

國立臺灣大學文學院人類學系

碩士論文

Department of Anthropology

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

五條港高腳漁村的聚落建構與空間形塑：

一個馬來西亞華人移民社會的研究

Settlement Construction and Social Space Shaping of
Sungai Lima: Study of A Malaysian Chinese Stilt Village



許湘彩

Koh Siang Chai

指導教授：胡家瑜 博士

Advisor: Chia-Yu Hu, Ph.D.

中華民國 99 年 6 月

June, 2010

本論文獲得

中央研究院亞太區域研究專題中心

九十八年度碩士論文研究獎助



誌謝

謹以此論文獻給我的外婆李蔭女士、母親洪月鳳女士及父親許天尊先生，還有讓我有個快樂童年的家鄉——五條港。

此論文的完成，首先必須感謝我的指導教授，胡家瑜博士。老師悉心的指導我正確的方向，不厭其煩地仔細修正，培養了我做學問時謹慎和負責任的態度，使我在這些年中獲益匪淺。老師不論是對學術的熱情或是人生哲學，都是我學習的典範。

另外亦得感謝口試委員國立金門技術學院的江柏煒老師熱情協助，老師主動提供許多資訊及機會，也開闊了我對田野地的視野及觀點。也感謝另一位口試委員香港科技大學廖迪生老師在時間上的配合，和對論文提出的寶貴意見。因為有你們的體諒及幫忙，使得本論文能夠更完整而嚴謹。

感謝怡君學姐經常給予我論文的建議和適時的鼓勵；艾倫、小白、欣怡的捨身陪伴；靜文、鈺錠助教的細心幫忙；工作伙伴卜卜、佩儀的互助與體諒；R95的同學們米蟲、正月、芳妤、育生、孟珊、佳鴻的共同砥礪。嘉耘、仕粧、竹雯、泳丞等學弟妹當然也不能忘記，看見你們總是令我感到溫暖和親切。這些日子，洞洞館裡共同的生活點滴，學術上的討論、言不及義的閒扯、星期四的電影時光……因為有了大家的陪伴，令我倍感難忘。

遠在馬來西亞的爸媽一直無條件地默默支持著我的研究，給予足夠的信任和寬容，令我無後顧之憂；可敬的姐姐在寫作過程中也是無償地給予一切協助和鼓勵。還有親愛小布的陪伴和寵愛，給了我安心寫作的動力。

能夠完成這本論文，絕對是我的家人、人類學系全體老師和同學們給我的力量；我衷心地感激你們。

湘彩 於台大人類學系
2010/7/31

論文摘要

本論文以位於馬六甲海峽上的華人漁村——五條港，作為田野調查地點，研究對象為村民以及聚落的建築空間。論文首先探討五條港村作為一個華人移民社會的形成過程及其空間特性——包括聚落空間的歷史過程、家屋形式的變化；筆者將以可見的物質遺留以及口述的聚落歷史，對五條港聚落的空間過程做一貫時性及同時性的整理及分析。

五條港村是一個築在潮間帶軟泥地上的高腳¹聚落，居民皆為中國福建移民的後代；村民在這個環境裡結合從原鄉帶來的文化習慣，發展出獨特的空間利用方式以及觀念，並實踐於建築與空間上。因此，本論文的討論主要包括呈現一個馬來西亞華人移民聚落的歷史變化，以及聚落的空間現象；並討論此處的生活場景和生活經驗，對如今的村民有著什麼影響。最後也將討論五條港聚落及家屋空間所再現的原鄉文化價值和信仰概念；以及其中所反映和投射的村民對家園的矛盾情緒和多重認同。

關鍵詞：馬來西亞、華人、高腳屋、聚落、社會空間、信仰、家園

¹ 雖學術上稱為“干欄建築”，但筆者認為採用當地人用的名稱“高腳屋”會更貼切。

英文摘要

Abstract

This thesis is an ethnography focuses on residents and the settlement architecture space of Sungai Lima, a Chinese village located alongside Malacca Strait. The thesis will first discuss the formation process of this Chinese immigrant society and the characteristics of its space, including the historical process of the settlement space and the changes of the form of houses. Based on historical remains and oral interviews, the author made diachronic and synchronic reorganization and analysis of the Sungai Lima's settlement space.

Sungai Lima is a fishing village comprising of stilt houses that were built on the ground of intertidal soft mud. The villagers are descendents of immigrants from Fujian, China. The villagers combined their original cultural habitude from hometown (China) and the characteristics of local environment to develop unique approaches and concepts of space utilization and put into practice upon their housing architecture and spacing. The main purposes of this research are to unfold the historical changes of an immigrant settlement of Malaysian Chinese and the space phenomenon of the village. The author also discusses how these living scenes and life experiences influenced current villagers. The last part of the discussion focuses on the reappearance of hometown cultural values and belief system through Sungai Lima Settlement and their house spacing concepts, and the reflected ambivalent feelings about homeland and the multiple self-identity of the villagers.

Key words: Malaysia, immigrant , Chinese, stilt house, settlement, religion, space

目 錄

中文摘要.....	i
英文摘要 Abstract.....	i
目錄.....	ii
圖表目錄.....	v
第一章 緒論.....	1
第一節 前言.....	1
第二節 研究問題.....	3
第三節 文獻回顧.....	4
(一) 人類學與空間研究.....	5
(二) 東南亞／馬來西亞華人移民研究.....	9
第四節 研究方法與論文架構.....	12
第二章 五條港聚落的形成.....	15
第一節 華人移民與海上小島.....	15
第二節 聚落發展過程.....	20
第三節 生態與生業.....	27
第四節 小結.....	35
第三章 居住型態與空間特性.....	37
第一節 高腳聚落與家屋的空間關係.....	37

第二節 高腳屋型態變化.....	45
(一) 亞答屋.....	45
(二) 木屋.....	47
(三) 水泥屋.....	52
第三節 家屋空間配置與利用.....	56
第四節 小結.....	60
第四章 社會空間與超自然信仰.....	63
第一節 家內與家外：唐神與番神.....	65
第二節 海與林之間：鬼神的充斥.....	69
第三節 認同與歸屬：祖先與墓葬.....	80
第四節 小結.....	84
第五章 結論.....	86
第一節 從空間到地方：一個家園的形成.....	86
第二節 異鄉、海土、高架與不安全感.....	88
第三節 矛盾的情感與變動的認同.....	89
第四節 研究限制與未來發展.....	90
參考書目.....	93

圖表目錄

圖 2-1：馬來半島與雪蘭莪州位置圖.....	16
圖 2-2：吉膽島與雪蘭莪州平面圖.....	17
圖 2-3：五條港、吉膽及巴生的相對位置.....	20
圖 2-4：1940 年代的五條港聚落規模.....	22
圖 2-5：1980 年代聚落基本分區.....	24
圖版 2-1：1970 年代五條港俯瞰照.....	25
圖版 2-2：網船.....	29
圖版 2-3：七星船(棧船).....	29
圖版 2-4：“腳踏”.....	29
圖版 2-5：貨船.....	29
圖版 2-6：客船.....	30
圖 2-6：七星漁網.....	30
圖 2-7：吉膽島海域常見食用魚.....	32
圖版 2-7：黃昏時分收蝦米的工人和在海裡戲水的小孩.....	33
圖版 2-8：在門口的埕上撿蝦米的夫婦.....	33
圖版 2-9：曬埕上的小魚干.....	34
圖 3-1：馬來高腳屋平面圖二例.....	38
圖 3-2：潮間帶海土淤積與家屋在垂直與水平空間上的發展.....	40

圖 3-3：一個靠海家戶的水平空間平面圖.....	41
圖版 3-1：家屋前的埕.....	42
圖 3-4：街場區的高腳屋.....	43
圖 3-5：面海背路的高腳屋.....	44
圖 3-6：建村初期的亞答屋平側面圖.....	46
圖版 3-2：帶華人特色的亞答屋外型.....	46
圖 3-7：木屋的平面圖與側面圖.....	48
圖版 3-3：懸山頂木屋正面照.....	49
圖版 3-4：木屋側面與後門.....	49
圖 3-8：五條港三開間木屋平面及側面圖.....	50
圖 3-9：福建下許村的老厝平面圖.....	50
圖版 3-5：三開間家屋正面照.....	51
圖版 3-6：三開間家屋的後側面照.....	51
圖 3-10：水泥屋平面圖.....	53
圖版 3-7：水泥屋側面照.....	53
圖版 3-8：水泥與木材混合的家屋.....	54
圖版 3-9：家門前擋對面屋角的照壁.....	58
圖版 4-1：平日家屋中廳面向正門的神桌、沙發、電視.....	65
圖版 4-2：祭拜時家屋中廳的神桌與供桌.....	66

圖版 4-3：神桌近照.....	66
圖版 4-4：家屋門邊的天公爐與埕上的小拿督公廟.....	67
圖版 4-5：繫上紅白布的樹幹.....	68
圖版 4-6：馬來人裝扮的拿督公.....	68
表 4-1：五條港各區廟宇一覽表.....	70
圖 4-1：五條港神廟分佈圖.....	71
圖版 4-7：歷史最久，位處街場區偏南的振龍宮.....	72
圖版 4-8：位於村北邊界的旌陽宮，旁邊也附設一間拿督公廟.....	73
圖版 4-9：村北的三雲公與拿督公.....	76
圖版 4-10：新民小學.....	78
圖版 4-11：五條港村民 1970 年代的喪禮.....	81
圖 4-2：五條港與巴生義山位置.....	82
圖版 4-12：五條港村民在巴生福建義山的墳墓(70 年代).....	83
圖版 4-13：墓碑上的祖籍.....	83

第一章 緒論

第一節 前言

筆者為馬來西亞土生土長的華裔，出生並成長於馬來半島一個小漁村——五條港，後來舉家搬遷至城市裡，高中畢業後來到台灣念大學及研究所。在經過幾年的人類學訓練後，回頭看見自己成長的漁村，覺得她是一個很有趣的地方，有許多現象值得人類學者研究。而在這個鄉村人口急速流失的年代，五條港也無法免於沒落的危機，因此更有必要盡速為她留下具體的記錄。

五條港是一個築在潮間帶上的高腳聚落，村民以華人（福建同安人）為主。由於潮間帶固定會被海水淹沒，所有建築皆需架高，而建築之間都以高架橋連結，日常生活不需要接觸到土地。筆者長大離開村落才知道，生活在土地上而非高架建築上，才是人類最普遍的居住形式。而馬來西亞的鄉村地區雖然還有許多馬來人住在高腳屋²裡，但那些高腳屋多數也是築於堅實的土地上，這些高腳屋居民只要走出家屋，還是慣於在土地上活動。

像五條港這樣的高腳聚落，在中國、台灣及其他華人移民地區並不多見。由中國早期文獻資料可知，干欄式建築或高腳屋過去是南方民族的主要住屋形式之一。但是，隨著歷史過程中國家勢力與中原文化的強勢影響，目前以高腳建築為主的華人聚落，僅在西南、廣東、福建沿海出現；而其形式與風格大多與五條港之高腳屋相異，也甚少看見整個聚落生活面完全在高腳建築之上的例子。相對的，東南亞（如婆羅洲和泰國等）的近水區域，則常見這種建立在水上的高腳聚落；這種水上聚落可以說是東南亞一種普遍的聚落型態。

² 馬來西亞華人慣用名稱“高腳屋”，學術上則慣用“干欄”建築。

在親自前往五條港部份居民的原鄉³——中國福建省翔安區的下許村，及台灣的金門烈嶼鄉探訪之後，發現那裡多數是近海的農村，主要為三合院家屋，與五條港的經濟形態和家屋形式都有很大的落差。基於與原鄉建築物形式的明顯差異，筆者推論五條港之高架建築，應是這群福建移民來到馬來半島後，順應地理環境並參考當地建築而形成的一種居住形式。

馬來半島早自公元 1 世紀就開始出現零星的華人移民的蹤跡，不過一直到 15 世紀中國明朝鄭和的船隊開始，才有較明顯的數量定居於此。16 世紀福建開放海禁，耕地有限、人口劇增的閩粵沿海居民不少移民至東南亞從事貿易活動。不過，最大的一波移民的潮流，當屬滿清王朝鴉片戰爭後約 1840 年代開始至清朝末年 1910 年代；此時，移民主要是作為勞力、以勞工契約方式向東南亞輸入。相對於較早期已與當地土著結合或本土化的“華人”（“娘惹峇峇”或“土生華人”），此時期移入的中國人口更有規模。此移民潮於 1930 年代結束，那之後，華人則多以親屬移民模式（以血緣和姻親的關係為基礎）陸續南來。目前，華人占了馬來西亞總人口的 23%（約 600 萬），在馬來半島分散於西海岸北、中、南部的各個市鎮；半島兩岸及一些離島上也散佈著許多潮、閩（主要為同安縣）籍⁴人士聚居的漁村。

五條港居民人口組成以福建同安移民為主。由於五條港聚落所在的吉膽島位於巴生港外，對外交通不便；一直到 90 年代鄰近的吉膽村有財團購入大型電動船隻，成立運輸公司，對外交通才開始便捷。因此許多村民日常生活中傳承的“唐人⁵傳統”依然強烈。但在移居百餘年且傳承三至四代後，如今五條港聚落與福建原鄉無論在時間或空間上的聯繫關係都已相隔遙遠。當代五條港村民在區域脈絡

³ 指五條港第一代移民所來自的地方。

⁴ 華人在馬來西亞常以方言群為次分類，以祖籍為次次分類；不過祖籍已漸不受重視了。

⁵ 五條港村民以福建話“唐山”指涉“祖國中國”，自稱“唐人”。

裡已經屬於馬來西亞居民的一部份；一套大馬⁶華社集體建構的“華人意識”，透過電視、電台、報紙等國家機器不斷傳播再製，使得密集接受這些資訊的五條港村民，也普遍將自己視為馬來西亞華人社會的一份子。因是之故，五條港村民的生活情境交會融合了從福建原鄉攜來的“唐人傳統”與大馬華社主流建構的在地華人文化。

重新檢視和反思自己的生活成長經驗，筆者決定將五條港聚落的形成過程，以及家屋和生活空間的發展做為主要研究題目，試圖從社會空間動態建構的角度，討論五條港居民如何在異鄉潮間帶建構家園，以及如何在不同時代以具體的空間構成表現出各種認同。



第二節 研究問題

本論文主要將討論幾個問題。首先是高腳聚落形成的時空要素。最基本的問題就是來自中國福建農村的移民——五條港第一代村民，為何選擇千里迢迢地到一個海上紅樹林島嶼的潮間帶定居，又如何適應陌生的自然環境裡的種種刻苦條件，在這裡建構聚落。透過這樣的過程探討，有助於我們了解聚落形態與自然環境、社會背景等等因素的關係。

其二，這樣的高腳聚落在什麼樣的過程中被建構出來？五條港村民在紅樹林邊緣砍伐出一片“空地”，在其上築構調適生態環境而又能表現文化價值的高腳家屋。並且，透過建立能產生熟悉感與歸屬感的聚落，使得一個與原鄉大不相同的潮間帶環境，變成一個“家園”。本論文的討論除了著重在建築、空間等物質性的表現之外，也將檢視傳統文化在這個形成家園的過程中所扮演的重要角色。

⁶ 馬來西亞人民對馬來西亞的簡稱。

其三，生活環境與居住形態，如何在居民文化信仰觀念的解釋下，影響社會空間的組成。跨越了地理、文化、國家、海陸界線的五條港村民，生活世界面臨自然條件與社會環境的差異，成為村民心理不安和危險感的重要因素。對村民來說，五條港的家屋與聚落範圍充斥著看不見的鬼與神，而廟宇及神像等具體形式，能將他們心中的不安表現出來。透過探討五條港村的信仰與空間佈居的關聯，我們能更了解村民對於居住和生活場域的真實感受。

最後要討論的問題，則是五條港人對家園的情感，以及各種層次的認同。雖然在百餘年的聚落發展歷史過程中，村民已視其生長的五條港聚落為一個家園，但從他們對這個空間總是隱約顯現的不安全感，以及死後歸屬並不在此地，似乎顯示出矛盾的居家感受（*homeliness*）（Tuan, 1991）。這種矛盾的情結，相信對於“家園”的討論可以提供不同的思考。另一方面，村民對於地方、族群、文化、國家等不同層次的認同，也都透過建築和生活空間的運用表現出來，並且在實踐中不斷被強調。

總的來說，筆者將從聚落的口述歷史以及高腳建築的觀察，對聚落及家屋的空間發展做一個整理及分析。也分別從幾個面向——聚落發展史中的人群分佈、家屋的空間配置和利用習慣、社會空間反映的信仰觀念等，探討五條港村民如何在各個空間層次建構、表現、實踐他們的文化概念與認同；而這些文化概念又如何影響村民對於五條港村的真實感受。

第三節 文獻回顧

進行一個華人移民社會的聚落空間研究，人類學不同階段在空間、家屋與環

境研究的方法、命題、理論變化，提供了本論文重要的思考架構。此外，過去馬來西亞華人移民相關研究成果的累積，也是本論文的重要參考資料，且突顯了本論文在研究議題、區域上的特點。

（一）人類學的空間研究

空間(space)是個抽象的概念,除了其物質性的自然地理形式(geographic form)和人為建構環境(built environment)之外,在人類學中,它也是意識形態、認知架構、宇宙觀、社會關係、文化習慣等等。最早的人類學空間研究可以追溯到19世紀著名的美國人類學家Lewis Henry Morgan(1881),他將空間視為意識形態,將所謂“原始社會”的動能制度和社會結構與住屋的形式聯繫起來。隨後,社會學大師Durkheim(1915)在《宗教生活的基本形式》裡則將時間和空間視為一種社會的建構物,是先驗的基本社會分類概念之一;Durkheim的觀點,對本論文討論田野地的社會空間建構提供了一個基本架構,幫助我們理解五條港人對空間的分類,是一種宇宙觀的投射。

受Durkheim的影響,功能論者如Malinowski和Radcliffe Brown等,常將空間或家屋視為一種滿足個人或社會需求的機制。文化生態學者如Julian Steward,則強調文化與環境之間適應關係的重要性,將技術與環境視為文化變遷的主因,且將可為人們所利用的環境與技術,視為文化核心的一部份。功能論及文化生態學的觀點,在五條港聚落形成過程的討論中,有著重要的影響;可以解釋五條港村在滿足人類生存的各個層面的需求,及對環境的適應下,誕生、發展以及沒落的軌跡。

到了1960至70年代結構論的興起,人類學開始密集地將空間議題作為研究

焦點。結構論主要視空間分類為各種社會分類中的一環，其背後有一個“心靈一致性”的假設。例如 Suzanne Preston Blier 研究在西非 Batammaliba 地區建築，認為其建築是一種可以經由方向、形式、材質、建築過程和細節了解的文本或語言系統，而且有當地歷史、命理學、哲學、表現原則、治療概念、法律學和宇宙觀的基礎，因此，可以透過對建築各個面向的研究，了解其文化的全貌。Blier 指出 Batammaliba 對創世、建築象徵的口述文本，反映在空間形式運用的多重隱喻，也反映於日常生活和建築的儀式經驗的本體上。透過建築的隱喻和本體，宇宙觀結構的中心特質變得清晰。(Blier, 1987: 202) 她提供了一個角度，讓筆者試著探析空間形式裡的多重隱喻，並以當地人的日常生活及宗教經驗去檢驗宇宙觀的中心特質。

象徵論者則開始注意空間、建築等的象徵意義背後的獨立文化邏輯。例如 Clark E. Cunningham (1964) 在討論 Atoni 人的房屋結構時，認為其平面反映了一套宇宙觀，而且是由一些基本原則和“太陽路徑”的東—西向所組織結構而成的。Ronald Knapp (1999) 在研究中國民居時亦認為居者與建築能通過象徵性而達到“神交”的境地，與其世界達成溝通，並且使居者將自己置於世界中的某個位置上。(阮昕，2003) 對生活空間的理解、認識，透過建築、居住空間的象徵性，形成了鄉民的宇宙觀。

Bourdieu (1977, 1990) 則更細膩、動態地透過慣習 (habitus) 及實踐 (practice) 的概念，認為空間既是由文化結構所產生的慣習，透過每日生活的實踐而創造。Bourdieu (1970) 在 *The Berber House* 研究中把 Kabyle 人的住宅描述成一個按照宇宙的對立原則所組織的微觀世界，也和宇宙的其餘部份保持了一種對立關係，這樣的對立關係也可說是所有生存領域的組織原則。男人與女人在這個微觀世界裡，實踐著文化習慣，而不斷創造、維持、創新這個空間。以 Bourdieu 的理論為

前提，現象學取向的人類學者 Tilley 進一步提出，人類對於空間和地景的認識，必須以身體的行動以及先前的經驗意識為基礎，並且是在社會的特定結構和意義框架中建構出來的。(Tilley, 2002)

較近期的空間研究，例如非洲人類學家 Deborah Pellow (2003) 討論空間與性別、社會變遷之間的關係。她研究非洲 Accra 房屋形式上的變化與“kulle”制度（伊斯蘭教的性別隔離制度）的關係，認為家屋形式與性別角色的演化息息相關。她認為，人們總是生產其空間組織合適於居住者的社會生活的住屋，而且建築與社區的空間排列會反映並加強社會中的性別、種族、階級關係的性質；這些社會關係，透過空間以一種具體的方式呈現出來，並留下證據。Pellow 的研究，啟發了本論文對於建築空間、公共空間中的性別關係的討論。

一些人類學的空間研究，曾提出心理因素對空間的感知有著重要影響。例如美國人類學家 Hall 在其二本極為重要的書籍：《無聲的語言》(The Silent Language, 1959) 與《隱藏空間》(The Hidden Dimension, 1966) 中，區分四種不同的人際距離——即“親密的”、“個人的”、“社交的”、“公眾的”，探討人際空間距離對人類行為的作用及其在不同文化中的差異。他的研究對之後的空間行為學 (spatial behavior study) 的發展有極大的影響，也是環境心理學中重要的發展。Anderson (1972) 和 Draper (1973) 則認為文化使人可以在密集空間裡存活。Gregor (1974) 對 Mehinacu 社會缺乏隱私現象的研究，認為屋牆的薄脆使他們有暴露於公眾的緊張，所以需要季節性的隔離。而 Altman (1977) 的跨文化比較研究則得出一個結論，“不允許各人有隱私的社會，會存在著較多猜疑與敵意”。

筆者雖以人類學的角度出發而著重於文化對心理因素的影響力，但也認為人類對環境的感知，應該具有某種程度的普遍性；就像環境心理學與人類學家 Setha

M. Low 和環境研究學家 Denise L. Lawrence (1990) 所認為，心理對空間感知的影響是很廣泛而潛藏的；然而他們也認為，“個人的心理狀態”的研究，也要關注文化、脈絡和意義 (Lawrence & Low, 1990)。總之，如何突破對“心理因素”的討論，應該是空間人類學必須考量的發展方向。除了必須保有特殊性之外，人類學研究也要能找到科際對話的空間，結合其他學科的優點。因此，本論文也嘗試連結五條港苛刻的生態地理環境，以及其所造就的獨特高腳生活空間，對於居民心理認知潛在的影響。

在關於高腳屋的人類學研究裡，常見對東南亞民族的建築研究。例如 Roxana Waterson (1990) 在 *The living house: An Anthropology of Architecture in South-East Asia* 一書中對印尼傳統高腳屋的比較研究，主要包括技術與象徵性、宇宙觀的反映與產生、家屋的“精神”等等面向的討論，在東南亞本土建築研究上是個重要的里程碑。Waterson 認為，家屋應該以“living”的角度去探析，living 指的是居住，及（家屋）栩栩如生、充滿生命力的狀態；並在最後強調“傳統”建築的動態變化。(Waterson, 1990) Waterson 的研究，在本論文討論家屋形式的變化時，提供了一個值得參考的分析角度。

廖迪生與張兆和 (2006) 對香港大澳“棚屋”（高腳屋）區的研究，則是少數的華南高腳住居研究例子之一。作者指出在大澳居民的生活中，宗教活動扮演著重要的角色，除了可以安撫水、陸的遊魂野鬼外，也有維繫感情的功能。(廖迪生、張兆和，2006) 大澳漁村不僅有著與五條港類似的高腳形式住屋及空間配置，也有著同樣頻繁的宗教活動。不過其自然環境、社會背景與聚落形成過程都與五條港不同，有著更複雜的族群關係。本論文從田野地與大澳漁村的諸多異同之處，產生許多啟發性的思考；大澳的例子，在本論文對宗教與社會空間的討論上，更是重要的參考。

總之，人類學空間研究，是在物質性與社會性的連結中尋找其他文化意義，企圖透過對空間的探析來了解一個社會的宇宙觀、政治、經濟、親屬、階級、性別、信仰等等。筆者認為，各個理論所強調的面向並非各自獨立的力量，因此，對於社會空間現象的瞭解，有必要從各個不同層面探討空間建構與社會生活的連結，才能更深入而廣泛地瞭解文化與空間的動態性關係。在本論文中，筆者將盡量從各個視角去探討五條港的空間面貌，並以當地人的觀點去做詮釋，希望能更貼近村民對於居住空間的具體感受，在空間研究的地方觀點上有所建樹。

（二）東南亞／馬來西亞華人移民研究

東南亞在 20 世紀左右開始出現許多中國移民形成的華人社會，但這些華人社會一直到第二次世界大戰結束後才開始受到人類學者的青睞。主要原因是從 1949 年開始，因為中國的政治因素，使各國學者有頗長一段時間無法在中國做實地考察；台灣、香港及東南亞華人遂成了傳統中國文化的替代品。這時期，學者除了希望在東南亞華人社會瞭解中國文化及社會組織在本土以外的社會如何適應與發展外，同時也希望與中國文化的另一個實驗室——台灣進行比較。（李亦園、郭振宇 1985）

這些研究除了“去脈絡化”（decontextualized）之外，也無法說明整個華人社會文化的持續、變遷以及當地政治經濟、土著文化元素互動的關係。（Tan，1990：4）它們預設了文化轉移的必然性，卻忽略了移民及其後代在新社會環境裡的各種變異性。例如，在林開忠（1999）的碩論〈建構中的“華人文化”：族群屬性、國家與華教運動〉中，就認為馬來西亞的“傳統中華文化”是在華教運動下鼓吹、宣傳以及創造而來的，並不能視為傳統中國文化的替代品。

1980 年代以前的華人研究受到結構功能論的影響，探究的主題大部份集中在有關華人的社團、社會結構等方面。例如 Freedman 在其新加坡華人家族功能及親屬關係轉變的研究中，認為東南亞華人社會很難發現比家族更大的親族團體（Freedman, 1957），因此志願性社團的存在顯得很重要，也常常是華人研究的重點。在社團組織當中，他也特別強調宗親會與同鄉會，此二者雖為自願性團體，但血緣與地緣法則仍然為成員身份限制的重要依據。

1980 年代之後，從事華人研究的學者才開始注意到華人與土著的互動、認同的變遷以及東南亞華人正逐漸由移民社會轉變為在地化或定居化社會的發展。例如 Tan Chee Beng（1990, 1994）認為華人宗教的開放與融合特性是研究東南亞華人宗教的關鍵，因為這個特質不僅影響到華人宗教與其它宗教的互動，也使得華人宗教能夠與現代性相適應，促進華人與當地社會的關係。DeBernardi（2004）的馬來西亞檳城華人宗教研究，則從宗教信仰的層面探討當地華人的認同問題。Tan 和 DeBernardi 都以宗教為切入點，進而分析出華人的本土化和認同的問題，足見華人的宗教信仰是做華人研究時一個很重要的方向。

認同的問題在華人研究中也一直是個焦點，不少著名學者針對華人各種層次的認同做過討論。例如華人移民研究學者 McKeown（1999）指出在 20 世紀初，雖然選擇認同中國和裔群（diaspora）民族主義很容易，但已有許多中國移民選擇認同他們生活的土地；特別是在二戰結束、移民路線中斷之後。為了身為華人仍有可能成為（居住國）國民群體的一部份，人們開始處理多元政治的民族特性，選擇混合的表述方式，如美籍華人、菲律賓華人、馬來西亞華人等等。外籍華人（Ethnic Chinese）的產生、身為外籍華人的身份與意義，受到當地社會關係的影響最大；有些年輕的外籍華人甚至會因融入當地社會受阻礙而灰心，便轉向裔群民族主義，

重新注意中國。(McKeown, 1999)

麥留芳在《方言群認同——早期星馬華人的分類原則》一書中指出，早期的新馬華人來自於中國不同地方，所講的語言也不同；移民到了海外，必須與各不同方言群體做最表面化的社會接觸，語言上的差異便很自然地被各社群體驗出來，終必導出內外群觀念，而成為方言群認同的基礎。(麥留芳，1985) 江柏煒在對海外金門會館的調查中也認為，中國各地不同的風俗和方言，是造成強烈鄉土觀念的主因之一；強烈的傳統籍貫觀念，與中國特殊的文化以及制度脫離不了關係。(江柏煒，2007)

陳志明(1998)的〈馬來西亞華人的認同〉則指出在 20 世紀末，馬來西亞的所有華人已把自己看成屬於一個族群——與馬來人及其他馬來西亞人相對。“馬來西亞華人仍然以其引以為榮的語言(方言)群體而認同，並且(他們之間)語言上截然不同。”(Tan, 1998: 12) 如今馬來西亞華人使用華語(即中國的普通話)作為通用的華人語言，也是華人(學校)教育中傳授知識的媒介語。“以馬來西亞華人而言，他們是一種異質的(hetero-geneous)華人族群，一種大致認同華人、馬來西亞化、具有不同地域認同的華人。作為個體和作為亞族群，他們都有作為華人的不同情感。”(ibid, 1998: 18)

陳志明的文章提及了馬來西亞華人有“不同地域認同”，但是，對於這一點的討論並不多見。馬來西亞的華人因為居住的州屬、族群環境(包括本身的方言群屬、周圍的不同民族)、地理形式等等的差異，都會使其文化形成不同的特色；每個地方的華人，都有其明顯的特殊性以及認同。以一個地方——尤其是一個小地方的居民為對象的研究，可以提供與從較大範疇的國族、民族出發相對的地方觀點，也能夠具體的反映認同的過程。

雖然華人漁村人口在馬來西亞華人所占比例不高，但馬來半島西海岸——即馬六甲海峽上，亦有不少華人漁村。然而華人漁村在馬來西亞華人社會裡經濟地位並不高，社會地位也不重要；因此並沒有受到適當的關注。在華人經濟研究上，一直都是以傑出華商的表現為主，一般中下階層華人的經濟行為——特別是華人的漁業經濟研究，幾乎引不起學者的興趣。另外，探討移民與空間議題的研究也並不多見；五條港村擁有如此特殊而與原鄉大不相同的自然地理形式與建構環境，在移民對空間的適應、結合、反映等等議題上，都是一個極佳的研究對象。

第四節 研究方法及論文架構

作為一個空間人類學的華人研究，選擇五條港作為田野地有明確的優勢——相對於其他東南亞國家的華人移民來說，馬來西亞的華人人口比例高、傳統文化受到特別的關注、華人的文化認同特別強烈，可避免族群界線的混淆。也因五條港聚落地理位置上的孤立，使其作為馬來西亞多元社會的一份子，被其他族群的影響相對緩慢，“華人社會”的特性相當明顯。而作為人類學的空間研究，五條港亦有顯著的優點——聚落有清楚的邊界、規模不大（戶數約兩百）、建村歷史不長（約一百年），除了能清楚統計各種實體結構的資料，也便於視察家屋的發展、探究完整的聚落形成過程。

本論文研究的主要對象為五條港村的實體結構及社會空間，還有村民的文化習慣、文化概念等。筆者採用的研究方法，包括歷史文獻資料的蒐集，田野地參與觀察，圖表繪製等等。蒐集的歷史文獻資料，提供了馬來西亞及華人移民的政經背景，使五條港這個移民聚落的歷史脈絡變得清晰。但歷史文獻裡缺乏小地方的具體資料，而五條港村民教育程度普遍不高，對文史資料不甚重視，因此村子

的一些基本資料及歷史事件，都沒有文字上的記錄或保存；因而，口述歷史在本論文中是很重要的參考資料。

筆者於 2008 年寒假，以「中央研究院民族學研究所暨各大學人類學相關系所合作培訓計畫：田野可行性調查」所補助的經費前往五條港村進行一個月的預備調查；於同年暑假以同一計畫的「研究生在地田野研究計畫」的補助經費，進行兩個月的正式田野調查，包括訪談、繪圖及參與觀察。並於 2010 年 2 月最後一次到田野地蒐集、補充不完整之田野資料。除了童年在五條港村的十年歲月之外，筆者總共花費四個月的時間，在五條港村進行人類學式的田野調查。

調查過程中，筆者花費不少精神及時間在彙整口述歷史，訪談對象多為中年及以上的居民，因他們能提供較多村落的空間歷史資料，對於“唐人（文化）”一詞的使用也較確定。在性別比例上，因女性明顯缺乏談論環境知識、公共信仰概念等的自信，而且在公共事務上甚少參與，只占了訪談對象的三至四成。訪談對象不只包括目前定居的村民，也包括許多已搬遷到城市裡，但在這個村子生長或曾經住過一段時間的人。而除了手繪的一些家屋結構圖、地形變化圖外，筆者也與幾位研究所同學合力繪製了一份聚落地圖，並記錄了一些建築的性質、家戶資料等，作為分析聚落空間的藍圖。

為了能跳脫對自己家鄉的盲點，筆者也專程去了馬來西亞其他地方（檳城）、其他種族（馬來人）所居住的高腳聚落進行視察，以比照出五條港之獨有的空間特色。而為了更進一步了解五條港與原鄉的空間關係，筆者也分別探訪了台灣的小金門（祖籍金門的村民的來源地）及福建的許厝村（村裡的許姓人家的來源地）。筆者因探訪過原鄉而確知其與五條港村環境之差異，也透過其他高腳村而了解到五條港村最明顯的空間特色。

論文的結構安排，第一章緒論的部份，首先說明研究的緣起和研究問題。在第三小節開始回顧前人對於人類學的空間／家屋研究及東南亞／馬來西亞華人研究，及一些空間及移民議題上的重要論述，並闡明自己將在研究中持什麼樣的論點，嘗試進行理論的反思或與前人的理論對話。第一章的最後一部份則是簡單介紹研究的方法和論文的完整架構。

第二章呈現五條港聚落的形成過程及現狀，並討論一個馬來西亞華人移民社會的形成過程，主要希望重建聚落的發展歷史，分析人群分佈、聚落結構與移民相關的特質。第三章則談居住型態與空間特性；從五條港的生活空間和經濟空間，探討其中所隱含的馬來西亞華人在認同上的變化，主要包括探索家屋與工作空間因為潮間帶聚落性質而形成的特色，和五條港村民如何將“唐山文化”與高腳家屋與結合。

對五條港的空間有了跨時性和同時性的分析之後，在第四章則討論當代五條港的社會空間與宗教信仰。主要假設為五條港聚落對神聖空間的建構和空間的神聖化，與這群福建農民移民海上小島潮間帶有很大的關係。因此試圖探討移民過程中因跨越邊界而產生的不安，這些不安如何在空間的信仰實踐中被反映，進而被解決。

而第五章將整合前述三章的內容，總結五條港聚落空間所反映出來的，在人群對環境的適應過程中建構出來的地方認同，以及村民的傳統文化概念對環境的解釋而造成的不安全感；最後再試著分析村民對於五條港村的矛盾情感，將如何導致聚落未來發展的可能性。

第二章 五條港聚落的形成

本章主要鋪陳田野地五條港的歷史與地理背景，包括區域的政治經濟狀況、聚落形成的歷史，以及生態環境對聚落空間的影響。第一部份先敘述馬來西亞近代華人移民聚落中，五條港以及其他地方的異同以及關係。第二部份簡述五條港聚落的形成過程，以及聚落在人群分佈上的特色。第三部份則進一步說明聚落周圍的生態環境，和五條港賴以為生的各種型態的漁業。

第一節 華人移民與海上小島

五條港是一個位於吉膽島上的華人高腳漁村。吉膽島為馬六甲海峽最大的港口——巴生港西側最外圍的一個小離島，總面積約 30 平方公里，距離巴生港口僅有 12 海哩，距離印尼則約 65 海哩遠。巴生港口西側共有五個小離島，除了最靠近巴生港口的英達島（Pulau Indah）上有工業區以及幾個小型馬來村落，此外僅有吉膽島上有聚落。五條港的行政區隸屬於雪蘭莪州（Selangor，簡稱雪州）的巴生縣（Klang）。馬來西亞的政治經濟中心（首都吉隆坡 Kuala Lumpur 與政治中心布城 Putra）也位於雪州境內；從首都搭乘大眾交通工具僅需一小時即可到達巴生港口，乘渡船則半小時可抵五條港。

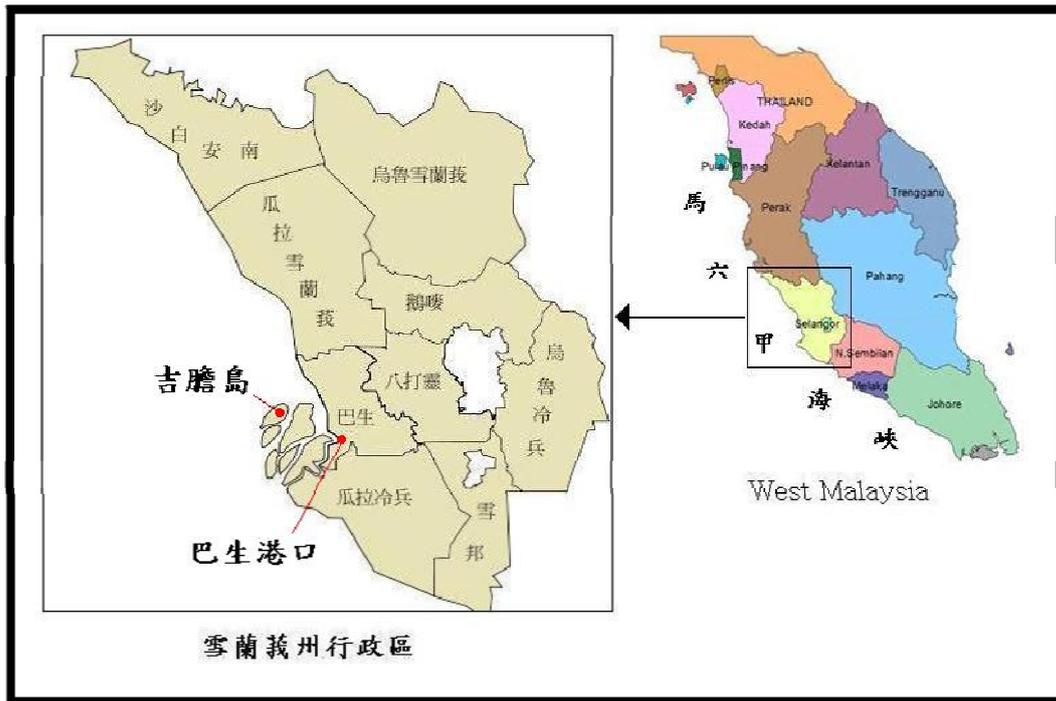


圖 2-1：馬來半島與雪蘭莪州位置圖

馬來西亞是近代中國移民的主要輸入地之一，華人人口比例在東南亞國家內僅次於新加坡；2008 年 12 月的全國人口總數為 2774 萬⁷，華人占了 23%（約 600 萬）。華人在馬來半島的主要分佈分散在西海岸北、中、南部的各個市鎮；不過馬六甲海峽的海岸線及一些海島上也散佈著潮、閩（主要為同安縣）籍⁸人士聚居的漁村。由於熱帶海岸線與海島的泥質地地形常長滿紅樹林，因此不少漁村建在紅樹林潮間帶上，以高腳建築為主，靠木橋將整個漁村貫穿起來。不過大部份華人移民聚落的環境多數還是緊臨著堅實的土地，不似吉膽島完全是一片密密麻麻的紅樹林，島上沒有可以耕作農業的堅實土地，村子與陸地的聯繫只能靠船舶。

⁷ (據馬來西亞統計局官方網站) 馬來人 51%、原住民 11%、印度人 7%和其他種族 8%。

⁸ 華人在馬來西亞常以方言群為次分類，以祖籍為次次分類；不過祖籍已漸不受重視了。

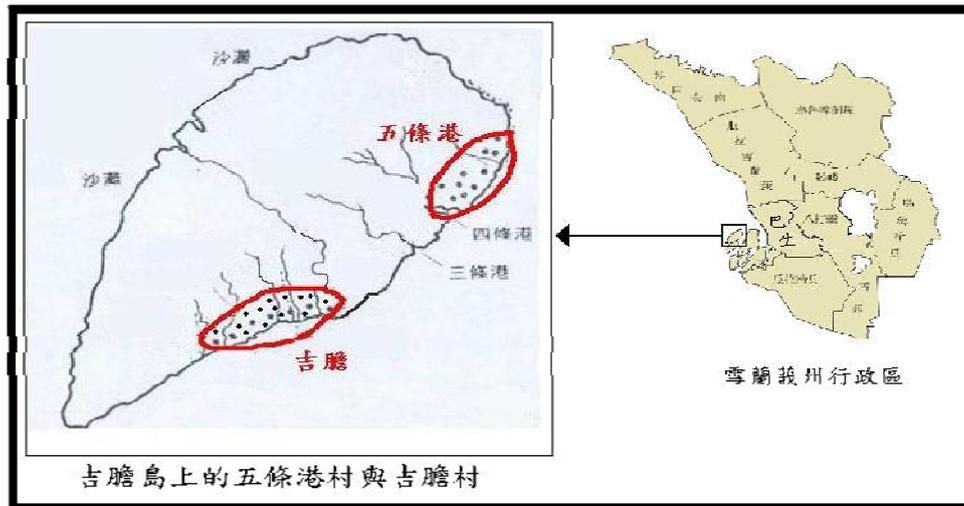


圖 2-2：吉膽島與雪蘭莪州平面圖

吉膽島上有三個聚落，兩個較大的是華人漁村，還有一個僅有十餘戶的原住民聚落則是近十年才搬遷至兩村之間。島北邊是以福建同安人為主的五條港村，約有兩百戶人家；南邊為潮州人為主的吉膽村——規模是五條港村的五倍以上。吉膽村是個生活機能健全的大型漁村，村裡除了有中、小學，亦有醫院、警察局、銀行和各種商店。五條港村民常開漁船去吉膽村購物、娛樂，船程僅需 10 分鐘，吉膽村除了是五條港村民賴以補給生活用品的地方，也是五條港學童就讀中學的唯一選擇⁹。兩村居民的通婚甚為常見，除了嫁娶因素的遷居外，移居的情形並不多。

一直以來吉膽村可以說是部份五條港村民的臨時生活補給站，不過在 90 年代吉膽島與巴生市之間交通變得快捷後，更多五條港村民則選擇直接到巴生採購大部份生活用品。整個吉膽島的發展歷史其實與巴生息息相關；島民生活上所需物資皆以船舶從巴生港口輸入，捕獲的漁產也多從巴生港口運往各城市銷售。巴生市作為全國第四大城市，華人在 19 世紀下半葉是巴生開採錫礦的主要勞力，至今

⁹ 五條港僅有一所小學。到吉膽上中學的交通由五條港人經營的“校船”負責。

華人口維持在大約三分之一，其中以福建人居多。永春腔調的福建話¹⁰是當地華人流行的主要方言，與五條港的同安腔略有不同，不過皆屬閩南語中的泉漳片，溝通無阻。

馬來半島西海岸的馬六甲海峽在歷史上很長一段時間是東南亞海上貿易中心，不過巴生港口和巴生市在 1850 年代才開始展現其重要性，何鳳嬌在《東南亞華僑資料彙編(一)》就提及巴生港口在 1940 年代是馬來聯邦¹¹最具規模的港口（何鳳嬌，1999）。馬來半島最大的華人移民潮從中國滿清王朝鴉片戰爭後一直到 1930 年代，大多數人都知悉契約勞工移民，但研究華人移民的學者 McKeown 就提出另一種形式的移民——“作為家庭計劃的移民行為，更多地依賴穩定、先例和機會，而不取決於失序和貧困。”（McKeown，1999:63）根據史料，在五條港建村初期，僅 1917 年就有 22 艘輪船自廈門駛往新加坡並轉馬六甲、檳城等埠，共搭乘移民 5 萬多人¹²。五條港的先民主要是以像 McKeown 說的“家庭計劃”型方式，在這波移民潮中從廈門搭船而至；而巴生港口的繁榮，是吉膽島上的聚落形成的重要原因之一。

此外研究資料也顯示，直到 1940 年代，馬來半島上的華人多數都甚少與其他種族往來，並沒有太多異族群之間的社會互動與衝突。（何鳳嬌，1999）五條港村很大程度上符合這樣的說法。五條港漁村雖無法作為一個自給自足的村莊，必須很高程度依賴吉膽村及巴生市提供的與華人交換的機會；但另一方面，五條港村孤立於海上，村民與馬來半島上其他民族的互動或文化交流極小。也因為位置偏僻、經濟落後，在政治上無甚重要性，在 20 世紀前半葉馬來亞¹³的英國殖民時期

¹⁰ 馬來西亞通行之福建話多指學術上的福建話漳泉片。

¹¹ 英國在 19 世紀下半葉殖民馬來半島，直到 20 世紀前，由彭亨、雪蘭莪、霹靂及森美蘭州所組成的馬來聯邦為英籍總督們所管轄。

¹² 福建省檔案館編：《福建華僑檔案史料》上冊，第 147 頁，檔案出版社，1990。

¹³ 馬來半島從殖民時代開始被稱為 Malaya 馬來亞，這個區域在 1957 年獨立時稱為“馬來亞聯合

和二戰時的日據時代，五條港都得以躲過政治強權的過份干預或迫害，在村民的記憶中未留下鮮明的印象。在殖民時代，他們保留了大部份先民從原鄉帶來的語言、文化傳統與習慣。甚至 1969 年在全國爆發的“513 種族衝突”¹⁴事件，五條港也因為居民族群的單一性而毫不受影響。

馬來亞獨立後，以馬來人為主的國家勢力慢慢在他們的生活裡佔上一席之地。例如在 1940 年代末，把五條港原有的私塾改建成國立華小；1970 年代開設診所並派遣護士。水、電供應方面，從 19 世紀末定居在五條港開始，各家戶就都自行蓄積雨水供日常食、用，也在 1960 年代左右開始購置小型發電機，各自供應家庭用電。馬來西亞政府直到 1980 年代方到村裡興建發電廠、自來水管，自此水、電皆由政府統一提供。在村裡，生活中的“異族”（尤其是馬來人）主要是政府機構裡的官員。1970、80 年代船隻普遍機械化使五條港的對外交通變得頻繁，巴生市裡混雜的族群才使得他們必須直接面對其他族群。而在 1990 年代以後，村裡開始出現大量的印尼人；與巴生市人口的頻密流動，也使得五條港村民的福建話也開始受巴生及其他馬來西亞城鎮福建人的影響，在方言中使用大量外來馬來文詞彙。

馬來西亞國語為馬來文，官方語言則馬來文和英文並行。這些事實造成語言能力不佳的華人在城市裡的生存問題。由於五條港村民大多是一群不諳馬來語及英語的人，因此更強烈地侷限了他們的生存領域及社會地位。受教育是唯一可改變村民的職業以及與社會大眾接觸能力的機會，由於與城市之間交通不便，因此從 80 年代開始便有村民為了下一代的教育問題而遷離村子。馬來政府在宗教上對回教賦予特權，不過也給予馬來族以外的族群自由信仰的權力；因此華人的民間信仰（道教）在島上得以蓬勃發展，也明顯出現地方化面貌，宗教儀式和活動與

邦”之後在 1963 年納入砂朥越、沙巴及新加坡，才成為馬來西亞國。

¹⁴ 發生於 1969 年 5 月 13 日，因國會議員選舉結果而引發的種族(主要為巫族與華族之間)衝突。

馬來西亞華人的認同緊緊地掛鉤。

第二節 聚落發展過程

吉膽島原是一片無人居住的茂密紅樹林。大約 1880 年左右，巴生逐漸形成一熱鬧的港口城市，住了很多中國移民。一些住在巴生沿岸的人發現吉膽海域螃蟹產量豐富。初期他們僅以此地為捕蟹地點，每日劃舟前來捕抓螃蟹；後來因每日往來耗費太多，他們開始在吉膽島沿海地帶砍紅樹、搭建簡陋的臨時居所，減少往來巴生的次數及花費。慢慢地，此地以豐富螃蟹產量聞名，來此補蟹者漸多，大家沿著潮間帶搭起一間間的亞答屋¹⁵，也逐漸定居於此。



圖 2-3：五條港、吉膽及巴生的相對位置

華人移民把島上的五條河從南至北取名為頭、二、三、四及五條港（如圖 2-2 及 2-3）。由於頭條港出口的位置水道較窄，水流較緩，最早的住民（主要是海南人與潮州人）集中於此而形成吉膽村。而另一群人逐漸往島的北邊五條港附近聚居；這群人是以前安人為主的形成的五條港聚落。福建同安的許厝人是其中一

¹⁵ 以亞答樹（nipah tree）的葉子編織成屋頂及牆的房屋，東南亞家屋常見的形式。

批最早在五條港落腳的人，他們在此地定居後，再寫信回去福建鄉下介紹同鄉的人來此。如同 McKeown 所言，“家族是最基本的組織，移民網絡建立在家庭之上，就個體移民而言，華南移民很少是一種開拓行為。他很可能只是追隨某位在他之前就已到達這裡的叔伯、父親、祖父甚至曾祖的腳步。”（McKeown，1999：65）五條港人就這樣一呼百應地從遙遠的同安，在廈門搭船到新加坡或巴生港口登陸，再乘小渡船到吉膽島上。最早抵達的許厝村人都選擇在五條港河的南岸落腳，北岸則因隔著河流，交通不便，較少人居住。來自其他鄉下——南安，安溪，詔安，廈門，金門，同安的新店、劉五店等地——的人，則選擇在許姓聚居區的南邊落腳。

福建是馬來西亞華人移民最早也最主要的來源地之一。“福建人早期的移民模式決定了他們的社會組織……為了安全和互助以及新環境的需要，他們都聚族而居，建立宗親會……福建人宗親組織的一個重要特徵就是他們大部份屬於地域性的氏族。所謂地域性的氏族就是血緣、地緣和方言的結合。”（林忠強等，2006：2）由福建人組成的五條港村即呈現此種面貌。約 1930 年代開始，村裡出現了兩個社團——「泉義和」和「同安聯誼社」。前者位在村北，主要成員是住在村北的許姓人氏及其他村民，後者位在村南，由南部的村民所組織。兩邊各自在村子的中心地帶建立了“苦力間”¹⁶。苦力間的存在起初是為了安置初到此地還未興建家屋者，以及團結同鄉的力量。後來這兩個社團漸漸發展成村內地緣性團體，「泉義和」代表著村北的居民，而「同安聯誼社」集結著村南的力量，使五條港分割成南北對峙的局面——兩個社團的分界後來形成村子的主要分區：南勢及北勢。1940 年代初，全村已有約 60 戶人家，集中在五條港河南岸至帝君廟（今“振龍宮”前身，主神帝君從福建同安請來）附近，規模約為今天的三分之一。

¹⁶ 苦力間多數是由同一條鄉村又同姓，甚至又從事同一個行業的人所組成。

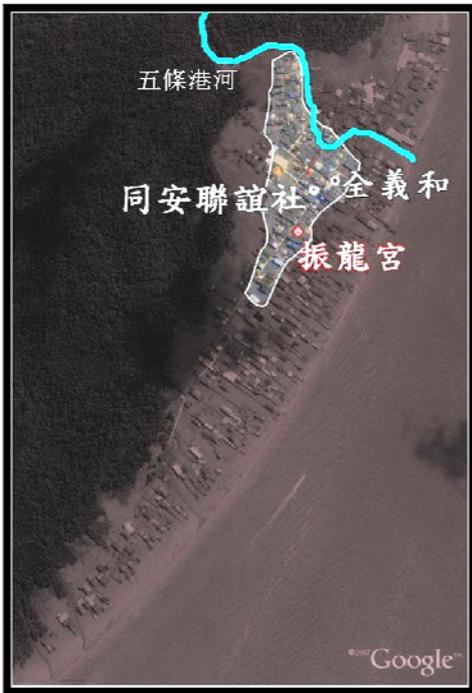


圖 2-4：1940 年代的五條港聚落規模

在馬來亞 20 世紀初的英國殖民時期，以及二戰時被日本統治的三年八個月¹⁷，殖民勢力一直沒有對吉膽島上的漁村投入太多關注或干預，僅偶爾派兵前來巡視。二戰爆發，日本軍隊進駐馬來亞時，巴生這個海港城市受到很大程度的控制。由於反日勢力中華僑為主要力量，日軍因此特別針對華人，使得在城市裡的華人難以生存。戰爭時期，吉膽島上的漁民利用海路從泰國運送稻米買賣，因此糧食不虞匱乏（江柏煒，2007：101）；加上孤島以及紅樹林的地理環境有利於逃跑及躲藏，儼然成了當時的世外桃源，因此有許多附近城市裡的華人遷到吉膽島來定居。

1950 年代，吉膽島引進了日本油壓引擎¹⁸與原子漁網¹⁹，使得捕魚技術大大改進而漁獲量大增（江柏煒，2007：114），五條港漁業的蓬勃也吸引了遠近的華人（主要為福建人），包括瓜拉雪蘭莪（Kuala Selangor）、沙沙蘭（雙溪毛糯 Sungai

¹⁷ 日軍於 1941 年 12 月入侵馬來亞，打敗英軍而控制馬來亞長達三年八個月。

¹⁸ 即使用柴油動力的發動機(引擎為英文 engine)。

¹⁹

Buloh)、大港 (Sungai Besar)，以及印尼蘇門答臘島東岸的漁村 Bagansiapi 等等，前來定居。這些後來遷入的村民，多在南勢興建家屋，使得村子越來越向南發展。另一邊廂，在泥土的淤積情形日益嚴重下，也因為執行蝦米²⁰業必須擁有靠海的空間，一些住戶從五條港河邊或離海口²¹較遠的地方搬到五條港河的北岸海口去，河北岸的房屋也漸漸多了起來，第一座跨河的橋便建立於 50 年代。

陸續從其他地方遷至五條港的華人，一則由於村北區為許姓人氏的勢力範圍，外人難以融入，二則北區已接近島的北端——空間不多且海潮較急，一律往村的南端發展。大體而言，五條港聚落北區規模於 1960 年代末期已大致成形。家屋沿著五條港河兩岸以及海口分佈，頗為集中；南北區交界處（街場區）更是聚落中心，是咖啡店、小吃店及會所集中區域。直至今日，大部份的許姓人家仍住在北區，且以最初由許厝人帶來的“許真人”廟（旌陽宮）為區域中心。南區聚落發展較晚，由於漁業型態對海口地的需求，後來的居民盡往南部尾端蓋房子；南區以振龍宮為信仰中心，不斷加長的聚落使尾端的住戶愈來愈顯邊陲，由於南區末端家戶與村子的具體連接只有一、兩條小木橋，常常顯得冷清而孤立。

²⁰ 一種曬乾的蝦肉，製作過程需要大片空地；本章第三節將詳述。

²¹ 當地人指稱靠海（低潮線）最近的地方叫“海口”。

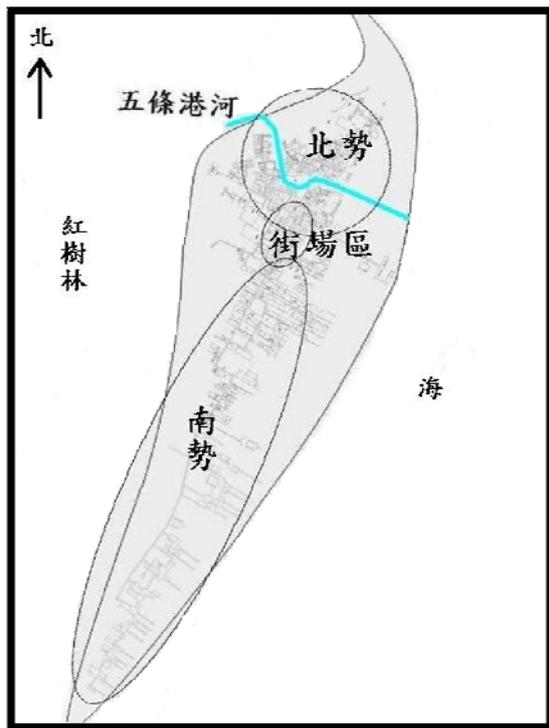
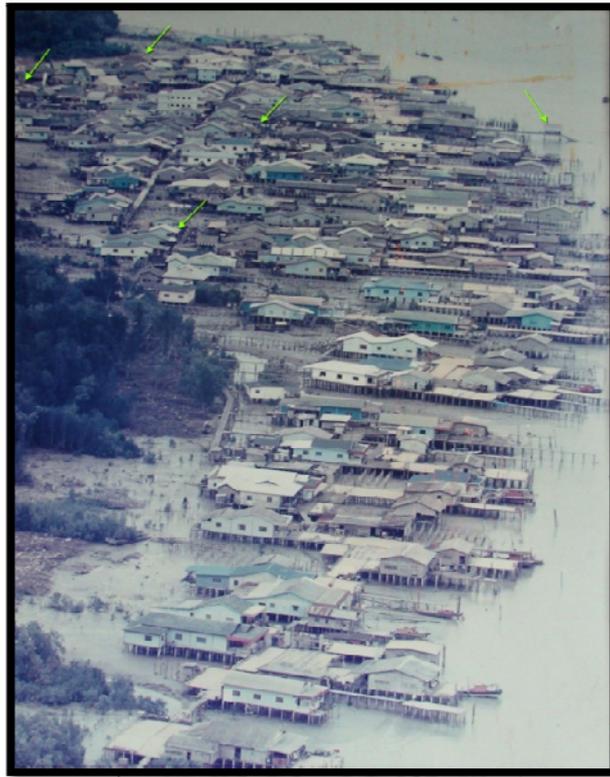


圖 2-5：1980 年代聚落基本分區

五條港村在 1931 年曾發生過一次火災，燒了幾間大街上的房子。在 1960 年的陰曆（村民慣用的曆法，稱“唐人日子”）六月二十日，又發生了更嚴重的大火災。這次火災幾乎燒掉村裡的一半房屋，整個街場區被夷為平地。火災後，獨立的馬來亞聯合邦政府重新（平均）劃地並且補助部份重建費用；重建的工程由數個巴生的建築商承攬。火災前，聚落中心原有家屋、網寮、小商店等建築混雜相間，這次的災後重建則使得街場區的結構變得整齊劃一；街場區的道路兩旁只留有住屋及小商店，而漁獲處理空間都移至住屋後部，清楚地隔離到街場區以外了。另外，來自巴生的建築師傅則使得房屋的形式更加一致，在風格上也更接近城市裡的華人住宅。直到目前，我們仍可以看見規劃過的區域與其他區域之間明顯的空間佈局的差異。



圖版 2-1：1970 年代五條港俯瞰照

1970 年代的全球經濟大蕭條、馬來西亞政府施行的新經濟政策²²，使得許多華人從城市回流到鄉下地區，五條港的家戶與人口數在 1980 年代達到高峰，估計居民有 2000 餘人，小學生人數在 300 左右。那時期的漁獲也是前所未有的豐碩，許多漁夫豐收後增買新船、翻新擴大漁獲處理空間。一向與吉膽島有往來的印尼蘇門答臘東岸沿海地帶（五條港人稱蘇門答臘為“西勢”），這時也開始有許多印尼裔男性渡海來到五條港村，填補了漁業擴張下的人力需求；這些印尼裔男性勞工主要作為出海捕魚時的副手及漁獲加工工人。

這樣的繁榮景象一直持續到 90 年代，國內經濟的復甦與全球化的趨勢，致使五條港村民開始外移；而五條港的印尼裔人口則不斷成長。漁業的人力需求越來

²² 1970 至 1991 年實施的政策，闡明目標是消除貧困和重整經濟結構，以平衡各種族之間的經濟差異。最初的提出的目標是把土著：非土著：外國人的經濟比率由 2.4：33：63 調整至 30：40：30。

越依賴印尼來的男性勞工，村民也開始僱印尼裔女性作為家庭幫傭；這些印尼裔男性工人在僱主同意下，在漁獲處理空間搭建閣樓作為臥室，並隔出廚房與廁所，使得該空間充滿生活功能，在“漁忙”以外的時間自成一個印尼人活動區域。而在公共空間方面，也有五條港村民開設專供印尼人休閒的娛樂場所；大量的印尼人雖然與五條港村民同住在村裡，但在空間上卻是明顯地被隔離起來。

而村裡唯一的一個馬來人家庭，是 2000 年後為了監督發電廠²³的興建及運作而來到五條港村的政府官員。他們的家屋為新建的水泥建築，位於南勢的發電廠入口處。在此之前，五條港從未有馬來人定居。該名馬來官員的小孩就讀於五條港新民華小，已經能說基本的華語；但他們一家人甚少在村裡的公共空間，與其他五條港村民一起活動。

五條港的聚落空間至 90 年代已停止擴張，全村約有 220 間住屋，多數公共設施及商店都在街場，此區是建築物最密集的地方，路、埕與家屋綿密相連，讓人較不易察覺其高腳性質。北勢相對於南勢有較完善的公路設施，以一條水泥路貫穿到末端的兩間小廟；南部距離街場較遠，未建立完整的公路，最後十來戶的成員要回家時仍需穿越別人家門口的埕。不過在 21 世紀，相對於北勢已有許多許姓人氏搬遷至城裡，南勢的發展顯得蓬勃，如今全村最大的雜貨店即在此區，新的村廟也都成立於此。

如今不少居民在鄰近的城市裡已購置房地產，把小孩送到城市去就學²⁴，或者到城市裡工作，留下老人家及房子做為渡假或團聚的據點，一些房子甚至已經人去樓空，任其朽壞。目前在五條港定居的村民僅有約五至七百人，主要為老人、

²³ 於 2008 年興建完成，目前負責全吉膽島的電流供應。

²⁴ 五條港只有一所小學，沒有中學；而吉膽村僅有一所以馬來文為教學媒介語的國立中學。因此想讓小孩受中文教育就得到巴生市就學。

年青漁夫夫婦以及他們尚就讀國小的小孩。而印尼裔人口²⁵粗略估計有超過兩百人，男女比例大約 10 比 1。印尼工人的人數以及青壯年比例為五條港帶來潛在的治安問題；印尼人聚集的工作空間與娛樂的撞球間，形成了一個在村裡的“異質空間”，是女性村民不適宜、男性村民不喜歡逗留的地方。

第三節 生態環境與生業型態

五條港聚落所在的吉膽島（經緯度 N3.033，E101.258），由於地理位置接近赤道，屬熱帶型雨林氣候，無四季之分，也無颱風、地震等自然災害，僅有旱雨季之別。年平均氣溫 29 攝氏度。多暴雨；全年平均降雨量約 3000mm，以 10~12 月雨量為多。屬半日潮，平均潮差 2.9m。

吉膽島地形屬於紅樹林沼澤，這種沼澤常出現在潮汐²⁶與海浪比較弱的海灣或河口，因河水與海潮帶來的最細微顆粒——泥在此緩流區沈澱而形成泥質灘地（mud flats）。紅樹林沼澤有一些特殊環境因子，如土壤的缺氧狀態、鹽度和水溫的變動、水陸環境的轉換（潮間帶特質），對動植物的生存造成限制。一般食用作物或經濟作物都無法在這種地形上耕作，僅有少數發展出特殊習性的動物——如猴子、鱷魚、蛇、彈塗魚、螃蟹等，才能適應紅樹林沼澤環境。不過五條港的聚落史上並未聽聞鱷魚傷害居民的事故，而且在 1950、60 年代之後鱷魚似乎就絕跡了。紅樹林因為能適應潮間帶²⁷缺氧和鹽量高的土壤，而使它們在這種環境下有絕對的優勢，是熱帶和亞熱帶地區常見的沿海沼澤植物群。

²⁵ 皆為搭船從邊境進入五條港村的男性漁工及女性家庭幫傭。

²⁶ 潮汐是指地球上的海水或江水，受到太陽、月球的引力以及地球自轉的影響，每天各有兩次水位的漲退。每個月當月球、地球和太陽成一直線時，潮差最大，形成大潮；而每逢上下弦是為小潮。

²⁷ 潮間帶是海水漲潮到最高位（高潮線）和退潮時退至最低位（低潮線）之間，會曝露在空氣中的海岸部分——漲潮時潮間帶被水淹沒，退潮時潮間帶露出水面。紅樹林島的特色是，全島都屬於潮間帶。

紅樹林因為生長在河海交會處，形成一道天然屏障，可免岸邊受到海潮的直接沖刷，大片的紅樹林也有防風的功能；而五條港位於吉膽島上面向大陸的那一側，與大陸之間還隔著一大片紅樹林，海水潮流急緩適中，海風也不會太強，是很好的避風港。紅樹林沼澤無法種植農作，亦缺乏可食用的陸上脊椎動物，但其海域有豐富的海產。這是由於紅樹林植物的枯枝敗葉被分解成有機碎屑，加上河流上游沖刷下來的有機物被帶出河口附近的海域，成為許多魚、蝦、蟹、貝的食物，故吸引許多海中生物前來攝食、孵卵、棲息。吉膽島就因此吸引了人群，在島上聚居而形成漁村。

五條港男性村民約有八成是漁夫，對村民而言，生活在潮間帶且以依賴潮汐的漁業為生計，海水規律性的漲退是重要的作息依據；他們根據潮汐的變化發展出一套出海捕魚的週期，因此他們過著以月球運轉為週期的陰曆時間。他們觀察到海水的漲退速度及時間、水位的高低皆有一個時間上的循環，而把每月的陰曆廿八或廿九到隔月初五、六，和十三或十四日到廿或廿一日定為大潮²⁸，其餘時間定為小潮²⁹；而每一個大潮加一個小潮合起來（半個月）稱作“一（個潮）流”，是漁獲交易的時間單位。以往，村民是靠著經驗自行判斷海水漲退的時間、高度而決定出海的日子及時間，近年則巴生海事局給漁民提供了“水位表”，使村民能更精確預測潮汐與收穫。

在五條港，並非每一戶人家都有船；從事漁業的、貨運業的、載客等的家庭才需要擁有船隻。船的功能主要在生業活動上，作為交通工具只是附屬；因為村裡平時已有固定的客船來往巴生港口以及吉膽村，而村內則都有完整的道路可以通行。不同的漁業有不同類型的船，五條港村民根據船的用途將之命名，例如七星船（棧船）“腳踏”、網（綾）船，還有貨船、客船等等，以下介紹漁業時將

²⁸ 大潮的潮差（絕對高潮與絕對低潮的差距）大，水流急。絕對高潮和絕對低潮都在大潮出現。

²⁹ 小潮的潮流較緩，潮差較小。

詳細說明。



圖版 2-2：網船



圖版 2-3：七星船(棧船)



圖版 2-4：“腳踏”



圖版 2-5：貨船



圖版 2-6：客船

五條港目前主要的漁業有兩種，一種是 40 年代福建的南安人帶來的“七星”漁業，另一種是“抓綾”³⁰。兩者皆為淺海漁業，其中又以七星為大宗，約有 80 家；而七星漁業也是使五條港聚落的空間型態與別的高腳漁村不同的最主要原因。七星漁業使用的船有兩種，即七星船（棧船）及“腳踏”³¹；“腳踏”長 40 餘英尺、有引擎，七星船長 60 餘英尺、沒有引擎、主要功能為存放漁獲以及充當漁夫的起居休息處。一個七星船隊通常由一艘七星船加一到兩艘“腳踏”組成，每一艘“腳踏”配兩到三名漁夫。從事七星的漁夫在每個月的大潮開始時，開著拖著七星船的“腳踏”出海工作。漁夫抵達目的海域後將棧船停泊，然後開著“腳踏”去撒網。他們用約 50 英尺的細長紅樹樹幹固定住漁網的位置，讓海水潮流將海裡生物送入七星網。

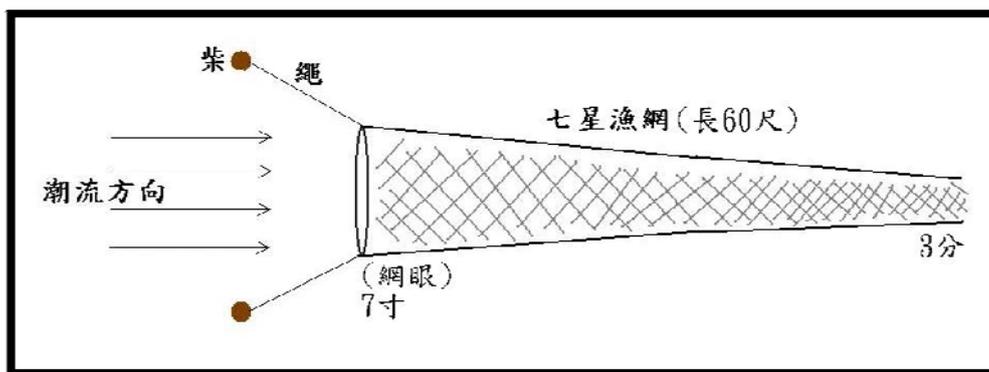


圖 2-6：七星漁網

³⁰ 綾指的就是“原子網”。在五條港“綾”用來捕花蟹及各種魚，不同形式的綾抓的魚種類不同。

³¹ “腳踏”指做為代步的工具，除了用在七星漁業上，也是一般的代步船。

海水的漲退每六小時交替一次，漁夫則趁交替的時間收網，並依新的潮流方向下網，因此無論漲潮退潮皆可捕獲，一天可收四次網。“腳踏”起獲的海產先存放在七星船，等待運輸船或漁商前來收貨。因為需靠潮流的力量，大潮潮汐較強時作業較有利；而目的海域與聚落有約兩小時的距離，七星漁夫通常整個大潮時都待在上海（約五至七天），以七星船為起居空間。

七星魚網的形狀為漏斗型，網眼由三分到七寸，因而可以將所有經過的小型海中生物都一概套牢。在五條港的海域中，通常捕獲的主要漁產是蝦子、峇拉煎³²、各種魚類、海蜇皮（水母）等等。因為蝦子捕獲量大，五條港從事七星者皆自行製作成蝦米出售，因此需要一處蝦米加工廠兼放置漁網的空間（當地人稱“網寮”），以及大片的曬蝦埕（又稱“排埕”）；蝦子以外的其他漁獲，魚類另有吉膽村的漁商收購，峇拉煎及海蜇皮則賣給村裡的商人去加工。

隨附著七星漁業而生存的一種行業為“蝦船”。由於七星漁業每次出海都在海上逗留約一星期，其新鮮漁獲就由漁商或中介商每天到海上的七星船去收購；專門向他們收購鮮蝦再轉賣到吉膽村的，就是“濕蝦（鮮蝦）船”。另外一種是稱作“乾蝦（熟蝦）船”的運輸船，也必須每天到七星船處收集要製成蝦米的熟蝦子，載回村子裡各家七星的網寮去。七星捕獲的峇拉煎及海蜇皮，也由乾蝦船收集，再送到五條港村裡的幾家加工廠去。

另一種漁業“抓綾”，則是泛指專門捕某種魚類（一種或多種）的作業方式；在五條港目前約有 30 餘戶從事此行。抓綾的漁夫一般也在大潮時出海，以專屬的漁網捕獲單一種類的魚，因此綾的種類直接以魚種命名；五條港的綾網多數是“馬

³² 馬來文 Belacan 的音譯，指細小的蝦苗，可以製成醬料。

鮫綾”，其他還有“西刀綾”、“大目綾”，和什麼魚都捕的“什魚綾”等。出海後他們直接將漁獲賣給吉膽村的漁商，回到村裡沒有後置作業；因為綾又輕又細，也不需要特定空間去存放，一般就收在船艙裡。



圖 2-7：吉膽島海域常見食用魚

除了需要直接出海的漁業，五條港還有其他後置的漁獲加工業，例如峇拉煎、海蜇皮加工業。峇拉煎及海蜇皮加工業者向七星船收購後，進行初步加工再轉售至馬來西亞國內各處，或者出口到東南亞其他國家。峇拉煎的加工需要曬乾並攪成泥狀，需要類似於製作蝦米的空間，不過由於成本較大，利潤較高，其規模一般都比七星業者大。而海蜇皮業者，由於近年來產量不多，他們都借用七星的網寮進行加工和包裝。

80 年代以前，村中並未出現從印尼來的勞工。那時候七星業者家中的婦女及小孩都必須幫忙蝦米的製作，五條港人稱在岸上後製蝦米的工作為“企山”³³。運輸船負責將各家七星船的熟蝦子從海上運到各家網寮，企山婦女將熟蝦鋪在曬埕

³³ “企”在福建話中是站的意思，相對出海的漁夫而言，代表著“站在山上”等漁獲的工人。

上曬一整天，然後集中在網寮搗碎蝦殼，再篩掉碎殼及雜質。在進行包裝以前，還有一道撿拾“骯髒”的手續，即用肉眼挑出蝦米中混雜的其他東西（細小的魚乾、花枝乾等）；這是較悠閒的一項工作，會在家中或前院進行。除了曬蝦米和撿蝦米的過程，多數工作在 90 年代開始都有機器可以代勞。



圖版 2-7：黃昏時分收蝦米的工人和在海裡戲水的小孩



圖版 2-8：在門口的埕上撿蝦米的夫婦

而峇拉煎的加工又略為不同。業者在自家漁獲處理空間等運輸船載來一籠籠的蝦苗，在俗稱“萬山”³⁴的加工廠裡堆積成一座座的小山，然後加鹽醃置。一段時間後將蝦苗鋪到曬埕上，曬乾後則再在萬山裡用機器攪成泥狀，包裝後即可售出。而此種峇拉煎僅為半成品，並不能直接食用，需再經過特殊加工及料理方可

³⁴ “萬山”泛指漁獲加工廠，包括網寮。

食用；因為峇拉煎並非華人的傳統食物，在馬來西亞主要由馬來人製成醬料用，五條港村民並沒有直接利用。峇拉煎由無數蝦苗組成，比起蝦米，製作過程粗重許多，加上五條港的峇拉煎業者經濟能力都屬中上，多會另聘工人。五條港僱用印尼工人，可說是由峇拉煎業者開始的，到 90 年代後期，包括海上的漁工以及企山等工作，都已經大量僱用印尼人了。如今村中婦女的生活範圍，在某種程度來說已退出漁獲處理空間。

除了以上所述的漁業外，還有一些村民則經營漁業的副產業，例如收購蝦米製作過程中產生的蝦糠（蝦殼）轉售到巴生（可用來做動物飼料），收購漁獲中“不能吃”的“臭魚”轉賣養魚場當飼料，將小魚曬成魚干出售等等。



圖版 2-9：曬埕上的小魚干

除了與海產相關的行業以外，小部份的五條港人則在村裡開店做小生意，例如咖啡店、小吃店、雜貨店、水果攤販、零食攤販、麻將間及撞球間等。雜貨店兼賣蔬菜，在村南及村北各有一家，蔬菜由每天的早班客船從巴生送來。其他的咖啡店、小吃店以及娛樂場所，則幾乎都集中在街場區。由於漁夫大都在大潮時出海捕魚、小潮時在家休息，再者其他海產行業都與七星漁業息息相關，所以連

帶影響村中其他產業的營運——大潮時多數男人不是在海上渡過就是在萬山裡忙碌，街道上顯得較為冷清，除了雜貨店以及小部份小吃店，多數商店都不營業；小潮時街場區、咖啡店、麻將間、撞球間裡都充滿無所事事的漁夫，顯得相當熱鬧。

第四節 小結

從五條港聚落的發展過程中，可以看見近代馬來西亞華人移民模式對聚落結構的影響；人們以同鄉、同腔等原因聚集，以社團的力量維持一種祖源認同，卻造成移民社會地方上的斷裂。直至 1990 年代印尼人口的加入，又使村子面臨了一種新的景象。不過在五條港，聚落型態最主要的形塑力量不只是人群，其特殊的生態環境也是一個有力的因素。在累積的地方知識以及生業型態的選擇下，聚落整體在空間上明顯的向南以及向海發展，其實也接間透露出這群華人在家戶空間上的領域觀、對樹林與海洋的觀感等等觀念。

陳達於 1938 年提出的一般性假設，假定每個方言群大致上會與某些行業產生某些關聯。在馬六甲海峽的華人漁村，包括吉膽村及五條港村，確實看得出這樣的趨勢——在海岸線及海島上以捕魚維生的華人，主要（祖籍）是潮州人及福建同安人，各自操著鄉音各異的方言。而麥留方提出的方言群認同理論，說明近代中國移民在馬來半島上乃以方言群為認同對象，這則可解釋吉膽島上何以形成兩個華人漁村。這群福建同安人不親近以潮州人及海南人為主的吉膽村，而落腳在五條港形成另一個村子。在馬來半島上的華人移民，大致以相同的方言及家鄉聚居，並在落腳之處結合了新的生活方式，因此在華人這個大類別下形成了多層次的方言群、祖籍、區域等認同。

地理環境、經濟形態、傳統文化習慣等促成了五條港村的出現，形塑了五條港的聚落型態；村民在時間進行中不斷地為各種發展做出選擇，除了顯現他們文化中的概念，同時也與新環境做出妥協、調適，以致慢慢發展出一套與空間密不可分的知識和生活型態。在五條港聚落的成長、停滯甚至衰退的過程中，我們也看見了一部動態的生命史。下一章我將以聚落及家屋的空間建構與特性變化，更詳盡地討論五條港的空間模式與生活經驗的關係。



第三章 居住型態與空間特性

五條港的居住型態和空間構成與主要的生業活動——漁業與生態地理環境息息相關。由於自然環境的限制及變化，對聚落型態以及空間發展有著明顯的影響，也使家戶空間產生特殊型態。因此，本章第一節首先將說明五條港的家屋及工作間如何因應潮間帶的潮汐漲退而建，隨後又因泥土的淤積，分別在垂直以及水平空間上做出調適。然後提出築在潮間帶的家屋為了構成聚落必須有實體建築連結，而在空間上形成的幾個特色，例如門口的埕以及屬於各家戶的路等等。說明了高腳聚落家屋的一些特色之後，第二節則進一步檢視五條港村的家屋在百餘年歷史中經過的幾個發展階段——亞答屋、木屋以及水泥屋，並了解各個階段的家屋形式與五條港村民的國家、文化、地方認同之間的關係。第三節則進一步介紹五條港的高腳屋在家內外空間上的分配及利用，和村民對於各個空間的認知與實踐。

第一節 高腳聚落與家屋的空間關係

築在潮間帶的五條港聚落，為了適應生態環境而興建高腳建築，海水的潮汐升降的變化是聚落及家戶發展無法忽視的條件之一。雖然家屋和路、橋皆由許多樁柱撐起而離海底³⁵十餘公尺高，退潮時明顯可看出是高腳屋，但屋下的空間實則是一個不穩定的動態變化空間，它每天有一半的時間充斥著海水。因為這樣的特質，五條港的高腳屋不管在形制上或空間利用上都與馬來人的傳統高腳屋（如圖 3-1）不同——馬來人的高腳屋多見於陸地上，高出地面的樁柱之間的空間通常用來畜養家禽、停放車輛或者進行其他活動。另一方面，由於五條港高腳屋下的海土被海水覆蓋的時間很長，土質的高含鹽量和缺氧性使得多數植物無法在此地種植；而且土質的濕軟狀態，更使得居民無法直接在泥土地上進行任何活動。為了

³⁵ 村民指稱屋下的泥土地為海底，泥土稱“海土”；指稱對象是一樣的，視脈絡而選用。

在不受漲退潮影響下進行所有日常活動，在平常生活中，村民只使用一個平面，即高腳上的木板或水泥地面。

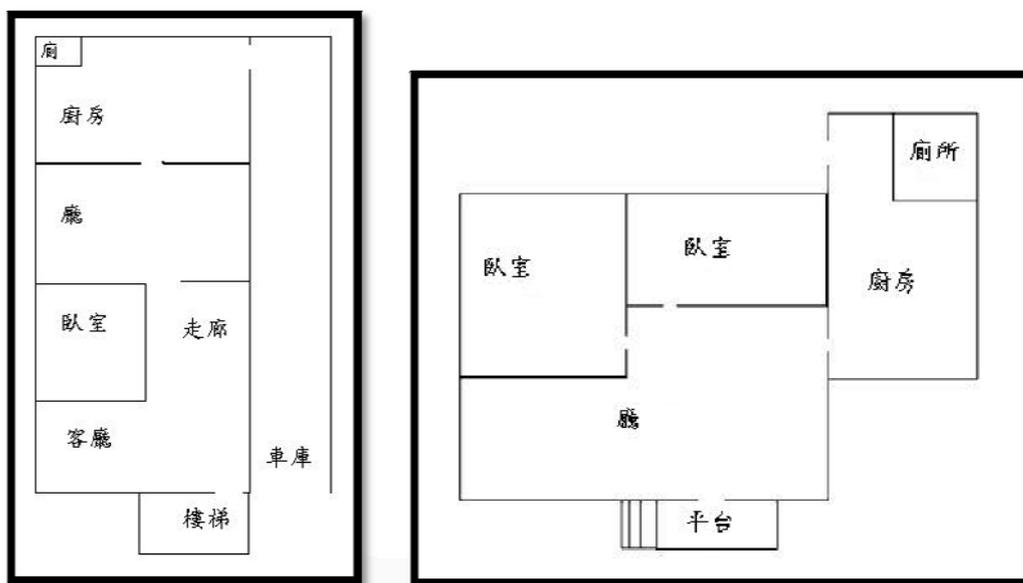


圖 3-1：馬來高腳屋平面圖二例

五條港高腳聚落的空間組成關係，可以分別由垂直的與水平的二個面向來看。

(一) 垂直面向的空間關係：

每個單一的高腳建築都有其垂直空間的層次性，從低到高可分為“厝腳”（屋底）、厝內、厝頂。擴大至整個聚落生活使用角度來看則可分為生活面以下（海底）以及生活面。“厝腳”的高度並非隨意的，首要的原則是建築物（不包括其“腳”）底部要在絕對高潮線之上，完全不會被海水淹浸。但是，因為吉膽島與對面的紅樹林島之間港道甚淺，水流不急，因而使得建築物之樁柱之間淤積快速，堆積物（如垃圾）也不易被海水排除。由於海土的淤積直接影響海水的絕對高潮高度，因此村民需要在歷史過程中隨

著環境的變化累積經驗，不斷找出適當的高度。

（二）水平面向的空間關係：

水平面上的空間問題則與建築物所在的位置有關。最初的房子直接蓋在沿海紅樹林邊緣砍伐出的空間，絕對低潮線就在屋腳不遠，可以隨時從屋裡直接下船並出航；這對基本生業活動而言是不可缺少的要點。但是，隨著海土的淤積，逐漸使絕對低潮線下降／後退，因而使家屋在水平距離上離海岸與低潮線越來越遠。為了可以隨時開船出海，船隻必須停在低潮線處；家屋主人為了可以隨時登船，便將建築物往海面延伸；從 1940 年代至今，大約延伸了 50 至 80 米長。因此，每一個靠海的家戶空間都不斷地往海上延伸，直至建築物的位置剛好在低潮線處。（見圖 3-2：1 至 4 的動態調整關係）



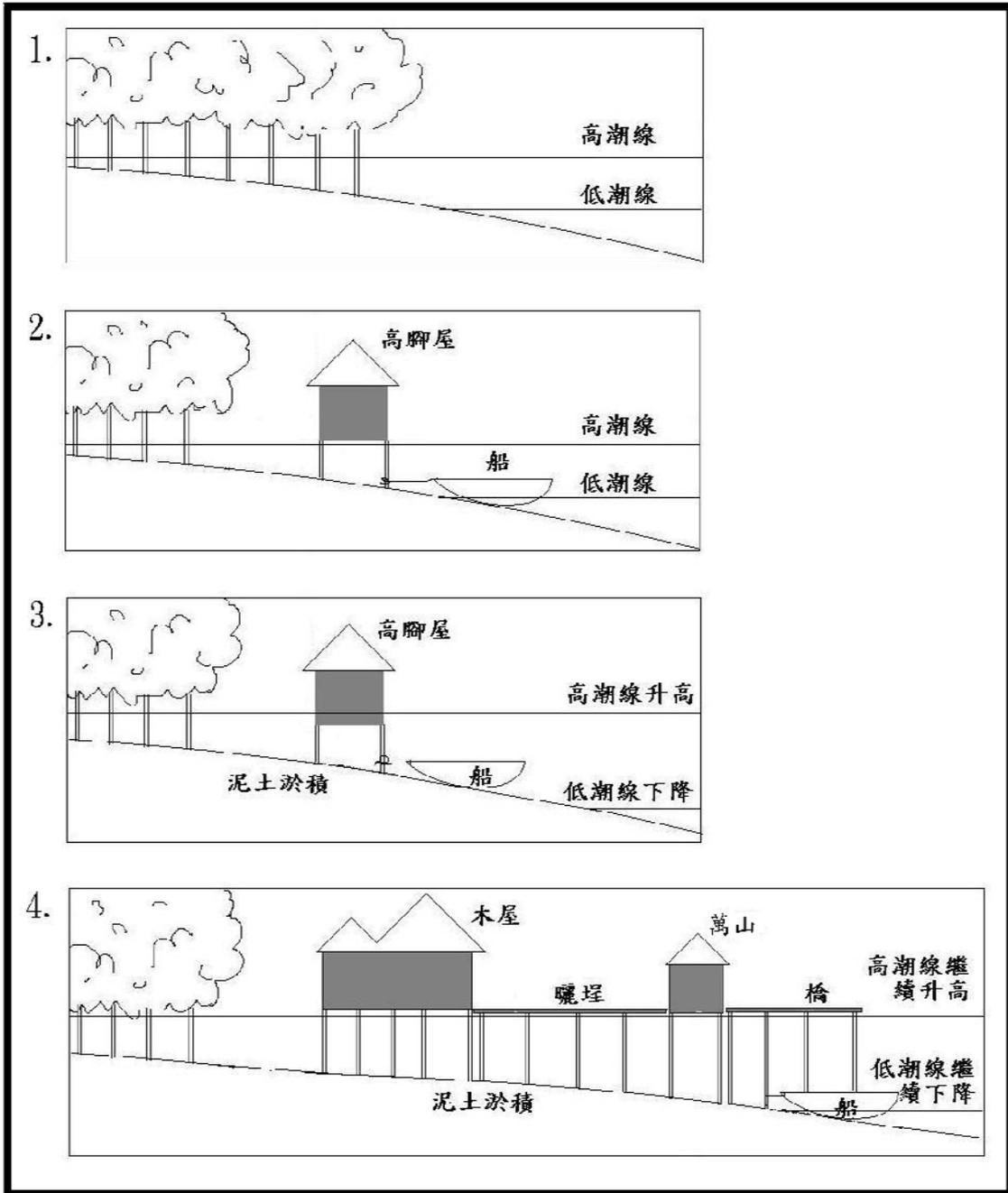


圖 3-2：潮間帶海土淤積與家屋在垂直與水平空間上的發展

圖解：1. 未有人類居住的吉膽島沿岸

2. 村民在紅樹林邊緣伐木造屋，其屋的高度、停船位置都與海水面相適

3. 但高低潮線的改變使得建築物原來的高度與位置不再方便利用海水

4. 於是房屋越來越高，建築物越來越向海延伸

五條港的經濟活動多以家庭為獨立單位，以家戶為單位的漁業形態明顯地表現在空間上——佔了聚落總戶數八成的漁業家庭，其完整的家戶空間包括一間家屋、一間“萬山”、一片曬埕以及數條路／橋。低潮線的後退使家屋發展成深長形，漁獲處理空間也加長了建築的水平長度，得以不斷往海上靠近；因而一個從事七星或峇拉煎業的家戶空間經常呈現長形結構，從海邊往內的水平空間組成，大致分為 1.停船處；2.萬山；3.曬埕；4.家屋。（見圖 3-3）

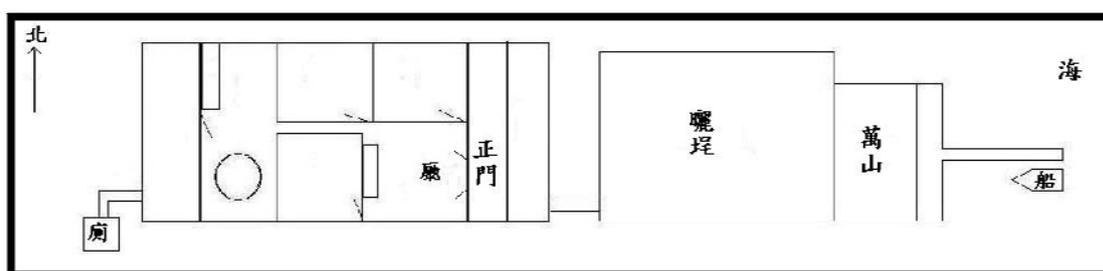


圖 3-3：一個靠海家戶的水平空間平面圖

在水平面上，潮間帶高腳聚落形成另一個顯著的特質。整體而言，五條港聚落的每一棟建築之間透過路或埕的實體連結，形成聚落建築在實體上的縱向連續性。村裡的住家、商店、工作間、學校、廟宇等等，無一不是架高在一枝枝的樁柱上，而且建築與建築之間都以鋪設的路橋直接相連。在五條港，路並不是“走出來的”，而是必須實際上用不同建材高架搭建而成。這裡所有的路雖同時符合定義上的橋，但是僅有架在河流上的通道村民才稱之為橋，而其他均稱為路。

在村子尚未有公路³⁶的時期，每一棟家屋前的一小片埕相連起來即形成通道，而較遠的家屋間則需自行搭建木構路通行；更遠些的就以小舢舨來往，或是海水退潮時跳到海土上行走。本來作為戶外家庭活動空間的埕，同時也成了人行道，各屋主在人情上不能拒絕讓村民行經。在有公路的地方，埕就是家屋內與公共空間（公路）之間的灰色地帶，對五條港的家屋來說這是空間的基礎配置之一。

³⁶指集眾人的財、力合建，或者政府撥款建的路；90年代前一律為木構，之後改用水泥材質。



圖版 3-1：家屋前的埕

路與橋的曖昧性，也因此成為高腳聚落的另一個空間特性。由於整個聚落建築於海土／海水之上，所有的通道都呈現高架狀態，在一般定義下都可以稱之為橋。但在五條港，村民一般只視拱形、且明顯跨於溪流、河流上者為橋，例如跨築在五條港河上的“新橋”與“舊橋”；其他的高架道路則一律稱為“路”。

基於實體空間建構上的連續性需求，使得五條港每一棟房屋若不與鄰居相連，就必須有一條路供人出入，而與公路相接的門就是家屋的主要出入口。早期未經規劃的五條港，家屋幾乎都面海背林，路則皆與家門前的埕連接，人們自然都從正門口出入家屋。但是，1960 年代之後，村子裡因發展的先後順序以及中心與邊陲的關係，有些家屋以前門對著公路，有些卻以後門連接公路。面向公路的家屋，主要在 1960 年代的火災範圍，也是廣義的街場區。

街場區具體位置大約從碼頭往北三戶，以及碼頭往南約十餘戶的範圍。60 年代的火災發生前，那裡原就集中了幾家商店如雜貨店與咖啡店，已經是休閒以及

平日補給柴米油鹽的地方。火災後，這個區域的房屋被整齊地畫分土地、規劃成面向街道的家屋或店屋建築，除了商店外，公會、社團等組織也都成立在此區，鄰近街場區的公共碼頭亦是災後建設之一。不過五條港村除了食店、咖啡店、雜貨店、漁具店及撞球店外，並沒有其他專門店；一般較大型或昂貴的家庭用品，村民都必須到吉膽村或巴生去採購。從災前到現在，街場區一直是漁閒時候最熱鬧的地方；不過到了 80 年代聚落發展顛峰時，村南及村北都出現了雜貨店，婦女們因此不再需要經常出入街場區補充物資。至此，街場區不再是補充物資的重要地方，但仍然是男人們休閒及娛樂的主要區域。

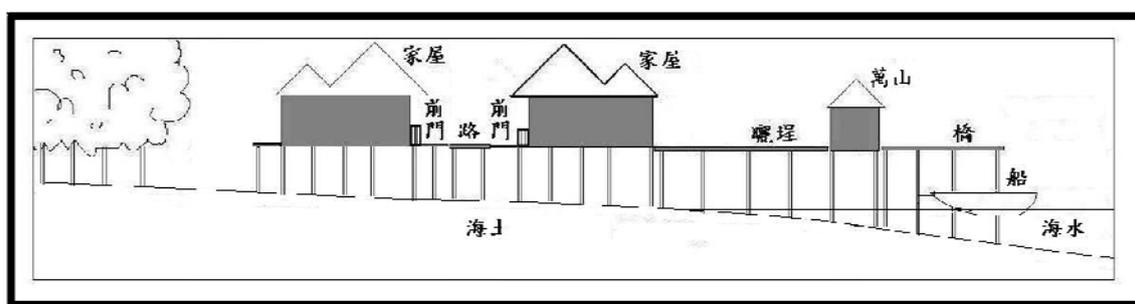


圖 3-4：街場區的高腳屋

此區的房屋皆以正門對著街道，背向紅樹林或海。(如圖 3-4) 這些正門面對公路的家屋，門前的埕在前廊與公路之間，是有著亦公亦私屬性的領域。由於前廊就是家庭成員乘涼的地方，他們經常喜歡坐在圍欄裡的長檯上，隔著埕與行人打招呼。帶圍欄的前廊雖然是 60 年代才出現的格局，但現今已是五條港家屋的基本配置；就如同橋的扶手，高腳建築上的圍欄裝置可以防止東西掉下或者小孩跌到海底，所以前廊亦是家庭幼兒理想的戶外活動空間。

五條港聚落南北區尾端的家屋發展則出現另一種情形。那裡多數房子先於公路的存在，且普遍都面海背林；泥土地傾斜入海，家屋（與海土地面的距離）也就前高後底。後來欲蓋公路時，通常選擇從住屋的後方聯結起每一家戶，一則高

度較矮可以節省材料，二則離海土較近較安全，三則不需破壞各家戶原有的埕。因而，村子兩端的公路蓋好後常常是連接著家屋的後門，通常也就是廚房的位置。不過，即使如此，他們仍會在屋旁另搭一條小路從公路繞至前門入屋，顯示正門（前門）的重要性。（如圖 3-5）

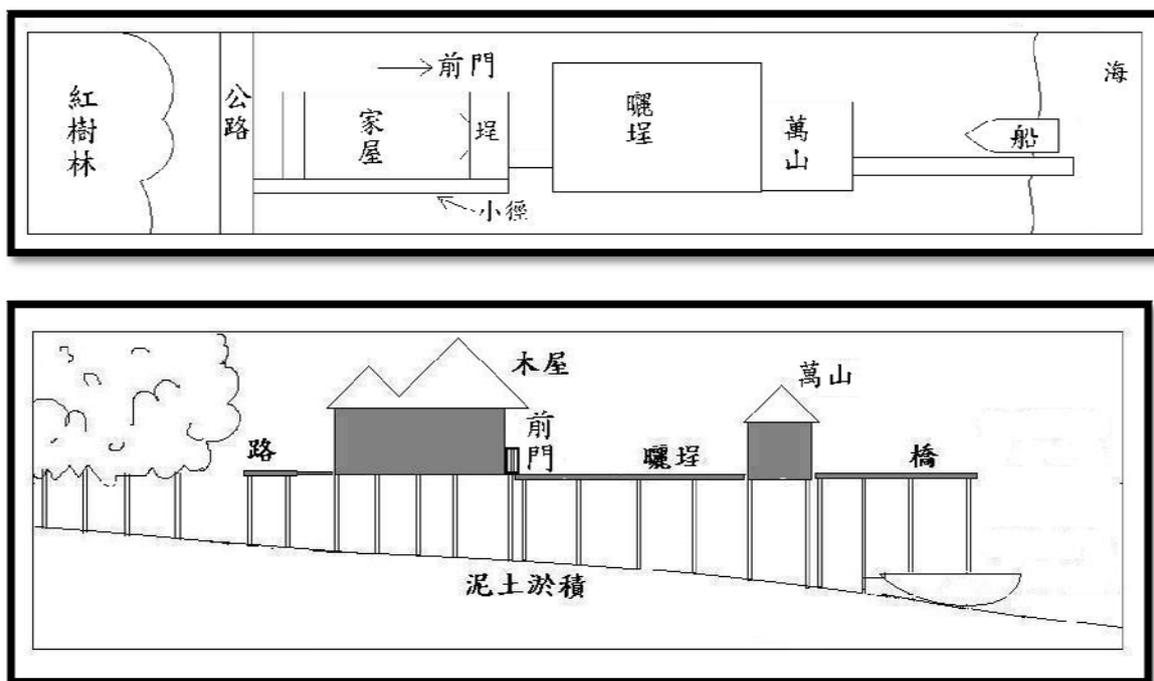


圖 3-5：面海背路的高腳屋

對於這些面向海而背向公路的家屋而言，廚房的門就成了家戶成員平時出入以及客人非正式拜訪時的主要通道，正門除了通往漁獲處理空間之外，則在較正式的拜訪或者舉行儀式時才使用。這些家戶的廚房既是他們私密的家庭空間——是日常三餐家庭成員共食之處，又是半開放性的社交空間。在白天的高溫下此處常是屋內最陰涼的空間，而且不像中廳裡有神明和祖先監管，在這裡女人更能放鬆心情。因此是女主人最常駐足處；她們經常一邊照顧小孩或做家務，一邊與其訪客聊天、一起打牌或撿蝦米等。

第二節 高腳屋型態變化

“一所房屋是一個文化的模版，生活於其中，這種文化的基本知識和技能就得以反覆灌輸。它是一種學習機制，使禮節的、政治的和宇宙觀的關係轉化成空間術語，在日常生活中體驗、受到自然薰習。”（Bray 著，江湄等譯，2006：41）家屋在形塑人們的生活經驗時扮演著支配性的地位，也是最具體的文化價值與符碼反映場所。

五條港居民在自然環境限制和生業需求的考量下建構出不同於原鄉福建的高腳聚落，但這個高腳聚落因為文化習慣區隔出不同於當地馬來高腳屋的使用空間。來自福建的移民及其後代得以在實踐過程中不斷繁衍、重整文化的內涵。村子在百餘年的時間變動裡，經過社會變遷、經濟能力的改善、材質及技術的採借等，家屋建築形態經歷了三個階段的發展：亞答屋、木屋以及水泥屋。不同類型的房屋除了形式上及材質上的明顯變化，家屋內部空間的區隔也同時變遷。本節將呈現在五條港家屋建築物質層面的變遷中，村民不斷重整的文化習慣和逐漸變化的傳統概念。另一方面，村民的文化／地方認同也明顯地反映在家屋形態的變化上。

（一）亞答屋

建村初期，多數的中國移民還存著去國懷鄉之念，視唐山³⁷為祖國，只把五條港當成臨時的僑居地。由於物資貧乏，村民最初只是就近取用紅樹林的材料和便宜的亞答葉，透過有經驗的村民的幫助，在潮間帶上砍伐紅樹開闢空地，搭建簡陋的高腳屋。屋以紅樹樹幹為柱和樑，用較細的樹幹鋪成地板，而牆和屋頂則以從外地購買的編織好的亞答葉搭成。亞答屋頂每兩年就必須更換，若編織的手工不好還會被大風吹掉；房子底下的紅木樁柱也需要經常替換和修補。典型的亞答屋基本格局簡單，屋頂中央高起、二側呈斜坡式，屋內為正方形空間，每邊長約

³⁷ 村民以福建話“唐山”代表著民族源頭——文化中國，講“中國”時則帶有政治意味。

20-30 英尺。正面為兩開間，一邊是設有神桌的中廳，神桌後是一或兩間臥房；另一邊是廚房、豬寮及廁所（見圖 3-6）。

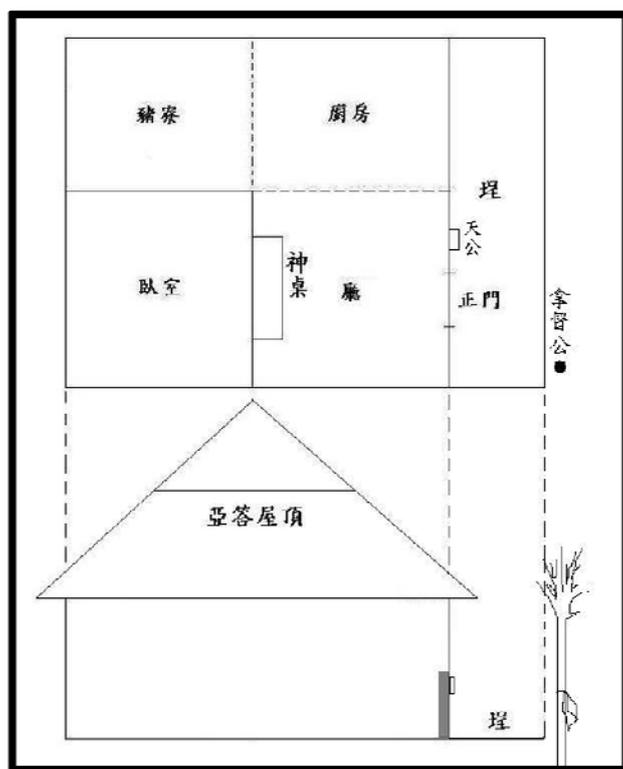


圖 3-6：建村初期的亞答屋平側面圖



圖版 3-2：帶華人特色的亞答屋外型

村裡許多 50 歲以上的村民小時候都住過亞答屋。根據他們的回憶，一直到 50 年代左右，亞答屋與泥土地之間仍僅有約 4 英尺高，住在高腳屋上的人與土地的關係並不如如今般疏遠。當時的低潮線比起如今更接近房子，海土遠為潮濕，海底的垃圾較易腐化或被海水帶走，因而較乾淨。在退潮時，男人經常從海底走進樹林砍伐木柴，或者到小河邊抓魚蝦、螃蟹等；女人則會讓飼養的家禽從梯子走到海底覓食，海水漲潮前再把它們趕回雞、鴨寮裡；而小孩子更是經常在海底玩各種各樣的小遊戲。有任何東西掉下去海底，他們也都馬上跳下去撿回。雖然海土不能耕作以及長期直接使用，他們透過建築過程和各種利用方式，還是與“地”保持著密切的關係，經常做直接的接觸。

這個時期，五條港村民一方面因為遷居時間不長，在心理上將此地當作臨時僑居地，對於未來歸屬地（此地抑或唐山）相當不確定；另一方面也是因為經濟因素，使他們在房屋材質的選擇上傾向易於取得的紅樹和便宜的亞答葉，而不（或沒有能力）考慮耐久性。但是，他們嘗試與這片土地建立關係，摸索土地可利用之極限，盡可能地利用環境（有村民以砍柴維生、有者在海土地上撿螺貝類食用或售賣等）滿足生活各個層面的需求；並且，在這樣一個全新形式的——無法直接利用的——土地上建立人與人、人與世界的關係。

（二）木屋

1960 年代，五條港的經濟與物質條件都相對穩定，許多人搭上火災後重建的班車，紛紛把亞答屋改建成木板屋。傳統中國建築物的規模通常是以“間”，即柱子之間的空間來估算的，一般民宅的理想形式為“一明二暗三開間”，即中間為堂屋，兩邊為房，而內部空間對稱的形式。當時的重建由巴生市專業化的建築師傅負責，重建的房屋由於空間或資金的不足，基本上採取折衷的模式，僅有二開間，無法講求對稱。前端廳與臥房各佔一邊，左右不拘，廳比臥房寬，門面多

數附帶“凹壽”³⁸形式。並且，城裡的建築師傅帶來了一種在華人家屋中新流行的帶圍欄前廊，在前廊之前，村民仍保留一片埕。

如前所述，由於海退現象，家戶空間有發展成長條形的趨勢；但中國傳統建築的主體皆為寬形（既正面寬於側面），因而他們採“層層疊進”的形式，發展出“二進式”的長形家屋。家屋主體為廳與臥室部份，次要屋體（第二進）則主要為廚房（包括飯廳）。廁所的位置隔離且偏遠，除了方便及衛生的實際考量，也反映了傳統中國人視廁所為不潔之地的想法。從房屋側面明顯可見主屋體的兩面倒水式屋頂³⁹大於且高於次要屋體。（如圖 3-7）

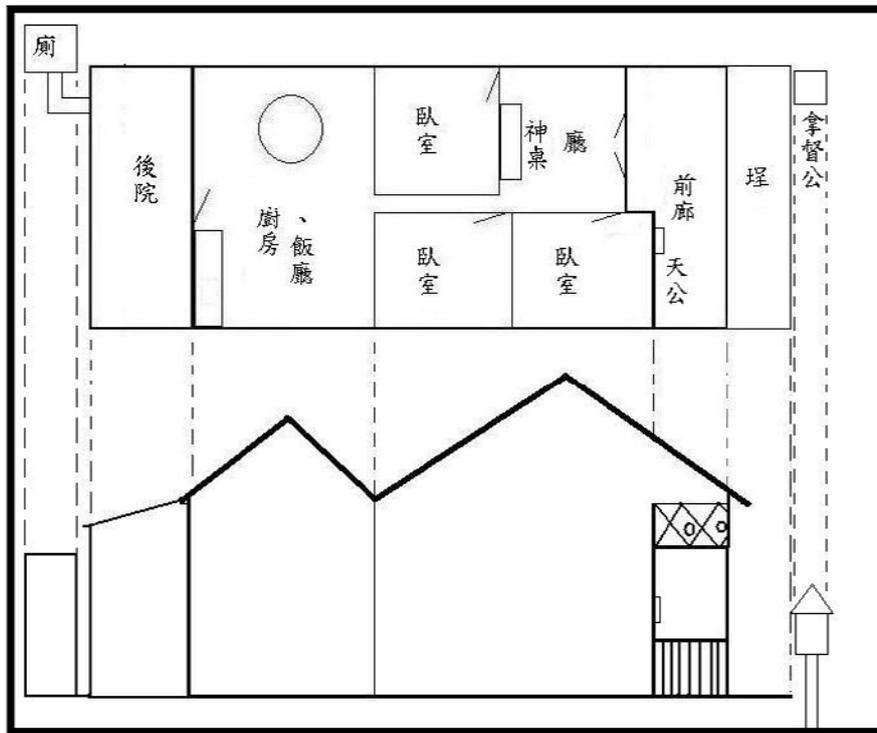


圖 3-7：木屋的平面圖與側面圖

³⁸ 凹壽又稱塌肚、凹肚、塔壽等，房屋入口處內縮，成為簷下有步口廊，使壽樑外顯的作法。依內縮深淺有大小凹壽之分。（李乾朗，2003《台灣古建築圖解事典》，台灣館編輯製作，台北市，遠流。）

³⁹ 即懸山頂，宋朝時稱「不廈兩頭造」，清朝稱「懸山」、「挑山」，又名「出山」，是中國古代建築的一種屋頂樣式，也傳到日本、朝鮮半島和越南。在古代，懸山頂等級上低於廡殿頂和歇山頂，僅高於硬山頂，只用於民間建築古代中國平民階級常用的屋頂形式。



圖版 3-3：兩面倒水木屋正面照



圖版 3-4：木屋側面與後門

除了房屋密集的街場區以外，在空間較寬敞的地方，許多經濟條件許可、人口較多的人家，在 1960 年代蓋起中軸對稱的三開間住屋。主體建築部份中廳兩邊是臥室，屋體呈寬形，屋頂則為單檐歇山頂，正門的凹巢形式也更明顯。中軸對

稱的家屋往往比二開間的大許多，加上採用在古代中國只有當官者才能使用的歇山式屋頂（當地人稱“四面倒水”式），因此代表著充裕的財富。這種三開間式木造住屋，與五條港許姓村民的原鄉（福建省翔安區下許村）的住屋比較，保留了中軸對稱、神桌及大門置中的特性，以及中廳與臥房的相對關係。（如圖 3-8 與 3-9）

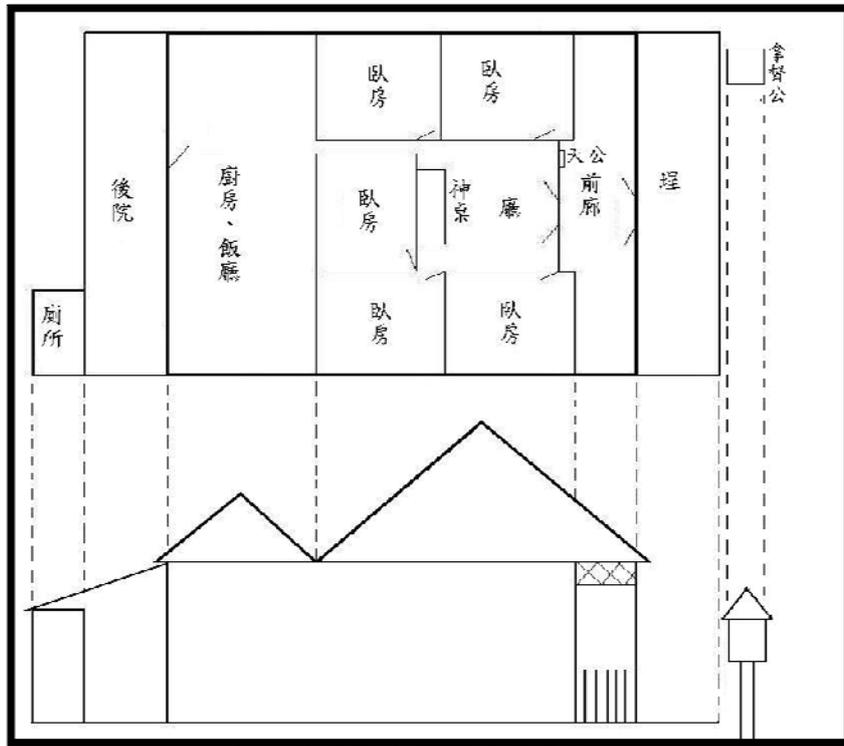


圖 3-8：五條港三開間木屋平面及側面圖

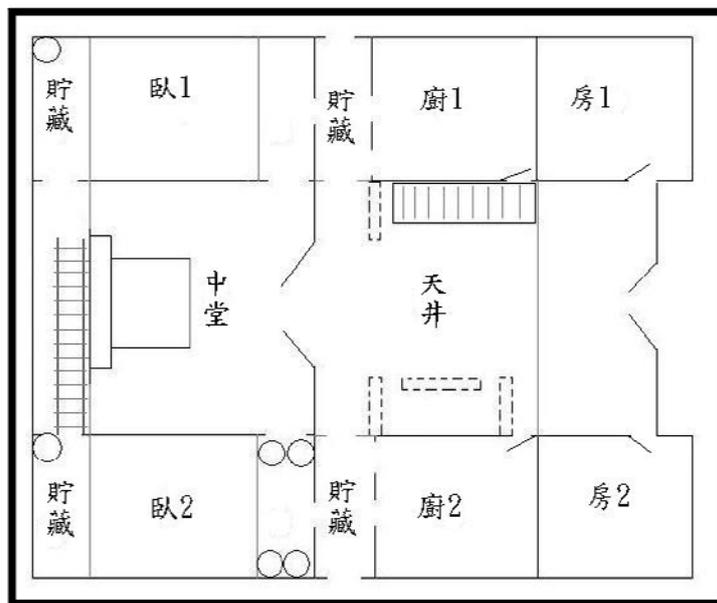


圖 3-9：福建下許村的老厝平面圖



圖版 3-5：三開間家屋正面照



圖版 3-6：三開間家屋的後側面照

從空間結構和組成模式來看，對稱式的三開間木屋帶著福建農村三合院的形
式。對五條港人來說，它比起簡陋的亞答屋更像一個安全穩固的家。木屋無論在
格局、空間利用與分配上，功能相當完整，也較能表達村民想望中的“唐山”特
色，滿足生活需求與文化習俗，在象徵意義上也滿足了他們的精神歸屬。另一方

面，此時多數村民經濟條件逐漸轉好，海底卻越來越髒，村民變得不願意再接觸會讓人髒兮兮的海土。如此一來，當他們在家屋裡外的地板上已經能進行所有的日常活動，不再需要像從前般經常得到海底活動，房屋下的海土地對他們來說，不管在實際上（木屋建得比亞答屋高）或象徵上，距離就變遠了。

這時的五條港村民已經過數十年的定居，在此出生成長者礙於中國與馬來亞間的政治問題從未“回鄉”，對於原鄉“唐山”的渴望已經變淡。同一時期，1957年獨立的馬來亞⁴⁰逐漸興起一個包含“三大民族”的國族主義；馬來西亞的華人移民逐漸地方化，發展出在地認同而不再以中國為依歸。因而，在馬來西亞各地也逐漸興起一種泛馬來西亞華人式⁴¹的建築。由城裡華人建築師傅在五條港所建築的木屋，正是一種結合高腳的馬來西亞華人建築。此時期的家屋，反映出五條港村民已在此長期定居；一方面表現出他們試圖保留文化的傳統形式，另一方面也反映出他們是馬來西亞華人的一份子。五條港村民的文化認同，某種程度上也代表著整個馬來西亞華社（華人社會的簡稱）的地方化。

（三）水泥屋

1970、80年代五條港聚落的人口及經濟規模發展達到高峰，漁獲連年豐收，經濟甚為蓬勃。這時期，城市建築常用的水泥材質輸入了五條港；對五條港人來說，築蓋水泥房屋除了實際生活考量上因為吸熱散熱性質使其保持涼快舒適之外，更重要的是它也代表了財富的誇示，以及跟得上流行。水泥屋外觀與傳統建築明顯不同，雖然內部格局類似二開間的傳統木屋，但屋頂不再採用兩面倒水式屋頂和二進式，門面也沒有了凹巢形式，整體形式越來越不像華人家屋。（如圖版 3-7）

⁴⁰ 馬來亞於 1957 年獨立，1963 年納入新加坡及東馬後才改名馬來西亞。

⁴¹ 類似五條港二開間及三開間的木屋，只是並非高架。

常被淋濕的地方，廚房則是最容易起火的地方。另外此二處經常是家庭活動最頻繁的空間，水泥材質使之更涼快，做為休閒與工作的場所就更為頻繁。

水泥材質和木材質同時也分別代表著“新潮”和“傳統”，從形式上可以看出——華人傳統家屋對於選材以“土／木”為優先，是一種文化上選擇；木具有溫和美好的光澤，在五行宇宙觀中與生長以及分枝發展相關，是成功繁殖的模範。而水泥挾帶著現代性而來，代表著更進步的技術，以及更時尚的形式。



圖版 3-8：水泥與木材混合的家屋

1970 年代末水泥出現在五條港的時期，也相當於五條港開始現代化的時期。馬來西亞華人的認同已經逐步成形，不需要再特別強調；現代化（西化）才是人們所追求的目標。五條港人對現代化的想像主要表現在房屋的水泥材質（五條港人稱之為“紅毛灰”）以及“洋房”的形式（相對於寬形的中式建築，屬狹長形）上。再者，由於水泥材質比起亞答葉或木板都要來得堅固，也表示五條港人在某種程度上已將此處看作一個可以永久居住的地方。

水泥在某種程度上比木板能築出一個較安全、不易敗壞的居住空間，但保護

人們免於自然界的危險的同時，也是一種有效的隔離。與亞答屋或木屋相比，住在水泥房屋，代表著與土地的關係更加疏遠。水泥牆、地厚重而堅固的特質，使得人們不易穿透家屋裡外，例如在木屋能透過木板間的縫隙看見屋外或者感受到風吹動，也可輕易在木板上鑿洞而與屋外有交流的孔道。水泥隔間使得住在其中的人與自然環境的互相干擾（例如聲音及風）減至最輕，但也減少互動的可能。住在水泥高腳屋與其他城鎮地面房屋的感覺相差不遠。

目前五條港的房屋建築，以主屋體的材質來分的話，木屋約有 170 餘棟，水泥屋約 50 棟。60 年代興建的木屋屋體原來約離地 7 至 10 英尺高，比起建村初期已增加了一倍。而目前的房屋，大部份都離地約 10 至 13 英尺；房屋建築的專業化，屋體離地越來越高、離低潮線越來越遠，房屋下的垃圾隨著時代越來越不容易腐朽或被海水帶走、環境越來越不乾淨……這些原因都使得人與土地的關係，不管在實際上還是心理上都變得更疏遠。

從時間變化的角度來看，移民最初，多數為單身男性（抵僑居地後娶妻）或者僅攜帶妻小，因此移民社會的家庭組成多為小型核心家庭，簡單的二房一廳亞答屋已符合需求。經過數十年的繁衍，家戶結構及人數又重新到達一定的規模時，他們開始興建中軸對稱式家屋；對稱式木屋內有多達五個（臥）房，可容納擴展家庭，代表著對三代同堂理想的崇尚。但因非中軸對稱的房子為多數，傳統中國家屋裡臥房的“左大右小”意義已喪失；反而神桌後的房間被視大房，是擴展家庭中老父母的臥室，兩旁的臥房位階高低則是由外而內。而水泥家屋通常住著核心家庭（或加上祖父母），以年輕夫婦為戶主，住在中廳旁最靠近正門的主人房。

五條港聚落的規模約在 90 年代便停止擴張；此後，家屋的增建仍是以水泥為主，但數目寥寥可數。許多村民至巴生另置地面上的家屋，大潮時住在村裡捕魚，

小潮時便到城裡去過較舒適多彩的生活。部份舉家遷走的家戶，其家屋便丟空在村裡，有些出租予小學老師或者印尼人住，有些便直接棄置，任其腐朽。

第三節 家屋空間配置與利用

五條港的家屋在三個發展階段中，在某些空間配置上有其一致性，在其他部份則不斷地變化。早期的亞答屋沒有主次屋體之分，中廳是屋中最有象徵意義的空間，廚房在中廳的側邊，二者都在家屋前半部；中廳的後面是臥室，廚房後面則連著豬寮及廁所。從木屋階段開始，他們區隔出屬於主屋體部份的廳及臥房，而把廚房、廁所都隔到後面第二進部份去，前廊則在主屋體之前。木屋的主屋體屬於肅穆的精神歸屬空間，包括祭拜神明及祖先的中廳，以及夜間休息的臥室，亦代表著父權社會傳宗接代的精神意涵。第二進偌大的廚房空間除了煮食、共食以外，也有偏廳的功能，是許多家務及非正式社交活動進行的空間。水泥屋則沿用二開間的木屋格局及利用方式，以類似的名詞指稱空間分類，如“後面仔”在木屋指的是第二進的空間，在水泥屋則指是廳及房以後的全部空間。

歷經三個階段的五條港家屋的發展，讓我們看出一些固有的結構，反映出五條港人對家屋本質的認知。其中最關鍵的一點就是廳的必要性及中心性。不管是亞答屋，木屋或水泥屋，都必定有一個廳位於正門內的地方，而廳正中面對正門處一律供著神桌。五條港村民幾乎都有燒香拜神的習慣，信仰在社會生活以及空間活動中佔有很重要的份量。嚴格來說，中廳作為供奉神明及祖先的地方，並且常常舉行各種儀式，是屋內神聖的空間；父系家族的傳承亦在祭拜祖先的例行性行為中不斷被強調。但因堂與廳的功能結合，此處除了神桌外，還有一般起居家俱如沙發、茶几、電視等。家中成員經常在這裡休息、看電視、會客等等，降低

了其作為中廳的神聖性，所以各種禁忌⁴²並不嚴格執行。除了大門內一定是中廳，中廳中一定有神桌對著大門之外，其他空間例如臥房、廚房、院子的形式則隨著家屋的發展有所變化。

廚房的位置雖有所改變，但它也一直是個重要的空間。在這裡，主婦用爐灶把生食轉變為熟食，通常一個家屋的成員會共食一口灶的食物，也祭拜同一個祖先牌位。一個家屋裡只能有一個中廳，但是可以有兩個灶。在某些三代同堂的家屋裡，未分家的兄弟可能已“分灶”——妯娌不再共同使用一個爐灶、兩個核心家庭也不共同進食，但仍然祭拜同一祖先牌位。這樣的情形要等到兄弟的其中一方另行建置一個家屋，同時新置一個祖先牌位，才算是正式分家。對於一個家庭來說，灶有著類似祖先牌位的象徵意義，女人在廚房準備食物與男人祭拜祖先，意義是同等關鍵的。

另一方面，廳與廚房在一個家屋裡的位置，也代表了男人和女人所扮演的社會角色。由於廳與祖先牌位象徵著父系家族的傳承，在正常情形（正門連接公路）下，廳是外人第一眼所看到的門面所在，代表著家屋以傳承父系家族為主要功能。廳同時也是接待正式拜訪的客人的空間，是家屋對外的接觸通道，亦代表著男人是家庭的主要領導者，帶領著家庭與社會的接觸。而主要為女人在使用的廚房位於家屋後／內側，代表著相對於男人，女人是屬於家庭內的，負責留守家屋，並傳承以飲食文化為首的傳統文化。廚房是屬於女主人的空間，也屬於家屋內部特別私密的空間，一般拜訪家屋（家長）的客人僅停留於廳內，並不進一步走進家屋的更內部——廚房；會拜訪廚房的客人，多數是女主人的訪客。從男人幾乎佔據村裡的公共場所（如咖啡店、娛樂場所等）與社區活動（如廟宇的慶典）這一點亦可反映五條港村民男主外、女主內的文化習慣。

⁴² 通常神明廳是家中的精神信仰所在，要肅穆、安靜、乾淨。

華人風水傳統在五條港高腳家屋中的實踐，多數並非一種專業化的執行，而是潛藏在五條港人淺顯的“風水”概念中。例如，家屋的正門不能正對別人家的前後門或屋角，是較明顯的一個禁忌。五條港河附近的家屋，因為排列較為不規矩，較常出現前後門或屋角相沖的情形；這時家屋主人通常會在大門前立起一塊塗上紅漆、上面寫著“太陽”或“福”等字的鋅板，作為“照壁”⁴³，並在鋅板下方設有香爐，定時燒香祭拜加強照壁的辟邪止煞功能。



圖版 3-9：家門前擋對面屋角的照壁

60 年代出現的帶圍欄前廊，是參考馬來高腳屋的 Beranda（前廊），由城裡的華人建築師傅帶來，如今在村裡已是每一棟家屋的基本結構；而在前廊外、埕上或埕外的小拿督公⁴⁴廟，也幾乎是每棟家屋的附帶結構。圍欄除了隔離出私人空間，也確保邊界的安全，防止任何人、物掉入海底；另一方面，由於陽光終年曝曬，潮間帶上也沒有樹蔭可擋熾陽，前廊半開放式的陰涼特質，使其大受歡迎。這個

⁴³ 閩南住宅常見的一種物件，主要用來辟邪和抵擋各種煞氣。

⁴⁴ 拿督公是東南亞華人信仰中常見的土地神，詳見第四章。

地方也是重要的社交空間，前廊較大的人家會在此設一組桌椅，供自家人休閒聊天，或招待客人短暫的拜訪；即使不設桌椅，相熟的鄰居朋友亦常在此席地而聊。而待在前廊乘涼同時能與鄰居、路人問好或交換訊息，也是此處很大的功能之一。

五條港的高腳家屋除了水平面的空間利用外，還比一般地面家屋多了垂直空間的分割。由於家屋由高腳樁柱支撐，海土與地板之間便多了一層空間。這個空間由於海水漲退造成的不穩定性，使得五條港村民無法有效利用。不過這個空間並非完全與家屋生活無關。在傳統木屋裡，通常在臥室裡最隱蔽的角落，有塊地面木板是可掀開的——那是供夜裡方便用的簡化“馬桶”。這樣的設計在木屋裡是很普遍的，一來在木板上鑿洞是很簡單的事；二來木屋的廁所都不在主屋體內，與臥室有段距離，夜裡上廁所會令人相當不便與不安。另外，也有些人家會在客廳角落開洞，用來處理掃地後堆積的灰塵。

這些現象告訴我們，對五條港人來說，家屋下的空間，很少納入“家裡”的一部份考慮。“厝腳”——家屋下的海底堆積了厚厚的垃圾，因為陰暗及潮濕，也很容易有蛇蟲類潛伏在內；它是一個髒污和不安全的廢棄物空間。如果看見有人在厝腳，通常是在尋找掉落的貴重物品，而這種情形，通常只發生在木屋，而不會發生在水泥屋密實的地面。屋底下的空間，不但很少實際生活利用價值，也沒有儀式上的意義。

在整個聚落生活來說，生活空間在高架面之上，高架面下，除了讓海水漲退之外，主要用來堆積排洩物及垃圾，或用來焚燒東西，很少有其他的用途。空的（其上無建築的）海土就只是一塊空地，但由於在生活面的下方，似乎也隱藏了某種危險或不潔，因此空曠無物的海土也一樣不被他們親近。如前所述，在建村初期，村民與退潮時露出的海土其實仍有不定期的接觸，到了 20 世紀末，他們已

經罕於在海底活動。如今，只有在神廟舉行大型慶典時燒“天公厝”等儀式或者燒垃圾時會直接在海底進行，其他時間村民連零錢掉到海底也不一定會下去撿。一些沒有建築物覆蓋的空地，偶爾會有小孩嬉戲，不過父母們以衛生及安全為由，都不輕易讓小孩接近。

五條港村民雖然以漁業為主要經濟來源，但是除了從事生業活動的時間以外，村民們並不常與海水接觸。年紀太小的兒童被父母禁止在漲潮時離開家屋，或者自己的視線之外，只偶爾由父親陪同小孩到海上游泳。長至少年時，許多男孩便會自己到漁獲處理空間附近較空曠處，或直接驅船至海面上游泳。到海水裡游泳的情形，在家屋分佈較零散的村南端比較常見；在家屋密集的街場區、五條港河周圍地區則很罕見。



第四節 小結

五條港人打從決定在這個地方落腳、建築家屋開始，便一直在與五條港村的海土地與海水周旋、協調。他們在經驗的累積下慢慢學會克服潮間帶環境帶來的生活上的困難，企圖創造出不受潮汐影響的家屋生活空間。除此之外，由於生活空間上有連續性的需求，因此建築物也必須連貫在一起。五條港的聚落空間因而擁有某些特性，例如各種形式用途的埕——有屋前供行走的埕、工作間外供曬蝦子的埕、廟宇前供祭祀儀式用的埕等等；這些高架的埕就是五條港村民平日在家屋、工作間、道路以外主要的平面活動空間。

五條港人對家屋本質的認知，其中最關鍵的一點就是廳的必要性及中心性。中廳是肅穆的精神歸屬空間，奉侍著神明及祖先，代表著父權社會傳宗接代的精神意涵。廚房也是家屋的重要空間，除了是重要文化——傳統飲食的傳承之處，

也是許多家務及非正式社交活動進行的地方。二者的相對位置：外／內，也代表了一個家屋中的男主人與女主人的歸屬。

在經濟能力不足時，五條港村民搭建的簡陋亞答屋，由於高度、建材以及日常活動方式，使他們在某種程度上與土地的聯繫仍然存在，也反映出從福建農村遷移來的農民依舊脫離不開接觸土地的生活。在馬來西亞獨立後經濟開始成長，村中的類三合院木屋大肆流行，當人們在地板上成功建立了近似原鄉、並且有完整的生活功能的家屋後，在遷移數十年後，他們慢慢習慣不需接觸土地的生活，也使土地在他們的生活中從重要的角色退到不起眼的位置。而在水泥屋開始興建的 80 年代至今，一方面土地的垃圾問題使人們很難回到海土上行動，另一方面水泥材質的厚實堅固也使得村民與環境，尤其是海土及海水的距離更遠；在村民開始使用水泥作建材使得房屋更加牢固、更能長久定居的同時，他們也逐漸把自己與自然環境的關係越拉越遠。從仿馬來式簡陋亞答屋，到泛馬來西亞華人形式的木屋，再到水泥洋房，五條港的家屋在形態上的變化，實則有效地反映了五條港居民在不同的時代裡對民族、國家、文化等等的認同態度。

另一方面，五條港的村民從來不曾真正“擁有”吉膽島上的任何土地。他們的家屋與工作空間等建築物之下的土地，原來是依當初先來先得的方式佔有的。殖民時代，英國政府認為潮間帶環境（主要是衛生條件）不適宜人類居住，因此以一種“放任”的形式不干預、不建設吉膽島上的聚落，也不處理土地產權的問題。獨立後很長一段時間，國家、地方政府也沒有對島上的土地做任何處置。

一直到 1980、90 年代，地方政府提出“臨時地契”的概念，指五條港的土地應歸國有，居民必須繳付稅金；並且派私人公司前來測量土地，開始向五條港村民征收土地稅。因為獨特的經濟形態使漁獲處理空間佔有大片土地，並且不斷向

海延伸，居民與測量公司在土地測量的問題上無法達到共識，因而一直拒絕給付稅金。理論上臨時地契若連續三年沒有繳稅，地契就會被取消。但至今大多數村民仍從未繳納土地稅，所以至今五條港的土地劃分在文書處理上並不完整；而國家政府也並無在此地徹底執行徵收租稅事務或定出罰則。居民雖然清楚在法律上他們不算真正擁有土地，但他們認為吉膽島的土地沒有經濟價值；再者，吉膽島仍有大片未開發的土地，即使政府想要發展這個地方，實際上也沒有必要徵收他們的土地。因而他們仍然將五條港的家視為一個可以終老、傳承予子孫的地方。五條港土地擁有權的問題，顯示出村民對於聚落的歸屬感與國家所賦予的土地權利之間的不協調或曖昧關係。



第四章 超自然信仰與社會空間的形塑

前面幾章的討論，突顯出五條港的發展與聚落空間的建構，是奠定於生態和地理環境不斷動態協調的基礎之上，同時也是不同來源的移民人口聚合、定居和不斷斡旋的結果。本章則將重心放在自然生態和社群組成以外的層面，從另一個向度來檢視五條港聚落空間發展，與村民超自然信仰之間的密切關係。

無論是在五條港的家戶或是公共領域，信仰空間都是不可忽視的要素。五條港村民約有九成⁴⁵相信華人民間宗教，因此幾乎每一個家庭都在家中供奉神明與祖先牌位；同時，有至少一半的家戶，還在家屋門口興建小拿督公廟，每日例行祭拜。另外，五條港公共廟宇的數量，就其人口比例而言，算是相當密集——在不足千人的聚落裡，擁有大約二十間各種性質的廟宇。總之，五條港內宗教信仰相關的空間非常密集，而且多元並置、層次交錯。但凡農曆過年、正月初九天公誕、中元節，或各個祖先祭日等，主婦們都需要準備豐富的祭品，在家中隆重祭拜。公領域的各個村廟，也在神誕慶典、各種節日或特殊事件發生時舉行祭祀活動。各種各樣的儀式活動，可說是相當頻繁而且內容豐富。

這樣的現象，與移民在海外異鄉潮間帶海土上建立家園的過程和經驗應該有不少關係。五條港的第一代居民，從福建的農村千里迢迢來到這個南洋小島，經歷了多重層次的邊界跨越，一方面從“唐山”到“番邊⁴⁶”——從中國到南洋，來到屬於異族（馬來族）的地方；另一方面則從有土地的海岸平原來到了“無土地”的海上小島。他們跨越了地理、文化、國家、海陸界線，生活世界面臨自然條件與社會環境的差異。這樣的邊界跨越行為，如同 Mary Douglas（1966）的討論，

⁴⁵ 村裡有一間藏傳佛教宗派“真佛宗”的佛堂，其信徒亦同時崇拜民間信仰。

⁴⁶ 70歲以上的五條港村民有些還使用這個詞指稱“當地”（馬來西亞）。

經常被視為是“不潔”或“污染”，並且會造成心理不安和危險感。Douglas 在《純淨與危險》一書中，透過分析不同文化中對潔淨與污染的概念，提出“污染”其實源於社會分類和秩序而不是衛生的問題。社會係由許多各種各樣的群體和類別所組成，類別界線的界定與分辨，具有幫助思考和理解社會的重要意義；污染的概念即在於對比和維護這樣的界線。也因為如此，社會藩籬的跨越，經常被視為是危險的污染，因為它使得被群體所理解和尊重的界線遭到了破壞，而能夠觸動一般人的不安和焦慮。類同的，五條港村民經歷多重跨越的過程和踰越的危險，也在心理上產生強烈的不安。是故，移居紅樹林海島的五條港村民，面對環境的差異和身處異鄉孤立小島的不安時，很大程度上依賴了超自然信仰和儀式的淨化和慰藉。慰藉村民不安情緒或恐懼的超自然信仰，也透過神聖空間的建構和聚落空間的神聖化具體反映出來。

除此之外，在移民社會中，社群的重新組合與凝聚也是個相當重要的過程。社會學大師 Emile Durkheim 認為，宗教是衍生社會凝聚力的基本因素；透過宗教的符號意義和儀式活動，社會的成員形成集體的歸屬感。宗教將個人從孤獨分化的狀態中，提升到擁有普同性的社會層次，共享價值信念。（Durkheim，芮傳明、趙學元譯，1992）五條港村民便是透過宗教和儀式活動的舉行和參與，也是神聖空間相關的各種行動過程，凝聚了集體意識。例如村民透過對各個村廟不同程度的參與，產生對區域的共同意識；人群的分化與整合，也構成五條港村民共同信守的社會秩序的一部份。

本章討論的五條港神聖空間，主要將焦點置於家戶範圍、公共領域，以及墓地三個場域。希望藉由生活場域到死後歸屬地等不同性質的空間，討論村民如何跨越多重邊界建構新的生活世界，以及文化信仰和超自然觀念如何反映在具體建構的社會空間中。

第一節 屋內與屋外：唐神與番神

五條港最基本的信仰空間建構於各家戶每日例行生活場域裡。在家屋不同形態的發展階段，中廳始終是不可少的空間，佔有家屋結構中最關鍵的位置；而中廳最重要的功能，就是供奉神明及祖先。不管在中軸對稱與否的家屋裡，神桌與神明一定置於中廳正中，靠著面向正門的牆，面對正門，以守護家屋防止屋外的危險入侵。



圖版 4-1：平日家屋中廳面向正門的神桌（中）、沙發（左）、電視（右）

因為廳堂合一使用，中廳除了擺放神桌外，也是招待客人以及家中成員休息之處，兩側會擺放沙發、電視等家具（如圖版 4-1）。神桌至大門的空間則一般不擺放任何物品，僅有祭拜時才擺出供桌與祭品。平時做為家居空間的廳，在例常晨昏燃香點燭時，才會顯現其作為信仰空間的意義；而節日祭儀時擺上供桌獻品（如圖版 4-2），此空間的神聖性就更加強大。在這些節日中要燒金紙時，為了要請神明到來接受獻品並巡視家屋周圍的環境，都得特別注意敞開前後門，使神明

得以確保四周的安全。



圖版 4-2：祭拜時家屋中廳的神桌與供桌



圖版 4-3：神桌近照

神桌上中間奉祀的主神，一般為大伯公（福德正神），伯公兩旁是副神，五條港常見的有觀音、媽祖、囉吒等。神明的左邊（或右邊）供奉著祖先的牌位，下方則有以紅木板寫著“唐番地主財，五方五土龍”的“地主公”（如圖版 4-3）。除了中廳的神桌，在前院也會設一簡便的“天公爐”供戶外祭拜天公時點香；前院外則另築小高腳屋侍奉“拿督公”⁴⁷（見圖版 4-4）。家中祭拜是主婦每天的例行事務之一，祭拜的順序為：外面的天公、拿督公、大伯公、副神、地主公、祖先牌位，也代表著這些神明、祖先的位階。

⁴⁷ 東南亞的民間信仰裡的一種神，“拿督”為馬來文 Datuk 之音譯。



圖版 4-4：家屋門邊的天公爐與埕上的小拿督公廟

家中日常的祭拜行為以及對神明在空間上的分配，說明五條港村民相信祖先與鬼神所代表的超自然力量，與人共存於同一空間。家屋是人造的安全空間，除了以具體的牆壁、屋頂等隔離保護住在裡頭的人，免受風雨陽光的傷害，家屋內還有在原鄉信奉的神明（福德正神、媽祖、觀音等）及祖先。家屋外，特別是在這樣一個陌生的、原本不屬於人類居住領域的空間，則充滿未知的遊魂野鬼和各種超自然力量，需要防範或者協調。村民認為，捕魚維生是一門“乞丐生意”，要靠天（天氣）地（地理）吃飯，因此除了祭拜照看萬物的天公（玉皇大帝），同時也必須安撫、討好屬於這塊土地原來的“靈”⁴⁸——（原本就存在於且）掌管這片土地的拿督公。天公與拿督公是家屋外空間最重要的祭拜對象。

據村裡的老人說，大約在 1930 年代或早在建村開始，村民就在紅樹林裡砍伐細細的紅樹幹插到家屋前，綁上紅白布條，開始祭拜當地的“地靈”（如圖版 4-5）。村民在初期對“繫紅白布的樹幹”的稱呼已無法獲知，最晚在 50 年代已稱其為

⁴⁸ 筆者認為拿督公與傳統馬來文化中的泛靈信仰有著密切的關係。

“拿督公”。約莫到 1960 年代災後重建時期，人們才接受了城市（巴生）來的概念，開始將樹幹置換為馬來人形體（並且手執馬來文化象徵物例如短劍⁴⁹）的實體“拿督公”像作為祭拜對象，並且將祂安置在一個舒適的高架小屋內。（如圖版 4-6）



圖版 4-5：繫上紅白布的樹幹



圖版 4-6：馬來人裝扮的拿督公

拿督公並不是五條港獨有的“神”，但是在馬來西亞的其他華人聚落，拿督公一般是作為地區性的土地神祭拜，一個聚落通常僅有一兩處；類似於華人民間信仰中的“土地公”，是負責社區安全的。以石頭或大樹為“拿督公”形象的例子亦不少見。拿督公在這些華人聚落並不一定被視為“陰神”，但在五條港，人們普遍相信其為陰神⁵⁰。回頭看五條港村民祭拜拿督公的歷史過程，本為“地靈”的拿督公被歸類為陰神似乎理所當然。

⁴⁹ 馬來文為 Keris，一種劍身細而曲折的隨身短劍。

⁵⁰ 在五條港村民的信仰概念中，神有分“天神”及“陰神”。有德行而死後上天界為神者，即為天神；生前未修行、死後才以鬼魂形式被人祭拜者，久而久之就成陰神。

其他地方從未聽聞有像五條港一樣，以家戶為單位奉祀拿督公的現象。目前五條港超過半數的家戶屋外設有獨立的小拿督公廟（或稱拿督宮）；而且設有獨立小拿督公廟的家屋，又多半是在密集區域以外者。因此，拿督公廟特化發展的原因可能一則由於吉膽島原為無人居住的荒野小島，又是紅樹林生長之處（華人認為樹林是陰氣重的地方）而遊魂、邪靈眾多。二則可能受到五條港聚落所處地理環境的潮間帶特性的影響，家屋與土地之間仍留一處曖昧空間（即地板以下的海土上），造成非中心地帶的家戶之間有“斷裂性”——每一家戶為一棟高架獨立建築而與土地不直接相連。所以在轄區的概念下，與鄰居不相連的家戶都需要一個專管家戶外圍安全的在地“土地公”管轄家戶外的範圍。

McKeown 的華人移民研究指出，“有些華人把自己視為當地國民，但依然感覺自己是外來者，原因是文化差異和被更廣闊的社會所拒絕。”（McKeown, 1999：71）同樣的，五條港人雖然是馬來西亞公民，但也認為這塊土地（五條港，甚至馬來西亞）是一個原本不屬於他們的地方，所以祭拜以馬來人為形體的拿督公。祭拜相當於地靈或樹靈的拿督公，也就是祭拜此地原來的“地頭神”。與各種看不見的超自然力量和諧共存於這個無法被完全掌握的環境，拿督公成為村民與其他超自然力量之間的協調者，保護他們在當地的平安。

第二節 海與林之間：鬼神與廟宇

移居、錯置、不得其所的人們，特別需要創造地方感，以使得那個地方變成“他們的地方”。而創造地方感的一個重要方式，就是關注特殊的、經過選擇的歷史面向。（Cresswell, 2006：138）人們總是選擇性地記憶、宣揚某些地方歷史，而放棄、徹底遺忘另一些部份；然後透過生產物質性的標記去建構集體記憶。五條港村民用以記錄、表現他們歷史的，主要是廟宇。這種以信仰的方式凸顯的空

間記憶，是五條港村民在移民的結果——特別是海陸空間的轉移——下對聚落環境產生的不安而形成的特殊產物；這種集體記憶也塑造了地方認同以及社群意識。

除了上一節敘述各家戶的家內與家外，都有從唐山來的和地方的神靈負責保佑平安外，五條港聚落的公共空間及至整個社區，建有屬於大家的村廟。近年來村裡的廟宇數量增長快速，目前總共有大大小小十二間神廟（包括公共性的拿督公廟）和五間陰廟（見表 4-1）。這些村廟的活動，經常可以凝聚或分化社區的力量，並且能形塑地方及社區認同。

廟宇名稱	主神	性質	地區	建立年代
旌陽宮	許真君	(大)神廟	北區	1950/60
拿督公廟	拿督公	附屬廟(旌陽宮)	北區	1980
三雲公	三雲公	陰廟	北區	1970/80
拿督公廟	拿督公	(陰)神廟	北區	1970/80
老大公廟	老大公	陰廟	中/北區	1980/90
先師廟	先師	神廟	中/北區	1990
振龍宮	保生大帝	(大)神廟	中/南區	1930
城隍廟	城隍爺	附屬廟(振龍宮)	中/南區	1970/80
正魂靈	正魂靈	陰廟	中區	1980/90
拿督公廟	拿督公	(陰)神廟	中區	1980/90
姑娘廟	姑娘	陰廟	中/南區	1980/90
福清壇	白虎將軍	神廟	南區	2000 後
九華壇	黃虎將軍	神廟	南區	2000 後
福海廟	觀音菩薩	神廟	南區	2000 後
地藏王廟	地藏王菩薩	神廟	南區	2000 後
陳公廟	陳公	陰廟	南區	1980/90
拿督公廟	拿督公	(陰)神廟	南區	1980

表 4-1：五條港各區廟宇一覽表



圖 4-1：五條港神廟分佈圖

五條港最重要的兩間大廟，分別分佈在村北與村南——旌陽宮和振龍宮，並且為區域中心。兩間大廟的理事會成員及主要信眾範圍，大致與 60 年代末期已經衰落的兩大地緣性社團的地理區重疊——同安聯誼社組成振龍宮的理事會，旌陽宮則主要由村北的許姓人氏運行。

屬於街場區及南區的大廟振龍宮，是全村歷史最久的廟。在五條港建村初期，該廟原是供奉著帝君的一間“苦力間”；大約在 1950 年代，苦力間的組織轉變成“同安聯誼社”，而原址則成立了如今的振龍宮。主神為保生大帝（五條港人稱作帝君），副神為黑虎將軍及童子爺。保生大帝神誕在農曆五月初八——原五月初二為其飛昇的日子，五條港村民特別將慶典改至屬於小潮的日子——前後會舉行約五天的慶典，聘請歌舞劇團或福建歌仔戲團來酬神表演。慶典的主要內容包括讓村民過平安橋、遊街（巡境）、燒（紙紮）天公壇等等；除了本宮裡的神，其他廟的神也會受邀前來起乩助陣。振龍宮神誕通常伴隨著“作醮”儀式超渡亡魂，大約每五年有一次大型“山海醮”⁵¹，意指超渡包括陸地上以及海上飄蕩的鬼魂。這樣的儀式有時候會因某一家族超渡先人而召集龐大的成員回鄉，使村民同時產生對家族與村子的歸屬感。



圖版 4-7：振龍宮

⁵¹ 「醮」原本是祭神的意思，後來人把僧人、道士搭壇獻祭都統稱為醮。簡單的說，作醮乃是閩台民間信仰裡頭很重要的祭祀儀式，主要的目的是在祈求國泰民安、風調雨順、民生樂利與人丁興旺等。

村北的旌陽宮約出現於 1960 年代，主神為許真人，副神為黃虎將軍。許真人原為“泉義和”苦力間裡供奉的神祇，苦力間於 1960 年代被燒毀後，泉義和的成員便為許真人興建了“旌陽宮”。廟的原址面對著五條港河，主要為住在五條港河附近的村民在祭拜。後來聚落擴展到過港沿海地帶，加上舊址空間不足，80 年代擴建遷至現址，轉向面海方向，門口有寬廣的空間建廟埕以及戲棚。每年的農曆十月初十許真人神誕——原為十月廿七，村民也將之改至小潮的日子——是村北的盛事，許多已經搬離村子的人都會回來參與慶典，同時與鄰里親友相聚、感受自己仍是五條港的一份子。



圖版 4-8：位於村北邊界的旌陽宮，旁邊也附設一間拿督公廟

五條港村廟供奉的神明中，虎爺⁵²的比例甚高。村裡的十二間神廟中，有四間供奉著“虎爺”。九華壇與福清壇分別以黃虎及白虎作為主神；旌陽宮中的另一個黃虎將軍是許真人的首席副神，而振龍宮的黑虎大將軍是保生大帝的坐騎。黑虎與在位近三十年的蘇姓前村長淵源頗深——據說蘇村長的公公從印尼來到五條

⁵² 閩台民間信仰中常見的動物類型神祇，亦被尊稱為“虎將軍”。虎爺一般被認為擅於鎮鬼，或能帶來錢財。

港時就已經為黑虎的乩身，村裡第一次火災時因他在街場區插上一支令旗成功阻止了火勢的蔓延，免於南勢受災；但因為如此，也造成村南村北的居民產生怨懟。爾後蘇村長也接受了同樣的使命，以村長兼同安聯誼社主席的身份當了多年的黑虎將軍乩身，無形中使得五條港的黑虎將軍位階變得很高。五條港人認為村裡的虎爺多，是因為這裡“髒東西”多，虎爺也自然被吸引到這個村子來；因為虎爺很有威嚴，能鎮得住鬼。

公共性的神廟也包括“拿督公廟”。多數村廟的主神（包括保生大帝及許真人）都是從原鄉福建請來的，祂們系出“（文化）正統”，屬於全村神明的最高領導層，負責看管全村人民。而拿督公代表地方神，公共性的拿督公廟大多被分配在聚落各個角落駐守區域平安；尤其是在常有陰魂作祟的角落，特別需要拿督公的鎮守。例如住在北區最後一間家屋（靠近拿督公廟）的報導人就說道：

這邊海底很高，又很少人走過，這麼靠近樹林，很危險的。這個拿督公很靈的，我的小孩曾經跌下海底，差一點點頭就撞到公路的水泥柱基了，都是拿督公在保庇，才會沒事的。

目前全村有四間拿督公廟，除一間是附屬在位於村子邊緣的旌陽宮下，其他三間都是獨立存在，並各自鎮守著村子的北、中、南區。村民認為社區安全主要是由拿督公在負責監督，例如當有人從道路上跌下海底，恰巧得以避開道路樁基而沒有受傷，就是因為拿督公在保庇。越是危險的地方（例如邊界或河邊）就越需要拿督公，因此北區與中區的拿督公皆位在村子邊緣接近紅樹林的地方，而南區的拿督公位在一條小溪旁邊。

來自地府的大二伯爺（黑白無常）在五條港人的信仰中也佔有一席之地；有村民特別將祂安置於家內或“萬山”裡祭拜。不管哪間神廟的慶典，神明（童乩

或神像)都會遊街巡視一番；經常巡境的除了各廟的主神，還包括活躍的大二爺童乩。巡境的路線理論上應包括全村，但固定路線通常僅包括廟的周圍地區——主要的信眾居住區。祂們在路邊插上代表神廟或身份的旗子，代表著神明的手下（如五營），或城隍廟的使者鬼仔、牛頭馬面等的鎮守。五條港人認為天神管天上與人間的事，而城隍爺下屬大二爺管地府的事，祂們需要合作才能不讓任何一界出問題，而把這個地方完整地照顧好。就像住南勢的報導人洪女士說的，

這個地方就是鬼多，才會有那麼多神。就像一個壞人很多的地方，警察也就會跟著多起來啊！

五條港因為人氣少，樹木多，村民認為是屬於陰氣很重的地方，人很容易被亡靈攻擊，特別是在喝了酒或者時運不好、陽氣較虛的時候。但這些亡靈接近人也是因為他們之間的緣份（例如前世因果），通常需要請神明來幫忙解決。亡靈通常是來要香火的；因為亡靈騷擾村民而興建的陰廟，在村裡就有四間：三雲公、正魂靈、姑娘廟與陳公廟，也剛好都遍佈全村各角落，且皆與拿督公相鄰。此一事實某種程度上反映了拿督公本身即為“靈”或者擅長與這些亡靈溝通協調的說法。這些陰廟裡的亡靈，與拿督公的“陰神”性質不同，位階較低，不像拿督公廟可以用神廟的規範色彩：紅色與黃色。還有一間陰廟拜的“老大公”則是指一般性的“好兄弟”，坐落在鄰近五條港河之處。

這些陰廟與主要的村廟相比，更是村民記述獨特歷史事件、建構記憶的方式。每一個被祭拜的亡靈，都是在一些事件發生後，才被供奉起來。例如三雲公的來源，據 90 歲的李老太太回憶：

約 50 年前，五條港村內也有私會黨的派系之爭；而這些派系又與城市裡、甚至整個馬來半島西岸的華人幫派有從屬關係。有幾個從馬來半島中部的太平來的男人，在村裡與另一批不同黨派的外地人發生了爭吵。太平人跑來向李老太的小

叔借了把斧頭，打到最後，有三個別黨派的人被這把斧頭砍死了。事情過了十多年，死掉的三個鬼魂才上她小叔家“討”，弄出許多事情，還有人死掉。自此五條港人才給死掉的三人安了靈位、建了小廟（將“三魂”美化為三雲公）來祭拜，免得他們再擾亂。

上述事件原本只與少數幾人有關，但是透過請神明解救、商討解決方法等等一連串有時長達數年的過程，逐漸變成越來越多人共同參與的事件，最後更透過興建陰廟，使事件正式成為村子歷史的一部份。除了被亡靈騷擾的村民要固定祭拜外，鄰近婦女也會在節日時奉上一些果物希望換得區域安寧及避免家人被糾纏。



圖版 4-9：村北的三雲公（左）與拿督公（右）

總之，除了神明及祖先外，陰魂、亡靈或鬼也是五條港人祭拜的重要對象。每年農曆六月開始，為了準備迎接七月的盂蘭盛事（中元節），全村就陷入一種緊張的氣氛；諸神如許真人、大二爺、黃虎、白虎等，開始交代村民小心行事，某幾天切莫靠近海水等等。到了七月，黃虎、白虎都會巡視村子，許真人和大二爺也會不時起乩守護村落。隔壁的吉膽村有送王船儀式，五條港村民認為因為吉膽村地方大，人多（人氣／陽氣旺）神也多，所以他們有能力把周圍海域的鬼都送走。五條港人並不參與此儀式，但會在當天遵照指示留在村內，而不隨便出海，

免得不小心被鬼魂纏上。中元節當天，他們會在村南村北各選一片大的（曬）埕辦普渡儀式，各區人家把祭品集中到埕上，從巴生或吉隆坡請來道士念經。七月除了要拜好兄弟，村裡的數間陰廟也是祭拜重點；除了燒金銀紙安撫，他們也會向亡靈（例如“老大公”）求財。可以請求幫忙管治孤魂野鬼的對象，除了神明外，也有一些是屬於地府裡的（鬼），像城隍廟的大二伯爺、濟公的隨從五鬼⁵³。

除了七月鬼門開的時候之外，村裡更重要的超渡亡魂儀式是每年五月在振龍宮辦的“醮”。山海醮的儀式包括放水燈（於與村子有一段距離的海上）、灑大量金銀紙在海上，燒靈厝，超渡附近所有對人類有潛在危險性的亡魂。因為此儀式會吸引大量孤魂野鬼前來，所以有一定的危險性；村民認為若儀式過程中招來了過多的鬼魂前來而沒有處理妥當，則會有滅村的危險——就像鄰近一個村落（檳榔嶼角⁵⁴）的下場。作醮的正日，村裡的每一家都必須犒飯，犒軍，慰勞出來幫忙管轄村裡遊魂的千軍萬馬（五營）。

在五條港村民的想法中，陰氣重的地方是很危險的地方。例如，位在紅樹林邊緣的新民小學，雖擁有全村唯一的堅實土地，卻並不特別受村民青睞。因為學校過於靠近樹林，因此有許多鬼魂出沒的傳說，是以村民經常在學校附近燒金銀紙；然而燒金銀紙同時又會引來更多鬼魂，因此陰氣極重。一直到 90 年代，教師住在學校宿舍裡的遇鬼事件層出不窮；後來的教師都選擇自行賃居村民家。雖然自 90 年代政府開始供電後夜裡都會開著燈，遇鬼事件減少許多；但學校即使有良好的運動空間如草地、水泥地籃球場、室內羽球場等，一過黃昏便還是空無一人。而全村唯一的草地（亦在學校內），卻有埋葬日軍屍體的傳說，導致小孩平日不敢接近，大人更疏於去利用。

⁵³ 南村九華壇的濟公有“五鬼”做為其下屬跟班。

⁵⁴ 指該村在數十年前由於人丁不足卻辦起山海醮，過多的孤魂野鬼湧入，導致整個村子沒落而消失了。



圖版 4-10：新民小學

總之，五條港村民普遍相信人有靈魂，神、人與鬼是可以相互轉變的。三者原本各有專屬空間——神屬於天界，人住在人間，而鬼住在地府，但三界並不是截然分離，而是同時存在的；各種形式的靈魂有時會在其中穿梭。例如，人死後鬼魂應當去到地府，但是有許多沒有辦法或者不願意留在地府的鬼魂，就會流浪在陽間——特別是人少，人（陽）氣不旺的地方。因此荒野或者山林、海洋等偏僻的地方鬼魂就特別多，屬於陰氣重的危險之地；人要盡量避免經常涉足陰氣重的地方，以免被亡靈糾纏。同時，也要在一些陰氣重的地方，建廟請神明守護，並以香火供奉和安撫亡魂，甚至向其求財以謀互利。

由此可知，五條港人面臨跨越邊界和面對新環境的差異時，仍然以華人民間信仰中的神、鬼、人的概念，思考與建構他們的生活空間，並且也透過興建廟宇、供奉、獻祭等信仰的實踐，解決對空間的不安。五條港廟宇的建構過程，顯現出當地人藉由超自然信仰和儀式活動而與鬼神和平共處，也對生活環境所帶來的威脅具有某種程度的掌握。

另一方面，宗教活動和儀式也是人群重組和凝聚社會群體的重要過程。村裡

的兩間大廟（振龍宮與旌陽宮）將五條港切成兩個主要區塊——南區與北區，而南區許多較小的神廟如福海廟、福清壇、九華壇等，又將之分割成較小的區域。多數男性村民都參與社區廟宇組織，在籌辦慶典、祭祀等活動過程中對社區形成不同層次的參與感與歸屬感。人群隨著廟宇的誕生不斷被凝聚與分化，使五條港的人群不斷重新組合；在這樣的過程中，聚落的集體意識也被凝聚起來。

而家庭主婦對社區的參與，主要是在節日裡到村廟拜拜。所屬社區的大廟慶典時去拜拜是必要的，其他大廟及小廟的拜拜則可自由參與；婦女對於不同廟宇活動的參與，雖有主次之別，但並不像男人的廟務運作那樣，被限制在自己的社區裡。村落廟宇空間顯現出公私領域和性別的差異——男人參與的村廟理事會屬於地域性組織，公領域顯得區域分明；而女人代表的家戶或個人屬於私領域，較不受限於廟宇的地域性。總的來說，大廟雖然凝聚了五條港村民的集體意識，但也分割著人群；五條港擁有兩間大廟的現象同時代表了村子本身的分裂狀態——村民認同於一個“五條港村”，卻又分裂成以大廟為中心的兩個社區群體。

在鄉村人口急速流失的年代裡，五條港村不能倖免於沒落的危機，1990 年起許多人陸續遷離了村子，“回”到有土地的城市生活。不過，村裡的眾神廟反而在 21 世紀繼續成長。在越來越冷清、人氣越來越低迷的居住環境裡，超自然信仰在精神上安撫著村民對居住空間人氣衰減（隨之陰氣越來越重）而產生的、越來越強烈的不安全感。因為如此，村裡的神廟與童乩越來越多，宗教信仰與日常生活的連繫也更緊密。當代生活中，大廟的神誕和慶典變成遷居至外地的五條港村民回鄉與家族成員團圓及與村民相聚的理由。許多村民透過對神誕慶典和宗教活動的參與，延續與五條港村的連結關係，也具體感覺自己是屬於這個村子的一份子。

第三節 認同與歸屬：祖先與墓葬

五條港村民建構的另一個隱性的或不在場的神聖空間，是墓葬空間。祖先的墓地，對華人而言是重要的風水地。事實上，五條港村民的空間觀與風水是無法分割的。他們對於空間的分類與應用，無論是活著時的住處（陽宅）或是死後的住處（陰宅），都有風水學的概念。對於陽宅（即家屋），在建村初期，村民都極貧窮而無法請風水師提供意見。但，他們也都就常識中淺顯的概念去決定家屋的風水，例如門口不可對著別人家的屋角、兩家的神桌不能直接相對等等；不違反風水原則之處，還是以居住的舒適性及便利性為考量。而在經濟狀況改善的 1950、60 年代開始，有能力的家庭便會請風水師來看風水。

然而，陰宅或祖先墳地的風水，比家屋更加重要；村民認為祖先墳地的選擇，會影響後代子孫的興衰。“入土為安”便是陰宅風水中一個最基本的訴求；屍骨需要在特定的空間條件下長眠，祖先才能安息，而使子孫後代得以平安風順。在陰宅風水中，水汽重的土地屬於“陰濕地”，不宜埋葬棺木，否則會讓死者不安，生者不寧。而在五條港人的觀念中，吉膽島上只有海土——漲潮時盡泡水中，即使退潮仍是軟而潮濕，泥土會隨著海水漲退不斷漂移；若將棺木埋在此地，恐怕亦會隨著泥土漂移。而且，祖墳若是無固定所在，無法讓後代子孫祭拜追思，即失去了其首要意義。基於這兩點，五條港村民認為生活的島嶼並非適合讓祖先長眠之地。

從建村以來，即使對外交通多不方便，五條港人一直都不曾心甘情願地把往生者葬於島上。只有在二戰時期日本統治馬來亞三年八個月，因為巴生市裡到處埋伏著看不見的危險，沒有人想要去城裡冒險。村民迫於無奈，暫時將往生者埋葬在四條港口的海土裡，再圍繞著棺木插上許多樹幹，防止泥土被海水帶走而使

棺木浮現、甚至飄走。爾後戰爭一結束，村民們便把死者屍骨移往城裡去，重新造一座墳。除了這一段例外時期以外，村民一直都將在村裡過世的死者棺木大費周章地用船運往巴生福建人專用的墓園——福建義山去安葬。



圖版 4-11：五條港村民 1970 年代的喪禮

至今馬來半島相信民間信仰的華人，多數仍堅持讓死者“入土為安”。巴生自 20 世紀初已有福建義山的存在，目前三個非私營的福建義山，皆由巴生福建會館管理，而較新的“仙境山莊”則是私營企業。這些義山的土地，有九成以上是土葬墓——火葬對華人來說還相當不普遍。最靠近巴生港口的“五條路義山”在 70 年代前為五條港人安葬祖先的集中點，距離巴生港口約 20 分鐘車程；70 年代後期因該義山土地不敷使用，五條港人轉而利用車程約 45 分鐘的“中路義山”。

90 年代後，多數村民在巴生已置有另一家屋，病重或垂危的家人多數都在醫院或巴生的家裡過世，喪禮已經很少在村裡舉行。而在巴生舉行的喪禮，與其他巴生福建人的習俗沒有太多不同，並沒有什麼從高腳聚落帶來的特色。在巴生福建義山土地不足的情形下，近二十年來五條港村民多數都將新墳購置在與“中路

義山”相連的私營“仙境山莊”。(見圖 4-2)

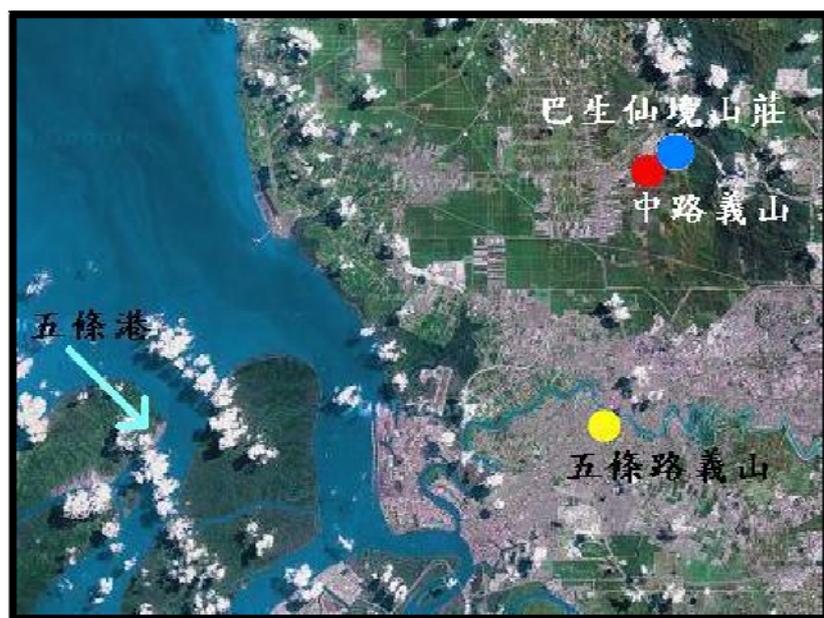


圖 4-2：五條港與巴生義山位置

義山上的墳墓有統一的方向，形式上差異也不大（典型的如圖版 4-12），墓碑一律刻上“祖籍”（例如“福建同安”等，見圖版 4-13）以及生卒年月；基本上只能從規劃好的區塊中做出選擇。非私營義山的墓地價錢在馬幣數千元內，私營的（如仙境山莊）則平均要數萬元，且位置越高價錢越貴。五條港村民對於選擇墓地的區位並沒有什麼特殊的喜好，通常傾向與同一家族的祖先葬在一起，越近越好——除了怕死者“悶”，也方便後代掃墓。但實際上，許多義山都面臨土地不足的狀況，祖先分隔多處埋葬的情形很常見，人們在清明節掃墓時總是需要不同義山之間穿梭。



圖版 4-12：五條港村民在巴生福建義山的墳墓(70 年代)



圖版 4-13：墓碑上的祖籍

總之，許多五條港村民一輩子生活在高腳村裡，他們仍然堅持在死後“入土為安”。由此間接反映出五條港村民從未將僅有海土的小島，視為最後歸屬的土地。相對於家屋，祖先墳地是華人父系繼嗣傳承更重要的象徵與力量，掃墓祭祖活動更是華人的“家族觀念”最重要的實踐。祖先墳墓（包括自己）並不安置在五條港村，代表著此地並非他們永久的歸屬，也因此導致村民難以將五條港村視為一個真正的、永久的家園。在義山上的五條港村民的墓碑，更是徹底忽略他們

生活了一輩子的地方——五條港。致使已經搬離五條港村的村民，在掃墓追思先人時，可以說已然脫離五條港這段歷史，從而使他們對五條港的“地方感”減弱，甚至在家族歷史上也經常不留痕跡。

第四節 小結

經由移民的行動，到相異於原鄉的社會及生態環境裡，五條港村民一方面是“入侵者”，打擾了新生活空間裡原有的各種存在——各種形式的靈魂。因為擔心原有超自然存在的報復，而產生的不安全感，不但使得五條港人以祭拜、獻供等行為去安撫、討好那些亡魂，同時也透過威力更大的神明去管制亡魂，使得他們能安心地在這裡生活。

另一方面，他們也是“失落者”。因為離開家鄉，五條港村民需要透過祭拜家鄉的神明，來維持他們與家鄉的關係；並且，在新的生活世界裡，透過共同的宗教信仰，與不同的人群結合，形成一個真正的“地方”以及地方感。家戶內外與村廟那些唐山來的神明，使村民感受到強而有力的保護；拿督公及陰廟裡的陰魂，則代表著新環境裡與村民妥協的亡魂。這些鬼神以及廟宇以一種具體的形式存在於村民的生活空間裡，並且達到一種和諧共存的狀態，確保人在其中的安全性及歸屬感。

總之，這些宗教的實踐過程，幫助村民解決不安以及形塑集體認同。透過神聖空間和廟宇祭祀活動，他們相信能夠安撫處在同一空間中的超自然力量，而使這個空間變得較為安全；並且，從祭拜中建立與原鄉（神明）的連結，解決移民造成的失落感。同時，在這過程中，村民從原鄉帶來的信仰觀念，也與新的物質環境、政經文化背景碰撞融合，產生了獨有的面貌。換言之，五條港的社會生活

和空間佈局，不但結合與反映獨特的文化信仰和宇宙觀，也是居民透過在地生活行動，進一步形塑新的生活世界的過程。

雖然越界是危險的，但同時，錯位的、越界的、異常的事物也蘊含著力量，它是新秩序的開端。從個體的角度來看，“異常”或者被迫重新進入既有秩序框架，接受既有社會規範；或者成為建立新秩序的先鋒。(Douglas, 1966) 第一代五條港村民的越界，在長長的歷史過程中接受了馬來半島的社會規範，重新進入一種秩序框架；同時在另一方面，村民與新環境的整合，也在他們的社會裡建立了一種新的秩序。從這個角度而言，地方的建構從未完成，它一直是過程和實踐的結果，也總是處於流變之中。

五條港這個地方，作為以祖籍福建同安的華人為主的村民的生活場域，新家園的產生可以追溯到五條港建村的百年歷史。然而以一種特殊的地理環境性質，和聚落的地理邊緣位置，五條港的村民一直都對這個環境充滿不安全感；透過宗教信仰的空間實踐，這種意象更加深刻。更重要的是，五條港村民從未將此地做為死後的永久歸屬之地，在掃墓活動的實踐上，五條港村沒有得到任何強調——墓碑上顯示的福建籍貫，使得五條港未能成為（任何一個家族）真正的家鄉，而只能作為一個生活場域，卻不是最後的歸屬地。

第五章 結論

一個地方的建構，是在歷史文化過程中，透過人與自然環境的互動、命名、物質上的建構、人類的各種行為活動等，形塑而成的；在這樣的過程中，一個在馬六甲海峽上的紅樹林小島邊緣的潮間帶空間，慢慢變成一個屬於馬來西亞華人的“五條港村”、一個擁有其特殊社會文化秩序的地方。創造這樣一個地方，五條港村民必須經營人與自然環境的關係、人與人之間的社會／公共關係、人與自我的關係，也創造一種“居家感受”。家是地方的典範，衍生情感依附；地方與人的情感聯繫，就建立在類同於家對人的價值及歸屬感上（Tuan，1991）。

五條港聚落百餘年來的形塑過程中，各種不同因素——自然環境的變化、方言／社團／民族群體的空間割據、經濟的興衰、社會文化變遷等，也不斷影響著村民視這個地方為“家園”的感覺。透過本論文分析和討論，主要可以總結出以下幾個重點，可以提供思考與檢視聚落空間形塑和地方建構的動態過程。

第一節 從空間到地方：一個家園的形成

吉膽島原是無人居住的紅樹林島嶼。百餘年前一些住在巴生沿岸的中國移民發現此區螃蟹產量豐富而前來補抓螃蟹，並在島的沿岸砍紅樹、搭建簡陋的居所。這些中國移民把島上河流取名一至五條港，並且呼朋喚友來此定居，逐漸在吉膽島上形成兩個以不同方言群為主的聚落——吉膽村及五條港村。在五條港聚落的成長、停滯甚至衰退的過程中，一部動態的生命史活生生地上演著。透過五條港聚落從 19 世紀末至今的歷史，可以了解近代中國移民在馬來半島上形成華人社會的過程。不同的方言群體（如潮州人、閩南人等）、不同祖籍人士（如福建同安、泉州等），為豐富的資源吸引而來，並形成各個層級的人群團體（從村落到社團）；

同一個地方上的數個同鄉社團，也會慢慢演變成在地地域性團體。直到 1960 年代，五條港的兩個地域性社團之間的鬥爭才平息下來，但仍舊留下了兩個中心廟宇，人群仍形成某種形式上的分裂。

經過數十年後，各個來自不同原鄉的人群已經被整合進五條港村的一部份；村民對五條港村已經產生地方認同，將她視為一個屬於福建人、屬於華人的村子。1990 年代印尼勞動人口的大量湧入下，使五條港村民覺得地方受到威脅，而有必要將入侵的“別人”排除在外。在種族與勞資的對立下，村民將印尼工人清楚地，在空間上隔離開來；除了將他們的生活限制在漁獲處理空間裡，在公共場域裡（例如娛樂場所）也另設專屬印尼人的消費場所。印尼人的湧入造成五條港聚落空間的割據，危害到五條港村民對家園的安全感。

在聚落的形成過程中，除了人群的碰撞與整合，島上居民還面臨著一大難題，即生態地理環境上的適應。海上紅樹林島嶼的自然生態環境，除了豐富的海產之外並沒有其他自然資源，亦沒有合適的土地可以用以栽種無論是糧食或是經濟作物；居民唯一的生業活動便是漁業。而潮間帶的地理形式，迫使他們採用陌生的“高腳建築”為家屋，並將整個聚落建築在高架之上，過著無法“腳踏實地”的生活。不僅如此，海水隨著時間漲退，決定著五條港村民腳下的空間是海水亦或空地，如此不穩定的環境，大幅度限制了村民的日常活動。

自然地理形式上的差異，雖然致使建構環境也與原鄉大不相同，但並沒有就此阻斷村民原來的文化習慣。從第一代移民來到吉膽島上開始，福建原鄉的許多文化觀念便被一同攜來，並表現在許多物質形式（例如建築）上。村民繁衍後代的同時，也傳承原鄉的傳統文化，而這些物質形式也同時傳遞了部份的文化觀念。一代又一代的村民，在聚落發展過程中不斷在空間裡建構並實踐他們記憶中和想

像中的傳統文化——理想家屋的形式、祭拜神明與祖先的中廳、大門上高掛的堂號、門口的“照壁”等等，便是令村民感到親切、熟悉的“傳統文化”的表現，也是五條港村民用來建構“真正的家園”的要素。與原鄉大異其趣的自然空間和人為的建構環境，便是如此在不斷地與環境妥協、不斷地實踐和創新傳統文化的過程中，慢慢地形成村民所熟悉的環境，使五條港成為家園。

第二節 異鄉、海土、高架與不安全感

除了以高架建築引人注目以外，五條港聚落空間裡密佈的信仰空間以及儀式活動也是個很大的特色。如今居民人口數不足千人，全村卻擁有接近 20 間各種性質的廟——包括 5 間“鬼廟”。而且各家戶除了家內祭拜的主神、福神、地主公、天公、祖先牌位之外，還有專屬的土地神（拿督公）。對五條港村民來說，在這個海洋與紅樹林之間的聚落，充斥著看不見的超自然力量，威脅著他們的生存。而來自原鄉的神明（家戶主神、村廟主神等）與在地的馬來裔拿督公，代表著村民自身移民後代身份的多重性——即是中華文化的傳承者，又是馬來西亞國家公民。

這些充斥著五條港聚落的具體化的神與鬼，源自於五條港人一方面對於移民行為造成的“踰越”而心理不安，一方面對於入侵這片紅樹林而擔心遭到超自然存在的報復，還有一方面則是為了連結與原鄉的關係。因此，村子裡的各個角落都安置了分別供奉神與鬼的廟，代表著各個超自然界（神、鬼、人界）共同維護這個位於海洋與樹林之間的小漁村的安全。

另一方面，五條港村民某種程度上仍延續著中國農村的傳統，認為真正的土地必須是有經濟價值的，至少能種植或可以直接在其上活動。但吉膽島上的海土，

除了因為海水定時淹沒，還因為其含鹽量高、土質濕軟無法栽種植物，並且不易於其上架設建物⁵⁵，而使其缺乏經濟價值。與土地在空間上的實際距離，也在某種程度上減弱了他們對這個地方的親近感，令他們感受到不能“腳踏實地”的不安全感。而從五條港村民的埋葬行為來看，長時間浸泡在海水裡而且容易漂移的海土，也因無法讓先人“入土為安”而不能算是真正的“土地”。

“沒有”土地的五條港村，對於五條港村民來說不能算是個好地方。他們羨慕那些“有山（指土地）有海”的漁村，也有不少人遷徙至那些漁村去發展。對他們而言，不能在居住的島上置產（包括房子及土地），也就無法讓子孫在這個地方代代傳承。另一方面，在風水學上這樣的紅樹林島嶼並不適於安置祖墳，歷來村民都將逝者葬於對岸巴生市的墓園裡而非吉膽島上。不能做為祖先的長眠之地，五條港村也失去了做為“永久的家鄉”的意義。

第三節 矛盾的情感與變動的認同

就這些種種的行為及觀念來看，五條港村民的地方認同存在著一種矛盾。在百餘年的歷史過程中，他們以各種方式嘗試著融入這個環境，在某種程度上已然適應了高腳聚落的漁民生活。在聚落空間和實體建築上表現出來的文化概念，也使得五條港聚落充滿了令村民感到安心的傳統文化。對比於一般陸地上的生活，五條港村民獨特的生活空間形成一種特殊的共同經驗，使他們對聚落產生一種明確的認同，將生活了大半輩子的五條港村視為家鄉。

但當他們以原鄉的宇宙觀、超自然信仰去面對、解釋這個新環境時，這個空間帶來的強烈的不安全感，並沒有隨著對家園的熟悉感而消失。五條港村民無法

⁵⁵ 近年政府在五條港村裡建置一座發電廠，地基打了 13 公尺深還未穩固，耗費了龐大資金。

忽視聚落環境的“兇險”性質，另一方面，又因為習慣將逝者埋葬到對岸城市裡的墓園，使五條港不能成為永久的歸屬地。因此，不僅顯示出將五條港村做為家園的不協調；也因為無法成為長眠之地而不完整。對於家園的愛，以及不可掌握的恨，使得村民在定與不定之間掙扎，充滿矛盾。

正如五條港獨有的拿督公崇拜，其前身為以樹幹為形體的樹靈（或地靈），後來轉變為馬來人形體的神像，在性質上屬於獨樹一格的“陰神”；祂即是“靈”又是神，即是神，又帶有陰性。祂所代表的正是五條港人對於這個地方所持有的曖昧不明的態度——既不屬於海洋，也不算陸地；既屬於馬來西亞國、也屬於擁有強烈文化認同的華人；既是家園，又想要離開；既是家鄉，卻不永久。

在這些矛盾情緒下，五條港村民對於村子的未來並不樂觀。沒有土地——無法置產、祖先不長眠於此；漁獲減少；城市的吸引力等因素，持續地造成五條港人口的流失。村裡的廟宇慶典時節雖然有聚眾能力，但一旦親友也都遷離而沒有房子可借住時，回鄉參加慶典也變得不可能。原本來自自然環境的威脅，如今轉移到印尼人身上；許多村民認為五條港面臨印尼人多於華人的危機，即將變成“印尼村”，而不再是一個屬於福建同安人的、安全而親切的家鄉。

第四節 研究限制與未來發展

五條港村的出現，是因為吉膽島周邊豐富的海產吸引了人群前來聚居而形成的。從 90 年代人口開始流失，至今已有半數村民搬遷至城市裡；如今仍然留在村裡的家庭，則幾乎都是因為成年男性仍從事漁業相關的經濟活動。出海捕魚對多數男性村民而言，是生活最主要的重心，海上的世界，也是他們的生活裡重要的空間之一。然而因為筆者本身在性別上的限制，除了一些近海的短程作業之外，

很難參觀真正的海上捕魚活動。對於海上的領域分配、空間運作、具體作息、文化習慣等等情形，缺乏第一手的資訊，也無法體會漁夫們的感受。筆者認為這是此研究中最大的缺漏與不足。未來若能解決此一性別上的侷限，相信能透過更了解五條港的漁夫對於生活空間的感受，而具有更寬廣的視野。

因缺乏聚落歷史的文字資料，論文中的聚落發展以口述歷史為主，會因報導人的記憶狀態而偏差，也會有性別、年齡、職業等等視角的問題。在發言者的性別比例上，即使婦女做為傳統文化的主要傳承者，有自信的受訪對象／發言人多數為男性；因為在公共領域裡活動的多數是男性，而婦女即使受訪，她們談論的觀點常常仍是一種公共的（男性）觀點。對於生活型態有著很大差異的兩種性別來說，她／他們對於空間的觀感應該有著明顯不同，但女性的空間感受，難以用訪談方式得知，需要透過更長期而深入的觀察和分析才能得知。

在資訊傳播無孔不入的 21 世紀，文化的同化已經難以避免；而在鄉村人口流失的現代，五條港也有著沒落的危機。一些村民曾嘗試在五條港發展新產業，如養殖貝類、養燕子等等，但都未有顯著成績。不過因為吉膽村近年來致力發展觀光業，已成為馬來半島聞名的旅遊勝地；五條港村也因此連帶的提高了知名度，而被當成吉膽村旅遊路線的其中一站。這樣的觀光特性，某種程度上似乎加強了五條港村的邊緣／過渡性質。外來遊客的短暫駐足，雖然並未改變五條港村的產業以及村民的生活型態，但對於村民對聚落本身和遊客所代表的外面世界的觀感，卻已慢慢產生影響。

五條港與其他馬來西亞鄉村類似，人群仍持續往城市及別的鄉鎮移動。但在五條港出生、成長的人，即使離開了村子，仍帶著容易辨認的鄉音，也會強調對於有著特殊空間經驗的家鄉的認同。在 21 世紀全球化的政治經濟趨勢下，五條港

面臨許多外來力量的衝擊——例如大量的外來移工進駐到聚落裡並分割出族群空間，破壞了聚落空間的連貫性；相對於吉膽村及其他鄰近漁村的機械化捕魚技術，五條港漁民的捕魚設備顯得落後而低效率，漁獲不豐直接影響了村民的生計，造成聚落的負成長；而“小耳朵裝置”及網際網絡的普遍化，使得五條港村民更容易獲得外界資訊，對外溝通也變得簡易頻繁。這些情形都對聚落的空間、生活形態、經濟狀況、地方感、認同等等帶來明顯的影響，但這些現代化議題也是本論文尚未能好好處理的部份。

五條港村的建築形式的確表達了村民對遙遠原鄉的部份想像，摻合了中國建築的一些要素；他們透過空間的安排和利用來建立與祖先、與地方的關係，也可以讓我們看出這群東南亞華族移民對於“傳統”文化的態度以及本土化的面貌。但，更值得探討的是，五條港的生態地理環境和文化之間的碰撞及匯合，如何形構成聚落的形態和空間模式。研究其文化、歷史、生態與聚落空間形成的關係，可以更深入地了解聚落空間的形成過程，也可以補充移民研究在空間討論上不足的部份。

參考書目

Anderson, E. N. Jr.

1972 On the Folk Art of Landscaping. *Western Folklore* 31:179-188.

Altman, Irwin

1977 Privacy Regulation: Culturally Universal or Culturally Specific? *Journal of Social Issues* 33(3):66-84.

Basu, Paul

2001 'Hunting Down Home: Reflections on Homeland and the Search for Identity in the Scottish Diaspora' in B. Bender & M. Winer (eds), *Contested Landscapes: Movement, Exile and Place*, Oxford: Berg,.

Blier, Suzanne Preston

1987 *The Anatomy of Architecture: Ontology and Metaphor in Batammaliba Architectural Expression*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre.

1970 The Kabyle House or the World Reversed, in *Algeria 1960*. (pp. 133-153). Cambridge: Cambridge University Press.

1973 The Berber House, in *Rules of Meanings*, M. Douglas, ed., pp.98-110. Harmondsworth: Penguin Education.

1977 *Outline of A Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

1990 *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.

Bray, Francesca

2006 《技術與性別：晚期帝制中國的權力經緯》，江湄等譯，江蘇：人民出版社。

Carsten, J. & Hugh-Jones, S. (eds.)

1995 *About the house: Levi-Strauss and beyond*, Cambridge: Cambridge University Press

Christine Helliwell

1996 Space and sociality in a Dayak longhouse. In M. Jackson (ed.), *Things as they are: new directions in phenomenological anthropology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp.128-48.

Cresswell, Tim

2006[2004] 《地方：記憶、想像與認同》，徐苔玲、王志弘譯。台北市：群學。

Cunningham, Clark E.

1964 Order in the Atoni house, in *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, 120, pp. 34-68.

DeBernardi, Jean Elizabeth

2004 *Rites of Belonging, Memory, Modernity, and Identity in a Malaysian Chinese Community*. Stanford University Press.

de Certeau, Michel

1984 *The Practice of Everyday Life*, Trans. By Steven Rendall, California: University of California Press.

Douglas, Mary

2008[1966] 《潔淨與危險》，黃劍波、盧忱、柳博濶譯，北京市：民族。

Draper, Patricia

1973 Crowding Among Hunter-Gatherers: The Kung Bushmen, *Science* 182:301-303

Durkheim, Emile

1992[1915] 《宗教生活的基本形式》，芮傳明、趙學元譯，台北：桂冠。

Eric Hirsch

2003 Introduction: Landscape: Between Place and Space, in Hirsch, Eric & O'Hanlon, Michael eds. *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford, pp.1-30.

Firth, Raymond

1975 *Malay Fishermen: Their Peasant Economy*, Hamden: Archon Books

Fox, James

1992 Comparative Perspectives on Austronesian Houses: An Introductory Essay, in Fox, J. J.(ed), *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Designs for Living*, pp.1-28. Canberra: Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies.

Freedman, Maurice

1957 *Chinese Family and Marriage in Singapore*. London: Her Majesty's Stationery Office.

Gregor, Thomas.

1974 Publicity, Privacy and Mehinacu Marriage. *Ethnology*, Vol. 13, pp. 333-349.

Johnson, Mark

1997 "At home and abroad: inalienable wealth, personal consumption and formulations of femininity in the Southern Philippines", in D. Miller (ed.) *Material cultures: why some things matter*, London, UCL press

Jones, Sian

2005 Making Place, Resisting Displacement—Conflicting national and local identities in Scotland, In J. Littler and R. Naidoo (eds) *The Politics of Heritage: The Legacies of 'Race'*, London: Routledge, pp. 94-114.

Knapp, Ronald G.

1999 *China's Living Houses: Folk Beliefs, Symbols, and Household Ornamentation*. Hawaii:University of Hawaii Press.

Lawrence, Denise L. and Low, Sethal M.

1990 The Built Environment and Spatial Form, *Annual Review of Anthropology* 19:453-505

Lefebvre, Henri

1979 Space: Social Product and Use Value , in Freiberg, J. W.(ed), *Critical Sociology: European Perspective*, pp.285-295. New York : Irvington

Levi-Strauss, Claude

1987 The concept of 'House' (1976-7), in *Anthropology and myth : lectures 1951-1982*. translated by Roy Willis. Paroles donn2ees. Oxford, UK New York : B. Blackwell

Lofgren, Orvar

2003 [1984] The Sweetness of Home: Class, Culture and Family Life in Sweden, in D. Lawrence-Zuniga and S. Low, eds. *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. (pp. 160-185). Cambridge: Blackwell

Massey, Doreen

1994 "A Global Sense of Place", in *Space, Place and Gender*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

Mauss, Marcel & Beuchat, Henri

1979 [1906] *Seasonal Variations of the Eskimo : a Study in Social Morphology*, Boston: Routledge & Kegan Paul.

McKeown, Adam

1999 Conceptualizing Chinese Diasporas, 1842 to 1949. *The Journal of Asian Studies* 58(2): 306-337.

Morgan, Lewis Henry

2008 [1881] *House and house-life of the American aborigines*, BiblioBazaar, LLC

Pellow, Deborah

2003 The Architecture of Female Seclusion in West Africa, in D. Lawrence-Zuniga and S. Low, eds. *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. (pp. 160-185). Cambridge: Blackwell

Rapoport, Amos

1985 《住屋形式與文化》，張玫譯，台北：明文書局出版。

Tambiah, Stanley Jeyaraja

1985 “Animals are Good to Think and Good to Prohibit”, in *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass., London: Harvard Uni. Press

Tan, Chee Beng

1990 Chinese Religion and Local Chinese Communities in Malaysia , in Tan Chee Beng ed ,. *The Preservation and Adaptation of Tradition : Studies of Chinese Religious Expression in Southeast Asia* , pp. 5 - 27 (Contributions to Southeast Asian Ethnography , No. 9)

1994 Chinese Religion: Continuity, Transformation and Identity with Special Reference to Malaysia. In *Religions Sans Frontieres? Present and Future Trends of Migration, Culture and Communication*, eds., Roberto Cipriani, pp. 257-276. Rome: Instituto Poligrafico E. Zecca Dello Stato.

Tilley, Christopher

2002 introducton: identity, Place, Landscape and Heritage. *Journal of Material Culture*:11(12).

Tuan, Yi-Fu

1991 Language and Making of Place: A Narrative-Descriptive Approach, *Annals of the Association of American Geographers* 81:4, 684-696.

Waterson, Roxana

1997[1990] *The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia*, Singapore: Thames and Hudson.

王崧興

1967 《龜山島——漢人漁村社會之研究》，中研院民族所專刊之 13。

何鳳嬌

1999[1941] 《東南亞華僑資料彙編(一)》，臺北縣新店市：國史館。

江柏煒

2007 《海外金門會館調查實錄：馬來西亞篇》，金門：金門縣文化局編印。

李亦園、郭振宇

1985 〈海外華人社會研究叢書總序〉。刊於《東南亞華人社會研究(上)》，李亦園、郭振宇主編，頁 I-III。台北：正中。

杜秀君

2001 〈談東西方文化中的空間觀〉，*松遼學刊*：2001(2)，頁 88-89。

阮昕

2003 〈文化人類學視野中的傳統民居及意義〉，*建築師*：2003(3)，頁 57-61。

林忠強、陳慶地、莊國土、聶德寧

2006 《東南亞的福建人》，廈門：廈門大學出版社。

林開忠

1999 《建構中的“華人文化”：族群屬性、國家與華教運動》，馬來西亞：華社研究中心。

夏鑄九、王志弘譯

1993 《空間的文化形式與社會理論讀本》，台北：明文書局。

郭肇立

1998 《聚落與社會》，台北市：田園城市文化。

陳志明

1998 〈馬來西亞華人的認同〉，李遠龍譯，廣西民族學院學報：20 (4)，頁 13-20。

陳達

1938 《南洋華僑與閩粵社會》，上海：上海書店。

麥留芳

1980 〈方言群的分化與整合〉，中央研究院民族研究所集刊：(69)，頁 27-44。

1985 《方言群認同——早期星馬華人的分類原則》，臺北市：中央研究院民族學研究所。

程暉、汪堅強

2004 〈徽州傳統民居聚落空間觀探析〉，小城鎮建設：2004(4)，頁 57-59。

黃應貴

1995 〈土地、家與聚落：東埔社布農人的空間現象〉。黃應貴編，《空間、力與社會》，頁 73-131。台北：中央研究院民族學研究所。

2008 〈新自由主義經濟下的地方社會〉，文化創造與社會實踐研討會，臺北：中央研究院民族學研究所。

楊念群 主編

2001 《空間·記憶·社會轉型》，上海人民出版社。

楊昌鳴

2004 《東南亞與中國西南少數民族建築文化探析》，天津大學出版社。

葉春榮

1995 〈風水與空間〉，黃應貴編，《空間、力與社會》，頁 317-350。台北：中央研究院民族學研究所。

鄒雁慧

2007 《馬來西亞華人新村文化景觀的變遷：增江新村之研究》，臺灣師範大學地理學系碩士論文。

廖迪生、張兆和

2006 《香港地區史研究之二：大澳》，香港：三聯書店。

趙樹岡

2003 〈東南亞華人的人類學研究：以區域及主題為分析焦點〉，華僑華人歷史研究：2003(3)，頁 61-70。

潘婉明

2001 《一個新村，一種華人？重建馬來西亞華人新村的歷史與生活面貌》，國立暨南大學歷史學研究所碩士論文。

戴裔暄

1948 〈干闌--西南中國原始住宅的研究〉，廣州河南康樂：嶺南大學西南社會經濟研究所出版。

羅小未、張家驥、王愷

1997 〈中國建築的空間概念〉，規劃師:1997(3)，頁 4-13。

關華山

1989 《民居與社會、文化》，台北：明文書局出版。

