

目次

一、前言	3
二、族譜、戶籍記載的客家女性	4
三、客家女性的生活面	14
四、結論	24
五、參考文獻	26

表次

表一、楊梅吳氏戶籍登錄記載的女性-----	6
表二、桃園鄭氏戶籍登錄記載的女性-----	10
表三、楊梅埔心林氏戶籍登錄記載的女性-----	10
表四、新竹縣芎林鄉劉氏族譜籍登錄記載的女姓-----	11

一、前言

目前在文創產業與地方文化結合的趨勢裡，也將台灣各族群的庶民文化特色彰顯出來，客家文化是這整體區塊的一部份，其共同記憶與過去的生活經驗不應缺席，它的特殊性能活化台灣文化的底蘊，以及每個人之於故鄉的情感。

自從官方於 1994 年提出「社區總體營造」計畫以來，歷時多年，讓各地參與計畫的社區動了起來，當然也包含著客家庄，普遍來說仍有許多社區仍舊缺乏資源，甚至提不出農村/社區的文化遠景。在文化生態學上，我們可以看到早期拓殖者的殘餘影響，仍舊深深地存在客家農村裡，也可以看到客家人由少數人口的邊緣者意識出發，型塑著客家庄特有的精神性。

依明治 38 年(1905 年)府令第 39 號規定舉行全台灣的戶口調查，閩南人約有 249 萬人，客家人約有 40 萬人，顯見客家族群的人數遠少於閩南人數。在客家庄實施田野調查的過程中，經常遇到的問題是「我們哪有甚麼文化？」、「在客家庄只剩老人與小孩，社區早已沒有發展的動力」，如果我持外來客的觀點來看這些客家農村，容易流於推論可能是都市提供了許多工作機會，讓已是少數族群的客家庄人口外流，不僅如此，許多當地客家鄉親也如此地認為。當我進一步觀察時會發現如我一樣離鄉之後再回鄉的人不在少數，因為有了離鄉的這歷程，自然拉開了時空的距離，透過這項研究如鮭魚迴流至母地，清楚地察覺到故鄉的變遷，面對故鄉文化的流失與式微，不免心中焦慮，故鄉耆老一一的離世，成了追溯歷程時的斷層，爬梳文獻史料之後，逐漸清晰的是客家女性在家族裡是重要的支柱，在生活裡是勞動者，是家中不可或缺的大樑，然而落在宗族的權力架構裡，這不可或缺的地位，成了沒有聲音的隱形人，不可或缺/沒有聲音這巨大的差異性，形成了天壤之別的感受，點滴都溶入客家婦女的生命歷程裡。在可視的一面，有形的客家文化資產已在相關文化保存法裡保存下來，無形的文化資產卻被忽略，提煉這些女性的記憶與客家集體意識，有助於強化客家文化的獨特處。

客家人，是中國的猶太人，播遷的移民性格，養成了勤儉的生活習慣，勤耕的生活態度，客家人也是土地的子民，豐富了原本文化的底蘊。如果要了解客家人則必須從他們尊重自然，臣服自然的生活形態去觀察，如果了解客家農村的代表精神，則要從沒有纏足便於田作的客家婦談起，因為勤奮的客家婦經常利用當地植物製成生活用品的材料，這儉約的生活習慣由她們傳承下去，在重視綠色能源與環保精神的今天，少有研究去深入了解客家婦與植物的關連，而客家婦儉約的習慣於生活中實踐，這是值得探談的面相之一。

客家俗諺「皇帝面前三張椅，教書、醫藥、行地理」，將客家人的生活價值觀形容得非常貼切，在目前全球化下的趨勢下，區域文化獨殊性顯得更為重要，由於各族群之間文化交流不強，容易形成慣性成見，例如客家人常被形容為性格保守、硬頸，在同一族群中上、下一代之間的矛盾與代溝，筆者的父親、母親皆出生於日治末期，他們一方面接受現代教育，另一方面仍承襲傳統的習俗，生活習慣上已與上一代有了區隔。在日治時期的農業社會裡，社會正由農業往工業化

與現代化推移，經濟體產生結構上的變化，女性逐漸自宗族連繫的土地勞動力裡游離出來，走進工廠，以上下班敲鐘的時間感為準，上一代仍舊固守著原有農業生活的態度，日出而作日落而息，兩代之間有著價值上的差異。

於是筆者在 20 世紀台灣的土地政策與農業社會的變遷下，擬以楊梅市吳姓家族客家女性的群相，與其他區域客家女性作對照，期望激盪出更多客家女性生命歷程的層次性。尤其在現今的高齡化與少子化的社會裡，經由史料和田野調查，察覺農業社會的生活經驗傳承與家族團結，實在有賴於客家女性的支撐。

首段以筆者所存楊梅吳家族譜/戶口名簿記載的女性，輔以其他客家庄裡家譜記載的女性，爬梳其生命歷程。繼之以描述宗族裡、日常生活中的客家女性，後人如何依遺物與記憶來追述其生命歷程，再者，援以此主題文學中的客家婦，在文學經典印象裡是如何影響到下一代，這些研究有必要透過田野調查與爬梳文獻進行觀察，生活面的客家女性，尤以童養媳、招贅女與養女為要。期待將家族女性與其他案例一同在公共領域下形成知識論述，在有血有肉的田調探索下，具有一些開創性的啟示。

二、族譜、戶籍記載的客家女性

據 1717 年出版的《諸羅縣志》將十九世紀之後來自廣東之移民給與「客人」、「客家」、「客民」之稱謂。清人郁永河的《裨海紀遊》¹及盛清沂的〈桃園新竹苗栗三縣區域開發史〉記載了康熙年間竹塹至南崁(包括楊梅)盡是霄裡社的番地。這番地佐證以古文書的記載如田地買賣、租地、共同開鑿水源的契書，可以想見客家家族共同墾殖的情形，客家庄民團結策力的精神。這些歷史文書是男權社會運作下產生的史料，而女性少被此類文書所記載，各地《地方志》記錄的女性常是以孝節等女德來豎立典範，或是母以子為貴的表揚女性，方志裡簡扼的文字概述其一生，形式主義超過實質上的意義，家族的族譜是她們正式的記錄，曾經存在世上的證明。1905 年的府令第 39 號公文下達舉行台灣整體的戶口調查，隔年實施戶籍登記，建立的「戶口調查簿」，簿上種族欄登錄為「福」即福建人，現在俗稱台灣人或是「廣」即廣東人，現在俗稱客家人及其他族群，順勢將客家女性一些足跡留下，如入籍、離戶(籍)及離緣等，記載因何種因素進入/離開這家庭。

房學嘉認為童養媳是漢文化的一環，然亦是因為客家人窮困、重男輕女及迷信觀念，加上沒有節育觀念，²移民法則的種種限制，一般認為男少女多是童養媳產生的原因之一，乾隆年間開放允許滯台者的眷屬可以赴台，台灣人口逐年增加，日治時期台灣總督府戶籍統計資料發現，明治三十年(1897 年)在新竹區域(竹北一堡、二堡)的男性人口計有 97552 人，女性則有 81253 人，包括楊梅地區的人口，明治年末期台灣生產人數有逐年降低的趨勢，人口自然增加反映出生男的人數始終高過生女，而男性的死亡率也高過女性，導致死亡的原因有動亂、

¹ 郁永河，《裨海紀遊》，台灣叢書第一種，(台北：臺灣省文獻委員會，1950)。

² 張祖基，《客家舊禮俗》(台北：眾文圖書出版，1986 年)。

疾病等，日治時期新竹地區登錄的人口多為客家人，一般來說日治時期到外地工作而遷移者以男多於女，女性則以婚姻、收養關係遷移為多，遷移理由可以窺見一些啓示。

筆者所藏的家譜《吳氏族譜》記載了吳氏姓源，吳氏出自姬姓，泰伯、仲雍封吳國，後代子孫以國為氏，壽夢公之四子季札封於延陵(今江蘇武進)，「吳氏族人以『延陵』為郡號者，系出季札之後；稱『渤海』者，則為系出季札之兄，諸樊、餘祭、夷昧三人之後。泰伯、仲雍讓位季歷，族人遂以『讓德』為堂號。」³泰伯為吳氏開姓之始祖，仲雍為吳氏傳代之始祖，唐代的孝先公為入閩的始祖，福建的福清石塘一地的基祖為六善公，開祖四句詩為「不瀛黃雀孟家風，跋涉雲山幾萬重，來向江南開始祖，後人千載迎高峯。」⁴吳氏源流考大致如此，敬祖之餘，格外重視慎終追遠。

據學者謝叔熙分析客家人來台始於康熙，以雍正、乾隆時期為多，以來自嘉應州的人佔多數，約為客家人全數 1/2 弱，人數次多者乃惠州府及潮州府所屬，至於分支永定縣為福建汀州府屬，約佔總數 1/15，人數極少。⁵不纏足並且勞動是客家婦的身影。⁶

筆者所存的《吳氏族譜》記載家族為福建省永定縣的宣公派下宥公的分支，念二公之孫為孟伯公（蕉嶺一世），諡敦睦開創，蕉嶺一地所指為廣東嘉應州，依此派分支的十六世宏河公為來台開基祖，諡敦睦，後人追憶其妻名為傅雙妹，生有源潮、振潮、錦潮、寶潮、福潮、盛潮、國潮等七子，其中四子寶潮早逝，人稱六兄弟為「吳六和」，族譜輩份排行為「世稱謂十七世潮、十八世榮、十九世玉、二十世光、二十一家、二十二世富、二十三世貴、二十四世展、二十五世天、二十六世華」，筆者為三房十七世錦潮公派之分支，筆者的曾祖父為十八世祖，名為接榮公，乃錦潮公之三子，祖父為十九世祖，名為玉賢公，父親為二十世祖，名為明光公，祖母於族譜上登錄為邵氏，乃鄭家收養之養女，族譜只登錄姻親女性，存姓不存名，至於家族吳姓之女，一般不登記。⁷

吳氏堂號有延陵、渤海、濮陽等郡號，一般來說伙房正廳門楣上方有堂號。後人使用堂號的原因大致如下：為了紀念先民的發源地，或是流傳下來的祖訓，勉勵後人的古經句，甚至是客家兩姓堂號的合體，這些堂號提供了後人追本溯源的辨認方向，以及宗親聯誼的媒介。時代變遷後，一家族的堂號可能出現數個，筆者家族的堂號為「至德堂」，勉後人處世以德為先。學者謝叔熙歸納台灣客家姓氏堂號的文化意涵約分四類：一、定期舉辦家族祭祀的儀式，如此能激起尋根的意識，客家俗諺「食水念著水源頭，掛紙正知子孫心。」。二、是因續修族譜的緣故，激起了子孫可以探究生命的本源。三、為宣揚客家拓殖的精神。四、是

³ 陳財發書，吳氏延陵堂，<http://www.wretch.cc/blog/KTYC/13792279&tpage=1>。

⁴ 楊梅吳從子旺祭祠公業編，《吳氏族譜》(桃園：楊梅吳從子旺祭祠公業，1988年)，頁20。

⁵ 徐貴榮等，《客家墾殖開發與信仰論輯》(桃園：桃縣社教協會，2009年)，頁157-158。

⁶ 文華，客家的幾個特殊民情風俗，《台灣風物》，卷2，期2，頁9。

⁷ 楊梅吳從子旺祭祠公業編，吳氏族譜，頁17-23。筆者曾祖父乃接榮公，人稱吳阿開，祖父吳阿賢，族譜上名為吳玉賢，祖母吳鄭甜妹，乃鄭家收養之養女，族譜上登陸其原姓(邵氏)。

傳承宗族倫理。⁸筆者的吳家家族以七大房為系統，各房的後代透過祭祀公業組織的運作，家族代表投票產生組織管理人，家族代表和管理人通常是男性，管理祭祀與祖產等事宜，家族契約書記載田產、土地等公產，並受祭祀公業組織的監督，主持祠堂祭典及後人婚喪等儀式。大體來說現在客家家族的運作不脫此類模式，女性在祭祀公業組織裡，沒有投票與候選管理人職務的權利。

家族族譜記載的女性，透過其他譜牒資料進行比較分析，進行再發現。歷史的撰述一向是以男性觀點為主體，女性的生命書寫不受重視。爬梳諸位客家女性的歷程，童養媳、養女及招贅女的現象在日治時期十分普遍，戰後因種種因素讓這現象逐漸減少，在台灣 1970 年代幾近絕跡，顯見社會結構與性別不平等的價值觀有很大的改變。

族譜裡沒有位置的吳家各房女兒們，有如隱形人不曾存在過，筆者蒐集日治時期的吳氏戶籍資料顯示，⁹依現在的戶籍法的規定，筆者只能就直系五等親以內的資料調閱影印，於此範圍內爬梳出曾是童養媳或養女，在日治時期至少有二十一位，基於學術研究之道德，筆者的直系親屬以外，姓名以代號稱之。

表一、楊梅吳氏戶籍登錄記載的女姓(筆者整理)

序號	稱謂	姓名	出生年	戶籍記載部分資料
1	曾祖母	吳黃氏雲妹	明治 3 年	明治八年養子緣組入戶，明治十九年婚姻。
2	旁系	吳黃氏(一)	明治 24 年	明治二十六年養子緣組入戶，明治四十年婚姻。
3	旁系	吳黃氏(二)	明治 39 年	大正六年養子緣組入戶，大正十二年媳婦仔□養女卜訂正之。
4	旁系	高氏	明治 29 年	明治叁拾陸年入戶，明治四十五年養子離緣除戶。
5	旁系	徐氏	明治 24 年	大正四年入戶，大正五年除戶。
6	旁系	李氏	明治 37 年	大正九年入戶，昭和八年婚姻。
7	祖母	吳鄭甜妹	明治 40 年	明治四十年出生，鄭土生之養女，大正十三年婚姻入戶。
8	旁系	吳氏(一)	明治 40 年	明治四十三年養子緣組除戶，昭和七年復戶，昭和八年婚姻除戶。
9	旁系	吳氏(二)	大正元年	認知入戶，大正四六年養子緣組除

⁸ 徐貴榮等，《客家墾殖開發與信仰論輯》(桃園：桃縣社教協會，2009 年)，頁 182-188。

⁹ 吳氏戶籍，桃園廳竹北二堡楊梅壠庄五拾壹番地，第 74 冊，第 1 頁，本戶計 5 頁。及吳氏戶籍，新竹州中壠郡楊梅庄楊梅百七十三，第 81 冊，第 365 頁，本戶計 9 頁。及吳氏戶籍，新竹州中壠郡楊梅街楊梅百七十三秀才窩四十三番地，第 97 冊，第 40 頁，本戶計 6 頁。以及吳氏戶籍，新竹州中壠郡楊梅街百七十三番地，第 6 冊，第 209 頁，本戶計 4 頁。

				戶
10	旁系	吳氏(三)	大正 14 年	昭和十六年婚姻入籍
11	旁系	吳氏(四)	大正 9 年	黃氏媳婦仔，昭和十二年復戶，昭和十三年婚姻除籍。
12	旁系	吳陳氏	大正 13 年	昭和二年養子緣組入戶。
13	旁系	吳氏(五)	昭和元年	昭和十三年養子緣組入籍，昭和十六年婚姻。
14	旁系	吳氏(六)	昭和 3 年	昭和叁年出生，昭和三年養子緣組除戶
15	旁系	吳氏(七)	昭和 3 年	昭和叁年出生，昭和四年養子緣組除戶
16	旁系	吳范氏	昭和 7 年	昭和七年出生，昭和七年養子緣組入戶，昭和八年死亡。
17	旁系	吳氏(八)	昭和 5 年	昭和七年養子緣組除戶，
18	旁系	吳徐氏	昭和 4 年	昭和五年養子緣組入戶。
19	旁系	吳姜氏	昭和 3 年	昭和三年養子緣組入戶，昭和八年死亡。
20	旁系	吳氏(九)	昭和 7 年	昭和七年養子緣組除戶
21	旁系	吳氏(十)	昭和 9 年	昭和十年養子緣組除籍，昭和十二年離緣復籍。

其中「養子緣組入戶」是指收養子女入戶，「不記養父母姓名只在續柄細別欄填記為何人之養子(女)」，「離緣」是指「終止收養關係」，其中曾祖母吳黃雲妹與吳黃氏(一)及吳黃氏(二)均為黃姓，後人表示應有遠親關係，其中吳黃氏(二)在十一歲時入戶為童養媳(媳婦仔)，六年後戶籍訂正為養女身份，可能當時家中原婚配的男子不願娶她，也有可能是戶籍登錄時的筆誤，無從考證之。而高氏在七歲時以養女身份入戶以後，十六歲時終止收養關係，正式除籍。此外，徐氏為二十四歲入戶，不明原因隔年除戶，類似情形發生在李氏身上，她於十六歲入戶，二十九歲結婚，此兩者仍保有原家的姓，應是童養媳身份入戶，年紀比一般養女稍長。吳鄭甜妹女士是筆者的祖母，於十七歲與祖父吳阿賢結婚入戶，婚前她是鄭家的養女。吳氏(一)在三歲時被他戶收養，二十二歲時復籍在吳家，隔年結婚，再次自吳家除戶。顯見收養與婚姻左右客家女性於家中的去留，吳氏(一)三歲時被他人收養，十九年後返回原生家庭，是否有回家的感受?或因「退貨」遭家中排斥?無從考察，坊間以童養媳身份離戶後，無論與原婚配者有無對頭，再嫁出等視為二次婚姻，於女方的社會地位來看是十分不公平。

通常終止收養後復籍者有以下的現象:便是很快地結婚除戶。除了吳氏(一)以外，還有吳氏(四)也是，據記載她原是送給黃家當媳婦仔，十七歲時不明原因復籍吳家，隔年結婚除籍。吳氏(三)原先不是收養關係，十六歲嫁入吳家後不同

一般女性冠夫姓，而是以放棄原姓改姓夫姓，以此表示夫家即為娘家的決心，這決心即使是當時的童養媳，仍會保有原姓。吳氏(五)是十二歲時以養女身份入籍，放棄原姓，三年後結婚，吳氏(六)、吳氏(七)及吳氏(八)、吳氏(九)、吳氏(十)均在不滿一歲至三歲的年紀送養出去，吳家女兒送養出去的同時，吳陳氏、吳范氏、吳徐氏及吳姜氏均以「養子緣組入戶」，其中吳范氏與吳姜氏年幼時便過世，據後人表示吳家的童養媳得以進入祖塔，供後代子孫祭祀，一旦離婚，則不能比照辦理(入祖塔)，如吳黃氏(一)兩歲時以童養媳身份入戶，十六歲結婚育有一子，其間丈夫將妾、庶子陸續登錄於戶籍，婚後第十九年，戶籍登錄獨子去逝，歷三個月後，同一年吳黃氏(一)離婚除戶，離婚與獨子去逝是否有因果關係？不得而知，離婚後這位曾冠夫姓的吳黃氏(一)的去處無從考察，是主動求去或是被動離婚也無從考察？七出中「無子」是婚姻延續家族的目的，戶籍上的除名，等同十九年婚姻形同空白，妾於戶籍上正名為妻的身份，庶子準正成為嫡子。¹⁰

養女/童養媳身份的曖昧性，一則是透過婚姻關係來認定，二來可以由戶籍的登錄與除戶等記錄來判斷之，兩者在世的工具價值與生活形態相當接近，不因女性是養女或童養媳而有生活的差異，可能在地位上有認知的差異，例如童養媳有夫、有子女，而養女如果沒有進入婚姻關係，形同孤單一人。這反映出民間社會文化的核心底蘊—男尊女卑的社會結構。認養的制度透過家族制的運作與儀式的舉行，合理化女性被收養的命運，也安定了原生/送養家庭看待女兒早晚是別人的觀念。

戶籍的登錄資料看得出養女與童養媳的身份不同？這帶來甚麼影響？她們的遷出與遷入理由不盡相同，出生與死亡可以推知在世的年紀，她們歷經的社會變遷與經濟變化，這些骨架般的族譜世系表所看不到的血及肉，這血與肉透過戶籍資料簡單地呈現出難以想像的命運與生命情境。

筆者的祖母吳鄭甜妹是養女，外祖母是童養媳，她們隔代傳達給筆者一些模糊難解的生命意涵。於 20 世紀末的消逝裡，她們先後走入歷史。筆者回溯她們的言行，企圖爬梳其生命肌理，用知識論述存在於公領域的歷史以及私領域的記憶，形成串連客家女性的線軸。族譜裡女性配偶僅存姓不存名，讓後人很難追查其完整姓名，她們離世越久越難追查，全憑在世者的記憶。追溯族譜裡男性也陷入另一種難境，戶籍的名字與族譜上按輩份登錄的名字時有出入，以來台祖十六世宏河公來說，人稱為吳阿水，族譜十八世榮字輩的接榮公，戶籍登錄為吳阿開，祖父為十九世玉字輩的玉賢公，戶籍登錄為吳阿賢，改名現象紛陳，據《日治時期戶口登記法律及用語編譯》解釋「一人只登記一名，從每人乳名、土名、書名、官章、字、號或別號中選用一名字登記於戶口調查簿中」，¹¹族譜提供了宗族依輩份溯源的依據。

由於族譜裡女性只存姓，也有其出入處，如祖母吳鄭甜妹於戶籍登錄 1898 出生的她是桃園廳竹北二堡犁頭洲地方鄭禮之養女，1919 年因養子緣組入戶，

¹⁰ 吳氏戶籍，新竹州中壢郡楊梅庄楊梅百七十三，第 81 冊，第 365 頁，本戶計 9 頁。

¹¹ 洪汝茂，日治時期戶籍登記法律及用語編譯(台中：中縣府出版，2005 年)。

其生母為鄒陳氏枝妹、生父為鄒富，為鄒家三女，結婚後冠夫姓。¹²據訪談二伯吳和光說明，祖母是鄒家送養至鄭禮家為養女，鄭家家貧淪為乞丐，九歲時再次轉送養至水尾字隘口寮鄭土生家為養女，明治年間鄭氏戶籍顯示鄭家人丁單薄，可能因此之故收養女兒，戶籍的續柄欄上該戶登記為「雇人」寄留者前後有十位，雇人之間均非吳姓，均為中壢郡楊梅庄當地人，¹³顯見有地緣關係。該戶籍記載戶主鄭土生職業欄為「田^火田作」，是「作穡（種植五穀）的長工」，¹⁴依此推之鄭土生家境尚可，十七歲的祖母於大正十三年（1924年）嫁至吳家。祖母與原生家庭之姐妹及收養家庭均有往來，感念其原生家庭，故於吳氏族譜上登錄為原姓（鄒姓）。

也有因婚姻關係冠夫姓，甚至放棄原姓，如大正14年出生吳氏(三)，據其子表示其母親的原生家庭姓范姜，後為黃家收養為長女，結婚後放棄原姓，改從夫姓，去世後，族譜上正式登錄她的收養家(黃姓)，反映其認知上的依親與歸屬。昭和元年出生的吳氏(五)，昭和十三年戶籍登錄以童養媳身份入戶，十五歲時結婚也放棄原姓，改隨夫姓，查閱族譜上仍登錄其原生家庭的姓氏。族譜提供了這些客家女姓溯源自己原生家庭的意義，透過此研究得知她們從何處來，不知命運乖舛者後來往哪去，實為追溯客家女性生命的歷程。筆者幼年記得吳氏(三)去世後，交代將其遺產分贈給吳氏後代子孫，俗稱「手尾錢」以示紀念。¹⁵

此外，戶籍上提供了許多客家女性的生命歷程，如童養媳原生家庭的資料，養子緣組入戶的時間、地點和生卒年，甚至是庶子女或是私生子女的身份，如果子女透過生父收養關係登記為庶出，母可以因子出於續柄(稱謂)欄位上稱「妾」。¹⁶援大正九年新竹地區統計資料，顯示有偶者計70661人，約38.99%，喪偶者計13622人，佔該地總人口數7.53%，離婚者計1744人，佔該地總人口數0.96%，二十年後，同該地區有偶者計93979人，約38.29%，喪離者共計15343人，佔該地總人口數6.25%，¹⁷此統計數據沒有男女性別的區別，1920-1940年間近四成已婚的社會裡，喪離者約佔6-8%的比例，可謂不低。《台灣舊慣習俗信仰調查》記載離婚是社會的忌諱，強制離婚者往往是男方持七出之條—以婦道來檢驗妻子，依道德理由由一方主動提出，而協議離婚則以感情不和等理由提出。¹⁸

此外，不滿一歲的吳范氏因養子緣組入戶，隔年去世，據昭和五年（1930年）出生的二伯吳和光表示，小他兩歲的吳范氏雖僅一歲，日後二伯母鄭氏認其為義姐，結婚之初便遵古習俗，替亡者返回娘家，婚喪節慶兩家仍有往來。婚姻

¹² 鄭氏戶籍，新竹州中壢郡楊梅庄水尾字隘口寮，明治三十一年，第98冊，第322頁，本戶計7頁。

¹³ 鄭氏戶籍，新竹州中壢郡楊梅庄水尾字隘口寮，明治三十一年，第98冊，第322頁，本戶計7頁。

¹⁴ 洪汝茂，《日治時期戶籍登記法律及用語編譯》（台中：台中縣政府出版，2005年）。

¹⁵ 台灣舊慣習俗信仰，頁230。

¹⁶ 鈴木清一郎著，《台灣舊慣習俗信》（台北：台灣風物雜誌社，出版年代不詳），頁251-253。顯示妾的產生可能是正妻無法生育、貧苦出身或是「風塵女」等因素。

¹⁷ 周浩治等，《新竹縣志續修》（新竹：新竹縣政府出版，2008年），頁39。

¹⁸ 鈴木清一郎著，《台灣舊慣習俗信仰》，頁220-221。七出之條為無子、淫佚、不事舅姑、口舌、盜竊、妒忌與惡疾。

制度決定了女性於家族的地位，也決定了族譜的規範，不以女性在婚姻的時間長短為依據。

女性於家族的歷史少有記載，她們沒有發聲不代表不重要，只是以男性為主軸的系譜裡，找不到記載她們的理由。

對照筆者祖母吳鄭甜妹的養父母家戶口名簿登錄的家族成員¹⁹，如下：

表二、桃園鄭氏戶籍登錄記載的女姓(筆者整理)

序號	稱謂	姓名	出生年	戶籍記載部分資料
1	直系	古氏唐妹	文久 3 年	明治 5 年入戶，明治 15 年婚姻，昭和 16 年死亡。
2	旁系	黃氏(a)	明治 24 年	明治 42 年婚姻入戶。
3	旁系	鄭氏(a)	大正 2 年	
4	祖母	鄭氏甜妹	明治 40 年	大正 8 年養子緣組入戶，大正 13 年婚姻除戶。
5	旁系	鄭氏(b)	大正 8 年	
6	旁系	鄭氏(c)	大正 10 年	
7	旁系	鄭氏(d)	大正 12 年	大正 13 年養子緣組除戶。
8	旁系	鄭黃氏(a)	明治 24 年	明治 43 年婚姻入戶。
9	旁系	鄭氏(e)	昭和 2 年	
10	旁系	鄭氏(f)	昭和 6 年	
11	旁系	鄭氏(g)	大正 10 年	

據戶籍登錄鄭家的雇工前後達十人，顯見家境不差，僅以此份戶籍影印本約略可以看出鄭家少有女兒送養，名單上的十一位，僅三人存有送養關係。因養子緣組入戶者是古氏唐妹和鄭氏甜妹(筆者祖母)，前者當時九歲，後者是十二歲，年紀比一般的養子緣組入戶者稍長，家族裡因養子緣組除戶者是鄭氏(d)，當時一歲。據記載家族女性結婚的年齡約在十七至十九歲之間，如古氏唐妹、黃氏(a)、鄭氏甜妹、鄭黃氏(a)等，符合當時一般女性結婚的年齡。

對照筆者的外祖父(林漢唐)的戶籍記載²⁰，如下：

表三、楊梅埔心林氏戶籍登錄記載的女姓(筆者整理)

序號	稱謂	姓名	出生年	戶籍記載部分資料
1	外曾曾祖母	林黃氏喜妹	安政 6 年	昭和六年婚姻入戶。
2	旁系	林(一)	明治 42 年	父卜共二寄處(分戶)，昭和九年婚

¹⁹ 林氏戶籍，新竹州中壢郡楊梅庄上田心子之田心子，第 98 冊，第 322-329 頁。

²⁰ 林氏戶籍，新竹州中壢郡楊梅庄(街)頭重溪 23 處地，第 43 冊，第 102-106 頁。

				姻。
3	外祖母	林曾二妹	大正 5 年	父卜共二分戶，大正六年養子緣組入戶，昭和九年婚姻。
4	旁系	林(二)	昭和 7 年	昭和 8 年養子緣組除戶。
5	旁系	林(三)	昭和 8 年	昭和 9 年養子緣組除戶。
6	旁系	林(四)	昭和 9 年	
7.	旁系	林(五)	昭和 10 年	
8	旁系	林(六)	大正 9 年	父卜共二分戶，昭和 19 年婚姻除籍。
9	旁系	林(七)	大正 12 年	父卜共二分戶，昭和 17 年婚姻除籍。
10	旁系	林(八)	昭和 4 年	父卜共二分戶，昭和 8 年死亡。
11	旁系	林邱氏	大正 2 年	昭和 4 年婚姻入戶。
12	曾外祖母	林黃氏完妹	明治 22 年	夫卜共二分戶，明治 38 年婚姻入戶，昭和 17 年死亡。
13	母	林竹子	昭和 13 年	
14	旁系	林(九)	昭和 16 年	

這份戶籍記載了十四位女性，顯示送養者有三位，實質上這份戶籍的直系親屬皆是童養媳身份，以林曾二妹為例，大正五年（1916年）出生為桃園廳桃澗堡烏樹林庄曾姓人家，一歲餘因養子緣組入戶至林家，昭和元年完婚。林黃氏喜妹和林黃氏完妹是婆媳關係外，還是黃姓家族親戚，因此親上加親。林(二)和林(三)於一歲年紀陸續在明治-昭和年間送養。

與鄭家家族的現象相同，家族的女性大都沒有送養，家中經濟因素小康是原因之一，其二為家中開設私塾，不分男女皆受識字的教育，也念日本公學校。林家家族女性結婚的年齡稍晚，因婚姻入戶者在 16-18 歲之間，因婚姻除戶者在 19-25 歲之間，入戶者是媳婦身份，除戶者是林家女兒身份。在入戶/出戶之間，林家的女性有受教權與晚婚的趨勢，這點，媳婦身份上是少見的現象。

女性的名字大都有「妹」字，昭和年間出現有日本女性的名字，因應日本政策要台灣人改姓名的政策，如筆者母親原名為竹子，阿姨為千代子，不僅女性，男性亦改名，如幸一、義雄等，²¹這情形在吳氏戶籍登錄的資料比較少見，僅筆者小姑原名為秋子，這些名字傾向於日本名是時代的產物，於戰後紛紛改名，只剩日治時期的戶籍資料記載這些更正名字的痕跡。

此外，在一份客家族譜裡，記載了八位來自芎林的劉姓家族女姓，那是少有的案例，招贅女入族譜的記載²²，整理如下：

表四、新竹縣芎林鄉劉氏族譜籍登錄記載的女姓(筆者整理)

序	房	姓名	世代	備註資料
---	---	----	----	------

²¹ 林氏戶籍，新竹州中壢郡楊梅街頭重溪二十三番地，昭和七年，第 43 冊，頁 102-106。

²² 劉氏家族編，《傳老公派下劉氏家譜暨通訊錄》，2005 年。另兩本為劉家後人劉邦森所藏之手抄族譜未有登錄以上八位女姓之生卒年及生平。

號				
1	大房	劉(a)	19	贅夫魏阿才
2	大房	劉(b) (謝細妹)	20	一子出嗣姓謝。
3	二房	劉(c) (羅茶妹)	21	生六子，一子出嗣姓羅。
4	二房	劉(d)	21	生一子
5	四房	劉(e)	18	贅夫陳石龍，兩人無子。
6	四房	劉(f)	20	贅夫翁生，生五子，三子皆姓翁。
7.	六房	劉(g)	19	贅夫徐阿法，生一女秀英，亦招贅。
8	六房	劉(h)	20	贅夫李添生，生二子，一子姓李。
9	六房	劉(I)	21	贅夫黎源木，生三子，一子姓黎。

依劉氏族譜登錄輩份推測，第 18 世約為清代有一女招贅，第 19 世約為清末有二女招贅，第 20 世為日治時期有三女招贅，為人數最多時期。第 21 世約為戰後有 2 女招贅，招贅的產生通常是女方家中男丁不旺，贅夫分為有期限與終生，無論何者，通常長男會隨母姓，次男則隨父姓，期限有六年不等，如《消失中的台灣阿媽》一書中的劉阿治即是招贅女，之後婚姻的不幸，劉阿治認為是自己命不好作註解，據筆者曾與家族的招贅男訪談經驗推知，招贅制度確實矮化了男性的地位，讓男性形同童養媳的地位，表面上助長了女性的地位，削弱了其夫的社會地位。招贅女性在繁衍子嗣上，無權做主子女的出嗣/入嗣，甚至成為招贅夫遭受歧視時的出氣者，同時又在煩鎖的家事與農事上忙碌著，招贅制度確實影響了婚姻。

佐起其中兩本手抄本之家譜，未見登錄此八位招贅女的生卒年與諡號，招贅原因不外乎家中單傳，以女招贅婿，例如十九世的劉(a)和二十世的劉(b)便是，不同之處在於劉(a)共生三子，皆從母姓，其夫為魏姓。而劉(b)後改名為謝細妹，生二子，其中一子(名曰阿邦)出嗣姓謝，無記載贅夫之名。此案例疑為坊間有期約有條件的招贅，期滿以後其妻復歸夫家，恢復正常的婚姻關係。

還有一種招贅形式，如二十世的劉(f)，其夫為翁姓，生五子，其中三子為出嗣為翁姓。而二十一世的劉金蓮，其夫為黎源木，生三子，其中一子嗣黎姓，也有父母招贅生下一女，仍舊沒有男丁傳子嗣，其女則可能面臨到婚姻是否要繁衍夫妻雙方家族的子嗣的選擇上。然，送子出養至不同的家庭也是常見，以二十世劉興讓家來說，先後有二妻(林孟姬、李葉仔)，共生十子，其中三子出嗣至李姓、黎姓及謝姓人家。

劉氏族譜還反映了一些有趣的現象。家中女性比起前幾個家族案例客家女性的地位來得高。族譜上登錄十八世(約清末)逐漸出現姻親女性的全名，如十八世守青公生有三女，記載長女曰茶妹、次女曰石妹、三女為珍妹，並註明為家安之雙胞。並罕見的記載次女石妹的簡略事，「清姑諡勤慈，石妹享壽十四歲，忌辰

全母共日」，顯見珍愛其女。二十世興洛公在明治年間記載長女曰桃妹、次女曰五妹、三女曰緞妹及四女曰梅子。「妹」是客家女性常見的名字，而「子」的出現則名字有日本化的傾向。某種程度來說，劉氏族譜有戶籍功能化的趨勢，並且劉氏七大房各有版本，依房為單位詳細描述之。一般來說，客家族譜上祖妣只簡略出現諡號、姓氏及生卒年。另一件值得一提的案例是劉家二十世的興超公年 26，於 1945 年「對基隆一戰亡」，那已是中日戰爭的後期，年輕的妻子范氏攜二女一男改嫁至高雄，改嫁後再生二男，《劉氏家譜》不因其改嫁，仍將其名列入家譜內。此微例，反映出日治末期因戰爭的緣故，使得這些已婚女子面臨到改嫁的命運。劉姓家族是來自廣東省潮州府饒平縣的客家人，來台祖劉傳老授以製紙技能繁榮後代，成為家族行業。因此之故，後人考究其拓墾精神，因而追查到來台祖母詹氏的事蹟，家譜記載傳老出生於乾隆二十九年甲申歲五月二十二日，同年八月六日其父良侃公過世，值三十八歲，四十歲的詹氏年長丈夫兩歲，一婦人獨自帶四男一女渡海來台，詹氏卒於乾隆五十年，終壽六十一歲。長子因「新竹城破」，葬於褒忠亭，次子於嘉慶年間過世，三子失蹤，生卒年不詳，僅存四子劉傳老。渡黑水溝來台的艱苦，參見楊梅地區一本《黃氏家族》族譜，首頁記載來台祖共四位，其中兩位返回原鄉，究其原因後人解釋台灣環境艱苦，認為不易生存，返回原鄉。

族譜是父權社會的產物。通常女兒是無法入譜，然戶籍資料比族譜多記載了遷出、遷入等內容，反映彼時的社會和家庭結構，例如單親、認養等關係，補上了族譜的簡略與制式化形式，超越家庭、家族傳統的血緣為主的樹狀組織。婚姻制定上有強弱的對應關係，肩負家事者是副位，有決策權者是主位。養女制度也深深影響了婚姻本質。將他人子女納入自己的家庭，有些是以金錢交易，有些是無條件送養，有些與原生家庭斷絕往來，有些是依舊往來。據黃啓端先生分析養女的產生有五大原因，如「便于婚配、延續宗系、振興家業和消除人間的孤單淒冷」，坊間習俗認為養女與養子差別在於養子年紀愈輕愈值錢，養女則是年紀愈大愈值錢，1934 年七歲的養女約一百元。據《台灣風物》裡〈漫談台灣養女〉一文記載 1951 年台灣養女保護會統計全台灣共有 12 萬 8 千餘人，1952 年實施三七五減租以後，農家缺乏人力，養女制度逐漸瓦解。

童養媳與養女不同在於仍舊保留原姓，童養媳屬姻親。依《台灣舊慣習俗信仰》調查有些家境好的家庭，除了免費送養女兒，還會附送衣物。並非童養媳都是命運不好，也有得長輩歡喜而受寵愛。²³由於童養媳年幼便已進入夫家，未對頭前於男方家中是妹妹、養女及工人身份的混合體，對頭以後則以妻子的身份從事勞動，養女/童養媳身份上的曖昧在未對頭前是存在的，如其夫不喜歡這童養媳或是有其他原因沒有對頭，通常的作法有四類，²⁴一、視如己出的養父母會將童養媳身份直接於戶口名簿更正為「養女」。二、養父母家庭將養女視為自己女兒嫁出。三、有些養父母會希望歸還給原生家庭於戶口復籍，並由原生家庭嫁出，

²³ 鈴木清一郎著，《台灣舊慣習俗信仰》，頁 148-149。

²⁴ 江文瑜編，《消失中的台灣阿媽》（台北：玉山社出版，1995 年），頁 85-108。

原因不明，可能與聘禮、資金有關，據田調資料記錄 1944 年聘金達 820 元²⁵。

四、施壓強迫雙方成婚。²⁶

在法律層面上，透過正式收養程序，養女在戶籍上跟隨養父姓，拋棄原姓，財產分享權便由原生家庭轉移至收養家庭。據觀察不少婦女於婚後會放棄原家姓，直接改爲夫姓，形式上與養女身份十分接近。

三、客家女性的生活面

童養媳產生的原因有其時代背景，客家人重堪輿命理，人的八字，客家大都是農家看天吃飯，農產收入不穩，加上沒有科學的避孕觀念，貧戶及人口眾多都是常見的現象。爲求生男收養童養媳，爲求「招小弟」或「鎮藤瓜」，取因於家庭普遍重男輕女的觀念，流行多子多孫，且男女比重失衡，這觀念不限於貧戶或富家，「以前的人都是賺食人，生活比較艱苦，小孩又多，養不活，很多人只好把女兒送給人家作媳婦仔，我們也不例外。」在《消失中的台灣阿媽》一書記載一例，女方家境優渥，只因女方家兒子眾多，再加上這女兒未滿兩個月不好帶，曾林阿珠女士才抱來「撿奶尾」。當時女方家境不錯，只因女方家兒子眾多，再加上這女兒不好帶才送人養。那時的母親不是送走女兒，便是收養別人的女兒，《消失中的台灣阿媽》裡口述「我攏生了十個小孩，三個兒子七個女兒，五個女兒都送給別人養。」誰能決定家中女孩送養？通常不是母親，而是家中長輩或女孩父親，以長輩來說，例如筆者的曾外祖母便做主將孫女送養，或是家族嬸婆作媒送人當童養媳，甚至沒有事先通知，家中無長輩在便帶養母來帶小孩。理由是養父母家境不錯，女兒會比留在原生家庭經濟條件好，或是養父母家人口少，會視如己出倍加疼愛。童養媳的婚姻有地域性，戰後逐漸鬆綁其地域性。日治時期及清朝，童養媳的風氣盛行，家家如此時，便合理化這現象。

戰後農業社會轉型爲工業社會，客家女性的教育程度提高，職業與經濟體產生結構上的變化，戰後土地改革政策帶動起求智風氣，中等學校成爲趨勢，1950 年初期以桃園縣中等學校初中學生爲例，其升學率爲 50%，高中約 20%，畢業生升學者有 40%，²⁷比起日治時期更爲普及。促使童養媳於 70 年代的台灣社會逐漸消失。筆者於吳氏戶籍(1980)記載寄居者張氏，1952 年出生，戶籍登錄生父母與養父母的姓名，寄居者應爲租屋者，收養的現象比起戰後時期少很多。

送養，是血親上永遠的牽掛。養女返回原生家庭的原因：迷信、體質不好、相處不佳、養父母家照顧不良或是原婚配者嫌棄對方等。無重大理由養女是不會輕易復籍於原生家庭，田野調查發現，復籍的客家女性命運約分二類：一是再次送養，一是直接出嫁，筆者的祖母即是二度送養。

際遇不佳的童養媳之於命運會怨懟，即使童養媳的現象十分普遍，日治時期的教育逐漸普及，開始重視女性的教育，而童養媳仍處於傳統社會勞動的工具價

²⁵ 江文瑜編，《消失中的台灣阿媽》，頁 86。

²⁶ 鈴木清一郎，《台灣舊慣習俗信仰》，頁 147。

²⁷ 劍峨，桃園縣的教育，《台灣風物》，卷 3，期 2，頁 14。

值上。童養媳族群裡更弱勢的是復籍又再嫁者，《消失中的台灣阿媽》一書記錄這類女性有時會被先生嫌棄，甚至成爲丈夫外遇的藉口，實質上她只有一次婚姻，在舊社會習俗上是被認定爲二次婚姻，在此類女性的心裡成爲擺脫不去的人生悲劇註解。

原生家庭會去打聽女兒於送養家庭生活的情形，尤以未足歲或剛出世者。一旦聽聞被虐待，仍舊少有返回原生家庭，認定女兒終究是別人家的，並且送回是有損家譽的事。《消失中的台灣阿媽》一書口述：

先生去探過後，我心裏就比較放心了，但是每次乳房一漲(奶)仍然會想到她(已送養的女兒)，心裏一難過就哭。每當在山上砍柴、挑柴時，對面山上的阿菊姑揸著哄她家萬枝仔，那個萬枝跟我女兒差不多大，聽到她在哭，我心頭也就跟著酸楚起來，眼淚擦個不停。²⁸

童養媳普遍在二十歲以前會成婚，這是台灣舊習裡屬戶內結婚，因貧富或是區域風俗的不同有差異²⁹。從經濟上考量可以節省婚嫁費、可以幫忙處理家務，也因沒有受教育的機會，導致雙方未結婚前沒有情感、溝通上有差異。

美國人類學家A.Wolf發現日治時期許有童養媳來自富有家庭，一般女性的地位也不如想像的低下，如南崁的曾林阿珠女士仍得以分得族下之土地。在江欣宗訪談母爲童養媳的印象，記錄：「吾姆□自家□妹仔分出去，又搨別人□妹仔來做細心白仔，說係要分家 睇仔做晡娘□」、「吾外家阿姆也係養女，分□舊公做妹仔，過仔再嫁出去□。」、「吾姆細時也係給分人做細心白仔，分別板寮下，姓徐□。吾妹家□這片□阿姆，全都係細細仔分人搨□」。³⁰等養兄成年，如俗諺說的：「18歲女兒——夠嫁」，意思是18歲是適婚年齡，便擇良日或是舊曆年的除夕讓兩人成婚，如養兄不喜歡童養媳，有的可以再將童養媳嫁出去，女方若是不喜歡，則訴諸於宗親向童養媳施壓。江欣宗訪談童養媳記錄如下：

在十二月要結婚時，吾姆無□□講，本旦□□厥兩□妹仔共下睡，在年三十暗晡夜，吾姆喊佢(養兄)入來□□睡，因為□無中意佢，□無願意，□不肯□佢睡，□當譴。

過仔，佢兜去□吾外家阿姆對□，吾外家阿姆講異了笑□話：「你毋嫁分佢，你婚姻會毋好，你毋分人做細心白，你會畜毋大，會消忒…」，□聽到，心就冷忒仔，高不知將就答應佢，在過忒年□四月正答應結婚，該時□二十三歲，大□老公三歲。³¹

社會普遍流行算命，事先算出會剋夫或剋家，則請算命師事先改命或改姓，以免婚姻不幸福。童養媳受制舊習約束上，少有機會接受教育，不是從夫便是從子的

²⁸ 江文瑜編，《消失中的台灣阿媽》，頁96。

²⁹ 鈴木清一郎，《台灣舊慣習俗信仰》，頁140。舊慣記載台灣婚姻有普通婚姻、招夫婚姻、招婿婚姻及戶內婚姻，1918年通令記載男子滿16歲，女子滿14歲爲法定結婚年齡。

³⁰ 徐貴榮等，《客家墾殖開發與信仰論輯》，頁205。

³¹ 徐貴榮等，《客家墾殖開發與信仰論輯》，頁207。

觀念，讓她們對自己的價值是依附在男性的地位上，或是繁衍子嗣的價值上。童養媳入門，比較容易「招小弟」、「鎮藤瓜」，家族人丁旺。³²

例如外祖母曾言女性懷孕時，可以用「栽花換斗」、「換肚」³³的方式來變更胎兒的性別，或是去施法者處「種花」，日人鈴木清一郎記載日治時期已非常盛行這現象，通常是期望生男的情況下才會如此施法。此外，民間有判斷胎兒性別的方法，³⁴期望在未出生以前得知胎兒性別，也因囿於知識，對於安胎的禁忌，如禁看布袋戲、禁用剪刀、禁入喪家等。這些舊習與禁忌讓童養媳及那時代的女性受了許多不須要的苦悶與煎熬。生產時，通常於家中請收生婆來，簡陋的處理方式，以及衛生觀念的不發達，³⁵嬰孩早夭的情形更甚於今。

因迷信，也有家運不順者，怪罪於早逝的童養媳或養女，因而與養父母家再次結為親家形成「走親」的現象，³⁶民間之於客家女性美德的認同，在於相貌、舉止，以此認為不吉或是彼此無緣的依據，在《女相歌訣》裡，寫著：

無肩有背立如龜，此是婦人貞潔體。有媚無威舉止輕，此人終是落風塵。…
眼睛黃赤家無糧，剋子刑夫別異鄉。…婦人須要婦人形，行不離形出本情。…
婦人眼下肉常枯，不殺三夫定二夫。

貧窮婦人，胸突臀高。寒賤娼妓，身粗面細。…淚堂堂陷，中年骨肉分離，…
準頭青色如麻，官災並起，印堂黃光似月，福祿來臨，…得失榮枯，莫逃氣色。³⁷

民間還有提出女人〈九善相〉與〈九惡相〉，及〈相女八字訣〉，這些觀念的產生與命理相關，形貌、舉止決定了別人對待女性的命運。1980年代筆者家中每人皆批八字，尚存至今，紅紙批寫母親的命運：「早年東來西破，入主成庫，白花成龍，應不吉之年，…現行庚運平有小病，行申運吉行財，行己運大吉，行未運平吉，…五七歲有剋之災…」³⁸上方寫著注意事項，例如：「牛肉勿食大吉，若食應破財，每逢五鬼白虎天狗年歲，許伯公福，吉。每逢太歲，歲破年歲應在家，若奉寺廟安奉大吉。」時過境遷，當事人持八字核對過往，深覺不準。在彼時是當時家族所認同的高人指點，並且深信不疑。而注意事項配合著農民曆成了母

³² 林昭吟，台灣現代小說中童養媳形象析論，《南師語教學報》，第三期，頁 161。作者解釋如下「『招小弟』是當夫妻沒有生育男孩時，抱養他人女兒扶養，日後便可生育男孩。『鎮藤瓜』是認為把長出來的瓜摘掉，其餘的瓜也就長不出來。因此女兒太多的家庭會送給別家扶養，希望去除生女的藤枝，才能生男孩。」

³³ 鈴木清一郎，《台灣舊慣習俗信仰》，頁 101-102。記載拿盆美人蕉至孕婦房內，作法後栽於後院，如此胎兒會轉為男性，稱為「栽花換斗」。至於「換肚」說則是生女的產婦產後 10 天內吃豬肚，可增加生男的機率。

³⁴ 鈴木清一郎，《台灣舊慣習俗信仰》，頁 103-104。判斷生男有公式，至今仍記載於農民曆上。「七七四十九、問娘何月有、除起母生年、再添一十九、是男逢單位、是女必成雙、算男若是女、三五入黃泉。」這公式將生男或生女的機率命定為母親的命格。

³⁵ 鈴木清一郎，《台灣舊慣習俗信仰》，頁 105-109。

³⁶ 江文瑜，《消失中的台灣阿媽》，頁 93-94。

³⁷ 呂訴上輯，女相歌訣十則，《台灣風物》，卷 2，期 8-9，頁 14-16。

³⁸ 林桂英自存八字，2012 年 7 月筆者取得原本。

輩代代相傳的信仰，心裡寧靜的法則。

日治後期客家莊的保守性逐漸地鬆開，婦女由昏暗屋瓦的灶下、稻裡的曬衣空間，以及田邊的菜園，進入到職場、學校等公共空間，1919年《台灣*農業勞動*關**調查》記錄當時普通農家、製糖會社的佃戶每日工作時數約在9-10小時，普通農家農繁時上午6-11點，下午1-6點共十小時，農閒時上午7-11點30分，下午1點30分-5點共9小時，³⁹得以窺見農家生活情景，筆者母親補充說居住在鐵道旁，火車定時經過的汽笛聲成了農婦按時休息的通告。1951年-1965年美援時期，1951年平均國民生產毛額為95美元，1960年為153美元，50年代維持小農生產的經濟模式，1950年代末，台灣走向出口導向經濟，農工業轉型，農業人口開始投入工業體系工作，婦女地位提昇，投入職場、消費市場比例提高。

40

這是農業社會過渡到工業社會的時間轉換，由於傳統農家是依時令過生活，偶爾有定期的走販來庄內販售物品，提醒時間的間隔性與周期，例如賣藥的藥商、書商及收舊貨商等，外祖母住於鐵道旁，定時的火車汽笛聲有意識的將客庄農家由「時令」轉化至「時」，再加上日治時期公學校的教育制度也將守時的習慣植入團體生活裡，筆者母親曾回憶小孩沒有手錶時，採茶的辛苦，孩子期望休憩時間的到來，以該班定期火車經過的時間為準，這是地方產業與交通交替的作息規律，無形中改變部分客家莊的生活形態。外祖母居住於鐵道旁的客家莊會比祖母所居住的客家莊更敏銳地感受到時間的觀念，在零碎的日常生活中，養成的生活態度會比較積極，同時也沒有丟掉舊式的時間觀念，例如雞鳴則起、日出而作及日落而息的生活習慣。是學者楊照說的：

這種歷史我們可以稱之為母系歷史 (motherline history)，它的傳遞方向是以母女、婆媳為主的，而其運作的場域及參與的人群則是所謂的「廚房社群」(kitchen community) …「廚房社群」長期以來與男性式的學院歷史並存，甚至隱然形成一股對抗、批判男性式歷史單元化傾向的力量。⁴¹

然而客家女性自傳統價值裡游離出來，無寧說是對抗與批判「廚房社群」女性隱性歷史的一股後作力。由於台灣工業化的時代約在1930-40年代，客家莊仍保有農業的生活模式，如生命禮儀與客庄習俗，然產業生產的規律性又牽引著客家人的生活作息。例如日治時期公學校會因台灣的年節慶典或是農忙而臨時休業。私塾的教育體制更見彈性，冬至節令會因天候而提早放學。

重返筆者舊居(楊梅)三合院的灶下，左青龍的灶下是舊時代二伯母一生重要的生活場所，有柴房、儲米房等，右白虎是筆者母親曾經使用近十年的廚房，隨著二伯母過世，父親遷居，這些廚房至今仍舊保有八成原貌。二伯母的舊式廚具

³⁹ 呂紹理，〈水螺響起：日治時期台灣社會的生活作息〉，政治大學歷史研究所博士論文，1995年，頁85-86。

⁴⁰ 轉引張典婉，《台灣客家女性》，頁145。及林鍾雄，《台灣經濟發展40年》(台北：自立晚報出版部，1987年)，頁74-77。

⁴¹ 江文瑜，《消失中的台灣阿媽》，楊照，序。

一應俱全，如大鍋竈、爐灶。母親的廚房簡化得多，多是現代電器用品。二伯母負責家事、種菜園及養家畜、家禽，節慶儀式牲禮之準備，以中元祭典神豬為例，1952年記載新埔鎮義民廟祭豬羊超過上千隻，二百斤至千斤不等，培育二至三年，神豬與家豬的待遇是不同，平日由農婦照顧。⁴²二伯母生活的場域以婆媳、子女為主，這是許多細瑣的家事累積成的生命時間，偶有不平與紛爭皆與婆媳、子女相關，這是不出家門所形成極為狹隘的私領域。母親有了職場與學歷，生活觀與交友場域開拓了許多。

吳家戶籍裡記載了傳統過渡到現代的時間性。父親的兩位兄長，年幼即配童養媳，即吳姜氏與吳范氏，前者五歲過世，後者不滿一歲過世。筆者的父親遷移的記錄是家中最頻繁的，因為求學的緣故和擔任教職在台北地區租房子寄居，父親是家族裡見識較廣者，大學畢業的父親沒有接受童養媳的習俗，與母親是自由戀愛成婚，相較之下大伯母嫁入吳家後放棄原姓，至於二伯母雖以媒妁之言成婚，是保有舊傳統觀念的女性。

童養媳在農業轉工業社會的時代裡，政治開始重視她們的受教育權，對照外祖母不滿一歲送至林家自耕農家庭，有祖母及公婆，祖母主管家庭大事，公公曾有讓她於家塾學習識字的念頭，但祖母因重男輕女的觀念不允許，至於女兒是受教育的，也有人家認為女兒終究是「要過人家桌腳」，書讀再多是沒有用的。十八歲結婚後，共育九子，生活除農事外，一生中四十五歲以前孩子接連地出生。對照真實的客家童養媳生活可窺見其材料的原型與投射。外祖母是在犧牲者及勞動者的角色出發，她的家族地位亦是由此出發。

真實人生化約在客家俚語及山歌裡，歌頌著客家婦的美德，山歌如「雞啼起床，…灑水掃地，擔水滿缸，吃完早飯，洗淨衣裳，上山撿柴，…唔說是非，…有米有麥，曉得留種，…老實衣裳，愈有愈儉。」對照另首歌謠「噪三四到，日高半天，冷鍋死灶，水也唔挑，地也唔掃，頭髮蓬鬆，…又偷穀種。」強烈反映出客家婦的勤儉。

筆者找到宗親輩於1960年晚年他所手寫的遺囑可見一斑，摘錄如下：

余命生不辰艱於嗣續，爰立螟蛉子…為嗣祇，因不肖又自生三子，僅存一長子…不得已故立遺囑字壹紙，叮嚀後裔予一沒後，將二子所有權自然…移轉交二媳婦所有權自立建立…所有耕權、田園、屋宇、山排宜概行交與…所有，就其母子前去支持掌管居住耕作收租納課，宜各遵照原定界址耕權前去耕作營生，依照舊例實行生活，不得擅行亂佔，致令是非糾紛，各宜安分守己維持嚴守當日家訓，毋違孝道，是所厚望者也，恐口無憑，故特立遺囑字壹紙，存後人執行遵照。⁴³

後頁將原所管之地目番號列上，包括田、池，並註明「兄弟均各得半」，不因血緣之有無，螟蛉子與長子各分其半。看出客家女性足以重託與信賴，所託者皆是

⁴² 何仲祥，客家中元祭典的神豬，《台灣風物》，卷2，期2，頁11。

⁴³ 林姓宗親1960年遺囑字，林姓後人存，2011年5月筆者取得影印本。

童養媳身份。

童養媳的婚姻是女性之於自己命運的最終期待，期望在婚姻裡得到男方應有的尊重與呵護，然男方或雙方的抗拒心態使得傳統婚姻裡男尊女卑、男主外女主內的界限打破，這種傳統的依存心理常面臨挑戰，男性在傳宗的觀念下是正妻以外可以有妾，夫妻的愛情是可以與第三者分享的，情感產生變化或關係侷離被視為惡的。自童養媳時代裡走來，童養媳看現代婚姻制度有番矛盾，童養媳屬舊慣，仍保有舊慣裡的慣性思惟。日治時期日本人視童養媳為陋習，也加以記錄，提出有矯正社會風俗的必要，有時也「尊從舊習規則」。

童養媳雖屬舊慣，婚姻不幸者期望由舊慣裡脫離，去學識字或是從事副業，讓自己有自立的能力。「客家族群在農業時代，婚姻中的女性泰半是為了增加夫家的勞動生產力，夫妻間難有平等對待的關係，婚姻暴力、物化工具般的對待。⁴⁴」張典婉的〈阿冉姑〉一文裡，劉登妹回憶自己是童養媳的生活。

乾乾瘦瘦的她賣到黃家還是個不到五歲的小女孩，每天五點雞一啼，她就得爬出被窩到河邊扛水，然後去柴房找柴火起灶，在幾個大灶邊走來走去…晚上煮完了飯洗了碗，還得替全家準備洗腳洗身的熱水，冬天灌好兩隻熱水袋放在公婆床上，但是她也逃不掉和許多童養媳一樣的惡夢，三不五時地被抽打和怒罵，黃家公婆不歡喜，她的腿上背上總是被抽上條紅紅的烙印，晚上睡覺不能翻身，不然傷口會痛。⁴⁵

對照《六堆客家社會文化發展與變遷之研究》記載：

尤其日據時代生活困苦，每天早上三、四點起來，就要起床摸黑走到附近台糖甘蔗園剝蔗葉回來重遮屋頂或當柴火，養豬沒豬菜葉給豬吃，要走到河邊下去撈野草、水草回來餵豬，孩子又多，工作更多，她從不抱怨，…孩子要註冊用錢了，就賣一窩豬來納學費。⁴⁶

像是鍾肇政描述的客家農婦是在做田、蒔田、抄草、上山砍柴、擲草結渡過，他的文學背景常是北部田及茶園，典型的北部客家庄。⁴⁷這樣的生命歷程產生的價值觀會影響到下一代。《消失中的台灣阿媽》記錄的劉阿治便是，常懷疑自己不是父母親生的？她認為她的母親因自己過的清苦，得不到婆婆的關愛，經常以打罵教育女兒，揀食過活，女兒回報父母是答應有期限入贅的婚姻。在這不平等的關係下，上一代的價值觀影響到下一代婚姻的對等關係。

另一位被記錄者翁黃周，原生家庭重男輕女，女兒們全出養，翁黃周不得養父母及養兄疼愛，做工至二十一歲才在說媒情形下由養父母家嫁出，翁黃周自我分析養父母家並非真的窮困，只是不疼惜她，將她以工具性價值當佣人來使

⁴⁴ 張典婉，《台灣客家女性》，頁 140-141。

⁴⁵ 張典婉，阿冉姑，西子灣副刊，台灣新生報，1992 年，11 月 7 日。

⁴⁶ 轉引張典婉，《台灣客家女性》，頁 142。及六堆文教基金會編，《六堆客家社會文化發展與變遷之研究》，(屏東：六堆文教基金會，2000 年)，頁 36。

⁴⁷ 張典婉，《台灣客家女性》，頁 78。

喚，原生家庭因名聲爲重而不願贖回女兒，於是婚姻成了養女寄望改變人生悲苦的轉捩點，這種依附於男性的價值觀並沒有改變，寄望於丈夫的尊重與關愛，而非有自立的能力，在台灣文學常取材這主題。

客家婦影響子女的價值觀，在 2010 年外祖母林曾二妹過世時，筆者母親林桂英所擬的祭母親文可見一斑：

回想妳出生，四、五個月大就從龍潭曾屋被賣到頭重溪林屋來做小媳婦，你常常在念你那不堪回首的往事，常怨嘆兩個阿姑有好讀書，你沒好讀書，你常被阿太、阿婆打，帶小孩跌倒會被打，鴨子趕回去少一個會被打，吃飯碗不小心打破又會被打，這是很冤枉的事，阿姆，這是頭擺(古時)人對待小媳婦的文化，小媳婦本來就是買來做事，怎會有書好讀，因為那一個時節，每一個家庭對待小媳婦的待遇，這是恩裡(我們)林屋對你較刻薄的地方。

十八歲與我爸結婚，送作堆。你第一個小孩生女兒，第二個小孩又生女的，於是阿婆作主，第二個女兒要賣掉，你看到有人要來背小孩(買小孩)，快快抱著小孩跑去藏起來，阿母感謝你，跑快藏快，那個抱著藏起來的小孩就是我，好在藏按快，才沒被阿婆賣掉。

你總共有九個子女，一一要唸書。註冊是一大負擔，你從來不是講「家裡莫錢，不要讀書」每回註冊到，阿母準備的錢，永久不夠。你就要上家下屋去備錢，等。收雞者來作雞，你就要賣雞。賣鴨或是賣豬子來還債，阿爸雖然痛惜子女，不過一生最苦，耕田又不願做田事，去埔心街上學人做生意，賣過石炭，飼料，最後開中藥店。一生為人大方，少有錢賺。他對家庭最大的貢獻是家中雜貨全部賒帳，阿爸會去拆帳。阿姆，你太辛苦了。每日就像 KIRO(陀螺)轉不停，上山要採茶，下山要種田。子女一一看在眼中非常心疼。

祭文首段描述的是外祖母成爲楊梅埔心林家童養媳的由來。對照林家女兒有書可讀，能進入私塾與公學校就讀，童養媳沒有受教權，在應做的家事與打罵中成長，女兒以「這是頭擺(古時)人對待小媳婦的文化，小媳婦本來就是買來做事，怎會有書好讀」，來解釋童養媳不良的文化，既而提起童養媳沒有擇偶權，也沒有女兒不必送養權。筆者外祖母在家事、受教權、擇偶全都視爲命運的情形下，力抗女兒成爲童養媳的命運。這是身爲童養媳的她對自己命運的省思與作爲。末段說明九個子女的學費是龐大的數目，重視子女受教權，九個孩子不分男女皆有專科以上學歷，開學前的註冊時期是一大負擔，她傳承的是客家人重知識的價值觀。

坊間有留長女做家事照顧弟妹，將次女送養的例子，也有將長女直接送養，原因很多可能是對方家庭喜愛，或是家中窮困、長女身體不佳等因素，家中是否有餘力照顧女兒成了送養重要的考量因素。2011 年外祖母離世一年餘，母親再次寫懷念母親文，在工具價值上，稍有不慎如鴨子走失、碗打破便招致打罵，讓她對自己的命運十分怨懟。農事的繁重磨練其子女吃苦的天性，隱約描繪出童養媳的身教。外祖母不會以逃避的心態來面對困境，母親記得初中時家政課要學裁縫，外祖母向曾外祖父拿了錢便提著扁擔走到八公里以外的中壢去買縫紉機，母

女倆合力抬回楊梅埔心，舊式縫紉機約有百餘斤重，之於十三歲的孩子及 150 餘公分高的外祖母都是沉重的負擔。

記得我讀初中時，老師講家政課要學裁縫，我們家沒有裁縫機可以學，您同阿公拿錢，我們帶著錢和扁擔從埔心行到中壢買裁縫機，又扛著裁縫機沿路走回來，日頭烈烈您扛頭前，我看到矮小的您戴著笠麻背流汗，我看在眼底非常心疼，日頭很毒，我們母女一步步扛轉來，因為這是我要學的東西，您認為教育很重要。有時您喚我一同去茶園摘茶，日頭大、茶園也大，摘著、摘著我會念說：「兄弟妹按多，為何家裡的事都有我一份？」您說有麼該辦法！說「妳投胎時，沒有事先摸蚊帳（探底），蚊帳摸起來是硬硬的不是綢緞做的，妳就不應該投胎到捱這邊。」我還生氣地回您話，我投胎時，家裡窮到沒有蚊帳可以摸。這段母女倆的對話，您還記得否？

客家人採茶時節是夏天，自山頂採自山腳時，山頂的茶葉又發芽了，這一輪輪的辛苦在白日酷熱的暑氣裡，成了無法逃避的重任，傍晚時，蚊多蟲咬，外祖母以未乾的稻草燃點，以煙燻蚊，林林總總的生活方法是外祖母自學應用的生活。⁴⁸

另一個客家婦的案例是招贅女身份，1927 年出生的鍾○珍，本姓戴，戴阿財是戴○珍的生父，是新竹廳竹北二堡五份埔庄人，父親在戶籍登錄是職業是田火田作，剛滿月被 22 歲的鍾阿泉收養為養女，養父鍾阿泉是新竹郡關西庄（豐田村油羅）人，在戶籍登錄是「日稼」及「自耕農」身份，配偶鍾彭金妹去世後，鍾○珍九歲以前跟隨養父打零工，遷移至高雄州恆春郡等地，十至十三歲根隨養父遷居至竹東至橫山一帶，竹東街雞油林與橫山庄油羅等地，她剛至油羅時家貧住在油羅溪旁的泥土房，鑑於 1915 年曾經颱風油羅溪被內灣木材場的木材組賭堵住，導致水淹，因此租屋搬遷至高處，租金一年是兩百斤，童工是可以到油羅溪強橋旁協助堤防工程的事，童工一天是 3.5-4 角，那時豬肉市價一斤 2 角。

因此之故，鍾○珍與張阿強結識，張家長子張阿強自願贅婚，1951 年結婚鍾○珍年二十四歲，張阿強年二十九歲，婚後張阿強冠妻姓，戶籍登記為鍾張阿強，共育四男四女，長子與么兒這兩位男生從母姓（姓鍾），中間的兩男從父姓（姓張），分家產時不因姓氏不同男方均分。在女兒部分，么女張○森與三女從父姓，長女及次女均從母姓，總體來說男女均分父姓與母姓。張○森笑稱他們家是「一國兩制」，隨父姓的，好的沒有，粗重的都有。隨母姓的，命好，運也好。而她是不会怨對從父姓。⁴⁹

張○森回憶父親鍾張阿強一生勤儉，半工半讀完成學業，長子由祖父做主命名為貴香，次子依序為新龍、新發及新德，並沒有按輩份取名。贅婚以來，全由父親煮飯做家事，極少場合與大家在圓桌正式用餐，這案例與童養媳的文化有些相似，重視人的工具價值，婚後第十四年祖父鍾阿泉去世，四十三歲的父親才開始是家中戶長，張○森自父親手上接下鍋鏟，父親開始在圓桌上吃飯，遵守一切

⁴⁸ 林桂英，懷念吾母，《客家文學》，第 7 期，頁 162。

⁴⁹ 吳嘉陵，「訪問張○森關於芎林養母、贅父的事跡」，2012 年 7 月 7 日。

舊有的承諾，仍是贅夫的身份。

父親成爲戶長後，與祖父不同作法，不會先交菁以奢帳，會拉木馬等較艱鉅的農事，之後擔任水利會小主管，逐漸地擁有了自己的田，他怕人笑他是贅夫，也很爭氣，不斷地增產買地。1967年張○森國小畢業，家中長男入伍，適逢祖父過世，家中農事欠缺人手，父親希望她暫停升學，幫忙家事。隔年是九年一貫教育的開始，首屆初中免試入學，父親詢問張○森的意願，她認爲會被同儕取笑是留級生，放棄了繼續求學。因其勤勞，六月時會騎自行車載筍去市場賣，適逢割稻欲換工，她先請母親頂替她，俟賣完菜再去替換母親的位置，挑菜、扛柴賣所得全歸給於母親，再由母親給少許的零用，相對地從母姓的姐妹命運大不同，兩位姐姐由新竹女中畢業，有了學歷，有公務員的工作，而她是付出勞力的女工。從父性的命運，是延續贅父的文化遺蔭，養成認命又努力的性格。

此外，隨著工商業的發展，紛紛深入台灣的鄉鎮設廠，造就了許多的工作機會，1970年，張○森曾有機會至中南紡織廠擔任女工，工廠供吃住，月領貳千元，這待遇足以讓家中請農傭幫忙。然，客家庄尙勤儉的習性，沒有請傭代勞的風氣，突顯出客家庄在面臨社會變遷時，趨於保守不願改變的習性，一旦農事須要人手幫忙時，習慣倚賴家人而非外人。這保守的習性讓張○森放棄女工的工作，到芎林鄉公所臨時工—剝樹皮(檜木樹)，一天有四十元工資，便當自理。客家人認同的是付出勞力足以溫飽，維持家庭的運作比營利來得重要。

張○森在1974年結婚，結婚即負債，結婚開銷是婆家借來的，孩子接連出生，育有五個孩子，家中空間勢必要擴建，1979-1980年向贅父借十萬元，不用利息，張○森感念父親的幫助，也因自己生了四女在婆家的地位低落，每回都是在家產子，請助產師來家幫忙，一個女兒是自己產下。因爲在重男輕女的社會裡，認爲女生是賣骨頭的，意喻女兒長再大、表現再好終究都是嫁到別人家。張○森認爲贅父影響她的一生很大，她認爲客家婦是在家族集體利益下沒有個人意識。而贅夫是替招贅女分擔了傳宗之責，運氣好的招贅女得享家族地位，如張○森的母親。

還有一個客家婦的案例，她先是童養媳後是養女的身份。1928年出生的陳○珠，是新竹州新竹郡湖口庄羊喜窩人，兩歲時由新埔張家收養，張石春與其妻張余參妹收養，職業欄登記爲「田^火田作」，日治時期張家位於新竹州新竹郡新埔庄大平窩，張家於大正六年(1917年)結婚，婚後連生四女，因此之故先後認養了二男一女，二男是由收養關係，長男爲過房子身份是1911年出生的張進財，爲張家親人送養，而螟蛉子張細滿爲1925年出生，是湖口庄徐家送養，三個月大即養子緣入戶，與童養媳陳○珠爲同鄉人。張家四女，二女張緞妹出生於1921年，戶籍記載於1940年「離婚復籍」，三女張桂妹送養至新埔郭家當養女，1943年「離緣復籍」，隔年再嫁。與楊梅吳家族譜對照，顯見日治時期有離婚現象，再婚時間也很快。

1944年張細滿因大東亞戰爭於濠北附近「戰死」，隨後戶籍又更正爲「戰鬥中罹病死亡」，陳○珠補充說明當時是一同至戰場前線的張姓堂兄返家後告知，

這件事讓陳○珠改姓張，成為張家的養女，而非童養媳身份，張家農事甚多，山地上的柑橘園、茶園以及蕃薯要幫忙，無暇讀書識字。陳○珠的原生家庭是湖口的陳家，三七五減租與公地放領政策以後，陳家是佃農因此獲得了田地，陳家育有二子二女，兩位女兒先後出養，也抱回兩個女孩當媳婦，人力上並無增減，顯然陳家不是為了人口眾多或家境差而出養女兒，女性遷出與遷入的理由都是給人家當童養媳。張家農事甚多，山地上的柑橘園、茶園以及蕃薯要幫忙，無暇讀書識字。

未對頭的張細滿於大東亞戰爭裡當日本兵去世，陳○珠(後改姓張)當時十六歲，為人純樸，顧家，二十歲時經人介紹，由張家將張○珠嫁至芎林劉興土，這是把童養媳視為養女嫁出的例子。其子劉邦森回顧父親是芎林公學校意畢業，通曉日文，曾任鄰長，家中三代是種茶為生，母親因為是養女，沒有機會識字，張○珠回憶起在日本人的統治下，終日忙農事，仍舊無法溫飽遑論致富。除了茶園、柑橘等果園須要人手幫忙，間歇性農事，便要砍桂竹當柴，或是釀橘醬、醃漬物或曬乾物，然，農收旺季或是需要多人力時，則需要換工，例如除草、採茶，這是農業社會家族之間的團結向心力。劉邦森記得 1960 年初，請人幫忙的工資是秤斤算工錢，並提供給工人中餐。張○珠嫁至劉家，公婆已過世，劉家有一養女，是芎林下山鄭家處抱來，不滿月便來劉家，據悉是生母過世，基於同理心張○珠視為女兒養，張○珠陸續生了四子二女，長子與么子相差二十歲，這可以推知陳愛珠二十歲至四十歲之間被生育、養育及家事、農事佔滿，長子也分擔起母親的責任照顧弟妹。由於連生三男，三子出養給林家當親生子，非養子，林家即為父親的表兄，婚後無子，透過入籍手續報為親生，至於兩位女兒則念以建教合作之便，於紡織廠半工半讀，均為初中畢業，其餘男性則至少高中以上學歷。

大東亞戰爭，讓張○珠的親兄長及未對頭的張細滿及自己的先生在戰場上走一回，日治末期因戰爭吃緊的緣故，使得這些女子面臨到改嫁的命運。前兩人都沒有回來，後者劉興土因誤傳死訊，地方上的濟化宮及北埔已造冊皆說劉興土已陣亡，後來平安歸來，娶了張○珠。《芎林鄉志》地方寺廟篇記錄了這段事情。

另一起類似的案例是昭和 9 年(1934 年)出生新北市江姓女子，出生兩個月後，便以童養媳身份送養至李家，嫁給李家之子，喪夫後改嫁張姓男子，江女認為她嫁了兩次仍是江家人，有權繼承親生父母的土地。親弟則提出告訴認為繼承權不存在，雙方認知在媳婦仔/養女的曖昧性上。法院判決江女勝訴，⁵⁰與張○珠際遇的差別在於江女被收養為媳婦仔後，即冠上養家之姓為「李江」，她二度出嫁後遷出戶籍便更正原姓「江」，江女表示自小被送去李家當童養媳，是直接冠上夫姓，二十歲送作堆，四年後丈夫過世，後來改嫁至張姓家庭，身分證的夫姓由李姓改為張姓，本姓沒放棄過。只因小時家中人口多，當時「長輩認為，反正

⁵⁰ 王定傳，「娘家不准分家產 童養媳勝訴」，自由時報，2011 年 1 月 12 日。「法官認為，李家夫婦收養江女為媳婦仔，並非視為子女而撫育，江女台灣光復後(1960 年)結婚，當時雙方若有意將媳婦仔身分變更為養女，依民法第 1079 條規定，須訂立書面收養契約，或提出申請書向戶籍機關申報為養女，才能變更原媳婦仔身分，但江弟未能舉證有此事實，認定江女有繼承權。」

女兒遲早是要嫁出去的，倒不如把奶水留給兒子。」⁵¹法律實務上有兩說，一是認定童養媳，雖未嫁入收養家庭，但視為已被收養家庭「收養」，法律上的父母為養父母，不論有無冠上養家姓，均有權繼承養父母遺產，但無權繼承原生家庭遺產。陳○珠改為姓張，與養父母同樣姓張，此為養女的形式而非童養媳。此外，未對頭的先生並未具有婚姻實質關係，因此「童養媳」不等於「養女」可見一斑。依此可知陳○珠是童養媳身份並未嫁入收養家庭，於子過世後，由收養家庭依民法程序，將童養媳收養為養女改姓張，終止童養媳關係，法律上的父母即為養父母，但是如果隨後又改回原姓陳以後，在原生家庭仍舊存有繼承關係。

四、結論

史丹佛大學人類學系教授吳爾芙 (A. Wolf) 以新北市三峽地區童養媳為研究範疇，發現童養媳的婚姻之間會有性嫌惡，原因是幼年形同兄妹一起生活，婚姻制度將兄妹關係轉換到夫妻之實，情感上有亂倫的矛盾與疑慮。而學者陳其南以《紅樓夢》一書賈寶玉與表親的愛情來反駁吳爾芙的結論，雖未提出更有力的論點，然學者陳其南確實點出該論點的不夠周延性，此外，國外學者很難理解中國與台灣的社會習俗認同「親上加親」近親繁殖的觀念，但回過頭來說，據觀察以童養媳制度產生的婚姻未必會自然產生夫妻之愛。另一項可供思考點是，男女雙方在不識人事的年紀，長輩便已決定婚配，然，年紀漸增，隨著教育程度及社會風氣的改變，啟蒙了婚姻的自主意識，並對命定的婚姻產生抗拒之心，如果沒有情感為基礎，這婚姻關係不容易融洽。

這讓筆者思索到傳統文化的更新來自於母文化的生活體系，文化的效應與社會議題左右著傳統文化的實踐觀點。前人遺下的文化資產，有形的易保存，無形的容易被忽略，如生活價值、母語，這些文化資產全來自遺物觀。在田野調查訪談記錄以後，通過心理學概念系統進行遺物的描述、分析與價值判斷，審查被訪談者以客家女性的遺物為主題，闡述其選擇性、偏重正面的觀點，在進行解釋的過程，有了和解與轉換的關係。

在訪談的對話裡，筆者對於欲研究的對象本身，一方面爬梳訴說者其話語的實踐，另一方面對特定對象才產意義的遺物進行總體的評述，遺物在歷史的知識體系及時間內不斷地轉換它的意義，形成進行中的歷史解讀。有心研究者建構出遺物的新時代精神，這新的時代精神之於人對於自己故鄉的認同、重新解讀前人遺物，思考點的重心將由考古的意涵轉換到科學的範疇，雖然它們使用的文本是相同的，其分割與組織是不同的原則，意義將在故事敘事/論證中產生。「死亡是一個有利的分析起點，可以檢視生命和疾病、有機依賴和病理的影響。」在《事物的秩序》一書裡，傅柯 (Michel Foucault) 啟發了筆者欲找出事物存在的模式與可能的新觀點，這是需要多年在人文科學的領域下，以生命、勞動及語言等經驗性科學，透過撰述，特定研究對象(族群與性別)獲得了冥想性知識存在的事實。這是由「意識可觸及的過程(功能、衝突、意指)轉變為強調無意識或意識

⁵¹ 吳柏軒，「嫁了2次 還是江家女兒」，自由時報，2011年1月12日。

無法觸及到的（如規範、規則、體系）結構分析。」人文科學所處理的，不止是實證知識的建構，還可能是客觀與系統性的特徵。

於是在傅柯《知識考古學》的理論，提醒此研究計畫諸多面向，例如文本的陳述上，是否指向共同的分析對象？是否呈現出特定的指涉模式？是否具有永久一致性的概念？證明其理論有同一性和持續性嗎？因出養/收養的行為在過去民間行之多年，此不成文的制度，很有可能合理化不智與迷信的行為，並且讓出養/收養女子因為恐懼被丟掉，透過勞動與放棄自身的許多權利，如受教權，來討好收養家庭。收養家庭在工具價值上「有系統的控制形式、例行性活動，以及必要時的懲罰威脅，使特定的道德價值和行為規範能夠落實和內化。」⁵²因此出養/收養的形式是在賞罰分明的體系下運作，生父母與養父母開始有了意義上的轉變，是傅柯認為實踐象徵的制度轉化成爲空間，有地位的權威者，所握有的權力，其根源是來自資產階級社會的關鍵性結構和價值。⁵³以童養媳的身份來說，族譜、公廳是實踐象徵的制度，生活經驗背後的詮釋，形成主體構成及客體的觀點。知識來自於科學化概念，權力來自於制度與結構，此兩者是童養媳不完全擁有的能力。

筆者認同傅柯醫生的「凝視」(gaze)說來解讀童養媳現象，並試圖提出客觀的概念。「醫生的『凝視』必須針對疾病，並且指認疾病的病徵。」傅柯讓「醫療觀念和知識的形式從『人種的醫療』轉變成一種『病癥上的醫療』(medicine of symptoms)，最後又轉變成一種『人體組織的醫療』(medicine of tissues)」，傅柯揭示的是醫療朝向客觀與追求真相而發展，任何事「溯及既往的正當化，如果古老的信念長期以來一直都有這樣的禁制力量，…當人們想要去了解活人的時候，那種要知道死人的需求就已經存在了。」⁵⁴，這類以童養媳/養女爲主題的研究，近二十年來，政治解嚴、社會運動的勃發及文化變遷的氛圍下已蔚成一股以女性觀點爲主流的研究，筆者於此篇研究裡，以客家女性當基底，穿插了近親的家族史，書寫了家族集體和女性個體兩種歷史漸次交融的論述，從上個世紀末客家私塾老師林漢唐之研究⁵⁵到 21 世紀的這篇研究，筆者將田野調查書寫出有脈絡連貫性的文化思考，期望能承載長卷歷史裡客家女性負荷過重的生活面，透過一個案例一個切面地處理台灣日治到戰後以來客家婦之於婚姻的態度，在個體裡看見家族集體意識，透過童養媳對子女的影響，看見童養媳透過子女才擁有了真正的身體實踐，向烏托邦的主動朝聖，積極爭取求學、工作，儉樸裡踏實生活的象徵。也把一個個客家婦的故事投影成所有生活在台灣客家庄的婦女，文字能書寫的、歷史能看到的，真的很有限。

⁵² Barry Smart, 《傅柯》，蔡采秀譯，(台北：巨流出版，1998 年)，頁 24。

⁵³ Barry Smart, 《傅柯》，頁 58-59。

⁵⁴ Barry Smart, 《傅柯》，頁 64-66。

⁵⁵ 吳嘉陵、吳嘉梓, 《走過時代的典範:客家私塾老師林漢唐之研究》(台北:秀威出版, 2008 年)。

參考文獻

一、專書文獻:

六堆客家鄉土誌編纂委員會，六堆客家社會文化發展與變遷之研究，屏東：六堆文教基金會出版，2000年。

徐貴榮等，《客家墾殖開發與信仰論輯》，桃園：桃縣社教協會，2009年。

張祖基，《客家舊禮俗》，台北：眾文圖書出版，1986年。

洪汝茂，《日治時期戶籍登記法律及用語編譯》，台中：台中縣政府出版，2005年。

郁永河，《裨海紀遊》，台灣叢書第一種，台北：臺灣省文獻委員會，1950。

周浩治等，《新竹縣志續修》，新竹：新竹縣政府出版，2008年。

江文瑜，《消失中的台灣阿媽》，台北：玉山社出版，1995年。

張典婉，《台灣客家女性》，台北：玉山社出版，2004年。

林鍾雄，《台灣經濟發展40年》，台北：自立晚報出版部，1987年。

陳財發書，吳氏延陵堂，網址 <http://www.wretch.cc/blog/KTYC/13792279&tpage=1>。

楊梅吳從子旺祭祠公業編，《吳氏族譜》，桃園：楊梅吳從子旺祭祠公業，1988年。

吳嘉陵、吳嘉梓，《走過時代的典範:客家私塾老師林漢唐之研究》，台北:秀威出版，2008年。

二、戶籍族譜：

吳氏戶籍，桃園廳竹北二堡楊梅壠庄五拾壹番地，第74冊。

吳氏戶籍，新竹州中壠郡楊梅街楊梅百七十三秀才窩四十三番地，第97冊。

吳氏戶籍，新竹州中壠郡楊梅街百七十三番地，第6冊。

吳氏戶籍，新竹州中壠郡楊梅庄楊梅百七十三，第81冊。

林氏戶籍，新竹州中壠郡楊梅庄上田心子之田心子，戶口調查簿第98冊。

林氏戶籍，新竹州中壠郡楊梅庄(街)頭重溪23處地，戶口調查簿第43冊。

林氏戶籍，新竹州中壠郡楊梅街頭重溪二十三番地，昭和七年，第43冊。

劉氏家族編，《傳老公派下劉氏家譜暨通訊錄》，2005年出版。

鄭氏戶籍，新竹州中壠郡楊梅庄水尾字隘口寮，鄭氏戶籍，楊梅戶政市務所資料，明治三十一年，第98冊。

呂紹理，〈水螺響起:日治時期台灣社會的生活作息〉，政治大學歷史研究所博士論文，1995年。

林姓宗親1960年遺囑字，林姓後人存，2011年5月筆者取得影印本。

Barry Smart，《傳柯》，蔡采秀譯，台北：巨流出版，1998年。

三、訪談紀錄：

吳嘉陵，「訪問張瑞森關於芎林客家養母、贅父的事跡」，新竹縣芎林鄉，2012

年7月7日。

四、期刊報紙:

文華，客家的幾個特殊民情風俗，《台灣風物》，第2卷，第2期。

何仲祥，客家中元祭典的神豬，《台灣風物》，第2卷，第2期。

呂訴上輯，女相歌訣十則，《台灣風物》，第2卷，第8-9期。

劍峨，桃園縣的教育，《台灣風物》，第3卷，第2期。

鈴木清一郎，《台灣舊慣習俗信仰》，台北：台灣風物雜誌社，出版年代不詳。

林昭吟，台灣現代小說中童養媳形象析論，《南師語教學報》，第3期。

張典婉，「阿冉姑」，西子灣副刊，台灣新生報，1992年，11月7日。

王定傳，「娘家不准分家產 童養媳勝訴」，自由時報，2011年1月12日。

吳柏軒，「嫁了2次 還是江家女兒」，自由時報，2011年1月12日。