

客家公共事務學報 第七期  
2013年5月，頁53-76

## 台灣北部客家女性入祖塔與族譜之初探： 以桃園縣觀音鄉武威村為例\*

蔡芬芳\*\*

### 摘要

在以父權體系為主的宗族制度之下，與其相關的風俗習慣，正如一般所以為的「向來如此」，而且「絕對不能改變」，當原來所習以為常且經由祖先傳承的傳統習俗，隨著時代變遷開始出現變革的時候，往往歷經一番觀念上的爭辯，尤其是當被排除於宗祧體制之外並且深受貶抑的女性要開始加入以男性為主的宗族相關儀式時，卻被如「將有無法預知的『厄運』降臨，會導致家族不安」等無法證明的「未知恐懼」而拒絕改變。本文以桃園縣觀音鄉武威村廖世崇家族為例，探討家族女性納入祖塔與族譜所經歷的討論過程，雖然家族大多成員，不論男女皆以「時代改變」、「男女平等」、「大家都是一家人」等理由贊同未婚女兒入祖塔與族譜，而實際上宗族亦表同意，證明習俗是可以改變的。雖然如此，本研究發現習俗雖已產生變化，然而從如祖塔的空間配置與女性在宗族事務參與的受限等事例，可以觀察到女性事實上依舊未真正在宗族制度的性別關係中獲得平等，因此本研究認為有必要體認到性別並非主要問題，而是由女性沒有獲得平等參與機會的角度出發重新檢視，滲透一般觀念已久的習俗與整套宗族文化，如此方能讓其中失衡已久的性別關係趨於平等。

**關鍵詞：**宗族、客家女性、祖塔、族譜

---

\* 由衷感謝匿名審查委員之寶貴意見，使本文內容臻於完善，謹此致上最深謝忱，惟文責自負。

\*\* 蔡芬芳，國立中央大學客家社會文化研究所助理教授

## **A Preliminary Study on the Enshrinement in the Ancestral Tombs and Documentation in Genealogy of Hakka Women in Northern Taiwan: A Case on Wuwei Village, Guanyin Township, Taoyuan County**

Fen-Fang Tsai \*

### Abstract

In the clan system based on the patriarchy, customs are thought to be “as it has always been as such”, and “never to be changed”. However, as time goes by, some traditions and customs that are handed down from the ancestors are going to be amended and transformed, it is difficult for people to accept such a change. Particularly when women who are considered to be degraded and excluded from the clan hierarchy “enter” these customs and rituals which have been always dominated by men, people refuse to change in excuse of “clans suffering from unknown misfortune”. The family Liao in Wuwei village, Guanyin Township, Taoyuan County researched in this study confronted such a “change” in their clan. The issue that “unmarried deceased daughters are allowed to be enshrined and worshipped in the ancestral tombs and documented in the clan genealogy” stimulated discussion for years. Most of the male and female clan members agree on this for “times has changed”, “men and women are equal”, “everyone belongs to this family”. The committee of the clan also agrees on this. This means that traditions and customs can be altered. However, gender relations in the clan hierarchy remain unchanged

---

\* Fen-Fang Tsai: Assistant Professor, Graduate Institute of Hakka Social and Cultural Studies, National Central University

since it is not easy for women to be treated equally, such as those unmarried female deceased are arranged in another district in the ancestral tomb which are separated from the other male ancestors and their spouses. Moreover, women do not get access to the clan affairs. Therefore it is very important to be aware that gender should not be the point in issue in the clan hierarchy, but rather women do not have opportunities for equal participation. With this, it is necessary to reexamine such clan customs and cultures, so as to revert long-standing unbalanced gender relations.

**Keywords:** clan, Hakka women, ancestral tomb, genealogy

## 壹、前言

「博士可以，女的不行！」蕭昭君教授於 2007 年擔任彰化社頭蕭家宗祠百年來的首位女主祭。在 1990 年，獲得美國印第安那大學教育學博士時，她的父親感到相當光榮，因此向家族祖祭主委詢問甫獲博士學位的女兒是否可以擔任主祭的可能性。然而，卻得到上述的答案。在漢人以父系社會運作的邏輯下，即使獲得最高學位的女性，亦不會被宗族祭祀文化認可，因為女性若擔任主祭，被認為破壞向來「毫無疑問」的秩序，且跨越「性別秩序」界線，因此會被冠上「禍延子孫」或「有違家族平安」的罪名。向來致力於性別平等實踐及教育的蕭教授，仍然不放棄，於 2006 年嘗試與蕭家宗祠管理相關宗親進行對話，後來經由練習走台步、以河洛話<sup>1</sup>勤練祝文並熟稔儀式，終於藉由擔任主祭來樹立性別與習俗文化改革的里程碑。整個過程，都記錄在「女生正步走——牽手催生女主祭」（蕭昭君，2008）這部紀錄片中。蕭教授與多位一起為性別平等教育奮鬥的夥伴們，帶著這部紀錄片到全台灣各校園展開巡迴放映。

除了上述透過親身實踐擔任的主祭身分之外，蕭昭君在此之前，已與蘇芊玲共同編輯《大年初一回娘家：習俗文化與性別教育》（蕭昭君、蘇芊玲，2005），這些為性別平等所做的努力，逐漸地在一般人的觀念改變上起了作用，亦刺激我們去思考如「初二回娘家」這些沿用已久的傳統習俗，是否一定要因襲成規。再者，在這些習俗的背後，是何種邏輯在進行作用，女性又被置於何種位置。從該書中所引用的個案描述，讓我們也看到這些習俗是可以改變的，同時這些改變也意味著過去以宗族為名的「規定」是可以被打破的。在前述的紀錄片首場放映會時：

有三位來自桃園埔心，分別擔任宗親會前後任主委及執行秘書的客家老先生，特地前來「致謝」——老先生們說，是蕭老師的「義舉」讓他們理直氣壯地拿著剪報去向家族裡的反對派遊說，以致在大前年，他們終於能將一位過世多年、對家族卓有貢獻但牌位卻流離在外的「姑婆」奉入宗祠祭拜。（陳歆怡，2010：30）

<sup>1</sup> 在本文中，研究者以河洛話指稱一般所稱的閩南語，係因河洛話一詞「可資說明臺灣閩南語族的發源地，在語音變化的學理說明上更具證據力」（梁炯輝，2002：6）。詳細討論請參閱梁炯輝（2002）之文章。但在本文從第貳部分開始，仍有「閩南」用字出現，係因保持引用原文寫法。

這令蕭教授深感鼓舞。由於「客家」二字的出現，以上媒體報導的內容引起在客家學術單位任教的研究者所注意，並產生疑問，「為何客家老先生會有如此舉措？」「家族成員的反對聲音為何？」「這些反對者又是如何看待家族女性？」「為何身為『姑婆』的家族女性無法進入宗祠，受後人祭拜？」

上述問題與本文主題息息相關，且不論是蕭教授所進行的女主祭之實踐，抑或是客家老先生欲說服家族讓「姑婆」進宗祠之行動，甚或桃園縣觀音鄉武威村廖世崇家族鄰近的其他家族，如保生村謝氏、新坡下徐氏、上大村卓氏，以及新竹湖口地區張六和家族皆已開始正視家族未婚女性入祖塔與入族譜議題並加以討論或做成決議，這些都反映出在於與祖先祭拜及宗族相關的習俗文化中，女性的角色與地位已漸有突破之趨。廖氏家族亦不例外，然而為何本文以此為研究案例？

與觀音鄉其他鄰近村莊及宗族相較，武威村可說是維持來台拓墾始祖廖世崇派下子孫比例高達 90% 的村莊，而其他村莊如新坡上大村卓氏為 45%，新坡大同村陳氏為 25%、草漯樹林村楊氏為 15%（廖秋娥，1991：123）。廖氏家族不僅是武威村的主要居民，附近的觀音村、三和村與保生村也都占有極高比例（廖秋娥，1991：121）。武威村之所以能夠維持極高的單姓比例，其原因在於身為客家人的廖氏有全族集中宗祠奉祀祖先傳統，宗族成員之間深具凝聚力，宗族組織亦較其他宗族嚴密等特色。除此之外，在宗族組織與聚落形態、社群形態與住屋的關係方面，由於廖氏不輕易將田地賣給外姓人，且各房有分明的聚落形態與各自的連絡網絡，可見其具有清楚的「房」之社群意識（廖秋娥，1991：129-133）。在住屋方面，廖氏不僅採宗祠與房公廳所共同構成的傳統保守居住形式，且重視程度高於其他村落。由此觀之，廖氏將宗族組織所體現的傳統價值發揮極致（廖秋娥，1991：140-143）。因此，廖氏的特殊性是在其現代化的社會變遷之下，依舊能夠保有嚴密的宗族組織並遵守傳統宗族價值，研究者認為，這也是在與其他周圍宗族<sup>2</sup>相較之下，廖氏遲遲未能將女性納入祖塔或族譜的可能原因。雖然目前廖氏家族皆將女性納入正在進行重編的族譜與另建姑婆塔安置已逝未婚家族女性，但在這個過程中，牽涉到如下問題：由誰決定女性是否納入祖塔、持不同立場者的理由何在、出發點為何、如何認定家族女性具有被納入祖塔的資格，這些疑問皆與他們如何在習俗文化中看待女性相關。

為回答以上問題，本研究嘗試以性別與習俗文化之關係為架構，探究客家女性在宗族制度之下的位置與處境。同時，本研究以參與觀察與半結構式訪談

<sup>2</sup> 如保生村謝氏家族、新坡下徐氏家族、上大村卓氏家族等。

作為研究方法，在桃園縣觀音鄉武威村、觀音村、上大村、保生村、平鎮市與中壢市進行質性研究。在此特別要強調的是，本研究將家族女性納入研究，同時以訪談方式讓在向來由男性主導的宗族事務缺席的女性發聲，方能稍加補足過往學術研究<sup>3</sup>及宗祧制度中隱形的女性觀點。然在深究上述問題之前，實有先行介紹桃園縣觀音鄉武威村與廖世崇家族之必要，俾利瞭解本研究所在地的地理環境、聚落分布與族群。接下來，則主要以「性別與習俗文化」及「從女性入祖塔與族譜看宗族中的性別關係」作為本研究核心討論部分，最後為「結論」。

## 貳、桃園縣觀音鄉武威村與廖世崇家族

武威村為桃園縣觀音鄉下轄 23 村之一，位於觀音鄉的西南，西為保生村，大潭村的東南，觀音村以西，三和村以北（施崇武、劉湘櫻、唐菁萍，2009：64）。清朝舊名塘背庄，日治時期為大潭庄的塘背，至 1946 年自大潭庄分出，改以廖世崇家族堂號「武威」為村名（廖秋娥，1991：120）。武威村與觀音鄉其他村莊，如保生、三和、新興、大潭、藍埔、坑尾、白玉、金湖等皆為客語族群，與草漯、樹林、塔腳、保障、廣福、富林以河洛語系居民為主的村莊相較之下，其祖先較早到草漯區開發，然而客家人因為較晚到來，故至較為蠻荒的新坡與觀音移墾，且大部分的客家移民多經過島內遷徙，祖先原多從中南部的港口上岸，後來因環境不利生存，再徒步往北遷移（莊文松，2008：10-11）。武威村廖氏家族祖先亦經歷如此過程，開台祖廖世崇（1691-1760 年）與其妻兒於乾隆 19 年（1754 年）自廣東惠州府陸豐縣來台，先在苗栗縣竹南鎮中港落腳，之後才遷居至觀音鄉（廖世崇公業管理委員會、廖香景，1977：21）。乾隆 25 年（1760 年）廖世崇過世後，廖妻張氏便與四個兒子國祥、國楨、國茂及國旺於乾隆 26 年（1761 年）遷移至塘背，即今武威村。廖家初期為大潭彭家長工，歷經 18 年之後，始有積蓄，乃向崁頭厝郭家（郭光天家族）購買大潭南邊塘背一帶的土地，開始創置產業（廖秋娥，1991：121）。隨著子孫繁衍眾多、家族的擴展，廖氏家族開始建立祠堂、祖塔、蒸嘗，<sup>4</sup>以示尊敬祖先。後經過設立祭祀公業、建立祠堂、修纂族譜、組織宗親會等方式而確立為宗族組織（楊聰榮、廖經庭，2004：7）。當然，不可忽略的是，在觀音鄉，許多不同村落卻

<sup>3</sup> 參閱本文「參、性別與習俗文化」中所提到的相關文獻，有施芳瓏（2002）、黃萍瑛（2007，2008）及曾純純（2006）。

<sup>4</sup> 同姓、同祖籍或同祖先的後代子孫為管理共同祀產而成立的組織。通常設定不處分的獨立財產（一般為田產），以此產生固定收入來辦理祭祀事務，達到永久祭祀目的。客籍人士稱為蒸嘗（林偉成，2009）。

分布著同姓的人家，此現象的形成，大多來自同宗血緣的親屬關係，並成為客屬「大姓」的脈絡。茲因家族從開墾耕地到發跡之後，子孫開枝散葉，常因耕地之不足，而置他處另謀荒地開墾，自力更生。如此也造成日後同姓家族的後裔子孫，會在先祖的居住地籌設公廳，建築成一凝聚慎終追遠的象徵，如武威村廖氏公廳即為一例（莊文松，2008：16-17）。

綜觀國內文獻，幾乎無與武威村直接相關的研究，僅在如《我家鄉桃園縣》（桃園縣政府，1994）、《台灣地名辭書卷十五：桃園縣》（施崇武等，2009）、《新修桃園縣志：住民志》（賴澤涵，2010）、《寶貝觀音：千水家鄉石觀音》（莊文松，2008）等以桃園或觀音為主的綜觀性書籍或地方誌出現，內容多為介紹該村的地名由來、沿革、地理範圍為主，而無主題性的研究。目前為止，僅有廖秋娥（1991）之〈觀音鄉閩客村落的宗族組織與生活方式〉與廖文欣（2008）之《聚落與宗教發展之研究：以桃園縣觀音鄉為例（1684-1990）》提到武威村，並與其他觀音鄉村莊並置在研究主題與架構之下。而完全以武威村作為研究主題者，僅有楊聰榮與廖經庭（2004）《一個客家單姓村的形成與發展：以武威廖姓村為例》。雖然相關研究相當缺乏，但廖秋娥與楊聰榮、廖經庭的研究卻可讓我們瞭解觀音鄉及武威村的背景及族群關係。廖秋娥（1991：117）以觀音鄉閩南村落新坡大同村陳氏與草漯樹林村楊氏，以及客家村落觀音武威村廖氏與新坡上大村卓氏為例，以閩客宗族組織差異的觀點來觀察觀音地區閩客四個村落的生活方式，並分析閩客宗族組織差異與變遷，並探討宗族組織與生活方式中的聚落型態、土地利用及生活圈變遷的關係。這四個村落在開拓初期，宗族組織因宗族功能發揮較多而相似，但時至今日，由於對奉祀祖先的傳統方式不一（或說）是否集中祭祀祖先，而使得各個宗族組織開始產生差異；聚落型態與宗族組織的嚴密程度亦有相關性，最後從購物圈與通婚圈所組成的生活圈來看，各宗族情況有所不同；從這四個村落中，可看出由於閩客混居交互影響，尤其是新坡上大村卓氏與新坡大同村陳氏分別呈現出福佬化與客家化的現象（廖秋娥，1990：175-176）。

楊聰榮與廖經庭（2004）之《一個客家單姓村的形成與發展：以武威廖姓村為例》的研究目的在於探討全台灣少見的單姓村之形成原因，<sup>5</sup>同時以在如觀

<sup>5</sup> 根據林美容（1993）在台灣中部進行的研究發現，台灣漢人聚落若從姓氏分布可分為三大類，第一類為一姓村，或又稱為單姓村，村中只有一姓獨大，占全村人口（或戶數）的50%以上；第二類為主姓村，是村庄中有一個占相對優勢的主要姓氏，亦即此姓所占比例不及全村的50%，或村中還有一些其他大姓，但主要姓氏比任一其他大姓的比例仍多一倍以上；第三類為雜姓村，村中並無占優勢的姓氏（58）。因此，上述的研究發現，如觀音武威以廖姓為單一姓氏的村庄並非如楊聰榮所言為全台灣少見的單姓村，而是漢人聚落的形式之一，從整個觀音鄉的村莊分布圖來看，其他姓氏亦有血緣性聚落型態出現，只不過，值得注意的是，武威村至今仍維持單姓村，亦即村內90%以上仍

音鄉閩客互動及互有影響的環境下，武威村卻能夠發展並維持為一個90%以上皆由廖姓家族組成的村落。<sup>6</sup>楊聰榮、廖經庭聚焦於武威廖世崇家族的拓墾與發展過程，並以「環境史」的角度來觀察觀音地區自然與人文環境的互動歷程。在該研究的時間範圍上，劃分為三個時期：清治、日治與戰後，迄今武威逐漸朝向觀光休閒產業的發展；空間範圍則除了武威村之外，還包括鄰近同為客家人且為主要婚姻圈的佃內十村（武威、觀音、大潭、保生、三和、新興、廣興、白玉、坑尾、金湖）（楊聰榮、廖經庭，2004：5-6），又分別從地理環境與社會背景、廖世崇家族的形成與發展、家族拓墾與環境之間的互動歷程來探究武威廖姓村的形成與發展。其研究發現如下：廖世崇家族之所以能夠在武威生根發展，係因廖家透過與在中國惠州陸豐同為鄰居的彭家組成人際網絡之後，彭家提供資訊與工作機會給予廖家而形成「社會資本」。因此，「社會資本」在廖家遷移的過程係為關鍵性的因素。而後廖世崇家族經過祭祀公業的設立、宗祠的建立、族譜的修纂、宗親會的組織而確立其宗族組織。此外，廖氏家族與同為海陸客家族群通婚情形普遍，同時又限定在佃內十村與新屋鄉的區域範圍內，因此其婚姻圈具有「族群性」與「區域性」之特徵。最後，在家族拓墾與環境變遷方面，廖家為適應桃園台地的地形與氣候，在清朝時期建築埤塘，以灌溉田地。日治時期官方與民間合作建造桃園大圳，使得水稻種植面積增加。戰後觀音地區農業分別歷經水稻、西瓜及蓮花栽種三個階段。這樣的變化正說明了家族拓墾與自然環境間互動的過程與關係。

## 參、性別與習俗文化

在前言中以蕭昭君教授爭取擔任宗族宗祠主祭一事，作為說明至今 21 世紀漢人宗教習俗文化中女性的地位與角色依舊受限於父權體系性別權力的宰制，而同樣身為宗族的女性雖然功成名就（具有博士學位並在大學任教）卻需要費力地挑戰固有的習俗成規，方始獲得「原本」只有男性才能「理所當然地」擔任的宗族年度主祭身分。這一切奮鬥的源起來自於打破「女人是禍水」的文化迷思（蕭昭君，2008：560）。人類學家張珣（2002）在《兩性平等教育季刊》之〈「性別、民俗與宗教」專題引言〉中指出，人類學家認為主宰中國社會兩性關係的文化價值，應來自父系、父居、父權的親屬法則，以及圍繞此法則所

---

為廖世崇公派子孫。

<sup>6</sup> 根據韋煙灶（2009：37）針對觀音鄉各村世居宗族的祖籍地分布之研究，武威村除了廖家之外，尚有原鄉為現今中國行政區廣東省陸豐市的姜文周派下子孫。

衍生出的相關規範。這套法則與規範，讓所有人在其位，有所，俾利宗族體系運作，並得以持續維持秩序。以人類學觀之，這套法則下的兩性問題並非男性壓迫女性的個人層面問題，而是男女均無從脫逃的文化層面問題；而又因為其歷史綿延且深入種種民俗習慣，幾乎讓所有人無法逃脫，尤其是父系祖先崇拜，以堅強之姿支撐父系親屬法則，維繫其立於不墜之地（張珣，2002：12）。

時至今日，歷經民主化與社會轉型的台灣，大眾觀念逐漸開放，兩性平等意識抬頭，在婦運人士積極推動民俗性別改革的努力之下，行政院婦女權益促進委員會於2004年元月通過的「婦女政策綱領」中明定政府施政必須「改革具貶抑、歧視女性的民俗儀典觀念，落實兩性平等」（蕭昭君，2008：562）。雖然如此，一如張珣所言，文化滲入人的價值體系與社會行為，難以察覺其存在與作用，更難以導正或改變，即使已有意識，但在執行上卻非易事（張珣，2002：12）。例如，蕭昭君費力爭取祭祖主祭的過程中遭受到部分宗親的反對與質疑，或如本研究的廖世崇家族討論家族未婚女性是否可以納入祖塔一事亦有數年之久。這一切的背後邏輯係圍繞著漢人的父系觀念與秩序運作，身處其中的女性受到排除與貶抑的祭祀方式，且不同的個別漢族家庭卻有著相同的作法，反映父權文化的陰影始終籠罩在宗族與家庭中，與祖先崇拜相關的性別權力關係之上（蕭昭君，2008：562）。

以上相關討論，雖然聚焦於一般漢人社會習俗文化祖先崇拜中的男尊女卑之意識形態，但以上述人類學家張珣的觀點觀之，這是文化層面問題，因此除了前述研究者推斷廖氏因其嚴密宗族組織與傳統價值是造成女性入祖塔與入族譜問題較遲解決的可能原因之外，若從與宗族相關的客家習俗文化中女性的地位與角色出發，將更有助於瞭解客家文化如何發生作用，讓客家人遵循此一價值體系。

在一般傳統論述中，客家女性向來被形塑為極具正面價值的勞動者，不論家庭內、外皆能打理得當。而女性的言行，更受制於由客家族群意識之建構、家族價值與家規之實踐所發展出的文化價值觀（張典婉，2004：100）。這套文化價值觀，體現於女性日常生活「全能」的婦工內容「四頭四尾」——「田頭地尾」——家庭經濟生產活動的參與、「家頭教尾」——家族人際關係的經營、「灶頭鍋尾」——家人飲食／生存的維持，以及「針頭線尾」——女工的訓練與才能（李文玫，2011：44）。更甚者，宗族與習俗對客家女性所產生的制約作用更是表露無遺。傳統客家女性在家族的地位與宗族強弱有關，愈是大家族，婦女地位愈低（曾純純，2006）。曾純純（2006）以六堆地區自清朝以來之多達300本的歷代各姓家譜與族譜等史料為分析材料，從族譜的發展回顧客家女性

在宗族與家族中的地位，並分析其地位的轉變。其中，從昔日傳統客家大家族修撰族譜可以看到女性地位的受限，修譜過程由成立譜局開始，推動編輯族譜大業，編纂者則為族譜事務所、族譜編輯（重修）委員會或祭祀公業，其中女性受到族譜特別嚴苛的規範，例如，女性在 30 歲以前丈夫亡故，須守節至 50 歲之後，方能被視為「節婦」。此外，從對過世的客家女性被封為「孺人」的稱號亦可觀察到客家女性在客家家族與作為客家文化核心的宗法結構之中的角色與地位，雖然傳統論述中認為這是敬崇客家女性的表現，然而對重新檢視客家女性地位的學者來說，女性在過世後卻無名無姓，且僅因其具生殖與哺育的功能而在祖宗牌位或族譜中獲致「孺人」封號（張典婉，2004；鍾永豐，1994；鍾秀梅，1994）。從女性在生前的家庭任務，以及過世後被祭拜與入譜的稱號，在在顯示根植於宗法結構中的客家習俗文化對客家女性所產生的規訓作用。當然，其他漢人社會亦有上述與客家文化相通之處，只是雖閩族亦然，然客家女性則因其嚴密的宗族組織而更加受限。

在本研究所欲探討與男尊女卑的祖先崇拜儀典相關的作為，計有祖塔與族譜，這兩者一方面是宗族團結凝聚力量的展現，另一方面卻為彰顯父系親族團體的象徵。首先，在祖塔部分，目前少見專文以未婚女性入祖塔為主題，分析梳理女性在家族／宗族中的角色與地位，而是將未婚女性入祖塔的議題置於廣泛的文化與社會意涵之下進行探討，或在與祖塔及宗族相關的研究中以部分章節方式處理，前者如施芳瓏（2002）之〈既鄙夷又畏懼：未婚去世女子的處理問題的文化意涵〉、黃萍瑛（2008）之《台灣民間信仰「孤娘」的奉祀：一個社會史的考察》；後者則為黃萍瑛（2007）之〈北台灣客家墓葬文化初步研究：以桃園平鎮市為例〉。雖然並非專文處理，但如施芳瓏文章的標題卻相當適切地刻畫出漢人父系社會中未婚卻過世女性之處境與地位。由於父傳子的結構原則，兒子與生俱來繼承家族姓氏、財產與延續香火，死後理所當然成為家族祖先，受人祭拜，然而女兒為「外頭家神」，不屬本家，一定要出嫁，才能做別人家的「公媽」，亦即女人必須透過婚姻與生育，經由夫家取得永久姓氏和死後成為祖先的被祭祀權（施芳瓏，2002：51）。而黃萍瑛（2007，2008）在其研究中所提出的論點與施芳瓏（2002）相同，在傳統漢人父系社會以男性為主導的世系傳承之下，女性屬於另外的世系，因此女性必須出嫁，死後也才能合法地、名正言順地進入夫家的祖先行列永受祭祀，不致淪為孤魂野鬼（黃萍瑛，2007：224，2008：23）。然根源在於「未婚女子死亡本身就是一件 lap-sap（不潔、污穢）的事情」，且被視為禁忌（施芳瓏，2002：52）。施芳瓏借用 Douglas（1966）在 *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* 中所提

出的觀點，說明如下：

為確保漢〔人〕宗法體制在「父傳子」的「神聖」法則下持續運行，「女兒」這個不適當因素，必要排除於其父親的家系，出嫁到別姓的人家。但是，如果女子尚未嫁出時就死在其父親家，她的本身就是一件破壞「神聖秩序」——發生在錯誤地方——的事情，她就成為失序——沒有她的位置——的東西，由於她的死亡與死後的神靈無法納入神聖的父系體制，因而被認定為「污穢」，必須從神聖的父系家戶單位丟棄出去，成為無所依存漂泊的鬼魂。

因此在以往，為了解決未婚早夭孤女之香火問題，在撿骨或火化之後，大多將女性送往佛寺或齋堂供奉，或以冥婚的方式使之有所歸所（施芳瓏，2002：52）。絕大多數未婚女性無法入塔，他們身後遺骸安置問題就如同「厝內不奉祀姑婆」或「尪架桌（神明桌）上不立姑婆牌位」風俗慣例一般，這正說明了祖塔實為父系繼嗣的象徵（黃萍瑛，2007：224，2008：190）。

近年來因為性別平等意識興起，觀念開放，同時亦因為有些長輩開始思考家中未婚女兒過世後安置何處的問題，因此有些宗族逐漸將女兒納入祖塔。例如黃萍瑛研究中所提到的新竹縣湖口鄉「張六和祖塔」、桃園縣平鎮市「宋高麟公墓區」、「葉芳菊公祖塔」（黃萍瑛，2007：224-226）、「張六和祖塔」附近的「周三合祖塔」（黃萍瑛，2008：192），未嫁或早夭女兒皆已可納入祖塔，受後代子孫祭拜。從研究者的研究過程中亦看到本研究主題廖世崇家族已於2012年通過決議，家族女性可納入建於1940年完成，1997年增建完成的祖塔，其他桃園縣觀音鄉家族如保生村謝氏、上大村卓氏、或如新竹縣湖口鄉「戴拾和」宗族（戴拾和祖堂管理委員會，2012：16）亦然。<sup>7</sup>雖然如此，家族女性並入祖塔並非像男性一般可以無條件進入，例如，上述張六和祖塔委員會需要管理委員會通過審核，確保婦德無瑕，方始進入（張榮健，2007：185）。但就如黃萍瑛所觀察到的「周三合祖塔」，或研究者所調查的其他宗族亦然，在空間安排上，依舊與祖塔隔開。一般說來，祖塔建築型式左右兩邊各有一間廂房，廂房內另各有一扇門通達祖塔內安置祖先骨（灰）金甕處。就風水上來說，「左青龍右白虎」，所以寄金或進金都是從左邊入、由右邊出，自右邊進入無異是「入虎口」，

<sup>7</sup> 根據戴拾和祖堂管理委員會章程（民國59年8月27日制訂，民國96年3月4日修正）第六章祖塔管理第27條第1項進金登位資格之第二點：「女性：1.前款（1）（2）（3）項戴姓裔孫之配偶。2.冠戴姓派下員未婚嫁者（應登位為專屬特別區）。該條文中所說的「前款（1）（2）（3）項」所指為：「（1）南珠公派下戴姓裔孫、（2）贅婚所生男子冠戴姓者、（3）南珠公派下合法戴姓養子。」

此為風水上的一大忌諱。上述兩座祖塔，根據黃萍瑛的實地田野調查，其安置未嫁女兒骨灰／灰甕處，均位於右側廂旁右邊的另一個獨立空間。換句話說，未嫁「女兒的骨／灰甕是被集中在祖塔建物內的部分空間，但是這並不列入祖塔內與其他族人骨／灰甕放置一起的」。這種空間安排，或許正是說明了在漢人父系社會宗祧制度下，女兒終究是屬於另一世系——「外頭家神」（別人家的祖先），這條鴻溝究竟是難以跨越的（張榮健，2007：185）。此外，目前讓家族中未婚女兒進入祖塔，但對於離婚女性卻尚未給予一個適當的位置，例如，戴拾和祖堂管理委員會章程中亦僅對未婚嫁者作有關入祖塔的規定。

除了祖塔之外，女兒在過去亦不被列入族譜，例如，前述蕭昭君認為在漢人父系社會宗族制度之下，人們「向來習慣」從父姓，紀念父系祖先，不僅對身上有一半血統的母系祖先從來沒有機會認識，更甚者，一向自認為蕭家的後代，但卻赫然發現在族譜上並沒有自己的名字。在此紀錄家族的歷史中，即使有女性，都是男性祖先的配偶，且僅有姓氏卻無完整名字，然而身為家族一份子的女兒卻是缺席的，彷彿從來不曾存在（蕭昭君，2008：564-565）。蕭昭君將此形容為：

一種難以言說的恐懼，妳明明活著、存在，明明具體參與這個家庭的所有生活，與這個家庭的人維繫剪不斷的血緣關係，但是，那個叫做歷史紀錄的族譜，卻連提都沒有提妳曾經真實的活過，妳不曾在這個世界上出現、存在，這是什麼意思？

蕭昭君親身經歷說明女性的存在並未被父系體系之宗法制度認可，如同前述未婚女性入祖塔的思考邏輯一般，女兒向來認為「終究」是要嫁入別人家，出現在夫家的族譜上，如此才符合父系體制所欲維持的「秩序」。

## 肆、從女性入祖塔與族譜看宗族中的性別關係

相較於閩南人，客家人因為並未將祖先牌輕易「填出」（分火、割火），且祖先崇拜以整個宗族的共同始祖為本位，其宗族祖先牌位是以宗族始祖暨歷代祖先為本位，要求派下子孫均一脈相承，故不論在世與否均將成為本族被奉祀的祖先，強調宗族派下人的團結（莊英章，2004：285），而這也是客家人在祖先崇拜方面有別於閩南族群之處。這些與宗族相關作為強調的是宗族團結力量與向心力的展現，然而一般說來，其所蘊含的性別意義是被忽略的。例如，在

春、秋兩祭、清明節等祭祀祖先的場合，皆由男性擔任主祭者，而女性則幫忙準備牲禮與收拾善後。根據廖經庭（2005）觀察廖家祭祖：

在儀式舉行上，完全都是由男性所主導，女性只負責掃墓前的祭品準備與掃墓當時的拿香祭拜，其餘的「掛紙」、舉行祭祖儀式、燒銀紙等都由男性主導。<sup>8</sup>

另外，就本研究主要探討的祖塔部分亦有特殊的性別意涵。祖塔存在於聚落內部，並非位於公墓地的墳墓，為聚落內宗族所創建的歷代祖先和派下人去世後骨罈的存放地。形狀不一，但規模皆不小，客家人稱之為「祖塔」，與擺放共同祖先牌位的公廳同為祖先崇拜的空間（葉惠凱，2004：4）。此外，公廳、宗族公號與祖塔都可被視為宗族儀式的制度化，透過此種制度化儀式，個別家戶結合為宗族（莊英章、羅烈師，2007：97），進而藉以維繫宗族。如此一方面對內具有血脈傳承、團結宗族力量，另一方面則可對外宣示宗族的存在。根據陳運棟（1986：97）的觀察，「大墓園」式的祖塔係近一、二十年（指的是1960年代中期至1980年代中期）來方始盛行，把開台祖或以下世代子孫的骨骸葬在一起，規定日期由所有後裔備辦牲禮祭拜，現在祖塔在客家地區十分盛行，一方面是因為這樣將祖先骸骨集中一處，掃墓較方便；一方面也是家族或宗族本身世系很清楚，而且凝聚力頗強（莊英章，2004：282）。然而，在宗族中男女間並未平等，如客家男子即使被招贅，死後神主牌位仍可以回到本家公廳供奉；然而，如前所述，女兒一向被排除在外，在父系秩序中被設定為透過婚姻與傳宗接代成為夫家的祖先，而未婚去世者則亦無法進入本家祖塔，遑論供奉，由此觀之，祖先祭祀中相當明顯的性別差異（莊文松，2008：115）。此外，走進客家民居的正廳，即客家人所謂的「阿公婆間」，也就是供奉歷代祖先的空間。供桌上的大牌即是祖先的象徵，家族的歷史從大牌上密密麻麻的先人名字中可以拼湊出來，但是上頭僅僅記載了男性的名字，由此可見昔日客家人重男輕女的觀念（莊文松，2008：115）。雖然女性的成就與努力是被看見的，例如，過去移墾先民中，多有母親攜子渡台，如新屋笨港黃永興夫人范氏、觀音保生村謝永錦夫人陳氏、中壢黃姓吳媽等，但在家族與宗族中始終位居邊緣，家族祠堂中女兒不列入、不分產，惟去世後，作為一個婦女，以祖先靈牌的型式獲准進入祠堂中（賴澤涵，2010：119）。

<sup>8</sup> 蕭昭君（2008：571）亦提到相同情況；陳英珣（2009：373-374）在福建寧化的田野調查中亦觀察到同樣情形。

近年來，由於兩性平等意識興起，再加上部分宗族皆已開始讓家族未婚女性進入祖塔與納入族譜，然而廖世崇家族直到 2012 年甫始通過決議，但在本研究進行期間（2011 年）尙未達成共識，因此本研究僅就廖氏家族成員針對女兒入祖塔與入族譜部分進行分析，主要以廖氏成員觀點為主，然亦會夾雜少數其他姓氏家族成員意見，以補充說明。以下分述之：

## 一、入祖塔

### （一）以祖先之名所持的反對意見

廖氏家族在討論階段時「大老反對，認為只有祖公祖婆才能放」（LM1，<sup>9</sup>桃園觀音，2011/02/18），因為祖塔之「祖」字意為祖先，故祖塔意為安置祖先靈位之所，而未出嫁女性並非祖先，因此不能入祖塔。此外，大老認為祖塔是不能讓未出嫁的女性進入，因為會使得家族不平安；再者，「女孩子嫁到別人家，阿公婆沒有回來拜，當然祖塔不能進去」（LM2，桃園平鎮，2011/03/15）。保生村謝家雖然已建好姑婆塔，讓未出嫁女性受後輩祭拜，但是在過往的討論過程中，亦有反對聲音，所持理由亦為「女生本應出嫁，若讓未婚女性進入祖塔，將有違祖先意思」（HM1，桃園觀音，2011/05/12）。從以上反對聲浪得知，所謂的大老在漢人宗族體制中理所當然地所指為男性長輩，他們以傳統的觀點認定何謂祖塔及其應遵行的規定，在前已述及的「神聖秩序」中，女性勢必須出嫁，以在父系主導的宗法架構之下獲得「適當」的位置（施芳瓏，2002；黃萍瑛，2007，2008），也因此過世的未婚女兒是不能破壞已被認可「祖塔是只有祖公祖婆才能進入」的規範，一但違反，將有無法預知的「厄運」降臨，導致家族不安，然而，一如蕭昭君（2008：562）所言：

一般人往往害怕「違背禮俗會不會發生什麼嚴重的後果」，因為對於未來無知的恐懼，擔心寧可信其有，問題是：即使連科學研究都無法證實習俗與後續行為之間的因果關聯，常民又如何能斬釘截鐵證明會怎樣？

### （二）有條件限制——檢驗婦德之作爲與反對聲音

#### 1. 婦德作為進入祖塔之門檻

雖然已有些宗族讓過世未婚女兒入塔，但仍有條件限制，例如，新竹湖口

<sup>9</sup> 為保護受訪者隱私，本文將受訪者姓名以編號代替，以 LM1 為例，L 為廖姓之英文縮寫，M 為男性 male，1 為編號順序。LF1，意為廖姓女性 1 號。HM1，意為謝姓男性 1 號；CM1，意為卓姓男性 1 號。受訪者資料請見附錄。

張六和家族在討論過程中，一如其他家族有反對聲音。在 1997 年於張家祭祀公業大會中提出此議，但被高齡者堅拒，甚至以「狗肉永遠上不了神桌」如此強烈的理由反對。研究者認為，由於以父系宗族制度為中心的思維之下，所以將女性比喻為「狗肉」無法進入代表神聖空間的「神桌」。直到 2001 年隨著大老凋零後，才獲通過，但是卻需管理委員會審查通過，以避免爭議，若生前有婦德瑕疵，則會被拒（張榮健，2007：185）。

## 2. 反對聲音

本研究所訪問的廖氏家族女性一律無法認同如此檢驗婦德做法，有人認為，「死者為大，不應如此，若是對女性把關，是否對男性也應該如此，才是公平」（LF4，桃園觀音，2011/03/26）。此外，離婚的女兒尚未被接受入塔亦可以是值得我們思考女性在宗族中地位的另一個切入點，一般說來，目前納入祖塔的女性多為早夭或未出嫁，如保生村謝氏家族。後代子孫分布於新坡村、觀音村與三和村的徐氏家族則是讓沒有婚姻關係，但為徐家生子女性納入祖塔（田野筆記，2011/03/26）。由於時代變遷，女性不再以婚姻作為人生情感歸宿的唯一選擇，可能選擇不婚、離婚，客家女性亦然，因此就入祖塔部分，廖家成員皆表示接受離婚女性納入祖塔，因為代表尊重女性。然而，現在已將女性納入祖塔的謝家與卓家皆表示，宗親希望離婚者能夠再嫁，從此觀之，雖然，目前台灣社會離婚率頗高，離婚者仍未被全然接受。

### （三）遵循男性主導傳統

一位女性受訪者認為這些家族的事情向來是男性在處理，因此尊重男性的看法，甚至認為由男性主導大事是家族傳統（LF5，桃園觀音，2011/3/26）。

### （四）贊成意見

基本上，研究對象皆贊成過世的未婚女兒可納入祖塔，看法如後。

#### 1. 家人情感為先

「違背祖先意思與有害家族平安」作為反對理由係頭腦封建的表現，家人情感應勝過禮俗規定（LM3，桃園中壢，2011/03/17）。這樣的看法和其他女性所強調的「女性也是廖家的一份子，都是自家人，應要照顧」（LF2、LF4、LF6，桃園觀音，2011/03/26）具有相同的涵意。

#### 2. 社會變化，未出嫁女性漸增

現在是民主社會，男女平等，再加上未出嫁女性增多，因此有必要將未出嫁女性納入祖塔（LM1，桃園觀音，2011/02/18）。廖氏家族女性亦持贊同態度，

因為「現代很多人沒結婚，應和自己的父母及兄弟姊妹在一起，不要死後在外漂蕩，變成孤魂野鬼」（LF1，桃園觀音，2011/03/10）。

從上述研究對象的意見得知，他們已明顯體認到當代社會變化的趨勢，婚姻不一定是人生必然的選擇，過去遵行傳統的宗族規定亦應隨之改變，再加上，不分男女，皆為一家人，既然是家人，也應該秉持互相照顧原則，讓未婚過世女兒回歸本家，受後人祭拜。

## 二、入族譜

在族譜中的女性地位亦一如被供奉在祖塔內的女性，皆是透過婚姻的女性祖先才得以在族譜中留下姓氏或全名。族譜係為記載一姓世系和人物的譜籍，又可稱為家譜、宗譜、家乘（卞孝萱，2008：1）。或稱之為房譜、世譜，是同宗共祖的男性血親集團，以特殊的形式記載本族世系和事跡的歷史圖籍，內容包括姓氏源流、家族遷徙、世系圖錄、人物事跡、風俗人情等，其中最重要的是世系圖錄，及記載始祖、始遷祖以來的本家族歷代先祖名錄，這是確認是否為家譜的重要標誌（王鶴鳴，2008：20）。此外，完整的族譜尚包括以下內容：譜名、譜序、凡例、遺像、恩榮錄、姓氏源流、族規家法、祠堂、世系、世傳、傳記、族產、契約、墳墓、藝文、字輩、排行、行第及領譜字號（王鶴鳴，2008：23-24）。以上特別值得注意的是，在恩榮錄、凡例與族規家法部分都提到女性：恩榮錄登載皇帝對家族中官員、親屬、烈女等的敕書、賜匾、賜碑等；凡例係闡明修譜的原則和體例，少則幾條，多則幾十條，隨時代而變化。如民國時，有些家族的凡例規定女子也入族譜；另外，族規家法則為各家族自己制定的約束、教化族人的宗族法規，內容具體，包括忠君、孝親、祭祖、禁賭、財產繼承、約束婦女等（王鶴鳴，2008）。雖然如此，女性之所以能夠入譜，除了在凡例部分顯示出女子入譜是隨時代而產生的變化之外，<sup>10</sup>「烈女」與「約束婦女」的族規家法在在顯示女性的行為規範須符合漢人父系制度為中心思維的標準，方能登入祖譜。<sup>11</sup>

與廖世崇家族有關的族譜，除了囊括四房子孫的《廖世崇公派族譜》（廖世崇公業管理委員會、廖香景，1977）之外，尚有三房子孫所編之《民隆公派下族譜》（廖民隆派下子孫，2001），而另外兩本，分別是《台灣省廖氏大族譜》（廖丑，1999）、《廖氏大族譜》（廖祿安、莊順安，1966）則皆包括台灣其他廖姓家族。以《廖世崇公派族譜》為例，族譜內容包含廖氏家祠的照片（廖世崇

<sup>10</sup> 此處王鶴鳴並未明確表示「女子」是否為未婚女兒，但研究者從其文字之意推敲應為未婚女兒。

<sup>11</sup> 參閱本研究「參、性別與習俗文化」曾純純（2006）的分析。

公業管理委員會、廖香景，1977：1）、序文、廖氏源流序、張廖姓原由、世系表、第一世德源公派說明、祖牌明細表、世崇公渡台前後記事、系統表、人物誌、人事錄（包含第一、二、三、四房）、我家家譜（〔空白〕備欄）、時刻方位明細表、清朝年號表。其中，出現在該族譜的女性皆為男性祖先的配偶，出現位置皆附屬於男性，如在祖先牌位上「十五世祖國禎公妣顏孺人神位」（廖世崇公業管理委員會、廖香景，1977：22）或被表彰為「節婦」的某男性之先祖母或先母（廖世崇公業管理委員會、廖香景，1977：109-110），抑或列入人物誌之「烈女」（廖世崇公業管理委員會、廖香景，1977：108）。雖然在該族譜中所出現的「人物錄」的女性配偶皆以全名出現，或對較後代的媳婦會將其學歷標示在族譜的記載上，但子孫方面僅有「男孩子名字」一欄。然而，值得注意的是，《民隆公派下族譜》有別於《廖世崇公派族譜》以男丁為主，女性則以配偶角色入譜，而開廖氏家族未出嫁女性入譜之先例，並列出姓名全稱、職業與學歷，但在世系圖錄部分依舊維持「○氏」的寫法。雖然《民隆公派下族譜》僅為記錄廖氏家族第三房的族譜，然其卻顯示女兒得以入譜之趨。但是，在這個過程中，家族女性是否有參與的機會，則是接下來需要進一步探討的，因為如此可以提供我們透析女性在家族中的地位與角色之真實面貌。

#### （一）討論女兒入譜過程中的女性聲音？

如同祖塔議題，現今愈來愈多的宗族同意女兒入譜，然在討論過程中，有較年長者認為「嫁出去情況複雜，若要放女性，要看各房委員是否願意」（LM1，桃園觀音，2011/02/18）。女兒入譜一事須在宗族會議（如祭祀公業派下員大會）獲得同意，始能執行，但是值得注意的是，各房委員皆為宗族男性成員，女性的聲音究竟何在？這些會議皆由男性代表參加，少有女性出現；若有女性，則為下列三種情形：一為夫妻一起參加，二為因丈夫有事無法出席，太太代替出席，三為丈夫過世，太太成為代表。根據其中一位代表丈夫出席祭祀公業派下員大會（2011年3月10日）的受訪者表示，當天參加者計33人，其中只有5位女性。雖然男性成員表示歡迎女性參加，但是女性代表極少，即使出席，也多未表達意見。一位男性成員認為，即使女性進入，也未必可以釐清長久以來都由男性主導的宗族事務，尤其牽涉到許多公田與財產問題（LM3，桃園中壢，2011/03/17）。或有男性認為「女性沒有參加的習慣，而且客家女性因為謙虛，不擅發言」（LM2，桃園平鎮，2011/03/15）。研究者以為，男性體認到宗族事務的確是由男性掌管，但似乎將宗族事務套上「複雜」的樣貌，女性既無法又無能理解，以此形塑出男女權力位階，再以客家女性的特質合理化女性沒有參加宗族事務的習慣，如此有將客家女性在宗族事務中的缺席變成是「自然」的

一件事。但是其他廖姓家族女性成員卻認為，並不是女性不參加，而是「重男輕女，沒有給女性舞台」（LF2，桃園觀音，2011/03/26）。

## （二）贊同原因

目前已進行重修的廖氏家族族譜，亦打算納入未婚女兒，有以下原因：

### 1. 時代改變

根據修譜者的看法，過去的族譜僅以男性為主，但女性卻只有姓而無名，再加上現在已不再是昔日的封建社會，在民主社會中，已是男女平權的時代。（LM5，桃園觀音，2011/10/13）一如前述未婚去世女兒入塔的議題，研究對象認為傳統的宗族事務要隨著時代改變，不能一成不變，過去因為民智未開，才會將未出嫁女兒排除在族譜之外。此外，以桃園觀音上大村卓家（來台 270 多年，五大房）為例，該家族約 10 年前開始討論，並將未出嫁的女性放在族譜內。之所以有這樣的想法，根據卓家成員表示「因為現在生得很少，只生個一、兩個，將來大家都會愈生愈少。因為時代在變嘛！人也在變嘛！所以現在就要想辦法」（CM1，桃園觀音，2011/10/06）。如此的看法呼應上述廖家修譜者的觀點，皆已感受到時代變遷、社會轉變，為因應少子化的問題，女兒亦須入譜，否則家族將無以為繼。

### 2. 家人情感

女兒入譜意味著大家都是一家人，女兒不再是外系，如其他樂觀其成的家族成員以為「未出嫁者本姓姓廖，而且生於此，死於此」。廖氏家族女性（媳婦）則認為「不論男女，一律平等，女性與男性為同宗同源，血脈相連」（LF2，桃園觀音，2011/03/10），因此女性須納入祖譜。其他家族亦持相同觀點，桃園觀音保生村永錦公派下謝家（乾隆 16 年來台），早將女性放入祖譜，因為「都是謝家子孫，只不過女的是嫁出去，和男的一樣都是自己小孩，女兒應同樣對待」（HM1，桃園觀音，2011/05/12）。

從上述廖氏家族成員針對過世未婚女性入祖塔與族譜的意見討論，可以看到這兩個議題已走向正面發展。然而，宗族中的性別關係未見真正平等，因為整個宗親組織皆由男性組成，女性幾乎無任何發聲機會，這也是為何研究者在進行研究時，必須讓家族女性的聲音被聽見。在討論過程中，反對聲音在入祖塔部分特別強烈，主要以遵守祖先規定、維繫傳統規範為主，不容向來如此的「神聖秩序」遭受破壞，否則家族將無法平安。或以婦德作為條件限制，並非所有過世及未婚女性皆可進入祖塔。對這些觀點表示不贊同者認為，一方面外在社會環境已有所改變，這樣的作法無法符合時代潮流；另一方面則認可女兒

作為本姓家族的成員。同樣地，在女兒入譜方面，贊成者亦持相同看法。研究者認為，反對與贊同的相互辯證的意義在於相當清楚地凸顯出女性在宗法架構與制度下的角色與地位隨著時代而有所改變。

## 伍、結論

本研究以桃園觀音武威廖世崇家族做為研究對象，以性別與習俗文化為研究架構，探討該家族在討論女性入祖塔與族譜的過程中所呈現的女性位置。男尊女卑是漢人父權思想對於宗族相關習俗實踐的明顯標記，目的在於維繫宗族體系的秩序以利運作。在其中，女性不僅被以充滿「貶抑」意涵的宗族親屬法則置於劣位，同時被「排除」在以男性為主的宗祧制度之外。由於女兒向來被視為外系，因此不得以未婚身分進入體現父系親族團體象徵的祖塔與族譜，否則破壞長期以來穩固的「神聖秩序」，而僅能透過被視為維持社會秩序來源的婚姻制度與生育後代，方能與家族的男性祖先並列，受後人祭拜與紀念。然而，隨著時代演進，觀念變化，已有家族接受未婚女兒入祖塔與族譜。但就空間配置而言，已故未婚家族女性因依舊被視為「外頭家神」並不與其他祖先一起而是置於祖塔建物內的其他空間。此外，雖然女兒已可入塔，但離婚女性卻未被納入，因為宗族主事的男性認為女性最後終究需要歸宿。以此觀之，宗族制度下的女性仍然受制於父權思維的宰制。

承上所述，在本研究中絕大多數受訪者皆同意女性入祖譜與祖塔，然而，研究者認為宗族之中性別平等並非真正落實。不論男性或女性，所持理由多為時代變遷，男女平等，但是如此「正確」的觀點卻又與家族女性至今少有參與宗族事務的例證矛盾，即使女性真正參與，例如，本研究受訪者之一的女性代表先生參加派下員大會，並提出女性入族譜與祖塔看法，卻被另為一名男性否認其與會的正當性。這樣的觀點，實與「男女平等」有異。再者，對於這些年紀皆在 60 歲以上的男性與女性的受訪者來說，雖然已經提到「男女平等」的看法，但在實際的家務勞動上，仍依循女性負責家務的傳統模式，但她們都會提及世代變化，尤以自己兒媳為例，因為雙薪家庭，因此男女需分擔家事；或例如擔任志工，中間曾經遭受丈夫的反對（LF3），並非完全可以自己決定。

雖然本研究主要是由女性入祖塔與族譜探究宗族制度中的性別關係，但在研究過程中，發現這些受訪女性雖然無法參與宗族事務決策，但這並不意味他們全然無意涉入，這些廖家女性以組成宗族婦女會的形式出現，不過該會僅以聚會及旅遊、聯繫宗族內婦女感情為主，而無真正進入仍以男性為主的宗族體

制。同樣地，值得注意的是，公共事務的參與在她們的日常生活中扮演一定程度的角色，占據生活中大部分時間，<sup>12</sup>廖家女性以加入不同的志工團體或參與社區事務之方式，走入社會與人群。<sup>13</sup>更甚者，藉此亦展現出現今生活在鄉村的老年婦女之真實生活面貌，而瓦解了一般傳統論述所建構出的客家女性僅與家務勞動及家庭相關的形象。她們雖然生活環境在鄉村，但是這並不理所當然地意味著他們過的是鄉村生活，相反地，她們除了在退休前從事不同的職業之外，有的是從事教育業、白領階級等，或仍在職者，或以經營工廠為主，但共同特色為擔任志工。然而，值得注意的是，參與社區事務或擔任志工並非近期的生活形態，早在某些受訪者年輕時，於 1970 年代早期即加入農會家政班，從此開始召集同村女性加入烹飪班等進修課程，同時也幫助鄰里婦女；而擔任志工，則是隨著政府自 2001 年起開始推行志願服務工作而投入。受訪者參與志工的原因係因「想幫助人」(LF2, 桃園觀音, 2011/04/29)，或隨著年紀增長，「不想變癡呆」(LF3, 桃園觀音, 2011/04/27)，或「喜歡當有用的人」(LF4, 桃園觀音, 2011/08/24)，或因子女已經長大，有空閒時間 (LF5, 桃園觀音, 2011/03/26)，而仍有小孩在學者，則擔任學校志工 (LF7, 新竹新埔, 2011/10/05)。

本研究雖以探討在宗族父權制度下運行的習俗文化之中，女性如何因為男尊女卑的根源思想而在宗族祭祀與紀錄家族歷史的族譜之中被排除與貶抑的過程及現象分析。在研究者與廖氏家族女性接觸的過程中，發現她們並非全然接受圍繞著父系思想運作的宗族制度，有其反對的聲音，同時亦體認到宗族事務向來皆由男性主導，且充斥著重男輕女的想法，女性從未獲得發揮的舞台。然而，值得進一步探究的是，這些女性並未僅將自己限縮於家庭與私領域之內，扮演著傳統客家論述中的女性角色，而是投入社區事務與擔任志工，由此亦可駁斥前述廖氏家族男性所加諸於女性因「謙虛」特質而不參與宗族事務的說法。最後，本研究認為，雖然未婚家族女性納入祖塔與族譜已漸為趨勢，但值得深思的是，這些絕非口頭上的「男女平等」即可解決，亦不應僅停留在徒有形式的象徵意義層次，同時應以「性別不是問題，而是沒有給女性平等參與的機會」(蕭昭君, 2008: 593) 的角度出發重新檢視滲透一般觀念已久的習俗與整套宗族文化，如此方能讓其中失衡已久的性別關係趨於平等。

<sup>12</sup> 和大部分的女性受訪者約訪談時間並不容易，因為她們會告訴我，她們多數的時間需要擔任志工，有的女性受訪者甚至因為沒有多餘時間，僅能請研究者到她擔任志工的單位進行訪談，但因為是工作時間，因此訪談時間相當有限。

<sup>13</sup> 所有參與的公共事務計有鄉里事務、社區發展，志工方面則有家政班、佛光會、老人會、衛生所、戶政事務所、警察局、小學導護、全桃園縣志工協會、村內環保志工、婦女會及後備軍人婦聯會。

## 參考文獻

### 中文部分

- 卞孝萱（2008）。序。載於朱炳國（主編），*家譜與地方文化*（1-4頁）。北京：中國文聯。
- 王鶴鳴（2008）。從家譜看炎黃子孫的尋根情結。載於朱炳國（主編），*家譜與地方文化*（20-28頁）。北京：中國文聯。
- 李文玫（2011）。*離散、回鄉與重新誕生：三位客家女性的相遇與構連*。天主教輔仁大學心理學研究所博士論文，未出版，台北。
- 林美容（1993）。*台灣人的社會與信仰*。台北：自立晚報報社文化出版部。
- 林偉成（2009）。祭祀公業。臺灣大百科全書，2013年4月10日，取自 taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=3656&keyword=蒸嘗
- 施芳瓏（2002）。既鄙夷又畏懼：未婚去世女子的處理問題的文化意涵。*兩性平等教育季刊*，18，51-57。
- 施崇武、劉湘櫻、唐菁萍（2009）。*台灣地名辭書卷十五：桃園縣*。南投：台灣文獻館。
- 韋煙灶（2009）。桃園地區粵東移民分布的地理意涵解析——以觀音、新屋、楊梅三地調查為例。行政院客家委員會獎助客家學術研究九十八年度計畫成果報告。臺北：行政院客家委員會。
- 桃園縣政府（1994）。*我家鄉桃園縣*（桃園文獻第二期）。桃園：作者。
- 張典婉（2004）。*台灣客家女性*。台北：玉山社。
- 張珣（2002）。「性別、民俗與宗教」專題引言。*兩性平等教育季刊*，18，12-16。
- 張榮健（2007）。湖口「張六和」家族。載於桃園縣張廖簡宗親會中壢分會（主編），*張廖簡源流史誌 1*（181-189頁）。桃園：張廖簡宗親會中壢分會。
- 梁炯輝（2002）。「河洛」乎？「福佬」乎？「貉獠」乎？*台灣閩南語正名*，2013年4月12日，取自 [http://www.sinology.info/new\\_page\\_28.htm](http://www.sinology.info/new_page_28.htm)
- 莊文松（2008）。*寶貝觀音：千水家石觀音*。台北：行政院客家委員會。
- 莊英章（2004）。*田野與書齋之間：史學與人類學匯流的台灣研究*。台北：允晨。
- 莊英章、羅烈師（2007）。家族與宗族篇。載於徐正光（主編），*台灣客家研究導論*（91-110頁）。台北：行政院客家委員會、台灣客家研究學會。
- 陳英珣（2009）。*灶頭鍋尾：清代以來民間婦女生活史料的發掘與運用*。台北：立誠書局。

- 陳運棟 (1986)。客家人的掃墓。三台雜誌，5，95-97。
- 陳歆怡 (2010)。女生正步走！習俗文化改革推手蕭昭君。台灣光華雜誌，36(3)，2012年8月2日，取自 [http://www.taiwan-panorama.com/show\\_issue.php?id=201039903030c.txt&table1=1&cur\\_page=1&distype=text](http://www.taiwan-panorama.com/show_issue.php?id=201039903030c.txt&table1=1&cur_page=1&distype=text)
- 曾純純 (2006年10月)。從「孺人」到「女兒入譜」：客家女性在族譜中角色的歷史變遷。全球視野下的客家與地方社會：第一屆台灣客家研究國際研討會，台北。
- 黃萍瑛 (2007)。北台灣客家墓葬文化初步研究：以桃園平鎮市為例。民俗曲藝，157，185-234。
- 黃萍瑛 (2008)。台灣民間信仰「孤娘」的奉祀：一個社會史的考察。台北：國立編譯館。
- 楊聰榮、廖經庭 (2004)。一個客家單姓村的形成與發展：以武威廖姓村為例。行政院客家委員會獎助客家學術研究九十三年度計畫成果報告。桃園：國立中央大學。
- 葉惠凱 (2004)。一個客家文化景觀：新屋鄉大溪溝地區的公廳、祖塔。國立台灣師範大學地理研究所碩士論文，未出版，台北。
- 廖丑 (主編) (1999)。台灣省廖氏大族譜。雲林：作者。
- 廖文欣 (2008)。聚落與宗教發展之研究：以桃園縣觀音鄉為例 (1684-1990)。國立中央大學歷史研究所碩士論文，未出版，桃園。
- 廖世崇公業管理委員會、廖香景 (主編) (1977)。廖世崇公派族譜。桃園：作者。
- 廖民隆派下子孫 (主編) (2001)。民隆公派下族譜。桃園：作者。
- 廖秋娥 (1991)。觀音鄉閩客村落的宗族組織與生活方式。台灣文獻，42(2)，117-207。
- 廖祿安、莊順安 (主編) (1966)。廖氏大族譜。台中：正義。
- 廖經庭 (2005)。家族與祭祖：觀音鄉廖世崇家族祭祖活動之田野觀察。國立中央大學客家學院客家電子報，26，2012年8月5日，取自 <http://hakka.ncu.edu.tw/Hakkacollege/big5/network/paper/paper26/paper.html>
- 蕭昭君 (2008)。女性爭取宗教祭祖大典主祭的行動敘說。載於玄奘大學宗教系等 (主編)，宗教文化與性別倫理國際學術研討會論文集 (559-594 頁)。台北：法界。
- 蕭昭君、蘇芊玲 (編) (2005)。大年初一回娘家：習俗文化與性別教育。台北：女書文化。

- 賴澤涵（2010）。新修桃園縣志【住民志】。桃園：桃園縣政府。
- 戴拾和祖堂管理委員會（主編）（2012）。戴拾和年刊。新竹：作者。
- 鍾永豐（1994）。淺論傳統客家婦女的身分與地位。載於美濃愛鄉協進會（編），  
重返美濃（114-121頁）。台中：晨星。
- 鍾秀梅（1994）。談客家婦女。載於美濃愛鄉協進會（編），重返美濃（122-129  
頁）。台中：晨星。

### 英文部分

- Douglas, M. (1966). *Parity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge.

## 附錄：受訪者資料

姓名	年齡 <sup>14</sup>	居住地	職業
LM1 <sup>15</sup>	78	桃園觀音鄉武威村	教師退休
LM2	90	桃園平鎮	教師退休
LM3	66	桃園中壢	勞工退休
LM4	48	桃園觀音	自營業
LM5	50	桃園觀音	自由業
HM1	72	桃園觀音	教師退休
CM1	74	桃園觀音	自營業者退休
LF1	71	桃園觀音	公職退休
LF2	65	桃園觀音	教師退休
LF3	71	桃園觀音	家庭主婦
LF4	64	桃園觀音	職員退休
LF5	62	桃園觀音	家庭主婦
LF6	64	桃園觀音	家庭主婦
LF7	42	新竹新埔	自營公司

<sup>14</sup> 以受訪時間 2011 年作為計算基準。

<sup>15</sup> 為保護受訪者隱私，已做編號處理，參閱註 9。