

陳燁《泥河》之女性/文本/政治¹

林怡翠

一、研究動機

陳燁在 1984 年開始動筆書寫《泥河》並在 1989 年由自立報系出版，描寫台南兩大家族史，及其在政治與歷史事件中的遭遇。在一片改革聲浪與契機出現的 1980 年代末期，《泥河》的出現，開創了女性小說本土意識與政治歷史書寫的新局面，打破女性文學=母性、浪漫、愛情的本質化思考。並且，在幾乎清一色以男性為主體的鄉土論爭中，陳燁率先以女性的姿態發言，爭取女性的話語與再現歷史的權力。

邱貴芬在〈族群建構與當代台灣女性小說的認同政治〉中提到：「陳燁的小說進入記憶塵封的角落，搬演數十年來福佬族群深埋的二二八傷痛。這部書的出版，基本上有幾層重要的意義：一方面《泥河》站在福佬系的觀點，書寫福佬系的歷史經驗，帶進了這批或可大約歸類為『記憶政治』女性小說的另一個族群聲音。另外，二二八雖然是『本土派』政治小說一個重要的探索空間，但是在這個領域裡，女性參與對話的空間卻十分薄弱。就我所知，《泥河》是第一部台灣女性作家『重量級』鋪陳二二八歷史記憶的創作……。」¹因此，陳燁的《泥河》中，女性主體、族群記憶文本與社會政治背景三者的緊密關係則成為這部小說特殊而值得探究的部分。

綜觀《泥河》，整部小說圍繞以二二八事件為中心的家族陰影史而展開，這個

¹ 此處「政治」包含政權與政權間的權力問題，以及性別與性別之間的權力問題兩種雙重意義。

² 邱貴芬《仲介台灣·女人》頁 56。

家族中的每一分子，皆具有這個政治事件所帶來的「情結」，以及無法解開的宿命般的糾纏。然而，更可以進一步發現的是，這個所謂的「情結」卻在其女性成員與男性成員發生不同的作用。同樣的歷史事件，在文本中，經由女性人物與男性人物再現出來的卻是完全不同的情狀，男性人物是活動的，面臨新時代的轉變，而女性人物卻是靜止的，終日守著過去所遺留下來的一切，這樣的差異必須被放置到社會與歷史的背景中看，而不只是「福佬婦女刻苦賢慧」制式簡化的男/女二元敘述。陳輝把女性小說帶進反「去政治」思考的領域，《泥河》反映出本土族群社會與政治事件中性別政治³，即在社會、族群文化建構的過程中，性別角色的分化與權力運作，使得男/女在歷史與國族建造中有了不同的經歷與想像，也因此可以看見女性在某種社會性別秩序的結構下如何看待自己的身分，並遭受怎樣的命運。因此，在《泥河》中可以看到福佬族群在反殖民政治運動中的性別分化作用。

本文試圖透過《泥河》進行後殖民女性主義觀點的觀察，觀察反殖民運動中男/女之遭遇及其背後主導的性別權力結構。

後殖民女性主義是女性主義內部反思的成果，被殖民地地區的女性同時具有被殖民者及女人雙重弱勢，當她們反省自身的女性問題時，意識到女性主義並不能單純地以「父權壓迫」為唯一的控訴，而必須納入種族、階級、族群文化和歷史經驗等差異為考量，拒絕任何中心霸權者的化約想像，也拒絕任何人成為無言的邊陲。

林美容在〈內外之分〉⁴一文中寫到一個趣味的小故事，非常適合用來談論「中心/邊陲」的問題：

前幾天在一次聚會中，一位有人帶了他三歲的孩子來，一口流利的台語及落落大方的神態……他爬到我腿上，指著窗外的陽台，說他要到「內底」去。當時糾正他說，那是「外口」，不是「內底」……。其實我們很難說這位聰明可愛的小朋友「內底」一詞試用錯了，因為隔著一牆落地鋁門窗的小小陽台空間，相對於寬大的客廳，確實有某中「內底」的感覺……。而成人的用詞

³ Kate Millet 在《性別政治》中提出此一概念，意即統治性別對於從屬性別之權利維持與擴張的過程，也就是父權如何使女性的利益被化約，並附屬於男性利益之中的權力關係。

⁴ 林美容《台灣文化與歷史的重構》頁 40。

民歷史之內涵，以及相互交纏的多重關係，建構反映出「台灣福佬族群」女性社會、歷史與政治的面相。其中，「家族」的性別結構是陳燁試圖描繪出台灣福佬族群女性問題的根源，也是討論《泥河》二二八事件中性別政治關係的關鍵入口，因此，本文將首先分析台灣福佬族群的家族性別結構，在這裡將探討在宗法的制約之下，女性的家族地位究竟如何，又如何使福佬女人不得不受其影響犧牲自我，以了解「家族」如何作用在《泥河》中的女性成員身上，並由此「家族」的性別結構如何在福佬族群的政治經歷中發酵，二二八的殖民事件如何與傳統家族父權共同在女性身上呈現雙重迫害。

二、福佬族群的家族與性別模式

《泥河》由家族出發，成為小說情節中人際愛恨與國家政治變化的主軸，而家族中的性別分化，造成男女有別的結構，更是主導了每個人的生命價值，使男性、女性有了截然不同的遭遇，因此，首先從福老族群家族中的性別結構開始，《泥河》男、女角色兩條發展線路的根源。

(一) 父子軸的家族結構

重構台灣福佬族群的社會、文化型態，其早期「移民」過程將是不可忽略的歷史背景，而台灣福佬族群文化思維模式之於漢人社會的繼承與轉變是另一個大的主題。其中社會基本結構乃是以祖籍地緣和血緣為主的家族體制，這是一種繼承，而台灣福佬族群在社會發展過程中，不斷的本地化，與其他住民文化相結合，發展出新的祖籍地緣、血緣團體，而不再堅持溯源中國大陸⁶則是一種轉變，陳其南：「移民社會在經過一段時間之後即經土著化過程轉化為土著社會。而土著社會的特徵則表現在移民本身對於台灣本土的認同感，不再一味地以大陸祖籍為指涉標準。換句話說，在意識上由『唐山』、『漳州』、『泉州』、『安溪』等

⁶ 參考陳其南〈土著化與內地化：論台灣漢人社會的發展模式〉、清代漢人社會的轉型〉等文。

民歷史之內涵，以及相互交纏的多重關係，建構反映出「台灣福佬族群」女性社會、歷史與政治的面相。其中，「家族」的性別結構是陳燁試圖描繪出台灣福佬族群女性問題的根源，也是討論《泥河》二二八事件中性別政治關係的關鍵入口，因此，本文將首先分析台灣福佬族群的家族性別結構，在這裡將探討在宗法的制約之下，女性的家族地位究竟如何，又如何使福佬女人不得不受其影響犧牲自我，以了解「家族」如何作用在《泥河》中的女性成員身上，並由此「家族」的性別結構如何在福佬族群的政治經歷中發酵，二二八的殖民事件如何與傳統家族父權共同在女性身上呈現雙重迫害。

二、福佬族群的家族與性別模式

《泥河》由家族出發，成為小說情節中人際愛恨與國家政治變化的主軸，而家族中的性別分化，造成男女有別的結構，更是主導了每個人的生命價值，使男性、女性有了截然不同的遭遇，因此，首先從福佬族群家族中的性別結構開始，《泥河》男、女角色兩條發展線路的根源。

(一) 父子軸的家族結構

重構台灣福佬族群的社會、文化型態，其早期「移民」過程將是不可忽略的歷史背景，而台灣福佬族群文化思維模式之於漢人社會的繼承與轉變是另一個大的主題。其中社會基本結構乃是以祖籍地緣和血緣為主的家族體制，這是一種繼承，而台灣福佬族群在社會發展過程中，不斷的本地化，與其他住民文化相結合，發展出新的祖籍地緣、血緣團體，而不再堅持溯源中國大陸⁶則是一種轉變，陳其南：「移民社會在經過一段時間之後即經土著化過程轉化為土著社會。而土著社會的特徵則表現在移民本身對於台灣本土的認同感，不再一味地以大陸祖籍為指涉標準。換句話說，在意識上由『唐山人』、『漳州人』、『泉州人』、『安溪人』等

⁶ 參考陳其南〈土著化與內地化：論台灣漢人社會的發展模式〉、清代漢人社會的轉型〉等文。

等概念轉變為『台灣人』、『下港人』、『南部人』、『宜蘭人』等等。或在血緣意識上及祖先崇拜的儀式上不再想落葉歸根，或聚資返唐山祭祖或掃墓等等……並且也在台灣建立新的祠堂和祭祀組織……。」⁷這些繼承和轉化組成了台灣福佬族群的文化結構，也就是，以台灣本地之祖籍、血緣為中心的家族體制是台灣福佬族群社會組成的基本單位⁸。

家族體制的維持主要是祖先崇拜與祭祀的觀念，以祭祀相同祖先的一群人為家族，在家族中輩分清楚，倫理森然，整個家族共有族產、族譜以及宗祠作為傳繫。然而，所謂的祖先是父系中心系統，也就是以家族中的男性血緣為傳遞，只有男性可以繼承財產，以及家族的香火命脈，而女性的祖先地位是依附著她的丈夫和男性子孫而形成，沒有獨立的地位。因而，福佬族群的家族，是構築在父系的宗法之上，男性階級為主宰，女性則為附屬。

這樣的宗法家族是「父子軸」的結構，與西方「夫妻軸」的結構不同。西方女性主義者所抗爭的「家庭分工」觀念，是反對妻子與丈夫對於家庭工作作性別二分的分配，然而，在西方，「家庭」是以夫-妻為單位，在福佬族群中，女人所身處的環境，卻是以父-子關係所擴充而成的「家族」為單位，女性所隸屬的，不只是她的父親和丈夫，而是整個父親的家族，以及丈夫的家族。「這種家族制度就造成了有家族而無家庭的情形。每個家庭不但沒有私有財產，而且妻子想配合丈夫或孩子的嗜好來調理三餐，一家人同桌共食都不被允許。由於媳婦的炊事勞動不是以妻子或母親的身分入廚，而是以炊事員的身分為全家族服務，這就使許多中等家庭的媳婦為免除這項勞動，想方設法養媳婦仔(童養媳)、婢女、養女等……。」⁹福佬女性所面臨的是比性別本質化（例如男人天生擅長養家、女人天生擅長家務）的「家庭分工」更複雜的問題，在龐大宗族秩序之下，女性成為延

⁷ 陳其南著〈論清代漢人社會的轉型〉頁 158。

⁸ 此處採陳其南「土著化」理論為基礎，在於筆者以為，台灣社會之發展本不可忽略「移民」的歷史，以及對於原漢人社會的沿用與文化上的同質性，然「移民」確實為兩個文化主體分手的開始，彼此面臨不同之生存環境、歷史事件、種族融合等進程將是不可被抹滅的，建構台灣由移民繼承到發展新的認同過程這些屬於「台灣」的本土歷史經驗，如此算是避免「台灣的現實」被另一種中心凝視，而淪為「外」的反殖民意念。

⁹ 陳耕《台灣文化概述》頁 224。

續男系家族的工具，卻沒有主導的可能，在父系家族「父傳子」的神聖秩序象徵之下活著，卻是大部分福佬女性全部的活動場域。

根據中央研究院研究員許雪姬〈台灣家族史研究及史料〉¹⁰，台灣的重要家族大約有五者，分別為板橋林家、霧峰林家、高雄陳家、辜家及基隆顏，此五者成員因為與台灣政治、經濟、歷史發展有密切關聯，而為最著名的家族。其中「板橋」、「霧峰」……者為其地緣關係，「林」、「陳」、「辜」等為其血緣關係，是以男性姓氏著名的家族，而在他們豐功偉業的家族史之中，女性似乎是淹沒了，大多只留下「某氏」的紀錄，而家中的女性血肉則因為出嫁而離開。因此，在福佬族群的父權意識中，女性並沒有獨立的「階級」，她們的社會階級是衍生自她所附屬的男系家族的，家族的財產、社會地位是以男性血脈為繼承，一個家族，特別是大戶人家是否能維持它長久以來的社會階級，靠的是家族中的男性血脈，而男性如何「光宗耀祖」是他們畢生的職責，而女性的職責也是自她所附屬的男性那裡衍生而來，她所負擔的一切是為那個屬於男人的，並為男人備好權益的整個宗法家族。

（二）附加而忠誠的「女性美德」

福佬族群的家族，是以父系血緣為宗法承傳，因此，男性成為象徵秩序中的主體與中心。女性在這一套宗法的思維模式與社會結構下生活，在認知過程中，將男性的象徵秩序內化成自我的美德。這一套性別權力的運作模式並不單純地以「男人壓迫女人」出現，而是遍存在我們活動範圍中的各種象徵秩序之內，象徵秩序建構了主體對價值、道德與自我角色的認同方向。

以台灣福佬族群中涉及宗法的「姑娘仔」信仰為例，在父系主流社會中，女性必須生殖替男性完成宗法的延續，也因為女性不是血緣繼承主流，而無法進入神主牌位，所以必須透過出嫁並為夫家傳宗接代以進入男系家族的「公媽牌」，以確保死後能成為有人祭祀的「祖先」。因此，在宗法家族的社會結構中，女人若未

¹⁰ 《台灣史與台灣史料 二》〈台灣家族史研究及史料〉頁 222-230。

出嫁就死亡，代表的是脫序的狀態，破壞了「女兒是外頭家神」的「男性宗法」常規，成爲沒有人收留的「姑娘仔」。

「女子留在出生家庭，原則上會構成男性繼承的威脅，女子在婆家，與丈夫之間生得男子可作爲祖先被人祭祀，可獲得安居的場所。並且，女性嫁人，娘家的男性可衍生出作岳父或母舅的作用。這種作用及姻親關係，在他們的社會生活中具有重要的意義。因此，也有不爲未婚而亡的女性立牌位的情況，即使立了牌位，也與祖先的牌位區分開來，不特別祭祀。」¹¹從這段話可以知道，在台灣福佬族群中，女性未婚而死是脫離了社會原本的結構，而「姑娘仔」的問題正是對這種破壞結構的恐懼與擔憂而來。解決「姑娘仔」問題的方法，就是透過冥婚的方式，爲「姑娘仔」完成父系社會集體意識的角色。「姑娘仔」信仰的思維模式，很顯然的涉及社會結構中的性別角色與分化，此中更彰顯出女性的命運與主體認知是如何緊密的受父系宗法象徵秩序的影響。也就是這樣，「姑娘仔」這樣的女性問題，只有在家族宗法的世界裡才會產生。

福佬族群的婦女意識在宗法家族體制下自然內化成型，這就是爲什麼她們顯然是男系宗族裡附加進來的一分子，但是她們卻忠誠地盡守候男系家族與生殖的責任？受到「祖先」信仰的牽制，福佬族群的女性很難脫離父系的價值思考，「祖先信仰」合理化了性別的階級分化，使社會中的成員認同「父系主宰」爲一種正常而規範的現象。

於是，當女人在家族中扮演女兒，妻子(她顯然並不是嫁給一個男人當妻子，而是嫁給一整個家族當妻子)和母親的角色時，她們總是無聲無息地籠罩在「無私奉獻」的美德光環之下，當她們生產延續男系家族血脈、打理家族中所有男人的起居事宜之時，她們的自我被消音，被歸納進刺眼的「母愛」、「女性美德」的光芒中，心甘情願的尾隨在父權宗法的社會模式之後，身影模糊地供給父系家族所需要的，她們的忠誠和勤奮。

¹¹ 笠原政治植野弘子編《台灣讀本》頁 173。

三、《泥河》父權家族史與女性

「宗族」既是福佬族群社會中最基本的結構單位，而這個結構單位又是以父子血緣為系譜主軸，那麼福佬婦女的附屬身份與命運，不可避免的和宗法家族息息相關。陳燁《泥河》述敘台南的兩大家族，經歷二二八事件的傷痕與衰敗，然而，整部小說卻明顯地繞著一個「情結」打轉，那就是身為母親的城真華，因為傳統家族的束縛而產生的終生遺憾，進而影響家族中其他成員的一生。傳統母親角色由光明慈祥的模範形象到陳燁手中轉為陰暗、衝突甚至不貞節，其中有陳燁企圖對傳統家族宗法之男女關係進行的破壞與控訴。

陳燁的《泥河》書寫福佬家族及族群女性因家族而帶來的痛苦與慘澹人生，「家族」是福佬女性生命痛苦的最大來源。其中有許多女性的面相，她們在家族的父權意識中被嚴重控制，而這種附加的身分與忠誠的美德卻為她們帶來傾其一生的痛苦。

（一）父權主宰婚姻的城真華

在「家族」的號召下，福佬婦女所身處的地位是以父—子關係所擴充而成的「家族」為單位，女性所隸屬的，不只是她的父親和丈夫，而是整個父親的家族，以及丈夫的家族，因此，女性的命運顯現的不是個人的追求，而是以男系（包括原出生家族與夫家）家族的需要為指標決定。

《泥河》中的兩大家族，一是城家，一是林家。林家沒有後嗣，由三房的兒子林炳家過房，二房有兩個女兒林金釵和林銀釵，以及一個兒子林炳國，三房則有林炳邦和林炳城繼承。城家的女兒城真華愛上了林家二房的林炳國，然而，城家卻因為林炳家繼承豐厚的財產而堅持將女兒嫁給放蕩的林炳家，從此造成城真華無法挽回的命運：

因為大伯早逝而無丁壯子嗣，便由三房庶出孽子過繼大房成為嫡嗣，很

揮霍過了一段浪淫歲月的炳家堂兄，以盛勢的財產繼承人身分，贏得城宙世伯的讚賞，許聘掌上明珠。(P. 12)

但收下炳家的厚聘禮金而能標到大片日本人拋售的土地的親爹，竟一口咬定：「妳自小便許聘她們林家大房作媳婦，不可以胡來，壞了城家先祖曾為高官的清譽。」她在娘親懷裡哭腫了雙眼，仍然無法違拗這門親事。(P. 18)

城真華錯誤的婚姻是她的父親一手主導的，理由是要藉由城真華與林炳家的聯姻來壯大家族的聲勢，無辜的城真華成為父系家族的貢品，卻沒有反抗的能力，在宗法制度之下，「家族」的興榮被擺在一切之上，為了這個以父子關係相延續的產業，從來就不屬於女性，但女性成員被犧牲以屈從於「家族」的利益。就算如何的內心難過，城真華終究無力抵抗龐大父權的壓力，她不敢逃脫和爭取，只有留下一生的遺恨。

然而，城真華真正的悲劇並不單是與愛人分割，更嚴重的是她嫁的是一個揮霍而無品德的丈夫。在這樣的家族體制中，男性的繼承地位為他帶來一種無上的權威，權威不是來自於一個人的某些特點，而是來自於一個「地位」，例如父親和丈夫。林炳家其實只是一個散盡家財的猥瑣男性，他總是在外遊蕩，玩樂，然後欠下一身債務，便回家像他的妻子孩子壓榨。然而無論他實際上多麼落魄，他就是能在他「父權」地位的保護與支撐下用他自己的手段統馭「他的」妻子和兒子。林炳家殘暴地折磨城真華和他們的兒子林正焱。他深深地相信林正焱並不是他親生的孩子，而這意味著男性血緣的純度遭到破壞，他的妻子對他的忠誠不再，父權秩序的破壞就意味著男人尊嚴的破壞。於是林炳家邪惡殘酷卻自許是仲裁者地恣意審判他的妻子，和那個他以為的「雜種」。

那個冬至，她刻骨地記得，那個昏昏沉沉不見陽光的冬至。她苦苦地熬著日子，盼到冬至，搓了三十七顆紅紅的甜湯圓……。她記不清後來的事。那些湯圓撒了一地，被踩得糊糊爛爛，彷彿遍地血跡斑斑。酒壺碎了，她被推倒在地，滿桌的菜撒了她全身……。炳家一直狂吼著：「幹幹幹，臭賤婊子，妳那忘不了他嗎？忘不了嗎？忘不了嗎？」她的胸口被熱湯燙著，要爆裂開了。啊——是炳家嗎？她不能確定。她滾在地上，覺得自己也被踩爛了，啊，

那一定是隻野獸，竟那樣撲向她，作賤她的身軀——她和那些紅湯圓，全被壓到萬丈深淵裡……。(P92-93)

「臭賤女人，還留證據嗎？妳偷客兄，還忘不了他的破簫是嗎？這麼多年了，妳還忘不掉是嗎？幹——」她看到炳家拿那支斷裂的簫，惡毒地笑著，他點起火來燒它。啊，不！她撲過去，搶救那支起火燃燒的簫……。(P. 122-123)

「那個人，根本不是我父親，他是隻禽獸，他根本不是人！」正焱渾身發顫，語無倫次地說：「他打母親，逼他交出印章和地契，為了一塊當年母親陪嫁的田地。他是隻瘋狂的禽獸，他一把母親按在地上猛打！我、我實在無法忍受，我向他撲過去，護住母親，他便發狠地踢我，用他那雙走路叮噹響的皮靴猛踢我的背脊。直到母親狂叫著，把地契和印章丟給他，要他饒了我一條命……啊，炳城叔，如果不是你說他確實是我的父親，我一定還手，把這條命豁出去，跟他拼了……。」(P. 314)

「……他經常趁妳去工作，打落我正在吃飯的碗，狂笑著罵我：雜種吃什麼飯，我辛苦準備考試，他就在我耳邊大叫：雜種念什初中，雜種也配嗎？我背著雜種的指控，鄰居的恥笑，逃離那個家……。」(P88-89)

林炳家的指控讓林正焱失去男系家族的重要「地位」，也使他必須背著罪名痛苦地活著。而城真華則因為這個罪名，成為破壞秩序的女人，因而失去一切：「炳家扭頭就跑，偏還大嚷大叫：『那你的女兒是騷貨賤貨你不知道嗎？偷客兄的臭婊，還賴我作冤大舅嗎？又替別人養兒子的憨大呆嗎？那不是我！那不是我的……』她記得親爹臨終前竟也不認她，四個兄長被對著她，出殯儀式裡娘親拭著淚阻止她送葬，甚至她梅被通知娘親亡故了，連墓都不知道在那裡，無處祭掃……。」因為她破壞了秩序，沒有人會在乎她想要什麼、愛什麼，她都將被遺棄，重點在於她使男系家族蒙羞，這是家族女人的重大罪名。那個屬於男人們的「家族」興榮與否在一切之上。

城真華從此一生活在陰影和泥沼之中，也因為這樣她極端地厭惡她的丈夫，

甚至把她的恨轉移到孩子身上，她遺棄他們，帶給他們人生的痛苦，並且終日沉溺在「精神偷情」的幻想之中。這一個不「無怨無悔」的母親和妻子，正是《泥河》突出女性的家族地位與悲哀的主要角色，陳燁透過她來拆破「偉大母親」的面具，這一張面具涵蓋了所有的傳統福佬女性，她們沒有名字，沒有個性，沒有命運，……只有無盡的奉獻和統一化的美德歌頌，而城真華這個痛苦母親則是撕毀面具之後的發聲，發出在「家族」父權秩序下被消除自我的女性心聲。

2、死守父系家族的林銀釵與黃梅娘

在父子軸的家族結構中，女性在家從父兄，出嫁隨丈夫的原則，實際上是使女人的肩頭上扛著兩個家族的使命，縱然，女性向來就不是家族產業繼承中的一分子，在家族中，女性盡義務卻沒有權力的角色，卻理所當然地深深刻劃在福佬族群女性的價值觀中。

林銀釵是林家二房的女兒，自從二房唯一的繼承人林炳國在二二八事件中消失之後，林銀釵就放棄幸福生活的追求，甚至放棄與愛人結婚，開始封閉自我，盡全力守著家族的財產，以等待林炳國歸來時得以繼續延續家族生命。林銀釵生為女性無法繼承家業，但她卻用一生來背負男系家族的前程。

「我要……告訴……妳……，一件……事。」林銀釵掙扎說著，窻嗦窻嗦在身上遲緩摸尋，那隻枯瘦見骨的烏筋手像鳥爪，突然猛力往內襟探去，扯下一條紅繩—繩頭上繫了個晶瑩玉嫩的小象牙圖章，煦煦泛出溫潤光澤來。「這個……章，應該……傳……給……阿國伊……使用，……我守……這些年……為了……等他……回來，……好……好把……二房……產……業，交還……給……他。……現在，我……恐怕……等不……到了……。真華，……妳……幫忙，……守住……這個……章印……？」(P. 246)

林銀釵一直到死，都不忘記林家二房的延續，她因為林炳國的失蹤，林家二房面臨斷後的危機而痛苦不堪，哭泣過度變成瞎子，終生生活在黑暗之中，她這種執著而近乎瘋狂的守護男系家族，一直到老死，她為父系家族犧牲了一生，成

就了一種父系價值的「美德」，但是這個成就卻是用一輩子的代價，而失去自我，這種「美德」卻成就了女人悲哀而空乏的一生。

除了林銀釵之外，黃梅娘更是這種典型中，堅毅卓絕遵守「美德」的女性：

「事變那時候，我爹親一聽到林老爺被抓，急的跳進跳出。那一夜，他和長腳國治叔，兩人各扛一付扁擔，說要救人，交代添生大哥家中瑣事，就走了……」。二小姐跌跌撞撞奔進來，頭纏紗布，臉頰青腫，抓住添生大哥就哭。她叫說：阿國不見了……，阿國是她二房的希望……，無論如何，要添生大哥幫忙找他回來。……添生大哥把二小姐送回家後，天濛濛亮，喚我起身，跟我說：阿梅，大哥最信任妳，有一件事要託妳，妳無論如何要答應……。妳答應——如果大哥此去，回不來，幫我照顧妳那未過門的兄嫂吧……。阿梅，妳進他們家去，沒有名份，就給他們做侍婢吧：銀釵那麼柔弱，妳堅強，去侍顧她，如果以後，她有好郎君，妳代大哥伴她出嫁，然後妳要記得回家來，給她自由的幸福吧。……添生大哥走了之後，我哭了三整天，告別娘親，二哥，兩位妹妹，就來了林家……。」

(P. 244-245)

黃梅娘是與林銀釵有婚約的黃添生的妹妹，因為黃添生在二二八失蹤前曾交代她照顧林銀釵，於是她甚至去作林銀釵的侍婢，一輩子服侍她，甚至在林銀釵過世之後自殺相隨：

經這些天，我深深覺得二小姐孤單零飄到另個世界，我的責任仍是未了。夜半風雨，總像是二小姐寂寞的呼喚；二小姐在世怕黑，即使睡夢亦必點燈，如何能在漆黑的另個世界盲瞎摸索？

我的責任尚未完成呢。

最後，請再轉達真華女士：

無論如何，我盡全力護守林家二房產業。

附上委託書權狀副本乙份，請一併轉交真華女士。

無法當面向真華女士道別，使我即將懷著歉意的心，奔赴另個世界。但

是，我唯一無疚、安心的，亦將是我帶了真華女士交給我的二房的圖章，到另個世界再完整奉還給二小姐吧。(P. 258-259)

黃梅娘吞下了象徵二房資產的二房圖章死去，只是爲了完成替林銀釵守護林家家族的责任，也完成兄長的託付，無論這個託付其實是富含著兄長的自私，甚至殘忍，黃梅娘卻都毫無怨言的爲此守候一生，至死不渝，這一段描寫黃梅娘遺言的文字哀淒絕美，有如傳統大宅院裡的潮濕和神秘，龐大的女性責任使她們生活在死寂之中，甚至一直延續到幽冥世界，仍不能切離。

林銀釵和黃梅娘這兩個女性用了一生來完成「家族」的使命，而這個所謂的「家族」卻是爲男性血緣的傳遞。她們的行爲忠誠而堅毅到令人驚異的地步，「家族」倫常道德的魔力使她們這樣不顧一切的在男系宗法中犧牲自己，父系「家族」的興亡竟像一個巨大的暗影，覆蓋著女性的一生。

個人的意識與潛意識、對自我的認知與期許、了解世界的方式是其生存的族群社會型態的產物，經由文化、教育、信仰等等結構而成。因此，林銀釵和黃梅娘這樣堅毅成就父系家族的女性典型，深刻體現的其實是以宗法家族爲主體的福佬社會性別思維模式。

(三) 反抗命運的林正瑤

林正瑤是城真華的女兒，因爲城真華將對林炳家的恨意轉移到林正瑤身上，使得這個女孩和母親之間有著因過去的陰暗經歷而不可解的癥結與衝突。然而，也因爲這個陰影，林正瑤更努力地反抗家族，反抗社會加諸在女性身上的價值，而更清楚地追求自己所愛的。

因此，當林正瑤面對愛著她的美貌，卻不了解她的卓光明，和熱情充滿理想，了解她的馮疆，這種類似於「城真華—林炳國—林炳家」的命運難題，她並不像她的母親爲了維持父系家族的偉大而黯然接受，卻留下更多的傷害，因爲痛恨母親帶給她的傷害，林正瑤不願意步上城真華的後路，她不顧家人反對，解除與卓光明的婚約：

「老實說，我厭惡卓光明，總不能教我和一個厭惡的人生活一輩子吧？所以，就是這麼回事，在未釀成更大錯誤以前，趕快收拾殘局。」……「雖然這樣做，大大傷害媽的尊嚴，傷害我們身上流的大戶人家血統的顏面——」……「但反正我們也丟過臉了，當然，我認為這些根本不值得存在的，還是有人辛辛苦苦爭著維持。不過，最重要的是——我不願眼睜睜去犯明顯的嚴重錯誤，自己懊悔，又殘傷兒女！」(P. 23-24)

林正瑤是《泥河》中積極反抗父權價值與女性命運的角色。「美麗」經常是男性眼光定義女性價值的重要一環，而林正瑤卻極度的厭惡擁有美麗外表的宿命，她清晰的感覺到母親城真華的苦難正是來自於定位女性的那些價值，她痛恨這些東西再次的加諸在她身上，因為「美麗女性」經常掩蓋她身為一個「人」的全面性，於是她犀利而強悍地展現和追求自我：

「那個卓光明和我的眾多追求者，有什麼兩樣？只是看中我遺傳自妳的美貌。我憎恨這美貌，它使我永遠無法表現自己，真正的自己，真正的才能。有什麼用？美麗到底有什麼用？它扼殺我的一切……因為美麗，使我自卑，尤其我長得太像妳，真是致命傷。每次，我設計的廣告作品一拿出來，整個公司的人幾乎都這樣說：『真難得啊，這麼漂亮的人畫出來的。』沒有人看到我的辛苦創作，沒有人肯定我的才華，因為被美貌蒙蔽了，妳懂嗎？」(P. 26-27)

這樣對自我的渴望反抗女性的「被觀看」角色，這樣的女性自覺也表現在她對愛情的抉擇上，卓光明對她的愛情僅只是一種對「傳統女性」的認知，卻沒有人與人那種純粹的了解和契合，林正瑤不願被鎖綁在固定的女性形象裡，而是堅持擁有自己靈動的生命色彩和感受：

她怔怔地望著卓光明，過了許久，才歎口氣說：「你就是弄不懂嗎？光明，感情固然需要時間培養，但重點並不是一—妳要花多少寶貴時間來陪我，妳懂嗎？我不是小孩子，不是用『陪』的洋娃娃，給你娶進門擺在家裡的。我跟你也說了無數次了，你卻始終不懂嗎？好吧——我再最後聲明一次，不管你懂不懂，請你聽進去——我要的不是舒服的生活，而是一份心靈的相契！」(P. 61)

追求成就自我，不願作男性手中把玩的洋娃娃，林正瑤極力想成爲自主的女性。然而，她的這種覺醒並非光明樂觀的，而是母親的陰影所逼迫，因爲不願成爲第二個城真華，而作的掙扎，仍舊是因爲「家族」的性別分化，以及「家族」挾帶的暗影記憶所帶來的作用。正瑤反抗著一切，卻始終沒能成爲健康自足的圓滿女性，她的身上背負著過多的痛苦，難以擺脫。

從城真華，黃梅娘和林銀釵她們幽暗詭譎的一生看來，她們幾乎是在靜止不動的死水中，獨自承擔所有因父權而累積下來的苦楚，她們從來沒有爲自己活過。而林正瑤和母親城真華之間，有著「家族中的女性」這樣強烈的宿命連結，她企圖擺脫這一切，而黑暗陰影卻始終如影隨形地是她沉重，《泥河》的女性都是悲劇，而家族性別分化的重擔則是她們悲劇的主因。

四、《泥河》男性中心的反殖民運動

《泥河》作爲第一本以二二八爲背景的女性小說，爲向來在政治議題沉默的女性作家爭取發言的權利。殖民政治固然是《泥河》的重要突破，卻可以從福佬家族性別模式看到《泥河》開展的源頭，這個性別模式在殖民壓迫中發生作用，使得《泥河》中的男女有著完全不同的政治參予。福佬族群的家族性別配置已在前章談過，父子軸的傳承關係，使得男性被賦予主宰社會結構的義務和權力，而附加的女性，則在後方沉靜地爲男系家族守護。因此，在殖民壓迫的時候，男性主體爲反對自我淪爲他者而群起反抗，女性的身影卻缺而不見，在反殖民的運動裡顯然是以男性爲中心的。沈秀華《查某人的二二八》：

.....當國民黨決定以軍力來鎮壓台灣社會時，它屠殺的對象幾乎全是台灣男人，尤其又是社會菁英分子.....。男女在社會的權力運作結構中，有著不同的配置，在國家、民族建立的過程中，有不同的參方式與角色，因而也決定男女在權力鬥爭和國家建立過程中，有著不同的經驗，導致男女有著不

同的國家想像藍圖¹²。

觀看《泥河》敘述之抗日與二二八事件，可看見社會基本單位「家族」的性別模式已擴大延伸至國族建構活動中，家族中的男性成員熱血奔騰，爲了生命理想奮鬥，而女性們卻苦守家族，黯淡度日，此一動一靜的對比，正是傳統性別角色的實踐。

下文針對《泥河》男性的反殖民運動內容及「家族」男性角色在反殖民運動中之顯現做分析。

(一)《泥河》的反殖民運動與意識

《泥河》這部小說是書寫日據時代到二二八事件到白色恐怖時期的台灣，一個福佬家族的經歷，其中包含男性家族成員參與的反殖民運動。這些男性政治運動者的主要意識是台灣的住民在歷史的政權變化中，屢屢成爲「他者」的無奈與反抗，其中又以反抗國民政府的二二八事件主要中心，反映台灣人民追求「公平對待」的心聲，以及得以受高等教育，光耀家族的男性知識分子對我群人民幸福前景的理想使命。以下是《泥河》敘述族群政治記憶中的幾個重要關節：

1. 皇民神話的教育

日據時代，日本殖民統治台灣，視台灣爲其附屬領土，採取「漸進同化」政策，使台灣人民認同於日本，並成爲有差別的次等人民。許極墩《台灣近代發展史》說：「日本統治台灣，在經濟上是藉由日本資本的資本主義化，在教育上則爲藉由日本語的近代教育化，兩者均依賴國家權力輸入台灣。」¹³又云：「第七代總督明石更明白指出以同化作爲施政的方針，藉由日語教育的教授確立普通教育的功能。亦即，擬由語言的同化達成民族的同化，實則，目的在於由日本人獨占政府和企業內的較高權力地位。」日本藉由教育一方面藉語言的改變將台灣邊陲

¹² 沈秀華著《查某人的二二八》頁13。

¹³ 許極墩《台灣近代發展史》頁289。

化，並宣傳皇民意識型態的神話，另一方面則藉差別教育愚化台灣人民。

薩伊德(Said)在《東方主義》中提到葛蘭西(Gramsci)的「文化霸權(hegemony)」觀念：「市民社會和政治社會。前者指的是一種像學校、家庭和工會等自願性的親近結合（至少是理性而非脅迫性的），而後者則是指國家體制（如軍隊、警察、中央官僚機構等），其所扮演的政治角色是一種直接的宰制。當然，文化是在市民社會中運作的，理念、制度和其他個人性的運作都不是透過宰制而是透過葛蘭西所說的共識(cultural leadership)。」透過文化傳遞而形成某者優於某者的意識，是不著痕跡卻又效果奇佳的，因此，當日本一方面用軍事強勢，一方面用文化教育統治台灣，便使得台灣人民陷入不知不覺認同於它，卻又不甘淪為次等的矛盾之中，在《泥河》之中，陳燁對政治霸權的結構力和抵抗力多所著墨：

「你應該去東京帝大吧。」銀二姐聲聲句句，要我一畢業就走。去日本，是台灣人往上爬的好路途。「也只有我們大姓人家，才有財勢栽培你，要想分明，這是翻身往上頂的好機會。」伊說道，我是二房最大的希望。

啊！愁悶著了……去日本，做一個大和族的皇民，是我漢族血脈極極不願的。但留台灣雖因爹親的士紳地位而享有幸福的我，卻又不忍見到同胞被殖民的低等生活啊。(P. 9)

「你以為做一個大和民族的皇民事光榮的嗎？我們的同胞仍然被殖民地過著低等生活呢！炳城，我無論如何無法抹去自身的漢族血脈啊——你了解嗎？我是不得已才去日本留學的。」

「國兄——」他幾乎不敢相信自己的耳朵，驚呼著：「你不得已？我們的父親都獲頒台灣紳章呢！這是極大的榮耀啊。沒有這個因素，你還不一定能前往日本黃國去讀書吧？」

炳國堂兄正顏嚴肅地看著他，沈聲說：「你讀了三年的師範吧——難道，你從來沒有思考過我們的前途？你知道許多人背地喊我們『大國民』嗎？」

「那是一種榮耀——」

「那是嘲諷我們做『皇民走狗』啊。」

「我不認為是這樣。」

「炳城，你想想看——我們終究不是大和民族吧，終究是無法獲得日本總督府的平等對待啊！炳城，你這三年書，是白白讀失了。」

「為什麼，國兄，你為什麼這樣想？很可怕啊。日本總督府待我們家族非常禮遇呢——這不是極難能的信運嗎？父親經常告誡我，林家能有這近千甲的土地產權，除了努力經營投資外，最該感念日本總督當局——我們要惜福吧。」
(P. 298-299)

這兩段文字寫出當時台灣人民面對日本殖民統治的兩種矛盾結果。首先是在日本透過國家機制的強硬管制與「皇民」文化宣傳、教育改造之下，掌握主流話語權力的日本成為台灣人價值的中心，成為日本人是台灣人翻身的唯一機會，「日本」佔據台灣的思為中心，並成為一種榮耀。另一方面，失去自我中心的台灣人民又追尋著平等的機會，和不再作殖民地人民的一天。於是，日據時代，台灣人民此起彼落地反抗著殖民政權，但是日本統治的歲月仍舊是台灣族群歷史中的一部份，深深結構台灣人民的生活方式與認知價值。

然而，直到日據時代結束，國民政府接收台灣，仇日的國民政府視日本為大敵，台灣人民的日本記憶，所受的日本教育，說的日本語，卻當場變成「親日」的原罪，《泥河》中，在日據時代以具規模的林姓家族，卻成為國民政府鬥爭的對象，無論在什麼時代都努力求生存的家族，在政治轉變之間，光榮頓成叛變，漂浮在強權中的人民，顯得十分的卑微無奈：

「你們不過是利用結交日人在戰時發跡而成為暴發戶吧——」一位曾在中國大陸追隨國府抗戰、而在勝利後被派作接收要員的同鄉，半脅半勸地向父親說：「別做同胞的罪人，把你們暴得的利益歸還給同胞吧。」「兄台這是什麼話？我們辛勤勞苦，由先父進陞君創業起家，權憑藉努力工作累積家產，緣何污指我們『暴得利益』？」父親義正辭嚴、聲色皆厲的反駁著。(P. 354-355)

傷軀痊癒後，他又驚聞二伯德鵬君被判槍決，罪名是「親日漢奸」，罪證是「曾膺任皇民奉公會委員」；銀釵堂姐因而心智瘋潰，遠避日本的金釵堂姐不聞不問，炳國堂兄果真一去不回——整個林氏二房竟在瞬間淪落！（P406）

政權轉換之間，毫無選擇自主能力的台灣人民，在權力中心和意識型態的轉移中，產生價值觀的衝突，國民政府的指控使得台灣人一下從皇民的神話中重重被敲醒，赫然發覺原來自己始終是邊陲的地位，也因此引發對祖國神話的重思。

2. 中國祖國的幻滅

一九四五年十月二十五日，陳儀在台北接受日本在台總督安藤利吉投降，台灣正式脫離日本的殖民統治歲月。面對新的政局，台灣人民歡天喜地的等待「祖國」的接收，以為這是脫離次等，成為自己土地、社會主人的大好機會，於是台灣人民多對「祖國」懷抱回歸的激情與期望，當時的人民組織「三民主義青年團」及「歡迎國民政府籌備會」等，表現對祖國的歡迎。《泥河》中反殖民運動者在結束對日本的抗爭之後，呈現出一片成功的欣喜：

「什麼時候回來的？」

「大前天，我決定回到自己的土地，迎新年……。」

「我們光復了——」

「嗯。」

「終於回到祖國的懷抱啊！」他無比喜樂的說……。

「那太好了，國兄。楊大哥有一套計劃，準備把我們文化自治行動協會再改組，加入『三民主義青年團』的陣營。他還參加歡迎國民政府的籌備會——啊，這是我們大展理想的時刻，再不做殖民次等奴隸了……。」(P. 331-332)

然而，不再作殖民地次等人民的美麗幻夢很快的消失了，因為，「祖國」中國的態度仍舊是視台灣為邊陲文化，將「中國內地」的價值思維移植到台灣，將中國「中心化」，而無視於台灣住民各族群的特殊經歷，台灣人民再度成為「他者」。

後來，報上愈來愈多的貪污案一一揭露，化學工廠舞弊、貿易局灣商勾結、教育界盜用公款……五月來臨時，楊大哥突然宣佈退出「三民主義青年

團」。

「我們講不來祖國的『國語』，就註定沒有出路嗎？這和日本時代有什麼差別，不會講日語就無法出頭天——現在好了，所有的高官、縣市長、各處處長，幾乎都是會講『國語』的外省阿山仔，我們台灣同胞到底算什麼？」楊大哥憤怒地吼叫著：「連『青年團』也要限制我們，非要會講『國語』，這是莫大的侮辱啊！」

「楊大哥，講祖國的『國語』是應該的，」他勸撫著同志們的怒氣。「我們要主動和祖國交談相會吧，這『國語』可以慢慢學，一定學的會吧。」

「慢慢學，林炳城，你去慢慢學吧——」一位同志嘲諷著說：「等你會講『國語』，整個台灣全給那些阿山仔『劫收』光盡了。」

「他們牽親引戚，妻舅細姨堂表通通有官做，台灣人反倒被踢出去吃牛屎，喝西北風。那隻陳豬仔所主持的『行政長官公署』，不就是另一個『總督府』嗎？」

「對啊，那些阿山仔成立的『專賣局』，什麼都要管制，台灣人吃不到台灣島盛產的米和糖，連買也買不到——物價一日三市，那些阿山仔卻每晚花天酒地！」……

「我們要為同胞爭取平平等——」楊大哥跳上億載金城的古砲台……，「我將不惜犧牲，來從事任何保衛台灣島的政治鬥爭啊！」(P338-339)

「國民政府接管台灣後，重要權位幾乎由來自大陸的人士所壟斷……，造成重要位置由外省人壟斷的其中一個原因是，陳儀當局往往以台人不諳國語國文為由，拒絕採用台籍人士。甚至以此為藉口，不開放縣市長民選，進而認為台民沒有國家觀念。」¹⁴所謂「國語」正象徵著中國中心，國民政府無視於台灣人民的日本殖民歷史，及其所受的日語教育，貶低不會說「國語」的台灣人民，把台灣人民排擠到邊緣的位置，對台灣人民要求文官考試以日文考試，完全不站在台灣人民立場思考，將之醜化為日本帝國主義五十一年來奴化教育下的遺毒。

¹⁴ 李筱峰著〈從《民報》看戰後初期台灣的政經與社會〉頁 191。

此外，國民政府外省人士牽親引戚的人事安排，斷絕台灣人進入公家體制的機會，又國民政府將台灣的物資運往中國，其中以米、糖最甚，盛產米糖的台灣人民卻配給不到這些物資，這種「經濟壓榨」並不亞於日本的殖民行爲。根據當時民報的報導：「囤積居奇的奸商，化公爲私的貪官污吏，榨取血汗的資本家都在天國享用，反之爭不到米吃的人逐日增加，乞丐一天多過一天，總之，今天老百姓最大的痛苦，是高物價和失業。」¹⁵又有：「過去在日人時代，省民每年一人至少上有六斤至十斤的公價格配給糖，然自光復以來全無配給，因此大失了省民的信望。反之，上海報紙報導台灣糖在該市每月開始廉價配給，省民對此均感不公平。在生產地不能享受配給，這是多麼矛盾！而且由日人接收莫大的食糖往那裡去？全然未見當局公表。」¹⁶等等對當時生存環境惡化的討論。這些使台灣人民意識到「祖國」夢想的幻滅，台灣人民再度成爲「殖民心態」犧牲者，追求「平等對待」的台灣人民終於引發二二八事件。

《泥河》所表明的政治意識，不是宣揚「我是台灣人」的族群意識，而是台灣人民在如何族群歷史中，不斷抗爭，拒絕成爲「次等」、「邊緣」，追求公義平等，理想幸福的國家社會。也就是說，《泥河》彰顯族群的歷史記憶，是台灣人民如何在不斷地被壓迫，被遺忘中，反抗並追求自己春天，是對真理的信仰，對「平等」權利的追尋。

(二)《泥河》反殖民的英雄中心

《泥河》中的反殖民政治運動，是根基於對殖民政體的不公平對待的抗爭，我群的意識是在不斷地成爲「他者」的族群歷史經驗中產生的。參與政治運動的人所懷抱的是知識分子的熱情，對家國人民的使命感，如何讓百姓過得幸福，遠離殖民的命運，是他們的理想，他們的生命是如此激盪飛揚地宣示：「我感到血液滾沸著，一顆心因爲廣眾的台灣同胞而顫慄了，這將是我們爲台灣歷史寫下真實之夜的時刻吧……」，在面對充滿殖民態度的日本和國民政府，這些男人反對殖

¹⁵ 李筱峰著〈從《民報》看戰後初期台灣的政經與社會〉頁 203。

¹⁶ 李筱峰著〈從《民報》看戰後初期台灣的政經與社會〉頁 205。

民的心情是如此的強烈。

然而在《泥河》中，這些充滿理想的反殖民知識分子清一色是男人，政治的場域完全屬於男人，而他們口中所謂的社會公理正義完全是以男性思考為中心，在上一節的論述中可以看見他們在抗日、二二八事件中所展現的強大的英雄主義，為了國家社會而奮鬥，而這個國家社會是以男性為主體的國家社會，女性的權益與地位卻未曾被提及。而《泥河》中這些熱情追尋，最後在殖民力量過於強大的情形下失敗痛苦的男性政治人物，有著男系家族血脈，和命運思想相連的繼承關係。

參與二二八事件，從此失蹤不知去向的林炳國，和參與抗日組織「文化自治行動協會」的林炳城是兄弟，林炳城在林炳國的帶領下，逐漸認識到殖民主義對台灣的壓迫而激起熱血：

那一夜，他抱著炳國堂兄珍藏的後後一大疊報紙……那時，他的胸膛飽漲著一種前所未有的、激盪的情緒；炳國堂兄跟他講述的種種民主、自由、平等的理想信念，開闊他的視野，也震顫著他青春的心啊！（P. 300-301）

而參與校園學生運動而被暴力拷問並且入獄的林正焱，雖不是林炳國親生的兒子，卻因為城真華在懷他時，不斷思念林炳國，並將他當作是炳國的孩子，林正焱的身世和林炳國有著父子般的關聯：

「我知道不是，不過——」我眼中的華突然泛出幸福的光采。

「我一直當是你的孩子……，他會像你。」

啊，多惱恨……那當時，花盡平生氣力克忍自己的衝動，竟被命運這般擺弄著了。……但我竟是咬破了唇，去護衛伊的貞潔，現在想想，多惱恨啊！華腹內的胎兒，原該是我的。

原該是我的……。（P. 14-15）

「我一直當是你的孩子……，」她滿懷信心的說，「他會像你。」但炳國卻淒慘無言地看她，陷在深深的憂鬱裏。（P. 43）

而在政治的理想奔騰上，他們又是如此的相像，不畏危險，犯難向前：

「我——」他猶豫著。想起那時候的正炎，意興飛揚——啊，竟和早年的炳國堂兄多麼相像！（P. 289）

趕快！她必須趕過去。啊，等等，炳國——她一跤絆倒，摔在河岸的白花叢裏。啊，別走，她拼命叫著。炳國——他竟一眼也不看看嗎？正焱多像他，正焱應該是他的啊……她狂叫，昏過去了。（P. 99）

然而，這對「父子」最後卻也終將因為對理想的堅持，而遭到迫害，殖民力量也同樣使他們受到熱情追求幻滅與落空的心痛和絕望。林炳國在二二八事件失蹤之前，他曾說：「控制你的熱情，炳城，別像我，被愚痴的熱情牽使，犯了政治天真之症。記住我說的話，炳城。」而參與學運而遭到逮捕的林正焱則對母親說：「就當作消失吧。……我太純真，是錯誤的開始，您乾脆就當失去了不孝兒，媽——」。

在《泥河》中，一種濃濃的宿命感是不斷在兩代之間出現的，前文談過城真華與林正瑤母女都遇到愛情的三角難題，而林炳國與林正焱「父子」則有著相同的政治宿命。宿命的用在家族男女成員的身上，也發揮著不同的作用。因此，我們可以從家族成員這兩條截然不同的宿命連結，看到福佬社會結構的父系家族中心，男/女性別分化的模式造就而成的現象。在這樣的權力結構中，男性是主宰，男性被賦予追求理想、為家國奮鬥的職責和希望，並且在家族中的男性身上血脈相承，而女性在社會中建構為被動的角色，則不繼承政治活動和社會建造的熱情。

在《泥河》中這些激動熱情為了家國犧牲奉獻的男性政治活動者的眼中，女性所代表的甚至是一種負擔拖累，真正的男人應該把對女人的小愛轉化成對國家民族的大愛，這種家國是男人們的家國：

「女人是革命運動的絆腳石——楊大哥說過的。」他剛才的好心情又陡落了。「你知道嗎？楊大哥被他父親押回去，結婚了。」……「我們喊了那麼多理想，他這一走，又結了婚，整個組織群龍無首，根本不起作用了。」（P. 351）

「忘了她吧！祖國的中央軍來接收，我們還有更重要的復建大業要做

呢。」

炳國堂兄突然苦澀地笑了，拍拍他肩膀，彷彿要說服什麼地說：「我知道。不然，我何必回來？」(P. 332)

在這樣的社會結構下，政治是屬於男人的遊戲空間，男人擁有資源與權力來掌控社會、文化、經濟等公眾領域事物，而女性則是屬於家庭私領域，屬於小情小愛，不知家國之恨的角色。

因此，在《泥河》之中，林炳國、林正焱等男性或飛揚跋扈，或憂傷沉思，充滿著對家國的關懷和激情，對自我生命定義的努力，而城真華、林銀釵等女性，卻始終在家族的黑暗角落，守著，等待著，從來沒有自我的生命藍圖。二者的對比，構成了《泥河》，以及那種深重的不安和不捨。

五、結論：女性成為社會終極的「他者」

父權是被「結構」的，並不是單一存在的，而是被複雜的社會力量所創造出來的，某一種文化壓制另一種文化，並透過社會的象徵秩序運作形成霸權，性別政治之間的權力支配也是這樣產生的。因此，女性如果想突破父權掌控，要做的不只是反抗，更需解構社會中父權主體的象徵秩序，並且讓兩性在象徵秩序中有「去中心」的平等機會。

陳輝的《泥河》突破男性本土作家的族群記憶，書寫女人的歷史和歷史中的女人，這樣的做法使得女性的族群記憶被提出，而不再沿用男性書寫話語中的象徵秩序。首先，《泥河》顛覆了傳統觀看福佬女性的眼光，她的小說中的女性不再是勤勞、樂觀、慈祥、充滿母愛……等本質化的典型，卻是痛苦、黑暗、甚至是殘忍母親的形象，書寫出女性在福佬族群的父系家族結構中所遭受的命運。其次是，《泥河》拒絕女性「浪漫化」的想像，而回復到族群、政治、歷史中去看社會結構中的性別權力輪廓，從父權宗法家族的性別分化出發，到以「國族—認同」

為號召的反殖民政治運動，權力的中心始終是男性，男性的社會結構使女人以為自己是和男人共同建構家族或者國族，然而，實際上，男人大談理想大談前途的時候，女人為男人等待守候，始終無法擠身社會的權力中心，就算以男性為主體的族群得以解放，女性仍舊臣服於父系價值，成為最終的「被殖民」者的角色。

《泥河》中展現出福佬族群的父權家族，及其擁有的一套「男：動/女：靜」的性別運作模式，這套模式形成足以掌控所有人的意識型態，並且從家族一直擴大到社會歷史的全面，二二八這樣的政治事件，和男性主導國族建構的現象，亦是符合這樣的模式結構。因此，二二八事件的發生，其發動者與參與者多半是男性，其政治受難者也清一色是男性，而原本附屬於男性的女性，雖未因二二八事件而喪生，但是，失去生活的依靠，使她們成為父系社會中可憐的寡婦，卻是這些女人痛苦的開始，因為男性為主女性為從屬的關係，男性可以自主的活動，而這些行為卻決定了女人的命運。例如原本是醫生娘的女性，在醫生丈夫受難之後，一夕之間失去了「身分」。女性不參與政治活動，卻因主宰她們生命的男人，而連帶地受影響，而這些女人甚至弄不清楚男人在外面作了什麼。二二八事件對於當時福佬族群結構中的女性而言，最大的意義不是國家族群的抗爭與追尋，而是二二八如何奪走了她們的丈夫和孩子。另一方面，在福佬族群的父系家族象徵秩序中，這些嫁入男性家族的女性，從此為「頭家」的家族犧牲奉獻。因此，二二八事件之後，失去丈夫的多數女人，會堅毅地擔起照顧家族成員的重擔，例如照顧公婆，教養丈夫的弟、妹，還有盡力地扶養孩子。為了父系家族的血脈，這些女人往往必須吃很多的苦，在男人主權的社會中，殺出生路，而她們的奮鬥與犧牲，在價值觀念中，並不是為了自己，而是為了完成自己在父系宗族秩序中的規範角色和責任。

然而，父系體制的社會由男性主導殖民侵略或者反殖民的族群運動，女性沒有介入的空間，於是在政治活動中被排擠為社會最後的「他者」。男人發動並主導反殖民的運動，成為英「雄」，然而，無論反殖民運動是否成功，女人將仍舊在社會中，處在相同的地位，仍舊是身處在男性的價值結構之中，並不會因為國族建構的政治活動而獲得解放，而女人卻為男性所主導的政治運動犧牲了一輩子。因此，在二二八這樣政治事件之下，「父系家族模式」所進行的性別壓迫，其實才是

背後的黑手，把女性推入邊緣身分和痛苦的遭遇之中。

邱貴芬在〈塗抹當代女性二二八撰述圖像〉¹⁷一文中，將陳燁的《泥河》劃分為「主流女性二二八受難家屬記憶撰述」，並認為將女性以受難家屬的角色介入二二八事件的女性記憶重塑工程中，會有肯定女性這種被動身分，及忽略性別壓迫的危險。

然而，《泥河》以父系家族性別模式為出發，而這個模式在國族建構中發酵，造成女性們的淪落，「性別」意識如此地被提出來。

《泥河》中的女性形象，是黑暗而死寂的，她們活在男性所界定的身分之中，其實是痛苦的，令人發瘋的折磨，雖生猶死。《泥河》所寫的女性都是反面的人物，她們的樣子冰冷，令人難以接近忍受。她們有一些共同的形象，首先是黑暗的。城真華、林銀釵和黃梅娘的形象都散發著陰冷的氣質，她們彷彿是被監禁的，而且是終生、黑暗而近乎腐朽死亡的監禁，她們都很少甚至不願出門，也不關心外面世界的變化。城真華的眼睛有嚴重的疾病，而無獨有偶的是，林銀釵在二二八事件之後就哭瞎了眼睛，她們所看到的世界都是黑暗的。另外，她們都被過去的鬼魅糾纏，而近乎幻覺、發瘋的程度。她們總是以為炳國會回來她們的身邊，或者以為屠殺會再發生，她們甚至懷疑政治事件並沒有終結，因而不斷處在恐懼害怕之中。城真華也以拋棄兒女，任其自生自滅作為對不幸婚姻的復仇，而成為一種殘忍母親的形象。這種「黑暗中的瘋婦」形象在小說中成為典型，與小說中活躍、充滿鬥爭力量的男性是完全隔閡相反的。然而，這種形象所表現出來的，正是被父權控制的女性命運及其焦慮與悲哀，整個女性的陰暗形象，成為小說中向男系社會結構進行指控的符號，破除了「女性化身分」的美好、漂亮的迷思，而彰顯出這些女人為了「家族」遭逢的悲劇與無奈的犧牲。

於是家族中「男：動/女：靜」的性別運作模式，在反殖民的運動中，呈現出「男：光明/女：黑暗」的形象，男性們勇敢追求夢想，而最終完成理想人物的價值，而女性卻始終困在黑暗中不能脫身，成為社會最終極的他者。

¹⁷ 邱貴芬，〈塗抹當代女性二二八撰述圖像〉，《中外文學》，第27卷，第一期，1998.6

參考書目

一、專著部分

Pamela Abbott and Claire Wallace 著，俞智敏、陳光達、陳素梅、張君玫譯：《女性主義觀點的社會學》（台北：巨流，1995年）。

Patricia Ticineto Clough 著，夏傳位譯：《女性主義思想—慾望、權力及學術論述》（台北：巨流，1997年）。

Richard Wrangham、Dale Peterson 合著，林秀梅譯：《雄性暴力—人類社會的亂源》（台北：胡桃木文化事業有限公司，1999年2月）。

王溢嘉編譯：《精神分析與文學》（台北：野鵝出版社，1981年5月）。

王德威：《如何現代，怎樣文學？》（台北：麥田，1998年）。

托里莫以著，陳潔詩譯：《性別/文本政治：女性主義文學理論》（台北：駱駝出版社，1995年6月）。

朱剛：《薩伊德》（台北：生智，1997年8月）。

何金蘭：《文學社會學》（台北：桂冠，1989年8月）。

克莉絲·維登著，白曉紅編：《女性主義實踐與後結構主義理論》（台北：桂冠，1997年3月）。

吳濁流：《吳濁流集》（台北：前衛，1997年4月）。

李筱峰：《林茂生·陳焮》（台北：玉山社，1996年10月）。

杜聲鋒：《拉康結構主義精神分析學》（台北：遠流，1988年10月）。

沈秀華：《查某人的二二八》（台北：玉山社，1997年3月）。

阮美姝：《幽暗角落的泣聲》（台北：前衛，1994年1月）。

周蕾：《婦女與中國現代性》（台北：麥田，1995年）。

- 林木順編：《台灣二月革命》（台北：前衛，1997年7月）。
- 林美容：《台灣文化與歷史的重構》（台北：前衛，1998年12月）。
- 杰克·斯佩克特著，高建平等譯：《藝術與精神分析》（北京：文化藝術出版社，1990年12月）。
- 波寇克著，田心喻譯：《文化霸權》（台北：遠流，1991年）。
- 邱貴芬：《(不)同國女人聒噪—訪談當代台灣女作家》（台北：元尊文化，1998年）。
- 邱貴芬：《仲介台灣·女人：後殖民女性觀點的台灣閱讀》（台北：元尊文化，1997年9月）。
- 封德屏主編：《台灣文學中的社會：五十年來台灣文學研討會論文集》（台北：文建會，1996年6月）。
- 高宣揚：《結構主義》（台北：遠流，1997年）。
- 張小虹：《慾望新地圖》（台北：聯合文學，1996年10月）。
- 張京媛編：《後殖民理論與文化認同》（台北：麥田，1995年7月）。
- 張炎憲等編：《台灣史與台灣史料二》（台北：吳三連基金會，1995年）。
- 張茂桂等著：《族群關係與國家認同》（台北：業強，1994年3月）。
- 笠原政治、植野弘子：《台灣讀本》（台北：前衛，1997年）。
- 莊英章、潘英海編：《台灣與福建社會文化研究論文集》（台北：中研院民族學研究所，1996年）。
- 許極燉：《台灣近代發展史》（台北：前衛，1998年4月）。
- 陳其南：《台灣的傳統中國社會》（台北：允晨文化，1988年）。
- 陳其南：《家族與社會》（台北：聯經，1991年）。
- 陳耕：《台灣文化概述》（大陸福州：海峽文藝，1993年11月）。
- 陳盛韶：《問俗錄—福建、台灣的民俗與社會》（台北：武陵出版社，1991年10月）。
- 陳燁：《泥河》（台北：自立晚報文化出版部，1989年3月）。

- 彭瑞金：《台灣新文學運動 40 年》（台北：自立晚報文化出版部，1991 年 3 月）。
- 愛德華·薩伊德著，王志弘等譯：《東方主義》（台北：立緒，1999 年 9 月）。
- 廖咸浩：《愛與解構—當代台灣文學評論與文化觀察》（台北：聯合文學出版，1995 年 10 月）。
- 蔡詩萍：《騷動島嶼的論述反抗》（台北：聯合文學出版，1995 年 10 月）。
- 顧燕翎編：《女性主義理論與流派》（台北：女書文化，1997 年 7 月）。
- 龔鵬程：《台灣文學在台灣》（板橋市：駱駝出版社，1997 年 3 月）。

二、期刊論文部分

- 吳燕和：〈中國宗族之發展及其儀式興衰的條件〉，《中央研究院民族學研究所集刊》（1985 年）。
- 呂玉瑕：〈婦女就業與家庭角色、權力結構之關係〉，《中研院民族研究所集刊》（1983 年）。
- 李國祁：〈清代台灣社會的轉型〉，《中華學報》（五卷三期，1978 年）。
- 林美容：〈由祭祀圈到信仰圈—台灣民間社會的地域構成與發展〉，《中國海洋發展史論文集》（1988 年）。
- 邱貴芬：〈塗抹當代女性三二八撰述圖像〉，《中外文學》（第 27 卷，第一期，1998 年 6 月）。
- 施芳瓏：〈姑娘仔「污穢」的信仰與社會建構：以北台灣三間廟宇為例〉
- 翁玲玲：〈女人、不潔與神明：台灣社會經血信仰的傳統與現代〉
- 莊英章：〈台灣漢人宗族發展的研究評述〉，《中華文化復興月刊》（1978 年）。
- 莊英章：〈台灣漢人宗族發展的若干問題〉，《民族學研究所期刊》（36 期）。
- 莊英章、陳運棟：〈清代頭份宗族與社會發展史〉，《歷史與中國社會變遷研討會論文集》（1981 年）。

陳三井等編：《口述歷史》（二二八事件專號）。

陳其南：〈土著化與內地化—論清代台灣漢人的發展模式〉，《中國海洋發展史論文集》（1984年）。

葉紹國：〈我國社會女性角色態度的演變〉，《淡江學報》（24期，1986年）。

謝世忠：〈漢人民間信仰研究的本質、體系、與過程理論—英文論述中的幾個主要結構論模型〉，「漢人宗教研究的回顧與前瞻」小型研討會論文（1995年5月）。

鍾幼蘭：〈台灣民間社會人群結合方式的構成與發展〉，《台灣與福建社會文化研究論文集》