



台灣原住民婦女運動問題之討論

拉娃·布興

國立東華大學民族發展所碩士

桃園縣平鎮市公所社會課課員

自解嚴後台灣社會呈現重大改變，特別是社會陸續將眾多原住民族基本權利法制化，朝野紛紛擾擾中，看似沒有政治實力的少數群體，也漸漸與大社會發展出關鍵少數的生存模式，更多的族人致力恢復「主人」身分，教導並回應大社會不要過度消費原住民族文化、濫用山林資源、尊重各個族群特性切莫張冠李戴等，也愈來愈多原住民青年裝備好能量返回部落尋找生存的方式。經過 20 幾年劇烈地原住民族運動洗禮後，將反思的力量逐漸形塑成代表台灣文化根，整體台灣社會落實族語教育、原住民族的性別議題、原住民倡導原住民族集體權力、從傳統原住民族的土地觀解決生態浩劫、媒體中原住民族視角等相關新議題，呈現豐富而又具生命力量的發展面貌。

一、原住民族運動的開始

然而，2008 年國使館與行政院原住民族委員會聯合出版引領期盼《台灣原住民族運動史料匯編》（夷將·拔路兒主編），一部官方的台灣原住民族運動史料卻看到完整的紀錄，很遺憾再次缺少了原住民族女性與台灣基督長老教會的聲音。我們仔細爬梳 20~30 年前很多社會事件畫面，原住民漁工遠洋、勞工悲歌、雛妓、教育資源次化、歧視新聞事件中，唯有台灣原住民族婦女集體的受難讓整體族人徹底痛醒，象徵繁衍後代、遞延族群文化的女體不間斷地受難，族人深刻感受滅





亡的危機，忍無可忍決定要終止數百年來各項殖民化作爲。

台灣原住民族婦女的覺醒與婦女運動和原住民族運動相較之下，似乎發展比較晚，近期慢慢展開書寫原住民族女性經驗，或是由性別的角度探討在原住民族社會推動的策略。在台灣社會裡婦女運動與原住民族運動是社會運動的新興模式，以女性主義視角觀看原住民族婦女的同時，值得深思的是，王雅各（1999）撰寫的《台灣婦女解放運動史》一文中，幾乎看不到原住民族女性的位置，甚至1985年由阿美族女性主動挖掘不幸少女事件造成的反雛妓大遊行（楊啓壽1986），於威權時代成功整合出婦女運動和原住民族運動的資源，爲什麼這一段原住民族婦女受難經驗所引發其覺醒的歷史沒有被記載？

原住民女性意識和身分認同爲彼此交織著，台灣社會中原住民族運動已廿餘年歲月，從備受歧視和壓迫的集體經驗，邁向原住民族永續生存之自治方向，原住民族婦女漸漸發展覺醒運動。然而國內一位著名原住民族女性作家利格拉樂·阿女烏在書中曾明確地寫道：「原住民女性的運動仍未啓蒙」（利格拉樂·阿女烏1998：70），她認爲由於原住民社會沒有像漢人女性的壓力團體可直接向政府施壓或與媒體結盟，所以經她判斷，在過去的原運的歲月裡，原住民族女性意識呈現黑暗、悲慘的面貌，她告訴所有讀者原住民社會沒有條件成立引領婦女運動的團體和組織，亦沒有爲凝聚女性意識和提升自我權益的行動策略，依她論述中的脈絡，「未覺醒」意味著台灣社會裡原住民族婦女運動根本是「不存在」。

從原住民族女性作家到官方出版的《台灣原住民族運動史料匯編》，兩者皆遺漏最重要的關鍵視角，台灣基督長老教會發展出來原住民族運動脈絡。在那痛苦的年代，原住民族女性牧者留下最美好的見證，她們掀起原住民族婦女運動歷史，同時也激發出原住民族運動、婦女運動、社會運動的能量。

二、女人的「差異」

從1975年聯合國訂定「國際婦女年」（International Women's Year）起，其後推動「婦女十年」（Decade for Women）視發展爲解決婦女處境之手段，由「發展中的婦女」（Women in Development, WID）、「婦女與發展」（Women and





Development, WAD)、「性別與發展」(Gender and Development, GAD) 以及批判女性主義發展理論之後結構、後殖民女性主義，闡述女性主義理論不僅探討性別議題，擴及經濟成長之議題，更關注女人與文化的連結 (Schech & Haggis 2003: 136-176)。這時期顯現高度公眾參與的形式，一方面提出主流論述的侷限性，審視市場機制、工業化與科技化等事務中性別議題的範疇，不再視經濟成長為唯一發展手段；另一方面亦質疑女性主義發展理論長期漠視女人之間存有「差異」。

Spivak 批判女性主義發展論述中孤立第三世界女性之特殊群體，藉此說明與「白人種族主義」的共謀關係 (曹莉 1999: 120-122)。後殖民女性學者陳述女性主義典範將西方白人中上階級婦女之發展進程，作為一切衡量的標準，視第三世界女性為「他者」，描述西方婦女等同於進步、文明之代稱，並刻畫出非西方婦女落後、受傳統束縛的印象 (邱貴芬 1996; Schech & Haggis 2003)，此項論述於尋求整合所有女人策略時，遭受嚴厲的批判與抨擊。

1975 年聯合國婦女年大會即呈現「分裂」女性聲音，當西方白人中上階級的主流女性主義和非西方、非白人的女性團體共處同一平台上，探討女人議題與策劃行動策略時，來自不同區域、族群之女人，她們指出主流女性主義長期不被關心第三世界女人貧窮根源、國家內戰中女人和小孩生存困境、區域政治發展中產生的階級問題，以及原住民族、少數民族對傳統文化認同差異與被殖民現象，論述中充滿主流女性主義的獨斷 (Schech & Haggis 2003: 133)。第三世界與非西方婦女團體撻伐支持西方白人中上階級女性主義的「女人們」，剖析她們界定「婦女議題」背後，無疑複製了殖民論述、種族主義和資本主義，並轉而壓迫「其他」女人。

三、《北京宣言》對女人基本人權的涵義

援此，1995 年 9 月 15 日《北京宣言》擴充了對女人基本人權的涵義，內文闡明「加強努力以確保在權力賦予和地位提高方面由於種族、年齡、語言、族裔、文化、宗教或殘疾或由於是土著人民而面對重重障礙的所有婦女和女孩平等享有





所有人權和基本自由」¹，也就是說，不論種族、族群、階級、宗教、疾病與否，所有女人都被賦予享有基本人權與自由，特別是貧窮婦女對環境資源的使用權。《北京宣言》更加確立為女人為社會持續發展的基礎，必須認同存於實況環境中女人多元面向的觀點，並承認營塑女人的多樣性，同時應確保不同族群、階級、宗教、疾病等不同女人的基本權益。

1980年起的台灣社會，婦運團體、原運團體和關注該議題人士為爭取改善台灣婦女、弱勢族群處境共同走上街頭，近年來台灣社會逐漸正視到性別、族群之間的不平等待遇，具體改革多種國家制度、法律，企盼能夠消彌、補償過去不正義的手段。台灣婦運層面著手深究女性自我意識覺醒的崛起、蒐集相關女學研究範例、發展救援論述、修法、教育改革、福利路線的探討，以及跨性論術與性解放路線等（王雅各 1999）。理論與「台灣婦女」處境此刻並肩行走，女性可以參政、法律上保障婦女權益、社會「男尊女卑」價值逐漸被推翻，相關台灣婦運論述瞬間蓬勃發展。

順此主流女性主義發展的脈絡，將西方白人中上階級婦女與第三世界、非西方女性的處境，來理解台灣婦女與台灣原住民族婦女處境是否為「台灣女人」時，這項觀點即是質疑將台灣所有女人化約成同質群體過程中，忽略了女人之間存有「差異」的問題；換句話說，並非所有台灣女人同時承載性別歧視、歷史情境和男性主宰的壓迫，並一致追求「性」與「個體」解放的歷程。以此觀點重新審視婦運論述與原住民族婦女的夥伴關係，我們可察覺原住民族婦女的處境與現存台灣社會婦運理論的分析和應用強度不高，其原因在於婦運論述充斥模擬西方女性主義典範、殖民主義的思想進路，即為將所有女人設定為受過教育、中產階級、能做理性批判、支持性解放的群體（利格拉樂·阿女烏 1998；樂歌安訪談紀錄 2006/8/23；吾彼盈·麻賴訪談紀錄 2007/4/8）。

四、《家庭暴力防治法》問題

¹ 「台灣婦女資訊網」中有許多相關女性之國際宣言或是傑出女性之講詞，全文請參閱於該網站中之「國際視野」內之《北京宣言》一文。





以 1998 年通過的《家庭暴力防治法》中家暴者申請民事保護令為例，其中「命相對人遷出被害人之居住所」、「命相對人遠離特定場所：被害人之居住所、學校、工作場所或其他被害人或其特定家庭成員經常出入之特定場所」，相關規定執行於原住民族的部落裡，即有難以落實之處（樂歌安訪談紀錄 2006/8/23）。原住民族的部落不同於生活都市、一般社區的家庭，保護令一下來即可執行，命相對者遷出原居地，加害者可另覓其他處所居住，警察單位也可嚴厲執法；而原住民族的部落裡，多數親戚居住同一地區，即使民事保護令規定加害者遷出原住所和遠離特定場所，加害者仍然在同一部落裡的親戚、朋友住處居住，除了部落加害者還能去哪裡？警察單位要如何執法？

以太魯閣族傳統文化解讀「家暴」事件，太魯閣傳統文化視其嫁出去返家居住之女兒為「bgaya」²，必須隔一條河、道路居住，不能與父母親同住，傳統文化更不能苟同「離婚」事實，即使家中女兒因「受暴」而「離異」，該名原住民族婦女回到原本部落不能與家中父母共同居住（吾彼盈·麻賴訪談紀錄 2007/4/8）。此時，該名婦女在部落裡被認為「受詛咒」、「不吉祥」的意涵，若與父母共同居住，這個家庭會招來橫禍，該名婦女必須另建一住所居住。面對原住民婦女與傳統文化的議題，不能用傳統思考價值是落後、不先進、違反自由遷移來解讀原住民族婦女家暴事件，而是要深入檢視法律設計與原住民族婦女生活實況、傳統文化是否能配合。原住民族傳統習慣與主流社會的規範，本質上即是建立於不同文化價值體系，由於國內還未設置特殊處理原住民族的法庭和機制，過去不少案件直接侵害原住民族的人權與權益，例如 2007 年「司馬庫斯櫟目事件」，即突顯泰雅族傳統部落主權的問題，傳統 gaga³賦予泰雅族統一管理自我部落的權力，在台灣法制上，原本是部落「主人」位置，反而被國家取代變成「客人」的位置（瓦

² 「bgaya」的涵義為觸碰到禁忌、違反規範、沒有倫理之意，太魯閣族人將其視為不好的、不當的行為，而「gaya」一詞為祖訓、規範、行事標準、倫理共識、世界觀之意。

³ 泰雅族是 gaga 之民族，目前已有原住民族學者批判台灣人類學者錯誤解釋 gaga 之論點出爐。泰雅族之布興·大立（2007）定義 gaga 為「在人的文化中乃指倫理的生活、法規、規範、條例、制度；在自然萬物中，指自然的法則、生態體系的規則、有始有終的定律、春夏秋冬輪轉的時序；在宗教信仰上，乃指上主（Utux）的律例、訓誨、典章、旨意等等的意義」，依此可知 gaga 的精神內涵充滿著變動性，無法做單一的詮釋，在現行法制上應考量將這一部分的文化涵義。





但 2007)；將泰雅族 gaga 的觀念探討之性別觀念，則是建立於性別自然分工模式，然而不是女性僅負責家事、工作與織布而已，以泰雅族女英雄之達帕斯·撒韻⁴為例，在部落與族群存亡之時，女性較男性擁有過人的智慧與勇氣，主要是宣示泰雅族傳統社會，兩性是共同可以承擔部落與族群存亡的行動(攸婭·弗奈依 2001)。不論是太魯閣族的 gaya 與泰雅族的 gaga，兩者之間所呈現的傳統文化價值，對主體社會而言，彼此間存在相當大的拉拒，然而在法制上可以看出漢人社會的脈絡，卻無法體現原住民族傳統價值的意義。

現今婦運團體推動諸多女性議題、電影、研討會、論壇等，很少能引起原住民族婦女的共鳴，反而是部落大學設計出「應用課程」或是兼具「有趣性課程」，比較吸引原住民族婦女濃厚的興趣（行政院原住民族委員會 2004：100）。難道原住民族婦女對性別議題比較不關心嗎？讓我們朝性別議題制定的方向來思索，原住民族女性與主導性別議題的漢人女性接觸時，她們分別說出參與主流性別議題較缺乏原住民族女性參與的體驗，主要是預定討論議題較不符原住民族婦女生活的實況，或者她們感受到主流性別議題在制定過程中排除原住民族婦女的議題。樂歌安牧師在接受訪談時提及原住民族婦女和漢人婦女互動時的感受：

上次我參加尤美女在高雄辦的論壇會議，手冊連原住民族婦女的議題都搭不上，裡面夾的原住民族婦女議題是臨時請阿女烏所寫，可是在它目錄並沒有這一項。那時候我起來發言，連目錄都沒有就表示原本不打算有原住民族的婦女議題，我們都是被「附帶」的（樂歌安訪談紀錄 2006/8/23）。

樂歌安牧師擁有如此不悅的經驗，不是沒有原因，會議手冊上未有原住民族婦女的議題，即顯示在規劃上已排除此項議題，事後再將利格拉樂·阿女烏所撰寫的文章夾頁，這項動作似乎向外宣示主辦單位有達到多元論述，此番「自清」

⁴ 這則故事流傳於台灣中北部山脈河域，古時候泰雅族之勇士上山打獵，留下部落的老弱婦孺，當敵人入侵達帕斯·撒韻所居住的部落，她將各類動物的獸皮舖在敵人必經之路，讓敵人紛紛墜入懸崖，她的智取保全了自己部落與泰雅族的文化，泰雅族婦女以她的智慧和過人強悍，不僅使得勇士們汗顏，更令所有的泰雅族人尊重（攸婭·弗奈依 2001）。泰雅族其實是透過口傳之方式，教導下一代尊重並依循 gaga，在生活中活出 gaga 之文化價值，作一位真正的泰雅族人，因此在泰雅族神話中，被傳頌的女性典範，更是可以挖掘文化賦予泰雅族女性的權力和角色。





之舉當然會引起原住民族婦女的不悅，何以公共論壇裡缺乏原住民族女性的議題？在漢人婦女壟斷論述與資源下，原住民族女性要奪回主權相當困難，即便至今，原漢婦女之間仍然存有權力失衡的現象，原住民族婦女還是經驗到「不友善」的感受。

這並不是憑空捏造出來的想像，如此經驗在陳秀惠談論與台灣基督長老教會婦女事工委員會共同推動彩虹專案那一段歲月中，她說明「後來變成因為有我參與整個活動，可以作為原住民元素的一個『補充劑』」（陳秀惠訪談紀錄 2007/4/18）。意謂推動團體為決策正確性而決策，實際上能不能讓原住民族婦女擁有決策的權力，藉由她的話語已了解真相，原住民族婦女在婦女議題上僅是「補充劑」，資源和控制權掌握於漢人女性身上，多數議題的決策與制訂，常常看到漢人女性扮演「先知者」⁵的角色，企圖引領原住民族女性。

從此事件可觀察出漢人女性從事婦女議題的心態，不僅壟斷論述空間，更剝奪了原住民族婦女為自我議題決策的權力，我們不要過度美化原漢間「女人的友誼」，而是更誠實地面對團體間撕裂與衝突的情況。若台灣這塊土地，是所有台灣女人共同認同的象徵，那為何不同女人間還會存有「非共同體」的感受？為何原住民族婦女仍然擁有漢人女性霸權下「附帶者」和「補充劑」的詮釋觀？

原漢婦女之間的確存有某些緊張、衝突關係，這些衝突於國內相關性別議題之法制上，更可以顯出原住民族婦女位於不平等的位階。2004年6月23日公布《性別平等教育法》，該法明訂在中央主管機關為教育部，地方主管機關為直轄市政府或縣政府，倘若校園發生性騷擾事件，按現今照通報程序，首先要經過校內性別平等委員會的調查與處理，通報至直轄市政府或縣政府教育局的專人，由該名專人負責學生的處置，聯繫相關單位後續的輔導與諮商，如社會局協助個案後續緊急庇護等業務。在直轄市政府或縣政府內設有性別平等教育委員會，負責區域內相關性別平等教育的法規、年度計畫、督導考核、課程設計和研究、諮詢服

⁵ 根據《聖經神學詞彙》中「先知」一詞，解釋為「在大體上同先見有一樣的能力，就是在人生和自然界中的普通事情上，能夠看出普通人所看不出且不能做解釋的事情來」（Richardson 1996：402），本研究意指漢人婦女在台灣社會中擁有被賦予擁有超越原住民族婦女的能力，如同「先知」為當日所面臨的危機，傳達合乎於公義之真言，原住民族婦女在大環境中以「普通人」的角色出現，隱含著學識、洞識力、能力、行動力、地位低落的涵義，需要漢人婦女引導可走出危機中。





務、協助辦理進修，以及推動家庭教育和社會教育等業務，個案經地方級委員會通報至教育部內之性別平等教育委員會，通報管道緊密結合，由學校經地方政府到中央，各個機關層層聯繫並且相互支援。

若受害者為原住民族的學生，這裡出現一個相當令人匪夷所思之處，從地方到中央，各個委員會的主委皆是該單位的行政主管和首長，原住民族本身能擔任學校校長或是機關首長的比例相當低，更何況是進入到行政機關的性別平等教育委員會中，有多少主管和首長具有性別平等意識和受過性別平等教育的訓練⁶，更進一步地說，這些掌握權力者，不具有原住民族的背景，會能整合資源制定相關符合弱勢族群之性別平等教育政策嗎？當族群差異完全被視而不見時，會有真正的性別平等嗎⁷？

五、性別平等教育委員會的問題

另一項思考來自性別平等教育委員會中，究竟具有多少委員是原住民族的委員。以目前花蓮縣政府之性別平等教育委員會為例，委員會內有丘永台、施仁興、耿繼文、張淑英、劉慧珍、唐惠珠、劉鳳英、馬腊梅、許月燕、溫智雄、蔡雲卿、陳淑媛、陳清輝等 13 位諮詢委員，花蓮縣為全台灣原住民族聚集之地，卻沒有一位是原住民族的諮詢委員，要如何規劃全縣性別平等教育的方針？或是研究發展全縣的課程與教材？花蓮縣性別平等委員會如此，更可以了解中央單位有多少是原住民族諮詢委員的比例，中央或地方的性別平等教育委員會中缺乏具有原住民

⁶ 2007 年花蓮縣政府教育局委託東華大學原住民族學院謝若蘭教授編擬全縣「性別平等教育白皮書」之計畫，由該系謝若蘭博士所主持，研究者為此計畫之助理。參與計畫之過程中，有縣政府級諮詢委員於開會或公聽會提出「學校主管或機關首長具有性別平等教育的意識嗎？」之質疑。白皮書內容請參考謝若蘭、彭滄雲(2007)。

⁷ 2007 年教育部辦理原住民族性別平等教育工作坊之計畫，分別於南區、東區辦理「原住民族性別平等教育議題深度探討工作坊」；目前東區之推動工作由行政院原住民族委員會委託玄奘大學終身教育處承辦，已於 2007 年 22、23、29、30 日舉辦「96 年度原住民族性別教育理論與教材設計研習課程」之研習。教育部與行政院原住民族委員會紛紛投入資源於原住民族性別平等教育之領域，開啓了以原住民族為主體推動工程，這是一項嶄新的議題，亦可以顯現過去公部門於原住民族社會推動性別平等教育上的困難度，因此有必要將相關原住民族性別平等教育之議題獨立出來做探討。





族身分的委員參與其中，一方面顯現長期以來原住民族事務不是由自己決定的處境，即便中央各個委員會有原住民族參與或協商，但仍在是在漢人遊戲規則下而運作。另一方面從《性別平等教育法》之通過和執行，這些法制上的內容，真正意涵在希冀台灣社會藉由社會、家庭和學校教育，共同推動兩性共治的社會與消弭性別間的不平等，可是在原住民族傳統文化上性別觀念是由分工而來的，例如阿美族在性別觀念上是有別於漢人制法者之父系社會價值，這部分的論述可參考依夫克·撒利尤（2007）所撰寫之《U o'rip nu kadafu nu makutaay（港口阿美族 kadafu 的口述生命史）》一文，她認為主流論述詮釋阿美族社會為「母系社會」，並不代表女性擁有的權力高過男性，而是要注意到傳統文化中性別自然分工的現象。意謂著原住民族之性別觀念是生活出來的，用生活來創造性別平等實質意義，而漢人卻必須制定法來作規範。若連性別平等教育委員會都沒有原住民族的參與，很顯然地，該法即為漢人的《性別平等教育法》，原住民族依然深受漢人之歧視當中，整個法規制定、通報系統和規劃政策上，原住民族學生的權益能保障多少令人質疑。原住民族具有特殊語言、文化意涵，若諮詢委員缺少原住民族的成員，沒有相似的族群認同與文化價值的諮詢委員參與其中，許多發生個案和調查事件的會議，根本就沒有人替原住民族學生發言，換句話說，這些值得去探討推動性別平等教育場域，事實上是沒有原住民族的「代言人」。

針對性騷擾、犯禁忌、竊盜、傷害、違約，甚至於性侵害等，原住民族社會自有其傳統機制解決的辦法，若泰雅族社會中觸犯禁忌或是發生疑似性騷擾事件，會以「弒豬文化」的機制解決，其意義代表犯者贖罪的代價與被害者諒解的「和解儀式」，並不是動不動就訴諸於法律，除非受害者及其家族不接受和解儀式，才會循法律的途徑去處理。台灣社會普遍認為法律必須兼顧「情、理、法」等三個面向，但是原住民族社會傳統習慣法還存有一個重要之面向－「宗教」的內涵，因為原住民族傳統的「和解儀式」，不但具有宗教上的意義，而且優於國家的法律，簡而言之，原住民的傳統法律機制實際上是具有宗教上的意涵⁸。以泰雅族傳統信仰為例，非常敬畏神靈（Utux mrhuw），一旦觸怒神靈必有災害、禍患和

⁸ 在有關原住民族之傳統法律之機制，具有宗教上的意義，盼望有識之士的原住民，進一步的去研究，以便對原住民族未來部落自治法中的性別平等意識有所貢獻。





凶厄的臨到，使加害者及其家族驚恐萬分，甚至會讓部落遭受到詛咒的命運，而國家法律的制裁即是缺少原住民族宗教上的意義，這就原住民族的「和解儀式」優於國家法律的原因。

這樣並不是引起原漢性別平等教育論述之分際，而是研究者認為性別平等委員會是台灣族群關係的縮影，讓原住民族有機會以傳統文化上實質的性別平等意義，擴充台灣性別論述多元化，原住民族一旦有機會參與決策和主體社會互動，這一方面覺醒力量可以將它轉向推動原住民性別平等教育。

由上述原住民族婦女經驗到「不友善」感受，到性別議題法制化的執行過程，可以看出主流社會於制定婦女議題與法律，原住民族婦女根本是排除在權力核心之外，這對原住民族婦女是一項重大法制上的缺失，它顯現台灣社會「結構化」原住民族女性發聲的空間，更剝奪了她們應當行使的權力。原住民族文化傳統解讀家暴事件與性別議題缺乏原住民族婦女位置，這些差異和不平等，使得台灣社會更需要突顯原住民族婦女性別議題，尋找出原住民族婦女的定位，「名符其實」維護其基本人權。

六、台灣原住民族運動議題之「差異」

反省 20 多年之台灣原住民族運動史，在各項討論中，即缺少原住民族婦女的歷史觀，重新檢視原運內男性精英對原住民族女性的壓迫，並指出原住民族運動的理論建構多以男性角度為出發點，尤其是策劃與領導上，權力中心依舊以男性為主。他們以尊崇傳統為由，限制原住民族女性發聲，排斥女士進入權力核心，而原住民婦女們也毫不諱言揭露原住民族男性菁英投入反雛妓運動卻喝花酒的現象（利格拉樂·阿女烏 1998；陳文珊 2003；吾彼盈·麻賴訪談記錄 2007/4/8）。原住民族女性參與原運的過程中，看到許多性別分工不平等的現象，以及相關原住民族婦女的消息，發現主流論述和大眾媒體並未做平衡的報導和討論，例如反雛妓運動後期論述所造成污名化問題，也未見於一般論述之中（陳秀惠訪談紀錄 2007/4/18；阿凡·樂卡爾訪談紀錄 2007/4/18）。

研究者參閱有關台灣原住民運動的論述，認為 20 世紀發展出台灣原住民族運





動主要在三個層面。第一，原住民族認同方面，早期台灣社會與統治者對原住民族的歧視、壓迫和滅族政策，原住民族意識身分上的認同與主體社會具有差異，加諸於原住民族身上的污名，因而掀起「泛原住民族運動」，說明「泛原住民族運動」是原住民族運動的一種，同時又是「泛族群運動」（謝世忠 1987：62）。

第二，原住民族人權發展方面，由「原住民」到「原住民族」，代表著個人權到集體權之過程（施正鋒 1998；謝世忠 1987；林淑雅 2000；黃鈴華 2005）。黃鈴華（2005）更進一步指出原住民族個人基本權上包括生存權，民族集體權即發展權的落實，二者互為表裡；簡而言之生存權為凝聚內部的認同，從 1994 年台灣原住民族正式憲具有民族地位，其後的運動訴求，轉換以民族權可作為向政府施壓做變革的方式。

第三，台灣原住民運動的訴求方面，施正鋒認為主要有三大訴求，分別有正名、還我土地和成立自治區，剛開始為有效作為主體掌控下的權力表述，主張各族群應以「羅馬化」表達族群名稱，恢復個人傳統姓名與傳統領域名稱，現今原住民族對正名的訴求，具體表現為「正名運動」⁹（施正鋒 1998：179-180）。同樣地，「還我土地」訴求在過去原住民族運動史上，呈現為「還我土地運動」的論述，分別為 1988、1989、1993 年三次之集結（鮑·塔給普安 2001；黃鈴華 2005），以及花蓮亞泥事件抗議自荷治時期到國民政府對原住民土地的貪婪，尤其日據時期無主地國有化、國民政府土地國有化和國營事業的侵吞行為（田春網 1999）。原住民族土地大量流失，是造成原住民族更急速走向同化、滅族的重要因素之一，墾殖政府用不正當方式奪取原住民族土地，他們要求統治者應將土地歸還原住民族。「設立自治區」的訴求，已於學界累積不少的論述，布興·大立（2002）和尤哈尼·伊斯卡卡夫特（2002）針對原住民族永續生存之理念，認為設置「自治區」是唯一可解決原住民族群問題的方式，此乃基於原住民族尊嚴和族群正義。高德義（2004）則提出自治區的設計模式，在現有中央地方分權的國家體制下，將自治區定位於同縣級地方自治政府，依據收支劃分法和國家補助，享有經濟、治理、

⁹ 2005 年公布之《原住民族基本法》之中定義原住民族為 12 族，2007 年增加撒奇萊雅族為 13 族，目前民間以平埔族正名運動蔚為潮流，未來在民族認定上會有相當大之改變，是以何種標準如語言、認同、文化、歷史或國家來認定一個民族，由此現象可知正名運動並未止歇。





文化、教育、政治的獨立權限。浦忠勝（2005：145-165）亦提出在現有體制做變革之論述，認為設立原住民族自治行政區可以公投與締結條約方式解決之，一方面做民族意願之調查與凝聚，另一方面亦落實與陳水扁總統簽訂「准國與國關係」。然而陳文學、翁興利（2005：123-143）則提出反駁「設立自治區」的觀點，認為設置自治區必須兼顧國家法制的調和性，以及各部會法規的競和，避免大幅度變革造成主體社會不安與衝擊。

經上述三項原住民族運動的層次，原住民族婦女在 20 餘年原住民族運動上，可謂是整體發展下的一項議題。以 1980 年代末期而言，原住民族運動以原住民族婦女為訴求，主要是反雛妓運動為主，但是原住民族女性亦提出反雛妓運動在增進原住民族婦女權益上，僅關照當時受害的不幸少女，並不是全面性的女性議題（利格拉樂·阿女烏 1998）。如此論述其實突顯原住民族婦女在原住民族運動史上，她們雖然扮演著參與者的角色，但是只一觸碰整體發展的訴求時，女性議題自然退居其次，並未獲得主流原住民族議題的關注。從《跨世紀－原住民族政策白皮書》一文中，全文分為政治篇、教育文化篇、社會經濟篇、健康篇與傳播媒體篇，未將原住民族婦女做單篇的研究，僅在健康篇才調查與研究原住民族女性（台灣原住民族研究會 1998）。依此論點分析原住民族女性議題與主流原住民族議題的關係，很顯然地女性通常都為整體運動發展而犧牲。此篇原住民族政策的規劃上，看不到規劃者將原住民族婦女關心女性貧窮化的現象納入整體發展的範圍中（利格拉樂·阿女烏 1998；樂歌安 2002b；吾彼盈·麻賴訪談記錄 2007/4/8；陳秀惠訪談記錄 2007/4/18），特別是在此論述中社會經濟篇，民族經濟體議題大過於原住民族婦女發展與貧窮困境，文中提及當時各項民族經濟體模式，諸如排灣族撒古流籌建之民族學院、白光勝牧師建構出布農部落屋的文化觀光模式、台大建築與城鄉發展基金會規劃舊好茶部落打造部落重建、瓦歷斯·諾幹用體育競賽吸引青年返回部落、原住民族文化與自然資源結合的生態旅遊模式，以及農委會的「全民造林運動」（台灣原住民族研究會 1998：244-249），皆在強調部落可提供就地執業機會，提升原住民族整體之所得，但是從 1999 年至 2007 年這些所謂活化部落的機制，有多少至今還在運作？可以解決多少原住民族婦女的貧窮困境？思索原住民族婦女於政策規劃之定位，可看出原住民族婦女權益還是落入整體發展的陷阱





中，原住民族論述考量整體民族發展，但未制定相關原住民族婦女政策白皮書，意謂著於經濟結構中原住民族婦女的弱勢處境，在整體發展下並非欲解決的議題。上述民族發展上的困境，就是提醒現今之公部門和學術所建構各項論述中，更需要原住民族女性的論述，否則政策規劃和政策執行上，忽略其重要標地人口的訴求，所有規劃便成落空。從中發覺也難怪未有原住民族婦女議題，從召集人蔡中涵至馬凱、孫大川、高德義、浦忠成、傅君、孔吉文、葛應欽和孔文吉等研究員中，由原住民族男性主導的原住民族論述中，一方面反映原住民族女性未參與制定議題的核心；另一方面原住民族女性的角色依然定位於「助理」，這個問題其實也反映出原住民族運動中女性角色，前文已提出原住民族婦女反映原住民族女性在參與之過程中，其實多半位居於「協助者」、「勞動者」等角色，很難能獨當一面進入權力核心中。參與原住民族運動的原住民族女性並不少，幾乎是動員整體的原住民族世界，但為何論述與制定族群議題時缺乏原住民族的女性呢？

原住民族運動核心議題缺乏女性參與的現象，如早期原住民族運動在部落推動覺醒等工作，主要靠台灣基督長老教會的牧者進行串聯，而從事整體制定與規劃原住民族相關議題的事務，是落在台灣基督長老教會總會原住民宣教委員會（簡稱原宣）身上，就歷任原宣的主委，可以看出並未有原住民族女性來擔任此重要角色。以 1993 年台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會成立 40 週年所出版的紀念週刊為例，從 1955-1994 年之名單上，制定議題的權力核心皆是由男性為主導（台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會 1993：25）。將原住民族運動視為原住民族男性主導的運動，一點也不為過，如此一面倒的取向，就連本身擔任過原宣幹事的泰雅族歐蜜·偉浪（1997）牧師，也不得不為原住民族女性向原住民族教會和原宣喊話，不要再將原住民族女性同工排斥在權力核心之外。另外，利格拉樂·阿女烏亦提及從事泰雅族部落從事傳統復振工作時，因為女性和外族的身分，她必須退居到幕後無法進入主導核心，如此女人與男人對立經驗，在日常生活中一而再的發生（簡瑛瑛 2000：145）。藉由上述主要推動組織的成員和排灣族婦女經驗，較能理解原住民族女性於原住民族運動的議題制定和主導運動等面向，在當時不僅是無法參與，更重要是突顯原運缺乏原住民族女性定位的普遍性，在原住民族教會如此，於社會上相關原住民族論述與團體，亦存有相同的現象。





行政院原住民族委員會委託財團法人台灣綜合研究院進行原住民族婦女權益的研究，分為勞動與經濟、福利與脫貧、教育與文化、健康與醫療、人身與安全、政治參與等六大方向¹⁰，其中以原鄉和都會原住民族婦女不同情境做出相關政策和實施的規劃，主要是填補婦女政策白皮書中未對原住民族婦女做特殊之處理（2003：2-3）。如此行動，的確為原住民族婦女帶來遲來關注，長期處於社會底層、貧窮困境的壓迫，原住民族婦女發現民族運動並未對原住民族女性實況帶來些改變。2006年高雄市政府舉辦國際南島民族會議，謝若蘭博士與研究者在「原住民族婦女與發展」之專題，共同發表〈台灣原住民婦女運動〉一文，以2006年原住民族婦女收入近60%未滿一萬元為例，來說明與論述原住民族婦女面臨貧窮化的現象（謝若蘭、拉娃·布興（高雅億）2006）；同場發表會中，發表人利格拉樂·阿女烏亦提出一項觀點，20年前原住民族婦女所得與20年後之收入比較，並沒有增加多少，原住民族女性仍然處於貧窮困境之中¹¹。原住民族婦女貧窮化現象，主要分為都會區與原鄉部落不同困境，目前論述主要以都會區原住民族婦女遭受族群歧視、勞力剝削、父權結構下的貧窮效應（行政院原住民族委員會2004：19）。

但是依照研究者於樂歌安（訪談紀錄2006/8/23）、吾彼盈·麻賴（訪談紀錄2007/4/8）、陳秀惠（訪談紀錄2007/4/18）的訪談中，她們皆提到其實原鄉部落的原住民族女性面臨更龐大經濟壓迫，包括就業機會、子女教育、家暴事件與負擔照顧家庭的責任，通常她們所付出的勞動工作是不被支付薪水，原鄉部落之家暴和性侵害等通報系統無法確實建立，社工人員的負擔沉重，對個案較無法長期追蹤與輔導，在加上位處資訊與民風封閉的邊垂地帶，往往讓身心受創的原住民族婦女無法真正獲得適切和有效的保護，這些面向相較於都會區原住民族婦女，她們的經濟、醫療和福利更處於弱勢情況。

由上可知原住民族運動中議題充斥性別盲的現象，意謂原住民族婦女屬於台灣

¹⁰ 該六大指標是由行政院婦女權益促進委員，於2004年1月9日由議決通過《婦女政策綱領》，內容規劃相關婦女政策內涵為婦女政策參與、婦女勞動與經濟、婦女福利與脫貧、婦女教育與文化、婦女健康與醫療與婦女人身安全等，透過此政策的規劃方向，希冀保障台灣社會中不同族群、階級、性別之弱勢婦女權益，達成性別、機會平等之生活環境（行政院婦女權益促進委員會第十八次委員會議，2004）。

¹¹ 此項觀點為利格拉樂·阿女烏發表〈略說原住民族婦女社會現況〉一文，當時所做的口頭發言。





婦女中一員，而將相關原住民族婦女議題切割給台灣婦女團體運作，未將原住民族婦女議題納入原住民族整體議題做發展，相關當局也未針對原住民族婦女做現況的調查。以此脈絡理解原住民族現有論述，即便公共空間充滿原住民族運動成功的論述，原住民族中依然有將近一半的人口處於性別、族群和階級的壓迫下，仍舊受限於既存結構與貧窮中，這項長達 20 餘年的台灣原住民族運動本質上是失敗的，因為性別不平等違背了台灣原住民族運動所追求「正義」和「平等」的訴求。援此，台灣原住民族運動更需要建立相關原住民族婦女論述，如今不論是在法制上、社會觀感上，甚至國際間的貢獻，原住民族逐漸大放異彩，在享受民族尊嚴與權力之時，基於過去原住民族婦女與原住民族運動攜手奮鬥、抵抗威權的歲月，原住民族運動史應還給原住民族婦女歷史上的合理地位。

台灣原住民族婦女由於現實地位上被邊緣化、去脈絡化，無法合理陳述、再現為一個具有自覺的、主體的婦女運動，相對於台灣原住民族運動與婦女運動的論述空間，其僅是「客體」存在，漠視原住民族女性聲音。本篇即追溯原住民族婦女運動的歷史與婦女運動、原住民運動的關係，試圖勾勒出原住民族婦女主體性建構的台灣原住民族婦女運動。阿布梧·亞伊細卡那提到原住民族婦女之文化、語言、價值體系、生活處境不同於其他台灣社會的婦女，換句話說，台灣原住民族婦女本質上就存在差異性，絕對不能視為一個單一族群來研究（阿布梧·亞伊細卡那 2002：22）。意謂著台灣社會在多元族群文化相滲透、互相影響下，各族婦女仍保有特有文化、身分認同、歷史情感與族群意識，有關單一的、普同性的概念終要受到嚴肅的審視。原住民族婦女在台灣社會為雙重壓迫的群體，一方面遭受殖民時期族群滅絕、語言和文化喪失、傳統價值崩解、土地淪喪的經驗，另一方面也面臨到族群內部與主流社會對性別歧視、污名之感。為了增進台灣婦女權益與延續原住民族生存，更要積極發展台灣原住民族婦女主體性論述，回到前述運動情境中剖析原住民族婦女存在的意涵，台灣「婦女運動」、「原住民運動」不能重蹈覆轍走同化、壓迫路線，必須正視台灣原住民族婦女自覺、主體性的發展模式。

台灣原住民族婦女，是一富有歷史、文化、語言、思想、行動力的群體，她們的故事使得台灣現實生活更加充盈而多元。從台灣原住民族口傳神話到 20 世紀





末的抗議街道、從都會區牧養民眾到部落推動原住民族女性關懷工作，種種會議、研討會、靈修會、抗議遊行、出版品、編織班、工作室、農業產銷班、共同廚房、舞蹈室與讀書會，每一個部分皆展現她們特有的智慧與世界觀。許多文本、報導、歷史記憶、原住民族婦女的心聲和自傳，散佈在台灣社會的各處，內容有著她們參與對抗外來墾殖政府的壓迫、國家滅族與同化政策的迫害，以及投入近代台灣民主運動、原住民族運動、婦女運動的記載，更重要的是，這些紀錄也留下她們面對族群苦難和女性身分覺醒等多重迫害的痕跡。原住民族婦女、台灣社會與信仰三者合在一體，拼湊著台灣原住民族婦女運動的圖像，她們將生命經歷和對信仰的真誠，反擊著數百年以來對原住民族女性的迫害與不公義的對待。

一位泰雅族婦女撒用（陳惠珠）¹²說道：

我的家會因我的守望而成爲合神心意的家嗎？我是否成爲教會復興的幫助者？我的生命使否成爲別人的祝福？鼓勵婦女應定睛在神給予我們的尊榮，而非來自人的讚賞。有多少婦女預備承受那「刀尖上的痛苦」，進入最後的勝利？…敬愛的教會婦女，神必定賜下足夠的權柄與力量給我們來轉化家庭、社區與教會的光景（撒用（陳惠珠）2006：32）。

她的體悟說明了多數原住民族婦女推動自我覺醒過程中，如同「刀尖上的痛苦」般，她們的身、心、靈必定承受強大的壓迫和磨難，即便種種社會不公義的對待與自我女性身份的煎熬，她依然堅信「婦女絕對是復興的關鍵」，可以改善家庭、社會以及教會，此言將傳統教會婦女「謙卑愛人」、「順從」與「默默付出」之生命典範，移轉成具有原住民族女性主體性，扮演更積極的角色，描述原住民族女性必須忍受「刀尖」的苦痛，才能衝破牢而不破社會結構，達成性別正義和族群正義。泰雅爾族之教會婦女擁有如此強大的信心，這項特質亦出現於台灣基督長老教會中原住民族女性牧者身上，她們在國家與社會的侵略中尋求保衛，並積極訴求大環境對原住民族婦女合理的對待，她們與既存公眾道德做抗爭，爲發展整體原住民族婦女和原住民族未來，寫下一段具有原住民族女性生命尊嚴的見證。

¹² 撒用（陳惠珠）女士爲台灣基督長老教會泰雅爾族中會前婦女事工部部長，現任桃園縣巴陵教會長老。





結論

台灣基督長老教會體系中的教會公報、總會資料館及婦女事工部等相關彙編史料，原住民族婦女留下珍貴的參與及凝聚紀錄，亦可區隔當時原住民運動、婦女運動、民主運動而獨立發展出來原住民族婦女運動，廣大的原住民族婦女正在延續這部分信仰價值，一方面在聖經經文中得到解放、婦女領袖凝聚改變家庭、部落與社會，一方面參與社會與政治活動，深刻體認性別、族群及階級差異三環壓迫，藉由書寫生命經驗和實踐行為企圖衝破文化和社會不平等的結構，再再都證明原住民族婦女運動存在。

玉山神學院實況神學教育幾乎翻轉了台灣原住民的地位，更讓原住民族婦女重新站在台灣社會運動之舞台上為自己發聲，未來需要更多人投入彙整台灣基督長老教會相關原住民族婦女史料行列，補足未竟之處；另外政府單位近年為提升勞動人口數招募以工代賑、短期就業人員才使用原住民族婦女，我們可以思考建置原住民族婦女人才資料庫，並藉由法案推動與成立來確實保障原住民族婦女之權益，或是設立原住民婦女部門解決問題、制定發展策略等，朝改變社會結構面向而共同努力。

