

# 台灣閩南語謠諺中反映的性別意識

江寶釵

國立中正大學中文系與台灣文學研究所合聘教授

## 中文摘要

本文以個人記憶、田野採集或文獻中檢索而得的有關性別的台灣閩南語諺語為主要材料，歌謠為輔佐材料，分析在漢人社會宗法制度制約下台灣人的家庭關係，突顯著何種性別意識，而島嶼不同區域又怎樣顯示了女性不同的社會位置，這些位置與原住民族接觸後產生了怎樣的變化；由是，我們發現了台灣人民對女性身體、情慾的想像與自主性的思維，有許多部分跳脫出傳統漢人的框架，係文化人類學家所稱之「土著化」的結果。這些意識變遷下背後所呈現的多元的性別意識，暨其與社會意義的連動性，深具觀察的價值。

關鍵字：台灣、諺語、閩南語、性別意識、宗法制度

# Gender Consciousness Reflected in Taiwanese Minnan Proverbs

Chiang, Bao-chai

Professor,

Department of Chinese Literature and Graduate Institute of Taiwan Literature,  
National Chung Cheng University

## Abstract

This paper employs personal memory, as well as material retrieved from fieldwork and textual sources concerning gender in Taiwanese Minnan proverbs as its primary data, with folksongs as its auxiliary data, to analyze Taiwanese family relationships under the clan system and the gender consciousness evident in those relationships, as well as the manner in which the social position of women is represented differently in different areas of the island, and what changes were produced in those positions after experiencing contact with Indigenous peoples. From this research we discover that, in many ways, ideas about the female body, sexual imagination and gender autonomy diverge from the traditional Chinese framework, thus resulting in what cultural anthropologists refer to as “localization”. The consciousness of gender diversity and its continuity with social meaning manifested as a background to these alterations in gender consciousness is worthy of our consideration.

**Key words:** Taiwan, proverbs, Minnan, gender consciousness, clan system

# 台灣閩南語謠諺中反映的性別意識\*

## 前言

許多性別研究者認為，對女人的壓抑是一種現實，不僅產生於物質環境之中，同時也是一種心理現象，是女人和男人觀照對方和自己的結果。而這種性別的意識型態銘寫於話語——我們言談和寫作的方式之中，它「在文化實踐中生產和再生產」<sup>1</sup>。因而，以言談作為傳播通路的口傳文學如何反映性別意識，無疑地具有十分重要的價值。民間文學裡，又以諺語的作用最為可觀。

諺語，基本上，屬於一種口頭傳播類型，它必須屈從於信息（messages）、發送者（sender）、環境（environment）、接受者（receiver）這幾個要項，並有其不可逾越的閾限，而這閾限，來自於兩層：

- 1、空間限制：它需要一個言說（discourse）的現場（即環境），其效果只能局限在人際傳播的範圍內。
- 2、時間限制：口頭語言轉瞬消逝，它所承載的信息只能靠個人記憶保持。<sup>2</sup>

正是因為口語傳播的閾限，賦予了諺語深層的性格及價值。當許多信息因著口頭傳播的閾限隨風飄逝，諺語卻能隨著人們以口語輾轉，淬鍊過時間、超越了

---

\* 感謝詳盡的審查意見，使得本文可以進行更細緻的修改。蕭藤村先生提供他長年蒐集的諺語，並協助我檢索相關資料；何信翰教授協助校訂台羅字、音；黃千珊、梁鈞銓兩位博士候選人代為查尋引注，在此一併致謝。

<sup>1</sup> Barret, Michèle, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist-Feminist Analysis* (New York: Verso, 1980), p. 99.

<sup>2</sup> 宋林飛，《社會傳播學》（上海：上海人民出版社，1994年），頁51。

空間，形成一、二句、此心同，彼心同的看法，將具體事物典型化、抽象化為普遍原則，以它短小精悍的結構，通俗平易的語言，敏銳簡賅的意涵，或口耳相傳，或書面徵引，或專書收集，積漸歷時，與我們照面，其珍貴性可想而知。而得以流傳的諺語，往往承載著民間的智慧，銘刻著庶民的觀點，它們呈現了多元化的內容，林林總總，上自天文，下達地理，處理庶民的種種生活現象。諺語是經驗貯藏所，它們比任何一種文學類型更能反映生活的悲歡，更能代表社會的意識型態；有時候，諺語進一步成為輿論工具，揭露、諷刺社會不義的制度或僵斃的倫理。儘管熟悉諺語功能的官僚富豪，也會參與諺語傳播的操作，揆其本質，仍然是一種來自民間的潛流文化，傳播者以民眾為大宗，農民、市民、工商業者、士人、士兵等等，都在其列。

由於筆者研究取向的關係，曾累積多年民間文學的採集，特別注意於性別意識在謠諺中的刻痕。從這些刻痕裡，我們得以辨識台灣社會中性別位置的面貌，係從事女性或女性主義文學工作者罕於注意者。游淑珺出版《女界門風》<sup>3</sup>，研究台灣俗語中的女性，可以說與本文的議題乍看之下重疊。不過，仔細看，游氏的材料範疇是俗語，包括諺語，卻不等同於諺語<sup>4</sup>。此外，游氏關切的議題係以「女有／無歸」為核心，觀察大家閨秀、童養媳、查某嫗、娼妓、寡婦、再婚、細姨這些不同身分、階級的女性生活狀態，並另以民俗、宗教對女性的禁忌觀點的討論。其他，尚有張心怡〈女人的定位——從台灣諺語談起〉<sup>5</sup>，從諺語的角度分析女性在原生家庭與婚姻家庭的處境、傳統社會對女性的規範、女性在社會處境的變遷及自我社會定位等等議題；鄭怡卿〈台灣閩客諺語中的女性研究〉<sup>6</sup>以台灣閩南諺語與台灣客家諺語為研究範圍，重構台灣女性的生命史。大抵而言，本文使用的材料以台灣閩南諺語為主，歌謠為輔<sup>7</sup>，探討的議題與游氏略有重疊，卻更集中在諺語本身，雖然也涉及語言、歷史、社會學的詮

<sup>3</sup> 游淑珺，《女界門風：台灣俗語中的女性》（台北：前衛出版社，2010年）。

<sup>4</sup> 徐宗才，《俗語》（北京：商務印書館，1999年），頁1。俗語即慣用語，指約定俗成、流行於某時某地的口語，不一定負載著前述諺語之教誨、寓示或批判等功能。

<sup>5</sup> 張心怡，〈女人的定位——從台灣諺語談起〉（高雄：國立中山大學中國文學系研究所碩士論文，2010年）。

<sup>6</sup> 鄭怡卿，〈台灣閩客諺語中的女性研究〉（桃園：中央大學中國文學系碩士論文，2008年）。

<sup>7</sup> 這些謠諺材料來自個人記憶、田野採集或文獻檢索，各自成一可論述之對象，幾乎都可見諸網路，一一引注的意義不大，因而此地從略，並不影響論述的嚴謹度。

釋，卻不似游氏只聚焦於「門風」，分析的角度包括宗法制度<sup>8</sup>下的性別意識與家庭關係、台灣女性位置的區域特色與土著化，以及對女性身體、情慾的想像與自主性等，意欲揭示台灣閩南語謠諺中所呈現的性別意識，以及這些意識背後的社會意義。

## 一、宗法制度下的性別意識與家庭關係

如同女人 woman 只是單獨的個人，而男人 man 偏稱，卻可以大寫 Man，作為全稱，以父權為社會基礎建構的語言的性別偏見一直都存在著。在閩南語裡，所謂的家風、家世，都由祖公代表，而非祖媽：「第一門風，第二祖公」。而有辱祖先的歇後語，是「乞食拜墓——卸（sia3）祖公」，指喧賓奪主、鳩佔鵲巢，等於是說「乞食趕廟公」。父親不孝順祖父，子孫有樣學樣，也會對父親不孝，所以說：「草索拖俺公，草索拖俺父」。以小篡大，有失體統，就說是：「死囡仔訓（hun3）祖公」。當皇帝是最愚昧的事，處處受到束縛，時時要保持警戒，其次是做父親的身分，常常要為兒女煩惱，諺語便說：「第一戇，做皇帝。第二戇，做老父」。以上種種，都以男性的父／祖做為言說的代表，女性很明顯地退居為第二性<sup>9</sup>。女人的存在烙上她的性別，被強調為瑕疵，是排序第二等的人類。

被奉為戶主的男人一旦死了，就倒了一家；女人死了，只是死去一個單一的個人：「死查甫，死一房。死查某，死一人」。兒子可繼承產業，綿延種祀，而女兒出嫁時可得賠上一筆嫁妝，花費大，好像家裡遭小偷，所以說：「查甫囡得田園，查某囡得嫁妝」、「嫁查某囡較慘著賊偷」<sup>10</sup>。形容人有福獨享，有難

<sup>8</sup> 宗法制度，係由氏族社會父系家長制演變而來，是一種按血緣關係分配國家權力以建立世襲統治的制度，特徵是宗族組織與國家組織合而為一。如天子除嫡長子以外的其他諸子被封為諸侯。諸侯對天子而言是小宗，在他的封國內為大宗。依此層層而下，建立了由政權與父權、夫權共組的封建宗法制度。陳致平，《中華通史》第一冊（台北：黎明文化，1980年再版），頁228-230。

<sup>9</sup> 第二性，the second sex 一詞，是存在主義的女性主義學者西蒙波娃（Simone de Beauvoir）的名著。Simone de Beauvoir, translated and edited by Parshley, H. M., *The Second Sex* (New York: Vintage Books, 1989) 女人的存在烙上她的性別，被強調為瑕疵，是次等人類。

<sup>10</sup> 同註3，頁126。

同當，是以嫁女作為喻依的，可見嫁女的花費不貲，令人氣嘔：「豬公無相請，嫁查某囝貳大餅（hing7-tua7-piann2）」。生男孩娶妻時就可以享用盛饈，生女孩就要等到她出嫁生育、做月子，才有機會，因此說：「查甫向（ng3）予（hoo7）人請，查某向生囝」。生男孩，縱然以後他會當乞丐，也高興；生女孩，縱然以後她當少奶奶，也生氣，諺語說：「摸著乞食 lan7 也歡喜，生著奶奶 tsi 也受氣」。

養男兒幫的是父親，養女兒幫的婆婆，「飼（tshi7）後生替老父，飼查某囝替大家（ta-ke）」。兒子多，多累贅；女兒再多，也是無用的，「後生濟，加夯枷（ke gia5-ke5）；查某囝較濟嘛別人的」、「查某囝飼大，別人的」。兒女的嫁娶關係人丁的增減，家運的興衰，更是女兒的原罪，娶媳婦一片喜洋洋，女兒出嫁後，只剩女兒住過的空房，「tshua7 新婦，房裡紅；嫁查某囝，房裡空」。不可溺愛子女，不然會有不良後果，養癰遺患，「倖豬夯灶（sing7 ti/tu gia5-tsau3），倖囝不孝，倖查某囝袂 be7/bue7 落人家教」。

宗法社會裡，嗣系由男子繼承，女子不隸屬於本家宗祧，因而有什麼家傳的絕活，不得傳給妻女，以免妻女透露給娘家，流傳出去，所以說：「江湖一點訣，妻女不可說。」由是，女性必須依靠夫宗來取得家族成員的資格，否則死後將無所歸屬，族譜的記載只包括男性子孫及其配偶。台灣所傳承的中國社會結構，以宗法為主幹，家庭為體制中最小的單位，任何個人必須要參與社會，家庭是最重要的徑路，女子尤其別無選擇，她被排除在本家的宗祧之外，惟婚姻一途使她出閣、得字（與名相對），成為一個社會人，透過夫宗，她方得以獲家族成員的資格，即傳統社會中所謂的「歸」<sup>11</sup>。諺語說「查某人，三世無厝」，也說「厝內無祀（su7）姑婆」，指涉的都是這樣的現實。台灣民間流傳頗為廣泛的冥婚只有「女鬼」要求出嫁，而較少見及「男鬼」娶妻。是否獲得奉祠，則要看她是否育有子嗣。

學者根據李維史斯特勞（Claude Levi-Strauss, 1908-2009）在《親屬關係的基本結構》（1949）一書中指出，婚姻是人類交往的一種方式。任何社會秩序皆

<sup>11</sup> 卓意雯，《清代台灣婦女生活》（台北：自立晚報，1993年）。這樣的看法，在日治初期仍然非常強烈。游淑琚，《女界門風：台灣俗語中的女性》，用一整章「民間信仰中『越』界的女性關懷——冥界無『歸』之女的發展」討論這個問題，頁195-245。

以親屬關係的系統為基礎。亂倫的禁忌——阻絕與特定親屬成婚的可能，將人類分成可成婚／不可成婚對立的兩組人。這一組被指定與另一組結婚，交換女兒和姐妹，各個家庭組成交換系統，從此產生了社會性的聯繫，這種聯繫非但表現於親屬關係、商業的競爭與互惠，並且是社會組織的形式基礎。在外婚制（exogamy）<sup>12</sup>的系統內，未來的妻子是社會供給中的財貨。女人成為男人間互相交換的禮物，如和番的中國公主，或者是指腹為婚的千金大小姐，她們是被給予者，而非給予者。她們在男人控制著並為其利益服務的社會制度裡，沒有任何權勢和影響力。是男人，而非女人，握有權柄，得決定女人在交換中的價值與意義。所以台灣日治時期的小說家張文環寫了〈閩雞〉<sup>13</sup>，小說中的月里，就是被拿來交換他父親一直希望得到的藥店。女人如果沒有交換的價值，她就失去了存在的意義，所以，她會一直被當做「賠錢貨」思索。於是，婚姻理所當然被拿來與買賣相提並論，「買賣憑中人，嫁娶憑媒人」。下面這首雲林地方民謠總結了生養女兒之父母心聲：

挨嘍挨，碎米粟飼閩雞，飼雞快大個，飼後生（兒子）有後嗣，飼查某子（女子）別人的。十七十八就要嫁，嫁得好，人呵咗，嫁得歹，無睬好花插牛屎，也要討房內，也要討廳面，也要做衫褲，也要吊鏡巾，父母想到頭殼眩。<sup>14</sup>

在財貨交換的過程裡，媒人扮演著實際仲介的角色，進行嫁娶雙方有關家世、人品的探聽，以及聘金的交涉。茲事體大，弔詭的是，女子對這樣一件影響自己終生命運的大事卻沒有任何發言權，也沒有任何選擇權，決定的是父母或其他尊長，中介則是媒人。儘管有的父母仍會形式上取得女兒的同意，不聞問其

<sup>12</sup> 史斯特勞的看法 Lévi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kinship* (London: Eyre & Spottiswood, 1969). 外婚制，早期部落時代的婚姻成規。人們在自身氏族、文化或者社會團體內部尋找配偶，是不被允許的。亦即，部落內部不同氏族可以結婚，而同一氏族則否。西周時期稱之為同姓不婚。這種制度有優生學的基礎，避免近親繁殖所產生的遺傳病的病發率。或參考 Sigmund Freud 著，李至宜、謝靜怡譯，《圖騰與禁忌》（台中：好讀出版社，2013年）。又，Thornhill, Nancy edited, *The Natural History of Inbreeding and Outbreeding: Theoretical and Empirical Perspectives* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993).

<sup>13</sup> 張文環著，鍾肇政譯，《張文環集·閩雞》（台北：前衛出版社，1990年），頁199-246。

<sup>14</sup> 黃傳心，〈雲林民謠（續）〉，《雲林文獻》2卷1期（1953年3月），頁84。

意見卻是人情之常，意見獲採納者更是少之又少，以致時釀悲劇。主婚人選，按清戶律婚姻門男女婚姻條附例記載：

嫁娶皆由祖父母、父母主婚，祖父母、父母俱無者，從餘親主婚；其夫亡攜女適人者，其女從母主婚。<sup>15</sup>

在台灣，戶主是主婚人的首選，其次才是祖父母或其他尊長，婦女即使為親生母亦不可擔任主婚人。然而不擔任主婚人，並不意味著婦女被剝奪參與兒女婚事的權利，或喪失其能力，她的意見仍然極具影響力。或謂婦女不擔任主婚人純係形式，實際上仍握有子女婚姻的實權，「娘仔想卜嫁好翁，父母主婚限定人」<sup>16</sup>。

做父母的，決定女兒的婚事，常態下總是要為其終生幸福著想，他們根據自己的經驗為女兒擇婿，期能覓得理想對象。婚姻的成功與否，媒人<sup>17</sup>扮演著重要的角色，從一開始婚姻對象的選擇調查、雙方家長的磋商與確定，端賴媒人的斡旋，此即前引的「嫁娶靠媒人」。媒人為了自己的仲介費，有時候不擇手段，刻意隱瞞雙方的缺陷，「三人共五目，日後無長短散話」，這是一個女方瞎一眼，而男方跛腳，卻被精明的媒人撮成姻緣，人們便借用這個故事提煉為諺語，表達媒人話說在前頭，以後任何糾紛，概不負責那種陰險的態度。男女終身大事一經決定，無法更改。「鐵釘釘大柱（thih-ting ting3 tua7-thiau7）」。婚姻憑父母之命、聽媒妁之言，並不一定結果圓滿，女兒的不滿，多半發洩在父母身上，另一首民謠就傳達了這種心態：

韭菜花，十二叢，生吾姊妹皆成人。大的嫁福州，第二嫁風流，第三嫁海口，第四的嫁內山，大的返來白馬掛金鞍，第二的返來金雨傘，第三的返來金交椅，第四的返來切半死，切甚代？切阮父母歹心肝，給吾嫁

<sup>15</sup> 陳振江，《晚清民國史》（台北：五南出版社，2002年），頁205。

<sup>16</sup> 臧汀生，《台灣閩南語歌謠研究》（台北：台灣商務印書館，1980年），頁111。

<sup>17</sup> 媒人的角色扮演，並不屬女性所獨有。清末民間一些嫁娶的字據裡，就發現有不少是男性。女子以作媒為業，老於世故、擅於饒舌佞辯，贏得「媒人嘴」的稱號，俗稱「媒人婆」。

內山。腳踏籐，手挽管，予日曝，面烏干。也無針，也無線，可好給吾補破爛。<sup>18</sup>

選擇怎樣的女婿才合於理想呢？這要先看對方的家風和家世，一說「第一門風；第二祖公」。根據族譜《鄭氏家乘》<sup>19</sup>記載，嘉慶中葉鄭家崛起之前，婚配對象多為社會下層人士；崛起之後，結親對象非官宦之家，即地方望族。風氣影響所及，女子亦以嫁入豪門望族為榮，歇後語說的「查某囡嫁大爺——好名好聲」。在平常的漢人社會裡，女子是賠錢貨，可是在特殊情境，女子身價提高。特別講究門風和聘財。早年台灣移民社會的背景，再加上偏頗的移民政策，使得男女比例懸殊，「男多、女少，匹少猝難得婦」，有女之家居之以奇貨，再加上移民社會重男輕女，買賣婚姻時而有聞，導致女鮮擇婿而婚姻論財的歪風，門風祖公，變成了「第一門風、第二財富」。康熙年間陳文達的《台灣縣志》指出：「婚姻之禮，重門戶、不重財帛，古也，台之婚姻，先議聘儀，……」<sup>20</sup>，與諺語描述，若合符節。乾隆中葉台北平原淡水河流域左岸，有汪姓兄弟自同安渡海來台墾耕，漸成一方之主，當時人家無不以有女嫁入汪家為榮，誰知道光緒年間，汪家家道中落，諺語便嘲諷道：「當初恨 be7 當嫁乎汪家做媳婦，想 be7 到汪家抑會當田與賣蓆。」由此可見，台地婚姻，父母為女兒選擇的結果變成對象是一個家庭的門風，更是其財力，而不是一個單一的個人。這種狀況到後來有所變化，諺語說：「身體健康，學問普通，算盤會摸」，強調男子自身應具備謀生的能力。

男女婚嫁要合雙方的庚帖（八字）吉凶，才能決定婚事的成功與否，即「議婚」。標準程序是媒人將女子庚帖送到男家，由其尊長焚香禱告神祇，置清水一碗於神座側，以無蟲蛾入於水中為吉，若三日之內家中無事，並無雞犬傷煞、器物毀壞等情事，即可確認為吉兆。接著，由女家卜男子庚帖。女子八字的良窳決定擇偶的難易，以故事先生女無不先看八字，八字不佳的，便加以偽改。

<sup>18</sup> 臧汀生，《台灣閩南語歌謠研究》，頁 109-110。

<sup>19</sup> 鄭毓臣編輯、陳澤主編，《影本語江鄭氏家乘》（南投：台灣省文獻委員會，1978 年）。金門鄭氏為新竹鄭氏之祖裔，此地所載，為清嘉慶前後金門與台灣兩者的比較，雖然，由於金門的漢人社會，其家庭結構與台灣並無不同，因而可以做為此地論述的依據。

<sup>20</sup> 陳文達，《台灣縣志》（南投：台灣省文獻委員會，1993 年），頁 54。

人同此心，心同此理，諺語就結論道：「男命無假，女命無真」，意謂女子的八字罕有真的。有趣的是，人們相信女子八字偽改為吉字，成功結婚後，從此就會過著幸福美滿的日子，諺語說：「假得過，富 be7 退」。

由於婚後端的是夫家的飯碗，女子出嫁成家，會更成熟懂事，諺語說「上轎十八變」。嫁出的女人，命好不好，要看夫家、夫婿好不好，這一類的諺語多得不勝枚舉。查某人命被比為賤菜：「查某人，菜籽命」、「查某人，韭菜命」、「查某囡仔油麻菜籽命」，她們嫁到那裡，就在那裡開始新生活，沒有任何轉圜的餘地。做好隨遇而安的準備，使得女子無論遇到怎樣困難的環境，仍然能夠活下去，諺語說：「查某囡仔人捻 (liam3) 頭飼會活」。女子有女子應守的本分，特別是階層低者，更是推拖不了，有如殘羹剩飯：「清飯無食，查某嫗 (tsáu-kán) 的」；享受是貧女所不敢奢望的，「查某 (tsa-bóo) =>tsáu-kán 看肉——生看熟無份」。

進入婚姻的女子又開始她從屬的角色，是夫家／丈夫的一部分，「男無妻，家無主。女無夫，身無主」、「綴雞綴狗，甘願綴阿三走」。陳三，戲曲《陳三五娘》故事主角。這句話的意思是說，不管張三、李四、王二麻子，我都不嫁，這輩子只跟定陳三一個人走，這是痴心女子的深情話語，也是女子無可奈何而安之若命的人生態度。連橫的《雅言》所載的諺語裡說：「嫁予雞，綴雞飛；嫁予狗，綴狗走。嫁予乞食，揷加薦斗。」他並注解道，這是要女子從一而終的意思<sup>21</sup>。選擇對象便成為一生幸福所繫，因而諺語說：「嫁著耨翁（夫），相似葬落墓」、「好鐵不打刀，嫁著耨翁不如無」、「嫁著好翁，好迫迫。嫁著耨翁，不如無」、「耨翁累某，耨鑼累鼓」<sup>22</sup>。以上，其實就是孟子「良人者，所仰望而終身也」<sup>23</sup>的理念的推闡。由於是仰望終身，所以務必謹慎，不可冒失，諺語說：「緊行無好步，緊嫁無好翁」。幸運的女人：「查某囡仔，嫁好翁，食好做輕可 (khin-kho2)。跛焦手焦 (kha ta tshiu2 ta)，懸椅 (kuan5-i2) 坐，低跛椅架跛 (ke7-kha-i2 khue3-kha)，食飯配豬跛 (ti/tu-kha)。」勞苦的

<sup>21</sup> 連橫，《雅言》（南投：台灣省文獻委員會，1992年），頁15。

<sup>22</sup> 李赫，《台灣諺語的智慧（四）》（台北：稻田出版社，1995年），頁44。

<sup>23</sup> 孟子，楊伯峻譯注，〈離婁章句下〉，《孟子》（北京：中華書局，1960年），頁203。

女人：「九月九熸日 (na3-jit8/lit8，憨慢查某領袂 (be7/bue7) 直」。不能不從事九月日漸短，遲鈍的女人承辦不了份內的工作。「年冬好收，查某人發喙 (tshui3) 鬚」，農忙，婦女無暇打扮。就算是嫁得再不好，也還是多少有所依靠，諺語說：「穉穉翁，吃袂空」。新娘為扶持夫家而來，首先要拜灶神，因為「拜灶君，起火無煙，煮糜快滾」，以後在廚房裡燒飯、做菜，都會很順利。升火不會嗆煙，而煮飯也會很快就熟了。熟於家計的女人，冬季初撒米飼養小雞，冬季末就可以殺雞坐月子了：「掖 (ia7) 米飼雞，冬頭飼雞栽，冬尾做月內」。

女人最好的位置，是在家庭的私領域裡扮演賢內助，輔弼丈夫，因而，「俺公聖毋 (m7) 值俺某定 (tiann7)」，丈夫聰明能幹還不如妻子鎮定冷靜來得安家。一個男人要有一個女人，才不至於沒人相伴，「無某，攬被鼓」；才能成就一個家，「天地圓輪輪，串餓是單身。無某無猴，穿衫破肩頭」。所以說，「寧可無官，不可無婚」，「一个某較好三个天公祖 (佛祖)」。一個男人中年失偶，兒女尚小，留在家裡，無人照顧，任其哭啼，又需出外謀生，無法兼顧，就好比蠟燭兩頭燒，「一頭擔 (tann) 雞雙頭啼」。總之，男人還是要有女人好。這個女人如果年紀大一點，各方面更能照顧男人，因而「某大姊較好坐金交椅」。

女人能發揮影響力的場域，就在枕邊床上：「枕頭神較聖 (siann3) 三界公<sup>24</sup> (sam-kai3-kong)」，「不在被中眠，安知被無邊」，前一句說女人的枕邊細語勝過神明的誠語；後一句說床上春光無限，能發揮無邊的力量。「聽某 (妻子) 贏過敬佛祖」、「細漢 (小時候) 老母生，大漢 (成人時候) 某生」等，講的都是同一件事，太太至上。但對這種現象，言下頗有不以為然之意，所以，不孝父母、不敬神祇，都成了「太太至上」附帶的罪愆，大有「女人，禍水」的味道。

對女人來說，生育是天職，也是人生大事，「人人嫁翁傳後世」，「袂 (be7/bue7) 生毋 (m7) 值錢，欲生性命相交纏」。女人的兩難是，不能生兒育女會被輕視，要分娩時又要過生死關頭，也非易事。「一男一女一蕊花，五男二女受拖磨」，

<sup>24</sup> 指道教中掌管天堂、地府、海洋三界的「三官」之神。

這是說養育一男一女，母親還能勉強保留著年輕美麗的容顏，兒女養育多了，生活的種種艱難磨損，容顏凋萎，自不在話下。

典型外婚制的漢人社會，女兒與父母的關係是負面的，「嫁出去的女兒，潑出去的水」。出嫁女兒未來生活的狀況與娘家全無牽連，女子產後的月子由夫家負責，所以有一句諺語說，「三姑做滿月——講暢（公暢）(kong2-thiong3)」公暢諧音講暢，是說著玩的意思。婚後女子唯一與娘家的關係是，年初二或初三時，父母會遣人來接回娘家，那還要是父母在世時候，若是不幸父母雙亡，到時只好抬頭仰望而已：「有父有母正二三 (tsiann-ji7/li7-sann)，無父無母頭眈眈 (thau5 tann-tann)」。

在人際網絡上，婆媳之間的摩擦向來是中國家庭文化的基本問題。女人受教育，不只要聽從丈夫，還要孝順婆。進了夫家，做了媳婦的女人，更是顯得進退失據：「匏仔光光滑滑，無削皮人嘛罵，苦瓜貓貓縹縹 (niau-niau jiau5-jiau5)，削皮人嘛罵」；瓠仔，葫蘆科植物；貓貓縹縹，指苦瓜表皮，凹凸不平的樣子，女子在家「動輒得咎」。諺語裡甚至有這樣詛咒媳婦的話：「死新婦，好風水」，表呈婆媳相處之不易。好女兒不把她嫁到過溪的外莊，免得未來聯繫不易，更形疏遠；但，好媳婦即使在夫家受苦也不會回娘家說嘴，諺語說：「好查某囡毋 (m7) 嫁過溪，好新婦毋 (m7) 轉外家」。

夫家裡地位最崇高的是公公、丈夫，娘家則是舅氏。因而閩台風俗，每逢婚喪喜慶，必請母舅坐上席，母親去世必得請其視事入殮。男人死了可隨意埋葬，出嫁後的婦人死了，要等娘家的人來審視後才可入殮，所謂「死查甫，扛去埋 (tai5)；死查某，等後頭」。母舅地位之高，「天頂天公，地下母舅公」、「母舅公較大三界公」。舅舅撫養外甥，理所當然，諺語說：「外甥食母舅，親像食豆腐」。

奧特那 (Sherry B. Ortner, 1941-) 認為<sup>25</sup>，女性對事物、感受和人的體驗，更傾向於具體的而不是抽象的，傾向於主觀的和人際性的而不是客觀的，這一點完全符於認知心理學的研究，相當程度地反映了在台灣謠諺之中。「十婦，九

<sup>25</sup> Ortner, Sherry B., and Harriet Whitehead edited, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (Cambridge: Cambridge U. P. 1982), pp.1-27.

妒」，女人善妒。「春天後母面」比喻春天氣候善變。「十个查某九个嬈(hiau5)」，女人多煽情。「女人心，海底針」，女人善變，很難捉摸。行徑不佳的女人善於用眼淚打動人心，掩飾缺失，「歹油厚滓，歹查某厚目屎」。男人發脾氣是「起雷公性地」，女人則是「起查某人番」；「好是觀音，歹是田相公」、「查某人番，袂佢 thin7 得」、「惹熊惹虎，毋通(m7-thang)惹著刺查某」，都在指責脾氣大的女人，一概視之為不可理喻。民謠中形容刺查某、不孝查某团，比比皆是，令人莞爾，暴露了父權社會對女性幹練的畏懼與防衛。

沉默是女人的美德之一。下面兩個歇後語都以女子做為喻體，可窺得大概：「陳布衣嫁查某团——濟畫(話)」，畫諧音話，饒舌。「查某人喙齒——汝的(女牙)」，汝的諧音女牙，也是多話的意思。而話多，語無倫次，反覆無常，則以「一个喙若雞母尻川(kha-chng/ch uinn)」形容，雞母仍然是陰性。

以上，女人在家的位置，彷彿印證了喬德羅(Nancy Chodorow, 1944-)的理論：女人的社會角色——是「單純的人，還未社會化」的生養兒女者，她與家庭——而不是公眾領域(public sphere)有著更多的聯繫，因而女性人格，係建立在家庭結構中<sup>26</sup>。

## 二、台灣女性位置的區域特色與土著化的再現

台灣為一典型的移民社會，它既有跟著移民從中國移植到台灣的漢人文化傳統，另一方面，它有著移民到達台灣後，因著台灣此一地理區域所形成的生活情境殊異於原鄉，已不是原鄉那套既定的文化型態所能因應，不得不進行調整，並發展出在地的特色，此即陳其南所稱的「土著化」<sup>27</sup>。因而，台灣謠諺中的性別意識傳承了中國漢人社會的制度，不過，站在台灣這個移民社會的生活型態之上，台灣女人也發展出若干獨有的現象，頗有一些特殊表現，占有一定的地位，透過敘事再現於謠諺中。

<sup>26</sup> 同註 24，頁 20。

<sup>27</sup> 陳其南，〈土著化與內地化：論清代台灣漢人社會的發展模式〉，收於中央研究院三民主義研究所編，《中國海洋發展史論文集（第一輯）》（台北：中央研究院三民主義研究所，1984年），頁 335-366。

為了撫平朝廷內臣的爭議，將台灣納入版圖，施琅寫下有名的〈台灣棄留疏〉<sup>28</sup>，康熙雖然接受施琅的建議領台，並未意識到發展台灣的必要，兩百一十二年（1683-1895）裡，直到 1873 年日本藉口牡丹社事件犯台時，這種情形才有所改變。當時，清廷對原住民的處理原則，是讓他們自我管理，派通事管轄。這些通事有的是負責收稅的「社商」，有的是跟原住民結婚的「番割」，透過語言與權力的操作，往往剝削、壓榨原住民，吳鳳事件可為代表。至於對一般的漢人與原住民，清政府採取隔離政策，1875 年以前建了很多「土牛」禁止雙方越界，不許通婚。但漢人照樣越界拓墾，霸占土地；依舊透過通婚，利用平埔族母系繼承的方式，侵奪產業。他們「駛番仔牛」（入贅），以致「有唐山公，無唐山嬖。無番仔公，有番仔嬖」。要娶「番婆」雖然比較簡單，可是原住民族群家口眾多，還講究送禮，諺語就說：「溪底蕃藷厚根，平埔仔番厚親」，原住民婚後每年可得用三骹鼎（形容容器之大）煮食物宴請平埔族親戚，「番婆快牽，三骹鼎儂（oh）安」，「牽手」<sup>29</sup>是原住民結婚的儀式之一，這句話是說娶原住民女作妻子容易，招待她的親戚才是考驗。台南縣有些漢族以平埔族為祖嬖（洲仔尾嬖），他們的混血兒女家族更為龐大，諺語說：「洲仔尾（永康區）甘蔗葉，好看嘸好食」。

清朝消極統治的政策表現在限制移民的政策上。清政府既限制移民，對於已經移民到台灣的人，也不當作「移民」來看，把他們當作「寄籍」、「流寓」。從 1684 到 1789 年，除了十年外，清政府只准結過婚的男人到台灣，不准攜眷，把他們的妻室留在中國當人質。從 1790 年到 1875 年，福廣居民可坐政府批准的船「官渡」來台，一直到 1875 年才解除對移民台灣的限制。由於滿清的限制和渡海的困難，早期來台的多半是男人，不少是單身偷渡的，以致造成性別比例的懸殊。《台灣縣志》<sup>30</sup>（1720）提及台灣男人結婚不易。隨堂兄南澳總兵藍廷珍入台

<sup>28</sup> 參見施琅，《靖海紀事》，台灣文獻叢刊第 13 種（台北：台灣銀行經濟研究室，1958 年），頁 59-62。

<sup>29</sup> 郁永河，《裨海紀遊》：「婚姻無媒妁，女已長，父母使居別室中，少年求偶者皆來，吹鼻簫，彈口琴，……女擇所愛者乃與挽手。挽手者，以明私許之意也。」（南投：台灣省文獻會，1999 年），頁 34。

<sup>30</sup> 雍正二年（1724 年）藍鼎元致巡視台灣御史吳達禮的《論治台灣事宜書》強調：「婦女渡台之禁既嚴，又不能驅之使去，可為隱憂……凡民人欲赴台耕種者，必帶有眷口，方許給

平定朱一貴之亂的藍鼎元（1680-1773）收在《東征集》裡的報告〈平台紀略·經理台灣疏〉裡，描述雍正元年（1722）當時台灣移民的人口性別比例：

統計台灣一府，惟中路台邑所屬，有夫妻子女之名。自北路諸羅、彰化以上，淡水、雞籠山後千有餘里，通共婦女不及數百人；南路鳳山、新園、瑯喬以下四五百里，婦女不及數百人。<sup>31</sup>

如距離諸羅縣邑五十里之一大埔庄，有「今居民七十九家，計二百五十七人。多潮籍，無土著；或有漳、泉人雜其間，猶未及十分之一也，中有女眷者一人，年六十以上者六人、十六以下者無一人；皆丁壯力農，無妻室，無老者幼稚。」<sup>32</sup>雍正五年（1727），閩浙總督高其倬乾脆報告鳳山、諸羅、彰化三縣的新移民都沒妻室<sup>33</sup>。諺語說：「唐山過台灣，心肝結歸丸」，不單指出坐帆船要平安渡過台灣海峽的烏水溝，充滿了風險，也說明了按官方規定需一個人單獨赴台的不得已。另一句話「心肝硬過石阿蝦」，則道出了一個十九世紀下半葉單身渡台的

---

照載渡，編甲安插；台民有家屬在內地者，願搬取渡台完娶，許具呈給照赴內地搬取。」雍正五年，閩浙總督高其倬也疏請准許閩粵人民搬眷入台，認為「若令搬眷成家，則人人有守其田廬，顧其妻子之心，不敢妄為，實安靜台境之一策」。雍正十年，大學士鄂爾泰也奏曰：「台地開墾承佃，雇工貿易均系閩粵民人，不啻數十萬之眾，其中淳不等。若終歲群居，皆無家室，則其心不靖，難以久安。」清政府採納了鄂爾泰的意見，開始准許攜眷過台，自雍正十二年至乾隆五年（1740）給照的大小男婦不下二萬餘人。隨著移民的增加，乾隆五年又停止給照，不准搬移。由於偷渡人數不減，乾隆九年巡視台灣御史六十七等具奏請，「乃准搬眷赴台」，此乃第二次准許攜眷入台。但好景不長，乾隆十二年，閩浙總督喀爾吉善又奏請不准給照。直到乾隆二十五年，福建巡撫吳士功才上疏請開台民攜眷之禁，此為第三次重開攜眷入台之禁。至於赴台官員禁帶眷屬的律令，在雍正十二年放寬為「逾四十無子者，准其攜眷過台」。乾隆四十一年，清政府終於廢除舊例，「嗣後台灣文武各官，無論年歲若干，有無子嗣，如有願帶眷口者，俱准其攜帶，其不願帶者，亦聽其便。」乾隆五十四年，閩浙總督福康安奏請明設官渡，自此為閩人攜眷入台提供了一些方便，台灣性別比例逐漸平衡。但開禁僅是准閩粵人民搬眷，而非准許人民自由來往。在台有業良民欲自內地搬眷時，或內地人民欲至台灣探親時，均須繁瑣的領照手續；單身無業之民，在台無親屬可依者，均不准渡台；若由客頭船戶包攬偷渡，一仍照例嚴行查拿。這種管制政策延續至道光年間（1821-1850），尚再數次重申前令，直至光緒元年（1875），始行廢止。福建省情資料庫，《閩台關係志》第五章〈婚嫁遷徙〉，（來源：[www.fjsq.gov.cn/ShowText.asp?ToBook=226&index=26&](http://www.fjsq.gov.cn/ShowText.asp?ToBook=226&index=26&)，2015年1月19日）。

<sup>31</sup> 藍鼎元，〈經理台灣疏〉，《平台紀略》（南投：台灣省文獻委員會，1997年），頁67。

<sup>32</sup> 余文儀，《續修台灣府志》（南投：台灣省文獻委員會，1993年），頁803。

<sup>33</sup> 浙閩總督高其倬（1676-1738）向雍正帝（1678-1735）上呈奏摺，說明當時台灣人口的組成狀態：「查得台灣府所屬四縣之中，台灣一縣皆係老本住台之人，原有妻眷；其諸羅、鳳山、彰化三縣，皆新住之民，全無妻子。」台灣銀行經濟研究室編輯，《雍正硃批奏摺選輯》（南投：台灣省文獻委員會，1997年），頁143。

悲劇。已婚的石某把妻室放在大陸，從閩南到台南後，又結婚而生下石蝦，不久他回閩南，和原配生下石同。石同隻身到台灣投靠兄嫂，遭到誣陷。1880年，石蝦竟戳死了弟弟。也因此，產生了指責「台灣土軟」、「台灣梟雄山」的俗語，以及「勸人莫過台」的歌謠。

清代初期的台灣社會，男女人口比例極端不平衡，於是人們便描述當時的社會實況道：「好某無好漢，天下一大半。好漢無好某，天下一大縮（tsit8-tua7-kuann）」，女人嫁給壞男人，有一半的機會。男人找不到好老婆的，可就數不勝數了。「賸（tshun）查甫，無賸查某」，意味著有討到老婆的男子，卻沒有嫁不出去的女子。在形勢比人強的狀況下，娶妻是一件非常昂貴的人生大事，「起厝（tshu3）按半料，tshua7 某算-be7/bue7 了」，意謂蓋房還可以算出用料多少，而娶太太的花費則沒完沒了，算不清了。但不管如何，「有錢無錢，tshua7 某過年」。娶不了妻的單身漢，「清明無轉厝（tshu3）無祖，過年無轉厝無某」，清明時沒有先人的墳可祭拜，過年時家中沒有妻子小，也就不必回家吃團圓飯。無家的男人死了，沒有親族收屍埋葬，他們化為孤魂野鬼，傳說中在荒丘野地流蕩，往往作祟，於是台灣人在村前路邊，建作簡陋低矮的廟仔，加以收容，俗呼：「有應公」。這些有應公就是血氣方剛的羅漢腳仔。「大丈夫，男子漢」描繪男子氣概。少年容易衝動，若想不開，就變成冤死鬼，「世間若無一擺躉（gong7），路邊怎有（na2-u7）有應公？」他們或死於大規模械鬥，或亡於個人爭端，無論如何，都說明了台灣這個移民社會由於男女比例失衡浸漸形成的草莽性質。

為了確保男人有婚配對象，部分家庭台灣女人有一個特殊身分，被當作「新婦仔」來處理。蓓苓〈台灣諺語中特殊的婚姻形態〉引用人類學 A. Wolf 和 C. S Huang 在台北海山所做的調查研究，發現當地在明治三十九年至大正九年（1906-1920）間出生且長到五歲大的男孩，總計有 1462 人，其中有 42.8% 與「新婦仔」婚配<sup>34</sup>。「新婦仔」即童養媳；未成年兒女先被父母先訂了婚約，女孩送到男家撫養，等到男女雙方當事人成年時再擇日完婚，要匹配給兒子做妻子而預先領養的女孩便是「童養媳」。台灣的客家地方則稱為「苗媳」或「小媳

<sup>34</sup> 許蓓苓，〈台灣諺語中特殊的婚姻形態〉，《歷史月刊》第 141 期（1999 年 10 月），頁 116-121。

婦」。這種新娘在嬰孩或幼年時期進入夫家，在夫家撫養而成為夫家一份子的婚姻，學者稱之為小婚 (minor marriage)。許蓓苓並提及，根據《台灣私法》的記載，通常要稱為「童養媳」者，需具備下列條件：

- 1、須有將來可與婚配的男子。
- 2、與此男子不同姓。<sup>35</sup>
- 3、男家收養。<sup>36</sup>

如果只約定婚姻，但未入養家者稱為訂婚，民間的「指腹為婚」，即是。其中也有收養之時，養家並無可婚配的男子，但是日後另養一子與之婚配的情形，即台灣諺語所說的「無米有舂臼 (tsing-ku7)，無子抱新婦」。台灣諺語說：「等大毋通等 tshua7」；為兒子抱養一個妻子，如此可節省大婚所需的聘金和婚禮儀式的花費，又能節省嫁女兒時的嫁妝。而且，男方也增加了勞動的成員。抱養一個小媳婦，有長時間的相處，易於培養近乎母女的情感，諺語說：「仝 (kang7) 頓乳頭較仝心」。

把女兒送給人作童養媳，往往源自「命理」的迷信，認為女兒在自己家養不大，或者是與家運相剋，把她交給別人撫養，以避免惡運。更多的時候，是因為經濟的理由。如《台灣私法》所載：

立苗媳，字人縣口尾陳林氏，有親生女子，取名阿葉，年方七歲，因家計艱難，日食難度，爰冰議，與三爺官蕭海觀之第二子阿臨為媳。議取聘金捌八大元；其銀即日同中收訖，其女阿葉隨送去蕭家，俟其撫養成人，作為子婦，兩家聯姻。結秦晉之好。如有不遵婦道以及不遵家教，但憑督責，不敢異言。此係二老甘願，各無反悔，口死無憑，今欲有憑，合立苗媳字一張，送為炤。<sup>37</sup>

<sup>35</sup> 基於同姓不婚的理由，所必須為異姓，否則即是「養女」(養他人之女為己女)。

<sup>36</sup> 許蓓苓提及，「根據《台灣私法》的記載，通常要稱為「童養媳」者，需要具備下列條件：(一) 養家須有將來可與之婚配的男子。(二) 必須與此男子不同姓。(三) 已由男家收養。」參考許蓓苓，〈台灣諺語中特殊的婚姻形態〉，頁 117。

<sup>37</sup> 台灣銀行經濟研究室編輯，《台灣私法人事編》(南投：台灣銀行，1994年)，頁 604-606。

但童養媳的習俗，最大的原因可能還是來自性別偏見。由江文瑜所主編的《阿母的故事》，其中王令儀就提到她的母親林玉珠處身的日治時代初期，「每個家庭都重男輕女」<sup>38</sup>，即使到今天三不五時還可以聽到類似的現實與話語，它已經成為人們的集體潛意識中的一部分。不過，童養媳也不全然是正面的效果，有時也引起糾紛，諺語說：「三年做大風颱，攏毋飼（tshi7）人新婦仔栽」。

在社會網絡裡，女人的地位何其卑微。女人得與男人在語言裡平等演出的，但女人也不是沒有機會與男人在語言裡平等演出，當她晉升到母親／祖媽的身分，在以孝傳家的倫理關係裡，她取得與男性一致的地位。比喻臨渴掘井的言說：「做忌則記得修理公媽龕（kong-ma2-kham）」，或表述自掃門前雪，莫管他人瓦上霜：「一人一家代，公媽隨人祀（tshai7）」話語，對子女學習父母習慣的描寫：「照父梳頭，照母縛髻（pak8-ke3/kue3）」，公媽／父母是並列的。「公修公行（hing7），婆修婆行」，各做各的；「食父倚父，食母倚母」，形容做人現實，有奶便是娘；「食父飯，穿母裘（hiu5）」，衣食靠父母，無憂無慮，都不會有問題；「父母疼囝長流水，囝孝父母樹尾風」，父母要靠兒女，就像風吹樹頂，一下就沒有了，以上等等，公婆父母也是平行被提及的。這些女性得與男性地位平等的諺語，幾乎都以母親／祖媽的角色出現。

李毓嵐觀察〈日治時期台灣傳統文人的女性觀〉<sup>39</sup>，還保留著蓄妾的風氣。而女人在婚姻中的角色扮演是一個被交換的命運，尤其體現在做妾者的身上。「食菜食油鹽，娶妾取容顏」、「娶妻娶德，娶妾娶色」、「tshua7 某來顧家」。妻與妾的貴賤之別，還直接影響關係著她們所生育的子女在家庭中的地位和權利，諺語：「嫡全，庶半，螟蛉又半」。根據台灣民間的習俗，庶子（姨太太所生）能分配到的財產，僅有嫡子（正室所生）的一半，而養子（螟蛉子）又只能分到庶子的一半，妾所生的子女不僅是在分家產的權利上較為弱勢，台灣諺語「細姨生囝大某的」，即使生母是妾，但正室仍具有管教的權利。正因為妻妾在權利和地位上的差異，常造成家庭內部的劇烈糾紛與爭鬥，諺語說：「大某無

<sup>38</sup> 江文瑜，《阿母的故事》（台北：元尊出版社，1998年），頁100。

<sup>39</sup> 李毓嵐，〈日治時期台灣傳統文人的女性觀〉，《台灣史研究》16卷1期（2009年3月），頁91-100。

權利，細姨夯（gia5）鎖匙」，不僅描寫家庭裡有違常理的亂象，更透露著妻妾鬥爭導致權利重新分配的情況。在「家和萬事興」的前提下，台灣諺語有不少強調著一夫一妻的觀念：「一晝一夜為一日，一男一女為一室」、「一翁一某無人議，一翁兩某捨（sia3）世代」、「家欲齊，置雙犁；家欲破，置雙妻」、「起厝無閒一冬，tshua7 某無閒一工，tshua7 細姨無閒一世人」、「一線兩針」終究不是常態，妻妾相爭則家無寧日，所以諺語裡說「頂項有笠莫擊遮」，表示有了正室不能再娶妾，而諺語裡也對女性提出忠告：「寧嫁散翁（san3-ang 貧窮丈夫），毋（m7）作偏房。寧為屋上鳥，無作房裡妾」。

女子既被社會規範消音，嘴巴大的女子在民俗相學裡被視為話多，也就成為調侃的對象。有一句話說寬闊的馬路濕了容易乾，嘴巴大的女人愛說謊，很快就會換丈夫，「大條路快焦（ta），大喙查某快跤」。另一句以男女對照的諺語更是匪夷所思地充滿歧視，嘴巴大，在男人可以遊食四方，在女子則把田園吃光：「闊喙查甫食四方，闊喙查某食田園」。父權對女子控制，透過教育，凝成社會集體意識，「女子無才便是德」，無才幹，便是賢慧，必須學的是低賤的手藝，「查某囡仔，乞食工藝也著學」。而有一句談角色扮演的諺語，更是以男人掌權，女人服侍，小孩貪玩來分配其人的天賦：「查甫搨（lak8）桌，查某拭（tshit）桌，囡仔 peh 桌」。體力不濟、又無才識、更不能發表意見的女人怎能比男人有用？「查某人放尿漩（suan7）袂上壁」而女人再強也比不上男人。「月光袂曝（phak8）得粟（tshik）」、「光光月毋（m7）值耒耒（bai2-bai2）火」，這兩句話都在說，女人不宜主事、強出頭。由此引申，公雞啼是本分，母雞啼是越分，合該殺掉，「雞公啼應該，雞母啼著剖（thai5）」，否則，即是天地異常的癡兆：「歹年冬，雞母踏（tah8）雞公」。這種將母雞啼視為世變的徵兆，中國<sup>40</sup>已先見其例，在台灣漢人社會中，不過是一種演繹。

<sup>40</sup> 以雌雞啼晨譬世變，淵源甚早。商紂寵妲己，以致亡國，《尚書·牧誓》識之「牝雞之晨，惟家之索」。參考程元敏，《尚書周書牧誓洪範金縢呂刑篇義證》（台北市：萬卷樓，2011年），頁10。後世遂以「牝雞司晨」喻后妃干政。至六朝，牝雞司晨漸成寓言，比附國家興亡的徵兆。干寶《搜神記·卷六·一三〇篇》：「漢宣帝黃龍元年，未央殿輅軫中雌雞化為雄，毛衣變化，而不鳴不將，無距。元帝初元元年，丞相府史家，雌雞伏子，漸化為雄，冠距鳴將。至永光中，有獻雄雞生角者。〈五行志〉以為王氏之應。京房《易傳》曰：『賢者居明夷之世，知時而傷，或眾在位，厥妖雞生角。』又曰：『婦人專政，國不

然而，人們有時候也不得不承認現實，女子一旦掌握權責也有表現優良的：「第一好張德寶，第二好黃阿祿嫂，第三好馬笑哥」<sup>41</sup>。這句用來形容道咸年間艋舺三大「好額人」，就有一位女性：黃祿嫂，她的丈夫人稱「黃仔祿」（或作「黃阿祿」），經營樟腦業致富，去逝得早，黃祿嫂經營有道，進一步使得黃家躋身艋舺第二大富戶。

儘管門望所代表的富貴很可能只是眼前的浮雲，並不擔保一生的榮華，然而受限於眼前聞見的老百姓仍然發展出一套他們觀察婚嫁世態的方式。這些觀察承載了若干社會的特色。以區域而言，「欲娶嘉義人，欲嫁台南翁」，意謂嘉義女子出嫁嫁妝多，台南人則比較禮遇媳婦。府城台南的安平，早年是個唐山進出口貿易城，富賈無數，諺語說：「妳若愛閒，攏來嫁安平」。又如「嫁入府，無食也好名；嫁入山，有食嘛烏焦」，意謂嫁到府城，就是受苦，也比嫁到山上作農之家的好，雖然不愁吃，也得風淋雨晒，一身黑皮膚。而另一句諺語：「查某毋嫁卑南人，新婦愛娶卑南姑娘」，說的則是台南學甲福佬移民來卑南定居的「卑南人」（原非住卑南人），對自己非常刻薄，連魚都挑最小、最便宜的買，因而有很多父母不忍將女兒嫁卑南人做媳婦。反過來，勤儉的卑南小姐每一位都是持家好手，是最好的媳婦<sup>42</sup>！

台北松山的五分埔，土質不宜耕作，是錫口有名的貧民區，俗諺就說：「五分埔黏（liam5），五分埔查某雜唸！」嫁到土粘的村庄裡，要什麼沒什麼，女人變得非常叨念。窮的田鯤鯪留不住美麗的女人：「好柴無流過安平鎮，嬌查某無留置四鯤鯪」。人貧地瘠的澎湖，更流傳著一句諺語：「愛做台灣豬，毋（m7）做澎湖人」、「澎湖查某，台灣牛」，澎湖地瘠民窮，女人常被賣到台灣當婢女，像牛一樣被支使著工作。民間對擇婿也有職業的選擇，「嫁翁（ang）毋嫁米粉寮」。「米粉寮」，係新竹地區米粉工廠的總稱。早期作米粉，無法控制米粉的製程，半夜一、兩點得起來察看天氣是否陰雨來斟酌產量，同時，還要把握清晨凜冽風勢，讓米粉快乾又Q，送到菜市場擺售。箇中辛苦，不言可喻，女人自然是不能嫁入米粉寮的好。

靜；北雞雄鳴，主不榮。』參考文淵閣四庫全書電子版【內聯網版】（來源：<http://siku.sinica.edu.tw/skqs/download/>，2016年6月27日）《搜神記·卷六·一五八篇》意略同此，不贅引。

<sup>41</sup> 陳華民，《台灣俗語話講古》（台北：常民文化，1998年），頁22-24。

<sup>42</sup> 趙莒玲，《台灣開發故事》（台北：天衛文化，2012年），頁311。

台灣謠諺還有一些描寫區域女子特色的諺語，如「金仔山查某——控固力（礦區女）」，控固力的英文：concrete，意謂具體，可是日語的外來語，現在變成台語的外來語。控固力諧音礦區女，頭腦頑固不化。「台北金龜有食罔居，無食，走過坵（khu）」，強龍不壓地頭蛇，台北來的妓女，有得賺就混過去，不然就得另起爐灶。「迺過三貂嶺，著無想家裡的某团（boo2-kiann2）」，宜蘭開始開墾時，物產豐盛，生活容易，美女又多，一到這個地方，男人就完全不再管家裡的妻子。

本節所引用的謠諺，充滿了土著化的特色，它們大部分是先民在台灣這塊土地上因應各種生活型態累積而得的經驗觀察與智慧結晶。其中，土方與原住民族扮演了重要的角色。

### 三、對女性身體、情慾的想像與自主性

謠諺於女性身體的年齡、面相、情慾與男性的比較，尤有一些觀察。對男人而言，女人的體力實在太小，「查某囡仔人，豆腐肩，鴨母蹄」，手無縛雞之力，柔弱成不了大事，這句話雖然也會性別越界，用來形容文弱書生，根本上，還是奠基於女性體貌的觀察。「荏荏（lam2-lam2）查甫較贏勇勇查某」，即便是軟弱的男人，也勝過強壯的女人。女人有「三十六支骨頭，無一支相食穿」，意即女人於使力的工作無益。男人一方面輕視女人的柔弱，一方面又要她們安於柔弱，「陽以剛為德，陰以柔為用。男以強為貴，女以弱為美」<sup>43</sup>。

女家擇婿，則在於男子的身體狀況，容貌是否有破相、品性是否善良等，對外表的要求並不高，女子個人的要求，則有品格、容貌與健康等問題。不管怎樣，最好雙方相稱，所謂「翁生某旦，食飽相看」，郎才女貌，相看兩不厭。而駝背的女人嫁給大肚子男人為妻，正合適。男人娶妻，標準可就大相逕庭，婦容是第一選擇。這樣的趨勢使得女人也以整容為第一要務：「歹查某愛照鏡，痲勢（khiap-si3）愛看命」，容貌醜陋者經常愛照鏡子，運氣不好的人常要問卜

<sup>43</sup> 參考鮑家麟，〈陽尊陰卑、乾坤地位：陰陽學說與婦女地位〉，《歷史月刊》第2期（1988年3月），頁155。

算命，希望改變境遇。「雞卵面，狗公腰」稱讚女人貌美，男人能幹；「查某毋（m7）認糗（bai2）；查甫袂認戇」，沒有自認難看的女人，沒有自覺愚笨的男人，男女的存在價值繫於不同的評判標準，女重容貌，男欲智慧，間接透露出對性別不同的鑑賞標準、性別偏見。「大目上妝，細目晦昏（hue3-hng）」，眼睛大的女人隨便上妝就好看，眼睛小的女人再化妝也不見得好看。臣服於男性價值的女性也開始包裝自己，形成女性文化中非常重要的一環：「有粧有差，四兩茶仔油金金抹，有戲毋（m7）看欲看我」，鼓勵女人好好打扮自己，要美到男人放著戲不看，只管要看她。女人學著男人，也看出自己的商品價值，並以之作為交換的內容：「縣口豬血——啞蠅（siann5-sin5）」，即縣衙門口的豬血——招引蒼蠅，意指操賤業的女人打扮得漂漂亮亮，大庭廣眾裡招蜂引蝶。「烏貓穿裙無穿褲，烏狗穿褲激拖塗」，描寫時髦女性穿裙子而不穿褲子，時髦男性則是故意穿長度拖地的褲子，墊高身長。「寒人嬌（sui2）查甫，熱人嬌查某」，冬天男人穿上西裝比較英俊，夏天，女人因為衣服單薄，因著曲線畢呈而顯得美麗異常。

容貌美醜、身形高矮固然是男女互相吸引的條件，但在過去的陋俗，女子纏足為時人所普遍崇尚，甚至是選擇妻子的重要條件之一，對女子的終身大事影響甚巨，明知要忍受痛苦，亦要勉強纏足，否則就有嫁不出去的憂慮。「tshua7某，冊毋（m7）讀。嫁翁，跤毋（m7）縛」，結婚，魚水之歡會教男人荒廢學業，而有了家庭負擔以後，不能、也不願意讀書了，而女的也就因為不再有媒灼的顧慮，絕不會願意纏足了。女子纏足與男子讀書被拿來相提並論，可見其重要性。

女性身體的成長變化，如同自然神秘不可知，時時教人們充滿敬畏，女性第二性徵的出現、來經、懷孕、生育、哺乳，洋溢著種種驚奇，因而說「查某囡仔十八變」。男女的身體結構有別，「男人七寶之身，女人五漏之體」。七寶是心、肝、氣、精、腦、血、髓；五漏是二乳、大小便、產門。男人的身體是七種寶物構成的，而女人的身體是招引各種毛病的五漏構成的；特別是經血，既不清潔，更是女性一生的負擔。「查甫大到（kau3）二五，查某大到大肚」，男人發育到二十五歲，女人的發育到懷孕才結束。男體、女體各自承載著不同的

任務，走向不同的命運。「十八歲查某团——到格」，意思十八歲是女孩的婚齡，而且不宜晚婚，所謂「魚趁青（鮮），人趁茈」、「蝦欲跳著趁青，查某团要嫁著趁茈」。為什麼？因為男女身體的成熟期、生養兒女所擔負的任務是不一樣的。

「男人三十，一枝花；女人三十，老人家」，三十歲的男人如盛開的花朵，三十歲的女人卻是個老太婆。「三十歲查甫是真童，三十歲查某是老人」，男人三十歲正值壯年，充滿活力，女人三十歲已經人老珠黃，不適合懷孕生子。類似的話語還有：「四十歲查甫是鸚哥，四十歲查某是老婆」，四十歲的男人如同亮麗的鸚鵡；四十歲的女人卻是另一回事。「四十四，斷团蒂（kiann2-ti3）」，女人到了四十四歲，很少有生育的能力。「鴨卵煮 be7 熟」、「男忌早，女忌飽」，男忌早婚，因其身心皆未健全。女子最普遍的結婚年齡可不能超過二十歲，所謂「十九無嫁，二五無娶」、「男三十，女二十」、「十八歲查某团——夠嫁（kau3-ke3）」、「緊行無好步，緊嫁無好翁」，都反映了女子的理想婚齡。女子的婚齡若嚴格區分，又可分為訂婚齡與結婚齡。關於訂婚齡，並無任何限制，適婚齡，依《欽定大清通禮》卷二十四規定，男子年滿十六成丁、女子年滿十四成口，亦即男子需年滿十六歲、女子年滿十四歲才能論及婚嫁<sup>44</sup>。可惜的是言者諄諄，聽者藐藐，台灣民間並未嚴守規定，甚至有十二、三歲即為人妻生子者。一般而言，清代台灣女子普遍的適婚齡大概在十六—二十歲之間。婚姻，是天生自然之事，「查甫田，查某岸」以作農為喻，表示男人下田耕作，女人修築田岸，配得剛剛好。類似的話有「男人是漁網，女人是魚籃。」而「姻緣天註定，毋是媒人跛夯（gau<sup>5</sup>）行」，千萬不要捨不得嫁女，「女無夫，身無主」，「查某团飼大就共嫁，毋通剃頭做尼姑」。對男子則說，「寧可無官，不可無婚」，婚姻比做官重要。時候到了，女子思春，諺語這樣形容：「手撐斗，跛踢狗；見著狀元翁，開金口」，意思是說捧著飯斗煮三頓，不甘不願，見到房子裡這隻黑色公狗，拿腳就踢。遇到意中人，心花開，人清爽。把女人用的取暖懷爐——紫蘇（私處酥了），用來譬喻女性的情慾：「查某人火籠（hue2/he2-lang5）——紫蘇（腔酥）（tsi-soo）」。而思春過度則輕佻，諷刺其形態是：「三十六支骨頭動了了」。

<sup>44</sup> 清高宗欽定，《欽定大清通禮》（台北：世界出版社，1988年），頁200-320。

生性浮華的女人不安於家，到處串門子，諺語說：「帶 (tua3) 桃花驛馬 (tho5-hue iah8-be2)，煮一頓飯，過三家 (kue3/ke3-sann-ke)」，就「查某囡仔黨」(指手帕交／姊妹黨) 也最好不要有，所謂「歹 (phainn2) 查甫厚 (kau7) 同年，歹查某厚姑娘」，表示男女狐群狗黨／臭味相投，容易發生事端，要儘量避免。

人們嘲弄放蕩女人是不留情的，諺語說她們尿液粘：「三八 tsi，放尿黏鬍鬚 (thi-thi)」。如果發生了男女偷淫，雙方都有責任，因為母狗不挑情，公狗不敢亂來／男貪女愛，兩相情願／人必自侮，而後人侮之／事出有因，諺語說：「狗母無搖獅，狗公毋 (m7) 敢來」。類似的言說有「垃圾貓咬氈鼠 (lah-sap-niau ka7 tsinn5-tshi2/tshu2)」，既是淫夫淫婦，屬髒男交髒女，也用來形容乾柴烈火藏不住，女人不乾淨，背後養漢子。「查某人尿牯 (pe/pue) ——一領雙空 (洞)」，這是用女性生殖器來描繪女人用的馬桶，有兩個洞，同時也暗喻對偷漢子的女人的輕蔑。偷淫是男女都被瞧不起，但處女不諳世事，若是私通懷孕，所謂「婆姊創治在室女」，卻是誘拐者應要受到下熱油鍋去煮的嚴厲懲罰，「拐人在室女，掠去油煮」。

「耳仔後無銼 (sian)，查某查甫就會變」，少年人開始注重自己身體的衛生，就是進入青春期的時候。女子挑剔夫婿，明媒正娶的不嫁，老了才跟人私奔，這就是敬酒不吃吃罰酒，「紅頂四轎扛毋 (m7) 行，貼帕仔綴 (tah-phe3-a2-tue3/te3) 人走」，「阿媽生查某囡——生菇 (姑) (sinn-koo)」，女子老來生育，有如發霉的菇，菇諧音「姑」，又指老了的女人。「阿公 tshua7 某——家 (加) 婆 (ke-po5)」，家諧音加，是管家婆多管閒事的意思。「老雞母，食去風」，譏諷老婦女也可為洩慾的對象。牛吃嫩草，意謂著老人糟蹋少女，老夫娶少妻，「老牛食幼菅筍 (iu3-kuann-sun2)」。「查某囡教娘孀 (le2) 剗臍 (tuinn2-cai5)」，指外行領導內行，班門弄斧，或者本末顛倒。

女人對男人來說，是危險而離不開的話題。「一日無講 tsi，三日無生理」，形容男人一天談話內容裡沒有女人，就不能過日子。「為女窮 (king5)，為女死，為女走千里」，形容男人為女人窮苦潦倒，喪失生命，亡命天涯，勸戒男人勿貪不正當的色慾。「一錢，二緣，三軒 (ian)，四少年 (siau3-lian5)，五好喙 (tshui3)，六敢跪，七皮 (phi5)，八綿，九強，十雄」是追求女人的十大要訣，譯成華語

分別是：錢財、緣份、俊美、年輕、甜言蜜語、奉承、厚臉皮、糾纏、耍強、用狠。「麻豆旗竿——菁仔叢 (tshinn-a2-tsang5)」，癡諧音菁 (tsi/tsinn)，意謂女人罵苦苦追求的男人癡騷，是冒失鬼。「正月脩 (siau2) 查甫，二月脩查某」，這裡的正月、二月與歌謠裡「正月生查甫，二月生查某」<sup>45</sup>一樣，並無特定的指涉，只是用來湊句，表達一年春回，男女都很想狂歡的心情。「敢著快做媽，控 (khong) 著快做公」，敢做敢為，很快就懷了兒女，比喻事情的容易成功。「新烘爐，新茶鈞」這句諺語描寫新婚夫婦的親密。「驚死，暝暝一；毋 (m7) 驚，暝暝七」，則勸告男女親密關係要有所節制，太過頻繁必定損傷身體。

由於前述台灣男女比例的懸殊，再加上平埔族是母系社會，男女婚配稱為牽手，台灣女人成為可居之「奇貨」，台灣女人不僅為自己掙得了若干地位，而且在某種程度上，相當顛覆傳統的漢文化中的婦女命運，在「倫理」這一環進行調整。這種情況，可以從賣淫、改嫁、承襲寡嫂、贅婿、招夫、討客兄等幾個方面來說。

諺語裡有許多對歡場女子、特種職業的觀察：「戲棚散揀無嬌查某因仔」，戲台下的女子和戲台上的戲子一比，都變醜了。「老母無跋帛 (peh) 通縛，買鞋予戲旦穿」，形容對戲子慷慨，對親人吝嗇。娶婬做某，毋 (m7) 通娶某做婬」，寧願娶從良的妓女為妻，也不願妻子紅杏出牆。話說回來，男人這方卻頗有流連花叢的惡習<sup>46</sup>。女人的身體被視為一種有價商品，可以交換、流通，人們甚至無視於性交易中的消費與剝削。「錢銅、查某奶——毋 (m7) 通摸」這句諺語意謂著錢財與女性身體，千萬碰不得，否則很容易遭到非議，而且跳到黃河也洗不清，這是對性騷擾的警示，「驚了錢，佻欲開查某」，嫖妓還怕花錢／想做就不要怕。「食飯配菜脯，儉錢開查某」，省吃節用為嫖妓。以上這幾句諺語都道出了女性身體與財貨的對價關係。「跋筊三分擒，開查某無彩錢，食鴉片死去了年 (liau2-ni5)」，賭博只有三分的勝算，嫖妓染上性病划不來，吸鴉

<sup>45</sup> 這首童謠叫〈火金星〉：「火金星，十五暝；暝弄鼓，先生娘，大腹肚；正月生查甫，二月生查某；坐我船，拍我鼓；食我白米飯，配我鹹菜脯。」詳〈台南市立大內國民中學母語教學檔案〉，頁 11，(來源：<http://www.dnjh.tn.edu.tw/ma-lang/4%E8%87%AA%E7%B7%A8%E6%95%99%E6%9D%90/%E6%AF%8D%E8%AA%9E%E6%95%99%E5%AD%B8.pdf>，2015年5月25日)。

<sup>46</sup> 同註 39。

片有害身體，無可救藥。而女人身體賺錢容易，「三條茄毋(m7)值一粒蟻(gio5)。」  
 「永來伯仔！九條茄毋(m7)值盧阿香一粒蟻」，三個男人賺的錢，不如一個女人用肉體賺的錢多「趁(than3)錢無夠大跤腰仔買礮(huan5)麩(sam3)跤骨。」礮，即明礮；腳骨，泛指腳足部。女人纏足，每日洗腳後，一定要撒明礮粉消除臭氣。大跤腰仔，係清代台南私娼館老娼，「腰仔」是她的名字，腳比當時纏足的女人大，綽號「大跤腰仔」。這諺語嘲諷人賺的錢沒有妓女躺著的一丁點兒「屁塞仔」！「查甫輸筊(su-kiau2)，會起瘡，查某輸筊，會做婬」，女人賭博輸了，會賣身。「三十柸(iau)，四十嬈(hiau5)，五十損(kong3)破人豬欄」，女人賣淫，三十歲左右是為飢寒所迫，四十歲是因生性淫蕩，五十歲還賣淫，那就是生性淫蕩得不可原諒了。這表達台灣民間對女人從事性交易的特定理解。

中國在漢唐社會，對女子貞節尚未形成特殊而明確的要求，經過元、宋理學將女子貞節上綱到與君臣節孝的規範相比擬，所謂「臣為君死，妻為夫亡」即是一例。到了明清時代，形成一股不可違逆的社會風氣。台灣地處邊陲，開發較晚，儘管士大夫不斷鼓吹女子貞節，「會得兩人暍共枕，較好露水凍花心」，期待貞節能成為人們生活的共同價值，卻是效果有限。台灣死了丈夫的女人，往往立即改嫁，因而民間輾轉流傳著一句話：「台灣塗(thoo5)快焦(ta)，台灣查某快過跤(kha)」，導致施琅攻下台灣後，在議及是否將台灣納入清廷版圖時，對於台灣的社會風氣，有「男無情，女無義」的形容，再次證明男女人口失衡造成的結果，不只是造成沒有嫁不出去的女子，離婚、寡婦等也很容易改嫁。台灣婚俗，嫁娶的時候有一個跨過門限的儀式，台灣女人改嫁者多，守寡的時間短，因而用很快跨過門限來形容，與台灣晴天多，土地容易乾，完全沒有兩樣。

《聖經》裡〈創世紀〉三十八章，珥(Er)與俄南(Onan)一節中，珥死後，俄南奉猶太(Judah)之命娶嫂嫂她瑪的故事<sup>47</sup>。這就是「承襲寡嫂」。古代匈奴也有相當的習俗。女子死了丈夫，改嫁給丈夫最親近而且最合適的親人：丈夫的弟弟。這樣的做法看起來似乎不無將女性視為商品的嫌疑，但是諺語說：

<sup>47</sup> 呂振中譯，〈創世紀〉，《聖經》(香港：聖經公會印行，1970年)，頁10。

「接竹篙 (tik-ko)，過婚嫂，連暝 (mi5) 討」。對女性而言，如果在眾多改嫁的可能裡，她得以掌握決定權，保有自主的選擇，則「承襲寡嫂」或可以改為「寡嫂改嫁」。

被女子招贅的男人叫做贅婿。做人贅婿，捧人的飯碗嘴軟，他的地位無形中比妻子矮一截。因此，諺語說：「有一碗通食，毋 m7 肯予人招」。賈誼《服鳥賦》中所謂的「秦俗日敗。秦人有子，家富，子壯則出分；家貧，子壯則出贅」<sup>48</sup>，貧窮意謂著生活物質匱乏，籌不出聘材（如聘金、餅）。男子在無力娶妻下，只有「予別人 tshu3，厝吊大燈」，婚禮中原本該高懸男家大廳的燈籠，只能為他人所用，入贅，不僅是無奈，而且是自取其辱：「無 lan7 葩的人才予人招」。

未出嫁的閩女招婿，已婚婦人招夫。招夫的已婚婦人，一是前夫已死的寡婦，一種即諺語說的：「招翁飼翁 (tsio-ang tshi7-ang)」，「若閒，袂曉予慶貴嫂仔招 (na7-ing5, be7/bue7-hiau2-hoo7 khing3-kui3-so2-a3-tsio)」。慶貴嫂是個鴿母，幾次招夫，不久都以仳離收場，以至於沒有人敢接受她的招贅；這句話戲謔說，無事可做的人不妨去做她的贅夫。苗栗後龍，因地名產生一句歇後語「翁死閣招翁——後龍 (ang-si2 koh-tsio-ang, au7-lang5)」，這是因為所招之夫閩南語叫作「後郎」，音同苗栗縣的「後龍」。

「細膩查某走過社，細膩烏貓踏破瓦」，形容女人瞻前顧後、小心翼翼地跑外頭去與情人或情夫幽會。「一个查某团允二十四個团婿」，諷刺缺乏主見。人不可貌相，出軌的女人往往是假老實的悶騷女人「恬稚恬稚 (tiam7-ti7 tiam7-ti7)」，討契兄唯是 (tho2-khe3-hiann bi5-si7)。「咒誓若有靈聖 (ling5-siann3)，查某無人敢討契兄」，發誓若有用，就沒有那一個女人敢偷情夫。「揸籃仔假燒金 (kuann7 na5-a2 ke2 sio-kim)」、「呂祖廟燒金，糕仔 be7/bue7 記得提」，「喙唸經，手摸奶」，都是形容女人「紅杏出牆」，引申為口是心非，口蜜腹劍，滿口仁義道德，一肚子男盜女娼。契兄，「粉頭、伙計」也。譏笑女子明目張膽地偷情，丈夫卻被蒙在鼓裡。「鴨母討食別人坵 (khu)，生卵家己的」，母鴨到別人的田裡覓食，下蛋在自家裡，比喻不良婦女到外偷漢子，生兒育女賴在夫家。「一馬掛

<sup>48</sup> 于智榮，〈時變〉，《賈誼新書譯注》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年），頁79。

雙鞍 (it-ma2 kua3 siang-uann)」係一女事二夫，「一女允二婿 (it-li2/lu2 in2/un2-ji7/li7-sai3)」則是背信忘義，非法圖利。「契兄公較大三界公」諷刺女人以情夫為重。另一句類似的諺語「歎鼓吹，送契兄」，背後有一個故事，說是從前有一個喇叭手的太太不守婦道，趁丈夫到外地去為婚典禮拜地府、天公吹喇叭時偷人。沒想到這會兒情人還在房裡，丈夫卻回來了。她騙丈夫矇住眼睛吹喇叭，放走情人。五月五日到處划龍舟，她約了情人一起看划龍舟。人真多，擠得她的情人跌到河裡淹死了。隔天包粽子，她丈夫還沒回家，她思念情人，便念道：

五月初四契兄死，  
 初五包粽子我心情惡哦！  
 天壽這個龍王，  
 你一點不靈明，  
 前夫你不抓哦，  
 竟將我這個契兄抓走哦！<sup>49</sup>

這個故事敘述喇叭手的太太偷人，用計為自己解圍，後來又和情人相偕看龍舟，情人淹死了，她憤憤不平，全然不以偷人為恥。現代女性追求性解放，未必較此更澈底。

關於女性描述的謠諺內容繁多，涉及了女性身體的年齡變化、面相的象徵、情慾的想像，以及閨女招婿、已婚婦人招夫、討契兄、男女約會等等，不一而足。從這些謠諺或幽隱或直白，誠實的呈現了台灣社會中流動的性別意識，女性身體情慾的禁忌與自主性追求。

## 結論

諺語有其普遍性，也會反映特殊時、空，但就其記憶與傳播的方式，則有個人、社群、地域的差異系譜，不得以時代階段性述論，如明清、日治、戰後

<sup>49</sup> 江寶釵主編，布袋鎮蕭長洪講述，〈喇叭手的太太偷人〉，《嘉義縣民間文學集⑤：布袋鎮閩南語故事》（嘉義：嘉義縣文化局，1998年），頁94。

等不同時期分疏，而謠諺的口頭傳播性質，也與採集的地域不相關涉，這就像婆媳關係，在受過西化教育的家庭，可能較為現代，婆媳和洽如朋友；但傳統家庭，卻仍然保留著極具階層壓抑的關係，婆媳緊張如敵人；它可能發生在金門，也可能在新竹，有關浯江鄭家的家庭史即為一具體之證據，這也是為什麼本文將描述清初迄今、跨不同區域、來源不同的謠諺材料混為一談，採參差對照、綜合以論的方式，並不會產生去脈絡化的危機，而導致方法論的困難。

本文探討台灣閩南語謠諺中的性別意識，指出其中有諸多原鄉集體記憶的銘刻，如「丈夫雖賤皆為陽，婦人雖貴皆為陰」<sup>50</sup>，在這個層面，無論是女性描寫才德、體貌，社群或區域所顯現的特質，都不免於以父權為中心的話語型態。我們從諺語的言說達致深層理解，那就是父權意識型態中，性別的意義，「不僅僅是『差異』」，而且是「分歧、壓抑、不平等，對女人深刻的卑視……」陰莖成為菲勒斯（phallus）——男性力量的象徵，它決定了一切秩序和意義<sup>51</sup>，買賣婚盛行，女人的角色扮演被圈限在「家族」、「家庭」裡。但另一方面，性別意識也在台灣這個特殊的移民社會中土著化，產生了僅屬於台灣的區域性特色，閩南語謠諺不僅對台灣各地的女性生活樣態有所表述，呈現了性別意識的歷時改變。由於漢移民與原住民女性的婚配的現實中，受到原住民母系社會的影響，女性意識較為明顯。再加上由於女性人口的稀少，女性奇貨可居，雖然產生了養女、新婦仔，以及先議財儀的買賣婚姻等這些特殊現象，卻也有女性掌管家庭經濟的事實，如黃祿嫂。對於女性再嫁、女性的身體情欲自主的寬容，也呈現在閩南語謠諺之中。

本文對性別相關的閩南語謠諺所進行的考察得到一個結論：任何一個社會都有傳統霸權與解消傳統霸權的兩股力量，台灣民間亦擁有這兩股力量的辯證，表現在性別意識上頭，形成了台灣女性婚姻與非婚姻的多元化的兩性關係，準此，我們看到了集體記憶在銘刻與土著化之間的競爭，與原鄉或即或離，其間彷彿呈現出難以解釋的矛盾，卻是一個頗為動態的歷程，成為台灣多元化社會之能動性的表徵之一。

<sup>50</sup> 閩麗，〈陽尊陰卑〉，《春秋繁露譯注》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年），頁194。

<sup>51</sup> 同註1，頁112-113。

## 參考書目

### 一、專書：

- Sigmund Freud 著，李至宜、謝靜怡譯，《圖騰與禁忌》（台中：好讀出版社，2013年）。
- 于智榮，《賈誼新書譯注》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年）。
- 台灣銀行經濟研究室編輯，《台灣私法人事編》（南投：台灣銀行，1994年）。
- 江文瑜編，《阿母的故事》（台北：元尊出版社，1998年）。
- 江寶釵主編，《嘉義縣民間文學集⑤：布袋鎮閩南語故事》（嘉義：嘉義縣文化局，1998年）。
- 余文儀，《續修台灣府志》（南投：台灣省文獻委員會，1993年）。
- 呂振中譯，《聖經》（香港：聖經會印行，1970年）。
- 宋林飛，《社會傳播學》（上海：上海人民出版社，1994年）。
- 李赫，《台灣諺語的智慧（四）》（台北：稻田出版社，1995年）。
- 卓意雯，《清代台灣婦女的生活》（台北：自立晚報，1993年）。
- 孟子，楊伯峻譯注，《孟子》（北京：中華書局，1960年）。
- 施琅，《靖海紀事》，台灣文獻叢刊第13種（台北：台灣銀行經濟研究室，1958年）。
- 郁永河，《裨海紀游》（南投：台灣省文獻會，1999年）。
- 徐宗才，《俗語》（北京：商務印書館，1999年）。
- 張文環，鍾肇政譯，《張文環集》（台北：前衛出版社，1990年）。
- 清高宗定，《欽定大清通禮》（台北：世界出版社，1988年）。
- 連橫，《雅言》（南投：台灣省文獻委員會，1992年）。
- 陳文達，《台灣縣志》（南投：台灣省文獻委員會，1993年）。
- 陳其南，中央研究院三民主義研究所編，《中國海洋發展史論文集（第一輯）》（台北：中央研究院三民主義研究所，1984年）。
- 陳致平，《中華通史》第一冊（台北：黎明文化，1980年再版）。
- 陳振江，《晚清民國史》（台北：五南出版社，2002年）。

- 陳華民，《台灣俗語話講古》（台北：常民文化，1998年）。
- 游淑珺，《女界門風：台灣俗語中的女性》（台北：前衛出版社，2010年）。
- 程元敏，《尚書周書牧誓洪範金縢呂刑篇義證》（台北市：萬卷樓，2011年）。
- 愛新覺羅·胤禛，台灣銀行經濟研究室編輯，《雍正硃批奏摺選輯》（南投：台灣省文獻委員會，1997年）。
- 臧汀生，《台灣閩南語歌謠研究》（台北：台灣商務印書館，1980年）。
- 趙莒玲，《台灣開發故事》（台北：天衛文化，2012年）。
- 鄭毓臣編輯、陳澤主編，《影本浯江鄭氏家乘》（南投：台灣省文獻委員會，1978年）。
- 閻麗，《春秋繁露譯注》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年）。
- 藍鼎元，《平台紀略》（南投：台灣省文獻委員會，1997年）。
- Barrett, Michele, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis* (New York: Verso, 1980).
- Lévi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kinship* (London: Eyre & Spottiswood, 1969).
- Ortner, Sherry B., and Harriet Whitehead edited, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- Simone de Beauvoir, translated and edited by H. M., Parshley, *The Second Sex* (New York: Vintage Books, 1989)
- Thornhill, Nancy edited, *The Natural History of Inbreeding and Outbreeding: Theoretical and Empirical Perspectives* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993).

## 二、論文：

### （一）期刊論文：

- 李毓嵐，〈日治時期台灣傳統文人的女性觀〉，《台灣史研究》16卷1期（2009年），頁87-129。

許蓓苓，〈台灣諺語中特殊的婚姻形態〉，《歷史月刊》第 141 期（1999 年 10 月），頁 116-121。

黃傳心，〈雲林民謠（續）〉，《雲林文獻》2 卷 1 期（1953 年 3 月），頁 84。

鮑家麟，〈陽尊陰卑、乾坤地位：陰陽學說與婦女地位〉，《歷史月刊》2 期（1988 年 3 月），頁 155。

## （二）學位論文：

張心怡，〈女人的定位——從台灣諺語談起〉（高雄：中山大學中國文學系研究所碩士論文，2010 年）。

鄭怡卿，〈台灣閩客諺語中的女性研究〉（桃園：中央大學中國文學系碩士論文，2008 年）。

## 三、電子媒體：

文淵閣四庫全書電子版【內聯網版】（來源：<http://siku.sinica.edu.tw/skqs/download/>，2016 年 6 月 27 日）。

台南市立大內國民中學母語教學檔案，（來源：<http://www.dnjh.tn.edu.tw/ma-lang/4%E8%87%AA%E7%B7%A8%E6%95%99%E6%9D%90/%E6%AF%8D%E8%AA%9E%E6%95%99%E5%AD%B8.pdf>，2015 年 5 月 20 日）。

福建省情資料庫，（來源：[www.fjsq.gov.cn/ShowText.asp?ToBook=226&index=26](http://www.fjsq.gov.cn/ShowText.asp?ToBook=226&index=26)，2015 年 1 月 19 日）。