

國立中央大學

客家社會文化研究所

碩士論文

閑聊(Gossip)中客家常民的歷史意識

指導教授：張翰璧 博士

研究生：張容嘉

中華民國九十七年七月



# 國立中央大學圖書館

## 碩博士論文電子檔授權書

(95 年 7 月最新修正版)

本授權書所授權之論文全文電子檔(不包含紙本、詳備註 1 說明)，為本人於國立中央大學，撰寫之碩/博士學位論文。(以下請擇一勾選)

- (  )**同意** (立即開放)
- (  )**同意** (一年後開放)，原因是：\_\_\_\_\_
- (  )**同意** (二年後開放)，原因是：\_\_\_\_\_
- (  )**不同意**，原因是：\_\_\_\_\_

以非專屬、無償授權國立中央大學圖書館與國家圖書館，基於推動「資源共享、互惠合作」之理念，於回饋社會與學術研究之目的，得不限地域、時間與次數，以紙本、微縮、光碟及其它各種方法將上列論文收錄、重製、公開陳列、與發行，或再授權他人以各種方法重製與利用，並得將數位化之上列論文與論文電子檔以上載網路方式，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

研究生簽名： 張容嘉 學號： 947201001

論文名稱： 閒聊〈Gossip〉中客家常民的歷史意識

指導教授姓名： 張翰璧

系所： 客家社會文化研究所  博士班  碩士班

日期：民國 97 年 07 月 15 日

備註：

1. 本授權書之授權範圍僅限電子檔，紙本論文部分依著作權法第 15 條第 3 款之規定，採推定原則即預設同意圖書館得公開上架閱覽，如您有申請專利或投稿等考量，不同意紙本上架陳列，須另行加填聲明書，詳細說明與紙本聲明書請至 <http://blog.lib.ncu.edu.tw/plog/> 碩博士論文專區查閱下載。
2. 本授權書請填寫並**親筆**簽名後，裝訂於各紙本論文封面後之次頁（全文電子檔內之授權書簽名，可用電腦打字代替）。
3. 請加印一份單張之授權書，填寫並親筆簽名後，於辦理離校時交圖書館（以統一代轉寄給國家圖書館）。
4. 讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印上列論文，應依著作權法相關規定辦理。

# 閑聊(Gossip)中客家常民的歷史意識

## 摘要

本研究嘗試探究客家族群裡頭不具有書寫權力的平凡大眾的歷史意識。肯定客家常民作為主要的歷史行動者，觀察人們如何在日常生活的實作（practice）中，透過每天的閑聊（gossip）互動，分享、交流彼此之間的情感與記憶，進而凝聚共同體的想像，建構自己的歷史意識。並勾勒客家常民在生活中所經驗、認同的客家生活的樣貌。

研究發現所謂常民的歷史意識並沒有一個具體的相貌，歷史意識作為流動、變遷的意識，本來就沒有本質性的存在，同樣的，客家族群文化亦不是一種本質性的概念。每個行動者在時代的脈絡裡，有他的思考與顧慮，也有他的期待，在生活裡會因應社會的變遷、現實需求，隨之調整自己的思考模式與脈絡，展現在族群邊界的改變、或甚至是族群記憶的變遷。客家常民其實是在每天生活實踐中的瑣碎與平凡裡經驗著客家，建構生活世界的過程裡，同時建構著既融和也創新的客家歷史意識。

關鍵字：歷史意識、閑聊、常民、日常生活

# **The Historical Consciousness Of Hakka Common People through Gossip**

## **Abstract**

The thesis recognizes Hakka common people as a major historical agent, and examines the historical consciousness of Hakka common people who do not have the power of writing. It observes the daily communications between people and how they through gossip further construct their own historical consciousness and the imagination of community from the practice of everyday life. Also, it portrays the Hakka lifestyle from what Hakka common people experience and identify as part of their own everyday life.

The result of this research shows that there is no fixed, specific image of the so-called historical consciousness of common people. Historical consciousness, as a fluid and shifting concept, is not an intrinsic existence, and so does Hakka Culture. As a historical agent, each one has his own thought and expectation, follows the social change and therefore adjusts his pattern of thought which collectively has been reflected in the change of ethnic boundary or, even more, ethnic memory. The thesis has reached the conclusion that it is in the ordinary course of daily living when Hakka common people experience their culture and live with it, meanwhile, during the process of constructing their lifeworld, keep building up the more inclusive, innovative Hakka historical consciousness.

**Keywords:** Historical Consciousness, Gossip, Common People, Everyday Life

# 目次

<b>第一章 緒論</b> .....	1
第一節 研究背景與動機.....	2
第二節 研究設計.....	7
一、研究區域與研究對象的選取.....	7
二、研究方法與流程.....	10
三、研究限制.....	13
四、研究倫理.....	14
五、研究執行進度.....	15
第三節 文獻回顧.....	15
<b>第二章 理論分析架構</b> .....	17
第一節 歷史意識.....	17
一、意識與歷史意識.....	17
二、歷史意識與歷史知識的區分.....	20
第二節 記憶與歷史意識.....	21
第三節 公共過去的個人化.....	25
第四節 生活世界的意義傳遞：Gossip（閒聊）與歷史意識的建構 .....	26
一、所謂「日常生活」 .....	26
二、Gossip 的概念與功能 .....	29
三、Gossip 與歷史意識 .....	33
<b>第三章 閒聊、生活與社區界線</b> .....	35
第一節 關於平鎮：歷史的脈絡.....	35
第二節 團體的形成：社群成員的組成與認同.....	38
一、平鎮市農會宋屋分部.....	38

二、復旦公園.....	45
第三節 團體成員間的權力關係與互動.....	54
一、聯合對外的集體意志展現.....	55
二、內部成員的互動關係.....	58
第四節 社群價值規範的確認與傳遞.....	61
<b>第四章 閑聊（Gossip）中客家常民的歷史意識.....</b>	<b>65</b>
第一節 我們說（we talks）——人們談論了什麼？.....	66
一、記憶與過去的意識.....	68
二、變遷的意識.....	73
三、變遷——傳統習俗的改變與再創造.....	76
第二節 族群界線的區辨與認同.....	81
一、農會成員族群界線的移動：從閩南／客家區分到本省／外省區分 .....	82
二、聽不見但依然存在：公園女性隱而不顯的族群界線.....	91
<b>第五章 結論.....</b>	<b>98</b>
<b>參考文獻.....</b>	<b>107</b>

## 表 次

表 1-1、研究執行進度表 .....	15
---------------------	----

## 圖 次

圖 3-1、桃園縣平鎮市行政區域圖 .....	37
-------------------------	----

## 附 錄 次

附錄一：農會閑談者基礎資料一覽.....	117
附錄二：公園閑談者基礎資料一覽.....	119
附錄三：深度訪談之受訪者基本資料一覽.....	120
附錄四：族群與歷史意識問卷調查表.....	121

# 第一章 緒論

老師們常說，找論文題目最好的方法就是問問自己的煩惱是什麼？把焦慮放在社會結構或歷史脈絡中檢驗分析，然後試著解決它。不可否認進入研所，是抱著自己的煩惱而來，卻似乎「一直處在焦慮中」，甚至各個階段都會冒出新的焦慮，然後越來越焦慮。直到現在突然覺得，論文的寫作過程好像也沒辦法真正「解決」我的焦慮，而只是為「它」找尋一個位置，與焦慮共存。

進入客家研究領域，是爲了能夠更接近客家、認識客家，然而卻也使我更困惑於什麼是客家？年復一年，許多客家長輩們擔心著客家文化的傳承，年輕的客家後生們在現代化的社會裡則感到越來越迷惘，客家人不再身穿藍布衫、戴斗笠、不會唱山歌，採茶也不是我們的生活方式，客家話很少使用甚至不太會講，族群作爲一種區辨特徵越益不明顯。客家族群意識漸漸發展成類似象徵性<sup>1</sup>的方式存在著：人們可能只是偶爾吃個客家菜、一年參加一次桐花季活動「客家」一下，然後繼續回到現代都市生活。

然若這樣的「象徵性客家意識」操作，是否表示著客家文化其實並不存在於實際日常生活裡，只是虛無飄渺的存在？族群代間又該如何傳遞那種主觀的族群歸屬感？此時如沒有符合建構論所假設的精英以資源分配與競爭爲目的下的族群動員，族群的重要性可能會越來越式微並且稀薄。這也是我對於日漸「象徵化」的客家文化感到焦慮的部份。如果說文化的標誌較生物的基因特徵容易測量辨認，因此如欲判斷人與人之間有無親親性，則必須進入文化上的區辨。當客觀外顯的文化表徵不再明顯，甚至趨向「象徵化」的同時，也許就又要回到最爲主觀的認同部分，如 Smith（1992）<sup>2</sup>所強調族群記憶、價值、象徵、神話與傳統等

---

<sup>1</sup> Gans 認爲認同不能外於團體與文化象徵而存在，而「象徵性的族群意識」則可以視爲族群團體與文化持續的指標，它不需要有功能性的團體與網絡，只需要一種對象徵團體的忠誠，並可轉換成象徵以及簡單的文化實踐。（Gans 1979）

<sup>2</sup>對於族群生存有許多不同的假設與解釋，客觀因素諸如：1、政治現象，因爲政治的因素而引起的族群現象。2、因爲經濟的或生態的因素興起的族群現象。3、溝通的網絡。而相對於客觀因素



要素的重要性，一個族群要經歷社會變遷、現代化過程而繼續生存下去，其族群成員或許要有一種維持其族群文化的特殊獨特性與他者做區別、維護族群傳統作為神聖責任的共同信念，甚至發展其獨特的族群歷史意識，以長期維持強化族群的生存，如此客家作為一個族群或許才可能代代相傳吧？

Rosenzweig和Thelen（1998）在《過去的存在》這本書中提出美國人大多認為學校上的歷史課是無聊且與他們生活無關的。但這樣的研究結果並不代表美國人不注重歷史，相反地，在電訪中他們告訴訪談者許多他們透過個人的主動蒐集（如收集老照片、看書、拜訪博物館）或者是生活中與親友聚會、聊天聽聞而來，所累積形構成關於認知自己、家庭、族群的豐富「故事」（這些「故事」進一步則會在日常生活實作與詮釋中轉換成個人或族群的歷史意識）。因而我開始好奇「現代生活」中的客家，除了書本、電台、電視所展現出單一標準化的客家傳統風貌以外，是否有著不同於其他族群的客家歷史意識？甚至儘管現代生活中似乎看不見傳統客家文化的元素，但是客家人們其實是在每天生活實踐中的瑣碎與平凡裡經驗著客家，建構生活世界的過程裡，同時也在建構、傳遞著客家的歷史意識。

## 第一節 研究背景與動機

在台灣歷史的發展過程裡，客家族群常被視為社會中無聲的一群，被書寫的客體。譬如清初台灣方志中關於「客家」的書寫，其實是出自於「非客家人」對於客家的看法與想像。雖然文獻中對於客家有許多不同的稱呼，如「客民」、「客仔」等，但指的都是同樣的「一群人」（李文良 2003：162）。直到 1933 年羅香林的《客家研究導論》，重新掌握書寫主動性的客家論述，讓客家不再只是作為被書寫描述的客體，確定客家人具有純粹漢族血統的身份與地位，被公認為奠定

---

的分析，Anthony Smith 則強調主觀因素如族群記憶、價值、象徵、神話與傳統等要素的重要性。他認為族群成員必須要有一種維持其特殊獨特性與他者做區別、維護族群傳統並且有將其文化價值傳播給他者的神聖責任，甚至更進一步，創造「被選擇的族群」的神話在代間傳遞著，「被選的人民」更是長期維持強化族群生存最關鍵的信念。（Smith 1992）

客家歷史研究的基礎。從而這些記述也逐步延伸形成爲客家族群普遍認同的共識：「具有神聖源流體系」、「廣大的人口版圖」、「優質的族群品德」。透過不斷的轉述與撰寫，成爲典型化的書寫範式，亦轉化爲客家人自我認同的依據（王幼華 2007：142-143）。這樣的客家論述其實係以中國文獻爲主，但長時期以來，「羅香林議題」在臺灣早期的客家認同中仍然發生主導的作用。因此在客家歷史記憶中，作爲中原正統的漢人的客家源流思考，主要在於正名與探討客家作爲純粹的漢人，強調客家人的血統、姓氏、源流、語言與風俗習慣等，並有著非常強烈的原鄉崇拜。

臺灣客家意識的發展，則正好與臺灣本土化運動的發展息息相關。1980 年代臺灣社會隨著解嚴而來的政治自由化、民間開始強烈要求自主的潮流，伴隨外在政治經濟的劇烈變化以及面對臺灣本土化運動的蓬勃發展，許多客家人開始正視客家語言與文化流失的危機。作爲相對於福佬的少數族群，因此更必須認真面對客家與福佬族群之間的關係，客家人的族群覺醒運動乘勢而起，亟欲凝聚彼此作爲生命的共同體，從而以臺灣全部客家人爲範圍的「客家想像」亦隨之興起。1987 年《客家風雲》雜誌的創刊，被視爲是客家意識復興的重要社會現象。「客家」開始掌握書寫的主動性，不再只是被書寫描述的客體，進一步也試圖重新建立歷史詮釋權，並且期待重建合理的族群關係，建立新的公平秩序。此時臺灣客家論述強調的是客家人居住在臺灣長達三、四百年的生活經驗，應該扭轉「作客心態」，認同本土，一起做臺灣的「主人」（羅榮光 1991：29-30）。並且肯認客家人當然也是臺灣人的主體之一（李喬 1991：32）。江運貴（1996：19）所著的《客家與台灣》挑戰客家傳統的起源說，並且詳盡分析台灣的客家人在社會進展、經濟發展、政治決策、文化現象的相互關係。客籍知識份子們紛紛嘗試定義客家精神、客家文化，藉由研究客家族群的歷史、客家文學、客家美食，客家服飾等等，建構客家記憶、客家語言、文化、社會、宗教、經濟、政治的特質。1988 年還我母語運動後，客委會的設立，廣播頻道、電視節目等公共資源分配的檢討與相關政策的制定，客家在公共領域現身亦提升了客家族群的自尊與認同。在這

些活動中，客家族群記憶獲得了重建，但是也有相當程度的變遷，對於祖先、故鄉，對於族群的認同，並重新建構台灣客家人共享的認同感。

同時也有學者指出，台灣客家人因為人少力單，容易沈湎在過往歷史的光輝中（鍾肇政 1998：26-28；劉還月 1998：72-74）。對祖先歷史的重視與關懷，其實也是認同建構的基礎，透過祖先追溯，從而將自己與家族甚至族群連結在一起。徐正光（1991：4）主張客家意識表現在日常言談和歷史思考中，是一個極端重視歷史意識，具有強烈認同意識的族群。譬如強調耕讀傳家、晴耕雨讀、遵循祖先們的古訓嘉言等，亦展現與他族群有別的族群集體意識。王甫昌（2003：145）則認為客家人的族群意識中，除了反對福佬人的福佬沙文主義之外，也包括了和其他族群差異的認知。

另外一方面，隨著 19 世紀中葉以來對於「大歷史」的反省與檢討以及後現代主義與殖民主義的影響，歷史的書寫方式與內容開始有所修正，一反過往有限於政治、經濟和狹義的社會領域，將關懷面向擴及不同階層、族群與性別的人們，並且嘗試以微觀的小歷史或日常生活史的方式呈現（游鑑明 2002：74），杜正勝（1992：99、107）將以人群為主要對象，討論物質、社會與精神三面向的歷史稱之為「新社會史」，作為新歷史學科的展望，並舉年鑑學派創始人之一的法國史學家 Bloch《封建社會》作為以人民生活為主體的歷史研究的典例。新社會史重視少數與弱勢族群，試圖建構來自底層的史觀（History from the bottom up），從此，史料的選擇開始走向多元化。而大眾史學（Public History）更進一步肯認那些歷史中沉默的大眾，強調每個人都是史家、各個團體社群都有他自己的歷史觀點，歷史是屬於大眾的，大眾同時也形塑著歷史。回到社會生活本身，Rosenzweig 和 Thelen（1998）藉由訪談方式詢問美國人對歷史的看法，發現許多美國人其實是主動地使用與理解過去（the past），而不僅僅是被動接受他人所建構出來的歷史承載者，Rosenzweig 和 Thelen 採用「過去」(the past) 這個術語，其實是為了有別於被學者優勢佔據並且使用的過去（歷史，History）而言。對於一般大眾來說，過去是無所不在的，個人甚至會主動地追溯過去，並使其成為日

常生活的一部分。故社會大眾如何理解過去並且如何使用他們的過去（歷史），經由記憶素材的蒐集與詮釋，甚至在日常生活實作與詮釋的過程中，將歷史意識轉化成社會意識，確立個人和集體的認同。則成為相當值得探究的議題。

筆者曾於 2006 年十月至 2007 年七月為止跟隨指導老師進行「族群歷史意識的問卷調查」<sup>3</sup>，即希望瞭解人們如何在日常生活中利用過去，並且如何讓自己與過去相連結，甚至用什麼方式來讓過去再現於現在？客家與其他族群是否擁有不同的歷史意識？本問卷是參考受 Rosenzweig 和 Thelen 的電話訪談大綱，以問卷的形式對台灣的受訪者施測。受訪者的選取，優先從研究者的網絡開始進行，再以滾雪球的方式擴大受訪對象的範圍，回收的總問卷總數為 281 份，有客家受訪者 97 人<sup>4</sup>，福佬受訪者 113 人，中國其他各省市的受訪者 71 人。調查研究結果發現，客家與其他族群所記憶的歷史與過去，似乎並沒有太大的差異存在，各族群同樣對於二二八事件記憶最深刻、認知二二八事件的來源也大同小異，皆以大眾傳播（包括電視或電影節目、報章雜誌、網路等）佔了絕大部份，或可謂係因為媒體炒作的結果因而導致民眾「印象深刻」。同時各族群皆相當看重自己的家庭歷史、族群歷史，認同台灣歷史的重要性程度也相當接近。

然而儘管各個族群的受訪者都表示相當看重自己的家庭歷史、族群歷史，但是進一步在開放填答的部份詢問受訪者印象深刻的「歷史事件」或「歷史人物」，受訪者回答的仍是強勢國家教育下面教導人們習得歷史書中的「大歷史」，而不見關於族群歷史本身的回答。譬如客家受訪者印象最深刻的事件為 228 事件、921 地震、臺灣光復與退出聯合國，閩南受訪者印象最深刻的歷史事件為 228 事件、921 地震、319 槍擊案與美麗島事件，外省受訪者印象最深刻的歷史事件為 228 事件、921 地震、政黨輪替。歷史人物方面，受訪者千篇一律填答的皆是課本上所

---

<sup>3</sup>本研究目的在於探討「台灣人如何理解過去？」、「對過去的理解是否存在族群差異？」，研究結果發現年輕一輩客家與閩南族群所記憶的歷史與過去，並不存在有歷史意識記憶上的差異。關於歷史意識問卷詳見附錄一。

<sup>4</sup>為了計算方便，族群身份的認定仍以父親的族群為主要界定方式。

教授的重要人物（如孫中山、蔣中正、蔣經國），甚至回答跟自己不甚相關、只是因為媒體炒作因此耳熟能詳所以記得的人物，但就其實與受訪者本身的關聯性意義均不是那樣地重要。多數受訪者會一臉苦惱地向訪談者表示說因為自己過去「歷史」學的不好，所有人物、事件都已經「忘光」的情況，故回收的問卷在問答題大量的空白比例相當高。

許佩賢（2003：74）曾以1910年代為中心，分析日治前期在〈學友〉雜誌刊登的兒童作文中所反映的歷史意識，發現台灣兒童對於歷史事件、人物的認識多以課本內容為藍本。這點與問卷調查結果亦相當符合，反映在整個國家的層次上，可以看出國家的歷史論述是凌駕於國內各個族群的歷史之上的，所以每個受訪者記得的都是國家的歷史。同樣位於愛爾蘭東南部農村的湯馬斯鎮，我們也可以看到類似的情況：人們記得學校所教授19世紀壞地主驅逐無數佃農的歷史，卻無法指出自己地方上是否也發生過這樣的事件，甚至還有農夫受訪者激動地談論地主驅逐佃農的事件，卻不知道自己的曾祖父也曾親身經歷過驅逐事件（Silverman & Gulliver 1999：18）。反觀如果試圖問受訪者，就其生命歷程中印象最深刻、影響其很深的事件或人物，則往往會得到很個人化的回答，比如家中的某個長輩或是學校老師等，然而這種個人化的答案似乎又很難有普遍化歸類的標準，從而這份問卷的調查結果似乎也很難探究出族群作為一個變項，在歷史意識方面是否有較為深刻細緻差異性的存在。但是這樣的研究結果卻反而讓研究者更為好奇，亦即各個族群真的不具有自己獨特的歷史意識嗎？或者，所謂的族群歷史意識這樣抽象的概念其實是無法透過量化的問卷以及深度質化訪談所能夠測量得出的？

另外在族群歷史書寫部份，過去始終是由優勢族群、或有政治權力的人擁有歷史的書寫權，譬如在大清官員或福佬族群筆下所記錄的文獻史籍中，客家族群是來台做傭工的「客仔」，朋比為黨、通海盜，是台灣社會動亂的根源（陳逸君 1998：1339）。甚至其他族群所言說定義的客家意象也會反過來轉化為客家人對

於自我的認同，例如原本是外人所描述客家人吝嗇節儉、頑固的形象，漸漸即被客家人轉化為標誌自己刻苦耐勞、勤儉、硬頸精神的族群特性。然而即使是客家族群的內部，就如同李文良（2003：162）所指出：方志中的「客家」雖是同一群人，但不等於是在語言甚至文化上具有內部同質性的人。關於客家族群內部的歷史論述，其實也是由一些客籍知識份子或菁英們所建構書寫的。相對於客籍知識份子或菁英們筆下那些不具有書寫權力的平凡人們（common people，常民），他們卻仍然置身於「歷史」之中，有著自己的「過去」（past），甚或有著不同於握有書寫權力的知識份子們的「歷史意識」（historical consciousness）。Becker（1932：223、227）定義歷史為記憶那些說過與做過的事，因此歷史與生活不應該切割開來，「每個人都是他自己的歷史學家」。一般客家民眾的歷史意識與認同或許即存在於每天生活實踐中的瑣碎與平凡裡，人們在生活裡經驗著客家，或甚至在建構生活世界的過程裡，同時也在建構客家自己的歷史意識。

本研究即希望探究客家族群裡頭那些不具有書寫權力的平凡大眾的歷史意識。觀察他們如何在日常生活的實作（practice）中，透過每天的閒聊（gossip）互動，分享、交流彼此之間的情感與記憶，進而凝聚共同體的想像，建構自己的歷史意識。首先必須先從歷史意識的定義開始探討，其次再嘗試觀察歷史意識如何在生活世界裡透過人們在日常生活裡的閒聊分享而建構出來。

## 第二節 研究設計

### 一、研究區域與研究對象的選取

本研究選取的地理研究區域為南桃園地區平鎮一帶，依據 2004 年行政院客委會的《全國客家人口基礎資料調查研究》<sup>5</sup>顯示，平鎮為客家人口比例占四成

---

<sup>5</sup> 該研究利用集群分析法（Cluster Analyze），將符合下列四種情形任一個稱為客家地區。第一，客家人 69.1%-82.6%，其他族群比例低於全國平均，14 個鄉鎮市區。第二，客家人 42.5%-54.2%，福佬人比例在 39.4%-46.3%之間，其他族群比例低於全國平均，8 個鄉鎮市區。第三，客家

二以上的客家鄉鎮，且係閩南、客家甚至外省族群雜處的地方，居民在生活中普遍較傳統客家人口密集的客家庄民更有族群接觸經驗，較可能在日常生活的閒聊中傳遞、確認自己的族群意識、區辨客家的族群認同。又因本研究意圖探究客家人在日常生活中如何透過閒聊傳遞並且建構自己的歷史意識，所以必須選定固定地點作長期觀察。而現代工商社會裡，大部分的青壯人口多需要上學、就職，晚上的閒暇活動通常已被電視或網路所取代，多數家庭吃過飯後，多以守在電視機前為主。過去在廟埕、或是在三合院落中處處可見眾人聚在一起閒聊的生活已不復見（甚至有許多報導人表示，過去因為晚上家裡沒事，漫漫長夜眾人只好出來外面「打嘴鼓」（聊天）打發時間，現在家家戶戶有電視，就沒人會出門「過家」串門子了）。因而現在每天能夠固定聚在一塊閒聊的團體，則以老年人為主。

Bloch 曾經提過在古代農村社會，係由老年人擔負傳遞群體記憶的責任，甚至古希臘人把故事叫做“geroia”（老婦），西塞羅把它們叫做“fabulae aniles”（老婦的故事），表現祖母是負責傳遞家族故事的傳承者（轉引自 Connerton 2000：39）。對照於筆者先前進行問卷調查的結果也相當吻合，65 歲以上的客家老人對於自己的家庭歷史評價重要性程度<sup>6</sup>高達 8.64，客家族群的歷史有 7.42。對照一般 64 歲以下的人們認為家庭歷史重要性為 7.18，族群歷史的重要性為 6.43。甚至 65 歲以上的女性評價家庭歷史重要性程度更高達 9.22，族群歷史重要性為 7.22。由此可見選擇老年人做為主要觀察對象有其必要性與重要性存在，另外一方面也分別選擇兩個地點做男性與女性的分別觀察。

筆者曾在平鎮地區四處找尋人群固定聚集閒聊的地點，雖然有同學推薦果菜市集，但一來由於較為吵鬧，二來人潮來來去去，頂多閒聊幾句，不是太好進行

---

人 83.7%-94.9%，其他族群比例低於全國平均，11 個鄉鎮市區。第四，客家人 51.3%-64.4%，原住民比例在 0.8%-8.1%之間，其他族群比例低於全國平均，7 個鄉鎮市區。由於這四類客家人口比例較高（四成二以上），合併視為客家其中鄉鎮，共計有 40 個客家鄉鎮。

<sup>6</sup>本大題詢問受訪者對於家庭與族群歷史重要性從 1-10 分評價，1 幾乎不重要，10 為絕對重要。

觀察的場所。筆者首先曾經在幾個老人會館、老人活動中心，義民廟、廣隆宮（土地公廟）以及各處的公園四處進行靜態的觀察，觀察人群分布、以及聚集時間。但根據筆者實際走訪發現，儘管義民與土地伯公是當地客家人信仰的重心，常有許多客家人前往參拜，但廣隆宮除了初一、初二、十五、十六人潮特別多（有廟公、老人，也以及許多青壯年上班族都會前往上香），但是僅有少數幾位老人看起來互相認識會彼此打招呼、閒聊之外，大部分的人看起來並不熟識，拜完、燒紙錢不久後即離開，等待神明「賞味」祭品的時候，有些人會在門口抽煙、有些人會坐在旁邊等待，但是彼此之間並不會交談。至若平常時間前往，則不但門可羅雀，有時候連廟公都看不見人影。義民廟的人潮更為稀少，就算是初一、初二、十五、十六這種拜拜的日子，也看不到幾個人，只有固定廟方人士駐守，經筆者詢問當地人表示，義民廟只有在舉辦活動、慶典期間才會有人潮聚集。

另外，平鎮一帶的老人活動中心或會館這些由政府設立的公共館舍，一般來說並不是老人們平常會聚集互動的場所，老人會館幾乎是以辦老人社區大學、長青學院的課程為主，負責人說老人報名頗為踴躍，但一般都只是前來上課，上完課就離開。雖然南區的老人會館同時也有「老人會」駐守辦公。但老人會平常沒有聚會，只有固定像是重陽、敬老節慶會定期舉辦活動。譬如像筆者親身走訪社福館，亦發現平日的社福館只能用門可羅雀來形容。

後來很幸運地在路上碰見開著巡邏車的復旦里里長經過，打招呼、交換名片後，里長並在晚上主動打電話跟我聯絡，隔天則因為里長的關係，帶我進入了平鎮市農會宋屋分部。農會的客家老先生都很熱情友善，對於我坐在旁邊聽他們聊天表示地相當大方，雖然起初有因為「不知道我想聽什麼」而導致談話中斷的尷尬情形，慢慢在「習慣」我作為一個隱形的外人後，他們也就能夠在我面前自然地「聊自己的天」。另外，經走訪、比較平鎮市各處的公園後，發現文化街公園人數最為熱鬧，天氣好的時候，男女比例幾乎達到一比一。有了農會的經驗之後，也開始比較有勇氣混入人群中。



最後觀察地點選擇在平常人們會固定聚集的文化街小公園、平鎮市農會宋屋辦事處等地方，在農會聚集的人以男性退休農民為主，偶爾輔有一些來農會辦事的人。農會的聚集時間多以早上為主，快中午的時候，人群便會散去。公園人口組成則較為平均，但以中、老年人口為主，老人為多，男女比例各半，團體明顯有性別區分，雖然公園裡的男性女性有時會互相認識，但通常還是女人一掛、男人一邊地分散在公園的角落各自聚集，彼此交集不大。男性多聚在一起下棋，女性的活動則以閒聊為主。由於下棋的老先生們多觀棋不語，或者沉迷在棋局裡少有對談，參與的人只要會下棋、或對下棋有興趣即可，棋友間的流動性非常大，但彼此認識卻不深。因此選擇天天聚集在公園裡閒聊的婆婆們做為主要觀察對象。本研究即企圖藉由觀察客家族群的中老年人在日常生活中的閒聊所展現之族群歷史意識，從而推敲長輩們彼此傳遞的客家生活圖像。

## 二、研究方法與流程

由於筆者先前曾經與指導老師進行「族群歷史意識」的問卷調查，並以同份問卷為基礎，進行 12 份深度訪談，然而該次的研究結果卻使筆者進一步反省所謂的「歷史意識」這樣抽象的概念或許無法以量化的問卷或者深度訪談測量得出。因而嘗試轉向到日常生活中，觀察報導者如何透過每天的閒聊（gossip）互動，分享、交流彼此之間的情感與記憶，進而凝聚共同體的想像，建構自己的歷史意識。並以問卷調查的研究結果做為基礎，試圖與問卷做對話。

質性研究方法裡頭的資料收集方式，一共有「觀察」、「錄製」與「訪談」三種方式取得（Miller & Crabtree 1992；轉引自胡幼慧 1996：150）。然而若要觀察人們在日常生活中的閒聊，錄製與訪談就不是一個好的資料蒐集方法，當人們看到錄音設備的時候，往往會馬上堤防與戒備，也就無法在自然的、狀態下進行「閒聊」，或者若未經被觀察者同意而錄音，亦有研究倫理之問題。所以本文的研究方法，主要採取的是參與觀察法（participant observation）。

參與觀察法源自於人類學民族誌的田野工作 (Fieldwork)，研究者通常需要直接以參與者的身分涉入人們的日常生活，透過長期相處，在其中進行觀察。理解「圈內人」觀點中的日常生活世界，了解人們如何利用其意義系統建構其行為、理解自己與他人以及他們生存的世界。參與觀察藉由日常生活中的時間與空間，是一種最直接進入人類生活形式、取得直接經驗的策略 (Jorgensen 1999: 20-23)。

Junker 定義四種參與者角色：完全觀察者、扮演觀察者的參與者 (偏觀察者)、扮演觀察者的參與者 (偏參與者)、即完全參與者，認為多重角色的扮演能夠提供進入不同觀點的獨特優勢，研究者可以僅藉由觀察的進行，加上和不同對象建立關係的過程，對發生的事件取得一個較為通盤及正確的描繪。(Junker 1952；轉引自 Gold 1958) 但 Gold 也提醒研究者必須運用角色和自我的理論，了解自己在田野中能運用的資產和缺點是什麼，控制自己和提供情報者之間的角色互動模式。儘管 Bourdieu (1990: 33-37) 批判參與觀察法並沒有解決研究者與被研究者之間客觀化距離的問題，認為參與觀察法論者的任意選擇不過是換一種方式排除了觀察者與觀察對象的真實關係，批判研究者若站在觀察者的角度，外在於行動者的至高點，視行為主體的行為為角色扮演，則容易忽略行動者的實踐邏輯存在。因此認為研究者進行研究應該反省注意到四個層面，一是被研究者 (及行動者) 的行為，二是被研究者的前邏輯與實踐邏輯，三是研究者的前邏輯，四是研究者的實踐邏輯。然而參與觀察法或許無法消除研究者與被研究者之間客觀化距離 (事實上 Bourdieu 自己也不認為兩者之間的客觀化距離可能被超越)，但卻是研究者試圖從與被研究者共同生活、學習用參與者的角度去理解被研究者的經驗世界的方式，只是研究者必須清楚認知在「研究者」與「參與者」觀點之間的轉換，亦即 Bourdieu 所說研究者必須時時反省研究者自身位置與觀點的限制。

在判斷質性研究透過參與觀察法所得概念資料的有效性與可靠性方面，因為參與觀察重要的概念係從日常生活中真正的使用情形進行測量觀察，故概念有效性決定於研究者是否能夠直接進入參與者的意義與行為世界以及參與者的涉入

程度。而概念可靠性所指的是重複使用一套檢驗流程，產生相同結果的比例，但由於參與觀察極少涉及檢驗，因此並不適用一般可靠性的解釋。儘管如此，參與觀察的有效性與可靠性，仍然可以透過其他方式進行檢驗，譬如透過研究者觀察不同資訊提供者，直接體驗觀察行動者各種形式的談話坐多方的檢驗，以及研究者深入的觀察確定研究發現的可靠性等（Jorgensen 1999：51-54）。

由於本研究企圖觀察的是客家民眾生活世界中的閒聊，所以不適合用訪談的方式進行，因為訪談通常需要設定特定主題做訪問，同時也容易有研究者主導問題方向的缺點，因此選擇參與觀察法作為研究方法。顧名思義，參與觀察就是它既參與也觀察，本研究方法的優點即在於參與觀察法係透過研究者以參與者的身分涉入人們的日常生活，透過長期相處，並在其中進行觀察，能夠較為深入理解行動者的思維，並且在較貼近行動者的狀態下，觀察人們在日常生活中的閒聊內容，從而分析人們藉由閒聊傳遞分享了什麼？並且因為閒聊內容是無法從訪談中盡數得知的，畢竟當人們選擇接受訪談時，其所表達的內容與回應勢必與其在日常生活中自然的言談有所距離，如同表演一般容易失真，譬如受訪者可能會觀察研究者所問的問題猜想研究者所期待的答案而回答，並且可能流於研究者誘導問題之嫌。同時因為本研究希望能夠觀察報導人在最自然狀態下進行閒聊的內容，因此在參與觀察角色的參與部分，採取比較偏向觀察的參與者，盡可能以不干擾報導人閒談的進行為主，同時注重行動者的實踐邏輯。

儘管如此，此研究方法的缺點仍在於它不若深度訪談法或焦點團體訪談法般有明確討論或訪問的主題，問題很容易聚焦，參與觀察法相對之下由於是觀察人們生活中的言談，閒聊主題則容易流於分散瑣碎或者包山包海，從鄰里生活資訊到生活經驗分享等，在資料蒐集分析的時候，可能需要相當的組織能力與敏感度。儘管參與觀察強調在研究開始時研究者必須抱持開放的態度，以獲得對研究環境的概略印象，但隨著田野的進入，觀察焦點亦可以慢慢集中在從研究主題和問題衍生的某些特定的研究目標，亦即參與觀察法並非完全漫無目的的觀察。同

時研究者必須小心自己的主觀意識與好惡，隨時保持開放的態度聆聽被觀察者的言談。並且爲了詳細掌握研究脈絡，研究者從進入田野開始，必須隨時記錄田野日誌以作爲日後資料分析時的觀察參考，並且提醒自己在進行田野日誌記錄時必須時時反省 Bourdieu 提到研究者自身位置與觀點的限制部分。

### 三、研究限制

在農會閑聊的老人家都很熱情，一開始都會很主動說想要「教」我，但由於我在參與觀察角色的定位部分，採取比較偏重觀察的參與者，盡可能以不干擾報導人閑談的互動爲主，甚至期待被視爲「隱形人」。因此當我解釋只是想聽他們閑聊的時候，他們還是會很好奇我想要聽他們聊什麼。所以起初氣氛有點尷尬，讓這些老人突然之間不知道該說什麼，二來又對「我」充滿好奇。雖然時間拉長後，他們會比較無視我的存在，自然閑聊；卻不得不承認，儘管我再怎麼低調、安靜不插話，「我仍然存在」，不可能真的成爲「隱形人」。尤其每當有「新」的人加入閑聊，總是會因爲好奇再度詢問我的背景、直接針對著我發表意見與想法，常常在花很多時間「習慣」我的存在後，才又轉向跟朋友們閑聊。紀錄片導演彭啓原先生曾經說過：「儘管人們已習慣攝影鏡頭，表現再怎麼自然，事實上，攝影機就是在那裡，人們還是會有意識『攝影機的存在』，不可能完全沒有影響」。這是必須被反省到的部份。儘管如此，還是可以將這些不同的表現面向納入作不同的分析，一是習慣於我的固定出現後，他們每天的閑聊訊息交換些什麼。至於那些針對著我發表的意見，雖然與自然狀態下的「閑聊」有些不同，但意義卻相當：閑聊其實是透過彼此之間訊息的交換與分享，從而能夠凝聚或微調成員看待事情的看法。因此儘管那些形式上不能算是自然且自發的「閑聊」內容，但因爲與他們平常的立場與看法相一致，可以視爲他們所希望傳遞的價值，甚至是期待將想法傳遞給後輩的「實踐」行動。

另外，由於時間與經費的限制，本研究僅能嘗試從特定地區觀察人們生活中的言談，因此研究結果所反應的也僅能代表特定地區客家民眾的歷史意識，日後

如有機會，將嘗試擴大區域進行研究以及跨族群間的比較研究。

#### 四、研究倫理

由於參與觀察的研究過程，係研究者直接置身於研究場域的「實地研究」，除了企圖發現、了解意義之外，也包含重新建構其意義，在分析與相關性的解釋上即面涉及政治意涵。同時不實的分析與報告也可能會違反研究倫理。而「忠於所看見的」以及不傷害研究對象則是參與觀察的研究者最根本的研究倫理（嚴祥鸞 1996：218-219）。

面對農會老人家，我是直接表明自己研究生的身分，以及想要聽老人家閑聊的來意，有時會偷偷做筆記，後來發現這些老人家非但不介意，甚至有人會特地針對我說話，要我「用筆記下來」。相對於男性個性中做為長輩的「好為人師」心態，女性似乎比較無法這麼大方自然，人類學家 Ardener（1975）就曾在田野研究裡指出「女人的問題」，認為在許多文化中男人皆擔任該文化正式的發言人以及團體的代表，負責與外人互動，但女人卻是外人所難以接近的。這種技術性問題與 19 世紀的傳教士所面臨的相同，有傳教士就曾經為文抱怨與女人溝通的困難：她們常說：「我不知道，你怎麼不問別人？」或是總說自己又瞎又笨。其實不只是 Ardener 碰過這種問題，即使不算是「外人」的我，就連想要聽自己的祖母、姑姑聊一些過去的故事，她們都會很緊張地要我去問「有念書的人」，因為她們「沒受過什麼教育」。因此為了避免公園婆婆們對於自己日常閑聊「有甚麼好聽」的尷尬不自在，破壞她們日常生活中閑聊的自然進行。對於公園的婆婆們，我僅表明自己想要練習聽講客家話，所以想多聽她們的閑聊，她們即顯得相當樂意大方，當有聽不懂的客家名詞，也能夠隨時向婆婆們發問，甚至偶爾還有婆婆會關心我「都聽得懂嗎？」。

## 五、研究執行進度

表 1-1、研究執行進度表

階段劃分	時間	階段目標
第一階段	2007 .10 ~ 2007 .11	進入田野：開放式參與觀察
第二階段	2007 .12 ~ 2008 .01	參與觀察及資料蒐集整理
第三階段	2008 .02 ~ 2008 .05	資料分析、文本撰寫與完稿

第一階段為前導性之研究，研究者初步進入田野，進行初步參與觀察與一般性訪談，並且作為研究議題線索的觀察以及研究可能性的評估。第二階段係根據研究者在第一階段所蒐集的資料，進行深入的參與觀察，期望研究者自身能夠高度「浸入」田野，並且大量蒐集探掘研究主題的資料。第三階段，為資料分析階段，並針對先前階段資料蒐集不足之部份進行補強，並進行文本的撰寫。

### 第三節 文獻回顧

過往客家族群內部歷史的書寫論述，皆係透過客籍知識份子或菁英們的書寫而成，譬如奠定客家研究基礎的羅香林（1933）之《客家研究導論》以及陳運棟（1983）著《台灣的客家人》、徐正光（1991）編《徘徊於族群與現實之間》、江運貴（1996）著的《客家與台灣》等等。甚至到曾喜城（1999）所著《台灣客家文化研究》、2003年曾逸昌出版《客家通論：蛻變中的客家人》時，客家文化仍是以飲食、服飾、建築、民間信仰、音樂歌謠、美術及禮俗等面向出發通盤論述為主。另外一方面意識到客家人在台灣社會裡的模糊隱形面貌，客籍知識份子們紛紛從歷史、文化、政治、社會的角度上找尋解釋並且肯定，企圖重新塑造／扭轉客家人的新形象。鍾肇政（1991：16-18）提出「新客家人」的概念：贊助、推動、盡本分地參與客家運動，以與「老客家人」（畏縮、冷漠、自卑、缺乏自信、不敢挺身抗爭）做為區別。陳國偉（2007：150-244）則是認為客家族群因為在台灣族群光譜中處在多重邊緣的弱勢，因此書寫時往往高舉「台灣性的優先」，紛紛參與台灣歷史的書寫，以爭取歷史書寫的「在場」，從而客籍作家的作

品裡客家族群特質並不明顯。直到客家運動展開、凸顯族群主體性後，客家族群特色才開始透過語言與鄉俗、宗教信仰與政治的連結等方面建立客家書寫的新風貌。

經過多年來客家研究的耕耘與論述，陳逸君 1998 年在〈眾裡尋「客」千百度：一個需要重新書寫台灣族群史的時代〉一文中，詳細整理了有關客家研究的研究論文與篇章，發現討論最多的分別是移墾類（探究聚落的形成與發展、建築與生活空間）、社會類（社會概況與變遷）與學藝類，前兩者多出自建築或地理研究所，後者則多出自音樂研究所。2008 年筆者從國家圖書館網站上以「客家」作為關鍵字搜尋相關論文，發現客家研究的論述方向已走向更為多元的面貌：客家社區結合文化創意產業、桐花祭、文物館、族群關係、客家社會運動、政治參與、性別研究等等。然而這些都還是偏向從上而下的知識建構，若要從常民（common people）的角度出發，觀察客家常民在生活世界裡透過閑聊（gossip）建構歷史意識的相關文獻卻付之闕如。本研究所要探討的是客家族群裡不具有書寫權力的常民（common people）如何在日常生活中透過閑聊（gossip）累積建構「歷史意識」（historical consciousness）。因此需就歷史意識、日常生活（everyday life）與閑聊（gossip）的相關理論各自進行探討。

在進行理論探討之前，首先必須將日常生活中的行動者—常民（common people）的概念做個簡單界定。談到常民，就一定不能忘記 Hobsbawm（2002）的《非凡小人物—反對、造反及爵士樂》（Uncommon People）。Hobsbawm 從集體的層面來看歷史上佔了人類絕大多數的「默默無聞的男男女女」，認為這些「小人物」儘管在歷史書寫中總被史家所遺忘，但他們其實都是主要的歷史行動者，他們的一言一行並不是無足輕重、毫無特色與意義可言，相反地，他們的行動卻也可能回過頭來影響他們的社會與歷史，改變了歷史與文化的樣貌。因此 Hobsbawm 一反過去從上對下制度性觀點的一致看法，肯定來自底層的力量與呼聲，刻意透過反轉這些在傳統上被認為是「尋常人物」（common people，亦即『常民』、一般人）的一群人，稱他們為「非凡」小人物（Uncommon People），以肯定這些「常民·尋常人物」平凡中的「不平凡」。回過頭來看常民的定義，也可以簡單描述為「除了家人與街坊鄰居知曉以外，在歷史洪流中默默無聞的尋常小人物，同時也是歷史中的行動者」。

## 第二章 理論分析架構

本章在第一節的部份將說明歷史意識，第二節說明記憶作為歷史意識內涵，則必須進一步去理解記憶的概念。談到記憶理論，必須辨明它們各自所指涉的意義內涵。第三節談到人們會試著將公共的過去（歷史）個人化，以從中找到自己所站立的位置，亦即歷史必須要跟個人的經驗相互連結，對此歷史之於人們才有了「意義」。第四節從生活世界中意義傳遞的重要媒介 gossip（閒聊）出發，探究 gossip 的概念與功能，從而發現人們的歷史意識其實就是在日常生活裡頭隨時隨地透過閒聊表達、傳述所建構累積出來的。因此可以嘗試觀察一般民眾的歷史意識如何在日常生活中透過閒聊（gossip）所建構與調整。

### 第一節 歷史意識

談及歷史意識，首先必須先了解什麼叫做「意識」以及「歷史意識」，區辨歷史意識、歷史知識的概念，最後為歷史意識下簡單的定義。

#### 一、意識與歷史意識

意識（consciousness）一直是科學中難以解決的問題，神經科學家、哲學家、心理學家們對於意識始終有著歧異的理論與看法，紛紛試圖以不同的定義解釋之，故意識可算是個多義詞。在哲學上將意識、思維與精神看作同類概念使用，用以指涉人腦對客觀現實的反映。生理學上則把意識看作覺醒、知曉的狀態；心理學則定義意識為自覺的心理活動，即意識歷程（consciousness process），指的是「個體與環境互動時，對自己所作、所感、所知的內在的、主觀的了解」（姚誠 1996：160-162）。因此意識通常具有意向性，且企圖或指向各種對象（Berger & Luckmann 1991）。所謂意向性指的是當人想要在外在環境中繼續生存下去時，他不只是想認知這些外在條件，而且想去改變它（胡昌智 1988：20）。一般而言，



意識以採用心理學上的解釋為多，指的是「人們很清楚地知道，他所想的是什麼，所要傳達的是什麼。」（張樺 1998：60）

Lévi- Strauss（1966）認為西方特有的歷史意識，一般是一種假設社會變遷是相似的、持續的和直線的意識方式。然而，歷史的一致感其實只是一種哲學推論，並非社會實情，甚至是高度知識化的啓蒙傳統的產物。如果將文化意識客體化為一種特定的歷史類別，亦即直線性和連續性的歷史類別，在進行分析研究的時候，便會揭露出社會經驗的非共時性和不連續性。因此 Hastrup 認為全然釋經式或解釋性的歷史記述忽略了一個重點，也就是說人必須在決定過去的決定性力量，以及在這種限制下可用來進行詮釋的空間之間，畫出一條界線——那怕是一條虛線或模糊的界線。亦即，當我們在思考一個特殊情形是如何發生時，我們必須在直線性（也就是一個事件接一個事件發生）說明力量與人類的詮釋能力之間，求取平衡（Hastrup：14-38）。而歷史意識做為一個過程，能夠為過去創造意義，做為瞭解世界與自身，並在規則與規範中尋找出生活的方向（Ruesen 1998：34）。

因此張樺（1998：60）簡單地定義歷史意識（historical consciousness）為「人們意識到過去和現在的關係」，人們必須清楚地感覺到他們現在所處的種種情形與過去歷史之間，有怎樣的互動關係，也就是說歷史意識所代表的即是「過去和現在之間不斷的互動」，一個人對過去的看法即會影響他如何看待現在，反之亦然。在歷史學者的定義裡，歷史意識被看作是中性的史學知識用語，並且常常和歷史思維、歷史心態或歷史方法交互替用，甚至偶爾也被視為歷史主義（historicism）的同義詞。有別於史學研究者的主體意識之出發點，歷史意識更深一層地反意識到主體自身歷史性條件的問題，即對自身有限性的自我覺察與反思，討論歷史知識與歷史理解如何可能，同時也凸顯人之歷史與人之自身命運間的互動關係（Heidegger，轉引自張鼎國 2006：193-194）。歷史意識與現實意義之間是辯證互動的關係，關於時間與變遷的意識即是歷史意識很重要的核心概念。人們自我察覺過去、現在和未來之間總是不斷流動的，在這種過程中每件事物都處在變遷

之中。因此歷史意識就是變遷的意識，是從生命的主體出發，形成的思維方法(周樑楷 2006a：51)。從而歷史意識是歷史思維的基礎，因為人必須要先感覺到自己是身處在時間之流中，才有可能就他在時間之流中所經歷的各種經驗加以思考。亦即，時間是最重要的核心基礎(黃俊傑 2003：34-35)。

歷史意識也常被指涉為「非歷史學家們」表明為過去的集體記憶。此種意識受到現今對過去的政治化及相關利益、媒體的興趣，或與共享的歷史經驗、族群認同與受難政治之間相連結而受到極大的強化(Turner 2005：743)。對 Friedlander (1990：29-32) 而言，歷史意識不只是為了創造、凝聚集體認同而作為過去的提醒，同時也是一種理解過去並賦予其意義的方式，藉由對時間經過的意識，以當下世俗的脈絡來詮釋分歧事件的可能性。當代的歷史意識更包含一種持續變遷的概念，卻也可能被許多因素所影響而變質，譬如被文化工業利用包裝以懷舊作為商業化行銷的方式。Friedlander 進一步提出兩種競爭歷史意識的策略：一是保存過去重要的要素，二是消除。集體的消除代表的是壓制的概念。甚至最後一種消除過去的策略是以恢復記憶作為偽裝：利用集體記憶行動來抵銷或消除個人記憶。值得注意的是壓制本身其實隱含著「被壓迫者的回復」，邊緣化的意識形態不需真正消失，而會在危機時刻重新復甦。也因此，歷史意識的革命反應的其實是社會的巨大變遷，同時也影響想社會的自我理解，某種程度而言，即是社會自身的革命。

儘管在史學界，歷史意識的概念時常與其他歷史名詞混用不清，有些歷史學者仍試圖將歷史意識下定義，總結而言，歷史意識就是「把現在生活裡的現象與過去某些現象連結在一起的心智狀態」，並以時間意識作為核心。德國史家 Jorn Rusen 又依歷史意識的功能，將其區分為傳統式 (traditional)、例證式 (exemplary)、演化式 (genetic)、批判式 (critical) 四類歷史意識。這些歷史意識皆含有一定的價值判斷，能夠表達及界定人們的身份，並可成為人們行為根據與行事的立足點(胡昌智 1983：4-10)。延續胡昌智的探討，周樑楷 (2006b)

進一步將廣義的歷史意識依其內涵再區分為五種類型：記憶、過去的意識（the sense of the past）、變遷的意識、歷史思維與現代的歷史意識（modern historical consciousness）。其中現代的歷史意識屬於狹義的歷史意識，它必須擁有歷史思維、理性思維，以及批判的能力、絕對尊重史實，並參與歷史學的學術社群，因此並非人人皆能具有現代的歷史意識。儘管周承認若純就教育和學術而言，這五種類型的歷史意識，的確預設有五種知識的位階（hierarchy of knowledge），但他也肯認每個人都有基本的歷史意識，肯定每個人的歷史表述，「人人都是史家」，鼓勵提倡大眾史學撰寫社會底層大眾的歷史。而隨著不同學者的觀點與主張，也會將焦點放在不同的位置上去思考歷史意識。

延續周樑楷所定義歷史意識的類型，若說每個人皆擁有基本的歷史意識，則至少應包括記憶、過去的意識、變遷的意識。因為記憶的能力屬於本能，一般人或許不能做到有系統的記憶，卻也能夠靠記憶處理生活中的大小事。「過去的意識」也是種簡單的思辨能力，只要能夠粗略地區別現在和過去、今天與傳統即算具備。能夠對比理解今昔差異，進一步也就是變遷的意識。本研究主要探討為不具有書寫權力的一般民眾的歷史意識，故選擇將歷史意識聚焦於記憶、對過去的感知與變遷等層面進行觀察。

## 二、歷史意識與歷史知識的區分

Minear（1940：72-73）區分歷史知識與歷史意識，前者是關於過去所發生之事的知識，且按照年代將重要事件依照地理、國家、種族、文化作為分類的脈絡。後者則是由動機、觀點開始，為了實質現實所使用。它不只包含對過去發生之事的好奇，也牽涉對於當代人們決策「過去究竟發生什麼事」之內在價值的強烈興趣。也就是說，歷史意識表現在人們以當下關懷出發所賦予過去發生之事的意義。

黃俊傑（2003：51）認為歷史知識從具體性出發，其所賴以建立的材料，均

係發生在具體時間空間的人事地物。胡昌智（1983、1988）亦持相類看法，認為純粹的歷史知識與人們日常生活的行為動機沒有直接關係，但歷史意識卻是指導人們實際行動意識的一部分。歷史意識是人們對時間（變遷）經驗與對時間的期望，兩者動態關係的掌握與表達。或可謂歷史意識的建構，是從自己行為的目的作為出發點，以解釋過去所經歷的事件並賦予過去意義，並建立一套連結過去與現在間相互關聯的意義體系，從而這套意義體系也成為人們理解世界、觀照變遷現象的基本架構。因此歷史知識與歷史意識最大的差別即在於人們的「自覺性」。儘管如此，歷史知識仍是歷史意識產生的條件之一，亦即，必須對過去有所知，才會有所謂「歷史意識」的概念。

## 第二節 記憶與歷史意識

前面我們肯認每個人皆擁有基本的歷史意識，若要探討不具有書寫權力的一般民眾的歷史意識，可以將歷史意識聚焦於記憶、對過去的感知與變遷等層面作觀察。然而記憶作為歷史意識的重要內涵，則必須進一步去理解記憶的概念，以及記憶與歷史意識之間的關係。在 Ruesen（1998：23-24）看來，記憶與歷史意識是不同的概念，前者是歷史意識的基礎和必要條件，而後者做為記憶的表現和顯示，是記憶的精心傑作（*elaboration of memory*）。甚至超過了人類經驗的限制，並超越人自身短暫而有限的生命限度。由於歷史意識強調的是質的時間差異，透過時間之流結合過去、現在和未來，成為包續和變遷、差異和同一、斷裂和持續及他性（*others*）和自性（*selfhood*）之廣泛的共同體，並藉由講述包含時間性的敘事來連接這些差異。因此，過去作為過去的存在這個事實，雖然與現在不同，卻又與現在相關。而從過去到現在（甚至包含對未來的觀點）的原則，就是當代變遷（*temporal change*）之意義和重要性的準則。藉由刺激現實生活中所預設的定位，以挑戰新的定位；並且對於人類的活動（*activity*）及受苦於（*suffering*）當代變遷，提供意義及重要性的模型，從當代變遷經驗所構成的就是歷史意識。

談到記憶理論，許多學者亦常使用相異的名詞概念如集體記憶、社會記憶或是歷史記憶等等，必須辨明它們各自所指涉的意義內涵。談到集體記憶，一定會提到 Halbwachs。Halbwachs(1992)被公認為是集體記憶理論( collective memory)的開創者，主張個人在記憶方面跟其他方面一樣都仰賴於社會，由於團體本身也有記憶的能力，個人會把自己的記憶放在團體的觀點中從而喚起記憶，透過團體來定位幫助自己回想記憶，因此認為個人的記憶無法獨立於記憶總體而存在。因此集體記憶必須存在：1、知道、獲得社會表達的系統，2、社會互動。透過這兩者才能與集體記憶接軌、接觸，通過相互聯合而彼此鞏固。同時一個社會裡有多少不同的團體，就會存在有多少不同的集體記憶，並且每一種集體記憶都各自需要具有時空界域的團體來做支撐（轉引自 Coser 1993：26-27）。

Halbwachs 將記憶區分成歷史性的與個人生命歷程的兩種不同記憶類型，認為歷史記憶必須透過書寫紀錄或相片等其他具體紀錄，才能影響社會人，或是藉由慶典紀念與公定節日之類的活動，來持續發揮影響力。個人記憶則是屬於個人親身經歷事件的記憶，但會隨著時間消逝而褪色。然而個人生命歷程的記憶卻也可能透過團體成員間集會的共同參與，以加強或傳遞（Coser 1993: 28-29）。Schwarz 認為集體記憶可以看作是對過去的一種累積性的建構，也可以看作是對過去的一種穿插式( episodic )的建構。Coser 在 Halbwachs《On Collective Memory》一書的導論即為其下了總結，歷史是由連續與變遷所共同構成，而集體記憶基本上就是觀照現在（the present）對於過去（the past）的重構。個人（或集體）如何界定自己的身份認同亦與其如何重塑歷史記憶有著密切關聯。也可以這麼說，Halbwachs 處理的是一個知識論的命題：如何成其為集體？認為個人的記憶無法獨立於記憶總體而存在，必須仰賴團體的記憶來記憶，因此個人的記憶同時也是集體的記憶，社會裡頭的集體性，即透過集體記憶把集體凝聚起來。而 Coser 使用社會記憶，點出社會記憶裡存在的權力關係。如果集體記憶作為社會的混擬土，則社會記憶代表的並不是社會所有人記憶的總和，而是由社會中的某一部份

人操縱的，亦即由某一群人從眾多的記憶裡頭挑選出某些記憶，並且決定什麼是重要必須被記得的記憶，這些被塑造出來的集體記憶，即為社會記憶。

對王明珂（1997a：418-420）來說，社會記憶係由人群當代的經驗與過去的歷史、神話、傳說等構成，藉由文獻（如自傳、人物傳記與口述歷史等）、口述、行為儀式（各種慶典、紀念儀式與討論會）與形象化物體（如名人畫像、塑像，以及與某些記憶相關聯的地形、地貌等等）為媒介，在社會中保存、流傳。在社會中，社會記憶不斷的被集體創造、修正與遺忘。因此，凝聚一個社會（及各次級社會群體）的「記憶」是一種相當多元、易變的綜合體。在社會生活中，社會記憶與集體記憶會不斷相互滋長，彼此影響，當個人「經驗」到當前的重要事件或人物，「學習」到過去的重要事件與人物，也在此社會認同體系中，個人的「行為」受到的導引，同時也可能修正其社會認同體系的一部分，亦即，這些「記憶」既是個人的，也是社會的。而社會群體的各成員之間，也不會有完全一致的「社會記憶」存在，因為社會永遠在其內部各個群體間、與外界人群間，進行對現實生存資源以及對「過去」的競爭，同時也修正社會的本質（王明珂 1996：177）。

Burke（1989：97-101）探討歷史與記憶間的關係，認為兩者皆非全然客觀，在社會脈絡下，同時都牽涉到意識與非意識的選擇、詮釋與扭曲。他試圖提出歷史做為一種「社會記憶」的概念來總結複雜的選擇與詮釋過去是如何被紀錄與記憶的過程，因為人們其實是透過所處文化的範疇與框架去接近所謂的過去與現在。Burke 發現歷史是為勝者而寫，也因而歷史只會被勝利者遺忘，因為勝者掌握有官方歷史的論述權，反之弱勢者則必須透過私底下地負載傳遞被官方排除的歷史，以作為對抗，記憶的拔河。目的為了闡述自己為誰？區分我者與他者。更進一步，記憶的共同體更要問「誰」讓他們記憶了「什麼」？又是誰對於過去的觀點與紀錄？

王明珂（1997b：149）亦認為共同的歷史記憶其實並非奠基於人群共同的歷

史經驗或歷史事實之上，相反地，卻是在許多代表內部不同族群、階級、性別與利益群體的分歧和矛盾的記憶，以及外在社會人群的歷史記憶，透過爭辯、妥協、消除異端所產生的「集體記憶」。故 Stam 主張當記憶一旦被提及，就必須去追問是誰在召喚記憶？在什麼場域？什麼情況？反抗什麼？（邱貴芬 1997：203）

Crane（1997：1372-1981）將歷史記憶（historical memory）與集體記憶（collective memory）、歷史意識（historical consciousness）做了很細膩清楚的討論，假如歷史既是過去，也是再現過去作為與現在/存在相關的歷史記憶的敘事，那麼集體記憶即是表現一種「持續存在的過去」之概念。歷史記憶通常以歷史的敘述形式出現，是集體記憶內容的一種形式。但集體記憶則是作為歷史記憶發生時的記憶架構。形式與架構之間的差異在於前者是透過歷史的專業化過程所創造出來的。由於兩者間的易混雜性，Crane 採用歷史意識（historical consciousness）作為歷史記憶與集體記憶的中介術語以解決兩者間的爭端，定義歷史意識為渴望被歷史性地了解的經驗。集體記憶一方面來自於個人歷史意識的表現，另一方面也藉由團體來維持個人的生命經驗，因為個人經驗必須透過共享的社會脈絡來幫助記憶。透過歷史意識來結合歷史記憶與集體記憶，則既能補充歷史記憶的不完整（因為歷史記憶是透過選擇而被紀錄保存的記憶），也取代集體記憶無法交代如何成為集體的模糊。雖然 Crane 對於歷史記憶與集體記憶，討論兩者作為形式與架構之間的關係其實相當清楚，但是歷史意識與其說是兩者的中介術語，更應該說記憶作為歷史意識的其中一個重要的內涵，歷史記憶、集體記憶視則為展現在歷史意識中的記憶面向之一。或者也可以這麼說，歷史記憶既型塑集體記憶，同時也被集體記憶所型塑，兩者相互含射，歷史意識則同時需要歷史記憶與集體記憶來幫助描繪多樣性的生命經驗。

王明珂（2001：138）曾經試圖對社會記憶、集體記憶與歷史記憶之間的關係作簡單的區分：所有在一個社會中藉各種媒介保存、流傳的記憶，為社會記憶；而在社會記憶中一部分的「記憶」經常在社會中被集體回憶，並且成為社會成員

間或某些次群體成員間分享的共同記憶，為集體記憶；範圍最小的歷史記憶則是指在一個社會的「集體記憶」中，有一部分以社會所認定的「歷史」型態呈現與流傳的記憶。而在歷史記憶的結構中，常有血緣關係與地緣關係在「時間」中延續與變遷。這種簡單的定義區分的確可以幫助理解不同名詞（歷史記憶、社會記憶等），然而歷史記憶、社會記憶、集體記憶之間的關係並不是關於記憶的分類，而是不同的名詞指涉的是相異的概念。如 Halbwachs 使用集體記憶來解釋社會集體的生成，Cosser 使用社會記憶來探討社會記憶裡頭存在的權力關係的鬥爭。甚至若在年鑑學派的歷史學者看來，隨著時代的日新月異，種種不同記憶方式所紀錄的內容都可視為是歷史素材，那麼歷史記憶或許也不再是範圍最小的記憶。儘管如此，王明珂的區分仍然可以作為一種簡單的理解方式，只是順序稍微作個調整，由於個人的即是集體的記憶，又社會中存在著不同的團體，各自有各自的團體記憶，都是集體記憶，而加入權力關係篩選、角逐過所留下的「重要」記憶則為社會記憶，有一部分以社會所認定的「歷史」型態呈現與流傳的記憶，則為歷史記憶。

### 第三節 公共過去的個人化

如果說歷史記憶代表的是種斷裂的過去、人工選擇篩選過的記憶組成，集體記憶則維持了團體內部各個成員們多樣性的生命經驗，從個人出發，肯定每個異質性的個人都有著不同的生命經驗，每個人的記憶都能成其為「集體」的一部分。而當個人作為團體的一份子，與外在世界的個人或團體交流互動時，個人的記憶與認同也可能受到團體的影響所修正或加強，或透過團體定位以幫助自己的記憶。

不僅如此，Rosenzweig 和 Thelen（1998）發現人們會試著將公共的過去（歷史）個人化，以從中找到自己所站立的位置，亦即歷史必須要跟個人的經驗相互連結，對此歷史之於人們才有了「意義」。甚至也表現出個人在面對過去（歷史）



的能動性，亦即個人可以透過詮釋、修正以使用過去（歷史），甚至也可以藉由使用過去（歷史）來建立關係，譬如凝聚彼此成員的情感。如同經驗之於個人的關係其實是相當微妙的，參與者既可以透過個人主動性來改變過往留下的經驗法則，但參與者卻也可能受過往經驗影響而型塑參與者的未來。亦即在集體裡面，人們在日常生活中透過人與人之間的閑聊（gossip）、訊息交流討論將事件與自己的生命經驗連結起來。透過將公共事件個人化，從而找出個人與公共事件相互連結的機制，同時展現出個人的歷史意識、歷史認同。一般民眾或許不像精英階層熟習於論述的方式，所形成的也不是一個完整的論述，但人們的歷史意識其實就是在日常生活裡頭隨時隨地透過閑聊表達、傳述所建構累積出來的，故此我們可以嘗試從人們日常生活中觀察一般民眾的歷史意識如何透過閑聊（gossip）所建構與調整。

#### 第四節 生活世界的意義傳遞：Gossip（閑聊）與歷史意識的建構

##### 一、所謂「日常生活」

當我們要探究一般民眾在日常生活中的閑聊（gossip）時，我們也必須同時為「日常生活」（everyday life）是什麼下定義。Lefbvre 界定「日常生活」為「當所有清晰的、優越的、專業的、結構性的活動，都被挑出來分析後，那些『剩下來的東西』（Lefbvre [1958]1991：97，轉引自 Highmore 2005：169）」。儘管如此，Lefbvre 仍然主張將日常生活去平凡化，認為發生即使是在日常生活中的微小事件，具有兩個面向：「它既是一個微小的、個人的、偶發的事件，同時也是一個無限錯縱複雜的社會事件（Lefbvre 1991:57）」。對 Lefbvre 而言，日常生活不是一個「客體」或場所，而是一種關係的整體性。日常生活的內涵不僅僅是一般、單調的，它也同時意味著不斷循環（recurrence）與持續重複（repetition），聯繫著生活中的所有面向。

Blanchot (1987: 14-15) 談到日常生活的特質即在於它是無可掌握、稍縱即逝的，因此「若是透過知識追尋，則我們不得不錯過它，因為它屬於一個仍是一無所知的領域」。但 Highmore (2005: 31) 卻認為這並不代表日常生活完全無法以任何形式加以再現，只是「某些論述的形式（此處指的是 Blanchot 的「知識」論述）並不適合用來描述它的對象，並且偶爾會無法涵蓋所有對象」。因此若要研究日常生活沒有一個論述形式可能永遠是「恰當」的（合適的）。儘管如此，日常生活的範圍仍是模糊、不具有固定型態的。Highmore (2005) 因此直言說日常生活的特色就在於它的含糊、善變與曖昧。儘管日常生活的定義是這麼的曖昧與模糊，缺乏明確的範圍與空間的界線，但我們仍然可以透過注意日常生活中顯現的時間性，以及觀察生活中的所有面向與人們相互間的互動與交流，從而構築理解我們所要探究的「日常生活」(everyday life)。

Berger 和 Luckmann (1991) 從社會學的角度定義日常生活，認為日常生活是由實用動機與適用的知識所支配，而日常生活的現實其實是源自於人們的思想和行動，並且以人們理解、認定的方式呈現，係生活中的人們以自己的主觀和他人的主觀相互交流，亦即透過社會互動的方式，分享日常生活世界並且達到一致性的世界。Habermas 將社會看作是由生活世界與體系所組成，生活世界所代表的是行動主體對社會抱持內在觀點所形成的領域，而體系則代表外部的觀點，人們會在生活世界內進行溝通行動以達成共識，換言之，生活世界是一個追求相互了解的領域。隨著越益理性化的現代社會，體系則會反過來駕馭生活世界，這也是 Habermas 相當焦慮的部份。俗民方法論 (ethnomethodology) 大家 Garfinkel 則發現日常生活中充滿著無數非明言的規則與假定，並成為人們行動的慣例與默契，因此企圖從人們日常生活中的實際行為與互動過程來觀察人們如何運用這些規則來維持日常世界的秩序 (盧嵐蘭 2007: 14-23)。藉由對談分析，觀察行動者如何去提供、接受或拒絕說法 (accounts) 的方式從而建構、理解自身生活世界的過程，觀察其中的主體性與互為主體性。

日常生活的研究從注重常民的日常經驗開始，強調貼近一般人的平常生活，觀察具體行動者的真實經驗，以分析日常生活中種種看來理所當然的現象，因此同時也必須扣緊社會文化的脈絡，才能夠理解行動者的脈絡，看出深層不察的社會結構。因為日常生活不是真空結構，相反地，它會被各種政治、經濟、文化等面向所包裹，各種社會勢力也會滲透入每個人的日常生活，因此，日常生活研究不僅呈現個別行動者的主觀經驗，它也展現出行動者面對特定情境的制約，以及行動者與環境之間的互動關係，反應出特定社會文化的特殊性對日常習慣與行動的影響（盧嵐蘭 2007：30）。

Inglis（2005：17-19）強調日常生活需要一種穩定與例行常規的感覺，雖然從每個人的生活觀察可以看見廣義的社會與文化的力量，但同時對他們個人而言仍是特別的、獨特的，因為沒有人會有完全相同的經驗。儘管如此，若是毫無批判的宣稱一般人不可置信的創造力，就跟武斷地從知識象牙塔批判庶民的粗俗一樣愚蠢。因此認為社會科學如果要超越這個偏見，就必須同時觀察鉅觀的社會權力結構與支配，以及微觀的脈絡性。確實我們能夠嘗試從日常生活的理論範例中尋找普遍與獨特的相關性，以抓住日常生活實踐中更廣泛的社會歷史脈絡，但 Gardiner（2000：208）也指出後殖民理論與文化研究理論在談論日常生活的時候，儘管強調要讓沉默者發聲，卻有偏於盲目崇拜邊緣本身而崇拜邊緣性的危險。Gardiner 認為如果要更積極地去談論邊緣、去中心化，以翻轉「邊緣」，就不應僅僅只是單純談論邊緣本身，卻讓邊緣更邊緣化。當然這並不是在逃避社會與理論批評的困難性，以及表達對他者被閹割、去勢的倫理，相反地，必須堅持一種更綜觀全局以及辯證的觀點，勝於後殖民主義所預期的建構方式。日常生活研究的批判性方法因此也與 Shield 的烏托邦人道主義相一致。亦即，日常生活理論必須肯定一般人常被忽略的本質與可能性，以及個人內在想法常識的價值，同時也承認平凡世界裡的限制，如此理解日常生活的存在，才能真正視其為一種藝術的創作形式。

儘管日常生活理論的建構同時觀察鉅觀的社會權力結構與支配，以及微觀的脈絡性，以從中理解行動者的行為脈絡，並且看出深層不察的社會結構。然而必須進一步注意與反省的卻是主觀主義與客觀主義之間的斷裂，雖然 Bourdieu (1990) 認為研究者與被研究者之間的客觀化距離不可能被超越，但是研究者本身仍必須意識這個距離並且隨時加以反省不斷辯證，既要理解行動者(被研究者)的實踐邏輯，找出分類背後的進行的原則，並且反省自己的角色位置與觀點的限制，以及自身的文化分類脈絡。研究者不能抽離其研究(實踐)的場域，站在置高點去凝視，否則在研究者介入學術建構的層次，研究者與行動者之間互動可能會使行動者順著研究者作為理論的二度建構，反而無法傳達出原初經驗的本質。譬如儀式的實踐必須放在時間氛圍的脈絡去理解，透過不確定性與模糊，讓人從中得到更多的詮釋權與主動性。同時必須釐清儀式存在現在世界的面向，重新回到日常生活的脈絡，才能解析社會結構與經濟條件。從而主客觀主義之間斷裂才有調和的可能性。

另外，日常生活的檔案其實也包含紀錄與蒐集日常的聲音、事件、物質與感覺，以及正在進行日常生活化(everydaying)的檔案過程(Highmore 2005: 39)。本研究則嘗試從常民日常生活中的閑聊出發，進一步觀察族群的歷史意識與記憶如何透過生活中的閑聊所傳遞。

## 二、Gossip 的概念與功能

Gossip，又可翻作閑聊，原意其實包含了友誼的許多相近意含，像是情感、友好、親密感等，透過閑談，能夠提供參與者一種歸屬感、安全感與友誼情感(Tebbutt 1995: 176)。因為閑談者不需為他們的言語負責，因此常可以做為一種「弱者的武器」，亦即無權力者可以透過間接地散布謠言攻擊經濟、社會的優勢者，甚至可以反轉官方(優勢)價值信念或者是抵抗官方獨厚優勢族群的論述。也就是說，gossip 提供對許多權力形式的一種消極抵抗，譬如奴隸對主人、囚犯對獄卒(Scott 1985; Goodman 1994: 5)。

Gossip 的意涵轉變成帶有負面的意義，其實反映了一種言語被社會故意除權（disempowerment）的過程，藉由貶低日常生活中閒聊的言語是瑣碎的、無意義的，從而也消耗了閒聊的權力（power）（Tebbutt 1995：176）。Tebbutt 舉女人為例，原本閒聊可以做為一種逃離自己不滿足的處境，並且能夠提供女性一種友誼支持情感，因此儘管女性被繁重的家務所綑綁，女人仍會抽時間聚在一起閒聊鄰居、老公、孩子，以及談論過去，做為對自己的獎賞。並且透過 gossip 的過程分享觀點與資訊做為鼓勵自我價值的重要部分，但是女人一旦將自我的要求與「理想的家庭認同」連結在一起時，gossip 的行動就會被威脅，因為「理想的道德認為」好女人不 gossip」。這其實是相當弔詭的事，原本 gossip 是可以正面地提升女性的自我價值的美事，卻因為被轉化成帶有貶抑的行動，從此被提升成為「好女人」的女性又必須要藉由「遠離」gossip 才能確認自己是「好女人」。而就 gossip 的重要社會功能而言，貶低女性言談權力（woman's word）做為對女人的支持網絡的攻擊其實更甚於攻擊語言本身。

Ben-Ze'ev（1994：13）對於 gossip 的理解則是「閒閒地談論他人，主要談論他們個人或親密事件」，認為 gossip 就是無所事事、放鬆的活動，其價值就在於放鬆的活動本身，而非外在目的的成就，當人們涉入嚴肅、實用、有目的作用的談話時，就不叫「閒聊」了。Heidegger（1962：212-213）甚至曾經為文譴責 gossip 太過於瑣碎，而無法對深刻的人類生活有真誠的理解。Ben-Ze'ev 則抗辯說人不能也不應該總是討論嚴肅議題，gossip 卻是一種所有人都可分享的溝通。英文辭典裡則可看見 gossip 的定義是閒聊、流言蜚語，或者是（報刊上有關個人隱私等的）社會新聞，小道傳聞，也亦指愛傳流言蜚語的人；愛說長道短的人。中文也將 gossip（閒聊）與「八卦」連結在一起。然而我們必須意識到的是，認為 gossip 瑣碎、不重要，甚至是將其視為負面的行動，貶低平凡大眾生活中 gossip 的價值，究竟是來自於誰的定義與看法？如果在知識論述產出的過程中，研究者將實際有聲音、立體面貌的庶民的發聲視為瑣碎不重要，而加以理所當然地忽

視、剝奪其發聲的權力，那麼無怪乎呈現在理論知識架構下的普羅大眾總是模糊難辨、沉默無聲的一群人。進一步言，研究者若要進行日常生活研究，觀察常民在生活中的閑聊，就必須將常民視為行動者，讓他們自己發聲才能夠彰顯被研究者的主體性。從而也應該還原 gossip 的面貌，因此本研究將 gossip 視為中性名詞，使用「閑聊」取代「閒聊」來指稱。

Ayim (1994) 定義閑聊為相互熟識的參與者在小團體裡分享消息或知識的非正式的談話。Paine (1967: 278-279) 則進一步將閑聊定義為：1、非正式的溝通類型，2、保護或傳遞個人利益的工具。甚至有作為在地的社會控制、以及維持地方團體成員的認同（凝聚 “we feeling”）、甚至創造領導者的功能。英國在第二次世界大戰的時候還曾經成功地藉由閑聊作為保存方言的語言形式，以及確保團體行為規範（Manderson & Allotey 2003: 5）。由於個人並非生來就存在於不變的社會與文化世界裡，相反地，社會關係與文化信念其實是出現在持續不斷地交流互動的社會磋商談判過程中逐漸累積而成，亦即人們的社會與文化世界就是透過閑聊談論的過程所建構起來的；因此閑聊可以做為是團體成員用以凝聚與維持團體界線的有效方式，或者也可以說是「社群（共同體）」（community）自身在閑聊，同時具備了溝通訊息與社會控制的面向與功能（Brison 1992: 3-4; Gilmore 1978: 89）。Engle (1984) 卻也指出閑聊做為社會控制仍然有其限制：它必須是密度很高的社會網絡，人們必須共同分享相識的人才能談論；人們必須要害怕閑聊會對他們造成物質影響的時候，譬如若是人們認為他可以在別處取得協助與友誼時，就不需要太在意鄰里對他的評價與意見，則可以忽略惡意的謠言。因此越是開放的場域，閑聊做為社會控制的功能即越小。

儘管後來閑聊常常被視為充滿惡意或者無謂的閒談，或被詮釋為一種社會控制的手段，或是用以保存社會團體的規範，但它同時也提供了論述、解釋與評價的功能。對事件的描述結果其實即隱含著一種解釋——隱藏著論述者面對事件所選擇站立的位置與觀點。當參與者聚集在一起評價著對事件的解釋時，亦重新確認

了他們所分享的想法 (Watkins & Danzi 1995 : 470)。透過閑聊的互動，也能夠重新定義社群（共同體）生活的裁判與價值 (Tebbutt 1995；轉引自 Manderson & Allotey 2003 : 5)。也就是說，在公眾場合發展意見、或談論社區問題的行為，其實某種程度上是透過展示說話者（透過年齡、性別或其他社會分類）的權力再生產權力關係（如公園裡德高望眾的老人家說話比較有份量），領導者可以透過討論過程創造或維持權力，也可能在同樣的脈絡中受到挑戰，與此同時，支撐權力關係的文化信念（cultural belief）也會透過閑聊討論的互動中被挑戰或得到強化。

Gilmore (1978) 研究西班牙的農村社區，發現在 Fuenmayor 這個小小城鎮的主要娛樂就是群聚閑聊：人們持續地交談、討論、爭論、吹噓著。不管是男人、女人都同樣喜歡閑聊，閑聊是他們生活中的大事。譬如去店裡購買東西、或去理髮院理髮，代表的不僅僅只是購買或理髮本身，它同時還必須包含著人們一大串討論、交流鄰里間發生的事件與人事之行為。閑聊的地點有在大街上，也有街頭巷尾的鄰居閑聊。在閑聊中可以觀察到這裡的人們其實有著對地方與團體的社區意識，而這種社區意識也會使他們與住在其他地方的鄰人作區分。亦即，雖然人們會好奇住在其他地方的人、或是只知道其名字或職業的人的生活，但他們最好奇、關心的還是住在同一條街上或是屬於同個鄰里的人們的生活。Gilmore 將閑聊者 (gossiper) 視為一個主體，認為它的組成必須包含：1、必須將閑聊的行動者視為一個集體，是一個完整的共同體 (community)；2、閑聊是小社會團體中裡之個人間的交換，如街頭巷尾；3、閑聊被人們認為是雙向互惠的資訊交流，此時的「共同體」只是沉默的在旁作見證。進而發現閑聊團體的範圍組成又可區分大小，對象組成與閑聊內容或概念也有所不同。

另外值得注意的是，男性的閑聊比較常出現在工作場合與閒暇活動，而遠離街道生活的閑聊，因而男性在家庭維持與街坊鄰居的關係占據較為邊緣的位置。但若是延續 19 世紀與 20 世紀初期對於公私領域的劃分，將「私」領域劃歸為女

性的經驗則會忽視了女性在街坊與社區所經營的「公共生活」的部分（Tebbutt，1995：181）。

### 三、Gossip 與歷史意識

在一般人的生活世界裡，閒聊扮演了相當重要的意義傳遞角色。人們透過在各種場合與空間，如婚喪喜慶的家庭聚會、工作，甚至是大街小巷、公共場所等，彼此交流訊息、聯絡感情，拉近彼此的距離以建立團體中的歸屬感，從而建構對地方、共同體的認同。儘管閒聊的內容常常建立在瑣碎之上，但其中往往包含了流通日常生活中的地方與人們的過去發生之事的記憶，事件不斷發生，並朝未來走去。可能今天隔壁的人家娶妻、明天社區裡的大樓改建、廟宇重新整修好的時候需要辦一場迎神賽會，時代不同了，現代人忙碌冷漠，迎神賽會的場面可能會冷冷清清....。人們的歷史意識也就在這些日常生活裡閒聊的交流中，談論過去與過去所發生大大小小的事情，傳遞地方、人群、生活世界的記憶，凝聚整合彼此的記憶、對時代變化的看法，一點一滴地建立起來。當人們透過閒聊將所觀察到的事件與自己做連結的時候，就將「事件」轉換成「故事」了。這樣子的過程其實即隱含訴說者（閒聊者）如何看待事件，並且將之詮釋成爲自己的敘事（故事），從中訴說者（閒聊者）也選擇自己所站立的位置。又因爲人們傾向記得關於過去事件的「故事」，而忘記實際發生的事，一方面是由於事實常是令人困惑的，再加上人必須對事件賦予解釋或詮釋，才容易將其「記住」。因之，閒聊（gossip）亦成爲影響個人詮釋事件的一種重要方式（Brison 1992：14）。

然而，如同 Halbwachs 所指出的，一個社會裡有多少不同的團體，就會存在有多少不同的集體記憶，並且每一種集體記憶都各自需要具有時空界域的團體來做支撐。我們也可以說，不同的團體交換著相異的訊息，因而可能有著不一樣的認同與記憶，進一步來說，民眾的歷史意識也不會是個同質性的概念，必須視他所處的位置作觀察。研究客家族群裡頭那些不具有書寫權力的一般民眾的歷史意識，他們如何認識理解過去，並且使用過去，並從人們在日常生活中廣泛閒聊的



內容表達相互連結觀察，則必須進一步將閑聊的內容特定在幾個層面探究，客家人在日常生活中藉由閑聊交換流通身邊親友們或者是地方上的大小消息，是否同時也傳遞客家自己的族群記憶？透過閑聊身邊發生的大小事或批評閱聽的新聞建構著客家的認同與族群界線。有別於書中的知識論述，在日常生活世界裡，客家又是如何傳遞、認同自己？

### 第三章 閒聊、生活與社區界線

從生活層面觀察閒聊，本章首先簡述平鎮市的歷史沿革與居民組成，其次再介紹閒聊社群的屬性，了解社群成員互動與隱藏的權力關係，在閒聊中所傳遞確認的價值規範，以及認同的界線。

#### 第一節 關於平鎮：歷史的脈絡

平鎮市位於桃園五陵台地的中段，全市皆為平緩之斜坡台地，東、南、西三面地勢微高，其中以山仔頂台地、高山頂台地較為明顯，其餘則有眾多台地零星分布於轄區之中央。又因地處居中發展優勢，成為密集開發的精華區域。綜觀全市地形，除低緩丘陵台地以外，境內之埤塘、魚池、水池星羅棋佈，共計有 123 個，近年來農業發展在平鎮市日趨精緻化，因此除少部份仍有灌溉功能外，大部份之坡塘或以人工擴大開鑿，或以人工施工美化，少部份具有調節供水量之蓄水池，如平鎮蓄水池、八角塘、伯公潭等<sup>7</sup>。交通位置上，西鄰楊梅鎮，東鄰大溪鎮，東北連八德市，南接龍潭鄉，南北狹長十一公里，東西寬約九公里，居桃園縣平地中央地帶，縱貫鐵路、縱貫公路與中山高速公路，為公路運輸北上、南下的重要交通據點。

平鎮在清代稱為平鎮莊，隸屬台北府淡水縣桃澗堡管轄，日治時期，改隸於桃園廳中壢支廳桃澗堡，大正九年改稱為「平鎮莊」，屬新竹州中壢郡管轄。1950 年起屬桃園縣管，光復後改為「平鎮鄉」，1992 年 3 月 1 日升格改制為桃園縣第三個縣轄市。根據平鎮市公所<sup>8</sup>民國九十六年三月底的統計，本市人口已有將近二十萬人。

<sup>7</sup> 桃園縣地區綱要計畫，平鎮市建設發展綱要（網頁來源：

<http://cpis.tainan.gov.tw/cprpts/taoyuan/county/PenZun/penzun-2.htm> 查詢日期：2008/3/15）

<sup>8</sup> 平鎮市公所（網頁來源：<http://www.pingj.gov.tw/intro/dept2/list.asp> 查詢日期：2008/3/15）

平鎮市在清代原為平埔族霄裡社人居住及狩獵之處，後因閩粵人民自基隆移墾而來，迫使原居本地的平埔族逐漸他遷，又因此地常有盜匪出沒，新的居民為了保護從大湖口至中壢、桃園之行旅的安全，設置防衛守望所，取名為「張路寮」。後因寮之設置，地方漸安，因而改稱為「安平鎮」，大正九年（民國九年）去「安」字，改稱平鎮（洪敏麟 1984：69）。平鎮市公所出版的《平鎮史志》則指出居民為了保護身家安全，分別在四方建立了東勢、西勢、南勢與北勢四個防衛守望站，而在靠近原住民的地方設立了兩個望寮：「張路寮」（今楊梅埔心）、「望路寮」（今山子頂）。其中又因為西勢的客語發音近似「死屍」，為求避諱，因此改名為「安平鎮」。另外一個說法則是來自於日據時期一位愛國義士胡老錦的抗日故事，胡老錦在虎頭岡（現平鎮市）與日頑抗，殲日軍無數使敵膽寒，後來雖然為增援日軍救平，壯烈成仁。其後日軍將「安平鎮」之地名，刪棄「安」字，更名為「平鎮」，設管治為「平鎮區」，隨後又改名「平鎮庄」，受中壢郡之管轄<sup>9</sup>。

本地因為早期移墾的先民都是來自廣東省的客家人，故語言、風俗習慣皆以客家人為主，堪稱相當純粹的「客家莊」。初期來此開墾的客籍移民，包括了康熙末年（18世紀初期），從廣東陸豐縣來的葉奕明、塗耀東等人，大多居住於縱貫鐵路以東及以南的東勢、南勢一帶，以及乾隆九年（1744年），來自廣東梅縣的宋富麟、宋來高兄弟等宋氏家族，定居於平鎮市縱貫鐵路以外的北勢、宋屋、廣興及雙連一帶。本地的舊聚落主要以位居中央的安平鎮、雙連坡，以及東部的社仔、東勢、南勢、北勢以及西北部的宋屋等聚落為主。本地的客家人一直佔總人口的九成以上，然而隨著民國七〇年代以來社區次第建設，人口大量移入，軍眷新村、社區建立，移入許多各省市籍移民，不但使平鎮市人口增加，成為閩南、客家、外省族群交雜共處的地區；連帶本地所使用的語言四縣客話、海陸客話、國語與閩南話，皆成為主要語言。儘管如此，平鎮地區的客家人口仍然佔了絕大

---

<sup>9</sup>平鎮市戶政事務所沿革史誌（網頁來源：<http://www.pingc.gov.tw/cht/introduce/history.html> 查詢日期：2008/3/15）

部分（黃萍瑛 2006：719-720）。



圖 3-1 桃園縣平鎮市行政區域圖（圖片來源：平鎮市戶政事務所<sup>10</sup>）

平鎮農業發達，主要物產有水稻、茶葉及蔬菜、甘藷等，但是根據桃園縣綜合發展計畫調查報告（1997）顯示，平鎮市一級產業就業人口正迅速遞減中，近年來工業興起，以製茶、磚瓦製造業著稱。二級產業為就業人口之大宗，生產製造廠家相當多，三級產業之成長亦有漸漸迎頭趕上的趨勢，若深入了解各行業就業人口數，則可發現龐大的製造業勞工人口 37,796 人佔全市就業人口的 45.56%，社會服務個人服務的 12%次之，商業就業人口 11.72%位居第三位，呈現平鎮市以工商業為發展之趨勢。

<sup>10</sup> 網頁來源: <http://www.pingc.gov.tw/cht/introduce/areamap.html> 查詢日期：2008/3/20

## 第二節 團體的形成：社群成員的組成與認同

### 一、平鎮市農會宋屋分部

踏入宋屋農會，迎面而來是農會職員的辦事窗口，旁邊擺放農會出產的產品，有大小肥料、農產品到加工製造的豆腐乳、洗髮精，以及各式農會的特產：各種樣式的米。進門右手邊放了一排椅子，供辦事的人駐足休息，但更吸引人的是進門左手邊的沙發組，經常有一群老先生坐在沙發區閑聊（客家話：打嘴鼓），有時候也協助向有興趣的人們介紹農會產品：那罐豆腐乳好吃啦、小包米價多少，不貴不貴之類，甚至幫忙來辦事的人注意農會外面的拖吊行動。他們跟許多來辦事的朋友們問候打招呼，熱情邀請人們加入閑聊的行列，聊天的人多起來時，農會也提供許多活動椅子供人隨時搬動椅子做為補充，三不五時相當熱鬧。茶几上永遠擺著農會主任泡好的一壺茶，提供來農會辦事、或者是閑聊的人們，隨時都可以自由取用。有位老先生曾經很高興地稱讚說：「農會這裡夏天有冷氣、冬天又溫暖，不像公園冷的要死，真的可謂是『冬暖夏涼』，而且桌上還提供免費的茶供人無限續杯！」，因此這些住在平鎮各處的老人家養成天天走路、搭公車、騎腳踏車、機車來農會「上班」的習慣。

#### （一）誰的空間？—農會空間的進入與限制

雖然農會的沙發區呈現出來是一種開放式的閑聊空間，但由於在座老先生許多人皆曾擔任過或者是現任農會的理監事、農會代表、小組長<sup>11</sup>，有些人則是老人會幹部、里長、鄰長。因此儘管這些老先生會熱情地邀請人們加入閑聊的行列，但真的會留下來參與閑聊的人多限於跟閑聊老先生們其中成員有一定程度熟識的友人，或是「身份相當」、並且有「時間」聊天（農會辦公時間與一般上班時

---

<sup>11</sup> 農會會員資格必須符合耕作達六個月以上及耕作農地面積達〇·五公頃以上，農會小組長、農會代表資格必須入會滿6個月以上，始可登記參選。農會理監事參選條件則係入會滿2年、必須要國中畢業，或至少國小畢業並曾任農會理事、監事、會員代表、總幹事、農事小組組長、副組長一任以上。（農會法施行細則第5條、農會法第20-1、23條規定）

間同)的對象為主，並呈現以男性為主閑聊的性別化區隔現象。我能夠進入這個團體，其實是要感謝里長的引介，否則要自己主動進入這個團體其實並不容易，畢竟在性別與年齡上面就有很大的落差；一般經過辦事的女性，就算跟閑聊的老人家是親友彼此熟識，但也頂多站著問候幾句就離開，少有人坐下來參與閑聊，或如某位固定成員的太太來到農會，眾人甚至不太會主動招呼她坐下來一起聊，而任其坐在進門右手邊的椅子。在政黨認同方面，成員間也有相同的共識，支持同樣的政黨，分享相關經驗與故事時充滿著「同仇敵愾」的氣氛，並且隨著選舉的接近，政黨支持的色彩更是明顯白熱化，相反地，不同政黨屬性的老人家，則會相對減少來農會喝茶聊天的次數，以避免紛爭不愉快；譬如在立委選前一、二個月，男性之間閑聊話題開始與政治高度相關時，F 就比較少來農會，偶爾出現也只有微笑傾聽，因為眾人一面倒的政治色彩，爭論起來「寡不敵眾」。因此這個空間場域雖然沒有明文限制成員的進入，但並不是真的這樣「開放」。

## (二) 是誰在閑聊？—閑聊成員屬性介紹

這些老先生的年齡層平均散布在 60 歲到 80 歲，以 70 歲為最多，他們之間的身分為「農會會員」、土生土長的在地居民，偶爾參雜純粹來農會辦事的勞工階級（裝潢工、或退休勞工等）；像是有些因為農會地點近，單純來農會辦事的老人家。農會主任甚至會每天主動為他們準備茶水，職員們與老人之間的互動也相當頻繁熟絡，偶爾偷空也會加入閑聊幾句，有時因為天候不好如下大雨或者是強烈寒流來襲，沒有老人出現，隔日主任還會玩笑地問候這些老人家，抱怨「泡好的茶都沒人喝，很可惜呢」。這些閑聊的成員雖然看似散居各處，有的是走路來農會、有些要搭車、騎車才能到達，但他們彼此之間或有親戚關係、或是相識數十年的老鄰居、朋友，人與人之間的關係間以傳統的人際網絡為主，甚至有將個人的姓氏與整個大家族（本家）相互做連結的習慣，假如某成員的「本家」有人做了很差勁的事情被人搶白、攻擊，都會因此而顏面無光。譬如某成員講起道路、學校的命名，都是由代表、里長握有主導權，像是平溪國中，原本應該叫宋

屋國中才對，比較能夠代表當地。結果就被人指責反駁說：「才怪，你們姓宋的已經夠過分了，宋屋一堆路名都被你們霸佔了，甚至還有用你們祖屋的名字在命名的，像是甚麼富美路、富美北路之類的，那有這樣的！當主席不是這樣當的，那乾脆以後甚麼路都命名為宋屋一路二路算了！」即便這些事並非出自這位宋先生所為，他也會因為認同宋氏本家，所以連帶對「宋氏人士」的不良作為會顯得有點尷尬。

儘管人們在農會來來去去，現身時間不一，有人是每兩三天來農會一次、有些是天天出現的熟面孔、有些人則是每四五天出現一次，但大致而言，閒聊成員均有一定的重疊熟識性。原則上會固定現身農會聚集閒聊的老先生，天天出現的有 B、C、D，平均兩三天現身的有 E、J、K，L、N 經常出現，其餘 A、F、G、H、I、M、O、P、R 等人則是不定時出現。農會鄰近新民市場，所以有些老人們去市場採買青菜水果後，會順道帶著戰利品來農會聊天。D、E 兩個號稱同年，感情特別好，時會互相玩鬧。B、C、D、E 都是七八十歲的退休農民，家裏還有著大片農田。E、F 曾經擔任過農會的理監事。B、C、D 則是現任的農會代表、鄰長。他們都接受過日本國民公學校（即國語小學）的教育。D 還曾經被徵調到桃園大園機場「奉公」幫忙蓋機場。E 除了讀日本書之外，也唸過漢文學堂，號稱閩南語、客家話四縣腔與海陸腔、日文、國語都沒問題。其實這些老人家皆是多聲帶，因為受過日本教育，所以會日文，同時閩南話客家話也都相當流暢。J、K 的年紀稍小一截，大約 66、67 歲左右，J 是老人會的幹部，話題常繞著老人會的活動打轉。K 曾任里長，現為農會小組長，會自己找書看，認為其他老人書讀不多，常特別針對著我發表意見，「要幫我洗腦」，J 則對 K 相當服氣，認為 K 是有見過世面的人，說話有份量。L、N 也是 70 多歲，L 是現任的農會理事，知道我的身份後，見面總會特別考我對許多議題的看法，譬如農民會員資格的取得、客家預算等，幸運的是其餘老人家多會主動接替回答，甚至會因此引起他們之間共同討論，成為閒聊的話題。N 曾做過日本軍伕，鐵路局剪票員，言談之間

有時會透漏一些身世故事，相當有趣。

至於其他老人則很隨興，每天都會有不同的老人隨時加入。C 的太太有時大概 10 點多左右會提著從新民市場買好的蔬果來農會，一個人單獨坐在進門處右邊的椅子看著他們，這些老先生頂多會跟她打個招呼，但不會邀她加入聊天。C 的太太感覺上比較像是「坐鎮」，並且「暗示」C 時間差不多的時候就「該回家了」。所以 C 通常 10 點 30、40 分左右就會離開，眾人也會跟著散會。

### (三) 甜蜜的「We Feeling」— 閒聊團體的認同形成

Hall (1996) 曾經在《誰需要認同》一文中指出認同並非本質論的概念，並且認為認同永遠不會統合、充滿著矛盾，又因其時時處於變動與轉化的歷程中，因此必須將認同放置在歷史脈絡中討論。同時，認同是建構在對差異的認知上，當權力關係創造出差異與排除的運作時，區分出「差異」的過程，同時即建構了我與「他者」間的關係。而認同做為凝聚群體、確認彼此的歸屬感，就在於人有能力區隔並且排除他者。簡言之，人在建構認同的過程中，同時也建構了他者，以及與他者間的關係。即使「他者」可能並非是實質的概念，而只是模糊、被建構出來的關係性存在。而 Romanucci-Ross 在義大利南部地區的研究則發現，Asoli Piceno 地區的鄉民會依照人在社會上的階級地位、居民地域範圍分布、移民經驗以及家庭內外的生活體驗，來區別劃分自己與他人。因此當居民在認同共同價值觀之餘，還存有其它認同的選擇性 (Romanucci-Ross 1982, 轉引自蘇裕玲 1995: 78)。同樣在農會的老先生們身上，我們也可以看見多重層次的社群分類認同分布，他們既是台灣人 (台灣人 vs. 越南人、菲律賓人)，客家人 (客家 vs. 閩南、外省、原住民)，北部人 (北部 vs. 南部)、桃園縣客家人 (桃園 vs. 新竹、苗栗)、中壢在地人 (本地人 vs. 外地人，但是中壢與平鎮的認同則是混雜不清的，居民多會自稱是中壢人或在地人)，講四縣客家話 (四縣 vs. 海陸豐、長樂、饒平、大浦)，甚至是曾經受過日本教育的同輩人。隨著一層層界線的劃分越來越細微，「我們」做為一個群體的集體情感認同也就越凝聚、清楚。



在老先生們日常生活中的言談裡，可以觀察到人們其實會不斷地透過各種方式一一劃分、強調出我群與他群的界限，譬如談論飲食習慣的差異即可以看出族群界線的劃分，大至國族之間（台灣人與越南人、菲律賓人的飲食文化差異），小至台灣南北區域的差異，甚至同樣是講四縣腔的客家人，中壢與苗栗、南庄不同的飲食習慣皆可以作為區分界線的標誌。

1、飲食作為國族區分的界線：A 談到姪子娶的越南媳婦，他們的雞蛋裡面有著小雞的胎，還有雞毛等，他聽說越南人認定這樣的雞蛋特別滋養、很補。但他則覺得很噁心，認為這樣的東西怎麼能夠下嚥。B 則見怪不怪說菲律賓人也都是這樣，如果到了當地就都要跟著吃這類的東西。D 則很好奇不知道這種吃起來是什麼味道，其他人則同時面露嫌惡，覺得這類東西吃不得，何必親身試。來農會辦事的太太買了一袋豬肉回家，說是女兒回來要煮豐盛點，眾人開始猜會煮甚麼，D 猜煮控肉，說起用蒜頭悶的豬肉最好吃。C 跟著談蒜頭的氣味，認為一樣是蒜頭，中國蒜頭就沒台灣的好吃。E 有些半信半疑，B 大聲肯定說沒錯，去年姪子送他看起來很大顆又紮實的中國蒜苗，結果好不容易種出來的蒜頭無香又無味，氣得他通通丟掉不要。還是台灣蒜頭香又好吃。談到米的休耕政策，N 就會語帶可惜地談到早期就是因為台灣種的米比日本米還好吃，台灣米一度外銷到日本，相當風光。後來只因為被國民黨拒絕阻擋，稻子要拿來屯糧國軍反攻大陸用，結果只好毀約，從此日本不再進口台灣的米，害台灣米的銷路大大受阻！

2、飲食作為台灣南北區域劃分的界線：聊到蔬菜跟米，農會一個女職員跑出來說這兩天農會的米銷路很好，強調她認為北部當地自己種的米，品質還是比較有保障，農會自產自銷，不像中南部的米，尤其是中部，不知道噴了多少農藥。老人們紛紛點頭，驕傲地說北部的米都有品質保證，完全不會噴農藥，比較健康。老人 H 進一步解剖其中的緣故，其實他們年輕的時候也是農藥揸起來就灑，相當豪氣痛快。只是因為北部現在都是以老人家種田為主，年輕人多不從事農業，加上老人體力因素根本揸不動農藥，反而造成現在北部的蔬菜與米比南部食物來

的健康安全。M 則感嘆北部土地雜草生的很快，有時候菜還沒長大，雜草就紛紛冒出來了。拔不勝拔，南部的雜草好像沒這麼厲害。E 則懷疑是南北地形差異的關係。

3、飲食作為客家人內部區域認同的劃分界線：對於這群老人家而言，就算同是客家人，不同區域的客家人，其實還是有著不同的特色。認同上先是將南庄劃歸為苗栗，與中壢（桃園）做區分。譬如老人 G 問起我的老家在南庄，即表示他有親戚的女兒嫁到南庄，他曾經跟著他們去過，對南庄印象相當深刻（雖然愉快卻也飽受驚嚇）。當時南庄人對他們非常熱情，不但列隊歡迎，招待也很盛大，可是中壢人不太會喝酒，南庄人酒量卻都很好，並且拿粉腸（豬的腸子）做成的香腸招待他們，讓他嚇死了。他不斷形容他對於那種香腸相當敬謝不敏，覺得很可怕、根本不敢吃。此時老人 B 則插話說其實還好，只是這種香腸偶爾會因為清洗不乾淨，比較容易會有細菌而已，但言下之意也還是蠻害怕這種食物。表現出同是客家人內部，區域劃分界線仍然是靠特殊的飲食習慣（如喝酒）與飲食（香腸）做區分。

另外就是在客家話詞語使用方法的微小區分，譬如老人們第一個就會想到「謝謝」的用法，苗栗人（南庄屬苗栗）會說「很致謝」，中壢則說「很謝意」。或者認為即使同是客家人，地方民情仍是會有所不同，像是老人 G 就談到他認為南庄人很重禮數，譬如葬禮的時候全庄的人都會出動參與，很有人情味。老人 D 則反駁說那應該是以前的人，而如果是以前的人，中壢應該也是一樣，只是現在人則未必了。其他老人也紛紛贊同覺得是現在人不再如此了。但也有老人 B 反駁說，他覺得中壢以前也沒有南庄這種熱情。

值得注意的是，儘管老人們都是住在平鎮的居民，但以中壢做為在地人認同概念裡其實是包含平鎮地區的，並不會進一步做中壢與平鎮的區分。在桃園縣社

區營造協會的人文觀察與田野紀錄<sup>12</sup>，也可以看到相類似的觀察。在立委選舉期間的閑談，對這些老人家來說，區分本地居民與外地人之間的認同對他們是更重要的概念，儘管老人家口中區分、想像出來的「外地人」，做為一個概念性的「他者」，其實是個模糊、甚至是混淆不清的存在。譬如 D 很無奈自己住的文化街附近因為搬入很多外地人，不像 N 所住的地方（高山下），因為本地人比較多，票比較穩定。C 也說他那邊外地人多，沒辦法。他們都認為外地人比較沒有在地認同，人家給錢買票，就會不好意思就會投給對方，不像本地人都有一定的政治支持，所以票源相當穩定。忍不住好奇說他們怎麼知道「外地人」就會投給國民黨，D 則不高興地說以前他住的地方，開票出來都是民進黨的，可是這幾年外地人大量移入之後，現在就變成是國民黨的票倉了。甚至對於 B 跟 L 來說，他們認為「本地」指的就是本省人、長期住在台灣的人，而將「外地人」等同於「外省族群」。兩者概念已被混雜在一起，展現在老人之間對於本地、外地的想像區分，彼此也是有差異的。但是這些「外地移入的住民」做為老人家集體想像、建構出來的「他者」，其實是充滿異質性的存在，外地移入的成員其實包含了閩南人、外省人、甚至客家人、原住民。就跟本地人一樣，這些人一樣有自己的政治認同與支持，鄉里間的買票行為是否會影響人的投票結果，應該沒有本地外地之分，應該只是這批移入者選舉行為比較偏向支持國民黨而已。

甚至日本時代的記憶對這些老人家而言，也不太遠，譬如像每天解散回家吃飯的時候，他們會用簡單的日文喊著「歸る、歸る」，此時日本話是他們之間共同分享的符號。有時候說起較為不適宜的笑話不願被我聽懂的時候，也會故意轉換頻道改成日文說笑，就像是種秘密訊號般，透過日文凝聚彼此的默契，可以清楚覺察出當他們說起日文，此時即劃分出一條微妙的界線，是長輩之間的說笑不

---

<sup>12</sup>由於平鎮緊臨桃園縣南區第一大城市——中壢，遂使眾人但知有中壢而忽略了平鎮的存在。例如外地人詢問「君住何處？」為了使對方立即明白，住在平鎮的人常會答「住中壢」。甚至連政府機關也有中壢、平鎮不分地混用情形。這樣的結果造成平鎮人與平鎮在地缺乏了情感的連結，甚至逐漸疏遠。（網頁來源：村村客家文化上網 <http://land.ihakka.net/groups/group04.aspx?stationID=115&wildID=306>。查詢日期：2008/3/20）

願被後輩聽、也是男性不願讓女性聽懂甚至是不讓周圍的人聽懂的多重界線。

## 二、復旦公園

復旦公園位在文化街、復興街、廣達街交叉角上，緊鄰文化國小，是個迷你卻熱鬧的公園。小公園裡有著籃球場、復興里集會所、小朋友的玩樂區、涼亭、以及蒼鬱的大樹。平鎮市一帶有許多零星的公園，譬如繼續沿著文化街往前走，復旦高中對面有頗大的親子公園，但因為曾是第八公墓新改建而成，現在公園的對面仍是公墓，因此晚上鮮有人跡，樹木亦還不成氣候，老人必須曬著日頭聊天，因此親子公園附近的居民多會寧願走遠一點、或騎著腳踏車往復旦公園移動。更遠一點的義民公園，則或許是因為居民對於私人經營管理性質的義民廟不親近有關，儘管義民爺是客家人的重要信仰，但不會在義民廟附近聚集閒聊。因此比起附近這些的公園來說，復旦公園面積雖然不大，但其人口數可以算是最密集熱鬧的。天氣溫暖的時候，公園人聚集相當地多，處處可見三五成群的老人家散落在公園許多處角落坐在一起聊天，幾乎可以用盛況來形容。公園的涼亭是個閑置空間，可能是因為涼亭還有幾個小階梯、展現一種「居高臨下」的氣勢，另一方面也可能是因為涼亭採光比較暗，所以不受老人們的喜愛。多數老人都喜歡坐在公園四處的椅子上，有幾個地方甚至搬來一些椅子，排排圍在一起，營造出一個可以聚集閒聊的空間。公園閒聊團體明顯有性別化區分，但是比例相當平均。即使老先生、老太太之間有時會互相認識，但還是各自分散在公園的角落，各聊各的少有交集。甚至還有夫妻一起來公園，但各擁山頭、互不參與對方團體的狀況。

復旦公園從清晨 4 點半開始有人陸續出現在公園做運動，練法輪功、香功、五行健康操的，或者單純繞行公園快走，有不少閒聊的婆婆媽媽們是因為運動而相識。早上 8 點多的公園人潮較少，大多數的運動團體此時已解散，頂多剩兩、三位運動的媽媽，邊走路邊聊天，零星幾個老人各自單獨坐在公園的角落，一直要到 9 點左右才慢慢有人聚集，可能是因為天候的關係，天氣冷，老人家會等到一天當中較為溫暖的時候才到公園聊天。靠近中午（約 11 點左右）的時候人群

漸漸散去，男人的人數多於女人，也許大部分男人回家都有媳婦或老伴煮好中餐，所以可以待到較晚。相較而言公園裡大部分的婆婆們要趕回家煮飯的還是比較多。下午 3 點左右爺爺奶奶人數增加不少，早上與下午的人會多少重疊。許多年輕人出現在球場打球，以及兒童遊戲區有許多照顧小孫兒的老人（以男人為多），這類老人多單獨一人坐在旁邊盯著小孩，間或跟旁邊的人打招呼、閒聊幾句。有些婆婆則是會先參與閒聊，等到隔壁文化國小放學，再走去接孫兒回家。下午女性人數明顯增加許多，或許因為家中媳婦下班後會負責煮晚飯，所以不需擔心煮飯問題，所以能夠比較悠閒待在公園裡慢慢聊天，直到接近 5 點左右，人群則又漸漸散去。下午 5 點 20，人則差不多散盡。

在公園的入口附近，有一組約七八人座的大沙發，是公園裡人數最多並且也是天天會固定現身公園閒聊的婆婆們，沙發旁邊還擺放了許多摺疊的鐵椅子，供人數增加的時候可以隨時添加座椅，相當貼心。好玩的是有些鐵椅子背後還有加註「阿婆椅」的字樣。而隔著一條小走道，大沙發對面也坐有一群中老年婦女，人們有時會在沙發坐、有時會坐到對面去，但對面走道的椅子較少，人多些就必須有些人要站著聊，因此 7、80 歲以上的婆婆多會較固定坐在沙發區。常常一群講客家話，一群講閩南話，各聊各的，客家的人數比較大群。後來發現其實只是固定兩大群婦人家在公園裡聊天，並沒有特定那一群是客家人，因為住在這一帶的人通常多是雙聲帶，閩南話講的很溜，閩南人亦聽得懂客家話，甚至常聽見有一個講客家話、對方回應以閩南話的交談。公園裡的語言使用相當混雜，可能剛好有閩南人加入，為了溝通方便起見就會用閩南話聊天，隨之若有客家人加入，也可能馬上全部人又轉換成以客家話對話，因此起初相當困擾我，搞不清楚其中的族群屬性。大致上而言，75 歲以上的老人家不論閩南或客籍，多為閩客雙聲帶，對他們來說，閩南話與客家話就像是生活中的語言般自然，無須多加思索，相反地「國語」則不是她們生活使用的語言，理解較吃力。75 歲以下的中老年人則大部分只有客籍通曉閩南話，閩南籍的至多會聽，少有會說客家話的。

### （一）公園好厝邊—空間的進入：

原則上公園本身是個開放、流動空間，加入闲聊團體沒有門檻限制，隨時都歡迎成員的加入與離開，譬如像復旦公園附近還有廣達公園、義民公園等，人們可以隨興選擇喜歡的公園氣氛進入，但大部分的人最後還是會選擇固定參與其一闲聊團體。進入公園是自由開放的，譬如新來到這個公園，雖然不認識這群已彼此熟識的婆婆媽媽們，但因為人們普遍對於新來者都很熱情與友善，並且闲聊話題因為女性生命經驗的共通而充滿著開放性，即使是新來者也可以隨時接上幾句，故順利進入闲聊團體並不困難。但是在語言交談方面，則是以閩南語、客家話交雜使用為主，對於這些 7、80 歲以上的婆婆而言，國語並不是她們的生活習慣用語。因此若是外省族群要進入復旦公園女性闲聊的場域，在語言的使用方面可能會因此有些許限制。

### （二）是誰在闲聊—成員屬性介紹：

大致上固定來公園闲聊的成員多是以住在附近的居民為主，通常是走路就能到達的距離，甚至近到有些人還會特地「回家上廁所」，再回來續攤聊天。闲聊的婆婆們裡有些是嫁來平鎮數十年，有些是依親定居、或純粹做客，有的則是在地人，但成員有一部分是以外來居民、因為丈夫早逝而投靠兒子為主。她們多以個人主動的身分進入公園，因此在公園場域裡的人際交往，姓氏、職業都不重要，雖然彼此會因為聊天的分享而大致了解對方的生活狀況，像是家裡有幾個小孩、現在跟誰住、家境如何甚麼的。但成員之間辨認對方的方式也多是以「賣菜阿桃」、「常穿紅衣服的阿婆」、「戴眼鏡的阿婆」做為指稱，對於筆者的認知代號就是「住在文化街附近的中央大學學生」。這樣的辨認方式與傳統女性以男性的附屬地位被記憶、稱呼的模式，如阿田伯母、某某太太顯得相當不同。但這並不會因此影響成員間的親密感，有位婆婆孫女結婚，婆婆也會邀公園的朋友們一起去熱鬧。這些婆婆們很多都是客家女性嫁到閩南家庭，但家人幾乎只會講閩南話。老一輩女性受教育的程度並不高，5、60 歲左右的最多是小學畢業，70 以上的沒

特別提過小學教育的部分。當地居民家中以從事農務為多，其他多從事賣菜、賣豆漿的小販，或者是打零工維生。年齡分布相當廣泛平均，從最年輕的 57、8 歲到 90 歲都有，幾乎都已是晉身為帶孫子的「婆婆」籍。

幾乎天天固定現身公園閑聊的婆婆中，「班長」年紀算是最輕的，因為大方開朗，講話逗趣生動，被眾人戲稱為班長，有她在的地方聊起天來相當熱鬧。班長的家境很清苦，年輕時學美髮嫁在台東，後因丈夫早逝，跟兒子搬來平鎮同住，現在不時仍會去打零工幫忙割草、打掃羊欄。四湖婆婆原是講海陸客話，嫁給閩南人，大概因此平常習慣講閩南話，連其他婆婆也都誤以為她是閩南人。綠衣婆婆也是，來到公園會很開心說客家話，因為家人都不會講，家裡做工，早期生活很苦，小孩讀書都要去借錢，但她硬是咬牙讓小孩都讀得很高。紅帽婆婆則是閩南農家家庭的孩子，因為住在客庄又喜歡客語，因此客語相當流暢，我起先還誤認她是客家人。推嬰兒車的伯母每天都會帶孫子來公園，邊照顧孫子、邊參與閑聊，她跟在農會閑聊的幾個老人家互相認識，碰到也會聊上幾句，可見也是在地人，家裡還有種菜供自己食用。眼睛開刀的婆婆丈夫是小學老師，早逝，以前的她會自己種田、種菜、製作豆腐乳、豆漿甚麼的，自己一個人住也很愜意，近來因為視力不好，所以只好搬來投靠兒子。紅衣太太目前一個人住，三個女兒已嫁人，從早上運動開始到閑聊時間，一天的時光幾乎都在公園度過。頭份婆婆人長得瘦小，但眼睛卻很銳利，年輕時做過很多工作，賣過豆漿也做過辛苦的清潔工，曾自豪地說豆漿品質好不好，一喝就知道店家有沒有用心在做。阿昭跟阿嬌都是閩南人，聽得懂簡單客語，卻不太會說，很多婆婆會遷就她們而改說閩南話，有時候婆婆們聊到忘記轉換聲帶的時候也會突然分成兩邊，一邊繼續講客家話，一邊跟阿昭她們說閩南話。阿昭曾是市場小販，講話十分阿莎力，阿桃則是賣菜小販，公園裡的婆婆們也多會跟她「交關」（即做過生意）過。花太太 60 多歲，娘家在新屋，嫁給閩南人，結婚時夫妻都聽不懂對方的語言，只能用國語溝通，公公出外向人介紹都解釋說他們家娶了客婆仔。幾年過去後夫妻倆自然而然兩種語

言都會講了，家裡語言使用也是交雜著用，跟孫子女講國語、跟媳婦講海陸客家話、跟兒子講閩南話交雜著。她在公園裡常坐在最多人數婆婆大沙發區的斜對面，跟坐在較邊緣的閩南太太用閩南話聊天，因為「她們幾乎聽不太懂客家話」，雖然她還是認為公園裡的閩南人在中壢平鎮住這麼久，學不會客家話很笨。

### （三）我們是「公園婆婆幫」

Taylor (1994:25) 曾經討論承認 (recognition) 與認同 (identity) 之間的關係，指出認同是人們對於知道自己是誰的理解，以及他們定義做為人的本質特徵。但認同有些部分卻也是形塑於他者 (other) 的承認 (recognition) 或缺席 (absence)、或甚至大部分來自他者的誤認 (misrecognition)。也就是說，認同不只是「我群」怎麼定義自己 (內塑)，同時也涉及「他者」對於你的定義 (外塑)。

曾經有位來公園運動的中年客家太太，對我談起客家女人生性勤儉、勤奮的特質，認為本地的客家婆婆根本不會來公園裡「閑晃」(她解釋自己是因為工廠放假，所以難得出來運動)，因為本地人家裡通常都有田，下午一定是去顧菜園、種菜，不然就是在家裡幫媳婦帶小孩。客家女性很節省、很看重錢，所以根本沒有閒工夫來公園聊天。因此只有閩南人 (通常都是外地人)、或是外地搬來沒有田可種的客家人，才會有空天天聚在這裡閑聊。她分享自己婆婆的經驗則是，婆婆早上會先巡一次菜園，她去上班，婆婆就在家顧小孩，等她下班，她負責趕快煮晚飯，婆婆又去照顧菜園。她認為客家的婆婆因為節省，通常都會幫媳婦帶孩子以省下保母費，相較而言，閩南婆婆則不一定會幫忙。她自己觀察公園這群固定閑聊的婆婆們，發現有些人甚至早上來公園、回家吃個中餐，睡飽午覺又來這裡繼續坐到晚飯時間，在她眼裡這群在公園聚集聊天的婆婆只有外地人／閩南人才會／能這樣做。

儘管這位中年太太的評論有些偏頗 (認為客家婆婆很少有閒工夫參與公園



的閑聊)，但卻也點出本地居民看待外地人之間的區分。確實平鎮在地人以客家人為主，因此多數在家有種菜習慣的婆婆，以客家族群且家有田產者為多。而固定每天早上、下午都會到公園閑聊的婆婆，也的確是以外地搬來的居民為主。只是她忽略了客家婆婆一樣有社交的需求，並且也不見得只要是「婆婆」就必定有「孫兒」要照顧，譬如花太太（60多歲）的孫子女已讀國中，7、80歲以上的婆婆，孫輩甚至都到適婚年齡了。雖然比起外地人，本地客家婆婆會多花時間種菜，但隨著觀念的轉變，認為菜夠吃就好，不需花太多心力照顧一大片菜園，因此客家婆婆們同樣會帶著孫兒或是趁著巡完菜園的零碎時間前往公園，加入閑聊的行列。值得注意的是，儘管閑聊婆婆們之間的身分充滿著異質性（閩客族群皆有、同時也包含本地人與外地人），但在外人眼中這些婆婆們卻也被簡化視為固定並且同質的群體（外地人／閩南人）。

那麼回過頭來，這群在公園閑聊的婆婆們又是如何看待自己做為閑聊團體的一員呢？有別於農會老先生們身上多重層次的社群分類認同分布（台灣人、客家人、北部人、桃園縣客家人、中壢在地人、四縣腔客家話、受過日本教育的同輩人），公園閑聊婆婆們由於公園場域的開放性，從而團體成員的背景也充滿著多樣性（成員裡包含閩南人、客家人，本地人與外地人，四縣客語及海陸客語等），在這樣的條件下，「我們」做為一個群體的集體情感認同似乎就沒辦法透過一層層的方式清楚地劃分、統一出來。儘管如此，雖然不會刻意區分本地人與外地移入的人，但還是可以看出婆婆們的認同識別是以地域（local）認同為主，認為即使同樣是客家人，桃園縣的中壢人與他縣市人在生活方式與語言使用上還是有差異。另外，婆婆們與農會老人家相同，雖然都是住在平鎮的居民，但不會進一步做中壢與平鎮的區分。甚至隨著天天在一起的密集相處、情感累積，她們會暱稱自己是「公園幫」，或是「公園婆婆幫」，在生活的功能上，不僅是彼此相互支持分享，甚至閒暇有空還會發起「公園幫出遊」。

## 1、客家地域認同的區分

進入公園的剎那，眾人總會問起我的老家，做為最初步的認識與了解的起點。然後也會熱心告訴我像是紅衣太太也是苗栗公館人、頭份婆婆住頭份，像紅衣太太也會有種瞬間關係就親近些的感覺，即使她可能也不會到過南庄，對於南庄甚至沒有中壢這麼熟悉。但只要聽到南庄，她們馬上就會先將南庄劃歸為苗栗縣，然後將苗栗與桃園（中壢）做比較、理解。像是兩地在客語的使用詞跟發音上不太相同。眼睛開刀的婆婆馬上舉例如熬煮東西，苗栗會說「ㄅㄛˊ」、中壢說「ㄅㄨˊ」，四湖婆婆馬上說苗栗這種說法她可就聽不懂了。

紅帽婆婆則分享自己的親身經驗，說起南庄的四縣客語跟中壢的不一樣，表現在很多詞語的使用上就相當不同。她說起以前年輕的時候，跟著父親到苗栗銅鑼做事，父親種一大片的甘蔗田，人家挑菜來賣，跟她說「很致謝」（謝謝的意思），她一開始不懂，還以為是罵人家很小的話。後才知道說原來這是「謝謝」的意思，她解釋說其實中壢人說謝謝，都是講「很謝意」。當時鄰居天天都會上山，她問他們去做什麼，鄰居回答說去「砍馬腳」，有一陣子她感覺相當疑惑，那有這麼多馬腳好砍？後來才知道原來他們稱呼某種木炭為「馬腳」，因為該木炭長得又長又黑又直，就像是馬腳一般。婆婆們都笑開了，為著木炭叫做「馬腳」感到十分新鮮，「的確長得像馬腳」。紅帽婆婆談到當時南庄人很常挑這種木炭出來外面賣，品質很好，現在則沒人賣了。住在中壢的四湖婆婆也贊同以前這種「馬腳」黑木炭相當好燒，很好用。

### (2)、鬆散「公園婆婆幫」的出現

由於婆婆團體成員同時包含著閩南人、客家人；本地人與外地人；講四縣客語及海陸客語等，甚至成員之間的職業、家世背景也相當迥異，譬如班長小時候在南部鄉下長大，刻苦的生活經驗甚至是四湖婆婆所難以想像的。在這樣的條件下，「我們」做為一個群體的集體情感認同似乎沒辦法細膩清楚地透過一層層的

區分方式劃分、統一出來，雖然透過區分與他者的差異以凝聚彼此成員間的認同很重要，但另一方面卻也豐富了這個團體的多樣性，閩南族群與客家族群在其中親密的交流互動，不同的價值、傳統甚至是飲食習慣都可能透過閑談分享中達成交換、相互影響的效果，久而久之，反而成爲「公園婆婆幫」的特色。

對許多外地遷入的婆婆來說，原本的人際網絡因爲移動而被迫拉遠，親朋好友可能都在外地，最親密的家人都忙碌於工作或學業，從清晨婆婆媽媽一起運動開始，早上、下午的閑聊直到傍晚，甚至吃飽飯後的散步運動，公園裡的新朋友反而成爲她生活中的重心，甚至將近全部。就連周末假日，或許家人仍然必須忙於工作，因此公園婆婆們照樣熱鬧地聚會著。相較而言，本地婆婆們或許多了原本的親戚網絡，但如同綠帽婆婆所慨歎的：「以前大家會彼此「過家」（客家話「串門子」之意）。但現在人都要出外工作、上學，老人家待在家裡不再會有人沒事來過家，也只好要來公園坐坐，跟人聊聊」。因此這些從早到晚都親密相守在一起的婆婆們，不會刻意區分彼此，但她們之間最大的共同點就是認同這個公園，以及喜歡這些親切熱情的朋友們，同時也會熱情招呼新來者的加入，婆婆幫的勢力也因此越來越龐大，人數多的時候甚至高達 20 多人。甚至班長就玩笑自稱是「婆婆幫的班長」，四湖婆婆孫女即將結婚，也開心地邀「公園幫」的朋友一起去熱鬧一番，大家甚至討論以後孫子女的婚宴應該如何進行，公園幫婆婆要自己「開一桌」。在生活的功能上，婆婆們彼此間親密夥伴的關係，從醫藥到孫兒、媳婦、心情、信仰全面的分享與支持，甚至閒暇有空還會辦起「公園幫出遊同樂」，高齡 90 歲的藍衣婆婆、86 歲的四湖婆婆一樣開開心心地參與。儘管「公園幫」起於成員自己玩笑性的稱呼，做爲一個鬆散的團體，團體進入限制也不嚴格，但隨著活動的參與、彼此間生活的親密交集互動，成員的關係也隨之更爲緊密。

### 小結：

農會與公園這兩個不同的場域，可以簡單區分男性與女性團體做爲觀察基點，成員組成方面，男性普遍有受過基礎的小學教育、多擔任農會的理監事或代

表、小組長並且皆為在地居民；女性一般受教育的程度並不高，70 歲以上的婆婆甚至沒受過教育，以閩南語、客家話作為主要生活語言，職業以從事家務勞動、務農、打零工、市場小販為主。有別於男性身上多重層次的社群分類認同分布(台灣人、客家人、北部人、桃園縣客家人、中壢在地人、講四縣客語的客家人、受過日本教育的同輩人)，女性成員組成由於同時包含著閩南人、客家人；本地人與外地人；說四縣客語及海陸客語等，甚至成員之間的職業、家世背景也相當迥異，在這樣的條件下，「我們」做為一個群體的集體情感認同似乎沒辦法細膩清楚地如同男性透過一層層的區分方式劃分、統一出來，但還是可以看出女性的認同識別以地域 (local) 認同為主，認為即使同樣是客家人，桃園縣的中壢人與他縣市人在生活方式與語言使用上還是有差異，這點也與男性強調在地認同相當一致。但值得特別注意的是，儘管男性、女性都看重地方認同，但地方的概念在男性與女性卻是相當不一樣的。

Messey (1994) 曾經以 Kilburn 這個地方作例子，在她看來 Kilburn 是個充滿著各色族群多樣性混育的地方，雖然「它」有著自己的性格，但絕對不是一種沒有縫隙、連貫一致的認同，人人共享單一地方感的模樣。因為地方本身其實是充滿著內在衝突的，因此並不存在單一、獨特的認同；將地方與社群 (community) 混為一談則是個危險的認同錯誤，因為後者其實可以不必位居同一個地方而存在（如宗教、族群或政治社群），甚至社群內部也可能有其結構性的差異。回過頭來看農會與公園這兩個場域中的男性與女性，因為在父權制親屬意識形態的運作下，導致男性都是土生土長的平鎮在地居民，女性則有因為男性而流動的現象（婆婆們或因嫁娶、或因為丈夫早逝、投靠兒子而來到平鎮居住）。相較於男性在地的原生固著性，甚至試圖創造清楚的認同邊界以區分本地與外地，將從外地遷入的移民視為「他者」而帶有一種威脅與排斥感。女性則因為自身的流動遷徙，相對而言對於地方認同的邊界也較為模糊且開放，地方認同甚至可謂是女性成員在公園團體裡發現彼此在族群、謀生方式、語言皆呈現多樣異質性的狀況下，試圖

作為凝聚彼此成爲一個團體所共同發展出來的鬆散認同方式。在這裡女性團體的地方認同是包含性的，本地與外地的界線並不明顯，成員原先可能來自台東、高雄、苗栗等不同地方，但是因爲落腳在平鎮，就都成爲廣義在地人的一員，透過成員間生活中的閒聊互動來認識、認同這個地方。譬如班長嫁在台東，到老依親才來到平鎮，但她就是透過閒聊的傳遞認識在地老醫院的故事、也在閒聊中將這個「故事」分享給其他婆婆。當然地方認同邊界的清楚模糊與否，其實多多少少反映在抽樣場域的差異上，一個是農會、一個是公園，但如果排除掉這個因素，單純就男性與女性做觀察，還是可以看得這樣子的現象。另外隨著認同邊界的模糊，女性的社交方式亦因此顯得較男性來得開放（不嚴格區分族群、本地、外地），只是這或也跟公園這個場域本身的特性就比較具備開放性有關。

### 第三節 團體成員間的權力關係與互動

Bourdieu 曾經在「場域的一般法則」中這樣描述場域的定義：「一個場域就像一個網絡，或位置間的客觀關係組合。……整個社會是由這些相對自主的小社會所組成，整個客觀關係織成的空間，擁有其各自特定的、必然的，且與其他場域不同的運作邏輯」（Bonnewitz 2002）。如果以遊戲來比喻，場域（譬如遊戲空間、遊戲規則等等）是一種任意的也是人爲的社會結構，是客觀的空間、條件、有形無形的規則，以及人爲建構的展現（Bourdieu 1990：66-67）。故我們應該從關係性的角度去思考場域的概念，它一方面是力量的場域，而這些力量是參與到場域中去的行動者所必須具備的；另一方面，它又是鬥爭的場域；所有的行動者在鬥爭場域中相互遭遇，而且依據在力的場域結構中所佔據的不同地位使用不同策略，以維持或改造場域的結構。但是場域也並非是嚴格劃分邊界且完全自主的空間，場域之間是相互有機地連繫起來的，同時也有相互滲透性的存在<sup>13</sup>。而社

---

<sup>13</sup> 譬如經濟場域的運作邏輯會逐漸滲透到其他場域：像藝術場域，投資及投機得經濟邏輯甚至可以影響藝術價值的變動。同理，官僚場域也難逃經濟力量的滲透。（Bonnewitz，2002：82-84）

會行動者在場域中的位置，同時也會取決於他們在社會空間裡的位置。至於各個場域中的權力關係，則是和行動者所握有的資本種類及其總量所決定的。這些資本只有在相互關係所組成的社會網絡中呈現出來，並發揮實效，才是對於場域的行程和運作具有意義。各個行動者手中所握有的資本和這些行動者所佔有的社會地位，有相互影響和相互決定的複雜關係（高宣揚 2002：259）。執此之故，農會以及公園做為閑聊的場域，其概念展現在農會的老先生以及公園婆婆們對外環境、以及內部成員的互動裡，雖然兩個場域裡面所進行的「遊戲規則」並不相同，但均可以從中瞥見成員之間微妙的權力關係。

## 一、聯合對外的集體意志展現

### （一）「您好，有甚麼問題嗎？」—便衣為民服務窗口

曾經有位將近 80 歲阿婆來農會買肥料，對著職員抱怨肥料漲價，D 在旁邊聽見了，則委婉地解釋說「穀漲肥也漲」的關係。婆婆不服氣地：「農會讓你們這些代表坐在這裡閒聊喝茶，就可以平白漲價？」L 忙緩頰：「你要不要坐在這裡？我給你端杯茶喝？」在場老人們也紛紛安撫阿婆。阿婆開始氣勢洶洶告起一件陳年往事的狀，說有位女職員多年前對她相當不禮貌。L：「你說說看是誰，我們幫你主持公道」。阿婆就開始詳細數算，眾老人覺得不怎麼有興趣但也不好打斷，兩個女職員趕忙出來解釋當時的誤會，讓阿婆消氣，其中一個就是當時的案主。眾人知道是誤會一場後，才不了了之。另外一位來農會辦事的人車子不小心被拖吊，農會老先生也很熱心地幫忙打電話幫忙連絡處理。

儘管老先生們在農會聚集僅從事單純的閑聊，但因為身分皆為農會代表、理、監事，其實是農會重要的核心決策團體成員，在農會裡不管是身分、年齡、經驗都因此備受尊重，成員對農會認同度相當高，同時他們也有意識自己坐鎮農會，相較於農會職員代表著農會的行政執行人員，老人們更是對外代表著「農會」，作為核心幹部，有著一般農民所無法掌握的權力，能夠進行小組開會、決

策農會的方向。因此即使在農會閒聊有時則也會順便提供一些服務，譬如幫忙向對農會產品有興趣的民眾推薦好吃的豆腐乳、解釋米價、肥價、提醒拖吊車，甚至提供「便民申訴服務」、並且保護農會職員免於被質疑。從而茶水也是其來有自，據稱農會樓上本來有提供他們專屬休息室，但一來老人們喜歡與人互動、二來樓上房間出租對農會又可增進租金收益，因此他們也樂得選擇在一樓閒聊。

## （二）「喂！不要在上風處抽菸！」—公園空間的使用

復旦公園正中間的走道是人們聚集最熱鬧的精華地帶，入口處進來會先碰到由八人座大沙發組、鐵椅子散置的舒適閑坐空間，是婆婆們固定休憩的地方；沿著走道往前走幾步，則有圍成一圈圈、分散幾處聚集的老先生們下棋客難小桌椅。曾經有幾次聊天聊到一半，老先生那邊的菸味就一陣陣地飄過來，婆婆們紛紛皺起眉頭，忍耐，菸味繼續飄散，終於四湖婆婆直接發難指責下棋那邊的先生，請他換個地方抽煙，因為婆婆這邊處在下風處都會被他的煙燻到，對方被點名後，對上眾婆婆指責的眼神，有點不好意思才趕忙把菸熄掉。四湖婆婆開罵之後，班長則跟進提醒下棋的老人們：「尿尿要去公廁解決，不要懶惰就在附近樹下撒尿，很臭！婆婆坐的位置都聞得到尿騷味！」，幾個老先生們趕忙無辜抗辯說他們才沒有。班長不甘示弱地回話：「沒有怎麼會有尿騷味，人的尿味擺明跟狗尿不一樣，不要下棋下到忘記了、來不及，多走幾步路就有公廁，做人要有公德心」。下棋老人們一陣沉默，面面相覷，後來有個老人不好意思地傻笑承認，然後承諾說以後不敢了！甚至開起黃腔玩笑罰自己：「如果以後再這樣被發現，小鳥要剝掉」。婆婆們則又是尷尬又是好笑地說：「記得就好，不然小心被剝掉！」。

先前天氣比較寒冷的時候，有幾次我進入公園發現就算是婆婆們都沒出現，老先生們也不會坐到阿婆們平常做的「好位子」那邊去，曾讓我相當納悶。直到婆婆們的言談間，才知道關於椅子的使用權，老先生與婆婆們之間其實也經過幾次爭執溝通的與相互的「微調」。原來公園沙發區許多的椅子都是阿婆她們自己搬出來放置的，一般人也都可以自由使用，但是下棋的老先生們似乎就很大方地

佔用，引起婆婆們的不滿，被班長形容成「老番癲」的一位先生，就曾經因為占用椅子被阿婆拒絕的事情，跟一位阿婆嘴角相爭起來，爭到她在旁邊都忍不住擔心起憤怒的老先生會不會失控拿拐杖攻擊老阿婆。其中一個老先生氣不過就詰問婆婆：「那些椅子上面有寫「阿婆的」嗎？憑甚麼說是你們的？」班長聽了好笑：「明明就是我們親手搬出來的，要怎麼證明？」但也覺得似乎這些椅子背後應該要寫上「阿婆椅」，省得吵架還會吵輸人。所以後來的鐵椅子上面有些就可以看見「阿婆」的字樣，以減少爭議。甚至她們還突發奇想將鐵椅子收疊在一起，用鐵鍊串起上鎖，固定出現的婆婆們身上人手一把鑰匙，需要時可隨時打開來取用。老先生的群體則也不甘示弱地自行新增了幾張椅子，婆婆們還會告誡新來的朋友不要順手佔用到老先生他們的椅子去，團體之間在這裡已經劃分出清楚的使用界限了。

公園是大家所共有的資產，形形色色的人們來公園走動、休閒，開放的公園包容了各種團體：跳舞、運動、下棋、閒聊的，分別帶進各自不同的習慣。從而公園做為公共空間，其空間使用的秩序，也並非自然而然就形成團體之間的共識，相反地，「規則」必須透過人與人之間一次次地溝通、協調甚至爭執、退讓後，才得以確立、順利運作。在公園空間使用規則的形成過程中，男性與女性間權力關係是相當對等的，甚至有女性團體整體口徑一致、聲勢更為浩大的狀況，相對而言被制止、非難的男性則顯得有些狼狽，旁邊的棋友也不見得幫腔，或許這也跟女性所要求的主要是社會在一般公領域呼籲承認的共同價值（如拒吸二手菸、不能在公共場所小便），因此男性棋友會選擇默認然後改進。同時也展現當女性從傳統私人家戶的「過家」（串門子）到進入公園，她們對於公共領域的公園空間使用顯得相當有權力意識，儘管男女彼此之間平常少有互動交集，在公園空間使用規則的決策過程來說，人多勢眾加上社會普遍認同的公共價值要求，展現在對於公領域共同意見的表達上，對於公園秩序共識的形成，有著相當大的影響力存在。而當人多勢眾、但理由不是這麼充分的時候，譬如鐵椅子使用權，則



會雙方各退一步接受對方的條件，最後達到和諧共處的結果。

## 二、內部成員的互動關係

老人之間的權力關係互動主要還是取決於輩份年齡，對於年齡的區分計算其實很明顯，平均以 10 歲就可以畫出一條年齡的界線，認知就已經算是「不同輩份」了。譬如 60 多歲的老人對於 70 歲以上的老人想像大概就是「行動不便」、「跑不動」，而即使是 70 多歲的老人，如 C 對於 80 歲的老人家一樣會發出這樣的評價與想像。只是在男性的權力位階劃分裡，不見得完全是依照年齡排序，有時會參雜以地位、智識作衡量。大致上而言，這些成員間的互動還算相當對等，但對於年齡較長的老人家還是會比較尊重，像有位將近 8、90 歲的老人家 G 每次進來農會，就會有人連忙起身讓位，邀請 G 入座聊天。其餘老先生也都對 G 相當尊敬，原本進行中的話題亦會馬上中斷，眾人一起陪 G 說笑。感覺得出這位老人家更是他們的「長輩」，刹時間，這些老先生都像子執輩般「年輕」起來。

相較而言，60 歲看待 70 多歲前輩的行為差異則沒這麼大，甚至會加上職位、與讀書多寡做為有沒有見識的衡量判準，譬如 K 因為會自己找書看，就自認比那些雖然年紀較長的老人家多一些見識，知道他們所不知道的。傅柯（1975：26）在《規訓與懲罰》即指出權力與知識之間的微妙處，兩者存在一種相互指涉、包含的雙向關係：前者相應於知識領域的建構，而後者也同時預設和構造著權力關係。在男性的權力場域裡面，知識、見識甚至地位同時也是權力展演的來源。當一位當選平鎮在地十大傑出農民、台灣十大傑出青年的中年人出現在農會的時候，儘管他年紀遠遠小於這些長輩，大家都相當熱情地招呼他、稱讚其年輕有為，對於他做為傑出農民的成就感到與有榮焉，甚至會詢問他最近種植農作有沒新的訊息與概念。

至於地位相當的成員（如 B、C、D、E）之間，其實隱藏著暗暗較勁的意味，彼此常常透過開玩笑、隨機的臨場反應來比較誰佔上風。B 的聲音最宏亮、反應

快，最常佔上風，雖然 E 的年齡大些，卻常常被開玩笑，C 因為年紀小上 B、C、D 一截，則常常是聽話的份。5、60 歲的男性有時候則會透過刻意將話題帶到他所熟悉的歷史事件，以確認自己的論述權力位置。譬如談論起戴笠、張學良西安事變、蔣介石北伐抗戰以及國民黨的暗殺行徑等等，由於這些事件往往是 70 歲以上的老人比較陌生的部分，因此較難對這個話題能夠繼續接話。當話題被帶到這個方向時，70 歲以上的老人家則可能會因此必須暫時停下來聽 60 多歲的長篇大論，然後再繼續另啓話題聊起來。反對國民黨可說是這些老人家之間毫無疑問的共識，但是在論述的方向上面，不同年齡專注的層面與切入方式則顯然有很大的差異，70 多歲以上的老人會用日本時代的親身經驗或知識與國民黨的統治作為對比論述，5、60 歲的成員則會透過談論國民黨在中國的不光彩行徑歷史，如張學良、戴笠、張作霖等人的事件，來質疑國民黨做為一個從中國敗逃的政黨來台灣統治的合法性。

相較而言，公園裡面的女性團體則少了男性隱隱較勁地位、知識，誰也不服誰的競爭關係，成員裡面家庭主婦、市場小販、種菜、打零工，彼此的經驗與知識是可以透過分享傳遞，相互累積而成的。公園裡成員間的權力互動關係相當對等，年齡與生命經驗則往往成為重要的權力要素。涂爾幹（2002：221）也談到老年人做為過去和現在之間的中介，由於只有他們曾經親眼目睹祖先們的經歷，並能夠將傳統傳承給後輩，並且將它活生生地展現出來，進一步加強傳統信仰與習俗，因此在他們所監護養育的下一代人中間，享有不可比擬的威望，從而「年齡上的權威就變成了傳統權威」。同樣地，在公園的場域裡我們也可以看到極為類似的權力展演，大致上而言，坐在公園沙發區的婆婆一般來說會較坐鐵椅的婆婆來得年長、更受人尊重，年長的婆婆來到公園多會毫不猶豫地往沙發區坐，或許也是因為年紀大加上天氣冷，更需要坐沙發比較溫暖舒服吧。而在遇到關於「傳統」與「規矩」諮詢時，年齡更是常常成為重要的象徵與權威。譬如閩南人阿昭女兒要訂婚，因為對訂婚的相關規矩不熟，忙事先跟婆婆們打聽許多「傳統」，

怕自己禮數不夠周到。班長即津津樂道地數算她所知道的傳統規矩，譬如要煮甜湯。阿昭疑惑湯圓不是應該做鹹的嗎？結果被眾人更正說要煮甜湯，阿昭一副不可置信的樣子，大家就轉頭問起四湖婆婆背書，四湖婆婆毫不猶豫地說湯圓當然是做甜的，「訂婚要煮甜湯」的規矩就算是拍案確認完成。這裡甚至眾人都還沒考慮到閩南人與客家人是否會有著不同的規矩與傳統，而相信年紀即代表傳統的權威保證。

在公園裡天天密集地相處、閑談，人與人之間難免還是會有些摩擦，大致上婆婆們會盡量避免有爭議的話題（ex.政治）傷彼此的和氣。四湖婆婆在成員裡面算是相當高齡，加上聲音宏亮、頭腦清楚，是團體中最敢表示意見、愛憎分明的人，並且不怕跟別人吵架、爭論。甚至曾經因為政黨支持不同，而跟他黨支持者吵起來。但其餘婆婆則相對保守一些，會選擇盡量避免談論政治，以避免傷及成員之間的和氣。如果不小心涉及談論政治的時候，支持他黨的婆婆會默默起身離開，敏感些的婆婆則會感到有些尷尬。四湖婆婆若是遇上了年紀最長的藍衣婆婆，亦會尊稱她阿婆，眾婆婆對於 90 高齡古來稀的藍衣婆婆，都會有種油然而起的尊重。班長的年紀大約算是四湖婆婆的子姪輩，因此也會尊稱四湖婆婆為阿婆，儘管班長的個性活潑，常常會主導著談天話題的發展，但是在涉及意見、發表評論的時候，往往會讓長輩如四湖婆婆先出頭，或是用委婉、不得罪的方式表達對比她年長的婆婆不滿的意見。像頭份婆婆曾經隨口開班長玩笑讓她不太愉快，班長當場不便發作，只有委婉解釋，頭份婆婆離座後，班長才用一種很委屈的口吻描述她的不滿，認為頭份婆婆的玩笑「不好笑」，博得眾人對她的安慰與支持，四湖婆婆安撫班長說頭份婆婆個性就是這樣，有時候講話會有點苛薄，不需要太在意。另外幾個婆婆也附議說頭份婆婆的話聽聽就好，透過不滿的發洩後，成員之間又可以正常繼續互動。至於 86 歲的四湖婆婆遇上 70 多歲紅帽婆婆與頭份婆婆、眼睛開刀婆婆之間平常言談之間的權力互動，雖然年齡差上一截，但並沒有太大的差別，但四湖婆婆在「確認傳統」的代言上則有著其他婆婆們沒

有的地位。

#### 第四節 社群價值規範的確認與傳遞

一般而言，廣意的社會價值規範可以分為正式規範（formal norms）與非正式規範（informal norms）兩種。兩者都是社會所共同分享、確認的價值信念，只是前者進入法律層次的規範（legal rules），後者則成為狹義的社會規範（social norms）；差別在於行為人違背規範時的處罰效力，前者可以使用國家的公權力做正式的制裁，後者則是以非正式的處罰為之，也就是說，當有違規者違背了團體的價值規範（亦即 social norms），他就可能會受到來自團體其他成員的公開責難、排斥（Bicchieri 2005：8）。從而團體成員之間透過 gossip 做為一種評價、非議的方式，也維護、確認了團體的價值規範。

展現在農會即可看出男性如何在場域中透過 gossip，強調敬老尊賢的共識，透過眾人的議論，也確認孝順、家和萬事興、不應當撈錢做為團體規範價值。大致上農會成員間的互動都算是和諧，很少有彼此爭執不愉快的情形，遇到最極端的例子，就是眾老人與 I 之間的關係。I 為一閩南中年男子，會說流利的客語，有時候來農會辦事，就會順道參與閒聊，但老人們經常群起針對 I 不留情面地開玩笑，甚至諷刺挖苦，J 更是在言談中處處表現出對 I 十分輕蔑的樣子。當 I 被搶白、語氣急切的時候，語言會突然轉換成使用閩南話，老人們笑他怎麼又講起閩南話，他就又迅速轉回客家話談。老人們針鋒相對的內容主要是批評 I 不孝順，之前老人會辦出遊活動，I 帶父親參加，結果沒有認真看顧好父親，只顧自己玩樂，差點把老人家搞丟。二是分家的家醜問題，嘲笑他們家兄弟倆在老爸還在世就鬧分家，還因為田地分配擺不平，互相鬧得不愉快，弟弟不滿哥哥佔好田，結果圍起一條田中央的路，不讓哥哥過，老爸也無可奈何之類。這些敏感話題都使得 I 相當尷尬，三番兩次企圖轉移話題，大聲談起宋美齡、張學良的西安事變以及台灣的霧社事件、陳文成案，企圖壓過老

人們的聲勢，卻被 J 吐槽談這些做什麼，這些事情發生的時候他根本還沒出生！最後是 I 的父親 A 進來農會，眾人爲了留給 A 面子，這個話題才暫時宣告結束，I 則匆匆逃離現場。待 A 辦事離開後，這個話題才又繼續延燒到 J 爲 A 抱屈，批評 I 不懂得照顧父親，同樣要來農會，也不懂得幫忙載老爸一趟之類，居然讓一個 87 歲的老人家自己騎機車來，相當危險。I 幾次來農會都被眾人圍剿後，就不再出現，後來即使來農會辦事也都匆匆離去，不敢逗留。

另外死亡的話題也常常伴隨老人的閒聊中，E 說起自己 80 多歲的舅舅很厲害，能夠預先知道自己甚麼時候會死，還會事先一一跟故人告別聚會，然後衣服穿戴整齊過世，相當神奇。據說他是修一貫道的，信仰相當虔誠。B 說那是真正有修練有功德的結果。然後嗤笑起義民廟都叫人捐錢「做功德」，其實根本不是你捐錢就有你的「功德」，而是你捐錢，「你公得」（意指廟方得，取客語諧音）。農會眾人三番兩次批評起義民廟方貪錢，談論之前義民廟舉辦點光明燈，點小盞 300、大盞 500 之類的。M 認爲廟方的人沒有從事勞力生產，都靠大家捐錢做功德捐獻，結果錢卻拿來中飽私囊，很過分，前鎮子居然看到廟公開起賓士車四處招搖，捐錢的人雖然號稱「做功德」，卻是廟方人士在享受捐錢人的「功德」。D 開起玩笑：「假如附近土地公廟也來辦點燈活動，那義民廟一定沒生意好做！死翹翹！」。並模仿起和尚敲鐘「扣扣、扣扣、動動」的客家諧音笑話，意思就是說和尚敲木魚夭壽之意。J 則好心回頭向我解釋說義民廟是私人廟，廟方的行事作風時常讓人有斂財的嫌疑，所以在地居民都對義民廟廟方相當不滿，平常也不會去那裡聚集。難怪儘管義民是當地客家人的重要信仰，但平常卻看不見客家人會往義民廟走動。反倒是土地公廟初一十五的「生意」還遠遠較義民廟的香火來得興盛。

在公園的場域，雖然比較沒有農會男性這樣「激烈」的價值規範的維護行動，卻也可以在閒聊中看見許多傳統價值的變與不變。譬如許多傳統的價值隨著現代化的過程，開始慢慢地改變了，儘管婆婆們並不怎麼認同，但是在閒聊訊息交換

的過程裡，卻也不得不意識到這是一股個人無力抗衡的趨勢。譬如她們其實已然認清現代的婆婆不能太過干涉晚輩，老人家好好過自己的日子就好。紅帽婆婆有點吃味卻又無奈地說自己洗東西，兒子只會在旁邊看，但若是看見媳婦洗東西，兒子就會趕快去幫忙。毛帽婆婆則開玩笑說：「人家說兒子生下來是媽媽的兒子，娶媳婦後，是老婆的兒子」。然而儘管許多觀念與傳統在改變，但是身為女性，有些傳統的共通價值卻仍是不可侵犯的，譬如生育的神聖性在社會變遷的洪流中，依然被這些婆婆們根深蒂固地保存下來。

Tebbut (1995: 88) 在進行 1880-1960 勞動階級女性閑聊的社會歷史研究時，就曾經有下面這段精彩生動的描寫：

儘管女人聚在一起甚麼都可以相互抱怨、尋求支持，但是像生產這種被視為是「女人命運所必須擔負的責任包袱」就不行，因為那已被視為女人的「天職」、「必經之痛」，假如抱怨就會被視為「不夠女人」(unwomanly)，尤其生過多胎的女人更是，女人之間可以討論怎樣的生產方式會比較順，但不能喊痛。因此女人只好獨自承擔文化上個人私密的疼痛而無法言宣，卻無從得到坦白、支持性的討論。甚至有女人描述她們社區視難產的女人即證明她的軟弱以及不適合成為母親。

在公園裡，紅帽婆婆說笑談到某某人的媳婦生小孩，痛得要死時開始就猛捶陪在一旁的丈夫，眾人都吃吃地笑了起來，認為怎麼會有這種亂七八糟的事。對她們而言，生育是人人必經的過程，在場的婆婆們那個沒經歷過生產的陣仗，生產對她們而言，根本不是多了不起的事，因為分娩的痛苦而打罵丈夫，對她們來說才真是「不可思議」。四湖婆婆倒是分享起生產方式，認為在床上生的方式最輕鬆，她覺得抓著床頭扶手的姿勢很順（我則努力在頭腦裡想像姿勢，是因為手有著力點，所以比較省力嗎？），阿桃跟另外兩個婆婆也贊同這種生產姿勢的確比較不會痛。紅帽婆婆則若無其事地說她生第七胎、第八胎的時候，都是自己動手剪肚臍、纏一纏然後打結這樣。眾婆婆聽了都像看英雄般地望向她：有這麼簡

單阿？班長、紅衣太太則顯得有些欲言又止，她們的神情像是覺得雖然那位媳婦打丈夫的行爲很誇張，但生產還是很痛苦的經驗，紅衣太太一開始甚至還皺眉小聲地說：「但是生產本來就很痛哪！」，但看眾婆婆們一面倒地認爲生產「簡單容易」，尤其聽見紅帽婆婆到後面甚至都「自己來」，也只好默默地噤聲。

婆婆團體間所肯認的價值與規範，往往會透過彼此閒聊互動相互影響所產生、甚至更新，大多時候的價值會藉由年齡較長者的意見以及多數人的意見得到肯認與加強，然而這樣的價值規範卻也不是絕對的。面對傳統與現代價值觀衝突、改變的過程，許多婆婆們共同相信的價值，往往會被一種告知「社會已變遷」的方式（譬如「阿婆，你不知道，現在社會不一樣囉！現在是怎樣怎樣…」），宣告其所認定價值已經不適用於「現代」了。阿婆們面對這種跟自己以往的認知體系價值不符合的價值變遷，往往顯得十分無奈，就算無法認同，卻也「無從對抗起」，因爲「時代環境不同了」。而必須隨著一次次閒聊碰到相關議題，一次次被旁人提醒修正，最後一起被迫接受價值規範的改變。

## 第四章 閑聊（Gossip）中客家常民的歷史意識

學者指出，個人並非生來就存在於不變的社會與文化世界裡，相反地，社會關係與文化信念其實是出現在持續的社會磋商談判過程中，透過成員間不斷地交流互動所累積而成的。而人們的社會與文化世界，就是透過閑聊以及謠言的談論所建構起來，因此必須嘗試從不同的情境裡去觀察一個故事是如何被重新訴說（retold）。（Brison 1992：3-4）

Spacks（1985：3）認為閑聊（gossip）就像是一種小說形式，因為它能夠將生活的架構轉換成「故事」。有趣的是人們有時候也會透過談論過去的故事來解釋現在的事件，因而即使那些原本被認為是未經證實的故事，也能夠有力量作為影響人們詮釋現在、未來的方式（Harding 1975：299）。Brison（1992）在 Papua New Guinea 村落進行田野研究時，即發現這個村落的居民會藉由閑聊，將自己所觀察到的事件與自己做聯結，將「事件」轉換成「故事」。甚至她也發現大部分的人往往都沒有「親眼看見」事件，卻「聽見」被詮釋成人們普遍信念價值的「故事」；在這個基礎之上，個人會利用以往聽過的故事來解釋／認識新的事件，或是從與該事件相似或相同的故事去找到貌似有理解的解釋。當然，並非所有故事都是平等創造出來的，只有某些故事會影響個人，並且通常是符合人們「刻板印象」（stereotype）的故事比較有持續性與影響力，但這中間仍然有變遷可能性存在，由於意義會隨著討論與表演而出現，因此當每次故事或符號出現在某個獨特的脈絡，就會伴隨產生新的意義。並且聽眾也不是完全接收、吸收故事的被動承載者，當故事經過被重新訴說、以及被系統化地保存時，也就有被整合進入人們社區的口述史裡的可能性存在。因此，要理解「言語」（words）所組成的「世界」（world），就必須觀察「故事」如何「與時俱變」。

從「事件」到「故事」，農會以及公園老人家的閑聊，也常常充滿著各式各樣豐富的故事，透過分享自己的親身經歷、他人的故事、聽見的、看到的種種故



事，他人的故事也將成爲自己故事的一部分，交雜成他們／她們對於過去的共同認知、記憶、以及認同。從閒聊的故事出發，亦能窺見常民在日常生活中透過閒聊一點一滴交織建構而成的歷史意識，以及熱鬧豐富的生命圖像。

## 第一節 我們說（we talks）——人們談論了什麼？

如果有人雇你當應用人類學家，請你建構一個集體的身份認同，你做的第一件事會是劃出這個團體的界限；而後，你會創造習慣、傳統——一部歷史。凡此種種都是為了說明這個團體是古老的，並且鑲嵌有古代的印記，因此應當被有意義的他人承認，在這個個例中，他人通常是指民族國家的政府。

Hastrup（1998：45）

Hastrup（1998：34-46）認爲過去是族裔或任何群體作爲身分認同最重要的基石，因此要建構一個集體，除了畫出團體的界限，其次就是要找出團體的歷史（或者是創造歷史），從而成員才能夠有所依循。因此如果想要將歷史融入對社會活動的分析與解釋中，就必須關注人們建構過去的方式。因爲「如何看待過去」的想法是種文化活動，會因時因地而異，甚至會成爲影響人們作決定的重要思慮因素之一。就如同一個人在敘說神話的時候，很容易會隨口談及當代歷史，而一個在談論他自己人生或他祖父人生的人，提到災難的時候，也常會採用神話作爲生動的描述。於是，個人和集體的記憶，便會因此與傳統的象徵性故事糾纏在一起。Davis（1998：53）則將對於過去的記述視爲歷史解釋的一種，並且提醒研究者，如果想要解釋過去在某個當代異國社會所發揮的形塑力量時，必須要牢記，在那個歷史中的行動者，對過去可能會有與我們不一樣但首尾一貫的看法。因此必須回到行動者的歷史脈絡中去理解行動者所談論的過去。

回到觀察農會老先生以及公園的婆婆們在日常生活中的閒聊，可以試著從記

憶、過去的意識（the sense of the past）、變遷的意識這幾個方面觀察他們談論些甚麼，進一步理解對他們來說重要的價值與認同，以及生活中一點一滴交織建構而成的歷史意識圖像。延續周樑楷（2006b）對於記憶、過去的意識、變遷的意識的定義，他認為記憶一方面是直接反應的本能，但也可能是意涵豐富的行為，可以是個人的、也是集體的；而「過去的意識」只是種簡單的思辨能力，是對於過去事實的認知、人們看待過去的觀點。「過去的意識」與「變遷的意識」最大的差異則在於對於「時間」的意識，「過去的意識」裡時間意識的內涵相當薄弱，因此它們所指涉的「過去」總是模糊的、凝滯的、靜態的，少有流動的感覺。而「變遷的意識」則能察覺宇宙天地、人事萬物日新月異，無時無刻地變動，而且展向未來也將繼續變化的特質。然而歷史意識包含記憶、對於過去事實的認知與觀點，以及對於時間作用其中的今昔對比變遷的意識，這三個觀察點放在老先生及婆婆們的閒聊內容裡，其實並不是這樣容易做切割、劃分，而必須做整體的觀察。譬如當人們談起所記憶的過去，可能只是單純地記得過去曾經發生的事，但在陳述記憶的過程中，同時就帶有行動者如何去談論、看待故事（記憶）的位置，亦即包含人們看待過去的觀點（過去的意識）。甚至有時再加上今昔對比的評論，意識過去與現在的時間差異、人們的感知差異（變遷的意識），則同樣一位行動者的陳述即同時包含了記憶、過去的意識以及變遷的意識；或是行動者談論起過去的傳統如何如何，則可能同時包含著個人甚至公共的記憶、對過去的看法、對變遷的意識與態度。儘管這些概念彼此間難以做清楚的區分，且彼此屬於相互包含的關係，但仍不失為歸納觀察人們歷史意識的一個起點。筆者在此則傾向將記憶與過去的意識合併觀察，當人們透過閒聊分享自己的記憶時，其實已包含自己看待過去的觀點，但並不見得會加上時間意識、今昔對比的區辨。並另外單獨觀察變遷意識展現在今昔對比時間感，以及行動者身在其中參與傳統與習俗主動性變遷部分。

## 一、記憶與過去的意識

### (一) 飲食與記憶

在人們日常生活實作中，飲食佔據相當重要的一環節，沒有人能夠除外。楊昭景、邱文彬（2005：73）甚至認為「飲食是一個族群獨特的展現標誌，有對祖先記憶的痕跡，亦是該族群長期實踐而成的生活內涵，這其中或許尚存有族群原始的生活飲食習性，但多數的表現應該是族群在生存的過程中與所處的土地、環境、不同族群互動中產生的改變與沉澱的文化」。從楊與邱的論點可看出，儘管飲食作為一個族群獨特的展現標誌，裡面含有族群原始的生活飲食習性，但其實飲食也反映族群在生存過程中與土地、環境甚至其他族群之間的互動關係。在生活閒聊中，無論男性與女性經常都會分享、討論自己喜歡的食物，然而男性偏向分享喜歡「吃甚麼」（食物怎麼搭配好吃），女性則因為有下廚經驗，會更進一步討論食材的煮法。如同農會的老先生都很愛吃豆腐乳，這是他們早上吃飯的必備良伴，方便又好吃，買上一罐可以吃很久，相當划算。看見人家買豬肉要招待回娘家的女兒，跟著討論起豬肉做為最佳菜餚就是肥肉配上好蒜頭來滷，滋味是一等一的絕美。在廚房待過的公園婆婆們則會細膩地描述、分享食物的做法，好讓彼此都能夠從「聽中學」，回家後人人就多一道菜色或多一樣廚房密技可供傳授或享用。像是芋頭可以怎麼蒸、怎麼煮甜湯；魚怎麼煎可以既不油、又香；豆花如何自己動手做，由於做菜是老一輩女性生活中最重要的重心，因此在描述煮食方式之細膩生動，在場者彷彿都親臨廚房聞香、看著女性嫺熟下廚、然後色香味俱全的成品上桌…如同收看一系列的傅培梅教學課程般，那些生活中再簡單不過的食材，在女性口中似乎都可以化做一道道令人垂涎的美食，而「收聽」完美食教學後，每每回家就會想跟著小試身手一番。

然而飲食不僅僅是飲食，食物本身往往也同時承載著與過去之間的記憶。譬如生活中的米價問題，閒聊者可能會聯想起早年台灣曾經經歷過的通貨膨脹，以及早期米飯欠缺的生活經驗。先前農會的米價因為現在社會整體肥料漲價，所以

跟著價格調漲，引起民眾抱怨，O 因而回憶起早期台灣通貨膨脹期間，米價從早上到晚上到隔日整個價錢翻漲幾倍，甚至有錢也買不到米的窘境。談起日本時代他有位住在桃園大圳那邊的親戚，曾經想要拜託中壢的姪兒送米來，說好送未輾過的糙米來，結果沒想到中途被日本警察攔截，還被強迫以「公定價格」收買的故事。在他的記憶裡，食物米糧比起錢來得更有價值。而同樣對於早期物資缺乏的時代，公園的婆婆們記得的是年輕時代蕃薯簽飯裡面常常只有少少的米，飯碗裡常常沒有菜配，必須去田裡撿人家收成後剩下的小花生，回家拌著蕃薯簽吃的過往。四湖婆婆甚至懷念起過去小溪流裡有一種長得小小隻的「蚊子魚」，滷過滋味相當好。似乎 7、80 歲以上早年住中壢附近的婆婆們都曾經吃過，不分族群，眾婆婆七嘴八舌地描述蚊子魚的形狀：大約小指頭大小、白色身體，營養好吃又好配飯，可惜現在市場都買不到、也找不著了。60 歲以下的太太們，像班長則拼命猜測究竟市場裡有甚麼「小小魚」比較符合婆婆們口中的蚊子魚樣貌，就連年輕時住苗栗的頭份婆婆都嘖嘖稱奇，無從想像蚊子魚究竟是甚麼樣子，紅帽婆婆回憶說蚊子魚以前專門都是日本人在賣的，後來日本人走了，現在就找不到了。四湖婆婆則猜測因為台灣人沒有學到日本人滷蚊子魚的技術，學不會怎麼滷。因此日本人離開之後，雖然台灣市場一度還有在賣，但因為味道沒有學道地，後來也就銷路不好，導致現在市場上就乏人問津了。言下之意，都透露無限悵惘之憾。

人們是生活在「社會」中的，記憶來自於實際生活中的經驗，因而記憶中的飲食也反映了早期人們在生存過程中與土地、環境甚至其他族群之間的互動關係。婆婆們口中的蚊子魚就是一例，反映了早年台灣在日本統治下，儘管物產出自台灣，但生產技術掌握在日本人手中，同時也隨著日本離開而消失，而蚊子魚的出現亦有其地域性，同時期住在苗栗的婆婆則沒聽聞過，在桃園生活過的族群則不分閩南、客家族群甚至是日本人都曾經食用過。而通貨膨脹的年代，老先生生動地勾勒早期米價暴漲，人民即使有錢也買不到米甚至被強迫收購的背景，婆

婆們的記憶則豐富、具體化當時人們怎麼用番薯簽飯、小花生渡過糧食欠缺的飢餓日子，那即是他們所共同經歷過的年代。

## (二)「老地方」與記憶

Peter Burke (1989: 108) 曾經談述自己在 1960 年代中期到 Bulgaria，手裡拿著地圖卻迷路的親身經驗，他向路人詢問 11 月 12 日街，在場沒有人感到驚訝、也沒人微笑，只是簡單地指示他該怎麼走，當他好不容易到達時才發現，原來 11 月 12 日街已被改名為 5 月 1 日街。這件事讓 Burke 看見即使在所謂極權主義統治下，透過官方論述單方面將路名更改，但民間非官方論述依然展現強勢的記憶力量，以及消除這些記憶的困難性。對這些人民來說儘管 11 月 12 日街已從最新地圖上消失，無從追憶，但 11 月 12 日街依然伴隨著過去的故事，鮮明地活在他們的記憶裡，與更名後的 5 月 1 日街同等重要，並指向相同的方向。

政治地理學家阿格紐 (Agnew 1987) 強調地方做為「有意義區位」的三個基本面向，必須具備區位、場所 (locale) 及地方感，其中地方感則特別指的是人對於地方主觀和情感上的依附。一切地方都有其位置，但是地方卻不總是固定不變 (Cresswell 2006: 14)。進入「現代」社會，地方上的地景變遷速度越來越快，隨著時間或拆除、增添而展現變異。儘管整個地貌呈現與過去老地景有很大的不同，但在地居民還是習慣用過去認知記憶的方式在描述地點，彷彿那些地景還存在。中壢「劉媽媽菜包」店前面的中正路上停車場以前曾經是大河流，雖然現在早已被填起來做路看不著痕跡了，但居民在描述地點的時候都還是會用「過橋那邊」的那裡那裡，或者「河那邊」來指稱。彷彿過去的河、橋樑這些老地景還鮮活地存在於老先生、婆婆們的言談與記憶裡，長相具體，甚至在他們的言談裡隱約能夠瞥見老中壢、平鎮的樣貌。亦即，地景 (landscape) 所指涉的，不僅僅只是張照片或一幅拼貼，而是一座「情感倉庫」，同時承載當地居民的記憶與認同 (Crang 2003:153-154)。公園婆婆們在記憶老地景的背後，也伴隨著傳遞著地方上的故事，班長說起大街上一間年代久遠的羅姓醫院，這間醫院以不收保證

金爲名，在早期是相當難得的創舉，據說是創辦人羅院長年輕時家裡很窮，父親緊急必須要開刀，但因為早期醫院都規定要繳納保證金後才能開刀，等他費盡千辛萬苦籌足金錢時，父親卻已經不治死亡，從此他就發願以後賺錢要開醫院，並且絕對不收保證金，到現在他的醫院仍然保持不收保證金的傳統。從此，古老醫院就不再單單只是間街上的老醫院，而是有生命有故事的老醫院。在當地居民的身上，可以看見地方一方面既是物質性的事物，有其定位與物質視覺形式，另一方面卻也與人，以及人類製造和消費意義的能力發生某些關係，而當我們將地方作爲一種觀看、認識世界的方式時，也就能夠從中看見人與地方之間的情感依附與關聯（Cresswell 2006：15-22）。

### （三）「講古」的消失與回復

客家話談「閑聊」，其實包含「講古」跟「打嘴鼓」兩種意涵。前者指的是以前老一輩人工作一天後，趁晚上休息時間大夥聚在一起聊天，就會有年紀較長或是有知識的老人家講過去這個庄里曾經發生的許多故事，有讀過一些書的老人或會講起古書的封神演義、鬼故事給村民聽，因此過去所有的故事都靠代代口傳的傳統；而「打嘴鼓」則只是單純的閑聊。由於時代變遷，現在的電視節目太過發達，資訊太多，現在人也不見得需要聽老人家講老故事做爲娛樂，老人家傳承的豐富故事被電視所取代，有時候甚至還要聽兒孫「講」給他們「吸收新知」。這樣的狀況也使得現在老人家不再有學習、傳承這些老故事的動力，或許是他們不再時興「講古」，只剩下「打嘴鼓」的原因。在婆婆們的記憶裡，以前的老人家都很有知識、記憶力很好，不僅記得很多事也會講古，過去曾經發生過什麼事都記得清清楚楚，講起故事來又相當精采，但反觀現在的自己都不行了，只能隨口聊聊，言下有些悵惘，卻也無可奈何。農會的 B 也慨歎起以前的老人家聚在一起比較會「講古」，有很多故事，但是他們這一代都沒有在講，也不太會講了。原來老人家「講古」的傳承在這一代老人家這邊就已經斷層。C 則認爲他們這一代是關注「現代」事情的一代。因此他們會聊政治、會聊農產（譬如什麼種類的

菜好吃、什麼雞肉好等等)、街坊鄰里自己周遭發生的事。

過去從農業社會走到工業社會，生活方式的改變，許多價值觀也隨之改變，如「講古」，老人家知道「講過去的故事」沒有人會關心、在乎，所以也就沒有人願意多談，反而是老人必須要練習接受、關心「現代」事物，才能夠「跟上時代的腳步」。講古的消失，或也可用涂爾幹的社會分工論來解釋，當一個社會從機械連帶進入有機連帶，社會工作越來越專業化、分殊化，甚至隨著社會分工的不斷發展，分工的細緻、分散，從而也漸漸抵銷過去無時無刻施加在個人意識之上的集體意識，集體意識亦會因此而變得微弱甚至模糊（涂爾幹 2002(1983)）。亦即在整個社會的分化過程中，過去由老人所掌握的「講古」功能，開始慢慢被分化出去，訊息、常識的傳遞有媒體可代勞，甚至比起傳統的講古內容來得更豐富、訊息傳遞更迅速，而講古所伴隨的知識、教育功能也被學校教學所取代。講古意涵因而隨之萎縮剩下最單純的閑聊「打嘴鼓」。然而隨著社會價值變遷的腳步，當台灣社會開始重新提倡、肯認口述歷史及社區歷史<sup>14</sup>價值的重要性後，現在 60 多歲的老人則又多了些自信，重新肯認「講古」的價值。R 就說起他去市公所常常會有年輕人去找他聊天、聽「老人家」說話，慨歎起很多事情現在年輕人都不知道，要老人說故事給年輕人聽才行。他批評說很多人相信蔣介石那時候帶了很多黃金過來台灣，對台灣幫助很大，但事實上卻是這些台灣人養這一大群外省人，認為若是台灣人民真的要靠那些黃金養，早就餓死啦！以早期通貨膨脹的狀況，有錢也買不到米吃，農人有米都還要偷偷藏起來，否則被看見還會被政府強制徵收去哩！或者像是 K，也總會覺得必須要跟我這個年輕人多說一點，我才能夠多知道「過去的事」。

---

<sup>14</sup> 1998 年台灣省政府文化處主辦「大家來寫村史－參與式社區史寫作計畫」，協同各地專業領域菁英，培養在地的種籽隊伍，發展台灣全民參與社區寫作模式，期望建立永續的社區史工作機制。一直到 2008 年 5 月總共出版了一系列 31 本台灣各地的村史。(查詢網頁：open 政府出版資料回應網 [http://open.nat.gov.tw/OpenFront/gpnet/search\\_result.jsp](http://open.nat.gov.tw/OpenFront/gpnet/search_result.jsp)，查詢日期：2008/6/20)

## 二、變遷的意識

### (一) 今昔對比—價值觀念的改變

除了對過去的地景、故事的記憶之外，現在老人們意識今昔價值觀的對比相當強烈，儘管價值觀有所變、也有所不變，但對於許多新的想法概念，他們卻也是跟得上（知曉）「變動」的一輩。過去的老人家大都習於「大家庭」生活，但現在老人家對於子女早早分家、各自分房而食的態度卻已經習慣成自然。C 偶爾會感嘆說現在很少看到一大家子住在一起了，看得出他雖然心生嚮往，卻也清楚明白那已不符何「時代潮流」，而 F 就很自在他說他有三個兒子、蓋了三棟房子，彼此住在旁邊做鄰居，做農事的時候大家會一起做，但回家後會各自開伙，家產也早早分好了。D 也附議這樣比較自在，因為有人喜歡吃魚、有人喜歡食肉，各自開伙，各房也比較不會有紛爭，像他只管家中大事，否則大大小小的事怎麼也管不完。推嬰兒車伯母的婆婆則習慣自己生活、煮食，過著很健康的養生生活，也避免了婆媳間因為生活習慣差異的不必要摩擦。

中壢、平鎮過去地貌均以農田為主，後來因為都市開發徵收土地，像是民族路、中正路也都是徵收農田而來的，主要幹道兩旁徵收時的田地單價很高，因此擁有這些地段的人現在都成了「田僑仔<sup>15</sup>」。J 講起以前新屋那邊本來有一塊地要撥做活動中心，結果就因為公部門辦事效率不彰、遲遲未施工的關係，現在因為地價翻漲，對方就不肯撥地了。D 認為問題就出在當時沒有白紙黑字簽下契約，所以現在也拿對方沒辦法。B 慨嘆以前的人講究信用，說好的事就是說好了，現在卻是「口說無憑」。這些老人家雖然感嘆，但彼此卻也已經相當明白現代社會權力行使運作新方式，過去講究的「信用」也不得不屈服於認同現代契約的白紙黑字之效力，沒有契約也沒有權力可以主張，老人們因而也會彼此告誡提醒說現在做甚麼事都要白紙黑字寫下來才行。

---

<sup>15</sup> 田僑仔，*chhân-kiâu-á*，意指有很多土地因土地增值、徵收而一夕致富的人，地主。



## （二）生活觀念的改變：

綜觀所有關於客家文化研究的論述裡，我們總是能夠看見被研究者盛讚有加的「勤儉持家」、「刻苦耐勞」形象的客家婦女，並且隨著研究論述、文學小說中一遍遍的刻劃描寫，客家婦女的形象也就隨之越來越被定型，張典婉（2004）認為美國作家米契納 1959 年的作品《夏威夷》中的客家婦女夏美玉，就成功地將客家女性的特性刻劃地淋漓盡致：辛勤耕地、從清晨到晚上、賣菜貼補家用、「忙碌得像一頭母牛」；彷彿客家婦女不懂得休息、生活方式只有克勤克儉。這樣的刻板印象在同是客家女性的中年太太口中一樣聽得見，認為客家婆婆因為節省，通常都會幫媳婦帶孩子以省下保母費，同時會認真種菜。事實上，回到公園這個空間，卻可以聽見花太太抱怨老公一把年紀（68 歲），天天早出晚歸總是往菜園跑，種菜種得太過認真，連晚餐都常常錯過，家中媳婦也幫忙勸過公公早點回家吃飯：「種菜不要種得太累」，對花太太來說有兒孫奉養，其實根本不用愁吃穿。尤其像她孫子女都上學了，也不用在家顧小孩，天天來公園閒聊反而才是她生活的重心。她跟班長等婆婆媽媽們也會早起來公園做五行健康操、跳元極舞等。推嬰兒車的伯母也有在種菜，但她建議花太太說「種菜自己夠吃就好，不要想說種來賣錢，生活不用這麼辛苦」。過去傳統典型稱頌的客家婆婆多是相當勤儉又勤奮，家裏有田一定努力種菜，不然就是在家裏顧孫兒、照顧家裡，但從花太太的抱怨以及旁邊婆婆們的支持與勸慰，則可以看出現在婆婆們的認知已相當不同：帶孫兒其實可以帶到公園來玩，還能順便認識朋友，不用鎖在家裡顧小孩；種菜不需要種到賣錢，自己夠吃、生活快樂反而比較重要。

常常看見有個菲傭推著老太太經過，婆婆們雖然會向其打招呼，但卻紛紛將她的狀況引以為借鏡。原來那位老太太家裡其實很有錢，但就是因為相當節省，捨不得買藥來吃保養身體、捨不得花錢，結果現在這樣被輪椅推著，健康垮掉了。在場的婆婆們都認為現在人要健康必須要吃藥、運動，錢要是捨不得花，死了也花不到，這麼省有什麼意思？留給子孫花嗎？阿桃笑笑地說：「人在天堂，錢在

地上」，花不到錢，一點意義也沒有。甚至婆婆們經常會彼此分享一些關於保健的偏方資訊，或推薦營養品，治療氣喘的、改善體質的，比如說體質冷的人晚上容易抽筋，開刀婆婆就推薦買鈣片吃很有效。四湖婆婆跟紅帽婆婆每次聽見有偏方、營養品，總會好奇想買上幾瓶嚐嚐看，認為這些東西「吃了應該不會有害」，多少有些好處更好。對她們來說「健康」比金錢來得更重要。有時候班長還會笑笑提醒四湖婆婆說，不要太衝動，也要適合再買。

最讓這些婆婆感到今昔價值觀對比強烈的是現代女性的角色與個性，她們都認為現代女人比較「恰」，不像她們以前傻傻的甚麼都不懂得爭取，儘管婆婆們不見得認同這樣的轉變，但也必須隨著調整自己面對現代女性的態度，甚至要調整對於婆媳關係的期待。四湖婆婆覺得現在女性比較有個性、不肯委屈自己，結果對待婚姻的態度如同兒戲，動不動就離婚，好像感覺離婚挺好玩。阿桃忍不住問：「要是有了小孩怎麼辦？」，眾人笑說：「照離阿！你不知道現代人才不管的！」，那樣的氣氛可以感受到婆婆們的不以為然。毛帽婆婆抱怨有一次她念兒子，媳婦以為在罵他，衝下樓跟她對罵，自己感到很委屈：「你不用罵這麼多，我是客家人，左耳進右耳出，聽不懂！」。頭份婆婆氣不過，認為媳婦那敢這樣！要有婆婆的尊嚴。眾人卻哈哈大笑說：「你不知道現在的媳婦怎麼不敢！」在場居然沒有幾個婆婆「同情」毛帽婆婆，似乎大家都有過類似的摩擦經驗，反而是你一言、我一語的分享自己的經驗，安慰毛帽婆婆必須要「調整」自己的心情。紅帽婆婆就玩笑地分享自己兒子是站在媳婦那邊的，做媽與作媳婦的待遇可不相同，做媽的要知道自己的「斤兩」。綠衣婆婆說起某個老太太偏心小兒子，早早就把房子過戶、跟小兒子一起住，沒想到後來小兒子娶了很兇的媳婦，叫她做東做西，做不好還被打，後來還是老太太跟自己娘家告狀，娘家幫她出面告法院，好不容易才將房子過戶回來。紅帽婆婆聽完則有些不以為然，認為老人家也不能夠偏心，財產應該要平均分配才對，當然如果老人家確定跟其中一個兒子住，則那個兒子多分一點是應該的。綠帽婆婆則覺得老人家要聰明些為自己留餘地，若

是起先太過偏心某個孩子，到時候不得已要去依靠另外一個孩子時，則孩子（或媳婦）也未必能全心接納她。

大部分客家婆婆們的晚年生活因為沒有自己的經濟來源，還是必須投靠兒子生活，隨著社會變遷、價值觀的變異，也讓婆婆們開始有著「獨善其身、不能干涉太多」的認知，對她們來說，依親生活最大的關鍵變數就在於跟媳婦間的關係，因此老人家必須調整心情，過好自己的日子，兒子媳婦間的吵嘴就隨他們去。甚至要像紅帽婆婆、綠帽婆婆的策略考量，公平對待小孩、為自己留些後路，推而及之，這些婆婆的生活方式與態度也有相當的不同，過去的婆婆守在家裡照顧孫子女、種菜、在家裡有權威、生活態度嚴謹樸素，現在的婆婆則學會如何善待自己、安排生活，早起到公園運動、結交朋友，有時一群朋友相約出遊、或聽講佛法，種菜做為休閒而不是工作、負擔，對於金錢的態度也盡量「用所當用」，健康生活成為她們的重心。她們身上同時承載著過去記憶的古老幽魂，偶爾在閒聊中生動再現，但卻也同時匯聚新的能量在其中，相互衝撞著。

### 三、變遷—傳統習俗的改變與再創造

馬瑞做為人類學導師，觀察人類社會的習俗變遷，曾經提出相當經典、引人深思的見解：

「我以為習俗的固定性泰半是因霧裡觀花產生的。仔細地看，你便可看出習俗的不斷被修正。而，如果修正習俗的動力都分是物理性或半物理性的，如氣候的變化、氣候變化後食物供給改變而引起的人口遷徙等等。但是最基本性的條件，還是一種無時不在運作的求生意志，它經由時而互相競爭時而互相合作的個體而表現出來。（馬瑞備忘錄，轉引自 Kuper：25）」

對馬瑞來說，人類社會並沒有多麼「固定」的習俗，相反地，習俗因為來自

於人，故也會隨著人的需求、適應環境的變遷而改變。至於傳統或者是習俗的改變與再創造，最明顯的展現是關於結婚、訂婚的禮俗，以及觀念的改變上。不管是在農會、或者是公園，男性與女性的生活場域裡面，由於婚喪喜慶是成員們都會面對到的人生大事，不論是朋友的孩子或自己孫子女的嫁娶，因此佔了人們在日常生活閒聊中很大的比例，而透過成員間的閒聊、分享彼此的觀感以及討論，這些老人家同時成為參與其中創造或改變傳統的行動者，而這些行動者對於習俗的傳遞與修正，其實還是有其積極的能動性存在，經由成員間的討論、分享，再加上自己（主事者）的觀念與創意，最後則是新的傳統與習俗的出現。

在結婚傳統的部分，最有趣的例子展現在閩南人阿昭要嫁女兒，因為對婚禮的相關規矩不熟，為避免禮數不夠周到，因此忙著事先跟婆婆們打聽許多「傳統習俗」，其實這些婆婆們對於結婚儀式的流程，多是從自身的經驗與記憶去搜尋，眾人津津樂道地數算自己所記得的結婚規矩，紅衣太太說甜湯裡面放紅棗跟蓮子，就是取吉祥話「早生貴子」之意。班長提起要用紅線把紅紙、艾草、香茅草綁在一起，跟著新娘車出發的時候丟，同時還要跟著念幾句吉祥話。然而光是確認一共有那些東西綁在一起，就經歷眾婆婆的「討論」，然後以眾人共同的交集為準，最後確認是綁這幾樣東西（紅紙、艾草、香茅草）。阿昭問起紅紙要不要寫字？毛帽婆婆說要，一樣是寫上吉祥話。其他婆婆則表示不是這麼確定。最後阿昭決定規矩寧可多，不可少。紅衣太太則有些咋舌自己當初結婚時也沒有擺這麼多禮數，後來嫁三個女兒也是，因為女兒跟爸爸都信基督教，所以不信這些「傳統」。像她當時根本也沒有對出嫁的女兒「潑水」，因為潑水的象徵好像就是說女兒潑出去就跟娘家沒關係了，所以她捨不得，認為親子關係怎麼可以因為結婚就「沒關係」了呢？並且女兒也威脅紅衣太太不可以「潑水」：「如果潑出去，我以後就不回家看你！」。但阿昭聽完後還是覺得「潑水」是傳統習俗，該潑的水還是要潑，不可免。由於在場的婆婆們其實以客家人居多，阿昭則突然意識到自己身為閩南人身分不同，因此冒出一句質疑：「欸，剛剛談的這一大堆習俗，究

竟是閩南人的傳統還是客家人的習俗？會不會因此不太一樣？」，這句疑問使得眾婆婆都停頓下來，有點困擾，因為儘管在場婆婆以客家人為多，但她們多是以嫁給閩南人對象為主，加上這些婆婆們對於結婚習俗的流程，其實多是從自身的經驗與記憶去搜尋，所以很難分辨清楚究竟那些是閩南還是客家習俗。然後頭份婆婆就認為其實閩客傳統都差不多啦，差不到那裏去的，像是潑水啦、甜湯啦，就不分閩客族群的。鄭太太接口說現在人很多傳統都已經越來越精簡了，其實不需要弄得太複雜。眾婆婆也認同許多傳統的規矩是可以自己篩選並加以精簡的，只是面對這種人生大事，大部分的婆婆還是希望能夠盡量做到「完整」一點，儘管她們也知道傳統習俗其實也只是辦安心的，跟婚姻長久、幸福與否無關。譬如媒婆的角色，眾人最後都認為其實很多結婚的規矩習俗是看媒婆，懂得多的媒婆就會把所有傳統禮數做得周到。儘管阿昭其實也心知肚明：「這些傳統做多做少跟婚姻順遂與否沒甚麼相關，媒婆的傳統禮數做得再多再周全，有些人沒多久還是離婚啦。媒婆禮數做得零零落落的夫妻，也是有長長久久的」。四湖婆婆笑說前陣子也有某某某結婚辦得風風光光，請了好多桌很熱鬧，結果四個月後就「莎啲那拉」。早知如此，當初就不必這麼大張旗鼓、勞師動眾。

談到婚禮宴客，四湖婆婆自己家開餐廳，幾乎是做週末生意，還要四處借人手，雖然平常生意清淡，但要準備東西讓客人點，又怕沒有客人準備食材會浪費掉，很難做。尤其現在景氣不好，平常辦桌從二、三千元漲價到七、八千才有料好吃。花太太說現在中壢的大飯店像麗宴、香江這些，都只剩吃氣氛，吃不到甚麼東西，又貴。紅衣太太則覺得與其吃不飽，倒不如就近在復旦集會所請大家吃流水席還吃得比較好。四湖婆婆點頭附和說以後娶孫媳婦時，她也不打算請太多人，就簡單邀公園幫的朋友們一起來開開心心吃頓飯就好，不用收禮。因為現在紅包收多了，以後炸不完阿！大家都是互相互相。眾婆婆聽了也覺得有道理。

從分享婚禮包禮金的方式，農會老先生們也談起進一步對於現代訂婚、結婚的反省。D聊到自己昨天接到喜帖，看見上面寫著文定覺得很納悶，明明某某某

沒有女兒，怎麼會請文定？文定一般都只有女方在請阿？Q 笑說：「沒啦，現在都是訂婚結婚一起辦，隨訂隨討。」，D 才猛然想起，看到帖子後面才發現是說訂加討，一起辦。B 解釋說「現在很多這樣的，或是男方跟女方直接合在一起請」。A 提到某人女兒也是同一天訂婚結婚，女方親友就可以多拿到一份餅，但男方親友就比較吃虧。Q 則笑嘻嘻分享像這種合併請的，他都會取巧故意包在女方那邊，因為一樣包禮，包在女方這邊還有餅可以拿，包男方則甚麼都沒有，太吃虧了。C 忍不住好奇：「這樣紅包要怎麼包？包兩個嗎？」眾人異口同聲說：「當然是包一個，只是包在女方那邊而已（可見其他人都這麼做過）」。C 問那這樣包完禮，吃飯要怎麼坐？坐女方那邊，又都是不認識的人。Q 老神在在說：「還是一樣坐男方那邊阿！」。B 笑說：「就一樣給他坐下來吃阿！一樣包禮，包男方就「沒沒」（意指虧一份餅），所以當然要包女方才划算。」F 不以爲然地認爲說這樣實在很沒意思，直接娶就好了，何必還要多一道訂婚手續？E 甚至認爲現在人就算沒結婚，也多得是住在一起的，結婚與否根本沒甚麼差，多一張紙而已。D 說：「也是啦，而且現在根本就很流行先上車後補票，通常是有了小孩才結婚。」J 說起前陣子有一對夫婦結婚風風光光，後來發現女的不孕，最後以離婚收場。D 笑說現在人真奇怪，沒結婚時怕不小心懷孕，好不容易結婚後，反而不會生，如果是這樣倒不如先懷上孕再結婚比較「安全」喔，也省得辦婚禮麻煩。對這些老人家來說，其實他們多已經能夠接受現代「同居」、以及「先上車後補票」的觀念，但是傳統強調的傳宗接代對他們來說還是婚姻中不變的至高「價值」。

Hastrup (1998) 討論觀察者之於變遷與傳統間的弔詭曾經有這樣深刻的描寫：

沒有任何民族學家可以紀錄到完全未經任何污染的社會結構。「觀察者永遠是他或她所觀察到的變化中的情景的關鍵部份。」根本沒有可供視察的「傳統」文化或社會。

事實上這些老先生、太太們並不完全像是客籍知識份子筆下所呈現出來樣板

化的刻苦、吝嗇、小器、勤儉客家形象，或者客家人彷彿就是生活在客家傳統飲食文化中。雖然一般而言，老先生與婆婆們都算是節儉、樸素的，F 家境雖然很優渥，卻也習慣騎著飽經風霜的老野狼 125 到處跑。但在生活中，「錢要捨得花」的觀念卻透過彼此閒聊、玩笑中一點一滴地影響著、成為共同的認知，被取笑「捨不得花錢」是很失面子的事。老先生與婆婆們雖然愛吃傳統的豆腐乳（這是老先生的最愛，號稱「天天吃也不會膩」）、客家桔醬（是許多婆婆們的拿手好醬料，食物沾上桔醬，風味就來了！甚至連閩南婆婆都會跟著學做），卻也愛湯包、小籠包、壽司，有自己飲食方式的自在與多樣性，飲食可以是傳統的、也是現代的，尤其在中壢、平鎮族群互動密集的地方，食物是豐富多樣的，隨時可以吃到牛肉麵、包子、米干甚至現在新興的越南小吃、韓國菜。或透過公園裡的女性交換食材的使用、製作方式，回到家裡，客家菜即加上閩南式的做法，相互融合成新的菜色。

傳統習俗因為來自於人，故也會隨著人的需求、適應生活環境的變遷而改變。在結婚、訂婚的禮俗，以及包禮觀念的改變上，其實也反映了習俗的流動性與變動可能性。特別值得注意的是，女性在結婚、訂婚的傳統禮俗的維持與創造方面，扮演著關鍵性傳遞與創造的角色，不管是被眾人肯認做為禮俗專家的媒婆、或者是協助安排甚至是包辦婚禮的母親，都是由女性負責張羅、確認典禮的順利進行，對於相關儀式傳統的維持或修正都有其積極的能動性存在，經由女性友人之間的討論、分享後，再加上自己（主事者）的想法與創意，最後則可能是改良式傳統與習俗的出現，而男性在這個部分則只是作為包禮及觀禮的角色，並沒有實質的參與。

然而若進一步仔細觀察這些乍看之下由女性主導「執行」的婚嫁傳統的內涵，卻也可以發現這些儀式可分做兩種不同的內涵，一種是確認男性社會的價值，譬如潑水儀式，藉由「潑出去的水」告訴女兒從此跟娘家分離，以後是「夫家的人」。又或者如甜湯裡的紅棗跟蓮子，祝福新人「早生貴子」好傳宗接代、

沿續香火。另外一種則是女性對於男性做為權力主宰的小小對抗，譬如交代新娘將自己的鞋子暗中疊放在新郎鞋子的上面，確保丈夫會聽老婆的話或是怕老婆，以及訂婚戴戒指要彎手指不給男生「壓落底」，希望透過這些小動作，好讓女性在進入向來以男性為主的婚姻勝場裡取得一點權力平衡的安慰。但因為公園裡的女性大部分身為「婆婆」輩，加上多跟兒子住，與「媳婦」之間有著微妙的權力關係，相較而言婆婆們會討論、分享的傳統則比較偏向第一種傳遞男性社會的儀式（即潑水、甜湯等），而比較不會談論第二種，儘管她們同樣都身為女性。而有了身為「婆婆」的女性負責確認這些男性社會傳統的延續與傳遞，加上男性向來在婚姻場域裡都擁有較大的權力，不須介意這些「女性習俗的小動作」，使得男性在人生大事的婚嫁傳統裡沒有實質的參與角色。頂多取巧包禮給女方好領喜餅，或發發牢騷質疑現代人訂婚的意義，然而這樣的牢騷或評論卻也可能漸進影響女性對於訂婚的看法，譬如農會的 C 聽見朋友們做為男方親友，卻都故意包禮在女方這邊，以取巧拿個喜餅，隔幾日與妻子一起去喝喜酒時，就與妻子分享這個「妙法」，以及朋友們對訂婚的不以為然，但 C 太太還是認為這樣很失禮，所以最後夫妻倆仍是包給男方，然而姑且不論 C 太太是否接受男性發展出來做為不認同訂婚意義的包禮取巧方式，這樣的行為卻也可能影響她對於訂婚儀式的想像與反省，下次他們家辦喜事或許就可能省略或更精簡訂婚程序，直接結婚。

## 第二節 族群界線的區辨與認同

王甫昌（2002：18）談到曾經定義族群意識（ethnic consciousness）是一套關於族群是誰、為何存在、以及具有何種特性的人群分類思考方式或想像。主張族群意識可以透過三種不同層次進行觀察：族群差異認知、族群不平等認知及族群集體行動必要性認知。王認為族群意識的定義有別於一般談到的「族群團體」（ethnic group），只要是因為後者是被「族群意識」內容中的人群分類指涉所界



定出來，而不是一個先驗性存在實體，因為區分族群團體的文化或血緣「共同性」或「差異性」，其實都是群體社會互動所產生的意識或認知結果。張翰璧、柯瓊芳（2005）談及族群認同在社會建構的面向，亦主張原生的文化特質其實只是做為詮釋的材料，社會互動的過程則是啓蒙族群認同的觸媒，而社會互動所累積的經驗與記憶，會在不同的社會脈絡中建構成族群的界限。簡言之，族群文化的特質並不是固定不變的實體，相反地，它是在日常生活中不斷操作的外顯特質。行動者在生活中不斷進行的文化實作( cultural practice )，既造成文化再生產( cultural reproduction )，同時也影響著族群邊界的移動。同樣的，農會與公園兩個場域因為團體成員所屬的不同社會脈絡，發展出來的族群界線其實也相當不一樣，從日常生活出發觀察這兩個場域，也可以窺見兩個團體所展現出迥異的族群邊界移動方式。

### 一、農會成員族群界線的移動：從閩南／客家區分到本省／外省區分

王甫昌（2002：21）認為「族群差異」其實只是一種回溯性群體分類建構過程，是現在的分類需要決定了那些過去（歷史事實及文化內容）是重要、需要被強調；而不是因為某一「群體」過去的歷史與文化獨特性或重要性，決定了現代族群區分界線。亦即，族群區分界線就如同族群文化的特質一般，並不是固定不變的實體，而是隨著成員的認同與需要與時俱變的，伴隨著社會脈絡的改變，成員透過敘說所傳遞的生命故事則也可能會因此有著不同的解釋，而展現在論述重點方向的轉向。在農會成員身上，也可以看見早期閩客族群之間因為關係緊張而強調彼此衝突與差異的敘事，現在眾人則傾向少談這些衝突故事，而將關懷重心轉向為本省族群與外省族群的區分為主。

#### 1、過往閩客關係：來自於語言差異的誤解

過往閩客關係其實是充滿著緊張、衝突的，農會的老人家其實多多少少都有聽聞、或親身經歷過閩客族群衝突，但日常生活中老人們並不會特別談到這段閩

客族群衝突的故事。偶爾才會聽聞老人提起雖然現在的閩客族群不會區分彼此，但是早期其實關係是很緊張的論述，譬如 H 談起以前閩客關係其實很緊張，有衝突的，在他 12、3 歲的時候，後龍是閩南鎮，客家人都待山上，有時候必須要進入後龍這個地方，當時那些閩南人都會罵他們這些客家人叫「客人仔鬼」，而客家人因為是少數，都不敢反抗，只好隨他們罵，而且當時講客家話會被歧視，這樣的情形一直到他 2、30 歲的時候，閩客族群之間開始互相通婚，也不再明顯的族群區分，彼此關係才慢慢緩和、融洽起來。聽到 H 的故事，L 也分享自己民國 40 年在台北安坑服役的經驗，說起當時那些住在台北的閩南人都看不起他們這些從鄉下地方過去的客家人，都罵他們「憨」（笨）客人，客家人氣不過，所以雙方常常打架。而班長則都是外省人，加上不識字、根本聽不懂他們說的話，無從「主持公道」，往往都一併處罰。H、L 講完後，眾人卻又自動加註說「不過現在情形不同了」，他們也談起中壢地區其實是客家人居多，閩南人大部分是外地搬來的，所以很多閩南人也學會說客家話，現在此地的閩客關係融合多了。

某次 P 隨口聊起一個閩客語言使用差異的笑話，說曾經有個客家師傅去幫小孩子理髮，小孩子頭還很軟，那位師傅本來要稱讚小孩子說吉祥話：「頭軟軟，長大大<sup>16</sup>」，但因為不會講閩南話，結果講錯成「頭爛爛，長大大」，結果大大得罪對方。B 聽完不覺好笑，反而為那位師父抱屈說：「客家人講起閩南話，本來多少就會說不夠標準，這有甚麼好得罪的！」D 也不服氣地認為「閩南人講起客家話也是一樣好笑阿！」可見中壢做為閩客族群互動頻繁的地方，B、D 等人應該也有過相類似的經歷，所以能夠感同身受客家師傅的心情。

從老人們的言談中可以發現，早期閩客族群衝突的來源其實主要是因為語言的隔閡，以及生長環境的不同造成族群間的誤解與偏見所致，因此當中壢地區大部分的閩南人或多或少「通曉」客語、閩客間的語言能夠互通之後，因為語言所造成的誤會也因此大大減少，加上生活環境的改變與進步，族群相互通婚也有助

---

<sup>16</sup> 意指小孩子頭軟，以後長得比較快。（老人家的解釋）

於族群間的了解，以及族群偏見的消除，族群關係亦漸漸融合、不那麼「緊張」了，因而成員們也不會再特別強調早期這些衝突的不愉快。

## 2、從閩／客區分到本省／外省區分：族群認同與政黨認同的難分難捨

談到關於過去的歷史如何被建構，其實也必須回答記憶與遺忘之間的關係，歷史與社群的建構不僅僅奠基於共同記憶了甚麼，同時也涉及遺忘了甚麼。一個新統合的「集體」創造，同時也決定其集體成員內部原初異質性記憶的遺忘（B.Strath 2000：24）當客家族群決定將過往閩客械鬥、近代閩客關係緊張的衝突記憶遺忘的同時，亦即將過往的客家族群與閩南族群之間的區分意識，轉化為「台灣／本省」人認同，新的「本省」／「台灣」人集體認同即被確定，而與「外省」認同做為對抗，形成新的認同群體。

L 談到自己女兒住在南部嫁給閩南人，閩客族群之間都「融合」了。不像現在人們反而都區分本省外省，認為「你不區分，那些人（指外省人）卻很會區分」。老人們對於在台灣出生、吃台灣飯、領台灣薪水，卻心向中國的人感到相當氣憤填膺，認為他們都是心向中國，卻又佔盡台灣便宜的一群人。H 也講起現在閩南人與客家人好不容易團結在一起，台灣人就是應該要團結在一起才對。J 甚至覺得這次選舉根本就可以說是「台灣人跟外省人」之爭。B 則嘆氣說可惜現在就算是 4、50 歲的人也都不懂得這些事，他們不懂也不關心。Q 甚至鼓動眾人與「外省庄」一拼，反覆向大家分析龍潭（因為此地住民以外省人居多，幾乎被眾人標誌為「外省敵人代表區」）最多也只三萬人，平鎮這邊少說也是有 12 萬人的大客家庄，幾乎是對方的三四倍，如果這樣還拼輸，那客家人真的就是「憨客人」了。然而 Q 身為客家人，卻使用閩南人對客家人的嘲諷「憨客人」來自嘲，在場的老人們也默然，彷彿只想到「拼輸」的狀況，卻對「憨客人」一詞毫無所覺，使得筆者起初還懷疑起 Q 的族群身分，後來聽見他自稱「我們客家人如何如何..」時才推翻這個假設。但 Q 這種行為其實某種程度上也反映了過往閩客族群互動關係在實質上的權力不對等，就如同 Du Bois（1903）所說的「雙重意識（double

consciousness)」般，被支配團體會從支配團體的眼光來看待自己，而對自己有貶低、物品化或刻板的印象，並且由此得到自己的認同，但又拒絕自己被這種印象有聯想（轉引自 Young 1990：60）。當被支配團體越是渴望被主流文化接受，被視為人、具有能力，某程度即內化了主流文化強加在他們身上的價值觀：他們是不同的、次等的，而被強迫接受用主流文化的邏輯來檢視自己。例如客家人透過閩南人對客家族群的評價來認識自己（認知「憨客人」是閩南人嘲諷客家人的用語），儘管自身拒絕與這個負面印象有所聯結，但是在責罵自己族群不夠爭氣、不夠聰明的時候，卻又會下意識使用「憨客人」來自貶，認為不夠爭氣、聰明的自己果然是「憨客人」。

在老先生們的言談裡也可以看出，他們所謂的「台灣人」概念裡或許只包含閩南族群與客家族群，談到「台灣人就是應該要團結在一起」時，並不會特別提到原住民族群，偶爾在閒聊中談起原住民還是以「番仔」稱之，認為他們就是生活愜意，只要有酒一切都好談，連女性都很愛喝酒，並且愛唱歌的族群，除此之外，老先生們的生活與原住民族群之間沒有任何的交集；甚至外省族群則根本是被劃歸在「台灣人」的概念之外的。

Hall（1996：4）提到人們在建構認同的時候，同時也建構了「他者」，以及與他者之間的關係，但「他者」的概念事實上卻是模糊、曖昧的，甚至不見得有所謂「實質」他者的存在，因為他者很可能是被想像建構出來的。在農會成員身上，亦可以看見「外省人」做為成員想像中的「他者」，其概念是混雜不清的。大致而言，這些老人家談論外省人，是透過人與人之間閒談分享的經驗故事以及報章媒體的論述所認識、影響，再經由成員間的分析談論，將「外省人」概念鮮活起來。在眾人的生活裡面，其實很少有跟外省人真實互動的經驗。甚至有人就算是認識真實的外省老兵，但或許因為這些老兵與他們所認知的「外省人」概念不同，因此這些個案的生命經驗因而會被排除在眾人所認知的概念範圍外，卻不會被拿來修正眾人對於外省人的認知模型。譬如 N 說起國民黨之惡，提到有些

外省兵當初其實是莫名其妙被國民黨抓來的，雖然一開始這些老兵都不會主動講起這種事，但與他們相處時間久了，有時候勾起傷心往事的回憶，就會聽見一些外省兵說起當年被國民黨抓去當兵的辛酸，心中對國民黨充滿著怨懟。這些情非得已來到台灣的外省老兵之遭遇，其實是當年國民黨造成的歷史錯誤，在這個對話情境下眾人會罵起國民黨的蠻橫，並同情這些無辜的外省老兵，但是下一回談論起外省人卻還是會義憤填膺、認為他們是國民黨政策下的既得利益者，而遺忘了也有那麼一群無辜的外省老兵，忽略外省人與國民黨之間並非絕對必然緊密的連結。

#### (1)外省人做爲「他者」概念的混淆

「外省人」做爲農會成員想像中的「他者」，其概念其實是混雜不清的，即使是這群天天生活在一起、互動頻繁的老人們之間，彼此對於「外省他者」的想像也可能存在不同的層次，例如將外省族群直接等同於軍公教階級，或是將外省族群與外地人混爲一談等等。然而他們心裡最一致、毫無爭議的看法就是「外省族群」做爲「他者」，主要是享受社會資源分配，獲得不當利益分贓的受惠族群。透過族群間資源分配不平等認知，從而也決定了族群區分範圍，行動者藉由集體共同建構將個人的經驗整合起來，並將之詮釋爲整個族群的人因爲不公平待遇，或是被他族群壓迫的族群不公義的處境時，族群區分範圍與界線亦會隨之越來越清楚（王甫昌 2002：18）。

##### (i) 外省人與軍公教階級的混淆

**K** 每次看見我，就會講起國民黨之惡，譬如談及這次立委選舉席次分配的不允當，認爲中壢地區的人數多跟金馬地區人數少，兩地選出的人員比例應該要不同才公平，否則資源等於變向集中在外省人之上。**J** 也附和認爲老人會的資源分配也有相同的問題，總之就是老人會裡少數外省人所分得的資源，卻跟多數台灣人共得的資源是一樣的，讓他感到非常不公平。並且很介意先前吵得沸沸揚揚的

軍公教 18%優惠利率存款，他說若能提供每個老人 18%優惠的利率存款，那其實根本也沒有發放老人年金的必要了，憑甚麼外省族群可以獨佔這麼高的存款利率。然而 J 似乎也搞錯一件事，就是將軍公教人員等同外省族群，卻忽略儘管許多早期外省人的職業是軍公教階級，但是現在軍公教階級卻不完全是外省族群，成員裡面其實包含有客家族群與閩南族群。但引起眾人眼紅的 18%高優惠利率的資源分配不平等，卻是由「外省族群」來承擔社會民眾的不平衡心裡。

(ii) 本地人／外地人 vs. 本省人／外省人的混淆

在座的老人們都很介意朱鳳芝的外省人身分，認為她當選後一定只會照顧外省族群。L 說「你看龍潭那邊的路越拓越寬，但是我們這邊（中壢）都沒有甚麼進步發展，他們才不管我們本地人的事！」言談中很明顯地可發現，龍潭地區（外省鄉鎮）已經被老先生們特立出來跟其他鄉鎮（本省）做為對立面了。但若是進一步觀察，成員之間談論本地／外地的界線卻也可能隨著不同的情境脈絡，指涉的對象範圍隨之有所不同。譬如在談論資源分配不公允的對話脈絡下，可以歸結得出 B 跟 L 的分類概念，是將「本地」劃歸為「本省人、長期住在台灣的人」，而把「外地人」等同於「外省族群」。然而本地／外地所指涉的卻是地方認同，與本省／外省指涉的省籍認同其實是兩種截然不同的概念。

在談論地方選舉結果的政黨支持轉向時，D 說起自從他居住的區域遷入許多外地人後，從此選舉結果出來就「變天」了，但以前這個地方政黨支持原本都是民進黨的。在他的概念連結裡或許是由於「外地人」投票結果都支持國民黨，因此將外地人等同於「泛藍族群」，又因為許多外省人的政黨傾向主要是支持國民黨，故又進一步將「外地人」與「外省人」的概念混淆在一起。然而這些「外地移入的住民」做為老人家集體想像、建構出來的「他者」，其實卻是充滿異質性的存在，事實上，外地移入的成員的族群身分可能同時含蓋了閩南人、外省人、甚至客家人、原住民各族群。

## (2)區分差異的過程：外省族群的被污名化

他者的被建構或發明，是一個語言、文化過程，甚至也是一個實踐的過程。因此若要探究他者之再現，就必須分析語言的要素、詮釋符號的意義，以及揭露再現其背後的權力關係，並且將做為發言位置的權力主體一併納入討論，因為當他者被再現的同時，事實上也再現了特定主體間權力關係運作的實踐。而他者既然作為論述實踐的產物，就必須觀察「差異的再現」(representations of difference)是如何被產生出來的。亦即將人劃歸為我群以及存有差異的他者，其實是需要透過標籤化 (labeling)，或是刻板印象化 (stereotyping) 的他者化過程，甚至有時候為了突出甚至強化他者的差異性，將已經被劃歸為他者的群體進一步加以污名化 (stigmatized)，以有助於刻板印象的強化 (倪炎元 2003)。

對於「外省他者」的排斥論述，展現在成員間的閒聊中透過一次次訴說加以確認強化，將外省人形象塑造為不知回報的豬、貪小便宜投機的人、破壞台灣善良風氣與制度的肇始者。N 將外省族群比喻為「外省豬」，說這些「豬」吃台灣米卻不認同台灣，就如同養了沒有作用的豬。E 則玩笑地說：「豬養了就要殺來吃！」。J 則講起某年的造勢活動，他個人是基於理念認同才前往參加，甚至還義務性地幫忙煮了好大鍋米粉，結果「居然」意外地看見一群外省人也跑來參加，像是來義民廟附近看熱鬧、參觀的，他好奇地上前探問，沒想到這群人參與的理由是因為「每人有 1000 元可以領、又有免費米粉好吃，順道看看熱鬧。」眾人聽完都感到相當氣憤，說他們才不會貪圖這種錢！

另外一種論述方式則是用時代作劃分，將日本時代的狀況與國民政府來台之後的狀況做比較，再將後者情況視為「外省人」造成的。例如談到教育，B 就認為教育都是被外省人搞壞的，因為外省人疼小孩，捨不得打、罵孩子，就讓教育改革規定說不能打罵孩子，要用勸說、用教的，結果孩子犯錯，老師都不能處罰，老師處罰小孩還會被家長罵，這要怎麼教養孩子？F 也懷念以前日本時代教養小孩的方式既嚴格又有原則，而不是一昧寵溺，因此當時的孩子都很有禮貌、守分

際，但外省人來台之後，教育方式的改變卻使得現在的學生都爬到老師頭上了，結果現在教育很糟糕，小孩都無法無天、難以管束。

排斥「他者」最極致的論述，就是將外省人跟二二八事件的責任歸屬連結在一起，將二二八擴張成爲「外省人的原罪」，以合理化、強化對於他者的拒斥態度。這些關於二二八事件的故事，有些是自己或親友實際聽聞的版本，有些則是來自於報章媒體的論述。N 所記憶二二八事件的故事即是來自於堂兄的轉述，他有兩位做豬肉生意的堂兄，由於會固定把中壢的豬運上台北大稻埕去賣，當時事件發生的時候也在現場，所以知道事情的發生經過。N 轉述自己聽聞的二二八，談到當時大稻埕都是台灣人的店面，外省人來台灣後，都不請自來地佔據騎樓，妨礙台灣人做生意，使得大夥都很不爽卻又拿這些人無可奈何（N 形容這就叫做「乞食佔門樓」）。當時某一家店的店主讓自己的親戚在那裏賣洋菸，結果有天外省人就把她的菸架搬走，然後佔據她的位子去賣布，那位親戚氣不過就跟外省人理論發生爭執，當時台北帝大學生經過聽見爭執，也有走近詢問、幫忙評理，（N 又加上註解：台灣帝大的學生是台灣人，一定是站在台灣人這邊的），旁邊的台灣人也都加入聲援，總之吵鬧最後變成爭鬥，就打起來了。Q 也煞有其事跟眾人講起吳鴻麒法官在二二八事件後發生的慘案，談及此人因爲個性耿直、有正義感，不願意收受外省人的賄賂，秉公辦案（眾人紛紛說吳鴻麒的行爲就是標準的日本性格表現！），結果因此被人記恨，二二八發生後，就被外省人趁機報復致死。Q 並且強調自己說得是真的，沒有誇大。B、C、D、E、N 則沒聽過這件事，聽完憤憤說怎麼有這麼傷天害理的事。D 雖然把吳鴻麒跟張七郎的故事版本搞錯，但還是信誓旦旦地向眾人肯認這些都是真實發生的事，因爲他確實有在報紙上看過這件事的相關報導。

### 3、媒體與閱聽者生活世界間的關係

蘇裕玲（1995）進行北埔客家研究時發現，北埔鄉民與客籍菁英之間的互動十分有限，雖然兩者同樣擁有客家族群身分，但展現族群認同的方式並不相同，



前者是以實際的生活體驗客家的文化特質，透過與親友間的互動關心、認知當前客語所面臨的問題；後者則是運用文字，透過族群書寫建構客家的文化與歷史，因此推定北埔鄉民與客籍菁英是兩個各自獨立的社群。然而現在的菁英論述有別於過去純粹的書寫、與生活世界完全的切割，多了媒體做為與庶民認知之間的媒介，一方面客籍知識份子從庶民生活中找尋、歸結出客家族群的特質、並形成論述，另一方面這樣的論述透過媒體做為媒介傳遞，卻可能會再度進入庶民的「客家認同、認知」的層面，而回歸到實際的生活層面。兩者之間相較於過去則多了些互動，雖然沒有直接的對話平台，但卻有某種變相的緩慢交互影響。客家人的「硬頸」精神就是最好的例子，「硬頸」在客家話的原意其實是固執、不聽人勸、不知變通的負面形容詞，但經由知識份子轉化、重新賦予其新的意涵，再透過客家電視台、客家新聞等大力放送、宣揚這些「客家特質」後，現在「硬頸」則成為客家人津津樂道做為認同客家精神的最佳形容：「獨立奮鬥、不屈不撓的精神特質」，言談間讚揚自己時就會補上一句：「我們客家人就是硬頸...」。

農會老人家生活的閒聊資訊來源許多皆來自於報章媒體，利用新聞提供的消息做為閒聊的話題，因此人們怎麼去看待、理解媒體所提供的資訊，或甚至選擇收看／閱讀那些媒體則相當值得探究。像 L 就有固定收看客家電視台的習慣，特別關注客家議題，例如客家預算在中央的審議問題，認為桃園應該要選出客家立委才會照顧客家族群權益。其實老人們都很清楚報紙所呈現的政黨差異性很大，相同事件、不同的報紙「講得都不一樣」。最明顯的例子是談及馬英九特支費判決的上訴案，F 提到中國時報的報導是檢察官還沒決定要不要上訴，其他人則說自由時報的版本則是檢察官早已經提上訴了。D 說他們都知道中國時報、聯合報根本就是泛藍報系，所以他後來都直接只買自由時報看。F 自陳以前是看自由時報，但是現在家中兒子都訂聯合報，所以也就跟著看聯合報了。P 則笑著提醒 F 要小心，報紙是會洗腦的咧！他以前有個朋友，原本跟他意見很一致，都是民進黨的支持者，結果就是看了中國時報，現在居然成為死忠的國民黨！

然而就如同盧嵐蘭（2007：176-177）所指出的，雖然傳媒無所不在，使得人們隨時隨地都可能處於閱聽情境中，但實際上閱聽人無法接觸與接收眾多媒介及其訊息，所以多數人還是會依據實用主義以及對安全感與確定性的需求，發展出對特定媒介的使用習慣，將注意力限制在某種有限範圍的媒介空間內，結合日常生活與媒介，營造出有秩序的生活世界。也就是說日常生活裡頭的族群敘事經驗可以是流動、多變的，雖然會受到媒體的論述所影響，但人們主要還是從自己生活的經驗邏輯出發，篩選、過濾他想要接收的資訊，而不是毫無考慮地全盤收受。如 D 很清楚各家媒體立場不同，報導會有所偏頗，P 也知道報紙會把人「洗腦」，但他們還是會選擇接近與自己立場相近的媒體。而經過人們選擇接受後的媒體論述，則可成為人們閑談傳遞訊息的背書，如 Q 講述吳鴻麒的事蹟，D 就以他曾經在報章媒體看過相關資料向眾人肯認這件事的公信力。

## 二、聽不見但依然存在：公園女性隱而不顯的族群界線

由於公園裡的女性成員既有閩南人也有客家人，彼此往來相當密切，加上團體鬆散且開放性的聚集形式，因此日常閑聊中比較聽不到婆婆們談論關於族群認同的相關論述，儘管如此，原生論所強調的血緣關係，還是婆婆們族群認同的決定標準，對於自己所屬原生血緣的族群認同意識仍是相當清楚。雖然在平常的言談中不會特別去劃分族群的界線，但偶爾還是會在無意識中顯露出婆婆們在族群認同上的差異，比方毛帽婆婆被媳婦搶白時會委屈地強調自己客家人的身分：「你不用罵這麼多，我是客家人，左耳進、右耳出，聽不懂！」。可見婆媳之間族群身分的差異，平常或許不會特別區分，但是在發生爭執不愉快的時候，族群語言的使用也會形成一種特別的隔閡。相反地，花太太嫁給閩南人，兒子娶客家人媳婦，家中成員其實閩客語皆通曉，但她不自覺就會跟兒子說閩南語（一般人的族群認同皆從父親計算為主，花太太也認為兒子是閩南人）、而與媳婦用客語溝通，感覺媳婦跟她「同是客家人」，而自然有股親近感。身為閩南人的阿昭請教完公園裡的長者關於婚禮的規矩時，也突然意識到自己族群身分的不同，而感到躊躇

質疑。另外一方面，雖然在公園閑聊生活中的言談間族群邊界劃分並不特別明顯，但在公園物理空間的分配上，仔細觀察還是可以發現一些微妙的差異，比如女性成員會因為語言使用習慣差異而有座位分布的不同，坐在大沙發區的婆婆們其實還是以客家人為多數，而沙發區的閩南婆婆則都是閩客雙聲帶，成員們聊天的時候常常會閩南語、客家話交雜著使用，但是完全聽不懂客家話的閩南太太則會分散坐在沙發外圍零星的鐵椅子上聊自己的，比較不會坐進沙發座的「核心位置」。

這些婆婆在日常生活中的閑聊不太有機會發展族群認同的論述，首先因為公園這個場域同時是閩客族群的聚集地，再者與許多客家婆婆的婚配對象為閩南人有關，譬如四湖婆婆言談間順口使用的都是閩南話，甚至比起紅帽婆婆還頻繁。王雯君（2005：159-162）的研究即指出儘管婚姻情境無法抹滅女性原生連帶的族群認同，但是女性因為族群通婚後必須適應夫家族群的語言、習俗及生活環境，在嫁夫隨夫、祖先祭祀的傳統觀念下，第一代的女性<sup>17</sup>在閩客族群邊界的流動更易受夫家族群的影響，會在維持原生血緣的族群認同不變之下，再為自己多添加一種夫家的族群認同。由於族群認同的建構需要強調他者的存在，因此必須透過一次次的談論、分享經驗，以確認我群與他者之間的楚河漢界。然而族群文化則不必然如此，它可以直接透過生活方式的實踐及社會慣習的操演所傳遞。不同於男性「建構」族群認同的「論述」方式，女性則是實際透過談論日常生活中的飲食、語言、祭祀及生活態度等等細節，直接實踐、操演族群文化。張翰璧（2007）即直陳：「男性在『建構』客家的同時，女性在『製作』客家。」，認為客家族群除了「系譜書寫」或「共享歷史」的男性觀點與架構以外，其實還包含日常生活中女性觀點的文化再生產，豐富客家族群文化的內容。換言之，公園作為女性日常生活的重心，儘管看似因為團體成員族群背景差異，不像農會成員一樣在閑聊中劃分明顯族群界線、甚至論述族群認同邊界，實際上卻跟女性自身做為族群

---

<sup>17</sup> 第一代女性的年齡從 55 歲開始，屬於在 1970 年代台灣本土化以及性別意識開始萌芽以前受教育以及結婚者（王雯君 2005：58）。

文化實踐的操作者特質有關，對女性來說生活方式就是一種實踐，甚至女性的行動（例如婚嫁習俗的操演、食物的製作）反而更能夠直接造成族群文化邊界的移動或再現。舉例來說，雖然婆婆們言談不會特別去論述族群的差異性，卻會在分享飲食談論「客家桔醬」的獨特風味，談論桔醬怎麼製作、如何搭配食材，喜歡桔醬的閩南婆婆也會跟著學，日後閩南菜色裡可能也會多一樣搭配桔醬的料理。

由於女性在公園裡本來就沒有特別談論族群認同與劃分族群界線的習慣，因此也沒有像男性將族群與政治認同混為一談的論述。儘管女性的政治光譜其實與男性一樣明顯，但因為公園做為女性重要的社群生活空間，也是公共、開放、對大家友善的場域，成員裡面政黨認同也不完全一致，所以政治在公園裡即屬於必須較為敏感、小心的話題，平常很少聽見婆婆們主動談起政治經，或會確認在座的婆婆認同一致的時候才會討論，以避免不必要的摩擦衝突。四湖婆婆算是政黨支持色彩最明顯，也最不怕衝突的，其他婆婆則是會盡量避免這樣的狀況。有一次四湖婆婆從抱怨經濟景氣不好、生意難作，連帶態度很激烈地罵起民進黨這幾年的執政，有位太太默默起身離開，現場氣氛突然有些微妙尷尬，除了四湖婆婆繼續無所覺地抱怨外，眾人都有點扭怩、沉默，直到那位婆婆走遠了，其他人才玩笑地說起之前也曾經因為政治，四湖婆婆還跟另外一個婆婆吵起架來，當時氣氛可火爆呢！四湖婆婆語氣激昂地說：「當然要吵阿，誰怕誰！」。紅衣太太小聲向我解釋說，因為對方支持民進黨，所以剛剛那位胖胖的太太，一聽到四湖婆婆們批評政治就站起身離開了，其實公園很多太太是民進黨的。但現在這幾個坐在沙發的婆婆則比較支持國民黨。

女性談論政治的方式一般都是從生活經驗出發，物價高漲、生意難做、景氣不好，推而及之談到對於民進黨這幾年執政成果的不滿。班長罵起前鎮子呂秀蓮來桃園探訪，身為高官卻不知民間疾苦。說現在失業率高，不是人民好吃懶做、不願意工作，而是老闆根本不願意僱用，所以沒有工作好作。毛帽婆婆的兒子也是中年失業找不到工作，現在則考慮要賣麵做小本生意，眾婆婆認為現在生意很

難做，賺不到什麼錢。然而有趣的是，儘管婆婆們政黨支持傾向如此明顯，卻不認得謝長廷是誰。有一天中午民進黨籍候選人李月琴的助選員來公園發傳單，通知婆婆們明天晚上在集會所有炒米粉，呂秀蓮會來的消息。四湖婆婆不時發出不屑一顧的嘖嘖聲，冷冷地說「毋免恰工夫（不必這麼麻煩）」。讓助選員有些尷尬，堆著笑臉說著「拜託、拜託」就離開了。後來眼睛開刀的婆婆勸四湖婆婆不用表現這麼明顯，虛應一番就算了，不必這麼『衝』、也不需要理會他們。四湖婆婆不以為然地說：「那有甚麼關係，我怕她阿？不認同就是不認同！」。其餘婆婆們雖然表現冷淡，至少還是會做做樣子，不致讓助選員太過難堪，只有四湖婆婆最「直接」。但助選員一離開，婆婆們就紛紛把傳單「回收」，幾個婆婆甚至順手就折起傳單做紙盒子。但不知道婆婆們是老花眼看不清楚，還是真的不認識謝長廷的長相，四湖婆婆、絲巾婆婆以及紅帽婆婆都紛紛問起傳單上面站在李月琴旁邊的謝長廷是不是李月琴的老公？後來有婆婆咕囔說那應該是謝長廷啦，四湖婆婆還多看了一眼說喔，長這樣。

### 小結：

Strath（2000：21）曾經提到一個很有趣的觀點，他認為當人們對於「自己是誰」這個認同問題有相當自信的時候，通常不會特別去談論它，而只有在認同危機，或者是企圖尋求新的認同與社會群體的時候才有談論的可能性。從這個觀點看農會與公園兩個場域，也可以看見男性與女性在生活中都不會特別去談論客家家人的認同，關於客家族群的敘事故事也不會在生活言談中出現，可見對於客家認同這件事而言，是眾人無庸置疑的部分，不需透過生活中閒聊特別去確認、強調客家族群的認同價值。

在農會的場域，除了少出現的 A 與 I 以外，眾人都是客家人，沒有迫切的認同危機，加上現代族群之間混居、互動密切的關係，閩客族群之間的語言可以互通後，過去族群間因為語言、文化誤解也隨之消滅，因此生活中客家認同不會特

別被強調。反而爲了因應繼之而來的立委選舉、政黨「選邊站」效應，眾人會開始強調閩客族群關係的「融合」以凝聚、確認新的「本省」／「台灣」認同，而與想像的「外省他者」做爲對抗。然而，儘管眾人不會特別強調「客家認同」，但從眾人「強調閩客族群關係的『融合』以凝聚、確認新的『本省』／『台灣』認同」，其實也可以窺見其實閩客之間的族群關係並也不如眾人想像中的「融合」、「無差別」（如果真的無差別，就不需要特別強調兩者的「融合」），只是過去族群區分經驗的記憶被群體選擇遺忘，不被刻意提起，但實際上還是存在眾人的記憶裡。譬如前面提到的 L 與 Q，他們其實都記得過去閩南族群嘲笑客家人爲「憨客人」的用語，Q 甚至會無意識地使用這個詞語自貶。

王甫昌（2002：24、49）曾經提到民進黨早期的台灣民族主義論述，在對抗「中國民族主義」主軸下，對於台灣民族歷史起源、民族文化（語言）、過去的敵人以及民族苦難的界定，主要都是以本省人的經驗爲建構基礎，但其實所謂的「本省人」，是以本省閩南人爲主體。這樣的論述讓客家人感到難以接受，許多論者因此努力倡議客家話也是「台灣話」的一種，「台灣人」的論述概念應當包容客家、閩南、新住民、原住民各族群（張世賢 1998：28-29；東海客 1998：23-24；彭春波 2003：28-29）。而王在「台灣族群關係的社會基礎調查研究」蒐集資料也發現，閩南人及外省人認爲「本省人／外省人」之的文化差異還不及「閩南人／客家人」；客家人及原住民則恰好相反，認爲「本省人／外省人」間的文化差異大於「閩南人／客家人（原住民）」。亦即客家人對於「閩客文化差異」與「省籍文化差異」差異程度的看法與想像是與閩南人及外省人相當不一樣的。在農會的場域亦可以發現與台灣族群關係的社會基礎調查研究相一致的結果，農會老人家的言談裡呈現其認爲「省籍文化差異」是大於「閩客文化差異」的，這同時也反映客家人不談閩客文化差異，渴望被包含進入本省／台灣人論述脈絡裡的現象。

而在公園裡因爲族群混雜，族群認同更不會被特意談論，但是族群之間的區

分卻可能在行動者無意識的狀態下所提出，譬如阿昭在詢問公園年長的婆婆們關於婚嫁的傳統習俗後，會突然質疑究竟這些代表的是閩南習俗還是客家傳統，怕自己「做錯了」。反映出行動者其實都相當清楚認知自己所屬的族群認同，只是平常不特別談論而已。相較男性展現在族群認同與政治認同的難分難捨，有別於農會男性明顯的政治光譜以及串連族群與政治的論述，女性則相對簡單許多，雖然其政治光譜一樣明顯，但女性談論政治時會直接訴諸生活經驗，從生活感受出發，而不太有一套政治論述的說法，甚至她可能也不是很知道究竟這些政治人物長什麼樣子，例如許多婆婆根本不認得民進黨總統候選人謝長廷的模樣。

男性與女性同樣都注重族群認同，但是論述與關注的方式卻相當不一樣，男性在言談中劃分族群界線的時候，會大量利用社會的重大事件的資訊，例如二二八事件、軍公教 18% 優惠利率等，再與自己的生活經驗連結，建構起一套族群他者的論述。女性則不會特別去論述族群之間的差異性，或想像一個邪惡、必須被排除的他者，「外省人」三個字甚至從來沒有在女性閒聊話題裡出現過。相反地，女性直接透過生活方式的實踐，談論怎麼做客家菜、客家傳統習俗、儀式等等，劃出一條無形卻有流動性的族群邊界。

如同 Spacks 比喻閒聊 (gossip) 為小說形式的一種，能夠將生活架構轉換成「故事」。人們在日常生活中透過閒聊大量談論、分享自己的生命經驗、資訊與事件，經由人們帶有主觀的詮釋、訴說方式，將「事件」轉換成「故事」，並且在聆聽他人訴說的故事過程中，他人的敘事也將成為自己故事的一部分，交雜成人們對於過去的共同認知、記憶、以及認同。這種方式不分男性與女性，都一樣有說故事的能力，但是不同性別說故事的方式則有些微的差異。女性的故事，通常會有一個非常明確的生活經驗去引發她的論述，從家務範圍這些比較微小的生活瑣事論述出發，然後談論到抽象的社會層面；男性則是先有大的論述架構在那裡，談論大的社會事件，有時再與個人的經驗相結合，甚至回到到家庭層面。雖然男性與女性在論述過程有所差異，前者從政治、歷史事件開始去論述，從比較

鉅觀的世界去論述到微小的生活瑣事，後者則是從比較微觀的生活瑣事沿伸到比較鉅觀的政治事件。但是談論的內容事實上卻是大同小異的，又或者男性、女性同樣愛分享的飲食經，男性談的是甚麼菜好吃，女性談的是好吃的菜怎麼煮。男性、女性一樣「關心政治」，一樣會談，只是切入點、談論的方式以及談論的比例有所不同。



## 第五章 結論

先前進行「族群歷史意識的問卷調查」研究時，由於發放問卷的主要對象是以受過教育的人為主，因此整份問卷的樣本偏年輕化，客家受訪者平均年齡約 38.86 歲，教育程度在大學、研究所以上佔了 76%，國中以下佔約 6.1%。職業則以學生（37.9%）、公教（23.2%）、自由業（9.5%）為主，老年受訪者的教育程度至少也有小學畢業程度以上。相較之下，農會、公園的老人家一來平均年齡都是 55 歲以上、再者教育程度方面，男性至高為國中或小學畢業，女性則大多沒受過教育。因此這些老人家的研究成果恰好可與問卷調查結果作為補充、對話。

前述問卷調查的結果發現，使用相機或攝影紀錄保存過去以及與朋友或家人一起看照片是受訪者最普遍的記憶方式，觀看與歷史相關的電影或電視節目、閱讀與歷史書籍相關的書籍、參加家庭或團體聚會，也是一般民眾參與歷史相關活動與過去產生連結的方式。其中「與家庭成員在一起」最能讓客家受訪者感覺到與過去的連結，許多受訪者表示係因家庭聚會的時候，親友常常會在閒聊中談起很多以前發生的事、共同回味過去，偶爾成員們也會一起看老照片，認識過去的故事之故。在團體歷史的重要性部分，受訪者普遍以自己的家庭歷史（7.78）為最重要，其次是客家族群的歷史（6.99）、然後是台灣的歷史（6.24）。這樣的調查結果可以看出，人們的歷史意識或認同其實是從認同自己的家庭歷史出發，然後才是族群歷史再擴散到認同國族歷史。同時與過去連結最緊密也最有效的方式便是人們聚在一起閒談過去發生的事，透過閒談傳遞、延續家族、族群甚至國族認同的記憶。

其次客家受訪者最值得信賴的歷史來源以博物館的信任度<sup>18</sup>（7.66）為最高，然後是學校裡的歷史教科書（6.72）、接下來才是長輩親戚的個人經驗傳授（6.71）。這同時也反映教育程度越高的受訪者，越信任國家提供的「官方說法」

---

<sup>18</sup>本大題詢問受訪者對於歷史訊息或來源的信任度從 1-10 分評價，1 幾乎不可信，10 為絕對可信。

(博物館、歷史教科書)，認定學校所教授的才是「歷史」，至於長輩親戚的個人陳述只能當作參考。甚至也有受訪者直接解釋長輩陳述不可盡信的原因是：「你也知道老人家有時候很會在那邊吹牛什麼的，也許不是那樣，在那邊隨便自己講一講（個案7）」，從這個角度出發，更能夠理解為什麼現在客家話的「閒聊」意涵中「講古」成分的消失，一方面因為過去年紀較長或有知識的老人家記憶力好，講起村莊裡發生的故事的口才又相當精采，加上村莊的夜晚沒有其他休閒活動，辛勞工作一天後趁晚上休息時間大夥聚在一起聊天，老人家也就有講述老故事的展演舞台；然而隨著生活方式的改變、夜間生活的娛樂增加，以及現代人教育程度普遍提高，年輕人比老人家更容易接近許多資訊管道。以涂爾幹的社會分工論來理解，隨著傳統社會進入現代社會，從過去的機械連帶到有機連帶，過去由老人所掌握的「講古」，其社會功能也跟著慢慢被分化出去，訊息、常識的傳遞由發達的大眾媒體接手，甚至比起傳統的講古內容來得更豐富、訊息傳遞更迅速，而講古所伴隨的知識、教育功能也被學校教學所取代，教育程度越高的受訪者甚至認為老人的陳述不見得比書本、博物館的資訊更可信賴，從而講古的傳統亦隨之式微。然而值得注意的是，近幾年大力推展「大家來寫村史」的運動、以及村史運動的萌芽，老人家的記憶又再度受到大眾的重視，但農會、公園的老人們卻異口同聲感嘆自己這一代的人都不太會講古了。儘管這些老人家口中自嘲自己現在只會「打嘴鼓」，但是他們卻仍是傳承著庶民歷史經驗與生活記憶的重要承載者，老故事或許也不需要多麼精彩的口才，而只需要透過每天相聚在一起，在生活中分享、閒談過去發生的事，傳遞、延續日常生活、族群甚至國族認同的記憶，這即是觀察庶民閒談生活裡歷史意識的重要起點。

本文嘗試探究客家族群裡頭不具有書寫權力的平凡大眾的歷史意識，觀察人們如何在日常生活的實作（practice）中，透過每天的閒聊（gossip）互動，分享、交流彼此之間的情感與記憶，進而凝聚共同體的想像，建構自己的歷史意識。歷史意識作為人們理解世界、觀照變遷的方式，連結過去與現在間的意義體系，則

可以從記憶、過去的意識以及變遷意識展現在今昔對比時間感，以及行動者身在其中參與傳統與習俗主動性變遷部分進行觀察。人們生活中最關心的就是飲食、新生活價值觀念的分享與調整、儀式傳統的延續與再創造以及認同概念凝聚，以適應現代社會的變遷。因此在這些日常閒聊的話題裡看見農會及公園老人家言談中所勾勒的歷史意識，既可以說是零散的，也可說是一致的，在這些分散卻又頻繁出現的話題討論中，逐漸凝聚成爲人們看待過去、做爲瞭解世界與自身的一種思維方式。

記憶中的飲食與老地景傳遞的是早期人們在生存過程中與土地、環境甚至其他族群之間的互動關係，以及人與地方之間的情感依附與關聯。記得過去發生些甚麼事的記憶以及過去的價值觀念，是人們認識世界的起點，隨著認知時代的變遷，閒聊中的訊息交換亦會促成成員間價值觀的轉換與相互影響，也因爲這些價值觀的交互影響，向來被研究者盛讚有加的「勤儉持家」、「刻苦耐勞」形象，甚至被刻劃成像牛一樣不懂得休息、生活方式只有克勤克儉的傳統好女人的客家婦女，在集傳統美德於一身的「傳統」代言人的客家婆婆們身上卻也有將種菜當做健身運動，生活快樂、身體健康比較重要的觀念轉變，客家老人們也不再像是知識份子筆下所呈現出來樣板化的刻苦、吝嗇、小器、勤儉客家形象，在生活中「錢要捨得花」的觀念成爲成員共同的認知，被取笑「捨不得花錢」甚至是很失面子的事情。

Barth（1969）曾經談到傳統人類學把族群當作獨立的島嶼觀察，或是把族群團體當作是文化傳承的團體是有問題的，相反地，他認爲文化不等於族群，因爲文化會改變。族群與文化的差異也沒有一對一的關係，如果將族群等於文化則會有兩大困難：因爲表現文化特徵的界線是會與時俱變的，而透過持續的二元區分（我群與他者）才能作爲族群界線的維持。真正可作爲團體成員區隔的其實是社會相關關係，譬如共同處境，內在成員如何選擇性的強調某些外顯文化特徵。因此必須要把自我歸屬作爲文化特徵才能解決這樣的困境，也就是說自我歸屬才

是最重要的族群特徵。誠然，現代生活裡的族群邊界會隨著外在條件環境而有所改變、微調，客家族群過去因為地域隔閡、以及閩客語言不通的狀況下，曾經與閩南族群有著緊張對立的關係，隨著現代族群通婚頻繁、語言互通的密切互動後，隨之而來也就模糊了閩客族群之間外顯的文化差異，以及消除了彼此間緊張的族群關係。Barth 嘗試將文化與族群切割，認為文化作為族群特徵界線的不確定性，必須依賴我群與他者持續的二元區分才能作為族群界線的維持，近而論及社會關係、個人自我歸屬才是最重要的族群特徵。筆者肯認自我歸屬感的重要性，卻對文化與族群之間的關係有所保留，若從男性與女性的生活慣習以觀，女性做為族群文化實踐的操作者，直接操演族群文化，儘管文化特徵會與時俱變，但是這些文化特徵的差異，卻是男性在「建構」族群認同、做為我群與他者二元區分的起點。亦即，族群雖然不等同於文化，文化卻是族群在建構認同、認識自己的起點。

生活中的人們其實並不會特意強調族群認同，但族群之間的區分卻可能會在行動者無意識的狀態下被提出，例如焦慮客家族群處境或是談論飲食習慣差異時。族群認同表現在族群邊界的劃分上，男性的族群邊界則有從過往的閩南／客家區分轉換成本省／外省區分，並且將族群認同與政治認同混雜不分的現象，把外省族群概化等同於國民黨支持者，作為本省人與外省人之間的劃分。相較於男性談論族群認同時會透過一次次的經驗、資訊分享，以區分我群與他者之間的楚河漢界，女性論述與關注的方式卻相當不一樣，男性在言談中劃分族群界線的時候，會大量利用社會的重大事件的資訊來增加論述的強度，女性則不會特別論述族群之間的差異性，而是直接訴諸生活方式的實踐，談論怎麼做客家菜、客家傳統習俗、儀式的執行等等，劃出一條無形卻有流動性的族群邊界。女性亦沒有如男性般將族群跟政治認同糾結在一起的狀況，儘管女性偶爾也會談論政治，但其談論方式會從周遭的生活經驗出發，而不太發展一套完整的政治論述。

相較於不常被提起、特別強調的族群認同，居民的地域（local）認同則顯得

更加重要，在農會及公園的場域，常常可以聽見人們談論地方上的事務，像是墾新醫院、義民廟如何如何，或區分本地與外地的語言使用、飲食習慣的差異。可見男性與女性都相當重視地域認同，只是兩者對於地方的概念與想像卻相當不一樣。有別於男性居民在地的原生固著性，甚至試圖創造清楚的認同邊界以區分本地與外地，將從外地遷入的移民視為「他者」，並帶有一種對外地人的威脅感與排斥性。女性則因為自身的流動遷徙（婚嫁、依親），相對而言對於地方認同的邊界較為模糊且開放，地方認同甚至可謂是女性成員在公園團體裡發現彼此在族群、謀生方式、語言皆呈現多樣異質性的狀況下，試圖作為凝聚彼此成為一個團體所共同發展出來的鬆散認同方式。因此女性團體的地方認同是包含性的，本地與外地的界線並不明顯，成員原先可能來自台東、高雄、苗栗等不同地方，但是因為落腳在平鎮，就都成為廣義「在地人的一員」，透過成員間生活中的閒聊互動來認識、認同這個地方。據此我們可以看出，人們對於過去的共同認知、記憶、以及認同其實是不分男性與女性的，兩性同樣有說故事的能力，只是「說故事」的方式有些微的差異。女性的敘事起點，往往會從家務範圍這些比較微小的生活瑣事論述出發，然後延伸談論到抽象的社會層面；男性則會從較鉅觀的事件論述到微小的生活瑣事。儘管如此，兩者關注的內容事實上卻是大同小異的，只是談論比例有所不同。客家常民生活中閒談內容所呈現出來的歷史意識，也反映出性別因素作用其中的差異，或者可以說在這些日常生活的話題討論裡，女性的歷史意識主要展現在談論日常生活的瑣碎記憶裡，女性作為家族成員中的一份子，這些瑣碎既可以說是個人的，也是家族的。從家族出發，那些生活中處處可見的瑣碎，從飲食製作到習俗的操演，則又是族群文化界線的傳遞與確認。甚至推而及之，日常生活也無法脫離政治，它同時也會受到社會大環境的影響，擔心晚輩的工作與整體社會經濟問題。男性的歷史意識展現則是以現代的政治（政黨）論述想像為基礎，從政治滲入日常生活中對於族群的認識，從而這樣的歷史意識決定男性怎麼看待、重新解釋過往的族群關係，甚至發展新的認同方式、凝聚新的族群記憶。

在媒體傳播迅速的時代，生活裡的人們閒聊話題亦難免受到媒體的影響。然而儘管一般人的歷史知識有一部分會受到媒體的影響，比如對客家議題的討論、或者對於本外省人的區分，但值得注意的是，觀眾並非是一張白紙讓媒體訊息可以直接寫在上頭，相反地，觀眾成員往往擁有先備的態度與信念，並且這些信念會決定媒介效果的程度（Abercrombie：149）。也就是說，人們的資訊來源或許來自於媒體，但是成員先入為主的態度才是決定它怎麼看待事件的方式。歷史意識做為人們理解、意識過去和現在的關係的一種觀感，其實是一種交互建構的過程。過去是形成現在想法的基礎，但現在的所接觸的新觀念卻又會回過頭影響對於過去所發生事件的詮釋以及對於未來的看法。

要想瞭解他人，不能嘗試將他們的經驗安置在這樣一種概念的框架中去審視，而必須將那種概念擺到一邊，從他們自己關於「何謂自我」的概念框架中去看他們的經驗（Geertz 2002：89）。Geertz 甚至認為要理解、掌握土著們內心生活的形式與壓力，與其說是去達成心靈的感通，無寧比較像是去掌握一句諺語、領略一個暗喻。Bourdieu 則強調必須去理解行動者（被研究者）的實踐邏輯，找出分類背後的進行的原則，研究者也必須反省自己的角色位置與觀點的限制，以及自身的文化分類脈絡般。確實在農會與公園兩個場域，研究者的「介入」，在男性與女性的反應其實有著很大的差異，男性或因為好為人師的個性，而顯得更積極自信地發表自己的想法，企圖影響年輕後輩，必須要經過長期相處後，才比較回歸自然狀態成員間的閒聊。公園女性則視筆者為孫女輩，一樣是來公園休閒、聊天的，亦不會特別對著「孫女」發表意見，成員之間互動則較為自然，筆者在閒聊過程中既觀察成員之間的互動、聊天的內容，也試圖理解行動者價值觀、行為差異背後的脈絡，譬如男性與女性同樣強調地域認同，卻有著對「地方」不同的概念與想像，這些差異的背後其實都有著不同的背景與脈絡。然而就如同 Bourdieu 所提過研究者與被研究者之間的客觀化距離與主觀主義之間那道永遠無法真正超越的鴻溝般，儘管筆者嘗試著從婆婆們、老先生們的角度與脈絡出發

去理解他們的經驗，但是在論文書寫的過程中，仍然是一種異化、再建構的過程。但是在這樣的過程裡面卻也讓筆者更進一步認識這些活生生的個人，做為一個行動者，每個人都有他們各自看待事情的脈絡，而在閑談生活裡人們卻能夠透過彼此討論與分享的互動而漸漸塑造或是改變價值觀念，甚至參與傳統、習俗的操作改變，或是對於現代社會的變遷展現個人如何去因應、發展策略去調整面對新興社會價值觀的主動性與能動性。

本研究欲探究客家常民的族群歷史意識，採用參與觀察法確實是個冒險性的嘗試，畢竟人們在生活中言談主題很容易流於分散瑣碎或者難以歸類，從鄰里生活資訊到生活經驗分享等，並且不若深度訪談法或焦點團體訪談法般有明確討論或訪問的主題，問題很容易聚焦，在資料蒐集分析的時候，需要相當的組織能力與敏感度。但筆者嘗試利用參與觀察法捕捉難以量化的問卷或者深度訪談法測量得出抽象的「歷史意識」概念，透過日常生活中的長期相處，進行觀察，期待能夠較為深入理解行動者的思維，並且在較貼近行動者的狀態下，觀察人們在日常生活中的閑聊內容，觀察報導者如何透過每天的閑聊（gossip）互動，分享、交流彼此之間的情感與記憶，進而凝聚共同體的想像，建構自己的歷史意識。這樣的研究結果所建構出來常民歷史意識的圖像也只能反映部分的社會事實，雖然有其限制，卻也有標準的問卷與訪談所無法呈現出來的意外發現，譬如言談中對於老地方的情感記憶，以及男性與女性處理對待記憶與論述方式與內容的差異，甚至對於族群的概念與想像，都必須透過長時間相處、觀察始能得知。當然也必須注意的是這些「論述」其實也可能反映的是某一時期（2008年立委選戰前後）的言談，儘管話題性是有時效性的，但是日常生活中的人們如何選擇理解、觀看世界的方式卻仍是值得觀察的重要部分。

行動者在日常生活裡頭的歷史及族群的敘事經驗其實是流動、多變的，也不見得有一套固定論述的核心點，可能剛好接觸媒體的資訊可以跟自己的日常生活經驗結合在一起，就把它納入進自己的生活邏輯體系中。本文所描繪出來客家常

民的歷史意識其實也沒有一個很具體的相貌，農會、公園這兩群人的歷史意識及敘事模式亦不能代表整個客家族群，無從特定出客家族群常民歷史意識之共時性與普遍性，但是卻也讓筆者更加認清歷史意識作為流動、變遷的意識，本來就沒有本質性的存在，同樣的，客家族群文化亦不是一種本質性的概念，無法作為寫在課本裡的一種樣板呈現。或謂有懷疑難道真的沒有屬於客家族群面對社會變遷的變與不變時，所保留或傳承客家某種類似本質性文化特徵或性格的存在？筆者則傾向認為，有些被視為客家文化的傳統特色，如「保守謹慎」的性格、豐富的醃漬文化、雙堂屋和圍籠屋客家特色建築等等，但若如果把這些特質放回到當時的社會脈絡來觀察，那麼這些所謂的族群文化特質其實可說是人們因應生活環境的結果，因而可以這樣理解：有這麼一群人生活在一起，面臨早期刻苦的生活環境，為使糧食易於長期保存和攜帶，因此大量採用醃漬和曬乾的方式以保存；移民為了開墾土地、爭取水源，導致跟周圍族群之間的關係緊張，所以必須集聚在一起居住才能「團結力量大」。也因為族群間關係緊張，生意往來時更必須謹慎小心，甚至多少帶點排外性格保護自己。加上傳統的農業社會其社會變遷速度並不快，這樣的生活方式因而形成有某種看似固定的族群傳統文化特質被代代傳承下去。然而如果我們將每個客家人理解為行為主體，這樣的生活方式或態度其實是適應生活環境的結果，亦即某種類似本質性的族群文化特徵或性格事實上並不存在，而是行動者參與其中的主動性與能動性所造就族群文化的變與不變，但即使是「不變」的部分也不適合被賦予本質化的概念，因為那還是「因應選擇後的結果」。就如同馬瑞所言，習俗會隨著因為氣候變遷、食物的供需而不斷被修正，但影響習俗修正最重要的基本性條件則在於人們「無時不在運作的求生意志（馬瑞備忘錄，轉引自 Kuper：25）」。

每個行動者在時代的脈絡裡，有他的思考與顧慮，也有他的期待，因此在生活裡會因應社會的變遷、現實需求，隨之調整自己的思考模式與脈絡，展現在族群邊界的改變、或甚至是族群記憶的變遷。也就是生活裡的這些客家常民



(common people) 透過生活中閒聊親自實踐、操作、成就著客家文化，同時也在社會環境變遷、價值觀念體系鉅變當中隨勢調整、變化。現代客家人平常在生活中或許不喝擂茶、不多談客家的歷史，也不再克勤克儉、穿藍衫、吃傳統客家菜，但是客家人有著自己主動性的思考，甚至可能會因為認識閩南人，在閒聊的分享中不知不覺融合、吸收了閩南族群在飲食上、價值觀念等等特質。因而客家文化也並不是死氣沉沉必須被放入展示館裡保存的樣版文化，相反地，它是不斷變動中、既融和也創新、既傳統也現代活生生的客家。

## 參考文獻

- Abercrombie, Nicholas 著、陳芸芸譯，2004，〈電視的社會學分析〉。台北：韋伯。  
(Abercrombie, Nicholas, 1996, *Television and society*, Cambridge, UK : Polity Press Oxford, OX, UK Cambridge, MA, USA : Blackwell Publishers.)
- Ardener, Edwin, 1975, "Belief and the Problem of Women." In *Perceiving Women*. edited by Shirley Ardener, pp.1-17. NY:John Wiley and Sons.
- Ayim, M, 1994, "Knowledge Through the Grapevine: Gossip as Inquiry." in *Good Gossip*, edited by R. F. Goodman and A. Ben-Ze'ev, pp85-99.Kansas: University of Kansas Press.
- Barth, Fredrik (ed.) 1969, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little, Brown.
- Becker, Carl ,1932, " Everyman His Own Historian". *The American Historical Review*, 37(2):221-236.
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas 著、鄒理民譯,1991,〈社會實體的建構〉。台北：巨流。(Berger,Peter & Luckmann, Thomas, 1967, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Anchor.)
- Bicchieri, Cristina, 2005, *In The Grammar of Society Cristina Bicchieri examines social norms, including fairness, cooperation, and reciprocity*. Cambridge University Press.
- Bonnewitz, Patrice 著、孫智綺譯，2002，〈布赫迪厄社會學的第一課〉。台北：麥田。(Patrice Bonnewitz , 1997, *Premières leçons sur la sociologie de Pierre Bourdieu*, Paris, PUF. )
- Bourdieu, Pierre, 1990, *The Logic of Practice*.Stanford, CA:Stanford University Press.

- Brison, Karen J, 1992, *Just Talk: Gossip, Meetings, and Power in a Papua New Guinea Village*. Berkeley: California University Press.
- Burke, Peter, 1989, “ History as Social Memory. ” *Memory: History, Culture and the Mind*. Thomas Butler. eds. Oxford: Basil Blackwell.
- Connerton, Paul 著、納日碧力戈譯，2000，《社會如何記憶》。上海人民出版社。  
( Connerton, Paul, 1989, *How Societies Remember*. Cambridge University Press.)
- Coser, Lewis A 著、邱澎生譯，1993，〈阿伯瓦克與集體記憶〉。《當代》91：20-39。
- Cotts, Susan Watkins & Danzi, Angela D,1995, “Women's Gossip and Social Change:Childbirth and Fertility Control among Italian andJewish Women in the United States , 1920-1940 ” . *Gender and Society*, 9(4):469-490.
- Crane, Susan A,1997, “Writing the Individual Back into Collective Memory” *The American Historical Review*, 102(5): 1372-1385.
- Crang, Mike 著，王志弘、余佳玲、方淑惠譯，2003，《文化地理學》。台北：巨流。( Crang, Mike, 1998, *Cultural Geography*, NY : Routledge.)
- Cresswell, Tim 著、王志弘、徐苔玲譯，2006，《地方：記憶、想像與認同》。台北：群學。( Cresswell, Tim, 2004, *Place : A Short Introduction*, London: Blackwell.)
- Davis, John , 1998[1992], ( 歷史與歐洲以外的民族 ) 。頁 34-55 。收錄於《他者的歷史：社會人類學與歷史製作》，Kirsten Hastrup 編，賈士蘅譯。台北：麥田。( Hastrup, Kirsten, 1992, *Other Histories*. New York: Routledge.)
- De Certeau, Michel, 1984, *The practice of everyday life*. Berkeley :University of California Press.

- Durkheim, Emile 著、渠東譯，2002，《社會分工論》。台北：左岸。(Durkheim, Emile, 1893, *The Division of Labour in Society*, NY: Free Press.)
- Foucault, Michel 著、劉北成、楊遠嬰譯，1992，《規訓與懲罰--監獄的誕生》。台北：桂冠。(Michel Foucault, 1995, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. USA : Vintage. (Translator : Alan Sheridan) )
- Friedlander, Saul, 1990, "The End of Innovation? Contemporary Historical Consciousness and the "End of History". *SubStance*, .Vol.19. No. 2/3. Issue 62/63: Special Issue: Thought and Novation, pp. 29-36.
- Gans, Herbert J, 1979, "Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America." *Ethnic and Racial Studies*,2(1):9-17
- Gardiner, Michael E, 2000, *Critiques of Everyday Life* , New York and London: Routledge.
- Geertz, Clifford 著、楊德睿譯，2002，《地方知識詮釋人類學論文集》。台北：麥田。(Geertz, Clifford, 2000, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, NY: Basic Books.)
- Gilmore, David, 1978, "Varieties of Gossip in a Spanish Rural Community." *Ethnology* 17(1):89-99.
- Gold, Raymond, 1958, "Roles in Sociological Field Observations." *Social Forces*, 36(3) :217-223.
- Goodman, Robert.F. & Ben-Ze'ev, A. (Eds.), 1994, *Good Gossip*, University Press of Kansas.USA.
- Halbwachs, Maurice, 1992, *On Collective Memory*. The University of Chicago Press.
- Hall, Stuart, 1996, "Introduction: who needs 'identity'?" pp.1-17 in Stuart Hall & Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity* . London: Sage.

- Harding, Susan, 1975, "Woman and words in Spanish village" pp.283-308 in Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press
- Hastrup, Kirsten, 1998, (導論)。頁 14-32。收錄於 Hastrup, Kirsten 編、賈士蘅譯，*《他者的歷史：社會人類學與歷史製作》*。台北：麥田。  
(Hastrup, Kirsten, 1992, *Other Histories*. New York: Routledge.)
- Heidegger, M, 1962, *Being and Time*, Harper & Row, New York
- Highmore, Ben 著、周群英譯, 2005, *《日常生活與文化理論》*。台北：韋伯。(Highmore, Ben, 2002, *Everyday Life and Cultural Theory*, New York : Routledge. )
- Hobsbawm, Eric J 著、蔡宜剛譯，2002，*《非凡小人物—反對、造反及爵士樂》*。台北：麥田。(Hobsbawm, Eric J, 1998, *Uncommon People: Resistance, Rebellion and Jazz*, New York : The New Press.)
- Inglis, David , 2005, *Culture and Everyday Life*, London: Routledge
- Jorgensen, Danny L 著、王昭正、朱瑞淵譯，1999，*《參與觀察法》*。台北：弘智。  
(Jorgensen, Danny L, 1989, *Participant Observation: A Methodology for Human Studies*, London: Sage.)
- Kuper, Adam 著、賈士蘅譯，1988，*《英國社會人類學—從馬凌諾斯基到今天》*。台北：聯經。(Kuper, Adam, 1983, *Anthropology and Anthropologists: the Modern British School*. London: Routledge & Kegan Paul.)
- Lefbvre, Henri , 1991, *Critique of everyday life: volume I [1947/1958]*, translated by John Moore, London: Verso.
- Manderson, L. & Allotey, P, 2003, " Story telling, marginality and community in Australia: How immigrants position their difference in health care settings." *Medical Anthropology* . 22(1):1-21.
- Massey, Doreen, 1994, "A Global Sense of Place" pp. 146-156. in her *Space, Place*

*and Gender*. Cambridge: Polity.

Maurice, Blanchot, 1987, "Everyday Speech" [1959].translated by Susan Hanson

*Yale French Studies*, 73:12-20。

Merry, Sally Engle, 1984, "*Rethinking Gossip and Scandal*." In *Toward a General Theory of Social Control*. Edited by Donald Black.pp.271-302. New York: Academic Press.

Minear, Paul,1940, "Historical Consciousness. Historical Knowledge." *Journal of Bible and Religion*,8(2):72-76.

Paine, Robert,1967, "What is Gossip About ?An Alternative Hypothesis." *Man* , *New Series* , 2(2):278-285.

Rosenzweig, Roy& Thelen, David, 1998, *The Presence of the Past*. Columbia University Press.

Ruesen, Joern 著、陳中芷譯，1998，〈歷史意識作為歷史教科書研究之事項〉。論文發表於「方法論：歷史意識與歷史教科書的分析編寫國際學術研討會」，新竹：清華大學歷史研究所，民國 86 年 2 月 17、18 日。

Scott, James C., 1985, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Have and London: Yale University Press.

Silverman, Marilyn & Gulliver, P.H，1999，(歷史人類學和民族誌的傳統)。頁 11-85。收錄於 Silverman, Marilyn & Gulliver, P.H 編、賈士衡譯《走進歷史田野：歷史人類學的愛爾蘭史個案研究》。台北：麥田。(Silverman, Marilyn & Gulliver, P.H, 1999, *Approching the Past : historical anthropology through Irish case studies*. Columbia University Press.)

Smith, Anthony D, 1992, "Chosen peoples: why ethnic groups survive." *Ethnic and Racial Studies*,15(3):440-449.

- Spacks, Patricia Meyer, 1985, *Gossip*. New York: Alfred Knopf.
- Taylor, Charles, 1994, *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Tebbutt, Melanie, 1997, *Women's Talk: A Social History of Gossip in Working-class Neighbourhoods, 1880-1960*. England :Scolar Press.
- Turner, Steven, 2005, "Theorizing Historical Consciousness.(Review)" .*The Canadian Historical Review* , 86(4):742-744.
- 王幼華，2007，〈客家族群定位與文學史撰述〉。論文發表於「文學的民族學思考與文學史建構」研討會，台北：國立政治大學民族學系、台灣文學研究所，民國 96 年 6 月 1 日。
- 王甫昌，2002，〈族群接觸機會？還是族群競爭？：本省閩南人族群意識內涵與地區差異模式之解釋〉。《臺灣社會學》。4：11-74。
- \_\_\_\_\_，2003，《當代台灣社會的族群想像》。台北：群學。
- 王明珂，1996，〈誰的歷史：自傳、傳記與口述歷史的社會記憶本質〉。《思與言》34：3，頁 147-184。
- \_\_\_\_\_，1997a，《華夏邊緣—歷史記憶與族群認同》。台北：允晨文化。
- \_\_\_\_\_，1997b，〈台灣青少年的社會歷史記憶〉。《國立台灣師範大學歷史學報》25：149-182。
- \_\_\_\_\_，2001，〈歷史事實、歷史記憶與歷史心性〉。《歷史研究》5：136-147。
- 王雯君，2005，《閩客族群邊界的流動：通婚對女性族群記憶與認同的影響》，國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。
- 平鎮市公所，1994，《平鎮市志》。桃園：平鎮市公所。

- 行政院客家委員會，2004，《全國客家人口基礎資料調查研究》。
- 江運貴，1996，《客家與台灣》。台北：常民文化。
- 李文良，2003，〈清初臺灣方志的「客家」書寫與社會相〉。《臺大歷史學報》31：141-168。
- 杜正勝，1992，〈什麼是新社會史〉。《新史學》3（4）：95-116。
- 李喬，1991，〈客家人的政治立場〉。頁31-32，收錄於台灣客家公共事務協會編，《新个客家人》。台北：臺原。
- 周樑楷，2006a，〈文化傳統或文化遺產〉。《當代》126：50-53。
- \_\_\_\_\_，2006b，〈歷史意識是種思維的方式〉。收錄於《思想》編輯委員會編，《歷史與現實》。台北：聯經。
- 東海客，1998，〈爭與不爭—評「台語」與台灣的語言〉，《客家雜誌》97：23-24。
- 邱貴芬，1997，《仲介台灣·女人》。台北：元尊文化。
- 姚誠，1996，〈人與土地的思考—論「族群意識」與「鄉土意識」〉。《國際人文年刊》5：166-168。
- 洪敏麟，1984，《台灣舊地名之沿革》（第二冊），南投：台灣省文獻會。
- 胡幼慧、姚美華，1996，〈一些質性方法上的思考〉。頁141-158，收錄於胡幼慧主編，《質性研究：理論、方法與本土女性研究實例》。台北：巨流。
- 胡昌智，1983，〈什麼是歷史意識〉。《思與言》21（1）：2-12。
- \_\_\_\_\_，1988，《歷史知識與社會變遷》。台北：聯經。
- 倪炎元，1999，〈再現的政治：解讀媒介對他者負面建構的策略〉，《新聞學研究》，58：85-111。



- 徐正光編，1991，《徘徊於族群與現實之間》。台北：正中書局。
- 高宣揚，2002，《布爾迪厄》。台北：生智。
- 國立中央大學，1997，《桃園縣綜合發展計畫》，臺北市：內政部營建署，臺灣省政府住宅及都市發展處。
- 張 樺，1998，〈建立在歷史意識音符上的國家：「我的祖國」捷克〉。《當代》130：54-61。
- 張世賢，1998，〈被膨脹的「台語」〉，《客家雜誌》97：28-29。
- 張鼎國，2006，〈歷史、歷史意識與實效歷史—論高達美哲學詮釋中「歷史性」概念之演變〉。《揭諦》11：185-216。
- 張翰璧、柯瓊芳，2005，〈經濟與文化全球化下的語言與族群建構：以桃竹苗地區客家族群為例〉，論文發表於「2005 年全國客家學術研討會」，桃園：國立中央大學客家政治經濟研究所，民國 94 年 5 月 26、27 日。
- 張翰璧，2007，《東南亞女性移民與台灣客家社會》。台北：中央研究院人文社會科學研究中心、亞太區域研究專題中心。
- 陳國偉，2007，《想像台灣—當代小說中的族群書寫》。台北：五南。
- 陳逸君，1998，〈眾裡尋「客」千百度：一個需要重新書寫台灣族群史的時代〉。論文發表於「第四屆國際客家學研討會」，台北：中央研究院民族學研究所，民國 87 年 11 月 4~7 日。
- 彭春波，2003，〈說台語講台灣人理應包容客閩新原等族群以維基本人權〉，《客家雜誌》156：28-29。
- 曾喜城，1999，《台灣客家文化研究》。台北：中央圖書館。
- 曾逸昌，2005，《客家通論—蛻變中的客家人》。苗栗：作者自印出版。

游鑑明，2002，《傾聽她們的聲音 女性口述歷史的方法與口述史料的運用》。台北：左岸文化。

黃俊傑，2003，《歷史知識與歷史思考》。台北：台大出版中心。

黃萍瑛，2006，〈北台灣客家墓葬文化初步研究—以桃園縣平鎮市為例〉。論文發表於「2006 年族群、歷史與文化亞洲聯合論壇：人物與地域研究國際學術研討會」，桃園：國立中央大學客家學院，民國 95 年 12 月 2~3 日。

楊昭景、邱文彬，2005，〈生存、覺知與存在：客家飲食內涵與發展〉。《餐旅暨家政學刊》2（1）：71-81。

盧嵐蘭，2007，《閱聽人與日常生活》。台北：五南。

鍾肇政，1991，〈新个客家人〉。頁 16-18，收錄於台灣客家公共事務協會編，《新个客家人》。台北：臺原。

羅榮光，1991，〈從客人到主人〉。頁 29-30，收錄於台灣客家公共事務協會編，《新个客家人》。台北：臺原。

嚴祥鸞，1996，〈參與觀察法〉。頁 195-221，收錄於胡幼慧主編，《質性研究：理論、方法與本土女性研究實例》。台北：巨流。

蘇裕玲，1995，《族群社區與族群書寫—當代台灣客家意識展現的兩個面向》，國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

網路資料：

open 政府出版資料回應網 [http://open.nat.gov.tw/OpenFront/gpnet/search\\_result.jsp](http://open.nat.gov.tw/OpenFront/gpnet/search_result.jsp)

平鎮市公所 <http://www.pingj.gov.tw/intro/dept2/list.asp>

平鎮市戶政事務所沿革史誌 <http://www.pingc.gov.tw/cht/introduce/history.html>

村村客家文化上網

<http://land.ihakka.net/groups/group04.aspx?stationID=115&wildID=306>

桃園縣地區綱要計畫：平鎮市建設發展綱要

<http://cpis.tainan.gov.tw/cprpts/taoyuan/county/PenZun/penzun-2.htm>

附錄一：農會閑談者基礎資料一覽

編號	姓氏	性別	族群	年齡	職業	備註
A	簡	男	閩南	87	農	通客語
B	黃	男	客家	77	農	農會代表
C	宋	男	客家	71	農	鄰長
D	廖	男	客家	79	農	農會代表、鄰長
E		男	客家	80	農	曾任農會代表、鄰長、理監事
F	李	男	客家	83	農	里長父親、曾任農會理監事
G		男	客家	88	農	
H	李	男	客家	80	農	里長叔公
I	簡	男	客家	50多	農	A的兒子、通客語
J	阿光	男	客家	66	勞工	老人會幹部
K	胡	男	客家	67	農，兼做建築工	曾任里長，現為農會小組長
L	葉	男	客家	70多	農	現任農會理事
M	沈	男	客家	76	農	
N	黃	男	客家	70多	農、鐵路局剪票員	曾做過日本軍伕
O	古	男	客家	68	果農	
P	戴	男	客家	70多	農	B的同學

Q	劉	男	客家	60 多	農	曾擔任過理事
R	鍾	男	客家	70	農	

## 附錄二：公園閒談者基礎資料一覽

代號	族群	性別	年齡	附註
班長	客家	女	58	小學畢業，祖母輩。現在打零工幫忙割草、打掃羊欄，年輕時做過美髮
花太太	客家	女	60 多	以前做水泥 種田
四湖婆婆	客家	女	86	原本講海豐客話，因嫁閩南人，故習慣講閩南話，家裡在街上開店
紅帽婆婆	閩南	女	70 多	住客家庄，農家，家裡講閩南語，年輕時因喜歡客語主動學習，客語相當流暢
綠衣婆婆	客家	女	71	講海豐客話，嫁閩南人，家人都不會說客語，家裡做零工、有種菜
推嬰兒車的伯母	客家	女	60 多	講海豐客話，祖母輩，在地人，與農會的老先生們認識、家裡種菜自己食用
紅衣太太	客家	女	62	苗栗公館人，目前一個人住，有三個女兒
眼睛開刀的婆婆	客家	女	70 多	先生是小學老師，已過世。以前會在家裡種菜、做豆腐乳等
頭份婆婆	客家	女	70 多	年輕時賣豆漿、清潔工
綠帽婆婆	客家	女	80	
阿昭	閩南	女	57	曾是市場小販
藍衣婆婆	客家	女	89	童養媳，農家。生三個女兒，與孫子住
江太太	客家	女	53	嫁閩南人
鄭太太	客家	女	72	
阿桃	客家	女	68	
阿嬌	閩南	女	60 多	高雄人，上來依親
毛帽婆婆	客家	女	80 多	與兒子媳婦同住，家裏作小販生意

附錄三：深度訪談之受訪者基本資料一覽

受訪者	族群	性別	出生年	職業	訪談地點
1	客家	女	1956	美容業	台北中和
2	客家	女	1955	退休教師	台北中和
3	閩南	女	1950	家管	台北中和
4	客家	女	1983	商	桃園平鎮
5	客家	女	1956	自由業	桃園平鎮
6	客家	女	1959	商	桃園平鎮
7	客家	女	1981	商	桃園平鎮
8	客家	男	1939	農	桃園平鎮
9	客家	男	1969	農	桃園平鎮
10	客家	男	1935	農	屏東萬金
11	客家	女	1960	家管	屏東萬金
12	閩南	女	1967	商	屏東萬金

## 附錄四：族群與歷史意識問卷調查表

### 「歷史意識」問卷調查

您好！這是一份有關「歷史意識」的學術調查，希望瞭解個人與集體之歷史意識等相關議題，所得資料將作為學術分析之用，並受到嚴格的保密。謝謝您的填寫！

中央大學客家社會文化研究所助理教授 張翰璧敬上

#### 一、與歷史有關活動的參與度

在過去 12 個月，你曾經....

頻率(次數)： 0 1-5 6-10 10↑

- |                               |                          |                          |                          |                          |
|-------------------------------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|
| 1、與朋友或家人一起看過照片嗎？              | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| 2、透過攝影或照相去保存過去的記憶嗎？           | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| 3、看過與歷史相關的電影或電視節目嗎？           | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| 4、參加家庭聚會或其他團體的聚會分享經驗嗎？        | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| 5、參觀歷史博物館或歷史景點？               | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| 6、讀過與歷史有關的書？                  | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| 7、蒐集過任何有關「過去」的事物(ex 老照片、cd)嗎？ | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| 8、調查家族的歷史？                    | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| 9、寫日記或札記？                     | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| 10、參與任何團體，目的是為了研究、保存或再現歷史？    | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |

#### 二、對於歷史的訊息或來源的信任度

你認為下列作為關於歷史的資訊或來源的可信性如何？(從 1-10 分評價，1 低度可信，10 完全可信。請圈選數字)

##### 1、博物館

<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10

##### 2、祖父母或其他親戚耆老的個人陳述

<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10

##### 3、學校裡的歷史教科書

<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10



4、學校以外的歷史書籍

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

5、事件的當事人或其家屬的陳述

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

6、報章雜誌

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

7、與歷史有關的電影或電視節目

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

8、網路

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

三、與過去的連結度

參與下列的場合，你感覺與過去的連結度如何？(從 1-10 分評價，1 低度連結—10 緊密連結)

1、與家庭成員在一起

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

2、參觀博物館或歷史景點

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

3、慶祝假日(ex 參與紀念活動、聚會)

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

4、讀與歷史有關的書籍

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

5、看與歷史有關的電影或電視節目

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

6、在學校上歷史課

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

#### 四、最重要的過去

下列四個領域或團體的歷史，對你而言的重要性？（從 1-10 分評價，1 幾乎不重要，10 絕對重要）

##### 1、你的家庭歷史

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

##### 2、你的族群歷史

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

##### 3、你所參加社團的歷史

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

##### 4、台灣的歷史

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

五、請舉出 1945 年(民國 34 年)以前印象最深刻的歷史事件 (試舉三件，依深刻程度排列)

- 1、
- 2、
- 3、

六、根據前題，其中您印象**最深刻**的歷史事件的資訊或來源為何？（可複選）

- 博物館
- 祖父母或其他親戚耆老的個人陳述
- 學校裡的歷史教科書
- 學校以外的歷史書籍
- 事件的當事人或其家屬的陳述
- 報章雜誌
- 電影或電視節目
- 網路
- 其他：\_\_\_\_\_

七、請舉出 1945 年(民國 34 年)以後印象最深刻的歷史事件 (試舉三件，依深刻程度排列)

- 1、
- 2、
- 3、

八、根據前題，其中您印象**最深刻**的歷史事件的資訊或來源為何？(可複選)

- 博物館
- 祖父母或其他親戚耆老的個人陳述
- 學校裡的歷史教科書
- 學校以外的歷史書籍
- 事件的當事人或其家屬的陳述
- 報章雜誌
- 電影或電視節目
- 網路
- 其他：\_\_\_\_\_

九、請舉出 1945 年(民國 34 年)以前印象最深刻的歷史人物 (試舉三位，依深刻程度排列)

- 1、
- 2、
- 3、

十、上列三位人物，其中您印象**最深刻**的歷史人物的資訊或來源為何？(可複選)

- 博物館
- 祖父母或其他親戚耆老的個人陳述
- 學校裡的歷史教科書
- 學校以外的歷史書籍
- 事件的當事人或其家屬的陳述
- 報章雜誌
- 電影或電視節目
- 網路
- 其他：\_\_\_\_\_

十一、請舉出 1945 年(民國 34 年)以後印象最深刻的歷史人物 (試舉三位，依深刻程度排列)

- 1、
- 2、
- 3、

十二、上列三位人物，其中您印象最深刻的歷史人物的資訊或來源為何？(可複選)

- 博物館

- 祖父母或其他親戚耆老的個人陳述
- 學校裡的歷史教科書
- 學校以外的歷史書籍
- 事件的當事人或其家屬的陳述
- 報章雜誌
- 電影或電視節目
- 網路
- 其他：\_\_\_\_\_

◎ 受訪者基本資料

- 1、性別：男性 女性
- 2、出生年：\_\_\_\_\_年
- 3、教育程度：0年 1-6年 7-9年 10-12年 13-16、17年 17年以上
- 4、職業：農 工 商 公教 學生 自由業 無
- 5、請問你 15 歲以前居住最久的地方是那裡？  
\_\_\_\_\_縣(市)\_\_\_\_\_鄉(鎮、市、區)
- 6、請問你的父親屬於那個族群？  
客家 閩南 中國其他各省市 原住民 外國人
- 7、請問你的母親屬於那個族群？  
客家 閩南 中國其他各省市 原住民 外國人
- 8、請問你的婚姻狀況？（勾選已婚者請接續答第九題）  
未婚 已婚 離婚
- 9、請問你的配偶屬於那個族群？  
客家 閩南 中國其他各省市 原住民 外國人