

田野紀要

六堆客家墓區田野踏查紀要

張永明*

國立屏東科技大學客家文化產業研究所碩士

曾純純

國立屏東科技大學客家文化產業研究所教授

本文集結筆者近年在高屏地區各墓園田野調查資料的整理，以及對於生命禮俗更深一層的體驗。六堆客家公墓中的「古老大人**」，部分已轉化為護衛祖墳風水的「號墳***」風俗，且在經歷世代傳承奉祀之後，亦有登入族譜或刻入墓碑合族共祭的現象，在進入宗族秩序的條件而言，已初具祖先墳墓崇拜的雛型，惟在其無名姓與血緣分際上的隔閡，似與傳統進入宗族秩序的管道有所區隔，期以本文觸發相關概念再思考。

傳統客家生命禮俗中的墓葬文化，銘刻著世代交替的符碼與印記，而墓園不僅是親友憑弔亡者之處，更是強化彼此連帶關係的社群空間，冀以閩客社會結構的文化差異樣貌，紀錄多元族群交融下之民間更深一層的墓葬文化，提供相關類型研究範疇酌參。

關鍵詞：墓葬文化、宗族秩序、祖先崇拜、古老大人、風水

* E-mail: ymc951216@hotmail.com

投稿日期：2017年6月4日

接受刊登日期：2017年10月25日

** 詳請參閱張永明、曾純純（2014）、張永明（2015）、張永明、曾純純（2016）。

*** 依據黃釗（1880/1970：162）所指：「墳前後左右築堆曰『號墳』，恐人佔偏故多築空墳以號之也。」「號」在客語中為「佔有」之意。

Field Research on a Hakka Burial Ground Culture in Liudui

Yung-ming Chang*

*Master, Graduate Institute of Hakka Cultural Industry, National Pingtung
University of Science and Technology*

Chun-chun Cheng

*Professor, Graduate Institute of Hakka Cultural Industry, National Pingtung
University of Science and Technology*

This study examined the burial ground cultural in Liudui. For example, the custom of “gǔlǎodàrén” veneration arose from the respect for the dead and the fear of ghosts. However, the empty space remained after buried bodies were moved to other places for veneration has been used by some “grave cockroaches” to establish empty graves to be sold later. This kind of act is called “hào fén.” During immigration, reclamation, and settlement, the Hakka people in Liudui implemented self-defense awareness in their burial ground culture.

Keywords: Burial Ground Culture, Lineage Order, Ancestral Apotheosis, gu`lo`tai nginˇ , Feng Shui

* Date of Submission: June 4, 2017
Accepted Date: October 25, 2017

一、前言

筆者近年在六堆客家地區墓園收集墓葬文化材料，原以墳墓建築形制、繁飾、墓碑及銘文等為主要素材，在踏入六堆客家墓葬文化圈之後，重拾了筆者幼年時期即印象深刻的記憶，古老大人風俗成了最佳題材。

古老大人風俗即為私家之力安置無主骨骸之俗，其與公眾祭祀的有應公信仰有所區隔，此俗可溯自清末時期，在廣東鎮平（今廣東省蕉嶺縣）一帶的客家人，對於荒野或墳區意外發現的無主骨骸，必以金甕妥慎安葬處理，並尊以「古君子」¹稱號。此俗流傳到現今六堆客家公墓中，舉凡掘壙營墳時出土的無主骨骸，除部分安奉於坊間所設「有應公廟」外，普遍作法即就地另築小墳以奉祀其孤魂，並統稱古老大人，且與本家祖先共享食後嗣子孫奉祀的香火。此俗在經過多代傳承奉祀之後，有填入族譜者，亦有葬入祖墳與祖先共用墓碑、香爐、墓丘的變例現象；事實上，此類古老大人的地位，已符合祖先崇拜中的墳墓崇拜條件，訪查中也證實了該姓後代子孫視其為先人的尊位，惟缺乏正式登入「祖先」地位的牌位崇拜，因而其「由鬼成祖」的完成度仍待有志此俗研究者進一步再思考。田野中亦發現，六堆客家公墓中的古老大人風俗，有部分已與客家人的風水觀相結合，從而轉化為護衛祖墳風水氣場的號墳風俗，因此增添不少筆者在各公墓田野調查的挑戰與啟發。筆者唯恐單就六堆客家地區田野所見，並無法客觀呈現客家方言群의古老大人風俗，且恐有過度客家主觀意識之虞，因此擴展田野範圍到屏東平原

中部地區的萬丹、崁頂、潮州等閩南鄉鎮公墓，實際田野調查作一相對

1 依據黃釗（1880/1970：162）《石窟一徵》記載：「每遇墳山有無主骸骨，必市罌盛而埋之，稱之曰『古君子』。」

性的比較分析，閩客兩方無論在古老大人風俗或號墳習俗中，均有相對鮮明的差異性，文中將一併提供各界酌參。

由於葬法關乎祖先遺骨的最終處置方式，亦為祖先崇拜意識的有形替代物與膜拜方式、對象的外顯關鍵，目前已知閩客方言群在傳統一次葬、二次葬等葬法中，大多仍沿襲其個別族群自古以來的禮制處理，另有「打銀牌」或「衣冠塚」等類招魂葬習俗上的閩客差異。在古老大人、號墳等風俗方面，閩客族群之間是否也存在異同性？其差異處又如何各自外顯？凡此種種議題，皆須觸及神聖的墓葬場域，也是一般民間較為忌諱的主題，惟墓葬文化反映著社會結構中的價值觀與信仰觀，也是社會經濟結構變遷歷程的重要指標，從墓葬文化研究工作中，可以整理出一個地區的歷史變遷意義及其文化內涵，墓葬遺跡更可反映出該地區開發過程中的族群關係和物質文化，如果從墓葬材料的蒐羅並加以研析，應可以探得個別族群社會結構和生活信仰上的某些訊息。

二、墓葬研究發現

筆者在 2012~2015 年間，以屏東縣內埔客庄的無主骨骸奉祀習俗為題，2015 年迄今更擴展範圍至六堆其他鄉鎮，以及鄰近的閩南鄉鎮公墓，進行田野調查及相關工藝匠師、業者與主家訪談發現，以多家多姓不特定人群所共同祭祀的部分，在俗民觀點中，其歸宿處所不再為「墓」，而為祠廟性質的「陰廟」，其魂神不再為「鬼」，神格基礎至少獲得「陰神」地位，其中也有經過長期靈驗事蹟累積其神聖性，因而神格出現轉化現象者，此部分與臺灣地區多數「由陰轉陽」的神格衍化

如出一轍。至於由一家一姓特定人群所奉祀的無主骨骸，由於客家人敬天畏地法自然的傳統信仰觀，因而衍化現象各異。

（一）由鬼成祖之路

以私家之力收埋的無主骨骸（古老大人），因其祭祀者身份僅止於一家一姓的特定人群，在根深柢固的祖先崇拜觀念下，無論係因祖先所葬埋的無主骨骸，抑或本世系始奉祀的枯骨，其地位衍化的發展，皆由最初的出自憫惻、尊重或敬畏之心而收埋供奉，而田野間各方說法也相當一致地認為，掘獲此類無主骨骸實屬與該姓主家的緣分，如替祀重新洗骨安葬並給予香火祭祀，對於主家絕非惡事，甚而得以累積福分庇蔭該姓後嗣子孫。正因此故，即使古老大人福蔭奉祀的主家或有感應事蹟的產生，亦僅止於祭祀家族或宗族之內的成員，這與公眾祭祀的有應公信仰有著雷同的質性，兩者都是透過累積其有益於人們的神聖性，進而分別依其祭祀人群演繹出不同的後續衍化現象。

就田野間普遍的說法而言，如為本世系所立墳祭祀的古老大人，其奉祀的緣由大致有四點，其一為基於敬畏恐懼，根據民間信仰的說法，在挖到無主骨骸的同時，無論地理先生、做地師或主家均抱以惶恐虔敬的心態想方設法為其另作安置，深恐驚擾沉睡地底多年之靈而遭降禍，因此，「怕鬼」是此風俗形成的首要因素。其二為基於尊重倫理與道德，客家人基於自古以來崇尚儒家倫理思想，以及宗教信仰中撫慰孤魂、澤及枯骨的根深柢固觀念，強烈的倫理道德觀驅使之下，咸認古老大人是「先來者」，而自家祖先則是「後到者」，因而出自尊重之心予以立墳祭祀。其三為基於號墳動機，客家葬俗裡的風水之說由來已久，為使祖墳墓碑前方不致遭他墳遮蔽，或周邊氣場有所減損，設立空墳占用墓地

成為民間只能做不能說的秘密，而其中虛設葬埋無主骨骸的古老大人墳塚，則是最快速簡約又可震懾人心的手法，此容後敘。其四為有應公祠廟納骨設施不敷使用，經由多年工作經驗的做地師說明可知，近代在公墓中古老大人立墳較多的原因，大部分係導因於現有的有應公廟設置年代已久遠，經年歷久囤積無主骨骸，大多皆已「骨滿為患」空間不敷使用，加上無主骨骸若以入厝有應公廟方式處理的費用，並不見得比另立小墳儉省，所以才有就地立墳祭拜的風俗出現，順便也是當成「做好心」的心態，清明祭祖時順便給予祭祀香火，祂們才不致淪為孤魂野鬼。然而在田野訪查所得祭祀者的觀點中，有因「有拜有保佑」的現世功效或因萍水相逢的情感緣份等說法，而視古老大人為「類似祖先但非宗族成員」的普遍性認知，顯然由本世系所立墳者，僅止於依禮安置，因而並未能全然接受其「外人」的身份。

其次，在田野調查中也發現，如古老大人為祖先立墳而傳承後嗣持續祭祀者，在後代祭祀子孫觀點中，除了基於上述四點緣由而繼續年年奉祀之外，值得注意的是，在該姓後嗣子孫的思維意識裡，由於祖先崇拜中的「權威性」，潛移默化引發其遵從祖先所遺留祭祀行為的「服從性」，後代子孫對於先人所奉祀古老大人的觀點，由於揉雜了祖先如此的作為，因而謹遵祖德沿襲不悖，進而產生視「崇拜對象所崇拜之靈」已非單純的祭祀文化或風俗現象，原屬無主的枯骨及其孤魂，在此種情境之下則躍居為該姓類似祖先的地位，因此在合族共葬重建（或興修）祖墳時，也將古老大人納入祖墳金井位內安厝，惟礙於其無名無姓的不明來源，墓碑內僅得延續祖先所遺留的古老大人之名崇奉。田野中也發現，古老大人刻入墓碑奉祀如先人的現象，除了六堆地區開發較早的內埔之外，即使清乾隆年間始有客家人入墾的美濃地區，筆者在龍山里第

十公墓的實地踏查，亦有類似的數個個案。

以內埔客家公墓為例，計有 6 座傳統風水墳塚石碑刻有附葬古老大人，此現象則更進一步呈顯「外人」已名正言順地葬入該姓宗族墓之內，除了共葬一墓的墓葬文化變遷之外，亦使用共同的香爐與墓葬設施，更為明確者，係與墓主共同且同時接收同一批後代子孫所供奉的香火血食。凡此現象說明了古老大人此一祭祀文化，在經歷若干世代的傳承之後，原已無主的枯骨及其孤魂，的確有逐步朝向祖先位階聚攏的趨勢，而祖墳墓碑刻有古老大人之名的情形，以客家人祖先崇拜觀點而論，祖牌與墓碑雕刻的昭穆排序形式相同，古老大人既已登入墓碑與該姓祖先同享後嗣香火奉祀，其地位實際上已與該姓祖先相等位階，其間的最大差別在於古老大人僅存在墳墓崇拜的祭掃儀式，而缺乏正式登入祖先地位的牌位崇拜的持續香火祭祀，以及其無名無姓之差異，而內埔客庄部分古老大人立墳者在其墓碑鐫以張府有緣人、鍾氏子孫、盧姓子孫、陳家後裔等仝立字眼，事實上，即已含有宣告古老大人墳塚歸屬的意義²。

筆者在高雄市美濃區田野所蒐集的劉氏族譜顯示，第 12 世曾紀錄「緣遇前朝古老大人 葬在洋坪下 每年與裕存公共牲禮祭」，筆者研判，其極可能為第 12 世裕存公營葬時所意外掘獲的無主骨骸，因此劉氏子孫將之並列為第 12 世先人，且每年與所附墓主裕存公共牲禮祭，顯見劉氏宗族視此墓古老大人為類似祖先的意識相當明顯，而古老大人之名登入譜牒的意義則更加顯而易見。

2 經筆者訪談，確認此類都是營造祖墳而出土的古老大人，原出土金罐蓋上仍刻有姓氏，並非早期長工或是寄居的外姓人士。

（二）占用墓地之法

黃釗（1880/1970：162）曾述及：「墳前後左右築堆曰『號墳』，恐人佔偏故多築空墳以號之也。」筆者在六堆客家公墓田野間亦發掘此俗流傳至今³，意即唯恐祖墳週邊遭人佔葬，而另起佔地墳塚，實則未埋瘞金斗甕、骸骨等，否則祖墳週邊一但為他人所佔，輕則歲時祭祀出入不便，重則家族風水氣場遭掘而龍根盡斷，脈穴破壞殆盡，影響後世子孫禍福甚鉅。客家人自古篤信風水，這與客家民系的遷移歷史息息相關，其他臺灣漢人族群雖也信仰風水，其程度卻不如客家人根深蒂固（羅香林 1992：174-175），顯然客家人對於風水的重視，在傳統臺灣漢人社會中的相對明顯性（洪健榮 2008：41）。六堆客家人在清康熙年間入墾屏東平原，於乾隆年間達到鼎盛，其原居地多處於盜匪流竄的山間谷地，對於原鄉此種險惡的生存空間，客家人乃形成聚族而居與習武自保的生活方式，客家民系入墾屏東平原後，面對類似原鄉的生活環境與農耕型態，不難想像其可能將原鄉生活習性轉移至臺灣（林正慧 2008：161）。

筆者分別在前堆（長治、麟洛）、中堆（竹田）、後堆（內埔）、右堆（美濃）等地公墓踏查中，發現數個號墳案例，訪談殯葬業者、匠師、主家等相關人士，亦確認民間確有此俗，顯然客家人的號墳風俗由來已久，坊間也普遍知曉此一風俗且盛行於墓區，但礙於傳統民間忌諱觀念下，大多數主家往往不願公開此一家族秘辛。客家人自古至今因襲風水觀之下，為維持本家祖先墳塚前方視野開闊，或為利於墳塚週邊

3 有關〈阻葬與號墳：初探六堆客家墓葬文化的變例〉一文，詳請參閱2016年9月11日，由國立交通大學客家文化學院舉辦之「第四屆臺灣客家研究國際學術研討會」發表之論文。

地脈氣場的調順，因而自古老大人奉祀文化中衍生出號墳風俗與作法，以確保後代子孫安身立命的運勢，雖號墳的操作手法另有以自家祖先墓碑或藉由龍神、后土名義者，但根據筆者研判，自古被民間視為極凶煞的無主骨骸，自然民間避之唯恐不及，因此，以古老大人名義據以號墳的作法，可謂直接、速成又簡約的良方，且一般民間基於冥魂信仰與懼厲的情境之下，自然地，號墳功能的古老大人風俗得以蔚然成風且為大宗，而此類古老大人空墳得以長期立於墓區，甚或代代傳承祭祀，究其因，唯客家人源自原鄉即已深烙的風水觀。

墳墓是安置祖先形骸的地方，亦為祖魂庇佑後嗣子孫的聖地，更是後人緬懷先祖、表達崇敬之意的場所，客家人重視祖先墳墓崇拜，且將墓祭活動視為宗族親屬間情感交流的重要平臺，向祖先表示禮敬、緬懷與感激的同時，也獲取宗族內成員的相互認同精神，並獲得一種歸屬感及對於未來生活的高度期望與自信（劉道超 2009：141），顯然埋藏祖骸的墓塚於客家人而言，是聖潔不可侵擾的神聖之所。在形魄一體的靈魂觀之下，民間咸認人死後進入陰間世界繼續生活，進而依生人的想像，構築接近地府的地下墳穴，並重視地上化的墓制形體，入土為安的土葬觀念及尚鬼風氣，造成客家人傳統的墓作，逐漸演進為具有「事死如事生」的陽宅想像，甚而在「澤枯骨而惠將來」的現實思維下，遂將先祖墳塚構築成華麗的「陰宅」，其外部墓作繁飾的妝點與墓聯字詞的選用等，無一不為後嗣子孫禍福的來源指標，因而祖墳風水座向、週邊地勢、山水起伏等條件，成為生者眼光下風水術數的要素。

由號墳一俗不難想見，六堆客家人源自移墾社會自我護衛的生活態度，不僅發揮在生人陽宅的環境空間營造上，即使已逝親族的往生居

所，也同樣運用類似的防護觀點予以想像，臺灣民間傳統的墓作，在漢人移墾來臺後，造墳施作方面轉而力求逐步浮隆，成為高舉於地表以上的浮葬土墓，給予先人下有陰宅佳城，上覆封土的容身場所，甚或日治昭和年間，俗稱「半陽居」之墓厝興起（廖倫光 2004：14；76），此時期墓作設施注入更多陽宅意識，「家塚」即為近代祖塋風水仿陽宅構式施作的新興工法，以家塚模式合葬合族祭拜，在家塚內的先祖，都有族親或族親代表祭拜，不會成為無主的孤魂（劉紹豐 2013：81），顯然為確保祖先骸骨永保後代血食祭祀，陰宅構築工法亦隨著「陽宅」思維而變遷，舉凡墓桌高度的取決標準，必考慮是否適合先人從墓穴裡坐起來用餐；墓碑的高度準則，以及前方任何可見的硬體設施，不可妨礙先人坐起時的視野等，皆是將實質的墳塚構築，寓意於人體尺度的民俗表現，正因此故，號墳一俗也才得以保存於六堆客家墓葬文化中。

三、宗族秩序再思考

從田野實例中分析，古老大人之名既已登入墓碑，且與該姓祖先使用同一個香爐，同享後嗣香火奉祀，其實際地位已成為該姓家族（或宗族）的類似祖先，囿於無名無姓以及缺乏正式登入祖牌的管道，目前僅存在祖先崇拜中的墳墓崇拜現象（如圖1）。但此一現象顯然有別於以往學界所認定，必須經由「由下而上」⁴結構的血緣系統或透由異姓公媽祭祀、宗業承祧等管道，始為進入宗

4 此處所稱「由下而上」型態，係指後嗣子孫透過血緣或異姓公媽祭祀等管道，主動承續祖先祭祀義務的社會結構而言。文後所稱「由上而下」結構，係指古老大人經由長期奉祀文化的變遷，終致進入某姓宗族秩序而言。

族秩序之條件的說法。筆者研究分析發現，無祀孤魂透由古老大人祭祀風俗的管道，由初始的「外人」身份，終至經由歷代傳承奉祀與尊崇而刻入他姓祖墳墓碑，共享該姓後代子孫奉祀血食，此一文化的變遷過程，可謂透過「持續祭祀」、「時間緩慢」、「由上而下」的結構模式，進入他姓宗族秩序的管道。

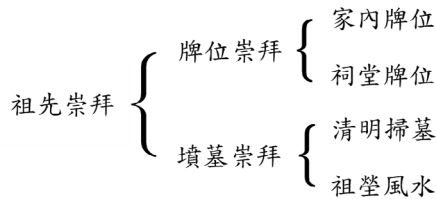


圖 1 祖先崇拜形式圖

資料來源：李亦園（1996：153）。

筆者另以曾玲、莊英章（2000：180）在新加坡廣惠肇碧山亭墳場所做調查發現為例，華人在新加坡的「祖先」或「先人」概念比中國本土大為擴大，所謂「祖先」或「先人」不僅指與祭祀者有血緣親屬關係的死者，而且也向非血緣的關係擴大，因而產生「虛擬祖先」的作法，主要係以社群團體力量的號召，共同處理同在海外卻無親人後嗣祭祀的遺骨和孤魂，經過社群修建總墳收埋並定期祭祀，集合起來轉化成為社群虛擬的「祖先」或「先人」，亦稱「社群共祖」。華人在海外因分層階序意識的區隔，除直接的血緣關係之外，另由地緣、業緣之故自然凝聚而成的「社群共祖」，亦屬漢人祖先崇拜觀念深化之下的延伸；而六堆客家人的古老大人風俗所呈顯的是漢人祖先崇拜的發展變例，在傳統

觀念裡，對於祖先遺骨的妥適安置與否，影響後代子孫吉凶禍福至鉅，透過風水術數的講究，使得祖先墳墓崇拜益顯重要，在這樣牢固的祖先崇拜觀點之下，擴及因祖墳構築施工而出土的無主骨骸，亦應得到適當安置的概念，因而六堆客庄古老大人的奉祀風俗，其實質上的重要意義，即在於客家人祖先崇拜觀的深化與擴展。

田野另發現，古老大人也有登入族譜並入厝家塚的例證，並且與該姓祖先同牲共祀的現象。內埔鄉美和村謝氏家族興建私人墓園，在〈廿一世得龍公派下墓園建造碑記〉有云：「茲為頌報祖德，廿四世子孫，集資恭建墓園，俾久厝內埔公墓之祖墳得以歸塋，祭享長奉」（謝晉貴 1997），並在族譜附圖顯示謝家佳城位置表（如圖 2），讓後代子孫預先瞭解家族成員墳位，往後有加罐進金入厝者，則依指定序位之金井靈位營葬。如依墓園建造碑記銘文來看，合葬於祖墳內的古老大人對於謝家人而言，應是視同祖先的地位，因而在各世系祖先起掘歸塋時，始與所附主墓的墓主一併安厝入佳城內，且古老大人序位應與 23 世並列；這與筆者在高雄市美濃區田野蒐集的劉氏族譜紀錄「緣遇前朝古老大人」有著相同的意義，亦即在清明祭掃祖墳的同時，古老大人也是接受劉氏子孫香火供奉的對象之一。

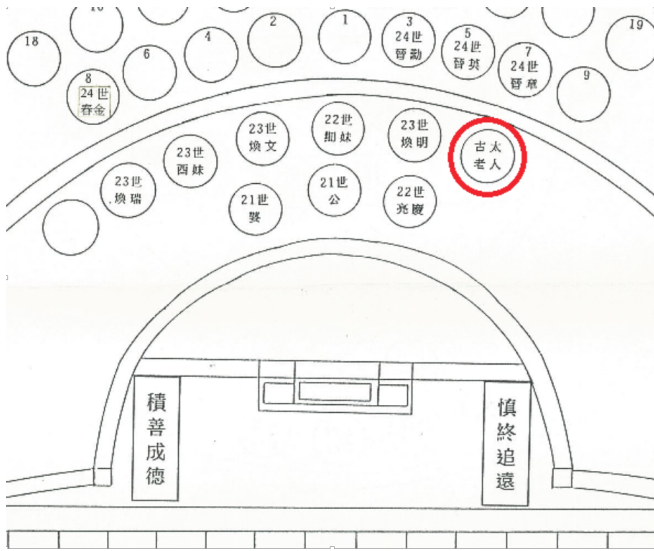


圖 2 登入族譜與入厝家塚的古老大人

資料來源：謝俊平提供，筆者翻攝自《21 世得龍公派下家譜簡記》

再就墓葬風水福蔭後嗣的觀點而論，王振復（2003：83；91）指出：「人受體於父母，本骸得氣，遺體受蔭。父母骸骨，為子孫之本。子孫形體，迺父母之枝。一氣相蔭，由本而達枝也」、「蓋生者，氣之聚。凝結者，成骨，死而獨留。故葬者，反氣入骨，以蔭之所生也」因此後嗣必擇吉地以葬祖骸，此舉除了表達告慰祖魂的外顯孝行之外，另也有尋求庇蔭後世子孫安康之意。惟古老大人與同葬一墓的家族並無血緣脈絡可循，如就上述觀點視之，重得安葬之後的古老大人所庇蔭的後代，應為其血緣上一氣相生的子孫，而並非為其重新安葬甚至納入祖墳、家塚的他姓家族。如以此種論點來看，田野中祖墳奉祀古老大人的家族，則又回歸最初掘獲無主骨骸後的敬畏恐懼、尊重倫理等情愫而奉祀，後

續與祖先共葬一墓的衍化現象，僅單純居於憐憫、不忍（應為不敢）拋棄，甚至是純粹祭鬼的利益交換主義之下，在情感與道德方面繼續祭祀了。然而，若無血緣脈絡則無法一氣相生的話，那麼經由異姓公媽祭祀、宗業承祧而產生的「祖先」，豈非亦為利益交換下的一群「鬼」？因此，本文中共葬祖墳的古老大人，其成為他姓祖先的完成度，或說進入他姓宗族秩序內的合理性與正當性，有待吾人更多深入的探究與討論。

至於號墳作用的古老大人⁵，筆者研判基於客家人長期深重的風水觀念，經歷過數代傳承奉祀之後，原已揉雜了情感緣分、道德觀感與敬畏恐懼等種種情愫，終在祖墳興修、遷移或興建家塚時機，挾著其多年護衛祖墳週邊氣場的莫大功勞，因而其進入該姓家族墓內共牲醴祭的機會自然較大；另一方面也基於回報古老大人多年與祖魂為鄰，後代子孫在敦睦「魂際關係」的前提下，因而接納了因祖墳施工而出土的「外人」。就筆者的研究範疇而言，古老大人、號墳與風水三者，在六堆客家墓葬文化裡，實扮演著多元又密不可分的互連關係，而這樣的鏈結結構，在筆者的分析結果裡，對於客家人宗族秩序的條件，又產生了些許值得再深究的議題，冀與有志於客家墓葬研究先進共同再思考。

四、閩客墓葬再探索

筆者為探究閩客族群在墓葬文化上的差異，遂擴大田野範圍到達屏東平原中部的萬丹、崁頂、潮州等閩南公墓訪查，由於南臺灣的閩客族群各有其開墾歷史與生活文化背景，投射在墓葬文化中自然有其異同之處。在實際田野中發現，閩人在以私家之力葬瘞無主骨骸方面，亦有類

5 筆者在號墳風俗中的調查成果顯示，此俗有數種名義的外顯形式，此處單就埋有無主骨骸的古老大人而言。

似六堆客庄古老大人的風俗，且亦有以小墳安置的情形，顯然屏東平原閩客族群依古制安置無主骨骸使其有所歸的觀點，同屬漢人一脈的傳統沿襲而來，惟因在地歷史及生活文化的不同發展面向，致使兩者在部分作法上存在著鮮明的差異。

據萬丹墓作匠師表示，在地人對於無主骨骸的處置，大多重新裝罐後直接埋入墓區，土方最上層再敷以水泥即可，一般多採用最簡單的方式處理，因此訪談時告誡筆者，在墓區看到地上一小片水泥地的話，盡量不要踩踏其上，那是相當不禮貌的行為。筆者實地踏查萬丹墓區也發現，閩人在此一風俗上，僅有少數以正式立碑奉祀的情形，部分水泥墓碑傾毀者，墓丘土方亦遭雨水沖刷流失，以致古老大人再度淪落為無主骨骸。這與筆者在內埔、竹田、長治、麟洛、萬巒、美濃等客庄公墓所見，古老大人通常跟隨著主墓外觀樣式、材質、色彩、形制等而構築，且皆有正式碑記來看，客家人在此俗的外顯形式上較為完備。其次，就奉祀稱謂上來看，閩人係以尊崇其「先來者」之「古老」為基礎，此部分與客庄作法大致相同。而「古老」二字之後的稱謂表現方式，卻是以神格化「仙人」稱之，或僅加以視為擬人化之「人」字，由此可知，其中並未揉雜祖先崇拜的成分；在客家原鄉稱此型墓主為「古君子」⁶，六堆客庄奉祀稱謂則以古老大人之名為最大宗，而客語中的「大人」二字，通常含有晚輩對於長輩敬稱之意，此種尊以長輩之態度，另由清明掃墓祭品與祖墳完全相同可證，由此可知，客家人較傾向於祖先崇拜的方式予以對待。再以閩客兩地的奉祀態度來看，閩人對於無主骨骸的

6 依據黃釗(1880/1970:162)所記：「每遇墳山有無主骸骨，必市罌盛而埋之稱之曰『古君子』。」顯示在清末廣東鎮平(今廣東省蕉嶺縣)一帶對於無主枯骨的處理方式，並尊以「古君子」的稱號。

安置，在於最初意外起掘的歉意，給予簡約重行安置之後，則自此互不相欠形同陌路關係；客家人無論在一般硬體設施或稱謂對待上，皆表現出恭謹與尊崇奉祀的態度，部分古老大人墳塚亦可謂為祖墳形制的縮小型版本，雖以小墳重新安葬，但其禮制充分顯現祖先墳墓崇拜的莊重；更甚者，客庄有少數古老大人已入祀祖墳同性共祭，古老大人之名也刻入祖墳墓碑或鐫入宗族譜牒之上，共享食該姓後代子孫持續供奉的香火。綜上所述，屏東平原閩客兩地，雖皆有私家安置無主骨骸的風俗，但就各種面向的奉祀方式而言，其間的文化差異甚是明顯。

在號墳風俗方面，筆者訪談了萬丹、崁頂、潮州等地閩籍匠師，皆稱當地未曾聽聞有私人為求祖墳風水完整而號墳作法，倒有耳聞早期當地業者或匠師大多以俗稱「土崙」的土堆形制假立空墳，待有喪家需求墓地時，則將堆置土崙的成本與人力工資併入計算出售且利潤可觀，當地稱此類行為的從業人員為「墳墓老鼠」。這也顯示當代閩南公墓的使用密度，可能也與客家公墓同樣遭遇地狹人稠的窘境，致使墓地買賣業者以投機方式賺取暴利；筆者訪談六堆地區客籍業者與匠師也發現，早期土葬盛行時期，客庄墓區確實也有類似不肖行為，甚至有地理師直接拉出分金線、釘入分金柱圈地待價而沽的方法。筆者在田野採集的實例也證實，客庄公墓裡的號墳風俗確實行之有年，已是當地坊間半公開的秘密，大多是利用虛立古老大人空墳以占用祖墳週邊墓地的手法呈現，其最終目的不外乎客家人重視風水之說的傳統。綜上，為何閩南人沒有號墳行為？而客庄號墳風俗卻較為普遍？屏東平原閩客地區除了地狹人稠的相同因素外，祖先崇拜觀與風水觀的歧異之處，也是重要且必要的探討議題。

臺灣地區各地傳統土葬墳墓，始終予人陰森恐怖的刻板印象，近數

十年來，由於環保意識高漲以及破除傳統舊思維觀感下，因此政府機關紛紛推展新興葬法，為求統一管理與民眾觀感的改善，期以示範公墓、火化納骨塔葬等方式，予以消彌傳統風水觀為首的土葬景觀，近年更推行環保自然葬法，試圖以回歸大地的方式，取代以往塔葬占用塔位、祭祀繁文縟節等更為新興的葬法，在這些看似較為便利且新興的葬法推陳出新之際，相對地，個別族群原來所具有的固有墓葬文化，亦勢為隨之出現遷移的現象，國人傳統優良的祖先崇拜觀，也面臨將隨之出現轉化的現象。

由於葬法關係著祖先遺骨的最終處置，也是祖先崇拜意識中有形替代物的安排方式，更與傳統膜拜祖先的祭祀儀節息息相關，閩客方言群在傳統一次葬、二次葬等葬法中，目前大多仍沿襲其個別族群自古以來的禮制，另有「打銀牌」或「衣冠塚」等類招魂葬習俗上的閩客差異，這些異例現象其間的異同點，即為閩客在生活文化上比較分析的研究議題。近代以來所新興的火葬進塔奉祀風俗中，除了形制上外顯的祖先墳墓崇拜改變之外，對於新生代年輕一輩祖先觀的扭轉，也是不容小覷的重要議題；近年又由於新建納骨堂塔、墓地公園化等公共政策的推行，無論閩客地區各公所均紛紛展開公墓遷葬補助作業，這些遷葬起掘的骨（灰）骸，在公部門有利於家族的誘因下，大多以入塔奉祀的塔葬葬法處理，亦即閩客方言群在塔葬形制與祭祀儀節上的趨同性質將日漸近乎一致。易言之，閩客在墓葬文化上的日趨同化，其個別族群文化上的特色則隨之逐漸遞減，此類民間深層文化的紀錄與保存，則成為現階段當務之急。

五、結語

本文對於宗族秩序再思考的思維，乃基於焦大衛（2012：227）所述：一個鬼必須要有子孫負責祭祀，否則牠們會有悲慘的命運，而另一個讓亡魂得到祭拜的方法，則是予以「神化」，亦即以孤魂野鬼的身份，在非親屬關係的基礎上得到人的跟從。其次，渡邊欣雄（2000：132）也指出：沒有特定契約關係的神，就可以變鬼；有了特定的契約關係，鬼也可以變成神或祖先。六堆客庄由一家一姓特定人群所奉祀的古老大人，雖目前僅停留於墳墓崇拜的階段，但田野現況已有少數呈現轉化為祭祀者類似祖先的趨勢，此一現象顯然也說明了古老大人在經歷多代奉祀之後，從初始較多成分的敬畏恐懼，轉趨揉合情感緣分、道德倫理、有拜有保佑以及護衛祖墳風水等因素，從而進入他姓宗族秩序之內。本文所述登入譜牒或墓碑與他姓祖先合族共葬的古老大人，在與該姓後嗣之間建立了祭祀與被祭祀關係之後，在實質意義面上而言，即應視為取得特殊的契約關係。惟其由鬼成祖的完成度，有賴持續祭祀以保持其間的特殊契約關係，或假以時日的轉化現象之後，融入上代祖、上代祖先之列，以模糊化的稱謂，持續停留於該姓宗族秩序之內⁷，筆者將持續田野的調查和發掘工作，甚至可能有古老大人登上祖牌的例證也未可知。

其次，在祖先崇拜觀的變遷過程中，閩客方言群是否另有其因族群因素而衍生的再生新興文化？這樣的再生文化是否重新締造個別族群的「祖先塔位崇拜」？甚至晚近新興的環保自然葬法中，先人骨灰以自然

7 在筆者田野調查資料中，六堆客家人對於多代之前的遠祖，因當代工法與紀錄方式未臻完善，因而在墓碑碑文內佚失其名，墓碑僅以上代祖或上代祖先為名，最多者亦有「附葬顯考妣共十四位」的奉祀名稱。

回歸大地的環保方式消失殆盡，在後代子孫的祖先崇拜思維裡，缺乏了有形的祖先墳墓崇拜替代物，祖先崇拜意識是否隨著殯葬現代化政策而消長？以上相關閩客方言群在較為深層墓葬文化上的適應與變遷議題，可以窺知個別族群在傳統祖先崇拜文化上的移轉，以及兩者在臺灣整體社會與文化結構上的微妙轉化，前述諸多在地且富有文化保存意義議題之釐清，有助於臺灣漢人祖先崇拜發展趨勢的深層文化解析，實具有歷史時代意義與實質文化保存雙重之重要與價值性。

由於墓葬研究涉及神聖的靈學，墓園在傳統上又被視為百般禁忌的場所，相對地，民間更少不了諸多傳奇說法。筆者近年在墳場裡也發生了諸多的故事，其中許多在當下即為冥冥中註定的感受，也有事後資料整理中的參透，還有更多「遠在天邊、近在眼前」的神助例子，除了學術殿堂中的學習外，墳墓周遭俯拾即是問題更激發筆者學習的熱情，在深入墓葬研究後更深刻領略，諸如古老大人、號墳、打銀牌、獵七葬……等等，這些以為是早期的傳統民俗，在目前現實的生活中並未過去，若未曾觸及到這些民俗，也就從未正視如何面對生與死的議題，更遑論如何安頓身、心、靈了，墳墓也成為筆者學習人生哲學的場域，期待更多客家研究的學者專家，投入關注墓葬議題的研究，冀以產生更多、更豐富的對話。

參考文獻

- 王振復，2003，《風水聖經：宅經·葬書》。臺北：恩楷股份有限公司。
- 李亦園，1996，《文化與修養》。臺北：幼獅文化事業公司。
- 林正慧，2008，《六堆客家與清代屏東平原》。臺北：遠流出版公司。

- 洪健榮，2008，〈落地生根：清代臺灣客家族群的風水葬俗〉。《臺灣文獻》59（3）：39-87。
- 張永明，2015，《南臺灣無祀信仰的衍化與變異：以內埔客庄無主骨骸奉祀風俗為例》。國立屏東科技大學客家文化產業研究所碩士論文。
- 張永明、曾純純，2014，〈內埔客家公墓的古老大人風俗〉。《人文社會科學研究》8（4）：1-20。
- 張永明、曾純純，2016，〈衍化與變異：南臺灣內埔客庄的無主骨骸奉祀風俗初探〉。《歷史人類學刊》14（2）：97-130。
- 張永明、曾純純，2016，〈阻葬與號墳：初探六堆客家墓葬文化的變例〉。論文發表於「第四屆臺灣客家研究國際學術研討會」，新竹縣竹北市：國立交通大學客家文化學院主辦，9月10-11日。
- 曾玲、莊英章，2000，《新加坡華人的祖先崇拜與宗鄉社群整合：以戰後三十年廣惠肇碧山亭為例》。臺北：唐山出版社。
- 渡邊欣雄著、周星譯，2000，《漢族的民俗宗教：社會人類學的研究》。臺北：地景企業股份有限公司。
- 焦大衛著、丁仁傑譯，2012，《神、鬼、祖先：一個臺灣鄉村的民間信仰》。臺北：聯經出版事業股份有限公司。
- 黃 釗，1880/1970，《石窟一徵》。臺北：臺灣學生書局。
- 廖倫光，2004，《臺灣傳統墳塚的地方性樣式與衍化研究》。中原大學建築學系碩士論文。
- 劉紹豐，2013，《美濃地區家塚形制及其文化意涵研究》。國立屏東科技大學客家文化產業研究所碩士論文。

劉道超，2009，《信仰與秩序：廣西客家民間信仰研究》。廣西：廣西師範大學出版社。

謝晉貴，1997，《21 世得龍公派下家譜簡記》。屏東：屏東縣自刊本。

羅香林，1992，《客家研究導論》。臺北：南天書局有限公司。

附錄 六堆客庄墓區田野調查紀錄

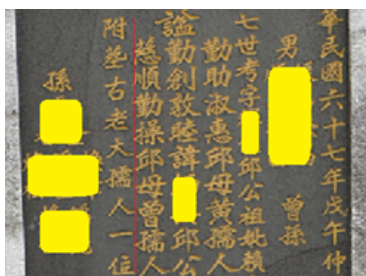


圖 1 內埔第九公墓邱府墓
資料來源：筆者拍攝，2013 年 4 月 7 日



圖 2 內埔第九公墓劉府墓
資料來源：筆者拍攝，2013 年 3 月 29 日

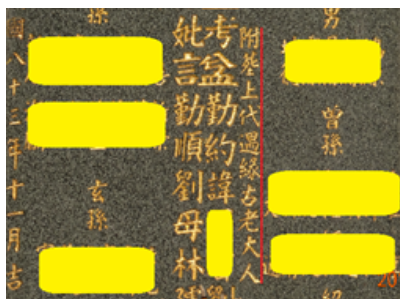


圖 3 美濃私墓劉府墓
資料來源：筆者拍攝，2015 年 3 月 15 日

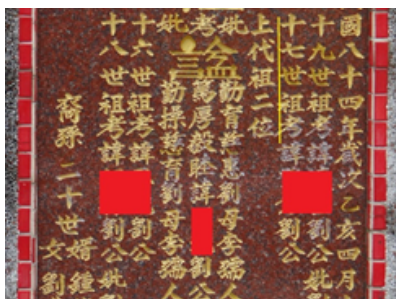


圖 4 內埔第一公墓劉府墓
資料來源：筆者拍攝，2013 年 4 月 6 日

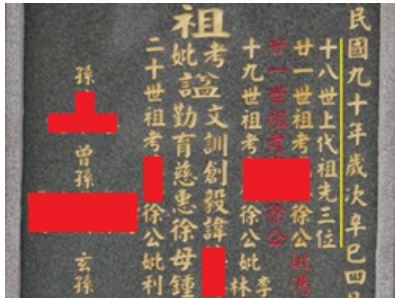


圖 5 內埔第十公墓徐府墓
資料來源：筆者拍攝，2013年4月28日

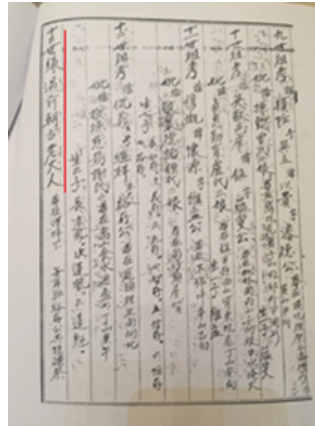


圖 6 劉氏族譜中的古老人
資料來源：高雄市美濃區劉家提供。
筆者拍攝，2016年6月



圖 7 鮮花、五福紙一應俱全



圖 8 邱氏家族祭拜祖墳



圖 9 古老大孺人共享邱氏子孫祭祀
圖 10 壓墓紙、禮炮遵照祭祖儀節
以上資料來源：筆者拍攝，2015年3月28日內埔第九公墓邱府墓清明祭祖





圖 11 古老大人八位與林氏祖先合 圖 12 古老大人八位共享林氏子孫
族共葬 清明祭祀香火

以上資料來源：筆者拍攝，2015 年 3 月 28 日內埔第三公墓林府墓清明祭祖