

父母眼中的離合處境與現代倫理意涵⁽¹⁾

余德慧

東華大學族群關係與文化研究所

顧瑜君

東華大學教育研究所

本研究訪問十位父母敘說其與子女之間的情事，其子女的年齡依序由兒童期、青少年期乃至離家讀書工作的青年期，以便能夠在敘說資料中確立敘說的歷史距離，使父母現在的置身位置出現（something at issue）。其次，我們將受訪父母的敘說資料做三重構作的說明：（1）存有關係（生養經驗的本體）；（2）協商構作（親子的生活情事），與（3）超驗結構（親子之間的「社會」）來探討父母對自己與子女關係的意涵，以便從經驗史性來瞭解父母對親子關係的發展階段到詮釋的理解：從共生到分離，從交互到區分，其實都是存有關係與協商構作的雙重運作，一旦提到超驗的社會結構來考量，父母很明白子女的外離運動，留在原處的父母只能被動的等著回報，但是父母作為已經付出者的位置，回報的時間權已經轉到子女身上，換言之，子女成為如何反身的倫理主導者，回報的時機與心意已經不在父母手上，而形成倫理的不對稱與不可逆反。對父母來說，倫理變成一個困難處境，「孝」或「不孝」，父母成為坐等的人。

關鍵詞：離合、照顧倫理、生養經驗、社會

過去研究者思考中國人的談親子關係之時，往往只談孩子的發展卻忽略父母的心境變化，尤其是在探討中國人的孝道、離合等現象時，通常在發展的論述上偏向子代，在教化的論述上偏向親代，但從「共構論」的觀點，整個關係就給出現象，並不是可以區別哪一方。本研究的成員過去對離家問題的研究太偏向子代（王幼玲、顧瑜君等，1987；余德慧、蔡怡佳，1995），使我們深切瞭解到，子代心理學的版本在根本的意義上就與親代的心理學完全不同，從子代對離家事件所給出的「離合」的理解涉及子代的觀看世界的位置，子代在本質上就是要離開的人，而親代卻是留在原處看著子女離開的人，雙方會從自己的位置建構自己的版本。根據Vygotsky（1978）的「共構論」，子女離家事件不是在某種預定的程式出現的現象，而是在日常生活的社會實踐中給出的事情，裡頭有某種關係的變化在運作著。雖然雙方都看到彼此從依附到分立，但卻涉及兩種心理學：子代心

理學與親代心理學。對子代對離合的研究（余德慧、蔡怡佳，1995），我們大抵完成了一個階段性的研究，現在這個研究轉向親代心理的理解，希望從父母的眼中看到親子關係的意涵。

教育、心理、社會學者對親子關係的研究一直到最近才注意到父母的「倫理解」(ethical understanding)的領域(如Galinsky, 1981)；在此之前，比較值得注意的是Sameroff及其同事在1985年的研究，探討父母對孩子的發展採用什麼看法。在理論上，他們採用類似Piaget的發展階段論，把父母對孩子的發展觀念分成四個階段：(1)共生階段(symbiotic stage)；(2)類別階段(categorical stage)；(3)補償階段(compensating stage)；(4)觀點化階段(perspectivistic stage)。根據Wapner (1993)的研究，父母的發展有由「合」走向「離」的趨勢，總合Wapner (1993)的orthogenetic principle，他認為父母是由「去分化」(de-differentiated)的親子關係走向分立的關係；所謂的orthogenic principle包括：

- 1.由互相混淆(interfused)變成上對下(subordinated)的期待；
- 2.由共合共生(syncertic)變成分立(discrete)；
- 3.由交互對流(diffuse)轉變為獨立交流(articulate)；前者部份與整體不分，後者為獨立體相對待；
- 4.由僵硬嚴格的關係變成較鬆散、靈活的關係；
- 5.由父母對子女多變化的細部動作轉變成穩定性的大體動作。

雖然這樣的分化走向符合一般成人發展的資料，但其中卻有相當重要的含意沒有被指認出來：

1.父母在「未分化」的關係中已經預設了親子間的原生關係，這關係的性質是不能改變的，因此所謂「分立」的意義絕不是與原生的「共合」關係對立的，毋寧說是在此「共生」關係之下出現的「分立」現象，兩者的關係是辯證性的(dialectics)。父母對孩子的態度就是對關係現象中的離合發展：父母對孩子的對待是在關係的變化之中發生，親子間的共生並不是永久的，而是以共生為基礎的蛻變，慢慢的加以分化，使得親子之間的「離合」成爲一種辯證關係(余德慧、蔡怡佳，1995)。中國人對「離合」的意義具有相當整體性的說明，它是把「一個人的關係以對方完成自己」為整體的意義展現出來，其中包括了父母對子女的撫育性(nurturing)、教導的權威性(authority)，以及兩者的互賴性(interdependency)，乃至到最後的分離；所有這些親子之間「離合」變化之中，有關父母的心理過程往往是沈默的。

2.依照親子關係之間的原生性來說，承擔（responsibility）是根據本性的，也就是親子間的照顧與被照顧的倫理關係（徐臨嘉，1993），父母對親子關係的理解雖說是認知性的，卻是根源於此一「照顧—被照顧」的責任倫理，父母對子女發展的理解亦源自「在倫理關係中」（being-in-ethical relation）。所有父母對子女的發展理解並不是預先生成的，而是隨著子女的變動而產生的。根據蔡怡佳（1992）的研究，子女的成长實際上是位置的移動，子女從他處獲得更多的資訊而不為父母所知。換言之，父母是「留在原處的人」，其對待子女的觀念總是落後於子女的變化。

根據Galinsky（1981）的父母對子女發展的階段論言之，除了子女在嬰兒期的完全撫育之外，對子女的態度已包括了：（1）「權威性」的管教階段（authority stage）；（2）對子女說明所處世界的「說明階段」（interpretive stage），乃至於（3）青少年期的互賴（interdependent stage）。其中最大的轉折是：子女在青少年期出現的「新自我」（new self）或「分立的自我」（divided self），使得父母處在一個新處境——如何處理從原生的共合關係轉化出來的「新人類」。前面說過，父母是「留在原處的人」，對於子女的轉變，他們往往是被動的跟進，亦即父母是被迫接受與子女關係轉變的事實，當子女的個別性（individuality）彰顯之後，父母必須在「相合中接受離」，而且要「在離中維持相合」（“of accepting one's grown child's separateness and individuality, while maintaining the connection”）。

有了這樣的想法之後，我們開始將父母對子女的發展觀念從純粹的階段論轉向詮釋理解的循環論⁽²⁾。

「離合」現象的詮釋理解循環論

「離合」是人在「關係之中」（being-in-relation）的重要課題；人在彼此對待的關係裡，以某種心理認定的主體意識把彼此相連起來或將彼此分開來。就本研究所指涉的父母與子女的對待關係中，親子之間存在著一個普遍的相合視框（co-operate frame），即「父母—子女之間的相互認定」；就父母言之，我認定你為我子我女，我也知道你會認定我為父為母。這種彼此的認定是親子生活其中的默會之知，不會被說出來；只有當此默會的理所當然不再，亦即在親子關係之中出現了斷裂，父母以另一層理解方式看到了自身與子女的關係位置，他開始能夠指認出來自己的個別位置，並重新認定自己與子女之間應放在何種對待的位置，分離的視框才出現，而使「離合」的現象展現出來。

就相合的視框而言，人的彼此對待意味著人是從對方的身上完成了自己的性質；父母對子女以撫育與責任的承擔完成了「父母」自身，亦即「父母」因子女的存在而產生撫育與責任，為他們的子女決定什麼對他而言是好的、有益的。從這個起點開始，子女對父母回應而進行對待的循環。依此，父母－子女的彼此認定即是彼此在行動上、理念上的相互對應，共同完成相互的視框。這樣的視框是一種生活的實在（reality），它沒有清晰可辨的生活法則，卻有著常觀可感的規範與倫常，在動態的生活事件裡以彼此的應答來完成視框的認定。

相合視框並不是完全穩定的。對子女而言，他們的生活經驗是朝著自我位置的形成運動著，在個體意識的發展中，他們逐漸地看到了「在自身完成自身」的現象，使得自己與父母之間有了可以看到的相對位置；這樣的「看到」正是親子分離視框出現的起點，一種子女對父母的重新認定。

但是，分離視框的產生並不意味著它是與相合視框處在完全對立的關係；相反的，「離」與「合」是處在相互辯證的關係：分離視框是在相合關係的脈絡出現的；在本質上，「離」的知識是在相合的知識之中產生的，不能被獨立地抽出來。「離」與「合」是以「圖形－背景」（figure/ground）的關係呈現，亦即「離」是以「合」的背景現身的狀態，「離」的意義展現並沒有離開「合」的本體背景，它只是從本體背景站出來。在這樣的「離」與「合」的辯證性中，人們是先從原來「相合」的世界看見了「分離」，而當人處在「離」的世界重新看到了「合」。

本研究的目的是在於展現父母對兒女的「離合」經驗如何詮釋，使得整個父母對離合的理解運動擴展到現代倫理的心理意涵，包括親子的生養經驗如何轉折到社會（the social），又如何關連到後工業時代的倫理關係。本研究保持的離合的辯證性做理論的探討，但是重點放在父母對子女的發展觀念的演化過程，我們並不打算採用西方學者的作法，將整個演化過程採用階段性的論述，而是放在父母對子女發展的觀念演化意涵的豐富性，來說明演化的辯證歷程，包括撫育、倫理責任，以及報答的相互性如何在敘說的理解發生變化，這些變化所預設的視框是什麼，裡頭的部份－整體之間的相互嬗變是如何被說出的。

研究程序與方法

本研究採用詮釋現象學的觀點，對十個不同年齡子女的父母進行訪談，以敘說資料的分析法，建構一套以父母為主體的「離合」知識。本研究首先澄清「離合」的知識，把「離」放回「離－合」的辯證關係來思考，認為若沒有「相合」

的初始性，就不會有「離」的意義發生。其次，「離合」被識為「個人以對方完成自己」的理解過程，其中有同層不同階段的理解，也有不同層次的理解。

研究方法

在教育與心理學對文化如何參與親子之間的知識，大致上偏向Vygotskian的作法，這樣的作法基本上認為：父母對子女的知識並不是來自父母的內在「心理」過程，而是父母在參與整個與子女在一起的過程之中發生，就如同Vygotsky(1978)自己說的：「孩子在文化中的發展所出現的功能都是有前後雙重的功能：首先是在社會的層次，然後才是個體的層次；首先是在人之間（between people），然後才是在孩子之內（inside the child）。」意即「在關係中」的知識是「社會性」優先於「個別性」，「主體間的心理」（inter-psychological）優先於「主體內的心理」（intra-psychological）。因此，不管是「家誌法」（family ethnography）或「生活史」（life-history）敘說法，受訪者所談的親子關係的故事或理念都可以視為整個家庭脈絡之下的具現（embodiment），首先是其族裔給出這個家庭成員一個不自覺的文化處境，然後才是受訪者個體對自己成為父母的「生活情節」，然後才是在「做為父母」的脈絡底下，出現的「親子關係」的敘說。

有關敘說資料的分析，余德慧、呂俐安（1993）採用詮釋現象學的觀點指出，敘說資料並不是再現（represent）心理的實在（reality），而是個人在生命的過往經驗（the lived experience）裡對事實的經驗，事實（facts）並不等於經驗（experience），只有當個人給予生活歷史的「深長意味」之後，事實才能成為經驗，唯有經驗才能被個人說（描述）出來，因此敘說資料是個人對生活事情賦予秩序（imposing orders on life events）。而這個被說出的語言秩序才是指向過往經驗的理解，亦即，人在敘說裡才提示了某種整體性（Ricoeur, 1981）。這種整體性在同時性（synchronic）的結構是不為個人所意識卻「活在其中」（appropriating），但歷時性（diachronic）的經驗使人知道事情的發生卻又「已經遠離」（distanced）。敘說分析就在這兩個軸線上找到辯證的「第三項」（the third term）（Ihde, 1971）。

研究程序

1.研究對象：

台灣東岸某縣之台閩漢人與原住民的十個家庭的父母為受訪對象。主要是此地的人口結構的必要取樣。研究人員預先經附近的高中輔導老師的協助，告知某些家庭離家子女的情形，再由老師（或師母）的介紹，作預備性的家庭訪問；建立關係之後，再由研究人員進一步晤談，收集家庭史及親子生活史。漢人與原住民有效受訪家庭各為五個，訪談二至四次，直到資料對研究者飽和為止。

2.研究過程：

研究所收集的資料基本上分成三類：（1）家誌史：主要以家庭的發展史為主，包括居住的遷移，三代的工作情況，親友的關係，鄰居的關係，婚嫁情形與當地的習俗，經濟狀況，子女的生活狀況等。（2）父母生活史：包括當初如何結婚，孩子出生的狀況，養育階段發展史（撫育、管教、成就期待等），營生狀況、對孩子成長的說明。（3）「離家事件」的描述資料：包括父母如何看事情的發生，事情發生的背景框視，以及父母對子女離家的解釋；如果該父母的其他子女尚未離家，則談有關於子女離家的想法。所有的資料都在自由交談中發生，不預先設計訪談表。

3.資料分析：

初步資料的分析採用人類學的田野資料理解來整理，主要以描述的方式將當地的生活狀況加以說明，主要是受訪家庭的日常生活中的人際關係，當地的經濟生活，孩子的教育狀況。其次，研究者在熟悉受訪家庭的人文背景之後，繼續做比較詳細的離家事件分析，以詮釋現象學所發展的視框分析法進行。「視框分析」是由研究者之一所發展的方法，主要在於克服敘說資料的變異性（受訪者的敘說可繁可簡，不同處境說不同的話），其具體的方法可參見余德慧、呂俐安的「敘說資料的分析」（1993），余德慧、徐臨嘉（1993），及余德慧、蔡怡佳（1995）等論文，在此不再贅述。

由於視框分析在抽取詮釋循環上確實非常有助益，但對文化的理解依舊有所限制，因此在參酌Heidegger(1927/1962)三種分析的方法：（1）破裂法（break-down method）：檢查敘說故事中的「理所當然」之處被斷裂之後出現的本質性，例如原本親子之間有的關係不再存在，敘說者表示迷惑、傷心、改變之處，意即受訪者把某時期的關係當作「必然」，事實卻出現「不必然」，在「不必然」出現時，反而說出原本說不出的「理所當然」；（2）消去法：這個方法是基於受訪者的敘

說能力是以他眼前世界給出的具相事情，所有的具相都涉及敘說者倚靠某種特定處境說話，若消去這些處境的特定性（包括在訪談當中的問話），某些本質的後設訊息（meta-message）會顯露出來；（3）括弧法：對敘說的論述形式括弧起來，不沿著受訪者的論述內的語言內容進行解讀，而是在論述形式自身做說明。（詳見余德慧，1997）這些方法可以有效地脫離敘說文本的宰制，也脫離敘說者的「迷於局中」（being-in）的牽制，使研究者得以知道敘說是如何從受訪者的背景之知（background knowing）送出（sending-to）（Heidegger, 1969/1972）。

預備分析： 從父母的敘說揭露父母的置身與親子的倫理性

親子關係的父母敘說三重構

首先，我們放棄第三者客觀的判斷語言，拒絕用「關係」的好壞、鬆緊，或困擾來描述親子關係的性質，也不將關係依照某種視框（如民主、放縱）來分類關係；換句話說，我們謹慎地將關係的「客觀」語言懸置起來，而直接從父母置身的世界來詢問親子關係。

然而，我們的資料來自父母的敘說；敘說是說話人的說出（the Saying）之物（the Said）；依照Paul Ricoeur（1983）的敘說三重「話本」（Mimesis）的架構，包括（1）還沒有說出的心思（pre-figure mimesis）；（2）所說（figuring, the Said）；以及轉語（re-figuring），即說出自身是人在眼前對著經驗行使情節化（emplotment）的過程（余德慧、呂俐安，1993），所說的（the Said）正式召喚他的歷史經驗的回憶來到現前，另其以某種方式現出。所說的並不是歷史經驗的再現，而是眼前的生活世界對「不再」（或「不在」）的經驗被眼前說出，而眼前的「說出」正是說話者對歷史經驗有了距離的緣故——說話者的置身已經不在歷史經驗，他的移位使得他對過去的經驗有了召喚的能力。但是，真正召喚說話者的是他現在置身的世界：用海德格的語言來說，置身的「此在」（Dasein）正是說話的蘊生之處，他猶如採集者，把他眼前的心思當作採集的工具，收編了他的過去生活經驗，當作眼前的關照與理解。

因此，說話者的現前正是把歷史經驗與現前面臨的事物共時性（synchronically）地說出來，所有的敘說都是以相關連的方式編製出來；然而，這並不是說話者某種策略性的編造，而是他「坐忘式」的編排：他在眼前處境裡

的「自我遺忘」，卻在某種明白之中把過去的經驗加以使喚，即使說話者自身也不知道為何使喚出過去的經驗，但是，他必須讓這些歷史經驗絲絲入扣地返回眼前的世界。而那扣緊過去經驗的正是眼前置身（**positioning**）的要求：眼前的置身有了期待的視域（**horizon of expectation**），這正是眼前置身的欲求。

然而，我們卻不可把欲求當作捕捉過去的直接力量，相反的，過去的經驗的「不再」與「不在」恰好與眼前的「此在」辯證性地相關連起來：歷史經驗的「早已不再」、「早已不在」正是與眼前的「此在」對立起來，「此在」是「坐忘」，而「不再」與「不在」的歷史經驗卻是清晰可辨的浮現上來，兩者有本質上的「非同一性」（**non-identical**）：「此在」是沈重的肉身處境，歷史經驗是被理解的「輕物」，例如被折磨的童年經驗被召喚時，已失去苦難的重量，而成爲眼前回憶的「不在」與「不再」，欣慰之情在眼前升起；往日的繁華歲月，對眼前可能是不可捉摸的事物，而成爲喟嘆。

因此，「所說」的來到眼前，與「此在」的人對話，是「此在」讓能夠說出「所說」，而說出的位置正式與歷史的經驗以相對著（**vis-a-vis**）的方式互相遭逢。把說話者的說話視爲眼前置身與歷史經驗的遭逢，又說明了什麼？說話者是在己身的處境說話，卻又指涉到他與子女、配偶的關係，那麼我們如何在敘說資料揭露心理過程？

在此預備分析，研究者沿用過去再分析敘說資料的三重構架構，將敘說資料區分成三個現象詮釋弧（**hermeneutic arc**）⁽³⁾：（1）敘說者說話的立足點：他的親子關係的存有性，（2）敘說者說話的表象：在情事互動的協商結構，與（3）敘說者不直接經驗的「超越結構」：「社會」給出的處境。

1. 生養經驗的存有性：

親子關係的連結是以某種「共在」（**being-with**）的方式呈現。但是，「共在」是一種開放的歷史過程，而不是被定論在一個有限範圍的封閉性，其開放的主要原因來自處境的外在性：不斷的有事情在發生。然而，「共在」本身有其自身的蘊生能力：親子彼此面對面的「主顯」效應（**epiphany**, Levinas, 1978），儘管事情使親子關係發生變化，原生關係依舊從事某種心理機能的生產。在孩子尚未誕生，親子之間當然沒有關係；而孩子的身影出現，父母則爲關係的先行者，他們看見孩子的臉，使關係以「見面」的方式產生；見「面」的臉，從Levinas的觀點，即是主顯的呈現，父母在見面之中有了認定，關係不是抽象的概念或語言，也不是遠距的旁觀者，而是「坐忘」在其中的關係。這裡頭有了「關係」的時間，即父母的時間，即是以孩子的臉爲面對的時間，於是父母有了「共在」的存有關

係，並以其具相的「做某事」（照顧、餵食、觀看等），而進入「有事要做」的結構（*dealing-with structure*，詳見余德慧、呂俐安，1993）。

2. 親子之間的「有事要做」的協商結構：

前述的「共在」是關係的存有，坐忘的經驗，但它落實到現實的時候，蘊生了親子之間種種「有事要做」的協商結構——親子之間的事情以日復一日的生活方式呈現某種可以依循的常規；日常生活的事物變成共在的蘊生物，而遮蔽了共在的赤裸裸性質。換言之，日常事物來自共在，卻又以「事情」的方式客化了共在，使親子之間的面對面有了「區分」，主顯的共在被具化到事物之中，而又不幸的被社會科學家化約到角色關係。為了防止被「角色」物化（*alienation*），而遮蔽了「面對面」的親子互動所產生的區分，我們採用「協商結構」來說明。

協商結構源自於親子的存有關係的「關懷結構」（*care structure*）：在世界的操心。這個名詞是海德格對「此在」的現象所提出的現象結構。關懷是人在面對他者的情意行動，表面上我們因為某事而關懷某人，好像有個關懷的主題，但是就關懷本身在人際之間的氛圍言之，卻不能化約為某個主題，它本身就是以「在關係之中」的質性當作無限上綱的指令，因此親子之間並不是放在某件事的衝突不合而不相理會來測度關懷，而是以無可規避的「責任」當作關懷的相應，因而使得「責任」成為親子關係的源頭。同樣的，由於日常生活是「相融默會」的處境，關懷與責任不是被客化在語言或反思當中，它必須以日常行動的具體性作為實踐的過程，任何直接以命題方式描述親子之間的存有關係都是流動不居的，就好像以手撈水，水從指間流失，親子相處的日用常行永遠承載著親子之間關係的存有，具現著協商結構的「日常性」（*everydayness*），亦即協商結構是以親子之間相處應答的接續性，依隨著時日轉移的情境而建構起來。若以正面的資料去呈現協商結構，所得的剛好就是日常默會的「殘餘」，因為敘說資料原本就不是把默會的日常生活說出來。

為了讓協商結構在方法論上得以托出，我們必須從兩方面來考量敘說資料：（1）我們把「所說」當作「心裡有事」而說，也就是先承認日常生活的默會之處是無法在「所說」裡頭呈現，而是只有當日常生活成為「問題」（*problematic*），才會以「所說」出現，因此「所說」是在說者的問題意識底下說出，日用常行必須由研究者以某種理論的方式來作說明，但是從嚴格的意義來說，理論不是某種不著邊際的模型，而是研究者的專業語言，但是這樣的專業語言依舊要受制於整個現象的制約，因此，理論事實上就是協商結構的超驗論述，用以包抄協商結構，因此我們可將超驗論述視為超驗結構；（2）協商結構承受親子之間的「有事」，

而在「有事」的殘餘之處是無法陳述的存有性，因此超驗結構所要指向的剛好就是存有性的論述，其意旨在於顯現將眼前說者對「心裡有事」的敘說加以安置在心理知識的脈絡底下。於是，研究者的工作就是把存有於世的不說（the unsaid）說出。

3. 親子關係的「超驗結構」：生養經驗碰到「社會」

超驗結構所涉及的是父母不說但卻事實存在的，但真正涉及不說的卻又是親子之間的存有關係，也就是父母將子女「生而養之」的根底之處，在互動空間的話語，基本上乃是來自「有事要做」的事相，而不是「生養」根底的無言之處，因此，「所說」是在父母的「問題意識」底下出現，也就是當互動本身是「問題」之時而說出。「問題」並不僅僅是指有了麻煩，而且還觸及「無言」的例外或意外，這些「有事」並不一定是壞事，而是指父母必須說出的必要性。因此，「所說」所指陳的正是父母的「問題意識」而不是「生養經驗」自身。

當我們從超驗的立場俯視親子之間作某事的日用常行，我們不得不選擇某種社會意涵的位置：養育者與被養育者，這是社會的綱目。在本文中，我們探討的是親代的經驗，因此對親子關係的認識就必須放到親代對子女的對待經驗，也就是「生養經驗」。當然，在「超驗結構」裡，對「生養經驗」的說明必須能夠顯示出，互動主體們因為所處的位置而所給出的理解並不相同，換句話說，父母的「接觸孩子」/「被孩子接觸」與孩子的「接觸父母」/「被父母接觸」之間必然有所差異，兩者之間並不能被預先設定為同一，因此，我們可以合法的宣稱，在互動場域的主體都是沿著其自身的位置來看待互動的對方，因此任何「接觸」與「被接觸」都會回到自身的理解，因此，我們可以設想父母對子女的「生養經驗」有著他們「生養子女所當如是」（as such）的理路（logos），而且父母的「生養」理路也不見得能夠為子女所完全理解。

然而，若只是這樣設想，可能會導致「獨我論」的危險，以為「撫育者」與「被撫育者」之間能夠一切為二，兩者是相互對立的。我們必須設想一個親子接觸的公共領域，讓父母與子女在互動的位置同時呈現，在此領域裡，父母與子女的觀點可以相融、相斥、相抗或互相修改。因此，儘管我們承認父母與子女對互動經驗的理解因位置而異，但並不會陷入「獨我論」的危險：（1）父母的生養經驗並不是一個明晰的整體，他們的經驗永遠在互動上草擬性（discursiveness）的出現，他們雖然有些想法，但是卻無法說盡，即使有些父母可以說出生養理念，但那依舊只是理念，不見得在實際的互動當中如實地出現。因此，儘管父母對子女的生養經驗有其自身的理解，並不意味著一成不變，而其變化之處正來自這個

互動的公共空間；(2) 親子互動的公共領域給出了過去在分析親子互動所未曾被明白指出的「政治性」(politics)，包括父母對生養的意識形態，親子之間不均質的權力(相互之間的阻抗)，而使得父母在「生養處境」裡必須出現管教與課子等「社會」活動。

親子之間出現的權力不均質並不能從簡單的「宰制」/「被宰制」、「回報」/「不回報」這種的二分法來看，而必須從「生而養之」的根柢處轉向「社會」之間的過程，也就是從父母為「生養子女」的無限上綱(imperativeness)到子女與父母彼此分立的「分離運動」的社會之間有一個「行事協商」領域，也就是這個協商領域接壤了生養經驗與社會。生養經驗並不是在前述的互動公開領域(那是「社會」)，而是親子的私人經驗，在這個私人領域裡，親子之間是互相混淆(interfused)，是共合共生(syncretic)，互相滲透(diffused)的「去分化」(de-differentiated)，這是親子之間的原生關係，也是原生的生養經驗，如哺乳、安眠、生病的照料，這裡頭只有生命的碰觸，並不涉及家庭的教化，也不涉及孩子的未來，也只有當子女的分立成為「社會」的現實：子女既源之於我而又不是我，子女作為「他者」，不斷進行「外離運動」(余德慧、蔡怡佳，1995)，但是我們不能只是看到子女的獨立所顯現的事實，而必須考量「生養經驗」自身的分化問題。

原生的生養經驗不需要經濟、生產或成就的介入，依舊是私人的領域，但是父母與子女逐漸顯現「互為他者」之際，這種「離」是被放在「互為他者」的「相合」之下成立的，亦即父母子女在「互為他者」的共同關懷(collective concern)而出現「社會」這個公共領域，就如同鄂蘭(Hannah Arendt)所說的，由於生產方式的改變，私人領域漸次被「社會」所佔領，家庭被「社會」的政治、經濟考量所調控，日常生活透過「社會」領域而成為「生命過程的公共領域」，在這個同時，原生的生養經驗也進入「社會」的生養經驗，父母對生養的興趣也衍生變成「社會興趣」(social interesting)，但是「社會興趣」並不是取代原生的關係而是「遮蔽」原生關係，在分化的公共領域的「社會」與原生經驗也不是對立的，而是在「共生關係」底下出現分立，但是「社會」領域的分立從未取消原生關係。

由於「社會興趣」的興起，父母與子女才有了「交往」(只有在「互為他者」這個情況才會成立)，而我們須記住，親子的「交往」是在「社會」領域裡頭發生，所以才有管教這種情事發生，才有課子、訓誡等權力(或力量)發生，但是我們不能忽略「原生經驗」被轉化到「社會興趣」依舊存有的性質：親子為完成某些目標的共謀性，儘管共謀的目標不必明說，但是親子關係轉置於「社會」與

其他的「社會」關係最根本的不同即在此「共謀性」：彼此的關係是以對方來完成自己。親子在「社會」的共謀來自其原生關係的生養承擔，屬於素樸的「照顧」與「被照顧」之間的相互呼應，而不是認知性的，後來轉到「社會」領域的共謀則有社會的認知。

至此，我們能開始進入倫理的範疇。倫理是「社會」的，有別於本體存有的生養經驗，前者的意義在於親子關係所給出的秩序性，涉及親子在「社會」領域應有的對待，但是我們不能將此對待僅僅視為行事的法則，而是以倫理的責任為起點，但這裡所謂的「責任」又非倫理文本所指認的秩序，反而是父母在與子女面對面的「共在」所賦予的做事的「理應如此」，也就是親子之間的生活理路（logos），其根本之處是父母所認為的「生養子女當如是」，其次才是「社會」的制約。倫理所給出的秩序不能把這兩個順序反過來，將「社會」制約置於前，而把生養關係躡於其後，這樣生養經驗才能獲得到倫理心理的基礎，但是在敘說層面，兩者的順序卻是倒反的，父母的說總是把「社會」的制約放在說話的話語裡，生養經驗卻是隱藏不見，這是敘說本身（不是敘說者）的錯誤意識（false consciousness），因為敘說往往把「有事」放在說話的內容，而父母的「心理有事」放在話語的「意味」當中，所以表面上對話語的歸類分析，往往難著於「意味」之處。

生養經驗、情事生活與「社會」共構親子倫理

從前述的預備性分析，我們呈現了親子倫理的三個角度：（1）親子之間的存有性，即生養經驗；（2）親子之間的「協商結構」，即親子之間的情事生活；（3）親子之間的「超驗結構」，即「社會」。

首先我們把父母的生養經驗視為親子倫理無限上綱的指令，卻是父母的敘說中最無言的部份，他的無限上綱就是存有，無處不在以致不必說出，無法在敘說資料明顯取得，甚至在親子現象的表現上也隱約不見，相反的，情事的生活成了話語的主要部份，成為親子生活的表顯，在這敘說裡頭，親子之間的管教/被管教，要求/被要求，紀律/權利，權威/控制都在「情事有了問題」上凸顯出來，而日常生活的無事則沈潛到無言之處。「社會」的興起於親子之間是最難被理解的部份，一般在不區辨生養經驗、情事協商與「社會」，家庭教化與社會成就（廣義的「成為社會有用的人」）被混淆在一起，倫理秩序與社會秩序難以分辨，在倫理心理的分析上變得很困難。

爲了解決這個困難，我們把「社會」的出現於親子倫理之間視爲歷史的進程，而不是理所當然的「早在親子關係之中」。初步的設想是把親子之間的存有關係，也就是生養經驗自身視爲倫理的根本，親子之間的情事生活可以從生養的必要性衍生出來，可以不必涉及「社會」，但是歷史的進程使「社會」的興起成爲龐大的網絡，尤其在建制的生產方式出現之後，家庭被視爲「社會」建制的基礎，如此一來，生養經驗的根本性反而被遮蔽起來，過去在分析親情倫理時，都很不省察的把「社會」當作主體，家庭被「社會」功能所宰制，使得倫理的秩序變成社會秩序底下的一個階層。如果我們把「社會」的興起視爲後來者，我們就得把主體放回生養經驗本身。

但是這裡還有一個困難，由於敘說本身的機制所產生的錯誤意識，生活情事的敘說同時遮蔽了生養經驗與「社會」，而使過去的論述者錯誤地把親子倫理的心理層面只用「情事生活」層面來談，而不是將之視爲生養經驗與「社會」所包抄成形的風貌。現在我們要恢復倫理自身的三面交會，就得先確立倫理的三重構作之間的關係。

我們分析的程序是先將父母敘說中最主要的情事生活用生養經驗與「社會」兩個層次來詮釋，先將情事的生活本身的不完全性（Incompleteness）以生養經驗及「社會」加以補足，並由此開顯被遮蔽的生養經驗與「社會」的初步意涵；接下來我們進入生養經驗自身，將父母的本體的位置呈現出來，最後我們讓父母身處的「社會」現身，而獲得比較清楚的親子離合的意涵。

生活情事在「生養」與「社會」之間

從父母的敘說，我們卻遮蔽了父母的生養興趣，亦即父母對子女所能夠說出的事物，有幾個範疇是非常具有主題性的，但是在這些主題的框視卻有著某種「問題意識」在支配。如果光是從範疇性的主題來分析，往往會錯失了父母的問題意識。

例如Jane（女，小學老師）有三個孩子，老大是國中一年級的男生（13歲），老二是小學三年級的男生（10歲），老么是三歲的男孩。在這樣的情況下，父母的問題意識在於（1）經濟（如何賺錢、營生）；（2）陪伴（夫妻子女共住的情形）；（3）延伸家庭的共處（與公婆、姑嫂的關係）；（4）管家與課子等共同組構而成，其中管家、課子與工作是眼前現出的及手（ready-to-hand）事物。

我們認為，眼前的及手事物消弭了觀看的歷史距離，在眼前依舊持續的兒女情事的處理使得父母無法回首整個養兒育女的過程，父母的日常生活就在工作、陪伴、家居、管家與教子裡頭混成一片生活之網，眼前的事物彼此交織在一起，敘說成爲眼前處境的置身話語，這正是生活情事興趣的所處。

生活情事興趣在幾乎沒有歷史距離的「投入」當中，孩子就在眼前，我不必思及孩子而早就接觸到孩子，孩子的現前就是眼前的世界，我對孩子的喜歡或討厭，撫慰或責罵，都不是我能夠反思的，而是歡喜或苦惱自身。這個現前的自身必須用空間來呈現，而不是用時間的回首，因此，整個父母的觀看之眼不是在「分立」的概念可以進駐，反而在現前托出生活情事的興趣。

那麼「生活情事的興趣」如何托出？我們的辦法之一是找出父母的問題意識。父母問題意識的出現，來自「社會」，只有「社會」是讓父母產生問題意識的憑藉。「社會」提供憑藉，但是還是要由父母自行藉引，才得以具現。父母藉引「社會」而提出他們對孩子的診斷，例如：「我大的跟老二，比較...怎麼講？比較平順啦，就是說，沒什麼特別，比較爲這個老三...煩惱（輕笑），所以，談談老三。」（Cjh2）

其次，生活情事本身的日常性有個無可救藥的「不完全性」，雖然日常生活有著眼前立即的明白，但是不會成爲意識自身，一方面父母意識依賴著生活事件的歷史後果提供反思的意識，一方面黏附在眼前的生活情事都是在看不見的生養經驗的本體與「社會」孕育著。爲了克服日常行事的「不完全性」，研究者嘗試從看不見的生養經驗與「社會」兩個角度的比較，來揭露日常行事的意涵。

從這樣的方式來分析日常行事，使我們發現，日常情事成爲父母的問題意識而被提出來的時候，都涉及兩個看不見的意涵呈現緊張狀態，一是從生養的本體所發現的關懷、承擔與幸福的意涵，一是從「社會」的觀點所出現的管教、控制與社會適應。這兩種意涵之間的緊張不能只是概念的對立，而是父母在日常行事出現的任何問題都糾纏在這兩個意涵當中。

生養的關懷 vs. 「社會」的關懷

對子女疾病的照料，是從父母的眼光裡看到的是生養的照顧，然而從照顧到被照顧中有很大的轉折：（『我三個兒子裡面你是最大的而且我是最辛苦，...』）照顧不是要講求回報是一個存有的狀態，因爲小孩子生病是必然有的現象。父母

不會照顧小孩不意味著不辛苦，總是被綁住，總是要跟子女共在，不僅是愉悅，還有受苦。

而當Cjh的大女兒專科畢業開始工作，交男朋友的情事成為她的問題意識，

「欸...認識不會很久，但是他（女兒的男友）來過來我家一次。我看這個小孩子是看是不怎麼看得出來，不過表面上看是還還滿單純的啦，事實上有的人是很難一下子就看出來，看他談吐什麼，還算不錯啦，但是給他們（女兒與男友）提醒說，你們彼此要互相尊重，還是朋友，因為人當朋友，彼此當朋友，以後要變怎麼樣都不知道，彼此不要傷害，不要說是女孩子會受傷害，男孩子也會受傷害。都能接受啦，跟他們講這些都能接受。」

「（知道女兒交男朋友）不是她告訴我，因為她一直都不敢講。她一直認為說，她還不到讓我知道的時候，我是這樣跟她講，我說，當然不是我眼光很好，但是起碼我們人看過得多，你先讓我知道，不要把感情放下去以後，才讓我知道，這樣的話可能我覺得不好也來不及了。我會給你的只是意見，而不是阻礙，你...這個是你以後你要的生活，我總是要給你意見，免得說我沒有給你意見，到時候你不愉快，或許我給你意見也不見得就圓滿，只是最起碼我能夠提醒你一下。她說還是朋友，我說每一對夫妻，一開始都是朋友（笑），不是一開始就是想要當夫妻的。後來是她那個同學告訴我的。不過我覺得她那一陣子，有點...就有點怪怪的，我稍微知道，但是我沒有問她。因為小孩子的生活習慣，我們都很清楚，比如說，星期六下午不上班，星期日下午不上班，這兩天不上班，通常我有交代她，如果她要到同學那裡住或者怎麼樣，一定要讓我知道她住在那裡，我才會放心。星期六那天，她就跟我講，她要去同學那裡住，事實上有去，但後來又跟這個男孩子出去玩，所以我找到找不到她，又不在朋友家，我當然知道不對了，因為她朋友並不多，我就問她，她才說，什麼人大嘴巴跟她講的（笑）。直接問女兒，她也不會隱瞞我，因為我算是滿開化的，不會阻止她，只是說要她小心，因為台北是一個大染缸，自己把持不住的話（笑）」

「她就說還是朋友啊！我說當然是朋友啊！我說看要帶回來讓媽媽看看還是媽媽過去看他（笑），她說不用啦，我自己知道啦，哪就這樣談起，她..我問她說有沒有...欸...像他有沒有想帶她回家啊？她就說有啦，

但是她不要，我說最好也不要那麼快就到人家家裡去，我說讓人來看，不要我們去給人家看，我說我可能是比較保守，除非是很熟了那沒關係，或者一大票人到他家那沒關係，單獨一個人去我覺得這樣好像還是不太對勁（笑）。」（Cjh2：3-4）

就這段情事的樣本來說，對女兒的生養經驗與「社會」同時在說話：「我會給你的只是意見，而不是阻礙，你這個是你以後你要的生活」，「社會」已經不是允許父母插手兒女婚嫁對象的決定，也不允許女兒出嫁還要回來找父母依靠，但是「社會」的說只是個原則性的導引，生養經驗的本體依舊要求著父母對兒女幸福的關懷，其中一項是害怕女兒與男友發生性關係而又不結婚，對上一代的母親來說，這是個危險，也許母親也知道現在的年輕人早就偷偷摸摸的作這種事，但是對母親自身所浸淫的「社會」來說，未婚上床是很冒險的事，威脅著母親的心思。我們的重點並不在婚姻的課題，而是在於指出：父母的生養經驗所出現的擔憂才是對父母最真摯的關懷，但是這樣的關懷又與「社會」有所分別：「社會」是現實的社會氛圍，父母必須依據它做出判斷，但是父母的生養關懷卻是個飄渺的心思，只在隱約之間：「這個是你以後你要的生活，我總是要給你意見，免得說我沒有給你意見，到時候你不愉快，或許我給你意見也不見得就圓滿，只是最起碼我能夠提醒你一下.. 我說最好也不要那麼快就到人家（男朋友）家裡去，我說讓人來看，不要我們去給人家看，我說我可能是比較保守，除非是很熟了那沒關係，或者一大票人到他家那沒關係，單獨一個人去，我覺得好像還是不太對勁」。顯然，生養的擔憂並沒有現實的力量，它只在「社會」的陰影底下，「社會」所指陳的「兒女離去」正在現實之中運作著，女兒何時與男友在一起，何時上床，母親是不會知道的，母親當然也知道，從她的眼底是看不見女兒作為的，她也無由能夠知道女兒的作為，除非問題發生。「社會」所給出的可能現實全部只能在母親的「幽思」裡度過。

生養的承擔 vs. 「社會」的承擔

經過敘說資料的閱讀，我們發現早期的相合狀態是不被說的，而且從屬（subordinate）的上下關係也是不被點明的背景，可是父母在這樣的背景裡對孩子下命令，說管教的話。在我們檢查所有年輕的父母養兒育女的資料時，發現父母是在「兒女從屬」這個不必明說的框視，做著生養的情事；兒女從屬狀態很明

顯的涉及父母對生養責任的承擔。換句話說，從屬狀態其實是在倫理關係中的承擔。但從「社會」來看，從屬是一種不均質的權力，也成了父母「問題意識」的理據（grounding）。

Cjh 對兒子的「成爲問題」說了很多，她從兒子念國中開始，就不斷的處理他偷錢、沈迷電動玩具、抽煙與冶遊不歸的情事：

「他覺得這樣還是不夠，要出去外面。他沒有回來，我就這個窗口，趴在那個欄杆（哽咽），看他到底什麼時候要回來，等到三更半夜甚至天亮，那我那種心情一心就想說，是不是在外面發生事情？他又沒有帶衣服會不會冷？或者說會不會跟人家去吸毒？那種什麼都來了，一心擔心，一心生氣，你為什麼沒有考慮到我？我明天還要上班。那一陣子就是這樣過。」

「（後來）那時候我的心態已經調整過來了，就是說我不再期望他怎麼樣，我也不再管他的生活，我只要做我應該做的鼓勵，給你很...有一個溫暖的家，是你不要回來的，而不是我不給你溫暖，這就是我應該做的。那至於你在外面想要怎麼做，我卻沒有辦法阻止你，我已經調整到這個樣子。那等到他考上這個不是很好的學校，爸爸不讓他唸，也不願意繳這個學費，那我算一算我的能力也有限，而且老實講我也信不過這個小孩子，並不是他真正改變過來，我認為我要耗在你這裡五年時間，不是我能夠承擔下來，所以我不願意把這個擔子擔下來，我沒有向他表明我完全不支持他，但是我一直要他去找他爸爸（已離婚），那他爸爸跟他寫了一個切結書，就是說你去辦助學貸款，這也是給他一種懲罰，我也覺得還不錯，給他自己有一點警惕，因為你要去上這個學校，是你自己去爭取過來的，欸那個時候爸爸也不肯幫他作保，他來要求我幫他作保，我說可以，但是我給你這個機會，你要懂得珍惜。」（Cjh）

對於承受孩子帶來的責任而作的敘說本身遮蔽了生養本身的「不可規避性」，從敘說裡，母親雖然決斷的說，不願意爲孩子再承擔，說話的當場依然嗚咽，這樣的嗚咽是來自母親無可逃脫的承擔。這裡，母親雖然表明孩子的離去，「我已經無法可施」，生養經驗依舊召喚著母親的心思，因此生養經驗猶如錨碇，一方面人在原處無計可施，一方面又盼著孩子的歸返。但是，在母親的「社會」裡，很多兒女的問題變成想承擔又承擔不起，若是能夠承擔，當然沒問題，但父

母的「社會」現實是：「許多事不是父母能承擔的」，讀書靠自己、要不要變壞也操在兒女手中。

生養的「善」 vs. 「社會」的適應

在此，生養經驗在心理學的意義即是「家」，而生養經驗所召喚的是孩子的「歸家」。但是，父母的「家」只是生養經驗的本體，父母與孩子的「社會」不斷地在日常生活中滲透進來，使我們看不見「生養經驗」的本體，讓我們從Hwang的情況來說明。Hwang 正面臨念高中的兒子留級的問題：

「當初我本來說，只要給孩子很多足夠的愛，他就不會學壞，他自己會調配他自己的時間，可是最後我發覺到父母親...很多的愛只是會讓他不會學壞而已啦，從小還是需要管教，現在我是變成...以前給他們很多的時間、很多的愛心，可是現在，我幾乎沒有辦法在課業方面強制規定他，因為...像我大兒子跟我說，媽媽你們為什麼口口聲聲一直叫我讀書讀書讀書，我就讀不好，你們要叫我怎麼...還要怎麼讀書，甚至只有讀書才會活的好嗎？才可以生活的好嗎？難道沒有別的路了嗎？我也不知道要怎麼樣跟他講，我就跟他講，現在社會就是這樣，我們要適應社會，一個人...除非你要脫離這個社會要不然你就是要順著它要適應它，要不然你要怎麼辦，我說，要不要做是看你個人，我們也不能怪整個教育制度，這些都不能怪，是怪你自己沒有好好讀，他說，我有，我只是覺得他就是用那種很不以為然的口氣說，為什麼要讀這麼多，以後出社會這些都用的到嗎？」

「我自己的孩子讀不好，好像我有一點怪罪...怪罪到社會的那種，我自己也有那種感覺，可是有時候我也是真的很懷疑說，難道一個人...像我兒子這樣沒...像他這樣一直書讀不好難道他就真的沒前途嗎？」

「最近，我已經不會...我跟我先生說，是不是孩子只要健康、平安就好，我不要再計較一些功課，我先生說，那他的前途呢？他往後的生活呢？他的工作呢？事業呢？要怎麼辦？那個是我們必須要面對的。」

「如果不是卡在這種升學制度的話，我本來想要用我自己的方式教導他，可是我不敢冒這個險，我很想要，只要孩子平安、健康就好，懂得做人的道理就好，本來是這樣就好，可是你要他一旦出社會，你要他怎麼樣跟人競爭，什麼都沒有一技之長，我就是只有怕這個而已」（Hwang）

生養經驗的聲音是：「孩子只要健康、平安就好」，而「社會」的聲音是：「那他的前途呢？他往後的生活呢？他的工作呢？事業呢？要怎麼辦？」生養經驗與社會並不一定發生衝突，我們有理由相信，在部落社會的生養經驗與社會之間的衝突並不一定存在，假定我們把部落社會視為生養經驗的外衍，父母並不需要詢問孩子的他的前途在那裡，孩子往後的生活、工作與事業要怎麼辦，那麼我們有理由相信，只有當人類的「社會」崛起於家庭之外，人們必須又必須投入「社會」尋求生計，父母的生養經驗與「社會」之間才有了分離。

生養的「愛與打」 vs. 「社會」的愛與打

先看下面兩個處境：

（一）「我那大女兒滿獨立的，一個人獨來獨往的，她小時候就滿乖的，她讀秀林國中的時候，讀到二年級有一點學壞。剛好有一陣子師母有什麼，她都會打電話來跟我們講，我老公就很生氣，有時候都會怎樣罵她，有一次就很奇怪，她交到一個崇德的，交到一個她同學，她以前交到壞朋友，男生，就...怎樣就交...交到壞...壞學生，我老公知道，我們覺得...，教導嘛就阻斷她，她都不聽，老師也是這樣子。

我很深刻就是有一次，她爸爸就打她，就用那個皮帶...剛好她下課回來，就皮帶這樣要打她，給她打打得她，剛好我收衣服回來，他不曉得怎樣打她，我就不曉得，師母跟他講怎樣，他就打她，剛好我從樓下一聽到，我就趕快上去，我看到他在打她的時候，我就抱住我女兒，就給她抱住，我老公也是一樣打，打到我身上，一直打，真的很痛，我抱著，我老公看了捨不得打，就下去了，我們兩個抱著就哭，真的，一直我們兩個母女抱在一起，哭得好傷心，我說：你怎麼不聽話，怎麼老是惹你爸爸生氣，怎樣怎樣在那邊，打一打的時候，可能我女兒就是...怎樣，她心裡不知道在想怎樣，可能我為她，抱著，就為她而打的時候，她看到這樣子，後來就很乖了，不曉得...，以前她怎麼講就講不聽呢！可能，她不曉得心裡是想怎樣，我是不知道。不曉得，就抱著的時候，她就跟我講說，媽媽，我一定要好好的乖乖的聽你們的話。真的這樣改變啦！真的，她就比較乖，就跟那個男生就...沒有來往了。以前怎麼講真的都不聽呢！那一天，真的打了全身都...看了都心疼，我就給她擦藥這樣。」（Chang：2）

(二)「有時候他(老大)做錯大事情的話,吊起來打,我用毛巾包著,用電線綁著,吊在那裡,我們把廚房椅子拿掉,吊著這樣打屁股,打五六下,就趕快再給他揆欸(台語:「揉揉」),要給他教訓。老大四年級的時候給我偷拿錢被打,那時候從來沒有給他零用錢,只買東西讓他帶到學校吃,他想吃冰棒啦,也沒有講,看人家冰棒好好吃,他也不敢講,他就…剛搬過來這邊,有那個禮俗,新厝要趟厝(台語:「鎮宅」),紅紙包著二十塊,放在那個抽屜…。我要拿換洗的衣服的時候,噢,我以前好像是包二十塊怎麼會剩下那個一塊一塊兩個一塊,我想不對,就每個抽屜都去搜,一定有小孩子動手腳,我問兩個小孩子,小孩子都說沒有。我知道老大比較精比較大,一定是他做的。他不敢講,我們都猜可能是老大做的,就從老二下手,就把老大隔開,因為老二才二年級,「你如果知道哥哥有拿的話,你沒有告訴我們的話,我們以後查到了以後,兩個都一起打,如果你有講說是哥哥拿了的話,你沒有拿,你有講,那你就不用打,我就打哥哥就好了,你沒有講你替他掩蓋的話,替他騙我們的話,那你也一起打,因為你沒有老實。」他就嚇得要死,就說:『有啦!哥哥他就買冰棒請我吃啦!』『他叫我不能講,他就買那個麥芽糖,他一枝、我一枝,叫我不能講啦!』那時候我也沒想到,小孩子需要零用錢,他要不取要。老大就用這個辦法。他可能是無意間去拿衣服翻到的,臨時起意拿去用的,他怕說人家發現錢沒有了,就把一塊又放上去。

那時候我氣得要死,我就叫我先生說,他有這個習慣,你要下去教,你沒有教的話,長大不得了,現在偷小的東西,偷小錢,以後偷大錢,我們又做電器生意,以後偷電視出去賣,我們都不知道!我就這樣跟我先生講,我說你要下去打,現在第一次你就要狠狠地打,讓他知道怕,教訓說大錯不能犯,要吊起來打。我先生說好,好就吊起來打。我說,做錯事當然要處罰,這是一定的,你在學校做錯事老師也會處罰,一定的,這個不是冤枉的,我就這樣跟他講。

打完了以後,我說下次你不可以再拿錢了,他說:『好啦!我下次再也不敢了!我不敢了!』,我說好,你知道錯了,我就把他鬆開來,解好了,我先生就給他摸一摸頭,這樣就好了。晚上洗澡的時候,我說,屁股有沒有腫起來?脫下來我看一下,有一點點啦,那沒有關係,等一下就消了啦,做錯事當然要處罰,等一下就好了。打的時候,我叫他弟弟在旁邊看,不可以走,他弟弟嚇得要死,一直發抖一直發抖!我說你不用怕,你

有講了，當然你不用處罰，你如果沒有講，下次如果你知道哥哥又有拿錢你沒有講的話，你也一樣要打。他那時候二年級還很小，『我知道我知道！』（笑）小孩子，爸爸的威嚴一定要建立起來，不然以後講不聽。」（Lee：5）

從上述兩對父母責打兒女的處境，很明顯的是看到「社會」在行使責打，生養經驗在隱約中哭泣。通常我們會把父母的責打當作父母對兒女身體的控制，事實上父母卻在「雙向矛盾」（ambivalence）裡活著，管教既是對兒女的控制（「社會」在說話），也是心疼。這個現象在我國的「二十四孝故事」裡已經說出這種並存性，只是依著時代的意識，或強調生養的心疼（親情），或是強調社會控制（孝）或反控制（反父權）。但是偏向哪一方都無法說盡父母雙向矛盾的情結；然而若是從子女與父母「共在」的處境來考量，生養經驗所顯示的自身具有主動消除親子權力之間的掙扎，父母權的緊張靠著生養的體驗得到紓解⁽⁴⁾。

父母的所處：留在原處的被動性

分離的發現：姊妹桌的故事

在父系社會中，女兒註定要嫁出去，但是往往要到婚禮進行的當下，父母才突然意識到離的哀痛。父系文化中其實是以很合法的方式把女兒送出去，父母的悲哀只在剎那間。「回娘家」的安排和離合有很大的關係，表面上「離」，實際上卻沒有離。意即文化中一直在安排離合的狀態，讓離合的現象有脈絡可循。

在台灣出嫁女兒有個習俗：在女兒出嫁的前一天，父母妯娌會為女兒、小姑辦一桌酒席，叫做「姊妹桌」。一大家子的人一大早為出嫁的女孩家做飯，在準備宴席的時候，大家和和樂樂的烹飪，等到大家子人坐上飯桌，沒有一個人吃得下飯，眼睛都紅了。

為兒女作嫁已經是社會的理所當然的事，人們不必為它作什麼理由，但是在這社會建制的底層，我們遮蔽了親子分離的心理背景，以致我們惘然未覺。親子的心理學就親子離合的層面來看，就是要揭露「離」的重要面向一本質上的看不見。其實「離」是從看不見開始。看不見並不是因為子女故意逃避或隱瞞，而是子女逐漸有他（她）的所處，以子女為例，孩子會逐漸與他們的做事讀書伙伴在一起，他們總是涉入在眼前的事務。父母和子女並不是自動分離的，而是因為子

女的所處從原本完全在父母視線下的看見，漸漸走到後來父母無法企及的地方。換句話說，子女的生活之道（life logos）已經不在一塊兒，有些東西父母是看不見的。這樣的看不見並不是孩子跟不跟父母溝通的問題，因為即使父母知道了之後，仍有一種不能逾越的鴻溝，有漸行漸遠的感覺。

父母的所處

父母的所處，相對於子女來說，是留在原處的。留在原處有兩層意義：第一層意義與本質上的社會的開展有關：子女的移位創造屬於自己的熟悉世界，安然生活在當中，而且子女的長大，意味著他們創造更多的社會參與。相對而言，父母不再發展更多的社會參與，他的參與可能已經被職業或生活型態規範著，不再移位。所謂「原處」，是「還在這裡」（still there）的意思，包括他的住處、生活方式或工作型態，而子女則不斷涉入新的事物、新的場所，不可能再留在原處（並不意味著不住在一起）；第二層意義是年齡發展階段的意義：父母朝著終結的方向走（toward the closure），在他的生命旅程中必須要有安身之處，而對子女來說，他們的生命是朝向一個開敞的未來。留在原處並不是因為父母守舊，而是父母子女在不同的發展階段相對的位置所致。

父母從原來的「看得見」到後來的「看不見」，從原來的攜著子女走，到後來的子女的離開而自己留在原處，這在根本上點出了父母的所處。⁽⁵⁾但是這樣的所處是看不見的，而是在日常生活的每個時刻裡，現在的過去（the present past）與現在的未來（the present future）交織成一張所處的網。

父母之思：時間上的三重性

從小到大，父母巴望著子女讀書、成家立業。在歷史感中的曾經提攜（present of the past）與投向未來的盼望（present of the future），都匯集到日常生活中。現在的未來與現在的過去會圓滿的匯聚成一個心思的循環圈。當這個循環轉動之際就構成了父母的心思，這個心思可能是安心也可能是擔心，這些心思整個交纏成操煩或關懷的結構（caring structure）。這個研究不在歌頌父母劬勞以憂的偉大，而是在對父母生養經驗的理解。對父母對生養經驗的「關懷結構」言之，現在的過去和現在的未來一匯聚起來便成為操煩。父母的心思是一種日常生活對子女的尋思。

1.經驗的空間與期盼的視域：

「這小孩子從小到大...」這樣的話語正說明了現在的過去與現在的未來交會的歷史時間和經驗空間。這種全盤性的東西並不是在一般的共處中能碰到的，一般的碰面是現在的現在。但是父母的歷史性一開始就是承擔，父母用這個承擔來進行所處。所處的承擔性會轉向未來，這未來並不是真正的未來，而是父母心思的歷史性(亦即「經驗的空間」, space of experience)所轉向的「期盼視域」(horizon of expectation)。經驗的空間性完全說明了父母所處的景觀。

2.共在的視域融合 (fusion of the horizons)：

由現在的過去 (the present past) 的共在的關係，指出了親子的歷史性。共在，是視域的相融，也就是經驗空間和歷史時間的相合。經驗空間不能被說出，它只能在具體的經驗裡被說。分離的發現其實是經驗空間的突然發現 (awareness)。在分離發現之前，現在的過去和現在的未來是交織在生活中的。亦即，在生命的歷史之中 (Being-in-history)，也就是「在時間中」 (within time-ness) 的時候，往往不會發現離，可是一旦某些具體事件 (比方說結婚、出國...等) 發生，便突然覺察到經驗的空間性。

3.生養經驗的歷史視域：

父母講自己的歷史過往，其實是在說明自己的置身 (positioning)。而一談到小孩的部份，都有基本上的操煩 (care)，但這樣的照顧不是在照顧自身，再怎麼急都不是自己的急。這種心理說明了兩件事情：(1) 父母在看待小孩時，是一種發展階段 (developmental stage) 的觀看，可是對自己的置身的說則是詮釋理解 (hermeneutics) 的說。顯然，母親與兒女的世界是一個範疇 (category)，而母親與丈夫、自己家庭的關係是在另一個範疇。但是到頭來還是在生養經驗的歷史效果所理解，因此，後來父母所理解的全都移至到歷史的視域。

父母無法抵達的地方

父母其實是子女的旁者，只能在旁著急地看著孩子，卻使不上力。「急」，即指出了他為子女的生養責任，而不是社會責任。父母在「社會之中」只能成為子女應對的對象 (correspondent object)，在「社會」中，子女對父母的置身不太理會。但是現在我們清楚地看出兩個位置：一是生養的位置，其次是「社會」的位置。父母不斷地想用他生養的位置去干涉「社會」位置，然而卻是一點辦法都沒有。

到後來我們瞭解，父母敘說的歷史過往，不僅是一種已經遠離的歷史體（historical being），更是迎面而來的回憶而已。雖然表面上看起來，父母投注（engage）在孩子身上，我們卻發現裡面藏著濃厚的親子關係本體意味的遠離。父母即使勉強要把兩個位置兜湊在一起，卻發現事實上是無法兜湊的。孩子小的時候。父母的生養經驗還滿有力量的，因為父母和孩子的關係大部份還在眼前的互動。而當孩子長大，父母根本阻止不了孩子在「社會」的逐漸遠離。說穿了，父母只是在等待孩子長大，等待自己的老去。這是第一個意義的「離合」。孩子其實是父母的外在「社會」。因此，從功能論的角度來說，父母到後來是沒有社會功能的：

「我們（夫妻）二個人幾乎把我們的心力都放在孩子身上，可是這個時候再回頭看看這時候，我是覺得孩子真的是不可靠，還是靠我們自己。我們二個就跑去知本溫泉渡假，早上就去爬那個森林公園，就很感嘆，我就跟我先生說，其實是很感嘆，不過也沒什麼好心痛的啦，說起來也不是只有我們這樣，我說，你看沿路那麼多遊覽車那麼多觀光客，有那幾個是帶青少年的，沒有，只有那個三五年級以下的父母，好高興帶一家人出遊的很多，可是你要碰到青少年，他們幾乎都是同年齡的去玩，絕對沒有，幾乎沒有看到跟父母一起的，我說，看一看也不是只有我們這樣，只是有點感傷啦，也沒關係啦，我看到有些父母...就看到好幾對父母帶自己的兒女，我都忍不住會過去跟他們講說，好好把握，我們也曾經擁有過這樣一段很美好的時光，我說，我孩子都長大了，可是我孩子現在都不喜歡跟我們，所以現在變成我們老夫老妻自己出來玩，我說，孩子還小，還喜歡跟著你們的時候，你真的要帶孩子多出來多出去走走。我跟我先生講說，其實我也沒有什麼好遺憾的啦，因為我從以前孩子還小，我就滿注重休閒生活，我們每一年的寒暑假，我們都會開車帶小孩子出去三五天，現在孩子不想玩了，那就算了，那也就算了，可能他們年齡到了。」（Hwang1：6）

倫理的不對稱性

從父母的被動性看來，在後現代倫理的基礎上，父慈和子孝沒有必然的對稱性。「孝」是子女的事，不是父母的事。美國強調平等交互性的價值觀，顯然是沒有認識到置身的本體層面的（ontological）變化。當然，文化價值是可以被錯認

的，是由社會中創造出來的。我們看到在後現代工業社會中，老年人的依賴也可以變成一種恥辱（stigma）。

子女的發展會遮蔽父母位置，這個遮蔽後來變成不見的看得見。子女其實不太清楚父母現在的位置。即使親子之間的情感，也不能防止子女對父母位置的解構。由於孩子的位置勢必要遮蔽父母的位置，所以從理性建構的觀點來看，光是從子女的位置無法建構倫理的秩序。當子女還在眼前的時候，從子女的位置所看到的父母，是父母在監控一切，而子女是被監控（being watched）的一方。然而，這也意味著子女觀看父母的部份很少，嚴格來講，子女通常不會反問父母的位置。父母一生就在處理身邊的家人和家庭，到後來無可奈何地看著子女離開。且後來子女對父母的忽略是「社會」的忽略，無涉孝不孝的問題，因為父母和子女本就是不同世界的人。這其實並不悲哀，因為作父母的人也同時是人家的小孩，做小孩的也會為人父母；意即，人總是用交叉的方式在創造世界，上一代看著下一代，但是世界並不提供倫理的交互性。

再就生養與社會之間的時間順序來說，生養的發生早於子女的回報。根據演化心理學，父母的生養與後代的生物保存密切關係，父母對子女的生養幾乎是衝動性的，不可能有無緣無故棄養的現象；但是，生養在時間順序發生在前，一旦生養成年，能不能得到回報，整個局勢的掌控權已經不在父母自己，而是在子代方面；子代要不要回報，又涉及子代本身的際遇，子代可以報，也可以不報，父母沒有決定權。

從時間的控制權來說，倫理關係不是相互對稱的，互惠在時間順序的作用之下，父母在給出生養之後，他們已經失去控制回報的能力；就子代來說，一方面在生養的恩澤之下要回報，一方面受制於自己對下一代的生養責任，兩者相權，「孝」與「不孝」之間就有所抉擇。嚴格來說，「孝」要付出很大的努力，因為是逆勢操作，「不孝」則是比較容易。但這並不意味人類不可能孝順，而是人類社會制度如何強制施行孝而得到成功與否的問題。

父母的坐等

從發展階段到詮釋階段

親子關係從共生狀態變成分立狀態，離不離開眼前的看見是很重要的關鍵。孩子還小的時候，父母的看管行爲（watch）有很大的身體性。孩子進入學校之後

身體性的看逐漸減少，甚至到後來孩子離家之後，身體性的部份逐漸被遺忘。即父母對子女的理解，從發展階段論轉向詮釋理解循環論。從父母的所說中（the Said），我們發現孩子愈大，父母能說的部份愈少。不講不意味著不關心，而是此時此刻的說（the Saying）是在定錨（anchoring）他們眼前的置身。

通常孩子不在身旁，所有跟孩子的「在一起」的性質改變了，彼此「共在」的情事逐漸少了，彼此的事情開始有了兩個分別發生的處所，父母對親子關係的「投入」變成回首的理解，他們的敘說也變輕了：承擔的實質已經退去，以前曾經掉的眼淚，曾經有的歡笑，只能在話語裡頭帶過，只能在回憶的話語裡切近，父母在他現在說話的位置有了包抄過去的一個短暫的整體，從這個整體俯視下來，過去彷彿有個不會有「生變」的安定性，歡樂也罷，挫敗也罷，那種不再「生變」正保證著父母現在的心情，即使還有情緒，也只能是「語意的情緒」，在回憶的話本（mimesis）裡構作著。

我們的研究於是從發展階段（developmental stage）轉向父母的詮釋階段：前者是隨子女在不同年齡階段，父母在他落身處境下必須處理的事情；後者是後來對當年處境的反溯的整體理解。因此我們將比較敘說資料中眼前的投入（engagement）和歷史的理解（historical understanding）。

「所說」（the Said）是由「此時此刻的說」（the Saying）來支配。其實所有的回顧都定位在「此時此刻的說」裡，因此我們把「此刻的說」當作歷史理解的原點。比方說，從「此時此刻的說」的內容去看，母親對自己與丈夫的歷史過往的重看，其實是現前關切的婚姻狀態，是現在所召喚出的歷史情節。因此我們在瞭解親子的分立時，並不是去看「此時此刻的說」的內容，而是看「此時此刻的說」如何自然地（spontaneously）把分立狀態點出。

父母黏附在「現在」裡的時候，有著更明顯的被動性。父母的被動性並不是指什麼都不管，而是只能處理眼前出現的事物，而不能積極地籌劃，以超越眼前的狀況。眼前處境與歷史的存有（historical being）的區分，在這個時刻就變得很明顯。從心理學觀點來看，處境應該用事件性來理解。雖然眼前處理的事件裡本就存在張力（tension），但是我們必須清楚哪些部份必須被括弧起來。而從「歷史存有」中要找的是不能被忽略的部份，然而這不意味我們能夠取消它與「當前有事」之間的距離。

所有的敘說表面上是歷史性的事實（historical facts），但事實上是詮釋的理解，是人在瞭解自己的置身，而不能作為過去事件有重量的原因。真正有重量的是眼前的有事。

歷史存有的敘說分析中，唯一能說出來的是「如此這般」（as such），它是隨關係的脈絡來決定，敘說常常是用來「如此這般」來情節化她的故事。「如此這般」是反順序的，亦即它是現在對過去的瞭解，在認識這個歷史距離的觀看時，如果我們借用英文的字眼來說，「如此這般」已經是“ex-istence”（曾經的存有）。ex-是脫離，is-是存有的「是」，「如此這般」的說便是用現在的說來說有關人已脫離部份的置身（being），ex-是有距離的，是嘗試把置身做歷史經驗的編排，情節化的說。當孩子還在身邊時，歷史性的部份很少，眼前的投入無暇顧及從前。

親子關係的歷史性和未來性

May的兒女都已經長大成年，從這個訪談資料我們看出母親生命的背景，訪談資料中有許多關於May生命史的敘述：作為母親的女人，從自己的少女時代、戀愛經驗，談到如何步入婚姻、成為妻子和母親的過程。因此，在訪談資料中，「女人的位置」不斷地向我們展現它的重要性（由於我們的訪談對象大多為女性，因此較難觸及「男人位置」的部份）。女人即使成為母親，仍舊不能規避她作為一個女人的位置，這在親子關係的論述中是一個隱藏的背景。背景並不是內容的背景。當母親尚在「投入於親子關係之中」時，親子關係總是將這個背景隱去。固然當兒女出生後，母親和兒女之間存在一種本體的生養關係，然而親子關係的歷史論述，這本體關係並不是唯一的觀照點。

以May的敘述資料來說，談兒女的部份最少，談得最多的是她在年輕時與丈夫共同謀生的艱辛，與丈夫的感情危機，以及後來老來為伴的另一種親密等等。這當中很重要的原因是，她是從自己置身的整個婚姻來看待自己與子女的關係，因此這個婚姻的背景必須同時被考慮在親子關係中。若是將這婚姻背景取消，直接採擷親子關係的細節時，總有一種著某種不足之處。當父母的歷史敘說貫穿整個生命史（life history）時，會發現整個生命感的所在。因此，我們將把女人置身的生命背景作為論述的起點。而照顧的倫理是女性生命背景中很重要的層面。在這個背景定位之後，我們才有能力去說，缺了父母的生命背景，我們無法瞭解親子關係。

父母留在原處說生命史。「留在原處」意味著父母是沿著自己生命的延續性（continuity）在走，不管子女發生了什麼事，父母的生命仍舊要活下去。「社會」裡的子女在外邊走動，父母的「家」與孩子的「歸家」如藕絲的兩端，有種斷裂的絲連：

「第一次Y上台北唸書的時候，是在北一女中唸書的時候，那時候我還是天天煮飯，爸爸還是天天回來吃飯，還是在後面的小餐桌上面吃，那時候還是會有一個習慣，會在Y的位子上擺一副碗筷，甚至飯都裝好了。很奇怪，就變成那個位子是Y的，永遠，起初都還會碗筷都擺在那裡，第一次、第二次，甚至於飯都會盛好擺在那裡，後來才猛想起來，Y根本就已經在台北住宿了。當然有時候晚上Y會回來，但都很晚了，都錯過了吃飯的時間，到後來會比較習慣，但是Y那個位子一直是缺的，心情老是覺得怎麼說呢？也說不上來，反正看到一個空的位子，就會一直去想，一直想著Y這樣，不曉得Y今天又會不會回來（笑）！明天早上是不是又要我送車站！（笑）」（May：5）

「（現在三個小孩子都離開家了）那我會利用晚上，先前是七點到十點大部份都在睡覺，不然就是看電視，看電視睡覺，睡覺看電視，之後，等到爸回來，趕快去洗澡，那個時候爸爸會...，我一聽到爸爸回來了，我就趕快跑到浴室去，他就問我說：『怎麼那麼剛好？每一次我回來你都在浴室！』（兩人笑）因為他如果回來我沒有洗好澡，他就會很生氣，那個時候比較好了，已經感情比較好，他會說洗好澡啊，就去這個路上散散步啊，最近以來都是這樣子，最近他更體貼了，會說：『肚子餓啊，我出去買。』那有時候我晚一點，他早一點起床，他還會去買個早餐回來給我們吃，我一邊化妝，他一邊整理好，然後兩個人一起吃早餐，他會去弄早餐來吃，現在也過得滿好的，我覺得很多事情，過去就算了嘛，不要再提了，我覺得一直去提那些（丈夫外遇的事），我自己心情也不好，我想對爸爸也不好，所以不提也罷，就讓它過去啊，煙消雲散。」

沒有孩子在身旁的老年生活是何等光景？我們突然發現，「社會」使親子分離，生養經驗的回報卻在看不見之處被看見了，在生養經驗的本體裡，回報不是來自「社會性」的回報，而是「念情」：

「（小孩結婚的問題）曾經想過啊，女兒結了婚，不管住在什麼地方，還是我女兒啊！（笑）至少還會打個電話吧，電話那麼方便，再不然我要是沒事的話，大不了老娘去看看她們吧，她們不來看我，我去看她們總可以吧！（笑）那像我兒子，他不回來，你看老爸一直在念他，他將來可能跑得更遠也說不定，更久都不回來也說不定，但是我現在跟老爸都有一個

心理上的調整，就是有一個準備，就說孩子都長大了，都各有各的生活了，那我和爸爸要怎麼樣過老年的生活」（May：9）

「去看看你們」是生養經驗的「看」，如果孩子不給看（去世、入獄、遠離他方），或者去看到冷淡的兒女，活在事情的「社會」而不怎麼理會生養的「看」，才是父母最大的挫敗。

留在原處的父母在生命歷史裡掛心，有一種「彷彿隱約」在生命的閱歷裡迴盪，曾經以面對面的肉體生命感的世界孕育著生養經驗，卻在「社會」裡歷經分離，唯有生養經驗還在倫理的相合用掛心等待生命的結束。

倫理的政治興趣：倫理的「合」vs. 社會的「離」

在前述談到親子的分立，事實上分立的狀態也是不會被說出來的，在父母「與孩子有事」的狀態中也不會談到分立，但是有事實性的意味在裡頭。父母和子女的關係從相合走向分立，其實也意味著對孩子的事務變成不可承擔或承擔不下來，而不是不願承擔。對留在原處的人，即使願意繼續保持對孩子的承擔，但在對孩子的事務上，顯然有一個日益增加的被動性存在，這被動性來自孩子開始出現看不見的作為，或開始有自己的作為，而父母對此其實毫無辦法，只有接受。

在農業社會中，子女即使結婚生子還是在父母親的眼底下，因此我們認為傳統家庭親子關係之間的承擔是緊密性的轉合，並不是用傳統社會的集體性價值觀就能解釋的。要分析社會變遷造成親子關係之前，我們依舊要承認，父母根本上就是留在原地的人，這個根本性不管在農業或工業社會皆如此。改變的是在何種情況下，孩子的離開而造成這種承擔性的不可能。就現象而言，這樣的改變必須在父母作為留在原處的人的根本性底下，分立的概念才成立，亦即，分立並不意味著父母位置的移動，而是社會的狀況（子女的移動）使父母願意承擔的部份變得不可能。如此看來傳統社會的親子關係是一種延長性的從屬關係（*prolonged subordination*），亦即有能力承擔家務不意味著獨立的交流，仍舊沒有脫離上下的對待關係。

在傳統處境裡，父母與子女之間的「社會」相當單純，女兒在家作女紅家事，兒子讀書或在外幫傭，「社會」介入親子之間的程度與現代社會相較，可謂甚低，例如：

「孺人姓方氏，安徽人。父早逝，母氏金嘗劬臂和藥愈夫。夫歿，遺腹生孺人，幼習勤勞，事母盡孝。長歸某知事程君為繼室…其夫去世，子女皆幼，孺人忍死，撫孤理家政，子就外傳，天將明，即起，治水漿為之櫛沐，飲食次，即為諸女梳洗，米鹽瑣屑無不躬親。日暮，則篝燈督子讀書，別燃燈課女針黹，恆深夜不寐，子有過失，不事嚴譴，唯哀詞導之，曰：兒曹無父，若不自立，其將何為？聲淚俱悲，必子悔改而後已。其撫前室子女，教養兼至。」（野叟閒談：7-8）

而在現代社會中，這樣的脫離愈來愈可能。如果用正面的方式來說，現代處境的父母正應著台灣現代化的幾個特性，而構成他們心理的「社會」：

1.現代工業社會的異化（alienation）現象：

在進入現代工業社會時，人們可在異化的工作職務上獲得薪水；但是女性持續從事的家務或課子的工作（雖然它同時是負累與愉悅的來源）卻仍是無給職。相較於工業社會中異化的工作來說，父母的課子（或教養子女）仍屬於比較人性的工作，即便後來子女不孝，甚至棄養父母，都不能消解這種人的意味。人類在非工業時代一直沒有將與日常生計有關的事物推到強烈商品化的觀點上。然而，即便是現代工業把人的生活異化了，父母的角色或位置仍必須從大量的承擔裡，與自己的生命發生親密結合。可是工業社會的滲透，使得父母不得不在被社會制度侵犯的情況下，成為工業社會結構中異化的一部份。

2.生命性的生產（the production of life）：

在工業社會中，父親可以從家庭缺席，但母親基本上還是必須照應家庭的日常生活。在父母的位置中，仍舊涉及生命性的直接生產（the direct production of life）。現代女性主義要求，現代工業社會必須將勞工朝向生命的生產方式（the production of life），如此生產目標才會放在自己的身上，而不只是製造事情跟財富而已。然而，生命的生產形式雖然有它本質上的存在，但整個資本主義公領域的情形，使得這樣的呼聲變得很急切。

3.時間的分割（division of time）：

在後工業化勞力分工的基礎下，小孩子提早被往外推到機構中接受教化，無形中使得父母生命生產的部份逐漸消失。現代的女性主義亟欲排除這種異化現象。時間的分割是異化現象中重要的一環，小孩跟父母在一起的時間不僅愈來愈少，孩子自己本身也被放到各種由時間區隔（division of time）的勞力分工中（比方說補習、才藝訓練等等）。現代社會的勞力分工方式使得專業化的情形加深，

提供現代社會的各種需求的滿足。父母的直接生產（direct production）並不在孩子的知識，而是在共處（togetherness）；但現在的共處卻在機構化的社會結構中被迫分割開來。

4.時間化約：

在現代社會中，家庭活動也被儀式化（ritualized）了，週末的安排成爲家庭的重要儀式（family rituals）。家庭的分割狀態使得時間的品質也發生了異化。此外，原本直接的感情互動關係，也被事情的安排（organized）所取代。

在現代複雜社會中，子女離家成爲必然的事件，亦即父母和子女的不在一起已經成爲整個大社會的背景，現代是一個與陌生人動輒遭逢的處境。然而在個人心理層面上，當然不會像前述現代景致一般，有截然分明的概念，換句話說，現代工業社會的背景並不能當作預測個人行爲的法則，至於個人層面的探討，則爲心理學關切的所在。

我們的主要工作是在區分原生性尚未分化的的共生關係，以及由此原生共合關係所衍生出的分立狀態。原生性（genetic）的共合關係並不是長久不變的，後來會逐漸以此原生關係爲基礎，而分化出蘊生性的（generative）分立關係，從「原生性」轉變到「蘊生性」預設了親子關係的幾個轉化，其中包括從父母對子女的撫育（nurturing）轉至教導威權（teaching authority）的出現；由子女對父母的依賴（dependence）轉爲親子的互賴（interdependency）等等，這整個轉化過程是沈默的，換句話說，「留在原處的人」的說話並不能道出他觀看的視框，這便是爲什麼我們在閱讀敘說資料時，必須採用反身性，因爲當父母在說孩子的時候，其實是在說明自己的處境，而當父母在談我的處境時，早已預設了父母的位置。父母的說，是從父母的位置反轉到孩子身上的說。父母的敘說不光是用「家」的私有領域說明「我」是什麼人，他也用公共的政治領域來談「我」是誰。例如，傳統女性的政治領域是「三從四德」，而現代女性的政治領域可能是自我實現，就如同女性不斷重新定義自我的路，父母也不斷的在現代處境說明自己。這便是倫理政治學關懷的面向：人如何宣稱自身。

基本上，我們預設父母並不爲子女的離開做準備，因爲根本無從準備起。在少數沒有分離的例子裡，父母把孩子安排住在一起，但這樣的安排並不是來自事先的籌劃，而是走一步算一步，如果情況許可便共聚而居，但這畢竟是很難實現的狀態。人在照顧的世界裡生活，一直意味著背景裡孩子離散出外覓食的情況。因此，現代社會中父母對子女的照顧已不再是一種互報的工作（reciprocal task），亦非關生計的問題，而牽涉到照顧倫理（ethics of caring）。

當照顧倫理的方向確定了以後，接下來便須進一步看「照顧」是什麼意思，亦即照顧倫理的觀照點便移至有關父母如何照顧自己的問題。如此，父母如何在子女離開後照料自己，同時也出現了與老人有密切關係的死亡問題。總括來說，倫理照顧的終極目標並非停留在親子的離合，而是更進一步探究倫理的政治學。以部份老人的處境來說，他們的生活並不存在血緣的「家」的關係，而小社區互助的方式很可能成為他們生活的真正基礎，也就是說，人和人之間的關係從生物基礎（biological base）轉化到生活在當地（living-in-the-local）的連結。當家庭從一個曾經被視為理所當然的照顧倫理，現代的處境卻使之成為一個必須重新思索的領域，使親子倫理不得不進入倫理政治學的探問。

傳統家庭政治：婆媳爭戰，「社會」偏向夫妻

在傳統家庭裡，政治場域是在家庭裡頭發生。因為婚姻制度帶進了「外人」（如媳婦），而使生養兒子的母親與妻子之間發生「關係爭奪戰」，直系的父母子女軸與旁生的夫妻軸發生衝突，但在近代社會的協力之下，父母子女軸往往讓為給夫妻軸，使千年來的婆媳之爭在現代社會悄然落幕。

「（跟先生）認識沒多久就訂婚，那時候打聽我先生沒有什麼不好的習慣，但是我婆婆很厲害，然後我公公好像很囉唆，作事情比較不會很阿沙力安呢那種（台語，「乾脆、果斷」），我那時候一直的感覺是，我是嫁先生又不是要嫁公婆，可是我是覺得說，這年頭喔，除非你不跟公婆在一起，你才可以做這種打算說，我是嫁先生不是要嫁公婆，要不然你還是會被影響，生活還是不會幸福，剛去的時候還好，因為沒有孩子嘛，每天就是煮飯、拖地，就陪我婆婆一直聊天，就覺得還不錯，後來事情多了以後，就覺得我好像在監獄裡邊。就過了一段很艱苦的日子。因為我跟我小姑不合，她高中沒有考上，就心態上有一點不太正常，有一點偏激，一直懷疑人家怎麼樣，都看到我在做什麼就會覺得，我可能做（家事）得很不甘願，比如說看到我在煮飯，她就會覺得說我做得很不甘願，我在掃地拖地，她也會認為我做得不甘願。那我後來是聽她妹妹跟我講，她說以前她媽媽有時候幫我做的時候，做到她姊姊房間，就會唸她姊姊，說：「查某因子人哪會不愛鬥做（台語）！」所以她姊姊就認為說，一定是我做嘔無歡喜，伊老母才會唸伊（台語）。她就是認為這樣。事實上他家的女孩

實在是很好命，我婆婆常常在講，卡早以前她小的時候也是苦過來的，有一次跌倒啦，還是要煮飯。可是她們認為說娶大嫂進來了，就是什麼都是你做，所以我那時候一直做一直做，做到真的是...因為我婆婆也是滿厲害的，欺壓我，反正現在我已經不甩她了！現在我已經不在意了，反正回去也是一天兩天，馬上我就要走了，那以後你要來我這邊住，你還要看我咧！我不甩你看你怎麼辦！」（Feng：1-2）

表面上，婆媳之爭的落幕是一件好事，可是很清楚的，對父母生養的回饋也不再像傳統社會那樣理所當然，生養父母被轉移到國家的社會福利政策，成了「養老人」，從父母的養育到養育父母的孝，事實上也跟著社會的介入而失去。

社會的介入：輔導諮商也很政治

Hwang的孩子有讀書的問題。她的孩子個性溫良，很有人緣，唯一的問題是，無論他如何用功，成績都不好，以致留級。Hwang夫妻對子女的關心也是有目共睹的。

「前天，因為我們那個F中輔導室的C主任，他知道我很關心孩子，好像孩子生活教育做的還不錯，可是好像就不知道問題出在那裡，結果有二個F師院的，好像今年要畢業師院的出來實習，他們就利用那種諮商的方式邀請一個特定的，把一個學生當成他們諮商的對象，結果C主任就推薦我兒子啦，我兒子，我今天晚上要打電話給C主任，我要問他說，我兒子到底...在諮商他們四個人啦，二個師院的學生、我兒子、輔導室的C主任，他們四個人一起做那種諮商的會議，我問他（C主任）說，到底我兒子在進行那個時候說了一些什麼話，當然我兒子是有跟我講說，他有提出一個很困擾他，令他很困擾的問題啦，結果那個那個輔導室主任跟他講說，你有空要跟你媽媽好好的聊。我問他（兒子）說，是什麼問題，他跟我講說，媽媽你放心，我沒有講你們不好，因為我覺得你們很好，**可是我有一個問題很困擾，為什麼父母為什麼都貪得無厭**，弟弟已經...就說以我們來說就好了，因為我家那個弟弟，最近就因鋼琴的事情出了狀況，就是不彈，上課溜出來被我捉到，結果他哥哥就替他打抱不平，他是講說，為什麼你們從來不替孩子想，你們一直跟我說，如果你達到什麼什麼程度的

話，你們就會讓我做一件我喜歡的事，可是弟弟都已經達到了，達到你們所期望的，為什麼你們還是不滿足，我說，我有不滿足嗎？他說有！就像弟弟彈鋼琴，他已經彈的很出色了，你們到底要要求到什麼樣的程度，我說，我為什麼從來沒有那種感覺說，我要求他要求的很嚴，我真的從來沒有那樣要求，是我的錯呢？還是弟弟的錯？因為他哥哥的意思是說，弟弟彈鋼琴已經彈的這麼出色了，你們還是不滿足，你們還是一直逼他學，我跟他講說，必須要跟你澄清一點，我沒有逼他學，我有給他選擇，他說，對呀！你給他選擇，他當然割捨不掉他割捨不掉的，你們不應該強迫他去學，我說，我沒有強迫他，可是一個人最起碼自己要要求自己，他說，可是我覺得你們對孩子...那時候弟弟已經很出色了，你們還要要求他更好，可是我覺得可能是我自己一廂情願的想法，還是我真的教育的方式很自以為是啦，我不知道，可是我覺得我到現在也沒有要求小兒子怎麼樣，可是我大兒子這樣講說，什麼我們父母很貪心啦，弟弟已經很出色了，你們還希望他更出色，可是我從來也沒這樣想，...所以我現在就在想，是不是都不要給他壓力了，都不要管他，可是我又怕這樣會不會太冒險。」(Hwang)

從Hwang的觀點，她並沒有逼老二學鋼琴，而是老二上課溜出來，恰好被她逮到，責罰了老二。在諮商過程，老大把這件事說給輔導老師聽，使得老師認為Hwang的期待太高，給了孩子壓力。Hwang在與老大討論完這件事之後，心裡有極大的挫敗，她想：「既然你說我給你們壓力，是不是都不要給他壓力了，都不要管他，可是我又怕這樣會不會太冒險。」。這裡頭有極大的緊張：生養經驗的本體與「社會」之間的對立。原本生養經驗與「社會」（如課子）之間和諧一致，父母並不反對社會的價值，也樂於配合，但是當子女引用「社會」（在這裡是諮商），認為父母給孩子壓力。這裡，「社會」是政治的，（1）西式諮商對自由與選擇的尊重隱含在諮商的過程裡，當「壓力」的話語一出，父母成了被責難的對象；其次，現代社會的發言權往往取決於宣告的管道，誰的發言管道多，其權力就比較大。在傳統父權社會，生養經驗與父權社會的價值一致，兩者衝突不大，但在現代社會，諮商或其他場合提供子代更多的發言權，從現代社會的價值來說，顯然這更合乎人間的平等，但也暴露了兩者之間的對立。

在現代社會裡，「社會」透過國家體制進入家庭，使家庭面臨「棄養」的可能性，同樣的，學校原本用「教養」的父權思想管教學生，但現在卻在可能「違法」的情況底下「棄教」。同樣的，由於現代社會的子代離「家」而就「社會」，

「生養父母」就被轉換成國家福利政策的「養老人」，子代可以合法的「棄養」，也造成非常曖昧的處境。

楊國樞教授曾經為現代處境的父母提出生養子女的說法，曰：「肉包子打狗」，亦即現代父母只能生養而不能求取回報。我們並不在指出親代對子代的承擔有消散的現象，亦即一個人的關係是以對方來完成自己意義的「合」並沒有消失，只是這個「合」是倫理上的「合」，而「離」是社會上的「離」。在個人層面來完成這個承擔的不可成立性，使得承擔變成生養上的思維，而在「社會」完成另一種運作。

後現代倫理學之所謂「孝」？

「孝」的取得而稱之「孝道」。從「孝」而為「孝道」本身原本是懸而未決的事，但是儒家所謂「孝道」已經預設了一種「孝的總體」的論述，從總體的框視來詢問「孝是什麼」，孝應該是什麼？如何行事才算合宜？這樣的「孝道」思維，我們可以稱之為「總體倫理觀」，它滿足於一個整體的系統，將生活形式歸諸於如此的整體而組織起來。

就「總體倫理觀」來說，孝的論述核心就在有關親子之間權力與控制的調配，因此所有的論述都朝向如何系統化親子秩序，相反的，「開放的倫理」的論述則朝向人如何創造親子秩序形成之前，有關親子之間的現象。從表面來看，整體倫理觀好像已經為親子之間的關係擬好秩序，然而卻允許某種獨斷的自我中心來整體化倫理，將人與事編織在權力系統裡頭，提出某種確定綱領的主張。

無論中西文化，整體倫理觀幾乎是人類文明史的主要論述，於是親子倫理的內容總視為繞在「什麼是幸福」的主題，幾經歷史的轉折，產生其本身文化的倫常。以中國文化為例，孝道成為親子倫理的優先思維，與中國的封建宗法繼承有關。根據《呂覽》：「昔太古嘗無君矣，其民聚生群處，知母不知有父，無親戚夫妻男女之別。」而宗法制度的建立，社會以男性為中心，戶庭之內，父為主體，使父權凌駕母權之上。（陳鐵凡，1986）甚至早在先秦《儀禮》有關服喪的規定，父親已經成了戶庭至尊。雖然孝經並沒有刻意區別父與母，但是以宗法的父權思維是孝道的張本大致上是沒有疑問的。中國文化的歷史進而將這些內容放到處境脈絡或整個系統來看，於是現實處境就被某種已經被客化的心智所籠罩，最根本的我思、生活與存有不是被取消，就是被污穢成某種不合法的事物，唯有那些所謂孝道的內容才能被放在最優位，「放諸四海皆準」、「百世以俟聖人而不惑」。

於是，孝道的整體論述成了「百足之蟲」，它收編所有的權力，歸結所有的聚斂言語，並使之形成「自身的重要」，超過所有活著的人。因而，有孝行的人必須捨棄內心的感受，將之視為無關緊要的私念，而將自己納入這些整體的框架裡頭。於是人只要「觀其行」、「知其止」即可，在可見之處的「被看見」即可成為倫理的衡鑑。整體倫理觀成為行為的最終裁判者。

然而，這是生養經驗被「社會」的遮蔽，生養經驗被客化到政治的領域，超拔到國家的建制，對孝的主體只是不斷的客化遮蔽，但是現代的處境使本文對於孝的履踐採取了「永無休止」（infinity）的觀點，認為人對孝的履踐是永無休止的掙扎，我們可以稱之為「開放的倫理觀」。本文認為，孝的根本性不在於孝是如何，而在於孝如何成為可能。在傳統社會裡，孝的生養經驗與「社會」並沒有嚴重的衝突，但是只要處境發生變化，孝本身的行事就會發生變化。例如，楊宜音（1997）在大陸農村的調查發現，由於社會處境的改變，素樸的農村也因而發生老人獨居的情況。我們的解釋是：由於社會處境使原本相合的「生養」與「社會」分離。但就其更根本之處，則在於孝的倫理本身是勉強來的，當父母的生養出現在先，子女的「報」出現在後，孝的決定權不在父母，而是在子女。在傳統農村社會，孝本身是由繼承、同住、少遷徙以及官方的政治意識形態所共同促成的，並不是孝本當如是「天生自然」。

在後工業世代，生養與「社會」更加分離，對已經施行生養的父母來說，他們必須面臨雙重的處境：一是以不孝為基礎的「社會人」，一是生養的娘親。

1. 「社會」養的「老人」 vs. 子女養的「父母」：父母不再只是父母，他們還是「社會」的老人，他們在生養經驗上是父母，但是他們是「社會」的資深公民。

2. 「不孝」的社會福利 vs. 「孝」的安養：前者是國家以社會福利的施行對老人的安養，後者是以家庭為基礎的安養。

3. 父母的「坐等」 vs. 在家的「坐忘」：前者是指父母對子女的回報不能視為理所當然，只能「坐等」，後者是指父母不必思及子女的回報，他們一就有個家的安然。

現代的父母並不能期待他們的老年會得到什麼，事實上整個孝養的問題變成政治倫理學的問題。代表「社會」的國家政策會朝那個方向走，也依著現代國家的歷史考量，以多數西方國家為例，父母後來只是老人，至於會不會是「娘親」，就成了「社會」所殘餘的部份。

註釋

- (1)本文係由國科會計畫（85-2417-H-259-001-G6）資助完成。
- (2)階段論與循環論最大的差異在於（1）階段論是某個階段抵達之後，不再回溯原階段，而循環論主張某狀態達成之後，會再度崩解，而使得人必須面對新變動而重新處理已經過的階段，而不是再往前走不回頭；（2）階段論假定階段之間有前後的差異，前階段為後階段的基礎，循環論認為兩者互為定義，難定先後。
- (3)現象的詮釋弧並不是分立範疇（category），而是詮釋運動的領域（territory）。任何對現象的詮釋都以存有性為現象的基點，而以「寓居於世」為人在情事互動的表象，但是又趨向「社會」給出的籠統處境，因此在詮釋的機序上，我們對此現象的三重構都賦予詮釋區域，而不是三個對立的範疇。
- (4)社會講究的是分殊的秩序，生養關係是原生的側隱良知，在生養關係裡，除了關懷並沒有權力意識，我們看到親子之間的權力掙扎，是指親子關係轉置到社會而言。
- (5)這段話是以譬喻的方式說出離合。並不是孩子待在家裡與父母同住就沒有本體的「離」，因為身體的衰敗是無法規避的父母處境，任何人都無法介入。留在原處是指父母在本體的意涵「寓居於老」（being-in-the-old），而不是現實裡的「不長進」。處所的意涵比較接近海德格的「居所」（dwelling），其意並不是指現實居住的場所，而是「所處」、「所在」。

參考文獻

- 王幼玲、顧瑜君（1987）：《少女的歧途之路》。台北：張老師文化。
- 余德慧、徐臨嘉（1993）：〈詮釋中國人的悲怨〉。《本土心理學研究》（台灣），1期，301-329。
- 余德慧、蔡怡佳（1995）：「離合」在青少年發展階段的意義。《本土心理學研究》（台灣），3期，93-140。
- 余德慧、呂俐安（1993）：〈敘說資料的意義：生命視框的完成與進行〉。載於楊國樞、余安邦（主編）：《中國人的心理與行為（1992）》，411-475。台北：桂冠圖書公司。
- 余德慧（1997）：〈文化心理學的詮釋之道〉。《本土心理學研究》（台灣），6期，146-202。

- 陳鐵凡 (1986) : 《孝經學源流》。台北：國立編譯館。
- 徐臨嘉 (1993) : 〈悲怨的詮釋研究—以一個離婚的中國婦女為例〉。台灣大學心理學研究所，碩士論文。
- 蔡怡佳 (1992) : 〈從國中離家少女的敘說探討「離」在青少年發展歷程的意義〉。台灣大學心理學研究所，碩士論文。
- 楊宜音 (1997) : 〈養老與育幼：「報」的觀念及其變化—中國大陸農村的一項個案研究〉。「第四屆華人心理與行為科際學術研討會」宣讀之論文。台北：中央研究院民族學研究所。
- Galinsky, E. (1981). *Between generations: The six stages of parenthood*. New York: Berkeley.
- Heidegger, M.(1927/1962). *Being and Time*. (Translated by J. Macquarrie & E. Robinson) New York: Harper & Row.
- Heidegger, M.(1969/1972). *On Time and Being*.(translated by Joan Stambaugh) New York: Harper & Row.
- Ilde, D.(1971). *Hermeneutic phenomenology: The philosophy of Paul Ricoeur*. Evanston: Northwestern University Press.
- Levinas, E.(1978). *Existence and Existents*. Translated by Alphonos Lingis. The Hague-Boston: Nijhoff.
- Ricoeur, P.(1983). *Time and Narrative*, Vol.1. Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences*. New York: Cambridge University Press.
- Sameroff, A. J., & Feil, L. A. (1985). Parental concepts of development. In I. E. Sigel (Ed.), *Parental belief system: The psychological consequences for children* (pp. 83-105). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological process*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wapner, S. (1993). Parental development: A holistic, developmental system-oriented perspective. In J. Demick, et al (Eds.), *Parental Development*, (pp. 3-38). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

初稿收件：1999 年 11 月 2 日 二稿收件：1999 年 12 月 14 日

審查通過：1999 年 12 月 21 日

責任編輯：丁興祥

作者簡介：

余德慧 台灣大學心理學研究所博士（臨床心理學）

東華大學族群關係與文化研究所教授

通訊處：（974）花蓮縣壽豐鄉志學村大學路2段1號

東華大學族群關係與文化研究所

電話：（038）662500轉23122 傳真：（038）662789

E-mail：yeder@mail.ndhu.edu.tw

顧瑜君 美國奧立崗大學哲學博士（教育）

東華大學教育研究所副教授

通訊處：（974）花蓮縣壽豐鄉志學村大學路2段1號

東華大學教育研究所

電話：（038）662500轉24413 傳真：（038）662636

E-mail：juneku@mail.ndhu.edu.tw

**Parent's Hermeneutics of Separation with Child :
An Implication on Modern Ethics**

Der-Heuy Yee

Institute of Ethnic Relations and Culture

Yu-Chung Ku

Institute of Education

National Dong Hwa University

We propose a triple levels model to account for the relations between parent and child from parent's viewpoint: (1)an ontological relation called bring-up experience, which is grounded on the existential level of parent-child relationship; (2)a dealing-with relation , based on everyday interaction, and (3)the social, which is the force parents perceived as an external reality. We assume that the dealing-with level tends to overshadow the ontological experience of bring-up, thus we decode the narrative data on separation Issues by Heidegger's hermeneutic methodology, try to reveal that the parent-child relationship is asymmetry and the parents are destined to be passive to face the separation. We also analyze the power management of the social which keep child away from parents not enabling to resist. The implication of filial pity is also discussed.

Keywords: Separation, Ethics, bring-up experience, the social

近期專題預告(二)

家的意義

畢恆達 主編

心理分析理論指出家是一種原型，是自我的基本象徵；社會學則指出住宅是一種社經地位的表徵。近來有女性主義者致力於家的意義的性別差異研究，說明家和勞動、心理創傷的可能連結。一些經驗研究則歸納出家的意義包括：家提供安全感與控制、家是個人價值的反映、家是與親友交流的場所、家是活動的中心、家是社會地位的象徵、家是一個實質空間、家是外在世界的避風港、家是一種擁有權。過去國內有關家的研究，著重在婚姻關係、親子關係、家庭決策過程等議題，甚少討論實質空間在形塑一個家的過程中扮演何種角色？本專題企圖探討家的意義和空間的關係。一個「住宅」(house)如何成為一個家(home)？又「家」是否一定是「住宅」？一棵樹下、咖啡屋的一角，能不能成為家？具體的實例包括：(1) 從住宅空間的破壞看家的意義；(2) 家的意義的建構過程；(3) 女性街友的生命史研究；(4) 從逃家到家的建構。(連絡人：畢恆達，電話：(02) 23638711 轉 42，傳真：(02) 23638127，E-mail：hdbih@ccms.ntu.edu.tw)

人的意義

尤煌傑·潘小慧 主編

「人是什麼？」，「『人』在『世界』中的角色是什麼？」要回應以上的問題，必然會思考到人的本質(包括人的意義、人的構成要素、人的活動與目的等)是什麼？同時也要思考人與世界的關係是什麼？究竟人和世界是兩種對立的存有，還是人根本就是世界的一部份？從這裏讓我們想到了人與自己(包括身、心、靈)、人與他者、人與自然、人與神(或超越者)的各種關係。這些問題的探索過程在開始時，就會因著每一個發問者所預設的「世界觀」(Weltanschauung)而被引領著朝向不同的探索方向。我們企盼能產生一個包容性更廣泛且完備的世界觀，從生物學、醫學、心理學、社會學、歷史學、哲學(特別是人學)、人類學、倫理學、藝術、宗教學或其他相關研究領域來嘗試建立這個全新的世界觀。(連絡人：尤煌傑，電話：(02) 29031111 轉 3227，傳真：(02) 29017490，E-mail：phil1011@mails.fju.edu.tw)
