

當神話變成了歷史

——1990年代台灣原住民族歷史建構與 文化政治*

徐國明

中興大學中國文學系博士生

摘要

本文透過當代台灣原住民族的族群史著作，一方面觀察原住民族從「口述言說」到「文字書寫」的歷史觀之轉變，是如何重新記憶、表述與建構「現在的過去」(the past in the present)；另一方面，則是想要去思考原住民族「神話」與「歷史」之間的辯證關係，嘗試從「口述傳統」(oral tradition)的去脈絡化、再脈絡化與文本化的「脈絡性轉換」(contextual turn)過程，來回應Claude Lévi-Strauss所提出的「當神話變成了歷史」這個命題。尤其自1990年代開始，不只官方單位積極推動「台灣原住民史」計畫的修纂、撰述與出版，許多原住民知識分子也在回歸部落的復振過程中，逐漸意識到歷史建構對於族群認同及主體確立的重要性。然而，當國家文化政策通過文化政治(cultural politics)的命名權力，全面扶助地方或族群文史的構成時，我們不禁要追問的是這樣的「台灣原住民史」計畫究竟是如何選材、製造與使用「過去」的？更重要的是，「口述傳統」的去脈絡化、再脈絡化與文本化，致使它

* 本文初稿曾於「寄／記存之間Archival Spaces：第三十五屆全國比較文學會議」（2012年5月5日）宣讀，感謝講評人梁一萍教授及在場與會學者們的提問。同時，我也要感謝王明珂、陳器文兩位教授在論文修改過程中的提點，調整了文中的論述思考。本文之修訂，承蒙匿名審查人的細心閱讀與懇切意見，讓論文得以更為完善，特此致謝。

不再只是部落日常生活、祭典儀式的社會活動與文化實踐，甚至與「傳統」也產生相當大的斷裂；但是，這卻也更有機會選擇性地「重構」族群文化肌理，以神話或歷史的「溯源」來召喚根基性的情感連繫。或許，這就是台灣原住民族在面對當代歷史建構與文化政治時，必須不斷自我辯證的難題。

關鍵詞：口述傳統、文化政治、原住民史、神話、脈絡性轉換、歷史建構



When Myth Becomes History:

Construction of History and Cultural Politics of the Indigenous People in Taiwan in the 1990s

Hsu Kuo-Ming

Ph D. Student

Department of Chinese Literature

National Chung Hsing University

Abstract

This paper aims to analyze the contemporary works of the history of the indigenous people in Taiwan. On the one hand, the author examines the transformation of historical vicissitude from “oral tradition” to “written text” to show how “the past in the present” is re-memorized, presented, and constructed. On the other hand, the author explores the dialectical relationship between “myth” and “history.” As the title implies, this paper draws a theoretical response to the well-known book chapter, “When Myth Becomes History,” by Claude Lévi-Strauss. Not only the government departments have coordinated the writing, revising, and publishing projects of “history of the indigenous people in Taiwan” actively, but also the indigenous intellectuals have realized the importance of construction of history, which plays an inevitable role in the subject matter of racial identities and subjectivity when they went back to revive the tribes since the 1990s. Nevertheless, how “the past” is selected, created, and quoted when the government departments intervene tactfully in the projects of “history of the indigenous people in Taiwan” in “cultural politics” terms? A crucial point that the author wants to make concerns the de-contextualization, re-contextualization, and textualization of “oral tradition.” This triangulation has ruptured the tradition of socio-cultural meanings and their practices of the rituals and everyday life in tribes. Meanwhile, this rupture might “reconstruct” the cultural roots and ancestral depth of emotion of the indigenous people

with an “origin” of myth or history. The author believes that the argument mentioned above is a dialectical process concerning with historical construction and cultural politics for the indigenous people in Taiwan.

Keywords: Oral Tradition, Cultural Politics, History of the Indigenous People, Myth, Contextual Turn, Construction of History



當神話變成了歷史

——1990年代台灣原住民族歷史建構與 文化政治

當代性並不是某一類歷史的特徵，而是全部歷史的本質特徵。

——Benedetto Croce

與起源有關的民族史不只是史實的編撰，也是人群自我的界定與當前族群關係的反映；民族史之爭，有時不只是史實之爭，也是現實世界的經濟、政治與意識形態之爭。

——王明珂

一、前言：歷史建構與文化政治

1990年代，在台灣社會趨於民主化與本土化的時代動能下，國家文化政策也開始由上至下地推動「社區總體營造」(community empowerment)，以紮根地方意識、重視族群文化與建立公民社會作為主要目標，一股「新故鄉運動」的文化趨勢，便悄然成形。事實上，這樣的發展方向與樣態，正如同當初全力推動社區總體營造的關鍵人物陳其南所說的：「它可以變成一個新的思考方式，就是對土地、地方、事物的一種看法和價值觀。……我們實際上是在創造一個新的文化現象。」¹但是，這些投入地方文史重建、追尋族群認同的現象背後，實際上還牽涉到許多複雜、糾結的問題，特別是長久以來台灣文化的

1 陳其南，〈文史工作與台灣本土化〉，展顏文化事業工房主編，《在地的花朵：台灣在地文史工作研討會會議報告暨會議實錄》（南投：台灣省政府文化處，1999），頁13。

發展，就持續受到政治實體「以文化之名」的權力治理。仔細來看，社區總體營造的結構性驅動力量，直接促成了地方意識的蔓生、滋長，一方面透過國家文化政策積極動員縣市政府、社區居民進行生活環境的營造，一方面社會基層也紛紛響應、成立地方文史工作室，藉由口述歷史、文化地圖、影像蒐集、社區劇場與傳統產業的活動辦理、參與，來連結個人與地方、個人與族群的認同齊帶。

其中，最為人所熟知的，應該就是由台灣省政府文化處和中華民國社區營造學會共同規劃的「大家來寫村史：民眾參與式社區史種籽村建立計畫」（1998）。而這個計畫的關鍵目的，就是「藉由地方文史工作者的策畫和協助，讓社區居民透過實際的活動操作和工作參與，去追索、挖掘、發現和重建關於自身的、家族的和社區的共同記憶」。²時至今日，「大家來寫村史」這個高度涉及地方文史建構的計畫，依然是各縣市政府積極推行的地方文化政策。當時，楊長鎮在〈村史運動的萌芽〉文章中，就已經相當詳細地解釋這樣因應國家文化政策而逐漸形成的「村史運動」背後，所潛藏、伏流的歷史動能：

如何解放社區歷史重建的可能性，讓民眾在更為開放的空間中進行共同記憶的回溯、交換、重組，挖掘地方歷史更細緻的肌理，重建出小傳統的主體內涵，並成為相互認同與相互主體性建立的基礎，實在應成為社區運動、尤其是地方文史工作的重要課題。……更重要的是，經由社區成員互動建立的「社區史」成為可能，而且，歷史也不再只是文字的堆積，而是可以操作、可以感知並且足以建立人與人深刻連帶的真實動力。³

很明顯地，「村史運動」有意提倡的「歷史」，其實是與認同政治（the

2 洪孟啟，〈洪序〉，陳板主編，《大家來寫村史——民眾參與式社區史操作手冊》（南投：台灣省政府文化處，1998.12），頁3。

3 楊長鎮，〈村史運動的萌芽：「大家來寫村史」發刊詞〉，《南方電子報》（來源：<http://bbs.nsysu.edu.tw/txtVersion/treasure/tmm/M.872870915.A/M.904922258.A/M.904922396.H.html>，1998.07.09）。

politics of identity) 息息相關的。並且，它關注的對象也經常是以地方基層的日常生活、口述歷史或民俗文化的小歷史 (little history) 為主，清楚反映出微觀 (micro) 的特質。然而，這種看似由下而上、實則由上而下的國家文化政策所操作、建構出來的「歷史」，幾乎難以迴避文化政治 (cultural politics) 的課題，也就是不同意義、價值與規範如何服從或抵抗政治實體對於權力治理的行使。尤其，文化研究學者 Tony Bennett 就已指出，許多現代的文化政治都是文化治理下的副產品，並非自發性的孕育而生。⁴ 由此看來，歷史建構與文化政治的交互關係，不只會嚴重影響「歷史」形構過程的操作機制，更牽涉到文本以外的重要主導力量。正如同 Chris Barker 說的，文化政治是關於為事物與事件命名的權力，有其正當性，包括了常識以及對於社會與文化世界的官方版本，讓特定的描述成為「固著」的能力。⁵ 而王志弘也提醒我們，在思考、分析文化政策的權力治理時，必須全面地關注到主導的結構化力量、複數的操作機制、主體化過程、文化抵抗與爭議等不同層次的問題叢結。⁶

事實上，在這股強調「自己寫作自己的歷史，自己也為自己的歷史負責」的地方文史重建趨勢下，台灣原住民族也正積極展開大規模的還我土地與正名運動。其中，如何形塑出原住民族的「原初」象徵與正名論述——「台灣這塊土地原來的主人」——提供其他族群互相理解的基礎，便是相當重要的課題。藉此，原住民族不只意識到「歷史」的重要性，更意圖參與、掌握與建立屬於自己族群的歷史文本。在這裡，我們不妨先從孫大川於1988年所發表的一篇討論原住民與「歷史」關係的文章談起：

沒有文字，便沒有固結穩定的歷史傳承，原住民的「過去」原來就是不確定的。民族的經驗像流水，隨起隨滅，了無痕跡……民族記憶靠口耳

4 吳彥明，〈治理「文化治理」：傅柯、班奈特與王志弘〉，《台灣社會研究季刊》82期（2011.06），頁186。

5 Chris Barker著，許夢芸譯，《文化研究智典》（台北：韋伯文化國際出版公司，2007.01），頁58-59。

6 王志弘，〈文化治理是不是關鍵詞？〉，《台灣社會研究季刊》82期，頁207。

相傳及各項民俗活動、宗教祭儀來傳遞。這樣的歷史傳遞不是以「文字」做媒介，而是以「具體的活動」、「活生生的語言」來完成的。換言之，原住民過去的歷史不是「寫」出來的，而是「活」出來的。歷史對原住民來說，不是去「讀」的，而是去「經驗」的。⁷

很明顯地，這段引文突顯在當代社會文化情境裡，原住民族在面對「現代的歷史意識」（modern historical consciousness）時所呈現出的矛盾狀態：這是因為「口述傳統」⁸（oral tradition）所強調的是口耳相傳的記憶傳承，必須透過部落特定的社會活動與文化實踐才能夠經驗、記憶「過去」，但隨著「一種在地、不擴張的口語文化已經迅速地消失、迅速地被另一種宰制性的書寫文化所淹沒」⁹的情況下，原住民族對於「過去」的記憶方式，也迅速地從「口述言說」轉變為「文字書寫」。這樣一來，我們就不難理解孫大川為什麼會急於拋出「將歷史還給原住民」¹⁰的強烈呼籲，以及進一步指出「『歷史版本』的更替、重組或詮釋，其實隱藏著力與力的對抗，在權力的宰制關係中，原住民歷史『文本』（text）的書寫將如何而可能」¹¹的歷史建構與文化政治課題。

並且，幾乎與此同時，在政治場域上，原住民籍立委和省議員也輪番地質詢官方單位修纂的歷史文本，清楚地強調不可再以「理番」來描述原住民族，或是讓原住民族在台灣近現代歷史中缺席。更重要的是，他們還強烈地表達

7 孫大川，《久酒一次》（台北：張老師出版社，1991.07），頁125。

8 在這裡，我們也不妨先簡單瞭解台灣原住民族的「口述傳統」意涵。關於這個部分，可以透過巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）的一段話來理解：「有的擁有神聖的意義而與祭儀有關，有的是部落歷史人物與事件的敘述，或者是人類與自然之間互動與情緒抒發的再現，或者是對於神靈與一切生命的歌誦祝禱。」此外，阿美族作家綠斧固·悟登（黃貴潮）更為精準地說明：「在無文字的民族裡，傳說是涵蓋著神話、歷史、故事、詩詞、哲理、倫理、教育、宗教、藝術文化等知識。」可分別參見巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成），〈國家與原住民族文學史〉，《台灣原住民族研究季刊》2卷4期（2009.12），頁4；黃貴潮，〈評審者的一言：山海文學獎母語創作類詩歌組評審感言〉，《山海文化》雙月刊12期（1996.02），頁64。

9 傅大為，〈百朗森林裡的文字獵人——試讀台灣原住民的漢文書寫〉，孫大川主編，《台灣原住民族漢語文學選集評論卷（上）》（台北：印刻出版公司，2003.04），頁213。

10 同註7，頁149-151。

11 孫大川，《夾縫中的族群建構》（台北：聯合文學出版社，2000.04），頁81。

「還給台灣原住民真正的歷史」¹²的文本主義（textualism）訴求，認為沒有文字的原住民族不僅無法記載自己的歷史，也無法對抗官方主流的歷史觀點與相關論述。最後，在原住民族省議員強力要求的政治介入下，台灣省政府便指示民政廳委託相關學者辦理、執行所謂「台灣原住民史」的五年研究計畫。在這個以「族群」為修史單位的「台灣原住民史」計畫裡，主要目的不只是想要瞭解台灣原住民族的族群由來與遷徙過程，探討歷史根源，更「希望將原住民的歷史、傳統文化、英勇及開發事蹟保存下來，供世人及後代子孫了解」，¹³以期能夠「跳脫純粹從漢人眼光來看原住民史，而以原住民自觀立場來掌握原住民史」。¹⁴

藉此，在接下來的討論中，我想要透過「台灣原住民史」計畫所完成的一系列族群史著作，一方面觀察原住民族從「口述言說」到「文字書寫」的歷史觀之轉變，是如何重新記憶、表述與建構「現在的過去」（the past in the present）；另一方面，則是想要去思考原住民族「神話」與「歷史」之間的辯證關係，嘗試從「口述傳統」的去脈絡化、再脈絡化與文本化的「脈絡性轉換」（contextual turn）過程，來回應Claude Lévi-Strauss所提出的「當神話變成了歷史」這個命題。尤其，隨著官方單位積極推動台灣原住民族群史的修纂、撰述與出版，許多原住民知識分子也在回歸部落的復振過程中，逐漸意識到歷史建構對於族群認同及主體確立的重要性。然而，當國家文化政策通過文化政治的命名權力，全面扶助地方或族群文史的構成時，我們不禁要追問的是這樣的「台灣原住民史」計畫究竟是如何選材、製造與使用「過去」的？

二、原住民史觀的製作、再現與難題

顯然，我們有必要先針對「台灣原住民史」計畫的時代背景、編纂模式

12 賴淑姬，〈台灣原住民史 換單位編寫〉，《聯合報》，1994.05.14，6版；孫中英，〈二二八中原住民也受害 連戰盼省編纂原住民史〉，《聯合報》，1995.03.01，4版。

13 黃衡墩，〈原住民史修纂小組將田野調查〉，《聯合報》，1995.01.29，6版。

14 謝嘉梁，〈序〉，鄧憲卿主編，《台灣原住民族歷史文化學術研討會論文集》（南投：台灣省文獻委員會，1998.04），頁2。

與遭遇到的問題，進行概要的描述。誠如前面所提到的，1992年在四位原住民籍省議員的質詢及建議下，台灣省文獻委員會便開始承接原住民族史的編纂工作，並且，由中央研究院的石磊教授擔任該計畫的總編纂。若是以時代背景來看，這個計畫的執行歷程是從1993年開始，至2000年台灣省政府精省而結束。這段期間也分別經歷了台灣原住民族運動的正名訴求，還有社區總體營造的政策推行，當時的社會文化狀態更呈現出族群認同、地方意識與歷史建構這三者高度密合的互動關係，甚至「台灣原住民史」計畫更影響到後來「台灣客家族群史」的修纂。然而，當文化政治介入了歷史建構，我們便不難發現原本以「口傳」作為記憶傳承的部落傳統文化，在面臨主流文化所認知的「歷史」概念下，反而是以現代歷史意識的學科規範和知識背景來「書寫」族群的「過去」。更重要的是，在編纂模式上，十個族群史的參與撰稿、編纂者共有17人次，其中僅有7位具有原住民身分，大多仍是以漢人學者為主，甚至於想要完全達到「我族寫我史」的社會期待，也只有身為排灣族的童春發與其獨立編纂的《排灣族史篇》而已。其中，當然不乏由漢人自行完成的原住民族群史。

表1「台灣原住民史」計畫中各族群史篇的編纂模式

| 書名 | 出版年分 | 撰稿作者 | 族別 | 編纂模式 |
|-------|------|--------|-----|------|
| 卑南族史篇 | 1998 | 宋龍生 | 漢族 | 獨立 |
| 雅美族史篇 | 1998 | 余光弘 | 漢族 | 合纂 |
| | | 董森永 | 達悟族 | |
| 賽夏族史篇 | 2000 | 林修澈 | 漢族 | 獨立 |
| 邵族史篇 | 2000 | 鄧相揚 | 漢族 | 合纂 |
| | | 許木柱 | 漢族 | |
| 阿美族史篇 | 2001 | 許木柱 | 漢族 | 合纂 |
| | | 廖守臣 | 泰雅族 | |
| | | 吳明義 | 阿美族 | |
| 魯凱族史篇 | 2001 | 喬宗忝 | 漢族 | 獨立 |
| 鄒族史篇 | 2001 | 王嵩山 | 漢族 | 合纂 |
| | | 汪明輝 | 鄒族 | |
| | | 浦忠成 | 鄒族 | |
| 排灣族史篇 | 2001 | 童春發 | 排灣族 | 獨立 |
| 泰雅族史篇 | 2002 | 瓦歷斯·諾幹 | 泰雅族 | 合纂 |
| | | 余光弘 | 漢族 | |

| | | | | |
|-------|------|-----|----|----|
| 布農族史篇 | 2002 | 葉家寧 | 漢族 | 獨立 |
|-------|------|-----|----|----|

製表／徐國明

在這樣的情況下，首先會面臨到一個重要的問題，那就是人類學者 Edward Schieffelin與Deborah Gewertz對於「族群史」(ethnohistory)這個概念，所提出的思考：「對於那些歷史學家（以及許多人類學家）來說，傳統上『族群史』指的是替以前沒有文字書寫歷史的族群重建其歷史，……我們發現這種族群史的觀念是不足的，也不適當。……族群史必須從根本上考慮到當地人自己對於事件是如何構成的看法，以及他們從文化建構過去的方式。」¹⁵事實上，王雅萍在〈台灣原住民族史研究の回顧〉這篇文章裡，就已針對表1內各個族群史篇提出簡短的評論與回應。¹⁶雖然，王雅萍認為「身分應該不再是能否做原住民族史研究的問題」，但我們不可否認的是，當這些漢人學者在面對原住民族史（觀）的建構和再現課題時，還是希望由原住民自己來詮釋、提出既「在地」又是「本族人」的族群史（觀）。

不同於《排灣族史篇》以相當篇幅來描述各個排灣族舊部落的形成由來、家族支系與遷徙發展，身為漢人的喬宗恣在其完成的《魯凱族史篇》裡，主要是以「服飾」此一物質文化來呈顯魯凱族的歷史文化變遷。而他在書中前言，更透露出一種文化他者的矛盾性：「我說不清楚魯凱族的文化是什麼樣子，也說不清楚我的魯凱族經驗、博物館經驗，對寫作魯凱族史究竟有什麼影響。」並且，這樣的文化他者的書寫位置，對於現代歷史意識介入原住民族史（觀）的意義、價值與規範，也提出質疑：「魯凱族的歷史是魯凱族人的，不必然具有一定的形式與內容。」¹⁷至於，同樣為漢人獨立編纂完成的《布農族史篇》，葉家寧就清楚提出文化他者的書寫位置在面對族群史的建構時（特別是

15 Edward Schieffelin and Deborah Gewertz, "Introduction," in *History and Ethnohistory in Papua New Guinea*, eds. Deborah Gewertz and Edward Schieffelin (Sydney: Univ. Sydney, 1985), p. 3.

16 可參見王雅萍著，及川茜、石垣直校閱，〈台灣原住民族史研究の回顧〉，台灣原住民研究シンポジウム実行委員会編，《台灣原住民研究：日本と台湾における回顧と展望》（日本東京：風響社，2006.01），頁29-53。

17 喬宗恣，《台灣原住民族史：魯凱族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，2001.05），頁3、110。

現、當代歷史時期），所遭遇到的情感／政治困境：「我只能表達我希望這是由族人自己去完成記錄的部分，因為它牽涉到太多的族群感情和氏族意識。」書末，也強力呼籲「我族寫我史」的族群史課題：「布農族的『史』，應由布農族人自己來決定其存在的方式和內容，讓它成為族群的資產。」¹⁸ 藉此，王雅萍相當嚴肅地直指出「台灣原住民史」計畫本身的主導力量與操作機制問題，認為必須深刻地反省計畫內部的歷史建構與文化政治關係：「台灣原住民族的歷史研究不應只是政府採購案的學術工程，而是原住民的文化傳承之魂與台灣社會文化對原住民存在的理解之窗，原住民爭取釐清真相、保存史料，也期待原住民積極的發聲與再現歷史。」¹⁹

很明顯地，我們不難發現孫大川所拋出的「在權力的宰制關係中，原住民歷史『文本』的書寫將如何而可能」的重要提問，在「台灣原住民史」計畫的實際操作、編纂模式下，不只是必須面對從「口傳」到「書寫」的原住民史（觀）之轉變，還有原住民史的體例編修問題，甚至在歷史建構與文化政治的權力運作下，文化他者的書寫位置如何透過「從文化建構過去的方式」，加以修纂原住民史、再現其史觀，更是相當棘手的難題。尤其，正如同王明珂所指出的，「無論是蘊含於文獻、口述、圖像與儀式行為之中，『過去』常在一個社會群體中被集體建構、改變或爭論，以應和當前資源分配與競爭下的各種社會認同與區分。」²⁰ 而在文化政治的討論脈絡下，文化也經常被簡化為一種符號的表意實踐，可以被加以挪用來建構或反抗。由此可知，「歷史」的建構必然是選擇的（selected）和人為的（artificial）論述行動，對於原本以「口傳」來延續記憶的原住民族來說，更是歷經了多重變化後的「過去」。仔細來看，在「台灣原住民史」計畫中的各個族群史篇，無論是漢人或原住民編纂，經過製作、再現與建構過後，裡面的結構安排與彙編方式（collection）都具有某種程度的相似性。具體來說，它們一開始都是以神話傳說來講述該族群的創生和起源，以及族群系統、部落氏族的分殊支脈，接著再透過不同類型、不同時

18 葉家寧，《台灣原住民史：布農族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，2002.07），頁1、頁250。

19 同註16，頁47。

20 王明珂，〈史料的社會意義：事實、敘事與展演〉，《近代中國》143期（2001.06），頁6。

期的史料文獻，鋪陳出族群的近現代發展脈絡與重要歷史事件。

因此，我們更應該去思考當代原住民族從原本「口述言說」到後來轉變「文字書寫」的歷史觀，是如何在目前的社會文化情境中，重新記憶、經驗、再現與建構「現在的過去」。尤其，黃應貴就精準地提出一個文化的時間分類或觀念，往往影響其歷史建構與再現的方式，甚至於隨著資本主義經濟的世界性擴展，其背後的線型時間也隨其發展，滲入許多非線型時間觀的社會文化中，使當地人同時擁有多種的時間觀念或分類，也使其歷史意識與再現有著多元化的發展。²¹

在接下來的討論中，我將從兩個部分來進行討論：首先是「台灣原住民史」的各族群史篇裡，有關於族群創生或起源的「神話」。藉由深入分析這些「神話」文本與表徵（representation），來探索與其相對應的社會情境與族群關係。有趣的是，各個族群史篇所採用的口傳神話版本，分別來自於日治時期日籍人類學者的調查報告、官方歷史《台灣省通志稿》與《重修台灣省通志》，或是編纂者、部落族人在不同時代背景下所自行採集、抄錄下來的口述資料。而這些原本置身於不同歷史背景、政治經濟與意識形態，而形成不同「脈絡」與「文類」的口傳神話，顯然都被編纂者視為「歷史」的構成。藉此，我想要探討的是，在原住民族歷史建構的過程中，為何「神話」會被當作「歷史」？其次，我將以原住民作家Walis Norgan所「書寫」的一則「口述」傳說為例，藉以提出原住民族在當代主流歷史解構與自我歷史建構的辯證過程裡，是如何選擇性地、有效地將其「口述傳統」去脈絡化、再脈絡化與文本化，以其具有的特質重新「脈絡性轉換」地創造、轉化到「書寫」裡，並且，以此作為傳統文化再造的意義和功能。

三、脈絡性轉換：當神話變成了歷史

在《神話與意義》（*Myth and Meaning*）一書中，Claude Lévi-Strauss就針

21 黃應貴，〈歷史與文化：對於「歷史人類學」之我見〉，《歷史人類學學刊》2卷2期（2004.10），頁122。

對神話與歷史之間的關係，提出一個非常重要的理論性提問。他說：「神話終止於何處？而歷史又從何處開始？一個我們全然陌生的案例，一段沒有文獻可徵的過去，當然更沒有文字記錄，只有口耳相傳的傳說，卻同樣也被宣稱為歷史。」²² 在這裡，Lévi-Strauss想要抗辯的是，一方面在許多出版的神話材料裡，有的把片斷失聯的故事宛若斷簡殘編地擺在一起，毫無任何連帶關係，有的卻是首尾一貫、合乎邏輯秩序的神話故事，如此一來，究竟何者才是神話古始的原形；另一方面，Lévi-Strauss明確地指出，口述傳統的歷史觀與我們習慣用文字記錄的歷史觀是截然不同的，並且，「所謂『神話』與『歷史』之間的簡單對立，絕非一種涇渭分明的狀態，兩者之間其實還存在著一個中介的層次」。²³ 因此，他認為透過這樣的中介層次，神話細胞（mythical cell）或原本具神話性的解釋細胞（explanatory cell），其實是可以產生無限多樣的組合方式，以確保「歷史」本身的開放性格。並且，無論是族群、部落或氏族都可藉此來組構出一套套獨特創意的描述，用以解釋其命運或論據其所擁有的權利，展現出一種具有神話屬性的歷史特徵。以下，我們不妨以原住民族群史篇中的起源神話來談起。

（一）起源神話與族群關係

在《排灣族史篇》一書裡，大致將排灣族的起源神話，區分為太陽卵生、蛇生、石生與壺生四大類型。無論是什麼樣的孕育母體，在其敘事中都展現出不可預知的神意或神性，像是一則記述古樓社的蛇生起源神話，就涉及人獸母題的神話類型：

昔日，Amawang社有一女神。某日乘鞦韆盪游，盪得過甚，鞦韆斷而掉入穴中，降入下界去。後來，穴中另外出現一女神，亦居住於該社。該女神與瑪家社人Pulaluyaluyan交遊，Pulaluyaluyan一日口渴，女神

22 Claude Lévi-Strauss著，楊德睿譯，《神話與意義》（台北：麥田出版社，2010.12），頁67。

23 同註22，頁70。

出去提水，路上撿得百步蛇蛋和龜殼花蛋各一枚攜帶回來。不久，百步蛇蛋生出頭目家祖先，龜殼花蛋生出頭目輔臣（平民）祖先。互婚而生的小孩只有一鼻孔和半個嘴，因此，頭目家與平民禁婚。²⁴

很明顯地，這則神話的敘事重點在於動物生育出某部落的祖先，通過人獸結合的方式，致使部落內部的「血緣關係」意識凝固在神話之中。並且，透過女神所帶回的不同種類的蛇蛋，一方面表現出相同的「蛇生」血緣關係，一方面卻又透過「異種」的蛇生源起，來解釋傳統文化中頭目、貴族與平民的階級意識，甚至於「女神」作為某種程度的神聖化象徵，多少也反映出其母系社會的文化意涵。而孫大川認為，神祇的力量顯然不能單獨解釋自然宇宙的整體奧祕，除了靈獸的介入外，人類神聖家族世系的形成亦逐步竄入神祇的系譜中，成為歷史和世俗力量的支柱。²⁵

這樣的血緣關係，也同樣反映在阿美族的起源神話。並且，進一步擴展為整個族群系統的分殊支脈，透顯出族群的空間關係：

從前有兄妹二人，和家人住在舞鶴（Kalala），一天海水突然來了，家人全被沖走，兄妹坐一隻打穀用的方木白內，任海水沖流，結果流到Cacora'an的地方居住下來。後來兄妹長大成人並結為夫婦，共生子女十二人，六男六女，各自互相婚配，並成為馬太安、七腳川、里漏等社的始祖，以及木瓜群泰雅族與布農族的始祖。²⁶

事實上，阿美族常見的起源神話，大多是兄妹婚配型的洪水神話。特別的是，在這則馬太鞍部落採集得到的起源神話中，除了以兄妹祖先來連結彼此的血緣關係，更描述了中部阿美族如何從「起源地」（Kalala）向北遷移、終至分散

24 童春發，《台灣原住民史：排灣族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，2001.12），頁20。

25 孫大川，《神話之美：台灣原住民之想像世界》（台北：行政院文化建設委員會，1997.06），頁17。

26 許木柱、廖守臣、吳明義，《台灣原住民史：阿美族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，2001.03），頁30。

與繁衍的空間變化過程。尤其在這樣以地理空間為主的神話敘事裡，所呈現出來的不只是以祖先的兄妹關係，間接說明這幾個阿美族部落的分殊血緣，更納入了「起源地」與遷移空間鄰近的其他族群，像是泰雅族、布農族，藉此維繫當地特殊的文化生態、族群關係與社會情境，以及各個族群之間既合作又有區分、對抗的資源爭奪。

值得注意的是，在不同原住民族群史篇所描述的起源（origin）裡，我們不難發現許多類似這樣納編他族的起源神話，比如說排灣族的太陽卵生的起源神話，就敘述太陽降地生蛋後，孵出的男子成長後下平地成為日本人和平埔族的祖先；²⁷ 而阿美族、賽夏族、鄒族、卑南族、泰雅族也都有類似反映族群關係的起源神話，甚至於有的起源神話更確切地顯現出不同族群的性格特質，像是賽夏族「截屍化人」的起源神話，便是如此：

太古時代台灣發生大海嘯，陸地全部變成海洋，只露出papakwaka'（現在的大霸尖山）山頂，當時織布機的主體部份隨著海水漂流而來，'opoh na bolhon（不確定其為何人，應該是神）把它撈起來，發現裡面有一孩童。'opoh na bolhon將該孩童殺死，把他的肉、骨及胃腸切成細片，包在樹葉裡投入海中，之後各片即轉化為人類。從肉變來的是我們saisijat族的祖先，從骨頭變來的是saipapaas（'tjal族）祖先，從胃腸變來的是客家人的祖先。²⁸

這則賽夏族的起源神話，具有人群血緣與空間關係的敘事特點。但有趣的是，在後半部分的敘事中，透過同一起源的不同部分（即孩童屍體的不同部位）可以分化出不同族群的始祖。而這樣的差異性，在另一則相關神話的記述，就比較清楚地呈現當中的隱含意義：「將腸弄碎丟入海中，他們是台灣人的祖先，因為是腸子變的，所以人數多亦長壽。再次將骨投下化為頑強無比的泰雅族的

27 同註24，頁19。

28 林修澈，《台灣原住民史：賽夏族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，2000.05），頁20。

祖先。」²⁹在這裡，不只是顯示出賽夏族、泰雅族與客家人這三者的空間關係上的密切性，更由此發展出我族如何認知他族的族群關係。而這樣的族群認知，也出現在卑南族的起源神話：

兄妹按太陽指示行房，之後生出不同顏色的卵石，有白石、紅石、綠石、黃石、黑石，並由這些石頭蹦出人形來。白石蹦出來的人，即漢人；紅石、綠石、黃石蹦出來的人，即不同種族的洋人；黑石蹦出來的人，即為台灣原住民族。黑石的原住民族，分別有兩人：一個名叫TinaHi，意即腸子；一個名叫pudek，意即肚臍。³⁰

宋龍生認為，從不同顏色的石頭生出各種族群的人，顯示出人群族眾之間較有直接的利害衝突及互動。而與卑南族發生接觸、生活上影響最深的，莫過於神話定位在從白石所衍生的漢族；其中，由黑石衍生的腸子TinaHi是北部的阿美族、布農族與泰雅族的祖先，肚臍pudek則是卑南族本身。³¹

藉由這些起源神話的敘事，我們不難發現其中已然含納了晚近才出現的族裔，像是荷西洋人、客家移民等。這固然與「神話」本身具有的變動性的記憶機制有關，卻也和族群對於神話產生的意義有所關連。而孫大川就認為：「神聖化我族部落的起源，並納編他族的系譜，乃是典型的我族中心主義的神話建構，是向內凝聚族群認同的手段。對他族的納編，顯示神話的傳述者有意形塑一個統一的泛族群民族認同。」³²藉此，孫大川說明這種納編他族的起源神話，在自我意識或認知立場上，已經展現超越部落的泛族群認同，並「推斷此一神話類型版本的完成，應該是相當晚近的事」。的確，林志興就曾說過：「以前部落的長者在講述神話故事時，都只有提自己部落所流傳的故事，很少會說到其他部落，……通常都把自己的部落視為最古老、年代最久遠的。」³³

29 同註28，頁21。

30 宋龍生，《台灣原住民族史：卑南族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，1998.12），頁36-37。

31 同註30，頁33。

32 孫大川，《神話之美：台灣原住民之想像世界》，頁18-19。

33 林志興，《部落史與傳記文學》，瞿海良主編，《原住民文化工作者田野應用手冊（三）》（台北：中華民國台灣原住民族文化發展協會，1996.12），頁33。

如此一來，我們可以了解到起源神話如同部落的集體記憶，可以作為歷史的表徵，但在這背後卻也潛藏著文化交流的動態過程，和其他知識一樣，神話、儀式與歷史的呈現都是一種有意識的重構（reconstruct）。³⁴或許，對於原本以「口傳」來記憶「過去」的原住民族來說，透過神話與歷史的中介層次，其實是可以組構出一套關於氏族、部落或族群的起源神話，用以解釋當時面臨的社會文化情境，展現具有神話屬性的歷史表徵，而「過去」就是以這樣的方式繼續地被喚起、傳達、表徵與記憶的。

（二）口述傳統與歷史敘事

在這裡，我想從Walis Norgan所發表的一篇文章〈台灣原住民文學與口述傳統〉來談起。在這篇文章中，Walis Norgan一開始就先摘錄了三則「口述傳統」的「書寫」文本，依序是泰雅族北勢群的大洪水神話、當代流傳在部落的話語，還有涉及「編造」的牛津後記。這些文本的出現，不僅共處在完全相同的當代情境裡，更展現出作者雕塑、詮釋資料的獨特方式，特別是在牛津後記的敘事中，作者開始有意識地使用「口述傳統」來創造「過去」的再現內容。事實上，牛津後記的內容大意，主要是講述Walis Norgan自己在參觀英國牛津大學的博物館時，意外發現少見的Litux（泰雅族小刀）。而旁邊的說明告示牌上，更明確寫出它來自於台灣中部的山區，並且，還附有一張泛黃的黑白照片。照片上，是一位蓄鬍的歐洲冒險家與四位平埔族人排坐在一起，座位後方有三位泰雅族人。但是，令Walis感到驚訝的是，其中有一位泰雅族人長相貌似自己的父親。於是，趁著返回部落之際，他告訴父親有關於自己在英國看到Litux與照片的所見所聞。而他的父親也直接證實了照片中的人物，確實是Walis的曾祖父，接著詳細描述Walis的曾祖父是如何與平埔族、歐洲冒險家彼此接觸的事件經過。

當文本敘事甫一結束，Walis Norgan便表明這則不乏歷史修辭與情節鋪陳

34 王嵩山、汪明輝、浦忠成，《台灣原住民史：鄒族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，2001.07），頁6。

的「創作」，其實並非「真實」發生於「過去」的「歷史」。然而，透過牛津後記這樣的「創作」，卻可以清楚地反映出口述傳統、記憶與編造之間的微妙關係，就像他說的：

台灣原住民族原本就是無文字口傳民族，當說話者將所見所聞「口傳」給族人時，它就成為記憶的一部分，換言之，記憶在某個部分是「編造」的結果。另外一個意思是，當代就不能有口述傳統嗎？事實上，假如我們到每一座部落進行聆聽時，除了對神話的傳述盡皆循著原典轉述之外，對於傳說的編造，時刻正都在進行著，每一個說話人都是一個敘述的小主體，他們敏銳於現象的觀察、時事的捕捉以及記憶的編整。換言之，口傳仍在進行。³⁵

很明顯地，Walis Norgan認為「口述傳統」本身是容許、且具有「編造」的創作動能。若是原住民作者將「口述傳統」嵌入到「文字書寫」裡，在某種程度上，就是「口述傳統」的延續和轉換——「將所見所聞『口傳』給族人，成為記憶的一部分」——這是因為在過去口耳相傳的部落社會裡，記憶內容的傳遞經常會通過不同口傳者產生不同程度的編造；而時至今日，「口述傳統」在原住民作者的「創作」下，就是重新實踐了這種「口傳」與「編造」的過程。更重要的是，長久以來原住民族所擁有的「口述傳統」，一方面可以在口耳相傳的訊息散佈過程裡，介入到記憶、經驗傳遞時的意義空隙，進行某種程度的編造；但另一方面，我們也需要明白「口述傳統」的重要特質，在於它相當依賴「記憶」，假如用Lévi-Strauss的話來說明，就是「使未來盡可能地保持與過去和現在相同的樣態」。³⁶於是，雖然目前文字書寫的發展幾乎已經完全取代了過去的口述言說，但「口述傳統」的深層文化內涵（記憶、口傳與編造），在當前的社會文化情境下，還是具有相當重要的歷史象徵意義。

35 瓦歷斯·諾幹，〈台灣原住民文學與口述傳統〉，「民間文學與作家文學研討會」論文（清華大學中國文學系主辦，1998.11.21-22）。

36 Claude Lévi-Strauss著，楊德睿譯，《神話與意義》，頁73。

藉此，我們不難發現「口述傳統」的去脈絡化、再脈絡化與文本化，所潛藏的脈絡性轉換、創造性轉化的動能。人類學者Richard Bauman與Charles Briggs就詳盡地解釋去脈絡化、再脈絡化與文本化這三者之間的連帶關係：一個去脈絡化的文本形成，其實是從一個社會脈絡中去脈絡化，再到另一個社會脈絡中再脈絡化的。因此，文本的去脈絡化與再脈絡化是一體兩面的。³⁷但是，我們必須思考的是，在這個再脈絡化的文本中，它從先前的脈絡裡帶來了什麼？又在新形成的脈絡內，具有什麼樣的形式、功能與意義？

具體來說，當原住民作者將「口述傳統」的語言、記憶與經驗（神話傳說、祭典儀式、歌謠禱詞、文化規範、部落集體記憶等），「嵌入」到自己的創作文本時，這樣的過程其實就已經體現了去脈絡化、再脈絡化與文本化的「脈絡性轉換」；而「口述傳統」原本的性質也已經完全改變，變成具有固定意義的文本化（文本的產生過程）的文本。承上所說，經由書寫和閱讀之間的「口傳」，不只可以在不同讀者身上，召喚出共同、集體的記憶與經驗，更「只有當記憶被招回到現實，才能據有共同的時空展開對話，並因為對話而重新建構一組意義」。³⁸因此，對於原住民作者來說，其創作文本經常是透過「口述傳統」的運用來召喚潛在的集體記憶。尤其，在這樣新形成的再脈絡化文本當中，除了希望能夠凝聚當代原住民族的族群認同與主體性，藉此產生向主流文化挑戰的發聲效能之外，更可以展現、實踐具有族群意識、目的地主動選擇及自我決定的歷史能動性（historical agency）：「誰是在歷史中有意識、有目的的行動者，有主動選擇和自我決定的能力，而非歷史中盲目的追隨者和無助的受害者」。³⁹

最後，我們不難發現「口述傳統」的去脈絡化，雖然已經無法挽回部落透過特定的社會活動與文化實踐來記憶、經驗「過去」的方式，卻也同時再脈絡化為展現歷史意識與再現「歷史」的多元化建構形式。但是，這樣去脈絡化

37 Richard Bauman and Charles L. Briggs, "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life," *Annual Review of Anthropology* 19 (Oct. 1990), pp.74-75.

38 同註35。

39 譚昌國，〈歷史書寫、主體性與權力：對「排灣人寫排灣族歷史」的觀察與反思〉，《台大文史哲學報》59期（2003.11），頁83。

與再脈絡化的「口述傳統」，其實是脫離了「存在於文化所界定的意義形式之內，並受到地方性的敘事傳統與社會脈絡的規範」。⁴⁰ 因此，「口述傳統」在歷經去脈絡化、再脈絡化與文本化後，更為重要的實踐行動，應該是如何「從文本的脈絡轉換為脈絡化此文本」的脈絡化（contextualization）過程，並且，持續地進行反思性的詮釋、對話與協商。

四、結論：原住民族歷史的傳統／創造

在〈「起源」的魔力及相關探討〉一文裡，王明珂認為：

「族群認同」所賴的「族源」不一定是歷史事實，也可能是共同的「歷史記憶與想像」。近代各民族的民族化過程，也是在一些歷史基礎上賴「民族史」與「民族文化」的建立與傳播來完成。因此，我們可以在兩個層次來思考「過去」的意義。一方面，「過去」代表一些真正發生的人群起源、遷徙、分化；一方面「過去」代表當代人相信、想像與建構的人群起源、遷徙與分化。對於這兩層意義上的「過去」，我們都可以思考它們與「現在」之間的關係。⁴¹

這段引文就清楚解釋了1990年代原住民族的歷史建構，經常會透過「口述傳統」的整理、引用、轉述、融匯與重構，來建立其歷史文本的原因。然而，透過歷史建構的主體化過程，孫大川提醒我們必須留意知識／權力的角力關係，並且撐開動態的視角來審思弱勢族裔的歷史主體課題：「文化、價值與歷史的解釋都是多元、多層次的，不同的『時空』、不同的『主體』會產生不同的『脈絡』意義。」⁴² 這一方面呈顯出口述傳統與歷史建構之間的中介層次，其實蘊含著龐大的歷史能動性，一方面也展現原住民族在主流文化的宰制下，透

40 Mary Margaret Steedly, *Hanging Without a Rope: Narrative Experience in Colonial and Postcolonial Karoland* (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 239.

41 粗體為本文所特別標示的。王明珂，〈「起源」的魔力及相關探討〉，《語言暨語言學》2卷1期（2001.01），頁263-264。

42 孫大川，〈搭蘆灣手記——身體、歷史與眼光〉，《山海文化》雙月刊10期（1995.05），頁1。

過口述傳統的去脈絡化、再脈絡化與文本化，進一步抵抗、挪用與發展不同的記憶機制和歷史再現模式，突顯出當代原住民族歷史建構的多元性。無論是楊淑媛在探討布農族文化並存著幾種不同的對「過去」和「歷史」概念，「在不同的場合與情境中，過去會以不同的方式被表徵和記憶」，⁴³或是黃國超透過泰雅族的gaga文化，縝密地梳理其歷史形式的演變，⁴⁴兩者都透顯出「過去」和「現在」之間的複雜、微妙關係，還有當中可能存在的多重性與爭議性。

這樣的情形，或許就像是周樑楷說的：「任何人對『傳統』的意識是種『歷史意識』，而『創造』傳統的動機及背景涉及個人的『現實意識』。……一方面『傳統』依賴『創造』而再生，另一方面『創造』卻又需要『傳統』的啟發。」⁴⁵最後，我們在原住民族歷史建構與文化政治的相互指涉下，必須要去檢視哪些作為歷史表徵的「過去」是經常被重新塑造和解釋的，甚至於被認為集體記憶的，進而比較這些歷史行動者的動機與企圖，去探討所謂「歷史性」（historicity）的結構化可能，亦即一個族群得以經驗或瞭解歷史的模式或規範，這便是接下來可以繼續深入的研究課題。



43 楊淑媛，〈過去如何被記憶與經驗：以霧鹿布農人為例的研究〉，《台灣人類學刊》1卷2期（2003.12），頁106。

44 可參見黃國超，〈再現過去：歷史的多種形式初探——以泰雅族文化的書寫及霧社事件漫畫為例〉，《台灣文學研究》5期（2013.12），頁169-214。

45 周樑楷，〈傳統與創造的微妙關係〉，霍布斯邦著，《被發明的傳統》（台北：貓頭鷹出版社，2002.10），頁6-7。

參考資料

一、專書

王嵩山、汪明輝、浦忠成，《台灣原住民史：鄒族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，2001.07）。

台灣原住民研究シンポジウム実行委員会編，《台灣原住民研究：日本と台湾における回顧と展望》（日本東京：風響社，2006.01）。

宋龍生，《台灣原住民史：卑南族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，1998.12）。

林修澈，《台灣原住民史：賽夏族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，2000.05）。

孫大川，《久久酒一次》（台北：張老師出版社，1991.07）。

——，《神話之美：台灣原住民之想像世界》（台北：行政院文化建設委員會，1997.06）。

——，《夾縫中的族群建構》（台北：聯合文學出版社，2000.04）。

——主編，《台灣原住民族漢語文學選集評論卷（上）》（台北：印刻出版公司，2003.04）。

展顏文化事業工房主編，《在地的花朵：台灣在地文史工作研討會會議報告暨會議實錄》（南投：台灣省政府文化處，1999）。

許木柱、廖守臣、吳明義，《台灣原住民史：阿美族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，2001.03）。

陳板主編，《大家來寫村史——民眾參與式社區史操作手冊》（南投：台灣省政府文化處，1998.12）。

喬宗恣，《台灣原住民史：魯凱族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，2001.05）。

童春發，《台灣原住民史：排灣族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，2001.12）。

葉家寧，《台灣原住民史：布農族史篇》（南投：台灣省文獻委員會，2002.07）。

鄧憲卿主編，《台灣原住民歷史文化學術研討會論文集》（南投：台灣省文獻委員會，1998.04）。

瞿海良主編，《原住民文化工作者田野應用手冊（三）》（台北：中華民國台灣原住民族文化發展協會，1996.12）。

霍布斯邦著，《被發明的傳統》（台北：貓頭鷹出版社，2002.10）。

Chris Barker著，許夢芸譯，《文化研究智典》（台北：韋伯文化國際出版公司，

2007.01)。

Claude Lévi-Strauss著，楊德睿譯，《神話與意義》（台北：麥田出版社，2010.12）。

Deborah Gewertz and Edward Schieffelin, *History and Ethnohistory in Papua New Guinea* (Sydney: Univ. Sydney, 1985).

Mary Margaret Steedly, *Hanging Without a Rope: Narrative Experience in Colonial and Postcolonial Karoland* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

二、論文

（一）期刊論文

巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成），〈國家與原住民族文學史〉，《台灣原住民族研究季刊》2卷4期（2009.12），頁1-37。

王志弘，〈文化治理是不是關鍵詞？〉，《台灣社會研究季刊》82期（2011.06），頁205-212。

王明珂，〈「起源」的魔力及相關探討〉，《語言暨語言學》2卷1期（2001.01），頁261-267。

——，〈史料的社會意義：事實、敘事與展演〉，《近代中國》143期（2001.06），頁6-13。

吳彥明，〈治理「文化治理」：傅柯、班奈特與王志弘〉，《台灣社會研究季刊》82期（2011.06），頁171-204。

孫大川，〈搭蘆灣手記——身體、歷史與眼光〉，《山海文化》雙月刊10期（1995.05），頁1。

黃國超，〈再現過去：歷史的多種形式初探——以泰雅族文化的書寫及霧社事件漫畫為例〉，《台灣文學研究》5期（2013.12），頁169-214。

黃貴潮，〈評審者的一言：山海文學獎母語創作類詩歌組評審感言〉，《山海文化》雙月刊12期（1996.02），頁64。

黃應貴，〈歷史與文化：對於「歷史人類學」之我見〉，《歷史人類學學刊》2卷2期（2004.10），頁111-130。

楊淑媛，〈過去如何被記憶與經驗：以霧鹿布農人為例的研究〉，《台灣人類學刊》1卷2期（2003.12），頁83-114。

譚昌國，〈歷史書寫、主體性與權力：對「排灣人寫排灣族歷史」的觀察與反思〉，
《台大文史哲學報》59期（2003.11），頁65-96。

Richard Bauman and Charles L. Briggs, "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life," *Annual Review of Anthropology* 19(Oct. 1990), pp.59-88.

（二）研討會論文

瓦歷斯·諾幹，〈台灣原住民文學與口述傳統〉，「民間文學與作家文學研討會」論文（清華大學中國文學系主辦，1998.11.21-22）。

三、報紙文章

孫中英，〈二二八中原住民也受害 連戰盼省編纂原住民史〉，《聯合報》，
1995.03.01，4版。

黃衡墩，〈原住民史修纂小組將田野調查〉，《聯合報》，1995.01.29，6版。

賴淑姬，〈台灣原住民史 換單位編寫〉，《聯合報》，1994.05.14，6版。

四、電子媒體

楊長鎮，〈村史運動的萌芽：「大家來寫村史」發刊詞〉，《南方電子報》（來源：<http://bbs.nsysu.edu.tw/txtVersion/treasure/tmm/M.872870915.A/M.904922258.A/M.904922396.H.html>，1998.07.09）。

