

國立臺灣大學文學院人類學系

碩士論文

Department of Anthropology

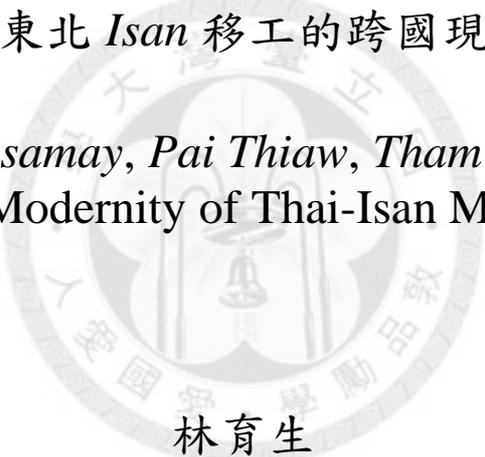
College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

趕得上時代、遠行與作功德：  
泰國東北 *Isan* 移工的跨國現代性

*Thansamay, Pai Thiaw, Tham Bun:*  
Transnational Modernity of Thai-Isan Migrant Workers



林育生

Yu-Sheng Lin

指導教授：謝世忠 博士

Advisor: Shih-Chung Hsieh, Ph.D.

中華民國 98 年 6 月

June, 2009

國立臺灣大學碩士學位論文  
口試委員會審定書

趕得上時代、遠行與作功德：泰國東北Isan移工的  
跨國現代性

Thansamay, Pai Thiaw, Tham Bun: Transnational Modernity of  
Thai Isan Migrant Workers

本論文係林育生君（學號R95125005）在國立臺灣大學  
人類學系完成之碩士學位論文，於民國九十八年六月八日承  
下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

謝世忠

（指導教授）

黃昭嘉

張雯勤

黃昭嘉

系主任

## 誌 謝

2009年6月10日，論文口試結束後兩天，搭上統聯客運，準備返回高雄。一路上，回憶碩士三年，實有太多該說的感謝。

指導老師，世忠教授，碩士三年，惠我良多。碩一初至泰國前，老師寫信介紹及經驗分享，碩二指導的規劃與討論，碩三論文寫作期間，雖然老師十分忙碌，卻總是在我任性要求下，幫我修改文章，並給予建議。碩士期間修習的三門課，也帶給我不同的東南亞區域研究及人類學議題視野。感恩致謝，實難以言盡。

路途上，仍難掩興奮之情。一方面，慶賀階段性的結束；另一方面，也自知尚有許多未臻完善之處，是未來進一步探究方向。

感謝藍佩嘉與張雯勤老師，給予論文的建議。女性視野、性別地理學、以及移動歸來可能的斷裂，是文化交織著性別與移動，將來可再研究的面向。兩位老師對於如何呈現出各別人物的生命史，及至田野工作者與他們的交融，更是從整體理想型出發，再到面對自身及田野困境的我，有待突破之處。兩位老師在相關議題上的涵養，實讓我口試結束後，內心仍激動不已，希望未來能多跟二位請教。

旅途中，正如碩士三年，伴隨許多朋友的協助，共同走過。

在泰國東北，感謝黃秀蓮阿姨的幫忙，每次總是有黃阿姨的關心照顧，並幫我解決許多問題，才讓田野得以順利進行。熱心的涂麗美老師，像是把我當作孩子般照顧，在我初至泰國東北之際，幫我安排許多田野相關事誼，讓我能有安心的感覺；希望因病回台的涂老師，能早日康復，再回到泰國東北教書。

感謝曼谷的朋友。Tee，每次在我到曼谷時，都帶我到各地，並告訴我泰國的各項新資訊。語言交換的 Leela、Siam，跟你們認識，讓我不只學到泰語，更了解許多泰國大小事。也感謝初至泰國期間，伴我熟悉泰國各項事物的 Yuki，和亞洲理工學院的泰語班同學昇豪，有你們的相伴，讓我在泰國過得多采多姿。

ANU 交換學生期間，寂聊的異鄉學習生活，感謝朋友相伴。Noriko、Kota，オーストラリアにいたとき、あなたたちと一緒に飲んだのは一番嬉しいことだった。祖璇、Sharon，跟妳們在一起，抱怨大小事情，是初到澳洲的我，感受最溫暖的時刻。ขอขอบคุณอาจารย์ Chintana (จินตนา) ที่ช่วยเหลือและสอนทุกสิ่งทุกอย่างเกี่ยวกับเรื่องไทยๆให้ผม และขอขอบคุณ Kris (กฤษณ์),

Top ที่ช่วยผมฝึกภาษาไทย สุดท้ายนี้ ผมอาจจะกล่าวได้ว่าถ้าไม่มีพวกคุณ วิทยานิพนธ์ฉบับนี้คง

ไม่อาจสำเร็จลงได้ 大姐、小雨學姐，感謝你們在 Canberra 的照顧，即使到了南半球的澳洲，也有人類學系學長姐的關心。

人類系所的朋友們，是碩士三年時光重要的伙伴。感謝師姐帆如，總是開朗地和我東拉西扯，和你一起的時光總是特別歡樂。小白學姐，是論文寫作時並肩的好戰友，雖然篇幅不足以寫一頁來感謝你，難忘的回憶總是言語難以表達。盈如學姐，你時時的關心令人窩心，祝願你將來無論身處何地，都能開心生活。乃雯學姐，和你討論人類學研究時，總叫我振奮，在你身上常會學到許多有趣想法。宜羚學姐，感謝你在研究所的活躍，剛進研究所時，還好有文化田野認識的你，才讓我覺得安心。意智學長，懷念剛進研究所時，坐在你隔壁的相互激勵，也謝謝你在我無家可歸時，收留我住在你家裡。李克學長和朱茵學姐，感謝你們介紹朋友給我認識，很羨慕你們的田野生活，希望你們的小孩出生後，能讓生活更加充滿樂趣。芳仔，感謝你讓我在你家叨擾，願你能心情平靜地順利畢業。孟珊，出國交換和國外田野，是你我共同回憶，紐西蘭之旅感謝你的陪伴，願你田野論文都能愉快完成。欣怡，研究所生涯中，有個對性別與遷移感興趣的同學真好，希望以後有機會再跟你一起看電影參加各種活動。湘彩、米蟲、正月和佳鴻，雖然先走一步，但我仍與你們同在，祝你們早日完成畢業，各奔前程。馨儀，既是同學、學妹又是同事，和你聊天總是令人開心。竹雯，或者叫謝更為親切，總是夠義氣地幫我解決大小事情，一起唸書喝酒玩樂的日子叫人難忘。大怡君學姐、玗勳學姐、艾倫學姐，一起準備論文計畫的課程，實在是有趣的回憶。胤安、以霖、仕粧等學弟妹，也祝福你們，未來研究生室就是你們的天下了！

人類系的學長學弟們，碩士三年也是不斷砥礪我成長。黃公維晨，一直是最不正經人士的第一名，排灣族語言學之路一定是沒問題的啦！吳俊葦，感謝你的不斷關心，尤其在澳洲生活時，總是期待你的電話或信件。鼎盛學長，感謝你從研究所考試以來，給予我的支持和砥礪，期望你的生活能更加平安喜樂。

感謝從大學以來，即互相支持鼓勵的社團朋友。台大旅遊家的各位：到愛沙尼亞工作準備要去英國唸書的國珊、中國印度四處出差的昀真、亞洲都會通凱丞、倫敦唸書後到雪梨工作的穎慈、杜拜等地參加電影節準備到北京工作的怡伶、日裔工作的女王、電機轉攻哲學的佑任，無論你們在世界各地，就如陪伴在我身邊般，願我也能同樣成為支持你們的力量。

要特別感謝中研院民族所的郭佩宜老師，亦師亦友，又是民族所工作的老闆，總是能給我適切建議，並學習各種不同知識。進入東南亞區域，到研究方向的確立，都要歸功與老師的討論。而在民族所工作期間，工作不會過於繁重，但卻總是能學習到各方面的技能資訊。

另外，論文的完成，最要感謝的還是田野地蓮花村的大家，你們親切的接受，是我田野期間最幸福的事情。尤其感謝寄宿家庭的 Sap，異地的生活，幸好有你和太太的照顧，才讓我很快地能適應當地生活。

客運緩緩地駛下交流道，進入高雄市，回到家中。

感謝爸爸、媽媽和妹妹，在我於各地奔波疲倦之際，總是有溫暖的地方可以歇息。也感謝父母的包容，雖然常常不知道我究竟在做些什麼事，卻總是能相信我，並給予我支持。論文完成的喜悅，願能與你們分享。

階段性完成，不代表旅行的終點，而是下一階段的開始。感謝旅途中諸位，願能帶著你們的祝福，邁向未來。也祝福各位，在此不斷變動世界中，功德無量。

2009年7月14日，於台灣大學人類學系洞洞館309室



## 論文摘要

台灣的跨國移工研究，多著重跨國移工於台灣社會內部所遇限制，及遭逢勞動控制所形成的反抗，忽略了跨國移工處於跨國場域中，因而缺乏跨國主義取向的研究。本研究從跨國主義觀點出發，討論位於兩地間的跨國連結。以「現代性」為主題，本研究認為，跨國連結不只是鉅觀經濟結構限制，與微觀對於城市的想像，更須從地方社群的社會關係，及其文化意涵出發，始能理解跨國連結現象，在這些不同層次的再連結。

以泰國東北 *Isan* 勞工為研究對象，本研究首先從政治經濟學出發，探討跨國移動形成的客觀因素。勞動市場分割，與跨國移工生產所得，與再生產消費的分離，促成跨國移動的背景。而泰國東北地區，與全球各地的政經變化，使 *Isan* 移工們於不同時代，前往相異地區工作。

客觀的政治經濟結構，對於行動者的意識假設過於簡單。在泰國東北，學者指出泰國內部的政經變化，造成 *Isan* 人們對於「城市現代性」的嚮往，因而前往都市或繁華他國工作。但本研究認為，城鄉區隔遠比此單線嚮往複雜，*Isan* 移工們往往處於兩地矛盾間，既期待城市生活，卻又對東北家鄉有所依戀。

處於現代兩地矛盾間的 *Isan* 移工，須從地方的社會關係及其文化意涵了解。泰國東北 *Isan* 女性，符合東北女性對於家庭的經濟角色，而外出工作。另一方面，她也運用了「趕得上時代」(ทันสมัย *thansamay*)的論述，以此新建立的社會關係，形成對於家鄉性別控制的反抗。

面臨女性遠行威脅，與對其性解放的擔憂，男性跨國移工的出現，可視為此一脈絡下的回應。在返鄉後，男性以泰國東北文化中，強調男性正面移動性的「遠行」(ไปเที่ยว *pai thiaw*) 論述，以及交織著個人威望及社會關係的「作功德」(ทำบุญ *tham bun*)實踐，重申其在泰國東北社會中的地位。

## Thesis Abstract

Studies of transnational migrant workers in Taiwan put more emphasis on their limitations in Taiwan, and their resistances facing labor controls. Those studies often ignore transnational workers are locating in a transnational field. Therefore, there are few “transnationalism” studies. From transnationalism, this study discusses connections of transnational field. Take “modernity” as the main issue, this study argues, the transnational connections are not only formed by macro political economy or micro imagination of urban life. We should pay more attention to local social relations and their cultural meanings, and reconnect those connections of different levels.

First, from aspects of political economy, this study examines the objective factors forming movement of Thai-Isan workers. The division of labor market and the separation of reproduction from production constitute the background of transnational movement. Besides, Thai and global politico-economic change push Thai-Isan workers to work in different regions.

Studies of political economy often simplify actors’ motivations. In Thai-Isan, scholars indicate, the political economic changes cause the desires of ‘urban modernity’, and push Thai-Isan workers to work in the city or abroad. However, this study argues, the rural-urban division is more complex than one-way desire. Thai-Isan workers are often situated in the dilemma of urban life and their northeastern hometown.

The dilemma of Thai-Isan migrant workers should be understood with local social relations and cultural meanings. Thai-Isan women work outside fitting economic roles of women in Thai-Isan community. However, they use discourses of “up-to-date” (ทันสมัย *thansamay*) to form new social relations outside their hometown, and to resist gender control with their home community.

Facing threat of women’s mobility and their sexual freedom, the emergence of transnational Thai-Isan male workers could be seen as a reaction to this context. After returning home, men use the discourses of “going playing” (ไปเที่ยว *pai thiaw*) to emphasize their positive experiences of mobility. Besides, they spend money they earned outside to “make merit” (ทำบุญ *tham bun*). Those discourses and practices, which are crucial in Thai-Isan socio-cultural life, are used by transnational Thai-Isan male workers to reclaim their status within social relations in Thai-Isan community.

# 目 錄

口試委員會審定書.....	ii
誌謝.....	iii
中文摘要.....	vi
英文摘要.....	vii
目錄.....	viii
圖表目錄.....	x
第一章 導言.....	01
第二章 政治經濟.....	11
第一節 「工作」意涵.....	11
第二節 地方經濟.....	12
第三節 情勢變化.....	18
第三章 城鎮之間.....	23
第一節 論「現代性」.....	24
第二節 嚮往城市.....	26
第三節 依戀家鄉.....	29
第四章 「現代」東北.....	33
第一節 東北男女.....	36
第二節 社會緊張.....	39
第三節 「現代」女性.....	43
第四節 男性回應.....	45
第五章 「現代」男性.....	47
第一節 行動意義.....	47
第二節 遠行經驗.....	54
第三節 功德儀式.....	60

第六章 討論與結論.....	70
後跋：誰的跨國現代性？ .....	78
引用書目 .....	85
附錄 .....	99
附錄一 泰文—中文對照.....	99
附錄二 泰國曼谷各種職業收入 .....	101
附錄三 老鼠啣與老鼠啣 หุ่นจัดกระจอยร่อย กับ หุ่นจอยกระจริด .....	103
附錄四 大學之星 ดาวมหาลัย .....	105



## 圖表目錄

圖一	泰國地圖.....	10
表一	泰國跨國移工的來源地分佈.....	12
表二	泰國 2006 年各區平均每月總收入與現金收入.....	17
表三	泰國境外移工輸出國人數估算表.....	22
表四	小學課程中對於城市社群生活與農村社群生活的比較.....	30
表五	蓮花村年度功德儀式.....	49
照片一	蓮花村外的稻田收割.....	15
照片二	編織草蓆的婦女.....	16
照片三	剝羅望子(tamarind)殼.....	16
照片四	Udon Thani 鎮上的「歐美巷」(soi farang).....	20
照片五	祈福的拴線.....	52
照片六	選舉結束後為贏得選舉者拴線.....	53
照片七	兒童節國小慶典上捐款作功德活動.....	61
照片八	廟範圍內各種不同的靈塔.....	62
照片九	火葬儀式.....	65
照片十	火葬後電影放映「作功德」活動.....	66
照片十一	葬禮的完結儀式.....	67

## 第一章 導言

台灣泰籍移工人數，自 1990 年代開放引進，數量一直是依國籍區別前幾名；在泰國，自 1993 年起，該國赴外移工數量，亦以赴台者最多。因而，無論是台灣或泰國，此現象皆為值得研究的重要課題。然而，在台灣移工研究雖然蓬勃發展，但多因語言溝通因素(吳挺鋒 1999: 115)，使得泰籍移工研究相對受到限制。

台灣目前對於跨國移工的研究，多集中在社會學界，至今已累積不少成果(曾嫻芬 2007)。相較於古典經濟學多關懷移工在移出地與移入地間薪資差別考量及利益衡量，社會學的政治經濟學面向，提供我們更多結構面限制因素的討論。如劉梅君(2000)指出外勞的「廉價」主要是基於台灣作為勞力輸入國在勞動市場中的分割，以及將外籍移工「生產」與「再生產」區分開來，才得以出現的結果(第二章會有進一步的討論)。此外，「廉價」更有其在資本主義發展過程中，對於本勞和外勞勞動控制及生產政治上的嚇阻作用，確保台灣資本主義持續得以積累發展。蔡明璋與陳鎮慧的研究(1997)亦採政治經濟學中政治建構論觀點，與經濟社會學中認為組織的整併有利於市場交易成本減少的新制度分析論、以及強調社會網絡關係的鑲嵌理論等對話：他們認為，在台灣勞力使用者(雇主)，將「配額」「賣」給高競爭的仲介，以獲得回扣的奇特現象，並不能完全以上述理論來說明。他們認為在台灣，國家政策的不穩定及模糊，政府透過對外勞規模和行政程序的限制，施加外勞進入「合法」的困難，並以此方式介入外勞市場，使得外籍勞力輸入市場呈現出上述「非理性」的現象。

成露茜(2002)從政治社會學的角度指出，台灣建國意識及其對公民的認識，決定了跨國移工在台灣的位置。台灣一方面以血緣排他原則來認定公民，但卻又排除「大陸地區的人民」，此種未明確的公民政策，影響到跨國移工未來是否可能使台灣進一步成為跨國公民社會。尋著國族分析角度，曾嫻芬(2004)進一步表

示台灣外勞政策中明顯出現有「重商的經濟國族主義」、「種族同質性的血統主義」及「種族化的階級主義」等三個面向。首先，作者認為外勞的引進，是國家爲了將出口型製造業爲主的經濟產業留在國內，以象徵強調經濟的國家繁榮；但爲了維繫國家內種族同質性考量，外勞引進又必須採取「客工」(guest worker)型式，不讓這些跨國移工成爲國境內的永久居民。這種種族化的表達，實基於背後的階級考量，將白領與藍領外籍工作者的差異，本質化成種族差異。

相較於前述政治社會學多著重於國家政策，藍佩嘉(2005)從移工招募、訓練、與再現等三種實作(practice)層次，來討論仲介如何建構出階層化的種族他者，以在市場上獲取利益，並藉此在工作內容及勞動權益上有所區隔。范裕康(2005)則全面地檢討國家、仲介與雇主在勞動市場選工中所扮演的角色，更突顯出雇主在對其可欲勞動力的積極追求，也認為在近來移工市場權力關係有向國家政府傾斜情形。

從女性主義角度切入，林津如(2000)台灣家務工作者與外籍家務工作者的比較研究，認為過去女性主義者，對外籍家務工作者的討論僅著重性別與族群，忽略了階級面向；她將階級帶入後，發現外傭政策同時影響了在台灣處於階級弱勢(尤指台灣家務工作者)或族群弱勢(尤指外傭)女性，中高收入家庭得利於此，在僱用關係中，再度強化不同階級女性的衝突。她提出應同時挑戰性別、族群與階級的不正義，才有可能全面性地推動「家務照顧工作社會化」。藍佩嘉(2008)則將外籍女性移工與配偶，放在國家以其身體作爲疆界標識(boundary markers)脈絡中。該研究從政府、媒體、科學等各種論述，進一步到國家與僱用者、仲介等共謀策略實作的討論，認為他們建立起以外籍女性身體，作爲國家公民自我與他者的區分機制。從此二研究，可見性別議題在台灣跨國移工研究中，與種族、階級共同形塑運動的可能。並且，性別政治也可與種族、階級列，成爲國家統治技術。然而，多數研究多將「性別」議題等同「女性」議題，忽略了男性跨國移工如何

進一步被「性別化」的可能。

上述巨觀政治經濟結構和國家政治意識邏輯的研究雖有其貢獻，但較難突顯出參與跨國活動的跨國勞工主體性，社會學微觀研究中，勞動控制及反抗相關研究即專注分析於此。吳挺鋒(2002)探討「宗教」作為移工「文化」，如何成為其抵抗或適應依據；他比較菲籍與泰籍勞工周休活動，發現前者因其天主教信仰而得以使「教會在菲勞的周休習慣裡...象徵性地成為一個階級鬥爭的場域」(同上引，頁 139)；反觀泰勞因四面佛寺的難至，反而成為「管理者所羅織的巧技，盡淪為在僱主提供劃定的空間裡隱蔽進行」(同上引，頁 138)。吳氏研究雖提供從「文化」層面來理解面對勞動時的抵抗與適應，但將泰籍勞工信仰簡化為「四面佛信仰」，卻有其問題，本研究將在第六章再回來討論之。此外，藍佩嘉(2002)指出菲籍勞工在台灣面臨與其在原居地不同的階層向下流動，為了抵抗在跨國勞動出現的情境，因而利用工作場域與菲籍勞工聚集地的差異，在不同社會空間上發展出工作與休假、台灣與母國菲律賓等前後台不同認同的方式以回應。

相較於與「勞動」聯繫，部份微觀社會學研究將外籍移工視為一群來到台灣的異文化族群人士，討論他們在台灣所面對及構築的生活。邱淑雯(1998)運用日本學界的「外國人族群研究」及「族群媒體的研究」，探討台灣泰語廣播節目作為外勞族群媒體的功能。她援引白水繁彥(1996)將族群媒體區分為集團內功能(intra-group functions)、集團間功能(inter-group functions)、社會安定功能等三種作用，分析泰語廣播節目的製作緣起和經費來源、內容及與聽眾互動。她指出，台灣的泰語廣播節目僅扮演了集團內功能和社會安定功能，而尚無集團間的功能。相較於邱淑雯的研究仍集中於媒體在台灣國境內扮演「適應」的功能，王志弘(2006)運用 Appadurai(1996)「族裔地景」(ethnoscape)的觀點，探討桃園後火車站東南亞商店作為消費族裔地景的現象，觸及在台灣東南亞籍跨國勞工對於原鄉

的想像及文化認同，以及族群間因店家競爭和族群間交往，所造成的緊張關係<sup>1</sup>。

從上述社會學關於移工的研究可以發現，對於從「跨國主義」(transnationalism) 角度切入的研究甚少。曾熾芬(2007)指出，多數台灣社會學研究仍有著「方法論上的國族主義」(methodological nationalism) (Wimmer and Glick-Schiller 2002) 傾向，亦即多以台灣社會為研究場域與對象，因而「偏重於移民與移入國作為一個容器(container)的互動，關心移民如何在此一『容器』中生活與適應。忽略當代移民的遷移過程中，跨國網絡與社群持續影響移民的生活」(曾熾芬 2007)。此外，除了跨國移工所處的跨國社群及網絡外，移工的「文化」在此一跨國移民遷徙過程中扮演的角色，也往往陷於「方法論上的國族主義」，而隱逸無蹤。

相較於台灣社會學多把焦點放在台灣社會內部的移工本身，區域研究則對於移工移出國著墨較多。章少棠(2001)討論泰籍勞工為何及如何出國工作，他指出泰國境內的經濟發展不均以及國際政治經濟的變化，造成了勞工的移出；他強調「仲介」作為兩地之間「結構洞」的重要性，整理出仲介業者將移工送到他地的策略。陳育章(2004)同樣地描述泰籍勞工的輸出管道，並指出由於泰國文化中的「階級文化」和「泰式個人主義」，使得泰籍勞工多選擇經由私人仲介公司到台灣工作。依筆者之見，這些研究雖討論了移出國內部的經濟發展及可能的「文化」因素，卻仍受「方法論上的國族主義」束縛，因此反限於移出國單方向的討論。

相對於泰籍移工如何移出，黃士榜(2006)則討論回國後的泰籍勞工，從事什麼樣的工作。他認為泰籍移工跨國工作的經驗本身，因受限於泰國國內經濟發展產業轉型、泰國境內的跨國移工<sup>2</sup>以及個人因素，對於其從事農業之外的工作，

---

<sup>1</sup> 另如台大城鄉所林育群的研究，也把焦點放在移工市集。其主要探討工廠的空間控制，使得工廠外的商業市集，形成移工再生產可能的空間補充，並對原有空間重新編寫。但同時，這也受到既有空間脈絡與國家政策的影響(林育群 2006)。

<sup>2</sup> 泰國雖為跨國移工輸出國，但亦為輸入國。來自周邊如柬埔寨、寮國、緬甸無證照跨境移工者，

並沒有太大幫助。該研究雖然有意討論跨國工作的經驗與金錢對其返國後的影響，但因受限於「就業」的研究，未能看到這些經驗與金錢在其他社會文化層面的影響。

基於上述理解，本研究擬欲採取跨國主義觀點，探討移工跨國經驗在其自我社群社會文化中扮演的角色。

「跨國移工」作為今日人群流動的一種型式，可說是全球化時代一顯著現象。雖然跨國移工並非最近才開始出現，但伴隨著資本、物品及人群流動速度增快，現代跨國移工的規模與型式，和幾個世紀前完全不同。此外，不同於過往國族-國家(nation-states)建立及其控制機制之演進，跨國移工的議題可說是複雜許多(Willis, et al. 2004)。因此，影響今日跨國移工的複雜力量亟需進一步探究。

若從新古典經濟學的觀點來看，造成移工意欲跨國到海外工作的原因，可以被簡化為移工個人對於利益評估的決定(Suphang and Risser 2000:11)。換言之，一個移工想要到國外工作，只因在另一國家工作薪資比在原本國家的高。然而，雖然這種說法能片面解釋移工前往他國工作動機，但因僅從薪資來分析，忽略了此一動機在不同社會文化意涵下的詮釋，也無法說明造成此一現象的背後「結構」。

相較於新古典經濟學從「最大經濟利益」假設來討論移工動機，Ghassan Hage(2005)認為，對於移工現象的民族誌研究，更能呈現出複雜的結構力量與意義系統間關係。他表示：「事實仍需捕捉描述生活文化精微之處與分析全球結構力量的雙重凝視(double gaze)，包括了人們的經驗和這些經驗賴以存在的社會環境，包括了人們意識到的經驗環境及無法觸及的巨觀全球結構。反省式的民族誌正是最適合用以致力於這種雙重凝視」(2005:474)。

---

在泰國亦為數甚多。

但另一個疑問是，民族誌式的研究固然適合去捕捉現象背後的複雜力量，但伴隨著資本、人群等的流動，古典蹲點式的民族誌，是否足以了解此類流動現象？George E. Marcus(1995)提出「多點域民族誌」(multi-sited ethnography)作為研究今日高度流動現象的方法。此一方法主張研究者應伴隨人群在不同地區的流動，而進行不同地區的民族誌研究。

然而，「多點域民族誌」雖然提出了面對流動現象的研究方式，但這樣的呼籲，似乎不能告訴我們要如何處理「民族誌」內容。在 Hage(2005)檢討多點域民族誌的文章中指出，許多多點域民族誌的研究發展愈來愈機械化，「只要研究者在兩、三個地方飛來飛去就可以被叫做多點域民族誌，尤其是研究遷移(migration)的人類學」(2005: 464)。Hage 因此指出，與其研究這麼多不同點域的內部關係，倒不如將這些不同點域視為一個點域：「假如我要研究作為全球現象的一個跨國家庭或村落，則我不應該視每個成員所屬的地方為不同的點域，而應把這些所有的地點視為一個點域」(2005: 466)。換言之，對於 Hage 來說，重要的並非民族誌是否係「多點域」，他認為研究跨國主義重要的是，研究不同地點間的關係與連結。回顧 Marcus(1995)關於多點域民族誌的討論，其實也可以看到他強調的並非這種機械式的民族誌方法，例如他也認為古典的民族誌其實亦是「多點域」的，這些民族誌都有著討論研究地與其自身社會連結與對照反省的可能性。從此一面向來看，人類學跨國主義研究的特殊觀點，應是在強調不同地區間的聯結關係。

但我們如何將這樣的「聯結關係」再進一步的概念化呢？首先，從全球結構觀點談起，則必須把不同國家放在更大的系統中考量(Shannon 1989: 20-28)。如同 Sidney Mintz(1986)討論十六世紀以來糖的消費，隨著歐洲不同時期社會經濟

情勢的改變<sup>3</sup>，糖的不同使用習慣，造成了從非洲到加勒比海的大規模強制性移工，並進一步形成了歐洲、非洲與美洲之間的三角貿易<sup>4</sup>。又如 Eric Wolf (2003[1982])所分析者，伴隨著歐洲工業資本主義生產模式發展，造成了全世界大規模移工現象。在馬克思主義影響下，幾位政治經濟學派學者顯然認為，是全世界資本主義的發展，造成了移工在世界的不同地區被聯結起來。

然而，政治經濟學的解釋固然說明了巨觀的全球結構力量，卻往往無法顯示對移工來說，移動或聯結所具備的意義<sup>5</sup>。Arjun Appadurai 指出，研究跨國現象的人類學者，應該更關注於跨國人群的想像與再現(imagination and representation)。「因為正是這種移位(displacement)，才是問題的根源...也是他們財富、自尊和自主性夢想的動力」(Appadurai 1996: 207)。相同地，Steven Vertovec(1999)認為我們應多關注此一跨國的「意識」(consciousness)，繼而從認同、記憶、察覺(awareness)、文化生產等角度，去討論不同的跨國意識模式(1999: 451)。也就是說，人們如何透過他們的意識，去想像和再現不同地方或國家，成為理解跨國現象重要面向。

跨國的意義聯結，不只是在「意識」(consciousness)層面，它亦能體現於(embodied)感官之上。例如，對於許多難民(refugee)來說，煮食或是食物的味道，

---

<sup>3</sup>在十六世紀之前，糖做為香料、裝飾、醫藥使用，被看成是貴族及富有者等上層階級的象徵，因而被視為是奢侈品，用以展示使用者的財富、權力及地位。十七世紀後，伴隨商業資本主義貿易興起，以及茶、咖啡、巧克力等飲食引進，糖做為增進甜度使用的功能向下普及，造成了如咖啡館等市民階級的興趣；此外，做為防腐使用的糖也由稀少到一般化，經歷了轉變。及至十八世紀後，工業資本主義的興起，造就了許多工人階級，糖的功能也進一步普及化，成為工人階級或貧窮者卡路里能量的來源(Mintz 1986)。

<sup>4</sup>對於糖的需求，以及在美洲等殖民地生產的糖，形成了三角貿易(triangles of trade)的生產與貿易關係，歐洲提供成品至非洲，非洲則提供奴隸到美洲，而美洲則提供包括「糖」在內的其他熱帶商品到歐洲，形成了商業資本主義的貿易網絡(Mintz 1986)。

<sup>5</sup> Sahlins(1994[1988])針對 Wolf 的研究，認為他忽略了地方文化，如何將這全球性系統結構的力量，以在地文化的認識展現、並豐富了原有文化的意涵。他認為 Wolf 雖與過去世界體系理論不同，將這些「沒有歷史的人」視作歷史主體。但實際上，仍是把這些人納入大系統中，而成為「這個系統」內的主體而已。他認為 Wolf 的觀點，仍是站在影響與回應(impact and reactions)的觀點來看。Sahlins 認為，應該看這全球性物質力量，是如何以地方文化作為媒介，而有不同的形式展現。從此觀點來看，世界體系上的經濟剝削，實可能是在豐富(enrich)地方系統。

可以是一種他們「經驗」「與家鄉的連結」的方式(Langfield and Maclean 2000: 103-108; Warin and Dennis 2005)；又如 Amanda Wise(2003)研究東帝汶移至澳洲的難民指出，透過集體活動中對過去在家鄉情感創傷(trauma)的展演，使得他們得以「經驗」到與家鄉的連結，並使得個人的創傷，得以轉化為賦有集體的意義。這些研究都強調了身體經驗對於連結不同地區的重要性，而不只是意識上的想像與再現。

然而，對於跨國移工來說，自己所面對者並不只是「想像的」與「經驗的」意識或體驗，他們仍需面對家鄉族親。多數跨國移工與移民不同並非從一地移到另一地之後，就在那邊定居，他們基本上是活在「跨國場域」(transnational field)(Fouron and Glick-Schiller 2001)中。也就是說多數人係往返於勞工輸入國與輸出國間，因而他們仍需回國面對親朋。他們多數即如 Hage(2005)所言，所面對者並不是「想像的社群」(imagined communities)，而是更「具體的」家族與村落社群關係<sup>6</sup>。例如對於在美國工作的海地女性來說，她們仍需把錢寄回去海地，以完成自己在社群中被認可為「海地女性」的任務(Fouron and Glick-Schiller 2001)。在澳洲工作的孟加拉女性，也有需要將錢寄回家鄉以提昇自己在家族或村落間的地位，並維繫在澳洲與家鄉間的連結<sup>7</sup>(Rozario 2007)。

從上面的討論可以看到，對「不同地區間的連結」之理解可從各種面向切入，從全球的政治經濟結構、個人的意識與經驗、或在社群間的道德經濟等。但本研究認為，這些不同面向並非各自獨立的力量，不同的「連結」需要進一步地「再連結」。政治經濟學的結構性討論，往往將行動者及背後社會文化作過於簡單的

---

<sup>6</sup> 「想像的社群」(imagined communities)，來自 Benedict Anderson(1999[1991])一書，意指此類社群，不是由實際人與人間面對面交往而構成的社群。Hage(2005)一文的用意，亦在檢討這個概念被濫用，而常忽略了人們仍有實際需面對的人際交往社群。

<sup>7</sup> Rozario(2007)研究指出，在澳洲工作的孟加拉女性，匯錢回家雖然完成其「道德經濟」(moral economy)，但家鄉的人仍難以接受女性外出，因而孟加拉女性也只能不斷地以金錢或不同方式，來獲取家鄉人的接受。

假設，而行動者的跨國想像卻又忽略了對其所處社會文化的理解與回應，因而本研究認為應更細緻地去討論，跨國現象當中政治經濟結構、行動者與其所處社會文化間的連結及辯證關係。本研究期以透過對來自泰國東北跨國移工的探討，進一步說明之。

2007年7月第一次泰國田野調查，以迄2009年1月，筆者共前往泰國六次<sup>8</sup>，主要以泰國東北 Udon Thani 府附近作為研究調查的區域，並在其中一個村子作了約近一個月的田野調查，以期了解到外地工作的泰國東北人，回到家鄉後在村中的生活情形。

2007年11月第一次拜訪泰國東北 *Isan* 地區，該次探訪了 Udon Thani 地區在東南亞考古學上具有重要意義的 Baan Chiang 村，但該村並沒有太多到台灣的移工，再加上村子人口約 3000 多人過於龐大，所以沒有考慮在當地作田野。但該次在鎮上認識了分別從台灣到當地工作和結婚的兩位女性，因而在次年 2008 年 2 月二度造訪時，在這兩位朋友介紹下，又造訪了三個村莊：其中兩個位於 Udon Thani 府，是透過台灣到泰國傳教的一貫道道堂及其道友認識的，而另一個則是在當地工作的台灣女性，她的朋友所住的村子，也就是筆者後來的田野地-蓮花村<sup>9</sup>。

蓮花村位於 Nong Bua Lamphu 府，而非原先設定的 Udon Thani 府，其離 Udon Thani 鎮約僅一個半小時的車程。Nong Bua Lamphu 府在 1993 年設府之前亦屬於 Udon Thani 府一部分。而蓮花村民若要看病或買一些特別物品，也都會到 Udon Thani 鎮上，有些人亦有在 Udon Thani 鎮上從事薪資勞動的經驗。

---

<sup>8</sup> 分別是 2007 年 11 月約兩個星期、2008 年 2 月約三個星期、2008 年 7 月約三個星期、2008 年 11 月約一個月、2009 年 1 月約三個星期，總共時間約四個月。

<sup>9</sup> 「蓮花村」為假名，取該村位於 Nong Bua Lamphu 府，*bua* 意為「蓮花」之意。

選擇蓮花村原因是一開始認識的人在台灣工作多年，可以用流利的中文與筆者對話。該村到過台灣工作過者比例上也十分地高，甚至有人跟我說，「幾乎每家都有人去台灣工作過」。

田野期間，除了寄住家庭的男主人能以流利的中文與筆者溝通外，與其他村民間的溝通大多使用標準泰語<sup>10</sup>，但對於當地一般使用的東北泰語(Thai-Lao, or *Isan*)則僅止於打招呼等的用語。除此之外，一些從台灣或新加坡工作回來的人，可以用簡單的中文或英語字補助說明。



圖一 泰國地圖

<sup>10</sup> 在到田野期間止，筆者學習標準泰語近兩年時間。

## 第二章 政治經濟

### 第一節 「工作」意涵

在泰國社會中，「工作」一詞有不同表達方式，最常聽到的就是「作來找吃的」(ท่ามาหากิน *tham maa haa kin*)<sup>11</sup>。「作來找吃的」，從字面上的意思來看，可知「工作」的目的是為了溫飽。在農村脈絡中，即指從事種田等農事，主要也是為了自給自足，而非要拿到市場上賣來賺錢。由此觀之，泰國社會對於工作的概念，似乎與 Scott (2001[1987])所指東南亞農民的道德經濟學主要係為了「生存」之說法類似。

但除了「作來找吃的」，「工作」在當今泰國社會中也有其他說法，其中一個就是「找錢」(หาเงิน *haa ngern*)，這個概念尤指在都市地區從事薪資勞動的人。據此，「工作」的目的變成只是為了「賺錢」，而無法看到「賺錢」之後的目的。

另外一個「作工作」(ทำงาน *tham ngaan*)的意思則更為複雜廣泛。*Ngaan* 一字可以譯作「工作」，包含了前述為生存，或為賺錢的目的。但 *ngaan* 一字的意義，也可指多人參與的共同活動。在鄉村的脈絡中，*ngaan* 更用來指涉經常舉辦的儀式活動，例如：งานบุญ *ngaan bun* 指的就是涉及作功德的一些儀式活動。平井京之介(1997)認為過去泰國社會經濟的人類學研究，多從 Weber 理論出發，討論佛教倫理與經濟活動間關係(另見 Keyes 2002: 246-7)。但他以 *ngaan* 一字同時涉及工作與儀禮的意涵指出，其中涉及的是人與人之間相互行為的展現。他認為

<sup>11</sup> 平井京之介(1997)研究中，亦指出「找吃的」(หากิน *haa kin*)所具有的意義。他認為「找吃的」(「探して食べる」หากิน *haa kin*)，指涉前往山中或河邊，尋找自家消費用的動植物採集行為(1997: 536-537)。在蓮花村中，亦有類似到附近山中採野菜的情形。但筆者認為「找吃的」*haa kin* 一詞，指涉的是更大的範圍。例如筆者在蓮花村中，常聽到村民說，「我們鄉下人就是『作來找吃的』*tham maa haa kin* 而已」，意指種田等經濟活動只是為了溫飽而已，不只專涉採集活動。

無論 *ngaan* 作為薪資勞動、稻作、共同作業<sup>12</sup>、或表現在宗教儀禮上，都涉及了參與者人與人之間的相互關係，以及在 *ngaan* 中所形成的共同感覺，因此與村落、村人和參與者自我的互相構築有關。相較於前述「作來找吃的」(*tham maa haa gin*)多涉及家戶內部的溫飽，其意義顯然有所不同。平井京之介貢獻在他指出了 *ngaan* 作為活動，實不只代表「工作」，其與「儀禮」的同義，帶出了活動中涉及人際行為的了解。然而筆者也認為他對於人際間相互行為的討論似仍從義務、無意識的身體感等面向出發，忽略了泰國文化中「功德」作為理解人際間互相關係的重要性。在第五章會再回來討論之。

## 第二節 地方經濟

泰籍移工並非平均地來自泰國各區，從地理上來說，多數移工來自東北地區(見表一)。泰國東北地區被稱為 *Isan* อีสาน，此地區民多採用泰語系 Thai-Lao 支系，在泰國往往直接稱其為 *Isan* 人。比起標準泰語，Thai-Lao 方言與現在寮國大多數人使用語言較為接近。

表一 泰國跨國移工的來源地分佈

	1996			1997		
	男性	女性	總計	男性	女性	總計
東北地區	77360	8251	85611	59077	5203	64280
北部地區	22218	2576	24794	16732	1403	18135
中部地區	2413	865	3278	1464	524	1988
東部地區	887	196	1083	700	128	828

<sup>12</sup> 原文中日文寫為「協同作業」，意指與村落發展運動相關，而由全村共同進行的活動。在蓮花村中，筆者亦觀察到在週末假日，常會有共同打掃村莊寺廟區域範圍的活動。

西部地區	440	115	555	207	51	258
南部地區	123	33	156	126	24	150
總計	103441	12036	115477	78036	7333	85639
男：女		8:1			10:1	

資料來源：Suphang, et al. 2001

泰國東北處於該國與寮國西邊邊緣地帶，過去受到高棉(Khmer)、素可泰(Sukothai)、阿瑜陀耶(Ayutthaya)<sup>13</sup>等文明或政體影響。18世紀分別整合進永珍王國(Wiangjan)與泰王國領土之中，其後在19世紀末20世紀初泰國與法國協定中，方才確立了今日泰國東北 *Isan* 地區界線。(Keyes 1967: 4-13; Taylor 1993: 289)

傳統上，泰國東北經濟以農業為主，大約有超過90%以上的人行農耕生活(Rogers 1989: 35)。東北土地與人口比例，比起其他亞洲地區來的高，因而在歷史上鮮少有地主與佃農之間糾紛，多數農民都擁有自己的土地(Chai 1987)。在蓮花村中，土地較多的人約可有30~40 rai<sup>14</sup>左右，土地較少的人也超過10 rai 土地。至於沒有土地的人<sup>15</sup>，則需先和地主談好收成後如何按照比例分米，再由他們來負責耕作。田邊的池塘魚產和其他作物，種米的人亦可經地主同意而拿來食用。米收成之後，種米的人亦可拿米回去食用，但在雙方分米之後，就不行再拿取了。

雖說農業是東北主要經濟，但這裡土地相較其他地區貧瘠(infertile)，且土地保持水分能力較弱(Rogers 1989: 34)，並因地下水含石灰質成份高<sup>16</sup>，不適合拿來

<sup>13</sup> Ayutthaya 除翻譯作「阿瑜陀耶」外，亦譯為「大城」。

<sup>14</sup> rai 為泰國計算土地面積時所用單位。1 rai = 1,600 平方公尺 = 484 坪 = 0.16 公頃。

<sup>15</sup> 筆者並不知道，這些沒有土地的人，是過去以來即沒有土地，或是近來的現象。筆者曾經在 Udon Thani 鎮，訪問過一位曾經從事仲介秘書工作的女性，她說有的勞工仲介，因為泰國東北勞工仲介費的土地抵押，而獲得大量的土地。在泰國東北亦有一句俗諺「去丟掉土地，回來丟掉老婆」(pai sia naa maa sia mia ไปเสียนามาเสียเมีย)，戲謔地說明了跨國移工的風險。陳育章(2004: 92)的研究中，亦紀錄到相同的俗諺。

<sup>16</sup> 蓮花村的人會拿此事，與台灣抽地下水來灌溉的事情比較。

作為灌溉用水源，否則會影響作物的生長。東北地區的農作物無法整年耕種<sup>17</sup>，一般均為季節性耕種。如稻米多為一年一穫，多數人在 7 到 8 月間播種稻米，然後於 10 到 11 月間割稻<sup>18</sup>(陳育章 2004: 20)。除此之外，有些人也會在雨量較為充足，或靠近水源之處再進行其他作物種植。2009 年元月份在蓮花村時，多數人處於農閒狀況，但也有人仍繼續在雨量較為充沛的地方，種些蔬菜。

割稻即便到今日仍多以人工方式進行，雖然可以租用機器<sup>19</sup>來幫忙，但因價格較高，許多人在能力所及範圍內，多仍用人工方式進行。過去村子間會相互換工幫忙割稻，無涉金錢交易，但主人須負責飲食招待；但現若請外人來幫忙割稻，則多給予現金。在需求較高的割稻尖峰時期，外人來割一天的稻大約要支付 250 泰銖<sup>20</sup>。2008 年 11 月時，一位擁有 35 rai 地的先生說，他之前就請了 23 個人來幫忙割了一天，花了大約 5000 泰銖。平均下來，割 1 rai 土地的稻米，用人力大約要花 400 泰銖，用機器割的話大約要 700 泰銖。割稻後還要請人來幫忙碾米，最後賣的價錢為 12 公斤 70 泰銖，所以請人來幫忙割實在不划算。

農民會留下自己所需要的稻米，其他部份則賣給外面來收購的公司；而其他作物的種植<sup>21</sup>，也多自己食用，少數拿到市場上賣。在蓮花村另有看到賣給同村村民的情形。

---

<sup>17</sup> 筆者 2008 年 2 月，前往泰國東北 Udon Thani 及 Nong Bua Lamphu 兩府附近時，常可看到一大片土地，卻只有靠近河流邊的田地才是綠色的景象。因為在乾季時，僅有靠近河邊的地方能夠繼續耕種。

<sup>18</sup> 這也因為各自所擁有的田地大小，及是否有找人來幫忙割稻而有差異。如筆者在 2008 年 11~12 月到訪期間，在 12 月初將離開蓮花村之前，有些家庭已經收割完畢了，但有些田地較大的家庭仍未收割完畢。

<sup>19</sup> 割稻機一台約要一百萬泰銖，而碾米機一台約三、四十萬泰銖，一般泰國東北農家都沒有這種機器，而需付錢向他人租借。但在別的村子，也有遇過有人到台灣工作後，因為賺了錢回來後，買了一台碾米機到處幫人家碾米。他說，在他們村子約有五、六台碾米機，而雖然他幫別人碾米，會收一點碾米費，但主要目的是要拿米糠回家養豬。

<sup>20</sup> 工資的算法各有不同，有的是按天計酬，也有的是按量計酬。

<sup>21</sup> 如在蓮花村，就可以看到有椰子、青菜、木瓜...等的種植。



照片一 蓮花村外的稻田收割 (筆者攝於 2008 年 11 月 19 日)

除了農業種植外，蓮花村也如一些鄉民社會研究所指出者，另有一些小手工藝生產<sup>22</sup>(Chayanov 1989[1966]; Scott 2001[1987])。有些婦女會自己種些植物來編織草蓆，一天工作五小時的話，約三天可以完成一張草蓆。草蓆雖然大部份留在家裡自用，但多餘者也會賣出去，完整的一張草蓆可以賣 300 到 500 泰銖。另外，2009 年元月在蓮花村時，即見家家戶戶堆滿成袋的羅望子果(tamarind)，去殼去子之後，外面的公司會來收購<sup>23</sup>。往年每公斤價格約 15 泰銖，但 2009 年初價錢則提高至約 22~23 泰銖。其中一戶人家說他們每年大概會賣 20 公斤左右，「雖然賺的不多，而且又要剝殼去子很麻煩，但沒辦法，多少還是要做一些」。

<sup>22</sup> 研究者們稱此類鄉民社會的小手工藝生產為家戶內部的「自我剝削」(Chayanov1966; Scott 2001[1987])。

<sup>23</sup> 公司收購羅望子果後會作成酸角汁，但也有人說會賣到新加坡，作成類似可口可樂的製品。



照片二 編織草蓆的婦女 (筆者攝於蓮花村，2008年11月19日)



照片三 剝羅望子(tamarind)殼 (筆者攝於蓮花村，2009年1月8日)

如前所述，由於自然條件的限制，乾季會有農閒時間，此時農民面臨著較強烈的經濟壓力(陳育章 2004: 20)，但是參與薪資勞動，成了一重要選項。

在蓮花村附近鎮上，作一天體力工薪資大約 152 泰銖，而曼谷薪資則一天大約為 201 泰銖，所以自 1960 年代起，就有許多季節性移工(seasonal migrant worker)出現。也就是農忙之時，回到家鄉農村幫忙，而農閒時則，到曼谷地區作臨時工。一個兩年的人口調查研究報告指出，約 24% 左右泰國東北人，有離鄉到外地工作一個月以上的經驗，而且一半以上的人屬於季節性移工(陳育章 2004: 20)。近來，愈來愈多人選擇到國外工作，在那邊他們可以獲得比在泰國更高的薪資。

比較泰國各地區收入(見表二)，似乎很容易可以得到一個結論：「泰國東北住民離開家鄉到曼谷或到國外工作，是因他們比較貧窮」。這種新古典經濟學式的回答，顯然非常直覺，然而如前所述，研究跨國主義的人類學者，更關注的為何這些不同的場域，能被「聯結」起來，而不只是專注於「個人的經濟利益」動機而已。

表二 泰國 2006 年各區平均每月總收入與現金收入

地區	總收入 (單位：泰銖 บาท)	現金收入 (單位：泰銖 บาท)	現金收入：總收入 (單位：泰銖 บาท)
大曼谷地區	33,088	17,537	98.6
中部地區	19,279	32,788	99.1
北部地區	13,146	19,028	98.7
東北地區	11,815	12,808	97.4
南部地區	18,668	11,624	98.4

全國	17,787	18,461	98.9
----	--------	--------	------

資料來源：Report of the 2006 Household Socio-Economic Survey, Whole Kingdom, Kingdom of Thailand. (Statistical Forecasting Bureau 2007)

### 第三節 情勢變化

相較於從個人意願予以理解，政治經濟學派主張以資本主義發展相關的全球結構，來解釋跨國的移工現象，其中兩個理論較為重要：分割勞動市場理論(segmented labor market theory)與歷史結構理論(historical structuralism)。

我們可以把高度工業化國家的勞動市場分成兩部份：「主要勞動市場」與「次要勞動市場」(primary sector and secondary sector)。「主要勞動市場」指的是那些安全、高薪且職場環境又好的工作，相反地，「次要勞動市場」指不穩定、低薪低報酬，且身處危險環境的工作。高度工業化國家的人，傾向選擇主要勞動市場的工作。然而，次要勞動市場工作仍需要有人來完成，因此自發展中或未開發國家引進「外籍廉價勞工」，就成為勞動市場分割下的選擇(Suphang and Risser 2000 :11)。

以台灣為例，1990年代出現了一個「奇怪」的現象。當時正是台灣開始引進東南亞外籍勞工的年代<sup>24</sup>，但卻也同時出現了高失業率。劉梅君(2000)即以勞動市場分割理論來解釋為何台灣同時出現高失業率與高度缺工的情形。她認為「次要部門」的工資，已無法給付台灣當地勞工進行「再生產」的需要，因此才會引進大量東南亞籍勞工來擔任諸如建築工、看護、工廠勞工等「次要部門」的

<sup>24</sup> 至今日為止，在台灣僅有來自六個國家的契約勞工是合法的：馬來西亞、泰國、印尼、菲律賓、越南及蒙古。

工作。借由把外籍勞工「生產」所得與「再生產」<sup>25</sup>花費，分離在台灣與勞工移出國兩地，使得台灣「次要部門」的低工資，給付東南亞籍勞工在家鄉「再生產」的低花費成爲可能。

同樣「奇怪」的情形也出現在泰國。泰國雖是移工輸出國，但也接收來自緬甸、柬埔寨、寮國等地的外籍移工。若從分割勞動市場理論的觀點來看，此一現象也就不難理解。由於「次要部門」的工資，已漸無法負擔泰國境內人民「再生產」的需要，因此愈來愈多人選擇到國外工作，而境內「次要部門」的工作則由緬甸、柬埔寨、寮國等其他國家的外籍移工來擔當。

然而，分割勞動市場理論雖然解釋了資本主義發展下勞工輸入國內部的市場分殊，以及勞工輸出國和勞工輸入國間的市場分殊，但卻無法看到全球性系統的運作變遷。歷史結構論者從資本在歷史過程中的流向，探討全球性系統的運作。在資本主義發展下，包括勞工輸出國及勞工輸入國在內的整個系統，都不斷在變遷。

泰國的勞工輸出，正回應著資本主義的發展。越戰時期，美軍於泰國東北設立了許多空軍基地，因此當地出現了不少伴隨而來的建設公司，在城鎮也出現了許多相關產業。Tambiah(1977)在 1970 年代對於其研究的村莊與附近城鎮描述的差距中，就可看出美軍設立的空軍基地帶來一些相關產業的訊息：

雖然非常接近 Udorn 鎮<sup>26</sup>，Phran Muan 的村民與其少有接觸。作為行政

<sup>25</sup> 此處的「再生產」，劉梅君引用 Burawoy(1976)對於勞動力再生產兩個環節的討論：日常修復(maintenance)與更新繁衍(renewal)，亦見藍佩嘉(2006)對此的討論。

<sup>26</sup> Udorn 鎮又譯爲 Udorn Thani 烏隆，是名稱相同的該府府治所在地，距離曼谷約 564km，而距寮國首都永珍約 78km。在越戰期間，城鎮的附近設有美軍空軍基地，後雖已移走，但當時即開始發展的一些休閒行業，如 Pub, Night Club 等，至今仍持續發展。尤其後來當地女性，與美國士兵及後來的歐美人士結婚甚多，當地甚有一條街就叫作「歐美巷」(soi farang ชอยฝรั่ง)。

中心的城鎮，與村子形成非常強烈的對比。城鎮有穿著制服的行政機關辦公室、現代的學校中有穿著制服的小孩、繁榮的華人商人所開的店面(擺著收音機、電視機、化妝品和美容雜誌)、電影院、美容院和提供給美國士兵的夜店俱樂部。村子第一眼看到則是令人失望，密集的高腳屋子；好一點的有木牆和屋頂，而差一點的就是竹子牆和屋頂；多數的成年人是在田野工作者給他們看的時候看到第一部電影。在下雨的時候深陷的泥巴阻礙行進，但眼睛卻為新生的綠芽而感到欣喜；在乾季時塵土和熱氣使室內和棕色乾燥的鄉間不得一刻視覺輕鬆(Tambiah 1977: 45)。

現年 54 歲一位蓮花村女性，她提及年輕時，跟先生一起在 Udon Thani 鎮上可口可樂公司工作五、六年。後來先生被調到其他地方，她自己就回村裡種田了。



照片四 Udon Thani 鎮上的「歐美巷」(soi farang)<sup>27</sup> (筆者攝於 Udon Thani，2008 年 2 月 5 日)

<sup>27</sup> 照片中，左為酒吧餐廳(2008 年 7 月已拆除)，右為複合式的大型購物商場 Charoensri Complex。

1970 年代美軍基地關閉後，許多越戰期間在泰國的建設公司，將公司移到中東地區，因而吸引了許多已投入薪資勞動的泰國東北勞動者，前往中東地區工作(陳育章 2004)。在蓮花村中，第一位跨國到他地工作者，即在 1971~1972 年間到沙烏地阿拉伯，這時候去到中東工作者，如今多超過 60 歲，好幾位並已過世。

然而，90 年代東亞及東南亞作為全球加工出口區下的經濟發展，需要大量的勞工來完成「全球性市場鏈」<sup>28</sup>的經濟型式，許多來自泰國東北的移工逐漸從中東地區轉向發展中的東亞及東南亞地區(章少棠 2001；陳育章 2004) (見表三)，台灣亦於這個年代開始大量引入外籍勞工。

2008 年底自美國開始所引起的全球性金融海嘯，亦帶來了新的變化。由於需求量減低，帶動了依賴出口的東亞與東南亞地區生產量的變化。包括台灣在內的許多東亞廠商，開始停用外籍勞工。2009 年元月在蓮花村時，就遇到好幾位在台灣尚未工作滿一年，卻因此次金融危機而被遣送回來的泰國東北移工<sup>29</sup>。

一位前人力公司仲介秘書表示：「情形就是這樣：技術和知識來自日本，工廠和資金在台灣，工人從泰國來，然後仲介賺錢」。此語說明了在現代跨國分工的發展模式中，勞動市場的全球化和資本的流動，所形塑的跨國勞工移動方向。

---

<sup>28</sup> 此處「全球性市場鏈」，指的是現今一件商品的製造，涉及不僅是單一國家。經常的情況是，一家公司在一個國家下訂單(例如：美國)，另一家公司在其他國家製造，或再交由其他國家製作(例如：台灣)，但用的卻是別的國家來的工人(例如：泰國)。

<sup>29</sup> 一位在桃園觀音鄉冷氣零件工廠工作，六個月後被遣送回來的蓮花村 28 歲男性說，當時過去前一共付了十四萬銖的仲介費給仲介公司，現在契約還沒結束前被送回來，仲介公司說只願意賠五萬五泰銖，不然就是送他們去以色列工作，仲介費原本大約要三十萬，但公司願意折成半價。不過他還要再付一筆錢才能去，對他來說不是一筆小數目。所以後來只能接受五萬五泰銖的賠償。

表三 泰國境外移工輸出國人數估算表

目的地	1991	1992	1993	1994	1995
沙烏地阿拉伯	39,600	25,000	15,000	10,000	6,000
卡達	3,000	3,000	3,500	3,500	2,000
阿拉伯聯合大公國	3,500	3,000	3,500	3,500	2,500
科威特	2,800	5,500	3,000	3,000	3,000
以色列	2,300	3,000	3,500	7,000	15,000
其他中東國家	2,000	2,000	2,500	3,500	2,000
利比亞	18,000	25,000	20,000	17,000	4,000
其他非洲國家	0	0	1,500	1,500	1,000
馬來西亞	10,000	25,000	30,000	38,000	40,000
新加坡	27,000	50,000	50,000	50,000	50,000
汶萊	11,000	20,000	21,000	25,000	36,000
香港	15,500	20,000	25,000	26,000	36,000
日本	25,000	76,000	100,000	80,000	80,000
台灣	7,000	20,000	80,000	150,000	180,000
其他亞洲國家	10,000	10,000	10,000	10,500	10,500
<b>總計</b>	<b>178,700</b>	<b>290,000</b>	<b>370,500</b>	<b>430,700</b>	<b>450,000</b>

資料來源：陳育章 2004: 107

政治經濟學的解釋，對於全球不同地方被聯結起來的巨觀結構，作了說明：勞動市場的分割，以及「生產」與「再生產」的分離，使得勞工輸出國與輸入國，得以在全球市場中的聯結起來。而歷史結構論則從資本移動走向，說明了此一聯結的方向。

### 第三章 城鄉之間

老鼠啣是老鼠啣的朋友 老鼠啣住在田原裡

老鼠啣住在首都 穿著打扮亮麗

老鼠啣帶啣進城 啣從田裡來 有點害怕

擁擠 混亂 忙碌 不像田裡 一點都不忙

老鼠啣乾乾淨淨的 香香的 老鼠啣髒髒的 讓人感到羞愧

老鼠啣漂漂亮亮的 走在前面 老鼠啣俗氣難看 在後面慢慢跟著

到了豪華大廈 不像家鄉 超級迷你

老鼠啣非常喜歡 好大的房子 噢噢大叫

老鼠啣 清清喉嚨說道

那裡 那裡 看到嗎 老鼠啣

山竹 人心果 龍眼 甜點 好多好多 快來快來 老鼠啣

兩隻老鼠吃地盡興 但一會兒後小老鼠感到非常驚嚇

左邊一隻狗瞪著綠色的眼睛 右邊一隻貓兇狠地喵喵叫著

左邊是狗 右邊是貓 爸爸媽媽 救命啊 啣啣~

啣和啣互相看了一眼 然後就想也不想地跑掉了

汪汪 喵喵 窮兇惡極地追著啣和啣

狗伸手抓 啣掉了下去 貓伸手抓 兩隻老鼠及時地逃掉

呼呼喘息 流汗多多 低頭喪氣 緊張顫抖 尾垂腳傷  
在城裡 真可怕 真可怕 危險就在身邊 要冒著生命危險

老鼠啣要離開老鼠啣 揮手道別 老鼠啣與老鼠啣

在田原裡的生活較簡單 搔搔肚臍 拍拍肚子 舒服 唧唧

— 《หนูจืดกระจ๋อยร่อย กับ หนูจ๋อยกระจืด》(老鼠啣與老鼠啣)

## 第一節 論「現代性」

跨國移工研究，相對於自客觀政治經濟結構解釋跨國移工現象形成，由移工主觀的面向來解釋，除了新古典主義主張的經濟利益動機外，「現代性」亦常被拿來解釋為跨境移動的原因，如藍佩嘉(2002)研究在台菲律賓的跨國女工指出，經濟動機並不能完全解釋移工到外地工作原因，對於海外「好生活」(*naragsak a panagbiag*)的想像，亦促使這些菲律賓女性，跨國來到台灣工作(2002:13-15)。過去文獻中，亦多指泰國東北鄉村居民，對於城市現代性的嚮往，促成其到城市工作生活。但筆者認為「現代性」往往非單向式地對於城鎮的嚮往，它反而是處在城鎮與鄉村間的跨界場域中。

對於「現代性」或「現代化」的討論，在許多非西方社會民族誌中，常被放置於「社會變遷」範疇中。早期社會學者所主導之現代性分析，常忽略即使在全球化情境中，各地仍會因社會文化的差異，而展現出不同面貌。相對於此，人類

學家<sup>30</sup>從社會文化差異中，探討不同社會如何展現「多重現代性」(multiple modernities)，或是有別於西方的「另類現代性」(alternative modernities)(Ong 1995a)。

Aihwa Ong(1999) 以三個亞洲前英國殖民地馬來西亞、新加坡、香港為例，反省 Huntington 文明衝突論當中，近似演化論的西方自由民主與東方共產威權概念對比，進而發現這些國家發展出不同於西方將政治與經濟自由綁在一起的「另類自由主義」(alternative liberalism)<sup>31</sup>。另如 Marshall Sahlins(1999)以北美洲住民參與皮毛貿易、大洋洲跨國移工現象為例，認為這些看似「西方現代化發展」的「啓蒙」(enlightenment)現象，未必是不同社會文化的崩解。人類學家反而從各社會文化的觀點，去了解其多樣性，因而 Sahlins 稱之為「人類學式啓蒙」(anthropological enlightenment)。

Clifford Geertz(1963)與視傳統將會妨礙現代化的理論對話，認為不同社會文化與「現代化」可能有不同的結合或表現方式。他以印尼 Java 的 Modjokuto 和 Bali 的 Tabanan 兩地為例，指出傳統對於現代化可能有其阻礙，亦可能有其助益。Geertz 首先指出 Modjokuto 的市集(bazaar)經濟，有利於個人化的市場發展，然而其面對的問題，並非是過去現代化理論中因社會、經濟關係不分所造成的無法發展，反而是因市集經濟的過度分工消散缺乏組織。不過，Tabanan 的例子則不同。在 Tabanan 社會中，原本即有 *seka* 的組織型態，它扮演著宗教、居處、灌溉與農業、親屬等多元的人與組織間關係角色。支持此一組織的是貴族與平民間的忠誠合作關係，而非如西方之貴族和平民間必有對抗的偏見。因此，對於企業組織的發展有所助益。但是，平民所要的是一個集體成長下出現的社會福利，未能進一步理性化、個人化，因此使得發展受到限制。

<sup>30</sup> Englund and Leach(2000)認為，人類學家在近來開始參與「現代性」(modernity)的討論，是在 80 年代反省民族誌過後，轉向對於民族誌「社會實用性」(relevance)重視下出現的結果。

<sup>31</sup> Ong 稱之為「亞洲自由主義」(Asian Liberalism)。

前述討論與其說是「現代性」，不如說在彰顯不同社會文化有其表現「現代化」的不同方式。這些研究在「現代性」的討論背後，仍假設了一系列關於商業化、都市化、資本主義化、官僚主義化、個人主義化、世俗化、時空壓縮、除魅(disenchantment)與再魅(reenchantment)等抽象社會學概念的前提(Englund and Leach 2000; 平井京之介 2001)。這些前提使得多數研究仍是在西方啓蒙以來「現代性」的假設中進行討論，呈現的是不同社會文化如何展現「現代化」，或說是如何與「現代化」接軌或摩擦，而非「現代性」在不同社會文化中如何被認識及理解。例如前述 Ong(1999)的研究仍未挑戰何謂「自由主義」，而 Sahlins(1999)也僅討論人類學者預設的「人類學式『啓蒙』」，而非「啓蒙」究竟對不同社會文化來說具有什麼意義。

因此，若回到個別社會文化脈絡來理解「現代性」，我們首先必須了解「現代性」的這種意識或想像為何。這如同在第一章所論及，我們應討論「現代性」的認同、記憶、察覺(awareness)、文化生產等不同的再現面向(Appadurai 1996; Vertovec 1999)。

但這並不意謂這些「想像」和「再現」，沒有其原有社會文化脈絡基礎，也不表示它們與原有的文化脈絡沒有衝突，一切均應視其社會位置境況，以及該文化賦予的意義。

## 第二節 嚮往城市

過去對於泰國東北移工的研究，「現代性」的討論扮演了重要的角色。一般認為，泰國東北跨境移工的現象，是在以曼谷為中心的經濟發展及其相關的「現

代性」論述中形成的。

泰國政府政策，造成了國內經濟發展不均以及對於「現代性」嚮往的意識。在 1980 到 1990 年代間，伴隨著外資的進入和工業的發展，泰國的經濟有長足的進步。然而，經濟發展卻多控制在以曼谷為主的城市菁英手裡，其發展策略為「將有限的資源依序分配：菁英先於大眾、曼谷先於其他省、曼谷菁英先於曼谷大眾、其他省菁英先於該省大眾」(Parnwell and Arghiros 1996: 6)。此一發展政策下，多數的外國投資和建設，都集中在曼谷地區。因此，造成了曼谷和其他地區的不均衡發展。也因此，東北地區較少有如工廠、建築等薪資勞動的工作。

然而，發展政策的影響，不只侷限於經濟上的不均衡發展，更重要的是，它更深入一般泰國人的意識層面。曼谷和東北地區的經濟差異，透過媒體和日常生活論述等的推波助瀾，使一般泰國人認為東北人是較次等、未發展的，而曼谷人或是推及至其他發展國家的人是較進步發展的。例如「城市人」(คนในเมือง *khon nai meuang*)<sup>32</sup>與「鄉下人」(คนบ้านนอก *khon baan nok*)的分別就被用來區分來自不同地區的人。城市被認為是現代泰國生活的中心，「國家發展」與「進步」的頂點；相反的，在大眾媒體中呈現的鄉村則成為國家的邊緣(Mills 1999a, 1999b)。在進行田野預調時，談及想要在一個村子裡作較長時間的田野，就有城市裡的朋友不建議筆者這樣做，不然回來會變成「鄉下人」。

這種區分使得東北農村的人對於曼谷的進步(เจริญ *jaroen*)、發展(พัฒนา *pattana*)心生嚮往，並擴張到對於外國現代性的想像。在東北常可見城市的路名取名為「進步」，而田野地附近的城市「最高級」的飯店亦以此為名。因此，到

---

<sup>32</sup> Mills(1999b)的泰國東北 *Isan* 研究，雖將 คนเมือง *khon meuang* 等同都市人，但在蓮花村的一般對話中，則是使用 คนในเมือง *khon nai meuang* 一字，直譯為都市裡的人。但同樣字彙 คนเมือง *khon meuang*，在泰北的使用上指的卻是泰人，相對於華人的 *Kolot*。此亦見不同辭彙在不同地區，使用上的不同意義。

外地工作，對東北農村的人來說是一種對於「現代」泰國生活「趕得上時代」(ทันสมัย *thansamay*)的追求，他們不只要選擇被認為是「趕得上時代」(*thansamay*)的工廠工作，且更常透過都市商業消費<sup>33</sup>，泰國流行歌曲的歌唱，甚至是休閒時間到各地的觀光消費，來讓自己變得「趕得上時代」(*thansamay*)，而和住在家鄉的「鄉下人」有別 (Mills 1999a)。在田野訪談中，一位受訪者說，他在去台灣工作之前，其實已經有一份焊接的技術工作，時常會出差到泰國南部海邊，薪水大約兩、三萬泰銖左右。但問他為什麼要去台灣工作時，他回答說因為「好玩」(สนุก *sanuk*)。這與 Mills(1999a)討論從東北到曼谷工廠工作的勞工一樣，表現出對於「趕得上時代」的嚮往。此外，許多曾到過台灣工作的蓮花村民，也都訴說了他們在台灣各地的遊歷經驗，第五章將進一步討論之。

對於「現代性」的想像，也可從移工工作回來後，如何使用這些所得了解。多數人並未把錢存起來，而是會買一些「趕得上時代」的東西，例如電視機、汽車...等，或者他們會蓋一棟新的「現代式」房子。其他人看到之後，也會想要出去外地工作，因為這樣才能「趕得上時代」。一位曾到過台灣工作兩年，回到泰國十多年的 51 歲男性告訴筆者，他從台灣回到泰國後，馬上就蓋了一棟新房子和買了一部新車。但他其實不會開車也沒有駕照，所以幾個月後又把車賣掉了。我們可以看到，推動人們前往他地工作的因素，不只是單純的經濟動機，對於他地的「現代性」想像，也是促成跨國工作的原因。(第五章將進一步把現代性消費的意義，放置在東北社會文化脈絡中討論。)

此一經濟政策發展差異下的「現代性想像」，亦混著族群與區域政治的因素。東北地區的泰國人多屬於 Thai-Lao 人，這群人在語言及歷史上都與現在居於寮國的多數人較為接近。東北的意象，常與經濟上未發展的寮國重疊，在泰國若被

<sup>33</sup> 類似的情形，如前述藍佩嘉(2002)對於菲律賓籍女工在台灣的研究，指出菲籍女工在台灣休閒時的消費與出遊。又如 Johnson(1997)對於於中東地區工作的菲律賓女工的研究，描繪出她們強調在中東工作時，用自己賺的錢去買漢堡來吃等對於西方「現代性」的想像。

稱為 Lao，常帶有歧視、較次等的意涵<sup>34</sup>。這種差異亦常在日常生活和媒體中被強調，因而也造成了泰國東北人試圖跨國至想像中「較發展」的地方工作，克服這種族群上被視為次等的可能。Mills(1999a)的研究亦指出，泰國東北到曼谷都會地區工作的移工，透過假日的團體出遊所追求者，不只是對「現代性」的追求，旅途中經驗到的區域與族群差異，更影響他們對於成為「現代泰國人」的追求。

因此，從前述的討論來看，經濟政策下的區域發展不均，造成了泰國東北人的「現代性意識」。此一混合著經濟、族群、區域、國家差異的意識，從曼谷延伸至其他較高度發展國家，成為一個「現代的泰國人」，聯結了泰國東北人對於跨境移動的嚮往。

### 第三節 依戀家鄉

對於城市「現代性」生活的嚮往，似乎把泰國東北人的心境說明地過於簡單了。回到本章開頭的寓言故事，是在蓮花村小學裡面，幾個小學生給筆者看的。故事中鄉下老鼠到了城市後，雖然那裡有許多好吃的食物和看起來便利的生活，但卻也充滿著許多危險和困境，因此鄉下老鼠最後還是選擇回到了鄉下。這個故事雖然簡單，但卻也反應了所謂對於城市「現代性」的想像並非如此簡單而已。

在蓮花村，有時筆者會和小學生們一起上課<sup>35</sup>。有一天在上社會、宗教與文化課程時，內容在討論「選擇居住地」：課程一開始討論選擇居住地的因素，像老師說他來自 HuaHin，就說有的人選擇靠海因為可以抓海鮮等食物，但有的人會選擇靠飲用水的地方。接著老師就開始問大家住在哪裡，並討論選擇居住地方

<sup>34</sup> 例如筆者的泰國朋友，會指筆者聽的泰國音樂非常地「寮」(lao)，意思就是指很落伍或跟不上時代。

<sup>35</sup> 許多泰國鄉間的小學，由於老師不足，小學生上課時，就是看全國統一放送的課程教學電視。筆者在蓮花村時，也常常跟著看教學電視的放送。

的因素。畫面上首先說明了以前的人選擇居住的方式，包括：靠近水邊、住在平坦洼地、肥沃的土地...等原因。

但討論到現在人選擇居住的方式時，整個討論就變成了「城市」與「鄉下」的差別。老師首先解釋何謂社群(ชุมชน *chumchon*)，然後就說社群有分城市的社群(ชุมชนเมือง *chumchon meuang*)和農村的社群(ชุมชนชนบท *chumchon chonabot*)，並開始討論其差別：首先是職業上，前者包括工業、小販等，而後者就只有農業；收入方面，在城市中差距較大，農村則較平均；土地方面，城市較小，農村能有的土地較大；人口方面，城市裡密密麻麻(หนาแน่น *naanaen*)，鄉下則密度較低；家庭方面，城市多是小家庭，而農村通常較大家庭；文化方面，城市是多元的，鄉下則是地方文化(วัฒนธรรมท้องถิ่น *watthanatham thongthin*)。

表四 小學課程中對於城市社群生活與農村社群生活的比較

	職業	收入	土地	人口	家庭	文化
城市社群	工業、小販等	差距較大	較小	密密麻麻	小家庭	多元
農村社群	農業	較平均	較大	密度較低	大家庭	地方文化

有趣的是，投影片講解完，老師問大家會想住在哪裡，結果大約將近二十個學生裡面，只有一個學生說要住在城市裡面。雖然說此一現象反應前述教材及現代泰國社會，對於「鄉村」意象的讚揚。但我們可以清楚地看到，教育上「城鄉分野」十分清楚。最後，老師又說了，在城市裡面可以做如開 tuk-tuk 車，按摩師等不似農村裡面種田的工作，也就是幫觀光客服務，那麼大家會想住在哪呢？課堂上並沒有回答，但似乎也看到許多人的確為了工作而到「城市」，但對「鄉村」仍有一份懷念，因此在工作結束或失意時，必會回到家鄉。

上一節所提及之「城市」與「鄉下」差距所帶來者，未必完全是對於城市「現代性」的嚮往，另一方面也出現了對於「鄉下」的自豪。在蓮花村田野期間，常會有人問筆者來這裡做什麼，隨後補上一句，「你來這裡研究很好，這裡是泰國的鄉下，你才可以了解『真正的泰國文化』，跟曼谷和跟台灣不一樣」。然後接著就會談起和曼谷的不同。在喪禮上遇到的一位先生告訴筆者：

這裡是農村、鄉下，不像曼谷一樣。這裡的人心地比較好，一般就是工作糊口(*tham maa haa kin*)，不像在曼谷，很多人都是為了錢(*haa ngern*)在工作<sup>36</sup>，常會騙人。像在曼谷 Mochit 客運站<sup>37</sup>如果你搭 Taxi，原本 20 塊的地方，他會帶你繞一圈，然後結果要付 100 塊。而它就在可能原本你用走的，也沒幾步路的地方。像在鄉下，大家都像這樣(葬禮)互相幫忙，跟在曼谷不一樣。

在 2008 年底全球性金融危機發生時，年約 20 歲左右的蓮花村男性大學生說：

現在的經濟危機對城市人不太好，但對於泰國東北 *Isan* 人來說沒有關係。因為沒有工作之後，還是可以回家去種田。這就是國王所提倡的「自足經濟」(*เศรษฐกิจพอเพียง sethakit phor phiang*)，這讓泰國東北成為一個非常適居(*น่าอยู่ naayuu*)的地方。

而這種對於鄉村的自豪，更反應在歷史面向上。前面論及視東北為經濟文化落後的意象，Keyes(1967)認為並未造成東北人一味崇尚曼谷，歷史中對東北政治共產、經濟未發展、文化落後的指控與歧視，反造成東北人的「*Isan* 區域主義」

<sup>36</sup> 關於「工作糊口(*tham maa haa kin*)」與「為了錢(*haa ngern*)」，見第二章第一節的討論。

<sup>37</sup> Mochit 客運站，是曼谷與泰國北部、東北部之間往來的重要客運站，位於曼谷北部。

(*Isan Regionalism*)<sup>38</sup>。早期對許多來自東北，到曼谷當計程車司機的研究，亦指出來自東北的季節性移工，即使工作於曼谷，仍維持東北的語言與生活方式，並在都市生活中漸形東北地方意識(Textor 1961)。蓮花村的人也常說，「當我在曼谷的時候，我都不說中部泰語。像是在 Mochit 客運站遇到人的時候，我都會說「從哪來」(*Isan : มาแต่ไหน maa tae sai*)，而不會說中部泰語。」

我們可以看到，固然在許多方面泰國東北人似乎充滿著對以曼谷為中心的「現代性」城市想像，其中包括對消費實踐、生活方式等的崇尚；但另一方面，他們對家鄉的「*Isan* 社會文化」仍有一份自傲與依戀。因此，對於「現代性」意義的討論，似乎不能就認定必會追求「現代性」。人們往往處於一種糾結於兩端的「現代性」角力之中。但到底如何面對「現代性」的矛盾？仍需回到其原處的社會關係與文化意義中予以理解。



---

<sup>38</sup> Keyes(1967)雖強調此一「*Isan* 區域主義」，但其最後結論與本研究立場接近，認為這些泰國東北移工，即使仍有對其地區在政治、文化上的自豪，但他們實仍接受 *Isan* 和 *Siamese* 雙重的理解模式。本研究亦認為，跨至他地的移工處於兩端之間。

## 第四章 「現代」東北

阿星是年輕女孩

NongYai 村高三畢業

媽媽賣田 送阿星進大學

來到曼谷上學 跟得上時代(*thansamay*)的 University<sup>39</sup>

阿星漂亮 阿星美豔 阿星超炫 漂亮的人啊作什麼都炫

所以就被 presented 作為大學之星

大學系所裡的朋友 都非常喜歡阿星啊

Summer 媽媽叫我回去

幫忙回 NongYai 村種田

回到那叢林般的村子 要阿星直說的話那不對啊！

沒有發展(*pattana*)的鄉下 只有田稼和豬狗雞

鄉下人沒有教養 只會吃沒有經過巴士德法消毒的碎魚<sup>40</sup>

吃青蛙、牛蛙、蜥蜴 和各種奇怪的昆蟲<sup>41</sup>

甚至連牛大便裡的蟲子都吃

噁~ 怎麼能吃得下去啊~

<sup>39</sup> 全篇歌詞中，出現許多以泰語腔調發音的英語字，如“University”，“Summer”，“Farmer”，“Concept”...等，在此是爲了表示，這位離開鄉下到都市唸書女性的「趕得上時代」(*thansamay*)。

<sup>40</sup> 「碎魚」指的是 *ปลาร้า plaa raa*，爲泰國東北 *Isan* 社會的一種飲食。會將魚(通常是田裡小池裡養的魚)剝碎，然後加鹽、米等使其醱酵。在吃的時候，常會加入青木瓜沙拉(*ส้มตำ som tam*)裡吃。這種青木瓜沙拉的吃法，與泰國中部最大不同，即在於會加入這種「碎魚」，又稱爲「寮式青木瓜沙拉」(*ตำลาว tam lao*)。而在歌詞裡的用意，亦即在嫌棄這種泰國東北飲食，許多人不敢吃「寮式青木瓜沙拉」，正因爲「碎魚」有其特別的味道。

<sup>41</sup> 在泰國東北，的確可見一般 *Isan* 人食用昆蟲。筆者曾在泰國各地，如曼谷、清邁、Udon Thani 等地市場，都看過在賣昆蟲。蓮花村的人平常飲食，雖不以昆蟲爲主，但偶可見食用昆蟲的現象。在田野期間，電視上曾播報澳洲北部因蝗蟲過境，而農業損失慘重的新聞，但蓮花村民開玩笑地告訴筆者，在泰國東北不會有這種情形，因爲這些蟲光吃就不夠了，怎麼可能會造成農害。

年輕人只有 Lo-So<sup>42</sup>的一群  
喝白酒糯米酒醉了就騎機車競賽  
不像在曼谷的年輕人  
開 Benz 開 Chef(雪佛蘭) BM 最新一代  
真的聽不懂 *Luk Thung*<sup>43</sup>  
阿星喜歡流行歌曲 Four-Mod Golf-Mike<sup>44</sup>  
想去 Muang Thong Thani<sup>45</sup> 看 Academy Fantasia<sup>46</sup>  
這裡只有 *Isan* 之聲 NokNoi Poifai<sup>47</sup>  
就像 Kummord, Lookprae<sup>48</sup> 真的是非常地 *Morlam Morlam*<sup>49</sup>

<sup>42</sup> “Lo-So”一詞是“Low Society”的縮稱，意指「下層社會」，在歌詞裡面的用意，意指在鄉下的年輕人都是屬於「下層社會」，因而感到嫌棄。在泰國，有一個樂團即名為“Sek Loso”，以“Loso”為名用以吸引特定聽眾。但筆者曾聽曼谷的朋友說不喜歡這個樂團，並從其名字“Loso”出發，指說他們這個樂團常會打架鬧事，反應的是對“Lo-So”階層的嫌惡。相反的詞稱為“Hi-so”，即為“High-Society”的縮稱。旅遊指南 Lonely Planet(2007: 157)將這個詞彙以三個標準來定義：年輕、有錢與漂亮，且認為通常指的是曼谷的混血兒(ลูกครึ่ง *luuk khreung*)；但以筆者經驗，這個詞意義更接近一種生活型式，如和朋友去吃較高級的餐廳，亦會說這樣比較“Hi-so”。在使用上接近台灣一般所稱的“high-class”。

<sup>43</sup> “*Luk Thung*” ลูกทุ่ง 指的是泰國的「鄉村歌曲」(字面上的翻譯是「田中之子」)。Lonely Planet(2007: 67)給予其這樣的解釋：「與美國的西部鄉村音樂接近，此類型歌曲主要吸引勞工階級的泰國人。其主題主要是失戀、悲劇性地早死，或是如農民日以繼夜工作，但年終卻還是負債等。」許多歌詞的場景不只出現在鄉下，更多的是描述從鄉下到城市來工作的年輕男女，其間的愛情與失戀的故事，或是與家鄉之間糾葛的情節。有趣的是，本篇歌詞這裡的意涵是，描述到都會變成「現代女性」的阿星，對於“*Luk Thung*”的厭煩，然而，這首歌本身其實也是一首“*Luk Thung*”歌曲。

<sup>44</sup> “Four-Mod”, “Golf-Mike”為兩組泰國當紅的流行音樂團體：前者為一女子雙人團體，後者為一男子雙人團體。有趣的是，後者此一男子雙人團體，是以日本的傑尼斯(Johnnys)為模式打造的。

<sup>45</sup> “Muang Thong Thani”，以有可以舉辦大型演唱會和展覽活動的 Impact Arena 而著稱。

<sup>46</sup> “Academy Fantasia”簡稱 AF，是類似於台灣「超級星光大道」的選秀節目。有許多當紅的流行歌曲藝人，都來自此一選秀節目。

<sup>47</sup> *Isan* 之聲原名為 เสียงอีสาน，是一著名的 *Morlam* 樂團，會在各地舉辦類似演唱會的舞台表演，吸引多人前往參加。Noknoi 為 *Lukthung* 女歌手，全名 Noknoi Uraiporn นกน้อย อุไรพร。Poifai 為 *Lukthung* 男歌手，全名為 Poifai Malaiporn ปอยฝาย มาลัยพร。

<sup>48</sup> Kummord, Lookprae 皆為 *Morlam* 歌手。

<sup>49</sup> “*MorLam*” หมอลำ 指的是 Lao-Isan 的一種音樂，一般翻譯為「東北歌曲」(字面上翻譯是專業歌曲/手)。其最主要的特色是，歌曲會以 Lao-Isan 的一種樂器 *khaen* แคน 演奏。*Morlam* 此種音樂型式，在泰國社會中有其代表「東北」音樂類型的意涵，但本歌詞中的意思，即為這個女性在嫌棄前述歌手，指他們非常地「東北」。

Central, Robinson, The Mall<sup>50</sup>

7-11 BigC<sup>51</sup> 在 NongYai 村都沒有

只有沒有品味的水上市集 阿星沒辦法喜歡

T 恤每件 199 不知道這種衣服怎麼穿得下去

曾經在 Centerpoint<sup>52</sup>一帶散步

必需走在沒有黃牛和水牛的地方

想來就覺得難過丟臉 想念奢華的社會

在我上學而成為大學之星時

看到這樣的鄉下社會 阿星沒辦法適應啊~

穿著高跟鞋到田裡 轉身掉到堤防裡 阿星坐著哭了

穿著條低腰褲割稻 禿牛和老牛站在一旁流著口水

媽媽帶我坐著耕耘機 頭不停地持續搖晃

一回到家就生病 但在大學裡卻是 Cheer Leader

讓一個 Pretty Presenter 來變成 Farmer

阿星要說 這不是啊 這不是阿星真正的樣子啊

媽媽啊我想要回曼谷 想念大學裡的朋友

女兒對鄉下這個田監牢感到厭煩

對碎魚和那該死水牛的臭味感到害怕

阿星對這裡的生活感到厭煩 想要去 City 成為大學阿星

像女兒這樣的人應該住在曼谷 這才是我期望的 Concept 啊！

—ดาวมหาลัย(大學之星)歌詞

<sup>50</sup> Central, Robinson, The Mall 皆為泰國著名的購物商城及百貨公司，除了在曼谷之外，在全國各大都市有都會有其分店的設立。

<sup>51</sup> BigC 為泰國的大型量販店，與 Carrefour 和 Tesco Lotus 等量販店雷同。

<sup>52</sup> Centerpoint 為曼谷市中心 Siam Square 一帶青少年的聚集地。

這首歌詞趣味地描寫出這一章的背景：一個外出的東北女性，希望脫離家鄉生活，而成爲都會生活中的「現代女性」；但是，家鄉仍是無法放下的負荷，成爲「好女兒」依然是其身爲鄉村女性的義務。

## 第一節 東北男女

對於泰國社會男女兩性探討<sup>54</sup>，有一些共同的清楚軸線：謝世忠(2008)在回顧泰語系-南傳佛教兩性研究中指出，女性於經濟活動的高度參與，以及男性爲主的佛教生活，幾乎是多數泰語系-南傳佛教學者皆認可的特質。然而對於此一共同特質，不同學者卻有著相異詮釋。

Kirsch(1975)首先指出，歷史上女性從事經濟活動，男性負責宗教及政治活動由來已久，而這與佛教對兩性界定有關。在佛教概念中，女性因對於現世(this world)的依附(attachment)較深，難以放下俗務，所以多從事較入世的經濟活動；同時，女人也被認爲前世的「業」(กสิณ karma, kam)不夠清聖圓滿(謝世忠 2008: 519)。女人在今世相較於男人較缺乏「功德」，也因此一般供食給僧侶以「作功德」者多爲女性，或是女性透過兒子出家成爲僧侶「作功德」，再將「功德」轉換到自己身上。反之，男性可出家成爲僧侶，象徵性地拋棄對於事物依附，因而可以在由「功德」所界定的神聖階序上提昇地位。Kirsch 另亦指出因政治活動包含著與宗教相同的階序概念(1975: 189-190)，所以泰國男性在政治活動上較女性活躍。除了從概念上來解釋外，Kirsch 也提出功能性的解釋，他認爲女人務要被

<sup>53</sup> 歌詞翻譯，感謝泰籍友人 Kris, Siam 的協助。

<sup>54</sup> 本文主要探討的是，泰國鄉村社會研究中，對於男性女性界定分野，而非另一塊泰國研究中，主要出現在都會地區的性別討論。與都會地區性別相關的研究，如見 Morris(1994)回顧歷史中泰國由三個性別(Three Sex)的系統，逐漸過渡到二元(Binary)或說是四個性向(Four Sexualities)的系統，另如 Jackson(1989)進一步討論，泰國都會中對同志「理解」的歷史及社會文化脈絡。

拒絕成爲僧侶，否則若其參與競爭功德地位，將會使家庭崩解而不穩定(Kirsch 1996: 20-21)。

在幾次參與蓮花村僧侶頌經儀式過程中，也可看到此類男性在宗教領域中地位較高情形。在坐位安排上，僧侶們坐在最前面較高的台階上，而俗眾們則坐在下面。俗眾們也會依性別分成前後，男性在前面一半，女性則在後面一半；意思也就是男性較接近宗教上地位較高，較具功德的僧侶，反之女性則因爲前世的業而必須在離僧侶較遠位置<sup>55</sup>。早上俗眾供食的頌經儀式，也如 Kirsch 所說多爲女性到寺廟裡面來供奉，只有少數兩、三位男性會出席此一場合。換言之，供食給僧侶「作功德」者多爲女性<sup>56</sup>。

雖從佛教概念詮釋兩性，說明了男女從事活動的差異，但 Keyes(1984)以實際的資料指出男性並未拒絕從事經濟活動，反而看到許多女性從事較低薪的經濟活動；此外，男性出家成爲僧侶的比例，也有愈來愈少之勢。Keyes 因而認爲泰國男女皆有其出世與入世的可能，只是因佛教的世界觀而有不同的路徑。他進一步從佛教經典中女性作爲「母親-養育者」(mother-nurturer)的觀點來解釋上述現象：女性參與經濟活動的原因是她扮演著「母親-養育者」的角色，有照顧家庭與小孩的義務。而對僧侶供食「作功德」，亦是扮演著作爲養育宗教的角色。因此，他認爲男性與女性都有其入世與對宗教的參與，甚至女性對宗教的「養育」可能還高過男性。

前述討論，雖然都從宗教概念來詮釋泰國社會文化對男女兩性界定，但研究者都無可避免地引用了「佛教」概念來作爲立論依據，這樣的詮釋忽略了泰國的

---

<sup>55</sup> 筆者也另外參加過，在 KhonKaen 府都市地區早晨頌經儀式。在城市裡面的位置安排，就不如在鄉村中來得性別分明，許多人都陸陸續續地來到廟裡，找到空位就跪下，並沒有明顯男女劃分。

<sup>56</sup> 其他參與過如出現在喪禮上的頌經場合，男性的參與率，就比起早上供食給和尚以作功德的情形高出許多。

宗教並非完全援引自「佛教經典」。對於泰國宗教研究的討論，無論是被稱為「宗教合成」(Religious Syncretism)或是自成一格的「東南亞宗教」(Southeast Asian Religion) (Swearer 1995; Mulder 1996)，都呈現出其有不同於「佛教經典」教義的一面<sup>57</sup>。Sparkes(2005)跳離佛教經典對兩性的詮釋，而把焦點轉至泰國東北社會的各種儀式實踐中<sup>58</sup>。他認為，東北社會主要包含了兩套不同的性別象徵概念。在以家為主的儀式中，強調女性作為母系群體的延續<sup>59</sup>，男性的權威及保護力量，以及男女互補(complementary)的概念。而在以寺廟為主的儀式中，則強調了男性高於女性的階序(hierarchy)概念。若從這兩套概念去解釋先前學者的看法，即可以看到女性參與經濟活動或女性作為「母親-養育者」都與其作為母系群體延續的象徵有關。另也肯定了在寺廟方面，男性功德階序高於女性的說法。

在家庭與婚姻的範疇上，也可看到女性代表著與家庭、養育之間的關係。在東北社會，結婚後行從妻居，也就是婚後男方會住到女方家裡去，此一現象在跨村落的婚姻當中尤其明顯。婚後有些夫妻會離開女方的父母，再另行蓋新房子，此時也必須舉行離家與進新屋的儀式。蓮花村的人說，今日東北社會並非嚴守從妻居，但就田野所見者，至少 40 歲以上家庭，幾乎都仍維持該項婚後居住制度。

在財產繼承分配方面，蓮花村的村民說，分配情形如下：

家裡的財產不是繼承給大兒子，而是看父母各自喜歡誰。例如如果生了三個小孩，就會把財產分成五分，小孩子各一分，然後父母各一分；父母可以各自指定那個小孩照顧，小孩不可以拒絕，但照顧的小孩可以得

<sup>57</sup> 本文並不旨在，對泰國宗教在佛教經典、實踐、變遷等議題上，作一全面性的探討，詳可見如：Tambiah(1977), Mulder(1996)。

<sup>58</sup> 從東北社會儀式實踐著手，也可以避免前述 Kirsch, Keyes 的研究以佛教來討論，會容易落入一個「泛泰語系」群體框架之中，相關討論可見謝世忠(2007)。

<sup>59</sup> 泰國東北社會，今日從妻居的現象仍然十分普遍。在田野中所遇到的家庭，多仍是依據此一居住法則，因此村內常會有姐妹與各自丈夫住在附近的情形。但本文不欲仔細討論，泰國東北社會的親屬制度，可見 Sparkes(2005)。

到照顧的父母那一分的財產。男女不分。

但依照從妻居的婚姻後居住法則，在田野中觀察到與父母同住者，多是最小的女兒，並由她來照顧父母。其中，我們可以清楚地看到女性扮演著對於「家」的義務，符合前述女性扮演的「母親-養育者」角色以及母系群體延續情形。

從過去研究可知，東北女性在鄉村生活中作為「母親-養育者」角色，不只在家務及家戶儀式中，對家庭供養且象徵了家，在佛教事務中，也扮演了供食僧侶的角色。此種角色也使得女性，雖可從事經濟活動以供養家庭，卻無法進一步遠行至他地。

## 第二節 社會緊張

平井京之介(2001)指出，「趕得上時代」(*thansamay*)是女性對於在村莊及家庭中被控制的一種反動。對於在工廠工作的女性來說，「穿著性感的衣服、使用昂貴的化妝品、工廠下班後或休假日的摩托車聚會、高興地出門去買東西或吃東西」，是典型「趕得上時代」(*thansamay*) 意象。這些被傳統村落社會認為非道德或怠惰，而被強烈批判的行為，如今為嚮往自由活動的年輕女性所解放(2001: 243)。顯然，「趕得上時代」(*thansamay*)對於工廠女工來說，和泰國都會中產階級或者是鄉村所認為的「現代性」，並不見得相同。

此外在 Mills(1999a)曾提及數個幾乎等同於「現代性」的辭彙：「趕得上時代」(*thansamay*)、「進步」(*jaroen*)和「發展」(*pattana*)，平井京之介則認為這幾個辭彙意義不見得相同。前者較常在工廠情境下被使用，而後兩者則多用在村落社會中。此外，「趕得上時代」(*thansamay*)較強調個人面向，與後兩者重視集體面向

有所不同(2001:243-247)。換言之，在村落社會可能被視為「現代性」的「進步」(*jaroen*)和「發展」(*pattana*)，不見得等同於工廠女工「趕得上時代」(*thansamay*)的論述。

平井京之介的研究同時也指出，雖然工廠女工「趕得上時代」(*thansamay*)的論述，是對前述泰國社會文化控制女性的反抗，但他認為這樣的論述，反而讓她們進入了另一套工廠的權力關係中。他指出，「趕得上時代」(*thansamay*)的論述，係建構在同儕群體(仲間集團)的互動中，對於未能達到此一群體標準的人，往往會被責備為「難看」、「骯髒」、「鄉下人」等(2001: 242)。這也使得工廠中的班長，得以利用「趕得上時代」(*thansamay*)的論述，來展現自身的優越，而使女工們不得不服從這層關係。

平井京之介的另一項研究更突顯了「趕得上時代」(*thansamay*)論述所傳達之對於自由的嚮往，及其對於村落社會的反抗。當村落女性到外地工廠工作後，即使在家鄉的新屋完成，仍符合當地人期待地進行了傳統的進新屋儀式(*housewarming ceremony*)，但她們卻自己作出了些許的改變。儀式之後，女性們加入了狂歡的宴會活動，並且邀請自己在工作的同事或主管來參加，作出一些形式上歡樂，但卻不為村中人所接受的活動。平井認為，女性工作所獲得的金錢，投入象徵女性延續的家屋儀式中，雖然仍符合村中對於女性角色的期待，但由女性所主辦的狂歡宴會活動，邀請的不是村落親戚朋友，而是工廠的同事或主管<sup>60</sup>，實則彰顯了到工廠後的女性所用來宣示的自主性，自此也出現了村落社會與她們自由間的緊張關係(Hirai 2002)。平井京之介的研究地點，雖然是在東北 *Isan* 社會以外的泰國北部，但在東北社會中亦可看到相似的變化(Whittaker 1999)。

<sup>60</sup>在許多泰寮社會，亦常見這種狂歡的宴會活動。但平井京之介的研究中提及，過去在他研究的村莊中，除了少數共同儀式外，少有此種宴會活動，而是約在 1993 年開始，才為了婚禮第一次舉辦類似的狂歡宴會活動(2002: 196)。他並指出，當地第一個在儀式後舉辦類似狂歡活動者，就是一位在工廠擔任主管的女性(2002:196)，這可能也與前述女性在工廠中競爭何謂「趕得上時代」(*thansamay*)有關。

除了在外工作的女性自由與村落社群緊張關係外，另一個問題則是對於出外工作女性的性控制。許多研究都指出，在外工作的女性，容易被懷疑變成妓女或是對性隨便的女人<sup>61</sup>，在泰國社會亦是如此。曼谷有許多妓院、色情按摩業或 gogo-bar，執業者多來自於泰國東北，用以服務當地泰國男性或外國性觀光客 (Cohen 1996[1982])。因此，對於一名來自東北的女性和她們家人來說，到曼谷工作即伴隨著性的風險。即使不是從事色情行業，女性在曼谷地區可能會遇到的「羅曼史」(Romance)或是「性嘗試」(Sexual Experimentation)，在村落社會也是不被允許的。這些都挑戰了父母的權威，傳統上父母有著控制他們女兒「性」的責任(Mills 2005; Whittaker 1999)。此外，它也可能動搖仍在家鄉工作的男性權威。一年約 50 歲蓮花村男性村民，曾到過曼谷、新加坡、台灣各地工作，而他的太太則一直留在家中。他的對話中，反應了對於女性外出的憂慮：

以前去曼谷工作的都是男生，女生因為害怕都待在家裡不敢去，要是有人出去工作的，都會被別人說是去作妓女一類的工作。但現在不一樣了，就算是作妓女只要賺得到錢別人也不會說什麼了。但現在也很多女的出去外面工作，然後放小孩和先生在家裡，但是在外面又跟別的男的結婚。

在村中，也有到外地工作的女性，反應了此種情形。一個村中的女性到普吉島作按摩相關工作，後來在當地認識了一個到島上玩的美國人，並且嫁給他，有時候還會帶回到村子裡面來。按摩在普吉島是色情行業的一種可能型式，而女性的「性」在觀光產業中，被外地來的遊客消費，有的甚就嫁給這些外國人，對此東北社會也想當憂慮。蓮花村另一與外婆住在一起的小學四年級男生，告訴筆者關於他出外工作母親的故事：

---

<sup>61</sup> 例如在馬來西亞，見 Ong (1995b)。又如在澳洲工作的未婚孟加拉女性，見 Rozario (2007)。

出外工作的母親一共結了三次婚，第一次的爸爸(親生爸爸)在另一個府，但沒去過也不曉得在哪裡，後來這個爸爸喝酒又去外面找女人，又打媽媽，所以後來媽媽回到蓮花村跟這邊的人結婚，但一樣也是會喝酒打人，所以媽媽後來又跟另一個外府的爸爸在一起，然後現在兩個人在曼谷工作。媽媽現在約 40 歲，而現在的爸爸約 35 歲。現在的爸爸只來過蓮花村兩次，也沒看過現在的爸爸幾次。

另一層的擔憂是男性出外工作後，對於在家鄉女性可能性放蕩的不安<sup>62</sup>。一位 44 歲，曾到過台灣工作過的男性，在提及家庭和婚姻狀況時說：

第一任太太有兩個小孩，現在的太太有一個小孩，現在的太太在結婚前又有一個小孩。爺爺和爸爸都有很多太太，太太也都有很多先生。以前是一個男人有很多太太，現在是一個女人有很多先生，都不曉得是怎樣了！...哥哥去台灣工作前太太死掉，回來有錢就有女人了，不過那個女人之前早已有三個男人，而且現在還有在一起。這名女性和哥哥沒有結婚，是她打電話來說是大嫂我才知道。另外，她還有個先生，那個先生在外面也還有兩個女人。

這個例子，兩性都有著複雜的男女交往關係，但男性擁有「小妾」(เมียน้อย *mia noi*)或甚至去色情場所，在過去泰國原就相當普遍，且常被視為是男性氣質的象徵；然而，對於女性的複雜關係，卻成爲一個當代社會擔憂的問題。

在此一擔憂下，Mills 指出，在許多東北村落中，開始流傳著「寡婦鬼」(ผีแม่ผาย

<sup>62</sup>在泰國東北亦有一句俗諺，叫作「去丟掉土地，回來丟掉老婆」(*pai sia naa maa sia mia ไปเสียนามาเสียมเมีย*)，戲謔地說明了跨國移工中的風險。陳育章(2004: 92)的研究中亦紀錄到相同的俗諺。

*phii mae maai*)出現於村中的謠言。因「寡婦鬼」的出現，人們開始舉行一些儀式，來驅鬼的入侵。他們會在村落入口設立如男性生殖器般的象徵物，來抵擋「寡婦鬼」<sup>63</sup>，或著男性會打扮像女性一樣，以防「寡婦鬼」的侵害。Mills 認為，謠言和儀式反映了整個社群對於到外地工作女性的擔憂，因而形成了對此一現象的「文化抵抗」(cultural resistance)(Mills 1995)。

從上面的討論可以看到，對東北鄉村女性來說，「趕得上時代」(*thansamay*)並不同於都會中產階級的現代性論述，亦非就是對進步(*jaroen*)和發展(*pattana*)的期望，一切均應從鑲嵌在泰國社會文化中對女性的界定及其反抗觀之。在蓮花村，的確造成了村落社會對於女性自由與「不道德」間的緊張關係，甚而是對她們的「性」有所擔憂。

### 第三節 「現代」女性<sup>64</sup>

面對村落社會對女性移動性的解放，及其在性方面的擔憂，這些移外的女性，其實也並不完全如前面所討論，只是一再地脫離村落社會的控制，他們事實上持續與村落社會中對於「女性」的概念在進行協商對話。雖然女性外出工作使村人引以為憂，然而女性在東北社會如一開始所論，同時也扮演了維繫家庭「養育者」的角色。因此，外出工作對於女性來說，一方面有其成為「現代女性」的意義，另一方面她們也認為在扮演「好女兒」角色。Mills 的說法可以說明此一曖昧身份情形：

<sup>63</sup> 這涉及了當地的性別意識，男性被視為具有正面的力量，而女性則被視為具有強大的破壞力。(Mills 1995)

<sup>64</sup> 這一小節感謝朱苓尹學姐的建議。在一次的發表會上，筆者談到泰國東北社會中，對於女性外移時可能會出現的擔憂。但朱苓尹學姐以自己對於台灣女性工作者的研究為例，認為對於這些女性來說，這樣的工作可能是其家務經濟的延伸(見朱苓尹 2005)。筆者認為，這有助於理解泰國的女性移工們，實處於一個來回於家鄉與外地之間的情形，而不只是單線性地向外移動。但可惜的是，受限於筆者在田野期間，並未對此一議題有進一步的訪談或觀察。本節的材料，主要以過去的文獻研究材料為主。

年輕女性漸增的地理移動性(geographic mobility)，可以用女兒幫助鄉村家庭的義務來說明。雖然如此，她們離開長輩，性別分殊的移動性模式，引起對從身體限制和體態端莊來控制女性性慾的嚴重挑戰。(Mills 1999b: 98)

*thansamay* 女性特質的關鍵在於與以家為中心的女性端莊、處女之美，和對女性空間移動性(mobility)的限制為相反兩極。(Mills 1999b: 106)

我們可從外出工作的女性，仍會回鄉參與家鄉儀式，看出其仍有對於家鄉的義務。前述平井京之介(2002)泰國北部工廠工作女性，其目的雖是指出女性在「進新屋」儀式中所具有的主動性，但同時也提到她們仍會回鄉完成女性作為家屋象徵的儀式義務。Mills 的研究同樣也指出到曼谷工作的東北女性，會透過返鄉參與作功德儀式之旅，而與老家有所連繫<sup>65</sup>(1999b: 138-145)。

這種與家鄉的連繫，不只是因女性對於家庭的義務，也與其在城市工作的不順遂和反抗有關。因此，到城市工作成為「現代女性」愈久，與「好女兒」間的似乎就會更深。Mills(1999b)指出，到曼谷工作的東北女性，在遭遇工作不順時，其反應並非集體的抗爭，而是透過與家鄉親屬的連繫，來面對難題。

有些人乾脆選擇回到家鄉，而鄉親對於女性從外地歸來，雖仍有對其移動性及性解放的質疑，但大多都會接受之。Keyes(1984)指出，即使是出外從事色情行業的女性，回鄉之後仍然得到家庭的歡迎。他認為，佛教並未汙名化色情，提供了這些女性改正的可能，並且因其仍強調養育者母親的身份，所以在回家之

---

<sup>65</sup> 與女性透過返鄉作功德之旅，而與家鄉進行和解有別；男性的作功德意義有所不同，見第五章的討論。

後，仍可被接受(Keyes 1984; Whittaker 1999)。在蓮花村，筆者也遇過許多曾經外出工作過的女性，最後仍然回到家鄉從事農業工作，並在家鄉結婚生子。

#### 第四節 男性回應

從上面討論我們可以看到，東北女性們經常處於在城市與家鄉間的曖昧情境，而它與家鄉對於女性的界定和其社會關係義務當然有關。此一在泰國經濟發展下出現的女性角色改變，不只對女性產生影響，同樣也對泰國東北的男性帶來緊張：一是他們在家鄉社會地位的威脅，另一則是更實際的婚姻考量問題。

女性到外地工作後逐漸自主，不只是村落社會擔憂之，更成為對男性地位的威脅。相對於泰國女性扮演家庭經濟養育者的角色，男性在家庭中象徵著權威力量、所有權與控制(Sparkes 2005)，亦即代表著「保護」(protection)的角色。在過去社會生活中，「保護」的意義並不一定與經濟層面相關，它可能包括如宗教儀式上趨吉避邪或象徵性地保護土地等意義。然而，在今日社會，經濟因素反而成為「保護」的一個重要因素<sup>66</sup>，尤其是如將在下一章談到的需從金錢轉換而成為宗教上的「功德」中，更可看到「經濟因素」在現下社會中扮演的重要性。此一脈絡下，因政治經濟變化而出現的跨國工作機會，就變成了東北男性在面對類此情景時可能的選擇。

另一個更實際的考量是關於婚姻問題。女性到了曼谷都會區工作後，雖然經濟上和生活上逐漸自主，但對她們而言，男性能提供給「保護」，仍是重要的擇偶因素，無論是與都會泰國男性的羅曼史，或是家鄉親戚安排好的泰國地區男子，女性對於婚姻的考量皆在於此。許多東北女性，甚至是選擇了歐美人士(*farang*)

---

<sup>66</sup> 例如 Lyttleton 對於泰國東北男女關係的研究指出，現代社會中男女的許多關係，都已轉換變成以「金錢」形式來表達(Lyttleton 1999)。

作為配偶，無論年紀老少，只要能供給生活無餘，皆為可能選擇<sup>67</sup>。在此一情境下，跨國工作的機會，對於東北男性來說，似乎成了其面對「挑戰」的一個回應方式。Mills(1999b)民族誌中一個貫串全書出現的人物 Noi，在曼谷男性、東北男性的兩難抉擇中，最後卻選擇了另一個要到台灣工作的跨國男性移工，成為了一個有趣的例子：

但是，讓我驚訝的是，她的先生不是她三年前的未婚夫(在家鄉)。Noi 避開了這個結合，雖然只是超過一年留在曼谷而沒有回家，等著這位年輕男人，他的家庭覺得厭煩而取消這個決定。但她也沒有嫁給 1990 年時她喜歡的年輕男性(在曼谷)。反而，她的先生是個完全不一樣的追求者，一個成功的海外契約工(overseas contract laborer)並且是個 Baan Naa Sakae 的居民。Noi 承認他並不是她理想中的對象，但她還算喜歡他。「無論如何」，她說「最好還是嫁給愛你的人(而非你愛的)」。<sup>67</sup>並且，他過去的旅外經驗讓他能夠對 Noi 的都市經驗有同理心。事實上，在婚禮之後，Noi 繼續她在曼谷的職業，並且在附近的工廠找到了工作。同時，她的丈夫計畫了新的海外工作契約到台灣。(Mills 1999b:162)

---

<sup>67</sup> Cohen(1996[1982])也提及，外國觀光客與到曼谷成為性工作者的泰國東北女性間，經濟與愛情的算計情形。此外，Cohen(2003)亦探究，在泰國以觀光為導向的色情，進一步形成與泰國東北女性的跨國婚姻。其中，男女雙方間的利益及權力關係，與同一社會內的婚姻有所不同。但他同樣也指出，泰國東北蓬勃出現的女性與歐美人士結婚或同居現象，並非僅肇因於已被汙名化的「性觀光」(2003: 58)，因此，有待進一步細緻的研究才能更為了解。

## 第五章 「現代」男性

收入的三分之一作為吃飯用，三分之一則儲蓄起來為將來吃飯用，剩下的三分之一則拿來作功德用。

—平井京之介(1997: 544) 田野訪談

### 第一節 行動意義

關於移工的動機，經濟學研究多從兩個主要理論著手：新古典經濟學與新移民經濟學。新古典經濟學認為勞工選擇移動或是不移動，是根據其由於移動所帶來的效能，是否高於因移動而造成的心理及實際層面的損失。而相較於新古典經濟學以個人為研究單位，移民新經濟學考慮的則是一整個家戶，認為移工是因在經濟失靈下，所帶來之對於家庭生計，及物質享受的威脅(章少棠 2001; Suphang and Risser 2000)。這些理論忽略了不同文化要素。

Hill 與 Hitchcock(1996)認為，早期泰國研究，幾乎都在回應 Embree(1950)所提出之關於「鬆散結構」(loosely structure)的問題。泰國社會一方面被解讀為缺乏清楚的社會結構，另一方面則被解釋為個人行為上相對於結構，而具有「鬆散」彈性<sup>68</sup>。這種對於從結構制度面來看社會，及相對於此個人行為的討論，直到「功德」概念提出後，有了不一樣的面貌。

過去許多研究都指出，「功德」(บุญ *bun*)是理解泰國階序社會一個重要的面

<sup>68</sup> 水野浩一認為，這是反應了當時文化與人格學派下的理論關懷(水野浩一 1981)。Potter 則指出，在 Embree 之後，「鬆散結構」的說法，主要基於 Lauristorn Sharp 所領導的 Cornell Thailand Project。然而該計畫的研究地，泰國中部的 Bang Chan，在計畫之行時，實為多元族群居住、政經變遷迅速之際(Potter 1976: 2-3)。因而此一說法，在後續研究中獲得多面向的挑戰與修正。

向。Hanks(1962)主張由功德差異形成的階序(hierarchy order)組成了群體，而社會的流動，一方面係通過個人自我努力，另一方面則是向更有資源的人借來再分配；這種對當下地位的強調，皆與功德有關。後來 Hanks(1975)更進一步指出，泰國社會群體是由功德階序所形成之恩侍關係(patron-client relationship)所構成。

相較於 Hanks 從泛泰語系群體概念來討論，Keyes(1977)對於泰國東北社會的研究也指出「具有功德的人」(คนมีบุญ khon-mi-bun)與「施予奇蹟者」(ผู้วิเศษ phuwiset)，被相信可以改善情境，因而會吸引追隨者，所以在政治權力危機情境下，他們常會扮演千禧年運動(Millennialism)中重要的角色。

不過，前述討論並未說明「功德」是什麼，因此後續有的討論，一個重要面向即是認為「財富」彰顯了「功德」。許多研究指出，對於泛泰語系社會來說，財富彰顯的是個人的功德，而一個國家的繁榮，展現的是統治者功德的累積 (Ingersoll 1975; Keyes 1987)，另一方面有錢人所作功德份量亦與一般人不同 (Hanks 1962)。此外，取得財富的方式亦有其道德基礎，強調苦行性質，且不能造成他人痛苦(Keyes 1983)。

然而，雖然「財富」彰顯了「功德」，但這兩者之間如何轉換？此外，除了「財富」累積可彰顯「功德」，男性透過當僧侶來獲取功德，女性亦可透過供食僧侶來獲取功德，又該如何理解這些不同「功德」？Tambiah(1977)對泰國東北社會宗教研究主張，雖然「功德」有不同取得途徑，但他認為在東北社會的日常生活及儀式實踐，「功德」獲取與佛教經典中，強調個人功德的累積不同，反而認為是透過儀式交換而得的「功德」，比起個人功德累積來得高。也就是說，「財富」雖象徵「功德」，但仍必須透過儀式交換轉換而得。

如第三章所提，*ngaan* 不只表示儀禮，更有工作的含義。但無論翻譯為何，

皆表達人與人間相互行爲的活動(平井京之介 1997)。但平井京之介的討論，只著重在全村共同舉行的儀式，忽略了儀式表達的不同型式<sup>69</sup>。筆者認為在東北社會中舉行的儀式，至少有四種不同的型式。

第一種為年度功德儀式(*งานบุญ ngaan bun*)，過去多數泰國研究者皆有著墨。學者多認為此種年度舉行的功德儀式，與農業的年度循環有關(Mills 1999b: 60; Sparkes 2005)，如守夏節(*เข้าพรรษา khao phansa*)與解夏節(*ออกพรรษา org phansa*)時期，僧侶們固定待在一地不出門遠行，以免雨季期間破壞正在生長的田梗。下表為蓮花村年度功德儀式，但本文並不欲探討各儀式內容及象徵意義。特別要指出的是，這類年度功德儀式多涉及與僧侶的儀式性交換，透過奉獻給僧侶食物、金錢或僧衣等以獲功德。後文中，筆者將以年度捐贈僧衣的功德儀式 *bun kathin บุญกฐิน* 為例，說明到外工作的移工回家鄉後，透過此類年度功德儀式以獲取自己地位。

表五 蓮花村年度功德儀式

月份	功德儀式名稱	進行
一月	<i>ปีใหม่ pii mai</i>	新年親戚聚會，到廟裡作功德
二月	<i>บุญยกบ้าน bun yok baan</i>	舉屋儀式，在家裡作的儀式，由長者來作
三月	<i>บุญข้าวเจ้า bun khaw cii</i>	悶烤米帶到廟裡作功德
四月	<i>บุญพะเหวด bun pha weet</i>	與 <i>bun khaw cii</i> 類似，但略有不同
五月	<i>สงกรานต์ songkran</i>	尊敬長者的儀式
六月	<i>บุญบังไฟ bun bang fai</i>	祈雨儀式

<sup>69</sup> 這涉及分類理解上的不同。平井京之介(1997)的研究認為，*ngaan* 與同樣可被翻作儀式的 *phiti พิธี* 有四點區別：(1)前者為集體性，後者則多限於個人性及家戶(2)*phiti* 多有具體目的，而 *ngaan* 沒有(3)*ngaan* 只限定於有僧侶參加的儀式，且狹義的說法即佛教的功德儀禮(4)*ngaan* 之中多有「宴請」(*liang*)的行爲。在筆者的田野，基本上贊成他對於 *ngaan* 的描述，但筆者認為 *ngaan* 與 *phiti* 並非完全分開的，多數的時候 *ngaan* 指整個活動本身，而 *phiti* 則指舉行過程中的儀式行爲，因此許多 *ngaan* 之中也會有 *phiti* 的舉行。

七月	บุญเปิดบ้าน <i>bun perd baan</i>	讓家中不好的東西出去的儀式
八月	เข้าพรรษา <i>khao phansa</i>	守夏節開始，僧侶需待在固定寺廟中
九月	บุญข้าวประดับดิน <i>bun khaw padapdin</i>	送飯給在寺廟中死者
十月	บุญข้าวสาลาก <i>bun khaw salaak</i>	與 <i>bun khaw padapdin</i> 接近，但準備物品較多
十一月	ออกพรรษา <i>org phansa</i>	解夏節，僧侶可開始自由移動
十二月	บุญกฐิน <i>bun kathin</i>	捐贈僧衣給僧侶以作功德的功德儀式

第二種為與生命儀禮相關儀式，如婚禮、喪禮等，甚如進新屋儀式也包含在內。在此類儀式中，並不一定涉及與僧侶間的儀式性交換<sup>70</sup>，多數涉及舉辦儀禮主事者，與其他村民間的交換行為。雖然此類交換行為未必涉及僧侶，也多被稱為「作功德」<sup>71</sup>。儀式中重要者，是儀式主事者必須「宴請」(*liang เลี้ยง*)參與者，參與者則幫忙儀式進行，或捐錢以「作功德」。在蓮花村中就曾看過一張「進新屋儀式」邀請函上寫著「進新屋作功德」(*ทำบุญขึ้นบ้านใหม่ tham bun keun baan maai*)，雖筆者未直接參加，但蓮花村民告說，此活動主要為捐錢給剛蓋好新屋要進住的人，他們亦會準備食物宴請參與者。此外，婚禮與進新屋儀式中尚會涉及另一類儀式，稱為拴線 (*ผูกแขน phuk khaen*)，後面將再詳細探討。後文以葬禮為例，說明跨國工作者在回到家鄉後，透過此類儀式以獲取自己地位。

第三類儀式是與佛教或生命儀禮無涉的村落共同儀式，此類儀式雖無涉前述「宗教」意義，但亦借用了「功德」比喻，將金錢物資的捐獻，與功德和地位的獲取援引在儀式內容中。後文將以蓮花村的國小活動為例，說明此類儀式意義。

<sup>70</sup> 除了喪禮之外，諸如婚禮、進新屋等，就蓮花村民說法，並不一定要請僧侶來進行儀式或作功德給他們。但也有人指出，一些較有錢的人仍會請僧侶參與相關的活動，以表示自己的地位。

<sup>71</sup> 另一說是村民捐獻勞力、金錢等給主事者，而主事者仍會透過與僧侶的儀式交換，為自己與參與「作功德」的人獲取「功德」。但在蓮花村所聞此類儀式中，並不一定涉及僧侶在其內，故筆者仍從村民間交換以獲「功德」的概念論之。

第四類儀式則是「拴線 (ผูกแขน *phuk khaen*)」儀式。此類儀式並未直接涉及「功德」概念，但筆者認為此類儀式行為與功德相同，表達了人與人之間相互關係意義。下一部分將更進一步說明此類儀式行為意義。

前面論及「功德」是界定「個人」階序威望的特質，但卻表現在「人與人關係」中，尤見於許多儀式中，金錢及財物在其中被轉換成「功德」。但在東北社會，並非所有儀式皆與功德直接相關，亦即並非所有表達人與人間關係的儀式，都是以「功德」方式來展現。東北社會中，另一重要的表現人與人間關係的儀式是「拴線」(ผูกแขน *phuk khaen*)。

「拴線」動作並不複雜，主要就是拿幾條各種顏色的繩子，由一人將繩子繫在另一人手腕上，並在口中唸祝福的話，動作即結束。但同樣動作，卻因口中話語不同，以及目的不同，背後有各自不同意思。一般場合中，最簡單的意義即為表示祝福或去除惡運。此種型式的拴線何時皆可進行，只要其中一人準備了繩子為另一個人繫上，口中唸去除惡運等祝福的話即可。另外，相似但卻須在特殊場合進行者為「拉朋友」(ผูกเสี่ยว *phuk siao*)<sup>72</sup>，必須是年紀相近，長相相似，關係親密的兩人，為了確認彼此間親密關係而進行的，動作與一般場合相去不遠。

另外許多要確認人際關係的場合，也都會有「拴線」儀式。2008年7月在蓮花村時，正好舉辦了村長選舉。當下午確定開票結果後，許多人都趕來當選村長家為他「拴線」。當地人說這是代表為他祝福之意，但卻也說如果沒有來「拴線」，就代表了和此人之間出了問題。此外，若有人即將出門遠行或從外地回來，親人或認識者也會幫忙作「拴線」的儀式。

---

<sup>72</sup> 「拉朋友」ผูกเสี่ยว *phuk siao*，還成為東北地區城鎮在舉辦節慶時，拿來做為特色的一種型式。筆者2008年11月底，參加Khon Kaen鎮上的絲節節慶，該節慶就以 *phuk siao* 為名，意指歡迎各方的人前來Khon Kaen交朋友。2008年一部由泰寮合作，寮國1975年共產統治以來的第一部商業電影《早安，龍坡邦》สบายดี หลวงพะบาง，裡面出現許多突顯「寮國」印象的場景與畫面，其中也出現了「喚魂」(สูขวัญ *sukhwan*)儀式中的拴線 (ผูกแขน *phuk khaen*)。

「拴線」常在許多儀式中和「喚魂」(ສຸຂວັດ *sukhwan*)儀式一起進行。如在婚禮中，一個儀式就是「拴線得魂」(ຜູກແຂນຮັບຂວັດ *phuk khaen rab khwan*)，意即在婚禮中為新人拴線，以招喚他們的魂來到。另如「進新屋」儀式亦可見「拴線」與「喚魂」儀式。在分家時，需從家裡由母親給米、水、鍋具等東西，拿到新家後，一村中年長者在新屋樓上問：「你從哪裡來？」「我從很遠很遠的地方過來」「你有帶足夠的錢嗎？」「有」「你有帶足夠的米嗎？」「有」「你有帶足夠的水嗎？」...等，之後再進行「喚魂」(*sukhwan*)儀式。此外，有人出門遠行回家時，父母也會為子女舉行「喚魂」(*sukhwan*)儀式，替出門回來的子女「拴線」(*phuk khaen*)，把他們的魂叫回來。



照片五 祈福的拴線 (筆者攝於蓮花村，2009年1月7日)



照片六 選舉結束後為贏得選舉者拴線（筆者攝於蓮花村，2008年7月21日）

僅從「功德」似仍無法解釋，「到外地」工作在東北社會中的意義，筆者認為應進一步從「遠行」理解。「遠行」（ไปเที่ยว *pai thiaw*）字面意義是「去玩」，但並非僅止於到外地旅行玩樂之意，相較於前章所言行動限制的女性，「遠行」是男性移動至外地正面價值的展現。諸如到外地工作、甚而是到妓院買春，皆以「遠行」稱之，強調當中的男性氣質。

Kirsch(1966)研究亦指出，男性成為僧侶遠行到他地之意。他認為在泰國東北 *phu thai* 社會中，有四種主要的地位流動管道：僧侶、官僚、教育與遠行。其中他對「僧侶」與「遠行」的討論，皆涉移動至外地，回鄉以獲社會威望的可能。在泰國，許多僧侶必須離開自己村落的寺廟，到外地尋求宗教上的晉升 (ecclesiastical advancement)，或是在不同寺廟之間移動。此類晉升不只是在宗教上的自我實現，甚會在個人脫離僧侶身份後增加其社會威望。

然而，「遠行」並不僅有身體的移外，更重要者為回鄉後展現其遠行所得。Kirsch 認為，「遠行」常與經濟活動相關，但不應該狹隘地只以經濟解釋。因為如果真的是因為貧窮的壓力，反而會促使他們留在家鄉而非出外<sup>73</sup>。Kirsch 強調，多數遠行至外地工作或玩樂者，最後仍會回到他們自己的家鄉中(Kirsch 1966)。Hanks(1962)亦主張，泰國社會流動除了通過個人自我努力，常是往外向更有資源的人借回來再分配，這背後涉及「功德」觀念所形成的層層階序。

## 第二節 遠行經驗

「遠行」在東北社會文化中，被認為是男性具有正面價值的行動。在田野中可見，許多到過外地工作的男性，都會強調自己在外地工作經驗的獨特性。如一位曾五次到過台灣工作，年約 50 歲的男性，談到自己一開始去台灣工作的經驗，一直說「好像電影一樣！」：

民國 84 年的時候第一次過去台灣，那次是非法過去的。自己去曼谷的仲介公司要求要過去(要花六萬元)，也沒有人帶過去，是自己要去的。... 有個台灣人到中正機場接，然後載到桃園山上，但到那邊像被關，已經很多人在那邊了，一個星期沒有工作可以作。後來有人從窗戶沿著爬下，但被抓回去。...後來好像有警察來抓，他們就放我們逃出去，我上去拿了護照和錢就跑走了。...和一個朋友躲到山裡面，然後下山後見到一婦女帶著小孩，就跟她說請她幫助，她先給我東西吃，還幫我叫了計程車坐到新莊朋友那邊。

---

<sup>73</sup> Mills(2005)亦指出，能出外賺錢工作者，往往並非該村社會中最貧窮的一群人，因而她也認為此類跨地工作，反而造成村社會內貧富差距加大。

一開始去一間椅子工廠，廠長說我可以先住下來，但要等星期一老闆回來才能確定是否能給我工作。後來星期一老闆說可以，一天工作薪水 400 元，15 天領一次。但做了十天，有泰國人問我要不要去另一間染料工廠，因為薪水一天 500 元就過去了。後來要回來領錢，才發現椅子工廠被火燒掉了！

此外，在台灣各地遊歷的經驗，也是在談到去台灣工作時，幾乎所有人都必備的話題之一：

在台灣的時候去很多地方玩，像是老闆曾經帶我們去九份，有很多房子在山上，還可以看海。上面是小學，但旁邊有很多墳墓。後來還去看兩個顏色的海和瀑布。……還有去過阿里山，去一次大概要花 5000 塊吧，住一晚就要 1500 塊，早上會有人來敲門，然後就下去坐車去看日出。日出很漂亮，那個顏色變化的很快，原本從山上往下面看雲是銀色的，但太陽出來就會變成粉紅色的。……也坐過小火車，不過是下來的時候才坐。……去過兩次阿里山，一次是自己去的。(49 歲男性，曾五次在台灣工作)

台灣女生都很漂亮，比泰國還漂亮。……去過中壢、永康，那邊的 Disco 很棒！也有卡拉 ok，是認識女生的好地方，歌曲泰語、中文、越南話等都有。(二十多歲男性，2008 年六月赴台工作，而於 2009 年 1 月因全球景氣，而被解僱回泰國東北)

許多人也提到他們去小人國、劍湖山世界等遊樂園玩的經歷，並說自己拍了很多照片，接著就秀出自己的照片。一些沒到過外國工作者，也常說自己的親戚去過台灣或其他地方工作，也會拿在外地遊玩的照片給他們看！

外地工作的經驗，另一種方式是以異於別人的「知識」呈現出來。有一次參加一個村內國小舉辦活動時，老師介紹許多不同地方來參加者時，介紹筆者為從「中國」(ประเทศไทย *prathet jiin*)來的！後來好幾個到過台灣工作的人都來跟筆者說：「我覺得奇怪，怎麼會說你是從『中國』來的，我知道『台灣』和『中國』是不一樣的地方，他說錯了！」<sup>74</sup>其中一個到過台灣工作，後來又去過其他國家工作者，接著說：

我知道台灣和中國不一樣，而且有些話講的還不一樣。我在澳洲工作的時候，中國人跟我講「明不明白？」我一開始聽不懂，因為台灣人都說「知道嗎？」

一蓮花村男性，在提及於台灣經驗時跟筆者說：「去台灣不只是去打工而已，還要去看看這個國家是什麼樣子的。」到外地工作不只是賺錢工作而已，外地的好玩，外地的經驗，都成為這些人回到家鄉之後透過陳述、照片和知識的呈現，而變成自己在社會中的資本。

觀光人類學研究中，Harrison(2003)認為從觀光過程回來的觀光客，會不斷地建構「觀光」的意義。他們在與被觀光地的相異中建立聯結，追求觀光過程正面意義的美學，並進一步形成對於家鄉的認識，和描繪心中的世界地圖。Harrison認為觀光客像是一座橋(Bridge)，置身於異地與家鄉之間，不斷地在觀光過程與家鄉間辯證性地建立意義。相同的，這些到外地工作的東北 *Isan* 男性，也在自身社會文化生活與他地的相同與差異中，不斷地建立關係。

---

<sup>74</sup> 一位曾到過台灣多年，亦可以熟練的中文與筆者對話的蓮花村民，在回到家鄉後，因為其語言能力，所以被一為來自中國的布匹販賣商人僱為司機及翻譯，載著他在泰國東北各村莊販賣布料。他說，這位布匹販賣商人在各地行走時，都自稱自己來自台灣，因為來自台灣的印象會比來自中國來的好。

當問及為何選擇要去台灣工作的時候，有位男性如此回答：

去台灣是因為台灣人脾氣和泰國人很像，台灣人很好心(ใจดี *jai dii*)，像之前去工作的時候，老闆對待我們都很像兄弟姐妹(พี่น้อง *phii nong*)、朋友一樣。……之前一開始剛到雲林工作的時候，老闆就帶我們去吃土虱，喝 *sake*(清酒)，還有鹿茸藥酒，一開始喝不知道覺得甜甜的就喝了很多。……還有喝過金門的高粱酒，濃度有 80%，幾乎都是酒精(*alcohol*)了，我喝了一杯覺得喉嚨像是在燒一樣，喝沒多久馬上就醉了，後來朋友知道了都說很厲害。那個是要加水再喝的，和這裡喝的酒不一樣。

我們可見對於在台經驗的陳述，常從己身社會文化中開始描述。台灣人、台灣的飲食，被放在與泰國人、泰國飲食的連結與對比中認識。另外，檳榔也常是被拿來作為比較者：

台灣的檳榔吃了會暈眩，很多好像都有加安非他命，因為要讓你以後覺得好都去那一家買。……台灣的老闆很喜歡進來就發給泰勞們一人一隻煙，不過因為我不抽煙，老闆就給我叫我吃檳榔。泰國的檳榔比較大顆，市場上也是有在賣但很少，很多人都是自己家裡面種自己吃的。……在這裡吃檳榔的都是女的，男的是不吃的，除非是當和尚或是老人才會吃。……從台灣回來後有一次我去參加婚宴，因為在台灣吃過檳榔，也拿了檳榔來吃，別人都覺得很驚訝。

另外，台灣的城市與泰國的城市也常被拿來比較：

台北跟曼谷一樣，賣的東西(สินค้า *sin khaa*)很多。但台北小多了，曼谷很大，人又很多，常常都會塞車，蓋了天橋、地下鐵、空鐵也都沒有用，還是塞車，人太多了！

有趣的是，除了上述跨國經驗和知識陳述，以及與自己社會文化生活的連結外，很多人都提及了在台灣所遇到的宗教經驗。幾位返鄉者都提及，他們從台灣工作回到泰國時，同時也從台灣請了佛像回鄉。一位蓮花村民就說，在他家神龕上滿滿的佛像中，其中一尊來自台灣。

與這些佛像的關係，也多與他們在台灣所遇有關。一位曾數次換名字，而在台灣工作多年，年約 50 的蓮花村男性，提及他在台灣時的一次宗教經歷：

之前在彰濱工業區工作，那邊是作皮製品的工廠。後來工作一年後，因為吃了含海洛因的泰國感冒藥(叫作 Tiffy)被檢查出來尿液有毒，所以被抓去關了一個星期，還全身脫光檢查。後來在獄中有人是作佛像的，所以就跟著他拜觀音。我就跟觀音說，如果在下雨天被放出去的話就不吃牛肉以回報。後來一星期後的一個下雨天，審判的人把我抓去問後說放回泰國，所以現在家中另外還供奉著觀音<sup>75</sup>。

該事件不只是對於觀音的感念，也是他們透過於此，告訴別人自己到過國外工作的，相關的神奇故事，成為他們在村莊中宣稱與別人相異之處。

另一位曾兩次到過台灣麥寮工作的 44 歲男性，也談及自己在台灣工作時，

---

<sup>75</sup>觀音過去在泰國多是華裔人才拜的，但泰國現在拜觀音的人亦多，Jackson(1999)的研究認為這是與泰國經濟發展下，對於後現代社會的不確定感，再加上社會情境的變遷(如華裔泰人的融入泰國社會)，在宗教上象徵的整合；但 Jackson 認為這與泰國對於宗教的概念並不衝突，因為泰國對於宗教的概念本來就強調「保護」(protection)，也並非一神論者。

到一貫道道堂的經歷：

泰國人在台灣工作愛喝酒、抽煙、找女人、去玩、賭博、玩電動玩具，台灣很多人會帶泰國人去求道、聽道理。常會有人跟別人借錢去賭博(上面去佛堂，下面在賭博)。……老闆有時候也會帶去喝酒。

有些老闆不喜歡員工去聽道，怕因為這樣不加班，後來有佛堂的人跟老闆說這樣對員工好，也不會跑出去玩。……我在那邊星期天不工作，還會找人家去拜拜，老闆覺得他不好。……我是在麥寮的觀音堂。會鼓勵別人去聽、去講道理，我以前都不敢說，現在都敢說了！

而他回鄉後也熱心於一貫道佛堂事誼，並選擇在鎮上較自由的計程車司機工作，以有更多時間可以幫助佛堂相關事誼。另一位目前於村裡作村長助手的 40 歲男性，也提及與台灣及印尼女性交往經驗，並跟著「老婆」到廟宇裡參拜：

(在泰國有一個老婆)在台灣的時候有一個老婆，現在還常常叫我過去。另外還有一個印尼的老婆，在一起大約兩、三個月。……在台灣時，台灣老婆會帶我去拜觀音，我也就跟著拜。……台灣人和泰國人都是這樣子拜的嘛(作出拜的動作)，不像西方人(ฝรั่ง *farang*)他們不一樣。(我問除了拜觀音之外有吃素嗎?)我沒有，但村裡也有人拜觀音然後吃素的。

此一跨國在台的宗教經驗陳述，我們更可以印證前述內容。在台的宗教經驗成為這些人回鄉後特殊經驗的證明，「遠行」在外的經驗，對他們來具有正面價值。並且，在台灣所遇者，如觀音、一貫道等雖非泰國過去南傳佛教內容，卻都得以與泰國東北宗教信仰有所連結，更加證明自己在異地經驗的意義。

### 第三節 功德儀式

除了上述「遠行」經驗陳述，在東北 *Isan* 社會文化中，另一提升自己社會地位的方式，表現在功德儀禮之中。跨國至他地回到家鄉的泰國東北 *Isan* 男性，將他們所賺金錢用於生活開銷外，另一極大部份會用於相關功德儀禮，以獲其在社群生活中的地位。下面我將以田野中兒童節的節慶、喪禮，與年度功德儀禮中，涉及跨國移工其金錢使用的內容為例，說明「功德」在其生活中的重要性。

2009 年 1 月 9 日早上將近九點時，蓮花村的小學舉辦了兒童節的表演慶祝活動。活動大約九點多開始，由一位男老師用 *Isan* 話介紹今天的活動，並介紹參與者(只不過都會介紹筆者是從中國 ประเทศจีน *prathet jiin* 來的)。接著他用標準泰語，唸了大約三頁總理在兒童節發表的演講稿，其中包括總理送給兒童們作為兒童節禮物的話話，其意思是：「聰明地想、心地純真、達到夢想、團結相愛」(ฉลาดคิด จิตบริสุทธิ์ จดประกายฝัน ผูกพันรักร่วมกันดี *chalaadkhid jitborisut judprakaaiifan puukphanraksaamakhhii*)。

之後活動開始，由女老師主持，從幼稚園到六年級的班級按序上台表演。前面主要是跳舞表演，後面也有幾個高年級表演戲劇。許多學生父母和村中長輩們都一起來參與了此項活動<sup>76</sup>，看著幾乎都認識的孩子們，在舞台上雖顯生疏但卻又熱鬧的表演。

整個活動中間，穿插了一段捐款人上台受表揚的片段。這些人上台後將錢捐給學校，有的人捐五千泰銖，也有的人捐一千泰銖。後來三位村中曾來過台灣工作者，和一位在新加坡工作者上台，其中一位手裡拿著一個盆子，和一個插滿鈔

<sup>76</sup> 當天還有一位到過台灣工作過的家長，穿了上 2000 年宋楚瑜在競選總統時所發的 POLO 衫。

票的「功德樹」(ต้นเงิน *ton ngerm*)，期望大家也能捐錢給學校。

其中一位兩次到過台灣工作的 40 歲男性，走過來問要不要捐一些？還對筆者說「台灣人錢多多，捐五百」。原本以為沒有帶錢包的，就說錢包放在家裡，但後來找到了於是也捐了一些。一段節目後，一位多年在新加坡工作的男性，也現場捐了三千塊給學校，於是他也接著節目後面上台接受表揚。

「功德樹」原本的使用，是俗眾將要捐獻給寺廟以「作功德」的錢黏在竹棒上，作為樹枝再接起來成樹的形狀，擺在廟裡面以「作功德」。但在蓮花村國小舉辦的慶祝活動中，「功德樹」卻被拿來作為捐錢給學校，為村中學生們貢獻心力以「作功德」之用。在此類活動中，到過外地工作過的泰國東北 *Isan* 男性，將他們在外地所賺的金錢，捐給學校以展示自己在外地工作的成功。即使他們並不一定有小孩在學校裡面就學，透過為了他人福利而「作功德」，他們在外地工作的成就，也同時在社群中被認可。



照片七 兒童節國小慶典上捐款作功德活動 (筆者攝於蓮花村，2009 年 1 月 9 日)

回到樹邊，Chai 問我接下來要去哪，他就說要帶我去廟裡面晃晃，於是就和其他幾個小朋友帶著我去廟裡面。Chai 一直跟我說哪裡可以拍照之類的，像是鐘塔，還有我已經拍過的蓋了兩、三年但無甚進度的新建築。後來走到靈塔的時候，Chai 也說有的比較新的、漂亮的可以拍，後來他還說現在的都愈來愈漂亮了，因為以前的人沒有錢，現在有錢了之後都買很漂亮的。

—摘自田野日記



照片八 廟範圍內各種不同的靈塔（筆者攝於蓮花村，2009年1月14日）

蓮花村的廟仍是傳統木造式高腳建築，並不像許多地方已有富麗堂皇的磚造廟宇。但在廟旁仍有個正在蓋的涼亭，據說已經蓋了兩年，但因為村裡大家作功德捐獻金額仍不夠，遲遲一直無法完工。除了這兩幢建築，廟裡面最引人注目的是大大小小的靈塔，新舊大小各異，擺在一起，外觀差異十分明顯。就連蓮花村的小朋友也說，現在的人有了錢之後，愈來愈多漂亮的靈塔。

2008年11月中，一名年約50，曾到過台灣工作數次的蓮花村男性說，上個月30日他太太媽媽的弟弟因肝癌過世，不到幾天就已經放進塔裡，非常迅速。但他說，他的塔並沒有用非常貴的，反而是幾年前他太太的爸爸過世，買了一個14,000泰銖的塔，是村內目前第二大的，最大的那個要16,000泰銖。

2009年元月，在田野中參與觀察了一次完整的喪禮活動。蓮花村中的僧侶說，在有人過世後，*Isan*的習俗是將遺體放在家裡，不像其他地區會將遺體擺放在寺廟裡。遺體擺放在大的鐵箱中，呈躺姿，雙手作拜拜的姿勢，手掌心則放著花、錢和蠟燭。手腳用繩子綁著<sup>77</sup>，據說是為了避免魂魄會四分五裂。嘴裡放有鬼口錢(เงินปากผี *ngern paak phii*)，過去是用金或銀，現在則以錢幣代替。嘴巴外面再用黃色的蠟封口，據說是為了不要讓過世的人講活著的人的壞話。

遺體放在家中到燒之前的三天，都需要僧侶來頌經超渡，而這幾天村內的女性也都會到喪家來幫忙。在喪家會搭起廚房和帳篷與座位，只要有人來向死者祭拜，喪家就必須準備食物宴請款待，此類食物準備工作多由村內女性共同負責。在喪家的門口，會放置一小箱子，讓來祭拜的人可以「作功德」，投一些錢表達對喪家的支持。晚上時，則會請幾位僧侶來到喪家頌經，接連三天相同的儀式都要一直進行。

火葬當天早上，村內男性須到村外稍遠處取火葬用的木材。早上大約八點時，三台車約四、五十名男性準備出外去砍柴，年輕和壯年男性皆有，負責工作或砍或扛不一定。砍柴多是砍在地上較粗壯的木柴，但後來又到另一地點砍兩根較細較長，但仍是活著的樹幹，這是為了怕屍體在燒時會亂飛，所以要以兩根長樹幹架住。砍柴車子開回村子後不能進喪家，須直接送到火葬場去。在火葬場，一群人幫忙準備，幫忙砍木柴、堆木柴，其他人則幫忙弄一些標語掛上去。

<sup>77</sup> 繩子與「拴線」(ผูกแขน *phuk kaen*)用的細繩不同，而是較粗的繩子。

下午時才把棺材送到火葬場。先是有和尚在一旁唸經，接著一群人把棺材邊的供品拿出來，再把棺材推出家外放到車上，準備送到火葬場焚燒。行進隊伍最前面是和尚，後面是穿著白色衣服的孝女，接著就是捧著亡者照片的親戚。後面跟著載著棺材的卡車，上面載滿了人和相關物品。最後面就是親戚和村民。

到了火葬場後，和尚引著棺材隊伍，繞著柴火逆時針行三圈，然後在北方向柴火撞了三下後放下，亦即頭朝向西方。接著把棺材打開，由僧侶帶頭，然後親戚們接著，每個人都拿著花沾著水，向遺體潑三下。接著，在靠較遠處，僧侶們開始頌經。頌經後，將棺材抬到柴火上，由親戚和村民先，在棺材上放上白紙，然後再放上石頭壓住，再由僧侶們把白紙拿走，下來後葬家則給僧侶各一隻筆以爲交換，相同儀式重覆進行好幾回合。最後一回合是親戚，放著用塑膠袋裝著的黃袍僧衣，一樣再由僧侶們來拿走。

接著一群人上去，把棺材裡睡覺時的被墊、枕頭等陪葬品拿出來，放進一些敲碎的椰子，並在棺材的左右兩邊(南北方)，各劈開了三個洞。接著，在場每個人拿到一個黑白色相間的紙花，輪流在棺材旁邊放上紙花，出來時候再由葬家致贈一支金色的筆。最後，開始倒了油，然後從一邊點燃，經過數次引發、爆炸聲，火慢慢地燒了起來，完成了火葬儀式。



照片九 火葬儀式（筆者攝於蓮花村，2009年1月11日）

火葬結束後隔兩天晚上，喪家請了電影來作功德(*tham bun*)。電影從晚上九點開始，一直持續放到天亮。筆者在九點時，也跟著村民們一起參與，村內許多人都會加入此活動，讓平日只要一到晚上就靜悄悄的村子，頓時熱鬧了起來。此一電影「作功德」是喪事期間許多村民期待的活動，在喪禮期間常會在路上與村民閒聊時，談及播放電影的「功德」活動。但一直到當天為止，大家也不確定型式，可能是放電影，也可能是請泰國東北 *Isan* 的舞台劇表演 *morlam* หมอลำ，村民們說這端視葬家的心意。村民說，如果是放電影大約是八、九千泰銖，但如果請 *morlam* 來表演的話比較貴，要六萬泰銖，差距甚大。一個曾到過台灣工作的村民說，2008年底他的親人過世，他就請了一團 *morlam* 來為他的親人作功德。



照片十 火葬後電影放映「作功德」活動（筆者攝於蓮花村，2009年1月13日）

火葬結束後的三天，喪家一直持續著僧侶來頌經的儀式，但第三天則須把火葬過後的物品和靈塔送到寺廟裡，並作完結儀式。火葬後第三天早上，頌經完用過餐後沒多久，儀式物品和靈塔就準備送到廟裡。大約九點多左右，就有車子把保麗龍作的房子、枕頭、洗衣機等東西載到廟裡，而後靈塔也送過去。

完結儀式在廟的範圍內舉行，但卻是在室外放靈塔處舉行，而非廟建築中。村民先是為了找放置靈塔處，移動了一個靈塔，再把新的靈塔安置過去，讓空間得以充分利用，並在靈塔前土地上挖了個洞，插入一根掛了一條布的竹子。接著完結儀式開始進行，和尚先用葉子沾水，灑了三個放了骨頭的金色杯子，參與者也都在每個杯子內灑了一下。點香之後，和尚開始唸經，過程中，一條繩子繞過每個和尚，接著又收回去。最後，有個人在靈骨塔上把適才的線纏上去，由四位和尚去拉住線，然後開始頌經。其他人則把一些錢放到布上，再倒到先前挖的洞

中，整個儀式就完成。最後的完結儀式，參與者較前面儀式少，也顯得較為簡單。



照片十一 喪禮的完結儀式（筆者攝於蓮花村，2009年1月14日）

整個喪禮儀式過程中，涉及許多親屬關係和村內人際關係表達。在整個喪禮儀式及相關事誼安排中，都不只是由喪家負責，而由包括親戚在內的村民們共同張羅。這也不只包括勞務的幫忙，許多參加者都會在進入弔唁前，就捐錢給喪家以「作功德」，一方面表現自己與喪家間的關係，一方面出外工作過的村民，也透過此一機會「作功德」，以展示自己的金錢實力。葬家則透過宴請(liang)，並請僧侶來頌經，一方面與參與者進行交換，另一方面將這些與參與者交換者，再拿來供養僧侶，以為自己、亡者和參與者「作功德」。

這在火葬結束後隔兩天，喪家請表演為死者「作功德」的活動中更為突顯。「作功德」活動一方面表現與死者間的關係，為死者作功德，另一方面則是答謝在喪禮期間出人出力，或出錢為喪家及死者「作功德」的親戚及村民們。雖然同

樣是「作功德」，喪家如何「作功德」給死者，及給親戚及村民的回饋，取決於喪家的心意和金錢實力。如前所述，一些曾到外地工作回鄉的村民，透過此一機會，請較高價的 *morlam* 來表演，「作功德」以展現自己在外工作的成功。因此，在這種功德儀禮上，可見東北 *Isan* 的跨國移工們，透過其原有的社會文化脈絡，轉化其跨國工作所獲金錢，轉換為「功德」以證明自己在外工作的成功。

然而，喪禮的結束並不表示與過世親人間關係的終結。泰國東北社會中，生者不斷地透過「功德儀式」(งานบุญ *ngaan bun*)，「作功德」給亡者，使亡者即使在過世後仍能有功德累積<sup>78</sup>。這些功德累積並不限於前述的方式，有時甚會以「現代性消費」方式呈現。田野期間，筆者好奇地問了寄宿家庭中，到過台灣工作多年的男主人，他家裡的電視節目很多台，而且收訊也很清楚，與想像中不一樣。他自豪地說那是衛星電視，全村只有兩戶人家有。而他們家六、七年前裝衛星電視，是爲了幫妻子過世的父親「作功德」(*tham bun*)，讓村子裡其他人也可以來家裡看。因爲爸爸生前是妻子照顧的，財產也是留給妻子，所以就由妻子家裡來作功德<sup>79</sup>。此例亦可見，第三者所言「現代性消費」亦有其東北社會文化意涵，不僅是單純對於「城市現代性」的想像<sup>80</sup>。

他進一步提到每年村中都會舉辦的 *kathin* 功德儀式(บุญกฐิน *bun kathin*)<sup>81</sup>。*kathin* 儀式是每年度將僧衣奉獻給僧侶以作功德的儀式，此一「功德」可以作給尚在人世的親戚，或是已經過世的亡者。*kathin* 有分爲 *kathin suan duo*(單獨 *kathin*)

<sup>78</sup> 林行夫(1985)指出，在泰國東北社會各種年度儀式中，有一些涉及關於死去親人的靈(วิญญาณ *winyaan*)回來的儀禮。在這些儀禮中，生者會作功德給這些回來的親人們，以累積這些故人的功德。其中包括，如潑水節和本文提及的 *kathin* 贈奉僧衣的儀式，皆爲此類儀式。詳見林行夫(1985: 350-3)。

<sup>79</sup> 在泰國東北社會，一般婚後的居住法則爲從妻居。財產繼承方式見第四章第一節。

<sup>80</sup> 筆者曾訪問一仲介，他的說法反應了對於跨國移工消費的一般性看法：「這些人(指出國工作的泰國東北男性)回來不會存錢，不明白，不會整理自己，只會把錢花掉。回來就是買新東西、蓋房子、賭錢輸錢，*fashion* 嘛！」但本研究認爲，多數這種指稱，忽略了此種「消費」的社會文化意涵。

<sup>81</sup> 在蓮花村田野期間，並未真正參與觀察 *kathin* 儀式的進行，多數爲從村民口中所得，因此本文並不討論 *kathin* 儀式進行的過程及其象徵意涵。對於其進行的概要，可見龔浩群(2005: 122-3)。

和 *kathin suan ruam*(聯合 *kathin*)，前者為一戶人家所作，作功德給某個人，後者則是全村的人想要作的人一起作，作功德給所有活著或死去的人。一個村廟一年只能作一次 *kathin*，端視誰先去廟張貼舉辦的意願。張貼時間在守夏節(*khao phansaa*)時，但是在解夏節(*org phansaa*)後才開始舉行。

林行夫(1985)表示，作為 *kathin* 儀式中主辦者而進行儀式，是作大量功德給亡者的一個很好的時機，所需經費也最多(頁 357)。前述這位村民提及，他在妻子過世的父親放進靈塔那一年，由他們家舉辦了大型的「功德儀式」(*ngaan bun*)，光費用就花了大約三十萬泰銖左右<sup>82</sup>！儀式期間他們家裡買了一公噸的泰式米線(*ขนมจีน khanom jin*)，讓村民要吃多少就拿多少，並且他還自豪地說那一次大概有兩三百個人來吧！

從述例子可見，東北 *Isan* 的跨國移工，如何在回鄉後把所賺金錢，在儀禮上透過傳統方式，或現代性的消費，化為「功德」，在與親人或村民的互惠關係中，展現自己在外工作的成功。

---

<sup>82</sup> 林行夫(1985)在 80 年代在泰國東北ドンデーン(Don Daeng)村的研究指出，當時花費四萬到六萬銖是很一般的。例如他在 1982 年觀察到的一次 *kathin* 儀式，主事者自己準備了 27000 銖，再加上孩子和親戚的援助，加起來大約一共花了四萬銖。然而在約 25 年後的今日，經濟型態的轉變，使得儀式的花費也較之過去多出許多。

## 第六章 討論與結論

對多數旅者和泰國人來說，東北是泰國被遺忘的後花園。*Isan*，由十九個組成東北的府的集合名稱，提供我們一瞥泰國之古老：無邊無際的稻田、跋涉泥沼而過的水牛、仍為家庭小工的絲織品、推著乘客們走在城市街上的人力車，還有，對於那些即使在城市裡面尋找工作的人，他們的心和精神仍強烈地與村落連結在一起。

—旅遊書 Lonely Planet Thailand 12<sup>th</sup> Edition(2007)的泰國東北介紹

本文主要從「跨國主義」來探討跨國移工，其核心的關懷為兩地或多地之間的跨國聯結如何成為可能。筆者主張，應從地方的社會文化，來看不同的跨國「連結」如何被「連結」起來。換言之，跨國聯結有其政治經濟學上的客觀結構意義，亦有行動者主觀的現代性想像及實踐，但本研究認為，這都必須放在鄉村社會文化脈絡中來理解，方能說明「跨國」所扮演的角色。

筆者以過去研究及自己的田野經驗出發，討論泰國東北社會的農業及其他工作與收入。農業配以手工藝品，是鄉村生活中最主要的生計及收入來源。此外，由於泰國東北地區薪資勞動的缺乏，多數人形成季節性移工，農閒時期到大曼谷地區從事薪資勞動，而近年則逐漸跨國至他地成為契約勞工。

從勞動市場分割的觀點視之，勞工接收國中的次要勞動市場，因無法負荷在該國內再生產的需求，因此僱用了他國的勞工，利用將生產與再生產分開的方式，使低廉的薪資僱用跨國勞動力成為可能。而此一背景亦與歷史中全球政治經濟變化相關連。越戰時期美軍於東北地區的駐軍，帶來了當地些許薪資勞動的機會，及至美國將注意力轉往發展中的中東地區，使東北地區開始出現往該地工作

的跨國勞工。隨著 90 年代全球勞動市場分工，東亞及東南亞成爲該分工下的半邊陲地區，許多東北人民亦湧進這些加工出口區，成爲新興的跨國勞工。2008 年末開始的全球金融海嘯，也產生了影響，許多跨國移工被解僱回到家鄉。

從經濟與政治經濟等客觀面向解釋跨國連結，固然有其解釋性，卻未能看到跨國移工的主觀面向，許多研究者因而從「現代性」想像與再現觀點，詮釋跨國行動的形成與出現。不少泰國城鄉移工研究指出，對於城市中產階級現代性的消費想像及實踐，是鄉村移工到城市工作的主觀原因。在跨國移工的論述及其消費行爲當中，雖然也看到類似的情形，但本研究認爲對於「城市現代性」單線式的嚮往，應更仔細地被探討，畢竟移工們往往是處在「城市」與「鄉下」，以及「他國」與「家鄉」兩者間的矛盾中。對於「城市現代性」的嚮往，常是與對家鄉的自豪交替出現，同樣的情形亦出現在跨國移工的現中。本研究認爲，跨越兩地或多地的跨國移工，不只在身體上可能行走多地，其「現代性」也需要放在他地與家鄉的對立矛盾中來看。

上述此種跨越兩地對立的現代性並非憑空而生，它有深刻的社會文化意義。本研究認爲，吾人需從東北社會對於男女性的界定論之。在東北社會中，無論是從南傳佛教的概念，或是文化象徵來看，女性皆被認爲是養育者與家庭的化身，因而女性需擔負著家庭許多重責大任。對於東北社會女性來說，「現代性」需放置在此一與鄉村生活對女性期待的對比來看，因而外在的跨地工作，成爲脫離此一期待的嚮往。不過，東北女性亦在協商此一鄉村生活對於女性的期待，不只她們嚮往要扮演一個「現代女性」的角色，如何成爲一個「好女兒」也是她們所宣稱期望的。尤其是在外地工作受挫時，這種對於兩地的矛盾，就更爲明顯。

女性在身體與意識的跨越兩地或多地，造成了東北社會對此一現象的焦慮。東北女性的移動性(mobility)，被認爲是負面特質，尤其在到他地工作時，總是會

充滿著如賣淫、性行為等諸多的謠言與擔憂。此外，當東北女性外出工作之後，男性面臨了諸如在婚姻、地位上的威脅，多數東北男性的跨國移工現象，也必須放在此一脈絡中來理解。

同樣地，東北男性的跨國移工現代性，亦有其在當地社會文化當中的意義。在東北文化中，男性的「遠行」相較於女性對於其移動性的限制，被認為是具有正面價值的，且有其地位向上的意義。因而跨國移工至他地，不應單純地被視為對外地「現代性」的嚮往。「現代性」往往是透過跨國移工回到「家鄉」後，對於他們到「他地」的經驗陳述或知識展現來完成的。更有甚者，東北男性移工們運用到「他地」工作所賺來的金錢，在回到「家鄉」後，透過許多儀式，將他們遠行至外地所獲之金錢轉換為功德，以提昇在社會生活中的地位。

## 跨國現代性

相較過去台灣跨國移工研究，將分析及經驗現象焦點放在台灣社會，本研究認為跨國移工處於「跨國場域」中，若從跨國主義觀點論之，需了解其間連結。本研究認為此一連結，不只由客觀政治經濟結構所決定，尚需探討行動者的主觀認識，以及他們所面對的社會文化框架。因此，本研究提出「連結的再連結」概念，認為客觀政治經濟變化連結，需透過當地社會文化限制下，所形成的主觀認識來了解。

因此，本研究以「現代性」為核心議題，討論上述跨國連結的再連結。從政治經濟面向出發，可見泰國在外來投資發展及政府政策影響下，形成了由城鄉差距所建構的「城市現代性」嚮往；但本研究認為，這種單向思考往往簡化了「現代性」，處於城鄉與本國外地間的移工們，往往在矛盾的狀態下，既嚮往繁華的

城鎮國度，亦受農村家鄉的牽引。如同觀光人類學研究 MacCannell(1999[1976]) 所指出，現代的大眾觀光實是現代發展情境中，人際關係異化(alienation)下所形塑對「現代性」的追求。無論是往發展國度或未開發鄉村的觀光，都與「現代性」相關。本研究認為，處於跨界場域中移工的「現代性」，正是在移動兩極間的曖昧特性。

相較於 MacCannell(1999[1976])認為，觀光客的「現代性」是現代人際關係異化，憑空而生的「真實性」(authenticity)追求，本研究進一步指出，處於移動兩端的「現代性」，是由移工原有社會文化所塑模。移工依其原有文化所界定的社會位置，面對「現代性」時有不同的行動方式。泰國東北女性對「現代性」的追求，立基於東北文化對女性的界定，其行動是為了反抗社會對於她們的束縛，但卻又深受女性與家庭關係的拉扯。反之，男性的「現代性」卻是透過行至遠方，將所獲得的經驗與金錢，在回鄉後以陳述或儀式方式來達成。

上述兩種方式，也隱含本研究認為「現代性」的兩種理想型(ideal type)。一種為「離心型」現代性，亦即對現代性的追求，是基於脫離原本社群而成，如同本研究中的東北女性。另一種則為「向心型」現代性，其對現代性的追求，是將他們處於該社群中所缺乏者，透過外在力量或資源，回到社群中以完成，如同東北男性的例子<sup>83</sup>。但這兩種理想型作為分析框架，用在經驗現象分析上，仍需各自政治經濟環境，與社會文化脈絡的認識才得以理解。

## 宗教與工作

---

<sup>83</sup>但當然，理想型往往只是在現象分析上方便起見所建立的分析模型，在經驗現象上，並非所有泰國東北女性皆是「離心型」，亦非所有泰國東北男性皆是「向心型」，但我們仍能看出在這種跨界的現代性中，此兩種分析模型所扮演的角色。

以上述分析回過來看台灣移工研究，我們可以有不同的認識。藍佩嘉(2002)在台菲籍女工的研究，即分別指出她們對於「好生活」(*naragsak a panagbiag*)的現代性想像，和女性在家鄉的婚姻枷鎖與性別分工問題，如何進一步連結兩個面向，是跨國主義移工研究未來可繼續發展方向。

另外，曾熾芬對泰籍移工研究所提出的問題：「我們並不瞭解為什麼來台灣的泰國籍移工只有極少數的女性(就連紡織廠這種傳統的女性工作也只有男性勞工)，這顯示，遷移過程的性別機制有待進一步討論。」(2007: 92)從統計資料可以發現，到台灣的泰國跨國移工性別比例，在所有從泰國勞工移入國中，並非特殊現象，皆以男性移工為多數。本研究認為，這與前述東北男性移工所面臨情境有關，由於女性開始遠行至曼谷等其他工作，造成男性在社會中的危機。因而，遠行至更遠處的跨國移工，成為他們得以在社會中維繫地位的可能。換言之，在社會情境變化下，我們可見此種「向心型」的泰國東北男性移工趨勢。

然而，本研究限於時間，而採取策略性單一田野研究，目的在進一步了解泰國東北移工家鄉社群。卻也限制了本研究，與台灣工作生活經驗現象的連結。期望未來亦能進行在他地泰國東北移工經驗現象研究，而能與移工家鄉研究對話。

對於移工移出社群社會文化的了解，亦有助反省台灣社會科學界的勞動研究。邱淑雯(1998)在台灣的泰勞廣播節目研究當中指出，「我們對於台灣近 25 萬外勞的認識，已經不能再只停留於『勞工』這個層面，而更應該以『族群』和『異文化』的觀點來看待他們」。換言之，我們須進一步理解屬於不同族群文化的跨國勞工。吳挺鋒(2002)雖試圖從菲籍與泰籍移工的不同宗教信仰，討論他們在面對跨國勞動時，以此形成勞動反抗和控制。但他對於泰籍移工宗教討論，仍從一神教觀點出發，並將泰國宗教簡化為四面佛崇拜。若從本研究的移工宗教經驗

陳述可知，泰國宗教信仰並非鐵板一塊的「佛教」<sup>84</sup>，對於觀音甚或其他神祇的信仰，都是他們宗教信仰中可接受的。從他們經驗中也可見，移工們甚會在其他宗教組織中集結成群(如一貫道道堂)，形成泰國人和台灣人進一步互動可能。由此觀之，對於移工社會文化的研究，可以幫助我們對在台跨國移工生活的深層了解，並討論「文化」在勞動過程中扮演的角色(謝國雄 2008)。

本研究限於研究主題及方法，並未實際於台灣進行泰籍移工的田野工作。但本研究對於「工作」在東北社會文化中的意涵，在前文亦有討論。本研究認為，「工作」在東北社會中具有多重意涵，它不單是具有「生存」意義的「作來找吃」(*tham maa haa kin*)，也不只是為了錢而工作的「找錢」(*haa ngern*)，更重要的是，「作工作」(*tham nagg*)一詞在泰國社會中，不只包含中文「工作」的意義，更意指許多包含儀式在內的活動。本研究也贊同平井京之介對「工作」(仕事, *ngaan*)一詞的研究，認為其為集體或人與人關係活動的總稱(平井京之介 1997)。換言之，在泰國社會中「工作」的意義，重要性在於人與人間的社會關係。

「工作」與社會關係間的討論，在田野中亦常可以聽到相關描述。許多東北移工在抱怨自己在台工作條件不好時，並不會怪罪勞動制度或是國家政策，總會將問題歸究於「老闆不好」。或是每當問及在台工作情形，立即的回答也幾乎都是對雇主的評價和與雇主間的關係。如同在泰國東北社會，平輩的親戚或村民間都會互稱為「兄弟姊妹」(*phii norng*)，亦有蓮花村民談到在台灣與雇主互動時，會說「他對我很好，就像兄弟一樣」。這亦與泰國社會過去總被描述為由「恩侍關係」(*patron-client*)社會有關(Hanks 1975)；換言之，對於泰國東北移工來說，在薪資工作中，與雇主間的關係可能是工作中最為重要者。

---

<sup>84</sup> 四面佛嚴格地來說，亦非屬於「佛教」當中的神祇，而是印度婆羅門教的神祇，在泰國稱之為“พระพรหม *Phra Prom*”。

「工作」和社會關係的認識，亦幫助我們了解是否能進一步形成集體運動。Mills(2005)在其研究中指出，泰國東北社會許多勞動問題，往往被當地從男女關係的認識掩蓋過去，無法形成進一步的集體運動。和本研究對照，可見人與人間在微觀層次的關係與互動，仍是泰國東北社會的重心。此一關係是否如她所言，對形成集體運動有所阻礙，本研究因無實際現象經驗材料，無法深入討論，留待未來進一步研究。

## 性別與功德

本研究在人類學的泰國研究上，主要貢獻在於性別以及「功德」議題討論。在此兩議題上，本研究多就新的經驗現象對過去研究有所補充。

本研究贊同過去研究，肯定男性「遠行」移動性，女性扮演「母親-養育者」的角色，及對她們移動及性的擔憂等論點，在田野中皆可發現。但本研究採取角度，如同 Andrew Walker(1999)對寮國長距離貿易者女性分析，視行動者與性別文化概念間關係，是挑戰與對話的「操弄」(maneuver)。女性參與跨境移工時所面對，是家鄉性別文化概念與現代城市女性想像的兩難，她們如何面對兩難，而有所回應是更重要的。男性進一步「遠行」至他國，並回鄉透過經驗陳述與功德儀式來宣稱自己位置，亦是受到現代女性挑戰下，從東北文化出發的策略性操作。

然而，最近幾年從統計資料和田野經驗可見，愈來愈多東北女性也開始跨國到外地工作。新情境會造成東北社會何種改變，該文化又會以何理解此一改變，本研究未能進一步討論。是如同過去，東北男性透過其他方式，進一步地重申自己於社會中的地位？或採其他方式的理解回應？有待未來進一步研究了解。

關於「功德」研究，過去泰國研究已呈現其重要性。無論是透過「功德」高低以組成社會(Hanks 1962)，對於地位高低的彰顯(Hanks 1962; Ingersoll 1975; Keyes 1987)，甚或是與佛教僧侶間的關係(Tambiah 1977)，討論為數甚多。但本研究認為，對「功德」的討論，需從「個人」與「社會」關係的再界定來討論。

本研究認為「功德」實為人與人間關係的隱喻，正是在「個人」身上所擁有的「功德」展現了「社會性」(sociality) (Strathern 1987)，亦即「功德」作為社會特質，在個人身上透過交換而展現。個人「功德」的獲取表現在與僧侶交換上，透過此一互惠「關係」，個人得以獲取功德。而在許多功德相關儀式上，「功德」獲取則須透過給予他人金錢或資源。例如在田野中的小學活動、葬禮甚或是功德儀禮中，都可見此種「功德」作為社會性的展現。此外，東北地區特殊的「拴線」(*phuk khaen*)更與「功德」有對應關係，對於遠行或歸來的人施以「拴線」儀禮以表達你我間的關係，遠行或歸來的人則帶回資源以交換。

但本研究受限於研究主題，並未進一步對此一議題有細緻討論。過去研究已略為指出「功德」在親屬關係中的意義，Ingersoll(1975)認為許多生命儀禮是由家人去協助進行的，且會邀請僧侶或其他俗眾參加；另如受父母照顧成長的人，會說他們受到父母特別的功德(บุญคุณ *bunkhun*)<sup>85</sup>，而長大後男性則要成為幾個月的僧侶，以替自己父母作功德以償還(Ingersoll 1975; Keyes 1975)。筆者在田野地，也發現在收養情境中，被收養的小孩稱之為「作功德的小孩」(ลูกบุญทำ *luk bun tham*)，意即透過他們須完成作功德義務來擬親屬關係<sup>86</sup>。本研究亦期未來能進一步探討「功德」在泰國東北社會文化中的意義。

<sup>85</sup> *bunkhun* บุญคุณ 又可譯作「恩」，多指父母養育子女恩惠。Mills(1999b)亦曾紀錄到有曼谷工廠老闆，以 *bunkhun* 比擬自己給予員工的恩惠，雖她也指出員工並不領情(1999b: 122-124)。

<sup>86</sup> 田野裡有發現由寮國逃難過來至此地，而被蓮花村人收養而成為養子，居住在蓮花村的現象。本研究限於時間，未進一步了解此現象與寮國在 1975 年實行社會主義以來的難民潮間關係。但從過去研究可知，該時期確有許多寮國難民透過依親等方式逃離，而居住在泰國東北(Waters 1990)。時至今日，田野中該名養子在寮國親人過世時，也仍會回去作功德及協助喪禮的進行。

## 後跋：誰的跨國現代性？

### 進入田野

2007年7月，懷著忐忑不安的心情，第一次踏上泰國這片土地。之所以會想到國外來作研究，一方面是面對著在被學者稱之為「土著人類學」(indigenous anthropology)<sup>87</sup>的台灣人類學發展下，在台灣以南島語族或漢人群體為主要的研究已近百年，甚至許多民間學者和其他學科研究者也相繼投入此一領域中；另一方面，伴隨著近來較為充足的獎助，因而得以讓人類學研究生們，可以到國外去作研究，嘗試不同的研究地點與研究對象。

正是在此背景下，我來到了泰國。最初希望研究 2005 年底南亞海嘯後續報導中常被報導的「海上吉普賽」(sea gypsy)民族 Moken 人。Moken 語是否為南島語系(Austronesian)尚有爭議。但因該族過去長期在海上生活，許多關於南亞海嘯報導中，都可見他們「識海性」的描述，說 Moken 人因對海的了解而逃過了這場海嘯巨災。但在幾近無人傷亡的同時，他們也面臨了災後重建的困境。由於這群人長期居住在泰緬邊境的海上，多數人並未具有泰國公民身份，因此泰國政府對於他們的援助，顯得甚為消極。多數的援助幾乎都由一些教會團體或非政府組織 NGO 接手。但這些組織對於當地的社會文化並不見得了解，因此整個援助過程中，出現了不少與當地文化的衝突<sup>88</sup>。

基於這些背景，我原本計畫研究 Moken 人如何透過其原有的社會文化，來

---

<sup>87</sup> Indigenous anthropology 為 Bosco(2004)在回顧台灣人類學研究對台灣人類學發展所作稱呼。

<sup>88</sup> 以 Surin Islands 為例，諸如在房屋的形制上，NGO 等團體災後協助建設的杆欄式建築(高腳屋)較之原本為矮，過去原本下方可作為人的休憩與動物豢養之用，但災後新建者使其失去此功能。另外如集體並居規劃的房子，也破壞了過去房子間的空間距離，和其可能呈現的社會關係遠近安排。而將房屋建在更靠內陸而非潮間帶，更打破過去他們與海的連繫關係。

理解大自然和政府及其他組織帶來的「巨變」；同時，透過可能同屬於南島語族的 Moken 人探索，來與台灣南島語族文化進行比較，以供開展新視野。

於是，2007 年 7 月我到了泰國南部與緬甸邊境 Ranong 府安達曼海上 (Andaman Sea) 幾個小島，作了初步的調查。雖然整個調查的過程，因跟隨著非政府組織 NGO 的進入，而沒有遇到太大困難，但仍感到十分地挫折。一方面係因當時泰語才學不到半年時間，幾乎無法與當地人對話，再加上泰語也非當地族人母語，習慣所使用語言也非我所學的標準泰語，溝通上的不順利，讓我感到十分沮喪。另一方面，居住在海邊杆欄式建築屋上，晚上睡覺漲潮時，想著下面就是一片汪洋大海，不禁使習慣生活於陸地的我，因對海嘯等海性的恐懼，而無法入眠。

面對這樣的困難，田野初步調查<sup>89</sup>後一度考慮是否還是回台灣進行研究。但就在此時，泰國的經歷也把我帶往另外一個議題：「來台灣工作的泰籍勞工」。

在泰國時，總會碰到有人問我從哪裡來？當回答「台灣」時，多數人往往就是笑而不答，或頂多說「這裡台灣人很多」。但幾次的特殊經驗，卻把我帶向另外一個問題。有一次在曼谷背包客盛地的考山街(Khao Shan Road)附近時，一名泰國人以英語同樣問了我「你從哪裡來？」當回答我從台灣來時，他笑著說：「噢！台灣！有很多泰國人在那邊！」我於是又問了「他們在台灣做什麼？」他說：「他們在台灣工作。」另外有幾次和按摩師聊天，他們也都會順口問我從哪裡來，而我回以「台灣」時，對方就會接著說「台灣嗎？我也有朋友在那邊工作。」而當我禮貌性地進一步問他們是從哪裡來的，答案幾乎都一樣，「來自泰國東北」。

---

<sup>89</sup> 除了上述 Ranong 府 Andaman 海上的幾個小島之外，我也到了 Phuket 島南端被稱為 Sea Gypsy Village 的 Urak Lawoi 族群村落去進行初步調查，但限於語言因素無法作深入溝通，此外就一些表面看起來的現象，該村顯得十分地「泰化」。

在回到台灣和幾位老師談過<sup>90</sup>，並經過一番思考後，決定改變自己的研究方向。雖然是想和多數在國內研究的人不同而到國外去作研究，但回過來我似乎仍應該站在自己所屬的社會來去發展這樣的問題<sup>91</sup>，所以後來我開始閱讀台灣的外籍移工研究相關文獻。

### 誰的跨國現代性？

在蓮花村田野期間，空閒時我會拿幾本書出來看，其中一本是在泰國東北農村讀之也甚有感覺的 James Scott(2001[1987])*The Moral Economy of the Peasant*，另一本則是由 Paul Rabinow(2008[1977])所寫關於他在摩洛哥田野中民族誌反思經典之作 *Reflections on Fieldwork in Morocco*。Rabinow 表示他作的是「詮釋學」研究，並且強調「詮釋學」不只是對其研究對象的認識，更是：

我把詮釋學的問題界定為「通過對他者的理解，繞道來理解自我」。...  
這裡討論的自我完全是公共意義上的，它既不是笛卡兒信徒們的純粹腦的思考，也不是佛洛伊德門徒的深層心理學自我。毋寧說它是通過文化中介、具有歷史定位的自我，在持續變化的意義世界裡發現自身。  
(2008[1997]: 25)

換言之，對於 Rabinow 來說，其田野研究雖然看似在學術上出發點是要去研究一個異地的社會文化，然而他認為此一過程更像是個「互為主體」(inter-subjectivity)的過程，亦即透過了解異社會文化，回過頭來了解自己—那個

<sup>90</sup> 在這邊感謝指導老師謝世忠老師，以及中研院民族學研究所的郭佩宜老師，在我第一次泰國初步田野調查前後給予的意見。

<sup>91</sup> 如 Patterson(2001)回顧美國的人類學史認為，美國人類學的理論發展實是與整個美國社會所面對的情境是有關的。此外，如 Marcus & Fischer(2004[1986])提倡人類學應走向利用「知識論批判」(epistemological critique)與「跨文化並置」(cross-cultural juxtaposition)等兩種技術來回歸對於自身所處社會的文化批判。

被某個社會文化所形塑的自己。

在田野過程中，即使尚未到如 Rabinow 系統性的「反思」(reflection)層次，但多少會碰到相同的「文化碰撞」問題。在田野過程中，由於來自村內多數人都曾去過的「異地」，因此每當在田野中跟人交談，往往對方接著就會問說「那在台灣是怎樣？」。尤其是在收割季節的時候，每個人總愛問在台灣是用機器收割嗎？在台灣的米價錢如何呢？...時，問題層出不窮。在對話中，一些曾到過台灣工作的人，也馬上會以自己的經驗和見聞作註解，比較「泰國」與「台灣」的同與異。正如第五章所提到的，到台灣工作的東北 *Isan* 人總是在與自己社會文化經驗對照之中來認識台灣，身為一民族誌研究者，在泰國東北 *Isan* 的田野工作，也同樣一直面對著彼此文化認識的問題。

但此處所欲言，並不只限於彼此社會文化中生活經驗的對照，我認為背後可能有更為結構性或說是系統性的意義，在指導這些社會行動的發生，其中觀光人類學的研究以為對照則更為明顯。在前文中偶爾會引用到觀光人類學的文獻，因為在近來愈趨蓬勃的跨國移動現象中，觀光人類學可作為一與跨國移工比較的領域。無論是觀光客、跨國移工，甚或是作為民族誌研究者而言，都在面對著由各自社會文化中建立出來的「現代性」問題，繼而不停地在「跨國」。

在觀光人類學一些研究中，指出了跨國觀光活動中所追求的「真實性」(authenticity)與「現代性」間的關係，它也涉及了現代社會發展下對於人與人間關係危機的一種反應。MacCannell(1999[1976])把觀光客描述成附屬於無處不在、無時不有的現代旅遊體系下，對體系符號象徵意義進行「解碼」，並追求早已失去生活「真實」意義的現代聖徒。更重要的是，MacCannell 認為對於「真實性」渴求的動力，正是現代社會發展下對於打破以前生活樣貌的回應，使得現代社會的人們透過觀光中他人的「真實生活」，滿足於身處現代社會下的需求。而

Harrison(2003)透過對加拿大旅遊愛好者的研究也指出，雖然觀光客經驗各異，但同樣都是嘗試在觀光過程中與自身作連結(connections)。換言之，對於社會性(sociability)與親密性(intimacy)的需求，是觀光客在遇到觀光地、觀光工業的人、當地人、同樣是觀光客...等人時，所主動追求的。Graburn(1989[1977])也論及觀光客與在家鄉的他人分享「旅遊經驗」的意義，無論是紀念品的給予、明信片的寄贈，或旅遊經驗的分享等等，一方面與家鄉人們建立關係，另一方面也是在人際關係中增加自己的威望。無論是基於社會中人際關係改變而想要到外地去追尋真實性的大眾觀光客，或是到外地追尋社會性與親密性的背包客，還是透過觀光旅遊回到家鄉仍在意自己身邊人群的人們，其實面對的都是各自社會中人與人關係變化下出現的「現代性」。

把觀光人類學拿來和社會科學家(或說是人類學家)對照的反省研究上，更顯得有趣。Crick(1995)認為人類學家基本上就只是「一種觀光客」而已：他認為人類學家和許多觀光客一樣，沉浸於異文化中，並將其異文化中蒐集所得的資料或是紀念品，帶回自己的國度以增加本身的社會資本(social capital)。Cohen (1988)認為「真實性」對於不同的人來說，有不同的意義，最主要的是與現代化下人們異化程度(alienation)的不同有關。包括人類學者在內的社會科學家，在其研究中會如此地執著於追求其研究對象的「真實性」，實是因他們在自身的生活中異化程度較高。換言之，若與觀光客相較，人類學者其實也是出自於其對自身社會的不完滿，進而扮演如同觀光客般，來回於異地與家鄉間的一種跨境行動者。

這種跨境行動，若與本研究中的跨國移工相較，似乎也有類似的情形。泰國東北 *Isan* 的女性與男性，各自面對所處社會的問題，而透過「現代性」來回應問題，與前述所討論的觀光客與人類學者其實所去不遠。

回到「公眾意義下的我」，也可以看到上述基於社會變遷下而出現的本篇泰

國研究論文。如同前述，起先會想要「出國」進行研究，一方面是因國內無論是過去人類學界較熟悉的台灣南島研究或漢人研究，不只是學科內部已經有一定的累積，其他眾多學者及文史工作者的加入，都使研究相較於過去困難度增高；另一方面，配合台灣開始漸趨發展的東南亞研究，讓我在拿到一筆由國家單位所補助的獎學金下，在大洋洲研究與東南亞研究間猶豫而最後選擇了東南亞研究。總而言之，在一個大的台灣社會脈絡變遷的情景下，開始出現了如同 Rabinow 在其書中所提到的「將別人的文化以為己用的」情形。

當然，自己面對的也是在此一社會文化限制下的「現代性」樂土。如同六○年代末離開學生運動蓬勃的美國，到摩洛哥作田野的 Rabinow 所言：「我帶著令人眩暈的輕鬆感離開了美國。我已經厭煩了做學生，厭倦了這個城市，並且在政治上感到無能為力。我要去摩洛哥成為一名人類學家。」在我於 2008 年十一月初前往田野之前，正好在台北街頭也出現了由學生所組成的「野草莓運動」<sup>92</sup>，抗議政府的執法不當及法律對於集會自由的限制。對我來說，前往田野即如同 Rabinow 所言是種如釋重負的感覺，毋需面對身邊的同學朋友們對自己無形的質疑與壓力，決定以自我的方式來實踐與現代社會那既疏離又親近的方式，來實踐所面對的「現代性」。

選擇本文題目及至完稿，都一直感受到所面對的現代社會那種不確定感，無論是不斷跨國工作的移工，來回於異地與家鄉間的觀光客，甚或是自己作為一個到異文化中尋找「高貴野蠻人」的人類學研究者，我們似乎都在面對這個社會的前進與發展，而不斷地找尋自己的「現代性」聖地。然而，當在田野地中看到有長一輩的人過世，要求後輩將其火葬在自己辛苦了一生的農田旁邊；聽聞到過台灣工作的蓮花村民所言，期望將來老了能帶妻子到台灣旅遊，遊歷付出大半青春

---

<sup>92</sup>野草莓運動為 2008 年 11 月 6 日靜坐至 2009 年 1 月 4 日，之後轉進至校園的社會運動。行動旨在抗議中國海協會會長陳雲林訪台時，警察單位面對抗議活動執行維安工作時，對基本人權的種種侵犯，與集會遊行法對於集會自由的種種限制。

的地方。我不禁低頭問自己：數十年後，是否我能找到一個讓我覺得在現代社會中生存下來而有意義的那個目標，並且將其與他人分享呢？



## 引用書目

水野浩一

1981 《タイ農村の社會組織》。東京都：創文社。

王志弘

2006 <移置認同與空間政治：桃園火車站週邊消費族裔地景研究>。《台灣社會研究季刊》61：149-203。

平井京之介

1997 <北タイ農村における「仕事」概念の一考察—相互行爲と社會關係—>。  
《国立民族学博物館研究報告》22(3)：527-584。

2001 <北タイ女性工場労働者とタン・サマイ言説—「近代性」への民族誌的アプローチ—>。《国立民族学博物館研究報告》26：237-257。

白水繁彦

1996 《エスニック・メディア：多文化社会日本をめざして》。東京：明石書店。

成露茜

2002 <跨國移工、台灣建國意識與公民運動>。《台灣社會研究季刊》48：15-43。

朱苓尹

2005 《賺吃查某：花蓮底邊性工作者的日常生活展演》。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

吳挺鋒

2002 <台灣外籍勞工的抵抗與適應：周休作爲一個鬥爭場域>。《香港社會科學學報》23：103-150。

林行夫

1985 <東北タイ・ドンデーン村：葬儀をめぐるブン（功德）と社会関係>。  
《東南アジア研究》23(3)：349-370。

林育群

2006 《新應許之地？桃園地區跨國移工勞動力再生產之空間》。國立台灣大學。  
建築與城鄉研究所碩士論文。

林津如

2000 <「外傭政策」與女人之戰：女性主義策略再思考>。《台灣社會研究季刊》39：93-151。

邱淑雯

1998 <外勞族群媒體研究初探：以臺灣泰語廣播節目為例>。《台灣社會研究季刊》31：147-165。

范裕康

2005 《誰可以成爲外勞？移工的招募與篩選》。國立台灣大學社會學研究所碩士論文。

原田美穂

2007 <タイ人十色の職業ファイル>。《DACO》227：16-33。

陳育章

2004 《文化因素與移工輸出管道之選擇：泰國個案研究》。國立暨南國際大學東南亞研究所碩士論文。

章少棠

2001 《泰國勞工輸出之研究》。淡江大學東南亞研究所碩士論文。

曾熾芬

2004 <引進外籍勞工的國族政治>。《台灣社會學刊》32：1-58。

2007 <研究移住／居台灣：社會學研究現況>。《台灣社會研究季刊》66：75-103。

黃士榜

2006 《「他們回去後做什麼？」：影響返鄉泰籍勞工就業之因素》。淡江大學東南亞研究所碩士論文。

劉梅君

2000 <「廉價外勞」論述的政治經濟學批判>。《台灣社會研究季刊》38：59-89。

蔡明璋與陳嘉慧

1997 <國家、外勞政策與市場實踐：經濟社會學的分析>。《台灣社會研究季刊》27：69-95。

謝世忠

2007 <Academic Pan-Thaism vs. Lao Academic Nationalism: Toward a Perspective of Understandings Tai-speaking World in Mainland Southeast Asia.>。「『資料與詮釋—人類學知識的當代理解』工作坊暨國際學術研討會」宣讀論文，台北縣立十三行博物館，11月8,9,10日。

2008 <雙邊繼承與性別等位—大陸東南亞「泰語系-南傳佛教」的文化基質>。刊於《劉斌雄先生紀念論文集》。林美容、郭佩宜及黃智慧編，頁507-531。台北：中央研究院民族學研究所。

謝國雄

2008 <從援引、運用、推新到挑戰：台灣勞動研究回顧，1973-2005>。刊於《群學爭鳴：台灣社會學發展史，1945-2005》。謝國雄編，頁243-319。台北：群學出版社。

藍佩嘉

2002 <跨越國界的生命地圖：菲籍海外家務勞工的流動與認同>。《台灣社會研究季刊》48：11-59。

2005 <階層化的他者：家務移工的招募、訓練與種族化>。《台灣社會學刊》34：1-57。

2006 <合法的奴工，法外的自由：外籍勞工的控制與出走>。《台灣社會研究季刊》64：107-150。

龔浩群

2005 <民族國家的歷史時間—簡析當代泰國的節日體系>。《開放時代》3：114-126。

Anderson, Benedict R. O'G

1999[1991] 《想像的共同体：民族主義的起源與散布》。吳叡人譯。台北：時報文化。

Appadurai, Arjun

1996 Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. *In* Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization. pp. 48-65. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.

Bosco, Joseph

2004 Local Theories and Sinicization in the Anthropology of Taiwan. *In* The Making of Anthropology in East and Southeast Asia. S. Yamashita, J. Bosco, and J.S. Eades ed. pp. 208-252. New York: Berghahn Books.

Burawoy, Michael

1976 The Function and Reproduction of Migrant Labor: Comparative Material from Southern Africa and the United States. *American Journal of Sociology* 81(5):1050-92.

Chai, Podhisita

1987 Peasant Household Strategies : A Study of Production and Reproduction in a Northeastern Thai Village. PhD Dissertation, University of Hawaii, 1985.

Chayanov, A. V.

1989[1966] The Theory of Peasant Economy. Daniel Thorner, Basile Kerblay, and R.E.F. Smith ed., Madison: the University of Wisconsin Press.

Cohen, Erik

1996[1982] Thai Girls and Farang Men: The Edge of Ambiguity. *In* Thai Tourism:

Hill Tribe, Islands, and Open-Ended Prostitution. Erik Cohen ed. pp. 249-268.  
Bangkok: White Lotus.

1988 Authenticity and Commoditization in Tourism. *Annals of Tourism Research*  
15:371-386.

2003 Transnational Marriage in Thailand. *In Sex and Tourism: Journeys of  
Romance, Love, and Lust*. T.G. Bauer, and B. McKercher, ed. pp. 57-80. New  
York: Haworth Hospitality Press.

Crick, Malcolm

1995 The Anthropologist as Tourist: An Identity in Question. *In International  
Tourism: Identity and Change*. M.-F. Lanfant, J.B. Allcock, and E. Bruner ed.  
pp. 205-224. London: Sage.

Deenan, Sakchai (ศักดิ์ชาย ดีนาน)

2008 Good Morning, Luang Prabang. *สบายดี หลวงพระบาง (早安龍坡邦)*. Laos:  
Lao Art Media

Embree, John F.

1950 Thailand- A Loosely Structured Social System. *American Anthropologist*  
52(2):181-193.

Englund, Harri, and James Leach

2000 Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity. *Current Anthropology*  
41(2):225-248.

Fouron, Georges , and Nina Glick Schiller

2001 All in the Family: Gender, Transnational Migration, and the Nation-State.  
*Identities* 7(4):539-582.

Geertz, Clifford

1963 *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two  
Indonesian Towns*. Chicago: University of Chicago Press.

Graburn, Nelson H.H.

- 1989[1977] Tourism : The Sacred Journey. *In* Hosts and Guests : The Anthropology of Tourism. V.L. Smith ed. pp. 21-36. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hage, Ghassan

- 2005 A Not So Multi-Sited Ethnography of a Not So Imagined Community. *Anthropological Theory* 5(4):464-475.

Hanks, Lucien M. Jr.

- 1962 Merit and Power in the Thai Social Order. *American Anthropologist* 64(6):1247-1261.
- 1975 The Thai Social Order as Entourage and Circle. *In* Change and Persistence in Thai Society: Essays in Honor of Lauriston Sharp. G.W. Skinner, A.T. Kirsch, and L. Sharp ed. pp. 197-218. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Harrison, Julia D.

- 2003 Being a Tourist : Finding Meaning in Pleasure Travel. Vancouver: UBC Press.

Hill, Lewis, and Michael Hitchcock

- 1996 Ch.1 Anthropology. *In* An introduction to Southeast Asian studies. H. Mohammed and T. Huxley ed. pp. 11-45. London: I.B. Tauris Publishers

Hirai, Kyonosuke (平井京之介)

- 2002 Exhibition of Power: Factory Women's Use of the Housewarming Ceremony in a Northern Thai Village. *In* Cultural Crisis and Social Memory : Modernity and Identity in Thailand and Laos. S. Tanabe and C.F. Keyes ed. pp. 185-201. Honolulu: University of Hawaii Press.

Ingersoll, Jasper

- 1975 Merit and Identity in Village Thailand. *In* Change and Persistence in Thai Society: Essays in Honor of Lauriston Sharp. G.W. Skinner, A.T. Kirsch, and L.

Sharp ed. pp. 219-251. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Jackson, Peter A.

1989 *Male Homosexuality in Thailand : An Interpretation of Contemporary Thai Sources*. Elmhurst, NY: Global Academic Publishers.

1999 *Royal Spirits, Chinese Gods and Magic Monks: Thailand's Boomtime Religions of Prosperity*. *South East Asia Research* 7(3):245-320.

Johnson, Mark

1997 *At Home and Abroad: Inalienable Wealth, Personal Consumption and Formulations of Femininity in the Southern Philippines*. In *Material Cultures: Why Some Things Matter*. D. Miller ed. pp. 215-238. London: UCL press.

Keyes, Charles F.

1967 *Isan: regionalism in northeastern Thailand*. Ithaca: Southeast Asia Program, Dept. of Asian Studies, Cornell University.

1975 *Kin Groups in a Thai-Lao Community*. In *Change and Persistence in Thai Society: Essays in Honor of Lauriston Sharp*. G.W. Skinner, A.T. Kirsch, and L. Sharp ed. pp. 278-297. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

1977 *Millennialism, Theravada Buddhism, and Thai Society*. *The Journal of Asian Studies* 36(2):283-302.

1983 *Economic Action and Buddhist Morality in a Thai Village*. *The Journal of Asian Studies* 42(4):851-868.

1984 *Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand*. *American Ethnologist* 11(2):223-241.

1987 *Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State*. Boulder: Westview Press.

2002 *Weber and Anthropology*. *Annual Review of Anthropology* 31(1):233-255.

Kirsch, A. Thomas

- 1966 Development and Mobility among the Phu Thai of Northeast Thailand. *Asian Survey* 6&7:370-378.
- 1975 Economy, Polity and Religion in Thailand. *In Change and Persistence in Thai Society: Essays in Honor of Lauriston Sharp*. G.W. Skinner, A.T. Kirsch, and L. Sharp ed. pp. 172-196. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- 1996 Buddhism, Sex-Roles and the Thai Economy. *In Women of Southeast Asia*. P. Van Esterik ed. pp. 16-41. Dekalb, Illinois: Northern Illinois University.

Lan, Pei-Chia (藍佩嘉)

- 2008 Migrant Women's Bodies as Boundary Markers: Reproductive Crisis and Sexual Control in the Ethnic Frontiers of Taiwan. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 33(4):833-861.

Langfield, Michelle, and Pam Maclean

- 2000 "But Pineapple I'm Still A Bit Wary Of": Sensory Memories of Jewish Women Who Migrated to Australia As Children, 1938-39. *In Speaking to Immigrants: Oral Testimony and the History of Australian Immigration*. A.J. Hammerton and E. Richards ed. pp. 83-109. Canberra: The Australian National University.

Lyttleton, Chris

- 1999 Changing the Rules: Shifting Bounds of Adolescent Sexuality in Northeast Thailand. *In Genders & Sexualities in Modern Thailand*. P.A. Jackson and N.M. Cook ed. pp. 28-42. Chiang Mai, Thailand: Silkworm Books.

MacCannell, Dean

- 1999[1976] *The Tourist : A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.

Marcus, George E.

- 1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24:95-117.

Marcus, George E., and Michael M. J. Fischer

2004[1986] 《文化批判人類學：一個正在實驗的人文科學》。林徐達譯。台北：桂冠。

Mills, Mary Beth

1995 Attack of the Widow Ghosts: Gender, Death and Modernity in Northeast Thailand. *In Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*. A. Ong and M.G. Peletz ed. pp. 244-273. Berkeley: University of California Press

1999a Migrant Labor Takes a Holiday: Reworking Modernity and Marginality in Contemporary Thailand. *Critique of Anthropology* 19(1):31-51.

1999b Thai Women in the Global Labor Force : Consuming Desires, Contested Selves. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

2005 Engendering Discourses of Displacement: Contesting Mobility and Marginality in Rural Thailand. *Ethnography* 6(3):385-419.

Mintz, Sidney

1986 Sweetness and Power. New York: Viking/Penguin.

Morris, Rosalind C.

1994 Three Sexes and Four Sexualities: Redressing the Discourses on Gender and Sexuality in Contemporary Thailand. *Positions* 2(1):15-43.

Mulder, Niels

1996 Inside Thai Society : Interpretations of Everyday Life. Amsterdam: Pepin Press.

Ong, Aihwa

1995a Anthropology, China, and Modernities: The Geopolitics of Cultural Knowledge. *In The Future of Anthropological Knowledge*. H.L. Moore ed. pp. 60-92. London: Routledge.

1995b State versus Islam: Malay Families, Women's Bodies, and the Body Politic in Malaysia. *In Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*. A. Ong and M.G. Peletz ed. pp. 159-194. Berkeley: University of California Press.

1999 Clash of Civilizations or Asian Liberalism? An Anthropology of the State and Citizenship. *In Anthropological Theory Today*. H.L. Moore, ed. pp. 48-72. Cambridge: Polity Press.

Parnwell, Michael J.G., and Daniel A. Arghiros

1996 Introduction: Uneven Development in Thailand. *In Uneven Development in Thailand*. M. Parnwell ed. pp. 1-27. Aldershot: Avebury.

Patterson, Thomas Carl

2001 *A Social History of Anthropology in the United States*. Oxford: Berg.

Potter, Jack M.

1976 *Thai Peasant Social Structure*. Chicago: University of Chicago Press.

Rabinow, Paul

2008[1977] 《摩洛哥田野作业反思》高丙中与康敏译。北京：商务。

Rogers, Peter

1989 *A Window on Isan : Thailand's Northeast*. Bangkok: Editions Duang Kamol.

Rozario, Santri

2007 Outside the Moral Economy? Single Female Migrants and the Changing Bangladeshi Family. *The Australian Journal of Anthropology* 18(2):154-171.

Sahlins, Marshall David

1994[1988] *Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the World System*. *In Culture/Power/History : A Reader in Contemporary Social Theory*. N.B. Dirks, G. Eley, and S.B. Ortner ed. pp. 412-455. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

1999 What is Anthropological Enlightenment? *Annual Review of Anthropology*  
28:i-xxiii.

Sao Mard Mega Dance (สาวมาด เมกะแดนซ์)

2008 *Dao Mahalai*. ดาวมาลัย (大學之星). From *Dao Mahalai*. Bangkok: Top-line  
Music ท็อปไลน์มิวสิค.

Scott, James

2001[1976] 《农民的道义经济学：东南亚的反叛与生存》。程立显与刘建等译。  
南京：译林。

Shannon, Thomas R.

1989 *An Introduction to the World-System Perspective*. Boulder, Colo: Westview  
Press.

Sparkes, Stephen

2005 *Spirits and Souls : Gender and Cosmology in an Isan Village in Northeast  
Thailand*. Bangkok: White Lotus Press.

Statistical Forecasting Bureau

2007 *The Key Statistics of Thailand 2007*. Bangkok: National Statistical Office,  
Ministry of Information and Communication Technology, Kingdom of  
Thailand.

Strathern, Marilyn

1987 *Producing Difference: Connections and Disconnections in Two New Guinea  
Highland Kinship Systems*. In *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified  
Analysis*. J.F. Collier and S.J. Yanagisako, ed. pp. 271-300. Stanford: Stanford  
University Press.

Suphang, Chantavanich, and Gary Risser

2000 *Intra-Regional Migration in Southeast and East Asia: Theoretical Overview,  
Trends of Migration Flows, and Implications for Thailand and Thai Migrant*.

*In Thai Migrant Workers in East and Southeast Asia, 1996-1997.* C. Suphang, A. Germershausen, and A. Beese ed. pp. 10-27. Bangkok, Thailand: Chulalongkorn University.

Suphang, Chanthawanit, Christina Wille, and Basia Passl

2001 *Female Labour Migration in South-East Asia : Change and Continuity.* Bangkok: Chulalongkorn University.

Swearer, Donald K.

1995 *The Popular Tradition: Inclusive Syncretism. In The Buddhist World of Southeast Asia.* pp. 5-61. Albany, N.Y.: State University of New York Press.

Tambiah, Stanley Jeyaraja

1977 *The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village. In Dialectic in Practical Religion.* E.R. Leach ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, J. L.

1993 *Forest Monks and the Nation-State : An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Textor, Robert B.

1961 *From Peasant to Pedicab Driver: A Social Study of Northeastern Thai Farmers Who Periodically Migrated to Bangkok and Became Pedicab Drivers.* New Haven: Yale University.

Tubpong (ต๋ับปอง)

2007 *Nu Jiidkrajoiroi Gab Nu Joigracijrid. หนูจี้ดกระจ้อยร่อยกับหนูจ้อยกระจิจริด (老鼠啣與老鼠啣).* Bangkok: Happy Kids แฮปปี้คิดส์.

Vertovec, Steven

1999 *Conceiving and Researching Transnationalism. Ethnic and Racial Studies* 22(2):447-462.

Walker, Andrew

- 1999 Women, Space, and History: Long-Distance Trading in Northwestern Laos. *In* Laos : Culture and Society. G. Evans ed. pp. 79-99. Chiang Mai, Thailand: Silkworm Books.

Warin, Megan, and Simone Dennis

- 2005 Threads of Memory: Reproducing the Cypress Tree through Sensual Consumption. *Journal of Intercultural Studies* 26(1-2):159-170.

Waters, Tony

- 1990 Laotian Refugeism. *In* Patterns of Migration in Southeast Asia. R.R. Reed ed. pp. 124-152. Berkeley, CA: University of California.

Whittaker, Andrea

- 1999 Women and Capitalist Transformation in a Northeastern Thai Village. *In* Genders & Sexualities in Modern Thailand. P.A. Jackson and N.M. Cook ed. pp. 43-62. Chiang Mai, Thailand: Silkworm Books.

Williams, China, Lisa Steer-Guérard, Becca Blond, Virginia Jealous, Tim Bewer, and Brett Atkinson

- 2007 Lonely Planet Thailand 12th Edition. Footscray: Lonely Planet.

Willis, Katie, Brenda S. A. Yeoh, and S.M. Abdul Khader Fakhri

- 2004 Introduction: Transnationalism as a Challenge to the Nation. *In* State/Nation/Transnation: Perspectives on Transnationalism in the Asia-Pacific. pp. 1-15. London: Routledge.

Wimmer, Andreas and Nina Glick-Schiller

- 2002 Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences *Global Networks* 2(4):301-334.

Wise, Amanda

- 2003 Embodying Exile: Protest, Performance, Trauma and Effect in the Formation

of East Timorese Refugee Identities. *In* Critical Perspectives on Refugee Policy in Australia: Proceedings of the Refugee Rights Symposium. pp. 151-161. Geelong: Deakin University.

Wolf, Eric R.

2003[1982] 《歐洲與沒有歷史的人》。賈士衡譯。台北：麥田。



## 附錄

### 附錄一 泰文—中文對照

กรรม	<i>kaam</i>	業
กลาง	<i>klang</i>	中部(指泰國中部)
ขนมจีน	<i>khanomjiin</i>	泰式米線
ขึ้นบ้านใหม่	<i>keun baan maai</i>	進新屋
คนในเมือง	<i>khon nai meuang</i>	城市人
คนบานนอก	<i>khon baan nok</i>	鄉下人
คนมีบุญ	<i>khon mii bun</i>	具功德的人
แคน	<i>khaen</i>	泰國東北樂器名
งาน	<i>ngaan</i>	工作、活動、儀式
งานบุญ	<i>ngaan bun</i>	功德儀式
เงินปากผี	<i>ngern paak phii</i>	鬼口錢
เจริญ	<i>jaroen</i>	進步
ใจดี	<i>jai dii</i>	好心
ชุมชน	<i>chumchon</i>	社群
ชุมชนชนบท	<i>chumchon chonabot</i>	農村社群
ชุมชนเมือง	<i>chumchon meuang</i>	城市社群
ซอยฝรั่ง	<i>soi farang</i>	歐美巷(Udorn Thani 鎮歐美人集中區)
ต้นเงิน	<i>ton ngern</i>	金錢樹
ไต้หวัน	<i>taiwan</i>	台灣
ท้องถิ่น	<i>thongthin</i>	地方的
ทันสมัย	<i>thansamay</i>	趕得上時代
ทำงาน	<i>tham ngaan</i>	工作(作工作)
ทำบุญ	<i>tham bun</i>	作功德
ทำมาหากิน	<i>tham maa haa kin</i>	工作(作來找吃)
น่าอยู่	<i>naayuu</i>	宜居的
บาท	<i>baht</i>	泰銖單位
บุญ	<i>bun</i>	功德
บุญคุณ	<i>bunkhun</i>	恩；父母養育子女之恩
ประเทศจีน	<i>pratet jiin</i>	中國
ไปเที่ยว	<i>pai thiaw</i>	遠行；去玩；買春(對於男性來說)
ผีแม่มา้ย	<i>phii mae maai</i>	寡婦鬼
ผูกแขน	<i>phuk khaen</i>	繫繩
ผูกแขนรับขวัญ	<i>phuk khaen rab khwan</i>	繫繩得魂

ผูกเสี่ยว	<i>phuk siao</i>	繫朋友
ผู้วิเศษ	<i>phuu wiset</i>	施予奇蹟者
ฝรั่ง	<i>farang</i>	歐美人士
พระพรหม	<i>phraphrom</i>	四面佛；印度教中創造之神梵天
พัฒนา	<i>phathanaa</i>	發展
พิธี	<i>phiti</i>	儀式行為
พี่น้อง	<i>phiinong</i>	兄弟姊妹
มาแต่ไซ	<i>maa tae sai</i>	從哪來？(Isan)
เมียน้อย	<i>mia noi</i>	小妾；或意指在妻子之外的女性關係
ลูกครึ่ง	<i>luuk kroeng</i>	混血兒
ลูกทุ่ง	<i>luuk thung</i>	鄉村歌曲
ลูกบุญทำ	<i>luk bun tham</i>	養子；作功德的孩子
วัฒนธรรม	<i>watthanatham</i>	文化
วิญญาณ	<i>winyaan</i>	靈
เศรษฐกิจพอเพียง	<i>sethakitphorphiang</i>	自足經濟(蒲美蓬國王提出的概念)
สนุก	<i>sanuk</i>	好玩
สยาม	<i>Siam</i>	泰國舊稱(又指中部泰人)
สูขวัญ	<i>sukhwan</i>	喚魂
หนาแน่น	<i>naanaen</i>	密密麻麻
หมอลำ	<i>morlam</i>	泰國東北歌曲
หาเงิน	<i>haa ngern</i>	工作(找錢)
อีสาน	<i>Isan</i>	泰國東北地區俗稱

ฉลาดคิด จิตบริสุทธิ์ จดปรกกายฝัน ผูกพันรักสามัคคี  
*chalaadkhid jitborisut judprakaaiifan puukphanraksaamakkhii*  
 聰明地想、心地純真、達到夢想、團結相愛

ไปเสียนามาเสียเมีย  
*pai sia naa maa sia mia*  
 去丟掉土地，回來丟掉老婆

## 附錄二 泰國曼谷各種職業收入

(資料來源：原田美穗 2007)

### 演藝圈、藝術、媒體相關職業

電影導演	收入：電影一部約 50 萬泰銖 (與知名度和經驗有關)
電視連續劇女演員	收入：一集約 7000 泰銖
聲優(配音員)	月收：2~3 萬泰銖
泰國傳統戲劇 like 演員	收入：4~5 萬泰銖 (表演時)
劇本家	收入：6000~7000 泰銖 (電視連續劇放映時)
美術講師	月收：~15000 泰銖
泰拳演奏家	收入：500 泰銖/回 (約 3 小時)(增加比賽氣氛的樂團)
CM 助理導演	月收：20 萬泰銖
泰拳播報員	月收：6000 泰銖 (只有星期六)
專欄作家	月收：2~3 萬泰銖
FM DJ (Fat Radio)	月收：5 萬泰銖

### 身體作為資本的職業

舞蹈教師	收入：300~500 泰銖/小時
芭雷舞指導師	月收：3 萬泰銖 (與經驗及能力有關)
泰國舞蹈講師	收入：1 萬~1 萬 5000 泰銖/日

### 特殊技能職業

屍體化粧師	月收：1 萬 5000~1 萬 8000 泰銖 (知名度和經驗有關)
占卜師	月收：5000~8000 泰銖
風水術師	月收：約 50 萬泰銖
司法解剖醫師	月收：3 萬泰銖 (資歷淺時)
私立偵探	收入：3 萬泰銖/週
魔術師	收入：6 萬 5000 泰銖/30 分 (一個月有八次表演以上)
騎象師	收入：400~500 泰銖/日
古書修繕	月收：2~3 萬泰銖
MODEL 經紀人	月收：約 2 萬泰銖

### 一國一城的自由業相關職業

賣烏賊乾	收入：200~300 泰銖/日 (祭典時約會多出 3~4 倍)
步道橋下的理髮店	收入：400~500 泰銖/日
漫畫出租店	月收：1 萬 8000 泰銖
王宮前廣場露天按摩師	收入：200~500 泰銖/日
賣花環	收入：1000~2000 泰銖/日(多的時候每日 3000 泰銖)

### 交通機關相關職業

運河船上收船費	收入：3000 泰銖/週
運河船上駕駛	收入：500 泰銖/日
空中小姐	月收：3~4 萬泰銖
公車司機	月收：2 萬 4000 泰銖
公車上收車費	月收：1 萬 3600 泰銖
計程車司機	收入：1000 泰銖/日 (20 小時工作)
TukTuk 司機	月收：8000 泰銖

### 街角可見的職業

Starbucks 店員	月收：1 萬泰銖
消防員	月收：1 萬 4000 泰銖
盲人音樂家	收入：1000 泰銖/日
發送傳單	收入：300 泰銖/日 (大約發 2000 張)
賣彩券	月收：6000 泰銖
醫生	月收：約 2 萬 5000 泰銖 (有時有夜間津貼和加班費)
看護士	月收：約 3 萬 5000 泰銖



### 附錄三 老鼠啣與老鼠啣 หนูจืดกระจ๋อยร่อย กับ หนูจ๋อยกระจืด

หนูจืดกระจ๋อยร่อย เป็นเพื่อนหนูจ๋อยกระจืด หนูจืด อยู่นา อยู่ทุ่ง  
หนูจ๋อยอยู่กรุง แต่งตัวเปรี้ยวปรืด  
老鼠啣是老鼠啣的朋友 老鼠啣住在田原裡  
老鼠啣住在首都 穿著打扮亮麗

หนูจ๋อยพาจืดเข้ากรุง หนูจืดจากทุ่ง สะดุ้งนิดนิด  
จ๋อแจ วุ่นวาย ยุ่งยุ่ง ไม่เหมือนท้องทุ่ง ไม่ยุ่งสักนิด  
老鼠啣帶啣進城 啣從田裡來 有點害怕  
擁擠 混亂 忙碌 不像田裡 一點都不忙

หนูจ๋อยสะอาด อ้อมหอม หนูจืดแมมมอม กระเมี้ยนกระมิด  
หนูจ๋อย สวยงาม นำหน้า หนูจืดเลอล่า ตามมาติดติด  
老鼠啣乾乾淨淨的 香香的 老鼠啣髒髒的 讓人感到羞愧  
老鼠啣漂漂亮亮的 走在前面 老鼠啣俗氣難看 在後面慢慢跟著

ถึงบ้านหลังเบ้อเริ่มเต็ม ไม่เหมือนบ้านเดิม หลังเล็กกระดัด  
หนูจืดชอบอกชอบใจ บ้านหลังใหญ่ อึ้งตาย ว้ายกรีด  
到了豪華大廈 不像家鄉 超級迷你  
老鼠啣非常喜歡 好大的房子 噢噢大叫

หนูจ๋อย กระแอม กระโอ  
นั่นไง นั่นไง เห็นไหมหนูจืด  
มังคุด ละมุด ลำไย ขนมหากมาย ไวไว ھرจืด  
老鼠啣 清清喉嚨說道  
那裡 那裡 看到嗎 老鼠啣  
山竹 人心果 龍眼 甜點 好多好多 快來快來 老鼠啣

สองหนูเอร็ดอรรอย สักครู่หนูน้อย ตกใจสุดขีด  
ข้างซ้าย หมาจ้องตาเขียว ขวาแมว เหมียว เหมียว หงุดจิด หงุดหงิด  
兩隻老鼠吃地盡興 但一會兒後小老鼠感到非常驚嚇  
左邊一隻狗瞪著綠色的眼睛 右邊一隻貓兇狠地喵喵叫著

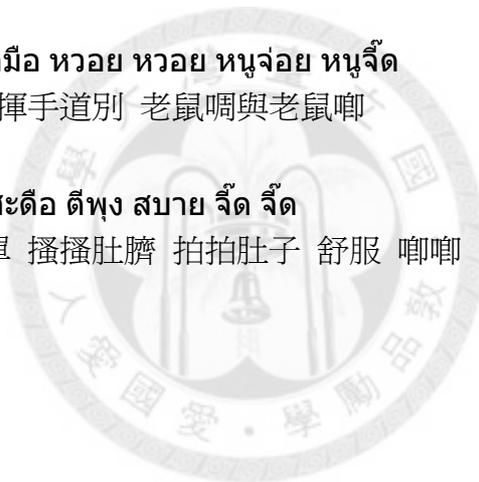
ซ้ายก็หมา ขวาก็แมว พ่อแก้ว แม่แก้ว ช่วยด้วย จี๊ด จี๊ด  
จ๋อยจ๋อง จี๊ดมอง รู้กัน แล้วต่อจากนั้น ริ่งไม่คิดชีวิต  
左邊是狗 右邊是貓 爸爸媽媽 救命啊 唧唧~  
啁和唧互相看了一眼 然後就想也不想地跑掉了

โส่ง โส่ง เหมี้ยว เหมี้ยว ไล่หลัง จ๋อย จี๊ด หน้าตั้ง หน้าเบี้ยวหน้าบิด  
หมาตะปบ จ๋อยโดดลงรู แมวตะปบหู สองหนูหุดหวิด  
汪汪 喵喵 窮兇惡極地追著啁和唧  
狗伸手抓 啁掉了下去 貓伸手抓 兩隻老鼠及時地逃掉

หอบแฮก เหงื่อแตก คอดก ตัวสั่นงันงก หางตก ขาขวิด  
อยุกรุง นากลั้ว นากลั้ว มีภัยรอบตัว ต้องเสีงชีวิต  
呼呼喘息 流汗多多 低頭喪氣 緊張顫抖 尾垂腳傷  
在城裡 真可怕 真可怕 危險就在身邊 要冒著生命危險

หนูจี๊ดขอลาหนูจ๋อย โบกมือ หวอย หวอย หนูจ๋อย หนูจี๊ด  
老鼠唧要離開老鼠啁 揮手道別 老鼠啁與老鼠唧

ชีวิตเรียบง่ายในทุ่ง เกาสะดื้อ ดีพุง สบาย จี๊ด จี๊ด  
在田原裡的生活較簡單 搔搔肚臍 拍拍肚子 舒服 唧唧



#### 附錄四 大學之星 ดาวมหาลัย

แม่ : ฮัลโหล ดาวปลูกหล่า

媽媽 : Hello 你是女兒 Dao 嗎 ?

ดาว : ค้า

阿星 : 是

แม่ : ปิดเทอมแล้วกลับมาช่วยแม่เฮ็ดนาแทนเด้อ

媽媽 : 放假了回來幫媽媽種田啊

ดาว : โอเคค้า คุณแม่ขา แค่นี้กะคะ

阿星 : OK 媽媽 先這樣吧 !

แม่ : เออ

媽媽 : 噢 !

หนูดาวเป็นลูกสาวกก

阿星是個年輕女孩

จบชั้นม.6 โรงเรียนบ้านหนองใหญ่

NongYai 村高三畢業

คุณแม่ขายไร่ขายนา ส่งดาวเข้ามาเรียนมหาลัย

媽媽賣田 送阿星進大學

มาเรียนอยู่ในกรุงเทพ ยูนิเวอร์ซิตีที่ทันสมัย

來到曼谷上學 跟得上時代(thansamay)的 University

ดาวสวยดาวเร็ดดาวเด่น คนมันสวยทำอะไรก็เด่น

阿星漂亮 阿星美豔 阿星超炫 漂亮的人啊作什麼都炫

ก็เลยถูกพรินซ์ให้เป็นดาวมหาลัย

所以就被 presented 作為大學之星

เพื่อนๆที่คณะ ปลื้มดาวสุดๆเลยนะฮะ

大學系所裡的朋友 都非常喜歡阿星啊

ซัมเมอร์แม่เรียกตัวกลับมา

Summer 媽媽叫我回去

ช่วยทำไรทำนาอยู่ที่บ้านหนองใหญ่

幫忙回 NongYai 村種田

ไปอยู่บ้านป่ากับดงดาวบอกตรงๆว่ามันไม่ใช่

回到那叢林般的村子 要阿星直說的話那不對啊 !

บ้านนอกขาดการพัฒนาแม้แต่ทุ่งนาและหมูหมากาไก่

沒有發展(pattana)的鄉下 只有田稼和豬狗雞

ชาวบ้านก็ต่อยการศึกษา কিনแต่ปลาร้าที่ไม่พาสเจอร์ไรซ์

鄉下人沒有教養 只會吃沒有經過巴士德法消毒的碎魚

กินกบกินอึ่งกินแด้ แมงจันน แมงจิป๋ม ดักแด่  
吃青蛙、牛蛙、蜥蜴 和各種奇怪的昆蟲  
กินแม้แต่กุดจีที่อยู่ในกองขี้ควาย  
甚至連牛大便裡的蟲子都吃  
ฮือ กินเข้าไปได้ไงอะ แวะ  
噫~ 怎麼能吃得下去啊~

หนุ่มๆมีแต่ชมโลโซ  
年輕人只有 Lo-So 的一群  
เมาเหล้าขาว เหล้าโท ซิ่งมอเตอร์ไซค์  
喝白酒糯米酒醉了就騎機車競賽  
ไม่เหมือนหนุ่ม ม.กรุงเทพ  
不像在曼谷的年輕人  
ซีเบนซ์ ซีเซฟ บีเอ็ม รุ่นใหม่  
開 Benz 開 Chef(雪佛蘭) BM 最新一代  
ลูกทุ่งฟังไม่เป็นจริงๆ  
真的聽不懂 Luk Thung  
ดาวชอบสตรีง โฟร์ มด กอล์ฟ ไมค์  
阿星喜歡流行歌曲 Four-Mod Golf-Mike  
อยากไปเมืองทองธานี ดูคาเดมีแฟนตาเซีย  
想去 Muang Thong Thani 看 Academy Fantasia  
ก็มีแต่เสียงอีสาน นกน้อย ปอยฝ้าย  
這裡只有 Isan 之聲 NokNoi PoiFai  
คำมอด ลูกแพร์ เจียะ หมอล้ำ หมอล้ำ  
就像 Kummord, Lookprae 真的是非常地 Morlam Morlam

เซ็นทรัล โรบินสัน เดอะมอลล์  
Central, Robinson, The Mall  
เซเว่น บิ๊กซี ไม่มีที่บ้านหนองใหญ่  
7-11 BigC 在 NongYai 村都沒有  
มีแต่ตลาดนัดคลองถม ไรร์สนิยม ดาวรับไม่ได้  
只有沒有品味的水上市集 阿星沒辦法喜歡  
เสื้อยืดตัว199 ไม่รู้ว่าเขาใส่ได้ยังไง  
T 恤每件 199 不知道這種衣服怎麼穿得下去  
เคยเดินเล่นแถวเซ็นเตอร์พอยท์  
曾經在 Centerpoint 一帶散步  
ต้องมาเดินต๋อยๆไล่วัวไล่ควาย  
必需走在沒有黃牛和水牛的地方

คิดมาเศร้าใจดสู คิดถึงสังคมหรู  
想來就覺得難過丟臉 想念奢華的社會  
ตอนที่ดาวเรียนอยู่เป็นดาวมหาลัย  
在我上學而成爲大學之星時  
เจอสังคมบ้านนอกๆอย่างนี้ ดาวปรับตัวไม่ทันนะ  
看到這樣的鄉下社會 阿星沒辦法適應啊~

ไปนาใส่เกีบส้นสูง ตกคันนาหงายท้องดาวนั่งร้องไห้  
穿著高跟鞋到田裡 轉身掉到堤防裡 阿星坐著哭了  
ใสเอวต่ำสายเดี่ยวเกี่ยวข้าว  
穿著條低腰褲割稻  
ควายเถิกควายเดมาียนน้ำลายไหล  
禿牛和老牛站在一旁流著口水  
คุณแม่พานั่งรถอีแต็ก หัวสั่นดอกแด็ก  
媽媽帶我坐著耕耘機 頭不停地持續搖晃  
กลับบ้านเป็นไข้ อยู่มหาลัยเป็นเชียร์ลีดเดอร์  
一回到家就生病 但在大學裡卻是 Cheer Leader  
เป็นพริตตี้ เป็นพรีเซ็นเตอร์ให้มาเป็นฟาร์มเมอร์  
讓一個 Pretty, Presenter 來變成 Farmer  
ดาวว่า มันไม่ใช่ มันไม่ใช่ตัวตนที่แท้จริงของดาวอะ  
阿星要說 這不是啊 這不是阿星真正的樣子啊

แม่ขอยากกลับบ้านกรุงเทพ คิดถึงเพื่อนๆ ที่มหาลัย  
媽媽啊我想要回曼谷 想念大學裡的朋友  
หนูเบื่อบ้านนอกคอกนา  
女兒對鄉下這個田監牢感到厭煩  
หยะเหยง ปลาร้า และกลิ่นโคน สาปควาย  
對碎魚和那該死水牛的臭味感到害怕  
ดาวเบื่อชีวิตคันทรี อยากไปอยู่ ซิตี้ เป็นดาวมหาลัย  
阿星對這裡的生活感到厭煩 想要去 City 成爲大學阿星  
อย่างหนูมันต้องอยู่กรุงเทพ ถึงจะตรงคอนเซ็ปต์ที่ดาวตั้งไว้อะ  
像女兒這樣的人應該住在曼谷 這才是我期望的 Concept 啊！

แม่ : มึงสิไปตายใสกะไปโลด  
媽媽：你要去哪就去啦！  
ให้ไปเรียนกะบมีประโยชน์ มาอยู่บ้านกะบมีประโยชน์  
讓你去唸書沒有用啦！回到家也沒有用啦！

ไปตายใส่กะไปโลด กูจะรับบ่ได้ กูจะรับบ่ได้ กูจะรับบ่ได้

要去那就去啦！我也沒辦法了解你！我也沒辦法了解你！我也沒辦法了解你！

แม่ : อีดาวมหาลัย อีพีรีเซ็นเตอร์ใหญ่

媽媽：什麼大學之星？什麼 Presenter？

กูเปิดนาไปจ้กทงแล้ว มีไต่มีงสิเรียนจบกับเขาจ้กเทียละเหอ

我都開始下田耕種不知多久了 想知道你什麼時候才會畢業回來哩！

ดาว : คุณแม่ขา มาว่าหนูอย่างนี้ได้ยังไง

阿星：媽媽 來這裡我這麼過得下去啊！

มันเสื่อมเสียเกียรติภูมิดาวมหาลัย นะคะ คุณแม่ขา

這有違我被叫作大學阿星的名號啊 媽媽！

แม่ : ว่าซื่อๆ กะไคตัว กูบ่ดินยันดกคั้นแท กะบุญหัวมึงแล้วตัว

媽媽：說什麼都好 就把你推到田裡就好啦！

ดาว : แม่ไม่เข้าใจดาว แม่ไม่เข้าใจความเป็นดาวมหาลัย

阿星：媽媽不了解阿星 媽媽不了解阿星是大學阿星

แม่ไม่เซนสิทีฟ แม่ไม่เซนสิทีฟอ่อนไหวกับเรื่องอย่างนี้หรอก

媽媽不 sensitive 媽媽不 sensitive 沒法感受這樣的事啦！

แม่ : มีแต่กุสิทีบมึงนั่นแหละ อีดาวมหาลัยใหญ่

媽媽：只有把你推下去啦 大學阿星！

มีอนี้แหละมึงสิกลายเป็นดาวรุ่งพุ่งสู่เมรุ มึงสูบ่ เหวออออออ

今天你要變成竄紅巨星93 你知道嗎？ 喝~~~

<sup>93</sup> 意指阿星的母親要把她推到田裡，讓她迅速變成竄紅的巨星。ดาวรุ่ง 指迅速變紅的人，พุ่งสู่ 指很快地變成什麼，เมรุ 則指葬禮當中在寺廟中火葬的地方。