

桃園、新竹地區原漢族群互動下的孤魂信仰  
與鬼魅傳說

梁廷毓

國立臺北藝術大學藝術實踐與批判研究博士班研究生

## 摘要

今日位於桃園的龍潭、大溪，以及新竹的關西、橫山、竹東等地，因多為淺山丘陵，地理位置又位處北臺灣傳統意義下的「內山」地區，在清治初期，仍是泰雅族原住民的獵場與生活領域。地方上的耆老仍有小時候聽長輩講述，先民與祖父輩被原住民出草之記憶，一些地方家族仍留有「無頭祖公婆」的祭祀、聚落內也設有安葬無頭屍骨的大墓公與萬善祠，甚至是因族群衝突而衍生的「無頭鬼」之鬼魅傳說。然而，回顧目前對於客家內山開發史與移墾社會、族群互動的研究文獻中，卻鮮少以此為主題，進行田野調查與系統性的探討。

因此，本文將從漢人拓墾史料與孤魂信仰研究的回顧與爬梳，檢視清代文獻中的「番害」與孤魂信仰之間的關係。接著，再以筆者於 2017 年至 2020 年之間訪查桃園、新竹沿山地區客家聚落的萬善祠、大墓公與耆老的口述記憶為討論的材料，為能具體的討論，本文將以口述者可以陳述出祭祀「無頭祖公婆」的記憶，以及今日後代仍在祭祀安放於萬善祠的祖先之家族為討論的案例。重新審視這個區域因族群互動而形成的孤魂信仰，以及鬼魅傳說敘事的類型之特質。這些位處桃園、新竹內山地區的客家聚落，因族群互動而產生的祭祀經驗與記憶，部分仍清楚保留祖先的開墾遭遇與家族記憶，使得地方歷史得以透過孤魂信仰與鬼魅傳說。除了形成清代官方文書與檔案中沒有記述的孤魂祭祀與鬼魅敘述，也在某種程度上補白了過往文字檔案未能記載的歷史記憶。

關鍵字：原漢互動、番害、孤魂信仰、無頭鬼

## 壹、前言

今日位於桃園的龍潭、大溪，以及新竹的關西、橫山、竹東等地，因多為淺山丘陵，地理位置又位處北臺灣傳統意義下的「內山」地區，在清治初期，仍是泰雅族原住民的獵場與生活領域。地方上的耆老仍有小時候聽長輩講述，先民與祖父輩被原住民出草之記憶，一些地方家族仍留有「無頭祖公婆」的祭祀、聚落內也設有安葬無頭屍骨的大墓公與萬善祠，甚至是因族群衝突而衍生的「無頭鬼」之鬼魅傳說。

回顧目前對於客家內山開發史與移墾社會、族群互動的研究文獻，一方面是著力於邊區隘防、開發型態與移墾社會經濟型態的研究。而不是對內山開發之後，存留於現下的族群歷史記憶與形塑樣態進行探究。在這方面，筆者曾針對桃園、新竹內山地區的原漢族群互動記憶與「番害」記憶進行探討，<sup>1</sup>發覺到除了族群互動記憶的形塑之外，在沿山一帶諸多曾經「番害」嚴重的山村，甚至是「番害」死者後代親屬的生活中，留下許多具體的祭祀形式。

在內山地區的信仰與地方社會建構的討論中，通常會涉及到漢人如何憑藉具有「防番」功能的神靈信仰維持邊區社會秩序的探討。在這類研究中，主要是考察當時在官方力量無法普及介入的情形下，內山拓墾過程中民間信仰在地方所扮演的角色與影響，<sup>2</sup>卻鮮少探究內山地區因族群衝突所形成的孤魂信仰與地方家族和社會的關係。另一方面，多數的原漢族群傳說研究，

\* 本文「番」之用字與「生番」之用詞，為昔日史料與文獻慣用之文字，受訪者所述之「番仔」亦為該區域的高齡受訪者之慣用語，而文末也將以此進行反思，筆者在此並無歧視之意。

1 可參看梁廷毓，〈龍潭、關西地區的「番害」記憶之口述調查〉，《臺灣風物》，第70期卷2（臺北：臺灣風物雜誌社，2020年），頁125-138；梁廷毓，〈桃園龍潭近山地區耆老的原客族群互動記憶〉，《歷史臺灣：國立臺灣歷史博物館館刊》，第14期（臺南：國立臺灣歷史博物館，2017年），頁157-184；梁廷毓，〈桃園、新竹沿山地區平埔、泰雅與客家族群互動記憶〉，《桃園文獻》，第12期（桃園：桃園市政府文化局，2021年）頁53-92。這幾篇文章皆著力於原漢族群互動記憶在不同面向的探討。

2 相關研究可參看傅寶玉，〈清代到日治初期民間信仰與大嵙崁內山村落的地方建構〉，《桃園文獻》，第6期（桃園：桃園市政府文化局，2021年）頁101-124。

都以神靈或是伯公為主，<sup>3</sup> 也少有進行族群衝突下的鬼魅傳說之探究。多數文獻僅有提及部分案例，鮮少以此為主題，進行田野調查與系統性歸納與探討。

因此，本文將從漢人拓墾史料與孤魂信仰研究文獻的回顧與爬梳，檢視清代文獻中的「番害」與孤魂信仰之間的關係。接著，以筆者於 2017 年至 2020 年之間訪查桃園、新竹沿山地區客家聚落的萬善祠、大墓公與耆老的口述記憶與地方傳說佐以相關的地方誌與紀錄文獻作為討論的材料。區分出「村落集葬祭祀型」、「家族單獨祭祀型」、「伯公祠旁祀型」這三種因為原漢衝突的歷史因素，在桃園、新竹沿山客家聚落所形成孤魂信仰的祭祀形式。為能具體的討論，本文主要以口述者可以陳述出祭祀「無頭祖公婆」的記憶，以及今日後代仍在祭祀安放於萬善祠的祖先之家族為討論的案例，佐以地方志、沿革等文獻。並進一步探討孤魂信仰之外的相關「鬼魅傳說」與「孤魂祭祀的歷史型塑」，重新審視這個區域因族群互動而形成的孤魂信仰，以及鬼魅傳說敘事的特質。

## 貳、原漢衝突與孤魂信仰的形成

在臺灣早期的移民開發進程中，天災、瘴癘、民變、械鬥、爭地、營兵、加上來臺者多半為孤身男丁，客死異鄉後屍骨無人收埋成無主孤魂，為害怕其作祟或求其庇祐，而集中祭祀，漸形成厲鬼信仰。因漢人相信厲鬼能「依草附木，求食殃民」，故厲祠原意在避害，故早期多名「萬善」「大眾」，尊稱死者為有應公、金斗公、萬應公、老大公、普渡公、大墓公、萬善爺、大眾爺、義民爺、義勇公，等。黃文博曾將各類無祀孤魂皆視為有應公，因

3 原漢族群互動的傳說研究，可參閱鄭美惠，《臺灣原／漢族群接觸與衝突下的傳說研究——以漢人文本為主》（國立清華大學中國文學系博士學位論文，2008 年）。關於原漢族群互動下的伯公傳說研究，可參梁廷毓，〈桃園、新竹地區的原客族群互動與伯公信仰傳說〉，《歷史臺灣：國立臺灣歷史博物館館刊》第 21 期（臺南：國立臺灣歷史博物館，2021 年），頁 35-69。

此將其分為野墓有應公、水流有應公、戰亡有應公、成仁有應公、殉職有應公、車禍有應公、田頭有應公、囡仔有應公、女娘有應公、外人有應公、發財有應公、牲畜有應公、飄渺有應公等十三類。<sup>4</sup>而清代臺灣本省之「萬善壇」、「萬善同歸祠」、「同歸所」最早可能源自福建省，後由漢人移居臺灣而帶來，「有應公」與「大眾爺」與「祭厲」行為息息相關，性質上兩者無太大差異，同屬厲鬼、孤魂信仰或無主枯骨的崇拜。<sup>5</sup>

關於孤魂信仰在臺灣出現的因素，戴文鋒曾指出，臺灣民間在清代對有應公建廟奉祀，並成為普遍現象，與內地迥異，其信仰可能緣起於厲祭之故習以及義塚之普設。<sup>6</sup>廖漢臣也認為，孤魂信仰和過去的厲壇制度關係密切。他分析臺灣地區此種信仰昌盛的原因在於：（一）受移民社會的影響，清代死亡的很多。（二）因清代臺灣移民與開發特性的影響，死亡的人，多無人看顧。這些無祀孤魂因死因不同，而有不同的稱呼。<sup>7</sup>學者盛清沂認為是源自古代厲祭之風俗，在臺灣衍生成為民眾與官府停柩、寄棺之處，甚至淪為掩埋枯骨的塚墳，並且最初短暫祭祀的祭壇轉化為長久奉祀的廟祠。<sup>8</sup>

林富士則認為，是人們為了爭奪土地資源和生存空間，再加上種族、語言、祖居地、風俗習慣上的差異，早期又缺乏強有力的政治管轄和穩定的法律秩序，因此漢番之間、閩粵之間、漳泉之間、宗姓之間、村落之間、團體之間，便爆發各式各樣的衝突。<sup>9</sup>而戴文鋒認為臺灣無祀祠為數之眾，其原

4 黃文博，〈有求必應——臺灣民間有應公信仰〉，《臺灣冥魂傳奇》，（臺北：臺原出版社，1992年），頁186-193。

5 林銘昌，〈宜蘭溪南地區無祀孤魂信仰的發展與空間性〉，《地理研究》第69期，（臺北：國立臺灣師範大學地理學系，2008），頁130。

6 戴文鋒，〈臺灣民間有應公信仰考實〉，《臺灣風物》第46期4卷，（臺北：臺灣風物雜誌社，1996年），頁53-54。

7 廖漢臣，〈有應公〉，《臺灣風物》第17期2卷（臺北：臺灣風物雜誌社，1967年），頁17-20。

8 盛清沂，〈清代本省之喪葬救濟事業〉，《臺灣文獻》第22期（臺中：臺灣省文獻委員會，1971年），頁28-48。

9 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年），頁26。

因之一便是漢番衝突。<sup>10</sup> 在原漢衝突下的孤魂信仰之來由，研究者廖漢臣、王力修、戴文鋒等皆有相似看法：當閩粵移民渡臺拓荒，初時多單身隻影，輾轉各地，舉目無親，加上蠻煙瘴雨、疫厲流行，番害亦多，於是死於溝壑，卻無人認屍，或暫埋之，幾經風吹雨打，屍骨暴露，所以仁人善士便收埋枯骨，但由於懼其作祟，因而為之建祠。

學者施添福曾指出桃園、新竹地區在乾隆 26 年（1761）、乾隆 55 年（1790）陸續出現土牛溝和番界，並將其畫分為三個人文地區：「漢墾區」、「保留區」以及「隘墾區」。而「隘墾區」今日尚處處可見為數眾多的大墓公、義塚或萬善祠等昔日收埋無主孤魂的場所，此一現象具體反映了拓墾過程中，單身的隘丁、墾佃死傷累累，就因為入墾的移民傷亡慘重，因此大多的墾區每於拓墾略有成就後，首先即舉行超渡和興建義塚，以慰無主遊魂。<sup>11</sup> 在竹塹沿山地區塚的設立，有因人民請願而設置，或官府諭示業戶捐款，抑或業戶自發捐地設立，以及地方官員捐出俸祿購買土地設置等等。例如，金惠成墾隘與竹東彭乾和家族所捐獻的義塚，大多位在墾隘的開墾範圍內，義塚設置的位置在墾隘附近、或範圍之內，能夠反映出先民拓墾的辛苦與高風險，開墾過程可能容易遭受到番害。<sup>12</sup> 或是金協和墾號於光緒 10 年（1884）開墾五指山地區，在光緒 16 年（1890）墾成後，由股夥鬮分取得土地前，眾夥認為「切自開墾以來，在此界內凡遭斃命者不計其數，若非修齋超度，則落魄何以超生，所以欲分此業必先超度……以為超度及修義塚用費之資俾鬼神得以憑依」<sup>13</sup>，即先抽出一塊土地作為義塚，超渡孤魂。

邱瑞杰也指出，這些在開墾過程中被殺害的漢佃人數相當多，這些被殺

10 鄭美惠，〈臺灣原／漢族群接觸與衝突下的傳說研究——以漢人文本為主〉，頁 177-178。

11 施添福，〈清代臺灣竹塹地區的土牛溝和區域發展——一個歷史地理學的研究〉收錄《臺灣史論文精選（上）》（臺北：玉山社，1996 年），頁 209。

12 彭彥秦，〈竹塹樹杞林地區彭開耀家族發展史（1768-1945）〉（國立政治大學歷史學系碩士學位論文，2021 年），頁 50。

13 國立臺中圖書館整理，〈臺灣總督府檔案抄錄契約文書·永久保存公文類纂〉（國家文化資料庫，<http://nrc.hca.gov.tw/ccahome/index.jsp>），編號：od-bk\_isbn10210660000108\_115116\_2。

害的漢佃多被埋葬在一起，並由後人予以祭拜，當地居民多在農曆七月時予以祭拜，並遵稱其為萬善爺或忠義公，以感懷當初他們開墾之功。<sup>14</sup>內山開墾史中死亡的鄉勇、墾戶很多，依據一般漢人民間信仰與習俗，若死者是「羅漢腳」，往往會成為無後人祭拜的孤魂野鬼，若是被原住民出草砍去頭顱者，則連有子孫者都不敢祭拜。這類無頭的鬼魂，早在清代《淡新檔案》一則在光緒5年（1880）描述「番害」的文書內，就有「庄人搬徙墮淚，鄰墾見聞神傷，耕牧採樵必作無頭之鬼，庄街市道難保有命之人」<sup>15</sup>的記述。

根據黃卓權先生的調查，不能入族譜，不能入家神牌，甚至子孫都不敢為他立墓碑；屍體大都就地埋葬，頂多放個石頭做記號，連子孫都不敢來拜。無頭屍無法入神祖牌位，是因為怕無頭鬼認不出親人，又怕「番仔」施用法術，害怕這位無頭鬼會妨害親人，結果竟然落得有家歸不得，變成一個永遠的孤魂野鬼。<sup>16</sup>或是臺灣民間將這看做是「凶煞」，不祭拜遭到馘首的屍體，是因為民間相信被生番所殺之屍體為凶死，祭拜者會被沖煞致有不幸厄運降臨其身。<sup>17</sup>以禁忌而言，相傳漢人相信，如果祭祀被高山族殺死的人，那麼祭祀人或其子孫也會被高山族殺死，因此，凡是死於番害者，就無人敢加以收埋祭祀，而成枯骨。<sup>18</sup>

大體來說，上述的研究提供本文極具啟發性的參考，但是當筆者展開田野調查之後卻發現，漢人面對原住民出草後死者，在祭祀時間、祭祀形式與祭祀理由，皆有差異之處。若細分之下，至少有三種不同的祭祀類型存在。<sup>19</sup>

14 邱瑞杰，《清末關西地區散村的安全與防禦》（新竹：新竹縣立文化中心，1999年），頁25。

15 《淡新檔案》，臺北：國立臺灣大學圖書館藏，典藏號17321-005。

16 黃卓權，〈隘防線上的衝突：談桃竹苗地區的漢番互動與糾葛〉，《新竹文獻》第14期（新竹：新竹縣政府文化局，2001年），頁80。

17 鄭美惠，〈衝突與信仰：試論臺灣原漢族群衝突下的漢人信仰傳說〉，《臺灣民間文學學術研討會論文集》（臺北：國家臺灣文學館，2004年），頁58。

18 蔡懋堂，〈本省民間信仰雜談〉，《臺灣風物》第25期3卷（臺北：臺灣風物雜誌社，1975年），頁3。

19 然而「村落集葬祭祀型」、「家族單獨祭祀型」、「伯公祠旁祀型」這三種祭祀類型，並不是恆常固定不變的祭祀型態，隨著時代變遷也會有所轉化與應變，甚至有出現從「村落集葬祭祀型」轉變為「家族單獨祭祀型」的案例，將在下文中做說明。

另一方面，今日沿山地區與原、漢族群衝突有關的孤魂信仰，也處於變化中的狀態，不斷被賦予新的地方記憶與歷史意義。接下來，筆者會以 2017 年至 2020 年之間訪查桃園、新竹沿山地區客家聚落的萬善祠、大墓公與耆老的口述記憶與地方傳說，佐以相關的地方誌與紀錄文獻作為討論的材料。區分出「村落集葬祭祀型」、「家族單獨祭祀型」、「伯公祠旁祀型」這三種因為原漢衝突的歷史因素，在桃園、新竹沿山客家聚落所形成孤魂信仰的祭祀形式。為能具體的討論，本文也會以口述者可以陳述出祭祀「無頭祖公婆」的記憶，以及今日後代仍在祭祀安放於萬善祠的祖先之家族為討論的案例。

### 參、桃園、新竹沿山地區的孤魂信仰

回顧桃園、新竹沿山地區的漢人開墾過程，遭遇到原住民激烈抵抗而有所傷亡的地區，大多是位處「隘墾區」內的村莊。目前在桃園、新竹沿山地區的鄉鎮當中，除了桃園的大溪區有較多閩客族群混居之外，桃園的龍潭區、新竹的關西鎮、橫山鄉、竹東鎮、北埔鎮等地的傳統聚落，目前多以客家族群為主。

筆者將此區域因原漢衝突而形成的孤魂祭祀分為區分為「村落集葬祭祀型」、「伯公祠旁祀型」、「家族單獨祭祀型」三種類型。「村落集葬祭祀型」的探討案例，會以地方志、碑文與耆老口述材料，與「番害」有明確關聯、也有「無頭祖公」後代祭祀的大墓公為主。「伯公祠旁祀型」的探討案例，因為前人的研究與資料較少，因此會以筆者在沿山地區的傳統聚落進行實地田野調查的第一手材料為主，因為伯公祠的數量繁多，會以「開庄伯公」作為主要探討的案例。「家族單獨祭祀型」也因為前人研究的資料較少，將以家族留有「無頭祖公婆」的祭祀、族譜記載與耆老口述為探討的案例，以下將分項進行說明與分析。

## 一、村落集葬祭祀型

此類的來源與祭祀方式，大多是漢人在內山地區開墾的過程中，時常遭到番抵抗或出草，遭殺害的人數相當多，庄民往往將其埋葬在一起，並由後人予以祭拜。在桃園、新竹沿山地區，也有數座因為此因素而產生的孤魂信仰與祭祀。藉著地方志、碑文與耆老口述的訪查，與「番害」有明確關聯、也有「無頭祖公」後代祭祀的大墓公，計有桃園大溪區阿姆坪的「十四命公」之墓、永福里的「忠烈廟」、尾寮的「靈應萬善堂」、龍潭區三林里的「義民烈士祠」、三坑里的「萬善祠」、大平里的「大墓公」、關西鎮東山里的「忠義公祠」、東光里的「福任公」之墓、新富里老社寮的「萬善祠」、橫山鄉福興村的「古君伯」之墓、竹東鎮上坪的「瑞峰萬善祠」、北埔鎮的「開基義友之墓」等。

位於大溪區復興里阿姆坪碼頭附近的「十四命公」之墓，係因同治 8 年（1869）有來自八德的漢佃呂阿姆等人開墾阿姆坪一帶，但在三年後因原住民反抗，讓「墾地」復為「番地」。地方相傳是漢佃呂阿姆帶來的八塊厝的墾民，因中元普渡莊民都回八塊厝祭祀，只留下十四個人守寮，呂阿姆等人在當天全部遭原住民殺害，後人將其屍骨合葬，並稱為「十四命公」，<sup>20</sup> 據當地徐姓耆老口述，以前在農曆七月初一時，還有集體祭祀十四命公的習俗：

以前那個十四命公，就是番仔出草，被番仔殺，十四個人都死掉，都死掉，十四個人都死掉，番仔就來殺，頭拿回去，頭拿去灌水，灌酒，酒罐一灌就回去揪厝裡的人來，以前我爸在講，我不知道，真的假的不知道，說把頭灌，叫祂（死者）去找祂家裡的人，那個十四命公的墓還在，以前附近人家都會去拜。<sup>21</sup>

據耆老李詩眾先生根據其祖父口述，係因當時墾民人數眾多，內部良莠不齊，竟有人暗中唆使泰雅族人作亂。同年農曆 7 月 15 日中元普渡，呂阿姆和部分墾民返回八塊厝祭祀，只留下 14 人看守工寮。這 14 人白天前往

20 依墓碑所記，分別為呂蕃然、呂蕃同、呂衍勤、呂衍起、呂衍浪、呂衍貝、呂潮庭、呂潮強、呂潮意、呂潼當、呂潼炎、呂潼森、呂潼松等十四人。

21 筆者採訪、記錄，〈徐先生訪談紀錄〉，2019 年 05 月 03 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以徐先生代替。

大溪採買伙食，有婦人聽聞消息欲通知下山眾人暫時不要回來，然卻未能遇上。以墾戶呂蕃然為首的 14 人，當晚回程路經慈湖後山全數遇害，首級皆被取走。<sup>22</sup>十四命公不是無主孤魂，有家族名字，也有後代，同治 8 年（1869）中元普渡當晚 14 人首級都被番人取走，因為無首級，子孫不予祭拜，同治 10 年（1871）地方人士才將這些無頭骨骸合葬立碑為記，<sup>23</sup>此墓為「南雅庄」（包括八結、湳仔溝、新柑坪、舊柑坪、阿姆坪等地區的合稱）的庄民集體籌備資金所建成，並定每年農曆七月初一為全庄祭拜的日子。據筆者訪問後代呂理民先生，村民祭祀十四命公的習俗一直維持到 1980 年代才逐漸消失，之後便成為無人祭祀的孤墳，直到 2016 年起，才由大溪、八德的呂姓祭祀公業接手，訂定每年於農曆驚蟄日（3 月 5 日或 6 日）當天每房派代表予以祭拜，轉變成家族祭祀。<sup>24</sup>



圖 1 桃園大溪區復興的「十四命公之墓」

資料來源：本文全數圖片都由筆者田野調查拍攝，以下不再列出。

22 湯松霖，〈石門水庫阿姆坪開墾與「十四命公」〉，《國家記憶資料庫》，2021/03/25。https://memory.culture.tw/Home/Detail?Id=573904&IndexCode=Culture\_Object。

23 廖明進，《我的家在八結》，（桃園：廖明進自行印製，2007 年），頁 29。雖然現有的文史記錄街顯示「當時子孫不予祭拜」或「全莊墾民籌資建墓，立碑合祀」。但是據出生於阿姆坪的呂理民先生所述，他家族中有一位衍字輩祖先名字在墓碑上，石門水庫還未興建前，他小時候也會跟隨祖父一起前來祭祀，墓碑也有「各房子孫合祀」的字樣，顯示除了庄內李姓、廖姓、徐姓等各家村民會來祭祀之外，應不乏有呂姓後代在祭祀。

24 筆者將「十四命公」歸類為村落集葬祭祀型，是因為建墓之初為全庄村人籌備與祭祀，並延續至 1980 年代，並不只有呂氏家族祭祀。然在 2016 年之後由呂氏家族後人祭祀，並將祭祀日期從以往的農曆七月改成清明節前的農曆驚蟄日當天祭祀。

接著，據地方文獻記載，嘉慶年間大嵙崁在今日草店尾街（大溪街上）有一稱為萬全同（有應公）小廟，主要在安置無緣死亡者的骷髏，光緒 15 年（1889）清廷開山撫番用兵討伐生番時，又從大嵙崁內山生番處取得被出草割首的漢人骷髏 45 個安葬於此。<sup>25</sup> 光緒 12 年（1886）臺灣巡撫劉銘傳在大溪成立全臺撫墾總局，動員數營大軍入山攻打原住民，發生數場戰役。捐軀的將士在邵友濂接任巡撫後，才在大溪設立「昭忠祠」來祭祀光緒 12 年以來數次討伐泰雅族而傷亡的官兵，光緒 17 年（1891）巡撫邵友濂的奏摺曾指出：

查水流東淺社各番，歸化數年，頗安生業；特因莠民侵欺侮玩，積成仇讐；奸匪從中煽惑，重以勾結。致勞師數月，甫獲救平……陣前傷亡，不下三數百人。<sup>26</sup>

將士骨骸原來放於「昭忠祠」，昭和 11 年（1936），當時日本政府規劃整建大溪公園（今中正公園），將公園內舊有及附近幾處萬善堂一併遷往尾寮，收至尾寮靈應萬善堂。該萬善堂由大溪街役場撥款，公號李金興及地方士紳呂建邦、江次云、簡清石、李衍路、鄭和春、黃源春、林長春等數十位，捐資遷移興建。裡面也安放明治末期日本軍警攻下桃園復興山區的大嵙崁前山群泰雅部落時，下令原住民交出被害人士的頭顱骨骸。每年農曆七月二十九日均會舉辦盛大祭典。原「昭忠祠」於日治時期拆除，傷亡將士之牌位移至「忠魂堂」，現在堂內仍設有刻著「清時代昭忠祠諸士之靈位」的牌位供人祭祀。

25 「桃園廳海山堡大嵙崁街」（1901-01-01），〈桃園廳海山堡大嵙崁街土地申告書〉，《臺灣總督府檔案·臨時臺灣土地調查局公文類纂》，國史館臺灣文獻館，典藏號：00012452001，202 頁。

26 邵友濂，《光緒朝月摺檔》，清光緒 18 年 4 月 13 日抄存。



圖 2 桃園大溪區永福里的「忠烈廟」

位於桃園大溪區永福里的「忠烈廟」。根據黃謙光先生於光緒 14 年（1888）所撰之《開墾永福莊記》，在開墾永福莊初期，常因與原住民的地盤、利益關係之衝突而時有糾紛產生，甚或釀成流血事件，雙方均有傷亡。在永福莊方面，歷年被殺隘丁（守禦隘寮之漢人壯丁）有 72 位，遂於同治 11 年（1872）建「大眾祠」於虎豹坑口（今虎豹坑衛兵管制哨營房後，遺址今僅餘石板數片）紀念及永祀。後因「祠貌狹窄環境不佳」，又在民國 62 年（1973）改建為「忠烈廟」。沿革寫道：

永福莊緣自民國前肆拾肆年春，由黃安邦呈奉臺南府核准開闢招佃，開墾聘募義士數百名，散佈於柑仔樹腳、鳥嘴尖延至坑底一帶，佈置警戒隘寮數十處，每處派貳名守衛巡邏隊……不良高山胞乘機擾亂、搶劫財物、殺害人命、肆無忌憚，幸賴烈士犧牲勇為堅守護衛，並極力除清巢窟歷拾餘星霜，始告安寧，功莫大焉，而生存者由黃安邦論功行賞，歸隱家鄉為追念柒拾貳名殉職。<sup>27</sup> 同治 12 年（1873）癸酉，將隘移借金永興，在粟仔園，設腦，透狗空。越年甲戌，粟仔園被蕃戕毀，即索回自守六，遂招菁戶耕作。光緒 6 年（1880）庚辰夏四月，復延僧超度被戕隘丁，及失祀孤魂。<sup>28</sup>

27 不著撰人，《忠烈廟沿革》（桃園：忠烈廟，1973 年）。

28 黃謙光，《開墾永福莊記》，收錄於謝維修編修，《龍山翠微——大溪鎮龍山寺沿革誌》（桃園：大溪鎮龍山寺，2005 年），頁 41-42。

光緒 14 年《開墾永福庄記》提到同治 11 年（1872）完工後，曾超渡死難者，而同治 13 年（1874）發生粟仔園「被蕃戕毀」之後，在光緒 6 年（1880）再次超渡被獵首的隘丁，並祭祀孤魂。廟前門柱鐫有：「忠貞護眾長留懋績；烈猛鋤兇永慕英豪」及「忠心耿耿成仁永福；烈志轟轟遺澤海山」之楹聯，從字裏行間可看出來，這座廟是地方居民奉祀昔日保衛永福地區百姓之身家財產安全而犧牲性命的隘丁，後人感念其恩德，追懷這 72 位捨命為鄉里的隘丁而立廟永祀。



圖 3 桃園市龍潭區三林里的義民烈士祠之香位

與「忠烈廟」具有相似來由的是桃園龍潭三林里的「義民烈士祠」，修建於清道光 8 年（1824）。後於民國 73 年（1984）圓塔竣工，並舉辦安龍謝土儀式。並更名為「烈士祠」。<sup>29</sup>沿革寫到：

本祠原名為「大墓公」，係清道光 8 年紀念先民開拓本村時，與番番抵抗犧牲之壹百陸拾餘具骨骸所立之墓……本村原名「馬陵埔」，清道光初年是平埔族人大甲西社之養贍埔地，因路途遙遠，

29 龍潭鄉誌編輯委員會，《龍潭鄉誌（下）》（桃園：龍潭鄉公所，2014 年），頁 583。

屯丁無暇開墾，漸趨荒蕪，清道光 6 年霄裡社頭目蕭東盛，集資招募十股漢佃，共同開發十股寮，本庄始獲拓墾。<sup>30</sup>

當地經漢人拓墾完成之後，眾人抽出田埔，首尾二段做為伯公與義民祭典花費，二十餘公頃放租收益，做為春秋二季的祭祀之用，訂定每年農曆 4 月 6 日為春祭，8 月 2 日為秋祭，此「大墓公」原有的石碑刻著「萬善諸公之位，道光 8 年秋立」。民國 72 年（1983）改建為「義民烈士祠」。接著，位於關西東山里的「忠義公祠」，建廟時間已不可考。但是根據當地多位耆老的口述，仍可以知曉建祠的原由和「番害」的關係。東山里的張先生口述：

裡面的茄冬樹你知道嗎，那裡以前是隘口，我們這裡的人會去那裏做事，做事就會被殺掉，頭就被剁回去，屍體就收到那邊的有應公（忠義公祠）收著，過後就沒什麼人敢去那裡，那裡面沒頭的有十幾個，給番仔剁走。<sup>31</sup>

關西東山里湖肚的林先生 A：

以前我們林家，年輕人給番仔殺掉很多，去裡面茄冬樹那裡巡水，因為那茄冬樹下面有一個洞，原住民就躲在樹洞裡，人過去他就跑出來……砍頭砍掉的，現在麗善寺那邊有一個萬善祠（忠義公祠），當初砍頭砍掉的都放在那裡，因為我們鄉下人有一個習慣，身首異處的不能和祖先一起放，所以就用另外一個萬善祠放這些人。有的說實在，頭砍掉你也找不到了，身體也認不出來這是誰家的，就通通葬在一起，只知道誰家少了幾個人，就是……有後代的，祖先被懷疑埋在那裡的，像住在這邊姓林的、姓蔡的、姓范的，農曆中元節的時候都會過去拜。<sup>32</sup>

關西東山里湖肚的林先生 B：

30 不著撰人，《義民烈士祠沿革》（桃園：義民烈士祠，1984 年）。

31 筆者採訪、記錄，〈張先生訪談紀錄〉，2018 年 7 月 21 日，未刊行。因受訪者要求匿名，故以張先生代替。

32 筆者採訪、記錄，〈林先生 A 訪談紀錄〉，2018 年 7 月 21 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以林先生 A 代替。

那是我阿太的爸爸那一輩，以前我們祖先去茄冬樹那邊巡水，那原住民藏在樹洞裡，就被他砍掉，沒有頭，身體就拿到那邊有一個萬善祠，以前被砍掉就集中放在那裡。我們林家有放兩個地方，早期的就放外面店子崗那裡（店子崗萬善祠），後來往裡面開墾的就放在麗善寺那個萬善祠（忠義公祠）。現在每年我們都會去跟祂普渡。<sup>33</sup>



圖 4 新竹關西鎮東山里的「忠義公祠」

現在祠裡立有「忠義公之神位」，每年農曆 7 月 30 日會舉行中元普渡，由附近鄰長主持，死者的後代子孫與附近居民會前來祭祀。而林先生口述中提到的「店子崗萬善祠」位於關西的店子崗，也收埋不少與原住民發生衝突而死亡的無主孤魂，原來的建置年代不詳。於光緒 10 年重修，由關西地方望族王廷昌派下的王登城等人管理。據筆者訪問到的祭祀者，遍及龍潭與關西地區，每年會有「番害」死者的後代家屬前來祭拜。據龍潭大坪的鍾姓耆老口述：

我的叔公就被殺死啊，在二坪那裡做事，在打田啦，作田事，白天的時候，頭被剃走。身體就放在有應公廟，放在關西店子崗那裡的有應公，我們常要去拜啊，一年要拜一次。這裡很多人每年

33 筆者採訪、記錄，〈林先生 B 訪談紀錄〉，2018 年 7 月 21 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以林先生 B 代替。

一起去，去給他做普渡。<sup>34</sup>

另一位住在關西鎮東光里高坪庄的古女士也說，他的曾祖父在八股一帶採樵時，被原住民所殺：

我的阿婆太也給番仔殺掉一個，不能拜，現在方在關西店子岡的萬善寺祠，以前我阿婆太去採樵，去八股那裡被番仔殺掉。<sup>35</sup>

住在關西鎮上南片庄的羅姓耆老口述：

我祖公以前去山上做隘勇，去馬武督那邊的山裡，做隘勇的時候被番仔殺到，但是沒有殺到他的頭，他受傷之後就跑到竹林里面躲起來，躲番仔，因為受傷很嚴重，就在那裏死掉，家裡的人去山上找，就發現他死掉了，但是頭沒有給番仔剝到，他要死的時候他知道，所以就躲起來不要被番仔找到，後來就放到店子岡的萬善祠，每年我都會去拜。

比較特別的是，在羅姓耆老的口述中，頭顱沒有取走，只要是被原住民所殺、橫死於野外者，骨骸還是要放於萬善祠，無法與祖先同放。文史工作者彭啟原也採錄到一則口述，是家屬將遭到出草得的無頭親屬安葬於萬善祠的事情：

「當初我爸因為苦，去守隘，為了多賺一些錢，那天雖然不是輪到他，他跑去代班」。92歲的楊鼎河先生（明治38年、1905年生）回憶著：「那天早上，他一個人到山下取水準備做早餐，一直沒有回來，同伴下去看的時候，頭已經被提走了，消息通達到駐在所（派出所），再通知我姆，我姆趕過去看，果然是啊！只好把我爸就地掩埋，兩年後才把骨頭檢回放到萬善祠那裡。當時我只

34 筆者採訪、記錄，〈鍾先生B訪談紀錄〉，2017年5月28日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以鍾先生B代替。

35 筆者採訪、記錄，〈古女士訪談紀錄〉，2018年7月21日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以古女士代替。

有兩歲。<sup>36</sup>

楊先生的口述中，提到了屍體先就地掩埋，過後才來撿骨、收至萬善祠。

接著，同樣與「番害」有關的是龍潭大坪的「大墓公」，設立原由為開墾初期，生番會出草、獵殺人頭，有庄民不幸被殺，故庄內大坪紅橋北岸有一座「大墓公」，供奉犧牲的隘勇、百姓。<sup>37</sup>咸豐年間，先民再度開墾大坪地區，立塚集葬枯骨<sup>38</sup>，光緒年間重修，設立「福廣義英諸君萬善同歸之塚」墓碑。每年清明節前夕，大坪一帶居民會來此祭拜。



圖 5 桃園龍潭區大平里的「大墓公」 圖 6 桃園龍潭區三坑里的「大墓公」

與大坪同樣位於拓墾前線的三坑仔地區也有一座「大墓公」，源於三坑河階地的開發，乾隆 30 年（1765），漢人於三坑仔設隘防番護墾，隨著漢人社群的壯大，漢番之間的衝突也日益加深，為了爭奪土地、資源和生存空間，死於這類衝突的人不在少數，往往因無人收埋而成枯骨殘軀散置荒野。逼退原住民後，即以隘墾地三坑仔為基地，進行大規模拓墾工作。到了嘉慶 24 年（1819），李文標墾佃們將散置各處無主、無嗣骨骸集中祭祀，共同集資加以合葬祭祀。墓碑中間刻有「臺島萬善同歸之墓」，為民國 52 年（1963）重修之字樣。

早期祭典由三坑仔的佃農負責，每年農曆 8 月初一舉行祭典，永福宮於

36 彭啟原，〈回溯先民拓墾史：臺三線上的隘寮探尋〉，《桃園客家季刊》第 05 期（桃園：桃園市政府客家事務局，2016 年），頁 18。

37 施崇武等，《臺灣地名辭書卷十五 桃園縣（上）》（南投：國史館臺灣文獻館，2009 年），頁 270。

38 龍潭鄉誌編輯委員會，《龍潭鄉誌（下）》（桃園：龍潭鄉公所，2014 年），頁 585。

民國 56 年（1967）出資整建成今日樣貌。<sup>39</sup> 根據十一份耆老李耀宏提供一份光緒 15 年的給墾批字最後有一加註：「每年應祭義塚公，係小租戶辦理，不干大租戶之事」。因內文租界為泉僑中學現址所在，應祭義塚公即為李耀宏家父祖輩傳下習俗，每年農曆 8 月初一祭拜泉僑中學後方之三坑仔大墓公；按此給墾批字，附近農地佃農應該都有此約定，所以後來才會演變成佳安、三坑的居民都會到此祭拜。清明節周遭公墓掃墓時也會到大墓公燒香，每年 8 月初一會舉辦三坑佳安聯庄秋嘗祭典。

研究者呂佩如以清代合興庄為例指出，當時墾戶所支出的地方祭祀費用以各處普渡費用最高，雖然無法知道當時合興庄普渡的情形，但由於墾戶所負擔的普渡費用不少，可見此處普渡活動的重要性。這是因為隘墾區內常有墾民或隘丁在拓墾之時，遭生番殺害，這些無主孤魂被收埋在大墓公或萬善祠中。如：老社寮的「萬善祠」，即埋葬被生番殺害的漢墾民。人們對於無孤魂的恐慌心理，實際表現出來的行為就是在中元普渡時，超渡這些亡魂，以安撫人心，並感念先民開墾之功。<sup>40</sup>

那時除了番仔會砍人頭以外，醫藥也很缺乏，很多人家的小孩生下來沒多久後就會夭折死去……我的阿公當時為求家族成員大家的平安，希望家人不會給番仔殺頭，以及小孩都能順利長大，就讓他的滿子與長孫，去認頭擺在馬福山區被生番仔殺死的隘丁（有應公）作阿爸和阿公來拜。過去百年來，每逢過年、過節我們家族那幾房的後代都要去有應公廟祭拜，而這個祭拜有應公的儀式直到現在都還繼續著。<sup>41</sup>

老社寮萬善祠的前身為「大墓公」，設立於同治 9 年（1870），幾經整理之後，於昭和 3 年（1928）修建成祠，又於民國 75 年（1986）重修，

39 龍潭鄉誌編輯委員會，《龍潭鄉誌（下）》，頁 582。

40 呂佩如，〈清代竹塹內山地區的拓墾：以合興庄為主軸的探討（1820-1895）〉（國立交通大學客家社會與文化碩士在職專班論文，2009 年），頁 100。

41 呂佩如，〈清代竹塹內山地區的拓墾：以合興庄為主軸的探討（1820-1895）〉，頁 2-3。

由當地居民捐地建成。設立原由係因當年原住民出草，犧牲不少居民性命，在老社寮、新城、燥坑等庄均有因出草而喪生者。萬善祠的祭祀分為「春分會」與「清明會」，分別在每年農曆節氣「春分」的前一天，以及清明節當天進行祭祀，祠內石碑刻有「萬善同歸之佳城」，特別的是，萬善祠的右側有一個「地主徐朝相墓」，與萬善祠的建築連成一體，一同收受居民的香火。今日的祭祀者為老社寮、新城、燥坑等庄的居民與死者的後代。接著，是位於關西鎮東光里十股庄的「福任公之墓」設立時間不詳，重修於民國 108 年（2019）。根據現住在東光里的羅姓耆老口述，「福任公之墓」也和「番害」有關：

我們這裡有一個「福任公」，算是萬善爺，聽老人家說那是以前在這裡開墾，給番仔殺掉的，就一起埋在那邊，裡面不只放一個人，應該有不少骨頭。以前十股是一個庄，後來羅馬公路開了之後交通不方便，人都搬走了，現在只有附近幾家人會去拜。<sup>42</sup>



圖 7 新竹關西鎮東光里的「福任公」

羅姓耆老現年 77 歲，出生於十股，後搬至高坪。「福任公之墓」現在於每年農曆 7 月時，僅會有居住在附近的三四戶人家前去祭拜。接著，位於竹東鎮上坪的「瑞峰萬善祠」，附近耆老口述，此萬善祠之由來係因先人從

42 筆者採訪、記錄，〈羅先生訪談紀錄〉，2018 年 6 月 12 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以羅先生代替。

事焗腦（樟腦精）工作，經常要進內山砍伐樟樹，一次在工作過程中不幸被原住民殺害，後來，經路人發現其伐木亡者，便想將他扛出安葬，走到半路想休息一下再出發。當再次出發時，怎麼樣也無法揹負行走，地點就在現今的萬善祠位置，於是，便將他安置於此，並且立碑祭拜，因為不知其姓名，只好稱「有應公」、「百姓公」，亦稱「萬善爺」。

已有文獻指出，前後費時 8 年開墾樹杞林（竹東鎮）上、下坪一帶地方的金和協，於光緒 16 年墾成按股均分埔地之前，第一件事就是修齋超渡和興建義塚，而其必須修齋超度的理由是「緣湊股合夥向墾戶金惠成立約墾關五指山等處地方，今既墾闢成業，必須瓜分方能各安其業；但念人安必依神安。切自開闢以來，在此界內，凡遭斃命者不計其數，若非修齋超渡則落魄何以超生」。<sup>43</sup> 現在每個月初一、十五，或初二、十六，會有居民前來祭拜。並訂每年農曆 7 月 29 日，為有應公生日舉辦祭典。耆老葉昀佐表示，萬善祠平日無人管理，因年久失修，念於他與萬善祠緊鄰而居多年，民國 102 年（2013）募款修繕祠廟鋼架後，每日由他來點香祭拜並整理環境。

再來是新竹北埔鎮的「開基義友之墓」，此墓的建立，源於金廣福開闢大隘之初，受到原住民強烈抵抗，隘丁死傷累累，遺骸殘肢遍野，大都未裝棺入殮。因此，金廣福入墾南興庄不久後，即於道光 15 年（1835）9 月和 11 月先後二次舉行超渡，並將開隘陣歿的隘丁、墾佃枯骨集葬，設「義塚」收容墾隘過程中屢戰原住民而陣歿的英勇戰士之枯骨。每年定期辦理祭祀，惟有關祭祀活動年久迭有中斷，至同治元年（1862）始有邱金華倡議定期祭祀，並捐出五十圓籌辦「義興嘗」祭祀組織，其後每年於春分之日舉行盛大祭典。<sup>44</sup> 沿革寫著：

嘗思捐軀報效者，崇俎豆以享之，施貲助嘗者，泐金石以誌之。

茲有鎮邑。邱軍諱金華，捐施佛銀伍拾員，樂助義興嘗祀典。爰

43 施添福，〈清代臺灣竹塹地區的土牛溝和區域發展——一個歷史地理學的研究〉，頁 209。

44 島袋完義著，宋建和譯，〈北埔鄉土誌〉（新竹：北埔公學校，1934 年），頁 7。

是每歲春分應祀之日，酬賜胙肉伍斛，以表伏羲高風，迨其百年歸葬之後，每歲春分應祀之日，值年爐主首事，籌應備牲醴財帛儀物，同抵邱君之墓而祀焉。始終如一，風雨無改，謹泐銘碑，永垂不朽。<sup>45</sup>

「開基義友之墓」的墓碑主文是：皇清開基義友附葬諸君仝墓，塚前立有石碑，碑面兩旁對聯曰：「義並山河憑勇智，友存誼道奠封疆，光緒四年仲冬吉旦重修」。每年庄民會在農曆春分當日前去祭祀。接著是在橫山鄉福新村的「古君伯」之墓，其由來是為了紀念昔日在前線防番而犧牲的人，沿革寫道：

大陸渡臺先輩在地開墾，不時與原住民發生衝突，當時原住民不服亂殺平地居民，當時唯有古老大人非常勇敢，為了保護庄民安全，前哨站崗守衛，不幸被山胞火燒身亡，犧牲自己性命，庄民永懷忠義功偉事蹟。咸豐時代（1860年代）沙坑住民鍾天祿先生，發起選擇在現新竹縣橫山鄉福興村……建造古老大人之墓。<sup>46</sup>



圖 8 新竹橫山鄉福興村的「古老大人之墓」

沿革所寫的「古老大人」，即是耆老們口中防番犧牲的「古君伯」，據溫先生所述，「古君伯」原是一位單身漢，並在前線防守、維護村民安全：

45 不著撰人，《開基義友之墓沿革》（新竹：開基義友之墓，1878年）。

46 不著撰人，《古老大人之墓沿革》（新竹：古老大人之墓，1967年）。

以前有一個姓古的單身漢來到我們村子，因為沒錢沒身家，就在我們這裡住下來，那時候因為山地人常常會來殺人，所以他就自願到村子前面的山頂上去防守，晚上就一個人在山頂搭寮仔住，因為他很勇猛，山地人都很怕他，後來有一次，趁他在睡覺的時候，一把火把他住的地方燒掉，他就被番仔殺掉，頭被拿走。我們為了感念他，稱他是「古君伯」，幫他埋葬和做一個墓給他，每年都會祭祀，以前這裡的小孩子剛出生身體不好，也會去認他做義父。<sup>47</sup>

溫先生現年 69 歲，出生於福興村的八十份。值得注意的是，「古君伯」是祭祀昔日為原住民所殺之人，雖為庄民集體祭祀，但僅祭祀「古君伯」一人，並非多人集葬的祭祀。每年農曆 8 月 1 日，庄民們會前去祭祀。

總體而言，「昭忠祠」為清代官設性質的祠堂，在日治時期之後轉至民間經營之萬善堂供奉，融入由村庄居民集體祭祀的萬善堂之中。而大溪永福里、龍潭三林里、關西東山里的大墓公或大眾祠，本身設立之初即為庄民集葬祭祀的型態，只是在 1960 年代之後經過重修、重新命名為「忠義公祠」、「忠烈廟」與「義民祠」，普遍刻有緬懷犧牲烈士之語、重新強化了當時遭受「番害」的墾民，具有一種保鄉衛土的「忠」、「義」性質。在祭祀者方面，僅有「忠義公祠」、老社寮萬善祠、店子岡萬善祠除了庄民祭祀之外，仍有後代親屬的祭祀，其餘的「忠烈廟」、「義民祠」、大坪、三坑仔的「大墓公」、「瑞峰萬善祠」、「古君伯之墓」、「開基義友之墓」皆為早期開墾犧牲的無名骸骨，皆由庄民祭祀。在祭祀時間方面，大多為農曆 7 月，也有清明節前夕或分為春分、秋分二祭者。

## 二、伯公祠旁祀型

這類型的探討案例，因為前人的研究與資料較少，因此會以筆者在沿山地區的傳統聚落進行實地田野調查的第一手材料為主。伯公祠的數量繁多，在此主要以各聚落的「開庄伯公」為案例。「開庄伯公」在一般的定義即

47 筆者採訪、記錄，〈溫先生訪談紀錄〉，2018 年 7 月 21 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以溫先生代替。

是墾民開墾某墾區所共同設立的第一座伯公。<sup>48</sup> 伯公祠旁邊祀有「有應公」或「萬善爺」的由來，在研究者吳聲淼採訪黃榮洛先生的口述中，指出北埔地區當初在姜秀巒武裝拓墾時，經常會有番人出草，許多隘丁及墾民被殺身亡，因係凶死，屍首依俗無法回家，所以暫停於伯公廟旁，直接埋葬，後來便在伯公廟的左側附祀「好兄弟」的小祠，並加設一銀爐來燒銀紙。<sup>49</sup>

關西錦山里的樹橋窩開庄伯公，陳姓耆老口述：

公祠旁邊的那個是萬善爺的香位，就是以前這個地方在開墾的時候，時常有人被番仔出草，骨頭就拿到外面的萬善祠去放，這只有牌位，沒有放骨頭。就供一個香位祭拜。<sup>50</sup>

有旁祀萬善爺的伯公祠，普遍位於靠近山區的漢人聚落。在桃園、新竹沿山聚落的開庄伯公當中，計有龍潭的大坪開庄伯公、關西暗潭開庄伯公、關西的湖肚開庄伯公、四寮開庄伯公、八寮開庄伯公、柑樹下開庄伯公、滿湖開庄伯公、老社寮開庄伯公、石門開庄伯公、新城開庄伯公、橫山的十八分開庄伯公、頭份林頭份林開庄伯公、矮見子伯公、竹東上坪開庄伯公等。其餘的有龍潭大坪橋頭伯公、三角林富安福德祠、粗坑伯公、關西牛鬥口伯公、橫山九芎坪伯公等，在伯公祠旁邊有萬善爺香位的祭祀，可謂非常普遍。



圖 9 新竹關西鎮金山里的「牛鬥口伯公旁祀萬善爺」



圖 10 新竹關西鎮錦山里的「樹橋窩伯公旁祀萬善爺」

48 邱瑞杰，《清末關西地區散村的安全與防禦》，頁 126。

49 吳聲淼，〈隘墾區伯公研究：以新竹縣北埔地區為例〉（國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文，2009 年），頁 45。

50 筆者採訪、記錄，〈陳先生訪談紀錄〉，2018 年 10 月 08 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以陳先生代替。

但是，仍有無旁祀萬善爺的伯公祠。除了閩南族群較多的桃園大溪地區的伯公祠，普遍無旁祀萬善爺之外，客家族群較多的桃園龍潭以南的地區，計有龍潭的三坑仔開庄伯公、銅鑼圈開庄伯公、三角林開庄伯公、四方林開庄伯公、關西的店子岡的關西開庄伯公、上三墩開庄伯公、燥坑庄合境伯公、橫山的沙坑開庄伯公等無旁祀萬善。也有因為伯公祠旁邊沒有旁祀萬善爺，所以附近居民在種田時，會特別去祭祀那些「給番仔砍掉的」，例如在龍潭大平里的二坪茄冬伯公旁邊的田地，鍾女士口述：

以前番仔會來剝人頭，聽說這邊給他們殺掉好幾個，骨骸在伯公廟後面都還有，還沒挖出來，所以我這邊要拜那個的阿，七月半要拜……我這邊，每年都要拜，好兄好弟要吃，那個給番仔砍掉的要吃，沒有吃不行啊，沒有拜不行啊，這邊…比較沒有人住，比較……骯髒啦，比較多鬼啦，很多鬼，沒有人要住了，不過我有拜，祂會保護我。

位於更靠近山區部落的地方，漢人於日治時期之後才能進入，因此年代較晚設立的伯公祠也沒有旁祀萬善爺。例如桃園復興的壽山伯公、關西的石牛坑伯公、李樹下伯公、六畜窩伯公、尖石的嘉樂伯公，位於羅浮、馬武督、嘉樂等泰雅部落附近，一直到日治時期之後才有漢人定居，推測原漢之間的緊張關係已經較為緩和，衝突減少，因此沒有設立旁祀萬善爺的需求。另一方面，也有較特殊的孤魂祭祀，是在關西的鳥嘴伯公旁祀的萬善爺，據附近部落族人劉先生口述，係因工人挖掘時挖到無名頭顱骨骸，頭骨移置山下的萬善祠安放，但附近的伯公祠就祭祀萬善爺：

以前開挖錦山樂園的時候，有一條路上去，在路的上面那石壁，漢人工人挖到很多頭骨，在山壁上一排一排的很多，現在那條路被圍起來的，以前我們打獵都還會過去……那一定不是我們部落

的人，一定不是，以前我們會下山出草，會去砍漢人的頭，那是漢人的頭，後來工人就把那些骨頭拿到外面萬善廟去放的樣子，然後土地公旁邊就供一個萬善爺，可能是很早以前的骨頭，所以說萬善爺。<sup>51</sup>



圖 11 新竹關西鎮錦山里的「鳥嘴伯公旁祀萬善爺」



圖 12 新竹關西鎮東光里的「湳湖開庄伯公旁祀萬善爺」



圖 13 新竹關西鎮新南里的「新城開庄伯公旁祀萬善爺」



圖 14 新竹關西鎮新南里的「老社寮開庄伯公旁祀萬善爺」

51 筆者採訪、記錄，〈劉先生訪談紀錄〉，2020年4月25日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以劉先生代替。



圖 15 新竹橫山鄉福興村的「八十份開庄伯公旁祀萬善爺」



圖 16 新竹關西鎮東光里的「暗潭開庄伯公旁祀萬善爺」



圖 17 新竹橫山鄉內灣村的「內灣開庄伯公旁的萬善爺」



圖 18 新竹橫山鄉內灣村的「白石湖伯公旁的萬善爺」



值得注意的是，新竹橫山鄉內灣村的白石湖伯公與內灣開庄伯公的萬善爺祠，與伯公祠較像是並立，與一般廟宇的旁祀、陪祀似有不同。大體而言，桃園、新竹沿山一帶伯公祠旁祀的萬善爺，大多沒有放置死者骨骸，而是供奉一個香位，村民會在每月的農曆初一與十五日，在祭祀伯公時，一同進行祭祀。但是，並不會擺設供品，僅有簡單的上香。接下來是由家族單獨祭祀的「無頭祖公」。

### 三、家族單獨祭祀型

被原住民所出草的「無頭祖公」，有些家族並沒有將親屬的無頭屍骨移置萬善祠安放，而是另設一墓塚由後代自行祭祀。且大致分為逢年過節的祭祀，以及清明掃墓的祭祀，「歷代祖宗」與「無頭祖公」兩者在安葬方式與祭祀形式方面，皆與一般祖先祭祀有所不同。首先，「無頭祖公」的墓，早期會以無字跡的墓碑，立一塊石板就草草安葬的方式草草埋葬，筆者訪問到關西東山里八寮的蔡先生口述：

現在四寮對面有一個河階臺地，那河階臺地的右側，草叢裡有一座無字碑，墓小小的沒有寫字，就是一片石板在那邊，老人家說是被番仔出草的人，那座墓是張家的，都沒有人祭祀，草長得比人還高，已經進不去了。<sup>52</sup>

桃園龍潭大坪的張先生口述：

我家後面山上有一個墓，村子裡的老人家被番仔殺掉，就埋在那邊，但是沒有子孫來拜，那個後代現在是誰也不知道，也不知道裡面還有沒有骨頭，就立一塊石頭在那邊，沒有人拜。<sup>53</sup>

筆者曾前往勘查，該墓碑是以一塊圓形的石頭剖半，以石頭剖面呈現的半圓形當作墓碑，墓前仍可看出有一塊平整的地，墓碑後方有一凸起的墓

52 筆者採訪、記錄，〈蔡先生訪談紀錄〉，2019年12月16日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以蔡先生代替。

53 筆者採訪、記錄，〈張先生訪談紀錄〉，2018年7月0日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以張先生代替。

塚。除了草草立石埋葬的方式之外，也有不少家族是慎重的建造墓塚，與祖先分開單獨祭祀至今。在新竹關西東山里湖肚的「顯祖考丙立黃公之墓」，筆者訪問到死者的孫子黃先生，講述家族建墓安葬「無頭祖公」的事情：

就是……我阿公被番仔殺掉，我伯公也是，我這一房被殺掉兩個。我大伯是去河邊抓蝦子，在穿龍塘抓蝦，被殺掉，我阿公是以前牽牛要去滿湖換東西，牽牛換番，交換鹿茸和其他，在滿湖宮（滿湖開庄福德祠）上面，被殺掉。不過我阿公的頭有拿回來，那時候有一個番妹住我這裡，那番妹回去拿出來的，後來，番妹再回去，就被他們殺掉。我阿公的頭顱和身體是分開放兩罈，不能和身體一起放，另外一罈放頭顱，骨頭沒有放一起，我爸是講，被剝頭，就不能放一起……現在他的風水在我們家的田旁邊，每年清明節我們會去拜。<sup>54</sup>

黃先生現年 93 歲，出生於東山里湖肚。提到他的阿公和大伯被原住民出草，一個是在水塘邊抓蝦子被殺，另一個是要去和原住民交換物資時，在滿湖開庄福德祠上方的山上被殺，但後來祖父的頭顱有拿回來。並說頭顱和身軀遺骨一樣要分開裝在不同的骨罈，現在單獨墓葬在自家的菜園裡。後代家屬會在清明節之前進行掃墓。



圖 19 新竹關西鎮東山里的「顯祖考丙立黃公之墓」



圖 20 桃園龍潭區大平里的「無名墓塚」

54 筆者採訪、記錄，〈黃先生訪談紀錄〉，2018 年 7 月 18 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以黃先生代替。

墓碑上刻著「顯祖考丙立黃公之墓」，這位黃丙立確有其人，《淡新檔案》中光緒 5 年 11 月 24 日的一紙文書中即寫著「番割黃丙立」<sup>55</sup>，與黃先生的口述內容「牽牛換番」、「撩番仔交換東西」、「家裡住番妹」有所呼應，可以推測死者生前曾與原住民有所來往。值得注意的是，雖然頭顱有被拿回來，但是頭顱與身體還是分開埋葬，並沒有將頭顱接回身體一起下葬。推測家屬仍然對於死者被出草的頭顱有所忌諱，儘管頭顱有取回，還是骨罈還是分開進行安葬。

接著，是關西鎮仁安里拱子溝的「皇清顯考名登劉公全家坟墓」，劉名登為隘首衛阿貴之佃戶，在嘉慶 21 年（1816）承買拱子溝的山林埔地開墾。一家七口全遭原住民「出草」，被人發現時，遺體早已腐敗。當地劉姓宗族集資將劉名登全家用大甕合葬，之後每逢農曆 8 月 1 日，劉姓宗族皆會前來祭祀。墓碑文字分三行，中款「皇清顯考名登劉公全家坟墓」，上款「光緒拾柒年重修」；下款「眾叔姪經理蓋」，橫額「樂邑」。

除了墳墓之外，劉姓宗親也另立一座祭祀劉名登家族的祠堂，位於墳墓後方的「名登堂」，係民國 64 年（1975）劉名登祭祀公業運用當時臺電為蓋電塔徵收土地的補償金，建造了這間鋼筋混凝土的小祠堂，供奉劉名登及其祖宗牌位，祭祀公業每逢過年、正月半、端午節、七月半都會派人來祭拜。至民國 90 年（2001）左右，政府清查祭祀公業土地，劉名登祭祀公業才正式立案，設置管理委員會，「名登堂」維持一年祭拜四次，掃墓則在每年清明節前一天，由管委會主委與總幹事前來祭掃。而位於龍潭銅鑼圈蕭家祖塔旁邊的「先人古君之墓」，據現居龍潭高原里大庄的蕭姓耆老口述，其緣由係因：

55 參見《淡新檔案》17321-002 號的〈林基安為隘廢殃民番擾慘殺號乞迅拘律究伸冤事〉：「咸稱胞叔被殺係因連日昌同事番割王丙立殺抵番欠……伏乞大老爺念切民命攸關，迅拘連日昌即番割著匪連阿開、王丙立、（王）龍福到案研訊究償，以伸慘冤」。（臺北：國立臺灣大學圖書館藏）。

蕭家有養一些客家人的士兵，是有派兵保護他們（蕭家）的土地，所以現在他們農曆七月要祭祀那些陣亡的士兵，他們的說法是祭祀「有恩之人」，「有恩之人」，那些都是和泰雅族打戰犧牲的人，士兵要保護蕭姓家族的土地，就犧牲了生命，所以要祭祀這些「有恩之人」。蕭家有養一些客家人的士兵，是有派兵保護他們（蕭家）的土地，所以現在他們農曆七月要祭祀那些陣亡的士兵，他們的說法是祭祀「有恩之人」，那些都是和泰雅族打戰犧牲的人，士兵要保護蕭姓家族的土地，就犧牲了生命，所以要祭祀這些「有恩之人」，叫做「故君」。<sup>56</sup>

「先人古君之墓」所寫的「古君」，客語唸做「故君」<sup>57</sup>，係指昔日蕭家的「有恩之人」。設立時間不詳，於民國 98 年（2009）重修。墓碑座下方刻著「蕭家子孫永祀」，為霄裡社蕭家後代子孫自行祭祀，墳墓設於蕭家祖塔右側，墓內安葬的骨骸人數不詳，每年農曆七月會前去祭祀，與祭祀蕭家祖先的清明節，祭祀時間有所不同。接著是龍潭大坪的「顯祖考諡○賢棟鍾公之墓」<sup>58</sup>，負責祭祀的後代鍾先生提到：

以前很多番仔，很多人被殺掉，以前我阿公去二坪種茶那裡做隘勇，晚上在草寮睡覺的時候，那番仔就從後面撲過來，頭就給他剝掉，就拿回去。那時候他很年輕，可能都還沒十八歲，家裡的人就去收屍阿，拿到旁邊的山上埋。<sup>59</sup>

56 筆者採訪、記錄，〈蕭先生訪談紀錄〉，2019 年 3 月 17 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以蕭先生代替。

57 此處的「先人古君」與前面提及的「古君伯」（古老大人），究竟有無可能具有同樣的意涵，至潛藏其他的關聯性，需要未來進一步的確認與探究。

58 墓碑字跡不清，故將字跡不清之處以○表示。

59 筆者採訪、記錄，〈鍾先生 A 訪談紀錄〉，2017 年 5 月 28 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以鍾先生 A 代替。



圖 21 桃園龍潭區大平里的「顯祖考諡○賢棟鍾公之墓」  
圖 22 桃園龍潭區高原里的「先人古君之墓」

鍾先生今年 78 歲，出生於大坪。他的阿公在年輕時在二坪做隘勇，晚上被原住民出草，「無頭祖公」的屍骸單獨葬於村子後方的山坡地，設有一座墓塚，每年清明節的時候，後代家屬前會去掃墓。因字跡已經不清，現在僅能看到「顯祖考諡○賢棟鍾公之墓」等字刻於墓碑。另一方面，也可以從族譜的紀錄中看到在家中祭祀祖先時，針對「無頭祖公」在門外進行「欄門祭祖」：

我們祖先來臺時，驅逐山胞拓荒開墾，迫使山胞退隱深山，以致山胞仇恨來臺移民，時常襲殺移民割頭而去，現在我們每年逢年過節，在銅鑼圈老屋祭祖時，另用磨欄裝擺牲儀，在門前露天，即係拜祭失蹤的二位祖先冤魂，此乃所謂「欄門祭祖」，相傳二位係被山胞所害，既知被害，為何不將其香火併入祖宗神位洽火，一起祭拜呢？據說若將被害二位洽火，則此二位冤魂，將引山胞來在殺害家人，然後二位始可超生，茲將二位香火排斥於門外，另牲祭拜，二位就無能為力，家人就可以保平安。<sup>60</sup>

60 鍾龍德，《鍾姓相英公傳英公祖祠落成特刊》（臺北：巨德設計印刷有限公司，1997 年），頁 168。

除了家中公廳外進行「欄門祭祖」的形式之外，在祖先牌位和祖塔的祭祀又可以細分成兩種樣態。一種是祖先牌位上沒有死者名字（也沒有骨骸）；另一種是祖先牌位上有死者名字（亦沒有骨骸）。例如，新竹橫山鄉大平地的陳先生，提到無頭祖公在祖塔上有名字，但沒有骨骸的事情：

我叔公被番仔殺掉，我們清明掃墓的時候，祖塔上有他的名字，但是裡面沒有他的骨頭，我問為甚麼沒有骨頭，老人家就說被番仔殺頭，沒有骨頭，可是有刻他的名字。<sup>61</sup>

陳先生現年 74 歲，出生於橫山鄉沙坑村，提到清明祭祀的宗族祖塔上刻有無頭叔公的名字，但卻沒有放置骨頭，遺體至今也不知去向。另一個相似的例子是新竹縣竹北市隘口里一帶劉姓家族的例子。據劉先生所述，家族長輩曾有一位擔任隘勇被殺者，雖然祖塔與祖先牌位上有刻其名，也和歷代宗祖一同祭祀，但祖塔內卻沒有該位「無頭祖公」的骨骸。<sup>62</sup> 另一個相似的例子則是報章刊載的新竹縣湖口的陳四源家族之訪談：

陳家口耳相傳，廣文公夫妻攜子「走番」逃難時，將大兒子乾興公放進竹籬內，吊在家裡樑上躲藏，出草的原住民並未察覺，徐婆和兒子乾富、乾福被追獲，出草者不殺婦人，但砍下二子之頭，相傳之後三個兒子也陸續被殺。……陳焜全說，原住民殺掉廣文公五個兒子，之後藏在湖鏡村，民國 91 年（2000）撿骨時，只發現乾富、乾福公兩具沒有頭顱的骨骸，證實兩人是遭砍頭。但乾祿、乾壽、乾發公三人只在泥磚上寫上名字，骨骸下落不明，至今仍為「無頭公案」。<sup>63</sup>

據報導人陳焜全所述，陳家來臺祖陳曰勳到第三代在今樹林頭（新竹市

61 筆者採訪、記錄，〈陳先生訪談紀錄〉，2019 年 9 月 12 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以陳先生代替。

62 此處特別感謝國立中央大學客家語文暨社會科學學系的劉教授，與筆者分享這個寶貴的家族案例，使本文在案例分析與探討上更趨完善。

63 不著撰人，〈走番衍傳奇，造就第一大姓〉，《中國時報》A 版，2006 年 1 月 06 日。

北區)附近番界墾荒,經常要「走番」(逃避生番「出草」之意),第二代的次子陳廣賢移居新埔,大兒子陳廣文留在樹林頭繼續墾荒,而陳廣文有數位兒子被原住民出草。陳家後代在近年前在新竹湖口撿骨時,也發現墳頭磚上刻有名字,二具沒有頭骨,另外三具的屍骨下落不明。而祖先牌位上沒有死者名字的案例,是在桃園大溪的大灣坪,筆者採訪到一位簡先生口述無頭祖公與祖先牌位祭祀的事情:

我的叔公,以前住在這裡,從大陸過來就在這裡開墾,本來這裡是山地人住,從他們以前在大漢溪對岸的高遠那邊,從圭輝那裡,那邊就是部落,就從大漢溪過來這邊殺人,阿公的弟弟被砍頭,被原住民殺了,現在我們這裡的人講,沒有頭顱,去埋葬的時候,一般人死後要寫祖先牌位,沒有頭顱的人(名字)不能放在牌位上,要放在桌子底下,沒有頭顱,不能放祖先牌位。<sup>64</sup>

簡先生現年 92 歲,出生於桃園八德,在他的口述中,公廳的祖先牌位沒有無頭祖公的名字,死者的名字不能寫在祖先牌位,而是放在神桌底下另外祭祀。龍潭高平里的蘇先生也提到類似的情況:

我滿叔公就沒有頭,沒有頭就沒有拜祀,沒有放祖公牌位,不能拜……頭剝掉就沒有拜,族譜上有寫,但是祖公牌上沒有他的名字,番仔晚上出來,我滿叔公不知道,被殺,頭拿到山上去。<sup>65</sup>

蘇先生現年 80 歲,出生於高平里。他提到家族中輩分最小的叔公被原住民出草,在宗族祠堂的公廳牌位上,沒有寫小叔公的名字,原因是沒有頭就沒有拜,但是族譜上有寫。另一方面,筆者也發覺某些案例中,會為無頭的死者訂製、找尋替代頭顱的東西,代替失去的頭顱和屍身一同下葬。例如,據文史研究者廖明進的訪查,桃園大溪區的內柵(康安里、義和里)一帶就存在這種安葬與祭祀風俗:

64 筆者採訪、記錄,〈簡先生訪談紀錄〉,2019年9月12日,未刊稿。因受訪者要求匿名,故以簡先生代替。

65 筆者採訪、記錄,〈蘇先生訪談紀錄〉,2018年6月5日,未刊稿。因受訪者要求匿名,故以蘇先生代替。

那時漢人的首級被取走留下屍體，下葬時沒有頭顱，於是就在墓上找一個圓形人頭大小的石頭作為替代品，如今內柵一帶的人掃墓時，在墓地上會看到這種石頭，那便是他祖先首級的代用品。<sup>66</sup>

另一個是開闢竹塹的閩人王世傑的例子，據後代王世焜所述，今日位於太武山下的王世傑墓塚，乃是由於康熙 60 年（1721 年）時，王世傑外出巡看水圳道，被伏於草莽中之原住民所割首級，剝骷髏，族人尋獲其遺體，不見頭顱，乃以金屬造一頭，將屍身運回原鄉，合其身歸葬其遺體於金門北太武山蔡厝之郊外，碑題「顯考郡大賓世傑王公之墓」，由王浦邊世傳（王世傑二兄）後裔孫世代為其掃其墓，稱之為「金頭殼」祖墳。<sup>67</sup> 另一相似的例子，是昔時帶領金惠成墾號開墾竹東、北埔一帶的彭乾和，在「道光 7 年（1827），由樹杞林進墾北埔，『山番』力拒，戰於面盆寮（北埔鄉水磑村），遂遇害」<sup>68</sup>，據附近耆老所述，彭乾和的屍身在下葬時，即是以他物代替失去的頭顱。而在地方上，因為彭乾和生前積極參與地方社會事務，甚至發起重建整修廟宇，墾民為感念他的開墾之功，今日竹東惠昌宮廟內甚至還供奉彭乾和為「大施主」，並設有一牌位。

由於王世傑與彭乾和皆是漢人拓墾集團中重要的墾務主持者，背後的家族財力與土地都較為雄厚，尤其彭乾和家族在當時竹東一帶的邊區社會當中，舉有舉足輕重的影響力。因此，筆者推測在漢人拓墾過程，因為「番害」而喪命的人當中，一般的隘丁、苦力或墾佃與邊區社會中重要的墾務、隘務主持者的下葬方式，應是有所不同，甚至在後續祭祀與墓葬型態方面，兩者也會因為社會階級的差異，而有不同的呈現方式。惟尚需要更多的案例進行細部的檢證，方能確認。

總體來說，對於「無頭祖公」的埋葬與祭祀呈現兩種方式，一種是立石

66 廖明進，《草嶺山的鬼火》（桃園：桃園縣政府文化局，2005 年），頁 102。

67 中國科技大學，《金門縣定古蹟王世傑古厝古墓調查研究及修復計畫》（金門縣政府，2005 年），頁 23。

68 盛清沂，〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史（下）〉，《臺灣文獻》第 32 期 1 卷（南投：臺灣省文獻委員會，1981 年），頁 145。

或是放一塊無字碑，將死者草草埋葬（有些例子中，甚至從此不去祭祀，成為荒塚）。另一種是建立墓碑刻上死者名字，由後代子孫祭祀。在家族自行祭祀的「無頭祖公」墓方面，皆是單獨安葬，在祭祀時間上，龍潭大坪鍾姓與關西湖肚黃姓家族，是在清明節前夕祭祀。關西的劉姓宗族在清明節與農曆七月皆有祭祀。龍潭銅鑼圈的蕭姓家族的案例較為特別，祭祀的是昔日家族在拓墾時期的私家士兵與家丁，並在農曆七月祭祀。在家裡公廳的祖先牌位方面，有些家族的死者名字不會寫在牌位上；有些家族則有（或是另立一個牌位，在公廳神桌下單獨祭祀）。

這類孤魂祭祀在村落的地理空間分布上，「村落集葬祭祀型」、「家族單獨祭祀型」、「伯公祠旁祀型」三種類型往往會在沿山聚落中同時出現。例如龍潭的大坪（大平里）與關西的湖肚（東山里）皆是典型的例子，凸顯出早期漢人對於原漢衝突下的死者及其鬼魂的恐懼。其中也不乏有從「村落集葬祭祀型」轉變為「家族單獨祭祀型」的例子。例如，位於桃園大溪區阿姆坪的「十四命公」之墓建墓之初為全庄村人籌備與祭祀，並延續至 1980 年代，並不只有呂氏家族祭祀。然在 2016 年之後僅剩呂氏家族後人祭祀，並將祭祀日期從以往的農曆七月改成清明節前的農曆驚蟄日當天祭祀。接下來，筆者將以桃園、新竹沿山地帶的客家聚落與原住民部落，採錄到的這類的鬼魅傳聞為例，進一步延伸探討孤魂信仰與祭祀之外的鬼魂作祟與族群互動記憶。

#### 肆、原漢衝突下的鬼魅傳聞與族群互動記憶

目前對於原漢互動下的漢人神靈傳說，學界已經有一些研究成果，但是在族群衝突下的靈異傳聞，卻鮮少有研究者關注。根據筆者的調查，這類傳聞在地方上的數量並不少於神靈傳說。民間的觀念中，遭原住民所殺害，謂之兇死、屍骨不全。也可能會帶來地方的不潔與鬧鬼。此類鬼怪靈異的傳

聞，除了一般較常見的，經過加以祭祀或壓制，地方逐漸恢復平順的敘事之外。也可以再細分成二種類型，一種是靈異傳聞導致居民遷離該地或是遠離該地，沒有加以祭祀的敘事。另一種是在原住民部落周遭與漢人在山區工作時流傳的「無頭鬼」傳聞，這個較為特殊，並牽涉到族群互動經驗與文化詮釋的問題，將於最後面說明。

首先，筆者採錄到一則龍潭三林里「義民烈士祠」的傳聞，此祠原為一處「大墓公」，在地方耆老葉仁貴的講述中，還未建成之前，地方時常有耕作不順之事發生：

以前是大墓，我們就重新給祂蓋起來，不祭拜的話……開墾這地，很多事情都沒辦法做。只有我們大家都紀念祂，給祂蓋個忠烈祠……現在就給祂蓋那邊，其實那邊風水不錯。是一個陰廟，人比較不會去，其實我們三林村這麼大，村子沒有很多人去拜，這邊只有我們附近的會去，可能不到五十戶人去拜。<sup>69</sup>

這種敘述也存在於同屬漢人開發前緣的苗栗山區，<sup>70</sup> 甚至是曾有原漢族群互動歷程的平原地區。<sup>71</sup> 接著，是在桃園大溪的復興里阿姆坪一帶，因原住民出草而產生的「鬼火」傳聞：

我住阿姆坪，那我的娘家，那裡對面的山，有住原住民，那番仔殺很多人放在那的石壁下，那石壁還在，我小時候，阿姆坪那裡看過去河對面的石壁下，閃閃的光火，我爸說是以前番仔殺的人

69 筆者採訪、記錄，〈葉仁貴訪談紀錄〉，2018年08月12日，未刊稿。

70 例如，苗栗南湖的「護安廟」，所奉祀者為黃南球拓墾時期與原住民爭戰死亡或無後代子孫收埋者，廟旁原本亦有「義塚」，後來已遷往竹橋萬善祠。據記載，光緒4年（1878）廟宇竣工之後，翌年在南湖地區經常發現幽靈作祟等怪事，為祈求地方民眾安寧，故發起舉辦中元普渡祭典，地方始獲平靜，事後地方仕紳乃訂定每年7月26日為中元普渡日，由大湖鄉南湖六保輪值舉辦。參見林本炫，〈客家義民爺的神格：苗栗縣義民廟初步研究〉，收錄於莊英章主編，《客家的形成與變遷》（新竹：國立交通大學客家文化學院，2010年），頁351。

71 例如，桃園新屋社子的「番社諸公廟」，據傳清代該土地公廟旁田地常有家族不安的情形，附近居民後來找到疑似平埔族的塚埔，立碑建廟奉祀之後，家境平安且年年豐收。參見，新屋鄉志編輯委員會，《新屋鄉志》（桃園：新屋鄉公所，2008年），頁17。

都放那邊，晚上的時候鬼火很多喔，那滿山的石壁上都是鬼火，我問我爸為甚麼會有鬼火，他說因為番仔殺了很多人，放在那滿上的石壁上……以前有喔，我還小的時候，那滿上的石壁看過去都是原住民，番仔殺的頭顱疊著放，真的是滿山的鬼火閃閃爍爍，滿山的石頭上都放原住民殺人的東西，殺的很多…那原住民阿，頭顱放得滿山都是，滿山的石頭都放。<sup>72</sup>

口述者許女士為客家人，現年 83 歲，出生於大溪阿姆坪大庄（今日已成石門水庫淹沒區），他描述小時候曾看到阿姆坪隔著大漢溪對岸的長興部落（舊稱竹頭角）一帶的山壁上，因為放著出草帶回的頭顱，而產生的「鬼火」。接著是在桃園龍潭與平鎮交界的「生番立葬」傳聞：

我外公住的地方叫做殺人窩，聽說是把番仔……人還活生生的，挖一個窟窿，就把人直直的埋下去，叫做「生理」，那個很凶喔，後來要蓋高架橋，橋墩做三天都做不起來，做了又壞，做了又倒。那叫做「生理」。<sup>73</sup>

口述者黃女士現年 78 歲，居於平鎮東勢。受訪者提及的「殺人窩」地名來由是因當地為茄苳溪上游坑谷地，地形呈現一狹長狀，龍潭往員樹林公路橫此而過，昔日每有原住民在此狙擊行人，因名殺人窩。<sup>74</sup>另外此地有一條「紅圳」，據《平鎮市志》記載，「殺人窩，血水流入河中變色，俗稱作紅圳。」<sup>75</sup>據地方田野資料所述，地主黃在數年前開拓田畝的時候。每每推土機要在此地點施工就會發生一些靈異怪事。也因此這塊土墩仔最後被保留了下來。連新開挖的灌溉溝渠，也特地築成弧形避開了那一塊神秘土墩仔。<sup>76</sup>

72 筆者採訪、記錄，〈許女士訪談紀錄〉，2018 年 8 月 10 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以許女士代替。

73 筆者採訪、記錄，〈黃女士訪談紀錄〉，2017 年 11 月 15 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以黃女士代替。

74 賴澤涵等人，《新修桃園縣志》（桃園：桃園市政府文化局，2010 年），頁 390。

75 平鎮市志編纂委員會，《平鎮市志》（桃園：平鎮市公所，1994 年），頁 34。

76 袁慧心，〈生番立葬遺跡〉，《客庄數位典藏與數位學習聯合目錄》，2011/04/01，  
<http://catalog.digitalarchives.tw/item/00/65/9b/56.html>。

可見此地的地名與族群衝突的死亡傳聞有密切關連。接著，是在關西新富里石門的「番婆」鬼魂作祟傳聞：

在石門那裡，以前河邊有住一戶人家，家裡有人被番仔殺到，過後有一個番婆去那河壩邊洗衣服，他們看到也把她打死，就埋在那邊沙洲上，後來那戶人家也不敢住那邊，就搬到別的地方，說那邊不乾淨。<sup>77</sup>

口述者是 91 歲的余先生，出生於關西新富里老社寮。在他的口述中，因為殺掉一名原住民女性之後，該地「不乾淨」，以致家戶搬離他處。並沒有祭祀。另外一則類似的傳聞，是關西東光里八股的「番仔塚」：

我們那裡以前有三堆，一堆是福任公，再進去旁邊大概八百公尺的溪邊，有另外兩堆，福任公是被番仔殺掉的，我們會去拜，但是另外進去裡面那兩堆，老人家不准我們小孩過去，聽說是埋番仔還是甚麼的，那邊很骯髒、不乾淨，現在那裡進不去了，芒草長起來了。<sup>78</sup>

口述者羅先生現年 77 歲，出生於十股，後搬至高坪。據文獻記載，八股與十股一帶，確實發生過不少漢人殺害原住民的紀錄，例如「八股庄發生蕃害後，當時附近庄民都持槍出戰，蕃人等大為狼狽逃走。…當地人民等割下擊斃之蕃人首級，插入竿頭，放幾聲槍響慶祝後，再持往山上，將梟首竿頭高高豎立」<sup>79</sup>、「光緒 17 年石壁地方制腦處腦丁數名，遭到數十名生番擊殺，業主向撫墾局陳情，獲允肯自行反擊，便聚集腦丁埋伏于十股莊，將欲前往暗潭番市局斗換的十餘名番人予以截殺」。<sup>80</sup> 在他的口述中，「番仔塚」

77 筆者採訪、記錄，〈余先生訪談紀錄〉，2019 年 9 月 7 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以余先生代替。

78 筆者採訪、記錄，〈羅先生訪談紀錄〉，2019 年 10 月 16 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以羅先生代替。

79 臺灣總督府，〈馬武督社內鑄鉞山麓腦蔡二於ケル生蕃凶行事件〉，《臺灣總督府檔案》卷 04534 件 003，國史館臺灣文獻館藏。

80 謝金蘭編，新竹縣文獻委員會譯，《咸菜礮沿革史》，（新竹：新竹縣文獻會，1953 年）。手稿本。

是長輩不允許小孩子接近、表示很骯髒、不乾淨之處。該處現在埋沒在荒草之中，也無祭祀。另一則口述也有相似的情形：

曾經有過，有過…那個事件，就是……砍頭的頭是在界線那邊，桃園復興的界線那邊，聽老人家講是以前，老人跟以前的人曾經發生過相殺，所以後來每次半夜經過那邊就會看到……類似他們說鬼，會看到鬼阿，那是 Pintriquan(泰雅語的戰場之意)，後來…反正晚上經過那邊的人都會看到鬼魂，前幾年有一座宮廟原本都看好地了，要選在那邊蓋，但是問到那個地方有發生過衝突，後來就不蓋了，可能覺得不乾淨。<sup>81</sup>

口述者張先生現年 77 歲，泰雅族人，出生於馬武督部落。口述的地點就是前述的「太古爺」附近。曾經因為地方不潔而讓宮廟建案作罷的傳聞。現居關西玉山里的范先生與出生當地的范鳳英女士口述，關西錦山里「石壁」地方的傳聞：

那個石壁的地方，殺掉說很多人，那山上死掉的骨頭，採那洋灰石那石壁下，那骨頭還在啦，那是以前相殺的時候，人走那個路沒有很大，那石壁的地方，爬上去頭顱就被剝掉，在石壁下剛好要爬上去，上崎阿，上去就砍下去，就像藏在那裡一樣，那裡說殺掉很多人，後來經過那邊都要拜祂。<sup>82</sup>

以前我們去錦山上學的時候，要走一小時的山路，經過石壁那段很陰，因為那裡是以前有人被番仔殺死的地方，可是沒辦法，我們上學就會經過。所以老人家都說到那裡就快速通過。每次我們到那一段，就走很快，直接跑回到家。<sup>83</sup>

81 筆者採訪、記錄，〈張先生訪談紀錄〉，2019年2月9日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以張先生代替。

82 筆者採訪、記錄，〈范鳳英女士訪談紀錄〉，2020年5月12日，未刊稿。

83 筆者採訪、記錄，〈范先生訪談紀錄〉，2019年8月17日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以范先生代替。

范鳳英現年 74 歲，出生於關西錦山里的大庭頂，現居桃園中壢。范先生現年 92 歲，出生於關西玉山里的白石下。在他們的口述中，提到曾經有被原住民殺害的地方，既要簡易祭祀，也告誡小孩快速通過。另一方面，無頭鬼出沒的傳聞，也是目前孤魂信仰研究鮮少觸及，卻有極為相關的課題。客家先民的〈渡臺悲歌〉對於防衛疏失所造成的不幸，有著如下的描寫：「一日人工錢兩百，明知死路都敢行；抽藤做料當民壯，自己頭顱送入山；遇著生番銃一響，登時死在樹林邊；走前來到頭斬去，變無頭鬼落陰間」。<sup>84</sup> 其中描述的「無頭鬼」也是地方傳聞中因為原漢衝突而形成的鬼類：

我有看過無頭鬼，以前我年輕的時候在內灣尖石的山上工作，晚上的時候就有看到。無頭鬼就是以前被番仔出草的人，他們也是好兄弟，所以我們現在每年中元普渡都要祭祀，挨家挨戶擺桌子在家門口祭祀，附近萬善爺也要拜，拜一拜之後就會比較少看到這種東西，不然以前很多。<sup>85</sup>

口述者黃先生現年 73 歲，出生於橫山鄉福興村的馬福。指出「無頭鬼」就是以前被原住民出草之人，並提到中元普渡時除了萬善祠之外，挨家挨戶也要進行祭祀，地方才會逐漸平復。筆者在桃園大溪的義和里溪州一帶，採錄到一則描述親人被出草之後，拖著無頭身體走回家門前徘徊的傳聞：

番仔殺人，以前會殺人，我老公他的阿伯，以前住溪州這裡，去山頂做工作被殺掉，殺掉就剩兩隻腳走回來，被番仔殺，說剩下腳和手而已，頭沒有了，沒有頭還走回來，頭沒有了，剩身體回來，回來說晚上在窗外的柴堆那走來走去，剩腳而已，剩腳會走路而已，那真的很恐怖。<sup>86</sup>

84 黃榮洛，〈渡臺悲歌之發現〉，《臺灣史研究暨史料發掘研討會論文集》（高雄：中華民國臺灣史蹟研究中心，1986 年），頁 204。

85 筆者採訪、記錄，〈黃先生訪談紀錄〉，2019 年 6 月 15 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以黃先生代替。

86 筆者採訪、記錄，〈廖女士訪談紀錄〉，2018 年 7 月 26 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以廖女士代替。

口述者廖女士現年 79 歲，出生於大溪的溪州。他提到無頭的親人鬼魂回到家門前的柴堆徘徊。接著是筆者在關西新富里一帶採錄到的傳聞：

老爺球場進來，以前也是窄窄的地方（盪鈹山與赤柯山之間石門溪切穿的峽谷），那邊也說殺掉很多人，老爺球場警衛室旁邊的人家，那裡是以前人埋在那邊，死掉的人就在那邊埋。是講說看到那個鬼，是看沒有全身的。那裡還有這樣的情形，那我們也不知道是怎麼樣的東西，現在那裡的人蓋房子，還有像以前人說的鬼阿，小孩子還看的到，在那邊…小孩子，大人不會……我們的目珠看不到，小孩他就講有鬼，說從窗戶前面過去，那邊到現在還有這樣的情形，那裡的人建房屋的地方，人還在那裡住，那個鬼在暗晡頭，小孩子比較看得到。<sup>87</sup>

口述者范先生現年 92 歲，出生於關西玉山里的白石下。他講述該地區曾經發生原漢衝突，以至於現在還傳聞有「看不到全身」的鬼魂。接著是筆者在關西錦山里馬武督部落採錄到的事情，也提到無頭鬼的傳聞：

鬼是 Rutux，反正以前有出草過的地方，都會有 Rutux，以前那個鬼都不會跑，就在那邊……好像說死不瞑目，是有看到但不會害人，就有很奇怪的幽靈這樣子，以前我們這邊小時候，時常有打戰的地方，有出草有砍過人頭的地方，都會有鬼，這裡下去大概……兩公里吧，時常有人看到無頭的在走路，還有這個界線，桃園復興鄉的界線，有相殺過，有仇恨相殺過，他們夜間走路都會碰到鬼阿，有穿衣服沒有頭，常常會有人講我看到那個甚麼東西，人在走路，沒有頭的，就斯摩亞營地那邊，那條路以前拉。<sup>88</sup>

口述者張先生現年 77 歲，泰雅族人，出生於馬武督部落。他也提到早族人出草過的地方，曾有族人「看到無頭的在走路」、「有穿衣服沒有頭」

87 筆者採訪、記錄，〈范先生訪談紀錄〉，2019 年 8 月 21 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以范先生代替。

88 筆者採訪、記錄，〈張先生訪談紀錄〉，2020 年 1 月 5 日，未刊稿。因受訪者要求匿名，故以范先生代替。

的 Rutux（受訪的泰雅耆老指稱鬼魂或靈魂之意）。總體而言，有遭到獵首凶死的漢人、原住民被殺的靈異傳聞，導致居民認為該地「不乾淨」、「很陰」等等造成地方不安定之原因。在「鬼火」的傳聞當中，因為隔著一定距離觀望原住民部落，臆想是出草之後帶回的頭顱，形成的「鬼火」。而在曾經發生過衝突與出草的地方，也傳聞讓漢人宮廟的建案作罷。在「番婆」鬼魂與「番仔塚」的傳聞中，靈異傳聞導致居民遷離該地或是遠離該地，沒有加以祭祀。顯示漢人對於原漢衝突下的異族，即當時敵對的一方（並非是我族犧牲之人），可能不會一起集葬於萬善祠，反而視為在「孤魂祭祀」的範疇之外，並沒有立祠祭祀。

在沿山地區的孤魂信仰與祭祀中，遭受到原住民獵首的「無頭鬼」，顯然是漢人在建立墾區與村庄之後，首先要超渡與普渡的對象。一方面感念這些因開墾或防番而犧牲之人，讓其魂魄不至於流落在外，造成地方的不安定。另一方面，又因其為凶死，無法入葬祖宗塔位，而被集葬在萬善祠，或是家族另外自行造墓祭祀，皆是為了讓祂有所歸處。然而，在上述「無頭鬼」傳聞當中，有些則視為「好兄弟」或「萬善爺」來祭祀，有些則持續在地方上作祟。值得注意的是，在鄰近漢人聚落的原住民部落，也有採錄到族人口述「無頭鬼」的傳聞。這個現象較為特殊，且牽涉到族群互動經驗與文化詮釋的問題。因為漢人的孤魂野鬼觀念與泰雅族的 Rutux 觀念不同，但在「無頭鬼」這個具有視覺性的描述方面，卻流傳著同一種鬼魂的形象。換言之，「無頭鬼」這類漢人觀念中的孤魂野鬼，在沿山地區的原漢族群之間各有相似的口述，且同時以孤魂祭祀與鬼魅傳聞的方式並存，形成極為特殊的現象。

在原漢族群衝突下的鬼魅傳聞方面，則觸及到地權更替的歷史過程與漢人民間會對於土地的認知。例如，現代律法觀念認為土地經由買賣、交易，擁有地契證明時，在法理上是「合法」擁有土地。但是，在漢人民間社會的認知裡，擁有土地使用權與地方的安定感，是兩件必須分開看待的事情。在

前述許多鬼魅傳聞的例子中，儘管擁有土地、生活於周遭，人們還是會擔心「地方不安」，需要逐年的祭祀那些被原住民所殺之人，或者離開曾經殺死原住民的地方。在這種觀念底下，若土地在開墾或居住過程不安定，即使擁有土地也無法使用、或不敢使用。因而需要進一步的遠離、安撫、祭祀那些會造成不安定的鬼魅因素。接下來，本文將進一步從上述的各類孤魂信仰與鬼魅傳聞，進一步探究歷史認知的形塑，在對聯、尊名與地方志書寫背後所隱含的歷史判斷。

### 伍、孤魂信仰與鬼魅傳聞之族群記憶的反思

位處於桃園、新竹內山地區的客家聚落，因族群互動而產生的祭祀經驗與記憶，部分仍清楚保留祖先的開墾遭遇與家族記憶，使得地方歷史得以透過孤魂信仰與鬼魅傳說。除了形成清代官方文書與檔案中沒有記述的孤魂祭祀與鬼魅敘述，也在某種程度上補白了過往文字檔案未能記載的歷史記憶（或民間集體記憶），但也有諸多需要深切省思的部分。

既往在神靈傳說與「防番」關係的研究中，鄭美惠已經指出神蹟故事的流傳不僅僅是起因於民眾相信，它們更具有代表族群意識的意義，例如認為自己所信仰的神靈威勝無窮，足以抵抗異族的邪惡勢力，並建築廟宇增強民眾的向心力，史故事得以繼續流傳。<sup>89</sup> 傅寶玉也指出，清代漢人從事邊區開墾的正當性論述也展現在地方文化的操作上，包括建廟與民間神明信仰傳說的創造。其目的只是通過民間信仰的運作，將原屬界內的信仰再度移植到界外，以轉化界外番地為民庄的一種合法化過程。<sup>90</sup> 以桃園的大溪地區為例，18世紀以來漢人在內山開墾的百年歷程中，地方社會歷史脈絡一方面形塑了歷史記憶與神明信仰的文化內涵，同時隨著神蹟靈力信仰的傳播，也促成

89 鄭美惠，〈衝突與信仰：試論臺灣原漢族群衝突下的漢人信仰傳說〉，頁 57。

90 傅寶玉，〈清代到日治初期民間信仰與大嵙崁內山村落的的地方建構〉，頁 121。

王朝國家版圖的擴張與確立。<sup>91</sup>

在沿山地區的伯公信仰方面，筆者亦曾經指出北臺灣內山地區的伯公、大樹爺、石爺信仰的傳聞中，從神祇顯靈的地方傳聞，到後來被銘刻在廟牆的碑文，這個原本具有多重作者的、變動性的、故事未定的傳聞敘事就被固定下來、並確定的將傳聞與伯公信仰結合，其中涉及的歷史面向、立場、角度、史觀便會開始受到檢視。例如，許多描述神靈傳說的廟誌上使用「土著」、「土番」、「生番」、「番族」用詞，明顯的延續了掌握歷史書寫權力者的汙名化邏輯，廟誌的書寫並沒有因為時代、族群觀念的更替而進行修正，雖然，每個用詞都有其歷史中的價值與時代脈絡下的意義，但是，這個用詞在廟誌的文脈與敘事之下，原住民成為應該、本來就需要被趕走的對象，而伯公成為保護客家移民，幫助其不被原住民侵擾、甚至可以顯現神力驅走原住民的角色。在這樣的敘事之下，猶如將所到之處透過拓墾的方式形成土地所有者，反客為主的將原住民視為「外於這片土地」的外患，因而成為需要防範的對象。<sup>92</sup>

筆者在探究內山地區孤魂信仰時，也發覺到與上述「防番」神靈、伯公傳說敘事所顯露的問題。例如，原本早期地方開墾、族群衝突下的死者，遺骨被村民集葬，賦予其犧牲與忠勇的開拓功績，並銘刻在廟祠上的沿革，給予「烈士」、「忠烈公」、「忠義公」的稱號。其中涉及的歷史面向、立場、角度、史觀便會開始受到檢視。例如「忠義公」究竟是義或不義，忠或不忠。「烈士」究竟是捍衛家園、抵抗生番入侵的犧牲者，還是侵墾原住民傳統獵場者，完全取決於評斷者的身份與立場。學者林富士曾以「義民」為例，認為能在戰亂之際，起而執干戈以衛家園的人，的確可以說是英雄，也可以說是對其鄉土、親人有忠有義，至少不應予以譴責。不過，他也不認為所有的「義民」都值得我們歌頌或崇敬。對於「義民」的評價「可以有多重而歧異

91 傅寶玉，〈清代到日治初期民間信仰與大嵙崁內山村落的地方建構〉，頁 104。

92 梁廷毓，〈桃園、新竹地區的原客族群互動與伯公信仰傳說〉，頁 57。

的看法」。<sup>93</sup>

以桃園龍潭的「義民烈士祠」為例，神龕正中間石刻「義民烈士神位」碑，是紀念先民拓墾三角林時（龍潭三林里），與原住民衝突而死的一百六十多位先民所建立的祠，根據烈士祠廟誌：「墓內所葬骸骨有壹佰陸拾餘位，此係清道光8年開墾本村當時，與土著生番抵抗而犧牲成仁之義勇忠魂」<sup>94</sup>，而烈士祠的神龕正中間，以石刻義民烈士神位碑，其上橫匾書「浩然正氣」四字，兩側的對聯分別為「義民赤膽埋青塚」與「烈士丹心照碧空」，外側廟門的上聯為「義民安眾庶萬古千霄凌浩氣」，下聯為「烈士護三林千秋衛國顯英風」；拜亭圓柱的對聯則是，「烈績常昭俠骨同歸不朽」與「士勳永紀忠肝共瀝義長存」。

另一方面，從烈士祠的廟誌與廟的對聯，也可以看出英雄化的敘事，將原住民視為需要抵抗的對象，稱犧牲者為「烈士」且「護三林」，而從「義勇忠魂」、「浩然正氣」等等的陳述，顯示出對於深受漢文化系統影響的客家人，也以「忠義精神」來形塑族群自身的立場，如同代表「正」的一方，與原住民的「邪」相對而生，似乎這就得以進一步將搶奪來的土地合理化為自身所有。又例如，在大溪永福里「忠烈廟」對聯：「忠貞護眾長留懋績；烈猛鋤兇永慕英豪」及「忠心耿耿成仁永福；烈志轟轟遺澤海山」之楹聯，將獵首的隘丁賦予「烈志」和「忠心」，其中「烈猛鋤兇」之「兇」明顯指涉原住民；「忠貞護眾」之「眾」則是當時侵墾獵場的漢人。當這些用語與地方信仰鑲嵌再一起的描述，其背後的歷史視角、立場，時常是夾雜著族群內部的精神信仰和敘事，變相遮蔽了我們思索原住民與土地關係的契機。

因此，筆者認為內山地區的孤魂信仰被賦予「忠義」、「忠烈」或「烈士」等名號，背後實際上存在著和神靈傳說、伯公信仰傳說相類的論述邏輯。

93 林富士，〈臺灣義民廟與義民爺〉，《文化視窗》第5期（臺北：行政院文化建設委員會，1998年），頁12-19。

94 不著撰人，〈義民烈士祠沿革〉。

一方面，將神靈與伯公的「防番」神蹟傳說作為開墾合法化的認知操作；另一方面，則是將因開墾而被殺害的死者，型塑出一種「忠烈犧牲」、「保疆護土」的歷史形象。若這類「防番」神蹟傳說的形成，大約是在清代道光中葉到日治初期以來，隨著內山移墾到定居過程中不斷形塑再現的結果。<sup>95</sup> 那麼「忠義」、「忠烈」或「烈士」的名稱，也可能是在這個過程中一併型塑出的歷史判斷。最終讓「番害」的死者被重新賦予一種墾荒之「義」（而未反思其「侵逼」之惡），成為內山地區的漢人開發史上，有待進行歷史反思和面對的敘事。

筆者甚至認為，在追贈無名死者的稱號與感念其開闢精神的碑文，並不用刻意形塑「忠」、「義」之名號，而是應該呈現牠們在邊區社會生存的經濟現實與無奈。不需要有過多「對／錯」、「正／邪」、「褒／貶」、「良／兇」的刻板對立形象，甚至是「民／番」之間的歧視性區分。還予死者某種歷史的「真實身分」，才會回到對於死者的尊重，而不是再一次地利用死者，進行地方社會秩序與族群意識的建構工具。

## 陸、結語

本文首先從客家拓墾史料與孤魂信仰研究的回顧與爬梳，檢視清代文獻中的「番害」與孤魂信仰之間的關係。再以筆者於 2017 年至 2020 年之間訪查桃園、新竹沿山地區客家聚落的萬善祠、大墓公與耆老的口述記憶為討論的材料，將此區域因原漢衝突而形成的孤魂祭祀分為區分為「村落集葬祭祀型」、「伯公祠旁祀型」、「家族單獨祭祀型」三種類型，探究民間對於「無頭祖公婆」的記憶、祭祀形式與宗族觀念。

接著，進一步以族群衝突下的鬼魅傳聞，探究「立祠安撫與超渡亡魂」之外二種類型的敘事：一種是靈異傳聞導致居民遷離該地或是遠離該地，沒

95 傅寶玉，〈清代到日治初期民間信仰與大崙崁內山村落的的地方建構〉，頁 104。

有加以祭祀的敘事；另一種是在原住民部落周遭與漢人在山區工作時流傳的「無頭鬼」傳聞。指出「無頭鬼」這類漢人觀念中的孤魂野鬼，在沿山地區的原漢族群之間各有相似的口述，且同時以孤魂祭祀與鬼魅傳聞的方式並存，形成極為特殊的現象。總體而言，位處桃園、新竹內山地區的客家聚落，因族群互動而產生的祭祀經驗與記憶，部分仍清楚保留祖先的開墾遭遇與家族記憶，使得地方歷史得以透過孤魂信仰與鬼魅傳說。除了形成清代官方文書與檔案中沒有記述的孤魂祭祀與鬼魅敘述，也在某種程度上補白了過往文字檔案未能記載的歷史記憶。

表 1 孤魂祭祀形式之整理

墓、祠、堂之名稱	時間	祭祀者	地點
忠烈廟	農曆七月間	村民各自祭祀	大溪區永福里
福任公之墓	農曆七月間	村民各自祭祀	關西鎮東光里
忠義公祠	農曆七月三十日	村民共同祭祀	關西鎮東山里
三林義民烈士祠	農曆四月六日、 八月二日	村民共同祭祀	龍潭區三林里
三坑萬善祠	農曆七月	村民共同祭祀	龍潭區三坑里
福廣義英諸君萬善同歸 之塚	清明節前夕	村民各自祭祀	龍潭區大平里
瑞峰萬善祠	農曆七月廿九日	村民共同祭祀	竹東鎮
開基義友之墓	農曆 春分之日	村民共同祭祀	北埔鎮
古老大人之墓	農曆八月一日	村民共同祭祀	橫山鄉福興村
老社寮萬善祠	農曆春分的 前一天與清明節	村民與後代皆共同祭祀	關西鎮南和里
店子岡萬善祠	農曆七月三十日	村民與後代皆共同祭祀	關西鎮

十四命公之墓	農曆 驚蟄之日	原先庄民與後代皆共同祭祀，近年僅剩後人祭祀	大溪區復興里
皇清顯考名登劉公全家坟墓	農曆八月一日	劉姓宗族自行祭祀	關西鎮仁安里
顯祖考丙立黃公之墓	清明節前	黃家後人自行祭祀	關西鎮東山里
顯祖考謚○賢棟鍾公之墓	清明節前	鍾家後人自行祭祀	龍潭區大平里
先人古君之墓	農曆七月十五	蕭家後人自行祭祀	龍潭區高原里

表 2 鬼魅傳聞之地點整理

地區	地點	作祟者	狀況
桃園 平鎮區	東勢里 殺人窩	生番鬼	生番活埋、立葬，高架橋做三天做不起來
桃園 龍潭區	大平里 二坪 茄苳伯公廟後方	被番仔砍死的鬼	要拜才會平順
桃園 復興區	長興里 竹頭角	鬼火	客家耆老看到
新竹 關西鎮	錦山里 鄭統領營盤	無頭鬼	原住民耆老看到
新竹 關西鎮	錦山里 高繞村交界	無頭鬼	原住民耆老看到
新竹 關西鎮	錦山里 樹橋窩石壁	被番仔砍死的鬼	很陰 要快速通過
新竹 關西鎮	新富里 夕陽高爾夫球場附近	無頭鬼	被小孩子看到
新竹 關西鎮	新富里 石門	原住民女鬼	使居住者遷離該地
新竹 關西鎮	東光里 股八	原住民死者	番仔塚 小孩子不要靠近
新竹 橫山鄉	福興村	無頭鬼	客家耆老看到

## 參考書目

### 壹、檔案

《淡新檔案》（臺北：臺灣大學藏）

〈林基安為隘廢殃民番擾慘殺號乞迅拘律究伸冤事〉，典藏號：17321-002。

《臺灣總督府檔案》（南投：國史館臺灣文獻館藏）

「桃仔園廳海山堡大崙崁街」（1901-01-01），〈桃仔園廳海山堡大崙崁街土地申告書〉，《臺灣總督府檔案·臨時臺灣土地調查局公文類纂》，國史館臺灣文獻館，典藏號：00012452001。

「馬武督社內鑄鉞山麓腦ニ於ケル生蕃兇行事件」（1897-01-01），〈明治三十年臺灣總督府公文類纂十五年保存第十七卷殖產〉，《臺灣總督府檔案·總督府公文類纂》，國史館臺灣文獻館，典藏號：0004534003X001。

邵友濂，《光緒朝月摺檔》，清光緒 18 年 4 月 13 日抄存。

### 貳、專書

不著撰人，《古老大人之墓沿革》。新竹：古老大人之墓，1967 年。

不著撰人，《忠烈廟沿革》。桃園：忠烈廟，1973 年。

不著撰人，《開基義友之墓沿革》。新竹：開基義友之墓，1878 年。

不著撰人，《義民烈士祠沿革》。桃園：義民烈士祠，1984 年。

中國科技大學，《金門縣定古蹟王世傑古厝古墓調查研究及修復計畫》。金門縣政府，2005 年。

- 平鎮市志編纂委員會，《平鎮市志》。桃園：平鎮市公所，1994 年。
- 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 年。
- 邱瑞杰，《清末關西地區散村的安全與防禦》。新竹：新竹縣立文化中心，1999 年。
- 施崇武等，《臺灣地名辭書 卷十五 桃園縣。上》。南投：國史館臺灣文獻館，2009 年。
- 施添福，〈清代臺灣竹塹地區的土牛溝和區域發展——一個歷史地理學的研究〉，《臺灣史論文精選(上)》。臺北：玉山社，1996 年，頁 157-219。
- 島袋完義著，宋建和譯，《北埔鄉土誌》。新竹：北埔公學校，1934 年。
- 黃文博，《臺灣冥魂傳奇》。臺北：臺原出版社，1992 年。
- 黃榮洛，〈渡臺悲歌之發現〉，《臺灣史研究暨史料發掘研討會論文集》。高雄：中華民國臺灣史蹟研究中心，1986 年，頁 96-210。
- 新屋鄉志編輯委員會《新屋鄉志》。桃園：新屋鄉公所，2008 年。
- 廖明進，《我的家在八結》。桃園：廖明進自行印製，2007 年。
- 廖明進，《草嶺山的鬼火》。桃園：桃園縣政府文化局，2005 年。
- 鄭美惠，〈衝突與信仰：試論臺灣原漢族群衝突下的漢人信仰傳說〉，《臺灣民間文學學術研討會論文集》。臺北：國家臺灣文學館，2004 年。
- 賴澤涵等人，《新修桃園縣志》。桃園：桃園市政府文化局，2010 年。
- 龍潭鄉誌編輯委員會，《龍潭鄉誌。下年》。桃園：龍潭鄉公所，2014 年。

謝金蘭編，新竹縣文獻委員會譯，《咸菜硼沿革史》。新竹：新竹縣文獻會，1953年手稿本。

謝維修編修，《龍山翠微——大溪鎮龍山寺沿革誌》。桃園：大溪鎮龍山寺，2005年。

鍾龍德，《鍾姓相英公傳英公祖祠落成特刊》。臺北：巨德設計印刷有限公司，1997年。

### 參、學位論文

吳聲淼，〈隘墾區伯公研究：以新竹縣北埔地區為例〉，國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文，2009年。

呂佩如，〈清代竹塹內山地區的拓墾：以合興庄為主軸的探討（1820-1895）〉，國立交通大學客家社會與文化碩士在職專班論文，2009年。

彭彥秦，《竹塹樹杞林地區彭開耀家族發展史（1768-1945）》，國立政治大學歷史學系碩士學位論文，2021年。

鄭美惠，《臺灣原／漢族群接觸與衝突下的傳說研究——以漢人文本為主》，國立清華大學中國文學系博士學位論文，2008年。

### 肆、期刊論文

林本炫，〈客家義民爺的神格：苗栗縣義民廟初步研究〉，收錄於莊英章主編，《客家的形成與變遷》（新竹：國立交通大學客家文化學院，2010年），頁337-359。

林富士，〈臺灣義民廟與義民爺〉，《文化視窗》第05期（臺北：行政院文化建設委員會，1998年），頁12-19。

林銘昌，〈宜蘭溪南地區無祀孤魂信仰的發展與空間性〉，《地理研究》第

- 69 期（臺北：國立臺灣師範大學地理學系，2008 年），頁 125-154。
- 梁廷毓，〈桃園、新竹地區的原客族群互動與伯公信仰傳說〉，《歷史臺灣：國立臺灣歷史博物館館刊》第 21 期（臺南：國立臺灣歷史博物館，2021 年），頁 35-69。
- 梁廷毓，〈桃園、新竹沿山地區平埔、泰雅與客家族群互動記憶〉，《桃園文獻》，第 12 期（桃園：桃園市政府文化局，2021 年）頁 53-92。
- 梁廷毓，〈龍潭、關西地區的「番害」記憶之口述調查〉，《臺灣風物》，第 70 期卷 2（臺北：臺灣風物雜誌社，2020 年），頁 125-138。
- 盛清沂，〈清代本省之喪葬救濟事業〉，《臺灣文獻》第 22 期（臺中：臺灣省文獻委員會，1971 年），頁 28-48。
- 盛清沂，〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史（下）〉，《臺灣文獻》第 32 期 1 卷（臺中：臺灣省文獻委員會，1981 年），頁 136-157。
- 傅寶玉，〈清代到日治初期民間信仰與大嵙崁內山村落的地方建構〉，《桃園文獻》，第 6 期（桃園：桃園市政府文化局，2021 年）頁 101-124。
- 彭啟原，〈回溯先民拓墾史：臺三線上的隘寮探尋〉，《桃園客家季刊》第 5 期（桃園：桃園市政府客家事務局，2016 年），頁 14-19。
- 黃卓權，〈隘防線上的衝突：談桃竹苗地區的漢番互動與糾葛〉，《新竹文獻》第 14 期（新竹：新竹縣政府文化局，2001 年），頁 65-87。
- 廖漢臣，〈有應公〉，《臺灣風物》第 17 期 2 卷（臺北：臺灣風物雜誌社，1967 年），頁 52-109。
- 蔡懋堂，〈本省民間信仰雜談〉，《臺灣風物》第 25 期 3 卷（臺北：臺灣

風物雜誌社，1975年），頁3-5。

戴文鋒，〈臺灣民間有應公信仰考實〉，《臺灣風物》第46期4卷（臺北：臺灣風物雜誌社，1996年），頁53-110。

#### 伍、網路資料

袁慧心，〈生番立葬遺跡〉，《客庄數位典藏與數位學習聯合目錄》，2011/04/01，<http://catalog.digitalarchives.tw/item/00/65/9b/56.html>。

國立臺中圖書館整理，《臺灣總督府檔案抄錄契約文書・永久保存公文類纂》（國家文化資料庫，<http://nrch.cca.gov.tw/ccahome/index.jsp>），編號：od-bk\_isbn10210660000108\_115116\_2。

湯松霖，〈石門水庫阿姆坪開墾與「十四命公」〉，《國家記憶資料庫》，2021/03/25。[https://memory.culture.tw/Home/Detail?Id=573904&IndexCode=Culture\\_Object](https://memory.culture.tw/Home/Detail?Id=573904&IndexCode=Culture_Object)。

#### 陸、其他

《中國時報》，臺北，2006年。

筆者感謝採訪對象的協助本篇論文，因部分受訪者要求匿名，故以稱呼代替：古女士、余先生、林先生A、林先生B、范先生、范鳳英女士、徐先生、張先生、許女士、陳先生、黃女士、黃先生、溫先生、葉仁貴先生、廖女士、劉先生、蔡先生、蕭先生、鍾先生A、鍾先生B、簡先生、羅先生、蘇先生。

## The tales of Lonely Ghost about Han and aboriginal people in Taoyua and Hsinchu

Liang, Ting-Yu\*

### Abstract

The "North Taiwan Inner mountain zone" has Longtan, Daxin district (Taoyuan city), and Guanxi, Hengshan, Zhudong Township(Hsinchu County). In early Qing dynasty, the zone lived Atayal people. The old stories in this place are about aboriginal headhunting, for example, local family has headless people ritual, like they build nameless people cemetery and temple, talk about "headless ghost" story. But we found little study about it.

The article review the Qing dynasty literature to find the relative between aboriginal people harassment and belief of lonely ghost. Then go to the temple, cemetery and interview older people in Hakka village of Taoyuan city and Hsinchu county. The article discuss on "headless ghost" and nameless ritual temple. How did they produce? How did they make influence of local family? Finally, I hope to fullfill this history gap by local people's memory.

Keywords : Han-aborigines Relationship, Aborigines Harassment, Lonely Ghost Belief, Headless Ghost

---

\* PhD student, National Taipei University of The Arts, School of Fine Arts Doctoral Program.