

《台灣阿美族之社會組織及其變化》之反論^{*}

黃貴潮、馬淵悟原著^{**}

導讀

劉壁榛^{***}

由黃貴潮先生與馬淵悟先生撰寫的〈《台灣阿美組織社會組織及其變化》之反論〉一文，原發表於 1985 年日本人類學界最重要的期刊《民族學研究》第 50 卷第 1 期。日本殖民時期迄至末成道男《台灣阿美組織社會組織及其變化》一書於 1983 年出版前，所有的學者幾乎都認為阿美族的親屬系統是母系制度，而他首先於書中提出阿美族是非單系社會，而引發了許多爭議與論戰，但也開啟了從血緣系性計算繼嗣（descendant）外的權力、婚姻、居住、繼承等條件，及用當時 Claude Lévi-Strauss（1979, 1992:434-436）新的「家」作為一種可區辨的社會組織之分析概念進入阿美族的研究。

本譯文回應末成道男先生一書所提出，「海岸阿美族是不是母系社會」這個有爭議的學術難題。其與末成道男先生的爭點問題，聚焦在 1895 到 1945 年間海岸阿美是否屬於母系社會？母系的定義為何？末成先生一書提出從男性入贅婚到嫁娶婚的轉換、繼嗣原則、親屬成員身份等議題，從長期來看的确是逐步在變遷，並且有世代的

^{*} 原文刊於 1985 年出版的《民族學研究》50(1): 81-89。該刊屬於日本文化人類學會，刊名於 2004 年改為《文化人類學》。感謝該刊同意授權中譯。

^{**} 黃貴潮當時為中研院民族所研究助理，於 2019 年 4 月 7 日過世。馬淵悟今為北海道東海大學國際文化學部教授退休。

^{***} 中研院民族所研究員兼副所長；email: liupc@sinica.edu.tw。感謝匿名審查人寶貴的修改建議與詳細的翻譯修訂。

差異。而黃貴潮與馬淵悟本文則提出反辯，轉從生活群體母系血統的成員權作為生活、作為儀式以及作為意識三個層次，仍有不同程度的母系延續與發展。進一步，本文不只是針對末成道男先生專書論點的評論而已，作者之一黃貴潮先生更提供了自己宜灣部落 15 個家的詳細系譜分析，及其背後隱含的家成員的組成概念、繼嗣、人觀、祖靈觀等，作為民族誌實際案例的反對意見。筆者認為這些個人家系抉擇的故事，讓我們看見母系規則變化的過程，是非常珍貴的資料與論點，加深了我們對阿美族成為大社會一員之後，如何展現其轉變中的親屬關係與特殊的性別文化之理解。因此本文內容仍具啟發親屬研究、性別研究、當代阿美族研究，或是與其他族群比較研究的價值。

黃貴潮（2000）族名為 Lifok Dongi，生於 1932 年卒於 2019 年，臺東縣成功鎮宜灣部落阿美族人，他一直以部落為認同重心。1971 年他在宜灣部落認識了來做田野研究的馬淵悟先生，當時他還是大學生，他的父親就是著名的台灣原住民研究專家馬淵東一先生。Lifok 從此成為馬淵悟先生主要的翻譯與報導人，反過來馬淵先生帶 Lifok 進入民族學與人類學的學術世界。1984 年在馬淵悟先生的引介下，Lifok 認識中央研究院民族所親屬研究的專家劉斌雄先生，並擔任其研究助理（黃貴潮 2009: 74-75），負責整理親屬稱謂與系譜，亦蒐集、整理與翻譯有關阿美族的口傳文學及歌謠等（黃貴潮 2015）。其後出版許多阿美族研究的專書，對其母文化的研究貢獻至深。



圖 1 黃貴潮著族服與馬淵悟合照（黃貴潮 2015）¹

馬淵悟先生出生於 1948 年，於北海道東海大學國際文化學部教授退休，近年成立國際數位繪本學會，而架設網站將其早期在宜灣採集到的傳說故事數位化製成繪本推廣。馬淵悟（1982）主要研究海岸阿美台東成功鎮宜灣部落的親屬、祖靈祭祀（母方男性的優位性）、部落組織與年齡階級等。他與末成道男先生的田野地台東縣長濱鄉的南竹湖部落相近，又兩者約莫同時期進行部落的調查，正因其著重的觀點不同，開啟了我們更廣闊的理解視野，這正是本譯文的動機，讓更多華語讀者能讀到多元的觀點。另外，本文亦可視為人類學者與族人報導人合作的一種模式，文章撰寫亦呈現

¹ 黃貴潮先生特別選這張照片作為〈阿美族口傳文學集〉一書的封面。

出報導人在民族誌系譜知識與母系概念論辯上的貢獻。

筆者於 2010 年到台東縣都蘭部落進行竹占的田野調查時，發現非如本文作者們於二十五年前的預言，母系社會就會消逝。當地盛行的竹占正是處理母系繼嗣與夫方居住婚增多的混亂與衝突之重要機制，仍凸顯母家現今的重要性（劉璧榛 2019）。當時黃貴潮先生把文章郵寄給我，因原文是日文，他很細心用夾雜阿美語語法的華語分析案例給我聽，經常討論至深夜。最後感謝馬淵悟教授的同意與授權、台東大學滿田彌生教授的翻譯，經由蔡維庭助理協助打字與民族所黃淑芬編譯的校定，才完成今日出版的譯稿。本譯文遲來的出版，表達對黃貴潮先生的敬意與歉意。

參考書目

末成道男

- 2007 臺灣阿美族之社會組織及其變化：從招贅婚到嫁娶婚。羅素玫主編，何佩儀、黃淑芬編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

馬淵悟

- 1982 台湾海岸アミの老人。民族學研究 46(4):429-434。

黃貴潮

- 2000 遲我十年：Lifok 生活日記。臺北：山海文化雜誌。

- 2009 我與馬淵父子。原教界 30:74-77。

- 2015 阿美族口傳文學集。臺北：原住民族委員會。

黃貴潮、馬淵悟

- 1985 「台湾アミ族の社会組織と変化」への反論。民族學研究 50(1):81-89

劉璧榛

- 2019 都蘭阿美族的竹占展演：母系社會變遷動態及男／女隱喻、權力、認同與價值。刊於當代巫文化的多元面貌，胡台麗、劉璧榛主編，頁 71-123。臺北：中央研究院民族學研究所。

Lévi-Strauss, Claude

- 1979 La voie des masques (II). Paris : Plon.

- 1992 Maison. In Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. Pierre Bonte and Michel Izard, eds. Pp434-436. Paris : PUF.

中譯文

滿田彌生**** 翻譯

劉璧榛與黃淑芬***** 中校

船曳建夫先生曾在《民族學研究》第 49 卷第 1 期寫過一篇關於末成道男²先生的《台灣阿美族之社會組織及其變化》（東京大學出版會，1983 年出版）³一書的書評。由於筆者（馬淵）同是阿美族的研究者，因此本文除了提供若干自己的意見外，也提出阿美族族人對此書的批評。現年 52 歲的黃貴潮先生為海岸阿美族人，是末成先生主要調查研究的對象。黃貴潮先生於 20 歲後改信天主教，並於 1959 年擔任傳教師，主要在海岸阿美地區（台灣東海岸區域）從事傳教活動。筆者於 1970 年第一次認識黃先生，之後便互為彼此的翻譯，他也是我主要的報導人並協助我調查研究。同一期間黃先生也任職中研院民族所的研究助理，目前特別從事阿美族的神話與傳說等研究。黃先生託付筆者此文的原稿為日語書寫，但由於黃先生僅受過戰前的日本語教育，其日語語法及書寫有些不夠精確之處，因此明顯的錯誤皆由筆者修潤。除了語意不清處，以及括號部分由筆者補充外，其餘大多依照原文之意，然全文之文責在筆者。

進入本文正題前，首先由筆者概略介紹台灣阿美族。阿美族（'ami 末成先生標示為 Ami）為台灣原住民族（過去通稱「高砂族」）之其中一族，以南北狹長的方式分布在台灣東部海岸山脈的周圍。語言上屬於馬來—玻里尼西亞語族、印度尼西亞語系，文化上亦可見與印尼及菲律賓的相似性。阿美族在不同的區域，因語言跟習俗的差別相當大，很早便被分類為南勢阿美、秀姑巒阿美、恆春阿美、卑南阿美與海岸阿美五群。末成道男先生主要調查的村落是「石溪」⁴，屬於上述五群分類中的海岸阿

**** 臺東大學公共與文化事務學系助理教授；email: mitsuda@nttu.edu.tw。

***** 中研院民族學研究所編譯。

2 校者註：末成道男教授於 2024 年 1 月 4 日逝世。

3 校者註：本書中譯本於 2007 年在中研院民族所出版，由羅素玫主編，何珮儀、黃淑芬譯。

4 校者註：「石溪」是末成道男先生研究出版時使用的化名。實際部落是台東縣長濱鄉竹湖村南竹湖部落。

美。前述末成先生的書名為《台灣阿美族之社會組織及其變化》，但其研究主要是放在海岸阿美。再者，黃先生出生的村子「宜灣」，也是筆者主要調查的村子，位於「石溪」西南方 10 公里，同樣歸屬於海岸阿美。

此處先提出本文要談論的問題點。末成先生在結論述及：「石溪的親屬集團，因為親屬集團的成員乃依父母親婚姻時的居住處決定，所以可以說是非單系的親屬組織」（末成 1983：302），否定原本學者對阿美族是母系的說法。事實上，阿美族整體而言確實有一些非母系的事例，尤其在北部阿美有這樣的例子，但至少末成先生所調查的石溪以及筆者研究的海岸阿美，應該毫無疑問地可以說是母系。然而，末成先生在反駁母系論的篇章中曾承認阿美族偏母系的特徵，但又強調「*roma'h*（家）的成員權不是透過母親，而是透過出生時的家在哪裡而決定」（同上引：292）如此的觀點。另外又寫道：「如果是父方居住婚，小孩加入父親所出生的親屬集團，在這邊完全不會造成混亂。」（同上引：292）末成先生對於此一母系說法最大的疑點為，父方居住婚的增加所帶來「母系繼嗣的變化」，但對於此種改變，他卻沒有看到很大的混亂或是衝突（同上引：324），所以他不斷強調妻方居住婚到夫方居住婚的變化，但是這些變化並沒有帶來任何的混亂與摩擦衝突。的確，如末成先生的研究所指出，現在的海岸阿美為傾向父系的非單系社會。這點不單只是筆者，包括其他所有持母系說法的研究者應皆可同意。但是，海岸阿美至少在這個世紀初是否傾向母系？末成先生也視此時代是個問題點，因此海岸阿美在 1895-1945 年期間是否屬母系將是本文的爭點。筆者認為那個時代的海岸阿美曾是母系繼嗣，而在妻方居住婚轉變為父方居住婚的過程中，應該有出現一些混亂跟衝突情況，以下記載黃先生的反證：

一、

本文是評論末成先生《台灣阿美族之社會組織及其變化》一書的結論。他認為阿美族的社會組織有發生變化，即從入贅婚轉換到嫁娶婚，但同時又表示阿美族非母系，如此一來阿美族社會就彷彿沒有變化。如果海岸阿美不是母系，為何會有如此的變化？末成先生的這本書是一個部落的民族誌，但其結論卻主張全台灣阿美族的範圍皆是如此，這也正是筆者（黃，以下同）不滿意之處。

雖然本文對末成先生的著作內容某些部分有所批判，但不可否認他花了很多心血

完成這本重要的著作。筆者閱讀此書時也非常地驚訝，覺得末成先生比阿美族人更了解阿美族。對如筆者這樣研究阿美族的人而言，這本書就像教科書一樣讓我有很多收穫。

然而對此書的內容仍有些許疑點，其中一個重要的問題為：從入贅婚到嫁娶婚的過渡期，會不會產生許多混亂點？（馬淵悟補充：末成先生說沒有混亂，但是筆者黃先生認為有產生混亂）因此，本文將依時間由古至今的順序，以宜灣村的案例作為比較，進一步討論此一問題。

二、

（一）嫁娶婚的先例及其條件

（A）Katsau 的情況（Tsiporan 系，系譜 1-A）

此案例結婚於 1913 年，其妻 Ngil 是玉里人⁵。採嫁娶婚的理由為 Katsau 無姊妹，因此家中無繼承者。此為宜灣嫁娶婚最早的案例，根據他們的說法，日本人教導他們，在法律上應是如此。所以 Katsau (2)⁶是本村首位擁有家長權力與財產權的男性。按照海岸阿美的傳統，不允許女的 *mikalavo*（婚入家裡之意），所以 Katsau 難以娶妻，後來終於在玉里找到 Ngil 願意成為他的妻子。但是結婚十年後，Ngil 受不了被村人看不起，加上又與婆婆不合，後來就回玉里的生家（出生的家）。為何會被看不起，乃因女性如果出嫁，便會被認為是不正當的人 *mitsuoai*（意即自己跑來的人）。此外，在家裡婆婆，看待兒妻（媳婦）如同 *kalavo*（招婿）般，所以不會給予媳婦母系社會中女性該有的權力，比如說穀倉的管理權，還有 *tapan no roma'h*（戶長）的名義。再者，沒有成為 *kalavo*（招婿）的男性，則會被輕蔑為 *mapilahai a vainayan*（無用的男人）。

Katsau 的母親 Amung (1) 沒有讓 Katsau *papi-kalavo*（入贅之意），反而讓 Ngil

⁵ 海岸山脈西側的村子。

⁶ 校者註：請參照後頁的系譜資料，(2) 含數字的括號標示所指的是個人在系譜圖中的辨識代號。

嫁進來，讓這兩人成為 *mamirotsok to roma'h*（家的繼承人），又同時是 *mamisimau to roma'h*（家的協助者），但不知 Amung（1）的思考點為何？她後來又收養漢族（台灣人）Saikin 做養女。

因此 Amung（1）家便出現過去未曾發生的兩個狀況，後來媳婦回生家了，然後養女 Saikin 繼承 Amung（1）家。

從 Amung 家的例子可見，要在同村找女性嫁入著實困難，因此只能找其他村子的女性，而在同村的母系中找到女兒收養亦相當困難。由此可知，媳婦與養女皆需從其他的村子裡尋找，此為其先決條件。因對本村人而言，他村嫁到本村的女性其母系成員權並不清楚，因此讓這樣的女性進入自己的家，便不會冒犯家中的祖靈。但若讓同村其他家族的女性進入家中作為自己家的成員，這便是禁忌。海岸阿美視女性為 *o kawas no roma'h*（家的神）⁷，*vake*（母方舅舅）不管多有權威，只不過是 *misimawai to roma'h*（家的監督者），女性的家（生家）才是他將來的 *pinokaya*（回歸之處）。

因此，如果媳婦或是他家的女性進入家中，就等於家裡多出一個 *tapang no roma'h*（家長），媳婦跟 *tapang no roma'h* 便可能起衝突，由於此一觀念，Amung（1）最後選擇收養 Saikin。在本村的 *ngasau*（*deme*，同出生地群體）都有著不管家裡多麼貧窮，皆抱持著不該把家中的女孩嫁出去的想法。

（B）Siana 的情況（Lomne'h 系，系譜 1-B）

（A）案例說明男性若要找一位女性為妻，即讓女性嫁入男方家相當困難，而 Siana 的例子也是同樣的情況。Siana（2）有姊姊（1），結過三次婚，在第三次婚姻中娶胆曼村的女性（3）為妻。胆曼村的女性（3）嫁入，後來有女兒（4）。但所有的家事，如從穀倉把穀物搬入搬出，以及家長的名義，都在姊姊（1）身上。（1）沒有小孩，所以 Siana（2）的女兒（4）就被其姊（1）收養以繼承這個家。Siana 的姊姊（1）現年 105 歲，Siana（2）過世後，嫁進來的（3）便回生家。由此案例可見，嫁入當媳婦後，其夫過世還是得回生家的原則。無論（1）或 Siana（2）比媳婦（3）先過世，原則都是一樣，（3）是不被允許與自己的小孩一直同居下去。媳婦（3）跟

⁷ 校者註：*kawas* 這裡指祖靈。

女兒(4)雖然是親子，但是其 *kawas no roma'h* (家神、祖靈)不同。

以上案例顯示海岸阿美如果血緣系統不同，即便她們是親子關係，也不被允許同居。

(二) 收養養女的案例

(A) Saikin 的情況 (參考系譜 1-A)

如(1)-(A) Katsau 的案例所言，Katsau (2) 娶妻後，Amung (1) 收養 Saikin 當養女，而 Katsau (2) 與妻一同回妻子的生家，因此養女 Saikin (3) 毫無疑問的成為 Amung (1) 的繼承人。Saikin (3) 的家，即是 Katsau (2) 的 *pinokayan* (歸屬之處)。

(B) Sauma'h 的情況 (系譜 2-B)

Panai (1) 之弟 Tukasu (2) 出贅，Panai (1) 沒有小孩。Tukasu (2) 有很多小孩，但是依母系而言其皆非同系，因此不能把 Tukasu (2) 的小孩讓 Panai (1) 收養。但後來經過討論，他們認為時代已經不同，於是由已經入贅到朱家的 Sowana (3) 來當 Panai (1) 的 *sawawan* (養子)。另外，Sowana (3) 之妻 Panai (4) 的生家，其夫妻已有有 5 個小孩，彼此都是各自獨立的家庭，所以就讓他們分家給 Panai (1) 收養。但是 Panai (1) 所屬的 Tsilangasan 系統的 Sowana (3) 夫妻是 Panai (1) 的養子，這樣的事情無法被族人認可。總之 Panai (4) 的生家為 Tsikatopai 系統的一個分家，與 Panai (1) 之間有 *miluhongai* (擬親關係的結家)，也就只能視為如此的關係。但是過了幾年之後，Sowana (3) 夫妻與其妻之生家間的關係比較密切，甚至比被收養的(1) 家族關係更為緊密，而且他們認為如此實屬自然，因此後來便取消收養關係。最後，Sowana (3) 將長女 Sauma'h (5) 留給 Panai (1) 的家，當作養女來解決問題，Panai (1) 家的母系對此作法也並無反對。

(三) 沒有小孩，也無養女的案例

Sura' 的情況 (Munare' 系，系譜 3)

在 Sura' (1) 的案例中，亦可見阿美族的典型觀念。Sura' (1) 並無小孩，但是弟

弟（2）、（3）皆已入贅。後來弟弟們有數名小孩，但皆未給 Sura'（1）收養。Sura'（1）自己也認為沒有女性的繼承人是她的命運，所以亦未想過收養。因此這個家就是從 Munare' 系的親屬中消失了，末成先生沒有發現這種已經斷嗣的案例。這樣的情形，在現代，即可以嫁娶婚的方式解決。

（四）身為家長，但無女孩的案例

（A）Tsongai 的情況（系譜 4-A）

Tsongai（1）是家長，但三個小孩都出贅，只好不讓自己的妹妹（2）分家，而且同住一起。但是家長一直都是 Tsongai（1）擔任，在她身體硬朗的期間，家事皆由她負責。不過如果 Tsongai（1）年紀大了，行動不便，即可將家長權讓給妹妹（2），亦可能會是（2）的長女（3）來繼承。Tsongai（1）過世後，她的家長權與財產該由誰繼承？這將由她的親屬會議決定，此時 Tsongai（1）出贅的兒子們不會主張有財產繼承權，如此的母系繼承原則，任誰都不會有疑問。

（B）Kaliting 的情況（系譜 4-B）

此例與（4-A）完全相同。Kaliting（1）沒有女兒，兒子皆婚出入贅。因此 Kaliting（1）所擁有的家長權跟財產是由妹妹（2）或是妹妹的女兒（3）繼承。

（C）Otong 的情況（系譜 4-C）

Otong（1）的情況與前述（A）、（B）相較，似乎不公平，但此例的說明是最明確的案例。

Otong（1）只有一個兒子，而且已經按照慣例出贅。所以在家裡只剩下 Otong（1），她原本是（C）家的長女，其妹（2）雖然有女兒，但是已經分家，其他的妹妹（3）、（4）也已經分家。但最小的妹妹（5）就不可以分家，因為（5）應該要照顧 Otong（1）。Otong（1）過世之後，家長權跟財產的繼承人就變成是（5），（5）的家就是 Otong（1）出贅兒子的 *pinokayan*（歸屬之處）。

（五）Raminkok⁸ 的案例（50 歲左右）

這個世代的人雖然都辛苦地組成家庭，但心裡還是抱持著如果有事應該還是要回去自己出生的家之想法。他們雖隨著時代的潮流（受近代化影響），接受嫁娶婚或入贅婚的方式，但這些中年人都是受純阿美族的養育觀念成長，相對地多數的人較為保守，也較不會違反母系傳統的原則。

（A）Lovong 的情況（Tsilangasan 系，系譜 5-A）

Lovong（3）的五個小孩皆為女生，妻子在最小的女兒二歲時病死，所以 Lovong（3）便回到自己的生家。其後，他再婚到別的村子，剩下的女兒們便由 Lovong（3）妻子的母親（1）或 Lovong（3）妻子的妹妹（2）來養育。就現代的想法來看，Lovong（3）是不太可能直接返回生家，但在過去，按照阿美族的慣例就是這樣。

（B）Tsukas 的情況（Munare' 系 系譜 5-B）

上述 Lovong 的案例，如果 Lovong（3）夫妻已經從妻子（1）的生家分出獨立，Lovong 會回去生家嗎？答案是肯定的。因為無論什麼理由，他都得回生家。但小孩們跟財產，到底該由誰負責呢？從 Tsukas 這個案例可以得到答案，Tsukas（1）與妻（2）是從（3）分出，後來（2）過世。Tsukas（1）經營從（3）分出成獨立的家庭，原本其妻（2）是家長，但（2）過世之後，此家存在的價值便歸零。Tsukas（1）主張這個家是由他所組成，但是其他人會取笑他。所以即便是 Tsukas（1）年紀大了，也沒有再婚的想法。但是其妻（2）過世後，跟孩子繼續同住，終究被視為是不名譽的，所以他還是很乾脆地返回他的生家，最後是入贅到其他部落。

（C）Kaliting 的案例（Tsikatopai 系，系譜 5-C）

此例與（B）案相似。Kaliting（1）的妻子（2）過世後，他就回生家，未成年的小孩們都由其妻的本家（3）養育。

像海岸阿美這樣的習俗，以一般常識來看，似乎有些無情。但實際上，他們的父親與小孩之間沒有一體的親密情感。這也是最近開始積極推動「生活改善運動」的理由之一。

8 年齡階級的組名。

三、

筆者（黃）曾至二、三個部落調查，在訪問一些入贅婚的起源問題後，大致得到兩種回答。

第一種為，所有動物均由母親所生，以母乳餵養，直到小孩長大前都跟在母親身邊。人類也是一樣的。孩子圍繞在生產、授乳的母親身旁是理所當然，極為自然的現象。更何況小孩的肚臍與母親相連，彼此親密不可分。但是父親跟小孩就沒有這種生理關聯的特徵，所以海岸阿美會說 *o ina ko tapan no roma'h*（母親是一家之主）。穀倉內穀物的搬進搬出，都是母親的責任。

第二種回答為，昔日原始生活的時代，女生生性較弱，為了避免危險，便較少外出。因此，只好由男性來找女性。此方式遂成為習慣，因而發展成母系制度。

雖然這些回答聽起來像杜撰的故事，但在沒讀過書的阿美族老人家的想法裡，確是如此認為，所以不能否定他們的想法。

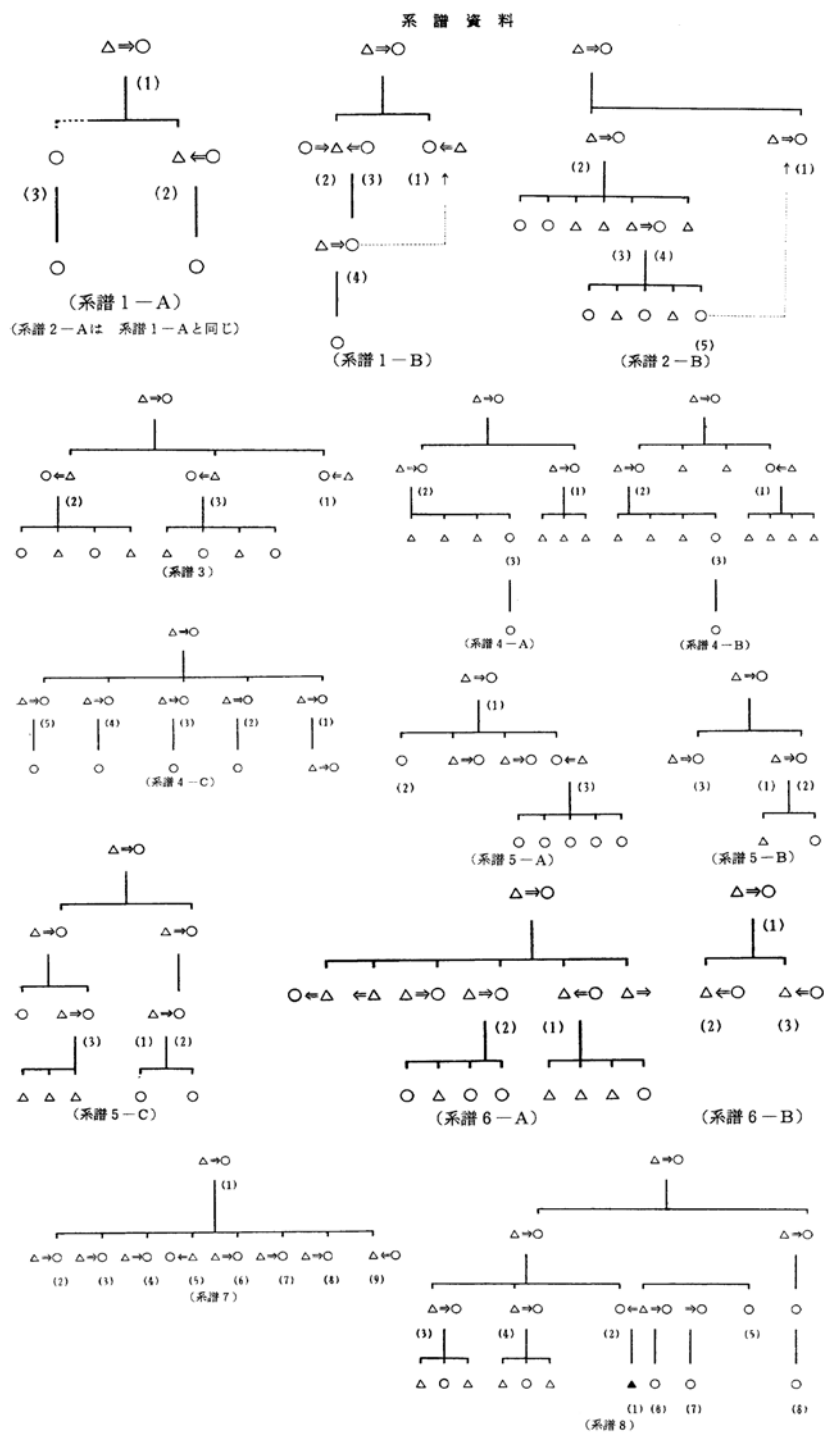


圖 2 系譜資料

今日阿美族老人家講的 *malamintsu ko roma'h ano mi tuo (ano mikalavo) ko vainayan*，意即如果女人嫁進來，這個家就會變的貧窮。這雖然稱不上是 *paisin*（禁忌），但還是應該盡量避免。因為如果別家的女子嫁進來，這個家不會因此繁榮，反倒會沒落。也因為女性家長有掌管穀倉的權力，若別家的女人嫁入，並碰觸到家裡的穀倉，就會受到祖靈的懲罰失去小米或米，如此一來，家人就會餓死。雖然媳婦也是女性，但因為其母系的血緣不同，所以其祖靈跟 *kawas* 亦相異。媳婦的 *kawas* 與其婚家的 *kawas* 在靈性上互相衝突，因此族人認為嫁娶婚是危險的。但為何嫁娶婚會有進展，以下嘗試討論一番。

（六）從入贅婚到嫁娶婚

（A）Nikar 的情況（Munare' 系，系譜 6-A）

Nikar 是宜灣村第一個娶媳婦的案例。他的兄弟姊妹皆採傳統的招入贅婚方式，只有他行嫁娶婚，沒有任何理由。但為什麼他採嫁娶婚？他表示：「時代變了，應該捨棄舊的蕃人習俗！」而自認是一位 *misykayai*（捨棄阿美族傳統農業，外出至都會就業的人）。Nikar 在日本時代，是一位畢業於農業學校的知識份子，所以他認為自己是日本人，舉行婚禮也採日本式的作法。他的父母當然覺得很困擾，但也沒辦法，所以父母跟姊妹都拒絕跟他同居，結婚後馬上讓他們分家，以此避開與其他家女性祖靈之間的紛爭。

（B）Katsaw 與 Lipon 兄弟的案例（系譜 6-B）

Katsaw（2）是哥哥，Lipon（3）是弟弟。兩人皆在國營單位的公路局擔任巴士司機，即所謂的 *misykayai*（外出就業者）。Katsaw（2）娶南方重安村海岸阿美的妻子，Lipon（3）娶本島人（漢民族）太太。Katsaw（2）之妻為阿美族人，雖然形式上是嫁娶，但大多與其生家一起生活，很少跟丈夫的母親住在一起。這是因為阿美族的女性，不習慣跟丈夫的母親住，況且 Katsaw（2）的母親也不習慣與兒妻居住。

但是另外一方面因 Lipon（3）之妻是漢人的關係，所以理所當然就嫁進 Lipon（3）之家。但是 Lipon（3）的母親，也認為媳婦是他家的女人，所以拒絕同住。像海岸阿美這樣輕男重女的觀念，對現在的年輕人來說，顯然有點難以理解。

（七）現代年輕人的嫁入婚

如上述（6）的例子所言，本村的嫁入婚並非是漸進逐步發展而來。過去是受日本的皇民化運動，中華民國政府所推行的生活改造運動影響，加上今日生活的種種變化，促成嫁入婚的遽增。而在阿美族的傳統文化被瓦解的情況下，族人為了如漢人般成為像樣的中華民國國民，開始默默加入競爭行列，其中最明顯的便是嫁娶婚。男子入贅是蕃人的證明，但漢人的觀念，卻是可恥的行徑。另一方面，由於年齡組織遭解散，加上母系原本具有的親屬團體功能、*vake*（舅舅）的權威沒落、人口外流到都市促使部落人口變少等狀況，皆讓原本的母系組織幾乎難以續存。現在部落的男性，多半捨棄傳統的農業，喜歡船員、建築工人，或是工廠的勞工等有現金收入的生活。也因此現在沒有男孩的家庭，就會越來越貧窮。還有家屋變成西洋式的水泥磚房，孩子從幼稚園開始接受中華民國式的教育，連阿美語都不太會，家中大多說國語。命名與取小名的方式，也都模仿漢人。如此的變化，阿美族的傳統文化習慣，怎麼可能保留下來？在此討論的結婚方式亦是同樣的問題。不僅變成嫁娶婚，而且一旦娶妻，形成獨立的家庭也是一種趨勢，甚至是不同的世代有著不同經營家庭的方式。可是由於這樣的變換過於快速，導致家庭產生許多問題。嫁娶婚這樣的潮流，對阿美人來說，像是沒有法，也沒有良心的感覺。還有現代的阿美族年輕人，甚至批評責怪自己的母親或是母親之母，是妨礙文明化與漢化的最大因素。他們覺得因為存在著這些舊時代的人，所以其他種族的人，才看不起山地人、蕃人。而這些年輕人之所以會這麼說，應該是阿美族已從原始人進步到文明人的自負吧。

（A）Kalitang 的情況（系譜 7）

Kalitang（8）是男性，本來應該入贅，但他自認是現代人，所以選擇娶妻入門，但此理由並不充分。最近其母親 Sumat（1）過世，財產由 Kalitang（8）繼承。其他入贅的兄弟們及分家的姊妹們，都認為此舉很不適當也不應該，而起肢體衝突。但是按照現行的法律，會比較支持 Kalitang（8），結果 Kalitang（8）幾乎繼承了所有的財產，導致其他的兄弟姐妹們幾乎與 Kalitang（8）斷絕關係。

（八）其他的案例

上述顯示當今嫁娶婚的流行，以及母系觀念的瓦解。然而迄今仍有執著於母系紐帶連結的案例，如下所述：

（A）Livok 的案例（系譜 8）

Livok（1）在母親過世後變成獨居者。由於他身體行動不便，親戚們非常擔心，該由誰來照顧便成了問題。可是馬上有了結論，就是 Livok 母親（2）的本家，即是 Livok 的 *pinokayan*（歸屬之處）。對 Livok（1）而言，血緣最近的同父異母的姊妹（6）、（7），或者是母親的兄弟（3）、（4），亦或父親的生家（5）都可以照顧他。但是 Livok（1）最後還是到（8）的家，此舉只能以母系的觀念來說明。因為對 Livok（1）而言，（8）之外的家人都不算是真正的親族。

四、

如上所述，在現今海岸阿美社會中，可見不同世代的結婚觀與價值觀的對立。雖然母系的觀念逐漸薄弱，但某些年輕人仍保有母系的觀念。

例如在台北或是高雄，丈夫是船員或司機的海岸阿美女性們，一回故鄉會先回自己的生家，然後才去夫家。這是基於母親之家，即 *pinokayan*（歸屬之處）的觀念。另外，有位名叫 Lavak 的青年與妻結婚後，於第十年離婚。兩人生的三個小孩，法律上應該是歸屬於丈夫，但實際上歸妻子撫養，並由她帶回生家。另一位名叫 Mayau 的男性，亦於結婚十五年後離婚，兩個孩子也是由妻子帶走。所以像這樣離婚的情況，小孩歸屬於母方的現象，對現今的海岸阿美而言，還是理所當然。所以，雖然婚姻的型態改變，但是繼嗣的型態還是沒變，這部份現在的年輕人還是秉持著海岸阿美族的傳統觀念。雖然迄今如此，但母系繼嗣的觀念應該會逐漸消逝。因為現在年紀大的老人過世後，傳統的觀念就會失去依據，往後海岸阿美族的社會，尤其是親屬的組織會如何變化，實在無法預測。但以前傳統的 *ina no roma'h*（母親的家）之想法，這幾年應該會消失。*vake*（舅舅）的原本意義，也可能會消失。將來整個阿美族，包含這些問題會不會完全被漢化？是值得思考的課題。

如上所述，我們海岸阿美有明確的母系觀念，從入贅婚到嫁娶婚的變遷過程，

確實有許多的衝突與摩擦，因此個人無法贊同末成老師「阿美族不是母系社會」的觀點。

以上是黃先生以十五個例子來反駁末成先生的論點。尤其是最後案例（8），即是黃先生本人的例子。黃先生的阿美族名字為 Livok。但本文所舉的案例，並非全為母系繼嗣。比如說案例（1）、（6）、（7）等夫方居住婚的情況，即是依循父方繼嗣，但（6）-（B）與（7）的案例是較近代的例子，此處較有問題的是（1）與（6）-（A）的案例。因此，在此再來看一下案例（1）與（6）的系譜。

於（1）-（A）的案例中，編號（2）是娶妻，小孩就依循父方繼嗣。但是（2）後跟妻至妻的生家，孩子們就歸屬妻方的親屬團體。而且（1）的繼嗣線，後來是由養女（3）繼承。（1）-（B）的案例中，（4）是為夫方居住婚的關係，她應該是得到父方的親屬團體的成員權，但是屬於同一個成員權的（1）之養女繼承了（1）的系線。如果是父方居住婚而可以跟著夫方繼嗣取得夫方的親屬成員權的話，那為何還需用如此方法呢？是否因為透過父親所得到的成員權，被認為不夠正當？最後（6）-（A）的案例中，可以顯示在海岸阿美族的社會，夫方居住婚是多麼的例外以及令人難以適應。在此所舉出的夫方居住婚之案例，皆彰顯母系繼嗣的意識形態仍是相當強烈的事實，而夫方居住婚皆產生混亂與衝突。

但是，筆者在此並非要討論每一個案例，而是想藉深諳海岸阿美傳統的族人（黃貴潮）所舉的例子，來主張海岸阿美是母系社會的事實，黃氏認為海岸阿美還是有母系繼嗣的意識形態。但是，許多同樣的母系社會，並沒有明確的母系繼嗣的規矩，強調的反而是末成先生所討論「*roma'h*（家）」的重要性。

roma'h（家）的重要性與母系社會意識形態，皆為海岸阿美社會結構的特色。末成先生聚焦於前者，筆者的重心則置於後者，但兩者非對立，僅是處理不同的層次。筆者承認，*roma'h*（家）在海岸阿美的親屬團體分析上，是非常重要的議題，但如果要思考海岸阿美的繼嗣群體時，我們跟末成先生就會有不同的看法，因對 *roma'h*（家）的內部討論有不同的觀點。

末成先生（同上引：112-115）將 *roma'h*（家）的成員定義為「有共同家計的血緣者及其配偶」。婚入者，意即嫁進來的成員，亦可暫時性地獲得成員權。但另外他也提及「小孩在父親或母親其中一方的家中出生，其獲得成員權的途徑是跟著非婚入

者一方」(同上引：157)，因此婚入者的成員權，與其配偶及小孩的成員權之取得並非一致。事實上，海岸阿美會一直維持與保有一個人生家之成員權，所以成為 *roma'h* (家) 的居住成員與藉之獲得繼嗣群體之成員權有其差別，此點末成先生也承認。作為生活群體的 *maliinaay* (筆者稱為母系血統) 有三種層次：(一) 由 *tatapakan* (本家) 與 *cilumaay* (分家) 組成的日常生活群體。(二) 為 (一) 的延長，比如有儀式或祭儀等活動時，會回來參加的婚出者，範圍大概為一至三代的祖孫，即環繞著這些活動為主的群體。(三) 擁有從同一個家出來之意識，本支 *roma'h* (家) 系譜範圍的出生成員 (*maliinaay*) (同上引：321)。因此，焦點放在不同的層次，自有不同的解釋。對末成先生 (同上引：327) 而言，其「主要關心現代人的行動，並透過其行動所形成的社會動態」，因此他分析的對象為前述 (一) 與 (二) 的 *maliinaay*，以生活團體及居住集團 *roma'h* (家) 之問題為中心。相對地，筆者與黃先生討論繼嗣時，便認為層次三系譜集團的 *maliinaay* 比較重要。所以系譜集團內會包括婚出的人，可是沒有包括婚入者，此範圍的人亦可與 *miliinaay* 原語義「共同以母親為中心的人」(同上引：156) 完全一致。

因此討論繼嗣問題時，分析的對象應該是根據繼嗣而形成的團體。就海岸阿美而言，即為末成先生所言的系譜團體 *maliinaay*，此團體乃根據母系意識形態而形成。於此意義上，視海岸阿美的繼嗣「出自」母系較為正確。

