

從保力村的生命禮儀看女性的身份歸屬

曾純純^{*}

摘 要

傳統漢人社會中，男性具有一致的身份歸屬的連續性，女性則不一樣，女性在親屬體系中身份的不確定性，且常常被置於依附和從屬的地位。本研究藉著長期進行的田野工作過程中，以參與觀察法在自然的情境中觀察整個村落的生命禮儀，再以深入訪談的形式，從受訪者的生命史與個人經驗作為一手資料，問題聚焦於屏東縣車城鄉保力村一個以父系血緣為中心的福佬客村落女性的生活實踐，分析婦女在親屬體系中的身份歸屬。本文認為保力村婦女在外家與夫家兩個親屬體系中身份是一個逐漸轉換過程，為了使她獲得祖先地位而延續，確保繼承的男性子嗣顯得非常重要。在通過與丈夫同樣的活動和功能來提升自己的家庭地位，並將夫家與外家兩個姓氏親屬體系及村莊密切聯繫在一起。村內通婚讓婦女在兩個親屬體系間有著雙重歸屬，這種雙重歸屬意識除了呈顯出其對夫家的責任與義務，也體現她們對外家的認同而得到情感支援（或經濟支援），成為挹注甚至強化原生家庭的穩定力量。特別是女兒與原生家庭之間具祭祀關係，亦具有受祭祀關係。

關鍵詞：女性、福佬客、生命禮儀、親屬體系、身份歸屬

^{*} 國立屏東科技大學 客家文化產業研究所 教授

壹、前言

女性在漢人親屬制度中的地位是一個經常被研究者討論的議題，在漢人社會（尤其是農村社會），以財產的父系繼承、家族血緣傳承的父系譜系和居住方式的從夫居為主要特徵的單系（父系）親屬制度中，婦女的地位處於模糊的不確定狀態。¹正如有些研究者指出的，由於婦女一生中在親屬體系中地位的不確定性，她的身份，尤其是在夫家家族中的地位，只有到她死亡後，從她的喪禮上受到的待遇和死後的被祭祀情況才得到確認。²然後關於婦女死後祭祀的實際樣貌大部分研究成果聚焦於其死亡場所或牌位安奉處。³然而進行婦女祭祀時的空間，有埋葬遺體之墳墓與安奉牌位的神龕，這在客家社會裡，更顯複雜，客家因二次葬風俗衍生的家族墓，且墓碑與祖牌的呈現方式，不論陰陽，家族成員皆以世系昭穆倫序填入。⁴因此一位婦女，特別是未婚、離婚者無法經由婚姻歸屬於正常祭祀秩序中時，這些家庭如何處置？現實上未婚女性或離婚女性亡者的祭祀場所是隨區域不同而受到多種保障，因此有必要依區域進行實際狀況的討論。從喪葬墓祭入手分析婦女在父系親屬體系中的地位是一個很好的角度，但若能將重要生命禮儀裡所扮演的角色功能一併考慮並加以定位，將更有意義。

本文以屏東縣車城鄉保力村的福佬客為研究對象，試圖從當地生命禮俗所展現出的各種社會關係中探討婦女在親屬體系中被認定的身份及影響這種認定的因素。關於「福佬客」的定義，採用語言使用的觀點，認定「失去客語能力並以福佬語為溝通工具的客裔」便是「福佬客」。⁵選擇四重溪流域保力地區為研究福佬客社會的儀式與社會獨特性的理由有三：一是因為這區域的客籍人士多為「二次移民」的六堆⁶客家人，約於乾隆初年，移墾者自屏東平原先至車城才到保力，並分支至統埔，包括佳冬楊姓、萬巒陳姓、竹田張姓、麟洛馮姓等，之後並有房、古、曾等姓移入，在恆春半島闢建了第一個以客家人為主的集居型農村聚落，在

¹ 李霞，〈從喪禮看婦女在親屬體系中的身分歸屬：以山東濟寧農村個案為例〉，《廣西師範學院學報（哲學社會科學版）》，期3（廣西：南寧師範大學，2004），頁24。

² Freedman, M.、劉曉春譯，《中國東南的宗族組織》（上海：上海人民出版社，2000），頁38。

³ Topley, Marjorie., Marriage Resistance in Rural Kwangtung. In *Women in Chinese society* (Stanford: Stanford University, 1975), PP.67-88. Stockard, Janice E., *Daughters of the Canton Delta: Marriage Patterns and Economic strategies in south China. 1860-1930.* (Stanford: Stanford University Press, 1989). Watson, Rubie s., Girls, Houses and Working Women: Expressive Culture in the Pearl River Delta, 1900-41. In *Women and Chinese Patriarchy: submission, servitude and Escape.* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1994), PP.25-44.

⁴ 曾純純，〈親屬、婚姻與族群性：從南臺灣內埔客家的碑葬文化談起〉，《客家研究》，卷7期2（桃園：國立中央大學客家，2014a），頁115。

⁵ 陳逸君，〈「七界內」的客家意識初探——思考彰化竹塘地區福佬客族群意識之研究途徑〉，《研究與動態》，期12（彰化：大華大學共同教學中心，2005），頁222。

⁶ 「六堆」所涵括之聚落，以今人之分法，即竹田鄉一帶為中堆；萬巒鄉一帶為先鋒堆；內埔鄉一帶為後堆；麟洛、長治二鄉一帶為前堆；佳冬、新埤二鄉一帶為左堆；高樹、美濃、六龜、杉林一帶為右堆，除了美濃區、六龜區、杉林區位於高雄市，其餘8鄉皆在屏東縣境內。林正慧，《六堆客家與清代屏東平原》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2008），頁82-98。

移民五、六代後，約在日據時期，可能因為大環境的關係，不再使用客家話作為日常溝通的工具，若干文化傳統也滲入福佬習俗，形成了界於客家和福佬之間的福佬客現象。目前全村居民都不會說客家話，而族群意識尚存，故較易於觀察親屬關係的複雜性與多重性；其次以福佬客為個案，這些介於族群邊界的族群，不同領域專家學者從歷史、宗教、古蹟、民俗、傳統、文化來討論台灣各地的福佬客，但是社會大眾對福佬客的現實生活、文化行為、甚至族群意識都不甚了解，⁷至於女性在家庭生活和親屬關係的相關研究，以筆者管見，至今仍未有文獻提及，如何界定與建構福佬客女性的社會地位？這些不僅是女性研究上的爭議，同時也與福佬客家族與親屬制度等各方面有非常密切的關係。其三保力村福佬客議題多引起研究生的興趣，例如黃啟仁、潘譽仁分別探討過保力二次移民的現象，⁸呂茗芬、張靖委從事方言接觸與聚落建築研究，將保力做為案例之一。⁹研究專文中，黃啟仁探討保力最主要的宗教信仰—三山國王，曾美芳則淺論客語教學。

10

本文就保力福佬客文獻資料進行初步的分析，明確調查問題的關鍵和範圍，再進入田野，進一步的觀察和訪談，期望了解一個福佬客社會的生命禮儀變化與女性社會地位的特殊性。

貳、女性身份歸屬的學術綜述與研究

（一）祭祀與被祭祀

在漢人的親屬制度，男性自出生即具有資格祭祀其雙親等男性祖先及其正妻，成年後也將接受男性子孫及其正妻所進行的祭祀。而婦女受祭祀資格視婚姻狀況的有無，原則上女性牌位的安放處為夫家神龕。片山剛指出，漢人祖先祭祀必須具備被祭祀者（亡者）與祭祀者（生者）方能成立，若祭祀者（生者）中斷，將使祖先祭祀不再成立。進行亡者祭祀的空間，在墳墓與神龕內接受祖先祭祀的資格稱為「被祭祀資格」，而具有此資格的亡者稱為「具資格被祭祀者」，不具資格的亡者稱為「無資格被祭祀者」。依照儒教理念，成年男性與其正妻為具資格被

⁷ 陳逸君，〈「七界內」的客家意識初探——思考彰化竹塘地區福佬客族群意識之研究途徑〉，《研究與動態》，期 12（彰化：大華大學共同教學中心，2005），頁 226、221。

⁸ 黃啟仁，〈恆春地區客家二次移民之研究：以保力村為例〉（臺南：國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2007）。潘譽仁，〈客家二次移民的人口與婚姻流動：以日據時期車城鄉保力村為例〉（屏東：國立屏東科技大學客家文化產業研究所碩士論文，2017）。

⁹ 呂茗芬，〈屏東地區閩客雙方言接觸現象：以保力、武洛及大埔為例〉（高雄：國立高雄師範大學臺灣文化及語言研究所碩士論文，2006）。張靖委，〈恆春地區東片山客無到聚落研究〉（臺北：國立臺北藝術大學建築與文化資產研究所碩士論文，2012）。

¹⁰ 黃啟仁，〈恆春客家地區：保力聚落三山國王信仰的研究〉，《屏東文獻》，期 13（屏東：屏東縣政府文化局，2009），頁 3-44。曾美芳，〈尋訪福佬客的客家母語：以車城保力的客語教學為例〉，《六堆學》，期 1（屏東：六堆風雲雜誌社，2011），頁 68-90。

祭祀者，未成年男性及未婚女性為無資格被祭祀者，而女性婚後離異已不容於夫家，亦屬於無資格被祭祀者。其次，將亡者牌位安奉於自己居住的家庭內並加以祭祀，這種資格稱為「祭祀資格」，具有這種資格的生者稱為「具資格祭祀者」；不具此資格的生者稱為「無資格祭祀者」。在理念上，某位亡者的男性子孫及其正妻是具資格祭祀者，未婚女性、離婚女性則是無資格祭祀者。¹¹簡言之，女性則因婚姻方才具有資格祭祀丈夫之男性祖先及其正妻，並且預計其身後能獲得由男性子孫及其正妻所進行的祭祀。女性與原生家庭之間不具祭祀關係，亦不具有被祭祀關係。

中國華南珠江三角洲一帶的習俗，未婚女性的牌位至今仍不可置於血親的家庭空間中，且家中無兄弟的女性，亦不可將雙親牌位置於夫家的神龕來祭祀。¹²華東山東農村裡的寡婦、逃離夫家的、被棄者即使可以回到娘家住，由於她的「靈魂」已不屬於娘家，死後牌位不能放在娘家；未婚和離婚被棄女子死後也不能進祖墳，是另外埋在地頭。¹³李亦園探討臺灣冥婚案例多半為夭折的女兒，而幾乎不是夭折的兒子。在臺灣，夭折的兒子不舉行冥婚，而能由父母等親屬認領與原生家庭同族的男性做為養子以繼承夭折的兒子。如此一來，夭折的兒子就能在原生家庭中獲得成為祖先的社會地位，牌位也能安奉在原生家庭神龕而接受祭祀。也就是未成年男性仍被視為具資格被祭祀者。另一方面，夭折的女兒，即使在臺灣亦是無資格被祭祀者，她的牌位無法安奉在原生家庭。這種情況下，雖然也有將牌位安奉在神廟或齋堂的方式，但這些方式無法給與女兒成為祖先的社會地位。¹⁴因此也才有舉行冥婚的方式，主要就是為了給女兒死後靈魂在其原生家族之外有個安置處，更能給女兒相當於夭折的兒子藉由認領養子而獲得祖先的社會地位。然而筆者在屏東平原的六堆客庄發現祖堂神龕出現了夫家與外家牌位並列左右的景象，也有供奉兩姓祖先的「雙姓堂」，同時有越來越多的家族接受「女兒」填入祖牌的事實。女兒因招贅、未婚、收養，甚至離婚而出現於父系祖牌上，其祭拜者也由同性子孫（招贅婚之子女從母姓），擴增為父母（祭拜未婚女兒）、兄弟姪孫（祭拜未嫁或離婚姑婆）、異系與異性子孫（祭拜收養養母）。¹⁵由此可知，客家人祖先祭祀的儀式與對象較能因地制宜。

¹¹ 片山剛，〈死者祭祀空間の地域的構造：華南珠江デルタの過去と現在〉，《死の文化誌：心性・習俗・社會》（京都：昭和堂，2002），頁109-110。

¹² 片山剛，〈死者祭祀空間の地域的構造：華南珠江デルタの過去と現在〉，《死の文化誌：心性・習俗・社會》（京都：昭和堂，2002），頁130。

¹³ 李霞，〈從喪禮看婦女在親屬體系中的身分歸屬：以山東濟寧農村個案為例〉，《廣西師範學院學報（哲學社會科學版）》，期3（廣西：南寧師範大學，2004），頁25-26。

¹⁴ 李亦園，〈從若干儀式行為看中國國民性的一面〉，《中國人的性格》（臺北：中央研究院民族學研究所，1974），頁181-182。

¹⁵ 曾純純，〈客家傳統祖牌的女性祖先崇拜〉，《客家研究輯刊》，期44（廣東：嘉應學院，2014b），頁62。

深入進行保力福佬客的研究，透過祭祀、被祭祀的關係，了解當地如何安奉無資格受祭祀者的牌位？無資格祭祀者是否可以合葬在家族墓？本文主要集中在女性方面，特別是對亡者為無資格被祭祀者與生者為無資格祭祀者的未婚女性、離婚女性，著重分析喪葬墓祭之禮儀中的相關習俗並結合當地生活中的其他生命禮儀和一些特例，看其中體現出的關於婦女身份歸屬問題的原則。

（二）關於已婚女性與娘家的關係

在眾多關於中國家族和農村家庭的研究中，女兒不被研究者重視，¹⁶長期以來也一直忽視了已婚女性與娘家的密切關係。¹⁷對於已婚女性關係問題的理解，鑲嵌到姻親關係的研究中，有兩種不同的分析路徑。

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

¹⁸Freedman Maurice 認為，婚姻使女人離開了她的娘家，自此新娘的家務、生育力及主要參加的儀式都歸屬於夫家，她的各種利益也和娘家沒有關係，娘家也喪失了對她的大部分權力，若不幸成為寡婦，連再嫁權利都賦予了夫家。¹⁹

也有學者通過觀察農村親屬制度的實踐，從而對 Freedman 的制度層面觀點產生了質疑，提出不同的實踐主義路徑。植野弘子認為，已婚女性這種向丈夫宗族的轉化與同化並不完全，即使在作為象徵轉換結束的婚禮上，一些禮儀也仍然標誌著新娘與其原生家族繼續聯繫的紐帶。²⁰Ahern 則指出，娘家對已婚女性仍然保留著一定的權力，這種權力在一些儀式上得到象徵性的表現，譬如娘家在女兒夫家家族的一些禮儀場合具有較高的地位，在婦女做壽和她的葬禮上娘家人的尊貴地位更是體現了娘家的權力。²¹

Judd 通過論述已婚女性與娘家的關係，認為情感因素對於「娘家」而言，較成員資格和財產更為重要，而後者往往作為父系親屬制度的最重要因素。²²李霞以分家的事例說明，娘家是出嫁女兒建立新家時可提供各式幫助的關係資源，娘家表現出顯著的支持作用，成為與婆家相對立的力量。²³刁統菊認為姻親關係是

¹⁶ 陳中民，〈冥婚、嫁奩及女兒在家庭中的地位〉，《中國家庭及其變遷》（香港：香港中文大學，1991），頁 269-273。

¹⁷ 閻雲翔著、龔小夏譯，《私人生活的變革：一個中國村莊裡的愛情、家庭與親密關係（1949—1999）》（上海：上海書店出版社，2006），頁 199。

¹⁸ 費孝通，《鄉土中國·生育制度》（北京：北京大學出版社，1998），頁 198。

¹⁹ Freedman, M.、劉曉春譯，《中國東南的宗族組織》（上海：上海人民出版社，2000），頁 38-39。

²⁰ 植野弘子，《台灣漢民族の姻戚》（東京：風響社，2000）。

²¹ Ahern, Emily Martin., Affines and the Rituals of Kinship. In *Religion and Ritual in Chinese society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), PP.279-307

²² Judd, Ellen R., "Niangjia: Chinese Women and Their Natal Families," *Journal of Asian studies*, Vol.48.No.3(1989), PP. 525-544

²³ 李霞，〈依附者還是建構者？：關於婦女親屬關係的一項民族志研究〉，《思想戰線》，期 31（昆

對夫家及其家族團體的離心力。²⁴閻雲翔針對農村家庭分家的調查指出，因為親屬關係日趨功利化，使得姻親的重要性有所增加，許多人將姻親看得比宗親還要重要。²⁵李銀河也注意到，由於男權制殘留的結果，仍有六成以上的農民認為宗親關係重於姻親關係，但出嫁女兒與娘家關係日益密切。²⁶

李霞則觀察到已婚女性與娘家、夫家關係在實踐和行動中的複雜性、靈活性，由於婦女在兩家家族中地位的確立不是由天賦因素決定的，婦女一生在兩家家族間的關係是逐步變化的，主要是受到婚後配偶關係的性質與數量、是否生育兒子以及實踐中的各種具體關係而影響婦女在夫家中地位的確立。²⁷

參、保力村的生命禮儀變遷

（一）田野概況

保力，是「各家族聯合來『保其力』」的意思，²⁸顯現開墾之初為了防禦，以同姓氏合院為單位，簇族而居。保力坐落在南臺灣恆春縱谷平原北端，地處中央山脈尾端的近山地區，位於四重溪與保力溪之間，該處為牡丹、高仕佛、加芝來等社出入要道。本地區的行政區域變遷由清光緒年間屬於恆春縣興文里保力庄；日據大正 9 年（1920）為恆春郡車城庄保力大字，區分為保力、山腳及竹社三個小字；中華民國政府之後，則隸屬屏東縣車城鄉，稱為保力村，係以主要聚落保力為村名（如圖一）。²⁹保力的開發可溯自清乾隆初年，³⁰引水開圳灌溉荒田，奠定了客家移民拓墾恆春半島的基石。而後客家人溯四重溪拓墾，自統埔、內埔到四重溪建立「客莊」，³¹在這過程中與原住民及福佬人械鬥的生存競爭，也追

明：雲南大學，2005），頁 85。

²⁴ 刁統菊，《華北鄉村社會姻親關係研究》（北京：中國社會科學出版社，2016）。

²⁵ 閻雲翔著、龔小夏譯，《私人生活的變革：一個中國村莊裡的愛情、家庭與親密關係（1949—1999）》（上海：上海書店出版社，2006）。

²⁶ 李銀河，《後村的女人們：農村性別權力關係》（呼和浩特：內蒙古大學出版社，2009），頁 135。

²⁷ 李霞，〈從喪禮看婦女在親屬體系中的身分歸屬：以山東濟寧農村個案為例〉，《廣西師範學院學報（哲學社會科學版）》，期 3（廣西：南寧師範大學，2004），頁 29。

²⁸ 「保力」一名的由來，一說與協助朝廷平定林爽文之亂，與乾隆御筆褒忠石碑二字有關；另一說係因早期車城地區福建籍移民較多，廣東籍移民較少，初墾此地時不僅須對抗原住民且受到福佬人欺壓，所以必需團結，如何保持力量特別重要。中華綜合發展研究院應用史學研究所，《車城鄉志》（屏東：屏東縣車城鄉公所，2004），頁 86。

²⁹ 中華綜合發展研究院應用史學研究所，《車城鄉志》（屏東：屏東縣車城鄉公所，2004），頁 85-88。

³⁰ 廣東籍客家人的入墾琅嶠（今恆春），日籍學者伊能嘉矩認為始於雍正初年，墾成保力與統埔；本田喜八則指出，雍正時保力庄的廣東人王那繼續往東開墾蚊蟀埔（今滿州鄉滿州村），因此廣東籍移民遷入恆春西部並形成規模較大的村落，應不會晚於雍正之初。但在官方的調查報告指出，乾隆初年，廣東移民才墾成舊地名竹社的保力庄，田園被漢人與貓仔社的原住民分別開墾。伊能嘉矩，《大日本地名辭書續編第三》（東京：富山房，1909），頁 166。本田喜八，《高雄州地誌》（高雄：高雄州教育會，1930），頁 364。臨時臺灣土地調查局，《臺灣土地慣行一斑（一）》（臺北：南天書局有限公司，1905），頁 115。

³¹ 清代自有漢人入墾車城的歷史脈絡中，即有「保力」這名稱，由《恆春縣志》記載早期客家

求建立安身立命的民居空間，惟客家文化特色卻因日漸福佬化而式微，現今一般村民已無法以客語對談。景觀上除了原有的合院式民居，還有公廳、保安宮（主祀三山國王）、伯公福德祠、義勇祠、褒忠碑及其他歷史建築物，頗具客庄的特色風貌。

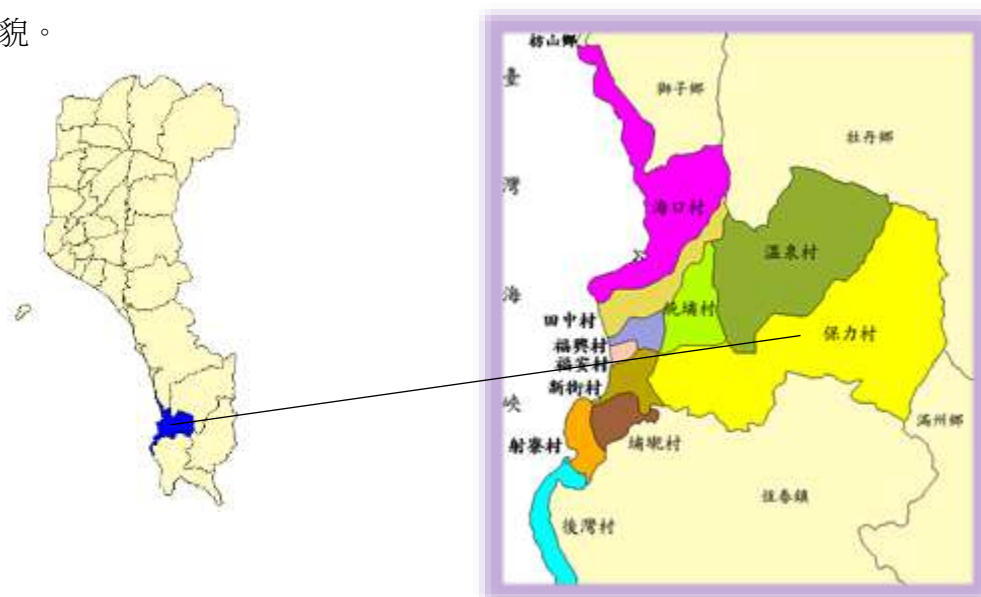


圖 1、車城鄉各村落分布位置圖

圖片來源：張永明繪製

保力聚落在光緒年間為 118 戶，共 125 人，³²日據時期保力庄的各族群分布屬於廣東語族超過八成（如表一），居住於保力與山腳，竹社則是排灣族部落。目前保力村由 26 鄰組成，共 582 戶，人口 1,378 人，³³土地面積 19.91 平方公里。作為一個行政村的保力村有六個小聚落：保力、溪墘、山腳、竹社（厚殼仔）、大埔、貓藍逸（望乙）。本村前五大姓為張、楊、陳、王、黃，其比例不及百分之五十，為諸小姓並存的村莊，是為雜姓村。³⁴前五大姓之祖籍來源，除了黃姓不明之外，其餘四姓均來自竹田、佳冬、萬巒等屏東平原上六堆地區，是一移民型態聚落，故保力村有恆春半島上的「小六堆」之稱。村民以務農人口居多，水稻、洋蔥、火龍果為主要作物。

人在恆春半島的分布，「有所謂客莊：客人者，皆粵人也。莊如西門之保力、統埔、四重溪、內埔等及城內之客人街是」。屠繼善，《恆春縣志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2007），頁 41。

³² 屠繼善，《恆春縣志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2007），頁 161-163。

³³ 資料由屏東縣恆春戶政事務所車城辦公室提供，截至 2018 年 10 月底統計資料。

³⁴ 本村住戶姓氏約有 47 姓，其中以張、楊、陳、王、黃、古、賴、曾、傅、馮、劉、汪、房、鄭、宋等 20 姓，大多數為祖先早期移入者，但其中潘姓為原住民較多，洪、謝、林姓都是中期才遷入者，至於 5 戶以下的單姓，即均為後期才移居本村。張添金，《琅嶠客：車城鄉保力村誌》（屏東：車城鄉保力社區發展協會，2001），頁 116。

表一、日據時期保力庄各族群分布概況

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

資料來源：臺灣總督官房調查課編纂，《臺灣在籍漢民族鄉貫別調查》；常住戶口，
《昭和10年末臺灣常住戶口統計》。

（二）保力的生命禮俗

本研究從 2016 年 10 月到 2018 年 11 月陸續進行田野工作，以每隔兩、三週觀察一、兩天，最長曾連續觀察一週，筆者採取女性的視角，兼具福佬話、客語的溝通能力，在田野調查中更發揮優勢，與當地婦女結成較為親近和穩定的關係，貼近觀察婦女的生活，調查發現保力人的社會中，關於生、壽、婚、喪的人生禮儀，以「婚禮」、「生育」和「喪禮」最為重要。筆者與不同年齡階段的不同女性都進行了接觸，使得筆者得以比較完整和細緻勾勒婦女的生活樣貌。

1、婚禮的變化

婚禮是人一生中最重要的一項活動，象徵結合的一種禮儀。保力村早期青年男女的婚事，都是奉「父母之命、媒妁之言」成婚。本村傳統習俗的結婚過程需經相親、合婚、過聘，再行娶親。³⁵男孩子到了適婚年齡，經親友推介，某村某家有適合女孩後，男方父母親即央託媒人，備妥檳榔及香煙為禮物，攜往女方家講親。男女雙方互相中意後，即由媒人到女方家，索取「生辰八字」，由男方長輩請算命先生合婚，根據雙方出生年、月、日、時和屬相推算，查其是否相生相剋，如相生則合婚完成。媒人赴女方家徵詢男方應送女方聘禮的條件，經媒人多次來往雙方溝通，達成協議後，即由男方選擇吉日，把聘禮送赴女方家過聘。早期娶親，都僱花轎迎娶新娘，宴客必須左鄰右舍，全體動員幫忙到全村每家借用方形餐桌，並且自行殺豬、殺雞、洗菜、煮菜、端菜來宴請賓客。因此每逢村中有娶親喜事，如同過年一般，非常熱鬧，親戚朋友來賀必須送賀禮，地方士紳也都送喜幛，至親者更要在「八仙彩」上掛鈔票。張燈結彩，喜氣洋洋。

我們在 2017 年 3 月參與觀察一場古家婚禮。現代男女青年自由戀愛，結婚時機已成熟，雙方父母看後彼此沒有什麼意見，就可以準備結婚。男方的母親跟著一位媒人前往女方家提親，這媒人主要負責傳達雙方的意願及聘禮的條件，協助籌辦婚禮。婚期則通過男女雙方的生辰八字占卜所得。

訂婚時，男方將聘金、喜餅、豬肉、金飾、衣服等聘禮送赴女方家過聘，女方則將男方所送禮品如喜餅、糖果、水果、檳榔、煙酒做為祭品，由女方舅父點燭然後燒香，由新人雙方及女方父母同時祭拜祖先與神明。然後準新郎就為準新

³⁵ 張添金，《琅嶠客：車城鄉保力村誌》（屏東：車城鄉保力社區發展協會，2001），頁 84-86。

娘戴戒子及手環、項鍊等金飾，儀式即告完成。中午女方會設宴款待男方來客及媒人，宴畢男方回贈一個大紅包「壓桌角」，女方則準備生鐵、蓮蕉、芋頭、木炭給準新郎帶回。

結婚當日，迎娶已經由轎車取代，新娘上車須以米篩遮蓋頭頂，車子出發新娘父母要將水潑在車上，以示「嫁出去的女兒，如同潑出去的水一般」，不再收回。婚禮宴席設在三合院前的廣場（禾埕），另請外燴廚師來烹煮，全部包辦，也就不需要請鄰人來幫忙了。喝完喜酒至親好友要集合廳堂中，新娘由長輩引導，依親人之尊卑順序逐一奉敬甜茶，並介紹新親戚稱呼，這是一種認親的儀式。

第二天歸寧，依例新娘外家亦辦喜宴，宴請親朋及鄰居故舊，並準備米糕豆、帶路雞、甘蔗等物品帶回夫家，至此結婚儀式完成。嫁資的多寡、酒席的豐儉是親友及村裡人議論的話題。

2、生育的變化

保力村民對於孩子的生育儀式過程大概分為家族和聚落情況。在家族裡，生子滿一個月稱「滿月」，產婦坐月子稱「做月內」，做月內時親戚朋友多以雞、豬心、腰尺（豬脾臟），或嬰兒衣服等為贈禮。生子滿月之日要祀神、祭祖，稟告祖先家中添了人口，還要送麻油雞酒及油飯至外家報喜，³⁶同時以麻油雞及油飯祭拜母系祖先，告知添丁之事，前者強調的是血脈的傳承，後者則具有擴展繁衍的意涵。外家則要回贈嬰兒衣服、背巾、鞋帽、被褥、金牌、椅轎等嬰兒用品，滿月油飯及紅蛋都是由外家出錢。通過以上儀式，孩子的母親身份及孩子本人得到兩姓家族的認同，更透過生育再加強親屬之間的關係。

在聚落裡即是元宵節進行出新丁的活動。出新丁是保力村內迎接一個生命的重要民俗，在每年元宵，保力村居民，去年家有新生男丁者，皆要攜紅龜糕或大餅向三山國王等諸神參拜，仍維持著酬神還願的傳統。近年來因生育率降低，拜新丁活動突破傳統，不限於男嬰，女嬰也能參加，且為了方便省事，也多以蛋糕代替。

我們在 2017 年進行觀察訪談，參加保力村拜新丁祭典，當年度是於農曆元月 14 日元宵節前一日，在保安宮前的路口廣場盛大舉行，當日上午由保安宮管理委員會主任委員、總幹事與組織成員，號召村民自發性前來協助祭典福廠的搭建與神位的設置事宜，中午過後，本年度有男丁出生的主家即手捧新丁板前來福廠擺設，準備在晚間舉行拜新丁酬謝神恩儀式。下午三點於保安宮旁的活動中心，另有舉辦傳統客家麻糬製作與搓湯圓活動，村內婦女帶領孩童製作麻糬、搓湯圓教學，也象徵著另一種客家歲時風俗技藝的傳承不息。福廠請神安座時間訂於當

³⁶ 報導人古太太表示，外家包紅包，主要是請婦人家幫忙洗月內衫，另外，當地也有二十天即向外家報喜，外家同時回禮送金飾。古太太因相親嫁給保力村古家，現年70歲，恆春鎮關山人，協助夫家經營電器行。訪談日期：2018年11月30日。

日晚間 6 點 16 分，在保安宮主委帶領下，管理委員會成員與本村信眾共同手執清香奉請眾神安座，在鐘鼓齊鳴聲中，三山國王、天上聖母、福德正神、三太子等眾神依序安座於福廠神龕，接續主委率領在場所有人員上香膜拜，並由主委宣讀祭文稟告，內容大致是感謝神恩庇佑村民一整年，以及本年度拜新丁酬神事宜，並祈求眾神庇佑來年村落平安與信眾身體健康。祭祀儀典完畢後，緊接著是保安宮為前來共襄盛舉的信眾準備的美味飯湯，村民熱絡寒暄共進晚餐，充分顯示本村居民的團結與凝聚力，餐後並主持元宵猜燈謎活動與民同樂，現場充滿歡樂氣氛。

福廠內另舉行乞龜活動，據陳主委表示，乞龜則在保力已中斷 20 多年，民國 97 年（2008）恢復舉行，保力客家協會還特地到台中東勢客家庄取經，學習正統乞龜流程和禮儀。³⁷另外值得一提的是，保力村傳統客家文化幾乎式微，只保留了元宵節拜新丁和乞龜活動，保力客家協會於民國 105 年（2016）農曆元月 11、12 日親訪佳冬鄉六根庄三山國王廟，參訪觀摩當地年度客家做福拜新丁活動，還參考客家文化發展中心拍攝之六堆民俗祭儀影片，並於農曆元月 14、15 兩日於保力村溪墘路空地舉辦本村失傳多年的客家做福祭儀。

3、喪禮的變化

喪禮最講究規矩和輩份的一項禮儀，它的一些儀式直接涉及到亡者和生者的身份問題，以及由此直接關涉到的現實中的權利與義務，如喪主家親屬按照親疏關係穿上不同的孝服及「陪對」（白包、花圈、罐頭塔等代表禮尚往來的祭品）的形式展現出來。保力村對於辦理老大人喪葬事宜，依據習俗慣例，都採取嚴謹隆重的方式來進行的。一般老死、病死等正常死亡者都是土葬，如有未成年的孩童突然夭折，即以簡單草草了事的方式，請人悄悄埋葬就算了。凡是在村外因意外橫死者，不能將其靈柩抬回家中，只能停棺在屋外臨時搭建的帳棚內，再辦理喪事。早年本村由於居民較少，生活條件亦差，有喪事面臨人手、經費不足，因此組織「爸母會」。³⁸台灣自移墾之初即有類似的民間組織，恆春有許多的地區都有類似的組織，亦稱「父母會」、「兄弟會」，³⁹澎湖也有稱之為「米會」。

「爸母會」以喪事上的互助為其任務，多由同村的好友或鄰居所組成，會員大約 30-40 人，設有會員會長一人稱為「大哥」，及副會長稱之「尾弟」。會員須共同出資購置喪事必備的器具，如準備餐食的碗筷、鍋灶、柴火，抬棺用的工具「一條龍」等；該會並訂有會約規定：會員如有死亡，「大哥」即召集所有

³⁷ 報導人陳先生，車城鄉保力村人，現任保安宮管理委員會主任委員，訪談日期：2016 年 1 月 11 日。

³⁸ 張添金，《琅嶠客：車城鄉保力村誌》（屏東：車城鄉保力社區發展協會，2001），頁 87-92。

³⁹ 黃啟仁，《恆春地區客家二次移民之研究：以保力村為例》（臺南：國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2007），頁 120。

的會員，並繳交約訂好數量的會款及會米資助喪家，還要義務幫忙料理喪事如製作棺木、築造墳墓、入殮、佈置靈堂、抬棺出殯、埋葬等工作，如有違犯會約者，由「尾弟」執行處罰，大家都不得異議。會約並規定，會員亡故其義務責任由子女負責承擔，互相幫助直到組織中所有會員辭世為止。保力村最後成立的「父母會」原會長為楊阿才，查閱保安宮的地契，楊阿才於民國 36 年（1947）成為王仙國王爺會的管理者，推估此「父母會」成立於光復前後，在數年前尾弟張光藝去世，該組織始宣布解散。因社會型態的改變，喪葬習俗則委託專業殯葬業者辦理。⁴⁰保力村喪葬資料是我們在 2018 年 11 月參與調查楊家交由殯葬業代為執行的喪禮，有特別之處則訪問殯葬業的楊總幹事、張道士，加註說明之。⁴¹

在老大人死亡後，兒女須換穿黑色孝服、孝鞋，並派孝長男（或大孫）親赴侄孫家（父亡時）或母舅家（母亡時）登門跪地報喪。⁴²同時設法通知出嫁女兒、外出兒子和主要親屬。一般是在死後兩週才發喪，⁴³照例俗亡者入殮靈堂設置後，隨即請道士到公墓地，先找到合適合法的風水墓地，由道士依亡者仙命（八字）以羅盤定位來決定。墳地位置及座向選好後，接著破土開工築墓，擇吉日下葬。

44

在出山前一晚，照例俗都會請尼姑（佛教）或道士（道教）與廟宇的頌經團來頌經，稱之「超渡」，意為替亡者長輩贖罪。靈堂外擺放著紙紮的靈厝，蓮花、金山銀山及庫銀等，各項都於出山前一夜，頌經結束後，由子孫及家族團團圍住護送下，先行燒到陰間送給亡者享用，以展現孝道與心意。至於以色紙摺成的蓮花，須以繩子串成一串串，再以竹枝插在墳上（如無女兒即免）。

出山當天，前來吊喪的親友，習俗上必須送白包給喪家，稱之「香典」，並根據親疏關係發給相應的孝服，且喪家須回贈毛巾一條。在喪祭儀式開始前，要將棺木自靈堂移入式場後方叫做「移柩」。要移柩時，先由道士，領導孝子孝孫在棺木邊祭拜謂之「謝壇」，拜畢由幫忙親友將靈堂拆除，棺木移到式場。

⁴⁰ 黃啟仁，《恆春地區客家二次移民之研究：以保力村為例》（臺南：國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2007），頁 120。

⁴¹ 楊總幹事是禮儀社負責人兼保安宮總幹事，現年 64 歲，車城鄉保力村人，原在台北工作，1990 年跟著令兄從頭開始學習喪葬禮儀，1996 年決定返鄉接手經營至今，專營擇日合婚、命名命理、風水堪輿、治喪包辦、慈善救濟等服務。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。張道士專精風水地理兼營殯葬業，現年 64 歲，車城鄉保力村人，張尚發次房第 19 世孫。祖父是保力村主持功德法事的道士，張道士承其祖業，曾在桃園六龜從事喪葬禮儀工作，後返鄉創業，執業範圍在恆春半島。訪談日期：2018 年 11 月 26 日。

⁴² 報導人楊總幹事指出，當地喪禮用詞稱叔伯為侄孫，若亡者有大孫（長孫），喪葬實務會由大孫執行。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。報導人張道士也表示，「大孫頂尾子」，成服時，大孫可以披麻衣，戴苧帽，或是穿苧衣，戴麻帽。訪談日期：2018 年 11 月 26 日。

⁴³ 六堆客家人死後，停屍一般不超過七天。

⁴⁴ 報導人楊總幹事指出，當地福佬人喪禮是出山下葬後，再做風水，風水做好再擇日謝土。且福佬人一般是不再撿骨的，除非家族子孫的家運不順、事業失敗、災疾不斷。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。

在道士引導至式場外時，大媳婦將屋瓦或磁碗摔破稱為「開孝」，⁴⁵破瓦意謂著此處已不是亡者的家，摔碗則表示從今以後不能再服侍亡者吃飯。然後孝子孫即時穿上孝衣。其孝衣質料及顏色如下：孝男、孝媳、未嫁孝女及大孫均應穿麻布衣，著草鞋或打赤腳，已嫁孝女、內孫、侄兒均袋布（即苧布），女婿穿白袍貼袋布，亡者兄弟姐妹（即平輩）穿白袍，外孫均著青衣等。孝衣服穿上後即返式場，孝男、孝眷要哭號下跪爬進。孝男、孝眷就位後，先行「點主」，由大孫（或長男）背捧著新製的「神主牌」，其「主」字上面一點未寫，走至祭壇前跪下，由道士指導下，請肩披白巾的侄孫（父亡時）或母舅（母亡時）⁴⁶持一毛筆蘸紅墨水點在王字上，稱「點主」。喪家要送紅包、壽金及糖給點主長輩。

出山前，行祭過程皆在式場前完成，分為家祭、公祭，⁴⁷是族戚親友對亡者的告別與弔唁。依例俗請一位有經驗的地方人士來當司儀，主持儀式的進行，再請二位禮生幫助點香、分香、收香、獻果品等工作。程序上由家祭開始，孝男上香時，須行三跪九叩禮，獻花、獻果、獻酒、獻饌外，⁴⁸也要行「灌茅」之禮。

「灌茅」是在祭壇桌下置放一株茅草，由孝男以米酒澆灌。⁴⁹備有祭文者此時要讀祭文，孝男祭畢。依次媳、女、內孫、外孫、宗親（父亡時）或外家（母亡時）、婿等個別家祭，意謂著孝男是全子負責「開門」，女婿是半子負責「關門」，女婿祭拜完畢，即代表家祭結束。然有機關團體來祭時，由團體指定一人為主祭，其他人員為陪祭，行獻花及上香之禮，禮畢孝男要回禮致謝，稱此為之「公祭」，可以節省儀式時間。最後由個別賓客排隊每兩人同時上香，此稱為「拈香」。

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

⁴⁵ 報導人楊總幹事指出，當地「開孝」由長媳一人即可，若亡者沒有媳婦，亦可由道士來做。其次，保力的做法是破瓦或破碗，不同於內埔、竹田等六堆客庄，開孝是打破藥罐，楊總幹事表示，若老大人惡疾重病，則是在頭七做藥懺，此時才摔破藥罐，告知往生者，已經作仙，不用再吃藥了。訪談日期：2018年11月20日。張道士認為正式用字是「開弔」，在移棺之後，成服之前，由兒子來破瓦即可，或由道士代替，破瓦可將壞運驅走，意即：「破硯（粗陶）不破人」。訪談日期：2018年11月26日。

⁴⁶ 報導人楊總幹事指出，若長輩無法出席，由小一輩代理，則要站在小凳子上點主，代表替代長輩身份。訪談日期：2018年11月20日。

⁴⁷ 報導人楊總幹事主張應稱「家祭」、「公奠」，本文仍採行村內喪禮用詞稱「公祭」。訪談日期：2018年11月20日。

⁴⁸ 此段應為簡化的「三獻禮」，報導人楊總幹事表示，保力村的喪禮有請禮生，就會執行三獻禮。訪談日期：2018年11月20日。張道士則認為村子裡已沒有人會行三獻禮了。訪談日期：2018年11月26日。

⁴⁹ 報導人楊總幹事解釋「灌茅」意義有二，早期開墾之初，先人往生，沒有棺木，用茅草掩蓋，以免被野獸破壞屍體；其次是象徵茅草生命力很強，野火燒不盡，明年春風吹又生，灌茅則代表子孫會堅強如茅草。訪談日期：2018年11月20日。

斗（大孫）、⁵⁰捧遺像（媳婦），孝子孫、孝親屬等，依次送亡者最後一程，沒有路祭，且喪家在半途停棺辭謝送葬之親友，稱「辭客」，孝男還要跪謝侄孫母舅，請他們回頭，只有孝男、孝眷送上山頭，近年來大部分人都已不再步行以車子代步，若行火化則禮車直奔至枋寮火化場。出殯時一路要撒冥紙，奏哀樂到墳上為止。

棺木由花車上搬下後，先要放置於墓穴上，再請人持鑽子在棺木下部鑽孔叫做「放水」，待下葬時刻到時，才行將棺木放入穴內，蓋上銘旌，孝子孫要以衣角捧土放入穴內，再由挖土機或人工填土至成土堆狀為止。孝子孫再將鮮花，及孝女所製蓮花插上墳土上。接著由孝子孫獻上三牲祭品、上香、燒冥紙。繼而由道士主持風水圓滿謝土儀式，下葬即告完成。此時孝子孫孝眷全部孝衣才行脫下，還給葬儀社，⁵¹收拾祭品後返家。在進入家門之前要先過火，吃米糕豆、洗淨。⁵²

肆、福佬客社會中的女性

保力村是個以父系血緣為中心的村落，延續香火、傳宗接代是這個傳統社會人們的普遍願望和理想。在這樣的觀念前提下，看重男性子嗣便被視為理所當然，卻極易忽略女性的地位和作用。一般說來，宗族社會中的女性由四部分組成：未出嫁的女兒、嫁進來的媳婦、已經出嫁的女兒以及作為家庭繼承者繼續留在家中的已婚女兒。本文將討論這些女性在各自生活的家庭裡通過婚姻、生育、喪葬等生命禮儀過程，按照時間順序，觀照不同階段的女性在親屬關係實踐中的作用。

（一）從外人到自己人

在保力村，居民生活困苦，多數從事農耕工作。村民普遍有重男輕女及多子多孫多福氣的思想，父母對子女會區別對待，有肉先給兒子吃，有錢先給兒子買新衣服，兒子年幼時，就向神明許願，如兒子結婚時，就向神明還願謝神。孩子國中畢業後家境只允許一個孩子讀書的話，優先供男孩讀書，有些女孩成績不錯，卻沒有機會讀高中、大學。但在人力不足的情況，男女孩都要協助家務，到大井中打水挑回家，在井邊打水洗衣服。食物奇缺，所以村內小孩常常一起到田邊水溝捕捉泥鰍、鱔魚、大肚魚、青蛙，及撿田螺回家加菜；夏天雨季後，大家成群結隊，上山割竹筍；白露前後，跟著大人設「鳥踏」捕捉「伯勞」鳥，或遠至海邊撿拾螺貝。民國 53 年（1964）國防部成立保力山教練場，實彈射擊後，常可

⁵⁰ 報導人張道士，1959 年（民國 48 年）其祖父過世時，年僅五歲的他是長孫，負責捧斗，大人們還特別以藤椅做成「大孫轎」讓他乘坐，可是年幼才略懂人事，卻不斷哭鬧，只好換人捧斗。訪談日期：2018 年 11 月 26 日。

⁵¹ 報導人楊總幹事表示，以前孝服脫下要在墳前燒掉。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。

⁵² 報導人張道士表示，恆春一帶，孝男孝眷返家後，還要吃米糕豆，即甜的八寶粥，上面再加煮熟的黑豆，當地人稱：「吃米糕豆，吃的老老老」，代表喪事轉喜事。現今有以蛋糕代替，主要是吃個甜味過運。訪談日期：2018 年 11 月 26 日。

撿彈殼賣廢鐵。一般女兒不讀書就在家裡跟母親學做家務，或從事一些較為輕便的田間勞動。這一方面反映出勞動是生存的關鍵，養成女兒的勤勞幹練，可以包攬家裡所有的農活；另一方面也顯示出女孩潛在的「外人」身份，女孩將會成為別人的妻子和媽媽。在節日慶典中，未成年的女孩和自己的兄弟們享受同樣的待遇，共同參與節日期間的各項活動。在掃墓掛紙過程中她和本家族同齡的小姐妹們一起到山上祭拜祖先。這時女孩和男孩幾乎沒有區別。

但到了結婚的年齡，這種狀況就會發生改變。透過親好友介紹或自由戀愛，找到結婚對象，通過結婚的締結讓她獲得他姓家庭成員的資格。而婚姻的締結需要經過一些儀式和程序，儀式是社會維持秩序的重要作用。在保力村，婚禮的完整儀式包括了納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎等六禮，保力人大體上皆沿用之，只是名稱上有一些改變，並且在儀式的架構細節上演變得更为簡易，誠如訂婚儀式，就在男女雙方的長輩和親友的見證下舉行，交換信物，向長輩行鞠躬禮、奉茶、吃喜餅……等，行禮如儀，親友再移步到餐廳，參加文定喜筵。在實際的婚姻締結過程中，這六個階段也大大簡化，新郎穿起西裝帶上胸花和白手套，迎娶了身穿白紗禮服的新娘，新人向女方父母親行鞠躬禮後登上禮車，六部禮車駛抵男方家門，新郎和新娘就在大夥兒的掌聲、笑聲和鞭炮聲中徐徐走入新房。中午在餐廳舉行喜宴，由知名仕紳主持介紹雙方主婚人和新郎、新娘，再分別由民意代表等貴賓上台為這對佳偶祝福，筵席高朋滿座。至此，女方正式成為男方家庭成員。

保力婚姻儀式過程雖然簡化，也是有一個循序漸進的過程。與傳統的合婚與過聘相比，保力村的合八字只是形式，重要的是男女雙方家庭的認可。在整個訂婚到結婚過程中，男女雙方的自家都參與到儀式過程中，這表明婚姻的締結仍是兩個家庭甚至家族聯誼的過程。而在整個婚姻締結過中，作為准新娘的女方有更多的自主權，她對於婚紗及化粧造型等，還有準備小禮物送給准新郎及其家人，不會被動的只聽從家族安排。女性仍是通過結婚儀式轉換身份角色，婚後住在夫家，獲得正妻地位，承擔生產、育兒等家事，正式成為男方家庭的一員，為男方的宗族成員所接納。

（二）成為孩子的母親

在保力村，婚禮不是婦女生命裡與外家關係即將結束而分離的轉捩點，極有可能是在家庭人力與傳宗接代產生婚姻交流的一個結合點。對於婆婆而言，嫁進來的媳婦還是存在一定威脅性，但是因為農耕需求，期待人丁旺盛的「求子」成為家族重要心願，新娘的頭三年之內，婆婆沒有特別禁忌對其進行防範，⁵³她反

⁵³ 在中國某些地方，婚後，特別是新婚三年內，婦女在夫家會被要求遵守某些禁忌，因為擔心剛娶進來的新媳婦還是「外人」，會給夫家家族帶來一定威脅的。李霞，〈從喪禮看婦女在親

而被種種的「催丁」、「旺子」習俗所圍繞。早期保力農村重男輕女，尤其客家人屬於少數族群，常受其他族群欺凌。為防禦外侮，必須眾多男丁來保全村人生命財產。從訂婚初始，女方回贈男方家的蓮蕉、芋頭，都是象徵生氣蓬發、子孫綿延不絕。結婚前一夜，邀請家族裡命好、子孫多的長輩夫婦為新房舖上新蓆子稱為「安床」，又要邀請家族中未婚男孩在新房睡覺，叫做「翻舖」，均意謂著生子。婚宴結束後的「吃茶」，至親好友接受新娘奉敬甜茶，要向新娘說出求子的吉利話，如「甜茶吃乾乾，明年生爛葩」、「茶杯提高高生子生孫中狀元」等。新娘歸寧，外家會準備米糕豆、帶路雞及甘蔗讓新娘帶回夫家。「米糕豆，吃的老老老」寓意夫妻白頭偕老；兩枝連根帶葉、有頭有尾的甘蔗，表示有頭有尾、漸入佳境；帶路雞在民俗觀念，是做為生產做月子的兆頭，意在祝福新人子孫繁衍生生不息。⁵⁴

婦女婚後，皆向神明祈願早生男丁，特別是在元宵節出新丁活動，此日婦女可向神尊祈求早生貴子或家庭事業順利。地方長老為慶祝增添男丁，遂決定發起組織「新丁會」。每年擲杯決定人選，來負責籌備下年度酬神活動事宜，可見其受重視之一斑。即在前一年出生之男丁必須在元宵參與慶讚，每一新丁，讚出大盤紅龜糕或大餅，俗信越大盤越好運氣，同時公開宣示這位婦女完成傳宗接代任務，明顯標誌著婦女在夫家及聚落裡的地位。據古太太表示，婚後她連生三個女兒，被公公說：「要生兒子，才有後代。」直到生了兩個兒子，長子出新丁時，做了 40 斤大餅，次子也做了 30 幾斤大餅，都由公婆主意。招贅的張女士，第一胎就是男丁，當年她的父親非常高興，做了近百斤的大餅。⁵⁵讚出最大盤大餅者，「新丁會」還會特別包個紅包。⁵⁶婦女在生了孩子之後，從單純的妻子角色轉換而增添了母親的角色，這對其社會地位的提升具有重要的意義，主要在於傳承延續家族血脈，令其繁衍不絕，添丁更反映維護家族勢力的事實。⁵⁷因此，這種地位確認隨著婦女生育男丁的漸增而逐漸增強，作為母親的婦女在家庭、宗族及聚落裡漸漸地擁有發言權或某種權力，承認她們能獨力承擔某些責任。

屬體系中的身分歸屬：以山東濟寧農村個案為例》，《廣西師範學院學報（哲學社會科學版）》（廣西：南寧師範大學，2004），期3，頁27。我們在保力村調研，未發現對新嫁娘有特別禁忌或規矩，如報導人古太太表示，新婚之初，被要求每天一早要端洗臉水、泡茶給公婆，準備三餐，傍晚要燒洗澡水，請公婆洗澡，並為公婆洗衣，但在兩年後生了第一胎，就比較輕鬆，專心照顧自己的夫婿及小孩。訪談日期：2018年11月30日。

⁵⁴ 報導人古太太。訪談日期：2018年11月30日。

⁵⁵ 報導人張女士表示，她因為是招贅婚，婚禮辦得很隨便，也沒有披嫁衣，穿了件乾淨的衣服，在公廳拜了公媽，就算成婚，嫁粧也只有桌子、櫥櫃。但是生得男丁，她的父親對出新丁，就願意大方出手。村內同姓宗親，還曾讚出大餅好幾百斤。訪談日期：2018年11月27日。

⁵⁶ 報導人古太太。訪談日期：2018年11月30日。

⁵⁷ 報導人張道士追述，保力村有戶人家新娶媳婦，入門不到兩個月，公公即去世，要發訃聞時，卻被親家婉拒，理由是：「先報生，再報死！」。訪談日期：2018年11月26日。

生小孩對保力婦女來說可是穩固其在夫家地位的磐石，在生育儀式過程，「祭祖」是嬰兒被接納為家族譜系中的成員並得到家族成員的認可，同時產婦也提升社會地位得到社會認同。「報喜」是向孩子的外公家報告其家女兒獲得新的社會身份以及增添人丁。「滿月」是產婦和嬰兒正式進入社會生活的標誌，「出新丁」更是取得社群的認同。保力婦女產後的一系列「通過儀禮」讓家族生命繁衍過程附加上社會文化意涵，得以提高和鞏固其在父系血緣為中心的群體和家庭中的地位。

（三）日常生活的協力分工

在保力村的每一個家庭，穿梭著女性忙碌的身影，女性通過生育獲得社會地位，在成為母親之後的女性，往往成為家務勞動的主要負責者，也是日常人情往來的主要行動者。

保力村為典型的農村經濟形態，在作物生產種類方面，早期是以瓊麻、水稻及甘藷三種為代表，然而隨著臺灣地區近代以來經濟環境的改變，瓊麻與甘藷等農作物已日漸沒落，近年來洋蔥則有取而代之的現象，本村因地處氣候溫暖地區，一年可以三穫，主要作物的耕作方式則以雙期作田：一期水稻／二期水稻／洋蔥（或休耕）為主，但因本地夏季潮濕高溫多雨、多颱風，冬季乾燥、多落山風，對農業影響顯著，農民收益偏低，農村經濟發展落後。⁵⁸然而像種植水稻的插秧、除草、割稻與種洋蔥苗、收割，亟需大量人力，往昔村民利用互助合作方式輪流工作，稱為「換工」，或「放伴」。此時具有樸素、勤勞特質的保力婦女，即代表家中的重要人力資產，成為家中可派出的人丁一名。

村中流傳有一句俗語：「客婆拖犁，客公穿鞋」，即說明當地婦女肯吃苦，像牛一樣拖犁耕田，努力工作。⁵⁹以洋蔥收成季節來看，由於洋蔥收成時往往是以數萬斤計算，只能藉由「換工」的方式進行，收成季節差不多一個月左右，每戶通常是夫妻兩人一同工作，今天做王家的，明天做張家的，後天做楊家的，依此類推直到各戶的洋蔥採收完成為止，「換工」可以左右家庭的人際交往範圍和交往頻率。因此，對保力村民而言，剛娶進門的媳婦，要跟著男人家一起耕田、種地、砍柴，還要操持家務勞動，對公婆盡心照顧，婦女通過在日常生活中的工作起到了很好的橋樑作用，在家庭中，婦女的活動與功能顯得與男人一樣重要。⁶⁰即使是在結婚之後，婦女可以獲得和男人一樣「換工」的機會，今天幫夫家，明天幫外家，在務農耕作時，是一種姻親互助的模式在相處，也將婦女的主導作用從家庭擴展到宗族和聚落。

⁵⁸ 中華綜合發展研究院應用史學研究所，《車城鄉志》（屏東：屏東縣車城鄉公所，2004），頁 250-252。

⁵⁹ 張添金，《琅嶠客：車城鄉保力村誌》（屏東：車城鄉保力社區發展協會，2001），頁 94。

⁶⁰ Freedman, M.、劉曉春譯，《中國東南的宗族組織》（上海：上海人民出版社，2000），頁 39-40。

（四）出嫁女兒的「繼」

婦女婚後歸屬於夫家，但這並不代表這樣就必須全然地斷絕與原生家庭的聯繫，她可以是外家與夫家體系之間聯繫的紐帶，此前已有學者從不同的角度做過論述。⁶¹在保力村一帶，已婚婦女無論在制度層面還是在實踐層面，都與其外家保持著各種形式的聯繫。從儀式的制度層面來看，在婚禮「歸寧」時，由新娘兄弟前來迎接，外家大擺酒席宴請親朋鄰居，俗信這樣可以讓女兒以後生活更好。新婚三年之內的大年初二回外家時，女婿陪女兒回外家送禮探親，通常外家也會準備禮物讓女兒送給公婆，最好是金飾，俗信這樣出嫁女兒在夫家的日子就會越過越好。⁶²此後每年大年初二嫁出女兒回外家作客，向父母兄弟請安，女婿要帶禮物及紅包送岳父母，而這在當地習俗中是被允許甚至鼓勵的。從禮俗和日常生活的實踐層面來看，在嫁出的女兒懷孕及生產時期，其外家仍有種種可以對其照顧及疼愛的習俗。在訂婚及迎娶當天也在女方公廳，由女方父母帶著準新郎、準新娘一起祭拜祖先。歸寧、大年初二女兒回外家、生子滿月報喜都要燒香祭祖；即使平日返回外家，先到公廳燒香跟祖先報個平安。嫁出去的女兒有權力和義務繼續和外家往來。另外有些儀式、禮儀必須由嫁出的女兒承辦，透過承辦這些儀式、禮儀，繼續其在外家的女兒身份和姓氏，繼續享受外家祖先的庇佑。

第一是「做生日」。當父母過 60 歲的大壽，子女擺酒席宴請至親，此時女兒會購置壽衣（仿清朝禮服長衫馬褂）為賀禮。⁶³到了 80 歲以上，子女才會為父母年年聚餐慶壽，都不求鋪張宴客。壽衣是父母去世時穿的衣服，由女兒出資表明通過這一儀式，女兒仍然是和即將逝去的父母緊密相連的，她將繼續孝順父母，同時接受父母的恩惠。

第二是「哭路頭」，早期習俗為外家有喪事，要儘速告知出嫁女兒，女兒接到通知後須立即回家奔喪，快到外家附近處要下車，然後沿途一路哭進家門，此稱作「哭路頭」。只是日頭落山前，出嫁女兒就要回夫家，不可在外家過夜，以免外家福氣分散，此俗今已不多見。⁶⁴

第三是「女兒旬」。老大人死亡後，每七天做一次旬祭，合計有七次之數，但近年來保力村為精簡喪葬習俗，乃改為做旬三次。第一次於死後七天叫做「頭旬」，由兒子負責準備祭品；第二次在第九天叫做「乞丐旬」；第三次在出山前一天叫做「女兒旬」，由女兒辦理，並負擔費用。⁶⁵作旬的目的是祭拜亡者，享

⁶¹ Freedman, M.、劉曉春譯，《中國東南的宗族組織》（上海：上海人民出版社，2000），頁 39。

⁶² 報導人楊總幹事。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。

⁶³ 老大人病危在未過氣時，應即移入廳堂（祠堂），此時兒女應即取出由女兒事先購置之壽衣，依例需穿七層，並將金錢放入壽衣袋中。張添金，《琅嶠客：車城鄉保力村誌》（屏東：車城鄉保力社區發展協會，2001），頁 88。

⁶⁴ 報導人楊總幹事。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。

⁶⁵ 報導人楊總幹事。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。

受子孫的供奉，保佑全家平安順利。

第四是「磚仔石灰，豬頭鼓吹」。在六堆地區，女婿和外家的人，要在出山前一夕備牲醴送來，在出山時致祭。但在保力，女兒（含未婚、已婚）在其父親或母親去世時，應準備「磚頭與石灰（即水泥），豬頭與鼓吹」，意思是造墓的灰土、石碑由女兒出資，女兒也要準備出山當天的祭品（豬頭是代表全豬的豬頭、豬尾之五牲一付），還有鼓吹、八音（就出山及作旬一天）也由女兒出資僱用。⁶⁶在這麼重要的儀式過程中，由女兒出資買「磚仔石灰」象徵為父親或母親造墓，在陰間備好住宅，無疑是給女兒一個向外家親屬證明自己仍然是受這個新墳祖先庇佑的子孫的很好途徑。

第五是「女兒幡」。父母去世，一位女兒要做一對「女兒幡」，又稱「查某仔蓮花」，用繩子將色紙摺成的蓮花串成一串，繞在細翠的竹枝之上，培一杯新土，把竹枝插在墳頭，從墳上迎風吹拂的枝條可以推知往生者有幾位女兒來哭墓頭，俗信子女眾多，就是好命。⁶⁷

第六是「回外家培墓」。「培墓」就是掃墓，六堆客家人稱為「掛紙」。保力村人不認為女兒嫁出去後只能祭祀夫家祖先，清明掃墓時也會通知已嫁出女兒回來祭拜，其掃墓的儀式和男性成員的儀式過程一樣。陳總幹事表示，她每年到山頭掃墓，都會遇見許多已婚的同學、朋友攜家帶眷地返鄉，未婚或已嫁的女兒都可以跟隨家族男性一同上山到墓厝上祭祀。她還親聞長輩說：「女兒分財產，掃墓也要回來掃。」⁶⁸這意思是女兒能行使法律意義上的財產分配，即使出嫁，她仍是血緣親屬，參與培墓代表著對逝世親人有著深厚的感情。只要出嫁的女兒願意，年年都可以參與外家的培墓。

從上述情況可以得知，雖然女兒在以男性繼嗣為主要準則的社會中不能享有第一繼承權，但是她們仍然被看作是外家的家庭成員，她們同樣享有外家祖先庇佑的權力，同樣得到外家親屬體系的認可。與此同時，出嫁的女兒也必須承擔外家父母的人生大事費用支出，通過承擔責任她們繼續著女兒的角色，延續自己在外家的地位。古太太指出，古家興建墓厝及整修公廳時，已嫁出的二姑、三姑都出錢贊助；⁶⁹祭祀公業法人屏東縣楊義忠管理委員於 2013 年宗祠靈位整修捐款芳名錄，亦有兩位女兒派下員捐款（楊信德，2014：38）。可見在婚後，婦女與

⁶⁶ 報導人楊總幹事指出，現今多直接折現給兄嫂，請他們代為發落。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。

⁶⁷ 報導人楊總幹事。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。

⁶⁸ 報導人陳總幹事，女性，未婚，現年 58 歲，車城鄉保力村人，在高雄市從事旅遊服務業，幾年前因母親中風，返鄉照顧並從事社區服務工作。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。

⁶⁹ 報導人古太太表示，外家包紅包，主要是請婦人家幫忙洗月內衫，另外，當地也有二十天即向外家報喜，外家同時回禮送金飾。古太太因相親嫁給保力村古家，現年 70 歲，恆春鎮關山人，協助夫家經營電器行。訪談日期：2018 年 11 月 30 日。

其原生家庭可發展出更好的關係且保持一定的聯繫，而且外家也擁有一定的權力和責任。

（五）厝內拜姑婆

一般漢人習俗，多以祭拜父系家族祖先為主，禁止「未婚女」將原生家族的正廳做為逝世處與牌位安奉處，其逝世處必須是在偏離正廳的倉庫或空屋。⁷⁰但是在保力，夭折的兒子、女兒、姐妹的牌位亦安奉於家庭內神龕，如龍井路穎川堂陳家正廳牌位，有 6 位 20 世姑婆及 1 位 21 世姑婆被填入祖牌，有 6 位可能是夭折或未婚去世，住在橫屋的陳先生並不知道是哪房女兒，但是 20 世裡有一位「玉妹姑」是以招贅並生育三子得以填入祖牌，但是不見贅夫之名，且其早夭無嗣的長子及三子，同時寫入祖牌。⁷¹談到祖牌填入同姓子孫，保力村人認為是這是可以的，甚至無需討論，但是不可填入異姓子孫。

夭折的兒子、女兒、姐妹的牌位可以安奉於家庭空間，這究竟是保力農村內長久持續的習俗抑或在某時間點所採取的實際解決方策，仍然是未知之處。但無論如何，當時保力村在理念上將一般視為無資格被祭祀者的牌位，安奉在原生家庭內「祭祀」，尚有柵內陳家及張孔海公廳都有以姑之名上祖牌的例子。⁷²誠如古太太育有三女二子，其中一位女兒未婚，已預先分一份財產給未婚女兒，另外兩個已嫁的就沒有份，因為她們有夫家的財產，預計未來讓未婚女兒可以上大牌，入墓厝，古太太承認這是基於做父母的難忍難捨之情。⁷³

連典型的宗族也有類似的作法。最早入墾保力的佳冬楊姓家族與竹田張姓家族選擇居住在聚落兩側的小門仔、頂厝。其中佳冬楊姓是保力聚落有影響力的宗族之一，成立了祭祀公業與宗祠，同時也積極參加佳冬楊氏宗祠的雲岫楊公祀典會。在楊氏宗族的人群結合體中，有著一定等級秩序與規範要求，由〈祭祀公業法人楊義忠派下規約書〉第三條：

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

⁷⁰ 片山剛，〈死者祭祀空間の地域的構造：華南珠江デルタの過去と現在〉，《死の文化誌：心性・習俗・社會》（京都：昭和堂，2002），頁 114。

⁷¹ 報導人陳先生表示，17 世祖陳昌金遷入保力，已傳至 23 世，陳昌金公廳分為四房，他是二房 20 世的代表，年約 60 歲，車城鄉保力村人，務農。訪談日期：2018 年 11 月 30 日。

⁷² 筆者調查保力村的 19 戶公廳，均有供奉祖牌，但有 8 戶改為總牌式祖牌，而大部分的祖牌都極為老舊，如保力路黃家、山腳傅家的祖牌還是用毛筆寫入歷代考妣名諱，這可能是更為傳統的作法。大部分祖牌只登錄到保力開基祖以下三、四代，並未依新增人口而重刻成更大面積祖牌。報導人張女士指出，保力人相信祖牌愈舊愈好，重新訂製有暗喻家中有新逝者，因此，筆者相信，在保力以姑之名接受同姓子孫供奉的案例不只三例。張女士，現年 83 歲，車城鄉保力村人，年輕時受父母之命，招贅新埤潘姓贅夫，其婆婆是保力村婚出的女子。訪談日期：2018 年 11 月 27 日。

⁷³ 報導人古太太表示，古家大姑就是招婿耕田。訪談日期：2018 年 11 月 30 日。

可由其生女以招贅婚或招夫婚之方式生有男子從其姓，願意為楊氏接嗣傳代者，即可繼承取得派下權。從楊家編撰的《臺灣車城楊氏家譜》裡，即有因招婿而被寫入族譜的楊家女性。⁷⁴〈祭祀公業法人屏東縣楊義忠章程〉第六條，為本法人派下權之繼承規定：

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

直系血親卑親就是子女（或孫子孫女）不分性別，因此派下員死亡，無男系子孫可繼承派下權時，經得派下員大會開會，由出席會員之過半數同意即通過，由其生女繼承取得派下權。⁷⁵因此在楊家墓厝裡，20 世己妹姑被視為宗祠祖先而入祠；在楊義忠派下員表裡，有八名女兒成為派下員，其中兩名結婚，姓他家的姓，則自動失去資格，也就是說，楊家女性在祭祀公業裡，具有派下員資格。值得一提的是楊家 20 世庚友公建造家族墓時，立有沿革記，將原先具有派下員資格卻因結婚而除名的女兒，名列於該家世系中，意即女系子孫具有其家族繼承資格。

招贅是女兒可以成為派下員，及完成上祖牌、登祖墳的祭祀願望。且從《張氏萬三公尚發派族譜》、《臺灣車城楊氏家譜》觀之，⁷⁶張、楊兩大家族女兒招贅比認領養子還多。誠如招贅的張女士指出，因為宗親勸其父母：「姓妳女兒的姓，才可以分財產」，擔心辛苦開墾的田產流為他家姓，由身為長女的她招贅，先生「吃她們的姓」，育有二子三女均從母姓，繼承女方宗祧。據她表示，保力村與她同齡而行招贅婚者約有十位，像她為宗祧延續與實際農作勞務需求，於是招贅婿入住女家。另外半數是招婿耕田，為了維持家計和撫養老幼，等弟弟妹妹長大後，夫妻倆才能搬出自立門戶，獨立生活。

對保力村人來說，女性是可能在其原生家庭以祖先身份得到祭祀，女性能被自己出生的血緣親屬體系中接納，尤其是結婚之後，因招贅或生有男子從其姓使得無男嗣的家庭保住人力及土地、財產，在外家生活的婦女能繼承家庭的財產，祖先牌位也有她的位置，在家族更有她的「身份」，招贅或生有男子從其姓可能使她同時獲得原生家庭與夫家家族的祭祀與被祭祀的資格和義務。另外值得一提，

⁷⁴ 楊信德，《臺灣車城楊氏家譜》（屏東：自刊本，2014），頁 50-56。

⁷⁵ 報導人楊總幹事。訪談日期：2018 年 11 月 28 日。楊總幹事還補充：「以前很少人拜阿姑，現在都可以！」

⁷⁶ 張英和編，《張氏萬三公尚發派族譜》（屏東：自刊本，1998）；楊信德，《臺灣車城楊氏家譜》（屏東：自刊本，2014）。

為了解決早期各項喪葬事宜，村內成立頗為嚴謹的「爸母會」組織，會員亡故其義務由子嗣負責承擔，但因人口外流由原本只限男性參加的兄弟會，改為男女不拘，以維持組織的運作。保力的女兒還能代替兒子，行使聚落互助組織的責任與義務，在保力「厝內能拜姑婆」是得到當地人普遍的認可。

（六）真正意義上的「人」

結婚對婦女來說，都是一個從「外人」到「內人」，從「外家」到「夫家」的轉換過程，對保力村婦女而言，身在農村，完成生兒育女的重任，同時再承擔家務、農務，終其一生的歷程，她們的身份必須在喪禮過後才能夠做最後的確認。如前述，在當地喪禮上，依實俗出山前，應準備孝杖，孝杖數量以孝子人數外加大孫一支為準備支數。出山時置於米斗中，帶至墳墓取下置於墓碑側邊即可。而墳上插著女兒幡，一個女兒一對，因此外人由墓碑前的孝杖支數及墳上女兒幡的對數，即可推估往生老大人人生育子女數，支數愈多則代表子孫旺盛，靠多兒多女將喪禮辦隆重與風光讓村人感到她很有福氣。

在母亡出殯送上山頭時，母舅送葬走到半路，孝子孫就要跪請止步，稱為「辭後頭」，意謂辭謝姻親之送葬，此與父亡「辭客」相同，惟已婚的婦女特別是指「後頭」，⁷⁷而非所有的親友，張道士以：「送姑出，不送姑入窟。」這一句來解釋，意謂「後頭」的姻親送葬只有送出，孝家辭客後，請舅舅、舅母等止步不再送，代表外家人至此就再沒有義務向亡者祭奠。往後亡婦的棺木入穴、清明祭掃都與姻親無關，將由婦女之所出的子孫負責。因為在喪禮以後，該婦女的肉體與靈魂已完全歸屬於夫家。外家人對喪禮儀程、告別式籌辦、墓向方位的意見也是保證該婦女在其夫家家族已得到妥善的收殮和安葬。母舅的送出與否，就成為兩個家庭之間關係是否緊密的標誌，因此母舅的地位和尊重受到宗族、鄰里的維護，又得到親家及外甥的默認，等到「辭後頭」後母舅等姻親的「義務」就會自然終止。

對婦女的喪葬安排與金罐排序反映出其在夫家家族的附屬地位。按保力附近一帶的葬俗，先修好風水後再出山，然後進行謝土，十年後才撿骨。再覓地另建家族墓園。保力村興築家族墓形式有二，一是仿生人陽宅形制興築的墓厝，一是家族合葬掩土成堆的墓園。墓園是鄉公所不准建房屋造型的墓厝，甚至要求拆除，地方上才改建成傳統風水造型的墓園。在興建墓厝或墓園時，預先決定放骨罐的位置，夫妻則依俗男左女右並列，且依死亡時間先後，撿骨放入墓厝，若女方先死的話，死後撿骨可以先入墓厝，⁷⁸但她所占的墓穴必須是按原來「風水先生」

⁷⁷ 由於只有一位報導人指出「辭後頭」習俗，筆者就此向其他村民做了訪問，一般認為只有「辭客」，沒聽過「辭後頭」。訪談日期：2018年11月20-30日。

⁷⁸ 報導人張女士表示，現在火化後直接入墓厝是不對做法，至少要死一年才可放入，要乾淨後才可以見公媽。訪談日期：2018年11月27日。

設定的輩分及男女墓穴的位置，在這種安排中，婦女的墓穴相對與其夫的墓穴來說是依附從屬的位置。可以看出，女性是因為與男子的配偶關係而入家族墓地的。但是古太太指出，夫家是大家（婆婆）先走，家族墓園方向還依她的仙命看座向的，較晚過世的大官（公公）也經撿骨後放入墓園內，兩人骨罐並列合葬。⁷⁹當地並沒有女人首先入墓厝會破壞風水的說法。這裡體現的是婚入女性已經成為夫家家族的正式成員，所以能以她的仙命興築家族墓的觀念。張女士指出，她因招贅成婚，父母皆亡，家族墓是由她監造的，先生往生後，她將先生名諱填入張家祖牌，撿骨後也後放進張家墓厝，要是以後她往生了，要把她和父母、丈夫全葬在一起，這種祭祀形式，即便不受肯定，相信也不會加以否定。且張女士在墓厝內也預留長子夫妻穴位，但是後來夫妻離婚，長媳「沒有戶籍，沒有戶口」，不可能葬在家族墓厝裡。⁸⁰

伍、福佬客女性地位的再思考

本文首先論述保力村的重要生命禮儀，仍是延續六堆客家文化的傳統，舊有的儀節名稱仍多保留，儀式程序略有簡化及更動，亦有適應當地自然環境與人文活動而「在地化」。特別是喪事，相較於臺灣其他地區，六堆獨有的喪禮儀式是行三獻禮、銘旌和諡法，⁸¹相較於保力，除了出殯時由侄孫母舅高舉銘旌，三獻禮與諡法較不常見，亦不行三告儀式（告祖、告天地、告亡靈），⁸²這些都可見保力地方文化的獨特性。在聚落內仍保留客家族群特有的拜新丁祭儀活動，原本合併在做福的「出新丁」，被強化成元宵節舉行的祭祀主軸，⁸³其祭祀內容的著重點也隨之產生變化，「出新丁」是每個被調查對象都熟知的習俗，也是每個人都參與過或者仍然在參與的習俗。⁸⁴由此來論述圍繞保力村福佬客社會中的女性成

⁷⁹ 報導人古太太。訪談日期：2018年11月30日。

⁸⁰ 報導人張女士。訪談日期：2018年11月27日。

⁸¹ 曾純純，〈南臺灣六堆客家喪儀中的女性角色〉，《全球客家研究》，期9（新竹：國立交通大學客家文化學院，2017b），頁6。

⁸² 在奠禮儀式部分，保力也像六堆地區是從開孝儀式開始，卻於門外摔破瓦片或磁碗之習俗，表示不用再伺候亡者之意。而點主儀式在保力和六堆地區是在成服之前進行，恆春半島福佬地區則是在落殯後於墓地進行。還有六堆出山儀式中女性所擔綱的角色，除了以大媳婦為主的「開孝」，未見媳婦「進湯飯」及「路祭」（婿郎禮）等儀式的展演，反而女兒的角色更為立體。同時融入福佬人的舊慣習俗「燒靈厝」、「捧斗」與殯葬行列的「陣頭」文化。研判主要原因可能為本村經過長期福佬化的結果，因而在生命禮儀中的儀式出現同化作用，顯見福、客族群在此地共同生活的融合情況已相當深化。曾純純，〈南臺灣六堆客家喪儀中的女性角色〉，《全球客家研究》，期9（新竹：國立交通大學客家文化學院，2017b），頁1。曾純純，〈臺灣客家喪禮「出山」儀式的變遷與轉化〉，《第七屆海峽兩岸客家高峰論壇暨第二屆石壁客家論壇論文集》（福州：海風出版社，2014c），頁59-63。

⁸³ 六堆客家人依循「春祈秋報」的規則，年中各行一次的做福與還福，然而，隨著時間流轉和營生方式的改變，部份地區收斂成單一做福，或單一還福的祭祀型態。唯在保力的做福與還福儀式今天已經消失，筆者就此向村民做了訪問，一般都認為沒有這個習俗。

⁸⁴ 曾純純，《屏東縣車城鄉客家聚落生活環境資源調查研究計畫結案報告書》（屏東：車城鄉公

員在重大人生禮儀過程中的具體實踐行為。女性通過結婚生子，才被視為成年而賦予社會性，開始主導日常生活來提升自己的家庭地位，並將夫家做為逝世處與牌位安奉處，能在夫家接受祖先祭祀的待遇，此部分與六堆客家的差別不大。然而本文發現在一個被界定為父系父權的親屬制度下，保力村的婦女在家庭生活和親屬關係中，發揮著分外重要的影響力，女性借助這種影響力，在外家和夫家的相互關係中，爭取在外家身為女兒的權力，維護在夫家身為媳婦的利益。還有未婚女兒或招贅的女兒在死後可以立神主，成為自家人的祖宗。保力的婦女為何在家庭生活和聚落裡有不可低估的影響力？大致可以得出以下幾點認識。

（一）村內通婚情形普遍

在保力，婚後婦女的生活重心和歸屬重心仍是在夫家，但是夫家與外家彼此間卻不是截然劃分開的。古太太表示，婚後第二天要歸寧，照例俗就 12 天、20 天、一個月各回娘家一次，之後「自己想回去就回去」。⁸⁵據村裡大多數婦女表示，只要農閒有空的時候，就可以回外家走走，陪自己的父母吃吃飯，聊聊天！也毋需特意向夫家公婆請示。一位原籍高樹的婦人指出：「這邊『番番』，沒有那麼多的講究！」她表示相較之下，高樹客庄比較「厚禮數」，⁸⁶她大概想說的就是保力的女性擁有比較多的自主權，且夫家也沒有這麼多的規矩。

本地區的族群關係，由日據時期戶政資料的統計顯示，保力為雜姓聚居，有非常明顯的村內通婚現象，村內相互通婚的比例佔 58.33 %，與外地通婚的比例約佔 41.66 %，村內各姓氏相互通婚幾乎是客家人，與外地通婚的地區以恆春半島的統埔庄、四重溪庄、滿州庄、港口村及恆春，以外縣市而言是花蓮的玉里、台東、中壢、新竹、苗栗及屏東的四溝水，這些地區幾乎都是客家人聚居的地區，⁸⁷與鄰近福佬人及原住民仍呈現緊張的狀態。復統計日據時期的本籍與寄留戶口調查簿，大部分資料明確標示出籍貫，發現保力村內同族（廣—廣）通婚比例佔 0.55 %，而異族通婚的比例佔 0.22 %。其中在異族通婚中「廣」與「福」通婚率 0.14 %，「廣」與「熟」通婚率 0.043 %。⁸⁸推論出保力村在清末日據時間，客家人通婚對象仍以同族群為主，客家與福佬的通婚率高於客家與原住民通婚率，各族群間明顯的維持著族群界線。其次，村內通婚的比例甚高，而各姓氏相互通婚情形也相當普遍，再由保力村張、楊、陳三大家族的婚姻關係來看，三

所，2017a)，頁 6-2。

⁸⁵ 報導人古太太。訪談日期：2018年11月30日。

⁸⁶ 報導人楊太太，年約 55 歲，高樹鄉人，協助夫家經營殯葬事業。訪談日期：2018 年 11 月 20 日。

⁸⁷ 黃啟仁，《恆春地區客家二次移民之研究：以保力村為例》（臺南：國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2007），頁 95-98。

⁸⁸ 潘譽仁，《客家二次移民的人口與婚姻流動：以日據時期車城鄉保力村為例》（屏東：國立屏東科技大學客家文化產業研究所碩士論文，2017），頁 68。

大家族彼此之間互為姻親關係，而與其他姓氏又相互重疊的姻親關係，其人群的互動關係非常親密。黃啟仁還引用保力當地俗諺：「出門都是親戚」，來詮釋此一關係。⁸⁹張道士也認同此說：「村裡牽來牽去都是親戚。」⁹⁰因此村內通婚，不只是為了家族利益、子嗣昌茂，也因為身份地位相差不大，娶進門能立即適應夫家的生活，甚至成為夫家的助力。

（二）姻親母舅的關係強化

外家的母舅在喪禮具有絕對的權威和地位，⁹¹保力村一帶在這點上也表現出同樣的特徵，已婚婦女有「後頭厝」可以回尤其顯得重要。特別是婦女喪禮裡，外家的母舅是格外受到尊敬的待遇，喪禮很多儀式都強調了母舅的權威。母喪時通知母舅前來探視，又稱「報白」，孝男抵達母舅家門外，不可進入屋內，跪地哭說要水喝後報喪。⁹²當母舅前來吊喪祭奠時，孝子孫必須趕緊到大門口跪迎，待母舅扶持方可起身，這是其他客人所沒有的禮遇。保力辦理老大人喪葬事宜，通常要請風水先生幫助尋找一塊風水寶地埋葬，這時要請母舅來看墓地預定的方位是否合適，之後才能開工；還有買大厝（棺材），都要請母舅做陪。早期大厝買好，入殮後就「封棺」，⁹³母舅未到場，任何人都不能封釘，必須等母舅檢視，確認是正常死亡之後，孝子手舉放有釘、錘的托盤，跪請母舅加蓋封釘，停柩在堂，準備出山。在行祭過程中，母舅也有極大權威，當地普遍存在的觀念是「孝子不孝，母舅要責罰」。楊總幹事曾目睹一位母舅在出山前，手持棍子教訓不孝外甥。⁹⁴張女士也表示，她有一位親友舉喪時，喪禮按著時辰進行，道士代為點主，讓晚到的母舅非常生氣，不願進入式場參加行祭，孝男孝女跪地道歉收場。⁹⁵幾位村民都曾親眼看到母舅在式場追打外甥或大聲責罵外甥不孝，甚至要外甥全家人罰跪反省，基於「死者為大」，家族裡的成員，不能流露出絲毫的不悅，仍舊不動聲色，因為不管怎麼說，母舅以外家代表的身份，起著監督儀式的作用，喪禮中重大事情都要尊重、請益母舅，連在抬棺出殯的送葬隊伍，也是由母舅高舉「銘旌」領頭前行，對婚入女性的尊崇表現在母舅的權威上。

在保力村一般紅白喜事，解決矛盾都是由母舅出面。母舅的出席，不只是代

⁸⁹ 黃啟仁，《恆春地區客家二次移民之研究：以保力村為例》（臺南：國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2007），頁 97。

⁹⁰ 報導人張道士。訪談日期：2018年11月26日。

⁹¹ Freedman, M.、劉曉春譯，《中國東南的宗族組織》（上海：上海人民出版社，2000）。Ahern, Emily Martin., *Affines and the Rituals of Kinship*. In *Religion and Ritual in Chinese society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), PP.279-307

⁹² 報導人張女士。訪談日期：2018年11月27日。

⁹³ 報導人張道士指出，以前沒有冰櫃，人往生之後，大厝買回來，就進行入殮，隨即封棺，封棺時，要看時辰，也要請侄孫母舅來確認，擔心外嫁的姐妹是否被虐待致死，確認善終後方可封棺，現在有法醫驗屍制度，封棺大多流於形式。訪談日期：2018年11月26日。

⁹⁴ 報導人楊總幹事。訪談日期：2018年11月20日。

⁹⁵ 報導人張女士。訪談日期：2018年11月27日。

表外家，有時要化解糾紛，重建和諧關係。因此治喪期間，夫家對於母舅也格外尊重，聽從他們的指示，讓喪事順利進行。在亡者生前被虐待或兒子媳婦對其不孝順的，以母舅的立場也很難插手干預，但在其喪禮中可以表達出外家的不滿，使其兒子媳婦在親友面前抬不起頭。如村裡某位招贅婦女表示，父母雙亡後「無後頭、無母舅」，兩個兒子又不孝，想到身後景況堪憂，就會煩惱的睡不著覺。楊總幹事表示，在經營禮儀社多年，大致也知道村裡的是非恩怨，遇到婦女自殺或曾被親人施暴，會先請地方知名人士勸說外家的人，大家給個面子，讓喪禮順利完成。⁹⁶因此母舅的出席代表外家姻親的諒解，不致讓喪主家太難堪，讓生死兩安。邀請母舅同時也體現了保力人對外家的重視程度。

（三）福原文化的融合

保力位於車城東南方，由於地近山區，開墾的初期經常遭遇當地原住民的抗拒，曾與其有激烈的爭鬥，但之後雙方約和並互結姻親，開墾才得以順利。⁹⁷在移墾的過程，早期常與車城、田中央庄福佬人發生衝突，族群關係緊張，為防禦多區分角落聚族而居，甚至以林投、刺竹、水溝圈圍。⁹⁸保力的周邊，圍繞著東與北方有原住民，西與南方則有福佬族群的特殊地理區位。在族群關係複雜的本區，保力由客家人至福佬客的過程中，到底是個隱形族群還是中介族群，這是個仍待考察的問題。生命禮俗是族群在變遷過程中，最後被同化的區塊，在保力聚落許多的有關於生命禮俗方面，幾乎承襲屏東平原的六堆地區，雖然語言已經福佬化了，在文化上仍舊持續保有其原來的客家認同，只是婚喪禮儀若干環節已產生變異，原因在於當地客家人因應時空、經濟能力與儀式專家不足而產生變通作法。

保力村的婚俗與一般差異不大，唯有相親時央託媒人，備妥檳榔及香煙為禮物，攜往女家講親是較特殊的習俗，在擇定「對看」的時間，媒婆協同男方要帶檳榔、菸等到女方家，所謂「有成無成，檳榔菸吃頭前」，尤其是檳榔最為重要，保力村的客家先民在墾拓時期，就已經和原住民交好，而且與原住民通婚，⁹⁹檳榔文化受原住民的影響是可以理解的。而婚俗中的祭外祖、祭內祖及送阿婆肉的

⁹⁶ 報導人楊總幹事表示，如果母舅在發喪當天堅持不願出席，則由道士代行點主等儀式。訪談日期：2018年11月20日。

⁹⁷ 鄭全玄，〈車城鄉〉，《臺灣地名辭書·卷四·屏東縣》，（南投：臺灣省文獻委員會，2001），頁694。

⁹⁸ 黃啟仁，《恆春地區客家二次移民之研究：以保力村為例》（臺南：國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文，2007），頁34。

⁹⁹ 《恆春縣志》云：「檳榔：恒邑產於番社者多，婚姻大事，及平時客至，皆以檳榔為禮。」，又該書〈瑯嶠民番風俗賦〉亦云：「耳環銅鏡，迎面浮青；口滿檳榔，掀唇涅槃。」屠繼善，《恆春縣志》，（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2007），頁154、245。

習俗，¹⁰⁰還有祭祀的方式依然保有六堆客家人原有的風貌。

保力拜新丁的風俗緣起於墾拓期，亟需要人手以爭取生存；又有漢人內部不同族群間，相互競爭土地與水源，人力的需求頓時變成當務之急，因此對男丁的重視就更為彰顯，然此習俗延續到目前未曾改變。保安宮農曆正月 15 日的出新丁，「出新丁」除了舉家歡慶之外，增添男丁更是聚落內的大事，因而需舉辦祭拜天地神祇的祭儀，拜新丁風俗就此傳承下來，因為民眾清楚的知道這個習俗為客家的傳統，所以祭典的舉行便有強烈的族群認同與傳承，隨著保力村客家意識的抬頭，以及社區發展協會的運作，每年元宵的「出新丁」，被形塑成文化節的方式呈現。

這些移墾到保力的客家人，不僅早已認同了恆春地區的開墾條件，更從原本純客家庄的生活空間中，慢慢融合多族群共存共榮的環境，不僅在生活習慣及語言等方面，建立了相互學習的模式。更透過民間信仰的運作，接受了其他族群的文化，成為自己文化認同中的一部份。

這些改變說明了保力出嫁後的婦女與其外家的關係，以及她與嫁入的夫家親屬體系之間的關係，因為生活形態改變會受到社會文化變遷的影響，保力婦女的雙重身份認同，正因為她們處於多元文化的邊陲地帶。婦女在結婚之後就面臨著身份的重新歸屬，相較於保力村，婦女因村內通婚及「換工」習俗，對族群認同與內部凝聚力較高，讓婦女在重整身份的過程中，個人的身份歸屬感比較容易從外家轉移至夫家，逐漸跳脫出階序和主從關係，傾向雙重歸屬。而喪禮是最後確定婦女在親屬體系中的地位，一對夫婦若妻子先死，她可以先上夫家祖牌，也可以先入夫家墓厝，甚至她的仙命可以成為建造墓厝的方位。對家庭終身提供勞務的未婚女兒，或家中無嗣，為傳承子嗣香火招贅的女兒，可能在其原生家庭以祖先身份得到祀祭的，即使嫁出女兒對於外家父母之扶養義務，不因結婚而消滅，也不會失去祭祀自己所出家庭祖先的資格，並可要求財產分配。

陸、結論

保力屬於六堆客家族群的邊陲地帶，其村落圍繞車城、恆春等地福佬人與東邊山區原住民，客家文化不斷受到周邊其他族群文化的刺激、浸潤、滲透與同化，上述保力村的通婚比例或許可以說明福、客、原，三者之間複雜的族群關係。從日據時期之後這一種緊張的族群關係，逐漸因為大量與外地及福佬族群通婚，族群間的關係漸漸融合，更是促成保力村客家福佬化的重要因素。本文通過對保力村重要生命禮儀的分析，探討福佬客社會中的女性成員在祭祀與被祭祀過程中的

¹⁰⁰ 客家人在結婚的前一天男方送阿婆肉至女方家，再由女方家轉送到外祖母家，這種阿婆肉通常約為 20 台斤的一塊大生豬肉，目前已經用現金代替。

具體實踐行為。從上文的描述中，大致可以得出下述結論。

（一）福佬客婦女的受祭祀資格與其他漢人一樣，結婚、離婚或改嫁仍是影響婦女社會身份和地位的重要因素。在外家與夫家兩個親屬體系之間身份歸屬也是逐步轉換。但是在保力，已婚婦女的權力並未在婚禮後全權由夫家掌控，此婦女在外家親屬體系仍保有獨特的身份地位，她們必須出資贊助外家的父母壽衣、父母出山、父母墳墓、父母祭祀等人生重大儀式過程，甚至參與公廳重修、興築墓厝等宗族活動，藉此以表明她們仍繼續盡到女兒的義務並延續自己在外家的地位，而且外家對她還保持著一些現實和儀式上的權力。讓她在外家與夫家之間具有雙重歸屬性，這種雙重歸屬意識除了呈顯出其對夫家的責任與義務，也體現她們對外家的認同而得到情感支援（或經濟支援），直到為她舉喪，母舅通過儀式的實踐呈現出來，在「辭後頭」後，才完全地將此婦女相關的權利與義務交付與其夫家親屬體系。

至於招贅女兒除了承擔原生家庭延續血脈的重責大任外，亦視之為族群文化擴張的傳播者，¹⁰¹成為以後此婦女可被視為同姓祖先被發喪和祭祀的因素。在處理和回應未婚女性死後必須歸屬的「有主」身份上更靈活，也更具彈性。基於女兒都是血緣於祖先的後代子孫，人們基於血緣親情，或是基於本人所願，未婚女性的牌位可置於血親的家庭空間，骨罐亦可晉入家族墓厝，而且改變了受祭祀資格與祭祀資格，以滿足死者本人和其血親的感情。

（二）為了使已婚婦女獲得祖先地位而延續，確保繼承的男性子孫仍顯得非常重要。在一般情況下，兒子是當然的喪主，所以保力沒有生養兒子的人家流行「招贅」，藉以生得「同姓」的子孫。反映在民俗裡，接納福佬喪禮中捧斗的習俗，以及擴大舉行元宵拜新丁的傳統祭儀。在早期開墾之初，與其他族群或家族相互競爭土地開墾與灌溉水源，在人力的需求方面，頓時變成當務之急，因此對於男丁的重視就更為彰顯，一旦某家有新丁出生，除了舉家歡慶之外，在聯庄共禦外侮重男輕女的墾荒時期，增添男丁更是聚落內的大事，因而需舉辦祭拜天地神祇的祭儀，出新丁風俗就此傳承於保力庄頭，主要是因為在新的環境中承載了新的功能。

（三）移墾時期婦女在農務勞動上的形象，奠定了女性在家庭中操持家務的重要角色外，「換工」使得夫與妻都是家中的主要勞動力，透過村內頻繁的通婚及「換工」習俗，除了提供宗親、姻親之間的勞力互助的模式，宗親、姻親之間更有生產、經濟、人情等方面的往來，在此，「換工」就成了一個家庭與另一個家庭之間類似結盟的關係，使這些有此關係的家庭，在生產勞動、歲時祭儀及其

¹⁰¹ 張翰璧，〈社會與文化：客家婦女篇〉，《臺灣客家研究概論》（臺北：行政院客家委員會，2007），頁 126。

他經濟往來、支援等方面比一般村民更為親密、團結。婦女透過與男子同樣的活動和功能來提升自己的家庭地位，讓受祭祀者與祭祀者保持著密切的聯繫。同時，透過在兩個親屬體系的雙重歸屬性將兩個姓氏親屬體系及村莊密切聯繫在一起，產生良好的社區成員的互助等。

（四）「培墓」的作用是強調家庭、宗族內血緣關係的認同與追溯。在保力村的習俗，培墓活動主要是以男性的家庭傳承為中心，但已出嫁女兒也是主要參與者。清明節女性帶著丈夫與子女回外家參與培墓活動，大年初二回外家公廳燒香祭祖，均承載著追思祖先、追溯血緣等功能。當女性隨著年歲漸長，身體狀況欠佳，其子女會繼續履行其母親的職責，給自己的外公外婆培墓、燒香。這時，墓碑、祖牌就成為下一代人追溯母系血緣關係、懷念親人等的象徵物。墳墓崇拜與牌位崇拜的習俗不只是生者與死者的交流，也是生者與生者之間情感交流的儀式。因此，已出嫁女兒參與外家的培墓、祭祖，除了表現孝道，向祖先祈福，尚有姻親關係互動的功能，培墓也代表著出嫁女兒與兄弟家庭關係良好與否的指標。

恆春半島四重溪南岸的福佬客農村，長期在艱困的生活環境下，文化環境處於一種不斷與外界交流、融合的狀態，在父系社會從父姓、從父之慣性的脈絡下，重要生命禮儀發生一些變異，出現保存客家、變異客家或模仿福佬等情形。如喪葬習俗中，舊有未成年或未婚女性，特別是「無後」，不會受到祖先祭祀的對待，後來對未成年或未婚女性亡者可能會獲得其他祭祀，身後得以享祀。更多的實例證明農村裡存在女性（正妻及未婚女性）挹注甚至強化原生家庭（外家）的穩定力量，但是其安頓死者、崇宗敬祖的觀念未發生改變。逐漸地讓女兒與原生家庭之間具祭祀關係，亦具有受祭祀關係。

參考文獻

一、中文部分

- Freedman, M.、劉曉春譯（2000），《中國東南的宗族組織》，上海：上海人民出版社。
- 刁統菊（2016），《華北鄉村社會姻親關係研究》，北京：中國社會科學出版社。
- 中華綜合發展研究院應用史學研究所（2004），《車城鄉志》，屏東：屏東縣車城鄉公所。
- 呂茗芬（2006），《屏東地區閩客雙方言接觸現象：以保力、武洛及大埔為例》，國立高雄師範大學臺灣文化及語言研究所碩士論文。
- 李亦園（1974），〈從若干儀式行為看中國國民性的一面〉，《中國人的性格》，頁175-193，臺北：中央研究院民族學研究所。
- 李銀河（2009），《後村的女人們：農村性別權力關係》，呼和浩特：內蒙古大學出版社。
- 李霞（2004），〈從喪禮看婦女在親屬體系中的身分歸屬：以山東濟寧農村個案為例〉，《廣西師範學院學報（哲學社會科學版）》，3：24-29。
- 李霞（2005），〈依附者還是建構者？：關於婦女親屬關係的一項民族志研究〉，《思想戰線》，31：82-87。
- 林正慧（2008），《六堆客家與清代屏東平原》，臺北：遠流出版事業股份有限公司。
- 屠繼善（2007），《恆春縣志》，臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司。
- 張英和編（1998），《張氏萬三公尚發派族譜》，屏東：自刊本。
- 張添金（2001），《琅嶠客：車城鄉保力村誌》，屏東：車城鄉保力社區發展協會。
- 張靖委（2012），《恆春地區東片山客無到聚落研究》，國立臺北藝術大學建築與文化資產研究所碩士論文。
- 張翰璧（2007），〈社會與文化：客家婦女篇〉，《臺灣客家研究概論》，頁111-131，臺北：行政院客家委員會。
- 陳中民（1991），〈冥婚、嫁奩及女兒在家庭中的地位〉，《中國家庭及其變遷》，頁269-273，香港：香港中文大學。
- 陳逸君（2005），〈「七界內」的客家意識初探：思考彰化竹塘地區福佬客族群意識之研究途徑〉，《研究與動態》，12：221-233。
- 曾美芳（2011），〈尋訪福佬客的客家母語：以車城保力的客語教學為例〉，《六堆學》，1：68-90。

- 曾純純 (2014a),〈親屬、婚姻與族群性：從南臺灣內埔客家的碑葬文化談起〉,《客家研究》,7(2):115-158。
- 曾純純 (2014b),〈客家傳統祖牌的女性祖先崇拜〉,《客家研究輯刊》,44:62-68。
- 曾純純 (2014c),〈臺灣客家喪禮「出山」儀式的變遷與轉化〉,《第七屆海峽兩岸客家高峰論壇暨第二屆石壁客家論壇論文集》,頁 59-72,福州:海風出版社。
- 曾純純 (2017a),《屏東縣車城鄉客家聚落生活環境資源調查研究計畫結案報告書》,屏東:車城鄉公所。
- 曾純純 (2017b),〈南臺灣六堆客家喪儀中的女性角色〉,《全球客家研究》,9:1-66。
- 費孝通 (1998),《鄉土中國・生育制度》,北京:北京大學出版社。
- 黃啟仁 (2007),《恆春地區客家二次移民之研究:以保力村為例》,國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文。
- 黃啟仁 (2009),〈恆春客家地區:保力聚落三山國王信仰的研究〉,《屏東文獻》,13:3-44。
- 楊信德 (2014),《臺灣車城楊氏家譜》,屏東:自刊本。
- 潘譽仁 (2017),《客家二次移民的人口與婚姻流動:以日據時期車城鄉保力村為例》,國立屏東科技大學客家文化產業研究所碩士論文。
- 鄭全玄 (2001),〈車城鄉〉,《臺灣地名辭書・卷四・屏東縣》,頁 679-707,南投:臺灣省文獻委員會。
- 閻雲翔著、龔小夏譯 (2006),《私人生活的變革:一個中國村莊裡的愛情、家庭與親密關係 (1949—1999)》,上海:上海書店出版社。

二、外文部分

- 片山剛 (2002),〈死者祭祀空間の地域的構造:華南珠江デルタの過去と現在〉,《死の文化誌:心性・習俗・社會》,頁 108-142,京都:昭和堂。
- 本田喜八 (1930),《高雄州地誌》,高雄:高雄州教育會。
- 伊能嘉矩 (1909),《大日本地名辭書續編第三》,東京:富山房。
- 常住戶口 (1936),《昭和10 年末臺灣常住戶口統計》,臺北:臺灣總督府官房調查課。
- 植野弘子 (2000),《台灣漢民族の姻戚》,東京:風響社。
- 臺灣總督官房調查課編纂 (1928),《臺灣在籍漢民族鄉貫別調查》,臺北:臺灣時報發行所。
- 臨時臺灣土地調查局 (1905),《臺灣土地慣行一斑 (一)》,臺北:南天書局

有限公司。

- Ahern, Emily Martin., 1974, Affines and the Rituals of Kinship. In *Religion and Ritual in Chinese society*. edited by Arthur P. Wolf (ed.), pp.279-307. Stanford: Stanford University Press.
- Judd, Ellen R., 1989, Niangjia: Chinese Women and Their Natal Families, *Journal of Asian studies*: 48:3, pp. 525-544.
- Stockard, Janice E., 1989, *Daughters of the Canton Delta: Marriage Patterns and Economic strategies in south China. 1860-1930*. Stanford: Stanford University Press.
- Topley, Marjorie., 1975, Marriage Resistance in Rural Kwangtung. In *Women in Chinese society*. edited by Margery Wolf and Roxane Witke, ed. pp.67-88. Stanford: Stanford University Press.
- Watson, Rubie s., 1994, Girls, Houses and Working Women: Expressive Culture in the Pearl River Delta, 1900-41. In *Women and Chinese Patriarchy: submission, servitude and Escape*. edited by Maria Jaschock and suzanne Miers, ed. pp.25-44. Hong Kong: Hong Kong University Press.