

研究論文

親屬、婚姻與族群性：  
從南臺灣內埔客家的碑葬文化談起\*

曾純純\*\*

國立屏東科技大學客家文化產業研究所

摘要

自清代以來，內埔公墓有獨葬、夫妻合葬，到親人附葬，自有其基本葬式逐漸演變而來，日本時期興起可收納整個家族祖先骨骸的家族墓，碑石之書寫完全以祖牌之方式呈現，不論陰陽，家族成員皆以世系昭穆倫序入碑，清楚闡明墓主世系脈源，提供筆者由墓碑文來檢證親屬與族群互動的關係之新資料，對於瞭解歷經清代、日人殖民，到戰後及當代臺灣地方社會的碑葬文化，工藝、專家知識，與所再現的性別、婚姻、親屬、家族文化，相當有幫助。

研究發現，內埔客家人因二次葬的習俗所衍生的墓葬文化，夫妻合葬、子孫附葬的現象很普遍，二次葬亦為未婚的女性取得登位家族

---

\* 本文承科技部支持專題研究計畫：「南臺灣墓葬文化的適應和變遷：屏東縣閩客社區調查」(MOST 104-2410-H-020-014- )。

\*\* 曾純純，國立屏東科技大學客家文化產業研究所教授、國立臺灣大學客家研究中心特約副研究員，通訊地址：屏東縣內埔鄉老埤村學府路一號，連絡電話：08-7703202#7959，電子信箱：lucifer@mail.npust.edu.tw。

墓的途徑，還有家族墓與龍鳳碑之修築，給予同姓與異姓先祖「安骨立命」之所，在每年掛紙墓祭時，「同屋下人，共樣有好食」，沒有婚嫁、沒有後代都能視同家裡的一份子，接受同姓與異姓子孫奉祀，享有應有的墓祭和尊崇。就碑葬文化來窺視內埔客家父系社會的宗祧制度，隨著舊有價值觀及社會秩序的動搖而逐漸鬆動，墓葬朝向簡單化，以方便子孫為原則，但是透過共同祭祖—不管是同姓或異姓，以加強血親或姻親的意識，並藉由共同祖先整合歷代子孫，凝聚內埔客家人的文化內涵始終是對先人祭祀的祖先崇拜。

**關鍵字：**墓葬習俗、祖先崇拜、墓碑文、女性入碑、內埔

# **Kinship, Marital and Ethnicity : An Example of the Worship of Stone tombstone in Southern Taiwan Hakka Villages in Neipu**

**Chun-Chun Cheng\***

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

## **Abstract**

After the Qing Dynasty, the Japanese colonial studies, to the post-war and contemporary Taiwan local tombstone culture, technology, expert knowledge, and reproduction of gender, marriage, Kinship, family culture is helpful. With the old values and social order shaken and gradually loose, tombs toward simplification, to facilitate the principle of children and grandchildren, but through the common ancestor - regardless of the same surname or different surnames, to strengthen the sense of blood or in-laws is the heart of the Hakka Villages in Neipu pursuit of the idea.

**Keywords:** burial ground culture, ancestors worshipping, Stone tombstone, Female write tombstone, Neipu

---

\* Professor of Graduate Institute of Hakka Cultural Industry, National Pingtung University of Science and Technology. Address: 1, Shuefu Road, Neipu, Pingtung 91201, Taiwan, Tel: 08-7703202#7959, E-mail: lucifer@mail.npust.edu.tw

## 一、前言

蒲慕州（1993：4-5）指出，一個族群處理亡者的方式是透過一套固定的習俗，而這習俗反映出當時社會中所普遍流行的價值觀與宗教觀，當這習俗改變時應該代表著人們某些有關死亡與信仰的想法，以及其他社會、經濟方面的情況也發生了改變。內埔客庄二次葬風俗之發展，即為鮮明之例證，細究二次葬風俗，雖屬不忍丟棄祖先遺骨之孝行，惟內埔客家人社會結構中的文化變遷，亦隨著時空演進而與時俱進。在這裡，因二次葬的習俗所衍生的家族墓，<sup>1</sup>並以族譜世系為額題之書寫方式，這使筆者更容易透過墓碑文來瞭解墓主家族的婚姻形態、親屬，甚至是族群關係，特別是未婚女子身後事等問題。

歷來研究中國漢人性別議題的人類學家指出，在父系繼嗣制度下，婦女不屬於任何繼嗣群，無論生前死後大多處於社會的邊緣性地位，遊移在兩方嗣系間（Wolf 1974：131-182；Watson 1981：593-615）。一般而言，女性必須透過結婚歸屬於丈夫的父系世系，才能得到身份，被納入於祭祀、被祭祀的關係之中（Potter 1974：216；Wolf 1974：131-182；丁仁傑 2013：131）；然而，即使進入婚姻，女性依然是「外姓人」、「外來人」，不同於丈夫和子女的姓氏，在喪葬和祭祖儀式都是居於從屬、邊緣的地位（Wolf 1974：131-182；Watson 1982：293-306；Watson 1981：593-615；Watson 1986：619-631）。簡言之，傳統上女性若未婚無嗣，則無法在身後享有符合宗祧繼承的香火祭祀，然而在臺灣隨著女性受教育的普及，與法律對婚姻、財產的女性保障，客家婦女仍是「無名者」（nameless）、「隱形的」？沒有成為祖

<sup>1</sup> 徐福全（2008：771）對家族墓的定義：「昔人拾骨再葬，人各一墳，至多僅有夫婦合葬；晚近則時興造家族墓，擇一吉地築一巨壙或墓室，可存金斗至數十個，將眾祖先之靈骨齊聚一壙（室），俾便祭掃。」南臺灣六堆地區的家族墓形式有二，一是家族合葬掩土成堆的傳統風水墓，二是地上化的墓作類陽宅的家塚（劉紹豐 2013：4）。這兩種形式的家族墓普遍分佈在六堆每個墓區，內埔聚落多傳統風水墓，而美濃地區多類陽宅的家塚。

先的條件（*ancestorless*）？只有婦女骸骨的墓穴，不能為後人帶來好處（Watson 1982：178-179）？女兒不可以合葬在家族墓？這些不僅是女性研究上的爭議，同時也和家族與親屬制度等各方面有非常密切的關係。

前述學者的研究地點多位於中國華南與閩臺地區，多著眼於未嫁女性的身分於從夫居的父系家族結構的探討，然而，隨著男女兩性平權觀念和法律地位的確立，男尊女卑、重男輕女的傳統繼嗣觀念與禮制的變革是必然的，誠如林瑋嬪（2000：6）以臺灣西南農村為例，隨著經濟發展以及社會結構的變遷，成年子女與父母同住的比例下降，也不再施行招贅婚，再加上生育率銳減，因此，現在解決無嗣的問題已改由女兒的兒子來繼承。近代社會女性自主意識抬頭，兩性平權法治觀念深植人心，且婚姻從一而終的形態崩離，實際上並不符合傳統社會對於女性角色強調「有所歸」的理想期待，然而對社會女性形象長時段演變的研究不太受到重視，多著墨於女性無祀亡魂（黃萍瑛 2008）或異姓公媽祭祀（陳祥水 1973；李亦園 1992）。相對於過去漢人親屬研究著重父系繼嗣的原則，而探討祖先崇拜者，尤以牌位崇拜為主要形式（李亦園 1996：152），較少從墳墓崇拜的角度（特別是女性祖先崇拜），去理解現代化與全球化過程裡，漢人社會與其相對的女性如何在此文化變遷中產生影響或是轉變呢？。

在我國推動葬式改革，促進殯葬現代化，客家人原有的墓葬文化式微，以血緣關係建構的社會亦將隨之削弱甚或消失，在當代，客家人究竟是以怎樣的方式，來形塑親屬關係的嶄新方式？而墓碑文能提出親屬建構的路徑、方式及圖像，這些記載可以分析客家家族的血脈認同以及隱藏在家族、祖先祭祀以及這些活動背後的父系理念和文化內涵，而且可以從另一個角度來解讀客家祖先墳墓崇拜。本文選取南臺灣內埔聚落墓碑文為文本資料，結合田野調查與文獻解釋的歷史人類學路徑，除了面對內埔地方社會整體的碑葬文化與婚姻、親屬與性

別等議題，主要在分析客家墓碑文裡的女性書寫內容，展示從清領到戰後，兩百多年來客家女性從傳統宗祧、香火繼承的附屬品，到參與社會群體，並建構與這些社群有關身份的歷程。

## 二、田野地點

本文以南臺灣屏東縣內埔鄉為研究範圍，乃因內埔為嘉應州屬客家人最早墾居之地。內埔鄉在屏東縣治東側，位於屏東平原沖積扇扇端湧泉以西地帶，東以潮州斷層與中央山脈南端大武山相隔（鍾彬政 2001：7-11）。地形酷似臺灣島，東西狹而南北長，東南以東港溪與萬巒鄉交界，東北鄰大武山麓與瑪家鄉接壤，北境有隘寮溪（高屏溪上游）源出於中央山脈山系，鄉內西北築有昌基堤防（今稱隘寮堤防）與鹽埔鄉為界，西隔著古隘寮溪河床<sup>2</sup>與長治鄉、麟洛鄉對望，西南則與竹田鄉毗鄰。

內埔是一個由移民社會發展而來的聚落，往昔只有平埔蕃族居住在這片茫茫荒原，康熙年間廣東省惠、潮、嘉應州的賴、李、馮、鍾、利、黃、曾等姓移入，此為漢人入墾本庄西南部之嚆矢，福建省漳、泉地方林、沈、許、石、龔、楊、趙等姓渡臺，相繼移民內埔東北部與平埔蕃族雜居。其後，乾隆年間惠、潮、嘉應州人士復次接踵來臺，人口驟增，產業發達（內埔庄役場 1933：2）。直至 2014 年的人口結構仍以客家籍佔絕大多數，約佔總人口的 60%，<sup>3</sup>分布於西南側的 14 個村落，閩南籍約佔 35%，分布於東北邊的 9 個村落，其他

<sup>2</sup> 古隘寮溪為東港溪舊源頭，今隘寮溪已改道，從三地門鄉出山後往西注入高屏溪，成為高屏溪重要源頭之一（鍾彬政 2001：8）。

<sup>3</sup> 內埔鄉公所（2014）。內埔鄉簡介。上網日期：2014 年 7 月 5 日。網址：<http://1http://www.neipu.gov.tw/cp.aspx?n=44CF145F398D8AD8>。

族群約佔 5%，<sup>4</sup>雖然這些閩粵移民具有共同的漢人文化內容，同時也帶各自不同的方言及原鄉的生活習俗，加上移民時間先後、分布地域以及風俗傳統的不同，形成聚族而居的生活方式和血緣宗族的社會結構。閩粵移民從原鄉帶來文化資源和生活體驗，以農業為主要的生產方式，經歷過清代移墾、日本殖民及中華民國政府的歷史演化，逐漸拋棄原鄉意識各自建立具有當地特徵的文化認同，因而產生了許多不同於臺灣漢人社會的發展特徵。

由於墓地是展演一個族群攸關死亡文化的場所（黃萍瑛 2009：1），本文主要考察內埔客庄公墓裡不同的墳式「長地」、「風水」、「家塚」到納骨堂，隨著墳式的演變解析不同時代所呈現的文化符碼之意義，要為內埔客家社會的親屬與性別的關聯提供一個分析的脈絡。主要是以內埔鄉客家優勢村落的十個公墓為觀察研究的場域，<sup>5</sup>此外並旁及公墓附近的私人墳塚（如圖 1）；<sup>6</sup>研究的時間範圍則依據碑石銘文的款年識（如表 1），年代最久的是座落和興村第一公墓，款年識為乾隆 45 年（1780）之鄔○信墓，<sup>7</sup>其次是道光 19 年（1839）之鄔○寶墓，直至 2002 年的曾○堂與廖○結之墓，自清乾隆年間至近代其間墓葬形制與墓碑碑文有明顯變化。清領以前興築至今現存的墳墓尚有 26 門，各分築在 6 座墓區及私墓，顯示內埔客庄在五分之三的公

<sup>4</sup> 內埔鄉分為 23 村，客家聚落包括：內埔、內田、興南、義亭、美和、和興、東寧、豐田、振豐、富田、竹圍、東勢、東片、上樹等 14 村，其餘老埤、中林、龍泉、龍潭、大新、建興、黎明、隘寮、水門等 9 村為閩南聚落，也有平埔族、高山族及榮民雜居。

<sup>5</sup> 內埔鄉公有公墓計有 15 處，本研究踏查範圍以 14 個客家村落所轄第一至第十公墓為主，計有座落在內埔村、和興村的第一公墓，內田村（月形埔）的第二公墓，美和村（羅康園）的第三公墓，富田村（和順林）的第四公墓，豐田村、振豐村的第五公墓，興南村、義亭村的第六公墓，富田村的第七公墓，竹圍村（四十分）的第八公墓，東勢村、上樹村的第九公墓，東片村的第十公墓，以及部分私人墳塚。

<sup>6</sup> 筆者於 2013 年採逐墳仿戶口普查方式，由於內埔鄉轄內客家村掃墓掛紙當年統一訂於 3 月 30 日，鄉公所於事前派員到公墓清除雜草，筆者與研究生張永明才方便進行墓塚碑誌的拍攝紀錄工作。從 3 月 22 日到 4 月 28 日之間，在十個公墓裏，拍攝照片張數超過萬餘張，扣除判定為重複拍攝以及無法判斷之照片，調查統計至 2013 年 12 月止，共計 2,138 門有效墓碑照片，本文先就這些已整理出來的資料，暫作說明，完整論述則待日後補充。

<sup>7</sup> 為保護墓主及其家族，隱去其名，以下皆同。

墓區出現清代墳制。日本時期興築至今現存的墳墓尚有 94 門，筆者並未發現日人的墓，仿日式墓塚僅留下一門，顯見日人離開臺灣以後，內埔客家人將柱狀日式墳墓拆除改建回原來的風水墓。戰後初期（1946-1960）81 門，1961 年以後共 1937 門，內埔聚落公墓從 1961-1970 年代以後，而後每十年各呈現出 2 倍、1.5 倍、1.2 倍的成長，到 2000 年代臻於高峰，在 1971-2000 年之間興建的墳墓，幾乎占了總量的七成，但隨著公墓禁葬及納骨堂的啟用，在 2011 年之後，第一、二、三、五、十公墓均未新葬或拾骨遷葬的墳墓，其餘公墓亦見零星個案，一如前言所述，此課題實有其時間上的亟切性。從各墓區隨處林立之墳墓與家塚，以及碑石款年尚有清領與日本時期保存祭掃至今之墳塚，足見內埔客家民間社會對傳統祖先墳墓崇拜的重視。

碑石作為石刻物是祖先墳墓崇拜祭祀空間重要的物件，由墓主的敬稱（顯考、顯妣）可知立碑人與墓主的關係，立碑時間則提供墓碑建造或重修完成的明確時間，碑石銘文內涵有彰顯家族血脈，樹立家族聲譽之作用。研究清代、日本、戰後及近代不同時期的墓碑書寫，分析碑文的銘記內容，是觀察社會脈動的線索，這些資料也是研究女性在家族地位轉變的珍貴實物資料，鑑於族譜多流通於親族間，往往沒有註記編譜時間，祖牌也不會刻寫重製與新刻時間，過去相關研究大多依據家族成員的生卒年推斷，相較與族譜或祖牌，墓碑對於家族變遷與轉型可以界定出更明確的時間點，彌足珍貴。



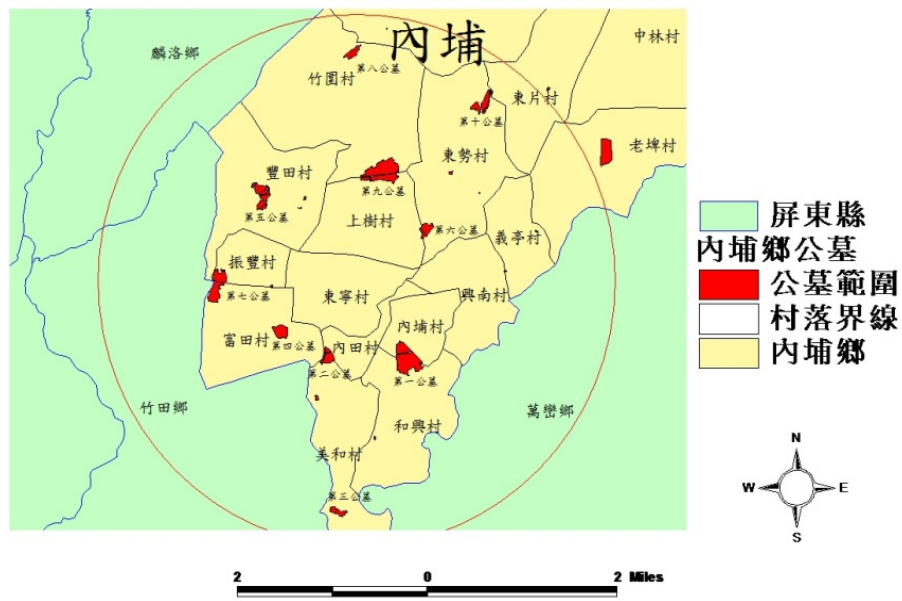


圖 1：內埔鄉客家聚落與公墓分布圖

資料來源：張永明繪製

表 1：內埔鄉客家聚落各墓區墳墓興築年代數量統計表

名稱 年代	第 1 公墓	第 2 公墓	第 3 公墓	第 4 公墓	第 5 公墓	第 6 公墓	第 7 公墓	第 8 公墓	第 9 公墓	第 10 公墓	私墓	合計
1735-1795 (清乾隆)	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
1796-1820 (清嘉慶)	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
1821-1850 (清道光)	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	3
1851-1861 (清咸豐)	2	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	4
1862-1874 (清同治)	2	3	0	0	0	1	0	0	0	0	1	7
1875-1894 (清光緒)	3	1	0	1	1	0	0	0	5	0	0	11
1895-1911 (日明治)	2	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	4
1912-1926 (日大正)	5	1	0	2	2	1	2	0	2	1	0	16
1927-1945 (日昭和)	19	4	4	0	7	9	9	3	17	2	0	74
1946-1960 (民國 37-49 年)	25	7	1	1	16	8	9	2	9	3	0	81
1961-1970 (民國 50-59 年)	56	10	2	3	33	11	20	2	33	7	0	177
1971-1980 (民國 60-69 年)	64	34	10	23	66	15	38	13	68	16	1	348
1981-1990 (民國 70-79 年)	54	56	33	30	77	23	62	22	139	21	0	517
1991-2000 (民國 81-89 年)	153	44	22	46	100	16	80	21	128	24	0	634
2001-2010 (民國 91-99 年)	14	21	9	24	44	7	50	11	58	14	0	252
2011-2013 (民國 100-102 年)	0	0	0	1	0	1	3	3	1	0	0	9
合計	402	183	81	131	347	92	273	77	461	88	3	2138

資料來源：筆者整理製表。調查統計至 2013 年 12 月止

### 三、墓碑文的變遷

粵籍客家築墓的墓穴有兩種，一是埋葬棺柩的墓穴，二是二次葬埋葬骨骸的墓穴，客籍原鄉稱前者為「大埋地」、「大葬地」，後者稱之為「安金」（張泉清 1997：16-17）；亦有以棺葬謂之「重葬」，瓦葬謂之「輕葬」（丁世良、趙放 1997：765）。內埔客家人的原籍多為廣東嘉應州鎮平、梅縣，是臺灣客家文化最早形成地之一，當地普遍採用一次棺木土葬及「揀金」拾骨二次葬。凡亡者去世即用木棺土葬，謂之「重葬」，埋葬後五七年，由親屬請人掘開墓地，撿起骨骸，按人體骨骼結構疊入陶罐（稱「金罍」，或「金罈」、「金罐」、「金斗」、「金盞」）貯存。待後請地理先生選擇地址，擇日、時將金罍葬入新墳為「安金」，是為二次葬，又稱「輕葬」。內埔稱初葬墳墓為「長地」，洗骨遷葬後的墳墓為「風水」，還有近卅年來時興的墳式地上化類陽宅的「家塚」（ga' tung`），<sup>8</sup>「長地」、「風水」、「家塚」等的墳制非憑空出現，是從基本墳制逐漸演變而來。

墓碑銘文有一定的格式和寫法，明清兩朝的書例，上方多書朝代如「皇明」、「皇清」，中書墓主家族稱謂、官爵、科名及名姓等，左款年月，右記立石孝男孫之名字（徐福全 2008：542），臺俗閩籍在墓碑上題亡者籍貫，粵籍則以自始祖迄亡者止之世數取代（臺灣省文獻會編，陳金田譯 1993：62）。筆者在內埔客庄所採集到現存清代之碑石有 26 例，具官銜之碑石有 5 例，餘則庶民之墓。上方橫批「皇清」或「清」者 9 例，左刻立碑年月有 20 例，<sup>9</sup>題世數者 18 例，均未題亡者籍貫，與之前的調查說法大致相符。就目前所及見 26 例清代碑石，考妣題有諡號（25 例），女性祖先多被尊為「孺人」（9/11

<sup>8</sup> 在南臺灣美濃地區蔚成風氣的寄罐景觀及墓龜上全部施以混凝土覆蓋的白地墳（賴旭貞 2014：89），在內埔聚落並不多見。

<sup>9</sup> 右刻立碑年月為 6 例。觀察客家墓塚，以祖先視野方向為準，意即站在拜壇內，由內向外朝墓區看去的方向，還有空間位序上「以中為尊」、「左高右低」、「左大右小」的原則。

例)，<sup>10</sup>直系男孫之名字按左昭右穆順序排在碑石兩側（23 例），以維持家族之昭穆倫序，且左記立碑時間而不是墓主生故或安葬的時間，可見客家人的墓碑銘文確實有獨特之處。

內埔聚落現存 26 座清墓以男性獨葬墓居多（13 例），其次是夫妻合葬墓（6 例）、女性獨葬墓（4 例），再其次則為附葬（2 例）與兄弟合葬（1 例），合葬與附葬均為二次葬風俗所致。<sup>11</sup>男性墓主的立碑人，以男、孫、曾孫按次序長幼排列，但也有其他立碑人如弟、姪（1859 年吳公墓）、外甥（1876 年賴公墓），此時亦出現兄弟合葬與附葬男（1872 年邱母墓）、附葬姪、姪孫（1862 年劉公墓）的風俗，雖然我們無法得知這些墓主或附葬者的壽命，但顯然只有夭折或未婚無嗣的男性被自己兄弟或姪甥祭拜，或以二次葬的拾骨附葬於祖墳，以確保永久被祭祀。但是為女性獨墓或考妣合葬墓的立碑者均是其男與孫，誠然清代的客家社會，女性仍需透過婚姻才能成為夫家的嗣系成員，只有自己嗣系中的血親及其配偶才會被合葬在同一墓地，由嗣系群內的人盡祭拜掃墓義務。

### （一）墓碑題名

在內埔聚落所採集到現存清代女性獨葬墓只有 4 例，年代最久的是咸豐 10 年（1860）邱母曾孺人墓，其墳塚已重修，墓碑由做地師立在水泥臺階上，碑石中題「顯祖妣溫順慈勤邱母曾孺人墓」。保存較完整的是同治元年（1862）一例，中書「皇清顯祖妣勤操儉助邱母高孺人之墓」，左款「同治元年歲次壬戌吉旦修」之庶民碑石（如圖 2），已歷經一百五十餘年。另一則是具官銜之碑石，光緒 12 年（1886）劉母碑石，其子有監生、貢生的學位，碑石中題「皇清大安人諡懿嫺

<sup>10</sup> 這是統計夫妻合葬墓（6 例）、女性獨葬墓（4 例）與附葬（1 例）對於「妣」的稱謂，僅有兩例官制碑，一題「安人」，一題「○氏」，顯見清代客家人普遍稱妣為「孺人」，有姓無名。

<sup>11</sup> 張捷夫（1995：5）指出，合葬墓基本上都是二次葬墓，將不同時間先後逝去的親人遺骨，經過二次埋葬合在一起。

端襄劉母涂大君」及右款「光緒拾貳年丙戌歲」（如圖 3），以上立石均為各直系孝男孫。反映清代出嫁女子在墓碑書寫上，若其有男性子孫，得以「○（夫姓）母○（父姓）孺人」這類夫姓與父姓同時註記的寫法，呈顯清代內埔客家人對於女性墓主標示的一致性，已婚婦女通常在父姓前再加夫姓作為稱呼，且女性自當附庸於男性子孫，方能享有題諡與獨立葬地，立碑時間後有「修」字代表是二次風水葬，亦講究選吉地為女性祖先造墳。<sup>12</sup>婚入的客家女性，證明自己完成生產工具之功能後，就能順理成章地在家族的墓祭中佔一席，成為後代子孫尊奉的對象。



圖 2：邱母高孺人之墓（1861）

資料來源：筆者拍攝，2013/03/08



圖 3：劉母涂大君之墓（1886）

資料來源：筆者拍攝，

2013/04/02

日人殖民臺灣，大體依法而治，女性冠夫姓的傳統依然盛行，這

<sup>12</sup> 房學嘉、宋德釗、鍾晉蘭（2012：114）指出，粵籍客家婦女在祖堂神龕上無單獨的神牌，但在墓葬上卻有單獨的墳墓風水，顯示女性風水與男性風水同等受到重視。

是「夫權婚姻」衍生而來的產物，它與財產繼承權有著密不可分的關係。內埔的傳統，女性婚後也要從夫姓，在自己姓氏前面冠上夫姓，死後亦然，<sup>13</sup>此時內埔聚落的墓碑文，不論是女性獨葬或夫妻合葬，一般體例仍為「夫姓+父姓+孺人」。<sup>14</sup>墓碑文裡為婦女所標記的稱謂，目的是合適地標記出女性的社會屬性，並且符合禮制，夫姓與父姓並列，顯現對於女性在家庭社會之定位。這類的書寫原則，直到日本末期才出現轉變，立碑於昭和 15 年（1940）的女性獨葬墓，中題「祖妣釗門黃氏○妹之坟墓」，由男與孫全立，這名出嫁為婦的女子一改古代稱姓及冠夫姓的習慣，以尋常稱謂來正名，還有中題「顯祖妣諡○妹劉孺人」（1942 年傅氏墓）與「顯祖妣字○妹鍾母邱孺人」（1944 年鍾母墓）碑石，以字取代諡號，墓碑文出現了女性全名，此時仍以夫姓與父姓同時存在為主，但也漸漸出現夫姓與父姓擇一書寫或標示先後的調整。

隨著社會環境的變遷，父系血緣關係和系譜關係也受到考驗。中華民國政府來臺以後（1946~2013），以內埔第一公墓為例，立碑興建的墳塚現存 366 門，調查獨葬、合葬與家族墓，以一位男性（考）或一位女性（妣）為墓主的各約佔一成，而男性略多，以一對夫妻（考與妣）為墓主的比例最高，約佔八成五。<sup>15</sup>二次葬在南臺灣客家地區廣泛存在，將不同時間死亡的夫妻，經過二次埋葬合在一起，再附葬屬於自己以下世代之親屬，形成家族墓，顯然內埔客家人強固的宗族意識也表現在墓葬習俗裡。

<sup>13</sup> 就目前所及見 94 例日本時期碑石，僅 2 例未冠夫姓，如大正 4 年（1915）劉氏墓中題「十六世祖考○恭劉公妣李孺人之坟墓」，疑因墓石長度不足而減省字數，仍隱隱冠著夫姓。昭和 15 年（1940）中題「祖妣釗門黃氏○妹之坟墓」，雖不知「釗門」之意，此例未見夫姓。

<sup>14</sup> 這是統計夫妻為墓主（40 例）與女性墓主（17 例）對於「妣」的稱謂，僅有 3 門有姓有名，另一題「安人」，一題「涂門邱氏」，顯見日本時期客家人在墓葬仍稱妣為「孺人」（52/57 例），有姓無名。

<sup>15</sup> 就目前所及見 366 例中華民國政府時期的碑石，以一名女性為墓主有 35 例，以一名男性為墓主有 51 例，以一對夫妻（考妣、考妣妣）為墓主有 276 例，其他有 4 例。

再就碑題中有「妣」的女性祖先名諱而論，書寫原則多恪遵傳統秩序及規則，有夫姓父姓而無名者逾六成，<sup>16</sup>即使到了近代，重修立碑時仍尊稱女性祖先為「孺人」。然而自 1959 年以後，女性墓主題名產生了變化，以虛構名字劉李春妹為例，當年已有「劉母李春妹」或稍晚出現的「劉母李氏春妹」，均以完整之名姓呈現者。亦有「春妹劉母李孺人」、「春妹李孺人」、「劉母春妹李孺人」等加入名姓並保留「孺人」稱號，題法卻是莫衷一是，但已表達出女性祖先得以全名上碑的訊息，日後更簡化為「母李春妹」(1991)，到 1977 年才出現不冠夫姓如「李春妹」的題名。因為近代閩客族群通婚的情況普遍，有類似如「劉門李氏春妹」(1986)與「劉媽李春妹」(1997)的閩南式題名。即使今日，進入內埔聚落的公墓，舉目所見盡是「孺人」稱號，根據業者與匠師的說法，「孺人」是宋帝所封贈七品官配偶的封銜，是對客家婦女的尊稱，<sup>17</sup>自此「孺人」似乎成為一個文化符碼 (codes culturels)，<sup>18</sup>不論士庶之家，婦女墓碑皆書「孺人」。遲至 1970 年代，才出現捨有姓無名「孺人」之銘刻，以其完整之名姓呈現。<sup>19</sup>根據匠師說明，由於家族人口繁衍眾多，為免後代子孫不知四世近祖的名諱，男女祖先均以全稱銘之，誠如劉家若有各娶同為李姓之婦女，碑石皆刻上「劉母李孺人」，易使後代子孫錯認；<sup>20</sup>同樣匠師亦堅稱，女性入碑，一定都得冠夫姓，若碑題「顯祖妣李春妹」，劉家子孫不知

<sup>16</sup> 同註 15，統計女性墓主 (35 例) 夫妻為墓主 (276 例) 其對於「妣」的稱謂，有 197 門為「夫姓+父姓+孺人」，約佔 63.3%。

<sup>17</sup> 報導人美和村來成石店林師傅，現年 60 歲，萬巒鄉四溝水人，約 30 歲承接父親石碑雕刻工藝至今。訪談日期：2013 年 9 月 16 日。

<sup>18</sup> 羅蘭巴特 (2000: 82) 指出文化符碼是「發自人類傳統經驗的集體而無個性特徵的聲音，做出了這種表述。此單位因而源自格言符碼，這類符碼是文時時引及的諸多之識或智慧符碼之一；我們以及寬泛的方式稱之為文化符碼。」

<sup>19</sup> 報導人美和村來成石店林師傅。訪談日期：2013 年 9 月 16 日。

<sup>20</sup> 報導人美和村來成石店林師傅。訪談日期：2013 年 9 月 16 日。報導人豐田村石鋪業者林師傅，現年 50 歲，是內埔客庄現存少數石碑雕刻工藝師傅之一，亦為石鋪第三代繼承人。訪談日期：2013 年 9 月 16 日。

祖妣名諱，惟恐年久遺漏失祭，愧對祖先。<sup>21</sup>就識別和區分女性祖先而言，使用本名要比使用孺人更好，冠夫姓的目的是表示身為家族的身份，因此有部分家族仍堅持保留夫姓的傳統。

直至近代婦女的知識水準漸漸地提高，女性以自己的能力在社會上佔一席位，越來越多的女性婚後未冠夫姓，冠夫姓已經在社會中漸淡出，反映女性社會地位的進步，令人不解的是，為何內埔墓碑文的女性墓主仍有六成是有姓無名？林姓匠師指出，由於客家風水墳大多是合葬墓，可以存放家族歷代先人金罐和骨灰罈，甚至追本溯源始自來臺祖、開基祖為墓主，因此上溯幾代的女性祖先名諱已無可考，只能照著原墓碑稱以「孺人」，直至近代新葬者大致改以全稱具名。<sup>22</sup>意即合葬多代祖先的家族墓，顯祖考妣並列中書，祖妣多採傳統有姓無名以孺人雅稱的書寫，但其派下附葬或立碑者，不論男女皆以全稱銘之，有著去性別化的趨勢。

## （二）立碑者

傳統客家墓塚，立碑人是由男、孫、曾孫署名，已故者亦具名立碑，如碑石內引號者，但女、孫女、曾孫女全不列，這是父系社會的習慣，以為出嫁後已非本家人。清代早夭或未婚無嗣的男子，承上述，可由兄弟姪孫或外甥立碑。一門立碑於光緒 10 年（1884）中題「祖考軍功九品剛直○秀黃公之坟墓」，此為具官銜之墓，男、孫、女婿、外孫共同署名同顯榮耀，但是女兒名字是不上碑的。

在內埔公墓裡女兒入碑的現存首例是在民國 34 年末（1945）的鍾公墓，女婿邱○癸、劉○風（左）與女○妹、○娣（右上）、孫○昌（右下）為立碑人，墓主稱謂為「祖考妣」，而不是「岳父母」，顯然立碑人與亡者之間應是有血緣關係的直系兒孫輩，推估鍾家無男

<sup>21</sup> 報導人豐田村石鋪業者林師傅。訪談日期：2013 年 9 月 16 日。

<sup>22</sup> 報導人豐田村石鋪業者林師傅。訪談日期：2013 年 9 月 16 日。



嗣，由女兒招婿入贅，以孫○昌為傳宗接代，繼承香火，「招贅婚」是女兒能入原生家族墓碑的一種形式，是以該女兒生育擁有原生家族姓氏之後代為據而承認其祭祀資格。第一公墓鍾氏墓（1954）的墓主稱謂亦為「祖考妣」，由女婿黃○興、裔孫○銘立碑，女兒隱其名而不顯，惟此例不多見。民國 58 年（1969）劉姓碑石是女兒與女婿為「考妣」修墓所立，女兒名列左邊，女婿在右邊，顯示主從序位。後來多採女兒與女婿（孫女與孫婿、曾孫女與曾孫婿等）並列入碑，按照昭穆大小排列同時在左或在右，有了正式的位置。林姓匠師證實，碑石有女婿全稱多半與招贅婚有關，這是為保續男女雙方親族血脈之書寫方式。<sup>23</sup>

比較值得注意的是 1970 年以後立碑的女兒與女婿也合葬在女系家族墓裡，約佔三成，<sup>24</sup>女婿是與墓主沒有血緣關係的親屬，其被祭祀資格係由其生育出與墓主同姓氏的男性後代，成為異姓祖先墳墓崇拜。與墓主同姓的後代子孫，其祭祀異姓祖先是祭拜延續母方家族香火的祖先，和自己也有血緣關係，它之所以形成是因為招贅婚。莊英章（2004：306-307）曾以個人牌位與集體牌位為例，說明漢人祖先崇拜不是依循單一的法則，特別是牌位的設立涉及權利與義務的問題，而內埔聚落的異姓祖先墳墓崇拜，更可說明客家人的祖先崇拜不是依循單一的法則，異姓祖先墳墓的祭祀是靠嫁娶婚或招贅婚所生子女之從母姓來建立和維持，父子關係亦是自然的血緣關係，這種祖先崇拜有回饋兩姓祖先的養育之恩，成為異姓與同姓子孫之共同的絕對義務，使得異姓祖先的地位獲得保障，至於代表不同姓的子嗣是否因祖先風水致蔭會有互相對立、互相競爭的情況？這是值得再深入探討的問題。在內埔聚落受到承繫家產和家族傳宗需求因素之影響，女兒（孫女、曾孫女等）結婚之後可以成為立碑者，並使女性與原生家族

<sup>23</sup> 報導人豐田村石鋪業者林師傅。訪談日期：2013 年 9 月 16 日。

<sup>24</sup> 女兒、女婿共同立碑，亦有女兒一人附葬者，惟例極少。

的連結更親密，在至親的墓葬中扮演主要而顯著的力量。

至於純以女兒身份，並未有女婿並列者，在內埔公墓裡現存首例是在民國 52 年（1963 年李母曾氏墓），曾孫女（1937 年○公墓）、來孫女（1973 年鍾公墓）、孫女（1976 年李公墓）、玄孫女（1976 年黃公墓）等，均陸續同列於眾子孫之列，比較特別的是「媳」，媳婦早在日本時期就附葬在家族墓（1937 年邱母劉氏墓），卻未能與兒子並列於立碑人，現存最早的例子是民國 67 年（1978 年陳公墓）媳、孫媳列名立碑，在第二、第六公墓甚至沒有媳婦立碑的例子，其他公墓亦見零星個案，且較為晚近，婚入女性地位仍相對的低。還有外孫、外曾孫立碑，稱墓主為「外祖（顯）考妣」（1936 年張公墓、1997 年黃公墓），除了表明墓主與立碑人的親屬關係，更意謂著若無子嗣，可採女兒或女兒之子（孫）立碑的變通方式。

### （三）附葬者

內埔聚落由清代以來的獨葬或夫妻合葬，到同治年間（1862-1874）親人附葬之風漸漸成形。從「附葬」人數觀之，在日本時期以附葬一名居多，亦有五名及六名。<sup>25</sup>大致延續清代的趨勢，在墓主撿骨改葬之際，將有失祭疑慮之夭折或未婚去世的男、孫、姪、姪孫附葬同穴，或將散落於四處的家族其他祖先共聚一墳，使其身後仍能被同姓血親祭拜。女性的名字也開始出現在附葬之列，癸亥年（1923）陳姓碑石「附葬林氏○妹」，昭和 18 年（1943）溫姓碑石「附葬宋氏○妹」，均應為墓主的配偶，<sup>26</sup>附葬者與墓主的關係尚有「祖妣」、「媳」、「姪媳」，墓主的母親何以不是和墓主的父親合葬？墓主的媳婦何以不是和自己的兒子合葬？由於各房分產自築風

<sup>25</sup> 清代附葬 2 例，各為 1 及 5 人。日本時期附葬 42 例，1 人有 18 例，2 人有 11 例，3 人有 7 例，4 人有 4 例，5 人有 1 例，6 人有 1 例。

<sup>26</sup> 基於同姓才會同穴合葬，除非是配偶，因此這兩例應是墓主之妻，推估是夫妻未能同時撿骨合葬，男墓主先葬，後葬者以掘開墓丘再埋入金罍，是以稱為附葬。

水、子孫枝繁葉茂，移居外鄉不便合族共祭，或是父系氏族墓地風水極佳，家族成員希望保有此穴墳地，亦有因感情不睦、宗教信仰或其他因素，而不願合葬家族墓者（劉紹豐 2013：105），惟日本時期內埔墓碑文開始出現家庭共同生活圈女性的名字，這是一個不爭的事實。

早期嬰孩或未婚子女亡故後，家人仍會依禮俗為其安葬，父母在世時可能會為其祭祀，父母亦亡故之後，則成為失祭之孤魂荒塚，而湮沒於荒煙蔓草中（曾純純 2014b：104）。王芃、徐隆德（2001：219）指出，個人是大家庭結構中的一員，若終身未娶或未嫁的人，社會聯繫日益脆弱，這類終身未婚配的人形同「生活在祖先庇蔭邊緣的人」。據筆者在內埔公墓田野調查發現，在昭和年間第一公墓一門 23 世李姓碑石附葬「25 世李○妹一位」（1929），第九公墓 20 世邱姓墓「附葬 21 世幼女邱氏○妹」（1938），第八公墓林氏兄弟合葬墓另「附葬大姨黃氏○二妹一位」（1934），以上這三個案例，應該是未婚即亡的女性，用「附葬」的方式解決無人祭祀淪為鬼魂的問題，基於親情可以隨穴附葬。二次葬的附葬實際為女性爭取到祭祀權利的一條途徑，女性不需要透過結婚，依附在同性血緣的父祖與兄長，加入家族墓祭的行列，同時祈求祖先庇蔭，也可能是家族不忍心年輕未婚女性亡故後，淪為荒墓無人祭掃的一種作法，這些碑石就說明了這種歷史過程的現實表現。

#### （四）主葬者

日本時期內埔的部分墓碑銘文開始標示「主葬」者，即重修主事人，「主葬」二字的位置在墓主中題與款年中間偏低，亦有刻寫仙命的。臺灣漢人重視葬地風水的選擇，其相地的依據是用羅盤和仙命為準，仙命是指亡者的生辰八字（賴旭貞 2014：86）。客家人深受儒家思想和靈魂觀念影響，篤信風水以祈求祖先庇佑，因此出山安葬是先看日子，再尋地，立山佳，而日子挑選是依據亡者仙命和主葬者生辰。

至於撿骨的風水吉葬，由於風水家族墓合葬多位祖先，難以採用哪個世代祖先化命為準，或年代久遠無從得知祖先們的化命，在變通之下，即以主事風水者的生辰八字為依準來尋地、立風水坐向（賴旭貞 2014：86-87）。據林姓地理先生表示，在啟攢興工、立碑吉日、進金謝土擇日必須以墓地坐向之分金，他是參考墓主仙命或主事生庚，以選定良日吉時。<sup>27</sup>

因此，在墓碑上特別標示「主葬」者，意即參考其生辰八字來定風水坐向。按理說「主葬」應為墓主的男、孫、曾孫等直系血親，但在日本時期，內埔墓碑銘文有兩個特殊例子，第一公墓昭和 18 年（1943）李公墓「主葬黃氏運妹、林氏王妹」，另有立碑男、孫、曾孫 6 名；第五公墓昭和 17 年（1942）邱氏墓「孫女主葬阿金」，另有立碑男 1 名，雖然無從得知立碑男與孫無法成為主葬者的原因，也許年幼或已不在世，還是其他特殊情形，<sup>28</sup>但若新墳的坐向不利，則墓主後代子孫未來福禍堪慮，這些女性出面成為風水吉葬的主事人，做風水時依其生辰去排風水的日課，其於墓祭上身分地位之肯認，其重要性與影響力恐尚超過風水利益之主張。林姓地理先生指出，唯有墓主與主事者的生辰八字不相沖，才能互相感應，達到底佑子孫的功能，<sup>29</sup>此舉更彰顯女性在親屬關係中的重要性。

傳統父權文化的體系，通過婚姻制度及宗族制度持續進行，逐漸形塑了重男輕女的思考框架，在此祭祀制度中使得女性全稱不得載於墓碑上，若其有男性子嗣，至多以「○（夫姓）母○（父姓）孺人」之形式註記於夫家祖墳，無從考知其本名，更不知其家世來源。女性得以全名的方式刻上墓碑，這項轉變是緩慢而漸進的，求諸內埔地方

<sup>27</sup> 報導人潮州鎮地理先生兼道長林先生，年約 50 歲，主持家傳四代的道壇，為地方廟宇辦理法會等相關事宜。訪談日期：2016 年 5 月 25 日。

<sup>28</sup> 內埔客家人通常以墓主的男、孫、曾孫為立碑者，即使多年後翻修改建，男、孫等已往生，仍依舊慣成為立碑子孫的主要代表人。

<sup>29</sup> 報導人潮州鎮地理先生兼道長林先生。訪談日期：2016 年 5 月 25 日。

公墓，2000 年以後立碑者，女性墓主銘刻「孺人」與全稱姓名者，各占一半，相較筆者之前調查六堆地區客家女性填入族譜與祖牌的比例（曾純純 2007；曾純純 2014a），顯然墓地祭祀仍受到相當程度的規範。誠如匠師及業者仍主張已婚婦女需冠寫夫姓，間接顯示其從屬於夫家的象徵意義，凸顯出父權文化中的性別權利關係，雖然女性全名逐漸出現在內埔公墓的碑文裡，不再某孺人或某氏為代稱，然而此文化之改變是一緩慢演變的過程，它潛隱著一種集體意識的改變，誠如張翰璧（2007：126）指出，客家婦女在農務勞動上的形象，奠定了客家女性在家庭中操持家務的重要角色外，她們也是族群繁衍者，更是文化上的再生產者，換言之，不僅肩負生物再生產的責任，也在文化再生產的位置上擔任要角，因而客家女性除了承擔夫家延續血脈的重責大任外，原生家族亦視之為客家方言群擴張的傳播者。顯然已出嫁女兒在內埔客家人觀念裡，同是血緣於祖先的後代子孫，在掛紙時可以回娘家掃墓，祭祀原生家族祖先被視為是維持對祖先尊敬，對家族的向心力，這是被允許與支持的（杜奉賢、劉美芝、曾純純 2016：75），此與婚嫁女兒可以回娘家祭拜祖先有密切關係，這被引申為一種不忘祖的精神與觀念。

#### 四、興築家族墓合祀同姓血親

在內埔聚落主要的墳式，為撿骨前的「長地」與正式貯存金罌的「風水」吉葬。從清代開始，風水墓有立碑供奉一位亡故者，或夫婦合葬，進而親子附葬。附葬同穴從清代 7.6%（2／26 門）到日本時期為 44.6%（42／94 門），中華民國政府時期更增為 68.0%。由單人獨葬到合族聚葬，墓葬形制的單純或複雜與當地社會注重葬禮程度的強弱有關，此一改變的過程如何，這樣的改變對於當地客家人的家族制度產生什麼影響？

從現存最古老的乾隆 45 年（1780）鄔氏墓算起，至今時已超過二百三十餘年，宗族繁衍日盛，相對而言往生人口也日益累增，誠如明清時期的閩西客家地區，山多地少，合葬是集約型的安置祖先的辦法，體現了宗族發展的需要（張鳳英 2016：584）。改葬則合數具、十數具共聚一墳，確實可以減少墓地對土地的占用，<sup>30</sup>內埔聚落在日本時期的碑石除了記載墓主的世數，也開始標示附葬者的世數（15／42 例），清楚的世系脈絡，將祭祀對象上溯至來臺（開基）祖，立碑子孫往下推到玄孫輩（33／42 例），亦有超過五服的來孫輩立碑（4／42 例），表示世代相承的合族共祀意識，齊聚一墓而共祭祖先，發展出完善的「家族墓」之墓制形式，民國時期立碑子孫到雲孫（第九代）、耳孫（第十代）輩，<sup>31</sup>同宗同脈已超過五服的「宗族墓」。「家族墓」與「宗族墓」的出現是以客家社會內部互動、整合的墳式。崇尚祖先崇拜的客家人，將來臺祖以下的先祖遺骸集聚一墓，基於墓而會族、合族共祀的思維，大家仍有共同的祖先，仍是同一家人，既表現對來臺祖的崇敬，對保護宗族的發展和壯大，增強宗族內部凝聚力等具有重要作用。

這種「家族墓」與「宗族墓」的發展，除了提供家族內未成年夭折或無嗣男子的墓位，進而也成為安置同姓女子骨骸的空間。早年對於未婚即亡的女子，家人仍依喪葬禮俗草草埋葬，待父母亡故之後，往往成為無人祭掃的墳塚。在日本昭和年代，未嫁女兒開始能附葬在祖墳裡，誠如上引內埔第一公墓的「李○妹」（1929），第九公墓「幼女邱氏○妹」（1938），早年客家男性也有以妹為名的可能性，但是後者題諡「幼女」，接受女兒早夭的事實，家族風水墓納入女兒的骨骸，

<sup>30</sup> 《上杭縣志》亦云：「惟是生齒日繁，死亡亦日眾，人人必占七尺之墳，則土壤日窄，況有不七尺者，改葬則合數具、十數具共聚一墳，不致因丘壟而限土壤，於地利未必無補矣。（丁世良、趙放 1995：1339）」

<sup>31</sup> 筆者約略估算內埔聚落墳墓立碑子孫到仍孫輩有 16 例，到雲孫輩有 6 例，到耳孫輩有 32 例。

不再是件避諱的事情。特別是我們不能排除在這之前可能有類似的案例，因重修或遷葬及轉葬而被拆除，但是民國政府時期以「女」、「姑」<sup>32</sup>之名附葬於家族墓的例子層出不窮，以第一公墓為例，有「附葬女○蘭妹」（1963）、「附葬孫女○妹一位」（1964）、「附葬女○妹一位」（1964）、「附葬女○珍賴姑一位」（1966）、「附葬女○新鍾姑一位」（1967）、「19世○妹姑、○妹姑、20世○賢姑」（1972）、「18世祖妣○妹林姑 20世○品林姑」（1972）、「女○華妹鍾姑」（1972）、「附葬22世○秀姑、○清姑」（1973）、「附葬女少年諡勤操○英姑」（1973）……等，均是明確標示為「女」或「姑」的身份，此為代表早逝或未嫁的家族內女性血緣後嗣是可以附葬者的身份合葬，終身未嫁者以「某姑」載入，一如家族內男性血緣後嗣終身未娶或無嗣者以「某君」註記，<sup>33</sup>身後則由兄弟及姪兒（孫）祭祀。因此未婚無嗣的亡者，經由附葬的儀式可獲得安頓，使其重新回復到應有的社會組織，而不須經過招贅、生育（或過繼、收養）出同姓子孫，其地位方受承認。<sup>34</sup>

至於家族墓內部放置金罍的地方稱為「金井」，金井之金罍的擺放規制，是以家族輩份倫常表現在風水上（賴旭貞 2014：91）。據內埔劉姓做地師表示，未婚女子的骨骸在家族墓的金井位置，就是擺放在她所屬的位置，通常最上方的位置是男墓主，再依男左女右的方式排列，墓主兩側可為其配偶的位置，或兄弟之位，附葬者的骨（灰）罐是放在其世代的兩旁，諸如家族墓安置 15-17 世骨（灰）罐，女兒為 16 世，先按著輩份倫常，16 世的考妣居第二排中間正位，再依男左女右的準則，因此該女兒則置此排右位，還有金井數是限為單數，若為成偶數，則再安置於下一排，不會刻意放置於金井位最邊緣的角

<sup>32</sup> 「姑」指父系長輩的姐妹，內埔客家方言慣稱年輕未婚的女性亡者為「細姑」，年長未嫁者則尊稱「姑婆」，或在其姓氏後方冠以姑字稱呼，如曾姑、邱姑等。

<sup>33</sup> 報導人豐田村石鋪業者林師傅。訪談日期：2013年9月16日。

<sup>34</sup> 本節部份內容改寫自曾純純（2014b）〈客家未婚女性的死後安置：以六堆地區喪葬習俗反映的民俗現象觀察〉一文。

落，或坐向最差的位置。<sup>35</sup>根據統計，近代（1946-2013）在內埔聚落墳墓附葬未成年夭折或無嗣的兒子之比率約 13.9%，女兒也有 9.0%，<sup>36</sup>並非每個家族墓都會附葬未婚無嗣子女的骨骸，這個數字呈顯的附葬祖塋之未婚子女比例是大致相同，當地俗諺「同屋下人，共樣有好食」就是說明同為一家人，掛紙墓祭時均能共享祭品。<sup>37</sup>顯然女兒在生時的特殊角色，也影響家族對其身後享祀權的界定（廖小菁 2015：168），在祭祖的同一目標下，沒有婚嫁也能視同家裡的一份子，接受同姓（同父系）子孫奉祀，享有同樣的血食和拜祭。

誠如上述，客家人崇尚洗骨（撿骨）改葬的風俗，因洗骨後再土葬則提供女兒附葬家族墓的一條路徑，早期在內埔公墓裡，幾乎找不到以「姑」為名的長地或風水墓。在火化風氣漸開，有採骨灰罐逕行二次葬儀式的，因此比較晚近時，發現有三例是以姑為墓主的風水墓，第八公墓「鄧氏姑婆」（1990）、第五公墓「張姑○妹」（1995）、第二公墓「○妹鍾姑」（2003），鄧姑由異姓陳氏立石，張姑並無立碑者，且形制小位近大墓之旁，鍾姑是一家族墓，由孫立碑，附葬 6 位親人，然而除非是掃墓掛紙，筆者無法親訪到家人。唯筆者在參與鄰近竹田鄉頭崙公墓遷葬清塚時，一門張姑墓的嗣男張先生表示，張姑矢志不嫁時，透過朋友牽線收養嗣男，全心全意教育他，結婚成家立業，因此張姑往生時，嗣男張先生如同親生子，一律遵照喪葬習俗，火化後再將其骨灰土葬，<sup>38</sup>墓主中題「姑」是代表終身未嫁的事實，<sup>39</sup>由於家族中的女兒承擔責任與義務使得她們在原生家族居於特殊的

<sup>35</sup> 報導人新北勢（今振豐村）劉師傅，現年 72 歲，目前從事的工作是俗稱的「做地師」（zo ti sii），即墓作營建師傅，墓作工作經驗已有 45 年。訪談日期：2014 年 5 月 2 日。

<sup>36</sup> 此僅筆者粗略就附葬者諡號「幼年」、「少年」、「青年」，及稱亡者「君」、「女」、「姑」的統計數字。

<sup>37</sup> 報導人陳先生，65 歲，內埔鄉人，務農。訪談日期：2012 年 12 月 31 日。

<sup>38</sup> 報導人張先生，年約 60 歲，工廠退休，竹田鄉頭崙公墓遷葬受通知者。訪談日期：2016 年 6 月 7 日。

<sup>39</sup> 張姑與鍾姑墓，均未稱其為「妣」，中間題如「廿世祖諡○○名○妹張姑之佳城」。



地位（劉志偉 2011：312-317），早年六堆客家人對姑婆是很尊敬的，如鍾王壽《六堆客家鄉土誌》讚美阿段姑婆，李明恭《家譜、回憶錄》歌頌李家歐巴，家族內終身未婚的姑婆，大多因照顧家庭而耽誤人生大事，且終身提供勞務，而獲得家人的敬重（曾純純 2014b：101-102），因此不難理解家族對姑婆不婚的選擇持默許的態度。隨著風氣漸開，筆者也發現，民國 83 年（1994）出現為女兒立碑的風水吉葬，中書「故嚴○伶小女墓」，左書「永祀」，顯然是父母為早逝的女兒立碑，並以其完整之名姓呈現。這種祭祀關係，主要建立在血緣關係上，意即基於人倫的考量，接納死後無嗣的女兒，使其有依歸之所。

往昔只有婚入的配偶才能上碑石之慣例，約在日本昭和年代，內埔聚落碑石銘刻，已有家族共同生活圈之媳婦和女兒之名姓銘刻在碑石上。已嫁為人夫之女兒，約在 1970 年以後，也有資格登位父系祖墳，如第一公墓涂姓碑石附葬「女○妹黃母涂孺人」（1972）與廖姓碑石附葬「女○娣鍾母廖氏一位」（1973），從碑文推測，這兩位已嫁婦女能合葬在原生家族墓，疑與招贅有關。黃母涂○妹冠以夫姓，即具識別身份之效果，且以「女」之名列為立碑子孫右首，鍾母廖○娣大致相同，<sup>40</sup>應為原生家族沒有男丁接續香火，女兒藉由婚姻進入夫家宗祧制度，死後卻成為原生家族香火祭祀的祖先。至於女性婚後離異已不容於夫家，若不幸往生可能成為無主孤魂，往昔是將其骨骸安置於寺廟或納骨堂。按理女性離婚不再冠夫姓，因此筆者無法判別失婚或寡居之女兒是否登位家族墓，然而此為有意義之研究課題，值得後續觀察。

---

<sup>40</sup> 涂家立碑者另有孫 2 人（左側），曾孫 3 人（右下側），廖家立碑為曾孫 2 人（左側），女 2 人，孫女 2 人（右側），顯然都沒有與女兒同輩的直系男性血親。

## 五、興築龍鳳碑共祀異姓祖先

合葬，是指將兩位或數位亡者埋在一起的葬式，<sup>41</sup>最常見的是夫妻合葬，也包括多人合葬，共築一個墳墓，合立石碑一塊，是為同穴合葬。另一種是異穴並葬，是由兩個或兩個以上並列而葬的墓穴構成，且墓葬的頭向和墓向必須相同，形成兩碑並立的情形。此種葬式由來已久，清道光年間（1824）南投水社的黃姓夫妻合葬墓，即是一墓雙碑，左邊圓弧形的「碣石」是男墓主，右邊方形的「碑石」為女墓主，除了具有陰陽五行之屬的象徵意識，也隱含著左尊右卑的倫理觀念（廖倫光 2004：92）。這種夫與妻雙碑並立、兩墓並排，意喻夫妻感情深厚，追求的就是「生同衾死同穴」，遂稱「鴛鴦墓」，內埔客籍匠師多稱為「龍鳳碑」或「龍鳳穴」。<sup>42</sup>這種同一墓塚立雙墓碑分佈在南臺灣公墓區裡，並非客家所獨有，然其文化內涵卻不相同。

在內埔聚落龍鳳碑的數量不多，總計 59 門，因造型極為獨特，這使得它在眾多墳塚中獨樹一幟，從立碑時間判斷，<sup>43</sup>興築年代始於 1960 年以後，當然我們不能排除在這之前可能有類似的雙碑構件，因重修或遷葬及轉葬家塚，但從數字的統計，愈晚近則數量愈多，呈顯這種雙碑構件漸被接受（如表 2）。唯因內埔鄉隨著公墓禁葬及納骨堂的啟用，在 2011 年之後，第一、二、三、五、十公墓均未新葬或拾骨遷葬的墳墓，其餘公墓亦見零星個案，可見整個碑葬文化的發展、繁榮和最終走向衰退的狀況，龍鳳碑的興建數量曲線大致相同。

<sup>41</sup> 葬法是一種對屍體的埋葬方式和對屍體最終的處理結果，而葬式是一種對亡者屍體的處理過程（李筱 2014：67），因此土葬、火化、樹葬是為葬法，一次葬、二次葬是為葬式。

<sup>42</sup> 報導人振豐村做地師侯師傅，現年 80 歲，27 歲開始跟隨長老潭頭邱姓師傅學習墓作技藝，墓作工作經驗已有 53 年。訪談日期：2014 年 5 月 29 日。

<sup>43</sup> 以後亡者的立碑時間做為統計的依據，惟因後亡者併排而立才能形成雙碑構件。

表 2：內埔鄉客家聚落各墓區龍鳳碑興築年代數量統計表

名稱 年代	第 1 公墓	第 2 公墓	第 3 公墓	第 4 公墓	第 5 公墓	第 6 公墓	第 7 公墓	第 8 公墓	第 9 公墓	第 10 公墓	私墓	合計
1961-1970 (民國 50-59 年)	0	0	0	0	0	0	1	0	2	0	0	3
1971-1980 (民國 60-69 年)	2	1	0	0	0	0	0	0	2	0	0	5
1981-1990 (民國 70-79 年)	0	4	1	0	3	2	2	2	2	1	0	17
1991-2000 (民國 81-89 年)	5	1	0	1	4	2	3	0	5	3	0	24
2001-2010 (民國 91-99 年)	1	0	0	2	1	0	2	0	3	1	0	10
2011-2013 (民國 100-102 年)	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
合計	8	6	1	3	8	4	8	2	14	5	0	59

資料來源：筆者整理製表。調查統計至 2013 年 12 月止。

在內埔聚落發現年代最久的龍鳳碑是座落於第九公墓，左碑款年識為民國 55 年（1966）之李氏墓，右碑已模糊不清大致能辨識為 23 世，其與左碑 24 世，應為父子關係。<sup>44</sup>另外座落於第一公墓，左碑款年識為民國 36 年（1947），右碑為民國 60 年（1971）之李姓墓，分別為 22 世與 24 世，應為祖孫關係，它的碑身是由兩塊年代不同的長條形狀笏形石合併而成，鑲嵌於同一匡面與墓頭間（如圖 4）。值得一提的是這並非兩門單塚並立，而是兩代考妣合葬墓並列，儼然已是家族墓規模，特別是第十公墓的邱氏墓，右碑款年識為民國 61 年（1972）是邱家 19 至 22 世四代考妣家族墓，左碑款年識為民國 69 年（1980）

<sup>44</sup> 從墓碑的立碑子孫名字也可推測雙碑的親屬關係，惟因事涉個資法，為保護墓主及其家族，筆者不一一舉證，以下皆同。

是 22 世邱○華考妣墓，<sup>45</sup>令人不解的是家族墓裡有預留邱○華考妣金井位，不知是什麼原因，卻並葬於家族墓之側。



圖 4：龍鳳碑李姓墓（1971）

圖 5：龍鳳碑曾氏墓（1968）

資料來源：筆者拍攝，2013/04/02

資料來源：筆者拍攝，2013/04/12

不同於夫妻合葬的「鴛鴦墓」，內埔聚落早年興築的雙碑多是父子或祖孫之類的，乃被冠以「龍鳳」之名。父子或祖孫異穴並葬這種墓葬中，兩位墓主應多為先後下葬，埋葬後亡者時，不是掘開風水墳之墓丘掩土，再行加入金罐後復原，而是將後亡者並排建造一模一樣的墳墓，這種葬式沒有擾動先亡者的墓室，又避免重啟墓室的繁瑣，更毋需再找風水、做風水，這也許是李姓墓（如圖 4）並列而葬的原因之一。

一般石碑的尺寸不同，最多主家選用的是 1 尺 6，通常是家族墓才會採用 2 尺 2 以上的墓碑，兩塊 1 尺 6 的造價遠超過一塊 2 尺 2。<sup>46</sup>

<sup>45</sup> 至於異姓龍鳳碑，在第九公墓有民國 91 年（2002）宋氏龍鳳碑甚至擴為家塚式，左邊是宋家 24 至 26 世家族墓，右邊是林宋○妹的夫妻墓。

<sup>46</sup> 報導人富田村石店負責人鍾先生，現年 35 歲，石碑技藝習自父親，由於石碑生意已不如

且一般風水造價約 25~35 萬（2013 年），家塚的興築費用則為 60~上百萬元不等（2002~2012 年），另外還有風水地理師的服務禮金，如日課、開盤定位、進金登位、佳城監造等，總計約三、五萬不等（劉紹豐、曾純純 2016：17）。這其中還牽涉到風水地理與造型美觀、佔地廣濶、氣勢宏大，但顯然興築一門龍鳳碑造價應低於兩門風水或立面構式繁複的家塚。然而依匠師的說法，除非原有墓地風水坐向極佳，多是重新覓地，擴建成為一佔地更廣的家族墓。其次因其方向已經不能改變，子孫並葬時若是遇上「三煞」年就不能安葬，如果捨不得該風水就要待到吉利之年才能安葬。<sup>47</sup>因此同姓血親在不同時間的異穴並葬並不普及，顯然仍有其風水的考量。

內埔聚落同姓龍鳳碑大多為同時建墓（如表 3），都是「撿金」合葬於一處，如座落在第九公墓，右左兩碑的款年識於民國 58 年（1969）之邱氏墓，應是邱家考妣與孫媳婦合葬，頭向一致並列而葬。<sup>48</sup>座落於第七公墓，左右兩碑款年識為民國 57 年（1968）之曾氏墓，疑為叔姪關係，構式為兩個獨立石碑、墓桌（含香座位）與墓龜，收斂於同一墳堂與「後靠」（「靠」客語讀“pen”），外觀像一橢圓形、前低後高的小丘（如圖 5）。祭祀一墓二碑的同姓龍鳳碑，以直系血親為主，而以父子、祖孫為普遍，<sup>49</sup>唯立碑時間一前一後的同姓龍鳳碑，僅只 3 門（如表 3），顯然子孫在為其父洗骨遷葬時，並不拆除祖父的墳塚，豎立雙碑併肩，遷就於風水地理條件，這種模式不為眾人接受，為數極少；立碑時間相同的同姓龍鳳碑，亦僅 8 門而已，一般人也不是為了省錢才建造同姓龍鳳碑，特別是在民國 60 年（1971）以後內埔新興地上化類陽宅的家塚（如表 4），將歷代祖先合葬一處的集約式家族

早期興隆，遂兼做殯葬事業營生。訪談日期：2013 年 11 月 21 日。

<sup>47</sup> 報導人振豐村做地師侯師傅。訪談日期：2014 年 5 月 29 日。

<sup>48</sup> 此墓應是父子兩代墓的擴增，將曾祖父母與父母之墓併葬，不知何故，右邊只獨葬著顯妣一人。

<sup>49</sup> 值得一提的是，另有 1 門是過房，1 門疑是姪輩為早夭無嗣的叔與姑立龍鳳碑，但這是特例，不是常態。

墓，漸漸發展而有取代的趨勢。

表 3：內埔鄉客家聚落各墓區龍鳳碑興築原因統計表

立碑原因		立碑時間不同	立碑時間相同	數量
同姓龍鳳碑		3	8	11
異姓龍鳳碑	招贅	0	38	38
	外祖	0	5	5
	寡婦再嫁	0	3	3
	其他	0	2	2
總計		3	56	59

資料來源：筆者整理製表。調查統計至 2013 年 12 月止。

表 4：內埔鄉客家聚落各墓區家塚興築年代數量統計表

名稱 年代	第 1	第 2	第 3	第 4	第 5	第 6	第 7	第 8	第 9	第 10	私墓	合計
	公墓	公墓	公墓	公墓	公墓	公墓	公墓	公墓	公墓	公墓		
1971-1980 (民國 60-69 年)	0	1	0	1	0	0	0	0	1	3	0	6
1981-1990 (民國 70-79 年)	1	5	1	0	2	0	5	1	12	2	0	29
1991-2000 (民國 81-89 年)	8	6	1	5	4	2	1	4	6	2	0	39
2001-2010 (民國 91-99 年)	0	3	0	2	0	0	2	0	4	0	0	11
2011-2013 (民國 100-102 年)	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	1
合計	9	15	2	8	6	2	8	6	23	7	0	86

資料來源：筆者整理製表。調查統計至 2013 年 12 月止。

不論是立碑時間相同或相異的龍鳳碑形式略同圖 5，這也是後來者的大致樣式，唯「龍鳳碑」的內涵已發生了變化，由夫妻各別分葬而形似鴛鴦並棲已轉化為「兩個姓氏家族墓」的雙碑並立，這類異姓龍鳳碑通常是招贅的女系家族墓和贅婿家族墓合祀，筆者亦採集到寡

婦再嫁的個案，共祀前夫及後夫家族的雙碑，即使再婚仍對前夫家系負責，卻有先後主從之別（莊英章 2000：286）。除了入贅、招夫、再嫁、娶獨生女為妻，另外收養或繼承財產也可能產生雙姓墓碑的原因（黃萍瑛 2009：5）。異姓龍鳳碑是將不同時間逝去的兩姓親人遺骨，經過二次葬合葬在一起，此種豎立兩碑石、兩墓龜及兩香爐的墳制，其目的即在宣示這是兩個不同姓氏的家族，因為某些因素，收斂成為一墓丘，由女系及贅婿家族的後嗣共同祭祀。

從龍鳳碑的碑題，可以了解兩個家族成員關係及其婚姻狀況，以第一公墓廖張龍鳳碑（1991年）為例，廖家女兒○妹招贅張○星，育二子，長子廖瑞○，次子張瑞○；廖家在左邊，附葬 23 世祖考廖瑞○（貼紅紙），張家在右邊，附葬 19 世祖考張○星、張公妣廖孀人（貼紅紙）、20 世祖考張瑞○（貼紅紙），顯然這是仍在世的廖○妹為原生家族與贅夫家族建墓立碑，廖姓寫在象徵地位較大的左邊，長子姓廖，在廖家墓預留墓位，張家則立於右邊，次子姓張，在張家墓預留墓位，而廖○妹與已逝的先夫，共同葬在張家墓。另一個案例是馮徐龍鳳碑（1996年），則是馮家女兒○妹招贅徐○安，生一子徐馮○，承續馮徐兩家香火，但因徐馮○的子與孫均姓徐，因此徐家墓在左，馮家墓在右，雖不知何故未再有子孫承續馮姓，惟龍鳳碑墳制的作法，確保了馮家祖先持續有後嗣祭祀的身份，而馮家的血脈，事實上亦不斷的持續傳遞。

內埔聚落因招贅婚而興建的異姓龍鳳碑，在其中一塊墓碑文內，常見立碑人有「女兒」、「女婿」、「孫女」、「孫女婿」、「曾孫女」、「曾孫婿」等後嗣稱謂，顯然早期以父系為傳宗接代主流的客家人，在香火傳遞出現困境時，也有其變通的解決方式，因而父系血緣子孫不再是立碑的唯一人選。贅夫若為附葬者則會標示「招婿」，這樣的例子在筆者田調資料中有 38 例，在 48 門異姓龍鳳碑裡佔了絕大多數，顯見供奉異姓墓主最常見的原因是招贅婚，換言之，以招贅

婚延續香火的方式，是扭轉父系血緣傳遞的一大變革，同時也是讓客家女性躍居主葬者身份的轉捩點。其次，奉祀外祖的實例有 5 例，在中書的墓主身份會標示「外祖考妣」，當然這種個案，都是女婿或女兒為無嗣的外祖立碑，立碑人有時也會寫「外孫」、「曾外孫」。寡婦再嫁也有 3 個案例，<sup>50</sup> 其他則為 2 例。值得一提的是，龍鳳碑牌相同大小，相同形狀，相同材質，均為以附葬形式所構成的家族墓，有時招贅婚子女姓氏不一，但為了提醒後代子孫承祧兩家的香火，立碑子孫之名同時會刻入左右兩碑，也就形成了異姓子孫的祭祀者。此墓形意涵之轉化是一個漫長的過程，說明客家人文化思想層面上的集體意識的改變，行招贅婚者常因女家無男丁而招婿，修建龍鳳碑則提供母方親屬與父方親屬，都有後代子孫永祀的空間。至於三碑並列的墓，只有在第九公墓的家塚墓室立面，出現一門三面碑之構式，初步分析是螟蛉子的緣故，中間是乾隆己亥年（1779）的簡氏墓，左邊是昭和 11 年（1936）的張簡氏墓，右邊是民國 72 年（1983）的張氏墓，右邊的墓主張○亭，是左邊張簡氏墓的立碑男，張○亭為延續原生家族之血脈，安奉本姓世系顯祖考妣的三碑並列墳制，以供後代子孫祭祀緬懷。

龍鳳碑墳制既是雙碑並立、兩墓並排，又是如何區分尊卑？誠如異姓牌位的供擺方式，有內外大小之別（莊英章 2004：286）。在內埔客庄父子、祖孫輩的同姓龍鳳碑，通常是依左尊右卑的傳統，尊親在左，卑親在右，但也考量到風水的多樣性。然而行招贅婚、婦女再嫁的異姓龍鳳碑如何安排？林姓匠師明確指出，「出錢的在左邊」，<sup>51</sup> 簡言之，左邊為大，左尊於右，主葬出錢者可以決定墓地的選址、坐向、佈局設計等方法與原則。按照客家墓葬風俗，決定葬址方向，

<sup>50</sup> 如第九公墓李氏墓（1993），是夫妻龍鳳碑，為男墓主立碑有子四名孫七名，和為女墓主立碑者的四子七孫名字都一模一樣外，另一側還列出三子四孫的名字，顯然女墓主計有七子 11 孫。

<sup>51</sup> 報導人豐田村石鋪業者林師傅。訪談日期：2013 年 9 月 16 日。



做為兩姓共同的葬地，亦即決定兩個家族福禍相關的風水，影響所及是在世的子孫。在異姓龍鳳碑裡，諸多個案都是母方家族在左邊，且行招贅婚的女兒列名為立碑子孫之首，因此地理先生極可能是依該女子的生辰八字來尋地、立風水坐向，如此作法才能為兩姓家族帶來好處，墳墓的好風水在客家傳統觀念中，具有非常重要的意義，是祖先能否庇佑後嗣的基礎，也是子孫和祖先交流的一個媒介。誠如上節所述，在日本時期內埔墓碑已出現女性的「主葬者」，除了掌理風水吉葬的大小事，並可以主事風水者的生辰八字為依準來尋地、立風水坐向，她可以決定生家與夫家共葬依附的關係，以及生家與夫家之間的尊卑從屬關係，更象徵兩個家族已經由原來的單純姻親關係，進一步轉化提升，成為近似一家人的另一種新關係，即因女性在客家墓葬文化中的中介角色，因而使得祭祀香火中斷的危機獲得解決，而並葬合祀的墳制，無論在兩姓家族或在地客家社會中，更具有另一層無形的凝聚力。

如上述，異姓龍鳳碑的設立，不全然是行招贅婚，但往往是由缺乏男嗣的母方家族（外家）做主，興建的原因有數點，一是惟恐日後祖墳荒廢，所以母方親屬長輩思索將兩姓的祖先金罐齊聚一起，都有族親或姻親代表祭拜，不會成為無主的孤魂；另一是方便祭掃，若兩姓祖先骨骸未安置同處，太多的風水地，讓後代子孫要祭掃多日才得以事畢，故也為省事省時；<sup>52</sup>另一是墓地面積不足，若要另覓風水良地，對家族之經濟是一大負擔，且公墓地墓葬又趨於飽和，葬地難尋，還有築一門龍鳳碑，可以節省工錢，所以經濟及葬地問題，也是一大考量點。<sup>53</sup>在內埔聚落，可以發現雙姓龍鳳碑，或異姓以附葬於壙中，卻未見到兩姓家族同葬於一穴，龍鳳碑的墓室各自獨立，互不相通，金井放置的位置也不相同，兩塊墓碑雖並立卻有分隔界線，這些隔離

<sup>52</sup> 報導人豐田村石鋪業者林師傅。訪談日期：2013年9月16日。

<sup>53</sup> 報導人美和村來成石店林師傅。訪談日期：2013年9月16日。

的措施，說明父系原則仍是深植人心。還有雙姓共同築一門風水，有穴位、座落地、定位時辰的諸多考量，所以取得父方親屬同意，才是最大的挑戰。<sup>54</sup>誠如李亦園（1996：155）論述「異姓公媽牌祭祀」，因為婚姻關係的約定模糊而產生兩姓牌位同時供奉的現象，由於不同家系的個人，為了本身所代表世系的權利義務而爭執，家業承續的爭執勢所難免，而異姓龍鳳碑建立其複雜的程度甚於異姓公媽牌，將兩個家族滙葬一起，實現了跨血緣、跨宗族的結合，此舉包含財產繼承的權利義務，更是實質上的祖先安身之處，龍鳳碑則成為合法性與正當性象徵。至於衍生的親屬與聯姻的共存及競爭關係，挑戰既有的父系繼嗣與性別規範，期望後續研究能深入此議題，增補本文之不足。

## 六、納骨堂興建完工的新現象

早期內埔客家人大多以土葬為主，據文獻記載，日本時期內埔地區的墓地有 111 甲，約 107.67 公頃（內埔庄役場 1933：6），截至 2013 年止，內埔鄉公有公墓計有 15 處，面積約為 105.65 公頃，<sup>55</sup>顯然經歷 80 多年的輪替使用後，墓地面積並無太大的變化，如以 30 年為一代計算，自戰後迄今近三代的繁衍後，內埔有限的墓葬用地，其不敷使用的窘境則逐漸日趨惡化，因此，配合中央政府推動新興殯葬政策與設施的建立則刻不容緩。

近代因環境保護及墓區地用效益議題的興起，各級政府積極推動提高火化率，至 2010 年為止，我國遺體火化率已突破九成，顯示大部份的民眾喪葬觀念隨政府宣導及時代潮流已有大幅轉變。<sup>56</sup>火化簡

<sup>54</sup> 報導人美和村來成石店林師傅。訪談日期：2013 年 9 月 16 日。

<sup>55</sup> 內埔鄉公所民政課資料提供。

<sup>56</sup> 內政部自 2001 年起即積極推動提高火化率，引導民眾改善殯葬行為，據統計，我國遺體火化率由 1993 年不到五成，至 2010 年起已突破九成，2015 年更提升至 93.74%。內政部（2016）。全國殯葬資訊入口網。上網日期：2016 年 6 月 6 日。網址：

潔費廉，民間採用者漸多，如採行火化之後，容納遺骨的骨灰罐其處置方式又可分為兩種作法，有以僧道誦經家屬護送進存寺廟或示範公墓之納骨堂者，亦有仍行掩塚埋葬者則與一般土葬之殯葬儀式相同，亦即省卻一次葬的程序，逕行二次葬的禮儀（張永明 2015：52）。內埔鄉公所隨著此一重大政策的推廣，為提昇鄉民喪葬文化品質、改善殯葬設施，以促進公墓公園化之目標，鄉立和禎園納骨堂於民國 95 年（2006）興竣啟用，藉此提供較以往更優質的設施，以滿足內埔鄉民殯葬方面的需求。<sup>57</sup>因此，在內埔客家墓葬文化方面，為配合環保意識與現代化潮流，因而也出現轉型的現象，早期掩土藏屍的墓葬方式不再是唯一的選擇，民間對於墓葬的觀念亦自然隨之轉變，取而代之的是納骨堂櫃位的風水地理、坐向方位、塔位價碼與祭拜便利性等因素的考量。

現代女性隨著教育程度提高，以及就業情形普遍，導致晚婚、低生育率，甚至選擇單身生活，但選擇不婚的女性，則必需面對死後牌位歸屬和祭祀的問題（曾純純 2014b：99）。然而，在公墓公園化及禁土葬政策蔚為公部門未來殯葬施政方向的同時，筆者深入和禎園納骨堂的訪查研究發現，內埔客庄奉祀姑婆的風俗，在和禎園納骨堂啟用之後，也隨著出現轉化為入塔奉祀的現象。承上節的論述，在內埔客家聚落，對於終身未婚的女子身後事，不再刻意低調淡化處理或迴避，其身後由父母尊親或兄弟姊妹負責持續祭祀，使其孤魂有依歸之所，早逝或未婚往生的女子，也可以登入家族墓共享被祭祀的尊位。時至今日，內埔客庄終身未嫁的女子往生後，通常送往殯儀館舉行喪

---

<http://mort.moi.gov.tw/frontsite/cms/serviceAction.do?method=viewContentDetail&iscancel=true&contentId=MjUzNg==>。

<sup>57</sup> 內埔鄉公所（2014）。屏東縣內埔鄉和禎園園區簡介。上網日期：2014年7月5日。網址：<http://117.56.249.208/01/P01S01.aspx?OP=1>。納骨堂背望北大武山，座東朝西，主體採西式建築，建築面積 547 平方公尺，三層總樓地板面積 1,563 平方公尺，內含祭祀大廳、骨灰櫃室、骨骸櫃室、神主位區，在其南側有無主骨灰（骸）存放所一座，骨櫃室規劃納骨灰櫃位 5,004 單位，現有 1,187 位，另置納骨骸櫃位 40 單位。

禮，火化後入祀於骨（灰）骸存放設施內供奉，即使沒有親人出面處理，亦有生前委託朋友或生命禮儀公司代辦的生前契約服務，以預立自身往生後的處理方式。以內埔客庄而言，骨灰罐大多安置在和禎園納骨堂，鄉公所也會派員定時供花上香，農曆初一、十五，鮮花、四果供祭地藏王菩薩，每年清明、中元定期舉辦擴大法會，普渡濟施焰口，慰靈祈安。

至於離婚的女子，一般觀念大多堅持傳統思維，認為她已遷出原生戶籍，雖其身份的認定上已非本家族的成員，但若無子嗣的情況下，多數仍由原生家族出面，以協助處理其後事與掃墓掛紙事宜；若有子女則由其子女承接身後事以及供奉等儀節。因此，若沒有子女的老後，則必須在生前要預做規劃。其次，和禎園另設有專責入祀神主牌位 800 個單位的規畫區，筆者進一步調查發現，神主牌位奉祀於此的因素大致有三種，一是因某些因素，家人無法祭祀者，如移民他國；二是身後無子嗣傳承者；三是未嫁，特別是離婚的女性。納骨堂規劃一個給無嗣或因其他原因而安奉靈位的祭祀空間，使其魂魄與骨骸有最終的安置場所，則解決未婚或離婚女性死後牌位及骨骸歸屬和祭祀的問題。同樣由公所定期舉辦法會祭祀，但此種情形最終則須仰賴社群集體供奉。

在客家人的觀念中，重修家族墓不但是尊祖敬宗，緬懷祖德，而且是造福子孫後代的大事，客家人對風水觀篤信不移，是否影響墓喪改革？筆者以 2014 年「內埔鄉第一公墓第二棟納骨堂新建工程用地範圍內有、無主墳塚遷葬事宜」為例，在和興段 362 地號內有 40 門大小墳塚均應遷葬，合葬在家族墓者，不論是早夭無嗣的兒子或未嫁而亡的女兒，凡是納入家族墓祭祀體系者，鄉公所即依實際有納骨的罐（棺）數給予補償，至於合葬或附葬者的身份則完全不計，受通知者即家屬代表則將家族墓內所有骨罐辦理認領及起掘。據受通知者廖先生表示：「我家墓地裡沒嫁的姑婆，等到以後祖先的骨灰要進納骨

塔時，我們會一起帶進去。」<sup>58</sup>在遷葬作業過程中，大部份的家屬選擇由鄉公所提供的免費塔葬櫃位，將全數骨罐安置於和禎園的塔位，極少數則領取補償金另覓葬地再行土葬，顯然傳統「入土為安」的風水葬俗觀念至今仍未消弭。但是筆者訪談受通知者，他們面對公所收回公墓地變更用途，大多能夠坦然面對且接受遷葬補償事宜，「因為土地是鄉公所的」，<sup>59</sup>其中亦有高齡 80 歲的長者拄著拐杖前往公所辦理登記起掘作業，並趁此次遷葬的機會，委請土公等殯葬業者，將分散於四處的祖骸一併起掘重新整理，並同時安置於納骨堂，也有象徵親族齊聚一堂的意義。第一公墓受通知者曾先生表示，他是家族的代表，希望在有生之年將來臺祖及其派下與父親的骨骸撿在一起，放在塔裡比較好，比較乾淨，掃墓也不用四處奔波了。<sup>60</sup>另一位遷葬受通知者賴先生指出：「公墓地到處都禁葬，現在大家都這樣（入塔）！」<sup>61</sup>體認到此一傳統文化的衝擊，而做出調整方式，李老師傅也表示：「現在有在拜祖先的，到我們這代以後，我看連祖先想吃點拜拜的東西都別想了，你看現在大概 40 歲以下的，有多少人在拜祖先的？」<sup>62</sup>還有值得關注的是在此次遷葬的 40 門墳墓裡有 3 門龍鳳碑，鄉公所造冊列管時，一座龍鳳碑墓塚即以一墓計算，受通知者有一位是行招贅婚的女性本人，亦即該墓的主事者，另兩位是與贅夫同姓的子孫代表，這個結果誠如上述論及龍鳳碑的設立初衷，是希望兩姓祖先永遠有人祭拜，即使女性原生家族已無後嗣，透過龍鳳碑墳塚形制的興建與持續祭祀，即使歷經若干年代後，鄉公所辦理遷葬作業時，亦有同姓或異姓子孫全權一併處理改葬遷墓事宜。

<sup>58</sup> 報導人廖先生，現年 65 歲，內埔鄉第一公墓遷葬受通知者。廖家家族墓有七罐骨罐，含未嫁姑婆一罐。訪談日期：2015 年 12 月 23 日。

<sup>59</sup> 報導人廖先生，內埔鄉第一公墓遷葬受通知者。訪談日期：2015 年 12 月 23 日。

<sup>60</sup> 報導人曾先生，年約 80 歲，內埔鄉第一公墓遷葬受通知者，曾家是家族墓，葬有來臺祖以下 18 世至 22 世祖先 13 罐。訪談日期：2015 年 12 月 7 日。

<sup>61</sup> 報導人賴先生，年約 72 歲，內埔鄉第一公墓遷葬受通知者，賴家是家族墓。訪談日期：2015 年 12 月 7 日。

<sup>62</sup> 報導人萬丹鄉峯基石店負責人李老師傅，現年 65 歲。訪談日期：2014 年 12 月 5 日。

無論內埔客家地區對未嫁而亡、終身未婚或嫁後離婚女性的身後奉祀風俗，係導因於公部門墓區禁葬政策之規範，抑或是女性祖先的祭祀者，在經濟上簡約因素的考量之下，而逐漸移轉為入塔奉祀的習俗，可以想見墳墓遷葬對內埔聚落的家族墓墳制，以及其背後的客家碑葬文化與祖先墳墓崇拜等傳統，其所造成的衝擊不容小覷，也值得筆者持續關注。內埔客家人從長地初葬至拾骨置罌覓地找風水、做風水等傳統墓葬習俗，這是一個漫長的過程，也是一個家族子孫對於祖先最為莊重的對待。另外，以附葬、合葬方式的集合式家族墓墳制，除解決了墓地緊迫的現實環境問題外，也說明墓葬文化變遷過程中，客家人對於風水信仰集體意識的改變，而現代化納骨堂設施的興建，則是內埔客家人自集合式家族墓墳制之後，又一次的墓葬文化更迭。禁土葬改以納骨塔位奉祀先人遺骸的政策與風俗漸為時勢所趨，自內埔客庄各公墓分別陸續公告禁葬，且改以晉塔納骨習俗後，土葬的墳塚與墓碑數量呈現逐年遞減的趨勢，此批具有客家人文歷史價值的研究材料亦正日漸消逝，因此，在傳統與現代化的相互拉鋸消長之間，文化紀錄與資產的保存工作實刻不容緩。

## 七、結論

在清朝時期內埔聚落的傳統墓葬制度係以祭祀祖先為目的，其意義在於同姓子孫之香火延續，保持祖先祭祀血脈不致中斷。女兒是不入碑，若是以該女性後代將不擁有原生家族姓氏之後代而否定其祭祀資格，女性被視為生產工具，即使是行招贅婚，女性之祭祀資格係由其是否能生出原生家族姓氏的男性來決定，原生家族男性之無後代者，卻不會因此被排除附葬資格，葬於家族墓地享有祭祀。然而歷經日本殖民及中華民國政府時期，祖先墳墓的型式及其崇拜儀式的變化，本身並不重要，由於環境與時代變遷的影響，使得其有多樣性的

表現，但內埔聚落裡的祖先崇拜觀念並未改變。誠如本文描述的龍鳳碑，其雙碑的墳塚構式，除了方便祭掃，也隱含著異姓家族間財力的彰顯，招贅的女兒極有可能是主事者，具有親人與姻親所完全信任與接納的身分，選擇興築龍鳳碑來安置血親與姻親的祖先們，是對姻親在親屬關係價值的強調，挑戰父系、夫居親屬價值的支配性。此舉亦表示家族成員間有集體的共同心念，在合族團聚祭祀，無形中更加深了家族與家族間的凝聚力，也有彰顯血脈或是顯示宗族開枝散葉之族群勢力擴張之意義，後代子孫在耳濡目染下，也對母方與父方家族產生認同感與歸屬感。在此祖先崇拜的功利性已被削弱，一定程度上強化了血緣與姻緣的緊密結合，透過聯姻給與了綿延的力量。這種由雙姓子孫共同祭祖的方式，可說是祖先墳墓崇拜的另一種變形，將祖先的概念擴大到非血緣關係的成員。由於婦女地位的提升，以及少子化的情形，這種超越血緣關係的祭祀活動勢必更為普遍，承前所述，家族墓是透過對來臺祖以下的祖先骨骸的處理，達致家族成員的整合，成為家族墓之一員對於個人而言具有特殊之意義，是一個人在家族歷史中得以承先啟後、薪火相傳的一種連繫方式。女性地位在家族傳承上漸漸受到承認之身分權益，即使是已結婚之女性子孫，不論其後代姓氏如何，其本身於我國仍然多數擁有原來姓氏（未冠夫姓），其祭祀之資格亦漸被保留。

男性子孫主葬與立碑是由來已久的民間風俗，更動會造成對傳統積習的衝擊，類似的女性主葬與女兒立碑不會憑空出現，這是逐漸演變而成的。誠如在墓碑書寫方式上，受到文化和世代交替的因素，漸脫離書寫「孺人」記憶，而改標示為全名，說明了墓碑的內涵亦受到時代社會變遷的影響。其次，內埔聚落客家人透過撿骨第二次埋葬讓未嫁或早逝的女兒（孫女兒）骨骸附葬於祖墳中，父母憐其鬼魂無人奉祀，基於親情除了登位於祖墳中，還有為女兒（姑）修築一門風水，都可視為在處理和回應女性死後必須歸屬的「有主」身份，不必然得

依附於一個由婚姻而來的父系繼嗣體系，雖然她們無法藉由婚姻進入夫家宗祧制度享受香火祭祀，卻能基於親情、倫理及生活相互扶持而被接納在原生家族的祖先行列之中，未婚的女性與過世的親人都視為祖先的家族共同體，也容許她有獨立葬地具有獨立的受祀地位，均可以說明女性如何成為父系團體的成員。至於在內埔的碑葬文化裡，未嫁、早逝、招贅的女兒（或孫女兒）成為附葬者，由男孫立碑到女兒、女婿或外孫、外孫女都可以為之立碑，不同家族各自選擇用不同的附葬、立碑方式呈現其親屬倫理的價值，企圖將正在離散中的家族重新凝聚起來，而家族認同和家族凝聚力讓婦女地位逐漸在家庭間受重視。

觀之內埔聚落晚近因循風水之說所發展的「風水墓」、「家族墓」、「家塚」、「龍鳳碑」建築形制，不是在變動的經濟條件下一種固定傳統的堅持，而是客家人從對現實環境變遷、時代潮流改變與國家禁葬火化政策與自我處境及預期的理解中，對於墓葬相關現象或「安葬觀念」慣習的選擇性實踐，立基於血緣關係，選擇誰是血親或是姻親的親屬體系，進而模糊原有領域間的家族界線。而客家人安置媳婦與女兒的方式，從無嗣孤亡的一次葬，到二次葬附葬於家族墓、家塚，被納入成原生家族的祖先，衍化到以「姑」名獨葬成為墓主，進入到宗祧制度享受正當的香火祭祀，亦隨著墓葬史的衍化與時俱進，這樣的流轉現象，除了受到社會經濟結構與親族關係的影響外，同時也確認客家女性在家族的地位。傳統客家由父系主導嗣系傳遞的主流，亦由女性逐漸在客家葬俗中入碑或登位的現象而接受試煉，轉趨導向去性別化「同屋下人，共樣有好食」的現代化思維。



## 參考書目

- 丁仁傑，2013，《重訪保安村：漢人民間信仰的社會學研究》。臺北：聯經出版事業股份有限公司。
- 丁世良、趙放，1995，《上杭縣志》，據民國 28 年上杭啟文書局鉛印本。頁 1335-1342，收錄於《中國地方志民俗資料匯編·華東卷》。北京：書目文獻出版社。
- 丁世良、趙放，1997，《長樂縣志》，據民國間鉛印本。頁 764-766，收錄於《中國地方志民俗資料匯編·中南卷》。北京：北京圖書館出版社。
- 內埔庄役場，1933，《潮州郡內埔庄勢一覽》。高雄：南報商事社。
- 王 芃、徐隆德，2001，《祖蔭下：中國鄉村的親屬、人格與社會流動》。臺北：南天書局有限公司。
- 李 筱，2014，〈二次葬及其相關問題：比較分析安徽與部分民族地區的二次葬〉。《集寧師範學院學報》4：67-70。
- 李亦園，1992，〈臺灣漢人家族的傳統與現代適應〉。頁 241-272，收錄於《文化的圖像》。臺北：允晨文化實業股份有限公司。
- 李亦園，1996，《文化與修養》。臺北：幼獅文化事業公司。
- 杜奉賢、劉美芝、曾純純，2016，〈六堆客家掛紙文化之探究〉。《人文社會科學研究》10(3)：61-86。
- 房學嘉、宋德釗、鍾晉蘭，2012，《客家婦女社會與文化》。廣州：華南理工大學出版社。
- 林瑋嬪，2000，〈漢人「親屬」概念重探：以一個臺灣西南農村為例〉。《中央研究院民族學研究所集刊》90：1-38。
- 徐福全，2008，《臺灣民間傳統喪葬儀節研究》。臺北：徐福全自刊本。

- 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》。屏東：國立屏東科技大學客家文化產業研究所碩士論文。
- 張泉清，1997，〈五華縣華城鎮湖田村張氏宗族與神明崇拜〉。頁 1-76，收錄於《梅州河源地區的村落文化》。香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院聯合出版。
- 張捷夫，1995，《中國喪葬史》。臺北：文津出版社。
- 張鳳英，2016，〈族譜所見坟山安排與明清客家宗族建設：以閩西寧化地區為中心〉。頁 578-584，收錄於《客家與海上絲綢之路：第六屆客家文化高級論壇論文集》。北京：光明日報出版社。
- 張翰璧，2007，〈社會與文化：客家婦女篇〉。頁 111-131，收錄於《臺灣客家研究概論》。臺北：行政院客家委員會。
- 莊英章，2004，〈閩南、客家的祖先崇拜〉。頁 252-288，收錄於《田野與書齋之間：史學與人類學匯流的臺灣研究》。臺北：允晨文化實業股份有限公司。
- 莊英章，2004，〈現代化過程中的祖先崇拜：閩臺漢人社會的例子〉。頁 291-308，收錄於《田野與書齋之間：史學與人類學匯流的臺灣研究》。臺北：允晨文化實業股份有限公司。
- 陳祥水，1973，〈公媽牌的祭祀：承繼財富與祖先地位之確定〉。《中央研究院民族學研究所集刊》36：141-164。
- 曾純純，2007，〈從「孺人」到「女兒入譜」：客家女性在族譜中角色的歷史變遷〉。頁 215-263，收錄於《客家族群與在地社會：臺灣與全球的經驗》。臺北：智勝文化事業有限公司。
- 曾純純，2014a，〈客家傳統祖牌的女性祖先崇拜〉。《客家研究輯刊》44：62-68。

- 曾純純，2014b，〈客家未婚女性的死後安置：以六堆地區喪葬習俗反映的民俗現象觀察〉。頁 95-114，收錄於《六堆客家研討會論文集·2014：歷史、文化與常民生活》。苗栗：客委會客發中心。
- 黃萍瑛，2008，《臺灣民間信仰孤娘的奉祀：一個社會史的考察》。臺北：稻香出版社。
- 黃萍瑛，2009，《臺灣墳場文化研究：以中臺灣南投縣埔里為例》。行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告。
- 廖小菁，2015，〈神龕上的祖姑婆：何仙姑信仰與泛珠三角地區的女性崇拜〉。《近代中國婦女史研究》26：133-191。
- 廖倫光，2004，《臺灣傳統墳塚的地方性樣式與衍化研究》。桃園：中原大學建築學系碩士論文。
- 臺灣省文獻會編，陳金田譯，1993，《臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書：臺灣私法（第二卷）》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 蒲慕州，1993，《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》。臺北：聯經出版事業公司。
- 劉志偉，2011，〈女性形象的重塑：「姑嫂墳」及其傳說〉。頁 307-322，收錄於《中國社會文化史讀本》。北京：北京大學出版社。
- 劉紹豐，2013，《美濃地區家塚形制及其文化意涵研究》。屏東：國立屏東科技大學客家文化產業研究所碩士論文。
- 劉紹豐、曾純純，2016，〈臺灣美濃地區家塚的分佈與形制〉。《人文社會科學研究》10（1）：1-28。
- 賴旭貞，2014，〈六堆的風水習俗與風水類型：以美濃地區為例〉。頁 81-94，收錄於《六堆客家研討會論文集·2014：歷史、文化

與常民生活》。苗栗：客委會客發中心。

鍾彬政，2001，〈地理位置和山川地形〉。頁 2-47，收錄於《六堆客家社會文化發展與變遷之研究：自然環境篇》。屏東：六堆文化教育基金會。

羅蘭巴特著，屠友祥譯，2000，《S/Z》。上海：上海人民出版社。

Potter, Jack M, 1974, "Cantonese Shamanism." Pp. 207-231 in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf. Stanford: Stanford University Press.

Watson, James L, 1982, "Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese Society." Pp. 151-186 in *Death and the Regeneration of Life*, edited by Maurice Bloch and Jonathan Parry. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Watson, Rubie S, 1981, "Class Differences and Affinal Relations in South China," *Man*, New Series, 16(4):593-615.

Watson, Rubie S, 1986, "The Named and the Nameless: Gender and Person in Chinese Society." *American Ethnologist*, 13(4):619-631.

Wolf, Arthur P, 1974, "Gods, Ghosts, and Ancestors." Pp. 131-182 in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf. Stanford: Stanford University Press.