

## II. 社會組

### ( 壹 ) 排灣族的 Vusam 制度

#### PAIWANESE VUSAM SYSTEM

高佩文 ( 屏東縣北葉國民小學教師 )

#### 摘 要

本研究旨在研究排灣族 Vusam 制度。研究採以參與觀察及深度訪談作為蒐集資料的方法，以紮根理論作為分析資料並建立理論的方法。本研究的研究參與者共有十五位，又因顧及翻譯及理解正確性邀請轉譯人一位。研究發現如下：

一、Vusam 制度的意涵，從 vusam 的意義說起，本研究發現 vusam 有種子、長嗣、老大以及部落代表等意思，其次在現場發現，紮蘭村 vusam 繼承的變異類型有四種，分別是順位繼承的，長男繼承，以及養子女繼承還有因為能力為考量的繼承方式。

二、vusam 是排灣的社會單元，沒有一個「家」沒有 vusam 的，沒有 vusam 並不構成排灣族所謂的「家」，「家」必須包含 vusam 才算是一個完整的「家」。

三、vusam 對內對外的人際關係：Vusam 人際關係探討，分為對內以及對外兩種，分別說明身為 vusam 的身分和家人和族人的對應互動關係。和家人的對應關係分為親子關係夫妻關係手足間的探討，和族人的對應關係就是 vusam 是家的對外發言人以及代表人。

四、vusam 繼承的內涵：共分為四種亦即家產的繼承、責任的繼承、家計的繼承、親屬的繼承，其中家產的繼承是有形看的見的其他則都是看不見的。

**關鍵字：排灣族、Vusam 制度**

#### Abstract

This study is designed to explore Vusam system. This study would collect data by participant observation and indepth interview. This study adopts the tool of the Grounded-Theory to process the information into the text. The informants of this study include fifteen major informant, and one interpreter who is invited in view of the accuracy of both translation and understanding. The study findings are as follows:

1. The significance of Vusam system has to be explained from the meaning of vusam. From this research, the researcher found that vusam contains varied ideas. It signifies the ideas of the seed, the firstborn, the tribal representative and so on. Furthermore, in our research village, "Zha-lan village", the study discovered that the vusam inheritance has four variable kinds.
2. Vusam is the basic unit of Paiwan society. There is no family without vusam. The so-called family could not be composed without vusam. A family with vusam might be considered as a complete family in Paiwan society.

3. The human relationship of vusam is categorized into inside relationship and outside relationship, which states that how a vusam handle the corresponding and interactive relationship toward family and tribal people.
4. The commutation of vusam inheritance is separated into four parts. These are the family property inheritance、the responsibility inheritance、the family livelihood inheritance and relatives relationship.

**key words : Paiwan 、 Vusam system**

## 一、前言

筆者是一位排灣族的女 vusam，原住民的身分讓筆者很珍惜自己的文化，但是排灣族文化所包含的面向實在太廣，一個人要窮盡研究排灣族文化不太可能，於是，從自己有興趣和相關的研究開始，那麼排灣族的文化有哪些呢？周德禎（2001）說：「排灣族文化有三大基石，一、頭目制度；二、婚姻制度；三、長嗣制度。」頭目制度與婚姻制度已累積了相當多的文獻，但對於長嗣(Vusam)制度缺乏較深入的研究，筆者希冀在本研究為 Vusam 制度更為完整的說明<sup>1</sup>。

本研究以參與觀察及深度訪談為蒐集資料的方法，並用紮根理論作為資料分析的方法。說明如下：

（一）參與觀察，按照字面上解釋，即是觀察又參與，也就是參與生活並觀察生活，Jorgensen（1989）認為參與觀察的最終目的是從紮根在人類每天的生活事實中發掘實踐和理論的真理。Goetz 和 LeCompte（1984）主張，參與觀察是由人們組織世界的方式中，抽出他建構知識的方法（轉引自嚴祥鸞，1996）。以下就以筆者實際參與觀察的例子來說明。

巴奈和一些婦女的人在聊天，她們很喜歡在忙完家裡事情時出來小聚一下，而我的到來和參與打開了她們另一個話題，因為她們知道我研究的主軸，於是，巴奈說了一些有關她的 vusam 經驗，她說：「我不喜歡做老大，因為老大的壓力太大了，不僅僅是對父母，同時兄弟姊妹有困難都要幫忙，前陣子，妹妹婚姻有問題，我要幫忙，然後我弟弟過世，雖然他入贅了，也是我用，還包了遊覽車去台南處理，有時候我真想放棄一切，可是怎麼辦呢。……我先生的家人就是這樣，因為他們只有 2 個兄弟，他入贅，他們又家很可憐，而且他們家的人都怪怪的，現在我連我先生的姪女、姪兒都是我要幫忙，有時候我還要叮嚀我嫂嫂吃藥，老大真的很累。」  
（巴奈 950820 田野筆記）

由巴奈說的話，我們可以知道，她因為身為 vusam，必須對家裡盡心盡力，同時也要顧及先生的家人，透過參與觀察法，研究者確實可看到或是聽到，受訪者是如何建構知識，就如巴奈建構知識的方法，似乎都圍繞在她 vusam 的身分，因此本文欲透過參與觀察抽出紮蘭村他們如何建構自己的 Vusam 制度的脈絡。

至於本研究參與與觀察比重應該為何？斯普藍利（Spradley,1980：58-62）將觀察

<sup>1</sup> 本研究修改自筆者之碩士論文。

的身分區分成五種方式（轉引自黃瑞琴，1994:77）：

1. 不參與、不介入：完全不介入所研究的人們活動。
2. 被動消極的參與、介入程度低：觀察者出現在現場，但不主動交談互動，場域中的人不知道觀察者的身分。
3. 中度的參與：觀察者尋求維持局內與局外之間的平衡。
4. 主動積極的參與：主動交談互動，以充分瞭解人們行為規則。
5. 完全的參與、介入程度高：觀察者是日常生活的參與者。

另外若按照 Gold 區分的四種參與者的角色：一個完全的觀察者（a complete observer）、一個觀察者即參與者（an observer-as-participant）、一個參與者即觀察者（an participant-as-observer）、一個完全的參與者（a complete participant）（轉引自黃瑞琴，1994：76）。至於應該扮演何種角色，擬在進入現場時因時、因地制宜，如上文和阿璐愛的對話筆者就是主動積極的參與者的角色，有時又是中度參與者的角色，如下文的田野筆記：

依碧今天和她的姊妹，送一幅手工的貼布掛圖給廖斯，是送給廖斯退休的紀念品，上星期日廖斯為慶祝退些，席開二十桌宴請親朋好友……，這時聽到依碧跟廖斯的母親說：「好了不要再煮了，我們吃不完。」數了桌上的菜色共有七種，拿到最一盤時，達斯也說：「好了啦，等到她們萬安的走，我們再吃。」這是開玩笑的口吻沒有人在意，這是部落人連絡感情的方式，意思其實要廖斯的母親不要再煮下去了。我看廖斯的母親似乎有些醉意。吃著吃著，達思為勒葛倒維士比，勒葛說太多了，我聽著她們的對話，這時村長的妹妹突然叫我吃，我說我吃飽了，看來這個藉口好像不被她們接受，於是我說我剛才刷牙了，她們覺得真是一個好笑的藉口，不過她們就沒叫我吃，反而談其刷牙的事情了，村長說醫生說晚上要刷牙，早上起來要先漱口，吃完早餐再刷牙才是正確的，卡妮辜又說以前都沒有牙刷，都是用手，她邊說邊做……。（950925 田野筆記）

最後，將參與觀察的結果作成田野筆記，田野日誌，作為本研究主要資料來源，並將此作為文本分析。田野筆記就是如實筆記，記錄現場所發生的事實，分析就是靠著這些資料記錄浮現出來，大致說來，田野筆記就事件、民眾、聽到的談話、無意中聽到的事情、人與人之間的對話、與民眾的交談，做流水帳式的描寫。每一個接觸到的新場景或民眾都值得描寫（任凱、王家煌譯，2005）。以下是筆者的田野筆記之一。

今天因為伊嵐過逝滿四十天，按照部落的習俗，親朋好友需要再一次聚會，剛到部落轉彎處時，就看到伊嵐的三個妹妹，從部落墓地走下來，媽媽說：「怎麼會下午才去呢？」停好車，聽到奶奶說：「I ma za mu?」（意思是你們回來了）這時一旁喝醉酒的拉巴克說：「那是大嫂。」奶奶很氣的說：「我知道，我是在跟她的妹妹說。」

約莫六點四十分時，勒葛下班回來了，是我初步選定的轉譯人，不過她一回家就開始打掃家裡，因為拉巴克酒味太重，所以我和勒葛都趕他離開。

沒多久就聽到伊蓮從上面一直大聲罵，我聽到她是在罵巴克家的狗，然後就說你們家的狗會追人，不小心被嚇到會把人弄死。

媽媽此時下去關心，我問她到底說了什麼，她說巴克家的狗常常追人，她常常被嚇到而且差點跌倒，尤其她今天又搯孫子，真的很危險，我問狗有多大，媽媽說像小虎一樣大，小虎是奶奶家的狗，媽媽和伊蓮覺得為了安全起見應該綁起來。

這時我心裡想的是另外一回事，奇怪部落裡的人通常大吵之後，為什麼隔天一樣的，能當做什麼事都沒發生一樣。過了不久廖斯從伊嵐家回來了，勒葛說你可以先和廖斯談一談，於是我把我的研究初步計畫，說廖斯看聽廖斯一警官大學畢業，是他們那個年代書讀的最多，職業也高的人，平時很喜歡閱讀，看電視也也所選擇，喜歡歷史古裝劇。  
(950701 田野觀察)

以上是筆者的田野筆記，部落大部分的人都是使用母語交談，因為筆者使用母語交談能力有限，所以需要一個轉譯人。至於田野日誌，則是筆者觀察時的心情、事後的反省以及理論備忘。以下是筆者的二篇田野日誌。

在今年紫蘭村慶祝遷村 50 年舉辦的豐年祭中，寫下的感動以及反省。

傳承？傳承，傳承，傳承什麼？什麼又應該被傳承呢？又該在何時傳承呢？今天是萬安村的豐年祭，因為慶祝遷村五十週年，所以和往年豐年祭有所不同，已經不記得有多久沒有參加豐年祭，或許因為祭典已經被簡化成某些形式，所以我不喜歡參加，但是今天不一樣，雖然只有短短的時間，我卻看到了傳承，我也看到了部落的希望，我看到了有識之士的努力，也看清楚自己的位置，也知道事情沒做之前絕不輕言放棄，對這些熱心參與的族人們，我很想和大家說聲謝謝，我被大家感動了，加油了各位！其實寫作論文的這段期間我很掙扎，書讀的越多批判也就越多，可是批判多了就會忘記一些理應當做的事，對於部落，我們應該做的就是我們能做的，事實上每一個人都是部落中的支柱。

(950813 田野日誌)

今天訪談三位 vusam，我發現效果比一對一訪談還好，因為許多過去的經驗，會透過彼此的交談被喚起，她們也會比較不把我當成研究者，比較能開放心胸的談論，不管是好的事，或是不好的事。我記得也有其他的研究對象，對我提出這樣的建議，媽媽也說這樣子她們比較敢說，也就是說，就像一些比較私人的問題，她們也不會抗拒，我覺得這樣做還不錯，有許多的意外收穫。

(951128 田野日誌)

(二) 訪談通常是兩個人或更多的人之間有目的談話，藉著有目的談話內容，以瞭解研究對象如何解釋他們的世界。若僅以參與觀察法作為一種研究法，那麼便無法探知研究對象更內在的想法，因此需要兩者相輔相成方能瞭解人們的行為及內心的變化。

深度訪談的方式可以分為四種 (Bernard, 1988)：

1. 非正式訪談 (informal interview)：這種訪談通常用在研究初期，訪談是在完全無結構的情況下進行，對受訪者的回答不加控制，就如前文筆者和阿璐愛的談話。
2. 無結構式訪談 (unstructured interview)：這種方式主要是使受訪者自由的、不受拘束的表達自己對某些事情的看法或感受，訪談者心理對訪談主題有一個清楚的腹

案，但對受訪者的引導卻很有限。

3. 半結構式訪談 (semi-structured interview)：訪談時有一份是先你好的書面訪談指引，對訪談主題以及問題已清楚載明，不過訪談者仍不採取主導地位，還是由受訪者自行決定自己的表達方式。
4. 結構式訪談 (structured interview)：這種方式主要是採取比較嚴格的實驗控制，便對於反應的結果進行比較 (轉引自周德禎，2001：8)。

筆者將以兩種方式進行訪談，擬在研究初期採非正式的訪談，在參與觀察及非正式訪談有焦點後，就進行半結構式訪談，因筆者是當地人，與研究對象已有初步和諧關係，初步的非正式訪談所需時間不多，研究者期望能探索更深層的內在，半結構式訪談將為主要訪談方式。

什麼是深度訪談呢？深度訪談指的是希望透過訪談取得重要因素，而這些重要因素並非單純用面對面式的普通訪談就能得到結果 (文崇一、楊國樞，2000)。深度訪談必須以開放性的問題作為訪談，獲得參與意義的資料，參與意義只在社會環境中的個人，構思其世界的方式，以及他們解釋生活中重要事件或賦予意義的方式 (王文科，2001)。周德禎 (2001) 則說深度訪談是研究者與研究對象作無拘束且較深入的談話。

這樣說來要進行深度訪談應和現場以及當事人已有良好的關係，從看來平凡無奇的、無壓力聊天中獲得的重要資料，不過研究者須瞭解自己進行研究，以筆者與卡拉露的一次訪談為例：

筆者：為什麼我們叫排灣族？

卡拉露：什麼排灣族，我沒有聽過，我只知道我們叫卡查理西央每一個時代都不一樣，日本和白浪都有不一樣的名字，我不知道。

筆者：所以 vuvu 不知道為什麼我們要叫排灣族了？

卡拉露：對。

筆者：那 vusam 是什麼？

卡拉露：Vusam 就是爸爸媽媽的第一個孩子，什麼東西都是他的，就像 vusam (指著農作物) 是被選的，是神的旨意，我的妹妹結婚我也有給她們 vusam，還有小米，地瓜，她們要帶她們的衣服和棉被去結婚。

筆者：所以妳的 kaka 都是妳要負責照顧了？

卡拉露：對呀！因為我是 vusam。

筆者：這樣你會覺得很累嗎？

卡拉露：怎麼會。

筆者：那你們那時候有沒有人不要當 vusam？

卡拉露：沒有，我沒有看過。

筆者：像我們現在的年輕人都有人嫁出去你覺得怎樣？

卡拉露：時代不一樣了，如果他結婚的那個人很好就好了。(951030 訪談)

這是其中一小段的對話，從訪談中可以得知，對卡拉露而言被稱為什麼對她個人而言不具有任何意義，她歷經了日本統治以及漢人統治，她只知道她叫卡查理西央(Qutsarisian)。第二個問題是一個開放性的問題，卡拉露則將 vusam 分成了兩種意義，正因自己身為 vusam，所以要繼承，沒有理由可以選擇放棄，對她們那個時代而言不會有人要放棄自己的身分，家族也沒有人會把老二或老三作為自己的 vusam。

在本次的訪談中，筆者發現卡拉露對 vusam 繼承方式的轉變，並沒有太多的焦慮，對她而言過好的生活似乎是遠比誰繼承比較重要的，不過她自己則是遵循了傳統的 Vusam 制度。透過深度訪談可以瞭解研究對象是如何參與在社會中，他們如何賦予生活意義，以 vusam 為例，對他們來說 vusam 具有雙重意義，即被挑選的種子，以及家族延續的命脈，這樣的意義也表現在她們的生活中。

一般而言，深度訪談要比一般訪談花更多的時間，但是，所得到的結果較能深入描述事務的本質，深入瞭解受訪者的內心深處，如同抽絲剝繭一般，一層一層像裡面探索，探訪出受訪者真正的感受(萬文隆，2004)。唯有透過這樣的訪談方式，才能瞭解筆者的研究對象她們對於 Vusam 制度的想法，以及她們參與過程中所面臨的困境，在面臨困境時她們是如何做選擇、調適……等等這一連串的問題都是需要藉由深度訪談才能得到解答，因此，擬將深度訪談蒐集資料的方法之一。

(三)本研究以紮根理論(ground theory)的資料分析方法為主。紮根理論(grounded theory)研究法是由 Glasser 和 Strauss 所共同發展出的一種研究方法。紮根理論是「一面搜集資料，一面檢驗的連續循環過程，而且在程式裡已蘊含著檢驗手續。」他也運用「比較的原則...比較在紮根法裡是一個不斷進行的措施。是一套從蒐集到的第一份資料，研究者就進行比較以刺激思考」，以便「全面而扼要地抓住所研究現象的主要特質 (prominent features)」(徐宗國，1997)。這也就是說，紮根理論是一套不斷比較的方法，並且強調在田野資料的基礎上建立理論。Hammersley (1989) 也有相同的論述，紮根理論的形成是經過歸納及演繹的推理、事件的比較與對照、假設的形成與驗證一連串系統的步驟(轉引自周德禎，2001:9)。

本研究依據紮根理論分析法，將資料分析如下：

第一階段是先對田野環境全盤觀察並訪談，在描述資料到一定份量後，進行逐字逐字的開放編碼，該階段的訪談是採非正式的訪談，並不採取主動參與，編碼方式如下：

依露：我的媽媽從小就帶我去山上告訴我地在哪裡，從哪裡到哪裡，告訴我旁邊的鄰居是誰，他們好不好告訴我誰很好，是誰不好，以前我媽媽很厲害都不用看手錶就知道幾點了，她說對面的太陽照這裡的時候到就時晚上了。

筆者：那你有沒有兄弟姊妹？

依露：沒有，只有領養我就沒有生了。

筆者：所以你就沒有離開家裡了？

幕玲：以前哪裡可以說不要的。

依露：沒有啊，因為只有我一個，以前高清來的大姐就嫁出去因為她的先生是外省人。

依露：有好幾個都是這樣啊○○的姑媽也是，那時候流行啊。

(951128 訪談)

依據上文的資料，筆者逐字逐行編碼如下：父母親告知 vusam 地在哪裡、告知 vusam 土地的範圍、告知 vusam 鄰居的個性好壞、老人家看太陽決定工作時間、領養、父母親不會生、因為只有一個孩子沒有選擇放棄繼承的機會、以前沒有人可以選擇不要當 vusam、女 vusam 嫁出去、外省人年紀相當、流行和外省人結婚。

第二階段進行焦點觀察，並選取訪談對象，主要分析工作是採主軸編碼，使類別和次類別相關的歷程。主軸編碼的目的，是將在開放編碼中被分割的資料，再加以類聚起來（吳芝儀、廖梅花譯，2001）。

以筆者一個主軸編碼為例，在開放編碼中一個類別—不同世代對 vusam 的定義，共有三種類型，亦即原先的三個次類別 vusam 就是 vusam、vusam 就是老大、老大就是 vusam；再者又另一個類別—繼承的方式不同，分別由繼承原型以及變型等兩個次類別命題的類別，筆者於是將繼承方式以及對 vusam 的定義兩個類別結合，並命題為 vusam 的意涵。

其次將所觀察到的資料依條件、互動/行動、策略、結果四個元素加以分析。

第三個階段為驗證假設，此階段研究者與研究對象作初步分析結果的討論，以校正、檢驗假設（周德禎，1996），前文提及一面搜集資料，一面檢驗的連續循環過程，而且在程式裡已蘊含著檢驗手續，筆者也在研究過程中不斷的對觀察以及訪談資料做比較，以及研究對象對同一議題的看法，據此發現資料的特性和驗證信效度。

本文研究參與者共有十五<sup>2</sup>位，年齡從三十歲到八十八歲皆為排灣族，此外為顧及翻譯以及理解的正確性邀請轉譯人一位，研究場址為一排灣族部落。

研究結果發現排灣族 Vusam 制度的意義可以從四個方面說明，首先，先解釋 vusam 字面上的意義，其中也談論有關現場四種不同於傳統對 vusam 字義的認知；第二，則說明為何 vusam 是排灣族的社會單位；第三，探討 vusam 和家人以及部落人民之間的互動關係，筆者分成對內的關係，即對家人內部的互動關係，以及對外，即對部落村民間的互動關係等兩個部分來說明；最後則根據現場 vusam 以及文獻上的資料，說明 Vusam 制度下繼承的內涵有哪些。

## 二、vusam 的意涵

vusam 對排灣族來說，並非僅止於 vusam 這個字，它是一種文化、一種生活態度，學者因此稱之為 Vusam 制度，以便使他族人了解排灣族口中的「vusam」有其脈絡性，以及蘊含許多層面的意義。

### （一）vusam 的意義

<sup>2</sup> 因投稿字數的限定，研究參與者以及轉譯人的描述有興趣者請參閱筆者之碩士論文。

童春發（2001：296）指出，

**vusam** 不僅是指頭生的孩子，也指那位擁有人民的人，和頭目或貴族，其實 **vusam** 是種子，上好的種子，是為了明年的播種所存留的種。排灣族沒有所謂的總 **vusam** 或唯一的 **vusam**，每一個家都有 **vusam**，是他或她繼承家業，每一個聚落有 **vusam**（頭目）掌理土地、資源和顧全百姓。

試著分析童春發的說法，可以歸納幾個重點，首先是 **vusam** 是指第一個孩子，也就是一對夫妻的第一個孩子，所以是唯一的，每一個家都有，並且是不分性別的；其次，將上述概念推及至一個排灣族的部落，他們也稱那位擁有人民或是帶領人民的人稱之為 **vusam**；再者，不管 **vusam** 指的是頭目或是家庭中的 **vusam**，都代表著是種子，是好的種子，是一個家庭或是部落的命脈，種子的好壞攸關一個家庭或是部落能否興旺的關鍵。

在潘立夫（1996）的研究對 **vusam** 的性別有更清楚的說明，他說 **vusam** 是不分男女，是一對夫妻所生的第一個孩子。田哲益（2002：66）也指出，排灣族由於採長系繼承制，所以，無論男性或女性，其繼承是一樣的，排灣族非常重視長嗣，老大當家，不分男女。

總括來說，所謂的 **vusam** 指的是一對夫妻生的第一個孩子，並且是不分性別的。那麼當地人對 **vusam** 的字義了解呢？筆者將之分成三種類型，說明如下：

第一種，**vusam** 就是 **vusam**，如下：

**vusam** 就是 **vusam**，**Vusam** 就是父母親生下的第一個孩子，他要照顧父母親，父母親的土地，錢都是 **vusam**。（卡拉露<sup>3</sup>951030 訪談）

有這樣的說法的人，是以排灣族母語作為溝通的方式，自然對於 **vusam** 的理解，就是 **vusam**，就是家裡繼承人，而這樣的理解方式，多半會影響她們參與 **Vusam** 制度的策略，以及她們面對自己、家人、以及家庭之外的人際交往，當她們了解自己 **vusam** 的身分，面對自己的家人就應當做到照顧每一個人的義務，沒有資格說不，更不可以「累」當做藉口。

第二種，**vusam** 就是老大，如下：

**vusam** 就是老大，就是家裡最大的那一個，父母親的財產都是他的。

（達斯 951128 訪談）

**vusam** 就是老大啊！不只是有財產，還要照顧家裡。

（依露 951128 訪談）

對 **vusam** 的解釋為老大的人，多半是雙語溝通，也就是同時可以用國語以及排灣族母語溝通，年齡層分布在四十歲到五十歲，筆者初步推測出現以「老大」一詞解釋 **vusam** 意義的原因，可能是一般人對「老大」一詞的理解是許多層面的，如在家庭裡指的是第一個孩子，也可指涉家中掌管權利的人，用在組織中指的則是那一位領導

<sup>3</sup> 本研究所所有人名皆為化名，其中年紀最長的卡拉露在 2007 的 8 月 19 日已經過世，她的過世猶如一部活的排灣族歷史書的消逝，更覺得身為原住民具有文字書寫能力者對於耆老的訪問更須積極。



人……等等。

上述幾個對老大的解釋以及老大的意涵，非常貼近當地人對於 vusam 的解釋，也被她們認為最能清楚的表達 vusam 意境，她們並不會使用長嗣一詞，她們認為國語中最能將 vusam 一詞表達最清楚的是老大，至於 vusam 是種子、好的種子這層意義，在訪談過程中，則是由筆者主動提出這層意義才会有回應，關於 vusam 是種子的這層涵意，已經漸漸被老大所取代。

第三種，老大就是 vusam，如下：

**我不知道什麼是 vusam 耶，應該是老大吧，對啦。**

(阿璐愛 951225 訪談)

這種類型則出現在排灣族母語不流利，或是不會說排灣族母語的一群，所以，她們普遍先從老大的意義再去理解 vusam 的意義，不同的時空背景，使得當地人對於 vusam 的理解有了不同的脈絡。

從筆者的田野資料來看，研究場址的女 vusam 的人數多過於男 vusam。若以上述的對 vusam 的解釋，對照紮蘭村的 vusam，會發現四種不同於 vusam 是第一個孩子的定義，也就是說在紮蘭村裡 vusam 並不全是第一個孩子，有一些例外，這些例外的 vusam 類型大致可分成下面四種，分別是依據年齡、能力、領養、性別作為不同家庭決定由誰擔任 vusam 的理由。

這樣的變型發展是可以回應童春發（2001）說的每一個家都有 vusam，易言之，紮蘭村排灣族的觀念中一個家的確要有一個 vusam，但這個 vusam 不一定是頭生的孩子，每個家庭因不同的考量因素而有不同繼承方式，筆者稱四型為 Vusam 制度的變異類型，分別為順位繼承的 vusam、改由長男做 vusam、以養子女做 vusam、因能力好而成為 vusam，說明如下。

## （二）紮蘭村 Vusam 繼承的變異類型

### 1. 順位繼承的 vusam

原 vusam 因意外或疾病過世，由老二順位繼承，並且告知眾親友。在紮蘭村順位繼承的人數不少，下面是達斯說明她成為 vusam 的過程：

**我哥哥死掉，我媽媽就叫我回來，我和先生是獨立的，可是就是大哥死掉，他跟我弟弟一樣很愛喝酒，喝太多了，然後我是第二個，就是我了。就在哥哥死掉四十天禱告那天，媽媽就跟大家宣佈。(951128 訪談)**

達斯因為哥哥因病過世而成為 vusam，達里則是因為姐姐被日本人打死，而順位成為 vusam，她說：

**姐姐是被日本人打死的，因為以前學校離這裡很遠，她們遲到，全部都被打，只是我姐姐被打的比較嚴重，所以只有她死掉。(951103 訪談)**

因為原 vusam 過世，然後順位繼承，亦即從剩下兄弟姊妹中，挑選年齡最大的那一位作為 vusam，這是第一種繼承的變型。

## 2. 改由長男做 vusam

這是依據性別決定誰來成為家中的 vusam，說的更清楚一點就是身為長男的人擔任 vusam，慕妮的家裡就是由弟弟繼承，她這樣說：

有時候我想一想其實我嫁出來都是為了逃避責任，因為我的爸爸有暴力傾向，而且工作又不認真，像如果他賺五百元，他三百就會請朋友，我們家真的很窮，爸爸又會打人，而且他從來沒有叫我留下來，他是白浪應該是要弟弟要繼承才對，我不想所以我嫁出來了，剛好我先生又是老大，其實我媽媽一直要我留下來，我就是不要。……，我媽媽希望我留下來，因為我的先生是老大，她本來說要照顧兩邊的，可是我婆婆不要，那時候其實我很高興，我婆婆拒絕。

(951203 訪談)

慕妮敘說她們家之所以長男繼承原因，有兩個其一是她想逃避，其二則是因為父親是漢人的關係，當初的選擇讓她非常自責，因為母親求她很多次，本來是要雙繼承的，但婆家並不同意，剛好她又想要逃避原生家庭，所以就只好離開家庭。慕妮雖有長男繼承的觀念，但終究不是因為這樣的觀念影響她，而是家庭的貧困，以及父親暴力的陰影之下讓她決定要離開原生家庭，事過境遷她承認她是為了要逃避，不過值得慶幸的是，原生家庭並未因此而分裂。

## 3. 以養子女做 vusam

倘若夫妻沒生孩子呢？在紮蘭部落中可以發現有些漢人面孔，這些人卻說著流利的排灣族母語，原因是從小就被部落未生子夫妻領養，而且不只一個，筆者的研究參與者依露就是這種情形，因為她的父母親無法生孩子，所以，才領養她，不過依露的認為自己是原住民，從不覺得自己是漢人，她會稱漢人為白浪，只是依露說：

只是白浪會覺得很奇怪，我長的不是客人（客家人）嗎，怎麼那麼會說番仔話。

(951128 訪談)

不過這並不影響她對自己原住民身分的認同。從上面繼承方式的變型的討論中，發現不管是不是第一個孩子，在排灣族觀念中一個家一定要有 vusam，再從當地住戶成員來看，可以發現每一戶都有一個 vusam。

## 4. 因能力好而成為 vusam

下面要說明的是筆者身為排灣族將近三十年，頭一次聽過的例子，家族因能力的考量而將老二成為他們家族的 vusam，也就是研究參與者中的伊連，下文是她說她繼承的過程：

我當 vusam 的時候我已經結婚了，我已經生兩個孩子了，因為我哥哥有一個來義的女朋友已經懷孕，他不喜歡工作，他看我的先生很好很認真，他就一直想要出去，我的爸爸媽媽看他不爭氣也說好，我哥哥就叫我們兄弟姊妹準備，他要結婚的東西，……我先生沒有意見，我爸爸媽媽也很老了，跟媽媽結婚，然後前面有兩個哥哥很早就死了，我可憐他們，我的爸爸媽媽從小就看我很認真，所以他們很放心。

(960212 訪談)

伊蓮成為 vusam 的理由竟然是因為父母親擔心哥哥敗家，繼而交由她來擔任 vusam，哥哥 kitjalre<sup>4</sup>到來義，不過從部落人的口中以及她的表現看來，她也確實是一個好的 vusam。

綜合上述，在紮蘭村裡 vusam 指涉是一對夫妻所生的第一個孩子，或上述的四種繼承變型。

### 三、排灣族的社會單元-vusam

屏東縣南和國小是一所排灣族小學，在她們鄉土教材中寫著一個 vusam 有一個「家」保護和照顧，父母是保育及養育 vusam 成長之義務人，而「家」的最大功能是守護 vusam，所以 vusam 為排灣族社會的基本單位，也可以說社會的基本單位是「家」。但是筆者以為 vusam 比「家」更適合為排灣族的社會基本單元，沒有一個「家」沒有 vusam，沒有 vusam 並不構成排灣族所謂的「家」，家必須包含 vusam 才算是一個家，所以 vusam 可稱得上排灣族的基本單元。

賴世和和費孝通指出：「在傳統的中國社會裡，家族相較於個人、國家、教會更能顯出社會單元，對個人而言，家族為其經濟、安全、教育、社交和精神生活的主要泉源（轉引自陳進傳，1995：4）。」

那麼在排灣族社會裡的社會單元又是什麼呢？周德禎（2001：186）曾把排灣族的意義結構視覺化，她指出排灣文化的主要內容是小米種子、長嗣制度、家團組織、頭目制度和大自然所有生命體。如下頁圖示，她將長嗣是種子的概念，投射到家團組織上，一群人聚集成團，一團之內不能沒有核心，就像一個家不能沒有種子，這個核心就是家團的 vusam。

就如當地人稱家族內最大的那位為 vusam，再從家團到頭目，部落裡的核心人物也稱為 vusam，慕妮說 vusam vusam，也就是 vusam 中的 vusam，好的種子中最好的種子。

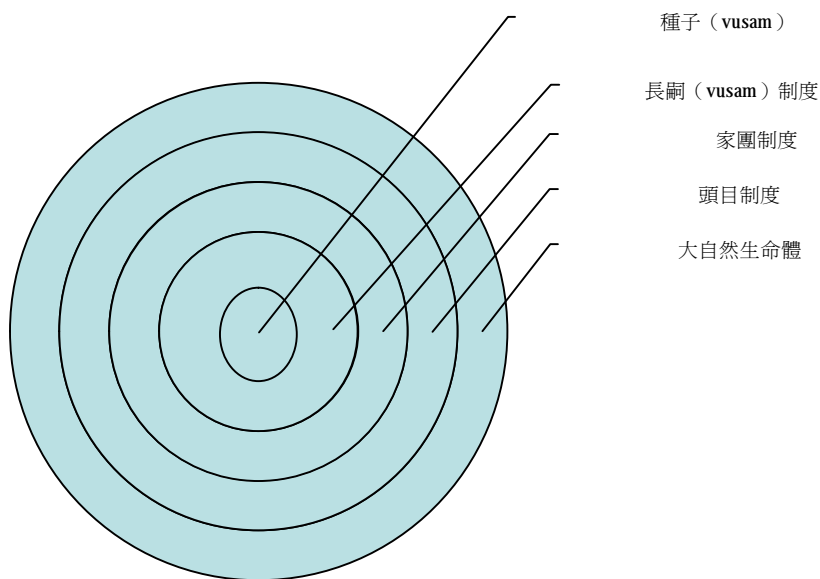
以周德禎的圖示可以表達，排灣族的社會單元是 vusam，一切以 vusam 為中心，例如：一場婚禮進行中，我們可以聽到介紹人會說你們 vusam，這包含的不僅是家中的 vusam 還包含部落中的頭目，另外我們可以從喜帖上的名字來看，可以發現的是喜帖上的名字也都是 vusam。

vusam 作為排灣族的一個社會的基礎單位，同時也是排灣族文化的核心，就中國社會而言，家族是根深的核心，強韌的紐帶（陳進傳，1995），對排灣族社會 vusam 是核心，傳統中國社會說國之本在家，齊家而後平天下，雖然在排灣族裡沒有所謂的平天下，部落的和平就是天下和平，部落的和平看部落的 vusam 如何管理，而家的興旺則端看 vusam 的作為，我們可以試著這麼說，如果 vusam 好，那麼家自然就齊，家齊自然天下平。

再從另一個角度看，潘立夫（1998）說在排灣族的觀念裡，一個 vusam 有一個家保護，一對夫妻再生了第一個孩子之後才有家戶的觀念，他還發現有了種子，也就是

<sup>4</sup> kitjalre 意指男性離開原生家庭，和一個女 vusam 結婚，和招贅是很大的分別，是被看重的、賦予榮譽的，並不是家庭貧困 kitjalre 或是家無男丁而 kitjalre。

vusam，家便完全具備了，換句話說在排灣族的社會，vusam 才是最基本的社會單位。



(引自周德禎，2001：187)

#### 四、vusam 的人際關係

Vusam 人際關係探討，分為對內以及對外兩種，分別說明身為 vusam 的身分和家人和族人的對應互動關係。

##### (一) 對內關係

本文將父母和 vusam 的關係稱為親子關係，弟弟妹妹和 vusam 的關係稱為手足關係，最後 vusam 和先生的關係則為夫妻之互動關係，分述如下：

##### 1. 親子關係

親子關係所指的是子女和父母的關係，而父母和 vusam 的關係也是親子關係，「不孝有三，無後為大」是我們經常聽到的一句話，也就是說生育下一代是為重要的，沒有後代就表示不孝順，有了後代家得以延續，對於父系文化的族群，他們認為生孩子是重要的，生一個男孩更是重要的，這樣才能有人祭祀，宗族才能延續下去。然而對排灣族來說生養 vusam 是至關要緊的事，至於 vusam 性別為何不是重要的。

下面的討論中，特別是親子一切以 vusam 為中心這一點，就可以解釋，為什麼即便是幾十年過後原 vusam 過世，繼承者不需要再學做 vusam 的原因，因為排灣族的教養一切以 vusam 為核心。

筆者將從親子互動以 vusam 為核心，以及 vusam 與父母是相互依存的關係，來探討父母與 vusam 的關係。

排灣族的親子互動是以 vusam 為核心，這並不是說父母親對 vusam 極盡寵愛，對其他的子女則是漠不關心，所謂的以 vusam 為核心的意思是，父母親從小就對 vusam 叮嚀，要照顧弟弟妹妹，要愛護弟弟妹妹，要相親相愛；對弟妹則叮嚀要聽姐姐的話，

要互相幫忙，不可以吵架，依碧說：

以前要是我們吵架，就會被我爸爸很嚴厲的處分，我爸爸對待我們的方式就像是日本人，真的很兇，他的目的就要我們相親相愛，我們是一家人，應該心是在一起的，如果沒有這樣就會被別人欺負。(951203 訪談)

接下要談的是 vusam 與父母是相互依存的關係，現場大部分的人對於 vusam 的初步認知，是可以繼承父母親的財產，但是繼承的背後，其實就要背負養育負母的責任，不管是第幾個孩子成為 vusam，父母的財產都是 vusam 的，但是養育父母親的責任就是全數承擔。

同樣的看到漢人社會重視男丁，這些男丁也被期望的成材，並且以後要負責照養父母，包含父母入土以後的祭祀，那麼排灣族注重 vusam 是否有其背後的目的性呢？筆者以為當地人「vusam 好這樣家族才會旺盛」，以及「vusam 要照顧全家人」的觀念，可以說明為何 vusam 受重視，因此才會有人說 vusam 不好家人傷心。

Vusam 被寄與厚望是因為家族興旺的責任是 vusam，父母的照顧責任是 vusam，所以，我們不能說父母養護 vusam 是無目的，那麼 vusam 和父母的關係應該如何形容才是最適切的呢？筆者用了相互依存來說明，排灣族 vusam 和父母間的關係，當 vusam 被父母成功的栽培，那麼也就表示家族將會興旺，父母親年老的照養也就不成問題。

父母是孩子生活中最親密的人，父母養育子女，當然也有其對子女的期望。望子成龍，望女成鳳，是每一個為人父母者的心願，而對排灣族來說，正因為父母親對 vusam 有所期待，所以對於 vusam 有著不同的期望，期望 vusam 能興旺家族，也代表對他年老的照護不會有問題，所以他們的關係相互依存的。

## 2. 手足關係

一個一生最長久的人際關係就是手足關係，手足關係在生活的實踐稱之為手足互動，筆者在此將探討排灣族手足間的互動，也就是 vusam 和弟妹間的互動。

Dunn (1983) 說，手足互動不僅具有同儕互動的相互性扶持特性，同時也兼有成人與兒童互動時的補充性特質。筆者依據 Dunn 對手足互動特性的兩種分類，將排灣族手足互動特性說明如下：

第一種相互扶持的特性，所謂的相互性互動指涉的就是模仿與情感。模仿指的是手足互動時模仿對方的行為，不僅限於年紀小模仿年紀大的，還包含年紀大為了引起父母親的注意，甚而模仿年紀小的行為；情感則是手足互動行為有正向的或者負向的情感行為，正向情感行為，例如：兄弟姊妹間的合作互助，負向情感行為，如兄弟姊妹的競爭或敵意。

排灣族手足間情感互動強調的是互助行為，也就是相互性互動中正向的情感行為，這話怎麼說，她們認為 vusam 好弟弟妹妹才會好，弟弟妹妹過的不好 vusam 會傷心，相對來說弟妹不好對 vusam 就會是一種遺憾。達斯說弟弟妹妹就像是我們的孩子一樣，關於手足互動行為在前文曾提到父母教養以 vusam 為核心時，依碧談論她父親的對她說的話一樣，兄弟姊妹應該互助合作。

第二種手足關係是補充性特性，Dunn (1983) 說手足間補充性的互動是指涉照料、依附、語言溝通（該項不是本文討論的範圍）、教導。所謂的照料指的是年長手足會以

照顧者、陪伴者的角色與嬰幼兒互動；依附指的是，兄弟姊妹間，如果一個離開了會傷心，彼此見面則會開心；教導指涉的是兄姐教導弟妹的行為。

教導、照料、依附三者關係是密切的，筆者將三者放在一起說明，在排灣族的社會中，會發現 vusam 有時扮演的是父母親的角色，她們必須擔負起照顧弟妹的責任，就像達斯說：

**兄弟姊妹過的不好，有時候做老大的也會傷心，一直要到他們結婚了、生孩子、有房子以後我們才會放心，如果都沒有，我們就會很失望，沒有辦法安心，都會一直想……我們很像他們的另一個媽媽。**

(951018 訪談)

而如果弟弟妹妹過的不好，Vusam 就會很傷心，慕玲的有一個弟弟兩個妹妹，雖然都已經結婚了，可是有一個弟弟已經離婚，一個妹妹分居，對於大多數的人來說，成年的人應該可以對自己的負責，不再是原生家庭的責任，不過對於慕玲，由於她身為 vusam，她讓弟弟妹妹回家，並且也替他們關心他們的孩子，雖然她尚有媽媽，但她卻不認為這是母親的責任，而是她的責任。一些未婚的弟弟妹妹，只要沒結婚都是 vusam 必須負責照顧的，不管他有沒有工作，像達斯就有一個未婚不工作的弟弟，她經常為了他往醫院跑，經常為了他提心吊膽的，因為他弟弟嗜酒成性，身體都壞了，三天兩頭的往醫院跑，達斯說：

**我有時會生氣的說，你怎麼那麼難死。(951018 訪談)**

不過，這些也只是氣話而已，因為達斯並沒有丟下他不管，弟弟生病的時候她還是帶他去並且照顧他。

先前談的都是 vusam 對弟妹的作為，而身為排灣族的弟弟妹妹就只有接受嗎？除了有依附的行為，就是對於彼此離開或是見面會有不一樣的心情之外，一個更具體的作為，就是弟妹尚未結婚之前，所賺得的錢要交給 vusam，勒葛說：

**我以前在彰化上班，我都會把錢給大哥，雖然以前大部分都是我二哥在照顧我們的，可是，大哥是老大，所以，都要給他，只留一些零用錢。(961018 訪談)**

因此 vusam 必須要負責弟妹的婚姻大事，不過這樣的賺錢給 vusam 的事情，在年輕一輩的排灣族人已經看不見了。

### 3. 夫妻關係

周芬姿 (2002) 的研究發現，排灣族沒有所謂的男生比女生會工作的刻板印象，所以，在排灣族的夫妻關係中也就沒有誰主內或是主外的問題。由於本研究是以女 vusam 為研究參與者，自然沒有看到男 vusam 在家庭中、婚姻中扮演的角色，僅限於討論女 vusam 的夫妻關係。筆者從兩方面說明，如下：第一方面探討女 vusam 是協助或照護先生的原生家庭，巴奈說：

**當老大很累，除了照料自己的家之外，先生的家也要照顧。(950824 訪談)**

巴奈的說法，可以知道巴奈的先生 ki tj al re 後，巴奈等於代替他照顧他的原生家庭，其他女 vusam 中並不全如巴奈一般要照顧先生的家庭，是因為他先生的家過的並不好，不過其他的女 vusam 若遇到先生原生家庭需要幫忙，也都由女 vusam 代替先生

來處理，女 vusam 這樣的做法，和傳統漢人的觀念對女人的刻板印象不一樣。

第二方面說明排灣族夫妻間的關係，排灣族夫妻關係像什麼呢？除了阿璐愛之外，其他的人皆有二十年以上的結婚經驗，我們比較少看到她們夫妻之間親密的互動行為，除了一次看到慕玲和他先生在眾人面前玩追逐的遊戲，被大家笑說你們又不是年輕人之外，只有極少數的機會看女 vusam 和先生的互動。而筆者認為這些有二十年以上結婚經驗的人，她們夫妻關係像是姐弟的關係，因為女 vusam 通常扮演照顧先生的角色，但這個照顧不僅止於家居生活，例如一次的婚宴上，伊蓮和先生的互動：

部落裡有喜事，總是會有一些人會自動報名要表演，依蓮先生的歌喉很好，也熱衷於傳統歌曲的學習，因此每回有表演的機會，他會大方的上台表演，今天我看到伊蓮的先生要上台表演，依蓮忙著替他準備所有的物品，並且一再叮嚀先生，上台時應該注意哪些事項，像是大姐姐教導小弟弟。(960203 田野觀察)

幾次的經驗，發現先生通常是不多話，對於太太交代的事他們是不拒絕的，對太太相當尊重，而太太並不是指使者，伊蓮就說：

我先生對我和家裡很好，知道我很辛苦，所以他更努力，賺的錢都給我。

(960212 訪談)

從一個方面來看，其實太太也代替先生處理原生家庭的事還有家裡的大小事，筆者以為這樣的關係類似姐弟關係。

## (二) 對外-代言人

陳紹馨指出，台灣社會的凝聚的三種方式，為血緣、地緣與功能關係，相應這三種整合社會的不同原則，分別有不同的社會類型：部落社會、俗民社會與公民社會，將之放在台灣歷史看，台灣的土著是部落社會，日據以前的台灣漢人是俗民社會，而日據之後的台灣則是公民社會（謝國雄，2003：2-3）。誠如陳紹馨說的原住民社會的凝聚方式主要是以血緣為主，從紮蘭村村民之間的關係可以證明陳紹馨的說法，彼此之間有著親密的血緣關係，一家辦喜事就是整個村莊的事情，因此緣故所謂的對外的代言人，指的就是 vusam 是家中代表對部落內其他的 vusam 或家族溝通的單位。

我們可以從開會通知單，喜帖或訃聞上的名字，看到 vusam 是一家的代表人，另外，還可以從探望病人的代表可以看出，身為 vusam 的人必須代表家探望病人，如果病人是血緣較為親近的，vusam 出現的次數被不成文的規定一次以上，不然會被其他的人說閒話，除此之外，對外的發言人必須為 vusam 才會被信服，否則，會被質疑憑什麼。

總結 vusam 對內以及對外的關係，發現所有的互動關係繞著 vusam 轉，對內儼然成為一家之主，vusam 的意見甚於父母，父母養育 vusam，弟妹尊重 vusam，先生依賴 vusam，我們可以看到排灣族人生活上如何以 vusam 為主，但彼此之間密不可分相互依存，也因此 vusam 自然成為那一位代表家的代言人。

## 五、vusam 繼承之內涵



排灣族的 vusam 究竟要繼承些什麼呢？童春發（2001）說 vusam 要繼承家業。田哲益（2002：66）對排灣族 vusam 繼承的說法是，家中的老大是一切財產的繼承者，並且擁有分配權，承繼家中最重要的權威和主要財產與權利，如家宅與家氏，長嗣在成年之後，在父母監督下負責管理家務的責任。周德禎（2001）對此也有較為詳細的說明，她指出一個家庭的財產以及名位均由 vusam 繼承，而 vusam 要負責奉養雙親，並且要協助弟妹建立新家，除此之外，親屬方面則是承認雙方的血親，不偏重父系或母系的親人。

上述的說法都正確，不過筆者的許多研究參與者對於繼承項目，簡單的說明就是這個家都是 vusam 的，換言之有關這個家的物品都歸 vusam，人和事都須經由 vusam。

Cohen 將家區分為家計、家產與家群。他認為三者之間各有分與合，彼此之間有著不同的結合（轉引自謝國雄，2003：19）。謝國雄（2003）認為 Cohen 太過經濟取向，無法窮盡家的特徵。不過筆者初步認為若將 Cohen 說家的三個內涵作為 vusam 繼承的內涵，頗為合宜，也就是家計的繼承、家產的繼承、家群的繼承。

談到繼承內涵就須先釐清繼承是什麼，許嘉明（1972）認為繼承對於中國人而言，應該包括權利地位、祖先祭祀以及財產的轉移，不過因為排灣族沒有祖先祭祀繼承的問題，排灣族認為 vusam 繼承的是這個家的一切，但是上述筆者說的第三個家群的內涵放在排灣族較不容易解釋，在此將以親屬代替家群，因此筆者將採家產、家計以及親屬繼承的三個內涵，在此筆者不做家庭特徵的討論而僅針對 vusam 繼承內涵，不過僅是針對當地人的認為的繼承做的分析。

先從家產的繼承說起，這項繼承比較是有形物的繼承，也就是看得到的，家計和親屬的繼承比較是無形，除此之外，筆者發現對 vusam 而言，使她們最感到疲累的繼承，就是對家人的照護，照顧的責任是沒得選擇，是 vusam 就要做，是故將此照顧的責任稱之為責任的繼承。

## （一）家產的繼承

家產指的就財產，而通常所謂的繼承指涉大部分是財產的轉移，也是這個部分的主題，莊英章（1994：99）研究北部兩個閩客村落的研究，討論繼承的議題，其中他談到一個家庭分家時，所分的財產包括：農地、房子（厝）、現款和家中的日用品及家具等，但其中以農地最為重要，因為農地一向是農村最重要的財富象徵。

文崇一等人（1975：91）研究西河的社會變遷中指出，繼承在中國的漢人社會裡，至少有兩種意義：一為財產繼承，一為家系血嗣的延續，後者也就是大家所熟知的祖先的祭祀，一般而言，兩者均以諸子均分為原則，即是有了財產繼承的權利，就有祭祀其祖先的義務。除此之外，繼承應該還有包含家長權利地位的傳承。

那麼排灣族呢？財產的繼承指的又是哪些呢？初步歸納她們的說法，她們認為 vusam 可以繼承父母親的財產，包含土地以及錢財、ada（琉璃珠）、陶甕，她們描述的財產所指的是，眼睛看的到的財產，是有形物，例如：錢財或是土地，財產的多寡或是地點，排灣族的父母親從小就會告知自己的 vusam，依露這樣說：

我的媽媽從小就帶我去山上，她告訴我我們的土地在哪裡，是從哪裡到哪裡，告訴我旁邊的鄰居是誰，誰是我們的親戚，他們好不好，告訴我誰很好，是誰不好，她會告訴我很多我們家的事情。以前我爸爸媽媽工作的時候，都沒有手

錶，可是都知道時間。

(951128 訪談)

排灣族的家產的繼承並僅止於土地以及錢財、ada（琉璃珠）、陶甕，是整個房屋包含裡面的所有物品都是由 vusam 繼承。因為排灣族 Vusam 制度的關係，所以沒有分家的問題，不過有時父母和 vusam 會商量，給其他子嗣一些財產。對於其他子嗣分家產有此一說，祖產的部分是 vusam 的不能分給其他子嗣，祖產指的是父母上一輩留下的財產，能給的是父母或是 vusam 之後所有的財產。家中的 vusam 是一切財產的繼承者、其他的兄弟姊妹能分得的家產很少，而 vusam 擁有分配權。

排灣族的 vusam 除了繼承家屋之外，同時必須繼承家名，一家只有 vusam 能繼承，其他子嗣若是新建婚，家族則會代為取一個家名，若對象是 vusam 則一起繼承家屋名。這是有關有形財產繼承的部分，關於這一點是容易區辨出來的。

## （二）家計的繼承

家計指的是家庭的生計，一個 vusam 除了繼承有形的財產之外，vusam 同時是主管家庭生計者，當 vusam 結婚之後，父母會把全部的生計負擔交予 vusam，這並不是代表 vusam 要一定外出工作，而是指財務管理的部分，家中所有具有謀生能力的人，會將所有的賺的錢交給 vusam，甚至父母賺得的錢也會交予 vusam，但大部分的 vusam 只拿部分，仍會留給老人家。

在紮蘭村只有少部分女 vusam 有固定工作（指的是四十歲以上的人），其他有忙於山上的工作、帶孫子或是偶而做零時清潔工，儘管他們沒有收入，但仍是家裡的財務總管，因此所有用到錢的事情，都須經由 vusam。

家計的繼承方面在紮蘭村裡是有性別之分，過去贅婚的婚姻，家計掌控權多為母親，觀察紮蘭村排灣族社會，不管贅婚與否，大部分經濟權都是在女性，以廖斯為例，他是男 vusam，家計的管理是由他的老婆負責，對於家裡的經濟狀況，其實並不清楚，這樣由女性掌管家計的情形，普遍出現在排灣族的家庭，至於是否和 Vusam 制度有無關係，則有待日後做更深入的研究，本研究多數研究對象為女性，因此分析時發現家計繼承的現象。

## （三）親屬的繼承

親屬的繼承，指的是承認父母雙方的血親，不偏重父系或母系的親人，也就是雙系繼承，父母雙方親屬對 vusam 而言同等重要，這個內涵在現場極少被提及，但是可以從 vusam 參與雙方親屬的喜、喪事看到，vusam 並不會特別偏重在哪一方，都相當積極的參與，也相對的被重視。

石磊(1976：73)研究筏灣村排灣族的親屬制度發現，筏灣族的排灣族人是承認所有血親的，是雙方並重的，在血親關係中，又以父母、兄弟(姊妹)、子女間最為密切，而這些關係又是繞著 vusam 轉。石磊的研究和紮蘭村的雙系親屬繼承是相同的，如達斯說的：

我以前還不是 vusam 的時候，生活比較簡單啊！我們是小家庭只要顧好自己和孩子的生活就好了，當然也會意思意思拿錢給媽媽和爸爸，只是沒有常常而已，當然也是要有親戚的，可是當 vusam 以後，我就代表我的父母親，面對我們

的親戚……，親戚是父母親的親戚，不是只有爸爸或媽媽的，妳也是 vusam 你應該知道。  
(951110 訪談)

總的來說，紮蘭村排灣族人是承認所有血親的，是雙方並重的。石磊 (1976:73) 說的在血親關係中，又以父母、兄弟(姊妹)、子女間最為密切，而這些關係又是繞著 vusam 轉，正好呼應筆者上文討論到的對內人際關係的二種，即親子關係、手足關係。

#### (四) 責任的繼承

這經常是讓 vusam 覺得很累的原因，這些 vusam 經常說的一個字詞就是 varung<sup>5</sup>，不管是 pu-varung<sup>6</sup>或是 ma-varung<sup>7</sup>，其所代表的就是 vusam 的責任義務。如下：

我們要一直等到弟弟妹妹生孩子，有房子才會 masuvalung，就是會一直想就對了。  
(達斯 951018 訪談)

從她的話可以看出有關 vusam 無形的責任。首先，針對達斯說的，對弟妹的擔心，她說：

弟弟妹妹就像我們的孩子一樣……。我們要等到弟弟妹妹結婚、生孩子、有房子之後才能放心。  
(951018 訪談)

達斯有一個未婚的弟弟這是她最困擾的，因為弟弟成天在家不工作，每天喝酒而且經常住院，這點的確讓她非常煩惱。

達里上面的話可以說明倘若 vusam puvarung，這個家族一定會興盛，而弟弟妹妹也會有好日子過。另外 vusam 還有一個讓主流文化比較難以理解的，就是要照顧未婚的 kama、ki na 輩，就像阿璐愛說：

老大要照顧父母親、弟弟妹妹還有叔叔和姑姑。像我爸爸就告訴就要照顧奶奶、姑姑、叔叔、孩子還有爸爸媽媽，反正家裡的人都要照顧。(951226 訪談)

也就是說，倘若有未婚的 kama 或 ki na，她們年老時照顧的責任會是在 vusam 身上。從這個層面看來 vusam 的責任義務的確相當沉重，這也導致有些 vusam 會有想放棄的念頭。不過楊示範 (1996) 的研究提到過去餘嗣婚前工作收入悉數交於長嗣、不能自行處理。這點在現場中經常會聽到 vusam 感嘆過去弟妹賺錢要給 vusam，可是現在好像都沒有了，正因為過去餘嗣婚前工作收入悉數交於長嗣、不能自行處理，因此，當於餘嗣未婚年老時 vusa 自然負起責任。

有關楊示範的發現恐怕是需要更多的考證，不過，在研究現場中，的確發現有這樣的問題，弟弟妹妹並沒有像過去將收入全數交給 vusam，卻不時給 vusam 一些壓力，以慕玲和達斯的對話為例。

達斯：我們以為當老大很好啊，現在很後悔因為真的很累，以前賺錢都要給老大，現在哪裡有。弟弟妹妹就像是我們的孩子一樣，你看慕玲的弟弟妹妹一個離婚，一個婚姻不好都回家了，她可以不管嗎？或者叫他們回去，不要回家嗎？

<sup>5</sup> varung: varung 廣義而言是指心思。

<sup>6</sup> puvarung:所指的是將一個心思放在某人身上，或者只會替人著想，或者也可以說是希望。

<sup>7</sup> masuvarung:所指的是失望、失意，或是一顆放不下的心，又可說是了卻心事。

筆者：至少他們有在工作，應該不會是麻煩才對！幕玲的弟弟妹妹不是也回拿一點錢回家嗎？

幕玲：對呀！可是我們還是很煩惱。

達斯：你看我弟弟都不出去工作，每天都喝酒。我都不好意思我先生，因為我還要養他，都不能跟先生講，有時候先生喝酒我也不能說他，因為我的弟弟也是一樣，真的有時候很煩惱，我很怕我先生會不高興，可是我又不能丟掉我弟弟。  
(951128 訪談)

潘立夫(1996)說長嗣要繼承家名、家屋及家產和家史，他說的是 vusam 的權利。周德禎(2001)則指陳長嗣的權利雖然很多，他們的責任也很重，比方維護家的興盛與聲望、父母的養老、弟妹的撫育與協助成家等都是她們責無旁貸的事。我們不得不承認 Vusam 制度，確實有周詳的一面，因為 Vusam 制度並非只是只指權利，同時也包含義務，或許 Vusam 制度有可能因為時空背景的改變，Vusam 制度包含義務與權利，不可否認的確需要一起被延續。

## 六、結語

回顧本文做出以下結論：vusam 對排灣族人來說是生活的準則，大小事情皆以 vusam 為核心，本文先從對 vusam 意義的探討，得知 vusam 就是種子，上好的種子，一對夫妻所生的第一個孩子也是 vusam，雖然在紮蘭村我們看到依據年齡、性別、能力、領養發展出不同於我們原先的認知—vusam 是第一孩子，但是一個家只有一個 vusam 的原則是沒有被改變的。

第二部分談到的 vusam 是排灣族的社會單元，了解 vusam 在排灣族社會的重要性，第三部分，論及 vusam 和人的互動關係，包含了對內的三種關係對外，即親子關係、手足關係、夫妻關係，以及對外的代言人角色，明白了當地人是如何以 vusam 這個核心概念作為處世或處事的準則，看到當地人生活在以 vusam 為核心建構的社會裡。誠如葛慈說的，人是一個攀附在他自己所織的意義之網的動物，而文化就是那些網（楊德睿譯，2001）。我們看到他們攀附在他們自己所織的意義之網的動物，而那網的中心就是 vusam，以此為中心構成他們的文化。

最後則是談到有關四個繼承的內涵，包含家產、家計、親屬、責任的繼承，其中責任的繼承對她們而言是沉重的負擔，這是看不到的繼承，但她們並沒有因此逃避，反而是勇敢的面對她們身為 vusam 應有的作為，而這也使筆者對她們更加敬重和佩服。

根據筆者的研究發現，提出以下的建議：

首先，因為紮蘭部落多數是女 vusam，因此在研究參與者的選取主要是以女性為主，缺乏男 vusam 的論點，為使排灣族的 Vusam 制度更臻完善，茲可供未來欲研究排灣族 Vusam 制度的研究者以及筆者，繼續補強研究參與者多樣性。

其次，家計的繼承方面在紮蘭村裡是有性別之分，觀察紮蘭村排灣族社會，不管贅婚與否，大部分經濟權都是在女性，這樣由女性掌管家計的情形，普遍出現在排灣族的家庭，是否和 Vusam 制度有無關係，有待日後有興趣者做更深入的研究。

最後，期待再發揚 vusam 精神，周德禎（2001）指出，排灣族的傳統最重要的價值觀是種子（vusam）精神。我們若視每一個子女（學生）為種子，並深耕傳統優美的教育意涵，這種紮根在排灣族文化土上的教育，一定會開出燦爛的花朵和果實。

## 七、參考文獻

### （一）中文部分

- 王文科，《教育研究法》（臺北市：五南，2001）。
- 王家煌、任凱（譯），《質性研究法社會情境的觀察與分析（John Lofland, Lyn H. Lofland 著）》（台北市：湯姆生，2005）。
- 文崇一、楊國樞，《社會及行為科學研究法下冊》（台北：東華，2000）。
- 石磊，《台灣土著血親型親屬組織：魯凱排灣卑南三族群的比較研究》（台北：中央研究院民族研究所發行，1976）。
- 田哲益，《台灣的原住民—排灣族》（台北市：臺原，2002）。
- 周芬姿，《性別、族群與階級之社會區隔：排灣族婦女的婚姻、工作與經濟生活》（台中：東海大學社會學系，2002）。
- 周德禎，〈屏東地區原住民族籍實習教師專業社會化之研究〉（屏東市：國立屏東師範學院，1996）
- 周德禎，《排灣族教育：民族誌的研究》（台北：五南，2001）。
- 徐宗國譯，《質性研究概論（Anselm Strauss & Juliet Corbin 著）》。（臺北市：巨流，1997）。
- 莊英章，《家族與婚姻：臺灣北部兩個閩客村落之研究》（臺北市：中研院民族所，1994）。
- 許嘉明，〈瓦瑤庄之分家與繼承〉《中央研究院民族學研究所集刊》32（1972），345-368。
- 陳進傳，《宜蘭傳統漢人家族之研究》（宜蘭市：宜蘭縣立文化中心，1995）。
- 黃瑞琴，《質的教育研究方法》（台北：心理出版社，1994）。
- 童春發，《臺灣原住民史》（南投市：臺灣省文獻委員會，2001）。
- 楊士範，《排灣族城鄉遷移者傳統文化與社會組織之持續與轉變—以平和村台灣北部移民群為例》（台北：東吳大學社會學研究所，1996）。
- 楊德睿譯，《地方知識：詮釋人類學論文集（Clifford Geertz 著）》。（臺北市：麥田出版，2001）。
- 萬文隆，〈深度訪談在質性研究中的應用〉《生活科技教育》。37 卷 4 期（2004），17-23。
- 潘立夫，《排灣族文明初探》（屏東：屏東縣立文化中心，1996）。
- 潘立夫，《Kavulungan—排灣族文明：一個沒有文字、金錢的社會》（屏東：屏東縣立文化中心，1998）。
- 謝國雄，《茶鄉社會誌：工資、政府與整體社會範疇》。（臺北市：中研院社研所，2003）。
- 嚴祥鸞，〈參與觀察法〉，胡幼慧，《質性研究：理論方法及本土女性研究實例》。（台北：巨流，1996），195-222。

### （二）西文部分

Dunn, J.(1983).Sibling relationships in early childhood. *Child Development*, 54,787-811.