

歷史縮影：由埔里墓作文化看族群與家族關係^{*}

黃萍瑛

國立中央大學客家學院助理研究員

摘要

臺灣一般（傳統）公墓因現實社會環境變遷快速，正面臨著嚴峻的衝擊，未來恐將消失，自然其所蘊藏的民間文化也將隨之湮沒，故有亟需調查及研究的迫切性，否則恐將是臺灣群眾生活史或社會史的一大缺憾。

埔里是一個多族群匯集、地形相對較為封閉的山城，在臺灣開發史上有著重地位。本文主要以南投縣埔里鎮公所登錄的一般公墓為研究範圍，進行大量的田野調查工作、蒐集相關文獻資料，也運用收藏於埔里戶政事務所日治時期的戶口調查簿等，以期有詳實及深入的研究。首先，就埔里鎮公墓作全貌性的概述，包括勾勒歷史與耆老記憶中的葬地，並就巴宰族文化保存較多之愛蘭台地上的公墓加以描繪；其次，以三個家族的墓為例，說明其所隱含錯綜複雜的家族史，或為族群關係的縮影；此外，是從漢人父系宗祧的視角，論述異姓或雙姓（不同宗祧世系）之墓作類型以及其構築之因等等。希冀透過上述途徑，就埔里的公墓作現時性的記錄及探究，試圖說明埔里的公墓文化底蘊，作為未來歷時性變遷研究中的一環。。

關鍵字：公墓，埔里，墓葬文化，墳墓

壹、緒論

臺灣土地面積小，晚近以來，隨著人口增長、現代化都市的發展，葬地早已不敷使用，各級政府單位如火如荼進行殯葬改革，希望透過建設納骨塔或示範公墓來予以解決。在此背景下，原先如亂葬崗的「一般公墓」（以下簡稱「公墓」）恐將消失，¹自然其所蘊藏的民間文化也將隨之湮沒。在社會快速變遷之下，傳統文化稍縱即逝，實有記錄及研究的迫切性，否則恐將是臺灣群眾生活史或社會史的一大缺憾。由於國人對於墳墓、墓碑有諸多禁忌，因此，面對設立工業園區有計劃的拆毀墳墓，並沒有什麼人出來說話。倒是有三位外國學者呼籲臺灣要搶救墳墓文化，一為美籍學者愛琳達（Linda Gail Arrigo），美國紐約州立大學社會學博士，曾任教於臺北醫學大學；一為德籍現任教於高雄大學的奧利華（Oliver Streiter）；另一位是詹姆士（James Morris）。詹姆士認為「臺灣的墓碑充滿藝術性和歷史性、宗教性，『別的地方找不到』，而臺灣的歷史也銘刻在這些石頭之上」，他還說：「許多歷史墓園還能找到臺灣的人口資料、家族史資料，這些珍貴的史料將隨著墓碑消失。」²奧利華研究臺灣墓碑文化至少已十年，拍了逾五萬張古墓照，他也說：「具有歷史價值的墓碑，可以對照出先民唐山過臺灣的地域族系流動，家族的興衰起伏和宗教信仰分布，以及與墓碑形式、位置的關聯性。」³而愛琳達則研究臺北六張犁白色恐怖受難者的墓園，她「發掘外省人因國共戰爭退到臺灣受到政治迫害的歷史，反映出國民黨威權統治時期，不同意識形態者的際遇和下場。」⁴由此可見，墓作文化對歷史學者、人類學者研究的

* 本文為國科會（今改名「科技部」）補助專題研究計畫 NSC97-2410-H-008-018。筆者於埔里田野調查期間承蒙學長邱正略教授與諸位報導人鼎力相助，以及兩位匿名審查人不吝指正，在此一併致謝。

1 江慶林主編，《臺灣地區現行喪葬禮俗研究報告》（板橋：中華民國史蹟研究中心研究小組，1983年）頁112～125。

2 陳宛茜，〈臺灣的墓仔埔文化 竟然要靠阿兜仔搶救〉，《聯合報》，2018年9月1日，<https://und.com/news/story/7266/3343717>

3 翁聿煌，〈愛研究臺灣古墓碑 2 老外籲保存〉，《自由時報》，2016年4月5日，AA2版。

4 翁聿煌，〈愛研究臺灣古墓碑 2 老外籲保存〉。

重要性。

有著相同問題的香港，於 2006 年便有香港中文大學天主教研究中心關注墳場的議題，包括舉辦學術會議、講座系列和工作坊、天主教墳場考察、製作「跑馬地天主教聖彌額爾墳場」研究資料庫、出版墳場研究叢書，及展覽等。相較之下，臺灣學術單位對這方面的關注似乎較少。相關研究多著墨於墓政，或殯葬改革等制度面的成果，建築設計背景出身的廖倫光是少數就此議題進行大量田野調查工作的學者，足跡幾乎遍及全臺，成績斐然，著有〈臺灣傳統墳塚的地方性樣式與衍化研究〉、⁵〈宜蘭客家墳墓所表述的地域認同〉、⁶〈臺灣傳統漢人墳墓的墓作變貌與文化意義〉，⁷及 2009 年的博士論文〈臺灣客家納骨葬法與墳墓體系〉等。⁸黃萍瑛〈北臺灣客家墓葬文化初步研究：以桃園縣平鎮市為例〉及〈南臺灣高雄縣美濃客家地區墳場文化初探〉，二篇文章同樣透過田野調查來探究南桃園平鎮和南臺灣美濃客家地區的公墓文化。⁹歷史學者邱正略則利用古文書撰有〈古文書當中的墳墓地〉一文，主要探討土地契如何約定墳墓地的權利義務關係，以瞭解民間對於墳墓地的設置、管理、買賣等不同的處理方式及相關習俗。¹⁰

位於中臺灣的埔里，是一個多族群聚集、地形相對封閉的山城，在臺灣開發史上有著重要地位。¹¹當地著名民俗學者劉枝萬即說：「埔里自清朝

5 廖倫光，〈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學位論文，2004 年 7 月。

6 廖倫光，〈宜蘭客家墳墓所表述的地認同〉，2005 年 5 月 28 日，臺灣客家公共事務協會主辦「蘭陽平原客家墾拓發展研討會」，地點：宜蘭縣文化局。

7 廖倫光、黃俊銘，〈臺灣傳統漢人墳墓的墓作變貌與文化意義〉，《文資學報》，第 5 期（2009 年），頁 1～31。

8 廖倫光，〈臺灣客家納骨葬法與墳墓體系〉（中原大學設計學研究所博士論文，2009 年 7 月）。

9 黃萍瑛，〈北臺灣客家墓葬文化初步研究：以桃園縣平鎮市為例〉，《民俗曲藝》，第 157 期（2007 年），頁 185～234；黃萍瑛，〈南臺灣高雄縣美濃客家地區墳場文化初探〉，夏其龍主編，《「墳場研究」講座論文集》（香港：香港中文大學天主教研究中心，2010 年），頁 83～108。

10 邱正略，〈古文書當中的墳墓地〉，《第六屆臺灣古文書與歷史研究學術研討會論文集》（臺中：逢甲大學，2012 年），頁 279-352。

11 邱正略，〈日治時期埔里的殖民統治與地方發展〉（國立暨南國際大學歷史學系博士論文 2009 年），頁 4。

以來即為漢番雜處，是一個相當特殊的地方，有高山族、平埔族、福佬、客家，所以日本人類學家鳥居龍藏（1870～1953）即說，埔里是人種學的博物館。」¹² 因此，在這樣的歷史脈絡下其所衍生的葬地文化為何，正是本文所試圖探究及記錄的。本文主要以鎮公所登錄的一般公墓為主要研究範圍，除文獻資料蒐集外，筆者也進行田野調查，以期有詳實及深入的探究。

本文首先就埔里鎮的公墓作全貌性的概述，包括勾勒歷史與耆老記憶中的葬地，並就巴宰族文化保存較多之愛蘭台地上的公墓加以描繪；其次，以三個家族的墓為例，說明其所隱含錯綜複雜的家族史，或為族群關係的縮影；此外，是從漢人父系宗祧的視角，論述異姓或雙姓（不同宗祧世系）之墓作類型以及其構築之因等等。希冀透過上述途徑，就埔里的公墓作現時性的記錄及探究，試圖說明埔里的公墓文化底蘊，作為未來歷時性變遷研究之一環。

貳、埔里鎮公墓概況

一、歷史與記憶中的葬地

曾經生息在埔里的各姓先人之身後安息處，因資料不多，今天已很難窺知全貌。鍾幼蘭〈平埔族群與埔里盆地〉一文曾提到：「就目前所知，初始入埔的熟番社群應是聚居在覆鼎金一帶，之後，可能再依各自所分得的土地就近居住，以便於耕種。」¹³ 在地歷史學者邱正略也表示，早期平埔族多住在覆鼎金小山丘下，故多安葬在此，墳墓形式簡單，沒有墓碑，頂多以石頭

12 林美容、丁世傑、林承毅訪問，劉枝萬口述，《學海悠遊：劉枝萬先生訪談錄》（臺北：國史館，2008年），頁16。

13 鍾幼蘭，〈平埔族群與埔里盆地〉，劉益昌、潘英海主編，《平埔族群的區域研究論文》（南投：臺灣省文獻委員會），1998年，頁122。

為記。¹⁴ 至於高山族，劉枝萬描述了日治後期（約霧社事件前後）：

當時在埔里街上，時常可見高山族結伴帶著山產，下山和平地人進行買賣，當時他們要出山到埔里，需經日本警察許可，並多由警察領隊集體帶下山，這樣可以避免被不肖奸巧的漢人欺詐。……至於平地人要入山，也非隨意可進，因當時番地屬管制區，入山也要警察許可，需至郡役所警察課申請入山「護照」，那是一塊可以綁在褲子腰帶上的木頭板。¹⁵

對此，地方耆老徐姓耆老還進一步指出：「日治時期山地原住民因有所謂的『番仔反』（指起義），日人不隨便讓他們到平地（埔里街仔），進出平地得由警察帶領，所以番仔（泰雅族）死後大多葬在山上，不會埋在平地。直到一、二十年前才有在平地造墓。」¹⁶ 而日治時期在臺日人的身後事，依《臺灣慣習記事》載：「大多數將其火葬，化為一片白煙，成為白色骨灰之後，將其用小包郵寄回日本本國為常事，且其葬儀成為一種形式而已。」¹⁷ 第三任臺灣總督乃木希典的母親則安葬在臺灣。¹⁸ 日治 50 年，埔里也留下不少日本人的遺骨，火化者的骨灰主要集中置於弘法寺的殿堂底下。1961 年 5 月城隍廟改建時，所清出的骨灰全部移到東門的百姓公廟（靈應祠）安置。土葬者的墓地主要集中在北門外，也就是今日埔里國中與林務局管理所之間一帶，戰後已被鏟平改建為網球場，掘出的遺骨則安置於「蔭陽公廟」。¹⁹ 據地方耆老回憶，日治時期埔里的「墓仔埔」，主要座落於梅仔腳、虎頭山、鯉魚窟、牛尾仔、史港、水尾、籃城、珠仔山、生番空、桃米坑、大瑪璘、

14 「覆鼎金」地名由來係因該地小山丘的地形如同鍋子倒蓋狀（「鼎」台詞諧音意同「鍋子」），感謝邱正略教授所提供的資訊。覆鼎金公墓早已禁葬多年。

15 林美容、丁世傑、林承毅，《學海悠遊·劉枝萬先生訪談錄》，頁 18。

16 筆者訪問，徐老先生口述（時年 84 歲，梅縣客家人，日治時期曾在臺灣製糖株式會社工作），2008 年 11 月 18 日，地點：徐宅。

17 小松孤松，〈公園與墓地〉，《臺灣慣習記事（中譯本）》第 5 卷下（臺灣慣習記事研究會原著，臺灣省文獻委員會譯編，南投：臺灣省文獻委員會，1991 年），頁 168。

18 小松孤松，〈公園與墓地〉，頁 168。

19 感謝邱正略教授提供的田野資料。

船尾，及覆鼎金等（附錄表一）。²⁰ 除前述地點外，《大埔城的故事—埔里鎮史》提及大正六年（1917）大地震發生後，日人曾清塚埔，其範圍：

從現在的南昌街城隍廟，過來三崁店就是河溝，沿河溝外到永樂巷的右側，一直透到酒廠邊。這邊就是南昌街的河溝外左側，一直透到酒廠邊都是墓地。當時會撿骨的土公難找，一直到民國八年才清掉。²¹

也就是說，以媽祖廟（恒吉宮）正門口為標的，左右延伸大約 1,200 公尺都是墓地。地方徐姓長者說，當時日人多葬於梅仔腳，「平地人」雖也有安葬於此，但由於日人較有權勢、經濟相對較好，墓作多施以水泥築砌。二戰後日人的墓多遷走，²² 似乎獨剩位於愛蘭台地上（鐵山里）第 15 公墓的平賀家之墓（圖一），墓碑書寫著「平賀家之墓」，墓塚右側註明：「原籍地三重縣志摩郡片田村平賀利八七吉平賀義夫」，背面則載明平賀義夫夫婦及四個女兒的姓名、死亡時的年紀及日期。平賀義夫是日治時期埔里的一名代書，一家六口死後全安葬於埔里。平賀家之墓至今仍得以保存，據報導人黃大鏐表示，因平賀義夫生前曾在愛蘭收養一位平埔族女孩為養女，養女的後代持續會去祭掃。²³ 平賀家之墓作形式在埔里公墓裡很常見，人們稱之為「陀螺丁」（kan-lok-ting），如附錄圖二所示，通常墓碑下砌築有三層的階梯式的水泥建物，也有五層的，層數得是奇數（稱之「見奇（kankhia）」）。²⁴ 「陀

20 《臺灣私法》提及「共葬墓地」：即一部落的公共墓地，俗稱『塚仔埔』或『墓仔埔』，無論何人均得築造墳墓。陳金田譯，《臺灣私法》第一卷（臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書，南投：臺灣省文獻委員會編印，1990 年），頁 426。

21 陳春麟，《大埔城的故事—埔里鎮史》（南投：作者自行刊印，2000 年），頁 16。

22 在訪談過程中，報導人經常使用「平地人」一詞。日治時期對人群的分類與現在不同，據報導人表示，當時一般只區分臺灣人和日本人，若再細分，臺灣人又可分為平地人（並沒有區分平埔族、河洛或客家，河洛或客家在日治時期指的是福建人與廣東人）、山地人（生番），後來才又有強調河洛、客家、四庄、平埔等（鍾幼蘭，〈平埔族群與埔里盆地〉，頁 122。

23 據墓碑可知平賀義夫四個女兒往生時都還小，分別是 14、12、5、12 歲；筆者訪問，黃大鏐口述（時年 86 歲），2009 年 2 月 5 日，地點：黃宅。

24 家裡的樓梯階數也是奇數，「見奇」意為「進」；「見雙（kansiang）」（偶數）則為「退」。筆者訪問，田姓築墓匠師口述（時年 50 多歲，從事此行已 30 多年，父親也築墓匠師；與一起共事的師父時年 80 多歲，工作經驗已超過 50 年），2009 年 2 月 6 日，地點：田宅。

螺丁」有單人獨葬，也有家族墓。墓碑字數，多「合字」刻書，²⁵ 一旁立有后土。一些基督教徒則會在「陀螺丁」上頭豎立十字架，或將十字架刻在墓碑上，但不設立后土。據了解，現在較少人採用「陀螺丁」，早期採用者多為受過日本教育的人家。

二、公墓概況

在埔里，安葬亡者之所一般稱「墓」、「墓仔」或「風水」，較多墳墓聚集的地點稱為「墓仔埔」（bong^ˊa-poo）或「塚仔埔」（thiong^ˊa-poo），或官方稱呼的「公墓」。依埔里鎮公所提供的資料，埔里一共有 17 個公墓區（附錄表二），已禁葬的有第一公墓（水頭里）、第三公墓（珠格里），及第七公墓（蜈蚣里），第五公墓（溪南里）則採部份禁葬。

就臺灣地方性的墓作型制與地域分佈，廖倫光有以下歸納：

瓶型碑牌之苗栗類型墳塚、雙土神墓門的水泥匡面式之六堆類型墳塚、金型碑牌之竹塹類型墳塚、「墓肩」（bong kian）為其首要特徵之臺南類型墳塚、巴洛克式墳頭之南投類型墳塚、貼石片之臺北類型墳塚、貼瓷片之陰牌的宜蘭類型墳塚、強調欄杆裝飾的彰化類型墳塚。²⁶

實地踏勘埔里公墓，所謂南投類型仍有跡可尋，只是埔里一地的墳塚樣式是相當多元與複雜的，很難將它們概括分類，尤以晚近修築的家族墓園為甚。對此，地方徐姓老者說，日治時期「平地人」的墓作相差無幾，部份因宗教信仰略有差異，但整體來說，差異並不像現在這麼明顯，晚近這幾十年的變化較大，他認為與生意人的「點子」不無關係。²⁷ 有人則認為，埔里有

25 「合字」指碑文字數符合所謂的「大、小黃道」，「小黃道」以「生、老、病、死、苦」推算到結末隻字須合「生、老」二字，若逢「病、死、苦」三個隻字則不好。「大黃道」則以「道遠幾時通達路遙何日還鄉」推算，結尾字以逢「道、遠、達、遙、還」（張祖基，《客家舊禮俗》，臺北：眾文圖書有限公司，1994 年，頁 179～180）。

26 廖倫光，〈臺灣傳統墳塚的地方性樣式與衍化研究〉（中壢：中原大學建築學系碩士論文，2004 年），頁 3。

27 筆者訪問，徐老先生口述，2008 年 11 月 18 日，地點：徐宅。

很多外來人口，這些人將家鄉的墓作樣式帶進來；或埔里人出外謀生，返鄉築墓時便仿倣在外地所見的類型。然而，諸多施作樣式，就風水師而言是不符合風水之理，在地賴姓風水師表示，這是因為埔里族群很多，有些地理師也不執著於傳統的作法。他個人將埔里形形色色的墓作概略分為五種類型：一種是牌樓式的，稱為「佳城」；另一種像南部形體，在「伸手」部份有「管書」造形，一般多為「讀書人」書香世家所用；同樣像南部在「伸手」部份則是「葫蘆體」形式，較少像南部有繪龍；還有就是埔里人自己設計的樣式；再者是現代化型，墓主多為基督教徒。²⁸或許，最熟悉墓作發展脈絡的莫過於築墓匠師，例如從事築墓工作已有三十多年的潘姓師傅，2009年2月17日，筆者隨潘師傅到愛蘭台地上的公墓（第15公墓）會見欲託付修繕墓作的事主。隨後，潘師傅引領筆者在公墓裡穿梭，經他如數家珍的介紹，公墓裡貌似錯綜複雜的墓作，其發展脈絡方令人梳理許些頭緒。他甚至以「流行」一詞，指稱各式墓作衍化次序，並指出箇中因素，諸如：鄰近墓作建物間的相互仿倣、個人創作風格，或宗教信仰等。

每年清明節將至時，公所為方便民眾掃墓都會預先派人整理公墓，一些年代較遠、乏人祭掃的墓塚得以略探一二：有簡陋只以石頭註記的墳，或未立字的墓碑，也有以利器刻劃名字及時間，另有一些石碑上的字跡早已模糊不清，或僅存卵石堆砌的遺跡，多為土堆墳塚。部份日治時期的墓塚，墓碑上橫刻有「皇恩」，甚至日皇年號。或如《臺灣慣習記事》載述：「臺灣已脫離清朝的主權，全歸我日本國後，他們動輒仍用『皇清』的字言；在其墓碑銘上，男則刻記為『皇清顯考某』女則記為『皇清顯妣某』而不在乎者有之。」²⁹近來的墓作，一般會將所有亡者的名諱註明，無論是在墓碑背面或建物上，據田姓築墓匠師言，過去若有附葬其名字都會刻在墓碑（俗稱「大牌」）上，但現多構築為家族墓形式，勢必是無法將所有亡者名字刻上，遂

28 筆者訪問，賴姓風水師口述（時年68歲，執業有20多年，父親及舅舅都是堪輿師），2009年2月18日，地點：埔里麒麟山莊。

29 小松孤松，〈公園與墓地〉，頁169。

將所有合葬者名字全刻 / 寫在墓碑後面（稱「小名」），或建物任何一處，³⁰例如家族墓的內牆、墓門、建物的背面或側面等。

此外，我們由一些頽圯墳塚暴露出的「金井」，及一旁「寄金」在簡陋棚下的金甕，³¹可知道埔里有「二次葬」風俗。而在埔里南港溪南岸南村里的公墓，可見一墓碑僅鐫刻一個「壽」字，大大的字跡著上鮮紅色頗為顯眼，此乃「生基」——「於生前預先做好的墓」，³²另有「生墳」、「壽城」、「壽域」、³³「壽墓」等稱謂。在風水福蔭觀念下，有些人因家運乖舛、病痛纏身，或為力求風水快速見效等原因，而造「生基」，正所謂：

生人之墓，由風水家覓得吉穴，將生人衣冠、頭髮、指甲以葬入生基墓，藉生基吸收地靈，使人升官發財、大富大貴、蔭生貴子、家庭平安、性機能特強、健壯如虎、返老還童、精力旺盛……等等。而且，生基還可以一做再做，一連做好幾個，以吸收各種吉穴的地靈。³⁴

洪惟仁認為「預作生墳的目的不但是怕旁人佔去好風水，有時也迷信因此預先吸收龍穴的靈氣以期獲得吉應。不但自己做，甚至替年輕的子孫做。」³⁵內政部編印《墓政管理論述專輯》一書，即提及位在臺中大肚山頂的先施花園公墓已經做了數千個生基。³⁶賴姓風水師表示，建造「生基」所費不貲，遠比修築「凶葬」的墓價錢高，³⁷「生基」講究的風水格局要求相

30 田姓築墓匠師口述，2009 年 2 月 6 日，地點：田宅

31 「二次葬」又稱為「撿骨」或「撿金」，啟棺將骨骸清理乾淨，再依序放入甕裡，通常會暫存放原地或他處，待一時日再葬，此稱「寄金」。「金井」則是墓壙穴裡，用磚或水泥砌成井垣，以利「二次葬」時將金甕置入。

32 洪惟仁，《臺灣禮俗語典》（臺北：自立晚報社文化出版部，1991 年），頁 304。

33 因人仍在世所構築的墳墓，故忌憚稱為墳墓，遂稱之「壽域」。漢書有註解：「壽藏謂冢墳也。稱壽者，取其遠久之意。」轉引自陳金田譯，《臺灣私法》第二卷（臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書，南投：臺灣省文獻委員會編印，1993 年），頁 62。

34 蕭玉煌，〈墓政政策與民俗改革〉，《墓政管理論述專輯》（臺北：內政部編印，1991 年），頁 59。

35 洪惟仁，《臺灣禮俗語典》，頁 304～305。

36 蕭玉煌，〈墓政政策與民俗改革〉，頁 59。

37 「凶葬」即人死後埋葬屍體；「吉葬」則是撿骨後裝入金斗甕再次埋葬。鈴木清一郎著，馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文圖書股份有限公司，1989 年），頁 345。

當高，得仰仗素養極高的地理師，酬庸自然也高。「生基」裡埋著一個甕，甕裡依序堆疊鞋子、褲子、衣服、石頭（象徵頭顱），此「人頭」（石頭）戴著帽子，畫上五官，須注意的是，嘴巴得是閉合的相貌——即沒有牙齒的意象，否則恐會「吃子孫」（禍及子孫之意）。³⁸總之，人們認為「生基」的風水很好，對墓主的本命有所助益。但「生基」是有時效性的，一般約 20 至 30 年，假使期間「生基」墓主不幸去世，也可直接就葬，倘若下葬那年方位與墓主本命無法符合，則得另擇他處。此時，「生基」若要廢掉，得請地理師舉行儀式，向后土致意，稟明原墓主已往生，燒紙錢，送主（地基主），再把甕打開使裡面的靈「歸仙」（歸本位，歸往亡者本靈），然後再將生基打掉。³⁹

一些無主的墓，形制則相當簡單，簡陋的墓碑寫著「故仙人伯之城」，左豎墓耳書有「丁丑梅月立」，⁴⁰右豎「世代子孫永祀」；或簡單的以紅磚固定住墓碑，甚至用其他廢棄墓作物件來裝飾，中豎「男無名氏之墓」，另註明時間：「八十七年三月廿五日」，地點：「南投縣仁愛鄉台十四線二十 K 三百公尺處下方卅四、一五公尺」。

三、愛蘭台地上的公墓

埔里鎮諸多公墓裡，位於愛蘭台地上的第 15 號公墓尤其值得一提。因為，愛蘭台地即烏牛欄台地，烏牛欄庄位於今台地的南半部，是平埔巴宰族文化保存最多的區域。族群比例方面，平埔族所佔比例超過半數。⁴¹巴宰族

38 有些地區，甚至認為老人家（約 80 歲左右）牙齒非常好，恐對子孫有不好的影響。若有此情形，賴姓風水師說，可以將老人家的兩顆門牙稍鋸一小部份，象徵性地代表有一點缺憾來化解潛藏的危機（筆者訪問，賴姓風水師口述，2008 年 11 月 19 日，地點：埔里麒麟山莊）。

39 筆者訪問，賴姓風水師口述，2008 年 11 月 19 日，地點：埔里麒麟山莊。

40 「墓耳」為「包夾在石碑左右的，通常是以石材打製或紅磚砌成的附屬構件」，見廖倫光，〈臺灣客家納骨葬法與墳墓體系〉，頁 101。

41 邱正略，〈日治時期埔里的殖民統治與地方發展〉，頁 202；有關烏牛欄庄的人口族群結構統計表，詳參該文附錄頁 31～45。

人多篤信基督教，愛蘭長老教會百餘年來一直都是重要的信仰中心，⁴² 信仰也反映於墓作，相較其他公墓而言，愛蘭台地上教徒的墓是較為密集。教徒墓作樣式琳瑯滿目，有土堆墳塚、貌似教堂、仿日式的「陀螺丁」，或充滿個性化、獨樹一幟的造型亦不在少數，這些屬於築墓匠師及墓主的「藝術」作品，就錯落於愛蘭公墓裡。身為基督教徒及巴宰族後裔的潘姓築墓匠師便自豪的說，斜屋頂上豎十字架教堂樣式的造型是他所創，靈感來自臺中東海大學的路思義教堂。據他表示，在愛蘭台地 15 號公墓裡，這類型墓作約有百分之八十是他所築砌。⁴³ 然對此施作法，閩籍賴姓地理師則認為，在墓頂上豎十字架，就風水來說，恐會「沖煞」到別人家的墓。⁴⁴ 如此多樣性的墓作，或許與族群複雜、基督教徒較不重風水有關。日治時期的慣習調查報告書《臺灣私法》即云：「台俗，不延請地理師選擇墓地之人甚少，除窮人因無財力求得吉地，不得已葬在義塚之外，其餘不信風說之人唯有耶穌教徒。」⁴⁵ 由墓碑判斷，可以窺知有單人獨葬，也有多位先人合葬，主要以後者家族墓居多。這些家族墓多留有一個小門，方位不一定依風水開立，墓碑字數也不拘限於「大、小黃道」合字。十字架是明顯的標誌，或豎立於墳頭，或鐫刻符號於墓碑上，或以「信徒」二字取代郡號或堂號。⁴⁶ 聖經詩篇更是直接書寫於墓作，例如：「耶穌說：復活在我生命也在我信我的人雖然死了也必然復活。約翰福音 11 章 25 節」，或「主乃我良牧，所需百無憂，令我草上憩，引我澤上畔游」，甚至有中、英文對照，也有以羅馬拼音來標記台語（圖三）。

實地踏勘愛蘭台地第 15 公墓，基督教徒的墓明顯的以平埔族居多，此由前述之族群比例，及墓碑上處處可見的漢譯平埔名，便不難發現，諸如：

42 陳俊傑，《埔里平埔族現況調查報告書》（南投：南投縣立文化中心編印，1997 年），頁 34～39。

43 「路思義教堂」竣工於 1963 年，為著名美國華裔建築師貝聿銘與臺灣建築師之作品，該教堂是東海大學重要的標誌物。筆者訪問，潘姓築墓匠師口述，2009 年 2 月 17 日，地點：埔里第 15 公墓。

44 筆者訪問，賴姓風水師口述，2008 年 11 月 19 日，地點：埔里麒麟山莊。

45 陳金田譯，《臺灣私法》（第二卷），頁 59。

46 一些採以傳統土堆墳塚型的墓，在其墓碑書寫堂號或郡號（或祖籍）處，常見以「信徒」取代。

潘茆干、潘蚋吓、潘阿藉汝、潘茅格踏歪、潘貓烈、潘打歪等。

清代平埔族遷移埔里之前，已有某程度的漢化，例如改漢人姓名、語言、信仰（媽祖、王爺），以農耕為主打獵為輔的生活方式等。清末經歷基督教信仰、日治時期殖民統治，以及戰後社會環境的演變，傳統文化仍持續流失，考察埔里平埔族的墓葬文化可以發現，除了平埔族因持續漢化的影響之外，基督教信仰與墓作師父的影響也是重要因素。目前，埔里平埔族人的墓作幾乎與漢人沒有兩樣，平埔族原沒有郡號或堂號，墓碑雕刻師卻常依他們的漢姓，直接對照漢人姓氏郡望、堂號刻上。⁴⁷ 誠如陳俊傑於《埔里平埔族現況調查報告書》所述：

在平埔族人漢化後，也跟漢人一樣插上墓碑，刻上漢譯平埔名，但墓碑上的堂號怎麼辦？……大部份埔里平埔族人墓碑的堂號，都交由刻墓碑的石匠，依族人冠的漢姓，刻上這個漢姓漢人的堂號，因此常發生這一代是福佬人同姓氏的堂號，下一代或兄弟的堂號卻變成客家人同姓的堂號，非常荒謬也非常悲哀！像埔里潘姓平埔族人，不管是巴宰族或道卡斯族，石匠都將他們的堂號刻上客家漢人潘姓的堂號「榮陽」，但卻又時常刻錯，刻成「榮陽」，這種荒謬的事情，……很多報導人都向筆者提出這個疑問！⁴⁸

該書一位道卡斯族後裔，潘姓報導人也說：

我們祖先墓碑上面的堂號，是刻榮陽，但也有一部份是刻榮陽，到底是榮陽還是榮陽，我一直搞不清楚，我只知道是唸一ㄤ／一尤／而已，這可能是刻墓碑的師傅刻錯，或是聽錯了！因為這種事情當時時常發生！⁴⁹

47 埔里只有一家經營墓碑雕刻店，老板很好客，店裡不論上午或下午總是有人來店裡泡茶、聊天，一些墓作泥水匠師或地理師父也常聚此。

48 陳俊傑，《埔里平埔族現況調查報告書》，頁99。

49 轉引自陳俊傑，《埔里平埔族現況調查報告書》，頁99。

有些則採以祖居地之名，例如「東螺」，也有用「埔社」或「埔里」等。除此之外，前述日人平賀義夫一家人的墳塚就在愛蘭台地的公墓裡。

叁、墓作：家族史與族群關係之縮影

埔里地理環境相對封閉，或因族群多、族群關係複雜，墓作樣貌也充滿多樣性，甚至可說是家族史與族群關係的縮影，例如以下三個案例：

一、愛蘭黃望家

位於愛蘭台地的黃望家是埔里少數重要家族之一，黃望家係是一椿漢人入贅高山族的個案，即湖南人黃利用之子「黃敦仁」入贅埔里社番望家，與望麒麟之獨生女兒「望阿參」締結連理。⁵⁰ 黃敦仁是漢籍湖南人，所以在日治時期戶籍資料中的種族欄為「漢」。⁵¹ 望阿參與黃敦仁兩人所生之長子從母姓「望」，其他孩子則從父姓「黃」（即俗稱之「抽豬母稅」）。黃敦仁與望阿參夫婦死後並沒有合葬，一直至 1985 年才將兩人遺骸（金甕）遷入興建於南港溪南岸南村里公墓裡的黃家家族祖塔（墓園），墓碑祖籍註明著「湖南」，中豎「開基埔里社黃氏歷代公媽之墓」。⁵² 換言之，原招贅黃敦仁為婿的望阿參最後被納入了以黃姓為主的家族祖塔，不難看出這椿漢番聯

50 邱正略，〈日治時期埔里的殖民統治與地方發展〉，頁 217。「望麒麟為埔社化番頭人，別名玉書或瑞卿，生於咸豐年間，為清末侑生，是化番中少有的讀書人，人稱『番秀才』」，負責徵收埔里的亢五租，與駐台總兵吳光亮私交甚篤，其後代位於愛蘭台地的黃望家是埔里少數的重要家族之一。望麒麟好友黃利用之子黃敦仁入贅望麒麟家，日本學者鈴木滿男遂稱之為「漢番合成家族」。康豹（Paul R. Katz）、邱正略，〈日治時期烏牛欄庄的社會結構與族群關係〉，發表於「歷史視野中的中國地方社會比較研究」學術研討會，中央研究院近代史研究所主辦，2008 年 12 月 17～19 日，地點：中央研究院近代史研究所檔案館會議廳。

51 此戶籍資料登記的「漢」是指「非屬閩、客其他漢人」。在日治時期，臺灣首次實施人口登記制度，戶籍簿的登記是依循父系法則進行，故平埔族女子與漢人男人婚生子女為漢人，詳見洪麗完，〈熟番社會網路與集體意識——臺灣中部平埔族歷史變遷（1700—1900）〉（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2009 年），頁 202。另如衛惠林所陳：「有些人查起來雖然姓父姓、登記為漢戶，他們原來是父親入贅到巴宰族母家，本應為巴宰族的子孫，但後來改從父姓而算成了漢族人的。」（衛惠林，〈埔里巴宰七社志〉，中央研究院民族學研究所專刊之 27，南港：中央研究院民族學研究所，1981 年，頁 41）。

52 望阿參是在下葬十多年後才「撿金」（撿骨）遷入。筆者訪問，黃大鏐口述，2009 年 2 月 5 日，地點：黃家。

姻之家族發展是依循著漢人的宗祧秩序與邏輯。

二、牛眠山潘家

漢番通婚及招贅婚的例子在埔里不算少數，然而，並不是所有的招贅婚都依漢人宗祧為軸心來運作，衛惠林即提及「巴宰族常見招贅婚，且常有再婚時改變婚姻出入方向者，因而其繼嗣關係也更為複雜多種多樣。」⁵³ 在牛眠山，有一樁巴宰族潘姓與東螺社陣姓之間的招贅婚（陣姓入贅），然行招贅婚的潘姓家族之發展，卻與上述（同行招贅婚）之望麒麟家有所不同。據潘家後裔潘葛陽表示，潘家入埔始祖「潘蚋目嘔籃」只有一女「潘蚋汝」，後由「葛愛汝」入贅潘家，「葛愛汝」與「潘蚋汝」兩人沒有生育，於是收養「潘阿樓」為養女，並招東螺社的「陣塗生」入贅與養女「潘阿樓」成為夫婦。⁵⁴ 根據潘葛陽妻童雪錦所述，「陣塗生」入贅潘家後，潘家始有後嗣——潘顯銘、潘顯丁、潘顯才等三子，家產擴增，⁵⁵ 自此潘家日漸發跡，「陣塗生」儼然成了潘家鴻圖大展的關鍵性人物。爾後才有「陣塗生」第三個兒子潘顯才這一房，為了紀念入贅的父親「陣塗生」與祖父「葛愛汝」，遂將已出三個兒子分取不同的姓——大兒子姓「潘」（潘冰原）、老二姓「潘葛」（潘葛陽）、老三姓「潘陣」（潘陣海）。⁵⁶ 換句話說，在「潘阿樓」與「陣塗生」這樁招贅婚中，並沒有承續贅婿「陣」姓宗祧的子女，三子均隨母親姓「潘」。爾後，在孫輩的同一房派下衍生出不同的姓，即「潘葛」和「潘陣」。一如承繼「潘葛」複姓的潘葛陽詳述道：

潘是我的本姓，葛也是姓，算來我應該姓了兩個姓，我的弟弟潘陣海和侄孫潘陣雲的情形也是一樣，他們姓名中的陣也是姓，這和社會中常看到的按輩份排字命名的做法不一樣，起因是我們

53 衛惠林，《埔里巴宰七社志》，頁 60。

54 陳俊傑，《南投縣埔里鎮平埔族現況調查報告書》，頁 85。

55 見劉澤民，〈埔里東螺社陣姓墓碑探尋〉，《臺灣文獻別冊》，12 期（1995 年），頁 25。

56 筆者訪問，童雪錦口述（時年 76 歲），2009 年 4 月 3 日。

潘家四、五代之前的先人一直沒有出丁，於是招贅了姓葛的曾祖父，曾祖父和曾祖母沒有生育，收養了我的祖母潘阿樓，再招贅祖父陣塗生，因此才有現在子孫如此繁衍的情形，為了紀念祖先，所以我們潘家的後代子孫中，長房姓「潘」，其他各房就有在本姓之後再加「葛」或「陣」的情形，但是我們家的祖墳墓碑上三個姓都有。⁵⁷

另如，在「潘阿樓」和「陣塗生」曾合葬的一塊墓碑上，⁵⁸橫刻著「東螺」（贅夫「陣塗生」的祖居地—東螺社），中豎「陣潘公媽坟」。國史館臺灣文獻館副館長劉澤民曾尋獲此墓碑，並且嘗試解開其來歷。劉澤民認為「東螺」由右至左橫寫，且陣右潘左並列（由讀碑者的角度視之），自無以「潘陣」來解的道理，所以墓碑主人應是以東螺社的「陣」公為主。茲將劉澤民探尋此墓碑過程概述如下：2004 年 11 月 13 日劉澤民於眉溪牛眠橋下游河床，發現此墓碑，直覺認為係屬平埔族東螺社，而引發劉氏的興趣，進而展開一段探索歷程，並撰成〈埔里東螺社陣姓墓碑探尋〉一文。⁵⁹劉澤民按圖索驥，首先：

詢問對平埔族投注相當心力的賴貫一牧師，他認為這墓碑可能是「潘陣」姓的墓碑，因為牛眠當地有「潘陣」複姓，而且牛眠亦位在發現墓碑處之上游。此一說法不無可能。但筆者認為：一則「潘陣」複姓應該是以潘為主，牛眠當地潘姓為巴則海族，東螺社從未使用過潘姓，而且如果以潘姓為主，則郡望應該是「滎陽」，本墓碑郡望為「東螺」，顯然是以東螺社為主；二則既有

57 簡史朗編著，〈古文書提供人潘葛陽先生訪談記錄（地震後，2000 年 8 月 12 日）〉，《水沙連眉社古文書研究專題》（南投市：南投縣政府文化局印行，2005 年），頁 69。潘家的公媽牌是一木製的小神龕，打開神龕門內區分兩格，左邊直書「皇民歷代始祖考潘陣公神位」，右邊則是「皇民歷代始祖妣潘陣媽神位」（見簡史朗，《水沙連眉社古文書研究專題》，頁 69）。至於祖墳，劉澤民曾實地踏勘其新修的祖墳，墓碑上刻著「滎陽潘葛陣家歷代祖先墓」（劉澤民，〈埔里東螺社陣姓墓碑探尋〉，頁 34）。

58 潘阿樓（1855～1919）死後 12 年撿骨與陣塗生（1848～1911）合葬，此墓碑早在 1982 年蓋家族墓園後即被安置潘家的荔枝園，卻不知為何流失至眉溪。筆者訪問，童雪錦口述（時年 76 歲），2009 年 4 月 3 日。

59 劉澤民，〈埔里東螺社陣姓墓碑探尋〉，頁 24～36。

陣姓入贅他社之潘姓，則陣姓之獨立存在當無庸置疑；三「東螺」二字由右至左橫寫，而陣右潘左並列，自無以「潘陣」解之的道理，故此一墓碑主人應該是以東螺社的「陣」公為主。⁶⁰

在歷經查閱東螺社陣姓、繼之國姓鄉追譜系未果，一番波折後，「只好轉向先前認為不可能的牛眠的『潘陣』姓著手」，竟因此解開此墓碑之謎，它確屬牛眠的「潘陣」姓家。一如劉氏內文小標題「阿樓塗生『潘陣』配」，事實是東螺社的「陣塗生」入贅牛眠山的「潘阿樓」。⁶¹

對於行入贅婚夫婦死後合葬的碑碣書立規矩，若依當地漢人賴姓風水師的說法，其作法是上款橫寫女方姓氏的堂號、郡號或祖籍地等，中豎顯考妣名字仍是男左女右。⁶²總之，如此這般錯綜複雜的家族發展脈絡，著實令外人難以一窺究竟。事實上，平埔族原來沒有姓，清政府賜姓予平埔族的結果反使其血緣關係更加複雜，家族系譜紊亂難以梳理。曾於埔里進行平埔族調查的陳俊傑即表示：「真的很難搞清楚他們祖先的關係，並且大多數人家都沒有祖譜，現有的戶政資料只有在日本統治臺灣後才建立起來。」⁶³無論如何，個案說明了平埔族接觸漢文化所產生的社會文化變遷，內涵相當複雜，若是一味用漢人既有思維及觀點，必然忽略歷史脈裡不同族群接觸所衍生出的文化。

三、王潘家族

愛蘭台地上的（第15號）公墓裡，有數座署名「王潘」雙姓的墳墓。「王潘」並非是複姓，究其原由，係因一樁漢番聯姻「王」、「潘」兩姓的結合，即漢人「王山仔」入贅「潘」姓巴宰族人家，與「潘茆干」結為夫婦。漢人

60 劉澤民，〈埔里東螺社陣姓墓碑探尋〉，頁26～27

61 劉澤民曾造訪新修的潘陣祖墳，墓碑書刻著「榮陽潘葛陣歷代祖先墓」（劉澤民，〈埔里東螺社陣姓墓碑探尋〉，頁33～34）。

62 筆者訪問，賴姓風水師口述，2012年7月7日，電話訪問。

63 陳俊傑，《埔里平埔族現況調查報告書》，頁80。

王山仔入贅潘家後，改為妻姓，成為「潘山仔」，日治時期的戶口調查簿裡登錄為「潘山仔」。⁶⁴ 潘（王）山仔與潘茆干兩人的子女均姓「潘」，同前述牛眠山潘陣家一樣，並沒有產生承接贅夫宗祧子嗣的情形。那麼，又何來「王潘」姓之謂。

事實上，潘家開始用「王潘」姓，約在 1978 年第一次修築家族式墓園時。⁶⁵ 1993 年再次重修仍繼續沿用，墓碑上標明「王潘家紀念墓園」，並加註了漢人王姓的郡號——「太原」，墓碑上寫著「王潘公山仔」、「王潘媽茆干」、「王潘公阿沐」、「王潘媽許阿治」等四位先人的名字，其中「王潘公山仔」就是當年入贅潘家的漢人「王山仔」。有趣的是，贅婿（王姓）在入贅時已改為妻姓（潘），然在此家族墓作所呈現的卻是妻冠夫姓。墓園前後兩次修繕，全由裔孫潘姓築墓匠師負責。據他表示，墓碑雖冠有曾祖父、曾祖母、祖父及祖母等四人的名諱，實際上只有三位先人的骨甕，因為曾祖父潘（王）山仔因泰雅族人「出草」而歿，頭顱被取走，家人雖知其死亡的地點，但礙於「無頭屍不能認」的習俗，並未將他安葬，墓碑上仍署有其名以為紀念。⁶⁶ 至於為何加上「王」姓，潘姓築墓匠師娓娓道來，表明曾祖父「王山仔」入贅潘姓平埔族，因巴宰族為母系社會，故入贅後便易姓為「潘」，自此戶籍登記為「潘」姓；然而，他們是漢系子孫，原來姓「王」，因戶籍資料不易改，於是父執輩便想了一個變通辦法——即在墓碑落款「王潘」，好讓後代子孫瞭解祖先來自「王」姓的淵源。潘姓築墓匠師說道，年輕一輩

64 見《王潘家族族譜》所附的戶籍資料，頁 31。

65 筆者訪問，潘姓築墓匠師口述，2009 年 4 月 1 日，電話訪談。

66 筆者訪問，潘姓築墓匠師口述，2009 年 2 月 17 日，地點：埔里第 15 公墓。在埔里常可聞及「無頭屍不能認」一說，這或許與埔里特定的歷史脈絡中漢人和原住民曾不斷的衝突有關，至於「無頭屍不能認」之寓意為何則不得而知，但還是有例外的例子，例如番秀才望麒麟即遭生蕃出草遇害，成了無頭屍，但家人仍有幫他安葬。據邱正略的田野口述資料指出：「依據望麒麟的曾孫黃望幸三描述，望麒麟下葬時是無頭屍，其妻望莫氏玉讓望麒麟右手持蕃刀，腳穿草鞋，並且將其中一衣角夾於棺板之間，意謂著『請你自己去找殺害你的人報仇』」（轉引自邱正略，〈日治時期埔里的殖民統治與地方發展〉，頁 246）。筆者造訪望麒麟外孫黃大鏐時，他則提起說母親望阿參（望麒麟的女兒）有交待，因望麒麟是無頭屍，沒有頭不能「撿骨」，但他的二哥原有五個兒子，卻不幸接連去世，只剩一子在日本，經媽祖的指示，得為望麒麟「撿骨」，最後望麒麟是「撿骨」後再葬原地，只是稍改墓位方向（筆者訪問，黃大鏐口述，2009 年 9 月 4 日，地點：愛蘭黃家）。

在清明掃墓時都會感到好奇，為何祖先的墓碑上署名「王潘」姓，長輩們便會趁此機會，口頭相傳祖先係源自「王」姓的典故。⁶⁷「王潘」雙姓除見於墓碑上，也用於 2002 年編纂的《王潘家族族譜》上，該譜〈沿革〉，也載述本是漢人王姓子孫之由：

憶起咱們家族，源自祖父渡海來臺至今壹佰餘年，確實年日難以考據，繁衍子孫已近陸佰人之多，為顧及下一代子孫明白咱們祖來歷，祖父是由中國大陸渡臺謀生，姓王，名山仔，先在臺中大肚定居，後來遷移居住埔里烏牛欄（今愛蘭地區），後來和住在烏牛欄的平埔族潘姓招贅，而改為母姓潘，因為當時平埔族是屬於母系社會族群，所以咱們的王姓就在當時被改為潘姓，戶口資料上為潘姓之故由來。⁶⁸

須注意的是，該族譜之世系圖表上，所謂來臺祖是載為「潘山仔」而非「王山仔」。入贅的「潘（王）山仔」與「潘貓蚶干」兩人育有二男二女，其中一女不幸很早過世，二男一女長幼依序為「潘阿為山仔」、「潘阿沐山仔」、「潘沙模山仔」，同樣為了紀念開基祖「潘山仔」，女兒「潘沙模山仔」於系譜圖表加上「王」姓—「王潘沙模山仔」。⁶⁹然而，收錄於族譜之日治時期戶籍資料，「王潘沙模山仔」卻載為「潘沙模山仔」。⁷⁰關於巴宰族的名制及繼承原則，依人類學家衛惠林（1969～1971 年至埔里進行調查）的研究：

巴宰族名制的第一特徵是一般性襲用祖名制，其第二特徵是子女連親名制，其從名方法是子女本人的名字及連上其父名或母名，其應連父名或母名是以其上輩承家者，如為父則子女皆應在

67 筆者訪問，潘姓築墓匠師口述，2009 年 2 月 17 日，地點：埔里第 15 公墓。事實上，巴宰族為雙系甚至偏重父系傾向的嗣系社會（衛惠林，《埔里巴宰七社志》，頁 77）。

68 潘文彬，〈沿革〉，《王潘家族族譜》（自行印製，2002 年），頁 4。

69 筆者訪問，潘姓築墓匠師口述，2012 年 7 月 3 日，電話訪問。

70 《王潘家族族譜》，頁 31。

其本人名字後連上父名，但如上輩承家者如為其母則不連其父名而連其母名，在應用亦可以其上代如其父母之婚姻為父娶其母則連父名，如其母招贅其父則連其母名。因此原則上在同一社群內連父名與連母名制並行存在的。⁷¹

衛惠林另提及「多數即使父為贅婿也連父名」，⁷²王潘此椿招贅婚正是這樣的例子。漢人「王山仔」入贅潘姓巴宰族，入贅後改為妻姓，子嗣也承母姓，子女名字都連父名「山仔」。只是與衛惠林「女子既不連父名，也不連母名」的說法相左，⁷³王潘之女仍連父名—潘沙模山仔。相較於學者的論述，潘家後裔潘姓築墓匠師則闡釋，因為巴宰族人取名都很簡單，例如阿為、阿沐、阿郭等，常以「阿」字開頭，名字不免有相同的情形，為分辨是誰家小孩，便將父親的名字接連上去，如潘阿為再加上「山仔」，他人就可以清楚知道那是山仔的小孩。

總之，此椿漢番招贅聯姻的世系發展，並未如愛蘭黃望家依漢人的宗祧秩序為軸心開枝散葉，也沒像牛眠山潘家另衍生出「潘葛」及「潘陣」雙姓的情形，而是藉由修築先人墓地及編纂族譜來表述源自漢人父系一脈之合法性及正當性。

肆、異姓合葬：隱藏的漢人宗祧秩序

眾所周知，神主牌、正廳（祖先廳）、祠堂，甚至祖墳等，都是漢人父系社會男性傳承與凝聚共同情感的重要象徵。香火傳承與祭祀攸關甚大，所謂「不孝有三，無後為大」，人們總是費盡心思期望自家世系綿延不絕，清代臺灣一些古文書中便不乏為解決此問題而立契，試舉一「招婚字」契約如

71 衛惠林，《埔里巴宰七社志》，頁 92。

72 衛惠林，《埔里巴宰七社志》，頁 78。

73 衛惠林，《埔里巴宰七社志》，頁 78。

下：

立主招婚字人彭連發，情因有孫女名喚長妹，年庚二十五歲，不幸先年長男阿安身故，留下此女承接宗祧，憑媒說合，招得李阿雲為孫壻，當日憑媒言定，李家備出花紅聘金百七拾大元正。自此以後，生有長男，係歸於彭家為嗣；其餘多生男女，係歸於李家永承宗祧；倘生一子，二姓均分。夫婦調和，子孫昌盛，螽斯振振，瓜瓞綿綿。口恐無憑，今欲有憑，立主招婚字一紙，付執為照。

.....。

又批明：現帶彭家坟墓一穴，清明之日，李家祭掃，立批。

又批明：現帶坟墓一穴，日後生有長男，養成十六歲，即將坟墓交還彭家管理，立批。

又批明：其長妹之祖父、母三人日後登仙之期，每一人李家備出哀費拾元，立批。

光緒三十三年丙午十一月 日

說合媒人 蕭錦奎

在場見人 羅連興

依口代書人 李桂芳

立主招婚人 彭連發⁷⁴

契約表明彭姓立約人為孫女彭長妹招李阿雲為孫婿，希望藉由招贅婚生子女來延續彭家宗祧——「抽豬母稅」。此外，契約還明訂彭家祖墳祭掃和照料責任歸屬，不難看出漢人對於香火延續及祖墳的重視。有關漢人祖先崇拜方面，祖先與子孫之間的關係猶如唇齒相依，祖先因子孫享有香火血食，子孫則需要祖先的庇佑，祖墳風水好壞更被認為攸關陽世子孫的禍福。除了祖先崇拜外，臺灣民間也不乏祭祀異姓死者的情形，例如「彰化附近有一家

74 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣私法人事編》（南投：臺灣省文獻會，1994年），頁635～636。

族，其開臺始祖在一墓中發現大筆財富而開始興旺，此後其所有後代每年均須祭掃該不明主人之墓。」⁷⁵ 然而，一如人類學家陳其南所言：「固然財產的遺贈往往使接受者有責任祭祀死者，但這並不就是說死者在宗祧上，或系譜意義上，也被當作『祖先』來崇拜」。換言之，「祖先崇拜」（ancestor worship）與「死者崇拜」（the cult of the dead）是不可混為一談。⁷⁶

然而，在埔里卻可發現不少將自家祖先與異姓（不同宗祧）死者合葬的墓作。為方便論述，以下將依筆者在埔里公墓所見異姓合葬之情形，約略歸納如下：一、「單墓碑單塚」；二、「雙墓碑單塚」：一座墳墓立有兩個墓碑；三、「雙墓碑雙塚類型」：一個墓園有兩座墳墓。

一、「單墓碑單塚」類型

「單墓碑單塚」的例子：一位黃姓報導人表示，自家有一座「黃、廖」雙姓單墓碑、單塚的墳墓，因祖父曾娶一名寡婦，寡婦原夫家姓廖，與前夫所生的一個兒子（姓廖）也隨之嫁入黃家（俗稱「綴轎後」），⁷⁷ 與黃家子嗣成了同母異父的手足。寡婦去世後，廖姓之子也欲祭祀她，於是黃家便為她立了一個「黃、廖」雙姓的墓碑，黃姓立於空間秩序象徵地位較大的左邊。⁷⁸ 此墓原由二姓子孫輪流祭掃，後因廖姓經常未去祭拜，黃家遂將雙姓墓碑換掉，改為「黃」姓祖妣之墓碑。⁷⁹

此外，在愛蘭第 15 號公墓有一祖塔，牌樓上標明「賴」姓，實際卻是「潘、賴」雙姓合葬的墓（圖四），墓碑寫著「潘（滎陽）、賴（潁川）家歷代祖先墓」及「世代子孫永祀」，墓碑後鑲著一塊大理石材質的石牌註明

75 轉引自陳其南，《家族與社會：臺灣和中國社會研究的基礎理念》（臺北：聯經出版事業公司，1990 年），頁 180。

76 關於財產繼承與祖先崇拜，以及土地與死者崇拜等相關討論，可參陳其南，《家族與社會：臺灣和中國社會研究的基礎理念》，頁 179～181。

77 所謂「綴轎後」，即幼童隨母親改嫁到「後叔」（或「繼父」）家的意思。

78 本文均以墓主為主體來指稱空間之左右尊卑。

79 筆者訪問，黃江富口述，2009 年 3 月 31 日，地點：埔里麒麟山莊。

三位先人名諱——「潘公乞食」、「賴公王財」和「潘氏仁愛」（由左至右）。潘、賴姓何以葬一起頗令人好奇，藉由查尋日治時期戶口調查簿，有了以下線索：「潘乞食」生於明治 21（1888）年，父親為潘金山，後來改姓賴，身份為「潘氏查某」的「招夫」。而「賴王財」本名「賴王才」，明治 40（1907）年生，父為「賴乞食」，昭和 16（1941）年從大湖郡獅潭庄遷來。「潘氏仁愛」為大正 13（1924）年生，父不詳，母親「潘氏歐踏」為「潘氏查某」的長女，生於明治 37（1904）年，「潘氏歐踏」另於昭和 2（1927）年嫁到中壢郡觀音庄。⁸⁰這是一個很有趣的個案，首先是牌樓門面標示著「賴」姓，正如同家戶門牌，令人不加思索的認為這是一座「賴」姓人家的墓，可是墓碑卻又寫著「潘、賴家歷代祖先墓」，而且「潘」姓是在空間「左尊右卑」的左邊，按理說應是以「潘」姓為主。墓碑前有一只香爐，後頭墳塚左側也只開立一墓門。再對照上述戶口調查簿所載——「潘乞食」為「潘氏查某」的招夫，之所以促成此潘、賴合葬應是招入婚的關係，但何以在最顯著的牌樓匡面上只見「賴」姓，卻沒有「潘」姓，則不得而知。類此單一墓碑單塚的墓，另如史港第九公墓有「練（河內）、陳（潁川）家歷代祖先墓」、「溫（太原）、張（清河）姓顯祖之佳城」等。

二、「雙墓碑單塚」類型

溪南第五公墓即有一座「張廖、劉」姓之「雙墓碑單塚」的家族墓（圖五），兩塊墓碑立面雖並列，中間是有區隔分界的，後頭墳塚依此分隔線為基準，將墓穴區分為兩個獨立空間，各立一小門。墓碑前各置一只香爐，象徵地位較高的左邊為郡號「清河」的墓碑，中豎「張廖家歷代祖先墓」；右側郡號同為「清河」，中豎「劉家歷代祖先墓」。墓碑背面兩塊登錄亡者姓名的石碑，「張廖」家書有「張」姓公媽計有十位，「劉」公媽則只有劉朝山夫婦兩位。此處「張廖」姓是因為繼承了雙祧，臺灣的廖姓有「單廖」與「雙廖」之分，「單廖」是指純系的廖姓人，主要聚居在桃園縣、新竹縣、

80 埔里戶政事務所保存之日治時期戶口調查簿，除戶簿第 188 冊第 321 頁。

臺北市及高雄縣等；「雙廖」指的是「張廖」，主要分佈於雲林縣、臺中市、臺中縣和南投縣，在血緣上是「張骨廖皮」，係張公廖媽的後裔，生時姓「廖」死後歸「張」姓——形成「生死不同姓」的情形，⁸¹即所謂的「死張活廖」。故此張廖姓的墓碑所載亡者的姓是「張」，在世的子孫則姓「廖」。此家族墓之所以構築成「雙墓碑單墓塚」的原由，據張廖姓後裔廖仁啟表示，因為劉朝山夫婦沒有子嗣，於是認養了「廖」家第二個兒子（報導人的叔叔）為子嗣，易姓為「劉」（螟蛉子），改變了被收養之「廖」姓男子的宗祧關係。換言之，該養子繼承了劉姓的宗祧與財產，因此劉姓夫婦的香火祭祀自然由他負責，此人及其子孫待百年後，也將葬於劉姓墓塚。掃墓時，由「廖」姓先行祭掃，次由「劉」姓。此外，承繼「劉」姓宗祧的子孫，除祭祀「劉」姓的墓外，還得祭掃張廖家的墓；張廖裔孫只須祭掃張廖的墓。劉姓子孫兩邊都得祭拜的理由，據報導人的說法，這是因為「廖」姓是他們的根，由於都是一家人便合葬一起。⁸²然筆者以為，墓作上將墓碑與墓室區隔開之有形的分隔線，無非不是漢人宗祧秩序的象徵，而祭祀行為更是說明了宗祧規矩之不可踰越——即「廖」姓子孫無須祭拜「劉」姓亡者；承接「劉」姓的子孫卻是兩姓先人都得祭拜，更是強調父系溯源不忘祖「孝」之理想藍圖。

另如史港公墓裡，一座修於 1982 年「潘、李」雙姓合葬的墓，兩塊墓碑框於同一立面（有間隔開），左邊上橫為「滎陽」，中豎「祖潘媽沙埔孫」、男「潘阿辛」、媳「李金水」，附曾孫「潘春珍」；右邊石碑上橫「龐西」，中豎「祖考李公石生」、男「李阿王」、媳「談阿根」，附孫媳「林阿只」。墓碑前各有一個凹槽插香處。根據日治戶口調查簿載「潘阿辛」即

81 廖丑，《西螺七嵌開拓史》（臺北：前衛出版社，1988 年），頁 3。至於「張廖」姓的典故，以西螺七嵌為例：「張廖氏源自福建漳州府詔安縣官陂。元代白蓮教猖亂，始祖張愿仔避居官陂坪賽教讀。一員外叫廖化膝下只有一女，廖化賞因識張愿仔遂招為女婿，因入贅時兼養子，遂改名為廖元子，育有一子廖友來……臨終時囑咐子友來：「吾深受汝外祖父母知遇之恩，欲捨命圖報，未能如願，汝當代父報答，子孫生當姓廖，以光母族，死當姓張，以存子姓，生死不忘，張廖兩全。」」（詳參廖丑，《西螺七嵌開拓史》，頁 74～75）。然臺中西屯、南屯一帶卻有一房直接用複姓為「張廖」，不再生死兩姓，諸如前臺中市議長張廖貴專，現任臺中市議員張廖萬堅、張廖乃綸等，見林良哲：〈活廖死張 / 生前姓廖死後改姓張〉，《自由時報》（電子報），2011 年 4 月 6 日，<http://libertytimes.com.tw/2011/new/apr/6/today-life9.htm>

82 筆者訪問，廖仁啟口述，2010 年 6 月 3 日，電話訪問。

為「潘阿辛東仙」，父親為「潘東仙阿投」，潘阿辛「東仙」仍承父名，種族欄為「熟」—即平埔族，生於明治 34（1901）年，為長男，大正 10（1921）年婚姻入戶（招贅婚）；其妻「李氏金水」，種族欄同為「熟」，生於明治 39（1906）年，是為長女（父李乞食、母李林氏枳）；「潘春珍」則是「潘阿辛」的長男，大正 14（1925）年生，死於昭和 20（1945）年（未婚）。「李公石生」查無資料，應為李氏金水娘家的長輩。⁸³ 據「潘阿辛」之子潘春流表示，「潘沙埔孫」是他的曾祖母，父親入贅母親（李金水）家，母親有一對兄妹，因哥哥不願擔負墓祭之責，妹妹也已嫁人，遂由母親「李金水」一行招贅婚的長女負責照料生家（李姓）的祖墳。至於李姓墓碑上其他亡者的身份，潘春流則不清楚。總之，潘春流承接了母親祭掃李姓墳墓之任務，為祭掃方便，於是將兩姓先人安葬一處一構築了「雙墓碑單塚」形式的墳。潘春流向筆者強調，說明雖是考量祭掃的方便，但也是徵詢過地理師之認可的。⁸⁴ 然當地賴姓地理師則不以為然的指出，就風水而言，這種雙姓墓並非是理想的作法。⁸⁵

三、「雙墓碑雙塚」類型

至於「雙墓碑雙塚」的類型，例如在溪南第五公墓，一個規模不小的墓園裡有兩座六角型的家族墓塔，若以墓座的方向往外看，右側為清河「張」姓的墓，左側則是江夏「黃」姓所有，兩座家族墓各立一后土，均於墓塔的左側開立一門。據張姓裔孫張建龍表示，祖父原姓「黃」，後來出繼給「張」姓（螟蛉子），改姓「張」，宗祧關係有了改變，即由此養子銜接張家的香火。未料，留在黃家的兒子（報導人祖父的哥哥）卻因沒有結婚，終使黃家

83 埔里戶政事務所保存之日治時期戶口調查簿，本籍第 35 冊第 75 頁、除戶簿 94 冊 172 頁。

84 筆者訪問，潘春流口述，2012 年 9 月 5 日，潘宅

85 筆者訪問，賴姓風水師口述，2012 年 7 月 4 日，電話訪談。

絕嗣「倒房」。於是，黃姓之墓祭，一併由出繼給「張」姓的兒子負起，⁸⁶故而有兩座不同姓（桃）的墓並立於同一墓園。只是，就空間尊卑而言，這座由「張」姓負責的墓園卻是以「黃」姓位居大位來呈現。

另有招贅婚促成「雙墓碑雙塚」的例子，藍城公墓有一墓園立有「味」、「何」兩座不同姓的墓，若以墓座為準向外觀之，「味」姓位於左側，墓碑上橫豎「埔社」，中豎「顯考貴成味氏暨高曾祖佳城」，墓碑背後註明所安葬之公媽，自一世味公貴成、妣林氏腰至六世味公慶國、慶龍等；右側「何」姓墓碑上橫「廬江」，中豎立「顯考唯忠何氏暨高曾祖佳城」，墓碑背面註明何姓第 15 世至 18 世的公媽名諱。何以「味」、「何」姓兩座祖墳並立於一座墓園內，關鍵在於味姓三世祖「味莫記」，由墓碑可知道「味莫記」有兩位妻子一潘烏氏及何茆干，據日治時期戶口調查簿載，味莫記為「招婿」，明治 16（1883）年 12 月 5 日從大肚城招入。⁸⁷據稱「味莫記」入贅何家時，何家是蜈蚣崙的富戶、大地主。⁸⁸筆者造訪味家時，「味莫記」裔孫味輝震則有不同的說法，他說當時何家原本想招贅，但自覺家道已有些中落，便在女兒嫁進味家時將土地一併給味家，並由「味」家負責「何」姓的墓祭工作，故有墓作如此之安排。⁸⁹無論味姓與何姓之聯姻是採招贅或嫁娶的形式產生，總之何姓因絕嗣「倒房」，墓祭工作是由女兒及（贅）婿來承擔。然依臺灣漢人父系宗祧繼承，女兒本屬外姓世系，⁹⁰女婿／贅婿也不具岳家宗祧身份。⁹¹因此，我們可以看到何、味兩姓先人儘管葬於同一座墓園裡，墳塚卻是各自分立，而此一區隔正是異姓不可亂宗之說明。或許一如前述潘、李姓（雙墓碑單塚）合葬案例，是為方便祭掃而採行異姓合葬之墓

86 黃姓家塔內放有報導人祖父之雙親及哥哥的金甕（筆者訪問，張建龍口述，2009 年 7 月 26 日，電話訪問）。

87 埔里戶政事務所保存之日治時期戶口調查簿。

88 味莫記之子味進發口述（轉引自陳俊傑，《南投縣埔里鎮平埔族現況調查報告書》，頁 67）。

89 黃萍瑛、邱正略訪問，味輝震（時年 58 歲，味進發七子）口述，2012 年 9 月 5 日，味宅。

90 相關討論見黃萍瑛，《臺灣民間信仰「孤娘」的奉祀》（臺北：稻鄉出版社，2008 年）。

91 詳參陳其南，《家族與社會：臺灣和中國社會研究的基礎理念》，頁 129～213；陳金田譯，《臺灣私法》第二卷，頁 654～659。

作，然對堪輿多少有所瞭解的味姓裔孫味輝震則認為，兩姓合葬並不好，因為「兩姓公媽會爭子孫」。⁹²

有關「雙墓碑雙墓塚」的類型，除上述雙墓塚在同一墓園座落完全分開外（圖六），另有墳頭雙墓碑立面緊鄰（仍有區隔的），而墳塚卻分立的情形（圖七）。

綜上所述，之所以產生不同宗祧（異姓）死者合葬的情形，與行招贅婚、「綴轎後」、收養（財產繼承）或娶獨生女為妻（結婚時男女雙方達成共識，連帶照料女方家的風水）、方便祭掃等因素有關。⁹³ 這些異姓合葬的墓作，表面上看來似乎不符合臺灣漢人父系宗祧規矩，然而當我們深究這類墓作其所隱藏的意涵，則無處不在說明，或強調漢人父系社會之宗祧秩序是不容踰越或混淆的。

伍、結 論

埔里是一個多族群匯聚、族群關係複雜，自然環境相對較封閉的山城，在臺灣開發史上有其不可抹滅的重要性。本文主要目的即在於記錄埔里公墓的現時風貌，並藉由墓作來探究其所隱含的歷史文化意義。首先，透過文獻及地方耆老、築墓匠師的口述訪談，勾勒了埔里一地先人們葬地之歷史變遷，日治時期日人身後曾葬於埔里的情形，及仿日式墓作之「陀螺丁」形態頗為普遍。而愛蘭台地是平埔巴宰族文化保存最多的區域，巴宰族人又多信仰基督教，故台地上的第 15 號公墓，相較埔里其他公墓來說，宗教色彩較為濃厚，墓作多具有宗教元素（例如聖經詩篇、十字架、教堂式造型的墓

92 黃萍瑛、邱正略訪問，味輝震（時年 58 歲）口述，2012 年 9 月 5 日，味宅。

93 這現象或許與埔里開發較遲，且少有大家族或宗族入墾有關，漢人為鞏固自己單薄的力量，收養或與平埔族女子結婚，甚至入贅的情很普遍；而平埔族盛行招贅婚及收養，也使得漢人更易融入平埔族的社會。有關埔里「人口與族群結構」及「收養與婚姻網絡」方面，邱正略〈日治時期埔里的殖民統治與地方發展〉一文有詳細的統計與分析（詳見邱正略，〈日治時期埔里的殖民統治與地方發展〉，頁 201～222）。

等），帶有個性化風格的墓作也不少，另可見及不少漢譯平埔名字的墓碑等。其次，文中透過三個家族墓作為個案，說明墓作反映了複雜的家族史，甚至可說是族群關係的縮影，例如漢番聯姻的黃望家族，依循的是漢人的宗祧制來發展；而牛眠山潘家之漢番聯姻，卻非依漢人的模式為軸心開枝散葉，除原有的「潘」姓外，另衍生出「潘葛」及「潘陣」等雙姓；王潘家的漢番聯姻則是藉由重修祖墳及編纂族譜，表述其家族源自漢人父系一脈之合法性及正當性。此外，或因在埔里特有的歷史脈絡下，有不少異姓合葬的墓作，其形制有「單墓碑單塚」、「雙墓碑單塚」，以及「雙墓碑雙塚」等，文中透過日治時期戶口調查簿及口述訪談，梳理了異姓合葬之原由，並闡釋這類看似不符合漢人父系宗祧規矩的墓作，其實也隱含了對漢人父系宗祧秩序的強調與維持。

綜如上述，若「埔里是人種學的博物館」，那麼埔里的公墓便彷彿是墓作的展場，風貌相當複雜及多元，內蘊著埔里一地的歷史與文化。有關臺灣的公墓文化研究，甚少引人注意，然其重要性自不待言，值得歷史學家、民俗學及人類學家的重視。本文期許能起拋磚引玉之效，期待學界能透過不同視角投入更多的心力與研究。

附錄一

表 1 日治時期墳場之現今行政所屬里別

	日治時期舊地名	現今所屬行政里別
1	梅子腳	北安里
2	虎頭山	大湳里
3	鯉魚窟	蜈蚣里
4	牛尾仔	牛眠里
5	史 港	史港里
6	水 尾	一新里
7	籃 城	籃城里
8	珠仔山	珠格里
9	生番空	溪南里
10	桃米坑	桃米里
11	南邊山	南村里
12	大馬璘	鐵山里
13	船 尾	鐵山里
14	覆鼎金	水頭里

資料來源：埔里鎮公所民政課

附錄一

表 2 埔里鎮公有公墓座落、面積明細表

公墓別	里別	所有權人	地段及地號	面積	總面積 (公頃)	備註
1	水頭里	縣政府	水頭段 732	1.8270	1.8270	
2	桃米里	鎮 有	桃米坑段 155-1	2.0901	2.0901	
3	珠格里	鎮 有	珠子山段 200-28	6.7676	6.7676	
4	南村里	國 有	牛相觸段 486	2.0190	2.0190	
5	溪南里	鎮 有	生番空 91-35	11.6113	24.7612	
			生番空 91-40	10478		
			生番空 91-48	2008		
			生番空 91-49	3031		
			生番空 91-50	30.148		
			生番空 97-1	35.834		
6	一新里	鎮 有	水尾段 835	2.2594	2.2594	
7	蜈蚣里	縣政府	大瑪璘段 342	18.460	3.0082	鯉魚潭段 342、344 (慈惠堂)
		鎮 有	鯉魚潭段 342	7.587		
			鯉魚潭段 344	9.999		
			鯉魚潭段 345	1.841		
			鯉魚潭段 346	1.193		
8	牛眠里	鎮 有	牛眠山段 332-3	57.531	5.7531	
9	史港里	鎮 有	史港坑段 85-9	29.491	6.3225	
			史港坑段 85-9	33.734		

歷史縮影：由埔里墓作文化看族群與家族關係

10	牛眠里 (守城)	鎮 有	牛眠山段 234-236	2.045	5.0440	
			牛眠山段 234-8	48.395		
11	籃城里	縣政府	籃城段 416	1.529	2.3367	
			籃城段 419	21.838		
12	鐵山里 (大瑪璘)	縣政府	大瑪璘段 88	69.886	8.7473	
			大瑪璘段 330	17.587		
13	成功里	鎮有	桃米坑段 234-113	0.8453	0.8453	
14	向善里	國有	水尾段 312-6	10.892	1.2468	
			水尾段 301-9	1.576		
15	鐵山里 (船尾)	縣政府	愛蘭段 156	11.2320	11.2320	
16	麒麟里	縣政府	水頭段 1063	2.5608	2.5608	查無此號
17	合成里	鎮 有	小埔社段 185-567	0.1772	0.1772	
合計				86.9982		

資料來源：埔里鎮公所民政課

附錄二



圖 1 日人平賀家之墓
資料來源：筆者拍攝



圖 2 仿日式的墓作（陀螺丁）
資料來源：筆者拍攝



圖 3 愛蘭台地第 15 號公墓裡教徒的墓
資料來源：筆者拍攝

歷史縮影：由埔里墓作文化看族群與家族關係



圖4 「賴」姓牌樓的墓作
資料來源：筆者拍攝



圖5 「雙墓碑單塚」墓作
資料來源：筆者拍攝



圖6 「雙墓碑雙塚」墓作
資料來源：筆者拍攝



圖 7 第 12 號公墓裡「雙墓碑雙塚」的墓作
資料來源：筆者拍攝



圖 8 女兒同自己家人合葬的墓碑
資料來源：筆者拍攝

參考書目

一、專書、論文

《王潘家族族譜》。自行印製，2002 年。

小松孤松，〈公園與墓地〉，引自臺灣慣習記事研究會原著，臺灣省文獻委員會譯編，《臺灣慣習記事（中譯本）》第 5 卷下。南投：臺灣省文獻委員會，1991 年，頁 65 ～ 170

江慶林主編，《臺灣地區現行喪葬禮俗研究》。板橋：中華民國臺灣史蹟研究中心，1983 年。

林美容、丁世傑、林承毅訪問，劉枝萬口述，《學海悠遊：劉枝萬先生訪談錄》。臺北：國史館，2008 年。

邱正略，〈日治時期埔里的殖民統治與地方發展〉，國立暨南大學歷史學系博士論文，2009 年 6 月。

邱正略，〈古文書當中的墳墓地〉，《第六屆臺灣古文書與歷史研究學術研討會論文集》。臺中：逢甲大學，2012 年，頁 279-352。

洪惟仁，《臺灣禮俗語典》。臺北：自立晚報社文化出版部，1991 年。

洪麗完，《熟番社會網路與集體意識——臺灣中部平埔族歷史變遷（1700 — 1900）》。臺北：聯經出版事業股份有限公司，2009 年。

埔里戶政事務所保存日治時期戶口調查簿。

康豹（Paul R. Katz）、邱正略，〈日治時期烏牛欄庄的社會結構與族群關係〉，發表於「歷史視野中的中國地方社會比較研究」學術研討會，中央研究院近代史研究所主辦，2008 年 12 月 17 ～ 19 日，地點：中央研究院近代史研究所檔案館會議廳。

陳其南，《家族與社會：臺灣與中國社會研究的基礎理念》。臺北：聯經出版事業公司，1990 年。

陳金田譯，《臺灣私法》（臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書）第一卷。南投：臺灣省文獻委員會編印，1990 年。

陳金田譯，《臺灣私法》（臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書）第二卷。南投：臺灣省文獻委員會編印，1993 年。

陳俊傑，《南投縣埔里鎮平埔族現況調查報告書》。南投：南投縣立文化中心，1997 年。

陳春麟，《大埔城的故事：埔里鎮史》。南投：陳鏡正發行，2000 年。

黃萍瑛，〈北臺灣客家墓葬文化初探研究——以桃園縣平鎮市為例〉，《民俗曲藝》，157 期（2007 年），頁 185 ～ 234。

黃萍瑛，〈南臺灣高雄縣美濃客家地區墳場文化初探〉，夏其龍主編，《「墳場研究」講座論文集》。香港：香港中文大學天主教研究中心，2010 年，頁 83 ～ 108。

黃萍瑛，《臺灣民間信仰「孤娘」的奉祀：一個社會史的考察》。臺北：稻鄉出版社，2008 年。

鈴木清一郎著，馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》（增訂）。臺北：眾文圖書股份有限公司，1989 年。

廖 丑，《西螺七嵌開拓史》。臺北：前衛出版社，1998 年。

廖倫光，〈臺灣客家納骨葬法與墳墓體系〉，中原大學設計學研究所博士論文，2009 年 7 月。

廖倫光，〈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學位論文，2004 年 7 月。

廖倫光，〈宜蘭客家墳墓所表述的地認同〉，2005 年 5 月 28 日，臺灣客家公共事務協會主辦「蘭陽平原客家墾拓發展研討會」，地點：宜蘭縣文化局。

廖倫光、黃俊銘，〈臺灣傳統漢人墳墓的墓作變貌與文化意義〉，《文資學報》，第5期（2009年），頁1～31。

臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣私法人事編》。南投：臺灣省文獻會，1994年，頁635～636。

劉澤民，〈埔里東螺社陳姓墓碑探尋〉，《臺灣文獻別冊》，12期（2005年），頁24～36。

蕭玉煌，〈墓政政策與民俗改革〉，《墓政管理論述專輯》，臺北：內政部，1991年。頁59。

衛惠林，《埔里巴宰七社志》（中央研究院民族學研究所專刊之27）。南港：中央研究院民族學研究所，1981年。

鍾幼蘭，〈平埔族群與埔里盆地〉，劉益昌、潘英海主編，《平埔族群的區域研究論文》。南投：臺灣省文獻委員會，1998年，頁97～140。

簡史朗，〈古文書提供人潘葛陽先生訪談記錄（地震後，2000年8月12日）〉，《水沙連眉社古文書研究專輯》。南投：南投縣政府文化局，2005年，頁69～70。

二、報紙

林良哲：〈活廖死張 / 生前姓廖死後改姓張〉，《自由時報》（電子報），2011年4月6日，<http://libertytimes.com.tw/2011/new/apr/6/today-life9.htm>。

翁聿煌：〈愛研究臺灣古墓碑 2 老外籲保存〉，《自由時報》，2016年4月5日，AA2版。

陳宛茜：〈臺灣的墓仔埔文化 竟然要靠阿兜仔搶救〉，《聯合報》，2018年9月1日，<https://und.com/news/story/7266/3343717>

三、口訪紀錄

黃萍瑛、邱正略訪問，味輝震（時年 58 歲，味進發七子）口述，2012 年 9 月 5 日，味宅。

筆者訪問，徐老先生口述（時年 84 歲，梅縣客家人，日治時期曾在臺灣製糖株式會社工作），2008 年 11 月 18 日，地點：徐宅。

筆者訪問，黃大鏐口述（時年 86 歲），2009 年 2 月 5 日，地點：黃宅。

筆者訪問，黃大鏐口述，2009 年 9 月 4 日，地點：愛蘭黃家

筆者訪問，賴姓風水師口述（時年 68 歲，執業有 20 多年，父親及舅舅都是堪輿師），2009 年 2 月 18 日，地點：埔里麒麟山莊。

筆者訪問，賴姓風水師口述，2012 年 7 月 4 日，電話訪談

筆者訪問，賴姓風水師口述，2012 年 7 月 7 日，電話訪問。

筆者訪問，廖仁啟口述，2010 年 6 月 3 日，電話訪問。

筆者訪問，黃江富口述，2009 年 3 月 31 日，地點：埔里麒麟山莊。

筆者訪問，田姓築墓匠師口述，2009 年 2 月 6 日，地點：田宅。

筆者訪問，潘姓築墓匠師口述，2009 年 2 月 17 日，地點：埔里第 15 公墓。

筆者訪問，潘姓築墓匠師口述，2009 年 4 月 1 日，電話訪談。

筆者訪問，潘姓築墓匠師口述，2012 年 7 月 3 日，電話訪問。

筆者訪問，童雪錦口述（時年 76 歲），2009 年 4 月 3 日。

筆者訪問，潘春流口述，2012 年 9 月 5 日，潘宅。

筆者訪問，張建龍口述，2009 年 7 月 26 日，電話訪問。

A Microcosm of History: The Relationship between Ethnic Groups and Families from Puli's Funeral Custom

Huang Ping-ying*

Abstract

Due to rapid societal changes, genenal (traditional) cemeteries in Taiwan are facing severe impcats, and many disappear in the future. The folk culture related to the cemeteries may subsequently vanish. Therefore, there is an urgent need to survey and research the aforementioned cemeteries. Otherwise, it would a big loss to Taiwan's society.

Puli is a rather isolated mountain city with multiethnic groups, and is significant in the history of Taiwan's development. This paper had taken the public cemeteries in Puli Township, Nantou County as the research object, conducted massive fieldwork, collected related documents, utilized the household registers from the period of Japanese Rule. This paper first gives an overview of the public cemeteries of Puli Township, including a brief history, burial sites remembered of by the local elderly, and the public cemeteries on Ailan Plateau where the Bazai culture is mostly preserved; secondly takes the tombs of three families as examples to explain the complicated family history; thirdly discusses the tomb types and reasons for construction of Yixing (families with different surnames) and shuangxing (families

* Assistant Research Fellow , College of Hakka Studies , National Central University

with double surnames) from the perspective of Han patrilineality. Through the foregoing channels, timely documentation and research, the author attempts to explain the heritage of Puli public cemeteries, a link to historical change research.

Keywords : public cemeteries, Puli, cementary culture, tomb.