

跨越父權／母權之分—— 原住民族群兩性關係之初探

陳芬苓（元智大學社會學系）

台灣各族原住民之間的兩性關係有相當的差異性，過去以父系／母系劃分失之簡略，而其劃分法也難以準確描述原住民文化中細膩的兩性關係。本研究以半結構式訪談法進行生命史的資料收集，對象為目前在台北地區工作或就讀的各族原住民。希望以詮釋學的文化主體性觀點，呈現他們對於自己文化中兩性關係的洞察及主觀詮釋，藉以討論兩性之間是否有可能跨越優勢／從屬或剝削／被剝削的對立，經濟權的掌控是否必然代表某一性別在其社會中處於優勢地位的議題。

研究結果分承傳與義務（社會制度中的權力）、衝突與圓融（權力行使的形式）、及兩性分工、經濟與自主性（權力展現的場域）等三個面向來討論，發現對原住民兩性關係的瞭解，恐怕需跨越傳統父權／母權的概念，因為對某些文化而言，社會的運作並不一定建築在權力擁有的基礎之上，而性別也不一定是該社會中權力運作的重要分際。西方社會主義女性主義及馬克思主義女性主義強調，經濟能力缺乏是女性居於次級地位的主因，這些理論運用在原住民文化中似乎要有所保留。過去探討兩性權力議題的研究，過度著重在「公領域」及「平等」的表徵，也往往使得我們錯失了洞察文化深層內涵的機會。未來我們應重視性別關係中的契約化（contractualization）的概念，因為制度上的兩性平等雖然隨婦女運動而改善，但文化深層中個人與制度間的內隱規則，才是使每個社會中呈現出差異而不變本質的重要因素。

關鍵詞：原住民、兩性關係、父權／母權、女性主義、性別契約

收稿日期：93.5.31；定稿日期：94.9.21

一、前言

過去台灣處在儒家精神所規範兩性間的婚姻及家庭制度下，造就了典型的父權體制社會，男性在家中擁有最大的權力，無論在子女姓氏、管教權、子女歸屬權及夫妻間的財產權方面在法律上都握有絕對優勢，女性在進入婚姻後反而喪失了原本獨立的人權及財產自主權。直到 1970 年代開始才出現本土的婦女運動，挑戰在父權主義下婦女的處境及地位，近年來婦女運動者致力於改革台灣現有兩性不平等的社會制度，在民法親屬篇、夫妻財產制及兩性工作平等法方面都有所成就，傳統父權文化正在轉型中。在台灣主流婦女運動者致力於打破傳統父權文化時，相對忽略在台灣本土中還存在著非父權制度的次文化——原住民族群，而部分原住民文化中的兩性關係恐怕是目前主流婦女運動者所嚮往的境界。

過去由於政治環境的限制及原住民屬於少數族群的關係，許多漢民族對原住民抱持著偏見或誤解，甚而做出不合宜的對待及傷害。除了少數人類學者之外，很少人真正探索其文化的內涵；或只是概略地將原住民族群劃分為父系及母系社會，並以對父系及母系社會的認知化約成對其民族整體的瞭解；以為原住民族群中被劃為父系社會者其兩性關係就是與漢民族制度相同，被歸為母系社會者就是父系社會的相反體制，這樣的簡化歸類反而錯失了探索其個別文化中深層的性別

致謝辭：本研究由台北市政府原住民事務委員會於九十一（2002）年度委託進行，感謝該計畫審查委員會中諸位原住民及非原住民委員的修改建議，世界展望會及台灣大學張?教授協助訪談工作的進行。此外，也要特別感謝接受本研究訪談的三十多位原住民，對研究者的信任，及熱心提供意見；並感謝三位匿名審查委員的建議與指正。

契約 (gender contract) 的機會。¹

過去談到原住民，我們習慣將之視為同一個類別 (category)，以為他們的文化表徵是一樣的，或者至少是相近的，事實上這樣的認知正由於漢文化對其文化的不重視與不瞭解所導致。目前官方認定台灣原住民可分為十二族，被人類學者視為母系社會的有阿美族、卑南族；被視為父系社會的有泰雅族、布農族、賽夏族、鄒族、太魯閣族、達悟族、邵族；排灣族及魯凱族則有獨特的長嗣制度 (衛惠林，1958)；² 噶瑪蘭族則新近才被認定，比較少人討論。一般被視為是父系社會者，其父系的權力較大；反之，在母系社會中，女性的權力被視為較高 (Rivers, 1924: 85-90)，然而如此的認知是否正確？傳統人類學中對於父系／母系社會劃分的標準是否必然可以概論到不同社會中兩性之間權力運作關係？³ 是否正如基進主義女性主義所批判的，男性優勢及父權是普同的現象？或如馬克思主義女性主義及社會主義女性主義所強調，生產工具及經濟力的掌控將成為某一性別握有權力的重要因素？兩性之間是否有可能跨越優勢／從屬或剝削／被剝

1 性別契約的概念主要引自十八世紀政治理論中「社會契約」(social contract)，由芬蘭社會學者 L. Rantalahti 於 1998 年首度提出，她認為社會制度的底層中含有性別關係的內隱規則 (implicit rule)，溶入文化符號、互動模式而影響個人認同的合理性。這套內隱規則包含兩個相互連結的邏輯——差異與階層，差異表示社會中兩性有不同的認同、性格與地位；階層則指某一性別及其地位優於另一個性別，但性別契約會隨著時間與空間不同而有差異 (轉引自 Gerhard, et al., 2002)。

2 但後續的研究者認為，排灣及魯凱的文化不是單系，而是以家族為基本所衍生出來的一個制度，應該稱為「併系社會」會比較恰當 (蔣斌，1992)。

3 本文對於每個族群被分為父系／母系的批判基點，仍以傳統人類學者分法為主，不表示現代人類學者有同樣看法。新近許多人類學者皆已反駁過去劃分方式，呈現出個別族群被分為父／母系的不恰當。

削之對立？有別於人類學者專注於家庭繼嗣制度所呈現的性別差異，社會學者更有興趣去分析社會中兩性分工機制及權力關係所呈現出兩性關係的特性。

因此，本研究旨在批評將原住民族劃分為父權／母權社會的粗淺性，希望探索原住民各族群中特殊的性別契約及互動關係；更重要的是希望能呈現其文化的主體性——由原住民族自己詮釋其文化，而非由漢民族的觀點代為詮釋。由於過去對此議題的研究有限，本研究僅能視為一初探性研究，希望藉由對原住民族的瞭解，與女性主義各學派理論進行對話，做為未來台灣婦女運動策略的參考。

二、文獻探討

（一）母系／父系及女權／男權的爭議

對於母系社會／父系社會的討論，首推人類學中的文化演進論派（cultural evolutionism），此論認為母系社會是一個只承認母系母權至上的社會，代表的是人類文化發展過程中的早期階段，而人類的發展是依循母系—父系—雙系的線性發展而成。但 William Halse Rivers 認為母系社會指的只是社會在推算家族成員時以母方親屬為主，不表示否認父方親屬，也不必然是人類文化發展過程中的「原始」階段（Rivers, 1924: 85-90）。Frederick Engels（1940）研究人類家庭起源，也強調早期社會中是由女性掌權，階級社會產生後母權社會才瓦解；Kathleen Gough（1961）及 Chie Nakane（1967）則強調由於資本主義的發展，母系社會漸漸凋零，而為父系社會所取代。許木柱（1993）以台灣阿美族為例，支持生產及經濟模式（園藝經濟）是母系社會特

質形成的重要因素，但不是唯一因素，官僚政治及與父系社會的接觸都是使母系社會特質改變的重要因素。其他田野研究也同意與父系社會接觸對母系社會改變或消失有其重要性，因為父系社會最後會以層層的法令及制度，強力鞏固男權至上的體制於不變，而母系社會卻不會如此（Saradmoni, 1999）。

George Peter Murdock（1949）反駁母系－父系－雙系的線性發展說，認為繼嗣制度受居住法則影響，而居住法則又受兩性分工影響，父系社會所以成立，是因為男性在許多社會中是主要生產者的關係，經濟的掌控權影響了繼嗣制度與權力結構，他的論點支持經濟權的掌控是兩性間權力分配的主因。此外，賴澤涵（1982）也認為由於中國古代寫歷史的人通常是高官貴族，一般平民男女都需在田中勞動，在家中權力應是平權型態而非全是父權。周華山（2001: 327-336）在針對號稱是中國最後一個母系社會——摩梭族的田野研究中也指出：摩梭婦女的工作量與工時比男人多出數倍，但以現在市場經濟的角度，這樣的勞動變得沒有價值，使得原本有優秀勞動能力的摩梭婦女反而漸成社會中的弱勢。這些學者都是由生產方式的角度討論兩性間權力的關係。

人類學家對於一個社會屬於母系或父系社會常由其繼嗣制度來概約，如姓氏、財產及權利，但這樣的分法有時太籠統，人們的繼嗣制度其實是多樣性的，單／雙系的劃分方式難以反映全貌，如近年來開始強調「家社會」（house society）的概念，企圖在父系與母系社會之外尋找第三條路（Carsten and Hugh-Jones, 1995）。女性主義學者也批判傳統人類學對親屬系統的研究，過度著眼在男性親屬聯結，而忽略了女性在該社會中的角色（Moore, 1988: 60-61）；部分學者也認為母系社會的認定，可能是父系社會對與其不一樣社會制度的想像，往往

將所有非父系的社會型態皆歸屬為母系社會，對母系社會的全貌其實並無法清楚描述（易言媛，2003）。

一般認知中，父系社會往往被視為男權較高，母系社會則由母權統治，但學者卻對母系社會是否女性權力較高持疑，認為是父權主義下情感的投射，急於找尋女性享有權力優勢及性自主的「相反」典範（何撒娜，2003）。由於人們習慣以二元對立法去劃分非此即彼，而忽視了母系社會中男女相處和諧尊重的現象，彼此都未感受到壓迫的平權社會而非女權社會（周華山，2001）。相對於父系社會中男權的優勢，自認為是母系社會的民族多半認為自己來自平權社會，兩性各有分工，和權力大小並無關聯（何撒娜，2003；莊佩芬、李秀妃，2003）。學者也認為母系社會的形成與女性掌權不見得有關，但比較有可能是整個社會對於「母子連結作為世代連續的基礎」的文化認知有關；因此在所謂的母系社會中，有時是典型的母傳女，有時卻是母舅傳子或傳女，在某些母系社會中，甚至由男性掌控世系的各項事務（吳佰祿、李子寧譯，2000: 270-283, Keesing & Strathern, 1998）。國外有些學者則解釋：財產傳女的制度主要由於女性在農業社會中易成弱勢，男性比較有能力自己謀生，因此需要給女性獨立的經濟資源以防女性離婚後的困境（Moore, 1988: 78）。因此，母系社會中重要的元素不只母傳女的繼嗣制度而已，更重要的是對親族子嗣的看法，和以母親為中心的社會價值觀（Holy, 1986: 1-2）。

社會學家對於父權社會的批判主要源自於西方各派女性主義，他們普遍認為父權社會中女性的地位是從屬及受壓迫的，隱含著兩性關係必然存在著優勢／從屬之分，而有剝削／被剝削的現象。但不同學派觀點間略有差異，自由主義女性主義認為，法令及傳統性別教育是造成性別不平等的主因，相信透過制度的修改及教育機會的平等可以

達到兩性平等的社會（Pahl, 1984）。馬克思主義女性主義強調，在資本主義中階級間的分化有助於資本累積，因此維持男性在公共領域中（含國家的運作）的獨占地位，將男性視為資本主義中生產的主體而壓迫女性，將有助於男性團體對資本主義社會的認同。社會主義女性主義的論點與 Engels（1940）對家庭及私有財產制度源起的研究有關，認為在家庭制度中被分為生產與再生產兩個部分，擁有生產工具者（男性）為了繼續享有經濟優勢而壓迫只有再生產能力者（女性），因此「家庭制度」是女性受壓迫的本源，唯有除去家庭模式才能終結女性受壓迫的現象（Vogel, 1983）。基進主義女性主義強調本質論及生物觀，將男性壓迫女性視為父權社會中的自然產物，暴力則是男性用以控制女性的工具，兩性之間的不平等及優劣地位差異是不可逆現象，與資本主義的出現無關（Walby, 1990）。

但早期女性主義研究由於過度著眼於女性共同受壓迫經驗（sameness），認為兩性不平等是世界普同的現象，忽略了女性差異性經驗的存在（Moore, 1988: 80; Leonardo, 1991；盧蕙馨，1999）。研究性別與種族者更駁斥基進派女性主義所強調的男性優勢是存在的，而認為父權主義概念中優勢／從屬的分野太簡化跨文化兩性關係的複雜內涵（Thompson, 2001: 107-111）。近來許多研究也開始駁斥男性權力是優越的（predominant）及男性霸權（hegemony）是個普同的現象，尤其是所有男性都擁有權力的觀點（men are all powerful）（Hearn, 2004）。因此晚近學者特別著重在不同社會中女性經歷權力的同質性與差異性研究（Knapp, 2000; Walby, 2000; Armstrong, 2002）。

至於「權力」的觀點在性別研究中常被提到，但目前並無一套通用標準可以衡量，通常表示兩性「對社會中資源控制的力量」。過去受到馬克思主義女性主義的影響，對兩性權力的討論往往只關注在公

領域的表現（尤其在政治與經濟上的表現），而忽略女性在經濟上居弱勢並不代表在私領域也是如此（Pilcher and Wheleham, 2004: 115-119）。社會主義女性主義視公／私領域、優勢／從屬等二元對立為普同現象的假設，也被批評是出自西方社會的偏見，不適合用於探討不同社會的文化，因為「私領域」常意味著家庭中進行的活動是次要的領域，人類掌握權力主要的領域在工作場所及其他「公領域」，漠視在許多社會中家庭才是最主要的生活範疇，甚至是主要工作場所的事實（吳佰祿、李子寧譯，2000: 385-386, Keesing & Strathern, 1998）。由於女性在社會中權力展現的形式是多元的，有時非正式形態的女性聚會也可影響男性為主的政治經濟資源的分配；即使在極端父權的社會，女性對個人和家庭生活事務的決策能力也有相當程度的掌握，對某些社會而言對家戶領域的掌控權也許更具顯性意義（盧蕙馨，1999: 26-28）。

討論兩性間權力行使的學者常套用 Michel Foucault 對於權力與抗拒的論點，⁴Foucault 強調權力分析不應僅從壓迫層面來瞭解，而應著重於日常生活中進行權力的抗爭，也就是應從草根層面來研究權力，因為權力與抗拒是同時存在的（Foucault, 1980: 127）。他的論點修改了過去長久以來女性主義理論中權力單面向行使的觀點，但也落入強調所有女性皆經歷權力抗拒的普同論點。然而權力並非無所不在，女性自主性不單純是為反抗權力而來，對於行使權力的主體或客體的判定也有爭議（Deveaux, 1999）。總之，過去對於兩性權力及地位的研究，常隱含勞動模式及經濟掌控權必然影響兩性之間權力支配

4 Foucault (1980) 認為對於權力關係的討論，其關鍵的問題並不是在於誰擁有權力？而要問權力如何行使，也就是權力只有在行使的時候才存在。對於本節中權力概念的討論，感謝審查委員的提醒與概念上的指引。

問題，且重視兩性間權力消長的討論，同時意味著兩性間權力的對等與衝突是必然的；然而此論述究竟是普同的現象或是西方社會過度概化的結果，其實是相當重要的課題，也深深衝擊著許多女性主義理論的立基點。

（二）原住民族群兩性關係的相關文獻

過去在台灣對原住民文化的研究主要以人類學者為主，許多重要的論文發表在 1960 至 80 年間，主要是針對特定族群或某地區的社會文化結構進行探索，也有少數論文單獨探討親屬制度（石磊，1976）。但人類學者的研究主要探索各族群的儀式、稱謂、親族結構、家庭制度等，且男性研究員的研究主體也偏向聚焦公領域中的男性，相對地忽略女性的生活經驗及族群中的性別關係（盧蕙馨，1999）。雖然過去的文獻有限，但仍然可建構我們對原住民文化兩性角色的基本認知，及提供後續省思和討論的基礎，以下則以族別為架構加以概述。

阿美族是臺灣人口最多的原住民族群，被學者視為是母系社會，婚後男子以住在女方家為原則，並有義務為女方家工作；親族的事務及財產的分配由女性的長嗣主持，但是部落的政治、司法、戰爭、宗教等公共事務則由男性所組成的年齡階層來處理。陳文德（1986）發現該族男性結婚後雖從妻居，並由留家的女子繼承家產，但婚出的男子對於原生家庭仍然具有很大的權力，例如：祖靈的祭祀、婚嫁的主持等都由男性處理。婚出的男子並沒有權力繼承妻家的財產，在妻死後得回到自己的原生家庭居住，自己死後也必須被送回原生家庭，由原生家庭的人辦理喪事，可謂血親的關係重於配偶之間的關係。⁵

卑南族也是以長女承家，社會中以女性巫師及男性年齡階層組織為主，男性成年禮後便進入少年會所接受斯巴達式的訓練，以鍛鍊強健體魄及捍衛族群的能力。但張雯（2001）認為該族事實上是一個雙系的社會制度，雖然家長、姓氏、財產的繼承權是母傳女，婚姻方面是從妻居的現象，但是在公領域方面宗族的首長及祭司一定是由男性來繼承。

泰雅族是臺灣第二大的原住民族群，被視為典型的父系社會，以祖靈的信仰為主，並以超自然的神靈信仰（rutux）為要，gaga 是其最重要的社會規範（王梅霞，1989）。余光弘（1979）調查花蓮縣麻竹里的泰雅族部落時發現，該族傳統的男女關係很嚴謹，是以無所不在的祖靈做控制，認為男女婚前的性行為會使家族受到祖靈的懲罰，但其他層面的親密行為，整個社會並不會禁止。泰雅族的婚姻傳統是由父母決定的，子女本身並沒有決定權，有時候父母會用暴力的方式來強迫子女接受其安排（王慧群，1996）。

賽夏族以父系傳承為主，家族親屬成員身分的取得是依賴父親而非母親，年齡越大及輩分越高的男性，在親族族群中的地位就越高；財產與地位的承傳也是由男性來承傳，女子不論出嫁與否都無法繼承家中的財產，其文化受泰雅族的影響而相近（王永馨，1997）。

布農族以傳統父系大家庭為主，家中的人口甚至包括無血緣關係者，傳統家屋的規模也較大。楊淑媛（1992）研究台東霧鹿村布農族發現，該族中有搶婚的傳統，但「家」才是布農族最基本最重要的單位；在公領域的參與上多半是由男性參加，若女性參加也被視為代替其丈夫參加且較少發言。尤其在國民黨統治之下，黨部、山青隊、村

5 但許木柱（1987）的田野調查卻發現其母系繼嗣及從妻居的文化正在快速流失。

里幹事選舉、村民大會等等這類的活動都由男性主導，也就是原有男尊女卑的父系社會意識形態結合現代黨政體系，合法化國家統治者與被統治者之間不平等的關係。

鄒族因有男子集會所，少年在十二、三歲時就必須住在會所，接受嚴格訓練，並嚴禁女性進入會所，而被視為典型父系社會的制度。達悟族是唯一的海洋民族，有其特殊的文化，男女分工非常精細，如歌舞方面有五分之四的歌曲是屬於男性才可以唱，有四分之三的舞蹈是女性才可以跳；族人雖是從父居及從父繼嗣，但遵循雙系血親法則而平等看待對雙方父母的責任（魏惠林、劉斌雄，1962）。

排灣族以其貴族制度及長嗣繼承聞名，周芬姿（2000）表示排灣族的南排是以長嗣繼承，東排則是母系繼承，北排是父系繼承制度；南排的繼承制度則沒有性別差異，而由家族中第一個子女當種子，成為家族繼承者，此一兩性平等關係也表現在語言上，如親屬稱謂並無性別之分，婚配制度無嫁娶之分，且南排的性別分工不明確，父母親角色無明顯差異。換言之，在排灣族的社會中，階級差異的重要性大於性別（周芬姿，2000），而家屋才是排灣族文化的樞紐（蔣斌、李靜怡，1995）。

魯凱族也行階級制度，對於家屋承傳的特殊文化也與排灣族相近，但其繼承制度乃是由長男承家，是個重男輕女的社會（石磊，1976）。

許多早期對於原住民婚姻及家庭制度的研究，往往以漢民族的眼光詮釋原住民的文化設計，結果不是過度強調原住民兩性關係的不幸及混亂，就是對其制度做出偏誤的歸因與批判。例如阮昌銳（1967）主張阿美族是「招贅制」，年輕人受漢化較深的便主張婚嫁制，兩者之間的衝突造成許多婚姻的悲劇，此觀點無異由漢民族父權的角度所

做出的批判，誇大從妻居的問題。又如唐美君（1966）認為排灣族及魯凱族的離婚率為所有原住民中最高的，批評長嗣繼承制度造成男方的不滿，成為高離婚率及再婚率的主因，這些推論顯然沒有從該族文化主體性的觀點切入，在毫無嚴謹資料及根據下所做的定論。此外，衛惠林、劉斌雄（1962）曾描述：「雅美族婚前性生活甚為隨便，多數婚前已發生野合關係，男女本人與其父母都不重視婚前性行為的氾濫」，此亦為不瞭解雅美族以「子女」為中心的特殊文化下所做的道德批評（可參考後文中的分析）。張欣萍、高淑貴（2000）研究發現泰雅及賽夏族父親的飲酒行為與其對子女教養及關心程度呈現負相關，而歸結為人父母者應重身教，才能去除原住民飲酒文化的污名。事實上，該研究未能瞭解泰雅族父權文化中的性別契約，才會將其親子緊張的關係，錯誤地歸因在「飲酒文化」的變項上。

晚近由於女性主義的研究在各學術領域中的發展，使得若干國內人類學者開始以具性別敏感的觀點重新詮釋原住民各族群中的兩性關係；少數以口述歷史方式記載原住民婦女的生命史，使得學界對原住民的性別關係有更深入的認識。如王永馨（1997）從生命的禮儀探討賽夏族的兩性關係，指出雖然一般人視賽夏族為父系社會，但藉由生命週期中回娘家的儀禮，仍然強調嫁出去的女兒與娘家之間的連結。此外，泰雅族人的性觀念因 1980 年代雛妓事件而備受污名，但王慧群（1996）研究泰雅及太魯閣族的婦女發現，泰雅社會對婚前性行為持嚴謹的態度，子女出現婚前性行為時，族人會非常憤怒並要求男方家庭提供豬隻作為賠償，女方母親也會相當難過。此外，原住民過去由於文字弱勢無法書寫記載自我文化的情形，近年來漸有改善，開始以自己觀點詮釋自己的文化，並澄清外界錯誤的觀點（易言媛，2003）。

但無論是早期或晚近的文獻多以單一族群為研究對象，或比較兩個族群的差異，很少整體分析不同原住民族間的差異。或許因為各族文化過於豐富，很難同時處理過多族群間的問題，然而不免對原住民族兩性議題的瞭解失之片斷。因此在對個別族群既有的瞭解下，本研究試圖以議題導向方式，同時呈現不同原住民族群在同一議題上的異同，因為唯有在多元文化的對照下，各文化中兩性關係的脈絡才更能清晰可見。

三、研究方法

過去對於原住民族的研究多採民族誌的方式進行，以報導者（informants）為媒介，搜集當地的文物、家譜及生活史等資料，著重在於客觀事實所呈現的結果，再加上研究者學理上的分析；至於族人對自己社會文化制度的主觀感受，並未受到等同重視。過去也許礙於語言的隔閡，使原住民族為學術研究提供資料時，往往只處於「被研究者」狀態，由研究者以其學識上的優勢「解釋」其文化。最後，學者以客觀證據將各民族劃分為父系／母系／雙系／併系，卻未能更深入瞭解當地居民如何詮釋其文化中的兩性關係。因此，本研究的重點不在於重新劃分各原住民族的親屬制度，也不在於探討影響他們成為父系／母系社會的原因，而希望藉由深度訪談探索他們對於自己文化中兩性關係的洞察（insight）及主體性詮釋。對女性主義研究而言，尤其重視研究對象的主體性及詮釋學的運用，以挑戰傳統社會科學研究者知識的壟斷及男性研究者偏誤的現象（Ramazanoglu and Holland, 2002: 23-39）。本研究主要探索的議題為：

是否在父系社會中，男性的權力較大？反之，在母系社會中，女

性的權力必然較高？兩性之間是否有跨越優勢／從屬或剝削／被剝削對立的可能？經濟權的掌控是否必然代表某一性別在其社會中處於優勢地位？

本研究對象以目前在台北地區工作及就讀的原住民成人為主，以滾雪球（snowball）方式找尋受訪者，作者先由認識的幾位原住民文史工作者訪問起，有鑑於文史工作者表達能力較佳，對於該文化的瞭解程度較深，在訪談初期可以協助研究者先建構完整的研究架構。第二階段則訪問幾位在台北實際參與原住民政策制定及社會運動的意見領袖，意見領袖與文史工作者對其文化的觀察不會只限於個人經驗而是長期田野觀察的結果，所提供的資料有一定的可信度。第三階段則是訪問非意見領袖的一般原住民及學生，因為前兩者雖然洞悉問題的能力很強，但所呈現的意見是否與一般原住民有差距，有必要加以比較印證，以減少菁英論所可能造成的偏誤。找尋受訪者的過程中以各族群均能訪問到男女至少各乙名為目標，但有些族群的人口數本來就稀少，且有不願意接受陌生人訪問的情形，最後仍然部分有未竟之憾。

資料收集以半結構式深度訪談進行，以個人生命史的方式進行，先由受訪者小時候所受的性別教育及體驗家庭中父母分工和互動模式談起，到本身長大後與異性相處的經驗、婚姻中與配偶的互動關係等，再擴大到部落中普遍的文化現象，包括：該族的姓氏承傳、財產權繼承、婚後居住方式及父母奉養責任等制度。由於各族生活經驗有其差異性，敘述的架構主要依受訪者思考的邏輯脈絡進行，但研究者會追問每位受訪者使其清楚交待時代的變化、本族文化與其他族群的差異、及本身經驗與集體經驗的差距（difference between time, space and individual / group），不致混亂。訪談雖以半結構方式進行，討論

的方向主要緊扣三方面：族群兩性間關係的和諧程度、男女在家庭及社會中角色的分工、婚姻關係及兩性交往的自主性等議題。

訪談進行的期間為 2002 年 5 月至 9 月間，每位訪談約進行兩小時，最後我們共訪談了三十一位原住民及三位以原住民輔導工作為主的漢人，其中女性有二十一位，男性十三位；年齡在四十至五十歲者七位，三十至四十歲者六位，二十至三十歲者十一位，二十歲以下為十位。⁶ 除了賽夏族及邵族因原本人數就不多，無法找到願意受訪者外，其他九個族群受訪者包括：阿美族十位，泰雅及太魯閣族四位，排灣族六位，布農族四位，魯凱族二位，鄒族二位，卑南族二位，達悟族一位。⁷ 但是受訪者中有不少本身或其父母親是異族通婚之例，並在不同族群的部落中生活過，所以他們往往更能以客觀的角度比較兩族（或兩族以上）的差異，而非只能談論自己族群的經驗。因此，雖然有些族群被訪問到的人數好像不多，但實際上每一族資料的來源不只於此，遠超過總受訪人數。

四、跨越父權／母權——邁向文化主體性

本研究以權力的角度探索父系與母系承傳社會中性別契約的差

6 在後文的分析當中，主要以二十至四十九歲成年人之訪談素材為主，因多半皆同時有在原鄉及都市生活的經驗，而二十歲以下都市原住民可能會欠缺原鄉生活經驗，但其資料可供本文後段討論之基礎。

7 原始受訪者的資料中包括年齡層、性別、自覺族別、父母親族別、伴侶族別、及部落—都市居住史等資料，文中呈現的族別是受訪者的自覺族別，但有些人實際上在不同族別的部落中長大，有些人堅持他同時屬兩個族別，因此不如漢民族以父系族別自稱，在本研究受訪者自覺族別部分是很難劃分及呈現的。對於受訪者身分的相關說明，感謝評審的建議。

異，並希望由詮釋學的角度呈現其文化主體性。至於權力分析的面向，Steven Lukes（1974）認為權力包括集體的認同、常態（normality）／抗拒、婚姻及意識形態的權力、技術與社會關係生產的交互作用；而男性權力可以由結構（集體）／個人、公領域／私領域、接受／妥協、認同／抗拒、明顯／隱約的（subtle）等層面去討論。總之，性別權力的分析可由制度、形式與場域等層次來討論（Hearn, 2004）。因此，本文中將分承傳與義務（社會制度中的權力）、衝突與圓融（權力行使的形式）、及兩性分工、經濟與自主性（權力展現的場域）等三個面向來分析。其中「承傳與義務」呈現的是各文化中社會對兩性應負責任與義務的不同設計，著重在家庭制度層次，為傳統人類學者劃分父系／母系的重要面向。而「關係」在衝突中最能凸顯差異，因此在「衝突與圓融」中將分析不同文化處理兩性衝突的差別；承自 Foucault 對權力分析的論述，此面向討論社會中對於認同／接受或抗拒原本性別契約的程度，性別權力展現方式是明顯或隱約的，以及權力行使以集體或個人方式展現等，可呈現兩性關係的本質。在「兩性分工、經濟與自主性」中主要討論兩性勞動分工不同，與經濟權的掌控是否代表握有生產工具的一方必然剝削另一方；而「自主性」是權力的反向表徵，可呈現權力展現在不同場域的差異，對於權力行使可以有更清楚的瞭解。最後我們將探討哪些因素深深打擊原住民傳統文化中的性別契約。

由於以九族進行比較分析可能會使敘述過於雜亂，讀者難以清楚全貌，因此在後續各節的分析架構中，將分核心族群及變異個案（deviant case）兩類，後者可以提供與理論對話的空間。母系社會的討論以阿美族為核心族群，卑南族為補充個案；父系社會以泰雅族及布農族為核心族群，太魯閣族為補充個案；鄒族、達悟族及魯凱族為

父系社會的變異族群；排灣族則同時提供父系及母系討論的變異族群。

（一）承傳與義務

探索每個文化中的兩性關係，家族的承傳方式及兩性各需盡的義務是最基本的脈絡，本研究訪談結果整理如表一，其中呈現各族姓氏承傳、繼承權、及婚後居住模式的情形，可發現在傳統父系／母系分類下，各族群仍然有不同的風貌，非單以母／父系可劃分之。

在被歸為母系社會中，如阿美族，從父姓或從母姓只要講好就好，也常用輪流方式分配，子女長大也可以自己選擇要不要改，社會

表一 原住民各族群的繼嗣制度

	傳統劃分	姓氏承傳	繼承權	婚後居住模式
泰雅族	父系	父親	男性	單獨成家
布農族	父系	通常只用名	男性	從夫系家族
太魯閣族	父系	父親	長男	單獨成家
鄒族	父系	父親	不明顯	都有，偏從夫
達悟族	父系	個人稱謂依子嗣出生而改變	土地是男性繼承個人財產是父傳子，母傳女	無子嗣前住各自家中，有子嗣才另外成家
魯凱族	併系／父系	家屋名	長男，之後為長女	從夫
阿美族	母系	父或母，商議而定	長女，必須願意奉養	從妻
卑南族	母系	母親	長男或長女，不一定	從妻
排灣族	併系	家屋名	長嗣	誰為長嗣住誰家

中不會有異樣的眼光。以婚後居住形式及父母奉養責任而言，受訪者以「從母社會」形容阿美族，對於婚後從妻居的解釋，與整個社會對於「母子連結作為世代連續的基礎」的文化認知有關，也就是強調母親與子女間血緣的明確性及親密感；

我和外婆聊天，會說到我們在地很多人都在爭財產權啦，子女權啦，她就會笑著說她覺得這在我們的社會裡面是很正常的，為什麼還要爭，她還說她覺得小孩一定是母親的東西，一定是跟著母親，父親怎麼確定小孩是誰的呢。（Adu 1，女，排灣族）

女兒的孩子一定是自己的孫子，但兒子的孩子不一定是自己的孫子……既然媽媽知道這個孩子的爸爸是誰，我嫁給你，我不一定會跟你生小孩。（Adu 9，女，阿美族）

在部落中的男性為保護部落受到的訓練很嚴格，但家庭裡的事務是母親在管的，我們很強調「母親」的角色。（Adu 19，女，卑南族）

從妻居的另一層考量，在於強調原生父母親與女兒的情感基礎、及長者照顧的社會設計。在此社會中的男性不是因為弱勢才住在女方家，反而是出自男性「照顧」及「體貼」的本質。易言嫻（2003）在整理阿美族人的解釋也提到：「男孩子到女方家是很光榮的，因為我們所謂的『大男人』就是要成就女方家，讓女方家勢大業大，這樣子的話他會非常光榮，因此他願意依附在女性這邊。」

男人到妻子家去住，因為部落嚴格的訓練使得男孩子有能力去照顧別人的家庭，我們的語言中沒有「招贅」這個名詞。男性過世之後通常被送回自己家族中埋葬，女兒留在家裡照顧自己年老父母，因為給自己人照顧比較好意思，媳婦畢竟不是自己的人。（Adu 19，女，卑南族）

我太太很強調這個部分（可以就近照顧她父母親）……由女兒來照顧自己的父母親比較自然。（Adu 2，男，太魯閣族）

在姓氏承傳方面，雖然被歸為父系族群是以父系姓氏為基礎，但也有例外。布農族日常生活上運用的只有名，且是隔代繼承，如長女名和祖母一樣，男生就和祖父一樣，以此類推；名義上雖也是繼承父姓，但實際上更重視母親的姓名，在結婚的「誇功宴」上第一句話一定要講出母親的姓名，因為該族相信精靈有一部分是從母親那邊來的，母親的精靈會保佑子女長大。⁸

達悟族的姓氏尤其特別，以從子孫姓為主，代表的是人生不同的階段，當長子女或長孫子女出生時，一個人的名字便改為某某人之母或某某人之祖母，原本的名字只用到生兒育女之前。衛惠林、劉斌雄（1962）即提到達悟族人從子名制在世界其他地區雖非罕見，但在東南亞是特殊的，認為這是一種年齡等級的制度；但在我們的訪問中，受訪者認為這表示他們族群對新生命的重視，反映每個人隨著人生階段的不同，自我責任有所轉變。達悟族對孩子的重視還呈現在婚後居

8 就黃應貴的研究（1989），布農人認為 hannido（精靈）來自父親的父系氏族，母親的父系氏族有保護孩子的責任，感謝審查人的建議。但若女性在家庭中的象徵意義來自其父系氏族，並不能代表女性在家庭中有其重要意義。

住形態上，對該族而言雙方只要交換信物就算是漢民族所謂的「結婚」，但在生子之前卻還是各自住在自己家中，直到生子才另外成立新居所，也就是整個家族的運作以子嗣為主。

這個就是蘭嶼人非常重視生與死的哲學，人呼吸的開始，呼吸的結束，蘭嶼的父母非常非常疼小孩子，對於小孩子都是任由他們去成長，一般來說沒有哪些特別的限制，可以說是溺愛。……我們看其他的族群和國家，大部分孩子的姓氏是跟著家族的或父母的，蘭嶼反而是跟著孩子的，因為孩子的出生代表我們整個家將會跟著孩子的出生而改變。（Adu 8，女，達悟族）

雖然繼承權通常與婚後居住形式及父母奉養責任，甚至姓氏的歸屬是連在一起的，一般而言與父母同住的一方有奉養的義務及繼承權利。但是太魯閣族及泰雅族的情形比較特殊，么兒通常具有奉養父母的責任，如果沒有么兒，則由女兒奉養，但土地繼承權卻在長子身上。在被劃為父系社會的原住民族群中，一樣可以見到從妻居及從母姓者，但族人並不會鄙視這些男性，這些男性的地位也未有不同。現實的考量才是決定居住形態的因素，社會並無太多標籤及評論在內。

後來我就跟我媽媽姓，我曾經有問過，這樣算不算是招贅，他們給我的回答是，為什麼我要這樣說，媽媽這邊跟爸爸那邊不是都一樣，只是說住媽媽這邊環境比較好。他們覺得我的問題很奇怪。（Adu 10，女，鄒族）

在被劃為併系的社會中，「性別」並非社會制度運作的重要變

項。以排灣族為例，不論性別，長嗣如同種子一樣是家族的承傳者及根的所在，次子就需另外獨立建屋。因此，長嗣負責照顧父母，結婚時如果其中一方是長嗣就從長嗣居，兩方若皆長嗣時則在兩個家庭中輪流居住，但若是嫁娶貴族時則需以貴族一方的家為住所。在姓氏方面，本研究受訪者反對排灣族有「姓氏」的制度，只有家屋制度，所謂的姓即是在人的名字後加上「家屋」的名字。因此，由原住民族的姓氏傳承制度可以發現，姓氏的設計有時代表社會所重視的價值觀，有時是為防近親通婚時血統釐清之用，而絕非如漢民族一般是用以釐清子女血緣歸屬的依據，有排除父系以外血緣的作用。

（二）衝突與圓融

「兩性關係」的內容包含很廣，但「關係」在衝突中最能凸顯文化差異，也使兩性關係呈現對立或和諧的不同氣氛。在本研究訪談中，阿美族被認為是兩性相處最和諧，親子關係也最緊密的族群，父母親都與子女很親密；且有「集體親職」現象，即所有家族中的男性都會扮演和父親一樣的角色，而所有女性都像媽媽一樣照顧所有小孩。本研究阿美族的受訪者表示自己族群很強調「和諧」的氣氛，重視整個大家族融合的感覺，也因此往往喜歡群居。雖然阿美族是母系社會，但並不一定限定與母系親人住在一起，和父系親屬住在一起也是平常的事，無論如何該族與親戚接觸的緊密度非常強，因此在發生生活困境時，個人所擁有的資源及協助也相對較多。

部落中就算有家庭暴力的情形出現，也會請長老過去協調處理，整個部落是希望是用一個平和的方式去處理人跟人之間的

衝突，會強調要溝通，而不希望用一個衝動的方式，去解決問題。（Adu 6，女，阿美族）

我常常會用阿美族跟泰雅族做比較，泰雅族先生如果喝酒，太太是不太會去擋的，如果去了就一定會起激烈的衝突。……周圍人的反應會是跟太太說，就讓他喝，喝完就回去了，不會有人幫太太說話的。阿美族就剛好相反，阿美族的先生如果喝酒喝到很醉，太太就會過去說你趕快回家，小孩子在等你之類的，先生的反應就是：被罵了，趕快回家……。旁邊人的反應很重要，都會叫他趕快回去，這是很重要的一個氣氛。（Adu 2，男，太魯閣族）

或許由於整個家族給子女性的責任不同，也因此阿美族女性常給外人一種強勢的感覺，但族人解釋這樣的強勢是因為肩負重責而不得不發展出的性格：

我覺得會招贅的女生都比較強勢，像我奶奶跟舅婆都是，我爺爺就算作了酋長，我奶奶還是很強勢……我的印象中我奶奶生氣時，常捏爺爺的耳朵，爺爺就會哎哎哎，有點求饒，又半開玩笑，在大家面前也如此。（Adu 5，女，阿美族）

不管有些什麼聚餐、代表、家族事務都會指定妳，其實有些女人也不希望那麼強勢，只想做一個女人而已。像我一個表姊，她是最大的，我們都說有什麼問題要找最大的解決。（Adu 6，女，阿美族）

雖然母系社會中的女性似乎比較強勢，但無論訪問阿美族或卑南族人，皆發現「男主外（族群事務）女主內（家族事務）」的現象，公領域的社會並非以女性為首，也不是父權社會的相反體制。

談阿美族一定要提到的就是她們喜歡拜姊妹，姊妹就是年齡階級，但女性的年齡階級是跟著男性移動的，年齡階級是男性為主的，假如他們有五個兄弟年齡階級都是一樣的，那他的太太也會說我們來拜個姊妹，所以阿美族女性的年齡階級是附在男性底下的。（Adu 2，男，太魯閣族）

在部落的祭典、村長都是男性在做，有些儀式是女巫在進行，不過家裡的事情他們都會問媽媽的意見。（Adu 19，女，卑南族）

相對於母系社會中兩性關係的和諧，在父系社會中就相對比較緊張。本研究訪問泰雅族及太魯閣族人時發現，其社會中男性不僅在家庭外居主導的地位，在家中的權力也是最大的。

我媽媽在我爸爸出車禍之前，從來沒有單獨到郵局或鄉公所辦過任何事情。……過去泰雅族傳統的社會對女性的要求是妳要把家裡持好，要會織布，在家裡弄好東西，做一些農事，家中主要的收入來源是男性，管經濟的也是男性，小孩也管，有沒有我爸爸不管的東西？煮菜吧！（Adu 12，女，泰雅族）

也許是泰雅族性別的養成過程中非常強調獨立和個人能力的培養，其中並沒有性別差異，因此無論是男性或女性都養成非常獨立和

剛強的個性，女性雖然在社會中地位較低，但個性上不見得是弱勢。因為泰雅族習慣成家後另組小家庭，即使家庭中兩性相處比較緊張，但女性通常只需面對單一父權的行使（婚前的父親或婚後的丈夫）。

以前有些行動者問說：「妳們（泰雅族被毆打的女性）要不要組一個婦女權益之類的團體？」她們馬上丟回去一句話說：「那是我們家的事。」妳想想如果你被打，妳又不跟別人說，有什麼東西大過於被打……其實我們的文化訓練每個人是個獨立的個體。（Adu 2，男，太魯閣族）

泰雅族的女性如果沒有結婚也不會跟她的兄弟住……她會想辦法自己蓋一個房子。（Adu 12，女，泰雅族）

然而，對於泰雅社會中男權現象及緊張的兩性關係，本研究的受訪者有另一番不同的解釋，認為父權文化中對男性角色的要求，使得他們需過度承受壓力，加上強調勇敢獨立的民族性，也與需妥協的兩性關係相衝突。

他只要結婚就等於成為獨立的家庭，自己要去承擔家庭的責任，那是男人的角色，等於說那是一個家庭的自尊。所以說在泰雅族裡面，爸爸在一個家庭中算最大，男性要負責到外面賺錢養全家，壓力很大。過去他可能要去打獵好幾天，回來他的獵物要負責養這個家，萬一他沒有打到獵物，他就不好意思回家；到現代以後，當他（父親）失業時，他的壓力就很大。（Adu 12，女，泰雅族）

布農族社會也呈現極父權的現象，在私領域與公領域的參與上皆是。與泰雅族不同的是，布農族的婦女被教育成溫順的角色，加上布農族習慣大家族同住在一大間屋內，家庭中不只有父親、祖父，還有伯叔也同住，因此兩性關係往往成為家族中所有男性（群體）抑制女性（群體）的現象，呈現集體父權的情形，也減弱女性抗拒的可能性。

部落內那種類似社區的活動，女孩子比較會是在旁邊的附屬品，要聽先生講。如果有一個女生站起來講話，全部的男生就會跟她講：「妳講什麼話，坐下！」這樣子。在我家裡如果我們有一些（家庭）會議的時候，媳婦講話是最沒用的，而且是最沒影響力的。……我們家族裡面就有兩個媳婦蠻會講話的，我爸和叔叔常都要拿菜刀去砍她了，我們族的男性看到這種狀況就是會蠻激動的，覺得以前都沒有這樣的狀況，女人講什麼話，這是男人的事，他可以用生命去換取這種東西。（Adu 4，女，布農族）

因為我們以前還是大家族，只要我前面有喊出 **dama** 兩個字，都是我們的長輩，他們都有權力管教我們，我們的管教幾乎是由父系社會的長輩來管，而且是男生……我看過比較多都是女的被打的狀況，很少女的還會再反抗，因為一反抗，叔叔長輩都會一起打罵。（Adu 15，男，布農族）

鄒族及達悟族雖然被人類學家歸為父系社會，但本研究發現該社會中兩性關係的呈現，與泰雅族與布農族的緊張關係有很大的差異，

反而呈現兩性和諧與女性自主的現象。受訪者強調鄒族是一個很喜歡溝通的民族，過去整個村落都是非常和諧，很少發生夫妻吵架或暴力的情形，長輩們在碰到事情時，也會不停地溝通以達到共識。

鄒族的女性是很被疼愛、尊重的，（隔壁村）布農族的媽媽都很希望她的女兒能嫁給鄒族男生……從我們的方言來看，都不會看到任何一句對女孩子歧視或是很重的話。在鄒族的語言裡面，只要談到女性，都是母親或那種要被疼的意境。（Adu 10，女，鄒族）

雖然鄒族被視為父權社會，且男子集會所不准女子進入的文化著稱，但本研究受訪者認為此制度應該放在歷史的架構下做評論，而非由性別不平等的表徵詮釋。過去在保衛族群整體安全的考量下，此結構有其用意及必要性。鄒族其他公共事務及家庭家務男性與女性都可以平等參與討論，只是最後可能是由男性代表全家族進入祭壇表達意見而已，女性並未被排除在公共事務決策之外。

（整個家族中）婦女跟男人會一起討論，討論到我們這個家族今年怎麼樣，那個互動沒有說一定是男性發言的。……女生也會參與部落的公共事情，包括有些祭典，女生也會參與。……我過去曾挑戰鄒族女子禁入祭屋的那個部分，其實我覺得自己犯的錯誤就是一開始就從權力的角度出發，就有那個預設的立場。可是後來在跟他們聊完後，才發現在那個時空下，其實他們那麼做也不是沒有理由。（Adu 10，女，鄒族）

雖然達悟族也被人類學家視為「理所當然」的父系社會，但男性主要的角色在於以體力保護整個部落，但並不表示這樣的權力同樣可以延伸到其他場域的兩性關係中。

兒子生得比較少的家庭比較弱，因為以前蘭嶼沒有所謂的法律，你有衝突就是要靠武力來維持你的勢力，當你被欺負時你就必須要靠你的兒子，你的兄弟，你的親戚去維護你的家產，如果你打不過，可能就是財產被搶了嘛！家族會喜歡男性，有時候是因為男性有原始的武力，那個原始武力是來自基因，沒有辦法，女人永遠打不過男人嘛。或者是說一個漁團，也必須靠男人去做好捕魚作業的。所以我們會這麼重視男人是這個原因，不是說他們歧視女人，其實他們是非常疼愛女人的。（Adu 8，女，達悟族）

排灣族及魯凱族的社會比較特殊，屬於階級嚴明的社會，社會中最重要的運作基礎是「階級」，而不是「性別」。對這兩個族群而言，家庭中哪一個性別的階級較高，家中的權力也會比較高，也就是「階級」在兩性關係中的重要性高過性別本身。但是兩個族群還是有些差異，排灣族中兩性是比較平等的，「家社會」的情形十分明顯，但由於排灣族的婦女有一起勞動的習慣，反而男性婚後大部分時間花在家中，故外界常會有排灣族是女性掌權的感覺。魯凱族父權為主的情形就比較明顯，也就是社會在「社會階級」之下仍有「性別階級」運作：

排灣族男孩子一旦結婚了以後，他比較會守住家裡，釘釘自己

的木板啊，做做門啊，弄弄庭院啊，但是婦女就跑去聚會，刺繡啊，自然對外的溝通就比較強。（Adu 3，男，排灣族）

在排灣社會像我舅舅他們住在屏東山區，他們就算在再遠的地方工作，印象中最遠的是台南，騎摩托車，再怎麼累，交通工具再怎麼不方便，晚上一定都會回家。可是在泰雅部落的爸爸可能就住在外面比較少回來，或是爸媽都在外地工作，（小孩）就交給外婆照顧，變成很多都是單親或是隔代教養，我覺得那種家庭觀念就有點不太一樣，有本質上的不同。（Adu 1，女，排灣族）

要先看你是什麼階級，基本上如果這個女孩子比男孩子階級高，地位就比較高，如果階級一樣原則上是一樣大啦，不過父母原則上還是會偏男孩子，因為長男繼承家庭，才會比較偏男一點……娶進來那個女的階級比你高，女孩子就可以不用做家事了。（Adu 16，男，魯凱族）

總之，兩性關係之間的圓融與否並不必然與父系或母系承傳方式有關，在被歸為父系社會中，雖有男權獨大的情形，有男性群體壓迫女性群體的情形，但也有和諧平等相處的族群。在被歸為母系社會中，女性社會地位較顯著，但並不意味著兩性之間必然有優勢／從屬或剝削／被剝削的現象，社會中反而崇尚和諧的氣氛。甚至在某些族群中，性別並不是兩性關係中重要的變項。

（三）兩性分工、經濟與自主權

除了繼嗣制度及兩性關係之外，馬克思主義女性主義及社會主義女性主義強調生產工具的有無，是社會中男尊女卑的重要因素，因此本文中也將探討兩性在勞動分工及經濟權的掌控，是否意味兩性間強弱之別，即生產工具的弱勢，是否必然造成女性自主權的喪失。⁹

阿美族從小教育的過程就強調女性身上的責任及角色，包括她對家族及子女的責任、家中金錢及事務的管理、甚至整個家族協調者的角色及勞動生產工作的角色等。但是家庭之外的族群事務，如擔任公職村長、里長的角色主要還是以男性為主。但受訪者都會提到，母系社會中的女性比較勇於表達自己的情感及情緒，其自主性是較高的：

傳統社會裡，阿美族女生如果喜歡那一個男生，她會到他家做事，就是女孩子有主動表示她對男孩子好感的權利，這個主動權並不表示可以隨便說我喜歡你，而是在豐年祭的場合可以有情感傳遞的機會，像是在跳舞時她站在你旁邊，這樣有她情感的承諾在裡面，所以她不會隨便站在別人的旁邊跳舞，一定會站在她喜歡的人旁邊，在那個場合裡面是比較 open，但平常不能輕易表達，是很含蓄的。（Adu 2，男，太魯閣族）

我在大學的時候，我爸有警告過我不可以大著肚子回來，會告訴我對男生要負責，對小孩要有責任感之類的話。（Adu 5，女，阿美族）

9 近年來已有學者以「自主」的概念補充女性在社會中權力的研究，因為即使在極父權社會中，女性對其生活掌控度是呈現多元面貌的（盧蕙馨，1999）

有別於阿美族共同勞動的經驗，泰雅族的兩性分工比較明確，基本上是男打獵、女織布，女性活動的場域主要在家中，但無論在家庭內外女性的自主性都很低，子女及女性常被視為男性的私有財產。布農族與泰雅族相同的是父母對子女的婚姻有絕對的支配權，女性需要同時參與生產與家務勞動，但其地位及自主權仍然低落。雖然同樣重男性氣概的培養，魯凱族的社會則強調在婚姻的追求過程中，尊重女方的選擇才是真正男性氣魄的表現，女性不致於全無自主性。

泰雅族過去在雛妓事件中，發生比較多販賣子女的情況。也許對泰雅族父母而言，這個房子、這塊地、或是家裡的地位都是我賺來的，所以父母親有權力去要求子女從事任何的工作。對許多泰雅族男性而言，妻子及子女都是他的私有財產。（Adu 1，女，排灣族）

我們是用「拿」女兒這個字來講，所以跟漢人「娶」與「嫁」不一樣。我們有「交換婚」就是我家的女兒嫁過去，你們家的女兒嫁過來，自己沒有決定權。（Adu 15，男，布農族）

從小看我阿嬤做的事情就是放牛、煮飯、去山上，也要去田裡幫忙，我們布農族的女性就是也可以做男生的工作，也要做女生的工作，她是雙重的地位。（Adu 4，女，布農族）

由於泰雅族與布農族中父權的全控行使，也使我們觀察到 Foucault 所提到的「抗拒」現象出現。

今天如果說我（男性）身強體壯，你打不過我，那你還不太敢動；如果說我喝醉了，又要惹你話，女孩子就會看男孩子還能不能還手，不行就會打過去，一吐平常怨氣。（Adu 2，男，太魯閣族）

以前不會想，現在是因為出來讀書，就覺得（我們族內）男生比較嚴厲，就會去反省。在工作中也發現其實有時候自己的能力也可以比男性好，沒有什麼落差，就是價值觀不同，只是我們都已經被套好一個公式……像我現在就是在那種環境裡面去嘗試挑戰這些文化的東西，先向我們家族中的男性挑戰。（Adu 4，女，布農族）

有別於前述父系社會的經驗，在鄒族的生活經驗中，兩性的分工比較不明顯，傾向共同勞動的概念，無論經濟活動或家務都是誰有空誰就去做，女性的地位及自主性都不低。

鄒族在結婚前，男生必須先到女生家去住幾年，替女方家工作，先檢驗你會不會善待我的小孩，態度上也不是說嫁出去給你……在我從小的經驗中，部落中的父親是會背小孩、煮飯、洗衣服，不管他的地位有多高。（Adu 10，女，鄒族）

在達悟族社會中，女性與男性的勞動分工屬於明顯的情形，但無所謂權力大小的問題，主要劃分「海是男人的世界」，所以出海捕魚造船的事務，是由男性所負責的；「陸地卻是女人的世界」，所以陸地上種植農作物的工作，主要是由女性來承擔的。本研究受訪者不認

為達悟族的社會有所謂父權或母權的差別，達悟族女性的自主性並不低落，尤其彰顯在婚姻選擇及結束方面。

男人就是要有財產，女人就是要有能力，有什麼能力，要會抓螃蟹啊，會幫丈夫耕田，會織布。那這些就是她的能力，這個就是她的社會身分地位。為什麼一定要是繼承（財產）才會有一定的社會地位，……如果在分工的過程中，沒有女人和男人一起做的話，我相信他不會產生一個東西。我也相信，一個女人的社會地位，也是需要靠男人的努力，如果男人沒有努力開墾那麼多田，女人怎麼有機會去經營那麼多田，這是分工的問題。（Adu 8，女，達悟族）

我們蘭嶼是非常重視小孩子，就算父母把你們湊在一起，而且已經交換信物算結婚了，但是結婚之後你一直沒有小孩，不管你有沒有性行為，男女都可以主動退還信物……蘭嶼的婚姻不需要用暴力，因為我們隨時可以離婚，隨時可以結婚，想要結婚再回來阿，非常自由。可是這個自由不是隨便的，有它的規則和邏輯。（Adu 8，女，達悟族）

由上述的討論可以看出，雖然部分社會中女性無繼承權，但不表示她們的社會地位必然低落，像鄒族及達悟族的例子；有些社會男女性需平等參與勞動，但女性的社會地位一樣居弱勢，像布農族的例子。因此，經濟能力的優劣及兩性勞動場域的分際，似乎不必然代表兩性間權力的消長，及女性自主權的有無。

(四) 現代的衝擊

在我們的訪談中，受訪者常問我們：您要我講的是以前還是現在？同一族群四十多歲的受訪者與二十多歲受訪者之間所經歷的兩性關係，可能有所差距。過去研究也發現，原住民傳統的文化正受到現代化的衝擊而快速消失中，如許木柱（1993）認為阿美族的母系社會生產模式，已受到資本主義挑戰；余光弘（1979）認為基督教的盛行及祖靈信仰的削弱，使得泰雅族人在性方面的禁忌瓦解；黃淑玲（2000）發現過去性產業的興起已重創泰雅族傳統的家庭及文化結構。在本研究的訪談中，原住民族也提到了在漢民族統治下，一些社會制度的干預嚴重影響他們傳統文化中的兩性關係，包括法令、語言、學校與社會教育等。

例如過去強迫改漢姓及從父姓的規定，就嚴重打擊部分族群原本的姓氏設計，使得現在許多原住民家族內每個人的姓都不一樣，原本姓氏用以避免近親通婚的設計因此瓦解。又如，原本阿美族社會中從妻居及從母姓，在該社會中並無負面意味，改漢姓之後使得該族男性必須面對社會異樣眼光，開始在乎子女是否從父姓的問題。而民法中對結婚及離婚要件的規定，也干擾原本原住民社會中公認婚姻關係建立及結束的形式。

如果今天我們沒有改漢姓氏，就沒有所謂入贅的問題，因為我們原本原住民那個名字，沒有辦法看出，我是不是入贅。今天用漢姓氏，看小孩就知道你是不是入贅的，對不對？所以我們常常會有這樣的狀況，比如說我的小孩在中正預校唸書，要去會客，跟小孩不同姓，結果只好跟他們講我是他舅舅，明明是

他爸爸。（Adu 3，男，排灣族）

在我們那邊，信物退了就算離婚了……但是在漢民族法律上，兩個都肯離婚才行，結果我表姊夫就一直賴……。 （Adu 8，女，達悟族）

除了法令之外，國語教育的強勢推行更嚴重衝擊原住民婚姻及家庭文化的承傳。由於老一輩的原住民無法使用國語，年輕人在校又被迫使用國語，而無法流利使用母語，造成代間觀念無法傳承，關係也因此淡薄，甚至造成親子間原本可以親密互動及討論兩性交往的文化機制大受影響。

以前碰到奶奶就閃，因為我沒辦法跟她溝通，就只能點頭微笑，她講一些比較簡單的：要吃飯嗎？要幹嘛？我是聽得懂，但是能溝通的層面不廣，真的語言是個障礙，所以我就比較不會去找奶奶交談，後來是我學到了幾個原住民的單字，就想要去嘗試講看看，也想聽看看是不是聽得懂奶奶說的話，現在比較會跟奶奶接觸。（Adu 5，女，阿美族）

因為我們要急著去學國語，媽媽她們根本不會講國語，不知道我們在想什麼，慢慢我們就不會講（母語）了，然後我們不曉得要怎麼去跟她們說我們在想什麼。那時代比較沒有什麼親子關係，由於語言上沒有銜接，你的父母不了解，根本不會去管你。等我當了媽媽才知道，小孩子雖然還是那麼小，回來要跟媽媽講很多話，或是跟你撒嬌，所以在想我都沒有跟我媽媽有

那麼緊密的感覺。（Adu 6，女，阿美族）

最後，與漢民族父權文化接觸的學習效果，也對原來原住民的文化產生決定性的影響。隨著與漢人通婚的情況日漸普遍，在都市中結婚的原住民多半承襲漢人結婚的習慣及居住模式。而從小受漢文化教育長大的都市原住民小孩，也深深受到教科書中描述男尊女卑的影響，複製且內化自己在父權文化下兩性關係的形象。

到都會的話，都已經習慣主流社會（漢人）的兩性關係，習慣於這樣的模式去處理，女孩子要整理會場佈置啊，男生就是拿著麥克風啊。可是我會覺得為什麼會這樣，從童年到現在，在我的生命經驗中都沒有這樣的情況。所以我就會開始去思考這些問題，也開始嘗試一些（改變）工作。但是在那樣的場合中，原住民女性她們也習慣於漢人的兩性相處模式，她們也接受了這個部分。（Adu 10，女，鄒族）

因為我們家裡有四個姊妹，我大姊嫁給阿美族，二姊嫁給布農族，三姊嫁給平地人，四姊嫁給平埔族，就會覺得有所差別。嫁給原住民的姊姊就會常常回家，因為我們的觀念接受女方嫁出去是可以時常回家。嫁給平地人的姊姊會接受平地人的方式，就是只有過年過節才回娘家，她也會講說嫁過去之後要重新學習，學閩南語，會覺得很孤單寂寞，就是要重新學習另外一個生活方式。（Adu 15，男，布農族）

在二十出頭的時候，我一直想要結婚，我想像結婚後我會如何

服侍我的婆婆，做個非常傳統的女人。可是後來我發現自己觀念裡那種傳統的女人，竟然是現在社會中的閩南人、客家人的媳婦，要對老公百般的服侍。這個是我從小受了國民教育之後，給我們的想法、價值觀和道德觀。（Adu 8，女，達悟族）

對於生長在都市中的原住民第二代，成長經驗中幾乎完全沒有原鄉的記憶，其成長經驗與觀念和漢民族漸漸相近。訪談中發現：二十歲以下在台北長大的都市原住民，對於自己原本文化中的兩性關係並不瞭解，都覺得自己族群的文化和漢人沒有差異，很多問題他們都無法回答，原住民族群中特有的兩性關係正在快速流失中。

五、結 論

Randle 曾批判過：婦女運動與男性沙文主義在概念上都將兩性差異賦予優劣的評價；Roger M. Keesing 及 Andrew J. Strathern 也批評將馬克思剝削的概念用在分析各社會中兩性關係的不當性（引自吳伯祿、李子寧譯，2000: 276, 378-382, Keesing & Strathern, 1998），顯示將兩性議題僅聚焦於權力高低並不恰當。在某些社會中也許兩性間「權力」的拉鋸是一項議題，但在另外一些社會中也許更重要的是「分工」，兩性分工與其在社會中的權力地位，並不必然有相關性。

過去文獻中對原住民各族屬父系或母系的分法，主要是人類學者依據其文化中幾項特色而定，但父系／母系的劃分並無法準確描述其文化中的兩性關係，也容易使我們誤解該文化中男女權力有別。本研究發現：父系／母系社會之分無法概推到兩性權力的分配，也不表示社會中必然有一種性別被壓迫，因此對原住民兩性關係的瞭解，恐需

跨越傳統父權／母權的概念才行。對某些文化而言，文化的運作並不一定建築在權力擁有之上。此外，社會主義女性主義及馬克思主義女性主義強調，經濟能力的缺乏是女性居於次級地位的主因，若將這些理論運用在原住民文化中，似乎需有所保留，因為由女性缺乏財產繼承權的鄒族及達悟族的例子中，我們看不到她們受壓迫的情形。

過去性別研究在討論兩性權力時似有若干迷思，其一、過度強調由「公領域」的掌控所呈現兩性間權力強弱的表徵。由原住民各族的分析中發現，無論在母系或父系社會中，公領域幾乎都是由男性掌管，但公領域權力的掌控不意味著男權社會的出現，如阿美族女性的角色仍然強勢，而鄒族女性也有平等參與決策的權力，但兩者卻分別被劃為母系及父系社會。社會中女性地位崇高的關鍵，可能在於強調「母子連結作為世代連續的基礎」（如阿美族及部分排灣族）、扮演宗教上的重要角色（如卑南族的女巫）、其他社會變項的重要性超過性別因素（如排灣族的階級文化及達悟族的子嗣觀）、或社會中對女性形象的尊重（如鄒族），但女性崇高的地位未必展現在公領域之中。

另一個討論權力的迷思在於強調「兩性平等」，如同自由主義女性主義及平等主義女性主義（*equalitarian feminism*）主張兩性角色扮演的公平性（Bray, 2001）。但這樣的觀念在本研究訪談中不斷受到質疑；對原住民受訪者而言，差異及分工並不必然帶來兩性間衝突的關係，反而漢人的性別契約對他們文化的衝擊才是重點。如同文化研究者所主張的差異文化（*culture of difference*），認為追求兩性「相同（*sameness*）」，其實只是種虛構的想像（Braidotti, 1994）。

每一文化中的性別契約往往與該社會中最重要核心價值觀有所牽連，雖然受訪者很難清楚講出自己族群最重視的價值觀是什麼，但一個民族的核心價值觀最終會反映在兩性關係上，並與主體文化相融

合，也就成為前文所提的「性別契約」概念。學者認為性別關係契約化（contractualization）的概念應受到重視，因為制度上的兩性平等雖然隨婦女運動而改善，但文化深層中個人與制度間的內隱規則才是使得每個社會呈現差異而不變本質的重要因素（Gerhard, et al, 2002）。

在本研究中發現，阿美族及卑南族強調女性對家族的責任及家族緊密團結的和諧氣氛；泰雅族及太魯閣族強調個人獨立及堅強，對兩個性別都是同樣的壓力及束縛；布農族強調共同父職及集體規範，使女性不只需面對單一男性的壓迫，而是群體的父權壓迫經驗；鄒族重視人際溝通與平等尊重，對女性用疼愛的心態去對待；達悟族人對婚姻的平等自主權及以小孩為家族中心的思維，呈現出特殊的生命哲學；排灣族的無性別差異的長嗣種子觀與家社會的概念；魯凱族以對女性婚姻選擇的尊重作為男性陽剛的表徵等，都顯示原住民族有許多文化的內涵值得我們欣賞及省思。

本研究並未打算將訪談結果用以推論某特定族群所具備的特質，而是將個別訪談結果視為一存在事實，開啟瞭解該族群的大門。因為每個人生活經驗有所不同，各族群不同部落間也有些許差異；且誠如本文第四節中所述，在現代化的衝擊下，每個部落中性別契約運作的差異或許更大。但部分事實的呈現也有研究上的意義，可以開展與理論的對話及省思。在兩性關係議題上，由於過去過度忽略原住民族對其文化主觀詮釋的重要性，而其文化又如此之豐富，對其全盤的瞭解必須有賴長期研究結果的累積，而無法由一個研究就窺得全貌，但相信卻可藉此描繪出未來努力的方向。

參考文獻

- 王永馨（1997）〈從生命禮儀中探討賽夏人的兩性觀〉。台北：台灣大學人類學研究所碩士論文。
- 王梅霞（1989）〈規範、信仰與實踐：一個泰雅族聚落的研究〉。台北：台灣大學人類學研究所碩士論文。
- 王慧群（1996）〈歷史變遷中泰雅人兩性關係之探討〉。新竹：清華大學社會人類學研究所碩士論文。
- 石 磊（1976）《台灣土著血族型親屬制度：魯凱排灣卑南三族群的比較研究》。台北：中研院民族學研究所。
- 何撒娜（2003）〈摩梭人真的是女兒國嗎？〉，《兩性平等教育季刊》，21: 59-69。
- 余光弘（1979）〈東太魯閣泰雅人的兩性關係〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，48: 31-53。
- 吳佰祿、李子寧譯（2000）《文化人類學：當代的觀點》。台北：桂冠。譯自 Roger M. Keesing, and A. J. Strathern (1998) *Cultural anthropology: A contemporary perspective*. Fort North: Harcourt Brace College Publication.
- 阮昌銳（1967）〈成功阿美族的婚姻制度〉，《民族社會學報》，12: 99-111。
- 周芬姿（2000）〈從排灣族文化看目前兩性平等教育〉，《兩性平等教育季刊》，10: 32-33。
- 周華山（2001）《無父無夫的國度》。北京：光明日報出版社。
- 易言媛（2003）〈非父系社會之性別圖像——排灣族、阿美族、卑南族與漢族的對話〉，《兩性平等教育季刊》，21: 70-93。
- 唐美君（1966）〈來義村排灣族之離婚率與財產制度之關係〉，《考古人類學刊》，28: 45-52。

- 張欣萍、高淑貴（2000）〈原住民飲酒行為與家庭相關之研究——以泰雅族、賽夏族為例〉，《農業推廣學報》，17: 58-82。
- 張 雯（2001）〈都市原住民文化傳承的教育人類學探討——看一位卑南族婦女的生命經驗〉。台北：台灣師範大學社會教育學系碩士論文。
- 莊佩芬、李秀妃（2003）〈想像中的母系社會——以阿美族為例〉，《兩性平等教育季刊》，21: 41-52。
- 許木柱（1993）《阿美族的社會文化變遷與青少年適應》。台北：中研院民族學研究所。
- 陳文德（1986）〈阿美族親屬制度的再討論：以但慢部落為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，61: 41-80。
- 黃淑玲（2000）〈變調的“ngasal”：婚姻、家庭、性行業及四個泰雅族聚落婦女1960-1998〉，《台灣社會學研究》，4: 97-144。
- 黃應貴（1989）〈人的觀念與儀式：東埔社布農人的例子〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，67: 177-213。
- 楊淑媛（1992）〈兩性、親屬與人的觀念：以霧鹿布農人為例的研究〉。台北：國立台灣大學人類學研究所碩士論文。
- 蔣 斌（1992）〈排灣族的社會人類學研究（上）1985-1971〉。《台灣史田野研究通訊》，2: 27-47。
- 蔣斌、李靜怡（1995）〈北部排灣族家屋的空間結構與意義〉，黃應貴編《空間、力與社會》，167-212。台北：中研院民族所。
- 衛惠林（1958）〈台灣土著社會的世系制度〉，《中研院民族所集刊》，5: 1-28。
- 衛惠林、劉斌雄（1962）《蘭嶼雅美族的社會組織》。台北：中研院民族學研究所。
- 盧芙薩曼·烏米（2001）〈「原住民性別研究」——一個生命史研究後的思

- 考》，《兩性平等教育季刊》，16: 82-85。
- 盧蕙馨 (1999) 〈婦女人類學〉，王雅各主編《性屬關係》。台北：心理出版社。
- 賴澤涵 (1982) 〈我國家庭的組成、權力結構及婦女地位之變遷〉，陳昭南等編《社會科學整合論文集》。台北：中研院三民主義研究所。
- Armstrong, C. (2002) Complex equality: Beyond equality and difference. *Feminist theory*, 3(1): 67-82.
- Braidotti, R. (1994) Feminism by any other name. *Differences*, 6(2-3): 27-61.
- Bray, A. (2001) Not women enough: Irigaray's culture of difference. *Feminist theory*, 2(3): 311-327.
- Carsten, J. and Hug-Jones, S (Eds.) (1995) *About the house*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deveaux, M. (1999) Feminism and empowerment: A critical reading of Foucault. In S. Hesse-Biber, et al. (Eds.), *Feminist approaches to theory and methodology*. New York: Oxford University.
- Engels, F. (1940/1884) *The origin of the family, private property and the state*. London: Lawrence and Wishart.
- Foucault, M. (1980) *Power / knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*. New York: Panethon.
- Gerhard, U., Knijn, T., and Lewis, J. (2002) Contractualization. In B. Hobson, et al. (Eds.), *Contested concepts in gender and social politics*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Gough, K. (1961) The modern disintegration of matrilineal descent groups. In D. M. Schneider, and K. Gough (Eds.), *Matrilineal kinship*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hearn, J. (2004) From hegemonic masculinity to the hegemony of men. *Feminist*

theory, 5(1): 49-72.

Holy, L. (1986) *Strategies and norms in a changing matrilineal society*. Cambridge: Cambridge University.

Keesing, R. M. and Srathern, A. J. (1998) *Cultural anthropology: A contemporary perspective*. Fort North: Harcourt Brace College Publication.

Knapp, A. (2000) More power to argument. *Feminist theory*, 1(2): 207-23.

Leonardo, M. (1991) *Gender at the crossroads of knowledge: Feminist anthropology in the postmodern era*. Berkeley: University of California.

Lukes S. (1974) *Power: A radical review*. Basinstoke: Macmillan.

Moore, H. L. (1988) *Feminism and anthropology*. Oxford: Polity Press.

Murdock, G. P. (1949) *Social structure*. New York: Free Press.

Nakane, C. (1967) *Garó and Khasi: A comparative study in matrilineal systems*. Paris: Mouton.

Pahl, R. E. (1984) *Divisions of labour*. Oxford: Blackwell.

Pilcher, J., and Whelehan, I. (2004) *Key concepts in gender study*. London: Sage.

Ramazanoglu, C., and Holland, J. (2002) *Feminist methodology: Challenges and choices*. London: Sage.

Rivers, W. H. R. (1924) *Social organization*. New York: A. A. Knopf.

Saradmoni, K. (1999) *Matriliney transformed: Family law and ideology in twentieth century Travancore*. New Delhi: Sage and Altamira.

Thompson, D. (2001) *Radical feminism today*. London: Sage.

Vogel, L. (1983) *Marxism and the oppression of women: Toward a unitary theory*. New Jersey: Rutgers.

Walby, S. (1990) *Theorizing patriarchy*. Oxford: Basil Blackwell.

Walby, S. (2000) In search of feminist theory. *Feminist theory*, 1(2): 236-8.

Beyond Patriarchy and Matriarchy — A Study of Gender Relationships amongst Aboriginal Peoples

Fen-Ling Chen Department of Sociology

Yuan Ze University

Amongst Taiwan's aboriginal tribes, one can observe a great variety of gender relationships; however, merely classifying them in terms of the society's patrilineal or matrilineal character would limit our understanding of the gender contracts?real conditions. This study employs a semi-structured interview methodology to explore the life histories of aboriginal people living or working in Taipei City. In taking as our point of departure the principles of subjective hermeneutics, we hope to give voice to the aboriginal peoples themselves, and allow them to represent their own perception of what gender relationships in their cultures are like. Focusing on the gendered power relations, we examine how the dichotomy between the dominated and dominating/exploited and exploiting is defined, and whether control of property determines the dominating power of one of the sexes.

Our discussion focuses on three different dimensions: first, the means of handing down power within one's family (power in social systems); second, conflict and resolution systems (forms of power); and third, the structures of labor division, economy and autonomy (fields of power). We conclude that the description of aboriginal gender relationships cannot be limited to the matriarchal and patriarchal concepts, neither can we, at least

in certain cultures, determine the source of power and exploitation on the sole basis of gender.

Although socialist and Marxist feminisms presuppose that women's oppression stems from their weak position within the economic autonomy, this theoretical construct needs to be treated with reservations when applied to the cultural realities of the aboriginal societies. Over-emphasizing power-control and gender equality within the public sphere may cause one to lose the opportunity to judge gendered power relations from a more equal perspective, thus closing the doors to the possibility of exploring deeper cultural layers.

Even though under the pressure of women's movements, social systems transform and gender equality improves, the implicit rules guiding the relationship between an individual and the society remain unaltered. Since these rules are the main cause of cultural differences, rather than merely over-emphasizing gender equality, we choose to focus on the phenomenon of gender contractualization as exhibited in different cultures.

Keywords: aboriginal people, gender relationship, patrilineal society/matrilineal society, feminism, gender contract

◎作者簡介

陳芬苓，英國巴斯大學社會政策博士，現為元智大學社會學系助理教授。主要專長領域為比較性別政策、社會政策之性別分析、勞動力市場與健康議題。近年來專注於研究聯合國及歐盟婦女政策，及與東南亞學者合作進行跨國社會政策比較。

〈聯絡方式〉

地址：桃園縣中壢市遠東路 135 號 元智大學社會學系

電話：(03) 463-8800 轉 2163

傳真：(03) 435-5971

E-mail: flchen@saturn.yzu.edu.tw