

四重溪流域福佬客婦女的親屬關係實踐

曾純純

漢人社會為儒家禮儀的實踐是祖先祭祀，然而有資格被祭祀者為父系親屬，不包含未成年男子和未婚女性，更禁止女性在原生家庭中接受祖先祭祀，這樣的意識，在有關喪葬與祭祖儀式的觀察中更為明顯 - 婦女通常被定位為附屬、無權的角色。然而過去相關研究指出，未婚女性或離婚女性亡者的祭祀場所是隨區域不同而有差異，誠如筆者長期考察四重溪流域福佬客喪葬習俗與祖先祭祀，發現該地區已婚婦女的親屬關係，界線不如傳統有清楚的區分，在外家（即娘家）與夫家之間流動，在處理和回應未婚女性死後必須歸屬的「有主」身份上更靈活，也更具有彈性，不同家族各自選擇用不同的寫上祖牌、晉入墓厝（即家族墓）方式呈現其親屬倫理的價值。

本文以四重溪流域一個福佬客農村的喪禮為分析對象，結合當地其他生命禮儀，分析婦女在親屬體系中的身份歸屬。除運用歷史學的文獻資料蒐集，並通過借鑒人類學的田野調查法，踏勘恆春半島沿著四重溪南岸的福佬客農村，以實踐的民族志視野來考察；同時進行相關的口述訪談，蒐集該地區喪葬與祖先祭祀的集體記憶。本文認為婦女在外家與夫家兩個親屬體系中身份是一個逐漸轉換過程；女性的受祭祀資格為是否已婚，她透過與男子同樣的活動和功能來提升自己的家庭地位，將夫家與外家兩個姓氏親屬體系及村莊密切聯繫在一起。為了使已婚婦女獲得祖先地位而延續，確保繼承的男性子孫仍顯得非常重要。女性（正妻及未婚女性）是挹注甚至強化原生家庭（外家）的穩定力量，特別是未婚女性與原生家庭之間具祭祀關係，亦具有受祭祀關係。

關鍵詞：婦女、親屬體系、喪禮、身份、福佬客

一、前言

女性在漢人親屬制度中的地位是一個經常被研究者討論的議題，在漢人社會（尤其是農村社會），以財產的父系繼承、家族血緣傳承的父系譜系和居住方式的從夫居為主要特徵的單系（父系）親屬制度中，婦女的地位處於模糊的不確定狀態（李霞，2004：24）。正如有些研究者指出的，由於婦女一生中在親屬體系中地位的不確定性，她的身份，尤其是其在夫家家族中的地位，只有到她死亡後，從她的喪禮上受到的待遇和死後的被祭祀情況才得到確認（Freedman, 2000:38）。然後關於婦女死後祭祀的實際樣貌大部分研究成果聚焦於其死亡場所或牌位安奉處（Topley, 1975；Stockard, 1989；Watson, R. 1994）。然而進行婦女祭祀時的空間，有埋葬遺體之墳墓與安奉牌位的神龕，這在客家社會裡，更顯複雜，客家因二次葬風俗衍生的家族墓，且墓碑與祖牌的呈現方式，不論陰陽，家族成員皆以世系昭穆倫序填入（曾純純，2014a：115）。因此一位婦女，特別是未婚、離婚者無法經由婚姻歸屬於正常祭祀秩序中時，這些家庭如何處置？從喪葬墓祭入手分析婦女在父系親屬體系中的地位是一個很好的角度，但若將重要生命禮儀裡所扮演的角色功能一併考慮並加以定位，將更有意義。其次以福佬客為個案，這些介於族群邊界的族群，其婦女的祭祀方式及空間，以筆者管見，至今仍未有文獻提及，本文擬將進行介紹。

片山剛（2000：109-110）指出，漢人祖先祭祀必須具備被祭祀者（亡者）與祭祀者（生者）方能成立，若祭祀者（生者）中斷，將使祖先祭祀不再成立。進行亡者祭祀的空間，在墳墓與神龕內接受祖先祭祀的資格稱為「被祭祀資格」，而具有此資格的亡者稱為「具資格被祭祀者」，不具資格的亡者稱為「無資格被祭祀者」。依照儒教理念，成年男性與其正妻為具資格被祭祀者，未成年男性及未婚女性為無資格被祭祀者，而女性婚後離異已不容於夫家，亦屬於無資格被祭祀者。其次，將亡者牌位安奉於自己居住的家庭內並加以祭祀，這種資格稱為「祭祀資格」，具有這種資格的生者稱為「具資格祭祀者」；不具此資格的生者稱為「無資格祭祀者」。在理念上，某位亡者的男性子孫及其正妻是具資格祭祀者，未婚

女性、離婚女性則是無資格祭祀者。簡言之，女性則因婚姻方才具有資格祭祀丈夫之男性祖先及其正妻，並且預計其身後能獲得由男性子孫及其正妻所進行的祭祀。女性與原生家庭之間不具祭祀關係，亦不具有被祭祀關係。

中國華南珠江三角洲一帶的習俗，未婚女性的牌位至今仍不可置於血親的家庭空間中，且家中無兄弟的女性，亦不可將雙親牌位置於夫家的神龕來祭祀（片山剛，2000：130）。華東山東農村裡的寡婦、逃離夫家的、被棄者即使可以回到娘家住，由於她的「靈魂」已不屬於娘家，死後牌位不能放在娘家；未婚和離婚被棄女子死後也不能進祖墳，是另外埋在地頭（李霞，2004：25-26）。然而筆者在屏東平原的六堆¹客庄發現祖堂神龕出現了夫家與外家牌位並列左右的景象，也有供奉兩姓祖先的「雙姓堂」，同時有越來越多的家族接受「女兒」填入祖牌的事實。女兒因招贅、未婚、收養，甚至離婚而出現於父系祖牌上，其祭拜者也由同姓子孫（招贅婚之子女從母姓），擴增為父母（祭拜未婚女兒）、兄弟姪孫（祭拜未嫁或離婚姑婆）、異系與異姓子孫（祭拜收養養母）（曾純純，2014b：62）。由此可知，客家人祖先祭祀的儀式與對象可以因地制宜。

保力位於車城東南方，是六堆客家人抵達恆春半島所關建的第一處據點，也是恆春半島第一個以客家人為主的集居型農村聚落。移墾者自屏東平原先至車城才到保力，並分支至統埔，包括佳冬楊姓、萬巒陳姓、竹田張姓、麟洛馮姓等，之後並有房、古、曾等姓移入。由於地近山區，開墾的初期經常遭遇當地原住民的抗拒，曾與其有激烈的爭鬥，但之後雙方約和並互結姻親，開墾才得以順利（鄭全玄，2001：694）。在移墾的過程，早期常與車城、田中央庄福佬人發生衝突，族群關係緊張，為防禦多區分角落聚族而居，甚至以林投、刺竹、水溝圈圍（黃啟仁，2009：34）。保力的周邊，圍繞著東與北方有原住民，西與南方則有福佬族群的特殊地理區位，雖在其個別族群歷史上，具有其個別的族群文化發展，但在不同時期進入車城之後，分別衍化出在地文化的適應與變遷。在族群關係複雜的本區，保力由客家人至福佬客的過程中，到底是個隱形族群還是中介族群，這

¹ 「六堆」所涵括之聚落，以今人之分法，即竹田鄉一帶為中堆；萬巒鄉一帶為先鋒堆；內埔鄉一帶為後堆；麟洛、長治二鄉一帶為前堆；佳冬、新埤二鄉一帶為左堆；高樹、美濃、六龜、杉林一帶為右堆，除了美濃區、六龜區、杉林區位於高雄市，其餘 8 鄉皆在屏東縣境內（林正慧，2008：160-197）。

是個仍待考察的問題。在祖先祭祀、亡者祭祀上哪些是與六堆地區類似或不同的？而這些不同是哪方面受到新移墾地的環境所發展的部分？而這種轉化是否影響保力人祖先祭祀的意義？如何安奉無資格祭祀者的牌位？無資格祭祀者是否可以合葬在家族墓？透過祭祀、被祭祀的關係，如何界定與建構福佬客女性的社會地位？這些不僅是女性研究上的爭議，同時也與福佬客家族與親屬制度等各方面有非常密切的關係。

本文以筆者在四重溪流域一個福佬客農村的田野調查資料為基礎，對喪葬與祖先祭祀的討論主要集中在女性方面，特別是對亡者為無資格被祭祀者與生者為無資格祭祀者的未婚女性、離婚女性，著重分析喪葬墓祭之禮儀中的相關習俗並結合當地生活中的其他生命禮儀和一些特例，看其中體現出的關於婦女身份歸屬問題的原則。

二、文獻探討

本文從個案、議題與理論層面對福佬客女性與祖先祭祀之關係作了整體性的探討，有力地促進了福佬客社會與文化研究。並從文化發展的「歷時性」和「共時性」看待祖先祭祀的發展，以微觀的思維擴至宏觀的視野，亦涉及祖先信仰之物件、空間及對象的傳承與變異，以期獲致在福佬客文化研究、理論與觀點的拓展與突破。

(一) 關於喪禮的相關研究

喪禮是一個情感性的儀式場合，為往生者而舉行的生者聚會，由於「人」的多重意義，使得喪葬儀式所呈現出來的面貌也因此有豐富而多層的意涵(何撒娜，1999：13)。人類學家對中國喪禮的研究大致有兩種取向，一種分析喪禮儀式本身的宇宙觀方面的含義，即重視喪禮作為「通過儀禮」(Les Rites de Passage)的性質，由此分析其體現出的文化觀念上的生死觀、污染觀念等(郭于華，1992：26-38)。另一種是將喪禮作為某些政治、經濟力量的反映，將其與社會結構結合來進行分析，而且大多是把儀式作為社會結構的儀式體現並分析其社會功能

(Freedman, 2000)。從後一視角看，喪禮是一種重新確認秩序的儀式，它一方面給亡者確定其在家族譜系中的地位和死後世界中的位置；另一方面，通過生者與亡者的親疏關係等級的儀式表現，重新確認生者之間的在親屬體系中的等級秩序以及相對應的權力和義務。喪禮儀式性行為因種種因素產生現代變化，避諱、充滿禁忌、盈滿哀痛的死亡儀式，圍繞其所發展的一切事物，是宇宙觀與人觀的彰顯與實踐、是社會連帶重塑與強化的機會、是社會生活不可避免之事，而如何處理死亡，在此更成為社會價值的實踐場域 (李佳穎，2010：1)。傳統的喪葬禮俗以宗法制度為重要核心，每個人在喪禮中的禮數角色，依其在宗族中的身分而定，傳統以血緣、親緣與地緣為主的差序格局、父權中心、男尊女卑觀念。而在喪禮中的性別在空間上的排序位置而不同，性別在喪禮儀式中有特定的對應位置存在，例如在移鋪、香爐籃、照片的擺放位置。在很大程度上，喪禮是父系親屬原則的制度和儀式化的表述，這也可以結實歷史上禮教對喪禮的特別重視 (丁凌華，2000)。正是在這一意義上，喪禮成為親屬制度，尤其是漢人親屬制度研究的一個重要的關注點。

本文採取第二種視角，試圖從婦女的喪禮中展現出的各種社會關係中探討婦女在親屬體系中被認定的身份及影響這種認定的因素。重新思索客家喪禮中的文化意涵是否因社會脈絡的變遷而產生新的意義？且在喪禮中，女性被祭祀者與祭祀者的角色如何變遷？以及喪禮中，宗親與親屬關係的關連性為何？這些問題都是本文想要探討的。

(二) 關於已婚女性與娘家的關係

在眾多關於中國家族和農村家庭的研究中，女兒不被研究者重視 (陳中民，1991)，長期以來也一直忽視了已婚女性與娘家的密切關係 (閻雲翔，2006：199)。對於已婚女性關係問題的理解，鑲嵌到姻親關係的研究中，有兩種不同的分析路徑。

一種是宗族模式的分析路徑。費孝通 (1998：198) 指出，婦女的生命階段可簡單劃分成「從父時期」和「從夫時期」，女兒在出嫁前的身份總是處於暫時性的。婦女一般被認為在父系親屬制度中不具有獨立的地位，通常被定位為依附

者的角色。Freedman Maurice(2000 : 38-39)認為，婚姻使女人離開了她的娘家，自此新娘的家務、生育力及主要參加的儀式都歸屬於夫家，她的各種利益也和娘家沒有關係，娘家也喪失了對她的大部分權力，若不幸成為寡婦，連再嫁權利都賦予了夫家。

但一些學者通過觀察農村親屬制度的實踐而非制度層面，從而對 Freedman 的觀點產生了質疑，可概括為實踐主義的路徑。植野弘子 (2000) 認為，已婚女性這種向丈夫宗族的轉化與同化並不完全，即使在作為象徵轉換結束的婚禮上，一些禮儀也仍然標誌著新娘與其原生家族繼續聯繫的紐帶。Ahern (1974) 則指出，娘家對已婚女性仍然保留著一定的權力，這種權力在一些儀式上得到象徵性的表現，譬如娘家在女兒夫家家族的一些禮儀場合具有較高的地位，在婦女做壽和她的葬禮上娘家人的尊貴地位更是體現了娘家的權力。

Judd (1989) 通過論述已婚女性與娘家的關係，認為情感因素對於「娘家」而言，較成員資格和財產更為重要，而後者往往作為父系親屬制度的最重要因素。李霞 (2005 : 85) 以分家的事例說明，娘家是出嫁女兒建立新家時可提供各式幫助的關係資源，娘家表現出顯著的支持作用，成為與婆家相對立的力量。刁統菊 (2016) 認為姻親關係是對夫家及其家族團體的離心力。閻雲翔 (2006) 針對農村家庭分家的調查指出，因為親屬關係日趨功利化，使得姻親的重要性有所增加，許多人將姻親看得比宗親還要重要。李銀河 (2009 : 135) 也注意到，由於男權制殘留的結果，仍有六成以上的農民認為宗親關係重於姻親關係，但出嫁女兒與娘家關係日益密切。

李霞 (2004 : 29) 則觀察到已婚女性與娘家、夫家關係在實踐和行動中的複雜性、靈活性，由於婦女在兩家家族中地位的確立不是由天賦因素決定的，婦女一生在兩家家族間的關係是逐步變化的，主要是受到婚後配偶關係的性質與數量、是否生育兒子以及實踐中的各種具體關係而影響婦女在夫家中地位的確立。

(三) 關於未婚女性死後安置

美國社會學家與人類學家對包含香港在內的珠江三角洲，曾做為性別研究的一環，聚焦於女性而展開精闢研究(Topley, 1975 ; Stockard, 1989 ; Watson, R. 1994)。

尤其十九世紀後半葉至二十世紀前半葉，在整個順德縣（今順德市）與鄰近的南海、番禺、中山等各縣部分的地區養蠶、繅絲業十分興盛，討論該地區獨特的女性型態「自梳女」與女性拒絕婚姻運動時，女性的亡者祭祀問題倍受矚目。所謂自梳女是指舉行自梳儀式，發誓不結婚終生單身的女性。本文擬針對未婚女性亡者祭祀的實際樣貌進行調查，是故整理前人研究。

正式聚焦於順德縣及鄰近地區拒絕婚姻運動的是 Margery Topley (1975)。Topley 的研究裏未論及亡者祭祀，因此在此不特加介紹。Janice Stockard (1989) 確立了一種順德縣及鄰近地區習俗婚姻型態，他將其命名為「延遲讓渡婚姻」(delayed transfer marriage)。這種婚姻型態是女方（新娘）在婚後約三年期間居住於原生家庭或原生家庭所位處的村落，之後懷有第一個孩子時，才開始住在夫家進行實質上的婚姻生活。這種型態和儒教式正統婚姻 (major marriage) ——婚後立即住在夫家，獲得正妻地位，承擔生產、育兒等家事，兩者相較之下唯一差別是較晚幾年開始住在夫家，其他各點皆相同。因此，這種婚姻型態本身並沒有拒絕婚姻的特質。

另據順德縣及鄰近地區的慣習：女性需結婚後，方能視為成年而賦予社會性。就亡者祭祀而言，則是已婚女性（正妻）才能夠將夫家做為逝世處與牌位安奉處，能在夫家接受祖先祭祀的待遇。另一方面，也據傳「未婚女」禁止將原生家族的正廳做為逝世處與牌位安奉處，而逝世處必須是在偏離正廳的倉庫或空屋、或村郊的車公廟、仙娘廟、方便所等（片山剛，2002：114），空間和機制的多樣性，讓自梳女能夠完滿地處理死後牌位的問題。

然而自梳女在社會上有三種待遇：被視為「未婚女兒」、「已出嫁女兒」、「兒子」，而且依村莊、家庭、場合各有不同。Stockard 所蒐集的亡者祭祀相關口傳資料，經整理後發現，有較多案例是允許自梳女生前居住於原生家庭。但是將原生家庭做為逝世處，除有七個村莊是將自梳女視為「兒子」而容許外，其餘大多數案例則將自梳女視為「未婚女兒」而加以禁止。亦即，將原生家庭做為牌位安奉處，禁止案例佔大多數。此外，前述七個村莊中，Stockard 舉出一個甚至是安奉牌位亦貫徹一致視自梳女為「兒子 sons」的村莊——中山縣小欖。但分析

Stockard(1989 : 84)提供的資料發現：自梳女的居住處與逝世處雖在原生家庭，但牌位安奉處並非在原生家庭中，而是與原生家庭同族的祠堂。亦即，至今並無文獻指出自梳女牌位安奉於原生家庭的案例。

至於在臺灣的相關研究，李亦園(1974 : 181-182)探討臺灣冥婚案例多半為夭折的女兒，而幾乎不是夭折的兒子。在臺灣，夭折的兒子不舉行冥婚，而能由父母等親屬認領與原生家庭同族的男性做為養子以繼承夭折的兒子。如此一來，夭折的兒子就能在原生家庭中獲得成為祖先的社會地位，牌位也能安奉在原生家庭神龕而接受祭祀。也就是未成年男性仍被視為具資格被祭祀者。另一方面，夭折的女兒，即使在臺灣亦是無資格被祭祀者，她的牌位無法安奉在原生家庭。這種情況下，雖然也有將牌位安奉在神廟或齋堂的方式，但這些方式無法給與女兒成為祖先的社會地位。因此也才有舉行冥婚的方式，主要就是為了給女兒死後靈魂在其原生家族之外有個安置處，更能給女兒相當於夭折的兒子藉由認領養子而獲得祖先的社會地位。

以上內容論述了賦與親族團體內社會地位的家庭空間以及沒有賦與親族團體內社會地位的神廟、齋堂兩者之間的差異，同時亦介紹了女兒想獲得社會地位與血親想給與女兒社會地位的願望。著眼於這兩點論述有助於思考漢人亡者祭祀的實際狀況。

東美晴(1997 : 95-96)認為儒教式家族觀雖禁止女性在原生家庭中接受祖先祭祀，但現實上未婚女性或離婚女性亡者的祭祀場所是隨區域不同而受到多種保障。因此東美晴主張有必要依區域進行實際狀況的討論。東美晴並從 1988 年以後的江南三角洲田野調查的成果，探討 1930 ~ 1940 年代上海市青浦縣農民家庭裏亡者祭祀的實際樣貌，然後指出兩項事實：第一、農民祭祀時心中所想的並非是祭祀所有祖先，而是祭祀「當家」(身為家長的男性) 的雙親；第二、夭折的兒子、女兒、姐妹的牌位亦安奉於家庭內神龕。

東美晴所提及的第一點是聚焦於祭祀進行者的意識。對於在世子孫、尤其對家長而言，雙親是所有祖先裏最直接接觸、亦是過去曾一起生活過的人，因此對雙親尤其抱持著「血親之情」。表面上看似是對祖先普遍進行的祭祀儀式，其實

是受到抱持「血親之情」祭祀雙親所支撐的。第二點則與珠江三角洲或臺灣相關的實際樣貌研究中發現的事實相異，極為引人省思。夭折的兒子、女兒、姐妹的牌位亦安奉於家庭空間，這究竟是江南三角洲農村內長久持續的習俗抑或在某時間點所採取的實際解決方策，仍然是未知之處。但無論如何，當時青浦縣農村在理念上將一般視為無資格被祭祀者的牌位，安奉在原生家庭內「祭祀」，可說較珠江三角洲在機制上較不需要具備神廟或齋堂等非家庭空間。

三、保力村生命禮儀的過程

保力坐落在南臺灣恆春縱谷平原北端，地處中央山脈尾端的近山地區，位於四重溪與保力溪之間。本地區的行政區域變遷由清光緒年間屬於恆春縣興文里保力庄，日據大正 9 年（1920）為恆春郡車城庄保力大字，區分為保力、山腳及厚殼仔三個小字；中華民國政府之後，則隸屬屏東縣車城鄉，稱為保力村，係以主要聚落保力為村名（如圖 1）。全區屬熱帶季風氣候區，每年 10 月到隔年 2 月受地形影響，有強勁的落山風吹襲。年平均氣溫為 22.2 度~28.7 度，年雨量亦達兩千公厘以上。保力的開發可溯自清乾隆初年，²引水開圳灌溉荒田，奠定了客家移民拓墾恆春半島的基石。而後客家人溯四重溪拓墾，自統埔、內埔到四重溪建立「客莊」，³在這過程中與原住民及福佬人械鬥的生存競爭，也追求建立安身立命的民居空間，惟客家文化特色卻因日漸福佬化而式微，現今一般村民已無法以客語對談。景觀上除了原有的合院式民居，還有公廳、保安宮（主祀三山國王）、伯公神德祠、義勇祠、褒忠碑及其他特色建築物，頗具客庄的特色風貌。

保力聚落在光緒年間為 118 戶 125 人（屠繼善，1894/2007：161-163），日據時期保力庄的各族群分布如表 1。目前保力村由 26 鄰組成，共 582 戶，人口

² 廣東籍客家人入墾琅嶠（今恆春），伊能嘉矩（1909：166）認為始於雍正初年，墾成保力與統埔；另外本田喜八（1930：364）指出，雍正時保力庄的廣東人王那繼續往東開墾蚊蟀埔（今滿州鄉滿州村），因此廣東籍移民遷入恆春西部並形成規模較大的村落，應不會晚於雍正之初。但在官方的調查報告指出，乾隆初年，廣東移民才墾成舊地名竹社的保力庄，田園被漢人與貓仔社的原住民分別開墾（臨時臺灣土地調查局，1905：115）。

³ 清代自有漢人入墾車城的歷史脈絡中，即有「保力」這名稱，由《恆春縣志》記載早期客家人在恆春半島的分布，「有所謂客莊：客人者，皆粵人也。莊如西門之保力、統埔、四重溪、內埔等及城內之客人街是」（屠繼善，1894/2007：41）。

1,378 人 (男性754 人，女性624 人)，⁴土地面積19.91 平方公里。作為一個行政村的保力村有六個小聚落：保力、溪墘、山腳、竹社 (厚殼仔)、大埔、貓藍逸 (望乙)。本村前五大姓為張、楊、陳、王、黃，其比例不及百分之五十，為諸小姓並存的村莊，是為雜姓村。⁵前五大姓之祖籍來源，除了黃姓不明之外，其餘四姓均來自竹田、佳冬、萬巒等屏東平原上六堆地區 (如表2；如圖2)，是一移民型態聚落，故保力村有恆春半島上的「小六堆」之稱。村民以務農人口居多，水稻、洋蔥、火龍果為主要作物。

表1 日據時期保力庄各族群分布概況

	大正14年 (1925)			昭和10年 (1935)		
	平埔族	福建系	廣東系	平埔族	福建系	廣東系
保力庄	7.21%	10.17%	81.84%	3.32%	8.00%	87.17%

資料來源：臺灣總督官房調查課編纂 (1927)；常住戶口 (1936)

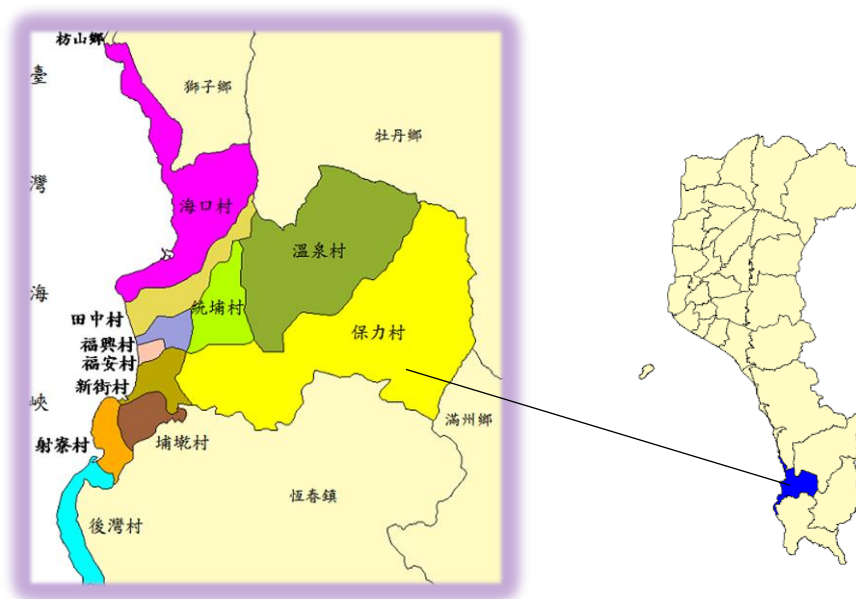


圖 1 車城鄉各村落分布位置圖

圖片來源：張永明繪製

⁴ 資料由屏東縣恆春戶政事務所車城辦公室提供，截至 2018 年 10 月底統計資料。

⁵ 本村住戶姓氏約有 47 姓，其中以張、楊、陳、王、黃、古、賴、曾、傅、馮、劉、汪、房、鄭、宋等 20 姓，大多數為祖先早期移入者，但其中潘姓為原住民較多，洪、謝、林姓都是中期才遷入者，至於 5 戶以下的單姓，即均為後期才移居本村 (張添金，2001：116)。

表 2 保力村主要姓氏及祖籍

主要姓氏	祖籍	來臺開基祖 / 開墾年代	車城開基祖 / 開墾年代	備註
張	嘉應州鎮平縣 (蕉嶺) 徐溪	竹田鄉履豐村 張集環 (10 世)	張尚發 (12 世)	19 世; 有祭祀 公業、祖堂
		--	張廣生 (14 世)	20 世; 溪墘
楊	廣東省梅縣	佳冬鄉 楊篤生 (14 世)	楊土瑞、楊梅瑞 (15 世)	22 世
陳	龍井	--	陳秀二 (15 世)	22 世; 龍井
		--	陳春連 (4 世)	9 世; 保力
王	龍井	佳冬鄉 王日照 (3 世)	王順在、王光物 (7 世)	10 世; 褒忠
		王拔、王勳 (2 世)	王盛春 (7 世)	9 世
		福建省龍溪縣 臺南西港仔	--	--
黃	--	--	黃祥文	--

資料來源：張添金 (2001 : 116-141)。筆者整理製表

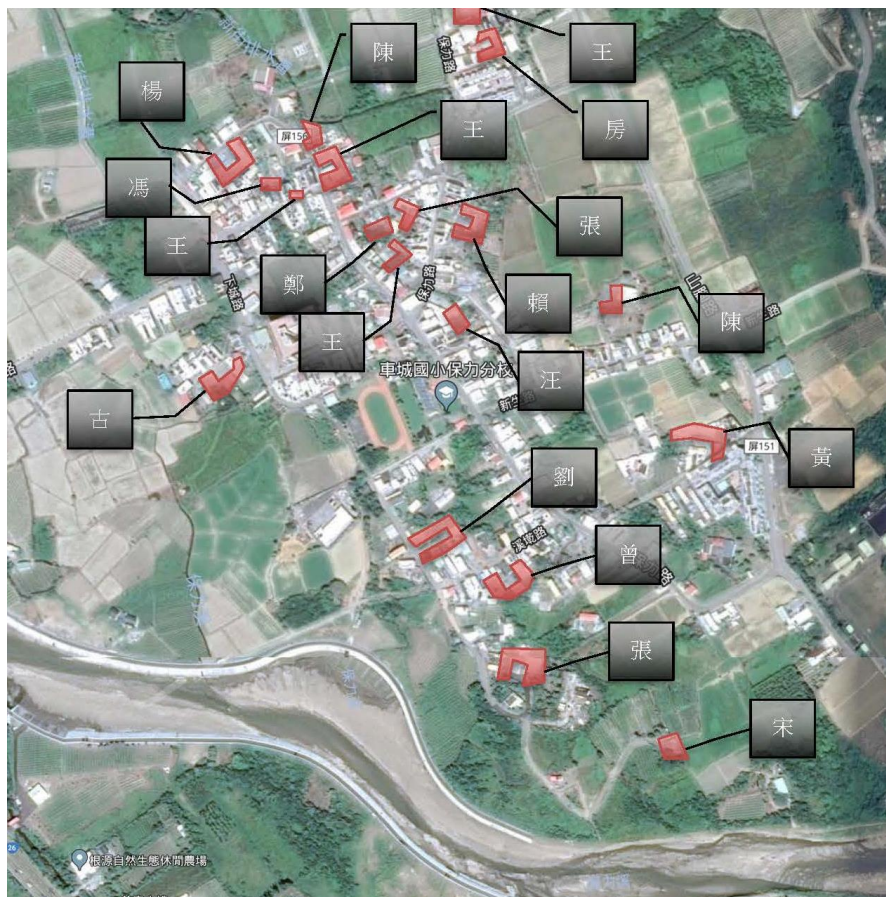


圖 2 保力各姓氏公廳分布圖
圖片來源：潘譽仁繪製

在保力人的社會中，關於生、壽、婚、喪的人生禮儀，以「出新丁」、「結婚」和「出山」最為重要。出新丁是保力村內迎接一個生命的重要民俗，通常是男孩子生下來的隔年農曆正月十五日，元宵節這天在保安宮前一起酬神還願，通稱「出新丁」。即在前一年出生之男丁必須在今日參與慶讚，每一新丁，讚出大盤紅龜糕或大餅，俗信越大盤越好運氣。只有生男孩子才會請吃紅龜糕或大餅。不過現在不管生男生女都請，且為了方便省事，也多以蛋糕代替。婚禮是人倫的起點，象徵結合的一種禮儀，早期娶親，都僱花轎迎娶新娘。近期即以轎車代替花轎，車子出發新娘父母要將水潑在車上，以示「嫁出去的女兒，如同潑出去的水一般」，不再收回。早期宴客必須左鄰右舍，全體動員幫忙到全村每家借用方形餐桌，並且自行殺豬、殺雞、洗菜、煮菜、端菜來宴請賓客。因此每逢村中有娶親喜事，如同過年一般，非常熱鬧，親戚朋友來賀必須送賀禮，地方士紳也都送喜幛，至親者更要在「八仙彩」上掛鈔票。張燈結彩，喜氣洋洋。唯近來已有外燴承包宴席者，全部包辦，也就不需要動用鄰人來幫忙了。第二天歸寧，依例新娘外家亦辦喜宴，宴請親朋及鄰居故舊。嫁資的多寡、酒席的豐儉是親友及村裡人議論的話題。喪禮最講究規矩和輩份的一項禮儀，它的一些儀式直接涉及到亡者和生者的身份問題，以及由此直接關涉到的現實中的權利與義務，如喪主家親屬按照親疏關係穿上不同的孝服及「陪對」（白包、花圈、罐頭塔等代表禮尚往來的祭品）的形式展現出來。以下是介紹為老死、病死等正常死亡者（不包括早夭，意外致死，和非意外事故如凶殺、自殺等原因去世的人）舉行喪葬儀式的過程。⁶

在老大人死亡後，兒女須換穿黑色孝服、孝鞋，並派孝長男（或大孫）親赴侄孫家（父亡時）或母舅家（母亡時）登門跪地報喪。⁷同時設法通知出嫁女兒、

⁶ 保力村喪葬資料是筆者參與調查所得，另參考《琅嶠客：車城鄉保力村誌》（2001：87-92）及訪問報導人楊總幹事、張道士。楊總幹事は禮儀社負責人兼保安宮總幹事，現年 64 歲，車城鄉保力村人，原在台北工作，1990 年跟著令兄從頭開始學習喪葬禮儀，1996 年決定返鄉接手經營至今，專營擇日合婚、命名命理、風水堪輿、治喪包辦、慈善救濟等服務。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。張道士專精風水地理兼營殯葬業，現年 64 歲，車城鄉保力村人，張尚發次房第 19 世孫。祖父是保力村主持功德法事的道士，張道士承其祖業，曾在桃園六龜從事喪葬禮儀工作，後返鄉創業，執業範圍在恆春半島。訪談日期：2018 年 11 月 26 日。

⁷ 報導人楊總幹事指出，當地喪禮用詞稱叔伯為侄孫，若亡者有大孫（長孫），喪葬實務會由大孫執行。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。報導人張道士也表示，「大孫頂尾子」，成服時，大孫可以披麻衣，戴苧帽，或是穿苧衣，戴麻帽。訪談日期：2018 年 11 月 26 日。

外出兒子和主要親屬。一般是在死後兩週才發喪，⁸照例俗亡者入殮靈堂設置後，隨即請道士到公墓地，先找到合適合法的風水墓地，由道士依亡者仙命（八字）以羅盤定位來決定。墳地位置及座向選好後，接著破土開工築墓，擇吉日下葬。

9

在出山前一晚，照例俗都會請尼姑（佛教）或道士（道教）與廟宇的頌經團來頌經，稱之「超渡」。在頌經前頌經團人員會把頌經處牆上掛上地獄十個閻羅殿的圖畫，頌經時亡者子孫都須跪於地上，意為替亡者長輩贖罪。靈堂外擺放著紙紮的靈厝，蓮花及金山銀山等，靈厝狀如家屋、廳堂臥室、衛浴設備，甚至汽車佣人，均一應俱全。目的是為往生親人在陰間備好住宅。金山銀山是以金銀色紙貼成，還要購置大量庫銀（紙製品），意為將錢送給死者在地下享用。以上各項都於出山前一夜，頌經結束後，由子孫及家族團團圍住護送下，先行燒到陰間送給亡者享用，以展現孝道與心意。至於以色紙摺成的蓮花，須以繩子串成一串串，再以竹枝插在墳上（如無女兒即免）。

出山當天，前來吊喪的親友，習俗上必須送白包給喪家，稱之「香典」，一般在大門入口處擺上禮桌，請幾位親戚朋友收下並記錄各親友送來的「香典」、祭品，根據親疏關係發給相應的孝服，且喪家須回贈毛巾一條。在喪祭儀式開始前，要將棺木自靈堂移入式場後方叫做「移柩」。要移柩時，先由道士，領導孝子孝孫在棺木邊祭拜謂之「謝壇」，拜畢由幫忙親友將靈堂拆除，棺木移到式場。

首先由道士引導至式場外，大媳婦將屋瓦或磁碗摔破稱為「開孝」，¹⁰破瓦意謂著此處已不是亡者的家，摔碗則表示從今以後不能再服侍亡者吃飯。然後孝子孫即時穿上孝衣。其孝衣質料及顏色如下：孝男、孝媳、未嫁孝女及大孫均應穿麻布衣，著草鞋或打赤腳，已嫁孝女、內孫、侄兒均袋布（即苧布），女婿穿

⁸ 六堆客家人死後，停屍一般不超過七天。

⁹ 報導人楊總幹事指出，當地福佬人喪禮是出山下葬後，再做風水，風水做好再擇日謝土。且福佬人一般是不再撿骨的，除非家族子孫的家運不順、事業失敗、災疾不斷。訪談日期：2018年11月20日。

¹⁰ 報導人楊總幹事指出，當地「開孝」由長媳一人即可，若亡者沒有媳婦，亦可由道士來做。其次，保力的做法是破瓦或破碗，不同於內埔、竹田等六堆客庄，開孝是打破藥罐，楊總幹事表示，若老大人惡疾重病，則是在頭七做藥懺，此時才摔破藥罐，告知往生者，已經作仙，不用再吃藥了。訪談日期：2018年11月20日。張道士認為正式用字是「開弔」，在移棺之後，成服之前，由兒子來破瓦即可，或由道士代替，破瓦可將壞運驅走，意即：「破硿（粗陶）不破人」。訪談日期：2018年11月26日。

白袍貼袋布，亡者兄弟姐妹（即平輩）穿白袍，外孫均著青衣等。孝衣服穿上後即返式場，孝男、孝眷要哭號下跪爬進，孝男應站立於祭台兩側，遇長輩來祭應跪地答禮，平輩及來賓則站立回禮即可，其他孝女眷及孝孫均應守在靈柩左右。孝男、孝眷就位後，先行「點主」，由大孫（或長男）背捧著新製的「神主牌」，其「主」字上面一點未寫，走至祭檯前跪下，由道士指導下，請肩披白巾的侄孫（父亡時）或母舅（母亡時）¹¹持一毛筆蘸紅墨水點在王字上，稱「點主」。喪家要送紅包、壽金及糖給點主長輩。

出山前，行祭過程皆在式場前完成，分為家祭、公祭，¹²是族戚親友對亡者的告別與弔唁。依例俗請一位有經驗的地方人士來當司儀，主持儀式的進行，再請二位禮生幫助點香、分香、收香、獻花、獻果、獻酒、獻饌等工作。程序上由家祭開始，孝男上香時，須行三跪九叩禮，獻花、獻果、獻酒、獻饌外，¹³也要行「灌茅」之禮。「灌茅」是在祭檯桌下置放一株茅草，由孝男以米酒澆灌。¹⁴有的備有祭文者也要讀祭文，孝男祭畢。依次媳、女、內孫、外孫、宗親（父亡時）或外家（母亡時）、婿等個別家祭，意謂著孝男是全子負責「開門」，女婿是半子負責「關門」，女婿祭拜完畢，即代表家祭結束。然有機關團體來祭時，由團體指定一人為主祭，其他人員為陪祭，行獻花及上香之禮，禮畢孝男要回禮致謝，稱此為之「公祭」。可以節省儀式時間，最後由個別賓客排隊每兩人同時上香，此稱為「拈香」。

行祭儀式完成後，應請侄孫（父亡時）或母舅（母亡時）一人，持鐵釘在棺木四角頭釘鐵釘叫做「封釘」。封釘時由道士在旁引導，喪家應備金香燭及紅包贈予封釘者。最後依照以下行列順序向墓地行進：由侄孫（父亡時）或母舅（母亡時）一人舉「銘旌」帶頭走。其次樂隊、道士、執旗幡（孝男）、花車、捧米

¹¹ 報導人楊總幹事指出，若長輩無法出席，由小一輩代理，則要站在小凳子上點主，代表替代理長輩身份。訪談日期：2018年11月20日。

¹² 報導人楊總幹事主張應稱「家祭」、「公奠」，本文仍採行村內喪禮用詞稱「公祭」。訪談日期：2018年11月20日。

¹³ 此段應為簡化的「三獻禮」，報導人楊總幹事表示，保力村的喪禮有請禮生，就會執行三獻禮。訪談日期：2018年11月20日。張道士則認為村子裡已沒有人會行三獻禮了。訪談日期：2018年11月26日。

¹⁴ 報導人楊總幹事解釋「灌茅」意義有二，早期開墾之初，先人往生，沒有棺木，用茅草掩蓋，以免被野獸破壞屍體；其次是象徵茅草生命力很強，野火燒不盡，明年春風吹又生，灌茅則代表子孫會堅強如茅草。訪談日期：2018年11月20日。

斗（大孫）、¹⁵捧遺像（媳婦），孝子孫、孝親屬等，依次送亡者最後一程，沒有路祭，且喪家在半途停棺辭謝送葬之親友，稱「辭客」，孝男還要跪謝侄孫母舅，請他們回頭，只有孝男、孝眷送上山頭，近年來大部分人都已不再步行以車子代步，若行火化則禮車直奔至枋寮火化場。出殯時一路要撒冥紙，奏哀樂到墳上為止。

棺木由花車上搬下後，先要放置於墓穴上，再請人持鑽子在棺木下部鑽孔叫做「放水」，待下葬時刻到時，才行將棺木放入穴內，蓋上銘旌，孝子孫要以衣角捧土放入穴內，再由挖土機或人工填土至成土堆狀為止。孝子孫再將鮮花，及孝女所製蓮花插上墳土上。接著由孝子孫獻上三牲祭品、上香、燒冥紙。繼而由道士主持風水圓滿謝土儀式，下葬即告完成。此時孝子孫孝眷全部孝衣才行脫下，還給葬儀社，¹⁶收拾祭品後返家。在進入家門之前要先過火，吃米糕豆、洗淨。¹⁷

喪事辦完後，依習俗須保留亡者「神主牌」繼續晨昏祭拜。待百日期間來臨，孝子孫應備祭品金銀紙錢等祭拜稱為「做百日」。再到一年之期，仍供以祭品祭拜，稱為「做對年」。再經一次農曆15日，月圓之後，即隨時可備祭品祭拜，稱為「做三年」。做三年後可把「神主牌」焚化，將亡者名諱記入「公媽牌」，稱為「合爐」。喪事至此完全辦妥。¹⁸但另外須知道的是，於亡者故世之日起至「做三年」這段期間，除了起初百日內孝親屬可以婚嫁外，其餘期間，不得辦喜事。如果丈夫年輕喪妻，日後還要續絃，則出殯前要「跳棺」，在棺木兩側各置一長椅，丈夫象徵性的跨越，代表陰陽兩隔，各行其道。¹⁹

本村目前仍保留客家族群特有的拜新丁祭儀活動。從六堆南下客屬移民，將原居地的風俗習慣移植到本地，如三山國王信仰、伯公信仰、祭厲與宣化及義民

¹⁵ 報導人張道士，1959年（民國48年）其祖父過世時，年僅五歲的他是長孫，負責捧斗，大人們還特別以籐椅做成「大孫轎」讓他乘坐，可是年幼才略懂人事，卻不斷哭鬧，只好換人捧斗。訪談日期：2018年11月26日。

¹⁶ 報導人楊總幹事表示，以前孝服脫下要在墳前燒掉。訪談日期：2018年11月20日。

¹⁷ 報導人張道士表示，恆春一帶，孝男孝眷返家後，還要吃米糕豆，即甜的八寶粥，上面再加煮熟的黑豆，當地人稱：「吃米糕豆，吃的老老老」，代表喪事轉喜事。現今有以蛋糕代替，主要是吃個甜味過癮。訪談日期：2018年11月26日。

¹⁸ 報導人楊總幹事表示，「做三年」子孫才算除孝。訪談日期：2018年11月20日。

¹⁹ 報導人楊總幹事表示，這是男家母親的主意，因為留下幼子要贍養，遂強迫自己的兒子行此禮，再續絃照顧家小，今已不多見。訪談日期：2018年11月20日。

信仰，繼續著六堆客家傳統習俗的文化傳遞。惟因地勢上的天然條件以及人口上的弱勢，在與周邊異族文化相互激盪融合之後，部分客家傳統民俗文化相對遭受涵化作用的影響，特別是出新丁風俗。六堆客家人依循「春祈秋報」的規則，年中各行一次的做福與還福，然而，隨著時間流轉和營生方式的改變，部份地區收斂成單一做福，或單一還福的祭祀型態，然而在保力，年中的「做福、還福」模式，已萎縮收斂，在元宵節舉行「出新丁」成為祭祀主軸，其祭祀內容的著重點也隨之產生變化，慶賀新丁部分被大力強化（曾純純，2017a：6-2）。在每年元宵，保力村居民，去年家有新生男丁者，皆要攜紅龜糕或大餅向三山國王等諸神參拜，仍維持著酬神還願的傳統，且其中又有某些較深層細節的變遷部分，而這些因地制宜的風俗變遷與適應之處，則成為保力村在地福佬客文化的特色。

除此，保力在紅白喜事方面，是延續六堆客家文化的傳統，舊有的儀節名稱仍多保留，儀式程序略有簡化及更動，亦有適應當地自然環境與人文活動而「在地化」。特別是喪事，相較於臺灣其他地區，六堆獨有的喪禮儀式是行三獻禮、銘旌和諡法（曾純純，2017b：6），相較於保力，除了出殯時由侄孫母舅高舉銘旌，三獻禮與諡法較不常見，亦不行三告儀式（告祖、告天地、告亡靈）。在奠禮儀式部分，保力也像六堆地區是從開孝儀式開始，卻於門外摔破瓦片或磁碗之習俗，表示不用再伺候亡者之意。而點主儀式在保力和六堆地區是在成服之前進行，恆春半島福佬地區則是在落壙後於墓地進行。還有六堆出山儀式中女性所擔綱的角色，除了以大媳婦為主的「開孝」，未見媳婦「進湯飯」及「路祭」（婿郎禮）等儀式的展演（曾純純，2017b：1），反而女兒的角色更為立體。同時融入福佬人的舊慣習俗「燒靈厝」、「捧斗」與殯葬行列的「陣頭」文化（曾純純，2014C：59-63）。這些都可見保力地方文化的獨特性。研判主要原因可能為本村經過長期福佬化的結果，因而在生命禮儀中的儀式出現涵化作用，顯見福、客族群在此地共同生活的融合情況已相當深化。

四、從外家到夫家

在漢人的親屬制度，男性自出生即具有資格祭祀其雙親等男性祖先及其正妻，成年後也將接受男性子孫及其正妻所進行的祭祀。而婦女受祭祀資格視婚姻狀況的有無，原則上女性牌位的安放處為夫家神龕。因此很多研究者認為婚禮是一個轉捩點，以此為分隔，婦女前一段屬於自己原生家庭，後段屬於夫家（費孝通，1998：198）。婦女一生中要從外家轉移到夫家的親屬體系，正因為這兩個親屬體系間的複雜關係，造成了婦女在親屬體系中的模糊地位。在正常情況下，婦女在死後是作為其丈夫家族的祖先被發喪和被祭祀的。但是，如果婦女離婚或被棄者，大多認為她的「靈魂」已不屬於外家，死後不能上夫系祖牌，也不能歸於父系祖牌（Freedman, 1966：56）。正如目前所知，由於未婚女性為無資格受祭祀者，而其原生家族祭拜其牌位或骨灰罐，反映出未婚女性在死後是處於象徵著自家人的祖宗和象徵著外來危險者的鬼之間的位置（李霞，2004：25）。以前中國華南及臺灣在民間流行的「冥婚」，被很多研究者所關注。在傳統的習俗裡，大多不為未成年男性和未婚女性立神主，可能是當地未成年男性和未婚女性本來就屬無資格受祭祀者之故，但為了予其受祭祀資格，至今仍舉行冥婚作為補救方法（李亦園，1966；阮昌銳，1972：32；陳其南，1985：155；片山剛，2002：129）。冥婚目的都是為亡魂成婚，使之能成為祖先，以享後嗣之祭拜。尚有為確保具資格祭祀者而行的養子制度目前的變遷等議題，有待日後深入調查。但是對於保力村人來說，女性是可能在其原生家庭以祖先身份得到祭祀的，如招贅及未婚女子，可以被寫上祖牌，晉入墓厝（家族墓）。但是離了婚的女子即使住在外家或兄弟家，其死後不能安置牌位在家中，也不能進外家的墓厝，通常是另外安置於他處。

20

（一）成為同姓祖先

保力是由六堆客家人遷徙至恆春地區所建立的聚落，最早入墾的佳冬楊姓家

²⁰ 報導人楊總幹事表示，離了婚的婦女，就到外頭辦喪事，離婚者沒有放在外家墓厝的，有的請去萬應公祠等祭祀「無後之人」的地方，捨不得的就放入納骨塔。訪談日期：2018年11月28日。楊總幹事還補充：「離婚的媳婦，如果情份還在，夫家會同意她來送公公或婆婆，但只能祭拜，不能開孝，因為已不是這家人了，有的仇結的很深，當然不會同意，看家裡其他成員的意見。」

族與竹田張姓家族選擇居住在聚落兩側的小門仔、頂厝。其中佳冬楊姓是保力聚落有影響力的宗族之一，成立了祭祀公業與宗祠，同時也積極參加佳冬楊氏宗祠的雲岫楊公祀典會。在楊氏宗族的人群結合體中，有著一定等級秩序與規範要求，由〈祭祀公業法人楊義忠派下規約書〉第 3 條：

本公業之派下員限於男系子孫始有其派下繼承權，派下員死亡無男性直系卑親屬，其女性招贅所生男子須冠楊姓者，亦具派下權。

可由其生女以招贅婚或招夫婚之方式生有男子從其姓，願意為楊氏接嗣傳代者，即可繼承取得派下權。從楊家編撰的《臺灣車城楊氏家譜》裡，即有因招婿而被寫入族譜的楊家女性（楊信德，2014：50-56）。〈祭祀公業法人屏東縣楊義忠章程〉第六條，為本法人派下權之繼承規定：

於97年7月1日以後，其派下員死亡，其直系血親卑親屬有共同承擔祭祀者，得享有本法人之派下權。

直系血親卑親屬就是子女（或孫子孫女）不分性別，因此派下員死亡，無男系子孫可繼承派下權時，經得派下員大會開會，由出席會員之過半數同意即通過，由其生女繼承取得派下權。²¹因此在楊家墓厝裡，20世己妹姑被視為宗祠祖先而入祠（如附錄一）；在楊義忠派下員表裡，未婚女兒可以成為派下員（如附錄二），一旦結婚，姓別人的姓，則自動失去資格。

如龍井路穎川堂陳家，17世祖陳昌金遷入保力，已傳至23世，據報導人陳家20世孫陳先生表示，陳家有6位20世姑婆及1位21世姑婆被填入祖牌（如附錄三），有6位可能是夭折或未婚去世，他並不知道是哪房女兒，但是20世裡有一位「玉妹姑」是以招贅並生育三子得以填入祖牌，但是不見贅夫之名，且其早夭無嗣的長子及三子，同時寫入祖牌（如附錄四），陳先生指出，祖牌只能

²¹ 報導人楊總幹事。訪談日期：2018年11月28日。楊總幹事還補充：「以前很少人拜阿姑，現在都可以！」

填入同姓子孫，不可有異姓子孫。²²未成年男性與未婚女性原本就不具受祭祀資格，但基於「血親（特別是父母）之情」難忍難捨，「做三年」合祀於祖先牌位「合爐」後予以受祭祀資格。在保力村另有柵內陳家及張孔海公廳都有以姑之名上祖牌的例子。²³誠如古太太育有三女二子，其中一位女兒未婚，已預先分一份財產給未婚女兒，另外兩個已嫁的就沒有份，因為她們有夫家的財產，預計未來讓未婚女兒可以上大牌，入墓厝。²⁴

招贅是女兒可以成為派下員，及完成上祖牌、登祖墳的祭祀願望。且從《張氏萬三公尚發派族譜》(張英和編，1998)、《臺灣車城楊氏家譜》(楊信德，2014)觀之，張、楊兩大家族女兒招贅比認領養子還多。誠如報導人張女士指出，因為宗親勸其父母：「姓妳女兒的姓，才可以分財產」，擔心辛苦開墾的田產流為他家姓，由身為長女的她招贅，先生「吃她們的姓」，育有二子三女均從母姓，繼承女方宗祧。據她表示，保力村與她同齡而行招贅婚者約有十位，像她為宗祧延續與實際農作勞務需求，於是招贅婿入住女家。另外半數是招婿耕田，為了維持家計和撫養老幼，等弟弟妹妹長大後，夫妻倆才能搬出自立門戶，獨立生活。

(二) 已婚婦女與外家

婦女婚後歸屬於夫家，但這並不代表這樣就必須全然地斷絕與原生家庭的聯繫，她可以是外家與夫家體系之間聯繫的紐帶，此前已有學者從不同的角度做過論述 (Freedman, 2000: 39)。在保力村一帶，已婚婦女無論在制度層面還是在實踐層面，都與其外家保持著各種形式的聯繫。從儀式的制度層面來看，在婚禮第二天新郎和新娘相偕首次「歸寧」回娘家做客，多半由新娘兄弟前來迎接，外家也大擺酒席宴請親朋鄰居。並準備米糕豆、娶路雞、甘蔗等物品帶回夫家，結婚儀式才算完成，俗信這樣可以讓女兒以後生活更好。新婚三年之內的大年初二

²² 報導人陳先生表示，陳昌金公廳分為四房，他是二房的代表，年約 60 歲，車城鄉保力村人，務農。訪談日期：2018 年 11 月 30 日。

²³ 筆者調查保力村的 19 戶公廳，均有供奉祖牌，但有 8 戶改為總牌式祖牌，而大部分的祖牌都極為老舊，如保力路黃家、山腳傅家的祖牌還是用毛筆寫入歷代考妣名諱，這可能是更為傳統的作法。大部分祖牌只登錄到保力開基祖以下三、四代，並未依新增人口而重刻成更大面積祖牌。報導人張女士指出，保力人相信祖牌愈舊愈好，重新訂製有暗喻家中有新逝者，因此，筆者相信，在保力以姑之名接受同姓子孫供奉的案例不只三例。張女士，現年 83 歲，車城鄉保力村人，年輕時受父母之命，招贅新埤潘姓贅夫，其婆婆是保力村婚出的女子。訪談日期：2018 年 11 月 27 日。

²⁴ 報導人古太太表示，古家大姑就是招婿耕田。訪談日期：2018 年 11 月 30 日。

回外家時，女婿陪妻子回外家送禮探親，通常外家也會準備禮物讓女兒送給公婆，最好是金飾，俗信這樣出嫁女兒在夫家的日子就會越過越好。²⁵此後每年大年初二嫁出女兒回外家作客，向父母兄弟請安，女婿要帶禮物及紅包送岳父母，而這在當地習俗中是被允許甚至鼓勵的。從禮俗和日常生活的實踐層面來看，在嫁出的女兒懷孕及生產時期，其外家也有種種可以對其照顧及疼愛的習俗。產婦生子做月內，外家會包紅包、抓雞、送米酒，生子滿月之日要送麻油雞及油飯至外家報喜，²⁶外家則要回贈嬰兒衣服、背巾、鞋帽、被褥、金牌、椅轎等嬰兒用品，滿月油飯及紅蛋也是外家出錢。

在保力村，嫁出去的女兒仍是外家的一部分，她有權力和義務繼續和外家往來，有些儀式、禮儀必須由嫁出的女兒承辦，透過承辦這些儀式、禮儀，繼續其在外家的女兒身份和姓氏，續享受外家祖先的庇佑。

第一是「做生日」。當父母過 60 歲的大壽，子女擺酒席宴請至親，此時女兒會購置壽衣（仿清朝禮服長衫馬褂）為賀禮。²⁷到了 80 歲以上，子女才會為父母年年聚餐慶壽，都不求鋪張宴客。壽衣是父母逝去時穿的衣服，由女兒出資表明通過這一儀式，女兒仍然是和即將逝去的父母緊密相連的，她將繼續孝順父母，同時接受父母的恩惠。

第二是「哭路頭」，早期習俗為外家有喪事，要儘速告知出嫁女兒，女兒接到通知後須立即回家奔喪，快到外家附近處要下車，然後沿途一路哭進家門，此稱作「哭路頭」。只是日頭落山前，出嫁女兒就要回夫家，不可在外家過夜，以免外家福氣分散，此俗今已不多見。²⁸

第三是「女兒旬」。老大人死亡後，每七天做一次旬祭，合計有七次之數，但近年來保力村為精簡喪葬習俗，乃改為做旬三次。第一次於死後七天叫做「頭旬」，由兒子負責準備祭品；第二次在第九天叫做「乞丐旬」；第三次在出山

²⁵ 報導人楊總幹事。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。

²⁶ 報導人古太太表示，外家包紅包，主要是請婦人家幫忙洗月內衫，另外，當地也有二十天即向外家報喜，外家同時回禮送金飾。古太太因相親嫁給保力村古家，現年 70 歲，恆春鎮關山人，協助夫家經營電器行。訪談日期：2018 年 11 月 30 日。

²⁷ 老大人病危在未過氣時，應即移入廳堂（祠堂），此時兒女應即取出由女兒事先購置之壽衣，依例需穿七層，並將金錢放入壽衣袋中（張添金，2001：88）。

²⁸ 報導人楊總幹事。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。

前一天叫做「女兒旬」，由女兒辦理，並負擔費用。²⁹作旬的目的是祭拜亡者，享受子孫的供奉，保佑全家平安順利。

第四是「磚仔石灰·豬頭鼓吹」。在六堆地區，女婿和外家的人，要在出山前一夕備牲醴送來，在出山時致祭。但在保力，女兒（含未婚、已婚）在其父親或母親去世時，應準備「磚頭與石灰（即水泥），豬頭與鼓吹」，意思是造墓的灰土、石碑由女兒出資，女兒也要準備出山當天的祭品（豬頭是代表全豬的豬頭、豬尾之五牲一付），還有鼓吹、八音（就出山及作旬一天）也由女兒出資僱用。³⁰在這麼重要的儀式過程中，由女兒出資買「磚仔石灰」象徵為父母親造墓，備好陰宅，無疑是給女兒一個向外家親屬證明自己仍然是受這個新墳祖先庇佑的子孫的很好途徑。

第五是「女兒幡」。父母去世，一位女兒要做一對「女兒幡」，又稱「查某仔蓮花」，用繩子將色紙摺成的蓮花串成一串，繞在細翠的竹枝之上，培一杯新土，把竹枝插在墳頭，從墳上迎風吹拂的枝條可以推知往生者有幾位女兒來哭墓頭，俗信子女眾多，就是好命。³¹

第六是「回外家掃墓」。保力村人不認為女兒嫁出去後只能祭祀夫家祖先，清明掃墓時也會通知已嫁出女兒回來祭拜，其掃墓的儀式和男性成員的儀式過程一樣。陳總幹事表示，她每年到山頭掃墓，都會遇見許多已婚的同學、朋友返鄉掃墓，她還親聞長輩說：「女兒分財產，掃墓也要回來掃。」³²他們不認為出嫁女兒回來祭拜有隱含財氣、福氣可能會被女兒帶回夫家的禁忌。未婚或已嫁的女兒都可以跟隨家族男性一同上山到墓厝上祭祀。

從上述情況可以得知，雖然女兒在以男性繼嗣為主要準則的社會中不能享有第一繼承權，但是她們仍然被看作是外家的家庭成員，她們同樣享有外家祖先庇佑的權力，同樣得到父系親屬體系的認可。與此同時，出嫁的女兒也必須承擔娘家父母的人生大事費用支出，通過承擔責任她們繼續著女兒的角色，延續自己在

²⁹ 報導人楊總幹事。訪談日期：2018年11月20日。

³⁰ 報導人楊總幹事指出，現今多直接折現給兄嫂，請他們代為發落。訪談日期：2018年11月20日。

³¹ 報導人楊總幹事。訪談日期：2018年11月20日。

³² 報導人陳總幹事，女性，未婚，現年58歲，車城鄉保力村人，在高雄市從事旅遊服務業，幾年前因母親中風，返鄉照顧並從事社區服務工作。訪談日期：2018年11月20日。

娘家的血脈。古太太指出，古家興建墓厝及整修公廳時，已嫁出的二姑、三姑都出錢贊助，³³祭祀公業法人屏東縣楊義忠管理委員於 2013 年宗祠靈位整修捐款芳名錄，亦有兩位女兒派下員捐款（楊信德，2014：38）。可見在婚後，婦女與其原生家庭可發展出更好的關係且保持一定的聯繫，而且外家也擁有一定的權力和責任。

（三）強化與姻親母舅的關係

外家的母舅在喪禮具有絕對的權威和地位（Freedman, 2000；Ahern, 1974），保力村一帶在這點上也表現出同樣的特徵，已婚婦女有「後頭厝」可以回尤其顯得重要。特別是婦女喪禮裡，外家的母舅是格外受到尊敬的待遇，喪禮很多儀式都強調了母舅的權威。母喪時通知母舅前來探視，又稱「報白」，孝男抵達母舅家門外，不可進入屋內，跪地哭說要水喝後報喪。³⁴當母舅前來吊喪祭奠時，孝子孫必須趕緊到大門口跪迎，待母舅扶持方可起身，這是其他客人所沒有的禮遇。保力辦理老大人喪葬事宜，通常要找風水先生幫助尋找一塊風水寶地埋葬，這時要請母舅來看墓地預定的方位是否合適，之後才能開工；還有買大厝（棺材），都要請母舅做陪。早期大厝買好，入殮後就「封棺」，³⁵母舅未到場，任何人都不能封釘，必須等母舅檢視，確認是正常死亡之後，孝子手舉放有釘、錘的托盤，跪請母舅加蓋封釘，停柩在堂，準備出山。在行祭過程中，母舅也有極大權威，當地普遍存在的觀念是「孝子不孝，母舅要責罰」。報導人楊總幹事曾目睹一位母舅在出山前，手持棍子教訓不孝外甥。³⁶報導人張女士也表示，她有一位親友舉喪時，喪禮按著時辰進行，道士代為點主，讓晚到的母舅非常生氣，不願進入式場參加行祭，孝男孝女跪地道歉收場。³⁷幾位報導人都曾親眼看到母舅在式場追打外甥或大聲責罵外甥不孝，甚至要外甥全家人罰跪反省，基於「死者為大」，

³³ 報導人古太太表示，外家包紅包，主要是請婦人家幫忙洗月內衫，另外，當地也有二十天即向外家報喜，外家同時回禮送金飾。古太太因相親嫁給保力村古家，現年 70 歲，恆春鎮關山人，協助夫家經營電器行。訪談日期：2018 年 11 月 30 日。

³⁴ 報導人張女士。訪談日期：2018 年 11 月 27 日。

³⁵ 報導人張道士指出，以前沒有冰櫃，人往生之後，大厝買回來，就進行入殮，隨即封棺，封棺時，要看時辰，也要請侄孫母舅來確認，擔心外嫁的姐妹是否被虐待致死，確認善終後方可封棺，現在有法醫驗屍制度，封棺大多流於形式。訪談日期：2018 年 11 月 26 日。

³⁶ 報導人楊總幹事。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。

³⁷ 報導人張女士。訪談日期：2018 年 11 月 27 日。

家族裡的成員，不能流露出絲毫的不悅，仍舊不動聲色，因為不管怎麼說，母舅以外家代表的身份，有著監督儀式的作用，喪禮中重大事情都要尊重、請益母舅，連在抬棺出殯的送葬隊伍，也是由母舅高舉「銘旌」領頭前行，對婚入女性的尊崇表現在母舅的權威上。

在保力村一般紅白喜事，解決矛盾都是由母舅出面。母舅的出席，不只是代表外家，有時要解決矛盾，重建和諧關係。因此治喪期間，夫家對於母舅也格外尊重，聽從他們的指示，讓喪事順利進行。在亡者生前被虐待或兒子媳婦對其不孝順的，以母舅的立場也很難插手干預，但在其喪禮中可以表達出外家的不滿，使其兒子媳婦在親友面前抬不起頭。如村裡某位招贅婦女表示，父母雙亡後「無後頭、無母舅」，兩個兒子又不孝，想到身後景況堪憂，就會煩惱的睡不著覺。報導人楊總幹事表示，在經營禮儀社多年，大致也知道村裡的是非恩怨，遇到婦女自殺或曾被親人施暴，會先請地方知名人士勸說外家的人，大家給個面子，讓喪禮順利完成。³⁸因此母舅的出席代表外家姻親的諒解，不致讓喪主家太難堪，讓生死兩安。邀請母舅同時也體現了保力人對外家的重視程度。

(四) 從外家到夫家的轉換

結婚對婦女而言，都是一個從「外人」到「內人」，從「外家」到「夫家」的轉換過程，對保力村福佬客婦女而言，身在農村，完成生兒育女同樣承擔家庭負擔，同時再承擔家務、農務，終其一生的歷程，她們的身份必須在她們死後才最後被確定。從這個角度看，我們就可以理解婦女的外家姻親在她葬禮上的地位與權威。葬禮可以看作是一個正式的、最後的移交儀式，婦女出身親屬體系的代表最後把此婦女的所有權交付給其夫家親屬體系。

在當地喪禮上，婦女出殯送上山頭時，母舅送葬走到半路，孝子孫就要跪請止步，稱為「辭後頭」，意謂辭謝姻親之送葬，此與父亡「辭客」相同，惟已婚的婦女特別是指「後頭」，³⁹而非所有的親友，報導人張道士以：「送姑出，不送姑入窟。」這一句來解釋，意謂「後頭」的姻親送葬只有送出，孝家辭客後，

³⁸ 報導人楊總幹事表示，如果母舅在發喪當天堅持不願出席，則由道士代行點主等儀式。訪談日期：2018年11月20日。

³⁹ 報導人古太太表示，只有辭客，沒聽過辭後頭。訪談日期：2018年11月30日。

請舅舅、舅母等止步不再送，代表外家人至此就再沒有義務向亡者祭奠。往後亡婦的棺木入穴、清明祭掃都與姻親無關，都由婦女之所出的子孫負責。因為在喪禮以後，此婦女的靈魂歸屬已完全屬於其夫家。外家人對儀式程序、墓向方位的意見也是保證該女子在其夫家家族已得到妥善的安置，母舅的地位和尊重受到宗族、鄰里的維護，又得到親家及外甥的默認。

五、成為自己人

在漢人的親屬制度研究中，出嫁後的婦女與其外家的關係，以及她與嫁入的夫家親屬體系之間的關係一直是一個沒有確切答案的問題。婦女在親屬體系中的不確定狀態一方面是由於婦女一生中的不同階段歸屬於不同的親屬體系；另一方面，即使她們大多數在死後被納入夫家系譜、作為夫家家的祖先被祭祀，但她們在親屬關係中這種地位的獲得並不具有像男性一樣的先賦性，而是受她們整個生命歷程中各種事件的影響。

（一）村內通婚情形普遍

在保力，婚後婦女的生活重心和歸屬重心仍是在夫家，但是夫家與外家彼此間卻不是截然劃分開的。報導人古太太表示，婚後第二天要歸寧，照例俗就12天、20天、一個月各回娘家一次，之後「自己想回去就回去」。⁴⁰據村裡大多數婦女表示，只要農閒有空的時候，就可以回外家走走，陪自己的父母吃吃飯，聊聊天！也毋需特意向夫家公婆請示。一位原籍高樹的婦人指出：「這邊『番番』，沒有那麼多的講究！」她表示相較之下，高樹客庄比較「厚禮數」。⁴¹本地區的族群關係，由日據時期戶政資料的統計顯示，保力為雜姓聚居，有非常明顯的村內通婚現象，村內相互通婚的比例佔 58.33%，與外地通婚的比例約佔 41.66%，村內各姓氏相互通婚幾乎是客家人，與外地通婚的地區以恆春半島的統埔庄、四重溪庄、滿州庄、港口村及恆春，以外縣市而言是花蓮的玉里、台東、中壢、新

⁴⁰ 報導人古太太。訪談日期：2018年11月30日。

⁴¹ 報導人楊太太，年約 55 歲，高樹鄉人，協助夫家經營殯葬事業。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。

竹、苗栗及屏東的四溝水，這些地區幾乎都是客家人聚居的地區(黃啟仁，2007：95-98)，與鄰近福佬人及原住民仍呈現緊張的狀態。復統計日據時期的本籍與寄留戶口調查簿，大部分資料明確標示出籍貫，⁴²發現保力村內同族(廣-廣)通婚比例佔 0.55%，⁴³而異族通婚的比例佔 0.22%。其中在異族通婚中「廣」與「福」通婚率 0.14%，較之「廣」與「熟」通婚率 0.043% 還高(潘譽仁，2017)。推論出保力村在清末日據時間，通婚對象以客家籍為主，並以村內通婚的比例甚高，而各姓氏相互通婚情形也相當普遍，再由保力村張、楊、陳三大家族的婚姻關係來看，三大家族彼此之間互為姻親關係，而與其他姓氏又相互重疊的姻親關係，其人群的互動關係非常親密，黃啟仁(2007：97)還引用保力當地俗諺：「出門都是親戚」，來詮釋此一關係，報導人張道士也認同此說：「村裡牽來牽去都是親戚。」⁴⁴因此村內通婚，不只是為了家族利益、子嗣昌茂，也因為身分地位相差不大，娶進門能立即適應夫家的生活，甚至成為夫家的助力。

(二) 婦女的活動和功能與男子一樣重要

在中國某些地方，婚後，特別是新婚三年內，婦女在夫家會被要求遵守某些禁忌，因為擔心剛娶進來的新媳婦還是「外人」，會給夫家家族帶來一定威脅的(李霞，2004：27)。保力村為典型的農村經濟形態，在作物生產種類方面，早期是以瓊麻、水稻及甘藷三種為代表，然而隨著臺灣地區近代以來經濟環境的改變，瓊麻與甘藷等農作物已日漸沒落，近年來洋蔥則有取而代之的現象，本村因地處氣候溫暖地區，一年可以三穫，主要作物的耕作方式則以雙期作田：一期水稻 / 二期水稻 / 洋蔥(或休耕)為主，但因本地夏季潮濕高溫多雨、多颱風，冬季乾燥、多落山風，對農業影響顯著，農民收益偏低，農村經濟發展落後(中華綜合發展研究院應用史學研究所，2004：250-252)。然而像種植水稻的插秧、除草、割稻與種洋蔥苗、收割，亟需大量人力，往昔村民利用互助合作方式輪流工

⁴² 在 1905 年所發佈〈戶口調查規則〉(訓令第 255 號)附則「記載例」第 11 條中清楚的規定，對於「種族欄」部份，漢人祖籍若為福建者應記為「福」，為廣東者應記為「廣」，其他者則記為「漢」，判定的基準主要是以父親祖籍為主，若父親種族欄不明，則以母親之種族記之(嘉常慶，1929：57-58)。

⁴³ 通婚率計算方式，以保力戶主之種族數為分母，保力有「廣」256 戶，「福」14 戶，「熟」24 戶，而後以同族通婚數為分子，計算結果「廣」之同族通婚率 $149/256=0.58$ ，「福」之同族通婚率 $4/14=0.29$ ，「熟」之同族通婚率 $8/24=0.33$ (潘譽仁，2017)。

⁴⁴ 報導人張道士。訪談日期：2018年11月26日。

作，稱為「放伴」，或「換工」。此時具有樸素、勤勞特質的保力婦女，即代表家中的重要人力資產，成為家中可派出的人丁一名。村中流傳著一句話：「客婆拖犁，客公穿鞋」，即說明當地婦女肯吃苦，像牛一樣拖犁耕田，努力工作。以洋蔥收成季節來看，由於洋蔥收成時往往是以數萬斤計算，只能藉由「換工」的方式進行，收成季節差不多一個月左右，每戶通常是夫妻兩人一同工作，今天做王家的，明天做張家的，後天做楊家的，依此類推直到各戶的洋蔥採收完成為止。因此，對保力村民而言，剛娶進門的媳婦，要跟著男人家一起耕田、種地、砍柴，還要操持家務勞動，對公婆盡心照顧，婦女通過在日常生活中的工作起到了很好的橋樑作用，在家庭中，婦女的活動與功能顯得與男人一樣重要（Freedman, 2000: 39-40）。特別是在結婚之後，今天幫夫家，明天幫外家，在務農耕作時，是一種姻親互助的模式在相處，這也是「村裡牽來牽去都是親戚」的真正含意。

（三）生子鞏固地位

婚禮在保力不是婦女生命裡與外家關係即將結束而分離的轉捩點，極有可能是在家庭人力與傳宗接代產生婚姻交流的一個結合點。對於婆婆而言，新娘還是存在一定威脅性，但是因為農耕需求，期待人丁旺盛的「求子」成為家族重要心願，在女子嫁來的頭三年之內，沒有採取很多的措施對新娘進行防範，她反而被種種的「催丁」、「旺子」習俗所圍繞。⁴⁵早期保力農村重男輕女，尤其客家人屬於少數族群，常受其他族群欺凌。為防禦外侮，必須眾多男丁來保全村人生命財產。⁴⁶因此婦女婚後，皆向神明祈願早生男丁，特別是在上元節出新丁活動，此日婦女可向神尊祈求早生貴子或家庭事業下願。地方長老為慶祝增添男丁，遂決定發起組織「新丁會」。每年擲杯決定人選，來負責籌備下年度酬神活動事宜，可見重視之一斑。在出了新丁，讚出越大盤的紅龜糕或大餅，公開宣示這位婦女完成傳宗接代任務，明顯標誌著婦女在夫家的地位。報導人古太太表示，婚後她

⁴⁵ 報導人古太太說明：新娘歸寧，外家會準備米糕豆、帶路雞及甘蔗讓新娘帶回夫家。「米糕豆，吃的老老老」寓意夫妻白頭偕老；兩隻連根帶葉、有頭有尾的甘蔗，表示有頭有尾、漸入佳境；帶路雞在民俗觀念，是做為生產做月子的兆頭，意在祝福新人子孫繁衍生生不息。訪談日期：2018年11月30日。

⁴⁶ 「保力」一名的由來，一說與協助朝廷平定林爽文之亂，與乾隆御筆褒忠石碑二字有關；另一說係因早期車城地區福建籍移民較多，廣東籍移民較少，初墾此地時不僅須對抗原住民且受到福佬人欺壓，所以必需團結，如何保持力量特別重要（中華綜合發展研究院應用史學研究所，2004：86）。

連生三個女兒，被公公說：「要生兒子，才有後代。」直到生了兩個兒子，長子出新丁時，做了40斤大餅，次子也做了30幾斤大餅，都由公婆主意。招贅的張女士，第一胎就是男丁，當年她的父親非常高興，做了近百斤的大餅。⁴⁷讚出最大盤大餅者，「新丁會」還會特別包個紅包。⁴⁸，反映出當時社會「有子」與「無子」對婦女在夫家地位的影響。報導人張道士追述，保力村有戶人家新娶媳婦，入門不到兩個月，公公即去世，要發訃聞時，卻被親家婉拒，理由是：「先報生，再報死！」⁴⁹女兒嫁人期望她能為夫家生得男丁，在新婚一年之內，村子裡反而對於生育有比較多的禁忌，生了兒子就能確立地位。報導人古太太表示，新婚之初，被要求每天一早要端洗臉水、泡茶給公婆，準備三餐，傍晚要燒洗澡水，請公婆洗澡，並為公婆洗衣，但在兩年後生了第一胎，就比較輕鬆，專心照顧自己的夫婿及小孩。⁵⁰當然，這種地位確認隨著婦女生育男丁的漸增而逐漸增強。保力婦女被夫家接受雖然仍經歷了一個過程，能在夫家立足是由生子來決定的，而不是由婚禮就決定了的。

生小孩對保力女性來說可是穩固其在夫家地位的磐石，如前述，在當地喪禮上，依實俗出山前，應準備孝杖，孝杖數量以孝子人數外加大孫一支為準備支數。出山時置於米斗中，帶至墳墓取下置於墓碑側邊即可。而墳上插著女兒幡，一個女兒一對，因此外人由墓碑前的孝杖支數及墳上女兒幡的對數，即可推估往生老大人生前生育子女數，支數愈多則代表子孫旺盛，靠多兒多女將喪禮辦隆重與風光讓村人感到她很有福氣。

(四) 在葬禮中成為家族祖先

對婦女喪葬的安排反映出婦女在其夫家家族的某種程度上的附屬地位。按保力附近一帶的葬俗，先修好風水後再出山，然後進行謝土，十年後才撿骨。再覓地另建家族墓園。保力村興築家族墓形式有二，一是仿生人陽宅形制興築的墓厝，

⁴⁷ 報導人張女士表示，她因為是招贅婚，婚禮辦得很隨便，也沒有披嫁衣，穿了件乾淨的衣服，在公廳拜了公媽，就算成婚，嫁粧也只有桌子、櫥櫃。但是生得男丁，她的父親對出新丁，就願意大方出手。村內同姓宗親，還曾讚出大餅好幾百斤。訪談日期：2018年11月27日。

⁴⁸ 報導人古太太。訪談日期：2018年11月30日。

⁴⁹ 報導人張道士。訪談日期：2018年11月26日。

⁵⁰ 報導人古太太。訪談日期：2018年11月30日。

一是家族合葬掩土成堆的墓園。墓園是鄉公所不准建房屋造型的墓厝，甚至要求拆除，地方上才改建成傳統風水造型的墓園。在興建墓厝或墓園時，預先決定放骨罐的位置，一般男左女右，順序如「妻 - 夫」，夫居左邊的大邊，是龍邊，妻居右邊，是虎邊，如果該男子曾娶過不止一個妻子，則以男子的名字為中心，順次按在男子名字的「小 - 夫 - 大」的順序排列其妻子們的名字。一對夫妻，依死亡時間先後，撿骨放入墓厝，若女方先死的話，死後撿骨可以先入墓厝，⁵¹但她所占的墓穴必須是按原來「風水先生」設定的輩分及男女墓穴的位置，在這種安排中，女子的墓穴相對與其夫的墓穴來說是「陪」的位置。可以看出，女性是因為與男子的配偶關係而入家族墓地的。但是古太太指出，夫家是大家（婆婆）先走，家族墓園方向還依她的仙命看座向的，較晚過世的大官（公公）也經撿骨後放入墓園內，兩人骨罐並列合葬。⁵²當地並沒有女人首先入墓厝會破壞風水的說法。這裡體現的是婚入女性已經成為夫家家族的正式成員，所以能以她的仙命興築家族墓的觀念。報導人張女士指出，她因招贅成婚，父母皆亡，家族墓是由她監造的，先生往生後，她將先生名諱填入張家祖牌，撿骨後也後放進張家墓厝，要是以後她往生了，要把她和父母、丈夫全葬在一起，這種祭祀形式，即便不受肯定，相信也不會加以否定。且張女士在墓厝內也預留長子夫妻穴位，但是後來夫妻離婚，長媳「沒有戶籍，沒有戶口」，不可能葬在家族墓厝裡。⁵³

在一些特殊的個例中，往往更能看出婦女死後被確認的地位多牽涉到的各種因素。李亦園認為漢人傳統宗教信仰祖先崇拜儀式中的親族關係可分為三個面相：一是包括撫養 / 供奉、疼愛 / 依賴、保護 / 尊敬的親子關係；二是包括家系傳承，財產繼承等權利義務的世系關係；三是包括分枝、競爭、對抗與併合的權力關係。此三種親族關係面向，不僅分別表現於不同的崇拜儀式中，而且也可以因時空環境的不同而有不同程度的表達與強調，因而促使漢人傳統宗教信仰祖先崇拜的儀式極富彈性而有多樣性的表現。他認為在「正常」情況下，第一面向被儀式所強調，但在特殊的環境與情況下，其他兩個面相也就被利用以至被強調（李亦園，

⁵¹ 報導人張女士表示，現在火化後直接入墓厝是不對做法，至少要死一年才可放入，要乾淨後才可以見公媽。訪談日期：2018年11月27日。

⁵² 報導人古太太。訪談日期：2018年11月30日。

⁵³ 報導人張女士。訪談日期：2018年11月27日。

1985：59)。例如在保力一帶的喪禮中，「捧斗」是一項特別重要的儀式，它是出山時，應備五升容量之米斗一個，內裝五穀種子、銅板零錢、鐵釘和孝杖等。由大孫（或孝長子）雙手捧著送上山頭，斗內種子、釘、錢為墳墓完成埋葬後，謝土時，由道士口言吉利話，孝子孫跪地，道士撒下時，子孫可撿回以示播種及賺錢豐收之意。「捧斗」儀式並不見於六堆客家文獻的直接記載（曾純純，2014C：59-72），此俗盛行於恆春半島的福佬地區，要將死者魂帛等放在米斗中，由長孫捧，因此稱長孫為「米斗孫」，捧斗除了是一個儀式之外，也象徵著傳承家業以及香火。保力福佬客在喪禮融入此項禮儀，除了呈顯出祖先崇拜的儀式極富彈性外，「捧斗」的米斗內裝著種子、錢，還有「釘」與「丁」諧音，寓意子孫萬代，富貴吉祥。權利、義務、各種權力關係是儀式，尤其是喪禮的基本功能，在正常情況下，那些權利與義務、各種相互對抗的權力關係，由於屬於無可爭議的問題，沒有在儀式中顯現出來。「捧米斗」具有另一層規定現實世界中的權力與義務的意義，因此這項儀式通常是由死者財產的繼承者即大孫或兒子來進行，在亡者沒有大孫或兒子的情況下，「捧斗」的任務是由代替兒子起了撫養責任的其他親戚承擔的。在正常情況下，此儀式的第二意義並不大明顯，但是一旦在財產糾紛上發生爭議，此意義便凸顯出來，例如村裡的一位沒有生養兒子的婦女的喪禮上，由其女兒捧斗，意謂著女兒起了贍養死者的義務，也有資格捧斗，即女兒有資格繼承亡者留下的一切東西，在保力當地如果死者真的沒有兒子，也可以花錢請人捧斗。⁵⁴

由於喪禮在最後確定婦女在親屬體系中的地位的重要性，同時又由於婦女此地位的確認受很多具有變動性的因素的影響，因此通過對一些「非正常」情況的分析可以更清楚地看到起影響作用的各種因素。當然，本文對喪禮的討論限於女性作為被哀悼的亡者這一角度，還沒有涉及到作為哀悼者的女性的角度，通過對作為生者的女性在喪禮所代表的秩序中所處的位置的探討，應該還可以對婦女在親屬關係中的身份問題有更進一步的理解。

⁵⁴ 報導人楊總幹事表示，在遞補的順序上，同姓的孫女優於異姓的外孫，另保力村內有榮民及外省老兵，孤家寡人，死後就花錢請人捧斗。訪談日期：2018年11月20日。

六、結論

保力屬於六堆客家族群的邊陲地帶，其村落圍繞車城與恆春等地福佬人，在生活、婚姻、就業、就學、交通等因素上，本地福、客族群的互動相當頻繁，甚至遠超過原居地的六堆地區，也因交通上的障礙，平時與六堆地區較少互動。在此長期生活之下，福、客文化之間產生相互的激盪拉鋸作用，族群人口與勢力範圍均居多數的福佬文化自然成為在地強勢文化種源，然而客家文化不斷受到周邊福佬文化的刺激、浸潤、滲透與涵化，福佬化的跡象也一代比一代越發明顯，其中仍可能保留部分的客家生活文化模式，然而足以與周邊福佬地區區隔的語言文化，卻日漸式微而消失。上述保力村的通婚比例或許可以說明福、客、番，三者之間複雜的族群關係。從日據時期之後這一種緊張的族群關係，逐漸因為大量與外地及福佬族群通婚，族群間的關係漸漸融合，更是促成保力村客家福佬化的重要因素。本文通過對恆春半島一個農村的生命禮儀的分析，更為具體地討論了導致婦女在親屬體系中特殊地位的關係。婦女一生中在外家與夫家兩個親屬體系間的關係是逐步變化的，外家對此婦女的權力並沒有在婚禮中就全部交與其夫家，在婦女婚後的生活中，其外家對她還保持著一些現實和儀式上的權力，直到在其喪禮上，才完全地將對此婦女的所有權，以及與之相關的權利與義務交與此婦女的夫家親屬體系。從上文的描述中，大致可以得出下述結論。

(一) 女性的受祭祀資格為是否已婚，結婚、離婚或改嫁仍是影響婦女歸屬地位的最重要的因素。本文探討福佬客社會中的女性成員在生命禮儀過程中、在祭祀與被祭祀過程中的具體實踐行為。女性通過結婚生子為自己在父系繼嗣群中贏得一席之地後，更透過與男子同樣的活動和功能來提升自己的家庭地位，讓受祭祀者與祭祀者保持著密切的聯繫。同時，出嫁的婦女仍必須參與外家的一些儀式活動，她們將夫家與外家兩個姓氏親屬體系及村莊密切聯繫在一起。

(二) 為了使已婚婦女獲得祖先地位而延續，確保繼承的男性子孫仍顯得非常重要。在一般情況下，兒子是當然的喪主，所以保力沒有生養兒子的人家流行「招贅」，往往是生得「同姓」的子孫。反映在民俗裡，接納福佬喪禮中捧斗的

習俗，以及擴大舉行元宵出新丁的傳統祭儀。在早期開墾之初，與其他族群或家族相互競爭土地開墾與灌溉水源，在人力的需求方面，頓時變成當務之急，因此對於男丁的重視就更為彰顯，一旦某家有新丁出生，除了舉家歡慶之外，在聯庄共禦外侮重男輕女的墾荒時期，增添男丁更是聚落內的大事，因而需舉辦祭拜天地神祇的祭儀，出新丁風俗就此傳承於保力庄頭，反而六堆地區客家人結合春祈秋報中的年初做福與年終還福儀式，已萎縮被遺忘。

(三) 在保力人的習俗中，已出嫁女兒得以不受宗祧觀念影響，而被允許回娘家參與掃墓，未婚女性的牌位可置於血親的家庭空間，骨罐亦可晉入家族墓厝。除了移墾時期婦女在農務勞動上的形象，奠定了女性在家庭中操持家務的重要角色外，「換工」提供宗親、姻親之間的勞力互助的模式。她們也是族群繁衍者，更是文化上的再生產者，換言之，不僅肩負生物再生產的責任，也在文化再生產的位置上擔任要角(張翰璧, 2007: 126)，顯然已出嫁女兒在保力福佬客觀念裡，並未視如潑出去的水，仍祭祀外家祖先亦屬理所當然了。即使是未出嫁的女兒，也是血緣於祖先的後代子孫，人們基於血緣親情，或是基於本人所願，往生後寫上祖牌、晉入墓厝，是被允許與支持的，而且改變了受祭祀資格與祭祀資格，以滿足死者本人和其血親的感情。至於招贅女兒除了承擔原生家庭延續血脈的重責大任外，亦視之為族群文化擴張的傳播者，成為以後此婦女可被視為同姓祖先被發喪和祭祀的因素。

誠如在恆春半島四重溪南岸的福佬客喪葬習俗裡，可由未成年或未婚女性，即使因「無後」，不受到祖先祭祀的對待，但有時該死者仍會獲得其他祭祀。在社會文化變遷下，福佬客社會以父系為宗法的制度受到考驗，更多的實例證明農村裡存在女性(正妻及未婚女性)挹注甚至強化原生家庭(外家)的穩定力量，女性身後得以享祀，有所安頓。特別是女兒與原生家庭之間具祭祀關係，亦具有受祭祀關係。

附錄一：

祭祀公業法人屏東縣楊義忠派下宗祠祖先入祠座位圖/編號

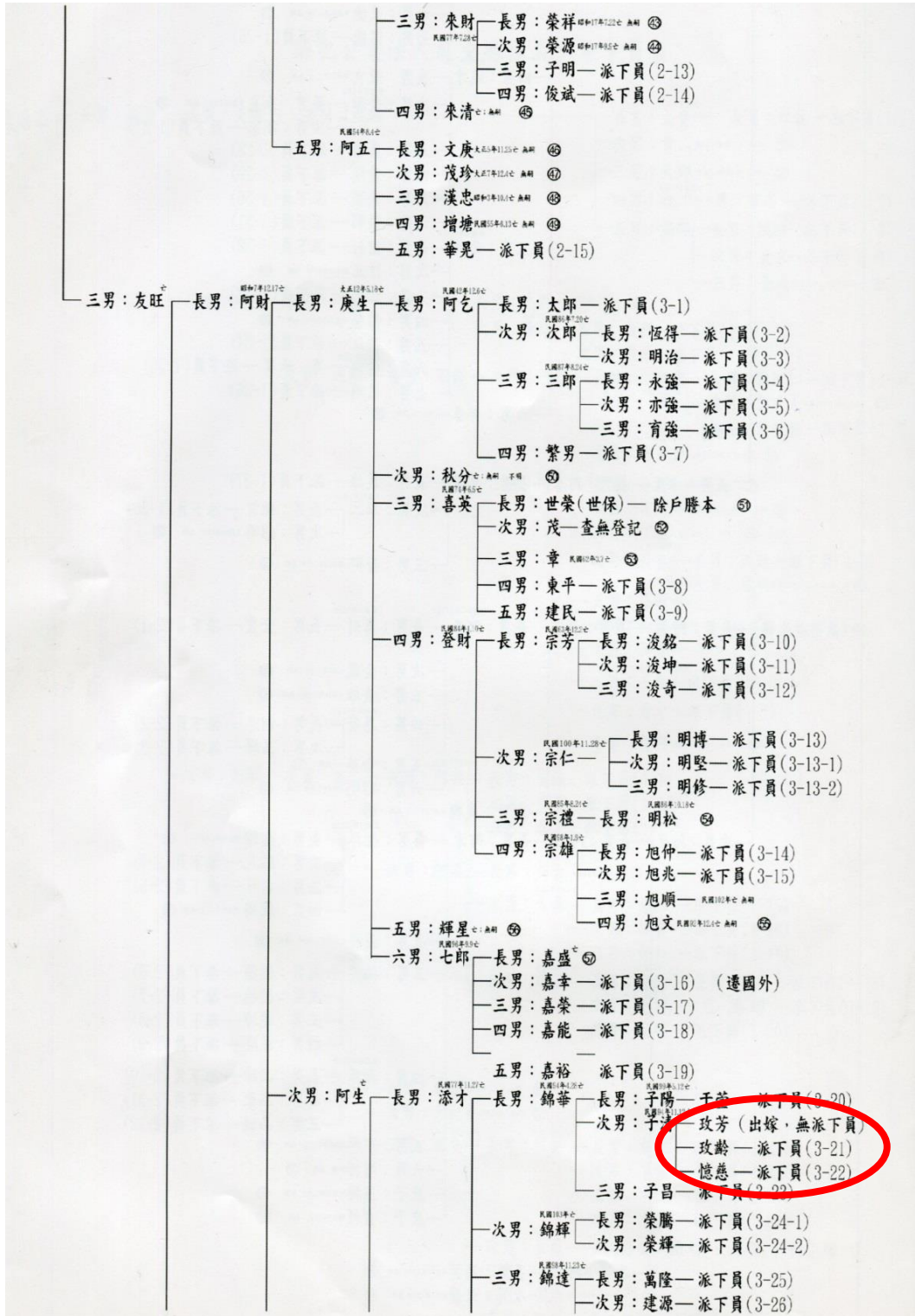
正區-1 42位

16世 義忠孺人 鄭老弄	15世 梅瑞公 孺人	15世 梅瑞公	15世 桃瑞公	15世 桃瑞公 孺人	15世 桃瑞公 二孺人	16世 義忠公
178	177	176	171	172	173	175
18世 阿和孺人 陳阿妹	17世 友旺孺人 李二妹	17世 友旺公	17世 友登公	17世 友登公 宋孺人	17世 友興公	17世 友興公 孺人
168	167	166	161	162	163	165
18世 惡仔公	18世 阿財孺人 張阿毛	18世 阿財公	18世 阿生公	18世 阿生孺人 吳阿妹	18世 極獅公	18世 極獅孺人 王阿記
158	157	156	151	152	153	155
19世 阿傳	19世 富四孺人 張阿冉	19世 富四公	18世 水生公	19世 富二公	19世 富二孺人 藩網仔	19世 阿春公
138	137	136	131	132	133	135
19世 阿七孺人 張連妹	19世 阿七公	19世 阿三孺人 馮阿婆	19世 庚生公	19世 庚生孺人 賴貴妹	19世 阿生公	19世 阿生孺人 郭辛妹
128	127	126	121	122	123	125
20世 己妹姑	20世 成才孺人 房新妹	20世 成才公	20世 四江公	20世 滿那公	20世 阿興公	20世 阿興孺人 何乙妹
118	117	116	111	112	113	115

楊家20世己妹姑晉入墓厝

資料來源：報導人楊總幹事提供，2018.11.20

附錄二：



《台灣車城楊氏族譜》，未婚女兒可以成為派下員
 資料來源：報導人楊總幹事提供，2018.11.20

附錄三：



龍井路穎川堂陳家祖牌填入七名姑婆
 資料來源：報導人陳先生提供，2018.11.30

參考文獻

一、中文文獻

- Freedman, M. (2000)。中國東南的宗族組織 (劉曉春譯)。上海：上海人民出版社。(原著出版年：1958 年)
- 丁凌華 (2000)。中國喪服制度史。上海：上海人民出版社。
- 刁統菊 (2016)。華北鄉村社會姻親關係研究。北京：中國社會科學出版社。
- 中華綜合發展研究院應用史學研究所 (2004)。車城鄉志。屏東：屏東縣車城鄉公所。
- 何撒娜 (1999)。聚散之間：納人的喪葬儀式與家屋象徵。國立清華大學人類學研究所碩士論文，新竹，未出版。
- 李亦園 (1974)。從若干儀式行為看中國國民性的一面。載於李亦園、楊國樞編，中國人的性格，(頁 175-193)。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 李亦園 (1985)。中國家族與其儀式：若干觀念的檢討。中央研究院民族學研究所集刊，23，167-193。
- 李佳穎 (2010)。套裝的死亡旅程通往何方？當代臺灣死亡儀式商品化研究。國清華大學社會學研究所碩士論文，新竹，未出版。
- 李銀河 (2009)。後村的女人們：農村性別權力關係。呼和浩特：內蒙古大學出版社。
- 李霞 (2004)。從喪禮看婦女在親屬體系中的身份歸屬：以山東濟寧農村個案為例。廣西師範學院學報 (哲學社會科學版)，3，24-29。
- 李霞 (2005)。依附者還是建構者？：關於婦女親屬關係的一項民族志研究。思想戰線，31，82-87。
- 阮昌銳 (1972)。臺灣的冥婚與過房之原始意義及其社會功能。中央研究院民族學研究所集刊，33，15-38。
- 林正慧 (2008)。六堆客家與清代屏東平原。臺北：遠流出版事業股份有限公司。
- 屠繼善 (2007)。恆春縣志。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司。(原著出版年：1894 年)

- 張英和編 (1998)。張氏萬三公尚發派族譜。自刊本 (保力村張吉雄收藏)。
- 張添金 (2001)。琅嶠客：車城鄉保力村誌。屏東：車城鄉保力社區發展協會。
- 張翰璧 (2007)。社會與文化：客家婦女篇。載於徐正光編，臺灣客家研究概論，(頁 111-131)。臺北：行政院客家委員會。
- 郭于華 (1992)。死的困擾與生的執著：中國民間喪葬儀禮與傳統生死觀。北京：中國人民大學出版社。
- 陳中民 (1991)。冥婚、嫁奩及女兒在家庭中的地位。載於喬健主編，中國家庭及其變遷，(頁 269-273)。香港：香港中文大學。
- 陳其南 (1985)。房與傳統中國家族制度：兼論西方人類學家的中國家族研究。漢學研究，3(1)，127-182。
- 曾純純 (2014a)。親屬、婚姻與族群性：從南臺灣內埔客家的碑葬文化談起。客家研究，7(2)，115-158。
- 曾純純 (2014b)。客家傳統祖牌的女性祖先崇拜。客家研究輯刊，44，62-68。
- 曾純純 (2014C)。臺灣客家喪禮「出山」儀式的變遷與轉化。載於蔡建境、楊興忠主編，第七屆海峽兩岸客家高峰論壇暨第二屆石壁客家論壇論文集，(頁 59-72)。福州：海風出版社。
- 曾純純 (2017a)。屏東縣車城鄉客家聚落生活環境資源調查研究計畫結案報告書。屏東：車城鄉公所。
- 曾純純 (2017b)。南臺灣六堆客家喪儀中的女性角色。全球客家研究，9，1-66。
- 費孝通 (1998)。鄉土中國·生育制度。北京：北京大學出版社。
- 黃啟仁 (2007)。恆春地區客家二次移民之研究：以保力村為例。國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，臺南，未出版。
- 楊信德 (2014)。臺灣車城楊氏家譜。自刊本 (保力村楊信德收藏)。
- 潘譽仁 (2017)。客家二次移民的人口與婚姻流動：以日據時期車城鄉保力村為例。國立屏東科技大學客家文化產業研究所碩士論文，屏東，未出版。
- 鄭全玄 (2001)。車城鄉。載於施添福總編纂，臺灣地名辭書，卷四，屏東縣，(頁 679-707)。南投：臺灣省文獻委員會。

閻雲翔(2006)。私人生活的變革：一個中國村莊裡的愛情、家庭與親密關係(1949 - 1999)(龔小夏譯)。上海：上海書店出版社。

二、外文文獻

片山剛 (2002)。死者祭祀空間の地域的構造：華南珠江デルタの過去と現在。
載於江川溫、中村生雄編，*死の文化誌：心性・習俗・社會*。(頁 108-142)。
京都：昭和堂。

本田喜八 (1930)。高雄州地誌。高雄：高雄州教育會。

伊能嘉矩 (1909)。大日本地名辭書續編第三。東京：富山房。

東美晴 (1997)。開放前中国江南農村におけるジェンダーの研究：婚姻と出
産にみる女性の文化、社会的位置づけ。甲南大學社會學博士論文，日本
神戸，未出版。

常住戶口 (1936)。昭和10 年末臺灣常住戶口統計。臺北：臺灣總督府官房調
查課。

植野弘子 (2000)。台湾漢民族の姻戚。東京：風響社。

嘉常慶編 (1929)。臺灣戶口事務提要。新竹：新竹州警察文庫。

臺灣總督官房調查課編纂 (1928)。臺灣在籍漢民族鄉貫別調查。臺北：臺灣時
報發行所。

臨時臺灣土地調查局 (1905)。臺灣土地慣行一斑 (一)。臺北：南天書局有限
公司。

李亦園, 1966, Ghost Marriage, Shamanism and Kinship Behavior in a Rural Villiage
in Taiwan. Proceeding, 11th Pacific Science Congress, Tokyo.

Ahern, Emily Martin., 1974, Affines and the Rituals of Kinship. In *Religion and
Ritual in Chinese society*. edited by Arthur P. Wolf (ed.), pp.279-307.
stanford: stanford University Press.

Judd, Ellen R., 1989, Niangjia: Chinese Women and Their Natal Families, *Journal of*

Asian studies: 48:3, pp. 525-544.

- Maurice, Freedman., 1966, *Chinese Lineage And society: Fukien And Kwangtung*, London: Athlone 1970, In *Ritual Aspects of Chinese Kinship and Marriage*. edited by M. Freedman (ed.), Family and Kinship in Chinese society
- Stockard, Janice E., 1989, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Patterns and Economic strategies in south China. 1860-1930*. stanford: stanford University Press.
- Topley, Marjorie., 1975, Marriage Resistance in Rural Kwangtung. In *Women in Chinese society*. edited by Margery Wolf and Roxane Witke, ed. pp.67-88. stanford: stanford University Press.
- Watson, James L., 1982, Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese society. In *Death and the Regeneration of Life*. edited by Maurice Bloch and Jonathan Parry. pp.151-186. New York: Cambridge University Press.
- Watson, Rubie s., 1994, Girls, Houses and Working Women: Expressive Culture in the Pearl River Delta, 1900-41. In *Women and Chinese Patriarchy: submission, servitude and Escape*. edited by Maria Jaschock and suzanne Miers, ed. pp.25-44. Hong Kong: Hong Kong University Press.