

國立交通大學

客家文化學院

客家社會與文化學程

碩士論文



苦難、勞動、關係的建構：
北台灣客庄婦女的生命敘事分析

Suffering, Labor and the Construction of Relationships:
An Analysis of Life Narratives of Hakka Women in Northern Taiwan

研究生：宋華敏

指導教授：李翹宏 博士

中華民國一〇一年十一月

中文摘要

客家女性的形象在過往歷史的塑造下，形成既定的刻板印象，人們以某些美德特質界定客家女性的形象，那麼在六0年代女性主義崛起後，對客家女性的研究可以如何進行？本研究試圖以社會建構論觀點重新思考客家女性的形象，而長久以來對「事實」、「客觀」、「理性」和「知識」這些一直被人看重的詞語是個挑戰。於是，我們對客家女性的理解也會發生轉變。

本研究通過小樣本，拜訪了五位居住在新竹縣客家庄的年長客家女性，深入探討她們的生命經驗敘事，了解客家女性如何應對或配合她們所置身的主流話語，也理解生活對她們來說意味著甚麼，以及這一過程如何影響了她們自我感。

透過研究對象對個體生命故事的描述後發現

1. 從現有關係格局得以開拓出一種新的理解自我的方式，這些客家女性建構出社會關係中的自我概念。
2. 使這些客家女性得以建構出一個新主體並認同，他們也接受這樣的身分並賦予新的意義。
3. 她們建構出第五種勞務—將孝順公婆的特質轉變為一種勞務，並且從盡孝的表現中更加強化自己的新主體身分。
4. 提出了與女性主義所認為父權體制對勞務價值不同的觀感，認為勞務為一種積極人生態度的展現，是一實現自我價值的平台。
5. 展現她們以刻苦耐勞的積極作為迎接生命挑戰的形象。
6. 展現她們孝順揚善的生命價值並且體認自由的價值。
7. 通展現她們勇於追求以使生命更加美好，並在生活的困境中思考良善方案以解決困境的智慧。

關鍵詞:客庄婦女、生命經驗、敘事研究、建構論、生命價值

**Suffering, Labor and the Construction of Relationships:
An Analysis of Life Narratives of Hakka Women in Northern Taiwan**

Student: Hua-Ming Sung

Advisor: Dr. Chiao-Hung Lee

Degree Program of Hakka Society and Culture

National Chiao Tung University

ABSTRACT

Hakka women have long been considered virtuous and obedient owing to the oppression of patriarchal system. The thesis attempts to apply social constructivism and relationship theory to re-examine the image of Hakka women, how they adapt themselves in mainstream discourse and their own understanding of self-identity and self-actualization.

Through narrative research with five elder Hakka women living in Hakka community in HsinChu County, the findings are listed below:

1. Hakka women don't view themselves as a oppressed group.
2. They construct a new self-identity and find great fulfillment.
3. They construct the fifth labor--filial piety; they transform taking care of husband's parents into a new element of their own self-identity.
4. They view labor and the norms set by patriarchal system are a stage for self-actualization.
5. They strain to live a better life even in a restricted society, building solid problem-solving system in order to deal with obstacles in life.

Keywords: Hakka women, life experience, narrative research, constructivism, value of life

誌謝

回首來時路，懷抱著自我充實的心意再度返回校園，當榜單揭曉時，肚子裡也多了一個小傢伙，雙喜臨門，也是雙重壓力。

所幸這一路走來，有李翹宏教授不厭其煩地指導，不僅在學術上，他是一個大補帖，在自己對人生的一些困惑上，他也能提供良好的解答並且給予我更寬廣的格局；有父母、公婆在求學上對我的支持，母親從我決定考研究所一直到口考，到處奔走，在各個大小廟宇都可看見母親為我向神明祈求的虔誠身影，公公、婆婆為我照顧那活力充沛的小傢伙；有妹妹娟娟與璉子聽我傾吐心事、紓解壓力；有同事碧冬、蕙琇、淑惠總在一旁為我禱告，也有若耶、品孜以過來人的經驗大力協助；還有外子阿強以及小傢伙給予的心靈支持，當我備感疲憊時，看見小傢伙動人的笑容，我又有滿滿的動力了。當然，還有旻秀，沒有你，一些雜瑣的事項，對一個糊塗又健忘的我而言，都會是難題的。

因為有你們，所以能順利畢業。

滿滿的感謝獻給你們。

目錄

中文摘要		i
英文摘要		ii
謝誌		iii
目錄		iv
第一章	緒論	1
第一節	研究動機與目的	1
一、	客家女性的形象	1
二、	建構論者的觀點	4
三、	從客庄婦女的婚姻經驗著手	5
四、	主體	6
五、	經驗	8
六、	關於本文的目的	9
第二節	研究對象	9
一、	阿霞	10
二、	阿蘭	11
三、	阿李	13
四、	阿雪	14
五、	梅姐	15
六、	幫助解答的建構論	16
第三節	研究方法	17
一、	經驗世界的詮釋	17
二、	我們一起建構了世界	28
三、	關於本文架構	30
第二章	文獻回顧	33
第一節	客家論述與客家女性描述	34
一、	客家論述	34
二、	對客家女性描述的刻板聲音	37
第二節	婦女研究與近代客家女性書寫	39
一、	主體與婦女研究	39
二、	對客庄婦女描述的另類聲音	47
第三節	小結	51
第三章	過去的苦難價值	52
第一節	對童年的訴說	54
一、	哪有甚麼童年	54
二、	積極的解決方案	57
三、	自我	59

	四、	日本人好與台灣光復後	63
第二節		長姐如母	67
	一、	性別範式	68
	二、	性別範式的挑戰	70
	三、	價值的傳承	73
第三節		就學與工作經歷	74
	一、	教育上的性別差異	75
	二、	工作上的性別差異	77
	三、	社會認可的女性勞務	79
	四、	「欠缺」的價值	82
第四節		小結	85
第四章		婚姻中的勞動價值	87
第一節		結婚經過	88
	一、	答案並非我的預期	88
	二、	圍繞著勞務的答案	89
第二節		四種勞務	91
	一、	田頭地尾	92
	二、	針頭線尾	97
	三、	灶頭鍋尾	98
	四、	家頭教尾	99
	五、	現有理論的困境	100
	六、	社會建構論帶來的希望	102
第三節		缺席的丈夫	102
	一、	女主內也主外	102
	二、	訴苦敘事建構出的新主體	104
第四節		第五種勞務	109
	一、	鉅細靡遺的照護公婆	109
	二、	第五種勞務	111
	三、	婚後建構出的主體身分	112
	四、	探索生命意義的歷程	113
第五節		小結	115
第五章		婚姻中的關係價值	118
第一節		坐月子與吃甚麼	119
	一、	關係理論與社會建構論中的希望	119
	二、	非屬環境的壓迫	122
	三、	冷淡的關係格局與激情的社會建構	126
	四、	個人主義的悲劇	128
	五、	記憶與關聯性自我	129

第二節	從老實到解放	136
一、	語言的隱喻	137
二、	語言的敘事力量	142
三、	恐懼心理分析中的真理	143
四、	菜園裡的對話	143
五、	生活制度	144
六、	存在還是消失	146
七、	現代性與個人主義的挑戰	147
八、	個人主義與社會關係的拉扯	148
九、	再一次展現敘事的力量	150
第三節	小結	152
第六章	結論	154
一、	通過敘事所帶來的轉變	154
二、	我們一起建構的客庄婦女圖像	155
三、	本研究的貢獻	156
四、	客庄婦女的敘事主體與實踐	163
五、	小結	166
參考文獻		168



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

如果我問甚麼是世界，你會在一個或多個參照系下告訴我它是甚麼。
但要是我堅持讓你拋開那些參照系告訴我甚麼是世界，你又會怎麼解釋？

-----奈爾森·古德曼(Nelson Goodman),《世界形成的方式》

一個對客庄婦女進行生命經驗研究的項目應該怎樣進行？六〇年代女性主義崛起，使客庄婦女研究從文獻向口述歷史轉變中開闢了一個新局面。但是，客庄婦女究竟意味著甚麼？它是否暗示著客庄婦女是源於「想像中」的一系列分離的實踐，被研究者簡單地照搬？它是否意味著還有許多地方等待實現這一同樣的身分，或者相反？最後，我們是否應該將客庄婦女理解為根植於特定歷史文化中的本土實踐？

這是在 2011 年在台灣北部進行我的人類學實地調查時所面臨的問題，當我進行客庄婦女的生命經驗研究，尤其是她們的生命敘說所牽涉的對客庄婦女形象的反思。

一、客家女性的形象

在早期的文獻中欠缺對客家女性的詳細記載，只能從一些客家歷史研究者與外國人士的論著中發現客庄婦女的身影，從而看見客家女性的形象。

十九世紀來自西方世界的男士對客家女性諸多讚嘆，像在福建客家地區居住多年的美國傳教士羅伯特·史密斯（Robert—Smith）曾發表一篇關於「中國客家」的文章（胡娜，2005，頁 122）提到：

客家婦女對她們的丈夫都是非常尊敬和順從的，客家婦女除刻苦耐勞、尊敬丈夫是她們的美德外，聰穎熱情和在文化上的成就也是值得可佩的。

日本人高木桂藏在 1966 年遊學於香港某研究所，因緣際會與客家人接觸後，開始對客家的研究：

客家女性是我看到女性中最為卓越的一群，比任何一種女性都要來得出色。在客家人的社會裡，幾乎所有辛苦的勞動都由女性來擔任，而她們也把這些看作是自己責任。

在 1933 年，客家研究先行者羅香林寫道：客家婦女，在中國，可說是最艱苦耐勞，最自立自重，於社會，於國家，都最有貢獻，而最足以令人欽佩的婦女。其《客家研究導論》書中論及「客家婦女的生活是勞動的，她們的職業是生產的，她們的經營力甚大，而自身的享取卻是非常菲薄的，客家家庭的支柱是婦女，其在社會經濟活動中，亦占一重要的角色，種種舊經濟組織的內容，她們均能瞭如指掌。」

當我們提到台灣的客家小說，可見其給予女性極大的關注，雖然作家大半是男性，但他們筆下的客家女性的原型不外乎是，生產勞動者、母親、任勞任怨的妻子，扮演著溫良恭儉讓的敦厚婦女角色，是犧牲自我成就男性仕途的。

例如劉奕利(2005)整理吳濁流、鍾理和、鍾肇政、李喬等四位作家所描寫的女性，無論是母親、童養媳或年輕女性，多終日工作，鮮有休息，存有「刻苦耐勞的精神。」其整理文本中的女性因為勞動孕育女性堅強的特質，堅毅的精神也使勞動得以持續，兩者相輔相成，代代沿襲，成為作家筆下勞動女性人物的鮮明標誌。

除男性作家外，女性作家也對客家女性有著相近的述說，她們是刻苦耐勞，堅毅不拔的形象，在家擔負起照顧公婆，養育子女的重責大任。謝霜天在〈沒有名字的女人〉中盛讚她的祖母：

這一位出生於一八六三年的客家女子，因不曾受纏足之害，遂能在喪夫後上山下田，扛起一家生計，她躬親率領子媳勤耕力作，造林植果，並種菜出售，得以維持家道。

除台灣客家小說外，在客家山歌中，也有許多是形容客家婦女一邊勤奮料裡家中大小雜事，又展現出客家婦女克勤克儉的性格，默默為家庭付出卻毫無怨言的形象，例如廣東有一首民間歌謠，便十分傳神的反映了民間對客家女子的要求《客家好姑娘》：

勤儉姑娘，雞啼起床。梳頭洗面，先煮茶湯。竈頭鍋尾，光光端端。煮好早飯，剛剛天光。灑水掃地，挑水滿缸。吃完早飯，洗淨衣裳，上山砍材，急急忙忙。淋蔬種菜，因時早當；紡紗織布，不離門房；仔細辦米，無穀無糠。有魚有肉，不敢先嘗，開鍋鏟起，敬奉爺娘；愛護子女，如肝如腸。人客到來，細聲商量；歡歡喜喜，互拉家常；灰春鴨蛋，豆豉酸薑。有米有穀，曉得留糧；粗茶淡飯，老實衣裳，越有節儉，不擺排場。家無米煮，耐雪經霜。砍柴去賣，不蓄私囊。不罵老公，不怨爺娘，不說是非，不敢荒唐。此等婦人，正大賢良。人人說好，百世留芳。能夠如此，真好姑娘。

我也很深刻地記得結婚後的某一天，公公看見我的母親在菜園中的身影，當時已經天色相當昏暗了，而我也對母親常在菜園中忙到天昏地暗的狀態習以為常了，公公當時對我說：你媽媽真是個勤勞的客家女性啊；我婆婆也曾對我說：你媽媽真是勤勞啊。正是這樣的事情，使我開始對人們所說的勤勞的客家女性的意義加以關注。

我公公是新竹地區客家人，我婆婆則是早期台灣正處於經濟起飛時期到北部工作的台南地區閩南人，嫁到客家聚落已經三十幾年了。從客家男性出發，對客家女性的推崇，以及一個閩南女性對客家女性的評價，我聽到他們對客家女性(我母親)異口同聲地稱讚。除此之外，客家女性這個詞語被人們熱衷的討論，從學術典籍到巷議街談，提及客家女性時，都是以勤奮、勞動作為一致性的評價，另

外，文獻中辯論的還有關於女性主體以及認同等問題。

通過顯示客家女性如何在不同的群體眼中被近乎相同地想像，我希望可以重新思考這些假設。這些客家女性幾乎被描述成勤勞刻苦、順從丈夫、犧牲自我成就家庭或家族這一類的形象，為什麼會近乎一致呢？

以女性主義理論所強調的，在傳統的父權制社會中，女性的本質與社會角色是在一個和男性規範的關係中被定義的。Chris Weedon(1996)認為在父權的話語系統中，女性所有的犧牲或貢獻，都是為了符合和滿足男性的需要。女性主義的說法，女人是被父權制家族控制的，是父權制社會結構的工具。

若站在女性主義的立場而論，客家女性的形象塑造成父權制社會結構下的工具，那麼我們能不能試著換成其他的視野來看呢？

二、建構論者的觀點

社會建構論觀點對「事實」、「客觀」、「理性」和「知識」這些長久以來一直被人看重的詞語是個挑戰。

若說客家庄的女性生活在我們的週遭，能提供我們觀察和了解，而我們如何認為客庄婦女是甚麼，主要取決於我們如何看待它。於是，我們對這些客家庄的女性的理解也會發生轉變。這些女性對自己的理解會隨著敘事和話語發生轉變，她們同時也對自己過去的經驗重新進行理解，這是建構論的觀點。建構論者的觀點和行為正延伸到世界上的每個角落，在台灣北部的客家聚落，會發現關於這些問題的有趣討論。

我們眼中所看到的事物可能和他人眼中看到的事物是同樣的，但是這個世界對我們所具有的意義，和對他人所具有的意義卻不會相同。從這個敘述來看，這些意義之所以不同，是因為我們接觸世界的方式有所不同，這一不同源自於我們的社會關係。也正是在這些社會關係中，我們把所見到的世界建構成為這樣或者那樣，在這些關係中，我們也就形成了對世界不同的看法。同樣地，當這些女性慢慢發展起與家人、朋友的關係後，她就會以一種和我們差不多的方式去建構世

界。

進一步來說，世界對客庄女性的理解沒有推動作用。不管這裡存有甚麼，都不會對客庄婦女的表述做出要求。但是，她們會在甚麼甚麼情況之下，通過自己的觀察說出男人和女人不同，吃甚麼、其他的一些童年記憶的或婚姻生活中發生的事情？所有這些術語都源自於她們的群體中，具體來說，客觀事物和事實並非個人思想的產物，而是集體傳統慣例的產物，所有對事實的表述其實都是針對某一個固定傳統---它已深深植根於文化和歷史中(Kenneth Gergen, 2011)。也就是說，她們所認識的世界，並不是從她們頭腦中生成的圖畫中得來的，而是從關係中得來的。如果非要得找到靠得住的東西或者切實的真实感，只有建立起對應的關係才能實現。

也就是說：這些客庄婦女表述世界和解釋世界的方法是由關係決定的。「事實來自關係」這樣的觀點，對改變我們理解語言的方式非常重要。

從這方面來看，我們便能對社會建構論觀點有所了解，那就是說我們的行動並不被任何習俗對真實、理智和正確的規定所約束。更細緻的說，我們應當是反過頭來理解這些約束，並且在有限的範疇中創造出新的可能，雖然我們還是被約束的，但這些束縛是由主觀的層面，透過經驗，對客觀世界的詮釋來理解意義的。

三、從客庄婦女的生命經驗述說著手

本文探討的是關於客庄女性對生命經驗的述說。通過這些女性對生命經驗的述說，能夠揭示在那些被標明為客家聚落的地方，客庄婦女是如何被想像的。與民族誌關於女性研究的觀點相同，Butler • Judith (1993) 提到，性別概念不是一個固定的關係，而是主體性的結構化過程。對人類學者而言，民族誌不但是揭發這個過程的窗口，也是這個過程發生的主要場域，因為「性、性別與性傾向都是藉著語言和表徵，在物質和象徵條件的互動中被生產出來的」(Moore, 1999: 168)。

我認為客庄婦女持續地做為一種想像而存在。通過揭示這些客庄婦女對生命

經驗的敘事，我們得以注意到客庄婦女的斷裂和分歧，這一經驗敘事裡充滿了在想像的交叉中所形成具有的特定文化項目。

關於女性特質和男性特質，以及其在各種社會實踐中如何體現的爭論，成為對客庄婦女形象論爭的中心話題，於是社會性別成為我的分析中的首要因素。社會性別在關於客庄婦女包涵甚麼的想像中參與了權力關係的建構，而不是僅做為一個被考慮到或加入到客庄婦女話語中的元素。我所說的「社會性別」在這裡指的不是根本性的女性特質和男性特質的區分，而是特定歷史脈絡當中想像以及區別的方式，這種區分被映射到社會關係和身體上，定義了已滲透在社會生活各方面的權力/知識關係。社會性別的劃分不是統一的，也不是固定不變的，而是始終處於協商的，衝突和變化的狀態中的。因此我把社會性別看作是互動於而不是平行於其他形式的差別的。

本文追問以下基本問題：在台灣這樣一個曾經是移民知識的客體，而現在是多元族群的主體的地方，對於客庄婦女的討論是如何持續地激勵著文化想像的？如何把握客家族群中客庄婦女轉變的多樣性？在對客庄婦女的想像中，權力、能動性和主觀性有著怎樣的形態？

然而，也就像許多研究常出現的狀況一樣，在這些受訪者的敘事中，我發現了一個起初並沒有準備研究，而最後對我的命題也有相當幫助的問題，那就是對「現代性」的關注。農業社會的父權體制在鬆動，家庭的生活性質在改變，傳統社會的價值對個體生活選擇之參照作用，已大幅降低。客庄婦女的生活在雙重意義上發生了深刻的改變，也就是小家庭的興起和個體私人生活的蓬勃發展。客庄婦女這一詞語，便在這一父權社會向現代社會的逐漸轉變中開闢了一片新的社會空間，使人們得以在一個客觀的限制下，建構出一個客庄婦女的形象。

四、主體

我認為不存在可以外在於特定主體位置的姿態和行為的單一主體。一個主體不是一個實體，甚至可以說不是許多角色或位置的集合體，它更像是一系列行

為，遭遇或存在的方式。換句話說，一個主體指的就是一段經驗的歷史。每一個經驗與此前的經驗都有所不同，然而每一個新經驗也包含了或打上了先前經驗記憶的烙印。

從更基本的層面上看，到底是甚麼因素決定了一個人佔據的主體位置的範圍？那麼，客庄婦女在她們應該佔據甚麼主體位置的問題上可以有選擇嗎？她們是主動塑造和改變主體位置的自主行動者呢？還是只能從已有的社會環境條件中選擇主體位置？事實上，她們在這個事情上有任何選擇的機會呢？還是構成「客庄婦女」的主體位置和經驗的歷史，完全是由話語及話語所蘊藏的權力關係決定的？

低估人類的能動性在政治上和倫理上是不受到歡迎的，因為它表明了人類是完全無助的受害者，也是強化了人類是文化上的受愚弄者。同時它還使得我們無法解釋為甚麼會出現不同的人和世界互動的不同方式，也無法解釋實際行為和經驗之間的差異，更無法解釋社會延續——話語的再生產和社會變遷，包括對話語的反抗和修改。

然而，主體和經驗是通過話語而形成的，這樣的觀念意味著人類擁有能動性。直接來說，我們對於特定的主體或個人，如「男人」和「女人」和特定的能動形式的理解，以及對甚麼是「主體」，「人」和「能動性」的理解，都是通過話語以及每一個被表現和體驗的特定主體位置構造而成的。

人類的能動性，完全是社會的和話語性的，但是，人類的能動性之所以成為可能，是因為這樣的事實以及社會，是由無數的不同的、競爭性的話語構成的，而在任何一種話語中，都有許多種可用的主體位置。話語賦予了人們在這些不同的主體位置之間進行選擇的能力，可以在更好的位置上選擇扮演的角色。除此之外，在話語和主體位置間，總是存在著等級關係，用 Louis Althusser(1998)的術語說，位置對於他們的主體進行「質問」或「喝采」。女性主義人類學家 Moore Henrietta(1994)認為哪些主體位置被視為是更加令人所渴望的，或者喝采時能夠具有更大的說服力，這取決於個人的看法，當然也與其他位置的價值，該主體位置能帶來的現實的物質，社會和經濟利益，以及其他主體位置的不利因素等有關。

例如，在戰後初期台灣北部農村，面對婚姻生活的不如意或者困頓，她們即使可以逃，社會也不會為她們做出好的安排，社會也不會給她們一個新的身分，更不會認可她們。她們若要逃回娘家，是有可能的，然而，這樣做是不合意的，因為它意味著違背習俗，而且這麼做的後果，是很難得到許多生活上必需的東西或精神上想望的價值與意義，例如基本的地位的尊重，或者是在困頓的環境中，她們依賴個人力量創造某些人生價值。另一方面，一些客庄婦女之所以繼續留在婚姻中，那是因為她們覺得別無選擇，或者相比之下，這個社會對她們開放的其他選擇更不合意。

事實上，正如本文所要闡明的，在當時的台灣農村的客庄女性反映她們自己曾陷在這樣一個困境之中，即任何一種她們可以選擇的主體位置，對她們來說都在一些重要的方面很不合意，這就是處在父權社會秩序底層的真正涵義。

所謂主體，就像 Joan Scott(1992)所說的，「主體具有能動性」，但這些客庄婦女並不是行使自由意志的完整的，自主的個體，而是能動性取決於她們的處境和地位的主體。因此，成為一個主體意味著「受制於一定的生存條件，行動者的天資條件以及實踐條件」。於是，這些條件使選擇成為可能，但選擇本身並不是無限制的。

我們也因此了解到，每一種人類的經驗都是獨一無二的，但同時這些經驗也受到社會實踐的影響。通過社會實踐，特別是通過話語，我們能夠按照不同的身分種類，或我們稱之為「主體位置」的對象，諸如客庄婦女，媳婦，婆婆，母親，太太，姊姊，女兒等身分而進行我們的研究。

五、經驗

近代專門研究「經驗」的社會科學家很多。所以經驗在此可被定義為人與世界的接觸，包括有關對世界的理解、解釋、思想、情感和表現於外的行動。

對於關注群體境遇情況的許多女性主義者和其他社會歷史學家來說，重視經驗是極其重要的(參考 Gluck and Patai,1991；Thompson,1978)。某種程度上與經驗

人類學家相同，他們的部分動機是希望能通過理解研究對象自身，並不是以透過外部觀察者的理解方式來掌握現實。他們也希望能將以前被忽略的那些群體的生活和故事「記錄下來」，不僅僅是因為這些故事本身是有趣的，也因為這樣可以在主流的歷史敘述中達到重要的補正作用。

六、關於本文的目的

總和以上所述，即使在同一村莊中的客庄婦女的生命經驗，也沒有一種個體的經驗、認同和理解會與另外一人的完全相同。同樣地，也沒有一種敘述會與他人的完全一致，不管這種敘述的產生與表現是在多麼相似的社會環境裡。

過去，客家婦女對家庭、家族、族群及客家社區經濟的貢獻與其社會地位不成比例，再次證明女性主義理論所強調的，在傳統的父權制社會中，女性的本質與社會角色是在一個和男性規範的關係中被定義的。在父權社會的話語系統中，女性所有的犧牲或貢獻，都是為了符合和滿足男性的需要。

女性主義學者 Chris Weedon(1996)指出，一種理論角度要能在政治上有助於女性主義者，它應能在建構女性的生活實在意義方面，認識主體性的重要性。它不應否認主體經驗，因為人們如何理解他們的生活，是瞭解權力關係如何建構社會的一個重要的起點。

對筆者來說，了解客庄婦女如何應對或配合她們所置身的主流話語，對於理解生活對她們來說意味著甚麼，以及這一過程如何影響了她們的自我感是非常重要的。而藉由建構論的觀點探索這些女性的生命經驗，我們可以看見這些女性在敘事的過程中，建構出對自己的看法，思考自己的生命價值，並且敘說了一種如何看待自己的方式。而在慢慢敘說的過程中，也提供許多面對問題的解決方案。

第二節 研究對象

每個人的經驗都是獨一無二的，而她們的經驗同時受到社會實踐的影響。本

研究是要凸顯這些女性生活在一個相對父權的社會，於是針對她們在婚前婚後的狀況，生命當中特別的經歷，稍微做一些描述。

了解這些女性所生活的環境，家庭人口、生命中的重大事件、現有家庭狀況以及扮演的角色，除了能幫助我們理解她們的生命經驗之外，這些經驗也都會對她的敘事產生影響，進一步使我們看見這一過程如何影響了她們的自我感。

首先介紹這些受訪者，建立一種初步印象。

一、阿霞

2012年一月，還未進入舊曆年的入年假，當我訪談阿霞時，她已經八十六歲了。我看見的她，穿的很樸素，天氣很冷，她的身上穿著厚外套，膝蓋上還蓋著一件厚毯子，厚外套的底下，是一個瘦骨嶙峋的老婦人，她露出的雙手只是披著一層皮的骨。原本就矮小，患有糖尿病的緣故，飲食上也大受限制，每餐的量都不多，也就更顯得瘦弱，她的頭髮灰白夾雜的，面色並不紅潤，反而顯得有點乾黃。幾個月前走路跌倒摔傷後，便只能坐在輪椅上。從丈夫往生後，都是由她的獨子照顧她，她還有五個女兒居住在鄰近地區，不時會回家探望她。

回溯她的過往，出生於1928年新竹縣芎林鄉的阿霞，是家中長女，在她之後母親繼續生育，共有十五個弟妹的阿霞，最後，存活下來的只有六個人。身為長女，面臨十個弟妹的天折，她沒有退縮的權力，她不僅無法細細哀悼失去弟妹的那些情感，更無法有多餘的時間能夠思考這接二連三的生命為何就這樣殞逝，她只能捧著弟妹冰冷的，小小的身軀去埋葬了他們，一直到她無以承擔的向母親哭訴：我不要再去埋到自己的弟妹了，然而，這哪裡是她可以決定的呢？

在一個貧苦的家庭中成長，不曾讀書受教育。1939年，二十四歲時結婚，嫁給有錢有勢的何家，丈夫的父親為入贅，身為長子的丈夫便跟著父親姓范。阿霞於婚後冠夫姓。嫁入一個公公為入贅的家庭，使得阿霞在那樣的農業社會中，要承擔比她人多一輩的農忙，公公與婆婆的田是分開的，身為長媳又沒受過教育的阿霞，常要兩邊跑，煮三餐和兩次點心，也要負責兩邊的耕種與收割的農務。

婚後生了八個孩子，其中一個孩子不知為何生下來就紅面，沒幾天就過世了。還有一個女兒，在三十幾歲的壯年時期也因心臟病過世了。

她是個很虔誠的客庄婦女，每天早上起床後，先到三樓祭拜神明以及亡夫，接著走到附近的王爺廟以及土地公廟，拜過這兩處神靈後才回家，做點早操後用早膳，早餐一定吃素，傍晚也是會再走到土地公廟拜拜，這是她在摔倒以前每天必有的行程。只是跌了一跤以後，這樣的生活模式已經改變，她只能早起坐在輪椅上，祭拜神明以及亡夫的事項改由兒子代替。

訪談的過程中，她說話的速度很慢，口氣總是很溫和的。講述時常常會停頓一下，幾乎是用客語在對我陳述她的故事，所以有些停頓的地方，也是因為怕有些客語並不常用，她得要思索轉換成國語應當怎樣表達讓我清楚。

在訪談的過程中，確實也聽到她對信仰的諸多描述與看見她對許多事務虔誠的態度，頗感她是一個相當老實敦厚的女性。

二、阿蘭

1923年生於新竹縣芎林鄉。排序第二，出生後沒幾天，母親帶著姐姐改嫁到台北，留下阿蘭給小叔。小叔家接連生了好幾個孩子，自然而然地阿蘭便成為小叔家的長女，幫忙打理家務以及照顧弟妹。

二十歲結婚，嫁給附近擁有眾多田產的人家，育有三男兩女。

九十歲的阿蘭，是個比較豐腴的女性，坐在輪椅上。當我想要訪問她的故事時，她表現的很高興，說話很有精神，年事已高的她，說起她的過往，明顯讓人發現，很多話語幾乎繞著很單純的幾個事件在打轉，大概不脫離她的丈夫和艱苦的過往。當我追問她一些事情時，她必須要停頓很久，然後又會習慣從「那時候真的很艱困」開始，接著帶出一些艱困的事件內容，或者繼續繞著她的丈夫，以一種類似抱怨，訴說丈夫懶散不工作當作開頭等等，大概是因為年紀愈來愈大了，她的記憶內容變得更加簡短單純多了，幸好她的兒子阿榮與媳婦在身旁協助。

阿蘭說起的許多的場景，我十分需要阿榮在旁的協助，畢竟半世紀前的生活

與我現有的生活大相逕庭，經過阿榮的解說，才能夠使我看見更完整的畫面。其中一些人物的出現，阿蘭也會說的很省略，更何況阿蘭全是用客語在說話的，所以更加添了我理解以及記錄故事的困難，這一切的還原，全都仰賴阿榮在旁的幫助。

一直在旁協助我訪談阿榮，排行老二，阿榮的哥哥，在壯年時就已經過世了。而阿榮幾乎是陪著阿蘭一起生活過來的，所以有許多阿蘭提起的內容，阿榮幾乎可以補述，不僅是因為從小陪著母親，他看著，也是因為近十年來阿蘭常住在阿榮家，所以經常有機會一起「憶當年」，她常對阿榮談起過往的許多。

阿蘭早年的生活非常辛苦，結婚後，夫家雖然有眾多田產，但是吃公眾飯的阿蘭並不得閒，但也沒有得到相對的尊重。分家後，丈夫幾乎不做事，沒有拿錢回家幫忙家計，幾乎可以說從分家後的養家工作，是阿蘭一人承擔著。當阿榮能夠賺錢養家以後，阿蘭才從支撐家計的角色退回，到阿榮以及兩個女兒結婚後，便專心在家幫忙帶孫子孫女，一直到最小的兒子結婚，住在台北，是阿蘭最疼的，所以當時的阿蘭，可說是定居在台北幫忙照顧小兒子的一子一女。

她在台北的生活相當清閒，早上三四點起床爬山，回程的路上逛到附近的傳統菜市場買當天需要的青菜肉品，便在六點左右回到家煮早餐，給兒子媳婦準備便當。偶爾(孫子孫女放暑假的時候)才會回阿榮家住上幾週，要不就安排出國旅遊，幾乎每年都安排一次國外的旅遊，世界各地(先進國家)幾乎都走過，有時跟著兒子一同出國，有時自己跟團出國。

這樣的生活一直持續到最近六年，最小的孫子孫女念大學了，不需要阿蘭的照顧了，於是阿蘭開始在台北與芎林兩地之間輪流住，只不過因為阿蘭年事太高，所以無法承受太長途的車旅往來，大概是半年在台北，半年在新竹，兩個兒子也有幫阿蘭請了個外勞，打理一些生活起居的需求。

她的媳婦說，阿蘭以前是個相當會說故事的人，她說的故事都非常有趣，也很精彩，只是現在年紀大了，忘掉的也很多了。

三、阿李

1938年生於新竹縣，二十四歲結婚，育有兩男兩女，另外還有一個六歲就往生的兒子，談起當時發生在兒子身上的事情，經過了四十年，阿李依然很難過，她仍不明白為何會如此。

當我提起要訪談她的時候，她很樂意接受，只是希望我們不要在家中進行這樣的訪談，於是我們是坐在田埂上，她自家的菜園。當時是春天，下午三四點比較涼爽些的時間，還有溫暖的陽光，她一邊接受我的訪談，手邊還一直挑著菜苗，她說：要先做這些事情，等下訪談結束還得將這些菜種好，免得時間上來不及。

當時菜園中還有幾個菜友(女性)在忙著自己的事，聽見我要訪談阿李，還問說是不是要拍電影，那讓我覺得她們對這種田野調查的態度是和善的，她們也喜歡將自己的故事紀錄下來的情形。

阿李選擇在菜園裡對我說她的故事，使我看見一種很自在，很自然的身影，於是我猜想，她必然是常常與這些菜友談起自己的故事，所以她在說故事時，並不會刻意壓低聲量或者避開甚麼話題，她也表現出沒有甚麼好介意的態度。

甚至在訪談中，菜友還會介入我與她之間的話題或者詢問她一些當年的細節，阿李也是表現出很樂意，甚至更仔細地說著當時的許多情節。

怕我聽不懂客語，所以她幾乎是用國語對我陳述，偶爾有些名詞，很難說出國語的，她又是比手劃腳又是更多的描述，使我覺得她相當著重於要將故事表達清楚的用心。

頭髮短短的，略帶灰白，身材頗為豐滿的阿李，說起話來也是中氣十足，大概和她每天都到菜園中勞動有關。菜友之一也說她每天早上七點以前就會從竹東街上回來，接著就到菜園中勞動，然後才回去吃早餐做其他家務等，下午三點左右一定會到菜園繼續其他的勞動。阿李雖然七十四歲了，看起來真的很健朗，活力十足，動作也很快捷，一點也不像年事已高的老人家。

四、阿雪

1958 年出生。十七歲結婚，夫家是新竹地方上有名的大地主，婚後育有兩男一女。當大兒子出生的時候，丈夫還在當兵，一直到女兒出生時，丈夫才退伍回家。初結婚的時候住在新竹婆家，後來幾乎可以說是被婆婆趕出來的，她住到了丈夫以前在芎林的老家。

今年五十幾歲的阿雪，看起來很年輕，如果不刻意說，會覺得她和大兒子相差不多，皮膚黝黑，看起來相當親切和善。訪談的時候，大致上使用國語，偶有一些發音不正確，會讓我察覺她平日應該都是在使用母語的。

十年前，她接受哥哥的拜託，照顧哥哥的兩個孫女，一晃眼已經十個年頭了，有一次訪談的時候，較大的那個孫女坐在旁邊，所以有些話語會出現一些教育的口吻，大概也是想要藉機讓這個姊姊知道一些以前生活的艱困，多多珍惜現有幸福之類的吧！

有一次訪談則是丈夫春生也坐在身旁，所以談話的一些內容頗有不同。那時候的阿雪幾乎沒說甚麼了，大致上就是繞著丈夫春生提起的一些事情打轉，而春生所談及他母親時所說的一些言論，其實對我的論文也起了很大的輔助作用。其它時間，大多的時候都是我與她兩個人的訪談，她會比較說一些成長的艱苦，坐月子以及陪伴孩子，自己打零工賺錢等等很瑣碎的事情。幾乎不需要刻意去提起話題，她會自己鋪陳想要告訴我的內容，如果我有中斷她的地方，她最後還是會繞回她想要傳達給我知道的主題。

幾次訪談，使我覺得她是個相當會說話，也相當會鋪陳出精彩故事的一個女性。好像這些故事已經在她腦袋裡存在很久了，只是等待機會說出來。

她說話雖然很委婉，我卻感覺很果斷，她的話語總能很堅定地表達出一些她的價值觀，有時候碰巧遇到她與其他人互動的時候，那種互動就和她說話很像，其實就是很有主見，卻不很明白地表現出來，多接觸幾次就可以感受得到她強烈的主導性格。

目前大兒子已婚，育有一子，也是阿雪直接就接下了為媳婦坐月子以及照顧孫子的事務，兒子媳婦以及女兒都住在家裡，除了照顧孫子的事務之外，打理家務以及三餐都是阿雪一人包辦的，家中非常乾淨。

五、梅姐

1962 生於新竹縣，成長於新竹縣。她是個較為嬌小的婦女，初次面談的時候，她圍著一個大披肩，絲織的材質，穿著十分體面。我們會談的地點是在她的工作室，說工作室是比較現代的說法，其實就是她的理髮廳，刻意這樣帶出她，是因為今年五十的她，是所有訪談者中最為年輕，也可以說是最會打扮，也是最注重打扮的，和我印象中樸素的客庄婦女不相同。雖然對外在的形象很追求，但內在還是很客家，會在她的理髮廳，就是因為她選了接近休息的時間，晚上七點半，但又怕還有零星的客人上門，所以沒有直接關上店門，我們便在理髮廳中開始了我們的訪談。

她是個很爽朗的女性，說起她的故事，總是笑聲不間斷，而且聲音宏亮。訪談的過程，幾乎都是使用國語，她的大女兒一直陪在旁邊，她與女兒的互動也是國語。我曾聽過她女兒使用很道地的客語，所以我知道她其實會說客家話，之所以對我說國語，大概是與外人說話，或者做生意的習慣，所以與我的互動，都採用國語。而她每每說些自己的事情後，也會反問我自己的狀況，感覺是種很貼心的舉動，也是想要一起探討的做法吧，深怕我光聽她的故事會覺得無聊，或者也想要知道我的想法，所以在說說自己的故事時，也會拉我加入她的一些思考中。

從新竹縣的竹北與東海交界的一個名為上山，交通不便的村子，嫁到橫山與竹東交界的街鎮的芎林，陸陸續續生下三個女兒，和媽媽很像，也是姊妹眾多，但也和媽媽的堅持相同，她不肯將女兒當作賠錢貨，或者將其中之一過繼給沒有女兒的妹妹。即便在夫家那樣一個重男輕女的環境中，她堅持讓女兒受教育，該補習的時候，也不會因為公公的反對而放棄。

六、幫助解答的建構論

在尚未見到這些訪談者之前，初步想像著客庄婦女的身影：如果以父權社會被壓迫的形象而言，那麼這些受訪者應是表現出比較內斂的，比較不善於表達自我與欠缺主見的一種較畏縮的形象。如果以歌功頌德這些客庄婦女的美德等等，那麼這些受訪者應該會在言談間表現出對女權主義或者現代社會的排斥。

在這樣的想像下，我以為請求她們接受訪談，是會遭到拒絕的：我的腦中想著她們會說些自己不適合或者怕自己言拙等等的拒絕理由。沒想到，她們毫不猶豫並欣然接受。在訪談時，她們很自然又很自在地述說她們的故事，使我看見一種自信的身影。

未見面前的想像以及訪談後的第一印象使我困惑了，她們頭頭是道那麼有自信，那麼的自在，這不像是被壓迫的自我所能表現出的模樣。

另外則是她們言談中抱怨與樂觀積極的矛盾又是怎麼回事？在訪談的言談間，這些女性不時流露抱怨的言詞，講述似乎互相矛盾的故事，又像是使故事顯示出一種樂觀積極。

研讀一些資料後，發現這些女性的敘事，可以稱做一種訴苦敘事，於是我嘗試用建構論的觀點來分析，希望能從不同的角度去解釋這些客庄女性的故事，並且希望分析討論出不同的結論。

建構論並不強調它是哪一種科學的，只強調它是一種方法，可以跨學科的，它是一種了解或詮釋的方法，它期許自己的這種方法可以超越客觀與主觀的對立的看法。建構論調和了兩者，寄望透過感觀認知世界，也透過客觀有限的條件建構世界。

因此，我期望在後續的文本中能呈現她們的故事，當這些經驗被敘說出來以後，故事意義也將被重新建構而理解。「客庄婦女」所代表的意涵也將更豐富於目前被理解的與主觀感受的，更多貼近屬於「客庄婦女」的真實。她們所具有的能動性，正與這世間的每個人相同，在一個有限的社會範疇中演出最精彩的人生。

第三節 研究方法

一、經驗世界的詮釋

使用「經驗」這個詞意味什麼？在牛津英語辭典中，「經驗」這個詞有許多定義，Greene 和 Hill（2005）認為最切近他們的觀點，是將經驗者視作情境或事件中有意識的主體，將意識視為經驗必不可少的。

如果經驗是主觀意識的，我必須問，當我研究客庄婦女的生命經驗時，這樣的經驗有甚麼價值？如果我研究的是北部的客庄婦女，那麼南部的或其他區域的客庄婦女是否就不相同了？

為了討論這些問題，讓我們先看看哲學家怎麼論述經驗。

(一)經驗的理解

1.理解經驗的非客觀化

Gadamer(1995)認為，自然科學的主導之下，客觀的有效知識，是超越歷史的見解；科學試驗通過嚴格的方法，將其對象由歷史因素中提取出來，要求每一件事物都客觀化並可供檢驗，視唯有可以反覆檢證的東西才是真實的，以使經驗不再包含任何歷史要素。Gadamer(1995)的批判，反映人們對於經驗的普遍定義，傾向將經驗視作科學知識，忽略日常生活經驗非客觀化的歷史因素。

自Descartes的形上學以降，他根據主客分離的心物二元論思維，區分了物質世界乃是客觀的實在，感官知覺的世界則是主觀的虛妄；一方面標榜意識自我（心）的理性優越地位，一方面將意識自我以外的世界（物）包含宇宙、動物生命、人的肉體視為機械裝置（傅偉動，1984），量化科學的世界觀於焉形成。

而Gadamer(1995)批判的正是受Descartes影響的世界觀，將經驗客觀化的觀點背後，反映著主—客體分離的預設，人們在主—客體分離的關係中，想像主觀性和客觀性。

在Heidegger的觀點中，世界並非科學眼光客觀探究的環境或宇宙，而是人才

有的世界；這個世界先於任何自我與世界的分離，亦先於所有的主觀性和客觀性，人通過這個世界視見（Palmer，1992，嚴平譯）。

對於Heidegger（Palmer，1992，嚴平譯）及Gadamer(1995)而言，人對經驗的理解必須通過唯人才有的世界，而非一種客觀的理解。或許有人會問：唯人才有的世界，難道不是一種人主觀理解的世界？這樣的理解是，第一個應該注意的是，將人視作「主觀」的主體時，與人相對應的世界就成為客體，落入主—客體分離的二元思維。再者，關於人洞察世事的經驗「理解」，Heidegger和Gadamer 提供一種更廣泛的理解觀。在Heidegger看來，理解（Verstehen）是存有論（Ontology）的基礎，是存在的方式。存有的問題不再是客觀世界在意識中如何構成；而是人的存在和生活如何就是理解的過程與結果（畢恆達，1995）。

如余德慧（2001）所言，人的理解就是存在自身。人通過理解得以看見唯人才有的世界，不僅是指外在的物理環境。理解並非世界中的實體，而是存在中的結構；經驗的理解不應當被想像成主體認識客體的感官知覺行為，也不是超越人存在的某種形而上學的知識或概念資料的集合；如Gadamer(1995)使用「經驗」一詞的時候，接近於日常用法，是指非客觀化的一種「理解」的累積。

2.理解經驗的歷史性

Gadamer(1995)對於經驗的審察，始於他對普遍經驗概念的批判，認為科學觀點的主導，忽視經驗內在的歷史性。經驗之所以不可科學的客觀化，正如他斷言：「真正的經驗就是對我們自身歷史性的經驗。」基於人在世存有的歷史性，人在洞察經驗的時候，總是根據內在時間的過去、現在和未來，經驗的理解歷史地形成。人對當下的理解不在當下發生，只有回首過來才能知道，這就是理解的歷史性（余德慧，2001）。就如我經驗了某事件，經常是再次經歷相似的事件，回頭去看才理解原先的經驗。人要瞭解過去的經驗，不可能就著過去本身來瞭解過去，而是以現在為基點瞭解過去；並且經由前理解，我們才有可能理解現在。

畢恆達（1995）認為前理解構成我們存有的本身，我們就是我們的前理解，並非偶然有之，也不能由人選擇，我們擁有前理解並不像擁有一件外套或一雙鞋

子。如余德慧（2001）言明，通常我們在進入理解時，總是不自覺地在前理解的狀態，這個狀態不是人能全然意識到的，早就在文化中，我們不能描述什麼是前理解。但是唯有藉由前理解，我們才能找到理解事物的方向（畢恆達，1995）。無法掌握的前理解並非理解過程要清除的障礙或者要跨越的鴻溝（余德慧，2001）。

Palmer(1992)認為：「前判斷並非我們必須或者能夠擺脫的某物；它們是我們得以完全理解歷史的基礎。」。歷史時間的間距不再是必須被克服和溝通的鴻溝，時間乃是根植現在的事件基礎，由傳統和習俗的連續性所填滿，一切歷史的流傳物才向我們呈現出來。理解是歷史地累積，通過前理解，我們才得以進入理解。詮釋者不可能在歷史之外，在個人的前理解之外，尋求「無預設」的詮釋。先前的理解，是我們可以理解事物的基本條件，在理解的過程中，我們便在重構歷史，先前的理解可能隨之轉變（畢恆達，1995）。

另外，在對經驗研究所作的批評中，歷史學家Joan Scott(1992)指出:當經驗作為知識的來源時，主體(指產生經驗的個人或者復述經驗的歷史學家)的個人視角成為構成解釋的證據基礎，而關於經驗是如何構成的、主體的獨特性最初是如何定義的、個人的視角是如何形成的語言(或話語)和歷史等問題，則被放在了一邊。...讓一個不同群體的經驗顯性化，表明了壓抑機制的存在，但並不能揭示這些機制的內在運作方式或邏輯。我們知道這種差異的存在，但卻無法按其結構上的關係去理解他。因此我們需要關注通過話語決定主體位置並產生他們的經驗的歷史進程。

根據這個定義，經驗就不是我們解釋的來源.....，而是我們試圖解釋的東西。

從這段批評中，我們可以去思考 Scott(1992)所說的「需要關注通過話語決定主體位置並產生他們的經驗的歷史進程」意謂著甚麼?這樣一種方法如何能夠幫助我們理解台灣客庄婦女的生命經驗?

正如建構論者指出的，我們的生活方式源自於互相協作的人際關係，而且要靠著這種關係才能維持。而以這些關係來說，重點在於我們共同的說話方式，在於我們對於真實的、理性的以及美好的敘事。

(二)理解的媒介

1.語言的形式與內容

到底甚麼是語言?語言就是理解得以進行的普遍媒介，語言本身的形式與內容不可分離，人通過語言這個媒介，在語言中面臨一個世界。Gadamer(1995)認為「語言形式和流傳的內容在詮釋學經驗中是不可分離的」。語言，不是一個幽靈式的內在心靈活動，藉由語言的形式說出內容；語言就是語言，語言藉由語言說話，談語言不要將語言搬到其他東西之上（余德慧，2001）。

Palmer(1992)對於語言的說法是：語言並不是人將非語詞的思想和非語詞的經驗，納入一個既有標示意義的形式的一種手段；思維，理解和經驗都完全是語言的，因為正通過語言，人才擁有了他所理解的世界，而正是在這個世界中並通過這個世界，客體才會在他的經驗中有所定位。

通過語言理解經驗

Gadamer(1995) 將供人理解經驗之物稱作歷史的「流傳物」，而且流傳物的本質就是語言，語言向人訴說歷史累積的經驗。對Gadamer 而言，語言是有限的和歷史的，它承載並儲存著對存有的經驗，因為存有在過去中已經進入到語言之中。人的理解來自於懂得閱讀他的歷史經驗，而歷史又在語言中（余德慧，2001）。而且，人從來沒有創造語言，人在情境當中說話，是人在中介裡頭說話，是世界創造了語言，是處境讓語言發聲（余德慧，2001）。「當一個人意圖傳達某一個情境的存有時，與其說他是設計語言以便適合情境，不如說是去發現為這情境所要求的語言。」

語言作為媒介，開啟人與人間相互理解的世界，使得經驗的理解成為可能。在詮釋學的觀點中，經驗並非作為一個實存客體，被一個人的主體佔據和擁有。

經驗，就發生在人與人之間那個超越的語言世界，而語言本身的給出又是為處境而設，當語詞落到情境事件的脈絡中就有了意義。故受訪者的語言，亦向詮釋者開顯一個超越的世界，使得研究者可以理解其中的經驗。

話語研究

不同於傳統主義在話語的研究，建構論者主要有兩種取向，一則注重內容，一則強調過程或功能。內容研究偏重於揭示人們對世界的獨特建構，過程或功能研究偏重於對話語的功能或是人們在對話關係中取得了何種成效。

到底甚麼是話語？哲學家維特根斯坦(1953)著作曾是建構論的核心，他在代表作《哲學研究》中，用下棋的隱喻代替語言圖畫的隱喻。「國際象棋中甚麼是棋子？」就和問「甚麼是詞語」一樣。這個隱喻是說雙方在下國際象棋遊戲，雙方棋手在方格子棋盤上輪流移動不同大小和形狀的棋子。甚麼時候該下哪一個棋子，都有一定的規則，而且還附帶一些潛在的社會行為規矩，比如你不能詛咒和辱罵你的對手。也就是說：棋盤上的每個棋子都從做為一個整體的遊戲中獲得了它們的相應意義。這些小小的棋子，放在遊戲之外就變成甚麼也不是；若回到遊戲中，連最小的棋子也能推翻「國王」或「王后」。於是，維特根斯坦認為，詞語也是通過同樣的途徑或得各自的涵意。

由於彼此都密切相關，所以可以理所當然地從語言的隱喻所揭示的那樣，彼此形成各種穩定的協調模式。這些模式具有類似規則的特點，它們遵循大致的一系列規定，這些約定規定了甚麼可以接受以及甚麼不能接受。

經驗與話語

在西方文化中，強調個人經驗的價值已經有很長一段時間。大家都認同，我們每個人都有自己對社會的私人經驗。正是因為這些經驗，我們能夠了解客庄婦女，欣賞客庄婦女，看到客庄婦女的潛力等。從這樣的點出發，當我與這些客庄婦女相遇時，她們也就想將各自的經驗傳達給我。與「我們首先經驗世界，然後試圖將這些經驗化成詞語」一樣，「語言是一幅圖畫」表達了同樣的意思。這也就是說，如果我們的經驗是對於世界的反映，那麼我們的頭腦中就會出現一幅畫

面，隨後能將頭腦中的畫面轉換成有效的語言傳達給對方。

McHoul, Crace(1993)，若依照福柯的說法，我們可以將話語理解為包括知識體以及讓知識體得以產生和傳播的言語、結構和實踐。話語為誰？可以怎樣想像、言說、實踐，或者甚麼制定了條件和規則？在這個意義上他又能體現權力關係。這些規則依歷史條件而變化，依不同社會以及同一社會或文化內部的不同話語而變化。

不同的話語體系在形成本文研究對象經驗的過程中，發生了核心的作用。他們是那些涉及台灣的性別差異的話語體系。這些話語包含了某種權力的關係，並在男性特質和女性特質等有關的語言和知識中得到體現和延續，這些話語在當時台灣都有特定的歷史。權力關係也體現在社會政治實踐和結構中，並通過這些實踐和結構得到進一步的加固這種區分反過來又進一步強化了這種區分，其中包括男主外，女主內的觀念以及婚後隨男方居住的習俗等制度。對客庄婦女的角色理解與農村婚姻習俗以及文化觀念的延續是相輔相成的。這種制度和實踐源於男人/女人之間的等級區分，反過來又進一步強化了這種區分。

圍繞這等級分層，人們可以依據其實現的難易程度和吸引力的大小去想像和實踐不同的主體位置。例如，一個被貼上了女人標籤的客庄婦女為何不能就學或者就學以後不能繼續升學，本是主內的身分轉而去尋求主外的身分，在當時那樣做是非常困難的，它會對這個女性在物質和情感方面的生活產生巨大的衝擊。

同樣，拒絕所謂男人/女人的分類也是可能的，但是結果通常會導致一個人脫離被社會認可的主體的範圍，也就是說當時的社會，如在當時的台灣北部農村，結過婚後的女人，如果拒絕了婚姻，女性沒有經濟自主的能力，更難以離婚，當她從夫家離開出走以後，將使她失去了居住的房舍，孩子，……。這是 Judith Butler (1993) 引用 Julia Kristeva (朱麗婭) 的說法稱之為「可憐的人」的位置：一個不被社會所認可的位置。這既是男性和女性主體的話語生產所產生的幽靈，而此幽靈又反過來對兩性主體的話語生產具有關鍵作用。

然而，這些話語及其所產生的主體位置與人及她們的認同、能動性和經驗之

間的關係究竟是甚麼?認同不是一種固定的特性，相反，她們在這些話語內隱藏著某種認同或者是存在其他更深刻的意涵。

(三)敘事分析

個體論述的背後，都有著一段豐厚的故事，人類是天生的故事敘說者，無時無刻都在說故事(Riessman, 1993)。人們敘說自己的故事，在生活中的許多面向，像是：家庭、階級、種族背景、社會等；此亦說明了不同的生活脈絡，如何形塑人們連續的經驗。

「敘說」產生了一種讓生命展現出連貫性、完整、充實與揭露的渴望，人們可更加輕易地分析自己的敘說，只因它是自己的；許多個體在跟自己訴說了無數次之後，在整個過程中，已不斷地改造了自己，並且給生命帶來一種連續感。因此，如何理解人們經歷經驗的過程，並且從中學習以應用到處理個人生命；即是說，透過「敘說」如何讓生命展延出一種連續性「揭露」的渴望(陳麗文, 2007)。

也是藉著故事的敘說，人的生命經驗被賦予了意義，故事提供個人經驗的凝聚與連續，並在溝通中佔有核心的角色。在此當中，語言不單單只是透明的傳達或反映媒介或者工具而已，也並非是一種技術，它更是超乎語言的一種表達行動，是一種人生哲學的呈現(胡幼慧, 1996)。於是，在這篇論文中，我也希望能傳達出不只單單是客庄婦女的生命故事，更多的是在故事背後蘊含的文化所影響的自我的發展以及她們理解的人生意義與生命價值。

接著讓我們來了解關於敘事的基礎以及特點。

1.敘事的理論基礎

敘事研究的發展，代表西方思潮的變化，以及社會科學典範的移轉。敘事是根基於建構主義(constructivism)，Guba (1994) 針對實證主義、後實證主義、批判主義，到建構主義所做的整理，能清楚看到人們試圖去理解世界的思考變遷。因此，敘事研究的根本假設，可以說是沒有絕對的、客觀的真實存在，世界是語言的建構，人的經驗所認識到的，不是「世界本身」，而是一個由「語義場」所建

構的世界，多元觀點呈現整體的部分真實，人的複雜與異質性都無法抽離文化、歷史、社會的脈絡而獨存，人們的生活、思想，和語言都按照語義場中的法則進行（周志建，2002）。

2.敘事研究的特點

研究者透過使用敘事方法，可以得到獨特而豐富的資料，以下簡述其特點，以及和其他質性研究的方法有何不同之處。

（1）敘事研究無法完全歸類於任何單一的學術領域

本質上它是跨學科的，它可延伸至所謂社會科學的「解釋的轉向」。自然科學方法的實在論假設，對於社會生活的理解有相當的限制，於是一群來自不同領域的學者，轉向將敘事視為人類行動的組織原則。從社會學、人類學、心理學、教育學、認知科學，以及醫學領域等等，敘事方法可以同時運用在基礎與應用性研究上

（2）透過敘說者的敘說，建構起個人身份認定

故事仿製了生活，並將內在現實呈現於外在世界；同時，故事亦型塑且建構了敘說者的人格和現實，因此，故事即是個人之身分認定，在我們生活之中，故事不斷地被創造、敘說、修正、及再敘說。

（3）敘事文本有其主體性及脈絡

質性分析的傳統取向常會根據解釋和概化的需要，而把這些文本加以分割成東一塊西一塊，完全不考量其脈絡性；然而從敘事中，敘述者從無秩序的經驗裡，賦予了情節，產生了真實。每一個被蒐集而來的故事，都受到它所被敘說時的情境脈絡、訪談的目的（例如參與研究）、「聽眾」的性質，以及聽者和說者之間關係（例如個人背景是否相似？）、敘說者的情緒等等影響。正是因為它們所具有的主體性——這些敘說牢牢地根植於時間、地點和個人經驗，無法擺脫觀點的影響——我們才會如此重視它們。

（4）敘事研究通常沒有預先的假設

研究者通常有一個研究問題或基本方向，引導其決定如何選擇受訪者或敘說

者，以及蒐集故事的程序。然而，在敘事研究中，研究的明確方向通常是從閱讀與檢視所蒐集到的訪談資料中浮現出來，而假設也可能隨之而出。

(5) 敘事研究是詮釋性的

對於故事的詮釋是相當個人的、偏頗的與動態的，因此，在研究過程中，生命故事的聆聽者或閱讀者進入與敘事的互動歷程，需要敏銳覺察敘說者的聲音與意義，並且對敘事資料進行反覆不斷的檢視，有賴研究者以自我覺察和自我規訓來持續檢視資料和詮釋。對於敘事研究做為一種對於經驗再呈現的處理，很難完全中立和客觀，在進行訪談之前，進一步瞭解經驗再現的內容與意涵，對研究者是有幫助的。

3.分析的層次與步驟

運用敘事研究的研究者必然面對一個問題：要如何閱讀大量獨特而豐富的資料，並進行詮釋？關於這個部分，研究者至少需要對三種聲音進行對話性聆聽：

1. 敘說者的聲音。像是錄音帶所呈現的。
2. 理論架構。提供詮釋的概念和方法。在此我相信，通過建構論者的觀點，敘事研究可以發揮重要的創造性作用。
3. 對閱讀與詮釋的行動進行反思。也就是對從資料導出結論的決定過程進行自我覺察。

Lieblich 等人（1998）認為在進行敘事分析時有兩個獨立的向度—

1、整體(holistic)及類別(categorical)取向

這個向度指的是分析的單位（the unit of analysis），可能是一句話、一個段落，或是整個敘事本身。

(1) 整體取向

整個敘事文本被視為整體，如果要詮釋文本中的段落，也必須從整個情境脈絡中來詮釋。整體取向將敘事者視為一個整體，研究可能想要探索的是他到目前生命階段之間的發展歷程。

(2) 類別取向

像是內容分析，將原始的故事切割拆解，從整體故事中，以故事片段或字詞單元為一個分類。類別取向適合於研究一個共有的難題或現象。

在我的研究中，兩個取向兼顧有之，為了凸顯她們做為一個位置轉變或某些情節相同的片段，所以會採取類別取向的分析，幾乎在三到五章經驗分析中，儘量摘取類似的情節統合作分析。但是，談到她們人生的意義及強調的價值時，她們每個人所呈現出的中心概念或多或少不相同，所以在結論中，總結每個敘事主體的生命，就是以整個敘事資料來做描述。

2、內容(content)及形式(form)取向

用以區分故事內容與形式。

(1) 內容取向

敘事者在故事或特定段落中所呈現出的個人特質或動機、在故事圖像中的象徵意義等等。

(2) 形式取向

劇情結構、事件發生的時序、故事的複雜性與連貫性、故事所喚起的情感、敘事風格、所選用的字彙或隱喻等。

依據上述兩個向度交錯形成閱讀敘事的四個模式：

	內容	形式
整體	整體—內容	整體—形式
類別	類別—內容	類別—形式

3、步驟

根據本研究的目的，研究者希望透過訪談的方式引導研究參與者敘說自己的生命經驗，從所蒐集到的所有事件，依照每個訪談者時間先後順序編排，再根據每個訪談者雷同的事件與事件之間存在的關聯性，逐步地將各個獨立地小事件，整合成一個較完整的主題，大致上在三到五章，都是這樣的方式，故採取「類別-形式」分析方法做為本研究資料分析的依據。而在第六章，為了強調每個人人生

命故事的重心，便採取了「整體-內容」的方式做整合。不管採用哪一種分析方式，分析方法大致得經歷以下五個步驟(Lieblich, Tuval-Mashiach, & Zilber, 1998)：

(1) 反覆閱讀材料直到浮現故事型態

仔細地閱讀，抱持同理心與開放的態度，相信自己有能力發現敘事資料的意涵，它會對研究者「說話」。在這個階段沒有明確的指導方針，研究者來回閱讀逐字稿，並逐漸在腦海中將沒有時序的敘述連貫起來，並試圖看見故事的圖像，研究參與者的童年、求學求職階段、步入婚姻、養兒育女。按照事件發生的先後順序排列，將研究參與者的話重新調動或組合。

(2) 將初步整體印象寫下來

另外記下對於故事中例外事件或者不尋常的故事片段，例如矛盾或未完成的描述。一些困擾著研究參與者的情節或議題，或是與故事不協調或不一致的地方。若發現有資料不足或是有待澄清的部分，則進行補訪，確保故事的完整性。每個訪談者的故事是有前後一致性的，研究者也將對故事的整體圖像寫下。

(3) 決定故事想要關注的特定焦點或主題

一個特定的焦點經常會被重複敘說，而研究參與者的敘說裡，常常出現苦難的部分，研究參與者如何透過苦難建構生命。研究者也去注意是否在敘說中省略了某些面向，或輕描淡寫地帶過某一主體，有時可能也被詮釋為該話題具有某種重要意義。

(4) 標示特定焦點或主題

使用有顏色的筆，在故事中標示不同的主題，分別重複閱讀不同的主題。在選取與標示主題的過程中，研究者腦海中所浮現的「圖像」，背景與主體越來越清晰。

(5) 撰寫故事與結果

研究者將整個故事的每一個主題貫穿成為完整的資料，不單單是要注意主題出現的位置、主題之間的轉換與脈絡，也要注意與敘說內容、敘說者的情感，和主題間相抵觸或矛盾的情節。而研究者如何呈現修飾故事，使讀者在閱讀時能很

快地進入情境，並有所理解和領悟是很重要的。

二、我們一起建構了世界

說到這裡，其實會發現「經驗」就是人的主觀，時間不斷的往前邁進，經驗不斷的累積與消化，通過語言向詮釋者建構一個受訪者的世界。只是他的經驗與我的經驗，通過語言總會出現落差，他想要表達的感情強度，他所使用的詞語，曾有過的經歷是否能適當地幫助詮釋者理解受訪者？甚至他所關注的事件與我都可能產生極大的落差，舉例來說，科學家與文學家在觀看一朵花時，就會在腦海中得到不同的感受與思考。這些都是理解經驗時所存在的根本問題。

所以我們找不到一個單一的現實作為最後真理的判準，「事實」本身就是一個建構，它從解釋的情境當中得到意義，意義的建構必須在共享的文化意義系統中進行，讓說者和聽者的經驗得以溝通（畢恆達，1995）。

以後現代的觀點論及研究的本質或是研究的價值，真實絕非是一個絕對的論述，還需要考量文化脈絡與其所置身的場域中，透過反覆敘說的歷程才能如實地理解。

Bruner(1986a)認為人類有兩種思考模式，一種是命題式的思考，一種是敘說思考，前者藉著演繹邏輯的典範思考模式，獲得客觀且實徵的證據，並以此解釋社會現象；後者則藉由敘說與理解故事的歷程，尋找在時空脈絡下，事件之間的相關性與意義，角色性格、背景，和行為動作，是敘說思考中不可分割的性質。因此，敘說能將個人生命故事以一種有意義、具脈絡且能夠被說出來與被理解的方式呈現出來（周志建，2002）。

由於人類的行動和想像決定了哪些事情會包含於敘事裡，哪些則否，事件是如何被情節化，以及事件的意義為何。個人是在個人的敘事裡，建構了過去的經驗和行動，用以宣稱他們的認同，以及塑造他們的生命。

這很有趣，當受訪者塑造了一個她所認同的生命，但詮釋者要如何解讀呢？

詮釋者與受訪者站在相同的立場，所以詮釋者能夠完全認同受訪者的生命，

假使詮釋者不接受呢?詮釋者寫出了受訪者的故事，但是立場是誰的呢?

關於世界的描述，都隱藏著某種價值觀。你有你的，我有我的。所以，當我們開始交談的時候，就是開啟了一起創造新的存在方式的可能。

所以當我們進行敘事的研究時，是指對任何使用或分析敘事素材的研究，資料則以故事（訪談者的生命故事）或其他方式（人類學者以敘事形式寫下其觀察所得的實地札記，或是個人的信件）蒐集而得，這些資料可以是研究的對象或是探討研究問題的工具，它可能被用於在團體之間作比較，瞭解社會現象或歷史時期，或是探索一個人的人格。在研究參與者透過訪談者陳述的經驗，使個人藉由對生命故事的敘說重新建構。主要的目的是在瞭解受訪者在訪談時，在經驗流裡如何賦予條理及次序，使得他們生命裡的事件和行動變得有意義。

也就是說，個人的生命故事是敘事的呈現，而敘事是我們藉以瞭解經驗的方式。藉由我們敘說的故事，我們知道或發現了我們自己，同時也向他人揭露了我們自己。從訪談者敘述一個自成體系的意義世界來看，他們敘說的語言承載著意義，採用各種不同的方式，開展了各自的指意網絡，當我們把敘事脈絡接上意義脈絡，進入實際存在的問題，便能揭示被訪談者的自我與社會關係。於是，究竟是甚麼匯集在此呢?當受訪者通過敘事說出它自己，在敘述中展示著每個當下被訪談者的實際存在樣貌，她們的意識也因此得到實體慾望的展現，在每個事件之後，過往的慾望被壓抑變形或昇華，現在都能透過語言帶出了生命的現場，也透過對這些的掌握，使我們可以追問那使人安身立命，理解自己的方式。

從故事情節帶出的時空，其實都是以受訪者自身為中心所展開，接著由此鋪展成多個層面。由此所引出的各角色相繼出場，這些人物構成的點、線、面，每個人物可說是個單點，構成一個要敘說的意義脈絡，並共同匯集成不同網絡，彼此交織重疊相互影響。

所以，我們必須認知，以建構論者的方法而言，敘事者對過去經驗的記憶和敘述是與經驗本身不同的，因為記憶並不只是對過去的挖掘，也是對過去的一種選擇性的，想像中的創造。當某人敘述一種經驗時，她對它的某些方面進行了詳

細的描述和加工修飾，在此同時，也對它進行了另外一些方面的忽略。而且，有些經驗是無法用言語表達明確的。另外，講述生活故事的主要目的，並不是「原模原樣」地描述過去，而是賦予它一種意義，以助於理解現在(Bertaux-Wiame 1981, 257; Kenyon, 29-30)，這樣才可以更好地設想出一條通向未來的路徑，將過去、現在和未來編織成一個有意義的整體。

三、關於本文架構

在本文中關注的不只在於客庄婦女有甚麼模樣的「生命經驗」，也在於追問「甚麼樣的經驗歷史塑造了客庄婦女」，以及「甚麼樣的話語為這些歷史提供了條件和限制」？本文試圖重構這些女性的生命經驗，並將她們對自身經驗的說明從我們視野的想像到對族群的想像的同時，也試圖弄懂，追問客庄婦女這一詞語所暗示的涵義和觀點。

在這一章中，嘗試使讀者理解，當我們說「客庄婦女」時，我們所意味的涵義，也就是我們對客庄婦女的想像隱含些甚麼？若從建構論者的角度去探究客庄婦女，是否會出現更多可能？

至於生命敘事的研究，存有一種明顯的人類學觀點：每一個文化，有其獨特的「文化生活軌跡／方向」，「生命的軌跡」可視為「一個文化單位與一種有影響力的集體符號」；作為集體分享的圖像，「文化生命的軌跡」可能提供人們，引導其生命成為社會成員（或個體）的圖像與行動。

依余德慧(1998)「生命史學」的觀點，他提出「生命感」來切近著生命自身的歷史。

我們的生命感並不是直直的一條線投向未來，而是彎彎曲曲的縈繞，每個時刻都是由生命的過去返回現在的心頭，而成就此時活著的生命感。他提出的生命史學，並不是歷史學，而是有著歷史時間的心理學。他說到時間使生命產生奇妙氛圍，像薄薄的光暈籠罩著現在，也因此有了生命的厚重感。

從這樣來看，本文便是試圖藉由被訪談者所呈現出敘述過程的意義脈絡，就敘事做作形式分析之外，也把敘事脈絡接上生命意義的脈絡，把生命還原在敘事脈絡來看，勾勒出那份生命的厚重感。

在第二章中首先回顧了，在早期的研究中，她們被描寫成具有美德的能動者而不是受害者，通過自我犧牲和奉獻，而將一切勞動定位成份內責任，她們已將自己轉變成為了家庭，家人而必須無私的人，但在女性主義思潮興起後，客庄婦女的形象逐漸轉變中。接著探討女性研究以及主體的相關問題，我們可以如何定位客庄婦女研究，給出女性研究的方向。

最後則重申在女性主義的浪潮興起後，強調在父權體系中，客庄婦女不是為了家庭與家人犧牲奉獻的犧牲者，就是承擔一切艱苦勞動的受壓迫者，只是這樣的論述，相同樹立了一種對立面，父權體系。於是本研究嘗試以建構論的觀點進行對客庄婦女的描述，研究者在參與的過程中，是否有辦法找到一條解決問題而創造雙贏的途徑。

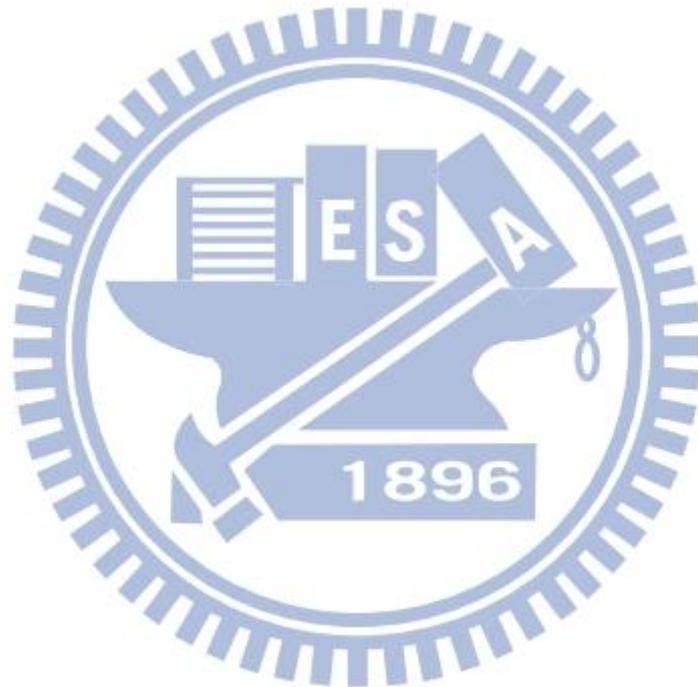
在第三章中，我們可以看見女性過去的經驗有很多後果：她們並不僅僅是一扇開向一個「主觀的」，「實質的」透明窗戶，它們與其他的實踐一起組成了人們在一個特定的歷史瞬間對她們所處的現實的理解。這些故事反映了一種女性在表達她們過去的主觀意志。

通過建構論者的觀點分析這些受訪者的敘事，不僅發現她們個個是說故事的高手，也是很能激勵他人的長者。雖然在陳述種種生命的苦難，但她們並非只是要展演一個苦難的過去罷了，而是在走過這些苦難後，值得我去追尋的人生價值與意義，同時也建構出一個她們所認同的世界。

在第四章勞動的價值中，使我們看見這些受訪者通過種種勞動，轉換了她們的位置。她們並非只是在父權體系中，在男女有別的差異對待下的被壓迫者，相反，她們利用種種勞動創造了在他者中的新位置。通過敘事，她們不僅沒有使聽者加深對父權社會的厭惡感，反而使我們看到一種使危機變為轉機的應對方式，她們使聽者更加尊敬她們，也從中體會到面對任何環境，可以有許多的解決方

案。看似抱怨的話語，只是一種用來勾勒新世界的基準，她們踩在這樣艱困環境中，成就了人人都渴望被肯定的人生。

在第五章中婚姻的關係價值中，更加強調了在透過敘說的方式，受訪者與我所共同建構出的世界，以及所確立生命的價值與意義。原本是某些角度看起來強權壓迫的環境，卻成為她們利用並且積極創造出生命價值的平台，更加使我們相信，建構論者的角度具有的力量。



第二章 文獻回顧

本章回顧客庄婦女主體位置的概況，做為理解台灣北部客庄婦女生命經驗的一種開始方式。

構成這一章的兩個基本命題：首先，在占支配地位的父權社會框架和流行話語中，女性被視為本質上不同於男性的群體，她們在這種父權社會框架和流行話語中構造和表現她們的認同，理解她們的經驗，反過來這些構造，表現和理解她們的認同和經驗的方式又作用於父權社會框架和主流話語本身。因此，為了理解客庄婦女的生活經驗，我們需要理解在主流社會中女性主體的構造。

第二個初步命題是：一個父權社會中，做為女性的，次等的，被壓抑的或被限制的客庄婦女群體該如何定義和表述，對於構成和維護客庄婦女的自我與認同是相當重要的。在台灣的例子中，近代學者們開始研究客家、女性和主體如何交叉作用和貢獻於現代性。

那麼，這些個被壓抑者/客體/主體的系譜應該如何開始呢？

在以前的研究中，對於台灣客庄婦女已經給出了大量的形象以及解釋。其中一些人基於勞動行為上所呈現出的圖像而對客庄婦女大大讚揚，無論是歷史的記憶或是文學引用的素材，以往的客庄婦女就是這樣被記憶的。

另一些人根據客家婦女地位後發現，勞動參與對於客家婦女地位的提升其實影響不大，除此之外，在整個宗族中，客庄婦女在身份與社會文化中並無地位，一切權力的擁有者、資源的分配者、實質意義的地位者皆以男性為主，並且在許多面向皆可發現傳統客家社會中男尊女卑的事實。

還有一些人則從女性主義等多元角度探討客家婦女社會地位，發現客家婦女的地位比過去更高，也更具獨立自主性，不再是一味依附在傳統價值中。

在進入客庄婦女主體認同的各個概念中，最基本的概念與父權體制社會，男性／女性這種關於性別的話語相關，也與這些話語和現代性觀念彼此纏繞的方式以及貢獻於現代性觀念的方式相關。無論從其他人如研究學者對客庄婦女的描述

或者從客庄婦女自己的敘述中都可以明顯看出這一點。

因此本章試圖拆解客庄婦女主體的構成與現代這些話語的之間存在的關連。更明確地說，本章第一節概述了從十九世紀到二十世紀初「客家問題」和「客庄婦女問題」的出現，以及對這些問題的答案。第二節則探討了近代性別研究以及婦女研究對客庄婦女主體位置的構成重寫了這些「問題」和「回答」，也描述了對女性主體研究的方向。

第一節 客家論述與客家女性描述

一、客家論述

(一)何謂客家

「客家」這個名詞的出現很早，不過，過去有人認為客家人並不是漢族。客家人本身則一致自認為客家話是從漢文化所分化出來的。

以往談論到「客家」，做為客家子弟往往能指出許多關於客家諸多的偉績與優秀血統來做論述，不斷的被提醒自己是屬於堅毅性格、吃苦卓越的一支民系。

客家族群是中華民族的一支，在地域、語言、經濟、文化等方面具有明顯特徵與相對獨立性的一支民系。客家祖先們在長年來遷徙發展的歷史過程中，與其他民族歷經了衝突、調適與融合的過程，在繼承中原漢族文化的傳統精神基礎上，不斷吸收中國南方各民族文化而逐步形成獨特的客家語言與文化。

在歷史的長流中，客家人迫於現實，為了尋找安身立命的處所而到處遷徙。所謂客家人，如字面所示，就是「做客的人們」，也就是說他們「不是土著，是從外地來的人」。當初客家人為了逃避歷代的中原戰亂，所以集體南下，經過多次遷徙，最後才遷到中國南方、臺灣、南洋各地。

客家民系族群每次遷徙理由雖然都不相同，但卻表現著近似的不妥協、不屈服、獨立自尊的精神，也就是客家人自稱的「硬頸」精神。而客家人所在遷徙定居的地方，都形成獨特的客家文化。

客家人歷史上經歷幾次大遷移，都是受到戰亂的影響，到外地發展，經年累月在地化之後，落地生根。劉日燕(1986)之先祖劉廣傳訓十四子詩：

駿馬騎行各出疆，任從隨地立綱常。年深外境猶吾境，日久他鄉即故鄉。早晚莫忘親命語，晨昏須顧祖爐香。蒼天佑我卯釧氏，二七男兒共熾昌。

這首詩說明了客家人遷居來台灣各地，應當「任從隨地立綱常」，傳承客家文化，謀求客家精神與文化的永續發展。「年深外境猶吾境」、「日久他鄉即故鄉」，這就是客家人落地生根、在地化與本土化的精神。雖然因為戰亂的原因不得已遷徙，此詩也說明了客家人重視儒家慎終追遠、崇祖報恩的孝道思維。

(二)台灣的客家

劉還月(2001)指出滿清以降，四百多年來，中國大陸閩粵地區的客家人，先後遷移到台灣，並在台灣各地定居而發展。他們移居路線約略可分為北、中、南、東四條路線，南路在打狗港、下淡水或東港登陸，然後沿著下淡水溪到平東竹內、內埔、佳冬、麟洛、萬巒以及高雄、美濃、旗山等寬下淡水沖積地；中路從鹿港或濁水溪口附近登陸，墾拓彰化、雲林和南投等地；或從崩山港、大安港登陸、入墾大甲、豐原、東勢、卓蘭等地；或從房裡溪、吞霄溪上岸，墾植房裡、通霄、白沙屯地區；或從中港溪、後龍港登岸，開發新竹、竹北、湖口、芎林、竹東、北埔等地。北路從淡水、南崁、觀音登岸，移墾桃園；或從基隆登岸，移墾台北、萬里、雞籠等地。姚瑩(1996)則說明了臺灣東部的客家人，移墾時間較晚，從吳沙入墾噶瑪蘭之後，便有客家人在蘇澳設隘守護，其後，花蓮、臺東等後山地區，陸續有客家人移墾。

江明修(2002)指出客家人自從遷移臺灣後，歷經不同的政權，也經歷過各種閩客、原客的競爭、合作、衝突、通婚、同化…，至今在全臺各地仍形成涵有獨

特客家文化的客家庄，也在漫長的遷徙生活中，慢慢建立了具有客家文化特色的生活方式，成為臺灣目前僅次於閩南族群的第二大族群。客家人在臺灣登陸並且定居後，分布在臺灣的各個地方，每個地方的客家人，因地理環境、經濟狀況、族群多寡等諸多因素的混雜，所以使得客家文化在本土化的歷程中，形成不同的文化風貌。總而言之，由於客家人來臺灣的先後不同，所以在臺灣發展的地點、文化生態、族群環境也不相同，因而形成了全臺各地互有同異的客家文化，以及各腔各調的客家話。

大致上來說，臺灣的客家人承繼了漢文化傳統，在臺灣各地不斷的遷徙中又再融合了不少本土的新文化，他們以創新為傳承，以發展為保存，在全臺各地形塑了新的客家文化，呈現不同的客家文化風貌。今日若要認識臺灣客家文化，可以從客家語言、傳統聚落建築、傳統手工藝、傳統信仰、山歌、歌謠、民間習俗、服飾、飲食等方面，認識現今客家文化的內容。

(三)客家文化的梗概

肖平(2002)在其《客家人》指出，嘉慶十三年(1808)廣東惠州豐湖書院的客家人徐旭曾弟子，所編名為《和平徐氏族譜·旭曾豐湖雜記》一文中，可以看出客家人所自認客家文化的內容，該篇文章被後人稱為是客家人首次公開發表的「客家人宣言」。其中有幾個重點：

- 1 客家人是宋朝時代，中原衣冠舊族，忠義之後代。
- 2 客家話是中原正音。
- 3 客家文化、風俗習慣是中原文化之正統。
- 4 客家人勤儉、崇禮讓、重廉恥、吃苦耐勞，鮮有不識字，不知稼穡者。這一點，充分說明了客家人忠實繼承了儒家文化精髓，以「耕讀傳家」方式保持著儒家文化意識。
- 5 客家人愛國、忠勇，權力對抗元朝統治，犧牲不少性命。

6 客家婦女是中國婦女的勞動典範，不纏足、耕、種、樵、臼、炊、紡織、縫紉之事，皆能一身兼之。

7 客家山歌、傳仔、棚頭、戲曲、音樂、勸世文，富文化奧蘊。

由上可知：《和平徐氏族譜·旭曾豐湖雜記》一文，對客家、客家人、客家文化、客家源統、精神、語言、風格、婦女等，都有所描述，為後世客家研究提供了一個很不錯的文本。

二、對客家女性描述的刻板聲音

過去客家女性呈現婦女的圖像，儼然天生勞動者的模樣。而傳統上用來要求客家婦女應盡義務的「田頭庄尾、針頭線尾」，更說明了客家婦女勤勞儉樸的面貌。

在傳統的客家村落中，男性往往比女性更有機會受教育、外出工作。游鑑明(1989)指出：台灣客家族群中的男性，大半承襲原鄉模式，長大後外出工作打拼、求功名以及求仕途的傳統觀念；而長期社會發展下的客家女性，自然也就延續了原鄉女子的宿命，成為族群中勞動生產者的主要承擔者，更沒有受教育的機會，再加上殖民政府一直居於主導角色，客庄婦女的教育機會有限，而且學費昂貴，更沒有機會受教育。所以過去的客家女性多從事擔任勞動生產的角色，對於家庭經濟和子女教育都得擔負著重責大任，客家女性刻苦耐勞的精神，也就形成客家文化的特色之一。

張素芬（2006）對客家婦女的描述撰寫為：客家人保守、自省、勤勉、堅忍的特性保持了客家文化的特色，同時強化的婦女內在的約束。過去客家人在丘陵地帶的生活背景，客家男女都必須與困苦、艱辛的物質環境搏鬥，而為了求得更好的生活，不少客家男性則到外打拼，況且一去三年五載，此時留守家中的女性，便要一肩挑起家庭的重任，內外兼顧，不僅家事，連農事也一手包辦，養成了客家女性普遍有堅忍、勤奮、刻苦、節儉的性格。其中「勞動」形象一直是客家婦女的一大特色，早期客家農業社會不分貧富貴賤，婦女都養成勞動習慣。

黃秋芳（1993）認為客家婦女終其一生在努力扮演好女兒、媳婦、妻子與母親，滿族族群文化的女性心理性格與生活態度；她們向來都以勤勞、勇敢、節儉、堅毅，甚至被負面的稱為小氣著稱。在飲食上，客家婦女擅於將食物醃漬、保存，這就是對異域文化的排斥時頑強保存自身生命、自身文化而留下來的遺跡與記憶。在顛沛流離的時代背景下，客家婦女展現無比的韌性，向現實生活謀求生存。

范玉春（2005）對客家婦女形象的論述，認為客家婦女在傳統的馴順形象中，主掌勞役，也主宰決定的威權，無論是田事或家事，大刺刺地和負責防禦安全的男性角色分庭抗禮，毫不掩飾地透露出強韌的生命力。

高宗禧（1997）對客家婦女的描述：「客家女性對男性很柔順，同時也有自立的特質，站在和男性平等的立場做同樣的工作，但仍舊保持尊敬丈夫的傳統性格。」

楊國鑫（1993）認為客家婦女把工作當作權利，當作生活本質，她們視勞動充實人生，而勞動可以寄寓靈魂，所以她們的日常行動，不受意志的推動，完全受勤勞習慣的支配。

鍾水蓮（2010）的研究指出，若客家婦女有主外的機會，她們的價值取向是，客庄婦女創業者其深受硬頸（堅毅）精神強烈的鼓舞創業，做事認真、勤儉、很能吃苦、很打拼，相當有自信，行事有計畫。客家傳統重男輕女之資源分配，客家女性創業者不覺得委屈或是對自己不公平。

楊舜云（2009）更指出過去客家社會對於婦女勤儉的要求是非常嚴格的，幾乎已經將它強調為客家婦女必備的一項德行，並藉由社會化的歷程延傳、建構成為客家人集體共享的文化意識。在勤儉意識的制約下，昔日客家婦女無論貧富，均不敢虛飾外貌、衣著奢華，日常服裝以簡潔樸實、方便活動為首要考量，終至約定俗成，養成了客家人講求經濟實用、不尚虛飾之美的衣著觀念。甚至直到今日，客家婦女已不再於日常生活中穿著客家傳統服飾了，許多受訪者仍表示偏好素雅的服飾，不敢穿得「太花俏」或「太性感」。這顯示潛藏在客家婦女簡單樸實、保守低調的傳統服飾形式之下的某種「文化中根深柢固的抽象觀念」。

陸緋雲(2002)在縱觀歷史上的中國女性，認為客家婦女的品質特性能夠獨領風騷，除了她們不纏足、不束胸之外，她們為謀求生存而表現出的自主自為、刻苦耐勞、勤勞儉樸等特質確實令人為之動容。而這些特質正體現客家精神的精髓。以中國傳統家庭觀念而言，男主外女主內是天作之合，但客家文化對客家婦女的角色要求還不止於此，客家婦女除了從事傳統對婦女所要求的所謂三頭三尾（「家頭教尾」（養育子女）、「竈頭鍋尾」（家務勞動）、「針頭線尾」（漿洗縫紉）外，還要承擔起「田頭地尾」（耕種田地）職責，由此可說，客家婦女是擔負起了客家族群經濟生活中裏裏外外一把手的角色，正由於客家婦女把家務勞動和生產勞動雙肩挑起，才得以讓崇尚讀書走仕途和外出謀生打天下的客家男子無後顧之憂。

陸緋雲(2002)還指出，客家族群能被稱道的「好學問，尚教育，敦親族，敬祖先，隆師道」等精神，可以說是建立於客家婦女的無私貢獻之上的。也正是客家婦女堅忍不拔的精神，所以孕育出了客家人剛毅勇敢和豁達向上的品格精神，造就一大批在中國近代史出類拔萃的客家精英。

總結來說，過去的研究者對客庄婦女的描述不外乎這些女性在家庭、家族、族群及客家社區經濟的貢獻，其口徑一致可謂承襲了羅香林(1933)的說法：客家婦女，在中國，可說是最艱苦耐勞，最自立自重，於社會，於國家，都最有貢獻，而最足以令人欽佩的婦女了。

毫無疑問，每種說法在已經創造出的傳統中，都可以說是合情合理的。然而，近年來，我們視做理所當然的事情，開始受到挑戰。

第二節 婦女研究與近代客家女性書寫

一、主體與婦女研究

(一)主體

1.主體

長期以來「主體性」一直是文化研究關注的焦點之一。「女性主體性」的議題更在後現代與後殖民的論述中相繼出現。傳統倫理觀念與社會規範約束了女性在社會中的地位，然而藉由越來越多婦女在政治、經濟、社會、文化等領域漸漸嶄露頭角，使得從二十世紀末開始，關於女性面對父權體制的困境、淪為男性史觀的附庸等議題成為學術界的顯學。進而，女性作為言說的主體、關於女性的主體性、社會地位，以及公眾生活經驗的論述等議題在後結構主義的論述中有其顯著的地位。在後結構主義論述中，女性成為一種集體性的論述，她們從集體的影像、隱喻，和敘事中談論集體存在的問題 (Davies, 2000)。

在眾多的傳統女性主義與大眾文化研究中都提及，「女性的象徵性死亡/排除」的概念在文化與媒體中呈現，女性不是被刻意忽略、被排除，就是被邊緣化，女性的聲音總是缺席的，不然就是刻板化成性感尤物，或是家庭主婦的角色 (Strinati, 1995)。這樣說來，女性主體的聲音可說成是刻意被排除在社會論述外，要不就是被刻板印象化成為男性想像中的女性主體。

女性主義的概念長期以來，不斷暗示著它們在本質上極富實踐性的學術研究。也可以直接說成，女性主義正是女性追求自身主體性的運動，女權運動強調女人和男人一樣是主體而非客體。

在此稍微說明一下「女性主義」一詞源於十九世紀法國，意指婦女運動。

傳統女性主義認為兩性不平等的關係經歷了三個轉變階段，首先是從生理差異向社會差異的轉變，然後是社會差異產生價值關係，價值關係引出不平等觀念。譬如，女人能生孩子，男人不能生孩子這是生理上的性別差異 (sexual difference)，由此而來的能生孩子的女人，就「應該」照管孩子，從而導致家務勞動的社會性別差異 (gender difference)。社會性別差異不僅表現在家庭分工，而且出現在社會分工，即女性承擔的是女性角色的工作，男性從事的是男人的工作，這種性別差異引申出一系列價值關係。總之，傳統女性主義認為兩性不平等在於，男性所承擔的社會分工被視為是重要的，不論是在文化上、道德上、經濟

上都是能夠獲得回報的，所以，傳統女性主義者認為：女性所承擔的社會分工則往往被認為是次要的、附屬的，並且是無報酬或低回報的。

所以，女性主義的產生是因為人們主觀上感受到男女不平等或者女性受壓迫的事實，於是企圖以行動謀求改善。所謂的女性主義理論是在描述男女不平等的現象或者女性的第二性處境，用女性觀點解釋其原因，尋求改善之道，進而探討如何根除宰制與附庸的權力關係，建立平等共存的新文化、新社會秩序以及人與自然的新倫理。

由此可說，女性主義理論其實就是解構父權體制，建立新文化的思想工具和行動方案。然而，女性的處境有其跨越歷史時空的共同性，女性主義理論受到主流思潮的影響，在不同時代、地域、文化情境下便衍生各種流派，各有其推演發展的歷史脈絡(顧燕翎，2000)。大致來說可分為自由女性主義、社會主義女性主義、激進的女性主義三種主要的模式。

而 Spivak(1987)結合了女性主義、後結構主義論述及後殖民研究，來關注「受到雙重壓迫的土著女性」。與 Spivak 同時，C.T.Mohanty (1991)更認為，在西方女性主義論述的邏輯中，第三世界女性等同於保守、傳統、無知，因此無形中複製了殖民論述的基本論調：西方等於先進、文明，與理智思考；而被殖民的非西方等同於落後、野蠻、黑暗，與無知。

這些對西方女性主義學術的總體化傾向提出質疑，將批判的焦點關注於殖民主體所遭受的帝國主義與父權意識型態的雙重殖民。在這樣的概念下，女性作為一種從屬地位的角色，是否擁有發聲的權力？或者，她們的聲音能被聽到，成為了一個弔軌的問題。

2.誰代表誰說話

換句話說，女性經常成為男性霸權的幫兇，正如女性主義者長期以來將女性視作處於劣勢的一方，以 Spivak(1987)所警告的，第三世界婦女一再地以第三世

界屬性自居，依舊以被壓迫性與悲情性的概念作為主體認同的動員力量，事實上這正是一種所謂的自我殖民，一種臣屬化的自我沉迷(Mansfield，2000)。

總結來說，女性之所以不能成為領導階級的神話，可以說是父權社會為了控制女性自主權，所以強加給女性的粗暴儀式，並藉此模式強化對女性社會性的主導權與宰制。而所謂的「傳統」、「習俗」、「文化迷思」就只是父權社會的歷史制度下，為了控制女性的身體自主權與社會性所創造出來的一種合理化說辭。

Spivak(1987)在〈從屬能否發言〉中質疑，第三世界被殖民的知識份子，在表述自己的歷史，以及使用理論知識作為思辨能力的時候，是否可能走出西方第一世界霸權主義的思維模式，而非一個「機能上」發言、發聲的關注？她更悲觀的認為，如果缺乏強權地位的關注，從屬地位/賤民的聲音是不可能被聽到的。Spivak(1987)對克莉斯多娃 (J.Kristeva) 論著《關於中國婦女》(About Chinese Woman)解構式的閱讀便指出，第一世界的女性主義者存在這一種認識論的暴力，這種暴力讓非西方女性成為權威性的認識主體。在論著中，中國婦女成為了被動的、被剝奪說話權力的對象 (陶東風，2012)。

由此看來，我們應該再重新思考對客庄婦女的研究，應該如何定位？

(二)婦女研究

1. 婦女研究的定義

張珣(1995)對婦女/性別研究做出嚴謹的定義，她認為並非所有研究都叫做「婦女研究」，若只有現象描述不帶有任何價值判斷，則只是一般研究，因為它並未去檢視是否所採用的研究方法或工具或探詢方式維持傳統的科學解釋，其中可能有「性別盲」的現象存在，所以它並不被歸類為「婦女研究」。因為婦女研究發展理由之一即在破除過去完全由男性建構的研究理論與觀察。而婦女研究可分為下列五種：

1. 為婦女而做的研究(for women): 婦女有其需求與問題, 必得進一步由女性主義觀點為婦女爭取其應有的福利與照顧。2. 了解婦女而做的研究: 研究在於發掘過去被忽略的現象, 要破除社會上既存的偏見迷失、刻板印象, 並提供普遍婦女實際情形。3. 和婦女一起探討與研究: 以婦女本身經驗來探討並明瞭社會現象: 這是兩性合成的社會各有長處; 以婦女眼光來架構社會, 其理念是相互尊重, 接受人存在的價值, 並發展顧及兩性的學術理論, 這是影響最深遠的。4. 女性自己從事研究: 不只由學術界展開研究也由實務界自行表達。女性學者用其女性研究特有的敏銳角度探究社會文化議題, 對象包括男性、女性、小孩、老人與特殊群體, 甚至各種組織、社群, 而醫療機構即為研究對象之一。5. 以女性主義觀點探討與關懷弱勢族群與議題: 例如: 老人、兒童、勞工、男性角色(包括家庭、工作、情緒、疾病)等。

Elizabeth Kennedy (2000) 認為婦女研究有下列之特色: 1. 多學科及學科整合的研究取向。2. 女性主義理論與婦女研究方法論的基本關懷為: 個人主體與社會脈絡的辯證、揭露傳統學科中的父權偏見及其解決之道、以女性為中心。

徐宗國(1993)則認為女性研究應具有以下特色: 1. 它的知識體系是由女性經驗所建築, 換言之, 此一知識體系應能反映女性的聲音, 說明女性的世界。2. 為避免既有的知識體系所可能造成研究者先入為主的囿限, 女性研究者有需要從一個更清新的出發點開始, 也就是由當事人的經驗中指認屬於她們所使用的詞彙概念, 以及重要而有待研究的題目, 而不是從既有理論中萌發假設作檢證的工作, 以致侷限傳統缺乏創意。

周顏玲(1989、1995)從社會學角度說明: 婦女學和性別學視婦女或性別為女界和男界的集體性質, 不只是個人所有的特徵, 而是屬於社會的主要現象。婦女學和性別學是指以歷史上、制度上和現實生活中的性別不平等為據點, 研究婦女和兩性與社會各制度結構的關係, 如何受到性及性別系統所影響。

總結以上所述, 此門學科要具備下列七個主要特質: 1. 此學科研究婦女和性別的社會現象, 是分析社會整體各種象徵的三稜鏡。2. 此學科與兩性相關, 不論

重點是在婦女或性別主題上，都得承認男女生活經驗的關連性和交互性，正如一個銅板有正反兩面，但同屬一體。3.此學科是具有批判性的。4.此學科是有包容性的。5.此學科有跨越學界的科際整合性質。6.此學科是結合抽象的理論和實際的學問。7.此學科是具有世界觀和世界屬性的。

2.婦女與性別理論研究發展

李翹宏(2006)整理廿世紀英語人類學民族誌與性別理論的發展，對婦女與性別民族誌文獻中，有關性別概念的發展軌跡做一個簡要的歷史回顧。所重者，除了不同時期民族誌背後的性別理論轉折，更關心不同的性別概念在民族誌書寫中扮演的角色，如何能夠讓民族誌成為具有人類學理論意義的文本。一方面，人類學者在民族誌中探索異文化的、遠離讀者的文化經驗，以拓寬人文視野；另一方面，民族誌也是人類學者反思、回應其所處社會思潮的最有力工具。因此，當人類學者在民族誌中描述性別現象和經驗時，並不只是在探索文化的多樣性，更是在思索性別理論與概念的可能限制與盲點。

以下為李翹宏所整理有關性別概念的回顧:

Henrietta L.Moore (1988) 指出，傳統人類學的經典文獻中，並不乏對於婦女的經驗研究，令現代女性主義學者不滿的，不是對婦女研究的不足，而是研究者的男性偏見。其一是在田野調查中，男性研究者可能基於西方社會的成見，以男性報導人為該社會的代言人，而輕忽土著婦女的意見。或者受限於外來者的身分，難以接近或直接觀察土著婦女（亦見 Reiter, 1975: 14）。其次是理論上的限制，使早期的研究者在分析時難以擺脫西方社會的性別觀點。

在 60 年代中期形成氣候的新一波婦女運動的背景下，人類學有關婦女的研究出現了明顯變化，新的問題意識被提出來，也出現了幾種理論化的嘗試，整體的結果是在 70 年代初期出現了「婦女人類學」（anthropology of women）這個學術領域和一批以新的觀點書寫的民族誌。新一代的學者試圖從理論層面檢討婦女在人類學文獻中的呈現方式，指出其中的男性偏見（male bias），包括存在於被

研究的社會中的性別歧見、研究者本身不自覺的成見，以及西方社會內在的性別偏見等¹。

挑戰西方社會具族群中心（ethnocentric）色彩的觀點，原本就是廿世紀文化人類學的傳統之一。就這點而言，70年代的婦女人類學者在性別地位

（genderstatus）之類的概念上，和30年代的M. Mead是有連續性的（Martin & Voorhies 1975:95）。

然而也許受到婦運浪潮的強烈使命感影響，學者們一方面對於前代學者的民族誌中所隱藏的性別偏見表達異議、做出修正；一方面更關注於對兩性不平等現象提出跨文化的一般性理論模型。這可說是當時最主要的兩個議題，但後者顯然使得她們低估了性別不平等概念在不同文化中的差異性。

70年代的婦女人類學在女人地位普遍低於男人這個現象的理論解釋，正如S.W. Tiffany（1978）的綜合歸納，有三種解釋模型，其一是從親屬體系分析婦女地位的解釋模型²，亦即從家庭或血緣群體的居處原則、繼嗣原則來解釋婦女在財產和養育等方面的權利和負擔；其二是從二元結構（domestic/public）分析的社會文化結構模型³，亦即分析一個社會如何從公私領域的劃分等象徵的方式來賦予婦女文化價值和地位；其三是從生計活動或經濟角色分析婦女地位的模型，亦即從游耕、畜牧或農業等的生產關係來解釋婦女所承擔的經濟貢獻和控制的資源⁴。這些研究模式企圖借用人類學既有的理論，包括結構功能論的親屬研究、結構主義的二元象徵分析、馬克斯主義以生產模式為核心的辨證唯物論等，來解釋婦女地位的跨文化貶抑現象。

研究婦女和性別相關現象的人類學者在80年代的學術旨趣有著明顯的轉向，從「借用人類學理論批判性別不平等現象」逐漸轉向「透過性別現象的差異批判人類學理論中隱含的西方性別觀」。如是，對西方人類學理論乃至於西方思

¹ Rosaldo, & Lamphere, 1974: v-vi; Moore, 1988: 1-3

² 如 Murphy, 1956; Murphy & Murphy, 1974; Ahern, 1975; Wolf, 1972; Collier, 1974;

³ 主要是在 "Women, Culture and Society" 一書中，如 Rosaldo, 1974; Lamphere, 1974; Sanday, 1974; Ortner, 1996

⁴ 如 Friedl, 1975; Leacock, 1972, 1975; Sacks, 1974

想傳統的反思，標誌著婦女人類學向性別人類學（Gender Anthropology）演進的重要特色。同時這也與當時美國人類學界由 D. Schneider（1976, 1984）, M. Sahlins（1976）, C. Geertz（1973, 1984）等人引領的象徵－文化主義思潮轉向有合流的趨勢。

MacCormack（1980）重新檢視 Levi-Strauss 的結構主義分析法，她指出在語言學的換喻關係中，將「自然:文化 :: 子女:配偶 :: 野:馴 :: 生:熟」等象徵關係轉換到「女:男」關係的手法，其實是源於西方啟蒙時期迄於十九世紀形成的特有人觀中的性別隱喻。這樣的人觀視人類文化（男性的隱喻）由野蠻天性中超昇出來，原始性慾及其衍生的生育力（女性的隱喻）經由婚姻交換和家庭制度規範為社會結構，由此設定了女/男的轉換關係。然而類似的換喻關係在許多社會中都不一定符合這種西方公式（該書中有詳細的例子），不同的社會往往對於人的生命過程（包含生理和性別的社會文化屬性的變化）在自然/文化的關係、親屬模式、經濟交換中的（動態的）位置有著不同於西方的人觀（因此同時也可說是自然觀和社會觀）。

人類學性別理論從建立 sex/gender 區別開始，繼而批判 sex/gender 之間的必然關係，接著質疑 sex//gender 概念是否有共同的內容，是如何在特定的歷史與社會文化過程中被生產出來的。正如 Butler（1994:18）所說，性別概念不是一個固定的關係，而是主體性的結構化過程。對人類學者而言，民族誌不但是揭發這個過程的窗口，也是這個過程發生的主要場域，因為「性、性別與性傾向（sex, gender and sexuality）都是藉著語言和表徵，在物質和象徵條件的互動中被生產出來的」（Moore, 1999:168）。

以上，李翹宏(2006)為我們整理十分清晰的脈絡，其結論強調，民族誌的作用不僅只是「揭發這個過程的窗口，也是這個過程發生的主要場域」，而後續的研究在這樣的基調之外，是否還有其他發展的空間？

3.台灣客庄婦女研究的概況

1980 年後，在全球化、多元化以及本土化的趨勢下，婦女運動的脈絡即是「在不同的社會中的女人，以各自的方式挑戰父權」(王雅各，1999)，台灣的婦女運動可算是世界婦女運動的一環，雖受到美國婦運強烈的影響，卻又有其獨特的主體性，呈現著自身的特色、目標與理念。

於是女性意識的覺醒、婦女運動在台灣活絡以來，對客庄婦女的書寫出現了不同的聲音。

二、對客庄婦女描述的另類聲音

(一)客庄婦女的新圖像

在張維安(1994)客家婦女地位研究中發現，勞動參與對於客家婦女地位的提升其實影響不大，甚至客家婦女在家中地位，反而不如閩南族群的婦女。如客家人牌位中登載的是家族世代代男性的謚號，女性卻有姓而無名，僅給予「儒人」的尊稱，所以，客家女性充其量只是生產養育功能的附屬，即客家婦女在夫家扮演生殖後代的功能性角色，但在整個宗族中，客家女性在身份與社會文化中並無地位，一切權力的擁有者、資源的分配者、實質意義的地位者皆以男性為主，所以不論意識形態、制度文化、生產活動等方面，皆可發現傳統客家社會中男尊女卑的事實。

在談論到客家族群的性別意識時，根據彭維杰(2003)利用客家歌謠從愛情活動、夫妻生活、經濟分工和成就期望四個方面的內涵，跟兩性在形貌和德性兩方面的特質分析交錯綜合，歸納出台灣客家歌謠的性別意識有下列八項特質：

- 1 兩性的愛情活動，男性直接坦白，女性間接隱忍。
- 2 兩性對婚姻的條件皆認同以前世命定的因緣為基礎。
- 3 兩性對選擇異性的考量原則有異，男性重情感面，女性偏物質面。
- 4 工作分工方面，兩性皆擔當田事，而雜事多屬女性，外事則歸男性。
- 5 經濟運作方面，男性掌支配，女性則為附屬。

6 成就期望方面，男性高舉名位為人生的目標，女性的人生價值則寄託在婚姻裡。

7 在德性要求方面，男性以修身為本，女性則以齊家為要。

8 對相同行為之態對因性別而異而影響影響歌謠性別意識的因素有因經濟型態、生活水準、社會環境（社會風氣、時代變遷）和文化因素（傳統價值、父子軸）。

除此之外，客家諺語中，隱喻也好，批判也好，譏刺也好，有許多都是拿雌性動物做題材，而且大多數都用在負面說詞，姑且不論這些諺語的產生是不是有意污蔑女性，放眼看去盡是「嫵」，也會讓人做這方面的聯想，進而可以了解到女性的社會地位（龔萬灶，2003）。此外，由「童養媳」的婚配形式在過去的客家地區頗為盛行的事實，也反映出客家族群性別意識對於女性價值的貶抑。

性別差異原本是存在於所有社會中，在特定的時代背景與社會環境中，男人女人各自有其特定的適切角色。女性主義所強調的父權體制，在那樣父權所把持的社會中，無可諱言地確實存在著男女地位與權力的差別，女性通常被排除在主流權力地位以及知識生產之外，成為家庭的主要照顧者，乖乖待在私領域中，並多成為男性的附屬品；而男性則活躍於政治工作等公共領域。王振寰、瞿海源(2003)指出此一公私領域的區分，並不只是一種分類而已，公私領域之間其實還存在有尊/卑、主/從、重要/不重要的分別。當公私領域的概念與性別結合的時候，也就是用人為方式建立兩性差異的開始。根據女性主義的觀點，唯有摧毀這種父權制的思考模式與實際操作，解除公私領域所隱含的尊卑區隔，女性才可能與男性共同掌握權力結構，達成兩性平等。

以上研究不僅只是描述客家女性的形象，更進一步指出傳統社會下的性別差異問題，使我們看見一個父權的存在，也使我們看見女性主體不再被刻意被排除在社會論述外，此時的女性已不再是被刻板印象化成為男性想像中的女性主體。

往後的研究者，立足在女性主義的基調下，對台灣客家女性的研究更具有批判性，如林惠珊(2010)認為傳統客家的美德已形成一種隱形的制約，在在限制著客家女性的思考模式與價值觀，客家社會又將這些觀念完全內化到女性的心中，成為女性自我認同與發展的阻礙；再加上傳統客家女性肩負著家庭與經濟的重

擔，她們的勤儉持家、刻苦耐勞的精神雖是受到讚揚，然而卻也成為了父權制度底下壓迫與剝削女性的合理藉口，導致女性地位始終無法提昇的原因。因此，林惠珊認為，女性若能透過 Simone de Beauvoir 存在主義所謂的「誠實面對自我處境」，讓「女性必須勇敢地作抉擇，努力改變不平等的處境，使女人重新定義自己的存在」，而女性自身唯有自立自強，走出傳統威權的桎梏，創造自我的價值，才能完全跳脫傳統的卑微宿命，聽見自己的聲音，找到真正的自主性。

李竹君(2002)則認為所謂客家女性的傳統美德是一套女性在面對社會環境所衍生的一種外在形塑和生存策略，事實上客家女性形象並非一成不變，因客家女性之所以勞動是受到父權思想以及現實生活的壓迫，也因此李竹君發現，現代客家女性在意識上開始抗拒並且改變，例如在某些狀態中，現代客家女性會在認知到傳統習俗中存有性別不平等的待遇下，她們開始選擇追求男女平等的地位，而不再是一味地去承受。

張典婉（2004）從台灣文學視角切入，以 Norbert Elias 的優弱勢組構理論分析客家女性被建構的形象，對於客家女性的想像是什麼，是否重新思考客家女性一定要溫良恭儉讓？一定要活在藍衫布的世界？才是印象中的標準的客家女性嗎？張典婉用批判、解構的思維，試圖將客家女性從刻板的生活認知中解放，確立客家婦女的獨立性。雖然書中比較缺乏實際的田野調查，但是卻對客家婦女研究提出新的觀點，希望提升「客家族群」研究中「客家婦女」的主體性。

客家女性的形象確實慢慢的在新世代中轉變為新的圖像。在有關當代客家女性角色的研究中顯示，近代客家女性身份正逐漸的提升。如賴碧華(1992)研究客家已婚婦女在家庭角色與生活滿意度，分析結果發現客家已婚婦女的家庭角色，在決策權力、金錢管理及財務分工上，與過去的傳統客家女性比較後，均有偏高的趨勢。

陳明惠(2005)研究則指出，客家女性雖然受到傳統性別影響，承擔較多的勞動和不平等的待遇，但這些不平等已在時代的演變下，觀念慢慢改變中而有所轉變：現代客家女性的思想漸漸與老一輩的客家女性不同。以美濃客家女性作為樣

本，將她們的共同與差異性做了分析比較，發現客家女性並非同質性概念，其中學歷高低、原生家庭之社經地位、外來文化接觸皆會影響美濃客家女性的價值觀念。研究結果發現客家女性角色的特質會隨著時代背景、情境差異而有所改變，譬如在世代差異下，年輕女人是違反傳統規範(如女性應當承攬所有勞動性家務、而繼承權又只歸屬於男性、宗祀男女地位不平等問題等等)，但老女人依然捍衛傳統價值；又其中學歷愈高的客家女性愈有機會與能力可以擺脫客家文化傳統的規範，因為她們比較容易獲得更高的社經地位，而不再需要依賴家族傳統的緣故，由此可見在世代變遷下，客家年輕女性與年老女性的觀點呈現差異性。

而葉怡文(2004)從性別與族群的角度檢視台灣客家婦女的社會地位，研究發現隨著台灣社會變遷、女性意識覺醒，台灣客家婦女的傳統觀念也受到了影響，客家女性有比以往更強列的女性自覺。陸緋雲(2002)則從女性主義等多元角度探討客家婦女社會地位，發現客家婦女的地位比過去更高，也更具獨立自主性，不再是一味依附在傳統價值中。

謝重光(2005)的專著《客家文化與婦女生活：12-20世紀客家婦女研究》更將客家婦女研究的視野拉至12世紀，也就是從南宋以來到本世紀的客家婦女社會生活探討，主要涉及客家學和婦女史兩個學術領域，希望能為社會生活史與婦女史研究開闢一個新園地，同時拓展和加深客家學研究的領域。他以民族融合的角度為論述基調，認為客家婦女身上體現了更多南方少數民族的文化傳統，更大膽假設研究客家婦女是深化客家學研究的重要突破口。

又張素芬(2006)透過姜家女性的歷史觀察，客家女性充滿可變性的角色展現無遺。姜家身為一個地方性的領導家族，隨著家族的茁壯，男丁卻一一早逝，家族發展陷入急難之際，家中女性長者挺身而出，由檯面下輔助者的角色，一躍為家族領導者，成為維持家族發展於不墜的一股重要力量；此外，姜家主母(家娘)因居於家族的領導性地位，除了扮演男性事業上「頭家娘」的角色外，不僅參與一般公共性的事業包括修建道路、橋樑、城牆、寺廟等公共設施及家廟的修建還

參與一般社會福利事業。此一超越對客家女性一定是在操持家務上「能幹精練」所謂「四頭四尾」的典型想像。

第三節 小結

綜合以上研究，我們看見研究者的性別從男性到女性研究者眾多，研究的內容從原本只見客庄婦女的形象到客庄婦女可以發聲，又受到女性主義影響的晚近史學文學，研究的方向也轉向微觀的日常生活中，研究方法也採取深度訪談或口述歷史的方式。

我們更看到了，客庄婦女研究議題不斷開發，由給予客庄婦女的角色定位而有更新的詮釋，研究者都極力擺脫過去客庄婦女的傳統印象，而給予客庄婦女更新的圖像。整理最近幾年的研究發現對客庄婦女的傳統印象有了轉變，如年輕的客庄婦女未必把勤勞節儉視為客庄婦女應保有的必要條件，且年輕的客庄婦女比年長的客庄婦女，更具有女性意識的覺醒性，年輕的客庄婦女更勇於以及積極追求男女平等立場，而年長的客庄婦女尚且以傳統勤勞節儉為美德。或者是高社經地位與高學歷的新世代客庄婦女，已經不再是過去勞動的傳統客庄婦女印象。客庄婦女的階級以及地位也在不斷的研究中看見提升，更具獨立自主性。

這些都是很好的基礎與開始，讓我能夠以性別研究的觀點出發，探討客庄婦女，從刻板的客庄婦女形象到新的圖像，使我們能「重新建構對客庄婦女的認識，扭轉我們看待客庄婦女的態度」。正因為有這樣的一些轉變，使建構論者更有機會被引到學術界，而參與世界的改造。往後幾章試圖以建構論者的理論探究客庄婦女，希望可以更加開拓對客庄婦女的研究。

第三章 過去的苦難價值

人不斷地老去，生命的終局迫近，每一瞬間都變得愈來愈珍貴…這種感覺，這種無法遏止的慾望，向人們揭開了過去的存在，向她批露了過去的權力，屬於她的過去的權力；她的生命之屋出現了幾扇窗，幾扇向後開的窗，朝向她經歷過的事物；從此，如果沒有這幾扇窗，她的存在也就無法想像了

米蘭昆德拉

過去經驗很重要。我們為什麼要回顧過去？

Dilthey (引自Rudolf A. Makreel, 1975)：「人的一社會的一歷史的世界」。「這個世界」是人類漫長歷史下的產物。當我們「看」這個世界時，這個世界呈現出的樣貌，只能說是我們所「看到」的樣貌。我眼中所看到的世界和這些客庄婦女所看到的世界並無差別，但這個世界對我和對這些客庄婦女所具有的意義卻不相同。我們會這麼「看」的理由，以及這麼看「我們所看到的世界」，也就構成了「我們世界」的一部份。

理解根本不能被視為一種「主體性行為」，而應被視為一種「將自身置於傳統過程中 (participating)」的行動，在這種過程中，「過去」和「現在」經常得以中介 (Gadamer, 1994：290)。

Gadamer(1994)在哲學詮釋學的研究闡明了「過去」的重要性，我們「看」世界的時候，其實是往前追溯了「過去」，往後探求了「未來」，也就是說，我們會這麼「看」的理由，是以「過去」為基礎。而當我們在這麼看「所看到的世界」中，也必然包含了「我們對未來的前瞻」。

若想要對我們置身於其中的這個世界，進行觀察、理解或批判性的反省，而使這一切達到高度的「自我理解」，便得對「過去」這個重要因素，進入深入的探討。因為「過去」使得「這個世界」成為我們所看到的面貌。

也就是說，過去的記憶，力量非常的強大，對我們能產生深刻的影響，它伴隨著我們並且造就了我們，更賦予我們深度，把我們的過去和當下連繫起來，轉化了四分五裂的刻板生活。它把我們的注意力集中在對事件進行想像，而非表象的事件。

然而，隨著時間，記憶有所改變，時間過去越久，流逝就愈多，記憶因此而變的模糊，迷濛。當新事件發生時，心靈還會不斷添加新的事實和細節進來，記憶也就造成了其獨有的回溯狀態。追溯回憶就是在腦海中慢慢搜索，那些悲歡離合喜怒哀樂…取決於當事人最終心態。當情緒都放低時，回憶只是一種存在於腦海中一堆又一堆的零碎照相本子。當回憶中的感覺消失了，真相也將隨之遠去，而所謂真相並非我們要追求的。

在這一章中，通過她們對過去的敘事，嘗試勾勒出她們最初的自我是怎樣的模樣，以及在一個父權體制下，她們如何以一種主體的位置訴說自我。另外，也在她們的敘事中，抓出她們所建構生命的價值。

在第一節對童年的訴說，聽她們對於童年的敘述，雖說是女生，並不意味著她們等於一種「附屬」。她們以一種「我」存在著，並非是「附屬於甚麼而存在著」。當她們建構出一個世界時，也建構出一種立基在社會關係下，能夠成就美善的價值世界，以此為開端使我相信，從建構論者的角度可以建立人與人，人與自然的和諧關係。

第二節長姐如母，則探討了父權體制下的女性成長，對女性主義而言，她們處在一種被壓迫的環境，但對建構論者而言，環境成為一種條件。原本以社會學的視角將性別可視為一種互補，但當性別範式出現缺口時，這些受訪者視其為一種挑戰，創建出生命的價值。

第三節就學與工作經歷承接著第二節父權體制下的性別不平等，通過敘事，她們刻劃出父權體制下女性遭遇的真實樣貌，雖面臨性別對待的差異，但卻建構出一種「欠缺」的價值，而她們依然展現對生命的積極，令人動容，也令參與的研究者因此受到激勵。

第一節 對童年的訴說

「童年」是人類生命軌跡的第一個起始點，人總是在不自覺的經歷過後才意識到童年已悄悄離去，然而，童年也只能在回憶的場景中重現。訴說童年的故事或往事，總是會使記憶湧上心頭。

Corey(2002)回顧童年經驗，可以發現有些你喜歡且不希望改變的東西，也會發現生命中某種持續帶給你意義的東西。

除此之外，當這些客庄婦女敘述著過去的經驗時，是否還能使我們發現更多？

一、哪裡有甚麼童年

我對她們的童年時期很好奇，所以就問了阿雪：「那妳的童年時期是怎麼度過的？」

阿雪原本述說的語氣從一種開朗說笑而變得稍微激動了一些：

哪有甚麼童年啊。

如果真要說有童年的話，記得有一次在和妹妹玩跳枕木的遊戲(阿雪的意思是說在河谷中間有許多錯落的石頭，她們就這樣跳那些石頭當做遊戲的一種)。結果跳一跳，小妹就摔到頭破一個洞，回到家裡也不敢講，就回房間睡覺啦，自己會好啊！

以前大哥很兇，看不到人就會罵人，唉！哪像現在的小孩那麼好命，以前都不必人家講，等他們大人回家，我們就甚麼事情都做得好好了。

小時候不曾給父母親打到，也不會被罵到，因為他們天還亮就出門啦，等到他們回家，我們都睡著啦。

小時候養牛，那是跟人家借錢來買的小牛，牛跑掉要賠啊！我一邊看牛，一邊還要去河邊撿柴。牛是不會給人家牽走的啦，但是牠會自己跑掉。有一次，牛就跑掉啦，我就去追啊，拉牛拉到手流血啊。哪裡像現在的小孩那麼好命，人家講過的事情都可以忘記，我們那時候，講過

一次就記得牢牢的，而且，那需要大人去交代甚麼，我們都自己會主動去做。

哪裡像「現在的」小孩那麼好命與自己「小時候」牛跑掉要賠，使我們首先可以做一種推測，在阿雪的生命中，童年的概念原本是不存在的，正如波茲曼指出，童年概念是一種社會製品（social artifact），而非生物學上的一種說法，雖然人類有嬰兒期但不表示人類社會就存在著童年的概念（蕭昭君譯，1995）。

近年來阿雪幫人帶孩子⁵，經常參與學校的活動，所以有了一種比較，劃分出「童年」的概念。因為不是原本就存有這樣的概念，所以在接下來的敘述中，阿雪還是習慣於用「小時候」這個詞語。

這些小小年紀的女性，從有記憶，就承擔著和成人相同的勞務，所以阿雪才會說：哪有甚麼童年！而且也說「以前都不必人家講，等他們大人回家，我們就甚麼事情都做得好好了」。

對這些女性而言，童年與成人的區分是不存在的，唯有的只是「大人與小孩」的概念，這種「大人與小孩」差異性又在哪裡呢？所謂大人與小孩，應當只是差異在軀體的大與小吧！

的確，「童年」的概念並非自古以來就存在，在早期尚未步入文明的原始社會裡，小孩和大人都被視為是環境中的一份子，小孩的個別成長對待，是不被大人所特別重視的（林真美，1995b），除了在襁褓中的孩子需要大人及比他大的孩子予以協助外，一旦他能夠獨立行走，他就被當作一個「體型較小的大人」，並且被要求參與各項日常活動，像今天這樣需要受到特別保護與關照的兒童，在早期的社會是不存在的（林真美，1995a）。中古史家 James A. Schultz 也認為，從上古時代到十八世紀這近二千年以來，兒童一直被當成不完整的成人，兒童被視為是「不足的」，而且完全從屬於成人，此階段的兒童並未被視為是獨立的個體來看待（黃煜文譯，2004）。

⁵大約民國九十三年開始，阿雪大哥的兩個孫女託給她照顧到現今，已經有十個年頭了，大的孫女目前國小五年級，小的目前國小三年級

其次，阿雪覺得「哪有甚麼童年啊」。若真有童年的話，那麼童年只是「有一次和妹妹玩跳枕木的遊戲」，那就是一瞬間罷了，就那麼一瞬間阿雪忘卻所有，可以大肆的玩遊戲，可見當時的兒童，一直處於「勞務中」的狀態，這種跳枕木的遊戲，老實說我不曾聽過，聽她對我認真的說明，讓我明白那個遊戲，其實也只是一種勞務過程中突想出的小遊戲。而阿雪之所以會特別記得這個遊戲，是因為妹妹的頭因此撞破了，所以才會印象深刻。也可見當時的孩童害怕多成為父母的額外負擔，所以在當時受傷了不敢講，到了年長後才會在對人的交談中說出。

最後，阿雪使用了對比的敘說，想要強調甚麼呢？現在的小孩好命，怎麼的一種好命呢？為何要用「好命」呢？若現在小孩是好命的，那麼阿雪就是不好命囉！這樣的「不好命」想要傳達甚麼樣的訊息呢？

小時候要借錢養牛，牛跑了要賠啊！小孩子當然是沒有辦法借錢的，所以讓我們嘗試將阿雪的話語表達的更完整，應該是：小時候我的父母為了增加一些經濟上的收入，所以必須先向別人借錢買小牛，而我們這些小孩就負責養小牛。雖然只是負責養小牛，卻也代表了小小年紀的阿雪得要承擔起某種程度的家庭經濟。

讓我們回頭去解釋阿雪說「現在的小孩好命」，其實就是表達了現在的孩子並不知道父母的辛勞，不僅可以在物質生活上無後顧之憂的要甚麼有甚麼，也不必負擔任何責任。相對於自己的小時候，照顧小牛不單單只是一種照顧罷了，也包含了牛跑了要賠，年紀小的阿雪哪有錢可以在牛跑了以後去賠償呢？原本父母期待著養小牛可以等牠長大後變賣，不僅可以償還原本借貸的債務，也可以帶給家裡多一點的收入，如果真的發生牛跑掉的情況，會使問題變得很棘手。其實就是相對於現在小孩在思考上「深謀遠慮」，而在行為上也得承擔得了「責任」，所以阿雪繼續描繪當時養牛時的細節，並且對養牛的話語，停在「拉牛拉到手流血」。

我們對於現實的種種描述其實都飽含著各種各樣的價值觀，於是我們可以推測在阿雪的描述中，阿雪認同的價值觀，現在的人好命並不代表她們的生活值得

被追求，反而是在自己「小時候那種苦難的生活」才值得一種「嚮往」。她們在苦難的過去中，所得到的許多是現在具有童年的小孩所比不上的。

總結來說，這其實是我的一種開始，我嘗試在她們不斷訴說苦難的過去片段，彰顯她們在敘事中建構出的「價值」。

二、積極的解決方案

訪談時總是笑聲不斷的梅姊回想起小時候

我有一個姊姊，一個弟弟一個妹妹。我們很小就要幫忙做那些家事，譬如說砍柴那些都要幫忙拉啊，以前要幫忙挑水，還有餵雞那些啊。我的記憶中，大部分都是在草寮裡面啊，以前不是沒有瓦斯，不是都要把一大把一大把的草拉到變小把，像這樣把草這麼長這麼長(用手比)剝剝剝，做成一捲一捲那麼大捲，用來燒火，那個是柴火，要給它做成這麼長，這麼一小把一小把捲起來，這麼大把捆起來，我們以前洗澡那些，煮菜那些都要燒水，都要用這些柴火，以前我們還有養兩頭豬，我還要煮給它吃。那也應該可以說是木材捲，所以都是那些，就是整天這樣砍砍砍，你看，這邊前幾年肌腱還開刀啊(用手指給我看)，應該說肌腱太厚壓到神經，就動也不能動，麻掉啦，尤其是冬天，血管被壓迫到，通不過去啊，從小就開始做啊，所以肌腱就很扎實啊，就會壓到，應該也是說太勞累，使用過度啦，兩隻喔，這兩隻都有，先開左手，一年以後，再開這一隻手。

我是老二，上面還有一個姊姊，差三歲，我們的姊妹都很好啊，，大家都會互相幫忙啊，都會互相幫忙家務事啊，因為我的母親說，說她以前賣給人很糟糕，她賣給人家當養女很糟糕啊，甚麼事情都要做啊，要做很多事情，沒有書可以念，現在七十二歲啊，所以她就立志，我的小孩，再苦(說的很用力)，我也不賣人，然後，然後我們就感覺，我們的父母親，雖然有時候比較嚴厲，可是，我們好像是姊妹一樣，兄弟姊

妹一樣，這樣子，就是儘量幫忙就是這樣子，因為我的父母親就是很努力，很努力的生存，嘖，就是怎樣，就是很合作就是了啦，感覺我們就是一群，一群不可或缺的哈哈，同伴(我接口)，對對對。

對於梅姐而言，童年其實就是勞務堆積出來的記憶，養豬、砍柴、餵雞、捲柴火草和挑水等。只是當梅姐在述說這些童年記憶時，相較於其他訪談者，她並無特別強調苦啊，過去的生活很艱苦啊，甚至連過去的勞務造成今日的兩隻手都得開刀，她也沒說出任何一個苦字，反而接連著帶出「大家都會互相幫忙啊」。

「每個人都是信息和價值的泉源。」

訪談時間很長，梅姐一直以笑聲貫串全場，通過梅姐的分享，使我更加確信建構論者所帶給人們更多的希望。梅姐的媽媽傳遞這樣的積極信息，而梅姐又藉著我的訪談而再傳遞出這份價值。

梅姐的母親說她立志小孩再多，人再怎麼窮，也不賣小孩給他人當養女，透過媽媽的故事以及自己平日相處的觀察「我們好像是姊妹一樣，盡力幫忙，很努力的生存」，這是梅姐領受到的生命價值。

從社會建構論觀點來看，把組織機構看成一個對話場會對我們很有幫助。不管人們在哪裡進行談話，他們都在一起創造意義(Kenneth Gergen, 2011)。

若想要動員人們往前進，依賴的是廣泛分享理想和價值觀，甚至是遠見。使梅姐能這樣身心投入，積極看待人生的面對態度，並非經過母親的提議，梅姐的母親並無直接提議「我認為最好這樣」，而是藉由自身敘事，然後使梅姐對這些敘事進行了積極探索，梅姐說「我們就感覺」，在這些感覺中，她沒有詳細說明，不過，我們可以看看建構論者強調實踐的相關說法，所有話語都對別人的見解進行了價值評斷，這是藉由話語提升別人價值的一種手段。於是在梅姐的「感覺」中，其實就是包含了她的「思考」，雖然勞務眾多；雖然人口眾多；雖然家境不富裕，但是用來解決問題(小孩太多養不起時)的辦法，並非只有將女兒送出去一種方式，反而還有一種「生命共存體」，大家一起打拼的解決方案。藉由這樣一種共同努力的方式，她們走過了那樣的年代。

通過梅姐的敘事，促使我加上價值評判，而梅姐的訪談，是一種打氣型的敘述。通過積極的分享，而使聽者(我)受到了激勵。每個故事就藉著這樣的接續今日與過去，推動我們走進未來。

在與梅姐訪談的過程中，看見她和她三個女兒的相處，其實就和她所描述的原生家庭相處模式雷同，她的原生家庭像是一個生命共同體，一起奮鬥打拼，她現在的家庭也是，她與三個女兒的相處像姊妹，彼此互相鼓勵。

三、自我

讓我們再回到自尊強烈的阿雪身上

印象中，沒給父母親打過，只有一次給父親打過，就是因為吃白飯。

母親第一胎生的是女兒，結果就被趕出去。因為阿嬤重男輕女，生女兒，就把母親趕出去。後來大哥出生了，要人照顧，就給媽媽和大姐回來了。

有一次，大家都出門了，只有我在家，所以我就跑到阿嬤家玩，阿嬤就拿了一碗白飯給我吃，我還沒吃到，就給父親打了一頓。

那時候，叔叔成家了，不需要人照顧了，我們一家人就被趕出去了。母親和父親結婚的時候，叔叔才四歲，父親後面生的全是女孩子，最後面才生了兩個叔叔，都是母親和父親照顧的，等到叔叔長大了，不需要父母親照顧了，就把我們全家趕出去了。父親很有骨氣啊，被趕出去了，就不願意再回去了，所以，那天是因為我還小，大家都出門了，家裡只有我一個人，我就跑回阿嬤家玩，阿嬤就給我吃白飯，阿嬤重男輕女啊，男生都有白飯吃，也最疼大哥，父親就不願我回去玩，吃阿嬤給的白飯，所以就被父親打了一頓，父親很有骨氣啊。

後來分家了，父親也沒回去分田地，父親人很好啊，自己窮也還是對人很好，把有的東西送人，他受過高等教育啊，以前是教書的。

阿雪在這裡的敘述有點雜亂，因為她自己也沒有一個詳細的時間表。所以稍

微整理後，她其實是說母親結婚後住在阿嬤家，阿嬤那邊很有錢，身為長兄的爸爸，從小要照顧弟弟，所以當媽媽嫁到爸爸家，自然就擔負起照顧小叔的責任。後來叔叔們長大了，可以獨立了，不需要被照顧了，阿嬤就把爸爸趕出去了。到底是甚麼原因趕出去的，繼續追問阿雪也沒有答案。但她就是有這樣的記憶，爸爸媽媽擔負起照顧叔叔的責任，叔叔長大了，就把阿雪一家趕到家裡的豬寮去住。後來，媽媽生了大哥，阿嬤捨不得長孫住在豬寮，所以又讓他們一家人回去了。但是，又不知道甚麼原因，又再趕出去一次，前後總共被趕了兩次。

根據心理學的研究發現：童年經驗與人格發展密切相關，過去所發生的事件在日後以各種形式影響生活。Mead(1934)也指出，根本就沒有獨立於社會進程之外的思想或者任何關於自我的感覺。

Mead(1934)認為，我們生來就具有一種互相遷就的基本能力，主要是反映在回應的各種各種肢體語言方面，伴隨著手勢、聲音、面部表情、眼神等。正是通過判斷他者對我們肢體語言的反應，所以我們逐漸開始掌握辨別心理符號的能力，我們的肢體語言和他者的反應都有了心理符號，而我們能夠分享心理符號的能力來自於我們內在的角色扮演功能---看到別人對我們的肢體語言做出回應，我們就會去扮演他們的角色；人們開始在心理體會他們的反應，也就能夠知曉別人的肢體語言所具有的涵義。就像本文中的阿雪吃了阿嬤的一碗白飯，父親就打了她一頓。

以互動論的觀點來說，這樣的狀況是讓阿雪得到一個訊息，就是父親不能接受「施捨」。在往後的生命中，阿雪還提到

以前大家庭住在一起，兒子大概國小的時候吧!拿了他表姊的一塊餅乾，其實那是表姊主動給他的，可是，因為他表姊的媽媽(我的大嫂)看見了我兒子手上有他們家的餅乾，就把她女兒打了一頓，於是我也只好把自己的兒子吊起來打一頓。只是一塊餅乾罷了。

阿雪通過扮演當時的角色，大嫂看見阿雪的兒子拿了女兒的一塊餅乾，痛打了自己的女兒，所以阿雪也痛打了自己的兒子。阿雪回過頭而認識到父親的符號

世界，他不會接受孩子接受施捨。Mead(1934)還指出，就是通過角色扮演，我們才有了自我意識。通過扮演他人角色，當對方回應我的行動時，我就認識到我是誰，我是甚麼。長此以往，我就發展出一種概化他者的感受，就是跨越各種情境他人對我的反應。正是有了這種概化他者，我才發展出一種連貫的自我意識，也就是「真正的我」。

這就是說，從符號互動論角度來看，自我帶有濃厚的社會決定論色彩。他們認為，社會生活是由個體獲取或發明的角色表演出來的。也就是說，當你設想你的未來，你就會看見你一系列的角色：女兒到媳婦，他人的妻子以及子女的母親和婆婆。這種社會決定論的觀點使建構論者質疑，難道我們註定只能扮演早已安排好的角色嗎？如果他人不認同你當妻子或媳婦的角色，你就可能會遭遇不幸的結局，像是趕你出門，阿雪的媽媽就是這樣的遭遇。

讓我們釐清符號互動論的假設，心理世界源自人們對社會世界的參與。因為心理已經社會化了，所以這樣的視角使我們將個人看成本質上是社會的產物，於是我們便無法擺脫前一段所說的困境。更何況，過於強調個體發展出的自我概念，使我們更難去判斷每一個肢體動作應當做怎樣的解釋，也就是說，父親打阿雪，你怎麼知道那是一種內在自尊的反映呢，怎麼知道那就是一種「我不接受施捨」的骨氣呢？

那建構論的假設呢？

做為互動的意義是，它有意義與否取決於你如何看待它。我需要你，這樣我才變得有意義。通過肯定我的判斷，你就讓我的話有了意義；通過否定它，你就把我的話變成謬誤。與此同時，如果沒有我的判斷，你的回應也是毫無意義。只有當我做出判斷，你才能表示同意或不同意…互動過程並不僅限於話語交流。當我們彼此協同行動時，我們同樣在創造意義。(Kenneth Gergen, 2011)。

以阿雪的敘事中，她與父親的互動可以有了其他的解釋。通過父親打她的互動過程，使得阿雪可以界定甚麼是對她有意義的東西。在這裡可以確定的是自尊。

甚麼是自尊，自尊若做為一個學術概念，可以指個人對自我價值和自我能力

的情感體驗，屬於自我系統中的情感成份，具有一定評價意義。

父親當時在她吃了阿嬤的一碗白飯後，給了她一頓打，相較於平日不曾被責打過的阿雪「印象中，沒給父母親打過…以前都不必人家講，等他們大人回家，我們就甚麼事情都做得好好了。小時候不曾給父母親打到，也不會被罵到，」

話語在社會關係中能引起很大的作用，不僅可以幫助一個人與另一個人建立獨特的關係，也能做為一種有力道的立場表明。然而，並非話語是必需的，某些行動同樣可以表達相同的結果。被父親責打的過程，可以說是一種做為社會關係的表演。一個人的表演不單單受到社會關係演變的影響，也受到它們所指涉的社會關係。

當父親責打阿雪這個表演在進行時，就是在配合觀眾「阿嬤」。父親表達自己的自尊，在面對阿嬤時，是藉由這樣的表演。所以，一個人的表演內容是由社會關係所決定，而非由個人的頭腦所決定。於是，把心理對話看成是表演，在把表演放進社會關係中，我們就能夠得出人腦中的詞彙是由社會關係決定，存在的是具體行動，這些行動只有在社會關係中並因社會關係才能獲得意義，也就是說，從來就沒有傳統上所認為的完全屬於私人的自我(Kenneth Gergen, 2011)。

若是將表達出的情感定位在心理學，會在一種假設下得到一種答案，於是我們可以發現你喜歡且不希望改變的東西，或發現生命中某種持續帶給你意義的東西，或是某些人格養成。

但我們若把情感表達看成一種文化建構和表演，除了避免概念僵化以及文化問題，還能開闢一條新的思路。情緒不是個人心理的產物，而是不斷在變化的人際關係的產物。父親的憤怒，不是單屬於父親的，而是我們的。於是，許多的情緒表達，並非是心理的自然發生，而更像是經過了交換立場的問題。那麼，當我們在日常生活中遇見他人「憤怒」的情緒時，是否就可以避免「情緒」的回應方式，而改用其他的方式表演。

另外，父親的骨氣，當老師的傲氣，在這樣的一場表演中，使得阿雪可以界定自尊是對她有意義的東西。所以往後的阿雪，擁有很高的自尊心，而這樣的高

自尊對她而言是一種做為主體的表徵。當她在往後的生命中，將所有的事務一肩扛起並且做到最棒，並非是一種完美主義的表現，反而是一種一家之主的表達。

四、日本人好與台灣光復後

出生在日治後期，對光復前後記憶非常深刻的阿李說：

那當時啊，我的大伯啊，他的穀啊，割到的穀啊，就沒有全部繳出去啊，那時候是日本時代，沒全部繳出去，我做小孩子就知，他給日本人罰啊，後來還是要自己擔出去繳。還有那個金器也是，說我媽媽的金器，那時候日本人還沒有走，那時候誰有金器，全部要繳出去。要給那個日本人便宜跟你買，如果你藏有金器，你就要咒誓，就是他那個日本不知道甚麼神，他們日本那個甚麼教，不知道什麼神，如果你家有藏金器，你就要去他那個神前面咒誓(賭咒發誓)，那是日本時代，金子啊，全部都要拿出去賣啊，賣給那個日本政府啊，如果你給他蒐到，那個刑很重喔，會判刑啊，藏起來就怕給他抓到。那那日本人是兇很嚴的，大家都怕。那時候啊，很少有人有金器，全部也要拿出去。

阿李繼續說

講起來，講起來，很多人說日本仔好，日本仔好啊，那沒經過這樣過程的人，他也不知道，日本人是比較嚴啦。

華敏：那你覺得是日本人好嗎？

阿李：我認為，日本的時節，看到大家都很艱苦，像我伯母，她很多的小孩，我第三的伯母她家很多小孩，她家常常吃粥，瓠瓜煮粥，蘿蔔乾煮乾，像那個日本人配那個，那時候日本啦，配那個麵粉啊，不是像現在這樣幼幼(很細很細)的麵粉，那不知道是甚麼麵粉，粗粗的，一截一截的粉啊，就攪一些番薯塊進去喔，就攪一些番薯進去，這樣磨磨磨，磨成湯圓煮給小孩子吃。我們不知道那不知道多好吃喔，我們家那時候，我們家就有米可以吃，就裝飯去跟她換粥(哈哈)，換那個湯圓(哈

哈)。

華敏:那好吃嗎?

阿李:那就小孩子好奇麻，想說那個不知道多好吃啊!

清子:別人吃到不要吃(哈哈)，我們覺得很吃。

阿李說:是啊，別人吃到怕死了，你也不知道，以為多好吃。

阿李的敘事以及菜友清子這樣自然的對談，顯示當時日治時期對她們的記憶而言是食物或物品配給上的差異，她們敘事的角度並沒有刻意去訴說日本人統治的細節，而是很具體的訴說當時普遍的窮困，以及食物配給而隱含的一種不自由

那時候大家也都很艱苦吶，那有說有衣服可以穿，那個布啊，是鄰長會來問你，幾多大口，幾多小口，給多少，照配一個人多少 oa\，三尺一 lui v，一 lui v 一 oa\，還是要錢啦，少少錢去跟人家買啦，才說有衣服可以穿。還有些人，就想說白布啊，粗粗的白布啊，不要洗啊，有人就拿些黃泥啊，用黃泥加點水攪攪攪，那個白布就丟進去，踏踏踏，這樣白布就可以變黃黃了，有些人就用芭樂葉摘到來，摘到來滾過，那個水就黃黃，布就丟進去，攪攪攪，布就會變黃了。那個鈕扣喔，用那個過時的銅錢啊，釘兩個洞做衣扣子，褲子也是，上屋那個弄堂的誰誰誰的爸爸常常穿這樣的喔。

以前沒有線可以買，後來差不多要等到光復以後，才有人背著來賣那個棉線。還有啊...以前人啊!啊~~!那個叫鄰長啊!會來喊，來告訴尾家尾屋要起防空洞，說怕丟砲彈空襲。那個時節，我們家裡養的豬是賣出去，賣人的時節，要割豬肉的人，沒有給你自由好割，看你家有幾多口人，幾多丁的人，多久配一次，配幾多兩，有些老人家講生病想要吃豬肉，很想要吃豬肉，割不到豬肉這樣，很多人偷殺，冒著生命危險，去那河邊，沒人的地方，殺，晚上，有些人說，去晚上去割豬肉，給 mang / 神牽到，怎樣，家裡的人怎麼樣到天光，怎樣，家裡的人還沒回來，走到河邊唇去找，說那滿嘴都是那個叫草莽(嘿嘿笑聲)，說給那

個 mang / 神牽去灌草莽給他吃。還有一些啊，那個穀啊，都，一定要繳出去，他才配多少回來，一個人叫做有多少 khai ㄟ，就是國語的「合」啦，配幾多合給你。還有些人就自己藏起來，那個地底拿來挖深深的洞，米藏在裡面，面上在劈柴，那個日本警察來找，就來搜，也沒有看到你的穀稼喔。那有些人就米啊拿到那個金斗甕裡藏，以前人碾米不是現在的碾米間，是在家裡的客廳間，竹子編的礮，自己碾的礮啊，自己碾的米啊，自己的米啊，就拿到金斗甕裡藏，很多人就在那個米礮底下藏著。

日據時代的台灣人民，生活相當困苦，所有的物資包括米、豬肉、鹽巴都必須透過配給，可以知道連最基本的三餐溫飽都無法得到滿足，所以才會有這樣藏米，甚至是偷殺豬的行為。

對於更後期的印象，阿蘭說

我以前在南庄住的時候，那時日本時代，美國人轟炸，很多人就疏散到南庄。在那裡啊，沒有事情可做啊，很苦啊！就去山上挖人家挖剩的，小小條的，鋤破的，不要的，爛掉的番薯塊。艱苦啊！那個挖到的番薯還要拿去曬乾，切成細條的番薯籤，我們就每天吃那個當三餐。

在今年九十歲的阿蘭來說，日據時期的許多已經不在記憶中了，圍繞著她的敘事，時代的模樣已經模糊了，剩下的全是一些苦難的記憶。

對阿李而言，快光復時的記憶呢？

那時候差不多光復，差不多快光復，快光復的那時候，那時候我七八歲，喔，爬到房屋邊有枇杷樹，爬到枇杷樹上面去看，看，哎呦，看到竹東那邊的地方一直一直丟砲彈，丟砲彈啊，沒想到吃中飯的時候，那個石岸邊人家的牛啊，就給砲彈給丟死了，是這樣啦。差不多是割冬稻的時候，就喔，看到飛機在那裏飛啊飛，就看到很多宣傳單在飛啊飛，飛到滿地都是，就去撿，拿來看才知道甚麼，啊台灣光復。

這個世界對我們而言，有多遙遠呢？

對阿李而言，生活是非常切實的，所以對於日本戰敗的記憶，是用

「有一頭牛被丟死了」而引出來的。記得牛被砲彈炸死了，記得是在割冬稻的時候，記憶是圍繞著與生活密切相關的，對農家而言重要的

「牛」，對農民生活而言，時間的單位「割冬稻」。

光復後呢?阿李接著繼續說:

那就是說台灣光復啦。以前人啊，農家人啊，沒甚麼錢可以賺啊，啊，男人啊，到割稻前，就到台灣北部，到桃園縣，幫人駛田，幫人割稻，我們這下面就比較多山，新竹地區比較多山啦，上屋人啊，割稻割完了，婦女以及男人就下來這下面幫人割稻，女人就幫忙採茶，以前人比較沒錢可以賺啊。沒有甚麼錢可以賺啊，女人啊，男人啊都沒有甚麼錢可以賺啊，那就是到蔣介石的時候，蔣經國的時候，那時候就是有比較多的工廠了，那時候經濟才改善啦，有頭路了啦。

阿雪的丈夫春生說起日治時期的記憶從環繞著母親開始到個人的感受:「我母親在世的時候常會說日本時期好，日本時期好啦!」接著他又繼續說:「我是認為，一代人一代事啊，那是因為日治時期不把我們當人看，管的很嚴，做壞事抓到就槍斃，所以秩序很好，才會給人覺得日治時期很好。其實那時候國家很苦啊，從二十六年開始蘆溝橋事變到第二次世界大戰，有錢沒東西買啊。民國四十幾年的時候，823 砲戰，都碰到戰爭，家裡有鐵都拿去做砲彈，男人都被徵調去當兵啊!」再由阿李的童年記憶中，可以讓我們看見日本人統治台灣時期，在小老百姓中的真實面。

而西元一九四五年日本戰敗，台灣光復，百姓們原以為從此可以過著安居樂業的生活，但是在國民政府接收台灣後，統治初期並無法達到人民的預期理想，由大陸遷移來台的政府官員沿襲舊時的官僚作風，貪污問題嚴重，國民政府的軍隊軍紀敗壞，人民對政府積怨已深，導火線起因於民國三十六年在台北查緝私煙事件，因政府官員處理不當，就此爆發了全台的反抗及武力衝突事件，國民政府採取軍隊鎮壓並進行了掃蕩及屠殺滋事份子，造成台灣人和外省人之間的仇恨逐漸加深，在民國三十八年，政府為了有效的控制人民的思想行為，防止共產黨的

思想滲入擴散，頒佈了戒嚴令，開始了為期三十八年的白色恐怖。

這是歷史課本教育我這一代的「歷史」，但是，在走過當時的那群客庄婦女，她們所記憶的內容與「寫給後代看的歷史」似乎有很大的出路。

再從社會建構的基本觀點來說：如果所有我們認為是真實的事物都是社會建構所致，那麼只有人們都認為某個事物是真實的，那個事物才是真實的。也就是說：當這些女性在描述發生的某些事情時，是從一個特殊角度去說的，也就是依賴了某些傳統的表達方式。而每種說法在我們創造出的傳統中都可說是合情合理的。但是，對這些女性有感受的事情，對我也許並不相同，也就是說明了，這些女性敘述些甚麼，都是從她們與其他人的關係中得來的。

社會建構論者強調他們的任務不是「正確地認識」世界的本質，而是要幫助人們學到改造世界的新途徑。探索客庄女性的童年經驗，除了能幫助我們認識這些客庄女性成長的軌跡，了解受訪者過去的經驗對自我的影響以及建立的一些價值感之外，也能因通過社會關係使我們建構出善惡的世界。如此看來，我們或許就出現可以改變過去以個體單位為基礎的做法，採用以促進社會關係的改善為方向，創建出更美好的世界。

更多一點來看，關係的概念也可以擴展到我們與自然環境的範圍。就像人與人的交往一樣，人與自然的交往也可以當做改善自己生活條件的工具。阿李或者其他被訪談者，除了提及人與人之間的關係之外，也提及她們與自然環境的共生關係。

在這裡的童年開端，可以說是一個走向美好世界的開始。

第二節 長姐如母

女人並不是生就的，而寧可說是逐漸形成的。在生理上、心理或經濟上，沒有任何命運能決定人類女性在社會的表現形象。決定這種介於男性與閹人之間的、所謂具有女性氣質的人，是整個文明。

以女性主義理論所強調的，在傳統的父權制社會中，女性的本質與社會角色是在一個和男性規範的關係中被定義的。Chris Weedon(1996)認為在父權的話語系統中，女性所有的犧牲或貢獻，都是為了符合和滿足男性的需要。女性主義的說法，女人是被父權制家族控制的，是父權制社會結構的工具。而這樣的父權體制可說是打造了性別體制，至於性別體制則包含：1.在分類上（性別認同；性別氣質）2.在過程中（兩性互動作用）3.在制度上（勞動市場區分-水平&垂直；家務分工）4.對權力的擁有（奠立基礎在種族、族群、階級、性取向以及其他不公平的權力形式之上），真可謂我們一生的際遇，其實都受到社會性別配置、秩序、體制的支配。我們認同於自己是男或是女，是以一種普遍性的意識型態的形貌出現，而這樣的意識又再回頭幫助維繫性別特權與父權秩序。性別觀念也對於人們怎麼進入各個社會位置影響重大。所以性別觀念影響人們如何扮演其職業和角色，同時也影響他者如何看待他／她們。

一、性別範式

而女性、母親如何被教養成女性、女人、母親？

俗話說：長兄如父，長姐如母。大姐在排行中是老大，往往與弟弟、妹妹們的年齡相差了一段距離。

在那樣一個「貧困」又不知節育觀念的年代，父母親忙著為家庭生計在外地打拼，長姐扮演著「母親」的角色，小弟小妹都是她帶大的，然而，她又多大啊，想著那小小的身軀，承受著母親的職責，背上背著，手中牽著，還得忙東忙西的身影。

強調勤勞的阿李說：

我的排行是最大的，小小年紀就要煮飯，大概四歲，五歲左右吧！

人沒灶頭那麼高，就踮著椅子煮飯，煮菜。還要上山去砍柴，把砍好的柴排整齊，捆好給媽媽帶去市場賣。

其他時間(國小階段)，還要幫忙耕種，巡田水，駛田(客語:插秧)還有梳草，跪著梳草，梳到膝蓋很痛，站不起來，所以那時候要梳兩次草，就綁著布在膝蓋上，還是會痛啊，常常一梳就是梳一整天。

父母親常年在外邊忙其它的事務，家中的勞務，自然而然就是落在長女的肩上；不僅僅是家中勞務需要分擔，連田事繁忙的時候也免不了要幫忙，對於一個孩子來說，一天也就是那麼二十四小時，事情似乎就是做也做不完。

總把艱苦掛在嘴上的阿蘭說：弟弟、妹妹一大群，都是我帶大的。背後是濕了又乾，乾了又濕的。整天忙做事，小小年紀啊……。

弟弟妹妹一大群，正足以反應以前的社會是沒有節育的觀念；都是我帶大的，則反映「長姐如母」照顧弟妹的職責，除了照養弟弟妹妹之外，還有許多家務事是需要她同時處理的，所以，阿蘭才會說背後濕了又乾，乾了又濕，以前都使用布尿布，弟弟或者妹妹就這麼背在背上，所以尿濕了，阿蘭的背也就這麼被尿液浸溼，而她也沒有多的時間，可以為弟妹換個尿布，於是就這樣繼續背在背上，繼續著其他的勞務。對她們而言，照顧弟妹只是一種基本，同時還得進行許多樣事務的。

在那樣一個物質缺乏的年代，生了孩子其實也不一定可以存活的，夭折的孩子，怎麼處理的呢?回到當時的現場，長女還得做更多；

阿霞告訴我說：

媽媽在坐月子啊，只好我去埋啊!我媽媽生了十六個小孩，加上我活下來的只有六個。死掉的弟弟、妹妹，都是我帶去後面的山頭埋掉的。埋到後來，我都好害怕，哭著跟妳外婆說「我不要再去了」。

但是，有甚麼辦法呢?最後還是我去把夭折的弟妹帶去埋。

我緊接著問：沒有其他的兄弟嗎?為什麼不叫其他的兄弟去做這樣的事情呢?

阿霞說：他們會怕啊!

身為長女的她們所承擔的，是與生活在現代的我們截然不同的，我們備受父母的呵護，從小到大所感受的，全是父母親以及長輩們無微不至的照顧與關懷，

然而，在那樣的時代，這些長女所承受的，是分擔母親所承擔的許多，把夭折的弟妹埋掉，阿霞也很害怕，又對這些客庄婦女而言，當時那樣小小的年紀，怎麼需要承擔這麼多呢？

性別角色理論於此可以提供一框架：性別角色是經由社會化學習得來的，各種社會化媒介像是家庭、同儕團體、大眾媒體或是學校等，控制著成長中的孩子。

在正統的社會學理論中，性別是作為研究對象出現的。性別概念源於社會角色理論。20 世紀 60 年代之前，性別一般被認為是一種先賦角色，強調其生物屬性。60、70 年代，發達國家的女權運動飛速發展，「女權主義」思潮正興盛時，性別角色概念逐漸發展為「社會性別」概念。這種概念強調性別的社會建構性，排斥性別概念中原有的生物性含義。

社會學界目前可說接受了性別的社會建構理念。性別幾乎在所有的社會裡都是一種主要的社會分層形式。正統社會學主要基於社會角色、社會分層和精神分析三個視角去研究性別問題。其中社會角色視角下的性別問題研究主要體現在功能主義的相關研究裡。秉持功能主義的一貫旨趣，功能主義的性別觀點致力於揭示性別差異有助於社會的穩定與整合。

在 Parsons(1955)看來，工業社會中的家庭分工可以由其功能理論來解釋：男性扮演工具性角色，負責養家糊口，女性扮演表達性角色，負責照料孩子。這種互補性的勞動分工有助於加強家庭團結，提高家庭運轉效率。家庭的穩定和團結是兒童成功社會化的保證。其中，母親角色尤其關鍵。因此，養兒育女是女性的重要責任。Gilligan(1982)則認為，女人會經由認同其母親而學會維護關係的價值，並且從關係的脈絡中定義自我概念。

母親的身影就是這些客庄婦女的範本，母親怎麼做，這些小女孩們就這麼跟隨著。

二、性別範式的挑戰

但是，若家庭分工出現缺口時，父親沒有扮演應當的角色時，這些受訪者又

如何面對呢?

當母親無力負擔時，長女們就接棒:當母親因為外出工作，阿蘭就擔負起家中所有的勞務，照顧弟妹；當母親因為生產坐月子，阿霞便承擔起照顧弟妹，甚至克服埋葬夭折弟妹的害怕恐懼；當母親忙於其他勞務，阿李就負責煮飯。

(透過同一個菜園的好友清子轉述)阿李的故事:

我還記得那個時候，父親外遇，把家裡種著的穀先 thiau∨掉(客語，意思是說家裡種有多少的穀子先估算好，再去請外邊的人來估算可以賣多少錢，然後就預先向他人收錢，等到稻穀完全成熟後，再請買方來收割)。父親當時在新竹有另外一個家，和一個河洛嬖住在一起，有時候會回來巡家裡的穀子和養的豬，我還記得那時候的母親聽到稻穀已經背父親 thiau∨掉後，她當時在廚房，就昏倒在廚房，那些賣掉穀子的錢，是要來支付一些幫忙種稻的那些工人和用來繳我的註冊費的。所以我就去做了很多的小工，還那些錢。

阿李的故事讓我們看見，當母親無力承擔的時候，長女就是得那樣義無反顧地承擔母親的責任，甚至是照養一個家庭的責任，無法逃避。

所以母親「昏倒在廚房」，其實是因為意識到更大的「經濟壓力」頓時並直接地加諸於母親的身上，除了父親外遇的打擊之外，還包涵了這份壓力，才會使母親昏倒的。對阿李而言，家裡原本就處於「父親不在家」的狀態，所以母親昏倒後，身為長女的她就得扛起責任，這份責任當然是支撐一個家計的經濟責任，阿李意識到不可能依賴「應當是一家之主」的父親了。

阿李的敘事也在此訴說了二個事實:其一，父權社會以男性性屬關係以及血緣做為家族權勢依附的唯一理由，使男性因其性屬關係而獲得一家之主的權力霸權。父權主義下「男主外，女主內」等的觀念，男性，尤其指父親的角色乃是一家之主，扮演為支撐家庭經濟運作的唯一承擔者以及家庭帶來穩定的領袖，是本質上獨立、具決策權、具保護性的強者。女性，尤其指母親，則相對成為一個對內的關懷者的角色，並且是一個依賴性、須受保護的，也因而得服從於男性的弱

者角色。

在當時父權的時空下，女性，尤其是母親，是將所嫁入的夫家的家庭時空做為女性自我的生命時空，無論丈夫是好或是壞都必須「隱忍」，成為一個具有中國婦德的女性、母親。女性嫁入夫家除無任何地位外，也因娘家視為潑出去的水，因而形成女性無家的窘境，所以明知丈夫有外遇，阿李的母親也「沒有辦法」解決這樣的狀況，只能夠自己承擔家中的生計，無法仰賴任何人，也可知當時的女性仍將男性視為強者，在婚變時被動地等待，等待良人歸來。

春生對此也說到：

以前人都說出差世，出生時是那個時代，就是那個時代，要認命。當時女人常因生產而死掉，沒有離婚的，只有死先生或者死太太的，女人才有改嫁啦。就是因為認命，所以才沒有離婚的啊！所以，以前的書上不是也有寫道，男人把女人休掉，女人就自殺啦，這就是那個時代的狀況啊。

實際上這也可說是父權體制將資源分配服膺在以「男尊女卑」的思考角度，所以當時的女人不僅被體制所內化，也內化自我，歸順體制，使自我成為依順男性，不單單因為他是家中經濟支柱，實際上失去他，則失去生存依靠。

Chris Jenks(2004)提到「家」，是藉由「文化的核心是傳統概念與價值所構成」，在父權體制中的女性，若以男性為中心為機制的思維、生活、話語時，所謂的婚姻也不過是將女性身心依附男性「家」的思維。男性的「家」其實是受到父權體制上的規範，阿李的敘事則讓我們看見「語言在運作、字彙與句子構造中，包含了一系列支持男性宰制的深層結構」。

其次，女性在觀看／母親的角色，也會隨著母親的認同而認同女性應以男性為中心。阿李在往後的生命中也同樣遇見「丈夫的外遇」，她的處理方式(留在婚姻中，等待良人歸來)其實沒有太大差異於母親。

建構論者著重於研究的是自我意識，通過它，我們意識到自己單獨存在而且獨立自主。所以建構論者認為，正是一個個自我組成了社會關係；事實上，社會

自身正是由一個個自我構成(Kenneth Gergen, 2011)。

男主外，女主內在此開始有所改變。原本是順服於男性，主內扮演關懷角色的女性，因為丈夫的外遇而得代替丈夫扮演為支撐家庭經濟運作的唯一承擔者以及家庭帶來穩定的領袖，也可以成為與男性相同本質上獨立、具決策權、具保護性的強者。這是一個開端，使我們透過阿李的敘事看見，在這樣的文化背景下，男性氣概主要指男主外以及對社區的參與；既然女人也可以完成這些任務，有能力執行陽剛的工作，因此，在變遷的環境中，舊有的文化受到侵蝕，原本的性別範型也不例外。

我們透過這些受訪者可以看見，擔負起家中種種勞務的女性，已不再是框在固定的性別架構之下。所以，在阿李的敘事中雖然可以看見「父親外遇」，母親的影子影響了她的生命重大，她卻走出一條與母親不大相同的道路，在下一章我們將會看見阿李以一種主體的身分，在父權體制下，以許多行動突破了原先的角色模式，女性不見得只是一種弱者或者依附於男性的被動者，她們可以成為面對生活困境發生時，主動解決問題並且發揮與父權體制下，原本屬於男性才有的獨立、具決策權、具保護性的能力。

三、價值的傳承

讓我們回溯阿李在我訪談時的開頭：

那就是日本時代，日本時代啊，日本啊，我八歲的時候，我現在七十四歲，我八歲的時候，台灣光復，我六七歲的時候，從有記憶開始說起啊，那當時啊，鄉下人就對啊，像我的伯母我的媽媽那些，以前就是沒有線可以買，沒有縫衣的線可以買，就去田(背)邊，水岸邊，去找那個苧啊，叫做山苧，…。以前沒有線可以買，到後來差不多要等到光復以後，才有人背著來賣那個棉線。

華敏：那你是老大嗎？

阿李：是啦！

華敏:那後面的弟妹呢?

阿李搶話:後面也是沒多好過啊,沒錢就是啦,苦就是啦。

華敏:有幾多個弟弟妹妹啊

阿李:兩個弟弟兩個妹妹啦,我畢業的時候啊,就十六歲啦,就去河邊

幫人篩砂石,我做四五年有吧,那時候十六歲畢業…我還有幫人割稻,

幫人曬穀,擔秧苗…。

阿李在敘述自己的經驗時,是以一種「苧線」做為童年記憶的開頭,那時候她七、八歲左右,正值日治時期的尾聲。她如何會這麼記得苧線呢?或許就是因為陪伴在母親身邊的緣故,傳統女性們負責針織的工作,她們的身影伴著小小年紀的阿李,不管陪著母親的記憶或者是自己往後的記憶,其實都表現了客庄婦女這種針頭線尾的特色。也或許是這種與母親朝夕相處的強化作用下,客庄婦女強韌的精神被慢慢地,浸潤在這樣小小的心靈。

做為長女的阿李,從小就是這樣任勞任怨地做,影響她往後成為夫家的長媳時,也一樣付出與犧牲並且為他人著想。聽著阿李對我所表演的敘說,使我也在與她互動的過程中,受到感染,意識到同樣身為人母的我,做為女性的那一份情感,接續著上一代,母親曾經為我做過的許多,未來也是我將為子女的那些。人生的路途上,並非每天都是順利自在,偶有低潮難受時,想起那份情感,多少能使自己添加一些動力,精神抖擻地走向下一站。

第三節 就學與工作經歷

客家諺語:「毋讀詩書,有眼無珠。」道出了客家人對於子女的教育是極為重視的,不過重男不重女。傳統客家族群以為:多讀書不僅可以長智慧,還可藉此以追求功名利祿,縱使經驗豐富,學識不廣,也是枉然。因此很多客家家庭,縱使經濟困難,甚至賣田賣地,也要供給男子們去讀書。

但是,客家婦女就沒有這種福份了,客家婦女從小必須與男子同樣勞動,因

此難得讀書識字，於是客家男性在「耕讀傳家」的古訓下，全心關注國事、天下事，藉由「君子遠庖廚」的觀念，逃避家事、瑣事，因此客家婦女極少接受教育，從小就要做農婦；父母也認為女人總是會嫁人，上學的費用也是一項不小的負擔，即使結婚後，也是替夫家耕田作地，女子多讀書並沒有太大的意義。這種根深蒂固的觀念，造成客家婦女識字不多，是對女性的歧視與壓迫，顯示出客家傳統思維加之於女性的不平等。

不僅是在教育方面，其實在許多方面也是存在著對女性的壓迫與歧視。

一、教育上的性別差異

菜友清子轉述與阿李平時聊天時說：

小時候媽媽要給我讀書，是要求阿公給我讀書的。媽媽對阿公說：一個人沒讀書啊，就好像沒有眼珠啊，那個眼睛有了，卻沒有眼珠，甚麼事情都沒辦法做啊。我自己很辛苦啊，每次收到信，都要拿去請有讀過書的人幫忙念給我聽，常常要等到人家有空，才可以幫我看個信，連收甚麼的收據單子，都要這樣麻煩別人幫忙看。所以你一定要給我女兒念書，至少念到小學畢業啊，我不希望她跟我一樣這麼辛苦啊。

講到我小時候念書，阿公說：『女孩子是賣骨頭，以後長大結婚嫁人了，是別人家的，做的事情也是幫別人家的，是別人家的家神牌。』所以說，女孩子是沒書讀的。是沒有辦法念的，是媽媽這樣求阿公，所以才有機會去念書的。念書的錢，是要自己去賺的。我去山上砍柴，把柴排好，捆好，再請媽媽拿去街上賣，賣了才有錢可以註冊念書。

阿公說女孩子是賣骨頭的，其實正是女性在傳統社會的婚姻體制中是嫁到以男性宗族為中心的家庭／家族之中，所以對女性的娘家而言是個「賠錢貨」，女孩子嫁給他人，是連骨頭都一起算過去的，那就是徹底的與娘家切割。為了維持父權制度的秩序，因此，女性在父權體制時空下的成長過程就是一種「犧牲」生命的過程。

這樣的文化，透過父權的話語機制建構著性別主體的位置——「男尊女卑」。而這樣的時空正是父權體制透過整體父權意識型態，由公領域影響私領域，造成全體（無謂男、女）均在父權體制思維下「成長、茁壯」為「男人」與「女人」，因此女性從小在父權家庭中內化自我為乖巧／乖順的女人，以期長大後成為一位依賴可養家的男性，安份於做為賢妻良母的日子。也就是說，女性這樣的成長，這樣的教養，可說是在父權對女性的一種資源分配不均，於是女性能就學的機會也相應被剝奪。

阿李還說：

那就是要做事的命啦，要做事的命啦，那個老師寫給我的信，我現在還留著那，我都還背得出來：***（阿李的本名）你要繼續讀才好…。他就教同學送來給我啊，她說啊，你會一失足會成千古恨（哈哈），奈不合啊，家裡就是要我們幫忙做事啊。

女性很會念書，在當時的父權社會中，是沒有加分效果的。相較於男生是有極大的落差。

阿李繼續說：

結婚後，小叔們要繼續念大學，還記得當時第一年沒考上，要去補習，不敢給公公知道沒考到，只有婆婆知道，婆婆還拿了私房錢給小叔去補習，不夠的錢，還去向人家借錢，借錢給他去補習。

最小的的小叔念大學的時候，每年還沒開學，公公就把學費借好了。

提到過去就學的經驗，春生也很驕傲的說：

當時我註冊都是第一個啦，有皮鞋穿，都是母親為我張羅的，不曾打過赤腳啦，我要甚麼有甚麼啦。

由此可知，對於能否繼續升學，對這些客庄婦女是有差別的，男生的學費，就算是要用借的，也會去籌足，甚至還會提前做打算，女性則沒有這樣的待遇。

很幸運能夠讀完小學的清子補述地說「我那時候念書，阿嬤還特別叮嚀說，書不要念得太好喔，將來都是做給人家的」，阿雪則說「大哥好命啊，大家沒書

讀，只有大哥有可以很完整的念完書，還可以補習啊。小時候沒有錢念書，每次回家要錢繳學費都不敢。老師天天催學費，家裡的錢都拿去給哥哥們好好讀書，姊妹們要讀書就沒有錢了…小時候去學校念書，總是念的斷斷續續的，白天還要工作啊。」阿蘭也說「整天忙做事，小小年紀啊……。要做茶，採茶，也沒書好讀，頭擺(客語:以前)人很偏心啊，再苦，男生也有書可以念，女生就沒書可以讀啊，沒讀書，就像瞎眼啊，沒讀書的人，沒事可以做啊，只可以做工，不用頭腦的，只能砍柴，打零工，做小工，有讀書的人就有事可以做，賺錢較大，也可以教書啊，但那時候沒有人要教書，沒甚麼錢。沒讀書的人要做工，每個季節都有每個季節要做的事情。」

通過這些女性的訴說，在在強調父權體制下，女孩子的犧牲。

二、工作上的性別差異

不讀書其實是很辛苦的，這樣的辛苦反映在工作上。那時候的女人，不讀書就只能當個「小工」。她們如果想要幫忙家裡賺錢，只能夠打零工啊。之所以當小工，並非不喜歡念書，而是環境使然，她們即使想要念書，最終還是得為家庭而犧牲。

阿李繼續說:

我畢業的時候啊，就十六歲啦，就去河邊幫人篩砂石，那河邊要砂耙去挖挖挖，兩個篩盤，是用鐵絲做的，上面像是八吋，下面五吋吧，篩啊篩，上面八吋的那個就不要，漏下去那個五吋的就要，是就砂子不要啦，中間的就就篩起來啊，那男人(聲量突然變大)扛那麼大擔，我們也扛那麼大擔，他算斗的啦，你若不夠一點，你就要返回去扛，那把看你少一點，他就叫你要倒進去，少一點就要你去挖一點來補回去。

在這裡，阿李陳述了自己在做小工的時候，她並沒有因為自己是女性而在工作上享受少一些的勞務，同樣與男人負擔相同的擔砂石的工作，如果她在擔砂石的過程中，少了一點砂石的重量，工頭也一點不講情的要她去回去再裝砂石，

直到她和男人擔相同份量的砂石。

在工作職場的要求，女性並未因為是女性而得到特別的待遇，男人工作，能成為一種具「男性氣概」的表現，她們是父系社會中「男主外」成為受尊敬的一家之主，所以在砂石場工作只是達到這個目標的一種手段；而女性則否，女性被視為一種「彈性的」廉價勞力來源。

男性和女性的性別角色定型是影響他們在職場上的遭遇的重要因素。在一個社會中，無論男性和女性都有相對應的「性別角色」，他們被要求其行為都必須合符該角色的規範。男女之間是存在性別分工的：女性的角色主要在私人領域，負起照顧家人的責任；男性的角色主要在公共領域，需要工作以養活家人(Safa, 1995)。

阿蘭的兒子阿榮說到自己過去的經驗，正好可以與阿李的工作經驗形成一個對比：

我讀書讀到初中畢業，畢業第二天，就去新竹學鐵工，做人家的學徒，當時學徒只有過年回家的時候給五十元，平常則一個月大概給十元，有飯吃有得住。學了兩年多離開去給人家做，這時做就是有薪水的，在做建築，作上面工頭包到的工程，一個月大概有幾百元。做了幾年後，自己會綁鐵，也會看圖，就不想再幫人家做了，就去外面看看人家有沒有工程可以給我包的，那時候綁一噸鐵，大概有三百元，我自己在外面做了幾年後，就在新庄子蓋了一間房，又過了兩年後，又把隔壁的土地買下來，又再蓋了第二間房。

除此之外，女性若想要獨撐家計，頂多只能靠著自己熟悉的家務擴展到販賣一些與飲食有關的小雜貨店，像阿蘭或者春生提及母親的經驗：

父親過世以後，母親一個人要擔負起家計，一個女孩子家也沒辦法做甚麼，就做一點小生意，在大肚村賣一些粽子甚麼的。

阿蘭也是賣些粽子，阿霞則是賣些蘿蔔乾的，阿雪在春生當兵不在身邊的期間則是包些零工回家。

性別角色與社會期待令男性和女性的形象都被刻板化，即當他們屬於某一性別群體就會被他人歸類為具有某些共性，並具備該個別群體的性格特質(Crawford, 2004)。而這種性別角色定型制度中，男性是較為優越的層級。基於女性在職場上的補充性質，同等的工作，女性的薪金往往比男性為低，這情況在低下階層尤為普遍。工作空間也是有結構性的性別分工的，男性常擔任上層職位，而女性則常擔任下層職位，更甚者，男性比較有膽識可以在工作職場上開闢一片自己的天空，或者創業；女性則較欠缺這樣的機會。

三、社會認可的女性勞務

比較認命的阿霞說：

不知道讀書，就只知道做事，覺得做事比較簡單，讀書很困難，我做事很有耐心。

二三十人的大家庭，有七個媳婦啊，但我是長媳，又比較老實，甚麼都我做啊，後來娶進來的弟妹讀書讀的比較高，就可以做一些比較輕鬆的工作，我是沒機會念書，也不喜歡念書啦，我比較習慣做事啦，做著做著也就習慣啦。

當時台灣農村中女性的附屬地位源自一直以來的以父子軸為核心的大家庭制度與教育學習的壟斷之間獨特的結合。一方面隨著教育制度的放鬆與兩性平權的呼聲不斷擴大，推動了男女平等，並且已經使得女性們能夠比以前的女性擁有更多的機會進入學校讀書，接受教育，然而，接受訪談的長女們並沒有充分享受的機會，所以阿霞說：「自己不喜歡念書，我比較習慣做事啦，做著做著也就習慣啦。」

阿霞真的不喜歡讀書嗎？有十五個弟妹的阿霞，有時間可以就學嗎？雖說阿霞認為自己很笨：「賣豬的時候要用斤求法，唉，你不知道啊，我很笨啊，沒念過書，連數字也不認得。」但是既然「我做事很有耐心，那時候賣豬啊，不會算數，就沒飯吃，所以我只好一直背。」是否也相對地訴說：我讀書也可以很有耐心，

我並非天生就笨，只是時代或者家庭環境造成我變成這樣，也因此而在夫家與其他高學歷的弟媳分擔不同程度的勞務。

甚至，因為男女讀書的差異形成後，阿蘭說她丈夫國小畢業的學歷：「只想去山場量樹木啦，那樣的他就要啦。」因為教育的因素，使阿蘭的丈夫不願意做某些事情，只接受某種範疇的工作項目，拉回當時的年代來看，阿蘭結婚在民國三十幾年結婚，日本占領台灣已經有三十幾年了，阿蘭的丈夫特別執著於山廠量數目的工作，甚至還跑到花蓮去尋求類似的工作：「到花蓮去好久，他懶惰啊，不工作啊！」阿蘭的兒子阿榮補述說：「父親和我有點像，就是慷慨，他的數學也很好，那個樹木他只要看一眼就能算得準，高不成，低不就，那種林務局的事情，有標到才有得做，沒標到就沒有了，做苦工，他又不願意啊。」從阿蘭理解丈夫的想法，認為丈夫是懶惰，以致她得要擔負更多的勞務。但若從時代變遷的狀況來看

日本治台後即發現台灣擁有極豐富的森林資源，便進行有計畫而大規模的調查，自 1912 年開啟阿里山伐木事業之後，接續從事八仙山、太平山、巒大山、太魯閣、林田山、木瓜山等處的開採；至 1945 年戰爭結束止。⁶

根據橫山社教館的橫山地區導覽：

那時候橫山地區有油羅、上坪等山場。山場裡是怎樣一片景象呢？在水源地附近可能搭建了一座座工寮，料坪分布在一處處較為平坦的空地，是存放新伐木材等待初步處理或運送下山的暫存區。木馬道則是連接山場和山下的運材軌道…。

「工寮」是山場工人的住所，也常有婦女跟著，打點吃住等雜務。

「料坪」如上所述，是木材的暫時放置區，木馬道則是木馬的軌道，

⁶以上文字節錄自 <http://www.forest.gov.tw/public/Attachment/512238191871.pdf>，閱讀日期 2012/7/5，此為根據台灣新生報監製、立虹社於民國 86 年出版「台灣影像歷史系列」10 冊，其中「殖產方略—台灣產業開發」冊，總結日本人對台灣的山林政策：日治 50（1895-1945）年間林業經營措施，

「木馬」是一種以耐壓耐重的赤柯木所製成的簡易台車，由人力木馬工拉動，身負搬運上千斤木材的重任。

「木馬道」則由相隔約四尺的圓木鋪設，中間擺上樹枝做枕條，是配合木馬行走的簡易棧道。「輕便車」則是在火車時代來臨前，一般平地上為貨運之便使用的交通工具，也是一種人力的台車，亦得架設特殊的台車軌道以配合運輸山上伐木場的工作情形。當時山場開採運作的情況，便大致如此。光復時期以後，日本人走了，鐵路興築了，輕便車逐漸消失，山野中的林木砍伐殆盡…漸漸地，一個個的林場，也在時代變遷、政策轉變的趨勢下，遭逢了關閉或另謀生計的命運。曾喧騰一時的伐木業也就這樣曲終人散⁷。

林木的砍伐工作，隨著地點的移轉，所以阿蘭的丈夫才會有到花蓮，試圖尋求發展的工作機會。

阿蘭的丈夫在尋找工作的時代，大約是在三十年代，真的不容易尋找到嗎？或許不盡然，因為一直到「民國46-64（1957-75）年間，台灣林業正置身於經濟發展的狂飆時代，超量伐木為不爭事實⁸」，阿蘭的丈夫尋求的工作是「量山木」，而阿蘭的二兒子阿榮十幾歲時就曾經在林務局尋求工作，但是，他工作的項目是高危險性的一拉木馬。

回到阿蘭的婚姻中，因為丈夫「挑工作」，所以阿蘭得承受的勞務變得更加增多，阿蘭的丈夫能夠「挑工作」，阿蘭卻沒有辦法「挑選」她想要或者不想要的勞務。求學與否，不單只是反映「能得到受教育的權利差異」，印證當時男女不平等的價值觀罷了，更可以說成是，它已經成為這些實踐的一個組成部分，它已經使得農村男性與女性間彼此間出現了差異，甚至也使得「女性與女性之間」因為學歷高低有無而出現差異，直接提供了關於這些農村女性主體位置的一個現

⁷以上文字節錄自 <http://www.wretch.cc/blog/dickyfly/3182763>，閱覽日期 2012/7/5，為橫山鄉社教館之導覽文宣

⁸同前註 5。

成範疇，在這個範疇中，她們負擔更多的勞務是存在著社會的認可。

四、「欠缺」的價值

從阿雪以及阿李的敘事中，雖然可以看見這種男女之間的種種不平等，不單單是自己的想像主觀之詞，而是透過許多的事件證明的。

重男輕女的價值觀使阿李得要抗爭，爭取讀書的「權利」，爭取到可以讀書的機會之後，還得要自己努力，想要讀書，就得要自己去掙學費「念書的錢，是要自己去賺的。我去山上砍柴，把柴排好，捆好，再請媽媽拿去街上賣，賣了才有錢可以註冊念書。」而阿雪則是爭取時間去念書，白天再辛苦，晚上也得靠自修努力，以至於燒掉一床棉被的經驗到今，還是那樣印象鮮明。

讓我們再重申社會建構者的任務不是「正確地認識」世界的本質，而是要幫助人們學到改造世界的新途徑。於是變革對我們每個人密切相關的重要性更甚於自我意識。

以往關於理論的看法是將其作為一種歸納以及整合世界的方式，它們主要是用來支持已知的傳統研究，並不會被使用做創造以及建立各種可行的生活方式。而社會建構論則在某種程度上描述以及解釋了那些被是做理所當然的傳統面臨的挑戰，也同時使我們進入意義和行動的新世界。也就是說傳統理論從社會角度來看是比較保守，並無帶出甚麼變化。社會建構論者則嘗試揭示發生創造性變革的可能性。例如，社會建構者會問，我們怎麼做可以改變這種歷史悠久的傳統？我們又能夠建構出怎樣的新型社會？更重要的問題是，改變我們的行為方式對文化有甚麼意義？

近年來對個人主義不滿的聲浪日漸高升。生活在西方的人宣稱個人主義是真理，只是，隨著全球化時代的來臨，各種挑戰也開始不斷浮現，個人主義能保證我們安然度過這個世紀嗎？如果它過去曾經發生作用，難道不需要被改變嗎？

社會建構論者問，當個人主義發展到我理解不了你，你也不知道我內心真正的意圖，彼此擁有隱藏的秘密，那麼，我們的生活被如此主導後，親密關係將會

變成如何?

正因為我們將自己看成是孤立不可信的，自私自利又互相競爭的，所以依照霍布斯關於政治體制的觀點，我們才會創建各種機構來制衡自己。通過權力機構的個體化，才使得他們的權力和控制力日益增大。不過 Rosy Stone(1996)指出，我們已經成為承載他人價值觀念的載體，需要隨時接受辨識並且回答問題。藉由抵制個人主義，才能夠維繫自由和諧的社會。

過去的女性在為了維持男性在父權制度、社會之秩序傳統中，成長過程必須為其「犧牲」自我，以使男性能在家國之種族、血脈傳承中才不會面臨斷「根」的狀況。

如果強調重男輕女的話語是一種劃分出他者的表現，就是表現了自己的立場，並且將對方當作對立的另一方。繼續這樣的敘事，就是產生了不和諧，那麼，對建立良好的社會關係將會是一種製造衝突的開始。

所以在描述了父權體制下的女性處境後，阿李繼續說：

我讀書真的很艱苦，那一學期要繳四元的家長會費，那沒有錢可以繳，學期初到學期末常給老師追(哈哈)。那我到六年，讀書讀到六年級，那已經光復後了，我十歲才讀書，十六歲畢業，十六歲畢業的時候，晚上有晚自習，老師也有在那裏教，不必繳讀書費，只要繳電火錢，到要考中學的時候，我媽媽也沒錢，一方面也是要我做事，就沒去讀初中，就沒去讀初中(聲音頓時慢慢變低落緩慢拉長，似乎有所遺憾)

有機會念書，我讀的很認真啊。讀到小學畢業的時候，老師告訴我要繼續升學，不繼續升學很可惜嗶。我很想啊，可是家裡不准啊!那時候，老師都打電話到家裡拜託老人家給我念書，還是不肯啊，連校長都幫忙打電話拜託，也還是一樣啊。那時候，老師寫給我的信，我還留著啊，信上的內容我都背得出來。

唉!各人有各人的命啊!有一次我聽到青伯公說了一句話:自恨枝無

葉，莫怨太陽偏。聽了這樣的話，我就覺得能釋懷了⁹。

如果在對話中，阿李滔滔不絕，述說著重男輕女的遭遇，而我恰巧是個男性，就會使聽者想要進行反擊。因為我是個女性，本就站在女性的相同立場聽著被訪談者訴說，所以我並沒有產生任何不舒服的情緒。只是，就算說話者成功地做到了不去責備他者，又有甚麼具變革的效應可以在她的話語中？

不管在阿李與我的訪談，或是阿李平時在菜園中與(其中一個菜友)清子的對話，不會是抽象地講話，而是採用講故事的辦法。講故事比講任何道理更容易讓人理解也更能夠吸引聽眾。聽故事的我，當然會聯想，也會發起共鳴，當她說到經歷與我是相同時，更能同喜同悲，感受更加深刻。

講述個人的故事是一回事，獲得聽眾的支持與認同又是另一回事。

阿李的故事，讓我同情，也讓我開始自省，當我開始自省時，也就是走進了社會建構美好世界的轉化階段。

面對那個時代的女性，她們與我有著截然不同的遭遇，甚至對下一代備受升學壓力之苦的莘莘學子而言，那是很難想像的一種痛苦。下一代受考試壓榨的學生或許會覺得沒有機會升學很棒啊！對我而言，則是使我檢視自己目前的「豐足」。

除此之外，當阿雪強調大哥不僅可以念書還有錢可以補習之後繼續說：

白天還要工作啊，晚上，哈哈，有一次我就晚上的時候念書，躲在棉被裡念書啊，結果念到睡著啊，醒來的時候，是被煙燻起來的，躲在棉被裡念書，那時候用煤油燈啊，所以睡著了不知道啊，讀到棉被都燒掉了，差點把房子也燒掉了。

這樣的話語也使我深感欽佩，工作是為了家計，並非是為了個人。讀書則是自己的一種渴望卻不可得，她因疲累燒掉一床棉被，那不是重點，重點是這般把握著時間念書的積極向上的精神。

⁹對於讀書很苦的遭遇，在阿榮來說，也是類似的。阿榮說：我小時候很苦，國小時每學期要繳代辦費，雜費總共十四元。一個月沒繳，老師叫我回家拿錢，我就從學校往家裡走，經過半小時以後，又再走回學校，跟老師說媽媽不在家，拿不到錢。相較於春生的家庭優渥或者有人為自己打算的阿李的小叔，阿榮在母親獨撐家計的家庭環境下，雖是一個男性，確實辛苦；只是在此，依然可以強調的是，阿榮並非在一個被反對的聲浪下完成學業，他只是“生活比較艱困”，而且他雖然家中經濟不善，依然念到初中畢業。

第四節 小結

透過建構論者所相信的，我們對世界的認識源自於社會關係，這些知識並非來自個人的思想罷了，而是源於一些解釋或交流的傳統。

這一章主要是做為一種建構論的開始，讓我們將焦點放在社會關係中的「自我」出發。由童年記憶、長姐如母以及求學就學經驗這幾個方面去看，可見這個世代年長客庄婦女的性別角色經驗在環境磨練中慢慢塑成。雖然每個人都是獨一無二的個體，生命的軌跡也不會如出一轍，但其中確實有許多近似的成份。

我們描述客庄婦女的方式，還有我們稱為改善的一些手段，其實都會產生某種影響。

若從傳統現實主義的角度去看這些客庄婦女，那麼就會在一種動機下，得到廣泛認可的客觀性或現實主義的描述性語言，而得到一種按照客庄婦女本來面貌所進行的精準描述。

若以符號互動論的視角，把個人看成本質上是社會的產物，就會使我們處於一種困境：如何解釋文化知識與個人思想相結合的問題？如果所有的思想都是文化環境的產物，人跟社會塑造的機器人有甚麼分別？而人是否也就只能是通過自己的思想來延續過去的傳統嗎？

當我「換個角度看」，接受社會建構論的邀請，對客庄婦女進行重新的認識，探索新的解釋模式，我們看見了另一種面貌的客庄婦女。當我們在確定認識我們自身做為社會進程參與者的方式後，我們就在這樣一種進程中，得到更有意義的自我和世界的概念。

童年的經驗與性別有絕大的關係，這些女性的童年在家務中度過，她們經由做種種家事學習到性別差異；她們由求學與否學習到性別差異；她們由就業的差別對待學到性別差異。當她們年幼時，周遭長輩灌輸或傳遞對於性別的資訊，而她們接受這些性別資訊。

性別差異對她們不只是存在而已，而是不斷發生在生活中的事情，而且是由

人為因素所導致的。在她們的世界裡，性別很重要，因為性別與自我意識有著密切的關聯，她們得處理面對。但通過敘事使我們看見，性別對她們也不是一個固定的框架，讓她們淪為這個框架裡的玩偶。

雖然父權社會對這些女性而言，是一個現成的生活環境，是塑造她們對性別的認識，以及建構身分的來源，但她們在這個社會中的自我並非是固定的，而是具備能動性的。

於是在更仔細地分析意義產生的過程後，再來看這些客庄婦女的全部行為是如何由社會關係產生的。於是我相信，從建構論的研究途徑，可以使這些客庄婦女過去的苦難，創建出更多的價值與可能。

例如在本章中的每個客庄婦女是不管生活多麼艱困，天無絕人之路，總是能找到生存之道。面對重男輕女的時空背景，靠著努力找到出路，不甘心向命運低頭。人生中儘管無法盡如人意，任何需求都得經過一番辛苦付出才得以滿足，向我們展示一種積極向上的光明面。這群社會底層的客庄婦女不怨天尤人，反而充滿堅韌的生命力，讓我看見延續生生不息的精神與毅力；除此之外也展現自尊自重的人格特質。

也由於這些客庄婦女在其生活的艱困中，不斷地追尋與探索生命的意義與價值，因此，當她們離開自己的原生家庭走向另一個家庭的時候，慢慢地在婚姻中驗證並體認生命的本分以及發揮自己最大的能力。

而令我因此對世界注入熱情的是，透過敘事的力量，使這些客庄婦女能站在一種主體的身分而表述，在下一章中，她們更是透過種種勞務，成功地轉化了女性在他者眼中的身分。

總結來說，這一章的童年敘事或者對性別差異的困境，更使得研究者如我在參與的過程中，重新思考了所謂「知識」？「客觀」？而且在我與她們的互動中，我更加相信維繫良好「社會關係」對於美好世界的建構，是一種值得努力的途徑。

第四章 婚姻中的勞動價值

傳統社會可以說是一個以男性為中心的父權社會，家庭的嗣系都是由兒子繼承，財產也由兒子繼承。居住的方式是從父居，遵循男系的原則之下，兒子一出生就具有「房份」，日後能留名族譜，由後代子孫奉待，而女兒則不然，唯有透過出嫁，寫進另一個父系家庭的「公媽牌」中，才能享有清香膜拜(陳祥水，1978)。所以，舊時女子尚未出嫁前以父為天，女子出嫁稱之為「歸」，意謂從此夫家才是其真正的歸屬(陳弱水，1997)。

而婚姻並非只是兩個人的結合，也是男方家族延展的開始。在舊社會中，家族是社會的基本結構與功能單位(楊國樞，1994)，更是經濟生活與社會生活的核心，因而形成中國人較忽視個人而以家族為主的家族主義(李亦園，1985)，同時家族主義也強調父子關係，廖永靜(2000)的研究指出，中國傳統的「父子型」家庭形式，具有「強調親屬團體，需求依賴，輩份差別」等特徵(頁 49)，家庭中的家長掌控權力並支配家族資源，並遵循長幼有序，男尊女卑規範。

於是，女人一旦進入婚姻，就被賦予許多的角色期望(利翠珊，1999a)，尤其在傳統父系文化的法則下，當丈夫將妻子「娶」進家門的時候(或說當妻子「嫁」入丈夫家門的時候)，新娘即失去了自己在原生家庭的角色。從此，公婆取代了親生父母，媳婦必須將公婆擺在最優先的地位，甚至許多女性在進入婚姻後，因丈夫外出工作或求學，而必須獨自面對另一個大家庭(夫家)尊卑有序的生活(利翠珊，1999a)。而 Baker 在探討中國家庭中地位的排序時，也發現一項「輩份一年齡一性別」分層制—即輩份大者、年長者、男性居高地位，而輩份低、年齡小者及女性居下位(引自胡幼慧，1991)

在本章中，我將繼續說明對那些客庄婦女而言，家庭制度以及附加的地方習俗，依然做為一種通過位置實施的父權社會控制形式發揮作用。說得更明白一些，在過去所訴說的父權體系下的農業社會，將女人娶進家門，其實就是為家中多增加一份勞動的力量，女性進入婚姻後，除遵循尊卑有序的生活之外，也負擔

諸多勞務。

然而，這些受訪者在這樣的環境中，如何敘說自我？而這樣的敘說又帶來了甚麼？

通過敘事，可以發現這些受訪者成功地將勞動轉換成另一種力量，使她們不再是受父權社會的控制的附屬地位，相反地，透過勞動使她們成為主體。這些女性們透過敘說四頭四尾的勞動過程，使我看見她們所建構出的新身分。當然，除了傳統的四頭四尾之外，還發現有第五種勞動---孝順年老的公婆，這些將在以下的小節中一一敘明。

第一節 結婚經過

一、答案並非我的預期

當我問到結婚的經過時，阿霞說：

我 20 歲結婚，丈夫騙我，說甚麼大我兩歲，而且家裡有錢；媒人也說：對方家裡大耕大種，嫁過去不會沒有得吃。所以結婚。結婚當天身上戴的金戒指以及金項鍊馬上被剝光光，原來那是向別人借的。家裡是有錢沒有錯啊，有好多田地啊，只是，我的公公是入贅的啊，有錢的是婆婆那一邊啦，所以丈夫是老大(養子)跟著父親姓，但是其他的小叔就跟著婆婆姓。何家很有錢，范家沒有錢。嫁過去後，從早忙到晚啊，每天忙到十一點睡覺，半夜十二點又得起床了…，背不出斤求法，丈夫就不給飯吃。

阿霞原本冀望著對方家裡大耕大種，嫁過去不會沒有得吃，所以選擇結婚，卻沒想到婚後的生活依然勞苦，有時連吃飯都是不能得到滿足。

阿李說：

我二十四歲結婚，我嫁來的時候也有很多的事情啊，山上的，田裡

的事，採茶，砍柴，梳草，甚麼事情都要做。

阿蘭則說

十五六歲帶小孩，帶了幾年後嫁到九讚頭，人家說大耕大種的，嫁給他不會沒東西吃。結果丈夫挑事情做，只做拿筆的，苦工不做，丈夫小學畢業啊。吃飯又一起吃，吃公眾啊，給人講話啊。

《嘉應州志》中描述：「村莊男子多逸，婦女則井臼、耕織、樵採、畜牧、灌種、紉縫、炊爨、無所不為。天下婦女之勤者，莫此若也。」（莊英章、武雅士，1993：1；簡榮聰，1991：22）。在文獻探討中以此對客庄婦女研究做了論述，可見外界對於客家婦女德行與圖像的評價始終不孤單，尤其是在勞動力這件事情上。

阿蘭住在夫家吃飯又一起吃，吃公眾啊，給人講話啊，阿蘭的丈夫可以挑事情做，但是阿蘭可不行；阿霞則是「做不到甚麼，就會沒飯吃」，由此可見，傳統父子軸家庭觀所導引出的婚姻觀是以男方家族為主，以女方家族為輔，而居住在夫家的女人也因此感受到更多對女性的角色規範與約束，明顯多於男性。

二、圍繞著勞務的答案

我印象深刻自己結婚前的籌劃，自己找婚宴的飯店，與兩方父母詢問宴客桌數、協商宴席地點、菜色甚至是酒類(因為我父親對於某些酒會特別挑剔)…，自己找婚紗照廠商、結婚請帖廠商、買辦結婚用品與自己設計婚宴過程的活動，這些過程有許多的細節與籌劃，至今他人問起，我大抵能夠細細說出應當注意甚麼甚麼。

原本設想詢問她們結婚過程，會得到與我差不多的經驗或者我預期的答案。沒想到，她們直接跳到婚後的勞動事務與被對待的情況上。於是，我得再追問結婚當天或者婚前的與結婚有關的記憶。阿雪才說起結婚的過程是她自己獨自北上到新竹，父母留在家鄉並沒有參與婚宴，阿雪是自己前一晚住在旅館，隔天，迎娶的車到旅館，在新竹市繞了幾圈後，就到夫家了。

至於阿李則說

那時候我訂婚，大家也很疼我，因為我啊，不會手縮縮啦，每個人要做甚麼，我都很肯幫人家，大家就很疼我，那時候添妝，大家就添布啊，那時候可能有幾百匹的布啊，

阿李對結婚的描述則是充滿著自信也帶著爽朗的笑聲說著

那時候十六歲畢業。我還有幫人割稻，幫人曬穀…那老闆很愛我曬穀啊，說你幫我曬穀啊，曬的穀比較快乾水啊，不會說到下午打風時啊，穀又會濕濕的啊，很愛我幫她曬穀啊，還有幫人曬穀啦。之後，才嫁到這裡來啊。那時候結婚，我公公說是雨傘打著也找不到這麼好的媳婦，我還沒結婚前和我公公一起在砂石場工作，我幫忙扛細沙，我公公看我很勤快，所以是借錢把我討回家當媳婦。

幾年後，我公公，那說，要討他兩兩金子，那時候他恐怕也沒錢啦，所以他就拿一個金戒指和一只手表給我，那個金子，到了結婚，過了兩年啦，過兩年才結婚啦，結婚的時候，他給的金子也不夠啦，一兩多啦，之後，喔，過了很多年以後，我爸就想說：阿李，以前討你的時候，金子打不夠給你啦，現在補給你啊，所以後來有補到兩兩啊。他有補我啊。

她們並不敘說訂結婚的流程，更沒有我所謂的事前籌劃的部分，當然也沒有定結婚過程中的畫面。圍繞著阿蘭的結婚話語，是面對公眾下的一種羞慚吧！圍繞著阿李的訂結婚，被帶到了她的「為人表現」，於是受人喜愛與值得這些物質的等量肯定；圍繞著阿雪的結婚過程，是「親人缺席」的場面，於是獨自面對一個陌生的環境；圍繞著我的訂結婚，是強化「獨立自主」，於是我極力展現包辦一切事務的統籌能耐。

只是，相較於我的結婚過程，這些客庄婦女的表現難道就稱不上「獨立自主」嗎？還是當時並不存有這樣的詞語「獨立自主」？恐怕都不是。只是這樣的一個詞語並不是受到她們喜愛的詞彙，亦即使用在她們身上是不適用的。對她們而言，承擔許多勞務，勤勉與刻苦耐勞的詞語是會更加適合的。

阿雪的丈夫春生也說了：

我的母親本來是湖口地區大地主的女兒。結婚後，要做家事也要做田事，做家事是妯娌照輪的，自己還要帶小孩。煮飯也累，要燒柴然後才能煮飯，當時家裡有兩桌長工，都得張羅，至於買菜則是阿公去買的。

父權社會下，從男性的角度而言，女性是作為一種勞動的生產者，經濟實權則是握在男性的手中。以春生談及自己母親的內容，使我們可以更加確信女人的角色被定位成勞動的生產者，即便女性家族擁有萬貫家產，和男方在財力上相當，門當戶對，但結婚後也不能避免勞務。

於是強調勞務的細節以及互動的過程，可以讓許多聽者更加了解她們當時生活的那個時空，透過她們那種做為表演的敘事，也能同時使許多可能或奇蹟發生在我與訪談者的互相對話之間，例如主體位置的改變。

第二節 四種勞務

什麼是四種勞務呢？其實是指四頭四尾

四頭四尾是客家話，原本只有三尾，指「針頭線尾」、「灶頭鑊尾」以及「田頭地尾」。也就是說女孩子未出閣前，在父母家，必須先學會三尾。將來嫁人後，首先要先能夠縫補衣裳、繡花做鞋等女紅。其次還能夠燒火煮飯，烹調膳食等事。再次，也要能夠操作農事，鋤田耕種等。三尾學好，便是好兒女之謂。（徐運德編 1993：127。）有些人在三尾後加上「家頭教尾」，便是現在常聽見的「四尾」，也有是取其音而稱之為「四美」。

「所謂『針頭線尾』，就是對縫紉、刺繡、裁補、紡績等女紅，件件都能動手自為的意思。

所謂『灶頭鑊尾』，就是指燒飯煮菜、調製羹湯、審別五味，樣樣都能得心應手，學就一手治膳技能，兼須割草打柴以供燃料的意思。

所謂『田頭地尾』，就是撥種插秧，駛牛犁田，鋤草施肥、收穫五穀，不要

使農田耕地荒蕪的意思。

所謂『家頭教尾』，就是要她們養成黎明即起，勤勞儉約，舉凡內外整潔，灑掃洗滌，上侍翁姑、下育子女等各項事務，都料理得井井有條的意思。」。(陳運棟，1983：17－19)

陳運棟(1978)認為客家諺語中定義的四頭四尾是客家人對婦女的教育內容，客家族群非常注重對於客家女子的家庭教育，為使女子都能負起「持家種田」等等的繁重任務，客家人的傳統，對於女兒的教育，注重所謂「家頭教尾」、「田頭地尾」、「灶頭鑊尾」和「針頭線尾」四項婦工。於是以此作為教導客家女子日後準備為人媳、為人妻、為人母的職責內涵。長輩大多都會不斷告誡女兒在家內與家外田地均要學會各項粗活細活的家事，能夠勝任這些勞務才可以嫁人，承擔起夫家的家業。

邱春美(2007)編著的《客家文學導讀》，其中收錄客家謠諺〈一年使用雜字〉一文，文中有多處對客家婦女的婦德描寫：「粗工用力在廚房，氣性溫柔莫獨孤。細言細語孝公姑，男女背攜隨便好。竭力堅心順丈夫。人家婦女有賢醜，其中總是由家教」，從這樣的詞語描述就可發現，日常生活中客家婦女總是圍繞在「四頭四尾」的背影。

一、田頭地尾

1 種田

阿霞說起以前種田的經過：

種田很辛苦啊，從早忙到晚，沒有用走路的，全是用跑的。一年要種兩次，第一次是在過年期間，幾分地就要先泡多少穀子，發芽後，大約五公分，就要去請牛來犁田，一個星期或者半個月左右，等田地爛後，再請人用像楊桃那樣的 loong \ zchhu \ 去翻土，長耙耙到平平，再請人插秧。我每天就要早起煮三餐加點心，一天要煮五餐，走路都要用跑的。

有時候碾糯米煮薑湯。我公公和婆婆的田是分開的，所以就要做兩份工作，公公是入贅的，所以才會有田地是這樣分開，我要跑兩邊做三餐和點心給工人吃。公公種田賺到錢堆山谷，拿去賭博，婆婆做田賺到錢給家裡大小讀書，公公賣到的錢拿去賭到光。

夏天插秧，就在秋分要插好，要煮仙草湯當點心，做米苔目。

那時候種田是這樣的，小暑沒稻割，大暑割不及，緊工啊，半個月內穀子熟很快，掉很快啊，沒割稻機啊，人去割稻，割來不及啊，有時候請專人來割，要排，要等，一分地好的話，可以割十四斤(河邊田)，山坡田就割五六斤，賣出去的錢，要用來發工錢，肥料，要看水，梳草，沒有剩甚麼錢啊，大小都要出門工作，一天亮就出門，三四點就要起床，煮吃，種稻的過程，收割的過程，都有忙不完的事情，又怕人家偷，晚上不敢睡，要顧啊。

阿李說:

那時候，幫人割稻，以前有人專門駛田，就專門有放水在田裡啊，放水在田裡，割的時候啊，就會很濕黏，我們攪啊攪，人就會陷比較下去，我又比較矮啊，就會攪不到啊，就只好攪了一把就丟在腳這邊來，再攪一把又墊在腳這邊來，這樣墊起來就比較高一點啊，這樣就攪得到了。擔秧仔，擔秧仔，人家駛田，我就去幫人家擔秧仔，幫人曬穀，曬穀的時候，那有些人啊，像現在暑假時節啊，很好天，下午都會打風時，都會下雨啊，下午啊，我就幫人曬穀啊，我就整堆的穀來，就用五指耙去耙耙開來，那長長的iou\啊，就穀葉，穀梗那些耙開來，那些啊就耙開專門旁邊放，那我用五指耙給他壓寬寬，又用掃把去撥撥撥，一層層撥到薄薄的，日頭曬曬啊，乾了，我們又再撥一次，那才打一壟一壟，那老闆很愛我曬穀啊，說你幫我曬穀啊，曬的穀比較快乾水啊，不會說到下午打風時啊，穀又會濕濕的啊，很愛我幫他曬穀啊，還有幫人曬穀啦。以後才嫁到這裡來啊。結婚來的時節啊，我爸，我老公都去

幫人蓋房子，幫人做泥水，田事山事全是我在做啦。田事山事全是我在做啦。

以前沒有化學肥料可以買啊，就用豬糞或是花生殼的肥料。

當收成以後，就要自己走路，扛著到米到芎林去繳糧。

讓我們深入些探究田頭地尾對客庄婦女的意涵。

客籍原鄉的環境，土地資源困窘，生活困苦。這方面的描寫，可從《嘉應州志》的記載得到了了解：「無平原廣陷，其田多在山谷間，高者恆苦旱，下者恆苦澇」（簡榮聰，1991:22），這裡的居民由於長期處於自然資源有限，而社會序秩又欠穩定的環境下，才發展出一套適合山地或丘陵地謀生的務本農耕生活方式，其特色與今日往昔台灣客家人的農耕方式沒有太大的差異。

南山容（1989：29）說，「就我所知在梅縣，不管生活再苦，每個家庭都鼓勵男孩子唸書。要不然，他們就到海外打天下，賺了錢，就寄回故鄉蓋大屋」。

於是在這種艱困的原鄉環境之下，客家婦女的角色是相當苦的。一般家庭分工主要是「男主外，女主內」，或「男耕女織」，但為了配合男人外出謀求生計的狀況，於是女子才會需要再肩負起耕種的職務。

鄧迅之（1982：352），外出男子，一年居家一二月者，或數載始回家一次的，在家庭中則如處於客鄉的地位，婦女待之如上賓，服侍週全，使男子之衣食住均能感覺舒適。男子因不明家事，多不欲過問，而家庭工作，婦女亦不願使其染指。

以此模式之下，為了使男人能夠更無後顧之憂的讀書或者外出工作，田頭地尾便成了客庄婦女的四德之一。

阿霞從早忙到晚，全得用跑的，晚上也沒辦法好好睡覺。阿霞是家中公公婆婆的田地分兩邊，所以忙著兩邊的事物。至於阿李則是「幫人種田」，讓老闆誇獎喜愛的用詞可見阿李必然十分熟悉種田的內容，所以往後外出工作時可以使老闆對她讚譽有加。不管是怎樣的述說，都可以看見客家婦女在田頭地尾上被教育的很稱職。

2 種茶

阿霞仍然是很溫柔很緩慢的速度說

種茶很辛苦。讓我對你說說種茶的經過

做茶，曬茶，曬好幾個「大禾埕」(客語：晒穀場)，要去買茶，去某些地方收茶，有些人心術不正的會浸過水賣給我，四斤茶葉做成一斤乾茶，這是沒泡過水的茶葉；有露水的，五斤茶葉曬成一斤。綠茶，紅茶，包種茶，烏龍，高山茶，橘茶，黃柑茶，青心茶。烏龍茶最好喝，不會臭霉味，最貴，今天做好明天喝，好喝。黃柑茶會發霉，烏龍茶比黃柑茶貴一倍。

我丈夫要我去收茶，算公斤，都是我和那些女兒們去收茶的。收茶要算公斤，曬成茶乾要算台斤，一台斤六公兩，當時沒有機器，一切都是人工的，曬茶時要批茶，拓茶(製茶過程中的反覆揉捻的意思)，結果在拓茶時，一小節小指被拓掉，所以你現在看我的手，就是少了一節。那時候也指是拿火柴盒的皮，稍微包一下，繼續做啊！茶和血和在一起，再拿去外面曬，遇到下雨。收都來不及，就得重新再做一次。晚上收回家後，又得繼續烘乾，做到三更半夜，天亮後又繼續在外面曬茶，曬好幾回，曬成茶乾的有幾百斤，出售前又要將茶骨頭(茶梗)挑開，分開賣。

這樣做茶，做了二十幾年。有春茶，夏茶。春茶最多產，不必噴藥，夏茶有蟲，要噴藥，秋茶叫六月白，冬茶很不好重，賣茶的同時也要賣柿子，紅柿，水柿，柿餅，柚子茶都賣。自己種茶，種不夠就要再去批茶來賣，曬成乾茶後，載去新竹東門，南門，北門和西門，走來走去賣，都是我和那些女兒們去賣的。

那時候我肚子裡還懷著最小的女兒。留一些零售賣或還有批給人賣。賣茶要非常早起，4、5點就要起床，走路去到竹東火車站坐火車到新竹，當時的竹林大橋是木頭橋，有時候做大水，獨木橋就被沖走了，

再走路去東西南北門沿街叫賣，沒攤位啊，哪有錢繳租金啊，常常是把東西擺好，人家就來趕了。

有一次小姑幫忙抬柿子去市場賣，抬到很生氣說：不要賣了啦，給水打打走好了，當時下雨啊，我們一群女生穿著蓑衣去賣紅柿啊，蓑衣遇到水，重啊！

同時要做很多事情的：種稻，種茶（還要去剷茶草），採柿子……。

阿霞敘說的内容裡面不脫「我和我的女兒們」，若說細活兒像是挑茶葉這樣的工作由女孩們做也就罷了，然而，幾乎從頭到尾的茶葉從批來做成茶葉的或者是自己種茶到做成茶葉，以至於到販賣的過程，都是阿霞帶著女兒們一手包辦。

3 養豬

阿霞繼續說：

那時候要養豬啊，一邊煮三餐，還要一邊煮粥給豬吃，豬毛長的長長，豬身卻不大。…賣豬的時候要用斤求法¹⁰。唉，你不知道啊，我很笨啊，沒念過書，連數字也不認得，那時候賣豬啊，不會算數，就沒飯吃，我丈夫就不給我飯吃啊。所以我只好一直背

這些客庄婦女所呈現的婚姻經驗彷彿在說明：不管是不是有專業，那些就是你的責任。有學過也好，沒學過也好，結了婚，只要掛上了「責任」，你就得硬著頭皮去扛起，也就是這樣練就了客庄婦女的多才多能，彷彿所有的事情，只要勤奮了，她們就做得來了，她們也該做得好了。

讓我們再回溯前一章她們對於勞務的敘述，其實更會注意到一件事情，客家族群對女子的教育非常重視，這樣的話語是值得再深入追究的。就她們敘事的過程，可以發現這些四頭四尾的教育內涵並非請專人來教。她們只是在生活的環境中，實地操練，並且加上一些控制的話語。父權體制打造下的性別體制，若在《婦

¹⁰一退六二五，二一二五，三一八七五，四二五，五三一二五，六三七五，七四三七五，八做五，九五六二五，十六二五，十一六八七五，十二七五，十三八一二五，十四八七五，十五九三七五，十六一塊錢。因為以前沒有秤啊，就用斤求法算。

女新知》¹¹雜誌中婦運以「自由主義女性主義」、「馬克斯主義女性主義」、「基進女性主義」作為理論、意識基礎的根基，強調父權時空可透過父權意識、話語，使女性／母親地位是位於家務生產的奴隸，這麼說，其實不為過。

二、針頭線尾

阿李說：

那時候我訂婚，大家也很疼我，因為我啊，不會手縮縮啦，每個人要做甚麼，我都很肯幫人家，大家就很疼我，那時候添妝，大家就添布啊，那時候可能有幾百匹的布啊，我的那些小孩的衣服，我又會做，所以做衣服給他們，做到國小都不用買布買衣服。我自己會做啦，我有學裁縫囉，還有啊，小孩子難得買衣服，大部分都是我做的多啦。

客庄婦女幾乎都會針線功夫，而不僅將這樣的功夫利用，在製作子女的衣物上，也在謀求生計的時候派上用場。

阿雪說：

我那個小兒子以前的眼睛是鬥雞的，因為工作很忙啊，接了很多家庭代工的那種要針車的回家做啊，沒空照顧小孩啊，就把小兒子放在搖籃裡，搖籃上面再掛一個會轉的那種玩具給他看，他就整天看著那個上方的玩具轉啊轉，結果有一天我才注意到他的眼睛變成鬥雞眼，嚇死了…

當時做的加工就是縫製玩偶，聽阿雪說當時附近很多家庭主婦都會到附近一間玩偶加工廠上班，下班後的時間也不浪費，會從工廠批貨回家繼續做，所以忙著做，為了賺錢以及「趕貨」，以致連兒子都顧不上，所以才會驚惶地「注意」孩子的眼睛「已經」變成鬥雞眼了。

¹¹女性在八十年代初想為自己辦女性刊物，均是如此的風聲鶴唳，而1982年仍在當時社會氣氛緊張的時候，因為大家對「知識」的反彈比較少，便取名為「婦女新知」，而英文名稱就用awaken，即「覺醒」之意。直到1987年解嚴時才正式成立基金會，因為雜誌是不可以對外募款，在當時大家捐錢有人五萬、十萬，達到六十五萬便成立基金會，名稱仍延用「婦女新知」

三、灶頭鍋尾

阿霞說

何家很有錢，范家沒有錢。嫁過去後，從早忙到晚啊！每天夜晚十一點睡覺，半夜十二點又得起床了，起床生火，三點就要煮早餐給公公吃，天亮要去採茶，煮三餐，三餐之間又有點心，洗碗好像永遠都洗不完…。那時候要養豬啊，一邊煮三餐，還要一邊煮粥給豬吃，豬毛長的長長長，豬身卻不大…一年要種(田)兩次，第一次是在過年期間，…我每天就要早起煮三餐加點心，一天要煮五餐，走路都要用跑的。有時候碾糯米煮薑湯。我公公和婆婆的田是分開的，所以就要做兩份工作，公公是入贅的，所以才會有田地是這樣分開，我要跑兩邊做三餐和點心給工人吃。

清子與阿李在菜園裡的對話

過年過節的時候，都要做很多的年糕啊，粽子還有粿那些，我婆婆的親戚很多啊，都要做來送給那些人啊，有一次我女兒看我這樣辛苦啊，就跑去跟她奶奶哭著說，阿婆你不要再叫我媽媽做這麼多事情了啦，你不要再叫我媽媽炊這麼多粿啦。

客庄婦女的灶頭鍋尾，不單單只是照顧家人，還包括了一切在婚姻關係裡牽扯上的人物，譬如說：田事繁忙時，要照應那些工人們的點心；過年過節時的人情網絡，也得靠這些傳統物品來連絡感情，而眾多的事務，就這麼全落在她們的身上，就是那麼義無反顧的，沒有拒絕的空間。統合這些客庄婦女們的勞務，確實可驗證她們的美德是那麼當之無愧，卻也同時可從另一個角度來看：父權體制確實是以婚姻制度將女性身體作為家務生產的奴隸，正可驗證女權主義對父權體制的看法。

更何況阿李也這麼敘述「就我公公那時節也對我很好啦，他常說我很勤勞啊，說我很勤勞啊，那時候給壓歲錢，給我婆婆一百，給我小姑一百，不，是五

十，她們一人五十，給我給一百，那就是我小孩子還很小的時候，他想說我很勤勞，甚麼事，就等於他一個長工啊…是啊，就等於她一個長工啊。」

從阿李做為一個媳婦的身分，說出公公會覺得媳婦的勤勞等於一個長工，所以給予紅包當做一種酬勞，換句話說，也是更加彰顯婚姻制度中的女性是如何以一個做為家務生產奴隸的角度，被他者看待。

四、家頭教尾

阿李依然很有活力的大聲告訴我說：

我婆婆會幫我帶小孩和煮飯啦，如果我有出去做事的話

華敏：那是你在外邊做事，回來以後就是要自己做啦，那實在很辛苦啊。

阿李繼續笑著說：

我說我以前帶小孩，那天我叔叔回來才說現在人帶小孩怎樣怎樣，那我叔叔他說他女兒啊，幫他爸爸的公司做事啦，在貿易公司做事啦，說他有一個小孩啊，說公公婆婆很疼啊，說一個小孩子啊，要四個人照顧啊，說我以前帶小孩子啊，像我的大兒子那些，就用竹椅子，再拿三張竹椅子啊，ti ti zchoan（繞著圈圈纏起來圍住的意思）啊，竹椅子的背比較高，背帶拿來 zang（靠著）著，四張竹椅子不要給他推到啊那樣，那我們就擔肥去菜園，擔一段路就回來看一下，擔一段路就回來看一下（哈哈），以前多可憐啊，小孩子生頭黑臉（客語：生病的意思）（哈哈）

梅姊說也依然是口氣笑笑的說：

做美髮的時候，公公會幫忙帶小孩，後來沒幫忙就自己帶啦，就沒有繼續做（美髮）啦。…（教育小孩就是）要跟他說啦，有時候會跟他說到很生氣，氣到發抖，一段一段，每個階段都不一樣，就是要教他啦。因為很多人就沒有做過，所以也不知道自己做的怎麼樣，也不知道標準是怎樣，也不知道自己這樣是不是還不錯。現在的小孩子就是要磨一磨啊。

五、現有理論的困境

再從社會學的第二個視角—性別分層視角來看，性別分層視角下的性別問題研究主要體現在衝突理論的相關研究裡。性別分層理論強調，社會資源(尤其是經濟資源)在男女之間配置的不平衡會導致不平等的性別秩序。其思想來源於馬克思主義者。

馬克思主義者認為，婦女受壓迫是生產力發展到一定階段的產物。在原始社會中，男女兩性是平等的，婦女享有自由和尊重。當發展走到了原始社會末期，私有財產的出現、私有制度的產生、男性憑著身體條件的優勢、對偶婚的出現等因素，也致使母權制度過渡到父權制度，社會中原本平等的男女關係格局緊接著被顛覆了。於是婦女受壓迫的根源可以說是在經濟上的私有制度，更實質來說是一種階級壓迫。在這樣的壓迫下，若要使婦女解放，根本途徑就是消滅私有制度，建立生產資料公有制度。只有剷除私有制度，建立生產資料公有制度，消滅人剝削人的經濟根源，才能徹底剷除婦女受壓迫、男女不平等的根基。

在此，馬克思主義者可以說是用一種階級分析法宏觀地討論性別問題。

而馬克思主義之女性主義者既不採用階級支配一元論，也不用採性支配一元論，這派學者提出了資本主義與父權體制的辯證關係論，他們認為：資本主義與父權體制乃是並存的兩個社會領域，而這之間是具有一種「辯證的關係」(dialectic relation)，所謂的「辯證」，就是矛盾與調和的辯證法。資本主義與父權體制雖說是相互對立，卻也偶有相互調和與補足的作用。這並不是一方無所逃避地跟隨另一方，結成必然的相關關係。而是說，在近代產業社會中，生產關係與再生產關係是以資本主義與父權體制的歷史型態出現，並互成「辯證的」關係。

馬克思主義之女性主義者將這種近代產業社會特有的現象稱為「父權體制的資本主義」。而在這樣的理論下，馬克思主義之女性主義者另外發現了「家事勞動」(domestic labor)概念。「家事勞動」處於「市場」與「家庭」之間相互依存關係環扣失聯之處。因為在市場中只把某些勞動商品化，但是家事勞動卻不在這

一個行列中。他們同時還指出：「家事勞動，雖不生產交換價值，卻具有使用價值」，這點讓女性有了理論的武器。

讓我們試想，家事勞動或許不能換取金錢，卻不能不算是勞動，如果家庭主婦不做，勢必還是得有人代做。從這個層面來看，這是「有用且不可或缺」的勞動，這樣來說，若在法律及經濟上，不對女性有所補償，任由其處於無權利的狀態，這就會成為未適當給付報酬的「無酬勞動」。

於是，這派學者便進一步追問，市場是用什麼樣的條件，將家事勞動放逐到市場之外呢？這個答案就是父權體制與資本主義的共謀。這便可以用來解釋，為何婦女會持續擔負無酬家事勞動，並選擇作為家庭代工工作者的原因。

在最廣義的父權體制之下，男性對女性構成一種「利益集團」，從未開化的社會到資本主義的社會，男性成員們假藉各種制度為名義，排除女性成員的權利，以謀求他們之間共通的利益。如果從父權體制來看，資本主義不過是一種從屬於父權體制的制度變種而已（這可說是父權體制支配資本主義，或相對於資本主義生產關係，父權制度作為社會主要矛盾而決定社會主要性質的說法。）而自「性支配」取得利益的不只是資本家，男性勞動者也由其中獲得利益。

馬克思主義之女性主義者所激烈指責的，正是男性主導的勞動組織，也就是那種極盡所能，排除、壓抑女性的合作關係。因而，男性為保守自身利益的「父權戰略」可歸納為兩種，第一是將女性排除在工資勞動之外，第二是將女性勞動的位置安排在男性勞動之下（職場上的歧視），藉以封鎖女性。

所以，與基進女性主義之心理主義性、意識型態性所導出的「性支配」父權觀有很大的差異，在家事勞動的論戰過程中，馬克思主義之女性主義者以資本主義的利益說，嘗試抓出「父權制度」在現代社會的核心意義。

再從客庄婦女對這些四頭四尾的勞務的敘述如此之詳盡，不僅可知這些客庄婦女是相當嫻熟於這一切的，因此到如今追憶起來時，一切歷歷在目，似乎也可以驗證女性被規訓的過程，其實是來自於一種「父權體制與資本主義的共謀」。

只是，從社會建構論者的立場而言，關於理論的看法總有其侷限性。當馬克

思主義以生產力解釋客庄婦女的勞務問題，馬克斯女性主義以資本主義結合父權主義，以利益而排除與女性的合作關係解釋客庄婦女的壓迫與勞務。這樣的描述便進一步影響我們理解和對待他人的方式。也就是說，當我們用這樣的角度去看客庄婦女從事的勞務，就是持著一種立場，然後選擇某種特定的處理事情的方式。接受了這樣的觀點，彷彿就是告訴我們，我是被貶抑的，我是被壓榨的，而且要逃脫這樣的困境，是需要通過整個社會的轉變才有可能的，我們是否要足夠的團結才能夠使階級被打破？於是，我們更容易陷入一種消極的自我認識，悲觀的對待他人的方式中。

六、社會建構論帶來的希望

所以，讓我們再回想社會建構論者的任務，不是「正確地認識」世界的本質，而是要幫助人們學到改造世界的新途徑。

做為一種對比，社會建構論邀請我們擱置傳統的方法，進一步探索描述以及解釋問題的新方法。面對研究問題，使用不同的假設，就能夠打開一種新的途徑，並且找到改變現實的可能性。

他們認為是一個個的自我組成了社會關係，事實上，社會自身也就是由一個個自我構成的。

接下來對客庄婦女的敘事，將會驗證她們改變了某些傳統，她們建構的也不是從屬地位的身分。

第三節 缺席的丈夫

一、女主內也主外

如前所述，客家女人是如此身心投入勞動，好像男人根本不在她的家庭一樣，其他族群以「男主外女主內」來分工，客家婦女卻要「內外兼備」、「婦兼夫

職」。為何這群婦女得要內外兼備？

事實上，有許多客家男子在家鄉是缺席的，他們都到他鄉去謀生（鍾俊陞，1988：29；高木桂藏，1992：30）。如高木桂藏（1992：177-178）所言，客庄婦女勤勞工作的原因是：「男士們到國外去求發展，或擔任軍人和政治家等而離開家庭。由於家中所留下的只有老人和小孩，於是家中一切的工作都成了女性的責任」。

所以，客家男子之所以要離開家庭，主要的原因是所居住的地方生活不易，如前所述，「因為客〔家〕人所住的地方，大都是山地、耕種困難，交通不便，經濟上不能互通有無，所以生活十分困難，長久以來，為了戰勝環境、求生存、就自然養成了一種刻苦耐勞和節儉的性格」（郭完五，1991：109）。除了刻苦節儉，就是往外發展，因為客家男子大量到海外謀生，留在家鄉的客家婦女，更成為一家之主，既要服侍公婆，教育子女，也要照顧田園（何來美，1993：52）。

讓我們來借助於文學家對客家男子的建構，看看客家男子在客家文學筆下，其形象如何？這方面的描寫並不多，舉彭瑞金（1991）在這方面作了一些與客家男子相關的整理：

「水月」裡的蘭英所嫁的丈夫是「滿腦子夢想，在現實中卻一無能耐的丈夫。」『蘭英』是典型的勞動婦女，只有行動，沒有聲音…

女性在這裡是強壯、踏實的勞動者，丈夫是滿腦子夢想，沒有行動的人，但是「她」好像沒有怨言！另外，李喬說：鍾肇政先生各作品中的主要男角，長相和性格都十分相近與「統一」。他們是內向的、自省的、抑制的、含蓄的；感情的表露優柔矛盾，敏感而懦弱；少行動而多幻想。經常在自設的道德牢獄裡撞得頭破血流。

藉助於文獻以及文學中關於客家男性的描述，可知這些客家男性，有的離鄉背井在外討生活，在鄉的又都是滿腦子夢想，所以從日常生活的勞動中缺席。也因此更使我們了解本文中的客庄婦女兼顧內外的背景。

阿霞說：

分家後，我有去開過田，官有地在河邊頭，自己開田，結果遇到做大水，颱風季節啊，請人家幫忙開田，開了好幾次，結果都被大水沖掉，都不成功，只好放棄，但是錢也都花在那裏了，丈夫也沒認真做，都我和女兒們一起做的啊…放棄開田以後，就跑去新店啦，在那個碧潭還要再進去，租了十幾甲山地，有很多茶樹，做了五六年…那時候我丈夫在澎湖當兵，二十八歲才當兵，當了幾年兵，常常會寄一些蝦米回來，澎湖就是海產很多，所以常常寄海產回家，那個郵差啊，常送蝦米來我們家，所以後來知道我丈夫當兵不在家，有天半夜就跑到我家，嚇死我了，於是我就跑去跟上屋人(客語:鄰居)說，後來那個郵差就被辭掉了。

阿霞在分家後就明顯地區分出「丈夫的角色」從過去(還未分家前)的壓迫者(如果不能背出斤求算法就不給她飯吃)而變成置身事外者。阿霞的丈夫後來開了一間國術館，平常就喜愛文學，她的孫女也說「外公家有很多的書，小時候他也常會教我們學書法。我們這群孩子中，如果有書法寫的很漂亮的，他就特別疼她。」從這裡看來，阿霞的丈夫其實就像文學作品中所描述的客家男人，懷抱著夢想。所以平日開田開發山茶園之類的開發經濟來源的事項，幾乎都是阿霞一手包辦。丈夫當兵時，面對郵差半夜闖來的情況也得獨自面對。

在這樣的敘事中可以看見的除了做為丈夫的客家男人「多逸」之外，其實也隱約可見在父權體制下，強壯的男性本來就應擔負起保護弱者女性的任務，但卻變成女性得自己想辦法守護自己的貞潔，「嚇死我了」這樣的情緒反應著除了正常遇見半夜有人闖入的景況本是恐懼的本能反應之外，還包含了女性所扮演的角色已經逐漸在轉換中。

二、訴苦敘事建構出的新主體

話語其實不單單是因為繞著「我」發生，其實，在她們敘說婚姻經驗的時候，「某些判斷的言語」會使得我們發現她們轉化對自我的認知。

在上一章中阿蘭說「她丈夫就是懶惰啦」，此處我再次強調阿蘭的丈夫不在婚姻的「男主外」結構中。阿蘭的敘事方式可說是藉由一種通過話語決定主體位置的手法。

通過「丈夫就是懶惰啦」，於是阿蘭成為了這個婚姻中的「主體」，也成為父權社會中的主體，從此以後，她不僅主內，也得主外，她對勞動的認知與理解已經不再是單純的一種勞動而已，成長經驗中的勞動與婚後的勞動，其實已開始了不同的自我認知。

在一個父權之下--阿蘭說:女生是沒有辦法讀書的，再窮也會給男生去讀書，女生不讀書只能當小工。結婚前，她認為父權體制壓抑了她們女性可以享受相同權益的部分，不單單只是讀書的權利罷了，也壓抑了她們尋求工作(結婚後更認知到這樣的差異)的可能，甚至更擴大了這樣的差異。這樣的話語，幫助我們還原當時的樣貌:有許多女性在外工作，從她的視角去看，有讀書與沒讀書有差別的，而她只能做小工「採茶」。然而，謀求經濟上的生存，不應屬於「她」的責任，卻落在她的身上，為甚麼呢?因為她的丈夫就是懶惰，挑工作(等同於說她丈夫也就是不工作)。

原本男人工作，是能成為一種具「男性氣概」的理想典範--男主外，自然也是受尊敬的一家之主，於是在此砂石場工作的男人或者在田地的勞務上，只是達到這個目標的一種手段而已。對婚前的阿李而言則「否」;對婚後的阿蘭卻「是」。

中國傳統:名不正則言不順，相同的，名不正則做起事來也會礙手礙腳。回溯阿蘭撐起一個家的經驗，丈夫並非「死了」，那麼阿蘭如何能在丈夫「活著」的時候，僭越主外的身分，如果自我無法說服自己，名不正，又如何能順利辦事?

問起阿蘭的艱苦歲月，她說:

我當時真的很苦啊，甚麼霜雪都走過來了，

那時候我的二兒子才四歲，每天都吃番薯湯過三餐，他哭啊，哭著

說:我不要再吃番薯乾煮湯，我要吃飯啦。

去向大耕種借三杯米，人家不肯啊，說，你要跟我借米啊，那就拿家裡的煤油燈來做抵押，又回來煮番薯湯吃，那是六十幾年前的事情啊，二兒子哭著想吃飯，當時真的很艱苦…

苦啊，人家都看不起啊，要跟小叔還是大伯借個一撮米，兩撮米都不肯啊。

很艱苦啊。旁邊住了一個婦人家，非常賊啊，我只要一轉頭，他就偷我的米啊，本來就沒米可以吃了，又來偷我的米啊。

那時候住在竹東啊，到華龍裡面採茶啊，幫那個採茶啊，一去就去好幾天啊，我兒子也真的很老實，沒米吃也不敢去跟老闆賒米，那我採茶的頭家，就是米店的老闆，我的大兒子和二兒子就這樣在家裡餓肚子，餓到走路也走不穩了，也不敢去跟老闆賒點米回來吃，等我回家，就趕緊去買米給他們吃，

剛生老二的時候，那時候老大四歲，晚上我和小孩子在家，丈夫去花蓮啊，寫信叫丈夫回來，去請上屋人幫忙寫信給丈夫，叫丈夫回來，說沒有東西吃啊，丈夫也沒回來。

日治後期避難，阿蘭努力尋找可以吃的東西，也向人借米卻借不到米。一邊帶著小孩一邊工作，旁邊人家趁她不注意就偷米。在山裡採茶，放兒子在家，殊不知兒子已餓到走路不穩。阿蘭的敘事並沒有特別交代後果，全用一句「甚麼霜雪都走過來了」。也就是說，這些狀況原本是丈夫應當承擔的，但在這些過程中，丈夫並無承擔半點責任，所有經濟上的重擔卻是落在阿蘭的身上。

於是在阿蘭的狀況中，外出工作使她成為必得「女」主外，當然就成為「支撐家計並受尊敬的一家之主」。於是，許多艱苦的勞動她承擔著，最終「甚麼風霜我都走過來啦」，這種種肯定的言語，雖然在說自己時代的艱苦，其實還有一層暗喻--我代替了一家之主。

訴苦是女性在勞動過程中琢磨出來並且傳播開來的一種文化實踐。女性們將它做為一種生動的教導子女和後來的下一代群們如何在這樣的社會裡像一個父

權社會新主體一樣講話的方式。訴苦也就是提供一種質詢的手段，它引導人們將她們自己視作一種新的主體。

做為一種敘事形式，訴苦定義了認同和渴望的主體位置；這種定義又反過來鼓勵人們按照這樣一種敘事來想像他們的生活。訴苦通過提供一個關於征服的歷史性的想像而煽動了渴望。它提供了一個不僅僅是從某方面而是從整體上組織生活意義的統一結構。它將個人存在的偶然性匯入一個通過艱困的生活獲得肯定的故事中，是通過戰勝個人生活苦難的情節，訴苦於是最終做為一種文化的解決方案的敘事表演而存在，它在召喚女性們認同做為一個女性有其生存的一種價值。

訴苦並不僅僅是提供了一種理解經驗的方式，它不僅只具有意識形態的外衣。它通過讓人們進行表演而使她們的經歷具有了意義，並由此表明了其真實性(Harding,Susan，1990)。訴苦於是激發了講述者本人並且激發了其他人，她們通過以相似的說話方式與講述者對話，肯定了講述者的行動，也轉化了講述者的身分。

阿蘭的故事遵循著經典的訴苦故事情節。她從講述壓迫開始，進而是戰勝壓迫。她故事中的苦難緣於她的性別，小時候因為是女兒，所以沒有被媽媽帶走，成為叔叔的養女，做了很多勞務，沒有念書的機會。結婚，使得她又進入到另一種新的苦難經歷---在一個男性主宰的世界裡撐起一個家。她通過僭越社會性別而戰勝了她的苦難。她的行動是具美德的--勤勞刻苦。她的故事情節和修辭都顯示了那些聽起來像是非正式的抱怨或者是簡單的對困苦生活的描述之下所隱藏的訴苦的敘事形式。

Spivak(1987)警告，第三世界婦女一再地以第三世界屬性自居，依舊以被壓迫性與悲情性的概念作為主體認同的動員力量，事實上這正是一種所謂的自我殖民，一種臣屬化的自我沉迷(Mansfield，2000)。換句話說，女性常常成為男性霸權的幫兇，正如女性主義者長期把女性視為是處於劣勢的一方。

女性不能成為領導階級的神話，不過是父權社會為控制女性自主權，而強加給女性的粗暴儀式，並藉此強化對女性社會性的主導權與宰制。而所謂的「傳

統」、「習俗」、「文化迷思」不過是父權社會的歷史制度下，為控制女性的身體自主權與社會性所創造出來的一種合理化說辭。

就如阿蘭描述所暗示的，她的訴苦具體體現在她在生活中的勞動中，當然也符合一種臣屬化的自我沉迷。然而，看似以壓迫性與悲情性的概念做為主體認同的動員力量，其實通過她的敘事更加鞏固了將「勞動」做為實現人類學主觀性的基礎的話語生產。勞動對於她或者聽者來說，仍然是衡量人的價值和尊嚴的終極標準，也是辨別不平等以及主體差異的基礎，但是弔詭的是，通過訴苦而創造主客體發生易位的可能性。

以建構論者的觀點來看，我們理解世界的方式經常會受到語言結構的支配和限制。語言的主要特點之一就是依賴二分法。一個詞的意義取決於與他相對應的其他詞語的意義。因此，黑白相對，是非相對，上下相對，內外相對等等。而這與性別的關係則是，在西方文化裡，我們一般將性別分為兩類—男性和女性。根據文化傳統，男人一般會更受重視。

但從社會建構論角度來看，這些區分並不是事物本身要求的。我們也可以做出其他形式區分或者根據自己的喜好不做任何輕重好壞之分。這樣的價值天平就與現在呈現一種相反的方向傾斜。只是，在性別問題之前，人們很難「不照傳統辦事」，因為這些二分法已經成為「事實」。

再試想你怎麼知道一個人是男是女?生物學家說:人的性別是由染色體決定的;一般人說:通過生殖器的不同區分的。更有人說:我出生的時後擁有一個錯誤的身體，所以借用手術恢復他們的真實性別。這樣的爭論誰說了算?

許多類似爭論都是關於性取向的。甚麼又才能算是性取向的客觀標準?誰能最終判定甚麼決定了性取向?

通過阿蘭的敘事，她對勞動的陳述以及丈夫的做為採用一個對比:原本主外的丈夫，在阿蘭的婚姻生活中，阿蘭主外。

對勞務的敘述，在這些客庄婦女的話語中，展現出一種奇蹟，使得原本是附屬地位的身分轉變為主體。

除了前述勞務之外，其實也還有第五種勞務----孝順公婆，使婚後的阿李也成功地建構了她的新主體身分。

第四節 第五種勞務

客家人對於「孝」字極為重視，認為是一項非常重要的做人準則，因此客家人向來有孝順父母的良好傳統。父母在艱困的環境中撫養了他們，他們自小就對父母有著極深的感恩之情，遵守著「以孝為先」的原則，無時無刻忘記父母的養育之恩。因此客家婦女對於公婆也必須極度的尊敬，不頂撞，不反駁，更不能譏諷與當面批評；在生活起居上，對於公婆也要做到無微不至的關懷與照顧；一旦公公婆婆有了病痛，客家婦女不僅要時時隨侍在側，還要燉藥端湯，照顧寢居，可說客家婦女對於公婆的關心以及細緻的照顧是勝過於其他親人的。

一、鉅細靡遺的照護公婆

談到照護婆婆，是長姐卻不是長媳的阿李說：

那是老了，我婆婆老了。我婆婆七十四歲的時候中風，到九十七歲才往生。

平常時，就是我照顧她啦。我公公也對我很好啦，說我很勤勞。當我婆婆中風的時候，送到南門醫院去，一天早上一直到晚上，護士說血壓很高，你現在不要動她喔。我就打電話跟在台北的叔叔們說，我的小叔住在台北，小叔們第二天就下來，就說要轉上台北去，說大家輪流比較方便。就用轎車載到台北去。我和我丈夫就坐火車上去，在車上就跟家裡的商量說：我們不要像別人那樣輪來輪去，我們不要這樣，老人家要回來我們這裡，我們就照顧他們。有人啊，兄弟輪啊，就是這樣輪流照顧，時間到了沒來接，就叫計程車接過去，計程車錢也給他去出。我們不要這樣。因為那時候我小叔他們都在台北，我想說他們如果要輪流照顧很麻煩，所以我就和家裡的人商量，就說由我來照顧好了。然後就

一直都在我這裡照顧，她七十四歲啦，一直到她過身九十七歲。

還有幫她洗澡，我幫她洗澡，就在桶裡面裝燒水，就放一條毛巾進去，那個身體沖沖沖的時節，那個毛巾啊，就給她放在她的膝蓋上，那個水燒燒啊，就給她放在膝蓋上，然後再拿一條乾的毛巾幫她擦一擦，然後再穿衛生衣，再穿面上的外衣，那個穿好了，膝蓋上的毛巾，我才幫她拿走，那個桶裡面有熱水，那個身上滴下來的熱水，我再拿走，我再拿乾毛巾幫她擦擦乾，再穿褲子。

那時候，我在她隔壁間睡啦，她一起床的時節，腳一起身，那個椅子挖掉，中間放一個馬桶圈，放一個桶子在那，她一起床，就會踢到椅子，我們聽到就馬上起來，起床來喔，等她痾阿，痾很久啊，還沒好啊，那一抱她上床，一下子她又說想要痾阿，那她一直喊我們，有時候她也會不好意思啊，一直會說阿李啊，阿李啊，妳去睡啦，妳去睡啦，一直叫我去睡啦，不過妳一上床去，一下子，她又喊了(哈哈)，她要起床起不來啊，她是一個手一個腳不方便啦！

阿李對於婆婆的照顧，從這樣一個洗澡的細節中就可以看得見她們細膩的心思以及細緻的行動。

除非是身體無法負荷，否則她們對於照顧公婆是事必躬親的。阿李繼續說：

我婆婆七十四歲中風，九十七歲過身，到她要過身前，那前，十幾年前吧，我的膝蓋開刀啦，我以前，我丈夫打田，我就要割耙，那，那高的地方，要擔起來還可以，我的腳要站起來還要端起來，奈不合，那個腳痛啊，壓下去的就還好，壓到屋溝裡的就還好，要拔起來，那腳又痛又拔不得起來，以後我們家的人說，哎呦，幫你扛 lai\桶這麼艱苦，我自己來弄，他自己就綁 ta v ta v，就綁得緊緊的，一邊自己按犁田機，一邊自己擔 lai\桶，那後來，我就腳開刀，我婆婆要過身前十幾年，我的腳就開刀，那時候不知道，喔，不是十幾年前喔，是幾年前喔，那時候剛好請外勞來，外勞來做兩輪啊，應該是六年啦，剛剛好是，是啦，

是六年啦，那時候，我腳開刀，我小叔就說要請外勞啦，也因為她們是這般用心以及細心地對待公婆，所以最終獲得婆婆的認同。

華敏:那妳手術的那幾天是誰照顧的呢?

阿李:是請我弟媳婦來照顧啦。我弟媳婦來照顧，我媽媽就會說:好加在有妳大嫂喔，好加在有妳大嫂喔!她老了，就有這樣想啦!以前一直叫我要勤勞，一直叫我要做，現在她老了，她自己不會做了，不會叫我們要勤勞，早早我要來菜園啊，她會說:阿李，吃點東西再去菜園，不要空肚去菜園啦(哈哈)!華敏:要做到這樣她才開始會關心妳啦。阿李:那她的項鍊啊，常會跟我大兒子和二兒子說，我這項鍊將來要給妳媽媽，誰也不給，就給妳媽媽，妳媽媽這樣照顧我。

雖然結局是，這條項鍊還是給了自己的大女兒，可是，從婆婆口中對任何人提起阿李時，都這般稱讚以及對阿李的關心，可以看見客庄婦女以自己的親身實踐所獲得的美麗果實。

二、第五種勞務

另外，隨著醫學科技的進步，人類壽命逐漸延長，人口老化已經成為舉世不可避免的趨勢。而壽命延長的結果，老年照護的時間就相對變的較以往更加延長，這樣的問題便牽涉到傳統文化的孝順倫理。

以美國為例，預估在 2030 年，年逾六十五歲的人口將佔所有人口總數的四分之一，而在八〇年代開始，也因為政府財力負擔與政策的改變，長期照護工作有慢慢自國家移轉為州政府與家庭的趨勢，這樣勢必造成家庭更多的負擔 (Abel, 1986)，於是將老人照顧以市場服務方式來替代原本傳統的家庭經營，也可能淪為「金錢」交易的商業行為、欠缺了親情的關懷 (游鴻裕，2001)。

這樣看來，為何照顧父母便成一種孝順倫理還是一種勞務的討論?

先從孝順倫理的角度來看，照顧父母到底應該由誰來負責照顧? 中國傳統上會由已婚長(獨)子一家接手，或者是由未婚的子女照顧，可能是認為未婚子女

尚未有家累、較有餘裕（Millward, 1998, cited in Millward, 1999；Van Der Pas, Van Tilburg, & Knipscheer, 2005）。這樣的說法也比較合理，回到本章一開頭：

傳統社會是一個以男性為中心的父權社會，家庭的嗣系都是由兒子繼承，財產也由兒子繼承。居住的方式是從父居，遵循男系的原則之下，兒子一出生即具有「房份」，日後將留名族譜，由後代子孫奉待，而女兒則否，只有透過出嫁，寫進另一個父系家庭的「公媽牌」中，才能享有清香膜拜（陳祥水，1978）。

當兒子擁有繼承家族嗣系以及財產的權力，擔負起照顧父母的責任天經地義。只是，隨著醫藥科技的發達，人的壽命是延長了，但也出現了許多老人病。以往醫藥不發達，所以年限到了，人也就走了。

常聽人說，走得快是一種福份。對誰而言是福份？可以說是一種反映，年歲增長，也相對帶給下一代更多的負擔。

孝順父母應該是男方的責任，在阿李身上成了二十三年的勞務。

三、婚後建構的主體身分

我們的話語如何能成功的產生「非常真實」的意義，而這些創造出「真實」的詞語力量是如何建構的呢？社會建構論者強調使用修辭，是幫助我們有效建構的方式。修辭學是一種使用詞語邀請他人加入自己創建的世界中的藝術。我們的訪談者都很熟練這樣的藝術。

所以讓我們來看，阿李怎麼使用修辭學的藝術，成功的建構出她的主體身分。

通常真實的對話會被認為是關於「在那邊的世界」的，所以發言者使用了距離策略。也就是用了不同的方式確保那個正在被討論的對象，不是「存在於心中」，而是存在於遠方。

當阿李在往台北的路程中，對她丈夫說「有人啊，兄弟照輪」，以及照顧婆婆的過程中，「那個外勞」，已經使聽者的注意力被吸引過去，把對象放在看起來較遠的地方。如果阿李說成，「我對兄弟照輪的看法」，「我覺得外勞」這類感情描述，就會呈現發言者帶有一定偏見，會引起質疑。相比之下，阿李原本的說法

不參雜感情的技術描述就暗示了一種中立的立場，我們會覺得阿李的說法是比較客觀的。

當客觀性不是一種思想狀態而是一種修辭時，阿李所做的關於現實的修辭，便能在共同體中發揮非常重要的作用。也就是說，這樣的修辭在取得人們的信任和實現有價值的目標上很關鍵。

於是阿李說「有人啊，兄弟輪啊，就是這樣輪流照顧，時間到了沒來接，就叫計程車接過去，計程車錢也給他去出。我們不要這樣。」就是用這樣的修辭說服我或其他人相信，阿李所要達到的目的和那些不孝順的人不一樣。

接著讓我們來看，阿李對丈夫說起「兄弟輪啊…我們不要這樣。」其實就是一種身分的改變了。讓我們想想，在父權社會男性具有嗣系的身分，同樣也擔負起照顧父母責任的社會中，這樣的話語應當由誰提起？

理所當然應當是負起責任的丈夫才對。

當阿李成為主動時，也就使我們可以猜想，在婆婆尚未生病前的日子裡，阿李已經擁有了不同的身分。甚至在婆婆病發後，阿李的丈夫並不是長子，但是阿李卻有足夠的權力決定誰擔負起照顧婆婆的責任。當然，往後照顧婆婆的諸多細節，都可以看見阿李對許多事情的決策權力。所以，通過修辭以及對勞務的敘述，讓我們看見阿李原本是附屬地位的身分轉變為主體。

四、探索生命意義的歷程

在日常生活中，雖然人們的行為各不相同，但我們還是會把他人看成是與我們「相同的人」。基於不同的實踐目地我們都有一個身分。我們也確實通過這種方式創建了每個人眼中一個個較為可信的世界

在阿李對那些兄弟輪啊照顧老人家的描述中，可以看見她自己的價值觀。「有人」與「我們」這一存在論暗含的倫理是：「我們和我們的作為方式更為優越」。那是一種和整個群體聯繫在一起的自豪心理。

再看阿霞的敘事：有一次是婆婆生病，叫弟媳去照顧，我養了一隻土雞送過

去，很肥，結果啊，我弟媳就用缺角的碗裝那個雞湯給我婆婆吃，我婆婆就很生氣，用那個缺角的碗裝東西給人吃，意思就是看人不起啊，看她老人家不起啊，我婆婆就不吃，變成整隻雞都給弟媳婦吃光光，四十六歲她中風，四十七歲就走了，所以說不孝順是不行的啊。

在阿霞對受高等教育的弟媳婦的描述中，可以窺見她雖沒受過高等教育，但是無損她擁有正確的價值觀—孝順，並且實踐。

正是類似這樣的敘事，「客庄婦女」幫助創建了一個世界--一個由不同的群體和個體組成的世界，每個群體和個體都有其道德價值觀。

以在家庭中的勤勞付出以及孝順公婆，讓我們來總結阿李的敘事。她的敘事中提及公公與婆婆對自身的肯定，例如公公一而再，再而三地在丈夫氣她回娘家時挺她，把她接回來；給她壓歲錢，甚至將結婚時不足的聘金補回給她。婆婆則是答應給她一條自己戴過的金鍊子，都是強調她的勤奮與付出犧牲值得這些，她應當被肯定。

阿霞將訴苦描述成：相信因為自己的勤勞與付出，孝順是其中應盡的項目之一，也是自己可以長命百歲的原因，這樣的敘說也循著宗教性的「回饋」性質。

弗蘭克說經驗價值乃是由個人得自於生活的體驗或對世界的感受，是個體得自所處情境中感受到深刻的體驗，使得生命有意義。將訴苦說成是一種探索型的敘事，於是承受痛苦可以被理解為一種探尋如何實現生命意義的重要歷程。於是這些客庄婦女在婚姻中的種種經驗就存有一種尋求生命以及人際關係的深層意義的味道。

依據弗克蘭的說法，在這種情況下，痛苦也可以變得輕鬆多了。依這樣的觀點來看，情緒並非是個人心理的產物，而是不斷變化的人際關係的產物。「你的快樂」不是你的而是「我們的」，「我的痛苦」不是我的而是「我們的」，這種認識方面的變化用意就十分廣泛。這一類的記憶和情感實踐其實也就擴展了一種「關連性自我的概念」。

至於父權社會是一種壓迫，種種的勞務加之於她們，但她們仍然有其選擇的

空間。雖然節目單是有限的，但她們依然接受這些壓迫，這樣促使我們可以思考她們選擇接受的理由。而且她們不僅只是接受罷了，還做得更加好，看似不可避免的外在社會的壓迫促使她們不得不，其實還有更深層的意義在哪裡？

另外，父權體制下，難道只有女性是受迫受害者？如果翻開許多對男性的研究，也相同可以看見苦難，只是不同視野在訴說的。如果把焦點持續集中在「社會」，就會發生個人對抗大環境的種種困境。

從這些客庄婦女對人生所採取的意義與實踐之間，應當蘊涵更值得探索的成份。跳脫一種女性主義的觀點視角來看，以弗蘭克認為我們能從創造價值的途徑來發現意義：藉著對生命的付出與奉獻，由創造行為所得到的成就感，也就是個體在創造的活動中所實現的價值。

弗蘭克再繼續論述態度價值乃是我們對人生不可改變的命運、苦難所抱持的態度，當個體對於所面臨的處境無法改善時，僅能以個體對該處境的態度去決定生命的意義。換句話說：藉著受苦，意義是指一個人存在的某一時刻中，其特殊的生命意義，不是指生命的一般意義；意義是需要在世界中找尋，而不是在人身上或內在精神中找尋。

以建構論的角度來看，正是通過這種社會關係，我們才建構出「善與惡」、「喜與悲」、「福與禍」的世界。若真是如此，我們也就有希望看到一個更美好的世界，就要在改善社會關係方面下功夫。做為一個個的個體，小蝦米也可以戰勝龐大的鯨魚。

第五節 小結

聽著 50 年代的女性們談論她們那時候的生活經驗，我得承認，從我這個世代的視野去聽，她們的苦真的是很苦。她們幾乎把過去經歷的任何事情都說成是吃苦。而且這樣的言論不僅出現在正式的訪談中，也出現在非正式的場合裡，比如當她們聚集於菜園時的閒聊。我認真地聽她們訴苦，這也是這些女性們被人讚

揚的美德，只是我們該怎麼理解這些訴苦的涵義呢？

在最初，我以為她們的訴苦語言是透明的，她們所說的就是字面上的意思。後來我開始將她們的言論做為言語行動來理解，將她們的訴苦解釋為一種歷史的文化的特定敘事實踐。在結束了我在台灣北部農村的訪談後，我開始重溫女性主義對於第三世界女性的分析，即女性主義理論所強調的，在傳統的父權制社會中，女性的本質與社會角色是在一個和男性規範的關係中被定義的。

Chris Weedon(1996)認為，在父權的話語系統中，女性所有的犧牲或貢獻，都是為了符合和滿足男性的需要。我認同女性主義的說法，不否認女人是被父權制家族控制的，是父權制社會結構的工具。但我也開始追問不同的問題，即父權社會下的女性主體的問題。同時，民族誌在敘事分析方法的創新的運用，引導我思考老一代群農村女性的言論風格。最後，我認識到她們關於自己日常生活的吃苦言論反映了一種被稱為「訴苦」的敘事實踐。

在社會建構論的邀請下，我也逐漸地聽出在她們的言談，老一輩的農村女性以這種方式來塑造她們的生活，並因而宣稱了某種文化主張。鑒於她們的邊緣地位，我開始將她們的訴苦做為一種轉換主體位置來理解。這種轉換體現在她們談話的形式以及她們說這些話的方式中。

人的記憶力若要運行無礙，就需要持續不斷地訓練：倘若回憶不是在親朋好友的言談之間，一次又一次地被提起，它就會離我們而遠去。這群客庄婦女在菜園間的場合，在接受我訪談的過程中，在日常生活中尋找到機會時，訴說相同的故事直到令人印象深刻，這些故事於是成為永難磨滅的記憶，而且這種敘事表演也會帶動其他人也訴說他們的痛苦，從而創造出一種新型的集體身分。

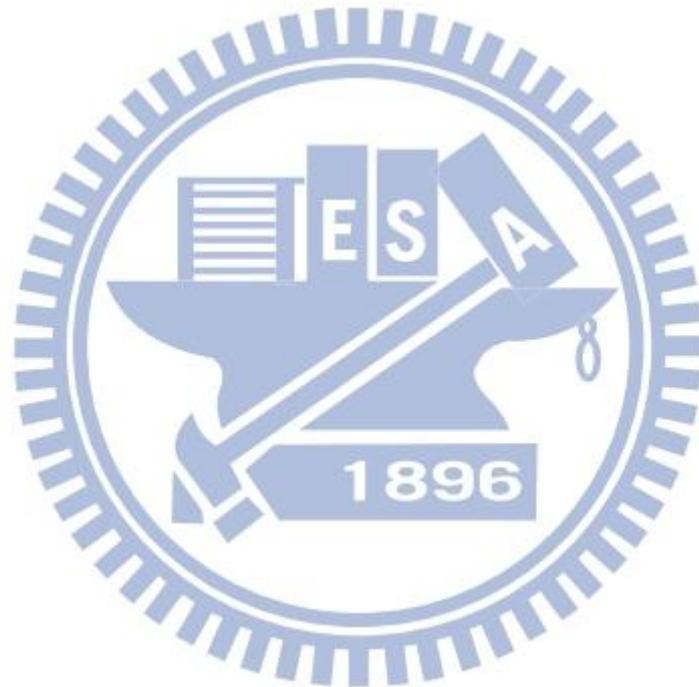
透過對四頭四尾，照顧公婆等等勞動的訴說，她們轉換了附屬的身分。

在父權社會的文化背景下，男性氣概主要指男主外以及對社區的參與；既然女人也可以完成這些任務，有能力執行陽剛的工作，因此，在敘事的過程中，舊有的文化受到侵蝕，特別是性別範型。

這些客庄婦女對性別角色的認同雖說經過「社會化」作用，但她們也並非是

被動地接受罷了。談到客庄婦女，也不是簡單的性別差異或是固定的性別分類；而是關係、實踐、認同與形象，這些都是在社會關係中的自我所訴說出來的。透過社會建構論的分析，使我們可以更加清楚。

最後這些客庄婦女藉著對生命的付出與奉獻，由創造行為所得到的成就感，她們實現的生命價值是孕育了下一代，也照顧了上一代；這樣的生命歷程，比起以女性主義的視野來理解父權社會的壓迫，藉由建構論者對這群客庄婦女敘事，更能令我們體會到「生命傳承的經驗」富於感動以及感染人心的力量。



第五章 婚姻中的關係價值

從嫁出去的女兒如潑出去的水這句古諺來看，這是怎樣的一種比喻呢？從誰的角度來說？是從娘家的角度說，還是從嫁出去的女兒來看？它是否意味著女兒們出嫁後，與娘家的關係就此結束了？是否意味著婚後，一切努力幾乎重新開始，她得獨立面臨婚後所建立一些新關係？

朱岑樓(1991)指出婚姻不是靜態的結束，而是動態的開端。這種說法指的是一種社會過程呢？還是一些價值呢？如果從建構論者的角度來看，它是否指說婚姻能開啟些甚麼？是否說著這些客庄婦女怎樣開始或看待與夫家的新關係？這些新建立的關係是否會影響些甚麼或創造出甚麼價值呢？

在此章中，我嘗試將焦點放在客庄婦女與其他人的人際關係上。藉由客庄婦女如何描述她們與身邊最親近的人的人際關係，首先理解客庄婦女與親密的家庭成員特別是父母的關係；其次討論她們在婚後所建立的婚姻關係，包括與公婆，丈夫以及媳婦的互動；最後從社會建構論來探討客庄婦女的社會關係與自我的之間能夠怎麼理解。整個這一章的目的，最主要是印證建構論者如何用敘事以及對話創造出雙贏的局面，這些受訪者雖處在受壓迫的父權體制之下，但她們也相反利用這樣的環境與話語，建構出生命的價值與意義，促使我們進一步思考「維繫社會關係」的途徑，應更具有「打造美好世界」的力量。

在第一節坐月子與吃甚麼，從楊宜音延伸費孝通之差序格局為基準，以建構論的方式理解這些客庄婦女在關係中所建構出的價值，於是我們發現父權社會下，具主體以及能動性的她們，創造出更積極面對人生的方案，以及支持某些社會秩序的價值。

第二節怕公婆則更可見到建構論的敘事方式，宣稱了某些生活制度的存在價值，而這些女性在現有的框架下，經營她們的自我與認同，使我們看見這是一危機也是轉機，創造出切入的角度不同並進一步展示出的客庄婦女智慧，這樣的敘

事提供我們學習以及思維的另一種方案。

第一節 坐月子與吃甚麼

當我問及她們吃些甚麼以及坐月子時，原本只是想要了解客家文化在飲食方面的內容，想要了解以前坐月子一些狀況。沒想到，她們給予的回應，除了說出吃些甚麼之外，竟然也同時反映出「他人與自己的關連」，亦即她們在談論到吃的內容物時，總會帶出他人與自己的關係。

一、關係理論與社會建構論中的希望

在《鄉土中國》一書中，費孝通（1947/1985）運用形象生動的譬喻說明了「差序格局」的含義：

我們的格局不是一捆一捆紮清楚的柴，而是好像把一塊石頭丟在水面上所發生的一圈圈推出去的波紋。每一個人都是他社會影響所推出去的圈子的中心。被圈子的波紋所推動的就發生聯繫。每個人在某一時間某一地點所動用的圈子是不一定相同的。（頁 23）

「差序格局」，從楊宜音解讀費孝通的譬喻來看，楊宜音認為最核心的兩個概念，一是「中心」（石頭），二是「倫」（波紋），二者構成了一種由石頭造成的波紋網路。以社會心理學的概念對應，則「石頭」是「自我」，「波紋」就是是差別，也就是「邊界」，而波紋構成的網路就是「社會關係」。從整個過程（一塊石頭丟在水面上）來看，可以說成是一個「心理動力過程」，這一過程遵循中國文化／歷史／社會特性的格局的基本屬性，同時，也彰顯這一格局的基本屬性。

「差序格局」這一概念或分析框架描繪與揭示了中國人在社會生活中所具有的「人」與「我」概念的意義與關係，指出了這種差等式的秩序結構不僅決定了個體的倫理規範與道德行為，而且還決定了人際之間權威與互動的規則。因此，費孝通的這一概念至今依然被認為是關於中國社會結構特徵的重要概念。（楊宜

音，2001)

只是在「差序格局」現有的概念上，楊宜音認為這一概念帶有某種隱喻的性質，而不是一個系統的理論，所以在眾多沿用「差序格局」概念的著述裏，往往比較容易看到這一概念作為秩序結構的一面，而忽略了這一概念作為互動規則的一面。

楊宜君繼續強調，「秩序結構」與「互動規則」這二者是相互彰顯且無法分離。「差序格局」的秩序結構與一般的親屬結構不同之處在於，後者是一個以血緣生物特性作為基礎的制度，它帶有先賦性，而前者的秩序結構雖然帶有先賦性的結構特性，但是最為核心的一點還在於結構本身具有的兩個鮮明的特徵：範圍的伸縮性與邊界的通透性。

範圍的伸縮性是指，在不同的時間與情境之下，被包含在個體「自己人」範圍裏面的「他人」的數目是不同的，是時而多時而少的，因此，自己人的範圍也是時而大時而小的。

邊界的通透性是指，在不同的時間與情境下，「自己人」的邊界不是鐵板一塊，相反，存在一些可供出入的「門」。作為「自己人」或「外人」的他人，在互動交往的過程中，常有進出，使得邊界之內（或邊界之外）時而是這些人，時而是那些人。「自己人」這樣的特性，是中國人司空見慣的現象。

所以楊宜君在建構中國人的關係分類框架的時候，試圖用「先賦性」與「交往性」這兩個維度對差序格局作解析。

更具體來說，個體在對某一種人際關係進行定位的時候，必須考慮兩個維度，一個是先賦性的維度，就是由親緣身分制度規定的關係基礎；另一個則是交往性的維度，就是由個體之間在互動中相互建立的情感、信任及義務等。先賦性的規定是無法改變的（例如，親子關係的基礎是由生育決定的）；而交往性是可以依據交往的感受形成許多變化，例如，喜歡與不喜歡，親密與不親密、信任與不信任、愛與不愛等。交往使得原有的秩序結構生動與鮮活起來，也為個體重新建構自己的關係格局提供了可能。這就是個體在制度的框架下尋找到的可以自行

建構的、活動的空間，正是這個空間容納與產生著中國人真實而多樣的社會生活（楊宜音，2001）。

阿李回溯懷孕時的情況

有一次我娘家送了一隻土雞給我，我丈夫說要卡桑煮給我吃，我卡桑就說：懷孕這樣吃，能進不能出喔！後來我小姑懷孕，她就殺了好幾隻土雞給她女兒吃。

阿李這麼說，不僅讓我們知道作為母親與婆婆雙重角色的婆婆，對自己的女兒與媳婦的態度有偏差是事實，也劃分出在她的心目中的關係格局，我與婆婆言不是自己人，對婆婆而言我是個外人。另外，從社會建構論者而言，這是一種常見的怨言，讓我們會看見日常生活中人與人之間存在著許多問題或自我矛盾，如果這樣的問題矛盾持續存在或不斷發生，對於達成和諧共處的世界而言，這無異是一種傷害。

楊宜音（2001），「自己人／外人」分類是一種心理分類，是中國人人際交往中關於「我們／她們」分類的方式。中國人在對關係分類時遵循兩個維度：(1) 身分性維度，用以衡量和判斷在以生物血緣關係為基礎的社會制度安排下，個體之間的血緣身分位置和距離。(2) 交往性維度，用以衡量和判斷以交往為基礎的人際吸引的性質與程度。

以這樣的關係分類，做為女兒與做為媳婦，在婆婆而言自然是有距離上的差異。婆婆在此是沒有把媳婦納入「自己人」的情感範圍內。儘管由於與媳婦有應有之情的聯帶，婆婆不能也沒有把媳婦在情感上當成外人。但是與自己人情感相比，這確實是隔著一層。

阿李也繼續說著她生育後坐月子時的情況：

坐月子，一個月才殺兩隻還是三隻雞，娘家送來很肥的雞，婆婆又要留到過年或者村裡做戲時有客人來才要殺。結果最後那個雞都瘦瘦的沒有肉，因為沒有東西給雞吃啊，留到過年或者村裡做戲時才吃，雞都從肥肥的變成瘦瘦的。

做月子的時候，吃鹹菜乾啊，本來鹹菜乾就已經很鹹了，我卡桑煮的鹹菜乾又更鹹。有一次隔壁的伯母來看我，問我吃些甚麼啊，我就說吃鹹菜乾啊，我說，吃鹹菜乾沒關係啊，可是真的很鹹啊，隔壁的伯母就試吃看看，一吃也大說：唉，怎麼這麼鹹啊！剛好那天我丈夫比較早回家，所以我就跟她說了隔壁的伯母來看我，說我吃的菜怎麼這麼鹹，我丈夫就試吃看看，就說：真的怎麼這麼鹹啊，就去跟她媽媽說，她媽媽就吃吃看，說，真的很鹹啊，我大概是放了兩次鹽吧！

但是，人家煮鹹菜乾哪裡需要再放一次鹽呢？

有雞湯可以喝啊，那個雞肉只有瘦巴巴的兩三塊，那時候我生第三胎，是兒子，前面有兩個女兒，就跟著我，看見我喝雞湯，就會說：媽媽，我也要吃。我就夾給她吃啊，自己哪有甚麼肉好吃，心裡想著要多吃一點，婆婆就會說那個誰誰誰啊，就嘴很饞，就是說我大嫂啦，人家這樣說，就不好意思要再多吃一點，孩子沒奶可以喝啊。

阿李這麼敘說著懷孕以及坐月子期間對吃的那些往事，幾乎都在強調著婆婆對自己的照顧欠缺對「自己人」的那份真心情意。

若只是將阿李的敘事作身分性以及交往性的討論，這樣的故事內容好像太欠缺了激情。

但做為建構論者式的表演性談話，我們將會很興奮地看見阿李成功地得到眾人肯定的故事，帶給我們很大的希望。

二、非屬環境的壓迫

我國傳統婚姻象徵著兩家的結合，用倫理的維繫與血統的傳承是主要的功能。婚姻若破裂，不但是個人的不幸，更是家庭的恥辱，而這樣的恥辱通常落在女方的身上。

俗話說：「嫁雞隨雞，嫁狗隨狗」，這樣一句話表示女人一旦結婚，應遵守三從四德，任由夫家擺佈，其實就存在著嚴重的性別歧視。雖然中華民國之民法在

民國十九年制定，也承襲歐陸近代法律思想。但因中國數千年的封建宗族制度，特別是宗法的祭祀祖先，以及重男輕女的觀念根深蒂固，因此民法親屬編雖然在表面上努力追求獨立人格的確立，與男女平等的貫徹，實際上則是處處顯現男尊女卑的現象。

民法中頗多符合上開俗語意涵的條文，例如民法第 1001 條規定，夫妻互負同居義務。那麼同居之住所該設於何處？修正前同法第 1002 條規定，妻以夫之住所為住所。其他尚有：不平等的夫妻財產制度，離婚子女監護權歸父親以及子女親權之行使以父為優先等。

民法親屬篇類似這些以父權中心的意識型態，尚有許多，所以至今都還沒有修完，已修訂的部分包含前述：①「夫妻結婚以後，夫妻可以各自約定住所」。②女性可保留自己本姓不冠夫姓，或「妻可以冠夫姓，夫可以冠妻姓」。

但子女可以從母姓到現在還沒有通過，而在 1996 年立法院一讀時，改為子女姓氏由父母約定，第二天報紙則批評為「血統混亂」。由此可看出，父權體制以法律約制並穩固了男性中心思維。

在這些訪談者的敘事中，婚姻並非是美滿幸福的。但女人為何不「出走」？女人不走出父權體制，是因為離婚後對女性諸多不利的法律枷鎖？還是因為聲譽？或是因女性務實的瞭解到父權資本主義資源分配之問題，如果離婚後她們將會失去所有的資源與地位？

依照德國理論家 Maria, Mies(1986)明白地勾勒出，全球化經濟發展是透過一個雙軌過程進行：殖民化與「主婦化」(housewifization)；在殖民世界中的婦女原本可以參與當地非資本主義經濟，但是卻逐漸被迫接受「家庭主婦」範疇：與社會隔離、依賴男性掙錢過活。女性逐漸失去她們的優勢地位。

原本阿雪是積極在找工作的。

我八歲讀書，十二歲畢業，十三歲就離開家鄉在桃園找工作，做了一段時間後，我又回到家鄉工作。

後來卻沒在繼續找一份完整的工作，阿雪說起自己不工作是因為丈夫覺得

「女生不用在外工作啦，把家顧好就好了」。尊重丈夫的阿雪，就這樣捨棄了尋找一份固定工作的機會。

沒有工作的阿雪，待在夫家時

阿雪說：以前吃晚餐，是得要等到公公做完田事後，洗好澡，坐在餐桌上，大家才可以開動的。

同樣是負擔著勞務，女性與男性其實並無差異太多，然而，在餐桌上的禮儀則可以看見一家之主依舊為男性，所以要等到「公公」做完田事後，公公洗好澡，坐在餐桌上了，全家人才可以開動。

不僅如此，失去了經濟優勢，沒有錢，有一次小孩子生病要看醫生，想要錢去看醫生，也沒有錢，跟婆婆拿錢，還被婆婆念。

沒有錢，有一次小孩子生病要看醫生，想要錢去看醫生，也沒有錢，跟婆婆拿錢，還被婆婆念。

被念甚麼，阿雪沒有繼續往下說明白。從這些話語看起來，女性確實是在父權社會下較被人忽視及被認為要依靠男性。所以當資本主義流行，原本已生活於父權制下而留守家中的女性地位顯得更為低落。據 Bonvillain(1998)之說法，女性於經濟上的貢獻乃受到扭曲的，因為她們在家的貢獻雖然不比男性在外工作少，然而她們的貢獻不能被量化，不能以金錢作為量度單位，因此她們在家的貢獻於資本主義下不被重視，因此在家庭中，工作得以被量化成金錢單位衡量的男性仍然比女性更具地位及權力，而女性亦因此不僅在家的領域，而且在資本社會中仍然被視為依賴男性生計負擔者而存的角色。

所以，在殖民世界中的婦女原本可以參與當地非資本主義經濟，但是卻逐漸被迫接受「家庭主婦」範疇。

於是，我們不僅要追問，是被迫的，還是自願的？如果是自願的，當中的成份是甚麼呢？

而 Bonvillain(1998)的說法，依然將女性視為依賴男性而存的角色，看來也不是一個適切的位置。

阿李略帶激動地說

有一次我丈夫不高興，就講我甚麼的，我那時生氣，就跑回娘家。在晚上的時候就想說，就等明天早上去台北找找看有沒有甚麼工作做好了。結果當天夜裡，公婆跑到娘家來把我勸回家。回到娘家的阿李，受勸說之後而回到夫家。但她也說了：如果當時沒有回去的話，我本來打算就坐隔天的最早班車上台北去找工作的。

若真的如阿李所說的去到了台北，阿李的生命敘事或許又會不同了。

所以，讓我們來想想在阿李的敘事中建構出的是怎樣的一個社會關係中的自我。

「我本來打算」，使我們看見，父權體制的約束在此時已經出現了空隙。畢竟女孩子在外邊拋頭露臉，本來就不是父權社會下的常態，更何況阿李的話語，那種自我能控制選擇行為的成份非常強烈。讓我們回顧前兩章，在第三章中阿李承擔許多勞務，為了分擔家計在外邊拋頭露臉，甚至還是因為這樣的緣故，受到公公的關注，所以必要借到錢將阿李討回家給兒子當媳婦。在第四章則藉著勞務說明，女性的位置已經慢慢發生轉變。在此章中，阿李表現出極大的自主權，是更加彰顯女性的主體身分。

那麼阿李為何在具有離開選擇權的當下，又選擇回到夫家？分明有機會在台北發展並取得經濟上的優勢地位，不必在傳統大家庭中過著被壓抑而且伸手要錢的日子？

想想阿李說起自己沒有錢的窘境：

我老公賺的錢，也全部交給我公公，那有時候我們要去電頭髮，或是小孩子人不好帶去給醫生看，她的錢拿的剛剛好給人，有一次也不夠錢，剛好看到同村的二伯，就跟我二伯借錢，那個電頭髮，要去到竹東電，很多人，要輪到正午才輪到啊，要到正午才輪到啊，除了電頭髮的錢來，就沒有錢啦，那就餓肚子啦，餓了一個半小時才回去吃啊，那時候竹東的理髮店沒有很多家啊。我丈夫的錢也沒有給我啊，全部拿給我

公公啊。

本節開頭對父權社會下的法律作了說明，我們看見女性處於法律下的劣勢，甚至也了解到女性被迫回到家庭主婦的行列，做了許多勞動卻沒有經濟的自主權。當我們從這樣一種似乎受壓迫的情節開頭，阿李分明有離開的機會，最後卻留下，為何呢？留下後的結局又是如何呢？

透過這些客庄婦女的敘說，她們是一輩子不得翻身，或者有令人興奮的美好結局？

三、冷淡的關係格局與激情的社會建構

從二十四歲結婚進到夫家，至今七十四歲的阿李，婚齡已有五十年。以楊宜音(2001)論述的關係格局來看，「在中國傳統男權社會的制度安排和自己人式的關係格局中，被要求根據自己人的構成要素，通過頻繁的交往互動，與夫家形成應有之情高且真有之情也高的關係。」當阿李與夫家這樣長時間的交往互動，應該可以使應有之情與真有之情都達到一般高的表現。所以阿李照顧她婆婆中風的二十四年間可見一般，她是有如照顧自己母親般的鉅細靡遺，呵護備至，不假手外人，除了自己因為宿疾開刀的那段住院期間之外，其它的時間都是阿李從早到晚，全年無休的看護著。

不僅如此，對夫家的其他關係也是如對待自家人一般。

阿李又再提起她的小叔說：

最小的的小叔曾經跟我公公借過一筆錢，後來那筆錢都沒有還，但是我跟我公公婆婆說：如果其她人問起的話，你就說她還了。因為我那個小叔一開始工作的時候，都有拿薪水回家，是幾乎全數繳回家裡的，後來是因為做生意的關係，所以才會跟我公公婆婆借錢去用的，所有兄弟都知道借錢的這件事情。所以我才會叮嚀我公公婆婆就這樣說就好了。

這樣看起來，經過長時間的互動，真有之情與應有之情已無差別，阿李是像對待自己家人般，也同樣貼心地對待夫家的人。

只是，這樣的說法太過於空泛，怎樣說「應有之情」符合「真有之情」?更切實的說，這樣的說法能夠解決「個人主義」社會的悲劇嗎?

那麼，婆婆在一開始對待阿李的態度是與女兒有差異的，到最後卻允諾要給她一條金鍊子的事件，我們可以怎麼看呢?

讓我們回到一開始的「怨言」。

如果人們試圖要做自我褒揚的同時，其實也伴隨著對某一方在形象上的破壞。在建構論者來看，當我們共同建構某種美好世界的同時，也同時建構了不想要的另一個世界。因為每一種我們所珍愛的，必然會存著對立的事物。從這樣的角度來看「自己人/外人」應該可以得到更廣泛且踏實的答案。

這也就是說，對社會關係中的自我而言，阿李，現在處在一個關鍵點上。每個人都努力於建構一個真實又合理美好的世界。當自己人屬於一個和諧、互信、滿意又愉悅的人際關係下時，同時也就產生了另一個對立的外人。阿李的怨言，就是這樣的一種反映。只是，我們應當將她的話語與敘事當作一種關係改善的理解。

在她的話語中強調的對象，並非是婆婆，而是她自己。話語的意義產生於互動，所以對夫家的人而言，阿李處在一個不是自己人的社會關係中，阿李是一個外人。相同的，對阿李而言，夫家的人也是外人。如果你就是不把他當做自己人，不管怎麼樣做，你的自我這麼決定，又有誰能耐你何?

婆婆過往的態度，從阿李的角度來看，是並無將阿李當作自己人那般真情相待。然而阿李回想當時，她說起在坐月子時發生一件事，

那次坐月子，想說做三十天了，就準備出門去砍柴啊，那時婆婆就問我：你要做甚麼啊?我就回說我要去山上砍柴啊。結果她就說：要做以後還怕沒得做嗎?現在坐月子，就好好做完啊!我當時一聽，眼淚就這樣一直流不停啊。

阿李提供了一個故事，互相諒解的故事。

當我聽到這樣的故事時，我也從開始時的怨言，轉變對婆婆的感受。我喜歡

這樣的故事，因為同是做人媳婦的我，嫁到夫家，住在夫家，夫家與我之間原本就存有許多隔閡，當然也沒有那些真心誠意體諒彼此的同理心。所以一開始聽到阿李婆婆並沒有好好照顧懷孕時以及坐月子時的阿李，便覺得她婆婆是個自私的人，接著畫分出人我的界線。而在這樣的界線出現之下，回到我與自己婆婆的狀況中，我也就更難理解我的婆婆，或者其他夫家的人了。

但在此處婆婆以同是女人要善待自己，說出要阿李好好做完月子的話語，使身為主角的阿李淚流不停。

這樣的敘事併同她所敘述往後為夫家做很多或者更多，我們可以看成，阿李並不是因為將婆婆納入自己人的範疇，也不是因為婆婆這樣的舉動代表了將阿李納為自己人。

四、個人主義的悲劇

當然，因為這個事件，所以我們也可以將阿李的敘事看做，從今以後她將婆婆納為自己人，所以她的生命便那樣把照顧公公婆婆的責任作為「自己人」情感的一種表達，將這樣一種照顧理解為「透過依賴自己的交往經驗建構自己的自己人格局」。強調與其從制度上來理解，不如說「交往」更使得關係有建立、保持、中斷中的決定作用（Duck, 1993, 1994; Acitelli, 1993）。

以剛剛的故事做為轉捩點，所以對此事如此描述，當然也很好。

只是，我們同樣以這個故事做為一個轉折點，嘗試若從社會建構的角度來說，會更具有力量。

試想，中國諺語總說「士為知己者死」，當然歷史上也有頗多這樣的證明。只是，要當另一個人的知己，那該得要用多少事件去證明，然後你才會相信我了解你？而你要另一個人為你死，那他對你的情感要多麼重才有可能呢？

社會建構論者不斷強調，每個人都是做為一個孤獨的生命來到這個世界上，每個人對另一個人，基本上都是一個「他者」-----獨立於我之外的異類。更進一步來說，沒有人會懂另一個人的內心世界，沒有人會對另一個人說出實情。如此

發展下去，則沒有話語或行為值得完全相信，而人與人之間便充滿猜忌。

孤獨並且不能互相信任是個人主義意識下普遍存有的問題。這樣的問題來自於過度強調自我是人存在的根本，當人們無法互相理解或信任的狀況持續發展下去，於是每個人只會「顧好自己」。就如阿李，如果發出怨言，表達不滿，那麼任由一切情緒發展到無可收拾的時候，唯一途徑就是離婚。

為了避免個人主義的悲劇，重新定義自我，或許是一個可行的辦法。

社會建構論的基本假設是世界因社會關係才變得有意義。當社會建構論者探索怎樣才會使社會變得更加美好時，提出打破個人主義而轉向關係型社會。從這個觀點來看，我們可以把社會關係當成意義的泉源。進一步來說，它有意義與否取決於你如何看待它(Kenneth,Gergen，2011)。

在建構論者看來，事物的意義並非是產生在人的頭腦中，而是產生於互相作用的過程中。在這樣的情況下，話語就在社會關係中開始了重要的功用，它可以幫助一個人與另一個人建立起獨特的關係。

於是阿李的敘事使我們看見，主角如她，當她堅持著某些，則會使得許多情況變得困窘，她若不改變自我，對任何社會關係而言，都會處在一個打不破的僵局中。

五、記憶與關聯性自我

寫到這裡，我們先停下阿李的故事，先讓我們再回頭看阿雪的故事，讓我們將幾個女人的故事能夠並行著說。

尚特(John,Shotter，1990，pp.122—123)，我們談論自身經歷的方式並非先要表達那些經歷本身的本質，而是為了能夠按照組建並支持某種社會秩序的標準來表達它們。就這樣的論點出發，記憶就不單單只是一種個人的活動，它其實是一種集體的活動。

吃，讓阿雪直接回溯最早時期的嬰兒要喝奶

我以前很矮，出們就給人家笑啊!小時候沒喝過母奶，只吃番薯籤

湯，母親看了就很難過啊，你看我以前的相片就會知道，很瘦很矮，營養不良啊，那樣現在的小孩，很好命。

小時候沒喝奶，是誰對阿雪說的？難道阿雪的記憶可以好到嬰兒時期的一切都清楚。所以可想而知，從這話語中，阿雪的記憶來自於母親轉述給她的。

我們再看看，當阿雪的母親提到這些過往時，應當有她的敘事脈絡，經過阿雪轉述給我聽的時候，話語已經被「斷章取義」了。

阿雪表現出母親對她的那份關愛與不捨，母親對於她的疼惜。其實若細細考究當時的狀況，阿雪出生的時候，是民國四十幾年，本來就是一個物質生活不充足的時代，並非只有阿雪家才有這樣的狀況，其實普遍的農家都處於類似的情況。阿雪之所以會這樣陳述，是相較於往後她嫁到夫家後的生活，她說：「哪有甚麼坐月子啊，沒坐好月子，連兒子都沒奶水可以喝，小小的時候，也沒牛奶可以喝，一個月左右就開始喝豆漿。」

媽媽生產的時候，大概也是這樣的情況吧！所以同樣沒坐好月子的母女倆人，也同樣有營養不良的子女，阿雪間接的藉由這樣的敘事去帶出自己在婚後的情況；當阿雪以媽媽述說對阿雪的憐惜，不捨為開頭，是用做一種表達，陳述自己對兒子的一種愧疚。只是，這樣的愧疚來自於做母親的意願，而是有其他外在的因素，這樣外在的因素使她說起兒子拿了表姊一塊餅乾，她為了嫂嫂打了女兒，所以她也打了自己的兒子。

還記得在阿雪年幼的時候有一次吃白飯的機會，但因為吃白飯所以被爸爸打了一頓啊。接著她就道出怎麼吃個白飯這麼平常的事情，也會挨一頓打

從阿雪的敘事中，顯而易見帶入了母親為人媳婦時的境遇，也帶出了父親的個性，因此影響阿雪在往後的作為中，表現她的自尊，不願意讓人瞧不起。只是，誰會瞧不起她呢？

小時候聽聞以及親身經歷的故事，是父親(做為老大)照顧了家裡的弟妹，連帶母親嫁給父親後，也要一起擔負起照顧小叔的勞務；等到小叔長大後不需要人照顧了，阿雪一家便面臨被阿嬤趕出去的遭遇：

吃，除了讓阿雪想到嬰兒時期要喝奶。也連帶想到自己的時代背景。

等到阿雪出生的時候，大哥大姊早已幫忙家裡工作了，所以當時的阿雪還發生了另外一件事

大姊國小三年級以前留在家裡帶小孩，五年級後就跟著戲班去到處表…我剛出生的時候，因為爸爸生病住院需要人家照顧，所以喝母乳也沒幾天，然後因為媽媽要去醫院照顧父親的緣故，所以就只好把自己送給別人了。那時候很多這樣的情況的，也不是賣給別人，所以沒有拿錢的那一種，就是送給沒有小孩的家庭。去沒有幾天，剛在外的工作的大姊(相差二十歲的大姊)回家了，就把我要回來了，否則，就不知道後來是會怎樣

此處可以繼續深究的內容第一層是長女的模式:「大姊國小三年級以前留在家裡帶小孩，」第二層則是如果家中人口多，則女兒被他人收養的狀況是所在多有，所以阿雪說:「大姊回家了，就把我要回來了，否則，就不知道後來是會怎樣?」

第一層意涵，在第三章中已經做過陳述。讓我們繼續探索第二層。

阿雪之所以沒奶喝的原因，是因為遇上父親生病，母親正值應坐月子的期間，但沒辦法好好坐月子(阿嬤沒幫母親坐月子了)，不僅沒辦法好好做月子，還要去醫院照顧父親。於是在家裡人手普遍不足的情況下，只好將新生的阿雪送給別人了。幾天過後，姊姊回來後，覺得是一家人就應該要一起，所以就去將她抱回來。

阿雪在此對我描述「發生了甚麼事」。一來，我們又看見性別差異對她們不只是存在而已，而是不斷發生在生活中的事情。二來我們(我與阿雪)創造了值得記憶的內容。

孩子出生後，是男孩與是女孩，遭遇會不相同；如果是女孩，就會擔負起與母親一樣的職責—長姐如母，得要承擔許多勞務，若是男孩則有另一番待遇，就像大哥可以拯救全家人住豬寮的命運而回到阿嬤家裡住；若繼續生產的還是女孩

的話，就會有被送給其他家庭的命運，至於這些女孩送到其他家庭要做甚麼呢？也就像梅姐的媽媽一樣

我的母親說，說她以前賣給人很糟糕，她賣給人家當養女很糟糕啊，甚麼事情都要做啊，要做很多事情，沒有書可以念…大概她是二十幾歲結婚啊，她如果不嫁也是做勞力啊，她在那個養母家，很多哥哥姊姊，可能有十幾個，都沒有做事，都是她在做，就像是長工一樣(我接口)，對對對，就像是買回去當一個傭人這樣，後來可能就是有人介紹，介紹給我爸爸這樣子，反正她就是在家裡做，不如你早一點出去成家立業，嫁給人。

梅姐的媽媽就是送給別人家做「像長工」一樣的勞務，收養她的家庭並非是因為不孕而想要一個「女孩」，而是將收養來的女孩當做「長工」來養，所以梅姐的媽媽在養母家：「很多哥哥姊姊，可能有十幾個，都沒有做事，都是她在做。」

而且同樣的思維，並非只適用在「收養一個女兒」上，其實應該也和「娶一個媳婦」有異曲同工之作法：

阿李說：

我公公那時節也對我很好啦，她常說我很勤勞啊，說我很勤勞啊，那時候給壓歲錢，給我婆婆一百，給我小姑一百，不，是五十，她們一人五十，給我給一百，那就是我小孩子還很小的時候，她想說我很勤勞，甚麼事，就等於她一個長工啊…

只是阿李她公公有這樣一種思維，卻不真的將她當作一個長工來看待。

拉到當時民國四五十年，阿雪阿李成長以及婚配的那個年代，「重男輕女」是當時的價值觀，養女制度是不論貧者或富者皆會使用的制度，而貧困家庭則是因為生了女兒無法撫養，送人當養女。而被收養的女性，很深刻的影響了身為一個人的價值與權利，所以梅姐的母親在考量婚姻的時候，僅只是「大概她是二十幾歲結婚啊，她如果不嫁也是做勞力啊，她在那個養母家，很多哥哥姊姊，可能有十幾個都沒有做，都是她在做。」

危芷芬(2001)曾提到家庭內外關係之分，影響了華人對彼此產生不同的期待與義務，所以梅姐在提到她原生家庭的關係時，刻意強調

因為我的母親說，說她以前賣給人很糟糕，她賣給人家當養女很糟糕啊，甚麼事情都要做啊，要做很多事情，沒有書可以念，現在七十二歲啊，所以她就立志，我的小孩，再苦(說的很用力)，我也不賣人…

我媽媽她那個親生母親，她生可能有十個左右，都賣她而已啊，她在中間啊，都賣我媽媽一個而已啊，她每次都會去我們山上，我外婆說你會不會恨我啊，會不會怨我啊，會不會怪我啊，我媽媽都會說不會啊不會啊，其實我外婆一走啊，我媽媽眼淚啊，就是流不停，她說，以後我的小孩再苦啊，我也不會賣人，就算沒有東西可以吃，跟著吃那個雜糧啊，再苦啊，也不賣人，小朋友一定不賣人。

而梅姐自身也生了三個女兒，沒有兒子，曾經她的妹妹跟她要一個女兒去，她相當堅持不要，她依循著她父母走過的路：「我的父母親就是很努力，很努力的生存，嘖，就是怎樣，就是很合作就是了啦，感覺我們就是一群，一群不可或缺的」其實，梅姐也是在為夫家所存在的傳統觀念而抗爭，所以才會對母親的這些話語有著更加深刻的印象。

阿蘭也是養女，母親改嫁後，帶走了姐姐卻沒有帶走她：

我爸爸過世，媽媽改嫁，我留在阿婆家，阿叔家有許多小孩，常要幫忙阿叔帶小孩啊，在台北，媽媽那時候二十幾歲，去跟外婆住，不知道為甚麼，只帶走姊姊，留我在阿嬤家，跟著去的有奶可以喝，留在阿嬤家的沒奶可以喝啊，常常哭，我哭，阿嬤也跟著我哭，哭我媽媽改嫁沒帶我去。

阿蘭的狀況算是過繼給叔叔的，過繼給叔叔，是因為叔叔新婚還沒有孩子，所以阿蘭也沒奶可以喝，等到後來叔叔有了許多弟弟妹妹，她年紀小小就開始承擔許多勞務「弟弟、妹妹一大群，都是我帶大的。背後是濕了又乾，乾了又濕的。整天忙做事，小小年紀啊……。要做茶，採茶，也沒書好讀，頭擺(客語：以前)

人很偏心啊，再苦，男生也有書可以念，女生就沒書可以讀啊」

當養女的要承擔勞務，也沒有書可以念，在在印證當時「重男輕女」的觀念。

那麼阿雪呢?阿雪應當也因為閃過了這樣被收養的命運，所以或多或少就會刻意留意「生活周遭的養女」的生活境遇吧，像是被收養的女兒也有可能「若養家對養女不滿意，還可再轉賣」或者是「淪落風塵，成為妓女」等狀況，在日據時代，以養女為名實則為娼的風氣更是盛行，甚至還有強暴亂倫等對待(游千慧，2000)，到台灣光復後出生的阿雪，說「就只好把自己送給別人了。那時候很多這樣的情況的…」其實就是反映了當時也依然普遍存在這樣的狀況。至於又再補述「也不是賣給別人，所以沒有拿錢的那一種，就是送給沒有小孩的家庭。」

其實阿雪的敘述，就是想要特別強調母親對自己是疼愛的，只是迫於環境的無奈所以只好送人，與當時的那種賣給人家當養女是不同的，所以是送給「沒有小孩的家庭」，那麼去到養家才會被疼惜，這就是母親背後隱含的考量，是母親疼愛自己的證明。而她最終還是補述了「大姊回家了，就把我要回來了，否則，就不知道後來是會怎樣」，其實還是隱含了，如果真送給養家，後來會怎樣，又有誰可以知道呢?說不定就因為收養了一個女兒而陸續生了很多孩兒也不一定呢?所以，這樣的陳述是否更加慶幸自己後來被大姐帶回家!

我們共同創造值得記憶的內容又是什麼呢?那是我也可以體會得到的同為人媳的角色。

嫁到夫家後，做為媳婦，有誰瞧不起阿雪呢?阿雪為何需要表現這樣的自尊呢(關於自尊，在第四章已有說明，阿雪的自我將自尊視為重要的前提事件)?而阿雪又怎麼有這麼強烈的自尊呢?

繼續回溯阿雪的出生，母親沒有奶可以給她喝，而自己生產的時候，雖然第一胎是男生，也依然沒有奶可以餵養兒子。

她記憶事情的輪廓，圍繞著婆婆對待媳婦的狀況:阿嬤對待媽媽—婆婆對待她。媽媽是被阿嬤瞧不起的，因為她也是:

在醫院生完小孩，就回家了。月子也沒有好好做。生第二胎的時候，

是自己到醫院去生的，因為老大還小，所以就託給小姑去幫忙照顧，也是醫生完孩子就回家了。到了生第三胎的時候，是常常手上牽著老大，背上背著老二去工作的，甚至到了生產的時候，也是這樣去醫院生下老三的。

阿雪是自由戀愛與丈夫在工作的場合認識，然後才結婚的「我八歲讀書，十二歲畢業，十三歲就離開家鄉在桃園找工作…十八歲結婚啊，十九歲生下老大…」大概是因為自由戀愛，並非媒妁之言，加上貧困的家庭背景，所以嫁到夫家後，婆婆並不喜愛她，甚至曾經明白表示過：她(婆婆)曾對她丈夫說過「這個媳婦不要也沒關係，媽媽可以再幫你找過個…。」

窮困的家庭背景使她無法帶一堆嫁妝，所以也就受到了輕視，甚至兒子出生後，不僅沒有母憑子貴，甚至連兒子也沒有得到比較好的待遇。結婚初期的經驗使阿雪這樣更堅定「自尊」，「靠自己」的信念。所以，等到後來她搬出婆家後，她就自己獨力養家

那時候很忙啊，忙到沒空照顧小孩，老大小小的年紀就會照顧弟妹了，會幫妹妹弟弟洗澡，也會幫忙我煮飯，我當時做加工啊，做那個縫布偶的加工，縫一個才一角，甚至連我的大兒子也很會縫啊！有一天我看我的小兒子，覺得他怪怪的，怎麼眼睛兩個兜在一起，哈哈，就是因為忙到無法照顧他，只好把他放在娃娃車裡面，上面掛一個會轉的玩具，他就躺在那裡，大概就是一直看那個正上方的玩具，所以看久了，就看到兩個眼睛變成鬥雞眼了。

雖然當下聽著阿雪的敘事，說的是很有趣的模樣，但是，背後的辛酸，那份孤獨與忍著牙的熬過來，那份自尊與獨立，讓她不開口求助，不管怎樣也不求助自己的原生家庭，更不會依賴丈夫給予幫助，是令人覺得欽佩又不忍的。而阿雪自己的經驗，也影響了她對孩子的教育，她從小就對孩子比較嚴格。

雖然阿雪的日子是這樣過的，那她與婆婆的關係又是怎樣的結局呢？

阿雪也提過她曾有一陣子帶著自己的大兒子去到台北住了好一段時間，那時

候她的婆婆對她並不滿意，當時已經有了老大的阿雪，丈夫又在外當兵，年紀輕輕就結婚的她，年紀輕輕就生下大兒子的她，就帶著兒子去到台北的三姊家住了一段時間。後來，她還是回來了，守在這個婚姻裡三十幾年了，她打理這個家，從孩子小小照顧孩子長大，到後來婆婆中風，她在婆婆身邊隨侍湯藥，打理生活起居，到五年後婆婆往生。不久，公公中風，她也不是長媳，但她細心地照顧公公，一直到他往生。

當我們看完阿雪的故事後，便可以感受到單從「交往維度」解釋人際關係，太冷淡了。

而我也認同離婚並不能解決問題。如果說父權社會對女性而言是一種壓迫，那麼，身處台灣的阿李與阿雪去到另一個家庭，這些問題就自然解開了嗎？

阿雪選擇留在婚姻關係中，由此看來不是因為離婚後的處境使人無法承擔，而是她選擇了在婚姻中的關係價值，她願意主動照顧公婆，一直到他們往生，沒有任何怨言，她的堅毅不拔令人欽佩，是一種小人物對生命盡心盡力的表現。

再回顧尚特(John Shotter, 1990, pp.122—123)，我們談論自身經歷的方式並非先要表達那些經歷本身的本質，而是為了能夠按照組建並支持某種社會秩序的標準來表達它們。

由此看來，阿雪在記憶中所捨取的畫面以及組合的本質，就是她支持某種社會秩序的標準就顯而自見了。

除此之外，也讓我們看見，社會建構論者為何強調「個人主義社會」轉向為「關係型社會」，因為阿雪正是通過這些社會關係，所以實現個人。如果想要一個更美好的世界，從社會關係為前提，更能夠使許多可能的方案浮現。

讓我們回到阿李的故事

第二節 從老實到解放

主體追尋意義的做為本身就是一種創造性的過程，這樣的作法能讓停滯的事

物重新循環活動，它同時也造就觀看事務的新角度，帶來全新的心態和行為，生命賦予人生各種不同的意義，因此尋找意義的途徑也是千變萬化。

從詮釋學的觀點來看，人對於意義的理解，是具有時間性的，時間並非是從過去、現在到未來的線性過程，因為變化原是人類現象的固本質，不能簡化為靜態的性質。人們總是重新解釋過去，為現在尋找意義，並將自己向可能的未來開放。現在的經驗是需要放到過去與未來的時間線上，意義才得以彰顯。

以社會建構論的話語來說，建構論對話要求我們超越過於簡單化的承諾/保證，而能考慮傳給我們設置的陷阱和給予我們的承諾。更重要的，這些對話能對協作創造未來提供無限機會。

為了理解擺在我們面前的可能性，我們的首要任務就是去探索我們認為「理當如此」的世界如何成為現在這個樣子。在阿霞的敘事中：不知為何這麼怕公婆，然後肯定的去說自己比較老實，所以才會甚麼都做；而阿李則表述她以前很老實，所以做不停，現在則不管媳婦。

對以前的媳婦而言，「怕公婆」是天經地義的。但對建構論者來說，這些假設/假定/設想並不是結束(對我們或者這些客庄婦女本身理解事情的一種結論)，而是一個開始。也就是說，它們邀請我們提出疑問：她們為什麼會有這樣的想法？為什麼它們看上去會這樣一目瞭然？它們對這些客庄婦女有甚麼用？這樣的假設掩蓋了誰的聲音？是否有理由去探索與之相反的觀點？

讓我們將目光投向普遍事實(共享的事實)、理性觀點以及道德在我們生活中的形成過程。

這一節前半步驟首先挑選出為促成現實做出主要貢獻的三個方面：把我們聯繫在一起的語言、日常會話過程、我們生活其中的制度。後半步驟則嘗試放在現代性的脈絡下做思考。

一、語言的隱喻

建構論者強調，對任何持續存在的關係來說，關鍵是有一個「共享的現實」。

也就是說，我們至少大體上贊同存在甚麼東西。理想的狀態是，在相似的場合我們使用相似的詞彙。對於平常使用的詞語，關鍵是我們的理解要一致。說得更正式一點就是，我們得關係要求確立一個實體論----一個對「這裡有甚麼」的一致理解。在形成這樣一個實體論時，我們也為確立基本的道德關建立了基礎。也就是說，當我們在不同的情境下使交談和行動一致時，我們也建立起做事情的正確方法。借助這些標準，我們能夠開始區分出中斷、失誤和失敗的情況。「善行」確立之後，也同時創造出「違背善行」的情境。

詞語構成我們的生活方式，追根溯源尋找它們做為隱喻的源頭成為一項令人興奮的挑戰。只有當我們將自己從「反映字面意思」的詞語意義中解放出來，我們才能自如的再去思考其他可能。

她們「怕公婆」的陳述，其實可以追根溯源自傳統中國社會認為婦女應具備「柔順屈從」的美德，也就是必須順服他人，壓抑自我的意志(李美枝、鍾秋玉，1996)。

“婦女應具備「柔順屈從」的美德”反映了傳統中國家庭，婚姻並不是下一代形成新的小家庭，而是「男娶女嫁」。男家娶媳入門、女家嫁女出門。在父權和父居的形式下，女兒的境遇，對親生父母來說是為「潑出去的水」、「終究是別人家的人」，到了「夫家」，就得遵守夫家的規定，為夫家繁衍子孫。因此，不少訓誨均以「婦人未嫁，則以父為天，既嫁，則以夫為天」，「夫者天也，天固不可逃，夫固不可違也，行違神祇，天則罰之」來規範女性（胡幼慧，1995）。

可見傳統不管婆媳，只要是身為女人，其地位就是比男人低。而儘管如此，媳婦的地位仍然遠低於婆婆，因為傳統社會早已將禮教規範與孝道傳統，內化成媳婦必須遵從的行為準則（蔡沛婕，2001）。對媳婦而言，公婆必須擺在其行孝道的第一順位，即被要求自己對親生父母不孝，而必須對無生養之恩的公婆盡孝（周雅容，1996）；這樣的社會規範不盡合理，卻又根深蒂固於傳統觀念中。

春生在參與阿雪訪談的過程中，也提到女性的處境：

以前的時代，女人都沒實權，男人都會大小聲。以前的男人很強勢，

會打死人的喔!以前的男孩子根本不怕你，主權很強的。所以以前女孩子沒有地位，沒有發聲的機會，人家也才會說嫁雞隨雞，嫁狗隨狗啊。嫁出去的女人潑出去的水，娘家也干涉不了啦，哪像現在的社會講男女平等。

於是父權社會下的的關係造成了客庄婦女具備「柔順屈從」的美德，也就是必須順服他人，壓抑自我的意志。除了這樣的選項，似乎沒有其他的可能性。

普遍的狀況來說，在真實受重視的地方，隱喻就不大受歡迎了。這是為甚麼呢?因為我們在給隱喻下定義時，通常會拿它與「反映字面意思」的詞語進行比較。人們認為「反映字面意思」的詞語是「符合事實的」、「不誇大」的，隱喻則被認為是包裝過的話語或者是華麗的辭藻。

建構論者不會宣稱甚麼是真實的，而是會在我們建構的社會過程中選出一些事物做為真實的。在這種情況下，我們才能詢問暗含在我們所謂「個人/私人經驗」中的隱喻。這一觀點依附在西方文中關於人的一個重要隱喻，也就是把人的頭腦看成一面鏡子，世界在「那邊」，它的內容通過經驗反映在「這邊」。當你停下來去尋找到底哪個在「這邊」或「那邊」時，你可能已開始意識到經驗在「這邊」的觀點是種隱喻。

正如學者們指出的那樣，歷史同樣把相互矛盾的隱喻--「經驗的本質」放在了我們的門階上。在鏡像隱喻中，經驗是被動的，它只反映過去的世界。不過，也有人將經驗隱喻成一盞探照燈，為了達到某種目的，積極地在世界上尋找，照亮了這個世界(Bruner&Feldman，1990，轉引自 Gergen,2011，P45)。不管鏡內或鏡外，也不論積極或消極的在尋找，都是為了建構經驗的意義所借來的觀點。

當阿霞說:不知道為什麼這麼害怕公婆，遠遠地聽見家官(客語:公公)和家娘(客語:婆婆)的腳步聲，就會害怕的不知道要怎麼辦才好。其實我們就進入了詩歌的世界。

這是一種將情緒描繪成精神疾病的習慣。

我們理解情緒的方式也可以借用於隱喻，我們繼承了情緒是一種驅力這一隱

喻。

於是「怕」公婆意味著甚麼呢？

傳統中國社會認為婦女應具備「柔順屈從」的美德，也就是必須順服他人，壓抑自我的意志(李美枝、鍾秋玉，1996)。

這種順服他人，壓抑自我的意志，轉換成”說”「怕」，是值得探討的訴說方式。

阿李說：我出嫁的時候，媽媽會教啊，教你要孝順公婆，要好好服侍他們，不可以頂嘴忤逆他們，要勤勞的做。

不單單是因為母親的教誨，更具體來說，除了過去男尊女卑的社會價值觀之外，女性婚後離開娘家而居住在陌生的夫家，漸漸強化女性壓抑自我的意志，於是順服他人而變成一種懼怕。

阿霞：很怕公婆啊，那時候，不知怎樣，就是很怕公婆，遠遠地聽見家官(客語：公公)和家娘(客語：婆婆)的腳步聲，就會害怕的不知道要怎麼辦才好。

「隱喻」對「具體經驗」而言是重要的，阿雪的女兒說：對她的評價：她很怕做不好，對於她所接下來的每件事情，她都會想要做到最好，她很怕做到給人家說話。

阿雪的媳婦說

當我和她說話的時候，我發現她很小心，她的心思也很細膩，那種細膩不是我這種大啦啦的人所能馬上意識到的，我得對照她的行為，才能知道她說的那些言語有何意思。

阿雪心思細膩，把每件事情做到最好，為甚麼呢？因為怕給人家說話，怕誰說她呢？就是怕婆婆對她不滿。

幾乎所有為人媳婦的那些客庄婦女，都有類似的訴說，阿李也說

以前就是這樣一直做啊，不敢停下來休息啊！有時候真的做到很累啊，坐一下，我卡桑就問哪：阿李啊，等下妳要做甚麼啊？我就馬上起來繼續做啊，大概那時候也比較老實吧…坐月子的時候，那我媽啊，若有

肉的時候，是一餐撿三塊，那我女兒三四歲啊，床頭啊，看見我吃雞肉，就會說：媽媽，我要吃，媽媽我要吃。那給女兒吃了，自己就只剩一塊吃啦。她又夾的小小塊啊，她要省啊，她就說啊，那個比喻的話啊，說誰誰又多貪吃啊，誰誰又多貪吃啊，意思就是說我大嫂啦，你知道嗎，說誰誰又多貪吃，誰誰又多貪吃，其實我嫂嫂也不是多愛吃的人啊，她這樣比喻的話啊。

其實所有的社會實踐都涉及對於這個世界的詮釋，以後結構主義學者的角度來說，沒有任何與人有關的事物可以「自外於」論述，因此社會也就不可避免地成了一個意義的世界。同時，在這些意義裡，也都可以看到創造這些意義的社會過成所殘存的痕跡。文化系統裡保留了很多特定的利益，從歷史上某種特定的生活方式衍生出來。在性別意義上，只要我們提到一個男人或一個女人，事實上就是啟動了一個龐大的意義系統，其中涵括了各種可能的涵意、暗示、弦外之音和隱喻，這些都是在我們的文化史上不斷累積而成的意義。

於是，客庄婦女宣稱「怕公婆」，除了彰顯文化本身其實就是「父系法則」的具體實踐，阿李在以前是不敢少做甚麼，更不敢多要求開口要些什麼。這樣的父權社會建構出「怕」著某些對象的媳婦，是在結婚之後的人際關係中被建構出來的之外。其實，而是另一種隱藏的意涵不是「怕」，而是柔順屈從，或句話說也是極力滿足公婆的期待。柔順屈從這樣的話語，不能直接從本人口中說出，所以她們用了替代的語言「怕」。不是真正歸類為心理層面判斷的「懼怕」的恐懼心理，而是從「人格」層面去定義的，這樣反而是彰顯了她們「符合」客家傳頌不朽的幾項美德的事實。

於是，這樣的「怕」也是表現社會關係的立體存在，在當時的社會關係之下，她們順服他人，壓抑自我的意志。換句話說，真正的自我意志並非如你表面所看見的那樣罷了；再進一步來說，「怕公婆」也就凸顯了另外的對立面「不怕」，相對於這些處在「美德面」的客庄婦女，另一面的那些也是她們所不願接受的行為。

二、語言的敘事力量

Kenneth, Gergen(2011)強調為了更好地理解敘事如何形塑我們對事物的判斷，則有必要了解一下約定俗成的主要敘事形式。一個值得認可的故事必須首先設立一個目標---解釋一件事情，達到某種狀態或避免某種狀態---說得更直接一點，就是要有一個要點，而這個要點必須存有價值，是人們想要的或不想要的。

要點確立之後，它或多或少會決定故事中應當出現的事件的種類。更具體來說，一段容易被理解的敘述所應包含的事件，它可以讓要點或多或少變得更加清晰以及更易懂得，甚至是更加生動。接著，就會對相關事件有所取捨。

當然，不容忽視的是，理想的敘事會提供一種解釋。總結這一切就是說一個好故事的的第一個基本要素---有價值的要點，可以使我們更好地理解這些敘事形式。為了讓生活更有意義，我們通常會設立一些要點或目標(我怎樣才能成為「X」，我相信「X」)。設定了這個要點後，我們便可試著在二維空間把所有事件都照它們是靠近或是遠離這一有價值的目標進行時間排序。

他提到其中一種為漸進式敘事，在這一種敘事中，確立了達到某種狀態的價值要點(成功或勝利等)，故事就由這些為達這一價值狀態的事件組成(Kenneth, Gergen, 2011)。

阿李甚麼事情都做。婚前的種種遭遇，不管是父親外遇時義無反顧擔負起家計，或是再怎樣困苦不能念書也靠自己努力，老師還請同學轉交一封信表達可惜，談到婚嫁時也說自己因為勤奮肯做，所以出嫁前接受到許多人餽贈的百來匹布疋，甚至會有這一婚姻，也是公公在工作場合看見阿李勤奮，所以借錢討回家。

全都是由受人肯定的事件組成。

不僅如此，在婚後丈夫外遇時，也是公公出面譴責丈夫，甚至在過年時，得到公公給的紅包(和婆婆拿一樣大的紅包)，也得到公公補足欠我的聘金以及婆婆最後允諾要給她的金項鍊，都是同樣的。

於是從阿李一生勤奮來看，怕婆婆只是其中一種驅力，使自己更加勤奮，使

自己做得更多更好更使人滿意，所以最終得到眾人(所有與阿李相關的人物，公公婆婆是其中最主要的人物)肯定的結果。

三、恐懼心理分析中的真理

大多數心理分析學家都試圖找到人們面臨問題的根源。如果某人具有難以控制的恐懼感，心理學分析家自然會問這是為甚麼。人們有充分的理由認為，一個人要想從恐懼中走出來，尋得解脫，就得要找到恐懼的根源並且克服它。

斯賓賽(1982)在其開創性著作《敘事真理和歷史真相》中提到如果要協助患者解決恐懼的問題，則需要患者將過去的事件描述清晰，才能使分析師選擇事件並且找到對治療有意義的事件。而人們對過去的記憶模糊，而且難以確定哪些事件具有意義，於是，分析師通常會提出一些指導性問題給予幫助，於是患者回答問題，在分析師將關注重點轉移到某些事情上，患者也根據分析師的關注重點回答問題。實際上，分析師則是以某種方式來協助患者創造過去。於是，這一敘事中的事實不僅是使患者痊癒的關鍵，而且對患者來說，該事實還成為「我(患者)的生活」的一部分。斯賓賽總結說：「這種建構不僅影響過去，它還成為了過去」。

那麼，當研究者試圖從「受迫害」的父權體制中尋求客庄婦女「恐懼」的源頭，或許會受到很大的挫折吧！就像我將這些客庄婦女的故事當做抱怨一般看待時，我以為自己會是給予她們協助的英雄，結果卻相反，這一整套設計好的故事，卻是來說服我要理解她們「怎麼獲得成功」以及「付出了多少」的生命歷程。

四、菜園裡的對話

社會學家 Harold Garfinkel(1967)在《常人方法學研究》這本著作中重點研究了人們相互配合獲得秩序和理解的方式。他特別指出，我們之間的交流深深植根於常人方法(言語習慣)中，我們依靠這種習慣獲得理性的和想當然爾的秩序。

藉此來看個人身分問題。在日常生活中，雖然人們的行為各不相同，但我們還是會把他人看成是與我們「相同的人」。基於不同的實踐目地我們都有一個身

分。我們也確實通過這種方式創建了每個人眼中一個個較為可信的世界

阿李說到婆婆中風時「婆婆如果好了，如果好了，我們不要像別人那樣照輪照輪，我們不要這樣，像有人，有人啊，兄弟輪啊，就是這樣輪流照顧，時間到了沒來接，就叫計程車接過去，計程車錢也給他去出，叫人家去跟他拿錢，我們不要這樣啊。」在阿李對那些兄弟輪啊照顧老人家的描述中，可以看見她自己的價值觀。「有人」與「我們」這一存在論暗含的倫理是：「我們和我們的作為方式更為優越」。那是一種和整個群體聯繫在一起的自豪心理。

再看阿霞的敘事「婆婆生病，叫弟媳去照顧…弟媳就用缺角的碗裝那個雞湯給我婆婆吃…所以說不孝順是不行的啊。」

在阿霞對受高等教育的弟媳婦的描述中，可以窺見她雖沒受過高等教育，但是無損她擁有正確的價值觀—孝順，並且實踐。

正是類似這樣的敘事，「客庄婦女」幫助創建了一個世界，一個由不同的群體和個體組成的世界，每個群體和個體都有其道德價值觀。

五、生活制度

批評家們指出，世界在我們建構它之前就已經存在。社會建構論者同意「有些事情存在」這個觀點。但當我們開始試著描述這一些「有些事情」時，我們除了重新回到建構的傳統之外別無其他途徑。這些傳統很多。以客庄婦女的婚姻經驗來說，有些東西是存在的，但是這些存在的東西都是甚麼呢？

Kenneth, Gergen(2011 提到語言的建構以及使用對於創建真實的以及美好的有著決定性的作用。只是，我們的語言傳統通常紮根在更大的組織中。這類組織具有影響現實、理性和對錯的權威。就像法庭具有判斷法律事務對錯的權威，醫療方面則有醫師使我們依賴而當做權威，換句話說，這些組織機構在確定我們賴以生存的建構時具有極重要的作用。因為如此，許多人將這些制度看做權力的中心。從這種邏輯下，建構論者的直覺促使我們可以去關注自由和控制方面的問題。

對於自由和控制的問題，我們也可以借用社會理論家福科(Michel Foucault)

在他的著作中重點論述的關於自由和控制問題。在當前的背景下，福科主要關注人們願意屈從某種形式上的權力的方式(Foucault, 1978; 1979)。這裡所說的並不是顯而易見的權力形式，像法律或軍隊，而是對日常生活產生影響的暗權力。以客庄婦女的婚姻經驗來說---她們在家照顧孩子，煮三餐飲食，擔負起田裡或茶園中的種種勞務，沒有疑問就是這些充滿在她們的生活中。依據福科的觀點，在這些「理所當然這樣」的行為活動中，客庄婦女顯示出向權力屈服的一面。福科認為，「權力是……一個公開的、或多或少經過協調的……關係集」(轉引自 Gordon, 1980, p199)。

語言則是在這類權力關係中一個重要的特點，尤其是在知識話語中。福科重點關注了人們對那些宣稱自己掌握了真理的群體屈服。

以福科的觀點來說，客庄婦女從事種種勞動，怕公婆的行為表現，甚至用這些術語為自己定義，給自己上標籤時，就是自己導致自己陷入這種屈從關係中。但若從社會建構論的觀點來看，實際上，我們會發現，在我們的面前出現了一種看上去不斷發展擴大的客庄婦女教育圈。

想想父權體制下存在著絲絲相扣的環節(1)客家族群中，男人多逸，為了家族打拼，讀書求取功名或出外尋求工作機會常不在家，(2)於是女性得擔負起許多勞務，因此造成客家族群重視對女性的教育偏重在勞動的訓練，接著(3)出現這些客家諺語---四頭四尾，便做為客家人對未出嫁女性的教育內容，以此作為教導客家女子日後準備為人媳、為人妻、為人母的職責內涵。長輩大多都會不斷告誡女兒在家內與家外田地均要學會各項粗活細活的家事，能夠勝任這些勞務才可以嫁人，承擔起夫家的家業。(4)藉由許多詩歌或者諺語的推動下得到傳播，我們逐漸了解到做為客庄婦女就該具備許多行為符合規範，嫁到夫家後也以此自我要求。(5)最後這些塑造了個個都是勤勞，為家族或家庭犧牲奉獻的偉大客庄婦女。

建構論者會提問，如果客庄婦女的行為被定義為「符合」某些權力對象的需求，客庄婦女就逃脫不開一種附屬的命運。除非她們做出一些抵制。然而，當我們喚起革命精神的同時，我們也必須了解對抗權力/知識的入侵，其實存在著侷

限。這種侷限來自於當我們對佔主導地位的秩序進行鬥爭時，將會出現兩個本質的問題。

第一、自由。抵制權力的入侵和影響，意味著某一天這些客庄婦女將擁有自由一到那個時候，沒有人會用異端知識控制她們，灌輸她們。但從語言的有序作用中解脫出來，從所有的習俗或者慣例中解脫出來，實質上並不是獲得了自由，而是步入了無意義的世界--那是個不存在自由的地方，因為沒有了任何區分，這些客庄婦女也就沒有了選擇。如果這群客庄婦女拒絕這一套行為準則，那麼她們能用甚麼秩序來替代呢？

第二、沒有將秩序的積極意義考慮在內。全盤拒絕那些福科稱為「規訓」或「秩序」的東西，實際上也會除去那些客庄婦女認為有價值的東西。如果嫁到夫家甚麼都不做，就無法獲得基本的尊重。如果沒有這種社會秩序，也就沒有所謂「美善」的世界存在。

於是，我們知道這裡需要的是一種「差別分析」，對於父權社會所給予的一系列形成的傳統習慣，我們可以探討其中的積極影響和消極影響。在甚麼情況之下，怕公婆仍然符合我們一貫認可的「好」的行為標準？在甚麼情況之下，它不再符合這樣的標準。類似這樣的差別分析，可能會帶給我們一種解決方案，這個方案既有可能保留傳統習慣中有價值的內涵，也可以同時摒棄其中我們認為有害的內容。

總結來看，這一節首先探討了我們建構真實的和美好的三個主要來源。這一討論圍繞客庄婦女的語言結構、日常交流實踐和權威制度的開展，同時也用許多方式強調了客庄婦女的建構的穩定性。

也就是說，圍繞著「怕公婆」使我思考了從語言結構中解脫的困難，逃離會將這群客庄婦女帶入共同現實的方向的困難，掙脫維護自身權威的制度力量的困難。這三種難度，其實可以相對說是一種建構的穩定性。

六、存在還是消失

接著來關注一下建構的易變性/流動性。

不管人們身在何處，只要是人和人在交流，建構世界的過程就會在那裡發生。在每種關係中，都會有很多種傳統互相交錯，產生出新的表述方式。因此，當這些客庄婦女在家中，轉換到菜園中，轉到與我這種研究者的對談中，她們也會不斷地在各種現實和價值觀中轉換，當然，也就會將一種情境下的現實與價值觀帶入另一種情境中，進而催生出創造性的融合。也有可能產生衝突，例如她們所述說的「怕」公婆的價值觀受到家中晚輩的的不認同。因此，像蹺蹺板一樣在穩定的力量和變化的力量之間不斷移動。

七、現代性與個人主義的挑戰

從阿李的口吻可以推知現在的她(做為婆婆)面對媳婦，媳婦的表現必然不同於過去的她，所以阿李才會發問。這樣的發問可以使我們繼續深入而仔細的解讀後發現關於台灣現代化的進程。

首先說明台灣目前現代性的概況。

何謂現代性呢？依 Giddens 的看法，在最簡單的形式中，現代性是現代社會或工業文明的簡稱（Giddens, 1990: 45-52）。Giddens 表示：比較詳細地描述，它涉及：(1)對世界的一系列態度；(2)複雜的經濟制度；(3)一系列政治制度(Giddens and Pierson, 1998:94-95)。

在社會及行為科學的研究中，有關現代化現象之探討，主要涉及社會與個人兩個層次，前者可稱為社會現代化，後者稱之為個人現代化（楊國樞、余安邦、葉明華，1991；楊國樞、瞿海源，1974）。社會現代化主要指的是整個社會在經濟、政治、社會及文化等方面的變遷；個人現代化則是指社會中的個人在價值觀念、思想型態及生活習慣等方面的變遷（楊國樞、余安邦、葉明華，1991）。

探討個人現代化內涵的學者，常將此等內涵稱為個人現代性（individual modernity），以有別於社會現代性（social modernity），他們認為個人現代性，係指現代化社會中個人所最常具有的一套有組織的認知態度、思想觀念、價值取

向、氣質特徵及行為模式（楊國樞、余安邦、葉明華，1991）。

至於個人傳統性（individual traditionality），則是指傳統社會中，個人所最常用的一套有組織的認知態度、思想觀念、價值取向、氣質特徵及行為模式。

當然，個人的現代性也會反過來促進社會的現代性，進而推動社會變遷持續地進行。總之，以台灣社會現代化的脈絡為主，以西方文化傳承為輔建構「個人現代性」，是較能符合「本土契合性」的要求（楊國樞，1994）。

在前現代社會中，結婚與否、生育與否、維繫親密關係的方式等，並不需時常面臨調整的歷程和經驗。個體之出生、成年禮、祭典、婚喪喜慶、遷移等，往往可參照社會儀式或者宗教文化的傳統來加以因應。

隨著社會變遷，個人化、個體的重要性不斷上升並非一個新現象。

若從台灣當前資本主義、科學與技術、民主體制等機制而言，這些推動傳統社會朝向「現代性」發展的力量仍然活躍，可謂當前的社會脈絡某種程度上仍舊未脫離現代性。

不管是多元化或是去傳統化之發展趨勢下，傳統社會價值對個體生活選擇之參照作用，已大幅降低。原先在工業社會中可用以說明社會結構或轉型的概念，如：階級／階層、男／女分工、核心家庭組織等看法，是否能夠持續地適用值得重新檢視（劉維公，2002，頁 11）。影響個體自我認同的發展，似乎看來不斷地受到質疑和破壞。

總結現代性的發展，使我們看見個人主義的興起，但也同時看見個人主義所面臨的挑戰。。

八、個人主義與社會關係的拉扯

當阿李如此盡心盡力為夫家奉獻了她的一生時，我也很好奇兒子娶了媳婦後，她對未來的想像又是如何？

我不曾管我媳婦啊。有一次我丈夫罵我媳婦啊，我就跟她說：你罵你媳婦幹嘛，將來我可是要跟媳婦一起住的，你把她罵跑了，我可不管

你喔。

在現代工業社會中，婆媳之間的權力結構，已大異於傳統社會。做為的媳婦由於女權意識高漲、兩性平等的提倡，於是在外工作機會增加，同時也促進了其地位的提昇。因此，現代媳婦逐漸捨棄傳統人格特質，並發展出現代化自主、主動、堅強與獨立等特質，同時更強調個人自我的發展（李美枝，1987）。

同時，現在媳婦的角色已漸脫離大家庭，自組小家庭，成為職業婦女。所以，現在媳婦也不再只是家庭的附屬品，在家庭裡儼然躍居「女主人」的地位，擁有權勢，掌理大部分家務；婆媳關係也從上下、主奴的定位，轉為平等的關係；而且有越來越多的媳婦期待婆婆能一起分擔家務，如帶小孩、調理三餐等（胡幼慧，1995）。

總結來說，現在媳婦已不想再附屬於男人，也不想再附屬於婆婆，傳統家庭倫理法則因而鬆動，使得婆媳關係遭受相當大的衝擊。

於是阿李這樣的話語刺激我去思考：「管」代表甚麼樣的關係？這樣的關係與考量是連結到怎樣的價值觀？從社會建構論來看，婆媳關係可以怎樣解答？

從這部分的敘事，也可以回頭思考阿李以前的敘事「大概那時候也比較老實吧！」如果時代依然停留在傳統的父權社會中，阿李也不會發出這樣的疑問，因為時代的變遷，使得客庄婦女原本擁有集體價值導向的價值觀，得要思考怎麼面對下一代群個體化價值導向的價值觀，所以這樣的話語，意味著阿李在回想過去當媳婦的自己，與如今當婆婆的自己應當怎樣面對現在為人媳婦的道德轉變。

資本主義的侵蝕，使得個人超出物質主義的層面而影響價值觀的變革。以前的媳婦是被「管」的，而且怕公婆的；現在的媳婦已經使得婆婆不能夠去「管」的，相對的，媳婦也已經不怕公婆的。

再從第二層次提到「怕公婆」，其實套用在此也可以轉譯為：即現在的媳婦已經不如以往的媳婦柔順屈從了。

既然不「柔順屈從」，當然也不能期望她們這些媳婦會照著過去的模式對待工婆，例如：阿李照顧公婆的態度，還記得嗎？從婆婆中風到往生，阿李可是無微

不至的用心對待婆婆，不曾抱怨也不曾棄養。然而，這樣的模式可以套在現在媳婦對待阿李的身上嗎？

九、再一次展現隱喻的力量

將經驗隱喻成一盞探照燈，為了達到某種目的，積極地在世界上尋找，照亮了這個世界(Bruner&Feldman, 1990。轉引自 Gergen, 2011, P45)。

當生命必須「重整」時，隱喻可在「以前」與「現在」的時間中，提供一座「轉化的橋樑」。因為隱喻建構了意義，所以在社會變遷後試圖重構自我感的過程中，「隱喻」顯得格外的重要；「隱喻」處於「已然」與「可能性」的交叉點上，其具有重要的關鍵意義。

隱喻的創造力是雙倍效果的，因為它反映出「過去固有的發現」與「新現實的創造」；在此，「隱喻」代表著「解釋」與「創造」本身的結合，並且促使「先前的解釋」，屈服於新的、更完整的解釋。這些「隱喻」的結合，實際上意味著「社會變遷後的生命重組」；「隱喻」不僅幫助她們，對生命中的「斷裂」產生意義，幫助人們能勇敢地面對改變，並且創造出「生命中的連續性」，也使人們改變其對「文化現象」的觀點(陳麗文, 2007)。

從過去的怕公婆的隱喻，面對公婆謹守傳統，而建構出一個努力積極的人生；現今不管媳婦，代表一種社會關係下另一種對待的方式。阿李五十幾年的婚姻生活，經歷過許多，當然也看見傳統走向現代的變遷。就像阿雪在照顧孫女的情況相同，「哪像現在的小孩那麼好命！」，時代的變遷不僅使她們的生命出現斷裂，也是她們每日每日都在面對的自我衝突。

隱喻反映了過去固有的發現，意味著她們一路走過來的模式是這樣，但是現代性的衝擊，使她們無法保有過去的模式，也就是說她們無法冀望媳婦能像過去的自己那樣。

「不管」意涵著我無法繼續傳統婆婆與媳婦那樣的模式，「我卡桑就問哪：阿李啊，等下妳要做甚麼啊？我就馬上起來繼續做啊，大概那時候也比較老實吧」

我馬上就起來做，表現出比較老實，除了是因為傳統社會的教育下，她無法有多種的選擇之外，其實也是說當時的環境無法讓她有其它更好的表現。

菜園裡與菜友們的對話；平常鄰居的互動；媒體的報導等，阿李的人生智慧當然懂得做出最好的方式。

於是對丈夫的回應「你罵你媳婦幹嘛？」

相較於丈夫處於父權社會下的權力者，時代變遷著，兩者的比較中，似乎也看見阿李對新現實的了解。

當阿李說「你把她罵跑了，我可不管你喔。將來我可是要跟媳婦一起住的」

阿李在這個客家庄就有自己的房舍，所以不是要依靠媳婦一起住。阿李這麼說，要表現的是她「將心比心」。過去婆婆對待自己的種種，自己心中最清楚，當位置改變，該怎麼做？

婆婆以前對自己一停下來休息就會問「阿李，妳等下要做甚麼啊？」那種被管的密不透風的日子，無法喘口氣的日子，體會自然很深刻。面對時代變遷與位置的轉變，阿李的「不管」透露許多。

以差別分析的角度來說，將心比心是一種解決事情的方案，繼續維持過去那種「管」媳婦的傳統習慣，展現的只是一味追隨表面，複製傳統模式的消極，在現代社會來說，這樣的作為可想而知，終將得到一種使雙方關係陷入更加惡劣的結果。

從「媳婦應當柔順的觀念」中，阿李嘗試萃取其中積極的成份---自由的價值，過去能夠「管」媳婦，來自於一種「尊卑」的制度，是傳統社會用來「維繫家庭中的秩序」的一種生活制度。只是，維持秩序的方式，並非只有一種，就是依賴「嚴厲控管或者責罵的方式」。也就是說父權社會中原有「尊卑」想法，甚至說一種強權行為可以在此被踢除，替換一種平行的對待方式。阿李將心比心，就是將「自由的價值」體現在生活中的一種展現，以一種平行互諒的作法代替控管，更能夠獲得晚輩尊重並維持心中的平和感，並避免潛意識的反抗或挑釁心理。

在這裡對丈夫的「管」，除了意味著阿李對丈夫這一生灶頭鍋尾的照顧之外，也連帶出夫妻的關係在阿李夫妻兩人中，阿李已突破了過去女子在父權社會中依循的三從四德：在家從父，出嫁從夫，夫死從子的框架。當阿李這麼說我不管你，其實也就是「我不被你管了」。阿李可以跳脫父權社會的從夫或從子，女性主體的位置更加獲得確立。

第三節 小結

差序格局的說法其實很吸引我，只是從心理學的角度詮釋婚姻中的婆媳關係，有點令我困惑。當我曾拿著這樣的問題與姊妹討論時，她也舉了許多婚後照顧公婆的例子，贊同那些媳婦們是真有那份感情。

這樣的例子也所在多有，發生在許多文人忠國忠君的歷史中。

類似的互動關係，使我更想要去探討她們的內在情感，然而我還是覺得建構在心理層面的信任，把沒有血緣的外人納為自己人，太難維持，也太難達成。

從這些客庄婦女的訴說，強調社會關係的維繫與諸多行為的表現，不僅可以使我看見她們的自我發展的樣貌，也看見這樣的觀念更適合用來做為現代生活的答案。

在高度現代性的社會脈絡下，關於客庄婦女如何面對的問題？經由這樣的研究，可以發現這個答案或目的並不是被給定的，反而是不斷探索自我的動態歷程。也就是說，在高度現代性的社會脈絡下，個人改變和社會變遷的交互結果，是為相互探索和建構的歷程。自我的認同是透過不斷地參照外在的變化(環境與社會關係交錯影響)而重新形成或調整之反思結果。

領會建構論思想，不僅可以增加人們對那些促進知識發展的人的崇敬之情，也可開啟鼓舞人們對客庄婦女想像的可能的新視野。在那些宣稱或得了真理、客觀性以及超越人類傳統理解知識的警告之外，建構論思想使我們在機會面前有更多選擇。它極大地擴大了我們是為有價值的客庄婦女的範圍，增加了創建人類共

存的新世界的可能性。

而這些客庄婦女的敘事，讓我們看見社會關係中，她們創造出的價值是讓後代敬佩的謙讓孝順之外，也讓我們看見這些客庄婦女面對現代社會，能體現真實自由的價值並推己及人，是她們面對所處的這個世界的熱情與智慧的展現。這種通過對話及敘事創造雙贏的解決方案，確實見證了建構論打造美好世界的方式。



第六章 結論

一、通過敘事所帶來的轉變

研究之初，我將這些客庄婦女的故事當做一種簡單的描述，並且不假思索的接受下來，結果是只能得出一個令人感覺普通的概括化的結論。也就是說當這些客庄婦女講述她們的婚姻故事時，她們的內容有時候會是呈現出發牢騷，強調被壓迫的狀況以及生活上的物質匱乏，而且，這類抱怨充斥在其他很多相同的人們在不同的時間裡講述的似乎互相矛盾的故事中。

然而，當我重溫女性主義強調壓迫的父權體制後，她們充滿自信與自在地描述著與自己密切相關的一切事務，促使我進一步思考，如果將她們置於這樣的過程中，只為了更加確立客庄婦女被褒揚的美德與精神，那麼這種假定的文化認知，很可能只會加遽父權社會的壓迫以及女性的附屬地位。事實上，這些客庄婦女所表現出的樣貌是自信與自在，若處於壓迫體制下的附屬地位，她們理所當然不可能展現這樣的態度。

於是，逐漸地，在我進行分析性的寫作過程中，隨著自己在人類學對敘事的日益關注與體會，以及我自己對於生活與言語行為之間關係的理解的逐漸加深，我開始把人們的敘事看做為達某些目的的一種表演，這些故事顯示出一種樂觀積極並且開創一些美好的視野。通過傾聽以及分析這些故事，尤其是注意形式又關注內容，也對修辭、模式、背景和語氣的關注，我理解到在對話中的生命實踐。這也促使我重新思考客庄婦女的形象，原來這些故事訴說的是一種被文化詩化了的渴望。它們使客庄婦女的形象成為一個，她們可以姑且設想自己在世界中的位置的空間。

從更基本的層面上看，其實就是透過種種敘事手法決定一個人佔據的主體位置的範圍。於是這些客庄婦女在她們應該佔據甚麼主體位置的問題上便擁有選擇，她們是主動塑造和改變主體位置的自主行動者，當然也是從已有的節目單中

選擇主體位置。事實上，她們在這個事情上有選擇的機會，而構成「客庄婦女」的主體位置和經驗的歷史完全是由話語及話語所蘊藏的權力關係決定的。

於是通過這些客庄婦女應對以及配合她們所置身的主流話語，通過敘事使我們能夠理解生活對她們來說意味著一種生命的意義與價值的展現，並且在這一過程中她們的自我感逐漸轉向一種肯定的主體身分。這是藉由建構論的觀點探索客庄婦女的生命經驗，於是我們可以看見，有無限的可能使我們去創新。

二、我們一起建構的客庄婦女圖像

中國傳統重視讀書人，自古以來背負著舊思維的包袱，「萬般皆下品，唯有讀書高。」即便到了現今的社會仍擺脫不了，依然是許多家長或學子心中的口號。還記得曾聽聞過孫中山先生所言「要立志做大事，不要立志作大官。」但在教育現場多年，還是接觸到許多人的觀念依然覺得高學歷等於讀好書。

筆者在學校單位服務，常思索「教育」的內涵與目標，對於孫中山先生的「做大事」頗為認同，然而甚麼是「做大事」？做大事的定義是一件事情從頭到尾做成功就是大事。那做怎樣的事情可以意義非凡，感到很值得呢？

是否也要像孫中山先生一樣，做一件驚天動地影響許多人的事情，才叫做大事呢？那麼是否也就是要做出像推翻專制帝國體制這類的事情，才叫做大事，這樣的人生才可以給與喝采，才能夠稱之為英雄呢？

如果只有這樣的行為成就才叫做大事，那麼英雄就只能是大多數中的極微少數了。如果只有成為英雄的人生是受肯定的，那麼在這世界中的絕大多數就會成為被否定的。如此看來，我們又如何期待自己的人生呢？甚至如筆者我站在教育崗位上，又如何帶領著這群莘莘學子大步向前呢？

想起當初剛接觸建構論時，尚且不能理解「建構論會使人覺得惱火或這些對話帶有煽動性」。結束了在北部對客庄婦女的生命經驗研究後，現在的我卻深深愛上這種「煽動性」了。

當我透過社會建構論分析這些客庄婦女的生命故事，並且更進一步理解建構

論的內涵和影響時，也使我重新思考我所學到的關於世界和我自身相關的一切事情，於是許多理所當然的事情，受到了挑戰。經歷了這一場建構論的質疑以及理解後所獲得的新知識，是更有助益於我們實在的生活。這些客庄婦女透過敘事揭露她們的生命實踐，我在這裡聆聽並且站在另一個角度探索許多理所當然的那些時，我們就進入了一個全新的世界。

本研究也指出，在台灣這樣一個曾經是移民知識的客體，而現在是多元族群的主體的地方，客庄婦女們透過敘事持續地激勵著文化想像。

在當時台灣北部農村，女性在婚姻的現場受著許多困境的考驗，繁重的勞務或者關係上的不受認同，使她們內心遭受極大的困頓，並且曾產生在身分上選擇離婚而回到娘家的意願，這也是可能實踐的。然而，這樣做是不合意的，因為它不僅意味著違背習俗，而且這麼做的後果是很難得到許多生活上必需的東西或精神上想望的價值與意義。

在本文所要闡明的，即是在當時的台灣農村的客庄婦女反映她們自己曾陷在這樣的一個困境中，任何一種她們可以選擇的位置，對她們來說都在一些重要的方面很不合意，這就是處在父權社會秩序底層的真正涵義。

但她們選擇留在婚姻中，在困頓的環境中，她們依賴個人力量創造某些人生價值。並且通過敘事，使聽者們看見離婚並不能解決問題，放棄也不是很好的辦法，人生不如意十之八九，本來就沒有為某人量身訂做的環境，而她們展示自己留在婚姻的困境中，建構出她們面對不合意的環境，找尋出更多解決的方案，創造雙贏甚至多贏的人生。

這些客庄婦女，通過敘說她們的生命故事，展現她們的生命實踐，也同時樹立了一個又一個值得我們肯定的人生，雖然她們學歷不高，但是她們個個都是「做大事」的「英雄」，而她們也就那麼真切地處在我們的生活中。

三、本研究的貢獻

(一)重新思考客庄婦女的形象

在第一章，本研究提出了對客庄婦女形象的重新思索。在許多人眼中的客庄婦女形象是那麼相同的，為何出現這樣幾乎一致的看法？追求這個問題的答案，也等於是對文化史的討論。其實，很難完全給出一個答案，但可以猜測。例如，站在女性主義的立場，這會是一種父權體制的陰謀。不管站在怎樣的立場，若客庄婦女的形象是塑造出來的，那麼我們可以如何改寫呢？

與此同時本研究強調建構論可以帶來的幫助。選取了五位客庄婦女，具有代表性但不具有特定性，建構論聲稱的目標即是「美好的世界」，若是想建造一美好世界，並非為了某某而特別設計的，所以並沒有從特殊的訪談者入手。

通過對客庄婦女生命經驗的探討，本研究想凸顯建構論者所聲稱的，我們的行動並不被任何習俗對真實、理智和正確的規定所約束。在我們面前，有無限的可能使我們去創新。

第二章討論了女性研究以及主體的問題，並整理了客庄婦女的研究，得出1.研究者的性別從男性到女性研究者眾多。2.研究的內容從原本只見客庄婦女的形象到客庄婦女可以發聲。3.受到新史學研究以及女性主義研究，研究的方向也轉向微觀的日常生活中。4.研究方法也採取深度訪談或口述歷史的方式。

本研究也指出，客庄婦女研究議題不斷開發，由給予客庄婦女的角色定位而有更新的詮釋，研究者都極力擺脫過去客庄婦女的傳統印象，而給予客庄婦女更新的圖像。則並且描述了一些關於客庄婦女的刻板印象以及正在轉變中的形象。從刻板的客庄婦女形象到新的圖像，使我們能「重新建構對客庄婦女的認識，扭轉我們看待客庄婦女的態度」。正因為有這樣的一些轉變，使建構論者更有機會被引到學術界，而參與世界的改造。

(二)通過敘事建構出社會關係中的自我概念積與極面對人生的方案

第三章則藉由她們的童年，探究在性別差異的父權體制下，她們在一種社會

關係中，對「自我」的述說。雖接受了不平等的差別對待，但她們走出的並不是被這種差別決定的人生，相反，在現存的性別差異框架下，她們創造出更多生命的價值與意義，讓我們看見這些客庄婦女面對苦難過去的精神以及值得仿效的態度，也更值得我們從中深思。

在第一節對童年的訴說中，揭示了

1. 現代社會所彰顯對童年應細心呵護的概念，做為一種對比，她們通過敘事建構強調備受性別差異對待下，所謂的壓抑反而促成她們能夠發展更有能力的人生基礎，在童年階段發展出更有耐力、毅力，自尊甚至獨立的自我，為往後生命打下良好的根基。
2. 在沒有節育觀念的時空背景下，養女的問題，其實還有更好的解決方案，通過敘事，她們建構出一種「生命共存體」，大家一起打拼的解決方案。使我們看見建構論強調的做法之一，若想要動員人們往前進，依賴的是廣泛分享理想和價值觀，甚至是遠見。她們這樣身心投入，積極看待人生的面對態度，使聽者也加入了價值評判，在一種打氣型的敘事中受到了激勵。每個故事就藉著這樣的接續今日與過去，推動我們走進未來。
3. 在角色決定論的說法之外，通過敘事，她們建構了許多行動可以具有更多意義。將情緒或情感的表達做為一種文化建構和表演的手段，於是所謂的角色可以看做一種立場的交換，而非僵化的身分，從中避免許多隨著文化而衍生的問題。
4. 所謂的歷史，在客庄婦女通過敘事而建構出的世界，是一種與他人的關係中得來的。通過社會關係建構出更貼近生命的歷史。展示一種可以改變過去以個體單位為基礎的做法，採用以促進社會關係的改善為方向，而創建出更美好的世界。並將此關係的概念擴展到我們與自然環境的範圍。人與人的交往，人與自然的交往都可以當做改善自己生活條件的工

具。

第二節長姐如母中，通過敘事看見過去的性別範式，她們在那樣的環境下被規訓，但也通過敘事建構了她們新的自我意識，轉化原本是弱者的女性不再框在固定的性別架構下，她們能夠以行動衝破固定的角色模式，展示客庄婦女的能動性。

第三節就學與工作經歷中，通過敘事使我們看見父權體制下對女性的種種不平等，也使我們看見社會認可的女性勞務，然而敘事並非刻劃出一個相對壓迫的環境，而是使她們建構出一種「欠缺」的價值，再度驗證社會建構者的任務不是「正確地認識」世界的本質，而是要幫助人們學到改造世界的新途徑。

(三)新主體身分的轉變與提出第五種勞務

在第四章中，她們以一種主體的身分訴說種種勞務，原本是女權主義觀點中所認為的壓迫，如今卻成了她們所利用的平台，不斷地通過訴說勞務，使我們改變原本對她們身分的認知。而過去的苦難，性別差異後所打下的基底，成為她們建構出自我，是能在婚姻中創造出更強大能量的自我。於是勞務不只是表述出她們的美德，也反駁女性主義、馬克思女性主義所否定的勞務價值，通過她們的敘事所建構形象，充滿生命力，啟動了聽者面對生命的能量，也提供了不少面對生命的解決方案。

1. 論及四頭四尾中，現有女性主義理論或者馬克思主義所揭示的勞動，無法刻劃出這些客庄婦女的生命意義與價值。通過她們述說了父權體制下的女性勞務繁重艱辛，轉化了勞務給人的刻板印象，原本視勞務為一種貶抑壓榨的概念，也是一種態度上的消極思維，通過敘事，她們將勞務建構為成就自我的條件之一，從中提煉出一種面對生命的積極與主動。
2. 對四頭四尾的敘說，她們也建構了自己新的主體身分，她們「不僅主內，也得主外」，轉化對勞動的認知與理解已經不再是單純的一種勞動而已，其實也是不同的自我認知的一個開始。通過訴苦傳播出一種文化實踐，

以一種質詢的手段，引導人們將她們是做一個新的主體，轉化了講述者的身分，同時也轉化了我們現有的文化迷思，不需再將習俗、傳統視作父權社會下，控制女性身體自主權的合理化說辭。

3. 建構出第五種勞務，孝順公婆。原本「孝順」是客庄婦女的一種特質，一種表現，在現代社會而言，已經成為一種勞務，通過她們敘說自己鉅細靡遺照顧公婆，也與四頭四尾的勞務相同，原本盡孝的主體應為具有嗣系身分的男性，如今已通過她們擔負起這些勞務，於是轉變了她們的身分。
4. 她們通過敘述五種勞務，建構出生命的種種價值觀，也建構出一種孝順、美善的世界樣貌。她們藉由敘事建構人生是一創造價值的不斷累積，每個個體都能藉著對生命的付出與奉獻，得到種種成就感，而不管是藉由勞務所牽出的社會關係，或是因婚姻建立的社會關係所牽出的勞務，正是創造價值的舞台。

(四)關係格局的新體驗

第五章更進一步將社會關係拉出討論，並且強調在群體生活的人類社會，無法逃離，所有的人都是處於某種框架之下。如果要說父權體系是一種壓迫，那麼這些客庄婦女就是創造了雙贏，既贏得美名也使得家庭或家族更加完滿。以建構論所想要避免的個人主義悲劇，她們提供了改變自我的範圍以及將心比心的方案，只是將思維的角度做改變，便能使許多關係變得更良好。另外，從建構論的敘說討論她們述我自我的模式，使我們看見她們一種理解自我的方式。

1. 第一節坐月子與吃甚麼，從現有的關係格局看待客庄婦女的特質，是一種站在強調關係架構特質的立場，得到的客庄婦女形象是經由關係的產生後才會出現的。通過這些女性的敘事，建構出的形象充滿了自主的選擇性，展現她們的堅持，表現她們對角色的認定是自主選擇「如何對待他人的方式」。

2. 承接第一點通過她們的敘事而強調她們對角色的認定是自主選擇「如何對待他人的方式」，其實就是一種「重新定義自我」的方式，而這種方式可以是一種避免個人主義最終導致破裂關係結局的解決方式，也是表達所認同價值觀，間接支持了某些社會秩序的一種行動。
3. 第二節從老實到解放中，通過敘事建構了她們所認同的世界。原本在女性主義認為的「柔順屈從」的美德，是一種強化父權體制的合理話說詞女性主義強調這樣美德是使客庄婦女必須順服他人，壓抑自我意志的表現。通過這些客庄婦女的敘說，建構出的怕公婆是一種人格層面的定義，而不是懼怕或者服應父權體制的行動，怕公婆或者柔順屈從，其實是展現她們對某種價值的選擇，強化她們的自主選擇性，而不是被迫接受的行為。
4. 通過敘事，建構出對生活制度的認同，並從中提煉出對自由的反省，對秩序的思考應從更積極的層面著手，向聽者展示更美善的世界也必須依賴某些生活制度的建立。以前被管，怕公婆的那種維持秩序方式，通過這些客庄婦女的敘說，她們轉化了尊卑的對待關係，以一種平行的將心比心方式代替，不僅符合現代的腳步，更體現了真正的自由價值。

(五)田頭地尾的再一次轉變

同樣是吃甚麼，影響了個體「如何過生活」？這個議題當前也是處於高度現代性不斷地檢視狀態下。在高度現代性社會脈絡所推崇的生活風格，強調健康養生，高纖、低脂、低糖、未加工等，甚至發展成特定飲食形式的生活風格。

這些走過一世紀的客庄婦女，依然那樣地勤奮，她們依然勤奮地於田頭地尾，但是她們走出自己的一條路，不是因為被迫而勤奮於田頭地尾，而是參入了現代觀念「有機」—自己種的東西，吃了安心。對她們而言，現在田頭地尾的勞動已不再是一種勞務或者像過去那樣存在著靠山吃山，靠海吃海

的被迫性，而且因為充斥在現代垃圾食物，不明添加物的思維下，自己種自己吃，總是比較安心。

菜種的多了，常做為餽贈娘家的伴手禮，或者作為與鄰居互動的媒介，送個菜給誰誰誰，就能提升彼此之間的互動關係，更可以拿來送給遠方或者居住於都市中的親友；而對年事已高不可能再回到職場這些客庄婦女而言，田地的勞動，也是足以提供自我價值感的。這種對田頭地尾的思考也是一大轉變，符合現代人的「休閒觀」。

Edginton 等人認為(2002)「休閒」是影響生活品質的重要因素之一，休閒經驗滿足，可提升幸福感與自我價值。在西方的社會中，從早期的希臘哲學家亞里斯多德的思想體系中，認為休閒是一生必要的事，是一種經由沉思冥想，而達到一種精神上的解放與無束縛之感(Sylvester, 1999)。因此休閒的態度，在早期的希臘時代，是對於人類自身的認識，人類能夠在休閒之中，去發現自我，了解生活的重心與目標，以及存在的意義。所謂的 Leisure 來自拉丁文的「Licere」意指一種解放、自在、自由(to be free)，或是希臘文所稱的「Schole」意謂有別於工作的自由心理狀態(Edginton, Jordan, DeGraaf, & Edginton, 2002)。

她們將田地中的勞動是為一種「休閒」一轉化了田頭地尾的原始印象。她們結合了勤奮與自我的渴望，在田頭地尾中，開創一片新天地。對於梅姐而言，種菜已經是一種生活上的舒壓或者休閒。同樣的情況也出現在阿李身上。所以，當你走到客家聚落時，總能在早晨或者傍晚看見勞動的客庄婦女忙於農務，但是，她們在這塊田地裡與朋友(菜友)有愉悅地互動，有另一種寄託。

就現代社會來說，社會生產力提高，科技發展快速，整個勞動時間大量縮短，人們的空閒時間越來越多，梅姐在這樣的時空下有她的休閒哲學：學山歌、學插花、學編花籃，甚至可以教學(那是我自己學的啊，自己買書回來自己學的，本來我還教他們啊，我的客人看了就很嘔，說你都沒有去學，

還敢做來賣啊，我不理他啊，我就賣掉一百多個啊!)、逛街、陪媽媽以及上烘焙課(我常常會去唱歌或者有課要上，上一些烘焙課，是自己要去的啦，在竹北的艾佳，是自己繳錢去上的。好玩，好玩。)，她展現一種活到老學到老的精神，讓自己的生活更加充實有趣之外，其實也符應現代的休閒觀。

馬克思也曾說過，休閒是不被直接生產勞動所吸收的時間，它包括個人受教育的時間、發展智力的時間、履行社會職能的時間、進行社交活動的時間、自由運用體力和智力的時間(馬惠娣，2002)。

梅姐能在工作(美髮)的過程中，加入自己在休閒範圍的學習：像它甚麼冰心粽那些，我整天問客人說那個怎麼做啊，梅姐積極學唱山歌以用來安排自己的退休生活，與其老了記憶退化，梅姐希望自己可以在現在多學一些山歌以求將來記憶退化的時候，總還存有熟悉的旋律可以伴隨老年生活。

四、客庄婦女的敘事主體與實踐

總結這些客庄婦女的圖像，雖然還是勤儉、刻苦耐勞、孝順、犧牲、堅毅，但在述說的過程中，看起來還是相同的形象，但背後所呈現的意涵以及彰顯的論點已經不同。我們發現她們並不是被壓抑的犧牲者，她們並不是被需要被拯救的弱勢者。其實她們是善於利用現有的條件，表現生而為人，最佳的生命價值，令人喝采的人生。

(一)迎接挑戰，刻苦耐勞，孝順揚善的積極作為

這幾位客庄婦女表現出正向而積極的處事態度，遇到困難能勇於克服，堅持到底從不放棄，從這些客庄婦女身上可以看出人性積極的光明面，奮發向上的精神，讓人心生敬佩；除此之外也能謹守中國傳統固有觀念，在惡劣的環境下仍然任勞任怨，從不怨天尤人，默默地完成自己該盡的責任，凡事以家庭為重，常常犧牲自己卻無怨無悔，一味辛勞的努力付出，為了丈夫兒女可以完全不考慮自己的人生，只求一生能擁有完滿的家庭。

就阿霞所在的情境而言，幾乎落在婚後家庭勞務的層面來取決她的生命意義，由此可看出她心靈關切於此的程度。而進一步分析其他家庭成員出現的位置，所佔的篇幅分量以及勞務的安排，雖然運用許多事例，但是都圍繞在相同主題，在共同基調上其實是反覆陳述的。

從人物出現的關係上來討論，有所謂的配對關係：一、呈二極化配對，如「阿霞-弟媳」¹²、「阿霞-舅舅」¹³、「阿霞-小姑」¹⁴，這些人物出現時，是可以用一種對比的方式來看待，此透顯著其內在價值觀，如不信神靈/虔誠信仰、自私/孝順、安逸偷懶/刻苦耐勞等，這樣的割裂切分，可看出她所抉擇的一方，駁斥另一方，肯定讚美客庄婦女的美德，用揚美斥惡作為生命的基調，呈現其價值觀。

再從她敘述的與婚姻相關的事件從「因騙婚而勞務更多」-「分家後開田」-「往山上採茶」-「支持丈夫開國術館」。她發現自己被騙而結婚，嫁入的家庭其實是一個人口眾多的大家庭，而她被分配到是勞務而非享福的少奶奶生活，就那樣刻苦的做，日夜不停地做，連走路都是用跑的在做；分家後，沒有分到任何土地，她想以熟悉的田頭地尾的勞動模式而努力去向天爭地開田，最終開田因颱風之故不成而賠盡所有儲蓄，她也沒有表現放棄而繼續尋求生存的道路；後來去到台北採茶，慢慢累積起照顧眾多孩子的費用；最後丈夫開了國術館，她五十幾歲了，還是那樣繼續幫忙勞動著，一直到丈夫往生了，她做不動了為止。

由她面對生命的種種挑戰都看得出她積極應對的表現，而她與生活周遭人物的配對關係，可看出她把價值作對比性的切割，標舉孝順、刻苦耐勞是為可貴，鋪成揚善刻苦的客庄婦女範式。

(二)為求溫飽奔波勞碌，外表柔弱而內心堅毅，圍繞自尊，自我要求

¹²阿霞孝順公婆，雖然未受教育，連公車都會坐錯，但心中無邪念。弟媳在婆婆生病時故意用缺角的碗呈雞湯給婆婆喝，婆婆覺得媳婦看不起她而生氣不肯喝後，她便將整鍋的雞湯喝光，結果在四十幾歲的時候就往生了。

¹³阿霞虔誠地信仰神靈，口不出惡言，但她的舅舅硬是不信邪，將伯公廟前的榕樹砍倒，後來這個舅舅便發瘋了。

¹⁴阿霞一生勞動不肯懈怠，在婚後依然如此，即便是下雨時節，也不耽誤任何該當作的勞務，而其小姑有一次參與了運送柿子等食品到街上去賣的過程，遇到這樣的風雨阻撓就說：乾脆讓大雨把所有的物品全給打落去好了。

的堅強態度

在社會底層的這些客庄婦女中，都必須為了生活的溫飽終日奔波勞碌。自古女性總給人溫和柔弱的形象，這些客庄婦女也是這般溫和，在訪談時接觸她們都可以很直接感受到她們的溫和客氣，然而，聽了她們的故事後，更欽佩她們所展現的內在性格堅毅強韌的女性那一面，當她們面對挫折時很能獨力承擔一切，不願帶給身邊的親人困擾，堅忍不拔的個性與外在柔弱的形象映照出極大的對比。

就像阿雪她女兒對她的評價:她很怕做不好，對於她所接下來的每件事情，她都會想要做到最好。

她的丈夫說:她很會照顧小孩(很有自信的表情)，小孩子給她去顧，沒有問題的啦!你放心。以前不希望她工作，她何必需要工作，家裡有甚麼事情，她可以去幫忙，我在賺錢，不必她去工作，她只要把家裡顧好就好了。家裡有老人家或者小孩的，她不用工作啦，這樣要照顧老人家或者小孩，就很方便了。

面對眾人的要求，阿雪沒有排斥，反而義無反顧地接受並且做到最棒最好，從一而終的態度值得欽佩。

(三)捍衛權利而勇於追求，在困境中思考出更多良善的解決方案

為了捍衛自己的權利而勇敢奮戰，堅持自己心中的理念而不願妥協，有別於傳統女性柔弱的形象，表現出女性追求自我意識強烈的渴望，並賦予女性顛覆傳統的全新思維模式。

就像文本中的梅姐原本是個柔弱的女子，與丈夫交往進而結婚共組家庭，生下三個女兒。面對夫家「重男輕女」的價值觀，梅姐也不以為意，小時候父母一起奮鬥:我的父母親就是很努力，很努力的生存，嘖，就是怎樣，就是很合作就是了啦，感覺我們就是一群，一群不可或缺的，將家人視唯一個生命共同體，不必分男女，應該要做的事情是努力。所以用心於孩子的教育，努力於自己的工作。

結婚後以工作為努力的主軸，展現其勇於反擊的個性，讓人見識到女性形象

強悍的一面，面對挑戰不畏縮逃避，反而採取積極迎戰的策略，顛覆了中國傳統女性向來給人的刻板印象；當小姑不發薪水的時候，梅姐敢於自己向客人拿服務費用，甚至被小姑趕出去後，也勇於自己開業，即便公公辱罵她是瘋子，她也堅持要為自己的家庭爭取，客家人的「硬頸」是指「不認輸、肯吃苦的堅毅精神」，展現在梅姐的身上，是一種敢作敢為。

女性在傳統社會上往往被視為弱者，但是隨著現代自我意識的高漲，愈來愈多人體悟到許多現況，可以靠自己努力去爭取而有所轉變，通過這些客庄婦女，使我們看見她們只是外表柔弱，其實內心堅強，面對艱困的生活能堅持目標繼續向前不退縮，這是值的我們學習效仿的。

五、小結

客家文化體認與表現的主要還是中原漢族文化，特別是儒家文化，所以客家人依然崇祖、重教育、孝順與良善。而這些客庄婦女的故事，其實更顯示出一種樂觀積極面對人生的態度以及方案。

其中我最喜歡的，還是阿李的故事。

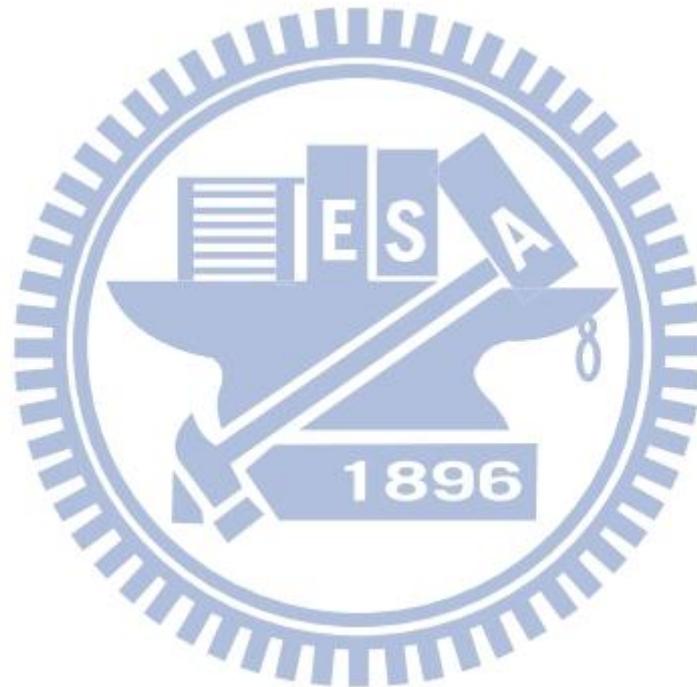
阿李對生活制度的體認，從中提煉出對自由的理解，使我重新思考外在的規範與內心走到秩序的問題，並進一步了解到「自由意志」的可貴。許多哲學家把自由奉為瑰寶。

弗洛姆說：「在一切愛的關係中，自由最重要。」這句話可以使用在親子關係、夫妻關係、婆媳關係、戀人關係以及師生關係中。而在現實生活中，我們可以發現或者思考，幾乎所有良好的關係都沒有令人窒息的管制，而是在將心比心的相處中為對方留下自主的空間，如此才能使對方依照他的願望去做事。每個人之所以可以得到幸福，完全在於他們有運用自由的自主性。

每個人，首先得是自由的人，才能成為一個有自覺的人。德國哲學家費希特也說：「只有這樣一種人才是自由的，這種人願意使自己和周圍的一切都獲得自由。」這也就是說，愛自己以及愛別人的方式，就是讓自由的光輝照進我們每個

人的心田。如果說個人主義太過會造成無法相信他人的悲劇，試著讓自由發揮它的功效，或許是一個很好的解決方案。

本研究試圖寫出建構論者所相信的，它們的觀點具有具大的潛力。在目標而言，它能夠豐富社會實踐內容，像是幫助人們打破障礙消除衝突的那些實踐，有助於建構出最可行的方案和美好的未來。甚至，作為社會建構式的對話，連筆者自身的生命都慢慢發生了變化，以筆者所體認到最重要的價值，是一種以**良性作為循環**的進行方式。雖然生活環境總充滿了「有限」，但建構論使我們相信，生命能打造出一個又一個無限。



參考文獻

王東

1998 客家學導論。台北：南天出版社。

2003 社會結構與客家人教育。湖北：湖北教育出版社。

王振寰、瞿海源主編

1999 社會學與臺灣社會。台北：巨流出版社。

文崇一

1990 台灣居民的休閒生活。台北：東大圖書公司。

台灣影像歷史系列

1997 <http://www.forest.gov.tw/public/Attachment/512238191871.pdf>。閱覽日
2012/7/5。

江明修編

2002 客家政策白皮書—先期規劃報告。台北：行政院客家事務委員會。

江運貴

1996 客家與台灣。台北：常民文化出版社。

朱岑樓

1991 婚姻研究。台北：東大出版社。

何秉燦 蔡欣佑

2011 從陶淵明的思想檢視現代休閒觀。休閒事業研究，9(1)，1-16。ISSN:
1812-2825。

危芷芬

2001 華人的關係類型與人際義務。國立台灣大學心理學研究所，博士論文。

余德慧

2001 詮釋現象心理學。台北：心靈工坊文化。

李亦園

1985 東南亞華人社會研究。台北，正中。

1988 傳統民間信仰與現代生活。見楊國樞（主編）：中國人的心理。
台北：桂冠圖書公司。

李竹君

2002 客家農村女性的勞動經驗與美德。國立花蓮師範學院多元教育研究所
碩士論文。

李美枝

1987 社會變遷中中國女性角色及性別化特質的蛻變。教育與心理研
究，10 期，頁 39-59。

李美枝、鍾秋玉

1996 性別與性別角色析論。本土心理學研究，6，260-299。

李翹宏

2006 二十世紀英語人類學民族誌與性別理論的發展。刊於人文社會學報
Vol 7: 159-186。

利翠珊

1995 〈夫妻互動歷程之探討——以台北地區年輕夫婦為例的一項初探性研
究〉。《本土心理學研究》，4 期，260-321。

1996 〈婚姻中親密關係的形成與發展〉。《中華心理衛生學刊》，10 卷，
4 期，101-128。

1999a 〈已婚女性家庭系統的交會：親情與角色的兩難〉。《中華心理衛
生學刊》，12 卷，3 期，1-26。

1999b 〈婚姻親密情感的內涵與測量〉。《中華心理衛生學刊》，12 卷，
4 期，29-51。

利翠珊、陳富美

2001 〈由夫妻恩情探討華人的婚姻關係〉。《華人本土心理學研究追求卓
越計畫——八十九年度執行計畫報告書》。

何友暉、陳淑娟、趙志裕

1991 〈關係取向：為中國社會心理方法論求答案〉。見楊國樞、黃光國（主
編）：《中國人的心理與行為》。台北：桂冠圖書公司。

何來美

1993 〈細妹子—大地女兒〉，《客家》，第 33 期：52-55。

尚平

2002 客家人。四川：成都。

余亭巧

2004 客家女性的族群認同經驗 —— 五位女性客家文化工作者的生命歷程。國立花蓮師範學院多元教育研究所碩士論文。

余德慧

1998 生命史學。台北：張老師文化事業股份有限公司。

房學嘉

1994 客家源流探奧。廣東市：高等教育出版社。

邱彥貴、吳中杰

2001 台灣客家地圖。臺北市：貓頭鷹出版社。

林真美

1995a 什麼是兒童？人本教育札記，68，9-19。

1995b 告別童年—成長與成年儀式。人本教育札記，75，80-83。

林曉平

2006 客家文化特質探析。客家文化特質與客家精神研究(80-90 頁)。哈爾濱：黑龍江人民出版社。

邱春美

2007 客家文學導讀，文津出版社。

周志建

2002 敘事治療的理解與實踐--以一個諮商個案為例之敘事研究。國立台灣師範大學教育心理與輔導研究所碩士論文。台北市。

周雅容

1996 老年婦女的三代同堂支持與依賴。載於胡幼慧主編，質性研究、理論、方法及本土女性研究實例，頁337-353。台北：巨流出版社。

周顏玲

1989 婦女與性別研究的理論架構、方法及其中國化未來發展。發表於台大婦女研究室主辦：性別角色與社會發展學術研討會論文集，頁25-43。

1995 婦女學和性別學在中國社會的發展—回顧與前瞻。載於張妙清等編「性別學與婦女研究：華人社會的探索」，香港：中文大學。

兩青

1985 客家人尋根。台北：武陵出版社。

范玉春

2005 移民與中國文化。桂林：廣西師範大學出版社。

南山容

1989 〈客家女人不是人？〉《客家風雲》，16:28-31。

胡幼慧

1995 三代同堂—迷思與陷阱。台北：巨流。

1996 質性研究:理論、方法及本土女性研究實例。台北:巨流文化。

胡娜

2005 客家婦女的性別地位研究。在陳世松編，客家婦女：紀念朱德母親鍾太夫人逝世 60 週年論文集，頁 120-125。成都：天地出版社。

姚瑩

1996 東槎記略。南投:台灣省文獻委員會。

徐宗國

1993 適宜用質的方法研究女性現象。婦女與兩性研究通訊，第 30 期，頁 14-15。

徐運德

1993 客家諺語。中原週刊社出版。

高木桂藏

1992 日本人筆下的客家。關屋牧譯。台北：武陵出版社。

1996 硬頸的客家人。台北:世茂出版社。

高宗禧(編)

1997 客家人：東方的猶太人。台北：武陵出版社。

莊英章、武雅士

1993 〈台灣北部閩、客婦女地位與生育率：一個理論假設的建構〉，閩台社會文化比較研究工作討論會。

陶東風

2000 後殖民主義。台北：揚智。

陸緋雲

2002 性別與族群：客家婦女社會地位的反思與探討，「客家文化學術研討會」發表之論文，國立中央大學。

郭完五

1991 〈客家人來自黃河流域〉，《中原文獻》，23 卷 1 期。

郭建志（主編）

1998 海峽兩岸之組織管理。台北：遠流出版公司。

陳明惠

2005 美濃客家女性的性別角色與社會關係。國立臺灣師範大學社會教育學系碩士班論文。

陳祥水

1978 〈中國社會結構與祖先崇拜〉《中華文化復興月刊》第 11 卷，第六期，頁 32-39。

陳弱水

1997 「公德觀念的初步探討——歷史源流與理論建構」，人文及社會科學集刊，9 卷 2 期。頁 39—72。

陳運棟

1978 客家人。台北市：聯亞出版社。

1983 〈有關客家婦女的言論〉，《客家人》。台北：聯亞出版社。

1989 台灣的客家人。台北：臺原出版社。

陳榮華

1992 海德格哲學-思考與存有，台北，輔仁大學出版社。

陳麗文

1997 文化的斷裂與延續：以台灣社會為例空大人文學報第 16 期。

畢恆達

1995 生活經驗研究的反省：詮釋學的觀點。本土心理學研究，4，224-259。

1996 詮釋學與質性研究。載於胡幼慧編，質性研究—理論、方法及本土女性研究實例，27-46。台北：巨流出版社。

2005 教授為什麼沒告訴我：論文寫作的枕邊書。台北：學富出版社。

彭瑞金

1991 〈從族群特性看客家文學的發展〉，徐正光編，《徘徊於族族和現實之間》，Pp.130-1490。台北：正中書局。

彭維杰

2003 台灣客家歌謠的性別意識探討。載於周錦宏總編，苗栗客家文化月-第二屆台灣客家文學研討會論文集（236-254 頁）。苗栗縣文化局。

黃光國

1988 〈人情與面子：中國人的權力遊戲〉。黃光國（主編）：《中國人的權力遊戲》。台北：巨流圖書公司。

2000 華人的關係主義：理論的建構與方法論的考量。「許烺光院士逝世週年紀念」學術研討會。

黃永達

2004 臺灣客家讀本。台北市：權威創意媒體股份有限公司。

黃秋芳

1993 台灣客家生活紀事。台北市：臺原出版社。

張典婉

2002 台灣文學中客庄婦女角色與社會發展。世新大學社會發展研究所碩士論文。

2004 台灣的客庄婦女。台北：玉山社。

張珣

1995 婦女研究 10 年：婦女健康人權的回顧與展望。台大婦女研究室主辦「婦女研究十年－婦女人權的回顧與展望」研討會論文集。頁 171-198。

張素芬

2006 北埔姜家女性研究（1834-1945）。國立中央大學歷史系碩士論文。

張維安

1994 客家婦女地位的轉變：以閩南族群為對照的分析。客家文化研討會論文集。苗栗：苗栗文化中心。

曾喜城

1999 臺灣客家文化研究。台北市：國立中央圖書館台灣分館。

傅偉勳

1984 西洋哲學史。台北：三民書局。

游千慧

2000 一九五〇年代台灣的「保護養女運動」：養女、婦女工作與國/家。清華大學歷史研究所碩士論文。

游鴻裕

2001 經濟發展、婦女就業與家庭變遷：臺灣經驗之觀察。臺灣師範大學三民主義研究所碩士論文，臺北市。

游鑑明

1988 日據時期臺灣的女子教育。國立臺灣師範大學歷史研究專刊 20，95。

葉怡文

2004 從女性主義看臺灣客家婦女的社會地位。佛光人文社會學院社會學研究所碩士論文。

費孝通

1947/1985 《鄉土中國》。北京：三聯書店。

楊中芳(主編)

2001 人際關係與人際情感的構念化。楊中芳主編：中國人的人際關係、情感與信任——一個人際交往的觀點。台北市：遠流出版社，頁 337-70。

楊中芳

1991 試論中國人的「自己」：理論與研究方向。楊中芳、高尚仁合編：中國人、中國心-人格特質。台北市：遠流出版社，頁 93-145。

楊宜音

2001 〈自己人：一項有關中國人關係分類的個案研究〉。《本土心理學研究》，13 期，277-316。

楊舜云

2009 臺灣客家傳統服飾的文化特質。「亞太區域研究專題之研究」發表之論文，中央研究院。

楊國樞

1992 〈父子軸家庭與夫妻軸家庭：運作特徵、變遷方向及適應問題〉。中國心理衛生協會主辦「家庭與心理衛生國際研討會」主題演講稿。

- 1993 〈中國人的社會取向：社會互動的觀點〉。見中國人的心理與行為—理念及方法篇，楊國樞，余安邦主編，頁87-142，台北：桂冠。
- 1994 〈傳統價值觀與現代價值觀能否並存？〉。見楊國樞（主編）：《中國人的價值觀——社會科學觀點》。台北：桂冠圖書公司。
- 1998 〈家族化歷程、泛家族主義及組織管理〉。海峽兩岸組織文化暨人力資源管理研討會宣讀論文》。台北：信義文化基金會。
- 2003 〈三探心理學傳統性與現代性：概念架構的括展與研究工具的建立〉。國科會多年期研究計畫書。

楊國樞、余安邦、葉明華

- 1991 〈中國人的個人傳統性與現代性：概念與測量〉。《中國人的心理與行為（1989）》，213-240，台北：桂冠圖書公司。

楊國樞、瞿海源

- 1974 〈中國「人」的現代化：有關個人現代性的研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，37期，1-37。

楊國鑫

- 1993 台灣客家。台北市：唐山出版社。

潘淑滿

- 2003 質性研究：理論與應用。台北：心理出版社。

賴碧華

- 1992 客家已婚婦女家庭角色與生活滿意之研究，文化大學家政學研究所，碩士論文。

鄧迅之

- 1982 客家源流研究。天明出版社。

劉日燕

- 1986 土朝園。苗栗：土朝園子孫印。

劉奕利

- 1995 臺灣客籍作家長篇小說中女性人物研究——以吳濁流、鍾理和、鍾肇政、李喬所描寫日治時期女性為主。國立高雄師範大學國文學所，碩士論文。

劉維公

- 2002 〈當代消費文化社會理論的分析架構——文化經濟學(cultural economy)、生活風格(lifestyles)與生活美學(the Aesthetics of Everyday Life)〉,《東吳社會學報》,11期,頁113-116。

劉還月

- 2001 臺灣客家族群史-移墾篇。南投市：臺灣省文獻委員會。

廖永靜

- 2000 社會變遷、家庭變遷與家庭教育需求。輯於中華民國家庭教育學會編,家庭教育學(pp. 35-78)。台北：師大書苑。

橫山鄉社教館導覽文宣

<http://www.wretch.cc/blog/dickyfly/3182763>。閱覽日期為2012/7/5。

顧燕翎、鄭至慧主編

- 1996 女性主義經典理論與流派。台北：女書出版社。

蔡沛婕

- 2001 初為人媳角色轉換經驗之探討。國立嘉義大學碩士論文·嘉義縣。

鍾水蓮

- 2010 客庄婦女創業者之創業歷程研究。國立聯合大學,新竹縣。

鍾俊陞

- 1988 〈蕉嶺客村一瞥〉,《人間》,27:24-34。

簡榮聰

- 1991 〈台灣客家農村生活與農具—傳統台灣客家農具與農村生活初探〉。中華民國台灣史蹟研究中心編印

羅香林

- 1933 客家研究導論。台北市：南天出版社。

龔萬灶

- 2003 客語俗諺中動物素材所反應的客家人生活。載於周錦宏總編,2002苗栗客家文化月-第二屆台灣客家文學研討會論文集(15-24頁)。苗栗：苗栗縣文化局。

Abel, A. K.

- 1986 Adult daughters and care for the elderly. *Feminist Studies*, 12(3),479-497.

Acitelli, L. K.

- 1993 You, me, and us: Perspectives on relationship awareness. In S. Duck (Ed.), *Individuals in relationships*. Newbury Park, CA: Sage.

Ahern, E. M.

- 1975 The power and pollution of Chinese women. In: M. Wolf & R. Witke (Eds.), *Women in Chinese society*. Stanford: Stanford University Press.

Bonvillain, Nancy.

- 1998 *Women and Men: Cultural Constructs of Gender*. Upper Saddle River, N.J. : Prentice Hall

Bruner, J. S.

- 1986a Experience and its expression. In V. Turner & E. Bruner (Eds.), *The Anthropology of experience*, pp. 3-30. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- 1986b *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 2004 Life as narrative. *Social Research*, 71(3), 691-709.

Bruner, J., & Feldman, C. F.

- 1990 Metaphors of consciousness and cognition in the history of psychology. In D. Leary (Ed.), *Metaphors in the history of psychology*. New York: Cambridge University Press

Butler, Judith.

- 1993 *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge
- 1994 Against proper objects. *Differences*, 6(2-3), 1-26. Caplan, P. (Eds.) (1995 [1987]). *The cultural construction of sexuality*. London: Routledge.

Carl G. Jung.

- 1988 人及其象徵-榮格思想精華的總結。龔卓軍譯。台北，立緒文化事業有限公司。
- 1990 榮格分析心理學-集體無意識。鴻鈞譯。台北，結構群文化事業有限公司。

Chris Jenks

- 2004 文化。俞智敏等譯。台北：巨流。

Chris, Weedon

- 1996 女性主義實踐與後結構主義 Feminist Practice & Poststructuralist Theory 。白曉紅譯。臺灣：新知出版社出版。

Colin ,Heywood

- 2004 孩子的歷史:從中世紀到現代的兒童與童年 A history of childhood : children and childhood in the west from medieval to modern times. 。黃煜文譯。台北市：麥田。（原作於 2001 出版）

Collier, J. F.

- 1974 Women in politics. In: M. Z. Rosaldo, & L. Lamphere(Eds.)Woman, culture, and society. Stanford: Stanford University Press.

Crawford, M. , & Rhoda Unger.

- 2004 Women and Gender: A Feminist Psychology. Boston: McGraw-Hill.

Davies, Bronwyn.

- 2000 A Body of Writing 1990-1999. New York: Littlefield Publish.

Duck, S.

- 1993 Understanding relationship processes: Uncovering the human search for meaning. In S. Duck (Ed.), Individuals in relationships. Newbury Park, CA: Sage.

- 1994 Meaningful relationships: Talking, sensing and relating. Thousand Oaks, CA: Sage.

Edginton, C., Jordan, D., DeGraaf, D., & Edginton, S.

- 2002 Leisure and Life Satisfaction: Foundational Perspectives. New York: McGraw-Hill.

Elizabeth, Kennedy

- 2000 Rethinking Woman' s Studies as an Interdisciplinary Field. 通識教育季刊，第 7 卷第 1 期，頁 7-26。

Foucault, M.

- 1978 The history of sexuality, vol.1. New York: Pantheon.

Friedl, E.

- 1975 Women and men: an anthropologist view. New York: Holt, Rinehart, & Winston.

Gadamer, Hans-Georg.

- 1993 詮釋學 I 真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵 Hermeneutik I Wahrheit und Methode--Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik。洪漢鼎譯，台北：時報文化出版社，初版，1993 年。
- 1994 Truth and Method (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.) New York. Continuum.
- 1995 詮釋學 II 真理與方法：補充與索引 Hermeneutik II Wahrheit und Method--Ergänzungen Register。洪漢鼎譯，台北：時報文化出版社，初版，1995 年。

Garfinkel,H.

- 1967 Studies in ethnomethodology.Englewood Cliffs,NJ:Prentice-Hall.

Gerald, Corey

- 2005 生命抉擇與個人成長 I never knew I had a choice : explorations in personal growth)。黃慧真、簡麗姿、陳嘉鳳譯。台北市：雙葉。（原於作 2002 出版）

Geertz, C.

- 1973 The interpretation of cultures: selected essays. New York: Basic Books.
- 1983 Local knowledge. New York: Basic Books, Inc..Ginsburg, F., & A. L. Tsing(Eds.)(1990). Uncertain terms: negotiating

Giddens, Anthony

- 1990 The Consequences of Modernity. Stanford, Cal.: Stanford University Press.

Giddens, Anthony and Christopher Pierson

- 1998 Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity. Cambridge: Polity.

Gilligan ,C.

- 1982 In a different voice.Cambridge,Mass : Harvard University Press.
- 1987 Moral orientation and moral development. In Kittay, E. & Meyer, D (Eds.) ,Women and moral theory, Totowa, NJ : Roman & Littlefield, 19-33.

Gluck,Sherna Berger., & Patai,Daphne,eds.

- 1991 女人的言詞:口述史的女性主義實踐 Women' s Words.The Feminist

Practice of Oral History. New York and London: Routledge

Gordon, C. (Ed.)

1980 Power/knowledge: selected interviews and other writings by Michel Foucault, 1972-1977. New York: Pantheon.

Greene, S., & Hill, M. & D. Hogan (Ed.)

2005 Researching children's experience: methods and methodological issues. In S. Greene, (pp. 1-21). London: SAGE.

Guba, E. G., & Lincoln, Y. S.

1994 Competing paradigms in qualitative research, In N. Denzin & Lincoln, Y. (Eds.), Handbook of qualitative research, (pp. 105-117), Thousand Oaks, CA: Sage.

Harding, Susan

1990 If I Should Die Before I Wake: Jerry Falwell's Pro-Life Gospel. In Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture, edited by Faye Ginsburg and Anna Lowenhaupt Tsing, 76-97. Boston: Beacon Press

Husserl, Edmund

1970 The Crisis of European Science and transcendental

Kenneth, Gergen

2011 社會構建的邀請 An Invitation of Social Construction。許婧譯。北京大學出版社。

Lamphere, L.

1974 Strategies, cooperation, and conflict among women in domestic groups. In: M. Z. Rosaldo, & L. Lamphere (Eds.), Woman, culture, and society. Stanford: Stanford University Press.

Leacock, E. B.

1972 Introduction. In: F. Engels, The origin of the family, private property and the state. New York: International Publishers.

1975 Class, commodity, and the status of women. In: R. Rohrlich-Leavitt (Eds.), Women cross-culturally: change and challenge. Chicago: Aldine .

Lieblich, A., & Mashiach, R. T., & Zilber, T.

2008 敘事研究: 閱讀、分析與詮釋。吳芝儀譯。嘉義: 濤石。(原著出版於 1998)

年)

MacCormack, C. P.

- 1980 Nature, culture and gender: a critique. In: C. P. MacCormack, & M. Strathern (Eds.), Nature, culture, and gender. Cambridge: Cambridge University Press.

Martin, M. K. and B. Voorhies

- 1975 Female of the species. New York: Columbia University Press.

Martin Heidegger

- 1994 存在與時間。王慶節、陳嘉映譯。台北：桂冠圖書股份有限公司。
1996 《海德格爾選集》上、下。孫周興譯。上海，上海三聯書店。

Maslow, Abraham.

- 1992 人的潛能和價值。孫大川審譯。台北：結構群文化事業有限公司。

Mircea Eliade.

- 2000 宇宙與歷史：永恆回歸的神話。楊儒賓譯。台北：聯經出版事業公司。

Makreel, Rudolf. A.

- 1975 Dilthey – Philosopher of the Human Studies, Princeton. Phenomenology, tr. David Carr, Northwestern University Press, Part III, §§28-54, pp.103-185.

Mansfield, Nick.

- 2000 Subjectivity: Theories of the Self from Freud to Haraway. New York: New York UP,.

Makreel Rudolf A.

- 1975 Dilthey – Philosopher of the Human Studies, Princeton.

McHoul, Alec. , & Grace, Wendy.

- 1993 A Foucault Primer: Discourse, Power and the Subject. Melbourne: Melbourne University Press

Mead, G.H.

- 1934 Mind, self and society. Chicago: University of Chicago Press.

Middleton, D., & Edwards, D.

- 1990 Conversational remembering: a social psychological approach. In D. Edwards (Eds.), Collective remembering. London: Sage.

Mies, Maria.

- 1998/1986 "What is feminism?", in *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour (new Edition)* (P 6-43). London: Zed Books.

Milan Kundera

- 2005 不朽 L' immortalite。尉遲秀譯。皇冠出版社。

Millward, C.

- 1999 Caring for elderly parents. *Family Matters*, 52, 26-30.

Mohanty, Chandra Talpade.

- 1991 "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." Eds. Chandra Talpade Mohanty etc. *Third World Woman and The Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana UP, 51-80.

Moore, Henrietta.

- 1994 對於差異的熱情:有關人類學和性別的文章 A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender. Cambridge: Polity Press
- 1988 *Feminism and anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- 1999 Whatever happened to women and men? gender and other crises in anthropology. In: Moore, H. (Eds.), *Anthropological theory today*. Cambridge: Polity Press.

Murphy, R. F.

- 1956 Matrilocality and patrilineality in Mundurucu society. *American Anthropologist*, 58, 414-34.

Murphy, Y. & R. F. Murphy

- 1974 *Women of the forest*. New York: Columbia University Press.

Neil, P.

- 1994 童年的消逝 The disappearance of childhood。蕭昭君譯。台北市：遠流。（原於作1982 出版）

Nelson, Goodman

- 1978 世界構成的方式 Ways of Worldmaking。姬志聞譯。中國:上海譯文出版。

Ortner, S. B.

- 1996 Making gender: the politics and erotics of culture. Boston:Beacon Press.
- Palmer, R. E.
- 1992 詮釋學 Hermenutics。嚴平譯。台北：桂冠。
- Paul Ricoeur.
- 1995 詮釋的衝突。林宏濤譯。台北，桂冠圖書公司。
- Parsons, T. & Bales, R., eds.,
- 1955 Family, Socialization and Interaction Process, Free Press.Riessman,C.K
- 2003 敘說分析。王勇智、鄧明宇譯。台北:五南。(原著出版於 1993)
- Reiter, R. R.
- 1975 Introduction. In: R. R. Reiter (Eds.), Toward an anthropology of women. New York: Monthly Review Press.
- Rosaldo, M. Z.
- 1974 Woman, culture, and society: a theoretical overview. In: M.Z. Rosaldo, & L. Lamphere (Eds.), Woman, culture, and society. Stanford:Stanford University Press.
- Sacks, K.
- 1974 Engles revisited: women, the organization of production, and private property. In: M. Z. Rosaldo, & L. Lamphere (Eds.), Woman, culture,and society. Stanford: Stanford University Press.
- Safa, H.
- 1995 The Male Breadwinner and Women's Wage Labor. In The Myth of the Male Breadwinner: Women and industrialization in the Carribean. Boulder, Co: Westview, pp. 37-58.
- Sahlins, M. D.
- 1976 Culture and practical reason. Chicago: University of Chicago Press.
- Sanday, P. R.
- 1974 Female status in the public domain. In: M. Z. Rosaldo, & L.Lamphere (Eds.), Woman, culture, and society. Stanford: Stanford University Press.
- Schneider, D. M.
- 1976 Notes toward a theory of culture. In: K. Basso, & H.Selby(Eds.), Meaning in

- anthropology. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 1984 A critique of the study of kinship. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Scott,Joan.
- 1992 “Experience.” In *Feminists Theorize the Political*,edJudith Butler,and Joan Scott,22-40.New York and London:Routledge
- Simone de Beauvoir
- 1999 第二性。陶鐵柱譯。台北：貓頭鷹出版。
- Shotter,J.
- 1990 The social construction of remembering and forgetting.In D.Middleton & D. Edwards(Eds).Collective rememberion.London:Sage
- Spence,D.
- 1982 Narrative truth and historical truth.New York:Norton
- Spivak, Gayatri Chakravorty.
- 1987 In Other Worlds. New York: Methuen.
- 1995 Can the subaltern speak?從屬階級能發言嗎？邱彥彬、李翠芬節譯，《中外文學》24(6): 94-123。
- Stone,A.R
- 1996 The war of desire and technology at the close of the mechanical age.Cambridge:MIT Press
- Strinati, Dominic.
- 1995 An Introduction to Theories of Popular Culture. London: Routledge,
Van Der Pas, S., Van Tilburg, T., & Knipscheer, K. C. P. M.
- 2005 Measuring older adults filial responsibility expectations: Exploring the application of a vignette technique and an item scale. *Educational & Psychological Measurement*, 65(6),1026-1045.
- Sylvester, C.
- 1999 The western idea of work and leisure: Traditions, transformation, and the future. In L. T. Burton, & E. L. Jackson, (Eds.), *Leisure Studies: Prospects for the 21st century* (pp.17-33). State College, PA: Venture Publishing.
- Thompson,Paul.

1978 The Voice of the Past: Oral History. Oxford and New York: Oxford University Press.

Tiffany, S. W.

1978 Models and the social anthropology of women: a preliminary assessment. *Man*, 13, 34-51.

Van Der Pas, S., Van Tilburg, T., & Knipscheer, K. C. P. M.

2005 Measuring older adults filial responsibility expectations: Exploring the application of a vignette technique and an item scale. *Educational & Psychological Measurement*, 65(6), 1026-1045.

Wittgenstein, L.

1953 *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell.

Wolf, M.

1972 *Women and the family in rural Taiwan*. Stanford: Stanford University Press.

