

題目：*Diaspora*與「想往家」——關於「大陳人」生命經歷的研究¹

張茂桂（中央研究院社會所研究所研究員）

潘婉明（中央研究院社會所研究所研究助理）

（論文初稿，歡迎賜評，請勿直接引用。）

發表於「2006 台灣社會學會年會暨國科會專題研究成果發表會」，東海大學，2006 年 11 月 26-27 日。

摘要

這篇文章運用特定的 *diaspora* 的觀點，理解 1955 年因為台海危機而移居台灣的大陳島居民，有時候亦被稱為「大陳義胞」。

這個特定的觀點，就是從「家」、「家鄉」對於因戰亂而流亡者的意義，或者流亡者對於「家」、「重建家園」的渴求，來認識大陳人的特性，並且認識到特定的歷史經驗和離散人群之間的「神話」起源的關係。透過多重田野調查以及特定事件的參與，我們勾繪大陳人「舉鄉遷台」後的集體生命經驗，而從這生命經驗中，我們發掘 *diaspora* 的「實際生活需求性」，「性別化差異」，以及現代化影響。換言之，我們將呈現「家」、「家鄉」是兩個不同的概念，有多種意義指涉。而對於不同的流亡者來說，因為生活實際，因為性別，因為現代化生涯，而有不同的渴求意義。

一、前言

這篇研究是關於中國浙江省，現在椒江市東南外海約 20 海里、台灣基隆北北東方約 230 海里，原居住在「上、下大陳島」，以沿岸及近海漁業為生，在 1955 年全體撤退來台的居民約一萬八千人與其後代，他們從被拔根，到離散到各方，到異地重生，到返鄉參訪的部分的生命歷程故事的分析。

¹ 本研究受國科會獎助計畫，從 2002 年—2006 年。此為計畫成果之一部分。關於本計畫網站，歡迎前往<http://www.sinica.edu.tw/~dachen/index.htm>

我們的分析將他們視為 *diaspora* 群體，討論他們作為有離散經歷的「族群」，對於「家」、「家鄉」有何不同的想像與認同，而這種不同的想像，又如何受到傳統社會文化結構以及歷史與國家制度的作用，形塑大陳人的返回故鄉，以及維護現在的家庭，兩者之間的「相持與並立」。這個研究最後將設法提出一個實用化、性別化、以及現代化的 *diaspora* 的關照點，讓我們可以更看見特定的 *diaspora* 經驗，並不是均質且共享的，而是一方面指出 *diaspora* 有歷史結構的普同意義作用，另一方面又指出它有多重的經驗與意義，不易概括敘述。

「大陳義胞」²來台後一開始分散居住在台灣三十五個新村，而經過五十多年的變化，目前大部分村落都人口凋零，而聚集在三個較大的聚落，一是永和市文化路與保安路一帶（五和新村）；二是花蓮市復興新村（地方通稱大陳一、二村）；三是高雄市旗津區的實踐新村（村人慣稱大房子、小房子）。本研究並沒有單一的田野地，主要的訪問對象散居在全省，而研究的方式是透過多重的田野人物訪問，以及參與返鄉參訪、社區文化座談、選舉活動、節慶、家庭儀式等的田野記錄。這個報告主要是由張茂桂與潘婉明共同完成，並參考了陳丁輝的田野工作日誌與報告。

大陳人如何成爲一種 *diaspora*？研究者如何可以如此宣稱？當代的 *diaspora* 研究，中文翻譯成「離散者」，或者「流亡者」研究，對於如何構成 *diaspora*，有不同研究定義與取向。下面我們將分爲三個部分，進行簡單的文獻回顧，進而讓下面要進行的大陳人研究，有一個定位。

二、*Diaspora* 的特殊歷史意義與演變

大部分文獻追溯 *Diaspora* 一詞，開始於一些特殊的歷史情境中的人群，特別是猶太人的「巴比倫囚虜」（*Babylonian Captivity*）歷史，時約西元前六世紀。³ 當時在巴勒斯坦北方的巴比倫帝國征服猶大國（*Judah Kingdom*），強迫猶太人離開耶路撒冷與巴勒斯坦，把一部份人囚禁於巴比倫城爲奴隸，流亡數十年之久。

² 大陳義胞和大陳人是不同的概念。「大陳義胞」指 1955 年台海戰役開始時，從浙江沿岸諸島撤退的所有居民，包括上、下大陳島，南麂島、漁山島、披山島等地大約十萬八千名的難民。他們因爲「自願」追隨政府，寧可拋棄家園。政府爲扭轉戰爭失利而撤退對於民心士氣的可能打擊，一方面展開特殊難民救輔措施，另一方面褒揚其爲義胞楷模廣爲宣傳。而「大陳人」指的是上、下大陳二島居民，撤退到台灣的所有軍民都在內。大陳人是一種「地方的」，「自然的」文化與人群稱謂，相對於「大陳義胞」，國民／國家楷模，兩者有重疊關係，但並非一對一的關係。晚近田野中的大陳人都清楚自己曾經是大陳義胞，但是基本上以大陳人自稱。而其他島嶼的居民，雖然也知道自己是「大陳義胞」，因爲少數，爲了溝通便利爲、避免麻煩，有時也自稱是大陳人，但只要稍加追問，他們就會透露自己「其實」不是大陳人，而是來自另外某一個島的居民。

³ 這個字的字源是希臘文，有兩個部分，*speiro*（播種）以及 *dia*（分散）。

之後另外一個霸主波斯王居魯士（King Cyrus, 585 B.C-529 B.C）征服了巴比倫帝國，他同意流亡在巴比倫的猶太人可以返鄉，但有一部份並沒有回到原居地，停留在當地，成爲一種「外來的」、「不歸屬」的猶太文化人口聚落，是爲*Diaspora*（大寫）。

而日後歷史演變，*Diaspora*的詞句從歷史上特殊一群人的認定，被擴大用來形容類似處境的其他猶太人，就是離開巴勒斯坦土地之外，但是仍然保留（或者自認保留）猶太宗教信仰與文化的外移人口。但如今在社會科學與人文學中，這個詞彙業已經成爲普遍的名詞，泛在「不居在自己家鄉」，卻仍然保有傳統文化與宗教信仰的所有他人。比如，*Chinese Diaspora*、*Indian Diaspora*、*Korean Diaspora*、*Irish Diaspora*，等等。對於這些流亡在外的人的群體特性的研究，被稱爲*Diaspora Studies*。⁴

（一）晚近的 *diaspora* 研究

由於被廣泛使用到不同的離鄉人口的情境，如何定義 *diaspora*，使這個概念可以成爲大家得以對話的題目，成爲一個問題。政治學者 William Safran 對於這個名詞概念的檢閱，經常會在文獻中出現，成爲討論的起點。他說，當 *diaspora* 這個名詞被廣泛用在各種離開家鄉（homeland）居住的人群時，就失去了原來的特殊意義，因此他建議任何人使用 *diaspora* 應該明確申述，讓這個名詞確實指涉那些符合或分享部份共同特質的少數離散社群。他自己提議的定義，主要特質包含六點：

1. 由中心分散到至少兩個以上邊緣的離家歷史；
2. 家鄉神話／記憶的保留；
3. 在接待國的疏離與孤立的感受；
4. 渴望返回祖先的理想家園；
5. 持續支持家鄉；
6. 以及因以上種種關係所透露的集體認同。⁵

⁴ Cohen把全球的人口移動現象分門別類，歸納出五種離散類型：（1）受難者／難民（2）帝國／殖民（3）勞工／服務（4）貿易／商業／專業（5）文化／混雜／後現代。見Cohen, Robin, *Global Diasporas: An Introduction*. Seattle: University of Washington Press, 1997.

⁵ Safran, William, 1991. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return," *Diaspora* 1(1): 83-84.

但是這樣強調「對故鄉」的集體認同，受到後現代以及全球化思潮有關的挑戰。人類學者James Clifford對這樣的「理念型」的定義表示一定的懷疑，因為即使所謂「理想型」的猶太人離散，也未完全符合他所列舉的定義。他特別認為單一中心分離到邊緣的界定不再能充份說明離散的現象，因為晚近的離散者更多的是由「多重中心」幅射出去的。比如，最常被引用的是Paul Gilroy的「黑色大西洋」(Black Atlantic)的研究，因為黑奴買賣的關係，使得黑人的*diasporas*發源自不同的地區。此外，Clifford也認為*homeland*未必是聯結離散最主要的條件，⁶所以如果以Safran的「中心」模型，以及以最終返回為目的來定義*diaspora*，那麼現今大部份文獻中所謂的離散主體都不能納入離散研究的範疇，而只屬於*quasi diasporas*的類型。Clifford並且認為，離散已經變成程度的問題，實際上不可能精確清楚地被定義。⁷

晚近學者在討論*diaspora*的時候，已經有不同的強調，來自於各種新興的「越境」現象，用邊緣、雜異、流動來處理現代性的「中心」、與政治經濟權力對於流動帶來的權力以及(不)「整合」的問題。Avtar Brah是其中一種代表。她認為，經典的猶太人歷史為原型的*diaspora*用法，無法避免保留了歐洲人的特定的世界觀，並不能說明世界其他地方，因為西方殖民主義、帝國主義所帶動的「帝國內」的人口流動，比如大英帝國版圖下的南亞人，經常因為種種原因，中途通過大英帝國的非洲屬地，而後才抵達英國或者歐洲其他地方。對她而言，*diaspora*代表的是在政治經濟脈絡下，歷史化的關於跨國「旅途」的敘事，這個跨國「旅途」充滿了不平的關係，我們要處理的是這種不平等關係，如何創造出獨特的流亡經驗。⁸

(二) 台灣的 *diaspora* 研究

當代台灣的 *diaspora* 研究可以分成兩大類。第一類是以文學以及文學研究為主，以「流亡」或者「離散」中的「認同」感為基模的文學研究或者創作，雖然兩者間很難嚴格區別。文學研究者方面比如有：王德威(1999)談文學理論與鄉土；梅家玲(2000, 2004)談家國書寫、鄉土想像和性別；邱貴芬(2000)談外省／台灣文學的鄉土想像；范銘如(2000)談以台灣為新故鄉的外省女性；李有成(1992)、胡錦媛(1999)、李秀娟(1999)等人處理有關離散文學的分析；單

⁶ Clifford認為Safran過度強調(真實或象徵的)「家鄉」而主張以去中心的、側面的其他聯結定位*diaspora*，比如移置的歷史、共同經驗、受苦、適應、定居等，這些都是和起源／返回同樣重要的元素。另，從事非洲黑奴貿易的研究者在定義和理解「離散」的時候也完全不著重返的問題，並且忽略「流亡」和「自願散失」(voluntary dispersal)的差異，轉而強化黑人的「庶民處境」(subaltern status)為另一種離散特質。

⁷ Clifford, James, 1994. "Diasporas," in *Cultural Anthropology* 9(3): 305.

⁸ Brah, Avtar, *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge, 1996.

德興（1994，1995，2000）談亞美文學／作家及其認同；張錦忠（2003，2004）著重馬華／馬英文學（家）的離散論述，等等。而在文學創作中，則比較不易認定，因為通常作家不會這樣「自我定位」，反而是文學研究者才會進行這樣的分類。

在同樣的外部與內部脈絡下，另外一大類則和流動以及認同政治特別有關連的，屬於文化研究和社會科學研究的行列。這一類的研究又可再分為兩大相關的主題。其中之一是針對台灣的全球化或者跨國移動，如外勞外傭、外籍配偶、移民、「偷渡客」的問題，涉及離散討論，以及其與後現代理論、國族主義、現代性、全球化、公民身份、社群、認同等問題的牽扯，相關研究有廖炳惠（1994、2003）、夏曉鵬（2002）、藍佩嘉（2002）、李美賢（2006）等。

另一個主題是在社會人類學方面，以趙彥寧用「離散」角度切入討論外省人／眷村的研究為最具有開創性。她試圖打破過去以黨國體系著眼的族群／外省人研究，並且確切地把外省人和「流亡」的經驗關緊密係結合起來。她認為晚近從事離散研究的學者均著重探討離散者如何同時建構其於「異地—祖國」之間的雙重認同關係，而忽略了離散者在創傷、暴力經歷下的情感與記憶，因此，她主張以「庶民」（*subaltern*），如單身女性、反共義士、抓伕、文盲、榮民等為研究對象，因為他們的流亡經驗必然異於其他「優勢階級流亡者」，藉此突顯國族主義的壓迫事實與荒謬性。因為她的努力，帶領一批頗有創意的碩士論文，使外省人／眷村研究和 *diaspora* 整合在一起。這些論文的題材多元，範圍廣涉：如屯墾（李紀平，1998）、流亡處境（吳季明，2001）、家（孫立梅，2001）、宗教（黃克先，2005）、榮民（廖如芬，2006）等等。他們的論文，加上其他有關外省／眷村文學的研究，如尙道明（1995），吳忻怡（1995）開啓了外省人／眷村研究和台灣的離散／流亡研究之間的掛勾，使兩者出現重疊。

不過，在族群認同政治論述當道的情形下，晚近台灣的 *diaspora* 研究又展現出濃厚的反對以「族群」為一種社會範疇的特質研究的意義。雖然台灣的 *diaspora* 研究大部分是針對「族群研究」中的「外省人」作為一個族群分類而來，但相關的論述目的，卻在拆解國家認同，以及族群研究所帶出來的「同質化類別」外省人的謬誤。他們注意到研究對象的背景、來台歷程、階級、性別差異，以及生存技術與實作的問題，認為將外省人作為一個族群看待，勢必將其本質化或同形化，不但可能疏忽了重要的內部歧異問題，同時，基於論述結構的互補，外省「族群」研究，將建構出新的國族言說，如對外省人有壓迫性的「四大族群」的台灣民族論述。

但是或許由於要和「國族—族群」的社會學、政治學研究論述的立場對立，

強調身體與感知與日常生活實作的差異，拒絕族群類型化，這些流浪或者離散的研究，大多以「流亡」的當下處境為主軸，反而避開了 *diaspora* 研究中的「家」、「老家」、「家園」、「家鄉」這一組有關連，但意義又有微妙而重要差異的不同概念的指涉，更疏忽了「返鄉」、「回鄉」這種願望、慾念的行動表現，以及返鄉、思鄉和國族主義的可能搭架的共生問題。

換句話說，目前的 *diaspora* 研究並不能幫助我們更進一步認識那種強烈的情緒與心理結構，過去和現在和未來，一種有貫時性的、對當事人不證自明的行事原理，那就是：必須「回鄉」看看的慾望，跪拜掃墳無法自己；或者一些不切實際的（non-practical）的行動，如在台灣擲衣節食，但在「返鄉」一事上卻一擲千金的行動；又或者當面對其他人的關心，詢問為何「不返回」時，自然而然產生的「抵抗防衛」與合理化。

此外，既有的離散研究，特別是女性研究者的離散研究，比較有可能會談到情感世界與兩性交往的問題，我們可統稱為老兵情慾、女性身體的研究。這是為對立於族群研究的父權／族長研究。但是男性霸權隨即變成另一種絕對的結構價值，因為女性研究主體經常被當成弱勢者／受害者看待，結論強調她們受壓迫的身體和心靈，或過於浪漫化流亡女性的自主性和現代特性，暗示流亡出於偶然或自由抉擇（趙彥寧，2001:199-245）。這些解釋或過於單向，或凸出個案，疏忽於看見兩性社會、男女有別的結構，是如何廣泛的滲透到社會每一個面向，從家庭到國家，在集體記憶中，又是如何相互制約以及與相互複製的。一個社會學的研究，即使是流亡經驗與記憶的研究，關於返回的研究，也有必要去回答那個結構與兩性關係、兩性分工、結構上的不平等，如何又相互複製強化的問題。

本研究並不試圖重新尋找一個適當的 *diaspora* 的定義，但是必須交代我們的研究傾向與觀點：

1. *diaspora* 有一種經典的「理念型」，就是離散者和故鄉分離以及有返回的「想望」*desire*。但是這最多只構成「理念型」的條件，不一定是充分的條件。不過如果完全拿掉其核心意義，則使得對話難以進行。
2. *diaspora* 也可以是一種研究取向，就是從「旅途」和「歷史化」的過程，研究離散者的生命經驗與世界觀。這個取向，就是朝向生命史中，有關於流動的起源，生活的演變，現在的、以及未來的嚮往的特定論述架構。或者說，要從「連根拔起」，「異地重生」，「對故鄉的嚮往」，對「過去、現在、未來」，如何被串在已經發生的事件或者過程中，成為特定的論述架構，一種具有集體意義，可用來自我觀看，反思，定位行事法則的「身心感知」。

3. 對於離散者的認識，必須回到他們的生命歷程，在拔起時，在散開重生時，以及在現在此刻，他們所經驗的更大的政治經濟結構，那些足以支配他們的社會關係性力量，使他們沒有辦法逃避的結構作用，包括人口結構的，文化語言資本的，經濟與實際壓力的，國族政治的、性別政治的、現代化壓力的，等等，進而理解他們身心感知的形成、變化與複雜的作用。本文無法處理這麼龐雜的議題，僅把焦點放在流亡情境、性別文化以及社會關係等面向討論。

三、大陳島的歷史背景簡介：從海外「綠寇」之地，「沒有歷史」，成就了國家民族大業

一般而言作為背景介紹，目前最完整的關於大陳島歷史的紀錄，是孫靜江的《大陳紀略》（1965）和王炎的《大陳記實——島嶼傳奇》（1967）以及其他的個人記載。到目前為止，我們沒有辦法寫出完整可考據的大陳起源史，這也非本文目的，但是大陳是如何捲入國族戰爭以及現代化歷程，原鄉的「過去」如何影響到流亡的開始，以致於今日的「返鄉」，對「家」的想往，有必要稍加交代。

大陳島上的居民，我們訪問過的七十歲左右的大陳人，提到自己家族來到大陳，大多只能追溯到三代，推估有一大部分人從大陸移居到大陳島，差不多是十九世紀末，或有更早，受到太平天國後的社會動亂的影響。不少大陳人是從浙江溫嶺、福建福州沿海地區，移到大陳島，⁹雖然島民絕大多數都以「台州話」為主要溝通語言，但「溫嶺人」與「福州人」，有時候也和不同的民間信仰結合，則是主要的人群（籍貫）分別。

「上大陳」面積約有 9.5 平方公里，但是山多人口少，幾乎沒有商業，相對比較貧困；「下大陳」的面積較小，只有 7.5 平方公里，但它有較好的港灣，港灣外圍又有小島，可提供天然屏障，不但讓大船可在灣內停泊，更可以用來抵禦海盜，故而相對人口較多，商業也比較發達。¹⁰當地的主要的經濟活動仍然是以沿岸當日來回的漁獲為主。由於地處大陸棚，微生物豐富，連帶漁產很多，不但可以滿足自己，常有剩餘，如著名的「黃魚」，經過加工醃製，可賣到大陸沿岸如溫嶺、寧波，甚至上海一帶，換取現金購買日用百貨。島上主要的日常百貨，也是由彼岸用海運進口而來。

⁹ 但是有關大陳「開山」傳說，則追溯到戚繼光抵抗倭寇在此佈陣、停留。又，明朝中期已有漁民來此做季節性的停留，定居下來。其後又追溯到南明福王之後，被清兵打敗後避居於此。

¹⁰ 兩島距離只有一水之隔，現在坐機械船需時 15 分鐘，但是以前如果用手搖櫓，順風估計要三、四十分鐘。張茂桂曾於 2006 年 6 月中旬到訪上、下大陳島。上大陳居民來台後大部分被分配居住在花蓮的大陳一村與二村，也有自己的社會組織與信仰特色。

這裡有很長一段時間，海盜盛行，官府或帝力有所不及。在乾隆時期，如逢漁汛，沿岸漁民常會在此聚集，官府為取締私鹽並維持治安，在大陳設置「汛官」。但是這裡基本上還是傳統邊疆社會，平民自擁武力保護，否則則受海盜凌侮。比如，在民國 28 年駐紮在大陳島的浙江省水警分隊，由「官兵叛變成強盜」，洗劫當地而逃亡的社會動亂，逼迫商家頭人自己成立鄉間自保武力，就是後來的「義人」王相義將軍。¹¹這個故事說明了大陳原為海角，地處邊陲一嶼的處境。

大陳人剛開始接受訪問時或許不太願意承認，但熟悉之後，也不諱言坦承大陳島過去，一度是「賊窩」、「綠寇」（海盜）盛行的地方。而現在七十歲以上的人，還可以興致勃勃說出小時候聽到，或者親眼看到的海盜故事。

而這樣的地方，是如何成為國族政治，在 1954-5 年間，國際衝突的焦點呢？一位八十幾歲高齡，在 1950 年 3 月隨反共救國軍潛回大陸，參加「松門突擊戰」的前輩，直說：「張教授我告訴你，大陳沒有歷史，如果不是抗戰和打『共匪』，大陳根本沒有歷史，根本沒有」。¹²

所謂「沒有歷史」，其實說的是大陳原來好比一個沒有政府在治理，孤懸在海外的島嶼。它有店面，有生意人，有小型的工廠（修理小船），有好的海盜也有壞的海盜，有賭博與吸鴉片的，也有香火鼎盛的廟宇，有傳統重義氣的信仰與漁民的迷信，但是沒有現代學校，女人要纏小腳，要求守婦德，而小孩子八、九歲就要工作，能識些字會算數就好。

根據我們的初步印象，大陳島上是有不少「有錢人」，也有少數人曾回去大陸受過初高中教育的人，成為「知識份子」，但並沒有中國大陸農業社會那樣發達的仕紳階級、¹³更沒有工業，沒有現代醫療。¹⁴簡單說，這是個缺少「現代文明性」、「適者生存」的地方。

但是到日本侵略戰爭爆發之後，因為 1937 年發生的一些歷史事件，當時大陳當地王相義的部隊，因為擊敗了福建「偽政府」的小股武力的入侵，加上這位海盜出身、但是愛國的豪傑王（將軍），後來在日本人控制的沿海出沒，得以對

¹¹ 王炎，《大陳記實——島嶼傳奇》，（出版項不詳，1965），頁 30-34。

¹² 他是聽完我在永和「蔣公紀念堂」的「來台五十週年紀念座談會」發表關於大陳研究的報告之後對我說出這段感言。

¹³ 大多數的文獻在討論撤退前後，大陳的「民意領袖」時，都會提到「大陳老人」，亦即「大陳耆老」，但我們還不知道他們如何成為意見領袖。推測符合大陳人說的受尊敬，成功的人的一些特色：多子多孫多福氣，樂善好施，做生意且家道中實，講義氣，公平交易，等等這些「傳統價值」，但很難說他們是以土地以及收租為主的「仕紳」階級。

¹⁴ 兩位筆者分別於 2005 年以及 2006 年抵達下大陳參訪。當地經過中國的苦心經營，希望建設成為觀光旅遊的地點，雖然有一些新的現代化建設，如港口賓館，但是人口外移很嚴重，仍然完全幾乎沒有工業。

進行騷擾，並進行「保護」漁民、商船的「義行」，不但成為地方英雄，同時，還在戰後接受了政府號令，被浙江省政府承認他為正式的（地方軍）部隊。

而王在 1946 年抗戰勝利後，也在自宅成立「相義小學」（成為當地的「最高」學府），開始大陳現代化的第一步。1952 年大陳島才有第一所中學，初稱為「大陳補習中學」，一年後才改名為「浙江省立中正中學」。而這是「國家民族鴻圖大業」，真正的納入治理版圖，推動區域現代化到海嶼一角的實例。

但是真正直接改變大陳命運的是 1949 年的國共戰爭，與 1951 年的韓戰。當時共產黨已經過江，浙江省的小股戰敗部隊、軍警、政府人員、散兵，已經陸續撤退到此地，彷彿重複以往的歷史動盪。小股部隊和王相義所屬，合組成各有地盤的游擊隊，各自靠和後方台北軍方的特殊關係，可以獲得一些資源與援助，既合作又競爭／衝突，局勢混沌。

1951 年台灣政府派胡宗南將軍化名為「秦東昌」秘密前往考察，原來的目的是想把當地的游擊隊重新組織起來，但是隨即爆發韓戰，局勢轉而對反共戰爭有利。當時一方面受到美軍情報工作的需要，一方面是「復國大業」的軍事實踐，在胡宗南將軍的領導下，大陳島很快確定成為台灣的「前線」。1954 年 5 月 8 日蔣中正到大陳視察一天，大陳和當時的金門、馬祖、澎湖一樣，成為反共大陸的基地（跳板）。¹⁵

國民政府在大陳的駐軍後期達到一萬四千餘人，外加數目不詳的美軍顧問以及西方公司的情報工作人員。而在推行戰地政務民政方面，則以沈之岳擔任專員，權力最大。沈之岳也是浙江人，是蔣經國的扈從學生，蔣經國先後訪問大陳多次，並在 1955 年 2 月，負責將大陳軍民安全撤離。在撤退的舊相片中，蔣經國「似乎」在當天降下國旗，屬於最後一批撤離的人。

反共基地的大陳軍民眾多，對於台灣的生存依賴更深。沈之岳推動的戰地政務，重新組織地方政府，帶來糧食配給與平價制度，辦地方報紙，在當地推行反共愛國教育，捉匪諜，帶來台灣銀行與貨幣，醫療服務，並用戲劇給不識字的鄉民宣導政令，他的政府起了很大的現代化的開頭的作用。¹⁶

¹⁵ 雖然只是一天，但是留下一些「神話」。比如朱西寧的小說「你是總統報過的」，講一位大陳的小孩和蔣總統邂逅以及後事。還有現在大陳島的「甲午岩」，最重要地標，旁邊的一個「美齡亭」。這是現居當地人為觀光所創造出來「蔣介石偕夫人」曾至此觀賞的神話。事實上宋美齡從未登過該島。

¹⁶ 其中一例就是嬰兒死亡的下降。大陳人的舊習俗是要把替嬰兒剪斷臍帶的剪刀或利器，因為認為不吉，所以用過後要把它丟掉。一些人就拿不要的利器，舊刀、舊剪、甚至像破碗等替代品來切斷臍帶然後丟掉。因為沒有消毒，嬰兒生下後容易感染破傷風，民間稱為「七日寒」。但是這個習俗在軍隊進駐後，立刻被改正，並且帶來「消毒」的概念。（田野訪問）

特別是他看到文明化的重要，立意培育大陳年輕菁英，為國所用，他設立大陳中學（中正中學），延攬流亡老師，而即使在最危急的撤退時候，青年學生也受到更大的照顧，他們稍早即被單獨撤離到安全地方（南麂島），輾轉來台後，年幼的進入「華興育幼院」，中學生則進入「員林實驗中學」，都是公費。這一批人後來進入公務部門或者台灣社會各階層，成為後來部分大陳人常引以為自豪的一群高學歷的「大陳菁英」。

四、「舉鄉遷移」與「移往台灣」的神話——流亡的起源論述架構

歷史化 *diaspora* 的研究，我們必須重建流亡如何開始的結構歷程。這裡有客觀的地緣政治超結構，國際各強權，美國、英國、蘇聯，在聯合國的協商，以及「中、美」的協防的討價還價，國際合縱的矛盾、磋商、衝突、討價還價，這些並不是任何當地大陳人可以扭轉的力量。研究者將在其他地方討論這個問題，此處則針對大陳人對於這一段歷史的特殊記憶與論述，予以簡單的背景敘述。

（一）神意與貴人相助

在大陳人的圈子裡，我們常常反覆聽到各種類似的陳述。他們對關於撤退的經歷、神明的來歷、海島生活和對兩蔣的感恩之情，常出現接近的說法，一部份是根據自己的親身經歷，一部份是要為歷史敘事建構共識，以理解並合理化自己的處境。通過這樣的共識，也可以達成我群定位，展現給其他社會觀看。其中之一就是難以求證的撤退傳說：「遷來台灣是神明旨意，天意，以及「貴人」相助」。

故事大意是這樣：1954年11月4日，中共魚雷艇擊沈台灣的重要運補船「太平艦」，直接威脅海上輸輸安全，取得重大軍事勝利，並在浙江建設先進飛機場，起飛幾分鐘內就可以飛臨大陳島上空。縣政府進行群眾編組演習，戰火逼近，時局轉危，海島居民感到惶惶不安。故事是說，有一些人到南坑里招寶寺的觀音壇求籤祈福，不料接連四次都求得同一支籤：

彌勒菩薩移西方
濟公活佛往天堂
文昌帝君台中去
三官祖師灣內藏

籤詩說神明都要走避，是不祥之兆，況且這支籤接連求到四次，大家不免驚心，於是又到文昌廟起乩求解，最後乩童在沙盤上推出「五字明白」四字，可是仍然沒有人明白箇中道理。十一月時共軍轟炸大陳，局勢越來越緊張，地方上的

情緒也更加浮躁不安。有一位叫張顯堯的人，突然意會到「五字明白」即指每一句籤語的第五個字，合起來即「移往台灣」。

這事情是在台灣聽到，已經無從考據。但真假可能不重要，因為當時的氛圍非常適合生產出這樣的故事，並不令人意外。

但真正影響的，恐怕是地緣政治壓力。根據我們看到的美國外交解密資料，以及大陳部隊師長胡炳的回憶錄都顯示，「大陳死戰」是蔣中正當年絕對認真的選項之一，連美國人也不敢輕忽蔣的意志。蔣中正當時的確希望能在這裡打一場大仗，將美國軍隊捲入台海衝突，不說能反攻大陸，至少可以鞏固中美兩國的還不穩定的軍事聯盟關係，更能鞏固蔣自認為自己是自由世界圍堵共產的重要軍事領袖的地位。而最後「大陳撤退」，這是在美國以及國際輿論強大的壓力，拒絕重起戰端，並用「模糊」的方式，「承諾」同意蔣中正的要求，將金馬防務，正式納入尚未公布的「中美共同防禦條約」之中，至少讓蔣中正暫時片面相信如此，交換蔣同意撤退。¹⁷

但是對於居民的記憶來說，這些超結構的問題，似乎都不重要。最重要記憶的「死而後生」。老一輩記憶的是當時快過年了，女人好像平常一樣開始準備了年菜，做元宵。但是大家卻常要跑警報，疏散，並造成一些親友的傷亡。而最觸目的，是目視可及砲火硝煙的「一江山」島，大陳島的外圍防線，在此發生的兩天兩夜的血戰。一時電訊終止，槍砲聲嘎然，傳聞海上飄來受凌遲後的浮屍，這讓大陳居民陷入集體絕望，幾達一星期之久。但，天不絕人，直到「藍天鵝」在空中飄然出現。

「藍天鵝」是蔣經國搭乘的水上飛機，他必定是在美軍第七艦隊承諾提供保護的情形下，才可能飛到前線戰地。而輾轉聽到目擊者說「早晨轟炸剛過沒多久，還在冒煙，藍天鵝就出現降落在港灣裡」。蔣經國下機向迎過來的耆老宣布，「大家不要害怕，國家已有安排」。因為，他的錦囊內藏有由美軍提供空中與海上保護，大家搭乘第七艦隊與我國海軍船艦，全體軍民將撤退到台灣的最高命令。

（二）銘刻在石的族群遷移史

在宜蘭蘇澳的岳明新村¹⁸是當年重置義胞的重點新村，當時共建有 320 戶，計有 1335 人被登記安置在此。¹⁹ 由於大陳招寶禪寺的神明（觀世音菩薩）被分配到當地的村民帶來了，因此岳明新村也在當地重建招寶宮，安置菩薩以及其他

¹⁷ 事後美國又不願意履行「公開」承諾，造成蔣中正的憤怒。

¹⁸ 取名「岳明」是因為紀念沈之岳，他在大陳出任「江浙總部政治部主任」，化名為王明。

¹⁹ 孫靜江，《大陳紀略》，（台北：谷風，1965），頁 22。

神明。²⁰招寶禪寺位於大陳島的鬧區西嘴頭，香火鼎盛，也是歷史最久的第一大刹，因此重建在蘇澳的招寶宮，建築恢宏莊嚴，在大陳人的心目中也有特殊的地位。

而這個流亡的緣起故事，就銘刻在這間廟宇正殿前的石階上，是一塊巨型的石雕，石雕的大部份空間雕刻了八仙圖，和很多民間信仰的傳說雷同。但是在左上方的地方刻了大陳島（特別註明是下大陳的成功鎮岳明里），而石雕下方中央，則是兩艘大型軍艦，右下方則是台灣島，周圍還配有多艘小漁船和樹木花紋。²¹

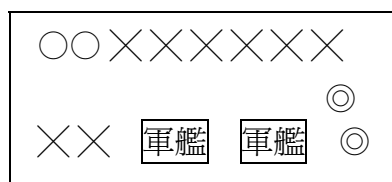
在永和的「蔣公紀念堂」二樓的牆上，張貼了一系列放大的檔案照片：從兩蔣、王相義、沈之岳、胡宗南等大陳恩人到義胞自己，從撤退到安置、從大陳島至台灣島、從黑白大陳到彩色大陳…。順時鐘瀏覽，來台五十的歲月就這樣依序排列在眼前。

從「五字明白」的撤退傳說，到招寶寺石雕上的歷史敘事，再證諸於各地方同鄉會、蔣公紀念館的照片陳列方式，提供我們一個認識大陳人敘事的架構。這些以流亡為起點的敘事，在過去五十餘年間，透過神話、傳說、固態的照片，以及各種以蔣公為名的建築，²²不斷地在族群內部傳播、複製，最後凝聚成共同的敘事模式、集體認同，對外展演。「戰火與遷往台灣」，這是神意，也是因為「大陳貴人」相助，這是當代大陳人的源頭，也是他們不能抹滅的共同記憶，時時刻刻提醒他們，也標籤者自己的特殊歷史性。

大陳島原來是帝力有所不及的孤島，因為抗日、地緣關係而捲入國共內戰，成為反共基地，又因為 1954-55 的台海衝突，而跳上國際舞台。它從一個「落後」的海嶼，成為反共的象徵，竟然還讓他們舉鄉遷往台灣。這裡，國家、戰亂、現代化，原來一起發生，這毋寧是人生機運受到「地緣政治」的「超結構」影響，國家與地方社會，家族與生命史都因此無法逆轉，「離鄉而去」成為沒有選擇的選擇。

²⁰ 許多大陳寺廟都在神明身上註明尊稱，不過在招寶寺，只有新供的三寶佛有註明，其餘神明一列排開，外行卻認不出來。根據一份訪問資料，該寺供奉觀世音菩薩、太乙真人、楊大郎、玄天上帝、斗姆天尊、白馬元帥、朱元帥、漁師爺、土地公、財神爺等大小神祇。

²¹ 石雕的配置如下：○ 大陳島；× 八仙圖；◎ 台灣



²² 以蔣公為名的建築包括：各村建立的蔣公銅像、蔣公碑、蔣公紀念堂、旗津還有兩間總統廟（蔣公感恩堂、蔣公報恩觀）。

五、名為「義胞」，實為來台難民 —— 困窘年代與繼續遷移的「大陳一胞」

「流亡」這個旅途本身，並不一定是重點，特別是對當年的小輩，或者在台灣出生的大陳人而言，重點常在於如何重新安身立命的社會關係性。W 教授是「大陳菁英」的一員。他半工半讀完成碩士教育後在大學任教現在已經退休，是大陳人文化聚會上常見的講員，因為能言善道而受到鄉親的歡迎。他最常說的一個笑話，是「台灣原住民是『三胞』，而我們大陳人是『一胞』」。同樣的「一胞」的幽默，在不同的地方，大家初次見面，都經常聽見，剛開始接觸的人，其實不容易懂這句話的真正意義。

初次見面另外一個常被提起的話提是：「我們大陳人最可憐了」，情緒激烈一點的認為他們被政府拋棄，丟在南台灣的山裡任由自生自滅，或認為當年應該被帶到美國去。另外一些人則持不同看法，認為當年如果沒有政府伸出援手，就沒有我們現在。說話的差別在於「教育」以及現在的生活發展。

相處久之後，終於可以瞭解，「一胞」的幽默與「我們大陳人最可憐」，反覆出現在初見面或有外人在場的言談中，它所顯示的意義脈絡其實是同一件事情：我們雖然是「義胞」，但是並沒有得到什麼特殊的政府待遇，我們的日子也曾經過得很苦。這中間的差異在於對於現在境遇的看法：大部分人說這個，表示我們已經苦過了，現在相對成功了，要有感恩的心；而另外有些人則想說，這個政府對我們照顧不夠，讓我們到現在還過得很苦，因為發言者的位置而定。

（一）新村生涯

事實上，約有一萬八千人在 1955 年 2 月陸續坐美軍的運補艦抵達基隆，受到政府、學生、民意代表的「熱烈」歡迎（見諸當時報紙）。大陳撤退雖然是軍事上的失利，但是在各種媒體以及報導中，大陳人被稱為是「義無反顧，毀家報國」的愛國者，他們代表自由世界與共產世界的「人心向背」。雖然當時物質缺乏，但政府不可能不提供援助。行政院成立特別的委員會，而政府與民間，大家都因為「愛國」，而動員起台灣社會捐助，省政府撥款，省屬事業提供土地協助，美援紛沓而至，幫助「義胞」在「後方」安頓。

重點在於救援一定有終止的一天，社會現實、資源壓力終將超越「歡迎義胞」的集體熱烈情緒。安頓到底達到了什麼效果呢？這實在難以回答。

經過接近兩年左右的等待，借住在基隆、宜蘭各地的學校，政府發給很少的零用金以及男人勉強到四處打零工賺錢，他們終於得以陸續搬遷入分散在台灣十

二個縣市由美援經費興建的三十五個義胞「新村」。²³這使得大陳人終於有一個屬於自己的「家」，可供避風雨與營生。

從臨時安頓、建築公共住宅、有秩序的分發配住，到各地新村命名的特殊方式，不能不說有條有理，我們可以知道這是一個相當有計畫理性與秩序的救援，並不是一團混亂的社會工程。但是否大陳義胞就從此可以得到異地新生，過得幸福美滿？這是不瞭解難民處境的生活壓力的假設。

搬進新屋不到一年，大陳年輕男性立刻開始了第二波的大規模遷徙。這一波的遷徙，主要是經濟窘迫、就業壓力以及住宅窘迫的問題。簡單說，如果是安置在海邊漁村的新村，人們寄望可以捕魚，但卻無法完全靠海為生。這是因為配給他們的船太小，共用的人口太多，而台灣沿岸和大陸棚的大陳漁業性質不同，比如沒有黃魚，也沒有抓之不盡的白帶魚、墨魚，也沒有岩石上隨手可撿拾的豐富貝類。而他們缺乏台灣沿岸漁業捕撈的基本技術與漁場知識，對於台灣人的漁產的加工與銷售，也幾乎完全外行。²⁴

如果安置在郊區，並且設置工廠，人們寄望讓他們可以就業做工的，比如至少有好幾處是做爆竹的，一處做漁貨加工，一處做手工藝品加工外銷的。但是因為不明白的原因，這些工廠都陸續倒閉，²⁵剩下斷垣殘壁。

如果是安置在都市邊緣的新村，人們寄望可以做小生意的，卻也無法賺到足夠的錢，因為沒有開店的本錢與周轉金，也沒有在地的社會資本可資運用。如果到菜市場賣菜，語言不通，競爭激烈，要賺到台灣人的錢很辛苦。

如果是安置在山邊務農的新村，人們或可以種地，但更無法過活。因為分到的土地大多是河川地（石頭地），或者貧瘠的山邊，或者面積太小，即使有一點收成，也有產銷困難的問題。²⁶

相對比較好，是那些可以進入員林實驗中學讀的學生，或者受到華興育幼院照顧的幼童。他們因為獲得比較好的教育機會，在現代化過程中得到較好的發展。

²³ 我們的實際勘查訪問到其中三十四個，有一個在石門水庫完成後，已經成為大漢溪河床的大溪「更生新村」仍沒有辦法找到。

²⁴ 少數例外成功的漁村是台東富岡。此地的居民來自南甯島，原來和大陳島就沒有往來。他們說閩南語，因為同時間撤退，也是大陳義胞的一員，但難說是大陳人。他們取得漁會優勢，和當地有較好的政治經濟整合，但相對的他們和其他大陳同鄉的聯繫也很少，如非完全沒有。

²⁵ 有待查證的是，這些工廠可能也是美援工廠，其經營不善，是否也有規劃不良或者人謀不藏的問題？

²⁶ 南部山邊一個村子的大陳人，當年因為生活壓力與貧窮，被迫到台灣農民的田裡挖地瓜、捉雞、撿雞蛋，引起與另外同樣貧窮的台灣農民的反彈，雙方語言不通，曾發生打群架且起衝突的問題。這是從一位台灣農民的子女的口中轉述得知。

老一輩都記得，剛到台灣，幾乎什麼都要用買的，相對於大陳，台灣是一個貨幣交易更發達的現代社會。小孩有教育費、看病要醫療費、主副食用買的、交通、水電費等生活基本需要都依賴貨幣，缺乏了他們熟習的自然海洋環境，鮮少是自己可以生產的。在大陳大家都是相對沒有錢，但是仍然有沒有錢的自立生存之道，而在台灣如果沒有錢，就很難活下去。

和所有離鄉人口的模式類似，窮則變通，一切以行事優先。首先是男性開始四出找工作，作裁縫、廚師、木工的學徒，也打零工、做營造，也有很多人到基隆港、高雄港的碼頭當搬運工。然後是年輕的女性，她們也開始到附近農場打零工，比如收甘蔗，或者到都市為人幫傭。老奶奶就在家裡從事家務勞動。「賺錢」，成為大陳男性、女性來台灣後的共同壓力與實際考慮。

住宅空間窘迫是逼迫人口離鄉的另一個現實原因。因為分配的住房不只低矮，同時太小，一般都是四坪、六坪，一家四口居住都很勉強。有些分配所在的地區會淹水，年輕人、男人如果有機會藉找工作外出，就難得回來，把家裡丟給年長一輩，或者妻子打理，自己在外「賺錢」。

（二）跳船前往新大陸——繼續遷移

一九六〇年代大陳義胞的特殊困窘處境，再度獲得國民黨以及政府的注意，因此有了第二次的就業輔導。其中一項就是順應台灣在當時成為勞動力輸出國，培養海員輸出，賺取外匯。而大陳人是主要的培養對象，因為假定他們熟知海性，被認為是適當的海員。

海員待遇相對打工、學徒都較好，但是不好的地方是在船上很孤單且沒有自由。要自由地去賺更多的錢，是一種相對更大的夢想。「傳說中」一九六七、八年第一個大陳人在紐約跳船，在唐人街中國餐館找到洗碗的工作，自此開始了一連串跳船到新大陸開餐館的「大陳跳船連線」。故事大多是以是丈夫先跳船，存了一些錢還債，然後把太太接來一起創業開餐廳，然後又把小孩接過來團圓。有些奶奶爺爺跟了過去，有些沒有。而少數成功賺到錢的故事，很快感染更多人選擇這一條路。今天在紐約、波士頓都有不少大陳移民，還組織有「大陳同鄉會」。

時至今日，大陳各地新村人口外移的情形更多，年輕人都到外地去謀生。有好幾個村子幾乎空無一人，屋舍傾頹。而有數個村子剩下個位數住戶，有個村子剩下幾位纏小腳的老奶奶，其他人都是外來人口，如原住民或單身老兵。目前剩下三個比較大的聚集地區，一個是永和，一個是旗津，一個是花蓮。這三個地區都靠近都市邊緣，經過多次遷移的大陳人，如果不是到新大陸去了，或成為台灣都市中產階級，有不少鄉親就是集中在這三處，尤其是永和，以及永和附近的中

和、南勢角、以及板橋等地。

六、對家的想往（*desiring home*）—— 家、家園、家鄉以及大陳人生命經驗

晚近以文學文本書寫的流亡經驗，或者以認同為題的離散研究，容易將流亡者的不歸屬，或者不能歸屬為一個國族類別作為題材。主要是因為他們離開了家，有被「拔起」的經驗，一方面繼續流動，一方面不整合到新的社會（因為不同的原因），另一方面又有一個想像中的家園，不可復得失去的家。

這有些在我們的大陳田野中獲得支持，但是大部分情形並非如此。而我們從大陳人不同性別、教育背景的生命經驗，現代化過程中，所得到的看法，並不都是一種「無根」的漂浮感。一些人因為現代化成為都市中產階級，或者因為通婚，不再和大陳人有日常關係交往。但是另外一些人，一些口口聲聲說「我們大陳人」的，反而是一種能緊抓住現在，既充滿實用性又維護住傳統，能自我再生產的一種認同感。而這種認同感，建立在 *diaspora* 研究中，對「家」、「家鄉」（故鄉）的一種「想往」。

（一）此時此地：我的「家」

- （1）家的基本組成：血緣親屬關係,婚姻關係，三代的主幹家庭。
- （2）男女有別，但不能分開看待。男性是血緣繼承者，「自然而然」取得家的位置。而女性是因為婚姻的新加入者。必須因為生育養育下一代，而取得「准血緣」的關係。離異是特殊的情形。女性即使有千百個離異的理由，也不能輕言離異，自取羞辱。而男性卻有千百個「離家」的理由，但是仍然必須堅持「香火一脈」。（見附件「故事二」）

傳統性別分工，允許男性在外遷移流動，但是不允許棄養妻小。妻在外流動的自由較小，且需要侍奉年長公婆。

- （3）家是此時此刻的經濟共同單位。金錢一直是成員彼此磋商關係的重點。家不但是親密關係，也是現實關係的單位。

對大部分的夫妻而言，這裡此刻，就都是「我的家」，透過分工、財產、血緣親屬關係，複製自己以及對方的家庭義務與角色。

- （4）家也是再生產「大陳文化要素」的單位。比如風土食物、家鄉語言、信仰習俗。

此時此地，現在，「家」是大陳人認同的基本單位，這少有疑議。

- (5) 在「天上」的家，大陳人有「燒庫屋」的儀式，這是另一種此時此刻的家，一種運作表現，用來世的想往磋商現在的家人關係性。(見附件「故事三」)

(二) 此時此地：我的「家園」

- (1) 家園的基本組成：親屬或准親屬，與地緣、社區的關係，如新村、聚落、寺廟信仰。大陳人和其他外省族群不同，他們是「舉鄉遷移」，分散在不同聚落（35 個新村）定居。當年來台，當地老人除了帶來祖宗牌位外，也帶來當地的信仰，化身為「神像」，重新在台灣開廟供奉。在我們走訪過的新村中，即便人口已經遷移，仍然有多神信仰，共 21 間廟宇，其中不乏堂皇的建築，完全不輸給台灣本地廟宇。
- (2) 大陳信仰和浙江東南沿海的接近。有特別和漁民、海盜有關的保護神的信仰，也有媽祖以及佛道諸神。廟會是傳統大陳人的重要地緣、社區活動，在廟會中可以重新凝聚社群意識，透過熱鬧以及儀式，可彌補日常社會關係的緊張或者疏忽。
- (3) 來台灣以後，八〇年代各地的大陳人都在修廟，還願。廟會活動最高潮的時候，信徒可聚集達千人。但是現在只有四、五百人，甚至更少。現在年輕人對於信仰的事情也不太熱衷。

觀看大陳人對於寺廟的捐助，熱衷廟會，在台灣這個「異地」，花費不貲，重塑原來的信仰，這和其他外省族群很不一樣，反應「舉鄉」遷移，聚落重生的特色。而將此時此刻，當成「新的家園」，這是不能磨滅的在地認同。

(三) 彼時比地：我的「故鄉」

- (1) 故鄉的基本原理：一種關於失去的家園、而家在其中的想像，一種想往。故鄉同時是關於血緣、地緣（祖籍）、文化語言的起源。
- (2) 祖籍、血緣，是一種以父系為主的概念。「返鄉掃墓」，「落葉歸根」，成為「想往故鄉」的實作行為。故而，「故鄉」，「家鄉」，對於男性與對於女性，有不同的意義。女性看重的是此時此刻的「家」、「家園」，但對於「故鄉」，並不如男性想往。男性對「故鄉」的想往，是一種「香火相傳」的概念。女性不斷協助男人複製這種香火相傳的概念，但是自己不一定充分分享。(見附件「故事一」)

- (3) 返鄉「探親」，抑或返鄉「參訪」？大陳人的流亡特色之一是，現在大陳島上的居民，除極少數的例外，都和這些返鄉的大陳人沒有任何直接的「社會關係」，因此並不構成返回「探親」的理由。²⁷對大陳人而言，是探訪故鄉、掃墓、找老房子，但是因為居住環境、生活設施的不足，加上島上缺乏適合老人的休閒娛樂（如打麻將），故無法停留太久。是以，之前永和的大陳同鄉組團返鄉時，選擇用「參訪」，而不適用「探親」的名義。
- (4) 對於故鄉的想往，反映在行動上，是在經濟條件許可，有太太或者小孩不強烈反對的情形下，多次的返鄉參訪，樂此不疲，但是並不演變成回鄉居住的問題。「故鄉」的圖像，在此時此地被用來展示，是一種起源的意義，起源是重要的認同元素，構成認同的主體，是一種想往，但是不是自然而然地「反射」在要「回復」的問題。
- (5) 「故鄉」也在逐漸擴大到目前浙江的東南範圍，包括杭州、寧波、椒江、溫嶺、台州等諸縣市。這種擴大，事實上和大陳人原來留在大陸（不是留在大陳島）的一些遠親，原來有的親屬社會連帶有間接關係。

七、小節與討論

大陳人在很多地方都反應出對於此時此地，有現實考量的行事原則。但是這樣的行事原則，流亡處境有密切的關係。傳統的血緣、地緣、婚姻、香火，以及「舉鄉遷移」、「連神明都揹走」，讓他們在台灣重建家，家園。家鄉則是一種想往，一種對於文化起源、香火起源的固有佔有，不能輕言放棄。

在這樣的流亡困窘中，父系觀念仍然運作，繼續在人的意義世界與認同中持續運作。

（待續）

²⁷ 大陳人全體撤離留下無人島，中共發起另一波共青團的「墾荒行動」，很多新居民來自溫州。

附件：田野故事（人物取用化名）

故事一：男女有別——一對夫妻和一則返鄉的故事

在返鄉／回家這件事上，夫妻的心情和反應是一樣的嗎？如果有不一樣，是哪裡不一樣？而這些差異又該如何解釋？「回家」和父權結構有所聯繫嗎？以下我們透過一則夫妻返鄉的田野故事，試探端倪。

2005年6月，我們²⁸隨同鄉會的一行長輩參加「返鄉」之旅。同行中有一對胡姓夫妻，是離家五十年以來第一次「回家」。當年他們離開大陳時，只是十歲出頭的大小孩，如今再踏上故鄉的土地，都已經是退休了的爺爺奶奶。照理，這趟返鄉對他們來說應該意義深重，不過，兩人在大陳島時的表現和互動大異其趣，引起俛明側目。

胡伯伯和胡媽媽從小就在家鄉訂了親，是鄉親們口中「青梅竹馬」的佳偶。²⁹撤退後，他們兩家分別被分配到桃園和宜蘭。不過兩家人並沒有因為距離斷絕往來，並且信守婚約，讓孩子依約定結婚。婚後，夫妻相處融洽，感情甚篤，一直是社區共認的模範榜樣。

在旅途中，胡伯伯給我們的印象是一位溫吞謙和，話很少也不愛搶風頭的人。他不會流露太多情感，對事的反應很平淡。一直踏在家鄉的土地上，他的心情才稍顯激動，卻也極力克制住。我們到飯店安頓好，團員各自回房休息，胡伯伯卻邀了兩位好朋友，迫不及待要外出尋訪家園。他們也邀請我們同行，讓同樣也迫不及待想馬上展開大陳巡禮的我們，乍驚又喜。

於是我們一行六人，就在雨中整裝待發。我們的「大陳尋根之旅」首站是同行管伯伯的老家，因為那裡距離飯店最近。起初，他對路徑胸有成竹，不過繞進巷弄之後，步伐就遲疑起來，看他四處探頭，好像極力想從記憶中搜羅證據。最後，管伯伯停在一口井邊，琢磨了老半天才確認是自己的老家。那是一棟狹長形的三層磚造洋房，門外堆砌了一長排的酒甕，目前住著一家外地來的漁工。房客出來相見，邀我們進去稍坐，管伯伯卻情怯婉謝。

²⁸ 此行由助理潘俛明和陳丁輝兩位負責，一路隨團記錄和拍攝。返抵後，我們也協助同鄉會製作紀念特輯。

²⁹ 「青梅竹馬」這個詞用在大多數大陳老人家身上是有一點矛盾的，因為從過去訪問的印象中，大家都習慣指出，在大陳時，男女婚配由父母作主，婚前彼此不相識。訂婚後即使知道對方是誰，也會刻意迴避，以免遭同伴取笑。如此一來，「兩小無猜」、「青梅竹馬」之類的名詞，用在他們身上似乎是事後建構的。

此時雨勢越來越大，雨水沿著石階湍流而下，每個人的鞋子就像吸飽雨水的海綿一樣，都濕透了。這時，我們開始注意到胡媽媽的不耐煩。

離開管家，走了一段坡道，來到一處廢墟。大家停下腳步圍觀，胡伯伯還一度想要翻牆入內探視，因胡媽媽阻撓才作罷。其實，這正是胡媽媽的老家。從殘破的外牆範圍判斷，這裡曾經是一棟佔地百坪的大宅子，不過現在只剩下斷簷殘壁，破敗不堪。屋內雜草叢生，在雨中特別顯得蔥綠。大家對這所豪宅很感興趣，紛紛爬上磚牆上張望，唯獨胡媽媽站在老遠的地方，一副事不關己了無興趣的樣子，不知情者，很難相信這裡竟然是她出生和童年生活的地方。

胡媽媽的態度實在啓人疑竇。一路上，她都表現得很冷淡，不斷抱怨天雨路滑，催促眾人折返，腳步拖延，每每落在隊伍的最後，和心急如焚一路超前不等人的胡伯伯形成兩極對照。爲了照顧她的感受，我也放緩腳步等她跟進。胡媽媽無奈得很，終於忍不住對我抱怨起來。她說胡伯伯經常嘮叨要回老家居住、登山釣魚，她卻不以為然：「以前住習慣了不知道，現在好像覺得好爛哦！以前這樣看習慣了，不曉得，現在看起來、住起來好像很不舒服。他一天到晚都說，我一個人到那邊大陳島住，釣魚，他就喜歡釣魚了。」

這時胡伯伯正好也在大雨中尋得睽違了五十年的家園。他也是靠一口厝邊的井才確認無誤的。胡伯伯先在門外徘徊良久再入內察看，然後上了二樓，不過沒有停留，隨即又下來。我問他有看到家裡的老東西嗎？他乾笑一聲，不置一詞逕自走出去。胡家現今無人居住，看來已經荒廢有時，裡面堆滿雜物，紊亂不堪。胡伯伯站在屋外的空地上，指著前面的石屋說，那裡以前沒有房子，是一片空地，所以視野廣闊，看得到海。

因爲找著老家，胡伯伯的心就寬了下來³⁰，一向沉默寡言的他也多話起來。他主動跟我們提起幼年經歷的那場大火。³¹這時雨勢越來越大，我們撐著傘在大雨中述往。胡媽媽很不耐煩，聲聲催促，大家才甘願啓程到下一個目標。臨行前，我邀請胡氏夫婦在老家宅前合影留念，竟遭胡媽媽一口拒絕。

我拼湊這對夫婦的態度，揣測胡媽媽的反應可能和丈夫說「我一個人到那邊大陳島住」的心結有關。首先，「我一個人」而不是「我們一起」，點出了某種被排除／遺棄的意味，因爲，有「一個人」在「那邊」的話，那就有「另一個人」在「這邊」了。胡伯伯對家鄉的心態和眾多離散男性大致類似，他們身處異鄉，

³⁰ 在其他訪談中，不少受訪者表示他們返鄉時並沒有找到祖屋和祖墳，感到十分心灰意冷。

³¹ 民國三十八年，胡家遭祝融之災，火勢凶猛，照亮了整個大陳島的上空。胡媽媽說發生那場「天火」是因爲被一顆從天而降的火球擊中。不過胡伯伯說是因爲酒糟過熱悶燒才釀禍的。這場火奪走了胡家五條人命：奶奶、父親、一姐一弟，還有從山下來的表姐。

心裡卻惦掛著故鄉的人事物。這和中國社會男性繼承的傳統有關。男性對家鄉的認同，除了出於個人感情，還負有歷史和家族責任。但女性並不扮演這種角色。她們被分派的責任在「家裡」，維護「家」的完整和完好才是她們的職責。

在現實生活裡，胡伯伯很清楚回鄉定居的障礙。首先，島上的生活機能、基礎建設和醫療設備各方面的條件都不合適老年人定居。其次是，定居大陳同時也意味著離開現代化都市，脫離生活常軌，遠離家人和社會的關係網絡而真正變成「我一個人」。一個因要照顧孫子而延誤返鄉行程的老人，基本上屬於遵從「行事優先生存法則」的人。胡伯伯表達他的期望，任性嚷嚷，「一天到晚都說」，讓胡媽媽所維護的完整的「家」受到威脅。她大概也明白丈夫要「我一個人到那邊大陳島住」的可能性極低，但感情上還是受到傷害，於是在故鄉的土地發洩她的委屈。她在大陳期間悶悶不樂、極不耐煩，所想所談的都是負面話題。她抱怨環境太落後，以前不自覺，現在卻極不習慣。她批評社會重男輕女，剝奪女孩求學的機會：「現在不認識字哦，氣死了！」她也想起母親頑固強迫她纏腳的往事，深感不屑與憤怒：「以前的時候，沒有纏腳就沒有人要啊！怎麼會沒有人要？笑死！…好多人比我大的有些媽媽都沒有要包，我媽媽說漂亮，要給我包，害死我了。」結果是「阿兵哥來看到啊，說要給她殺頭」，她的母親方才罷休。

當年的現代化軍事建設和規範，無意中解除了婦女身體上的苦難，不過經過了五十年的變化，女性對「家」的認知和由「家」延伸的內在煎熬，並未解除。因為男人聲稱的「我一個人」，常常是指「他一個人」的意志，卻不是「他一個人」付諸實行。換句話說，如果這個男人的個人意志夠堅定，客觀條件又允許的話，他會落實理想，並且罔顧女人意願，要求她們配合。傳統婦女的意志和意願向來都不被納入決策的考慮範圍，因為屈從才是生活的日常規則。

我漸漸明白，胡媽媽的鬱悶是從「回家」這件事開始，在「家鄉」發酵。因為「大陳島一家鄉一回家」在男人的意義世界裡，是和父權緊密結合的概念。這對於女人所維護的「家」及其完整性的概念，是威脅和恐懼的起點。所以胡媽媽用冷漠表達她的抗議和排斥，也掩飾她的不安。

故事二：把山坡挖平，蓋一個房子

前面提到男女對「家」的認定有所不同，因此延伸到彼此對「回家」和「家鄉」定義的分歧。以下我們說一個「蓋房子」的故事，藉此提出女性的「家」乃由具體有形的「房子」及居住在其中的人所組成。

大陳人初到台灣，被安置在招待所裡生活。在招待所，大家吃住都在一起，由政府提供津貼，為時一到兩年不等。這段期間，政府利用美援的經費在全台各地共 35 處地點興建大陳新村，凡登記在案者，都可依規定分配到房屋。這個安排對當時身為難民的大陳人來講，是何等令人期待的事。然而當大家看到房子後，失望之情溢於言表。原來，按照當時規定，一戶四人以下可分配六坪房屋，五至六人可獲八坪房屋，七人以上者得分配十坪房屋。³²換句話說，大家雖然分配到房子，卻小得根本不夠容身。當一個家庭的子女漸長，住屋問題即刻浮上台面。沒有房子的人，要如何解決問題？住屋問題又帶出怎麼樣的「家」的意涵？翁小娥的故事或能提供我們一個思考的方向。

二〇〇五年四月，我們到高雄縣茄萣鄉的大陳新村觀察「燒庫屋」儀式暨訪問時，認識了一位受訪者的親戚，她就是翁小娥女士。她為人健談開朗，不吝表達意見，也不諱言家醜，令我們印象深刻。她提到母親一生勞碌，沒有享福一天就驟然逝世³³，悲從中來，淚流滿面。她數落父親嗜毒、敗家，令家道中落，也毫不留情。不過她批評丈夫懦弱，倒有兩套標準。³⁴

翁小娥生於民國 34 年，現年 61 歲，撤退時分配到高雄縣旗山的凱旋新村³⁵，結婚後才到茄萣。幼時，她本來有機會留在台北的華興育幼院上學，卻陰差陽錯地錯過了。³⁶她認為失學從此改變了一生的命運，悔恨不已：「後悔，後悔，到現在都在後悔，到現在都在後悔！」翁小娥輟學後到新店的刺繡工廠³⁷學藝、工作，後經母親安排相親，18 歲嫁給茄萣的老鄉。婚後翁小娥共生育五位子女，其中有一名女兒夭折。³⁸翁小娥對這樁婚姻似有意又有怨，還有更多的認命：「我先生是老實人，太老實，他不會講話，你們講話他都躲得遠遠的，…夫妻，好壞都是自己的命，我都這樣子講。跟他好壞都是自己的命啊！」翁小娥奮進生活，

³² 陳仁和編，《大陳島——英雄之島》，（台北：編者，1987），頁 247。

³³ 翁小娥的母親在家不慎摔倒辭世，但當時家中無人，等女兒去看望時才發現，遺體都已經僵硬了：「本來想禮拜天要去看她的，我突然怎麼想到禮拜五就去看她，我一上去，叫，我媽媽躺在那個…她就是撲在那個痰盂上面，就倒在那邊…。」翁小娥因為突感不安，提前去探望母親，才及早發現屍首：「整個腳都是泥巴，都還沒有洗呢，就死掉了，一個人在那邊。」

³⁴ 第一次見面，我們聚坐在鄰家，翁小娥在眾女眷前指斥丈夫無用，兩個女兒至今不婚，跟從小目睹父親的不良示範不無關係。但另一次約在她家見面，她自始至終不講丈夫一句壞話，最多只是壓低聲音表示他是個「老實人」。

³⁵ 凱旋新村是 35 個大陳新村之一，但它同時也是眷村，居民為反共救國軍及其眷屬。另，台北內湖的清白新村也是反共救國軍的眷村，也住了許多大陳人，但它不屬於大陳新村。

³⁶ 當時她和年齡只差三歲的姪女（大哥的女兒）一起在華興上學，不久學校爆發集體感染，姪女還因感冒性質不同而被隔離。她的二哥來探望時發現情況很壞，就把妹妹和姪女一同帶回南部村子。翁小娥在華興只待了三個月就被迫離開。回到旗山，她繼續讀了兩年小學，又再度失學。原來哥哥好賭，私吞了母親留給她的學費，還哄騙她到台北當學徒。

³⁷ 這間繡花工廠是黃八妹所經營的，專門收容浙江籍的女孩在那裡學習，學成後便留廠工作。

³⁸ 女兒掉入排水溝，腦震盪不治。

即使心中怨恨也要隱忍，因為母親是她學習看待外在世界的樣板：「以前的人哦好像沒有這個習慣，沒有抱怨甚麼，我媽媽也不喜歡講，認命啊，自己的命。」

翁小娥對婚姻很認分，不過她對生活卻不苟且。先生打魚的收入不穩定，她做家庭代工補貼：「在這裡，有剝蝦子、剝魚肉，有做魷魚絲、烏魚子，我都有做過，這個工廠我都有做過。」後來子女漸長，生活吃緊，夫妻倆便趕搭最末班的「跳船潮」到美國去打工。此去六年，她賺了一棟房子的錢，還清了負債，又帶生病的先生返台就醫：「我說我去賺來給你看病不夠看。…他一生病，我就算一算，趕快跑回到台灣去。我說你台灣還有魚保，不用錢。」

去美國以前，翁小娥就在村裡挖了一處政府用地，蓋自己的房子。原來她先生有兄弟三人，只分配到一處房子，各自結婚後，小房子住不下，弟弟都到外面租屋。翁小娥夫婦一直都在村子裡租房子，煩不勝煩：「我小孩子多起來了，我長年都租人家的房子，我煩不煩？今天又要搬家啦，下個月他們說房子又要收回來，我又要搬家，又搬家，我搬了四五個位，搬來搬去，在村子裡面。」為了解決居無定所的難題，她心裡早有盤算。原來村子邊上有一塊政府所屬的山坡地，她要「想辦法剷平這邊，弄一個房子。」翁小娥決定佔地建屋，為了節省工本，她獨自一人挖地：「我佔這塊地啊，花了好多工夫。每天我先生打魚去了，我每天都來挖，我都自己挖啊！」然後，她又借貸六萬五千元，把房子蓋起來。當時她的舉動引起四鄰不滿，但她不為所動，「以前那個房子是我一手一手挖起來的。…我先生，我們在這裡挖，旁邊的人都不給我蓋，天天來罵我，我先生都不敢來看這個地啊。」這是民國六十五年左右的事。

民國七十八年，翁小娥夫婦剛從美國返台，聽說鄉公所有都市計劃，要在她家的所在開馬路。翁小娥聞訊當機立斷，即刻展開挖地工程，打算開挖新的山坡蓋新的房子：「我回來我就往後面一直挖，要挖進去啊，假如這個房子拆掉，我這個位子就沒有了！」這一次，鄰居仍舊群起抗議，她的先生還是沒有出面捍衛，但翁小娥並不畏懼，因為她問心無愧：「我沒有做壞事啊，我照著正路走啊！」「我假如真的不好的話，我今天有這塊地嗎？我今天一手打造，你看，全部都自己一手造成的，我蓋這個房子我都自己，我都自己弄的。」她認為她能擁有偌大的房子是辛苦換取的代價，也是天公疼憨人的明證：「人是，我說，天養的，不是人養的，人說是人養，養不活的，我都看得很遠的，我是天養我的，不是人養我的，人養我早就死掉了。」

翁小娥為了家人的安居夢，把滿腹心思都放在挖地蓋房子的大計上。她的故事指出女性為了建立「家園」的目標，努力不懈所付出的心血更甚於男性，卻對家鄉故里的懷念很淡薄。幼年離開大陳的她，對大陳的記憶圍繞在兩件事上：女

人的苦難和戰爭的恐懼。她記得父親鬧事領著「綠殼」³⁹來欺負媽媽；她記得終年懷孕、生育的女人，承受小孩出生後陸續夭折的苦；她也記得那些像她母親一樣拖著小腳在田裡勞作的苦命女人。她對故鄉的大部份印象都是破碎片段的，卻完整保留漫天轟炸的撤退記憶。她記得當時，民眾被召集到碼頭附近的營房等待登船，不料發生無預警的轟炸，一家老幼倉惶逃生，她和媽媽、嫂嫂帶著還不會走路的侄兒奔向下方的防空洞，父親則帶了姐姐和另兩名侄兒向後方跑。當時逃生的人很多，大家奮力奔向防空洞躲藏，顧不得地上都是屍體，直踩過去。五十年後她回憶起那場生死一線的轟炸，語氣透露出她當時心中最惦記的兩件事：逃散的家人和被波及的家當：「我們就是從炸彈中出來的，我家，九個人，在炸彈裡面（邊講邊敲擊桌子，情緒激動），九個人！所以我們，我們家十個人，等於是四個位置了。」⁴⁰「我們家那邊，我媽媽家裡所有可以用的啦，可以帶的啦，統統包出來、帶出來。可是就是那一次炸彈來的時候，撤退，剛好遇上炸彈，來打的時候，我家，全部甚麼東西都沒有了。」於是翁小娥的「大陳」，就這樣隨著那場轟炸，和所有炸毀了的家當一起被收拾乾淨了。來台以後，她將大陳老家拋諸腦後，沒有絲毫留戀：「大陳島，我說，心裡想，大陳島，大陳島甚麼樣子我都知道，太落伍的地方。大陳島有甚麼感情？我又沒有享受過，有甚麼感情？我沒有感情，一點感情都沒有。在大陳島是一個可憐的孩子。」「我的感覺也沒有甚麼家的概念。我的心裡頭想，大陳島是一個最落伍的地方，又沒有路，又沒有車子，又沒有水，又沒有電，都是好像在黑暗裡面出來的。」

原來大陳島在翁小娥的心目中，仍維持在五十年前的前現代狀態。當時她是一個年方十歲「可憐的孩子」，此後數十年的人生，她奮鬥的目標在台灣，這裡有她守護的家人子女，有她不畏阻撓親手建立的家園，也有她認同的人和自我認同的標的，因為房子就聳立在土地上、在眼前，伸手可觸。翁小娥說她一點也不想回去大陳島，因為她對那樣一個落後的地方，再清楚不過了：「我說很清楚啊這個家，這個老家有甚麼好看？」更而況，「家已經拆掉啦，沒有啦，房子也拆掉啦。」

胡氏夫妻和翁小娥女士的故事指出，「家」在不同性別眼中有不同的認定方式。女性的「家」具體有形，定位清楚：眼下看得見摸得到，裡面住著「家人」的地方就是「家」。她們不是沒有抽象的「家」的概念，但僅止於緬懷人生某個階段的經歷和記憶，而非生命中的核心認同。就這個角度而言，女性的在地意識比男性堅強。對女性來說，「返鄉」、「返家」是男性集體的父權實踐，女性不反

³⁹ 即海盜、地方上的地痞流氓。

⁴⁰ 翁小娥一家共十口，父母、兄嫂和三名子女、服役的二哥、姐姐和她。因此轟炸時，大哥在家（老百姓身份，與其他軍眷身份的家人不同梯次撤退）、二哥在軍營、其餘八人又分兩組逃散。

抗，她們參與，但不分享。⁴¹

故事三：燃燒吧，庫屋！——梁阿蓮的家園投射

不過，「返鄉」的問題不再單純是感情認同的問題，同時也是經濟問題。一個男性如果沒有「返鄉」最起碼所需的旅費，他的父權實踐就會受制。這裡有一則故事指出，把持家庭經濟大權的女性，因其個人對「家鄉」的不認同，而阻撓男性「回家」的行動。不過在另一方面，她又把家園的理想型投射在「燒庫屋」的儀式中，作為另一種情感認同的出口。以下，我們藉這則故事來看看甚麼是「庫屋」？它那到底是習俗還是信仰？它的實踐和「家」又有何關關？

梁阿蓮女士今年 73 歲，住在花蓮市近郊的「大陳一村」。⁴²二〇〇三年底某夜，我觀察「阮弼真君廟」的神明壽誕時和她結識。當時，她身穿深色長袍，一臉嚴肅地端坐在「蔣公感恩紀念堂」⁴³的台子上，和眾人持距離，顯得身份獨特。認識以後我才發現，原來她只是自恃老成，喜歡特立獨行，與眾不同。梁奶奶很喜歡糾正他人，動輒斥責他人年輕不懂事。她的個性好強，城府很深，而且嚴厲，不好相處，不惜貶抑他人炫耀自己。她對丈夫頤指氣使，很看不起，對待我們則有自己的計算；⁴⁴有好幾次，她脫口對我發號施令，暗示沒有要我做白工。

像這樣的受訪者，我們對她了解越深就越保留。她會把戰爭情節說得有如現場目睹，精彩卻荒誕，譬如她說，「炸彈丟下來，…像這個落湯圓一樣的，噗通噗通…」，又說，共產黨從機上灑下毒粉，阿兵哥仰頭開槍打飛機結果全都死掉，等等。不過，當她講述個人的奮鬥歷程時倒實在、有條理。因為她自問是家庭的支柱，說話時理直氣壯又尖刻。正因為有這樣明顯的落差，所以她的生命故事不假。

梁奶奶 19 歲結婚，她的丈夫是獨生子，自小受到母親的溺寵，個性溫吞文弱、不做事也不管事：「我的老公，那時候年輕，一個兒子當寶貝一樣，有工作

⁴¹ 在「返鄉」的旅程中，我們反而發現了另一種女性認同，即「夫家認同」。當男人汲汲營營在尋訪老家時，女性認為最迫切的事是祭祖。胡媽媽對次日要去掃墓的事沒有怨言，態度認真而積極，好像這是她應負的責任。

⁴² 花蓮的「大陳新村」分一村和二村。兩村毗鄰，中間「榮民之家」相隔。表面上，兩村不分彼此，地理位置雖有區隔，但門號連接，並且使用共同的社區設使。不過，兩村之間實際上潛藏著資源角力，只是一村的建設向來比二村齊全，戶數和人口也比二村多出幾倍，較具優勢。

⁴³ 「蔣公感恩紀念堂」是大陳新村常見的公共建設，通常用作供老人活動的空間。

⁴⁴ 陳奶奶深知我們對「燒庫屋」的儀式很感興趣。某日，她打電話通知我她家準備要燒紙屋，邀我來研究觀察，順便幫忙攝影，我欣然同意。當天，我發現奶奶對我期待很高，還特地為此準備宴席，讓我倍感壓力，勉力完成任務。不過在現場，我注意到她與社區互動不良，儀式全程沒有鄰里相助，見到面也不打招呼。我很好奇，告辭後又折返，到廟裡和其他人聊天才發現，村子裡連續十一周都有正式的「燒庫屋」的儀式（陳家燒的是「蓮花庫屋」，性質不同），而陳奶奶卻隻字不提。

他媽媽也不肯。」到台灣以後，丈夫依舊在母親的庇蔭下過日子，太太只好擔起家計。梁奶奶把小孩留在家裡由婆婆照顧，自己外出謀生：「她帶小孩，我跑到外面賺錢啊，不然這個錢怎麼來？」於是她跟隨一隊開挖中橫公路的榮工隊人員上梨山工作，一去八年：「燒三十個人的飯，洗三十個人的衣服，三十個人嘛，一個單位嘛，他們打洞啊，搬石頭，榮工隊，那邊做工做八年。」其間，她也安排丈夫去考船員，幾經拜託透過人情才考上，可是丈夫不願意工作只好作罷。不得已，她又拜託人介紹學校工友的工作，他這才去做。工友退休後，他在兒子經營的餐館幫忙，個性仍舊溫吞，太太、兒女、媳婦都嫌他。梁奶奶說他是「年輕太便宜了老了苦！」

梁奶奶從山上下來後，環境有所改善，就在村子附近買了土地，蓋了房子，自己擺起攤子賣麵。後來聽說去美國跳船賺錢更多，就收了攤子，單槍匹馬就出國賺美金。在美國兩年多的時間，她先後在休士頓的餐廳和紐約的電子廠工作，後來為因飲食不適應胃出血才回來台灣。不過，她多年來的辛苦已經奠定了家庭根基。回顧過去，她毫不客氣地表達自己對家庭的貢獻，居功厥偉，她說：「奶奶不能幹，家裡小孩子誰養啊？先生養啊？」她的語氣除了有自豪、得意，還隱藏著一個女人的愛恨和怨懟。

梁奶奶雖然霸氣，晚年卻遇到不好對付的「媳婦聯盟」，使得她所把持的家庭權柄失靈。⁴⁵不過，她擅於寄託信仰，透過習俗的實踐和心靈的滿足來彌補現實生活中的鬱悶。梁奶奶熱衷焚燒「紙房子」，並且到了某種「嗜燒成癮」的地步，不像其他人那樣滿足於一次儀式。早在十年前，她燒過一棟「紙房子」，當時辦得非常盛大，還錄影紀念。最近兩年，她又陸續焚燒不同名目的「模擬建築」，包括一棟「蓮花庫屋」、一棟「大厝」等，以消除孽障、增添福報。

「庫屋」是陽世的人為自己在陰間預先準備好的房子。一般老人家都稱「庫屋」為「紙房子」，那是一種紙紮的房子，用鮮艷俗麗的彩色紙糊外牆，裡面分隔成一格格的空間，每格作不同的佈置擺設，如同世俗家園（四合院、店屋）的空間配置，裡面有「臥房」、「浴室」、「廚房」、「客廳」、「佛堂」、「庭院」等。每個空間都佈置完善，如「臥房」有冷氣、床舖、棉被、拖鞋、衣櫃、電視、梳妝台、各式傢俱；「浴室」有衛浴設備；「廚房」有洗碗槽、瓦斯爐、碗筷廚具；「客廳」有茶幾、沙發、電話；「佛堂」有祖先牌位；「庭院」有涼亭、假山，門口還有騎車、機車等應有盡有，有的用手工剪裁製成，有的直接放入塑膠料的玩具替

⁴⁵ 這兩名媳婦自成團體，又各自把持家庭經濟，很「鎮得住」強勢婆婆。她們對婆婆燒「庫屋」的事嗤之以鼻，當面嘲笑她「拿真金去買假錢」，「將來在地下是富婆」。奇怪的是，陳奶奶受了嘲諷也很安靜，好像拿她們沒有辦法，只有在背地裡對我說：「男孩子要多生幾個，你這個媳婦對我不好，兩個媳婦對我不好，三個媳婦都對我不好，我就不相信。」

代，燒得來倍加不環保。此外，出嫁的女兒也在庫屋的一側另外搭起兩或三層的「報恩蘭盆」。⁴⁶

「庫屋」空間分配以家族為對象。一般而言，有資格「入住」者以主人夫婦為核心，往上追溯父母，往下推及子女（包含流產或人工墮胎的嬰靈），以及男性主人已去世的同輩親人，如其兄弟姐妹。每個房間外面都貼有名字，在世者的名字寫在紅紙上，往生者的名字則寫在黃紙上。燒「庫屋」必需遵循父系傳統，以男性或男方家族的名譽進行。雖然表面看來女性比男性更執著於要燒「庫屋」，但是從「庫屋」的建立到儀式的完成，都必然要有男性（經濟力來源）的首肯作後盾。因此，當把持家庭經濟的是女性時，儘管她可以掌控資源分配和儀式進行全局，但是該棟「庫屋」仍必需在丈夫家族的名下焚化，而她也只是家族一員。女性只有兩種參與身份，一是媳婦，一是女兒。媳婦不能為娘家的父母、兄弟姐妹安排空間。她們對父母的心意只能表現在娘家兄弟所舉辦的燒「庫屋」儀式中，即在「庫屋」一側搭她所送的「報恩蘭盆」。

「蓮花倉庫」是用紙摺蓮花堆砌而成的「紙財庫」，圓筒形，如一口大井，或立於地面的水塔。外牆固定好以後，再把事前預備好的數十箱摺紙堆放進去。每個箱子上面都註明名字。「倉庫」裝滿以後，又在外圍築一圈圍籬，再堆滿林林總總的紙紮物品，才告完備。根據梁奶奶的說法，燒「蓮花倉庫」可以積功德、添福報，對花蓮市的平安福祉也有幫助。不過據我的觀察，「蓮花倉庫」和「庫屋」一樣，僅具私人性質，它只是是「庫屋」之餘，家族或個人額外準備的一個「財庫」。

「大厝」是比「庫屋」簡樸的紙糊屋，「七月半」時燒給「好兄弟」的棲身居所，裡面除了放置供亡魂花費的財物，還有地契，說明何人「承買」以及交付給哪些「亡者」收受。舉例，梁奶奶所燒的「大厝」，「承買人」是她們夫婦，而收受的「亡者」則是蔣介石、蔣經國、緯國父子三人及「好兄弟」眾人。地契上還註明他們一家人對蔣氏父子的感恩之情。

初識梁奶奶時，她最愛邀請我們去到她家看她的展示品。她會把琳瑯滿目的元寶、蓮花和各式摺紙，一一擺放在我們面前，供我們拍照。她對自己的製品似乎很陶醉，「我做出來的東西都是很好的，沒有不好的。下次你們來，我再給你們看看我做的東西，你們會說：『哇！看都沒看過！』」梁奶奶通常就這樣一邊誇耀自己的手工，一邊吹噓大陳的經驗。其實大陳島對她來說，只是落後又寒酸的地方，一點都不值得留戀。當年聽說撤退，「我說我巴不得，到台灣來我很高興，

⁴⁶ 「報恩蘭盆」是女兒為表孝心另外出資建築的樓台。

我跑得好快哦，跑到碼頭跑得好快。」她的姑姑不忍捨棄家裡的田，邊走邊哭，她卻不以爲然：「我說你哭甚麼東西啊？這個田地丟了我還心疼嗎？我說一天到晚種這個地瓜，好吃嗎？你到台灣去不一定比這裡還好。阿兵哥說比這裡還好。」所以在她年輕的時候，就已一心嚮往台灣，嫌棄家鄉的生活。來到台灣，果然印證她的看法：「到台灣以後，人人都是白白胖胖的很漂亮。」在大陳的時候，老太婆打赤腳，女人都把頭包起來，「以前覺得很美麗，到台灣覺得難看死了。」她喜歡處處比較，以坐實大陳的落伍與不便，所以即使現在很多鄉親紛紛返鄉探親，她就是不爲所動。

因此我們可以說，梁奶奶的「家」不在大陳而在台灣、在花蓮。但是在她心目中，那一棟棟燒到地下的「房子」、「財庫」卻比具體實存的「家」的份量更重。她投入無數的金錢，時間和心思，打造她的精神世界，亦即把「家」寄託在不可預知卻可以預做準備的世界裡。在那裡，她可以支配全局，譬如資源分配，或空間規劃。不過，梁奶奶雖然控制了丈夫的經濟權，卻沒有連帶支配子女，這一點可以從「媳婦聯盟」的態度和表現看得出來。她的家長地位明顯衰頹。不過，致力於心靈上的「家」可以彌補這點遺憾，因爲透過支配燒紙房子的實踐，無論是過程和結果，都可以讓她獲得很大的心靈滿足。在那裡，她連現實世界所難以挽回的家長威嚴也可以重振起來。