

太魯閣族女性社會工作者視角中的家庭暴力

莊曉霞、黃瑞鳳、林靜琴、曾雪麗、王芝瑛

壹、前言：太魯閣族和家庭暴力

在2017和2018年間，太魯閣族女性受暴的比率是16族中最高，每一千位太魯閣族女性便有18至19人通報受暴，2017年是18.9‰，2018年是17.7‰，這幾乎是原住民女性受暴比率（9.9‰）的一倍，全

國女性受暴比率（3.5‰）的5倍以上（詳見表1）。雖然2018年底太魯閣族女性的總人口（16,473）只占原住民女性總人口（291,323）的5.7%，但是家庭暴力被害女性通報數卻占原住民被害女性總通報數的10.1%。根據更生日報（2018）的報導，在2017年花蓮縣的家庭暴力的服務個

表1 2017-2018年12月家庭暴力女性被害人通報數—按族別分

單位（人數）

年份 族別	2017年12月			2018年12月		
	女性	被害女性	千分比‰	女性	被害女性	千分比‰
全國總數	11,851,647*	41,912***	3.5	11,876,019*	41,604***	3.5
原住民總數	287,743**	2,840	9.9	291,323**	2,878	9.9
阿美族	106,466**	836	7.9	107,923**	896	8.3
泰雅族	47,130**	552	11.7	47,883**	604	12.6
排灣族	51,697**	518	10.0	52,408**	478	9.1
布農族	30,115**	404	13.4	30,555**	410	13.4
太魯閣族	16,178**	305	18.9	16,473**	291	17.7

資料來源：*內政部統計處（2020）；**原住民族委員會（2020）；***衛生福利部保護服務司（2020）；家庭暴力及性侵害防治委員會保護資料庫系統（2020）

案中，具原住民身分者占了41.5%；在288件原住民的家暴服務個案中，太魯閣族占了50.3%，這是太魯閣族人口占花蓮縣原住民族人口比率（24.4%）的2.1倍。

過去原住民親密關係暴力／家庭暴力的論述大多以泛原住民族的同質性觀點進行探討，忽略了原住民各族在歷史、語言文化和社會制度組織等各個面向的差異。近年，隨著原住民社會運動和對多元文化社會工作的重視，相關議題的書寫開始區分族群，譬如陳文華（2013）、張憶純（2015）、王增勇、郭孟佳（2020）等針對泰雅族家庭暴力的書寫；黃尚文（2015）展開的阿美族女性遭受家庭暴力經驗與復原歷程的探究；陳淑娟（2014）探討排灣族婦女遭受婚姻身體暴力及其相關因素；沈慶鴻（2017）比較排灣族、魯凱族、阿美族和泰雅族對部落介入親密關係暴力的經驗和態度。至於太魯閣族的家庭暴力，雖然一直居高不下，但相關的書寫卻幾乎付之厥如。這一方面可能反映了太魯閣族研究之不易；另一方面反映了對太魯閣族家庭暴力議題的忽視，這種忽視的結果不只讓太魯閣族家庭暴力的多元文化觀點在單一主流化的論述中被掩沒，更因為缺乏對族群的瞭解，讓種族／族群的偏見、歧視在制度和服務系統中延續。

鑑此，本文企圖通過和花蓮縣四位太魯閣族女性社工合作，從她們在部落的生活以及與受暴婦女工作的經驗，以家和部

落為場域，由文化和歷史角度切入，描述並重新詮釋和理解太魯閣族女性陷於親密關係暴力／家庭暴力循環的經驗，最後本文提出邁向療癒的文化實踐的可能性和建議。另本文亦會運用第一作者在2016年進行的《原住民兒少性侵害探討暨預防策略之研究》，以及2018年科技部的《殖民歷史下太魯閣族的家變》的部分資料，協助故事的描述和論述的呈現。

貳、Gimi的故事：再給他一次悔改的機會

社工，我的老公又發酒瘋了。昨天晚上一直吵著要跟我拿錢買酒，我不理他，他就把我推倒在地，吼著跟我說：「把錢給我，把錢給我」。我跟他說我沒有錢，哪裏有錢，但老公還是一直吵著要買酒，我受不了，就帶著小孩跑到親友家。親友看到我又帶著小孩跑出來，無奈的說：「你老公又發酒瘋了，唉！你不會罵你老公嗎？每次這樣跑出來也不是辦法，下次不知道什麼時候又會跑出來」。

上述是Gimi（化名）被家暴的故事，每次求助的情節都是大同小異。她會像無助的小孩一樣尋求保護或緊急安置，當Sayun社工問Gimi有沒有通報婦幼保護專線113及報案時，Gimi會說只有到派出所報案，結束後就到親友家過夜，隔天早上

她就帶了孩子回家，因為匆忙逃離，只穿拖鞋的孩子沒有鞋子上學。社工問Gimi這樣回家是否安全，她老公會不會等著再次施暴。Gimi便會回答，老公已經去工作了，不會遇到他。當社工建議她除了報案還要作筆錄，這樣成保社工才可能協助取得保護令。但Gimi會說：「沒關係，我原諒他了，他清醒後就好了，不會像喝酒醉的樣子對我」。

幾個月後，Gimi再次向社工求助，一樣的理由，老公酒後要錢買東西被Gimi拒絕，但老公這次下手更重了，眼鏡框被打歪掉，脖子有抓痕，手臂被扯到，Gimi只好忍痛帶著孩子逃出家門，老公因擔心被鄰居看到，故未追出來。於是Gimi又帶著孩子跑到派出所報案，警察依照報案流程作筆錄再通報成保案，之後成保社工協助Gimi到法院聲請保護令。但她卻在法庭審理保護令時，現場撤告，並選擇原諒老公，認為老公會改變，應再給他一次悔改的機會。

過一段時間的一個早上，天氣灰濛濛雨下個不停，Sayun社工上班沒多久，就又接到Gimi的求助電話，她以顫抖微弱的聲音表示自己又被打了，自己和孩子昨晚在別人家過夜，由於不敢回家，希望社工可以協助緊急安置。因為只有報警，而警察在報案後把她們送回家就離開。社工提醒Gimi通報113，再由家處社工協助安排緊急安置。這次Gimi還是一樣表示會

主動聲請保護令，讓保護令來約束老公的暴力行為，為彼此的關係建立安全距離。

酒的問題伴隨著肢體暴力，不致命，但被害人一次又一次的受暴、逃跑、通報、原諒和撤銷告訴，反覆進出保護服務系統，這些都是發生在太魯閣族女性被害人身上的親密關係暴力的典型情節。Gimi進出系統的次數比起Lituk社工師服務的一位10年進出系統28次的太魯閣族女性倒不算什麼。這群女性大多是部落中最邊緣和弱勢的一群，暴力、飲酒、低教育程度、貧窮、原生家庭支持系統薄弱等的議題令她們在部落中不只難以找到充足的支持系統，甚至還面臨被排除的風險令她們在部落中難以找到充足的支持系統，還可能面臨被排除的風險，而保護系統對她們的困境亦同樣束手無策。

參、Kumu的故事和Payi的回應：

「妳如果離開了，這個「家」就不像是「家」了」

部落的一個角落，幾個婦女圍著聊天喝酒。「我老公打我沒有關係，把這個「家」當飯店一樣說來就來，說走就走，對小孩一點都沒有責任心，還說我是花瓶，花瓶到底是甚麼意思？我要不是因為這個「家」跟「孩子們」，我早就跟他拼命了，誰想要繼續留下來忍受這樣痛苦的日子」。這是30多歲的Kumu（化

名)借酒澆愁後的心聲,周圍婦女們有竊笑的,亦有因感同身受而表示憤怒的。在心疼Kumu遭受暴力對待之餘,這群女性接著開始瞭解Kumu被老公打的原因,評估著Kumu與孩子的生命安全,進而表達了對Kumu未來婚姻的想法與規劃,她們對話的過程具有系統性,充滿賦權式的鼓勵,如同社會工作者的處遇步驟。突然一位60多歲的Payi說:「nasi su wada da, sapah ni o balay bi unagt da」(族語意為:妳如果離開了,這個「家」就不像是「家」了)。這句話引起大家的注目,也讓Kumu放下酒杯開始沉思,從她的動作幾乎可以斷定,她還會繼續忍受暴力。

這衝擊著在場的Aiku社工師的認知,Payi的回應是部落長輩常有的反應。「家」對太魯閣族女性意義何在?以致一位女性即使面對親密關係惡化,身陷暴力環境,卻仍被勸說要忍耐,維持著抽象意義的「家」?

下列的摘述是2016年4月第一作者進入某太魯閣族部落時,一位70多歲的太魯閣族牧師和一位60多歲的Payi以三石灶為象徵,所描述的傳統的「家」(Sapah)。這是一個溫馨、團結、平衡、具生命力和秩序,以及父母和子女缺一不可的小家庭制的圖像。

「家」在太魯閣族裡面,有包含爸爸、媽媽跟小孩子,再成立這個家。那

這個爸爸、媽媽、孩子是利用甚麼來表現呢?用三石灶,那個爐灶,三個石頭分別代表爸爸媽媽與孩子,鍋子在火上面。……因為燒火嘛,這個家庭非常溫暖,很溫暖的家庭……這個火整年都不能熄。……生命啊!因為火嘛,煙出來的時候這個家有生命,這個煙熄滅了,這個家就沒有生命,意義在這裡。……Sapah家。(男,牧師,70-75歲)

這個灶的三個石頭,代表父親、母親與孩子,永遠不會分離,一定是永遠在一起的,這個也是很重要的文化傳下來的。(女,65-70歲)

(莊曉霞、胡婉雯、劉弘毅,
2016:14-15)

日據前,這些太魯閣族的小家庭是由單一家族組成的alang(部落)的一部分,alang是同一個家族團體的生活領域,具有共祭、共獵與共負罪責,以及維護同一群人的生存與財產的責任(原住民族委員會,2014)。「家」不只是居住的空間,王梅霞(2014)指出對太魯閣族人而言,「家」具有多義性及文化特殊性的意義,是一個連續體,除親屬血緣關係外,同居共食、共作、共獵的實踐者都被界定為不同層次的家人,因此家的意義亦是「透過互動過程或情感交流而發展出來的認同關係」(頁279),家族內的成員

可以共享家庭資源。由是觀之，「家」是一個發展集體認同、社群關係連結和資源提供的重要場所。這從部落長輩的對話中可見，在部落即使沒有血緣關係，長輩們都會很自然的說：「那是「我們」部落裡跑去外面讀書的孩子、那是「我們」誰的孩子」。「我們」形塑了一體感，自然將部落中的不同家族、個體連結起來，成為相互依存的集體中的一員。

家同時亦是個體與土地、大自然、祖靈之間關係的連結，即使是土地與自然萬物，也都是家族尊重的共同體，彼此存在共融、共享、共生的關係。這是因為族人深信祖靈（utux rudan）的存在，祖靈不僅護佑族人的存在，同時也監督族人是否遵守gaya（王人弘，2018）。因此，太魯閣族舉凡人際互動、兩性婚姻、家庭生活、行為表現及農耕與狩獵都受到在gaya的規範。gaya是太魯閣族的文化、規範、倫理和律法，是utux制訂的，並由祖先口述留傳下來，每一位族人都必須嚴格恪守。否則即使一人觸犯gaya，祖靈降下懲罰，整個家族成員都需共同承擔，共負罪責。Pitay社工師曾與一位中年太魯閣族受暴婦女談及未來去向，婦女回答說：「我就算離開也不知道去哪裡？我的爸爸不准我回娘家住，他說這樣對家裡其他人不好」。這是因為gaya是維持太魯閣族人「家」和婚姻的秩序，離婚違反gaya，觸犯禁忌，離婚婦女回家會帶給家人厄運，故婦女不

能回娘家一起居住。事實上，雖然已婚受暴女性不能回娘家，但是她仍然可以在娘家附近搭建房子，受到照顧。這從2018年第一作者訪談一位80歲牧師的講述可知。

離婚女生不能回到娘家生活，女生會影響到原生家庭男丁上山打獵，但可以在家屋旁邊另蓋的房子生活，或是家裡如果在山上有工寮也可以給離婚返家後的女生居住，一旦離婚，女方的家裡會立刻殺豬，告訴家中的親戚發生這件事情，大家就會知道要互相照應。女生離婚後如果生活有困難父母會支援，但就是不能生活在同一個屋子裡。（男、牧師、80歲）

（莊曉霞，2018）

雖然西方宗教傳入，鬆動了族人對離婚婦女不能回家同住的禁忌，但gaya仍舊規範著族人的日常生活，包括對「家」和婚姻的認知和行為。這亦是為什麼「不管怎麼樣，都不能離婚」、「離婚就不能回到家」等的對話仍會從家中長輩或受暴婦女口中聽到。

太魯閣族的社會制度是以父系小家庭制運作，功能性分工互補的兩性關係仍深植在傳統部落家庭的觀念中。悠蘭·多又（2012：54）曾指出太魯閣族人在男女兩性態度上，早自出生便開始規範兩性的發展。這種規範是建基於文化的互補性角色與責任之上：男性強調公領域的公共事

務實踐，女性則強調家內私領域家事的實踐。這種兩性角色以gaya誠律為實踐規範，gaya建構了不同性別的生活方式、行為模式和社會角色，不同性別的期待與社會化過程形塑了太魯閣族人的性別角色特質及行為（莊曉霞、胡婉雯、劉弘毅，2016）。因此，在家族、部落中的女性長輩的生命共同經驗裡，都有著以「家」為中心的觀念，傳承母職角色及對gaya規範的遵守。

在傳統觀念中，太魯閣族家庭生活依循gaya的社會規範和文化邏輯，性別文化因應生存環境而發展出分工模式，強調尊重／互補，「雙方互相尊重對方對部落與家庭的貢獻……兩性平衡的關係」，包括父親肩負傳承的責任，是家中安全的保護者；女性則有家庭子女照顧的責任（杜奉賢、張碧如，2015：119），這令家庭秩序得以維持，生活得以平衡。當gaya的思維法則規範著族人日常生活，以gaya為中心所形成的信仰價值，影響著族人對事物的認知、與人和生態的關係以及行事。gaya自然成為族人重要的核心信念，許多婦女在遇到衝突與問題時，常常就在這些核心價值中尋找平衡與療癒的方式，而非離開。這令太魯閣族女性在兩性關係上，即使丈夫多有不是，不盡家庭照顧責任，甚至是暴力相向，對婚姻不忠，太魯閣族女性因內深處對「家」有著深層的牽掛與連結。選擇繼續留下的女性會持續完成自己的角色與任務；而被迫離開者，除了

生活因應調適問題外，內在精神靈性更會產生諸多對「家」及對自己族群文化的衝突與失衡議題。這是因為「家」不只是安身立命的空間，更重要的是其有更多祖靈連結、文化傳承的意涵。Fox（1993；引自王梅霞，2014：255-256）指出：「南島社會的女性作為家的中心，可以經由家戶的活動來實踐、維繫、傳遞著一套宇宙秩序，甚至可能帶入新的文化概念或是新的宇宙觀」。「家」作為重要的文化傳承和知識傳遞的重要路徑，一旦「家」斷裂了，傳承也就斷裂了。因此，對太魯閣族女性而言，特別是生活在部落的女性，失去「家」就失去了平衡、秩序，亦失去了認同。

Kumu的案例雖然不能解釋全部太魯閣族受暴婦女的困境，但部落中與Kumu有著相同處境的女性不在少數。Kumu的例子提醒我們，家庭暴力的發生往往有著複雜糾纏的脈絡因素，相關處遇不能簡化這些因素，除了從鉅視的結構性社會位置、社會階層理解太魯閣族女性遭受暴力問題外，更應向內從族群文化中梳理出「家」對太魯閣族女性的意義，瞭解這些受暴婦女如何詮釋自己的受暴歷程，又如何因應與面對，這樣服務提供者才能夠在彼此共頻的位置中發出理解的聲音，進而提供這群婦女需要的同理與支持，協助她們在文化中反思理解自己的處境，並獲得自我釋放與療癒的力量。

肆、Ipay的故事：鑲嵌在族群歷史脈絡中的創傷

我爸對男生女生這塊分得很清楚，他說男人應該就在外面工作，女人就在家裡做家事，而且男人不能打女人，因為女人沒有力氣，……他說女孩子不是拿來打的，而且男生力氣那麼大，你打到哪裡都不知道，她們是會受傷的。

（莊曉霞，2018）

上述對話來自Sayun社工談傳統太魯閣族男性對家庭暴力的看法，那為什麼「沒有性別壓迫，也沒有性別歧視」（杜奉賢、張碧如，2015：119）的太魯閣族家庭暴力比率會高於其他族群？下面Ipay（化名）的故事或許可以幫助我們窺見一些端倪。

Lituk社工在認識Ipay的初期，每次到部落看她，Ipay幾乎都是滿身酒氣，只有運氣好的時候才能跟她講上幾句。

有時候我都不知道自己怎麼受傷的，早上起床的時候，覺得身體很痛。才知道自己被打。不敢跟醫生說被打，只好騙醫生說喝酒跌倒的……我婆婆、小叔他們家人，都罵我活該被打，因為我喝酒的緣故。（Ipay）

直到有一天，Ipay跟Lituk說：「妳跟

我之前認識的社工不一樣耶」。這不一樣是因為Lituk是太魯閣族社工，會說族語，也會跟她親切的寒暄聊天，會用族語稱她先生a nay（非有血緣關係的兄弟稱呼）。逐漸的，Ipay開始願意說自己的故事。

我爸爸說，原本我們不是這樣的，但是後來被政府趕到現在的部落，原本在山上的土地都沒了，住在現在的部落，沒有田，也沒有地，只有現在的老房子。（Ipay）

在日本統治前，部分太魯閣族人因人口增加，耕地獵區有限，從南投縣仁遷移到花蓮縣，先後在立霧溪和木瓜溪建立了106個部落（程廷，2012）。Ipay的原生家族的居住地及生活空間，就在現今太魯閣族國家公園境內山區，他們曾經擁有自己的林地、農地以及生活的聚落和傳統領域。家族按照大自然的四季變化，過著狩獵、耕作的生活，對大自然的尊重、與生態環境相互依存的智慧在代間傳承與遵行著。這種相信udux的保護與看顧，並與環境平衡共處的生活因外來政權的更迭而結束，取而代之的是長達一個多世紀的殖民蹂躪。至日本殖民統治時期，因陸續發生的「新城事件」、1914年「太魯閣事件」及其後的霧社事件，日本政府為了方便治理，奪取了原本屬於族人的土地及山林，強行實施的「混居集團移住」政策，

族人被迫遷徙到山腳地帶。

（移住）也等於說破壞我們的團聚、凝聚力、文化的那個。因為我們在山上是一個家族一個家族，同一個部落的住在一起，比較有團結、凝聚力、文化上也可以。到日本人把我們遷移，混居嘛。意思就是說因為1930霧社事件發生，日本人怕我們再一次像霧社事件那樣的，還有這個日本人到臺灣1885年，1886年到1914年是我們跟日本人打戰。像一般歷史說日本人統治臺灣五十年，在我們來講統治我們太魯閣族32年，中間18年日本人根本沒有統治我們，沒有辦法入侵。所以日本人很氣，1931年到1937年他就計畫說把部落整個混起來，造成文化流失、沒有辦法團結。（男，牧師，70-75歲）

（莊曉霞、胡婉雯、劉弘毅，
2016：49）

莊曉霞、胡婉雯、劉弘毅（2016：53-54）因而指出：

迫遷……改變了太魯閣族原有依存於山林的傳統生活型態，亦改變了將土地作為文化實踐的太魯閣族人生活方式。另太魯閣族的傳統社會組織是由家族所構成，此集團移住政策淡化了家族的力量，原本由單一家族構成的部落空間在遷移後轉為多元混居的部落空間。這種急遽性的空間

變動，以及不同gaya親屬組織的混居生活型態令原有的部落結構難以再維持，成為太魯閣族傳統文化最大的衝擊（程廷，2012）。而臺灣光復後納入鄉鎮治理的村落社會，歷經多元變遷的社會現實環境與族群接觸，也影響近百年來太魯閣族對於文化和身分認同的詮釋。

強權的掠奪，不但破壞了太魯閣族原有的家庭組織，也破壞了太魯閣族人長期與土地和自然共生共存的生活型態，為Ipay家族的貧窮問題揭開了序幕。

家裡沒有錢，孩子又多，那時候，部落很流行遠洋，所以爸爸就去遠洋賺錢，但是媽媽說，船公司沒有按時間寄薪水給她。……媽媽為了家裡的生活，就讓大姊、二姊，都很早就出去工作賺錢，國小畢業就去工作了。我也是，雖然我不很想繼續讀書，但是我媽媽也讓我國小畢業就去工作賺錢。（Ipay）

國民政府時代，特別是1960年代，臺灣經濟開始起飛，資本主義貨幣經濟進入部落，改變部落原有的經濟模式，令太魯閣族人無法再以農耕和打獵維生。在1970、1980年代間，太魯閣族部落許多家庭面臨經濟困境，承擔家庭經濟責任的男性為了解決貧窮，經過媒介後，答應到部落招募船員的海蟑螂出海謀生。這些海

蟑螂透過諸多手法，甚至連哄帶騙，令有些族人還沒有出海，就已經負債纍纍。Lituk社工師小時候，在部落就常常聽到類似Ipay父親的故事，為了還債不少男性只好被迫出海，由於出海經常都要三五年、甚至更久，才能返家一趟。有些妻子無法忍受丈夫長年不在家，就會選擇離開自覓幸福，這些男性返家後，就會發現人去樓空；有些男性遠洋多年後，另結新歡，就像Ipay的父親「爸爸遠洋後，聽說認識了別的女人，好像也有生小孩，所以寄回家的錢就更少」。這樣的家庭議題，在花蓮縣的太魯閣族部落裡絕非少數，甚至現在還可以聽到部落中壯年講述著自己國小剛畢業便加入跑船的故事。

在Ipay家，她與兩位姊姊因貧窮，國小剛畢業便被迫停止就學，加入勞動市場。Ipay姐妹的經驗是當時普遍部落年輕女性的寫照，因為貧窮，被迫中斷就學，直接進入到工廠、美容美髮院工作。相較之下，這些女性算是比較幸運的一群，在1970、1980年代，有些部落出現販賣未成年少女的現象，這些成為性工作者的少女常陷在出賣自己的身體與解決家庭經濟議題的矛盾之中。

60年代到80年代，不到12歲孩子被賣到雛妓，不是一次，一次簽約大概3年到5年……？孩子回來會有什麼下場？60年代從12歲開始，到現在62歲，剛好是我

們原住民勞動力最中間人口。這些女性回到部落後，她們會受到什麼？……黃絲帶運動後，這些人都回到部落，誰負責把她們心理創傷做預防？沒有！這些人其實都還活著，有些變成更多社會問題，一個是教養問題，她們其實很多人都是很年輕的時候懷孕了，她們其實是帶著怨恨在生小孩，她們對孩子會怎樣？大家都把它當作沒事，沒事情，……在那30年浩劫……這些婦女回到部落面臨什麼樣的狀況？酗酒、賭博、家暴……

（莊曉霞，2018：6）

上面的摘述是第一作者在2015年8月進入部落時，一位部落社區營造員描述自己在部落中看到的創傷。當少女年紀增長返回部落，其處境異常艱辛。特別是性禁忌是太魯閣族傳統文化核心的集體意識。部落中的長輩常將gaya掛在口中，提醒不能觸犯gaya，否則utux發怒家裡就會發生災難或不幸。因此，當這些女性回到部落，除了面對部落族人外，還要面對自我內在對於觸犯文化禁忌的愧疚及恐懼。再加上缺乏學歷且無一技之長，謀生不易，除重操舊業或是進入婚姻，生活並沒有給她們更多的選擇機會。特別是當這些女性帶著創傷與羞愧，進入婚姻裡，容易遭到另一半家族的排斥與拒絕，擔憂這些因未遵守gaya，帶著ruciq（罪）的女性嫁過來，會把不幸帶給夫家。在親密關係裡，

甚至常遭到猜忌與懷疑，關係的緊張與衝突可想而知。對Ipay而言，飲酒就成為她抒發壓力或撫平創傷的出口。正如一些曾被家暴的女性回應：「這樣，我可以忘記一些痛」，「這樣才有繼續生活下去的勇氣」。

Ipay的先生是相對人，卻也是經濟產業結構改變下的弱勢者，因為家裡貧窮，被迫提早進入勞動市場，僅能從事底層的勞動工作。除了面臨到被包商的廠商欺騙領不到工錢外，其後亦因政府的移工政策和經濟不景氣，雇主變相調整工資，只好返回部落從事臨時工。當家庭的人口增加，但收入卻不成比例，夫妻開始常常因為經濟問題產生衝突，親密關係暴力的序幕至此揭開。

我先生家裡也沒甚麼錢給他讀書，他國中畢業後就打工賺錢。他去臺北工作，後來經濟不景氣，他就回家做臨時工。到山上種山蘇、幫老闆整地。在部落就常常喝酒……

Ipay的故事回應了王增勇等關於家庭暴力的論述，酗酒、家庭暴力都只是被殖民經驗的後果而已（王增勇、陳秋瑩、林美薰，2006），這是因為殖民歷史剝奪了社會經濟資源，而受創的民族自尊和經濟弱勢令酗酒行為及其引發的暴力衝突成為個人療癒創傷的安慰劑和憤怒的出口（王

增勇、郭孟佳，2020）。因此，專業助人者，若不清楚族群和部落的歷史脈絡，看不見隱藏於受暴女性背後的殖民歷史對太魯閣族人形成的集體創傷，僅看到婦女飲酒的行為，極容易標籤化這些受暴婦女，並對她們造成更多、更深的傷害。正如王增勇、郭孟佳（2020：280）指出「缺乏歷史創傷理解的助人體制將複製不平等關係」。

這需要社會工作者願意從歷史文化的脈絡來認識原住民受暴婦女，傾聽她們所經歷的一切，重新理解工作歷程中的個案、家庭、社區的弱勢情況，並非是這些女性不努力所造成，而是過去歷史、環境、政策交錯形成。這些女性或許在大家眼中，以不太漂亮的形體活著，但那需要極大的勇氣去面對自己與過去的創傷，努力的與自己、家庭、部落共存。當助人者可以帶出更多的同理，願意「跟他一起帶著勇氣往前走」（陳雅楨，2017：151），就可避免專業霸權對這些受創的女性形成的二次傷害或再標籤。

伍、邁向療癒：文化實踐作為家庭暴力創傷療癒途徑之一的可能性

Gimi的故事讓我們看見太魯閣族女性在暴力環境中的拉扯，以及重複進出系統的情境；Kumu的故事帶我們進入傳統

太魯閣族女性的文化脈絡，理解gaya對家和婚姻秩序的規範如何成為影響她們離開暴力環境與否的決擇之一；Ipay的故事描繪了在殖民歷史中，族群、性別、貧窮等議題交織出太魯閣族人心理創傷的集體記憶，酒和暴力成為緩和傷痛的出口，卻也造成創傷在代間傳遞和延續。對於這群暴露在暴力環境中，卻不太願意聲請保護令，反覆進出保護服務系統的女性，服務系統需要以權利為基礎，具備歷史文化視野，納入她們獨特的生命歷程，發展多元的服務策略以回應她們的需求。

2019年8月在花蓮舉辦的第五屆「國際原住民族社會工作研討會」，文化實踐成為與會者最常用使用的術語之一。文化實踐受到重視與文化實踐權作為文化生存議題的辯證不無關係，尤其文化實踐權是聯合國原住民族權利宣言中重要的組成。在原住民族社會工作中，文化實踐被視為去殖民工作的重要策略，可作為文化緩衝，中和歷史創傷對原住民婦女健康的影響（Michaels, 2010），是歷史創傷療癒途徑之一。其以族群文化為中心，強調原住民族世界觀和認識論、文化適應、族群認同、靈性關懷、傳統療癒和生活方式等的實踐，因貼近文化和族人的生活，能夠回應「文化即生活，生活即文化」的認知，帶出文化適合的社會工作實踐，有助於受暴婦女在自己的生活節奏中進行療癒或解決家庭暴力問題。

Ciwang Teyra（2016）曾指出以狩獵作為太魯閣族歷史創傷療癒的文化實踐之一。莊曉霞（2018）在觀察某太魯閣族部落的女性織布工作坊時，便指出在文化實踐的過程中，太魯閣族女性通過傳統文化或是家族傳承的技藝，與土地、祖靈、知識記憶或自己重視的人或關係重新連結，拓展了支持系統，並強化了族群認同。近年我們在東部的太魯閣族部落中，觀察到愈來愈多的部落活動都是以文化為基礎進行操作，如女性的織布工作坊、男性的弓織課程、建立部落廚房、殺豬儀式、烤火聚會、回舊部落探尋祖先的足跡、製作傳統領域的立體地圖等。事實上，文化實踐的範疇廣泛，如共食共享、關懷他人和為他人提供勞務的互助；參與傳統生活方式、祭祀儀式和工藝製作；歸屬於部落團體和組織；向耆老學習傳統的歌謠、舞蹈、信仰／生活、族語；聽或說部落的故事；學習和應用傳統醫療方式等。這些文化活動都有助於關係修復、靈性發展和社區支持系統的堅固。這提醒我們與受暴女性工作時，在社區或部落中，連結這些女性和文化生活的的重要性，以及文化實踐作為太魯閣族受暴女性工作策略之一的可能性。

事實上，文化實踐不限於活動的操作，其更可以擴展至與家族、部落、社會福利系統、司法系統等的網絡合作達到家庭暴力或其他社區問題的預防和

處遇的效果。譬如：紐西蘭毛利人的家族會議（Family Group Conference），澳洲部落中針對婦女和兒童實施的安全屋（Safety House），加拿大Manitoba的Hollow Water原住民社區整體療癒圈（Community Holistic Circle Healing）的運作方式都屬於文化實踐的一種。這是以原住民為主體，文化為中心，社區中傳統處理紛爭的慣習和運作機制為作為基礎進行暴力預防、保護或創傷療癒。

太魯閣族亦都有自己傳統處理糾紛的慣習。根據臺灣原住民數位博物館（2017）資料顯示，太魯閣族傳統解決紛爭的途徑是以第三方介入判斷的仲裁制度決定，有紛爭時由頭目出面仲裁。當部落內發生罪行，而這些罪行被視為違背祖先的gaya，可能帶給其他成員災厄時，頭目需出面解決，犯罪者若不服頭目的協調，則可能觸犯眾怒遭到毆打或驅逐的懲罰。雖然隨著殖民政府的更迭，傳統的仲裁制度亦已被政府的司法體制所取代，但部落仍有族人依循傳統慣習處理家內的暴力紛爭。

2006年，花蓮縣政府曾結合原住民家庭家庭的仲裁制度，短暫推動原住民家暴防治文化能力的充權處遇模式（註1）。此模式是以部落為中心的個案管理模式展開服務，強調服務對象的問題需要在家庭和部落內解決。針對文化認同度高、有意願，且適宜以原住民傳統家庭危機或糾紛

仲裁模式介入的服務對象進入文化處遇模式。由耆老、長老、族長、事務組長、牧師或文化工作者等擔任召集人進行仲裁。在仲裁會議中，相對人和被害人氏族都有機會表述各自家族的意見，再代表家族進入協商，若協商成立，則進入裁定階段，相對人需要執行仲裁處置，包括：接受訓誡、向被害人和其家族道歉、令相對人禁止再施暴、禁酒、宰牲畜賠禮、接受傳統底現代宗教的靈療、接受原住民文化認知教育輔導，如：原住民家庭權力控制關係認知、原住民家庭性別角色與暴力行為迷思、正確的原住民飲酒文化與規範、原住民家庭危機處理等。此方案結合了族群文化、關係網絡和社會工作專業進行處遇，雖然仲裁裁定聚焦於相對人，但具有濃厚的修復式正義的意涵，有助於維繫相對人、被害人、兩者家族以及部落的和諧。較為可惜的是，此模式只短暫運作，且相關運作經驗未被完整紀錄保存，亦缺乏相關研究評估方案之成效。

雖然文化實踐在歷史創傷中的療癒漸受重視，但臺灣相關研究和實證經驗的論述卻是極少，特別是在家庭暴力領域，因此還需要蒐集更多的實證資料協助理解其作為療癒方法或家庭暴力預防和處遇策略的可能性是什麼？適合應用於哪一種類型或哪一個年齡層的受暴婦女？適合由誰運作？如何調整和運用傳統的文化實踐方法使其發揮最大的療癒成效？其使用原則、

步驟為何？哪些文化行動、想法或價值有助於受暴女性的復原或關係修復？社會工作者的角色、知識和技術在當中扮演的角色為何？其與文化相融性為何？主流體制在不同層次的文化實踐中的角色定位為何？可以如何支持原住民保護服務系統？如何分工合作？……等的一系列問題。

（本文作者：莊曉霞為國立東華大學原住民族學院民族社會工作學士學位學程副教授；黃瑞鳳為財團法人勵馨社會福利事業基金會花蓮中心督導；林靜琴為財團法人台灣兒童暨家庭扶助基金會花蓮分事務所資深社工師；曾雪麗為花蓮縣政府社會

處新秀社會福利服務中心社工員；王芝瑛為社團法人中華飛揚關懷協會秀林鄉原住民族家庭服務中心社工師）

關鍵詞：太魯閣族女性社會工作者、家庭暴力、家、歷史創傷

（註：本文部分資料來源於第一作者與胡婉雯、劉弘毅在2016年承接的由衛生福利部保護服務司委託財團法人臺灣世界展望會的「原住民兒少性侵害探討暨預防策略之研究—以花蓮縣為例」的研究案，以及2018年科技部計畫「殖民歷史下太魯閣族的家變：家庭福祉充權」（MOST 106-2410-H-259-035-MY2）。）

註 釋

註1：部落家庭爭議仲裁制度的資料來自布農族退休社工員林翰生（Paki Qalmutan）。林翰生是臺灣第一屆山地社工員，他在花蓮縣從事保護性社工工作長達20餘年，期間與工作夥伴合作發展部落家庭爭議仲裁制度。

參考文獻

- 內政部統計處（2020）。〈人口統計資料：民國106年12月戶口統計速報表〉，<https://www.ris.gov.tw/app/portal/346>。
- 王人弘（2018）。《太魯閣族祭儀與祭儀敘事研究》。花蓮：國立東華大學中國語文學系博士論文。
- 王梅霞（2014）。〈「人的情感像流動的水」：太魯閣人的家與情感〉，黃應貴主編，《21世紀的家：臺灣的家何去何從？》。新北：群學。
- 王增勇、陳秋瑩、林美薰（2006）。〈原住民婦女與家庭暴力社工員的相遇：一個弱勢者保護弱勢者的制度？〉，《性別平等教育季刊》37，頁36-45。

- 王增勇、郭孟佳（2020）。〈歷史創傷與原住民族社工的實踐：如何以故事解讀原住民族家庭暴力？〉，《社區發展季刊》169，頁271-284。
- 更生日報（2018）。〈花蓮家暴通報居高不下半數親密關係〉，http://www.ksnews.com.tw/index.php/news/contents_page/0001099976。
- 原住民族委員會（2014）。〈原住民族介紹：太魯閣族〉，<https://www.apc.gov.tw/portal/docList.html?CID=8BEBF5BE0A53E41F&type=D0BD0AE75F4158D0D0636733C6861689>。
- 原住民族委員會（2020）。〈原住民人口數統計資料（每月一次）〉，<https://www.apc.gov.tw/portal/docList.html?CID=940F9579765AC6A0>。
- 沈慶鴻（2017）。〈「部落介入」親密關係暴力之經驗與態度：以四個族別的原住民部落為例〉，《社會政策與社會工作學刊》21（2）。頁55-115。
- 杜奉賢、張碧如（2015）。《臺灣原住民族傳統性別文化專輯（上）》。臺北：原住民族委員會。
- 家庭暴力及性侵害防治委員會保護資料庫系統（2020）。〈家暴事件通報原住民各族被害女性人數與原住民各族女性人口比例〉。家庭暴力及性侵害防治委員會保護資料庫系統。
- 陳文華（2013）。《社會工作專業與泰雅族文化之衝擊與統整》。臺中：東海大學社會工作學系博士論文。
- 陳淑娟（2014）。《排灣族婦女遭受婚姻身體暴力及其相關因素之探討》。高雄：高雄醫學大學護理學研究所碩士論文。
- 陳雅楨（2017）。〈原住民的經濟議題與社會工作〉，王永慈主編，《家庭經濟安全與社會工作實務手冊》。臺北：远流圖書／麗文文化。頁139-154。
- 張憶純（2015）。〈原住民婦女遭受家庭暴力問題之探討——以某泰雅族部落為例〉，《社區發展季刊》149，頁260-268。
- 悠蘭·多又（2012）。《傳承變奏與斷裂：當代太魯閣族女性的認同變遷與織布實踐》。花蓮：國立東華大學原住民族學院。
- 莊曉霞、胡婉雯、劉弘毅（2016）。《原住民兒少性侵害探討暨預防策略之研究——以花蓮縣為例》，臺北：衛生福利部保護服務司。
- 莊曉霞（2018）。《殖民歷史下太魯閣族的家變：家庭福祉充權》，科技部計畫期中報告（MOST 106-2410-H-259-035-MY2）。
- 程廷（2012）。《近代太魯閣族部落空間變遷之研究——以alang Ciyakang（支亞干）為對象》。臺北：國立臺灣大學工學院建築與城鄉研究所碩士論文。
- 黃尚文（2015）。《遭受家庭暴力經驗與復原歷程的探究：以兩位阿美族女性為例》。花蓮：國立東華大學課程設計與潛能開發學系多元文化教育研究所。
- 衛生福利部保護服務司（2020）。〈97年至108年家庭暴力事件被害人性別及案件類型〉，<https://dep.mohw.gov.tw/DOPS/cp-1303-33741-105.html>。

- 臺灣原住民數位博物館（2017）。〈認識臺灣原住民：太魯閣族傳統文化社會結構〉，<https://www.dmtip.gov.tw/web/page/detail?l1=2&l2=61&l3=26&l4=166#>。
- Ciwang Teyra(2019)。〈實踐狩獵文化—太魯閣族歷史創傷療癒〉，《法律扶助基金會會訊》51，https://www.laf.org.tw/index.php?action=media_detail&p=1&id=300。
- Michaels, Cari. (2010). *Historical Trauma and Microaggressions: A Framework for Culturally-Based Practice*. St. Paul, MN: University of Minnesota Extension Service, Children, Youth and Family Consortium. <http://hdl.handle.net/11299/120667>.