

國立交通大學

社會與文化研究所

碩士論文

摸索「臺灣文化」的一個嘗試：

楊雲萍的文學、民俗學與歷史學（1920-1970）

Groping for “the Culture of Taiwan”:

Yang Yun-Ping’s Studies of Literature, Folklore and
History (1920-1970)

研究生：陳羿安

指導教授：劉紀蕙、藍弘岳

中華民國 102 年 12 月

謝辭

從大學起便待在新竹這個城市，匆匆已過八年。會選擇楊雲萍作為論文題目，一開始是出於偶然，但越讀史料，越發現這個題目實在反映了我個人的內在歷程。書寫論文作為亟需耐力、毅力，以及與自己拉扯的一個長期過程，一路走來實為不易。所幸在社文所就讀期間碰到的許多良師益友，給了我繼續堅持下去的動力。

本文能夠由腦海中的天馬行空化為紙本文字，都要歸功於我的指導老師劉紀蕙老師、藍弘岳老師。兩位一直以來都給予我極大的自由與支持，如果沒有兩位在學術上與生活上的鼓勵，這篇論文絕不可能完成。我也要感謝兩位口試委員周婉窈老師與陳培豐老師在過程中給予的訂正與建議，促使我更坦率地面對材料與自己的侷限。這幾年的過程中，也感謝林淑芬老師、邱德亮老師、彭明偉老師、陳光興老師、孫歌老師、曹喜昞老師、川島真老師在不同時期帶給我的各種啟發、關懷與激勵。感謝慧芳姐與郁擘在日常的行政、課務與工作上，總是不厭其煩地給予無盡的包容、指點。特別感謝邱震寰先生、林彥輝先生、沈眉君小姐與陳盈吟小姐各自以獨特的方式支持著我，讓我在心靈與身體上都更為茁壯。

感激宓蓉、淳眉、妍潔、婷婷、雅芳、善豪、瑜芸、倬慧、咖哩在研究室裡、教室中、甚至是宿舍的房間與我一起激盪腦力、情感交流；當我沮喪的時候想起這些珍貴的片刻，總能從中再得到繼續往前的動力。一直感念汶誼自大學以來總在我最沮喪、脆弱的時刻給予我純粹的傾聽、陪伴和建議。威諄對我無條件的支持與愛令我感動又感激，在智識上碰撞出的火花也令我永誌不忘。感謝于鈞與我共享的生命軌跡，願我們都能夠繼續勇敢、堅定地面對未來的人生課題。

離開書桌回歸生活的基本面，謝謝尚霖在我過度憂慮於未來、或者沈溺於自我的小世界時，總是不吝以你無盡的樂觀與積極拉我一把。我也感激施超在過程中給予我的一切，你寬廣的視野與深厚的情意讓我願意成為一個更好、更正向的人。最最感謝的，是父母與弟弟從小到大對我無條件的包容，如果沒有你們的理解、甚至是近乎溺愛的寬容成為我的最大支柱，這本論文也不可能完成；與家中三隻寵物的相處，也給予沈浸在寫作中的我一些活生生的歡笑與感動，謝謝你們。

猶記國小的國文課本中，有一課是陳之藩的〈謝天〉。他說，「要謝的人太多了，那就謝天吧」。以前總無法理解這樣的情緒，現在倒是能夠深切體會。在這二十多年來，我想對之致謝的人太多了，希望表示的謝意也絕非三言兩語能承載。紙短情長，且讓我暫且擱筆，帶著從你們身上學到的一切與感激之心繼續前行。願有朝一日，我能夠將你們曾經給予我的這些珍貴，回饋、分享給更多人。

摘要

本文由楊雲萍在 1940 年的協力文學活動、與 1970 年以抵抗異族為目標的史學研究之間呈現的矛盾為出發點，分析楊雲萍的思想體系、並從楊雲萍思想中的其中三個重要層面：文學、民俗學與歷史學展開討論。

楊雲萍的文學活動始於 1920 年代的白話文運動，但作品主要集中於 1940 年代。不論透過漢詩、古典作品研究、或協力小說，他希望傳達的是文學之於國家、民族文化的「有用性」。他認為文學是文化的一個重要表徵，而文化是一國的根本，因此在他文學活動中的幾個不同向度，與他創造臺灣文化、促進臺灣，甚至是中國往近代國民國家改革的目標並不相悖。

同時期，楊雲萍也開始發展其民俗研究。他提倡民間文學、歌謠與俗諺的採集，以瞭解民俗慣習發生的社會基礎與時代脈絡、並在民俗改革的同時，仍以愛和謙遜的感情珍視之。以鄉土與國家之愛為基礎，循進步觀點改善文化、啟蒙人民，是楊氏民俗觀一個重要的問題意識。

然而，文學或民俗似乎無法解釋楊雲萍最關注的核心問題，也就是文化與歷史的關係。前述文學與民俗都可被視為一種改造、啟蒙文化的手段，但文化本身之所以如此重要，在於它是歷史存在的證明；有文化與歷史發展的民族，在世界史中才有其位置。此外，回顧楊雲萍以史料角度解讀文學作品與民俗的傾向，我們或許可以認為，在楊雲萍的思想體系中，文學與民俗是支持歷史的角色。

根據 George Kerr 對日治時期臺灣知識份子的世代論劃分法，楊雲萍身為日治時期的第二代臺灣份子，與第一代如連橫、第三代如皇民文學作家或志願兵等人的最大不同，在於第二代有著較重的啟蒙進步色彩，且致力於融合中國傳統與西歐、明治日本的近代文明觀，以世界和人類為思考單位的調和式啟蒙文化觀，定位臺灣與臺灣文化的位置。然而，楊雲萍較少直接批判或反思近代文明與近代國家的價值觀，且其強烈的資產知識階級之漢人文化史觀，亦使他有別於其他第二代知識份子在臺灣文化系譜中的位置。

關鍵字：楊雲萍、文學、民俗學、歷史學、「啟蒙」文化觀、世界主義、臺灣文化、世代論

目錄

謝辭.....	2
摘要.....	3
目錄.....	4
第一章 緒論.....	6
1-1 問題意識.....	6
1-2 文獻回顧.....	8
1-2-1 關於楊雲萍的先行研究.....	8
(一)「世界之子」的矛盾：林春蘭對楊雲萍文化活動的詮釋.....	8
(二)洪淑苓對楊雲萍民俗研究成就的分析.....	9
(三)從楊雲萍的歷史研究出發：許雪姬的先行研究.....	11
1-2-2 關於研究背景的文獻回顧：「文化」的定義.....	13
(一)中國儒家傳統意義之下的文化觀.....	13
(二)源自近代西歐「文明」的中日「文明」與「文化」觀.....	14
(三)調和兩者的臺灣「啟蒙」文化觀.....	16
1-3 研究者的困境：楊雲萍的生平與整體思想的矛盾性.....	17
1-4 章節安排.....	21
第二章 在「臺灣的文學」中建構「文化」：楊雲萍 1940-1947 的文學與文化活動.....	24
前言.....	24
2-1 由啟蒙到決戰：臺灣「文學」的萌芽與發展.....	25
2-1-1 近代「文學」概念的誕生.....	25
2-1-2 近代臺灣文學的萌芽：二〇年代的白話文改革運動.....	27
2-2 楊雲萍的臺灣文學觀與同時代知識份子的比較.....	30
2-2-1 楊雲萍的臺灣文學觀－理論層次.....	30
2-2-2 對照軸：島田謹二與黃得時的臺灣文學觀.....	31
2-2-3 楊雲萍的臺灣文學觀－創作層次.....	33
2-2-4 對照軸：張深切的文學思想.....	35
小結.....	39
第三章 在「臺灣的民俗」中發現「文化」：楊雲萍 1940-1960 的民俗研究.....	40
前言.....	40
3-1 民俗研究在臺灣：1930-1940 年代的民俗研究與楊雲萍的民俗觀.....	42
3-1-1 日本與中國的民俗研究.....	43
3-1-2 1930 年代臺灣的民俗研究概況.....	44
3-1-3 《民俗臺灣》與楊雲萍的民俗觀.....	46
3-2 從「民俗研究」到「臺灣研究」：楊雲萍 1950-1960 年代的民俗研究活動.....	50
3-2-1 楊雲萍的民俗觀.....	52
3-2-2 參照軸：王詩琅的文學觀與民間文學.....	56

小結.....	59
第四章 建構「臺灣文化」的一種嘗試：楊雲萍的歷史書寫（1950-1970）.....	61
前言.....	61
4-1 從《臺灣史上的人物》想像楊雲萍心中的臺灣史.....	62
4-1-1 以《臺灣史上的人物》建構的臺灣史圖像.....	64
4-1-2 楊雲萍的歷史哲學與方法論：以符合科學、理性、客觀作為信念.....	67
4-2 從臺灣史到南明史：由地方文化到中國文化的建構.....	69
4-2-1 南明研究與臺灣文化：歷史與文化的互動關係.....	69
4-2-2 「鄉土之愛」作為基礎：歷史與現實的互動.....	73
4-3 參照軸：葉榮鐘的文史辯證.....	75
4-3-1 葉榮鐘 1930-1947 年間的文學活動與社論.....	76
4-3-2 葉榮鐘 1970 年之後的書寫活動.....	78
小結.....	80
結論.....	81
參考文獻.....	84
中文部份.....	84
(一) 專書.....	84
(二) 單篇論文或文章.....	85
(三) 學位論文.....	95
日文部份.....	95
(一) 專書.....	95
(二) 單篇論文.....	96
英文部份.....	97
(一) 專書.....	97
(二) 單篇論文.....	97

第一章 緒論

1-1 問題意識

臺灣正式出現在史書上的時間不晚於明代，但直至明朝末年乃至明鄭時期之前，主要是以航海指標、海盜根據地或貿易中轉站的面貌出現，其重要性甚至不及澎湖。當時任誰也想不到，在兩三百年後，臺灣竟會因為中國與日本之間的戰役，而成為日本在亞洲的第一個殖民地。日本在臺五十年的統治所帶來的經驗，是理解臺灣一個重要且不可或缺的契機。雖然如同班納迪克·安德森（Benedict Anderson）曾特別指出的，「不應該過分強調日本在臺灣五十年殖民統治的重要性」¹，但我認為也不能因此把臺灣在這段期間所被迫接受或自主響應的改變、以及它們的關鍵之處一筆抹消，否則，我們或許也難以確實地理解今日臺灣之所以如是的理由。

然而，綜觀現今臺灣史相關的研究，特別是針對日治時期臺灣的研究，似乎很難脫離「反抗」或「後殖民」的思考框架（包括了日本對臺灣的殖民、以及中國對臺灣的殖民），而往往偏向以此視角去詮釋歷史。這種「民族主義式的抵抗史觀」可能隱含著兩種弔詭：官方中華民族主義的史觀、以及臺灣民族主義的史觀²，比如刻意強調知識份子在日治時期的抵抗、或是庶民生活如何在官方政策之下，創造出一種「縫隙」，而維持自身的主體性與能動性。固然，此種解讀方式有一定的道理，然而一味運用這兩種史觀可能並不見得能幫助我們深入地理解臺灣的歷史或當代的人物，反而更可能讓研究者與今日的讀者陷入後殖民的思考方式中，而難以跳脫民族主義式的思維。

出於這樣的考量，我開始重新研讀被定義為「協力/非抵抗」的日治時期皇民文學作品，藉此思考是否除了抵抗之外尚有另外的解讀可能。在閱及大東亞文學者大會、以及決戰臺灣小說選的相關資料時，我注意到除了為研究者所廣泛討論的作家如陳火泉、周金波、龍瑛宗之外，針對其中一個參與者—楊雲萍—的討論卻似乎特別少，且通常不會將他列為「皇民作家」的一員。這個現象讓我對楊雲萍產生了興趣：為什麼同樣作為「決戰臺灣小說選」的作者，楊雲萍的定位與對待卻與皇民作家不盡相同？在仔細閱讀楊雲萍日治時期的其他作品之後，我發現他不僅活躍於文學場域，在文物蒐集、民俗、與臺灣研究上都有貢獻。1945年之後，楊雲萍雖然不再進行文學創作，但是在民俗學、臺灣史研究仍持續努力

¹ 方孝謙，《殖民地臺灣的認同摸索：從善書到小說的敘事分析(1895~1945)》。臺北：巨流，2008。

² 游勝冠語。不過，這兩種史觀也可能會產生衝突，而不必然總是處於籲求一致的狀態。

不輟。至六〇、七〇年代，他更將研究關注由臺灣民俗、臺灣史延伸到明鄭史與南明史，強調南明史本身與遺民們「抵抗異族」的象徵意義、以及對臺灣文化而言的開創性地位。楊雲萍之所以未被列入皇民作家的一員，或許是因為他的貢獻不僅限於協力文學方面，四〇的古典文學研究與詩集創作、五〇至七〇年代的民俗、歷史敘述或許也是其中一個原因。畢竟，在創作「協力」的皇民文學的同時，又表現出一種抵抗的姿態，直觀來看似乎會造成一種矛盾且難以理解的衝突感。

以楊雲萍在他所建構的臺灣史、南明史敘述與文學奉公作品之間的矛盾為例，如果我們以「抵抗史觀」理解楊雲萍的行動，就會造成一個難以詮釋（因而乾脆不詮釋）的空白。然而，如果跳脫這樣的史觀，或許這樣的「空白」並沒有那麼難以解釋。或許，以楊雲萍所處的時代脈絡來看，從文化的觀點提倡「民族史」或「民族史」，把歷史學科化、同時以文學活動為民族效力，這兩件事並不存在那麼大的衝突。所謂的抵抗史觀固然有其一定的重要性，但是若過於強調，恐怕也會造成一些問題；本文的目標，並非完全否定「抵抗」此一面向，而是希望能透過提供一個抵抗以外的觀點，藉此將抵抗史觀相對化的一種嘗試。

由於現行對楊雲萍的研究，較少論及他的史學、活動與日本內部思想邏輯的承接性，因此本文希望透過梳理出楊雲萍與二十世紀初的中國、日本內部思想的脈絡、結合他所承繼的中國儒學傳統與近代新式教育挾帶的話語邏輯，進入當時的社會與知識脈絡理解他的文學、民俗、歷史研究。一方面，我希望能夠從一種不僅限於臺灣的、更加宏觀性的視角來考量楊雲萍以及與他同代的東亞知識人可能經歷的知識氛圍以及思想痕跡：臺灣知識份子如何詮釋臺灣介於東亞兩大帝國之間的位置？如何展望臺灣的未來？如此背景與楊雲萍的思想與多方面的文化活動有何互動？在他跨領域的文化活動之間，是否存在著某種內在的聯繫性？另一方面，我也希望能夠透過提供這種不同的視角，作為相對化「抵抗史觀」的嘗試之一，並由此解答目前針對楊雲萍的先行研究所留下的「空白」。楊雲萍主要的文化活動以四〇至七〇年代間最為豐富，且這段時間也正好是臺灣在文化與政治轉型的關鍵期，因此我將以楊雲萍在 1940-1970 這三十年間在文學、民俗學、與歷史學的著述及活動為主要討論範圍，探尋他意圖透過這三種研究追尋的終極目標、以及他在臺灣研究系譜中的定位。

1-2 文獻回顧

1-2-1 關於楊雲萍的先行研究

目前關於楊雲萍的文獻回顧，大致可粗分為四類，分別從文學、史學、民俗研究、及綜合評論這些範疇討論其貢獻與思想。³值得一提的是，楊雲萍曾為多首兒歌及歌曲填詞，但他在音樂/流行文化上的貢獻並未如其文學與史學活動一般受矚目，僅有一篇相關之文獻回顧（呂泉生，2000），故在我的討論中，並未將之獨立為一類討論。根據已出版的《楊雲萍全集 8：資料之部》收錄的文獻回顧，大多數均集中在文學（13 篇）及史學（13 篇）領域；⁴綜合生平論述的介紹性文章也有不少（9 篇），但多半出自新聞記者、校刊訪談、刊登在雜誌刊物或表揚性文章，而與上述兩種介紹楊雲萍學術活動的性質不同。民俗研究雖為楊雲萍奉獻數十載心力的重要領域，但卻只有一篇專論文章（洪淑苓，2008）；這或許是因為大部分討論其史學的文獻都會把民俗研究歸至其歷史研究的一環。對於民俗研究的歸屬與定位、以及現下把民俗研究與歷史相混為一談的作法與原因，或許也是值得為文討論的一個問題，在此不表。考量本文主要的工作範圍，我把與楊雲萍相關之文獻回顧分為文學、民俗研究、歷史研究三部分討論。

（一）「世界之子」⁵的矛盾：林春蘭對楊雲萍文化活動的詮釋

截至 2013 年為止，探討楊雲萍的碩博士論文仍然只有林春蘭（1995）的〈楊雲萍的文化活動及其精神歷程〉（已於 2002 年出版專書）。林春蘭以楊氏的文化活動（文學作品、在學校的活動、成為刊物撰稿群、在報上發表時局評論……等）為主，其最主要的問題意識在於：作為殖民地的人民，臺灣知識份子如何在這樣的前提下抉擇自己的文化路線？經歷了二戰之後，臺灣人民再次進入了「主觀傾向」強烈的時期，這種歷史的發展又如何影響知識份子的生涯、文化活動、與精神歷程？林春蘭梳理了楊雲萍在日本大學文化學院留學期間參加的學生運動，並以「文化活動」作為其 40 年代以前在文化界活動的統稱。她認為楊雲萍傾向於把文學納入文化、歷史的範疇加以理解、系統化，也就是認為，文學史作為文化史的一部份，也應該透過史料、考證的方式建立其系譜。這與西川滿等人主張的「外地文學史觀」是有相當差距的。當皇民化運動如火如荼推行、文學不再像先前一樣得以作為知識份子發聲的管道後，民俗研究成為楊雲萍表達自己對臺灣鄉

³ 本文所參考之文獻回顧，以收錄在《楊雲萍全集：資料之部（二）》中的三十七篇文獻回顧為主。此為目前可見，蒐集得最齊全的版本，故以之作爲資料分析之基礎。若搜尋到未收錄進《全集》的文論，也會盡量一併探討。

⁴ 但兩者通常會被一起討論，有重疊現象。許多文章均連帶討論史學與文學，或以「文史雙棲楊雲萍」（林曙光，1993）、「楊雲萍教授的詩情與史學」（張炎憲，1993）等為題。

⁵ 林春蘭（2002）語（原文為第二章第三節標題：「『世界之子』的多重選擇」），頁 58。

土之愛的替代途徑。楊雲萍雖然相較之下較為靠近當時官方角色，但仍或積極地在報章雜誌上撰文諷刺時局、或消極地致力鑽研臺灣民俗慣習與臺灣史，堅持臺灣在文化、歷史、文學上都必須保有自己的特殊性、不能被完全矮化為中國(史)的一支，而忽略其重要性、同時又堅持臺灣與中國之間在歷史上、文化上自古以來一脈相承的關係。全文以「主流中的邊緣」作為楊雲萍一生的總結，說明他無論在日治時期或國府治臺時期，態度雖然傾向主流官方立場，但卻又保有一定的自主性與抵抗性，是以無論在任何時期，他總是作為一個特殊的存在堅持著自己的聲音。

林春蘭的碩士論文試圖努力地貼近橫跨日治時期與國府治臺時代的臺籍知識份子，在時代與政權劇烈轉換的脈絡中經歷的心態、思想、與知識系譜衝擊。不過，全文雖名為「文化活動」與「精神歷程」，時間軸卻只有楊雲萍從日治時期到戰後初期這段時間的經歷、且對於他在歷史、民俗學方面的研究也未充分討論，而把「文化活動」限定在著述文學作品、參與學生社團或文藝組織、或雜誌/報紙撰稿的範疇。但是，林春蘭並未在文中詳細說明她自己、或者是楊雲萍本人對所謂「文化活動」的定義，而將關鍵的定義問題留給讀者自行解答。她注意到了「臺灣特殊性」、或者應當做些什麼以保護、維持這個特殊性，似乎是楊雲萍無論在日治時期或國府治臺時期都極為重視的主題，但是她卻沒有繼續探討臺灣特殊性對楊雲萍、甚至是對那一輩的臺灣知識份子如此重要的理由、以及他們究竟是基於什麼樣的立場做此要求？林春蘭將楊雲萍定位為「主流中的邊緣」，肯定他在一片輿論中始終敢於堅持己意、站在臺灣立場發聲的努力。然而文中始終未提出她據以判定楊雲萍為「主流」或「邊緣」的標準；楊雲萍在戰前戰後的臺灣文化界，都佔據充分的文化與社會資本，也曾實地作為「主流」的一份子發揮論述影響力。他提倡的許多運動或言論，往往本身即是、或者不久之後便成為臺灣文化「主流」運動的論述路徑。因此，若要將楊雲萍定調為所謂的「邊緣」人物，尚需要更充分的證據證明。更重要的是，林春蘭一文雖涉及楊氏 40 年代的文化活動，但卻繞過了他早在此時期便已於歷史與文學研究所呈現的矛盾：既強調臺灣特殊性與重要性，卻同時擔任日本總督府決戰文學派遣作家。繞過了他思想中的矛盾，就無法全面且深入地理解楊雲萍的整體思想。綜合以上，我希望以林文中未得到充分討論的議題為基礎，提供一個補充楊雲萍研究的視角與解釋。

(二) 洪淑苓對楊雲萍民俗研究成就的分析

楊雲萍對民俗研究的興趣、與材料的蒐集，奠定於日治時期。他自 1933 年自日本歸臺後便陸續收藏了許多與臺灣民俗相關的珍貴文物（如古錢幣、古印、歌仔冊等）、於 1941 年加入《民俗臺灣》撰稿群，實際為保存臺灣文化貢獻心力；國民政府治臺時期亦曾擔任《臺灣風物》的雜誌主編，其成就自不在話下。然而，以專文探討楊雲萍民俗研究的成就、分類介紹、以及民俗觀的，只有一篇論文（洪淑苓，2009）。洪淑苓詳細比較後，認為楊雲萍參與的活動和著作，主要集中在歷史與軼聞、傳說的參照比較，地方文史與古蹟文物的考察，社會風俗的評論等；其中，楊雲萍對婦女史、庶民生活史的開創眼光更是值得一提。作者對於推廣民俗研究之重要、以及試圖把它和史學區分開來的立意，可謂開創風氣之先聲。

洪淑苓認為，楊雲萍的民俗觀反映了幾個特點：（一）注重臺灣文化的主體性，務求愛、理解、與謙遜。（二）提倡及時整理研究，先瞭解民俗再求改善。（三）關注並肯定女性風俗研究的意義（洪淑苓，2009）。但這些確實是楊雲萍、甚至是身為臺灣民俗研究者所獨有的「特殊主張」嗎？事實上，只要略微比較日籍民俗學者在同期《民俗臺灣》的言論，就可以發現這些「特點」其實反映了當時存在於知識份子間、甚至是文學界與民俗界的共通論述，《民俗臺灣》主要編輯者金關丈夫、池田敏雄、中村哲亦曾有類似言論。提倡「地方文學」的日籍臺灣文學作家如島田謹二、西川滿，亦以臺灣的「主體性」、「地方性」、與「鄉土之愛」為主要訴求，反對中央缺乏愛和理解的文學政策。楊雲萍本人也曾經很明確地同意國家與鄉土愛的關係。⁶以上至少點出了兩個問題：（一）楊雲萍的民俗觀與當時臺灣文化界（包含民俗、文學界）的論述頗為靠近，因此「特點」一詞或許不能用以指涉屬於他個人民俗觀的「獨特性」；（二）關注地方主體性、對鄉土的熱情和愛，更根本地反映了對國家的熱愛，地方愛/鄉土愛乃是國家愛的再現，因此，有必要重新思考提倡「臺灣之愛」或臺灣民俗研究的底層意識，究竟是從什麼樣的位置出發、如何解讀。

洪淑苓一文對楊雲萍民俗觀的詮釋，重在強調他對「『臺灣』民俗研究」的開創性與貢獻、以及分類他的民俗研究成果。但或許也正是在如此強調「『臺灣』民俗」的同時，反而以一種屬於「臺灣人」的「特殊性」為預設，而遮蔽了楊雲萍的思想與時代脈動之間的關係。這種解讀的趨勢或許也反映了臺灣當下所被「認可」、允許、而得以出現的思緒邏輯：把民族感覺歸類在「種族」的欲望、

⁶ 楊雲萍，〈對故鄉的愛〉（昭和 16 年（1941）10 月，《臺灣藝術》2 卷 10 號）；〈B25 與薔薇花〉（民國 70 年（1981）10 月 25 日《中國時報》），摘自《楊雲萍全集：文學之部（二）》，頁 38-39、頁 294-298。

統治政體的恆久性、或者語言及習俗，⁷以此為基礎而衍生再製出的臺灣民族想像。然而，如此的解讀是否忠實地靠近楊雲萍的思想體系與立場？或許是一個有待商榷的問題。

(三) 從楊雲萍的歷史研究出發：許雪姬的先行研究

1945 年後，楊雲萍離開了文學界，轉而把主力投注在時局評論、史學研究、與民俗研究上。除了進入臺灣省省通志館擬定通志草案之外，他也在臺大歷史系任教，春風化雨三十年。楊雲萍的歷史研究貢獻，尤以明鄭史、南明史、臺灣史為開創性的成就；對臺灣史上重要人物的評介也被認為中肯且具高度參考價值。楊雲萍在 1977 年榮退之後，其明鄭、南明史研究論文與人物評介曾被集結成冊出版。⁸目前，對楊雲萍史學方面的概括性介紹，退休前可以發現幾篇對楊雲萍的評介或回應，⁹至七零到九零年代以訪問與簡介性文章為主。¹⁰楊雲萍於 2000 年過世後，通評性文章才陸續出現。¹¹其中除了分析楊雲萍的南明史與臺灣史研究之外，偶會述及楊雲萍的歷史哲學觀。事實上，楊雲萍的歷史研究便反映了他本身的歷史哲學觀，兩者是不可分開論述、或只論其一而不知其二的。

目前，關於楊雲萍的臺灣史研究最詳盡的文獻回顧，首推許雪姬的〈楊雲萍教授與臺灣史研究〉(2007)。¹²許雪姬認為，以狹義來說，在連雅堂(1878-1936)之後，有史著的就只有林獻堂(1881-1956)與楊雲萍兩人。在日治時期，楊雲萍便屢次為文提倡研究臺灣史的重要；至戰後初期，更曾實際進入臺灣省通史館擬訂臺灣通史綱目，不過最後通史館由於二二八事件組織被裁撤，楊雲萍其後輾轉於 1947 年起進入臺大歷史系展開杏壇生涯，在四十年間共開授「臺灣史」、「明史」、「歷史哲學」、「日人對於中國史學的研究」、「臺灣史日文名著選讀」、「南明史」等課程，主編《臺灣風物》前兩卷，蒐集歌仔冊、古文書、古印等文物。他在上課過程中最注重史料的介紹與史觀的建立，除了介紹西方哲學之外，也詳細講授清代章學誠(1738-1801)的《文史通義》、以及黑格爾(G.W.F. Hegel, 1770-1831)的《世界史之哲學》。他認為臺灣文化的源頭出自沈斯庵，而鄭成功乃是開創而非恢復臺灣。此外，又考證出鄭成功的死因與正確的登陸日期、登陸地點。許雪

⁷ 酒井直樹，〈國體與同情社會：天皇制的牧養〉。《文化研究》第十一期(2010年秋季)：10-35。

⁸ 可參見《南明研究與臺灣文化》(1993)與《臺灣史上的人物》(1981)。

⁹ 如作者不詳(1954)、陳國來(1949)等。

¹⁰ 如應大偉(1995)、張炎憲(1993)、湯熙勇(1985)、丘秀芷(1985)、盧蕙馨(1982)、應平書(1980)、陳長華(1977)等。

¹¹ 如許雪姬(2006)、(2007)、遼耀東(2000)、黃富三(2000)。

¹² 《楊雲萍全集：資料之部(二)》，頁 473-570。

姬指出，楊雲萍看不慣戰後一片仇日聲中，將臺灣史矮化為中國史下一個微不足道的分支，因而在為陳漢光（1921-1973）寫的《臺灣抗日史》做序時，即道出其看法：「夫臺灣非無史也，其燦爛與奇離，或並世界各處無其匹，只史書不多耳」；以上對於臺灣研究的努力，都是希望能夠以學術的眼光把臺灣史研究由「風土研究」的層次提升至「學問」的水平。

許雪姬認為，楊雲萍一生最重要的史著是《臺灣史上的人物》與《南明研究與臺灣文化》。他對連雅堂的定位（臺灣第一代史家）為史學界所認同；為余清芳（1879-1916）做傳時，亦特別注意其抗日檄文，原因是余氏等人不僅反對日人，也反對滿清，而把臺灣淪日的責任歸給清廷；當把日人推翻後，要建立一個「大明夢想國」。由此可看到鄭氏以來「反清復明」的精神，也就是反抗日人的精神。她指出，與其他史家的人物評論相較之下，楊雲萍的人物品評見解獨到、微言大義，又兼具詩人與史家的悲憫情懷，且不因政治或歷史因素而給予他人不夠中肯的評價，極具供後世史家參考與學習的價值。她亦曾多次提到楊雲萍對連橫與《臺灣通史》的高度注目與評價。不過，值得注意的是，楊雲萍在其著作中不止一處論及連橫與其史著《臺灣通史》，¹³顯示他或許已經充分意識到連橫的「史」的優缺點、且數十年以來致力希望承接連雅堂自晚清所承繼的歷史敘述系譜、以一種不同於連橫的歷史哲學及方法論，超越他在治史上的成就。

許雪姬一文對楊雲萍治史的各方面成果做了相當詳細的介紹與評論，然可惜或由於篇幅與主題限制，並未深入討論楊雲萍由臺灣史而治明鄭史、南明史的思想轉折與內在邏輯，也較未凸顯橫互在連—楊之間「超越」與「重寫」臺灣史的企圖。許雪姬在文中亦曾觸及楊氏在「文學與史學間的背行與矛盾」此一問題，但她傾向以時代背景的限制、而非從個人的思想體系中解讀這種矛盾。¹⁴然而我認為，正是在這種思想矛盾的縫隙中，才更能窺見一個長期從事思想工作者的基

¹³ 如〈史家連雅堂〉（1948.6.28，收錄於《楊雲萍全集：歷史之部（二）》頁 77-82）、〈《臺灣通史》的作者與其手蹟〉（1948.6.14，收錄於《楊雲萍全集：歷史之部（三）》頁 241）、〈臺灣研究必讀書十部〉（全文成於 1949.12.27，提及連雅堂的部份在 1949.5.24 發表。收錄於《楊雲萍全集：歷史之部（四）》頁 235-238）、〈臺灣史上的人物 114：連雅堂〉（1952.7.17，收錄於《臺灣史上的人物》頁 284-285）、〈連雅堂與圓山貝塚〉（1954.3.22，收錄於《南明研究與臺灣文化》頁 671-674）、〈連雅堂傳〉（1954.9.28，收錄於《楊雲萍全集：歷史之部（二）》頁 83-103）、〈史家的連雅堂和詩人的連雅堂〉（1977.12.31，收錄於《楊雲萍全集：歷史之部（二）》頁 105-109）、〈我所認識的連雅堂先生：關於連雅堂先生記事〉（1990.7.26，收錄於《楊雲萍全集：歷史之部（二）》頁 111-114）等。

¹⁴ 「文學與史學間的背行與矛盾，正顯出日治時期身為臺灣人知識份子的難為。其中有傾斜、有屈從、有順從、有反抗（消極、積極）、有堅持，論斷臺灣人物者不可將人截然劃分，也不能以『氣節』、『忠奸』作為對人唯一的檢證。」許雪姬，同前引，頁 492。

本關注；作為一個具有深厚漢學背景、熟習英美文學與日本大正—昭和時期語言思想、在臺灣文化界中跨時代、跨領域活躍的臺灣知識份子，「文化」，或說「臺灣文化」，可以說是楊雲萍投注一生心力的目標。對於臺灣研究的籲求、在臺灣文學的筆耕、對臺灣民俗的追尋，象徵了他在中國、日本兩個帝國之間定義「臺灣文化」的嘗試，也反映了他對於歷史的追求；文化造就歷史，而歷史乃是國家的根本。臺灣作為從屬於國家之下的地方，卻不能失去自我意識與特殊性，而這種意識與特殊性的立論基礎就在於專屬於臺灣這塊地方的文化特色與本質，這也是目前先行研究中對楊雲萍思想最為強調的一點。或許認為文化是無須解釋、不證自明的概念，楊雲萍從未有明確的定義與解釋，而是透過大量的短篇著作拼湊出他對於文化、以至於臺灣文化的想像。如果將文化的想像和定義視為貫串他思想工作的關鍵，那麼他的文化觀便是一個不可繞過的問題。

1-2-2 關於研究背景的文獻回顧：「文化」的定義

作為一個跨越文化、語言與時代的知識份子，楊雲萍的文化觀融合了多種來自不同思想脈絡的資源，以此為基礎發展成他（或者臺灣）獨特的文化詮釋。文化的定義，在不同時代的不同文化中各不相同。日治時期的臺灣，至少（曾經）受到幾個不同文化觀的影響：（一）中國儒家傳統意義之下的文化觀；（二）受近代西方政治文明刺激而產生轉化的清末民初中國新文化觀、以及日本大正至昭和時期的文化觀；（三）融合了以上兩者，但偏向近代文明史觀的臺灣文化觀。以上幾種文化揉合促成臺灣文化在日治時期的萌芽發展，在 1945 年國民政府接收臺灣後進一步和「祖國文化」¹⁵交織互動而成為今日臺灣文化的基礎。從楊雲萍的藏書與論文中引用著作可知，他的知識攝取範圍廣遍十九世紀末的英美德國、江戶至昭和以降的日本知識系譜、中國儒家與清末民初改革派的言論，並特別以臺灣角度出發，探討中國文化在臺灣生根發展的傳播過程。這些不同層次、不同時期的文化觀構成了楊氏文化觀、以及他對臺灣文化與歷史的前提，因此有必要稍加討論。

（一）中國儒家傳統意義之下的文化觀

如果對日治時期臺灣的皇民化運動稍有研究者，對當時日本在本島與殖民地強調文化重要的言論或許並不陌生。事實上，對於「文化」的重視，在中國已有源遠流長的傳統。早在孔子著《春秋》，便已言及所謂「華夏之分，在於文野而不在種族」；文野便是有禮義與無禮義（含反禮義），有禮義者謂之文，無禮義

¹⁵ 本文中所稱之「祖國」，多延續楊雲萍的原文脈絡述之，不代表筆者立場。

者謂之野，反禮義者謂之暴。¹⁶我們可以發現德行與華夷變態之間，似乎存在著某種關連性，而不僅是族裔上的界線：有德、有仁義者，似乎便可能挑戰既有的華夷之辨，同時成為合法的「文化較高」者與「大道」的代表者。雍正帝在〈大義覺迷錄〉中曾引用韓愈的話來正當化滿清此一「夷族政權」的合法性：「中國而夷狄也，則夷狄之；夷狄而中國也，則中國之」。在這段話中，不僅顯示了華夏文化具備的廣大包容性，更說明了文化本身是可以傳播、轉移、變動的對象；葛兆光對 1644 年之後日本、朝鮮對中國觀感的分析中也指出，如果原本文化較高者成為文化較低者，同樣有變為需要教化的夷狄之可能。¹⁷不過，至少在十九世紀末之前，中國文化優於四夷這樣的信念尚未完全崩解。直到清末幾場戰爭連續敗於西方列強、日本的時候，中國知識份子終於痛定思痛，或推動西化改革、或掀起革命浪潮。無論手段如何，傳統對於「文化」的理解顯然在此時被挑戰、並且開始轉變：文化不僅包含精神或德行的層面，在物質層面、簡單說是「文明」的發展更是不可或缺的。

（二）源自近代西歐「文明」的中日「文明」與「文化」觀

對東方諸國而言，西方列強最令人欽羨與學習的，首先是關於它們「文明」的部分。「文明」可以指涉世界上各地區的歷史和文化，也可以指一個文明發展的高級階段，也就是說文化和文明有某種程度上的重疊。福澤諭吉的《文明論之概略》（1875），可說是東亞第一部有系統地討論西方現代文明、以及東方如何達致文明的著作。這本書乃是受到著有《歐洲文明史：從羅馬帝國滅亡到法國革命》的法國實證主義史家基佐（F. Giezot, 1787-1874）、以及寫《英國文明史》的巴克爾（H. Buckle, 1821-1862）影響，將西方定義為已經達到文明的狀態，至於包括日本、中國在內的東方則是處於半開文明階段。但是這個差別並不是不可消除的，只要一個國家的全體民眾能夠勇於創造、探索、並且不懈地追求進步、開發智德，便可以達到與西方相同的社會進步、文明開化。值得注意的是，福澤諭吉此時說的「文明」，是召喚一國中的全體民眾都必須參與的過程，因而涉及了民智的「啟蒙」與「民」的浮現；「人民」和「文明」的進步成了密切相關的過程。這種對於文明與民的思考轉向，也帶動了歷史研究的轉向。從進步和啟蒙的

¹⁶ 依《春秋》，夷狄慕王化則中國之，諸夏反禮義而歸之夷狄，是以華夷之辨不僅在於種族之分，更在於文化、以及文化所代表的「德性」問題。關於楊雲萍對此問題的討論，可參閱〈南明弘光時代的幾個問題〉，《南明研究與臺灣文化》，頁 122-130。

¹⁷ 也因此，在中國明清轉換之際，周邊的日本、朝鮮各國曾因為「明以後無中華」，而萌發自身是「新的中國」或「小中華」的信念，對滿清的統治產生反動。詳細討論可參考葛兆光，〈西方與東方，或者是東方與西方——清代中葉朝鮮與日本對中國的觀感〉，《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》（臺北：聯經，2011 年），頁 153-170。

觀點來看，以往的帝王將相或單一階級的史觀紀錄已不敷使用；新的史學應該轉而研究整個社會的發展以及「人民的歷史」，也就是民智開發與文明進步的過程，如此才是有意義的歷史研究。梁啟超的新史學（1902）、與章太炎只有目錄的傳統史書體《中國通志》也曾站在類似的立場呼籲中國「新」史學的萌芽；到了傅斯年、陳寅恪、顧頡剛等曾經實地到西方留學的中國新一輩史家時，他們史學研究的基本核心可以說是環繞著這個問題意識展開的。他們希望從語言文學改革，與科學、近代的研究方法出發，透過發掘歌謠、文物、慣習、地方文獻...等等以往不被重視的「新」史料、同時判斷應廢除的慣習與應保留的「萃」，在啟蒙民眾、打開民智的同時，考察重新浮現的「人民的歷史」，進而藉此改革中國的歷史與文化。但此時所浮現的「人民」，已不是以往史書中相對於貴族或官僚階級的「民」，而更近似於一個近代國家中的「國民」。

歷經明治年間的維新，大正時期的日本似乎由先前對「文明」(civilization) 的追求更進一步地希望「文化」(kultur)，亦即精神層面上的涵養與累積。就語源層面解釋，文明乃是由英、法等擁有貴族制度國家一般所認為的宮廷禮儀、政治方式、經濟手段、技術層面、道德價值等方面所構成，也就是比較物質性的層面。對英法等具有悠久歷史的國家來說，其本身的存在就已經是一種「文明」的象徵與體現，相對於其他國家/民族而言具有某種優越性，而且也應該是某種普世性的價值。至於文化，乃是如德國、日本之類後進國民國家的國民意識為本，做為相對於貴族舊制國家的知識人、市民社會價值觀出現，強調根據後天教育而養成的精神狀態，是某種個人性的產物。¹⁸大正、昭和時期注重的教養主義，透過閱讀哲學、文學、歷史等人文書籍，¹⁹「自然而然」地培養出以讀書為中心的文化人格主義，在實用層面上使個人透過累積知識、完成人格，以改善社會上的不公現象，但同時也透過個人對於自身知識、道德、與精神涵養層面的追求，由個人製作又能表現一定程度民族特性的作品或行為，將「國家」或「民族」這些將「個體」與「普遍」緊密接合的「種」呈現出來，透過和社會、國家、民族、亞洲、以至於整個人類的結合達到與「真實生命」的合一。²⁰透過文明與文化加以啟蒙、規訓，近代國民在重構出的「文化」運動中得到轉化並重生，由全體國

¹⁸ 西川長夫，《国境の越え方—国民国家論序説》（東京都：平凡社ライブラリー，2004年）。

¹⁹ 這時期為眾多高校生、帝大學生所閱讀的書籍中，有許多與德國哲學、文化、道德脈絡相關的書籍，可以推知德國哲學思想的脈絡應該一定程度影響了日本近代思想脈絡的發展。舉例來說，典型的教養主義者愛讀的書可能包括：《三太郎的日記》（阿部次郎）、《善的研究》（西田幾多郎）、《學生與教養》（河合榮治郎）、《讀書與人生》（河合榮治郎）、《愛と認識との出発》（倉田百三）、以及中央公論、改造、日本評論、文藝春秋這幾個出版社的書。由於教養主義並非本文著重討論的部分，在此不另加分析。更詳細的討論可參考竹內洋關於教養主義的幾本著作。

²⁰ 鈴木貞美，魏大海譯，《日本的文化民族主義》（武漢：武漢大學出版社，2008年），頁122。

民所組成的群體也得以往文明發展的更高階段—理性的國家—前進。

(三) 調和兩者的臺灣「啟蒙」文化觀

臺灣雖在 1684 年便已被納入清朝版圖，但由於地處邊陲、又曾受明鄭抗清意識影響，在同光年間之前並未受到太大重視。雖然臺灣大致上同樣受儒家文化與儒學洗禮，但在文化層次細論上仍和內地稍有差異。尤其在甲午戰爭後，臺灣淪為日本殖民地的歷史因素，可能使臺灣人有一種比中國更強烈的「遺民意識」：為了臺灣和祖國的前途，不追求啟蒙和進步是不行的。因此，日治時期的臺灣本島知識份子份外地重視啟蒙民智式的文化。由蔣渭水、林獻堂、蔡培火等人於 1920 年成立的臺灣文化協會，曾以「助長臺灣文化之發達」為目的，策辦了包括文化演劇運動、文化演講會等各項文化啟蒙運動，希望能作為一個啟蒙性的團體，將近代思想文化引入臺灣。²¹臺灣文化之所以重要，不僅是因為啟蒙民智的需要，更是因為它在異族殖民統治的背景之下作為一種抵抗的可能手段、且能保留臺灣人漢族的認同。臺灣文化協會集結了眾多臺籍知識份子，作為當時提倡文化運動最積極的機構之一，其對文化的定義應該具有某種時代性的代表性。身為醫生的文化協會發起者蔣渭水便認為：「臺灣人所患的病，是智識的營養不足症，除非服下智識的營養品，是萬萬不能癒的，文化運動是對這病唯一的原因療法，文化協會就是專門講究並施行原因療法的機關」²²，再輔以圖書館、各式教育、報社等機構救治。²³在臺灣文化協會發行的《臺灣文化叢書》第一號中，刊載了一篇題為〈文化之意義〉的文章，亦如此說明臺灣的文化：

臺灣文化運動方針，對於物質的方面，當虛心採用歐美諸國；對於精神方面，宜極力保存由中國傳來之固有文化；然日本之固有文化，間亦有可採用者，一言以蔽之曰：混合三種文化，而另外構成臺灣之新文化也。又對於橫的方面猶當注意，臺灣開化者，極占少數，故不得不由橫的方面進展。如印行淺進出版物、通俗講演、改良戲，又多設影戲院、小圖書館、讀報社等類。²⁴

²¹ 以上參考「臺灣大百科全書」條目「臺灣文化協會」。

<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=3734>，於 2013 年 7 月 30 日瀏覽。

²² 蔣渭水，〈五個年中的我〉，王曉波編，《蔣渭水全集》（臺北：海峽學術出版社，2005），頁 87。

²³ 蔣渭水，〈臨床講義：對名叫臺灣者的診斷書〉（1921 年 11 月 30 日）。王曉波編，《蔣渭水全集（下）》，頁 3-5。

²⁴ 林子瑾，〈文化之意義〉，《臺灣文化叢書》（1922 年 4 月），頁 43。轉引自簡明海（2008）〈五四意識在臺灣〉，國立政治大學歷史研究所博士論文，頁 71。

我們可以發現，不論蔣渭水或是撰寫〈文化之意義〉的林子瑾（林獻堂之姪），都認為臺灣的「新文化」非透過知識開化、啟蒙民眾的狀態不能達成。而臺灣文化為何如此重要？便是因為「今日世界改造之秋，國民之榮辱，不在乎國力之強弱，而在乎文化程度之高低。」²⁵文化的高低竟能影響國勢強弱與國民榮辱，自然是必須重視的一大問題。雖然作為殖民地，其在整體脈絡中的位置或與母國、祖國多少有些差異，但在臺灣文化協會與 20、30 年代知識份子這樣的文化論述中，還是可以發現不少與當時的日本、中國對文化的解讀與重視有著共通的相似點。臺灣地方的文化特殊性、主體性，不僅在日治時期作為維持漢族認同的籲求，在國民政府接收臺灣後亦作為一個發展中的問題意識。

如果以世代論的觀點來看，出生於 1906 年的楊雲萍之文化觀自然不同於殖民統治的第一代傳統文人（如連橫）、也有別於在皇民化運動中成長的第三代知識份子，²⁶而是融合了中日西觀點各自的特殊性，在他對於「臺灣」的脈絡、以及「國家」和「民族」的思考中發展而成。楊雲萍的「臺灣文化」，也就是本文所定義的「文化」，可以說是在近代中國—日本—臺灣的三角結構下形成的一個綜合性概念，既帶有傳統儒學的色彩，又夾雜著強烈的近代文明啟蒙意識。由於近代國民國家文化觀對於地方的重視，臺灣作為地方、以及臺灣知識份子作為思想個體，得以在此空間之下被允許發展具有「臺灣特色」的臺灣文化—雖然這個「特色」相對於時代性的結構而言，是否確實是一種獨特的存在，尚是留待討論的議題。

1-3 研究者的困境：楊雲萍的生平與整體思想的矛盾性

楊雲萍作為臺灣第一本白話雜誌的發刊者之一，又是最先倡導民俗研究、臺灣研究與臺灣史重要性的學者之一，不論在臺灣文學界、民俗學界或臺灣史界都有其一定的意義與地位。但是，對於研究楊雲萍的研究者而言，難以解釋卻又無法輕易跳過的問題便是他在 40 年代決戰時期的文學活動、和他整體的思想—特別是 70 年代的南明研究間所呈現的衝突感。他在 1943 年應總督府應召，與本島籍作家楊逵、呂赫若、龍瑛宗、陳火泉等人一起被派遣至臺灣各地，所著響應決戰時期政策的小說〈部落日記〉被收入總督府出版之《決戰臺灣小說選》中。然

²⁵ 王敏川，〈《臺灣青年》漢文欄發刊旨趣〉，引自「臺灣大百科全書」條目「日治時期臺灣文學總論」，<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=2171>，瀏覽於 2013/07/31。

²⁶ 此處採用 George Kerr 的世代概念理論，將第一代定義為 1885 年前出生的文人，第二代為 1885-1915 年間出生者，第三代為 1920 年後出生者。引自周婉窈，〈「世代」概念和日本殖民統治時期臺灣史的研究〉，《海行兮的年代：日本殖民統治末期臺灣史論集》，頁 1。

而，他發端於日治時期至 60,70 年代所專注的南明史、明鄭史研究，又是以「反抗異族統治」的「遺民意識」為工作重點。他的文學與史學活動之間，為何會有這種落差呢？

如同前述，楊雲萍文學或史學思想相關的先行研究多偏向以時代背景的因素，而不是援引他個人整體的思想來解釋這種矛盾。我十分理解且認同在一個政府高壓強制的戰時非常時期，勢單力薄的個體反抗之艱難，但或許這並不是對於楊氏思想所呈現矛盾性的唯一解釋。如果楊雲萍的文學、民俗學、歷史學其實彼此互有相關，那麼這種文學與史學上的衝突或許並不如表象一般矛盾不可解，而可能成為解釋他根本思想，也就是文化觀的契機。因此，我希望透過進入楊雲萍 40-70 年代在文學、民俗學、與史學的活動，梳理他的思想與臺灣文化觀，從另一個角度解答楊雲萍思想所呈現的矛盾性。

楊雲萍不喜歡政治，有關政治的事他都不參加，我（陳逸松）則喜歡參與具有社會主義思想的組織……。我認為文藝應為社會服務，我曾對他說你們寫文章對社會關心太少；他不同意我的看法，他說他雖然服膺為文藝而文藝的唯美主義，但他也以史家的眼光、詩人的性靈、小說家的筆法寫出日本統治下的警察、農民、婦女種種社會問題，蘊藏著強烈的批判，而我總是希望他能寫得更多。儘管我們有時觀點不同，並不影響交情。

—陳逸松對楊雲萍的追述，《陳逸松回憶錄》²⁷

楊雲萍（友濂），1906 年 10 月 17 日生於臺北士林。祖父楊爾康（永祿）為楊氏祖先來臺的第四代，在當時是著名的地方士紳，在日治時期曾任辦務署參事以及士林區長。父親楊敦模畢業於臺灣總督府醫學校，曾在士林一帶行醫，後被派遣至苗栗後龍當「公醫」。三、四歲時，楊雲萍已會背誦全本千家詩。八歲時，他至後龍讀了一年公學校，隔年便又轉回士林的芝蘭公學校跳級讀三年級；學校中上的是日文課，放學後便回家繼續跟著祖父讀漢文、學詩，奠定了他日文、古典漢文堅實的基礎。祖父對楊雲萍一生的治學態度與人格極為深遠。²⁸除了祖父

²⁷ 陳逸松口述，林忠勝撰述，《陳逸松回憶錄》，臺北：前衛，1994。頁 258。轉引自林春蘭，《楊雲萍的文化活動及其精神歷程》（臺南：臺南市立圖書館，2002），頁 70。

²⁸ 楊雲萍在某次訪談中仍記得兒時某一次拿了袁枚《隨園詩選》給祖父看，祖父不但沒有誇獎他，反而正色告誡他：「你讀書，起步要謹慎、基礎要打好。學詩，就要上追唐宋，尤其杜甫、李白等古人的詩。基礎打好之後，才讀近人的詩，不只讀詩要精研古典的，讀其他的書也應該如此」見丘秀芷，同前引，頁 287。

之外，在中學校的漢文老師今村新也對他影響深刻。²⁹

1921年（大正十年），由於日本當局對殖民地改採文化統治的政策，便開放各學校讓日人與臺人可以共學。楊雲萍在此機緣下，選擇進入臺北一中就讀。當時楊雲萍雖只有十五、六歲，卻已經對於日本人的不平等待遇感到憤慨異常，甚至曾自許：「如果我萬一不幸，中國文化在臺灣就完了。只要我還有一口氣，中國文化就不會在臺灣消滅」。³⁰他已注意到中國的新文學運動與白話文，曾讀過《紅樓夢》、《水滸傳》³¹等小說、並在後來與之一起創辦《人人》雜誌的朋友江夢筆家看到如《小說月報》、《詩》、《東方雜誌》、《星期六派》等當時新出版的刊物，於1924年（大正13年）以文言文寫就之〈一陳人之手記〉投稿至《臺灣民報》上，開啟其文學創作生涯。除了文言文隨筆之外，他還曾以白話文發表評論〈改造的真理〉、新詩〈橘子花開〉、小說〈月下〉等作品；1925年（大正14年）更與江夢筆合辦臺灣第一本白話文雜誌《人人》。與此同時，他仍然繼續讀古書典籍，並且常將古書中的某些文句提出來、加上契合時事的思考與評論，比如在《臺灣民報》刊出的〈豆棚瓜架〉系列。³²由於楊雲萍精通古典漢文、白話文、日文，深得臺灣舊文學代表詩人之一連雅堂的讚賞，甚至認為「你（雲萍）才配攻擊舊文學，因為你知道舊文學」。³³

1926年，楊雲萍負笈東京，先入日本大學第一大學豫科兩年，初到東京時，楊雲萍還常以白話文寫一些小說散文，比如〈到異鄉〉、〈兄弟〉、〈黃昏的蔗園〉、〈加里飯〉等。³⁴1928年他進入文化學院文學部創作科就讀。當時日本文化學院的大學部部長乃是新感覺派的領導者之一菊池寬（1888-1948），而新感覺派的另一位健將川端康成（1899-1972）也在該校任教，新感覺派的創作風格與精神可能也或多或少影響了楊雲萍。在日本留學期間，楊雲萍更加重視歷史、語文、以及哲學等問題，希望可以從各方面找尋「中國」前途應何去何從的答案。同時，他也曾經參加東京臺灣青年會，不過在青年會左傾、與日本共產黨積極聯絡而導

²⁹ 丘秀芷，同前引，頁287

³⁰ 楊雲萍，1979，〈一個文人的願望〉，《楊雲萍全集2：文學之部（二）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁289

³¹ 根據丘秀芷的文章指出，此書對他的一生影響尤大。丘秀芷，同前引，頁288。

³² 楊雲萍，1925，〈豆棚瓜架〉，《楊雲萍全集2：文學之部（二）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁411-417。

³³ 黃武忠，1980，〈《人人》雜誌主編—楊雲萍〉，《楊雲萍全集8：資料之部（二）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁249-251。

³⁴ 這些作品雖為白話文，但卻夾雜了臺灣俗諺俚語、以及不經意間所流露出的日語思考模式。比較詳細的討論見林春蘭，同前引，頁62。

致內部路線分裂之後，楊雲萍便退出該組織。1931年，楊雲萍以英國文學家 Thomas Hardy 的研究論文自創作科畢業。他曾經一度想留在東京以創作維生，但最後沒能達成「賣文章」度日的宏願，只好於 1933 年離開東京回臺。³⁵

回臺後，楊雲萍由於不願為日人所任用，乃在家潛心研究、創作，「沒有正式職業」。³⁶由於楊雲萍認為當時的白話文尚未成熟，因此創作仍是以日文為主；七七事變之前，他的日文詩曾被選入《昭和詩選》、詩集《山河》則於 1943 年出版，其詩作至今仍得到後人極高評價。³⁷自 1941 年（昭和 16 年）起至 1945 年（昭和 20 年），楊雲萍陸續擔任臺灣文藝家協會、臺灣文學奉公會、日本文學報國會詩部會、戰時思想文化委員會大東亞理念與興亞思想小委員會等組織的理事、委員等職，於 1943 年代表臺灣參加第二回大東亞文學者會議、1944 年受臺灣文學奉公會派遣，進行為期一個月的戰地報導文學撰寫工作，創作〈鐵道詩抄〉與〈部落日記〉。在致力文學創作與考察臺灣古典文學的同時，楊雲萍也活躍於戰時臺灣的民俗研究界，在由日臺人合力創辦的《民俗臺灣》上發表許多民俗研究散論。此時，他已經開始提倡「臺灣研究」的意義與必要。

1945 年國民政府接收臺灣後，他便將重心由文學創作全面轉移到歷史研究與民俗研究方面，幾乎不再有文學作品的發表。1946 年，他參加臺灣文化協進會、擔任臺灣省編譯館臺灣研究組主任，並於 48 年草擬臺灣省誌綱目；雖然最後通志並未採用楊雲萍的綱目版本，但可知他在戰後臺灣文化界一定的地位與影響力。1947 年楊雲萍應聘為國立臺灣大學歷史系教授，直到 77 年退休為止，在臺大任教三十年，教導過許多今日臺灣史學界的中堅份子，如林瑞明、許雪姬、吳密察、周婉筠、黃富三……等。這段期間，楊雲萍除發表多篇南明史、明鄭史等研究論文之外，亦延續日治時期對民俗學的興趣，在《公論報》副刊「臺灣風土」與民俗研究雜誌《臺灣風物》陸續發表民俗與文物考察成果。他也是一個古錢幣研究者、文物收藏家；好比他的南明錢幣收藏、數百冊的歌仔冊、古文書地契、以及楊氏「習靜樓」所收各種珍稀善本，均為後世研究臺灣民俗、社會史、經濟史者提供了珍貴的資料。雖然一生沒有系統性的史著，但楊雲萍的民俗、歷史研究單篇論文分別在 1981、1990、1993 年集結為《臺灣史上的人物》、《臺灣

³⁵ 許雪姬對楊雲萍回臺的時間曾做過考證，推論林春蘭的〈楊雲萍年表〉中說楊雲萍於 1932 年回臺的說法須做修正。許雪姬，2006，〈忘年之交—獻堂仙與雲萍師〉，《楊雲萍全集 8：資料之部（二）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁 436。

³⁶ 〈個人年表〉，《楊雲萍全集 8：資料之部（二）》。臺南：臺灣文學館，2011，頁 8。

³⁷ 如林瑞明（1984;2001）、范泉（2000）、葉笛（2002）等，見《楊雲萍全集 8：資料之部（二）》。臺南：臺灣文學館，2011。

的文化與文獻》、《南明研究與臺灣文化》出版。他於 1999 年尚以 93 歲的高齡出席史學與文學研討會，可見其旺盛的活力。2000 年，楊雲萍病逝於臺北士林，結束他多采的一生。2011 年，國立臺灣文學館出版由許雪姬、林瑞明主編，收錄楊雲萍各類作品的《楊雲萍全集》（共八冊），分為「文學之部」（含詩集、小說與文藝評論）、「歷史之部」（包括民俗研究與人物評論）、「資料之部」（含與各界友人書信/公文往來、他人文論），是目前為止可見最有系統、最全面整理楊雲萍作品的著作。

楊雲萍一生跨越文學、民俗研究、歷史、文物收藏等多個領域。做文學的時候，他的眼光不僅止於文學；談民俗的時候，他的眼光不侷限於民俗，寫歷史的時候，他的關切不囿於歷史。就如陳逸松對楊雲萍文學的追憶，他總是以文學家的感性書寫現實中的歷史。由於楊雲萍在日治時期與其後的國民政府時期，在臺灣文化界中都具有一定的發言權；而且，他對於時代的脈動相當敏銳，常常「得風氣之先」而扮演某個運動或思潮的領頭者角色（比如率先創辦臺灣第一本白話文雜誌《人人》、首先提議臺灣研究與保存文獻的重要……等等）。他的思想一則就時代脈絡而言有一定代表性；他不限於「專才」的跨領域文化活動與著作，更是引人好奇。這說明了他的關注或許存在於一個不易以近代學科的規範界線劃分清楚的、更廣泛的範疇，所以從跨領域、跨時代的考察重新審視楊氏的活動與論述就變得相當必要。透過這種解構近代學科界線的視野，或許也能夠提供我們一個省思既有的概念，包括文學、民俗學、歷史學、乃至於文化等等概念在近代東亞脈絡中被分解重構的動機與影響。這些「概念」所涵蓋的意涵可能遠廣於我們現在所認知的學科界線；楊雲萍在四〇年代書寫決戰文學與七〇年代提倡抵抗異族的南明史學之間存在的矛盾，或許也是因為近代學科的分際視野，才使它們成為「矛盾」。然而，矛盾存在的理由是什麼呢？楊氏文史之間的落差，到底意味著什麼、又如何呈現了他的主張？本文將透過重新梳理楊雲萍 1940 至 1970 年代文學、民俗學、史學、與文化活動等方面的詮釋、佐以與同時代臺灣知識份子的比較參照，解答這個目前尚未得到充分解釋的謎團。

1-4 章節安排

本文擬從楊雲萍在 1940-1970 年間³⁸的文學、民俗、歷史活動，分別探討他

³⁸ 之所以將斷代切在 1970 年代，主要是由於 80 年之後，楊雲萍在民俗、歷史方面發表的新著較少，多以追憶性文章（如〈王詩琅先生追憶〉、〈悼林伯壽先生〉）、蒐藏之文物與錢幣介紹（如〈楊氏習靜樓藏臺灣古印選存〉系列文、〈楊氏習靜樓藏臺灣古書契偶存〉系列文）、以及早年文章的集結出版，因此暫不將 80 年代之後的著作列入討論。

的整體思想與基本關注，希望能藉由探討他的思想和文化觀，更瞭解臺灣在近代東亞的脈絡中，曾經接受的思想資源。第一章分為問題意識、文獻回顧、楊雲萍背景介紹與章節安排等四個小節，對本文欲探討的議題做一初步的鋪陳。

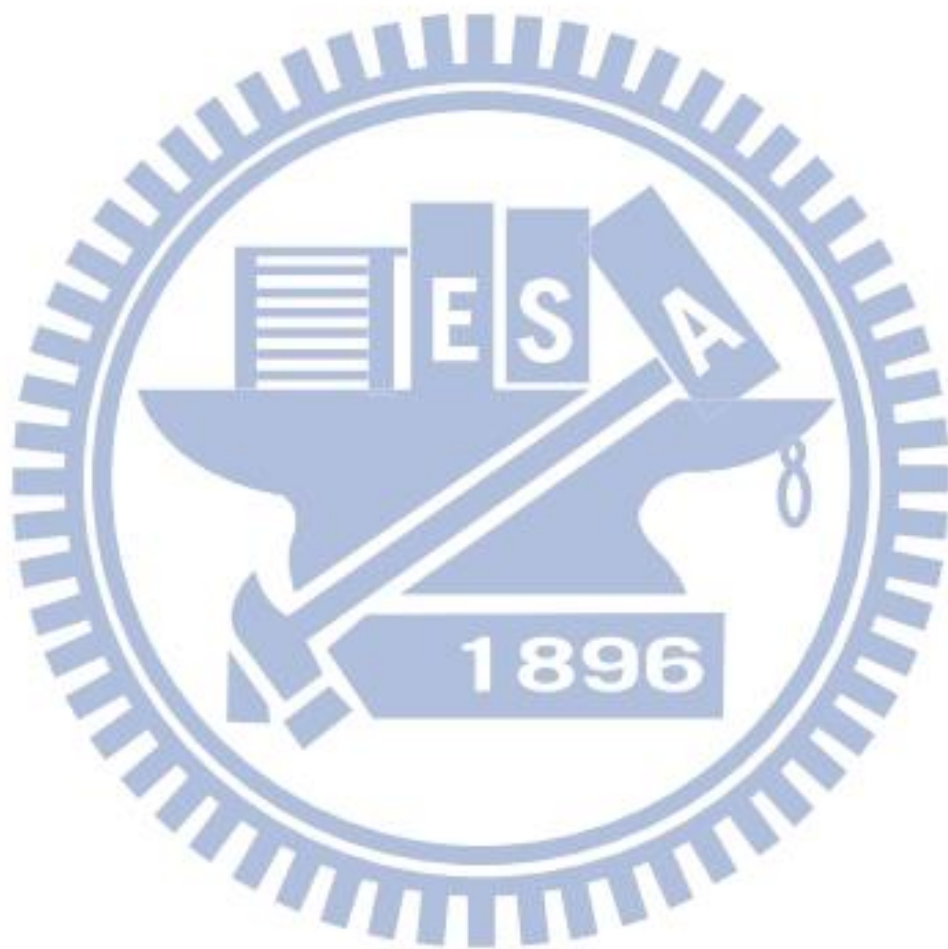
第二章分為兩個小節，以楊雲萍在 1940-1947 年的文學、文化活動為中心，特別著重在他於 1942 年至 1945 年間的決戰小說作品、以及在文化界的活動，由此思考楊雲萍的文學觀、文學作品在臺灣文學界與個人思想中的位置。在第二節中，特以黃得時與張深切為參照軸，思考楊氏的文化活動和時代的互動關係。

第三章分為兩個小節，以臺灣 1930-1960 年代民俗研究之概況，以及楊雲萍 1940-1960 年代在幾個臺灣民俗研究界的主要刊物《民俗臺灣》(日治時期)、《公論報》副刊「臺灣風土」與《臺灣風物》(國民政府時期)所發表的民俗研究文章為主，探討楊雲萍的民俗觀、以及他希望透過民俗達到的目標；更重要的是，思考他如何從民俗研究走向歷史研究，也就是他的民俗與歷史研究之間的關係。第二節將把王詩琅的文學、民俗相關作品以及史書編纂成果，與楊雲萍的文史和民俗做一對照，藉此一窺臺灣知識份子民俗觀的一小部分。

第四章分為三個小節，以楊雲萍在 1950-1970 年代的臺灣史、明鄭史、南明史書寫為主要探討內容，思考他的「臺灣史」和前代臺灣史研究者之間的比較或承繼關係，並分析何以他的治史工作會由南明到明鄭而臺灣、他的歷史敘述與現實之間的關係……等問題。我認為，歷史研究可被視為楊雲萍一生思想的集大成；他始終認為文化與歷史密切相關，若無文化則無歷史，因此楊雲萍對歷史的詮釋與觀點應左右了他對於臺灣、臺灣史、以至臺灣文化的理解。若能理解臺灣文化，或許也可以更靠近他的整體思想。第三節以 1970 年代間出版《臺灣民族運動史》、《日據下臺灣政治社會運動史》等史著的葉榮鐘為參照，呈現他們何以共享了述史之志、又各自以什麼樣的方式面臨臺灣的困境。

最後的結論部分，將呈現楊雲萍作為經歷日治—國民政府時期語言和文化轉換的近代臺灣知識人，與其前後輩和同輩臺灣知識份子之間的比較定位。我也將在本章回答先行研究所提出的，介於他文學與史學研究之間的衝突性。藉由楊氏思想的考察，我希望呈現的是臺灣在十九世紀至二十世紀後半葉之間置身近代東亞的時空背景中所面臨的各式思想資源、文化認同、政治衝突與國際關係之間的角度，如何在這樣的關係中發展出一個近代國民國家框架之下的地方文化？臺灣

在此時期所發展出的文化，又如何影響當今臺灣史敘述的走向和訴求？本文將針對上述問題給予初步解答。



第二章

在「臺灣的文學」中建構「文化」：楊雲萍 1940-1947 的文學與文化

活動

前言

中國發起五四運動六年後的 1925 年，一位生於臺灣的少年和他的友人一齊創辦了臺灣第一本白話文雜誌《人人》。這份雜誌的目標，就是透過白話文推翻遊民階級的妝飾文藝、奠定與生活結合的實用文藝。少年的名字叫楊雲萍，其友人江夢筆則是藥行小開，因為父親經商之故而對中國文藝活動有接觸管道。雜誌推出兩期後，隨即因市場反應不佳而停刊；江夢筆在隔年（1926）跳河自盡，楊雲萍則負笈東京攻讀英國文學。不過，不論是臺灣的白話文運動、或是楊雲萍個人的創作之路，均未因此而劃上休止符。1930 年以前，隨著臺灣話文論爭運動日益火熱，楊雲萍也在此時期發表了數篇反映社會現實的批判小說，如〈加里飯〉、〈光臨〉、〈秋菊的一生〉等，也證明了他結合語言與社會問題的眼光。

1930 之後，楊雲萍的主力暫時由文學創作轉往文學作品賞析、文獻介紹的層面。大東亞戰爭³⁹戰況日益緊張的 1943 年，楊雲萍出版了他的唯一一本、也是以日本語書寫的詩集《山河》。全書收錄了二十四首詩，內容包含大稻埕以及臺南的風土民情、詩人的家庭生活細節與情緻、以及抒發個人情感等面向。1944 年，他應總督府召集寫了宣揚國策的小說〈部落日記〉，與小說家龍瑛宗、呂赫若等人的作品一起收入《決戰臺灣小說選》。1945 年後，楊雲萍再未發表過詩作或文學相關的作品，而將主力轉移至歷史或民俗研究的單篇論文、書籍為主，但楊雲萍並未公開解釋他不再創作的理由。直到其學生、也是詩人的林瑞明⁴⁰於 1975 年發表詩集《失落之海》時，曾請其代為寫序，楊雲萍在名為〈歷史家與詩人〉的序言中曾說道：「歷史家失去歷史而歷史家，詩人失去詩而詩人……。」，這段序言似乎是對自己「失去詩」、「失去語言」的心境做的一番自況；林瑞明更

³⁹ 大東亞戰爭，又稱為太平洋戰爭，乃指 1941-1945 年日本偷襲美國珍珠港、美國宣布參戰之後，戰況涵蓋東亞、南洋的戰爭。皇民化運動已於 1941 年正式實施；1942 年日軍在中途島戰爭大敗後戰況日益吃緊，於 1943 年在朝鮮與臺灣實施「海軍特別志願兵制度」，配合陸海軍募兵制徵用殖民地人民。1944 年更在臺灣實行全面徵兵制，直到 1945 年戰敗為止。

⁴⁰ 林瑞明，1950 年生於臺南市，國立成功大學歷史學系學士、國立臺灣大學歷史學研究所碩士，在臺大就學期間曾選修過楊雲萍的課，常到楊家作客、並與楊雲萍討論其文學觀。2003-2005 年曾任國家臺灣文學館首任館長，並與同為楊雲萍學生的許雪姬共同擔任國立臺灣文學館在 2012 年出版的《楊雲萍全集》主編。

進一步說明理由：「在日本殖民時代，以日文寫的現代詩，戰後成長的世代，已經無法充分欣賞了」。⁴¹

白話文改革理念，在 20 年代之後曾經是臺灣知識份子熱烈討論的焦點，楊雲萍率先創辦了《人人》，但在文壇開始熱烈展開臺灣話文論戰時，他卻沒有參與。楊雲萍在 1945 年前的創作包含了日文詩集、決戰小說，以及漢文作品考察介紹等。1945 年國民政府接收臺灣之後，楊雲萍隨即被行政長官公署聘為參議、並進入以重建臺灣文化為目標的「臺灣文化協進會」；他的歌仔冊、古文書收藏、與文獻作品介紹，為後起的臺灣史界、文學界、民俗界、音樂界、文化研究界等學者提供了豐富的資料。可以說，他曾經相當程度地活躍於臺灣文學與文化界。楊雲萍的文學觀、文化觀，以及他對於「臺灣的文學」、「臺灣的文化」的理解，或許在一定程度上反映了某段時期臺灣文化與文學的其中一個切面。我們該如何思考楊雲萍作為一個文學研究者，他的文學作品、文獻收集與整理、和他所倡導的「臺灣研究」有什麼樣的關連性？他的文學與文化觀在他整體思想體系裡處於什麼樣的位置？我們又該宏觀地定位、解讀他個人的思想與時代性整體思想氛圍的關係、將他放在臺灣文學界的什麼位置？本章將討論 1930-1945 年臺灣文學界的概況、楊雲萍的文學作品與文學觀，輔以著有《臺灣文學史序說》的黃得時、以及由社會運動投身文化哲學的張深切思想之比較，對上述幾個問題提供初步的解答。

2-1 由啟蒙到決戰：臺灣「文學」的萌芽與發展

2-1-1 近代「文學」概念的誕生

「文學」概念在近代以前的東亞諸國，與近代意義上的史學、哲學往往是一體多面。對傳統知識份子來說，這些學科可說皆屬於「文」的範疇，藉文退一步則可安身立命、抒發己志，進一步則可治國救民，參與現實。但近代以來將文學、史學、哲學等學科視為彼此雖相關但卻分立的範疇，導致獨立學科的出現。言文一致就另一個角度上來說，可以視為試圖將意識與語言同一化、一致化的嘗試。當「文學」這一詞彙與概念作為 *literature* 的翻譯語誕生之時，它成立的可能性已經立基於「現代民族國家」（*nation state*）與「現代化」（*modernization*）這兩個理念上，宣稱自己不同於「哲學」或「史學」作為其成立條件。⁴²

⁴¹ 林瑞明，〈楊雲萍的文學與歷史〉，同前註，頁 14。

⁴² 所謂 *literature*，基本上可視為「以小說為中心，以某國語言之言文一致的文體寫就，在區別史學和哲學的意義上相對比較狹隘的『文學』。」林少陽，〈「文」與日本學術思想：漢字圈 1700-1990〉（北京：中央編譯出版社，2012），頁 8, 156。

近代以降，在明治時期的日本或是清末民初的中國都推行過「新文學運動」，展開對於「近代」「文學」的思考。不論中日固有的語言和文字系統各自的差異，可發現兩個運動中皆有「言文一致」的訴求，希望將語言、文字以近代的眼光改革並重構出一套新的秩序，藉此確立一國文學的特殊性與本質。然而，言文一致運動所隱含的假設便是聲音與文字（形）的對應性，並且透過這樣的對應性也可能將字義確定下來。這背後其實反映了對於「意識」和「語言」能夠（或者必須）達到同一性的信念。這種近代文學的視角與前近代「文」的概念基本上是很不一樣的。柄谷行人在討論日本近代文學時便曾說道：

當「文」成為從屬性存在，對自己來說最靠近的「聲音」——即自我意識——處於優越地位之時，這一幻影便成立了。這時候，始於內面亦終於內面的「心理性的人」誕生了。⁴³

在日本，以語言藝術為中心的近代「文學」概念真正被固定下來，可以說是明治三十九年（1906）這一年。這意味著文學本身已經形成一個相對於外部的自律且獨立的概念、但同時也表示要考察「文學」與外部各個概念的關係日益困難。⁴⁴明治時期的日本文學史敘述與文學批評，可以說受到了如日本與朝鮮研究者阿斯頓（William George Aston, 1841-1911）⁴⁵的《日本文學史》（*A History of Japanese Literature*），法國歷史學家丹納（Hippolyte Taine, 1828-1893）⁴⁶的《英國文學史》（*Histoire de la littérature Anglaise, 1864-1869*）這類的著作影響；其中，丹納的著作乃是深受黑格爾《美學》序論影響的。他認為包括文學在內的文化發展受制於種族、環境、時代三個條件。但實際上，他不過是把黑格爾的「民族」（*people*）概念替換成「種族」概念，仍然是以近代民族主義的知識框架來思考近代文學：

47

近代民族主義是把自己的文明（文化）史作為一個國民國家內部封閉的時間

⁴³ 柄谷行人，《日本近代文學的起源》（北京：三聯書店，2003年），頁 61-62。

⁴⁴ 鈴木貞美，《文學的概念》（北京：中央編譯出版社，2011），頁 220-221。

⁴⁵ 英國派駐朝鮮外交官，也是日本與朝鮮的語言與歷史研究學者。著有如 *A Short Grammar of the Japanese Spoken Language*、*Early Japanese history*、*Littérature japonaise* 等書籍，對歐洲與日本人自身對「日本」的認識頗有影響。

⁴⁶ 法國評論家與史學家，著作散見文學、哲學、史學、藝術批評等領域，有文學史及文學批評《拉封丹及其寓言》（1854）、《英國文學史》（1864-69）、《十九世紀法國哲學家研究》（1857）、《論智力》（1870）、《現代法蘭西淵源》十二卷（1871-94）、《藝術哲學》等著作傳世。

⁴⁷ 林少陽，同前引，頁 151。

空間來設想的。把「文學」設定為不受其他文化領域限制而自律的語言藝術作品的時間空間，這樣的立場也完全一致，所以容易形成「一國的文學史」。

（中略）西歐「文學史」為了保持「一國文學」論式的框架，反而不斷有意識地強調文化上的相互影響關係，比較的視點和對於國民文化獨特性的分析也受到重視。即使侷限於「文學」領域，「比較文學」的視點也很受重視。從這個意義上說，「一國文化（史）」論和「比較文化（史）」論，「一國文學（史）」論和「比較文學（史）」論構成了相互補充的關係。⁴⁸

也就是說，以「國家」框架出發試圖建構、比較一國「文學史」的過程，本身已經屬於民族國家敘述的一部分；這不僅是對於話語秩序的重構嘗試，也是在建立話語秩序的過程中同時界定出一國的界線。一國的文學必須要構築於該國國民所使用的言文一致的作品之上，在此也同時確立了「國語」的內涵、以及「國民」的範圍與模樣。不論是日本近代文學史的成立、中國五四新文學運動、或者殖民地臺灣對「實用的文藝」、「有用的文學」的呼籲，可以說都是在這樣的脈絡下去界定、形成自己的文學。在一國文學形成的同時，一國或一地的文化也在一個封閉的時間空間中成立，而不再是一個具有跨領域、跨地域、跨時空的流動概念。

2-1-2 近代臺灣文學的萌芽：二〇年代的白話文改革運動

1925年3月，還是高中生的楊雲萍與其好友江夢筆合辦了臺灣最早的白話文文學雜誌《人人》⁴⁹，在雜誌上以白話文發表了數篇詩作與小說。不過，他最早發表的詩或許應該是在1924年4月21號的《民報》上發表的〈橘子花開〉。從全文的用字遣詞與表達方式看來，毋寧更像是帶有濃厚古典文學色彩的詞或賦作。⁵⁰在新舊文學論爭中，詩人連雅堂更認為由楊雲萍來檢討舊文學是名正言順，可知楊雲萍確實具有相當程度的古典漢文素養。楊雲萍主張，言語文字隨著人文的進化而進化，這是不證自明的真理；為了表現的需求，白話文用字較文言文多，但這正體現了文字「由單純而至複雜」的進化過程，是語言演變的公例。他強調，

⁴⁸ 鈴木貞美，同前引，頁221。

⁴⁹ 1925年由楊雲萍、江夢筆合辦的臺灣第一本白話文學雜誌，由於市場反應不良、主編江夢筆投河自盡、楊雲萍又於隔年赴日留學，僅出了兩期便告停刊。但可由內容中窺見楊雲萍等人對新文學的嚮往、對舊文學的批判，為1920-1925年新文學運動草創期啟蒙先驅之一。以上簡介參考自臺灣大百科全書詞條「楊雲萍」

<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=4550&Keyword=%E4%BA%BA%E4%BA%BA>。擷取於2013/03/23。

⁵⁰ 楊雲萍在晚年的訪問記錄中，曾回憶自己自小便與祖父母住在士林，深受祖父的漢學背景影響；三、四歲時，便已會背誦全本千家詩。在公學校中，上的雖是日文課，但他放學後便回家繼續跟著祖父讀漢文、學詩，奠定了古典漢文堅實的基礎。丘秀芷，同前引，頁285。

如此的進化、改造過程實是自然的法則，對於那些「分不出複雜與繁漫」的「時代錯誤的思想，無視那進化的法則的思想」，「真不愧單細胞動物之號」！⁵¹

楊雲萍對白話文發生興趣、甚至開始攻擊自己從小誦讀的「舊文學」，或與 20 年代臺灣文壇在中國文壇於 1918 年經歷五四運動之後，所發動的「白話文運動」有關。五四白話文運動的重要問題意識之一，便是「我手寫我口」，要求能夠用文字寫出平日使用的語言，為文學與文化的普遍化與普羅化打下了基礎。這場運動並不止是語言體系的變革，更與思維觀念的改革、以及中國現代化運動有著密切聯繫。臺灣在 1920 年代的一系列政治與文化啟蒙運動之後，展開圍繞著白話文的思考也是必然的發展。然而，作為日本的殖民地、以及語言並非北京話的地區，臺灣面對的狀況比中國更加複雜。日本所代表的文明與語言，似乎比亟需改革的漢文更靠近進步與科學；考量到日本較中國更早維新、獲得成功的結果，對於亟需改革的臺灣而言，藉由日文吸收殖民母國傳遞的文明與現代化，顯然是比較現實的選項。不過，全然接受殖民母國帶來的文化與語言，也有面臨遭日本文化全面洗腦、失去自我文化認同的危險。在 1930-1932 年之間在臺灣知識份子之間展開的臺灣話文論戰、以及其後的民間文學採集活動，可以視為這個議題的深化。

除了中國白話文運動的影響、與臺灣對本土的思考，1933 年 4 月起，臺灣受到日本反中央農本主義、浪漫派文學興起的風潮影響，也開始大量編纂「鄉土讀本」，希望也能在臺灣人民的心中建構起一種「臺灣鄉土主義」。1935 年適逢日本在臺施政四十週年紀念，這一年就某種意義上來說，正是臺灣「在政治、文化、交通方面，與本土（日本內地）連結，沖淡了與本土隔絕的殖民地色彩，迅速地正要被淹沒於內地化之主流」的一年；在較為長期居住/居留臺灣的內地人心中，可能因而萌生了「臺灣不僅止是被編入於中央的一個地方，我們更是落地生根於臺灣的日本人」這種發展中的「臺灣意識」。⁵²1936 年的「民風作興運動」，可以視為 1937 年總督府推行皇民化運動的前奏，對臺灣展開更密集的社

⁵¹ 楊雲萍，〈改造的真理〉（1924 年 4 月 11 日）、〈編後雜記〉（1925 年 3 月 11 日）、〈無題錄（二）〉（1925 年 12 月 31 日），《楊雲萍全集 1：文學之部（一）》，頁 24-25, 36；《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，頁 119-120。

⁵² 島田謹二《『華麗島文學志』—日本詩人の臺灣體驗—》（東京：明治書院，1995），頁 159-160。島田謹二所指的「臺灣文學」，可以說是相對於日本內地——國文學的外地文學——比較文學觀點，針對在臺灣的日本文學作品討論，以臺灣的歷史、民俗、語言作為日本文學的寫實創作素材，用以對抗風靡內地的「北歐系統文學論」的一種手段、同時也為帝國南進政策中殖民地臺灣的中介性角色服務。

會教化活動。1939 至 1940 年內地因應戰局推行「大政翼贊」運動，「鄉土文學」被帝國之下的「地方」文學所包含，臺灣於 1941 年亦成立了「皇民奉公會」，響應大政翼贊會以文化報國的目標。近衛內閣所推行的大政翼贊運動，乃是希望能透過文化的效用來落實「高度國防國家」的訴求，目標是讓每一個國民都能盡可能貢獻自己的能力來報效國家。為了達到這樣的目標，大政翼贊會特別重視「地方文化」與「外地文化」的提倡；自然，這樣的政策走向也使殖民地文學連帶受到重視。翼贊會文化部長岸田國士⁵³認為提升外地文化乃是完成當時文化課題的第一步，認為必須堅持「臺灣有臺灣的特殊性、朝鮮也有朝鮮的特殊性」這樣的原則。在臺灣本身作為「外地」的文化與戰略資源性價值增加的背景之下，或許也直接間接地促成了 40 年代臺灣文壇再次的蓬勃發展、以及對於「臺灣風格」、臺灣文化的重視。⁵⁴臺灣既是帝國領土，不能有自外於帝國的獨立之心；但在戰局日益緊張的狀態下，讓臺灣經濟自立、不需依靠母國資源又是較合理的考量。可是，作為一個帝國的「地方」、一個南進政策的根據地，臺灣鄉土主義的興起又是可以放在帝國「南方中心」政策的脈絡下思考的。換言之，此時期的臺灣作為帝國的邊陲以及未來南方的中心的複雜位置，本身就可能暗示著一種在更大的「地域主義」中摸索的嘗試與過程，這樣的過程可能對內地人與本島人的思路產生影響。

1942 年，日本報國文學會與第一回大東亞文學者大會召開，以「文學報國」路線實踐臣民之道。1943 年，第二回大東亞文學者大會在東京召開，臺灣方面也派了四位文學家代表與會。在結束後的回臺座談會中，小說家庄司總一⁵⁵曾明確地指出「具有明確臺灣風格」、針對「臺灣大眾」的作品、具有「臺灣意識」為臺灣文學的發展目標，希望透過文學來打造能對中央文化、國家文化有所貢獻的新文化。透過地方意識的抬頭與地方文學的發展，臺灣文學意外地成為發展的場域之一。如同島田、西川等外地文學論者對臺灣風土與特色的注重一般，楊雲萍也從他對府縣志的閱讀中衍伸出如下想法：「必須注意的是，並不是把風土僅

⁵³岸田國士（1890-1954），日本小說家、劇作家、評論家。對法國文學與近代演劇頗有心得，一生著作頗豐。於 1940-1942 年間任大政翼贊會文化部長。

⁵⁴當時文壇的在臺內地人活躍作家如島田謹二、西川滿、崛越生等人均曾在 1939 年發表相關談話，認為臺灣創作獨自的文學（島田謹二）、不要成為中央文壇的模仿或服從品（西川滿）、或者應該誕生獨自的文藝（崛越生）等類似的主張，可說是一種當時主流的聲音之一。比較詳細的論述可以參考柳書琴〈戰爭と文壇—盧溝橋事變後の臺灣文學活動の復興〉，下村座次郎、藤井省三、黃英哲編，《よみがえる臺灣文學：日本統治期の作家と作品》（東京：東方書店，1995），頁 109-129。

⁵⁵昭和時期在臺小說家，隸屬於三田文學派（新現實主義的一支）。1940 年出版長篇小說《陳夫人》，該作於 1943 年得到大東亞文學賞次賞。

當作風土，機械式地考察研究對臺灣文學的影響，而是必須歷史性地研究與把握」；而且「不可把臺灣文學僅當作家鄉的驕傲來思考、來誇耀，而是應該以一般的文學來研究考察」，⁵⁶強調兼重理性（科學性的考察）、感性（憐惜、理解與愛）、歷史文化與風土的研究方式。黃得時也在同年發表了〈臺灣文學史序說〉這篇未完成的文章，提出他對臺灣文學的思考。1944年，臺灣文學奉公會統合了雜誌《文藝臺灣》、《臺灣文學》成為機關誌《臺灣文藝》，臺灣文學界亦召集作家創作應召作品，集結為《決戰臺灣小說選》出版，可謂終戰前的其中一個重要文學活動。

2-2 楊雲萍的臺灣文學觀與同時代知識份子的比較

2-2-1 楊雲萍的臺灣文學觀—理論層次

日本倫理學家和辻哲郎（1889-1960）在他的名著《風土》中指出，風土不僅是自然的，更是歷史和人文的。一個民族的文化，便是個體以能動性在歷史長河與不同的自然環境中不斷地適應、改造、抵抗自然的發展成果。這種歷史的、人文的風土和自然的風土固然密不可分，卻又在某種程度上獨立保持它對民族文化的影响力，和自然風土共同決定一個民族具備的性格與文化。⁵⁷在1930年代起的古典文學考察中，楊雲萍便不僅從自然風土的角度，更是從人文、歷史的視角來把握臺灣風土、以及在這片風土之上發展出的「臺灣的文學」。⁵⁸臺灣因其特有的歷史、人文與自然風土條件所產生出的文學作品，必然帶有臺灣此一地方與文化的特殊性，某種意義上來說自然也可算是「文化」與「歷史」的展現。楊雲萍大量引用府縣藝文志等資料，提出如沈斯庵、陳迂谷⁵⁹、丘逢甲⁶⁰等人的作品

⁵⁶ 楊雲萍，〈臺灣文學之研究〉（昭和15年（1940）5月，《臺灣藝術》1卷3號），《同上註》，頁458-459, 462。

⁵⁷ 和辻哲郎，陳力衛譯，《風土》（北京：商務印書館，2006）。

⁵⁸ 對楊雲萍來說，臺灣文學正如埋沒在溪底的金砂，雖然沒有被發現但卻不表示它不存在；金砂的形成必定不是一兩日的累積，因此只要以科學的方式考掘文獻，必定能發現成果，楊雲萍，〈臺灣文學的研究〉，《臺灣藝術》1卷3號（1940年5月），同上註，頁447-462。

⁵⁹ 陳維英（1811-1869），咸豐年間舉人，對臺灣教育方面貢獻良多，曾任教於明志書院、創辦噶瑪蘭仰山書院、擔任艋舺學海書院院長等，著作有《太古巢聯集》、《鄉黨質疑》及《偷閒錄》等。等。整理自國家圖書館「臺灣記憶」網，條目「陳維英」

http://memory.ncl.edu.tw/tm/cgi/hypage.cgi?HYPAGE=toolbox_figure_detail.hpg&project_id=twpeop&dtid=15&subject_name=%E8%87%BA%E7%81%A3%E4%BA%BA%E7%89%A9%E8%AA%8C%281895-1945%29&subject_url=toolbox_figure.hpg&xml_id=0000008905&who=%E9%99%B3%E7%B6%AD%E8%8B%B1。瀏覽於2013年4月25日。

⁶⁰ 丘逢甲（1864-1912），光緒十五年進士，乙未割臺之際曾參與臺灣民主國抗日運動。著有《嶺雲海日樓詩鈔》等作品，善詩文。

作為考察臺灣文學所發現的成果(被埋沒於歷史洪流中的金砂)。我們可以發現，得到楊氏較高評價或注意的詩文或文學作品，有不少並不是出自其文學上的價值，而是在歷史上、或者在文化上所體現的「精神」值得注目。

楊雲萍認為文學作品的價值，不僅在於藝術上的成就，更可以被作為印證當時社會史、經濟史、文化史等層面的「史料」。有時，歷史的價值甚至比文學的價值更為楊雲萍所強調：

當要作為歷史的史料，而準備或選擇文藝作品之時，由於一般認為文藝作品是基於「創作」，不屬於所謂的「原始史料」而議論紛紛。但是對於杜甫那個時代歷史的正確反映、記錄或是表現，有比杜甫的作品更優秀的嗎？還有，我們應該想起某人所說的，巴爾扎克的作品比起當時任何文書記錄，還透顯出更多當時社會的真相。⁶¹

在此，楊雲萍強調的不是杜甫、巴爾扎克的作品之文學價值，而是從歷史的觀點出發加以評定他們作品的價值（當然，這並不表示他否定或忽視兩人作品的文學價值）。⁶²也就是說，研究文學作品不僅僅是研究「文學」，更意味著研究臺灣這塊風土曾經的「歷史」。因此，楊雲萍會在研究文學作品的時期同時提倡臺灣研究的重要，兩者之間應有一定的內在聯繫。

2-2-2 對照軸：島田謹二與黃得時的臺灣文學觀

以上是從文學批評、評介的角度探討楊雲萍的文學觀。與同時期著重「日本文學在臺灣」的島田謹二《華麗島文學志》、黃得時的〈臺灣文學史序說〉相較，他的「臺灣文學」顯然是著重在明末以來在臺漢人菁英階層的文學，卻未將漢人菁英階層文學之外的文學作品納入「臺灣文學」的範疇。雖然就某種意義上來說，堅持漢人文學作為臺灣文學可能是一種反抗日本文學收編臺灣文學的象徵，但這

⁶¹ 楊雲萍，〈關於劉家謀之《海音》〉，同上註，頁 427-446。

⁶² 在對詩人陳迂谷詩詞的介紹中，他也明白地說「『詩人』迂谷的詩，是不大高明的」；不過作為清代北部臺灣學者/詩人的代表，他卻是有一定的代表性與歷史價值，所以還是為文介紹。楊雲萍對文學解讀的傾向，參照他在日治時期對劉家謀完成於咸豐年間對於臺灣政治、社會與文化有深刻觀察描寫的〈海音〉之解讀、戰後特為文探討著於臺灣割讓之際的《普天忠憤全集》的詩詞、對清末外交官陳季同（1851-1907）詩詞的評價等等，便可持續得到印證：文學作品不單有其藝術上的價值，也能作為史料的補充。見楊雲萍，〈陳迂谷的詩和詩集〉，《南明研究與臺灣文化》，頁 505。楊雲萍，〈關於劉家謀之《海音》〉，同上註，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，頁 437。楊雲萍，〈陳季同的詩詞〉，同上註，頁 537-542。

種一元性的排除觀點，反而縮減了臺灣文學的範圍、以及臺灣族群由多元移民組成的複雜現實。島田堅持以日本文學為主的臺灣文學詮釋，與楊雲萍的一元堅持正好既互補又涇渭分明地劃下「臺灣文學」的界線。島田雖然肯定臺灣的「舊文學」，但是當評價近代文學之時，卻得以符合西歐文學標準的作品才好，⁶³並在相對於日本內地一國文學的外地文學、比較文學觀點之上，針對在臺灣的日本文學作品討論，但對於本島人的文學運動與作品則著墨較少。⁶⁴雖然「外地文學」這個概念，本身乃是從比較、多樣性的觀點出發，但在他的討論中，臺灣似乎更為偏向一個「去地方化」的地方、為他想像中的「南歐精神」所取而代之，乃是以臺灣的歷史、民俗、語言作為日本文學的寫實創作素材，用以對抗風靡內地的「北歐系統文學論」的一種手段、同時也為帝國南進政策中殖民地臺灣的中介性角色服務。⁶⁵以此說來，認為島田謹二的臺灣文學事實上乃從屬於「日本文學的一支」，這樣的理解或許並不為過。他的努力雖為人激賞，但其對於「文學」的定義似乎也引起不少不同聲音的回應。雖然同樣是站在期許臺灣提升地方文化的立場，可是如島田謹二一般的內地知識份子仍然無法脫離帝國凝視地方的視野；這種他者角度的凝視對於本島人來說似乎還是難以接受。

楊雲萍曾對島田完成《華麗島文學志》的努力與篤學表示敬佩，但是在他對島田〈文學的社會表現力〉的批評中，似乎又流露出他並不完全同意島田對文學的分析。⁶⁶文學並非靠努力或篤學（或者語學的教養）就能達到，而必須透過科學的方式、文化精神的代表性多寡來裁剪拼湊成有價值的文學史。⁶⁷對楊氏來說，理想的文學作品或許如同杜甫、巴爾札克的創作一樣，兼備文學與歷史的文化性價值。他並不像島田一樣從文學理論的角度思考「臺灣文學」如何發展，雖然心中擁有讓臺灣文學與世界文學和人類文化接軌的渴望，但在實際論述層次上卻無法達到像島田謹二意欲建構與西方文學一別苗頭的「外地文學論」的理論高度。

另一個可視為對島田文學論回應的，是黃得時的臺灣文學史詮釋。黃得時認為「只要文學活動在台灣進行，則不問其為原住民或本國人，皆應列入文學史的

⁶³ 島田謹二，〈私の比較文学修業〉，頁 139。轉引自橋本恭子，2003 年，〈島田謹二《華麗島文學志》研究—以外地文學論為中心〉，國立清華大學中文系碩士論文，頁 158。

⁶⁴ 島田謹二對臺灣文學的認識，多來自二手文獻而非親自閱讀，這也導致了他

⁶⁵ 較細緻的討論見張文薰〈1940 年代臺灣日語小說之成立與臺北帝國大學〉，《臺灣文學學報》第十九期（2011 年 12 月），頁 113；橋本恭子〈在台日本人的鄉土主義（regionalism）—島田謹二と西川滿の目指したもの〉，《日本臺灣學會報第 9 號》（2007.05），頁 245。

⁶⁶ 楊雲萍，〈臺灣文藝界這一年〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，頁 173。

⁶⁷ 比如前述的例子，楊雲萍對陳維英的介紹是出自歷史價值而非文學價值。

範疇之中」，⁶⁸因此不論中國人、日本人（又分灣生與非灣生）、或者臺灣人，只要是臺灣這塊風土與歷史誕生的文學，都可以是「臺灣」之文學。至於創作使用的語言，似乎並非判斷臺灣文學的決定性因素。他也認為楊雲萍所注意到的「宦遊作品」，是統治機能性、懷鄉型的「異鄉文學」。不過，楊雲萍對黃得時本篇章的評價極低，甚至直言為「糲糊、剪刀與臉皮」，認為他隨意剽竊、引用錯誤，反有誤導讀者之嫌。楊雲萍主要是由文獻考證的觀點批評黃氏，⁶⁹黃得時則以「文學史重要的是時代的大潮流，沒有必要基於文獻學的趣味性，而去評議一些瑣碎的事情」為回應。⁷⁰此外，黃得時曾有〈晚近臺灣文學運動史〉討論日治時期的臺灣本土作家文壇動向，楊雲萍則是密切當下日籍作家活躍的文壇消息，在1940年寫的〈臺灣新文學運動的回顧〉則是到1946年、經過一些修改潤飾後才得以發表。這些差異也標示著兩人對於文學、文壇與現實的不同應對態度。

我們固然可以理解，楊雲萍、島田謹二與黃得時由於各自著重點不同，因此在方法論上難免有所差異。不可否認的是，楊雲萍雖然有一套自己的臺灣文學理論，卻始終無法像島田謹二發展出一套文學理論、或如黃得時一樣把它組織成一個系統性的「文學史」，因此反倒無法像兩人一樣對臺灣文學史的詮釋發揮那麼大的影響力。

2-2-3 楊雲萍的臺灣文學觀—創作層次

楊雲萍在此時期的文學作品除了詩集《山河》之外，尚有決戰小說〈部落日記〉與決戰詩〈鐵道詩鈔〉。關於《山河》，目前已有不少文獻回顧，但針對楊氏決戰文學作品的討論仍付之闕如。延續前一節的討論，本文將把分析焦點放在楊雲萍的決戰作品〈部落日記〉、以及他在此時期發表的文藝評論之上。

1943年第二回大東亞文學者大會回台後，齊藤勇、長崎浩⁷¹、楊雲萍、周金波、庄司總一、日日新報分社長鈴木虎雄⁷²等六人曾進行一場座談會。其中論及

⁶⁸ 黃得時，〈臺灣文學史序說〉，《臺灣文學》3-3（1943年7月），頁3。

⁶⁹ 楊雲萍，〈糲糊、剪刀與臉皮—讀黃得時《臺灣文學史序說》〉，同上註，頁554-560。

⁷⁰ 〈臺灣決戰文學會議發言〉，同上註，頁364。

⁷¹ 曾任臺灣文學奉公會幹事，1943年與齊藤勇、周金波、楊雲萍等人參加第二回大東亞文學者大會。1944-1945年1月曾任《文藝臺灣》主編。

⁷² 鈴木虎雄（1878-1963），出身於日本漢學世家，祖父鈴木文臺、父親鈴木惕軒都是當時著名的漢學家。曾於1916年赴中國留學兩年、1929年赴歐洲各國考察半年。有「日本近代中國文學研究第一人」的稱號，其《中國詩論史》（1925年出版）更可稱得上是開東亞研究中國詩論史與文學批評史創建之功的著作。

臺灣的文藝之時，作為日本中國學研究創始者之一的鈴木在會中發表的一段談話，似乎直白地對文學與國家的相對性有了定位：

我對文藝不是很瞭解，但文學畢竟是有了國家之後才有的，因此我想文學者也必須順勢國家的潮流。台灣不是有很多作家沒有順應著國家的潮流，超然地擺出一副文學者的臉嗎？當然這跟不太懂政治有關。⁷³

在場的其他五人也均未對此表示反對。以他們在訪談中的其他言論相對照、以及大東亞文學者大會中也曾出現的爭論場面來看，因難以當場表態而被迫保持沈默的可能性似乎不太高，至少應該還有些許稍微斡旋或辯論的空間。在《山河》付梓的同年（1943），楊雲萍在《興南新聞》上發表了對於文學奉公會成立當天由臺灣軍道報部長藤岡武雄少將（1891-1945）主講之演講的看法：

好的文學興行，國家就會興盛，不好文學的興行，國家就會滅亡，闡述了文學的絕大力量。但是文學要能讓國家興盛，應該是依據文學的高遠立場，而絕不是搭乘時間的順風車，他斥責說最近的社會有太多順勢而為的事情了。（略）（筆者現在想起當時聽了他的一番話之後深有同感拍手，但隨即注意到只有自己一個人拍手而覺得不好意思。）⁷⁴

在這條思路中，文學並不是藉由批判、省思以促進國家發展，而是必須順應國家潮流才得以存在；文學並沒有自己的標準與價值，而是根據「全體」、或所謂「整體的和諧」，做為判定文學發展的標準。個人的情感或聲音、文學本身作為獨立存在的可能，在這樣的敘述中似乎是被否定、待改進的對象；文學或許不僅僅是唯美的藝術，而更應該順著國家的需求來擔負某種社會功能，比如號召情感、使國家/民族強盛、團結各個分散力量……等目標，這種實用主義似乎在當時獲得了不小的影響力與共識。

這種「有『用』」的想法，也在楊雲萍於同時期發表的短文、應召文學、以及出版企劃書中表露無遺。⁷⁵閱讀〈部落日記〉，亦有多處有呼應時政、解釋政

⁷³ 〈台灣今後的文化運動〉（昭和18年（1943）9月6日，《台灣日日新報》），同上註，頁333。

⁷⁴ 〈文學奉公會其他〉（昭和18年（1943）5月19日，《興南新聞》），《楊雲萍全集2：文學之部（二）》，頁202。

⁷⁵ 在總督府情報課的派遣下，楊雲萍曾有參觀某些職場的經歷。在參訪過程中，他發現職場裡的人們乍看之下與文學雖不相關，但卻意外地對「文學」抱持著好感，而且「文學」似乎也對這些職場有用處。楊雲萍因為得知文學在這嚴苛的戰局中，多少也扮演了對社會提供某種用處的角色。

策的內容，比如宣傳增產、儲蓄、拋棄奢侈生活習慣的政策；⁷⁶勉勵皇國國民更加為國效力；⁷⁷說明收集硬幣以作為製造飛機與大砲的政策；⁷⁸進一步闡釋疏散政策與嚴苛時局之間的關係⁷⁹……等等。除了這些具體上的措施，也有針對個人慾望與國家利益間衝突的精神層次問題進行討論。⁸⁰以文學作為表現的方式、進而達到「改造」讀者成為新百姓、或者宣揚皇民化道路的手段、進而激發個人為群體（鄉土→國家、民族）獻身的精神與行動，是「文學報國」的首要目標。的至於是否達到了文學本身的美感或價值，或許還在其次。

除了回應時局要求之外，就內容的意義而言，〈部落日記〉的情節安排似乎和民眾結為一體、關心民眾生活方向、以及對民俗慣習的注目呈現了一定的關連性。這自然也呈現了楊雲萍、與同時代知識份子關注地方文化、民眾與民俗的問題意識。雖然，楊雲萍在小說中也藉了幾個例子從風土與文化解釋民俗存在的理由與必要，也反對在尚未深入理解、研究民俗之前便以一種「現代」的眼光加以判斷、排斥、甚至批評。但是，他所反對的並不是「現代」，更不是「愛國」精神，而是未以符合「科學」、「理性」的眼光，加以考量風土、歷史的因素來思考民俗。就楊氏對文學的功用、以及文學作品的安排來看，甚至可能隱含著利用戰爭的機會作為改革、發展新的臺灣文化的契機。〈部落日記〉雖然呈現了戰時臺灣民眾某部分的生活樣貌與情感、以及民俗與傳統文化在此時期受到的衝擊，但是小說整體的結構仍然是由對鄉土（部落）而地方（臺灣）而國家（日本）的情感上的愛出發，以愛支持廢除陋習、響應國策、發展新文化等理性的判斷，這些理性上的判斷又反過來加深情感上的認同。

2-2-4 對照軸：張深切的文學思想

張深切（1904-1965），作家、電影工作者、劇本創作者，也是日治時期重要

色，而感到欣慰不已。在小說〈部落日記〉的出版企劃書中，作為日本文學報國會會員兼臺灣文學奉公會會員的楊雲萍希望藉著「表現並創作在戰爭時局下的臺灣農村真實的面貌及應有之道」為手段，「衷心的期望此舉讓他們在享受閱讀的快樂之餘，也可以提升他們的心靈，讓彼等台灣新百姓的道路及皇民化的道路能得到提示，同時對於提高他們勇往直前的決心也能有所裨益」為寫作目標。〈派遣作家的感想〉（昭和 19 年（1944）8 月，《台灣文藝》1 卷 4 期），《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，頁 396。〈出版企劃書之記載〉（未出版），《楊雲萍全集 7：資料之部（一）》，頁 3。

⁷⁶ 〈部落日記〉（昭和 20 年（1945）4 月 17 日，《新建設》29 號），《楊雲萍全集 1：文學之部（一）》，頁 287。

⁷⁷ 同前引，頁 295。

⁷⁸ 同前引，頁 324。

⁷⁹ 同前引，頁 329。

⁸⁰ 同前引，頁 369。

的社會運動者與思想工作者之一，如同當時普遍具有多重身份的知識份子一樣，曾透過 20 年代的社會運動、30 年代的文化啟蒙運動、50-60 年代的電影與劇本創作，密切地介入以「臺灣」為本位的思考模式所發展出來的「臺灣新文化主體」。他的民族意識發端於 1919 年，⁸¹1923 年赴上海與蔡惠如、蔡孝乾等人往來，1924 年與謝雪紅、蔡孝乾共同創立「臺灣自治協會」，隨即返台運動。1926 年他轉往廣東投身革命，與郭德欽等共同組織了「廣東臺灣革命青年團」，隔年因違反治安防制法被捕。1930 年出獄後，他由政治、革命運動轉向了「文化至上主義」，此後致力往文化哲學思考、以及文藝活動發展。1934 年張深切在臺中組織「臺灣文藝聯盟」，發行機關誌《臺灣文藝》，以「超越階級、串連全島」知識份子為訴求，作為團結臺灣文化人的統一戰線。不過因為理念未受到廣泛支持，終於在 1936 年瓦解。1938 年張深切轉赴北京從事教職，並擔任《中國文藝》主編。1945 年「光復」後回到台灣，卻因早年政治活動而在二二八事件中險遭迫害，使他自此潛心文學作品與劇本創作、電影拍攝等，1965 年病逝於臺中。

張深切為何會決意從政治運動轉往文化運動呢？可能與臺灣的啟蒙經驗和實際的運動成效有關。在 20 年代的文明啟蒙時期，來自日本與中國的思想資源不斷湧入，包括語言改革、實證科學主義、政治組織、國家制度等等。中國的知識份子如周作人、陳獨秀、魯迅等留日知識份子也是受到日本的影響，將明治啟蒙的文藝思潮與政治思想引入中國；另一方面，歐美的思想也透過胡適、傅斯年等引入。臺灣處於日本的直接統治之下，接受明治啟蒙、大正民主與教養主義的影響更為直劇。雖然某些人（比如楊雲萍）會認為臺灣的新文學與啟蒙運動是受到中國五四運動的影響而發生，這個說法只是部分正確；因為就內涵而言，它採取明治啟蒙思想重視個人主義與社會進步的傾向，呈現一種既重傳統心性、又重西方科學理性精神的混合文明觀，反而與五四運動的底蘊有些距離。⁸²相較於五四知識份子的「反傳統」傾向，臺灣知識份子無法如此輕易地全面反傳統，且也較中國知識份子更多了一份世界主義、普遍主義的想像。由於這樣的背景，使得臺灣知識份子除了懷疑傳統之外，亦存在一份結合傳統資源與啟蒙思想、發展出臺灣本土的實踐理論之傾向。

⁸¹ 張深切曾說，他在日本東京小學校就讀之時，完全沒有意識到民族意識的問題。直到中學時被教練大罵「清國奴」，這才開始閱讀中國史、激起熱血的民族意識與鮮明的民族思想。見臺灣大百科全書條目「張深切」<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=21125>，瀏覽於 2013 年 11 月 25 日。

⁸² 簡素錚，2006 年，〈日治時期啟蒙思想的五個面向：台灣殖民地現代性的建立與張深切思想的指標性意義〉，輔仁大學比較文學研究所博士論文，頁 66。

張深切就是這樣一個典型的啟蒙型知識份子。他早年投入政治運動的改革，30年代後轉入文藝活動，致力於文化層面的思考。他認為「居於臺灣之指導的上層階級，過去由於過份熱衷於政治運動，因此忽略了文化問題，更放棄了臺灣固有之文化，也疏忽了將此活用之工作」，導致臺灣始終未能就文化問題建立統一而穩定的陣營。⁸³他在1934年組織臺灣文藝聯盟，就是要進行此一未竟之工作。張深切的文化思索受到了莊子、老子、釋迦、耶穌、馬克思在哲學、宗教、政治、社會思想上的啟發，⁸⁴創新地以唯物論思想解讀老子哲學，並將老莊思想的「道」結合唯物論、科學主義、文明進化論、老子道德觀等層次，提出「道德文學」作為臺灣新文學的發展路線之一：

台灣固有台灣特殊的氣候、風土、生產、經濟、政治、民情、風俗、歷史等，我們要把這些事情深切地以科學的方法研究分析出來，察其所生、審其所成、識其所形、知其所能——正確地把握思想，靈活地表現於文字，不為先入為主的思想所束縛，不為任何不純的目的而偏袒，祇為了貫徹「真實」而努力盡心；祇為審判「善惡」而鑽研工作，這樣做去，台灣文學自然在於沒有路線之間而會築出正確的路線。

總而言之，我所主張的，是台灣文學不要建築於既成任務的路線上，這就是說，要跟台灣的社會情勢而進展，跟歷史的演進而演進。⁸⁵

他在這裡提出了「善惡」這個與道德相關的分析概念，認為必須先建立道德才能走出文學的路。然而他所說的「善惡」並非構築於唯心論，而是以真正科學的精神和理性的態度，為了「回歸自然」這個本義而努力。⁸⁶他並不贊同以主義、路線、黨派之類的路徑來區分臺灣文學，而應形成一個超越階級、團體的結盟，以達到臺灣文學與社會歷史並進的目標。

張深切使用了老子「道」的善惡概念解釋臺灣文學，那麼這個道是什麼呢？對《老子》全集的解說中，張深切這麼寫著：

⁸³ 張深切，〈偶成〉，《張深切全集卷11》，頁294。轉引自簡素錚，同上註，頁259。

⁸⁴ 張深切曾說，最使自己感動的書，莫過於《共產黨宣言》、《辯證法》與《老莊》。因此我們或許可以推測，他的思想可能結合了客觀真理的理性批判、唯物論、以及東方哲學等資源。見〈鐵窗感想錄〉，《張深切全集卷4》，頁356-359。

⁸⁵ 張深切，〈對臺灣新文學路線的一提案〉，《張深切全集卷11》，頁168-190。

⁸⁶ 張深切認為，老子的本意與馬克思、基督、釋迦致力的一樣，都是「回歸自然」而已。見張深切，〈鐵窗感想錄〉，同前引，頁359。

我覺得『道』還是不加解釋，只說道為最適合。因為老子本身對道已有具體的說明，所以不必更改名稱。他說的意思是：道雖然可以做道用，但是道不是絕對不變，它也會因種種的關係而發生變化……這樣的『理』好像有一個定律，其實，絕不是絕對，而是相對的。⁸⁷

也就是說，他認為老子的「道」是一種具彈性、能隨時改變的自然法則。在1943年發表的〈點線面的關係〉中，引用老子的「道」概念，描繪出人類、社會、宇宙、自然、地球之間來解釋個體、關係、環境的辯證互動性，藉由靈活地跳脫僵化的教條主義、民族中心、政治理念思想，並真正科學客觀地以理性批判在相互調和的基準上建設一個新的臺灣文化。這種自由自然地轉譯、挪用與融合東西方的理論資源，轉而援為己用的作法，正是臺灣文化啟蒙份子的標準態度之一。

與楊雲萍重視歷史傾向、強調漢族資產階級文人之文學作品的臺灣文學觀相比，從哲學思想思考文學的張深切在意的顯然與他相當不同。楊雲萍在20年代青年時期也曾一度相當喜愛老子，甚至曾以老冉為題寫了白話散文〈那一天的老冉〉，或在散文中讓老冉不具名出場。他文中的老冉似抱有「釋明條理，成一規矩，使萬事遵守」，以「相對的批判探求絕對的真理」之志向，顯示了他對老子思想的掌握。⁸⁸然而，楊雲萍並沒有再發展他對老子思想的探究，也沒有將之運用在文學、文化的思考之上。他希望書寫臺灣史的傾向太過強大，使楊雲萍介紹的文學作品、以及他的文學觀，大多環繞著其科學的「史料」文獻學研究法的傾向進行。張深切則從政治運動的實踐，從馬列思想、老莊思想、耶穌釋迦等宗教思想等閱讀中，領悟到「文化」啟蒙的重要性，並且經過理性批判之後肯定了西方的科學理性、並融合東方倫理學可為所用的部份。然而，張深切跨越所有羈絆、試圖串連臺灣文學家的，並以「道」/自然狀態所建構的臺灣文學圖像，和楊雲萍的一元式臺灣文學觀顯有不同。楊雲萍雖然以科學、理性為研究文學、著述文學史為基本方法，但是目前的資料並未顯示他曾像張深切一樣，對西方科學理性「先批判再肯認」。如果說張深切建立的臺灣「新文化觀」，是結合了科學、理性、實利、博愛精神，以老子靈活的自然主義融合唯物論/唯心論的鴻溝之後的產物，那麼楊雲萍的「臺灣文化」觀，或可說是在結合科學、理性、儒學的基礎上，以漢人中心和文獻學、歷史學傾向而建構的產物吧。

⁸⁷ 張深切，〈孔子之道與老子之道〉，《張深切全集卷5》，頁267。

⁸⁸ 楊雲萍，〈一陳人之手記〉（1924年2月21日），〈那一天的老冉〉（1924年7月1日），《楊雲萍全集2：文學之部（二）》，頁402, 407。

小結

本章討論了楊雲萍 20 年代參與白話文運動的成績、40 年代的文學觀與文學創作，並將他的文學觀與著有〈臺灣文學史序說〉的黃得時、結合了西方與東方哲學的張深切文學觀比較。三人之間雖各有著重之不同，但整體來說，他們都在某種意義上轉譯、挪用了傳統與西方/日本的思想資源，並應用在臺灣文化的發展上；這樣的姿態似乎展現了一種啟蒙型知識份子的基本立場。因此，與其說臺灣的文化發展、文學運動是完全受到中國五四新文化運動的影響，毋寧說或許受到日本近代文學概念之形成、明治文明啟蒙、與大正教養主義、民主主義等因素所影響來得更深些。當然，他們仍是在傳統漢學的素養為基礎上進行這些思考，既不像第一代知識份子有那麼強烈的國家認同與遺民意識，也不像第三代知識份子一樣因義務教育、皇民化運動的洗禮而以報效日本帝國為志。他們是介於中間的、苦悶的、矛盾的一代，但也正是因為這樣的苦悶與矛盾，反促成了臺灣文化史上最瑰麗、多元、而富有各種可能性的一個「跳舞時代」。



第三章

在「臺灣的民俗」中發現「文化」：楊雲萍 1940-1960 的民俗研究⁸⁹

前言

在日治時期民俗研究雜誌《民俗臺灣》於 1941 年出刊前，楊雲萍與主編者之一金關丈夫，就《民俗臺灣》刊物的性質展開了一場論爭。楊雲萍懷疑撰稿群們面對民俗慣習時缺乏愛、理解與謙遜的態度，因而相當不滿。金關丈夫隨即回應並非如此，而是強調臺灣民俗研究的實務與實用性，認為是楊氏的誤讀。楊雲萍在回應中強調，自己絕非反對民俗改革，但是他和撰稿群最大的不同在於主張：

「民俗」和「舊習慣」有歷史的傳統，也有地理的必要，而不是不分青紅皂白的就為之摒除。又比如我想說，看起來甚為「無趣」，且已正在消失當中的「民俗、舊習慣」也有其一脈的可悲、可憐，對之感到哀愁，動之以憐恤的心也是可以的。⁹⁰

兩人之間針對趣意書的論爭到此篇文章告一段落。在金關丈夫的邀稿與解釋之後，楊雲萍成為《民俗臺灣》至 1945 年停刊前的重要撰稿者之一，於戰後也給予《民俗臺灣》極高評價，甚至以「『民俗臺灣』月刊的存在，是代表日本人的良心」⁹¹ 全面肯定這份刊物對臺灣研究的貢獻與愛。

戰時除了包括金關丈夫、中村哲等臺北帝國大學教授曾參與民俗研究的相關討論之外，本島知識份子包括張文環、楊達、呂赫若、周金波、陳逢源、⁹²龍瑛

⁸⁹ 本文中所談的民俗研究，乃是廣義的民俗學概念，包括與民眾生活相關的各行業生產習俗、生活習俗（如歲時節慶、婚喪禮儀）、文化活動（包含民間文學、民間藝術表演）、組織制度、宗教信仰等等。我認為楊雲萍的民俗著作亦是由廣義的民俗學出發。不過，本文並未從文物收藏的角度探討楊雲萍的民俗學，特此註明。

⁹⁰ 楊雲萍，同前引，頁142-151。

⁹¹ 楊雲萍，〈池田敏雄先生追悼辭〉，《臺灣風物》31:2（1981年6月），頁1。引自吳密察，〈《民俗臺灣》發刊的時代背景及其性質〉，收錄於石婉舜、柳書琴、許佩賢編，《帝國裡的「地方文化」：皇民化時期臺灣文化狀況》（臺北：播種者文化，2008），頁54。

⁹² 陳逢源（1893-1982），1923年擔任臺灣文化協會理事，1924年創辦《臺灣民報》週刊，1929年開始投入臺灣金融業。1945年任華南銀行常務董事，1948年起擔任臺北區合會儲蓄公司董事長，1951、1954年被選為臺灣省臨時議會議員，其後仍陸續擔任臺灣自行車公司董事長、臺灣中日文化經濟協會理事...等公司之董事、監察人。早年曾加入南社、春鶯吟社，著作有《赤嵌集》、《淡江集》、《光復集》（以上為詩集），《新臺灣經濟論》、《臺灣農業經濟論》、《溪山煙雨樓詩存》和《南都詩存》等。整理自臺灣大百科全書條目「陳逢源」

<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=5688>，2013年4月25日。

宗等人也曾在雜誌上發表相關慣習紀錄的文章；不僅是知識份子，連許多常民也非常積極地幫忙、甚至實際參與《民俗臺灣》的資料蒐集或者筆耕回應。⁹³戰後，不論是曾與其事的臺灣與日本知識份子、⁹⁴或者後世研究者，對《民俗臺灣》的事後定位也多半強調它蘊含的抵抗立場。⁹⁵不過自 90 年代以來，延續著對於重新思考、評價戰時民俗學、人類學的思路，對於《民俗臺灣》的評價也出現了不同的聲音，認為應重視其殖民協力的一面。⁹⁶民俗之所以成為「民俗」，與近代民族國家之形成、以及學科概念的劃分之間本身即有關係；更重要的是，對於民俗的思考與調查也反映了知識份子當時如何思考文化的問題。1945 年之後，雖然在臺政治情勢丕變，但可以發現日治時期臺灣文化界的重要人物，如王詩琅、楊雲萍、陳紹馨、黃得時、陳逢源等人都持續發揮他們的影響力；戰後民俗研究的重要刊物《臺灣風物》初期的發刊風格與編輯群，就和日治時期的《民俗臺灣》呈現一定的承繼關係。就臺灣民俗研究而言，戰後和戰前的延續性遠比想像中深遠。

那麼，關鍵的問題便在於這些知識份子們研究民俗的深層企圖是什麼？我認

⁹³ 池田鳳姿，〈關於《民俗臺灣》〉，《臺灣文學評論》5:2（2004 年 4 月），頁 49-50。

⁹⁴ 如黃得時和王詩琅都肯定《民俗臺灣》對臺灣研究的貢獻（黃得時，〈當前臺灣鄉土研究的方向〉，《臺灣風物》17:1（1967 年 2 月），頁 10-11），王詩琅，〈臺灣民俗學的開拓者池田敏雄兄〉，《臺灣風物》31:2（1981 年 6 月，頁 6）。後來嫁給池田敏雄的黃鳳姿也曾清楚地說明《民俗臺灣》乃是以「對臺灣民眾的愛」與「固有文化穩若磐石」兩個信念為出發點（同前引，頁 44）。池田敏雄、國分直一這兩位當事人對《民俗臺灣》的追憶基本上也站在相同立場，可參考池田敏雄〈殖民地時期的民俗雜誌〉，《臺灣近現代史研究》4（1982），頁 109-145；國分直一〈『民俗臺灣』の運動はなんであったか—川村氏の所見をめぐって〉，《しにか》8:2（1997 年 2 月）。

⁹⁵ 如羅詩雲，〈《民俗臺灣》中的在地性—以俚諺、「民俗圖繪」為探討對象〉（《中極學刊》第 6 期（2007 年 12 月），頁 95-121）、陳豔紅《民俗臺灣と日本人》（臺北：致良出版社，2006）、Tsu Yun-Hui（祖運輝），“For Science, Coprosperity, and Love: The Reimagination of Taiwanese Folklore and Japan’s Greater East Asian War”, in *Wartime Japanese Anthropology in Asia and the Pacific* (ed. By Jan van Bremen and Akitoshi Shimizu, 2003), pp.189-207、戴文鋒，〈日治晚期的民俗議題與臺灣民俗學—以《民俗臺灣》為分析場域〉（嘉義：中正大學歷史研究所博士論文，1999）、王昭文，〈日治末期臺灣的知識社群（1940-1945）—「文藝臺灣」、「臺灣文學」及「民俗臺灣」三雜誌的歷史研究〉（新竹：清華大學歷史研究所碩士論文，1991）、林莊生，〈《民俗臺灣》與金關丈夫—五十年後的讀感〉（《臺灣風物》45:1（1995 年 3 月），頁 33-61）等書籍和論文，可為數例。

⁹⁶ 如張修慎，〈戰時臺灣的「鄉土意識」與柳宗悅的「民藝思想」—雜誌《民俗臺灣》與《月刊民藝・民藝》的比較〉（《臺灣史學雜誌》12 期（2012 年 6 月），頁 41-70）、〈戰爭時期臺灣知識份子心中關於「民俗」的思考〉（《臺灣人文生態研究》9:2（2006 年 9 月），頁 1-20）、坂野徹《帝國日本と人類學者：1884-1952》（東京：勁草書房，2005）、〈漢化・日本化・文明化—殖民地統治下臺灣における人類学研究—〉（《思想》第 949 期（2003），頁 42-69）、川村湊《「大東亞民俗学」の虚実》（東京：講談社，1995）等書籍和單篇論文，主要站在批判《民俗臺灣》具有的殖民協力性的立場出發，試圖重新評價、定位之。除此之外，如王韶君，〈「民俗」作為「民族」共榮的途徑：以《民俗臺灣》為中心〉、吳密察，〈《民俗臺灣》發刊的時代背景及其性質〉、三尾裕子〈以殖民統治下的「灰色地帶」作為異質化之談論的可能性—以《民俗臺灣》為例〉等論文，則討論了《民俗臺灣》除了抵抗時政之外，同時作為政策協力的雙重性。

為，與其追問民俗研究刊物的歷史定位，更關鍵的問題在於中國、日本、以及臺灣的知識份子們為何如此重視「民俗」？他們希望透過民俗研究所達到的目標是什麼？是什麼動機導致他們如此重視民俗？我們已經知道，在這幾個刊物中曾積極投稿、甚至擔任主編的楊雲萍在日治時期與國民政府時期的民俗研究中，不斷反覆地強調愛、理解與謙遜的重要，但是這些「愛、理解、與謙遜」究竟是立基於什麼樣的基本信念？或許由於他本島籍的身份以及認同，在目前幾乎沒有被審視、分析過。這種說法是否單純化了楊雲萍思想中本身具有的複雜性、甚至是研究者掉入了民族認同決定論式陷阱的一個徵兆？其民俗觀在這波思潮中佔據什麼樣的位置、有什麼意義？在他本人的思想體系中又應放在怎樣的位置？為什麼楊雲萍要如此不厭其煩地研究民俗？他的民俗研究，與同時期的文學作品是否有什麼內在聯繫？他的長篇小說〈部落日記〉的其中一個重要主題，與當局的民俗改善政策有關；他的小說於《民俗臺灣》停刊同年付梓（1944年），其作品與楊氏在1941-1944年間的民俗研究言論比對、甚至是臺灣民俗界的整體走向來看，都有著強烈的文化改善意識。由此我推測，楊雲萍很有可能同時以文學與民俗落實他思考、甚至改革臺灣文化的意識，不過這項推測當然必須經過更仔細地審視他的文學與民俗間的關連性、以及民俗觀之後，才能得到證實。為了進一步釐清上述幾個問題，筆者希望延續上一章對楊氏文學與文化活動的討論，將他1940-1960年間的民俗研究觀放到東亞知識圈中的「臺灣」此一脈絡中進行分析，並與同代的王詩琅之民間文學活動進行比較。

3-1 民俗研究在臺灣：1930-1940年代的民俗研究與楊雲萍的民俗觀

「民俗」(folklore)一詞乃是在1864年由英國考古學家威廉·湯瑪斯創造用以取代“popular antiquities”的新詞彙，在1878年英國成立了「英國民俗協會」(Folklore society)並創辦會刊《民俗學刊》(The Folklore Record)後，民俗學這門學科算是正式成立。不僅是英國，民俗研究在十九世紀是一股普遍存在於歐洲的思想風潮。由於資本主義與工業化帶來的人欲橫行、對自然環境的破壞，導致一股帶著浪漫主義色彩的「戀古」、「復古」，崇尚「最真、最美」而尚未腐化的「民粹」、以及對於「鄉民生活」的熱情，因而掀起了一波研究整理方言、民謠、童話的「文化復興運動」。與此同時，這種蒐集民俗、研究民俗、保存民俗的意識也助長並奠定了之後歐洲各地民族意識的覺醒、以及愛國熱情的高漲，成為日後歐洲各國民族主義運動的基礎之一。但，此時的民俗已不知不覺地由「民俗傳統」而轉化為「民族傳統」；過往久被歷史忽視或遺忘的「鄉民」也以「民眾/民」的角色重新進入歷史的舞臺。這股民俗研究的興盛之風，也透過概念的

傳播與翻譯而進入二十世紀初的東亞各國。

3-1-1 日本與中國的民俗研究

在日本，民俗學的發展至少可追溯至幕末的中央菁英和地方豪強的對立中，知識份子對於地方的關注、以及傳統藉聖人地方之學以經世濟民的理想，希望透過研究民俗，以實現對民族文化的熱望、識別日本民族來源的堅持、並調查「日本自己的土地」；其中一個明顯的例子便是柳田國男。日本可算是近代亞洲最先注意到屬於西方學術範疇的「民俗學」的國家，自 1909 年民俗學濫觴柳田國男⁹⁷刊行《後狩詞記》之後，日本民俗學研究已發端，至 1929 年成立了民俗學會，包括創刊機關刊物《民俗學》、以及相關的民俗學研究方法與著作也陸續出版。不過，在戰前日本的脈絡中，民俗學與人類學研究是密切相關的；⁹⁸在 1880 年代後半到 1890 年代，「土俗調查」也是日本人類學會研究的項目。值得注意的是，日本在 19 世紀末至 20 世紀中期的人類學研究與動機，也和殖民帝國的成立、國內納入「新國民」的背景相關。至於日本近代之前對「民俗」的看法和討論則在此暫不討論。

在中國，由胡適、陳獨秀、魯迅、錢玄同等一些受過西式教育的知識份子於 1918 年發起的五四新文化運動中，也包括了 1918-1937 年的「到民間去」運動，鼓吹知識份子採集民間文學與歌謠、研究民眾的文化與精神，作為中國新文化的潛在資源。貫徹著五四反傳統的一面，他們也強調應該改正、指導民眾的陋習鄙俗，但知識份子對於民眾文化的浪漫想像，仍是運動的重點。顧頡剛曾經說過，「既然民歌，尤其情歌，最能傳達民眾的真情實感，那麼它就可以用來當作拯救國家命運的武器」，⁹⁹正面闡述了民間文學研究之於國家、民族的重要性。民間文學能夠帶領知識份子瞭解民眾習慣背後的理由與情感，並且透過適當的篩選與改善來提升民眾的行為和社會整體發展的水平、同時能夠建設一種屬於民眾的、一個全新的歷史敘述，從而使知識份子與民眾相互融合，形成一個新的國家、打

⁹⁷ 柳田國男（1875-1962），東京帝國大學畢業後投入農政工作，1910 年對農政失望之後轉而向民俗學發展。1920 年辭去公職進入新聞界之後，其關注對象以農民（「常民」）的歷史為中心，確立了民俗學作為「常民的歷史」這一學問。有《柳田國男全集》共 32 卷傳世。整理自日本人名大辭典線上版條目「柳田國男」

<http://kotobank.jp/word/%E6%9F%B3%E7%94%B0%E5%9B%BD%E7%94%B7>，瀏覽於 2013 年 4 月 25 日。

⁹⁸ 一直到 1920 年代，現今的日本文化人類學會（2004 年改稱為日本民族學會）和日本民俗學會，才逐漸開始分化。大約在 1935 年（昭和 10 年）前後，作為現代人類學分支學科的自然人類學、民族學（文化人類學）、民俗學才完成比較穩定的分化體制。見坂野徹《帝國日本と人類学者》（東京：勁草書房，2005），頁 404-410。

⁹⁹ 顧頡剛，〈序《西藏戀歌集》〉，《民間》月刊第 2 卷第 6 期，臺北東方文化學會 1970 年重印本。

造國家新的命運。我們或許可以暫時這麼說，中國的「到民間去」運動，是一個透過民俗學為方法，實則延續了新文學運動的革命與啟蒙信念，以中國、文化與中華民族的命運為核心關注的思想運動。

不過，在這波對於民眾與民俗研究的關注中，中國五四知識份子所認識的「民」有很大一部分是一種國民國家浪漫主義式的、理想性的認識，而不是在與民眾的實際互動與日常生活中所生長出的認識。也因此，「走向民間」運動就成果上來說，其實仍然如同新文學運動一樣，是侷限在少數知識份子內部，而無法推廣至現實民眾生活中並實際對他們發生影響。日本的民俗研究由國內延伸至殖民地，以本國觀察者的眼光來解讀邊地住民、殖民地人民的習俗與民謠，並且以「民俗」的名義把地方的平民、人民轉化為「國民」。不論中日知識份子，他們所認識的「民」，都是在現代國家倫理之下才得以出現的「民」，是介於知識份子與資產階級、野蠻人之間的「民」。這些「民」以及民間文學的對象都是以集體的單位出現，研究者以身為一個國民應具備的特質和標準要求他們，在觀察、判斷的同時完成了劃界與定義的工作。與其說是由於民眾的重要而關注民眾，或許對這些知識份子而言，更根本的反而是「國家」與「文化」的問題。

3-1-2 1930 年代臺灣的民俗研究概況

繼1920年代臺灣文化協會、臺灣黑色青年聯盟、臺灣地方自治聯盟、臺灣民眾黨等透過政治訴願、文化啟蒙、哲學深化、教育改革的組織，展開了臺灣文化場域的運動之後，臺灣進入了一個關鍵的「百家爭鳴」時期；階級鬥爭的普羅主義、根植地方的本土主義、要求平等的普遍主義……等，都參與了這個時期的「臺灣文化論爭」。臺灣文化包含了什麼？應該長成什麼樣子？未來應該怎麼發展？都是當時知識份子關注的問題。

1930-1932年間，臺灣文學界延續著20年代白話文運動的討論，展開臺灣文學與臺灣話是否應進一步本土化的相關論爭，此論爭即是黃石輝、郭秋生、廖毓文、林克夫、朱點人等人參與的臺灣話文論戰。黃石輝以農工等基層族群的需求出發，主張應該將臺灣話文字化。郭秋生旋以《建設台灣白話文一提案》一文響應，認為推行臺灣話言文一致，有利於啟蒙無產大眾、與臺灣的民族意識，並得到賴和、李獻璋與莊遂性的支持。廖毓文、林克夫、朱點人等則認為，應該藉著普及中國白話文以達到普及文化的目標。這場未獲定論的論爭，標示了臺灣文化一度在普遍主義、本土主義與普羅主義之間擺盪的摸索過程。1931年，醒民（黃周）率先

提倡整理歌謠，¹⁰⁰得到賴和大力支持。醒民在〈整理「歌謠」的一個提議〉中，轉引了中國「北大歌謠研究會」的會刊《歌謠》發刊詞，顯示中國的「到民間去」運動對臺灣或有一定影響。1932-1935年間，由郭秋生、廖漢臣、葉榮鐘、賴和等人發行的《南音》、《先發部隊》、《第一線》、《臺灣新民報》等刊物率先進行了比較有系統的民間文學採錄運動，認為民間文學純粹地象徵了祖先的遺產，在文學上和民俗上都有保存的必要。¹⁰¹黃得時也曾經強調，可以透過民間文學去發掘、以及保存舊文學中「值得發掘和保存的東西」。¹⁰²這些作家不僅採集民間文學，也以小說中的民俗議題呈現他們對於「民俗」與「迷信」間的界線、以及本土文化的思考。比如賴和雖然在漢詩〈迎媽祖〉、短篇小說〈鬪鬧熱〉中顯示了他對迷信的批判立場，但短篇〈蛇先生〉中也曾就本土醫學的理性、科學的一面展開辯證。¹⁰³白話小說作家蔡秋桐也曾經在短篇小說〈王爺豬〉中，揭露殖民統治藉著「現代化」改革的名目，對殖民地行剝削之實；現代化、文明化不過是殖民統治者剝削過程中的副產品，他們根本沒考慮過殖民地人民的立場和需求。¹⁰⁴本土的「民俗」是否必然意味著落後、非理性？是否一定如當局所聲稱的，是必須改善的對象？由以上的論爭和作品中，可以看出臺灣知識份子們曾藉著文學創作與民間文學採集，對這些問題展開辯證性的思考。

不過，正由於臺灣知識份子們的工作對象—民間文學本身具有「文學」與「民俗學」的雙重性，也導致李獻璋、廖漢臣與張深切之間展開了一場「民間故事整理論爭」：李、廖認為應從民俗學的立場整理民間故事與文學，藉此建構臺灣文化的主體認同，張深切則由文學的立場出發，認為應該把民間文學加以「藝術化」、「大眾化」、「普遍化」，達到啟蒙民智的目標。這場論爭規模不大，且基本上雙方是站在同意研究民間文學的立場，只是就方法論上有所爭議，因此持續不久便告落幕。1936年，李獻璋花費三年時間編著的《臺灣民間文學集》出版，可說是1941年結合日臺知識份子參與的《民俗臺灣》之前的階段性成果。在這本《臺灣民間文學集》中，收錄了以民間傳說故事為題材的小說創作，但因為這些作品都

¹⁰⁰ 醒民，〈整理「歌謠」的一個提議〉（1931年1月1日），轉引自王美惠，2008，〈1930年代臺灣新文學作家的民間文學理念與實踐〉，國立成功大學歷史學系博士論文，頁20。

¹⁰¹ 廖漢臣，〈編輯後記〉，《先發部隊》，引自王美惠，同上註，頁29。

¹⁰² 黃得時，〈臺灣新文學運動概觀〉，見李南衡《日據下臺灣新文學文獻資料選集》（台北：明潭，1979年3月），頁309。

¹⁰³ 賴和，〈鬪鬧熱〉、〈蛇先生〉，收於林瑞明編《賴和全集1：小說卷》（林瑞明編，臺北：前衛，2000），頁33-42；114-129。〈迎媽祖〉，引自陳婉嫻，〈日治時期台灣新文學中的民俗議題與文化論述：以小說為中心(1920~1937)〉，頁38-39。

¹⁰⁴ 蔡秋桐，〈王爺豬〉，收於張恆豪編《臺灣作家全集：楊雲萍、張我軍、蔡秋桐合集》（臺北：前衛，2004年8月），頁251-260。

經過文學家的潤飾、而非採集的原樣，因此曾經受到葉榮鐘、楊雲萍的批評，認為作家的個人文學風格掩蓋了故事的原貌，違背了民俗採集的原則。¹⁰⁵另一方面，編輯者李獻璋也利用楊守愚的〈移溪〉、〈美人照鏡〉、〈壽至公堂〉等民間文學呈現「民俗」本身的雙面性。¹⁰⁶它既承載了本土、傳統與民眾感情的重量，因而可能作為批判資產階級、殖民統治者等各種霸權壓迫的資源；另一方面，它某些迷信、鄙陋的色彩，也不可否認地成為壓迫和悲劇的來源。在以日本殖民統治所帶來的進步、文明啟蒙為目標的殖民地臺灣，民間慣習所代表的「民俗」宿命地擁有著這樣不可抹滅的矛盾性。1937年由於皇民化運動開始，總督府廢止了報紙的漢文欄、限制對漢文的使用，導致臺灣原有的民間文學雜誌如《第一線》等紛紛面臨停刊或併入其他文學聯盟的命運。臺灣的民間文學與民俗研究發展，也呈現了暫時性的停頓。

3-1-3 《民俗臺灣》與楊雲萍的民俗觀

1941年7月，《民俗臺灣》正式發刊。在大政翼贊運動與皇民化運動正要開始如火如荼的展開時，以保存臺灣民俗紀錄為旨趣之一的《民俗臺灣》作為一個夾雜了異議的聲音，自然遭受了不少壓力。¹⁰⁷根據當事人在戰後的回憶，之所以堅持辦刊，其出發點乃是基於對臺灣與臺灣民眾的「愛」與共鳴。¹⁰⁸不僅是創辦刊物的日人編輯群如此，當時的臺灣人也常提倡對於臺灣、對鄉土「愛」之迫切與重要性：

今我不具體的一一陳述，只是希望大家要愛臺灣、瞭解臺灣、研究臺灣吧。
至少現在這個時局，是沒有愛臺灣過頭，知道過頭及研究過頭的情形。¹⁰⁹

不僅如此，連臺灣此時期的國語讀本中也大幅增加了鄉土色彩，意圖在於透過對鄉土愛的培養導向對國家（殖民母國）的愛，以推動對國家的全面認同。¹¹⁰如同

¹⁰⁵ 楊雲萍，〈《巴克禮（Barclay）博士的風貌》及其他〉，《楊雲萍全集 6：歷史之部（三）》，頁 222；葉榮鐘，〈《臺灣民間文學集》可以給予高評價〉，《葉榮鐘全集 7：葉榮鐘早年文集》，頁 311。

¹⁰⁶ 比如〈移溪〉和〈美人照鏡〉中以「反迷信」的描寫，批判資產階級、殖民統治者在宗教信仰的「藉口」之下，對弱勢人民進行的壓迫。〈壽至公堂〉則描寫資產階級的霧峰林家對地方的「蹂躪」（楊守愚原文），透過民俗表現出批判的立場。見王美惠，〈臺灣新文學「反迷信」主題的書寫—以賴和、楊守愚比較為例〉，《崑山科技大學學報》（2005 年 11 月），頁 151-168。

¹⁰⁷ 金關丈夫，〈座談會奉公運動と臺灣の民俗研究〉，《民俗臺灣》4:9（1944 年 9 月），頁 9；池田鳳姿（2005）、吳密察（2008）等人的文章都有對雜誌遭受當局壓力的相關段落與引述。

¹⁰⁸ 如池田鳳姿，陳豔紅譯，〈關於《民俗臺灣》〉，同前引，頁 44；金關丈夫，〈對民俗的愛：答楊雲萍君〉，同前引，頁 43-45。

¹⁰⁹ 楊雲萍，〈情人眼裡出西施之辯〉昭和17年（1942）6月20日，《文藝臺灣》4卷3號。

¹¹⁰ 周婉窈，〈實學教育、鄉土教育與國家認同一日治時期臺灣公學校第三期「國語」教科書的分

前述，當時由帝國內部推行的大政翼贊運動、盛行文壇的日本浪漫派等等敘述，也同樣述說「愛」之重要。

從金關丈夫與楊雲萍對「臺灣之愛」、「民俗之愛」的論爭中，我們可以發現兩人雖然在心態上有細微的差異，但是在冷靜地、客觀地從科學的角度研究臺灣民俗的「實用性」、進而打破「陋習弊風」這個立場上並無二致，延續了日治初期殖民地人類學者以科學、客觀的觀點審視臺灣的思路。科學一方面可以深入日常生活各種細節（比如對祭神、生活慣習的調查），另一方面又能介入巨觀層次的各種面向（比如為殖民母國對地方政策走向背書），但最後又不被視為一種政治權力、並且能夠透過「可信度」、「客觀性」來吸收支持者或響應者支持他們的調查，將自己呈現為足以說出「真理」的人；這個透過科學與近代價值觀建立起的「可信度」、「客觀性」，本身也結合了權力、合法性、信任、和說服力等各種層次。

「科學」雖然有其客觀性的一面，但更多時候正因其「冷靜」的一面，反會遮蔽理性訴求之下所隱含的情感。從《民俗臺灣》的發行趣意書；當時知識份子如柳田國男、金關丈夫、中村哲、楊雲萍；乃至於日初期的人類學者伊能嘉矩、¹¹¹鳥居龍藏、¹¹²森丑之助，¹¹³與中國史學家內藤湖南¹¹⁴等人各自對於「科學」與

析），同前引，頁 262-273。

¹¹¹ 伊能嘉矩（1867-1925），人類學家。1893 年加入東京人類學會，師事日本人類學之父坪井正五郎。1895 年 11 月來臺後十餘年間致力於臺灣原住民部落、臺灣史蹟、寺廟調查，並蒐集各種官方/私人文書、典籍書本等，並將臺灣原住民進行種族分類。1908 年返回日本後仍持續臺灣研究不輟。代表作有《臺灣蕃人事情》（與粟野傳之丞合著，1900）、《臺灣蕃政誌》（1904）、《臺灣文化志》（1985）等。整理自臺灣大百科全書條目「伊能嘉矩」

<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=3826&Keyword=%E4%BC%8A%E8%83BD%E5%98%89%E7%9FA9>，瀏覽於 2013 年 4 月 25 日。

¹¹² 鳥居龍藏（1870-1953），人類學家、考古學家、民俗學家。1886 年參加東京人類學會，1892 年在千葉縣發現史前貝塚。1893 年進入東京帝國大學人類學系任標本管理員，師事坪井正五郎。1896-1900 年間曾至臺灣從事人類學調查，1906-1907 年進行滿蒙調查，1911 年至朝鮮從事調查，1919 至西伯利亞調查黑龍江流域的原住民，1930 年代至中國北方、山東一帶持續進行調查，以遼代作為研究興趣。1951 年返日。著有《紅頭嶼土俗調查報告》及《人類學寫真集·臺灣紅頭嶼》等書。整理自日本人名大辭典條目「鳥居龍藏」，

<http://kotobank.jp/word/%E9%B3%A5%E5%B1%85%E7%AB%9C%E8%94%B5>，瀏覽於 2013 年 4 月 25 日。

¹¹³ 森丑之助（1877-1926），1895 年之後隻身來臺進行殖物、地理、原住民文化及語言調查、以及考古研究，東部的巨石文化遺址便是由他發現的。鳥居龍藏稱他為「臺灣蕃界調查第一人」。著有《臺灣蕃族誌》、《臺灣蕃族圖譜》等書。整理自臺灣大百科全書條目「森丑之助」

<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=9192>，2013 年 4 月 25 日。

¹¹⁴ 內藤湖南（1866-1934），日本中國史學家。對中國歷史提出「唐宋變革說」，影響深遠，其東洋史觀被稱「內藤史學」或「內藤學說」。主要著作有《中國史通論》（2004）、《中國史學史》（2008）、《日本文化史研究》等。整理自日本人名大辭典條目「內藤湖南」，

「愛」的敘述與強調來看，可以發現「國家」、「民族」成為了兩者的接點。且正因科學的「客觀」、「理性」立場，而使得情感性的「愛」更能得到支持與正當性，並且更進一步地與鄉土愛、民族愛、國家愛接合，而複製了一種時代性的話語邏輯。比如楊雲萍曾堅定地闡述鄉土愛與國家愛之間的關連性：

但是，這種事是不能拒絕理性的判斷和理解的。不，正因為有判斷、理解。我們的愛才會變得更深、我們的自豪才會變得更堅定。此時研究故鄉的需要就變得必要了。……對此鄉土的愛和自豪，同時是與對國家的愛和自豪相通的，此是自不待言。¹¹⁵

對楊雲萍來說，理解舊慣風俗，根本的動機仍然是在於「生活樣式的改善」，乃至於對文化「合理」的提升，並且在兼顧理性和科學的出發點上以愛為輔佐，形成情感與理性相互支持、加強的結構。要改善民俗，必先認清其本質，然後以國家民族百年大計的立場來判斷這些風俗是否鄙陋，是否只是「某一時期或某一立場應予改善的小主觀」。¹¹⁶他們所說對於民俗的調查和理解，其實更偏向是一種「條件式」的理解：對於那些不合乎「科學」和「近代文化」恩惠的——更進一步說，對那些不利於國家民族文化發展的，則應予廢除禁止。

我們可以回過頭來看看楊雲萍於1944年完成的應召作品〈部落日記〉中呈現的民俗觀，做個簡單的比對。由於寫作背景是生活型態以農業為主、與城市有段距離的村莊，農村生活以及習俗在文中經常出現。不過，當時由於皇民化運動的雷厲風行，官方態度對於民俗慣習有時不問其背景或理由便採無條件廢止或打壓政策，小說中也藉了幾個例子批評、從風土與文化解釋民俗存在的理由與必要。¹¹⁷民俗慣習的衍生、演變、與存在，與在地的風土民情、社會文化與歷史多少有相關性，對於一地方的人民來說，在很多時候也具有精神上的凝聚性與支柱地位。¹¹⁸再者，也有許多其他的民俗慣習在科學上來說，可能也是別具深意；因而在尚

<http://kotobank.jp/word/%E5%86%85%E8%97%A4%E6%B9%96%E5%8D%97>，瀏覽於 2013 年 4 月 25 日。

¹¹⁵ 楊雲萍，〈對故鄉的愛〉（昭和16年（1941）10月），《臺灣藝術》2卷10號。《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，頁38-39。

¹¹⁶ 楊雲萍，〈關於民俗改善〉（民國41年9月20日），《臺灣風物》2卷6期。《楊雲萍全集 6：歷史之部（四）》，頁599-600。

¹¹⁷ 如冀求當局重新思考廢止墓地、新定喪服標準、忽視糞尿作為肥料的優點，而一味厭棄之的政策等等。見楊雲萍全集 1：文學之部（一），頁315, 319-320, 374。

¹¹⁸ 以孝服為例，便會依照與往生者的親疏遠近關係，而在材質、顏色上有所區隔。孔子曾說：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」，喪葬習俗便為儒家文化具體落實在生活中的事例之一。

未深入理解、研究民俗之前便以一種「現代」的眼光加以判斷、排斥、甚至批評，是楊雲萍一直以來所反對的。藉著小說的創作，他也再次聲明了這樣的立場：理性上的愛國、為國固然重要，但是也不能流於太過於理性，而捨棄對於即將湮滅的民俗慣習的憐憫與愛惜之心，仍然必須理解慣習背後的風土民情與歷史重量才是。

可是，楊雲萍的態度絕非認為單單以理解，或者情感上的愛惜、誇耀來思考民俗便足夠了，更應該以科學的態度加以考量民俗的意義與原因。在小說的另一個段落中，楊雲萍也肯定了愛國熱情結合科學基礎的重要性。¹¹⁹愛國的情感與努力固然是一回事，但是如果沒有科學與研究等理性的基礎、加以考量風土、歷史的因素，也是不行的。不僅是楊雲萍的小說創作與民俗研究書寫，在編輯刊物的過程中，《民俗臺灣》撰稿群也相當有意識地夾雜了啟蒙性的訊息，必得使島民得以享受近代文化的恩惠。¹²⁰以金關丈夫、池田敏雄、楊雲萍等人當時偏向「有條件地反對」皇民化運動、但又反覆強調自己「並不反對打破陋習弊風」的主張來看，其立論根據或許符合於近代化價值之道德觀、以及國民國家為中心的考量，且不直接涉及對政治社會的批判。但與30年代前期臺灣知識份子對民間文學、民俗的反思相較，或許由於時局的緊張，他們並未—或者無法呈現對於近代文明與理性價值的批判，也未論及階級和知識結合對弱勢人民產生雙重性壓迫的可能，而全面性地支持官方對於「改正陋習」的基本立場。以此來看，不論是《民俗臺灣》、或是民俗研究者楊雲萍，是否如戰後追憶的一般具有「反抗」立場、甚至扮演「主流中的邊緣」的角色？可能尚有蠻多討論的空間。

科學地、客觀地考察民俗慣習、以及對「文明」「科學」等近代文化成果的強調，可以在無形中召喚出讀者自主性地以近代文明的眼光檢討舊有的風俗慣習，朝著符合此一標準的方向努力改善的欲望，但卻也因此容易忽視科學、文明本身也是一套具有一定意識型態的壓迫性價值觀。近代化在殖民地臺灣與日本化、皇民化糾纏而難以分開，就結果來說也是以另一種方式呼應、支撐了皇民化運動。臺灣的民俗研究也是在這樣「近代文明化/科學化—皇民化」的拉扯中逐漸成型。更複雜的是，這裡的「科學」、「客觀」，又是以「愛」為名、與「愛」相繫的科學與客觀，是與國家、民族密切扣合的愛。從不斷對鄉土愛、地方愛的強調與

但若是強要將孝服改制為黑布喪章，不僅對慣習背後所包含的「禮」的精神有所傷害、對於人民來說也是心理上一時難以適應的。

¹¹⁹ 《楊雲萍全集1：文學之部（一）》，頁303-304。

¹²⁰ T.I.（池田敏雄），「編集後記」，《民俗臺灣》第二卷第二號（1942年2月），頁56。

培養，目的是將這樣的愛導向對社會、國家、民族，乃至於亞洲、人類、宇宙以及生命的愛，¹²¹ 頗為靠近日本大正—昭和教養主義的脈絡下建構出的情感結構。

回到三〇年代的日本民俗學研究者柳田國男，中國史學者顧頡剛、鐘敬文，與同時期臺灣的民間文學蒐集者賴和、李獻璋、廖漢臣、楊守愚，甚至是四〇年代的民俗研究者金關丈夫、池田敏雄、楊雲萍、黃得時等人研究民俗的動機，或許我們可以大膽推測，在這些知識份子心中應該都隱藏著「建造新歷史」、「建造新文化」的問題意識，受到近代民族國家運動的「復古」、「浪漫」情懷影響，結合了愛與理性，考察自己民族以及歷史風土所留下的證據。不同的是，由於殖民政權的文明/壓迫的雙重性，臺灣面臨的處境或許較同時代的中國更複雜。一方面，知識份子面臨的是異族在政治、文化、經濟和社會上的全面壓迫，他們不得不思考本土的資源能夠如何與近代價值觀結合，茁長出屬於「臺灣」這個地方特有的東西、甚至包含批判殖民政權的可能性；另一方面，他們也不得不面對民俗傳統的確存在的弊端和壓迫，必須肩負起啟蒙和改革的責任。知識份子從20年代起對民間文學的注目，使民俗打開了一個重思與再建民族文化的空間，然而隨著30年代末中國、日本、臺灣相繼捲入戰爭，這塊場域所蘊含的可能性似乎給遮蔽了。《民俗臺灣》在1941-1944年間的論述，演示了臺灣民俗研究在公開場域中被動員以支持國策的可能性、以及地方知識份子如何可能自主或不自主地響應國家的敘述。但我們也不可否認，它也在一定程度上為戰爭時期的臺灣進行了文化保存的工作。然而，最終它還是由於「有顛覆的危險」而遭當局勒令停刊。1945年之後，中國從日本之手「取回」臺灣，意味著臺灣又進入了一個不同的階段。

3-2 從「民俗研究」到「臺灣研究」：楊雲萍 1950-1960 年代的民俗研究活動

1945年國民政府在中日戰爭獲得勝利、取得臺澎之後，並沒有得到渴望的和平；中國仍深陷在內戰的惡夢中。1946年至1949年間，國共展開了包括遼西會戰、徐蚌會戰、平津會戰等多次大規模戰鬥，解放軍的紅色勢力即將席捲整個中國。在這樣的背景下，國民政府對臺灣的控制日益嚴峻，絕不容許任何反動、共產勢力「顛覆」島嶼。除此之外，更重要的是以三民主義、民族文化清洗臺灣的「日本統治遺毒」，國語的推行即為其中一個方式。¹²²除此之外，國民政府和部分臺灣知識份子們也致力於強化中國與臺灣的歷史連結，比如將臺灣民族精神的起源

¹²¹ 西田幾多郎《善的研究》（東京：岩波書店，1911）。

¹²² 許雪姬，〈臺灣光復初期的語文問題〉，《思與言》第二十九卷第四期（1991年12月），頁155-184。

追溯至鄭成功「反清復明」，或者從習俗、歷史、血緣等民俗研究的向度證實大陸與臺灣之間的承繼關係。¹²³雖然在臺灣文化界中曾經有一些主張應保留臺灣較進步層面、抗議中國不重視臺灣人的聲音，¹²⁴但大致上在1947年二二八事件之前並沒有太激烈的抵抗。

1949年解放軍在國共內戰中取得最後勝利、國民政府播遷至臺灣後，臺灣隨即開始長達三十九年的戒嚴時期。戰後初期在臺灣民俗界具有重要地位的刊物，非公論報副刊「臺灣風土」與雜誌《臺灣風物》兩者莫屬。「臺灣風土」由民國三十七年五月十日至民國四十四年五月三日廢刊為止，共刊出了一百九十五期；《臺灣風物》則從民國四十年十二月一日起發行至今仍未廢刊，是目前為止戰後民間最悠久的刊物。以臺灣民俗研究為取向的《臺灣風物》就是在這樣的背景下創刊。作為一份民間刊物，要在官方規範的界線內凸顯臺灣研究的特色實為相當不易。根據洪淑苓的考察，1950年代《臺灣風物》的內容可分為（一）歷史類、（二）民俗類、（三）民間文學類、與（四）地方研究類，¹²⁵投稿者包括大陸來臺之民俗學者如陳漢光、毛一波、董作賓、婁子匡等，也有臺灣本土的作家如楊雲萍、林恆道、蔡懋堂、謝金選等，國外學人的來稿則較少。由於刊物內容以臺灣研究為主，臺灣又已進入戒嚴狀態，在經濟、政治層面上都曾遭受不小壓力。¹²⁶或許出於政治上的理由，臺灣研究處於被壓抑的狀態，因此此時的投稿內容以民俗采風、田野調查、以及歷史研究為大宗。¹²⁷

¹²³ 根據阮昌銳（1985）〈臺灣民俗研究的過去與未來〉一文所列舉的「臺灣光復四十年來重要民俗研究之文獻目錄」整理，如陳紹馨（1950）《從諺語看中國人的天命思想》、馮文質（1952）《從民俗看臺灣與大陸的關係》、林熊祥（1961）〈臺灣宗教信仰與大陸〉、陳祥水（1978）〈中國社會結構與祖先崇拜〉、黃乾火（1978）〈從臺灣史蹟文物看臺灣與大陸的關係〉、王宇清（1980）〈臺灣史蹟文化之尋根究底〉、高連科（1980）〈從年俗看臺灣與大陸的血源關係〉等可為數例。

¹²⁴ 如楊雲萍就寫過社論〈近事雜記（五）〉、〈一個誤會〉反駁臺灣人「忘記祖國」的說法，吳濁流、王白淵、黃得時等人亦曾就此爭議發表文章。更直接的一個證據，是1946年赴南京、上海考察的臺灣光復致敬團，考察的其中一個目的就是促進兩岸的情感與實質溝通。

¹²⁵ 洪淑苓，〈一九五〇年代臺灣民俗刊物的內容取向及其意涵—以《臺灣風物》雜誌暨其卷一至卷九為例〉，《東華漢學》2011年夏季特刊（2011年7月），頁272。

¹²⁶ 據張炎憲在〈《臺灣風物》五十年—從草創到茁壯〉中表示，雜誌的第一期（第一卷至第十七卷）都由陳漢光一人負責募款兼社務；在經費不足時，常發生以手寫編印發行、或印史料補足內容的窘境。在政府有意見時，也是靠陳漢光一人進行疏通工作，或者透過引用中國大陸出版物、改寫作者姓名等技術性手段規避政府查緝。此外，楊雲萍也曾經在《臺灣風物》八、九卷時對於「另有主編」、「對副刊內容沒有掌控權」狀況有所抱怨。可見創刊初期確實舉步維艱。見張炎憲，〈《臺灣風物》五十年—從草創到茁壯〉，《臺灣風物》第50卷第4期（2000年12月），頁26；許雪姬〈楊雲萍教授與臺灣史研究〉，《楊雲萍全集8：資料之部（二）》，頁556, 559。

¹²⁷ 民俗研究包括對漢人民俗、以及原住民習俗的討論，也有根據個人生命歷程所撰寫的稿子。田野調查類則延續了日治時期的民間文學、民謠採集工作，紀錄了許多地方歌謠、俗諺。歷史研究的主要討論範圍集中在史前~抗日運動期間，特別是明鄭研究，僅在四卷中就出現了兩個特輯。

由於學科本身的發展，《臺灣風物》的刊物風格逐漸由眾人皆可投稿的輕鬆路線轉為學者專屬的投稿領域，後來刊物方向更向歷史學路線靠近，甚至只要不是歷史學專業研究者，便不能擔任刊物主編。¹²⁸這首先表示了（一）臺灣從1940至1960年代左右，仍然有很長一段時間並沒有以民俗學為研究專業的人才，而多由專業為其他領域的學者跨刀；（二）民俗研究對於這些「跨刀」的學者來說，可能更類似於達到目標的某種管道，而不一定是他們的核心關注；（三）在戒嚴期間，臺灣研究僅能著重地方調查、民俗采風，而一至四卷的臺灣歷史研究也以官方允許的南明史、明鄭史研究為大宗，¹²⁹不能碰觸日治時期的除抗日人物之外的議題、與當前政治當局相關之敏感問題、更不能直言對臺灣史與臺灣研究的關心，就某個意義上來說相當受到壓抑。

3-2-1 再探楊雲萍的民俗觀

此時期的楊雲萍，不僅擔任公論報副刊「臺灣風土」與雜誌《臺灣風物》兩刊的主編，也積極發表文章；僅在「臺灣風土」副刊上便曾發表五十九篇文章、更是《臺灣風物》創刊至2000年六月號為止的供稿前十名。¹³⁰此外，楊雲萍也致力蒐藏歌仔冊、古印、古錢幣、古文書與古契等文物，蒐藏成果目前已全數捐給臺灣大學圖書館，不僅對於研究庶民生活、瞭解庶民文化、研究民間文學頗有幫助。¹³¹不過，文物蒐藏的成果直至1980年代才陸續有比較全面的文章整理與發表。此時期楊雲萍發表的文章主要仍然是環繞著臺灣文獻的介紹，¹³²輔以幾篇對於民俗舊慣的介紹性文章，¹³³對當局民俗改善政策的評論，¹³⁴以及南明、鄭氏相關史

¹²⁸ 林明德：「……林本源基金會在1980年也就是黃富三教授接任前的董事會中，當場對我批鬥，楊雲萍老師說我不是專攻臺灣史，所以當場在很難堪的情況下被拉下馬，從此退出……。」〈《臺灣風物》五十週年會議紀錄〉，《臺灣風物》50卷4期，頁255。

¹²⁹ 見洪淑苓的整理，同上註，頁273-274。

¹³⁰ 張炎憲，〈《臺灣風物》五十年—從草創到茁壯〉，《臺灣風物》50卷4期，頁38。

¹³¹ 比如他對古印的蒐藏，便涵蓋了宗教信仰、商號用印、開發墾首印，歌仔冊蒐藏則包含歷史故事、民間故事、勸世歌謠、社會新聞、男女相褒、民間禮俗等多種面向。詳細介紹見洪淑苓，〈楊雲萍的民俗文化觀與民俗研究之特色〉，收錄於《楊雲萍全集 8：資料之部（二）》，頁571-616。

¹³² 以1948年楊雲萍發表於《臺灣風土》上的文章為例，與文獻介紹相關的便有：〈臺灣的研究〉（《臺灣風土》1期）、〈深夜錄—記林幼春先生及其他〉（《臺灣風土》2期）、〈《臺灣通史》的作者與其手蹟〉（《臺灣風土》6期）、〈《臺灣通史》稿本〉（《臺灣風土》7期）、〈關於W. Campbell的《臺灣書誌》〉（《臺灣風土》7期）、〈史家連雅堂〉（《臺灣風土》8期）、〈「Robertus Junius 尚像（附圖）」〉（《臺灣風土》9期）、〈《臺灣文化志》的著者〉（《臺灣風土》19期）、〈臺灣簡史—為臺灣省首屆博覽會「文獻館」作〉（《臺灣風土》25期）、〈博覽會文獻館舉要〉（《臺灣風土》25期）等篇，便佔了該年總著作（30篇）的1/3。

¹³³ 如〈傍神作福〉（《臺灣風土》30期）、〈蟹與柿〉（《臺灣風土》36期）等。

¹³⁴ 比如〈古蹟古物的保護〉（《臺灣風土》16期）、〈中秋風雨〉（《臺灣風土》20期）、〈關於民

料的考察。¹³⁵他之所以能夠在戒嚴時期維持研究成果的發表質量，除了他本身的學術文化地位、以及人脈關係等因素之外，或許也與不違背當局的政令為前提，而以史料考察與介紹、以及學術研究的態度介入時政有關。¹³⁶

如同日治時期以史料觀點解讀文學作品的傾向一般，楊雲萍也將民俗慣習視為歷史證據。以楊雲萍此時期的文章為例，可以看到當時的臺灣還存有肉類消耗主要集中在節慶祭神時節、蟹肉的同食禁忌、路橋姑或土地公一類的傳統泛神信仰……等社會現象，他便是透過這些現象作為史料來驗證臺灣曾經的歷史。他認為歷史和民俗應該處於一種相輔相成、相互印證的關係；民俗學家的研究有助於史學，而史學家的系譜與認識論可以協助民俗學的研究：

譬如G. L. Gomme的話，“Historians deny the validity of folklore as evidence of history, and folklorists ignore the essence of history which exists in folklore.” 云云的指摘，在今日似還未有喪失它的意義……。¹³⁷

某個民俗或慣習的發生，背後應該有著一些那個時代、地方特殊的歷史、社會、文化條件。¹³⁸楊雲萍對民俗慣習的考察，除了藉此更瞭解民間生活之外，也確實有著發掘與史料遙相呼應的證據、進而反覆印證歷史這樣的問題意識存在。比如透過「同食禁忌」的考察，可以反映中日交通、以及臺灣渡臺人士祖籍之史事：

我不是只要由這些「記載」或「傳說」，而主張閩侯地方的「文化」之對於日本的影響，或是說臺灣地方古來和閩侯地方的交通，比之日本和閩侯地方的交通為少；只是，知道古來日本和我中國的交通，多由福州為門戶、或是知道臺灣的同胞，多是來自閩南，不是來自「閩東」、「閩北」的事實的，

俗改善》（《臺灣風物》2卷2期），或者借文獻的介紹對時事暗喻褒貶之意：〈藍鹿洲的臺灣民俗改善論〉（《臺灣風物》2卷6期）、〈藍鹿洲的臺灣統治論〉（《旁觀雜誌》16期）等。

¹³⁵ 如〈朝鮮顯宗實錄中有關南明史料〉（《臺灣風物》2卷4期~8/9期）、〈『臺灣外記』考〉（《臺灣風物》5卷1期）、〈關於『鄭延平王三世文牘』〉（《臺灣風土》193期）、〈明清史料戊編〉（《臺灣風土》195期）等。

¹³⁶ 楊雲萍曾在1952年8月發行的《民俗臺灣》第二卷第六期的「民俗問題改善專輯」中，以冷靜理性的言論，輔以對清代藍鼎元風俗政令之史料考察，呼籲當局應成立田野調查和民俗研究的專門機構，在理解與判斷民俗慣習背後的「真相」之後再決定存廢去留。洪淑苓認為，「這並不是要走上街頭的社會運動、抗議運動，而是以學術研究、發揚民俗的態度來呼籲」。正是因為這種消極抗爭、而不正面挑戰執政權威的「學者」主張，使楊雲萍不致成為政府下一波整肅名單上的一員。

¹³⁷ 楊雲萍，〈近事雜記（六）〉，《楊雲萍全集2：文學之部（二）》，頁62。

¹³⁸ 楊雲萍，〈傍神作福〉（「臺灣風土」30期），《楊雲萍全集6：歷史之部（四）》，頁422。

則對於這些不甚重要的「同食的禁忌」的記載和「傳說」，卻要有一段的興趣耳。¹³⁹

除紀錄民俗外，楊雲萍亦收集大量文物資料，如土地執照、文契、古錢幣、古印……等，並且以文物呈現的文字或物質資料來驗證該時代的歷史與社會條件。民俗既然反映、紀錄了先民與風土的特殊條件，就某個意義上看便是民眾真實情感與需求的體現，是民眾在自然風土與生活實感中親手打造、累積出來的「文化結晶」。也就是說，民俗慣習除了史料上的意義之外，還有就是作為「智慧結晶」、甚至是一部分「文化」的意義。楊雲萍認為：

各種「民俗」，皆具有其歷史的，地理的條件。換言之，「民俗」是幾許先民的生活之一種「結晶」，裡面存著幾許先民的智慧，經驗，倫理或行動。雖因「時過境遷」，有的智慧，會變為所謂愚陋；倫理，經驗或行動，反成為所謂社會進步的阻礙。但是想到何為「智慧」？何為「愚陋」？或何為「社會進步的阻礙」？則問題似乎並不是那麼簡單。¹⁴⁰

如果保留民俗意味著保留先民生活的紀錄、智慧的結晶、倫理觀與經驗，那麼「民俗」便不只與民俗相關，更與一地之歷史、文化、社會相關。不管是紙本文獻或生活中的風俗民情，都應該有加以保存的必要，否則「假使對這些史蹟遺踪不趕急妥為『保護保存』，只任一生滅，恐怕『他日』真是要做不出『古蹟古物』來」，¹⁴¹臺灣曾有過「文化」的證據也就消失了。因此，除了陸續撰寫民俗介紹與紀錄的文章，楊雲萍也在「臺灣風土」、《臺灣風物》重刊或新撰多篇日治時期發表的臺灣研究相關文獻、或與臺灣風土人文有關的作品介紹，如〈士林地方的開發〉、〈楊懋甫遺詩及其他〉、〈成趣園詩鈔及其他〉、〈無悶草堂詩存未收作品舉略〉、〈關於黃景寅的詩〉、〈陳迂谷的詩和詩集〉等；這些單篇日後多被編入《南明研究與臺灣文化》一書中。¹⁴²

然而，我們不禁感到些許懷疑：楊雲萍反覆強調民俗之中的文化和歷史之重要性，在學術與思想史的層次上或許有其意義和價值。然而，這樣的意義能夠和

¹³⁹ 楊雲萍，〈蟹與柿〉（「臺灣風土」36期），同前引，頁574。

¹⁴⁰ 楊雲萍，〈關於民俗改善〉（《臺灣風物》2卷6期），同前引，頁600。

¹⁴¹ 楊雲萍，〈古蹟古物的保存〉，同前引，頁140-141。

¹⁴² 值得注意的是，他雖肯認民俗資料對於歷史的重要，但相關的文章卻沒有被收入此書，表示在楊雲萍的文化觀中，民俗雖然可以是資料，但並非全等於「文化」。

民眾的日常生活、實際所想產生連結嗎？民俗慣習雖根植於民眾的日常生活，甚至自有其道理與歷史淵源，但對一般民眾的意義可能不及對知識份子來得大。知識份子仍然以自己的眼光看待民眾與民俗，而不能真正地「到民間去」；如前所述，這也是自中國五四民謠採集運動、以及日本的民俗學研究以來便存在的一個問題，而楊雲萍論述民俗的方式，尚難擺脫這樣的傾向。此外，他雖然對於執政當局的民俗政策有所意見，但即便正面回應，也不會訴諸於激進言論，而是以比較冷靜、無直接利害衝突的學術研究取向為訴求；這也顯示了他在此一領域上的態度是比較偏向學院的、去政治的。

楊雲萍對於民俗的態度，如同與金關丈夫的筆戰中所再三強調，絕非不問是非便一味保存，而是根據科學的標準來打破那些諸如童養媳、裹小腳一類的「陋習弊風」。也就是說，民俗本身亦是尚須經過一番科學、近代價值的判斷選擇、去蕪存菁所得的對象；¹⁴³此一判斷選擇則是根據對民俗的理解與愛、從國家民族百年大計的立場出發。¹⁴⁴以愛、理解與憐憫的角度理解民俗產生根本的社會、文化、風土因素，然後用科學與近代作為診斷準則，判斷是否該予以保留或改善，這是作為知識份子對民眾、國家與民族的責任。至於留存下來的民俗，說明了臺灣在某個特定時代的風土與社會條件，也可作為文化的輔助證據；臺灣有了文化，自然就有歷史。也就是說，透過民俗改善希望達到的「移風易俗」，事實上更與「啟蒙民眾」、「重建文化」有所關連。

不過，楊雲萍雖然對某些民俗有所偏好、保留，但對於不同於近代進步理性的那些文化形式，他便無法如此「寬容」、甚至有些壓迫性。雖然他不斷地強調「民俗」以及相關改革絕非那麼簡單的事，但當我們回顧他40年代至60年代的民俗書寫，由於他的論述與官方主張在許多方面呈現了重疊，因而就其論述的後續效應而言，反而是將問題單純化了。正因為他不喜歡政治而潛心學術，楊氏的民俗研究若非不如他預期中的具有批判效力，便是無法將理論與現實有效地結合；究竟，他所重視的歷史、文化面向、與民眾關心的是否能夠相契合？他的民俗研究是否真如自己所言地符合客觀、理性，而不是某個時代的小主觀？在比對同時期的民俗論述之後，答案似乎已經不言而喻。

¹⁴³ 比如他對歌仔戲團的態度：「對於歌仔戲、子弟班、金獅團，我們也感著無限的親愛可是我們希望「歌仔戲」、「子弟班」能夠接受近代演劇的成果，「金獅團」能夠得到近代的團體訓練。」見楊雲萍，〈光復與「復古」〉（民國34年（1945）10月27日，原刊於《民報》18號），《楊雲萍全集2：文學之部（二）》，頁222-223。

¹⁴⁴ 楊雲萍，〈關於民俗改善〉（《臺灣風物》2卷6期），同前引，頁600。

3-2-2 參照軸：王詩琅的文學觀與民間文學

與楊雲萍曾經同在臺北市文獻委員會共事的王詩琅（1908-1984），在 1930 年代也曾投身臺灣新文學運動的浪潮。他在 20 年代主要從事政治社會運動，曾受到無政府主義的影響，因加入「臺灣黑色青年聯盟」而被判刑兩年。1932 年又因捲入「臺灣勞動互助社事件」而再次入獄。或許由於人生經歷、以及時代風潮的影響，他如張深切一樣由政治轉向文化活動，曾參與「臺灣文藝家協會」。1934 年籌組雜誌《先發部隊》、並曾代楊逵編《台灣新文學》。1937 年中日戰爭爆發後，他曾分別至上海與廣州擔任《廣東迅報》編輯。1945 年回臺後，曾任《民報》編輯以及《和平日報》主筆。1948 年，進入台北市文獻委員會從事臺灣歷史、民俗文化編纂的工作，主編《臺北文物》；此時的成果累積，讓他在 1961 年時再轉任台灣省文獻委員會編纂組長、纂修《臺灣省通誌》，退休之後又擔任《臺灣風物》社編輯持續進行鄉土文獻的整理與研究。同時，他相當注重兒童文藝的創作，有「臺灣安徒生」之稱。¹⁴⁵1973 年至 1984 年，他仍以社論活躍於《臺灣政論》、《夏潮》、《美麗島》、《八十年代》等雜誌，終其一生保持著創作和現實參與的熱情。他與楊雲萍一樣對文獻、鄉土研究有極大熱情，均曾任《臺灣風物》主編，更曾實際編纂《臺灣省通志》等史書。

與張深切一樣，親身參與臺灣 20 年代社會運動的王詩琅也展現他身為社運份子的反思。在小說〈十字路〉、〈沒落〉等篇中，他環繞著左翼社會運動展開了對社會運動者心靈狀態之挖掘、或者社運失敗帶來的挫折感。¹⁴⁶1930 年代，是王詩琅思想轉型的重要時刻：他在〈新文學小論—就革命文學而言〉一文中指出，革命思想應結合在生活中，如此自然會形成文學作品；為了宣傳思想而創作文學是不正確的。¹⁴⁷他會於此刻開始投身於民間文學研究，或許也與他將革命「結合生活」的信念有關。

¹⁴⁵ 在 1999 年玉山社出版的《台灣民間故事》中，台灣大學歷史系教授吳密察在本書序文〈台灣安徒生〉中提到王詩琅是「被譽為臺灣安徒生的前輩」。引自卓英燕，2005，〈王詩琅臺灣民間文學作品之研究〉，花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，頁 14。

¹⁴⁶ 比如他在〈十字路〉中，指出社運份子拋棄家庭與前途參與社運、打倒資本家的希望，根本是不切實際的理想。〈沒落〉中則藉描寫一個想救受審中的舊日同伴、卻又頹廢買醉度日的前社運份子內心的掙扎，凸顯社會運動者的良心與理想如何被現實所消磨、挫敗。

¹⁴⁷ 王詩琅，〈新文學小論—就革命文學而言〉，引自鄒易儒，2009，〈無政府主義與日治時期台灣新文學——王詩琅之思想前景與文藝活動關係研究〉，政治大學臺灣文學研究所碩士論文，頁 69。

王詩琅在 1934 年所籌辦的雜誌《先發部隊》雖以蒐集民間文學、民俗傳說為己任，但僅發行一期就被迫停刊；王詩琅的民間文學書寫成果主要集中在戰後，其民間文學相關著作包括《臺灣民間故事》（1999）、《臺灣歷史故事》（1999）、《臺灣風土—艋舺歲時紀》（2003）等。由於他對兒童教育與兒童文學的注重，因此堅持以淺顯易懂、深入淺出的作品傳遞臺灣的傳統信仰、宗教觀、歷史題材等。根據卓英燕的研究（2004），王詩琅的民間文學作品相較於同期其他作家的民間文學作品，更加注重人物性格刻劃、故事主軸、情節安排等寫作手法，擅長以細節刻劃人物形象、再推動故事的發展，因此富有文學性。此外，他也在民間文學的書寫中傳遞歷史意義、與臺灣有關的歷史題材，夾以他精密的正史考察與文獻背景，以達到歷史人文教育的目的。亦有研究者認為，其寫作風格的背後顯示了強烈的漢民族意識。¹⁴⁸在王詩琅早年的左翼思想與無政府主義關注、和戰後的漢民族認同之間，似乎有某種思想的斷裂存在：作為一個曾經的無政府主義者，是什麼使他轉向為漢民族主義的擁護者？如果只是以兒時對漢文小說的閱讀經驗與中國倫理道德認識的經驗來解釋，顯然無法有效地詮釋這個轉向。本文在此無法仔細探討這個問題，但我初步認為除了時代環境因素的影響之外，影響王詩琅的國家、民族認同的關鍵，可能也在於他對「文化」、以及「臺灣的文化」的想法。

1920 年代晚期的王詩琅，雖然仍以堅持其無政府主義者的立場而為人所知，但他已經展開由「臺灣新文學」貼近臺灣、貼近文化的思考。無政府主義者林斐芳、黃天海於 1930 年合創了雜誌《明日》，以中立、互助機關的立場，希望探討臺灣的「文明與文化的問題」。¹⁴⁹此後，王詩琅亦在《第一線》、《臺灣文藝》、《臺灣新文學》等刊物發表文藝創作。他認為：

但是我們知道，臺灣是世界的一隅，所以他的文化生活一面是和世界共通的。然一面卻有他的特殊狀態和傳統。在這社會裡的人，不論是誰，都不能逃出他的影響。所以我們切實地要求的，是正確地把握在臺灣之特殊情勢下發展著的社會現象和它的歷史性及適合這現實的理論。所以我們不要忘記、公式的理論不是什麼地方都可適用的。¹⁵⁰

¹⁴⁸ 見卓英燕，同上註，頁 96。

¹⁴⁹ 〈創刊宣言〉，《明日》創刊號（1930 年 8 月 7 日），頁 2。引自鄒易儒，同前引，頁 64。

¹⁵⁰ 王詩琅，〈一個試評—以臺灣新文學為中心〉（原載於《臺灣新文學》一卷四號），轉引自鄒易儒，同上註，頁 104。

臺灣的文化既與「世界」文化接軌，但不可否認的是它在文化、歷史、傳統上之特殊性，這也就是「臺灣文化」最關鍵之處。他與楊雲萍、蔣渭水、林子瑾等殖民地知識份子一樣，都有著從世界主義思考臺灣定位與臺灣文化的傾向，急切地摸索著臺灣文化應所是的樣貌。

然而，如陳紹馨、楊雲萍、廖漢臣等人都在戰後放棄了文學或社會運動，而潛心於整理文獻、鄉土研究、歷史書寫等，王詩琅也由運動前鋒逐漸退居幕後。1950年代起至1970年代，他大量且系統性地整理地方史料與鄉土文獻，希望能以紀錄者、起步者的角色保存各個領域的原始史料、喚醒大眾對臺灣史的注目、保存臺灣的文化遺產。¹⁵¹此外，王詩琅也曾負責擬定《臺北市志》的凡例綱目、編纂《臺灣省通志》等史書，在消極保存的同時更積極建構。由於王詩琅並不像楊雲萍一樣有學歷、身家背景和專業，他的工作與其說是學術取向，不如說是大眾取向、兒童取向，以普及、推廣臺灣的研究為目標。但我們同時必須注意，王詩琅不論在社論、兒童文學的書寫中，都顯示其漢族認同立場、國府統治之正當性、以及大陸臺灣的密切關係，¹⁵²其政治立場與楊雲萍的看似頗為靠近。葉瓊霞（1991）認為由於時代環境的影響，這已是王詩琅、以及其他臺灣知識份子在「百般無奈之餘，一種表達良心的作為」。¹⁵³這個解釋就某個意義上來說或許是對的，但卻沒有充分考慮到除了時代因素之外，或許個人的一部分政治、文化認同正是與時代性的主流權威重疊的可能，因此我對葉瓊霞這個看法暫持保留態度。

總之，王詩琅雖然在早年不同於楊雲萍，積極地參與臺灣政治、社會運動，但自1930年代起，他的目光也轉向了文學、民間文學。或許出於語言、創作環境的考量，1945年後兩人皆不再進行文學創作。1950年至1980年間，他與楊雲萍一樣以臺灣史、鄉土研究、民間文學採集為目標，但王詩琅以較為大眾化、教育化、兒童化的路線進行文獻與史料的初步採集工作，並進行文藝雜誌與史書編纂，楊雲萍則在學院中進行臺灣史、民俗研究。不過就結果而論，兩人在民俗研究、臺灣史研究均尚未形成整體的理論輪廓，而近似於初步的前置作業。他們在日治時期對民間文學的關注雖已萌芽，但兩人都沒有參與1930-1936年之間曾發生的幾次論爭。探究他們兩人分別在不同時期的論述，似乎仍環繞著對「臺灣」

¹⁵¹ 如他在《臺北文物》、《臺灣文獻》的工作成果，出版如〈艋舺專號〉、〈大稻埕專號〉、〈人物特輯〉等關於地方、人物、藝文活動的特輯、專號等。

¹⁵² 見卓英燕，同前引；葉瓊霞，1991，〈王詩琅研究〉，國立成功大學歷史語言所碩士論文，頁74。

¹⁵³ 葉瓊霞，同上註，頁78。

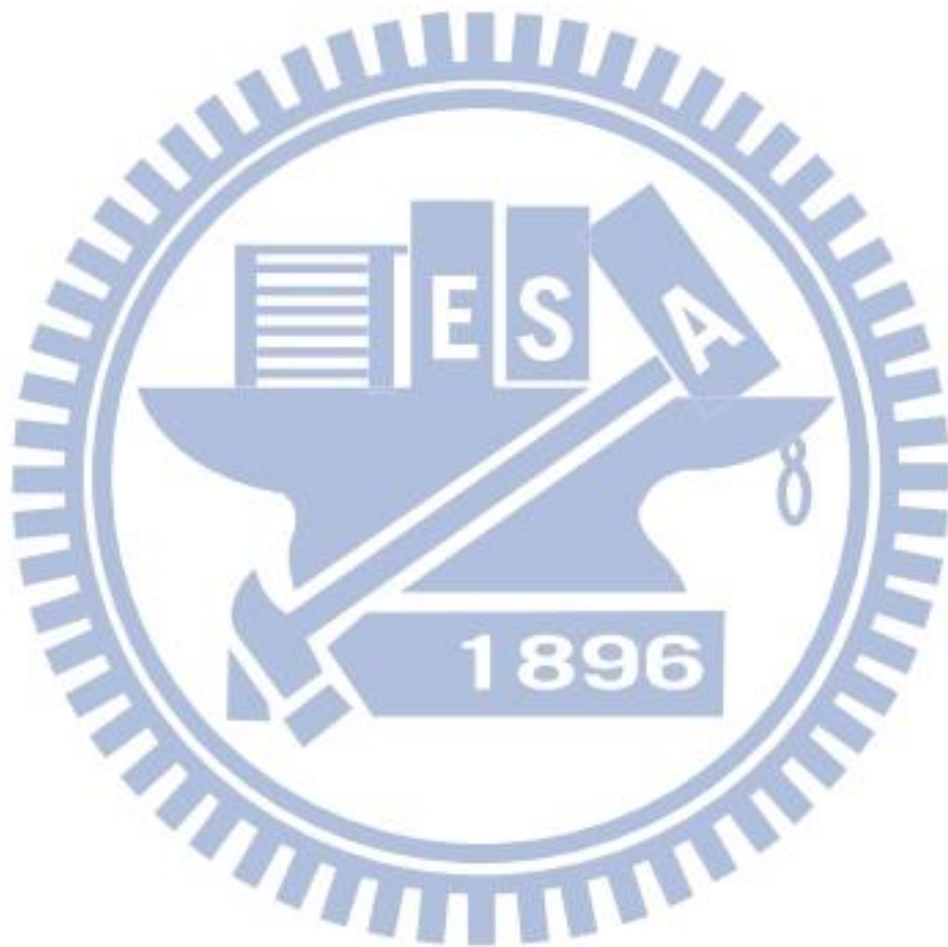
與「文化」的關注而進行，隨著時代的遞嬗，以明治啟蒙的普遍主義、世界主義之文明進步觀，從臺灣中心思考臺灣文化的未來。也許不止張深切、黃得時、王詩琅、或楊雲萍，這或許是成長於 1885-1915 年間的臺灣第二代知識份子所面臨的共同境況。

小結

臺灣的民俗研究，與1930年代臺灣話文論爭中的民間文學思潮有關，當時包括李獻璋、廖漢臣、張深切等本土知識份子曾針對方法論展開討論，但包括楊雲萍、王詩琅都未參與此論爭，不知是否因論爭規模太小而使他們不知而無從參與、或由於個人的民俗研究尚未起步，因為無從置喙。總之1937年皇民化運動爆發之後，臺灣民俗研究直到1941年由日本、臺灣知識份子合辦的《民俗臺灣》的出刊才得以復甦。楊雲萍在此時的民俗研究觀有濃厚的啟蒙意識，不斷呼籲民眾改革舊慣。他由科學、理性、進步的立場出發推行改革舊慣時，所強調的「愛與理解」之重要，與國族主義的浪漫性層面可能有關：訴諸情感與理性的連結，強化國家—民族的結構。但由於以知識份子的立場出發，他所認知的「民」與實際上的「民」，似乎仍有一些差距。

1950年代，楊雲萍曾擔任《公論報》「臺灣風土」、戰後重要民俗研究雜誌《臺灣風物》之主編，此時他基本上延續日治時期的民俗觀，並且認為民俗與歷史應相互支持，注重民俗慣習的歷史意義，呼應了他以史料眼光解讀文學作品的傾向。與他同時代的王詩琅則由社論、民間文學傳說蒐集、鄉土史料整理、兒童文學等基礎性工作入手，希望能從大眾化、普遍化的角度推行臺灣的民俗研究，另外也致力編纂臺灣史，希望能保存臺灣的文化遺產。當我們重探王詩琅、楊雲萍在30年代對文學的看法，可以發現他們延續著20年代臺灣知識份子對「啟蒙」的問題意識、以及世界性的眼光，熱切以文學、民俗、甚至歷史作為臺灣「文化」的各種切面，進行不斷的摸索與嘗試。對他們來說，臺灣文化雖有特殊性，但又必須回歸到人類與世界的普遍性來看，而民間文學、鄉土地方研究則是支撐臺灣特殊性的基礎之一。王詩琅的民間文學觀似乎並不似楊雲萍一樣反覆（甚至稍嫌壓迫地）強調「改善」的層面，然而他們兩人都沒有對近代的科學、理性、進步觀念進行批判與反思。兩人在民間文學之後不約而同地投入臺灣史編纂，似乎也暗示了歷史之於臺灣文化之不可或缺性。綜合前兩章的討論，我們可以發現除了楊雲萍、王詩琅之外，包括張深切、以及下章將論及的葉榮鐘等知識份子，在戰後多顯示、甚至實行了他們述史的決心。為什麼歷史會成為這些曾在1920-30年

代間參與過文學、民俗、社會運動、或者政治改革……等與「臺灣文化」相關層面的知識份子最終不約而同的志向？「歷史意味著什麼」對他們來說必定是個很關鍵的問題。下一章希望藉由分析、比較楊雲萍與葉榮鐘的歷史著作與史觀，對這些問題進行初步的回答。



第四章 建構「臺灣文化」的一種嘗試：楊雲萍的歷史書寫(1950-1970)

前言

「臺灣固非無史也」，¹⁵⁴這是連橫在《臺灣通史》序(1918)開宗明義的第一句話。楊雲萍在1948年〈提議編纂「臺灣史」〉中也引了連氏的同一句話，以Riess的《臺灣島志》、伊能嘉矩的《臺灣文化志》和連橫《臺灣通史》等史著為例，認為「臺灣的過去，絕非如一些人所說，沒有文化」。¹⁵⁵對楊雲萍來說，有著如溪底金砂一般的文學、有除府縣志之外這麼多史書的臺灣，肯定是有文化也有歷史的；雖然，他並不完全滿意於當下臺灣所有的史著。楊雲萍在〈臺灣研究必讀書十部〉(1949)中，曾經詳細列舉臺灣研究著作十本，並分別就其優缺點與意義加以評論。¹⁵⁶其中，得到較高評價的《臺灣外記》、《諸羅縣志》、《臺海使槎錄》、《臺灣島史》等，楊雲萍認為它們利用親見親聞的第一手史料、或呈現了某一時地的時代性與社會性。從他的選書與評斷標準，大約可以窺知他所重視的「歷史」及研究方法的面貌。

對楊雲萍來說，究竟哪些人、事、物可以寫入史書、成為歷史？他所使用的資料與研究方法，或許因而使他的歷史不同於如連雅堂、伊能嘉矩等前輩臺灣史家的敘述。從臺灣史、明鄭史到南明史，楊雲萍的歷史研究是循著怎樣的思路發展？他從事文學、民俗研究的目標與動機，和希望透過歷史書寫達到的目標是否一致？回到本文一開始所呈現的研究者對楊雲萍思想的定位「困境」，他堅持研究具有「反抗異族精神」的南明史，與他在1940年代的文學活動所呈現的矛盾，是否意味著他個人思想上的一大轉折、還是仍然呈現了內部的一致性？為什麼文學和民俗仍然不足以完整他對於臺灣文化的想像，而非得加入歷史不可？他堅持以歷史文獻的眼光，解讀文學作品或民俗慣習的傾向，是否暗示著他認為三者是相輔相成、能各自從不同角度詮釋文化，甚至是一地的歷史？如果以楊雲萍多次

¹⁵⁴ 連橫，〈臺灣通史序〉，<http://www.sidneyluo.net/a/a26/000.htm>，2013/7/30 瀏覽。

¹⁵⁵ 楊雲萍，〈臺灣的研究〉，《楊雲萍全集 6：歷史之部（四）》，頁 230。

¹⁵⁶ 比如由臺灣人第一次完成的第一部冠以「通史」名稱的著作《臺灣通史》，就曾多次受到他的批評（同時也曾多次受到他的讚賞）；在介紹連雅堂的文章中，楊雲萍常提及《臺灣通史》的缺點，包括作者的詩人氣質使學術著作成了長篇敘事詩、使用資料太少、抄襲或不註明史料出處、對史料處理不夠嚴謹、著史不夠客觀冷靜……等；又如伊能嘉矩的《臺灣文化志》，他雖然肯定它之於臺灣研究的意義，但又認為「或可說它只是『資料』的『堆積』，而不是『著作』」；Riess的《臺灣島史》也有史料較少此一缺點；由同治年間淡水同知陳培桂纂輯的《淡水廳志》更是直接被視為「錯誤、不備」的示範。見楊雲萍，〈史家連雅堂〉、〈詩人連雅堂〉，《楊雲萍全集 4：歷史之部（二）》，頁 80-83；楊雲萍，〈史家的連雅堂和詩人的連雅堂〉、〈我所認識的連雅堂先生：關於連雅堂先生記事〉，同上註，頁 105-114；楊雲萍，〈臺灣研究必讀書十部〉，同上註，頁 242、256、276。

引用的黑格爾「有文化才有歷史」的說法判斷，我們或許甚至可以認為對楊雲萍來說，他以文學與民俗研究對臺灣文化的改造，最終的目的是導向、證實臺灣歷史的存在。如果歷史與文化是互為表裡的關係，那麼堅持研究臺灣「史」，是他一個人特有的想法嗎？與其他研究臺灣史的人相較，他們的主張是否有所差異、為什麼？我將從楊雲萍的單篇研究論文、研究主題與人物、史著評論、與幾篇公開演講的紀錄，輔以和楊雲萍同時代、亦胸懷述史之志的葉榮鐘之比較，在解答上述幾個問題的同時，也嘗試著描繪出一幅「史家楊雲萍」心中的歷史圖像。

4-1 從《臺灣史上的人物》想像楊雲萍心中的臺灣史

楊雲萍在日治時期曾為詩：「著書豈為閒日月，且看青山欲近人」。¹⁵⁷他在 1940 年前後所發表的文章，除了介紹賞析臺灣有作品傳世的詩人、詩集之餘，¹⁵⁸如前所述，在某種程度上也有把這些文學作品作為佐證臺灣風土與社會史料的意思，¹⁵⁹以此做出「具有臺灣特色的研究」。與楊雲萍同一世代的葉榮鐘也曾在 1964 年的詩作中述明：「先賢已輩已歸休。餘緒誰能繼末流。幽德闡揚後死責。勉揮秃筆寫從頭。」¹⁶⁰他們兩人的主要述史成果都在 1960-1970 年間脫稿。將時間軸往前推，他們在 1930 年代時便已各自有為臺灣書寫的雄心。¹⁶¹一方面，我們可以把這個雄心壯志視為他們以臺灣為己任的責任感；另一方面，這也表示他們對於現行的臺灣史顯然不夠滿意。關於葉榮鐘詳細的著述動機，將留待 4-3 再行討論，以下將從楊雲萍的史觀開始分析。

楊雲萍認為，前人所治臺灣史，不論是連橫的《臺灣通史》，或是伊能嘉矩的《臺灣文化志》，其治學方法多「不夠符合理性、科學」、或者資料來源有誤等等問題。他認為史家的任務，就在於從浩若繁星的事實中選擇、判斷、評價出有歷史價值的事件，然後形成歷史；如果未經判斷選擇的，充其量只能算是整理，而不是研究。也就是說，根據客觀的科學、理性標準「判斷」出事物在歷史上的

¹⁵⁷ 〈村居雜詩〉。《楊雲萍全集（二）：文學之部 2》中標示本詩為 1946 年 6 月 4 日發表於民報，但根據 1990 年楊雲萍在《臺灣的文化與文獻》中自序所言，本詩作為「日人尚據臺灣」之時，因此本文以此說法為主。

¹⁵⁸ 如〈陳迂谷の詩と詩集〉（1938）、〈黃景寅の詩に就いて〉（1938）、〈稻江冶春詞〉（1939）、〈劉家謀の『海音』に就いて〉（1940）等。

¹⁵⁹ 比如楊雲萍評清代臺灣北部代表詩人之一黃景寅的作品、以乙未割臺的臺灣為創作背景的《普天忠憤全集》、對清代宦遊文人孫元衡、晚清改革黨人梁啟超的傑出作品《赤崁集》與〈海桑吟〉等，可為印證。見〈黃景寅の詩に就いて〉（《楊雲萍全集（二）：文學之部 2》，頁 468）、《普天忠憤全集》及其他）（《南明研究與臺灣文化》，頁 519-536）、〈孫元衡〉，《臺灣史上的人物》第二十七，頁 70-72 等。

¹⁶⁰ 葉榮鐘，〈索居滿興四興〉組詩六，《葉榮鐘全集 5：少奇吟草》，頁 229。

¹⁶¹ 見葉榮鐘 1938 年 8 月 6 日的日記，《葉榮鐘日記上冊》，頁 132。

「價值」，乃是是否能成為優秀歷史家的關鍵。他曾經多次表示，自己的史觀是「受到 Die Sub-west-dewtsche schule (西南德國學派)的影響，以為歷史的世界，是 wert (價值)的世界」。¹⁶²實際發生的事實不等於歷史的事實；就好比他曾舉過的一個例子：楊雲萍的身體不足以記載歷史，孫中山先生的身體才記載歷史，因為孫中山的身體有價值，與中國後來的歷史有著極大關係與意義。¹⁶³也因此，他不贊成章學誠在《文史通義》中認為的「地方志就是史」的說法，因為一地方的事物沒有透過選擇判斷，所以兩者不全等。

那麼，價值判斷的標準是什麼呢？根據楊雲萍推崇且多次引用的黑格爾之說法，文化的形成與發展是歷史的關鍵，因此簡單地說，那些關於文化的形成、或者代表文化的發展之人物事件，便是有價值的歷史事實。更進一步說，在這個歷史敘事裡面所呈現的必然也只能是順應、推進這條發展趨勢的史事；至於其他瑣碎的細節相較之下沒有那麼大的價值，也就不那麼需要被記載。這種風行於十九世紀的歷史評價觀在明治時期、以及晚清民初的中日知識份子身上曾經發揮頗大的影響力；¹⁶⁴在當時，這樣的主張甚至可說是某種「通說」了。¹⁶⁵早在 1925 年，楊雲萍便已在《人人》發刊詞中強調進化的重要。他在 1952 年所寫的人物評論，既是從數百年臺灣歷史的發展中所選擇出來的 120 位重要人物，也是因他認為他們在臺灣的文化發展階段中有適當的位置、貢獻或者功能，才為之立傳。¹⁶⁶事實上，楊雲萍在〈序「臺灣的文學與文化」〉中已經點明了文學與文化之間的關連性，而且文學也和歷史同樣「必須經過價值的『判斷』(Beurteilung)才能存在，才能有存在之意義」。¹⁶⁷也就是說，文學既可以被視為補充歷史的資料，更是某個地方或民族有文化發展的證據，因此那些在文學上有貢獻的人，也極有可能同

¹⁶² 楊雲萍，〈歷史、歷史學、歷史哲學〉，《楊雲萍全集 2：文學之部(二)》，頁 370；楊雲萍，〈胡適之先生的追憶—「去年之雪」〉，《楊雲萍全集 4：歷史之部(二)》，頁 284；楊雲萍，〈論方志的體例—從為臺灣省通志定體例說起〉，《楊雲萍全集 2：文學之部(二)》，頁 388。

¹⁶³ 楊雲萍，〈論方志的體例—從為臺灣省通志定體例說起〉，同前引，頁 389。

¹⁶⁴ 在梁啟超著名的〈新史學〉中，便「仿效」了浮田和民在《史學通論》中紀錄的、由社會達爾文主義史家斯賓塞(H. Spencer)提出的「鄰貓產子」，來說明「事實」與「史事」(值得史家紀錄的事實)之間的差異。梁啟超受到康有為公羊三世說、以及明治文明史學的影響，在十九世紀末便大力提倡「文明」、「自由」，又說歷史應該是「敘述進化之現象」，是「歷代萬國之公例也」，而中國當下所缺乏的，正是透過這種新認識的歷史觀，搞清楚中國當下處於什麼樣的進化階段、要如何才能進展到下一個階段。

¹⁶⁵ 當時不僅康梁談進化，連章太炎、以及著《中國歷史教科書》(1905-1906)的劉師培也都曾宣稱應以此觀點寫史。

¹⁶⁶ 許雪姬在〈楊雲萍教授的臺灣人物評論〉中，曾經指出楊雲萍偏好選擇文學家、或者傳主的文學作品加以介紹，但她在這裡並沒有進一步探討其原因。許雪姬，〈楊雲萍教授的臺灣人物評論〉，《楊雲萍全集 3：歷史之部(一)》，頁 18。

¹⁶⁷ 楊雲萍，〈序「臺灣的文學與文化」〉，《南明研究與臺灣文化》，頁 477。

時是對文化發展有大貢獻的人。這也可以解釋楊雲萍為何在《臺灣史上的人物》中列出不少文學家的理由，也點出楊氏思想體系中文史之間的相關性。

4-1-1 以《臺灣史上的人物》建構的臺灣史圖像

楊雲萍一生並無如連橫《臺灣通史》(以下為行文方便，簡稱《通史》)一般系統性的史著，陸續出版於 1980、1990 年代的幾本研究論文集結可算是他較靠近系統性史著的著作。其中，《臺灣史上的人物》(1981)應該是最具有連貫性的，因為它集結了楊氏於 1952 年 2 月 6 日至 7 月 25 日以「臺灣人物」為主軸，在《中華日報》副刊上刊載 120 位的臺灣史人物簡介，頗有一些紀傳體的味道。

這一系列文章始於明朝末年的海盜顏思齊，終於日治時期的臺灣文化協會末代委員長王敏川。他自承當時因光復不久，故執筆時或許難免稍欠冷靜、客觀的態度；許雪姬把這個態度解釋為排日情緒。¹⁶⁸以時代來分，120 位中有 84 位人物是清朝時期(日軍在 1895 年 6 月 11 日進入臺北城後仍持續抗日者共三位，亦一併算入)；或許由於時代太近，日治時期是最少的，只有 10 位。¹⁶⁹以民族來看，120 位人物中僅有兩位滿人(六十七、福康安)、原住民(莫那魯道)，其他都是漢人，至於荷蘭人、西班牙人、日本人等，則一律從缺。以性別來分，120 位中只有監國夫人(鄭克臧之妻，陳永華之女)一位女性。就現在的眼光來看，《臺灣史上的人物》中所列的人物有一些似乎不應該被定義「臺灣史」、而應屬於中國史範疇的人物，比如福康安、梁啟超；連橫的《通史》列傳中並未列入梁啟超，但也和楊雲萍一樣列入福康安，同樣以他在林爽文之亂征臺時的事蹟為主。楊雲萍對梁啟超的記載是由他的遊臺詩作〈海桑吟〉出發，並特書他給臺灣帶來的「進步」、「民本」思想。雖然福康安、梁啟超一生中僅踏足臺灣數年，但連、楊以臺灣為出發點，認定他們給臺灣帶來的影響頗大，因而為之列傳，是值得注意的一點。就另一方面而言，日本人雖為「異族」，但不論從統治者、知識份子、社會運動者等角度來說，對臺灣的影響實比想像中深遠，然而連、楊卻均未列入任何一位日本人士。連橫、楊雲萍傾向以進步史觀、漢人遺民心態來評判原住民的「文化」，因此只重視他們符合漢人意圖的抗日「成果」。就此觀點來看，連、楊史書

¹⁶⁸ 許雪姬，〈楊雲萍教授的臺灣人物評論〉，《楊雲萍全集 3：歷史之部(一)》，頁 12。但是，這個說法是以日本人為中心的說法。臺灣在日治時期、清領時期、甚至明鄭時期之前，尚曾為荷蘭與西班牙統治過，這段時間的歷史人物也完全沒有被楊雲萍列入。許雪姬的「排日情緒」一說，顯然無法解釋楊雲萍為何忽略西班牙與荷蘭時期的人物。因此，筆者傾向以「漢人中心意識」來描述楊雲萍寫《臺灣史上的人物》系列文的情緒。

¹⁶⁹ 筆者劃分清領—日治時期的標準，以日軍於 1895 年 6 月 14 日進入台北城、正式接管臺灣政治社會中心的時間為準；此前為清領時期，此後雖然各地仍有抗日行動，但仍算入日治時期。

人物的民族色彩似乎太過強烈，與其說是「臺灣」的歷史人物，毋寧說是「臺灣」的「漢人」歷史人物。如同楊雲萍所言，這樣的現象固然與史書創作的背景有關，或屬情有可原；但我們仍須保持著這樣的警覺性和批判視角閱讀他們的史著。

楊雲萍的 120 位人物傳記中，有 70 位與連橫在《通史》列傳中的人物重疊¹⁷⁰，不過他並不像連橫一樣詳細地以人物所屬身份（比如海寇列傳、烈女列傳）或類別區分（比如循吏列傳、流寓傳）或排列順序，大多數依時代順序敘述。¹⁷¹《通史》與《臺灣史上的人物》中，都沒有為任何與臺灣有關的日本人列傳，而以鄭氏到清朝年間的滿、漢人為立傳對象。兩人對某些人物的評價頗為相似，比如連橫認為沈光文「海東文獻，推為初祖」、楊雲萍也說「臺灣無文也，斯庵來而始有文矣！」¹⁷²連橫記牡丹社事件時任臺灣道的徐宗幹抵抗外夷之精神言論，楊雲萍也認為徐抵抗外族的精神值得追念。¹⁷³雖然對於某些人物的評論一致，但有時兩人對同一人物的著重點仍有所不同。比如任諸羅縣事的季麒光、作《赤崁集》的孫元衡，連橫主要記載他們為「循吏」的為官態度，但楊雲萍更重視的是他們編輯臺灣文獻、以及在臺灣文學方面的成就。¹⁷⁴又如道光十二年發動民變的張丙，連橫較直述地鋪陳了他起事的原因、經過與結果，但楊雲萍則是透過張丙事變中官民互動的小故事，更加強調「民」的主體與存在。¹⁷⁵至於名列《臺灣史上的人物》、而《通史》中沒記載的，比較值得注目的可以分為三類：（一）編輯臺灣文獻、對臺灣文學/文化或整體發展有所貢獻、或者有臺灣風土民情相關著作的人物，如林謙光、夏之芳、張湄、王樟、陳輝、卓肇昌、六十七、劉家謀、朱仕玠、

¹⁷⁰ 為供參考，茲將重疊的人物條列如下：顏思齊、鄭芝龍、鄭成功、陳永華、李茂春、劉國軒、朱術桂、洪旭、施琅、沈斯庵、盧若騰、王忠孝、季麒光、孫元衡、阮蔡文、陳夢林、郁永河、黃叔瓚、楊廷理、吳沙、謝金鑾、鄭兼才、蔡廷蘭、鄭用錫、陳維英、林平侯、陳肇興、黃敬、劉銘傳、梁成枏、陳瓚、周鍾瑄、朱一貴、藍鼎元、藍廷珍、林亮、王鳳來、林爽文、福康安、鄭其仁、蔡牽、李長庚、王得祿、藍元枚、吳鳳、陳周全、陳思敬、許尚、袁聞柝、沈葆楨、林文察、周凱、姚瑩、張丙、徐宗幹、曹謹、戴潮春、林占梅、丁曰健、莊豫、林維源、劉璈、施九緞、唐景崧、丘逢甲、劉永福、吳湯興、吳彭年、李春生。

¹⁷¹ 新儒學學者徐復觀認為：「所謂列傳者，乃不復計其身份地位，而通稱為傳之意。列傳中之人物，其政治地位既參差不齊，因而無由以身份定標準。」（《論史記》，《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，卷三，頁 383。轉引自陳昭瑛〈《臺灣通史·吳鳳列傳》中的儒家思想〉，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》，頁 150。）但連橫用來歸類人物、分類的標準，似乎也不是完全不考慮政治地位或身份，而仍有某種透過個人的身份、事蹟、與官職來分類排序的傾向。

¹⁷² 連橫，《臺灣通史》卷二十九·列傳一，<http://www.sidneyluo.net/a/a26/029.htm>，瀏覽於 2013/07/27；楊雲萍《臺灣史上的人物》第三，頁 7-8。

¹⁷³ 連橫，《臺灣通史》卷三十二·列傳四，<http://www.sidneyluo.net/a/a26/032.htm>，瀏覽於 2013/07/27；楊雲萍《臺灣史上的人物》第七十，頁 173-175。

¹⁷⁴ 連橫，《臺灣通史》卷三十四·列傳六，<http://www.sidneyluo.net/a/a26/034.htm>，瀏覽於 2013/07/27；楊雲萍《臺灣史上的人物》第二十三、第二十七，頁 59-61；70-72。

¹⁷⁵ 連橫，《臺灣通史》卷三十二·列傳四 <http://www.sidneyluo.net/a/a26/032.htm>，瀏覽於 2013/07/27；楊雲萍《臺灣史上的人物》第六十八，頁 168-170。

許南英、胡殿鵬、林豪、呂世宜、陳震曜、陳倫炯.....等。(二)楊雲萍認為重視人民、具備近代民主精神的官員，如焦光宗、楊桂森、曹謹、黃清泰.....等。¹⁷⁶(三)事蹟反映了臺灣某一特定時地的民俗狀況或社會風氣，如監國夫人、許雲、吳鳳¹⁷⁷.....等。就書寫體裁及研究方法來說，《臺灣通史》的列傳部分要更靠近中國的史書傳統，《臺灣史上的人物》則呈現了一個相似但更靠近「文明史學」的史觀。

呼應著歷史家對民族、國家愛的強調，作為立國之本的「民」始終是貫串楊雲萍整體思想的重要關鍵之一，一如他在青年時期的一系列白話文小說、或者《民俗臺灣》時期流露出的愛民精神。很多時候，他的歷史呈現某種站在「人民」的立場的意圖。在《臺灣史上的人物》中，他特列了幾位重視人民，且以近代民主標準來看也毫不遜色的官員，如焦光宗、楊桂森、曹謹、黃清泰等，借古暗諷當今政界人士之弊、關心人民。¹⁷⁸這些傳主除了藍鼎元之外，其他都未被連橫列入《通史》，可見連、楊兩人雖著的都是臺灣史，但思想和著重點卻各有不同；比起強調個別人民對時政的感受，對連橫來說更迫切的是整體而言異族侵略、國家民族危急存亡的問題。而且連橫並不像楊雲萍一樣有機會受近代西方教育和線性文明啟蒙史觀的影響，或許也因此影響了兩人對歷史人物的詮釋、書寫歷史的不同之處。

但是，是否可因此說楊雲萍真的「站在人民的立場」、認可民主的重要、「站在批評時政的立場」為民喉舌？這是必須存疑的一個問題。如前述第三章的討論，日治時期臺灣或日本內部，以至於二〇年代中國「民俗研究」中的「民」，是在近代的民族國家框架中才得以成立、被呼召出的「國民」，是在文明史觀中被啟蒙、改造的對象。在此框架中，「民」並不是一個具有充分主體性與能動性的主體，而是被其他力量所施為、呈現的客體。因此，對於楊雲萍是否真的如此重視「個人感受」此一問題，或許毋寧說楊雲萍心中「民眾」的圖像，其實仍是一種偏向知識份子份子「由上而下」的認知，而不是真正貼近民眾的生活實感。從日治時期到國民政府時期，他始終保持著某種貼近官方與學院的立場，要說他「反

¹⁷⁶ 值得一提的是，楊雲萍是以古典文獻說明、強調歷史人物的愛民精神；民主、民本思想自然不僅是西方所獨有，中國自古即有之。但這兩個思想脈絡所討論的「民」，有可能是不相同的對象。

¹⁷⁷ 連橫《臺灣通史》卷三十一·列傳三中有吳鳳列傳 (<http://www.sidneyluo.net/a/a26/031.htm>，瀏覽於 2013/07/27)。不過，連橫強調的重點是吳鳳「為我漢族而死」的「先民之德」，楊雲萍強調的則是吳鳳「傳說」與「事實」之間 actuality 和 reality 之間的差別。

¹⁷⁸ 楊雲萍，《臺灣史上的人物》第七十三，頁 182；〈藍鹿洲的臺灣民俗改善論〉，《楊雲萍全集 5：歷史之部（三）》，頁 170。

抗」或許有些牽強。在此，我同意楊雲萍確實對人民抱持著一定的關注，只是他的「愛民」，或許並不是一種以民眾為主體的關注，而更靠近一種中國「士人」階級對民的注目。他所擁有的社會與文化資本為他所帶來的舒適的餘裕，或許正是造成他與一般臺灣人民間的距離、或是在其位而無視自身優越的關鍵所在。

不論動機或位置如何，楊雲萍之所以特別看重民、以及民眾生活史或文化史中所得的資料，其中一個重要理由便是這乃是親身考證、親見親聞所得的「第一手史料」，因而不僅真實、也反映了一個特定時代的「時代性」與「社會性」，為後世史家提供了足以進一步利用的史料。由於注重史料蒐集之故，楊氏在1940-1950年代間，曾幾次提倡臺灣歌謠的整理、以及歌謠、俗諺或慣習中蘊含的歷史重量。他認為，臺灣的歌謠一方面「受到臺灣的歷史的、地理的因素所影響，內容頗有許多特別的地方」，¹⁷⁹且透過臺灣與中國東南各省歌謠的比較，更可發現兩者在各方面的聯繫。¹⁸⁰在第三章對楊氏民俗觀的討論中，我們也已討論到楊氏從史料觀點解釋傳說、慣習、民間文學等民俗與歷史風土、甚至文化層次的關係，可見民俗研究在楊氏歷史觀中的位置。民俗本身就是歷史的一種證據、一個縮影，也因此楊雲萍在為臺灣人物立傳時，亦有別於《通史》，而特意將對此方面有貢獻之人列入，呈現了他與連橫不同的史觀。

4-1-2 楊雲萍的歷史哲學與方法論：以符合科學、理性、客觀作為信念

1928年，創辦中央研究院歷史語言研究所的傅斯年發表了〈歷史語言研究所工作之旨趣〉一文，¹⁸¹標示了歷史學作為一個近代學科在中國的發展。他認為「歷史就是史料學」，必須要直接研究、擴充研究材料才能進步。¹⁸²這套為陳寅恪、胡適、傅斯年、顧頡剛等新一輩歷史學者¹⁸³所提倡的「新史學」，不僅要改變中國史學既往的研究方法與研究工具，還要透過「重新發現」以往並不為中國所注重的「史料」，以一種平等的眼光將它們轉化為「新的材料」，擴充資料與學問的發展。傅斯年期望能藉此「更改『讀書就是學問』的風氣，雖然比不得自然科學上的貢獻較為有益於民生國計」，但能為中國的「新將來」貢獻己力。¹⁸⁴

¹⁷⁹ 楊雲萍，〈臺灣歌謠的整理〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，頁 25。

¹⁸⁰ 楊雲萍，〈福州歌謠與臺灣〉，同上註，頁 493-502。

¹⁸¹ 傅斯年，〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第一本第一份，1928年10月。

¹⁸² 傅斯年，同上註。

¹⁸³ 關於各人論述更詳細的討論請見王汎森，〈什麼可以成為歷史證據—近代中國新舊史料觀點的衝突〉，《新史學》八卷二期（1997年6月），頁 94-101。

¹⁸⁴ 傅斯年，同上註。

如同前述，歷史這門近代意義的學科在中國的誕生，與十九世紀末東傳自日本的文明史學相當有關係。曾至日本留學、並廣泛閱讀日人、德國史家所著之歷史書籍的楊雲萍，也抱持著線性的啟蒙史觀、歷史哲學、以及研究方法來進行他的研究。不論是在開立「必讀書」書目、或者實際治史時，楊雲萍都相當強調他認為的第一手史料、以及客觀資料考證的層次；就某種意義上來說，他自日治時期以來便持續注目的歌仔冊、古錢幣、地契、古印、開發資料、地方志書、八字析算書等近似於「歷史檔案」的資料蒐集，也可作為這種「新史學」研究方法的體現之一。但我們也必須注意在史料之外，楊雲萍更加強調歷史的意識型態面，也就是史家個人對史事史料篩選、判斷的層次；這使他的歷史與歷史哲學與傅斯年、胡適等人的實證主義迥然不同，

除了史料與研究工具的發展之外，更重要的是歷史學科的「廣泛化」。1947年為臺灣省定通志之時，楊雲萍認為「編方志不單只是由歷史學家來研究編著，還需要民族學家、人類學家、經濟學家、考古學家、及自然科學家一起合作」¹⁸⁵，亦敘明了他對於歷史研究的態度更貼近於追求一種普遍的、客觀的「整體知識」。德國的蘭克史學，也相當重視原始資料、歷史檔案、歷史材料、以及整體知識的考察。雖然楊雲萍並不認為自己的史學方法是蘭克史學、中國史學界目前對於蘭克史學的直接影響也尚未達到定論，不過與黑格爾同樣作為十九世紀「歷史主義」的代表者，蘭克也抱持著一定程度的「歷史會不斷進步」的信念，並且同樣相信只要運用客觀、科學的考察方法，和理性的研究態度，就能夠獲得真實，就能夠掌握歷史。而蘭克史學的背後，是西方文藝復興以來人文主義、古學運動一路發展的結果，¹⁸⁶也就是透過考察、校訂古典文獻、輔以文物考證以恢復古希臘羅馬時期的人文精神、重建古典文化，並真正地理解古書。這些是歷史改頭換面為一個近代學科的基本精神。

從上述討論來看，或許我們可以說楊雲萍的歷史哲學與研究法吸收了黑格爾史學的基本邏輯，並且在根本上接受了作為其思想底層的文明史學與人文主義。人文主義對於科學、理性作為普遍真理的信念、近代西方對於普世性文明發展的優越感，可以說是東亞自十九世紀末以來至五、六0年代知識份子共有的樂觀。抱持著這份樂觀，知識份子不僅影響了近代學術發展，也和近代國家與民族文化

¹⁸⁵ 楊雲萍，〈論方志的體例—從為臺灣省通志定體例說起〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，頁 385。

¹⁸⁶ 王晴佳，〈科學史學乎？「科學古學」乎？—傅斯年「史學便是史料學」之思想淵源新探〉，《史學史研究》（*Journal of Historiography*），2007 年第 4 期，頁 30。

的形成、當前的政治局勢有了密切的聯繫。正如四零年代以文學和民俗作品自覺或不自覺地響應時政一般，楊雲萍在 70 年代的南明史、明鄭史著作也密切反映了臺灣當下的位置和關注。

4-2 從臺灣史到南明史：由地方文化到中國文化的建構

早在青年時期，南明史便引起楊雲萍的關注。丘秀芷曾在 1985 年的訪談中詢問楊雲萍研究南明史的理由：不僅是因為臺灣與南明一樣都面臨異族殖民的困境，更關鍵的是中國近百年來的歷史困境。¹⁸⁷南明史自明亡之後，曾有數波研究熱潮：明末清初、¹⁸⁸清末民初、¹⁸⁹中日戰爭、¹⁹⁰1950-70 年代、¹⁹¹乃至於 1980-1990 年代。¹⁹²似乎在國家面臨危急存亡、不知何去何從的困境時，南明史便會被召喚出來，與彼時的當代——不論是晚清民初、日治時期的臺灣、對日抗戰的中國、或者面臨內外動盪的中華民國與中華人民共和國——展開一種對話關係。楊雲萍在 1979 年的一次演講，以「南明史的成立」為題，似認為南明史直到當時才「成立」，即使近人已有孟森、朱希祖、錢穆等人的研究，清代到民國的其他南明史著更是繁多。毛一波認為楊雲萍所以出此言，實在是因為「明清以來的南明史料雖多，內容雜出，名多不正」，但可惜楊雲萍雖然從 50 年代便投入研究明史、南明史，但自己最終也未能寫出詳盡的南明史著作。¹⁹³南明研究之難，除了史料質量之外，政權本身的轉換與定義也是令研究者頗感棘手且難以達到共識的一大問題。

4-2-1 南明研究與臺灣文化：歷史與文化的互動關係

南明作為明末清初的轉換與明的承繼，本身即帶有某種矛盾性；明亡與南明

¹⁸⁷ 丘秀芷（1985），同前引，頁 295。

¹⁸⁸ 此時期南明史可分為私人（可分為明遺民或清初在朝士人）所著史書（前者如崇禎時進士夏允彝《幸存錄》、黃宗羲的《行朝錄》、查繼佐《罪惟錄》等；後者如溫睿臨《南疆逸史》、徐秉義《明末忠烈紀實》）、或官方修訂的《明史》（徐元文為監修，葉方霽、張玉書為總撰，加上「布衣」萬斯同、范錫同等人合修）等，族繁不及備載。

¹⁸⁹ 如陳去病《陸沉叢書》、《五石脂》、《明遺民錄》柳亞子的〈鄭成功傳〉、〈夏內史傳略〉、〈中國滅亡小史〉、《南明史綱》、《南明人物志》、謝國禎的《明代社會史料選編》、《有關鄭成功史乘輯錄》、《清初農民起義資料輯錄》、章太炎弟子的歷史學家朱希祖《南明之國本與政權》、《南明廣州殉國諸王考》、《中國最初經營臺灣考》、《屈大均傳》、《明廣東東林黨傳》等。

¹⁹⁰ 如柳亞子著於 1937 年之後的《南明記事史綱》、《南明后妃宗藩傳》、錢海岳自 1920 年代起便開始撰寫而完成於 1944 年的《南明史》等。

¹⁹¹ 楊雲萍的南明研究大多數均於這個時代完成。除此之外，尚有基督教長老教會的賴永祥、戰後來臺的史家毛一波等亦有相關著作。謝國禎的《南明史略》亦是於 1957 年出版。

¹⁹² 如美國明史研究者 Lynn A. Struve 於 1984 年出版的《南明史》（*The Southern Ming: 1644-1662*）明史學者南炳文的《南明史》與歷史學者顧誠出版於 1997 年的《南明史》。

¹⁹³ 毛一波，〈南明史的成立之說〉，《中國地方文獻》（民國 69 年），頁 17-20。

始似乎不必然同時發生，兩者之間可能有某些重疊。¹⁹⁴單就目前幾波南明研究的定義粗分，可將「南明」分為十八年¹⁹⁵、十九年¹⁹⁶、與四十年¹⁹⁷這三種意見。對南明不同的斷代方式事實上牽涉如何理解鄭氏政權本質、以及中國與臺灣之間的政治及文化連帶性的問題。曾被隆武帝、永曆帝相繼冊封為「國姓爺」、延平郡王，堅持奉隆武、永曆為正朔的鄭成功，在一定程度上應可代表南明的官方勢力；但就政權的本質而言，他繼承於其父鄭芝龍發展自海盜及私人勢力的軍事/商業集團、以及進入臺灣後在東寧朝廷中如天子般自行冊封官員、收納土地賦稅（雖然一直非常謹慎不逾越帝王的權力），似乎又凸顯了其政權私人的一面。¹⁹⁸

姑且不論鄭氏到底代表了「南明」還是「私人」武力，不可否認的是，隨著鄭氏的來臺，確有一部分南明遺民隨之遷臺，在精神上延續了漢人王朝遺緒。¹⁹⁹包括沈葆楨、唐景崧曾分別於延平郡王祠題曰「開萬古得未曾有之奇，洪荒留此山川，作遺民世界」²⁰⁰、「驅外夷出境，開闢千秋新世界」²⁰¹，連橫在《臺灣通史》中也將鄭成功定位為「開闢」、「建立明朝的中國」²⁰²的「民族英雄」，從民族種性和文化上的意義上肯認鄭成功的貢獻。在一篇與楊雲萍南明史著同期的文章〈南明鄭氏時期和今日臺灣的比較觀〉(1951)中，作者陶雲孫也強調鄭氏「代表中國的民族正統，政治正統，和文化正統」。²⁰³

在楊雲萍的歷史敘述中，也同樣強調鄭成功由於引進農業新方法、引入中國學術與文藝，在文化層面上的「開創」與「傳播」之功，不過更重要的是，他直接闡明了「文化」和「歷史」的相關性：

¹⁹⁴ 1644-1661，始於弘光帝即位於南京，亡於永曆帝崩於滇。比如楊雲萍便把明亡定為原為孫可望部屬、後為永曆帝冊封的晉王李定國亡(1662)，但依照他對南明始於1644年的定義，則明與南明似有重疊。〈南明永曆時代的研究〉，《南明研究與臺灣文化》，頁265。

¹⁹⁵ 如錢海岳、司徒琳、楊雲萍均採用此定義。不過值得注意的是，司徒琳對於將1644定為明亡清興的界線是有意見的；另外楊雲萍也採取「南明」為十八年、「南明時代」為四十年這兩種說法。

¹⁹⁶ 始於崇禎自縊於煤山，亡於延平郡王鄭成功薨。如顧誠即以此定義作為南明史的斷代，認為崇禎亡後南明有一小段空窗期，鄭成功過世之後的三藩之亂已經不算是南明史的範疇。

¹⁹⁷ 1644-1683，始於弘光帝即位於南京，亡於鄭克塽降清。如柳亞子、南炳文即採取此定義。

¹⁹⁸ 時人Ludwig Riess所著的*Geschichte der Insel Formosa*（《臺灣島史》）也認為「Formosa Alss Elbst Andiger Staat」（「臺灣為獨立國家」），而不是隸屬於明朝統治勢力下的藩屬地。

¹⁹⁹ 陳昭瑛，〈明鄭時期臺灣的中國傳統文化〉，《臺灣與傳統文化》（2005，臺北市：臺大出版中心，再版），頁16-17。

²⁰⁰ 楊雲萍，〈關於沈題延平郡王詞楹聯〉，《楊雲萍全集6：歷史之部（四）》，頁603。

²⁰¹ 楊雲萍，〈鄭成功的歷史地位—開創與恢復〉，《南明研究與臺灣文化》，頁369。

²⁰² 連橫《臺灣通史》中卷二〈建國紀〉的最後一句話是：「自成功至克塽，凡三世，三十有八年，而明朔亡。」說明了臺灣承繼明朔發展的脈絡。

²⁰³ 陶雲孫，〈南明鄭氏時期和今日臺灣的比較觀〉，《新中國評論》2:5（民40年10月），頁29-30。

G. W. F. Hegel 在其名著「世界史之哲學」(Philosophie der Weltgeschichte) 裡面，說不要再談論阿非利加的事情，「因為它不是歷史的地球的一部份」(Denn Esist Kein Geschichtlicher Weltteil)。

Hegel 之所以說非洲「不是歷史的地球的一部份」，是因為他以為非洲沒有「發展」(Entwicklung) 和沒有「文化之形成」(Bildung)。

假使我們套用 Hegel 的話，鄭氏未來到的臺灣，是「不是歷史的地球的一部份」，鄭氏來到後的臺灣，才是「歷史的地球的一部份」，因為此「地球的一部份」，有「發展」、有「文化之形成」。鄭氏三世在臺灣的歷史上的地位，是劃時代的、決定性的。²⁰⁴

從楊雲萍對鄭成功的評價來看，鄭氏之所以重要不僅是在於他的抗清續明，更是因為他將漢族中國的文化引入臺灣、使臺灣有了文化，也因此才有了歷史。在鄭氏之前的臺灣因為沒有文化，也就沒有歷史，所以鄭氏的地位是開創性的，而不僅僅是收復故土的。從這個意義上來說，在臺灣有「文化」之前的隋代到荷蘭時期，都只能算是「史前史」，而鄭氏所繼承的南明史一脈，在這個意義上應該可說是臺灣歷史與文化的源頭，傳入的文化將繼續往更高、更精緻的方向發展，直到如黑格爾所言的「最終目的」——國家形成為止。

讓我們再繼續看看楊雲萍在 1950-60 年代間對於臺灣文化比較清楚的解讀。除了將文化透過系統性的力量帶入臺灣的鄭氏之外，他認為對臺灣文化有開創之功的「始祖」非沈斯庵莫屬。沈斯庵早在永曆三年便因不願事異族而輾轉來臺；作為南明時代首批來臺的文人儒生，又是浙東學派²⁰⁵的一份子，楊雲萍認為浙東學派的精神透過沈斯庵流入了臺灣：

越王句踐「臥薪嘗膽」的古事，現且不說；浙東人士的剛強不屈的精神、熾烈的反抗異族之民族觀念，和狷介不羈、疾惡如仇的性格，固為眾所周知。斯庵先生就是如此的浙東人士之一人。他是所謂「浙東學派」的一份子，「浙東學派」的精神和學風，越過地理上之「自然的位置」的限制，流入到臺灣島，而成為臺灣文化的傳統——臺灣文化的傳統，也就是斯庵先生的傳統。

²⁰⁴ 楊雲萍，〈鄭氏三世與臺灣〉，《南明研究與臺灣文化》，頁 469-471。

²⁰⁵ 本學派因學人活動範圍多於紹興、寧波一帶，因而得名。明清時頗有影響力，學派名人如黃宗羲、朱舜水、章學誠、全祖望、邵晉涵等，曾參與《明史》與《四庫全書》編纂過程，可說對中國和日本的史學觀都有一定程度的影響。

在這段話中，楊雲萍刻意凸顯的是浙東學派抵抗異族的精神，而沈斯庵本人也認同自己是反抗清朝異族統治的漢族明遺民。如果「遺民」的精神、認同和文化是臺灣文化的根與傳統，那麼不論是抗清或抗日的舉動都無疑得到了歷史論述的支持並產生某種跨時性的連帶感；這種「遺民意識」對於臺灣的影響也是需要被重視的。連李春生、連橫都曾以「滄海遺民」、「棄地遺民」自居，連橫甚至還在南明覆亡兩百年後《臺灣通史》的朱一貴列傳中，仍對滿清統治者的立場大表不滿。

206

從上述引言還可以讀出另一個假設，也就是文化是可以透過遺民或者「流寓」傳播的。沈斯庵把中原的浙東學派文化傳入臺灣，除了帶來抵抗異族的不屈精神之外，同時也對臺灣的文化發展有所貢獻。楊雲萍說，中國自古以來的史書便有記載「流寓」的部分，其理由在於：

我以為是這些流寓人士，是文化的「傳播者」；中國因為「地大」及其他的
原因，文化不甚普遍於各地方，而各地方得浴些「文化之光」的，往往是由
於這些流寓人士所傳播的；所以記述該地方的「流寓」之事蹟，也就是記述
該地方的文化之傳播、發展的情形之重要部分。²⁰⁷

我們可以從這段話中至少找出兩個假設：(一)紀錄某一地的人、事、詩文作品、或者風土物產，可以是文化傳播、發展的某種紀錄性資料。(二)文化是可以傳播的。更進一步說，我們還能夠根據文化發展的程度分出不同。「文化之光」這個說法，似乎預設了某一文化相對於另一文化在發展階段上的「優越性」，說得更淺顯一點就是預設文化從發展高處流往發展低處，而且是一種「啟蒙」意涵的流動與傳播。

但是，文化發展程度的高低要如何判斷呢？這便涉及了楊雲萍對文化的定義。他在 1947 年曾發表一系列的社論〈近事雜記〉，其中不止一次暗示本省的文化、教育、學術水平皆高於當時中國各省；1984 年的演講中更直接表示「漢民族的文化比高山族高」，可以確定他確實認為文化有高下之分，而非彼此平等。²⁰⁸從

²⁰⁶ 楊雲萍，〈藍鹿洲的臺灣統治論〉，同前引，頁 735。

²⁰⁷ 楊雲萍，〈臺灣的寓賢〉，同前引，頁 753。

²⁰⁸ 在討論到以往史書中常常過於強調漢族主義的問題時，楊雲萍有如下回應：「老實說，漢民族的文化的確較高一點，但就因為高，才更應該客氣才是」，可見其漢人中心的立場。楊雲萍，〈論

20 年代起，楊雲萍就堅信人類的歷史必然要進化，進化是人類歷史最高的法則，與之相悖者是違背自然、也毋須重視的。²⁰⁹這種說法與黑格爾「非洲沒有歷史」似有某種異曲同工之妙，兩者都強調進化與發展的線性史觀，只不過楊雲萍是以「進化」改寫了黑格爾概念中的「文化」。

4-2-2 「鄉土之愛」作為基礎：歷史與現實的互動

楊雲萍對臺灣歷史，或者該說「臺灣文化」的研究，由對地方的情感出發，眼中所見雖為生活在臺灣這塊地方的人所接受、發展的歷史與文化，但他胸懷中的絕不僅僅是對故鄉的愛，更是對中華民族、中國、以及全人類的歷史與文化。以地方的鄉土愛為民族愛、國家愛的基礎，愛臺灣因此也是一種愛中國、愛中華民族的表現，那麼書寫臺灣史，自然也是一種敘述中國史、甚至是究明「一般人類的文化的本質」的方式了。²¹⁰這種闡釋歷史的方式與中國傳統對於正史、地方志的看法顯然有所差異。以對「地方」的看法為例，楊雲萍認為，臺灣省所訂的通志不僅僅是「地方志」，而應該像日本對地方志的定位：

我們研究日本的地方志，可以發現他們地方志的研究是要補充整個日本史，但是我們中國就沒有這個觀念，認為地方志就是地方志，但正史就是正史。對於此點，章氏要方志對於國史有所「羽翼」是對的，但他卻反對「地理專門」，似不是「史」就不能「羽翼」正史。²¹¹

歷史、地理應該是彼此分立的專門學科，但並不意味著兩者不可互相補充驗證，就如同西方協助歷史文獻考察的幾門學科一樣。楊雲萍所說的歷史，似乎和章學誠的歷史差距較遠，而更靠近中國五四知識份子們口中的「新史學」，把他們的方法論和研究材料放到臺灣史中體現；「地方」（個體）作為支持「國家」（整體）成立的基礎，而不再只是「天下」的一隅。近代國家定義之下的「地方」、以及「地方史」之成立，不僅同時定義「國」的界線與成立，也推進「中國」朝著符合西方定義的近代國家史、世界史的方向進化。或許我們可以說，他是帶著某種文明啟蒙色彩的眼光，來思考、評價、書寫臺灣的歷史吧。

方志的體例》，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，頁 390。

²⁰⁹ 楊雲萍，〈改造的真理〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，頁 119-120。

²¹⁰ 楊雲萍，〈臺灣的研究〉，《楊雲萍全集 5：歷史之部（三）》，頁 230。

²¹¹ 楊雲萍，〈論方志的體例—從為臺灣省通志定體例說起〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，頁 383。

回到楊雲萍投身南明史研究的時代脈絡，正是中國面臨兩岸分裂、以及文化危機的時期。南明史與明鄭史不僅保存了國民政府作為反攻復國基地的臺灣島，在精神上更被多次援引以支持臺灣「中央政府」在中國民族、文化、與政治上的正統性。在中華人民共和國發起十年文革、也就是總統蔣介石八十壽誕的同一年（1966），楊雲萍撰寫了〈客觀的傾向與主觀的傾向〉一文，直接地從中國文化的脈絡定位、評價「毛共政權」：

我以為毛共政權的發生，不應該僅僅由一黨一派或某一外國來負責（當然有一部分責任），但主要須由我們中國的歷史、文化來負責。也就是說：我們的歷史、文化有發生如此「政權」的因素和條件。……我們要反對、消滅如此「政權」，不僅僅是強調我們的歷史、文化的偉大或潛力之偉大，更重要的是檢討、反省我們的歷史、文化的缺點、短處，予以改進、光大，這才是冷靜、客觀的態度和正確的方法。²¹²

他如此評價毛共政權為「中國歷史、文化的缺點、短處」發展的原因，應與「毛共政權破壞傳統文化的荒謬行動」難以脫離關係。楊雲萍從日治時期開始便最為重視文化、文物的保存與發展，對他而言，十年文革對文化、文物的破壞自是不可忍受。不只是楊雲萍如此，在1967年中華民國以總統蔣介石為會長，在臺灣與海外發起以保存中華傳統文化為目的的「中華文化復興運動」以與中共文革抗衡。雖然義憤填膺，但楊雲萍仍然堅持著歷史家應該保持客觀、理性、冷靜的態度處理事件的原則，呼籲眾人不可因主觀的、感情的影響而不能嚴肅反省造成現況的歷史因素。不過，與其說楊雲萍展現了對中華民國政治認同的立場，或許他更強調的是背後對「文化」正統與保存的認同，而不僅僅是政治正當性的問題，因而在文中反覆強調「必須檢討我們的歷史、文化」。

不過，楊雲萍確實如自己所說一般「冷靜、客觀」嗎？他從文化、歷史保存的角度檢討「中華民國」、以及「毛共」兩政權固然有理，但是現在出土的資料中並沒有證據顯示，楊雲萍是在充分瞭解毛澤東發動文化大革命的理論依據、以及中國共產黨發展近20年後的思想脈絡之後才如此判斷，反而是直接將「毛共」視為中國歷史與文化的缺點、短處。這種批判方式首先就已經不夠冷靜、不夠客觀了。中國共產黨治下發展出的文化或許不同於1949年以前的中華民國、或者60年代在臺政府的文化，但是並不能因此否定它發展出的文化就沒有價值，畢

²¹² 楊雲萍，〈客觀的傾向與主觀的傾向〉，《南明研究與臺灣文化》，頁788-789。

竟，這也是「中國文化」發展的一部分。或許我們可以暫時下個相當粗略的定義，楊雲萍所謂的「中國文化」，可能更貼近資產階級的知識份子所認定的漢人文化；雖然他不斷強調放眼人類、放眼世界，但這樣的文化觀本身卻已經弔詭地是一種相當排外、壓迫其他文化形式的文化。另一方面來說，楊雲萍對「毛共」政權的批判，也反應了他對現實一定程度的關心與介入；但是綜觀這篇文章卻仍然比較偏向某種呼告式的隨筆，既非精闢獨到的政論分析，也不是提供歷史哲學觀的學術研究，最突出的反而是作者的意識型態。這樣的書寫風格和視角，既限制了楊雲萍與政治現實的靠近，也凸顯了他的個人傾向：楊雲萍不喜歡政治，而是為文藝而文藝、為學術而學術——雖然，經過上述的討論，我們已經知道這樣的文藝與學術，並不必然是完全不涉入政治的「純文藝」、「純學術」。

4-3 參照軸：葉榮鐘的文史辯證

楊雲萍的同代人中，葉榮鐘（1900-1978）不但與他一樣早在 30 年代便大量閱讀歷史書籍作為寫作準備，²¹³實際上也出版了《臺灣民族運動史》（1979）、《日據下臺灣政治運動社會史》（1980）等專書，從政治社會的抗日運動來側寫臺灣史的一面。1920 年代他曾受林獻堂資助留學東京，並跟隨林獻堂參與臺灣文化協會的一系列文化啟蒙運動、以及議會設置請願運動等。此時期，他便相當關注臺灣與中國的新文學動態，曾發表〈為「劇」申冤—讀江尚梅氏的獨幕劇〉、〈中國新文學概觀〉（1930）等文。1930 年自東京中央大學畢業後，回台投入「臺灣地方自治聯盟」，於 1931 年和郭秋生、賴和、莊垂勝、陳逢源等人創辦雜誌《南音》，鼓吹第三文學的發展。1933 年曾赴朝鮮考察，1935 年轉入《臺灣新民報》撰寫社論，培養了敏銳的社會眼光。1942 年加入櫟社，直至戰後仍有漢詩創作問世。1946 年曾參加「臺灣光復致敬團」赴中參訪，1947 年二二八事件時曾擔任「臺中地區時局處理委員會」的主任委員，雖未被逮捕但事後被免去了圖書館的職務。從 1948 年進入彰化商業銀行服務至 1956 年為止，他沒有什麼著作，甚至連日記都沒有；1966 年退休後至逝世前，是他第二個創作高峰。根據若林正文的推測，葉榮鐘有可能是受到 1956 年林獻堂逝世、出版相關紀念集的影響，才開始重新執筆撰寫隨筆、也為 60 年代的長篇著作做準備。²¹⁴在 1964 年，著述

²¹³ 從 1934 年至 1938 年間，他閱讀的書籍包括梁啟超的《先秦政治思想史》、《中國歷史研究法》、郭沫若的《中國古代社會研究》、伯倫漢（Ernst Bernheim）的《歷史學とは何ぞや》（*Einleitung in die Geschichtswissenschaft*，《何謂歷史學》）、摩根（Louis Henry Morgan）的《古代社會》、稻葉言吉的《支那近世史講話》等書。見《葉榮鐘全集 6：葉榮鐘日記上冊》。

²¹⁴ 若林正文，〈葉榮鐘的「述史」之志：晚年書寫活動試論〉，《臺灣史研究》第十七卷第四期（2010 年 12 月），頁 81-112。

的念頭已經清楚地浮現：

余現在不以老朽自棄，而孳孳以寫作為念者，第一是欲留一點紀錄性文字以供將來修史者之參考；另一點是不願被人歧視臺人為不學無術之土包子。²¹⁵

日本統制下的臺灣解放運動，從結果看來，沒有一件是成功。但對當時的民眾，尤其是知識階級喚起當仁不讓之精神，確實起了作用。如果人類的文化不以現實之成敗做準則，而以提升的精神水準來衡量，那麼，當時的運動是有一定的歷史地位。孔子、基督、釋迦之努力，以今日之狀況來看顯然是失敗，但歷史不能無視這些先賢的精神。我對紀錄當時爭取自由之過程，感到一種使命感，而願意從這個觀點去寫臺灣之民族運動史。²¹⁶

也就是說，葉榮鐘是出於使命、後世歷史之考量、以及不想被看扁的心情，作為紀錄臺灣史，特別是 20 年代抗日民族運動史的動機。作為運動的實際參與者、以及許多運動核心人物的親密友人，他的書寫確實能從另一個面向補足歷史的全貌。

4-3-1 葉榮鐘 1930-1947 年間的文學活動與社論

葉榮鐘在 30 年代便已密切關注臺灣的政治運動、以及新文學運動，其背後的基本動機如同他在 1921 年的一篇文章中提及的，「臺灣的文化還不能和世界文化相比，至少還慢兩三個世紀。是以如果我們想要立足於現在的世界，就非以非常的努力自己來開拓自己的文化不可」。²¹⁷青年時代的他，認為應由社會請願運動、教育改革、民眾啟蒙、文學改革……等各種方式開拓文化。因此，他不僅在《臺灣新民報》發表地方自治、民俗改善的相關社論，參與政治改革運動，也創辦文學雜誌《南音》，認為必須得「使思想、文藝普遍化」，才能使社會的文化不偏倚一方。²¹⁸葉榮鐘的文學觀與這樣的信念密切扣合，也就是以超越階級的普遍、共通的臺灣人特性，以歷史、風土、人情創作出臺灣的文學、以及臺灣的「特殊文化」。²¹⁹從前述至此的討論，或許我們可以說，到底什麼是「臺灣的文化」？

²¹⁵ 李南衡，〈編後記〉，《葉榮鐘全集 2：臺灣人物群像》，頁 467。

²¹⁶ 葉榮鐘寫給林莊生的信（1965 年 12 月 23 日），引自若林正丈，同前引，頁 95。

²¹⁷ 葉榮鐘，〈求之於己〉，《葉榮鐘全集 7：葉榮鐘早年文集》，頁 68。

²¹⁸ 葉榮鐘，〈《南音》發刊詞〉，《葉榮鐘全集 7：葉榮鐘早年文集》，頁 260。

²¹⁹ 葉榮鐘，〈「第三文學」提倡〉、〈再論「第三文學」〉，《葉榮鐘全集 7：葉榮鐘早年文集》，頁 291-294。

「臺灣的文化」當如何發展？已經是當時知識份子所共同思考的問題。

我認為，葉榮鐘所定義的文化，和楊雲萍的文化觀有一定程度的重疊：

一切的文化，是智識的產物，而所謂人類的幸福—哲學上的解釋暫且莫論—自然也是文化的最終目的，所以智識與人類的幸福，乃是不可分離的東西。然則吾人若要增進一般民眾的幸福，就要先去提高民眾的文化，要提高民眾的文化，自然要普及民眾的智識，這是極平凡的常識，實在沒有贅言的必要。

220

楊雲萍與葉榮鐘，都以學識、智識，也就是作為進步人民所須的近代文明與科學之相關知識，作為衡量文化發展的標準。有了智識、足夠進步，就能夠與世界和人類接軌，就能夠獲得幸福。由於兩個人都在大正教養主義之下的殖民地臺灣長大，或許多少受到這種強調個人涵養、及智識水平發展的思潮影響。再者，這種以西方理性、科學為最終發展目標的文化觀，也帶有一種線性進步史觀的色彩。楊雲萍和葉榮鐘同樣認為知識份子應當「到民間去」，擔負起分配、啟蒙民眾知識的責任，進而改造文化、建設文化。他們兩人都認為應推翻陋習弊風；以歌仔戲為例，他們都曾表示過「歌仔戲早日滅絕」的期望，²²¹因為歌仔戲無益於改革、更可能散布惡俗。但是，他們也不反對歌仔戲具有的文化特色、人情味、以及歷史感。葉榮鐘與楊雲萍兩人最大的差別在於，葉榮鐘具備楊雲萍較為缺乏的「超越階級」意識，而且親身投入於社會運動中運作其想法，但「不喜歡政治」的楊雲萍則從未直接參與任何政治運動。就書寫風格而論，楊雲萍比葉榮鐘更傾向從歷史層面解讀、分析社會現象，並將之視為潛在的史料；葉榮鐘則傾向以大眾與社會心理學的角度解釋之。²²²這也反映了他們各自的關注和職業取向，楊雲萍是大學的歷史系教授，葉榮鐘是報社記者以及銀行職員；楊雲萍著重於文獻與史料的考察，葉榮鐘則親身經歷了政治運動的洗禮，這樣的經驗又促成了他日後的書寫活動。

1946年，葉榮鐘與由林獻堂、陳逸松、丘念台、陳炳等士紳所組成的「臺

²²⁰ 葉榮鐘，〈智識分配〉，《葉榮鐘全集 7：葉榮鐘早年文集》，頁 286。

²²¹ 葉榮鐘，〈文藝時評〉（1932年5月），《葉榮鐘全集 7：葉榮鐘早年文集》，頁 288。

²²² 如兩人對「迎神明」廟會的解釋。見葉榮鐘〈文藝時評〉（1932年7月），《葉榮鐘全集 7：葉榮鐘早年文集》，頁 304；楊雲萍〈關於民俗改善〉（1952年9月），《楊雲萍全集 6：歷史之部（四）》，頁 599-602。

灣光復致敬團」赴上海、南京，一方面紀念臺灣光榮復歸中國，另一方面也希望能與當局溝通兩岸政情。同年楊雲萍加入臺灣文化協進會，主編機關誌《臺灣文化》，並擔任臺灣省編譯館的臺灣研究組主任暨參議。由此事實判斷，兩人分別以不同的方式，活躍在戰後臺灣文化界的不同場域，但基本上對於臺灣的「光復」似乎均抱贊同態度。然而，1947年發生二二八事件之後，葉榮鐘至1954年為止的十、七八年間都「有意識的避免書寫」，甚至連日記都怕會引人注意、引起麻煩而不敢寫。²²³反觀楊雲萍在1947年3月1日、7月1日各有社論見報，此後也在《公論報》「臺灣風土」與雜誌《臺灣風物》上持續發表研究論文。這兩人對於國民政府統治的不同看法，或許就是導致兩人在二二八事件沈默與否的關鍵所在。在目前已問世的資料中，尚未發現楊雲萍對國民政府統治公開批評、反抗的證據，但葉榮鐘曾在1970與1971年的十月二十五日分別賦詩，明示國民黨愚民統治的「壓迫」、「殘虐」、「歧視」與醜惡。²²⁴葉榮鐘不僅藉文學作品、隨筆，更以歷史紀錄書寫作為某種堅強的反抗；楊雲萍1945年之後便沒有公開發表的文學作品，且在學院進行的歷史研究也以與當前中國具有對話性的南明史、明鄭史研究為主，對國民政府政權的批判力道相較之下微弱許多。

4-3-2 葉榮鐘 1970 年之後的書寫活動

葉榮鐘的戰後書寫活動，包括了隨筆性質的《半路出家集》（1965）、《大屋小車集》（1967）、與《美國見聞錄》（1977），以及政治社會運動史類的《臺灣民族運動史》（1971）、《日據下臺灣政治社會運動史》（2000），和人物介紹性的短篇《臺灣人物群像》（1985）。根據家書顯示，《臺灣人物群像》應該是葉榮鐘最初的計畫，早在1964年便已經完成三分之一，但不知為何在過世後才出版。²²⁵如同1950年代的楊雲萍一般，葉榮鐘也認為若要書寫臺灣的歷史，則必不可跳過臺灣史上重要人物的介紹；只是，楊雲萍將主力放在他認為對文化有所貢獻的人物上，葉榮鐘則專攻日治時期重要民族運動人物的介紹。

如本章第一節所論述的，楊雲萍選取的歷史人物大多集中在清代對臺灣的開發、文化發展有功之人，如官員劉銘傳、徐宗幹，文學家卓兆昌、陳廷谷，連宦遊的孫爾準、六十七等人都包括在他的「臺灣史人物」範疇中。日治時期的人物

²²³ 若林正丈，同前引，頁100-101。

²²⁴ 葉榮鐘，《葉榮鐘全集6：葉榮鐘日記上冊》，頁584；《葉榮鐘全集6：葉榮鐘日記下冊》，頁688。

²²⁵ 葉榮鐘，〈家書〉（1964年7月14日），《葉榮鐘全集9：葉榮鐘年表》，頁87。

介紹只有十位，而且描寫的角度並不全著重於他們對抗日運動的貢獻。²²⁶重視文獻考據的楊雲萍，務求以資料支持人物傳記，且不會描寫他與傳主的私人交誼。與楊雲萍相反，葉榮鐘的立傳標準務求貼近臺灣政治解放運動的相關人物，包括林獻堂、梁啟超、林幼春、賴和、蔣渭水等，不是與臺灣政治社會運動相關的人物則不列，且記述重點放在每位人物對民族解放運動的參與、輔以葉榮鐘與他們的其他成就、私人交誼等等。傳記的寫作方式與人物篩選標準既呈現兩人不同的寫作風格，也顯示了他們相異的核心關注。楊雲萍希望透過臺灣史人物、以及臺灣史書寫所呈現的，是一個屬於知識份子的文化臺灣（甚至中國）；葉榮鐘希望透過臺灣人物建構的臺灣史，則是一個跨越階級的政治臺灣。將他希望撰寫「國民黨統治下的二十五年史」的心願納入考量，可知他和楊雲萍對國民政府的觀點顯有出入，認為臺灣人既不同於日本統治者，也不同於國民黨統治者，要貫徹臺灣人的精神和歷史，就非得將這兩個階段中的臺灣人精神書寫、傳承下去不可。

讓我們再一次回到臺灣知識份子在 60-70 年代間對兩岸問題的看法。楊雲萍於 1966 年發表〈主觀的傾向與客觀的傾向〉一文後，便潛心投入南明史研究。他在 1979 年曾在《中國時報》發表〈一個文人的願望〉，肯定今日的中國在臺灣的建設、以及蔣介石的政治理念，從正面的角度評定國民政府三十多年的治理。由於楊氏日記沒有出土，我們較難確定這些是否只是楊雲萍在公開場合中的一個姿態。不過，至少目前沒有證據能夠顯示，楊雲萍對中國共產黨內部的政治情況已經有一定的瞭解程度。至於葉榮鐘在 1974 年與林莊生的私人通信中，亦曾經就臺灣問題展開討論，他認為臺灣人受日本與國民黨共計七十八年的奴化統治後，民族劣根性已無可救藥，臺灣之將來只能走向中共²²⁷認同。林莊生亦同意此一必然，對當前臺獨運動的萎靡不振頗為灰心。兩人又分別對中共內部的幾個問題展開討論，包括當時鼓吹「服務人民」的熱情能否持續、統治穩定之後如何維持政權、軍隊與國家的權威如何取得平衡……等等，注意到中共政權的優劣面。²²⁸他們所點出的問題直至今日仍有相當的批判與力度，可見他們對中共的認識已達一定水準，且能夠抱持客觀、理性的態度分析兩岸情勢。即便不隸屬於學院，但葉榮鐘對於政治現實的批判力和洞見，在不喜政治的楊雲萍的作品中是較難看到的。

²²⁶ 比如楊雲萍在立傳時，著重賴和與林幼春的文學作品、顏雲年的商業成就、李春生的思想、連雅堂與名妓王香禪的韻事等等。

²²⁷ 中共一詞是葉榮鐘與林莊生的用詞，不代表筆者個人的立場。以下行文論及「中共」處，為尊重原文、以及文脈一致的考量而不再另行更動。

²²⁸ 見《葉榮鐘全集 6：日記下冊》，附錄二、三，頁 1207-1211。

雖然楊氏反覆地試圖以文學、民俗研究、以及歷史學研究間接地介入現實，但由於本身的人文氣質、優越的社會位置和文化資本，難以避免地導致他和政治現實之間的距離、以及與主流意識型態的靠近；他的思想工作也受到這些因素的影響，在某種意義上成為了主流的「代言」。

小結

楊雲萍的歷史研究集中於 1950-1970 年代間發表，為求對照，本章特地将同樣具有詩人與述史者身份的同時代知識份子—葉榮鐘納入討論。與身為社運份子、記者、銀行家的葉榮鐘相較，楊雲萍具有強烈的文人和學者氣質。他不僅在現實中不參與政治，其歷史書寫與政治主流的關係也頗為密切，從意識型態的角度支持政權。比如他的南明史、明鄭史，由於中華民國偏安臺灣的現實，在 50-60 年代曾經是熱門的研究題目。與葉榮鐘一樣，楊雲萍也認為一國人民的智識發展、進步與否象徵了文化的高低，並以此作為在時間洪流中判斷、篩選歷史的依據，是一種以現代國民應該具備的科學、理性智識為中心的文化觀。兩個人都認為，臺灣文化的發展與世界文化、甚至人類文化相關，也熱切地希望能讓臺灣文化變得更好。不過，兩人採取的途徑各有差異。

不同於葉榮鐘，楊雲萍以史料、文獻考察的角度著史；他最關注的是臺灣文化與國家文化、認同之關係，也就是在中國的框架下，以文明啟蒙的視角進行他的思想工作。如同他的文學、民俗一樣，歷史是他的辯證工具，但從來不是抵抗或批判的手段。和日治時期曾經參與政治運動、戰後曾經被迫沈默十餘年、直至七〇年代才重拾歷史書寫作為批判與承繼的葉榮鐘相比，楊雲萍享有了太多主流優厚的待遇和充分的社會、文化資本。在知識場域和文化場域的優位，讓他能夠盡量降低省籍衝突對臺灣人的影響，仍然在學院中進行臺灣史的研究與教學。或許也正因为這種優勢，讓楊雲萍的臺灣史不同於葉榮鐘歷史所具有的批判力道和客觀性。然而，能夠呈現出一個時代中的某個思想切面，這也是楊雲萍的歷史書寫與歷史哲學對後世所具有的意義。

結論

本文以活躍於日治、國民政府時期的臺籍知識份子楊雲萍之文學、民俗、歷史研究為題，從他對「臺灣文化」的跨學科想像出發，並將楊雲萍的思想與同時代知識份子如黃得時、張深切、王詩琅、葉榮鐘等人比較，希望能更貼近所謂「日治時期第二代」臺灣知識份子對臺灣文化的思考。

在本文第一章中，我提出了存在於楊氏 1940 年文學活動、以及 1970 年史學活動之間的矛盾，並針對他的文學、民俗與歷史書寫展開跨領域分析，作為一個時代中的小型縱向比較。從 1920 年臺灣文化協會展開文化抗爭路線開始，臺灣知識份子們更熱切地思索著臺灣文化的樣貌、並從社會運動、政治抗爭、文學語言改革、民間文學蒐集等各種面向嘗試。1930 年代的臺灣話文運動、民間文學採集運動，都可視為此思路的一個延伸。至 1937 年中日戰爭之後，由於日本推行皇民化運動政策，臺灣文化界的文化人有不少被官方吸納、徵用，1941 年太平洋戰爭爆發後本土文壇活動更為不易。楊雲萍的文學作品除了 20 年代的白話文小說、散文之外，多集中在 1940-1945 間發表。我認為，楊雲萍的文學觀雖然曾在某些時刻岔開，但基本上他的文學並非「為文藝而文藝」，而是為「群」所用、以國家或民族整體利益為考量的工具。他的文學作品、古典文學評論與考察，在承載著相對於殖民者的漢文化認同的同時，也自覺地回應著國家的召喚。

同時期，他也密切參與戰時臺灣研究雜誌《民俗臺灣》。民俗對他而言，一方面既是保存臺灣文化的方式，另一方面也是移風易俗、改正舊慣、啟蒙民眾的利器，因此可以實際達到「文化提升」的目的，也就是臺灣知識份子在日治時期關注的重點之一。楊雲萍曾對當局的民俗政策多有批評，此一態度甚至持續至戰後的 1950 年代。他雖然提倡保存某些具有歷史價值的舊慣，但他並未像賴和、蔡秋桐等作家一樣反思、甚至批判代表科學與理性的近代文明。如同對文學的解讀有濃厚的史料傾向，楊雲萍也認為民俗的歷史價值、社會意義是他更重視的；民俗與歷史應該相輔相成。

1950 至 1970 年代，是楊雲萍史著最多產的時期，或許是個人對南明的興趣兼時代潮流的影響，他展開了南明史、明鄭史與這個脈絡意義下的臺灣史研究。他的歷史哲學採取黑格爾的線性進步文化史觀，認為歷史與文化互為辯證，且文化是由高處往低處流的。他晚年出版的文集《南明研究與臺灣文化》不僅收錄南明史研究、更收錄了他 30 年代古典文學研究的部分成果。從本書書名中，似乎

可以看到他將臺灣文化視為南明延續的意圖，比如視南明遺民沈斯庵為「臺灣文化的初祖」，因此臺灣文化可能帶有某些遺民意識的特徵。加上本書對鄭氏的考察，就某種意義上或是說是包涵了國民政府時代所許可的歷史研究吧。當然，由此我們也不難看出楊雲萍在「漢人」主觀之下的中國—臺灣史。不過這並不是說可以簡單地把楊雲萍視為一個堅決的中華民族擁護者，他仍有身為走過日治時代、生於臺灣的知識份子的特質。與日治時期第一代知識份子相比，楊雲萍有強烈的啟蒙色彩；比起將臺灣視為中國之下的地方，他更認為要將臺灣放置到「世界」、「人類」的文化中看待。此外，他也在不與當局正面衝突的前提下堅持臺灣特殊性，並在臺灣大學堅持任教臺灣史達數十年，因此也不能簡單地說他是認同完全傾向祖國的文人。

除了針對楊雲萍個人的橫向比較之外，本文中引入黃得時、張深切、王詩琅、葉榮鐘等四位同樣身為日治時期第二代知識份子的文學、民俗、歷史與文化觀，希望與楊雲萍的觀點作一比較。會選擇這幾位作為比較對象，除了時代與學科領域的考量，主要是他們的共通點包括了對臺灣文化的思考：「臺灣的文化」應該包含什麼？要怎樣達成？也與楊雲萍同樣由文學、民間文學/民俗、歷史等方面展開關注。就述史一方而言，楊雲萍述的是中國南明→明鄭→臺灣脈絡之下的臺灣史，重視史料考證與價值判斷的歷史哲學；黃得時述的則是臺灣文學史的精神概況；王詩琅以民間文學傳說採集開始，在民間史展開深耕；張深切與葉榮鐘各自亦有臺灣民族運動史、革命運動史問世，從社會史、政治史、民眾抗爭史的面向補充臺灣史。此外，他們的著重點、介入現實的方式也不太相同。張深切、王詩琅、葉榮鐘年輕時都參加過社會運動，中年後轉入其他如報社、編輯、劇本撰寫等文化活動領域；黃得時、楊雲萍則多在文壇、學院中活動。這幾位與楊雲萍都屬日治時期第二代知識份子，希望將傳統的中國儒學思想、臺灣民間的信仰良俗、以及日本帶來的近代文明融合在臺灣的文化中。在這之中，他們既要艱辛地維持漢民族認同，又要在中國之下維持臺灣的地方認同。此外，他們也都或多或少對於「世界主義」、「人類普遍主義」有所關注，呈現了第二代啟蒙知識份子的特殊觀點。

然而這裡必須注意的是，楊氏在白色戒嚴恐怖時期仍能自在地在臺灣大學教授臺灣史並發表研究，而葉榮鐘、張深切甚至落到逃難中著述、或者乾脆連日記都不敢寫的地步，兩者間的差距不可謂不大。除了社會資本、文化資本之外，更關鍵的應該是他們各自的著重點、認同的天平所偏向的某一邊較多較少。比如張

深切、葉榮鐘的「臺灣民族革命運動史」，和楊雲萍的「南明研究、明鄭研究」很顯然是不同的路述。總的來說，楊雲萍存在文學與史學間的矛盾，在 40 年代皇民文學時期的作品之底層邏輯是以國家的啟蒙文明立場出發、從個體「民」之浮現與馴化已密切相關。在 50 至 70 年代的明鄭史、南明史研究與時事評論，雖然反對國民政府忽視臺灣的地方價值，但是也從未質疑近代國民國家成立的根本預設、或者近代文明的弊病，而是援引結合了所學的西歐、日本、中國思想，從文學、民俗與歷史場域上積極的響應。因此，我認為楊雲萍在文學與史學上的發展事實上呈現了相當的連貫性，而不存在所謂的「矛盾」。

至於楊氏的史觀，我認為他在這點上也表現了第二代知識份子的特徵，努力將中國傳統的文化夷狄觀、與近代德國 Hegel 的價值判斷、線性文化觀結合，以這樣一套歷史哲學建構臺灣史。他的認同可能是比較偏向漢人、以及「祖國」認同的主流學院派，因為正好與時代要求的一致，因此可以安坐於研究室中；二二八事件、或者白色恐怖，相形之下反而是對他影響較小的。跟第一代具有強烈漢民族意識與中國認同的知識份子、或者第三代出生於皇民化運動狂潮、接收了日本「皇民精神」的知識份子相較，包括楊雲萍、葉榮鐘、張深切、王詩琅、黃得時等人的第二代倒有些像是介於兩者之間的「調和世代」。他們這輩人所寫的史著不論是否有系統，既有將實地發生過的臺灣民間文學、史事紀錄下來的企圖(如葉、張史著)，又有將時間軸與理論深化、本土化發展，以啟蒙後人的意圖。這些基礎工作為日後的臺灣研究、臺灣文化的發展均有影響。

本文雖然在這個意義上解釋了楊雲萍個人思想的「矛盾」、以及將他的思想與其他同期知識份子比較，但仍有一些不足之處。比如本文並未論及楊雲萍在文物蒐藏、音樂填詞工作的觀點與成就，且由於筆者能力限制，比較對象僅能針對生平簡歷、和幾個關鍵文本與楊雲萍進行比較，無法做深入而全面性的剖析，是一大遺憾之一。此外，本文考察時間集中在 1920-1970 年間、特別是日治時期第二代知識份子身上，如果要釐清所謂的「臺灣文化」，只有五十年的時間、或者是一代人的比較是遠遠不夠的。更重要的是，本文雖然有提到「東亞」的意圖，但我的東亞範圍只侷限於日本、中國和臺灣三地，實屬狹隘，因此日後應繼續針對這幾點進行研究。

參考文獻

中文部份

(一) 專書

- 王汎森，《古史辨運動的興起：一個思想史的分析》。臺北：允晨，1987。
- 王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》。臺北：聯經，2003。
- 方孝謙，《殖民地臺灣的認同摸索：從善書到小說的敘事分析(1895～1945)》。
臺北：巨流，2008。
- 戶曉輝，《現代性與民間文學》。北京：社會科學文獻出版社，2004。
- 吳新榮，《吳新榮日記全集 5 (1941)》、《吳新榮日記全集 7 (1943-1944)》，臺南：
國立臺灣文學館，2008。
- 吳濁流，《夜明け前の臺灣》。臺北：學友，1947。
- Lynn Struve(司徒琳)著，李榮慶等譯，嚴壽澂校。1992年。《南明史》(*The Southern Ming: 1644-1662*)。上海：上海古籍出版社。
- Prasenjit Duara (杜贊奇)著，王憲明、高繼美、李海燕、李點合譯，《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國現代史研究》。北京：社會科學文獻出版社，2003。
- 洪長泰著，董曉萍譯。1993年。《到民間去：1918～1937年的中國知識份子與民間文學運動》(*Going to the People: Chinese Intellectuals and Folk Literature, 1918-1937.*)。上海：上海文藝出版社。
- 余英時。《論戴震與章學誠：清代中期學術思想》。臺北市：東大，1996。
- 周婉窈。《海行兮的年代：日本殖民統治末期臺灣史論集》。臺北：允晨，2003。
- 周婉窈。《海洋與殖民地臺灣論集》。臺北市：聯經出版，2012。
- 林少陽。《「文」與日本學術思想：漢字圈 1700-1990》。北京：中央編譯出版社，2012。
- 林惠祥。《民俗學》，臺北：臺北商務印書館，1968。
- 林春蘭。《楊雲萍的文化活動及其精神歷程》。臺南：臺南市立圖書館，2002。
- 和辻哲郎(わつじ てつろう)著，陳力衛譯。2006年。《風土》(『風土 人間学的考察』)。北京：商務印書館。
- 柄谷行人(からたに こうじん)著，趙京華譯。2003年。《日本近代文學的起源》(日本近代文学の起源)。北京：三聯書店。
- 胡適。《胡適文存》。臺北：遠東圖書公司，1953。
- 陳逸松口述，林忠勝撰述。《陳逸松回憶錄》，臺北：前衛，1994。
- 陳培豐。《同化的同床異夢—日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同》。臺北：麥田，2006。
- 陳昭瑛。《臺灣儒學：起源、發展與轉化》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2008。

- Georg Wilhelm Friedrich Hegel (黑格爾) 著，王造時譯。《歷史哲學》。上海：上海書店，2001。
- Herbert Spencer (斯賓塞) 著，張雄武譯。《社會靜力學》。北京：商務印書館，1999。
- 黃英哲。《「去日本化」「再中國化」—戰後臺灣文化重建 1945-1947》。臺北：麥田，2007。
- 楊雲萍。《臺灣史上的人物》。臺北：成文書局，1981年。
- 楊雲萍。《南明研究與臺灣文化》。臺北：臺灣風物雜誌社，1993。
- 楊雲萍著，許雪姬、林瑞明等編。《楊雲萍全集 1-8》。臺南：國立臺灣文學館，2012。
- 福澤諭吉(ふくざわ ゆきち) 著，北京編譯社譯。《文明論概略》。北京：商務印書館，1992年。
- 鈴木貞美(すずき さだみ) 著，魏大海譯。2008年。《日本的文化民族主義》(『日本の文化ナショナリズム』)。武漢：武漢大學出版社。
- 鈴木貞美(すずき さだみ) 著，王成譯。2011年。《文學的概念》(『日本の「文学」概念』)。北京：中央編譯出版社。
- 劉紀蕙。《心的變異：現代性的精神形式》。臺北：麥田，2004。
- 劉紀蕙。《心之拓樸：1895 事件後的倫理重構》。臺北：行人，2010。
- 葉榮鐘。《葉榮鐘全集》。臺北：晨星，2002。
- 葛兆光。《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》。臺北：聯經，2011。
- 鹽見俊二(しおみ しゅんじ) 著，財團法人日本文教基金會編譯。2001年。《秘錄：終戰前後的臺灣》。臺北：文英堂。
- 錢海岳。《南明史》。北京：中華書局，2006。
- 謝國楨。《南明史略》。上海：人民出版社，1957。
- 顧誠。《南明史》。北京：中國青年出版社，1997年。

(二) 單篇論文或文章

- 卜永堅，2009，〈錢海岳及其「南明史」 香港中文大學歷史系〉，《中國文化研究所學報》第 49 期：頁 385-410。
- 三尾裕子，2004，〈以殖民統治下的「灰色地帶」作為異質化之談論的可能性——以《民俗臺灣》為例〉，《臺灣文獻》55:3，頁 25-62。
- 子安宣邦，2004，〈一國民俗學的成立〉，收錄於子安宣邦著，趙京華編譯，《東亞論：日本現代思想批判》，長春：吉林人民出版社，頁 133-165。
- 毛一波，1980，〈南明史的成立之說〉，《中國地方文獻》(民國 69 年)，頁 17-20。
- 王汎森，1997，〈什麼可以成為歷史證據——近代中國新舊史料觀點的衝突〉，《新

- 史學》八卷二期（1997年6月），頁94-101。
- 王汎森，2008，〈近代中國的線性歷史觀－以社會進化論為中心的討論〉，《新史學》十九卷二期（2008年9月），頁1-46。
- 王晴佳，2003，〈中國近代「新史學」的日本背景－清末的「史界革命」與日本的「文明史學」〉，《臺大歷史學報》第三十二期（2003年12月），頁191-236。
- 王晴佳，2006，〈考據學的興衰與中日史學近代化的異同〉，《史學理論研究》（2006年第一期），頁53-62。
- 王晴佳，2006，〈解構與重構－近二十年來臺灣歷史意識變化的主要趨勢〉，《漢學研究通訊》25:4（2006年11月），頁13-32。
- 王晴佳，2007，〈科學史學乎？「科學古學」乎？－傅斯年「史學便是史料學」之思想淵源新探〉，《史學史研究》（*Journal of Historiography*），2007年第4期，頁28-36。
- 王敏川，〈《臺灣青年》漢文欄發刊旨趣〉，引自「臺灣大百科全書」條目「日治時期臺灣文學總論」，<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=2171>，瀏覽於2013/07/31。
- 王美惠，2005，〈臺灣新文學「反迷信」主題的書寫－以賴和、楊守愚比較為例〉，《崑山科技大學學報》（2005年11月），頁151-168。
- 王詩琅，1981，〈臺灣民俗學的開拓者池田敏雄兄〉，《臺灣風物》31:2（1981年6月），頁6-7。
- 王韶君，〈「民俗」作為「民族」共榮的途徑：以《民俗臺灣》為中心〉，古典文獻與民俗藝術集刊第一期（2012年7月），頁161-175。
- 丘秀芷，1985，〈新紙十千墨一斗：楊雲萍教授〉，《楊雲萍全集 8：資料之部（二）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁281-302。
- 吳密察，2008，〈《民俗臺灣》發刊的時代背景及其性質〉，收錄於石婉舜、柳書琴、許佩賢編，《帝國裡的「地方文化」：皇民化時期臺灣文化狀況》，臺北：播種者文化，2008。頁49-81。
- 江夢筆（器人），1925，〈人人第一號發刊詞〉，《楊雲萍全集 1：文學之部（一）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁2。
- T.I.（池田敏雄），1942，〈編集後記〉，《民俗臺灣》第二卷第二號（1942年2月）。
- 池田鳳姿，2004，陳豔紅譯，〈關於《民俗臺灣》〉，《臺灣文學評論》5:2（2004年4月），頁44-55。
- 李大釗，1916，〈青春中華之創造〉，《晨鐘報》創刊號（1916年8月15日）。
- 李純青，1948，〈為臺灣的光榮〉（〈臺灣風土〉創刊辭，《公論報》（1948年5月24日），第4版。
- 阮昌銳，1985，〈臺灣民俗研究的過去與未來〉，《臺灣文獻》36:03，頁25-51。

- 洪淑苓，2009，〈楊雲萍的民俗文化觀與民俗研究之特色〉，《楊雲萍全集 8：資料之部（二）》臺南，國立臺灣文學館，頁 571-616。
- 洪淑苓，2011，〈一九五零年代臺灣民俗刊物的內容取向及其意涵—以《臺灣風物》雜誌暨其卷一至卷九為例〉，《東華漢學》（2011 年 7 月），頁 261-294。
- 周婉窈，2003，〈實學教育、鄉土愛與國家認同〉，《海行兮的年代：日本殖民統治末期臺灣史論集》。臺北：允晨，2003，頁 294-374。
- 林子瑾，〈文化之意義〉，《臺灣文化叢書》（1922 年 4 月），頁 43。
- 林瑞明，1984，〈山河初探—楊雲萍論〉，《楊雲萍全集 8：資料之部（二）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁 269-279。
- 林瑞明，2001，〈臺灣新文學運動的兩匹駿馬—賴和與楊雲萍〉，《楊雲萍全集 8：資料之部（二）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁 391-400。
- 林瑞明，2003，〈「文學之部」導言—楊雲萍的文學與歷史〉，《楊雲萍全集 1：文學之部（一）》，頁 11-47。
- 林香伶，2006，〈時代感懷與民族認同—柳亞子「南明書寫」研究〉，《政大中文學報》第五期（2006 年 6 月）：頁 105-138。
- 林香伶，2007，〈鄉邦意識與族群復興—陳去病「南明書寫」研究〉，《東華人文學報》第十期（2007 年 1 月）：頁 181-232。
- 林莊生，1995，〈《民俗臺灣》與金關丈夫—五十年後的讀感〉，《臺灣風物》45:1（1995 年 3 月），頁 33-61。
- 林義正，2005，〈張深切的孔子哲學研究〉，「第四屆臺灣文化國際學術研討會—臺灣思想與臺灣主體性」。臺北：臺灣師範大學臺灣文化及語言文學研究所、長榮大學臺灣研究所主辦，臺灣哲學會協辦。
- 林義正，2006，〈張深切的老子哲學研究〉，《2006 道文化國際學術研討會論文集》，黃忠天編，頁 193-213。高雄：昶景文化事業有限公司。
- 岸本美緒，2004，〈「風俗」與歷史觀〉，《跨界的臺灣史研究—與東亞史的交錯》，若林正文、吳密察編，頁 3-22。臺北：播種者文化。
- 岡田謙，1941，〈南進臺灣〉，《民俗臺灣》（昭和 16 年（1941））10 月號。
- 范泉，2000，〈臺灣詩人楊雲萍〉，《楊雲萍全集 8：資料之部（二）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁 363-368。
- 胡適，1918，〈建設的文學革命論〉，《胡適作品集（三）》。臺北：遠流出版社，1986。頁 58-59。
- 胡適，1990，〈治學的方法與材料〉，《胡適文存》第二集，臺北：遠東。頁 4。
- 張深切，1931，〈鐵窗感想錄〉，《張深切全集卷 4》，陳芳明等編，臺北：文經，1998 年，頁 356-359。
- 張深切，1935，〈對臺灣新文學路線的一提案〉，《張深切全集卷 11》，陳芳明等

- 編，臺北：文經，1998年，頁168-190。
- 張深切，〈孔子之道與老子之道〉，《張深切全集卷5》，陳芳明等編，臺北：文經，1998年，頁252-268。
- 張隆志，2006，〈從「舊慣」到「民俗」：日本近代知識生產與殖民地臺灣的文化政治〉，《臺灣文學研究集刊》第二期（2006年11月），頁33-58。
- 張隆志，2008，〈文化與國家：連橫與伊能嘉矩的臺灣認同與歷史書寫〉，發表於中研院文哲所主辦，「『非關忠誠？』：辨異與認同的文化與政治」學術研討會，2008年11月19日。
- 張文薰，2011，〈1940年代臺灣日語小說之成立與臺北帝國大學〉，《臺灣文學學報》第十九期（2011年12月），頁99-132。
- 張文薰，2012，〈歷史小說與在地化認同—「國姓爺」故事系譜中的西川滿〈赤崁記〉〉，《臺灣文學研究學報》第十四期（2012年4月），頁105-131。
- 張修慎，2006，〈戰爭時期臺灣知識份子心中關於「民俗」的思考〉，《臺灣人文生態研究》9:2（2006年9月），頁1-20。
- 張修慎，2012，〈戰時臺灣的「鄉土意識」與柳宗悅的「民藝思想」—雜誌《民俗臺灣》與《月刊民藝·民藝》的比較〉，《臺灣史學雜誌》12期（2012年6月），頁41-70。
- 金關丈夫，1941，〈對民俗的愛：答楊雲萍君〉，《民俗臺灣》2,3號（1941年），頁43-45。
- 金關丈夫，1941，〈編者按語〉，《民俗臺灣》（昭和16年（1941）7月）。
- 柳書琴，1995，〈戰爭と文壇—盧溝橋事變後の臺灣文學活動の復興〉，下村座次郎、藤井省三、黃英哲編，《よみがえる臺灣文學：日本統治期の作家と作品》。東京：東方書店，1995，頁109-129。
- 柳亞子，1993，〈中國滅亡小史〉，《磨劍室文錄（上）》。上海：人民出版社，1993。
- 柳亞子，1994，〈我的南明史料研究經過〉，《南明史綱·史料》。上海：人民出版社，1994。
- 若林正丈，2011，〈葉榮鐘的「述史」之志：晚年書寫活動試論〉，《臺灣史研究》第十七卷第四期（2011年12月），頁81-112。
- 酒井直樹，〈國體與同情社會：天皇制的牧養〉，《文化研究》第十一期（2010年秋季）：10-35。
- 游彌堅，〈文化的使命〉（《臺灣文化》1卷1期（1946年9月），頁1。
- 梁啟超，1960，〈新史學〉，《飲冰室文集》第四冊，臺北：中華書局，頁7。
- 梁啟超，1960，〈中國史敘論〉，《飲冰室文集》第四冊，臺北：中華書局，頁10。
- 許雪姬，1991，〈臺灣光復初期的語文問題〉，《思與言》第29卷第4期（1991年12月），頁155-184。
- 許雪姬，2006，〈忘年之交—獻堂仙與雲萍師〉，《楊雲萍全集8：資料之部（二）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁419-472。

- 許雪姬，2007，〈楊雲萍教授與臺灣史研究〉，《楊雲萍全集 8：資料之部（二）》
臺南，國立臺灣文學館，2011。頁 473-569。
- 許雪姬，2011，〈楊雲萍教授的臺灣人物評論〉，《楊雲萍全集 3：歷史之部（一）》，
臺南，國立臺灣文學館，2011。頁 7-15。
- 許壽裳，1946，〈招待新聞記者談話稿—省編譯館的旨趣和工作〉（1946年8月
10日）。
- 許壽裳，1947，〈臺灣需要一個新的五四運動〉（《新生報》，1947年5月4日）。
- 許佩賢，〈「愛鄉心」と「愛國心」の交錯：1930年代前半臺灣における郷土教育運動をめぐって〉，《日本臺灣学会報》10號（2008.5），頁 1-16。
- 陳獨秀，1917，〈文學革命論〉，《新青年》（1917年2月），收錄於《獨秀文存》
（安徽：安徽人民出版社，1987年），頁 95-98。
- 陳培豐，2008，〈日治時期臺灣漢文脈的漂流與想像：帝國漢文、殖民地漢文、
中國白話文、臺灣話文〉，《臺灣史研究》第十五卷第四期（2008年12月），
頁 31-86。
- 陳偉智，2009，〈自然史、人類學與臺灣近代「種族」歷史的建構：一個全球概
念的地方歷史分析〉，《臺灣史研究》第十六卷第四期（2009年12月），
頁 1-35。
- 陳昭瑛，2005，〈明鄭時期臺灣的中國傳統文化〉，《臺灣與傳統文化》（2005，臺
北市：臺大出版中心，再版），頁 1-15。
- 陶雲孫，1951，〈南明鄭氏時期和今日臺灣的比較觀〉，《新中國評論》2:5（民 40
年 10 月），頁 29-30。
- 連橫，1920，〈臺灣通史序〉，<http://www.sidneyluo.net/a/a26/000.htm>，2013/7/30
瀏覽。
- 連橫，1920，〈臺灣通史〉，資料來源自 <http://www.sidneyluo.net/a/a26/a26.htm>，
瀏覽於 2013/07/27
- 連橫，1921，〈臺灣詩乘序〉，引自「臺灣詩乘」
<http://wenxian.fanren8.com/07/03/12/1.htm>，瀏覽於 2013/09/07。
- 連橫，1957，〈臺語考釋序二〉，《雅堂文集》，臺北：大通書局，頁 37。
- 黃得時，1946，〈談臺灣文化的前途〉，《新新》（1946年10月），頁 5-6。
- 黃得時，1967，〈當前臺灣鄉土研究的方向〉（《臺灣風物》17:1（1967年2月），
頁 8-11。
- 黃武忠，1980，〈《人人》雜誌主編—楊雲萍〉，《楊雲萍全集 8：資料之部（二）》。
臺南：臺灣文學館，2011。頁 249-251。
- 黃英哲，2006，〈戰後初期臺灣之臺灣研究的展開：一個歷史斷裂中的延續〉，《臺
灣文學研究集刊》第二期（2006年11月），頁 105-128。
- 傅斯年，1928，〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，《中央研究院歷史語言研究所集
刊》第一本第一份，1928年10月。

- 葉笛，2002，〈真實與歷史—詩人楊雲萍《山河》集和《山河新集》〉，《楊雲萍全集 8：資料之部（二）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁 401-418。
- 葉榮鐘，1921，〈求之於己〉，《葉榮鐘全集 7：葉榮鐘早年文集》，頁 67-68。
- 葉榮鐘，1931，〈《南音》發刊詞〉，《葉榮鐘全集 7：葉榮鐘早年文集》，頁 259-261。
- 葉榮鐘，1932，〈第三文學提倡〉，《葉榮鐘全集 7：葉榮鐘早年文集》，頁 291-294。
- 葉榮鐘，1932，〈智識分配〉，《葉榮鐘全集 7：葉榮鐘早年文集》，頁 285-286。
- 葉榮鐘，1932，〈文藝時評〉，《葉榮鐘全集 7：葉榮鐘早年文集》，頁 287-289。
- 葉榮鐘，1964，〈家書〉（1964 年 7 月 14 日），《葉榮鐘全集 9：葉榮鐘年表》，頁 87。
- 董作賓，1927，〈為《民間文藝》敬告讀者〉，《民間文藝》第一期，1927 年 11 月 1 日。
- 楊雲萍，1924，〈改造的真理〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁 119-122。
- 楊雲萍，1925，〈豆棚瓜架〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁 411-417。
- 楊雲萍，1925，〈編後雜記〉，《楊雲萍全集 1：文學之部（一）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁 39-41。
- 楊雲萍，1925，〈無題錄（二）〉（1925 年 12 月 31 日），《楊雲萍全集 1：文學之部（一）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁 36-38。
- 楊雲萍，1926，〈黃昏的蔗園〉，《楊雲萍全集 1：文學之部（一）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 414-417。
- 楊雲萍，1927，〈加里飯〉，《楊雲萍全集 1：文學之部（一）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 418-423。
- 楊雲萍，1938，〈陳迂谷の詩と詩集〉，《楊雲萍全集 6：歷史之部（四）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 393-414。
- 楊雲萍，1938，〈黃景寅の詩に就いて〉，《楊雲萍全集 6：歷史之部（四）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 457-480。
- 楊雲萍，1939，〈稻江冶春詞〉，《《臺灣風土》記》卷之 1（後收入合本，1940/05/05）。
- 楊雲萍，1940，〈臺灣文學之研究〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 447-462。
- 楊雲萍，1940，〈關於劉家謀之《海音》〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 427-446。
- 楊雲萍，1941，〈對故鄉的愛〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 38-39。
- 楊雲萍，1941，〈研究與愛〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文

- 學館，2011。頁 139-141。
- 楊雲萍，1941，〈文脈和語氣〉，《楊雲萍全集2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁142-151。
- 楊雲萍，1943，〈臺灣今後的文化運動〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 317-340。
- 楊雲萍，1943，〈文學奉公會其他〉，《楊雲萍全集2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁198-205。
- 楊雲萍，1943-1944，〈臺灣關係文獻解題〉，《民俗臺灣》22號至1944年4月號。
- 楊雲萍，1944，〈派遣作家的感想〉，《楊雲萍全集2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁393-396。
- 楊雲萍，1945，〈部落日記〉，《楊雲萍全集1：文學之部（一）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁181-378。
- 楊雲萍，1945，〈提議編纂臺灣史〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 233-234。
- 楊雲萍，1945，〈文獻的接收〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 210-215。
- 楊雲萍，1945，〈奪還我們的語言〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 216-219。
- 楊雲萍，1945，〈一個誤會〉，《楊雲萍全集2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁235-236。
- 楊雲萍，1945，〈我們的「等路」—臺灣的文藝與學術〉，《楊雲萍全集2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁229-231。
- 楊雲萍，1945，〈光復與「復古」〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 222-223。
- 楊雲萍，1946，〈村居雜詩〉，《楊雲萍全集（一）：文學之部 1》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 164。
- 楊雲萍，1946，〈臺灣文化協進會第一次大會宣言〉（未發表），《楊雲萍全集 7：資料之部（一）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 66。
- 楊雲萍，1947，〈近事雜記（四）〉，《楊雲萍全集2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁53-55。
- 楊雲萍，1947，〈近事雜記（五）〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 56-58。
- 楊雲萍，1947，〈近事雜記（六）〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 59-64。
- 楊雲萍，1947，〈近事雜記（八）〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 65-66。

- 灣文學館，2011。頁 68-70。
- 楊雲萍，1948，〈史家連雅堂〉，《楊雲萍全集：歷史之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 77-82。
- 楊雲萍，1948，〈《臺灣通史》的作者與其手蹟〉，《楊雲萍全集：歷史之部（三）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 241-242。
- 楊雲萍，1948，〈傍神作福〉，《楊雲萍全集 6：歷史之部（四）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 421-422。
- 楊雲萍，1948，〈古蹟古物的保存〉，《楊雲萍全集 6：歷史之部（四）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 139-142。
- 楊雲萍，1948，〈臺灣的研究〉，《楊雲萍全集 6：歷史之部（四）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 229-232。
- 楊雲萍，1948，〈史家連雅堂〉，《楊雲萍全集 4：歷史之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 77-82。
- 楊雲萍，1949，〈福州歌謠與臺灣〉（原文曾於 1941 年以日文發表，此為再刊），《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，頁 481-502。
- 楊雲萍，1949，〈臺灣研究必讀書十部〉，《楊雲萍全集：歷史之部（四）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 235-238。
- 楊雲萍，1949，〈蟹與柿〉，《楊雲萍全集：歷史之部（四）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 573-574。
- 楊雲萍，1949，〈陳迂谷的詩和詩集〉，《南明研究與臺灣文化》，臺北：臺灣風物雜誌社，1993。頁 491-506。
- 楊雲萍，1951，〈普天忠憤全集及其他〉，《南明研究與臺灣文化》，臺北：臺灣風物雜誌社，1993。頁 519-536。
- 楊雲萍，1951，〈關於沈題延平郡王詞楹聯〉，《楊雲萍全集 6：歷史之部（四）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 603-606。
- 楊雲萍，1951，〈藍鹿洲的臺灣統治論〉，《楊雲萍全集 5：歷史之部（三）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 173-178。
- 楊雲萍，1952，〈臺灣史上的人物 114：連雅堂〉，《臺灣史上的人物》，臺北：成文書局，1981 年。頁 284-285。
- 楊雲萍，1952，〈關於民俗改善〉，《楊雲萍全集 6：歷史之部（四）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 599-602。
- 楊雲萍，1952，〈詩人連雅堂〉，《楊雲萍全集 4：歷史之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 83-92。
- 楊雲萍，1952，〈臺灣歌謠的整理〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 24-25。
- 楊雲萍，1954，〈連雅堂與圓山貝塚〉，《南明研究與臺灣文化》，臺北：臺灣風物

- 雜誌社，1993。頁 671-674。
- 楊雲萍，1954，〈連雅堂傳〉，《楊雲萍全集：歷史之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 83-103。
- 楊雲萍，1954，〈臺灣的寓賢〉，《南明研究與臺灣文化》，臺北：臺灣風物雜誌社，1993。頁 753-766。
- 楊雲萍，1956，〈序「臺灣的文學與文化」〉，《南明研究與臺灣文化》，臺北：臺灣風物雜誌社，1993。頁 477-478。
- 楊雲萍，1956，〈有關臺北市的二三古文書〉，《楊雲萍全集 5:歷史之部（三）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 187-202。
- 楊雲萍，1962，〈歷史、歷史學、歷史哲學〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 367-375。
- 楊雲萍，1966，〈客觀的傾向與主觀的傾向〉，《南明研究與臺灣文化》，頁 785-792。
- 楊雲萍，1971，〈鄭氏三世與臺灣〉，《南明研究與臺灣文化》，臺北：臺灣風物雜誌社，1993。頁 469-471。
- 楊雲萍，1973，〈胡適之先生的追憶—「去年之雪」〉，《楊雲萍全集 4：歷史之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 283-286。
- 楊雲萍，1975，〈南明弘光時代的幾個問題〉，《南明研究與臺灣文化》，臺北：臺灣風物雜誌社，1993。頁 107-163。
- 楊雲萍，1977，〈史家的連雅堂和詩人的連雅堂〉，《楊雲萍全集 4:歷史之部(二)》臺南：臺灣文學館，2011。頁 105-109。
- 楊雲萍，1978，〈記新得南明錢幣〉，《南明研究與臺灣文化》，臺北：臺灣風物雜誌社，1993。頁 353-364。
- 楊雲萍，1978，〈鄭成功的歷史地位—開創與恢復〉，《南明研究與臺灣文化》，臺北：臺灣風物雜誌社，1993。頁 367-374。
- 楊雲萍，1979，〈一個文人的願望〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁 289。
- 楊雲萍，1981，〈B25 與薔薇花〉。《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 294-298。
- 楊雲萍，1981，〈許壽裳先生的追憶〉，《中外雜誌》30 卷 4 期（臺北：中外雜誌社，1981 年 10 月），頁 29。
- 楊雲萍，1982，〈士林之春〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》。臺南：臺灣文學館，2011。頁 116-118。
- 楊雲萍，1985，〈論方志的體例—從為臺灣省通志定體例說起〉，《楊雲萍全集 2：文學之部（二）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 376-392。

- 楊雲萍，1990，〈我所認識的連雅堂先生：關於連雅堂先生記事〉，《楊雲萍全集：歷史之部（二）》臺南：臺灣文學館，2011。頁 111-114。
- 楊雲萍，「個人年表」，《楊雲萍全集 8：資料之部（二）》，頁 3-26。
- 楊雲萍，〈出版企劃書之記載〉（未出版），《楊雲萍全集 7：資料之部（一）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 3。
- 楊雲萍，〈促進文化的方策〉稿（未發表手稿），《楊雲萍全集 7：資料之部（一）》，臺南：臺灣文學館，2011。頁 67-68。
- 劉銘傳，〈量田清賦申明賞罰摺〉（光緒十二年四月十八日），
<http://www.guoxue123.com/tw/01/027/007.htm>，瀏覽於 2013/02/14。
- 蔣渭水，1921，〈臨床講義：對名叫臺灣者的診斷書〉（1921年11月30日），收錄於《蔣渭水全集（下）》，王曉波編，頁 3-5。臺北：海峽學術出版社。
- 蔣渭水，1925，〈五個年中的我〉，收錄於《蔣渭水全集》，王曉波編，頁 87。臺北：海峽學術出版社。
- 蔡秋桐，〈王爺豬〉，《臺灣作家全集：楊雲萍、張我軍、蔡秋桐合集》，張恆豪編，臺北：前衛，1990。頁 251-260。
- 賴和，1926，〈鬥鬧熱〉，《賴和全集》，林瑞明編，臺北：前衛，2000。頁 33-42。
- 賴和，1930，〈蛇先生〉，《賴和全集》，林瑞明編，臺北：前衛，2000。頁 114-129。
- 簡素錚，2007，〈日治時期臺灣文人的文化調和觀--從傳統文人到新式知識份子張深切〉，《國立中央大學人文學報》第三十二期（2007年10月），頁 171-222。
- 藍弘岳，2011，〈「神州」、「中國」、「帝國」—會澤正志齋的國家想像與十九世紀日本之亞洲論述〉，《新史學》二十二卷三期（2011年9月），頁 71-112。
- 羅詩雲，2007，〈《民俗臺灣》中的在地性—以俚諺、「民俗圖繪」為探討對象〉，《中極學刊》第 6 期（2007年12月），頁 95-121。
- 鍾敬文，1993，〈中譯本序〉，收錄於洪長泰，《到民間去：1918~1937年的中國知識份子與民間文學運動》，董曉萍譯。上海：上海文藝出版社，1993。
- 鍾敬文，1999，〈聖賢文化與民眾文化—1928年3月20日顧頡剛先生在嶺南大學學術研究會上演講記錄〉，《鍾敬文文集·民俗學卷》，安徽：安徽教育出版社。第 630-632 頁。
- 顧頡剛，1928，〈發刊詞〉，《民俗》，1928年3月21日。
- 顧頡剛，1970，〈序《西藏戀歌集》〉，《民間》月刊第 2 卷第 6 期，臺北東方文化學會 1970 年重印本。
- 龔自珍，1975，〈古史鈎沈論二〉，《龔自珍全集》，臺北：河洛出版社。頁 21。
- 龔自珍，1975，〈尊史〉，《龔自珍全集》，臺北：河洛出版社。頁 81。

ねずまさし，程大學譯，〈「皇民化」政策與「民俗臺灣」〉，《臺灣文獻》32:2
（民70年6月），頁72-81。

〈《臺灣風物》五十週年會議紀錄〉，《臺灣風物》50卷4期，頁41-68。
作者不詳，1932，〈發刊詞〉，《福爾摩沙》創刊號，（東京：臺灣藝術研究會，1932.8），
頁1。

（三）學位論文

王昭文。1991。〈日治末期臺灣的知識社群（1940-1945）——「文藝臺灣」、「臺灣文學」及「民俗臺灣」三雜誌的歷史研究〉。國立清華大學歷史研究所碩士論文，未出版。

王美惠。2005。〈1930年代台灣新文學作家的民間文學理念與實踐——以《台灣民間文學集》為考察中心〉。國立成功大學歷史學研究所博士論文，未出版。

林春蘭。1994。〈楊雲萍的文化活動及其精神歷程〉，國立成功大學歷史語言研究所碩士論文。已出版為《楊雲萍的文化活動及其精神歷程》（臺南：臺南市立圖書館，2002）。

卓英燕。2005。〈王詩琅台灣民間文學作品之研究〉，國立花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，未出版。

陳婉嫻。2011。〈日治時期台灣新文學中的民俗議題與文化論述：以小說為中心（1920~1937）〉，國立清華大學臺灣文學研究所碩士論文，未出版。

葉瓊霞。1991。〈王詩琅研究〉，國立成功大學歷史語言研究所碩士論文，未出版。

橋本恭子。2003。〈島田謹二《華麗島文學志》研究——以外地文學論為中心〉，國立清華大學中文系碩士論文，未出版。

戴文鋒。1999。〈日治晚期的民俗議題與臺灣民俗學——以《民俗臺灣》為分析場域〉，國立中正大學歷史研究所博士論文，未出版。

簡素錚。2006。〈日治時期啟蒙思想的五個面向：台灣殖民地現代性的建立與張深切思想的指標性意義〉，輔仁大學比較文學研究所博士論文，未出版。

簡明海。2008。〈五四意識在臺灣〉，國立政治大學歷史研究所博士論文，未出版。

鄒易儒。2010。〈無政府主義與日治時期臺灣新文學——王詩琅之思想前景與文藝關係之研究〉，國立政治大學臺灣文化研究所碩士論文，未出版。

羅雅如。2008。〈公論報「臺灣風土」副刊與戰後初期臺灣研究〉，國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文，未出版。

日文部分

（一）專書

小熊英二。《單一民族の起源：〈日本人〉の自画像の系譜》。東京：新曜社，1996。

川村湊。《「大東亞民俗学」の虚実》。東京：講談社，1995。

坂野徹。《帝國日本と人類學者：1884-1952》。東京：勁草書房，2005。

- 酒井三郎。《昭和研究会—ある知識人集団の軌跡》。東京：講談社文庫，1985。
- 島田謹二。《『華麗島文學志』—日本詩人の臺灣體驗—》。東京：明治書院，1995。
- 下村座次郎、藤井省三、黃英哲編。《よみがえる臺灣文學：日本統治期の作家と作品》。東京：東方書店，1995。
- 竹内洋。《教養主義の没落—変わりゆくエリート学生文化》。東京：中公新書，2003。
- 長谷川亮一。《「皇国史観」という問題》。東京：白澤社，2008。
- 西田幾多郎。《善的研究》。東京：岩波書店，1911。
- 西川長夫。《国民国家論の射程》。東京：柏書房，1998。
- 西川長夫、渡邊公三編。《世紀轉換期の国際秩序と国民文化の形成》。東京：柏書房，1999。
- 西川長夫。《国境の越え方—国民国家論序説》。東京都：平凡社ライブラリー，2004年。
- 松田京子。《帝国の視線—博覧会と異文化表象—》，東京：吉川弘文館，2003。
- M. Doak 著，小林宜子譯。1999。《日本浪漫派とナショナリズム》(Dreams of Difference: The Japan Romantic School and the Crisis of Modernity)。東京：柏書房。
- 陳豔紅。《民俗臺灣と日本人》。臺北：致良出版社，2006。

(二) 單篇論文

- 池田敏雄，1982，〈殖民地時代の民俗雑誌〉，《臺灣近現代史研究》4，東京：臺灣近現代史研究会、綠蔭書房，1982。頁 109-145。
- 金關丈夫，1944，〈座談會奉公運動と臺灣の民俗研究〉，《民俗臺灣》4:9 (1944年9月)。
- 國分直一，1997，〈『民俗臺灣』の運動はなんであったか—川村氏の所見をめぐって〉，《しにか》8:2 (1997年2月)。
- 坂野徹，2003，〈漢化・日本化・文明化—殖民地統治下臺灣における人類学研究—〉《思想》第949期，頁 42-69。
- 橋本恭子，2007，〈在臺日本人の郷土主義 (regionalism) —島田謹二と西川満の目指したもの〉，《日本臺灣學會報第9號》(2007.05)，頁 231-252。
- 芳賀登，〈柳田國男における「地方学」の構想〉，《柳田國男研究》1 (昭和48年2月1日)，頁 54-67。
- 陳豔紅，2009，〈臺灣文學史上における「民俗臺灣」〉，《東吳日語教育學報》第32期 (2009年1月)，頁 309-329。

英文部分

(一) 專書

Fogel, J.A.1984. *Politics and Sinology: The Case of Naito Konan (1866-1934)*. MA: Council on East Asian Studies, Harvard University.

Regina Bendix. 1997. *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

(二) 單篇論文

Tsu Yun-Hui (祖運輝) . 2003. “For Science, Coprosperity, and Love: The Reimagination of Taiwanese Folklore and Japan’s Greater East Asian War”, in *Wartime Japanese Anthropology in Asia and the Pacific*, edited by Jan van Bremen and Akitoshi Shimizu, pp.189-207. National Museum of Ethnology.

