

# 衍化與變異

## ——南臺灣內埔客莊的無主骨骸奉祀風俗初探

張永明 曾純純  
屏東科技大學客家文化產業研究所

### 提要

以往學界對於無祀信仰研究頗豐，大多聚焦於無形孤魂的論述，對於有形的無主骨骸安置較少着墨，基於形魄一體的傳統靈魂觀，筆者思以南臺灣的屏東內埔客莊加以探討，立基於現有文獻基礎，佐以祭祀時機的參與觀察、口述訪談等田野資料，呈顯無主骨骸奉祀風俗的衍化與變異。

內埔客家人對於無主骨骸的奉祀態樣，概可區分兩大類型：其一屬於多家多姓不特定人群共同祭祀的「陰神」，亦有因靈驗事蹟而轉化神格者；其二屬於一家一姓特定人群奉祀的「古老人」，其中又有附葬於祖墳而升格為「類似祖先」者。內埔客莊無主骨骸奉祀風俗，呈顯泛靈崇拜的客家人，面對敬畏的無祀之「厲」，普遍以升格化其地位為「非鬼」的多面性。

**關鍵詞：**無祀信仰、無主骨骸、古老人、有應公、神格化

---

張永明、曾純純，屏東科技大學客家文化產業研究所，臺灣屏東縣內埔鄉老埤村學府路1號，郵政編碼：91201，電郵：[lucifer@mail.npush.edu.tw](mailto:lucifer@mail.npush.edu.tw)。

以生命臨終與終結後的結構性思維來看，無論一個生命以何種方式終止，其生命終結後的處置屬「非正常處理」者，則該亡者或因缺乏成為祖先的儀式，或已成為祖先者而其後代因故中斷持續祭祀行為，故其遺骨以無主骨骸稱之。<sup>①</sup>內埔客莊<sup>②</sup>公墓的無主骨骸生成來源，除因早期隻身渡臺耕墾、戰亂亡故無後人收埋，或遭同行族人潦草掩埋所產生之外，另有因當局墓政管理未臻完善或墓葬工法粗糙時期，墓區土地經年歷久使用下，以致密埋疊葬或泥墳土方流失，後代因而遺祀者，或因幼年夭亡、年輕未婚亡故、倒房、絕嗣、子孫遺棄等因素，而無後嗣持續祭拜者。<sup>③</sup>本文所指無主骨骸，即為以上遺祀、絕嗣、棄祀等行為所致，因而失去後嗣持續祭祀的先人遺骨。<sup>④</sup>此類遺骨多屬單一個體且不同時間死亡者，因斷絕香火奉祀而深埋於墓區，後人為營建祖墳因而遭掘出土，其安置態樣因地方風俗而發展為公眾祭祀與私家奉祀兩種，兩者在內埔客莊的迥異衍化，為本文欲深究的兩大主軸。本文以南臺灣屏東縣內埔客莊為研究範疇，運用前人研究成果，輔以田野調查資料，探討民間咸認凶煞的無主骨骸安置態樣，及其交融於民間信仰後的衍化與變異發展，冀以留存珍貴的鄉土文化。

## 一、無祀信仰的學術綜述與研究

漢人民間信仰的超自然系統大體分為三大類：神明、祖先和鬼魂，<sup>⑤</sup>這三類代表著不同的群體，但祂們之間的界限並非不可逾越。以無主骨骸而言，臺灣地區的「有應公」信仰就是鬼魂變成神靈的案例，先民在拓墾時挖掘出來的無主枯骨或死於疫病、械鬥、溺水的屍體加以埋葬，並建墳墓或小

- ① 「六堆忠勇公」屬義民信仰一環，目前各界仍存在些許爭議，故未納入本文探討範圍，無形的孤魂崇拜部份，諸多專文已有論述，文中亦不贅述。
- ② 屏東縣內埔鄉計有23個村，客家方言群居住區域計有竹圍、東勢、東片、義亭、豐田、上樹、興南、振豐、東寧、內田、內埔、富田、美和、和興等14個村落。
- ③ 張永明、曾純純，〈內埔客家公墓的古老大人風俗〉，《人文社會科學研究》，第8卷，第4期（2014年12月），頁7。
- ④ 依鍾壬壽的說法，內埔開莊始於清康熙三十七年（1698）。三百多年前的移墾社會中，戰亂、盜賊、饑饉、瘴癘等因素，往往致使墾民客死異鄉，此類亡者骸骨經後世密埋疊葬，便無見天之日，加以近代倒房、絕嗣、遺祀、棄祀等因素，先人骨骸則長眠墓區地底。鍾壬壽，《六堆客家鄉土志》（屏東：常青出版社，1973），頁72。
- ⑤ 焦大衛(David K. Jordan)著，丁仁傑譯，《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，2012），其英文版出版於1972年。

祠進行祭祀，由於靈驗的緣故，原本是孤魂野鬼的「有應公」享受鼎盛的香火，逐漸升格為神靈。<sup>⑥</sup> 依照民間傳統的觀念，鬼和神之間存在着流動的可能。屏東縣高樹客家聚落的「古老大人祠」、「恩公廟」等，係為收埋早期族群衝突的戰亡義民而設，後則發展為地方保護神。<sup>⑦</sup> 中國廣東省東部的海陸豐地區，也有掩埋無主骨骸的義塚被視為靈驗的神明，稱為「聖人公媽」或「百姓公媽」，後來蒙受恩惠的當地宗族固定祭祀，漸漸成為鄉社保護神。<sup>⑧</sup> 日本學者濱島敦俊認為，鬼和神的區別在於其是否顯靈，<sup>⑨</sup> 美國人類學家史蒂文·郝瑞(Steven Harrell)亦認為，對臺灣的漢人來說，無論神明還是鬼，最重要的是有否實際的功效。<sup>⑩</sup> 誠如有應公與聖人公媽都有靈驗或實際有助於人們的功效，成為其由鬼變神的其中一個關鍵因素。另一關鍵因素是朝廷的敕封，<sup>⑪</sup> 譬如臺灣雲林沿海舊金湖港萬善祠，因風災洪患造成萬人死亡，在道光年間被敕封「萬善同歸」，並設祠以令孤魂有所憑依，祠廟日益擴大形成年例祭典。<sup>⑫</sup> 細究金湖水患的罹難者，部份係屬有後嗣遺存者，故其祭祀本質和臺灣民間一般「有應公」信仰自是不同。在當地人而言，對於「敕封」過的祖先，除了賦予神格定位之外，另含有地緣性不可分割的祖先崇拜情感，因此金湖萬善爺成為當地亦神亦祖的保護神。

無主骨骸的奉祀也存在着鬼魂演化為祖先的情況，譬如華人在新加坡廣惠肇碧山亭墳場有「虛擬祖先」的作法，主要是以社群之力，共同處理同在

⑥ Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1974), 131-182.

⑦ 邱淵惠，《屏東縣高樹鄉客家聚落調查與（影像）紀錄》（行政院客家委員會獎助客家學術研究計劃成果報告，2013）。

⑧ 志賀市子，〈神與鬼之間：粵東海陸豐地區的義塚信仰與其演變〉，《歷史人類學學刊》，第9卷，第2期（2011年10月），頁39-64。

⑨ 濱島敦俊著，朱海濱譯，《明清江南農村社會與民間信仰》（福建：廈門大學出版社，2008）。

⑩ Steven C. Harrell, "When a Ghost Becomes a God," in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf, 204.

⑪ 華琛(James L. Watson)認為國家的敕封是地方神明標準化的關鍵所在。James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") along the South China Coast, 960-1960," in *Popular Culture in Late Imperial China*, eds. David Johnson, Andrew Nathan and Evelyn Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), 293-324.

⑫ 李豐楙，《金湖港文化祭：舊金湖港萬善祠一百五十週年祀典紀念專輯》（雲林：金湖港萬善祠管理委員會，1996）。

海外卻無後嗣祭祀的遺骨，經修建總墳收埋並定期祭祀，轉化成為社群虛擬的「祖先」或「先人」，亦稱「社群共祖」。<sup>⑬</sup> 這種奉祀無主骨骸的風俗，最早見於黃釗的《石窟一徵》：「每遇墳山有無主骸骨，必市罌盛而埋之，稱之曰『古君子墓』。」<sup>⑭</sup> 顯然客家原鄉廣東鎮平（今廣東省蕉嶺縣）早於清光緒年間已有此俗，隨着客家人遷徙到臺灣，新竹縣橫山客家人也有供奉「古老大人」的習俗。<sup>⑮</sup> 竹北市六家犁是由林姓宗族所組成的客家聚落，為感念義僕朱阿羅替林家頂罪而亡，特建義靈祠永久祭祀。<sup>⑯</sup> 苗栗縣西湖溪流域賴姓客籍家族，為紀念護衛賴家的外姓人士恩澤，以「賴氏諸公」之名立墳祭祀。<sup>⑰</sup> 此二例為非血緣者建墳立祠，並昭示子孫永祀，因而化解其無後乏祀的地位，轉而趨向祖先崇拜卻非宗族成員的模糊角色，後經局部地方上的勢力影響而衍化成神，其最終神、鬼或祖先的定位，則端視信仰者觀點而論。

關於無主骨骸的再葬習俗與祭祀，普遍存在於大陸與臺灣，不僅如此，在東南亞各華人社區，尤其是馬來西亞，設置各地的方言群公塚，如「廣東義山」、「福建義塚」、「華人公塚」，都是由方言籍貫限定於同一府屬、省籍人士自辦的信仰組織的性質，取其具有公益性、公義性，以解決死後不能「落葉歸根」的問題。<sup>⑱</sup> 義塚墳山並設有「大伯公」的福德土地祠，奉祀無主骨骸在內的孤魂崇拜，<sup>⑲</sup> 在東南亞移民時代華人社會建構的歷史進程中扮演着重要角色。綜上所述，若以無主骨骸的視角考察神、鬼、祖先這三類

<sup>⑬</sup> 曾玲、莊英章，《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，2000），頁180。

<sup>⑭</sup> 黃釗，《石窟一徵》（臺北：臺灣學生書局，1970），卷4，〈禮俗〉，頁162。

<sup>⑮</sup> 黃榮洛，《臺灣客家民俗文集》（新竹：新竹縣文化局，2000），頁73。

<sup>⑯</sup> 莊英章、許書怡，〈神、鬼與祖先的再思考：以新竹六家朱羅伯公的崇拜為例〉，收入莊英章、潘英海編，《臺灣與福建社會文化研究論文集二》（臺北：中央研究院民族學研究所，1995），頁215-229。

<sup>⑰</sup> 徐毓宏，〈西湖溪流域賴姓家族嘗會之形成與變遷〉，臺灣人類學與民族學學會暨世界人類學會聯合會—2014聯合年會，臺北，2014年10月。

<sup>⑱</sup> 李豐楙，〈馬六甲、檳城華人在宗祠、義山祭祀中的聖教觀〉，《成大歷史學報》，第39期（2010年12月），頁118-126。

<sup>⑲</sup> 王琛發指出大伯公山的概念很早就流傳，〈廣東暨汀州眾信士新建檳嶼福德祠並義塚涼亭碑記〉（1860）：「自國朝乾隆末間，遊新埠者，陸續幅、營生理者，漸次豫大……遂以始葬，名大伯公墳」；又說：「咸豐庚申，倡捐再建，上下略相連，再於其間立一大伯公廟，歷壬戌歲告成，立司祝、奉明禋，俾看守山墳有專任。」王琛發，〈馬來西亞殯葬政策的理解與討論〉，《中華禮儀》，第24期（2011年5月），頁56。

超自然信仰對象的流動現象，那麼我們不僅可以充份了解漢人信仰的複雜性，也可對宗教社會學的一些問題提出新的研究思路。

綜觀海內外華人對於無主骨骸的安置，有出自回報有恩我族者，亦有畏懼、憫惻或尊重枯骨者，其所祭祀的對象皆非血緣系統內的成員，在敬天畏地法自然的傳統觀點下，皆以提升其地位為「非鬼」的方式，以解除生人對於「鬼」根深蒂固的負面生活感受。臺灣漢人對於孤魂崇拜衍化成神的著述相當普遍，關於奉祀枯骨而轉化神格的研究卻付之厥如。南臺灣內埔客莊是否亦因轉化孤魂身份，而產生奉祀無血緣關係靈骨的墓葬文化？除公眾祭祀之外，何以衍化出私家立墳？其個別特色與近代發展如何？其所反映的社會價值觀為何？顯然，內埔客莊無主骨骸奉祀風俗值得深究。

## 二、內埔地理環境與墓區分佈

清康熙三十七年（1698），原居於萬巒二溝水的林姓祖先越渡東港溪移至下樹山莊拓墾荒埔，為內埔開莊之始。當時內埔莊一帶林木比下樹山莊少，被大批墾民發現後開墾成旱田（客語稱「埔」），因埔地位於四周密林之內，乃將此地稱「內埔」。<sup>20</sup> 清康熙六十年（1721）發生朱一貴事件，內埔客家人為求自保，則與現今高屏地區粵籍墾民組成「六堆」<sup>21</sup> 鄉團組織，內埔因地理位置處於萬巒、竹田、麟洛、長治等客莊的後方，因而排列「後堆」，當地習以「後堆」之名代稱內埔。日據時期屬阿猴廳，後改為內埔莊，設莊役場協助推行地方行政，民國三十四年（1945）易莊為鄉，莊役場改為鄉公所，民國四十年（1951）晉升為一等鄉。鄉境面積約為81.86平方公里，人口數約61,000人，居民以客家籍約佔60%居多數，住區分佈於鄉境西南側，閩南籍居民約佔35%，住區分佈於鄉境東北邊，其他族群約佔5%。<sup>22</sup> 內埔疆域上南北各有一條河流貫穿，北有隘寮溪與三地門鄉、鹽埔鄉、長治

<sup>20</sup> 鍾壬壽，《六堆客家鄉土志》，頁72。

<sup>21</sup> 依鍾壬壽所述，六堆鄉土非行政組織，而是同一族系之精神結合體，其因有相同的語言、風俗、習慣、婚姻血統交流等因素，遂沿襲原籍團結合作、習武自保的生活方式而形成之民間團練組織。堆者，隊也，旨在官民有別，六堆分別為前堆：長治、麟洛；後堆：內埔；左堆：新埤、佳冬；右堆：美濃、高樹；中堆：竹田；先鋒堆：萬巒。鍾壬壽，《六堆客家鄉土志》，頁68。

<sup>22</sup> 內埔鄉公所，《內埔鄉簡介》，<http://www.neipu.gov.tw/cp.aspx?n=44CF145F398D8AD8>（2016年1月13日檢索）。

鄉、麟洛鄉相接，南繫東港溪為界與萬巒鄉遙遙相對，東鄰山脈與瑪家鄉為鄰，西與竹田鄉連接比鄰。基於內埔係南臺灣客家方言群主要發源地，至今仍保有濃鬱的客家風土，其客家文化足堪南臺灣客家方言群之代表，故本研究以此為田野範疇。

緣於客家人祖先崇拜的傳統，在其墾成聚落的周邊，自然少不了與祖先情感維繫的共同空間——墳墓。內埔鄉公有公墓計有15處，本研究田野調查以14個客家村落所轄第一至第十公墓為主，其分佈相關位置如附圖1圈內所示，總計墓區面積約為75.83公頃，各公墓坐落地段、範圍、所包括土地面積如附表1所示。內埔客家公墓均位於砂質壤土或粘質土的西南半部平原區，以和興村第一公墓年代最為久遠，面積亦居冠，因道路重劃政策之故，目前由南向北區分三個區塊，中興路以東、南華路以北區塊，已於2014年6月實施清塚，並執行「公一公園新建工程用地遷葬作業」<sup>23</sup>，南華路以南墓區內完整保留有清乾隆、道光年間古墓多座，並持續有後嗣祭掃，顯然第一公墓係內埔地區最為古老墓區。上樹村第九公墓面積次之，以樹新路區隔為南北兩區塊。東片村第十公墓因鄰近行政院退輔會屏東榮民之家，墓區榮民墓塚約佔半數以上，長年乏人祭祀與維護管理之下，多數墓丘與碑牌呈現塌陷或傾毀現象，無主墳塚亟待公部門關注。10處內埔客家公墓以東寧村為中心，呈現平均分佈於14個客家村落間之狀態。近代環保意識之下，火化塔葬已成現代喪葬習俗主流，內埔鄉立和禎園納骨堂於2006年興竣啟用，其南側另建有無主骨灰（骸）存放所一座，骨櫃室規劃納骨灰櫃位5,004單位，現有1,187位入祀。<sup>24</sup>

客家人入墾內埔超過300年歷史，各公墓在地稠擁擠魚鱗疊葬下，因而無主骨骸深埋墓區地底，惟客家人自古泛靈崇拜的信仰觀之下，又因中國宋朝以來的「義塚」制度，以及明清以降「祭厲」禮俗教化下，對於本家先人行墓葬禮俗期間所意外掘獲的無主骨骸，莫不以尊崇的態度安置奉祀。本文將內埔客家人對於無主骨骸安置態樣，區分為公眾建祠祭祀與私家立墳奉祀兩大類型，此種分類方式，主要呈顯內埔客莊無主骨骸奉祀風俗，在傳統保守民風下，因祭祀人群之別而衍化的在地文化。

<sup>23</sup> 依屏東縣內埔鄉公所2014年6月19日屏內鄉民字第10331401000號函所稱工程名稱。

<sup>24</sup> 內埔鄉公所，《屏東縣內埔鄉和禎園園區簡介》，<http://117.56.249.208/01/P01S01.aspx?OP=1>（2016年1月13日檢索）。

### 三、公眾祭祀的無主骨骸

臺灣自明清以降，閩粵移民渡臺日眾，由於海信風險、瘴癘之氣以及地方民變、分籍械鬥等，造成墮民客死異鄉或曝屍荒野，此類亡故無人妥適處置的屍骸，民間懼其駭人形象及其死而無後作祟人間，因此便予以集中收葬並立祠祭祀，這便是「有應公」信仰的最大「原型」。<sup>㉕</sup> 內埔客莊由公眾安置無主骨骸的方式，年代最為久遠者，係位於上樹村第九公墓內，建於清光緒十三年（1887）的「古老大（孺）人」墳塚（如附圖2），石碑中書「埔境內暨列古老大（孺）人之墳墓」，左書立碑日期為「大清光緒十三年歲次丁亥十一月吉旦立」及「三月初三應祀日期」，右書「主事竹圍莊李端淑」、「地師長樂縣陳有鵬」，左右墓耳並鐫刻有內埔各莊醵資建塚祭祀群名單。此種墓葬形制，即清代時期所稱之「義塚」，由此座「義塚」興建時間可證，顯然內埔客家人早於清光緒年間，即已有建「義塚」叢葬無主骨骸之風俗，顯見「義塚」即為內埔客莊無祀祠的「原型」。惟筆者遍訪內埔地區，均無法考證祭祀群名單仕紳或其後嗣，此墓目前僅由鄰墓的李氏家族於每年清明掃墓順便給予香火祭祀，內埔歷史方志亦無相關紀錄記載，致使有關早期內埔地區，由公眾祭祀無主骨骸的風俗或信仰的研究，呈現資料貧乏及文獻查考上的窒礙，筆者遂以逐祠普查的田野調查方式，盡量蒐集內埔客莊現有「無祀祠」資料，並據以分析記錄其建祠由來、祭祀人群及方式以及其近代發展，以構建南臺灣客家人集公眾之力叢葬無主骨骸的在地歷史文化。時值今日，內埔客莊由公眾祭祀的無主骨骸，大多為墓區斷絕香火祭祀的先人遺骨，<sup>㉖</sup> 經公眾之力收葬建祠（內埔客莊無祀祠<sup>㉗</sup> 統計如附表3），並由多家多姓的不特定人群共同祭祀，除維持古來「陰神」角色者，亦有因靈感事蹟而出現神格轉化的變例。

#### （一）無祀信仰中的「陰神」

內埔客莊11座「無祀祠」均坐落於公墓用地範圍內，其中可供骨骸入祀

<sup>㉕</sup> 黃文博，《臺灣冥魂傳奇》（臺北：臺原出版社，1992），頁185。

<sup>㉖</sup> 張永明，《南臺灣無祀信仰的衍化與變異》（屏東：國立屏東科技大學客家文化產業研究所未刊碩士論文，2015），頁98。

<sup>㉗</sup> 基於統一名稱便於行文流暢及避免讀者混淆之故，本文以「無祀祠」代稱內埔客莊此類祠廟，文內「無祀祠」即為戴文鋒所稱「有應公廟」。戴文鋒，〈臺灣民間有應公信仰考實〉，《臺灣風物》，第46卷，第4期（1996年12月），頁53。

者計六座，其香火之盛衰，隨着建祠地點與民家距離的遠近程度，有着鮮明的差等對比。顯然所祭祀的對象，雖同為無主枯骨，但其「陰神」地位仍隨着其歸宿所在與骨骸來源而有若干差別待遇。<sup>㉙</sup> 如美和村羅經圈「萬緣塔」，坐落於屏187縣道邊，目前由莊人吳先生擔任管理人，並由莊民捐題經費，雇工專責每日晨昏祭掃，「萬緣塔」是莊民基於墓區內「義塚」形制的「萬善亭」不敷使用，因而於1989年釀資重建納骨塔形制的「無祀祠」，除了收納墓區起掘的無主骨骸之外，對於莊內貧困民家也發揮其社會救濟的助葬功能。<sup>㉚</sup> 顯然「萬緣塔」除遵古制「義塚」良風之外，祠內所奉祀的骨骸，少部份係屬有主且仍有後嗣的先人遺骨，而固定的公眾型態管理組織，確保了香火祭祀的持續。位於和順林第四公墓內的「靈應壇」，宋先生因開墾田地而挖到數罐金斗，就地蓋一間小祠奉祀，由於立祠於墓區中央，整體外觀明顯缺乏管理而斑駁，平日僅宋先生到田裡工作時會予以祭拜，清明掃墓時節，始有較多公眾香火祭祀，目前祠內僅安奉原始起掘的無主骨骸。<sup>㉛</sup> 「古老祠」坐落於振豐村第五公墓<sup>㉜</sup> 南緣，由祠外圓柱對聯「古墳」、「老墓」等尊稱字樣可知，其前身極可能屬於新北勢地方性的「義塚」；其原始興築年代雖不詳，但至少超過70年以上的歷史，目前由村長負責交接管理，香火則依賴祠側莊民供奉。<sup>㉝</sup> 坐落於豐田村第五公墓北緣的「萬善祠」，係豐田村石碑業者林師傅<sup>㉞</sup> 的父親，於二十多年前墓區工作撿到三十多罐金斗，因而以簡約方式行土葬安奉，後於1996年重修祠貌成為現狀，祠後納骨構造仍沿用傳統土葬墓塚方式處理，明顯有別於其他「無祀祠」的納骨室安置奉祀的態樣，<sup>㉟</sup> 祠內奉祀的石碑牌位，無異於一般風水墓碑形制，中書「古老大人有緣考妣列位佳城」，遍訪內埔客莊的「無祀祠」，以祖先崇拜

<sup>㉙</sup> 基於本文聚焦於無主骨骸的安置，因此僅針對有入祀骨骸之「無祀祠」論述。

<sup>㉚</sup> 報導人吳老太太，現年73歲，美和村羅經圈地方耆老。訪談日期：2015年3月14日。

<sup>㉛</sup> 報導人陳老先生，現年71歲，富田村和順林地方耆老。訪談日期：2015年3月14日。

<sup>㉜</sup> 內埔鄉第五公墓位於振豐村與豐田村村界交接帶，中央以臺一線省道分割為南北兩區塊，以南屬振豐村，以北屬豐田村，本文為利於辨明第五公墓內兩座有納骨無祀祠坐落地點，故以村名標示區隔。

<sup>㉝</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」，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>㉞</sup> 豐田村石鋪業者林師傅，現年50歲，是內埔客莊現存少數石碑雕刻工藝師傅之一，1950年之前祖父在振豐村莊內打磨石，後搬至現址開業，林父承接祖父石鋪事業及雕刻技藝，林先生為石鋪第三代繼承人，手藝則習自父親。訪談日期：2013年9月16日。

<sup>㉟</sup> 報導人豐田村石鋪業者林師傅。訪談日期：2013年9月16日。

模式稱呼「考、妣」者，唯此「萬善祠」一座。

位於上樹村第九公墓樹新路東側的「萬應祠」，1997年由上樹村做地師鍾師傅<sup>㉕</sup>所興建，源自長治第一公墓造墓時所起掘的六罐無主金斗，因求財順遂而建祠安置，後因附近工作的風水師傅挖到的無主骨骸，也拿來此處安置，另外也收納做風水臨時寄放的金罐，少數幾罐則有後代子孫持續每年清明掛紙會來祭拜，每年補貼2,000元香油錢即可入祀。<sup>㉖</sup>由此可知，「萬應祠」另有一層民營納骨塔的性質，因其建祠地點與鍾家為鄰之故，目前由居住於祠側的鍾師傅夫婦每日晨昏奉祀香火，至於「萬應公」的神格，鍾師傅則認為應依祭拜者的觀感而論，此一觀點明顯由祠內供奉「萬應公」的紙錢，有壽金、九金、冥紙等神鬼用品俱全而呈顯。其次，「萬應祠」所收葬者除了無主骨骸外，亦有部份有主的、別人的祖先的遺骨，基於傳統祖先崇拜觀之下，通常不存在祭拜他人祖先之理，因此，「萬應祠」與鄰近無納骨的「萬善壇」雖同為「無祀祠」屬性，其香火來源則因祠內所奉祀的對象而有所差異。

內埔客莊以上五座有納骨「無祀祠」，因其孤魂與枯骨的屬性未脫「鬼」的本質，在客家人傳統鬼神信仰與保守思維之下，目前仍停留於「陰廟」、「陰神」的地位，平日除祠廟起造人、受雇管理員或祠側居民香火供奉外，並未形成如地方公廟般的祭祀圈，因而並無年度定期或其他擴大祭典儀式的舉行。祠址位於公墓深處者，僅於每年清明掛紙時機享有較多公眾香火祭祀，公墓外緣緊鄰民居者，另於農曆七月中元節享祀較平日豐盛的祭品，且年度內在村落公廟舉行的數次普度儀式中，也會一併召請聚落內的「萬應公」參與祭儀。<sup>㉗</sup>由此可證，內埔客家人對於此類孤魂與枯骨的思維，仍舊抱持「敬而遠之」的態度，如不是科技或醫學無法解決的疑難雜症或有其他特殊需求，客家人不致求助於「陰神」。因此，「無祀祠」之於內埔莊民而言，提供枯骨與孤魂有所歸宿的安定民心原始作用，應為此類祠廟

<sup>㉕</sup> 上樹村做地師鍾師傅，現年62歲，新東勢「萬應祠」興建者，國中畢業至今已有47年墓作工作經驗。訪談日期：2015年1月26日。

<sup>㉖</sup> 報導人上樹村做地師鍾師傅。訪談日期：2015年1月26日。

<sup>㉗</sup> 報導人和訪談時間：美和村羅經圈地方耆老吳老太太，訪談日期：2015年3月14日；富田村和順林地方耆老陳老先生，訪談日期：2015年3月14日；上樹村做地師鍾師傅，訪談日期：2015年1月26日；新北勢做地師劉師傅，訪談日期：2014年5月2日；豐田村石鋪業者林師傅，訪談日期：2013年9月16日。以上五位分屬內埔地區不同聚落的報導人均有雷同的說法。

對於客家社會的最大功能，惟「陰神」如以靈驗事蹟助民於危難或攫取利益，則其陰鬼的特徵亦可能逐步轉化。

## (二)「陰神」轉化神格的「古應公」<sup>⑧</sup>

內埔村文山路立有一座供奉近700罐無主骨骸的祠廟，名為「古應祠」，緊依第一公墓北緣而立，由正殿「有求必應」橫額，不難察知其「有應公」信仰的原始奉祀型態。筆者尋訪祠旁巷弄，發現中檐書寫「前朝人同」的古碑碣牆面一座（碑文詳如附錄），其中明治三十四年（1901）所立〈前朝古人碑記〉內容，即述明其「義塚」緣起。「古應祠」原為明治年間曾任內埔區莊長、協議會員的仕紳劉金安，以其聲望和好義所倡議興建的「古應亭」，<sup>⑨</sup>其與林朝宗醫師等人，有感於墓區無主墳塚之淒苦，遂醵資興建「大邱墳」，將所有無祀之墓改葬歸塚。日據後期另收納遭日軍殺害的莊民遺骨，晚期佔用墓地構築民居者，所挖掘出土的無主骨骸，亦同樣堆置於此地，1988年經由乩身轉達諸神靈的要求，委由賴阿婆<sup>⑩</sup>建祠而成現狀，目前祠前所裝設文筆、玉印墓飾，均為原始三個防空壕形制「大邱墳」時期的墓作繁飾。<sup>⑪</sup>

很顯然地，「古應祠」的前身，係屬地方人士基於憫惻而籌建的「義塚」，且由防空壕形制以及文筆、玉印等墓作繁飾來看，此座「義塚」的原型，應為傳統墳塚形制，但其納骨室已初具重復納骨功能。地方仕紳此舉，在日據初期可謂沿襲清朝建置「義塚」掩骼埋胔的義行，同時與張二文在美濃、杉林地區的調查研究成果不謀而合。<sup>⑫</sup>但碑記所載「大邱墳」的形制，據賴姓報導人口述形容，係以三座半圓形防空壕樣式的納骨室為主，此種形

<sup>⑧</sup> 「古應公」係目前「古應祠」內所奉祀諸神靈的原稱，後經顯靈濟世而發展出「古老聖人」、「古老先師」、「古老姑婆」等稱呼。

<sup>⑨</sup> 曾慶貞，《屏東縣內埔鄉人物志》（屏東：屏東縣客家聯合扶濟發展會，2007），頁56-57。

<sup>⑩</sup> 「古應祠」主持人賴阿婆，現年86歲，早年在新北勢三寶佛堂擔任鸞生，年節時也祭拜「義塚」，當時有感於祭品任意擺設於泥土地致祭，恐有衛生之虞，即出資增設水泥供桌，遂與「古應祠」諸神靈結緣。訪談日期：2014年11月13日。賴阿婆已於2015年4月間因病辭世，在本研究田野訪視期間留下諸多珍貴口述資料，筆者謹此深表謝忱與哀慟之意。

<sup>⑪</sup> 報導人為「古應祠」主持人賴阿婆。訪談日期：2014年11月13日。

<sup>⑫</sup> 張二文，《敬天畏地法自然所建構的信仰場域研究：以荖濃溪畔客家聚落祭江河敬義塚祭儀為例》（行政院客家委員會獎助客家學術研究計劃成果報告，2007）。

制與張文所述美濃地區相同時期的屋瓦祠式「義塚」，兩者在外觀上雖有明顯的差異，但收納無主骨骸的功能皆同，且觀「大邱墳」形制的「義塚」，確實與現今「古應祠」的納骨功能相同，更與臺灣地區在日據時期所發展出來的「有應公廟」形制接近，顯然「義塚」時期的「古應亭」，係內埔客莊最早設置且具有納骨寄骸功能的「無祀祠」。在〈捐題緣金芳名碑〉（見附錄）中，捐題者除了少數以個人名義如劉鉅蓀外，多為內埔一帶的祭祀公業（嘗）、神明會、商號等名義者，顯見日據初期，內埔客家人的社會組織相當積極地參與喪葬救濟事業；值得一提的是，有六個以祭祀媽祖為目的而組成的「聖母典」參與醵資，筆者據鄉紳劉金安曾於大正二年（1913）主導重修內埔「天后宮」研判，劉金安於明治三十四年（1901）倡建「古應亭」時，即已積極參與媽祖信仰的地方性組織團體，因此，其應為「古應亭」與內埔地區「聖母典」祭祀組織間之所以關係匪淺的重要中介角色。顯然當代內埔客莊的媽祖信仰與收埋枯骨的「義塚」之間，因仕紳劉金安的多重地方要角身份而產生緊密的關聯。

「古應公」藉乩身表達建祠需求後，在整理「大邱墳」堆置的無主骨骸過程中，又以「顯聲」方式指揮賴阿婆以金罐安置，<sup>⑬</sup>此類「顯靈」的意義，在美國人類學家史蒂文·郝瑞討論臺灣「有應公」時，將「靈」的含義分析為「帶來平安」、「有求必應」、「有靈驗」等，對於人們現世實際上的功效。<sup>⑭</sup>因此，對於孤魂野鬼的諸多要求，生人基於懼其為祟或期待回報的對價心理，往往順應而行，不敢違逆，「古應亭」因而順利重建為「古應祠」。此類孤魂獲致血食之後，進一步建廟設祠供奉的民間傳奇，在臺灣漢人社會並非罕見，但若僅為無主骨骸建祠奉祀，那麼「古應祠」在興建完成後，應是停留於「陰神」信仰的階段。「古應公」神格產生轉化，其背後應有其他有力的條件支撐。在內埔地方信仰重力場域中，由新北勢三寶佛堂<sup>⑮</sup>較高階神明應允協助建祠，「古應公」即初具其神靈的「正當性」。雖民眾對於孤魂的觀點仍存在疑慮，但在大廟神明的持續認可加持之下，其「正統

<sup>⑬</sup> 報導人為「古應祠」主持人賴阿婆。訪談日期：2014年11月13日。

<sup>⑭</sup> Steven C. Harrell, “When a Ghost Becomes a God,” in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf, 204.

<sup>⑮</sup> 新北勢三寶佛堂即今內埔鄉豐田村「慈覺堂」，由黃姓莊民於1964年開設至今，屬私人宮廟性質並由家屬繼承管理，寺廟登記證宗教別登錄為佛教，主祀三聖佛（觀世音菩薩、大勢至菩薩、阿彌陀佛），陪祀關聖帝君、地藏王菩薩等諸神，乩身黃老先生為第二代管理人。田野調查日期：2016年7月7日。

性」亦自然隨之提升。特別是由於建祠年代時值臺灣地區「大家樂」簽賭風潮興盛，「古應公」為信徒「賜財」的盛況，在當代曾一時不脛而走，又會以神異的靈蹟，挽救病危的賴阿婆，<sup>⑯</sup> 為人們帶來現世利益的好處。相對而言，在祭祀人群觀點裡，其「鬼」的本質日趨淡薄，其神靈則與人群接觸機會漸廣，終至產生神格地位衍化現象。

一般而言，亡魂只能用牌位來代表，只有被崇奉為「神」的超自然，才有資格立偶像，<sup>⑰</sup> 神與鬼兩種超自然之間，是否被人群「崇奉」是為關鍵。「古應公」既以「賜財」、「醫病」等靈蹟降福地方信眾，其被「崇奉」的地位自然累進提升，加以託夢指示雕刻金身（如附圖3），「古應公」雖無生前的功績義行可言，在經過神像化的歷程之後，無祀孤魂已進一步得到「神格化」或「升格化」的有利立基。<sup>⑱</sup> 而雕刻金身過程中的種種神異，<sup>⑲</sup> 佐以民間附會傳說後，則成就了民間造神運動，且依其神格得以淡化「鬼」或「陰神」色彩來看，當代應曾為地方帶來某種程度的現世功效，因而其神格始有進一步提升的衍化現象。至於後來的「古老聖人」（如附圖4）、「古老先師」（如附圖5）、「古老姑婆」（如附圖6）等神像及稱謂，則因「神人同形主義」<sup>⑳</sup> 而衍生因應「男堂」、「女室」枯骨的區別。由公眾安置枯骨而產生神格轉化的「古應公」可證，人死後的鬼魂，只能奉祀牌位而不可設立偶像嗎？在宗教信仰自由且恣意發展的臺灣漢人社會裡，恐怕已非千篇一律的定論，古應諸公神像與其背後原始奉祀石碑並列共享人間香火，即為最佳明證。

「厲祠」朝向香火廟的轉化是臺灣民間信仰的特徵之一，<sup>㉑</sup> 透過種種靈蹟顯化、大廟進香等民俗活動，「古應公」在信仰者觀點中，雖缺乏類似金

<sup>⑯</sup> 報導人為「古應祠」主持人賴阿婆。訪談日期：2014年11月13日。

<sup>⑰</sup> 李亦園，《文化的圖像（下）：宗教與族群的文化觀察》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1992），頁185。

<sup>⑱</sup> 戴文鋒，〈臺南地區民間無祀孤魂轉化為神明的考察〉，《臺灣史研究》，第18卷，第3期（2011年9月），頁166。

<sup>⑲</sup> 據報導人賴阿婆口述，當時因無法清楚說明「古應公」形體樣貌，雕刻師傅即令其上香稟告，「古應公」當晚即以顯身方式明示，雕刻師傅因此雕刻出金身。其次，「古應公」託夢指示賴阿婆，神像進寶要裝入七隻虎頭蜂，雕刻師傅故意抓八隻，而進寶當時，打開蜂網立即飛走一隻，恰巧裝七隻入金身內。訪談日期：2014年11月13日。

<sup>㉑</sup> 林惠祥認為，經由人類本身想像而來的神，其形象自然會與人們自己形體具有相同的形狀，這是「神人同形主義」(anthropomorphism)所致。林惠祥，《文化人類學》（臺北：Airiti Press Inc., 2010），頁272。

<sup>㉒</sup> 呂理政，《傳統信仰與現代社會》（臺北：稻鄉出版社，1992），頁17。

湖「萬善爺」的敕封加身，其神格發展亦逐步真正當性；金湖「萬善爺」第一次擴大祭典活動時，曾有人討論其神格及職能是否適宜地方巡邏，後因大部份人深覺「萬善爺」已成為當地護佑之神，出巡也有祈求「合境平安」之意。<sup>52</sup>「古應公」曾經多次參與內埔「天后宮」遶境祭典，<sup>53</sup>配合鑼鼓喧天的陣頭、搭上神轎、燒化金紙等行為，其外在形式上的神格化，亦含有「護境佑民」的內在意涵。細究「古應祠」的衍化，如以李亦園所述10項陰廟特徵及供奉者行為特點加以檢視，在牌位、祭品、紙錢、管理、分香及污染防治等方面而言，<sup>54</sup>「古應祠」確實已具「陽廟」規模，但在三面壁、祭期、光明燈、籤詩等方面，卻又仍具「陰廟」特質。因此，與其稱「古應祠」是一座「陰廟」，「轉化中的陽廟」似乎更切合現狀。惟其神格持續衍化與否，或因繼續「帶來平安」、「有求必應」、「有靈驗」而發展，或因墓葬政策更迭而中止？值得吾人長期關注。

內埔客莊由公眾共同祭祀的11座「無祀祠」，均坐落於公墓用地範圍內，其中可供骨骸入祀者計六座。由此種隨公墓建祠奉祀的情形，筆者發現四點值得注意的現象綜論如下：

其一，清代著名的朱一貴事件中，六堆地區殉難的客家人以「義民」身份收葬於「忠義祠」；日據時期遭屠殺的內埔一帶客家人，合葬於仕紳所建的「古應亭」。因此，內埔客莊的「無祀祠」並無奉祀黃文博<sup>55</sup>所謂「戰亡有應公」、「成仁有應公」或「殉難有應公」等類枯骨。又因骨骸均以公墓內年久失修、碑石傾頽的無主墓塚或風水施工起掘而來。謝貴文所述臺南地區「有應公祠」所奉祀的骨骸，有因抗日殉難、日據時期刑場、戲班翻覆溪流集體死亡者，或因生前對地方頗具貢獻、死後無嗣而由莊人建祠祭祀者，<sup>56</sup>相形之下，內埔客莊「無祀祠」所供奉的枯骨可謂來源成因單純。

其二，以內埔客莊「無祀祠」的名稱來看，11座「無祀祠」有六座在祠後興建可供安置骨骸的納骨室，其祠名有「萬應」、「萬善」、「靈應」等；另五座僅奉祀神主或牌位者，亦有「萬應」、「萬善」、「靈應」等祠名，由此可知，內埔客莊「無祀祠」名稱之由來，應係沿襲古制「祭厲」之

<sup>52</sup> 李豐楙，《金湖港文化祭：舊金湖港萬善祠一百五十週年祀典紀念專輯》，頁25。

<sup>53</sup> 報導人為「古應祠」主持人賴阿婆。訪談日期：2014年11月13日。

<sup>54</sup> 李亦園，《宗教與神話論集》（臺北：立緒文化事業有限公司，1998），頁266-267。

<sup>55</sup> 黃文博，《臺灣冥魂傳奇》，頁187。

<sup>56</sup> 謝貴文，〈論臺南地區有應公廟之由來〉，《臺南文獻》，2012年，第1期，頁135。

故而來，亦即以奉祀四方孤魂為主，而並非以有否收葬枯骨為取名導向。另對照臺灣其他地區「無祀祠」立祠地點，內埔「無祀祠」名稱的由來則與墓區立祠的現象無關。

其三，內埔客莊「無祀祠」所收葬者，大多係屬墓區內無源可考的枯骨，由於其缺乏古籍典故中英雄人物成神的歷史傳說，或如同祖先生前事蹟的功德頌詠，因此，內埔客家人對於此類祠廟奉祀的對象，多半固守傳統禮制的觀念，仍尊以古來「陰神」的角色，甚或仍對枯骨存在避忌的態度，因而較之閩南地區，鮮少有神格提升現象產生，此現象亦呼應內埔客莊「無祀祠」皆建祠於墓區的緣故。<sup>57</sup>也正因此故，祠址建置於公墓外圍者，其外觀與香火供奉幸得莊邊少數信仰之居民或自發性管理組織而得以維持，隱身於墓區內部荒煙漫草中者，平時則人跡罕至乏人問津，除了予人破舊、陰森的懾人印象外，更遑論神格的提升了。

其四，第三公墓「萬緣塔」、第五公墓「古老祠」、「萬善祠」所奉祀之石碑均鐫以「古老人」之稱謂，由建祠地點及內埔「古老人」風俗<sup>58</sup>可推知，其原始立祠之意義，應與墓區內所掘獲之無主骨骸有關，且據張永明、曾純純統計之〈內埔客家公墓古老人墳塚數量一覽表〉<sup>59</sup>分析，第三、五公墓「古老人」墳塚數不及其他公墓數量的情形來看，上列三座無祀祠之興建，應存在紓緩兩處公墓用地緊迫之功能，因此，三座「無祀祠」擇以「古老人」為奉祀對象之稱謂。

為崇拜之物確定立身之處的行為，本身就是對祂的一種信仰與崇拜，接着便是設供、上香，如同對崇拜物的飲食起居侍奉，或者廟宇既成，接着便是塑造金身，而香火之盛衰，則標誌着崇拜物地位之高下。<sup>60</sup>就內埔客莊由不特定人群所共同祭祀的「無祀祠」現況而言，其收葬無主骨骸的社會救濟功能應高於民間信仰的感召層面，但其「陰神」的地位如經過某種程度的祈求靈驗，確有可能經在地常民生活的薰陶而蛻變，進一步朝向「正神」之路緩速轉化。由「古應公」神格化現象可知，泛靈崇拜的客家社會存在着有利鬼靈信仰發展的溫床，經由多家多姓的不特定人群祭儀與坊間傳說的助長，

<sup>57</sup> 筆者實地考察臺南市鹽水區南太路「萬應公祠」、南榮科大旁「七歲姑娘萬善爺廟」兩地，其建祠地點皆位於車水馬龍的社區內，顯見其與民眾交流接觸及神格提升的機會較內埔客莊為多。訪查日期：2015年2月24日。

<sup>58</sup> 請參閱張永明、曾純純，〈內埔客家公墓的古老人風俗〉，頁1-20。

<sup>59</sup> 張永明、曾純純，〈內埔客家公墓的古老人風俗〉，頁14。

<sup>60</sup> 喬繼堂，《中國人的偶像崇拜》（臺北：百觀出版社，1993），頁213。

無形中即累積並提升「鬼」的神聖內涵。如長期由細微的、有益人們的靈驗事蹟累積其神聖性，此類魂神即被人們視為善類的、有益人們的神靈，人群基礎自然成正比例提升。由於祭祀人群的擴大，其相對有靈驗或圓其所願的靈應事蹟比率則隨之增加，加以地方宗教信仰中較高階神明的推波助瀾，由多家多姓不特定人群所共同祭祀的無主骨骸，其魂神確實有較高的機會轉化成為民間所崇拜的「神」。相對地，如為一家一姓特定人群所奉祀的無主骨骸，其福蔭感受均不脫此姓氏宗族內的成員，因而其「升格」發展的方向，則趨向該姓氏宗族先人。

#### 四、私家奉祀的無主骨骸

前述內埔客莊安置無主骨骸的「無祀祠」，均由多家多姓不特定人群所供奉，另據筆者田野發現，依附於各姓氏祖墳墓側，並以一家一姓特定人群（家族或宗族成員）立碑奉祀無主骨骸的風俗，以「古老人」（見附圖7）葬俗最為普遍。

##### （一）「古老人」葬俗的由來

內埔客莊稍年長者的記憶中，提及「古老人」名稱，多數未經思索的反應即為：「那是無主被挖到的。」客家人土葬盛行年代，因墓地開挖構築墳壙，往往動輒掘獲無人祭掃的骨骸或盛裝骨骸的金罐，墓地較深的地方，家屬可能已無從尋獲，掘獲此類無主的骨骸或金罐，就將祂另外葬在祖墳旁，自古即稱呼為「古老人」。<sup>⑩</sup> 稽之文獻，以私家之力收埋無主骨骸的風俗，早於清光緒年間廣東鎮平一帶客家人即有此俗，且以「古君子」稱之。內埔客家人奉祀稱謂另有「古人」、「古老人」、「有緣公」、「古老仙人」、「古老先人」、「古老太人」等，葬處無主骨骸的性質皆同，部份在其碑誌名稱前加以「前朝」二字，以示其可能遠古時期即入葬此地之尊位，亦有加以「有緣」二字者，顯示天地雖浩瀚，卻於此地與祖墳為鄰。後人對於此種無主乏祀的遺骨，因不知其名亦無法考證其源流，即循先人處置方式安置尊稱為「古老人」，並與祖墓共同享食後嗣子孫奉祀之香火。

早期泥墳工法簡陋，經多年雨水沖刷而為平整泥地，後嗣因而無從尋獲

<sup>⑩</sup> 報導人美和村來成石店林師傅，現年60歲，萬巒四溝水人，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。

祖先遺骨，此類靈骨大多數都已裝入金罐，在主家墓作施工期間遭掘出土，俟風水完工後，再另外構築類似「伯公」<sup>②</sup>樣式的小墳，給予重新安葬以示尊重。<sup>③</sup>由此可知，內埔公墓中除了為數較少的凶葬後未檢骨的無主骨骸之外，大多數都是原已有後代子孫為其行拾骨「吉葬」<sup>④</sup>的「祖先」。原已成祖先的亡魂，或因災荒、或因戰亂、或因意外等，也有可能淪為被遺忘、被捨棄的「厲鬼」，<sup>⑤</sup>而必須仰賴非後嗣的供奉。傳統漢人對於早逝的未成年男子與未出嫁的女兒，大多僅奉祀香火未神主，未嫁女兒更不能葬在祖墳裡或登上祖先牌位，沒有後代祭祀的女性骨骸，往往消失在荒煙漫草中。<sup>⑥</sup>早期嬰孩或未婚子女亡故後，家人仍依禮俗為其安葬，父母在世時可能仍有定期祭祀，父母亦亡故之後，則成為無人祭掃的墳塚，這也是形成無主骨骸的原因之一。筆者在內埔第一公墓發現嬰靈列位墳塚一座，時值清明過後，現場卻未見香菓、燼等祭掃之後的痕跡，即可預知此墳塚在多年後，亦可能因土方流失墓碑傾毀致骨骸暴露或深埋地底，最終較佳的境遇莫過於成為附主分食的「古老人」。

富田村第七公墓另一實例可證，年輕未婚女性亡故後，淪為無人祭掃的無主骨骸確有其事，原為無後代祭掃的「細姑」<sup>⑦</sup>泥墳，鄰墓做風水時挖掘骨骸出土，因無名無姓可考，只好幫祂處理成為「古老人」<sup>⑧</sup>。內埔公墓中的「古老人」也並非全然無名無姓，第七公墓劉府祖墓及第九公墓張府祖墓旁，即各立有一座有名有姓「古老人」，兩者均於金甕上刻有亡者姓

② 據振豐村做地師劉師傅指出，客家人對於守墓后土亦稱伯公，即掌管土地之神的一種。

③ 報導人振豐村做地師劉師傅。訪談日期：2014年5月2日。

④ 依徐福全所言，「吉葬」係指初葬若干年後拾骨再葬的方式，又稱「做金」或「做風水」，以別於初終的凶葬（棺葬）。徐福全，〈論臺灣民間之拾骨與吉葬〉，收於中央研究院民族學研究所編，《婚喪喜慶範例研討會論文集》（南投：臺灣省政府民政廳，1984），頁89。

⑤ 林富士，《孤魂與鬼雄的世界：北臺灣的厲鬼信仰》（臺北：臺北縣立文化中心，1995），頁45。

⑥ 曾純純，〈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〉，收入劉立敏、涂瑞洪、利涵執行編輯，《2014六堆客家研討會論文集——歷史、文化與常民生活》（苗栗：客家委員會客家文化發展中心，2014），頁104。

⑦ 六堆客家人對於年輕未婚女性亡者稱「細姑」，或在其姓氏後方冠以姑字稱呼，如黃姑、李姑等；對於年長未出嫁的女性亡者則尊稱「姑婆」。

⑧ 報導人振豐村做地師侯師傅，現年80歲，27歲開始跟隨長治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。

名，亦曾利用鄉公所查詢名字卻無所獲，仍然另立墳塚安葬。<sup>⑨</sup> 由此兩例可知，內埔客家人對於營造祖墳時所掘獲出土的無主骨骸，即使有名有姓，卻無從考證其來源時，仍以「古老人人」之名稱呼並重新安葬予以香火奉祀。

綜觀內埔客家公墓的無主骨骸來源，有因早期戰亂、潦草掩埋或墓地經年歷久密埋疊葬，後代因而遺祀者；有因幼年夭亡、年輕未婚亡故或絕嗣、倒房等因素而無後嗣祭拜者。此類亡者骨骸長眠地底若干年之後，因後人墓作構築施工而遭挖掘出土，在沿襲古來掩骼埋胔建置義塚的義行以及客家人憐恤、恐懼心理因素交疊驅使之下，因而產生「古老人人」此一另類墓葬文化。

## （二）奉祀「古老人人」的成因

由大多數奉祀者清明掃墓敬獻的祭品、紙錢與祖墳完全相同可知，「古老人人」在內埔客莊公墓中，奉祀者係遵循祖先墳墓崇拜的模式，為意外出土的無主骨骸安葬的特殊祀儀，且視其為先人的尊位。經筆者田野踏查及受訪對象的論證，內埔客家人奉祀「古老人人」的成因歸納如下：

### 1、基於畏懼

客家人長期農耕生活型態，早期民智未開的社會結構，對於「鬼」的概念，自然在生活周遭衍生出各種神祕、禁忌與恐懼的負面經驗，內埔「古老人人」風俗的成因，以民間信仰角度而言，「怕鬼」當屬此俗形成的首要因素。一般在墓作構築期間，主家大多遵從「地理先生」及「做地師」的意見行事，加諸鬼神之說的靈異傳奇，施工中掘獲無主骨骸的主家，基於「有好沒壞」的專業者說法，往往為求心安而遵照師傅的指示辦理。<sup>⑩</sup> 既然挖到了，就必須祭祀祂，<sup>⑪</sup> 不另立墳塚安葬就心不安啊！<sup>⑫</sup> 另一種說法認為給予無主骨骸祭祀香火，祂們會因有所歸宿而帶來福份給主家，亦即民間所謂的「有拜有保庇」，<sup>⑬</sup> 尤其是上代祖先流傳下來的作法更不可違背，否則除了

<sup>⑨</sup> 報導人劉先生，現年52歲，第七公墓古老人人奉祀者，訪談日期：2014年3月23日；張先生現年65歲、莊女士現年54歲，第九公墓古老人人奉祀者，訪談日期：2014年3月29日。

<sup>⑩</sup> 報導人劉先生，現年52歲，第七公墓古老人人奉祀者。訪談日期：2014年3月23日。

<sup>⑪</sup> 報導人李先生，現年67歲，第七公墓古老人人奉祀者。訪談日期：2014年3月23日。

<sup>⑫</sup> 報導人陳先生，現年63歲，富田村和順林地方耆老。訪談日期：2014年3月30日。

<sup>⑬</sup> 「有拜有保庇（佑）」也是人神之間一種互惠性的交換關係。林美容，〈土地公廟——聚落的指標：以草屯鎮為例〉，《臺灣風物》，第37卷，第1期（1987年3月），頁53-81。

可能引來鬼祟之外，亦可能引發祖先不滿而致生活不安。<sup>⑭</sup> 從事殯葬相關業者亦認為，替無主骨骸設置「古老人人」墳塚所費不多且可福佑主家。<sup>⑮</sup> 有趣的是，筆者在田野期間，並未聽聞奉祀為類似祖先的「古老人人」護佑該姓子孫的傳說故事。事實上，民間傳統觀念對於孤魂野鬼稱為 lasam（不潔、骯髒之意），<sup>⑯</sup> 在造墓挖到無主骨骸的同時，無論地理先生、做地師或主家，必定抱以惶恐虔敬的心態，並想方設法為其妥適安置，深恐驚擾沉睡地底多年之靈而遭降禍。而通過重新安葬的舉措，企圖向孤魂野鬼示好，其中所隱含怕鬼的懼厲之情，顯然遠遠超過祈求福佑的想法。

## 2、基於倫理

客家人入墾內埔三百多年，由於早期天然環境與人為政策等因素，墓區魚鱗疊葬情形日益惡化，後人營葬意外掘獲無人祭掃的枯骨、金罐情事時有所聞，客家人基於自古崇尚儒家倫理思想，以及宗教信仰中撫慰孤魂、澤及枯骨等根深蒂固的道德觀點，奉祀「古老人人」的風俗遂在內埔民間逐漸成形。基於緣份情感的觀點，尊重早於祖先之前即長眠此地的無主骨骸，為其拾骨盛裝金罐、構築「大厝」使其有所歸宿，並常伴祖墓一側，實則基於客家人憐恤之心與道德觀念，<sup>⑰</sup> 在禮貌上每年掃墓即跟隨祖先享食後代子孫供奉的祭品。筆者在清明掃墓時節的田野作業中，第七公墓劉府祖墓祭掃過程，對待「古老人人」的清明禮數，計有三牲、雞蛋、麵食、水果、清酒、紙糊衣鞋、芹菜、大蒜等，完全與敬祀父母的祭品相同，顯然「古老人人」在劉家人的觀點中，已視同祖先的輩分，尤以芹菜、大蒜等祭品，在客家民俗說法中，等同寄望祖先護佑子孫「勤（芹）於計算（蒜）」，以求生活富足安康。顯然除了基於先來後到的尊崇外，亦將「古老人人」視為先人般祈求庇蔭。一般而言，內埔客家人雖不樂見營造祖墳時，在選定的墓地之下埋有無主骨骸，但在非預料情況下將之挖掘出土後，仍依禮俗給予應有的尊重，究其奉祀的原始動機，不外乎「古老人人」是「先來者」，而自家祖先則是「後到者」，強烈的倫理道德觀念驅使之下，奉祀者年年依禮祭掃並代

<sup>⑭</sup> 報導人邱先生，現年55歲，第九公墓古老人人奉祀者。訪談日期：2014年3月23日。

<sup>⑮</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早期興隆，遂兼做殯葬事業營生。訪談日期：2013年11月21日。

<sup>⑯</sup> 李亦園，《文化的圖像（下）：宗教與族群的文化觀察》，頁24。

<sup>⑰</sup> 報導人謝女士，現年58歲，第九公墓古老人人奉祀者。訪談日期：2014年3月23日；邱老伯，現年81歲，第二公墓古老人人奉祀者，訪談日期：2014年3月30日。

代傳承，絲毫不敢有所怠慢與不敬，足見「古老人」風俗充份顯示內埔客家人道德價值觀。

### 3、基於「號墳」<sup>⑧</sup>

夫葬以左為青龍、右為白虎、前為朱雀、後為玄武。<sup>⑨</sup>自古以來在漢人墓葬文化中，風水較佳的葬地皆以此為基本地理格局，一旦祖墳周邊風水形勢，青龍無法盤踞、白虎不能柔善俯伏、朱雀不再翔舞或失去玄武龍脈垂頭，則後代子孫亦無法安生立命。考之文獻，早於清光緒年間之前，六堆客家原鄉之一的廣東鎮平已有築空墳佔地假葬之風。內埔客家人注重風水氣場的觀點，從墓作構築、方位選定、墓碑視野的講究等處可初步窺知，為防止他墳破壞地理格局，進而護衛自家祖墳風水，設置「古老人」墳塚的作法，則成為簡約又速成的方法。據內埔竹圍村邱姓耆老<sup>⑩</sup>的說法，其曾祖父母以及父母風水墳塚前各立有一座「古老人」墳塚（見附圖8、9）即為「號位」之用，緣於兩處墳塚前方空地，均有再葬一穴的餘裕，而惟恐被人造墓後遮蔽祖墳墓碑，因而自行施作「古老人」墳塚以「號位」。也有設置「古老人」石碑，每年清明前併同祖墳「鏟地」<sup>⑪</sup>，祭掃當日同樣擺設祭品上香，當作是祭拜各方好兄弟，實際上墓塚內並未埋葬任何物品。<sup>⑫</sup>以風水氣場觀點而論，一般「古老人」墳塚的高度並不足以遮蔽祖墳視野，其佔地大小亦足以制衡後來者使用此處墓地，主要是費用簡約，亦無挖掘龍脈中斷理氣的顧慮，而「古老人」葬俗又以埋葬無主骨骸為名，基於民間信仰的禁忌，他人更不可能擅自剷除私營墳塚，因此風盛行於內埔公墓中。另一個「號墳」的案例同樣位於第九公墓，邱府祖墳右前方立有一座「古老人」墳塚，即為收埋祖墳施工時掘獲的無主骨骸，但在其左前方另

<sup>⑧</sup> 依黃釗所言：「墳前後左右築堆曰『號墳』，恐人佔偑，故多築空墳以號之也。」「號墳」即佔用墓地之意，「號」字在此處，其客語語法為動詞，含有搶先佔有某物或某地的意涵。參見黃釗，《石窟一徵》，卷4，〈禮俗〉，頁162。

<sup>⑨</sup> 王振復，《風水聖經：宅經·葬書》（臺北：恩楷股份有限公司，2003），頁167。

<sup>⑩</sup> 邱老先生，現年65歲，竹圍村40份地方耆老。囿於「號墳」之俗非同葬瘞無主骨骸義行，欲徵得立墳者首肯受訪實有現實考量之窒礙，筆者經誠懇溝通並表達嚴守學術倫理立場，始獲同意採墓區現場踏查方式實施訪談，並拍攝「號墳」古老人照片，謹申謝忱。訪談日期：2014年3月30日。

<sup>⑪</sup> 六堆客家人通常以「掛紙日」前數天至一週，擇一日為祖墳「鏟地」，即預先修剪祖墳四周雜草野樹，以利掛紙當日祭儀順遂舉行。

<sup>⑫</sup> 報導人邱老先生，現年65歲，竹圍村四十份地方耆老。訪談日期：2014年3月30日。

有一座多年無人祭掃的日據昭和年間古墳，此處如遭人利用營葬，邱家祖墳墓碑即可能遭遮擋，因此，每年清明掃墓時機，邱家子孫也一併祭拜祂，順便也利用此墓「號位」。內埔客莊以「古老人人」號位的情形相當普遍，大部份會施作在風水墳塚前方，且內埔客家人大多知曉此種作法，只有主家知道墳塚裡面是空無一物的，就這樣保護家族風水。<sup>⑧</sup> 由此可證，以「古老人人」之名行「號墳」之實的作法，在內埔客莊公墓中是確有其事且由來已久的另類墓葬風俗。

#### 4、基於「骨滿為患」

內埔客莊可供無主骨骸入祀的「無祀祠」計有六座，興建或重建年代約為1984至1997年之間，皆為經年歷久囤積墓區起掘的無主骨骸之用，納骨室現況已幾近「骨滿為患」。由於「無祀祠」大多由地方人士募捐籌建，且內埔客莊並非任一公墓皆有建置，歷經囤積使用日久之後，大多數已無多餘空間，因此晚期挖掘出土的無主骨骸，始有較多在墓區現地以「古老人人」小墳重新安葬。<sup>⑨</sup> 其次，民間安奉無主骨骸進入「無祀祠廟」，並非隨主家或匠師所願即可入祀，除須經由村長或管理人同意之外，還需規費標準不一的香油錢，相形之下，直接就地另立小墳花費相對簡約。「古老人人」在公部門規章內歸類為「無主墳塚」，按現行民俗作法，主家通常未另案申請墓地使用的程序，即可省卻墓地租用所費，僅花費數千元墓作材料費與師傅工資，即可圓滿處理掘獲無主骨骸之困擾。<sup>⑩</sup> 而「古老人人」立墳者也視之為「做好心、積功德」，清明掃墓時順便給予祭祀香火，祂們才不致淪為孤魂野鬼。因此，以「古老人人」形制安奉無主骨骸的習俗，在土葬盛行年代的內埔客莊遂蔚然成風。

#### (三)「古老人人」葬俗的變異發展

屬於「外人」般的無主骨骸，在以往世俗觀感之下，一般例俗是不與本家祖先共葬的，但此一葬俗在內埔客莊流傳至今，立墳奉祀者普遍的說法，係將「古老人人」視為先人般供奉，此由清明掃墓祭品與祭拜祖先雷同略可

<sup>⑧</sup> 報導人邱前村長，現年90歲，第九公墓古老人人奉祀者。訪談日期：2015年3月28日。

<sup>⑨</sup> 報導人振豐村做地師劉師傅。現年72歲，訪談日期：2014年5月2日。

<sup>⑩</sup> 報導人竹田鄉南勢村做地師曾師傅，現年58歲，習藝初期以興建房屋為主業，後以風水、廟宇修建技藝為主，墓作工作經驗約35年。訪談日期：2014年6月6日。

察知，而此俗在內埔民間另有變異現象發展。田野資料顯示，少數「古老人」立塚於祖墳墓基範圍內，共用墓地的現象顯示，「外人」身份顯然逐漸淡化，但仍維持獨立香爐與墓碑另外給予香火祭祀。「古老人」如經過若干世代傳承奉祀之後，則有與本家祖先合葬的情形出現（見附圖10），據田野統計，內埔客莊計有六座祖墳墓碑顯示附葬「古老人」，曾任上樹村村長的邱前村長<sup>⑯</sup>表示：

以前我阿公做曾祖父眾地風水的時候就挖到了，本來是另外葬的，後來我們把阿公的風水移過來這裡的時候，一起帶過來的，那時候擲筊我阿公有同意葬一起，主要是家族裡面也沒人反對，因為這是我阿公那代就有在拜了，我們後輩子孫就跟着這樣拜到現在。

由此例可知，在後嗣子孫思維意識中，由於祖先崇拜的「權威性」，從而引發其遵從祖先所遺留之祭祀行為的「服從性」。後代子孫對於無主骨骸的觀點，由於揉雜了祖先如此作為的現象而謹遵祖德沿襲不悖。原屬無主的枯骨，在客家人崇高的祖先崇拜情境之下，日久則產生「升格」與祖先相同位階的現象。礙於其無名無姓的不明來源，墓碑內僅延續祖先所傳承的「古老人」之名奉祀。

田野調查發現，此六座風水墳塚附葬「古老人」的現象，進一步呈顯「外人」已可登堂入室進入該姓宗族墓之內，除了共葬一墓之外，亦使用共同的香爐、祭品，甚為明確者，係與墓主共同接收同一批後代子孫所供奉的血食。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，「古老人」之名既已刻入墓碑與祖先同享後嗣香火奉祀，其實際地位已與祖先相等位階，最大差異在於無名無姓冠以「古老人」為名。而內埔客莊部份「古老人」墳塚，其立墳者在其墓碑鐫以張府有緣人、鍾氏子孫、盧姓子孫、陳家後裔等全立字樣，事實上即已含有宣告「古老人」歸屬的意義。內埔客家公墓中另發現為數不少的墓碑鐫刻「上代祖」、「上代祖先」或「附葬上代祖」等，內埔客家人對先人模糊化稱謂的現象，相關業者與匠師均稱其極可能為超過數代以上的遠祖，後代子孫已無從查考祖先之名的情

---

<sup>⑯</sup> 邱前村長現年90歲，上樹村第九公墓祖墓附葬古老人奉祀者。訪談日期：2015年3月28日。

況下，所使用的奉祀稱謂。<sup>87</sup>以六堆客家人入墾南臺灣三百多年而計，其世系更迭應已不下10代，而漢人通常只奉祀高、曾、祖、禰近代祖先的說法中，四代之前的遠祖遺骨何在？吾人如詳加細究其中脈絡來去，應可察知「古老大」風俗所奉祀的枯骨，亦可能遇緣本家遠祖，甚或實質上已共葬於他姓宗族墓之內，與該姓祖先同享後代奉祀，因而掘獲無主骨骸的主家，莫不以先人地位予以尊崇。因此，附葬「古老大」的變異現象在傳承多代奉祀之後，其無名無姓的本質亦可能融入「上代祖」、「上代祖先」的行列中。

值得一提的是，筆者在高雄市美濃區田野所蒐集的劉氏族譜顯示，第12世曾記錄「緣遇前朝古老大葬在洋坪下，每年與裕存公共牲醴祭」，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醴祭，顯見劉氏宗族視此墓「古老大」為類似祖先的意識相當明顯，而「古老大」之名登入譜牒的意義則更加顯而易見。

## 五、無主骨骸葬俗所反映的社會價值觀

內埔客莊無主骨骸葬塋與奉祀的風俗，經過長期常民文化的薰陶後，無論轉化神格抑或視為先人，姑且不論人們對於鬼的敬畏恐懼，從整體社會治理的角度視之，乃屬社會救濟事業的一環。傳統祖先崇拜觀念下，除祭祀血緣系統內的祖先，亦擴及無血緣關係的枯骨施以助葬使其有所歸宿，足證臺灣漢人社會受古制「祭厲」儀節與「義塚」制度影響之深切。內埔客家人自屬臺灣漢人族群之一支，其收葬無主骨骸的奉祀文化，雖不似王志宇、謝貴文等文獻專論中的多樣化，<sup>88</sup>卻鮮明地朝向神與祖先兩種超自然地位轉化，茲以其所含社會價值觀綜論如下：

<sup>87</sup> 美和村石碑匠師林師傅，訪談日期：2013年9月16日；富田村殯葬業者鍾先生，訪談日期：2013年11月21日；富田村做地師鍾師傅，訪談日期：2014年4月5日。三位相關業者均持相同看法。筆者實地踏查高雄市美濃區龍山里第十公墓，亦發現曾府祖墓石碑鐫有「附葬先靈曾公妣曾祖婆」字樣，顯然對於相隔多代的遠祖，客家人確有模糊化稱謂的現象。訪查日期：2015年3月2日。

<sup>88</sup> 王志宇，〈臺灣的無祀孤魂信仰新論——以竹山地區祠廟為中心的探討〉，《逢甲人文社會學報》，第6期（2003年5月），頁183-213。謝貴文，〈論臺南地區有應公廟之由來〉，頁130-151；〈從臺南在地祀神傳說論無主孤魂如何成神〉，《臺南文獻》，2014年，第5期，頁65-90。

### (一) 稱謂代表鬼神信仰的認同

以內埔客莊專祀無主骨骸的「無祀祠」、「古應祠」、「古老大人」等三種態樣而言，雖其祭祀的對象皆屬無源可考的無主骨骸，然就其安置型態而言，則區分為公眾與私家之別。此類信仰所供奉的魂神，在內埔客家人的傳統觀念裡，其「陰」的角色始終停留於「萬應」、「萬善」等傳統「陰神」信仰的稱謂，並無任何神格改變的跡象。然而原應居於「陰廟」地位的「古應祠」，因以「古應公」顯靈之名而塑造金身，即已擺脫僅能奉祀牌位的孤魂野鬼的第一特徵，跨足擠身為「神」的第一步，<sup>⑧9</sup>後又如「王爺」信仰的衍化一般，陸續衍生「古老聖人」、「古老先師」、「古老姑婆」等一系列的分身，以符合「古應公」神靈系統的香火延續之需。而「聖人」、「先師」、「姑婆」等稱謂，較之其他「無祀祠」所供奉者，更加鮮明地呈顯出民間對於二度神格化的「古應公」的崇敬與信仰深化的認同度。另以私家立墳奉祀之下，其名因循「古君子」之稱而尊為「古老大人」，其「大人」一詞在客家語意中則包含對於長輩尊親屬之崇敬。因此，對於同屬無源可考的枯骨，不同的安置方式與態樣，便因而產生神、鬼與祖先等完全發展迥異的轉化現象，對於原為孤魂的稱呼與信仰認同，亦因諸般衍化的相異而產生相去甚遠的民間價值觀。

### (二) 神像代表由陰轉陽的升格

一個神格低且多少帶有污染力的鬼魅，在其有了金身之後，才有基本的立場與形象轉換為具有神聖性的神明。<sup>⑩0</sup>「古應公」神像的產生，乃為脫離「陰神」地位的升格關鍵，加之後期以乩身代言的傳統神明形象，又得諸般靈驗事蹟的印證或民間穿鑿附會的傳說，以及地方上信仰重力場域高階神明的認同與加持，此一時期的「古應公」更穩固了其神明地位的正統性與正當性，自然逐漸脫離其祠後收葬數百罐枯骨的陰森、恐怖印象。有了神像之後，祭祀者的祭祀行為亦隨之轉變，從祭品改為整付牲禮、銀紙轉用金紙等處，均呈現其「升格」的軌跡。透過廟際、神際之間的進香、參香，以及搭上神轎與鑼鼓陣頭參與地方遶境，夾道民眾以香案迎送之間，自然以「神」的視界以對。而此種種「古應公」的神格轉化，顯靈要求雕刻神像確為關

<sup>⑧9</sup> 李亦園，《宗教與神話論集》，頁266。

<sup>⑩0</sup> 李亦園，《宗教與神話論集》，頁283。

鍵，因此，金身之有無，確為一個鬼魅升格轉化其神格的有力依據，在內埔客家人傳統民間信仰的認知中，亦為評斷是神、還是鬼的價值所在。

### (三) 信仰之外的社會救濟功能

內埔客莊的「無祀祠」，皆以地方聚落或民眾私人性質自主管理存在已久。少數在墓區外緣者有信眾晨昏祭祀，設於墓區深處者則鮮有香火血食，無論硬體設施興頽如何，至少枯骨及其孤魂均有歸宿之處。「古應祠」原係地方仕紳悲憫墓區無主骨骸而醵資興建集葬的處所，後因地方風俗與祭祀文化變遷而有所衍化。「古老大人」風俗最初的動機，亦在於悲憫無主骨骸長眠地底，後人因構築祖墳而將枯骨挖掘出土，基於各種緣由之下另立小墳為其安葬，後則衍化為宗族先人的地位。內埔客莊安奉無主骨骸的風俗，無論以公眾或私家之力而為，均屬中國宋代以來的「義塚」形制。<sup>⑨1</sup> 而清代臺灣的喪葬救濟事業除了「義塚」制度外，尚有運柩寄棺、叢葬無主枯骨與民間助葬等措施。<sup>⑨2</sup> 內埔客家人對於無主骨骸的各種安置方式，雖因社會文化與風俗信仰的變遷而各有其轉化現象產生，就其設置本意而言，實屬古來社會救濟事業之一環，亦為沿襲古制建置「義塚」葬塋無主骨骸良風美俗之延伸。

### (四) 祖先崇拜觀點的深化擴展

中國數千年祖先崇拜能普遍流行，究其原因在於親屬關係間「父子軸」的「延續性」(continuity)影響之故。男性世系主導家庭人倫關係的不間斷，最有效的方法是透過一個共同祖先以利整合所有後代子孫，使得親屬群體得以綿延不墜。<sup>⑨3</sup> 血緣系統雖屬祖先崇拜維持「延續性」的主因，但因與異姓

<sup>⑨1</sup> 依王德毅所述，中國早於北宋徽宗時期，官方即正式確立設置「漏澤園」的制度。北宋神宗元豐二年（1079）三月三日詔：「開封府界僧寺旅寄官柩，貧不能葬，歲久暴露，其令逐縣度官不毛地三五頃聽人安葬，無主者官為瘞之，民願得錢者官出錢貸之，每喪毋過二千，勿收息。」足見當朝注重死有以葬的措施，直至北宋徽宗崇寧三年（1104）三月三日詔設立國家公墓，名為「漏澤園」，其以官地收埋無主暴骨及窮乏無以葬者骸骨政策，係屬當朝社會救荒政策之一環，亦為後世開啟「義塚」制度的源端，其後各朝亦沿襲此政。王德毅，《宋代災荒的救濟政策》（臺北：中國學術著作獎助委員會，1970），頁94。

<sup>⑨2</sup> 戴文鋒，《清代臺灣的社會救濟事業》（臺南：國立成功大學歷史語言研究所未刊碩士論文，1991），頁194。

<sup>⑨3</sup> 李亦園，《宗教與神話論集》，頁172。

公媽祭祀風俗嫁合，確有祭祀非血緣系統內已亡故親屬的習俗。早期如招贅、財產繼承等民間慣俗，也有將不同姓氏的異姓公媽寫入同一塊大祖牌共同奉祀的情形。「古老人」在基於各種緣由下安置之後，奉祀者普遍認為其等同先人的地位，此俗如為祖先傳承而來者，其後代子孫自然不敢違逆，並追隨祖先同一祭祀行為而代代傳承，原屬無主的枯骨及其孤魂，在客家人崇高的祖先崇拜觀之下，自然視其與祖先相同位階。換言之，私家之所以為意外出土的無主骨骸另立「古老人」墳塚奉祀，無非出自對於祖先崇德報功的信仰，以及由此所衍生對於大自然萬物泛靈的尊崇。

## 六、結論

一般民間如欲制止由「不正常性」所產生之鬼的危害，作法上就是去修正那個鬼的不滿足和異常的位置，使一個「鬼」成為「非鬼」，<sup>⑭</sup> 當人鬼之間有了特定的契約關係，鬼也可以變成神或祖先。<sup>⑮</sup> 內埔客莊無主骨骸奉祀風俗，無論從公眾祭祀或私家奉祀的角度視之，皆以改善此種「不正常性」為初衷，惟因民間信仰之故而有所衍化與變異，筆者綜述兩點論據如下：

其一，以公眾之力叢葬的無主骨骸，均為多家多姓的不特定人群所共同祭祀，亦即其血食來源屬於大眾所供養。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」，神格基礎至少獲致「陰神」地位，此類無主骨骸經奉祀蛻變成神的機會較高。無論其神格停留於「陰神」，或是「野神」、「小神」等，都在不間斷的香火奉祀，以及民間傳說故事、靈驗事蹟的附會之下，朝向創造新興神靈的方向持續神格化發展，如同目前各方認知不一的各種「王爺」信仰成神過程一般。易言之，俗民文化為了修正「群聚性」的鬼的「非正常處理」地位，則將之「正常化」彌補之後，再改善其地位至「非鬼」（亦即陰神），且只要可為人們持續帶來好處，或解除或防止災厄的發生，即有相當高的機率進一步淡化其「鬼」的原貌，進而轉化成為「神」界之一員。內埔「古應祠」如排除建祠用地及枯骨區隔等現實面問題，並在民間香火持續奉祀與靈蹟顯化之下，其「古老」系統神靈，確有可能持續擴大祭祀與信仰的範圍。

<sup>⑭</sup> 焦大衛著，丁仁傑譯，《神、鬼、祖先：一個臺灣鄉村的民間信仰》，頁235。

<sup>⑮</sup> 渡邊欣雄著，周星譯，《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，2000），頁132。

其二，以私家之力收埋的無主骨骸，其奉祀者身份僅止於一家一姓的特定人群。在漢人根深蒂固的祖先崇拜觀念下，無論係因祖先所葬埋的枯骨，抑或本世系始奉祀的無主骨骸，其地位衍化與變異的發展，皆由最初改善其「非正常處理」地位而供奉，以使其身份轉化為「非鬼」。因而福蔭感知的產生，僅止於奉祀家族或宗族之內，數個世代之後其最終的轉化，確實有趨向類似奉祀者宗族成員的現象，但礙於其無名無姓的孤魂本質，目前僅得停留於墳墓崇拜階段，登牌入譜則仍需假以時空變遷之持續轉化，以獲致進入宗族之內的有利條件。內埔客莊的「古老人」風俗係漢人祖先崇拜的發展變例。在傳統觀念裡，對於祖先遺骨的安置影響後代子孫吉凶至鉅，透過風水術數的講究，使得祖先墳墓崇拜益顯重要。在這樣根深蒂固的祖先崇拜情境之下，擴及因祖墳施工而出土的枯骨，亦應得到適當安置的概念，因而私家立墳「古老人」安奉，其所呈顯的重要價值即在於客家人祖先崇拜行為的深化擴展。一般而言，如為本世系所立墳奉祀的「古老人」，在奉祀者的觀點中，有因「帶來平安」的現世功效或因萍水相逢的情感緣分觀點，而視其為「類似祖先但非宗族成員」<sup>⑯</sup>的普遍性認知。顯然由本世系所立墳者，並未能全然接受其「外人」身份而納入宗族之內；如為祖先立墳而傳承後嗣持續奉祀者，在後代子孫思維意識中，除了基於尊重、憫惻或敬畏孤魂的緣由之外，追隨祖先所遺留的祭祀行為，亦屬發揚「孝道」的外在表現之一。因此，對於其所奉祀之「古老人」的觀點，由於揉雜了祖先如此作為的認知，而謹遵祖德沿襲不悖，自然視「崇拜者所祭拜對象」已非單純的祭祀文化或風俗現象。內埔客莊六處附葬「古老人」的祖墳，正揭示此種透過「持續奉祀」、「時間緩慢」、「由上而下」<sup>⑰</sup>結構模式，進入他姓宗族秩序的例證，而臺灣漢人其他地區是否亦存在類此結構的「類似祖先」，則亟待進一步深究。

內埔客家人對於無主骨骸的安置態樣，皆以改善其生命終結後的「非正常處理」程序為依歸，以修正其「鬼」的負面本質與形象。易言之，遭掘出

<sup>⑯</sup> 囂於祖先崇拜係以正式登入祖先牌位，並持續接受後代香火供奉為主流，「古老人」僅以墳墓崇拜方式接收墓主後代之奉祀，因此，此類「古老人」的地位僅能稱之為「類似祖先」，雖狀似該墓宗族內的一份子，惟缺乏正式登入「祖先」地位的牌位崇拜，因而其祖先地位事實上仍未周全。

<sup>⑰</sup> 本文所指「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；此處所稱「由上而下」結構模式，係指「古老人」經由長期奉祀文化的變遷，終致進入某姓宗族秩序而言。

土的無主骨骸在內埔客莊而言，即以公眾祭祀或私家奉祀兩種模式，轉移其「鬼」為「非鬼」的面貌，而其「非鬼」的身份，又隨着祭祀人群之別，逐漸衍化為「神」或「祖」兩種迥異發展。客家民系入墾內埔客莊逾三百餘年，層層疊葬的墓地之下，必仍有未遭起掘的枯骨長眠，而客家人自古深植的泛靈崇拜觀認為，天地宇宙間乃充滿各類超自然靈體，因此，自年初的「做福」、年中的「中元」以至秋收後的「還福」等各種歲時祭典<sup>⑧</sup>中，均視「普度」孤魂野鬼儀典為重要科儀，此一祭俗，亦彌補了未能經起掘過程而轉化其身份者的不滿足及其異常性。

(責任編輯：唐金英)

---

⑧ 「做福」、「還福」是南臺灣六堆客莊重要的歲時祭儀，年初「做福」祈求來年五穀豐收、闔家平安，歲末「還福」感謝各方神靈保佑，兼有歡慶豐收與還願祈安的用意，「做福」與「還福」祭儀除了展現客家人飲水思源、敬畏天地的人文精神，更充份表現出對土地萬物的崇敬。

附表1：內埔客家公墓面積一覽表

公墓別	坐落	範圍	面積(公頃)
第一公墓 (含和禎園)	內埔、和興村	忠心崙段	18.52
第二公墓	內田村(月形埔)	忠心崙段	3.51
第三公墓	美和村(羅康圈)	忠心崙段	2.32
第四公墓	富田村(和順林)	老北勢、富田段	4.49
第五公墓	豐田、振豐村	豐田、振豐段	6.67
第六公墓	興南、義亭村 (早仔角)	內埔段	3.44
第七公墓	富田村	新埔、富田段	9.71
第八公墓	竹圍村(四十份)	新北勢段	2.76
第九公墓	東勢、上樹村	老東勢段	17.4
第十公墓	東片村	新東勢段	7.01
合計			75.83

資料來源：內埔鄉公所民政課提供，筆者整理製表，資料時間：2013年4月。

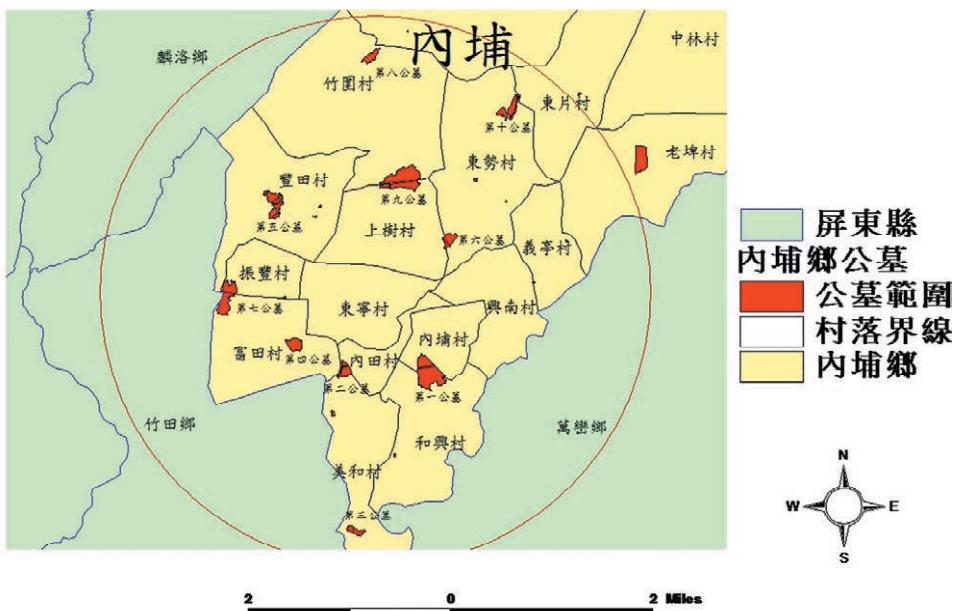
附表2：內埔客莊無祀祠一覽表

公墓別	第一公墓	第二公墓	第三公墓	第四公墓	第五公墓	第六公墓	第七公墓	第八公墓	第九公墓	第十公墓	合計
無祀祠名	古應祠	無	萬緣塔	靈應壇	古老祠	萬應祠	萬善祠	萬應祠	靈應祠	萬應祠	萬善壇
有否納骨	有	/	有	有	有	無	有	/	無	無	無

資料說明：第一公墓另設有鄉立和禎園納骨堂無主骨（灰）骸存放所，其制度化納骨安置已失「無祀祠」之古意，故未納入探討。

資料來源：筆者田野調查製表，資料時間：2014年6月。

附圖1：內埔客家村落與公墓分佈位置圖



圖片說明：筆者以地理資訊系統繪製。

附圖2：清光緒十三年古老大（孺）

人塚



圖片說明：筆者拍攝，2014年3月28日。

附圖3：內埔古應祠古應公神像



圖片說明：筆者拍攝，2014年11月13日。

附圖4：內埔古應祠古老聖人神像



圖片說明：筆者拍攝，2014年11月13日。

附圖5：內埔古應祠古老先師神像



圖片說明：筆者拍攝，2014年11月13日。

附圖6：內埔古應祠古老姑婆神像



圖片說明：筆者拍攝，2014年11月13日。

附圖7：內埔客莊古老大人墳塚



圖片說明：筆者拍攝，2013年3月29日。

附圖8：內埔客莊號墳古老大人塚1



圖片說明：筆者拍攝，2014年3月30日。

附圖9：內埔客莊號墳古老大人塚2



圖片說明：筆者拍攝，2014年3月30日。

附圖10：刻入祖墳墓碑的古老人



圖片說明：筆者拍攝，2015年3月30日。

## 附錄：「古應祠」前朝人同古碑碣碑文

捐緣題名芳金朝古人碑記		捐緣題名芳金朝古人碑記									
明治三十四年歲在重光赤奮若炳月日林朝宗敬撰		新聖典捐銀壹百元 曾子弟捐銀伍拾元 曾乃仲捐銀伍拾元 鍾盛發捐銀伍拾元 厚門發二株捐銀伍拾元 立昇号捐銀伍拾元 秦成義捐銀壹拾元 劉玉森捐銀式拾四元 金聖五督捐銀式拾四元 鍾義堂捐銀式拾四元 劉永遠捐銀式拾四元 鍾善熙捐銀式拾四元 正月十一大歲典捐銀式拾四元									
董事劉金安 堪與李文貴		新聖典文書以 三十日聖母典上 四月五日聖母典上 三月二十五日聖母典上 南廿三日聖母典上 新聖典上 鍾志郎 陳雨坤 張萬三 張化孫 新福興 鍾福珍 鍾福慶 劉季川 六 車路會 李海林 元 宋智才 元 松江聖母典上									
蓋聞澤及枯骨共推西伯之深仁可見古賢王憲悌慈祥闇允 孤魂之乏祀予等興言及此不禁惻然心痛也茲我內埔庄士 南門外坟塋累累魚鱗疊葬殘碑屹屹芳草埋沉過此間而亡 憑弔不勝暴露之悲爰為會合同人欲成巨款建築大邱塋 一所將所有無祀之墓一律改葬歸塋每年於清明日犧牲 祀之用慰列位靈魂幸賴諸君子好義輕財勦成此舉從此 無祀遊魂有所憑或諸君之造福洵無疆矣		新聖典文書以 三十日聖母典上 四月五日聖母典上 三月二十五日聖母典上 南廿三日聖母典上 新聖典上 鍾志郎 陳雨坤 張萬三 張化孫 新福興 鍾福珍 鍾福慶 劉季川 六 車路會 李海林 元 宋智才 元 松江聖母典上									
明治三十七年歲在甲辰季春月 日竣工立		一祖幼砂五拾五車拾叁元七角五分 一鍊磚等料九拾五元三角 一石灰式萬七十四斤或百或拾八元或角 一石頭百四十五車八拾八元五角 一木料拾七元或角或点分 總合共支出花銀壹仟或百五拾七元六角四点除收入壹仟壹百七拾元 仍不數銀八拾七元六角四点俱係董事人備									

資料來源：筆者抄錄繪製。

# Customs Related to the Worship of Unknown Human Remains in Hakka Villages in Neipu, Southern Taiwan

Yung-Ming CHANG, Chun-Chun CHENG

Graduate Institute of Hakka Cultural Industry

National Pingtung University of Science and Technology

## Abstract

The extensive scholarly literature on hungry or wandering ghosts, that is, the spirits of deceased humans who do not receive sacrifice from their descendants, has mostly focussed on the souls of the ghosts. Less attention has been paid to their physical remains. Using existing literature and ethnographic field observation including interviews and participation in rituals, this paper explores changes in the customs related to the worship of unclaimed physical remains in the Hakka villages of Neipu, Pingtung county, southern Taiwan.

There are two broad categories of remains that are worshipped in these villages: dark spirits (*yinshen*) and gentlemen-of-old (*gulao daren*). The former are worshipped by people from different families and with different surnames. Dark spirits who manifest their powers may become deified as gods. Gentlemen-of-old are worshipped only by a single family or surname. Some remains are buried in ancestral graves, and are considered “ancestor-like”. The evolution and variation in the forms of worship toward ownerless remains in Neipu show how the Hakka

---

Yung-Ming CHANG, Chun-Chun CHENG, Graduate Institute of Hakka Cultural Industry, National Pingtung University of Science and Technology, 1, Shuefu Road, Neipu, Pingtung 912, Taiwan, R. O. C. E-mail: lucifer@mail.npu.edu.tw.

people of Taiwan transform some beings from demonic into non-demonic spirits.

**Keywords:** ghosts, dark spirits (*yinshen*), Gentlemen-of-old (*gulao-daren*), deification