

摩梭母系社會性別角色之論述

蔣基萍

中央警察大學行政警察學系副教授

摘要：根據學者周華山等人之民族誌研究，探究摩梭母系社會之兩性關係，進而比較分析摩梭母系社會、與一般父系社會中性別角色之異同。發現摩梭人之兩性平等互補之關係，足以跨越西方男尊女卑不平等之議題；另佐證數個跨文化之性別研究，以強調生物性別差異存在之必然性、及性別角色差異之必要性。探索之結果，則期盼人類社會：摒棄人爲之差異，尊重個人天賦差異之價值，以營建一個多采多姿、不斷創造發展、高度文明之社會。

關鍵詞：摩梭人（Mosuo People）、母系社會（Matriarchal Society）、性別角色（Gender Role）

綱目：

- 壹、 前言
- 貳、 摩梭人之歷史源流與性別結構
- 參、 摩梭人之走婚、家庭及母系社會
- 肆、 摩梭社會之性別關係及其對當代社會之啓示
- 伍、 結語

壹、 前言

位處中國雲南省之瀘沽湖，直到 1972 年始通車道，對外開放；瀘沽湖不僅風景秀美宛若仙境，居住在湖畔之摩梭人¹，男不婚女不嫁之獨特走婚習俗、及走婚所賴之母系社會，更吸引世人廣泛之注目，甚有人稱其爲：人類母系社會之「活化石」。惟中國大陸在 1962 年正式公佈之五十四個少數民族中並沒有摩梭族，而把摩梭人歸類爲納西族²或蒙古族³。同時中國在五、六十年代，對中國大陸少數民族之大規模官方調查中認爲：摩梭「有母無父」之母系社會，是「落後」及「原始」之社會現象（周華山 2001：104-105、107）；再加以中國大陸在文化大革命時，強制所有之摩梭人執行一夫一妻制；到 1977 年，才因國家政策改變而恢復走婚（周華山 2003-2：89）。然近年來，摩梭文化中之走婚，卻又成爲催促觀光、旅遊宣傳之強大誘因，摩梭人面臨這些相繼而來之文化衝擊，是不是依然能自信的保有其緣自於歷史、人文因素，及地理環境而存續下來之獨特文化，

¹ 全中國大陸現有 56 個少數民族，摩梭族群人數太少，並不在 56 個少數民族中，故不稱「摩梭族」而以「摩梭人」稱之；詳請參閱：辛力編著「麗江自游人」頁 58。

² 納西族是中國少數民族之一，其自治區之中心城鎮-麗江古城及東巴文化，因聯合國將其列爲世界文化遺產而聞名於世；其中「東巴」是納西文化的傳承者，「東巴」意爲：智者，是納西族東巴教文化之經師或祭司。東巴掌握古老之納西象形文字，熟悉東巴經書，能歌善舞，擅長繪畫、泥塑、木雕、善占卜並主持各種宗教儀式。有關納西東巴文化之廣泛觀察，請詳：辛力編著「麗江自游人」頁 68-74；

³ 摩梭人則從不認爲自己是納西、或蒙古人。

不僅令人好奇？更令人憂心！

本文之探索，雖企圖在有限的民族誌研究⁴（ethnographies）與報導中，力求對摩梭文化之理解，但對摩梭文化琢磨越多，卻也越不敢輕易斷言陳述。再者，鑒於摩梭人在時、空環境的變遷下，摩梭社會現存之婚姻、及家庭建購之型態並不一致；本文僅以中國雲南省甯蒞縣永寧鄉之摩梭社會，仍存之獨特婚姻型態-走婚、母系社會、及其性別角色做文獻上之分析與探討。

貳、摩梭人之歷史源流與性別結構

根據三國誌、後漢書、元史的記載，摩梭人稱：摩沙、磨蠻、磨些蠻、磨些…等，源於古羌族中之旄牛羌，從中國西北遷徙而來（石高峰⁵：17）；另根據達

巴⁶口述經典之記載，「摩梭」應為「旄蘇」指「旄牛人」，意思是：放旄牛⁷的人（石高峰：3）。摩梭語，屬漢藏語系-藏緬語族之彝語支。沒有正式通行之文字，一切歷史淵源、風俗禮儀、文學藝術都憑藉宗教-達巴教的口誦經典進行記載和傳播；至今經歷部落社會、氏族社會、土司制度⁸之發展，逐漸形成政教並立⁹、封建領主之統治體系，而有 1600 多年之歷史（石高峰：4，102）。然口述歷史之多元分眾、各施各法，與摩梭人生活散在山區的獨特地理環境-山脈連連，滿山密林，車路不通；兩村寨明明眼目可及，但卻要整整兩天舉步為艱、崎嶇險峻之腳程才可到達；以致摩梭人之社會，因地域差異而衍生之說話口音、生活習慣、稱謂用語都可能大相逕庭。因之，並非所有之摩梭人都實施走婚與母系家族之體制（周華山 2001：111）。但雲南省甯蒞縣永寧鄉之摩梭母系社會之存在，自有其歷史之根源與條件。

一、以女性作標誌之歷史

唐書中有關於「東女國」之記載，在雲南圖經中描述：土人以旄牛短而粗之毛，或黑、或白，為帽或纓，此種習俗至今仍保留在摩梭女子之頭飾上。摩梭蠻，男子性強悍善戰喜獵，挾短刀飾以磚礫，稍不如意則相攻殺，兩男相鬥，由女子調解乃罷（石高峰：18）；由此記載可知：摩梭女子自古之社會地位已經不

⁴ 是研究者在日常環境中從事一段長時間觀察的研究，研究者之目的是提供活生生的社會生活之詳細描述和詮釋。民族誌研究有：公開之參與觀察、隱密之參與觀察、及非參與觀察三種方式；也有人稱為實地研究或田野研究（field research）。如本文所參考之周華山、及石高峰等人之研究。

⁵ 本名為拉木·戈吐薩，摩梭人，現任雲南省社科院副研究員。

⁶ 「達巴」，是摩梭人對祭司或經師之稱呼；「達巴教」是摩梭人本土之宗教，是一種十分古老的原始宗教，以自然崇拜、祖先崇拜、圖騰崇拜為主體，信奉萬物有靈之觀念。「達巴」雖為摩梭人之宗教領袖，但起居、飲食、服飾、打扮與一般摩梭人無異，也住自己家屋；詳請參閱：石高峰著「走近女兒國」頁 108-115；。

⁷ 中國大陸青康藏高原之牛種，外形類似黃牛，毛粗短，皮毛顏色有黑、白、或黑白混雜，性極耐寒。

⁸ 元朝忽必烈帥軍南下進駐永寧鄉，在 1279 年設州，建立封建政權及土司制度，到 1956 年甯蒞縣解放時土司制才被廢除。土司曾是永寧地區最高之統治者，佔據永寧鄉約三分之一土地，以一夫一妻制，來延續財產；土司在政治上實施嫡長子世襲繼承制，由中央來冊封；次子任喇嘛寺之堪布掌宗教管理大權；家中能幹者當土司總管，總管之威望與才華經常勝過土司。

⁹ 根據摩梭人石高峰之說法：摩梭地區藏傳佛教和政體是「政教並立、並不合一」，教還是在土司統治下活動的，神權並不能凌駕在政權之上。

低。摩梭現存之諺語謂：「婦女是根種，缺了就斷種。」、「無男不愁兒，無女水不流。」（周華山 2001：103）也顯現摩梭女性創造社會文化之歷史根由。

另根據史書、及達巴經中之轉述，摩梭人最初繁衍生息之地，即在中國雲南西北高原一帶，歷經歲月及部族之遷移，近代以來則群聚於四川、雲南交界處之瀘沽湖畔，位居現今雲南省甯浪縣之永寧、拉伯、大興等地，及四川省木里縣境；人口共有五萬餘人，而雲南省境就佔了兩萬五千多人（石高峰：68，辛力：59）。所以，摩梭人稱其世代賴以維生之瀘沽湖為母親湖，稱金沙江為摩梭江。

由於在摩梭的創世神話裡，呈現「男俗女仙」之性別結構，即世俗之男人與仙女結合而繁衍出人類之後代，這個創造天地萬物的神，即是座落在瀘沽湖畔之格姆女神山；她是眾山之首，管轄著週邊眾男神（周華山：87-88）。這些「女神男人」之摩梭神話，人人耳熟能詳，不僅標示著女性是人類眾生之根源，也奠定女性始祖母之形象。至今摩梭人仍在農曆七月二十五日，於格姆山麓朝拜格姆女神，形成一個以女性為中心之節日，並定此日為「朝山節」或俗稱「轉山節」（石高峰：175）。

二、摩梭社會之性別結構

社會學家以性別角色（gender role）一詞，指社會依據男、女生物之性別差異，而指派給男、女不同的社會期待、行為、態度、責任及權利（林瑞穗：280、285）；所以，性別差異（gender difference）意指非生物的，是文化的、及社會因素所造成之男、女之間，男子氣（masculinity）和女人味（femininity）間的明顯差異；而男、女生物特徵之性別（sex），則被限定在有關生殖的生物差異。生物之性別差異（sex difference）是遺傳和生物之產物，而社會之性別差異則源自社會化¹⁰。從最原始之初民社會，到最先進之所有社會，大都以「生物性別」作為社會之組織、分工、及權力分配之原則；所以，摩梭社會之性別結構，是指摩梭男、女依生物性別之不同，而分派在社會中之地位與角色。摩梭男、女之角色分派，顯現在文化元素¹¹上之核心概念，舉其犖犖大者有：

（一）重女不輕男之倫理觀

摩梭人視生日為母親之受苦日，從不慶生；生命中唯一之生日慶典是十三歲之成年禮，成年禮之後即代表正式進入成人世界，享有成年人的一切權利和義務。成年禮在摩梭母屋¹²內舉行，母屋之橫樑極低門檻又高，促使人進母屋一定要低頭謙卑；母屋內之上方為鍋莊¹³和火塘¹⁴，火塘前之座位，是依從著女性為中

¹⁰ Socialization，意指灌輸社會新成員基本文化元素之過程。

¹¹ 文化之特殊內容，隨時、空之不同而不同；但人類文化都有相同之基本元素，包括：知識語言、符號、信仰、價值規範及人造物。

¹² 又稱祖母房或正房，是摩梭家屋最重要構成部分，融會了整個摩梭文化之精華，是每個摩梭人生、老、病、死，以及人生在世最重要禮儀之所在地，也是家庭重要活動-飲食、款客、議事、祭祀、敬神之場所。

¹³ 在火塘上方是冉巴拉，冉巴拉圖示象徵著火神與灶神。灶神像前放有凹頂方形鍋莊石，用作祭供食品給灶神與祖先之一個石砌之小平台，猶如漢人之祭桌。

¹⁴ 火塘是家屋文化之中心，也是祖先常存之地；位於摩梭母屋中，經年不熄之火源，上置鐵製之三腳架供煮食、燒水，也有取暖、照明、…等多種功能，尤有崇拜火神之意味。

心，兼男女互補之性別模式；長者在上，幼者在下方，「男左女右」，「女生男死」（女座在正門入口之一方，男座近後室停屍房之一方）、「女留男出」、「女本男末」之性別意識安排座次。火塘下方為兩根柱子，右柱為女性，左柱為男性。成年禮時，女靠右柱腳採大米，代表著耕作勤勞、料理家務；男靠左柱腳踏豬膘代表外出狩獵、闖蕩江湖。但有些村寨女孩、男孩在成年禮上，同時一腳踏豬膘、一腳踏大米，或同時雙腳踏在豬膘或大米上，代表著將來衣食溫飽無憂。男柱、女柱及其頂上之橫樑、與頂柱，皆取自同一棵參天古木；此象徵著：男女互補、同源同根，缺一不可。男、女柱表示母屋以及兩性生命皆源於大自然，摩梭人普遍信仰：人與大自然一體之宇宙觀。（周華山 2001：75-76）。

至於「家屋」是摩梭最基本之社會單位，包含家庭及房屋的集合觀念，是摩梭母系親族成員居住之四合院；包括：母屋、經堂、楞房、畜厩等四個獨立之部份。家屋中沒有父系成員，家中之男人就只有舅舅、兄弟、或甥兒。整個家屋之核心，便是母親與甥、兒、女的直線關係，與姊、妹、兄、弟的橫線關係。由於摩梭人把自己的生母，生母之姊妹，生母兄弟之伴侶，一律視為「自己之母親」-稱「阿咪」；把自己的子女，自己姊妹之子女，一概視為「自己之子女」。照顧子女是母親們共同之責任，贍養老母親即是子女們之責任。摩梭人家中，女人們在觀念上認為姊妹之孩子也是自己之孩子，不分彼此；孩子們也不分母親或姨媽，都稱為阿咪。每個女人只生兩個孩子，沒有男人傳宗接代之觀念，生男生女都不歧視，尤以生女為榮（石高峰：11）。因為，摩梭家屋是在眾「阿咪」中，選任一個聰明能幹者，充當家屋之當家人；舅舅則協助阿咪當家，由他們一起安排生產生活，並負責整個家族中的食、衣、住、行之進行。舅舅在家中地位崇高，絕不可批判或背棄；摩梭人把父親與舅舅同稱為「阿烏」，舅舅也明白其自我地位、利益與母系家族息息相關，是母系價值體系之一部分；極少與當家人（自己之姊妹或母親）發生衝突（周華山 2001：96、108）。所以，摩梭社會家屋文化，是完全建構在摩梭人女、男同源互補之倫理關係上。

（二）女留男出之性別觀

傳統摩梭之兩性分工也是「男外女內」，摩梭女性被期望擔當「照顧者」的「母職」角色，摩梭成年女人都是擔當母職之「阿咪」。日常生活中，一般家務如洗衣、做飯之類的由女性分擔，種田耕地、起房蓋屋、出外經商之類的重累活計，則由家中的舅舅們承擔（石高峰：12，周華山 2003-2：42）。惟近代永寧山區男女比例失調，性別分工已不太明顯；男女會一起勞動，尤其山區勞動都由婦女負責，摩梭婦女身體操勞不休，但心境通常歡娛輕快，勞動時通常也是男、女結識，以至調情的時間與場合（周華山 2001：35）。

摩梭小孩沒有自己之房間，一般會睡在火塘邊、或到樓房與長輩同睡，過了成年禮，女孩子一般會獲得獨立之房子，作為將來走婚之用；但年輕男人則沒有自己之房間，要不晚上往女方家走婚，便是離家出門在外。縱即在文革時，強迫摩梭人施行一夫一妻制時，也大多是男人入贅到女方家。摩梭男人的空間（不一定有獨立之房間）、時間（離家出門是常態）與摩梭女人之空間（成年後具有獨

自之房間)、時間(永遠住在家中)形成強烈對比。尤其在1965年前,傳統摩梭約有三分之一的成年男子,要遠赴青海、西藏學佛,當喇嘛;而往來四川、中甸、印度、緬甸、…等地,營運貨物貿易之馬幫¹⁵,也清一色是摩梭男子(周華山2001:78-79)。摩梭社會或也因為宗教信仰、及經濟生活等相關因素,促成「女人在家當家,男人出去發展」的生活常態。

摩梭家屋(家族)以母系血緣為本,世系按母系計算,大多以先祖母命名,然家屋成員並不侷限於血緣,可以透過入贅、上門、結婚、以及過繼,來補充勞動力或繼後。家屋由女孩繼嗣,但男女皆住家屋不會「出嫁」,即使沒有女孩,從親戚家屋抱養小女孩來繼後。傳統之家屋,沒有父親、妻子、丈夫、女婿、媳婦等角色,也沒有父子、父女、夫妻、婆媳、翁婿等父系關係(周華山2001:75);相對於摩梭母系繼嗣(matrilineal descent)中之男人,摩梭女性既不專橫、優越,也不卑微或從屬;不論在性愛上、或情感上女人絕不撒嬌扮弱,沒有依賴男人之心理;經濟上,男女各自依靠母親家屋,不會有長期飯票之觀念,男人只是伴侶而非靠山;勞動上,女性負責大部分勞動,不可能有弱者心態;體能上,女、男差異較小,從無強姦或家庭暴力(周華山2003-2:40)。所以,維繫女留男出之性別角色、及走婚模式的是摩梭之家屋文化。

(三) 女本男末之生死觀

摩梭人對生命之態度,是相信生死輪迴、靈魂不滅,並認為一切生靈都來自母腹,所以人需死在母屋,才能魂反祖先地。摩梭人將生育與生命視為女人事,從懷孕到擺滿月酒都沒男人之份,摩梭社會中有關懷孕、生產子嗣的民俗¹⁶、民德¹⁷,如下(周華山2001:80-81):

1. 婦女懷孕後,男人就不能再走婚到訪女家。懷孕期間及產後之照料,由阿咪與姊妹們負責。臨產前(數天或數週,各村風俗不一),孕婦搬到男人不能進之房間,住入一個純女性之空間。
2. 嬰兒出生後,遠近村落之女性親戚、或鄰居會來探訪,帶上雞、雞蛋、紅糖、酒茶、或酥油等禮物,並且需喝過甜酒後才離開。
3. 嬰兒出生第七天要拜太陽¹⁸(有些村寨是第三天),由祖母帶母親與新生兒到屋外,坐在乾淨之墊毯上,烤太陽並用溫水給嬰兒洗澡。
4. 嬰兒出生一個月後,家中祖母會帶該月之雞蛋、及一根柴枝,走到山上之岔路口,用柴枝搗爛雞蛋,象徵孩子已經順利出世並能健康長大,從此母親可以與外界接觸。
5. 生育分娩時,任何男人都不能幫忙,坐月子期間男人禁吃產婦之食物,身為

¹⁵ 摩梭人早在南方絲綢之路開通時,已知運用騾、馬隊運貨物,往來川、藏、緬甸、印度、尼泊爾等交通不便之地經商貿易,將摩梭之手工藝品或農作運往他地,交換茶葉、鹽、布匹或其他生活用品等;摩梭趕馬人所組成之馬幫,走在茶馬古道上不僅甘冒風露宿、路途遙遠之苦,還要應付災變(天災或人禍),沿途還要預防土匪強盜之搶劫;馬幫摩梭人通常也要通曉多種方言,以行走八方;一趟行程通常都需要數月、半載、甚或一年以上之時間往返。

¹⁶ Folkway,是習性的規範,通常人們會不假思索的服從。

¹⁷ Mores,是社會中之人們認為對其福利和珍視的價值極為重要之規範。

¹⁸ 摩梭文化視太陽為女性,代表溫柔與關懷。

父親之男人禁碰婦女衣物，不能探訪婦女嬰兒，嬰兒之滿月甜酒宴，祇容婦女參加，連孩子之父親都不必親赴女家。

至於葬禮，從籌辦到執行¹⁹，包括：報喪、洗身、捆屍、停屍、入棺、守靈、達巴開路、交代族譜、洗馬繞村、集體悼唁、火葬拾骸等，男人則是主角須一手包辦。徹底的把女人排除在殮葬儀式外，同樣之道理-女人必須離開死亡之空間，摩梭女人不能殺生，殺豬、殺雞是男人之專利（周華山 2001：81-83）。

如是之民情風俗，除意表：婦女才是家屋之根本、生命之本源外；在文化層面上觀察：孩子之出生，象徵母系家屋之延續，其關鍵人物是母親、及其姊妹，不是父親或丈夫。摩梭嬰兒出生由婦女洗身，死時由男人洗身，女性誕生新生命，男性護送亡者返祖先地，充分顯示：女本男末兩性和諧互補之性別關係。

參、摩梭人之走婚、家庭及母系社會

社會學中視「家庭」：係藉婚姻、祖先、或生、養關係，而滿足其成員愛、性關係、及情緒安全等情感需求，是滿足人性重要基本需求之人的結合；至於家庭之型態則是一個社會最基本之社會制度²⁰。所以，一般家庭存立於社會之功能，在（林瑞穗：308-309）：

第一、實現規律「性行為」之社會需要；所有社會都對其成員設定性行為的界線，包括性關係對象之限定，如亂倫之禁忌²¹。

第二、實現「繁殖」新世代之需要；同時，是子女實施社會化之主要場所。

第三、提供「庇護」之場所，以保護年幼和無行為能力成員之需要。

第四、實現「社會秩序」之需要；人們之先賦地位²²，主要來自家庭之身分，此種身分及地位，是實踐「安置」人們在社會結構中之基本架構。

摩梭社會家庭建構之基礎，不在於結婚模式之娶、嫁，似也無法以單純之「一妻多夫制」²³或「複婚制」²⁴做歸納；摩梭其實有自己之性別、婚姻、與家庭觀。

一、摩梭走婚及其文化之界限

由於沒有文字之記載，要理解摩梭社會走婚之初始原由、真相及全貌，極其困難；現存摩梭兩性建構婚姻之模式，有稱：走²⁵婚？阿夏婚²⁶？…也有受 1965 年文革影響而實施的一夫一妻制。但有關摩梭暮合晨離之走婚習俗，至少有以下

¹⁹ 對詳細之細節有興趣者，請閱讀：周華山 2001：81-83。

²⁰ 指實現某些基本社會需求之模式行為、及地位或角色之關係。

²¹ 亂倫禁忌（Incest taboo）即禁止近親的性關係。

²² 先賦地位（Ascribed status）人們無須努力而被指定之地位。

²³ 一妻多夫制（Polyandry）由一個妻子和兩個或兩個以上丈夫所構成之婚姻。藉藏族以往之共妻婚為例，共妻男子是以同居一處和有共同之血緣為基礎的，大部分之共妻者是親兄弟，但也有 15% 之共妻是由幾個有較遠親屬關係之人與一位妻子之結合而成。

²⁴ 複婚制（Polygamy）由一個丈夫或妻子及超過一個配偶所構成之婚姻安排；包括：一夫多妻制、一妻多夫制、及多偶制。

²⁵ 摩梭語其時沒有「走婚」之專有詞彙，通常說「色色」表示「走路」，暗喻走婚，因為必須男子主動「走」到女方家才能發生關係，而且必須努力維持感情，才能持續走婚。

²⁶ 摩梭男人將剛剛開始偷偷走婚或尚不穩定之女性情人稱「阿夏」，有人稱此段不公開戀情之走婚階段之為「阿夏婚」。其實「阿夏」並非日常用與是「害羞」辭語，不能隨便亂用。

三點可以說明：

第一、「無父無夫」、「知母不知父」的說法，都是對摩梭文化之誤解，傳統摩梭是「知父但不親父」、「有父有夫但不同家屋」。

第二、絕無「母女共夫」、「父子共妻」、「兄弟子女通婚」之事，也鮮少姊妹先後共夫之例子。

第三、摩梭走婚，絕非淫亂之女性自主，走婚文化除血緣禁忌外，還有蠱禁忌²⁷、及異族不通婚之限制（周華山 2001：235，2003-3：185-187）。

摩梭之走婚，除上述禁忌之外，還有以下清晰之內在規矩（周華山 2001：114-117、168-169，2003-2：90）：

（一）從偷偷走婚到公開走婚

走婚男女通常在平日勞動、節日、生死禮儀等場合中認識，若情投意合，男方可直接向女方言明：到你家去玩！也可搶走女方之飾物，並謂晚上還給女方。如果女方拒絕，男方也欣然作罷。如女方應諾，你情我願偷偷走婚，是摩梭社會認可之情慾模式。偷偷走婚的階段，是純個人之事宜，旁人不得置喙。女子未懷孕時，男女相互走婚完全自由，甚至可以同時有多個伴侶（如果妳敢於挑戰禁忌、不顧害羞文化的話）。一旦女子懷孕，兩人情愫仍濃，男子會在對外公開走婚前，先到女方家火塘「敬²⁸鍋莊」，通常會請男媒人到女方家屋向阿咪示好，阿咪通常不會反對；感情一旦公開後，就須受到家屋之約束。但倘若懷孕時男女已經分手，彼此並不會有任何要求。

（二）走婚之害羞禁忌

男方在孩子出生後需擺滿月酒，公開走婚關係，擺辦滿月酒之意義，等同於結婚喜酒，走婚伴侶被公開認定，猷如有了結婚證書。自此而後走婚不必夜出早歸，男子白天可在女方家幫忙、或在晚飯後到女方家屋中之火塘聊天。滿月酒之後，男方、女方之家屋變成親戚，誰家有事便去幫忙，不分彼此。

滿月酒通常由男方籌辦，男方母親帶著豐富之禮物，如：雞、羊、牛、…到女方家，村中每個家屋都會派阿咪出席（男人不能參加）；男方籌辦滿月酒之意義有三：1.確認母、父、子三方面之關係；2.確認「父親」為母系骨頭²⁹以外，最重要之血緣與親屬關係；3.「父親」在滿月酒之貢獻，乃意表慶祝女方家屋人口添旺。因此，在傳統摩梭社會中「不知父」才是相當害羞的事。摩梭女子懷孕時，若不肯定誰是父親？是最害羞禁忌之事，代表著她同時與至少兩個男人發生關係，也意味著滿月酒不能正式舉行。如果女子懷孕時知道父親是誰，但此男子拒絕承認，不單滿月酒辦不成，還意味著男子不相信女伴，認為生父另有其人。但若男子承認是父親，只不過女子懷孕期間，雙方感情轉淡而分手；此種情況，男

²⁷ 摩梭人自古即有「蠱」說，將人分為：有「蠱」或無「蠱」之人，並歧視有「蠱」之人-即「不乾淨之人」。「蠱說」有一套完整之理論體系，詳請參閱：周華山（2003-3）天堂家書，頁 183-187。

²⁸ 敬鍋莊之「敬」，猶如走婚之「走」，是有動作意義之一種總稱；敬鍋莊意指到家屋中，祭拜祖先、及其家屋之火神、灶神。

²⁹ 「骨頭」是摩梭文化中非常重要之觀念，代表著血緣體系，「母骨父血」、「骨為本而血為輔」；摩梭人說「根骨」強調姊妹兄弟來自同一根骨頭，即來自同一祖母親，同根、同源、同骨頭。

人可籌辦滿月酒以免女方蒙羞，或者由女方之母舅會宴親友，以非正式之滿月酒來慶祝，這在摩梭社會是無傷大雅，而且稀鬆平常的事。

（三）知父、敬父、不親父

父親在摩梭社會中之角色，除負責籌辦孩子的滿月酒外，並無其他責任義務。倒是兒、女成長至十三歲時，需在母屋家完成成年禮後，即往父親家敬鍋莊；另在每年春節，子女需到父親家拜年；父親老年、或重病時，子女會經常探視；父親去世時，子女會代表母親參加，並負責葬禮部分之開支。凡此種種，均表示摩梭人「知父、敬父」，但因長年不與父親居住一塊，自缺乏「親近父親」之情懷。

上述之民情風俗，說明摩梭走婚之婚姻關係，絕非「無父無夫」、「知母不知父」…等之錯誤描繪，而且現今中國政府與法律均已承認摩梭走婚，屬於「事實婚姻」。更何況摩梭走婚，在兩性情慾模式上，具有之最大特點是：走婚式之婚姻，與家屋是分割的，走婚伴侶並不同住或共組家庭；家庭不是經濟生產、教養撫育子女、勞動工作之獨立單位；走婚體制既與衣、食、住、行及子女扶養分割出來，純以感情為基礎，自由度高、低穩定性，沒有獨占性、及主、客從屬觀念。加以，晚年必須死在母親家屋之信仰；摩梭走婚之男女，幾乎沒有「從一而終」、或「終身廝守」之觀念。

二、摩梭社會之家庭型態-家屋

學者周華山謂：外人誤以為摩梭文化的核心是走婚或母系，其實「家屋」才是每個摩梭人最深層之潛意識（周華山 2003-2：7）。因為，有家屋文化之奠基，始有母系與走婚之機制。

家屋，是摩梭人最小和最重要之社會單位，也是身分認同的基礎；摩梭人自我介紹時，通常先說家屋名字，然後才是個人名字。所謂之「家屋」（本文在前面已略有所述），包括已死之祖先，所有在世之成員、牲口和整個四合院式房屋建築物。摩梭家屋非常神聖，都有自身恆常不變的名字，誰在房子出生或搬進來，房屋名字就成為他的「姓氏」。家屋通常以始創家屋之主人來命名，或以房子的方位來命名，或也會以動物命名，…（周華山 2003-2：68）。

家屋是個人身份與價值之基礎，房子之大小與美觀，便直接影響人們之地位與聲譽。傳統摩梭人把大部分之財富與心思，都放在家屋之修建上；每年秋收農忙之後，總會翻修房屋，至少也把屋頂重新鋪搭。修房子時，須把一點金、銀、經書等貴重物，象徵式的嵌進主要之木柱以及火塘鍋莊石內，如此家屋才有心臟、生命與靈魂；而火塘更是凝聚家屋，以至整個摩梭文化之中心意義，家屋內之火塘禁忌³⁰繁多，火塘四季不滅，火焰旺盛代表家屋強大、牲畜繁多、穀物豐收、香火不絕、生殖繁衍（周華山 2003-2：69）。火塘是家屋之中心，是整個家庭飲食、款客、議事、祭祀、敬神之核心。火塘鍋莊石上祭供著火神、灶神與祖先；阿咪在進食時負責分飯，所以坐在火塘之右邊；分菜時須先敬長輩、賓客，

³⁰ 火塘是神聖嚴肅之地，在任何情況下都嚴禁情慾表達，其他規範如：不能背向火塘而坐，不能移動鐵三腳架與鍋莊石，不能跨越火塘、或在火塘與人中間走過，也不能在火塘前吵架，…。

後給晚輩、主人；餐前須將一點之飯菜、茶酒放置於火塘前，意味祖先須比後人優先用膳（周華山 2001：77）。摩梭人要死在家屋內，並認為死亡只是靈魂休息，與先輩家人重聚；如死在家屋外，則為兇鬼，永世都在屋外（周華山 2003-2：71）。家屋雖喜興旺，但摩梭人卻反對擴張家屋，也不會以分家來開枝散葉；家屋世代不分家，當人口增加約二十人左右時，女子便暫停走婚。因為，分家在摩梭社會，具有批判、責罵之負面意義（周華山 2003-2：73）。

摩梭走婚以家屋為母體，家屋文化給予走婚一個寬闊自主之空間，並設下不可逾越之害羞禁忌³¹。摩梭男、女可在黑夜盡情奔放自由走婚，但在白天則甘之如飴，專注家屋建設；白天擁有親情，晚上擁有愛情，走婚自是家屋社會之文化產物（周華山 2003-2：22-23）。所以，摩梭家屋所意涵之文化意義如下：

- 第一、家屋名字是人之姓氏，可見氏族之軸心是家屋，而非男、女或任何個體；家屋的名字，是識別標誌和身份認同之基礎。
- 第二、有屋才有家，有家必須有人來延續此屋；家「屋」是「物」質，但「屋」之營建過程，則有精神性。
- 第三、家屋是神聖之地，尤其是火塘；家屋也是生、死匯聚之場所。
- 第四、「敬」鍋莊讓祖輩享受火塘之溫暖，家屋是摩梭生者與亡者感情的最終依歸，家屋本位，敬老、愛幼是摩梭人之禮教，否則會被指責不懂害羞（周華山 2003-2：9-12）。

綜合上述，摩梭「家屋」，實已跨越現代社會中「家庭」所具之意義與功能。

三、摩梭母系社會是源出於母系思維之產物

學者周華山認為：稱摩梭為「家屋社會」，比「母系社會」能更準確的描述摩梭文化之底蘊（周華山 2003-2：8）。然而使家屋所具之獨特體制能順利運作，以致延伸整個社會文化的是摩梭之母系思維。摩梭母系思維，對摩梭文化之影響如下：

（一）非佔有式之母親社群

1. 摩梭語中「咪」直譯為「正」或「大」，引申為一切陰性價值，而「阿」則泛指一切尊貴之稱謂（周華山 2003-2：46）。摩梭人稱「母親」為「阿咪」，「阿咪」之稱是眾數，「阿咪」不以婚姻、或生育做身分定義之基礎；而是所有中年婦人之統稱（周華山 2001：71）。所以，從語言、稱謂，也充分反映出摩梭人對母親及女性之尊崇。

2. 阿咪，她沒有「擁有」自己之孩子，也沒有被丈夫或父親所「佔有」。摩梭母子的關係，並不僅只意涵：生育、婚姻、及產權之私有制…；婦女替自己小孩餵奶，給姊妹之孩子餵奶，也為村、里所有飢餓哭泣之小孩餵奶，孩子也自幼習慣這種天下為母之關係，長大後自然對男女感情，也建立起「非佔有式」，一脈相承之觀念（周華山 2003-2：46）。

³¹ 摩梭文化中最關鍵之害羞文化是指：絕對不應該「說」或「做」之事情，在火塘前、家屋內都有一些禁忌，不能說或提起之字眼，以免引起尷尬；不能做之行為，如走婚血緣禁忌以免觸犯害羞文化。有關害羞文化之詳細內容，請參閱：周華山（2003-1）請把屁股放在頭上，頁 61-69。

3.阿咪經常長久照顧眾多嬰孩，與眾人關係親暱，長期以他人為本，摩梭人對阿咪總有濃的化不開之依戀；阿咪們與子女們間經常親暱談心、傾吐心事，也經常串聯鄰舍交換人際情報，阿咪透過多向度之說三道四，建立多方位之情感扶持系統；因而建立起家屋倫理、與無孔不入之人際網路，男人想亂走婚也非易事（周華山 2003-2：48）！

4.摩梭阿咪大多自信自重、慈祥善良、能幹勤勞，這樣之角色模範，讓女子自幼學習到女人之自尊自重、不卑不亢；加以走婚之自由，讓她們單純享受女性姊妹深厚同盟之誼，以及男伴平行互重之性愛關係。阿咪超越性別，滲透家屋與社會每一個角落，令男人同樣受惠。孩子們則自幼在充滿愛之環境下長大，心靈、人格健康；摩梭人到晚年時家人、村人都敬重、關心，沒有孤單、無依、或被遺棄之恐懼與焦慮（周華山 2003-2：49）。傳統摩梭文化對殘、疾、老、弱向來特別敬重、關照，尤其將殘、疾、弱、小視為上蒼派來之使者，要特別的善待他們（周華山 2001：77）。

總之，摩梭文化中之「阿咪」是從生物之詞彙，提升為整體文化之核心符號，是跨越佔有、排斥、與嫉妒的集體關愛意識；「母親」從生物與產權類別，提升為以分享、關愛為本之社群，不單代表著對婦女主體與地位之肯定，更是一種感情和諧、家族團結、敬老愛幼為社會核心價值之母系思維（周華山 2001：73-74）。

（二）共業無我沒有私有產權之共享社會

摩梭以女性繼嗣家屋，且繼嗣是以家屋而非血緣為本，繼嗣也非個人本位，而完全是財產集體擁有為準；甚或根本沒有「私有產權之觀念」。子女凡出自家屋內都是自己之骨肉，不會出現財產爭奪，姊妹排斥，家屋內鬥之害羞事。家屋內所有之議事決策，也跨越個人權力及性別，由家屋中長輩每天在火塘前集體民主協商，並由當家阿咪統籌與執行（周華山 2003-2：83）。那麼摩梭家屋之當家人是如何挑選出來的？

傳統摩梭社會，人們早、晚飯都在母屋中進行，這時也是民主協商家族內、外事務之時間，早飯時分配當天之工作，晚飯時則檢討與交流當天勞動之情況及村中大小事宜。小孩自幼在充裕之空間與關懷下，參與家內外之勞動，並在長輩教育下選擇最適合自己之勞動。從小及長、以至到成年，誰最懂得犁田耕地？誰最擅長人際關係？誰最知曉理財？都是眾所周知、一目了然的，一切爭議與異音都在十幾年來，每天火塘邊早、晚之「聚會」中處理、調和、轉化，由年輕步入中、老年，到最後成為「當家人」之過程，是自然、民主、而漫長的（周華山 2001：97）！擔任摩梭當家人，只有一個前提：就是不偏、不倚公正對待家族每一個成員，並以整個家族利益為出發點。當家人並非當權者，既無個人特權，也絕少濫權，因為重要之事，都由家中長輩一起決定。此種輩分等第，就成為傳統摩梭最主要之等級制，而無關性別、教育、經濟、門第尊卑，而是每個人都因年齡增長，而享受到老人所受到之尊重（周華山 2001：100）。摩梭家屋社會中，男人普遍支持女人當家！因為女人都為家著想；而摩梭家屋敬老、尊輩分、財產集體分享之傳統，也是男、女兩性權力平衡之哲學。

（三）重母屋輕公眾

摩梭文化與社會運作之基本單位是家屋，家屋不僅是個人生命之中心點，也是公眾之形象、名聲、聲望之所繫。重母屋輕公眾之文化根源，所顯現摩梭文化之價值觀念如下（周華山 2001：90-96）：

1. 重家屋而非個人名聲

摩梭人認為家屋之聲譽與威望，比個人在公眾領域之聲譽與威望重要；但個人之公眾形象，也影響家屋之名聲。至於個人在公眾領域之聲譽、與威望，離不開在家屋裡的表現，以及其家屋本身之聲望；而家屋的聲譽，首重當家阿咪之表現。如摩梭之「公眾活動」，大多在家屋中四合院之空地舉行，像成年禮、及春節之篝火晚會，能主辦之家屋需享有聲望，參與家屋之公眾形象、與其當家阿咪之聲望、與成就，均需匹配相當。

2. 重家屋和諧而非公眾成就

摩梭人認為應該死在家中，加以大家族給予摩梭人極度溫暖的安全感、與滿足感，絕少有人願意離開家鄉。摩梭人也有強烈之競爭與成功意識，只是摩梭人比較的是那一個家族更和諧、更團結？摩梭人認為真正之成功，不是事業、或社會地位，而是家族齊心、敬老愛幼、童叟幸福快樂；而其所謂之失敗是家族分裂、對老人不敬、姊妹不合。

3. 「社會」及「公眾」觀念薄弱之母屋社會

摩梭之「社會」與「公眾領域」，即由母屋家戶所組成；家屋是集體的公領域，是所有公眾禮儀與活動之場所；走婚的場所-樓房³²，則是私領域。摩梭村寨中任何之公眾活動，都要村寨中之大家族支持，否則難以成功；因為，「公眾」根本不可能獨立家屋而存在（周華山 2003-2：42）。相對於現代之一般社會，家是私領域，家以外之場所才是公領域之觀念，截然不同。所以，摩梭人和諧友愛之作風，離開家屋越遠就越薄弱；缺乏公眾空間意識、欠缺民主公平之社會體制，導致摩梭人之衡量事情的準則，多只限於家屋之威望與勢力（周華山 2001：156）。

（四）以母系親屬關係-「舅舅」來建構父親稱謂

摩梭語中尊稱父親為「阿達」（類似漢語中父親之稱謂）、或「阿博」（如同漢語中爸爸之稱呼）；但是大部分摩梭人當面稱父親為「阿烏」（亦為舅舅之稱謂），背後稱「阿達」。若家有舅舅，統稱舅舅與父親為「阿烏」；家無舅舅則稱父親為「阿達」（周華山 2001：107）。如此稱謂與身分認同之建構關係，基於以下之理由：

1. 避免多位父親所引起之矛盾

在傳統摩梭文化裡，小孩自出娘胎，便習慣把所有之成年男人稱作阿烏。阿烏是權威，而非親暱之角色。摩梭人為解決家屋內，數位孩子來自不同父親所可能引起之矛盾、競爭、與異心，統稱父親為「阿烏」。除藉此沖淡夫妻關係³³外，

³² 摩梭樓房之走廊通常有獨立之木梯，部分木梯能通往外面，讓來訪男子繞過四合院的內庭直達女子房間；摩梭規矩：晚上聽到有人悄悄爬樓梯或叩門，不可出來查看，因當地沒有小偷，只會有人來走婚。

³³ 摩梭人禁提夫妻關係，摩梭害羞文化是以母系家屋本位的，在火塘前、或親屬在場，都不可提

同時也消除父親與舅舅兩個角色間可能發生的矛盾、與隔閡；強化人們對母系家族之感情與認同。摩梭走婚，致使「後父」多而「後母」少，但家屋體系又令「後父」觀念難以孕育（周華山 2001：108）。稱所有長輩男人為「阿烏」，自可消弭家屋文化之衝突根源。

2. 「阿烏」是摩梭文化對男人尊稱

摩梭文化中，舅舅是男性地位、與權力之最高峰。當年輕男人升格為「阿烏」時，地位崇高，需負責：管教甥兒、統籌修葺、宗教祭祀、葬禮和對外活動。在孩子心目中，阿烏之地位遠勝生父，阿烏對甥兒們傳授狩獵、划船、撒網、捕魚、犁地、耕作、放牧…；「親舅舅，不親父親」，舅舅是甥男、女，主要依賴、與求助之對象，甥兒永遠不可指責阿烏；但舅權不等同男權或父權，因阿烏之地位，非因其生物之性別關係，而是阿咪最親、最可靠之男人-兄弟之血緣關係。摩梭人常說：「父親是我的，阿烏卻是我們家屋的。」正意味著：「父親」是私有財產之產物，「阿烏」則為母系家屋，唇亡齒寒共有之觀念（周華山 2003-2：43）；所以，尊敬舅舅是保障家屋和諧之最佳策略。

摩梭母系思維所創造之家屋文化，因其具有下述優點，而有其長遠發展之條件（周華山 2001：257-258、260-262、285-289）：

第一、家庭人和：家中沒有婆媳相爭、妯娌矛盾、及財產不均之糾葛。

第二、經濟集中、物質能有效使用：由於大家庭不分家，避免了經濟之分流；經濟較集中，消除了建立幾個小家庭而進行之重複開銷，可以省卻一些財物，集中使用；無經濟問題。

第三、家中勞力分工之專業化、與集團化，老、幼、男、女皆有所養，無後顧之憂。

第四、兩性平等、感情自由，兩性間壓力少而且感情關係純度高。

第五、天然計畫生育、符合優生原則。

第六、似無治安、及貧、苦、弱、殘、無依、就養等之社會問題。

所以，摩梭家屋文化之發展，固受其歷史之時、空變遷因素、山川地理之限制、及生活經濟條件等之影響，惟摩梭家屋文化之運作機制，則依賴以家屋為本之母系思維；基此思維，走婚制之兩性關係才能獨存。摩梭人也唯在家屋文化下，才能兩性情慾自主之延續子孫；家屋擔負了教養、撫育子女及經濟生產之責任，成為勞動工作之獨立單位。走婚制之婚姻型態，既與經濟生活及子女扶養分割出來，自與一般社會建構之基礎-家庭所營建之兩性關係大不相同。

肆、摩梭社會之兩性關係及其對當代社會之啓示

一般父權（patriarchy）社會中，咸認為：男人天生較強壯，女人需要生育小孩，而且男人性格陽剛、感情理性，生來就優於女人，所以男人應主導社會。但二十世紀以來諸多之社會學者及女權運動者，都企圖打倒這種以生物性別差異，判定優勝之論調。雖然生物性別之差異的確存在，但社會文化對男、女兩性之性

「阿達」，因其暗示父母親之性關係。

別角色，往往有導引、模塑之功能；除此，一個社會中男人和女人之關係，更是決定性別角色如何扮演之關鍵因素（王淑女等：276）。相較於一般之父系繼嗣（patrilineal descent）之社會，摩梭社會及其文化中之性別關係極其不同。

一、摩梭社會之兩性關係

摩梭母系家屋社會，所營建出來之兩性關係，最具獨特之處，有：

第一、摩梭社會之「性別角色」（gender role）是：重女不輕男，並以女性為主體之家屋社會；而且摩梭以母系思維為中心之家屋文化，建構了男、女平等尊重、和諧互補，各自精采生活之性別關係。這和父系社會由男性主導、女性附屬之男尊女卑之性別地位，完全不同。

第二、摩梭社會與父系社會最大之差異在：母系家屋（matrifocal compound）生活之成員中，沒有親生父親之角色，但由舅舅扮演父親之角色；而摩梭走婚自是母系繼嗣及家屋機制下，所創造出來之一種妥當而獨特之設計。摩梭走婚形成之原因，可能因為「女留男出」之經濟需求；也可能是藏傳佛教之影響，男性一生中總要當幾年喇嘛；更可能只因維持母系繼嗣家屋財產共享，沒有私有財產之社會。摩梭社會女多男少，女性之勞動、經濟及生活都以家屋為主，女人絕不出嫁。這與文化人類學、或社會學中所論述之「一妻多夫制」的婚姻設計，完全不同。「一妻多夫制」之婚姻-兄弟共妻，是因為貧窮，家庭經濟無法擔負一次以上的嫁娶消耗，也為了保持家中財產之不散；或因社會中呈現男多女少之情境（或因殺女嬰之習俗），但女子仍是被娶進夫家的；兄弟共妻，家中所生之後代，都以長兄為其父親（劉其偉：163-164，王淑女等：326，馬麗華：173、209）。

第三、摩梭走婚，知父，但不與父居的設計，致使家屋之血緣都出於同根骨。所以，摩梭社會中成年男女之關係，在家屋中是休戚與共之手足及子女，沒有夫妻關係；在家屋外「阿烏」或「阿達」是其最親之朋友。再者，摩梭社會中，女人在生活、經濟上獨立，情慾自主，不依賴性伴侶共營家庭生活；阿咪及舅舅們共同負起撫育、教養子女之責任，手足情誼甚過男女私慾，性伴侶或只是延續血脈需求之工具，血親家屋之存續與和諧，成為摩梭女性之生命事業。

第四、摩梭社會並非依照母系社會之運作機制-母權（matriarchy）-女性具有家中事物法定之掌控權，而是依從尊老、敬老之輩分倫理，當家阿咪需與家中阿烏及長輩們之共同協商、溝通，再作成家屋中之共同決定，當家阿咪只負責執行。家屋外之男人可以海闊天空，既可做「生物上之父親」，卻無須擔負婚姻之枷鎖、及撫育教養子女之責任，摩梭家屋文化深深懂得「異子而教」之哲學；每個男人只替姊妹們教育甥兒們，姊妹兄弟共營家屋生活。

所以，相較於父權社會中所強調的一夫一妻制之婚姻、家庭制度而言，摩梭家屋社會所建構之兩性關係，似乎解決了父權社會中，始終爭議不休之下述議題：第一、女性須有獨立之經濟能力與撫育子女之能力，才有性慾自主的能力？也才

有權決定是否需要生育？而摩梭女性就享有如此之權力。

第二、如果女性只是擔任孕母，而無須獨立的擔任撫育、教養之母職，那社會中應由誰來養育、教化子女？摩梭家屋則有眾阿咪及阿烏們，共同負擔家中孩子們撫育與教養的責任；摩梭女性可在擔任孕母及母職之外，仍能擁有相當獨立自我之時空。

第三、女性如果不擔任孕母或母職，才能取得與男性一樣之平等地位，那麼人類生物之差異就沒有存在之價值？？摩梭眾阿咪之地位，並不以生育與否？或有無盡到母職為準？摩梭人依從生物之差異，享受自然之命定，不以孕母、或母職之女性天職束縛女性。摩梭營建之家屋社會，是男女平等共治的，惟輕忽家屋以外之公眾社會，治理公眾社會時之性別分工為何？由於摩梭人長期受到土司及父系社會之統治，無法得知。

第四、如果女性摒棄生物上之生育特質，追求與男性無異之生命歷程，那社會應由誰來繁殖後代？延續社會？？人類男女生物性別上之差異，是大自然之產物，摩梭母系文化中，女性仍自然地承擔繁殖後代之生物使命。

探究摩梭兩性關係及性別角色之議題，不僅說明：社會之性別角色，都是被建構的觀點；並且更足以說明：性別角色之差異並非完全基於生物之差異，同時也必須基於社會結構（摩梭家屋）及權力（母系繼嗣）之相關因素。如果生物之差異，是自然且必然存在的，那麼是不是需要消滅生物之差異，才能消滅父系社會中性別角色之不平等？？而摩梭之走婚習俗及家屋文化下之性別關係，卻沒有男、女不平等之社會問題；再者，摩梭社會之兩性關係，其實也呈現了：自十八世紀³⁴西方女性覺醒以來，女性主義³⁵者百年努力之歷程中，所清晰意識到的奮鬥目標「爭取男女平等，是在終結男性壓抑女性之機制，而非消除兩性之差異！」

二、性別角色之多元思考

父系社會下性別角色之差異，究竟是生物差異造成？或是社會文化模塑、學習之結果？抑或是男性基於生物之差異，而主導性別刻板印象³⁶（gender stereotypes），所促使之男尊女卑之不平等？摩梭母系兩性關係之探究，似乎已對上述議題有了較清楚之說明。惟以下所舉之文獻回顧，旨在補充以次級資料分析³⁷（secondary data analysis）作為學術研究之基礎時，貴於有跨國文獻之補充，以作為比較分析之參考。

（一）米得³⁸之觀察研究（陳光中：350-353）

³⁴ 在此指十八世紀末，英國之 Mary Wollstonecraft（1759-1797），她是一位特立獨行女性主義之先驅，其在 1792 年發表於倫敦與美國「女權之辯護」之代表作，是女權理論上第一個里程碑。

³⁵ 女性主義源於十九世紀之法國，意指婦女運動、或女權運動，近兩世紀因廣泛使用，而有不同之意義，現今一般人將女性主義視為：終止女性在社會生活中之附屬地位所作之種種努力。

³⁶ 過度簡化但卻強烈地維護男女特徵之觀念，性別刻板印象是藉形塑有關男女天生適合某種任務之觀念，來維繫性別角色之差異。

³⁷ 學術研究並不總是自己蒐集第一手資料，而是經常需要依賴政府部門、其他組織、或其他研究者所蒐集之資料、或他人研究之成果，以作為更進一步研究重要資料之來源，這些資料稱為二手來源資料；以二手資料作為研究基礎的研究方法，稱之為次級資料分析。

³⁸ 瑪格麗特米得（Margaret Mead.1901-1978）聞名於世之美國人類學者，但其對社會學及研究方法也有非常劃時代之貢獻，她曾親自探訪亞洲及太平洋諸多島嶼中之土著及民族，她是第一位依賴

根據美國人類學者-瑪格麗特米得（Margaret Mead），對三個相鄰之新幾內亞部落³⁹之研究，歸結其發現及結論，如後所述：

1.如以現行一般父系社會下之文化進行勾勒，阿拉佩什（Arapesh）之男人和女人都具有「母性的」、「女性的」氣質，男人和女人一樣，都順從、合作、沒有攻擊性、溫良、敏感、被動、習慣為他人服務；「性」對此部落之男、女並沒有強大之驅力，生產糧食、及繁殖後代是其最重要之事。而蒙杜古馬（Mundugumor）之男人和女人，卻都冷酷殘忍、互相猜忌、具強烈之攻擊性、性感獨特、野蠻暴烈絕少母性；從征戰及對女人之爭奪中得到最大之滿足。至於德昌布利（Tchambuli）部落雖是父系社會，但德昌布利之女人占統治地位；她們在生活、及生產上團結成一個牢固合作之女性群體，不論男女都將藝術作為生活之旨趣，尤其是德昌布利之男人-每一位男人都是藝術家，而且都精通數種技藝，如跳舞、雕刻、編織、和繪畫；男人少有責任心、多愁善感、易依賴他人，終身以其藝術魅力和優雅之舞姿向女人賣弄風情（宋踐：161、225、242、247、277）。

2.根據米得對這三個部落之綜合觀察，發現男、女之人格特徵，大部分和生物之性別差異無關。男、女性別角色間有無標準化的人格差異，是由文化「監製」的，每一代男性和女性都要在文化之機制下，適應他們所處之社會文化環境（宋踐：278）。

3.米得也觀察到每一個部落中都有叛逆、背離、及順應不良者（宋踐：145-161、227-231、266-271），由於個體差異相應出現在三個部落之各自不同之文化中，肯定了人類個體間有明顯之氣質差異，而這些差異是以遺傳為基礎的；這些處在不同社會中之叛逆、背離、及順應不良者，是社會文化機制運作下之失敗者，這些人無法透過社會化之歷程，習得社會規範並將其內化於人格之結構中。然一個社會中之順應不良者，卻可能是另一個社會之成功者。

4.米得認為：兩性人格差異是社會文化造成的，這種差異對任何一個試圖建立秩序之社會是大有裨益的（宋踐：307）。阿拉佩什人及蒙杜古馬人幾乎沒有性別角色之差異，因之也沒有社會地位及等級之明顯劃分；社會結構過分簡單，社會文化即缺乏廣度和深度，亦沒有所謂之藝術可言。所以，男、女性別角色間有、無差異，則成為社會趨向高度複雜化之前提；換言之，對一個社會而言，消除性別差異意味著降低社會之複雜程度（宋踐：310-311）。社會如果消除了兩性間明顯之人格差異，即意味著消除了男人氣、或女人味各具特色之人格表達方式，這究竟是社會之一大損失！人類社會因為人之年齡、階級、性別…之不同，而分屬不同之群體，並因而有不同之人格標準，以便其在社會中各司其職；所以，這些社會生活中之主體-人，也各自獲得其各自之生活意義。

5.然而排除以「性別」為基礎之分層，而代以按照社會等級（社會階級）來

「參與觀察」而非只靠「面談」蒐集「質性」資料之學者，也是從事「跨文化」角度，觀察研究「性別」之第一位學者。

³⁹ 這三個部落分別為：居住在地之阿拉佩什人（Arapesh）、沿河居住之蒙杜古馬人（Mundugumor）、及居住在湖邊之德昌布利人（Tchambuli）。

分層，如印度之種姓制度⁴⁰，也絕非一種進步（宋踐：318）。人雖有性別、種族之分，但卻有各自之潛能，這些潛能隨遺傳之機制代代相傳，唯有在一個開放、平等、包容之社會中，才有提供個人潛能發揮之空間。所以，人類文明努力之方向在：排除所有宰制「人爲差異」之威權，否定由統治者主導命定之差異，讓社會中之個體，找到各自能體現其興趣傾向、及天賦才能之行爲模式，而非被迫嵌進一個不適合其天資發揮的模式裡。

（二）以色列合作農場之調查研究（Spiro：x、xv、xvi）

Melford E. Spiro 教授⁴¹，於 1951 年開始在基布茲（Kibbutz 以色列的合作農場），以問券及訪談之方式研究⁴²：先驅者的女性主義意識形態與第二波女性主義意識形態之比較（A comparison of the feminist ideology of the Kibbutz pioneers and “the second wave” feminist ideology）。

以色列之合作農場，爲了男女平等之理想，刻意營建一個共產社會，男女不因性別而分工，男女結婚後生養之小孩，交由合作農場集中教養。基布茲所倡導的「兩性平等」，即「第一波」女性主義（所謂先驅者的主流意識形態）的訴求：就是不管在社會、經濟、政治、及教育各方面，女性都應當享有與男性相同的權利及機會。不過這些先驅也與「第二波」（1960 年代之女權運動）女性主義者，有著相同的目標，即是消滅「父權制」，以及廢除所有社會上兩性間的差異，其中自然也包含了性別角色的差異。基布茲的先驅與第二波女性主義者都深信，若是男女扮演之社會角色不同，即便如此的差異被視爲平等的價值，真正的平等是無法實現的。所以，真正的平等必須建立在兩性間相同的角色扮演，及其他方面的一致性上。

由於這些以色列合作農場之先驅者相信：兩性間社會及心理上的差異，如同當代女性主義者所主張，是文化所型塑的。換句話說，性別角色之差異，自是社會歷史傳統演變之結果，而這種傳承源自於孩提時之社會化。

這些先驅們同意當代女性主義者的主張：文化所不能明釋的，兩性之間『唯一』重要的不同處，在於女性的月經、生育能力、及哺育能力。雖有這些行爲能力及生理上的不同，但是：如果男孩與女孩確有不同（生理及行爲方面），這也並非天生而是後天造成的⁴³。所以，不論任何歷史或社會化的形成物，凡造成男

⁴⁰ 種姓階級制度（castes）是一套由宗教主導、世襲傳承不變之階級體系，通常和印度及其他國家信奉之印度教息息相關；在印度種姓體系有四大階級，稱之爲 varnas，種姓制度之成員身分，通常決定個人在宗教儀式中所擔任之職務、或角色；每一階級中之成員身分，是在一出生時就已命定，階級嚴格劃分，同階級者始能通婚。

⁴¹ 是加州大學 San Diego 分校於 1968 人類學系之創系教授，在人類學之研究領域中富有聲望，著作等身，有：基布茲（Kibbutz 以色列的合作農場）先驅者的女性主義意識形態與第二波女性主義意識形態之比較（Introduction x.）、「人性與文化」、…等多種著作。

⁴² Spiro 教授自 1951 年開始研究名爲 Kiryat Yedidim 的合作農場（Kibbutz）。Kiryat Yedidim 是一座位於以色列北部，創建於 1921 年的合作農場。以色列的合作農場運動始於 1920 年代，從一開始的 194 個合作農場（成人人口數，約 67,500 人），到 1975 年我重返以色列時，增至 237 座合作農場（成人人口數，約 85,100 人）。一直到 Spiro 教授最後一次造訪時，合作農場數量已達 270 座（成人人口數，約 129,300 人）。

⁴³ 根據演化心理學之解釋，男女不僅在生理上不同，在心理上也不同；而這些差異之起源是因男

女差異之人造物，都應該被消滅。

基此理念，以色列合作農場的先驅們，對於兩性不平等的看法，提出了一套並非反母性的新婚姻（一種合法的經濟關係）、家庭（一種居住團體）制-以色列合作農場；這種制度的履行，促使先驅的女性主義的主張能夠實踐。

1.先驅者所主張的女性主義

爲了實行第一部份的計劃，先驅者提出了一套新的婚姻制度。在此婚姻制度中，每一位配偶，不論其在合作農場整體中是一個生產者還是製造者，都被視爲一獨立的行爲者。進入計劃中的第二部分，他們建立了一種兒童撫育系統。在合作農場中，他們將兒童依照不同年齡，集中於育兒院中，由專業的看護、社工、及教育者教養照顧。所以，合作農場中出生之小孩，從出生開始，就不與父母同住，也不一起吃喝。

這樣創新的兒童撫育、及家庭系統，是爲了除去婦女長久以來的養兒育女的負擔；免除了這些負擔後，婦女理當可參與一直以來男人所把持的社經活動。而創新的婚姻制度，即是爲了讓婦女能夠在社會及經濟上獨立自主，不需再依附丈夫而生存。簡言之，這些創新之社會制度，是爲了提升婦女在兩性間地位的平等，而所謂之兩性平等，是以合作農場的意識形態所定義的，即以「身分」作爲平等依據。

2.以色列女性的反動

以色列合作農場的設計，是先驅們所主張的一種女性主義革命，而由第一代合作農場中土生土長的以色列人，所發起的性別意識之反動，則可被稱爲是一種「女性的」反動。以色列合作農場之的建立者（先驅們），試圖廢除兩性間的同種異形（dimorphism）-生物上之性別差異；後來，合作農場所設立的機構，也被指爲剝奪女性天生的需求。這些「女性的」反動，特別令人玩味之處在：

第一、這些反動活動主要是以色列女性所發起、主導，並非男性。

第二、這些反動的起因，不單是由於她們想回到兩性在外貌、及社會角色上的同種異形，也是爲了堅持爭取回她們身爲女性的需求。

1975 年 Spiro 教授主持調查研究時，生長於 Kiryat Yedidim 合作農場的受訪女性們，相當廣泛的表達出女性反動之意識形態，及反對欲達男女平等之各種文化機制。在意識形態方面，她們不支持：建立以色列合作農場之先驅者，所定義的女性主義的「身分」平等；換言之，她們反對：欲達到男女平等，女性必須變得和男性相同，從事男性所做的活動。她們堅稱：兩性之間有重要的、與生俱來的不同之處，在人與人互動關係方面；她們認爲：男性，對於成就與支配統治較有興趣，而女性則對於連結合作及撫育較感興趣。另在社會文化操作機制方面，以色列女性反動者之主張有：

（1）外貌顯現：先驅者主張揚棄女性的服飾及外貌，而後來以色列女性卻著重這些女性的特質。

（2）職業表現：先驅者試圖讓女性從事男性職業，而後以色列女性卻渴望女性

人與女人需要面對不同之生物生存之挑戰。詳請參閱：柯勝文：頁 145-146。

職業。

(3) 公共場所：先驅者希望女性任職參與政經領袖職位，新一代以色列女性卻試圖迴避這些職位。

(4) 家庭主義：先驅者貶低「家庭」（包含婚姻及家戶），以色列女性卻提出婚姻及家庭的重要性。

(5) 兒童撫育：先驅者貶低母職，而新一代以色列女性卻提升母職成爲一種向心力。

3. 歷經 1951-1975 年之研究發現 (Spiro: 107-109)

(1) 生物性別差異雖然是原文化⁴⁴ (pre-culture) 的-即後天學習之行動反應，是自然界中兩性需求不同的結果，但這並不表示所有的性別角色差異，都是生物性別差異所造成。

(2) 雖然性別角色的差異，源起於原文化兩性需求之不同，但這並不代表性別角色是源於原文化的。

(3) 雖然性別角色的實踐，滿足了原文化兩性的不同需求，而兩性對於這些原文化的不同需求，只有程度上的差別。

(4) 沒有任何社會角色，可以設限任何人，即無論個人、或團體中的個體，都不應被禁止或設限，以試圖實現「身分」上的平等。

(三) 其他文化中之性別關係

印度科雷拉之那雅族 (Natar of Kerala)，如同摩梭人之兩性關係，由舅舅取代生父來養育外甥。青少年之那雅女孩被鼓勵擁有數個情人，一旦懷孕，其中一個以上之情人承認是父親，並支付養育嬰兒之費用；除此情人無須對女孩及其孩子負任何責任；女孩之親屬負起照顧孩子之義務。財產權和身分地位，是由舅舅傳遞到外甥或外甥女 (林瑞穗：309)。

除此，台灣公共電視製播系列女性研究之影片中，曾經報導⁴⁵：

1. 歐洲阿爾及利亞之盟女-

傳統中阿爾及利亞，女人一但嫁入夫家即爲夫家之財產，是夫家中最低下微卑之人。因此，源自 15 世紀之律定，若家中沒有男人，需要勞力或謀取生計時，家中之女人可終生不嫁，女人被當成男人用，這些多半爲了養家而被稱之爲盟女的女人（但也有少數只爲了想當男人）-只要他徹底像個男人，言行穿著打扮一如當地之男人，狂放之喝酒、悠哉之抽煙-阿爾及利亞的社會是允許盟女存在的。

2. 印度德里有非男非女的第三性~闍人-

獨立之性別或是陰陽人、變性人。印度人相信闍人，具有祝福、與詛咒之能力，在族群中多半擔任巫師之角色。

以上所學是國家地理雜誌，長期跨文化系列探訪報導中之部分，這份跨文化之報導，幸經 Boston 大學社會學家之研究，作成兩點結論：

第一、天主教、回教、基督教強調男女有別，佛教印度教比較包容第三性。

第二、一個社會中男女之性別角色區別越明顯，這個社會越有秩序。

綜觀本文對摩梭文化中性別關係之探索，及本文所回顧之跨文化的性別研

⁴⁴ 人類學者 Hallowell, A.I 對於類人猿的「後天學習之行動」稱之爲「原文化」，藉以和人類之文化相區別；而日本人類學者金西錦司則認爲化石人類之生活樣式稱之 pre-culture。詳請參閱劉其偉，頁 196-198。

⁴⁵ 以下文字是看電視所紀錄之資訊，詳細資訊如赴公共電視相關部門查詢，會更清楚。

究，初步之結論是：

- 第一、沒有男性之「本質」或女性之「本質」。人類社會中之「男」、「女」有多種不同之面貌，端賴社會文化之規範、及文化價值的內涵而定。
- 第二、所有人類社會都應區分男、女，換言之，生物差異是自然存在的；因此，同性中之個別差異也是必然存在的。
- 第三、以變異之觀點而言，人在生物上之性別差異，與同性間之個體差異，是世人差異之重要來源，是生物演化或社會進化之重要機制。所以，摒棄「人爲差異」，容許天賦差異之存在與發展，平等尊重、體恤包容不同表意之個人，是多元文化之基礎，是人類創造文明，建立成熟、平和社會之先聲。

伍、結語

關心摩梭文化，自也擔憂摩梭社會對外開放以來，外人入侵、觀光客氾濫，摩梭文化面對現代化之衝擊、摩梭女人出走…，種種之外在刺激致使傳統、封閉之母系家屋文化，逐漸產生變異或日趨於開放、多元。惟旅遊業建構之走婚景觀，強調的是「原始」、「落後」、「知母不知父」之母系社會，甚至有媒體把走婚-視爲豬狗般之野合，並將其塑造爲摩梭文化之核心（周華山 2001：214），…凡此種種，弱勢摩梭人在面對現代化生活、及多元文化之入侵下，自然而然的會習染主流社會中男尊女卑之沙文主義，以及膚淺之商品消費文化（周華山 2001：219）；長時以往，這種原本沒有男女兩性關係問題、與世無爭，人人各自精采生活之摩梭社會，還能存續嗎？

運用次級資料研究摩梭，獨靠有限之文獻、或少數人實地研究之紀錄，欲對摩梭文化做全面之介紹，筆者自需承擔「詮釋文化」之相當風險。惟探究摩梭母系社會性別角色之過程中，的確也帶給筆者許多體悟！人類社會中之「性別角色」應如何分工？才可能普遍實踐「男女平等」之理想？似乎找不到一種「判準」、一種論斷！身處二十一世紀之今天，「全球化」思維高唱入雲之際，雖也有學者提出「全球在地化」之呼籲，惟如果「文化相對論」⁴⁶之觀點，無法伸張並爲人們所普遍認同，卻欲建構「人人平等」的人類社會，誰說不是烏托邦？最後引用德國女性主義尖兵 Alice Schwarzer 之一段文字，作爲本文結語之呼籲（劉燕芬：4-5）：

「我有一個夢。

我是個男子。

晚上我在公園裡閒逛一陣後，坐在一位陌生女子旁。

我開始談起我自己。

我母親是個獨立、有自尊的女人，父親是個善感體貼的男人。

金錢與權力不是我追求之目標，而是工具。

⁴⁶ 社會科學家主張爲了全然了解文化，我們必須超越民族中心主義之質疑，而有更多之作爲。人們也必須力求以自己之名目、自己之生存環境、以及何以影響人們之社會行爲…等，來考量一個社會之文化元素。文化相對論強調：任何文化元素，關聯到特定之時間、地點、及情況時，都是有意義的。

我不願屈辱別人，也不願受人屈辱。

我蔑視暴力。

我追求的是平等，不是不平等。

女人對我而言，就像男人一樣，或覺得知心、或覺得疏離，完全視人而定。

我生理上屬於男性這個事實，基本上是無關緊要之瑣事；因為我活在一個既不把人劃分成白人、黑人、瘦子、胖子，也不把人劃分為男人、女人的時代。

我是個人，一個有感性與理性、有優點與弱點、有恐懼與希望之人。」

參考書目：

- 1.石高峰（拉木.戈吐薩）「走近女兒國-摩梭母系文化實錄」雲南 昆明 美術出版社 1998
- 2.辛力編著「麗江自游人」廣州 廣東旅游出版社 2001
- 3.周華山「無父無夫的國度？」香港 同志研究社 2001
- 4.周華山「請把屁股放在頭上-我在『女兒國』田野研究之趣聞」香港 同志研究社 2003-1
- 5.周華山「子宮文化—摩梭不是母系而是家屋社會」香港同志研究社 2003-2
- 6.周華山 編「天堂家書-17個摩梭人分享自身的難忘故事」香港 同志研究社 2003-3
- 7.馬麗華「藏北遊歷」台北 西遊記文化 2003
- 8.Calhoun,Craig ,Donald Light ,and Suzanne Keller（2001）著 林瑞穗譯「社會學」Understanding Sociology McGraw-Hill 台北 雙葉書廊 2002
- 9.Landis,Judson R（1995）.著 王淑女、侯崇文、林桂碧、夏春祥、周素嫻等合譯「社會學的概念與特色」Sociology：Concepts and Characteristics Thomson Publishing Inc. 台北 洪葉文化 2002
- 10.Mead,Margaret（1963）著 宋踐等譯「三個原始部落的性別與氣質」台北 遠流 1990
- 11.Smelser,Neil J（1989）著 陳光中等譯「社會學」台北 桂冠 1990
- 12.Schwarzer, Alice（2000）著 劉燕芬譯「大性別-人只有一種性別」Der Grosse Unterschied 台灣 商務 2001
- 13.Dye, Thomas R.（1996）著 柯勝文譯「權力與社會-社會科導論」Power & Society：An introduction to Social science Harcourt Brace& Company 台北 桂冠 2000
- 14.Spiro, Melford E. Gender & Culture- Kibbutz Women Revisited Transaction Publishers New Brunswick（U.S.A.）1996