

日常、儀式與經濟：

布賴女性的移動敘事與在地認同(1960-2011)^{1,2}

簡美玲／國立交通大學人文社會學系副教授

邱星歲／國立清華大學類學碩士

一、布賴的歷史、經濟與社會生活

布賴（Pulai）是馬來西亞最早的客家聚落之一，又稱金山呀啦頂，意思是從呀啦河（Galas River）溯游到底的產金山區。布賴有可能是馬來西亞最早的客家庄，卻因深處內陸而鮮為人知。直到美國人類學家Sharon Carstens於1978-1980來此田野後，世人才逐漸認識布賴。有趣的是，布賴原本不叫布賴。曾經擔任Carstens關鍵報導人的鄒阿祥表示，³ 布賴二字在客語念為布勞（Pulau），布賴只是書寫字而已。布勞在馬來話中是小島的意思。以前布賴信仰中心水月宮對面有一座沙洲島，當地馬來人就以此來作為地名。但如今，布賴已經變成正式的地方名稱，無論是官方資料或學術文獻皆如此稱。Carstens的研究指出，布賴的特殊性包含：華人由中國南方南遷到馬來西亞最早的聚落與客家庄，地處內陸、環山的地理環境，並有著以水月宮為信仰核心，以及與經濟模式緊密相連的社會結構。

根據布賴人的記憶，布賴的經濟模式可略分為採金時期（-1850）、種稻時期（1850-1980）、割膠時期（1970-）、當代的經濟結構與公共領域（1990-）。在採金時期，是否具有其他東南亞客家村落所擁有的，以「公司」作為組織模式，目前尚無法考究。但能確定的是，早期在布賴有一群姓彭的人在採金，他們採取類似公司的組織模式。這群彭屋人淘洗到非常多的金沙，還常常下山欺負布賴人，後來被布賴人反擊驅離。至今仍有許多布賴人能夠說出這段經過，並將這個事件稱為「打彭屋」。有

1 感謝教育部與交通大學頂尖計畫經費支持。這個研究的田野延續自〈亞洲之南：遷徙、族群關係與文化遇合〉整合型計畫正式推動前，簡美玲於2010年12月在馬來西亞布賴的田野工作，以及邱星歲在2010年與2011年期間二次的布賴田野工作。在本計畫的經費項下，邱星歲於2011年8月份就婦女生命史與遷移經驗再前往布賴進行短期的民族誌田野工作與訪談。筆者十分感謝話望生與布賴所有長輩與朋友的協助，並謝謝邱星歲、潘怡潔、陳靖旻、蕭緯涵、朱恩成、邱佳心、吳美玉、余淑鈞、陳為廷，在研究推動過程中的所有協助。

2 本文發表於「2012年東南亞客家研究國際學術研討會」。主辦單位為中華民國客家委員會客家文化發展中心及國立暨南國際大學東南亞研究中心，舉辦時間2012年7月7日至8日，會議地點為客家文化發展中心苗栗客家文化園區。感謝3位匿名審查人的寶貴建議，以及潘美玲對本文初稿的閱讀意見，對本文的修改，助益良多。筆者對此致上誠摯謝意。

3 基於研究倫理，本文所出現之田野當地人的名字皆經適度匿名的處理。

居民認為，讓布賴人得以擊敗彭屋人的組織是支撐著水月宮的洪門組織（私會黨）。在種稻時期，透過許多新聞媒體對布賴田園風光的描述，指出布賴人從淘金寶藏蛻變成為祥和的田園，並以某種集體方式進行耕作。由於農耕需要高強度的勞動力，於是布賴人採取換工的互助方式種稻，亦即彼此交換勞動力而非以薪資計價，透過通婚與換工維繫了布賴社群的邊界。然而相較在生產制度上所展現的向內性，其他方面則呈現對外的互動，包括在政治方面，布賴人利用甲必丹制度⁴維持高度的自治，他們推選洪門的領袖讓蘇丹冊封為甲必丹；在文化方面，布賴人一直與中國原鄉保持聯繫。如在第二次世界大戰以前，布賴人持續聘請來自廣東梅縣的教師開設私塾。二次大戰期間，日本進犯中國，部分布賴人甚至購買了一些中華民國國債。在日本發動太平洋戰爭之時，布賴所處的吉蘭丹州即為日本人首先登陸馬來半島之處。此時，布賴人為了躲避日本人，被迫走入「山芭」，⁵ 並且與馬共合作。布賴人過去身處較為封閉與自給自足的生存狀況就此被打破，開始與日人正面交鋒。日人撤退後，英殖民政府奪回統治，極欲切斷馬共與布賴人的聯繫。1950年代之後，英殖民政府以「馬共坐大」為理由，宣布布賴為黑區，下令布賴人集體遷村。英殖民政府將布賴人分成兩部分，與馬共直接相關者先遷移到柔佛新山，隔一年再將其餘布賴人遷往登嘉樓州。⁶ 英殖民政府一紙遷村令，將布賴打入馬來半島的反共洪流中。布賴作為馬來西亞最早開發客家庄的特殊性完全被抹滅，被劃入全島性的反共遷村大計畫。而透過居民的歷史記憶，在這些遷移過程中，作為布賴人群守護角色的神明，觀音，也一同被搬遷，並作為布賴人群心靈的慰藉來源。

這種出於反共而拆遷，再集中建立的集村稱為新村。新村宛如集中營一般，四周由鐵絲網圍起，只有特定時間可以出入，並由軍警盤查，預防輸送物資給馬共。在遷村的兩批人馬中，布賴人遷往柔佛新山的人比較少，他們直接加入政府已經成立的新村，後來又被打散，只靠親戚之間來往通訊；而遷往登嘉樓的人比較多，他們單獨成立一個新村，名為「浦萊新村」，並且建立了新的水月宮。然而，基本上無論是在柔佛或是登嘉樓都沒有可耕地，布賴人只能幫政府打零工或是進入樹膠園當膠工。他們相當不能適應新生活，大部分人想回家種田。1960年，政府宣布布賴由黑區轉為黃區，許多布賴人紛紛向政府申請重回布賴。而有些布賴人回來之後重新與馬共接觸，立刻被政府知悉。一段時間後，政府展開大逮捕並宣布布賴進入戒嚴，直到1990年才解嚴。因為與馬共的緊密關係，導致布賴成為全馬最晚解嚴的聚落之一。

戒嚴期間，政府設立了一連串緊密措施，包括在村莊外圍駐紮軍隊，以及在唯一聯外要道上設立檢查哨，閒雜人等不能隨意進出布賴。布賴又再一次進入某種與世隔

4 18-19世紀殖民時期，殖民者為了方便統治，讓殖民地內的族群自治，自行推舉領袖，英文稱為captain，中文音譯為甲必丹，擁有收稅、仲裁和經營特許行業（賭場、礦場）的權利。爾後，許多蘇丹也仍效殖民者採取類似的制度。

5 濃密的森林之意。

6 舊名：丁加奴

絕的狀態，不過這次是被國家所逼迫。在日常生活的緊密被監控下，每年的觀音誕是布賴人相對自由的時刻，此時軍警的盤查會比較寬鬆。而當布賴重新開墾逐漸穩定，人群首要之事就是重建水月宮。大家義務報效，一磚一瓦地再度建立信仰中心，並且在每年的觀音誕舉辦建醮大典。透過建醮機制，散居在各田芭的農家和留在外州的布賴人被整合在一起，彰顯出作為觀音娘娘子民的身分，也再現出布賴的共同體。這就是布賴人逐步在地化的過程。亦即，在苦難之中，水月宮其實就是布賴的表徵，藉由祭拜觀音娘娘，布賴人不畏龐大的國家機器壓力，一步步打造出新的社群，讓布賴人得以重新「布賴化」（邱星歲 2010：7）。

1970年代之後的割膠時期，事實上是布賴人流落在外十年間，從世代農夫被迫成為雇傭工人的轉變過程，讓他們體會到現金的重要性，也明白除了種稻之外有其他謀生的可能性。於是配合政府的政策，布賴人開始開墾山芭種植橡膠樹，收割膠汁來賺取微薄的現金。布賴相當具備種植橡膠的條件，包括多雨的天氣使得膠汁分泌豐盛；橡膠的生業體系可以嵌合於一年一收的稻作；稻作經濟可以避免栽種橡膠的空窗期問題；橡膠樹的生物週期可以配合布賴的社群週期，橡膠樹在每年二月落葉停產膠汁直到四月，這段時間正好是觀音誕的醮期。正是這些條件，讓橡膠樹可以順利地在布賴推廣。現在的布賴，已經是道地的橡膠村，放眼望去都是橡膠山。

然而，橡膠與水稻是不同的作物，屬於不同的產業模式，並產生不同的社會效果。就實作來說，水稻的種植，鼓勵互助。布賴人在親屬網絡內交換勞動力，產出的稻米，則直接食用或者透過宗教儀式在社群內流傳。因此，種植水稻，會產生社群整合的效果。種植橡膠則不同，是將布賴人推往分殊化的過程，關鍵在於割膠必須配合樹勢（年齡、高度、粗細、品種），而每個人對於樹勢判斷的割法不同，磨刀的方法也不同。再者，橡膠是現金作物，割膠的好壞直接反映在產量收益上，更阻止了不計報酬的換工活動。布賴傳統社群連帶的鬆動，不單單只是橡膠產業所造成。事實上，與其說是鬆動，不如說是轉型。過去由私會黨拓墾組織所壟斷的公共領域已經漸漸改變。因為重返布賴的，不只是傳統，還包括許多混雜的力量、想像與組織模式。如國家機器的高度鎮壓下的另個層面，就是在貪腐結構中尋找油水的機會，在政商勾結下，布賴外圍的土地以數千公畝計被大公司買走，但布賴人申請一段合法芭地（山地），卻困難重重。

1983年，馬來西亞礦務公司來到布賴探勘，發現地底蘊含大量黃金，決定與州政府聯營開採，對於布賴社群而言造成嚴重影響。雖然礦務公司一直開採不到足夠的黃金，損益無法平衡，倉促離開了村莊，卻對布賴留下不可逆的傷害。過去的良好阡陌，已經變成一座座巨大的礦湖和廢土堆。失去土地與家園的布賴人，只好全體集中，居住在政府於水月宮外華文小學旁開闢的新集村。各個神明會拓墾的土地，大半被毀壞，他們乾脆把地契與賠償金交給水月宮，解散自己的組織。這代表著過去在地化的私會黨聯合拓墾體系已經全然崩解。

然而在1983年採金事件後，布賴橡膠生產規模逐漸擴大，一共有八家橡膠商收取布賴的橡膠。布賴的人情與人際網絡在橡膠生產體系中，發揮了作用。這八家橡膠商各自有橡膠廠的門路，累積橡膠到一定數量之後，就會運往橡膠廠進行加工。橡膠廠再將成品或半成品出口到世界各地。在這個體系中，小園主（布賴人）、橡膠商和橡膠廠之間的互動相當複雜。不單單只以收購價格高低為出貨交貨的考量，人情、品質、價錢都是影響合作與否的關鍵因素。例如，有時小園主需要現金，就會向熟識的橡膠商預借，之後再以收成的橡膠來扣抵。然而，積欠金錢的同時，也積欠了人情，因此會形成穩定的交易夥伴。橡膠商與橡膠廠，也有類似的情況。不同的橡膠商將同一批貨送到橡膠廠，就會因為交情不同，而拿到不同的價錢。在橡膠產業中，我們可以看到，雖然橡膠是以市場機制運作的純經濟作物，但是布賴人並不單純地只以經濟理性的態度看待橡膠。

最後從當代經濟結構與公共領域觀之，居住在布賴的人口多寡，依膠的景氣好壞而定。如果膠價很低，年輕人就會出外去工作，多半前往吉隆坡或新加坡；如果膠價高，年輕人就會留在家裡幫忙割膠。經濟的因素以外，宗教儀式也影響人群的集結。如前已提及，水月宮也作為一個凝聚布賴人共同體的象徵。在觀音誕的前後，許多遊子就會回到家鄉參拜觀音娘娘。經濟轉型，除了讓布賴與外界經濟體系連結之外，還向內開拓了公共領域的空間。割膠的工時並不長，半夜兩三點出門，割到天亮就回家睡覺；況且割膠要看天吃飯，遇到下雨就要停，而布賴每個月至少下十幾天的雨，所以布賴人工作的時間相對少。這讓布賴人產生大量的餘暇，他們多半在茶攤（咖啡店）裡面打麻將或聊天消磨時間。茶攤（咖啡店）成了圍繞特定話語的公共場域。

透過布賴的田野觀察與歷史記憶的訪談，我們看到全球資本主義為框架下，布賴社群的遷移與認同的變動過程。從採金時期，布賴社群以當地私會黨、水月宮為人群組織基礎所進行的產業行動，屬於較為封閉或者內向的社群連帶，而後進入了稻作農業的生產時代。農業生產不僅是種經濟生產模式，重要的是透過婚姻的結盟與換工維繫著社群的邊界與關係。而在往後所面臨的馬來西亞政治條件的改變，與馬共的連結使得布賴人被迫遷移至新村。當他們返回村子後，一切重新來過，並且再次以水月宮作為社群連帶主要的連繫與認同象徵。1970年代之後，橡膠引進布賴，並成為當地普遍的生產模式，其分殊化的種植與交易方式，有別於過去深深牽連「集體」社群體系的稻作生產模式，轉向以「個人」為主的交易模式，連帶著使得原本如私會黨等社會組織慢慢轉型。而後，歷經了國家礦務公司來到布賴的開墾與破壞，直到1990年之後，布賴人開始大量向外尋找工作機會。然而，除了膠價的起伏，牽動人群的回歸與外出，水月宮也始終是布賴人對布賴在地認同的最根本來源。

總之，遷移是世代布賴人的結群在經歷不同歷史政治（日本占領、馬共），最直接的經驗。遷移一方面維繫與關係著布賴人結群的生存問題，另一方面，遷移卻也可能不斷地消解了結群的邊界。就人的結群，邊界的再製與維繫都是重要的。布賴的

結群也經歷著在不同時期的「國家」治理（包括特定王朝、殖民政府與國家等）「被迫」遷移的狀況，以及當代由於經濟結構的改變與全球資本主義的影響，布賴人逐漸轉換生計方式，年輕人也不斷向外遷移。但無論哪個時期，廟宇（水月宮）都仍作為集體認同的象徵，有意或者無意地維繫著社群的邊界。然而從布賴人所敘事的遷移與「擊敗外敵」的過程，或者廟宇如何作為共同體的象徵，男性大多作為發聲的主體，在廟宇儀式和公共事務的決策上，女性通常隱而未見。相對於作為村落歷史的敘事者以及敘事內容上缺席的女性，本文則想面對布賴結群的遷移經驗中，女性的敘事與經驗為何。本文從幾位布賴女性對於自身遷移之生命史經驗的敘事，嘗試理解女性個人在這些不斷遷移的社會條件下，是否突顯個人的經驗與布賴的社群特性。

二、布賴女性的遷移經驗與敘事

（一）、進入田野

2011年八月，筆者的三位研究助理（包含共同作者邱星歲與二位友人，三人當時都是在臺灣讀書的碩士班學生），從臺灣經吉隆坡來到話望生鎮（Gua Musang）。在當地所進行的訪談，都由同榮這家店的女兒幫忙牽線。同榮是布賴人最早在話望生所開的商店，布賴人往來買賣都在此進行，所以此店家擁有豐富的社會網絡。在話望生的訪談，以男性為主，包括阿明舅公（他是邱星歲在之前的田野已建立一定關係的報導人小蘭姊的舅舅）。阿明舅公往來布賴的移動經驗以宗教（法術）為重要的理由。平常初一、十五他會上布賴紫霞洞練法術，每年農曆三月二十三日則會去泰國南部的小鎮Golok⁷ 參加老祖師的神誕。

另一位是賴阿松，他在緊急法令前，就已經搬來話望生居住。他說父親以前做生意，對局勢比較敏感，所以早早搬下來話望生。而後父親過世，家裡從此開設咖啡店維生直到退休。不過，賴阿松在婚後幾年，曾到過登嘉樓（丁加奴）做樹桐芭，因此對於木材相當認識。言談間不斷以家具舉例，說明材質和特性。原本希望能夠在話望生多訪談幾戶女性，但後來因為鎮上的女性不肯接受專訪，只能透過附帶訪問的方式進行。而由小蘭姊介紹的六戶人家，只有兩戶願意接受訪談，因此在話望生待了一天後，邱星歲等人決定隔天前往布賴。

進到布賴後，以女性遷徙的生命史訪談為重點。研究對象分為三個世代：六十至八十歲左右老婦人家的訪談，她們大多對於過去長途的遷徙還記憶鮮明。不過對她們來說，遷徙由男性主導，她們的任務是跟隨移動並且維持家庭的功能。四十至六十歲左右的中年婦女，多半由外地嫁進來，她們都有在出外工作、開會或旅遊的經驗，並

7 Golok，屬於陶公府歌樂縣，位於泰國南部，布賴人會來此飲酒作樂，並且是布賴許多法師會在每年農曆3月23日來此練法的聖地，是空中老祖師的總壇所在。

藉由協助水月宮的事務，逐漸成為布賴的一份子。二十至三十歲的年輕女性或是外籍新娘，她們對於社群的歷史不甚熟悉，也更早就與外界接觸，十六、十七歲就去外地打工或旅遊相當常見。在此次的田野，訪談二十七位女性，有四位女性是從馬來西亞的其他州嫁入（包括東馬沙巴），兩位是從中國遷入，有三位是越南嫁入的女性，其餘的十多位女性則是布賴本地人（有些女性的父母雙方皆為布賴人，有些則是一方為布賴人）。訪談的女性從二十多歲至九十多歲不等，以四十多歲的女性為多；自越南嫁入布賴的女性，年紀相對而言較低。

（二）、布賴女性個人的移動經驗敘事

就前述的訪談對象與資料，本文僅包括其中六位與布賴有著不同關連的女性為敘事者。⁸ 有父母皆為布賴本地人，有父母一方為布賴人，也有自外地嫁入布賴。透過她們對於日常生活與遷移經驗的描述，及在布賴所建立的社群網絡（包含宗教與政治的層面，如在神明誕辰與馬華公會等組織的參與狀況），探討布賴女性如何面對移動的生活經驗，而這又能呈現出什麼樣的女性個人性與社群性。首先，描述這六位女性的基本資料，她們都為四十至五十多歲這一階層的中年婦女。第一位潘阿柳，⁹ 約於1960年代末期出生，父親為話望生（Gua Musang）人，母親是布賴人，已故的第一任丈夫是布賴人，而後再婚的丈夫也是布賴人，從事建築業相關的工作。她在話望生讀完華文小學，就留在當地做「電頭髮」（美髮）的工作。做了十多年，二十多歲時嫁人。婚後大概在1980年代，與丈夫回到布賴生活。第二位楊阿鳳，約四、五十歲左右，母親是布賴人，父親是從中國來的客家人。她從小住在吉賴。¹⁰ 她的父親與先生的父親在中國時就相識，而後透過一些關係，楊阿鳳與先生相識，認識五年後結婚。她先生的父親是布賴第一任村長。第三位杜阿蓮，年約四、五十歲，父親是廣東人，母親為布賴人。若從母親這方算下來，她是第六代布賴人。她從小學「車工」（縫紉），而後在布賴從事女裝工作。第四位為張阿蘭，五十多歲，父母都是話望生人。在1960、1970年代時，家裡在話望生街上經營當時僅有兩家飯店的其中一家。第五位為張阿梅，在霹靂州出生，七歲就搬去彭亨州，婚後生了第一個大兒子後，1983年搬回來布賴。第六位是當前在布賴社會的公領域（推動水月宮的美化）十分活躍的傅阿美（約五十歲）。她的口述材料主要涉及當代布賴女性對廟宇與地方公共參與。她的經驗與敘事材料之重要性，在於突出布賴女性生命史經驗的差異性，以及在儀式與公領域之性別界線的當代變遷。

8 本文是筆者討論此批訪談語料所發表與出版的第一篇作品。筆者擬於下一階段通過持續的整理與書寫，以便能更完整的呈現不同年代布賴女性之遷移敘事的特性。

9 本文之敘事者的名字皆經匿名處理。

10 吉賴(Kuala Krai)不在話望生，而是離話望生約一個半小時的大型市鎮。

1、遷移是日常的一部分

因布賴本地交通等基礎設施的不方便，與經濟結構的影響，布賴女性自小無論是求學、工作皆必須經過不斷的遷移，來到城鎮。六位布賴女性在其個人生命歷程中的遷移經驗，並串聯著布賴與附近其他城鎮，以及與這個地域社會的特定關聯。六位女性出生成長的年代大約為1960、1970年代。從這些女性的生命經驗中，我們能夠看見遷移（離開布賴）做為她們日常生活很重要的面向。包括從小生長、求學與工作經驗，有些還包括著戀愛與結婚過程，這些都呈現著多點移動的現象。以杜阿蓮為例，她自話望生的華文小學畢業後，十二歲就開始做「車衣服」的工作。除了在話望生外，還自己一個人去哥打巴魯（吉蘭丹州的首府），然後去吉賴。那時候在吉賴的工作是車工學徒，每個月可以賺到二十元馬幣。根據杜阿蓮所述，自小需要長時間在不同鄉鎮之間來回工作，是由於家庭貧窮。她家只有一個大姊，因此需承擔家計。

我年紀比較小一點，可能是我比較辛苦一點，家裡比較窮，其他的（同學）都很好唷！有出去不像我這樣，那樣哦。有不一樣唷，他們比較輕鬆，我這一班的，我的同學來講，大的是做妹妹唷！.....（我）離鄉背井就是了，沒有辦法，家裡就很窮，你試著想要去找錢幫助，幫忙家裡這樣。但是，至少，出去哦，一直做，也是不能找錢那種，以前我們去工才二十塊錢。

那時候在吉賴縣做學徒的時候，即使想家也無法回去，只能留在他鄉繼續工作。直到後來弟弟出生了，藉著要照顧家庭的理由，才能回去看看想念的家人。但一兩個月後又離家工作了。而也因求學與工作的遷移經驗，讓她認識了現在的丈夫。在1970年代的時候，布賴的交通還很不方便，路上都還是黃泥沙，上學必須仰賴車子的接送，才能離開布賴下去話望生。當時她的丈夫就做為接送學生的角色。杜阿蓮打趣說，因為時常這樣載來載去，後來就「載回家了」。1970年代至1990年代，那段布賴交通道路、電力等基礎設備還很欠缺的日子，成為這幾位女性在提到布賴時，不斷回憶起的主題。並也成為許多女性在離開布賴後，決定是否要搬回布賴的重要考量。根據杜阿蓮的回憶，小時候要離開布賴到其他地方的話，必須依靠火車、巴士才能到達其他鄉鎮，直到1990年代才有連結布賴與其他地方的公路系統。

對於從小居住在話望生的張阿蘭而言，在村子裡的女性朋友圈中，嫁到外地是很普遍的事情，而她是唯一一個由外地（話望生）嫁來布賴的。張阿蘭是廣東移民的第三代，父母親開始定居於話望生街上，家裡有七個兄弟姐妹。雙親在街上經營一家「燕群酒家」，當時和另一家「漢記」是話望生唯二的兩家飯店。¹¹在1950年代時，話望生的街上仍是泥路，華人是本地較多的族群，而張阿蘭後來的先生劉阿松就住在街上的隔壁。劉阿松是布賴人，在緊急法令時全家被迫遷到了加奴，後來搬回到話望

11 60-80年代，很多外地人湧入話望生伐木，因為該處位於西馬半島的中央山脈旁，林木業豐富。

生街上，所以雙方家庭在兩人小時候就互相認識了。

1980年代起話望生鎮開始全天供電，在這之前張阿蘭家的飯店還有自己的發電機。張阿蘭畢業後就在話望生裡，馬華公會所建立的幼兒園¹²工作九年直到結婚。她是在1988年（三十歲）那年結婚。張阿蘭的婚禮是在布賴的阿姨婆¹³家舉行的（劉阿松是阿姨婆的姪兒，張阿蘭的表哥），當時在布賴住了一個月又下到話望生去了。婚後就陪伴著當公務員的丈夫，並在話望生做起賣田雞粥的小生意。直到懷孕做月時，才又到布賴住，當時布賴還沒供電，讓張阿蘭挺不習慣的。

早期的時候*Gua Musang*又沒有電，有電要到晚上才有電，早上好像中午沒有電，到七點、六點這樣才有電喔。我們作生意都是用自己的發電機啊，那時候，到了七十幾年啊、八十年才有電來喔。八十年代的時候才有自由電，晚上、白天都有電。在七十年代的時候都是，下午沒有電，自己買發電機來發電。.....我生了孩子，有住在布賴幾個月啦。生了孩子回來（布賴）做月子，那時候布賴都沒有電啊，唉，我住不慣，晚上都沒有電。

張阿蘭本身是這幾年才和丈夫一起搬到布賴長住。本來說廣東話的她，在嫁給布賴人劉阿松後開始學客語。現在已經說得很道地了。

另外一位楊阿鳳，從小居住在吉賴，母親是布賴人。她讀到初中三年級後，就開始學車工。在認識她的先生之前，有在吉隆坡工作兩年。回來後，就在吉賴當地，做起家庭式的裁縫小生意。小時候常會與父親「上來」布賴這裡，而後認識了現在先生的哥哥。與從事裝修業的先生認識五年後結婚，婚後一直都住在話望生。直到1992年當布賴變得較為方便之後，才搬回布賴居住。至今已經有二十年之久。回憶起那時候對於布賴的印象，她如此描述，「差不多二十年，山上還是沒有路，沒有什麼，交通還是不方便...還是黃泥路，黃泥路交通不方便囉，後來才做了。現在馬車路有水、有電，我們才做（建）這個屋子，才搬回來這邊（布賴）住。」

在幾位現今居住在布賴的女性回憶中，1990年代布賴交通等基礎建設不方便，使得原本居住於布賴的女性，在日常生活的求學與工作的往返等，都必須仰賴特定人士與方式的轉運，才能夠到達其他鄉鎮。許多工作（如車工、裁剪業）也必須在其他城鎮或大城市（吉隆坡），而不能僅停留在布賴。因此遷移經驗成為日常生活中的常態。在另一方面，對於那些在不同關係上與布賴產生連結的女性（如父母一方或者丈夫為布賴人），這些交通的不方便，也成為延遲回到布賴生活主要考量。

12 馬華公會對布賴當地的影響，不僅是政治性的組織。布賴居民與馬華間的關連，也透過這種日常工作展開。
13 阿姨婆(MMZ或FMZ)為客語的親屬稱謂。

2、回布賴

原先因工作等原因搬離布賴的女性，因布賴在1990年代後，基礎設施逐漸完備，又與丈夫、家人搬回布賴定居。但基礎設施的匱乏，意味著在當時經濟產業的條件下，村子提供生計方式來源的短少，這也是布賴女性遷移經驗的重要因素。杜阿蓮在十八歲結婚後繼續住在話望生工作，中途曾經回到布賴，是由於當地有老闆願意讓杜阿蓮學習裁縫。於是原本只會做男裝的她，也開始在當地做起女裝的生意。由於布賴沒有其他人做女裝，因此杜阿蓮就在當地收本地人的女裝來做。後來她在話望生結婚，直到1992年才與丈夫一起回到布賴。在話望生的那段日子裡，她與家中長期經營雜貨店，而後賣樹桐芭的丈夫，一起做樹桐芭。據她指出，1970年代時做樹桐芭是很紅的生意，那時候膠價是「最落後的」。「幾角錢而已。我們來做的時候才六毛、七毛，現在六塊！幾多倍喔！我都跟你講喔，那時候我們來做的時候只是pocket袋住...五千塊，買（賣）了三天三夜還買（賣）不完。現在五千塊一個人不夠買，不夠買一個人的樹膠。我們的行情是上午下午都不同。那麼我們收購，買（賣）他們的是每天都不同，我們要拿一個定價來，不可以上午買（賣）一個價錢、下午買（賣）這個價，給人家罵啊。」那時候在話望生，膠價每日都在變動，過後他們就將橡膠賣給樹膠廠，再進行加工。¹⁴

事實上，在夫家從事與橡膠相關的行業，對於杜阿蓮並不陌生，或者說，對於布賴人來說，都是件普通，與生長的土地相關連的產業。¹⁵1992年搬回布賴以後所居住的土地，是「一早就拿來，我嫁出去再回來我就拿了這塊地。那時候沒有人了嘛。我是想到我要回這塊地，不管它是怎樣，以後才來打算。（土地）可以用的話，我們才來用，放著它也不會吃飯、也不用還錢的嘛！」¹⁶土地很早就有，但始終沒有留在布賴生活，是因為搬回來只有死路一條。她是這麼說的，「這（土地）拿起來他們就問你要做什麼？你一定要越搬越出去嘛！向外發展，那麼你又搬回來不是死路一條囉？這邊有什麼東西可以給你做？」在1992年回到布賴以後，剛開始充滿著不習慣。

哦，會嘍！不習慣那種生活，我們在外面，雖然是幫人家做工，我們吃的方面就比較有好一點哦。我們家裡就隨隨便便，沒有半碗。種種問題都不習慣。而且你在吉賴，而且有一個星期五出去，出去那一天，以前他們有吸菸的，幾角錢嘛，幾毛錢就可以吸，我們也是有去看喔，有那種空間哪，一起走走這樣

14 膠是馬來西亞的重要產業，所以政府有介入，價格雖然由國際市場決定，但是國家可以用基金來平準，每天會公佈價格，寄簡訊到橡膠收購商的手機。可參考<http://www3.lgm.gov.my/mre/>。

15 橡膠從英國殖民開始就是國家推廣的產業，話望生沒有糧食作物，因此要靠橡膠。布賴遲至1980年，稻田被政府因開礦剷除後，才全面種植橡膠。兩者的互動在於話望生是因鐵路建設的城鎮，是這個地區對外交通主要的管道，所以在公路未暢通時，必須先用竹筏到話望生再轉運出去。

16 根據現有的田野訪談材料所知，不用還錢的土地有兩種。一種是布賴人的祖先留下來的。因為布賴是很早開發的客庄，曾經協助蘇丹作戰，因此獎勵他們永久的土地權(狀)。這在馬來西亞華人中相當稀罕。也因此一回來布賴就可以拿到土地。另一種是政府送的橡膠芭(山)。因為要推廣橡膠，政府曾經在1960年代贈送每一個家庭一戶人口5英畝的橡膠園，當地人可以自行去開發。

子。你一回來這邊，以前就是沒有，沒有就是沒有，你看看有甚麼東西，以前布賴哪有，連燈火都沒有。

同樣地，潘阿柳在話望生生長、求學，在十二歲開始就在當地從事電頭髮的工作，做了十多年到二十多歲，過後就結婚，嫁人後回到布賴後，就在母親原本所擁有的屋子旁邊蓋了一間房。

前述我們所談的例子，大多是在1990年代後，或者多因為布賴當地物質基礎穩定後才搬回的敘事者所經歷的情況。接下來我們由張阿梅的例子，來描述另一種女性的生命史移動經驗。張阿梅從小生長於霹靂州，那時爸爸在割膠，媽媽是幫人家做月子，而後七歲就搬至彭亨州。在彭亨州當地讀華文小學，那時候因為家境貧窮，需要坐一個小時去上課，再轉巴士，每個月的車費要三十多塊。沒辦法負擔就先停學去工作了，只讀到初中。十七歲時因為在餐館工作而認識了從布賴到彭亨工作的先生。當時阿梅的先生從事駕泥機的工作。那時候在餐館的工作，一個月大概一百五十塊。以前工資很少，不像現在一個月工作都有五、六百元。婚後生了大兒子後，大約在1983年因為公婆的要求，搬回布賴管理自家的膠園。

搬回布賴來，因為那時候他的公公、婆婆老了。他從小是公公、婆婆帶大的，公公、婆婆老了麻，叫他回來，回來管理自己的樹膠山囉。還有那時候還有膠園，他父親留下來的，那個膠園要他回來自己管理這樣囉。那時候在外面是一個月、一個月也是做，又要養孩子，要養老婆這樣子。要租房啦，就比較吃力。

還在彭亨州時，要出去工作又要帶孩子，家計負擔較沉重，因此就決定搬回布賴。回來以後原本先生也是在外做工，家裡請人幫忙割膠，但後來沒有打工以後，就回家割膠了。張阿梅也開始學著割膠，做一陣子等孩子長大了以後，就進學校的食堂工作。

我回來才學割膠的，然後也是沒有學幾（多）久啦，也是學一年多這樣，然後我第二個孩子出世了。我就沒有做工了，就顧孩子，顧到四個孩子。我總共生了四個孩子。那個小的兒子，五歲進幼稚園了，然後我就做學校食堂，我就拿學校食堂來經營賣。以前布賴分校的那個食堂，做食堂做了八年，然後我那個小兒子畢業了，他進中學了，我就又停囉。那學校又沒有做了，我就又改行，又改行割膠囉，那時候是這樣。

張阿梅選擇做什麼樣的工作，彈性是很大的，有時候是看家裡是否有小孩子需要照顧，而另外重要的影響因素也在於，膠價格的變動狀況。2005年開始割膠，「樹膠行情好嘛，改割膠啊，割膠才找得到錢」。當張阿梅要嫁入布賴時，父母並沒有什麼意見，「也沒有特殊的情緒」。「喔，女兒大了就嫁了，還有什麼高興不高興，男大當婚女大當嫁，這是當然。」嫁來布賴後，這裡的客家庄並不會與霹靂州的福州人村莊差異

太大。但，張阿梅提到了，布賴的飲食有些不同。在布賴平日吃的簡單，在做誕時才會有比較豐盛的飲食。在張阿梅的敘述裡，嫁入布賴似乎不是件改變非常大的事情。而張阿梅現在父親、哥哥等親戚都還在彭亨州，但是她比較少回去。

我孩子全部新年回來，我也是要跟孩子聯絡一下感情，一年回來一次。我新年就沒有回（家鄉，霹靂州或彭亨）了，應該是平時啦，平時大概得空的時候才回囉。不一定囉，家裡有什麼節日有什麼，我們就回囉。像我哥哥他們辦喜事我們就回這樣囉。因為我大哥們跟我爸爸一起住這樣，我大哥二哥全部在那邊附近囉...

並且這位霹靂州嫁入布賴的福州籍媳婦，也參與一些布賴神誕，與具有政治意涵的組織。另一方面，即使如潘阿柳從小一直住在話望生，但她與布賴的網絡與經驗卻一直隱隱維繫著，其中一個重要因素也是廟宇神誕的儀式。以廟宇做為從布賴遷移出的人群，或是原本就居住於外地，但是仍不斷與布賴社群有所關連的原因，是在這些女性幼時或是成長記憶中不斷出現的一段。甚至當她們較為年長後，也會開始在廟宇神誕的組織等，幫忙相關工作。換言之，在女性的生命史裡，在廟宇的「幫忙」，與她們對社群認同有極密切的關聯。此部分可以與Sharon Carstens對布賴的儀式、性別與社區有進一步對話的空間，也是接下來一節所要描述與探討的議題。

3、移動敘事中的宗教、儀式與社群性

楊阿蓮是吉賴人，婚後一陣子住在話望生，1990年代回到布賴定居。當被詢問到嫁來布賴後是否有不適應的地方時，楊阿蓮隨即表示，其實她小時候在布賴做神誕時，時常來布賴，因此對於布賴不陌生。然而與神誕印象放置在一起述說的是，通往布賴的路一直都不好。「我時常來布賴，作娘娘誕一定來。（你有什麼印象，那時候來的時候？）也是一樣，那時比較不方便。我們那時候來要坐上『羅釐』（卡車）。頭髮要蓋住，不然很多灰塵啊，以前是這樣。有巴車了，也是沒有汽車了，因為這個路不好阿，灰塵很多.....假如，下雨又很危險，滑啊」。同樣從小居住在話望生的潘阿柳記憶中，每年的神誕是重要節日，她都會上來布賴參加，住在外婆家。「觀音誕，每天上來的嘛。到觀音誕一次，就上我外婆家住。」

布賴當地的水月宮，與布賴人在他處所建的水月宮，都與布賴人歷經多次遷移時有著緊密的關連，並也緊緊維繫著在地的人群網絡。1950年代布賴人被迫遷移到登嘉樓（*Terengganu*）建立布賴新村（布賴*Baru*），一樣建立了水月宮，並且選定農曆九月十九日建醮。因為醮期的神聖性在於茹素和儀典，每年都會有一部分的布賴本村的人會去幫忙。因此，部分女性對於神廟的記憶與參與，不只在於布賴當地，另外很重要的，也在於與登嘉樓神誕間的關連。出生於登嘉樓布賴新村的杜阿蓮，小時候與家人在登嘉樓神誕時都會去參加，但她對於神誕的來源有著些許模糊的記憶。

（所以你小時有去過丁加奴[即登嘉樓]，回來（布賴）（指解嚴後允許返回家

鄉)以後還有再去?)

我家神誕有去「跑」呀，神誕我們會過去呀。那個神誕就是以前他們打仗的時候，由這邊帶過去的嘛。他們帶過去了，和平的時候他們要帶回來，那邊的人不肯呀。為爭論這個神像，這邊的人就講，我(們)肯定要帶回來的嘛。那邊的人說，那你帶過來就不能帶回去。就那麼爭來爭去。後來就提議說，真的(觀音畫像)，我(們)拿回來啦。我們拿過去，跟著我們回來。那麼你們要的話，你們可以那邊多起一間嘛。這邊的人也就好啦，起一間啦。

(也叫水月宮?)

就起在那邊，就在那邊哦。(當時)政府要(我們)去那邊，就是現在布賴新村，他們就住在那邊。我媽媽講，我就是在那個新村出世的。他們就住在水月宮旁邊。但我沒有記憶了，(當時)我才兩歲、三歲的時候，沒有記憶了。

杜阿蓮現在仍記得從小與家人和登嘉樓的關連，一部分原因也是由於父親、外婆曾經從布賴被遷移至登嘉樓的緣故，而父母親是因為同樣在登嘉樓從事建築行業認識的。

之前的是打仗的時候，政府把布賴的人一部分「要」(強制遷出)去柔佛(馬來西亞最靠近新加坡的省分)。我外婆「要」去丁加奴，然後是我爸爸去。聽說我爸爸在丁加奴是做建築。以前的女人，男女不分，建築也是做的嘛。我媽媽就是去做建築時，認識我爸爸嘛。然後，和平的時候，我外婆他們回來，那麼，我外婆就說，你們回來，你們回來布賴。因為我外婆只有我媽媽一個女兒嘛，他們是由小到老都是在一起。而且這個女兒，(外婆)一部分是想念她，叫她回來這邊做橡膠業。

同樣地，對於小時候住在話望生的潘阿柳而言，布賴的觀音廟做神誕時，也都會去參加。而對於張阿梅而言，嫁到布賴後，就比較少回去參加家鄉彭亨州的神誕，因為和割膠的經濟有所衝突。掃墓也很少回去，一方面是因為時間難以配合，但另一方面，從小在家掃墓通常就屬於男生的事情。

(做誕的時候你會回去[彭亨]嗎?)

沒有回過。因為它做誕的時候就是六月十三，六月十三我們這裡，那裡可以做，我們要割膠了。所以有幾次我想回去走走一下啦，看有無機會看看那邊的神誕。

而在杜阿蓮的敘事裡，我們可以見到日常生活中與廟宇的另一種關連，即存在於特定事件會尋求神明的意見。杜阿蓮以「很靈」來表達向神明詢問與先生結婚前的感情關係。「很靈阿。我求過一次，就是我跟他做朋友的時候，我就求過籤了。問祂，我跟他只是做朋友或是我要嫁給他，會不會合得來。有一張籤紙，人家解籤說，我們三百

年前就已經結合了，哈哈。（那麼長久的緣分？）嗯，長久的緣分，還好呀，他說一切都沒有問題了，好像心裡安慰這樣呀，就放心的跟他做朋友了。」

神廟無論做為從小生長於布賴的女性，尋求日常生活支持的管道，或是對於不住在布賴，但在特定神誕的節慶日子裡，來到布賴參加的個人來說，都具有著重要意義。然而，除「個人」¹⁷的參與外，事實上，廟宇（水月宮）在布賴所歷經不同生產與經濟模式下，總能維持與再次劃定因為各種原因之遷移下的結群邊界，並凝聚社群性（Carstens 2005；邱星歲 2010）。通過宗教與廟宇所重構的在地認同與社群性，也在本文所討論的這群女性的敘事中展現。

女性與神誕間的連繫，時常透過她們在神誕時的「幫忙」來展開。如家公¹⁸為布賴第一任村長的楊阿蓮指出，她剛來布賴的時候，在娘娘誕時會去幫忙弄菜。現在就幫忙在上面做金紙，拜神的時候，幫忙放水果、貼金紙。楊阿蓮指出，神誕的時候她們看到什麼忙就幫，不會計較的。「（譬如幫哪些忙？就是切菜？）哦，我們看到甚麼事就做甚麼，不計較啦！喜歡，隨意，看到甚麼就做甚麼啦，不去分甚麼啦，每個人都是這樣的情形。」」在楊阿蓮的話語裡，我們能夠感覺到，在神誕的大日子裡，大家都願意不計較做多做少的幫忙，這是一個集體的重要場合。但是在特定節日裡前往廟堂的幫忙，事實上也隱含了性別的界線。¹⁹如楊阿蓮所說，廟堂的廚房是女人不能進入的。2010-2011年我們在布賴進行民族誌田野研究時，張阿梅是布賴馬華婦女組的主席，也是當地婦女的意見領袖。據張阿梅的敘述，她的丈夫是在他們結婚後才拜師學法術。在每月初一、十五，會和師傅及其他同修，一起上紫霞洞練法術。從張阿梅的敘說裡，可以看出她在師傅誕裡會幫忙煮東西給大家吃，在師傅誕準備的東西會比平常豐富一點。師傅誕的背景是布賴的法師都屬於空中老祖師的門派，每個人都拜一位師父，必須幫他們已經過世的師父做誕。同時各方信徒也會來此協助，並且作盛大的消災祈福法會。

（你老公在做「師傅誕」的時候，你會不會很忙？）

我們有做，不過我們做小小的，只是做一副三牲拜拜。會叫十幾個朋友來吃，沒有叫多的。叫幾個比較好的朋友這樣囉。準備師傅誕，累也是開心就好囉，我們是這樣一般朋友過的很好這樣子阿。他們來到拜了就一起吃這樣開心這樣，聯絡感情這樣。師傅誕煮的阿，會比較豐富一點囉，平時我們吃沒有這

17 參與神誕等活動並非個人式的參與，必然包括集體的面向，然而此處指的「個人」式的參與，是指說前述所描述的這些狀況，都較為是隨機或者彈性的與神廟及神明的互動方式。

18 客家話的親屬稱謂，女人稱自己丈夫的父親。

19 「水月宮」所提供的宗教經驗與社區的投入，展現性別分工，而且無論男性或女性都在參加宗教儀式上發揮了社會整合的功能。只不過男性從事的活動是儀式性、主導性以及神聖性的（清洗神像、宣讀祭文、製作齋菜等）；女性則是補充性、輔助性的（清洗碗盤、折金紙、不准進入廚房），但無論男性或女性都是無可或缺的。而隨著時代的變遷，性別分類也漸漸鬆綁，現在女生可以進廟堂，也有女性擔任爐主，同時她們在募款和募菜上面亦不讓鬚眉。不過大體來說，性別分工還是再現了布賴社群的文化邏輯。

樣，沒有這樣豐富的，我們平時吃有一樣肉一樣菜，就可以了。師傅誕人多嘛，人多你每一樣煮一點一點，這樣子就夠吃。你單單煮兩三樣，就要煮大大鍋喔，煮大鍋又沒有這樣好吃。然後因為我們要拜師傅嘛，拜師傅我們是準備多一點。多樣好看嘛，又可以敬師傅，又可以請客人。

此外，張阿梅這幾年在廟堂也會幫忙洗碗、切菜等，在神誕時也會捐白米、添香油錢等。

我去廟堂應該也算是這幾年。起初（水月宮）是有請人洗碗，我們就沒有幫忙。那時候還有請人啦，切菜、洗碗啦，什麼都是有請人的。後來就在什麼年開始，他們建議說，水月宮每一年只是請人的工錢就好幾千塊。後來就講，不要囉，就請人義務做。一從義務做那一年，我們才去當幫手的。...沒有找的啦，是自願去的。剛好有朋友在那邊，我應該是算是從做學校（指在學校開食堂的工作）開始囉。那時候在學校認識比較多人，他們有時候在廟堂幫手這樣，就講講一下，去幫幫這樣囉。那邊學校賣完，下課過後，十一點多、十二點這樣，就去幫忙切一下菜這樣。切了菜，順便吃了齋飯才回家。以前我是沒有去廟堂吃齋飯的，不好意思。

（為什麼不好意思？）

不知道，那時候不好意思。現在習慣了，好像覺得理所當然。以前算是不好意思的。以前我去吃，我丈夫還不好意思去吃。是直到這幾年來，因為好像，我們布賴解放了，開放了，沒有戒嚴了，話望生（那邊的人）全部都有上來吃齋飯，公開了。以前神廟還小，哪時候地方還小。你不知道那時候吃飯，排著隊在那邊等。是後來做成，做上來這裡，做大了，我才有去吃飯囉。有去幫手，我才敢去吃的，沒有去幫手我覺得不好意思喔。

（以前神誕的時候，你們家要捐什麼米阿，什麼的嗎？）

有捐米，捐香油這樣囉。香油另外囉，香油我們是直接給香油錢囉。米我們是另外買白米去。大多是神誕到了時候，我們就開始買了。那時候我們有捐香油，有捐香油沒有買米去。後來就聽他們說，就買米去了。就比較好，他說買米去，萬一我們有什麼難阿，什麼阿，他就是說買米去給大家分開來吃阿。大家分分化掉這樣子我們就可以，拓災拓難，這樣阿。

張阿梅雖然有馬華婦女會領袖的角色，但她的敘事，仍委婉、曲直地呈現出布賴的家戶祭拜儀式與地方祭拜儀式兩個層次的宗教儀式與饗宴文化。並也通過女性在家屋內的烹煮，在水月宮廟宇慶典饗宴時，與其他女眾一起幫忙雜務，以及齋飯的共享，維繫了以女性個人為中心的朋友網絡，及以村落內與跨村落觀音信仰為中心之地方社會的儀式性結群。另一個值得關注的層面是米與個人，以及地方社會之命運共

構的超自然信仰。在張阿梅的敘事裡，提及捐米與米飯的分享、共食，以象徵性的儀式行為，集眾人的力量，化解布賴社群裡，從個人到集體的災難。在擁有稻作農業技術，且以米飯為主食的亞洲地區，如臺灣的漢人民間信仰，或部分西南中國的邊陲人群，都可見到類似的米在儀式上，用來消解人或人群的災難。

布賴人以米的分享與共食來「拓災拓難」，可以有好幾個不同層次的闡述方向。我們在這篇文章所要討論的是這個儀式與布賴的生業經濟變遷，與被迫遷徙的集體經驗的關聯。如前所述在1970年以前的種稻時期，由於農耕需要高度的勞動力，於是布賴人採取換工的互助方式種稻，亦即彼此交換勞動力而非以薪資計價，並透過通婚與換工維繫了布賴社群的向心力與邊界。布賴人在親屬網絡內交換勞動力，產出的稻米，直接食用或者透過宗教儀式在社群內流傳。因此，種植水稻，創造出社群整合的效果。1970年代之後，橡膠引進布賴，並成為當地普遍的生產模式，其分殊化的種植與交易方式，有別於過去牽連「集體」社群體系的稻作生產模式，轉向以「個人」為主的交易模式。種植橡膠將布賴人推往分殊化的過程，關鍵在於割膠必須配合樹勢，而每個人對於樹勢判斷的割法不同，磨刀的方法也不同。再者，橡膠是現金作物，割膠的好壞直接反映在產量收益上，更阻止了不計報酬的換工活動。雖然經濟形態改變了，但在象徵的儀式行動上，通過米的分食與共享來化解個人或人群的苦難，卻凸顯布賴在象徵與想像的社群性，仍與過去的稻作文化緊密鑲嵌著。

此外，米來化解災難的儀式行動，也跟他們對命運的集體觀點有關。布賴人普遍相信命運之說。可能是因為布賴長時間經歷時代動盪，讓他們滋養出強調命運的人觀。許多人因為多次遷村，如今親戚流散四方，他們都訴諸於命運。再例如，布賴人相信金子具有靈性。他們認為，如果沒有相應的命運，就算挖到了金子，金子也會在半夜溜走。命運一方面是天生註定的，另一方面也可以透過人為的努力改變，特別是藉由宗教儀式。在布賴，如果小孩出生後不好養，就可能會被認為是命中與父母不合，所以會把小孩過繼給神明當契子，並端看水月宮中的擲杯由哪位神明認養。另一方面，布賴眾多的神壇，也提供了許多改運的管道。其中最常見的是過運橋。許多迫於環境出外工作無法適應的布賴遊子，會在特定的師父誕期回來，參加過運橋儀式（通常舉辦在師父誕的高潮，在宮壇前搭起鐵橋和法壇，眾人由法師持香拍打，再一一穿梭而過）。企盼改運之後，能在都市裡工作順利。而在日常生活中，最能反應其命運觀點的就是簽注彩票。布賴人無所不揣測號碼，有些人特別會中獎，一般堅信與命運有關。如果在觀音誕期間，擲筊成為爐主，一般會受到眾人恭喜，因為這意味著觀音願意幫忙消災解厄。事實上，在觀音誕期間，只要在醮期間能貢獻心力，都認為可以得到觀音的庇佑，化解原本命運中的災難。

最後在中年女性的敘事裡，與地方宗教信仰的連結，除了「幫忙」與以米及飯為核心的祭儀與共食，許多女性在當代也參與了建設水月宮廟宇廣場與觀光文化的地方組織。布賴結群經歷了多次遷移，水月宮始終都是重要的社群凝聚組織。Sharon

Carstens (2005) 在她的民族誌裡已經描寫與闡述水月宮的重要性與演變。布賴人1960年從登嘉樓遷回家鄉後，第一件事情就是重建水月宮。適逢林木業開發，和政府治理的介入，布賴人組織了委員會，將爐主讓出給所有信徒擲筊。有些地方上的林業鉅子都當過爐主，捐了很多錢給水月宮。這座廟宇才慢慢作成現在的樣貌。現在的水月宮占地一百多坪，廟前廣場約三百坪，旁邊設有八角涼亭、菩提亭，以及卡啦ok歡唱間。一磚一瓦都由信徒所報效。值得注意的是，上述涼亭與供信徒村人娛樂的設備，都由布賴當地婦女所樂捐。她們成立美化組，發起新一波的地方美化運動，未來還打算美化水月宮前面的礦湖，以吸引更多遊客到訪（邱星歲 2011）。這種當代布賴女性的結群，與對地方社群文化參與的積極性，呼應Carstens (2005) 在民族誌所寫的，在1980年代至1990年代，男人大量外出打工之後，隨著女性受教育的普及，在水月宮的某些原只有男人才可以做的角色，如記帳，就曾有受過教育女性，懂得讀書寫字的女性來擔任。

水月宮美化組在2009年成立，成為了許多布賴女性會共同參與的組織。傅阿美是發起人之一，她成立美化組是為了將水月宮推向國際旅遊，她進行了一系列的工作：包括在廟前廣場設立八角亭、欄杆、竹林等。除了這些標案外，她們也積極與政府官員接洽，帶他們來看水月宮，請他們投資此地做為旅遊景點。透過在日常生活中，無論是神廟做為心靈寄託，從小居住在外地，但會回到布賴參與神誕，或是在神誕時的幫忙，甚至是參與與廟宇相關的社群組織，如美化組工作等，女性都透過特定管道與社群的信仰產生連結。這個現象銜接著Carstens (2005) 所述的1970到1990年期間布賴的社會文化變遷中，有越來越多的布賴女性，參與以水月宮為中心的公共事務。

至於1990年代之後，女性參與地方組織，對公共事務熱衷表現的原因何在？是國家政治的解嚴？經濟條件的改變？或是教育機會的普及？雖然這些當代活躍於布賴社群生活的中壯年婦女口頭上稱，「是因為無聊」，「好朋友有人熱衷就一起來幫忙」；但大抵來說，除了女性受教育的普及，根本的條件還在於經濟能力和政治體制。就政治體制來說，這些熱衷公共事務的女性都有加入馬華，隸屬於婦女組。這是馬來西亞國家特有的組織方式。多年執政的國陣聯盟，由巫統（馬來人）、馬華（華人）和國大（印度人）組成，每個政黨為了保障女性和青年的參政權利，都會另外增設婦女組和青年組。擔任組的主席、署理主席（副主席）就有準官員的資格，可以申請計畫和反應民意。現在熱衷宗教事務和政治事務的布賴婦女都是同一批人。

而就經濟能力來說，割膠需要技巧和耐心，女性並不明顯輸給男性，很多家庭是妻子割膠，丈夫另外找工作（樹桐伐木或是水電），妻子在家庭收入相當重要，地位不會比男性低。其中帶頭的女性，更有獨當一面的經濟能力，像是傅阿美單親，靠著直銷賺大錢；她的表姐，獨自開了榴槿芭也是賺大錢。這些婦女的成就不亞於男性，也渴望獲得承認，因而都投射在積極投入水月宮的事務上。雖然推動水月宮與布賴環境的美化，不免遭受冷言冷語，不過她們總是強調自己是為觀音娘娘工作，她們反過

來嘲笑男性當權者無用，募款能力輸給女生。換言之，她們希望自己的成就可以「透過宗教轉化」（指積極推動與水月宮相關的事務），正式獲得布賴社群的承認。

（三）、小結

本文雖以比較與性別的觀點，描述與探討中年女性對於遷徙經驗的敘事，但目的不在理論化女性有關遷移敘述的語言或論述風格與特色。筆者從這批以女人敘事為主的材料，所發掘的意義，仍是在說明布賴地方社會的變動與維繫的內涵。雖然歷史的材料指出，布賴的遷徙是屬於國家的、男性的。小至個別家庭定居的選擇，或是整體社群的移駐，女性都屬於附屬性的地位。例如水月宮遷回布賴與否的爭執，參與者皆為男性頭人；又或者，當布賴解嚴，布賴人準備從丁加奴遷回時，也是由男性打頭陣，等到局勢穩定後，才有女性遷回，並且帶著其他老小。

然而，從另一個角度來說，女性的出現，也代表著整體社群的完整。從布賴的宗教儀式上，我們也可以明顯看出同樣的性別邏輯，Carstens（2005）指出布賴女性負責輔助性儀式的現象，至今不曾改變，例如觀音誕準備時期，男性洗廟，女性則洗碗盤；男性在廟內裝飾神壇，女性在廟外折疊金紙等，儼然有性別階序的分工。然而，女性雖不是儀式的焦點，但毫無疑問，卻是不可或缺的一環。這點性別分工的邏輯，貫穿了所有布賴人的生活。當年由外地返回布賴定居時，每個家庭都可以說由女性錨定，她們張羅小孩的教育、聯絡鄰舍感情（往往也是跟女性）或是維持家裡的開銷。事實上，會在家庭間往來穿梭的往往是女性，男性反而聚集在外面的茶當（咖啡館），鮮少串門子。這種「男主外、女主內」也反應在產業模式上。布賴經濟活動如今以割膠為主，割膠業所費體力不多，但需要專注力和耐力，生理性別差異不大，所以在布賴沒有不割膠的女性，或者夫妻同做。除非單親，否則極少只有男性割膠的情況。許多布賴男人在話望生或是彭亨州交界的山芭裡面工作，家裡的膠園交給妻子負責或是由其管理外勞。換言之，在當代的工作條件下，女性反而成為穩定家庭的重要力量。但這僅限於中生代的女性，目前三十歲上下的布賴男性，已經大量迎娶外籍新娘。反而多讓她們在家裡顧孩子，丈夫則自己割膠。

三、結語

美國人類學家Sharon Cartsens的馬來西亞華人研究，從布賴村落社會生活的說與作，理念與行動，探索略顯曲折的客家文化意識與認同，及其對布賴人的意義與實際。族群、文化與國家認同是Cartsens在馬來西亞進行華人歷史文獻與客家村落民族誌研究的核心。Cartsens的研究指出，通過物的生產與人、文化的再生產，一個在十九世紀由華南粵東移民到馬來西亞拓墾的客語社群，是在以華人男性與在地的Orang

Asli與Siamese族裔女性的婚姻為底層的客語社群。這個說客語的移墾社會的早期成員，是十九世紀單身自華南移入的採礦工人。這些早期留在當地落地生根，未返回故鄉的華人男性婚配對象，以當地非華人的土著女性為主。跨族裔婚姻致使布賴的在地結群，以及此社群的維繫與綿衍的過程裡，在日常與儀式的實作中，也包含嫁進布賴的Orang Asli與Siamese女人及其所承載的原生家庭及部落的文化與習俗。這讓布賴族群與文化認同的形成過程，顯得尤為多元與複雜。歷經數世代的通婚，這個說客語的布賴人的結群，既是延續部分華南原鄉的文明與習俗，且同時也是在地的、馬來西亞國家公民的人群與社會。尤其，通過文化的學習，以及早期布賴村落內婚為優先的現象，都是在實作與協商過程中，扭轉與淡化社群與當地土著Orang Asli與Siamese在通婚系譜中有所聯繫的非華成分。然而這個所謂的「華與非華」的通婚史，也是當代布賴人比較不願對外言明的公開秘密—因為它對於布賴村人的華人的族群與文化認同是一種直接的挑戰（Carsten 2005：73）。但在與父系及華人文化角力的過程，布賴女人並沒有完全禁聲。Carstens在書中通過民族誌資料生動的描述了在1970年代所觀察到的布賴女人在日常與儀式實作上的hybridity，擁有其代表女性個人的獨特性，並與男性在儀式上與家戶及家族緊密接軌而有所別（Carstens 2005：105-109）。

本文延續Carstens在布賴社會的民族誌研究，紀錄與探討當代布賴客家社會裡已婚的中年女性敘事其生命史中的移動經驗，及其中所包含的日常、儀式與對於布賴這個村子的在地認同。這篇文章不以華與非華的歷史問題，來討論布賴的女性，然她們對生命史與移動經驗的敘事，則提供了較為細膩的材料，使我們得以描述與探討布賴女性在地的多元實踐與行動力。從六位中年女性（布賴本地的女人與嫁入布賴的女人）的生命遷移經驗，無論是工作、求學或者宗教儀式、政治層面的短暫與長期遷移，都是這些女性不斷面對，並且是近乎日常的經驗。在這些女性的遷移經驗中，其背後原因，包含在1980、1990年代以前，布賴村子基礎設施的缺乏、交通的不便，甚至是地方經濟的限制等。使得居民必須前往其他城鎮謀生（主要是話望生），而這些因素並也影響結婚後，這些女性與其丈夫是否選擇回布賴，或者時間點的問題。然而，我們也發現，即使這些女性不是布賴人，或者居住在外地，廟宇的神誕卻也是她們與布賴維持關係的非常時刻。此外，女性或者夫家在布賴擁有土地與否，也是她們搬回布賴後能夠有所依靠的先決條件。

從這幾位女性的對於遷移及日常生活的敘事，我們也發現布賴的橡膠經濟與這群生活過1960年代至今的女性生命史有著相當的關連。她們有的從小就有割膠經驗，有的是嫁入布賴之後才在夫家學習割膠。而膠業價格的變化，也影響她們是否回布賴家鄉工作。膠價好的時候，就離開都市的工作返鄉投入膠業。然而，外來的，與國家、資本主義、跨國企業、全球化有著緊密關聯的膠業，對於布賴社會裡的個人或家庭所帶來的影響與衝擊，或乃至身體與情感情緒的困頓與受苦，可能不是本文的中年女性敘事所能及。2010年筆者在布賴所書寫的田野筆記，記下了一個至今令我感覺心痛的片段：一個布賴女人與她二十多年不開口說話丈夫之間的日常與生命史記事。

住宿陳姊家

今天是2010年，12月27日，是我來到布賴的第三天。我住宿在布賴村子離水月宮不遠的陳姐家。陳姐約六十歲，她說自己是福建人，是從吉蘭丹的De Magan（拼音）嫁來布賴。她的一位親的阿姨（母親的姊妹）也嫁來此。今天清晨或時間還更早些，家裡就有聲音，應是陳姐起床準備去割膠。她都是天未亮就要出門。我問當地其他婦女幾點出門割膠，她們說是「五點多，有時兩點也去」。今天早上我起床，天未亮，我就半睡半醒。但因為知道陳姐已出門割膠，只陳伯在家，我自己一人不敢太早起床走出房門。我稱之為陳伯的人，是陳姐的丈夫。他二十年前（約四十歲時），有次凌晨割膠時，他說聽到對面的山有槍聲，碰碰碰。但大家卻沒聽到，之後他就不願出門，從此也不再開口說話。家人帶他去看醫生、拜神，做功夫等都無效，事發當時，他們的小兒子志良才二歲。

晚餐

晚餐時雖然有我這樣外人，但陳姐煮好飯，會用力敲兩三下陳伯房間的木門。陳姐也不開口，丈夫就會出來，也自己會添飯吃。我很難想像陳姐內心會如何苦，夫妻倆人對坐吃，一個丈夫是將近二十多年沒有與社會外界交往的能力。阿伯吃完了先離開，我則與陳姐在餐桌上，談起她丈夫的情況。陳姐會信天師，或家中拜暹羅教（Siamese）觀音，和丈夫的失常也許有關連，但也或許和陳姐生長的故鄉De Magan有暹人、華人住在一起有關連吧。

膠園背後

當多數布賴人都咧著嘴笑說，（因為膠價好）日子算是好過，但卻也有些家庭的不幸遭遇，也和膠業有關。陳伯的例子之外，陳姐的親姨丈，十多年前在膠園割膠時從高處跌下，至今中風十來年。

（田野筆記 簡美玲 2010年）

割膠是當前布賴社會相當重要的生計產業。從本文所討論的這群中年婦女的個人生命史敘事裡，可以看到膠業是一個牽動她們此生之婚姻與經濟家庭的重要因素之一。本文所紀錄的幾位布賴女性她們所經驗的1960年代至二十一世紀的生命史，雖然從這些個人的敘事，我們看到她們對於膠業所帶來的，似有一種順利的適應，但是也有如筆者在田野中所近身觀察到的陳姐與陳伯的故事，則是另一種苦痛的生命歷程。陳伯在割膠時聽見山裡的槍聲，以及二十多年的歲月陳姐日夜面對著不再開口說話，不與她四目對望的老伴。讓我們不免將這樣一個個人的幻象與一對夫妻的受苦經驗，與布賴近半世紀以來所經驗的國家介入與殖民的歷史連接了起來（參本文第一部分有關布賴的歷史、經濟與社會生活所述及國家、跨國資本企業，與膠業進入布賴的歷程以及影響）。

最後通過與我們交談的中年女性的生命史及遷移的敘事，我們看到另一個積極正向的層面。藉由經濟活動與以水月宮的幫忙而連接的宗教實踐與姊妹鄰居社群的情誼的建立與維繫，充分展現女性對於布賴的在地認同。換言之，延續著Carstens（2005）所提到的布賴兩性在公共場域及儀式參與的差異與變遷，以及邱星歲（2010）對於布賴男性在歷史與當代的公共場域的興趣，本文較關注布賴女性在日常生活中，如何參與地方社群。有的女性熱中參與青運、馬華婦女會與水月宮美化組，其原因包含，這可做為朋友聚會與凝聚感情。而做一些事情對於她們而言也是小事情，能夠造福社群地方才是重要的事。另外更明顯的，幾乎所有女性都會自身與廟宇產生關連，尤其是在神誕時，會「幫忙」許多事情（煮飯、洗碗），她們對這些工作都說「沒什麼關係、不要計較」。通過生命史與日常生活中有過的遷移經驗（包括基礎設施與經濟、政治所引發的），與地方組織間的關連（以幫忙做為形式，或是成為組織的一員），這幾位1960-1970年代出生的布賴中年女性，無論是生長在布賴或嫁來布賴的女性，都以相當多元的實踐與行動，建立與維繫她們與這個客家山村社群的認同與關聯。

總之本文雖然從一個特定年代的女人說話與個人移動經驗切入，但所再現的布賴社會，仍是涂爾幹社會學理論所說的，是一個集體連帶相當突出的社群行動與理想的集結。涂爾幹指出透過儀式作為集體的表徵，社會所崇拜的那個神聖之所在，就是社會自身（Durkheim 1912[1995]）。本文在布賴社會所經歷的近現代歷史、政治、經濟變遷與國家治理、資本主義、跨國企業與全球化的脈絡裡，以女性個人的遷移敘事為主軸，所作的描述與闡釋，同樣發現在布賴社會所分流的諸多個人的日常與儀式行動，仍匯入水月宮信仰的集體實踐體系裡；而其中所指引人與人群的行動力量，仍是這個布賴客家說話社群與地方社會的自身。

參考文獻

- 邱星歲（2010）〈南洋客庄公共領域轉型之初探：以馬來西亞布賴村為例〉。清華大學人類學研究所暑期田野報告。（未出版之文稿）
- _____（2011）〈觀音娘娘以及祂的子民：馬來西亞布賴村的另類現代想像〉。2011年臺灣人類學年會。臺北：臺灣人類學與民族學學會。
- Carstens, Sharon（2005）*Histories, Cultures, Identities: Studies in Malaysian Chinese Worlds*. Singapore: Singapore University Press.
- Durkheim, Emile（1912[1995]）*The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.