以殖民統治下的「灰色地帶」做爲異質化之談論的可能性

——以《民俗臺灣》為例——

三尾裕子*

1・序言

殖民主義與人類學之間的關係的問題，最近正衍生出對人類學的批判與反省或者是嘗試重新構築與革新之類的動向。例如，將殖民者與被殖民者明確地區分為邪惡的加害者與純潔的被害者[1]，而受統治的人們不是唯命是從地面對現實而去接受統治者的文化，就是對統治者的文化漠不關心而固執於傳統；像這樣基於所謂的二分法來描述事物的方法正受到批評。對於這樣的說法，松田素二〈1997〉的批評可說具代表性。近來他證明在殖民主義下許多單純地被定位為受害者的人，其實一方面屈服並接受統治者的文化，但另一方面卻也很巧妙地將自己的主体性與創造性融入統治者的文化。松田並嘗試將這些人們定位為「溫和且具彈性而能實行抵抗的主體」。

另一方面，關於人類學家及他們的研究工作與殖民主義之關聯也受到如下的批評。也就是說，仰賴殖民地的擴大而進入被統治者的社會、並參與表象他者的人類學家，被指出對於殖民統治的權威性、以及對統治權漠不關心的人類學家本身的權威性毫無自覺，彷彿受支配的他者與統治者的權威性及暴力性無關似地，而只去探討他者所謂的「傳統文化」。或者是說，人類學家為了將他者的文化引導至文明，而積極地提供介入他者文化的科學根據。可是就如同Parry〈1994：172〉所說的：被殖民的社會「並不是那麼容易地受殖民統治」，即使是站在殖民統治者這一方的人們，也不是那樣單純地肯定殖民統治，不是嗎？也就是說，人類學家除了「對權威性毫無自覺而結果事實上助長殖民統治」或「以積極地協助殖民統治為目標」之外，也曾存在著其他立場及態度，不是嗎？

---

* 三尾裕子 東京外國語大學 亞非語言文化研究所

1 有時在這兩者之間亦存在著協力者。

當然，筆者敘述以上的事，並不是想要主張殖民地宗主國中存在著能理解當地人們的善人，藉此而去安慰宗主國的人們。無論他們有多理解被統治者，且做出要改善被統治者周遭環境的動作，「終究無非是寄生於絕對邪惡的殖民統治」〈松田素二 1997：278〉，這是無可爭辯的事實。而且也應毫無疑問地，我們有必要去自覺並反省表象他者的人類學及其周遭領域的學問所具有的權威性。在這樣的意義下，筆者不否定人類學的殖民主義批判是具有重要的意義的。

不過即使如此，筆者也要提出以下的疑問。在構造上即使是站在加害者立場的人們，也有可能存在著包含「憂慮殖民統治的不合理性」等等諸多想法；而且也深刻又細心地去談論那些想法，不是嗎？像這樣動搖的內心，並不具有將所謂殖民統治的「絕對的邪惡」徹底擊潰的力量。但即使如此，彷彿就像可以將這一切還原於只是「協助殖民統治」一般地，我們無法斷言說被區分為殖民統治者這一方的人思考很單純。如果人類學的殖民主義批判具有效力的話，那就是在於去細心地斟酌體會，在殖民統治的強權下個人的努力也根本無法推動改革的狀況下，位於與被統治者接觸的最前線的人，是如何苦惱地去找尋某種判斷、某種形容的詞彙。而且，將來的人類學家並不依據他或者她所屬時代的意識形態、及是與否的二分法去裁斷過去的人類學家的研究工作，而是要求自己努力使那樣的判斷基準相對化，不是嗎？

本論文要討論的是，以上所述有關站在統治者這一方的學者之問題。也就是去探討關於戰前日本所從事有關臺灣之人類學或民俗學與殖民統治之間的關係，特別是最近在日本環繞著《民俗臺灣》雜誌有些比較常被議論的問題。

《民俗臺灣》是在大概在與太平洋戰爭相重疊的時期裡所發行的半學術性雜誌，其主要目的在於收集臺灣漢人的民俗及刊載相關的研究論文與報導。參加的成員不僅只是學者，也有作家、攝影師、或版畫家等等多樣的人；民族比例上也不僅只有日本人，也有很多臺灣漢人。

在戰後，曾參與過《民俗臺灣》的人們在回憶當時的投稿文章中表示：在戰時嚴格的言論限制環境之中，《民俗臺灣》可說表明了最極度的良心。而臺灣的人們也給與他們同樣的評價。可是這樣的評價在1990年代後期產生了變化；主要是人類學・民俗學以外的學者對日本殖民時期的人類學・民俗學開始進行批判。之後，在戰爭結束前的臺灣所做的人類學・民俗學的研究，一直被批判為是假裝有良心但事實上〈有意圖去〉協助殖民統治的。而那些被批判的人類學家的反應，不論是肯定或否定的、卻不得不說是非常消極且遲鈍。

因此在本報告之中，我想重新檢討那些對《民俗臺灣》的批判，並提示環繞著「《民俗臺灣》的意圖」這項主題解釋之多樣的可能性。因此筆者在本論文中也要指出對過去的殖民統治進行分析的學者，必須擺脫以今日的價值觀去判斷過去的態度，也就是擺脫所謂「觀眾」的權威性。

2・《民俗臺灣》

2.1.《民俗臺灣》的概要[2]

《民俗臺灣》是從1941年7月份到1945年1月份總共發行43期[3]的半學術性雜誌，其主要目的是收集漢人的民俗及刊載相關研究論文及報導。在當時日本統治下的臺灣，以皇民化運動來強力地同化漢人是總督府的方針，因此以研究及介紹臺灣傳統民俗的《民俗臺灣》對當局而言不僅是毫無價值也可說

2 有關《民俗臺灣》的概要，池田麻奈已做詳加介紹，請參照該論文〈池田麻奈 1982〉。

3 到44期有校樣版，但因戰局惡化而未能發行。不過有被收集在1998年的復刻版〈臺北：南天書局〉裡。

是有害的。創刊當時的《民俗臺灣》的發行數，大概在500份與1000份之間，但賣得最好的時期時曾印刷超過3000份〈池田敏雄 1982：144—145〉。由於是日語雜誌，並不是每個臺灣漢人都能讀，而且在那樣的時局之下如果沒有一定的經濟能力或好奇心等較積極的動機的話，讀者是不會買像這樣的半學術性雜誌的。從這些條件來做考量的話，3000份這個數字可說顯示了這份雜誌經營得很好。

這份雜誌的其中一項特徵是在於參與者的多樣性。雜誌的最中心人物是，臺北帝國大學醫學部解剖學教授的金關丈夫、以及臺灣總督府情報部的池田敏雄；金關是專攻形質人類學的學者，而池田住在臺北艋舺採集艋舺的風俗習慣，但並非學者。其他的主要參與者除了中村哲〈臺北帝大 政治學〉、岡田謙〈臺北帝大 社會學〉之外，有版畫家立石鐵臣、攝影家松山虔三等等，可見學者之外的參與者也不少。當時的臺灣，在人類學〈或民俗學〉領域的研究裡，關於原住民的研究有不斷的成果累積，但在漢人的研究這方面人材未必夠[4]。因此、《民俗臺灣》是有這樣的一個目的：即是要廣泛集合深愛臺灣民俗的人而進而醞釀出有才能的研究者出現的機運〈金關 1941b：45〉。《民俗臺灣》不僅偏於研究，也扮演著民俗、歷史、地理的介紹，以及投稿者與讀者之間的談話室般的等等角色[5]。像這樣，《民俗臺灣》的意圖是；要拓展對臺灣文化抱持著關心或去記錄與研究的人的範圍[6]。

---

4 清水昭俊表述：與原住民研究不同，漢人有比較複雜的文化，而當時的人類學尚未成熟到可以去處理這些問題〈Shimizu 1999：135〉

5 每期的目次裡必定附記著雜誌的五項宗旨。第一、本誌是收集並記錄臺灣本島及有關連的諸地方的民俗資料，第二、不僅是民俗，也記錄鄉土的歷史、地理、自然等等，第三、不僅是記錄與研究的雜誌，同時也扮演介紹、連絡或者是談話室的角色。如有疑問，希望透過本誌從一般讀者來獲得答案，第四、並非會員或同人的機關雜誌，歡迎一般讀者的利用，第五、本雜誌不寄贈，並為配合國策避免無謂的印刷，希望讀者以訂閱方式購買。

6 依池田麻奈所言，池田敏雄用了30個以上的筆名執筆。其目的是要營造出並非只有像民俗研究者之類的專家而是各種層次的人們都能參與雜誌的氣氛。特別是他為了要廣獲一般讀者而用了很多

在參與者之行業多樣性這一點，另外值得一提的是，在民族比例上不限於日本人，像陳紹馨〈臺北帝大土俗人種學教室副手〉、黃得時〈臺北帝大畢文學評論家〉、楊雲萍〈作家〉等等的臺灣人也不少。進而言之，在「真正有才能的研究者都一定是本島出身的人」〈金關 1941b〉的認識之下，去促進臺灣人的積極投稿。從池田麻奈所整理的投稿者名單(池田麻奈 1998)來看，筆者推算可能有大概有三分之一的投稿者是臺灣漢人。

其次，也應有必要先去指出所刊載文章的多樣性吧。在各期裏，不僅有根據實地調查所寫的研究論文，還有各色各樣的投稿者介紹有關周遭之風俗習慣、立石鐵臣的版畫與短文所構成的「臺灣民俗圖繪」、以及以松山虔三的照片和金關的解說而構成的「民藝解說」；此外、書評、文獻介紹、會員的人事消息、臺灣風俗習慣的動向報導，也有被題為「亂彈」[7]的專欄，在此刊載讀者有關臺灣的風俗習慣或整個生活層面的短評。 據說這個專欄的目的是要諷刺無法從正面批判的皇民化〈池田鳳姿1990：29〉。而且不僅是關於臺灣，有關中國大陸或是菲律賓、婆羅洲、布干維爾島等等的文章・消息也有。從這裡也可看出，雜誌的取材範圍是與戰時日本的南洋進出相重疊的。

2.2.對《民俗臺灣》的評價—戰爭期的良心

如上所述，當時在臺灣的日本當局鼓吹臺灣漢人的皇民化。因此對總督府而言，將漢人的風俗習慣改造成日本式及將他們日本化是最大的課題。因此在《民俗臺灣》裡經常被問及採集並記錄民俗與皇民化之關係。也就是：記

的女性的名字〈池田麻奈1998：40〉。而依池田鳳姿所推測，池田敏雄之所以用很多女性名字，是因為當時在上海有一位叫「林蘭」的女性編輯出版了一本故事集，但事後知道了這其實是很多男性的共同執筆；他覺得這很有趣而以相反的方式做出那樣的投稿〈池田鳳姿 1990：24〉。

7 從第2卷第5期起改名叫「點心」。

錄及保存民俗不是會妨害皇民化嗎[8]？就因如此，在《民俗臺灣》裡完全沒有從正面來反對皇民化的文字；一方面暫且同意皇民化的必要性，而另一方面主要是強調以下兩點。

首先必須舉出，在雜誌的隨處明示著記錄及保存臺灣民俗的意義。例如金關丈夫在創刊號的發刊詞裡做如下表述：「讓我們愛護具記念價值的東西吧！但若它的存續並非天意的話，就讓時間去解決。但至少讓我們努力去保存其完整的記錄。」值得紀念的東西的存廢仰賴時間去解決的這樣的一個認識姑且不論，在這發刊詞裡明示著一種意識：先不必對臺灣的民俗做價值判斷，重要的是要先保存其記錄。接著在岡田謙的「關於民俗」這篇文章裡更明確地強調這一點。即是，他強調民俗的變化是有一定的法則的，不掌握那項法則的話，民俗的意識性的改善之路無法開闢；廢除性急且主觀性的解釋，先敘述事實是必要的〈岡田 1941：3〉。也就是說，為了推展皇民化是須要求民俗的改善，但在那之前必須敘述事實而掌握並理解民俗變化之法則性。在第3卷第4期的「《民俗臺灣》編輯座談會」裡，中村哲說「目前只要有採集民俗的報告出來就好了。將其整理歸納但先不要給予結論比較好」。從這個發言中我們可以看出他們拒絕改變臺灣民俗的態度〈14頁〉[9]。

第二點是對過度強行的皇民化所做的批判。例如T.I〈池田敏雄〉在第1卷

8 依池田鳳姿所言，因此當局做檢閱而將一些被認為有害的文章刪除。例如創刊號裡的池田敏雄的文章「有應公的靈驗」以及第4期裡的4篇文章中有8頁分的內容受檢閱而被刪除，而第14期的「性與諺語」受刪減頁數的處分。而就如同在第1卷第4期的編輯後記裡金關所做的表述：《民俗臺灣》是促進內地人與臺灣人的交流的，但「竟有一些人批評說：到這個時間還在提起及研究本島人的風俗的話明明是在妨害內臺一致。而這些人之中一直不斷出現自稱是有學養的人，這真是一件怪異的事。」從總督府的角度來看，《民俗臺灣》是應戒備的雜誌。

9 不過，就在時局更加緊迫時所發行的1944年9月份裡所刊載的「座談會 奉公運動與臺灣之民俗研究 8月4日於臺北」之中，由於物質缺乏等等惡劣條件的增加，雜誌的存廢令人憂心忡忡之時，為了雜誌能繼續發行也許有必要去附和時局的要求，之類的看法也出現了。即是，不單只是記錄民俗、關於民俗應朝那個方向改變這一點也應有所提案，之類的意見也出現了〈10—19頁〉。

第3期的編輯後記裡做以下的表述：「像生活樣式的改善之類的重大問題，必須先對習俗有深刻的理解，方能進行合理之改善。無視傳統而認為把所有的舊俗全部廢棄就是生活改善，像這類缺乏責任感的態度此時此刻我們要斷然的加以排斥。」在這裡他也同時強調，要善加區別須保存與須廢棄之物，而我們處事時持冷靜且溫暖的愛是必要的。

在緊迫的政治情勢之中深愛臺灣民俗並加以保護，像這樣的《民俗臺灣》的中心人物們的意識，在日本戰敗放棄臺灣之後也經常在他們的回想錄中被提到。例如、據池田敏雄的夫人即池田鳳姿所說，為了避免《民俗臺灣》因受檢閱不通過而停止發行，池田敏雄廣閱總督及其他官員的訓示而將其適當地插入編輯後記裡。而因受檢閱而被刪除的部分，則偷偷地再編入稍後出版的合併期裡〈池田鳳姿 1990：31〉[10]。

而且就如同當事者的回想一般，在戰後的臺灣《民俗臺灣》所受到的大致的評價是：雖處於殖民統治且是戰爭中的時代環境之中，但能站在臺灣人的立場的雜誌。例如，在1967年《臺灣風物》雜誌所舉辦的座談會中，曾參與過《民俗臺灣》的黃得時主張在《民俗臺灣》裡無種族歧視或偏見。1981年的王詩琅的文章也評價《民俗臺灣》是今日臺灣的「經典」。在《民俗臺灣》創刊當時，對所刊載的雜誌宗旨表示強烈不滿的楊雲萍〈內容後述〉則在1981年時給池田敏雄的追悼辭中表述：《民俗臺灣》是日本人的良心的表徵。並且在別的論文中他也表示當時對寫「雜誌宗旨」的作者・金關是有所誤解的〈楊 1983〉。而關於金關這個人物，則在1961年《臺北文物》雜誌所

10 在敘述臺灣民俗記錄之重要性時，常常會如同常套話似地附加這麼一句：「我們並非反對國策」。例如在第1卷第3期裡T・I〈池田敏雄〉所寫的編輯後記〈48頁〉之內容如下：「在皇民奉公運動積極展開的同時，實令人喜悅的是最近在全島各地重新檢討本島原有風俗習慣的趨勢相當洶湧澎湃起來了。〈中略〉因此本雜誌所負的使命也愈來愈重，我們要將所有層面的真實的民俗資料加以記錄・報告，以供有識之士參考。這正是在我們的職業上對國家所能做的奉公・效勞。而以這些資料為基礎，我們希望能使臺灣的生活更為光明美好的研究能熱烈地展開。」

舉辦的座談會的記錄中，被評價為是屬於能進入臺灣人的生活圈中去了解臺灣人之類型的人。此外，於戰後出生而未親身體驗《民俗臺灣》的人也幾乎給予相同的評價，這也是值得大書特書的吧〈王昭文 1991，戴文鋒1999，陳豔紅1997等等〉[11]！也就是說，對於《民俗臺灣》的好評，不僅只是源自於當時參與雜誌且站在統治者這一方的日本人的所謂自我辯護，也可從被統治的臺灣人這一方的參與者，甚至從與《民俗臺灣》無直接利害關係的戰後出生的人中獲得。這樣看來我們應可下這樣一個總結：即《民俗臺灣》是避開了殖民統治的權威性而站在被統治者立場的雜誌。

2.3.對《民俗臺灣》之評價的180度大逆轉

進入1990年代後半之後，那些對《民俗臺灣》的充滿好意的自我評價或他者評價，主要是受到人類學・民俗學以外的學者的對日本殖民時期的人類學・民俗學所做的批判而被推翻・否定了。從此之後，戰前於臺灣所做的人類學・民俗學研究，被批判為是〈有意圖地〉假冒有良心但事實上是協助了殖民統治。

最早開始做這樣的批判的人是川村湊。他在著書《大東亞民俗學的虛實》（『大東亞民族学の虚実』）中嚴厲地批判說：在《民俗臺灣》裡最有影響力的金關丈夫對臺灣人懷有一種殖民統治性的歧視意識，不但承認容許總督府的皇民化，且對於臺灣的民俗文化所持的態度是冷酷無情的。

在當時雜誌剛發行時，有感受到金關的所謂對臺灣民俗「冷酷」之態度的人是與金關關係密切的楊雲萍。在《民俗臺灣》第1卷第2期裡，不僅刊載著金關所寫的雜誌宗旨，同時也刊載了楊雲萍的對「宗旨」的批判與反駁，雜誌的中心人物間意見之不和毫不隱瞞地被公開。楊雲萍在這篇反論中指出，金

---

11 詳細請參照 吳密察 2002。

關在闡明雜誌宗旨時說：他在研究臺灣的舊習之前，就認為即使它煙滅了也不覺得可惜；從這段話楊雲萍進而批評金關對臺灣民俗的態度裡是沒有「愛」且是「冷酷」的〈楊 1941a：43〉。

對此金關加以辯駁說：所謂「煙滅了也不覺得可惜」的意思是說「我們不是從可惜舊習的煙滅之立場開始從事工作的」。他並加以反駁說：「在愛臺灣民眾而欲理解其民俗之熱情這一點，我們絕對不落人後。不過判斷將那份愛與熱情吐露在雜誌宗旨裡是否適當這件事是另當別論。我們也不過是認為，在宗旨裡只強調臺灣民俗研究的責任及其實用性才是適當的。」〈金關1941b〉。也就是說，他認為不應將對臺灣的愛寫在宗旨裡而將其隱藏了。

川村在主張金關是《民俗臺灣》裡最具影響力的人物的同時也敘述說：金關並非有意圖隱藏對臺灣民俗的愛，而是包含金關的研究在內、當時的人類學裡原本就含有將人看做是研究之客體性的對象之所謂的「冷酷的」視線〈川村1996：133〉。

金關所寫的《木馬與石牛》(『木馬と石牛』　角川書店1976年)中的「腋毛故事」(「わきくさ物語」)這篇文章，是翻案自戰前出版的《胡人的味道》(『胡人の匂ひ』　東都書籍1943年)中三篇有關體臭的隨筆。據川村所言，本來的那三篇文章只是將問題設定在「人種、民族與體臭有無之關係」之上，其前提是深具種族歧視的。但戰後的《木馬與石牛》裡把部分刪減了。金關披上科學的外衣以「文化論」來論及體臭與人種的問題，且戰後將這些文章刪除；從這些事情看來，金關自覺於自己是種族歧視者〈川村1996：135—137〉[12]。

川村更接著說：金關在對於構築「大東亞民俗學」的熱情裡，對臺灣的冷

12 不過在1980年出版的《お月さまいくつ》(『幾月齢』)〈法政大學出版局〉裡，幾乎完整地收錄原本的三篇文章。

酷態度表現得最明顯。川村透過刊載於《民俗臺灣》1943年12月份裡的「座談會 圍繞柳田國男氏 大東亞民俗學之建設與《民俗臺灣》之使命」（「座談會　柳田國男氏を圍みて」）這場座談會指出，《民俗臺灣》之中心人物的金關丈夫的內心裡，有著呼應柳田所提倡的「大東亞民俗學」之所謂殖民主義的志向。依川村所言，柳田的所謂「大東亞民俗學」是指由他所率領的日本民俗學為中心，結合金關與國分直一的臺灣民俗學、秋葉隆的朝鮮民俗學、以及大間知篤三的滿州民俗學所構成的學問體系；即在柳田的內心裡有著「以從日本這個中心呈放射線狀地擴張的民俗學研究的圈子，來構築將中心與邊緣串聯一起的網路、即所謂『日本民俗學之組織圖』的構想」〈川村 1996：9—10〉。即柳田並未考慮各地有著獨立自主的研究方法〈主要是用當地語言來做調查〉、主題、課題的民俗學，而金關也與柳田持相同的看法。

繼川村之後對金關展開批判的是小熊英二〈1997，2001〉。不過小熊的論點所強調的是，金關的學問之中心思想是在於優生主義的這一點。關於「大東亞民俗學」他比川村稍能理解贊同柳田的想法，同時斷定金關的對「大東亞民俗學」所抱持的態度是「肯定共榮圈構想」且視之為當然的前提。就如小熊所述，金關似乎顯得比柳田對「大東亞民俗學」構想更為積極的這個事實，例如刊載在《民俗臺灣》第2卷第7期裡針對柳田的「方言備忘錄」（方言覺書）之金關所寫的書評中即已表露無遺。在書評裡金關說：「筆者充分尊重並理解柳田先生的一國民俗學的立場，不過除此之外不是也有必要去鞏固所謂東亞民俗學的立場嗎？」且金關把時局做為這個想法的理由。也就是說他強調如下之觀點：即他提及日本對東南亞的軍事進出之後的佔領及統治問題，強調臺灣的民俗研究不僅是臺灣、對於南洋的統治也派得上用場〈也參照1942年第2卷第1期的編輯後記〉。

另一方面小熊指出，追求柳田的一國民俗學的理想的話，這將增加使各國的民族・國家主義火上加油之危險性；而若將殖民統治正當化且帶領眾人做

共榮圈的民俗調查的話，就會回歸到柳田所批判的白人的種族歧視思想。結果進退兩難的柳田於是在戰時中始終保持不徹不底且應付一時之態度。即若被邀請到標榜「大東亞民俗學」的座談會就隨便地應聲附和，被朝鮮民俗學的人拜託寫稿的話就寫一些敷衍一時的文章〈小熊 1997：146—150〉。

一方面小熊嚴厲批判金關的殖民主義之態度及優生思想。例如說他主張「我們是可以將《民俗臺灣》的活動解釋為一面將時局的用語插入雜誌內容避免受壓迫，而另一方面進行學術調查；但我認為也許採如下之看法會比較適當，即事實上可能剛好相反，其意圖是在於要對民族政策有所貢獻，但由於調查能力的不足而造成那樣的結果。這是因為與像國分一般的有良心的參與者不同，金關將其調查定位在他個人的民族政策觀裡」〈小熊2001：29〉。

小熊認為，《民俗臺灣》跟皇民化政策相抵觸的背景是與同化主義及歧視思想的一體性、優生學等等有關連。即一般而言，提倡優生學的人有著忌諱混血的傾向，也因此反對由異民族通婚而形成的同化主義。另一方面金關在論文〈1941a〉裡，設定「為了促進異族的皇民化而混血的話，就能期待優秀的子孫嗎？」的這樣一個問題。他認為如果混血招致種族的退廢與沒落時，這樣的皇民化手段可就不及格了。臺灣的情形若以常識做判斷的話，他不認為日臺通婚是有害的；但要以科學來做判斷而決定是否有益時，很明顯地有關臺灣漢人的體質調查資料是非常不足的。而關於利用優生政策是否可能改造漢人的人種這一點，他認為先應做民俗調查去瞭解他們的婚姻習俗。同時他也論及，有必要廢除像同姓不婚的這樣的陋習，及擴大選擇良質配偶之範圍；以及對於成了聘金與無知的犧牲者而過著不合理且不健全的婚姻生活的女性應當加以保護與指導等等。

從此看來小熊認為，金關考慮到做調查研究時臺灣人的協助者及組織是必要的。而剛好就在那同時池田對他提起《民俗臺灣》的計劃，金關這時可能認為「這真是所謂順水推舟」吧。小熊推測，以國分、池田等人為首的《民

俗臺灣》的同仁們，由於金關隱藏其參與的真正意圖[13]，而於金關的沉默中投影自己的「良心」，毫不懷疑地去協助金關。即在參與動機上金關與池田、國分等人可說是背道而馳的。也就是說池田認為：「不顧本質而只要在形式上一致就大功告成，像這樣的想法是真正阻礙內臺一致的」，就像這個主張一樣，池田活用當局容許範圍內的字彙來反駁「這份雜誌阻礙皇民化」的這樣的一個批評，而在一定程度的範圍之內努力去保存臺灣的民俗文化；但金關抱持著與池田相異之理論跟看法。也就是說，並非將其作為抵抗過度皇民化之偽裝且說明民俗調查對統治是有用的，而是原本將調查活用在統治上是主要的前提，所以有必要調查臺灣本島人的婚姻習俗及體質上的特徵等等。即在以上的小熊的論述中他做如此的區別：池田、國分等人對於皇民化採消極追隨之態度而有著純樸的良心；但金關肯定共榮圈的構想，為了臺灣人的皇民化極力想推動混血政策與優生政策，因此為了收集基本資料而利用了《民俗臺灣》。也就是說金關與其他人是同床異夢的。

在本節的最後所必須論及的是，最近坂野徹強烈批評《民俗臺灣》的殖民主義性的論述吧。在坂野的論文中不僅《民俗臺灣》、在日本統治期間進行的廣義的人類學研究整體被提出來檢討；他認為「他者」〈漢民族、原住民〉的「文明化」是與強制「日本化」之問題不可劃分的，他以這樣的認識對人類學與殖民統治的關係加以批判性地檢討。

坂野表述，原住民的皇民化被認為即是原住民文化的日本化，是與文明化的這樣的一個目標相連繫的；但是另一方面，背負著中華文明之傳統的漢人，並不是那樣容易地可以套上「文明化」＝「皇民化」＝「日本化」的這樣的一個圖式。因此，在過度的寺廟整理被批評之時，為了解決這個問題宮本

---

13 與金關共同深厚參與《民俗臺灣》的國分直一表述：金關始終將自己的想法深藏在內心〈國分 1988：253〉。

延人深入調查；而根據這項調查發現，寺廟整理是將「日本化」的強制隱藏於「文明化」裡，其實是為了使殖民統治更順利而欺瞞說是要推進「他者」的「文明化」。以《民俗臺灣》來講，在雜誌裡文明化的理念被提出來應用，但事實上在這理念裡隱藏著所謂「皇民化即是日本化」的這樣的一個理論：即若有「不合理的民俗」可以加以日本化〈皇民化、文明化〉而做改善。例如在第3卷第11期〈1943〉裡編輯了有關媳婦仔的專集，這不單只是對時局妥協之產物，應該說我們從這裡可看出雜誌的意圖：即透過積極地批評媳婦仔的問題而來協助皇民化[14]。

因此坂野做出以下結論：如果我們追蹤戰前日本人類學家的研究過程，可以發現他們是一貫地依附著所謂「文明化」之意識形態而進行研究的。不過在研究漢人的例子裡我們可以看出，因文明化與皇民化之間有所衝突、使得發生了文明化與皇民化難以直接結合的齟齬，因此人類學家為了提出具說服力的理論而煩惱。而與此同樣的煩惱也在日本擴大軍事進出至南洋進而統治佔領地時發生了〈坂野2003：63〉。

14 所謂媳婦仔是指將來要預備作為家中男子的妻子而所收養的非同姓少女。不過依池田敏雄所言，在萬華、未決定將來的配偶而收養的少女也稱為媳婦仔；前者稱為「有頭對」、而後者稱為「無頭對」〈池田1943：12—15〉。媳婦仔的聘金相當地少，「賣婚」的性質很濃厚，以及從小就在被收養的家裡遭虐待或任意驅使等等而被視為問題。而且因從小就與將來的丈夫同住一起，彼此過於瞭解對方缺點，被認為結婚後不圓滿的例子應不少。而且甚至有養父母把媳婦仔賣到妓女戶的例子〈黃啟瑞1943：10〉。而媳婦仔一般也有被蔑視的傾向〈池田 同上15〉。

3・重新研討《民俗臺灣》

3.1.人類學學問實踐者之責任

從以上我們知道，從前對《民俗臺灣》所做的正面評價，由於川村湊及之後的一些人的批判而被全面地推翻了 。可是針對像這樣的《民俗臺灣》評價的180度大轉變所做的反駁，與之前對《民俗臺灣》的正面評價做比較的話，可說是非常消極遲鈍的。其中的一個原因是，可能當時的參與者不是已經過世就是相當高齡了，要想加以反駁也很困難。不過有個例外是國分直一對川村湊所做的反駁〈國分直一1997〉。國分他指出以下三點：首先他談起對金關的回憶並表述金關是無我族中心思想的人道主義者；第二點他主張《民俗臺灣》並非沉迷在異國情調或是殖民主義裡，而是在戰時之緊迫狀況之中仍充滿著熱情要想辦法去保存並記錄臺灣的文物；最後他淡然表述最近在臺灣《民俗臺灣》也受到正面的評價。不過國分直一所指出的前兩點是稍早在對《民俗臺灣》做評價時已被提過並非新的見解。關於第三點，之後吳密察列舉具體的著作名稱加以例證國分直一的主張〈吳密察2002〉[15]。總而言之，國分的反駁不過是微不足道的抵抗不能稱之為「反駁」，除了糾正川村對事實的誤認之外僅止於訥訥而言有關金關的事及愛惜《民俗臺灣》的心情而已。

而另一方面，當事者以外的人對於《民俗臺灣》批判的反駁可說幾乎沒有。僅有一個例外是鈴木滿男對川村所做的批判，不過鈴木的著書的意圖並非主要在論述有關《民俗臺灣》，因此也不過是在注解中稍為言及而已；而且那並非針對《民俗臺灣》批判所做的反論，主要是他認為身為學者的川村並不誠實而將之暴露出來而已〈鈴木滿男1999：317—323〉[16]。

---

15 不過吳密察表述有必要將《民俗臺灣》定位在大東亞民俗學裡再做判斷。

16 除此之外在該注解中也敘述：本來國分有準備好回應川村之批判的論文，但不容易找到肯刊載的

很遺憾地，雖然對於《民俗臺灣》批判，很少當事者提出異議，但那些異議有被判斷為只不過是當事者的主觀性的解釋或是強辯自己的正當性之危險。當然，如果今日利用《民俗臺灣》的臺灣人們欲給予其正面的評價，並將其銜接於對自己的傳統文化之重新評價的話，當時當事者有什麼樣的想法與意圖、或是《民俗臺灣》裡是否存在著殖民主義性，等等這些也許並不足謂。

可是對當今在臺灣進行漢人研究的人類學家而言，刊載在《民俗臺灣》裡的文章有不少是很珍貴的民俗資料。特別是有關在今日已經消失的民俗、或是由於日本的殖民統治而發生變化的民俗，就如同該雜誌的宗旨一般，有了該雜誌的記錄，我們今日也才能獲得這些知識。就因如此，將《民俗臺灣》視為珍貴資料而加以利用的人類學家・民俗學家必須去注意那些可能溜進資料裡的殖民主義的權威性或偏見吧。所以我們不得不說，對傳承並利用《民俗臺灣》來構築人類學學問的人類學家而言，在面對一些以評論人類學學問的立場來對《民俗臺灣》所做的批判時，是有責任與義務去進行一些回應的。

因此在以下的本論裡，要針對前一節裡川村所指出的有關《民俗臺灣》及其中心人物金關的思想，以及以金關為代表的人類學學問等三點重新做討論。

3.2.參與皇民化

前面所提到對《民俗臺灣》做批判的三篇論文的共同點是，一致認為該雜誌對於皇民化政策只做一部分的抵抗，其基本上是要協助皇民化的。池田敏雄為了避開當局的檢閱而故意去提到有關總督的訓令等等這件事是否屬實我們不知。嚴格地說起來，我們或許可說那不過是在戰後所做的有利的補充而

媒體。這是在暗示著當今的言論界有傾向於只接受像川村對戰前人類學所做的告發而已。

已。的確、從雜誌的編輯後記等等看來，事實上我們看得出的只是雜誌在態度上並未完全否定皇民化的這個事實。可是我們若觀察除編輯後記之外的雜誌的編輯方式或內容的話，事實並非如所寫的那般單純。

我們必須先去思考他們積極地督促、鼓勵臺灣人去投稿這件事。並非只是統治者這一方的人握著談論民俗之主導權，而是培育當地人成為研究家的如此的態度，即使從今日的角度來看也可說是很先進的。也就如小熊所述〈2001：45〉，就因如此、結果《民俗臺灣》使得漢族的人們能去確認自己的文化認同，而成為他們發洩民族主義的工具；這一點我們不可看漏。若雜誌的目的是在推進皇民化的話，很諷刺地是它所帶來的是反效果。戰前的日語雜誌之中的《民俗臺灣》與《臺灣慣習記事》，在戰後也被視為可構築民族認同的資料而最先在臺灣被翻版〈池田麻奈1982：124〉；如此民俗與民族主義的結合，就以這樣的形式延續到受殖民之後的臺灣。

小熊認為這樣的效果是出乎當事者意料外之結果，但真是如此嗎？如果說金關與池田等人無發覺到對民俗的關心有可能喚起民族主義的這件事實的話，真不得不說他們是相當遲鈍的。

即使的確國分曾懷舊表述：「筆者認為《民俗臺灣》的活動是有，對於過度的皇民化加以阻止且促使殖民地的日本人加以反省其獨善其身之念，以及令漢人能確認自己的民族認同而持具自信，之等等的意義。」〈國分1988：253〉；但若這是「因當時時局緊張，金關將那想法深藏於內心。」〈同上〉的話，如果有人批評國分的敘述不過是無事實根據的推測的話，也許我們無從加以辯駁。但據說事實上「《民俗臺灣》裡的文章，有一部分是那些原本從事言論自由受到壓迫的民族運動、社會運動的人在被捕之後回到家鄉後所寫的，《民俗臺灣》可說是成了發洩民族主義的工具」〈「座談會　圍繞著中村先生」（「座談会　中村先生を囲んで」）《沖繩文化研究》16：392—393，1990〉果真如此的話，關於金關愛惜臺灣這一點，或許不能說只是國分

的推測，有可能是事實。也就是說如果要下結論說，該雜誌是配合並協助國策的雜誌的話，很自然地會浮現以下的疑問：即、在雜誌的執筆者中不是有太多殖民當局所不喜歡的人嗎？也就是說編輯們也應理解這些人向《民俗臺灣》投稿的意義，不是嗎？

「那些原本從事言論自由而受到壓迫的民族運動、社會運動者，在被捕之後回到家鄉」的人所指的是那些人並無被明示，但我們認為可能是陳逢源、朱鋒、楊逵等人吧[17]。他們曾經是臺灣文化協會的成員。文化協會是成立於1921年，是以林獻堂為領袖的文化啟蒙團體，當初成立時有1032名會員，曾支持臺灣議會設置請願運動。在1927年此團體分裂之後，林獻堂等人主張要以合法的手段來促成臺灣地方自治而設立臺灣民眾黨，陳逢源與朱鋒也加入了這個黨。他們的活動頻繁地遭警察的干涉與介入，例如曾是企業家的陳逢源有在1923年遭逮捕而被拘留四個月的經驗，且在日本統治時代的末期裡也多次批評當局的金融政策。而民俗學家朱鋒〈莊松林〉，則在1932年受到日本警察的處分，在十年內不得出國[18]。身為作家的楊逵也有在1929及31年被逮捕的經驗[19]。從以上的事實看來，我們難以想像說《民俗臺灣》的中心成員不會去注意到這些投稿者的存在所賦與雜誌之意義。

3.3.金關丈夫與楊雲萍

曾批判金關所寫的「雜誌宗旨」是「冷酷無情」的楊雲萍，也是在於日本留學時萌發民族意識的作家[20]。比金關小9歲的楊雲萍出生於1906年，虛歲

17 有關他們的簡介請參照，楊碧川編著1997。
18 另外、他在戰後加入中國國民黨。
19 光復之後，他在1947年因牽涉二二八事件而被監禁四個月。且在1949年由於發表和平宣言，而被收監在火燒島直到1961年。
20 有關楊雲萍的簡介請參照，塚田亮太2000。

16歲時入學臺北州立第一中學。當時進到這所學校的臺灣人只有楊雲萍與謝振聲，楊雲萍可說是臺灣人之中極優秀的精英。他在畢業後於1926年前往日本大學的預備科留學，之後主要在《臺灣民報》及其他媒體上發表白話文、小說及詩。據塚田亮太所言，在日本留學期間楊雲萍加入了臺灣青年會以及研究社會主義的團體・臺灣新文化學會。而以身為一個文學作家，他也發表了像「光臨」、「黃昏的蔗園」、「加里飯」等具有「政治味」的作品，藉以喚起人們去注意社會矛盾的存在以及提問應該如何去解決這些問題。特別是在這些作品裡，他描述了受殖民統治壓迫的臺灣人的悲哀及苦惱，以及對當權者的揶揄、冷笑與抗議。可是在1928年發生了三一五事件，日本共產黨受到大規模的檢舉，從此楊雲萍的創作活動轉趨沉默。楊雲萍的親近的友人當中有不少是日本共產黨臺灣民族支部的成員，他們之中也有人遭官憲逮捕並死在獄中。在這樣的情勢之下，楊雲萍不得不脫離或迴避政治。

以楊雲萍為首、為了擺脫檢舉、壓迫而從政治撤退的許多臺灣知識份子，所找到的另一條生機是從事臺灣史與臺灣民俗的研究。塚田認為、「對楊雲萍而言極為精緻的臺灣民俗學與臺灣文化之研究，是在可能的範圍之內對臺灣及臺灣人最有幫助的實踐」〈塚田2000：11〉[21]。

如上，在瞭解楊雲萍的思想背景後，如果我們重新觀察一次有關楊雲萍與金關之間圍繞著雜誌宗旨的爭論的話，有關兩人之間存在的齟齬應當更容易理解。楊雲萍在金關對「煙滅也不覺得可惜」這句話的意思做解釋之後表示「我懂了、經這麼解釋的話〈其實即使不做解釋〉其『真意』是在於主張我

21 楊雲萍對堅守臺灣的文學、文化這件事很重視。這從許多他的發言或文章中可觀察得到。塚田列舉了一些例子，例如1940年李獻璋所編的《臺灣小說選》的序文、刊載在1941年的《臺灣文藝》第2卷第4期裡對中村哲的「關於臺灣的文學」所做的批判、1943年的第2屆大東亞文學家大會裡的發言、以及刊載在1944年的《文藝臺灣》第7卷第2期裡、在「臺灣決戰文學會議」中的發言等等〈塚田2000：11—12〉。

們不應從可惜煙滅的立場開始做事，而是以更積極的態度去從事」。可是我們從這「真意」裡讀不出在其內心已含有〈未吐露的〉「愛或熱情」或「可惜煙滅」、「憐恤煙滅」的心情。因為「可能感受到的只是『即使煙滅也無所謂的心』與『冷酷的心』」〈楊1941b：39—40〉。似乎楊雲萍對於金關的意圖早已瞭解，而且他也感受到對於想盡量保存臺灣的民俗、若消滅了會覺得很可惜，的這般心情、熱情在與金關之間有溫度上的差別。更值得注目的是，川村等人並未提到的以下楊雲萍之反應。楊雲萍在《民俗臺灣》的雜誌宗旨被發表之前曾收到金關的信，信中金關希望楊雲萍能夠協助他，對此楊雲萍表述「我對於《民俗臺灣》的發行是高興得到了感傷的地步，於是回信說要盡微薄之力加以協助；可是在〈寄信之後的〉一、兩天後才看到雜誌宗旨。」〈楊1941b：40—41〉。從這件事中我們可推想：在金關所寫的信裡描述了對面臨消失危機的臺灣民俗之愛與熱情，因此楊雲萍高興得到「感傷的地步」。可是那些被描述到的愛或熱情與雜誌宗旨的內容有所差距，而因此楊雲萍很想確認金關所寫的信之內容是否是出自真心吧。在此、我們認為在統治者・日本人〈金關〉與被統治者・臺灣人〈楊雲萍〉之間存在著難以跨越的隔閡。塚田分析，楊雲萍在日本留學時萌發了民族意識，回國之後由於社會局勢的急速轉變，幾乎放棄了可從正面來告發社會的不合理性與殖民統治的不當之寫作活動，而在臺灣民俗學與臺灣文化的研究裡找出一條生機。若依據塚田的分析的話，金關所寫的雜誌宗旨對楊雲萍而言，是能否守得住關係自己存在價值的工作之關鍵吧。即使對金關而言雜誌宗旨的寫法不過是為了擺脫總督府的監視，而使雜誌能順利發行的他本身個人的手段；但對楊雲萍而言，這可是嚴重到不得不追究其真意的程度之問題[22]。

---

22 池田敏雄以當時《民俗臺灣》發起人中的其中一人的身份，曾從金關的角度來談論這個問題。據他所言，金關雖知道楊雲萍對民俗寄予關心，但從楊雲萍曾參與了《文藝臺灣》以來金關對於

從以上看來，我們可認為金關懷有令楊雲萍流淚之程度的對臺灣民俗的愛；或者我們也可說，就如同令楊雲萍很失望一般地，他並沒有與楊雲萍抱持著同程度的愛。即使金關有著對臺灣民俗的愛，對於只能從臺灣民俗裡尋求臺灣人尊嚴的楊雲萍而言，也許是無可奈何的、不能說從金關的態度裡可以獲得站在同一陣線去對抗權威的所謂百分之百的共鳴。反過來說，即使說金關的對臺灣的愛是非常深且他本身也意識到，但在楊雲萍看來，或許那不過只是不用去擔心自己的文化被藐視、摧殘，且站在殖民統治者立場的第三者的愛罷了。

3.4.人類學與種族歧視主義、優生思想

在前一小節裡，我們以金關丈夫與楊雲萍的關係為中心，探討了金關個人對於臺灣民俗所持的態度。不過、前述川村所做的批判並非針對金關一個人，而是朝向所謂近代學問的人類學所犯的「原罪」。因此我們有必要先做考察的是，從金關的問題而趨明顯化的所謂近代之人類學內含的問題吧。

川村判斷金關是種族歧視者[23]的其中一項根據，是從「腋毛故事」（「わきくさ物語」）以及「愛奴的腋臭」（「アイヌの腋臭」）「胡人的體臭」（「胡人の臭ひ」）等隨筆來的。被收集在戰前出版的《胡人的體臭》（『胡人の臭ひ』）中的以上三篇隨筆裡，的確若以今日的標準來看的話，有不少可被認為是種族歧視的一些用語、形容。例如金關他強調有些人種相當有體臭，而人類的腋臭乃動物性形態的殘留，以進化學來說是屬低等的特徵〈金關1943：15〉。在戰前的人類學裡，可能還很認真地在討論：依人種的不同其

《文藝臺灣》的編輯方針的偏向持有疑問等的事實看來，推測在趣旨書即將發表之前金關未與楊雲萍商量過有關《民俗臺灣》創刊的事〈池田敏雄1982：142—144〉。從金關的角度來看，池田判斷兩人之間的關係存在著一定的距離。可能就是這個距離令楊雲萍感受到「冷酷」的吧。

23 嚴格地說，應說是人類學所持有的種族歧視思想的其中一種形式，是金關的思考形式。

進化的程度也不同、等等的這些問題。以這點來說、金關也許是受到了時代趨勢之影響吧。但以金關的例子來看，我們認為他有著要推翻「歐美人是最進化的人類」之所謂一般常識的意圖。因為若採金關的學說、以腋臭為基準的話，那麼高等的人類並非歐美人、而是日本人及中國人。有關像這樣排除西歐中心主義的金關的思想，收集在同一本書裡題名為「人類及人種是多源的嗎？」（「人類及び人種は多源か」）的隨筆裡也有以下的記述。「〈關於人類的起源〉不管在哪個時代單源說總是比多源說較給與有說服力的印象。這是因為判定者習慣了遠古以來基督教單源說的思考法，而未完全擺脫其影響的關係」。從這裡我們可做以下的推論。即、金關並不批判、依人種的不同其進化的程度也不同這樣的思想；但批判將這思想還原到以西歐為中心的進化思想。而且他也沒有將身體特徵結合於進化思想而討論日本人與臺灣人的優劣之想法。

不區別日本人與臺灣人的態度，在關於優生思想這方面基本上也維持著。金關〈1941a〉推論，日本人與臺灣人的混血應不會衍生出任何重大的生物學上之問題；雖然他暗示著就肉體的勞動效率而言日本人較為優秀，但我們找不出任何根據可以斷言說，金關為了保持日本人的「優秀性」而反對與臺灣人的混血。

優生學在1883年由哥爾頓〈Francis Galton〉首創，是以利用遺傳因子來「改良」人種之「科學」。因此在近代社會裡病人或身體上有缺陷的人受治療、受到保護，但也因此反而使人類遭受到與自然界相異的所謂「逆淘汰」之不良影響，因為這麼一來惡劣之遺傳會使人類退化，等等的議論從19世紀末起以歐美為中心相當盛行。爾後優生學就朝向如下的方向進展：即為了阻止惡劣的遺傳而採用所謂的積極優生學、也就是說增加適者的生殖力以改善人種；以及反過來為了抑制不適者的出生率而實行斷種及隔離。我們也不可看漏，優生學是很容易與種族歧視相結合的這一點。在美國曾經將最早從歐洲移

民過來的清教徒或北歐的人看成較優秀、而其他是劣等人種這麼樣的學說做根據而推行移民限制政策〈トロンブレイ(S. Trombley) 2000〉。而歐美的優生思想也被帶進了日本。於1930年設立的日本民族衛生協會，曾將愛奴定位為劣等民族。於1940年「國民優生法」成立，可以對無法打仗、無法做為人力資源加以利用的病人或殘障者施行斷種〈藤野豐1998〉。金關發表了像上述的文章，是與這樣的時代背景有關聯的吧。雖然金關的論調裡，也未能脫離「依人種判定遺傳性之優劣」的立論，不過我們亦找不出確實的證據，可認為說金關把臺灣人看做是應加以歧視之對象[24]。

4・結語——於灰色地帶的言論空間裡對異質的談論之容許

在前一節裡，我們以金關為中心，重新研討了最近圍繞著《民俗臺灣》所展開的批判。將焦點定在金關的原因主要是，在《民俗臺灣》的參與者中金關被其他人視為中心人物、且金關被批判為比其他參與者在對殖民政策的貢獻這一點顯得較積極、以及他也被指出曾欲積極地參與大東亞民俗學等等。也就是說，在諸批判中被指出，池田或國分也許曾有良心地去做抵抗，但金關積極地參與了殖民統治；因此我們認為金關可說是《民俗臺灣》內含的殖民

24 小熊指出，為了方便基於優生思想來做調查研究，而需要臺灣人的協助以及組織，但他未能提示其證據。在《民俗臺灣》上曾刊載這樣的廣告：希望讀者提供對「甲狀腺腫」這個疾病的本島人的稱呼、民間的傳說、觀念、以及治療方法等等〈1941年第1卷第1期〉。但針對這個問題所做的回答非常之少〈例如第1卷第3期：46等等〉。若依國分直一〈2001：82—88〉所言，金關在臺灣做了原住民及漢人的人體測量。可是金關的年譜〈金關丈夫博士古稀紀念委員會1968：959—965〉裡雖有原住民的人體測量之記錄，但關於漢人除了在1948年於小琉球做的調查以外，並無在其他時間或其他地點做過任何調查的記錄。關於《民俗臺灣》與金關的人類學及優生學研究的關係，將列為今後的研究課題。

主義性的一個代表。

不過依筆者看來，我們找不出有力的根據可斷言金關對臺灣人懷有歧視意識。只不過在對臺灣民俗的愛裡，或許確實存在著站在統治者這一方的所謂「餘裕」的要素。不管金關如何地愛著臺灣的文化或工藝及讚美臺灣的青年，被迫得去改變民俗的還是臺灣人這一方而非日本人。有關日本的民俗在臺灣所做的變化也應於雜誌上提起，之類的相關討論雖也曾有過，但這也不過是不會受到強制改變之構造上的強者的「餘裕」或是可自由選擇的一個項目而已。而若不思考策略去緩和當局的壓迫的話，則臺灣本島人這一方的文化被同化的巨浪吞沒的危險性是很大的。金關與楊雲萍之間的差距，應可被認為是如此的危機意識之差別的一個象徵吧。在構造上屬於強者這一方的人不論如何表示他們的良心，被弱者認為只不過是「安慰」的可能性是很大的。

即使我們承認的確存在著強者—弱者的這樣的一個構造，也認定金關等日本人的活動是寄生在於此種構造上的權力裡，但我們仍可如此推論：即、他們反而利用這個權力來努力去保存臺灣本島人的民俗以及維持臺灣人的民族尊嚴。而且他們本身的權力性也並非是自由的，因在其上覆蓋著有更大的軍國主義性的權力。因此，即使身為日本人他們的活動亦受到當局的懷疑；我們不應忘記的是，他們為了擺脫當局的懷疑而不得不故意刊載一些迎合時局的話語吧。所以即使他們有愛、想要守護臺灣民俗，但卻無法直截了當地去表現。就因如此，《民俗臺灣》所採取的戰術是，一方面對合理的民俗改善加以肯定，而另一方面則對皇民化的不合理的強制加以反對，來守護臺灣的文化。即我們應可說，金關等人在這個運動裡，在受到殖民性暴力之保護的同時也受其壓迫的狀況之下，努力去維持了自己的言論空間。

再者、以金關而言，由於他有受過身為科學家或者廣義之人類學家的學術性教育，因此他的關心所在，並不局限在臺灣這區域的事物裡，而是在於包含東亞或東南亞之廣大地區裡的臺灣的人類學之定位、以及人類進化之歷史

。就因在如此的關心與興趣之下，或許我們可說他對於臺灣民俗的愛與池田或楊雲萍比較起來是會稍形淡薄；也就因此他能將日本軍事上的統治區域的擴大看做是擴大自己學問的研究領域的機會吧。即使我們無從知道金關有多大的意圖要將自己的研究成果活用於殖民統治上，但我們應無法否定的是，其研究工作的方式本身與殖民地的擴大是一體兩面的。

更進一步地說，即使金關無歧視臺灣本島人之意識，但亦不可能有促使臺灣脫離殖民統治之桎梏的想法。被收集在《胡人的體臭》（『胡人の臭ひ』）的「B君與G君」（「B君とG君」　209-216頁）裡，敘述著與從受到侵略、殖民壓迫的印度及非洲來到巴黎的B君及G君兩位學者的相識，在此金關描述著，接觸到殖民地出身、而於巴黎從事研究的學者的苦惱和矛盾時的心情。但記述了此般情況的金關似乎並未聯想、反省到，自己在臺灣是站在壓迫弱者的強者這一方的。恐怕是因為金關自身並無對臺灣持有偏見或是在壓迫他們的自覺，因而關於與臺灣人之間的構造上的關係，雖然自己也屬其中的一部分卻未能聯想、思考得到。甚至在《民俗臺灣》的活動裡，我們認為應可將他的自我意識定位於較傾向於受壓迫者的。從這點看來，若他被批評說是對自己的權力性毫無自覺的話，恐怕也無從反駁吧。

以上主要是以金關為中心之論述，若比較金關與池田、金關與楊雲萍之個人的，或是日本人與臺灣人的其參與《民俗臺灣》的動機的話，會發現不一定是一致的。包含楊雲萍在內的臺灣本島人，在構造上是屬立場最弱的受壓迫者，只能透過記錄、保存民俗與文化來努力確保保持臺灣人之認同意識的方法。

另一方面，池田由於是日本人，並無必要像楊雲萍一樣將臺灣的民俗研究與自己的認同意識相結合；但生活在萬華、其興趣的根本也在萬華、他對於萬華有著執著的愛，這從包含向《民俗臺灣》所做的許多投稿文章中有大部

分是有關萬華的文章的這件事中也可看出[25]。由此我們可說他的想法是，把保存、保護臺灣民俗視為最重要的工作，雖是日本人但對臺灣本島人非常強烈地懷有同情之心。

我們不難想像，金關以及其他參與《民俗臺灣》的每一個人之間，對《民俗臺灣》所抱持的想法是有所不同的。在後來的當事者的回想裡，像當初雖參與了《民俗臺灣》但最後漸漸地疏遠而離去的東方正義，被評論為是由於統治者意識過於強烈而無法溶入《民俗臺灣》〈池田敏雄1982：132〉。但反過來說，我們也不應忘記，包含楊雲萍在內參與了臺灣的社會運動的臺灣本島人、深愛萬華的池田、以及身為考古學家、民俗學家去參與《民俗臺灣》並留下很多回憶錄的國分等人，他們始終與金關同進同退的這個事實。他們之間即使有著目的的不同、以及對臺灣民俗所抱持的愛或想法之不同，在此值得特書的是，除了當初楊雲萍所做的批判之外，並無使《民俗臺灣》之存續面臨危機的問題發生過。

《民俗臺灣》能夠存續的原因裡，的確有著「同床異夢」的這一部分。但據以上所見，我們無法將「同床異夢」中的「異夢」明確地區分為，一個是與殖民權力的同一化、而去協助殖民政策的夢，另一個是以「民俗」做為武器來做抵抗的夢。因為持續地參與的每位成員，並無任何一人是將其著作態度置放在其中的某一方，或是明言將其根本態度置放在某一方而進行著作活動的。雖然每位參與者對皇民化政策的大綱表示贊成，但那是使雜誌能夠存續的最基本的條件，他們不得不接受。不過反過來說，就因他們表面上對推行皇民化表示贊同，每個人也才能夠避開表明自己的真意。因此、在參與者之中，即使存在著對殖民統治較持肯定態度的人，也存在著較持否定態度的

25 末成道男編2003《池田敏雄臺灣民俗著作集》全2卷中，網羅了池田的主要著作，其中幾乎都是有關萬華的調查報告及文章。

人；但只要對臺灣的民俗抱持著一定的愛，其態度在不至於令雜誌夭折的範圍之內的話，在暗默中被容許參與雜誌。《民俗臺灣》可說是在這樣危險、如履薄冰的狀況之下維持過來的。而我們認為參與者們，就在這協助殖民統治的傾向、與以「民俗」為武器做抵抗的傾向，兩者相互交織的所謂「灰色地帶」裡，各自融入他們本身參與的意圖，並接受了其他人的、與自己稍有不同的參與態度。

在以上的本論裡我們指出，在《民俗臺灣》裡每位參與者，將與其他人稍有不同之個人想法融入了在此運動中所產生的「灰色地帶」裡。從這點筆者欲提出以下的觀點：即、相對於將民俗學者、人類學者視為殖民主義之共犯之成規老套的殖民主義批判，有存在著較異質化之談論的可能性。這是因為、即使是那些生來就站在統治者這一方的知識份子當中也有人對統治者之殖民性的壓迫感到疑問，也有人在其日常的實踐裡嘗試著去抵抗受統治者所承受的壓迫、或是協助去緩和這些壓迫。對於除了表示明確的立場而做抵抗之外的言論，我們往往會將其斷罪為屬殖民主義性質的言論。但若像如此以今日的學者所處之社會的一般價值觀來判斷身處於不同體制的人之基於良心的作為的話，我們不得不說，像這樣將自己置身於安全的高處，而對於「觀眾」的權威性無自覺的話，可說犯下與殖民主義相同之錯誤的[26]。

---

26 對於這樣的行為塚田認為「這彷彿與紅衛兵所做的群眾責問之行為別無兩樣，是既幼稚且粗暴的行為」〈塚田2000：13〉。

～参考文献～

◎池田敏雄

1943「台北市艋舺に於ける媳婦仔・養女制度」，『民俗臺灣』3(11)：12－15

1982「植民地下台湾の民俗雑誌」，『台湾近現代史研究』4号：121－151.

◎池田鳳姿

1990「『民俗台湾』創刊の背景」，『沖縄文化研究』16，法政大学沖縄文化研究所

◎池田麻奈

1982「『植民地下台湾の民俗雑誌』解題」『台湾近現代史研究』4号：109－120.

1998「『民俗台湾』執筆者別作品一覧」復刻版『民俗臺灣』附録，台北：南天書局

◎王詩琅

1981「台湾民俗学的開拓者池田敏雄兄」，『台湾風物』31(2)：6－7.

◎王昭文

1991『日治末期台湾的知識社群（1940-1945）－『文芸台湾』、『台湾文学』及『民俗台湾』三雜誌的歷史研究』，清華大学歷史研究所碩士論文

◎小熊英二

1997「柳田国男と「一国民俗学」，『AERA Mook 民俗学がわかる。』，146－150，東京：朝日新聞社

2001「金関丈夫と『民俗台湾』－民俗調査と優生政策」，篠原徹編『近代日本の他者像と自画像』，24－53，柏書房

◎岡田謙

1941「民俗について」，『民俗臺灣』1巻1号：2－3.

◎上水流久彦

2003「解題」，末成道男編『池田敏雄台湾民俗著作集』下：585－647，東京：緑蔭書房

◎川村湊

1996『「大東亜民俗学」の虚実』，講談社選書メチエ

1997「植民地主義と民俗学／民族学」，『AERA Mook 民俗学がわかる。』，136－140，東京：朝日新聞社

◎ 金関丈夫

1941a 「皇民化と人種の問題」，『台湾時報』1月号 p.25

1941b 「民俗への愛 楊雲萍君に答ふ」，『民俗臺灣』1巻2号：43－45〔臺灣日々新報6月2日付け夕刊学芸欄からの転載〕

1942 「柳田国男著「方言覺書」」，『民俗台湾』２巻７号：46

1943 『胡人の匂ひ』，台北：東都書籍

1976 『木馬と石牛』，東京：角川書店

1980 『お月さまいくつ』，東京：法政大学出版局

◎ 呉密察（食野充宏訳）

2002 「『民俗台湾』発刊の時代背景とその性質」，藤井省三・黄英哲・垂水千恵編『台湾の「大東亜戦争」－文学・メディア・文化』，231－265，東京大学出版会

◎ 国分直一

1988 「金関丈夫」，綾部恒雄編『文化人類学群像３－日本編』，243－272，京都：アカデミア出版会

1990 「中村哲先生と『民俗台湾』の運動」，『沖縄文化研究』16

1997 「『民俗台湾』の運動はなんであったか」，『しにか』8(2)：122－127

1998 「金関丈夫先生と『民俗台湾』の運動」，『民俗台湾』復刻版第３巻，武陵出版社

2001 「金関丈夫の研究」，日本順益台湾原住民研究会編『台湾原住民研究概覧－日本からの視点－』，東京：風響社，82－88.

◎ 坂野徹

2003 「漢化・日本化・文明化－植民地統治下台湾における人類学研究－」，『思想』949：42－69

◎ Shimizu Akitoshi

1999 "Colonialism and the development of modern anthropology in Japan", Jan van Bremen and Akitoshi Shimizu (eds.), Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania, Richmond: Curzon Press, 115－171.

◎ 鈴木満男

1999 『「帝国の知」の喪失』，東京：展転社

◎戴文鋒

1999『日治晚期的民俗議題與台湾民俗学－以『民俗台湾』為分析場域』，中正大学歷史研究所博士論文

◎陳艷紅

1997『領台時代的臺灣文化與日本—以『民俗台湾』為中心』，東吳大学日本研究所博士論文

◎塚田亮太

2000「楊雲萍初期作品の検討－所謂社会主義憧憬をめぐってー」，日本台湾学会第一回学術大会論文（口頭発表用）

◎トロンブレイ スティーブン（Trombley, Stehehn）

2000『優生思想の歴史 生殖への権利』，東京：明石書店

◎Parry, B.

1994 "Resistance Theory: Theorizing Resistance or Two Cheers for Nativism", Barker, F., P. Hulme & M. Iversen (eds.), Colonial Discourse: Post Colonial Theory. Manchester: Manchester University Press..

◎藤野豊

1998『日本ファシズムと優生思想』，京都：かもがわ出版

◎編輯部

1943「「民俗臺灣」編輯座談會」，『民俗臺灣』3(4):2－14.

◎松田素二

1997「植民地文化における主体性と暴力 - 西ケニア、マラゴリ社会の経験から」，山下晋司・山本真鳥編『植民地主義と文化 人類学のパースペクティヴ』，東京：新曜社，276－306

◎山路勝彦・田中雅一編

2002『植民地主義と人類学』，西宮：関西学院大学出版会

◎山下晋司・山本真鳥編

1997『植民地主義と文化 人類学のパースペクティヴ』，東京：新曜社

◎ 楊雲萍

1941a 「研究と愛」，『民俗臺灣』1(2):43

1941b 「文脈と語気 金関丈夫先生に答ふ」，『民俗臺灣』1(3):39－41

1981 「池田敏雄先生追悼辞」，『臺灣風物』31(2)

1983 「金関丈夫先生の思いで」，『えとのす』21号

◎ 楊碧川編著

1997 『臺灣歷史辭典』，台北：前衛出版社

◎ n.a.

1943 「座談會 柳田國男氏を圍みて」，『民俗臺灣』3(12):2－15.

1944 「座談會 奉公運動と台湾の民俗研究 8月4日・台北にて」，『民俗臺灣』4(9):10－19.

1961 「臺灣民俗研究的回顧（金関丈夫博士歓迎座談会）」，『台北文物』10(1):55－60.

1967 「當前臺灣鄉土研究的方向」，『臺灣風物』17(1):5－21.

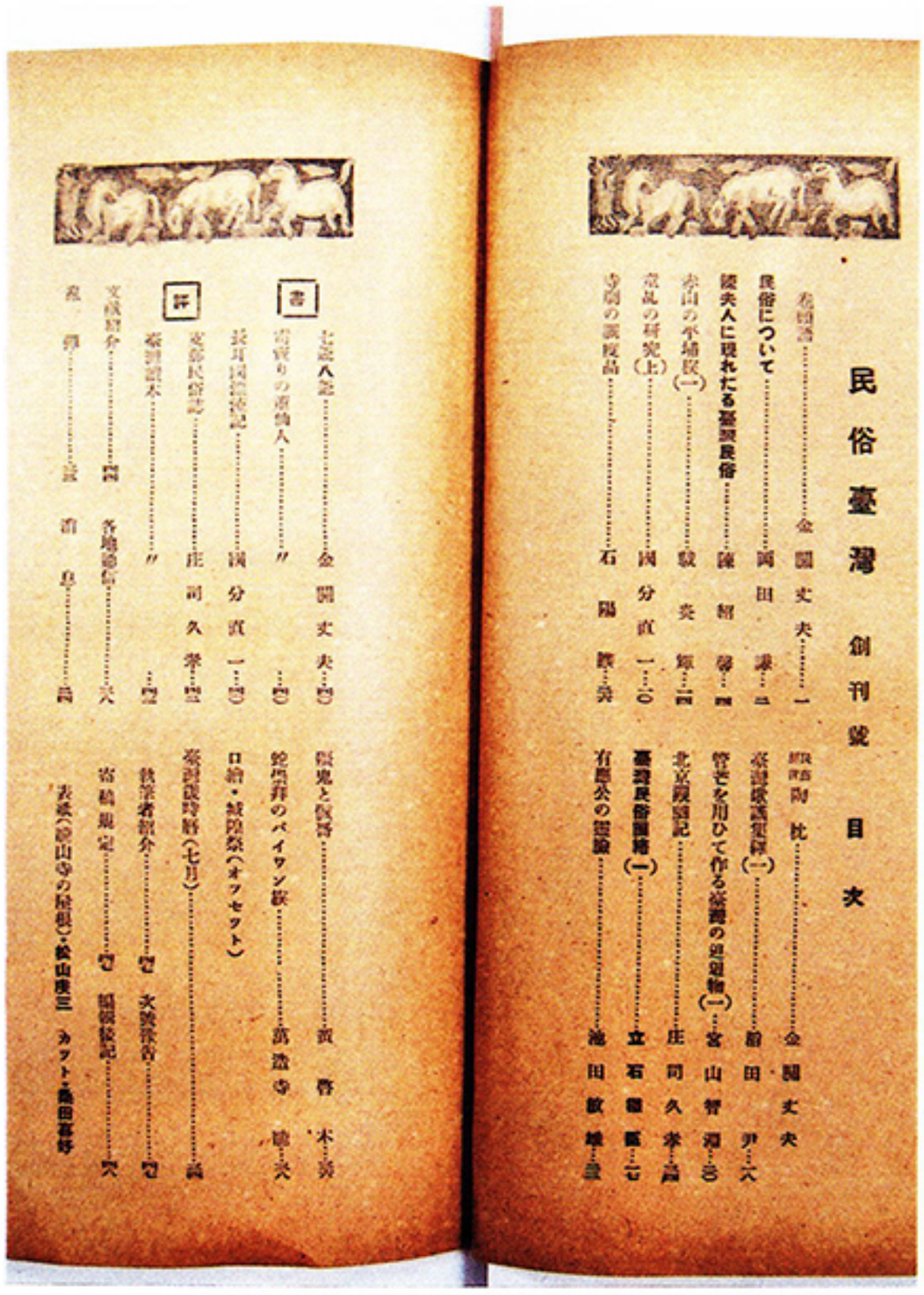
1990 「座談会 中村先生を囲んで」『沖縄文化研究』16:392－393.

圖1：「民俗臺灣」靈魂人物Dr. Kanaeseki（金關丈夫博士），感謝Kyushu University Museum（九州綜合研究博物館）提供。

圖2：「民俗臺灣」合訂本第一卷封面

圖3：「民俗臺灣」創刊號封面（昭和16年7月15日發行）

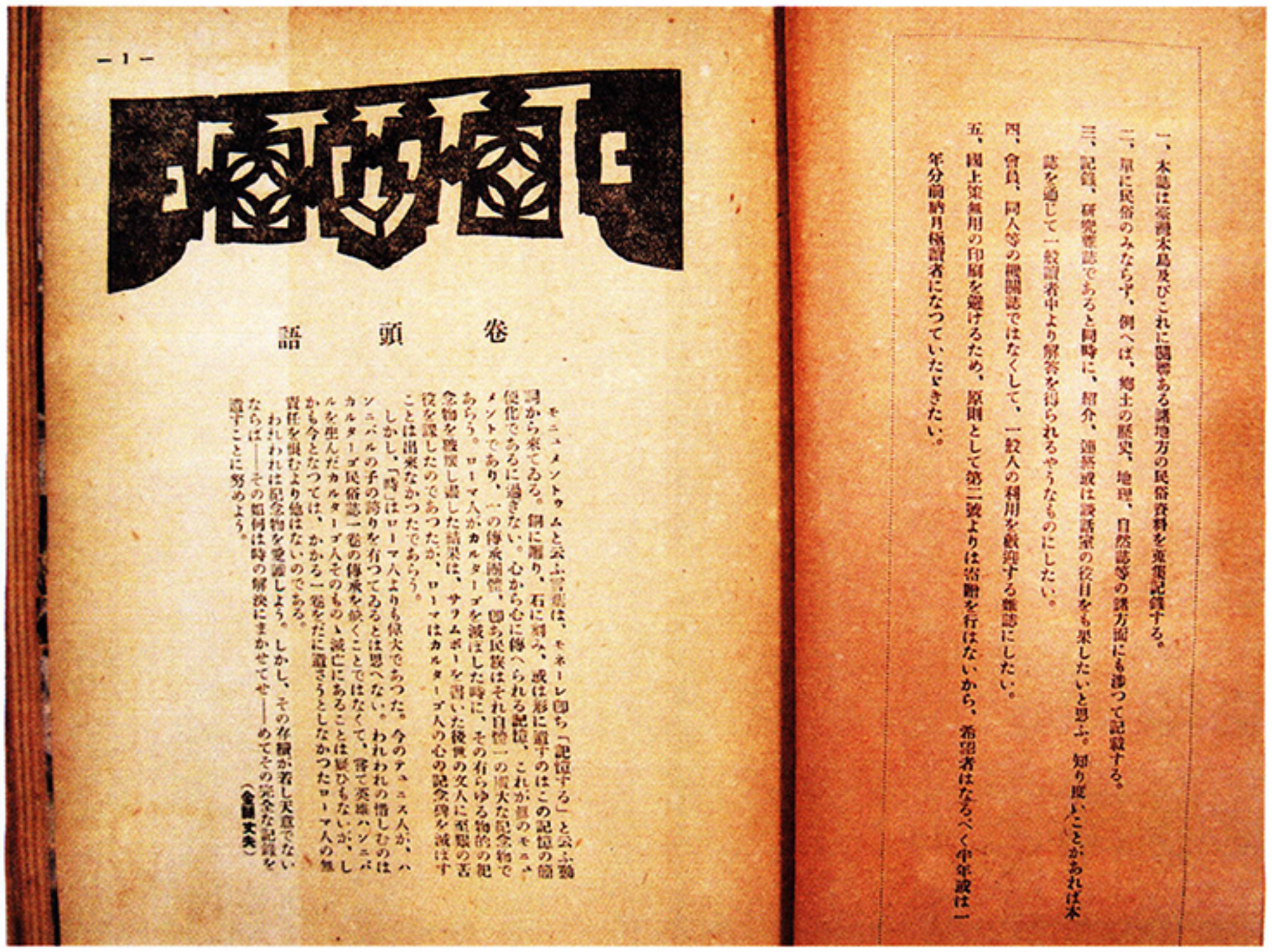
圖4：「民俗臺灣」創刊號扉頁



民俗臺灣 創刊號 目次

卷頭語……金關丈夫……一
民俗について……岡田謙……二
梁夫人に現れたる基督教民俗……陳紹馨……四
赤山の平埔族(一)……馬淵東一……六
竜鳳の研究(上)……凌純聲……一四
寺廟の訪問品……國分直一……一〇
石陽譯……一六
附記……金關丈夫……一
臺灣歌謠集錄(一)……池田敏雄……一八
管弦を用ひて作る臺灣の遊戲物(一)……宮山智源……二三
北京隨筆記……庄司久孝……一四
臺灣民俗圖繪(一)……立石鐵臣……一七
有島公の思出……池田敏雄……一五

圖5：「民俗臺灣」創刊號目次



卷頭語

一、本誌は臺灣本島及びこれに關係ある諸地方の民俗資料を蒐集記錄する。

二、單に民俗のみならず、例へば、鄉土の歷史、地理、自然誌等の諸方面にも渉つて記錄する。

三、記錄、研究雜誌であると同時に、紹介、通報或は談話室の役目をも果したいと思ふ。知り度いことがあれば本誌を通じて一般讀者中より解答を得られるやうなものにしたい。

四、會員、同人等の機關誌ではなくして、一般人の利用を歡迎する雜誌にしたい。

五、國上策無用の印刷を避けるため、原則として第二號よりは寄贈を行はないから、希望者はなるべく半年或は一年分前納月極讀者になつていただきたい。

—1—

卷頭語

モニュメントゥムと云ふ言葉は、モネーレ即ち「記憶する」と云ふ動詞から來てゐる。銅に刻み、石に刻み、或は彫に遺すのはこの記憶の働化であるに過ぎない。心から心に傳へられる記憶、これが眞のモニュメントであり、一の傳承圖譜、即ち民族はそれ自體一の壯大な記念物であらう。ローマ人がカルターゴを滅ぼした時に、その有らゆる物的の記念物を殘滅し盡した結果は、サラムボーを書いた後世の文人に至聖の苦役を課したのであつたが、ローマはカルターゴ人の心の記念碑を滅ぼすことは出來なかつたであらう。

しかし、「時」はローマ人よりも偉大であつた。今のアフリカ人が、ハンニバルの子の誇りを有つてゐるとは思へない。われわれの憎しむのはカルターゴ民俗誌一卷の傳承を缺くことではなくて、嘗て英雄ハンニバルを生んだカルターゴ人そのものゝ滅亡にあることは疑ひもないが、しかも今となつては、かかる一卷をだに遺さうとしなかつたローマ人の無責任を讃むより他はないのである。

われわれは記念物を愛護しよう。しかし、その存續が若し天意でないならば——その如何は時の解決にまかせてせ——めてその完全な記錄を遺すことに努めよう。

（金關丈夫）

圖6：「民俗臺灣」創刊號卷頭語

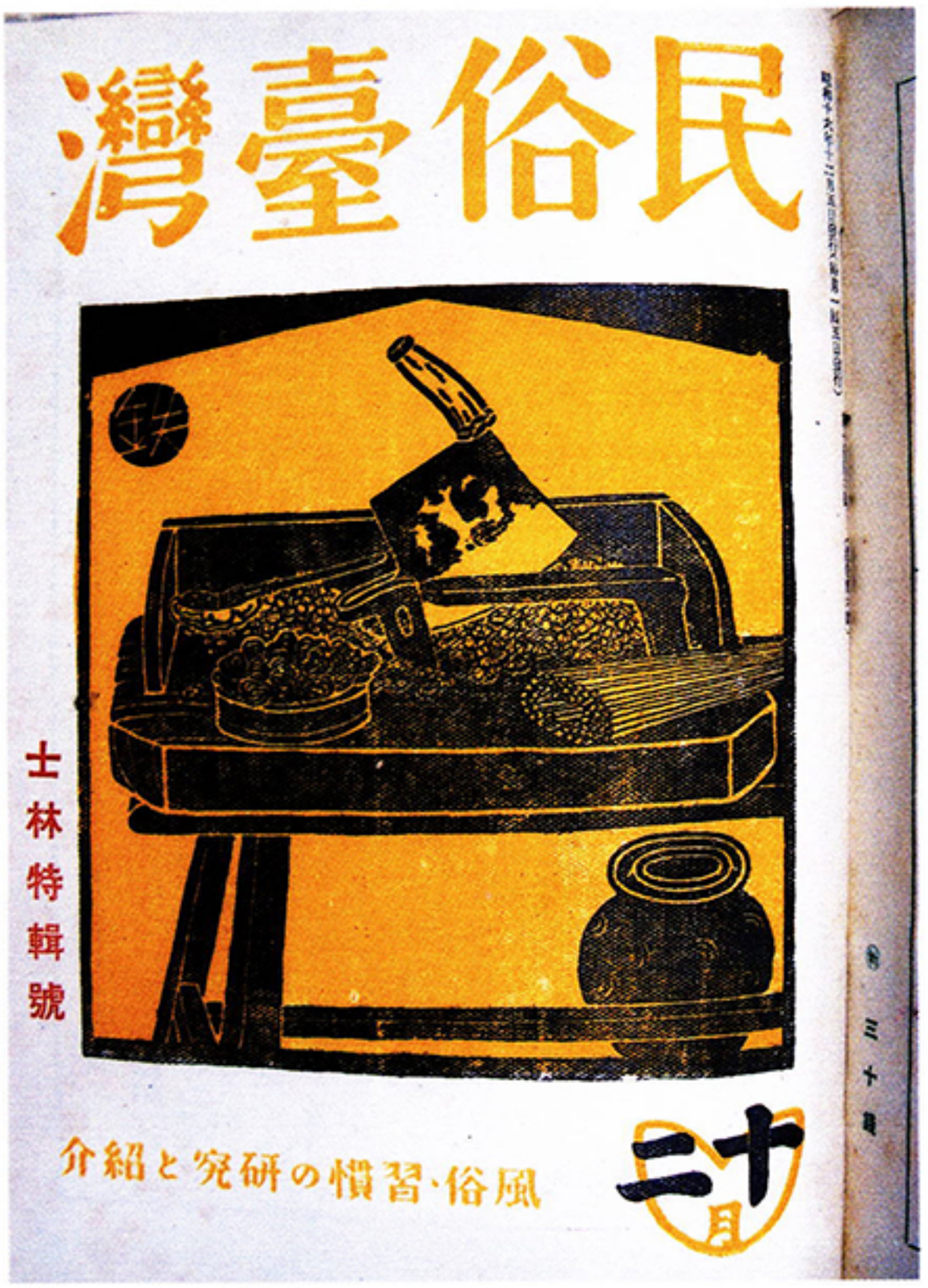


圖7：「民俗臺灣」第六號「士林特輯號」封面
（昭和16年12月5日發行）

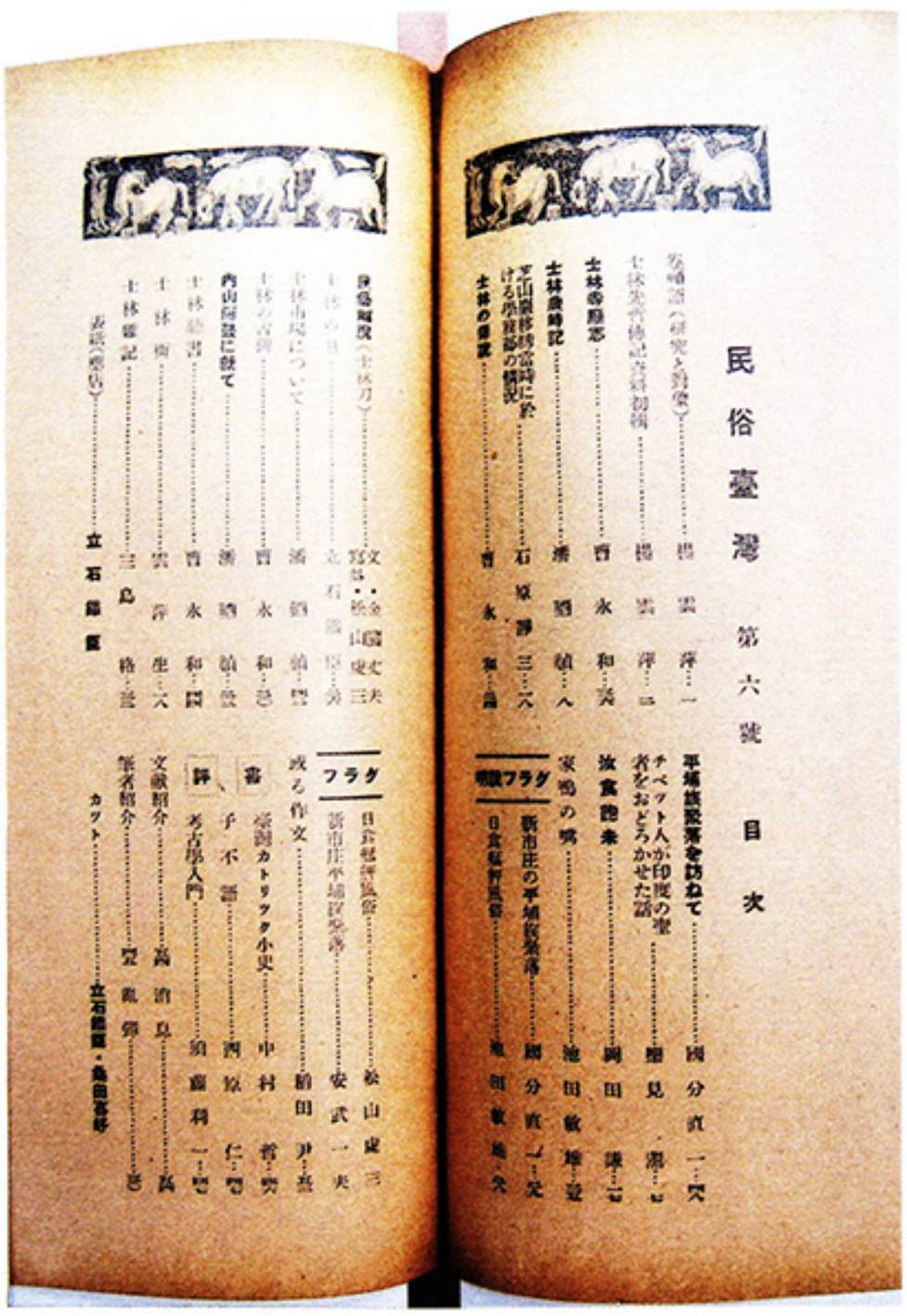
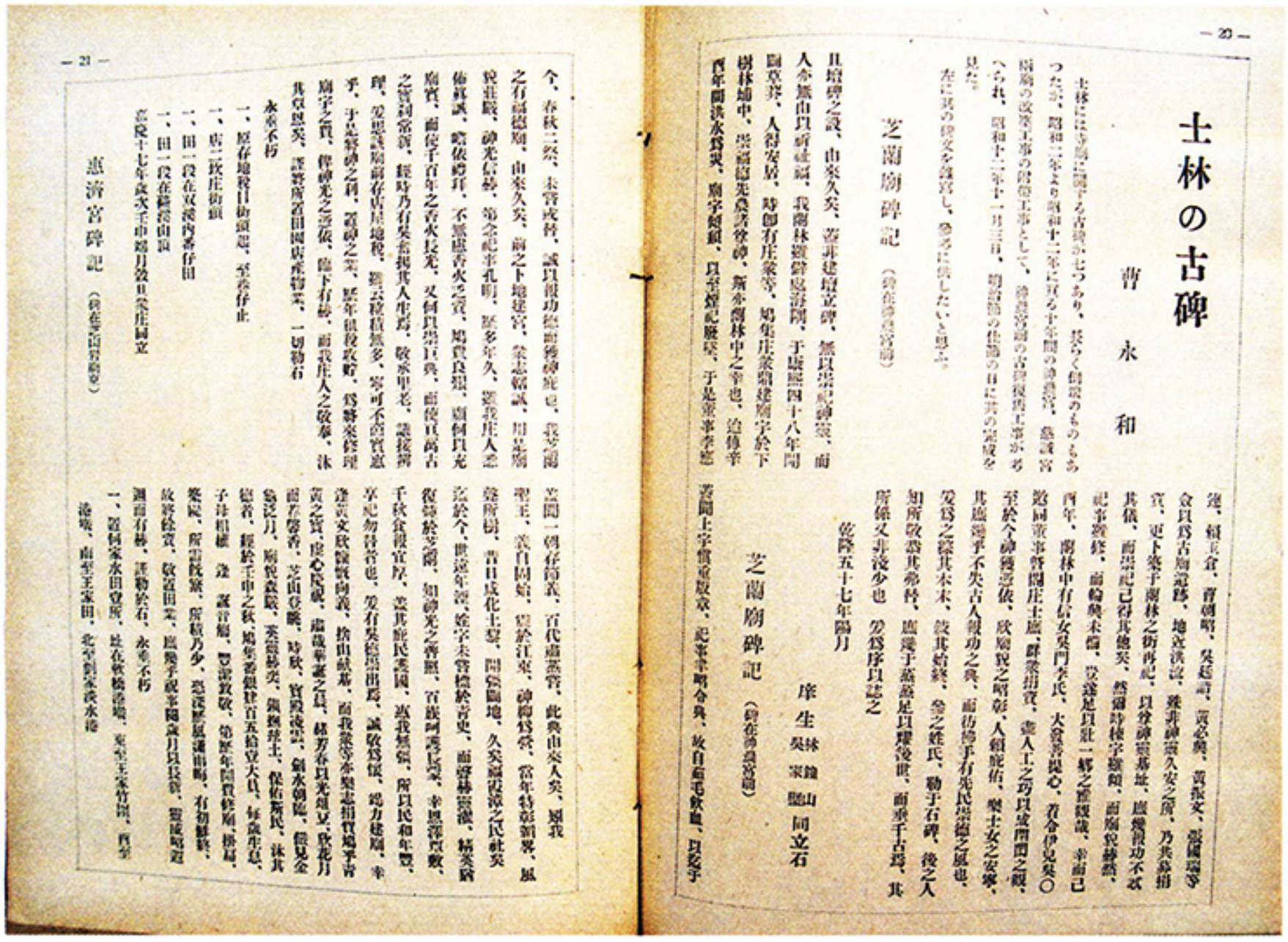


圖8：「民俗臺灣」第六號「士林特輯號」目次
（本期有多位臺灣人撰文）



士林の古碑

曹永和

士林には古碑に關する古碑が七つあり、長らく街頭のものもあつたが、昭和二年より昭和十二年に至る十年間の神農祭、慈誠宮廻廊の改築工事の際修工事として、神農宮前の古碑復興工事が考へられ、昭和十二年十一月三日、明治時の住職の日に其の完成を見た。

左に其の碑文を謄寫し、參考に供したいと思ふ。

芝蘭廟碑記（碑在神農宮前）

且培碑之說、由來久矣、蓋非建碑立碑、無以紀神蹟、而人參無由以昭盛德、我開林經營處游開、于康熙四十八年間倡章其、人得安居、時即有庄業等、鳩集庄業捐建廟宇於下樹林埔中、崇福德先農誌敬神、斯亦開林中之幸也、迨傳幸酉年間洪水爲災、廟宇傾頹、貝宅嫂紀厥榮、于是董事李德、衰開上宇僧重版章、記事事明令典、玆自垂毛飲血、貝姿宇運、福玉倉、曾朝明、吳廷詩、黃必興、黃振文、張國瑞等倉貝爲古廟遺跡、地近溪流、雅非神蹟久安之所、乃其募捐貲、更上樂于開林之街再起、貝發神靈基址、應機報功不孤其儀、而崇祀已得其德矣、然鄉時楹宇狹隘、而廟貌赫然、紀事難終、而倫典未備、豈遂足貝壯一鄉之觀哉、幸而己酉年、開林中有信女吳門李氏、大發善提心、看令伊兒吳○逸同董事督開庄主庶、群策捐貲、盡人工之巧貝成開閭之觀、至於今神德遠依、欣廟貌之昭彰、人頌能佑、樂士女之安寧、其應靈爭不失古人報功之典、而彷徨手有先民崇德之風也、爰爲之綴其本末、竣其始終、金之姓氏、勒于石碑、後之人知所敬慕其弗替、應遂于蒸蒸足貝耀後世、而垂千古焉、其所係又非淺少也 爰爲序貝誌之

乾隆五十七年陽月

序生 林鐘山
吳家臨 同立石

芝蘭廟碑記（碑在神農宮前）

今、春秋二祭、未嘗或替、誠貝報功德而尊神庇也、我芝蘭之有福德爾、由來久矣、前之下地建宮、榮志錦誠、用崇爾聖王、貴自開始、迨於江東、神柳慈營、當年特彰顯聖、風發雨隨、神光信驗、第念祀事孔明、歷多年久、鑒我庄人柔佑貳誠、嘻依神耳、不無感吉火之資、助貴良福、廟倒貝充廟貲、而使千百年之香火長光、又何貝崇王典、而使貝萬古之誓詞常新、經時乃有吳金振其人生焉、敬承里老、議接神理、爰思議開前存店屋地稅、積云稅積甚多、豈可不爲貲惠乎、于是將神之利、置神之業、歷年很稅收貯、爲將來修理廟宇之貲、俾神光之遂依、臨下有赫、而我庄人之敬奉、沐其恩光、謹將開置田園店產物業、一切勒石

永垂不朽

一、原存地稅日佑頭趨、至業存止
一、店二坎庄街頭
一、田一段在双溪內番仔田
一、田一段在雞寮山頂
嘉慶十七年歲次壬申端月穀旦業庄同立

惠濟宮碑記（碑在宮前旁壁）

一、置倒案水田登所、址在牧橋港墘、東至王家竹圍、西至港墘、南至王家田、北至劉家淡水港

圖9：「民俗臺灣」第六號「士林特輯號」作者之一曹永和先生撰文介紹「士林古碑」

圖10：「民俗臺灣」合訂本第四卷下封面

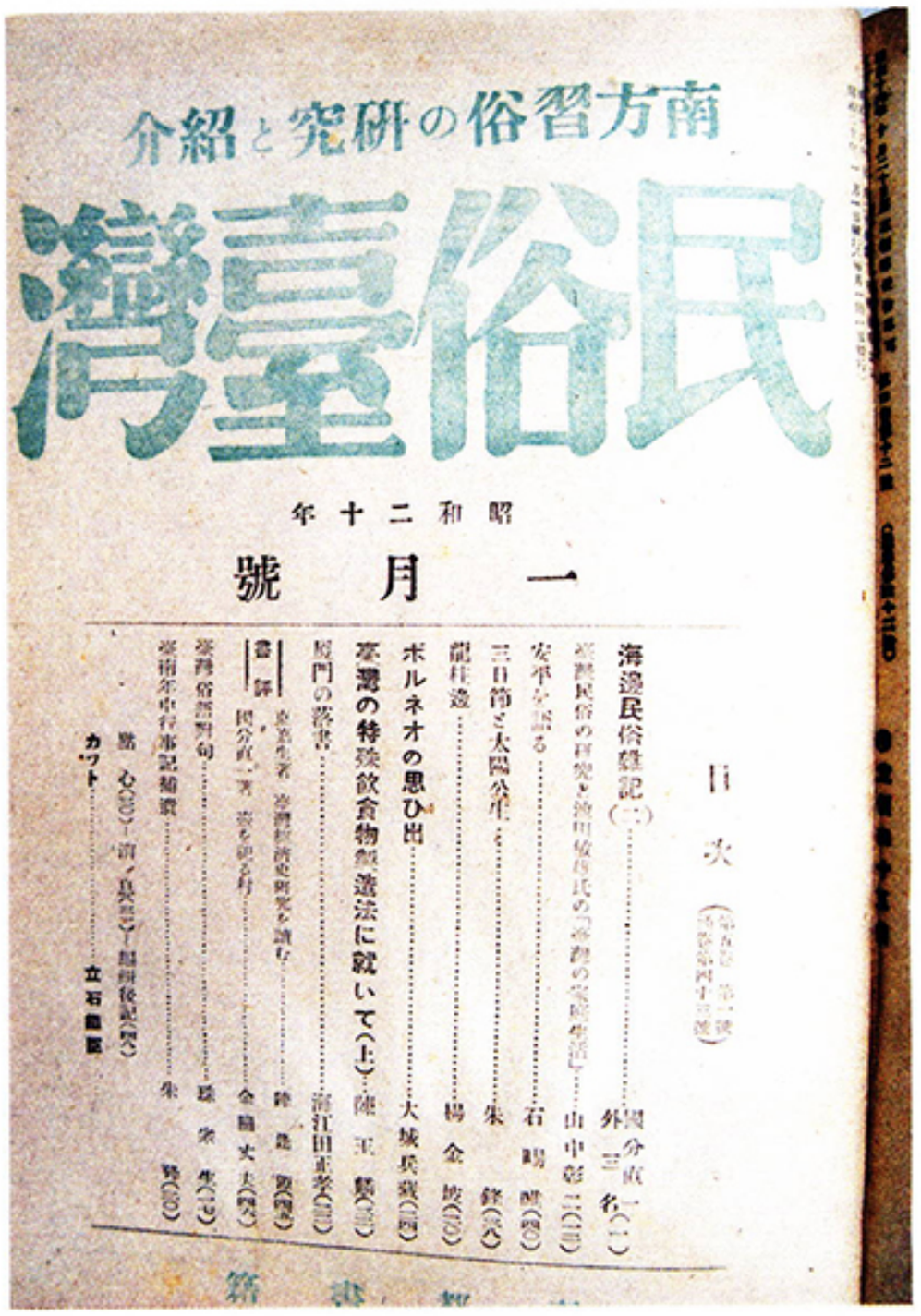

南方習俗の研究と紹介
民俗臺灣
昭和二十年
一月號
目次
海邊民俗雜記(一)……國分直一 外三名(一)
臺灣民俗の研究と渋川敬吾氏の『臺灣の家族生活』……由中彰二(三)
安平を語る……石暘睢(四)
三日節と太陽公生……朱鋒(八)
龍柱邊……楊金波(十)
ボルネオの思ひ出……大城長藏(十四)
臺灣の特殊飲食物製造法に就いて(上)……陳玉璽(十三)
厦門の落書……淺江田重孝(二二)
書評……陳紹馨(二四)
國分直一著『臺灣民族學序說』……金關丈夫(二六)
臺灣俗語對句……楊雲萍(二七)
臺南年中行事記補遺……朱鋒(三〇)
カット……立石鐵臣

圖11：「民俗臺灣」第四十三號封面（第五卷第一號，昭和20年一月號），本期為正式發行的最後一期。

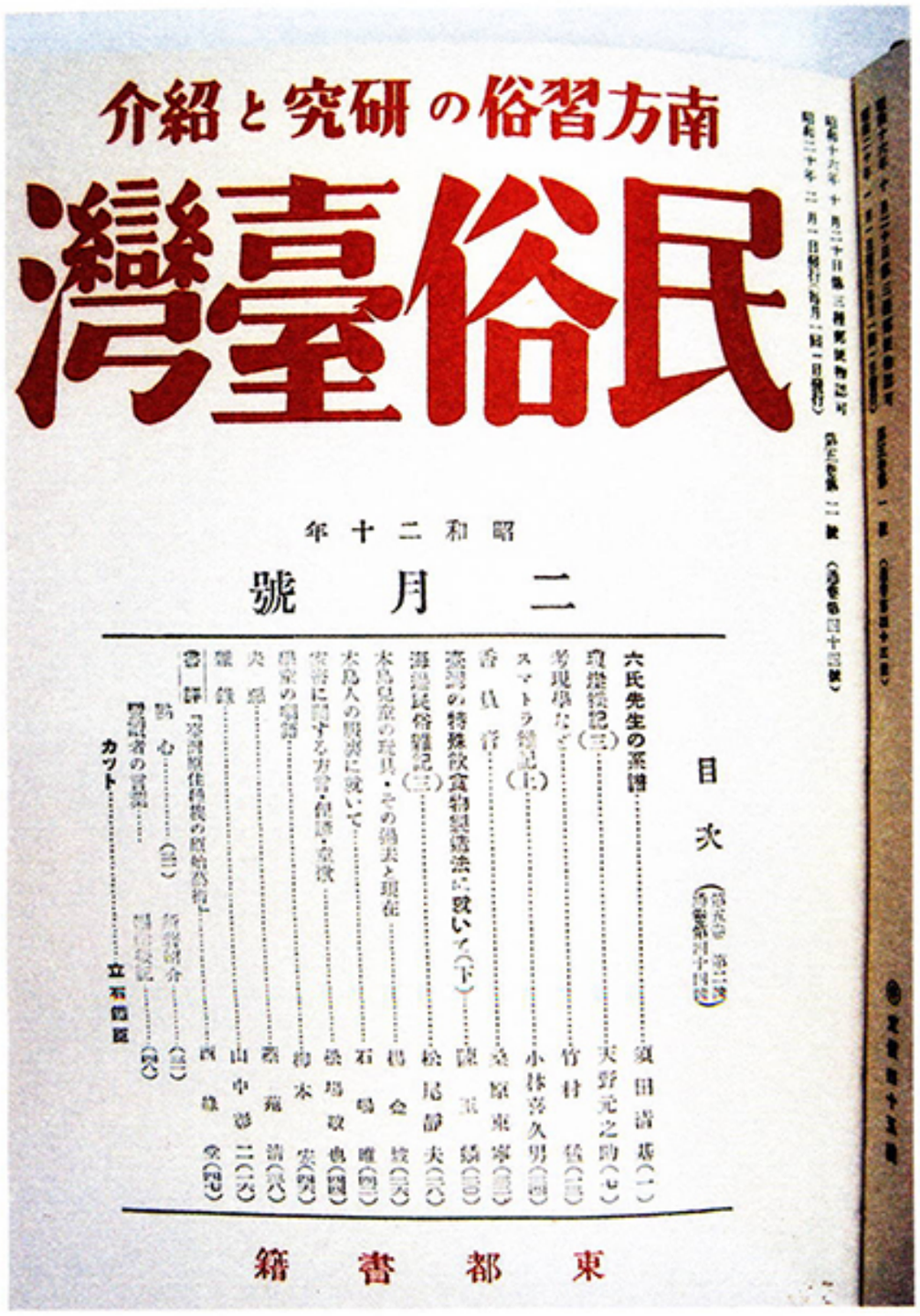

南方習俗の研究と紹介
民俗臺灣
昭和二十年
二月號
目次
六氏先生の系譜……須田清基(一)
現地雜記(三)……天野元之助(七)
考現學など……竹村猛(十三)
スマトラ雜記(上)……小林善久男(二四)
香具菓……桑原東峯(三二)
臺灣の特殊飲食物製造法に就いて(下)……陳玉璽(三四)
海邊民俗雜記(二)……松尾靜夫(三八)
本島兒童の玩具・その過去と現在……楊雲萍(四二)
大島人の服裝に就いて……石暘睢(四三)
安平に關する方言俚諺・歌謠……楊守愚(四四)
風家の婚姻……楊守愚(四四)
共學……鈴木宏(四五)
雜錄……若菜清(四八)
書評「臺灣原住民族の原始藝術」……山中彰二(五〇)
詩心……(三)
讀者の意見……西雄(四七)
カット……立石鐵臣
東都書籍

圖12：「民俗臺灣」第四十四號封面（第五卷第二號，昭和20年二月號），本期原訂昭和20年二月發行，因戰爭末期無法發行，校樣版面一直保存迄1998年才由台北南天書局出版復刻版時收入於第五卷中。（感謝南天書局提供圖片）