

談當代阿美族家庭資源分配與性別分工的變動

——以太巴塋部落為例

陳翠臻^{*}

壹、前言

文化因素會影響一個社群對「家」和「角色」的定義。傳統阿美族的社會結構，是以母系家族為活動主體，女性被視為家庭發展的關鍵者，一旦男性未能盡到自己在家中應承擔的責任與角色時，女性在婚姻上可以做出「休夫」的決定（許木柱，1974；陳文德，1987；黃美英，1997）；在經濟上也掌握了較大的主控權（劉斌雄、丘其謙、石磊、陳清清，1965；蔡禮闡，2015）。但隨著經濟模式由農業轉為工商業，主流教育強制執行，族人們的居住型態、家庭組織、思維信念在現代化的過程中受到衝擊。族人們為了融入主流社會生態，既有的家庭價值、親職角色、教育理念、傳統知識，種種傳統文化規範崩解而面臨種種社會適應的挑戰（陳翠臻，2020）。當傳統阿美族的家庭結構及居住型態改變後，夫妻角色與家務分工是否有所牽動呢？

根據李亦園（1982）的戶籍資料統計，得知民國 51 年，移居至西部平原的原住民人口數僅占原住民總人口數的 2.4%，民國 60 年時，移居至西部平原提高至原住民總人口數 4.7%。原住民人口向西部平原移動速度越來越頻繁。內政部戶政司公布之資料中顯示，在民國 110 年 2 月，未留在原住民地區生活之族人已高達 48.39%。當中尚未包括「籍在原鄉，人在異鄉」的族人。如加上遊走都市與原鄉兩端、尋找工作機會的臨時工，以及外出讀書的學生們，原住民族約有半數以上的人居住在非原鄉地區。當人口移動與教育程度的提高，人們對原住民族的認識和接觸逐漸增加，原漢文化彼此交流、融合的交揉，阿美族的夫妻互動和家庭角色有什麼不同於傳統的文化規範呢？

本研究以民族誌為取向，探討花蓮縣光復鄉太巴塋部落內的夫妻角色與性別分工的轉變，傳統阿美族的「母系社會」、「從妻居」文化模式如何與人、事、時、地、物產生相互影響而發展出當代樣貌，並了解當中所隱藏的意義。本文首先回顧太巴塋這個傳統部落自古以來在地理上、經濟上的重要地位，以及部落內居住人口的分布情況；為顯示阿美族傳統的家庭結構與分工有別於漢人，將做出原漢之間的差異比較；然後透過研究者長期居住在太巴塋部落內的觀察，描述當代阿美族家庭內的夫妻角色與性別分工有何轉換。本研究進行兩部份觀察重點：第一、觀察阿美族「從妻居」的居住型態所發展出來的新樣貌；第二、觀察受到漢文化影響下，當代的母系社會有怎樣家庭新樣貌變化？夫妻的角色與分工有怎樣的轉變？

^{*} 國立臺灣師範大學人類發展與家庭研究所博士生

貳、文獻探討

一、田野描述

太巴塌是一個古老的傳統大部落，根據日本人類學家馬淵東一於 1931 年親臨太巴塌時，即推測該部落至少已存在超過一千年歷史（移川子之藏、馬淵東一、宮本延人，1935）。在荷蘭人佔領台灣時期就曾在文獻上以 Tawaron 來見稱；在清朝時，沈葆楨建議開山撫番政策時，就特別將太巴塌部落列入開發重點，且安駐軍隊；在日本統治期間，因該部落雨水充足、土地肥沃，適合種植水稻，故稱該地區為富田（劉斌雄等，1965）。在日人眼中，富田意味著「稻作富饒」（許木柱、廖守臣、吳明義，2001），可見太巴塌部落是一個可以自給自足且適合人居的聚落。另外，太巴塌部落曾是阿美族重要的製陶中心，鄰近各部落會在製陶季節時，帶著小米或檳榔來到太巴塌進行以物易物的市場交換（劉斌雄等，1965），可顯示太巴塌部落具有重要的生活與交通位置，是人口聚集與流動的重要據點。

現今居住在太巴塌部落的人口總數，依據「花蓮縣政府戶政統計」¹資料顯示，民國 110 年 4 月底時，涵蓋太巴塌部落的東、西、南、北四村，共有 1519 戶，人口數共有 4035 人，男性 2178 人，女性 1857，其中 3348 人具有原住民籍。換句話說，居住在太巴塌部落中的居民有 82.97%是具有原住民籍的族人們。這當中並不包括有些基於工作、福利因素等將戶籍留至外縣市，但人生活在部落中的「籍不在，人在」的人口群，依據該戶政資料顯示，目前太巴塌部落裡的住戶有超過八成以上的居民有原住民籍，其中以阿美族人佔絕大多數。

二、社會角色理論

性別分工主要受到社會角色理論（social role theory）的影響，認為個體所應該扮演的社會角色緊扣著與生俱來的性別，並擔負起該性別角色中所乘載的社會期待，這構成社會組織或社會群體的秩序規範與基礎，文化能為角色規定出大致的範圍（Eagly, 1987）。性別角色是伴隨性別差異而被賦予的角色期待和角色表現，這一種社會文化形塑的結果，被規範著各自因性別差異而應盡的義務、責任和行為舉止（徐光國，2003）。過往，台灣社會的性別分工深受「父子軸」、「重男輕女」、「男尊女卑」、「男動女靜」等種種文化規範著，將男女的性別位置明顯的定位與區別（楊文娟、高淑清，2017）。在東方社會中的人際關係，非常強調角色定位，每個人在自己的位置上呈現出應有的行為表現，這加深了不平等的階級差別，更強化性別角色在生理上、心理上、社會上的落差。從功能論的層面來說，性別差異有助於社會發展，

¹ 資料來源網頁：http://em.hl.gov.tw/population_list.php?typeid=3077

各自在所扮演的角色上善盡角色任務，使社會秩序、家庭和諧都基於性別分工而有所受益；從衝突論的層面來看，性別角色的定位反而造成女性被社會邊緣，強化了男性既得利益的地位（彭懷真，2009）。世界上絕大多數的社會結構仍是以男性為主體，但仍有些族群的文化脈絡讓家庭與婚姻有其他不同的樣貌，例如：坦桑尼亞的 Nyanja 族的婚姻制度是母系社會，財產與權力的所有權歸屬於女性，教養子女的重責大任由男性來承擔、監護（Bruwer, 2007）；愛沙尼亞島上的 Kihnu 族，因男性絕大多数的日子都生活在海上，終生以捕魚為生，使得女性不得不擔負起撫養子女、田間耕耘、家務等工作，還需要擔負起島上所有公共事務的決策，經過數百年的歷史演變，母系主導的社會結構完整且持續被延續其傳統文化的保存與繼承全仰賴島上的女性來傳遞與維護，（Pirkko & Beverley, 2000）。

無論是個人被賦予應致力扮演的角色，或是反過來逃脫這些角色，這都直接、間接地強化了社會化模式（socialization model），人類的行為規範、個人任務、社會位置無形當中走在集體監視與規範中。個人所承襲的性別角色的分工與認定因其真實生活的生命經歷與體驗、文化脈絡、及社會期望而有所不同，傳統的性別規範雖然仍會持續影響著一個社群的性別差異，但在社會化歷程的洗禮之下，性別認知的定義漸出現了鬆動的現象（楊文娟、高淑清，2017）。例如，尼泊爾盛行一妻多夫制度，女性被視為家族生養眾多的關鍵者，在男尊女卑的社會中，強調家庭為維護新郎及夫家的聲譽，必須堅守「女小男大」的年齡差距的婚配模式，以及新娘必須具有處女的童貞條件，才能進入婚姻，導致即便是受過較佳教育的女性，仍須在適婚年齡裡進入家庭、放棄工作，而多數女性也視之為常態（Allendorf, Thornton, Mitchell, DeMarco & Ghimire, 2017），這就是深受社會化模式的制約而產生的社會制度。而家庭是社會化模式中最密切的語境，對個人適應環境、融入環境具有重大的關鍵因素（Gecas, 1990）。阿美族的性別分工、社會角色是否存在不平等的階級差別，也將會是本研究探討的重點之一。

三、 漢文化家庭中的性別分工與夫妻角色

漢人家庭深受儒家影響，強調父子倫的關係，家內人際互動與運作分工皆有其倫理規範（莊耀嘉，1999），所謂「家」的家族制度主要是「房」為概念，只有男子才能稱為「房」，「房」是家族從屬原則，家族概念以同居不共生、聚居不共生、聚居不共財。子女進入婚姻後，除要照顧妻子，尚要背負夫家長輩的照顧，「養兒防老」、「從子共居」的孝道實踐是華人社會裡身為男性所應負的家庭義務與責任，特別女性嫁入夫家後，「媳婦」的角色是打理公婆生活起居照顧、對公婆克盡孝道的主要執行者（孔祥明，1999；楊文娟、高淑清，2017），夫妻在家庭的角色仍須順服在家中長輩的權威之下，通常男性在婚後並非家中的一家之主，主要的權力與規範仍掌握在所謂的「當家」（通常是

丈夫的父親或母親)，直到年邁的家長將權力交棒釋出才有可能成為成為獲真價實的一家之主。

在時代的變遷與推進下，當代女性越來越多投入勞動市場，男性在家內的付出與專注也大幅提升，彼此在家庭角色與分工上也有不少有別於傳統模式的家庭樣貌產生。大致而言，當代漢文化家庭中的夫妻角色與性別分工包括：

1. 女性進入職場比例增加：傳統華人婚姻關係中的角色義務裡，「男主外、女主內的」的性別分工模式不再絕對，講究共同分擔家務、共同承擔教養子代的任務角色。雖男女雙方都可以進入勞動市場工作，但丈夫仍是家庭經濟的主要來源。女性婚後進入勞動市場，雖有助於家庭經濟注溢與女性的家庭地位提升，但也造成工作家庭的雙衝突，工作場域和家庭場域兩者相互影響外，連帶影響到女性的工作滿意度和快樂因時常處於工作與家庭的拔河而備感壓力（徐于蓁、葉秀珍，2015；楊文娟、高淑清，2017；張思嘉、許詩淇、李惟新，2018）。整體而言，當代女性由於經濟獨立自主的能力增加，教育程度提升，使得女性進入職場的難度已大幅下降。女性在婚後選擇進入職場共同分擔家庭經濟與支出，成為雙薪家庭的比例已大幅提升。即便如此，臺灣目前仍以男性需擔負家庭經濟收入的主責者，該夫妻角色雖較以往有突破，但目前仍不易鬆動（李庭欣、王舒芸，2013）。
2. 家庭決策：陳玉華、伊慶春、呂玉瑕（2000）發現，當代台灣多數家庭的重要決策是夫妻共同決定，特別在子女管教和家用支出分配上，絕大多數是由夫妻共同討論、共同面對、共同決定。婦女在家庭經濟決策上，出現因省籍背景差異而表現不同，嫁入外省家庭的婦女其管理家庭支出的掌控權高於嫁入漢人（閩南）人、客家人和原住民家庭。林松齡（2000）根據「台灣地區社會變遷基本調查」第二期第二次的資料分析後發現，社會地位較高的妻子，在子女養育、金錢處理、及一般生活習慣上和丈夫的共識較常有落差，且因資源較多，在互動過程中掌握較高權力。
3. 子女教養：「母親」被多數社會大眾視為是子女教養的主要負責者，從許多學術研究的結果可以印證，大多育兒勞務和子女教養之責落在母親身上，大致而言父親比母親較少參與育兒工作（汪麗真，1995；賴爾柔，1997；利翠珊、陳富美，2004）。雖然 2002 年「兩性平等工作法」通過之後，男性申請育嬰假的比例有逐年升高的趨勢，顯示當代父親對於父職實踐這件事情有更多實際的行動與投入，但整體而言，男性在照顧子女的歷程中像是接力賽的過程，仍會依賴其他親友、妻子、相關組織共同協力完成子女的照顧任務；但對女性

而言卻像是一場馬拉松，照顧子女被視為是有天賦、有責任的，大部分的教養重責還是落到母職的責任歸屬(李庭欣、王舒芸, 2013)。

4. 媳婦角色：現今台灣仍是父系社會為主體的家庭結構，媳婦被期待要提供夫家的家事服務、長輩健康照顧、招呼夫家親友的往來互動、凡事以夫家為首要考量。大致而言，奉養父母的責任仍是落在兒子身上，女性在「媳婦」的角色下，除要照料家庭還要照料公婆的日常所需，但代間矛盾的同住經驗的確會讓女性產生家庭與心理衝突(吳嘉瑜, 2004)。妻子要與公婆和平相處依舊是不變的核心價值，因現代家庭不再將與公婆同住視為常態，彼此接觸頻率下降，衝突也得以舒緩許多。另一方面，年輕一代的女性開始要求丈夫需要孝順岳父母並和平相處，認為孝順雙方父母是應有承擔的責任，與過往僅強調對夫家父母孝順有很大的不同；較不同過去的是，「夫妻關係經營」被視為當代夫妻都應具備的角色義務，認為夫妻之間要花費更多時間協調彼此的角色期待和責任義務的釐清(張思嘉等, 2018)。另外，「媳婦角色的稱職與否」常是親友間比較的話題，女性在婚姻中所承受的孝道規範與角色轉換，與婚前相比有極大的不同，特別是婆媳之間的應對與矛盾經驗，以及「自己人」、「外人」的區別，更是漢人家庭內常見的角色挑戰(孔祥明, 1999；吳嘉瑜, 2004)。

由此可見，當代身處於漢文化家庭內的夫妻，其所承受的傳統性別包袱已有別於過往。受儒家思想影響，女性仍被視為是家務工作的主要執行者，但隨著經濟與教育地位的提升，社會角色的彈性已逐漸明朗、多元，雖仍會出現矛盾與挑戰，但不難看出當代家庭已逐漸從父子軸走進夫妻軸，這與當代家庭越來越重視性別平等有關。

四、阿美族家庭中的性別分工與夫妻角色

阿美族傳統的婚姻形式讓男性在家庭生活中能發展的空間有限，但論及到社會、群體、部落、公共事務時，男性是展現其權威與權力的主要場域，女性鮮少介入，家外事務由男性擔當，家內的所有管理屬於女性，男性和女性都有明確的性別位置與權威分配(臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會, 2000)。

(一) 傳統

1. 從妻居的居住模式：阿美族的文化規範中，婚姻法則是「從妻居」的婚姻居住法則，子女從母居，兒子長大離家出贅，女子長大招贅不分家，財產共享，同居一室，形成母系大家族，無論是承嗣、繼承、襲位都是母系承繼法則(劉斌雄, 1960；劉斌雄等, 1965；許木柱, 1974；劉尚洵, 1981；李亦園, 1982；陳文德, 1987；黃宣衛, 1991；黃美英, 1997；臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會, 2000)。成年男性

在妻家是父親、是女婿，更是一家的保護者的身分，這是件光榮、幸運與自然的事情，婚後不入妻家，不但會被村人取笑，同時也讓家人感到擔憂(黃宣衛, 2005)。雖然阿美族男性婚入妻家並從妻居，但在其原生家庭中的權力卻是相當大的，特別是男性回到自己母親家族中，以舅父身分出席親族會議時，極具家族權威(黃美英, 1997)。即便阿美族男性婚出從妻居，但在部落與家族內的祭典、祭儀、分家的主持上，完全由男性擔任(陳文德, 1987；黃宣衛 2005)。

2. 家人定義與角色義務：阿美族人對家內成員的身分認定，不只局限血源關係的認定，同住在家中的遠房血親、收養關係確立、手足的親人，以及年老無依的長者，只要是共同居住在家屋內一起共食、共住、共作，就是家庭的一員。對於親族團體的認定是「同一家屋」的人即為家族，既同為一個家族，則肩負共有財產、互助合作的親屬功能，因此，每當有生命禮儀或建造家屋等場合，只要是跟這家庭有任何血親、姻親關係的家族成員都會全部參加，甚至彼此有一些權利義務要去執行(李亦園, 1982；陳文德, 1987)，婚後親屬關係的確立便意味著每個人在性別分工與家庭角色上有屬於個人應該要擔負的規範與道德。
3. 資源管理與分配：阿美族以母系為主體的婚姻制度為女性帶來較多的核心角色。穀倉是歲時祭儀與日常生活實踐的重要設備，穀倉的主要管理者以及鑰匙皆掌握在女方和其家族手上，顯示女人在生產和掌握全家人的存續、經濟大權的支配權全都歸屬於女性(葉淑綾, 2001)。到了穀物收成時，所有的財產全都掌握在妻方家庭，當妻子要進行資源分配時，須得到丈夫同意(劉斌雄等, 1965)。另外，太巴塢部落之族人並不會因為結婚而有分家的習俗，通常財產繼承是在父母皆過世後才開始，並沒有生前繼承的情況，通常都是由長女繼承其遺產(臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會, 2000)。如發生離婚，子女歸屬絕大多數都由女方撫養，男方離婚後僅能帶走原先自己既有的物件離家(劉斌雄, 1960；劉斌雄等, 1965；陳文德, 1987)，將所有資源都留給女方與子女，以示對家人的成全與保護。
4. 子女教養：阿美族有嚴謹的性別分工，在子女嬰幼兒時期，母親負責養育的全部責任，父親基於根深蒂固的靈性禁忌，因此鮮少參與。父親在子女約五、六歲之後，父親則開始對兒子的訓練負責任，如：河邊捕魚、帶去會所向老人們學習編籃技術等；十歲左右則開始帶兒子上山砍材、如無上山則在家看顧年幼弟妹；十五歲左右父親帶兒子到田裡開墾、耕種、製作捕抓獵物的陷阱。阿美族對子女的教養內容，男子著重日常用品製作、狩獵技術，主要由父親負責；母親負責訓練女兒的各種訓練與家務處理，且自幼就開始強調女性對家庭事務負責與承擔的概念(劉斌雄等, 1965；吳明義, 2003；臺

灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，2000），家長教養子女的分工與角色相當分明。

5. 男性須承擔部落公共事務：阿美族男性參與年齡階層組織是其社會地位、部落地位的主要象徵（劉斌雄，1965；許木柱，1974；李亦園，1982；黃美英，1997；蔡禮闡，2015），同時也是其生活技能、為人處事、社會與家庭倫理等的教育單位（吳明義，2003）。阿美族的男性必須經過年齡階層的前幾個階段的組織訓練後，才被視為是具有可以進入婚姻的必備條件，透過年齡階層的種種訓練，讓男性對於家庭外、部落內的公共事務、政治事務的責任與參與能有一定程度的投入，並接受相關訓練後才能進入婚姻中（劉斌雄，1960）。男性一生中所有的活動、地位、權利、義務、教育和價值，皆與年齡階層制度相互緊扣，它承擔著全部落對內對外的事物。年齡階層所背負的是對「家的外在事務」盡責保護與守護，該群體的社會責任與地位隨著級別晉升也循序變更，是男性裡面非常重要的社會組織，也是阿美族政治體系的重要展現。年齡階層維繫著整個部落的軍事、政治、公共事務、社區的發展，男性是社群發展中最重要的執行者，「男人」、「男性」的形象，與年齡階層的嚴格訓練關係至為重要（許木柱，1974；李亦園，1982；吳明義，2003；臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，2000）。
6. 婚後夫妻互動：阿美族女姓婚後雖然獲得較多的家內優勢地位，但對先生的指導是相當順從、恭敬親愛的態度侍奉丈夫（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，2000）。在農務與家務上都相當勤快，對丈夫非常體貼，即便婦女在農忙時忙碌至極，也不會要求丈夫幫忙，全力支持丈夫負責年幼兒子的生活技能訓練；夫妻之間的關係相當平和，不易爭吵，丈夫對妻子尊重、順服，因此不易出現暴躁的行為。男性在家中通常也較沉靜寡言，但隨著年齡的增加、輩分的提升，其在家中的健談程度也就相對增加；對於經濟大權掌握在妻子手中並不會產生衝突（許木柱，1974；陳文德，1987）。男子從妻居的婚入模式，不但要努力工作、態度恭謙，以獲得妻家人的認同與賞識，還要扮演著致力侍親的女婿（劉斌雄等，1965）。女性需不時照料丈夫一切所需，為夫捲製菸草、縫製衣料、為夫鋪墊蓆被、炊煮飯菜，不但要為先生預備好工作前的前置預備，且共同一起在田園裡工作，彼此搭配與照顧（劉斌雄等，1965）。

（二）當代

日本政府在殖民台灣期間執行高壓專制政策，使得台灣島內的族群文化碰觸交流機會增多，促使阿美族男性的家庭地位與社會角色產生開始產

生轉變。隨後，因經濟產業的轉型，導致原住民青年大量外移，人口流動造成許多文化規範受到挑戰，不僅是家族內部的意識形態上產生對立，也讓既有的聚落規範失去制裁的機制（許木柱，1974）。在婚姻制度上，一九七〇年代以後，阿美族從妻居走向嫁娶婚的趨勢快速增加，村落外婚越來越普遍，婚姻制度的變遷與青年男子外出工作有關，因與漢人接觸增加，使男人更在意從妻居對漢人而言的負面形象，從夫居的型態逐漸盛行（黃宣衛，2005）。

1. 繼承與居住：由於阿美族具有從妻居的文化規範，因此在財產繼承也是由母系繼承，也就是由母傳女的繼承，但這模式約在 1940 年代開始鬆動，因日本殖民教育及與漢文化接觸的結果，到 1970 年代時，母系社會逐漸轉變為父系社會，大家庭轉為小家庭，且轉變的速度越來越迅速（許木柱，1974；黃美英，1997）。在戶長方面登記，經過現代化衝擊後，母系社會的傳統大受影響，傅仰止（1993）指出，以都會區的阿美族社區－西美社區來看，90 年代原住民住戶以女性為戶長的比例約在 21%-25% 之間，女性當戶長的比例超出漢人家戶女性戶長的比例許多，一方面可見傳統母系社會的傳統規範仍牽制著族人，另一方面也可見漢文化的價值觀已逐漸取代既有的傳統規範。至於居住模式方面，劉尚洵（1981）從豐濱鄉豐濱村的阿美族家庭中發現，越來越多「分居不分家」的特殊核心家庭產生，其在經濟上已經不再隸屬同一個家長所控制、管轄，但仍與原生家庭、家族有極深厚、密切的互動，不但回到本家的頻率極高，且會立即地回應本家的需要與支持，由若干遷出的家庭圍繞著一個家長為中心的家族，以一種「聯邦式家族」的模式在阿美族家庭中維繫著，不但保有了老年父母的權威，也讓子代在經濟上有更多獨立自主的空間。
2. 經濟管理：1970 年代初期，大量阿美族男性外移從事遠洋工作，女性留在部落從事農田耕作，雖分隔兩地，絕大多數的男性會將絕大多數的費用交給妻子，僅留小部分的收入購買個人所須（許木柱，1974）。除此之外，蔡禮闡（2015）以台東縣阿拉巴灣部落為例指出，當代阿美族婦女在家庭和家族的經濟分配與運用上仍具有主導權，舉凡購車、購屋等大筆支出由母親決定，父親配合外，借錢、還錢、家務所需也通通是母親一手包辦，其有絕對性的支配權利，丈夫會提供想法和意見，並透過承擔家中所有的事物來呈現其在家庭中的稱職程度。1970 年代以後，阿美族的婦女持有財產擁有權的比例逐漸下降，經濟地位和家長權威已和過往南轅北轍（黃美英，1997），但從原住民婦女持有動產與不動產的現況發現，排灣族和阿美族的婦女持有比例仍有近半數（賴爾柔，1997），表示文化習俗的財產分配觀念仍在當代原住民社群中有相當程度的相關。
3. 家務執行與家庭決策：隨著時代的變遷與思維的更新，當代阿美族

男性因教育程度的提高、媒體頻繁的宣導、政府政令的推廣，以及對育兒知識的增加，因此，在家務表現上已逐漸增加。話說如此，阿美族女性在家庭的角色仍相當吃重，家庭內幾乎重大事務仍舊是女性扮演著主要的承擔者與決策者（林春鳳，2015）。隨著阿美族女性隨夫居的比例提高，在夫家的地位與權威逐漸限縮，除與夫家長輩共同生活的比例提高外，聽從夫家長輩、夫家的家務裁決與財產繼承大多落在夫家手上，妻子聽從丈夫決定的現象也越來越常見（黃美英，1997）。

4. 婚後漢化比例增加：民國 50 年以後，青年男子大量到外地工作，婚姻型式受漢文化影響越來越深（黃宣衛，1991）。劉尚洵（1981）以豐濱鄉鎮內的阿美族婚後從屬現象中發現，部落內越年輕的世代，其從夫居、隨父姓的情況越來越高。由於受到漢人習俗的影響，越來越多阿美族男性為避免承受絕大多數人的異樣眼光與批評誤解，因此，從妻居的婚姻法則逐漸被淡化，甚至連子女從屬姓氏、戶長登記都可見阿美族男性在婚後從屬關係上已逐漸漢化（黃翠玉，1979），嫁娶婚的趨勢逐漸增加，與受到漢文化的影響有明顯的關聯（劉斌雄，1960）。
5. 男性的公共事務參與：阿美族男人護家的表現主要是呈現在公共事務的參與與決策，以集體行動方式表現對社群、社區、部落的關切與守護，並女性鮮少介入。傅仰止（1993）指出，即便越來越多族人搬遷至都會區，但男性在「保護家人/族人」的積極參與和自發性在未曾減少，從都會區西美社區的建置，到自發性成立社區協進會，以及大力進行文化、社區組織的推展，透過族群聚居的方式來提供族人相互支持、網絡建立、減少社會環境對所帶來的衝擊，男性在公共事務上充分體現出，男性對「家」的守護。

黃宣衛（1986）指出，1918 年起，日本政府因為實施土地登記制度而改變了部落族人對「親族」的定義，親人的定義從共同居住在同一土地上，到家族內持有共同土地，「部落即家人」的重要性開始下滑，男人在家庭（部落）中的角色便逐漸失去著力點。由此可見，阿美族對「家」的定義與意象不同於其他文化脈絡下對「家」的描述，由於文化脈絡不同，婦女所處的位置及所承擔的角色就有所差異。文化脈絡是家庭權力和夫妻權力裡重要的關鍵因素（Rodman，1972），華人社會中，女性在婚後的角色從「女」到「妻」，從「女」到「媳」，從「女」到「母」，其所承受的角色義務與責任都身受社會文化的規範所制約（吳嘉瑜，2004）；阿美族社會中，婦女不管婚入或婚出，其背後有家族的婦女團和母氏系族來支撐，所有的家庭事務、經濟支配都由婦女張羅，男性則謹守著年齡階層制度在保護部落及勞力的提供（蔡禮闡，2015）。

彭懷真（2009）指出，社會制度對家庭運作會產生諸多影響，當中「繼承方式」、「居住型態」和「權威掌握」會形成不同的家庭類型與性別角色，當中，兩性之間所存在的婚姻權力（**Marital power**）分配模式與其所處環境之文化背景資源有很大的影響與連動。因此，以下就從「居住型態」、「社會角色」和「財產分配」三方面來探究當代阿美族家庭的性別角色變遷的樣貌。關於當代阿美族的家庭樣貌研究大多以都會區或是早期諸位人類學家、家政體系走訪部落或農村之調查，對於進入西元 2000 之後的原住民家庭的性別探討僅有蔡禮闡（2015）以台東縣阿拉巴灣部落一篇，為更貼切了解當代原住民家庭內的夫妻角色轉變，將以花蓮縣光復鄉太巴塢部落作為田野觀察作為探討一隅。

參、研究方法

本研究採取民族誌的研究方法，民族誌強調紀錄人們的日常生活，聚焦某一團體所共同承襲與分享的文化所產出的思想和行為，從局內人的觀點去描述某個社會和文化現象其所蘊涵的背景脈絡詮釋，透過長期沉浸在田野中的觀察，來探究共同承襲與分享的文化對該群體的行為、語言、互動的意義為何（Creswell & Poth, 2017）。Geertz（1989）強調，民族誌的寫作重點並不在於書寫的結構、修辭方法，而是將文化在人們生活中的樣貌加以整理，並且該訊息與現實情境是貼切的，為避免主觀觀點渲染了客觀事實，長時間的沈浸、觀察、參與都是必要的。這樣的田野調查（**fieldwork**）是民族誌的核心研究途徑，非正式訪談是最常見的方法發掘文化中重要的意涵，建立信任關係是必要的前提，研究者要身歷其境去觀察，且要蒐集足夠且正確的資料來確保研究發現，舉凡所有的備忘錄、筆記、研究報告、論文、錄音帶，從所有的微小細節的紀錄來累積豐富的情報，讓事務和環境的基本描述和當地人或共事者所認知的輪廓是一致，嚴格持守田野倫理，小心謹慎地處理情感建立與社會環境的尊重（賴文福譯，2000）。同時，田野調查能彌補鉅視觀點的不足，提供微觀的觀察與被研究者的主觀觀點和認知（黃宣衛，2005）。研究者自民國 94 年開始進入花蓮縣光復鄉進行田野觀察，民國 96 年起開始嫁入在太巴塢部落，期間與該部落之族人共同生活，建立良好的互動與信任，至今田野調查的觀察累積已積存 15 年以上，期間積極記錄田野筆記，並時時與部落族人討論所看見的現象，以便釐清現象背後的社會因素及文化脈絡。

本文以實在論民族誌（**realist ethnography**）為研究取徑進行文化概念探究，雖研究者長期沉浸在田野地中，研究者仍謹慎地以客觀的觀察者角色，以全知觀點（**Omniscient**）將當代阿美族的夫妻位置與分工做一事實陳述。另外，民族誌的研究在分析上相當注重多方檢驗（**triangulation**），透過多方資料的交叉驗證來檢驗資料和報導人的可靠性，從中探究所共同承襲與分享的文化是如何影響該社群的思考與行為，並進一步分析與詮釋（Creswell & Poth, 2017）。無論是書寫或是分析都很重視描述、分析、詮釋三大準則（Wolcott, 1994），在分析過程中，將研究發現多次與當地教師群、耆老們，及多位部落族人交流討論，直到研究發現

與當地族人生活現象一致時，才進行研究發現整理與書寫。此外，民族誌強調從初步的社會現象中找到「關鍵事件」，透過關鍵事件所傳達出大量的資訊、隱含著未見的意義、文化隱喻，來對應該社群的社會活動。因此，本研究的關鍵事件即為「從妻居的婚姻制度變遷」。而田野觀察的兩個重點：第一、觀察「從妻居」的居住型態所發展出來的新樣貌；第二、觀察受到漢文化影響下，當代的夫妻分工、角色、職分是否有出現新變化。

肆、研究發現

本研究所進行的觀察重點：第一、觀察「從妻居」的居住型態所發展出來的新樣貌；第二、觀察受到漢文化影響下，當代的母系社會有怎樣家庭新樣貌變化。

一、 居住型態新樣貌

（一） 平居家庭的普遍

過往阿美族的居住模式是從妻居，即母居制（*Matrilocality*）的情況為常態，由於阿美族的母系承嗣、從妻居的傳統模式，因此整體親屬關係為重視母系親屬且母系同居是極為自然的趨勢（劉斌雄等，1965）。但現在平居家庭（*biolocal residence*）為最普遍的居住型態。妻子隨同先生居住在夫家，或是丈夫與妻子一同居住在女方家都很自在，在居住地點的選擇過程中並不常產生太多爭議或歧見。

大致而言，無論是從妻居，或是從夫居，居住時間的長短大多以空間需求評估為主。多數族人相繼旅外工作、就學、生活，但基於工作機會的不穩定、工作性質的需要（如：隨工地/工程的地點而移動）、個人對家鄉的依戀等因素，導致族人們時常往返在原鄉與都會的環境中生活著，停留時間從幾個月到幾年都是常見的。大致而言，多年來，整個光復鄉內房屋的新建案、新建建築物蓋設並不多見，但隨著世代增生，本幹家庭所乘載的居住人口包涵了第二代、第三代，甚至於第四代，有些是游移式居住，有些是長期定居在部落。對許多夫妻而言，一旦家中有其他手足、家人返家居住，夫妻會依據居住空間的需求來進行評估。當有一方的家庭能提供較舒適的居住空間時，便在商討過後進行移動，一來會考量到返家的親人也需要一個能休息、居住的空間，二來也評估自己家庭需求的最大便捷性。

今天在馬路上遇到了 F，在馬路旁邊就閒聊了起來。得知她們現在又搬回女方娘家住了。她們幾年前與先生的家人同住，曾一度搬回妻子娘家，過一兩年後，搬到 F 的夫家住，現在則又搬到 F 娘家

住了。原來 F 的小叔搬回部落住了，家裡房間不夠，所以就搬到女方家裡住。她先生一向是個快樂農夫，這些年穿梭在男方或是女方家居住也沒有覺得什麼怪異之處，她們倆夫妻與彼此的家人相處甚歡，小孩仍舊是大家一起養、一起生活，每晚和家人一起在外面空地烤火、聊天、喝點小酒，無論是住男方家或是女方家，每天的生活模式並沒有差別。現在部落內的從妻居、從夫居，好像不受什麼明確界線和規範給約束住餒。(田野筆記-15-L3)

以前的確都是住在女方這邊的家啦，現在住誰家都差不多啦，都沒有關係啦，有地方住就好啦！現在比較擔心的是，家人從外面(旅外)回來沒有地方住啦，所以吼，住哪邊都好啦！(田野訪談-18-L2)

平居家庭的現象與太巴塢部落內的族人內婚比例略高有關，無論是從妻居，或是從夫居，皆與原生家庭的所處位置不算太遠；另一方面，現居住在部落內的族人，仍以務農、臨時工較居多數，工作場域的可近性並不會造成從妻居或從夫居的抉擇難處，反倒適時地成為居住空間不足的解套模式，因此，平居家庭的模式日漸增多。

(二) 戶長的擔任

日本政府在臺期間，依據日本法律視一家之主為「戶長」，這隱含著權利的觀念，也就是房屋和土地是戶長所有(黃宣衛，1991)，傳統阿美族男性取得戶長權且能有效地管理家產的情況甚為罕見(臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，2000)。過往，由於阿美族母系社會的制度結構，多數阿美族男性在「從妻居」的文化規範下，從未成為「家庭內」的一家之主，通常戶長的登記與歸屬，是由家中母親來擔任。擔任戶長，意味著子女照顧、撫養權的主要歸屬，說明了家中最大決策權力的持有。

「買房子的時候，我們戶籍要搬過來這邊(部落)，我們去戶政事務所登記的時候，他完全想都沒有想，就直接跟那個辦事人員說，戶長是我老婆。我們都沒有人覺得奇怪，但是那個辦事人員看起來有點不習慣，她是一個很年輕的漢人，哈哈哈哈哈，她不懂啦！」※備註：受訪者和其先生都是阿美族人(田野訪談-16-H2)

下午和 3 個阿美族女性聊天，我問她們，如果有天買房子要用誰的名字當戶長？Runi(化名)表示，如果買在都市就是用先生的，如果買在鄉下(部落)就用女方的，我問為什麼？她說，在都市買房子的話，要用男方的名字才不會被說話，在鄉下的話，用女方

的名字是正常的。至於其他 2 位女性則表示，用誰的都可以，只要可以繳得起貸款。(田野筆記-21-H1)

.....現在，那個戶政那邊，是我當戶長啊，.....可是房子還是我老婆的啊，.....也沒有說誰當戶長誰就真的比較大啦，都一樣，都一樣啦! (田野訪談-21-H6)

由於產業結構變遷，部落內工作機會有限的情況下，導致部落族人在推力與拉力的驅使下，旅外移動人口激增，這些移動人口中，有的為了子女教育、房產投資、工作需要等因素而在都會區置產。戶長的承擔已非女性全盤掌握，已可看見有越來越多男性擔任戶長一職，表示男性在家中的地位已逐漸提升。當中有趣的是，女性為保全男性在主流社會中的價值，將戶長名稱讓出；但如回到自身社群時，為保存自身價值而認為應將戶長名稱「歸還」。無論是穿梭在都會-原鄉的「兩棲族人」，或是定居在部落內的族人，可以依稀可以看見阿美族在「一家之主」的身分上，雖男性已漸露頭角，但不可置疑的，該社群仍附著傳統母系社會的影子。

二、 社會角色的新樣貌

(一) 男性參與家務的行動增加

在傳統阿美族家庭的分工與角色上，女性以家內事務為主，男性以家外事務為主，兩者都是盡心盡力在「家」(luma'/niyaru')付出。但的確，家庭(luma')內的參與，女性掌握家中大權，另一方面，男性鮮少有參與家務的立場、機會與平台。但隨著時代變遷、教育提升、性別平等、媒體影響等，已有越來越多的女性會刻意讓先生參與家務執行，男性也不因投身家務而感到有損顏面。

.....BO(化名)坐在電腦前忙著打資料，她突然大喊：「老公，我肚子餓了，今天給你煮飯好嗎？」不到 2 秒，不遠之處傳來：「好啊！我來煮。」沒多久，廚房抽油煙機的聲音就傳了過來。.....(田野筆記-18-C3)

騎腳踏車經過 Oping(化名)家時，聽見屋內傳來妻子大聲使喚坐在客廳的先生去曬衣服，隨後聽到簡潔有力的「好」之後，他就真的馬上出來曬衣服了，速度之快，嗯，很有效率喔！備註：該男性表情並無不悅，看起來就是一副不以為意、習以為常的狀態。(田野筆記-20-C4)

（二） 男性有較多參與家庭決策的機會

傳統文化的社會規範中，阿美族的母權制（matriarchal）是以母親為主要的權威者，特別是阿美族裡母舅的舅權（avunculate）更具舉足輕重，所有家族事務無不從母舅的指令。當代的家庭權威與父權制（patriarchal）所強調的「父親掌握家中決策，對妻子兒女的行為有相當程度的控制權」仍有一段距離。但受到民主思潮、宗教信仰教化的結果，阿美族家內的決策權威確實逐步邁向平權制（egalitarian family）。

Panay（化名）一家近期有買車的打算，Panay 的先生先上網搜尋車子的性能、車型、價錢等種種前置作業，然後再把自己喜歡的車款和妻子討論，最後的車款由 Panay 決定。（田野筆記-17-D2）

Usay（化名）最近想讓孩子到縣外某間私立學校就讀國中，她認為這間學校將對子女未來在升學上能有更多發展個人專長的空間。Usay 的先生認為不妥，畢竟孩子還太小，不希望孩子太早離家，認為在孩子就讀縣內的國中即可。兩夫妻經過多次溝通討論後，仍不敵 Usay 的期待，最後孩子到縣外私立中學就讀。（田野筆記-18-D5）

不難看出家中如有重大決策事項時，大多仍以妻子意見與想法為主，丈夫為輔，通常男性會在事件當中做出建議、方向、個人想法，但通常仍由女性最後的決策來拍板定論。與傳統阿美族男性在家中鮮少參與家庭事務討論來相比的話，在子女教養上、生活事件的討論上、工作職場的商議，男方已有越來越多的參與和投入。

（三） 男性投身共親職教養行列提高

當代阿美族男性在家庭中的參與明顯多於過往，特別在照顧年幼子女身上，無論是共親職的程度、陪伴照顧的時間、都明顯有別於傳統男性的性別角色。另外，也越來越多父親會帶著子女到河邊捕魚、看父親打獵、學習藤編、甚至於製作獵物陷阱，過往這些生活技能都由男性來承襲，如今已漸漸突破性別區別，教養子女上丈夫有更多參與，且生活技能的教育傳遞也不再被放在性別的框架中。

昨天 Isin(化名)約大家明天一起帶著子女到河邊去捕魚、烤魚，今天洋洋灑灑就 5 個家庭，12 個小孩在河邊與魚共舞(田野筆記-16-P1)

這些日子以來，偶爾可見一些部落青年揹著背巾，帶著新生兒出出入入。即便在充滿「雄性丰采」的年祭場邊，也可以看見不少爸爸們牽著子女來到祭場參加祭儀，或是抱著娃娃參加著祭典。他們在祭場上是嚴謹、專注、精神抖擻的戰士，祭場邊成了燦爛的奶爸，笑容自然，也沒有人認為這樣的舉動有什麼彆扭。(田野筆記-19-P2)

傍晚，看到 Mayaw(化名)推著娃娃推車帶孫女出來散步、吹風，一股自在悠在寫在臉上。和 Mayaw 寒暄聊天時才知道，原來 Nikar(化名)正在煮飯，他想讓自己太太能專心準備晚餐，所以先帶小女兒出來逛逛。(田野筆記-19-P1)

(四) 女性參與公共事務的比例提高

女性參與部落公共事務的情況除了可以從女性參與民意代表選舉、擔任國小家長會長、教會領袖的比例大幅增加，另外，女性加入年齡階層更凸顯太巴塢部落內女性參與公共事務的積極性。特別是 Latiuol 拉帝優階層將女性同列入年齡階層當中，更為劃時代的集體決策，宣告在部落公共事務和社群活動投入上，已打破太巴塢部落內的性別分工與認知。

……有的時候，還是很難去接受 Latiuol 讓女生入階層餒，是我太古板嗎？這樣好嗎？這不是女生該有的位置餒，我會擔心這樣會觸犯禁忌餒！（田野訪談-21-A2）

我們(女性)ilisin²的時候，也是很忙好不好，也是要顧秩序、分工、開會、一大堆工作餒！還要當糾察隊餒！不然有一些不知道祭儀、流程的外地人來，會打亂了(儀式)進行，這時候我們一看到都要趕快馬上進去把它驅逐出境，不可以讓外面的人把我們的 ilisin 弄壞了。(田野訪談-20-A8)

² Ilisin，年祭，通常舉辦時間為八月份第三個周末，對外公布為期四天，但前置作業工作為期數月。

（五） 婦女兼職成為常態

部落內絕大多數的男性從事務農工作，非農忙時如有兼職機會，如：部落生態導覽、公部門臨時工招募、檳榔剪工或其他勞力型工作，通常都會把握賺取額外收入的機會，兼職工作地點通常以不離家過夜為原則，但上山過夜的體驗活動或工作例外。至於太巴塢部落內多數婦女，如不是隨先生一起務農工作，就是在家當全職媽媽照顧家中長輩及子女。

.....最近很多人結婚餞，這樣還不錯啊！快來找我們去表演，這樣我就可以領紅包了，.....一場大概是跳 4 首歌啦，給大家開心的啦，有 500 塊可以領，還不錯啦！（田野訪談-21-T3）

入秋，檳榔採收缺工期來臨，部落裡剪檳榔的聲音又開始此起彼落了，剪一公斤檳榔可以賺 8 塊錢，每一個喀擦聲，都代表的零錢的積累，伴隨著除了是剪場撥放的音樂外，就是婦女們對生活週遭的大小事在論述著。晚餐前，剪場一片鴉雀無聲，婦女們都趕回去煮飯備餐了。（田野筆記-19-T6）

通常女性為了維持家中開支及購買個人所需，必須想辦法賺取額外收入，兼職的工作時間大多不固定且機會零星，說不上兼職但的確能獲取一些「零用錢」，如：檳榔剪工、喜宴跳舞表演賺紅包費、賣直銷產品、賣農產品、臨時採集工等。大致而言，男性的工作時間與型態較為固定，婦女的兼職工作時間通常會顧慮先生務農返家的時間，以及配合子女學校作息或長輩生活作息，盡量不讓兼職工作影響到家庭運作，會以照顧家人生活需求為首要。

（六） 子女姓氏與妻子冠夫姓

由於母系社會的原因，過往阿美族在子女的撫養權和歸屬權都隸屬在母系家族中。在太巴塢部落中，民國 50 年以前出生者，其身分證上面的漢名隨從母姓者頗為常見，特別是家庭中的首位子女隨從母姓者不難發現。但民國 50 年以後出生者，其漢名登記為父親姓氏的比例逐漸增加，到了 60 年以後出生者更是比例激增。到了民國 100 年以後出生者，子女登記為母親姓氏者十分罕見，通常是原漢通婚之下，如男方為漢人身分時，為讓子女取得原住民身分才歸為母姓。雙親皆為阿美族，且欲依據阿美族傳統讓子女承襲母親姓氏者，自民國 100 年到 110 年期間，僅有北富村的一戶家庭讓子女姓名可見母親印記。該家長為了避免子女將來在漢姓上遭到異樣眼光，考量欲保留父親的社會尊嚴，但也想保留阿美族母系社會的文化規範，因此直接將子女們

的姓氏通通登記為原住民姓名，一來避開了漢名姓氏的尷尬，二來保留了族群文化的美好。

三、 財產分配觀念

（一） 不再僅侷限傳長女

依據傳統阿美族的財產分配來看，通常是母傳女的方式居多。但在時代變遷之下，的確看見在財產分配上已有別於過往。觀察部落多位長者的房屋所有權上，民國 30-40 年代出生的女性長者，多數持有居住房子的所有權，且與子女同住居多，由此可見，財產制度的母傳女方式在她們身上是可以得到印證。部分 40-60 年代出生的長者們，如其父母尚存，且父母尚未分家的話，通常與其他手足、血親同住的情況較高；如父母尚存且已經分家的，已可見部分男性有分得局部不動產或農地，個人獨攬家庭產業的非常少見；如父母已歿，有的是手足自行商討財產繼承的分配比例，有的強調不分男女講求平等，當然也有部分的男性深知文化脈絡的承襲方式，因此選擇由長女繼承。至於 60 年代以後的部落族人，如父母尚存，且未分家的話，大多是以大家庭模式共同居住；如以分家者，男性分得家產的比例有逐漸增加。但整體而言，60 年代出生的族人除非是自己蓋房子、買房子、標法拍屋來居住，否則持有個人的不動產而非繼承者則不多見。

Tipus（化名）阿嬤過世之後，房屋的繼承就成了她身後家庭內要討論的事情。今天在馬路旁邊巧遇阿嬤的媳婦—Nakaw（化名），閒聊幾句之後才得知，大兒子 Ming（化名）在阿嬤住院就醫時，就已經向其他兄弟姊妹表明，房屋的繼承就由長女去承接，雖然他是長子，但他不打算和妹妹爭。不久，所以 Ming 和 Nakaw 就另找住所搬出去住了（田野筆記-15-M4）。

現齡 50 歲的 Gin（化名）一家與其父母共居，不只三代同堂，還與其他手足及其子女們同住。具 Asan 陳述，其父尚未分家，但已經有跟子女們交代，如哪天回天家時，家裡的所有不動產和農地由家中所有的兄弟姊妹共同持有，每個人都能擁有，也能相互牽制，避免遭到變賣。（田野筆記-21-M6）。

由此可見，阿美族男性在財產制度上已非全然隱形，雖然仍舊深受母系社會中母傳女的財產轉移方式影響，但男性得以獲得繼承家業的現象已逐步提升，

可見過往財產承接以女性為主的態勢已逐漸被翻轉，男性在家庭內的地位已有明顯提升。

伍、結論

對太巴塢的阿美族人而言，過往傳統的家庭決策和分工讓女性擁有較大主權，雖性別分工明確，但並未表示存在性別不平等的階級差異；即便到了當代，雖已不復傳統文化中的從妻居、從母姓，在戶長擔負、家務決策、財產分配、教養子女也不再全然以母系家族為主體，仍隱約可見大多的家庭決策，女性常是最後的關鍵點，而男性的意見卻是影響女性決策的重要基石。可見阿美族家庭內的權力與資源分配，並不因母性社會的性別分工而導致性別不平等。在分工界線上，過往女性負責 *luma'* 這個「家」內的大小事務，而男性負責 *niyaru'* 這個「家」內的整體事務，彼此鮮少介入，彼此各盡其職；但如今，男性對於 *luma'* 這個「家庭內」的參與已有非常大的突破與前進，無論是戶長稱謂、家務分工、夫妻之間的共親職、親子之間的互動，男性在家中的決策參與、居住型態、甚至於財產的分屬都有別與過往性別框架。女性對 *niyaru'* 這個「家鄉事」的參與也逐漸涉略，但女性大多屬於「參與，但不多話」，會依據各年齡階層內的分工與指令來協助進行。至於婦女在經濟上的分擔、進入勞動市場的比例都明顯增加，但大多以兼職、臨時工的方式為主，一來全職性的工作職缺在部落不易取得，二來是婦女仍以「守護家內職分為首要」。另外，平居家庭的普及，表示男性在家中的重要性已大幅提升，從家庭在男方或女方原生家庭中自由居住的型態看來，族人的住所問題將會是未來值得後續觀察的變遷，特別是老年人口回流、二代三代的後輩子孫對共同居住，以及住屋所有權的認定出現世代差異，可見居住問題將會是原鄉族人越來越明確的家庭挑戰。

楊文娟、高淑清（2017）強調，性別角色在當代社會中會隨著大環境而產生傳遞和改變，傳遞和變遷的經驗現象會存有個別性的差異，這是所有家庭工作推廣者所需要注意的區塊。因此，建議有志從事家庭助人工作者、輔導者、陪伴者，能依據阿美族的文化圖像與當代社會角色所賦予樣貌，設計符合族人文化脈絡的各種家庭服務方案與課程，例如：阿美族女性在家庭決策中仍具有舉足輕重的份量，因此可以針對婦女強化家庭資源管理的課程；針對阿美族男性對照顧子女較過往有更多參與的現象，則可持續傳遞當代社會所期待的父職教育、教養共親職概念；或者針對族人常見的多家庭共住現象，進行家人關係、家庭動力的溝通練習，將文化因素納入原住民家庭陪伴的考量與依據，增加文化在家庭中的彈力與韌性，充權其成為解決自身問題的專家。

本文以花蓮縣太巴塢部落之阿美族人的夫妻角色轉變來進行初步描述與分析，雖研究對象為阿美族社群，但阿美族的性別分工與夫妻角色無法類推到所有原住民地區內的阿美族部落，或每個原住民的家庭中。即便都是位處於東部的阿

美族社群，但因其社會互動、價值態度、文化對話、成員組織、甚至於宗教信仰，都各自不同，因此所形成的樣貌與程度也有所差異。另外，原鄉和都會區的生活型態、工作型態、文化氛圍、親屬結構有不同的樣貌與挑戰，因此，雖同為阿美族家庭但因情境脈絡、文化傳遞、社會適應皆有所不同，其家庭樣貌也會有所差異。未來希望有更多相關研究從文化差異與變遷的脈絡中來探討各族群內當代的家庭關係、夫妻互動、家庭連結、性別分工、代間關係或婚姻議題的探討，不但能增加族群認識與對話的空間，更能提供家庭服務工作者在服務族人時，規劃的方案、行動、計畫時能具有更多視角。

參考文獻

- 孔祥明 (1999)。婆媳過招爲哪樁？：婆婆、媳婦與兒子（丈夫）三角關係的探討。應用心理研究，4，57-96。
- 吳明義 (2003)。阿美族的文化傳承與傳統教育。道雜誌，16，37-51。
- 吳嘉瑜 (2004)。子代夫妻對偶代間關係經驗：「他」的矛盾？「她」的矛盾？中華輔導學報，15，123-149。
- 李庭欣、王舒芸 (2013)。「善爸」甘休？「育爸」不能？與照顧若即若離的育嬰假爸爸。臺大社工學刊，28，93-136。
- 林松齡 (2000)。臺灣社會的婚姻與家庭－社會學的實證研究。台北：五南。
- 李亦園 (1982)。臺灣土著民族的社會與文化。聯經：台北。
- 林春鳳 (2015)。阿美族的母系力量。婦研縱橫，103，6-11。
- 利翠珊、陳富美 (2004)。配偶親職角色的支持與分工對夫妻恩情的影響。本土心理學研究，21，49-83。
- 徐于綦、葉秀珍 (2015)。工作與家庭衝突與生活福祉之影響：性別差異的檢視。人口學刊，51，1-42。
- 徐光國 (2003)。婚姻與家庭。台北：揚智。
- 許木柱 (1974)。長光－一個母系社會的涵化與文化變遷（未出版之碩士論文）。國立台灣大學，台北。
- 許木柱、廖守臣、吳明義 (2001)。臺灣原住民史－阿美族史篇。南投：臺灣省文獻委員會。
- 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人 (1935)。臺灣高砂族系統所屬の研究。臺北：帝國大學土俗人種學研究室。
- 陳文德 (1987)。阿美族親屬制度的再探討：以胆曼部落為例。中央研究院民族學研究所集刊，61，41-80。
- 陳玉華、伊慶春、呂玉瑕 (2000)。婦女家庭地位之研究：以家庭決策模式為例。台灣社會學刊，24，1-58。
- 陳翠臻 (2020)。淺談從原住民耆老視角看傳統家庭教育轉變之現象。家庭教育與諮商學刊，23，69-92。
- 傅仰止 (1993)。都市阿美族的聚居生活型態：以西美社區為例。中央研究院民族學研究所集刊，74，163-214。
- 彭懷真 (2009)。婚姻與家庭第四版。台北：巨流。
- 楊文娟、高淑清 (2017)。化解傳承的愛：母女性別角色之代間傳遞經驗。家庭教育與諮商學刊，21，1-31。
- 張思嘉、許詩淇、李惟新 (2018)。「新好男人」、「新好女人」？當代華人婚姻關係中的角色義務。本土心理學研究，50，209-261。
- 莊耀嘉 (1999)。家庭中的人際互動結構與運作模式。本土心理學研究，12，3-46。
- 黃美英 (1997)。失落的親屬環節：都市阿美族婦女地位變遷。婦女與兩性研究

- 通訊，42，8-10。
- 黃宣衛（1991）。東部海岸阿美族社會文化之調查研究。台東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處。
- 黃宣衛（1999）。阿美族的人名制度與異族觀：一個海岸村落的例子。東台灣研究，4，73-121。
- 黃宣衛（2005）。異族觀、地域性差別與歷史—阿美族研究論文集。台北南港：中央研究院民族學研究所。
- 黃翠玉（1979）。豐濱阿美族之家庭。人類與文化，13，77-80。
- 葉淑綾（2001）。母親意象與同胞意理：一個海岸阿美部落家的研究。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文（未出版）。
- 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會（2000）。番族慣習調查報告書第二卷阿美族、卑南族。南港：中央研究院民族學研究所。
- 蔡禮闡（2015）。阿美族婦女的角色與重要性—以泰源(Alapawan)古拉漢(kuradan)家族 cumatatiking 為例。臺東大學人文學報，5(1)，45-104。
- 賴文福譯（2000）。民族誌學。台北：弘智。原著：David M. Fetterman (1989). *Ethnography：Step by Step*. Sage.
- 賴爾柔（1997）。原住民農家婦女在家庭經營決策參與之研究。花蓮區農業改良場研究彙報，14，73 -93。
- 劉尚洵（1981）。豐濱阿美族之職業與家庭結構的變遷。人類與文化，15，129-135。
- 劉斌雄（1960）。馬太安阿美族的婚姻制度。中央研究院民族學研究所集刊，9，361-386。
- 劉斌雄、丘其謙、石磊、陳清清（1965）。秀姑巒阿美族的社會組織。中央研究院民族學研究所專刊之八。台北：南港。
- Allendorf K., Thornton A., Mitchell C., DeMarco L. Y., & Ghimire D. J. (2017). Early women, late men: Timing attitudes and gender differences in marriage. *Journal of Marriage and Family*, 79(5), 1478-1496.
- Bruwer, J. P. (2007). Unkhoswe: the system of guardianship in Gewa matrilineal society. *African Studies*, 14(3), 113-122.
- Creswell, J.W. & Poth, C.N. (2017). *Qualitative Inquiry and Research Design Choosing among Five Approaches*. 4th Edition, SAGE Publications, Inc., Thousand Oaks.
- Eagly, A. H. (1987). *Sex differences in social behavior: A social-role interpretation*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Gecas V. (1990). *Contexts of Socialization*. New York: Routledge.
- Geertz C. (1989). *Works and Lives: The Anthropologist As Author*. California：Stanford University Press.
- Pirkko M. & Beverley D. (2000). *Music and Gender*. Chicago：University of Illinois Press.

- Rodman, H. (1972). Marital Power and the Theory of Resources in Cultural Context. *Journal of Marriage and the Family*, 29, 325-344.
- Wolcott K.F. (1994). *Transforming qualitative data: Description, analysis, and interpretation*. Thousand Oaks, CA: sage.