

做男人： 宗族裡的男子氣概與性別象徵*

姜貞吟**

國立中央大學客家語文暨社會科學學系教授

本文以父系繼嗣組織—宗族—為例，探討宗族透過血親男性限定的祖譜登錄，規範相關權利與義務，進行祖先祭祀的運作機制，促進其不斷永續發展。宗族要求男性成員傳宗接代，延續世系不能絕嗣，同時形成對祖先們歷時性的崇敬想像，形構同祖先血緣親屬的男性親密感，履行宗族裡做男人的期待。宗族是典型父系家庭的總集合與象徵代表，以父子軸血緣、親緣繼嗣法則為核心，串連起男性繼承為中心的關係網絡組織。本研究試圖補充既有理論解釋相關的社會文化結構，為理論化男子氣概與「祖婆崇拜」的性別象徵提供在地案例。

關鍵字：父系繼嗣、男子氣概、傳宗接代、祖先崇拜、祖婆崇拜

* 本文部分初稿曾於 2019 年社會學年會宣讀，感謝陳美華教授所提供的寶貴建議，亦感謝三位匿名審查人在審稿過程中的指正與建議，以及編委會的指正與建議。本文為科技部「族群、宗親／族與性別：從理論到經驗實踐的反思專書寫作計畫」(MOST 106-2410-H-008-046-MY2)、與客委會「客家宗族／親社會網絡之探究：以桃園大溪為例」等補助計畫的部分研究成果，在此一併致謝之。

** E-mail: chenyin@ncu.edu.tw

投稿日期：2020 年 3 月 6 日；接受刊登日期：2020 年 10 月 20 日

壹、前言

宗族向來被以親屬研究與家族史等途徑進行分析，討論跟在地社會的多重互動與祖先崇拜形塑的社會文化，一般較少探討宗族運作機制的性別面向。宗族作為父系世系延續的組織，形成重視父子軸、親屬關係倫常的場域。此一認知結構被內化為實踐邏輯，成為成員的關係互動常模與慣習 (Bourdieu, 2009)。宗族的運作機制與成員秉性，圍繞父子軸的傳承為核心，依靠世系不斷延續，對成員規範多應此而生。近來性別研究探討父權體制，開始著重討論在特定的社會脈絡與歷史處境下，各種父權體制運作的可能形式，分析其對性別關係與結構形成的影響，以及對行動主體展現性別氣質的差異、紅利等。然而，對於華人父子軸家庭的文化結構特性，若橫切斷式的運用父權體制來分析宗族以性別作為區分成員資格的界線，而劃開兩者權力與權益的不同，會忽略此一場域的文化結構特性與行動者的社會生活實踐對其生命意義的重要性。因而，本研究將分析宗族如何規範「做男人」，進而討論在父系社會場域結構下形成「女性成婆」的性別象徵，來呈現宗族文化的性別觀。

無論是從派下員資格、性別繼承土地¹、子女姓氏等的差異，乃至於女兒百年後無法入本宗祖塔等，都呈現出男女性在資格與權益繼承上的不一致，而這樣的性別差異如何在我們的社會中歷久形成？研究指出華人社會重視「父子同一」(identification)，具有支配的結構位置，父子軸在親族體系制度中居於優勢關係結構，會影響體系內非優勢關係的結構，以及結構所對應的「優勢屬性」與「非優勢屬性」的內涵 (Hsu, 2001: 205; 2002b: 269)。行動本身在我們的文化裡具有長久且持續的意義傳統，任何社會關係的體現，例如這組優勢關係與非優勢關係，由「結構」與「意義」同時構成，「可看成猶如形式與內容的區分」(葉啓政，2006: 182)。因而，在解釋前述差異是基於何種社會文化結構下的性別呈現前，本研究先將研究主體放回所處的文化脈

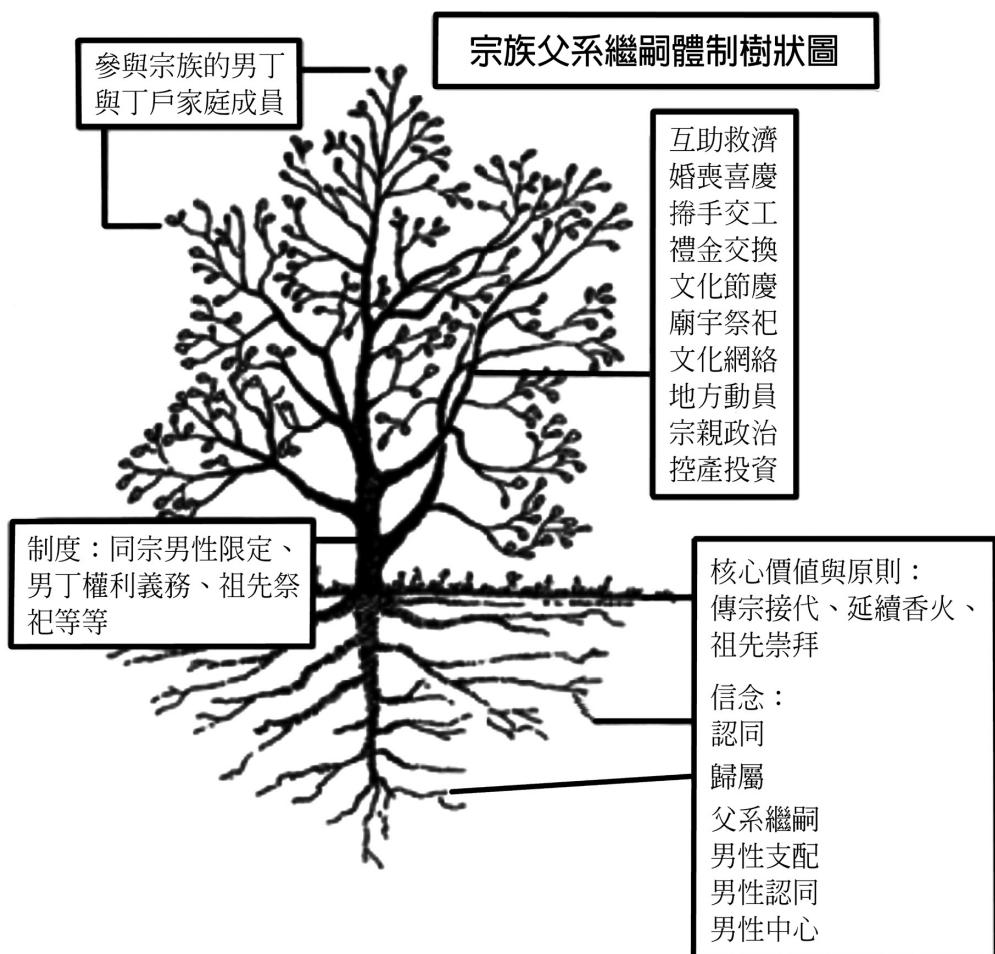
1 根據內政部統計 (<https://bit.ly/3iFpwZ9>) 因繼承取得土地所有權的登記，歷年來男性繼承人遠多於女性。

絡，討論社會結構的「任意性」被行動者假定為再「自然不過的」、「理所當然的」(Bourdieu, 2003)，行動者在此一結構場域下體現出的男子氣概與性別象徵，以及在社會平權的進展中，宗族運作可能遇到的調整與改變。

華人家庭是以「父系、父權、夫居」三位一體為核心的父系繼嗣家庭。華人社會重視男性，尤其表現在生兒子、培養兒子，催促兒子成家立業，進入下一個傳宗接代循環。兒子承接姓氏與承接家庭，持續維繫「宗」的傳承，「宗」既是姓氏祖先，也是宗家祖先。宗族一方面強調父系繼承的結構，同時也迎來父權體制的相互交織與挑戰，兩者時而利益重疊一致（都以男性為中心），但又有關係與權益邏輯的差別競合。宗族男人至少有著雙重並不互斥的男性期待，一種是父權體制中的男性期待，以男性為中心但同時有平權價值的訴求，著重個人式的功成名就、工作競爭等；另一種則是父系繼嗣中的男性期待，以「相互依賴為特徵的關係情境為中心」(Hsu, 2002a)，著重父子軸世代延續的生成與再現。

從社會體系來看，宗族就像是一個超家庭網絡關係的樹狀體，以開基祖結合每位血親男性，藉著房祧世系結構與階層不斷向未來延伸，是一個長期不斷地既分裂且同時結合的社會過程。A. G. Johnson (2008: 37) 形容一般的父權結構與網絡就像一棵樹，在制度面（如經濟、家庭等）相互結合成為穩固的樹幹，「樹幹是社會生活主要的制度形式」，團體、社群、組織、行政部門、宗教、藝術等則如樹根般發展與交錯，形成體系。在父權樹中，「每一個人都有樹葉，使得樹得以存活，同時也賦予樹葉形體與生命」。宗族父系繼嗣體制（參見圖一）雖不一定比 Johnson 描述父權社會體系盤根錯節般複雜，但根深蒂固有過之而無不及。

過世祖先就像越札越深的樹根，持續奠定宗族發展的正當性，深植於祖先崇拜的文化沃土。樹幹是宗族生活的主要制度形式，樹幹內部運作機制以同宗男性的資格限定、權利義務到祖先祭祀為主，樹幹外部運作機制則是宗族跟在地社會進行的種種互動，表現在成員平時婚喪喜慶、互助救濟、掃手交工、禮金交換等日常生活中，進而發展出各種與在地經濟、政治、社會與文化的社會互動，包含文化節慶、廟宇祭祀、選舉動員、宗親政治、控產投



圖一：宗族父系繼嗣體制樹狀圖
(修改自 Johnson, 2008；成令方等譯)

資等。² 枝樞茂盛就是宗族子孫繁衍的房祧世系架構。男丁成員作為丁戶長，如同一片片葉子，女性配偶與未成年子女隱形化在丁戶內。筆者也同意宗族如同 Johnson 所主張的父權體制一樣，以「男性支配、認同男性與男性中心」為三原則，但跟父權體制不同的是，宗族乃是以「父系繼嗣」為核心價值串連這個三原則在父權傳承的一致性與延續性。普遍的父權體制「根植於控制、競爭、支配和階層組織的核心原則」(Johnson, 2008: 37)，而宗族父系繼

2 關於宗族的起源與形成，以及與社會的關係，請見姜貞吟（2021）〈客家的宗族〉一文。

嗣體制對男性要求的傳宗接代、宗祧繼承，是隱身在強調對祖先崇拜的認同與歸屬感之下，重視關係網絡與興旺。Hsu (2002a: 286) 對比華人與印度宗族時指出，「世系垂直取向的親族組織牽制並制約著自我，自我在親族組織中有著穩定的位置」，在穩定的情境中，往往自我並沒有意識到可離開親族組織發展，往外拓展不同的社會層面的想望，也形構出「可轉換的外部世界」與「不可轉換的親族團體」的世界觀。³

華人傳統家庭支配關係以父子軸為主，父子軸文化影響男性生命階段的性別角色體現，相應的男子氣概也會圍繞著父系傳承的文化來表現。涂懿文、唐文慧（2016）在研究南部漁村裡的家庭關係跟男性生命歷程時，指出在特定的地方社會文化脈絡裡，男子氣概會因遷移決策與家庭發展階段的不同，「同時生產及遵循一套獨特且霸權的支配性論述」。涂與唐對父系制度／父權文化規範以展現好兒子、好丈夫與好爸爸的動態變化的研究，補充了R. Connell 與 J. W. Messerschmidt (2005) 提出的「霸權男子氣概」會因社會位置與情境而有多種不同類型的新觀點，主張鄉村霸權型男子氣概與父系繼承體制之間具有多重的相互交織，也回應藍佩嘉（2008）關心臺灣學界至今對複數的男子氣概分析的不足。涂與唐研究所指的要作一個「好兒子」跟「好丈夫」、「好爸爸」之間，即是男性同時被父系制度與父權體制兩種對男性規範交織下的拉扯，最終返回家族原鄉，是協商後的體現。本研究認為父系制度與父權體制雖然都作用於性別，但實際是兩道非常接近卻又不同的支配從屬結構，作用在不同的性別，即有不同的效應。當行動者同時身處於這兩種體制的作用時，在特定議題上，往往會出現不一致的結果或衝突。越是宗族文化盛行區，父系繼嗣體制的作用越強，對於父權體制的訴求回應也越顯清晰與衝突。⁴本文的分析架構，先進行研究焦點與相關理論的探討，再從總體層次分析宗族對男性成員與女性成員的規範與期待，第一部分呈現宗族要求男性作為永久成員維繫父系繼嗣體系的運作，有哪些性別腳本讓「男人轉

3 此一觀點也是 Hsu (許烺光) 認為西方漢學家沒有掌握到宗族的同宗祖靈與香火概念的差異，宗族發展形式因區域不同，此不同（異地祭祖）並非同宗分裂或分家，乃是外部形式的轉換與因應。

4 父系繼嗣體制與父權體制兩者對於家庭的作用，將於理論概念進行討論。

老大」完成生命重要階段，宗族裡如何做男人來完成世系延續；第二部分討論宗族如何排除暫時成員的女兒，而讓媳婦在男丁戶內完成社會再生產，轉而成爲「祖婆崇拜」的性別象徵。

貳、研究焦點

宗族是父系社會中以男性爲主的親屬繼承組織，發展跟地域經濟、政治密切相關，不少西方學者都對「氏族家庭主義（clan familism）」充滿興趣，如早期的 K. A. Wittfogel (1938)、M. Freedman (1958; 1966; 1970)、M. H. Fried (1969) 等。不少宗族本身發展過程不穩定，以及受現代化社會變遷下未能持續運作，目前北部桃竹苗、南部六堆跟金門的宗族持續活躍，跟在地社會的形成關係甚深。要理解在地性別，不能忽略宗族作爲一個社會文化組織，如何在運作機制中安排性別配置與秩序，成爲性別規範。⁵ 近年宗族面臨許多跟性別有關的挑戰，例如桃竹地區陸續迎回未婚過世女兒靈位安置；⁶ 另外，大法官釋字第 728 號解釋就「性別平等」、「契約自由」的討論，乃聲請人呂碧蓮提出身爲派下員呂進榮長女，在贅婚後生下兩子，是否得具有派下員身分的申請。該釋字解釋多數意見認爲祭祀公業相關規約乃依傳統派下權限於男系子孫，屬於私法自治範圍。這些衝突源於現代憲法國家制憲立法的人人平等原則，與既有的傳統民間宗法間的利害不一致，宗族內部對性別權益處理的扞格不入也時有所聞。

宗族是個擁有共同男性祖先的超家族群體，性別體系不自外於父系社會中男性爲主的親屬繼承制度，包括從夫居、從父姓等，尤其在決策權、成員資格、權利義務、文化、財物等的繼承皆以男性成員爲主，是爲父系繼嗣體制。父系繼嗣體制強調世系繼承，是宗族運作的重要核心制度，相應的性別文化與規範，也是宗族的重要文化體系。不論是成員的喪葬婚俗、祭祀活

5 關於宗族的運作機制、性別配置與秩序、性別關係，以及宗族與女性的有關分析，詳見姜貞吟（2020）。

6 社於宗族相關祭祀規範，未婚女性死亡後原僅能安置於佛寺或安樂園等。本研究受訪宗族最常安置的地點有桃園圓光禪寺與大覺寺、新竹青草湖靈隱寺、苗栗獅頭山勸化堂等。

動，或與在地社會關係網絡中的互動往來、廟會節慶、地方政治與選舉動員上，宗族扮演重要角色，也具相當的影響力。華人宗族的源遠流長，不只影響個體、家庭與社會的運作與場域形構的方式，也影響相應的世界觀。跟印度宗族的離心傾向比較，華人社會在親屬體系上乃以「相互依賴的情境中心取向」為主，對個人的影響是「凝聚性」、對人際間呈現緊密相連的「向心傾向」。往往「向心的世界觀會引導人們停留在家庭之內」，超過家庭邊界的外部世界，最遠僅延伸到宗族之內，只要超越親屬體系範疇之外的，都無意願超越與碰觸（Hsu, 2002a: 73-74）。

學術上對宗族的起源與定義有不同的主張與討論，主張「宗族控產」結合進行在地經濟與祭祖等功能，易被西方學者看成是宗族的起源，例如 Freedman (1958; 1966) 認為宗族是以「族產」為基礎的繼嗣團體、D. Faure (1986) 主張宗族跟地域社會經濟關係密切。另外也有學者從移墾角度，指出宗族是先民面臨生存競爭與威脅的關係結盟（Pasternak, 1972）。Fried (1969) 注意到同一祖先形成的系譜關係，是單系繼嗣所運用來形構親屬體系的群體。前述學者不論是從功能論或地域屬性來分析宗族，都較忽略宗族的親屬結構，「特別是宗、房、系對我們文化的意義」（陳奕麟，1984），以及其所形成的心靈狀態與以繼嗣為主的親屬體系結構。李維史陀在分析親屬結構指出，人人間的互動是以「二元分類來進行象徵建構性的交換活動」，其中「具象徵性的最基本交換即是性（sexuality）的交換」。如同親屬結構運作「以男人為中心，將女人區分為妻子與姊妹兩個範疇」，進而劃分出可為與不可為區間（通常是亂倫的性與倫常的道德範圍），即是由「自然」事實過渡到「文化」事實的歷程。根據李維史陀，在婚姻與繼嗣上，「自然」展現的任意性使得聯盟產生，但卻無法定論它，「文化」緊跟在後，逐漸成為某種「樣態」（modalities），之後形成定義與慣例（引自葉啓政，2006: 152, 156-157）。

而先民渡臺移墾時帶著在原鄉對既有親屬體制的認知結構，以及宗法制度的生活慣習，成為當時心靈的經驗狀態。就在親屬成員在地域移墾發展時，成員間需在具「信任基礎」下不斷擴散與結盟，與此之際增加成員的「自然」法則不可中斷（不可絕嗣），一則要把親屬成員圈住，再則需持續生成成員，成員不論在心靈狀態的歸屬或生存策略所需，成員與宗族象徵之間收與施的

原則，重拾原鄉宗法制度，再構且產生連續性的轉折機制，奠定宗族男丁戶的自然事實逐漸轉為文化事實。此一自然事實轉為文化事實的過程，是多層面的歷時性的進行與開展，包括內部丁戶內的生育養育與外部在地社會的日常互動等。

宗族的形成歷經長時期與多地域屬性差異，衍生多種型態與名稱，因而在定義上也有些許差異。George P. Murdock 根據不同社會的宗族特性指出七個定義，Hsu (2002a: 74-75) 針對華人宗族特性，再增加八個定義。⁷ 其中主要特徵為，「須清楚地依據核心成員的單系傳承法則；須有統一的居住方式；須顯示出實際的社會結合」。對照前述定義，臺灣學者多從股份、分配產業與收益計算方式不同來區分兩種不同的宗族：闔分制（丁份制）、合約制（股份制）(莊英章、羅烈師，2007)。前者基本上以血親成員的派下男性子孫為主，後者多以同一祖籍的同姓墾民以契約認股方式為主。一般宗族運作核心要件始終以「父系繼嗣、祖先祭祀、世系傳承、族譜」為主，部分地域發展出祭拜祖先的祠堂／公廳／宗祠／家廟、控產團體（祭祀公業、蒸嘗、祖嘗）等。宗與家的親屬結構並非是單一世代，而是以代代相傳的繼嗣為主，雖共有財產及系譜都是理解宗族不可或缺的概念，但宗的意義在於香火傳承，陳奕麟（1984）提醒「沒有祠堂與族產也可維繫宗族」。

眾多定義中，林美容（2008）研究南投草屯聚落時，從性別視角指出臺灣宗族的父系屬性，她說宗族是「一個父系繼嗣群」，以父系世系與男性血緣為中心，形成系統性的體制。宗族體制係由父系親屬成員與夫妻兩條關係結構組成，彼此相互交織纏繞運作，缺一不可地從而構成世系傳承以達到男性代代繼承的龐大體系。社會中的核心家庭，如果主要優勢關係是父子關係，將可能犧牲或忽略其他家庭關係（夫妻關係、母女關係等），由兩代或三代的

7 Murdock 指出宗族的七個普遍性的特性為：有名稱、外婚傾向、單系共同祖先、核心性別在父系宗族為男性，母系宗族為女性、成員間交談使用親族稱呼、有某種形式的公共財產、某種程度的連帶責任。Hsu (2002a: 74-75) 增加八個定義為：隨父方居住、妻子因婚姻關係而自動成為其配偶宗族之成員、擁有可用作教育和公共福利的財力、共同的祖先祭拜儀式、宗族的祠堂、宗族的墓地、制度化的行為規則、有一個可以進行裁決以平息紛爭的宗族長老會議。

祖、父、孫串起的父子軸線才是家中的關係主軸（Hsu, 2002b: 269）。夫妻為主的階序關係結構，主要進行宗族內世代延續的任務，屬於男丁家戶個體層次；而父系親屬的階序關係結構，則在鞏固與生產男性階層權力的傳承，確保宗族組織持續地在世代間生成與再製，主要為跨男丁家戶的總體層次，兩者功能與作用不一。宗族仰賴以同宗男性族譜登錄、交丁錢上牌位入祖塔、祖先祭祀等三個核心機制運作，成為宗族內部配置成員權力位階的邏輯，構築宗族的倫常階序，進而形成宗族內成員權力的差異（姜貞吟，2020）。本文試圖探討宗族如何依循此運作機制規範宗族裡做男人，以及成員們如何在既有的性別配置與秩序下進行性別實踐，因而本研究訪談的宗族，是以有父系血親世系、可查證的父系族譜、公廳／祠堂，以及有定期的祭祀行為為主。⁸

參、理論概念

一、父子軸親屬場域與父權體制

宗族在移墾數百年間，是一個持續發展中的權力核心體，處在同時具有漸趨穩定，但又有高度變動可能的狀態。權力核心體在不穩定中藉由每一次的收與施之間再度穩定、再度茁壯，直到數代後的持續發展。宗族將祖先作為圖騰象徵，串連起自然生殖與文化結構，將男性成員的過去、現在與未來統合在同一時間軸線，成員們循此一互動邏輯形成的心靈經驗，跨越時空且具普同性，並據此持續維繫制度結構而存在著。Hsu (2001: 7, 205-207) 在重視祖先崇拜與宗祠文化的喜洲鎮研究，提供我們了解在祖先庇蔭下，由「父子同一」、「性別疏遠」與「大家庭理想」的三個文化要素，形成了一種社會制度。此制度中的成員間關係，是基於此種屬性結構下所建立起來的互動模式。「父子同一」做為支配整個親屬結構的主軸線，特別表現在父系與輩分的倫常階序；「性別疏遠」通過男女間不平等、消除男女間性愛兩方面來表現，兩者主在貶抑夫妻軸價值，阻礙夫妻關係進行，進而加重父子軸與父子

⁸ 祖塔與祖墳的各地差異比較大，較難從有無祖塔判定宗族能否成立，例如桃園與新竹的客家族群宗族常見興建祖塔，其他地區跟金門閩南宗族未見有大型祖塔，但也未妨礙宗族運作。

關係；至於「大家庭理想」則是從集體精神與目標一致來加強與保證大家庭理想的實現。

宗族祖先庇蔭的深層文化結構有兩個層面的關係結構，一個是男性成員的親屬關係（倫常契約），另一個是夫妻間的婚育關係（生殖契約）所構成的支配從屬關係。能長久支配人的，是一種在慷慨餽贈（收與施之間）的互動中所產生與持續維持的「道德義務」與「情感依附」，也就是「象徵暴力」（Bourdieu, 2003: 200-201）。象徵暴力的支配形式，常是經由不斷被「審視確認」和「委婉的」方式，以難以察覺與難以辨識的方式進行支配，才能蒙蔽人的認知與被接受。隱藏在日常的親屬關係，就是這種人與人之間最具代表性的支配關係。祖宗作為圖騰象徵，修補（bricolage）成員以宗族作為象徵彼此之間的關係組合，掩藏了支配與從屬的關係。宗族的支配從屬結構，掩藏在親屬關係與夫妻關係之內。從興建公廳與宗祠，到每日祭拜祖先，一再展現宗法結構權力的形式，對成員的支配形式進而客觀化。如 Bourdieu (2003: 202-204) 所說，最經濟的支配關係與支配形式客觀機制的生成，是由信任、義務、忠誠、人情等帶來的暴力，也就是圍繞德行與倫理原則所產生的支配從屬暴力。這種支配關係的質性，暨是「更粗暴、原始，同時也更顯溫和、更人性、更尊重人」。

宗族的關係屬性，一則被隱身在祖先崇拜之後，一則受社會發展衝擊，關係屬性逐漸轉向。以「性別疏遠」邏輯的夫妻關係來說，夫妻以生兒子為重的生殖屬性與責任，可轉為性交流邏輯。⁹ 2019 年釋字第 748 號解釋施行法過後，配偶關係轉為「具有親密性及排他性之永久結合關係」，性邏輯並非配偶關係的首要定義。Marx Weber 指出性別之間是以內部殖民的形式來體現的「一種支配與從屬關係」（引自 Millett, 2000: 24-25）。K. Millett (2000: 25) 進一步主張如果把「父權體制」看成是一種占人口半數的男性支配另一半的女性的制度的話，就可看出其中的雙重性：男人支配女人、年長男性支配年輕男性。前述學者分析性別間的差異，是從平權與對等的邏輯，對權力、資

9 巍宜君（2011: 98）分析臺越仲介婚姻，指出在經過委婉化後，夫妻間的互動邏輯是無價的性交流邏輯，而臺灣是朝向委婉化方向發展。

本與機會等結構進行檢視，亦即，當使用「父權體制」概念進行討論時，不僅包含了對平權的期待與訴求，也經由此一視角來觀看與理解。而華人父系繼嗣體制的互動邏輯是倫常階序關係式的，平權與對等並非是原先預設的主要關係模組。父權體制邏輯在家庭場域，要求權力、機會與資本的平權與對等，父系體制邏輯則重關係式的依賴共生，這也是兩者有同有異之處。

父系繼嗣體制的親屬體系是「相互依賴的情境中心」取向，父子軸關係具有「連續性」與「包容性」兩個屬性，父子關係的連續性在於父子關係鏈的重疊與交織，每位男性既會是父親也會是兒子，兒子日後也會再成為父親。有血親關係的所有男性，都在此一綿延不斷的父系關係網絡中有專屬的位置 (Hsu, 2002a: 67-68)。換句話說，相互依賴與關係取向是父系社會的社會文化場域結構。父權體制雖也跟父系體制一樣，都以男性支配為主，但不同的是父權體制的發展帶著公民身分與人人平等的契約精神在其中。兩者的發展基礎與預設不一樣，父系體制重視環繞父子軸傳承等親代間的關係，而父權體制著重於社會契約對人性假設所形成的自然狀態，應為人人平等的關係。包括派下員資格、女兒回祖塔、繼承等，都可被看成是父系繼承體制對父權體制平權的回應，也可被理解為父系體制原先預設的性別結構正在調整。

父權體制雖與父系體制運作邏輯不同，但其理論分析層面寬廣，仍有助於我們理解性別與社會的多重結構，重新檢視兩個體制與運作邏輯的不同，找到新的對話焦點。¹⁰除了 Millett 的定義之外，Johnson (2008: 22) 指出父權的運作往往超越個人間的關係，並非單僅作用在個體男人跟女人身上，而是跟社會的整體相互鑲嵌與結合。他主張父權指的是一種社會在權力運作的性別結構／權力關係面向，「是一種男人和女人都參與其中的社會」，進而定義一個社會如果是父權的，就表示該社會「具有某種程度的男性支配、認同男性和男性中心」，此一性別的社會分層由男性掌握主要權力，在不同場域間都可辨識到。Walby (1990) 認為父權體制是由男人主導、壓迫和剝削女

10 本文區分「父權體制」與「父系繼嗣體制」的作用，僅限於跟家族、宗族領域有關層面，例如宗族成員資格、派下員資格、家庭繼承、子女姓氏、祭祀安置等，其他如在 S. Walby (1990) 提出的父權體制六個層面是否也有差異與作用，尚需其他研究進一步探討。此一分筆者曾在 2020 年著作中初步提及，詳見頁 27-34。

性的一種社會結構和實踐體系，分別從六種關係結構共同構成的父權體制，包括勞動報酬結構、家務生產、文化體系、性慾範疇、暴力面向與律法國家。¹¹ Connell (2004) 則從「權力關係、生產關係、情感關係、象徵與符號關係」，分析父權體制下性別不對稱的社會文化。父權理論現有分析已指出家庭內的性別規範結構，是循著家務分工、性階層、權力地位等持續運作，但理論中對於華人家庭的討論，缺少一種貫穿家庭之間與家庭代間的社會文化系統面向的探討，較少呈現父系傳承在社會的重要地位，也無法凸顯父系繼承文化如何規範且影響男子性的體現。

涂懿文、唐文慧 (2016: 219) 注意到父系的傳承影響社會甚深，指出父系與父權兩者間的交織讓「家庭系統或是全體社會是一種『父長統治』的想像，也是一種家庭的狀態」。臺灣社會的父系繼嗣體制屬性，普遍表現在生小孩的看法上，多數依舊抱持「為了傳宗接代，至少生一個兒子」觀念 (伊慶春，2014: 197-198)。宗族內的父系家庭跟一般家庭比較起來，後者常在分家、世代交替或受性別平等價值影響後，父系傳承就可能斷裂或中斷，即有機會轉變家庭場域內的性別權力與性別關係。亦即是，一般家庭若未持續處於宗族或龐大家族的父系網絡中，相對有機會在子女關係、夫妻關係，乃至於親屬體系網絡與關係，發展出有別於父系繼嗣家庭所構築的相互依賴情境中心的世界觀。¹²

父子軸與世代軸的繼嗣制度是宗族續存的唯一關鍵，男性成員需生兒子不能絕嗣，家族樹大枝大才能形成宗族的結盟與運作。由血親男性成員世代繼嗣與發展親屬網絡，此一絕對要素使得宗族內的父系家庭，不僅僅只是一

11 Walby (1990: 178) 也把父權體制區分為私有制與公共制，私人父權制以家庭生產為基礎，重視排他性跟直接控制婦女，公共父權制以隔離主義維護男性為中心的地位。

12 宗族跟家族這兩個概念有高度重疊性，宗族是超大的歷時性家族組織，結構上，以父系繼嗣、祖先祭祀、族譜為核心要件，但家族不在此限。宗族與家族研究，各有不同切入點與研究成果，本文暫不進入概念化界定的探討，僅著重在宗族跟性別的多重審視。宗族內，具有性別平等取向的個別家庭或家族是可能存在的，但並不見得影響宗族作為父系繼嗣超家庭組織的運作。兩者運作分屬在不同層面，彼此有交織也有各自獨立面向，易言之，一個宗族內的父系家庭，可能會有兩種完全迥異的性別視角與性別權力同時存在，家庭內部的性別關係也因而有別。

個個的父系家庭，而是一個龐大的父系繼嗣超家庭組織結合體（姜貞吟，2020: 34, 128）。今日宗族在既有的父系繼嗣體制上，面對父權體的持續衝擊與交織，有部分重疊一致的接合（依舊男性為中心，更為鞏固），也有不一致之處的因應（不強調父系傳承與繼承）。然而，若只是單純用父權體制理論分析父系體制的性別配置與秩序，雖有客觀事實的差異，但卻有概念套用致使判斷斷裂的可能。世代延續香火不斷對宗族成員來說，雖然不是「法定」（legal）的，但卻是身為宗族成員的「權利義務」（jural），對場域的行動是有支配與控制力的。慣域與習性成型所循的邏輯，常依不特定的存在條件產生連帶關係與習性「滯後效應」，「常識世界」在協作後產生，且因眾人對於實作和世界的意涵具有共識，賦予客觀性，因而具備著一定程度的恆定性（Bourdieu, 2009: 162–167）。

二、男子氣概

「如何當男人」與「如何當女人」這組認同相應的性別特質，對主體的認知與行動影響甚深，得以持續維繫性別秩序與性別體制，以達社會制度的順利運作。David D. Gilmore (1990) 在跨文化研究發現，雖然不同文化間對於男性形象與規範存在著差異，除有紀律、自我導向等普遍性之外，男子氣概強調堅韌性、侵略性、堅忍和性慾幾乎是普遍存在的。學者注意到男子氣概有其普遍性，也會因不同的社會脈絡、情境狀態或群體屬性等而有不同模式，也沒有一組普遍共通的男子氣概。因而，性別研究常關注性別特質的展現形式，以及在不同領域如何受到場域結構作用而有的特定表現。Connell 與 Messerschmidt (2005) 將男子氣概視為是一套社會實踐的模式或形構，在體現的型態與模式會依據其所擁有的權力差異與所處的社會脈絡條件而有所不同，階序分為霸權、從屬、邊緣與共謀四種模式。霸權男子氣概（hegemony masculinity）概念具有某些主導性，但非全面強制性，成為多數男性發展個人認同與行動實踐參考的重要範式。自從霸權男子氣概被提出後，常被應用分析於不同場域中的性別權力互動，使得此一概念顯得相當抽象與非固著型態。

不論是 Gilmore (1990)、K. Louie (2002) 或 Connell 與 Messerschmidt (2005) 都指出男子氣概並非具有固定或靜態屬性樣式，也不只是屬於個人

式的特性，會隨時代變遷或社會文化脈絡而發展出不同動態，依循不同社會中的性別權力結構而有所區別。男子氣概的社會實踐常涉及到更大規模的社會結構、組織或文化模式運作，一則是呈現多層次與不同結構層面的差異，再則是凸顯集體性男子氣概的存在（Connell, 1996）。彭滄雯等（2009）以海巡與消防為例，說明陽剛特性為重的工作環境，呈現出不友善女性參與的空間配置與互動文化，勤務規劃未將兼顧照顧責任納入，對員工的家庭發展不利。何明修（2012）則指出臺灣工會運動中呈現的戰鬥性男子氣概，是一種搏氣魄、拼膽識的文化，除鞏固既有的性別體制與父權文化外，也使得工會組織本身具有高度父權主義色彩。一般社會組織多數由男性主導，在工作現場男性常援用男子氣概的文化想像，以及既有的性別刻板印象，來理解生產組織和體力勞動。

此外，除在軍隊、公司機構、政府部門、學校等可觀察到個人式男子氣概的展現之外，亦可觀察到集體性男子氣概被定義。例如，特定部落維繫部落男子氣概為擅長打獵、勇猛的勇士形象，會規訓不符陽剛氣概的男性成員，成員則採取「看地方場合展現修飾哲學」進行整飭或自我規訓（張盈堃、根秀欽，2012: 166）。男子氣概也會與特定歷史發展脈絡發展有關，黃淑玲（2012: 335）指出部分男性透過喝花酒文化強化傳統的男子性，並以男性中心觀點，持續鞏固既有的性別支配。男子氣概的形成如同性別社會化，都需通過長時期與持續不斷「生成的」過程，需特別注意的是哪一種實踐情境與社會條件中的體制權力，生產出特定的、相應的性別屬性（Nilan, 2000）。Connell（1996）指出男子氣概並非獨立於或先於社會或個人存在，而是在行動當中主動建構，尤其是特定的、區域的文化結構也會影響形構與實踐。例如，部分文化理想的男性形象多與冒險、接受挑戰有關，因而許多男性常冒著傷亡風險，進行特定的行為（Gilmore, 1990）。

劉紹華（2013: 92-93）分析中國諾蘇族一群年輕人身處現代社會，在「轉大人」轉型過程中，以探險闖蕩流動到都市作為新興成年禮，跟往昔翻山越嶺征戰奔走，標榜「雄武為男子美德」有異曲同工之妙，成為對諾蘇男性認同的測試與挑戰。最終傳宗接代「生了娃才算男子漢」，仍被普遍視為成為諾蘇男人的重要條件。男子氣概受到特定或地域的社會結構文化影響，可

能也有集體導引的趨向。涂懿文、唐文慧（2016: 250-251）以漁村男性為例，指出「移動、家庭關係與男子氣概三個概念以交織方式」，讓漁村男性在動態多元的生命階段，呈現出「鄉村型霸權男子氣概」。涂與唐指出「華人社會中對孝道義務的重視」與規範的壓力，深刻細微地貫穿於許多成長在鄉村的男性生命中，鄉村與父系文化之間的強力連結，是一股鞏固華人鄉村文化對於父系體制穩定運作的巨大力量。

涂懿文、唐文慧（2016: 231）特別強調宗親制度對受訪者的男子氣概有強大支配力量，「公廳祭祀」維繫了家族成員向心力，成為家族關係的網絡連帶，也「對男性為戶長的強制性期待，形成一套緊密的宗親與家族關係」。在地男子在自我實現的想像與社會期待之間，雖試圖協商與走出自我，最終仍選擇回到所屬區域與傳統價值觀懷抱，難以逃脫父系文化結構的召喚。許多學者提到男子氣概的模糊、抽象，以及社會實踐脈絡的文化差異性，讓男子氣概本身就是複數多元概念，對於男子氣概探討途徑與結果也具多重意涵與展演的差異。因此，本文將分析父子軸與世代軸繼嗣為主的宗族，解釋此一超家庭組織基於相互依賴情境中心的運作機制下，透過男子氣概的實作，持續生產與再生產父系系譜的世代傳承。宗族文化強調男性親屬的親密感歸屬與認同，維持子嗣與世代系譜連續性的發展，進一步形成父系家庭的重要文化場域。這也是本文想要延續討論宗族內如何做男人，分析其運作體制，提供作為理解臺灣男子氣概與宗族組織性別體制的可能解釋。

肆、研究方法與資料來源

本研究使用的資料是對 31 位宗族成員所進行的訪談內容，包括宗族發展過程、運作制度、規定規範，以及與在地互動網絡等。材料來自筆者 2014 年至 2017 年間執行宗族／親計畫的部分研究成果，同時，至今筆者持續進行宗族相關研究與觀察，故也會參考其他研究收集的資料與觀察。為能了解受訪者宗族發展過程，在徵求受訪者同意後收集族譜、公廳與祖塔重修史、宗族紀念刊物等資料。另外，也收集宗族相關新聞等，增加對不同發展面向的了解。本研究考察宗族作為一個龐大的父系繼嗣超家庭組織，如何維繫跟成

員間的連結，連結方式如何因性別不同，包括對男女成員的規定與規範等。資料的收集主要是從宗族成員的經驗出發，根據他們參與宗族的情況、跟宗族互動關係與狀態，詢問他們參加祭祖、掃墓、團聚等活動，進而掌握宗族運作機制與成員們對性別相關概念的觀點。

本文研究地區以桃竹、金門為主，主因目前宗族文化發展保留較完整的地區，閩南族群以金門為主，客家族群則以北臺灣跟六堆為主。受訪對象的選擇為曾參與目前持續運作的宗族成員者，首先是透過人際網絡介紹跟滾雪球，再來從姓氏宗親會公開的資料進行聯繫，包括理事長、會長、總幹事等，詢問跟宗族關係，輔以立意抽樣。主要考量受訪者隸屬的宗族目前需持續運作，且持續辦理祭祖等宗親活動，方能收集較完整資料。受訪者（請參見附錄）宗族所在地有 12 位在金門（8 男 4 女，鈺琪、婉玉住臺灣，頻繁往來兩地）、13 位在桃園（8 男 5 女，住平鎮、楊梅、大溪、觀音、新屋、中壢）、6 位在新竹（3 男 3 女，住新竹市、湖口、芎林與竹東）。每位受訪者至少有一位直系親屬隸屬某宗族，訪談以父系宗族為主，部分受訪者（桃園的義豐、慶陽、云茹、亞馨與金門的永健、鈺琪、婉玉、春梅）的母親也出自宗族，因而也談及母親的宗族經驗。受訪者大致以 50 歲分為兩個世代，男性受訪者多數介於 55 歲至 70 歲，因宗族跟宗親會關係密切，¹³ 超過一半男性受訪者也同是或曾是宗親會幹部；女性受訪者多介於 50-65 歲。未滿 50 歲者有婉玉（女 44 歲）、慶陽（男 29 歲）、妍雪（女 29 歲）、育豪（男 29 歲）、雅萱（女 41 歲）。受訪者退休前主要從事職業或受訪時從事職業為教育（含小學教師、校長、高中教師、大學教師、約聘雇職員）、電力工程、農會、農田水利、貿易行政、公務員（含在鄉公所、縣市政府工作者）、民代（含里長、議員）、祭祀公業管理、宗親會幹部、藝文、廣告、自由業、商行等，不少人在受訪前有多種不同職業經驗，附錄僅擇一標示。每位受訪者皆給予一個研究化名，也給予英文字母作為姓氏代碼。

受訪者的訪談都從開宗祖先們如何移墾與定居開始，大多能說出由宗長

13 新竹湖口 C 氏宗親會內有兩大 C 姓氏宗族，其中一支約佔宗親會 45% 成員。金門宗親會成員跟宗族成員高度重疊。

們傳頌或族譜撰述的發跡史，再談及成員活動、公廳與祖塔相關規定、祭祀的進行等，同時也由受訪者引領拜訪隸屬宗族的公廳、祠堂與祖塔等，最後也詢問宗族跟宗親會的關聯、發展困境，以及與跨地域宗親的串聯等。另外，本研究受訪者的教育程度，50 歲以上多為高中職，少數為大專院校畢業；50 歲以下受訪者教育程度為碩博士。50 歲以上者對宗族有較高認同，多數居住與就業都在宗族發跡鄉鎮；年輕世代幾位目前仍住在原宗族聚居鄉鎮者，則關係密切（如金門的秀惠、新竹的雅萱），其餘因工作因素居住外地者，除參加祭祀活動外，平時較少參與其他活動。此外，為能收集受訪者對宗族發展的掌握，本研究尋找的受訪者多數為宗族重要核心成員與資深宗長，故本研究受訪者的教育程度與社經地位都有其特殊性，男性受訪者也比女性受訪者多，這同時也是本研究的侷限性。

除了訪談與族譜等分析外，筆者也在數場宗族活動進行參與觀察：2015 年 5 月 3 日的新竹 W 姓宗親會會員大會、2016 年 8 月 14 日金門 C 姓宗祠祭祖、2016 年 12 月 23 至 24 日桃園 L 氏姑婆晉金法會、2017 年 4 月 5 日桃園 H 氏掃墓、2017 年 5 月 28 日桃園 H 氏端午祭祖、2017 年 10 月 29 日桃園世界 H 氏宗親懇親大會、2019 年 3 月 10 日新北 P 氏宗親大會。本研究認為藉由觀察活動與參與者，更能貼近受訪者陳述其與宗族的關係與經驗，一來從活動內容與成員參與程度來了解宗族如何安排與規劃活動，以及活動對宗族的意義與重要性；再來，觀察參與者的性別情況與參與行動，包括男性參與者跟宗族、女性參與者跟宗族、活動中的工作項目等，了解宗族運作體制中性別配置與相關規範。

伍、宗族裡做男人： 同宗男性共享的規範與歸屬親密感

一、生兒子傳宗接代

王崧興（1991）以「樹大分枝」的概念說明宗族以男丁為單位不斷世代繁衍進行分支，具有樹大（結合）與分枝（分裂）兩特性。分裂是指兒子成家後獨立門戶自成新丁戶；結合指的是這些丁戶所開展的家庭間關係，因父

系繼嗣觀念根深蒂固，成員資格界線清楚，依循長幼倫常規範行儀，故不迫需建立組織形式的相關制度。要能樹大分枝，丁戶內的女性需肩負起傳宗接代的重任，「鑽燈腳生卵葩」常是已婚女子祈子儀式，形成規範性的性別期待。宗親無不抱持著延續「上繼祖宗、下延子嗣」的觀念。家族內生出兒子，往往就是大家的喜事。29 歲的妍雪家住楊梅，父親出身在地知名宗族，母親是從湖口的宗族嫁來。¹⁴ 妍雪的弟弟出生時適逢收丁錢重修祠堂，這種「生到兒子」的喜悅讓家族長輩看成是值得歡慶一番的大事，她說：「那時我四伯正有錢，他很高興我弟出生，就說：『我小弟（指妍雪的父親）有兒子了，我幫他出丁錢』。」

社會看生兒育女是多重介入下的觀點呈現，國家常從發展階段與各種社會力所需人力評估調整人口生育政策，家庭則著重於傳宗接代與養兒防老的文化規範。宗族憑靠男性子嗣生下兒子才能維繫運作與不致滅宗，「有後」成為成員耳提面命的使命。「至少要生一個兒子」是最典型的權威性孝道觀，伊慶春（2014: 197）調查近 20 年國人贊同此觀念的人口比例持續增加，2011 年 35 歲以下贊同者比 1994 年同齡者還多，男性贊成者也比女性多，其中又以 65 歲以上者最多數。兒子在華人文化中，具有家庭得以延續、生命傳遞的意義，使得婚姻、家庭間的生育意義常被功能性掩蔽。父系繼嗣文化對「生兒子」的論述發展，雖也常與「男子性」、「查甫人的氣魄」連結，更常與祖先崇敬密切連結，「不孝有三，無後最大」是香火延續的不變傳承論述。

老一輩長者受傳統觀念影響，認為傳宗接代是自然的人生規律，對「生一個兒子」毫不懷疑地支持與實踐。年齡約 60 歲的振忠與寅駿都姓 H，所屬公廳跟祖祠都離住家不遠。前者宗族移墾駐居桃園楊梅約 3 百年時間，成員多圍繞水尾、高山頂、草湳陂而居，後者宗族成員沿著楊梅秀才路一帶移墾定居約百年時間。他們都三代同堂，三代同堂是在地常見的家庭型態，對子孫滿堂的人生感到非常滿意，尤其下班後看到子孫在庭院玩耍，有著「含飴弄孫、人生圓滿」的充實感，「有生到比較好」已有 2 個孫子女的寅駿說。另

14 為討論與行文方便，本文以「嫁娶」來呈現華人傳統夫妻的「嫁出娶入」；「結婚」則指在社會文化與關係上，不講求女性與原生家庭斷裂的婚姻結合，追求配偶間的平等關係。

一位 70 多歲退休教師永健出身自金門在地知名姓氏宗族，跟太太平時居住在清光緒年間興建的閩式三落祖厝中，家廳正堂安奉了歷代祖先牌位。他認為家戶要由女性協助與男性傳承，家才能傳下去，自己也遵守與認同傳宗接代的規範，在連生了四女後，終於生下唯一兒子。他堅持不論用什麼方法，一定要有兒子：「一定要生，要是生不出來，抱的也是可以，一定要生，不然就領養，小老婆生的也算，就是一定要有男的就對了」。他們也常說「男女一樣好」，對孫女也偏愛有加，與其說偏好男嬰，不如說在祖先香火場域下不想違反祖宗的心理狀態。

「生子」有明顯的世代差異，越年輕的受訪者對傳宗接代的祖訓越不在意，這也是在生兒子的文化慣習中受到「男女一樣好」的性別平權訴求交織所在。住在新竹 40 歲出頭的雅萱解釋，本宗宗族早期的闢墾軌跡大多沿溪進山，她「對結婚生子很嚮往，很喜歡家庭生活，很喜歡小孩」，畢業後很快結婚生子，對她來說，夫妻與小孩間的關係遠比生子傳宗接代來得重要。另外幾位快要年滿 30 歲的慶陽、妍雪、育豪，進入職場約 4、5 年時間，目前正全心全力打拚工作，工作忙碌是常態，對於「生子」幾無想像，紛紛表示「好遙遠的事情」。年輕世代對於生男生女的觀念與行動，已不再像年長世代受到性別偏好影響，在男女一樣好與生養資源等綜合因素考量下，已較少聽聞年輕世代執意生兒子。面對年輕人無意生子，父母則有意無意地施壓，通過各種方式表明抱孫的意志，三不五時逼婚逼生。即使女兒已外嫁，慶陽的父母親（約 60 歲）還常把督促女兒生兒子當成作為父母的責任。他說：「那時候我大姊他們就不生，我爸媽就叫她要生，我姊脾氣很直就會嗆，跟我爸吵。後來我爸竟然跟我二姊（已生一子）說，妳多生一個，到時候給我大姊」。

年長世代的宗族成員多在濃厚的父系文化中成長，成長經歷、社會化過程，乃至於生命經驗都跟宗族文化連結甚深，因而對於子女的性別態度、家庭組成、婚姻態度的述說都有別於年輕世代。¹⁵ 不論是從物質性資產（公廳、族譜等）或關係式資產（親屬成員、在地網絡），都召喚著他們實踐祖宗延

15 十分感謝匿名審查人，提供從生命與成長經驗的性別社會化過程來區別世代差異的分析。

續的象徵。¹⁶ 從族譜裡看到自己的名字登錄在父系親屬之下，確認自己與祖先擁有的神聖關係，族譜中自我述說與集體記憶的書寫，父系文化的創造過程與意義都成為客觀事實，深植入個體生命的課題中。僅具有可追溯的血親男性，才能入公廳宗祠，同宗血統的純正性清晰可辨，金門部分宗祠規定更加嚴格，收養異性嗣子或入贅婿承接香火者都不得入宗祠（陳炳容，2008: 92）。社會生活中身體意向與實踐邏輯，是場域與慣習的再生產，不斷地合理化現有結構的正當性。

合理化既有結構，也可在被壓抑的年長女性世代身上看到。亞馨陳述她的母親（1936 年生）重男輕女，只要男孫。亞馨在大學教書，父母親各自出身桃園新屋的客家宗族，育有三女兩子。自亞馨高中起，母親便不願再付她學費，認為栽培女兒毫無價值，她靠自己邊工作邊唸書直到進入學界。亞馨跟手足們共生了八個兒子，第三代完全沒生女生。亞馨的弟弟對自己連生兩男感到自豪，她不禁說：「一堆男的，看了就頭痛」，但亞馨的母親態度則是「很好啊！幹嘛要女的？」，亞馨難過的表示「女性」在她家依舊是負債的概念，她說：「我們前面已經有七個男孫，我媽還是覺得一個女的也不要」。定調親疏、內外家，無疑是從關係排除開始，令亞馨感傷的是，她跟哥哥弟弟一樣生兒子，但對她母親來說，「兒子生孫」跟「女兒生孫」完全不一樣，她說：

我 36 歲生老二，我哥嫂一直沒動靜。我媽開口就說，『老二給你哥哥』，我說我只生兩個，沒有養不起，幹嘛要把孩子給人？他們都有那種這一支宗房的概念，每一房要有兒子。我拒絕她，我說不可能。後來我很氣就是，我媽教我大兒子叫「zia²⁴gung⁵³（姐公）、zia²⁴po⁵⁵（姐婆）」，然後教我二兒子「a³³gung⁵³（阿公）、

16 莊英章、羅烈師（2007: 96）如此描繪公廳祠堂作為神聖空間，男丁如何一再地跟祖先團聚：「男丁過世後名字將被寫上祖先牌位，坐上公廳宗祠內的主神位，一如在世般活在屋裡最顯著的廳堂上。每一回歲時祭祀，他的名字會被一次又一次宣告，彷彿仍活在世上一般。大體在數年後檢骨或火化處理後按骨骼順序置入陶甕，回到祖塔跟祖先團聚。公廳正身擺設祖先牌位，也將祖先來臺始末、公廳修建過程，甚至族譜鏤刻在大理石上，並鑲嵌在公廳兩廂牆上。」

$a^{33}po^{55}$ (阿婆)」。¹⁷ 後來我嫂終於生男孩，我媽當著我的面罵我孩子說：『我是 $zia^{24}po^{55}$ 你幹嘛叫我 $a^{33}po^{55}$ 』……我很生氣。等於是自己生出內孫男生，就開始很清楚分內孫外孫。

華人親屬依親等、內外、性別、輩分等倫常承載不同階序，稱謂往往能釐清身分、位階與親等關係遠與近。許多人常說男女一樣好，卻難以言說自己性別偏好，「兒子才是自家人，女兒是別人家的」的觀念使得重男輕女藏得更幽微與隱晦。訪談時，多位長輩都不約而同地表示「女兒生兒子，不算，不是我們的姓，媳婦生才算」、「生一個內孫」。胡幼慧、周雅容（1996: 33）指出，鄉村婦女會以區分內外孫來認定代際交換照顧責任，對家庭有無責任的界線就在於自家人範圍的劃定。

對兒子的重視，從出生、成年到結婚，再到生孫開啓新循環，成為一個生產「男丁系列文化」。新丁炮、新丁粄、新丁頭、新婚頭、老大頭、做十六歲都是不同地區跟「兒子」有關文化慶祝活動。¹⁸ 今日許多男丁系列活動不再侷限男丁，東勢客家「新丁粄節」推出「千金粄」，臺南開隆宮七娘媽不再只對男丁做成年禮。家住新竹湖口的康宇已從職涯退休，他回憶在地已鮮少再見的新丁炮活動：「我們宗族有一個傳統『新丁炮』，現在也沒有了。早期你有娶新娘進來或生兒子的，農曆過年要買一大串鞭炮來放，我們叫新丁炮。生男的才放，女的不用」。金門的吃頭文化，為兒子成年、結婚跟生內孫準備，可分為入丁的「新丁頭（也稱成丁頭）」、結婚後的「新婚頭」與有子成婚或生孫後的「老大頭」。跟成年禮、新丁粄之意雷同，兒子滿 16 歲「成丁」要由父親到家廟申報「入丁」，成年男性的責任承擔是從參與宗族事務開始，接下來結婚跟生男丁都需回報，加入吃頭輪值行列，而每年參加祭祖吃頭是宗親的基本義務。這種慶祝「男丁生成」的系列活動，就是楊國樞（1996）

17 客語稱母親方的父母親為「 $zia^{24}gung^{53}$ 姐公、 $zia^{24}po^{55}$ (姐婆)」，父親方的為「 $a^{33}gung^{53}$ (阿公)、 $a^{33}po^{55}$ (阿婆)」。

18 有些地區的新丁節慶日漸沒落，也有些順應在地發展演變為新節慶，例如屏東枋寮鄉水底寮聚落，新丁習俗已轉為土地公生日節慶。家中有男丁者，作「丁龜（紅龜粿）」，有新生男嬰者，作「新丁龜」，分送鄰居與有登載的男丁家庭，並向男丁家庭收取「丁錢」。

提到的華人家庭首重透過「父生子、子生孫所相承的父系系譜的連續性」。

二、過繼／過嗣／兼祧不能絕嗣

臺灣早期相當盛行親屬間的過繼，旨在維繫父系傳承與著重血親關係取向的運作，成為修補祖先血脉傳遞中斷的象徵。宗族父系繼嗣體制強調父系主義與血統主義，仰賴家系的網絡串連，理想狀態是樹大枝大延續四方，保持血脉永續生存。血統存續是一種文化價值，若中斷會被認為是悲劇且須盡力避免，若祖先血脉中斷在自己這輩，也常被視為是「不孝」（高永平，2006: 174, 185）。現代家庭把生養子女看成是私人的、夫妻間的事，但在觀念濃厚的宗族裡，有無子嗣就成了許多成員「認為」需要認真以對的家務事。雖無子孫被視為不孝，但宗族文化者「相信祖宗祖靈對子孫抱有慈悲之心」，不會把缺乏男嗣或災厄等不幸，看成是祖靈所引起（Hsu, 2002a: 60）。宗族男丁能否興旺，與勢力強弱發展有直接關係，具有重大的現實意義。易言之，對宗族男性成員來說，自然有後或擬制有後以壯大勢力，是血親男性替宗族延續生存的重要使命。

男性要做到不能絕嗣，不是自己生下子嗣，就是過繼或收養，完成延續房祧的世系擴展。早期，較多人在意自己有無子嗣，男丁系譜的過房／過繼／過嗣／公嗣／出嗣等的紀錄，普遍可在族譜中看到。出嗣與收養是由男丁到所承嗣的家庭完全生活（如慶陽的父親）¹⁹，完全進入過嗣家庭，讓無血親（或近親）男丁獲得只有血親者才具有共同生活事實的象徵權力。長時期的生活過程，有如「通過儀式」，是一個轉換過渡的階段（Van Gennep, 1981）。也有些過繼是形式頂房，男丁依舊留在原家庭與房系中生活，僅完成祖先香火延續的象徵意義，讓族譜得以寫下已承嗣。過繼與繼承事涉敏感，成員少有干涉或給予建議，多由自己或近親如父系輩、叔伯輩、兄弟等提出。一般會

19 慶陽的父親（59 歲）本姓 I，在未辦理手續下直接給 J 家阿公養大。他說：「我爸爸其實是我阿公同母異父的姊姊生的，她生五個兒子，我爸最小，這邊阿公生三個女兒沒兒子，就直接給過來，不算過繼，身分證是登記阿公這邊生的，族譜也沒寫過繼。那時候我阿公還有幫忙養同母異父姊姊的不同姓的哥哥的遺腹子，我叫他大伯，但這個大伯就沒有登記，就幫忙一起養大。」

提早從近親尋覓人選來繼承香火，在金門開著商行的善東說：「沒有子嗣，一定會找自己兄弟的孩子，或血緣比較近的族親來繼承。他捧斗以後，將來就托他拜祖先」。身為老師的紹彥非常喜愛考察族譜，他發現自己宗族人丁不興旺過繼頻繁：

生育率真～的不好，不能生就……少了一支。不是說沒有生男生而已喔，是連女生也沒有。他們很緊張，就要去過繼啊……。像我阿伯在的時候，就指定他弟弟的一個兒子要來給他，我大嫂不願意。因為這樣一定要有象徵性的，不管是土地或房子，有一樣要給出去。當然要給要作啊。不然那以後神主牌位那個孝男……那個名字要給誰？你說女生當孝男，不可能！

要不要過繼？要不要頂房？對身在重視父系繼嗣與關係取向的人來說，個人行動同時取決於關係與意義的網絡中。過繼與頂房與否，常被放到更大的家族與家系意義中來看，也跟家中其他男性手足息息相關。義豐是家中長子，熱心於宗族事務，他弟弟（約 60 歲）已婚不生小孩也無意領養，跟宗族關係不密切，僅參加祖塔掃墓。為此義豐略有擔憂地說：「我就一直跟他講，『ngi⁵⁵ lia²⁴ fong⁵⁵ mo⁵⁵ le⁵³，zo¹¹ m⁵⁵ ded⁵（你這房沒了，作毋得）』」。義豐把無後看得嚴重，直言「死後沒人拜」是「作不得行不得」的事情，他說：「我跟我弟講，我有兩個孫子，一個給他頂房，他一直說不要，我還在勸他」。根據義豐表示，他事實上已經勸了好幾年，但他弟弟都不為所動，夫妻倆過著頂客無子的自在生活，不需要子嗣，也不需要族譜有後。他說：「我真的不懂他為什麼會這樣想」。

年輕世代（婉玉、慶陽、妍雪、育豪）對於預防自己「絕嗣」，幾乎是一面倒的「不在意」「不會找承嗣」，但這不表示可自由於這個父系文化之外。為延續家庭永恆的連繫性，年輕世代恐難以抗拒來自家族長輩的殷切要求（象徵暴力）。29 歲的育豪在兩個家族、兩個姓氏、兩個父親之間，其實有著「難以言說」又「能理解」家人這樣做的文化邏輯。育豪自小生父母離異，各自再婚。他由母親撫養，母再婚後，他由繼父收養改姓繼父姓氏。生父再婚

後沒有生子，僅領養一子。育豪高中時，生父過世，沒多久，生父家親屬跟外婆，就來談讓育豪改回生父姓氏，並要求回到生父家庭跟繼母、弟弟跟外婆一起「生活」，他說：「因為要繼承生父香火，但我生活一直跟養父這邊比較多」。育豪面對在生父姓氏與養父姓氏之間的來來回回，他完全了解「就是那種你是我的小孩，我們希望你回來繼承我們血脈」的宗法觀念。

藉各種方式傳宗接代延續香火，在族譜上讓男性成員都有男性子嗣後代，可說是華人父系社會對照其他社會獨有的男子性。宗族男人的男子性，是從傳宗接代與不能絕嗣開始。在父系社會，男人之所以成為男人，須放置於父系繼嗣家庭結構與意義之中：娶妻生子、奉養父母，並培力兒子成為接任父系傳承的男人。高永平（2006: 185）指出此一文化中存在著擬制延續家系的張力，「將非直系卑親屬擬制為直系卑親屬，如侄子擬制為兒子等」，使得「血統主義和家系主義之間存在著區別與張力」。紹彥解釋在金門很常見頂房，他說：「你看，這是我曾祖父的三哥○○出嗣給他大伯作兒子，然後，我祖父又出嗣給○○當兒子，然後又有人早過世，變成是我祖父一個人得了他原本爸爸的財產，又得了他爸爸的三哥的財產。然後在族譜上，大家都有後代」。

有些金門宗族嚴格敘明女兒招贅生孫也無法入族譜，讓過嗣承嗣更顯普遍。紹彥手指族譜說：「祖宗講的很清楚，女兒招贅不能入族譜。媳婦跟童養媳就可以。女兒招贅的，不行。他們這一派就完全沒有，你看，到這邊就沒有了，這是我曾祖父，他們是女兒招贅男的進來，我們叫她○○姑婆，但是後面就沒有記了。他們家就斷了」。依據父系繼嗣法則運作而有的親生兒子、親屬過繼、領養、女兒招婿等行為，在謝國雄（2003: 183）研究茶鄉坪林時也可見到。他指出漢人親屬關係的光譜旨在建構宗祧繼承關係，具有「父系」的血緣關係只有親生兒子跟親屬過繼兩種，不論是透過『自然有後』與『擬制有後』，都在盡力完成「不可絕嗣」的理想。

不可絕嗣也與喪期的執幡捧斗、日後祭拜有所連結。今日已少有進行實質過繼、領養兒子與招婿，因此，原先的實質過繼已轉為系譜頂房形式的過嗣。對重視血脈延續的宗祧文化來說，協助執幡跟捧斗，形同象徵過嗣承嗣的民間契約。家中祖先將委託承嗣者進行長期祭拜，因此，在財產繼承上也

顯得曖昧。宗族盛行區常可見「一子頂二門」的兼祧，男子在不過繼與不離開原生家庭下，兼做所繼承家庭的嗣子，幫忙祭祀跟掃墓。紹彥解釋現在很少真正走法律形式過繼收養，大多是以兼祧方式協助執幡：

如果沒有男性過繼，父親後事就由女兒主辦，她會去叫同宗的，比如說堂弟，說『你來幫我爸拿幡』，啊就給他一百萬這樣子。兼祧，一百萬代價就是拿那隻幡，還有神主牌位借你的名字用。如果大方一點，就給他一塊地。不然，出殯那一天，沒有男生去拿那個幡，不行啊！

有些宗族內的父系家庭若因故沒有嗣子承嗣，家中其他父系長輩也會用各種方式（例如託夢）將壓力轉嫁到該家庭的女性成員中。住金門已婚生子的春梅，有一兄長跟三姊妹，由於她父親與大哥皆早逝，在父系祖譜與丁戶香火延續上已中斷。這幾年，原本身體不好的叔叔突然來找母親說，他迷迷糊糊做了一個夢，夢中春梅父親拜託叔叔要把一個兒子分給他當嗣子，希望叔叔能協助完成這個遺願。說出了這個夢後，叔叔的身體竟逐漸好轉。春梅表示，雖然叔叔家陸續傳送不可絕嗣的壓力，但因母親還健在，這事就「暫時沒有真正處理」。即使有現代法律作為後盾，但父系繼嗣原則承認成員與守護財產的界線十分清楚，春梅跟姊妹作為已外嫁的女兒，母親作為媳婦，日常生活場域都由在地宗親網絡構成，對於這個壓力，並不好受。

宗祧以房系、家系為單位，同時也是財產單位（高永平，2006: 174），傳統社會在沒有男性子嗣時，經常採取過繼、兼祧、收養等手段，都是為了讓家系能延續與永存。以楊梅鄭大模宗族為例，大模公育有五子，僅長子平安成年娶妻生子。二世祖婆葉育操感念先生的四兄弟早殤，幫這四房各收養一名繼承人，分立五房系。第三世時，發生二房子孫殺害五房子孫的糾紛。二房被逐出家門斷絕關係，改由五房四世盛會公承嗣二房，並繼承二房所有家產（鄭婕宇，2017）。易言之，就父系系譜與血統來說，首先，鄭大模公派下僅有大房長子一房繼承大模公血脈，另四房皆為外姓繼子，再來，二房事實上是五房子孫構成，原二房已脫離宗族。此一房祧兼承嗣即能持續維持與

不斷生成五大房子孫的規模與世系。宗族與男人間，是結構主體與行動客體間的共構關係，彼此交織，也可能彼此拉扯消長。宗族的社會界線，不只是祭祀與祖先崇拜的文化祭儀，更有血統、財產等物質基礎的邊界需要維護。

三、祖先崇拜

Freedman (1970) 將漢人祖先崇拜區分為「牌位崇拜」與「墳墓崇拜」，分別在公廳祠堂與祖墳祖塔進行。祭祀強調世系完整性，規範「合族共祀」強化宗族力量，形成虔敬的祖先崇拜（劉紹豐、曾純純，2013: 16）。召喚後代血親感念祖先的移墾開發，年節祭拜增強崇拜認同與歸屬，是持續宗族榮耀感生產的機制，也是跟其他宗族團體身分識別的界線。宗族運作核心機制是祖先祭祀，族譜記載開基祖從原鄉出發，抵達、定居發跡，後世子孫修建公廳祠堂、祖墳祖塔、古厝起造、族譜編撰、祭祀活動等，是一部環繞著人物、空間、奮鬥史的家族敘事。開基祖興家立基的傳說對家族意象的確立具有關鍵意義，開基祖常被塑造成剛毅拓荒者，拓荒的傳奇故事由後代子孫代代傳述，成就今日家族意象（陳瑛珣、劉宏偉，2008: 3）。

祖先敘事多從一個或多個男性抵臺開始，記憶攫取、書寫角度、文字運用與紀錄質材等因素，許多祖先形象的再敘含糊不穩。「有五個叔姪，另兩房不知下落」（東明）、「我們是哥哥這支，弟弟那支不見了，到現在還沒找到」（國財）、「大陸族譜寫○○公跟兩個弟弟辭別親友渡海來臺，我們這邊寫隻身來臺」（妍雪）。雖族譜描述未臻詳盡，但並不會減少對祖先胼手胝足的想像，M. Halbwachs (1950) 指出，舉凡個人的、家庭的、群體的，都受社會脈絡、歷史發展與參與程度的不同，汲取不同的線索，建構出個人不同的社會記憶。這些不同的集體記憶，提供某種我們理解的社會框架，給予個人以個別的方式記憶與回應，宗族也相對地提供一個群體框架。開基祖、歷代祖、族譜與公廳宗祠，所建構出的祖先記憶，形構祖先崇拜的構框，給予成員間的情感網絡、認同與起源歸屬創造的文本。康宇所屬宗族是湖口頗為知名宗族，在當地廟宇慶典中具有重要影響力。他帶筆者參觀公廳陳列室，典藏著百年歷史的祖先牌位、移墳法會照片、祖塔興建照片等。他看著牌位說：

我們始祖是 11 世，為什麼他名字放在最前面呢？因為他開臺帶領大家打天下。我們祖牌有三千多條名字，是請關西傳了三代做祖牌的師傅，他講啊，『喔，我沒做過這麼多的』。妳看有兩道，第一個用寫的，然後寫完再用純金金箔按上去。兩道手續，一畫一畫寫，要花多少時間，多有耐心啊！

受訪者憶述從族譜跟宗長口中，了解祖先如何遷移、闢墾定居等，舉凡所寫的祖先功德都能成為宗族記憶，他們臉上充滿宗族榮耀的神情。虔敬的祖先信仰，讓他們深信只要向祖先進行心誠敬拜、貢獻祭品、舉行儀式等，祖先就會保祐宗族成員。住在金門擔任校長的全銘，就舉 1755 年宗族主事者乘船進港有名神蹟，表明對祖先心誠的力量：「當時要蓋宗祠，我們主事者○○○負責從福州買福州杉，最有名的建材。三次，三次喔，船要進港，都是昏天暗地的，天氣很不好。當他要進港時，那一剎那，好天氣，順利卸貨。這不是有神助嗎？我們誠心啦。那種敬，那種誠敬，可以感動上天。」

子孫虔敬使得祖先神靈保祐力量持續生成，成員也把祖先神靈所在的公廳家廟視為神聖。進入 C 氏家廟，立即被兩旁已被多年香火薰得黝黑發亮的匾額吸引住，紹彥解釋當年最寶貴的匾額都在早期國軍駐守金門時，通通被拔去當柴火，他指著僅剩匾額說，這是○○○的，是縣長的祖宗。匾額的文字跟顏色顯示受褒揚者跟村莊的關係，紅底黑字的匾額，表示此人在這個村莊長大，是同一村莊祧。白底黑字的匾額，代表此人並非出生於此，表示他的祖宗源自此一村莊，但他不住在這裡。他帶著我瀏覽祖先牌位與功績：

來，妳看，這尊 11 世祖「一桂字民材，往臺灣中州住」有沒有？一桂公跟鄭氏太孺人，就是娶鄭成功的親姑姑。對！這一支在臺南學甲中洲。我們剛去一桂公祠堂拜拜回來，他們繁衍十萬多人。他們到現在還會告訴孫子跟兒子說『我們要回金門去祭祖』。……我是 23 世，你看，這第 16 世孫○○○，庠生就是秀才。14 世配享崇笏公，配享就是修祖厝的，對文化有功。……來，16 世鼎生這個也是。……再看看這個，「鄉進士兩任直隸知縣分典京闈」

○○○，他當過兩任知縣，是直隸省知縣喔！再來，「分典京闈」就是直隸省的省考試，他去當舉人主考官。

紹彥看著宗族家廟，腦中有個宗族發展史圖像，面對家廟一柱一石、匾額、神主牌等，乃至於牆壁用色、廊柱來源、雕刻理路等都能娓娓道來。其實，他在說著一種跟祖先之間的情感。祭祀祖先與神明的行為帶有建構群體身分的象徵意義，「形成共同的祭祀組織，透過舉行共祀活動」，個體產生同庄意識、同族意識，進而增強我群認同（林美容，2008: 9）。簡美玲（2015: 63）研究新竹兩個家族，指出家族故事記憶是性別化的敘事再構，男性陳述自己家族的屬性與定位時，「多從文字資料或概念性的家族故事」來述說，女性則經常「從日常經驗與記憶裡構築對祖先與家族的想像與觀點」。本研究也認為宗族持續傳頌祖先事蹟，進行祖先祭祀，正提供宗族男性一個性別框架，一種成為像祖先一樣冒險渡海、赤手打拚，進而晴耕雨讀、傳宗接代與光宗耀祖的男人腳本（script）。G 氏公廳位於中壢鬧區，附近興建不少高樓，曾任宗族監事的東明擔憂的要以搬遷公廳為十年目標，這是任何一位宗族女性都無法許下的心願與行動，說：「前面蓋大樓，風水被破壞。祖塔旁有一塊公地，錢不夠大家再處理，已經請地理師看過很多次。我最大願望就是在有生之年把公廳遷過來，預計十年時間內一定要完成。」

公廳祖塔是神聖、親密，也是性別化的場域。首先，空間是男性血親進入與使用為主，再來，祭祀是男性權力傳承，第三，串起的情感凝聚與人際關係網絡，也是同宗男性間的社會資本。²⁰ 祖先祭拜是宗族最重要的年度活動，許多宗族至今仍保留以大三獻、小三獻與古禮進行祖先祭祀，由主祭、陪祭、禮生等進行整個祭典的核心「初獻禮、亞獻禮、終獻禮」三獻吉禮，由進、奉、獻三個步驟進行包括上香、進爵、進祿、上花果、獻金帛、三跪拜禮等步驟，完成對被祭祀者至上的敬意。²¹ 祖先崇拜是同宗血親情感親密

20 祖先祭祀與宗廟建醮慶典由男性主籌主祭，女性多擔任輔助角色。近年有蕭昭君（2008）成功爭取彰化蕭家宗祠主祭、羅金珠擔任禮生等（何金樑，2019）。

21 受訪客家宗族陳述祭祖多以客家大三獻禮、祭祖禮等古禮進行，金門閩南宗族也以大三獻、小三獻與古禮進行。兩者在儀式細節、程序上的族群差異比較，非筆者專業所能判讀。

形成的場域，除提供腳本外，祭祀後聚餐有如嚴肅祭典後的熱鬧節慶，象徵與祖先的團聚。與祖先團聚的儀式，至少有兩個，一是在新年期間「邀請祖先靈位到家裡團聚過年」，另一是清明時再度團聚。祭祖後的團聚與分享食物的習慣，是祭拜其他神明所沒有的（Hsu, 2002c: 273）。桃竹地區重大場合常見的「米粉」、「粢粑」，幾乎是客家節慶的飲食象徵。「我們另外收丁費，是割草的錢跟搭棚子拜拜，拜完了還可以吃米粉、爌肉、鹹菜湯。有住臺北有住新竹吃完了才回家，像我們住近的，吃完了回家也不用煮」（東明）、「掃墓祭祖場面都很大，非常多人來。禮拜六日約有 2,500 人」（康宇）。

金門吃頭文化是祭祖後的聚餐活動，是重要的閩南文化資產。男丁系列慶祝活動，意在慶祝「男人轉老大」，從新丁誕生、兒子成年、兒子成婚，最終升格成老大，公告族員自己已完成父系男性一生的期待。吃頭次數視宗族與房系大小而定，每年約為一至兩次，多為清明與冬至時辦理，多房祧的也會各自辦理，「我們有五房各自辦，吃頭的時間攏無同款，各祧有各祧的吃頭」（章祥）。「以前祭祖後要在宗祠內聚餐，就是吃頭。吃頭都是算人頭，桌子要分開排，我們規定開 10 桌，如果超過 10 桌，就要 puah-pue（跋梧）請示祖先。……不是大家都可以去參加」（明宏）。新丁頭、新婚頭與老大頭，是三個男性向宗親回報與登記吃頭的時點，登記後開始加入當主辦做頭的輪值行列，章祥說：

當然要排呀！像我們一次開 30 幾桌，每人才負責 3 桌，那這次就可能 10 或 12 個人有機會做頭。我兒子結婚四、五年也還沒輪到。--heh 啊，iàu-bē（猶未）輪到。搞不好 10 年後才輪到也不一定。新婚頭後，還有一個老大頭。我兒子沒排到，我也沒排到，呵呵呵！

雖同為宗族祭祖活動之一，但慶祝「男人轉老大」系列慶祝儀式，參加者僅限定同宗男性，長期參與吃頭活動的明宏說：「女生不能去吃啊。其實我們也沒有說女生不能去，但是一般女生都……都不去啦。她們都曉得說，『吃頭，是查甫人的代誌』！」傳統社會把女性婚後視為是夫家成員，若要參

與吃頭，只能以參加夫家的為主。秀惠是少數未婚女性參加吃頭活動者，她擔任民代多年，在本宗宗族尚未開放女性可參加吃頭之前，就常參與吃頭活動，她說：「我常去參加吃頭，去跟長輩一個一個問好，開始是我爸爸帶我過去」。近期也有女性開始爭取兩邊宗族的吃頭活動，像「李氏已開放女生吃頭」（明宏）。原先排除女性的宗族界線在今日逐漸轉變，也改變傳統宗族文化資產的形式。

座落在受訪者住家附近的公廳或家廟，神聖空間對其生命歸屬與認同的意義，是成員歷經長時期參與慢慢打造，每日香火繚繞與祖先文化共感共應的神聖場域。在公廳祭拜祖先如同進入廟宇時般神聖，一方面凝聚家族成員的向心力，也讓彼此形成宗族與家戶間緊密的關係。大家族成員維繫關係的關鍵因素多是通過祭拜來達成（涂懿文、唐文慧，2016: 228, 231）。宗族系統內的家族與家庭，即使在生活與工作中無太多聯繫，但只要循父系宗親血脈網絡挑動，就能串起宗親祭祖的強大動能。在農田水利會工作的輝昌還沒60歲，很有信心的說：「再遠也是回來這邊拜啊！我一個叔叔在日本，叔公啊！他也回來拜啊！清明節一定回來的。臺中屏東那邊滿多姓K的，他們都沒有割出去，全部回來這邊拜，全部一定回來這邊」。因就學就業、旅居外地或宗族因素等，不少宗族成員已漸漸離開宗族生活意義網，²² 不過對宗族事務有信心的東明也樂觀的表示，沒回來參加祖先祭拜或百年後安置入祖塔，都不會影響族譜系譜的紀錄，因為「只要找得到人，名字都會編進來」。

祖先祭祀的虔敬、公廳宗祠的莊嚴肅穆，到吃頭共餐的共樂，成為凝聚宗族男性成員親密情感的關鍵儀式。R. Collins (1988) 指出只要有以下三個成分就能形成有共同情感的社會儀式：兩至三個人、專注於某件特定事物、彼此間對該事物所共有的情感狀態，社會儀式能促使行動者開啟不斷生產內在動能，同時感受到獲得支持的功能（引自黃淑玲，2012: 303）。這一系列由同宗男性、回稟祖先子孫滿福與聚餐聯歡，以及因而共同產生的情緒張力

22 近期宗族普遍有高齡化與式微現象，但也有宗族祭祀香火日益興旺，如桃園新屋葉春日公家族傳承超過15代，2019年約有8000名派下子孫遠從美國、巴西等搭機返臺，近萬名宗親子孫前往祭祖，號稱全臺最大（公視新聞網，2019）。

與情感狀態的共感共應，就是社會儀式。此種基於維繫父系世系系譜，串連婚姻家庭，又通過生子轉大人的男性儀式，可稱為「家父長式的男子氣概」或「香火式的男子氣概」。團體成員們之間如同兄弟般聯繫，常被認為是連結男性的力量、紐帶與情感連帶（Curry, 2001），足以讓他們達到認同與歸屬的身心共振狀態。祭儀的進行不只是召喚開臺祖與歷代祖先，也是同宗血緣男性成員藉以互相確認彼此是宗族繼承主體的重要儀式。父系繼嗣文化藉由一次次的祭拜先祖儀式，畫出同宗男性專屬的神聖空間，也在此一神聖場域中，規範宗族裡做男人，持續傳宗接代、延續香火不能倒房與祖先崇拜，逐步形構出宗族認同與歸屬的社會界線。

陸、「祖婆崇拜」的性別象徵

理解陽剛與陰柔特質的運作是重要的，也是解構性別的關鍵，但也無法將此兩者視為唯一或全部要素，忽略性別常是建構在一個更龐大的系統或機制之中。宗族是跨家庭組織的事實存在，有其特定的性別體制與性別階序規範，不能將其簡單視為是一般家庭的集體總和。相較於宗族裡只有「本宗血親男性」一種屬性，宗族裡有兩類女性身分：本宗女兒與婚嫁媳婦，前者為排除地位，後者為依附地位。跟兒子出生即有權繼承宗族事務相比，女兒被視為暫時性成員，相應的權力與權利幾乎完全被排除，例如族譜登錄、計為丁口、宗族運作、百年後上公廳入祖塔等。²³ 在宗族層次，女兒幾乎沒有任何場域身分可佔據，媳婦則處於男丁戶內協助完成生育與家務勞動的社會再生產。相對於女兒與媳婦在家族層次可能有平等的發言位置與權力，但在宗族層次幾無發言位置。加上父系繼嗣體制規範女性在兩個父系系統中移動，因而，「宗族裡做女人」涉及的議題與關係面向更為複雜與龐大，例如女性在獨有的「離開原生家庭／家族」、「進入婚姻家庭／家族」經驗框架下，

23 已有宗族族譜（或家譜）陸續登錄女兒全名與遠適外姓先生姓名（含地點），也有迎回過世未婚女兒回祖塔登上公廳牌位，例如 2002 年新竹湖口張六和宗族、2016 年桃園觀音廖世崇宗族，2020 年新竹湖口盧電光宗祠等。

所新增的多種親屬關係、身分的改變與相應的性別規範，都讓女性的議題有別於沒有在父系家庭間移動的男性。礙於篇幅結構，以下先從宗族層次對女性的期待進行討論。

首先，女兒部分，早期民間盛行以童養媳身分把本家女兒外送／交換出去。連瑞枝（2010: 247-248）在對北部客家女性研究中指出，女性的家庭身分並未跟男性一樣是「與生俱有」的，除招贅婚外，女性跟家庭的關係「不是從外面流動到家庭裡面，就是即將要流動到另一個家庭去的成員」，而形成這種「跨越家戶的界線，是女性在父系繼嗣為主的家庭結構中必須經歷」的社會過程。早期女性不是嫁娶離家，就是童養媳離家，不論哪種離家，都跟原生家庭的日常互動與關係逐漸疏離，除了雙親過世，否則就不再回原生家庭祭拜祖先，本宗宗族也不歡迎她們再回來祭祀祖先。本研究在收集桃園客家宗族田野資料時，發現許多宗族內的女性都是「養女」，她們身分應都是童養媳（都未跟收養家庭男丁成婚），她們自述說「領養來的」、「抱來的」。²⁴這個地區有不少比例的家庭中都有養女，遇到最年長的是楊梅知名宗族中的一位高齡婆太，2016 年見到她時 91 歲，正坐在古厝門前納涼。她說，一出生沒多久就從苗栗西湖「被賣掉」到龍潭，進入養父母家中生活，約 20 歲才嫁到楊梅，「當時家庭裡只會留一個最大的，……剩的全部都要賣掉」，原生家庭幾乎養不起「以前有人要抱去養就很好了」。²⁵

20 多年前曾秋美（1998）考察北臺灣「媳婦仔」，指出當時 60 歲以上經歷農村生活的婦女，都直接或間接經歷過童養媳婚姻文化。本研究田野中遇到最年輕的養女，2016 年時剛過 50 歲，這位最年輕養女從小被改嫁的嬸嬸收養，「是要當童養媳的，要配給嬸嬸（媽）再婚後生的哥哥」。年輕養女的原生家庭在桃園新屋，家中共有八女三子，她排行倒數第三（後面一個弟弟跟妹妹）。嬸嬸家庭中的女性成員，有一半都是養女，嬸嬸本身就是養女，自己養育了五男三女，兩女是收養來的，連嫁進門的大嫂也是養女。這幾位

24 兩位養女資料出自田野筆記中的非正式訪談紀錄。

25 「媳婦仔」從與「生母」、「養母」的關係，日後跟「婆婆」的關係，再到把自己的女兒「嫁出」，之後又迎來「媳婦」，這一系列女性才有的處於父系家庭中「特定的關係與處境」，如連瑞枝（2010: 266）所述是「保有最多隱諱之處的話題」。

養女最終都沒有完成原定的童養媳婚，然而即使這些養女最終沒成爲「被送出去的女人」，但仍經歷與原生家庭關係的斷裂，「長期以來處於沒有背後的靠山作爲社會交換的資源，形成長期被孤立的狀況」（連瑞枝，2010: 271）。這種「孤立」與「斷裂」的經驗，描述出這些女性跟家庭（宗族）的關係狀態，尤其在她們外嫁後（再度進入第三個父系家庭），雖然仍跟原生家庭、收養家庭偶有往來互動，但面對有血緣的親人，可以叫得出稱謂，但卻說不出／經驗不到稱謂關係背後由時間長度與生活厚度所積累的共同生活情感，對於宗族祭祀與本宗祖先的記憶與圖像也接近空白。

隨著社會經濟改善、城鄉發展、教育普及化等結構轉變，50 歲以下的鄉村女性已少有被送走出養的經驗。父系繼嗣家庭內持續以男性爲中心，中生代的亞馨（已婚）、春梅（已婚）、婉玉（未婚）雖跟原生家庭關係緊密，但卻對家庭隸屬的宗族的想像與理解，是缺席的。婉玉的兩個哥哥已搬到臺北定居，家中宗族的事務都由她堂弟參加，她說：「家廟就在我們那個村子口，從小就被說那是男人的事情，長大後都是我堂弟去參加」、「沒參加過宗族的祭祀，也沒看過。……拜祖先都是拜家中神桌上的祖先牌位」。40 歲世代的秀惠跟雅萱從小對公共事務感到興趣，因而跟宗族與宗親會關係較爲密切，也常能突破女兒不得返回本宗宗族祭祀與吃頭的性別邊界。秀惠更表示她身處只有名人、縣長、立委跟博士等級才可能進匾的金門宗廟文化，從小就希望能像男性一樣在家廟被進匾。雖已出嫁，但曼紅則是從小在父親特別帶領與訓練下，親近本宗宗族事務，她說：「他會帶我去家廟，講這些祖宗的故事給我聽」，至今熱中各種宗親事務交流活動，她說：「上回漳州東坑○氏弼興堂的人來臺灣找，然後……就在問說，他們在找開臺進士的後代，我說我就是啊」。跟出生就具有的永久成員身分的男性相比，臺灣早期女兒多數跟原生宗族沒有太多的交集，是一般家庭的常見情況。而能跟宗族密切往來，秀惠、雅萱、曼紅三位女性都出自「在地很重要的仕紳宗族」（曼紅），宗族不僅享有高知名度，也是在地宗親政治中的一環，她們一開始也非「理所當然」就自在進出宗族，都有著男性直系親屬「父親」「祖父」的特別引導作用爲橋接行動，才能橋接與運用父系宗族的社會資本。

宗族的第二種女性，媳婦成婆，享有宗族女性中的最高位置。Hsu 指出父

系文化為傳遞男丁香火的責任，「性別疏遠」要素因而趨向「重父子輕夫妻」的特性。²⁶ 媳婦為協助夫家傳宗接代，唯有成為「母親」成為「婆」才算數，此一過程也是媳婦從「外姓人」成為「本宗人」的漫長通過階段。因而，代表身分與關係的「母親」與「婆」，在宗族文化中具有特定的意義與性別象徵。性別疏遠部分，只有當雙方分屬不同世代時，男尊女卑的現象才會被暫時遮掩起來，例如母子（Hsu, 2001: 206）。父子軸關係的連續性和包容性，是母子關係中所沒有的，但母親跟兒子在生物學上的關係，提供母子關係中不同程度的包容性。兒子對母親的依賴，會被父系親屬網絡中的多種權威淡化，日後也因將承擔起宗族事務的責任跟義務，需處理祖先、子孫相關等事務，而壓抑對母親的情感狀態（Hsu, 2002a: 67-68, 71）。「母親」無法公開現身在宗族的顯性空間與關係中，但以隱性的形式出現，有其社會禮制中的地位，女性得以在家庭空間與家庭事務權力擁有較高的決策權力（房學嘉等，2012: 114, 148-153）。²⁷

母親在父系家庭內的權力行使有著 Hsu (2001: 211-214) 所稱的兩道次要的習俗作為「安全閥」，持續穩固母親的地位，分別是「同屋檐下分家」(divided under the same ideal) 與孝敬父母。前者讓母親通過父子軸持續協助父親對兒子擁有終身權威的文化模式，後者遵百善孝為先的邏輯，在妻子跟母親間發生衝突時，兒子需無條件維護母親；妻子的主要意識是孝敬公婆，如果「服侍公婆」與「服侍丈夫」之間有衝突，須選擇前者。媳婦從嫁入到成媽、成婆之路，在宗族的身分被界定為依附於男丁戶中的成員。若先生過世，無法取代先生參與宗族事務的權力決策（僅能消極的出席祖先祭拜），若有兒子，家戶在宗族的權力將由兒子繼承。若沒有先生、兒子繼承家戶在

26 Hsu 主張傳統家庭以「父子倫」(father-son dyad) 為主軸，具有「延續」(continuity)、「包容」(inclusiveness)、「權威」(authority)、「無性慾」(asexuality) 等四種特性，而無性慾既不強調兩性差異，對性慾取向也相當隱蔽（引自李亦園，1992: 280）。

27 這點也是跟父權體制理論分析「女性與家務勞動」最大的出入處，父權理論採平權觀點檢視家務、親職與照顧責任的性別分工，指出女性的「照顧者」角色與責任，是以愛與情感之名進行的家務勞動象徵暴力。Bourdieu (2002; 2009: 89) 在地中海 kabyle 的研究可提供我們對照思考，他指出即使女性真的掌握家庭事務實權，但在特定時刻，仍需將權力保留給男性進行權力的正式展現，如此才可能充分運用此權力。

宗族事務的權力，那這房即為倒房，無法由媳婦繼承本宗男性所擁有的決策權。亦即，即使媳婦已熬成婆、祖母或曾祖母成為家族權力核心，但是在宗族事務上依舊不會有發言的位置，她在家族內的權力位置，以及她如何在家族內做女人，都不能逾越到宗族的總層次來。

如房學嘉所言，不論是女兒或媳婦，女性無法顯現在宗族的顯性空間與關係中，只能通過「女性成婆」日後隨夫轉為祖宗神，成為宗族最重要的性別象徵。這部分主要通過「族譜紀錄」與「祖婆崇拜」兩者來體現。以族譜紀錄形式表揚婦女嫁娶後的德行，在客家宗族與閩南宗族的族譜不算少見。根據曾純純（2010: 67）研究客家族譜的世系錄，指出「在丈夫名以附傳形式介紹婦女節行，而這些婦女必須具有特別值得讚揚的美德」，例如丈夫早逝、教子耕讀；青年撫孤、堅守貞操；青年守寡、撫養遺孤等。族譜紀錄女性以貞節形式效忠本宗，象徵本宗與外宗男性競爭生存的暴力遍及整個親屬體系成員。此一對女性德行與性道德規範，跟 Hsu（2001: 200）在喜洲鎮所見的家譜紀錄一致，「女性美德的具體表現是：忠於夫君，孝敬公婆」。另外，寡婦也不可能自外於維繫夫家財產繼承的正統政治，夫族對寡婦守節不再嫁的支持，也隱含著財產繼承的動機（曾純純，2010: 59）。²⁸

「祖婆崇拜」是另一個更有具體形式的宗族性別象徵，特別是在客家族群的宗族。在梅州的鄉村宗族社會，男性地位可在公開的公廳、祠堂等顯性空間體現，女性地位則在隱性的神聖空間中凸顯。在當地，女性雖無公廳神龕的單獨牌位，但卻能擁有單獨的墳墓風水，「女性祖婆與男性祖公單獨建墳風水並不鮮見」。梅洲溫氏齋婆太不僅有單獨墓葬墳，在俗民的神奇傳說中，齋婆太的靈驗神力讓她從「宗族祖婆神演變為跨宗族的區域神」（房學嘉等，2012: 114-116）。相對於男性成員掌握的宗族生產與運作機制，「祖婆崇拜」承擔起宗族社會再生產與文化再生產的象徵地位。華南地區祖婆崇拜起源與傳說雖難以查證，但也隨著先人移墾被帶到臺灣，成為臺灣客家宗族單獨祭祀祖婆的祭祀文化（姜貞吟，2020: 181-182）。桃園楊梅大模公派下的二世祖婆「仁潛婆」與平鎮劉氏萬蔚公的「萬蔚婆」也都分別單墳祭祀，並

28 此亦為父權體制的個體權利訴求與法律衝突所在。

未納入祖塔。「二世祖婆本名葉育操，是楊梅望族，她育養五子奠定五大房，讓整個鄭大模家族發跡起來」（振忠）。仁潛婆受到鄭家子孫的深切感念，不只在族譜與公祠興建紀念刊物上特別書寫事蹟，在公廳道東堂也專門立了石碑與立像給予特殊的崇高地位。仁潛婆墳（卒於 1855 年）位於楊梅中山南路省道往水流東路旁的一條小徑內，正是宗族移墾發跡區域內，持續受到鄭氏子孫的祭祀。

而劉氏萬蔚婆祖墳的祭拜至今由派下子孫維持，「我們都在清明前一天去，前一天先拜祖婆，特別去拜」、「那邊拜的人不是很多，大概一百個人左右會去而已，因為以前早期交通不方便，兄弟四個用輪值的，會輪到忘記。……對，我說等我們年紀大了以後，再來去跟她擲筊，問她要不要回到南方莊園的祖塔」（東明）。「祖婆崇拜」也在臺中石崗大埔客家劉元龍宗族始祖「元龍婆」的掛紙可見到，劉氏派下子孫固定於每年春分時節，以古禮、客家八音祭拜（劉宏釗，2010）。跟「母親」「婆」有關的祭拜、敬祖，除了「祖婆崇拜」之外，在美濃地區也發展出特殊的「敬外祖」，在正式婚儀舉行之前，「先前往二至三代母方娘家祖堂，舉行敬祖儀式來強化姻親連帶」，更進一步也反映出地方社會特殊的族群互動與歷史性（洪馨蘭，2015）。

「成為祖先」進而「成神」「接受後代子孫祭拜」，在宗族文化中象徵靈魂的永世續存，在彼岸與親屬體系相聚團圓，定期（過年、清明等）返回與現世子孫團聚，體現一生功德圓滿。女性在父系繼嗣文化中，若未憑藉婚姻日後成夫家神，將無法進入穩定的成祖成神的漢人象徵秩序中。相較於宗族做男人的「男人轉老大」，即使無嗣、未婚都能成為本宗宗廟中的祖先神，女性則需通過「婚約」與「生子」而「成媽」、「成婆」的身分轉換才能成為祖先。總結來說，近期有宗族女兒百年後陸續返回本宗公廳與祖塔安置，「女兒成神」提供一個女性不需以婚約與生子、成媽成婆的方式，維持住生前與死後都不喪失漢人親屬秩序中的位置。而「祖婆崇拜」是宗族以「女性成婆」形式對女性通過嫁娶，以及其所需完成的社會再生產與文化再生產的性別象徵，象徵對宗族媳婦的性別配置與秩序的規範。

柒、宗族歸屬與未來之間

最後，讓我們來討論現今社會發展對宗族運作、宗族的男子氣概與性別象徵有什麼關聯或影響。宗族並非單只是公廳等情感空間或世系的親屬關係而已，它的運作機制與核心要件就是一組以父系繼嗣為主的多重性別規範與秩序，進而發展出親屬連帶網絡、祖先祭祀等神聖象徵。父系繼嗣體制著重認同與歸屬感下的傳宗接代、宗祧繼承和父子軸，同宗血親的認同心理是多層次的整體結構，層級階序為同一血緣的祖先們、父子軸、兄弟軸、夫婦軸、最後是同宗族人的認同。宗族的長期發展是將家族親屬團體逐漸轉變為社會團體的社會過程，雖然民間常把宗族視為一般的社會團體，但實為一個具有高度認同歸屬感的性別化親屬團體，涉及到身分認同與父系文化規範，與生命深層意義的源流有關。現代社會快速變遷，宗法社會受到西方現代民主制度衝擊，許多社會制度與機會結構逐漸修正為各種群體的對等與平等，個體與群體的關係也變得更為彈性、多元與自主選擇。另一方面，家庭組成、工作型態、休閒與科技發展等相應的生活型態也發生變化，在個體權益與制度結構之間，許多原先由婚姻與家庭所承載的社會功能漸趨相對化。²⁹ 父系繼嗣文化支配家庭的作用力在法律修正下逐漸轉變，例如從夫居、冠夫姓、子女姓氏、繼承、親權行使等，另外，許多象徵父系文化支配有關的習俗與傳統文化也受到挑戰，例如婚禮、喪葬、祭祀祭儀中跟性別有關的面向。

先就整體的運作方式與內容來說，宗族以族譜登錄、繳交丁錢、祖先祭祀維持運作，這三項在科技介面輔助下，在形式上的維持會更易進行。³⁰ 確實不少宗長憂心忡忡表示「大家都不回來報（男丁登記）」（章祥）、「我們現在開始問到就有人就不想要回來了（放置骨灰罐跟牌位）」（東明），但在出生即享有成員資格下，只要能維持聯繫持續登錄族譜，成員數就會持續增加，

29 大法官釋字第 791 號指出，婚姻制度所承載的社會功能逐漸相對化，而婚姻是現代家庭組成方式的一種，家庭的社會功能也隨之相對化。

30 2020 年因新冠肺炎疫情，各宗族清明春祭都改採房系代表出席祭典，其餘成員以線上即時方式參與祭祀。

「都會回來（指祭拜與聯繫），再遠都會回來，等他們老了再回來也沒問題」（東明）、「最後他們都會回來的」（康宇），祖先崇拜核心資本就會持續積累。臺灣宗族的發展已長期穩定的獨立於網絡成員家庭運作之外，成為客觀存在的社會團體，只是祖先香火旺不旺的問題。這個社會團體跟親屬網絡高度重疊，內部的凝聚性和包容性，遠大於其對外的分裂性與排他性（Hsu, 2002a: 141）。這跟兩部分有關，一則是親屬體系社會團體化運作漸朝向制度化的穩定發展，³¹ 另一個部分在於，父系家庭的分家、分火不等於分宗概念，也就是因成員擴張增殖分裂成新的男丁戶，在不同祠堂祭拜祖先，並非同宗分裂。這也是 Hsu (2002a: 80-81) 認為 Freedman 過度誇大宗族分裂現象與擴大解釋的部分。Hsu 指出「在不同祠堂祭拜共同的祖先，不能看做是整個宗族的瓦解」。宗分為房與祧等的關係，「與其說是『分裂』，不如說是宗族具有統一的特點」，將「歷代祖先」全寫在一個牌位上，供奉在神龕裡的情況，是 Freedman 沒有注意到的。「分靈」「分火」在我們的祭祀信仰裡，是將神靈施澤範圍延伸到成員擴散之處，形構成更大更遠的一個體系，並非跟原宗體系斷裂。從「祖宗分靈、分火」到宗族世界觀的分與合，實為一體的、共同體的，並非從截然二元與對立來理解其關係，若僅以對立與切割權力來分析，缺乏文化結構面向的場域觀，將看不到互為主體的相互依賴情境中心的取向。³² 不過，也需同時思考，宗族形成之際所形構出互為主體的情境條件，這個情境條件在今日已轉變中，那是否還能持續維持此一世界觀？

家父長式的／香火式的男子氣概在社會性別發展中，受到挑戰與影響之下，會有什麼實作形式與內容不斷產生改變？年輕世代多以抱持生男生女一樣好，³³ 不僅沒有把生兒子當必要，也不會認為生育子女是生命最重要的意義，不可絕嗣的重要性降低。年輕世代受訪者不認為「有無子女」是一件需要討論的嚴重事情，更不會找人來承嗣。此外，同婚法帶來家庭組成形式的

31 尤其祭祀公業的經營與身處在地文化權力網絡的核心，都提供宗族運作的恆定性。

32 每個宗族必要時都能再整合進另一個高階的宗親系統中，例如宗族與宗親會的結合，訴求同一姓氏祖先的同源，從跨鄉鎮、跨縣市、跨國等。許多世界級的宗親會總部都設在臺灣。

33 但這難以解釋臺灣新生男嬰比仍偏高的現象，特別是高胎次有明顯的性別篩選現象，許多縣市的比例差異甚大。參見內政部（2021）出生嬰兒性比例 <https://bit.ly/3gOxWLU>。

改變，年長世代受訪者在沒有相應的社會條件提供的情境脈絡下，大多較難以理解同婚的意義，也擔心對宗族文化的影響。除了對家庭想像與性別分工的改變之外，同婚與同婚子女對宗族的挑戰在於家父長的血親信仰與性別界線兩者的跨界。同婚在領養或尚未合法的生殖科技、代理孕母等協助下，皆可有子女。男同婚者跟子女成為宗族成員，將打破非本宗血親男性成為本宗祖先（配偶與兒子），同宗的「祖先想像」一致性將發生變化；女同婚者與子女成為宗族成員，除了前述的男性血親傳承也將發生斷裂之外（從母姓的兒子父親是外宗男性），若不在意血緣純正性的話，最大的挑戰在於女同婚者將可跨代成為宗族的女祖宗，這將改變祖宗組成的性別配置與秩序（姜貞吟，2020: 153-154）。本宗孫子由他宗男性血親構成，在早期的過繼收養都曾發生過，但比例不高。因而要問，宗族如果不需要依靠原有血脈純正、傳宗接代相傳的形式，是否也能持續運作下去？前述若要可能，需將隱藏的血緣迷思去除才行。

另一個性別象徵的挑戰，是由「姑婆回家」活動所引導而出的思考。近年來許多宗族基於對死亡後的理解、習俗禁忌的祛魅、親屬關係的連結，加上性別平等概念影響下，陸續迎回安置在外的姑婆回家。從未婚夭折「女兒回家」到「姑婆回家」，雖仍有著宗族「女性成婆」的性別象徵需經文化轉化的過程，但同時也有祖宗性別重組的開始。「女性成婆」成為正神，是鑲嵌於再生產的性別結構位置上，民間「未婚女性成神，特別是成為『正神』，對文化是一大困局」，需要一個轉化的過程（林美容，2020: 36-37）。林美容以媽祖林默娘為例，說明民間並未有對林默娘「姑娘」身分被奉祀的案例，但媽祖能以「未婚女性」成為正神，是一個「從『娘』到『媽』，從『媽』到『祖』，從『祖』到『婆』，從『婆』到『聖母』」，是將媽祖從『未婚』轉化為『已婚』身分的系列過程。女兒入公廳與宗祠，實則已開始打破「女性成婆」的轉化之路，也讓本宗女性不需再經由外嫁他姓人，從媳婦熬成婆後才能成為祖宗神的開始（姜貞吟，2020）。

最後，筆者強調傳宗接代、不可絕嗣與祖先崇拜的宗族裡做男人，以及祖婆崇拜的性別象徵，都是宗族在特定的歷史與社會條件下，歷經長時期形成過程中的文化結構，帶著歸屬認同的召喚，同時有著經濟、政治與社會的

功能性發展，跟地域社會不僅關係密切，也常於在地發展過程中發揮影響力。父系體制傳承與父權體制平權思潮在結構與實作的交織，包括新生男嬰比、絕嗣中女兒無法捧斗、財產繼承、女兒回祖塔、派下員資格等，都是兩種不同邏輯取向的發展困境。但如同葉啓政（2006: 454, 459–466）所指出的，Bourdieu 指出用習以為常的、理所當然的、例行的方式等所難以言明隱蔽在其中的社會性規則，在日常生活一次次的實作理路，實則是「具詮釋優勢地位的特定權力者所經營的體系化結構理路」，常透過特定時空與權力網絡情境的互動與積累，而顯露出主導態勢的優勢性，且凌駕於個別的實作理路之上。葉啓政（2006: 454）指出「結構理路」概念本身即內涵權力展現與權力的鋪陳，也就是「體系化的結構理路」是由特定認知、權威論述所構成，「可說是一種以特定認知模式為基調而經營出來、且具事後回溯性的權威論述形式」。

自古至今，宗族與多種可視、不可視的體系化力量相互滲透，可能是政治的、宗教的、家庭發展的、律法的，體系依當時社會發展的差異，使得宗族也有不同的發展樣態，例如早期宗族政治常發生於政治權力的非核心區域，族人可從宗族關係與象徵、規範中，在「權力的文化網絡」中獲得關係紐帶、社會責任、資本積累等滿足（Duara, 1994）；而 2019 年行政院會通過的「祭祀公業條例」部分條文修正草案，通過直系血親卑親屬不分男女及姓氏都應列為派下員，此一發展將可能改變宗族共有財產管理權的分配。此外，今日不論從男女平權或從親密關係的民主化而來的同性婚姻平權議題，都跟宗族的性別秩序與配置關係密切，也就是說，宗族父系繼嗣體制的運作仰賴實作理路與結構理路的調整與重新接合。最後，本研究指出宗族基於族譜登錄、男性權利義務與祖先祭祀等運作機制，對應於此，提供生兒子、延續香火不能絕嗣與祖先崇拜的文化結構，給予宗族男人一個參考的性別範本與框架，易言之，宗族裡做男人，首重傳宗接代與祖先崇拜，以期父系繼嗣組織永續發展；而宗族對宗族女性也循此一文化結構規範，進行宗族社會再生產，歷經「媳婦成婆」形成「祖婆崇拜」的性別象徵。宗族裡「做男人」與「做女人」是一組關係密切關聯的角色概念，³⁴ 但本文僅從總體層次分

34 感謝匿名審查人對這組「做男人」與「做女人」角色關聯的提醒。

析宗族對男性的強制性期待，及對女性成婆的規範象徵。受限於資料蒐集與篇幅結構，本文無法轉為以宗族女性（女兒與媳婦）作為行動主體，進行總體層次與家戶個體層次的分析與解釋，也無法從關係層面討論「做男人」與「做女人」的互動角色，這也是本文的研究限制，期待未來其他學者能持續投入。

附錄：受訪者基本資料

受訪者	姓氏代碼	性別	年齡	職業	宗族關係			婚姻	宗族區域	訪談時間
					父親	母親	配偶			
善東	A	男	65-70	商行	✓			已婚	金門	20170727
章祥	B	男	55-59	公務員	✓			已婚	金門	20150126、20160810
全銘	C	男	60-64	教育	✓			已婚	金門	20150128、20160812
紹彥	C	男	45-49	教育	✓			已婚	金門	20160814
世東	D	男	65-69	前民代	✓			已婚	金門	20160815
明宏	E	男	60-64	公務員	✓			已婚	金門	20160810
勝興	B	男	60-64	公務員	✓			已婚	金門	20150126
永健	C	男	70-74	教育	✓	✓	✓	已婚	金門	20150121、20150126
鈺琪	F	女	55-59	藝文	✓	✓	✓	已婚	金門	20160811
婉玉	C	女	45-49	廣告	✓	✓		未婚	金門	20160710、20170701
春梅	F	女	50-54	公務員	✓	✓		已婚	金門	20160810
秀惠	C	女	40-44	民代	✓			未婚	金門	20150202
東明	G	男	60-64	社區發展	✓			已婚	桃園平鎮	20181219、20190327
振忠	H	男	55-59	農	✓			已婚	桃園楊梅	20160918
義豐	H	男	60-64	前民代	✓	✓	✓	已婚	桃園楊梅	20190626、20190810
國財	I	男	60-64	農會	✓			已婚	桃園大溪	20190627
慶陽	J	男	25-29	公務員	✓	✓		未婚	桃園觀音	20191225、20191231
福來	K	男	60-64	祭祀公業管理	✓			已婚	桃園觀音	20161223、20161224
輝昌	K	男	55-59	農田水利會	✓			已婚	桃園觀音	20161001、20161224
寅駿	H	男	55-59	電力工程	✓			已婚	桃園楊梅	20160805
云茹	E	女	55-59	自由業	✓	✓	✓	已婚	桃園楊梅	20160728
亞馨	L	女	55-59	教育	✓	✓		已婚	桃園新屋	20160520、20160805
麗竹	IM	女	50-54	前民代	✓			已婚	桃園楊梅	20190627
月華	IE	女	55-59	公務員	✓			已婚	桃園中壢	20190713
妍雪	H	女	25-29	科技業行政	✓	✓		未婚	桃園楊梅	20191221
康宇	D	男	60-64	公務員	✓			已婚	新竹湖口	20160727
翔輝	N	男	60-64	農會	✓			已婚	新竹市	20150505
育豪	O	男	25-29	教育	養父 ✓	✓		未婚	新竹—苗栗	20191231
曼紅	H	女	55-59	宗親會幹部	✓			已婚	新竹市	20160729
彩碧	PQ	女	55-59	民代	✓			已婚	新竹竹東	20190719
雅萱	H	女	40-44	民代	✓			已婚	新竹芎林	20190719

說明：姓氏代碼從A至Q，共有17個姓氏，其中受訪者TY11(姓IM)、TY12(姓IE)、HC5(姓PQ)乃因冠夫姓，本表編碼保留其原生姓氏。另為保護受訪者資訊，年齡以區塊標示。

參考資料

A. 中文部分

- Bourdieu, P.
- 2003 《實踐感》，蔣梓樺（譯）。南京：譯林出版社。（Bourdieu, P., 2003, *Le Sens Pratique*, Tzu-Hua Chiang (trans.). Nanjing: Yilin Press.）
- 2009 《實作理論綱要》，宋偉航（譯）。臺北：麥田。（Bourdieu, P., 2009, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique: Précedé de Trois Études d'Ethnologie Kabyle*, Wei-hang Sung (trans.). Taipei: Rye Field Publications.）
- Connell, R. W.
- 2004 《性／別》，劉泗翰（譯）。臺北：書林。（Connell, R. W., 2004, *Gender*, Sih-han Liou (trans.). Taipei: Bookman.）
- Duara, P. (杜贊奇)
- 1994 《文化、權力與國家：1900-1942 年的華北農村》，王福明（譯）。南京：江蘇人民。（Duara, P., 1994, *Culture, Power, and the State*, Fu-Ming Wang (trans.). Nanjing: Jiangsu Peoples Publishing Ltd.）
- Hsu, Francis L. K. (許烺光)
- 2001 《祖蔭下：中國鄉村的親屬・人格與社會流動》，徐隆德、王芃（譯）。臺北：南天。（Hsu, Francis L. K., 2001, *Under the Ancestor's Shadow: Kinship, Personality, and Social Mobility in Village China*, Lung-te Hsu and Peng Wang (trans.). Taipei: SMC Publishing.）
- 2002a 《宗族、種姓與社團》，黃光國、國立編譯館（譯）。臺北：南天。（Hsu, Francis L. K., 2002a, *Clan, Caste and Club*, K. K. Huang and NICT (trans.). Taipei: SMC Publishing.）
- 2002b 《徹底個人主義的省思：心理人類學論文集》，許木柱（譯）。臺北：南天。（Hsu, Francis L. K., 2002b, *Rugged Individualism Reconsidered: Essays in Psychological Anthropology*, Mu-chu Hsu (trans.). Taipei: SMC Publishing.）
- 2002c 《中國人與美國人》，徐隆德（譯）。臺北：南天。（Hsu, Francis L. K., 2002c, *Americans and Chinese: Passage to Differences*, Lung-te Hsu (trans.). Taipei: SMC Publishing.）
- Johnson, A. G.
- 2008 《性別打結——拆除父權違建》，成令方等（譯）。新北：群學。（Johnson, A. G., 2008, *The Gender Knot: Unraveling Our Patriarchal Legacy*, Ling-fang Cheng et al. (trans.). New Taipei: Socio Publishing.）
- 內政部
- 2021 〈出生嬰兒性比例〉。行政院性別平等會重要性別統計資料庫，2021 年 8 月 1 日，取自 <https://bit.ly/3gOxWLU> (Ministry of the Interior, 2021, "Sex Ratio at Birth," Major Gender Statistics Database of Gender Equality Committee of the Executive Yuan, Retrieved Aug. 1, 2021, from <https://bit.ly/3gOxWLU>)
- 公視新聞網
- 2019 〈清明祭祖 桃園葉氏 8 千名子孫齊聚一堂〉。2019 年 4 月 5 日，取自 <https://news.pts.org.tw/article/428004> (PTS News, 2019, "Qingming Ancestor Worship 8,000 Descendants of the Yip Family Attend Largest Tomb-Sweeping Gathering in Taoyuan," Retrieved

Apr. 5, 2019, from <https://news.pts.org.tw/article/428004>)

王崧興

- 1991 〈中國人的「家」制度與現代化〉，見喬健（編），《中國家庭及其變遷》，頁 9-14。香港：中文大學。(Wang, Sung-hsing, 1991, "Chinese 'Home' System and Modernization," pp. 9-14 in Chien Chiao (ed.), *Chinese Family and Its Change*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press.)

伊慶春

- 2014 〈台灣地區家庭代間關係的持續與改變：資源與規範的交互作用〉，《社會學研究》3: 189-215。(Yi, Chin-chun, 2014, "Continuity and Change of Intergenerational Relations in Family of Taiwan Region: The Interplay of Resources and Norms," *Sociological Studies* 3: 189-215.)

何明修

- 2012 〈台灣工會運動中的男性氣概〉，見張盈堃、吳嘉麗（編），《陽剛氣質：國外論述與臺灣經驗》，頁 345-382。臺北：巨流。(Ho, Ming-sho, 2012, "Masculinity in Taiwan's Labor Union Movement," pp. 345-382 in Yin-kun Chang and Chia-li Wu (eds.), *Masculinities*. Taipei: Chuliu Publishing.)

何金樑

- 2019 《客家社會祭儀》。臺北：客家委員會。(Ho, Chin-liang, 2019, *Rituals in Hakka Society*. Taipei: Hakka Affairs Council, Executive Yuan.)

李亦園

- 1992 《文化的圖像》。臺北：允晨。(Li, Yin-yuan, 1992, *Image of Culture*. Taipei: Asian Culture.)

房學嘉、宋德劍、鐘晉蘭、夏遠鳴、冷劍波

- 2012 《客家婦女社會與文化》。廣州：華南理工大學出版社。(Fang, Xue-jia, Dejian Song, Jinlan Zhong, Yuanming Xia, and Jianbo Leng, 2012, *Hakka Women's Society and Culture*. Guangzhou: South China University of Technology Press.)

林美容

- 2008 《祭祀圈與地方社會》。臺北：博揚。(Lin, Mei-rong, 2008, *The Religious Sphere and Local Society*. Taipei: Boy Young Publishing.)

- 2020 《媽祖婆靈聖：從傳說、名詞與重要媽祖廟認識台灣第一女神》。臺北：前衛。(Lin, Mei-rong, 2020, *Mazu Po Ling Sheng*. Taipei: Avangard.)

姜貞吟

- 2020 《女歸成神：性別與宗族／親、族群之間的多重交織》。臺北：中大出版中心、遠流。(Chiang, Chen-yin, 2020, *Intersectionality: Gender; Lineage/Clan, and Ethnicity*. Taipei: National Central University Press, Yuan-Liou Publishing.)

- 2021 〈客家的宗族〉，見林本炫、王俐容、羅烈師（編），《認識臺灣客家》。臺北：臺灣客家研究學會、南天書局（即將出版）。(Chiang, Chen-yin, 2021, "The Lineage of Hakka," in Pen-hsuan Lin, Li-jung Wang, and Lieh-shih Lo (eds.), *Understanding Taiwanese Hakka*. Taipei: Association of Hakka Studies, SMC Publishing.) (Forthcoming)

洪馨蘭

- 2015 《敬外祖：臺灣南部客家美濃之姻親關係與地方社會》。臺北：遠流。(Hong, Xin-lan, 2015, *Mino Hakka Marriage Relationship and Local Society in Southern Taiwan*. Taipei:

- Yuan-Liou Publishing.)
- 胡幼慧、周雅容
1996 〈代際的交換與意涵：台灣老年婦女的家庭變遷研究〉，《臺灣社會學刊》20: 1-48。 (Hu, Yow-hwey and Yah-jong Chou, 1996, "Intergenerational Exchange: A Study of Older Women's Housework Experience," *Taiwanese Journal of Sociology* 20: 1-48.)
- 涂懿文、唐文慧
2016 〈家庭關係與男性氣概的建構：一個漁村男性的遷移傳記〉，《人文及社會科學集刊》28(2): 215-258。(Tu, Yi-wen and Wen-hui Anna Tang, 2016, "Family Relations and the Construction of Masculinity: A Migration Biography of a Fishing Village Man," *Journal of Social Sciences and Philosophy* 28(2): 215-258.)
- 高永平
2006 〈中國傳統財產繼承背後的文化邏輯〉，《社會學研究》3: 167-245。(Gao, Yong-ping, 2006, "The Cultural Principal Behind the Traditional Chinese Family Inheritance System," *Sociological Studies* 3: 167-245.)
- 張盈堃、根秀欽
2012 〈原住民娘娘腔男同志其陽剛氣質的規訓與抵抗：以臺灣魯凱族校園田野為例〉，見張盈堃、吳嘉麗（編），《陽剛氣質：國外論述與臺灣經驗》，頁 139-178。臺北：巨流。(Chang, Yin-kun and Hsiu-ching Ken, 2012, "Masculine Discipline and Resistance in the Aborigine Sissy Boys: School Fieldwork in the Rukai Tribe in Taiwan," pp. 139-178 in Yin-kun Chang and Chia-li Wu (eds.), *Masculinities*. Taipei: Chuliu Publishing.)
- 莊英章、羅烈師
2007 〈社會與文化：家族與宗族篇〉，見徐正光（編），《臺灣客家研究概論》，頁 91-110。臺北：客家委員會。(Chuang, Ying-chang and Lieh-shih Lo, 2007, "Society and Culture: Family and Linage," pp. 91-110 in Cheng-kuang Hsu (ed.), *The Introduction of Taiwanese Hakka Studies*. Taipei: Hakka Affairs Council, Executive Yuan.)
- 連瑞枝
2010 〈被送出去的女人〉，見連瑞枝、莊英章（主編），《客家·女性與邊陲性》，頁 247-284。臺北：南天。(Lian, Rui-zhi, 2010, "Woman Being Sent Out," pp. 247-284 in Rui-zhi Lian and Ying-chang Chuang (eds.), *Hakka, Female and Peripherality*. Taipei: SMC Publishing.)
- 陳奕麟
1984 〈重新思考 Lineage Theory 與中國社會〉，《漢學研究》2(2): 403-446。(Chun, Allen, 1984, "Rethinking Lineage Theory and Chinese Society," *Chinese Studies* 2(2): 403-446.)
- 陳炳容
2008 〈金門宗祠祭祖研究：以陳氏大宗穎川堂等六宗祠為例〉，銘傳大學應用中國文學系碩士在職專班碩士論文。(Chen, Bin-jung, 2008, "The Research of the Ancestral Worship in Kinmen: A Case Study of Chen's Ying-Chuan Tang and the Other Five Ancestral," Master Thesis, Program of the Department of Applied Chinese, Ming-Chuan University.)
- 陳瑛珣、劉宏偉
2008 〈開台祖先崇拜與家族意象確立：以台灣中部客家移民族譜為據〉，《贛南師範學院學報》2: 2-8。(Chen, Ying-xun and Hong-wei Liu, 2008, "Worship of Founding Ancestor in Taiwan and Establishment of Family Image—According to the Genealogies of Hakka

- Immigrants in Central Taiwan," *Journal of Gannan Normal University* 2: 2-8.)
- 彭渰雯、林依依、葉靜宜
2009 〈女性在陽剛職場內的樣板處境：以海巡與消防單位為例〉，《東吳政治學報》27(4): 115-169。(Peng, Yen-wen, Yi-yi Lin, and Chin-yi Yeh, 2009, "Token Women's Situations in Masculine Occupational Fields: The Cases of Coast Guard and Fire Fighting Sectors," *Soochow Journal of Political Science* 27(4): 115-169.)
- 曾秋美
1998 《台灣媳婦仔的生活世界》。臺北：玉山社。(Tseng, Chiu-mei, 1998, *The Stories of Taiwanese Daughters-in-Law: The Lives of Sim-Pua*. Taipei: Taiwan Interminds Publishing.)
- 曾純純
2010 〈鉗夫命與二婚親：客家婦女的再嫁與改嫁〉，見連瑞枝、莊英章（主編），《客家·女性與邊陲性》，頁 51-102。臺北：南天。(Cheng, Chun-chun, 2010, "Remarriage of Hakka Women," pp. 51-102 in Rui-zhi Lian and Ying-chang Chuang (eds.), *Hakka, Female and Peripherality*. Taipei: SMC Publishing.)
- 黃淑玲
2012 〈男子性與喝花酒文化：以 Bourdieu 的性別支配理論為分析架構〉，見張盈堃、吳嘉麗（編），《陽剛氣質：國外論述與臺灣經驗》，頁 281-344。臺北：巨流。(Hwang, Shu-ling, 2012, "Masculinity and Taiwan's Flower-drinking Culture," pp. 281-344 in Yin-kun Chang and Chia-li Wu (eds.), *Masculinities*. Taipei: Chuliu Publishing.)
- 楊國樞
1996 《父子軸家庭與夫妻軸家庭的運作特徵與歷程：夫妻關係》。臺北：行政院青年輔導委員會。(Yang, Guo-shu, 1996, *Father-son Relationship-dominated and Husband-wife Relationship-dominated Chinese Families in Taiwan: Their Principles of Operations and Direction of Change*. Taipei: Youth Development Administration, Executive Yuan.)
- 葉啓政
2006 《進出「結構—行動」的困境——與當代西方社會學理論論述對話》。臺北：三民。(Yeh, Chi-jeng, 2006, *The Dilemma of Structure/Action: Dialogue with Contemporary Western Sociological Theories*. Taipei: San Min Book.)
- 劉宏釗
2010 〈石岡客家婦女九二一災後生命歷程的民族誌〉，國立交通大學客家社會與文化學程碩士論文。(Liu, Hung-chao, 2010, "Shihkang Hakka Women Life Histories after the 921 Earthquake—An Ethnography," Master Thesis, Program of Hakka Society and Culture, National Chiao Tung University.)
- 劉紹華
2013 《我的梁山兄弟：毒品、愛滋與流動青年》。新北：群學。(Liu, Shao-hua, 2013, *Passage to Manhood: Youth Migration, Heroin, and AIDS in Southwest China*. New Taipei: Socio Publishing.)
- 劉紹豐、曾純純
2013 〈美濃地區家塚形制與祖先崇拜——以竹頭角榕樹坪「朱家墓園」為例〉，《人文社會科學研究》7(2): 16-36。(Liu, Shao-feng and Chun-chun Cheng, 2013, "The Explorations of the Family Tomb Types in the Meinong Area and Its Cultural Implications: Take

the ‘Zhu Family Cemetery’ at Zhutoujiao and Rongshuping as An Example,” *Humanities and Social Science Research* 7(2): 16–36.)

鄭婕宇

- 2017 〈宗族發展與文化保存：以楊梅鄭氏道東堂為例〉，國立中央大學客家語文暨社會科學學系客家社會文化碩士班碩士論文。(Cheng, Chieh-yu, 2017, “The Development of Lineage and Reservation of Cultural Preservation: Take Cheng’s Tang-dong Tang of Yang-meい as an Example,” Master Thesis, Department of Hakka Language and Social Sciences, National Central University.)

蕭昭君

- 2008 〈女性爭取宗族祭祖大典主祭的行動敘說〉，見玄奘大學宗教學系（編），《宗教文化與性別倫理：國際學術會議論文集》，頁 559–594。臺北：法界。(Hsiao, Jau-jiun, 2008, “Women’s Right to Ancestral Worship,” pp. 559–594 in Hsuan-chuang University (ed.), *Proceedings of the 2007 International Conference on Religious Culture & Gender Ethics*. Taipei: Dharma-Dhatu Publications.)

謝國雄

- 2003 《茶鄉社會誌：工資、政府與整體社會範疇》。臺北：中研院社會學研究所。(Shieh, Gwo-shyong, 2003, *A Sociography of Ping-Lin, Taiwan: Wage, Governmentality and Total Social Categories*. Taipei: Institute of Sociology, Academia Sinica.)

簡美玲

- 2015 〈性別化敘事裡的祖先與家族：以北臺灣兩個客家菁英家族為例〉，《全球客家研究》4: 63–112。(Chien, Mei-ling, 2015, “Ancestors, Family and Gendering/Engendered Narrations Among Two Elite Hakka Families in Northern Taiwan,” *Global Hakka Studies* 4: 63–112.)

藍佩嘉

- 2008 〈性別社會學在台灣：研究與理論的回顧〉，見謝國雄（編），《群學爭鳴：台灣社會學發展史》，頁 76–136。臺北：群學。(Lan, Pei-chia, 2008, “Gender Sociology in Taiwan: Research and Theory Review,” pp. 76–136 in Gwo-shyong Shieh (ed.), *Interlocution: A Thematic History of Taiwanese Sociology*. Taipei: Socio Publishing.)

龔宜君

- 2011 〈從屬的「越南新娘」與台越仲介婚姻〉，《台灣社會研究季刊》82: 85–122。(Kung, I-chun, 2011, “Subordination of ‘Vietnamese Brides’ and the Matchmaking Marriages between Taiwan and Vietnam,” *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies* 82: 85–122.)

B. 外文部分

Bourdieu, P.

- 2002[1998] *La Domination Masculine*. Paris: Éditions du Seuil.

Collins, R.

- 1988 *Theoretical Sociology*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Connell, R.

- 1996 “Teaching the Boys: New Research on Masculinity, and Gender Strategies for Schools,” *Teachers College Record* 98(2): 206–235.

- Connell, R. and J. W. Messerschmidt
2005 "Hegemonic Masculinity Rethinking the Concept," *Gender and Society* 19(6): 829–859.
- Curry, T. J.
2001 "Fraternal Bonding in the Locker Room: A Profeminist Analysis of Talk about Competition and Women," pp. 188–201 in Michael Kimmel and Michael Messner (eds.), *Men's Lives*, 5th ed. Boston, MA: Allyn and Bacon.
- Faure, D.
1986 *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories*. Hong Kong, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Freedman, M.
1958 *Lineage Organization in Southeastern China*. London: The Athlone Press.
1966 *Chinese Lineage and Society Fukien and Kwantung*. New York: Humanities Press.
1970 "Ritual Aspects of Chinese Kinship and Marriage," pp. 163–188 in his *Family and Kinship in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Fried, M. H.
1969 *Fabric of Chinese Society: A Study of the Social Life of a Chinese County Seat*. New York: Octagon Books.
- Gilmore, D. D.
1990 *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Halbwachs, M.
1950 *La mémoire collective* (édition électronique). Retrieved June 22, 2019, from <https://bit.ly/2OQsOLk>
- Louie, K.
2002 *Theorising Chinese Masculinity: Society and Gender in China*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Millett, K.
2000[1969] *Sexual Politics*. Chicago: University of Illinois Press.
- Nilan, P.
2000 "You're Hopeless I Swear to God: Shifting Masculinities in Classroom Talk," *Gender and Education* 12(1): 53–68.
- Pasternak, B.
1972 *Kinship and Community in Two Chinese Village*. Standford, CA: Stanford University Press.
- Van Gennep, A.
1981[1909] *Les rites de passage: études systématique des rites*. Paris: A. et J. Picard.
- Walby, S.
1990 *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittfogel, K. A.
1938 *New Light on Chinese Society, An Investigation of China's Socio-Economic Structure*. New York: International Secretariat, Institute of Pacific Relations.

Becoming a Masculinity and Gender Symbolism in the Lineage

Chen-yin Chiang

Professor

Department of Hakka Language and Social Sciences, National Central University

ABSTRACT

This study focused on patriarchal organization in ethnic Chinese society—lineage (*zong zu*)—and explored how a lineage continues to develop through patrilineal genealogy registers, relevant rights and obligation regulations, as well as ancestor worship mechanisms. Lineages require their male members to sustain the patrilineality by having at least one offspring and holding constant respect for the ancestors. This expectation toward male members of a lineage helps to form intense relations between the male members within the same lineage. Lineages represent a collective symbol of typical patriarchal families. With patrilineal descendent and kinship inheritance as the core concept, lineages are structured as a social network centering on inheritance of male members. This study supplements existing theories by explaining sociocultural structures, thereby providing local instances for theorization of masculinity and the gender symbolism of *zupo* worship.

Key Words: patrilineal descent, masculinity, sustaining patrilineality,
ancestor worship, *zupo* worship