

論蘭嶼雅美族的社會組織： 從當地人的一組概念 *Nisoswan*（水渠水源）與 *Ikauipong* *do soso*（喝同母奶）談起*

陳 玉 美

有關蘭嶼雅美族親屬制度的研究，從三〇年代至今學者尚未有定論。本文試圖由 *sharing of substance* 的概念說明（水田）水源與母奶分別為父系與母系的具體表徵，進而肯定其“雙系”的特質。但是雅美族的父系與母系並不具備嚴謹的法人所具有的特質。社會群體、共作團體的形成必需由另一個當地人稱為 *zipos*（親戚）的範疇來加以瞭解。夫妻關係則是另一個探索雅美族社會組織特性的鎖鑰。夫妻（或核心家庭）是其社會組織最基本的單位，也是 *sharing of substance* 概念最具體而微的表徵。簡言之，*sharing of substance* 的概念不僅有助於瞭解當地人的社會文化範疇，也有助於瞭解部分的社會文化運作的過程。

* 本篇論文曾於八十二年六月四日在中研院民族所「親屬研究」討論會中發表，原題目為「*Nisoswan vs. Ikauipong do soso*: 從 *sharing of substance* 談蘭嶼雅美族的父系與母系」。會前與會後黃應貴學長抽空幫忙看初稿並給許多寶貴的建議，在此謹致最深謝意。此外，對會中參與討論、提供意見的先生、女士們，亦一併致謝。當然，一切文責仍由作者自負。另外文中所用雅美語拼音主要依劉斌雄先生「雅美族漁人社的始祖傳說」一文及之後的「大船落成禮歌」中之系統。若遇有早晚期研究者採不同拼音時，則以劉斌雄先生近年文章所用系統為準。

一、前 言

有關蘭嶼雅美族親屬制度的研究，從三〇年代至今學者尙未有定論 (Leach 1937 ; Mabuchi 1956 ; 衛惠林、劉斌雄 1962 ; 王崧興 1965 ; 蔣斌 1986 ; 余光弘 1992) 。本文試圖由 sharing of substance 的概念說明 (水田) 水源與母奶分別爲父系與母系的具體表徵，進而肯定其“雙系”¹ 的特質。但是雅美族的父系與母系並不具備嚴謹的法人所具有的特質。社會群體、共作團體的形成必需由另一個當地人稱爲 *zipos* (親戚)² 的範疇來加以瞭解。夫妻關係則是另一個探索雅美族社會組織特性的鎖鑰。夫妻 (或核心家庭) 是其社會組織最基本的單位，也是 sharing of substance 概念最具體而微的表徵。簡言之，sharing of substance 的概念不僅有助於瞭解當地人的社會文化範疇，也有助於瞭解部分的社會文化運作的過程。

二、學史回顧

有關雅美族親屬研究的歷史及其所引發的爭辯，事實上正好是具體而微地反映了人類學親屬研究發展的歷史。不同學者的解釋正好反映其立論與立足點的不同。歷來有關雅美族社會組織的爭論總是環繞在雅美族是父系 (Leach 1937 ; 衛惠林、劉斌雄 1962 ; 衛惠林 1959 ; 蔣斌 1986) 或雙系 (非單系) (bilateral;

1 本文中所用雙系一詞實際上包含了三種不同的意思，(1) 是 bilateral 。(2) 是雙重繼嗣，即 double descent 。在行文中以單引號 ‘ ’ 標出，如 ‘雙系’。(3) 是本文依田野資料，並試著以當地人的觀點分析所得的結論。因爲其與傳統人類學所述的 ‘雙系’ (double descent) 並不相同 (p.10-13)，文中以雙引號標示，如 “雙系”。

2 “親戚”一詞，以筆者在田野所見當地人的用法，是當地人的一種漢語翻譯，就像所有的翻譯一樣其意義無法一對一。就像當地人以漢語“哥哥，姊姊”稱呼自己同胞手足的配偶一般，被借用的詞的涵義已經經過了一道增刪轉化的手續。筆者更希望透過當地人的觀點指出 *zipos* —— 也就是現在當地人以漢語“親戚”表示的當地詞彙——有更深層的社會文化意義。“親戚”關係的計算和建構與繼嗣不一定有關，反而必須由“夫妻單位” (conjugal unit)、夫妻與家屋的象徵性關係來瞭解。

nonunilineal) (Mabuchi 1956; Murdock 1957; Wang 1965) 的問題上。這個爭論基本上與人類學界有關 lineage (or descent) theory 的爭論以及東南亞、大洋洲等地人類學的研究發展密不可分，這可由以下各家關於雅美族社會組織的討論中視出端倪。

有關雅美族社會單、雙系 (bilateral) 的爭論主要有衛惠林與劉斌雄以及馬淵東一與王崧興諸位先生，分別代表了兩派不同的陣營。以下將就兩派陣營的說法提出討論，然後再以 sharing of substance 的概念建構一較近於當地人的模式。

最早有關蘭嶼雅美族社會組織最具體的研究是日本學者奧田彥等人在 1939 年發表的“紅頭嶼ヤミ族の社會組織”。之後他們又分別發表了一篇有關雅美族漁撈活動以及一篇有關雅美族財產繼承制度的文章 (奧田彥等 1939a, b; 1941)。除了在社會組織一文中列出一個由父系追溯的系譜圖表以及另一個以己身 (ego) 為中心向雙系擴展的親屬關係的圖表外，作者們並未明確地指稱雅美族為父系或雙系。Leach 則在他 1937 年的文章中指稱雅美族為父系。但由於該文簡短，只能推測 Leach 可能是依據繼承的法則，即水田與宅地是由父傳子，而得到雅美族為父系的結論 (Leach 1937)。

接下來 Mabuchi (馬淵) 在其 1956 年的文章中認為雅美族是雙系的 (bilateral)。“(雅美族的) 親屬系統主要是雙系，並未偏重母方或父方親屬” (Mabuchi 1956, 13)。馬淵主要的論證是建立在親屬稱謂上。雅美族的親屬稱謂制是屬於愛斯基摩型 (Eskimo)，這種稱謂制是絕大多數雙系社會的特徵之一。有關馬淵的說法必須由其所站的理論立場加以瞭解。馬淵畢生致力於親屬稱謂制與社會組織型態之間的關係的研究。他相信社會組織與語言結構之間存在一種相關 (Mabuchi 1988, 177-178)。

馬淵的理論背景是承襲由 Morgan 至 Murdock 一派，肯定不同的親屬稱謂制與不同型態的社會組織間的關係。Morgan 認為後者決定了前者。在社會文化變遷的過程中，兩者變遷的速率不一，親屬稱謂就代表了更早期一期的家庭與婚姻制度型態的證據。親屬稱謂真正代表的意義為何，早已成為 Morgan 之後許多學者爭論的焦點。Schneider 就指出親屬稱謂與婚姻法則代表文化不同的層面 (aspect)，

兩者並無因果決定的關係 (Schneider 1968, 11)。他更進一步指出親屬稱謂不單只是一個用來稱呼親人的辭，它同時意涵社會角色與預期的行為 (Schneider 1968, 13)。

Morgan 有關親屬稱謂與社會組織之間的關係的論點在 1940 年代晚期為 Murdock 所繼承並加以發揚光大。Murdock 認為語言、文化與親屬稱謂之間有一種正相關。在同一語族 (linguistic family)，人們使用相同的親屬稱謂，這同時也代表了相同的社會組織。之後，在社會文化變遷的過程中，親屬稱謂與社會組織隨之轉化，彼此的關係乃變成不明確。但是因為社會演化是循多線發展而非如 Morgan 所說的單線演化，所以 Murdock 認為仍可重建一特定語族社會組織之原型 (prototype)。Mabuchi (馬淵) 即是繼承此一傳統，畢生致力於親屬稱謂 (在一語言區、文化區) 的分布並以之重建區域的原型社會組織的工作 (Mabuchi 1988)。

馬淵的研究有其貢獻，但卻不能幫助我們瞭解實際的社會過程 (social processes)。在他 1956 年的文章中，他就指出雅美族的土地 (水田) 與傳家寶 (金片、銀帽等) 是由父系傳承。婚後主要是從夫居，重要的家產則是父傳子。因而家族是沿男系 (male line) 繁衍發展。馬淵對此現象提出的解釋是：父系世系群或某一種似父系世系群的東西已近乎存在或被涵蓋在雅美族明顯的雙系制度下，在其影響下隱而不見 (Mabuchi 1956, 15)。馬淵對於親屬稱謂的研究並不能有效解決上述的問題。像 Beattie 所說“除非我們瞭解我們的研究對象對親屬稱謂的想法，否則我們只不過是用我們自己的概念取代了他們 (當地人) 的概念罷了” (Beattie 1964, 83)。

衛惠林先生與馬淵不同，他是繼嗣理論 (descent theory) 的支持者。衛先生認為“親族結構在每一個民族社會的殊異主要是由這種人為的繼嗣原則 (descent principle) 之殊異性所形成的，代表著人類社會的最基本的結構現象。因而我們可以認為繼嗣結構 (descent structure) 是親族結構的主體或基本的部分” (衛惠林 1964, 23)。衛先生觀察到雙系血親群 (或雙系行為團體) 在不少台灣土著族群的社會中扮演重要的角色；同時他也觀察到在許多土著族群中繼嗣群並不等於“亂倫禁忌”與“外婚”的單位。後者往往是以雙系血親群為範圍。為了解釋這個現

象，衛先生在他 1958 年發表的“台灣土著社會的世系制度”一文中提出了解決之道，那就是重新定義 lineage，並將台灣土著社會的親族組織(kin group structure)分為兩個不同的類型或制度”，即氏族(clan)與世系群(lineage)制度。兩者的組織原則不同，而且前者組織嚴謹，後者則有較大的適應力與變異性(衛惠林 1958, 1-23)。“世系可以是單性或雙性系統；在婚姻規定上可以是外婚的也可以是內婚的；絕對的單系外婚只有在其上有氏族時才出現…”(衛惠林 1958, 23)。但是衛先生的企圖並未得到回響。主要的問題就在於衛先生試圖給 lineage——一個在人類學界中已取得共識的名詞——一個新的定義。結果反而導至更多的混淆，且未能將真正的主題——台灣土著社會的兩種類型——凸顯出來。另一方面也沒有說明這兩種不同型態的社會與社會過程之間有著什麼樣的關係。事實上在那個時候大多數的研究者都是視意理(ideology)與行為(behaviour)，概念(notion)與行動(action)之間是一種前者決定後者的關係，所以個人在社會動態歷程中所扮演的角色也就被忽略掉了。

衛先生的研究中有三個主要的問題：(1) 衛先生將法人(corporate)誤為共作(co-operate)(2) 他重新定義 lineage，企圖解釋台灣土著社會的兩種類型，卻造成更多混淆。對於該兩類型社會的組織、結構的異同與其如何相互作用，反而沒有進一步闡明。(3) 衛先生以研究者的概念與模式取代當地人的概念與模式。這一點最明顯地表現在他認為雅美族將一些姻親也認是 zipos（雙系血親群；當地人稱親戚），純粹是當地人觀念混淆所致(衛惠林、劉斌雄 1962, 60)。

衛先生注意到“雅美族社會既不是單純的所謂漁團社會，也不是雙系社會，而是以父系世系群(agnatic lineage)與雙系行為組織(bilateral corporate group)的雙軌法則所構成的一種頗為複雜的組織現象。不僅在台灣土著各族中即在整個印度尼西亞民族間也是一個少見的社會組織形態”(衛惠林 1959, 2)。也就是說父系世系群與雙系行為組織兩者扮演雅美族社會組織中最重要的角色。繼嗣(descent)(即父系世系群)與血親(cognate)兩項原則在雅美族社會的運作與繁衍上各自扮演了不同的角色與功能。

以下將先依據衛惠林與劉斌雄兩位先生的民族誌對雅美族的父系世系群、雙

系血親群、婚姻等做較詳細的描述，同時做進一步的討論，然後再回到王崧興先生主張雅美族為非單系的論點上。

1. 父系世系群

衛、劉兩位先生是依據下列五項標準（證據）而認為雅美族為父系：（1）始祖創生神話（天神在大洪水之後，見「蘭嶼」島上無人，乃將其二孫分別放入石與竹中丟至島上，石與竹裂開，誕生兩位男性，之後兩人之左右膝各分別生出一女一男…）（2）系譜（3）水田與宅地的傳承（是父子相承）（4）灌溉水渠（為父系世系群所有）（5）漁船組織。³

雅美族的父系世系群是依據繼嗣與居處兩項原則構成的。從家族到最大父系世系群包含了三級單位：*asa ka vahay (asa ka bagai)*（核心家庭）、*asa itetengeh*（亞世系群）與 *asa satengeh*（世系群）（衛、劉又稱之為 *maximal untraceable lineage*）。*Atengeh (atengen)* 是“根”的意思。不同的世系群與不同的亞世系群之間並無階級從屬的關係。這一點與雅美族非階層性的社會特質相應。核心家庭是社會組織最基本的單位，也是社會生產與繁衍的依據。

父系世系群的功能主要是與“土地財產或其他現實權利相關聯”（衛惠林，劉斌雄 1962, 50），特別與水渠灌溉系統（*sawalan*）以及漁船組織（*kakavang*）有關。前者與水田、水芋（當地最重要的作物之一）的生產有關，後者則與飛魚季的漁撈活動有關。水渠灌溉系統是由父系世系群管理，“每一村落內的水渠灌溉系統最能夠代表父系世系群組織”（衛惠林、劉斌雄 1962, 51）。漁船組織的成員則是由父系世系群的成員所組成，船組的名稱與船外彫刻的花紋屬父系世系群。衛先生雖然注意到漁船組織中往往也有姻親以及不屬於同一父系世系群的成員加入，但是他認為那種情形只發生在人手不足的特殊情況下。漁船組織的基礎仍是父系世系群。“我們最後總能找到一個最後的根據，即以每一船組的造船發起人所屬之父系世系群為標準，則是不會有錯誤的”（衛惠林、劉斌雄 1962, 52）“…我們

3 衛先生與劉先生所舉的五項標準（證據）實際上涵蓋了幾種不同的層次，即理念、象徵、規範、行為等。

仍舊可以相信漁船組的原始組織原則是「以世系群為單位的」（衛惠林、劉斌雄 1962, 53）。王崧興先生之後即依漁船組織成員的構成原則，對雅美族為父系社會的說法提出質疑。有關王先生的論點將在稍後再做進一步的討論。雅美族父系世系群的其他主要功能包括了土地（水田、宅地）的傳承。水田與宅地是父傳子，並且是平均分配給諸子。

2. 雙系血親群

衛先生指出雙系血親群是雅美族社會另一項重要的結構、組織原則。雙系血親群的主要功能包括：亂倫禁忌、復血仇、婚宴、喪葬、共作（建屋、造船、收成等）、分享食物、交換禮物等。*Zipos* 與 *inainapu* 是兩個最主要的雙系血親群。*Zipos* 包括向上至雙系二輩尊親並向旁擴展至第一從表。*Inainapu* 則向上至第四尊親，向旁至第三從表。血仇團體 (*asa so inawan*) 則由直系血親、*zipos* 與姻親組成（衛惠林、劉斌雄 1962, 55-58）。

3. 婚 姻

雅美族行嚴格的一夫一妻制，以 *zipos* 為禁止內婚的單位。世系群則非外婚單位。村內婚的比率非常高（1939 年約 72.2%；1957 年約 74.4%；1989 年（野銀村）約 66.7%）（奧田彥等 1939，衛惠林、劉斌雄 1962）。依當地人的說法，父母不喜歡子女嫁或娶外村人，因為有事時（如爭吵、打架），住在外村的親戚趕不及來幫忙。親戚 (*zipos*)，尤其是住在同村的親戚在雅美族的社會生活中扮演極其重要的角色。沒有親戚或親戚很少的人常易受人欺侮。“親戚很少的人在別人面前都不敢大聲說話”。第一從表 (*miteisa*) 間嚴格禁婚。如果發生了，必需行 *mikava* 的儀式，即丟棄一塊水田 (*kava*)。第二從表 (*kaposin*) 間可婚，但不同村與不同人間對此有不同的說法，有的人仍覺不妥。第三從表 (*kaporongan*) 是“還有一點親戚”（遠親）。超出第三從表就是外人 (*kadowan*) 了。就像當地人說的“慢慢分開”。為了要保持（真正的）親戚關係，第三從表間的婚配最受當地人喜愛。因為它把已經快成外人的親戚又轉化成真正的親戚。*Kaporongan* 同時也意謂“綁

緊”。第一從表或 / 與第二從表婚，當地人認為是雙重親戚，“*pioliyan no mizipozipos*”，意指親戚（關係）倒流。

姻親在雅美族社會生活中亦扮演極重要的角色。雅美族對姻親的觀念與分類對一些前輩學者而言是不太能理解的。因為雅美族將某些姻親也認為是血親（*zipos*，或當地人稱之為親戚），這種現象或者被研究者忽視或者被研究者認為是當地人觀念上的混淆所導致。關於此點將在稍後做進一步的討論。

雅美族並無繁複的結婚儀式。婚前由男方送一小串由瑪瑙珠及玻璃珠（*molag* 或 *safonlulu*）組成的珠串給女方。結婚當日男方準備較平日豐盛的食物請男女方親戚。離婚大多數是因為沒有生育。孩子就像混凝土一般強固婚姻與姻親關係。有了孩子之後離婚的情形就極少發生。親從子名制（*teknonymy*）更進一步加強夫妻一體的關係。夫妻的社會地位因孩子的出生而晉升。

婚後的居住型式，依衛、劉兩位先生的說法是從夫居，筆者以為從夫一新居制與實際狀況較符合。新婚夫婦先住夫方父母之工作房或於其宅地邊緣蓋一一、二門之小屋，此時仍與父母共食。待妻子懷孕孩子將出生，就另建小屋並與父母分食，成為獨立的單位，接續一新的家庭發展的循環週期。

衛、劉兩位先生的結論受到王崧興先生的質疑，並於1965年發表了“非單系社會的研究”一文。王先生的文章正好反映了當時人類學界對所謂的 *African model*（即 *lineage theory*）對非洲以外地區是否適用的反省，以及東南亞、大洋洲等地非單系社會的研究成果等背景。

王崧興先生質疑單系繼嗣群是否為社會組織唯一且不可替代的組織原則。他重新分析衛、劉兩位先生的民族誌材料，並接受當地人對親屬的分類原則，某些姻親是可以轉化為血親（*zipos*）。這其中牽涉到一個王先生稱之為 *interlocking* 的機制。王先生並進而指出 *interlocking* 的機制與 *kith*（血親與姻親）才是粟作團與漁船團體的組成原則。因為粟作團與漁船團體被衛、劉兩位先生舉證為是以父系世系群為其組合原則，所以王崧興先生提出的反證似乎就順理成章地，直接挑戰雅美族為父系的說法。誠如陳其南先生所指出的，王先生所提的 *kith-based group* 有無限擴展之訛，也就失去了“親屬”原有的界定範疇的意義，也就無益於對該

社會本質的瞭解。可能也因為如此，所以王先生進而提出經濟（漁、粟作）關係在雅美族社會扮演著比親屬更重要的角色（陳其南 1976）。

王崧興先生正確地指出了血族 (cognate) 與姻親的關係，以及親從子名制在社會過程中所扮演的角色。另外他更指出經濟關係才是雅美族社會的主要構成原則。但是如果因為漁船組與粟作團的組成並非“父系”，所以就說雅美族“並無單系繼嗣群或個人歸屬的親屬集團”（王崧興 1965, 14），似乎還不足以說服人說雅美族是非單系的，或說沒有父系的概念。基本上；這牽涉到概念 (notion, ideology) 行動 (action, group) 與功能 (function) 彼此之間關係的混淆。

這種概念上的混淆植基於 lineage theory 發展的歷史背景與“繼嗣” (descent) 一詞被賦予的功能性定義上 (Holy & Stuchlik 1983, 100)。繼嗣群 (descent group) 尤其是單系繼嗣群總是與名位以及財產的繼承有關。它同時是社會群體召募成員的標準。社會要能夠永久的存續下去只有依靠像繼嗣群，尤其是單系繼嗣群，一般具備法人特質的組織才能達成。這一種預設直接排除了任何其他不同形態的社會組織也能達成相同目標的可能性。從五〇年代末至六〇年初，研究新幾內亞高地與玻里尼西亞的人類學者開始質疑 African model 的普遍性與有效性。

A. Strathern 即以他在 Melpa 的研究為例指出 the “idiom of recruitment is couched in terms of immediate filiation not of descent” (Strathern 1972, 19)。東南亞地區的研究與材料也指出家族 (family)（如 Iban 的 *bilek*）也可以成為一種如法人般的單位，在每一代重新定義、組合，“家”因此能如法人般不斷地傳遞下去 (Keesing 1975, 97-8)。Leach, Scheffler, Barnes 等人早就指出繼嗣原則 (ideology) 與群體的組成 (group formation) 之間並不必然有一對一與決定性的關係存在 (Kuper 1982)。也就是如 Keesing 所說 “anthropologists have given ‘lineage’ and other kin grouping a false concreteness..., action groups... have little or nothing to do with their membership in descent corporation” (Keesing 1975, 124)。這問題主要在於許多人類學家沒能分辨社會群體與文化範疇彼此之間的關係與差異 (Keesing 1975, 9)。

由於共作團體的成員組合原則不必然對應於繼嗣的意理 (descent ideology)，

所以前述王崧興先生的論證就不必然能否定繼嗣意理存在的可能性。衛惠林先生過份強調繼嗣原則的重要性而忽略了社會群體實際組成與運作的過程與原則。相對地，王崧興先生則試圖由群體的實際組成成員的身份去抽離出其組織與結構的原則。兩者就如同平行線一般，找不到交叉點。事實上他們處理的是兩個不同範疇的東西，而且兩者之間並無因果性的決定關係存在。

一直到晚近，蔣斌先生(1986)在其文章中提出“父系宅地群”是“奉養”與“喪葬”兩項機制運作的結果。在結論中提到“…雅美族的繼嗣集團本質上是一種儀式性或範疇性的繼嗣群，這在儀式細節的遵守與名氏的傳承上至為明確。但在政治行為、共作關係等方面，則只有部落是較明確的單位”(蔣斌 1986, 111)。對於蔣先生依屋宅繼承與遷徙的材料得出“我們可以看出‘奉養’與‘喪葬’兩項機制，其重要性就高過‘成員身份’”(蔣斌 1986, 108)的結論，筆者覺得仍需持保留的態度。依當地人的說法，並不是隨便任何人都可以參加送葬，也不見得所有參加送葬的人都自動形成財產分割的受益人。其中有一部分牽涉到複雜的權力關係。另一方面，正因為“繼嗣理念與繼嗣群的實際成員是兩回事”(蔣斌 1986, 111)，蔣先生的文章中既無提出雅美族無‘雙系’的繼嗣理念的證據，則我們似乎也就不能就此百分之百的否定雅美族“‘雙系’”繼嗣理念存在的可能性。

以下將依 sharing of substance 的概念來探討雅美族究竟有無“‘雙系’”的理念。

三、Nisoswan vs. Ikauipong do soso

雅美族認為胎兒是由父親的精子與母親的經血結合而成。這個生育理論也解釋了為何在妻子懷孕及生產前後期間，先生必需同時遵守食物上的禁忌(雖然不如妻子的嚴格)。女神 *mingananganao* 在胎兒剛出世時給予其靈魂。同時 *mingananganao* 也是胎兒性別的決定者。父母與孩子在生物上的連繫在此生育理論中顯而易見。父母一稱 *nyapowan*，而 *nyapowan* 同時意謂“起源”(apowan：起源)，父

母與子女的連繫關係在此一詞中表露無遺。

1. 水源與父系

(i) 水與生命

水與生命的關係可由當地的一則始祖神話傳說中看出。

朗島一則始祖神話敘述“古時有兩位女神出現於 *dzipoan* 地方的竹子裡，二人各拾一石頭挾於腋下，走進泉水中洗澡，乃懷孕生下來子孫；首先住在 *dzipapal*，後來移住到 *Iraralai* 背後的山谷裡。人口繁殖後再移住 *Iraralai* 現在的地方”（衛惠林、劉斌雄 1962, 48）。⁴

在這一則神話中水（泉水）很顯然地是為精子的象徵。水同時也是一種非常重要的 *substance*，這可以由另外一則傳說中看出。當巴丹島發生飢荒，蘭嶼出生的妻子建議先生 (*Siminavean*) 一起回蘭嶼，在途中他們經歷了一連串奇遇，其中有一段描述他們到天神 *Sitriojau* 的家，他們‘拿起 *Sitriojau* 的水壺喝了水，*Sitriojau* 的兒子回來，怒曰：“誰喝了我水壺的水，非殺死他不可！”*Sitriojau* 曰：“正因為他喝了壺裡的水不可殺之”；於是一道生活下去，過了五年…’（衛惠林、劉斌雄 1962, 45）。⁵ 類似的以“共飲水”為人與人彼此之間關係的表徵的例子在其他故事中亦可見到（董瑪女 n.d）。水與生命的關係也可由新生兒命名的儀式 *saboying do toktok* 看出。舉行儀式當日由父親至水泉處（活水）取水，面對東方，以水灑嬰兒頭頂（凶門），祝福嬰兒健康長命。水是一種重要的 *substance*，與生命有密切的關係。這種關係也表現在灌溉水源與父系群之間。

(ii) *Nisoswan* 與父系群

Nisoswan 是父系世系群水源源頭，同時也是祖先的意思 (Benedek 1987, 1743)。

-
- 4 本例所引雖然是朗島的例子，但是野銀的女祖先 *Sinan manoyo* 是朗島人。就是現在朗島與野銀的人仍會稱彼此是‘同根’。另外一項相關的背景資料是蘭嶼當地人對石頭的分類。當地人將石頭分為活的石頭與死的石頭。活的石頭指硬、圓、光滑的石頭 (*lalitan*)，死的石頭指脆、不光滑圓潤的石頭。在創生神話中，天神就是將他的孫子放入 *lalitan* 中，再丟到 *pongso* (即蘭嶼)。
- 5 原文為“走到山上的人家 (*tau du tu*) 的地方”，*tau du tu* 字面的意思是“在上面的人”也就是天神的意思，而非山上人家。

Sosowan 是指插座、源頭；*soso-wan*，*soso* 指乳房、吃奶（董瑪女 1990, 27）。水源的水和水田水芋的關係就如母奶與孩子身體的關係一般。缺水，無水的水田，其水芋或是成長發育不良或是無法成長而死亡。水源滋育水芋就如同母奶滋育幼兒，食物滋育人體一般。

在野銀有七個灌溉水渠的水源源頭分屬於七個不同的父系群，或者用當地人的用語：同一祖先。“女兒若很孝順則父親可能會分給她水田，但是絕對不給水。她可以用先生那一邊的水”。*Zipos*，當地人譯成親戚，在生命禮儀及日常生活中扮演最重要的角色，也是分享食物、互贈禮物（主要為食物）的主要對象。但是在灌溉用水發生問題時，就不管親戚（*zipos*），而要站在同一水源源頭後代（同一父系群）的立場，一致向外。

灌溉水源的源頭滋育同一父系群，水源源頭 *nisoswan* 也就是父系（祖先）。我們可以說灌溉水源的源頭就是父系的象徵。水源的水是父系群共同分享的 *substance*。它滋育它的後代就如水與生命（力）的關係一般。同一父系的後代有使用灌溉水源的權利，同時也有保護水權、維修灌溉水源的義務。灌溉水源因此不僅是父系的象徵，同時當地人也經由保護水權、維修灌溉水源等行為的實踐界定了其社會群體。

2. *Ikauipong do soso*

Ikauipong do soso 意謂“那些喝同一母奶的人”，也就是同胞手足。雅美人說 *kakteh*（兄弟姊妹、手足）是一體的。*Ikauipong do soso* 一詞也被用來形容關係的密切“我們就像那小時候喝同一母奶長大的人一樣”（Chen 1992）。

喝同一母奶的人包括同胞，與同一女性的後代。母奶由母親傳給子女，並由女兒傳給孫子女，再由孫女傳給曾孫子女，如此一代代的經由女性後代（母系）不斷的傳承下去。男性與其手足分享相同的“母奶”（*matri-substance* 的象徵），但卻無法將此一 *substance* 傳給他自己的子女。

喝同一母奶的人必需共同遵守特定的禁忌。在飛魚季節當中，如果一位女性死亡，她的孩子五天不能吃飛魚（有人認為要更久），她的兄弟姊妹，她的女兒的孩子，她的姊妹的孩子也都必需遵守同一禁忌。但是她的兒子的孩子以及她兄

弟的孩子則否。

母奶滋育孩子，連繫分享同一母奶的手足成“一體”。母奶是最佳的母系的象徵 (*matri-substance par excellence*)。喝同一母奶的人在飛魚季中，其成員死亡則需共同遵守禁食飛魚的禁忌。母奶是母系的象徵，同時也經由共同遵守禁忌的行為實踐界定了一儀式團體。

由以上的論述我們可以確信雅美族同時具有父系與母系，也就是“雙系”的理念。水源源頭 (*patri-substance*) 是父系的象徵，母奶 (*matri-substance*) 則為母系的象徵。同時當地人也透過相關權利義務與禁忌的實踐分別界定了相對應的社會與儀式群體。以水源源頭為中心的父系群具有一種廣義、寬鬆的法人的特徵，但是與傳統人類學中賦予單系繼嗣群的嚴格的法人地位與其所具的功能有相當距離。以“分享母奶” (*matri-substance*) 為中心的母系群也與一般所定義的母系繼嗣——即其結構為父系繼嗣群的鏡像 (*mirror image*)——不同。母系傳承也呈現在女性財產（特別是織機，及以瑪瑙珠與各色玻璃珠串成的 *rakaraka*）是由母傳女的制度上。“如果外祖母是椰油的人，那可以說我是椰油的孩子，因為瑪瑙等珠寶是由外祖母傳給母親，再傳給我”。“母系”的重要性也可由另一則當地人的敘述中看出：“我們野銀以前的人都很高大，體格很好，但是現在都不純了，所以身材都較矮了。村子裡只有一家還是真正野銀的。”“為什麼”。“因為都是外村嫁進來，和外村結婚”。

但是範疇與共作或行動團體之間的關係又是如何呢？這或許可由當地人對所謂親戚 (*zipos*) 與同祖先 (*inainapu, kasina no inawan*) 的分類入手。

雅美族推算親戚的方式總是由父母與同胞開始，己身 (*ego*) 的同胞是 *miketeh*，自己的孩子與同胞的孩子就是 *miteisa*。*miteisa* 的孩子是 *kaposing*，這時親戚關係已較遠。*kaposing* 的孩子是 *kaporongan*，親戚關係只剩一點點，或認為已不是親戚。*Piyangangayan* 指親戚，也是一視同仁，一律看待的意思。只有親戚彼此之間互相傳授知識、技術。親戚之間彼此互贈禮物（食物）。

奧田彥等 1939a 的文章中即提及雅美族有在孩子出生後，某些範圍內的姻親就轉化成血親 *zipos*（或當地人譯的親戚）的現象（奧田彥 1939a, 13）。這種現象

必需由長子、女的出世與父母社會地位的晉升、婚姻關係的穩固來瞭解。親從子名制在此便扮演了主要的轉化機制的角色 (Geertz 1975, 85-89)。有關親從子名制將在稍後做進一步的討論。姻親—*icarowa do vahay* (或 *icarowa no vahay*) 是另一個、第二個家的意思。雅美人稱呼自己子女配偶的父、母 *gaagay* 及 *kavakes*。兩個詞同時也是用來稱呼朋友或陌生人。但是當地的人解釋說“那是因為很親近，有什麼東西都要分他，太太 (或先生) 的父母甚至於比自己的 *maran* (伯叔、舅父) 還要親。”這段敘述可由落成禮中分肉的例子中得到證實。最好的部位一頭，是送給自己的父母與岳父母 (林衡立 1960)。婚姻關係在孩子出生後才真正穩固下來。通婚、聯姻—*manadang*，同時意謂生育小孩。只有在小孩出生後，真正的親戚關係才算建立起來。如果一對夫妻在有小孩之後才離婚，則雙方的父母彼此之間仍是 *icarowa no vahay*。反之，如果沒有小孩則離婚之後彼此的關係也就隨之終止，不再是親戚而是外人。

Icarowa no vahay 一另一個家、第二個家，直接指出兩對夫妻如何透過他們孩子的婚姻、孫子的出生建立連繫的關係。這種連繫在雙方子女都是長嗣時更加緊密。因為親從子名制使得雙方擁有相同的名字。這些都有助於我們從當地人的角度來看為何某些姻親會被當成血親 (親戚)。某些姻親就如同自己的同胞、自己的父母的同胞一般是“真正的親戚”。

如前所述雅美族計算親戚的方式是由一組同胞 (a sibling set) *mikete* 開始。個人與其兄弟姊妹之間的關係最親密，他與他們分享同一 *substance* 一母奶。他們彼此之間互贈食物並合作。同胞之間嚴格禁婚。第一從表 *miteisa*，仍是親戚，仍屬禁婚範圍。如果第一從表互婚需行 *mikava* 的儀式。個人與其第一從表的關係是透過自己的父母及父母的同胞連繫起來的。如果伯、叔 (姑、姨) 去世則個人與第一從表間的連繫就漸漸變弱變淡。第二從表 *kaposing*，仍算是親戚。第二從表可婚，當地人有的認為是最佳的婚配對象。第三從表 *kaporongan*，親戚關係比前者更淡。第三從表以外 *kadowan* 一意識其他，就是外人了。親戚關係從同胞起算，一代一代“慢慢”分開。避免分開的方法就是第二或第三從表結婚，使關係重新拉近。透過聯姻的方式，分開的親戚關係又被拉回成為真正的親戚。就如當地人

所說：“姻親—*icarowa* 最重要，因為它將要分開的親戚又拉回來。”

個人計算親戚關係的方法總是透過不同組的同胞 (sibling sets)。一個人透過本身父母的同胞或祖父母的同胞與另外一人 (平輩) 產生關係 (第一、第二從表)。親戚計算的方式總是由一組同胞開始往下算，這與其所行的親從子名制相呼應。Geertz 就認為親從子名制的特徵就是“往下看” (downward looking) 而非“往上看” (upward looking): “...It is a ‘downward looking’ rather than an ‘upward looking’ system, and a man sees himself, so to speak, producing structure below him rather than emerging from it above him” (Geertz & Geertz 1976, 91)。Geertz 對峇里人親從子名制的觀察與描述一樣可以用到雅美族的例子上。親從子名制的主要機制之一便是促進“系譜健忘症” (genealogical amnesia)。雅美族的例子與此相符。親人去世之後，生者不能再提起死者名字的禁忌更加加強其“症狀”。祖先成為沒有名字、沒有個性，只是系譜上的一個連接點而已。這反映在雅美族淺薄的系譜上，大多數的人無法記憶三代以上的系譜關係。幾乎所有的系譜都是由始祖神話傳說所代表的遙遠的“過去” (mythical past) 與最近的記憶所代表的“現在”組合而成。

親從子名制的另一項重要的作用便是夫妻連繫得到社會的確認 (social identification)。夫妻共用一個名字，表示兩者之間的連繫，就如雅美人說的“夫妻是一體的”。Geertz 並指出在峇里夫妻 (conjugal couple) 是最基本且重要的單位，許多社會活動與目的都是透過此一基本單位達成 (Geertz 1976, 89)。蘭嶼的例子亦然，夫妻或核心家庭是最基本的社會單位。夫妻—*miyaven do vahay*，在 (主) 屋裡煮晚飯，清楚地指出夫妻是 sharing of substance 概念的最具體而微的代表。夫妻之間的連繫因為生育後代而穩固，夫妻同居、共食、共同負起看顧傳家寶的責任。夫妻就如同兩個人在一艘兩人船 (船 *tatala* 常被做為房子的隱喻) 中，直指夫妻與房子之間實互為表徵。這種關係在國民住宅 (水泥房) 引進之後看的更清楚 (Chen 1992)。

夫妻單位為社會組織最基本的單位，同時也是計算所有社會關係的核心。“親戚”關係的計算總是以本人以及夫妻為中心出發。這可由下述的例子中看來：

甲的舅公（母親的母親的弟弟）娶了甲的妻子的姑媽。甲稱其舅公為 *akay*（二輩男性尊親），卻稱他舅公的妻子 *kaminan*（姑媽）而非 *akes*（二輩女性尊親）。對於後者的稱呼，甲是跟著妻子叫的。同時甲也稱他舅公的孩子為表兄弟姊妹而非表舅、表姨。稱呼不同，彼此之間的權利關係與義務也不同。甲解釋“因為是從比較近的一邊算”。

由於“親戚”在雅美族社會中扮演舉足輕重的角色（包括婚禮、喪葬、復仇、共作等），沒有“親戚”的人缺少後盾，在別人面前不敢大聲說話，也不敢隨便與人起爭執。雖然可能因為如此所以當地人總是由“較近”的線來連繫彼此之間的關係。可是正因為牽涉到的不只是表面上的稱呼，同時也是兩者彼此之間實際權利義務關係的轉化提昇，因而其所代表的社會文化意義就更深一層。就如同當地人說“*kaporongan* 如果常分東西給他，就不能夠結婚”，在此 *sharing of substance* 已不再只是表達關係的疏遠，它同時也“創造”了新的關係，使原本已在“親戚範疇”邊緣的人成為像在核心部位的親戚一般是禁婚的對象。⁶

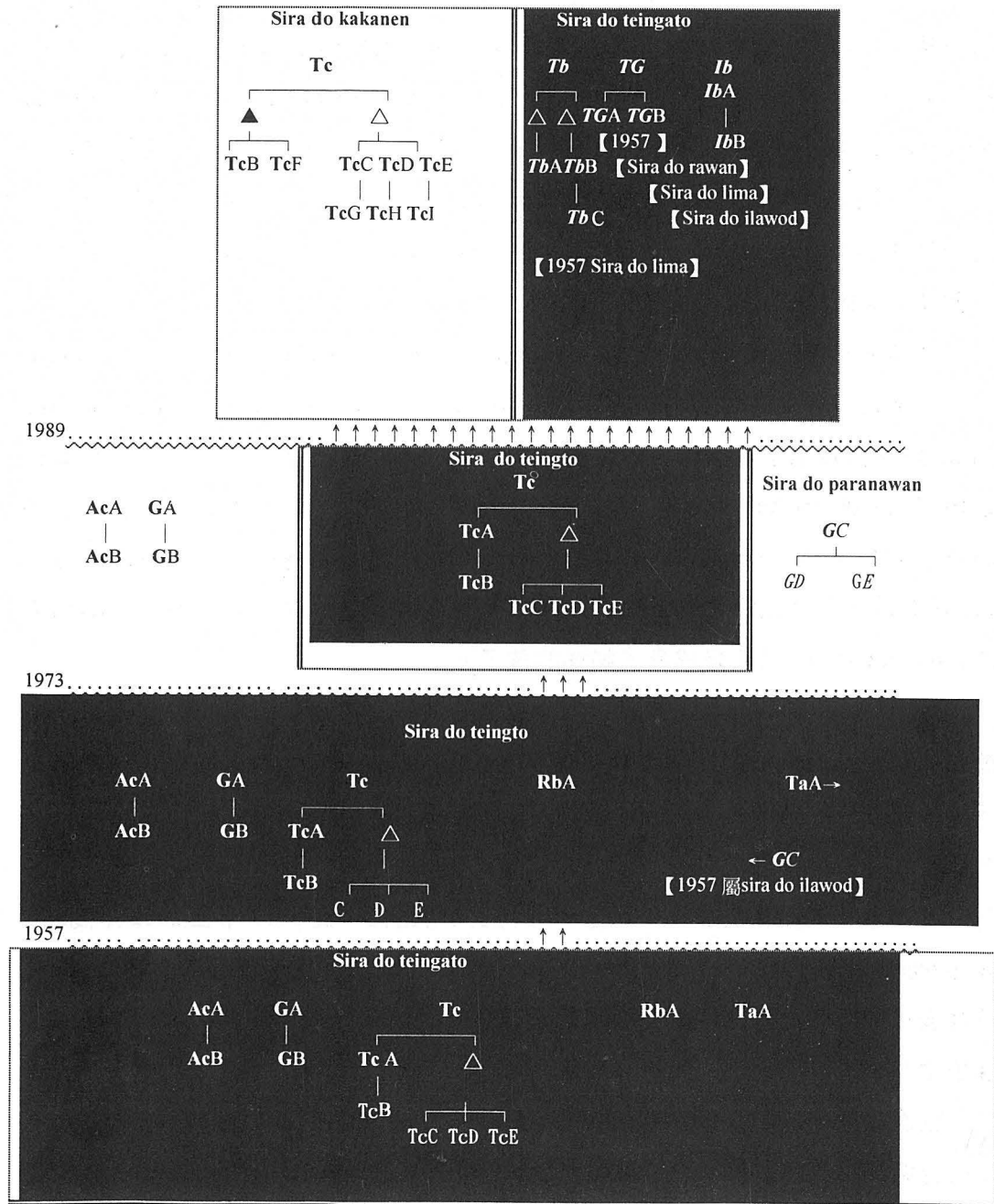
一個人可以和另一個人同時是親戚並屬同一祖先。可是同一祖先的人，彼此之間卻不一定是親戚。“親戚”與“同一祖先”是屬於兩不同的範疇，後者以水源為其象徵。“親戚”的計算則是以個人、夫妻為中心，親戚之間彼此一視同仁、同等對待。只有親戚彼此分享知識、技術、食物並成為共作與工作團體的核心。

由於粟作團與漁船團被衛惠林先生舉證為父系世系群原則具體體現的證據，以下就以野銀一個漁團分化的歷史做一點補充討論。（參見圖一）

有關漁團成員組成的資格問題在王崧興先生 1965 年的文章中已有詳盡的討論，在此不再贅述。對父系群與漁團關係的釐清，另外一個可能的途徑是觀察其歷史發展與分化的過程。以 *sira do teingato* 為例，1957 年時其組成成員包括：(1) 船長及其長子（屬 *sira do avak* (c)）(2) 船長的妹夫及其子（屬 *sira do garabnojo*）(3) 船長的 *miteisa* 及其兒子們（屬 *sira do teingato*(c)）(4) 一對父子屬 *sira do*

6 Feingberg 在他 1981 年討論 Polynesian 的親屬的文章中，就提出 *descent* 與行為 (*sharing*, 包括分享食物、土地、服務…等)，同時是決定一個人親屬地位的運作原則 (*working principles*)。

圖一：Sira do teingato 船組自1957年至1989年的分化與發展



圖例：AcA—Sira do avak(c)成員A
TG—Sira do Tagakal

teingato (b)，其中之父親之弟出贅至紅頭，其妻與船長的 *miteisa* 之子為 *miteisa*。(5) 另外兩人，一屬 *sira do teingato* (a)，其兄弟加入其他的漁團；另一人為獨子，屬 *sira do ranum* (b)。1973 年時團中名單新加入船長之岳父（屬 *sira do garabnojo*），後者在 1957 年時屬於 *sira do ila(w)od* 漁團。屬於 *sira do teingato* (a) 者則離開。（船長岳父是在 1957 至 1973 年間加入，確定日期不詳）。1973 年漁團分裂為三，包括 (1) *sira do pazanawan*⁷：以原先船長岳父及其兒子為核心 (2) *sira do teingato* 以原先船長 *miteisa* 之子為核心 (3) 以原先船長的兒子們及妹夫的兒子為核心另組一漁團。

1989 年時 *sira do teingato* 漁團的成員又有了變化。1973 年時的 *sira do teingato* 的主要成員，此時已另外成立了 *sira do kakanen* 漁團。而 *sira do teingato* 漁團的成員包括 (1) 四位 *miteisa*，兩位屬 *sira do teingato* (b) 是父方第一從表；另兩位是親兄弟（屬 *sira do tagakal*），其母為前兩位父親之姊，即母方第一從表。這一對兄弟 1957 年時，兄加入 *lokobagai* (*rakwa vahay*)，弟則為 *sira do lima* 的一員。(2) 是 ((1) 中一位成員乙的舅父及其子，屬 *sira do ila(w)od* (b)。1957 年時加入 *sira do ila(w)od*。(3) 是成員乙姊姊的孩子。

以上對 *sira do teingato* 漁團的歷史發展的敘述，因為受資料的限制，許多細節無法照顧到。但是有幾點值得注意，如王崧興先生所言，漁團的成員包括了父系世系群以外的姻親。更值得注意的是從上述的歷史發展的過程中可以見到漁團的名號與父系世系群之間並無明確或穩定的關聯。以 *sira do teingato* 漁團為例，1957 年時其船長是由屬於 *sira do avak(c)* 的人所擔任。從 1957 年至 1989 年間 *sira do teingato* 漁團經歷了三次重組，到 1989 年時漁團中已完全不見 1957 年的成員及其後代。同時我們也可見到漁團的名號是可以創新更換的，如 *sira do kakanen* 就是由 1957 年主要成員 *sira do teingato* (c) 所組成。

雖然有不少漁團是以同胞為核心（父叔、兄弟、兒子），但是也有不少例子兄弟透過父、母雙方不同的連繫關係加入了不同的漁團。漁團的組成從實際的成

7 *sira do pazanawan* 在衛、劉兩位先生 1962 的系譜中稱為 *sira do garabnojo*，原因不明。本節討論有關漁船組的部份，所用的拼音採新系統（參見註*）。

員來看是以夫妻為核心向父、母雙方擴展，當地人稱之為“親戚”(zipos)的範疇。事實上漁團的名號確實與父系有關，但是在實際的運作上卻比衛、劉兩位先生所敘述的複雜。父系世系群的名號就像母奶的例子一般，是由單系傳承，也就是說父系世系群的名號是由父傳子，如果這一家沒有男性後代，其名號就失去傳承。漁團的名號在大多數的例子中與父系世系群的名號相同，但是擁有相同父系世系群的名號的，在同一個聚落中往往有數支，其成員亦可能分散在不同的漁團組中。名號一旦為某一漁團組所用，其他漁團組就不能再用相同的名號。如前所述，漁團的成員的組合其變化是如此之大(比較1989與1957之*sira do teingato*)，名號本身也可創新改變(如*sira do kakanen*)，名號的使用事實上又牽涉到權力關係的運作。這些特徵與衛先生所論述的漁團為以父系群為其組合基底的功能集團的情況並不相符。父系名號的問題實是另一值得深究、釐清的課題。

另外一個衛先生提出的父系世系群的功能集團為粟作團。鹿野在其1938b的文章中即已清楚的描述粟作團包括了親戚與朋友。這與筆者在1991年看到的情形相符。1990年末野銀因為退輔會將永興農場的地還給野銀村民，乃由長老發起將永興農場廢耕的農地共同開墾成小米田與地瓜田，並準備在次年夏天舉行小米收穫祭(*mivaci*)。之後因為有人不服氣、意見不合，結果分成兩組，其中一組即以一對兄弟，弟妻之兄弟、兄長媳之父兄為主體組成。兩組的組合型態皆以“親戚”為主，並未見明顯的父系世系群原則的運作。

四、結 語

由上面各節所述，我們可以 sharing of substance (包括食物、居處、責任、活動等)的概念確立雅美族觀念中三個主要的範疇：(1)以水源為象徵的父系，(2)以母奶為象徵的母系，以及(3)以家為象徵的夫妻單位(也就是婚姻的象徵)，及以此單位為核心向雙邊開展的“親戚”(zipos)。

以家屋為象徵的夫妻單位是 sharing of substance 概念最完整呈現的代表。夫妻單位(或核心家庭)是社會組織最基本的單位，一切社會關係的計算由此出發。

重要的社會活動與儀式亦以夫妻為核心推算的“親戚”為群體組合的基礎。

父系與母系的理念各自扮演了一定的角色（水權、守禁忌）。父系與母系的 substance 都是生命滋育之源。但是如果要了解雅美族的社會生活，其群體的構成原則，則“夫妻關係”與“親戚”才是正確解決之“道”。“親戚”—*zipos* 對雅美族而言才是最重要的社會範疇。

親屬研究的主要目的之一便是為了對不同社會文化進行比較研究。誠如 Keesing 所言“親屬稱謂研究的原始動機是想發現親屬稱謂如何圖解一個民族的社會宇宙，進而從事比較分析…然而分析者若只著重親屬稱謂的系譜關聯而忽視其社會意義，則所能獲得的只是一種假自由…這種分析極易流為數學遊戲，其成果…無法告訴我們這些稱謂對土著的意義…”（Keesing 1981, 246）⁸ 這一段批評也可以用到 lineage theory 上。Kuper 也指出 lineage theory 無法呈現出當地人的想法 (folk model) (Kuper 1982, 91)。社會意義的理解必需由當地人的觀點入手而非由分析者（研究者）的觀點入手。

綜合言之，從上述雅美族的例子有幾個問題可以在日後做更進一步的探討。由水源與母乳可以確立當地人在理念的層次上是雙系，在行為與功能的層次上又是雙邊（與 Murdock 的雙邊亦不盡相同），另外更重要並值得注意與進一步探討的是當地人透過行為實踐界定“群體”的現象。此一現象普遍見於東南亞，同時也與 Feinberg 所述的 Polynesian 的民族誌相當接近。雅美族的例子亦呈現了傳統親屬分類的一些根本問題，事實上雅美族的例子並無法套入已架構好的框框中。夫妻的意理 (ideology) 顯然扮演相當重要的角色。至於這種現象如何與傳統的分類架構整合則已超出本文的範圍，需另文處理。

（本文於民國八十三年二月十七日通過刊登）

8 本段譯文直接採自于嘉雲與張恭啓合譯的“當代文化人類學”，第 405 頁。巨流圖書公司出版。

參考書目

王崧興

- 1965 〈非單系社會の研究：台灣 Atayal 族と Yami 族を中心として〉，
《民族學研究》30(3):193-207。

余光弘

- 1992 〈田野資料的運用與解釋：再論雅美族之父系世系群〉，《台灣史
田野研究通訊》24:48-75。

林衡立

- 1960 〈雅美族工作房落成禮〉，《中研院民族所集刊》9:109-138。

馬淵東一等

- 1988 《馬淵東一座談錄》，河出書房新社。

鹿野忠雄

- 1938a 〈紅頭嶼ヤミ族の大船建造と船祭〉，《人類學雜誌》53(4):125-
146。
- 1938b 〈紅頭嶼ヤミ族に於ける粟に関する農耕儀禮〉，《民族學研究》
4(3):35-48。
- 1944 〈紅頭嶼ヤミ族と飛魚〉，《太平洋圈民族の文化》上卷，pp.503-
561。

陳其南

- 1976 〈光復後高山族的社會人類學研究〉，《中研院民族所集刊》40:
19-49。

奥田彥、岡田謙、野村陽一郎

- 1939a 〈紅頭嶼ヤミ族の社會組織〉，《社會經濟史學》8(11):1-36。
- 1939b 〈紅頭嶼ヤミ族の勞働力と漁撈〉，《社會經濟史學》9(2):1-18。
- 1941 〈紅頭嶼ヤミ族の財産制〉，《社會經濟史學》11(7):57-72。

董瑪女

- n.d. 《雅美族的口傳文學》11卷，未發表稿。
- 1990 〈野銀村工作房落成禮歌會〉（上），《民族所資料彙編》第三期，
pp.17-67。
- 1991a 〈野銀村工作房落成禮歌會〉（中），《民族所資料彙編》第四期，
pp.1-111。
- 1991b 〈野銀村工作房落成禮歌會〉（下），《民族所資料彙編》第五期，
pp.107- 168。

劉斌雄

- 1959 〈蘭嶼雅美族喪葬的一例〉，《中研院民族所集刊》8:143-183。
- 1980 〈雅美族漁人社的始祖傳說〉，《中研院民族所集刊》50:111-169。
- 1982 〈蘭嶼漁人社大船落成禮歌〉，《中研院民族所集刊》54:147-196。

蔣 斌

- 1986 〈蘭嶼雅美族家屋宅地的成長、遷移與繼承〉，《中研院民族所集刊》58:83-117。

衛惠林

- 1958 〈台灣土著社會的世系制度〉，《中研院民族所集刊》5:1-44。
- 1959 〈雅美族的父系世系與雙系行為團體〉，《中研院民族所集刊》7:1-41。
- 1964 〈論繼嗣群結構原則與血親關係範疇〉，《中研院民族所集刊》18:1-43。

衛惠林、劉斌雄

- 1962 〈蘭嶼雅美族的社會組織〉，《中研院民族所集刊》甲種1。

Benedek, D.

- 1987 *A Comparative Study of the Bashiic Cultures of Irala, Ivatan, and Itbayat*. Ph.D. Dissertation, Pennsylvania State University.

Chen, Y. M.

- 1992 *From Thatched Roof to Concrete House: An ethnoarchaeological study of continuity and change in a Yami community, Orchid Island, Taiwan*, Ph.D. Dissertation, Dept. of Archaeology, University of Cambridge.

Feinberg, R.

- 1981 "What is Polynesian kinship all about?" *Ethnology* 20(2): 115-131.

Geertz, H. & C. Geertz

- 1975 *Kinship in Bali*. Chicago: The University of Chicago Press.

Holy, L. & M. Stuchlik

- 1983 *Actions. Norms and Representations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Keesing, R.M.

- 1975 *Kin Groups and Social Structure*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- 1981 *Cultural Anthropology: A contemporary perspective*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Kuper, A.

- 1982 "Lineage theory: a critical retrospect." *Annual Review of Anthropology* 11: 71-95.

Leach, E. R.

- 1937 "The Yami of Koto-sho." *Geographical Magazine* 96(220): 185-187.

Mabuchi, T.

- 1956 "The Yami People," in T. Kano & K. Segawa: *An Illustrated Ethnography of Formosan Aborigines*, vol.1, *The Yami*, pp. 1-18, Tokyo.

陳 玉 美

Murdock, G. P. (ed.)

1960 *Social Structure in Southeast Asia*. Viking Fund Publication.

Schneider, D.M.

1968 “Rivers and Kroeber in the study of kinship,” in Rivers: *Kinship and Social Organization*, pp.7-16, London: The Athlone Press.

Strathern, A.

1972 *One Father, One Blood: descent and group structure among the Melpa people*. New York: Tavistock Publication.