

殖民、山歌與地方社會： 北臺灣客庄阿婆生命史敘事的日常性 (1895-1955)*

■ 簡美玲

山歌要和¹就來和，和到過年割早禾。

山歌要聽就來和，和到過年媽祖生。

摘茶要摘嫩茶心，三日冇摘就老了哩。三日冇看親哥面，一身骨節就酸了哩²。

芭仔好食就開花，今年汙是妹當家。再加兩年時運轉，皮包打出望哥拿³。

阿哥生來不成猴⁴，就像深山腐樹頭。一下斧頭七八片⁵，阿妹看到沒貪頭⁶。

上坡不得半坡坐，手抱膝頭唱山歌。人人罵我風流子，皆因命生沒奈何⁷。

(公館黃家阿婆[1936-])

* 誌謝語：本文的完成，筆者由衷感謝苗栗田野的阿婆與叔伯、邱佳心、劉塗中、劉柯薇、陳靖旻、林君黛、范思穎、廖文琦協助，與兩位匿名審查人重要的意見。另本文亦是行政院客家委員會經費支持之山歌與客庄婦女二年期研究計劃（2006-2007）的成果之一，謹此致上謝意。

1 「和」：應和、一起唱。

2 因為心靈失落，所以無精打采。

3 意指希望得到哥（愛人）的憐愛。

4 「不成猴」原指長得人模人樣，即相貌不差。此處使用反諷法。

5 因為腐柴的質的疏散，不緊實，所以斧頭一破就破成七八片。

6 即一點都不想去親近，一點都產生不了想接近的心情。

7 譯文：「山歌要和就來和，和到過年割早稻。山歌要和就來和，和到過年媽祖生日。採茶要採嫩茶心，三天沒有採就會老掉。三天沒有見到愛人的面，一身骨節就像酸掉一樣沒有力氣。芭樂好吃就開花，今年還不是妹當家。再等兩年時運輪轉，皮包打出期待哥拿。阿哥長得有模有樣的，就像深山的腐柴一樣。斧頭一破就七八片，阿妹看到一點貪念都沒有。上不了坡只好在半山坡處坐下，手抱著膝頭唱山歌。人人都罵我風流子，皆因為命生來如此沒奈何。」

一、前言

苗栗是北臺灣四縣客語最為集中，山歌傳唱也流失較緩的地方。我在這篇文章，所要描述與討論的是日治後期出生的苗栗客庄女性對殖民與山歌經驗的生命史敘事。我們以三個問題來與阿婆交談：「日治及戰後初期的生活經驗」、「客家山歌與戲曲」和「個人與山歌」。在包含個人生命史經驗之差異的底蘊，有些阿婆的敘事所表達的時代印象，深受地方和個人經驗影響，有些阿婆的敘事傾向於表達時代的整體圖像，但這幾位經歷日人殖民與戰爭的童年與青年期，以及戰後婦人期的阿婆所敘事的不僅是個人的觀點，並也是時、空、人交匯的客家村落或街庄，以及跨越日人殖民與戰後之臺灣經驗的一部份。相對於客家論述裡較常見以男性敘事為主的中心性，這篇文章以阿婆細細雜雜的回溯敘事，再現為物、身體與情緒所滿載其活力的日常客庄，以及之於客庄婦女，多樣並置的山歌、工作與休閒。

再者這篇阿婆與山歌文章的書寫背後，有兩個與客家研究有關的文獻背景：客家的性別研究與山歌研究。客家的兩性分工，客家女性對於家戶生產的付出，及其勤勞持家的勞動意象，經常是在許多學術或非學術的場合談論到客家時，被突出的。此一現象不僅出現在客家認同有明白展現空間的臺灣，也出現在客家意識並不特別被強調的馬來西亞的客家移民村落。馬來當地客家社群在諸多社會文化特性都已地方化之際，與客家女性直接相關的兩性分工，婚姻生活裡的文化傳承，這些特質是客家與當地的馬來人、福佬人、廣東人之間有所區別的隱微，卻重要的差異（Carstens 1996）。在這樣跨文化的證據裡，客家女性的特性與客家社會特性的創造及維繫，必然有其正向的關連。但是女性主義人類學者Henrita Moore（1994）對民族誌與女人研究的評論則提醒我們：儘管自Malinowski或

Mead以來的人類學民族誌研究，並不是沒有觀察或紀錄女人的角色（例如在觀察、記錄家戶、親屬、儀式生活時，女人通常在場），然而早期的民族誌研究或書寫，主要以男性觀點來描述、分析及解釋女性的說話，這使得女人的「聲音」，不一定被聽到，也通常不被聽懂。Moore認為此點正是經歷女性主義思潮，強調女性自主性，以及研究者立場之後的人類學性別研究，能有別於早期民族誌對女人的紀錄與研究之處。在已出版的客家與性別的文獻，Sharon Carstens（2005）經由馬來西亞Pulai社會的歷史民族誌研究，表達了客家婦女經由婦女會、觀音誕，在儀式生活經由實踐所創造的獨特性，以及女性地位的變遷對Pulai社群之意義。但是客家女人的發聲（voices），及其對個人、家庭、家人，或社區、社群成員的微細觀點，還有相當的研究空間值得開展。下面三部以客家女性為主題的作品，在研究方法及理論關懷，所展現的探索重點，就是在面對女性陳述自己的經驗。

徐霄鷹（2006）由唱山歌與敬神描述廣東客家村落的婦女生活，即以不同個案的觀察比較，以及較多篇幅的女性說話材料，探討客家村落女性，如何突破傳統對於女性角色的限制，經由聽、唱山歌或參與以女性結群為主的敬神、拜山，增加個人行動的自主性。徐霄鷹以「賦權」（empowerment）來解釋客家村落女性通過休閒生活的嚴肅性所創造的性別自主的價值。李竹君（2001）及余亭巧（2004）兩位年輕客家女性所書寫的碩士論文，是近年在社會人文科學的客家研究裡，比較貼近臺灣客家女性聲音的學術作品。李竹君（2001）由苗栗鄉間客家女性主述的勞動經驗，來討論客家女性本身對於來自他者對客家婦女普遍的一種印象勤勞節儉及順從美德的主觀看法。這個研究並由客家婦女的個案提出女性勞力的高付出與其社會地位之間，是否必然有其正向的關聯？這對性別研究或女性

主義都是相當具有理論及實質意義的反思。余亭巧（2004）則以五位女性客家文化工作者的族群認同經驗，描述及討論臺北客家在認同上，由疏離到滋生的過程。三部作品的理論議題及關懷儘管有所別，但三位作者都是從客家女性的發聲及主體經驗為起點，來探索客家人群、社群的特性。

呂錦明在《民俗曲藝》（1999）所刊登的「客家音樂專輯」（下）指出，受到原鄉和移居臺灣的早晚，大甲溪為界的臺灣南北部的客家山歌各有特色。北部客家主要來自粵東的嘉應、海豐、陸豐，並形成苗栗的四縣腔，大湖、卓蘭的饒平腔，新竹、桃園的海陸腔。他認為北臺灣的客家山歌有以下特點：其一，北部最古老的山歌——老山歌是曲牌名非固定歌名。每首歌詞由四句七言組成，無固定主題或歌詞，歌者即興創作。山歌子又名山歌指（如「初一朝」、「核擔歌」、「上山採茶」、「勸世文」），也是曲牌，調式和老山歌同，主題、歌詞也不固定。老山歌與山歌子的差別在於：前者節奏自由，向上延長的音可拖得很長，後者節奏較固定，速度較快。其二，平板又稱改良調或採茶調（如勸善歌和渡子歌），其展演已由田園山野走向家屋、劇院。歌者亦可即興創作。其三，小調是客家民間小曲，曲名、旋律、歌詞固定，非即興演唱（呂錦明 1999：169-178）。

由物質文化或藝術的觀點，來了解客家社群，表現在近年來，民族音樂學家對於客家山歌或傳統客家說唱內容的類型及發展或變遷的研究（如鄭榮興 1999，2001；謝一如 1997；黃心穎 1998；蘇秀婷 1999；楊寶蓮 2004，2005）。這些作品不僅探討客家歌曲的作品本身，也關注傳統客家的音樂文類，與客家人群遷移的關聯。例如，鄭榮興（2001）就將客家的「三腳採茶戲」放在清代、日治到臺灣光復後的歷史脈絡，討論這個自清末民初就與臺灣客家社群的生活緊密關連的

說唱表演。鄭榮興引據清代、民國初年臺灣或廣東地區的文人知識份子的作品、地方誌、日治時期的檔案，鮮明地對照出兩種面對「三腳採茶戲」迥然有別的態度。無論是清代的文人雅士或日治時期的殖民政府，都對客家的這種傳統說唱，貼上負面的標籤，甚至以法禁止之（鄭榮興 2001：48-50）。相對的，經由鄭榮興所引述的史料記載或日治年間的報章訊息，及他作為傳承自家族的「三腳採茶戲」專業表演者的專家兼局內人（insider）的身分，卻也間接陳述了客家社群面對這個常民歌唱表演的情緒沸揚，及情感的真切、無遮掩。如鄭榮興（2001：60-61）在討論三腳採茶入臺成班的歷史時，引述了清道光年間的文人黃啓銜在筆記雜文《近事錄真假妝男女》對於這個戲劇的評論「採茶戲亦名三腳班，相傳來自粵東，二旦一小花面，所唱皆俚語淫詞。近日吾袁州及長沙各處，此風尤熾，鄉村徹夜搬演，淺識者多為迷惑」。但是針對後者，客家社群對於客家山歌的主觀、在地的（emic）經驗，僅隱微地被提到。至少鄭榮興（2001）並沒有在這部討論「三腳採茶戲」的書裡，將客家社區聽歌的主體經驗，當作主要研究的對象。目前已出版的客家民族音樂的研究作品，較少討論聽者或社群，聽、唱客家歌謠的經驗。但特定年代裡，客家社群聆賞、演出「三腳採茶戲」的地方觀點，山歌對於客家社區的意義，及個人或社區聽歌或看客家說唱表演的主體經驗，也是客家社群或人群的結群經驗。客庄的結群不僅基於家族、宗族等社會結構，也與常民情緒及日常生活體驗下客家社群、人群明顯或隱微之特性有關，但後者仍較少系統的描述及討論。

因而在客家的性別與山歌的經驗場域，將「物」的故事與「人」的生命史進行聯結應是一個值得借入的取徑。人類學家Janet Hoskins在《傳記的物》（*Biographical Object*）一書指出，生命史的研究，並不是在面對一個既存、固定

的文本。並且所有的敘事，都不是輕易就能被發現。因為人在述說自己的生活，並非只是提供關於自己的資訊而已，同時也是以特定的方式向外面的世界宣告，在述說故事的當下，自己是如何的看自己。就如印尼東部的Kodi人，以敘述自己親密、貼身之家常物的故事，來述說他們的生活、生命經驗所經歷的重要事件，並由物與故事做為中介，表達出他們對自我的觀感及看法（selfhood）（Hoskins 1998）。在相近的觀點下本文亦通過深度訪談蒐集客家庄年長女性的個人、微觀、在地的敘事（personal narratives）（ibid）。我們與阿婆的訪談話題環繞著日人殖民、戰後之日常生活場域裡的客家山歌、大戲，以及和客家歌或說唱表演有關的個人或家裡的「物」（客語唱片[曲盤]、卡式錄音帶、收聽廣播的收音機），與觀看客家說唱表演、客家大戲的野台、苗栗市街的內台戲院等空間場景或建物（楊寶蓮 2004，2005：34-38；謝一如 1997；黃心穎 1998）。讓她們由其所擁有或親身聽聞、撫觸的家常物或事件，來談她自己的生命故事。

換言之，本文經由微觀、個人的客家女性聲音傳達她們生活在日治及戰後時期，對客家山歌、大戲的記憶及經驗。但客家婦女的生命史敘事，除了是個人「獨特的」觀點，並也是一個具體時、空、人匯集的客家村落與街庄。本文尤其聚焦在與日人殖民、大戰、戰後北臺灣的時空脈絡內，所突顯的客家村落與街庄婦女的主體經驗。我以為經由客家女人與山歌的生命史敘事，也是經由較為特定、隱微的立場，來瞭解日人殖民及大戰之後，凝結在女人的敘事及記憶裡的北臺灣客家地方社會的經驗。亦即客家山歌與女人生命史經驗之關聯，不僅止於歌詞的表意敘述與女人情感經驗的單向比喻關係（referential relations），客家山歌的經驗及記憶，也是表達與理解客家女人生命經驗的「指稱性標記」

(indexicality) (Pierce 1932 ; Jakobson 1957 ; Silverstein 1976 ; Benveniste 1971 ; Canton 1987) 。⁸

二、日治戰後的苗栗與客庄阿婆

傳統上北臺灣客家戲曲和山歌的演唱都是以四縣客語唱腔為主。這是我們之所以在苗栗進行臺灣客家山歌與女人生命史研究的主因。因為苗栗的村落與街庄是北臺灣四縣客語群最密集的地方。

苗栗的設官政策自明鄭成功入臺以來，即變動得很頻繁。此地 在明鄭時代被劃入天興縣⁹，滿清時代歷經諸羅縣、彰化縣、淡水廳、新竹縣、苗栗縣（1889）等數次的行政區劃，到了日治時期又分別隸屬臺灣縣、臺中縣、新竹縣、臺中

-
- 8 Index（指標性符號）或indexicality（指標性），用中文可直譯為由「指標性符號所建立的指稱關係」。語言人類學者認為這是人類一種普遍的，依賴脈絡的自然語言的發聲活動。Pierce（1932）指出人類的符號系統實際上都可能是象徵、指標與肖像三種符號特性的混合。延伸Pierce對符號的全貌觀點，Roman Jakobson在1957年發表的代表作"Shifters, Verbal Categories, and the Russian Verbs," 以人稱代名詞為例，說明語言所具有的指標性。以英語 I 這個第一人稱的代名詞為例，如果沒有它與客體之間已經存有的一種關係，I 便無法表示這個客體。換言之，I 之能用以指稱說話者，是因為和說話者的發聲，已存在一種關聯。所以 I 這個代名詞的功能，就是一種指標性的記號（Jakobson 1957：132）。以人稱代名詞為例的語言符號的指標性，展現了語言符號不僅有其一般的意義，也有在特定脈絡下（如說話行動）所具體實踐的符號意義。這個著重符號行動的理論觀點，使語言符號特性的觀察及研究可以更細微豐富的進行。語言的指標性功能，也和主體化的過程密切相關（Benveniste 1971；Canton 1987：251）。主體的位置是在說話的當下，運用符號與脈絡（context or co-text）的連接，才標定下來。
- 9 1661年（明永曆十五年）4月，南明延平郡王鄭成功渡臺，在攻下「普羅民遮城」之後，將其改名為東都明京，並設立承天府，下轄天興縣、萬年縣二縣，兩者以新港溪（今鹽水溪）為界，溪北屬天興縣，溪南屬萬年縣（丁萬復、林木榮 2001）。

縣、苗栗廳、新竹廳、新竹州（下設苗栗郡、竹南郡、大湖郡）。1895年4月中日簽訂馬關條約，臺灣與所屬群島割讓與日本。在日治時期，苗栗因為抗日激烈而被實施軍事管制數年（《苗栗縣志》卷一 1983：105-193）。

1897年興建經由新竹往竹南、頭分、苗栗、后里的臺車道，提供山區交通運輸。苗栗地區的鐵道於1903年正式開通，竹南王田間海線則於1922年通車（《苗栗縣志》卷四經濟志交通篇 1970：5）。縣志載有：「位居山線之苗栗站，自苗栗設縣以後，上下車旅客急遽增加，起運到達貨物數量亦增多，起運貨物以竹材、木材、薪炭、米穀、茶、陶器、煤、果子等為大宗，到達貨物則以肥料、日用雜貨、布匹、水泥、建築材料、食料品為大宗」（ibid：16）。其中最主要的產業為樟腦、蔗糖及茶業。根據縣志，「1909年日人於竹南三角店設置中港糖廠及苗栗糖場，其他地方如銅鑼、頭屋、苑裡、卓蘭等地遂有地方人士加入，樟腦的開發則以銅鑼、南庄、三義、大湖、公館大坑為主。同治十年《淡水廳志》記載『茶產大坪山，大屯山，南港仔及深坑仔內山最勝』」（《苗栗縣志》經濟特產篇 1959：1）。當時由於茶業興隆，收購茶葉之洋行陸續增加，使茶價升高。因此過去種植靛藍，甘蔗，黃德等田地，皆改成茶園。民國前三十五年（1877）前後，北臺灣茶園的開拓範圍包含了宜蘭，桃園，新竹，與苗栗廳下等地。苗栗縣的產茶，以頭屋鄉老田寮烏龍茶，南庄鄉三義鄉一帶的紅茶，獅頭山的包種茶，卓蘭鎮的壠西茶最著名（《苗栗縣志》經濟特產篇 1959：1）。日人亦於1912年在大湖郡卓蘭庄開始從事香茅事業（ibid：35），所產的香茅油曾為地方上帶來榮景，並於1939年成立臺灣香料公司（《苗栗縣志》卷一 1983：271）。

日治期間日本政府為了推行國語教育，於1898年頒布臺灣公學校令，普遍實施日語訓練，其後又改設小學校、公學校及教育所。縣志裡記載，1896年日本政

府於社寮崗設立苗栗日語傳習所，1898年於苑裡、中港、後澆設分教場，「日語傳習所分甲乙兩科，甲科對具有漢文素養之成年男子授以日語，乙科對兒童授以普通教育」（《苗栗縣志》卷十二 1983：81）。1904年更改公學校規則，就讀學生年齡為7歲至16歲，科目增加為修身、國語、漢文、算術、體操，女子須加裁縫課，各地再依情形加設唱科、手工、農業、商業各科之一。公學校之教科書則由臺灣省總督府編纂檢定（ibid：56）。

縣志裡的文藝志指出苗栗有後龍東社班、苗栗新樂社及苗栗小美園等三個戲劇團，以及唱改良戲的宜人園。在這個客語社群聚集的地方，當年宜人園唱調為京戲調，以閩南語或客家語為白詞，演出時的科、舞仿京戲，並加設佈景及各色燈光，使得該劇團比普通的改良戲更受各地歡迎，因此風行一世（《苗栗縣志》教育志文藝志 1972：242）。1928至1937年，苗栗戲院、苑裡共樂戲院及頭份戲院也先後開業（《苗栗縣志》卷十二 1983：177）。

戰後，苗栗隸屬新竹縣，原屬新竹州之苗栗郡、竹南郡、大湖三郡改區，各區轄鄉鎮如舊。1950年設置苗栗縣，1951年民選縣長及成立縣議會（《苗栗縣志》卷一 1983：105）。戰後初期香茅油仍是苗栗的主要產業。民國39年（1950）出口歐美等地288萬磅，42年達515萬磅。全島出產香茅油占國際市場十分之七，而苗栗縣的出產值又居全島之冠（《苗栗縣志》經濟志特產篇 1959：48）。依據縣志「本縣居民，十七皆為客人，其勤勞之風，迄今未改。執教、經商、理髮、作工、力田……各種職業，均有女子插足期間」¹⁰（《臺灣省苗栗縣

10 「據民國四十五年底統計，全縣395622人，女子197597人，除未滿12歲者73010人、學生11106人、家庭管理者69601、無業者9464人之外；其餘從事於農業者24777人、漁業者636人、礦業者78人、工業者4090人、商業者946、交通運輸者129人、人事服務者28853人、公共關係者196人、國防事業者5人、自由職業621人、其他職業55人」（《臺灣省苗栗縣志》人文志風俗篇 1964：9）。

志》人文志風俗篇 1964：48）。方誌也記載戰後此地方的信仰：「本縣縣民，間有信仰神道者，老年婦女尤甚，途經廟宇則拜，迎神時神像經過門首，則焚香拱手，有時且設香案供祭品鳴炮，以示歡迎。遇神之誕辰，或年節，家戶香燭餽饌，供奉頗為豐富，有時並演劇享神」（《臺灣省苗栗縣志》人文志宗教篇 1964：92），以及戲劇：「有採茶戲、歌仔戲、子弟班、女子戲……採茶戲為一種歌劇，由客家地方之採茶歌演變而成，所演者多為男女悲歡離合之故事，用客家語言唱出……鄉村戲院時有演出。歌仔戲由閩南語歌謠蛻變而成，其服裝、臺步、音樂則仿自平劇，多為閩南地區演出。子弟班為一種業餘劇團，多於各地寺廟祭典時，臨時搭臺演出，為祭典儀式之一部。其所表演者，大率為古代忠孝節義之故事，含有說教性質，並非純粹之娛樂。女子戲類於越劇，演員皆為女子為之，音樂中西並用，所演者多古代之稗官野史。技術團大抵為內地人所組織，於光復之後始行來臺，表演各種武技、魔術，間或雜以歌舞戲劇，頗為縣民所好」（《臺灣省苗栗縣志》人文志風俗篇 1964：76）。

如前言所述，為探討日人殖民與戰後苗栗客庄女性聽唱山歌的經驗，所以我們以較年長的女性為研究對象（參表1）。阿婆們居住在通霄、銅鑼、頭屋、公館和獅潭。這五鄉鎮也是苗栗使用四縣客語密度最高的地方（參表2）。十一位能說流利客語的阿婆，有七位受過正式的學校教育。多半為國小畢業，但頭屋的徐家阿婆是師專畢業，並在國小擔任教職至退休。另有四位阿婆不識字。每個阿婆至少在孩童或少女時期，經歷了日治時期。最年長的獅潭謝家阿婆於日治時期結婚，其餘都在戰後結婚。不論教育程度為何，這些阿婆在婚前都必須在家中幫忙農活（採茶、種田、養蠶）。採茶與養蠶都與日治時期苗栗地區的產業有關。婚後，阿婆除了負責日常家務，大多還從事其他農務或到工廠上班。十一位阿婆

有五位（通霄羅家阿婆、公館徐家阿婆、公館張家阿婆、公館黃家阿婆和獅潭謝家阿婆）會唱山歌，其他阿婆則說「只有聽別人唱山歌的經驗」。

十一位阿婆出生於1920至1939年，為日治的第二期，此時期是政治活動與現代化產業日趨活躍的階段。¹¹當時民間運動方興未艾，臺灣議會設置運動、臺灣新舊文學論戰、農民運動等更迭群起。學生組成的新民會，民間社團聚集的臺灣文化協會、臺灣議會期成同盟會、二林蔗農組合、臺灣農民組合、臺灣工友總聯盟、臺灣地方自治聯盟等也相繼動員，同時各地成立工會，工會盛行。而社會建設則以1933年為起始點，完成高雄到臺南間的複線鐵路後，加緊一連串現代化腳步。1934年日月潭第一期發電廠竣工，日臺間無線電話通話亦在此年落實。1935年南迴公路完成、1936年島內定期航空運行，公佈實施都市計畫令。直至1937年臺灣軍司令官宣布臺灣進入戰時體制前，臺灣民眾都過著民運與現代化並行的生活模式。直到1937年12月皇民化運動正式推行後，人民生活至此面臨丕變（許極燉 1996：595-597）。有七位阿婆們的童年在臺灣進入戰時體制的皇民化時期度

.....
11 日本殖民在一般史家的觀點中可分為三個時期：第一期為西元1895至1918年（清光緒二十一年至民國七年），此時各地義民風起雲湧，日本政府除以武力鎮壓，並竭力建立「殖民地體制」，一切施政寬猛適度應用，以樹立臺灣殖民地體制之全面基礎為首要。可稱為「綏撫時期」或「無方針時期」。採用「放任主義」政策，一方面進行特別立法；另一方面尊重臺人固有的風俗習慣（劉育嘉 2003：224）。第二期始於西元1918至1937年，這個時期正逢第一次世界大戰後，民主自由思想與民族自決思潮瀰漫全球各地。此時，帝國主義的殖民地，紛紛掀起獨立運動。日人為籠絡臺人，轉取「同化政策」，提倡「一視同仁」、「內臺如一」與「內地沿（延）長主義」，故稱為「同化政策時期」。施政方針為：一方面強調臺灣是日本領土的一部分，有異於殖民地，所以臺灣的統治必須使臺灣人成為純日本國民，效忠日本政府，以養成對國家義務的觀念。另一方面致力於普及教育，使達到與日本人相同的水準，同時，將提高臺灣人政治地位，使之與日本人平等（ibid：224-225）。第三期為西元1937至1945年，處於中日戰爭爆發後，全臺進入「戰時體制」的「皇民化時期」。此階段意在將同化政策更進一步，從精神上試圖消滅民族意識，大倡臺人全面日本化，以動員臺人參加戰時工作。除了推行國語（日語）運動、改姓名計畫，並在宗教信仰和社會風俗進行改革（ibid：230-232）。

過，當時除了設置「經濟警察」嚴格控制人民生活外，亦在全臺實施燈火管制、推行改姓名運動，同時組織大政翼贊會、皇民奉公會，進而以奉公會為核心展開活動，正式邁入日治殖民的第三階段。

此時日語的全面普及成為皇民化運動的中心目標。臺灣總督府推動「國語（日語）常用運動」，獎勵「常用國語者」、「國語家庭」與「國語模範部落」，均為使臺人成為「真正的日本人」，以作為日本戰備上的後盾與支援。藉此將日漸沈重的軍事負擔，由人民稅收支持，並靠著半強制性的「戰時國債」（愛國國債）和「戰時儲蓄」（國民儲蓄）維持國力，同時以經濟警察進行經濟統制。並通過頒佈「臺灣米穀等應急措施令」等一連串米糧控制政策，使得此期間庶民飯碗裡全是曬乾的蕃薯籤，米粒寥寥可數。1944年3月公布「臺灣決戰非常措施綱要」，徵用國民勞役，回收銅錢，收購貴金屬，掘防空壕等，將戰重的重擔壓在百姓肩上。此時連小學生也要投入生產行列，民生更加困苦。1944年8月，臺灣進入決戰狀態；10月，千餘架聯盟國軍機轟炸全臺各地，臺灣東海上空，日、美兩國於空中作戰長達三日之久（許極燉 1996：433-434，598；劉育嘉 2003：230-232；張德水 1992：87）。這些都與阿婆們在回憶起日治時期所提及的空襲印象緊密的關聯著。

1945年8月15日，日本無條件投降；同年10月，國府在臺北設置臺灣省行政長官公署及臺灣警備總司令前進指揮所，兩百餘名行政長官公署官員引領一萬兩千名國府軍抵臺。10月25日，國府代表陳儀接受臺灣總督安藤利吉投降儀式，並移交臺灣統治權。11月，國府開始接收行政機關和公私產（許極燉 1996：598）。至此，日人殖民告一段落，正式進入臺灣的戰後年代。我們所訪談的幾位阿婆，也在此時進入她們人生的另一個階段，陸續步入婚姻生活，扮演妻子、媳婦與母

親的多重角色。

在日人殖民後期與戰後交替的年代，有四位阿婆正步入她們的童年。1935與1936年出生的頭屋謝家阿婆與公館黃家阿婆，特別感受此巨變。因為戰後的國民政府亦實行一連串強力的政策置入。陳儀在1945年12月31日當天於電台廣播，強調教育的目的在發揚民族主義，掃除日本帝國主義的思想。翌年開始取締日文書籍，成立臺灣省國語推行委員會，設立國語實驗小學，推行國語教育（許極燉1996：598-599）。一夕之間語言切換，再加上戰亂，這幾位阿婆在教育的路途上實非順遂。較晚出生的通霄羅家與公館徐家阿婆是十一位阿婆中，完整接受國民教育的兩人。

在十一位客庄阿婆的山歌經驗口述材料裡，因為通霄劉家阿婆（1927-）、公館鄧家阿婆（1932-）、公館黃家阿婆（1936-），以及通霄羅家阿婆（1939-）對於家屋內外的勞動、日常與休閒，有較豐富的述說，所以本文接下來的描述，將以此四位阿婆的敘事為主。雖然這四位阿婆相對於其他七位阿婆並無地區或階層的特殊性，但她們因與採訪者有親人或姻親的關係，所以在涉及個人的生命史經驗與日常生活的言說，較為自然且豐富。

四位阿婆中，最晚出生的通霄羅家阿婆（1939-）是唯一接受完整「國語」（華語）教育的人。公館鄧家阿婆（1932-）雖為國小畢業，但其中有一年卻因戰爭因素，整整一年都在躲防空壕。鄧家阿婆接受國小教育雖未完整，但卻是四人中有較長時間的日語教育。而比鄧家阿婆出生晚四年的公館黃家阿婆（1936-），讀小學期間距離1945年的戰爭發生點更近，因此其就學期間，直接受到戰爭影響，而未能完成國小學業。至於四人中最早出生的通霄劉家阿婆（1927-），則是因為家中子女眾多，為分擔家庭壓力，而未能接受正式教育。四個阿婆雖然都成

長在苗栗的村落或街庄，但出生時的戰爭或殖民情形，教育及家庭的背景與生活條件，皆有略微的差異，這使得我們能從她們的例子，瞭解到客庄阿婆對於山歌吟唱活動的不同想法。

通霄劉家阿婆認為，以往山歌是比較沒讀到書的人在唱。這樣的活動在從前生活苦，幫人作長工、顧牛時，吟上幾句是相當平常的事。雖然她有聽過，但已經不記得了，只記得聽到的多是在工作時作為自我娛樂時用，她自己並沒有唱過，只是聽人唱時會莞爾一笑罷了。公館鄧家阿婆提及，雖然她的阿婆很會唱山歌，但是她沒有學，她說：「那時候我讀日本書，不想學」，這句話似乎透露出，在她的觀念裡，山歌和教育的確具有某種程度的隱喻關係，受過教育的她在學校中學唱了許多日本歌，因此比較不會主動去學唱山歌。

但在她們的生命史中，除了接受教育，影響她們主要概念的底定外，從生活學到的經驗對於她們生命的體悟也具有重大的影響。對於在皇民化時期度過童年時光的四人，日治時期具有非常類似的意象，便是「不斷勞動」。

通霄劉家阿婆1927年（昭和二年）出生於苗栗通霄烏眉里，家中包括自己一共五個兄弟姊妹，三女兩男，娘家種田，為佃農。二十歲因媒人介紹而結婚，嫁到同樣位於烏眉里的邱家，二十一歲生第一胎，共有三個兒子。夫家亦為農家，也要耕田。她每天的生活為煮飯、準備蕃薯豬菜、整理菜園、撿柴草、壟米、放牛所忙，下雨時也不得閒，要編牛繩、編畚箕繩，幾乎什麼事都要做。

公館鄧家阿婆1932年（昭和七年）出生於苗栗縣公館鄉福星村，父親以前開磚瓦工廠，亦為保正¹²（相當於現今的村長），因此常會有日本警察到家裏聊天，甚

12 日本在領臺之初，為落實其對臺的殖民，將原屬地方自治自衛的保甲轉為基層行政的輔助機構。被選為保正的人，往往是熟悉地方的人事物並具有公信力的人。對於地方事物的紛爭，不僅地方甚至殖民政府都仰賴其仲裁。在日人領臺時期，保正，可說是地方社會新興的領導

至曾有日本人到家裡寄住。比起通霄劉家阿婆，她的成長家庭算是比較優渥。十多歲時有和朋友一起坐公車到大湖、苗栗玩的經驗，也曾去戲院看電影。十八歲時，徒步至苗栗工廠，學了兩個月的裁縫，便能幫鄰居製衣。十九歲時，不顧父親以對方家境貧寒的理由反對，和大她三歲的丈夫結婚。1974、1975年左右，到一家陶瓷工廠工作，擔任組長。在那邊工作了十幾年，後來一方面因為組長的工作吃重，另一方面兒子也開了一家陶瓷工廠，因此辭職，轉到自家工廠幫忙。

公館黃家阿婆1936年（昭和十一年）出生於南投水里，父母都是閩南人。由於雙親早逝，九歲時她過繼給舅舅，跟著苗栗公館的姑姑生活，自此一直住在客家社區，也就成了個文化及語言上的客家人。從此開始學習摘豬菜、養蠶等事。十八歲時，透過媒人的介紹，與從小就認識的丈夫結婚，育有三女六男。婚後靠著丈夫背藥包的工作，養大了九個孩子。雖然沒有像婚前一樣養蠶，但還是繼續做著耕田的工作。此外還種了香茅，因此到現在仍以販售香茅油、香茅香皂為生。

通霄羅家阿婆1939年（昭和十四年）出生於苗栗縣三義鄉雙潭村，三歲時喪母，由外婆和舅媽扶養長大，八歲後搬到銅鑼鄉。國小畢業便在銅鑼家裡幫忙種田，有時到大湖姑姑家幫忙採茶，婚後則協助夫家。在夫家的生活非常忙碌，忙碌的程度遇到六月農忙時尤劇，不只要背著幼小的孩子煮早餐、點心、中餐（兩桌份量）給幫忙割稻的人吃，同時又要到河壩洗衣、到菜園摘菜，回來後又要煮點心，同時收拾穀屑給雞吃，扛點心籃回去後再開始煮飯。

四位阿婆的生活經驗裡，一致再現「不斷勞動」的意象。這樣的生活方式，

階級（洪秋芬 2000）。「甲」設「甲長」，「保」設「保正」，任期皆為兩年，為無給職。保正及甲長須協助日本當局維持秩序、宣傳政策、檢查環境衛生等內政。保甲不只輔助執行警察事務，舉凡民政、建設、交通、納稅及戶口調查等一般行政事務也在其執行範圍內（引自<http://ithda.sinica.edu.tw/?action=news&id=59>）。

不論在日治時期，甚至到了戰後初期，也繼續維持著高度緊湊的生活步調。在這樣被時間推著走的生活模式，山歌對四人而言卻具有不完全相同的意義，而這樣的意義與她們的生命史密切相關。透過與採訪者不同的親疏遠近關係，說客語的阿婆們以各自獨特的口吻，述說著她們生命中環繞著山歌的生活與成長的經驗。以下所引逐字稿內容，由說話者與本文主題相關之幾個段落的談話組成，旨在以連貫的語句傳達她們的敘事裡自身的故事與山歌的關係。

三、阿婆的說話

通霄劉家阿婆（1927-）

四位阿婆中最早出生，年齡七十九歲，為採訪者之叔婆太（FFFB_yE）的劉家阿婆，在採訪者叔婆（FFB_yE）的陪同下，娓娓道出她在烏眉坑的山歌經驗：¹³

（以前）我就住在烏眉啊……，以前這烏眉坑那麼大，北勢窩、楓樹窩、烏眉坑，才兩個警察而已。¹⁴……山歌是這樣的，從來的人三十多歲、十多歲有的沒讀到書的，家裡比較苦的，家裡多大小[指家裡人多]，又要做到來吃，去幫人做長年[指做長工]、顧牛這些，這樣的山歌當然有的，小

13 本文使用的英文字母符號所代表的親屬關係如下：F= father（父親）；M= mother（母親）；B= brother（弟兄）；Z= sister（姊妹）；S= son（兒子）；D= daughter（女兒）；H= husband（丈夫）；W= wife（妻子）；P= parent（父母）；C= child（孩子）；G= sibling（手足）；E= spouse（配偶）；e= elder（年長）；y= younger（年幼）；ms= man speaker（男性說話者）；ws= woman speaker（女性說話者）（Barnard and Good 1984：4）。

14 參圖1。

孩子自己一定會這樣唧唧哦哦（笑）。……（但）我在這裡住了六十年囉（笑）……我嫁過來那時候，你阿公才十歲，也不曾聽你阿公唱山歌（笑）。

（當時）採茶也有，做大戲的也有，像人家神宮做大戲的那種也有，那也是好幾樣……像人做齋[即做法事]那些（也是）。所以我還小孩子的時候，很多人說「看齋乖，看戲歪，看採茶就翹乃乃」。反正喜歡看採茶的就像現在比較喜歡玩的人。……（但那都是）要同村人（請人來做戲）……不是被（政府）叫說要做的。……有神生日，要做熱鬧，就大家一起看出多少錢。……（但多半）是要比較有錢的人啦，窮苦人要吃就存不到來吃了……（那個時候）小孩子講到看戲就最愛看的。戲棚下有人在賣糖，家裏給有三五點錢，就會拿著去買。

（當時作的是）神戲，就像現在的神戲這樣子。……（也有賣藥的來）唱些採茶給人聽啊，聽了一下就喊說，要買什麼藥的人來買。要買的人就走上前去。也不是說要人一定要買啦，就是要的人走上前去，不要買的人，不走過去這樣。……賣藥的不單只作戲的時候賣，作戲的時候賣就賣那些糖，賣給小孩子買來吃的。……賣藥的就晚上賣，今天要賣，早上就會來宣傳這樣。外面的人聽到晚上要來打採茶、賣藥這些，就越傳越多人、越傳越多人，要看的人就會去看這樣。……大部分都在廟坪……四十多年前，廟坪上，人說的那樣一種宣傳而已。晚上南窩人哪的人都去看（笑）。

（當時會唱）日本歌要很閒的人，山歌是有讀書沒讀書你都可以唱，會記得人怎麼唱，我們就記起來，就會唱了。做事的時候他們就會唱。……這山歌從來就有人唱，做事[指作工作]的時候唱來歡喜一樣……會唱的人就唱給人聽，就好笑這樣子而已，比較快就暗[指時間會過得比較快]。……

人家唱，我們聽到就會笑而已，（因為）你做事不勤勞一點，人就不請你做了。……最會唱山歌的就是摘茶的人，不過現在很少……（烏眉坑）這附近以前哪裡有人種茶園！……不過我們也沒有去別的地方[指她也沒有到過其他地方，就她熟悉的家鄉範圍來說，沒有人種茶]……現在摘茶的人也是還很多會唱的，大部分是上面那些比較多……（就是）頭份那些，也有很多茶園。南庄、新竹那些，那邊比較多茶園。

公館鄧家阿婆（1932-）

日治時期父親為保正的鄧家阿婆，是採訪者的姑婆（MFZy）。2006年的8月7日，採訪者的外婆（MM）、母親（M）與小舅（MB）也一同圍著鄧家阿婆，¹⁵聽著她在公館福星村的那段山歌回憶：¹⁶

（以前）就聽到阿婆會唱山歌而已，家裏哪有其他人會唱山歌？就阿婆紮草結的時候會唱個幾句（笑）。……（但）我沒有跟到阿婆的。阿婆很會唱山歌的樣子。但是我不要學，那時候我讀日本書，不要學（山歌）。……我爸爸（也）會唱幾首哦……就是人比較落線[隨性]，和那些人在一起，多少會唱。……

（我的話）以前唱歌就自己唱，不會和別人一起唱。我這一輩子很紳士[注重禮節]，所以（唱歌都自己唱）……我本來很會唱歌，我女兒有好幾個也很會唱歌……生兩個小孩的時候還會唱，不知道到什麼時候……生活那麼苦，又要出門做事，心情就變得不是很好。……到阿雄[她的兒子]（事

15 鄧家阿婆是採訪者外公的妹妹（MFZy），稱謂為姑婆，屬於母方的姑表親，採訪者由其外婆（MM）、母親（M）、舅舅（MB）等母方親屬陪同來訪問鄧家阿婆。

16 參圖1。

業) 失敗以後, 全部丟得乾乾淨淨, 沒半點心情好唱歌。…… (現在的
話) 像活動中心就有在教唱山歌的。…… (或是) 看到電視上會唱而已,
這些家裡的人都沒人會唱了。

公館黃家阿婆 (1936-)

訪談者在姑姑 (FZ) 與母親的陪同下, 訪問父母都是閩南人, 卻在苗栗客家
庄長大的黃家阿婆, 聽她說著日治時期到戰後初期, 她在公館出礦坑的山歌故
事:

我九歲就住在 (出礦坑) 這裡,¹⁷到這以後啊……耕田, 要割草給牛吃,
然後還要種菜啦……以前就是很辛苦啦, 什麼事都要做。……我先生就是
住在這邊的人, 我很早就結婚了……像以前人的老山歌啦、滿山唱的啦,
以前就沒和弦板沒和音樂, 我們如果去摘豬菜什麼的, 對面人喊山歌, 我
們就要跟他學起來。對面人如果說唱山歌哦, 我還是女孩子那時候就想說
「那條山歌很好聽的感覺」, 我就跟他學, 跟他學起來以後就加減唱, 煮
飯也學唱, 做什麼都學唱, 就唱一個這樣的山歌…… (年輕的時候在家)
有時候我 (也) 會嚶嚶弄弄的唱。

(結婚前) 我就 (有) 聽人唱山歌。以前要去摘豬菜, 去山上摘粟葉那些
給豬吃……然後又有養蠶……嫁過來就沒有, 就耕田。以前有種香茅, 要
割香茅、挑香茅草, 落雨天的話, 我們就要趕快去把香茅草收起來怕它淋
到雨。

…… (當時對唱山歌) 有時候有認識的人, 有時候有不認識的人, (有

.....
17 參圖1。

人) 唱山歌我們就跟他和，以前調山歌，山歌子什麼來都會調，……(有
人在山裡唱) 我們就學啊。……(而且) 每次我如果去山上，對門山唱山
歌，我就跟他和。

我娘家是河洛人，我也是河洛人。九歲來這住才學客家話，才學做工作這
些。……(以前) 我這班(這群) 的女孩子伴很多都會唱山歌的啦，現在
有的都嫁到很遠了。如果住的近一些，就會講去撿柴或做什麼的，山歌就
出了。

……(老了後加入) 這歌唱班是有六、七年了啦，來的時候就去唱。……以
前我就很有興趣說來山唱歌，不過現在變得比較多歲了，去社區學了，反而
變得說有閒就去沒閒就沒去這樣。老人家了有時候就會比較沒興趣這樣。

通霄羅家阿婆(1939-)

四人中出生最晚，唯一受完整國語教育(國小畢業)的羅家阿婆(FM)和
訪談者為祖孫的關係。與山歌的第一次接觸，是十三、十四歲時到大湖姑姑家幫
忙採茶時聽到的，但對於山歌最深的印象卻是在八歲前居住的三義雙潭村。阿婆
說：

三義鄉雙潭村¹⁸……(那邊) 都說四縣(客語)……我住在我外婆家。……
四、五歲的時候。每次空襲會響哨岡，來丟苗栗的製糖會社——就是現在
的苗栗地方法院那邊，以前那裡有製糖的。那時候來丟的時候，我還和你的
阿公(指阿婆的爸爸)在公館住，¹⁹之後才到瞭望台[三義]我阿伯那邊
住。

18 參圖1。

19 此處「阿公」指受訪者羅家阿婆的父親，「阿公」應為口誤，實為採訪者之「阿太」。

（三義）那邊有種茶園啊，還有香茅園啊……（香茅用來）煮油啊！煮香茅的油，（以前）很多人收香茅油，現在我們擦手指被蚊子咬到的，那也是香茅油去做的。……（三義）家裡面沒有人唱（山歌），以前人比較保守……以前鏟香茅的草，以前人種一山的香茅，香茅割掉以後要去鏟草，會請工人啊，大家邀著就排列排著，一人鏟多少頭草這樣鏟著上，不然就排著鏟著過來鏟著過去，四、五個人，五、六個人都有啊，全部都是細妹仔啊，會唱（山歌）的人就一直唱。

（不然的話）去人的吃酒啊（也有）。有些會拉弦，會唱的人就唱。那是沒有戲棚的哦，就在屋簷下，不是像現在有什麼電子琴啊、搭個棚子上去唱什麼的，不是這樣的哦。就在屋簷下，拉弦的人拉弦，大部分就純拉弦啦，拉弦就唱山歌這樣……就會的人就去啊，不是請的啊。它就朋友一樣，上家下屋的人誰會唱山歌，來到以後要唱的人就去唱，會拉弦的人就拉弦。到了後來（結婚或是慶生的時候）也有啦，差不多有三十年那麼久了，有人就會在那邊唱山歌啊。……還有有些去遊覽的，在遊覽車裡他會唱一些給你聽。

（但在）家裡聽不到（山歌）。不是不會唱，就是像剛剛說的不正經這樣。……（而且）弄弄一直唱歌，以前人不可以。有安神明（牌位），不可以（隨便唱歌）。……（比較多是摘茶的時候），摘茶不就一隻手這樣摘啊摘的，茶簍子背著，斗笠帶著手帕綁著，摘茶就這樣，一直摘一直摘，摘那茶心三片的就好了，一心兩葉，一個心兩片葉這樣的就好。摘到手拿不下了就放到茶簍子裡面，然後再摘，唏唏颯颯摘很快的呢！……

（那個時候）大家閒閒就一直唱啊，有時候細賴仔唱，細妹仔也會和。就吃飽閒閒啊，摘茶就這樣過日子。

唱山歌哦……幫助也是有，你如果是會唱的人唱起來就像是勸人一樣，勸人說要怎麼做人這樣。有人的勸世文，有沒有？唱的勸世文，勸人要怎麼行孝，這種也是有。……我自己什麼做錯了，山歌又會唱出來哦，就是這樣的啊。對我們自己也是好啊，聽山歌聽了心肝也比較開，不會有什麼鬱卒的事情，心肝就比較不會有什麼去愁的，也就像是一個娛樂一樣啦。……像你現在坐著什麼事都沒做，就想東想西，想來想去就心肝比較不開。你如果有伴來講話、說說笑笑這樣，不好的事情就全部不記得了啊，就不會去愁那樣。

（只是）我哪裡有時間可以去想這樣的呢？十八歲就嫁到這邊（通霄）來，做人的媳婦就夠忙了，十九歲就生你爸爸，哪有時間去唱什麼山歌？煮飯吃，你就要跑快一點囉！……（雖然）會去聽他們唱啊，（但）我們沒有時間可以在那邊坐日坐夜的聽啊，就聽一聽，等一下又要去煮飯囉，等下又要做什麼囉。

四、阿婆敘事裡的山歌經驗

在阿婆回憶的陳述中，係以山歌經驗為主軸，開展出殖民歷史脈絡下的客家女性與其社群間情感及人際網絡的故事。這些與山歌相關而被暫時凝縮的片段，在她們的腦海中形成有意義的圖像，被並置（constellation）在一個過去與現在交會的狀態中。透過「回憶」產生了因人而異的連帶，引發出特定瞬間下的結合，使日常生活的碎片突然成為有意義的關連。對於這樣的運作方式之理解主要引伸自Walter Benjamin所提出的「辯證圖像」（dialectical image）概念（引自

Highmore 2005 : 93 , 106) 。在Benjamin概念論述的基礎上，客家婦女的個人敘事富有兩層意涵。首先，個人的回憶將受到過去經驗與現在觀感的共同影響，使得過去與現在產生糾結、拉扯，這樣的互動歷程即是「辯證圖像」的運作概念。在辯證中不同的圖像會繼續對主體的未來看法生成影響，並連帶牽動過去、現在與未來的詮釋與理解，因而能夠跳脫時間與空間的延續性與封閉性，使主體打破歷史的幻境，突顯出單一主題下的重要概念特質。本文的討論即藉由客庄阿婆對山歌經驗所產生的各個回應去重構對於類似情境或主題的了解，如日人殖民到戰後的生活經驗，或如山歌。透過辯證圖像理解這些口述材料，不僅能將各個女性的敘事，置回她們獨特的角色位置與生命脈絡進行解讀，同時亦可將個人的經驗與記憶提升至集體的層次，進而體察出歷史的全貌。

此外山歌經驗於日常生活的特殊性，在本研究中亦為一重要的觀看視野。透過現實生活經驗做一簡單定義，日常生活是由一連串瑣碎、重覆的事件所拼貼而成。對《日常生活的批判》(*Critique of Everyday Life*) 一書的作者，哲學家Henri Lefebvre (1991[1958]) 而言，日常生活關鍵之處便在重覆。其中那些所謂「非比尋常」的事物，像是旅行，也不過是工作與閒暇的循環之一。它仍屬於日常生活的一部份。因此Lefebvre認為日常生活包括所有的活動，同時那些活動的所有衝突與差異也都涵蓋在內。其中，並隱含著一些模稜兩可的部分，像是節慶與狂歡。節慶屬日常生活的部份，但同時也是每日生活的一種徹底重置 (reconfigure) ，至於狂歡則必須被展現於日常生活之中，才能顯出「重置」日常生活前後的差異度 (引自Highmore 2005 : 180-181 , 189) 。雖然Benjamin 或Lefebvre所討論的是資本主義下的 (歐洲) 工業社會，而本文所討論的阿婆生命史敘事下的客庄地方社會則是日領後期殖民式農業與戰後的農業加工生產為主要

形式的北臺灣社會，顯然不是一個對等的社會與時空。但藉由對日常的敘事或敘事下之日常的理論關懷的貼近，所以我在本文嘗試性的借用前述Lefebvre的節慶為日常之重置的概念，討論山歌在節慶中被吟唱的舉動。山歌之於客庄阿婆的日常雖也具有重置的作用，但卻未及於節慶或狂歡那種徹底的程度。因此身為「重置」策略之一的山歌，在日常生活的循環中像是切換的開關，轉移著工作與閒暇的異度情境。有關於此將在本節有所探討。

在客庄阿婆的生命史敘事裡，山歌和生活的印象緊密結合，構成一連串連鎖呼應的結構。聯想到山歌，首先會憶起圍繞於生活周遭的人，劉家阿婆想到不會唱山歌的丈夫、鄧家阿婆則是提到會唱上幾句的阿婆與父親，²⁰而羅家阿婆便直接說到保守而不唱山歌的家庭環境。從自己最親近的人開始想起後，才往外推至最直接的山歌經驗印象情境，像是以前做戲、採茶、賣藥的特定聽唱場合，甚至鑿香茅時的相互合唱，採摘豬菜時對面人家隔山喊來的情景，或是現在活動中心的教唱，都成為了她們山歌回憶的主要片段。以下按出生順序，由最年輕的羅家阿婆，依序走向敘述者更早期的年代與時光。通過分析阿婆們的說話材料，由戰後初期回溯至日治晚期，苗栗客庄人群對山歌印象中重複且重要的部分將可被呈現。其中，山歌經驗在四位阿婆敘事裡，各以其特定方式，標記在特定時空脈絡下的村庄或個人對於「工作」、「日常」與「休閒」之配置，是本節的重點。

通霄羅家阿婆（1939-）：山歌區隔工作與休閒，儀式與日常

首先，在羅家阿婆的口述裡，山歌被指出具有扮演生命儀禮中重要角色的位置，尤其於慶生活動吟唱山歌的習慣，至今業已沿襲了三十年之久。同時，它也

.....
20 此處「阿婆」是受訪者鄧家阿婆的祖母（FM）。

是農業社會入夜後，最盛行的消遣活動。晚上在屋簷下、廟宇前吟唱幾首山歌，進而透過互相分工的合奏與吟唱活動，將歡聚和樂的氛圍帶入日常生活中最具分享意涵，並且開放的空間。山歌不僅用作儀禮，更融入生活。

相對於「神聖」，山歌同時具有一定程度的封閉與禁止意涵。除了家中安放神明牌位，使得較為嘈雜的傳統歌唱活動被排除外，由於山歌被多數人視為「不正經」的行為，所以在家中有長輩的情況下，吟唱是被限制的。因此一般認為唱山歌、看戲被歸屬於「比較喜歡玩的人」所從事的活動，性格單純、乖巧、重禮節的女性都不太喜歡這些行為。

山歌對羅家阿婆來說，有時並不具有上述那麼深沈的意義，而是一種想唱就唱，高興唱就唱的活動。透過一種單純想歌唱的想法，在行動中將思緒的低落拋至九霄雲外，減低獨自一人安靜時的鑽牛角尖。除了吟唱，對其而言，聽唱山歌也具有相同的功能。將時間點拉到戰後臺灣，羅家阿婆在其平常生活中聽到山歌的機會，除了透過電視，在遊覽的場合也會有人唱。但最常出現的仍是在工作場域。尤其是在山上工作，因為有伴，所以就會對唱，像是鑿香茅或是摘茶都會這樣唱，藉此將機械化的工作揉合入一些悠閒的氛圍。

至於「工作」，在羅家阿婆的認知中，其實便是將「生活」的某些部分分為多種類型，吟唱與否則與工作形式有所相關。對她而言，農耕、煮飯、持家時所涵蓋的所有工作不適合山歌吟唱。這是因為緊張的生活頻率佔據了她主動經營生活、掌握生活方式的機會。在緊湊的步調中，人在某種程度上，逐漸失去主動性，而為生活所磨。因此「休閒」，在羅家阿婆的山歌經驗中，並不是獨立的概念，它是與「工作」結合而不為對立的一種想法。只是有些工作可以與山歌並行，有些則不行。

根據羅家阿婆生命史敘事，山歌流通的程度，與其他案例相比，算是比較高的。甚至含有標示「特殊」的意義。例如特別的場合，像是慶生、吃酒，在其印象中是會吟唱山歌的場域，至於安放神明牌位，或是有長輩微詞的情況下，便成爲禁止的活動。這樣的雙重層面意涵滲透出「相對」的概念。因此，山歌亦可成爲一種用以區隔不同場域，營造出特殊氛圍的「有效工具」。

公館黃家阿婆（1936-）：模糊工作與休閒的山歌

與羅家阿婆表述中意指山歌所具有的主動性不太相同，公館黃家阿婆認爲山歌是一種在生活空間中俯拾即是，隨時都有接觸、聽聞機會的美妙事物。猶如空氣般充滿生活之中。其中更由於旋律爲多數人所接受，因而朗朗上口，不論從事何種活動都可唱上一首。此外她覺得山歌的學唱，亦爲一種輕鬆的活動，適合融入晚年生活，與生活平行運作。

對公館黃家阿婆而言，最常發生與人對唱的機會，便是到山上工作，像是採摘豬菜、採摘桑葉給蠶吃時，對面只要有人唱，她就學起來。遇到認識的，或不認識的，都會跟對方和上一曲。另外和友伴一起撿柴，也會唱上幾首。婚前和丈夫也曾在山上互相唱和過。所以，對黃家阿婆來說，音樂似乎是可以在生活中無所不在，隨意運用的，沒有什麼忌諱與顧忌。時時都可唱，不受限制。因此，在黃家阿婆的山歌經驗裡，山歌的吟唱沒有工作與休閒的差別。山歌即是生活的一部份。

公館鄧家阿婆（1932-）：山歌不是日常生活中的必需

在公館鄧家阿婆的敘事裡，大致上可以將山歌於其認知中，歸爲兩部分。首

先，唱歌對她而言，不是一種分享共樂的活動，而是一種私密的事情。在眾人面前，唱歌甚至是一種不合禮節的行為。其次，山歌與教育，有某種程度的反向關聯。公館鄧家阿婆認為，山歌並不是適合已接受過教育的她從事的行為。聽唱山歌，不屬於生活必須，而是在有餘力的情況下，才會落實的行動。所以山歌在鄧家阿婆的觀念中，屬於「不適合她」且「非生活必須」的一項活動。在鄧家阿婆的敘事裡，生活可以完全不包含山歌。這與公館黃家阿婆，將山歌融入工作、休閒，以及日常生活的概念，相當不同。幾乎成為兩組對立的認知與觀點。公館鄧家阿婆在日治時期的成長經驗，以及家庭背景，在我們所訪問的阿婆當中，相對較為特殊。這與她個人對於「唱山歌這件事」，以及山歌與休閒的觀點，應有其關聯。鄧家阿婆的父親在日人殖民時期開磚瓦工廠，亦擔任地方的保正（即村長）。鄧家阿婆說曾有日本人到家裡住。她的家人也憶及小時後家裡就有收音機。每天一起床，「音樂就放下去了」。播放的音樂都是日本歌的韻律。她身為村長之女，家中對日本文化不陌生。作為村長的父親在日本戰敗前就與許多日本軍人、日本教師有聯繫與交流，鄧家阿婆在如此文化的交流，傳承日本閨女的嗜好與教育，例如在家縫製日式衣衫。雖然日本政權的殖民與治理，並非不存在鄧家阿婆的生命史敘事裡（戰爭記憶仍存在），但她面對日本統治和文化「治理」的態度，將較其他客庄阿婆是正面許多，也平等許多。日人殖民時期，她的生活風格與其說是文化治理的結果，不如說是文化移植下的混雜與挪用。

通霄劉家阿婆（1927-）：山歌與戲謔、歡愉的氛圍

對於四位阿婆裡年紀最長的通霄劉家阿婆，聽唱山歌的人被多數人稱做「看齋乖，看戲歪，看採茶就鬻乃乃」，屬於比較「喜歡玩」的那種人。這和羅家阿

婆的闡述雷同。同時，她亦說到，這多半是沒有受過教育、家裡人口多的家庭所養育的子女。他們多少都會在顧牛，或是做長工時，哼上一兩句。在劉家阿婆印象中，最會唱山歌的，便是摘茶的人。但現在苗栗有減少的趨勢，她認為摘茶或唱山歌在南庄與新竹比較多。

雖然劉家阿婆似乎指出教育及工作的差異和唱山歌有關。不過對於山歌與工作、休閒之間的關聯，她的陳述和公館黃家阿婆卻是頗為靠近。劉家阿婆也認為山歌展現工作裡兼具休閒的趣味。做事時會唱的人，便會唱上幾句。自娛娛人，讓無聊的工作場景，注入歡喜氣氛。山歌展現這樣的工作兼具休閒趣味的用途相當普遍。只是因為要專心做事，所以劉家阿婆說，即使她有聽過山歌，也不記得如何唱了。在她的記憶裡，賣藥的，也偶爾會唱個幾句，用以引起群眾的注意。因此整體而言，對劉家阿婆來說，山歌是一種會唱的人想唱就可以唱的活動，不會唱的人聽聽即可。尤其在工作場域，通過聽唱，可增添一些愉快的因子。

五、阿婆的工作與休閒

以阿婆對於山歌經驗的敘事，我在這篇文章想瞭解，從客家庄經歷日治到大戰後的女性經驗裡，工作、休閒的概念為何，以及兩者之間是什麼關係。從前面的分析裡，我們可以看到在四人環繞著聽或唱山歌經驗的說話敘事裡，所展現的工作與休閒之間的關係——「山歌可作為工作與休閒，儀式與日常的區隔」（通霄羅家阿婆[1939-]），相對於「山歌模糊工作與休閒之間的界線」（公館黃家阿婆[1936-]），或「山歌非日常生活的必需」（公館鄧家阿婆[1932-]），不僅能有所差異，而且也展現較為豐富的多層對話或辯證的特性。

針對西方工業化的資本主義布爾喬亞社會裡的工作與休閒及日常生活的經驗世界，Lefebvre（1958[1991]）指出在日常生活與休閒之間存在著不簡單的對應關係：它們即是一體的，卻又同時是對立的（因此是辯證的關係）。他認為不能以周末與周間區別工作與休閒。因為，在結束工作之後，儘管其休閒內容有其特定性，但還是同一個人。而且，周間工作和周末休閒，兩者在結構上及對人的約束與影響，實無差別。由此，工作與休閒應被視為一體。從全人的立場來看，所謂休閒與工作，就是在每個人可以使用的時間總量內，安排了工作與不是工作的生活（Lefebvre 1958[1991]：29-42）。Lefebvre也從人永遠不可能從日常生活裡脫逃，來論述工作與休閒之間的複雜辯證關係。他認為，人努力工作，以便有能力休閒，而休閒（不論是娛樂或轉移注意力）唯一目的，就是逃離工作。然而休閒雖看似是在日常裡呈顯其「非日常性」（non-everyday），但並沒有真正擺脫日常生活。因為休閒能對工作進行批判，僅是基於其非日常性（儘管此部份的實際仍主要以想像為基礎）。換言之，人的休閒還是在日常生活裡。休閒的人並沒有脫離唯物或異化的存在狀態（引自Highmore 2002：232-234）。

出生成長於臺灣日治時期到戰後初期的苗栗客家庄婦女，也以聽、唱傳統客家歌謠的集體或個人經驗及記憶中，述說工作、日常生活與休閒的特性，以及三者之間的特定關聯。藉由與Lefebvre對西方工業化社會的工作與休閒的討論做一種對話的比較視野，本文探討微觀的，帶有零散片斷特性的女性說話材料，如何以山歌經驗為主的敘事，展現經歷日人殖民及戰後北臺灣地方社會的日常性？工作、日常生活與休閒的特性，是否也有其獨特的辨證性？而能否藉以展現北臺灣苗栗客家庄社會的某種在地性？

接下來我由阿婆的說話細節，探討日治到大戰後北臺灣客庄社會脈絡裡的工

作與休閒的幾點特性，以及兩者之間所展現的關聯。第一，山歌作為休閒，總在工作的場域裡發生。這個觀點在客庄阿婆的敘事，是鮮明、活跳，而且頗為一致的論述。在公館黃家阿婆的敘事裡，工作與休閒之間的相互穿透性是最為明顯。工作不僅不是休閒的對立面，而且是唱山歌的主要場域。

最常發生與人對唱的機會，便是到山上工作，像是採摘豬菜、採摘桑葉給蠶吃。對面只要有人唱，她就學起來，遇到認識的，或不認識的，都會跟對方和上一曲。（公館黃家阿婆[1936-]）

類似的說法，也出現在羅家阿婆。即使山歌對羅家阿婆來說，可以區隔不同的生活場域，不過她還是說道，山歌是一種想唱就唱，高興唱就唱的活動。她也指出最常出現的工作場域是在山上工作，因為有伴，就會對唱（像是鏟香茅或是摘茶都會這樣唱）。年紀最長的劉家阿婆，對於山歌與工作兩者關聯所提供的陳述，沒有其他阿婆直接，但更顯出山歌休閒與工作之間微妙的關連。尤其她的敘事，很重要的提供我們對於日人殖民氛圍下，歌唱這件事有可能瞭解的線索。首先，在她將日本歌與山歌作對比時，似乎蘊含不同的休閒概念。唱日本歌，是在與工作完全切離的「閒」才可行，而（客家）山歌則相對是一個沒有被約束的事。

（當時會唱）日本歌要很閒的人，山歌是有讀書沒讀書你都可以唱，會記得人怎麼唱，我們就記起來，就會唱了。做事的時候他們就會唱。……這山歌從來就有人唱，做事的時候唱來歡喜一樣……會唱的人就唱給人聽，就好笑這樣子而已，比較快就暗²¹。（劉家阿婆[1927-]）

21 意指時間不知不覺就走過了，單調辛苦的工作也覺有趣。

她一方面提到工作時唱山歌，卻又說別人唱，她們只是笑。因為「做事不勤勞一點，人就不請你做了。」這時，工作與山歌的休閒之間，卻又彷彿有某種界線與尺度形成，以至不能逾越。在阿婆的回憶與敘事裡，山歌聽唱最主要的工作情境，是摘茶。通霄羅家阿婆的敘事生動演述摘茶的工作意象。

摘茶不就一隻手這樣摘啊摘的，茶簍子背著，斗笠帶著手帕綁著，摘茶就這樣，一直摘一直摘，摘那茶心三片的就好了，一心兩葉，一個心兩片葉這樣的就好。摘到手拿不下了就放到茶簍子裡面，然後再摘，唏唏颯颯摘很快的呢！……（通霄羅家阿婆 [1939-]）

雖然是手邊一直在摘茶勞動，可是阿婆卻說大家都「閒閒的」一直在唱。日常生活是一種既像是工作，也像是休閒，既像是無所是事，卻又饒富趣味地流動著。

大家閒閒就一直唱啊，有時候細賴仔唱，細妹仔也會和。就吃飽閒閒啊，摘茶就這樣過日子。（通霄羅家阿婆 [1939-]）

阿婆敘事裡的山歌休閒與摘茶工作的緊密關連，和說話者所居處的社會脈絡有其對應關係。李竹君（2001）、余亭巧（2004）、連瑞枝（2006）等人的研究，都突出客家女性對於家戶生產的付出，及其勤勞持家的勞動意象。客家婦女勞動的需要和意象，通常與其社會經濟的背景因素有關。和本文前面引述之阿婆的說話有關的是，茶葉和山歌的關連。通霄的羅家阿婆：「第一次聽到山歌哦？在大湖我姑姑那邊，摘茶的時候聽到的……就唱摘茶歌啊。」這個敘事點出山歌和採茶之間的關聯。但兩者的關係為何？許常惠（1991：148）提到以桃園、新竹與苗栗為主的北部地區客家民歌，通常以「山歌」、「採茶歌」或「相褒歌」為總稱。在臺灣的客家戲，一般稱為「採茶戲」，但中國大陸的客家地區則將「唱山歌」與「打採茶」

分屬兩個不同的系統。前者專門演唱山歌而不演戲，後者則是搬演採茶戲為主（鄭榮興 2004：124-125）。採茶戲和採茶歌的關係，是因為客家戲的曲調是由採茶歌為基礎發展而來的，所以在命名上有連帶的關係。那山歌和採茶歌兩者名稱上的通用，是否意味著山歌的發展和採茶有絕對的關連？楊兆禎（1982）依山歌歌詞內容將山歌分為十五類²²，我們可以知道山歌的歌詞內容不只跟茶有關，它更包含了生活中的各個面向。從文獻上來看茶和歌的關係，除了相關歌詞上會提到採茶，卻沒有更實際的資料，來佐證兩者之間的關係。《頭屋鄉誌》（1996：348）寫到：

據《苗栗縣誌》記載：「苗栗縣產茶，以頭屋鄉老田寮之烏龍茶，以及南庄、三義一帶的紅茶，獅頭山之包種茶，卓蘭鎮之壠西茶為最著名。」而民國二十三年新竹州茶葉統計表中，不論是「茶樹栽培面積」（當時本鄉有六二八甲）、「製茶產額」、「製茶價額」等項均居今苗栗縣內之冠，所以說「頭屋鄉是苗栗縣茶葉生產的重鎮」並不為過。

我們試著回到苗栗的茶產業，並以頭屋為例，了解採茶和山歌的關係。在頭屋和獅潭我們共找了六位受訪者（參表3），四位男性、二位女性。他們都從事過茶葉生產的相關工作，從茶行老闆到茶廠幫工都有。首先以頭屋張家茶廠為例，可以了解頭屋茶產業主要發展²³。張阿松（1859-1944）為「老田寮組合茶」的創始者。日治時期都是在自宅生產茶，因此，有類似合作社性質的「茶葉組合」出現。一直到民國二十四年（1935），張阿松才設立較具規模的紅茶工廠，戰後初期被收購改成紡織廠。張阿松的兒子張新寶（1911-1994）於民國三十七年（1948）創立「新和

22 山歌依歌詞分類：愛情類、勞動類、消遣類、家庭類、勸善類、故事類、嗟嘆類、相罵類、愛國類、飲酒類、祭祀類、催眠類、戲謔類、歌頌類和生活類等十五種（楊兆禎 1982：5-7）

23 頭屋張家的茶產業發展簡史由張阿松的孫子——頭屋的張家阿伯的口述資料為主。

昌製茶廠」，至民國七十五年（1986）左右結束營業之前，一直是頭屋最大的製茶廠。頭屋的張家阿伯（1939-）回憶到：「早期在茶園或茶工廠（新和昌製茶廠）都可以聽到山歌，有些是在茶園對唱，有則是深夜工作時自我哼唱。」這是描述光復初期在新和昌製茶廠工人工作的情形。頭屋的江家阿伯（1933-）曾在新和昌製茶廠工作二十多年的長工。他說：

印象中頭屋鄉的茶園裡並不會聽到山歌，有唱也是大我十幾歲那一輩的人，會唱的地區是更靠山²⁴那一邊的。以前不常聽到山歌，自己更沒唱過。

另一位頭屋的謝家阿婆²⁵（1934-）則指出：

在茶園並沒有聽到山歌，像內獅潭那種大班的採茶團才會唱，她們甚至還會到新竹關西和桃園龍潭一帶去採茶。在頭屋一帶會唱的人多是八十多歲以上的，到我們這一代已經很少人唱了。

頭屋的張家阿伯對於當時山歌的傳唱，不管在茶園或工廠裡，總是抱持著肯定的說法；而頭屋的江家阿伯和謝家阿婆，這一對在茶廠作過長工的夫妻，對於山歌的記憶，卻是指向更年長的人，或者在空間上指向相對於頭屋更「內地」的獅潭一帶。這三位年老的受訪者對於回憶早年在頭屋鄉茶園與新和昌製茶廠工作情形的描述，雖然存在著差異，²⁶不過他們以不同的說法卻也呼應前述通霄羅家阿婆與公館黃家

.....
24 指頭屋鄉的明德水庫和獅潭鄉一帶。

25 頭屋的江家阿伯和頭屋謝家阿婆為一對老年夫妻，當年兩人是在新和昌製茶廠工作時，經老闆介紹認識而結為連理。

26 這篇文章雖因為研究重點的侷限而無法細談此部份敘事差異的原由。此敘事差異背後是資料本身（如關乎山歌在北臺灣傳唱地區與年代），或研究過程的侷限（如關乎山歌的社會[刻版]意象，或採訪人與受訪訪人的親疏遠近或性別界限），均值得繼續探討。

阿婆的敘事：山歌傳唱在茶園中。換言之，山歌與茶園的關聯，不是因為歌詞裡提到茶。而是在山林茶園勞動時可自由地唱歌，互相的應和，是娛樂也是一種交誼。歌詞的內容與變化，所扮演的是溝通或傳達情感的中介，而山歌和勞動經驗之間的關係，是被傳唱的勞動場域和山歌自由的形式給連結起來。

第二，在阿婆敘事裡，山歌作為休閒，是緊貼著特定社會評價。羅家阿婆與劉家阿婆都指出，山歌與「玩樂」的相關性。「玩樂」在這兩位阿婆的敘事裡，均蘊含著特定的評價，而非純然的休閒。

看齋乖，看戲歪，看採茶就嫖乃乃。反正喜歡看採茶的就像現在比較喜歡玩的人。（通霄劉家阿婆[1927-]）

（但在）家裡聽不到（山歌）。不是不會唱，就是像剛剛說的，不正經這樣。……（而且）弄弄一直唱歌，以前人不可以。有安神明（牌位），不可以（隨便唱歌）。（通霄羅家阿婆[1939-]）

她們的敘事表達出，喜歡看戲的人，與貪玩者的印象是相互重疊的。所以常會遭受老一輩的禁止，甚至聽唱山歌，也被視為類似於看戲，是限制的活動。

其次，鄧家阿婆與劉家阿婆，都提到教育程度與山歌吟唱的關聯。劉家阿婆說「山歌是有讀書沒讀書你都可以唱，會記得人怎麼唱，我們就記起來，就會唱了」。這樣的敘事內容，指出聽唱山歌具有不受教育所拘，不管誰都能隨時唱上一曲的普及條件。不過鄧家阿婆的敘事則將山歌與文字教育視為非正向關聯，並貼上特定的社會標籤。她提到自己的阿婆會唱山歌，但她不要學，因為她「讀日本書」。緊接著的兩點敘事，更為明顯對於唱山歌的人，採取一特定的評價，而且不一定是正向的。

但是我不要學，那時候我讀日本書，不要學（山歌）。……我爸爸（也）會唱幾首哦……就是人比較落線[隨性]，和那些人在一起，多少會唱。……

（我的話）以前唱歌就自己唱，不會和別人一起唱。我這一輩子很紳士[注重禮節]，所以（唱歌都自己唱）。（鄧家阿婆[1932-]）

第三，相對於第一點所指出的，山歌休閒包藏在摘茶工作的場域內，阿婆的敘事裡，還表達另一種休閒與工作的關係，亦即兩者之間的相互分離。如通霄羅家阿婆所敘述的，從年輕起在家戶生活中兼作媳婦及母親，必須繁忙面對緊湊的工作。在這樣的生活節奏裡，山歌休閒要滲入個人的日常作息內，幾近奢侈。這與山歌休閒總在摘茶等工作場域才得以形成的述說，正好呈現對比。

（只是）我哪裡有時間可以去想這樣的呢？十八歲就嫁到這邊（通霄）來，做人的媳婦就夠忙了，十九歲就生你爸爸，哪有時間去唱什麼山歌？煮飯吃，你就要跑快一點囉！……（雖然）會去聽他們唱啊，（但）我們沒有時間可以在那邊坐日坐夜的聽啊，就聽一聽，等一下又要去煮飯囉，等下又要做什麼囉。（通霄羅家阿婆 [1939-]）

六、阿婆的微歷史敘事與客庄的在地日常

如前節已提及，在*Critique of Everyday Life*一書，Henri Lefebvre（1958 [1991]）對於資本主義工業化社會裡，制式的工作與休閒的批判，讓我們覺察一種特定單調的日常性，就在我們生活的周遭。但Lefebvre在以全人為前提的關懷

下，也指出了工作與休閒之間互為辯證的特性。兩者在表面上看似互為差異或對比，其實若回到以人為主體的經驗，則彼此是相互依存的關係。以山歌經驗為焦點而被形成的客家阿婆說話材料，所展現的休閒與工作的關係，不僅在於多元，似乎也以一個地方社會的個案對於Lefebvre之辯證理論下的工作與休閒，提出補充的觀點。

在交會著日治晚期至戰後初期的歷史事件所延展的時間向度，客庄社群之文化空間向度，以及包含個人生命史經驗之部份差異的底蘊，苗栗客庄阿婆通過山歌經驗為焦點的生命史敘事片段，再現工作與休閒的多元關係，並也讓客庄社會之日常風格，得以被觀察與紀錄。經由阿婆的敘事所再現的社會生活，至少有四種特性的並置：（1）在通霄羅家阿婆（1939-）的說話裡，山歌使得工作與休閒，儀式與日常，可以在社會生活，以可區隔的形式來鋪展。羅家阿婆最晚出生，就學時正逢戰後初期，故與其他阿婆相比，接受較完整國語教育。在她的成長經驗中，山歌與苗栗最主要的產業——採茶與鑿香茅有緊密的關連。從日治到戰後，苗栗地區各種職業，大半都有女子參與其中，這與女性在特定工作場所唱山歌現象的可見性，似有其關聯。（2）經由公館黃家阿婆（1936-）的說話，山歌則相對成為模糊工作與休閒之界限的標記。這讓客庄社會生活過去以摘茶工作與山歌休閒合而為一的特性，得以經由敘述而披露。（3）公館黃家阿婆無事不成歌的悠閒敘事內容，也正好和日人殖民時期，成長於社會經濟地位相對較優渥家庭的公館鄧家阿婆（1932-），成為差別的對照。後者在說話中展現的是日人殖民文化及教育，使得山歌不被認為日常生活中的必需，並也與敘事者所認為的紳士行為脫離。鄧家阿婆的父親雖擔任日治時期保正，仍會唱幾首山歌。她卻因受過日式教育，不願學唱山歌，父女兩人對山歌的態度有明顯的對比。這個例

子所表現的，也許可視為政治文化殖民後之地方社會的部份特性。(4) 四人當中年紀最大的通霄劉家阿婆(1927-)的敘事片段，引用了耳熟能詳的客家傳統諺語「看採茶就鬻乃乃」。這個諺語突出山歌聽唱經驗做為地方社會生活的標記，一方面呈現山歌與情緒、戲謔、熱鬧的面向，但另一方面也使社會評價及文化分類的喧囂，成為地方社會日常性的部分。而劉家阿婆也提到，在頭份、南庄的茶園，很多摘茶的人現在還是會唱山歌。並以日本歌和山歌作為對比，認為與必須受過教育後才能開口唱的日本歌相比，山歌更是一種雅俗共賞的曲式

延續前文阿婆個人敘事所詮釋的客庄社會多樣並陳的日常與在地特性，最後我們可以對於山歌裡的休閒與工作兩者的關係作一暫時性的結論。其一，山歌作為休閒，總在工作的場域裡發生。其二，休閒與工作的關係，得以相互脫離。其三，山歌作為休閒，被貼上特定的社會評價及文化分類。Lefebvre以辯證的策略，點出資本主義工業化社會裡，休閒與工作之間的矛盾，以及相依的本質。本文則挪至通過阿婆的敘事與客家庄在地社會，所再現之三組文化現象的並置：山歌休閒與摘茶工作的相互依存關係，休閒與工作得為不相干、可脫離的關係，以及長期文字教育與日人殖民而形成對山歌休閒的文化褒貶。由阿婆敘述的山歌經驗，所展現的日治後期到戰後初期苗栗客庄在地社會，在日復一日的尋常與非關尋常的地方生活裡，相對於十九世紀以來的西方資本主義下的工業或都會社會，反而包容著更多元的工作與休閒的組合及運作概念，不過卻也透露殖民文明與管制的影響。首先，工作與休閒中的人不是通過辯證來尋找人性的出路，相對的，阿婆的山歌經驗的生命史敘事反而展現了以殖民式農業與農業加工生產為主要形式的北臺灣客家對於工作與休閒的定義與實踐。休閒與工作可以是不分的，也可以是相互脫離。這點不僅解構了資本主義與工業文明下之工作場域將人性疏異化

的必然，並也由此形成北臺灣客庄社會的地方與日常氛圍。換言之，不同於休閒與工作在西方資本主義社會傾向是對個人（主義）或個人主體性的召喚與肯認，休閒與工作在北臺灣的客庄，卻既是地方，也是社群的。這是我們在這篇文章所看的第一個層次。而另一個層次則是在文字文明與殖民文明的教化與管控影響下，休閒被清晰冠上階級與道德的標籤。這使得休閒與工作反而成為將人群範疇化的基礎。鄧家阿婆的敘事對此提出了一個經典的註腳。

再者我們也不能忽略，敘事與性別的議題。Mary Romero 與Abigail J. Stewart（1999：xii）在討論女性和故事述說（story-telling）之間的關係時，認為當女性在述說自己生命的過往，表現出的不只是外在文化環境對她的影響和形塑，更傳達出自己私人的故事如何具有社會意義。若以這樣的角度來看，則日治到戰後初期的這段時間，圍繞著山歌主題所開展出的阿婆敘事片段，似又充滿被理解的可能。客庄阿婆的說話呈顯出從女性角度出發的述說模式：一種較為隱喻、模糊的表達，往往帶著一體兩面的客觀意涵；雖然保守，卻又因阿婆各自獨特的個性與生命史，而有多元豐富的演述。她們對於山歌與殖民及戰後的體驗、感知與概念，緊貼著社會的評價。雖然有極端不同的代表印象，但有時卻也呈現出曖昧、模糊的界線。這使得圍繞著山歌所進行的回憶，有著鮮明，但卻不易清楚區辨的特性。與此平行的，阿婆對於山歌與生命史經驗的說話，也通常不直接指出具體的時間和地點。這雖成為我們分析這批個人口述及生命史資料的困境，但相對的，阿婆們展現出極為細緻與流動情感的描述，將離現在有一長段時間的過去場景，清清楚楚地敘述。這成為此客庄女性在地的微歷史述說的特點。以歷史觀點來看，苗栗在日治時期經歷數次激烈的抗日行動，因而被迫實施軍事管制。而在殖民的日語教育下，山歌仍與苗栗客庄女性的工作經驗相依存。此二者背後所涉

及之地方社群在殖民環境下的張力與拉鋸，似乎隱微的相互呼應。筆者以為非常貼近女人的個人口述生命經驗以及山歌經驗，看似重要也看似無關緊要，但它所涉及、參與的社群或個人的生活處境、情緒內容的日常面向，卻具有作為描述、解讀日治與戰後初期苗栗客庄地方社會的地域性資料，以及提供另一角度與風格探入臺灣的殖民經驗。

附錄、

表1²⁷

受訪者	居住地	出生年	教育程度	訪員與受訪者的關係
1 羅家阿婆	通霄	1939	國小	祖孫（奶奶）
2 謝家阿婆	銅鑼	1930	國小	祖孫（外婆）
3 徐家阿婆	頭屋	1932	師專	初次見面
4 賴家阿婆	頭屋	1932	國小	初次見面
5 劉家阿婆	通霄	1927	不識字	親戚 （叔婆太）
6 鄧家阿婆	公館	1932	國小	親戚（姑婆）
7 謝家阿婆	頭屋	1935	國小	初次見面
8 徐家阿婆	公館	1939	國小	初次見面
9 張家阿婆	公館	1934	不識字	初次見面
10 黃家阿婆	公館	1936	不識字	初次見面
11 謝家阿婆	獅潭	1920	不識字	初次見面

.....
27 名冊順序按造訪問時間先後排列，所有訪問者只保留姓氏。

表2：苗栗縣各鄉鎮四縣語戶數比較表（1957年底）

地 區	客語戶數比	四縣語使用戶數	四縣語戶數 佔全數戶數
苗栗市	75%	6067	72%
頭份鎮	90%	4750	88%
公館鄉（★）	97%	4139	92%
銅鑼鄉（★）	94%	3104	88%
大湖鄉	92%	2844	91%
通霄鎮（★）	61%	2465	48%
三義鄉	94%	1863	92%
頭屋鄉（★）	98%	1783	98%
卓蘭鎮	77%	1627	61%
三灣鄉	98%	1479	82%
獅潭鄉（★）	95%	1295	88%
南庄鄉	75%	1177	36%
苑裡鎮	16%	967	16%
造橋鄉	72%	943	53%
西湖鄉	85%	665	36%
後龍鎮	10%	549	9%
泰安鄉	46%	472	46%
竹南鎮	5%	188	4%

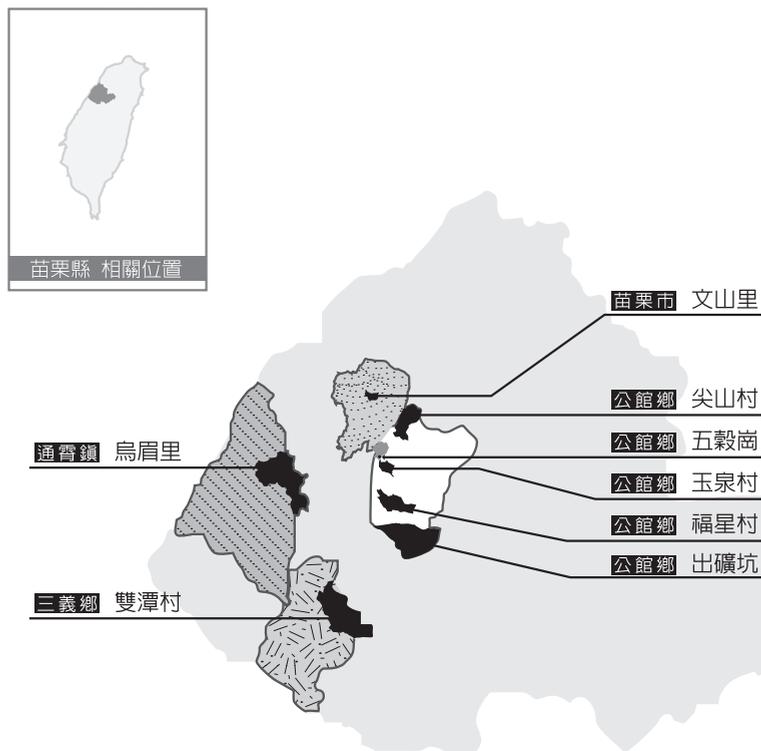
說明：標示★意為本研究受訪者居住地。

資料來源：本表改編自《苗栗縣志（四）》（黃新亞、鍾建英等 1983[1959-1978]：18-33）。

表3²⁸

受訪者	居住地	出生年	教育程度	訪員與受訪者的關係
張家阿伯	頭屋	1939	專科	初次見面
江家阿伯	頭屋	1933	國小	初次見面
謝家阿婆	頭屋	1934	不識字	初次見面
江家阿伯	獅潭	1940	國小	初次見面
郭家阿伯	獅潭	1926	國小	初次見面
劉家阿婆	獅潭	1926	不識字	初次見面

圖1：客庄阿婆口述的家鄉與地方標示圖



28 名冊順序按造訪問時間先後排列，所有訪問者只保留姓氏。

參考書目

- 丁萬復、林木榮，2001，《臺西風情》。雲林：雲林縣姚丙丁文教基金會。
- 余亭巧，2004，《客家女性的族群認同經驗——五位女性客家文話工作者的生命歷程》，花蓮：花蓮師範學院碩士論文。
- 李竹君，2001，《客家農村女性的勞動經驗與美德》，花蓮：花蓮師範學院碩士論文。
- 呂錦明，1999，臺灣北部的客家音樂，《民俗曲藝》120：167-190。
- 洪秋芬，2000，日治初期葫蘆墩區保甲實施的情形及保正角色的探討（1895-1909）。《中央研究院近代史研究所集刊》34：211-268。
- 徐霄鷹，2006，《歌唱與敬神：村鎮視野中的客家婦女生活》。桂林：廣西師範大學出版社。
- 張德水，1992，《臺灣的歷史》。臺北：前衛出版社。
- 許常惠，1991，《臺灣音樂史初稿》。臺北：全音樂譜出版社有限公司。
- 許極燉，1996，《臺灣近代發展史》。臺北：前衛出版社。
- 連瑞枝，2006，客家婦女口述歷史初探：以婦女關係與家戶勞動力為探討主軸。發表於「全球視野下的客家與地方社會：第一屆臺灣客家研究國際研討會」。桃園：中央大學，2006年10月29日至30日。
- 黃心穎，1998，《臺灣的客家戲》。臺北：臺灣書店。
- 黃新亞、鍾建英等，1983[1959-1978]，《苗栗縣志（一）》。臺北：成文出版社。
- _____，1983[1959-1978]，《苗栗縣志（四）》。臺北：成文出版社。
- _____，1983[1959-1978]，《苗栗縣志（十二）》。臺北：成文出版社。
- 楊兆禎，1982，《臺灣客家系民歌》。臺北：百科文化事業股份有限公司。
- 楊寶蓮，2004，《臺灣客語說唱研究》，臺北：臺北市立師範文化學院應用語言文學研究所碩士論文。
- _____，2005，〈臺灣客語說唱及其藝人探究〉。發表於「臺灣客家音樂文化研討會」。臺北：臺北縣客家文化園區。
- 劉育嘉，2003，《臺灣文獻析論》。臺北：洪業文化事業有限公司。
- 頭屋鄉志編輯委員會，1996，《頭屋鄉志》。苗栗：頭屋鄉公所。
- 謝一如，1997，《臺灣客家採茶大戲的發展與流變——從客家三腳採茶戲到採茶大戲》，臺北：文化大學藝術研究所碩士論文。

- 鄭榮興，1999a，〈苗栗縣客家戲曲發展史〉（田野日誌）。苗栗：苗栗縣立文化中心。
- _____，1999b，〈苗栗縣客家戲曲發展史〉（論述稿）。苗栗：苗栗縣立文化中心。
- _____，2001，〈臺灣客家三腳採茶戲研究〉。苗栗：慶美園文教基金會。
- _____，2004，〈臺灣客家音樂〉。臺中：晨星出版有限公司。
- 蘇秀婷，1999，〈臺灣客家改良戲之研究——以桃竹苗三縣為例〉，臺南：成功大學藝術研究所碩士論文。
- 臺灣省苗栗縣文獻委員會，1959，〈苗栗縣志經濟志特產篇〉。苗栗：臺灣省苗栗縣文獻委員會。
- _____，1964，〈臺灣省苗栗縣志人文志風俗篇宗教篇〉。苗栗：臺灣省苗栗縣文獻委員會。
- _____，1970，〈苗栗縣志卷四經濟志交通篇〉。苗栗：臺灣省苗栗縣文獻委員會。
- _____，1972，〈苗栗縣志教育志文藝志〉。苗栗：臺灣省苗栗縣文獻委員會。
- Barnard, A. & A. Good, 1984, *Research Practices in the Study of Kinship*. London: Academia Press.
- Benveniste, Emile, 1971, "The Nature of Pronouns." Pp. 217-222 in *Problems in General Linguistics*, translated by Mary Elizabeth Meek. Coral Gables, Florida: University of Miami Press.
- _____, 1971, "Subjectivity in Language." Pp. 223-230 in *Problems in General Linguistics*, translated by Mary Elizabeth Meek. Coral Gables, Florida: University of Miami Press.
- Canton, Steven C., 1987, "Contributions of Roman Jakobson." *Annual Review of Anthropology*, 16: 223-260.
- Carstens, Sharon A., 2005, *Histories, Cultures, Identities: Studies in Malaysian Chinese Worlds*. Singapore: Singapore University Press.
- Highmore, Ben, 2002, *The Everyday Life Reader*. London: Routledge.
- _____, 2005, *Everyday Life and Cultural Theory: An Introduction*（日常生活與文化理論）。周群英譯。臺北：韋伯國際文化出版社。
- Hoskins, Janet, 1998, *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives*. New York: Routledge.
- Jakobson, Roman, 1971[1957], "Shifters, Verbal Categories, and the Russian Verb." Pp. 130-147 in *Selected Writing*. Netherlands: Mouton & Co., Printers, The Hague.

- Lefebvre, Henri, 1991[1958], *Critique of Everyday Life: Volume One*, translated by John Moore. London: Verso.
- Moore, Henrita, 1994, "The Divisions Within: Sex, Gender and Sexual Difference." Pp. 8-27 in *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pierce, Charles, 1932, "Divisions of Signs." in *Collected Papers of Charles Sanders Peirece*, Vol. 2, Ch. 2. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Romero, Mary and Abigail J. Stewart, 1999, *Women's Untold Stories*. Pp. ix-xxi. New York: Routledge.
- Silverstein, Michael, 1976, "Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description." Pp. 11-55 in *Meaning in Anthropology*, edited by Keith H. Basso and Henry A. Selby. Albuquerque: University of New Mexico Press.