

神鬼殊途：「東澳石牌公」與「旗津淑女墓」的性別分析

顧玉玲（台北藝術大學文學跨域創作研究所）

紀念碑作為集體記憶的物質化呈現，成為現在與過往溝通的重要載體。「東澳石牌公」及「旗津淑女墓」祭拜的都是因職業災害而死亡的工人，因哀悼工殤而立碑紀念。歷經數十年的社會經濟、文化流變，前者逐漸神格化成為司機拈香祈佑平安的對象，1998 年由民眾集資設立「開路先鋒爺廟」，正式升級為神祇供人參拜；後者則遭妖魔化為勾引年輕男性的未婚女鬼，視為陰森墓地，2008 年由婦女團體結合地方政府改建為「勞動女性公園」。舊碑新蓋，以現有的社會視框重新定義集體記憶。本文比較被神格化進而廟宇化的「東澳石牌公」，與遭妖魔化又除魔化的「旗津淑女墓」，以台灣民間信仰中的鬼魂崇拜觀點，探究祭祀中的性別差異，映照不同時代的價值投射。

關鍵詞：工殤碑、集體記憶、性別分工、石牌公、二十五淑女墓、鬼魂崇拜

收稿日期：2020 年 3 月 6 日；接受日期：2020 年 12 月 21 日。

致謝詞：感謝兩位匿名評審提供精確且極具啟發的修改意見，促使本文大幅修訂、結構性重整，並向編輯委員會及執編的編務勞動致上謝忱。

一、前言：性別化的集體記憶

女性的勞動付出經常被結構性地忽視，慶祝工程成就沒有她們的位置，悼念勞動犧牲輪不到她們出場，因而在工殤碑中也鮮見她們的身影。¹ 看不見，不代表不存在，集體記憶原就是社會建構的，探究那些不被看見的，揭露的是當代性別與勞動的關聯。

資本主義運作下的性別分工裡，女性的無償家務勞動承擔了男性勞動力再生產的客觀條件，但家庭卻被視為無生產性的場域（Engles, 1884 / 中共中央編譯局譯，2009；瞿宛文，1999；Crang, 1998; McDowell, 1999）；女性出外工作，也因為被視為家庭的補充收入或短暫的婚前工作，在垂直及平行的職業隔離使其工資不如男性（Eisenstein, 1979; Beechey, 1987; Chu, 2009）。台灣自 1960 年制定獎勵投資條例，政策性壓低農價以扶植工業，以低廉的工資、優惠的稅率、無環保措施等「良好」投資條件，吸引跨國資本來台設廠（王振寰，1993: 39-72；金寶瑜，2005: 129-135）。設立於高雄前鎮的加工出口區，是全世界第一個加工出口區，正式納入國際資本的全球布局。所謂外銷導向的工業化，就是台灣的「國際性加工基地化」（劉進慶、涂照彥、隅谷三喜男，1991 / 雷慧英等譯，2005: 127），以廉價勞力作為基礎，吸引的多是勞力密集產業，需要大量就業人口，為

1 工殤碑泛指紀念工作傷亡者的紀念物，從日治時期在公共工程完工後留下的慰靈碑、殉難碑，到二戰後國民政府來台在各交通要道留下的殉職碑等，都是工殤碑。「工殤」二字始自解嚴後工人運動在 1993 年秋鬥遊行，挪用封建時期皇帝駕崩的國「殤」，喻台灣工人職災慘烈的「工殤」才是國之殤，推動建立工殤碑以紀念工人付出。2002 年立法院通過《職業災害勞工保護法》第 39 條，明訂「政府應建立工殤紀念碑，定每年四月二十八日為工殤日」，正式將工殤二字入法（顧玉玲，2008）。

國際市場而非本土需求生產。當時的前鎮加工出口區，吸納了來自台灣農村、漁村、都市底層的年輕女性，帶動了1970、80年代的經濟起飛，但在主流的歷史敘事中，卻鮮少提及她們的貢獻，未能正視她們的犧牲。

關於集體記憶，Maurice Halbwachs（1952 / Coser 譯，1992: 39）特別強調形成記憶的「社會框架」（social frame），記憶的內容是過往的，但社會框架卻是現在的。原本人們較傾向事物的線性發展，現在是由過去一步步形成的，特定的選擇造就了後來的發展，「決定論」（the determinist approach）強調過去對現在的積累；但集體記憶所代表的「建構論」（the constructivist approach）主張現在的觀點形塑了過去。Silke Simine（2013: 19）則認為，記憶穿透「過往與現在的雙向互動」，過去對現在有積累的作用，而現在對過往的認識架構，又會回過頭來決定了目前的認同與定位，來去互動難以化約成單向影響。

集體記憶的物質化呈現中，工殤碑是少數鏤刻勞動過程與傷痛記憶的歷史物件，由於性別分工的緣故，碑上的姓名多以男性為主，只有極少數的女性。本文比較「東澳石碑公」（以下簡稱「石碑公」）和「旗津淑女墓」（以下簡稱「淑女墓」）的性別差異，前者紀念男性營造業工人在開墾公路時職災死亡，後者則針對二十五名從旗津搭船上班途中因通勤災害而溺斃的女工。這兩個工殤紀念物從設立以來，歷經數十年流變，前者原稱作「遭難碑」，逐漸被神格化成為「石碑公」，又在戰後被更名為「開路先鋒爺」，受人膜拜，香火鼎盛；後者原以「二十五淑女墓」命名，日後遭妖魔化為勾引年輕女性的女鬼，口耳相傳，陰森恐怖。1998年，石碑公由民間自籌經費改建為「開路先鋒爺廟」，正式將一只工殤碑升格為神明；2008年，淑女墓

由婦女團體結合地方政府重建為「勞動女性紀念公園」，墓碑改為蓮花座，以勞動女性形象去除女鬼汙名。

本文研究石碑公和淑女墓在數十年間歷經多重轉化的過程，收集相關研究文獻、新聞及歷史檔案，並實地探勘兩個工殤碑的碑體與周遭環境配置，作為文本分析的素材。本文的研究方法，使用文獻整理、實物踏查的資料作為文本分析對象，以集體記憶作為主要論述基礎，回顧台灣產業發展的性別分工，以及鬼魂崇拜與祭祀中的性別差異，針對這兩個紀念物進行比較研究：被神格化、進而廟宇化的石碑公，與被妖魔化、又被除魔化的淑女墓，分析不同產業的性別分工導致女性公共參與的重要性被抹除，而祭祀中的性別差異再一次鞏固性別化的集體記憶，以及婦女運動如何藉由正名、重建行動，動態地改寫集體記憶。本文以當代的性別分析視角，探索今昔觀點的矛盾，進一步反思勞動、性別與公共性的關聯。

二、台灣的鬼魂崇拜與祭祀

漢人民間信仰由神、祖先、鬼三種崇拜構成，Arthur P. Wolf (1974) 認為這反映了社會關係中對官員、親屬、陌生人的認知。神職也有大小及掌管範疇，一如人間的官僚系統；祖先由子孫在家內祭祀，安葬的風水也會影響後代；鬼則是他者，是家外的陌生人，相安無事最佳，不要擾亂人世秩序。神明與祖先崇拜的研究很多，本文探討工人職災死亡後集體建立工殤紀念碑，與民間信仰中的孤魂祭拜互有滲透、影響，故焦點放在人們對鬼魂的分類體系，以及相應的對待方式，特別是性別差異造成祭祀的不同，以陰森的姑娘廟，對照陽剛的石頭公，再次鞏固性別化的集體記憶。以下分別論述台灣孤魂崇拜

的相關祭祀，石頭公與姑娘廟的緣由，陰廟轉陽廟的相關討論與思索。

（一）家外的孤魂祭祀

孤魂崇拜是漢人民間信仰的悠久傳統。陳緯華（2014: 260）分析人們對孤魂的認知與祭祀大致有三種類型：可憫／撫慰、作祟／遠之、陰報／祈求。這些類型呼應漢人傳統中對亡者的基本態度：屍體必須被掩埋、靈魂必須被奉祀。安葬及祭拜陌生人，不論是出於憐憫，希望亡者獲得撫慰；或是擔心鬼魂作祟，希望拜了就可遠離、相安無事；又或者是對陰靈有所求，祈願明牌或好運。上述三種動機都是流動的，互有消長，並非涇渭分明。

死後的世界，主要以有無祭祀作為區分家鬼、野鬼的座標。有家人祭拜就是家鬼，事實上也就納入祖先之列，在此不多談。家門之外無人認領的，就是野鬼，包含路邊屍倒、海上浮屍、難民、無家的流浪漢，或出門在外死於異鄉的人。無人祭祀的野鬼一如家外的陌生人，有好有壞，分類繁多。有的研究以有無祭祀作為標準，區分為有緣鬼魂、無緣鬼魂（姜義鎮，1988: 64）。有的將家外的野鬼進一步分類為英靈與厲鬼，英靈有忠義事蹟，厲鬼會作祟害人，都需要祭拜（鄭志明，1998: 76）。還有以祭祀方式分作兩類：一是在外漂流的孤魂野鬼，如「好兄弟」；二是集中在廟中奉祀的，如無名枯骨泛稱為忠義公、萬善公、有應公等，這些寺廟統稱「無祀祠」（陳緯華，2014: 259）。上述的鬼魂研究，不論有緣或無緣，忠義或邪惡，孤單或集中，對野鬼的通稱多以男性命名：公、爺、兄弟等，這可以說是反映移民社會多是男性先單獨前來拓墾，妻小留在家鄉。曝屍在

外的，也多是外出工作、浪跡四方的男性，只有極少數大眾媽、水流媽、有應媽等女性野鬼。至於另一種有家歸不得的非婚女性亡魂，將在下一段有關「姑娘廟」另議。

漂流在外的鬼魂映照的是社會失序、混亂的一面。若無人祭拜、供養吃食，人們會擔心野鬼作祟，一如擔心遊蕩街頭的陌生人，擔心他們行乞、瘋癲、打劫、暴力。對於掌權者來說，那些政治邊緣的、不可收服的鬼魂，都是對統治正當性的挑戰，是國家治理失能的表現（Weller, 1985）。故而歷朝各代都制定相關應對鬼魂崇拜政策，明代以後更形成完備的祭祀制度，處理無人收拾的屍骸加以掩埋，祭祀野外亡魂使其安靈。官民合力，見野外曝屍，代為「掩骸」；害怕厲鬼作弄為惡，就直接「祭厲」（陳緯華，2015: 62-63）。國家介入民間的孤魂崇拜，表面上是防止厲鬼作祟，主要還是平定社會不安，附帶還收穫民間稱讚「仁心德政」的政治效益。對鬼的治理，最重要的還是為了收服人心。

明清時期，台灣成為移民開墾之地，多數先民都期待屍骨能運回故里安葬。為了回應移民社會的具體需求，官方的祭厲政策還附加了運柩制度，官民合作建造萬眾祠、大眾祭祀孤魂，祠中還停棺待遣返鄉。這些措施既撫慰人心，也形塑了移民的鬼魂渴望返鄉的意涵，強化了大陸與台灣兩地之間血脈相連，有助於維繫國家政權的正當性。一直到了日治時期，殖民主取消祭厲政策，切斷移民與原鄉的連繫，並對大眾公廟、萬善公廟等斥為迷信並加以掃蕩，台灣民間為野鬼集中立祠祭拜的習俗，才發生了本質上的變化，這些廟宇的作用不再以運送屍骨返鄉為主。陳緯華（2014: 307-312）稱之為「孤魂在土化」，意謂著移民在台灣落地生根的社會氛圍已然形成，陌生人的亡魂也不必返回故土。雖然日本政權反對，但為孤魂立祀仍在台灣民間

盛行，只不過祭祀類型已從撫慰孤魂、待遣返鄉為主的萬善祠，轉變為有求必應的祈福取向，變身為至今台灣各地都可見到的有應公廟。

（二）石頭公與姑娘廟

石頭崇拜，結合萬物有靈論，以石頭為神祇的宗教實踐。漢文化中的石頭崇拜已久，從女媧煉石補天、大禹母親從石受孕等神話，石頭成仙有靈的說法流傳已久，其來有自。游謙（2004）研究台灣的山頭崇拜，分析多數石頭都是以形狀、挖掘位置、顯靈事蹟等自身特色而受人膜拜。但本文討論的都是將人名刻在石頭上的紀念碑，以集體亡靈附體而被擬人化為石頭公。碑碣文化因此也與石頭崇拜緊密結合，周代石鼓文、秦皇刻石、至東漢平石經與武梁祠石刻，都有長久的遺留碑記。碑不只是記事論功的實用性，還有不朽長存的意涵，明清統治台灣期間即留下許多石碑，有記事，也有追思。

日本殖民統治時期，日本神道是以大和民族精神文化為基礎的宗教信仰，萬物皆有靈，人們將未知的自然現象及動植物、亡靈都神格化，視之為崇拜的對象，而大樹與岩石等物都可成為神靈降臨的依附體（黃士娟、吳昱瑩、林承緯，2008）。採用大型原石刻上亡者姓名為碑，不僅有長久的寓意，還有將石頭視為靈體依附的宗教意義。故而日治時期在台灣各地留下的紀念碑，或多或少都有石碑公、石頭公的傳說：如興建於1912年的大林糖廠「石頭公」，起因是營運時諸多不順，人們懷疑是地基施工時因公殉職的亡魂作祟，趕緊立石頭碑安奉亡魂祭拜（黃嘉益、洪曉聰，2008）。1918年，吉安橫斷道路全線路基打通，在東段出口設立「殉職者之碑」，追悼那些在開鑿期間因無法下山安葬、只能就地掩埋的工殤者，後被當地居民尊稱「殉職

公」。

二戰結束後國民政府帶著大批軍隊來台，冷戰期間無仗可打的士兵，除役後無法「解甲歸田」，多數轉作公共工程的施工人員，即便退伍了仍過著團隊生活。這些榮民隻身在台，參與高危險性的工程，死後也無親人可安葬祭祀，於是在工程結束後立碑感念、同儕們集體祭拜，就成為其特有的傳統儀式了。²由政府招募榮民、工人參與公共工程，因危險艱難而死傷慘重的，多半會在完工時落成工程紀念碑，一併設立工殤碑。公開祭祀、感念犧牲，既達到追悼亡者的心意，也得以確認國家治理的正當性（顧玉玲，2018）。最富盛名如1960年設於中橫太魯閣的「長春祠」，供奉225名殉職員工靈位，³1979年南橫公路上的長青祠，悼念116名工殤者。此外，1979年「北迴鐵路殉職紀念碑」、1984年舞鶴車站的「東線鐵路拓寬工程殉職人員紀念碑」等公路工殤碑，不勝枚舉，多半載明殉職者的姓名及所屬單位、工種、職稱。

許多石頭碑時日久了，就被賦予替代亡靈的概念，遭擬人化稱之為「公」，以石喻人，材質與內含的紀念意義相互呼應。在台灣，為工作傷害死亡者立石為記，後來傳為石頭公、石碑公的，「開路先鋒爺」並非唯一特例。很多工殤碑帶有慰靈、招魂、俸納、鎮煞的意涵，紀念對象不分日本人或台灣人，碑前設有香爐，供人祭拜，既是大型災變後對亡靈的撫慰，也是對冤死者的懼怕，擔心客死異鄉，無

2 國家發展委員會檔案管理局網站，〈鬼斧神工的中橫公路〉。取自 <https://www.archives.gov.tw/ALohas/ALohasColumn.aspx?c=1196>

3 長春祠1970年遭山崩、1987年遭落石而二度損毀，原先的祠堂連基座都毀壞，1988年在原址興建一座新的長春祠。太魯閣國家公園網站，〈長春祠〉。取自 <https://www.taroko.gov.tw/zh-tw/Tourism/AttractionDetail?id=15>

親人收屍。故而建碑也有擋煞、安魂之意，追思亡者，也避免冤靈作亂。

擔心孤魂作祟，也憐憫亡者無所依歸，是祭祀陌生人的心理狀態。台灣民間信仰中，有人祭祀的家鬼，進入祖先的行列，有名有分有祭祀，一如親人。非婚女性死後脫離父系家庭，有家歸不得，無法當上祖先，只能成為陌生人一樣的野鬼，必須另立「姑娘廟」，⁴安置骨灰，使其魂魄有所依歸，享有香火祭拜（唐文慧，2005；吳宣慈，2014）。非婚女性死後，若要求得受祭拜的身分，必須藉由「冥婚」——也就是與活著的未婚男子結婚，通過人世間的婚姻認證，女人的生命才得到完滿與接納，得以在夫家的祖譜及家祠裡占有一席之地，接受祭拜。

在父系社會中，已婚女人被娘家視為潑出去的水，在婆家又是外來媳婦，只有取得子嗣才因母親的合法地位，進入家祠。至於那些無法成為母親的姑娘，在民間的傳說中，死了也仍帶有怨氣，作祟人間。因此，姑娘廟或單身女鬼的相關傳說，大多圍繞著「討嫁」、「捉尪」，女鬼作祟的對象多是年輕男性，或是因遭到輕浮對待而報復，或是一心求嫁而騷擾或作弄，甚至尾隨返家糾纏不休（吳宣慈，2014；Lee and Tang, 2011），令人聞之生懼，避之唯恐不及。2003年，婦女新知基金會針對姑娘廟祭祀舉辦研討會，認為非婚女性不列入家族歷史，不啻是將單身、離婚、女同志、寡婦的存在從家庭紀錄中湮滅，抹煞女人的多元性。⁵民間的喪葬習俗，建基於女性必須依

4 也有研究指出，未婚女子在世時稱作姑娘，死後稱為孤娘。David K. Jordan (1972 / 丁仁傑譯, 2010) 就認為，未婚而亡的女性應以「孤娘」(lonely maiden) 稱呼才較精確（轉引自吳宣慈，2014: 72）。

5 婦女新知 2003 年清明節新聞稿，轉引自唐文慧（2005）。

附婚姻才得以取得完整身分，形塑了單身女子死後不得安寧、對生者造成威脅的厲鬼形象。非婚女性在生前被父系家庭視為臨時成員，死後還受到貫穿父權意志的習俗所汙名、控制，要求以婚姻作為畢生歸宿，就算幽冥兩隔也不得輕鬆。

（三）陰陽之分，神鬼之別

相較於姑娘廟的陰氣重重，石頭崇拜倒是除了精靈崇拜的說法外，還有陽具崇拜之說。漢人的石頭崇拜甚久，台灣歷經清明、日本統治，膜拜石頭的廟宇也不少，大多被冠以將軍、元帥等稱號，納入神職官僚體系。雖然台灣民間也有石母娘娘，⁶但畢竟是少數。石頭與陽具的關聯，且加上「公」、「爺」、「將軍」、「元帥」等稱號，都使石頭公充滿了陽剛色彩。

無論是姑娘廟，還是依附亡者意象的石頭公廟，或無名亡靈集中祭拜的有應公廟，都源自鬼魂祭祀，主祀並非正神，而是一般所稱的「陰廟」。不過，陰廟若有守衛鄉里的靈驗事蹟，也有可能獲天庭正名，冊封為王爺、聖公、聖母、將軍、娘娘等，在神職體系裡步步高升，由陰轉陽。在台灣民間信仰中，信眾主動將鬼魂升格化、神格化，有一定的步驟。戴文鋒（2011: 143-48）研究台南地區無祀孤魂轉神明，提出無祀孤魂將領化、再到神像化的現象，形成王爺信仰之外的另類的「將軍信仰」。不過由厲鬼轉為神明，神格不能太高，這些無祀孤魂被將軍化、將領化的過程中，先是冠上「元帥」、「將軍」稱號，繼之再加以姓氏化，化身歷史人物的忠臣名將生平，增加忠義

6 苗栗嘉盛里石母娘娘為客家人祭拜的女神，體弱孩子要給石母作契子，以保平安健康長大（游謙，2004）。

成神的正當性，最終要得到最高神祇玉皇大帝的敕封，方為正神。大致來說，孤魂是否轉化升格成為神明，將領化的稱號只是其中一項指標，其他可供參考的尚有：廟內是否配祀其他神明？廟宇形制？供品有無？是否燒金紙？最重要的，所奉祀者是否從牌位改為神像，才是脫離無祀鬼魂的關鍵，正式成為神明（李亦園，2004: 283；林美容、陳緯華，2008: 116；戴文鋒，2011: 161）。不過多數研究也都保留彈性，陰陽廟的轉化莫衷一是，認定標準也不一致。

陰廟、陽廟是漢人民間信仰中的不同範疇，一般來說，陰廟轉陽廟需要長時間累積的顯靈事蹟，或附加其他生前已有的特異故事。但也有些廟宇難以定陰陽，有些神祇出入兩者之間，界限愈來愈鬆動。例如，城隍是陽神，但管理陰間之事；媽祖在眾男神中屬陰性，但祭祀於陽廟之中。林美容、陳緯華（2008）研究馬祖特有的浮屍立廟、且很快轉為陽廟的現象，援引 Emile Durkheim 與 Marcel Mauss（1963/1893: 85-86）提及情感在集體表徵中有很大的作用，認為馬祖地區的陰廟很快轉陽廟來自信徒的三種深層心理因素：宗教因素、現實考量、自我認同。前兩項與一般孤魂祭祀大同小異，不論是慈悲或忌諱的宗教因素，或者是為了積功德換好處的現實考量，都是拜野鬼的主要動機。至於第三項自我認同，則特指小島社會的不安定感，討海生活常受機運左右，馬祖人對意外死亡的海上浮屍，容易產生生存處境的投射與自我認同，為無名浮屍立祠後，很快就將其神格化為陽廟。⁷換句話說，陰陽廟的轉換，終究是服務於信徒的現實需求，有其地域、風俗、不同時代變遷的影響，研究這些習俗的變化，正可

7 相較之下，台灣北部海岸著名的十八王公廟也是浮屍立廟，且因靈驗而香火鼎盛，但一百五十多年來仍沒有脫離陰廟的屬性，仍然為三面壁的結構，神龕上奉祀的仍是一塊石碑，也不會有配祀的神明（林美容、陳緯華，2008: 125）。

以探究人們的現實生活處境。由陰轉陽，由鬼轉神，建基於人們趨吉避凶的動力，對陌生人處境的社會投射，寧可「成神」，不要「見鬼」，終止混亂，追求安定的秩序。

此外，漢人文化中的陰陽，原本就不是絕對的二元對立，而是相對的依存，如太極的互有消長、彼此圓滿。野鬼神格化的進程不一，需求不同，也可以泛指所有「邁向成神」的鬼魂，有緣受人祭拜，有祠廟可安家。

三、舊碑新建，神格化與除魔化的性別意涵

實地踏查、蒐集台灣工殤碑的過程中，石碑公與淑女墓的舊碑新建，特別引起我的注意。這兩個碑都建於解嚴前、甚至日治時期，前者原是傳統的工程完成後附帶出現的營造業工殤碑，卻與時俱進逐步衍伸為高度神格化的意涵；後者則因重大災難與女性禁忌由政府集體祭祀，卻遭妖魔化的女鬼傳說，再經由民間團體結合地方政府推動進步意義的工殤碑。無論是神化或妖化，這兩個碑都早已遠離當初建碑的哀悼初衷，因為祭祀的性別差異鞏固了性別化的集體記憶，再經由集資蓋廟、正名重建的不同訴求，以集體記憶介入與影響祭祀方式，映照不同時代的價值投射。

由工殤碑轉化為「公」，東澳石碑公並非頭一個，前述大林糖廠的石頭公、吉安道路的殉職公，都是將石頭擬人化的表徵。紀念集體工殤亡者，立祠祭拜的例子，之前也有中橫的長春祠、南橫的長青祠。東澳石碑公的特別之處，在於從一只石碑，歷經長達百年演變，從碑到公、再到爺，身分轉化隨著蘇花公路的拓寬、發展，由開路人員、維修人員、過路司機與當地民眾，集資建廟，定期祭拜，大有邁

向正神的可能。東澳石碑公位於公路要道，同時具備地方信仰與觀光景點的雙重價值，值得追蹤討論。

至於旗津淑女墓，原帶有姑娘廟的孤魂色彩，後被民間賦予女鬼傳說，繪聲繪影，成為禁忌之地，再經婦女運動抗爭轉化為「勞動女性紀念公園」。這個抗爭歷程，直接參與行動的學者已陸續書寫相關研究，對於婦女運動的能動性，以及過程中與家屬、官方的三方角力，留下完整的運動史料及論述（Lee and Tang, 2011, 2016）；還有改建公園後，如何藉此深化性別平等及勞工安全教育，也有具體的操作方式與田野描述（唐文慧，2005；唐文慧、鄭英耀，2010）。

本文在既有的論述基礎上，拉出產業性別分工，以及鬼魂祭祀的性別差異，加上工殤悼念的脈絡，從紀念物的視覺意象切入，實地踏查「開路先鋒爺廟」與「勞動女性紀念公園」的景觀、相關配置，比較分析兩個文化地景的改建歷史，探討社會意涵的多重轉化及其影響力。

（一）神格化的「東澳石碑公」

此碑位於宜蘭蘇澳蘇花公路 116.7K 處，原碑最早設立於 1917 年，以「遭難碑」命名，紀念兩名日本工人因開闢東海徒步道（今蘇花公路）在烏巖吊橋旁的工寮被炸死。隨後數年，工殤亡者陸續增加至六人，當地人尊稱為擬人化的「石碑公」。⁸二戰後國民政府來台，動員大量退除役官兵續建蘇花公路，將遭難碑原名塗去，改為「開路先鋒碑」。累計戰前戰後建設蘇花公路的工殤者，依碑上鏤刻

8 遭難碑原先炸死二或三人，各有資料來源，但確定其中有兩名日本人，至戰前累計共六名工程亡者。

的名字由右至左共 13 名：⁹

吳錦文、丁培俊、陳性呈、李木秀、黑坂清造、小林直枝、張旺木、劉烏龍、陳焱額、藍阿贊、李楷、溫永川、林耀池

蘇花古道是清朝「理蕃」所建造的第一條東部越嶺道路，依循本有的原住民路徑修築，設立隘寮駐守。日治時期先將其北路改稱「沿岸理番道路」，拓寬整修，設駐在所，但至今已淹沒於荒野之中。1914 年太魯閣戰爭後，日本殖民主以軍隊槍砲鎮壓原住民，棄清朝的山線改走沿海，開鑿東海徒步道以方便管理，1930 年即將完工之際才正式命名為「臨海道路」。二戰後，國民政府改稱「蘇花公路」，修築大量隧道，一再拓寬道路，直至 1990 年才開放全線雙向通車（王之相，2016）。一百多年來的開路沿革，展現不同時期的技術能力與限制，投注大量人力修整。現今的蘇花公路已不再是先民山路拓荒、臨海徒步舊道，但仍見開鑿艱困的史跡歷歷，沿途路勢蜿蜒曲折，山壁外就是大海，雖是風景壯闊，但也交通事故頻傳。

同樣的道路，因不同政權的開拓工程，留下一再擴增的工殤紀念碑。對亡靈的祭拜，結合日本神道信仰的萬物皆有靈，以及台灣民

9 宜蘭蘇澳鎮公所網頁上〈常民文化史料彙編〉的資料顯示，石上名字排列是由中間兩名日人姓名開始，向兩側增刻。取自 https://www.suao.gov.tw/News_Content.aspx?n=FC5F5DA3ACFE7C74&sms=2700DBB54D74FF1C&s=F4142DD B74632A23。但根據現場踏查，碑文最右側的吳錦文死於 1950 年，右二的第四區工程處技工丁培俊卻是 1973 年殉職，且字跡一致。猜想列名並非逐年增加，而是另立新廟時，全新重刻。此外，1950 年視察清水斷崖時滑落山谷殉職的吳錦文，特別註記「吳段長錦文」，應該是因為他是花蓮工務段首任段長，是公路總局至今因公殉職中層級最高者。

間道教的泛神論，國民政府加封的「開路英雄」定性，加上道路危險引起過路人及當地居民自發的燒香祈願，工殤碑自動升格為「石牌公」，正式擴建為廟之前，已有人為其簡單立祠，名為「慶安堂」。上個世紀末，長年承包蘇花公路改善工程的李朝松先生，為感念承接的工程順利、過往開路者的付出，主動集資蓋新廟，獲得公路總局四區工程處人員、卡車司機、礦場業者，東澳、南澳鄉居民共襄盛舉。1998年「開路先鋒爺廟」落成，將紀念碑搬進廟裡供奉，儼然成為公路守護神（圖一）。

圖一：開路先鋒爺廟供奉的紀念碑¹⁰



開路先鋒爺廟也有慶安堂、石牌公廟之稱，維基百科將其納入「英烈祠、有應廟」之列，但這兩種祠廟的概念、緣由全然不同。前者依循中國歷代對忠臣烈士設祠奉祀的傳統，強化政權的正當性，移植至台灣數十年後才順應本土化加入警消人員及大眾的忠貞事蹟（吳榮發，2004；蔡錦堂，2010）；後者是漢人社會固有的孤魂野鬼祭祀，源自清領時期移民社會對無主屍骸奉祀、待歸故里，至日治時期轉為索求靈驗的有應公廟（陳緯華，2014）。換句話說，這座廟兼具了兩個迥異的祭祀歸類，既有保家衛國的忠義精神，又有庇佑平安的實用功能。

「開路先鋒爺廟」外在規格及宗教符碼，與一般廟宇都很一致。

10 本文圖片皆由筆者拍攝、提供。

圖二：開路先鋒爺廟外觀



紅圓柱、金黃屋頂，牆上鏤刻佛陀故事及勸善揚惡的圖案，大門前有拜天公的香爐，廟外也有燒金銀紙的火爐（圖二）。正中供奉先鋒爺石碑，其他神祇如釋迦牟尼佛及土地公等分列左右側。十三名來自異鄉及本地的多族群工殤者，生前也許

互不相識，彼此甚至語言不通，但死後匯聚在同一石碑／墓碑上，化身為神，以不規則石頭為材，紅色手寫字直書「開路先鋒爺」，下面手寫一整排十三名工殤者姓名，「開路先鋒爺碑」本身就有如一尊神像，供奉在廟內主殿神龕上，牆上畫著青龍，上方懸掛書寫「玉旨」的鏤花牌位，供桌前繪有白鶴，桌上有籤筒與籤條供人擲筊問卜。廟旁草坪另立有「蘇花公路開路英雄世代永生紀念園」，扶欄遠眺，可以看見烏石鼻岬角與東澳灣，是遊客得以休憩的觀景台，附近也有涼亭、步道、公共廁所，被納入宜蘭縣東澳觀光景點之列。

廟前開三門，正面門鏤刻的上下聯是：「五斧拓蘇花德祐群車通寶島」、「丁碑題事蹟恩施四境鎮烏岩」，橫批：「慶賞風光到達安」，這很明顯是祈求行車平安，還有靈驗事蹟（圖三）。難怪上香的司機們多會點菸相敬，很陽剛氣質的好兄弟祭拜（圖四）。面對神像的左側門，上下聯分別

圖三：廟門的對聯與拜天公的香爐



圖四：信眾點菸插爐為
「開路先鋒爺」上香



是：「慶廟建堂皇路拓英雄昭竹帛」、「安民長赫濯車通南北達蘇花」，橫批「慶香駕駛人平安」，繼續強調拓路、交通，稱許先鋒爺是英雄，保佑黎民通車平安。右側門的上下聯則是：「慶讚建功碑廟貌莊嚴香火盛」、「安祥陳藍縷神靈顯赫古今崇」，橫批「慶行蘇花一路安」，主打神靈與香火，和其他廟宇並無二致。恰好符合陳緯華（2008）針對台灣民間信仰，提出「靈力經濟」的因果相連：有香火才有靈力，生產與消費合一。先是民眾來祈求平安，後來工程包商李朝松感覺「冥冥之中有神靈護佑」（黃彥昇，2019），所以集資建廟感謝靈力，也方便香火興盛。靈力與香火互為因果。

廟宇落成，「開路先鋒爺」正式誕生了，這個神祇富含人性，揉合十三名男性勞動英雄的意志，和過路司機一樣愛抽菸、有幽默感、有責任心，生前死後都守著蘇花公路，護衛眾生平安，常保道路安全。每年中元節，公路局第四區工程處及蘇澳鎮公所都會派員前來祭拜，四工處將祭拜重點放在：「感謝英雄們為重大國家建設犧牲奉獻。」蘇澳鎮長則針對死亡車禍祈願：「保佑用路人的安全」（簡惠茹，2016）。每年的祭拜除了悼念，多半以工程安全、行車平安為主。2015年由民間道教社團聖真門主辦的「開路先鋒爺廟普渡及佈施法會」，宣傳以「沒有前人開山闢地，哪得今人便利交通」為主題，¹¹也表現出先鋒爺同時具有歷史性與現實性的功能。

11 聖真門「開路先鋒爺廟普渡及佈施法會」臉書網頁。取自 <https://www.facebook.com/go924/photos/a.117515838287486.8230.117172881655115/938813379491057/>

這座廟由包商、工程人員、司機、鄉民共同集資而成，牆上的「東澳石碑公（開路先鋒爺）重建樂捐芳名錄」，共列有五百餘人的姓名，捐款金額從五百元至萬餘元不等，廟裡的大紅柱上也各自標註了認捐人名。蘇花公路上的砂石車、大貨車疾駛或過彎甩尾，險象環生，司機多是沿線居民、原住民，遇到道路坍方，他們也會下車幫忙搬石頭。建廟時，長年維護台九線公路的四工處很多退休或在職員工都主動捐款（王仕綺、陳珮綺，2011）。可見得以石碑公的信徒組合來說，工程人員、司機、用路人與在地人之間，有很強的社會連帶。

開鑿不易、行路多災，雙重危險，都留在人們對蘇花公路的集體記憶之中。這是一個有群眾基礎的先鋒爺，出資香客的姓名全部留在廟宇牆上，彷彿點了永遠光明燈，受到與碑共存的長遠照顧。他們與工殤者的關係位置轉變了，人們不是哀悼、緬懷、同情工殤者的逝去，而是在險惡的公路上常有工程事故或車禍，因害怕失去而凝聚祈求平安的需要，工殤者先一步承擔眾人業力死去，被寄望化身為主管道路交通的開路先鋒之神，庇佑眾生行路平安。

（二）除魔化的「旗津淑女墓」

1973年9月3日清晨，由旗津開往前鎮的民營渡輪「高中六號」，在僅容十三人的老舊船艙上超載了共七十餘名乘客，加上隨行的機車與腳踏車重量，因嚴重超載而不幸翻覆，造成46人受傷，25人罹難。亡者年齡從13至30歲不等，全是未婚女性，也都在對岸的前鎮加工出口區工作。為了擔心遲到被扣工資，她們趕搭同一班渡輪，遭通勤災害而失去性命。事後調查得知，船上沒有救生設備，船長沒有駕照，未滿十六歲的童工少女假冒身分工作，只為補貼家用，

扶養弟妹 (Lee and Tang, 2011: 45)。由於傳統父系結構不允許單身女性亡故後進入家祠，這群溺斃的女工只能依照台灣民間「姑娘廟」習俗，被祭祀在家門之外。後經高雄市政府與家屬協調，將她們合葬在旗津港區，成為當地人熟知的「二十五淑女墓」(以下簡稱「淑女墓」)。¹²數十年來，傳說年輕男子路過常會在此處無故摔倒或車子熄火，還有人深夜見到白衣少女飄浮行走，種種靈異傳說，莫不是建基在社會對未婚女鬼「討嫁」、「求厝」的性別偏見上，賦予淑女墓陰氣甚重、無故擾人的負面形象。

2004年清明節前夕，高雄市女性權益促進會召開記者會，要求重建淑女墓，還原其勞動婦女的社會意涵，思考兩性平等、工安議題 (蔣琬斯，2017)。適逢《職災勞工保護法》實施，第39條明訂應設工殤日、工殤碑，故高雄市政府隨即在同年4月28日工殤日宣布，將淑女墓正式更名為「工殤紀念公園」。俟後，除了每年清明節進行女工春祭，高雄市政府並無進一步的具體作為。女權會認為工殤立意雖好，卻不足以表達性別平等，持續以行動爭取正名為「勞動女性紀念公園」(魏斌，2007)。歷經四任市長，直至高雄市因失業率過高，市府提出城市發展計畫，推動旗津觀光化，才編列預算將淑女墓改建公園。¹³2008年428工殤日，全國首座「勞動女性紀念公園」在旗津正式揭幕，原淑女墓也改為巨型的蓮花造型碑座(以下簡稱「女工碑」)，正名行動才有了明確成果。

12 原葬於中興里與中和里之間，1988年因興建高雄港第四貨櫃儲運中心而遷葬至旗津國中，並在三排墳墓前，設立「二十五淑女墓」大門牌。

13 自2004至2008年間，先後由謝長廷、陳其邁、葉菊蘭、陳菊擔任高雄市長。Lee與Tang(2011: 56)研究中指出，後來是為了因應市府要推動旗津觀光大島作為城市發展，撥款1.7億用於旗津計畫，其中2,500萬用於建立紀念公園，高雄市政府才有積極改建行動。

緊鄰海邊大道的「勞動女性紀念公園」，有寬廣的腹地及完整的空間規劃，只不過地處偏遠，並非一般居民平日會來之處。公園入口的矮牆上鑲著不鏽鋼材質銀面黑字，有紅黃設計感的標示，中英文並列（圖五）：

圖五：勞動女性紀念公園入口



勞動女性紀念公園／Women Laborers' Memorial Park

勞心勞力 開創經濟奇蹟

動手動腦 促進社會改造

女性尊嚴 堪稱現代默娘

神聖光耀 永保世代工安

公園主標突出女性對經濟奇蹟與社會改造的貢獻，特別強調「勞心勞力，動手動腦」的多樣性，再從民間信仰媽祖林默娘的船行守護者意象¹⁴，強調行善濟世的未婚女性力量，將「神聖光耀」現實化，朝向世代勞工安全。園區旁設有明亮寬敞的新穎建物「旗津生命紀念館」——實就是靈骨塔的現代化版，周遭是綠地、植樹、水池，只有「旗津公墓」停車場仍保留舊有命名，附近還可以找到土地公小廟及燒紙錢的香火爐。從生命紀念館到淑女墓之間，還有一個大

14 林默娘出生於宋太祖時期福建泉州，自北宋開始神格化，被稱為媽祖，發展過程中結合民間信仰的千里眼、順風耳，又納入儒家、佛教及道教因素，媽祖信仰遍及中國東南沿海及東亞、南亞，又稱天上聖母、天后等（筆者綜合取材自網路資料）。

型裝置藝術（圖六），以白色的環狀物為主體，聚焦在 1973 年的船難事件，環狀物相互牽連無始無終，從不同面向看去都可以看到印在其上的「1973.09.03」及「07:15」，這是當時沉船的時間意象，那相互套接無始無終的造型，時間就定格在死亡那一刻了。

圖六：以 1973 年船難事件為主題的裝置藝術



女工碑以碩大的粉紅色蓮花造型，占據園內主要視覺空間（圖七）。地面以白黑石子鋪成圓形底盤，上立有淡棕色大理石四角基座，上面綻放一朵盛開的蓮花，陰柔氣質，柔軟色調。周圍有四個從地底往上照射至蓮花的探照燈，加強夜間照明。當年改建公園前，市府曾委託高雄市婦女新知協會進行淑女墓的景觀整建，訪調亡者家屬。多位家長對於又要遷葬頗有疑慮，希望透過宗教儀式以擲筊來取得亡者同意，保留骨灰塔與墓地，並且定期舉辦法會。但市長為了發展觀光，要的是公園而非墳墓，十分迴避與鬼魂的聯想。最終，市府占了上風，撤走個別墳墓，蓮花造

圖七：大理石四角型基座上綻放一朵盛開的蓮花



型已是最大的妥協了（Lee and Tang, 2011: 54-60）。蓮花，既是女性的、也是宗教的意象，蓮座外圍的地面置有低矮擴音器，終日播放佛頌：南無阿彌陀佛……祈願亡靈平安，使得蓮花碑同時作為墓地的意義更明確，是哀悼祭祀之處。

主碑體在基座正面，淺刻金色字體，形成主要碑文敘事：

在此安眠的，是廿五名在勞動前線上奉獻生命的女性，一九七三年九月三日，她們乘坐高中六號渡輪，由旗津前往加工出口區上班，因渡輪傾覆，而於通勤過程中殉職。高雄市政府將罹難者合葬，名為廿五淑女墓，作為旗津居民重要的當代生活史蹟，及基層勞工為台灣經濟成長奉獻生命的血淚見證。但淑女之稱，隱含刻板性別意義，而忽略女性勞動者的貢獻，及職場工安的重要。

爾後台灣工運婦運蓬勃發展，高雄市政府在高雄市女性權益促進會等團體建議下，將廿五淑女墓正名改建為勞動女性紀念公園，以紀念廿五名工殤烈士。國家文化總會亦於二〇〇六年標誌此處為女性文化地標，以懷念漁村女兒作為家計支柱、經濟發展尖兵，堅強打拼的可貴情操。祈願我們能共同打造一個屬於勞動者的國家、屬於弱勢的城市，以不負這廿五個美好生命的逝去。

高雄市長陳菊／二〇〇八年六月

工殤受難者名單

吳秋香、李麗華、林素升、孫寶金、張楚雲、莊日珠、莊月桂、莊英敏、莊清盆、莊麗月、郭不、郭月桃、郭阿玉、郭可秀、郭美雲、郭素貞、郭麗香、曾綉珠、黃麗卿、葉月芬、葉月英、葉月娥、葉明珠、葉秋鄉、葉華美

這個巨大的蓮花造型女工碑，以「懷想勞動姐妹，祈願幸福城

市」為題，指出「淑女」之稱隱含刻板性別意義，重建她們女性勞動者的身分，既是「漁村女兒作為家計支柱」，也是「經濟發展尖兵」。翻船事故被定性為「基層勞工為台灣經濟成長奉獻生命的血淚見證」，二十五名女工因通勤災害而亡則是「工殤烈士」，祈願打造一個「屬於勞動者的國家、屬於弱勢的城市」。碑文內容多採女權會的建議，讓女工的死亡從私領域帶到公領域，認同這些婦女是為了台灣經濟而犧牲，這是女權運動努力的成果（Lee and Tang, 2016: 339-440）。新命名完成之後，社會效應仍有待後續行動，擴散新詮釋以對抗舊傳說。包括，市府委託柯旻青導演訪談亡者家屬，拍攝「她們的故事」紀錄片；部分學者將女工碑納入課堂教材，挑戰傳統性別意識形態；2010年，「第二屆高中、國中小學人權教育校外教學教案設計」徵選比賽，國小組的佳作便是由高雄港和國小三位老師提案的〈從「淑女墓」出走：「勞動女性紀念公園」之蛻變〉，藉實際場景的踏查體驗，帶領學生討論勞動與性別人權，從未婚女性喪葬習俗談起，強調勞工安全（劉育豪、郭怡君、吳麗媚，2010）。

集體記憶原就是多方拉鋸的過程，祭祀、傳說、命名，都在實質介入集體記憶的形成。但新命名後，旗津的觀光手冊仍沿用舊稱以吸引觀光客，2013年，二十五淑女墓還是十二萬人網路票選為台灣十大「鬼地方」之一。¹⁵2019年，東森新聞引用臉書《靈異公社》貼文的「真實經歷」，表述男子對墓碑說了一句：「你好漂亮」引來長達十四年的女鬼糾纏。¹⁶2020年8月，同屬東森的電視節目，也以

15 ETtoday 旅遊雲網站，〈高雄「鬼景點」：旗津區二十五淑女公墓最誘人〉。取自 <http://travel.ettoday.net/article/252278.htm>

16 東森新聞網站，〈二十五淑女墓探險！他一句話遭纏身14年…只好娶了〉。取自 <https://news.ebc.net.tw/news/fun/154758>

「冥婚、船難 旗津 25 淑女墓最詭異的真假『尋夫路』！」製作專題。¹⁷商業媒體操作民間聳動傳說以吸引點閱率、收視率，並不令人意外。但政權與民間團體之間，也是既合作又鬥爭的拉鋸過程。2012 年起，高雄市政府動員學生在春祭打太鼓、朗誦詩歌，當年推動正名運動的學者唐文慧、李安如在後續研究指出，這是市政府將該地定義為「娛樂空間」而非「死者家園」，春祭成為宣揚工安與性平政績的平台，造成集體遺忘，忘記了當年二十五名女工是因為非婚身分，導致死亡後在父系家庭無所依歸（Lee and Tang, 2016: 439）。

記憶與遺忘的拉鋸，原就是一場漫長的鬥爭。集體記憶本就是多元並存，無法以單一統整取代，研究、導覽、對談都在注入新的意義，唯有主動參與的觀眾才能超越原有的歷史敘事，創造更多元民主的詮釋競逐（顧玉玲，2020）。將近半個世紀的女性工殤與喪葬事件，在不同時代因社會變遷而呈現歧異敘事，今昔互有滲透、影響。社會的進步，從來都是鋸齒狀進進退退，沒有捷徑。

四、比較分析：神鬼殊途，男女有別

遭難碑或淑女墓都源自哀悼與祭祀的需求，對意外死亡者、客死異鄉者、或單身女性無法入家祠者，以集體形式共同祭拜。但在歷史長程的發展過程中，從悼念亡者的原始作用，各自生產出與民間習俗相關的傳說。這期間，孤魂崇拜的性別差異產生了關鍵作用，因祭祀有別，相對應的傳說也沾染了性別偏見的色彩，陽剛的石牌公英勇犧牲、護衛家園，陰森的淑女鬼漂蕩無方、求庇擾民，終致神鬼殊途，

17 東森關鍵時刻百大精選，〈冥婚、船難 旗津 25 淑女墓最詭異的真假「尋夫路」〉。取自 https://www.youtube.com/watch?v=L-lr5lO_r7M

從而也鞏固了性別化的集體記憶。

以下依工殤的公共意義、公共空間的性別秩序、陰陽廟的文化符碼三個面向，分析「東澳石牌公」與「旗津淑女墓」的多重轉換，指出性別化的祭祀及空間使用，造成石牌公邁向正神，而淑女墓退為厲鬼，民間抗爭力量改寫集體記憶，重新拿回集體工殤的公共性，以及女性勞動的社會意義。

（一）山路險、海路難，工殤就是公共事務

石牌公是很典型的營造業工殤碑，在高危險的施工過程中，為了紀念職災死亡的同儕，就近在工地附近以原石刻名，設立紀念碑。石牌公展現了一個長達百年的演變過程，非但不像其他政治性較高的紀念碑，因政權更替而遭到損毀或更改¹⁸，反而在歷史長河中廣納不同統治者帶來的文化分流，命名由日文的用詞「遭難」，到中文語系的「開路先鋒」，乃至於民間流傳至今的台語「石牌公」，陸續增加新的工殤者姓名，匯聚成廣納日本人、本地人、外省人等多元族群¹⁹，跨時代共同尊崇的神祇地位。歷來統治者為了控管原住民、掠奪後山資源而開拓蘇花公路，派遣工人進入山林懸崖施工，使用簡陋危險的工

18 戰後國民政府來台，行政長官公署於1946年頒布《行政院訓令各縣市政府拆毀日偽及漢奸建築塔碑等紀念物》，將日本紀念性遺跡、神社等改造用途，或毀損碑文、年號；1972年台日斷交後，內政部於1974年發布《清除台灣日據時代表現日本帝國主義優越感之殖民統治紀念遺跡要點》，全面撤除各地神社及紀念物。

19 從目前已知的資料中，已知一開始有兩名日本人，至戰前就累積四名本地工人死亡，但無法得知是否有原住民、閩南人、客家人等，只能以本地人泛稱。1950年殉職的吳錦文段長，則是一般所謂1945年戰後來台的外省人。

具炸山、鑿路，以現今的民主視角來看，都是犧牲築路工人，成就國家治理的不義政策。原本人們祭拜刻有姓名的紀念碑，是為了哀悼、避免亡靈作亂，不料卻因為蘇花公路地勢危峻，往來車行險象環生，石碑轉化為司機及當地居民出入保平安的精神寄託。

淑女墓改建為紀念公園，雖是由高雄市政府快速承諾民間訴求，將數十年前的工殤舊案，從鄉野間的女鬼傳說改為正向的女性勞動意義，獲得進步政績。²⁰但是，真正的推動力量來自民間婦女團體多年不懈以投書、出版性別教材等方式持續發聲，將數十年前的加工出口區的場景拉出，連結上當代的工殤訴求，增添性別觀點，翻轉集體記憶的詮釋（唐文慧，2013）。來自民間改革的力量，雖未針對特定的勞資關係，但翻船事件本身就具有高度張力的爭議性質，確立受害者作為基層女工的主體，相對應的就前鎮加工出口區代表台灣1960年以降的經濟政策，以農養工，勞力密集產業出口外銷導向的工業化生產，結合父權社會壓低女性薪資以吸引外資，帶動經濟快速起飛，廠區卻未提供足夠安全的勞動環境及通勤工具，因而在女工怕遲到扣薪、渡輪過度超載的狀況下，被經濟成長輾壓過去的就是低工資、長工時的稚齡女工。

工殤個案其實多是通案，有的事件被偶然銘刻記錄下來，掩蓋的是更多沒能獲得紀念的。無論是日本殖民主還是戰後退居台灣的國民政府，祭祀公共工程的工殤者，原本就有撫慰肯定之意，也有防止作

20 2002年由工委會、工傷協會推動通過立法的《職災勞工保護法》，第39條明訂由政府建立工殤紀念碑，隔年即由中央政府出資於高雄勞工公園設立「全國工殤紀念碑」。這當然也促成了高雄市政府在2004年工殤日公開宣布將二十五淑女墓改建為工殤紀念公園。2008年「女性勞動公園」開幕也選在428工殤日，邀請在地各大工會參與，市長陳菊並公開表示職保法是她勞委會任內的重要政策（陳正和，2009）。

崇之心，是符合公共利益的。相較之下，淑女墓的女工們死於上下班途中的通勤災害，雖符合當代職業災害定義，事後也因這起船難帶來新增航線的公共利益，²¹但她們的死亡在當時未被賦予勞動貢獻的直接關聯，從而被退回私領域的船難受害者，只餘單身女性亡故的可憐形象，失去參與社會勞動的公共性。重新連結勞動女性的工殤意涵，是為了還給她們應有的公共意義。

（二）公共空間的男性秩序 vs. 姐妹主體的重建

工殤碑無論是神化或妖化，都早已遠離當初建碑的哀悼初衷。值得探究的是，為什麼石牌公以男性工程人員為主，死後可以成為庇護行人安全的神祇，同樣死於工殤的女性勞動者，淑女墓卻未能升格為保佑行船安全的守護者，反而成為擾民的女鬼？

東澳石牌公是築路工人亡靈轉化的，日本殖民主以建碑祭祀作為對海外子民犧牲的撫慰，國民政府來台後改名先鋒爺以鼓舞拓荒士氣。戰地與工地都很危險，統治者更要召喚烈士為國犧牲，以鞏固戰爭與治理的正當性（顧玉玲，2018）。地方民間信仰因公路多險，敬祭石牌公以示對英靈的敬畏，對好兄弟的慈悲。過路司機倒插香菸祭拜先鋒爺，更屬於男性與男性之間義氣相挺的文化符碼。在父權社會裡，開發、治理、愛國都是以男性為主體，外在表現則是勇敢、犧牲的陽剛氣質，路是男人開拓的，他們工殤死後仍受到政權與全民的崇敬。

二十五淑女墓的流傳故事中，受惑的、害怕的都是男人，傳說

21 船難事件後，當時的高雄市長王玉雲即指示籌設旗津中洲與前鎮加工出口區之間的航線，中洲區由民營船隻對外連通的時代才因此結束了（陳正和，2009）。

中並無提及女性過路人的反應。這也充分顯現人們對公共場所的想像，以男性行走、使用為主，女性多是隱身的、附帶的、需要保護的。長期以來，都市地景是屬於父權體制為男人準備的舞台，女人則被排除在公共空間之外，出現在公共街道的，若非妓女，就是蕩婦（Habermas, 1962 / Bureger 譯，1989; Weisman, 1992）。近半世紀前，二十五名女工為了原生家庭的生計，投入工廠的生產勞動，成為經濟發展數據的一部分。遭遇工殤後，年輕女性亡魂不得進入家祠的祭祀傳統，雖使她們在公共場域留下集體墓地，但伴隨而來的卻是陰氣過重的討嫁傳說，使她們又被社會驅退回個別女鬼的私領域。淑女墓入侵男性為主的公共空間，對既有空間的性別分類造成干擾，所以不受人膜拜，反而遭到妖魔化，被認為無家可歸的女人就算死了還是可能當鬼作亂，對男性造成威脅。四十年前的淑女墓的共同碑文，強調的是「中洲少女，雲英未嫁」，²²後續的女鬼傳說也圍繞在未婚的身份上打轉。女性若無婚嫁進入夫家，就是家庭的局外人，無法成為受人祭拜的祖先。因應這個排除非婚女性的父權傳統，女鬼討嫁的「冥婚」恐懼深植人心，年輕男性都有可能被看上、糾纏。故而淑女墓陰氣甚重，結合「女性」與「死亡」的雙重「陰」影，干擾的是以男性為中心的陽世秩序。

值得注意的是，淑女墓蓋好後，亡者家屬開始稱呼二十五名亡故女工為「姐妹」（Lee and Tang, 2011: 46）。她們原本被排除在家門之外成為孤魂野鬼，但共同的工殤經歷使她們被集體祭祀，成為父系家祠外的非同姓姐妹，彼此作伴。她們的春祭被安排在清明節，是對家人的祭拜。也許可以說，女工姐妹們總算在當代婦女運動的協助下，

22 原二十五淑女墓的說明碑文中的用語，中洲是她們居住於旗津的地名。

明明白白占據公共空間，自行多元成家，書寫女性勞動歷史，神鬼之分已經不是重點了。

（三）陰陽並非二元，記憶何妨改寫

若以受祭祀者有無神像化來認定陰廟是否轉為陽廟（李亦園，2004: 283；林美容、陳緯華，2008: 116；戴文鋒，2011: 161），開路先鋒爺廟至今拜的仍是石碑，而非神像，且集體祭祀日也選在中元節，應該被歸類為陰廟。但是，這絲毫不防礙受膜拜對象升格為神，且廟中主祀開路先鋒爺，附祀的可是正神釋迦牟尼佛，這又是陽廟的特徵了。東澳石碑公是一個集體（collective）紀念碑，它和傳統石頭崇拜不同，是有名有姓的亡靈，各族群的工殤者在不同年代被收集（collected）成為「開路先鋒爺」神祇，石碑上還有「玉旨」的牌位，意即最高位的天神所下的玉旨冊封，已然邁向準神明。又或者，石碑公也不需要轉為正神，開路工人有具體的勞動事蹟得到後人崇敬，陰陽未必二元對立，而是相對的，往生後並非只有神鬼二途，還存在各種輪迴轉化的可能性。

參照林美容、陳緯華（2008）針對馬祖浮屍立祠的研究，認為馬祖的小島社會的不安定感，使人們對浮屍有了自我處境的投射，很快就讓孤魂變為神祇。蘇花公路危機四伏，不只在修路艱難，也在行車危險，工程人員及用路人每日涉險，對於開路先鋒爺不免產生高度的自我認同。在無意識層面，工程人員看到他們如同看到自己，將工殤者當作神明來祭拜，是對自己生命的尊重，也是自我認同的投射。故而集資建廟時，四工處的退休及在職員工都慷慨解囊（王仕綺、陳珮綺，2011）。到了紀念碑變身為石碑公時，又與一般民眾道路安全的

需求結合，祈願求應的成分就更具有正當性。換言之，開路與行車平安，是祭祀的利益動機，而且與大眾的公共利害相結合。

相較之下，二十五名女工的死亡被視為船難受害者，沒有公共角色的單身女性，籠罩在「進不了家門」的禁忌下，滋生更多人們針對未婚女性的討嫁傳聞，使這個墓地從一開始就令人生懼。即便在六合彩盛行時曾引發賭徒去求明牌，但求之不得便潑漆、破壞墓地（蔣琬斯，2017），也不是對待一般正神的行止，倒是和小鬼的利益交換。事實上，亡者父母的擔憂，過往路人的疑慮，都是因應早已過時的性別禁忌而出現的矛盾現象，不該歸責於女工亡魂，遷葬改建與其說是為了讓她們安息，不如說是獻給未來的希望，重新肯定女性參與社會的公共位置。

將近半世紀以來，勞動意識抬頭，通勤災害納入工安體系被視為工作傷害的一環，婦女運動反思日常生活中的性別歧視，推動社會改革。「勞動女性」的命名，強調女工的勞動參與，確定她們在公共場所立碑的正當性，以新的命名覆蓋舊的傳說，引發社會討論。公開的哀悼是動態的、行動的，因懼怕被女鬼所害而祭拜，只是延續負面傳說對女性的汙名，推動新的命名、改寫紀念意義，也是哀悼行動的一部分。

五、結論

集體記憶的形成也是性別化的產物。「東澳石牌公」由於連結政府闢建蘇花公路的政策，受到英雄式的「開路先鋒」定性，再因當地山路險惡的現實需求，發展出符合當地人期待的神格化象徵，提供工程人員、路人及駕駛膜拜以求平安。至於「旗津淑女墓」的女工，雖

也是死於工殤，但是上班通勤的船難缺乏具體勞動成就可以附著，又因為單身而被拒於父系家祠之外，只能淪為可憐女鬼的鄉野傳說，加深女性負面形象，直到解嚴後社運興起，由在地的婦運力量推動除魔化、去妖化，改建以重塑現代女性勞動者的歷史定位。

分析工殤碑的女性主體，既牽涉到勞動中的性別分工，也涉及哀悼的性別差異。針對「東澳石碑公」與「旗津淑女墓」的比較分析，可以發現：

一、工殤不分產業、性別，都是公共議題。築路工人與工廠女工反映不同時代的工殤者，同樣是政治經濟政策下的犧牲者，卻因前者建設道路有明確生產成果可以依附，後者通勤死亡變成船難受害者，加上祭祀的性別差異，兩者獲得截然不同的社會對待。淑女墓的正名運動，重新定義亡者的勞動參與身分，肯認她們參與社會生產，通勤工殤也是公共議題，讓女性勞動者的公共面貌顯影。這些都是當代記憶政治不可迴避的面向。

二、以紀念代替祭祀，打破男性為主的神鬼秩序。東澳石碑公的神格化，建基在以男性為主的社會秩序，死亡的非婚女性被視為對正常秩序的干擾，遭妖魔化的傳說而成為厲鬼。性別化的祭祀傳統，讓這些投入公共生產的女性勞動者，在死後又被「討嫁」、「捉尪」的傳說，拉回未嫁女兒的私領域。淑女墓正名為「勞動女性紀念公園」後，回復其原有的社會身分，光明正大占據公共空間，以「紀念」替代「祭祀」，這也是非婚「姐妹」脫離父系家祠後，集體力量的展現。

三、文化符碼的轉換，無法強置，但可以挑戰。開路先鋒爺升格為神，反映了蘇花公路修路人與用路人的自我認同，對不安全處境的投射，將工殤死亡的開路工人，提升為道路安全的守護神，將他們

的貢獻與現實的需求連結。婦女運動促成淑女墓重建、正名為勞動女性，以現今的性別與勞動意識，賦予 1973 年女性工殤的公共意涵，是改寫，也是正寫集體記憶。陰廟是否轉為陽廟，已不再是二元對立的價值判斷，記憶可以修正，神鬼界線也可以鬆動。

總結來說，亡魂祭祀的形式與意義轉化，終究是來自活人的需求，反映當下的生存處境。勞動者工殤後，成神或作鬼，和亡者的社會角色是否具備公共性有強烈關係。開路先鋒爺的公共性除了男性的父權角色，還在於其從事道路建設而具備的交通公共性，後來民眾集資蓋廟更增加了社群公共性，之後由國家將其納入地方文史地景更促成了文化公共性。交通、社群、文化三重公共性的累計，無疑鋪設了石碑公升格為神的陽光大道。

相較之下，淑女墓雖然一開始也具備國家集體祭祀的社福公共性，但很快就被鬼魂崇拜的性別差異抹除公共意義，限縮在討嫁女鬼的鄉野傳說。直到「勞動女性紀念公園」的推動，才讓二十五淑女重拾社會身分：她們參與社會生產的公共性，通勤職災作為勞動議題的公共性，乃至紀念活動納入城市歷史的公共性，恢復並正視女性勞動者的公共付出。以在地婦女團體的集結行動，改寫官方公共空間的歷史定位，更具由下而上的動能，結合社會、勞動、文化的多重公共意涵，不但促成集體記憶的性別意識，也可望開啟高雄經濟發展的轉型正義，延伸性別與階級相互作用的多樣探討，值得未來進一步行動與研究。

石碑公歷經百年，蘇花公路上的十三位工殤亡靈跨越不同政權，累積成一支浩浩蕩蕩的開路先鋒隊伍，不畏艱難的英勇形象，從石碑擬人化、到神格化、進而廟宇化，庇佑眾生，確保工作安全與行車平安。旗津淑女墓去除陰霾，以現今的性別觀點重塑過往歷史，藉由重

新命名、建碑、規劃紀念空間，改寫／正寫勞動女性的工殤史，也不時對抗保守力量、商業利害的拉扯，進進退退相互滲透。這無非是印證了 Simine (2013) 的論點，過往的積累與現在的視框互有較勁，彼此影響，形成當下的集體記憶。過往的集體記憶，由現在來決定哪些要傳承，哪些要重建，甚至哪些要遺忘，而當下紀念的選擇與詮釋，已經在介入過往，形成歷史。

參考文獻

- 王之相 (2016),〈路上行人史—蘇花公路的前世今生〉,《止善》,20: 175-209。
- 王仕綺、陳珮綺 (2011),《相邀來去台 9：山海相隨的 475 公里》。台北：交通部公路總局。
- 王振寰 (1993),《資本、勞工,與國家機器：台灣的政治與社會轉型》。台北：唐山。
- 吳宣慈 (2014),〈從姑娘廟信仰與傳說探討臺灣女性角色變遷〉,《國立虎尾科技大學學報》,32(1): 69-84。
- 吳榮發 (2004),〈國家神域的建構：以高雄的神社與忠烈祠為例〉,《高市文獻》,17(1): 45-84。
- 李亦園 (2004),《宗教與神話論集》。台北：立緒。
- 林美容、陳緯華 (2008),〈馬祖列島的浮屍立廟研究：從馬港天后宮談起〉,《臺灣人類學刊》,6(1): 103-131。doi: 10.7115/TJA.200806.0103
- 金寶瑜 (2005),《全球化與資本主義危機》。台北：巨流。
- 姜義鎮 (1988),《台灣的民間信仰：神明之祭祀、廟宇之介紹》。台北：武陵。
- 唐文慧 (2005),〈高雄旗津「25 淑女墓」的故事〉,蘇芊玲、蕭昭君主編《大年初一回娘家：習俗文化與性別教育》,134-140。台北：女書。
- 唐文慧 (2013 年 4 月 3 日),〈25 淑女墓與女性勞工〉,《自由時報》讀者投書。取自 <http://talk.ltn.com.tw/article/paper/667412>
- 唐文慧、鄭英耀 (2010),〈性別平等通識教育課程的建構與實施：以「性別與社會」為例〉,《教育學刊》,34: 33-67。doi: 10.6450/ER.201006.0033

- 陳正和 (2009),〈簡介高雄之「勞動女性紀念公園」,和吾國職災保護法之制定施行〉,《石油勞工》,393。台北:台灣石油工會。取自 <https://www.tpwu.org.tw/oil-workers/242-article-393/7295>
- 陳緯華 (2008),〈靈力經濟:一個分析民間信仰活動的新視角〉,《台灣社會研究季刊》,69: 57-105。doi: 10.29816/TARQSS.200803.0002
- 陳緯華 (2014),〈孤魂的在地化:有應公廟與臺灣社會地緣意識之轉變〉,《民俗曲藝》,183: 253-338。
- 陳緯華 (2015),〈鬼魂崇拜與國家:清代台灣國家對地方的控制〉,《新世紀宗教研究》,13(3): 59-87。doi: 10.3966/168437382015031303003
- 游謙 (2004),〈聖顯與台灣的石頭崇拜〉,《新世紀宗教研究》,2(3): 102-128。
- 黃士娟、吳昱瑩、林承緯 (2008),《台灣神社獨木大鼓研究報告》。台北:台灣博物館。
- 黃彥昇 (2019年2月6日),〈開蘇花公路不用怕,開路先鋒爺守護你的安全〉,《Yahoo新聞》。取自 <https://tw.news.yahoo.com/開蘇花公路不用怕-開路先鋒爺守護你的安全-170047398.html>
- 黃嘉益、洪曉聰 (2008),〈糖廠宗教民俗信仰設施(1)〉,《臺糖通訊》,122(4): 32-33。
- 劉育豪、郭怡君、吳麗媚 (2010),〈從「淑女墓」出走:「勞動女性紀念公園」之蛻變〉,鄭南榕基金會人權教育校外教學教案設計得獎作品。取自 https://hre.pro.edu.tw/storage/download/teaching_material-ch-27-1301362987/2010elem6.pdf
- 劉進慶、涂照彥、隅谷三喜男 (1991),《台灣之經濟:典型 NIES 之成就與問題》。東京:東京大學出版會。雷慧英、吳偉健、耿景華譯 (2005),《台灣之經濟:典型 NIES 之成就與問題》。台北:人間。

- 蔡錦堂 (2010),〈臺灣的忠烈祠與日本的護國神社・靖國神社之比較研究〉,《師大台灣史學報》, 3: 3-22。doi: 10.29883/BTHRNTNU.201003.0001
- 蔣琬斯 (2017年3月9日),〈高雄性別地景,從廿五淑女墓到女性勞動紀念公園〉,《蘋果日報》讀者投書。取自 <https://tw.appledaily.com/forum/20170319/HPQL266D3CJKZ3PGK6CSE2UYXA/>
- 鄭志明 (1998),《神明的由來・臺灣篇》。嘉義:南華管理學院。
- 戴文鋒 (2011),〈臺南地區民間無祀孤魂轉化為神明的考察〉,《臺灣史研究》, 18(3): 141-173。
- 瞿宛文 (1999),〈婦女也是國民嗎?:談婦女在「國民所得」中的位置〉,顧燕翎、鄭至慧主編《女性主義經典:十八世紀歐洲啟蒙,二十世紀本土反思》, 178-187。台北:女書。
- 簡惠茹 (2016年8月15日),〈感謝13名英雄!公路總局祭蘇花「開路先鋒爺」〉,《自由時報》。取自 <http://news.ltn.com.tw/news/life/breakingnews/1795715>
- 魏斌 (2007年4月6日),〈淑女墓,女團促正名紀念公園〉,《蘋果日報》。取自 <https://tw.appledaily.com/headline/20070406/EXDYCA6XDLDHHH72HC5EL5RJPI>
- 顧玉玲 (2008),〈勞動者的血汗印記:工塲紀念碑與歷史記憶〉,《台灣社會研究季刊》, 72: 229-252。doi: 10.29816/TARQSS.200812.0010
- 顧玉玲 (2018),〈工地如戰地:台灣營造業工塲碑的歷史敘事與集體記憶〉,《文資學報》, 11: 31-69。
- 顧玉玲 (2020),〈集體記憶的民主參與:台北101伙伴碑個案研究〉,《博物館與文化》, 19: 125-160。
- Beechey, Veronica (1987). *Unequal work*. London: Verso.
- Chu, Jou-juo (2009). Gender occupational segregation in Taiwan. *Asia Journal of*

- Global Studies*, 2(2): 4-19.
- Crang, Mike (1998). *Cultural geography*. New York: Routledge.
- Durkheim, Emile and Marcel Mauss (1963/1893). *Primitive classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eisenstein, Zillan (1979). *Capitalist patriarchy and the case for socialist feminism*. New York: Monthly Review Press.
- Engels, Friedrich (1884). *Der ursprungder familie, des privateigentums und des staats*. Berlin: Walter de Gruyter. 中共中央編譯局譯 (2009), 《家庭、私有制和國家的起源》。北京：人民。
- Habermas, Jürgen (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Munich: Luchterhand. Trans. Thomas Bureger (1989). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*. Cambridge: MIT Press.
- Halbwachs, Maurice (1952). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Presses universitaires de France. Trans. and Eds. Lewis A. Coser (1992). *On collective memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jordan, David K. (1972). *Gods, ghosts, and ancestors: The folk religion in a Taiwanese village*. Berkeley: University of California Press. 丁仁傑譯 (2010), 《神·鬼·祖先：一個台灣鄉村的民間信仰》。台北：聯經。
- Lee, Anru and Wen-Hui Anna Tang (2011). From the “Twenty-five Ladies’ Tomb” to a “Memorial Park for Women Laborers”: Gender, religion, and the politics of memory. *Journal of Archaeology and Anthropology*, 75: 37-70. doi: 10.6152/jaa.2011.12.0003
- Lee, Anru and Wen-hui Anna Tang (2016). Female ghost or worker heroine? Gender, space, and feminist intervention in contemporary Taiwan. *Social Politics*,

23(3): 415-436.

McDowell, Linda (1999). *Gender, identity and place: Understanding feminist geographies*. Cambridge: Polity Press.

Simine, Silke Arnold-de (2013). *Mediating memory in the museum: Trauma, empathy, nostalgia*. Basingstoke, NH: Palgrave Macmillan.

Weisman, Leslie Kanés (1992). The private use of public space. *Discrimination by design: A feminist critique of the man-made environment* (pp. 67-85). New York: University of Illinois Press.

Weller, Robert (1985). Bandits, beggars, and ghosts: The failure of state control over religious interpretation in Taiwan. *American Ethnologists*, 12(1): 46-61.

Wolf, Arthur P. (1974). Gods, ghosts, and ancestors. In Arthur P. Wolf (Ed.), *Religion and ritual in Chinese society* (pp. 131-182). Stanford: Stanford University Press.

◎作者簡介

顧玉玲，台北藝術大學文化資產與藝術創新研究所博士，現任台北藝術大學文學跨域創作研究所助理教授。專長領域為文化研究、博物館學、口述歷史。教授非虛構寫作、性／別與身體、階級與權力、記憶政治、口述歷史、國際遷移、混藝田野實作等課程。近期研究為「看得見與看不見的女性貢獻：台灣工殤碑的性別分析」（科技部計畫編號：MOST 109-2410-H-119-014）。

〈聯絡方式〉

Email: yulingku@gmail.com

Becoming Gods or Ghosts? A Gender Analysis Comparing “Dongao Shipai Gong” and “Qijin Ladies’ Tomb”

Yu-Ling Ku

School of Humanities

Taipei National University of the Arts

As the concrete representation of collective memory, monuments serve to communicate with the past. Both “Dongao Shipai Gong” and “Qijin Ladies’ Tomb” were set up to mourn those who died some decades ago in the course of their work, the former men who died building the road along the mountainous east coast of Taiwan, and the latter 25 factory girls who died in a 1973 ferry capsizing in Kaohsiung. After decades of social and cultural change, the former gradually became worshipped by vehicle drivers, even officially treated as local gods in the Worker Pioneer Temple after 1998; the latter were demonized as unmarried female ghosts seducing young men, and their cemetery was grim and dark until it was rebuilt as the Women Workers’ Memorial Park in 2008. The old monuments, newly rebuilt, redefine the collective memory of the past in the social frame of the present. This essay compares the deification of Dongao Shipai Gong with the demonization of Qijin Ladies’ Tomb from the ambivalent perspective of ghost worship in Taiwanese folk religion, exploring the gender differences in devotional practices which might reflect the value projections of different eras.

Keywords: labor memorials, collective memories, gender division of labor, Shipai Gong, Twenty-five Ladies’ Tomb, ghosts worship