

從墓碑來看「土著化」現象： 清代以來臺灣社會祖籍認同的變化*

陳緯華

國立臺南大學文化與自然資源學系教授

摘要：作為一個漢人移民社會，臺灣社會中的大陸原鄉祖籍認同是否隨着時間而逐漸變淡？如果是，它是時間力量作用下的結果嗎？本文透過墓碑資料來探討臺灣社會的祖籍認同變遷，從而加入有關臺灣社會地緣認同變遷的討論，希望能在「土著化」、「孤魂在地化」等概念之外，為這個議題增加一些新的理解。漢人的喪葬習俗中習慣在墓碑的橫額刻上代表郡望或祖籍等的地名，走訪臺灣各地墓區可以發現，許多的墓碑橫額上的內容已經以臺灣地名取代了傳統的大陸地名，這似乎顯示了臺灣社會日益本土化的趨勢。如果將此現象稱為「祖籍認同的本土化」，那麼這樣的趨勢從何時開始，影響這種變化趨勢的因素是什麼？本文指出祖籍認同的內涵是多層次的，「土著化」、「孤魂在地化」與「祖籍認同的本土化」這三種現象分別象徵了不同層次祖籍意識在不同歷史時期的日漸消退，而本文所討論的「祖籍認同的本土化」趨勢始於日治時期，至今仍持續進行，過程中經歷了數次巨大的變動。而相對「時間」經常被視為是影響移民認同的重要因素，本文則指出「政治」在影響祖籍認同變遷上扮演了重要的角色。

關鍵詞：祖籍認同的本土化，本土化，墓碑，土著化，孤魂在地化。

* 本研究為科技部研究計畫補助之研究成果。計畫編號為 MOST 104-2410-H-024 -001 -MY2。

前 言

走訪臺灣各地墓區可以看到，人們會在墓碑橫額刻上郡望、祖籍或堂號等，這些橫額的內容大多數都是中國大陸的古代或近代地名，反映了漢人傳統的祖籍意識。有些學者發現近年來部分墓碑橫額的內容開始書寫臺灣的地名，認為這反映了祖籍認同的本土化趨勢。事實上墓碑橫額書寫臺灣地名並非「近年」才開始，祖籍認同的本土化現象始於更早的時期。本文收集了臺南地區明末清初至今的墓碑資料，透過系統性的資料分析對臺灣社會的祖籍認同變遷進行探討，勾勒臺灣社會對大陸原鄉祖籍認同變遷的面貌，並指出造成這一認同變遷的因素。

臺灣民眾在地緣認同上的本土化趨勢是一個普遍被認同的觀點，例如陳其南(1990)主張 1860 年代臺灣社會發生了「土著化」現象，人們不再以祖籍作為人群組織的原則，而以本地地緣或姓氏原則來取代。而陳緯華(2014)則指出進入日治時期之後，臺灣社會產生了「孤魂的在地化」，它反映了一種整體社會氛圍上的不再以大陸原鄉作為落葉歸根之處的「在地化」現象。如果墓碑橫額逐漸以臺灣地名取代大陸地名這種「祖籍認同本土化」現象也代表了臺灣社會的本土化趨勢，那麼它跟陳其南、陳緯華所討論的現象有什麼不同？它能夠為這一議題增加什麼樣新的理解？

在談到臺灣漢人移民的地緣認同轉變時，人們經常提起「年深他境猶吾境，日久他鄉即故鄉」這一漢人移民文化中廣泛流傳的俗諺。不論是「土著化」、「孤魂在地化」或「祖籍認同本土化」，這些現象都指出在歷史的過程中，臺灣社會的祖籍認同逐漸變淡。這是一種「日久他鄉即故鄉」的現象嗎？這句俗諺是意指「時間」是一種力量，會造成祖籍認同的「自然」的演變嗎？關於是什麼因素影響了地緣認同轉變，陳其南、陳緯華等學者都沒有進行明確的說

明，因為這並非他們討論中的重點，而本文則嘗試進行這項討論。本文指出，「時間」或許具有某種潛在的力量，不過諸如「政治」這類更爲具體的客觀外在力量，可能更值得我們去關注。其次，在「土著化」這個概念中，移民在土著化的同時，也拋棄了他們的祖籍認同；而「孤魂在地化」這個概念似乎也意指人們改以臺灣作爲落葉歸根的祖籍地。透過墓碑資料，本文將與二者所提及的祖籍認同問題進行對話，本文指出，祖籍意識的內涵是多層次的，也透過不同的表徵顯示出來而能夠被研究者掌握，如陳其南所說的宗族祭祀、陳緯華所談的有應公崇拜以及本文所討論的墳墓祭祀等。在歷史的過程中，不同層次的祖籍認同都發生了轉變，但彼此之間並不同步。居住地認同的形成與祖籍認同的拋棄之間的關係要比簡單的二元對立關係來得複雜。

一、臺灣漢人移民社會研究中的祖籍認同

「土著化」觀點早在 1975 就由陳其南提出，因此是一個普遍爲學界所認知的觀點。這個概念談的是清代臺灣社會的轉型問題，陳其南根據三種指標提出了他的「土著化」觀點，分別爲宗族祭祀、神明祭祀以及分類械鬥。他指出，首先，早期臺灣社會的宗族祭祀中，牌位上寫的主要祭祀對象是未曾到過臺灣的「唐山祖」，到了清代晚期則出現大量以「開臺祖」爲祭祀對象的宗族組織；其次，早期臺灣社會各村莊居民都祭祀屬於自己祖籍群的神明，也透過這類神明來形成祖籍群祭祀群體。清代中葉以後則開始出現以祭祀媽祖之類不帶有祖籍群色彩的神明來形成跨祖籍群祭祀組織的現象；第三，早期臺灣社會頻繁地出現根據祖籍來分類的集體械鬥，到了晚期，分類械鬥驟減，而且不再以祖籍爲分類，而改以在臺灣發展的戲曲流派或姓氏組織爲分類依據。這三個表徵被陳其南詮釋爲臺灣漢人社會由移民社會轉變成爲土著化社會。之所以稱之爲土著化

社會，主要是此時臺灣社會結構的原則，從原本依賴祖籍認同來組織人群，轉變為依賴臺灣本地的地緣認同來組織人群，而這個現象發生的時間點被界定在 1860 年。從這個角度，陳其南把臺灣社會的轉型與身分認同問題相關連，指出漢人移民形成了臺灣居住地認同並拋棄了祖籍認同。亦即，「土著化」這個概念包含了兩個層面的現象，分別是形成居住地認同與拋棄祖籍認同。

「土著化」概念提出之後引起了一些爭論。首先，陳其南是在 1975 年其碩士論文中提出「土著化」這個概念來描述清代臺灣社會的轉型，同一年，李國祈則是提出「內地化」這個概念來描述清代臺灣社會的轉型，隨後兩人都陸續撰寫文章進一步闡述各自的概念。陳其南是人類學者，李國祈則是歷史學者，因此一開始「土著化」與「內地化」似乎代表了臺灣人類學界與歷史學界對清代臺灣社會轉型的不同看法，形成了究竟應該以「土著化」或「內地化」來描述清代臺灣社會轉型的爭論，陳孔立於 1988 年所寫的文章〈清代臺灣社會發展的模式問題：評「土著化」和「內地化」的爭論〉反映了這一爭論的顯著存在。這個爭論後來被陳其南本人以及一些歷史學者認為沒有必要，因為「土著化」與「內地化」兩個概念並不衝突(陳其南 1984: 362；黃富三、尹章義、許雪姬 1986: 16)。以陳其南的觀點來看：

若從轉型結果的社會型態來看，則「內地化」的用語似乎更適合用來描述「土著化」的結果。根據拙著的論證，在臺灣「土著化」了的漢人社會，實際上是把臺灣漢人在華南原居地的社會型態重新在臺灣建立起來。(陳其南 1984: 362)

其次，有一些學者對於陳其南臺灣移民「拋棄祖籍認同」的說

法不表認同。這些學者舉出了許多的例子來說明臺灣漢人移民在1860年代之後仍保有祖籍認同。這個爭論在當時並沒有取得共識，不過就筆者來看，雙方其實也沒有矛盾衝突。因為「土著化」是在臺灣漢人社會結構研究這個脈絡下所提出，強調的是人們不再透過祖籍認同來組織人群，例如宗族、廟宇祭祀組織與分類械鬥等，因此他所謂的「拋棄祖籍認同」指的是在社會構成這個層面上，祖籍觀念已經被拋棄。人們不再透過祖籍來組織人群，並不代表人們的腦中已經完全沒有祖籍認同。祖籍認同是漢人社會的傳統文化叢結，它可能被使用或表現在不同的事物上，而作為移民組織人群的原則，則是很常見而重要的表現形式，不過也只是祖籍認同諸多可能的表現形式中的一種。在社會組織的層次上拋棄祖籍觀念，不表示尹章義所提的廟宇返鄉謁祖以及宗族與大陸故鄉的宗親維持密切互動一定不會存在。¹ 在臺灣社會本土化的過程中，不同層次的祖籍認同可能在不同的時間點逐漸消失或者尚未消失。陳緯華(2014)的研究可以讓我們對這一點得到進一步的理解。

臺灣各處都可以看到所謂的有應公廟，這是一種從清代開始便遍存於臺灣社會的廟宇，由於廟中所祭祀的是死後沒有親屬祭祀的孤魂，陳緯華稱之為「無祀祠」。在文章中他指出，無祀祠在從清代進入日治之後發生了一次很大的轉型。清代無祀祠中經常停放等待運回故鄉安葬的棺柩或骸罐，日治之後這樣的現象消失，廟宇規模也相應縮小。清代無祀祠中經常奉祀有觀音、地藏等代表憐憫、

1. 尹章義舉了丘逢甲的例子，說明「他們認同台灣，是台灣人，他們也認同廣東、認同中國」。他又舉在臺灣的泉州晉江張氏的發展史為例，指出「他們不但二地來往密切，連兩地的財產在分家或繼承時都是依房份照分。……他們在雲林、台北都有宗祠，他們從晉江迎祖靈到臺灣，他們是台灣人也是晉江人。」在談到神明祭祀問題時，尹章義指出臺灣的廟宇普遍都有返鄉謁祖的習俗，並不因為人們在臺灣落地生根而有所改變(尹章義1987)。

撫慰與超渡的神祇，日治之後的無祀祠則普遍沒有這些神祇，僅剩孤魂牌位本身。清代無祀祠的牌位上多半書寫「大眾」、「萬善」等稱謂，日治之後則改為「有應」、「萬應」等，而廟宇名稱也從清代的大眾廟、萬善祠、千家祠等改為有應公廟、萬應廟等。與此同時，人們祭祀無祀祠的態度也發生轉變，清代人們祭祀無祀祠較著重對孤魂的憐憫與撫慰的面向，日治之後則較著重祈求靈驗。陳緯華認為這些現象反映了無祀祠中孤魂性質的轉變，清代無祀祠中的孤魂有著明顯的期望返鄉的意象，多數的孤魂最後是渴望返鄉卻不能如願。而日治時期的孤魂則被認知為很久以前居住在此的當地先人，身上不再有期望返鄉的意象。他將這種孤魂性質轉變的現象稱為「孤魂的在地化」。由於在社會分類上，孤魂是人們的親屬之外的陌生人或朋友等「社會上的其他人」死後的靈魂，因此也反映了人們對「社會上的其他人」的認知，亦即，人們普遍認為社會上的人不再有落葉歸根、返回大陸原鄉的想法。陳緯華指出這是一種地緣認同上的社會氛圍重要轉變。

相對於陳其南所談的作為人群組織原則的祖籍認同，落葉歸根以及死後回葬故鄉的「歸返首丘」現象，也是祖籍認同的一種表現形式，而陳緯華的研究指出這個層次上的祖籍認同在日治時期的臺灣也逐漸消失，不過消失的時間點比陳其南所說的 1860 年代稍晚，是在進入日治時期之後。可見在「社會組織」層次的祖籍認同消失後，「落葉歸根、歸反首丘」層次上的祖籍認同並未同時消失而仍持續了一段時間。不過，祖籍認同並非在日治時期之後就完全消失，因為我們在墓碑上面又看到了它的蹤影，顯示祖籍認同是一種多層次的現象。尹章義在提出他對「土著化」觀點的看法時曾提到祖籍認同的諸種表現形式，其中就包括了墓碑的書寫：

宗族意識和落葉歸根、免死首丘的思想，使得台灣成為故

鄉的伸展、台灣人成為故鄉宗族的延長，住的地方叫同安厝、潮州寮、建宗祠和蒸嘗組織，用的是自家的堂號，更自大陸分祖靈而來成為禮拜的對象。活著的時候，回鄉探親、謁祖、抄譜、展墳、定居。死後，富足的就運柩回籍安葬於祖塋；一般人則撿拾骸骨以「瓦棺」歸葬。無法歸葬的，也刊刻祖籍地望或堂號於墓碑或神主牌上，以示追維祖德，不忘故土。(引文中底線為筆者所加)(尹章義 1987: 103)

在這段引文中尹章義提到了幾種與祖籍認同的展現有關的現象，包括宗族祭祀、死後歸葬故鄉、廟宇返鄉謁祖、以原鄉地名為移居地地名以及墓碑書寫祖籍等。在陳其南的土著化論述中，宗族祭祀是主要的討論對象，而陳緯華所討論的對象則與死後歸葬故鄉的現象有關，本文所要討論的則是墓碑書寫。如果漢人的文化習俗會在墓碑橫額刻上祖籍、郡望或堂號來表達祖籍認同，那麼墓碑就是一個可以被用來觀察祖籍認同變化的指標。筆者考察了臺南市自明末清初至今約四萬五千座墳墓墓碑，發現墓碑橫額上所刻的內容隨着時代的演變而有顯著的變化，顯示墓碑橫額確實具有社會意義，因而會在社會變遷的過程中改變書寫的內容。換言之，相較於陳其南所談「組織人群」與陳緯華所談「歸返首丘」，墓碑的書寫也是祖籍認同的另一種表現形式。而本文將指出，在這個層面上我們也觀察到祖籍認同逐漸消失的情況，不過，我們在墓碑上看到的祖籍認同並不是一種線性的逐漸消失的狀況，而是有起有落，變動幅度明顯，乃至逐漸衰弱的現象。透過考察這些變動幅度明顯的時間點，我們可以發現「政治」這一因素在祖籍認同消退這一現象上扮演了非常重要的角色。

二、墓碑橫額與祖籍認同

墓碑一般會在中間刻上亡者的姓名，右邊刻上立碑的時間，左邊刻上子孫的姓名，而在中款亡者姓名的上方則會刻上橫向的兩個醒目的字，這兩個字就是本文所指「墓碑橫額」。橫額的內容大多是亡者所屬的堂號、籍貫，有時也可能是譜系或朝代等。而在本文所收集的墓碑資料中，墓碑橫額絕大部分書寫的是堂號或籍貫。傳統上堂號多半是以祖先所發祥的郡縣地名為名，部分是以祖先的德望、功績、科第、嘉言懿行等為名，本文所收集的墓碑資料中的堂號內容幾乎都是書寫郡縣地名，例如潁川、西河、江夏等，這些一般也稱為郡號。本文資料中的籍貫的內容則分為兩類，一類為大陸地名，一類為臺灣地名。在大陸地名方面，多數書寫的是清代的府名、縣名，部分書寫的是民國之後的省名與縣名。在臺灣地名方面，橫額上書寫的主要是臺灣的縣市、鄉鎮或村里地名。因此不管橫額上書寫的是堂號或籍貫，基本上都是地名。

墓碑最基本的功能就是標示亡者的身分，換言之，可被視為一種關於「我是誰」或者「他是誰」的身分認同的書寫。因此我們可以看到有研究者將墓碑的書寫作為身分認同表徵，透過它來研究身分認同。例如黃嘉琪在〈祖先崇拜中的文化變遷：以大阪台灣人為例〉一文中討論移民日本的臺灣人的身分認同問題時，提到有些人雖然平日都使用日本姓，墓碑也已經日本化，但是卻仍在墓碑上面保留原本的臺灣姓氏(黃嘉琪 2010: 83)。而楊月梨在〈由墓碑探索日據時代臺灣之思漢民心〉這篇文章中，則談到日據時期許多臺灣人在書寫墓碑上的年代時，刻意不加上日本年號以表不認同，因而出現許多只書寫天干地支來表示年代的墓碑(楊月梨 1978: 86-94)。

目前可見的相關研究是透過「姓名」或「年代」的書寫來探討認同問題，而沒有以「地名」來研究認同的。臺灣過去有關墓碑橫

額的研究，其目的主要在於透過上面所書寫的地名來追溯當地居民的祖籍來源，很少單獨成爲一個研究主題，因而相關的論文也很少。當研究者在統計居民的祖籍來源時多半會發現有些墓碑寫的是臺灣地名，因而失去追溯祖籍來源的功用。不過並沒有研究者進一步對此進行地緣認同或祖籍觀念轉變的研究，至多只是在結論處簡略提到這似乎代表了一種本土化的趨勢。例如張永禎〈集集鎮現存墓碑之調查研究〉一文的目的便是在統計與說明南投縣集集鎮當地居民的祖籍來源，他在結論處提到：「另外墓碑中亦出現一百座左右以台灣地名爲橫額者，此亦反映出當地墓碑橫額或祖籍觀念有日趨本土化、鄉土化之趨勢。」（張永禎 2003: 139）如果墓碑橫額以臺灣地名取代傳統的大陸原鄉地名這種「墓碑橫額本土化」的現象，是臺灣民眾逐漸拋棄中國大陸祖籍認同的諸種現象中的一種，那麼這樣的現象開始於何時，普遍性如何，促成這種現象發生的原因又是什麼？

關於墓碑與祖籍認同之間的關係，有以下幾點必須釐清。首先，雖然墓碑上的內容所代表的是亡者的身分，不過由於立碑的人是生者，因此我們不宜直接地說墓碑內容反映了亡者的祖籍認同。一般說來，橫額的內容可能是生者根據自己的意思而決定，可能是生者揣摩亡者的意向而決定，也可能是亡者生前所交代。不過不論是上述哪一種情況，就社會整體的角度來看，橫額的統計內容都反映了立碑那個時間點社會中人們的認同意向。其次，決定橫額內容的人可能是出於一種明確的自主意識，也可能僅是模糊地順從習俗。前者當然反映了決定者的認同意向，而關於後者，如果就個人的角度來看，有時書寫祖籍地可能只是「從俗」，不過本文的統計資料所反映的是一個集體性的狀況，也就是說它反映的是人們所從俗的那個「俗」的狀況。而這個「俗」的狀況的改變，正反映出整體社會祖籍意識的變化。亦即既然是社會集體的習俗發生了改變，同樣也

是反映了該時間點社會整體的認同意向之轉變。第三，由於臺灣漢人有二次葬的習俗，亦即在亡者入土後若干年，有些家庭會考量風水等原因而重新再加以埋葬，並重新立碑且書寫新的立碑年代。在這樣的情況下，墓碑橫額的內容相對上比較反映的是生者以及新的立碑年代社會的認同意識。綜而言之，墓碑橫額的統計內容反映了立碑的那個時間點，社會中人們地緣認同的內涵。而墓碑橫額內容的變化，反映了社會變遷中人們祖籍認同或地緣認同的轉變。

三、墓碑資料來源與內容

(一) 墓碑資料來源與橫額內容

本文墓碑資料取自臺南市的新舊兩個公墓。其中南山公墓年代久遠面積廣大，幾乎所有老臺南人，人人都有祖先的墳墓在這裡。此公墓至今仍存有數量可觀的明代、清代墳墓，更不用說日治乃至今日的墳墓，公墓中甚至有四座墳墓被列為古蹟，包括三座明代墳墓，曾振揚墓、藩府二鄭公子墓與曾蔡二姬墓，以及一座清代進士施瓊芳的墳墓。由於這座公墓的年代久遠且面積廣大(94.6公頃)，因此不但墳墓數量多，而且年代分布廣泛。這使得我們可以順利取得從明、清一直到當代的墓碑資料。不過由於南山公墓從1990年代前後開始實施禁葬，因此1990年代之後的墳墓數量逐漸減少，爲了彌補這個問題，本研究另外挑選了一個1990年代之後設置，至今仍然提供土葬的公墓——安南第一示範公墓，該公墓中97%的墳墓都是1990年代之後。將這兩個公墓合併成爲本研究的抽樣母體。南山公墓墳墓數量約爲36,800座，安南第一示範公墓約爲8,000座，合計爲44,800座墳墓。以95%的信心水準，正負3%的抽樣誤差，本研究總共以隨機抽樣的方式選取了1,041個墳墓。並按兩個公墓的墳墓數量比例，分別於南山公墓抽樣855座墳墓，安南第一示範公墓抽樣186個墳墓。

考量數量龐大且地形崎嶇、雜草叢生、毒蛇出沒、日照強烈，四萬多個墳墓難以逐一取樣，因此本研究決定以抽樣的方式收集資料。在決定抽樣方式之前，筆者先察看了墓地中的墳墓年代分布情況，發現並無明顯的特定規律，例如並沒有特定年代的墳墓都集中在某一區域的情況，因此選擇以隨機抽樣的方式進行資料收集。墳墓年代分布之所以沒有集中的現象，是許多原因的結果。由於臺灣漢人習俗中，祖先墳墓牽涉到風水問題，因此有些人可能會因為事業不順、身體欠安或者家庭不合等因素而將祖先的墳墓重新遷葬或改變方位，或者也可能因為子孫發達後覺得祖墳不夠體面而將墳墓重修，這些都會導致墓碑的更新而使其年代較近。另外，有些年代久遠的墳墓可能因為子孫疏於照料導致破敗而被人佔用。再者由於墓碑石材難覓，也導致盜墓碑之風，其中年代較久的墳墓相對容易被盜，成為新的墳墓的建立地點，這也會造成年代久遠的墳墓較少，且新舊墳墓會參雜相鄰。由於這類因素，使得墓區中古老的墳墓經常被新的墳墓取代，加上人們是各自在公墓中尋找任何的空隙設置墳墓，因而墳墓的分布狀況並沒有出現特定年代特別集中在某一區塊的情況，在這樣的情況下隨機抽樣並不會產生太大的誤差。並且如果從統計分析的結果來看，由於各個時間點的變動幅度非常大，因此即便有部分的誤差存在，也不會改變變動的趨勢，亦即並不影響分析結果。²

2. 高雄大學西洋語文學系的奧利華(Oliver Strelter)教授曾執行一個墳墓的數位典藏計畫，收集了全臺各地四萬多個墳墓資料。由於並無特定明確的研究問題意識，因此也沒有統計分析層次上的資料收集方法說明，只說明拍攝方式與資料登錄方式。由於臺南墓碑也在其收集對象之內，以本文的南山公墓來說就有將近四萬座墳墓，而奧利華教授收集全臺各地的墓碑總計得到四萬多筆資料。由此來看，臺南墳墓資料的收集可能是部分採樣，而其他各地的墳墓資料收集應該也大都不是系統性的進行。因此奧利華教授的資料收集方式與資料內容無法作為本研究的參考。

本研究進行抽樣的時間為 2011 年 5 月到 7 月。首先在南山公墓地圖上畫出 200 公尺見方的 49 個方格，然後每個方格再以 50 公尺見方畫出 16 個小方格。之後對方格做出編號，以亂數抽出其中 3 個小方格，以 GPS 定位，實際到現場以繩索圍出這三個小方格，然後實際計算每一個小方格內的墳墓數量，之後取得平均值，乘以墓區實際所佔方格數量，得出南山公墓的墳墓數量估計值 36,800 個。安南第一示範公墓也以同樣的方式進行數量估算，得出 8,000 個這個估計值。在確定所需抽樣墳墓數量 1,041 個後，經過事先估算，由工作人員以 30 公尺間距一字排開，以 GPS 定位，每前進 30 公尺將右手邊的墳墓拍照取得樣本，記錄位址，透過這樣的方式在南山公墓全區取得 1,050 個樣本，之後再以亂數的方式，從這 1,050 個樣本中抽出所需的 855 個分析樣本。安南第一示範公墓也以同樣的方式取得 186 個樣本。

取得墓碑樣本後，便開始對這些墓碑上的內容進行登錄，包括橫額地名、地名類屬、立碑年代、墓主姓氏、墓主稱謂、子孫稱謂、子孫性別、墓碑 GPS 位址以及負責取得該筆資料者之姓名。前面提過墓碑橫額上書寫的基本上都是地名，在做地名類屬分類時，由於墓碑是在臺灣，表示亡者或立碑的生者是居住在臺灣，因此如果墓碑上寫的是臺灣地名，在本文的分類中被歸為「居住地」；而如果寫的是大陸地名，則歸類為「祖籍地」，寫的如果是中國古代郡望地名則歸為「堂號」。故而在本文的統計資料分類中，墓碑橫額的地名內容分為「堂號」、「祖籍地」與「居住地」。另外有少許墓碑上面並沒有刻上橫額而為空白，少許則刻上「普門」、「皇恩」之類的文字，這些在本文的統計分類中則歸類為「無」。另外墓碑上如果地名刻寫不清楚或年代不明的則歸為無效樣本。

經過登錄計算後，1,041 個樣本中，得到有效樣本 987 個，無效樣本數 54 個。分類統計後，書寫堂號的墓碑有 65 個，書寫祖籍

地的有 444 個，書寫居住地的有 448 個，歸為「無」的有 30 個。除了逐年統計各類屬的數字外，也以五年間距與十年間距來統計各類屬的數字，並做成各類表格與圖示。除了正文討論中的幾個圖之外，附錄中也可以看到其中的幾個表。

(二) 墓主族群身分

南山公墓緣起於明鄭，為臺南市歷史最久、面積最大的公墓。位於舊臺南市南區，安南第一公墓也位於舊臺南市，屬安南區。二者皆為臺南人安葬先人之地，前者由於歷史悠久，更有所謂幾乎所有老臺南人都有祖墳在此的說法。根據總督府 1901 年「台灣發達相關調查」以今日的大臺南(舊臺南縣市)地區為範圍的調查資料顯示，臺南地區總人口數為 409,466 人，其中泉州人為 213,862 人，佔 52.23%，漳州人 182,885 人，佔 44.66%，福州人 3,261 人，佔 0.8%，廣東人 2,618 人，佔 0.6%，熟蕃 5,946 人，佔 1.45%。而就族群分布來看，現今的舊臺南市區範圍內，幾乎全為泉州人與漳州人，福州人與廣東人數目相對極少(許世融、黃依婷、李宜娟 2012: 327-28)。而 1949 年後臺南地區有外省人移入，根據 1956 年的統計資料，臺南市外省人人口數有 43,432 人，佔 4.7%，臺南縣外省人人口數為 15,059，佔 1.6%(李桂芬 2010: 37, 64)。換言之，本文統計資料中的墳墓墓碑主人，屬於閩南人、客家人以及外省人三個族群，其中，又以閩南人為主，其他族群所佔比例極低。事實上，墓碑橫額本身原本就是學者用來追溯與統計某一地區人口來源的一個依據，因此本文的墓碑資料本身就是一個有關臺南市人口族群來源的資料。而根據本文的墓碑橫額資料可以看出，這些墓碑的主人的確就屬於這三個族群，而且主要是閩南人。從附錄 5 的「祖籍地、居住地地名統計表」中就可以看到，這些墓碑主人的祖籍分別屬於「福建」、「廣東」以及「其他省分」，屬於福建省者以泉州府

以及漳州府最多，大體上屬閩南人。屬廣東省者以嘉應州、潮州府、廣州府等為主，其中潮州府與廣州府大體上也屬閩南人，而嘉應州則主要是客家人，在 468 個書寫祖籍的墓碑中，屬於嘉應州的只有 12 個，比例很低。而「其他省分」則包括了山東、浙江、江西與湖南等，1949 年後來臺的外省人多數來自這些地區。針對這一點，本文也另外做了扣除外省人之後的資料分析。因此本文墓碑統計資料本身與官方的人口統計資料都同樣顯示，這批墓碑資料主要屬於閩南人的資料。

四、墓碑資料分析

(一) 祖籍認同的變化趨勢

圖 1 是一個根據實際墓碑數量，以十年為間距所畫出來的圖，以圖中「1996–2005」的那個區間來看，由上而下的四條折線分別為「居住地」、「祖籍地」、「堂號」與「無」的折線。由於整個清代有兩百多年的歷史，而本文發現所有清代的墓碑橫額寫的都是祖籍地，因此在折線圖的時間軸中，本文只把清代(包括明代)分為兩個時間間距單位，一個是「1642–1860」，另一個是「1861–1894」。之所以選 1860 年是因為陳其南的土著化理論中指出 1860 年是地緣認同轉變的一個分水嶺，我們可以觀察祖籍認同在這個時間點上有無明顯變化。而本研究發現直到日治時期才出現有墓碑書寫「居住地」的現象，因此以 1895 年為分期時間點，可以清楚地把這個現象呈現出來，至於 1642 年為開端，則是因為本研究抽樣樣本中所發現的最早墓碑時間點為 1642 年。圖中的縱軸墓碑數量的單位為「個」，所以圖中的折線上所寫的數字如果是 128，代表該時間間距內的某地名類屬的墓碑數量為 128 個。

在圖 1 中可以看到(也請參考附錄 1 的數字統計表)，資料中早期墓碑的數量相對而言比晚期墓碑的數量少，而這與文化習俗有

關。正如前文提到，由於風水、面子、侵佔、盜墓碑等因素，使得年代久遠的墳墓經常被新墳墓取代，導致臺灣各地公墓中年代久遠的墓碑數量一般都比較少。事實上相對而言，臺南南山公墓的古老墓碑算是比較多的。本研究收集到的最早的墓碑資料為 1642 年明代的墓碑，上面的年代書寫的是「崇禎壬午」，橫額寫的是「皇明澄邑」，「澄邑」指的是漳州的海澄，在統計中的地名類屬為「祖籍地」。

爲了更清楚地掌握不同年代墓碑橫額上地名類屬的相對數量，本文進一步製作了百分比折線圖。圖 2 爲以十年爲間距所繪出的圖，圖 3 則爲以五年爲間距所繪出的圖（也請參考附錄 3、4 的數字統計表）。以圖 2 中「1996–2005」以及圖 3「1996–2000」的那個區間來看，由上而下的四條折線分別爲「居住地」、「祖籍地」、「堂號」與「無」的折線。從圖 2 中可以發現，整個明清兩代的兩個時間間距的祖籍地所佔百分比都是 100%，亦即人們在墓碑橫額上所書寫的都是「祖籍地」。而這種情況一進入日本殖民時期之後就發生了很大的變化。從折線圖中我們可以看到，日治之後墓碑橫額開始有了「居住地」與「堂號」的出現。第一筆居住地資料出現在 1911 年，橫額上書寫的地名爲「鹽埕」。而第一筆堂號則出現在 1912 年，書寫的是「烈山」。「堂號」從出現之後，其所佔的百分比從日治一直到 2011 年都維持一個相對穩定的狀況，沒有太大的起伏。與此大不相同的則是「祖籍地」與「居住地」，二者的百分比隨着時代而有明顯的變化。基本上整個日治五十年期間，寫「祖籍地」與「居住地」的百分比相當接近，但「祖籍地」大體一直維持略高於「居住地」的狀態，唯一祖籍百分比少於居住地百分比是在「1936–1945」這個時間間距，而這個時期正好是日本殖民政府實施「皇民化運動」的時期，一般將皇民化運動分爲兩個階段，第一階段爲 1936 年到 1940 年的「國民精神總動員」時期，第二階段

為 1941 年到 1945 年的「皇民奉公運動」時期(李筱峰 2002；王曉波 2001；林淑惠 2012；周婉窈 1996；陳翠蓮 2008)。從圖 3 的五年間距圖中我們可以看到，皇民化運動的第一階段期間，「祖籍地」的百分比下降為 34%，「居住地」上升為 53%；而皇民化運動的第二階段期間，「祖籍地」的百分比進一步下降到 20%，而「居住地」則上升到 60%。日本統治臺灣後，首先便要求臺灣居民在二年內要選擇留在臺灣或返回大陸，這基本上就已經觸動了臺灣居民的認同意識，亦即它使得人們可能會去思考自己的地緣認同問題甚至做出選擇，而這樣的變化就反映在墓碑橫額上開始出現書寫臺灣居住地的狀況。到了皇民化時期，日本殖民政府進一步積極地要強化臺灣居民對日本的認同，切斷臺灣居民對中國大陸的認同。雖然某些措施成效並不明顯，例如要求臺灣民眾將姓名更改為日本姓名，而實際上改名的人並不多。而藉由掃除廟宇神明來消除臺灣民眾祭祀來自中國大陸的神明的行動，雖然表面上銷毀了許多神像，壓制了民間信仰，但實際上人們仍以各種方式掩護信仰的延續。不過從墓碑資料來看，皇民化運動仍然發生了一些效力，它對臺灣民眾的祖籍認同產生了顯著的影響。

「居住地」數量百分比高於「祖籍地」的情況到了 1945 年後又發生了明顯的變化。戰後國民政府大力掃除日本政府對臺灣人民身分認同的影響，強化民眾對中國大陸的認同，以「反攻復國」為目標，建立一個以中國法統為定位的政府體制，強調臺灣居民作為中華民族的炎黃子孫所具有的血緣上的大陸根源，並建立起國民身分證上的「籍貫」制度，一方面在個人的層次上強化了祖籍意識，另一方面在社會群體的劃分上以整體中國作為分類的參照，營造出民眾對中國的認同想像(王甫昌 2005)。1946 年到 1950 年這五年間，「祖籍地」的百分比從原來皇民化運動第二階段的 20% 快速上升到 53%，「居住地」則從 60% 驟降到 33%；而到了 1956 年到 1960 年

這個五年間距時，「祖籍地」百分比已經上升到 75%，而「居住地」則下降到 21%。如果以十年間距來看，圖 2 顯示，皇民化運動的十年間，「祖籍地」與「居住地」為 28% 比 56%，戰後的十年間「祖籍地」與「居住地」則相反地轉變為 62% 比 29%。此後到 1986 年之前，墓碑橫額上的「祖籍地」都維持高於「居住地」的情況。

再一次的大的變化發生在 1986 年之後，大體上是臺灣解嚴（1987）、本土化運動開始的時期，本土化運動在政治上出現了強調與中國大陸切割的趨勢，這對民眾的認同意識產生了一定的影響，而與祖籍認同直接相關的具體措施則是身分證上的「籍貫」欄的修改，1992 年立法院通過戶籍法修正案，將原本的「籍貫」欄位改成「出生地」，這使得祖籍不再是制度上人們身分構成的一部分，也少了一個促使人們記憶或認知自己祖籍的管道，而社會上的群體分類則以「臺灣族群」取代了「中國省籍」，這些應該都對祖籍認同產生了一定的影響（王甫昌 2005）。從圖 3 的五年間距圖中可以看到，1986 年到 1990 年間，「居住地」百分比顯著上揚到 59%，而「祖籍地」百分比則下降到 34%；1991 年到 1995 年間「居住地」持續上升到 67%，而「祖籍地」則持續下降到 16%；1996 年到 2000 年間「居住地」百分比則上升到最高點 73%，「祖籍地」則只有 17%。而從圖 2 的十年間距圖中我們也可以看到，1986 年之後「居住地」百分比折線明顯往上走，而「祖籍地」百分比折線則明顯往下走。這種「居住地」百分比明顯高於「祖籍地」的狀況持續到 2011 年都沒有改變。

(二) 1949 年後移入的外省人墓碑的影響

在一般的認知中，1949 年後移入臺灣的所謂「外省人」的墓碑橫額大多刻寫大陸祖籍地名，那麼上述墓碑統計數據有無可能因為包含了外省人的墓碑而影響圖表所呈現的趨勢？亦即是否會因為

外省人的緣故而使得 1949 年之後書寫祖籍地名的數字增多，進而影響整體圖表的走向趨勢？³ 爲了釐清此一問題，本文將進一步把外省人的墓碑數據排除於圖表之外。由於清代移民大都來自廣東、福建兩省，相反的，1949 年後移入臺灣的外省人大多來自大陸的其他各個省分。當然，清代移民也有來自閩粵之外的省分，而 1949 年後的外省人也有部分來自閩粵兩省，不過二者在整體中所佔比例都很低。1949 之前來自閩、粵兩省之外的人並非現今所稱的「外省人」，所以仍保留在統計數字之內，本文將 1949 年後墓碑上書寫福建、廣東之外的地名的墓碑歸類爲外省人墓碑(表 1、2)，將它們剔除於統計數據之外，得到圖 4、圖 5 的統計圖表，從兩張圖表中可以發現，折線的走向趨勢與未剔除外省人之前相較完全沒有改變，圖表走向改變的時間點完全相同，而趨勢改變的幅度只有微幅改變而與扣除外省人之前沒有顯著的區別。

(三) 社會變遷下的墓碑橫額內涵

通常研究者都將墓碑橫額書寫地名的現象詮釋爲漢人祖籍意識的表現，例如尹章義認爲臺灣漢人移民在墓碑刻上祖籍地名表示「追維祖德，不忘故土」(尹章義 1987: 103)；許麗惠在〈墓碑中的民俗史料〉一文中則指出這是「中國人自古即非常重視自己出身之地，更重要的是表示出一股探本溯源、懷鄉眷土的強烈意識」(許

3. 本文也考慮了閩南與客家文化上的差異。在客家族群聚居的地區，有所謂的「祖塔」(家族墓)習俗，同家族人骸骨全部安置在同一個祖塔內，祖塔外面的墓碑上一般都會書寫堂號與祖籍地。筆者曾經到新竹新埔鎮的公墓看過，大部分的墓碑都書寫祖籍地。這引發關於客家人是否有特殊的墓碑撰寫習俗而影響本文資料的問題，不過在本研究中這個問題並不存在。首先，如同本文所述，在本研究中的資料幾乎都是閩南人的墓碑資料。其次，客家族群即便有異於閩南人的墓碑習俗，也主要在客家人聚居的地區呈現出來，本文所研究的臺南並非客家族群聚居區。

麗惠 1978: 96)。墓碑的書寫是一種漢人的傳統文化，透過墓碑橫額的書寫人們承襲也表達了祖籍意識。不過隨着文化的變遷，墓碑橫額的書寫在現代是否仍然可被視為是一種祖籍意識的表現？爲了瞭解這個問題，本研究在進行墓碑橫額的調查與登錄時，也對南山公墓掃墓的民眾以及公墓周遭的葬儀社業者進行了訪談，詢問有關墓碑橫額內容書寫的問題。內容主要包括三個問題：第一，墓碑橫額的內容是什麼意思；第二，根據什麼樣的理由決定橫額的內容；第三，是誰決定墓碑橫額的內容。對民眾的訪談是在清明節掃墓時進行，礙於現場的情境以及當下的互動狀況，並沒有對每位受訪者都問了這三個問題，即使問了也不是每位受訪者都一一回答了三個問題。其中回答最多的是第一個問題，總共得到 32 位受訪者回覆，第二個問題有 6 位受訪者回答，第三個問題有 3 位回答。從這些受訪者的回答中可以瞭解，民眾對於墓碑橫額的意義大體都是有所認知，32 位受訪者中只有 3 位表示不清楚橫額的意義。而關於墓碑橫額的意義基本上有二種類型的回答，一類是「祖先來的地方」，一類是「居住的地方」。也就是說，人們知道，墓碑橫額要嘛就寫上祖先來的地方，要嘛就寫上居住的地方。那麼人們如何決定寫祖先來的地方或居住地呢？從受訪者的回答中可以看到，寫祖籍地的人是因爲認爲墓碑橫額應該要寫祖先來的地方。而寫居住地的人基本上有兩種可能的理由，一是爲了表達對居住地（臺灣或臺南）的認同，另一則是因爲已經不知道祖先從何而來了。至於是誰決定墓碑橫額內容則有三個答案，一位受訪者表示是家族中輩分較高者，一位表示是父親，另一位則表示是兄弟之間相互討論所決定。

從訪談的內容中我們可以瞭解多數人都知道墓碑橫額的意義，即便有些人已經不知道橫額上的地名所指何處，他們也大都表示那是「祖先來的地方」，32 人中只有 3 個人回答「不清楚」或「不確定」（參考表 3）。而橫額內容的書寫也是家人所決定，亦即人們是

有意識地在墓碑橫額寫上祖籍地或居住地(參考表4)。而且在選擇書寫臺灣居住地的受訪者中,我們發現他們的理由是「已經不知道祖籍」或者「因為認同這個地方」(參考表5)。「不知道祖籍」可能是因為本文所指的政治因素的影響而不再重視祖籍進而淡忘,也有可能單純是因為移居臺灣時間久了而忘記,無論如何,二者都反映了祖籍認同的消退。而放棄寫祖籍改寫臺灣居住地,更是明顯地在墓碑書寫上放棄了大陸祖籍的認同。換言之,書寫臺灣地名的現象是一種對大陸的祖籍認同淡化的表現。

訪談中有受訪者提到,現在有些人不懂這一類的事情,所以會請教葬儀社,按照葬儀社的說法來做。本研究訪問了南山公墓旁邊的葬儀社,葬儀社業者談到了兩個現象。首先,大約民國七十幾年之後,臺南這邊的人就多數都會刻臺南當地的地名,在那之前則是刻祖籍或堂號比較多。其次,如果客人不知道橫額該刻什麼,葬儀社方面會告訴客人可以刻祖籍或出生地,如果客人還是不知道該選哪一個,葬儀社會建議刻祖籍,不過通常這類客人很多也不清楚自家祖籍,那麼葬儀社就會建議刻出生地或居住地。而葬儀社人員也進一步表示:「不過現在大部分都刻住的地方了,很少刻祖籍。」當筆者詢問業者印象中有沒有什麼因素導致這樣的改變,業者回答:

沒有耶……,那個時代在轉變都這樣,以前人家都刻祖籍、都刻堂號,然後人家都說堂號都很早很早的事情,比較沒有考據的價值,現在人家都說我知道我的祖先在哪裡,比如說我的祖先是在福建的銀同,他們傳到子孫的話都會比較會說我們是福建哪裡人……同安縣人還是哪裡人……他們現在都會說我是台南人,比較不會追溯到以前了。……因為大部分都追溯到我們父親、祖父一代而已。

在業者的認知中，隨着時代的轉變，堂號是最早被放棄的，許多人知道自己的祖籍地，會刻自己的祖籍而不刻堂號，因為堂號太遙遠而「沒有考據的價值」。之後祖籍也被放棄，因為「大部分都追溯到我們父親、祖父一代而已」。

從一般掃墓民眾以及殯葬業者的訪談中可以瞭解，即便是在當代，墓碑橫額的內容仍然具有身分認同上的意義，人們可以選擇書寫祖籍來記錄自己與祖先的來源地之間的關連（並決定要追溯到多遠的祖先），或者改而書寫臺灣地名來表達對臺灣居住地的認同。有時人們的墓碑橫額該如何書寫並無特定的認知，只是聽從殯葬業者的建議而「從俗」，但這並不意味着這樣的墓碑就不能反映臺灣社會的祖籍認同狀況，因為人們所從遵從的這個「俗」本身就是社會的集體認知，「俗」的改變事實上正是反映了社會集體認同的轉變。換言之，墓碑橫額在今日仍然是祖籍認同的表現媒介，而資料顯示近年來愈來愈多人經由它所呈顯出的是不再以大陸原鄉作為祖籍認同的對象。

五、移民文化與政治

一般的認知中，農業社會中的漢人文化向來是安土重遷，人們經常是世代定居於一地。但事實上人群遷移在漢人歷史上也常見，歷代朝廷在特定時間點所實施的「土斷」政策，正是為了處理大規模移民的現象。也因為這種遷移現象而產生了特殊的漢人移民文化，而祖籍認同的強調就是此一文化的一部分。當家族中的子孫遷移它地時，長輩總是千叮萬囑，此時有一首詩的內容經常被引用：

信馬登程出異方，任尋勝地立綱常
年深外境猶吾境，日久他鄉即故鄉

朝夕莫忘親命語，晨昏須薦祖宗香
漫云富貴由天定，有志男兒當自強

這首詩在討論臺灣漢人移民落地生根現象時經常被提及，它是著名的〈黃氏祖訓〉的內容，而這首〈黃氏祖訓〉的來源很早，可以追溯到春秋戰國時代春申君所做的〈送子行〉，這首〈送子行〉在歷史上被各個家族引用，並視狀況加以略微修改，黃氏祖訓就是略加更改後的版本，原本的〈送子行〉是這樣的：

駿馬匆匆出異方，任從隨處立綱常
年深外境猶吾境，日久他鄉即故鄉
朝夕莫忘親命語，晨昏須薦祖宗香
惟願蒼天垂庇佑，三七男兒總熾昌

從詩中可以看到，傳統漢人移民文化一方面鼓勵與肯定移民在移居地落地生根，另一方面也強調移民應該不忘祖先，而祖籍認同也在不忘祖先、慎終追遠的價值觀中被強調了。費孝通在討論祖籍認同時指出，安土重遷的漢人，由於世世代代定居一地，因而與土地之間建立了深厚的情感與價值觀，形成對居住土地的認同意識，這種地緣意識又與以血緣為基礎的親屬文化相連結，而形成了祖籍意識。亦即，祖籍意識基本上是一種透過血緣而來的地緣意識，這種基於對祖先的情感而來的地緣認同，是一種普遍的傳統漢人文化（費孝通 1991: 76-79）。

（一）多層次的祖籍認同

「年深外境猶吾境，日久他鄉即故鄉」隨着時間，移民逐漸產生居住地認同，這是漢人移民文化中所鼓勵的價值觀，也大體上是

個普遍的歷史現象。我們可以在許多現象上看到臺灣漢人移民在歷史過程中產生了對居住地的認同，例如許多研究都指出清代臺灣漢人的宗教祭祀活動充分反映了他們對居住地的地緣認同意識，林美容就指出村莊一旦建立守護神廟宇，居民之間、居民與土地之間就會形成一個「命運共同體」(林美容 1988)；陳緯華也指出，出現「庄」這種社會單位與概念，代表了清代臺灣漢人移民地緣認同的形成：

庄的出現在地方社會發展史上具有重要的意義。對筆者所談論的彰化平原七十二庄這一地區來說，天公與土地公祭祀把全庄的人連結為一個氣運共同體。這種聯帶使庄民之間一方面產生集體意識，一方面也產生對土地的認同，因為他們的生命運勢與土地風水以及居住在這塊土地上的人關連在一起。因此在這區域中，庄是一種「平安境」，是一種地緣團體，一種含括人與地的概念，並且以氣運共同體的角色，成為庄民人觀中人的組成的一部分，使庄民具有了一種與庄相關連的地緣意識。(陳緯華 2005: 18)

而根據陳緯華對彰化平原七十二庄地區的研究，該區域至遲在 1720 年前後就形成了十五個庄，並有「十五庄」的概念，而至遲到了 1820 年左右已經形成了七十二個庄，換言之彰化平原漢人移民的居住地地緣認同很早就已形成。而根據陳其南、陳緯華等人的研究可以發現，在漢人移民形成居住地認同時，並沒有立即放棄祖籍認同。因為以陳其南所說的人們不再以祖籍作為人群組織的原則來說，它是以 1860 年為顯著轉變的時間界線，而陳緯華所說的不再以大陸祖籍為「落葉歸根，歸返首丘」的對象，則是以日本殖民主治為轉變的重要時間點，這兩個時間點都比臺灣各地許多村庄與庄廟的建立晚。

學者們的研究除了顯示居住地認同的形成與祖籍認同的拋棄並非同時發生外，還顯示出祖籍認同的內涵是多層次的，且不同層次祖籍認同的變動彼此之間並非同步。陳其南據以掌握地緣認同變遷的表徵是宗族祭祀、械鬥分類、廟宇祭祀組織等，這些表徵都與社會組織相關，因此陳其南所談的祖籍認同被拋棄的現象，是人們在形成社會組織時經過協商後的集體認同意向與選擇。無祀祠是放置與祭祀無人祭祀的亡者的場所，在祭祀這些亡靈時，人們不再覺得這些陌生的亡者會想要歸葬故鄉，反映了人們認知中不再覺得社會上的人仍然以大陸原鄉為落葉歸根之處。陳緯華透過無祀祠這個表徵所掌握到是一種人們對社會上眾多他者的祖籍認同的主觀想像上的轉變，因此他以「社會氛圍的轉變」來描述這樣的現象。本文所據以討論祖籍認同的表徵是祖先崇拜中的墳墓祭祀，墓碑橫額是個別家戶在書寫本身的祖籍時所做出的選擇，與陳其南所討論的社群組織集體協商後的祖籍認同選擇不同。而墓碑橫額所反映的是個別家戶自己的祖籍認知，這與陳緯華所談的對他者的想像也不同。因此這三類表徵所反映出來的祖籍認同的內涵有所不同，而它們在變動時間點上的不同步似乎也反映了差異的存在。

(二)「政治」影響祖籍認同

儘管人們在形成居住地認同時並沒有立即放棄祖籍認同，且祖籍認同的內涵是多層次的，不過陳其南、陳緯華以及本文的研究都說明，整體而言，不同層次的祖籍認同在歷史過程中在不同的時間點逐步地消退。在本研究中可以看到，整個清代的墓碑橫額都是書寫大陸原鄉地名，顯示整個清代臺灣漢人移民在形成臺灣本地的地緣認同的同時，也持續在墓碑的書寫上表現出對大陸原鄉祖籍地的認同意識。而這一層次的祖籍認同則在日治時期之後開始出現變化，由圖 2 或圖 3 中我們可以看到祖籍認同在歷史過程中的變動。

第一次出現變動的時間點是在臺灣成爲日本殖民地的時候，從這個時間點開始，有些人在墓碑橫額寫上臺灣本地地名，不再以大陸原鄉爲祖籍認同對象。不過在日本殖民的前四十年，寫祖籍地的百分比仍穩定地略高於寫居住地。但這樣的情況則在殖民政府實施皇民化政策後產生了明顯的變化，在皇民化政策的 1936 年到 1945 年這十年間，寫祖籍地的百分比大幅下降，而寫居住地的百分比則大幅上升。這種居住地百分比高於祖籍地的情況在戰後又產生了巨大的變化，祖籍地快速地上升回到大幅高於居住地百分比的狀況。在 1945 年後的四十年間，這種情況一直持續着，直到 1980 年代末期又開始發生明顯變化。從圖 2 或圖 3 中可以看出，1980 年代末期到 1990 年代本土化風潮興起之後，墓碑橫額寫大陸祖籍地的百分比快速地下降，寫臺灣居住地的百分比則快速上升，二者的差距越拉越大一直到 2011 年都仍然是居住地百分比遠高於祖籍地百分比的情況。從上述的祖籍認同變化狀況中我們可以發現，每一次祖籍認同發生明顯變化都是在重大的政治變動時間點。日本殖民統治、皇民化運動、國民政府來臺、本土化運動，這些都是臺灣社會發展歷程中重要的政治變動，而臺灣民眾的大陸祖籍認同意識都因爲這些政治變動而發生巨大的變化。可見「政治」在臺灣民眾的祖籍認同意識變動上扮演了非常重要的角色，移民文化深深受到政治因素的影響。而就這些政治因素的內涵來說，日本殖民統治一開始就要求臺灣民眾必須於二年內在臺灣與中國間做出選擇，決定自己是否繼續留在臺灣，而皇民化運動更與日本與中國開戰而要將臺灣民眾徹底與中國劃清界線有關。國民政府來臺後大力強化臺灣民眾的中國認同，建構兩岸一體的意識。本土化運動則強調民眾的認同意識從以中國爲中心轉爲以臺灣爲中心。這些政治轉變都牽涉到國家有關兩岸關係政策上的變動，換言之，歷史上臺灣社會祖籍認同意識似乎顯著地被統治政權在兩岸關係上的政策所影響。

(三) 「時間」作為一種要素

「年深外境猶吾境，日久他鄉即故鄉」，近年來人們在談臺灣漢人移民的地緣認同時經常會提到這句詩。由於「年深」、「日久」都指涉到時間，因而似乎隱含了「時間」是一個要素，會影響人們地緣認同。在陳其南有關「土著化」的討論中，並沒有很明確地指出影響土著化的因素，不過他的討論中似乎顯露出他認為「時間」是一個要素。例如他在回應陳奇祿、陳紹馨與尹章義等人所質疑的關於日本殖民統治對宗族祭祀的影響問題時，強調殖民統治並沒有對宗族祭祀的本土化產生影響，宗族祭祀的轉變是一種從清代就開始的隨時間而發展的趨勢(陳其南 1998: 186-88)。而他在談到外省人的祖籍認同問題時，也曾提到只要時間再更久一點，外省族群應該也會如同清代的漢人移民一樣拋棄祖籍認同，他說：「……其經過三、四十年後慢慢開始浮現出來的『土著意識』。……只是因為三、四十年的時間對於人群的意識轉變仍然不夠長久，因此我們在這個時刻仍然免除不掉『省籍意識』或『祖籍意識』的困擾罷了。」(陳其南 1998: 175)而在本文中筆者也提到「時間」本身有時也可能就是人們遺忘祖籍的原因而不一定與本文所提的「政治」有關。在臺南西港的保安村(假名)有一個以郭姓為主的聚落，該聚落的人普遍不記得本身的祖籍地是漳州龍溪，他們對祖先來源的認知主要是榴陽王這個先祖，由於榴陽王被供奉在廟宇中成為護祐居民的神明，這個先祖的認知持續地透過廟宇祭祀成為居民對祖先的鮮明認知。相對地，在有榴陽王作為祖先崇拜的對象下，隨着時間的流逝，人們對漳州祖先與祖籍的認知逐漸變淡乃至遺忘。在這個例子中，時間本身可能就扮演了某種的角色(丁仁傑 2016)。

關於「日久他鄉即故鄉」是否意指「時間」是一種影響認同的力量這一點，如果從〈黃氏祖訓〉的全文來看，存在着兩種可能性。首先，這首詩可能是一種長輩對子孫的期許，希望子孫出外奮鬥

後，能夠在當地「立綱常」，落地生根，同時也期望子孫能夠不忘祖先及其廬墓之地，這代表了漢人移民文化中的一種價值觀。如果從這個角度來看，那麼「落地生根」與「不忘祖籍」都是移民文化中被鼓勵的價值。其次，這首詩可能是一種對移民現象的描述，說明移民後所發生的普遍現象，描述了一種漢人移民文化中的歷史事實，並且某種程度上會被人們引申為關於「人性自然」的指涉。如果從這個角度來看，「時間」本身是一種力量，它會讓移民「自然地改變地緣認同」。

如果從本文所討論的墓碑資料來看，時間並非影響祖籍認同的因素。因為隨着時間的進行，祖籍認同在整個清代的兩三百年間並沒有減弱，而進入日治乃至民國之後，它有時是隨着時間而減弱，有時則是隨着時間而增強，並沒有因為「日久」而自然地持續消退。在本文所談及的三種不同層次的祖籍認同中，作為追溯祖源不忘故土這個層次的祖籍認同的變遷，由本文來看，主要是受到政治因素的影響。

關於〈黃氏祖訓〉的內容是一種關於歷史適時的描述，抑或是一種對子孫的期許，本文無法也無意討論這兩種可能性的真實情況如何。本文希望指出的是，從研究的角度來看，「時間」本身無法以「空白」的方式存在，它必然以事件為其內容，因此抽象的「時間」如何發揮影響力或者是否發揮影響力並不容易掌握。⁴ 相對的，「政治」這類外在的「人為」要素，或許更值得我們予以關注。

4. 雖然本文指出從陳其南著作中的論述來看似乎強調了「時間」造成了漢人移民地緣認同的轉變，不過筆者認為他應該也不是指陳一種純粹的「空白」的時間，他應該是認為在當時的時空背景下，人們會隨着時間自然地產生土著化的現象，只是他並沒有特別去說明這個時空背景，因而容易讓人以為他所指的是一個抽象的時間。

結 論

本文認為，祖籍意識是一種傳統的漢人文化叢結，有着豐富且多層次的意義內涵，在漢人的移民社會中以不同的形式被表現在許多的事物上。有時它被用來作為人們組織人群的一種文化策略，陳其南所談的分類械鬥、廟宇組織以及宗族組織都是這種文化策略下所形成的重要社群。有時它成為人們落葉歸根、歸返首丘的文化動力，促成了陳緯華所描述的清代臺灣特殊的無祀祠文化。本文所談的墓碑橫額書寫也是祖籍意識文化叢中的一個面向，人們透過它來實踐慎終追遠不忘祖先與故土的文化價值。雖然祖籍認同是漢人文化中所鼓勵與強調的文化價值，不過我們看到在臺灣的漢人移民社會中，以大陸原鄉為認同的祖籍意識在歷史過程中逐漸地消退，而由於祖籍意識的內涵是多層次的，因而它的消退也是多層次的，在歷史的不同時間點中發生，而且可能受到不同因素的影響。

本文的資料顯示，就墓碑書寫上所展現出來的祖籍認同來看，它的消退始於日治時期，當臺灣進入日本殖民統治後不久，就有人將墓碑橫額的上的祖籍地以臺灣現居地地名來取代，第一筆居住地地名資料就出現在 1911 年，橫額內容寫的是「鹽埕」。而自此之後，寫臺灣居住地的數量就與寫大陸祖籍的數量非常接近，只略低於後者。到了日本殖民政府實施皇民化政策的十年間，寫居住地的數量第一次超越了寫祖籍地的數量。脫離日本殖民統治後情況又急遽反轉，1945 年國民政府來臺之後，書寫祖籍地的數量開始大幅超越居住地，且趨勢持續不斷，二者的差距維持在百分之三、四十左右，這樣的情況持續了四十年，直到 1980 年代後期本土化潮流興起。資料顯示，1986 到 1990 這五年之間，書寫居住地的數量繼日治時期的皇民化運動之後第二次超越了書寫祖籍地的數量，並且此後二者的差距逐漸拉大，1996 到 2000 這五年間，二者已經相差

了 56%，書寫居住地者佔 73%，書寫祖籍地者為 17%（參考圖 3 以及附錄 3）。一直到 2011 年，書寫居住地的比例遠高於祖籍地的現象一直沒有改變，顯示祖籍認同的持續消退。

墓碑橫額上的地名以臺灣居住地取代大陸地名，我們可以稱之為祖籍認同的消退，或者也可以稱之為「祖籍認同的本土化」，因為祖籍意識可能仍然存在於臺灣漢人的文化中，只是人們改變了認同的對象，以臺灣居住地取代了大陸原鄉。它連同陳其南所談的社會組織層面的祖籍認同、陳緯華所談的落葉歸根層面上的祖籍認同，一起在歷史的過程中相繼逐漸消退，成為臺灣社會土著化過程中的一部分。在陳其南的討論中，土著化似乎是隨着時間而自然地發生，亦即造成社會組織層面的祖籍認同消退的原因很大的程度上是「時間」。在陳緯華關於無祀祠的討論中，並沒有明確地去指出影響人們落葉歸根選擇的因素是什麼，不過從他所指出的無祀祠廟宇的轉型時間點是日治時期看起來，似乎日本殖民統治是一個重要的因素。而就本文的墓碑橫額現象來看，每一次祖籍認同的大變動都出現在重大政治變動的時間點，時間並非影響祖籍認同的因素，因為隨着時間的進行，祖籍認同有時是消退，有時是增強。外在客觀因素如「政治」等是一個影響臺灣社會祖籍認同的重要因素，而非時間，至少在墓碑橫額上的表現是如此。

認同居住地與拋棄祖籍認同是兩個相關但不等同的現象，〈黃氏祖訓〉中的「年深外境猶吾境，日久他鄉即故鄉」，這是在告訴人們移民時間久了自然就會認同移居地而落地生根，或者這是在鼓勵子孫應該要努力在移居地建立綱常、落地生根，恐怕很難確切地去分辨。我們看到臺灣漢人移民在歷史過程中的確產生移居地認同而落地生根，至於這究竟是因為時間久了的自然現象，或者是因為其他的因素，至今尚未有研究者以此為焦點正式加以探討。陳其南認為移居東南亞的漢人移民並沒有像臺灣漢人移民這樣產生「土著

化」的現象，似乎提示着我們這是一個值得關注的問題。不過，〈黃氏祖訓〉所強調的「朝夕莫忘親命語，晨昏須薦祖宗香」這部分，亦即祖籍認同的現象，從本文的研究中看來，子孫們的實踐狀況顯然受到政治因素極大的影響。換言之，從臺灣漢人移民的例子看來，〈黃氏祖訓〉中的後半段並非一種對歷史事實的描述，而是一種對子孫的期許，而這個期許在政治因素的影響下落空了。

此外，由於祖籍意識的內涵是豐富而多層次的，它的展現也是多面向的，因此我們不宜以簡單的二元對立的觀點來看待居住地認同與祖籍認同的關係。例如當陳其南指出清代臺灣社會已經土著化時，墓碑這個層次上的祖籍認同事實上完全沒有變化，所有的墓碑都以原鄉為祖籍地。而且，雖然本文所提到的三種層次的祖籍認同都逐漸消退，但是否還有某些層次的對大陸原鄉的祖籍認同並沒有步入類似的衰退歷程，也是一個值得探究的議題。例如尹章義在談祖籍意識時提到廟宇返鄉謁祖現象，而這個現象在臺灣仍然持續存在，它是否也是一種祖籍認同的展現，它的實際情況又是如何？又是否還有其他尚未被注意到的相關面向存在，例如同鄉會與商業工會等組織，這些也許都值得我們去探究。而從本文的討論中我們可以發現，在有關移民地緣認同意識轉變問題的討論上，一方面我們應該關注外在客觀歷史條件的影響力，另一方面我們也必須關注諸如〈黃氏祖訓〉等這類移民文化所蘊含的內在動力。

一般在探究歷史過程中臺灣民眾的認同問題時，多半透過小說、日記、報章論述等以文本或敘事分析來進行詮釋，陳其南、陳緯華以及本文的討論顯示，透過一些重要的文化象徵與文化實踐，或許我們也可能對歷史過程中臺灣民眾的認同問題進行探究，因而增加了我們探究這類議題的可能性。

表 1：1949 年後外省人墓碑數量統計表(五年間距)

年代	1949~1950	1951~1955	1956~1960	1961~1965	1966~1970	1971~1975	1976~1980
數量	0	3	1	5	9	7	8
年代	1981~1985	1986~1990	1991~1995	1996~2000	2001~2005	2006~2011	總計
數量	8	6	4	2	1	0	54

表 2：1949 年後本省人與外省人墓碑數量統計表(十年間距)

年代	1949~1955	1956~1965	1966~1975	1976~1985	1986~1995	1996~2005	2006~2011	總計
本省人數量	24	62	116	111	192	104	8	617
外省人數量	3	6	16	16	10	3	0	54

表 3：受訪者對「墓碑橫額是什麼意思」的回答

1. 祖先的出生地	2. 祖先的出生地	3. 祖先的故鄉	4. 祖先的出生地	5. 祖籍
6. 祖先的出生地	7. 祖籍	8. 祖籍	9. 祖籍	10. 籍貫
11. 祖先的出生地	12. 祖籍	13. 祖先之前來的地方	14. 代表我們家是從「鵝城」這個地方來的	15. 我們是從福建晉水過來的
16. 祖籍	17. 祖先來的地方	18. 祖籍	19. 祖先的出生地	20. 祖先的出生地
21. 祖先那裡過來的	22. 祖籍	23. 祖籍	24. 不確定	25. 住的地方
26. 不確定	27. 祖先來的地方	28. 不清楚	29. 祖先來自福建龍溪	30. 祖先來的地方
31. 祖先來的地方	32. 祖籍			

表 4：受訪者對於「是誰決定橫額內容」的回答

1. 這個通常是後代子孫當中輩分最高的人來決定的。我們現代人比較不懂這些東西，等到年紀比較大的長輩過世之後，除非有交代，否則我們都不知道要怎樣處理，這個時候我們就會就給葬儀社來處理，因為他們比較有類似的經驗，所以說如果我們不知道的話，葬儀社怎麼用我們也就怎麼接受了吧。(墓碑橫額寫「恆泥」)
2. 碑上刻字是自己和兄弟討論的結果(墓碑橫額寫「臺南」)
3. 碑上文字是父親的意思(墓碑橫額寫「南安」)

表 5：受訪者對於「根據什麼因素決定橫額內容」的回答

1. 因為先母比較早去世，那時候就寫的是遼寧，之後我們就一直延續到現在了，再加上那邊是先父的祖籍，我想就會這樣去寫吧。
2. (到我做主的話)我覺得我應該會寫臺南，因為他們都是生在臺灣死在臺灣的，從我阿公到我爸爸都是這樣，我覺得這就是一種認同臺灣的感覺，不過這個時候還是會問問看這方面的人應該怎麼處理吧。
3. 因為我們本來就是臺南人，就直接寫臺南人。
4. 在我媽媽過世之後就想說既然是在臺南過世，就寫臺南。
5. 因為我自己就是臺南人，所以我覺得祖先就應該寫臺南啊！另外，其實我也不太確定我們祖先到底是從那個地方來的，所以寫臺南會比較方便吧。
6. 基本上上面寫的都是自己祖先一開始來的地方啊，不過現在很多人都不知道這些東西了，我想大概是只有那種家族比較大的，或是有把族譜傳下來的才會知道吧。如果是寫臺南的話，要嘛就是已經認同這塊土地，要嘛就是因為不知道祖先到底從哪裡來，就會寫一些他居住的地方的名稱了吧。

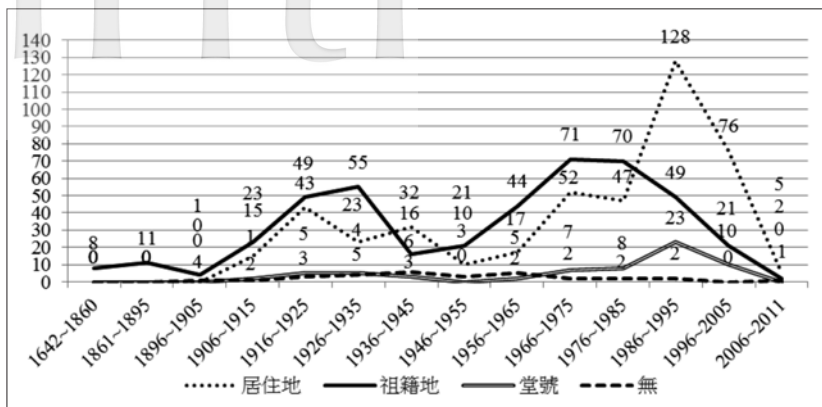


圖 1：折線圖—實際數據—十年間距。

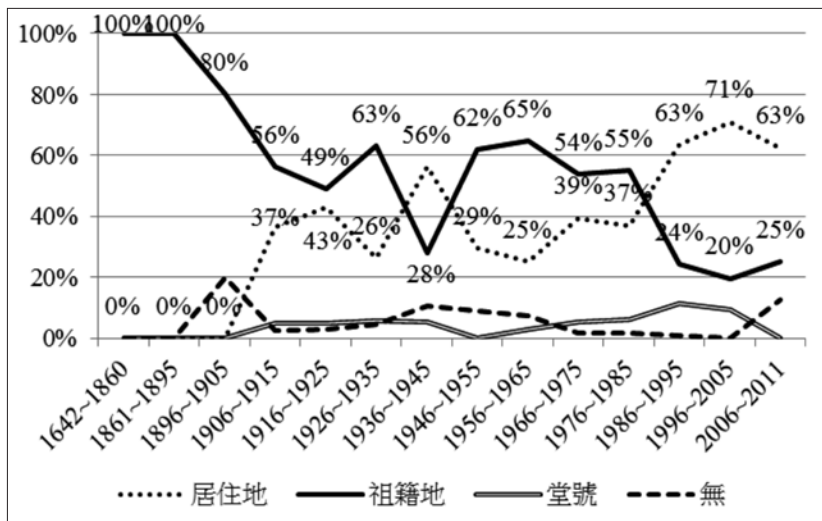


圖 2：折線圖—百分比—十年間距。

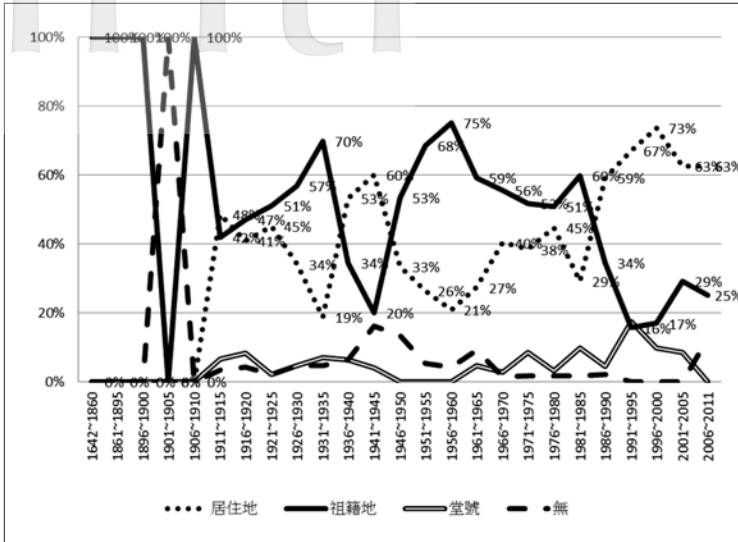


圖 3：折線圖—百分比—五年間距。

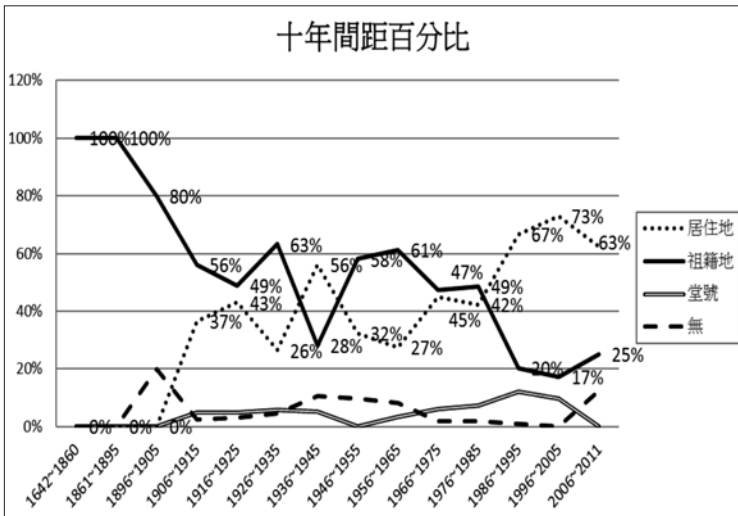


圖 4：折線圖—百分比—十年間距(扣除外省人墓碑)。

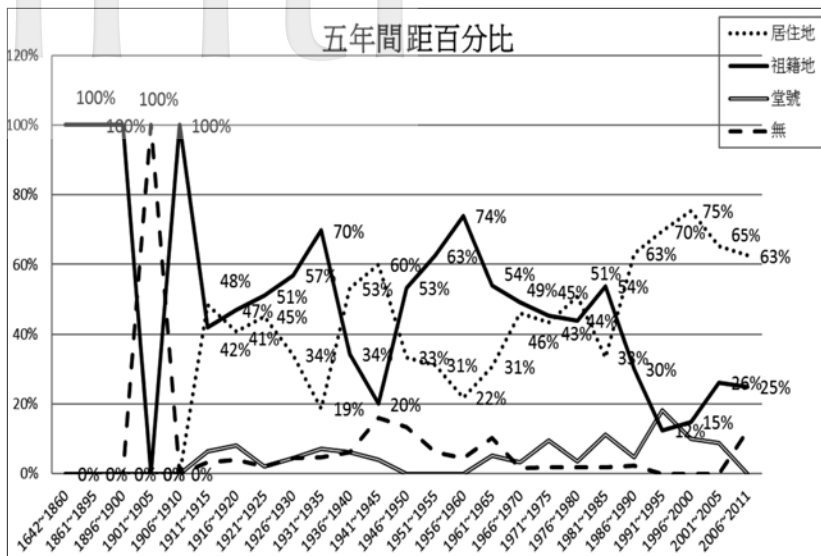


圖 5：折線圖—百分比—五年間距(扣除外省人墓碑)。

附錄 3：各項統計數據百分比(五年間距)

	1642~1860	1861~1895	1900~1905	1910~1915	1916~1920	1921~1925	1926~1930	1931~1935	1940~1945	1946~1950	1951~1955	1956~1960	1961~1965	1966~1970	1971~1975	1976~1980	1981~1985	1986~1990	1991~1995	1996~2000	2001~2005	2006~2011
居住地	0%	0%	0%	48%	41%	45%	34%	19%	60%	33%	26%	21%	27%	40%	38%	45%	29%	59%	67%	73%	63%	63%
祖籍地	100%	100%	0%	100%	47%	51%	70%	34%	20%	53%	68%	59%	56%	56%	51%	60%	34%	16%	17%	29%	25%	25%
堂號	0%	0%	0%	6%	8%	2%	5%	7%	4%	0%	0%	0%	5%	3%	8%	10%	4%	17%	10%	8%	0%	0%
無	0%	0%	100%	3%	4%	2%	5%	5%	16%	13%	5%	4%	9%	1%	2%	2%	2%	0%	0%	0%	0%	13%

說明：上表為以五年為單位，比較該時期墓碑橫額書寫祖籍地、居住地、堂號、無彼此之間的數量多寡，以百分比的方式來呈現，每一個時期這四個類別百分比總和為 100%，有時因四捨五入的緣故會出現 101% 或 99% 的情況。

附錄 4：各項統計數據百分比(十年間距)

百分比 (10 年)																							
總數	1642~1860	1861~1895	1896~1905	1906~1915	1916~1925	1926~1935	1936~1945	1946~1955	1956~1965	1966~1975	1976~1985	1986~1995	1996~2005	2006~2011									
居住地	0%	0%	0%	37%	43%	26%	56%	29%	25%	39%	37%	63%	71%	63%									
祖籍地	100%	100%	80%	56%	49%	63%	28%	62%	65%	54%	55%	24%	20%	25%									
堂號	0%	0%	0%	5%	5%	6%	5%	0%	3%	5%	6%	11%	9%	0%									
無	0%	0%	20%	2%	3%	5%	11%	9%	7%	2%	2%	1%	0%	13%									

說明：上表為以十年為單位，其餘同附錄 3 說明。

附錄 5：祖籍地、居住地地名統計表

說明：本研究中總計抽樣樣本數為 1,041 個，其中無效樣本為 54 個。下表數據包括有寫祖籍或居住地但是沒有年代或年代無法辨識的墓碑，這些墓碑在統計分析中被歸類為無效樣本，在 54 個無效樣本中有 39 個屬於這樣的情況，這些墓碑也被列入本表中。因此本表包含：有效樣本中書寫祖籍地的 444 個，書寫居住地者 448 個；而無效樣本中，書寫祖籍地的 24 個，書寫居住地的有 15 個。總計 931 筆資料。

祖籍地		居住地											
祖籍地總數：468		居住地總數：463											
福建省		廣東省			其他省份			臺灣本島			臺灣離島		
福建省總數：301		廣東省總數：58			其他省份總數：109			臺灣本島總數：441			臺灣離島總數：22		
州／府	總計	數量	總計	數量	省／地名	總計	數量	縣市／地名	總計	數量	縣市／地名	總計	數量
漳州府	67		11		山東	11		臺南	411		金門	8	
漳州		3		1	山東		7	臺南		255	金門		6
內坑		1		2	泉城		1	八甲		1	鰲山		1
白礁		7		1	海陽		2	三江		1	金城		1
石碼		4		2	諸城		1	上崙		1	澎湖	14	
坂美		1		2	河北	2		下林		2	澎湖		14
金浦		8		1	河北		2	下營		1			
長泰		7		1	四川	6		土城		1			
南靖		1		1	四川		6	大宅		1			

錦宅	3	嘉應州	12	浙江	17	大林	3
海澄	20	五華		文園		大埔	1
榜山	1	丙村		岱山		大灣	1
福嶺	1	古西		杭州		中榮	1
蒼苑	1	古東		浙江		什塭	1
龍山	4	百侯		鎮海		內庄	1
鴻漸	2	銅山		鑑湖		文元	2
詔安	1	銀江		新球		北門	1
紹安	2	盧江		江西	12	北埔	2
延平府	27	梅縣		江西		外塭	2
文江	2	惠州府	2	下澤		布袋	1
仙店	1	方湖		石埠		本淵	6
壺山	2	湖山		坑東		永安	1
龍溪	22	廣州府	12	沙提		安平	8
泉州府	174	白石		定山		安順	2
中孚	2	石美		店前		安慶	1
水頭	1	竹坑		湖南	6	州南	2
仕林	1	長安		王江		竹林	1
永寧	2	屏山		獅城		竹橋	1

石井		4	塘邊	1	齋江	1	西港	3	
石獅	1	翠林	1	衡山	1	佃東	5		
石龜	3	錦田	1	湖南	2	沙崙	2		
同安	7	錦塘	2	廣西	3	佳里	3		
安溪	3	龍崗	1	廣西	3	和順	3		
青陽	2	梅林	1	黑龍江	1	長安	1		
前埔	2	韶州府	1	瓊瑋	1	青草	4		
南安	12	西河	1	上海	3	南廠	1		
南潯	1	雷州府	2	上海	1	南縣	1		
泉州	9	沙美	2	金山	1	城中	1		
埔錦	1	肇慶府	11	青浦	1	城內	1		
晉江	62	松陽	1	重慶	2	城北	1		
晉邑	4	河東	1	古南	1	城東	3		
埭頭	1	榮陽	2	歧陽	1	城南	3		
崙山	2	前坑	7	安徽	1	砂崙	1		
常泰	1	高州府	1	安徽	1	茅港	1		
深滙	1	南塘	1	湖北	5	原佃	1		
渚江	1	其他	6	湖北	5	海尾	1		

惠安	3	兩廣	1	江蘇	10	將軍	1
惠邑	2	廣東	5	江蘇		將貴	1
港邊	1			泉西		崑山	1
溪前	1			河南	5	蚵寮	1
溫陵	1			河南		頂安	3
滬江	1			雲南	3	頂廊	1
溜江	1			崑山		麻豆	1
蓮坂	1			貴州	1	喜樹	5
魯東	1			貴州		港口	2
歷山	1			陝西	3	港墘	1
銀同	20			鎮川		塩洲	1
錢江	1			山西	1	塩南	1
鷺江	5			鵝城		新市	2
錢山	5			不確定	17	新吉	1
象畔	2			山美		新寮	1
安平	2			山錦		溪東	2
金城	1			白荅		溪埔	2
金門	2			石罫		義合	2

引用書目

論著

- 丁仁傑。2016。〈榴陽王郭氏宗親祭祖大典成爲台南市登錄民俗相關材料彙編〉。《中央研究院民族學研究所資料彙編》24: 1-48。
- 王甫昌。2005。〈由「中國省籍」到「台灣族群」：戶口普查籍別類屬轉變之分析〉。《台灣社會學》9: 59-117。
- 王曉波。2001。〈台灣人殖民地傷痕：「皇民化」的歷史與真相〉。《海峽評論》122: 53-58。
- 尹章義。1987。〈臺灣意識試析：歷史的觀點〉。《中國論壇》289: 95-112。
- 李桂芬。2010。〈花蓮地區外省人口分布研究〉。國立東華大學鄉土文化學系碩士論文。
- 李筱峰。2002。《快讀臺灣史》。臺北：玉山社。
- 林美容。1988。〈由地理與年籤來看臺灣漢人村庄的命運共同體〉。《臺灣風物》38(4): 123-43。
- 林淑惠。2012。〈日本殖民臺灣時期統治政策之演變〉。《正修通識教育學報》9: 85-102。
- 周婉窈。1996。〈從比較的觀點看台灣與韓國的皇民化運動(1937-1945年)〉。收於《台灣史論文精選(下)》。張炎憲、李筱峰、戴寶村編。臺北：玉山社，161-201。
- 陳其南。1984。〈土著化與內地化：論清代臺灣漢人社會的發展模式〉。收於《中國海洋發展史論文集》。中國海洋發展史論文集編輯委員會編。臺北：中央研究院三民主義研究所，335-66。
- 。1990。〈臺灣漢人移民社會的建立及其轉型〉。收於《家族與社會：台灣與中國社會研究的基礎理念》。臺北：聯經出版公司，57-96。
- 。1998。〈台灣的本土意識與民族國家主義之歷史研究〉。收於《傳統制度與社會意識的結構：歷史與人類學的探索》。臺北：允晨文化，169-228。
- 陳孔立。1988。〈清代臺灣社會發展的模式問題：評「土著化」和「內地化」的爭論〉。《當代》30: 61-75。

- 陳翠蓮。2008。《臺灣人的抵抗與認同》。臺北：遠流出版社。
- 陳緯華。2005。〈傳統漢人社會中的庄與地緣意識：彰化平原福佬客地區祭祀圈文化的歷史考察〉。《臺灣宗教研究》5(1): 105–26。
- 。2014。〈孤魂的在地化：有應公廟與臺灣社會地緣意識之轉變〉。《民俗曲藝》183: 253–338。
- 張永禎。2003。〈集集鎮現存墓碑之調查研究〉。《人文與社會學報》2: 125–45。
- 許世融、黃依婷、李宜娟。2012。〈廿世紀初期臺南地區的族群分布概況——從一份未出版的統計資料談起〉。收於《2010–2011 臺南人文與環境文化——文化與區域研究學術研討會論文集》。邱麗娟主編。臺南：國立臺南大學文化與自然資源學系。
- 費孝通。1991。〈血緣和地緣〉。收於《鄉土中國》。香港：三聯書店，76–83。
- 黃富三、尹章義、許雪姬。1986。〈在學術工程上建立臺灣史〉。《中國論壇》254: 10–24。
- 黃嘉琪。2010。〈祖先崇拜中的文化變遷：以大阪台灣人為例〉。《考古人類學刊》72: 67–96。
- 楊月梨。1978。〈由墓碑探索日據時代臺灣之思漢民心〉。《史蹟勘考》6: 86–94。

Examining the Changing of Ancestral Homeland Identity in Taiwan through Tombstones

Chen Wei-hua

Professor

Department of Culture and Natural Resources
National University of Tainan

Abstract: People used to write the name of their ancestral homeland on the tombstone. But we find today they've replaced it with that of the place where they have lived if we visit the cemeteries around Taiwan. This seems to indicate the increasing localization of Taiwan society. When did the trend of "the localization of ancestral homeland identity" start, how universal it was, and what was the main factor which brought about this phenomenon? This article suggests that the phenomenon began during the Japanese occupation and have been going on since then. The process underwent huge changes several times and the main factor which caused these changes was "political." People used to consider "time" as an essential factor which altered the immigrants' homeland identity. This essay points out that this might be a misconception.

Key words: ancestral homeland identity, localization, tombstone, indigenization, localization of ghosts.