

阿美族固有的部落政治與 現代化的衝擊

吳明義

阿美族部落的形成依據其源流有兩種說法。其一是「南來說」，這是考古學家、人類學家、語言學家以及地質學家經其專長範疇的研究所獲致的共同認識。前國立台灣大學地質學系林朝棨教授，在其大著「概說台灣第四紀的地史並討論其自然史和文化史的關係」一文中指出，魯該、排灣、卑南等三族，可能在繩紋陶文化人由大陸渡臺的同時，分別遷徙至南洋地區之某地，而在大湖期（4,000年前至2,700年前之間）的某一段時期先後來臺而成爲另一系統的南迴族(1)。阿美族則最初可能由大陸遷移至中南半島、南洋群島或在更新世末，發生全球性大海退時露出水面的陸棚上落居。而在某期大海進時被海水的漲潮所逐，隨著北勢的海水漂流而分別於恆春、臺東以及臺灣東海岸各地登岸(2)。根據考古學家的研究，阿美族爲墾丁和鵝鑾鼻以及台東石棺文化人（即巨石文化人）的後裔(3)，亦是屬於臺灣土著中之南迴族群之一。其二是「本地發祥說」這是曾任澳洲雪梨大學人類學客座教授，現任「太平洋學會」總幹事的Dr.Peter Wood（伍彼得博士）所強調的。根據他的考據，約紀元前四千年，台灣已有原住民盤據。散佈於台灣全島，但各族並不來往，互相敵視與猜忌。於是爲生存、保護權益，以建設家園，竟然發展了所謂保護組織，由青年輪流武裝24小時警戒。或許這是年齡階級組織的開端。紀元前3,000年，台灣的原住

民人口已達飽和狀態，其擴展勢力範圍已達到菲律賓北端的巴丹島(Batan Island)。紀元前2,500台灣原住民的後裔，挾著冒險的精神與進取心，加上其農業與漁業方面的特殊生活技能，不僅開拓菲律賓全境為新天新地，甚至進展到婆羅洲大島(Islang of Borneo)以及東方的帝汶島(Timor)。紀元前1,200年台灣的原住民後裔，遠征菲律賓以後，與當地的原住民聯婚而造成語言的混亂。原本為南島語系(Austronesian)的台灣原住民，漸次演變為Austronesian-Malayo-Polynesian語系。紀元前200年進出中央波里尼西亞。紀元300-400年進出夏威夷群島。紀元800左右到達紐西蘭(New Zealand)。這個「本地發祥說」是否與阿美族現有部落的形成有無關係，則尚有商榷之處。不過無論阿美族的源流是「南來說」也好或是「本地發祥說」也罷！阿美族各在其所居住之地發展其母系社會。後來由於人口不斷地增加順勢發展成為兩個不同性質的氏族系統。其一為南部的母系氏族世系制(Matri-clan-lineage system)，是南部阿美的母系氏族(laluma'an)的單位，代表一個同住地來源的泛面親群。其二為母系世系群制(Matri-lineage system)係以世代多少與親疏遠近來規定一切親族關係功能，亦指以宗家(Tatapangan)為中心的家系群，也是推算祖先世代的同祖世系群(4)。根據移川子之藏的研究，阿美族所分佈之全境將近56個部落中，竟有60個氏族名號。其中比較有名的有Pacidal, Raranges, Sadipongan, Kiwit, Ciwidian, Murane, Ci'iceppay, Fasay, Cilangan, Talakop, Fafokod, Pisana'an, Valoyan, Ciokakay等(5)。這些氏族之名號有的可查其原始字義，如Pacidal為太陽，raranges為石柱而Ciwidian為水蛭之地之義。但有些氏族之名號是依據其祖先之故地或舊部落而得名(6)。

在阿美族的發展史上，氏族與氏族之間所引發的爭戰，常常引起集體遷徙現象，使逃難者吃盡漂浮流離之苦。爭戰有時導致一個部落

之毀滅而被夷為廢墟（有如花蓮縣鳳林鎮林榮里全境原是Pisana'an氏族之故地，由於與其他氏族打戰不敵，吃了敗戰後集體逃逸，如今已不復存在）。但是戰爭所引起的大移動有時導致新村的建立以及友善氏族之間之大融和而成一個多元構造的部落。如馬蘭社(Falangaw)是由11個氏族單位聚合起來的，都蘭(Etolan)是由七個氏族的人口構成(7)。

阿美族的這種氏族與氏族之間的爭戰所引起的集體移動與流離漂流的現象以及其建社過程，大約在該族與外族（尤其是滿清末年的漢人）接觸之前就已塵埃落定，並已具備現有部落的雛型。因此即使在光緒元年（(1875)清廷積極撫山開山政策激勵之下大量漢人湧至台灣東部，對阿美族部落之形成已甚少影響。相反地一向住在平地的阿美族卻立刻吸收了水田耕作等漢人生活習俗。故阿美族在所有土著中除平埔族外，成為漢化最早與最深的一族。阿美族本性善良、溫順、隨和一向與世無爭，且富有團隊精神。這可從其尊重女權的「母系制度」與敬老尊賢的「年齡階級」等社會制度上看出來。尤其最難能可貴的就是，阿美族和漢人發生接觸之初期，其團隊精神發揮了最大的功能，使散落之入侵者不敢輕舉妄動。它不僅使該族保有了他們原有的平地，且免除了步上西部原住民離棄平原逃難深山的厄運。

阿美族的傳統部落生活，乃是靠著領袖制度、年齡階級以及司祭或巫師等三大要素來維繫與運作。

一、領袖制度：

大部落如馬太安，由於地域廣大，還分五個區，每區產生地域領袖（區域頭目），在他們之上有部落的最高領袖—大頭目(Sapalengaw)。大致上，頭目、年齡階級領袖及司祭（巫師）領導著部落居民從事經濟、政治、軍事及宗教等活動。至於頭目的產生則因部落而異，不過阿美族的頭目非世襲。有的是元老會議指定，有的是經部落領袖會

議，而在豐年祭時選拔年輕有為者加以訓練，而於適當時期來接棒。有的是完全依照民主程序，由全部落年齡階級成員投票產生，這是比較現代化的產生方式。花蓮縣光復鄉馬太安部落總頭目(Sapalengaw)的產生是比較特殊的方式，是經過嚴酷的考驗通過者，始能膺任大頭目的職位。今舉馬太安大頭目者的例子加以說明。馬太安部落膺任大頭目者應具備的條件有：

1. 精通系譜知識(mitosil to tato'asan)，其範圍包括：(1)神代的系譜；(2)a'isidan（巫師長）歷代的名譜；(3)kakitaan之系譜；(4)sapalengaw之系譜；(5)tomaloanay之名譜；(6)日、月、星辰之名譜；(7)風雨之名譜；(8)citafaday之名譜；(9)自己的母系(pakainaay)和父系(pakamamaay)之系譜等。
2. 能約束部落居民Pakarekecay to niyaro'。
3. 精通於禱告Inaneng to safetik。
4. 能維持部落之傳統於不墜spisaniyaro'。
5. 能照料部落sadipot to niyaro'。
6. 能遵守戒律sapi'emat to tireng。
7. 精通部落各種特殊信仰sademak to niyaro'。
8. 精通獵首儀禮sademak to sapingayaw。
9. 精通年齡級階之事務o demak to sapisaselal。
10. 精通於各種演說sakapapelo(8)。

符合上列十個條件而最後膺任頭目者，他必定是部落中的佼佼者，同時真正做到了選賢與能的目的。依據該部落的傳統，大頭目之主要職責有：

1. 決定部落之一切祭日之次序及主持祭祀sarekec to lisin no niyaro'。

2. 遵守一切的禁忌sarekec to paisin。
3. 主持部落會議laoc no finawlan。
4. 裁決發生於部落內的各種事件mamisawkit to 'ilo no niyaro'。
5. 主持與他部落之交際papaini to pi'ada'ada(9)。

有些部落光復後取消了頭目制度，如光復鄉太巴壠部落即由村長取代頭目的地位。然而最近以來，由於觀光事業之蓬勃與豐年祭活動之頻繁，具象徵意義的頭目紛紛出籠，但是不再有傳統頭目的權威與名望了。不過有些部落頭目在盡第四項職責時，遠超過村（里）長明快，使他的住所常常門庭若市而成爲部落之核心人物。

二年齡階級：

年齡階級(Age Grade)是阿美族部落政治運作的基礎，也是阿美族社會組織之基本要素，一切部落中的公共事物，必須仰仗該組織始能完成。依據有關傳說，相傳古時馬拉道(Malataw)神（阿美族的戰神）顧念其子民常受異族的侵犯與凌辱，於是創製了阿美族的母系社會制度與年齡階級。一方面藉由女性的力量鞏固家庭組織，另一方面藉由男性之長才來統治部落，以維護部落的安全，延續民族的命脈，並承襲轉接民族的歷史與文化。有些學者以社會學的觀點揣測年齡階級的形成，認爲阿美族由於母系社會中女性在親族群中之優勢地位，頗具一種刺激力量，遂使男性集中興趣發展其社會組織才能來控制部落生活。阿美族男性的年齡階級組織控制著整個部落政治，具有其卓越之地位。阿美族的年齡階級真的是這樣構成的嗎？如今已無從考稽。

阿美族的年齡階級組織，其命名方式(10)，成年禮間之間隔年數以及級數之多寡等，雖然各社不同，但是年齡階級功能則大同小異。它們是1. 保衛部落的安全。2. 執行祭典祀儀。3. 處理急難事件（如天災人禍所引起的突發事件）。4. 維護部落生活的家庭與社會倫理。5. 教

育與訓練。6. 維護部落治安，守望相助。7. 為社會公共事務出勤。8. 修道路和造橋等。執行的方式以任務的多寡與輕重而定。通常以最下階級來擔任，但是任務繁重時由青壯年的領導階級(mama no kapah)以下來執行。然而建屋工作則是所有年齡階級全體總動員。

在部落日常生活中以階級服從為基本原則，下級對於上級必須絕對尊敬與服從，更不能對上級之妻有任何覬覦或非份之想，否則將為族人所唾棄與不齒，而視為大逆不道。在外如遇上級負重行之道途，當為其釋勞（族人稱之為misikaway或milikaway）。年長者在部落中具尊崇之地位，對下級可以命令行事，並可對下階級或對年輕的部落成員體罰，不得稍加反抗。階級愈低其在部落中服勞愈重，而階級愈高者在部落中之職責愈輕，因此敬老尊賢，蔚為風氣，自古為然，於今亦然強調，但實質上由於社會變遷的各種要素之影響，大有式微之勢，留後補述。

年齡階級的教育方式分靜態（室內）和動態（戶外）等兩種。靜態教育活動是以男屋和部落集會所(men's house)為中心，舉凡年齡階級之事務，生活技能，待人接物和立身處事之道，社會與家庭倫理等，集體聚會在集會所時，由長者分別傳授。另外依照年齡階級的傳統習慣，成年禮後入級的未婚男子夜夜必須留守於集會所。一來可維護部落住民的安全，以應緊急事物的需要，二來可藉年長階級的口述，了解部落的歷史或以閒聊吹噓的方式達到傳授與潛移默化的目的。動態教育活動是藉年齡階級戶外集體的活動，如漁撈(komoris)、採藤建屋.....等實際的活動，執行一個命令一個動作，絕對服從上階級及長者命令的要求，使之習慣成自然。

對未達要求者或明知故犯者的制裁方式分為有形的與無形的兩種。有形的方面，秀姑巒溪河東各部落則在豐年祭的第二天清晨未進食

前參與歌舞者只有男性。此時長者從壯丁與青年的行動領袖階級開始灌酒，然後一一指摘該員一年來的過失。太巴壠部落舉行豐年祭時，亦有所謂pa'alodo，即低階級的代表向相鄰的次高階級討教或請罪的行動。屆時高階級有訓斥或灌酒的舉動，表示對低階級者盡到教育與教導的責任(11)。所謂無形的制裁就是指用社會制裁的方式，讓具劣根性或明知故犯者在娶妻或贅婚上產生困難。因此這種社會制約，在無成文法的阿美族部落中形成社會控制，無形中規範了部落住民的言行舉止，以維持和睦相處與長治久安的部落生活。

各部落的年齡階級，由於台灣社會經濟結構的改變，地方自治的推行，教育之普及，各教派教會初期的互相傾軋，加上阿美族部落嚴重的邊緣化現象，人口大量外流，很諷刺的是，其空缺反而引來大量漢人雜陳其間，為此現在已很難找到純粹的阿美族部落。因此要推行傳統以年齡階級組織為核心的部落政治是非常困難的。有些部落即便仍保存這種組織，然而不是發育不良就是名存實亡，有些部落這種組織根本已不復存在了。這種現象無可置疑地顯示年齡階級的式微。

三巫師：

巫師或司祭是部落政治的第三個基本要素。正如中外人類學家之研究所知，阿美族的傳統社會生活是建立在精靈崇拜(Animism)這種宗教觀念的基礎上。精靈崇拜亦稱「物魅崇拜」，相信各種東西都有靈，而此靈成為具有這種信仰的人或民族之動作與人格特質的成因。這是原始民族常有的信仰，在外來文化與宗教尚未傳入以前的阿美族就是典型的物魅崇拜民族。他們過的是「宗教就是生活，生活就是宗教」這種祭儀性集團的生活。因此舉凡其親屬行為、生命禮俗、部落政治、財產制度以及法律等均由物魅崇拜的宗教觀念而衍生出來的。概括的說阿美族的傳統文化隸屬於物魅崇拜的文化(Animistic Culture)範疇

◦ 在這個集團中，扮演最重要角色的就是巫師(Cikawasay或稱Sikawasay)。

Cikawasay（巫師）的語根是kawas，即神明，涵蓋神靈、精靈、死靈、善靈、惡靈等一切超自然的存在者(12)。依據阿美語詞的構造，在名詞之前(prefix)加ci，詞尾(suffix)加ay，就是表示擁有、附有或具有該物的人。因此cikawasay就是附有或擁有神力或靈力的人。顧名思義他（她）是部落中與鬼神交通的「神職人員」(13)。是神明與人類之間溝通的媒介，扮演有如希伯來宗教的祭司角色。其主要的功能如下：

1. 治病：阿美族認為人藉著神靈的力量誕生，並依附神靈的扶持而生活。輔助身體(tireng)和生命('orip)的是Dongi神，人的出生就是這個Dongi神和太陽(cidal)神來維持。生病乃是惡神作祟所致(14)。驅病的儀式由巫師之首領('a'isidan)擔任之，首先尋找致病的鬼神，然後做適當的措施（巫術）。巫師作法前常用占卜(mi'edaw)來決定用那一種儀式治病。其治病的主要儀式有以下8種。
① Padogiay：產婦難產、流產或其他的疾病時，其家屬就去請巫師。產婦躺在屋內之中央，決不許在屋外舉行。此時巫師向dongi等神祈禱，祭品有一條豬和糕。
② pakawasay：久病不癒，巫師就建議病人獻給神做cisakawihay。病人表示同意後，就準備直徑三尺半之kakunisan糕一，徑二尺之sapacangaw糕二，徑七吋之kaliti糕數十個，豬一條，酒一罐等給巫師以祭神用。
③ pasawarang：皮膚生瘡或眼痛時，請巫師來以米粉團子和豬向河神sawarag行mifetik後，把酒倒在傷口，再加以撫摸，最後對傷口做“空吻”。如果生有濃的話，巫師須以口吸出。
④ misararoyang：如感冒之類的病，這是很普通的病。祭品只有kaliti糕十個和kawil,kawil是一種裝有兩個糯米團的籐籃繫有提帶，提帶上穿一

木棒，兩個巫師一面口裏唸著咒語而一面做拂拭。⑤pirid：運氣不好時，爲了使運氣轉好而舉行之儀式，此時只需備兩個Kaliti糕，請巫師兩人。這兩人不一定爲真正的巫師，cisakawihay就可以，只要會做mifetik和拂拭就可以。⑥pamalataw：在山上被大蛇追，從樹上摔下來，從山崩中逃出，常作惡夢等，就需請巫師來pamalataw。要做pamalataw的人應先絕食五天，到第五天晚上，請巫師來，以米粉團子向malataw神做mifetik。⑦pasair：普通的人覺得不適時，在上面除pamalataw外的諸儀式完了之後，此時就請巫師來召回小孩的靈魂。儀式是在早晨日出以前舉行，而主持的人必須爲真正的巫師。巫師取一片未完全展開的芭蕉葉，把它稍爲展開取在手裏，面朝東方叫小孩的名字，這時芭蕉葉上就會有黑點出現。如果黑點在葉紋上，表示靈魂不易回來。黑點在兩條葉紋之中間，表示馬上會回來。黑點偏在一邊，表示不回來而小孩將馬上會死。(15)

2. 驅除病魔或趕鬼(Misalifong)：阿美族人認爲在部落中發生瘟疫或流行病也是鬼神作祟經巫師占卜後，頭目一聲令下，年齡階級在青年壯年(Kapah)之行動，領導階級(mama no kapah)領導下各個托拿著米或鹽巴挨家戶去撒鹽或米以示趕鬼。最後頭目在巫師的陪同下，率眾在社外部落的入口處樹立兩大柱子，再以橫木相連，成冂形牌樓狀，將木製刀、槍、弓箭等傷人之物的仿造品懸吊其上。兩柱周圍插上穎端打結的芒草(porong)，在其下置放karam作爲裡外的分界線，然後由內向外丟出一根芒草和一片肉，並唸以下咒詞：「在這以前，你們（指惡靈致人發病與厄運者）長久住在這個部落內，今後希望你們離開此地，到人口稠密的地方或你們的父母居住的地方去」。當夜若頭目的夢

佳(16)，則疫病即可禳除，病得癒治。

3. 主持部落中各戶之祭儀：涵蓋生命禮俗與歲時祭儀中的各種儀式(17)。
4. 驅除致貧鬼(takenawan)及作物病種害，稱mifahfah(18)。
5. 主持劃界祭(miterof)：巫師擺設豬肉、糯米糕、檳榔及小瓶酒分別向海神和河神祭拜以防海水或河水氾濫成災，侵害部落的安全(19)。
6. 為部落住民祈福：以太巴壟部落的豐年祭為例，在豐年祭的最後一天下午部落住民不分男女老幼，須聚集於祖祠(loma' no kakitaan)共舞。此時祭司提一桶(taymangan)甜酒（糯米釀造的）爬到高處向眾人撒酒以掃住民的霉運，稱pakomod。其次巫師抬滿籃筐切成薄片的檳榔，同樣從高處向青年壯丁們「天女散花」般撒下來以示祝福他們在要來的這一年當中能上山打獵或下水漁撈均能順遂，稱為pakeras。後來這個儀式演變成現在的palimo。事實上其內涵完全和上述兩項儀式一樣，原是巫師為全部落住民祈福的儀式(20)。

由上述可知，巫師在整個部落的傳統生活中，掌管宗教層面（靈界）的事務，和頭目的俗世政權有明顯的分界，絕不混淆。不過mifetik（滴酒祈禱）人人可做是個人與神明之間的行為，並不構成侵犯巫師的權益，因此各戶的儀式巫師也不一定全部到。總而言之，阿美族的傳統部落生活，由俗世領袖（頭目制度）與宗教領袖（巫師）相互配合下，由年齡階級成員執行經濟、政治、軍事以及宗教的一切活動，以維繫長居久安的部落生活。然而台灣光復以後，由於社會經濟結構的改變，部落人口大量外流加上漢族大量湧入阿美族部落後，頭目的權威滑落，年齡階級的一切活動幾乎陷於癱瘓狀態。宗教方面，由於

組織龐大，系統嚴明的基督教入進阿美族部落後，阿美族的固有宗教除一些部落仍保留少部份外，幾乎已完全消滅。巫師的地位已完全被神父、牧師等神職人員所取代，以維持另一種祭儀集團(ritual group)的生活，然而由於教派的不同，把原來同一個祭儀集團的一個部落卻分割成好幾個祭儀集團了。阿美族的社會變遷與文化解組是鐵的事實。

附註：

- 註(1)：林朝榮，概說台灣第四紀的地史並討論其自然史和文化史的關係，國立台灣大學考古人類學刊第28期，民國55年11月出版，頁37。
- 註(2)：阿美族各部族均有被洪水沖散而漂流過海最後登陸於東海岸各地之口碑傳說故事。所謂洪水可能係指海水準變動的海進或兩極冰帽溶解有關。洪水傳說不僅阿美族有，甚致在亞洲地區普遍流傳。其範圍大約北自中國本部，南至南洋群島，西起印度中部，東迄台灣。參閱李卉，台灣及東南的同胞配偶型洪水傳說，在「中國民族學報」第一期，民國44年八月出版，p.171。從這些事實不難想像，上列地區之各部族在更新世末的大海退時期居住在台灣海峽或中國海地區之陸棚上，而在大海進時被洪水趕走而四散逃逸之可能性。
- 註(3)：林朝榮，同前書，頁37。
- 註(4)：林朝榮，同前書，頁38。
- 註(5)：移川子之藏，台灣高砂族系統所屬の研究，第一冊（本篇），台北：帝國大學，土俗，人類學研究室調查，1939,pp.396~480。
- 註(6)：衛惠林，阿美族的母系世系群，中央研究院民族學研究所集刊，第12期，pp.7~11。
- 註(7)：Ibid., pp.8~9係衛惠林教授分別於民國39，40年調查所得者。
- 註(8)：劉斌雄等著，秀姑巒阿美族的社會組織（台灣：南港中央研究民族學研究所，1965）p.177。
- 註(9)：Loc cit。
- 註(10)：阿美族的年齡階級組織其命名方式有二：1.為創名式；2.為專名式（衛惠林教授為便於說明分別以「馬蘭式」和南勢式來規範前後兩式）。參閱衛惠林，阿美族的部落制度，台灣文獻（9卷1期）pp.2~3。另外劉斌雄等人則稱襲名制（traditional naming type）與創名制（creative naming type）參閱劉斌雄等著，秀姑阿美族的社會組織，（台灣：南港，1965）p.191。
- 註(11)：李來旺等著，牽源（台灣：台東，交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1992）p.128。
- 註(12)：古野清人，高砂族の祭儀生活，（台灣：台北，祥生出版社，影印本發，1975）p.128。
- 註(13)：明立國，里漏社的「米勒祝克」(Mirecuk)--阿美族宗教信仰與儀式歌舞之研究，鄭志明編，宗教與文化（台北：台灣書局，1990）p.9

-
- 註(14)：阿美族人認為神明有善惡之分。善神是由祖先的靈變來的，棲居於人的右肩。惡神與惡靈是突然死亡者，死於命或難產者變來的，棲居於人的左肩。參古野清人，同書頁22。
- 註(15)：王崧興，馬太安阿美族的宗教及神話，中央研究院民族學研究所集刊第 期，pp.151~154。
- 註(16)：依據劉斌雄先生之研究與調，查秀姑巒阿美的吉夢象徵是1.行向北方。2.河枯。3.碰到泉水，水清見底並以之洗澡。4.洗自己的衣服。5.晉謁大頭目。6.他人贈物與己。7.社會邀己演說。8.太陽上升等。參閱劉斌雄著，秀姑巒阿美族的社會組織（中央研究院民族學研究所，台灣：南港，1965）pp.243~144。對吉夢的標準各部落也有不同的看法，參見佐山融吉，op.cit.(I)PP.35~36,79,(II)馬蘭pp.15~16。
- 註(17)：唐美君，阿美族里漏社的巫師制度，台灣研究第輯（台北：台灣協進會，1957）p.34。
- 註(18)：王崧興，op.cit.,p.234。
- 註(19)：Ibid p.229。
- 註(20)：李來旺，op.cit., p.130。

參考文獻(Bibliography)

- 王崧興 1961 馬太安阿美族之宗教及神話／中央研究院民族學研究所
1962 馬太安阿美族的故事／中央研究院民族學研究所
- 古野清人 1920 高砂族の祭儀生活／古亭書局
- 李卉 1955 臺灣及東南亞的同胞配偶型洪水傳說／中國民族學報第一期~0 ~0
- 李來旺等 1992 牽源--東海岸阿美族民俗風情／交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處
- 明立國 1990 里漏社的「米勒祝克」(Mirecuk)--阿美族宗教信仰與儀式歌舞之研究於鄭志明編「宗教與文化」(台北：台灣書局) pp.363-393。
- 林朝榮 1966 概說台灣第四紀的地史並討論其自然史和文化史的關係／國立台灣大學考古人類學刊第28期
- 唐美君 1957 阿族里漏的巫師制度／台灣研究第二輯台灣協進會
- 移川子之藏 1935 臺灣高砂族系統所屬の研究／台北帝國大學土俗人種學研究室
- 衛惠林 1961 阿美族的母系氏族與母系世系群／中央研究院民族學研究所集刊，第12期
- 劉斌雄 1965 秀姑巒阿美族的社會組織／中央研究院民族學研究所
1987 台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究／中央研究院民族學研究所