

客庄阿婆的沒閒 (*mo han*)

山歌經驗敘事裡的女人勞動*

簡美玲·吳宓蓉

前 言

關於客家婦女勞動的議題，目前已經累積一些研究成果，本文選擇3個與女性勞動主題相關的文獻做為對話對象。首先是李竹君(2001)的碩士論文以客家農村的女性為主要的研究對象，並以女性主義的批判觀點，指出女性無論是為人女兒到嫁作人婦，其勞動力都被剝削，女性在家庭場域內貢獻的生產力更被予以隱形。李竹君批判女性美德的道德框架背後，其實是鞏固父權體制與意識形態作用。她將客家婦女的節儉、順從、耐勞視為是「認命、妥協與生存策略」，藉此觀點對抗客家女性勞動被視為是被動的客體的陳述。該文所大量描繪的女性勞動歷程，也可以在本文6位客庄阿婆的敘述中見到類似的處境。不過，由於李文乃是先以父權壓迫的框架來觀

* 誌謝語：本文是行政院客家委員會經費支持，簡美玲所主持之山歌與客庄婦女二年期研究計劃(2006-2007)的成果之一，感謝苗栗田野的阿婆與叔伯、邱佳心、劉塗中、劉柯薇、陳靖旻、林君黛的協助。謝謝林欣宜、高雅寧、羅烈師對初稿所提供的寶貴意見。並感謝審查先生的重要意見。

看女性勞動，因此農村婦女的勞動，就勢必得屈居於被壓迫者的位置上，其能動性自然就僅限於研究者書寫的空隙和期待而已。

洪馨蘭(2010)研究高雄與屏東境內的六堆與瀾濃(即今日美濃)地區的敬拜外祖儀式。外祖敬拜為兩組儀式的合稱，指的是到「母方家」祖堂祭拜姻親祖先之禮。在六堆，外祖敬拜包括「敬外祖」與「送雞酒」，前者為屬於婚俗，後者則是生育禮俗。其中婚俗部分曾於1970年代出現在人類學家Myron Cohen(1976)在美濃龍肚地區所作的民族誌中，惟生育禮俗則一直都被忽略。但洪文注意到後者在六堆地區的發展，有著與前者類似的結構，都是透過儀式在與母方親屬建立相互的活絡關係。除此之外，通過分析外祖敬拜與六堆客方言群內婚制度間的關係，洪文也注意到其功能不僅完成姻親關係的結盟，同時也巧妙地迴避了內婚的風險。已婚女性經由生養男丁，扮演著外祖敬拜儀式驅動的核心，而在「榮耀娘家祖先」的儀式詮釋下，把承先啓後的責任轉化為婦女勞動美德，讓女性亦成為父系威權的共構者。洪文表示該地區的敬外祖儀式乃是透過本家與外家的締結關係，鞏固女性的生養功能，在此脈絡下，女性的生育能力亦被囊括到女性勞動的範疇，被視為是完滿成就了最高層次的女性勞動美德。女性豐沛的生產力，除了勞務，無疑也包含了傳承後代，女性生命的圓滿與否。洪馨蘭對女性勞動位置的檢視，與本文接下來要提及的阿婆以子代來解釋自己的老來「有閒」，有類似的看法。

另外，洪文提到六堆和瀾濃地區的女性長輩常提及特定的語彙，譬如「有用」、「做家」或「懶尸」，用以婦女之間相互評議的勞動程度，此光譜廣大且劃分細膩，可用於判定是否手腳俐落、節儉、善待公婆及參與家務的比例等等，呈現了婦女相互評價的勞動價值。這種日常語彙的使用，如同本文阿婆所聲稱的「沒閒」，似乎都是自我評價的女性勞動價值。

另一部有關婦女與山歌的相關研究則是徐霄鷹(2006)在粵東梅縣附近的客家鄉鎮進行女性的歌唱與敬神民族誌研究。徐以女性唱山歌是實現自我解放的能動性為基調。她認為休閒是被賦權的方式之一，因而女性唱山歌，是和傳統女德、夫權相違抗的行動，即便女性為了唱山歌必須對傳統規範做出適當的妥協，但實乃是以退為進的策略。由於，山歌與勞動因為經常發生於同一場域，在某個面向上可以被視為是相互調解的作用，加以，勞動與女性美德的框架又是相互鞏固的，因此，對於徐霄鷹的書寫或她所研究的客家婦女，山歌是客家婦女自我解放的作為。如同徐之論點，山歌並不(僅)是文本內的意義，本文的書寫將指出，對於客家阿婆，山歌經驗或環繞著山歌經驗的言說與回憶，是一個路徑，陳顯成年的客家女性個人以沒閒為基調或樣態的生命處境。

簡而言之，過往對於客家山歌的理解，一方面傾向於將唱和山歌的情境，擺置於勞動的場域內來理解，一方面又將唱和山歌當作閒暇娛樂，視山歌經驗為客家婦女在大量勞動外的另一個相對自由的解放空間。然而，過於強調山歌和勞動的對比關係，卻可能忽略了山歌和勞動在個人經驗中某些較細微的相對依存關係，並且也可能曲解或隱藏了客家婦女個人本身對自身生命歷程的觀看，以及她們透過勞動經驗的敘述來詮釋山歌經驗的可能。因此，本文擬聚焦於客庄阿婆山歌經驗的敘事研究。

2006年時還在新竹讀書的大學女生阿佳參與了筆者所推動的聽唱山歌經驗與客庄婦女的生命史敘事研究計劃。在這個研究隊伍裡，生長在苗栗客庄的女孩，能說流利的四縣客語協助進行田野訪談的工作。本文所討論的阿婆當中，通宵羅阿婆、銅鑼謝阿婆、公館鄧阿婆與阿佳有親密的親屬或親戚關係。阿婆們皆出生於日治時期，出生年代介於西元1930年(昭和5年，相當於民國19年)至西元1939年(昭和14年，相當於民國28年)之間(表8.1)。

表 8.1

受訪者	出生年	學歷	與阿佳的親屬關係	備註
羅阿婆 (居住地:通宵)	1939	小學	阿佳的奶奶 ⁽¹⁾ (FM)	
謝阿婆 (居住地:銅鑼)	1930	小學 (夜學)	阿佳的外婆 (MM)	
鄧阿婆 (居住地:公館)	1932	小學	阿佳的姑婆 ⁽²⁾ (MFZ)	工廠組長退休
徐阿婆 (居住地:頭屋)	1932	高中 (師範)	無	現為退休教師
賴阿婆 (居住地:頭屋)	1932	小學	無	丈夫為河洛人
黃阿婆 (居住地:公館)	1936	小學	無	河洛人

註：

(1)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)

(2)阿佳稱呼鄧阿婆為姑婆。從訪談時，從阿佳的外婆、母親和鄧阿婆的對話內容得知，親屬關係應該是阿佳的外公和鄧阿婆是兄弟姐妹的關係。

阿佳與阿婆們訪談的主題除了阿婆的個人生命史背景，主要扣連著阿婆們生命歷程中的山歌經驗發問。在訪談的過程，阿婆們的娓娓道來，貫穿童年、少女的記憶和老年現下的生活，並透過回想那些唱山歌的人物情節，進而牽引出家族內部，親屬連袂的互動和承繼，形塑成了特定氛圍的生活感。此外為了能夠較為全面地掌握山歌經驗的影響，訪談也觸及收聽廣播等物質的媒介經驗，藉此了解阿婆們聽收音機或唱片等經驗。此將有助於我們更細緻地去掌握

阿婆們用聽、用唱與眼睛觀看的山歌經驗，而不只侷限於特定場域的山歌經驗形式。

我們對客庄阿婆的訪談與發問，雖然主軸是聚焦於山歌經驗，但她們不約而同地以鉅細靡遺的方式，描述大量的勞動與日常生活。甚至，相較於大量勞動細節被阿婆們反覆提及的狀態下，山歌反像是僅作為一個陪襯。阿婆們述說與回憶著的山歌經驗，始終緊緊扣連著細微陳述的大量勞動和沒閒 (mo han)，並往往只是將山歌經驗輕描淡寫的帶過，似乎在說她們自己對山歌不甚了解。然而講到勞動，就算相隔數十年，卻依然細膩地標示出各種動作細節，以及準確地指出每天勞務安排的時間表。阿婆們都共同具備的能力之一，即便是遙遠的記憶，依然順暢地指出勞動細節的流程，可見勞動在其日常生活中，有著固著的反覆性。由此可知，陳述中反覆述及的沒閒和鉅細靡遺的勞動內容，其實是阿婆對自身山歌經驗，進行的詮釋與理解的特定方式。因而，本文的探究，將從阿婆對勞動所言說的語境作為主軸，呈現阿婆們以沒閒，來回應她們聽或唱山歌經驗的疏遠或親近，以及用大量勞動的細節，做為對於自身生命階段的詮釋，並藉此析理客庄女性的山歌經驗和日常勞動的對話，以期對客庄女性的生命歷程本身，產生更忠實的理解。本文的書寫，除了貼近6位客庄阿婆所口述的沒閒，亦試圖與阿婆們直到年老才會自稱為有閒的生活，建立起兩者對話的可能。6位客庄阿婆述及年老的的山歌經驗，幾乎都是憑藉著子代成就及支持與否的態度為依據，而表達她們如何認知自身老年生活是「有閒」與否，才會進一步連到當代接觸山歌或是其他休閒的參與經驗。透過揭示客庄阿婆的語境如何以大量勞動來回應山歌經驗，本文進而指出，客家女性的山歌經驗，與其說是展現其作為和勞動相互對立的休閒意義，毋寧說是貼近客家女性始終伴隨著大量勞動的生命歷程本身。

客庄阿婆的背景

依上表所列順序(阿佳的親人、姻親、初見面的長輩為呈現之先後)，我們首先討論阿佳的奶奶羅阿婆。羅阿婆出生於民國28年(西元1939年，相當於昭和13年)，是六位受訪的阿婆之中最年輕的。她小學畢業後就在家中幫忙做田。由於山歌被視為不正經，因此娘家的長輩禁止家人在家中唱山歌，否則是對神明不敬，但在家庭以外的場域，卻很自由。羅阿婆婚前，更時而結伴看戲或是採茶時也跟著唱上幾句山歌，因此，訪談過程中，羅阿婆藉由過去的觀賞經驗或諺語，能夠很清楚細膩地描述出客家採茶戲、神明戲、賣藥的風格與內容的差異，並且能夠記憶起好幾首過去別人對唱的山歌歌詞，其山歌經驗的完整性，是在其他阿婆並未展現的部分。

謝阿婆是阿佳的外婆，她出生於民國19年(西元1930年，相當於昭和5年)，相較於其他阿婆是最為年長的一位，因此描述日治生活的貧困也相對清晰。她小時候曾經讀過日本人治台時期為成人教育所設的夜學，爾後在家種田、牽牛，直到25歲嫁人。因為娘家居住的五穀岡(苗栗公館附近)是種稻田，因此沒有聽或唱山歌的環境。¹相對於羅阿婆少女時期的自由，謝阿婆13、14歲時第一次看戲回到家就被父親打罵，或者是騎自行車受傷被禁止，其觀賞戲劇、電影等娛樂活動相對稀少，訪談中也表明不曾接觸過。

鄧阿婆出生於民國21年(西元1932年，相當於昭和8年)，小學讀5年，最後一年不被鄧阿婆計入，是因為第六年幾乎都在躲防空壕。雖然父親是日治時期的保正(相當於現今的村長)，²家中環境

1 種稻要彎著腰，腹部無法出力，因而種田不會唱山歌。

2 日本在領台之初，為落實其對台的殖民，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

富裕，但當時受教育的人不多，影響了鄧阿婆畢業後一心只知道要工作。因此雖然父親屢勸她繼續就學，鄧阿婆卻不願意，直接進到家族經營的陶瓷工廠擔任組長的職務。她也是頭屋第一個蓋起水泥平房的人。整個訪談的過程中，鄧阿婆的回應始終迴繞在悔恨的情緒裡；因為兒子在她晚年賭博欠債，爲了還債她得向親戚借錢、變賣房子，使她認爲自己從高尚風光落到了「見笑」³ 的處境。鄧阿婆是阿佳的姑婆，訪談鄧阿婆的過程中，亦有謝阿婆、謝阿婆的子女（她們分別爲阿佳的母親及小舅舅）伴隨在場。每當鄧阿婆言談間傳達了悔恨難過的怨嘆時，謝阿婆和幾個晚輩，總是適時地勸解、安慰她。鄧阿婆和兩個女兒本來很會唱歌，她自恃因爲曾受日本教育，加上父親爲保正和日本人往來密切，因此自幼就不願意唱山歌。年老之際遇到兒子的醜事，使得她連唱歌的興致都喪失了，可見其憤恨之深。她提到經常收看電視節目，但迄今仍不願意觀賞山歌節目。

本文所討論的阿婆，其教育程度大多是小學。唯獨徐阿婆學歷最高。她出生於民國21年（西元1932年，相當於昭和8年），由於和兄姐年紀相差十來歲，也因此並未被禁止繼續求學。儘管家境沒有特別富裕，當時求學風氣也不是很普及，但她仍然讀到臺北女師，⁴ 爾後在小學任教屆滿退休。有別於某些阿婆對山歌雖然接觸機會或多或少，⁵ 但大致都喜歡山歌的態度，徐阿婆則是強調自己不會去聽

其仲裁。在日人領台時期，保正，可說是地方社會新興的領導階級（洪秋芬 2000）。「甲」設「甲長」，「保」設「保正」，任期皆爲兩年，爲無給職。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>）。

3 丟臉的意思。

4 相當於高中程度。

5 鄧阿婆和徐阿婆分別因其家庭社會地位高或學歷高，而對山歌採取比較排斥、區隔的態度。

或學山歌，因為她認為山歌是比較不高尚的。雖提及退休後，她參加長青學苑有老師教唱歌，但她強調老師教唱的是客家流行歌，「聽起來比較高級」。徐阿婆接受訪談前，自己也事先擬訂了兩頁的備忘稿。因此，訪談時除了能用比較長的段落來回答阿佳的問題，也會比較主導地離題，主動談述到阿佳並沒有發問的問題，譬如客家文化的振興歷程和看法等等。

賴阿婆亦出生於民國21年（西元1932年，相當於昭和8年），娘家靠父親幫人打鐵、母親做採茶工維生，小學畢業後就到茶園替人採茶。賴阿婆20歲時嫁到河洛家庭，公婆是河洛人，曾經經營子弟班，⁶但公公在她嫁入前就已經去世了。丈夫幼年就搬到客家村落，因此會講客家話。賴阿婆表明自己並不喜歡唱山歌，言談間，她再三地強調生活簡單就好。她年老的生活，既有閒也不缺錢，哪裡缺人手她都願意主動幫忙，比較不願意像其他老人家，喜歡結伴去遊覽，或參加老人會活動。她奉行簡單生活的原則，也因此，她婉拒了子女的奉養金，只靠著幾千塊的津貼過日子。她說自己不喜歡唱山歌，每每問及山歌，她總是以細節直接談到所操持的大量勞務。

最後一位是生於民國25年（西元1936年，相當於昭和11年）的黃阿婆。她9歲前住南投水里，後來跟著姑丈家搬到苗栗公館。她說自己很早就結婚，18歲嫁到夫家開始幫忙種香茅，所以熟悉香茅的相關程序，後來夫妻兩人一塊經營了香茅餐廳，直到子女嫁娶才慢慢收掉。在黃阿婆的敘事裡提到的香茅，曾在1950年代是苗栗重要的經濟作物。根據《苗栗縣志》的記載，臺灣戰後初期香茅油是苗栗縣的主要產業。民國39（1950）年全臺出口香茅油至歐美等地約288萬磅，至42年達515萬磅。全島出產香茅油占國際市場十分

6「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。」（《臺灣省苗栗縣志》人文志風俗篇，1964:76）

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）。

年輕的時候，黃阿婆就喜歡唱山歌，經過山上偶爾會和別人應和幾句，也會把聽過的山歌學著唱，一個人做事時會自己哼唱幾句，或者和丈夫也在家和著唱。年老有閒，也參加了山歌班，但她和丈夫兩人對和唱山歌的興致，早已經沒有年輕的時候高昂了。

黃阿婆和羅阿婆兩人與其他四位阿婆較不相同，兩位阿婆年輕時皆有豐富的山歌經驗。然而，訪談的表達上，後者是觀賞的完整性較為突出。而前者表達了對山歌的喜愛，在字裡行間彷彿都還能感受到山歌帶給黃阿婆的心情很輕盈；而在描述山歌類型上，黃阿婆也比較模糊。她著重在自己曾親身參與的山歌情境的細節上，譬如和女伴一起結伴唱山歌或是和丈夫在家裡唱和。

鉅細靡遺的勞動言說語境

訪談進行的主軸是扣連著山歌經驗。以日治時期的生活印象為起始，阿佳的發問引阿婆們敘述個人聽唱山歌經驗；部份也述及客家大戲、賣藥或採茶戲等客家人閒暇的戲曲經驗與視聽的物質文化。在訪談之間的娓娓陳述，6位阿婆各自展現的山歌經驗、生命記憶與詮釋的內容或言說的主軸，雖不盡相同；不過，6位阿婆最大的共同性，卻是不約而同將描述的重點聚焦於勞動經驗。

阿婆們所陳述的勞動語境表達出隨著生命歷程從少女、嫁為人婦到老年，她們以不同的勞務密集程度和細節，以及聆聽山歌的頻繁與否和時間長短差異，呈現女性生命歷程與身分轉換，所隨之改變的勞動內涵與外在形式的差別。阿婆們較為突出也較為周詳的勞動語境，主要發生在女人結婚之後，尤其是生了孩子，要同時照料丈夫、孩子，與伺奉年老長輩外，還兼顧家務和經濟生產。因此，

從6位阿婆對勞動鉅細靡遺的陳述，可以清楚知道女人理家必須具備日常反覆進行的「流程」和「時間表」概念，在緊湊進行的勞動日常生活之中，透過阿婆們熟練操演的勞務規畫，彷彿具體展現了人類學者Clifford Geertz所說的一個微宇宙且自成一個體系的地方知識的內涵與氛圍。

女人的勞動，婚前是依照原生家庭背景和經濟狀況被分配，婚後則必須依隨著夫家而承擔理家的全面勞務。除了基本的家務和照料家人，經濟性生產的勞動由夫家提供之支持的多寡而決定。其中，徐阿婆和鄧阿婆的娘家背景，相對較為寬裕。兩人從少女時期持續到婚後的工作，分別在學校教學和在工廠擔任組長，也因此，兩人的勞動描述和其他4位阿婆基調並不相同。本小節將先指出徐阿婆和鄧阿婆的勞動描述，而後聚焦於其他阿婆以農務或小販作為主要經濟性生產的勞動語境。

徐阿婆強調自己「熱心公益」的特質。年輕時剛分派到學校任教，發現有些學生學習跟不上，因而利用課後時間主動替學生加強輔導，連學生的其他兄弟姊妹都一併照顧到。即便退休後也忙於公益服務，在長青學苑教課、擔任當地寺廟出納、農會家政班輔導員、主辦社區活動等等。鄧阿婆回首過往在工廠當組長的高尚風光，對比於現今兒子敗家的愁悔情緒。當述及工廠的勞務時，她強調的則是自己的「領導能力」。團體事務樣樣要她帶頭，顯示了捨我其誰，不容輕視的自信。

徐阿婆：那個時候，那個學生也是成績很差，不是說腦筋很差，就是說…回去也沒有讀書嘛。我教學的那個時候家長還沒有那麼熱心。不會的（指功課不會的學生）我都留下來，留下來個別指導。那個時候也沒有壞人，不會有壞人，所以晚一點跟那個六年級一起回家——我都是

教一、二年級。我教一、二年級都是好像有招牌一樣，很肯定了一樣——然後（學生）都補到跟他的哥哥姊姊一起回家。我就是有這麼熱心、這樣服務的…。

鄧阿婆：…我現在很沒記性了。以前的我，真的不是亂說的，在陶瓷廠我也作組長，讀書的時候作班長，專門就我……做什麼事情我都當頭，很會。

阿佳舅舅：以前福星就我們鄧屋的伙房比較大是嗎？⁷

鄧阿婆：對啊，整村的人要我帶。

不過，從鄧阿婆的陳述可以發現，她在工廠擔任小組長時並未享受到管理階層的輕鬆。被老闆壓榨或者是嫁給貧困的丈夫辛苦度日，皆是憑藉自己好強和重面子的性格，咬緊牙根才苦撐過來。也因此，當日後兒子賭博敗掉她一輩子的心血成就後，悔恨始終環繞於鄧阿婆的生命情境之中，也就可以多少為人理解。

鄧阿婆：我一樣不要做了，那很艱苦，要我這樣維持百餘個人。那時候彩色一個組長，還有我整修的一個組長。整修組組長連燒火的、做模型的，這些都要我維持、要我管理。都沒有說再選一個來幫忙，就只有我一個人管理，很艱苦啦！11年以後我就不要做了，我甘願下來專門做整修的工作。我努力幫你做，你就有那個價值。果然哦，頭家就和別人說「你哦，丟臉吶，不如鄧組長做的好，做出來那什麼東西？你去看鄧組長做的吶，項項做出來都那麼精緻那麼好，你們做的燒出來像什麼鬼？」一日到夜（即一天到晚）都在工人面前這樣講。我甘願出來做，我不要做組長，那麼艱苦，我不要。

⁷「福星」是指位於苗栗縣公館鄉的福星村。

鄧阿婆：……生活那麼苦，又要出門做事，心情就變得不是很好。我們又是互相中意對方，兩個人戀愛的，結果多少年以後才…住的房子又穿風漏雨，屋子又漏雨，要補貼起來。你想想看，要嫁給這種老公，我爸爸怎麼會肯？所以我會嫁給我老公，也是我自己甘心嫁。我老公死的時候我才60多歲，自己找的老公，所以我不甘願再嫁給別人，我不要。很多人都說沒關係啦，我就說不要，我要增他風面，我不再嫁。

此外，徐阿婆和鄧阿婆皆提及少女時期的裁縫經驗，正好也是其他4位阿婆並未提及（也有可能是沒有經歷過）。經由兩人描述裁縫的一小片段，多少帶出了兩人較為寬裕的家庭背景和教養。鄧阿婆小學畢業後，父親屢勸她繼續升學，但她想工作賺錢。後來才在父親有意的安排和期望下，學了兩個月的裁縫，乃有別於一般家庭父母親通常只將女兒視為輔助家務或額外勞務的勞動力來源。徐阿婆就讀家政學校每天要穿百褶裙，她和嫂嫂學著做衣服。一到假日「就（把褶裙）燙得平平的，不是用電熨斗哦，是用木頭燒出來那個紅紅的，就夾到熨斗裡頭，用來燙裙子，燙得平平的。那每天放學回來，我就把裙子放到床底下，草蓆的下面，弄得好好平平的放著。然後蓋大手巾，蓋著才不會骯髒，然後睡覺的時候壓。」徐阿婆強調自己從小就注重「乾淨、整齊」。雖然可以將乾淨整齊視為是徐阿婆的個人教養或特質；但是反觀那些終日必須幫忙家務和農務的大部分少女們，光是每天要割草、扛竹柴、餵養家禽的勞務，實在難以讓她們整天保持整齊乾淨。因此這多少反映了徐阿婆的教養背後涉及較為優勢的社經位置。

6位阿婆的勞動經驗顯現了女性進到婚姻以前，在原生家庭主要被視為「輔助」勞務的勞動力。女性在原生家庭負責勞務的內容，

主要「限定」於家務和幾種較為容易上手的勞務。6位阿婆對於出嫁前在家中負責的勞務，大抵不超出扛竹柴、割乾草、養豬、餵雞，或養蠶幾類。此明顯對比於婚後持家得要規畫全面的勞動流程（參文後）。她們對於婚前的勞動陳述，傾向於蜻蜓點水般提及勞務項目而已，並未對工作細節加以詳述。

賴阿婆：我什麼都沒讀到。就曉得摘茶、扛竹竿、劈乾草、撿一些回來燒，就這樣。有時候就種菜，就這樣（笑）。

徐阿婆：嗯。當我在初中讀書的時候，回去我一定先掃地。那麼多雞糞，那麼多雞走來走去、鴨走來走去，走到哪裡都會踩到，趕快就要先掃地。那掃地不能掃，有糞便嘛，就要用泥沙來蓋，用燒的柴的灰來蓋。蓋了以後才能掃啊，不然那個濕濕，掃把怎麼掃得動？骯骯髒髒，越掃越臭啊。

前文列舉的例子，賴阿婆只以一小段話列舉幾個勞務項目，並以「就這樣」表示交代完畢。又或者，在徐阿婆的例子，針對少女時期的勞務，她只一次或兩次提到一兩個項目。跟描述婚後生活一再反覆述說「沒閒」和各種鉅細靡遺的勞務細節有明顯的落差。簡而言之，由六位阿婆少女時期的勞動經驗來看，女人婚前在原生家庭承擔的勞務具體上主要僅只於特定幾項，並且也較為零碎而非全面性的管理。另外，從下文例子中，謝阿婆和賴阿婆的勞動經驗。也具體呈現了女性在原生家庭時，作為輔助角色的家庭勞務位置。扛完竹子就派去割草餵牛，餵完牛就改去餵雞鴨。女性「被長輩隨機調動」，日常生活一直持續在勞動；以及「對於勞動內容不求全面的了解」，只是按照長輩的交代完成指定的工作；顯示了女性此時期的勞動是處於比較被動的狀態，同時也尚不需承擔操持整個家庭的責任。

謝阿婆：扛竹子的時候有啦，竹子扛完就個人回個人的家了，哪有去哪裡聊天休息？以前的人哪裡有那麼好。閒的時候就不能被你公太看到，看到的話就會被叫去把草割回來給牛吃。他會叫你做事喔，哪有那麼好。有時候就叫你趕鵝出去走，去顧鵝。

賴阿婆：很少。沒有哪可以種，那時候也沒有閒啦（指嫁了以後）。以前我還小小的時候，還在娘家的時候，有時候會幫忙淋菜（指澆水）。也不曉得種，老人家種的，就幫忙他淋。

從事經濟性生產在6位阿婆的經驗中，似乎並不特別突顯。羅阿婆和賴阿婆兩人提及到茶園幫忙採茶，但並未提到收入；只有謝阿婆提到「要賺錢給阿太貼補家用」，同時述及自己的長女身分，因此經濟性的補貼也相對重要。簡而言之，女性婚前從事的勞務，經濟生產方面可能偏少，即便有賺錢，對家庭頂多是補貼性質，供家中部分開銷。

謝阿婆：沒有，沒有那麼閒。要去扛竹子、扛火炭那些，要去賺錢，哪有閒聽人唱歌？要賺錢給阿太貼補家用。我在家裏排行是最大的，就只有我才會賺錢，還有誰會賺？

女性跨進婚姻之後，透過具體承擔家庭的勞務和照護責任，藉此連繫了家庭內部成員們。有別於傳統父系傳承的觀看視域，女性的勞動似乎同樣得以作為一個家庭內部凝結的觀看視角。婚嫁後的婦女勞動，有別於少女時在原生家庭的輔助角色，而承擔起作為一個勞務全面配置的角色。繁雜的勞務包括了家務、照料家人以及經濟性生產。後者尤其涉及了夫家所能提供的時間資源。也就是說，

女人是在極其有限的時間與資源之下，完成所有的勞務，並且達到應盡的母職。接下來以羅阿婆、賴阿婆兩人對於婚後勞動鉅細靡遺描述的兩個片段，點出婦女勞動語境的特殊性。

阿佳：如果聽到人唱，會去聽他們唱嗎？

羅阿婆：會去聽他們唱啊，我們沒有時間可以在那邊坐日坐夜的聽啊……像現在6月要割禾了，早上…以前人要來我們這裡吃飯（幫忙割稻的人會到要割稻那人家裡去吃飯）。幫我們割禾的要來我們這裡吃早飯，吃飽才去割禾。我在家裡要煮早餐給他們吃。九點鐘（他們）要吃點心，9點鐘要煮點心扛去田裡給割禾的人吃。點心籃扛回來以後，馬上又接著要煮飯（中飯）了。要煮兩張桌——割禾的人要吃飯。那時候你爸爸和你姑姑都還小，要背著你爸爸和你姑姑來煮。做什麼都要手腳快哦，要煮給那麼多人吃，又要洗衣服又要摘菜。以前不是家裡洗，沒有洗衣機。擔子一頭扛著衣服，就到菜園裡摘菜。摘好了就一頭衣服一頭菜扛到河壩去，菜洗好就洗衣服。洗了扛回來就要晾衣服，衣服晾好，就得快快去煮點心了。煮了點心要扛去給人吃。別人在吃（點心）時，就要收拾起打穀子剩下的穀屑，回來給雞吃。再回去扛點心籃，扛回來以後就要開始煮飯了。

羅阿婆回應說沒有閒一直整天坐著聽山歌，接著就主動述說出每一天要做的日常勞務可以簡化成以下的流程：煮早餐給工人、煮點心、送點心到田裡、回家煮飯給工人吃、到菜園摘菜、背小孩去河壩洗衣服、晾衣服、煮點心、送點心、撿穀屑、餵雞、拿回點心籃、回家煮飯。此段描述中，顯現了婦女「獨自一人」有效率地打理諸多勞務。以準備眾人三餐做為切割時間的段落，充分利用空檔

安排勞務流程；羅阿婆夫家是耕田的農人，在收割季節時她每天的主要工作，就是準備工人兩餐伙食和兩頓點心。顯示了羅阿婆對家中經濟性生產似乎「只是」扮演間接參與的角色。然而，若仔細地推測，在非收割的農忙時期，家中未僱用工人，羅阿婆勢必是家中農務的投入要角之一，也就是參與經濟性生產的一員。不過農忙時涉及到照料家人以外，也必須照顧到其他的工人，因此婦女的工作就自然而然轉換成了一個滿足所有人需要的照料位置。

賴阿婆：我跟你說啦，我20歲就結婚，年頭結婚，年尾就生。那時候不曉得節育，隔年、隔年就生小孩，每個差兩歲、兩歲。20歲嫁過來以後就開始做生意，賣有的沒有的，要包水餃、煮 *bonado* (參後文)、煮仙草…

賴阿婆：…家裏沒田沒地，要自己工作來吃。我老公去幫人做事，我就在家裏作閒工。⁸ 晚上11點半下班，我就扛去賣，賣到12點回來。第二天早上他4點就下班，我4點多就把東西準備好，他來吃。⁹ 吃完了他山上人不敢回家，每個都聊天，聊到天亮才回家。回家才開始洗衣服什麼的，很忙啦(笑)！很多事情，很多這樣雜雜碎碎的事情。唱山歌我就比較沒有。唱什麼歌，什麼歌的，我不喜歡，我不喜歡唱歌。

8 閒工，客語為 *han gung*，是指沒有在做事。依照此處談話的脈絡，應該是表達丈夫出門工作時，賴阿婆沒有特定要操忙的事務，待在家有事就做，沒事就閒閒的，有一搭沒一搭的做事(羅烈師老師口述)。這個部分，筆者覺得有趣的是，可能是因為賴阿婆把自己負責的事務，當作是不太重要的瑣事，所以用閒工來表達自己待在家的工作和休息狀態。

9 此段落賴阿婆描述婚後要照顧小孩，還要配合先生去工作的空檔賣點心，像是水餃、仙草和 *bonado*。先生去工作時，賴阿婆在家中做閒工，直到晚上11點半外出賣約半個小時的點心。先生約凌晨4點工作結束時，賴阿婆準備點心給先生吃，兩人陪著眾人聊天到天亮，賴阿婆開始忙著家務。

有別於羅阿婆夫家有田地，賴阿婆嫁入的夫家沒有田產，因此夫妻是靠著丈夫上班的收入，以及她做閒工和賣甜品來維持。賴阿婆精確的指出打理勞務的時間表：「晚上11點半」做完閒工，接著去賣甜品；賣大約1個小時，¹⁰ 然後「12點」收攤；「早上4點多」就準備給丈夫吃的點心，又送到山上；接著陪丈夫和朋友聊天到「天亮」。可見得賴阿婆的勞務流程，皆配合了丈夫的工作時間來調整。另闢經濟性的生產活動以增加家庭收入，同時也不能忽略丈夫三餐。將丈夫的需要打理好以後，又接著要處理洗衣服、煮甜品等等「雜雜碎碎的事情」。尤其賴阿婆結婚的頭一年，就生下第一胎。每隔一年就生一個，接連生了6個小孩。除了上述明顯以丈夫需求排定的勞務流程，更要同時兼顧照料小孩們。終日的生活都要環繞著家人而進行著勞動。賴阿婆和羅阿婆敘述的兩段勞動經驗，大致顯示出四項勞動語境的共同性。其1，指出明確時間表的勞務流程。這顯現了傳統客家婦女的日常勞動，乃具有工具理性的計算與規劃邏輯。女人承擔雜雜碎碎加以時間上有迫切性的大量勞務，藉著「流程」、「時間表」的模式，安置自己每天的勞動，才得以全面地兼顧家庭諸多事務的管理和安排。另外，值得注意的是，阿婆們所回憶的過往勞動經驗，無論是少女時期，或者進到婚姻生活之後的大量勞動，都是離阿婆們接受訪談時的說話有了數十年的時空距離。然而，阿婆們卻依然能夠十分精確且流利地描述這些時間段落和勞動的細節。可見得過去她們的日常生活，究竟如何反覆地操演著這些勞動；勞動在她們生命中，銘印的深刻度，著實不能淡視。

其2，在阿婆們的勞動語境中，婦女是以「獨立一人」的身影，完成全面的日常勞務。家庭中的其他成員，無論是丈夫、小孩或是年老的長輩，都是需要婦女提供照料的對象；而非給予婦女勞務上

10 在那個年代賣消夜是有可能的，尤其與特定的產業型態及人之生活作息有關（例如在礦區附近）（羅烈師老師口述）。

的輔助或支持角色。從6位客庄阿婆述及的話語可以發現，婦女在提及小孩、丈夫、年老長輩時，皆將之視為女人婚後要照料的成員。阿婆提出自身的照顧角色，並以此回應沒有閒暇時間聽山歌。她們在敘述的邏輯上，皆理所當然地顯現出照顧者角色和沒閒聽山歌兩者是「自然而然」的因果關係。¹¹

其3，阿婆口述之勞動語境的另一個共同點是其經濟性生產均配合夫家所能夠給予的支持，而其他非經濟生產性的家務和繁瑣的勞務，則基本上是依據丈夫的作息為主軸，來安排日常勞務流程的前後順序。羅阿婆的夫家是種田人，因此羅阿婆在農忙時期的主要工作，就是烹煮工人的早、午餐和點心。阿佳的外婆謝阿婆，夫家也是耕田的。謝阿婆提到，婚後的勞務場域主要就在家戶內。在敘述裡她反覆提及帶小孩、洗衣服和捆草結。夫家無田產的賴阿婆，則是利用丈夫上班的空檔，販售甜品小點心。下述所摘錄之賴阿婆訪談的片段，則顯示夫妻兩人相互配合、調整的勞動流程。由這幾例我們得以理解客庄婦女選擇經濟性生產活動，和夫家成員能否具體提供支持是頗為關鍵的。

阿佳：就是嫁過來以後就沒有去摘茶了？

賴阿婆：嫁過來以後還有。我老公每次去做事，我就去茶園拔雜草。他回來就看房子，我就去摘茶。兩個人跳著做（指一人休息時一人就去做）就對了。全部都是做來吃，一條菜也要做來吃。¹²

11 羅阿婆：「哪有時間去買這樣的（收音機）？我把這些小孩養大了，又照顧阿婆太，照護阿太，哪有閒去買這些歌詞？照顧的來以後。阿婆自己都老了。（笑）」

12 一條菜，客語發音為 *id tiau coi*，應是屬於當地的語彙，而非普遍的客語用法。在此段落是以一條菜表達量很少的意思，依脈絡來看，是指量很少還是要自己動手做。

最後，則是阿婆們在仔細描述過去的勞動經驗時，皆熟練地將每個流程與細節延展開來，展現了「地方知識」的語境氛圍與實踐。例如，前文摘錄部分賴阿婆販賣小點心的敘述，她提到以前賣過的點心不只一種，包括「水餃、煮 *bonado*、煮仙草」。阿佳不解地詢問什麼是 *bonado*，賴阿婆馬上解釋說 *bonado* 就是指大紅豆、大豆仔。客家人稱之為紅豆仔或大紅豆，日本話叫做 *nado*。接著，賴阿婆又說到 *bonado* 適合的吃法有「和冰」，¹³ 或者是搭配「煮仙草、煮仙草茶、煮綠豆湯、作湯圓」一起品嚐。賴阿婆清楚、熟練地描述關於 *bonado* 的不同用語和多種實際食用的方式，因而展現了地方知識被實踐和理解的過程。而這種地方知識的建構，乃是透過實際的勞動被實踐且予以客體化。這些阿婆所具備之地方知識，皆與婚後承擔的勞動相關。下文摘錄的是黃阿婆表達自己所具備關於香茅較全面與深入的知識。她婚後除了幫忙耕田之外，還種香茅。她親自著手每一個環節，「種」、「割」、「挑」與「曬」等，皆不假手他人；進而建立起對香茅的知識體系，最後她還開了一間以香茅命名的餐廳。

黃阿婆：欸…嫁過來就沒有（養蠶），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…爲什麼香茅我會這麼熟，現在說香茅的話，我就很熟。香茅我會種、我會割、我會挑，曬香茅我也會…通體就會做。以前就是這樣的辛苦的做。現在我就想到說，現在這樣兩公婆，¹⁴ 以前我要開一個餐廳，想說要安什麼名？安作「香茅的故鄉」。你們知道嗎？「香茅的故鄉」啊…那牌子還在那裡。

13 和冰應該不是客語用法，若要表達 *bonado* 跟冰混著吃，通常會用「摻」(*cam*) 或「一起」(*lau*) 比較接近客語慣用語（依羅烈師老師口述）。

14 黃阿婆在這邊的敘述是對比以前生活很辛苦，光是種香茅的瑣務很多，現在生活很簡單，只有她和丈夫同住，而後又跳到把香茅的話題講完。

本小節的主軸在於呈現6位客庄阿婆仔細地闡述自身過往的勞動經驗。此一特點在幾位阿婆的訪談文本中，皆有其突出性。鉅細靡遺的勞動同時貫穿了阿婆們「有閒」、「沒閒」的回應方式。如此的敘述風格與內容不僅做為客庄阿婆對於山歌經驗的詮釋，也是她們對自身生命的一種特定的詮釋視角與內容本身。前文先略述了徐阿婆、鄧阿婆所呈現的勞動語境。兩人的勞動形態、較好的家世與教育背景，以及傾向個人特質的詮釋方式，和其他4位阿婆明顯有所差異。接著，我們指出少女時期作為輔助勞務的角色，和進到婚姻之後，婦女承擔了家庭全面性勞務，描述勞動的細緻程度也有了轉換。最後，則是聚焦於婦女踏入夫家以後，阿婆們的勞動語境大致所具有的4個共同點。

「沒閒」聽山歌

6位客庄阿婆對於少女、婚後婦女時期及老年生活的勞動與山歌經驗的敘述，以勞動來區分，大致可以將她們生命史的3個時期，依序界定為：半沒閒、沒閒和有閒；再則，依據阿婆親近山歌的經驗多寡，亦可分為：豐富、極少與結合現代客家的豐富(表8.2)。

阿婆們用「沒閒」、「沒有那麼閒」或者「沒時間」來回應阿佳的問句時，通常是阿佳問到兩種問題：其1，是關乎使用山歌或戲曲的播放媒介的經驗，譬如收音機、電視、唱盤；其2，則是問阿婆們喜不喜歡聆唱山歌。此外，阿婆們對於「沒閒」的補充陳述，通常是提及她們得要忙於瑣碎的家務、照顧家人，或者是從事經濟生產活動以貼補家用的必要性。

阿佳：那阿婆你從小這樣聽過來，有最喜歡哪首嗎？

羅阿婆：我沒有最喜歡哪首……我哪裡有時間可以去

表 8.2

三時期	少女期	婦年期	老年期
勞動程度	半沒閒	沒閒	有閒
勞動形式	輔助家中勞務	兼顧全面勞務與經濟生產	依子代決定*
山歌經驗	豐富	甚少	豐富、現代客家

*6位阿婆皆指出老年有閒是子女給的，因此在表2將老年期劃為有閒。不過，老年的有閒或無閒的界定，老年婦女都是依照子代是否賢孝、有成與否來定義。因此老年並不一定就代表有閒。參本文第五小節老來有閒唱山歌的討論。

想這樣的呢？18歲就嫁到這邊（通霄）來，做人的媳婦就夠忙了。19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！

阿佳：阿婆你有特別愛聽山歌嗎？還是就聽聽就過去了？

羅阿婆：聽是很喜歡聽啦，沒時間能聽啊！

羅阿婆的山歌和戲曲經驗之多，是六位阿婆中極為豐富的一位。她婚前還常藉著機會去觀賞戲曲，或是上山採茶時聆唱山歌，因此對山歌文化類別的細微差異可以清楚講述。上述的問答對話，也傳達羅阿婆很喜歡聽山歌，但卻沒有時間聽。為人媳婦與為人母的身分，都加速了她告別少女時期豐富的山歌經驗。對比於羅阿婆，賴阿婆則是否定自己喜歡山歌，但原因卻是沒有空閒聽山歌，這似乎將山歌和閒兩者劃定了特定的因果關係。這種因果認知，也是理解女性詮釋自身勞動與山歌經驗的裂口所在。

阿佳：那麼阿滿姐你以前喜歡看戲嗎？

賴阿婆：（搖頭）

阿佳：不喜歡？

賴阿婆：哪有閒好看戲？一日到晚都要忙。結婚之後，有小孩了以後，還更沒閒。一畢業以後就跟著媽媽去茶園。

前文阿婆以「沒閒」來回應喜不喜歡山歌，原本就涉及個人主觀的認定。但是，阿婆將此主觀認定的發言權，直接用沒閒來回應，是否也可以看成是婦女的生命被擺置於大量勞動的處境時，阿婆們以捨棄這種主動的發言權，來做為自身勞動位置的標誌與再標誌的某種行動力？也就是說，阿婆們強調沒閒的同時，不僅是表達自身被勞動佔據的日常生活，也進一步地顯現、標誌自身的生命正是勞動的具體處境。

婦女因為沒有閒，相對疏離於山歌等經驗，不僅是阿婆本人的表達方式，也是他人對其身分的理解。以訪談謝阿婆的場景來看，在場的有謝阿婆、謝阿婆的女兒（即是阿佳的母親）與阿佳，3人兩代。兩代之間扣連的母女關係，似乎使得言說情境，也帶有某種親暱的觀看，以下將說明之。

謝阿婆述及下屋的叔叔，常在家中、禾埕，大家休息時聚在一起唱山歌。¹⁵ 當阿佳問到謝阿婆的母親時，謝阿婆馬上接口：「我媽哪有那麼閒，她晚上有一堆事情要做。」當阿佳問謝阿婆是否有關於收看電視、聽唱片的經驗時，謝阿婆的女兒也提到雖然家裡有唱片，母親也沒有空閒聽唱片。

謝阿婆女兒：我們家更早以前就有那些東西。我還是小孩子的時候，我們家就有放唱片的那種唱盤。我們家很早就有這些東西。

謝阿婆：那種唱片我哪有閒可以聽它唱？

15 禾埕，客語 *vo tang*，指家屋前的空地，通常是曬穀用。

謝阿婆女兒：家裏有啦！我媽媽她是沒有空聽，她也不會去放來聽。

謝阿婆女兒：我還沒讀小學的時候，家裏就有這些東西了啊。那時候我就有印象了啊。有時候我還會去放來聽、會去玩它。怎麼會沒有呢？

謝阿婆：那放在哪裡我都不知道喔。我哪有那麼閒。要洗那麼多人的衣服，做那麼多事情，我哪有閒。

另外，從謝阿婆和其女兒對於家中有無電視和唱片的記憶落差，顯示出謝阿婆對家中的休憩娛樂媒介，幾乎沒有一樣認識的。她的小孩和丈夫才會和這些媒介物有所接觸。依據上述訪談節錄的片段，阿婆們以強調「沒閒」回應山歌經驗，呈現了婦女大量勞動，與相對排除在外的山歌接觸經驗。但所謂的排除，並非指婚後婦女就完全被屏除在聽唱山歌之外；而是女性處在勞動與山歌兩者相對交錯的場域，其處境是勞動佔據了她們大部份的生活。

老來「有閒」聽山歌

阿婆們的山歌經驗，青壯年時期可以「沒閒」囊括之，並混雜著勞動密集的日常生活。而阿婆們陳述的山歌經驗進到老年後，則轉變為以「有閒」來形容自己的生活，並且強調老年之所以有閒，都是「孩子給的」時間。因為子女賢孝，毋須勞煩阿婆帶孫子或操煩瑣事，因而她們平日閒暇，有充分的時間安排自己的老年生活。像是和朋友唱歌、遊覽或是參與銀髮族社團等等。從阿婆老來有閒的山歌經驗，也帶出了部分臺灣現代山歌形式的發展軌跡。女性的生命歷程，其日常勞動往往環繞著家庭成員的需求。即便老年也經常要負擔照護孫兒或輔助家務的工作。也就是說，老年對年老婦女不一

定意謂著安享晚年的閒暇，反而是其勞動的對象，從家中長輩、丈夫與子女，移轉到孫兒。6位客庄阿婆陳述老年「有閒」的生活時，皆提到賢孝的子女和孫兒們，尤其也多少提及子女或孫兒的學歷。顯現了她們對子孫成才的驕傲之情，也透露阿婆的老來有閒，取決於子女的賢孝以及成才。因此，阿婆們才會說到年老的閒適生活是子女給的。

阿佳：所以徐媽媽退休以後生活還是很豐富，很忙（笑）。

徐媽媽：這都是我的子女給我的時間啦。因為我在家裏那些事不用我做嘛，我也有媳婦不知道多少年了。採購那些方面我就讓她去做了，我就不做了。

上述徐阿婆從教職退休後，參與許許多多的活動：長青學苑學唱山歌、教土風舞，又在廟宇無給薪擔任出納，也承辦、企劃社區活動等等。相對於其他阿婆，徐阿婆的老年生活顯得特別多樣精彩。這可能涉及徐阿婆原先擔任教職，具有較高的文化資本；因此選擇及參與適合銀髮族的活動時，在經濟與教育的門檻上，都較不受限。儘管徐阿婆是6位阿婆之中，社經條件上相對較為優越，安排退休的老年生活似乎本來就可以更為自主、自由。不過，她卻也和其他幾位阿婆使用了相同的解釋，將自己退休後的有閒生活，歸諸於是子女給的時間。由此似乎可以見得，女性的生命，幾乎可以說是透過實踐與義務期待，而被賦予了某種勞動的本質屬性。經由完滿的子代成就，其被給予的自由、自主因而才具有了正當性。也可以是說透過勞動狀態的脫離，才象徵實現婦女生命價值的更高境界。

黃阿婆生了3個女兒、6個兒子。兒子都高中畢業，其中女兒最高的學歷到大學。現今黃阿婆的6個兒子和媳婦，都自己經營商

店。孫子、兒女有空才拜訪黃阿婆和先生的住處。因此黃阿婆用「輕鬆」、「沒有什麼壓力」來形容自己和老伴兩人年老的生活情境。若有空閒，她就一個人或偕先生一起去山歌班學唱山歌。

黃阿婆：……我生9個孩子，3個女兒6個兒子。6個媳婦也討齊了，3個女兒也嫁掉了，阿太我也做了，現在我就輕鬆了啊。想說有閒，就來去這個山歌班。老師有教，就有閒的時候來去走走也不錯。有時間我就過去走走，沒時間我就呆在家就沒有去。

黃阿婆：如果說辛苦，以前也最辛苦，現在也不會有什麼壓力了。我媳婦兒子通體開店，每個兒子媳婦都開店，我們也很輕鬆了。也不會給我們老人家什麼壓力。我現在日時頭，如果孫子沒回來，就我兩夫妻這樣而已，就這樣子生活啊。兒子是隔天隔天都會回來，有時候有放假媳婦那些也會回來。現在我也沒什麼壓力啦。

上述黃阿婆的部分，她所描繪的老來「有閒」，除了是因為子女成才，各自都經營一番事業以外；也述及她善盡了自身的責任：幫兒子討媳婦、嫁女兒和抱孫子，因此無須操煩，能夠沒有什麼壓力。由此可知，婦女的老年有閒，不僅僅是關乎子代賢孝與成才，也關乎了子女是否能夠順利傳宗接代，以及顯示了從子女到孫兒這兩個世代的傳承都與阿婆的生命圓滿與否相扣連著。子女的婚姻和生育都要實現，阿婆們的生活才能夠圓滿，免於擔憂子女的婚姻或生育，老年生活才能真正無憂無慮。

鄧阿婆的老年生活並未提及老年與子女生活上互動的情況，頂多只談及幾個女兒都像她一樣很會唱歌，而兒子則是沾上賭博後將房子給敗光了。使終其一生自我要求「高尚、紳士」的鄧阿婆，老年落得了住別人房子的窘境。訪談過程中，鄧阿婆顯露了沉緬、環繞

于悔恨的沉痛心情。除了回應阿佳的問句，多多少少都會主動帶到兒子失敗以外，也多次提及自己本來很會唱歌，現在卻已經完全沒有記憶。根本地喪失了唱歌的能力。又或者，過去當組長管理的有聲有色，現在卻連小事情都會忘得一乾二淨。兒子的失敗導致了鄧阿婆得搬家，爾後她又中風，從「第一等人」落到「見笑」的處境。因此，老年生活對鄧阿婆而言，雖然不再被辛苦的密集勞動所佔據，但卻因為子代的失敗，導致了她現實處境的窘迫，對自身生命的詮釋也是傾向於極為負面的悔恨。鄧阿婆的陳述，完全沒有將過錯歸咎於兒子，反而是以兒子被陷害、「自己沒有教到」來解釋，甚至也語帶怨懟的暗示若親戚當時願意伸出援手，也不至於落到要變賣家產的地步。簡單地說，鄧阿婆的悔恨反覆的出現，主要是在於自己一生高尚形象在老年卻淪落。即便如此，她仍透露出某種自身獨樹一幟的堅韌性格，有別於其他婦女仰賴子代生存。鄧阿婆儘管被兒子的失敗所束縛，卻還是頗有意識的保有自己的主體來「看風景」。這樣的陳述，似乎將鄧阿婆生命中的主動與堅韌的性格，又更為凸顯。

鄧阿婆：現在我這點失敗，就沒半點價值了。所以我聽過很多人被兒子弄失敗就自殺的。我說我不要，我留著一條命來看風景比較划得來。我不會（不會想自殺），我很了解，兒子這樣敗到媽媽，也只能忍；忍著來看風景，不要那麼傻。

也許是訪談人阿佳分別與羅阿婆、謝阿婆為更直接、親暱的奶奶與外婆親屬關係，多少影響了訪談雙方的陳述片段的選擇，兩位阿婆並未提起老年和子代的互動；而頂多是在阿佳面前，回憶起忙碌勞動的空檔，照護阿佳的父母及其他子女的情況。婦女老來有閒與子代成就、賢孝的關聯，並未在兩人的語境中有明顯的顯現。但若從

現代阿婆們的老年山歌經驗著手，不僅可以對現代山歌的文化形式有粗淺的認識，亦可藉此間接的觀察出阿婆們老年有閒的特定情境。

羅阿婆婚前的家庭以對神明、長輩不敬為由，嚴格禁止在家中唱山歌。但除此之外，在家庭以外的場域，就被給予相當大的自由。羅阿婆述及了年輕時與友伴到山上採茶時唱山歌，或者是屢次從米錢偷攢出一些零頭去看戲。尤其她對該時代山歌表演的各種類型，都可以做出非常仔細、確切的區分。像是客家大戲、採茶戲、賣藥、三腳採茶戲的戲劇內涵和形象等差異，在不同場合搬演。這些對山歌文化實際搬演的知識，都是羅阿婆從自己親自參與和觀察得來的。年老後，由於傳統客家山歌在臺灣已不如過去盛行，因此接觸山歌的機會明顯銳減。羅阿婆老年的山歌經驗，主要是從電視機或遊覽時教唱，或者是結伴去唱卡拉ok時點唱山歌盡興。以前山歌可以說大多是在山上採茶時，或是老年人閒暇在屋內哼唱。當代則甚至也轉換為在慶生和結婚場合唱山歌。

其他幾位阿婆的老年生活，接觸到山歌的媒介以兩者為主：電視節目和長青社團的課程。即便沒有親身參與或沒有觀賞的習慣，都還是以這兩個媒介為主要直接認識的管道。電視節目扣連著阿婆們過去的山歌經驗，又大致分成客家電視台的節目與傳統戲曲譬如歌仔戲。阿婆們述及前者經歷了數十年的衰微期，直到近年才又有漸增的趨勢。

銀髮族社團提供各種類型的活動，像是徐阿婆退休後就學習了土風舞、山歌班、外丹功等。另外，黃阿婆也提到協同丈夫一起到山歌班學唱山歌的經驗。然而，現代山歌的歌詞內容和格式等，與過往的山歌形式已有所差異，反映了山歌隨著社會生活脈絡變遷，也調整了其形式與功能。阿婆們對此的陳述大致可以點出兩個部分。其1，徐阿婆年輕時不喜歡接觸戲曲，或採茶等與山歌相關的場域。接受日式教育也使得她偏好唱日本歌曲，老年到山歌班學唱山歌，

因為老師教的是「客家流行歌、民謠這樣，聽起來比較高級」，反映了客家文化的高尚性上升，使唱山歌再不被認為不入流。其2，山歌填詞的制式化與相對繁雜的字詞，使得山歌似乎從應和轉為適合獨唱的方式。山歌內涵主要是依循常民生活而生，在當代山歌流行的主題也增添了特定的物件或事件等現代性的語彙。現代山歌形式變的相對自由、具創造力，但是在某個層面上看來，山歌似乎也增加了侷限性。羅阿婆就提到，過去山歌沒有什麼歌詞、歌詞不長，聲音好就唱得好聽，不認識字的人也可以唱山歌。但現代講求歌詞，比起來聲音就差了，聽來像是念歌詞。年輕時期就一直喜歡唱山歌的黃阿婆也表達了類似的看法。

黃阿婆：欸…有老師教的，有的和以前有一樣，不過他的音要那個……因為以前我們沒有音樂，滿山爬。那就叫做滿山爬。

阿佳：比較隨性，自己想到就自己唱出來這樣？

黃阿婆：對，當時唱的不一樣。像我剛剛唱的那兩首，老師教的，（應指兩首平板）一個字唱不對就不可以。以前唱的就是，唱的出就是山歌。

總結6位阿婆的老年山歌經驗及其生命經驗，可以分成三大部分：(1)婦女老來有閒的界定，與子代賢孝、成就與否習習相關。婦女背負著生育、養育子女的使命，子代教養的圓滿才能夠使婦女的生命也被詮釋為圓滿。以此可以理解阿婆們之所一致認定的老年有閒是子女給予，而非她們天生就有的權利。由此可見阿婆的生命經驗終其一生是處於以勞動為本質的姿態。(2)山歌的文化經驗在當代的轉換，也展現於阿婆將現代山歌劃分成和過去「真正的」山歌有所不同的敘事。我們認為這種差異可以解釋為是親近形式與距離的改

變。阿婆們過去對山歌的親近是環繞在日常生活周遭。而今則是透過脫離日常勞動生活而明顯畫分的娛樂場域，像是山歌班、遊覽的場合來聆唱山歌；或者是仰賴非直接互動的電視機來聆賞山歌。(3) 客家在當代臺灣的象徵文化位階升高，使得山歌的高尚性提升，對個人山歌經驗所形成的影響，並不僅限於像徐阿婆一類。使得她們從過去將客家山歌視為低俗而排斥，到當代願意接受、學習，客家文化象徵的轉型。此影響也延及其他阿婆們能夠以當代的休閒模式，重新感受生產山歌的娛樂經驗；但又同時能在某種體驗層次上，重回到過往日常生活記憶的山歌經驗狀態。唯一例外的鄧阿婆在現代關於客家山歌的經驗陳述上相對缺乏，乃因日治時期父親擔任保正的家庭背景，因而其始終推崇日本文化為高尚、優越。客家文化對鄧阿婆而言是相對低俗，她聲稱「沒興趣」去唱客家歌或河洛歌，迄今也還不願意觀看客家節目等。反而轉而提到自己很喜歡看摔角和撞球，喜歡的程度已經到了「一天到晚都在看撞球，看到晚上，看到煮飯我都還在看。」有趣的是，雖然鄧阿婆的老年生活在文化經驗上屏除了客家相關的活動，但從其對摔角和撞球高昂的興致看來，還很是切合婦女老年生活裡的有閒。

勞動作為理解自身的言說與視域

這篇描述與討論一小群客家老年女性對其山歌經驗的敘事，嘗試能呈現客家女性的勞力為其美德論述外的日常性。本文以女人在客家社群的日常處境與個人生命史的過程，注入女人為主體性的瞭解。並也是由女性的個人與小群體經驗切入，取得另一種瞭解與解釋客家及女性的可能。本文先以相對上較豐富的篇幅，展開6位客庄阿婆的勞動經驗敘事的內容，由此揭示勞動本身蘊含的個人主動性。

此主動性非是對抗壓迫或者是生存而生，而是阿婆們如何在日常生活的實踐中，透過摸索、嫻熟於勞動，而掌握其獨特的實踐認知體系。又再以幾位阿婆承接沒閒聽山歌的言說語境，表達「沒閒」的語彙，似乎是某種標誌自身勞動內涵的方式，而非僅是出自怨懟或是無奈。其所對應到的山歌經驗，也不只是字面上被阻絕在外而已，反而對應出一個女性安置自身與他者社會差異的表達方式。至於老年有閒，得回到女性所背負的美德、圓滿，不僅止於自身勤勞的勞動，也關乎子代照養和成就。客庄阿婆的老來有閒，藉著現代客家山歌的展演，顯現出了個人經驗與外在文化展演的大框架之間，存在的某種細微交感作用的經驗。以山歌經驗為主的訪談，帶出了環繞著勞動而陳述的言說語境，藉此所觀看的客家女性勞動，非僅關乎傳統勞動、美德的詮釋架構；更關乎客庄阿婆在人安身於老年時如何反觀自身；及其所透露出的坦白、直接、自在的言說語境，與對生命的態度。

總之我們雖以山歌經驗為訪談的起點，但這群客家女性所敘事的焦點卻都自主的移至自身一輩子的勞動經驗。本文所論述客庄女性的山歌與勞動的相互依存關係，就是包含了這對話當下的流動性。最後如同本節文前所提及的，客家女性的勞動，並非完全脫離以父系親屬結構為基調的實際或象徵的權力關係，以及生存策略。不過可貴的是，通過北臺灣苗栗客庄年老女人對於自己年輕到中年的日常勞動，與生命史的敘事，我們發現，這些經歷婚姻與生養子女的婦女，在時間的安排與勞動的實踐上，無論是全時付出在家戶內的家務與農作勞動，或有家庭外面的專職工作，在論及對全家起居的照料，都以沒閒 (*mo han*) 為主軸進行敘事，並展現出極日常的家居生活與物質性的微觀與完整的地方知識與氛圍。我們認為，言說當下，也是一種主體性的創造。這群客家老年女性作為言說者，所具體呈現的重要部份正是敘事經驗裡的自主性。

參考文獻

呂錦明

1999 〈臺灣北部的客家音樂〉，《民俗曲藝》120:167-90。

李竹君

2001 〈客家農村女性的勞動經驗與美德〉，花蓮師院碩士論文。

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》34:211-68。

洪馨蘭

2010 〈六堆地區外祖敬拜與地方社會形成之初探〉，收於莊英章、簡美玲編，《客家的形成與變遷》。新竹：交通大學出版社。

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。

許常惠

1991 《臺灣音樂史初稿》。臺北：全音樂譜出版社。

黃心穎

《臺灣的客家戲》。臺北：臺灣書店。

楊兆禎

1982 《臺灣客家系民歌》。臺北：百科文化事業公司。

楊寶蓮

2004 〈臺灣客語說唱研究〉，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」。臺北三峽：臺北縣客家文化園區。

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〉。苗栗縣：臺灣省苗栗縣文獻委員會。

作者簡介

- 莊英章 專長領域為漢人社會與文化、客家研究、歷史人口研究，著有《家族與婚姻：臺灣北部兩個閩、客村落之研究》(1994)、《新加坡華人的祖先崇拜與宗鄉社群整合：以戰後三十廣惠肇碧山亭為例》(與曾玲合著，2000)、《田野與書齋之間：史學與人類學匯流的臺灣研究》(2004)等。目前任職於交通大學客家文化學院。
- 連瑞枝 研究領域為邊界地區的國家與族群關係，特別著重地方性傳說與信仰在區域社會與多元歷史論述上的意義。研究地點以中國西南與臺灣社會為主。著有《隱藏的祖先：妙香國的傳說和社會》(2006)等。目前任職於交通大學人文社會學系暨族群文化研究所。
- 陳麗華 研究領域為臺灣地方社會史、客家族群史等。博士論文研究主題為〈客家地域社會的形成：臺灣六堆〉(2010)。香港中文大學歷史學博士。
- 曾純純 研究領域為臺灣文學、譜牒學、客家文化與社會。著有《書寫客家生命：六堆鄉賢回憶錄》(2005)等。目前任職於屏東科技大學客家文化產業研究所。
- 林淑鈴 研究領域為文化人類學、客家飲食文化等。著有《高雄市客家族群開拓史》等。目前任職於高雄師範大學客家研究所。