

阻葬與號墳：初探六堆客家葬俗中的變例*

張永明

第一作者・國立屏東科技大學客家文化產業研究所碩士

曾純純

通訊作者・國立屏東科技大學客家文化產業研究所教授兼所長

摘要

客家人素來講究風水，尤以葬俗為最，古有為擇佳地停柩日久不葬可見一斑。抑有進者，藉由墓葬風水的實踐，通過各類型築堆據地的手段，以維護一己私利或祖墳週邊地勢完整等俗，實為漢人墓葬文化變例。「阻葬」多屬殯葬相關業者假立窆堆待價而沽的肥私管道；「號墳」則為墓主後嗣恐人佔偏而築堆號之的手法。兩者雖有其行為者之別，惟其追求風水利益的目標卻一致，如以阻人落葬為目的，除卻投機致利的不肖手法外，號墳實屬阻葬範疇之一，且益具客家人在地化過程的演繹性。以往鑒於忌憚之故，民間雖通曉此俗，然相關探討大多聚焦於墓地商業化的阻葬手段，關於號墳風俗則付之厥如。筆者近年專注於「古老大人」風俗之研究，冀透過匠師口述、田野實例及民間風俗等角度，探討六堆客家地區公墓內阻葬與號墳樣態及其文化意涵。禁土葬政策下，阻葬惡俗漸被遏止；號墳則首重祖墳墓碑視野，且以「古老大人」為外顯之大宗，以達防制他墳佔偏的目的，此俗貼近家族最深層的風水利益，亦為陰宅類比陽宅所衍生的構築思維，顯然六堆客家人在地化演進過程，亦將自我護衛的防禦意識落實於墓葬文化中。

關鍵詞：六堆客家、阻葬、號墳、古老大人、風水

壹、前言

客家人背負祖骸遷徙歷程，當其抵達較為安適之所後，囿於先人骸骨不能久暴不葬，因而相地吉凶的地理先生應運而生，日久成俗咸認後嗣運格均與祖墳風水相關，如覓得佳地以葬，雖生活困頓亦深信將有發跡的未來，¹ 在重視地理風水的結果，發生了適應當地墓葬文化的種種變異。客家人深信風水之說的結果，不僅形成擇地葬親的功利傾向，風水牽動著後世子孫命運，且與宗族的繁衍興盛至關重要。若有傷害到自家風水、地脈之虞者，勢必想方設法趨吉避凶，以阻止他人從事可能危害自身或家族利益的行為，因此，客民墓葬文化衍生「阻葬」與「號墳」等風習。阻葬即阻撓他人落葬某地，或期以獲取利益先行占用墓地待價而沽；「號墳」則用土堆築而成，以免本家風水遭侵害。從文獻紀錄與六堆地區田野調查實例顯示，本地客家人以風水之名，行阻葬與號墳之實，確有其事且由來已久，客家人受「入土為安」觀念的影響，通過各類型築堆據地的手法，以圖謀營利或維護本家祖墳風水、地勢完整，實為墓葬文化中的變異風俗。惟客家人對於阻葬或號墳兩者並無相關的個別稱呼，而是僅以客語中所謂「號位子」（hovie`）通稱此類行為。²

六堆客家人於 17 世紀末期開始入墾屏東平原，至 18 世紀中葉達到鼎盛，其原居地多處於盜匪流竄的山間谷地，對於原鄉此種險惡的生存空間，因而客家人聚族而居、習武練拳也蔚然成風。客家民系入墾屏東平原後，面對類似原鄉的生活環境與農耕型態，不難想像其可能將原鄉生活習性轉

* 本文改寫自原發表於 2016 年 9 月 10-11 日國立交通大學客家文化學院主辦，「第四屆臺灣客家研究國際學術研討會」之論文〈阻葬與號墳：初探六堆客家墓葬文化的變例〉，本文的完成，感謝河合洋尚研究員的評論和與會學者的建議，以及《臺灣文獻》匿名審查人惠賜意見，使本文更臻完美。

1 羅香林，《客家研究導論》（臺北：南天書局，1992 年 7 月），頁 174。

2 客語裡的「號」就是搶先佔據之意，田調期間六堆客家人的說法並沒有區分阻葬、號墳，而是統稱「號位子」。

移至臺灣。³ 清康熙 60 年（1721）朱一貴起事，下淡水客庄紛紛立營堵禦，至乾隆年間歷次設堆助官平亂師出有名下，客民的鄉團組織與其保衛鄉里行動遂逐漸正當化，「六堆」此一南臺灣客家代稱於焉成形。六堆鄉土並非行政組織，而是同一族系所生之精神結合體，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，⁴ 以現今行政區域劃分，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（如圖 1）。六堆客家聚落散布於屏東平原，此地亦屬臺灣第二大平原區，全區呈現狹長矩形狀，南北長約 60 公里，東西寬約 20 公里，除面積平坦遼闊外，終年氣候暖熱，有利水稻及其他經濟作物的栽培，充沛的雨量集中在夏季且有利灌溉，由於河川沖積作用所形成的肥沃土地，更是移墾時期引發漢番或閩客械鬥衝突的導火線之一，因此客家民居在傳統建築空間上，常可見其充滿自衛性質的防禦設施，如荊竹、銃孔、隘門等，以符合當時墾殖模式的社會結構所需，⁵ 又因客家人篤信風水，因而在其民居建築上，則少不了堪輿中所謂的形式觀念，透過空間地勢及風水格局兩個層次的雙重環抱，以達到整體防禦護衛的效果。⁶ 由於客家人在生活型態及陽宅空間上的防禦觀念早已根深柢固，因此對於祖先陰宅居所的營造與維護上，自然不免套用生人觀點視角以待，加諸自古以來風水葬俗的制約，維護祖墳週邊風水與地勢的完整，則成為類比陽宅防禦護衛的另一種表現方式。

3 林正慧，《六堆客家與清代屏東平原》（臺北：遠流出版公司，2008 年 11 月），頁 161。

4 鍾壬壽，《六堆客家鄉土誌》（屏東：常青出版社，1973 年），頁 68。

5 客家人在屏東平原結成一百多個大小聚落，各村落週圍俱種竹為圍，大庄則建造土牆、壕溝、大柵（後改為堅固的門樓及眺望臺），以防莠民侵擾，更慎重者則在郊外設崗派人駐守，另派員看守水源頭、稻穀。請參考鍾壬壽，《六堆客家鄉土誌》，頁 82。類此移墾生活模式中，從消極的居住空間構築防禦設施，以至積極的「看崗」、「把水」、「看禾」等自我防衛作為，皆為六堆客家人初抵屏東平原時，其面臨現實環境下不得不的生活態度。

6 林會承，《臺灣傳統建築手冊》（臺北：藝術家出版社，1995 年 7 月），頁 177。

六堆客家人源自移墾時期自我護衛的生活態度，不僅發揮在生人陽宅的環境空間營造上，即使已逝親族的往生居所，也同樣運用類似的防護觀點予以想像，造墳施作方面轉而力求逐步浮隆，成為高舉於地表以上的浮葬土墓，給予先人下有陰宅佳城，上覆封土的容身場所，甚或日治昭和年間，俗稱「半陽居」之墓厝興起，⁷此時期墓作設施注入更多陽宅意識，「家塚」即為近代祖塋風水仿陽宅構式施作的新興工法，以家塚模式合葬合族祭拜，在家塚內的先祖，都有族親或族親代表祭拜，不會成為無主的孤魂，⁸顯然為確保祖先骸骨永保後代持續祭祀，陰宅構築工法亦隨著陽宅思維而變遷，舉凡墓桌高度的取決標準，必考慮是否適合先人從墓穴裡坐起來用餐；墓碑高度準則，不可妨礙先人坐起時的視野等，皆是將實質的墳塚構築，寓意於人體尺度的民俗表現。

阻葬與號墳兩者之間，其共通處不脫漢人根深葉茂的風水信仰，正因此故，公墓蟑螂等類專營墓地買賣的不肖業者始得以有利可圖，或民間因爭龍氣葬地而興訟的糾紛始終無法根除；而私家為佔先機因此號位的風俗，也因風水一說流傳至今。以目前各類文獻、專論多所引用與論述者而言，大多屬於阻葬的探討，針對號墳一俗的紀錄卻僅見於清代。因此，筆者以匠師口述及田野實例踏查，置重點於補充阻人落葬手法中，較為特殊的號墳風俗及其在六堆客家地區的演化現況；其次，阻葬與號墳屬客家民俗秘辛，筆者雖取得數起實例探討，惟部份採訪對象基於忌諱而婉拒，成為本研究遺珠。再者，此類墳場文化中，其空墳外觀或墓碑鐫刻上，均無從判別立墳年代及其所有人資訊，故本文所蒐集的實例，極可能僅為冰山之一角而已，實際施作數量及情況，則俟六堆客家各公墓陸續遷葬清塚時

7 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論文，2004年7月），頁14、76。

8 劉紹豐、曾純純，〈美濃地區家塚形制與祖先崇拜：以竹頭角榕樹坪「朱家墓園」為例〉，《人文社會科學研究》，7卷2期（2013年），頁11。

機再行深究。

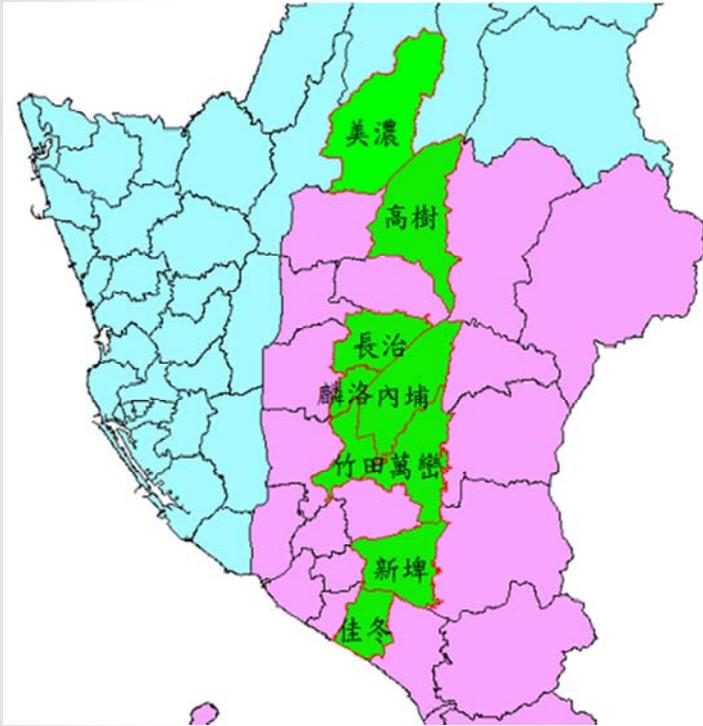


圖 1：六堆客家鄉鎮行政區域圖

資料來源：筆者以地理資訊系統繪製。

貳、阻葬與號墳學術研究綜述

阻葬是漢人墓葬文化所延伸發展而來的民間底層文化，在廣義定義下，號墳雖為阻葬之一部，惟兩者在民間風俗的認知裡，其個別的實質意義仍有所區別，本節將分別回顧前人研究予以區分對照，且在進行這樣的比較研究過程中，筆者認為中國江南、閩粵與澎湖、臺灣的墓葬習俗追溯並加以探討是有其必要的。

明清時期的中國，江南有停棺不葬習俗，一些棺柩甚至久停數代未能下葬，主要原因有三：一為經濟因素，如家庭貧困、家道中落、兄弟消長不齊，或待送返家鄉下葬等；二為風水因素，如選址不定、惑於風水、溺於堪輿等；三則阻葬風行。⁹ 阻葬即阻擾喪葬活動以牟取利益的各種行為之總稱，其方式有下列：一為地方上的腳夫、差件、書保等人利用風水等藉口來「阻葬」，即阻止喪家按正統速葬親人，藉此向他們作各種勒索；¹⁰ 二為各種利用命案、屍骸進行詐騙斂財活動，包括胥吏書役敲詐勒索、地痞無賴伺機詐擾、腳夫土工私分地段、惡丐流氓結黨滋擾、喪家籍屍圖賴等多種形式，¹¹ 大抵都想獲取喪葬禮俗的諸多利益，從中作梗巧立各種名目取財。此種阻葬惡習所導致的停棺不葬情形，引起社會廣泛的爭議和批判，¹² 使中央和地方官府不得不重視。明、清的國家律令規定，如經年不葬者杖八十，¹³ 聲明對違反禁令者加以重罰，加之府、州縣各級官府的關注，聯合進行了整頓，並刻碑載明禁令，以期杜絕「以風水借名攔阻」之弊，¹⁴ 然而禁抑政策似乎並沒有產生長久的作用，各地歷代經常反覆的

9 梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》（臺北：聯經出版公司，1997年6月），頁220；馮賢亮，〈坎塋義冢：明清江南的民眾生活與環境保護〉，《中國社會歷史評論》，7期（2006年），頁164；吳琦、黃永昌，〈清代江南的義葬與地方社會：以施棺助葬類善舉為中心〉，《學習與探索》，3期（2009年），頁219。

10 梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》，頁220。

11 吳琦、黃永昌，〈清代江南的義葬與地方社會：以施棺助葬類善舉為中心〉，頁221。

12 關於儒家知識份子對17世紀喪葬禮俗的討論，請參考張壽安，〈十七世紀中國儒學思想與大眾文化間的衝突：以喪葬禮俗為例的探討〉，《漢學研究》，11卷2期（1993年），頁69-80；至於明清學者如謝肇淛（1567-1624）、陳確（1604-1677）、顧炎武（1613-1682）、甘熙（1798-1853）等對停棺阻葬風習的討論，請參考梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》，頁220。

13 懷效鋒點校，《大明律》卷12（北京：法律出版社，1999年9月），頁96；田濤、鄧秦點校，《大清律例》卷17（北京：法律出版社，1999年9月），頁296。

14 清代康熙年間，江南著名巡撫湯斌先後發布〈嚴禁停柩不葬以宏孝治以廣仁德事〉、〈嚴禁阻葬惡習以宏孝治告諭〉等，嚴加禁止，請參考湯斌，《湯子遺書》，據光緒5年（1879）刻本影印，引自《三賢政書》（臺北：臺灣學生書局，1976年3月），頁18a-19a、14b-15a。自康熙到光緒以來，官府屢次立碑，永禁阻葬，如《嘉定縣志》記載康熙30年（1691）〈禁攔喪阻葬碑〉、嘉慶17年（1812）〈禁書保差件藉屍索詐碑〉，請參考程其珏、楊震福，《嘉定縣志》，據清光緒8年（1882）刻本影印，引自《中國地方志集成·上海府縣志輯》第8冊（上海：上海書店，1991年6月），頁24下。《烏青鎮志》在道光10年（1830）頒布〈知府嚴禁阻葬圖詐失火告示〉，見盧學溥，《烏青鎮志》，據民國25年（1936）刻藍印本影印，引自《中國地方志集成·鄉鎮志專輯》第23冊（上海：上海書店，1992年7月），12上，可見這棘手的問題自明清以來未能真正解決。

刊示碑約禁令，顯示阻葬現象一直存在。¹⁵ 其實盛行阻葬之風豈止江南地區，其他地方也很普遍，禁令內容也大同小異。誠如中國東南的閩粵兩省也因奉行風水之說，即有圖謀風水佳穴，因而侵葬成風且訟爭不斷的亂象。¹⁶ 通過閩粵志書舉出的侵墳、阻葬事例，反映出粵東嘉應州境的嘉應州、興寧縣與閩西汀州府境等客家方言群風水信仰濃厚，風水爭訟頻發，為實踐風水葬俗連帶衍生的社會現象，¹⁷ 也受到了地方志書編纂者的關注。

至於明末以來，閩粵移民陸續移居澎湖、臺灣。對於風水的破壞會導致本族的衰微仍深信不疑，澎湖鄉紳為了保護祖墳，不惜以勒石明界來維護宗族利益，如〈合界產業石碑〉記載乾隆 15 年（1750）西嶼澳阻葬與訟事件，¹⁸ 因地方違禁採石，傷及鄭氏祖墳風水，為維護宗族祖墳的安定，報請官府後，准予鄭姓勒石會禁，期能杜絕「阻葬止墾之爭」。17 世紀中葉始出現臺南水交社墓葬群，就有墓區爭奪葬地以圖利的現象，墓區內有爭位埋葬的遺跡，反映當時喪葬的特殊風俗。¹⁹

15 梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》，頁 220。

16 如《潮州府志》所載：「假窆占山，冒墳盜葬，情偽微曖，其變千狀，訟獄繁矣」，請參考周碩勛，《潮州府志》，據清光緒 19 年（1893）重刊本影印，引自《中國方志叢書·廣東省》第 46 號（臺北：成文出版社，1967 年），頁 131。《嘉應州志》亦載：「州境民眾酷信風水，甚且聽信堪輿，營謀吉穴，侵墳盜葬，構訟興獄，破產以爭尺壤。」請參考溫仲和，《廣東省嘉應州志》，據清光緒 24 年（1898）刊本影印，引自《中國方志叢書·廣東省》第 117 號（臺北：成文出版社，1968 年），頁 152；又如《長樂縣志》云：「風水之說信者極多，故有因擇地而停棺不葬者，亦有因盜葬、阻葬而纏訟不已者。」請參考丁世良、趙放，《長樂縣志》，據清同治 12 年（1873）刻本，引自《中國地方志民俗資料匯編·華東卷》（北京：書目文獻出版社，1995 年 2 月），頁 1210；《安遠縣志》云：「人信堪輿，惑於福蔭，墳山之訟，案牘頗多。」請參考丁世良、趙放，《安遠縣志》，據清同治 11 年（1872）刻本，引自《中國地方志民俗資料匯編·華東卷》（北京：書目文獻出版社，1995 年 2 月），頁 1173；《民國新修大埔縣志》又云：「葬必擇地……惟葬後輕於遷改，以罐易棺，頭足倒置，不恤以假窆占山冒，故盜葬數煩案牘，此則習尚之最壞者耳。」請參考丁世良、趙放，《民國新修大埔縣志》，據民國 32 年（1943）鉛印本，引自《中國地方志民俗資料匯編·中南卷》（北京：北京圖書館出版社，1991 年 12 月），頁 749。

17 洪健榮，〈落地生根：清代臺灣客家族群的風水葬俗〉，《臺灣文獻》，59 卷 3 期（2008 年），頁 44。

18 此碑現立於澎湖縣西嶼鄉合界村 5 號附近。

19 李匡悌，《發現臺南水交社前清墓葬群》（臺南：臺南藝術大學藝史系，2009 年 11 月），頁 179-180。

至於史料中所見挖毀舊墓，另葬新墓之記錄，則可追溯至 18 世紀 60 年代，如乾隆 32 年（1767）福建官方所頒〈禁墓佃毀墳盜賣〉憲示載：「始則盜砍墳樹，挖石拋磚，繼則洗鑿字跡，毀牌拔界，伺無動靜，公然掘墳丟骨，或虛毀古塚，或假立窆堆，誑稱吉壤，高價肥私。」²⁰ 甚至為了攘奪好風水，在他姓墳旁餘地捏造假堆、冒認古塚、私埋盜買、公然佔奪等情事，逐步佔據他姓風水以為己用。²¹ 20 世紀初，臺灣地區私行挖毀圯廢既存舊墳，繼而在其上重行新葬的現象，仍時有所聞。為了防止盜挖情形，還有公佈懸賞搜索之事。²² 按臺俗習慣，多迷信風水之說，或聞得一佳城，即可以求富，雖費用多金，亦不吝惜，因此相關人員巧於鑽營。²³

日治時期，臺灣專事墓地與風水有關的職司者，是地理師、土公及山繆蟻，三者共生共存。地理師依師承派別，替主家選擇風水寶地；「土公」是專為主家辦喪事者；「山繆蟻」則是專營墓地買賣者。²⁴ 北臺灣的宜蘭地區，則有地理師在處理完二次葬後，即將墳塚恢復舊觀，並未立即申報已起掘遺骨，且留著備用待價而沽，俟有需要時再帶喪家親屬會勘，如家屬滿意該墓地，則向公所申請建墳，如不滿意，再與其他地理師私下掌握的墓地互通有無，必使墓主家屬挑到滿意為止。²⁵ 桃園平鎮地區的墓地，有「公墓流氓」自稱墓園管理人，喪家欲在此地葬埋親人，須經他同意且收取費用，由於公所無法有效展現公權力，致使此類利用墓地管理的不完善，而賺取不法暴利者橫行。²⁶ 南臺灣高雄美濃地區亦有類此現象，由於

20 臺灣銀行經濟研究室編，《福建省例》，據清同治間刻本排印（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964 年 6 月），頁 447-448。

21 臺灣銀行經濟研究室編，《福建省例》，頁 885。

22 伊能嘉矩著、江慶林譯，《臺灣文化志·中卷》（臺中：臺灣省文獻委員會，1985 年 11 月），頁 200。

23 不著撰人：〈巧於鑽營〉，《臺灣日日新報·漢文版》，1906 年 4 月 27 日，第 5 版。

24 鈴木清一郎著、馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文出版社，1989 年 11 月），頁 331-333。

25 李光偉，〈宜蘭的墳塚與墓碑〉（國立臺北市立教育大學歷史與地理學系社會科教學碩士學位班碩士論文，2011 年 6 月），頁 114。

26 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》，157 期（2007 年），頁 198。

當地客家人盛行二次葬，以致使用墓地兩次以上，一般墓塚修築多半超過法規面積，加以亡者八字需與墓穴方位吻合，因而墓基排列凌亂，造成墓地的使用經常處於飽和狀態，於是不法之徒便不時到墓地探查，發現空墓地即以堆石、磚塊等做暗記或以繩索圈圍，待喪家急尋風水之地時，便得向其高價買地，這些利用墓地供需失衡狀態而獲取暴利的人，民間稱之為「公墓蟑螂」、「墓狗」、「墓蟲」等稱呼，²⁷ 亦有「山鬼」之稱，同樣為墳地之買賣掮客，在美濃墳區間常見許多虛設露天「寄罐」之金井位，實為「佔墳為王」之行為。²⁸ 由以上文獻可知，阻葬行為在漢人墓葬文化裡，除了墳地蟑螂扮演著墓地仲介的商業買賣角色之外，民間在篤信風水的情況下，亦有圖謀他人吉地而謀佔者，或認為本家祖墳為吉壤，他人如在前後左右建築墳塚，不論遠近均指為有礙風水，因而阻撓其造葬，²⁹ 所引發的民間糾紛層出不窮，即使純屬墓葬土地的買賣交易，賣方在一本萬利的投機暴利吸引下，墳地蟑螂、山膠蠟、墓狗、墓蟲、山鬼等角色，始終活躍於土葬之風盛行的漢人墓葬文化中，而買方明知其不肖手法，為求祖墳的理想風水格局，也只能任其剝削宰割，顯然尋得一處寶地以葬先人的風水術數，自古即束縛著傳統漢人的喪葬觀，亦為產生阻葬手法的原始推手。

「號墳」此詞出現較晚，從筆者掌握的材料來看，大約至清代才有用例。最早的「號墳」記載，見於光緒 6 年（1880）刊刻的《石窟一徵》，石窟為廣東蕉嶺（原名鎮平）縣縣治，黃釗指出：「墳前後左右築堆曰『號墳』，恐人佔偏故多築空墳以號之也。」³⁰ 然而忌諱墳前後左右築堆，在

27 黃萍瑛，〈南臺灣客家墳場文化初步研究：以高雄縣美濃鎮為例〉，夏其龍主編，《墳場研究講座論文集》（香港：香港中文大學，2010 年 1 月），頁 88。

28 劉紹豐、曾純純，〈臺灣美濃地區家塚的分佈與形制〉，《人文社會科學研究》，10 卷 1 期（2016 年），頁 13。

29 丁世良、趙放，《上杭縣志》，據民國 28 年（1939）上杭啟文書局鉛印本，引自《中國地方志民俗資料匯編·華東卷》（北京：書目文獻出版社，1995 年 2 月），頁 1339。

30 黃釗，《石窟一徵》（臺北：臺灣學生書局，1970 年 11 月），頁 162。

福建晉江也有類似情形，在一張墳地交易契約書，言明「將此空穴聽洪宅前去改向，開築沙水明堂拜庭，安葬親墳。四面立界，不敢阻當，其前後左右並無虛堆古冢等情。」³¹ 張家轉賣空穴給洪家，原業主要保證該墳地「前後左右並無虛堆古冢」，才能完成墳地交易。由於擔心破壞風水，因而必須保留祖墳前後左右的緩衝空間，如以《石窟一徵》所指此俗來看，顯然客家人深恐祖墳風水遭破壞的觀念，早於清光緒年間之前，六堆客家原鄉嘉應州（統領興寧、長樂、平遠、鎮平四縣加上本屬的程鄉縣）即已有築空墳佔地假葬的風俗，³²「號墳」之稱由來已久，其唯恐祖墳週邊遭人入葬而另起「號位」³³墳塚，實則並未埋瘞骸骨或金罐，否則祖墳週邊空置墳地一旦為他人所葬，輕則歲時祭祀出入不便，重則家族風水脈絡遭受掘墳斷其龍根，龍氣脈穴破壞殆盡，影響後世子孫禍福至鉅。

在現今六堆客家地區公墓，偶見墓主後代子孫先行施作小型土墳以號位之用，實際並未葬埋任何遺骨或金罐。如屏東內埔地區客家人以祖墳墓碑視野為基準，唯恐前方遭他墳遮蔽，祖先福蔭後嗣的靈氣恐將折損，因而施作號位墳塚以虛佔墓地，其中又以俗例墳制較小型且低矮的「古老大人」³⁴塚為主。³⁵ 一般而言，構築墳塚諸多禁忌之中，忌嫌龍脈或來龍遭破壞，即龍腦挖掘砂石稱「破腦」，在來龍之間設水路或道路稱「斷龍」，另有一忌諱為墳墓正面百步內（或說五十步內）築造更高的墳墓，墓前如有道路或水溝等則不在此限。³⁶ 顯然六堆客家人仍堅持民俗風水的看法，

31 福建晉江縣有一份嘉慶 25 年（1815）的墳地交易契約書，原文藏於大陸泉州閩臺關係史博物館，引自陳進國，〈事生事死：風水與福建社會文化變遷〉（廈門大學歷史系博士論文，2002 年 7 月），頁 216。

32 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》，8 卷 4 期（2014 年），頁 10。

33 「號位」為六堆地區客語用詞，即佔據某地之意，「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。與文後「號位子」一詞同義。

34 六堆客家人對於收埋之無主骨骸的尊稱。

35 張永明，〈南臺灣無祀信仰的衍化與變異：以內埔客庄無主骨骸奉祀風俗為例〉（國立屏東科技大學客家文化產業研究所碩士論文，2015 年 6 月），頁 148。

36 臨時臺灣舊慣調查會著、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》（南投：臺灣省文獻委員會，1993 年 6 月），頁 430。

祖墳墓碑不得遭遮蔽的忌諱，坐擁好景好風水。還有高雄美濃客家人因盛行二次葬俗，其寄罐之用的圓柱形水泥筒，通常立於地面或半埋入地底且凸出地表，部分家族在骨罐移入家塚，並未立即移除，虛有其表地作為佔地或與其他墓塚做一緩衝區隔之用途，³⁷ 如以「墳前後左右築堆曰號墳」的觀點視之，應屬號墳風俗之一，在現今大多已無實際寄罐作用之下，除改變了美濃墓區的地平線景觀之外，實質上卻也成為防止他人「佔偏」的空墳。綜上而言，號墳多屬墓葬主家本身私人性質的行為，為使先人墳塚週邊不致遭人掘墳營墳，進而破壞本家祖墳風水或地勢的完整，在祖墳週邊不固定位置處，常以土堆立空墳佔據空地，以確保家族風水利益不致受損。

筆者從 2013 年對「古老大人」風俗產生興趣，至 2018 年竹田頭崙公墓遷葬為止，期間長達五年，不僅仔細耙梳歷史文獻，也進行了掃墓、清塚遷葬、撿骨等多樣性的田野調查，更實際反覆踏查六堆客家地區各公墓，企圖探尋文獻紀錄中的民間墓葬底層文化，通過文字記載現代客家人阻葬與號墳的樣態，囿於涉及商業利益或家族隱私與風水秘辛，在無法獲致更多樣本以資探討的情形下，為一初探性質之研究，期能拋磚引玉，以便作為未來更深入研究之基礎。

參、攫取利益的阻葬風習

阻葬顧名思義即阻撓他人落葬某地，可溯自中國明清兩代以降等方志文獻，曾記錄諸多民間墓葬糾紛或商業買賣墳地的行為，細察漢人諸如此類的墳場文化，整體上以土葬為主流，在墓地不敷使用狀況下，未得埋葬

37 賴旭貞，〈六堆的風水習俗與風水類型：以美濃地區為例〉，引自《六堆客家研討會論文集·2014：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 年 11 月），頁 90。

許可佔用墓地與設立空墓或生基，確為可能肇生的流弊，惟近代以來，國內殯葬政策配合環保意識與現代化潮流而逐漸轉型，對大多數的民眾而言，受限於土葬的禁令，火化入塔是不得不的選擇，然而，即使是納骨安置仍欲求好風水，而選擇適合其方位的塔位座向，陰宅風水術數在現代社會仍持續盛行且推陳出新的方式。³⁸ 但是當掩土藏屍的墓葬方式不再是唯一的選擇，民間對於墓地的價值觀自然隨之轉變，阻葬在如此社會慣習轉換下已不復多見，筆者透過各墓區踏查以及墓葬相關匠師訪談方式，取得六堆客家人至今仍存在的阻葬風俗第一手資料，以下為田野採訪所得。

一、阻葬的手法

（一）虛置窆堆、假立空墳

最常見的阻葬手法，多是地理先生為了搶生意，即請「做地師」³⁹堆置簡易假墳，且未鑄刻石碑，僅堆置高凸的泥墳，如有喪家急尋墓地，即出賣予喪家造墓，此一空置泥墳亦無人膽敢擅自開挖。地理先生本身擅長地勢脈絡研判，遇有風水佳穴即預先以此法佔用，由於一般喪家大都聽任地理先生的安排，加上做地師在墓區工作閒暇時，即運土堆墳相互配合，並以簡易石塊樹立墓牌，也有在碑上書明「古老大人」字樣，因此地理先生與做地師配合，即形成組織化的墓地買賣行業。⁴⁰ 由從事墓作為業約 40 年的鍾老師傅經驗談中可知，有關墓葬業者組織性的阻葬手法，大致與鈴木清一郎關於墳地蟑螂作法的論述吻合。⁴¹

38 呂理政，《傳統信仰與現代社會》（臺北：稻鄉出版社，1992 年 12 月），頁 208-211。

39 「做地師」（zo ti sii'）即客語對墓作營建師傅的稱呼。

40 報導人內埔鄉富田村做地師鍾老師傅，現年 68 歲，年輕時跟隨同村曾姓老師傅學習泥水匠技藝，後自立門戶專營墓作工程，約 5 年前開始逐漸淡出墓作業界，目前已呈現退休狀態，墓作經驗約有 40 年。訪談日期：2014 年 4 月 5 日。

41 鈴木清一郎著、馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》，頁 333。

筆者出示田野拍攝的一座「地基主」墳塚，鍾老師隨即表示，此墓的用意可能僅起造人知道，但可確定的是地基主墳塚內部是空墳，亦可能隔壁墓塚思慮周全，如同陽宅祭拜地基主的用意一般。⁴² 在臺灣民間，「地基主」是大家普遍耳熟能詳的土地神祇，⁴³ 管轄的範圍侷限於個別屋宅，大多沒有固定的神像或代表物，而人們在祭拜時，多半在大門口或廚房內簡單準備小供桌，擺上供品、香與銀紙，向屋內祭拜即可。因此在墓地奉祀地基主且構築墳塚的例子實屬罕見，⁴⁴ 但其墳塚內部未埋骨骸的事實是顯而易見的，此墳既然沒有一般認知的墳塚功能，以民間使用墓葬用地的實際操作面來看，應屬阻葬的手法之一，至於地基主立墳於墓區的作用，是否立墳者基於私家、親族未來往生後預劃使用？此議題值得進一步探究。其次，以祭祀地基主的面向來看，依民間一般陽宅而言，自有其祭祀慣俗的形成與信仰源流，而陰宅大多設立「后土」以執行該墓地的管理，后土在神格上已屬土地之神，既有后土掌理該姓墓葬土地事務，而私家反而在祖墳塚地側邊另立地基主，令人不解。

（二）設立分金、預先據地

地理先生個人私自在墳場佔位的作法，大致運用兩枝竹製柱子立於欲佔位墓地的前後各一，即與正常墓作施工前拉出分金線（亦稱山佳）的作法（如附圖 1）並無二致，該墓地亦整理平坦，其他人即使找到這塊墓地也不敢隨意動用，亦有直接倒一車砂石或蓋上黑色塑膠布，後續當有人欲尋

42 報導人內埔鄉富田村做地師鍾老師傳。訪談日期：2014 年 4 月 5 日。

43 鈴木清一郎將地基主視為幽鬼崇拜，也就是祭祀無主孤魂和厲鬼等，請參考鈴木清一郎著、馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》；阮昌銳則以為是土地信仰的一種，是屬於自然崇拜的宅基神，請參考阮昌銳，《莊嚴的世界》（臺北：文開出版公司，1982 年 6 月），頁 3-16；李豐楙認為地基主是房子所在的土地諸神的一種，請參考李豐楙，《道、法信仰習俗與臺灣傳統建築》，郭肇立主編，《聚落與社會》（臺北：田園城市文化事業有限公司，1998 年 6 月），頁 115。另有簡炯仁主張地基主與平埔族原住民「阿立祖」崇祀有關，請參考簡炯仁，《臺灣開發與族群》（臺北：前衛出版社，1995 年 8 月），頁 427。

44 周政賢指出，傳統上認為地基主是家宅的守護神，但臺灣各地有 40 座祭祀著地基主的廟宇，未見設置在墓地或形狀如墓塚者。周政賢，《臺灣民間「地基主」信仰之研究》（國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2005 年 6 月），頁 127-156。

找葬地時，地理先生則表示該墓地已整理妥當，可作為安葬先人的佳地，既然經過些許整地工程，欲使用這塊墓地的主家，則必須要支付整地工資，連同填土所使用的砂石材料費也必須一併計算，因此從中牟取高額的利潤。⁴⁵

身為地理師的林先生道出早期同業阻葬的手法，觀之此種阻葬方式，其以地理師慣用的墓作構築基本流程先行圈地，且使用廉價的竹枝立柱拉出分金線，不僅合乎土葬造墳的必要程序，其他業者基於職業道義，更不會有人加以干涉，而竹製分金柱子不但取得容易，也是最低成本的阻葬工具。林先生熟知同業之間的此類作法與技巧，顯然阻葬手法推陳出新讓民眾權益受損，⁴⁶ 而業者本身亦了解此種手段遊走於法規的邊際，成為私人謀利之途。

臺灣土地資源有限，墓地大多是公有土地，使用墓基需向管理機關（鄉鎮市區公所）申請許可證並繳納使用費。⁴⁷ 然而各地公墓已滿葬且墓地難求，有人會先以各種方式佔用墓地，再轉讓給有需要的民眾，並索取墓基使用權利的讓渡費。⁴⁸ 其次未取得許可證前，不得營葬，卻需在證明書核發日算起三個月內使用，逾期取消其使用權。因此地理先生於前次墓塚骨灰骸起掘、洗骨後，將廢棄物清理，原墓基整平後，再索取較高讓渡費。

45 報導人長治鄉德協村地理師林先生，現年 71 歲，約 27 歲開始從事禮生工作，專職客家婚喪喜慶儀禮的行禮先生，現仍擔任專業殯葬祭司、廟會祭司等工作，並從事婚喪喜慶擇日及陰、陽宅堪輿，工作經驗約 44 年。訪談日期：2016 年 2 月 19 日。

46 報導人長治鄉德協村地理師林先生表示，雖然當地殯葬業界皆通曉此一管道，本身並不敢從事如此背離良心的工作，且屬於盜賣公家財產的作法，恐有陷入官司之虞。訪談日期：2016 年 2 月 19 日。

47 依據殯葬管理條例及各地公墓管理自治條例。如 2019 年 7 月 1 日屏內鄉殯字第 10831962501 號〈屏東縣內埔鄉公立殯葬設施管理自治條例〉，一般公墓使用費，依每一墓基使用面積計算，8 平方公尺以下為新臺幣 2 千元；逾 8 平方公尺以上，每增加 1 平方公尺，增計新臺幣 2 千元。非本鄉鄉民者，依前項標準之 5 倍計費。

48 此讓渡費是民間私下約定交易行為。原主家使用人墓穴遷改葬它處，經由仲介，後來主家相中此墓基，則要支付原主家讓渡費，「墓地蟑螂」即以墳地仲介為業。讓渡費沒有公定價，瀾濃里荊桐坑第四公墓劉家塚 5 萬元，德興里金瓜寮第七公墓劉家塚 3 萬元。請參考劉紹豐、曾純純，〈臺灣美濃地區家塚的分佈與形制〉，頁 17。

由於土葬一定要在合法墓地，且限定墓基 6 年的使用年限，以達墓地輪替，⁴⁹ 然而俗民的民間慣習，對於公墓所提供墓穴曾經埋葬過人，也忌諱別人使用過的墓穴土壤是黑色的，⁵⁰ 還有些公墓地，維護管理不彰，墓丘與碑牌已傾毀或塌陷致棺柩拋露，造成負面觀感。一般主家大多遵守葬俗中入土為安與重視風水等傳統觀念，如報導人吳小姐其母親去世後，葬儀社帶她去看了兩塊地，她選擇了一塊新墓地，認為較為乾淨，嫌棄另一塊位於老墳區的墓地，即使平整乾燥，但已經輪番葬了幾代人，因此願意額外多付讓渡費，⁵¹ 就如同「拜碼頭」的行為一樣，透過利益輸送，換取祖先居住平安、不受干擾，如此符合現世利益追求的阻葬習俗，能在六堆客家流傳至今，並非偶然。號位子的作法約在 20 幾年前比較盛行，⁵² 現行各公墓已禁止土葬亦不得新建風水。

（三）生基墳塚、實則空墳

如果生人在世時，事先在公墓找到一塊墓地做「生基」墳塚，雖有延壽祈福的民俗意義，也有預備在過世之後作為葬地的用途，但通常這種做生基的情形，主家大多會向鄉公所申請墓地的使用權，亦依公部門規費繳納金額，市面上做生基的費用，小從數萬元，大到百萬都有，有一穴一位，也有一穴共享的作法。⁵³ 六堆客家各地公墓尚未禁葬前，利用生人名義構築生基墳塚的方式，預先佔用較佳地理方位的墓地，墳塚內部僅埋葬生人的衣服、指甲及頭髮，金井裡面並未收埋骨骸金罐或其他物品，這種作法事實上也等於是空墳。⁵⁴ 以上兩位報導人依其多年工作經驗認為，生人造

49 如 2007 年 12 月 13 日美鎮民字第 0960014431 號〈高雄縣美濃鎮殯葬設施使用管理自治條例〉。

50 報導人屏東市陳大姐指出，夫家祖父約於 1981 年去世，在夫家家鄉覓得風水佳地，數年後起掘洗骨，經地理先生建議，原風水地較佳，遂再葬於原址，但先生的姑丈特別僱工運砂土數車，將原地土壤換新後，進行二次埋葬。陳大姐現年 47 歲，曾參與客家的二次葬。訪談日期：2017 年 12 月 13 日。

51 報導人美濃區獅山里吳小姐，49 歲，曾參與客家喪葬儀式。訪談日期：2017 年 12 月 22 日。

52 報導人長治鄉德協村地理師林先生。訪談日期：2016 年 2 月 19 日。

53 報導人長治鄉德協村地理師林先生。訪談日期：2016 年 2 月 19 日。

54 報導人竹田鄉南勢村做地師曾師傅，現年 62 歲，約 22 歲開始跟隨內埔鄉做地師徐師傅學藝，目前承

生基墳塚也是一種阻葬的作法。

民間傳統習俗上的生基墳塚，大多是為生人延年益壽、改運、避災厄等用途，生人在陽世時營墳造墓，預修死後安葬之所，雅稱「壽藏」，亦稱「壽塚」和「生壙」，一般又有壽墳、壽穴、壽基、生墳等名稱。⁵⁵中國早自後漢時代即有「壽藏」之營造，歷代皆有預立「壽藏」的史料記載。⁵⁶對臺灣民間墓葬來說，墳塚的主要作用係為掩土藏屍之用，其次則為撿骨二次葬之後埋葬金罐的處所，而一般生基墳塚金井內部，也確實如曾師傅所言，僅埋葬生人的衣服、指甲和頭髮等代表個人的物品，如以墓葬原始的意義而言，生基雖具其民俗所認定的作用，但在有心操作者的技法運用下，也可以是一種先行阻人落葬的民間慣俗，易言之，生基墳塚亦為用以操作阻葬的手法之一。筆者在田野中即蒐獲生基墳塚一座，除卻生基本身阻葬的疑慮之外，在其前方另有相連的兩塊墓地，均遭生基主家栽種草皮及虛立土堆，其阻葬的外在表現則顯而易見。

二、阻葬田野實例

(一) 遷葬後的墓基讓渡

筆者訪問在美濃從事殯葬業的鄭小姐，⁵⁷探詢墓基讓渡費行情。鄭小姐表示其婆婆原葬在美濃溪埔寮第八公墓，撿骨後安置在納骨塔。而原先的空穴，隨即被地理師稍事整理後，以一塊黑色塑膠布覆蓋。基本上在美濃，就是由地理師、做地師及墓地蟑螂聯手仲介墳地，互蒙其利。他們經常巡視公墓地，只要有人撿骨或遷葬，隨即整地並蓋上黑塑膠布，私自在墳場

包工作內容包括陰宅墓作、家塚、陽宅建築、廟宇修築等項目，工作經驗約 40 年。訪談日期：2014 年 6 月 6 日。

55 蕭合和，〈當代臺灣種生基類型比較研究〉（真理大學宗教文化與組織管理學系碩士班論文，2016 年 1 月），頁 3。

56 南朝宋《後漢書》趙岐：「先自為壽藏」，李賢注解為：「壽藏，謂塚壙也。稱壽者，取其久遠之意也；猶如壽宮、壽器之類。」（南朝宋）范曄，《後漢書》第三冊（臺北：鼎文書局，1977 年 9 月），頁 2124。

57 報導人美濃區鄭小姐，55 歲，殯葬業者。訪談日期：2018 年 5 月 3 日。

號住空穴，一旦蓋住這一處，他人也不敢輕舉妄動，這是美濃在地的「潛規則」。

日後若有主家中意這塊墓地，即透過地理先生私下約定交易，此墓基並未交還區公所，經由仲介直接讓渡給對方使用。墓基讓渡費 3 萬元，地理先生分得仲介費 1 萬元。據鄭小姐表示，從事墓葬業多年，據說墓基讓渡費最高曾索求到 20 萬元，因為地理先生認定此墓地風水極佳，方位也適合往生者的八字，主家亦相當中意，因而同意出此高價。

（二）吳府夫妻雙碑生基

筆者踏勘麟洛鄉其中一處公墓，發現吳府夫妻雙碑生基墳塚一座（如附圖 2），兩座石碑以男左女右的排列方式並立，且略有其各自方位座向的差異，僅在砂手內緣角落處鑲嵌小長條塊狀石碑記名，經熟識該墓生基吳府的在地耆老確認，該墓確實為吳先生祈求本身與子孫興旺而立墳，甚而連同生基墳塚前方兩座風水墳塚遷葬之後的空置墓地，一併植栽草皮及虛立土堆空墳佔位，而吳先生係認為墳塚前方不要有障礙物阻擋，唯恐生基墓碑遭到遮蔽後，對於生人的庇祐靈氣有所衰減，因此在前方兩墓遷葬他處之後予以自行留用；其次，生基墓基所在位置，在生人辭世之後仍可轉移為埋葬棺柩甚或撿骨後的二次葬墳塚之用。⁵⁸顯然構築生基墳塚的意義，除了祈求生人前途、運勢興旺之外，另有為本身或家族預先留下一塊葬地的另一層的意涵。此座生基墳塚除證實此一民間阻葬的作法外，其前方兩座墓地地基，筆者現場概估約長 16 公尺、寬 7 公尺，總面積範圍共約 112 平方公尺左右，然而依現行規定，公墓內每一墓基使用面積不得超過 16 平方公尺（約 4.8 坪），⁵⁹禁止任何單位或私家侵占、私分。

58 報導人文先生，現年 62 歲，熟識生基墳塚吳府的當地耆老。訪談日期：2016 年 6 月 1 日。

59 2012 年 8 月 7 日麟鄉民字第 1010006441 號〈屏東縣麟洛鄉公立殯葬設施管理自治條例〉：「兩棺以上合葬者使用面積 8 平方公尺（以下同），使用費新臺幣 3 仟元。增加一棺加收使用費 2 仟元，墓基面積得放寬 4 平方公尺。但不得逾 16 平方公尺。」

生基的作用與陰宅相同，都是透過「乘生氣」的風水原則，以加強後代子孫或生基墓主的能量。兩者的差異在於媒介物的不同，陰宅風水使用的是與生者有血緣關係的祖先骨骸，而生基風水則是使用當事人的衣服、指甲及頭髮，作為接收「生氣」的媒介。⁶⁰ 吳府夫妻雙碑生基墳塚，藉立生基之名尋求延年、改運，更預留面積以求完整的未來陰宅風水，造福後代子孫，類似實例在六堆客家地區非常少見。⁶¹

值得附帶一提的是，一般民間在無法尋獲亡者屍骨時，另有以招魂葬的方式，以滿足生人對於祭拜對象有所憑依的習俗，在臺灣漢人自古向來深信靈魂觀的鬼魂信仰裡，招魂葬係以傳統墳塚形制的墓作設施，冀以提供亡者魂魄歸棲之所，美濃地區風水先生稱招魂葬為「打銀牌」，⁶² 傳統是以長八寸、寬五寸的木板，或長五寸、寬三寸的銀牌書寫死者之名諱，然後孝男咬指血而點之，置於金斗之中而葬。⁶³ 由此觀之，招魂葬所使用的墳塚，其墳穴內部雖僅埋葬亡者名諱木牌或銀牌的金罐，實質上與生基的作法近似且皆未埋瘞屍骨或金罐，惟招魂葬墳塚卻是所葬墓主魂魄居所，基於形魄一體的靈魂觀，招魂葬在本文而言，則視之為具有埋葬意義的墳塚，且田野所發現的招魂葬案例，其金罐均與家族裡的其他祖先埋葬於同一穴的家族墓內，因此，本文則將招魂葬墳塚排除於阻葬範疇之外。

（三）「邱」家粗胚墳塚

筆者在內埔第九公墓田野調查期間，發現一座僅以水泥砌成的粗胚墳

60 余勝唐，〈《易經》與傳統風水關係之研究〉（國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2018年1月），頁179。

61 礙於民間習俗與忌諱，報導人文先生囑咐筆者切勿訪談生基墳塚主家吳先生，同時基於學術倫理規範，本案例的報導人姓氏已非原姓，該公墓詳細位置亦不宜公開示眾。另報導人美濃區鄭小姐表示，客家人比起閩南人來說，比較不會做生基延壽，即使做生基也不會讓人知道，由法師和地理師主導，是連殯葬業者都不會知道的秘密。訪談日期：2018年5月3日。

62 曾純純、劉紹豐，〈臺灣美濃地區葬法風俗的初探〉，《嘉應學院學報（哲學社會科學）》，34卷6期（2016年），頁8。

63 片岡巖著、陳金田譯，《臺灣風俗誌》（臺北：眾文圖書股份有限公司，1990年11月），頁34。

塚（如附圖 3）殊值探討，由於墓碑僅能判別屬於「邱」家所有，由墓桌留有乾枯的花束，墓塚與后土香爐內均留有祭拜後的香蔑來看，顯示此墓已有祭拜行禮，並非尚在施工中的墓作半成品，細查墳塚各角落均未留下得以聯繫墳塚所有人的線索，因此，筆者運用匠師基於專業的判斷及其多年在地執業經驗的說法，為此座粗胚造型墳塚的功能釋疑，對於此座墓作未鑲嵌正式石碑，且僅以水泥粗砂構築墓週、墓碑及后土，兩位匠師分別表示其看法：

墓碑石材業者鍾先生：⁶⁴

這很明顯是號位子的，他只有打一個「邱」字，其他的什麼都沒有，這是要號位子的唷！號的範圍那麼寬，又什麼都沒有，只有打一個姓氏，可能以後要用到的時候，再敲掉碑石才重新做上去。

做地師鍾老師傅：⁶⁵

一般來說，就算是風水做到一半停工，也不會是這樣的樣式，這是要先號位子的啦！他只有刻一個「邱」在碑石上面，墓碑上其他的什麼字都沒有啊！這看起來只有用磚塊疊起來，再用粗砂水泥敷上去，隨便做一個墳墓的形狀，以後要用到這穴的時候，水泥碑牌就要先敲掉才再做新的，碑石也要再貼新的上去，其他的外型方面做好來，就是一穴風水了啊！

以上兩位匠師說法一致，顯然此座「邱氏墳塚預定地」的意圖相當明確，且依所鋪設的水泥顏色、外觀及風化情況來看，其施作年代並未久遠，至於為何現今殯葬儀節大致以火化進塔為大宗的內埔客庄，仍舊出現明顯

64 報導人內埔鄉富田村石店負責人鍾先生。訪談日期：2013 年 11 月 21 日。

65 報導人內埔鄉富田村做地師鍾老師傅。訪談日期：2014 年 4 月 5 日。

占用墓地的阻葬手法？兩位報導人不約而同認為，在地有部份老一輩長者，至今尚未能接受火化入塔的喪葬儀節，依舊堅持入土為安思想，以吸收龍脈地氣才能興旺子孫的思維，因此，至今在墓區較深處仍偶有私自土葬的行為，公墓管理單位雖定期派員巡邏墓區，但在鞭長莫及的情況之下，也無法完全根絕此種堅持土葬的喪葬方式，⁶⁶ 顯見早期入土為安的風水葬俗思維，延續傳承至今仍未消彌殆盡。

三、六堆客家地區阻葬的特色

筆者歸納阻葬風習在六堆客家民間的特色有二：

其一，在人煙稠密的平原地區，葬地匱乏是阻葬現象存在的重要因素。筆者田調觸角延伸至左堆地區，較為有趣的是，訪談新埤鄉公所賴課長及殯葬所曾所長⁶⁷ 時，兩位受訪者均同時表示，新埤鄉所轄公墓內未曾聽過私人或相關業者阻葬的手法，且因新埤鄉地廣人少之故，墓葬用地從早期到現在都相當充足，如私人欲先行占用墓地規劃往生後居所，即使有阻葬的行為，也不會產生墓地使用上的糾紛，正因此故，殯葬相關從業人員更無法從中操作阻葬牟利，以 2009 年新建鄉立納骨塔的案例來說，所需用地範圍內大約只有十餘座墳塚，因此納骨塔用地的取得相當順利，佳冬地區的公墓狀況與新埤鄉近似，也未曾聽聞該地區有阻葬的情形。⁶⁸ 然而，阻葬行為在地廣人稀的「左堆」地區果真如兩位公部門報導人所述？筆者實際踏查新埤鄉南豐村公墓，訪談正在公墓工作中的做地師曾大師傅，⁶⁹ 針

66 報導人內埔鄉富田村石店負責人鍾先生，現年 35 歲，石碑技藝習自父親，父親手藝則承接祖父自創的石材雕刻技術，鍾先生在 1998 年承接石店後，石碑生意已不如早期興隆，遂兼做殯葬相關事業，故曾實際經歷以祖先之名號位子的作法。訪談日期：2013 年 11 月 21 日。內埔鄉富田村做地師鍾老師傅。訪談日期：2014 年 4 月 5 日。

67 報導人新埤鄉公所賴課長，現年 53 歲，新埤鄉在地客家人，在鄉立納骨塔籌建時期，時任民政課長；曾所長，現年 50 歲，曾任新埤鄉公墓業務承辦人。訪談日期：2016 年 6 月 1 日。

68 報導人新埤鄉公所賴課長、曾所長。訪談日期：2016 年 6 月 1 日。

69 報導人新埤鄉南豐村做地師曾大師傅，現年 69 歲，國小畢業即跟隨泥水師父做粗工，退伍結婚後正式跟隨岳父學習廟宇建築及墓作技藝，墓作工作經驗約 45 年。訪談日期：2016 年 6 月 1 日。

對阻葬此一議題的回應，竟與賴課長、曾所長所報導的內容完全吻合，顯然土葬盛行加以地狹人稠兩者，確為六堆中心區域阻葬行為較為興盛的主因。

其二，在南臺灣，無論客家地區公墓還是閩南地區公墓，墓地買賣的問題叢生，如被私人盜用濫葬，「墓蟲」據地向喪家詐財。筆者為比對閩客族群在阻葬方面的作法，特於清明掃墓過後的墓作整修旺季，前往崁頂鄉第一公墓訪談閩籍做地師林師傅，⁷⁰ 其本身雖未曾有過阻葬的工作經驗，但對於早期殯葬類相關匠師阻葬手法，則有其父親傳承而來的說法，且認為此種先行占用墓地的行為，確實在早期墓地值錢時期相當興盛，當地大多以俗稱「土崙」的土堆形制假立空墳，甚至連墓碑的製作也省略，僅以點石為記的方式佔據該處葬地，待有喪家需求用地時，則將堆置「土崙」時的土方成本與人力工資併入計算且利潤可觀，當地稱此類行為的從業人員為「墳墓老鼠」，⁷¹ 此一稱呼雖與六堆客家人所通稱的號位子完全不同，但兩者所指阻葬的意義卻相當一致。顯然以阻葬手法牟取暴利的不肖作法，在南臺灣早期以土葬為主流的漢人社會中，無論閩客地區均有相同的情形，這也顯示當代閩人聚落公墓的使用密度，可能也與客家地區的公墓同樣遭遇地狹人稠的窘境，致使墓地買賣的業者擁有更多的操作籌碼，因而此一投機事業盛行於早期南臺灣漢人墓葬文化中。

肆、恐人佔偈的號墳風俗

一般而言，在築墳的諸多禁忌中，最為坊間所注重者，即以生人視角觀察墓碑視野的開闊度，甚而在墳前百步內有更高的墳塚遮擋，亦視為忌

70 報導人崁頂鄉閩籍做地師林師傅，年約 55 歲，自幼師承父親泥水技藝，工作範圍大多在南州、崁頂一帶，墓作工作經驗約 30 年。訪談時間：2016 年 4 月 16 日。

71 報導人崁頂鄉閩籍做地師林師傅，年約 55 歲。訪談日期：2016 年 4 月 16 日。

諱之一。⁷² 基於此故，六堆客家原鄉廣東蕉嶺（原名鎮平）於清光緒年間，即有於祖墳前後左右混築虛堆的慣俗，與鄰墳保有適當的空間。類此風俗在客家人移墾南臺灣屏東平原過程中，又因各種分籍衝突深化了客家人自我防衛的生活態度，加諸風水信仰觀點，厚植於祖先墳墓崇拜情境中，而產生因地制宜的墓葬文化變遷，號墳在六堆地區現行作法上，有利用埋葬無主枯骨「古老大人」墓佔用墳地，也有巧立「龍神」、「后土」或豎立界石以維護祖墳風水或保留周圍空間，以及為防風水遭破壞而在興修祖墳後，豎立舊墓碑以「引領龍氣」等。晚近美濃興建大型家塚有前置一對石獅或兩旁種植扁柏，除了增添氣勢之外，更是刻意與鄰墳保持空間距離的具體作為。⁷³ 各式樣態的號墳作法，均屬私人家族為求祖墳風水氣脈完整而為，惟仍不脫阻人落葬的原始動機。以下為筆者田野訪查的案例。

一、號墳實際案例

（一）長治鄉新潭村張府

位於長治鄉第六公墓的張府祖墳，墓主為張老先生⁷⁴的父親，1981年張老先生的父親因病辭世後，採用土葬方式埋葬棺柩，墳塚右前方為張老先生祖父風水，左前方另有他姓墳塚，正前方則有一長方形空置墓地，張老先生在父親棺柩落葬此地之後，即僱請泥水師傅將此約長 7 公尺、寬 3 公尺的空地以水泥鋪設平整，另在空地處構築「老年人」墳塚一座（如附圖 4），此座老年人墳塚僅以簡約的水泥立面為碑，且以手工刻入老年人三個字，其墓週以水泥封固，對於此種作法的動機，張老先生認為當時地理先生擇這塊墓地堪稱佳穴，就位於公墓內的小徑旁，但前方空地仍可容納再葬一穴，此地若被他人落葬造墳，父親墓地的出入通道即遭圍堵，日後

72 臨時臺灣舊慣調查會著、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》，頁 430。

73 報導人美濃區鄭小姐。訪談日期：2018 年 5 月 3 日。

74 報導人長治鄉新潭村張老先生，現年 78 歲，號墳風俗的立墳者。訪談日期：2016 年 4 月 3 日。

如遇「鏟地」、「掛紙」⁷⁵等歲時祭俗將有諸多不便，因而請泥水師傅順便將父親墳塚前的空地以水泥鋪設，且另立一座老年人空墳，如此一來，不僅往後子孫年年祭掃出入便利，父親墳塚墓碑前方亦不致遭他墳遮蔽。⁷⁶

張老先生基於父親墳塚前方出入口處不願被堵塞，影響往後一年一度掛紙祭祖出入的便利性，因此以水泥鋪設墳塚前方空地，再以民間葬埋無主骨骸慣用的小型老年人墳塚立於空地入口處，一般習俗上不致於有人敢妄動安置無主骨骸的墳塚，因而從 1981 年一次葬之後，以至撿骨二次葬均使用同一處墓穴，此處水泥封固空地至今仍完整保留張府祖墳前的視野開闊。至於係由何處覓得此一號墳作法，據其稱，一般坊間大都知曉此事，在公墓地是相當普遍的作法，由於公墓屬於公共用地，平日鄉公所會不定時派遣管理人員巡邏，只要不過於誇張與招搖，公所人員也無意多加干涉，主要關鍵是牽繫著生死與風水的面向，任誰也不敢隨意阻止，再加以老年人風俗的方式，更加無人膽敢擾動無主骨骸棲身之所，因此，此種佔位的方法一直沿用到現在。⁷⁷由此可知，民間對於冥魂信仰中無祀之厲的忌憚，是為號墳風俗在六堆客家地區公墓蔚為風行的源頭，即使公部門設有周延的法規，在生死之間與靈魂觀的傳統信仰下，公權力也只能退而取其平衡點，此一運用老年人空墳的號墳作法，顯然與六堆民間社會對於風水文化認同的需要有關。

（二）內埔鄉竹圍村邱府之一⁷⁸

根據內埔鄉竹圍村邱老先生⁷⁹的說法，其曾祖父母風水前方的古老大

75 客家人稱清明掃墓為「掛紙」，大多以清明節前一至數周假日為「掛紙日」，通常又以掛紙日前數天至一周擇一日「鏟地」，即預先修剪祖墳四週雜草野樹，以利掛紙祭儀順遂。

76 報導人長治鄉新潭村張老先生。訪談日期：2016 年 4 月 3 日。

77 報導人長治鄉新潭村張老先生。訪談日期：2016 年 4 月 3 日。

78 本節號墳實例 2、3 等兩小節，部份內容改寫。

79 報導人內埔鄉竹圍村邱老先生，現年 65 歲，號墳風俗的立墳者。訪談日期：2014 年 3 月 30 日。

人墳塚（如附圖 5）即為佔位之用，1991 年曾祖父母風水圓墳時，前方即有一處空地，邱老先生唯恐他人造葬，因此親手堆置一座簡單的小墳，墳前立有鐫刻古老大人之名的石碑，每年清明前的鏟地也隨同曾祖父母風水墳塚一併整理，清明掃墓也有供奉簡單的祭品和香火，就如同一般祭拜古老大人的習俗，祭拜時雙手合十在心中默念，招請各方好兄弟同來享祭，實際上此墳並未埋葬任何物品。⁸⁰ 筆者依邱氏祖墓前方空置墓地的面積來看，應仍足夠容納興建一座墳塚，邱老先生唯恐曾祖父母墳塚前方遭他墳遮蔽阻擋，因而利用簡易的土堆自行施作一座小型古老大人墳塚以佔位，在民間傳統風水氣場的觀點而論，確有其墓主子孫需顧慮的現地風水條件，而一般古老大人墳塚造型，其高度並不足以遮蔽祖墳墓碑視野，而所耗用墓地面積亦足以制衡「後來者」興築墓穴，另方面主要是製作小型古老大人墳塚的花費相當簡約。⁸¹ 曾任隔壁村的邱前村長也表示：⁸²

這附近用「古老大人」號位子的很多，大部份做在風水的前面，大家都知道這樣的作法，因為看不出來裡面是空的，只有主家知道，就這樣保護自己家族的風水啦！

邱前村長的說法同時也再度證實，號墳此俗在當地墓區的普及程度。客家人以古老大人墳塚號墳的習俗，大多設置於祖墳前方，且應屬普遍而眾所皆知的特殊墓葬文化，⁸³ 因礙於禁忌，無論公部門、做地師甚或私人皆不敢隨意動土證實其真偽，無怪乎客家地區公墓會有這麼多的古老大人墓。⁸⁴

80 報導人內埔鄉竹圍村邱老先生。訪談日期：2014 年 3 月 30 日。

81 報導人內埔鄉新北勢（今振豐村）做地師劉師傅，現年 72 歲，18 歲即跟隨父親學習營建土塼屋與灶頭的泥水功夫，目前仍從事墓作營建，專以修墓、造墓與新建廟宇的欄杆、圓柱為業，墓作工作經驗已有 45 年。據其稱，約數千元即可構築小型古老大人墳塚。訪談日期：2014 年 5 月 2 日。

82 報導人內埔鄉上樹村邱前村長，現年 90 歲，古老大人的立墳者。訪談日期：2015 年 3 月 28 日。

83 報導人長治鄉德協村地理師林先生亦表示，實際埋有骨骸的古老大人塚通常會做得較正式也較美觀，如為空墳則大多隨意堆置泥沙石塊以做號位之用。訪談日期：2016 年 2 月 19 日。

84 筆者調查內埔客家地區公墓「古老大人」的立墳數量，僅第九公墓（範圍在竹圍村及上樹村）就有 70 座。

（三）內埔鄉竹圍村邱府之二

實地勘察邱老先生曾祖父母風水墳塚前的號墳作法之後，邱老先生又引領筆者到達同樣位於內埔第九公墓內，其父母風水墳塚前，並表示此座古老大人（如附圖 6）並非出自其手，且經伙房鄰居證實，確實為隔壁墓塚主家所立墳佔位之用，惟年代已久遠，一時也無法找出答案，而古老大人墓塚任誰也不敢妄動；父母親風水墳塚前方空地大小仍可能再被葬一穴，所以當時與家人討論後，認為此地如遭他人造墳落葬，父母墳塚將被完全封閉遮掩視野，所以每年清明掃墓時，仍然會準備祭品上香祭拜此座空墳，並且父母墳塚旁應該也有未遭掘出土的骨骸或無主孤魂存在，因此同樣邀請各方好兄弟同來分享祭品與香火，簡單的祭祀儀式，也等於順便祭拜附近的無主孤魂，供養父母親的祭品與香火，也才不致遭到其他好兄弟的搶食，另一方面也為往生世界的父母親打理其「靈界關係」，以利父母親享受安逸的陰間生活。⁸⁵ 邱老先生父母風水前的古老大人墳塚，雖非其個人構築，但邱府仍為其號墳作用的受益者，因此，邱老先生在清明祭掃父母墳塚時，亦樂得擔任此座古老大人的祭祀者，且其抱以祭拜孤魂野鬼的思維觀念祭祀號墳墳塚，充分呈顯客家人的傳統冥魂信仰觀，以及憐恤各方無主孤魂的悲憫態度，主要亦以生人的人際關係視角，在清明思親時節進獻祭品予父母享食的同時，也以邱府子孫的名義，為已逝的父母親建立良好的靈界關係，以令其等安居仙境。

（四）內埔第一公墓遷葬清塚

筆者利用內埔鄉 2014、2016 年兩度因應公共建設所需用地，執行第一公墓部份墓地遷葬清塚時機，配合鄉公所規劃的工程進度參與觀察，發現 2014 年度執行的「公一公園新建工程遷葬作業」範圍內立有兩座空墳（如

85 報導人內埔鄉竹圍村邱老先生。訪談日期：2014 年 3 月 30 日。

附圖 7 內編號 517 墓、519 墓），⁸⁶ 分別為編號 517 的古老大人墓（如附圖 8）及編號 519 的「龍神」之墓（如附圖 9）。為釐清此兩座空墳的緣由，筆者試圖透過公所業務承辦人聯繫編號 518 墓的林姓主家，惟林先生⁸⁷ 以事過境遷且年代久遠為由不願多談，婉拒了筆者的親訪請求，但仍在承辦人聯繫過程中，透由林先生證實編號 519 的龍神之墓確為其所立墳，原因係不願祖墳旁的空地為他人營葬，恐影響本家祖墳風水，另方面也考量日後興修祖墳的「腳路」⁸⁸（giog`lu）便利性，因而構築龍神之墓以佔位；關於編號 517 的古老大人墓，林先生則指出係編號 516 墳塚的黃姓主家所立，較為惋惜的是透過相關管道聯繫後，編號 516 墓墓主後嗣黃先生⁸⁹ 亦委婉拒絕受訪，僅簡短表示欲保留祖墳旁的通道所致。由此兩座空墳外觀形制來看，編號 516 墓黃府雖為客家人，⁹⁰ 但其墓碑卻以顯碑形式立碑，墓作各項設施亦以閩南形制呈現，較為有趣的是，黃府所立墳的編號 517 古老大人墓，也同樣以閩南式墓作風格呈現，兩座閩式墳塚並列在客家式墳塚林立的公墓中，不難想見其出自同一做地師之手；而編號 518 墓與編號 519 的龍神之墓，兩者外觀皆為傳統客家形制墓塚，因此可知，由號墳墳塚與鄰近的墓塚外觀略作工法、形制、材質等元素的對照，應可概略判斷其立墳主家。筆者據客籍以閩式墓作奉祀祖骸的情形研判，除了主家指定墳塚樣式施作的可能性之外，應為主家不了解客家墓作風格的情況下，全權交由閩籍匠師作主施工的產物，這也顯示閩客墓葬文化日益交融的現象，至於由何者主導號墳？以上兩例顯然由主家構思而借師傅之手執行。

86 依據內埔鄉公所本案遷葬補償作業清冊所載，無主墳塚如經起掘發現係屬空墳，則無重新安置骨罐紀錄，此兩座墳塚業經登錄清冊在案，並未掘獲骨罐或骨灰（骸）。

87 編號 518 墓墓主的孫子。

88 所謂「腳路」（giog`lu）是指，從道路到墳地現場路程，人力運作與施工之難易度。距離道路越遠，須以人力搬運建材所費的工越多。劉紹豐、曾純純，〈美濃地區家塚形制與祖先崇拜：以竹頭角榕樹坪「朱家墓園」為例〉，頁 17。

89 編號 516 墓墓主的孫子。

90 除墓碑誌文有跡可循外，經內埔鄉公所承辦人電話聯繫亦證實黃府確為客家人。

其次亦可證，內埔客家人除了有以古老大人、龍神之墓等號墳操作方式之外，另一方面也顯示號墳此一風俗，確為六堆客家地區最深層的民間墓葬次文化，亦為號墳主家不欲為人所知的家族秘辛，因而曾經採用此一慣俗的部份主家紛紛婉拒受訪曝光，且極力避談此俗議題。

另一遷葬清塚地點，位於內埔第一公墓鄰近和禎園納骨堂左側，和興段 372、373 地號公告遷葬期限至 2016 年 5 月 30 日截止，筆者特於當日親訪鄉公所民政課公墓巡邏管理員曾大哥，⁹¹ 在取得其應允下，親領筆者前往遷葬區域兩座號墳現場勘查，由曾大哥轉述中可知，此地自公告遷葬至今，已由各墳塚主家親口證實有兩座古老大人墓係屬佔位的空墳，⁹² 其中第一座為曾府祖墓右側的古老大人塚（如附圖 10），確為號墳動機下所立墳，曾家預劃祖墳右側空地未來擴建風水時使用，因此在 1994 年興築祖墳時，即在此處構築古老大人墳塚以先行佔位。另一座號墳墳塚則位於邱府祖墳左側，也相同使用古老大人空墳的作法，原因係與鄰墳之間的通道不願任由他人隨意進出踩踏，因此在通道入口處虛立空墳以佔位之用。顯然客家人對於祖先陰宅居所的管理，亦加入了生人對於陽宅的居住構思，因而本家祖墳所屬之地，也同樣存在不願任人進出踩踏的概念。

（五）美濃宋府祖墓引領龍氣

筆者在美濃人字山下第三公墓所見宋家案例，係基於因應風水氣場之需，導引天地日月精華中的「龍氣」進入祖墳的說法，報導人宋先生⁹³ 是宋家來臺祖○揚公派下第 27 世子孫，筆者在宋先生口述證實下，走訪宋家來臺祖墓週邊以及沿著陡峭山勢攀爬而上，發現宋家另以來臺祖公父親、

91 報導人內埔鄉公所民政課公墓巡邏管理員曾大哥，現年 63 歲，內埔在地客家人，擔任此一職務已三年餘。訪談日期：2016 年 5 月 30 日。

92 鑒於曾大哥職業道德上的顧慮，筆者不宜另訪本例兩處號墳主家，因此僅以曾大哥轉述報導方式呈現。

93 報導人高雄市美濃區宋先生，現年 66 歲，曾任軍職現已退休，亦曾任公嘗管理人，據其稱，宋屋來臺祖公的風水，是從唐山請來地理先生挑選的風水佳地。訪談日期：2016 年 1 月 14 日。

來臺祖公、祖婆等清代墓碑及宋家龍神、后土等名義，共計立有 8 座小型墳塚環繞於來臺祖公、祖婆墳塚週邊，以至沿山脈地勢而上至山頂（如附圖 11），對於祖墳的地理環境，宋先生認為此地為美濃地勢的中心點，右邊山勢稱為「人字山」，當時地理先生擇此處獅子趴臥的地形處，是屬於活獅的佳地，前方不遠處有中正湖，是個視野相當好的地點。依地理風水學而言，此處有龍脈順人字山而下，就像一個人看著一頭獅子趴在此地，而這隻獅子的鼻息就在來臺祖公、祖婆風水墳塚處，祖墳掌握了獅子的命脈，也等於掌握家族未來整個氣勢運脈如同活獅般活躍；目前來臺祖公、祖婆的墳塚以及其他小墳的樣式、位置，都是保留清代原始建墳時的形制，此種風水上的安排已經傳承百年以上，宋家歷代子孫也無人異議，因此至今僅多次修整墳塚外觀。⁹⁴ 有關風水氣場而安排的小墳，宋先生引述先人傳承的說法，係為護衛人字山下方「獅形岩」的「臥獅鼻息」風水要穴，因而以獅頭處由上而下依序排列 8 座小墳至祖公、祖婆墳旁，這樣的安排在地理師的說法中，屬於引領龍氣下達祖墳，而祖墳氣場祥瑞之下，後嗣子孫自然蒙受靈氣庇佑。⁹⁵ 筆者由 8 座小墳石碑鐫刻款年識來看，歷史較為久遠者，分別有咸豐 5 年（1855）祖婆墓碑、辛卯年（筆者按：應為 1891 年）○揚公父親墓碑、壬寅年（筆者按：應為 1902 年）○揚公墓碑、昭和 4 年（1929）○揚公墓碑等；再就○揚公現有墳塚墓碑落款「民國六十五年修民國九十六年再修」，祖婆墓碑落款「咸豐五年立民國六十五年重修」等墓碑款年識來看，宋家約莫每隔 30 年左右興修祖墳一次，據此研判，宋家構築這 8 座小墳的施作程序，應為歷代子孫興修來臺祖公、祖婆墳塚後，舊墓碑並未搗毀或棄置，而是逐次興修祖墳之後，將舊墓碑另外賦予了「引領龍氣」的意義與作用，顯然在清代構築來臺祖墓時，地理師即主導此 8

94 報導人高雄市美濃區宋先生。訪談日期：2016 年 1 月 14 日。

95 報導人高雄市美濃區宋先生。訪談日期：2016 年 1 月 14 日。

座小墳的位置安排，以順利導引龍氣而下的說法並不可盡信。宋家以祖公、祖婆等名義的墓碑另立墳塚以導引龍氣之用，顯然此類小型墳塚內，並未埋葬祖公、祖婆的骨骸，在民間墓葬文化的實質意義上而言，其引領龍氣的風水術數，是以舊墓碑沿山勢另立空墳達成之。⁹⁶

較為有趣的是，宋家子孫為了保有此地風水地氣而另立小墳的作用，另有一說則為防止有心人士尋獲來臺祖公骨骸，進而破壞宋家風水，因而使用此種模糊主要葬地的手法。⁹⁷ 由宋先生的補充說明中不難想見，8 座小墳及祖公、祖婆風水共計 10 座墳塚，其中至少有 8 座屬於空墳，其係為引領龍氣而搶先佔位設置的意義，則坐實了阻人落葬的意圖。

二、號墳風俗的實質意涵

本研究田野調查期間所發掘共 6 處計 16 座號墳墓塚，⁹⁸ 經統計以古老大人墳塚佔 6 座之數為最大宗，其次為少數利用龍神、后土、界石等，此類墳塚除說明客家人初抵臺時，即已具備的自我護衛觀點投射於墓葬習俗之關說法與作法，顯然此俗具備客家方言群的特殊性，茲綜論號墳在六堆客家民間的實質意義如下：

其一、為護衛本家祖墳風水視野，此類型號墳墓塚大多位於祖墳前方，其目的不外乎空置墓地恐遭人營葬，唯恐他墳墓作設施阻擋祖墳墓碑視野。尤有甚者，注重墓穴山佳方位者，祖墳皆取利於墓主仙命的座向施工，因而產生公墓內亂葬崗的凌亂現象，一旦他人新墳座向不利本家或邊角不

96 由於報導人堅稱此種風水上的安排並非號墳風俗，本文基於學術研究倫理的考量，僅就田野所獲資訊分析，故對於本實例不做號墳與否之評斷。

97 報導人高雄市美濃區宋先生。訪談日期：2016 年 1 月 14 日。

98 篇幅緣故不一一舉證，另部份個案錯綜複雜，尚待釐清問題，如內埔鄉上樹村邱府墳旁有一立於 1932 年的黎府祖墓，多年來不曾有人祭掃，邱家人憐恤其悽苦之情於每年清明順便祭拜，另也是基於此座墓對於本家的益處亦視之為佔位作用，以避免自家風水遭破壞。此個案只能說明對邱家人而言，設法讓此乏人照料的墓繼續保存下來可達號墳作用；其次邱家人的作法也保留了黎姓子孫他日重新尋獲祖骸的機緣，惟目前並無黎姓子孫祭祀的情況下，無法進一步進行深入了解。

慎正對祖墳墓碑，則民俗裡所稱門煞、壁刀煞、屋角煞、天斬煞及虎頭煞等煞氣相生，輕者額外費貲商請地理先生施以對應的解煞之方，重則墓主本家後代子孫未來禍福堪虞，如未能及時解厄化煞，甚而危及家族各房身家保全，因此，以號墳墓塚先行佔位未雨綢繆者，首重祖墳墓碑視野開闊度的完整保留。

其二、為祖墳所處之地的出入便利性考量，客家人重視祖先墓祭儀式，對於祖墳墓作的維護自然益加嚴謹，稍有裂縫缺損則惶恐於影響後嗣運勢，因此興修祖墳的旺季現象，則成為清明時節過後，客家地區公墓內的另一番景緻，由於所需興修墓塚所在地的腳路，係為做地師評估所需經費的基本考量條件；⁹⁹ 其次，墓主子孫一年一度掛紙墓祭的出入便利性，亦為號墳成因之一，因此，為了日後興修祖墳花費較為儉省以及墳墓祭祖進出方便之故，以號墳墓塚先行保留祖墳週邊通道，亦成為墓主後代子孫號墳與否的考量條件之一。

其三、客家人自古敬天畏地法自然觀念下，對於冥魂信仰範疇的各類「鬼」、「靈」、「厲」等超自然體格外敬畏，相對生人人際關係營造的觀念下，號墳墓塚除了風水及腳路的因素而構築之外，亦有為已逝祖先建立靈界關係的意義，六堆客家地區各公墓自開庄啟用迄今已逾三百年歷史，墓地底層為數不少遭深埋的枯骨，其孤魂失祭無以依託之所，祭拜空墳形制的號墳墓塚，亦有祭祀無主孤魂的民俗認知，雖每年僅有清明祭祖時與主家祖先分享後嗣進獻香火，惟後代子孫唯恐祖墳週邊的孤魂搶食祭祖香火與祭品，設供同祭孤魂的意義，便成為號墳墓塚另類悲憫憐恤的美意，寄望四方孤魂能有歸棲之所外，其與祖魂間的靈界關係亦能良好維持。

六堆客家地區公墓中的號墳風俗，不容否認雖亦含有利己的私心存

99 報導人內埔鄉新北勢（今振豐村）做地師劉師傅。訪談日期：2014年5月2日。

在，然以宏觀視角深究客家民系在屏東平原的發展史，其俗源自艱辛墾荒歷程中所衍生的自我保護與戒慎恐懼的防禦心態，實則當代常民生活環境結合祖先墳墓崇拜之下，所長期涵化的墓葬文化變例現象，顯然六堆客家人過渡到在地化社會結構轉型過程中，也將此種常民生活文化，在潛移默化之下，落實在民間最深層的墓葬文化裡。

伍、結論

本研究所發掘的阻葬與號墳實例，年代愈久愈為其行為者所隱匿，想要找出墓主家屬，恐日益增加其難度，因此對行為者的理解有限，但還是將地理先生、墳墓工匠及立墳者的口述資料，以及墓區內之細微觀察發揮到最大的極限，並探索出更多的發現。然而本文尚屬於初探性質，若要細膩地探究客家人阻葬或號墳的動態過程，則需要更多資料與現地觀察，隨著臺灣墓葬政策的改革，將使土葬習俗逐漸絕跡，更增加本文後續深入探究的困難度。

六堆客家地區的阻葬操作手法，除了文獻所載早期山繆蟻、墳地蟑螂等相關業者商業買賣墳地的行為之外，筆者田調中另發現利用土堆、地基主、古老大人墳塚等方式，將墓地先行佔用的情形。其次，地理師慣以竹製立柱拉出分金線以圈地的作法，在六堆客家地區也確實曾經是阻葬的操作手法之一。再次，以生人祈福的名義所立墳的生基、壽城等墳塚，雖具其民間風俗上的作用，但其掩土藏屍（骨）的實際墓葬意義未臻完善，構築埋葬生人指甲、頭髮及衣物的生基墓塚，大多具有先行規劃未來個人或家族墓的動機，事實上與虛立空墳阻人落葬的作法，同樣具備了阻葬的實際意涵，筆者在麟洛鄉某公墓內所發現的吳府生基墳塚，除了生基本身所具備的阻葬意義之外，其前方兩座他姓墳塚遷葬後，墓地遭生基主家植栽草皮與假立窰堆，此例除了號墳的作用之外，其阻葬的意象更為外顯。亦

有預立粗坯造型墳塚之非法侵占墓地的作法，較之上述其他阻葬手法更為顯而易見的手段。另外，美濃地區也有以黑塑膠布覆蓋圈地待價而沽的情形。由此可證，在殯葬政策已臻現代化的六堆客家地區，實際上仍存在極少數阻葬案例，顯然在六堆客家人而言，覓得佳地以入土為安的傳統觀念，至今依然深植。

號墳在六堆客家地區現行的作法，以「古老大人」、「龍神」、「后土」或豎立舊墓碑、界石等，禁止他人在祖墳風水基內填築，或在地上植樹建起石雕，在一定程度上保留了與他墳的距離空間。筆者田野所採集的八座號墳實例，均為墓主後代子孫私人所主導構建，且以生人主觀思維，認定祖墳前方、週邊不欲為人所用而為，而渠等基於唯恐遭他墳包圍腳路不便、墓碑遭遮蔽祖先靈氣折損、興修或擴建祖墳的便利性等考量，即為「恐人佔偈而築空墳以號之」的主要癥結。其次，六堆客家人的號墳風俗衍化至今，其具體作法上，係以結合無主骨骸奉祀風俗的古老大人墳塚為最大宗，客家民間在無祀冥魂信仰之下，咸認失祭之孤魂荒塚煞氣極重，因而為了達成嚇阻他人「佔偈」的目的，結合了六堆客家地區公墓內的古老大人風俗，以達號墳的功能，可謂費貲最為簡約、工法亦可速成、恫嚇效果最顯而易見的方法。惟客家人打著古老大人名號施以號墳的同時，亦不忘「拜空墳以祭孤魂」的思維，著實也呈顯了客家人的傳統冥魂信仰觀。另外，基於風水之說而設置空墳，寄予引領龍氣降臨祖墳的作法，係關於本研究議題較為特殊的實例。風水術數傳承至今仍具有廣大的市場，究其因，在於風水本身廣羅了龐大的神秘性質，而風水影響後嗣子孫的說法，皆以生人的人為設想而生，又加諸求神問卜、冥魂信仰與靈魂觀等傳統民間認知，益加驅使人們順從民俗風水的說法且沿襲不悖。

阻葬與號墳二者在南臺灣六堆客家地區，雖行為者及其目的有所區隔，究其根源，終究係以自古深植的墓葬風水觀衍生而來。綜言之，阻葬係出

自覬覦吉壤實質利益上的商業目標為主，而號墳則以墓主子孫為求風水地勢完整而為；前者古稱利己惡俗，後者則為達成護衛本家祖墳風水的防禦手段，兩者實則同中存異。以巨觀的面向來看，號墳風俗則包含於阻葬手法的範疇之中，換言之，號墳在六堆客家人的實際操作面，以及口語中所通稱的號位子，即屬於阻撓他人落葬某地的阻葬次文化。就微觀的角度視之，客家人在移臺日久之後，面臨生齒日眾、地狹人稠等現實環境面的困境，葬地在市場供需不平衡的失調機制下，自然在不肖業者操弄手段中有其利可圖，阻葬之風因而日盛，實則當代社會結構與墓葬慣習之間的文化產物；而號墳一俗自原鄉轉移入臺後，即使對於已逝親人居所，亦使用生人自我防衛的觀點予以構建，甚而運用諸般手法尋求與鄰墳之間的緩衝空間，顯然在當代各族群間的緊繃關係之下，六堆客家人也將此種自我護衛防禦意識投射於墓葬文化內。

值得關注的是，田野發現由於墓葬工法與技藝的改善，早期土堆泥墳改以水泥磚造材料取代之後，除了外在的墓葬形制變遷外，六堆客家人佔位的墳場文化也產生了些許衍化現象，除了一次葬（棺葬）墳塚以較為簡約的形制構築外，大多數二次葬風水墳塚，均以水泥封固墓基外緣，尤以墳塚明堂前方空地最為明顯；亦有在祖墳週邊設立水泥樁柱或厭勝物等防禦性設施的情形，以防清明掛紙人車損及祖墓的手法，此類以水泥封固墓地的面積，自墓基外緣起算，少則數十公分，多則廣達數公尺，尤以客家人風水墳塚以家族合葬墓為主流，其墓基大多原已某程度超出法規容許面積範圍，加以外緣水泥封固的部份，加乘效應之下，墓區可供使用的葬地自然加速匱乏，此工法既屬「恐人佔偏」的號墳風俗，卻又延伸為阻人落葬的阻葬手段，顯然在傳統墓葬文化裡，也產生了些許與時俱進的轉化現象。

附圖 阻葬與號墳風俗田野紀實（一）



附圖1：墓作施工與分金柱相對位置圖
資料來源：筆者拍攝，2016年6月1日，新埤鄉南豐村公墓。



附圖2：吳府生基墳塚
資料來源：筆者拍攝，2016年6月1日，麟洛鄉公墓。



附圖3：水泥粗胚墳塚
資料來源：筆者拍攝，2013年3月29日，內埔鄉第九公墓。



附圖4：長治鄉新潭村張府號墳實例
資料來源：筆者拍攝，2016年4月3日，長治鄉第六公墓。

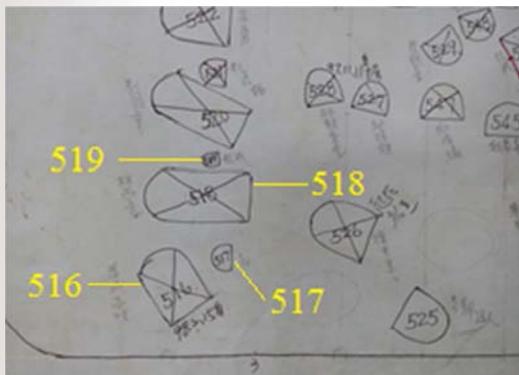


附圖5：內埔鄉竹園村邱府號墳實例之一
資料來源：筆者拍攝，2016年5月13日，內埔鄉第九公墓。



附圖6：內埔鄉竹園村邱府號墳實例之二
資料來源：筆者拍攝，2014年3月30日，內埔鄉第九公墓。

附圖 阻葬與號墳風俗田野紀實（二）



附圖7：號墳墳塚與主墓相關位置圖
資料來源：內埔鄉公所民政課提供，2016年
6月1日，內埔鄉公所。



附圖8：號墳古老大人墳塚(編號517)
資料來源：內埔鄉公所民政課提供，2016年
6月1日，內埔鄉第一公墓。

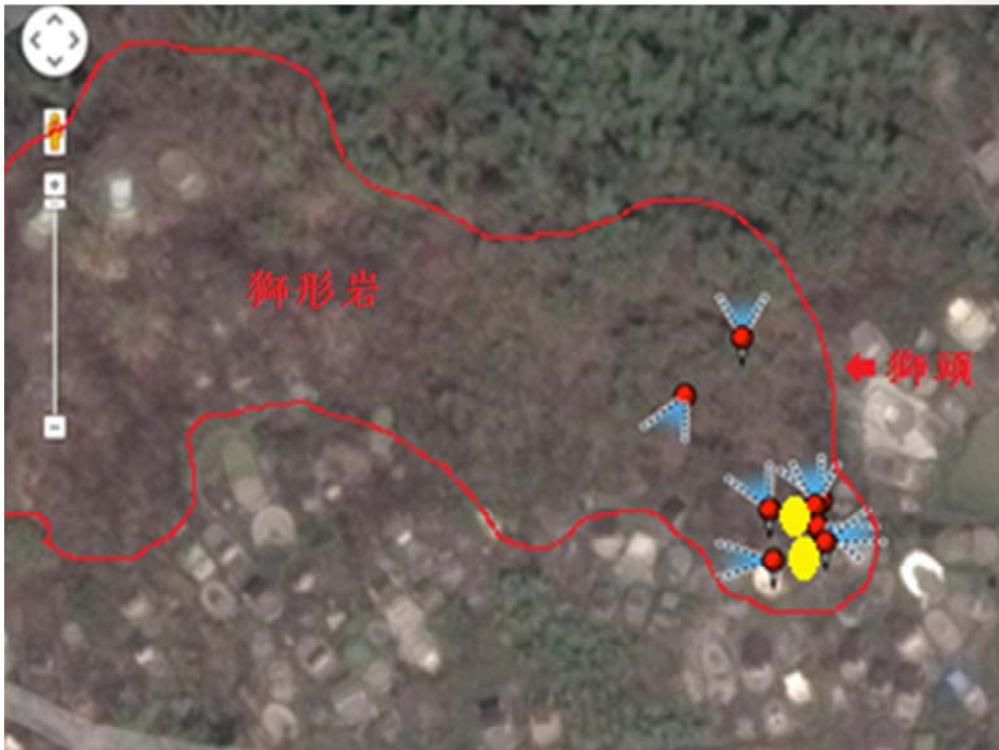


附圖9：號墳龍神之墓(編號519)
資料來源：內埔鄉公所民政課提供，2016年
6月1日，內埔鄉第一公墓。



附圖10：曾府號墳古老大人墳塚
資料來源：筆者拍攝，2016年5月30日，內埔
鄉第一公墓。

附圖 阻葬與號墳風俗田野紀實（三）



註：紅色小圓點即為各小墳坐落點，圖面顯示拍攝方位即為筆者面對小墳的方向。

附圖 11：美濃第三公墓宋府祖墳空照圖

資料來源：張永明，〈南臺灣無祀信仰的衍化與變異〉，頁 217。

參考書目

壹、古籍或志書

- 丁世良、趙放，《上杭縣志》，據民國 28 年（1939）上杭啟文書局鉛印本，引自《中國地方志民俗資料匯編·華東卷》。北京：書目文獻出版社，1995 年 2 月，頁 1335-1342。
- 丁世良、趙放，《民國新修大埔縣志》，據民國 32 年（1943）鉛印本，引自《中國地方志民俗資料匯編·中南卷》。北京：北京圖書館出版社，1991 年 12 月，頁 747-763。
- 丁世良、趙放，《安遠縣志》，據清同治 11 年（1872）刻本，引自《中國地方志民俗資料匯編·華東卷》。北京：書目文獻出版社，1995 年 2 月，頁 1172-1173。
- 丁世良、趙放，《長樂縣志》，據清同治 12 年（1873）刻本，引自《中國地方志民俗資料匯編·華東卷》。北京：書目文獻出版社，1995 年 2 月，頁 1210。
- 田濤、鄧秦點校，《大清律例》卷 17。北京：法律出版社，1999 年 9 月。
- 周碩勛，《潮州府志》，據清光緒 19 年（1893）重刊本影印，引自《中國方志叢書·廣東省》第 46 號。臺北：成文出版社，1967 年。
- 范曄（南朝宋），《後漢書》第三冊。臺北：鼎文書局，1977 年 9 月。
- 湯斌，《湯子遺書》，據光緒 5 年（1879）刻本影印，引自《三賢政書》。臺北：臺灣學生書局，1976 年 3 月。
- 程其珏、楊震福，《嘉定縣志》，據清光緒 8 年（1882）刻本影印，引自《中國地方志集成·上海府縣志輯》第 8 冊。上海：上海書店，1991 年 6 月。
- 溫仲和，《廣東省嘉應州志》，據清光緒 24 年（1898）刊本影印，引自《中國方志叢書·廣東省》第 117 號。臺北：成文出版社，1968 年。

臺灣銀行經濟研究室編，《福建省例》，據清同治間刻本排印。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964年6月。

盧學溥，《烏青鎮志》，據民國25年（1936）刻藍印本影印，引自《中國地方志集成·鄉鎮志專輯》第23冊。上海：上海書店，1992年7月。

懷效鋒點校，《大明律》卷12。北京：法律出版社，1999年9月。

貳、專書

片岡巖著、陳金田譯，《臺灣風俗誌》。臺北：眾文圖書股份有限公司，1990年11月。

伊能嘉矩著、江慶林譯，《臺灣文化志·中卷》。臺中：臺灣省文獻委員會，1985年11月。

呂理政，《傳統信仰與現代社會》。臺北：稻鄉出版社，1992年12月。

李匡悌，《發現臺南水交社前清墓葬群》。臺南：臺南藝術大學藝史系，2009年11月。

李豐楙，〈道、法信仰習俗與臺灣傳統建築〉，郭肇立主編，《聚落與社會》。臺北：田園城市文化事業有限公司，1998年6月，頁107-129。

阮昌銳，《莊嚴的世界》。臺北：文開出版公司，1982年6月。

林正慧，《六堆客家與清代屏東平原》。臺北：遠流出版公司，2008年11月。

林會承，《臺灣傳統建築手冊》。臺北：藝術家出版社，1995年7月。

梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》。臺北：聯經出版公司，1997年6月。

黃釗，《石窟一徵》。臺北：臺灣學生書局，1970年11月。

黃萍瑛，〈南臺灣客家墳場文化初步研究：以高雄縣美濃鎮為例〉，夏其龍主編，《墳場研究講座論文集》。香港：香港中文大學，2010年1月，頁83-108。

鈴木清一郎著、馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》。臺北：眾文出版社，1989 年 11 月。

賴旭貞，〈六堆的風水習俗與風水類型：以美濃地區為例〉，引自《六堆客家研討會論文集·2014：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 年 11 月，頁 81-94。

臨時臺灣舊慣調查會著、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》。南投：臺灣省文獻委員會，1993 年 6 月。

鍾壬壽，《六堆客家鄉土誌》。屏東：常青出版社，1973 年。

簡炯仁，《臺灣開發與族群》。臺北：前衛出版社，1995 年 8 月。

羅香林，《客家研究導論》。臺北：南天書局，1992 年 7 月。

參、學位論文

余勝唐，〈《易經》與傳統風水關係之研究〉，國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2018 年 1 月。

李光偉，〈宜蘭的墳塚與墓碑〉，國立臺北市立教育大學歷史與地理學系社會科教學碩士學位班碩士論文，2011 年 6 月。

周政賢，〈臺灣民間「地基主」信仰之研究〉，國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2005 年 6 月。

張永明，〈南臺灣無祀信仰的衍化與變異：以內埔客庄無主骨骸奉祀風俗為例〉，國立屏東科技大學客家文化產業研究所碩士論文，2015 年 6 月。

陳進國，〈事生事死：風水與福建社會文化變遷〉，廈門大學歷史系博士論文，2002 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論文，2004 年 7 月。

蕭合和，〈當代臺灣種生基類型比較研究〉，真理大學宗教文化與組織管理學系碩士班論文，2016 年 1 月。

肆、期刊論文

吳琦、黃永昌，〈清代江南的義葬與地方社會：以施棺助葬類善舉為中心〉，
《學習與探索》，3期（2009年7月），頁216-223。

洪健榮，〈落地生根：清代臺灣客家族群的風水葬俗〉，《臺灣文獻》，59
卷3期（2008年9月），頁39-87。

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》，
8卷4期（2014年12月），頁1-20。

張壽安，〈十七世紀中國儒學思想與大眾文化間的衝突：以喪葬禮俗為例的
探討〉，《漢學研究》，11卷2期（1993年12月），頁69-80。

曾純純、劉紹豐，〈臺灣美濃地區葬法風俗的初探〉，《嘉應學院學報（哲
學社會科學）》，34卷6期（2016年8月），頁5-11。

馮賢亮，〈墳塋義冢：明清江南的民眾生活與環境保護〉，《中國社會歷史
評論》，7期（2006年），頁161-184。

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》，157期（2007年9月），頁185-234。

劉紹豐、曾純純，〈美濃地區家塚形制與祖先崇拜：以竹頭角榕樹坪「朱家
墓園」為例〉，《人文社會科學研究》，7卷2期（2013年6月），頁
16-36。

劉紹豐、曾純純，〈臺灣美濃地區家塚的分佈與形制〉，《人文社會科學研
究》，10卷1期（2016年3月），頁1-28。

伍、報紙

不著撰人：〈巧於鑽營〉，《臺灣日日新報·漢文版》，1906年4月27日，
第5版。

Burial Impeding and Tomb Numbering: A First Look at Variations in the Hakka Burial Ground Culture at Liudui

Chang Yung-ming*

Cheng Chun-chun**

Abstract

The Hakka people always pay attention to feng shui, especially in their burial customs. In the past, there were many examples where the deceased lay in the coffin at home for many days until an auspicious plot of land was picked for burial. Based on their views for peaceful burials, the Hakka people had maintained completeness of the feng shui and topography of the area surrounding their ancestral graves or satisfied their self-interest through various means of occupying land by creating earthen mounds. These customs became cultural variations in Chinese burial ground history. “Burial impeding” was one of the methods funeral service providers or related parties used in the past to obtain profit by feigning that the burial ground was waiting for a higher bidder. “Tomb numbering”, which involves creating earthen mounds on the area near the grave land and assigning numbers to the mounds as if they were tombs, was one of the approaches grave land owners’ offspring used to prevent others from occupying the land near their ancestral graves. Even though people were familiar with the custom of “tomb numbering”, people were wary of mentioning it. Thus, most related studies focused on the “burial impeding” in the commercialized burial ground, and “tomb numbering” was rarely discussed. I have conducted field observations and interviews, and completed a systematic research analysis, in a bid to write a new page in the book of Taiwan’s burial ground cultural history.

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

** Professor & Director, Graduate Institute of Hakka Cultural Industry, National Pingtung University of Science and Technolog

This article, which looks at the custom of “tomb numbering” as referred to in *Shiku Yizheng (Grottos as a Sign)*, has analyzed the types and actual significance of “burial impeding” and “tomb numbering” in the Liudui Hakka public graveyard from the perspectives of tomb artisans’ oral accounts, field examples, and folklore. Modern reforms of funeral services have caused “burial impeding” to disappear almost completely. Based on the oral accounts of tomb artisans and the local elders, this study tries to reconstruct the local collective memory. “Tomb numbering” put top emphasis on the view from the ancestral tombstone, and its main type of tomb was the “*gu`lo`tai ngin`* (ancestral lords)”. It was made to prevent the tombs of other families from intruding and occupying the grave land in question. This custom aligns with the innermost interests of feng shui for families, and its tomb-building method was also derived from the assumption that tombs should resemble houses. Apparently, in the process of immigration, reclamation and settlement, the Hakka people at Liudui had implemented their self-defense awareness in their burial ground culture.

Keywords: Liudui Hakka, Burial Impeding, Tomb Numbering, *gu`lo`tai ngin`*, Feng Shui.

