景觀紋理；面對生性內斂、羞澀的客家人與相同性格的聚

落，在田野調查的時間花費上是需要更長的耐力，也正好能夠細細的觀察客家人與環境相處的細節，這點相當符合紮根理論從現象找出問題的精神。但也因為人與聚落「靜」的性格讓研究的過程中產生後繼無力的失措感，居民面對外來者的防備心表現在簡短的應答中，尤其面對河洛語系的外來者更直接的一問三不知，幸好這樣的過程在語言的練習與客家翻譯夥伴的協助並增加田野的次數後逐漸消弭居民對外來者的疑慮，研究也能順利的進行。

聚落居民男女性格的差異也影響研究的進行，男性扮演著顯性的溝通者，對於研究者的訪問多告知以聚落內正面的事情，例如顯赫的家世背景或是淵遠流長的開拓事蹟，屬於「隱惡揚善」的述說者；女性則扮演者隱性的溝通者，較能分享生活中的瑣事，對於聚落內家戶間的各種交流也能多作描述，屬於「流長蜚短」的述說者。但是對家族內的私事卻男女有志一同的不對外說明，是「家醜不可外揚」的傳統性格。

面對聚落內的各種流傳故事，如今僅剩下地名或遺跡成為研究的蛛絲馬跡，以文化景觀的研究角度從歷史溯源，重建聚落的各階段空間地圖以及聚落間的相對關係，了解聚落在歷史的脈絡中所澱積的文化，以這樣的研究過程配合慢調的田野調查，能深深的體會在這片土地上的每一道紋理與情感。

三、後續研究建議

研究過程中對於聚落內公—私有領域空間的介面一直存有相當的好奇，例如廳下供奉的祖牌與公嘗組織，廳下的空間是一姓祖先的精神所在，面對外來者的探訪卻能巨細靡遺的全盤托出，但是對於宗族內的公嘗組織卻三緘其口，彷彿歷史與現實之間有著強制界線，無法為外人道也。雖然存有十足的好奇心但在聚落內居民有默契的封鎖消息下，也只能望之興嘆。開庄伯公的公—私有性也是值得研究者深入了解，私人住宅與公共參拜成了同一個空間，私人生活在聚落發展中也成了居民半公共的事，這樣的空間特性在聚落內維持了三百年，居民所延伸的共同認知是日後深入探討客家人際行為的議題。

聚落內的宗族個案是切入公私有領域空間研究的起點，本研究建立起聚落整體的相互關係，但是對於聚落內宗族的垂直探討不足，希冀能有研究者更深入的垂直剖切客家文化的人地景觀。