

多國家，排除了其在國家認同上的不同之外，其文化價值的認定仍然可以視同一個文化和同一個文化的變形，或者可以將在同一個文化傳統中的不同的國家意義下的文化表徵。將國家、文化或其他形式的價值絕對化而使之成為決定質料性原則的唯一價值根源時，這些絕對化的價值便成為一種意識型態。

最後，在國家意識作為個別自我意識在政治上之統一和文化意識作為個別自我意識在生命意義上之統一這兩個段落，我分別討論了個別的自我意識如何在政治上和其生命意義上尋求其認同。在前者中，我認定：自我意識若以理性做為價值的根源，那麼，政黨意識中的價值設定不能作為主宰，因為只計算政黨和個人利益的理性無法將其自身設定的價值普遍化，而僅僅藉著成為特殊價值設定的合理化之工具。在後者中，在意識逐步能夠去除僅與自我相關的質料性的價值（例如：個人的財富或權利的追求）時，文化作為一個形式的原則進入意識活動中，作為其生命所追求的意義和目標。在本文第二部分的最後一小節，我討論了普遍意志和個別意志之間的衝突問題，我認為：若普遍意志只是一個純形式的原則，則任何其它由質料所決定的原則雖然自己宣稱其為普遍意志，但是這樣由質料所決定的原則並不配稱為「普遍意志」。雖然有其他原則（例如：道德要求）可宣稱是純形式的普遍原則，但是這樣的原則只是一種規範式的原則，作為形式條件，合於形式地來決定個別意志，卻不能是意志的形式決定之內容。

第六屆「中國近代文化的解構與重建」學術研討會論文集

—【中華文化與台灣文化：延續與斷裂】2005年5月6日

反思與認同——

1920-30 年代中國與台灣民間文學運動的異同

胡萬川

清華大學台灣文學研究所

壹、問題：文化認同與政治認同

壹

從 1920 年前後直到 1930 年代，在北洋政府時期的中國和日本統治下的台灣，分別興起了民間文學的采集、整理運動，當時的中國，正是五四運動前後，批判舊傳統，建立新文化的思潮風起雲湧，思想文化界的主流論述，是破除老舊僵化的舊傳統，迎接新思潮，建設新文化。然而民間文學的內涵，不論是歌謠或神話、傳說、民間故事，都不是什麼「新」的東西，不論怎麼講，都和當時知識份子心目中的「新文化」沒什麼關係。因為當時知識份子心目中代表新文化的新生事物的，主要是指來自歐美（有時也包括日本）的德先生（民主）及賽先生（科學）。然而就是在這樣的環境背景中，幾乎就在新文化運動的同一時期，民間文學運動在中國也如火如荼的展開，並且影響遍及大部分地區，而當初發起這一民間文學運動的代表人物，同時就是當時被認為也是新文化運動的重要人物。

由新文化運動的代表人物，發起采集「舊文化」的民間歌謠與傳說，聽起來似乎有點矛盾。然而這又是一個事實，因此無論如何，光憑這一點，20-30 年代的中國民間文學運動，就是一個很值得探討的問題。

而日治時期的台灣在 20 以及 30 年代之間，也興起了有關民間文學的論辯，以及采集、整理的熱潮。如果不太執著於規模大小的話，當然也可以稱為民間文學運動，當時參與論辯以及實際從事采集、整理工作的人，主要以從事文學工作的人為主，然而稍微特別的是不僅提倡新文學的人關注民間文學，從事舊文學的人也似乎沒有在這一運動中缺席。當然，如果要以從事論辯的強度（密度）或最終的成果來說的話，則這一場民間文學運動的主要力道，還是來自新文學的提倡者。這也就是說，在日治時期的台灣，20 到 30 年代期間，居然也是主要由一群新文學的工作者推動、發起了一場有關「舊文化傳統」整理的民間文學運動，這實在是一件非常有趣的事。

發生在日治時期台灣的這一場民間文學運動，時代稍晚於性質約略相似的中國之民間文學運動。以當時實際參與論辯、並積極支持這一運動的醒民（黃周）及黃得時兩位先生的言論見解來說，我們看到了當時中國民間文學運動對台灣民間文學運動的影響。醒民在 1931 年 1 月 1 日發表於《台灣新民報》上的〈整理歌謠的一個提議〉一文提到民間歌謠的重要性時說：「根據這些歌謠之上，根據在人民的真實感情之上，一種新的民族的詩，也許能產生出來。」¹這一番說辭是轉引自 1922 年 12 月 17 日北京大學歌謠研究會發行的《歌謠》周刊之〈發刊詞〉²。由此我們可以確定，由北大的教授所發起的歌謠采集運動，對台灣的歌謠采集運動是有所啓發、有所影響的。而歌謠采集、整理運動大致上可以說就是兩地民間文學運動的核心。

另外，黃得時為 1935 年 1 月出版刊的《第一線》（台灣民間故事特輯）所寫的〈卷頭語——民間文學的認識〉一文，更直接提到五四之後的中國民間文學運動，他說原來在中國「除起所謂采風以外，對於民間文學的關心很是薄

¹ 醒民，〈整理歌謠的一個提議〉，《台灣新民報》（1931.1.1 第 345 號）。

² 北大歌謠研究會《歌謠》周刊〈發刊詞〉的實際執筆人為周作人，而周作人的這一相關見解則是轉引自意大利人韋大列（Vitale）的說辭。

韋大列在清末到中國，任意大利駐北京使館翻譯，與中國女子結婚，長期居住北京，對北京的民歌、故事有濃厚的興趣。采集、整理出版了《北京兒歌》（1896 年）及《中國笑話集》（1901 年）二書。周作人在《歌謠》周刊〈發刊詞〉引述的話語，就是韋大列對出版《北京兒歌》的說明。韋大列原來的說法如下：「這些兒歌的作者是名不見經傳的不識字的老百姓，但他們表現出的創作技巧却不亞於歐洲許多國家的詩篇，甚至可以說同意大利詩歌的作法沒有什麼差別。我們因此可以預言，中國的民族新詩歌的樣式一定會在這些情真意切的民歌基礎上產生出來。」

參考：吳平、邱明一編，《周作人民俗學論集》（上海：上海文藝出版社，1999 年 1 月），頁 97-98。

洪長泰著，董曉萍譯，《到民間去，1918-1937 年的中國知識分子與民間文學運動》（上海：上海文藝出版社，1993 年 7 月），頁 32-34。

弱……一直到五四運動以後，由於純文學的立場纔舉個民間文學的猛運動。關於這方面的書籍，亦已陸續出版，可見其業績不小了。」³由這一段評述，我們更可以知道當時參與台灣民間文學運動的人對中國的民間文學運動是頗有認知，並受到鼓舞與影響的。特別是 1935 年《第一線》的「民間故事特輯」之後，就是 1936 年，李獻璋主編的《台灣民間文學集》的出版。⁴這些現象，都讓我們看到了中國民間文學運動的可能影響。

但是如果我們因此而以為當時的台灣民間文學運動完全是受到中國民間文學運動的影響，那就未免太把問題簡單化。台灣民間文學運動的參與者，在闡述他們的觀念時，有的人會以中國的經驗為借鑑，是很自然的一件事，畢竟轟轟烈烈的五四運動，以及伴隨而生的民間文學運動，對 20 年代 30 年代的台灣文人來說，並不是一件陌生的事情。⁵但是，儘管如此，如果因此而就以為台灣的民間文學運動是因中國的民間文學運動激勵而來，卻只能說是一個很皮相的說法。

台灣的民間文學運動和中國的民間文學運動的時間相隔不遠，而且都和新文學運動有著頗為奇特的相關，因此表象上會讓人覺得應當是性質大致從同的事。然而，表象卻不一定就是真相。只要稍加用心，就不難發現兩地的民間文學運動，不論是最初的動因，或是運動的主要訴求，本質上的差異遠大於表象的相似。因此，就兩地 20 年代 30 年代先後發生的民間文學運動作一對比的分析探討，藉此知彼，相信是一件很有意義的事。

貳

關於中國的民間文學運動的問題，除了已有許多研究論文之外，更已有至少兩本研究專書，⁶對於這一伴隨五四風潮而起的民間文學運動，專家們對其起

³ 黃得時，《第一線》〈卷頭語——民間文學的認識〉題記寫於 1934 年 11 月 25 日。

⁴ 李獻璋 1936 年出版的《台灣民間文學集》其中歌謠部分大部分為李先生采集，故事部分則由眾文學同好整理寫作而成，是當時最具代表性的民間文學成果。

⁵ 台灣新舊文學論爭的要角之一張我軍藉引五四運動前後的文學改革派的意見，掀起台灣文學論爭就是一個例証。

⁶ 研究中國 20-30 年代的民間文學運動專書，筆者目前所掌握的有二本：其一洪長泰的著作，原文為英文，1985 年哈佛大學出版，1993 年董曉萍譯成中文的《到民間去，1918-1937 年的中國知識分子與民間文學運動》由上海文藝出版社出版。其二為趙世

源、分期稍有不同的看法。有的人以為應當起源於1918年。該年2月1日《北京大學月刊》第61號表了由劉半農草擬的〈北京大學徵集全國近世歌謠簡章〉，由劉半農、沈尹默、沈兼士、錢玄同四位教授組成「北京大學歌謠徵集處」。⁷有的人則以為應當從1922年起，才是民間文學運動的開始。⁸因為該年12月17日《歌謠》周刊正式發行。由於《歌謠》周刊實際上就是由歌謠徵集處的同仁所推動，因此筆者認為揭開這一民間文學運動序幕的應當是1918年。

但是不論是1918或1922，從當時社會與文化思潮的發展背景來說，實質的意義相差不大，二者基本上都可以包括在五四新文化運動思潮脈動裡。在此所謂的「五四運動」指的不是狹義的發生於1919年5月4日的「五四運動」或「五四抗議事件」而是指以這一運動為標竿象徵的一系列政治文化與社會的改革運動。⁹

而五四運動的意義，特別在文學、文化方面，主要就在於破除舊傳統，建立新文化。這是一個去舊迎新，舊的傳統(Tradition)遭遇改變更新(Innovation)思潮激蕩的時代。然而有趣的是不論最初推動工作重點所在的歌謠，或後來推展所及的傳說、民間故事(口傳民俗)；或者民俗調查(習俗、物質的民俗)；也就是後來所說的民間文學及民俗學所包含的範疇，¹⁰都是屬於舊的文化傳統。在以破除舊傳統、建設新文化為主要訴求的「五四新文化運動」大潮之下，竟然幾乎同時的就進行著這麼一場可以說是「採集、整理舊傳統」的運動，而且當初發起這一運動的主要人物劉半農、周作人等人，都是五四新文化運動的推動者。

研究五四的學者指出，僅以五四前後中國各地紛湧而起的刊物名稱，就大

瑜著，《眼光向下的大革命——中國現代民俗學思想史論》1999年由北京師範大學出版。

⁷ 王文寶，《中國民俗學史》(成都：巴蜀書社，1995年)，頁183。

⁸ 趙世瑜，《眼光向下的大革命——中國現代民俗學思想史論》，頁18-21。

⁹ 周策縱在《五四運動史》的導言中給「五四運動」作如下定義：「五四運動是一個複雜現象，它包括新思潮、文學革命、學生運動、工商界的罷市罷工、抵制日貨運動，以及新知識分子所提倡的各種政治和社會改革。」該文中指出，有的人以為五四時代應始於1915，終於1923。有的人認為到1925。周策縱本人則認為有關五四的重要事件都發生在1917-1921之間。引見周策縱等著，《五四與中國》(台北：時報出版公司，1979年5月)，頁22。該書為論文集形式，共分五篇(部分)第一部分主要為周策縱《五四運動史》(原書為英文)的中譯。其中「五四運動的定義」一文由鍾玲翻譯。

¹⁰ 民間文學、民俗學原來在英文都只是Folklore。但是後來學界為了方便，有時又將Folklore之中的口傳民俗(Oral Folklore)單獨出來，稱為民間文學(Folk Literature)以別於以習俗、物質二方面為主的民俗學(Folklore)。

致可以見當時求新求變的氣象，如《新青年》《新潮》《新教育》《少年中國》《建設》《解放與改造》《曙光》《社會新聲》《新社會》《新中國》《新氣象》《新文化》等等。¹¹在一個以「新文化」為時代指標的氣氛底下，為採集傳統歌謠而起的民間文學運動，也正熱烈的進行著。這樣一個「新」「舊」並行的運動，乍看應當是不很協調的，可是實際上卻又好像是協力並進、相輔相成的。有的學者更認為(歌謠)民間文學運動，其實就是五四新文學運動重要的一環。¹²

民間文學的採集、整理，特別是歌謠的部分，在傳統中國是有著長久的傳統的，上從《詩經》的采風傳統，以至明末馮夢龍的采錄《山歌》《掛枝兒》，以及清朝李調元的輯錄《粵風》等¹³。但是，這一傳統的一大部分，卻是為政治服務的，是為統治者的需要而藉歌謠以「觀風俗」的。像馮夢龍重視「山歌」的情形，倒是較為少見。他以山歌(民間歌謠)的「真」與傳統文士詩文的「假」做對比，「借(山歌)男女之真情，發名教之偽葯」¹⁴強調了詩歌須見真情的文學觀。不論他的見解是否正確，但是他藉著民歌的採集對「正統」的文化傳統提出了批判，讓我們看到了一個不是從「但觀風俗」的角度切入的民間文學的採集、整理。無論如何，在傳統的中國，馮夢龍在這方面的作為是比較另類的。然而，這也就牽引出一個可以思考的問題：既然傳統的中國文人早有搜集民間歌謠的傳統，也不見得其中都什麼特別的「更新」意涵，何以伴隨五四「新文化」運動而行的(歌謠)民間文學運動就會有特別的意義？這或許和以前的採集，不論是來自官方的「采風」，或純屬個人的偏好，都不足以稱作「運動」也有關係。因為不論古今中外，歷來可以稱為某某「運動」的，大概總是對某一傳統或既成的現況有所不滿，因而提出別樣訴求，遂行系列活動，以求導引出一個新的局面。傳統的采風，因此當然不會是一種「運動」，因為那種作為，不為改變什麼傳統。而個人即使如馮夢龍之有所主張，但他的作為在當時僅屬個案，所以終不成「運動」氣象。

參

¹¹ 周策縱等著，《五四與中國》，頁153-154。

¹² 趙世瑜，《眼光下的大革命——中國現代民俗學思想史論》，頁90-91。

¹³ 洪長泰著，董曉萍譯，《到民間去，1918-1937年的中國知識分子與民間文學運動》，頁38-52。

¹⁴ 馮夢龍的〈敘山歌〉云：「今雖季世，而但有假詩文，無假山歌……借男女之真情，發名教之偽葯。」。

伴隨五四新文化運動而行的民間（歌謠）文學采集、整理工作，當然有十足的理由也可以稱作「運動」，不只因為後來參與的人數多，跨越的時間長、空間廣，更因為它真的是有著新的訴求。雖然原來發起歌謠采集工作的北京大學「歌謠研究會」，在1922年起就併入新成立的「北京大學研究所國學門」¹⁵，形態上或許會讓人覺得歌謠采集、整理，也只是「整理國故」的一項，還是「整理傳統」，不代表什麼新思維。

民間文學中不論神話、傳說、故事、歌謠，當然都是「老傳統」，所以采集、整理民間文學，泛泛的講，當然都可歸入「整理國故」這一範疇，是傳統建構的一環。但是，由於民間口傳文學在以「文字經典」為「傳統」最高價值的社會中，卻又總是代表另一種「非傳統」，是「正統傳統」之外的另類。因此，對長期禁錮在「子曰」「詩云」的官方（士大夫）價值體系中的傳統中國來說，特別去提倡「民間」文學的采集，實際上就已經不是那麼的「傳統」。民間的歌謠、故事對官方來說，若不是「卑瑣」就是「淫靡」，大學教授們，尤其是全國首善的「北京大學」教授們，出頭來提倡采集這一類東西，對真正自以為是很有傳統精神的人來說，其實是一件很反動的事。¹⁶

而由北大教授發起的這一個「歌謠」采集活動，也正因為對應著傳統的「正統」觀念來說，是有點反動的，所以才終於也是「新文化運動」的一環，而成為一種風潮。

在當時雖然已是民國時代，真正的民主卻遠遠未曾到來，對一般社會大眾來說，「北京大學教授」這一身分，其實大概就等於古代有官職的「士大夫」一類。然而他們非但不去談「子曰」「詩云」「孔仁」「孟義」等大道理，卻反而帶頭發起什麼民間歌謠的采集，實在讓「傳統人士」覺得不可思議。這一「不可思議」，來自他們的這一作為，已代表著對傳統的逆反，對「正統價值」的解構。當時的這些教授、文人們，正是嘗試解構被所謂的正統僵化了的文學傳統，以便再創新的文學格局，而發起（歌謠）民間文學運動的。¹⁷

¹⁵ 王文寶，《中國民俗學史》，頁193。

¹⁶ 《北京大學月刊》徵集歌謠工作一展開，就有人反對說：「北大是最高學府，《月刊》是莊嚴公報，哪能讓這種『不入流品』的東西來玷污它。」見：王文寶，《中國民俗學史》，頁188。

¹⁷ 五四新文化運動因此被認為是「反正統」而不是「反傳統」的說法，早已有之。見：趙世瑜，《眼光向下的大革命——中國現代民俗學思想史論》，頁40。

當然如果能直接從歌謠運動的發起宗旨，以及當初推動的一些情形來看，是應該可以對這一運動有更實際的了解的。

原來當初北大的教授們之所以推動歌謠采集的活動，是要於相當期限內編印二部書：一、中國近世歌謠匯編，二、中國近世歌謠選粹。於是就由劉半農草擬〈北京大學徵集全中國近世歌謠簡章〉，於1918年2月1日在《北京大學月刊》發表。〈簡章〉中對於所要徵集的歌謠性質，有四條規定：

- 1 有關一地方、一社會或一時代之人情風俗政教沿革者。
- 2 寓意深遠有類格言者。
- 3 征夫野老游女怨婦之辭，不涉淫褻而自然成趣者。
- 4 童謠讖語，似解非解，而有天然之神韻者。¹⁸

從以上這四條來看，實際上和傳統的觀點並未相差太遠。其第一條「關人情風俗政教沿革者」仍有古代「采風」，藉歌謠以觀風俗之意。第二條，有類格言者，用意也同屬「風教」一類。第三及第四條強調「自然成趣」「天然神韻」，則和馮夢龍強調山歌之「情真」的意思相似，是比較具有浪漫的文學意趣的部分。

雖然說由這一簡章所宣告的宗旨來看，似乎對歌謠的看法並不具有十分的新意，但是這一簡章發佈的同時，北大校長蔡元培也以「校長啓事」的名義，呼籲北大教職員工及學生，幫忙展開全國式的歌謠徵集活動。¹⁹這一個呼籲就等於向國人宣告，這是由全國最高學府北京大學所全力推動的一件重大工作。也就因此而這一「徵集簡章」就似乎成了一份「歌謠運動宣言」，揭開了（歌謠）民間文學運動的序幕。

1920年冬，北大文科教授們組成歌謠研究會，繼續這方面的工作。1922年北大成立研究所國學門，歌謠研究會成為國學門一部分。同年12月發行《歌謠》周刊。不久國學門又成立風俗調查會、方言調查會，都在《歌謠》周刊發表文章。到1925年6月《歌謠》周刊共印行96期。²⁰

¹⁸ 王文寶，《中國民俗學史》，頁185。

¹⁹ 王文寶，《中國民俗學史》，頁187。

²⁰ 鍾敬文，《鍾敬文自選集——民間文藝學及其歷史》（濟南：山東教育出版社，1998年10月），頁412。

根據《歌謠》周刊〈發刊詞〉（周作人執筆）的說明，他們之所以徵集歌謠是因為歌謠乃民俗學上的重要資料，而學術的東西是無所謂卑猥或粗鄙的。而從這些學術的資料中再由文藝的眼光加以選擇，編成一部國民心聲的選集，這更是所謂的文藝的一面。²¹對這一部分，周作人後來在別的文章中，有更進一步的說明。在〈中國民歌的價值〉中，他強調「民間這意義，本是指多數不文的民眾；民歌中的情緒與事實，也便是這民眾所感的情緒與所知的事實。」「民歌在一方面原是民族的文學的初基。」「民歌是民俗研究的資料，不是純粹的詩情或教訓的詩，所以無論如何粗鄙，都要收集保存。」²²

或者我們可以說劉半農的〈徵集歌謠簡章〉，已經談到了歌謠的「民俗」與「文學」價值，但是卻有點隱而不彰。《歌謠》周刊的〈發刊詞〉便是清楚的標明，歌謠的價值既在民俗的、學術的，同時也在文學的。但〈發刊詞〉所宣示的遠不止如此，它明白的指出，既然是學術的，便「無所謂卑猥或粗鄙」。對比著清朝以來強調經學教化傳統的儒生傳統，這種公開的宣示，是頗顯異端的精神的。²³或許也正是這樣相對於傳統的異端，才突顯了歌謠運動是五四新文化運動的一環。

當然，歌謠運動之被當時新文化運動者，或新文學提倡者當作是整個新文化運動的重要環節，原因更在於他們認為民間歌謠的自然純真、語言明快，都可以為新詩創作所借鑑和取則。另外民歌口語化的特色，更符合當時白話文學運動的潮流。而相應於白話文學的是當時對方言文學的重視，也和歌謠的方言性特質若合符節。²⁴這也就是為什麼當時那些新文化、新文學的提倡者同時也就是歌謠運動的推動者的原因所在。

五四新文化運動充滿了反抗性，他們反對的是傳統士大夫的貴族式封閉僵化的價值觀念，因此要求更為開放的眼界、心胸，以迎接新的事物。這樣的一種訴求是充滿浪漫的精神、氣氛的，同時也是包含著許多「民主的」想像的，配合這一開放、民主趨勢的便是對下層民眾的關懷，以及對弱勢婦女的同情。而這種浪漫的、同情弱勢與婦女的情感與想像，在許多方面都可以從民間歌謠

²¹ 吳平、邱明一編，《周作人民俗學論集》，頁98。

²² 吳平、邱明一編，《周作人民俗學論集》，頁101-103。

²³ 趙世瑜，《眼光向下的大革命——中國現代民俗學思想史論》，頁51-52。

²⁴ 洪長泰著，董曉萍譯，《到民間去，1918-1937年的中國知識分子與民間文學運動》，頁95-100。

中找到認同的根源。²⁵也就因此而（歌謠）民間文學運動一經發起，就能師出有功，而且綿延持續成為潮流，其原因就在於它已經成了新文化運動大潮的一部分。也就因此，而論者認為新文學運動的主要生氣來路有二，其一是歐美文學，其二是民間文學。²⁶便是言之成理、言之有據。民間文學運動的向下看，向民間傳統取則，代表的就是對士大夫僵化傳統的反抗與顛覆。民間文學和傳統的文士文學，是一個下層與上層的對比。上層的、統治階級的士大夫文學、文化既已腐敗僵化，要重構新的文學、文化體系、價值，除了從「先進的」歐、美、日求取新的生氣之外，那未受上層僵腐教條污染的民間文學、文化，便是活力生機的源泉所在。從這方面看民間文學運動，就是一個以民間文化為活水的文化重構運動。

這一個民間文學運動，清楚的是帶著對傳統文學與文化傳統的反思印記的。然而，就像當初周作人在《歌謠》周刊〈發刊詞〉所說的，「歌謠」的價值不僅是文學的，更是民俗的、學術的。因此民間文學運動推展下去的結果，其影響就不會只是在文學的層面而已。除了運動之初，「走向民間」成為一種改革者的訴求而外，漸漸的，「歌謠」運動的走向，不再只限於「歌謠」，而擴大到了其他民間文學範疇的傳說、故事；接著更擴展到民風習俗的部分，最後終於銜接上了近代歐美「民間文學」（口傳民俗）及民俗學（風俗民俗與物質民俗）學術規範的建構，這大概是當初發起歌謠采集運動的人所想不到的一件事。

由於對傳統文學與文化的反思，以北大教授為代表的學者文人，擺脫僵腐的士大夫觀念與身段，走向民間，開拓視野，推動了民間文學運動，終於漸漸開拓出新的學術規範，為新一波文化發展蓄積了能量，這應當就是1920到30年代這一場民間文學運動的主要意義所在，至於民間文學後來如何發展、如何被政治運動所利用，則是另當別論的事。

肆

台灣的民間文學運動，若以時間先後來說，是稍後於中國民間文學運動的。

²⁵ 洪長泰著，董曉萍譯，《到民間去，1918-1937年的中國知識分子與民間文學運動》，頁104-122。

²⁶ 趙世瑜，《眼光向下的大革命——中國現代民俗學思想史論》，頁91。

也就因此而在某些觀念或作為上多少受到中國（歌謠）民間文學運動的影響，也就不是什麼奇怪的事。但是，如果因此而以為台灣民間文學運動的興起就只是因為中國的影響，而運動的內涵也只是中國民間文學運動的翻版，那就未免大錯特錯，模糊了真相。

其中差別的所在，主要的就在於日治時期，特別是日人統治了已近三十年，大約一代人成長的期間以後，台灣人的身分認同有了問題。在此之前，也就是大約1920年代之前，知識份子大都還是受傳統漢文教育，能以漢字書寫的為主。但是在此之後，日本人的教育基本上已經紮根，²⁷日語已是「國語」，新一代閱讀書寫已主要是日文。然而台灣人知道，雖然法理上自己是日本人，可是實際上又不是真的日本人。而原本民族同源的中國，在當時卻已是「他國」。台灣人到底是誰，在身分的認同上就有了問題。特別是在提到語言與文字的時候，那種「可中、可日」、而又「非中非日」的難局就更突顯。當時的知識份子面對此一情境，除了無奈，更會思考如何突破，如何找到自己的定位。²⁸當時的民間文學運動，雖然並非全然因此而發，但這卻是其中的一個主要內在動因。同時期的中國雖然有著新舊文化的衝突，但卻完全沒有語言、民族、國家這一類的認同問題。也就因此而台灣的民間文學運動從一開始就在許多地方顯現出和中國民間文學運動的差異。

台灣的民間文學運動，基本上也是可以從語言、民族、國家認同這樣一個觀點來解釋的。無可否認的這是其中一個最重要的關鍵，針對此點，筆者之前已有專文論及，但由於當時文章的篇幅，更多的在歐洲民間文學的討論，有關台灣的部分，只是強調其中重點，比較細節部分，如今再為補充，並藉此論證和中國民間文學運動的異同。²⁹

²⁷ 台灣自1899年至1918年，公學校由94校增至394校，學童數由9817名增至107,659名。就學率由百分之二提高至百分之五·七一。參看：葉憲竣，〈台灣初等教育之演進〉，收於徐南號主編《台灣教育史》（台北：師大書苑發行，1993年1月）頁98。
²⁸ 黃石輝1931年在《昭和新報》8月15、22、29的文章〈我的幾句答辯〉中說：「台灣是一個別有天地，政治上的關係，不能用中國的普通話來支配，在民族上的關係（歷史上的經驗）不能用日本的普通話（國語）來支配，這是顯然的事實。」該文見收於：中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》（高雄：春暉出版社，2003年3月）頁71。黃石輝是提倡民間歌謠採集、整理的代表人物之一。他的意見明白的說出了台灣之非中非日的處境。
²⁹ 筆者不久前在論近代歐洲民間文學運動時，已曾從民族、語言的觀點兼論日治時期的台灣民間文學運動。參看：胡萬川，〈民族、語言、傳統與民間文學運動——從近代

如果暫且不談1930年代前後台灣文人的民間文學論爭，只說日治時期有關台灣民間文學的採集，則較早而有成果的工作是由日本人開始的。但是日本之所以會用心的來採集、整理台灣的民間文學，除了人類學者的原住民文化調查（神話、傳說常是重點之一）有較多學術的用心之外，其他對漢人（特別多的是對福佬人）的民間文學採集主要的用意大概就在藉民俗知民情，以便於統治這一方面。此外，或許也有部分的動因是來自對台灣這一新領地之異域風情的興趣。³⁰但是無論他們工作的成果如何，都不在我們所要討論範疇之內，因為那和台灣人自覺的為自身文化而工作的意義完全不同。日本人的工作，頂多只是後來台灣人的民間文學採集或運動的前緣而已。

台灣民間文學運動主要動因，恐怕還是在於身處「非中非日」窘狀底下的台灣文人，為思考台灣文化定位及未來發展的努力這一心理。既然已是非中，而又不願為日，台灣人該如何自我定位，台灣文化該如何發展，或者說該如何建構一個具有台灣本土特色的新文化，是當時許多文人共同關懷的問題。對未來文學、文化發展方向的探索，不同派別而有不同的看法是正常的事。但是以當時的文學界來說，被劃歸為舊派的文人反而較早就注意民間文學的採集，³¹而新文學家雖有少數批評民間文學，以為落伍，³²但更多的新文學提倡者，不論後來他們在鄉土文學及台灣話文論戰中歸屬那一方、那一派，處處表現了對民間文學的關懷。有的藉民間文學以抒論，談文學與文化；有的更實際從事歌謠、故事的採集整理，為民間文學的保存做貢獻。從台灣文學或文化的發展史來看，1920、30年代文學界對民間文學的重視，恐怕會是一個不只空前，大概也將絕後的特殊狀況。而之所以會有這樣的現象，主要的原因就在對自身認同困境有所驚、覺的知識份子，急於想要從那種模糊失焦的處境中走出來，為身分、生命尋找安頓，為文化發展尋求定位。所以不論是所謂的舊派或新派文人，都同

的歐洲到日治時期的台灣》，收於胡萬川，《民間文學的理論與實際》（新竹：清華大學出版社，2004年1月）。

³⁰ 關於日治時期日人的台灣民間文學採集、整理工作，參考以下資料：施懿琳，〈周定山對民間文學的採錄及素材之運用〉，收於胡萬川、陳萬益、呂興昌主編，《民間文學與作家文學研討會論文集》（新竹：清華大學中文系，1998年12月）頁110-111。胡萬川，〈台灣民間文學的過去與現在——以故事類為主〉，收於胡萬川，《民間文學的理論與實際》，頁189-201。
³¹ 被歸為舊派文人者有1926年張淑子集錄《教化三味集》，1927年鄭坤五以「台灣國風」名目采註歌謠，1930年《三六九小報》筆名「懺紅」者在〈黛山樵唱〉專欄登錄歌謠。參見：施懿琳，〈周定山對民間文學的採錄及素材之運用〉，頁110-111。
³² 當時斥民間文學為落伍、守舊的論述，參見：彭瑞金，〈日治時期民間文學與新文學之交流及影響〉，收於胡萬川、陳萬益、呂興昌主編，《民間文學與作家文學研討會論文集》（新竹：清華大學中文系，1998年12月）頁62-65。

時注意到了民間文學這一個既屬傳統，可是對一般文人來說，又不是真的屬於他們傳統的東西。藉著對民間文學的關注，大家思考的是台灣文學與文化的出路，或者說文化主體性建構的問題。³³

民間文學運動在近代歐洲的政治、文化與文學發展史上佔有重要地位，其中影響最為重大的就在德國，以及芬蘭、挪威、愛爾蘭和東歐諸小國，主要的就是那些曾經有文化認同問題，或曾經長期被外國殖民統治的國家或地區。這些國家當中以德國的例子較為特別。德國的民族、文化認同的問題，並不在於被外國的長期殖民，而是因為沒有統一的國家，因此產生了文化認同的混淆。直到 17—18 世紀的時代，德國還不是統一的國家，「與西方其他民族相比，這個民族用了很長的時間才在政治上取得統一和鞏固……這個民族必須經常提出這樣的問題：我們的特性究竟是什麼？」³⁴而在當時就連名滿宮庭社會的「唯一稱得上偉大的德國人」的重要哲學家萊布尼茲，他經常使用，並以之寫作的是拉丁語和法語，而不是德語。因為「從宮庭直至市民階級的上層說的都是法語。所有有教養的人，所有受尊敬的人說的也是法語。說法語成了上流社會的等級標誌。」³⁵當時的德語被認為是粗俗的。

直到 18 世紀末 19 世紀初拿破崙侵略德國，才大大喚醒了德國的民族自覺，在赫爾德(Jahann G. Herder)等人的呼籲推動之下，再加上當時浪漫思潮的影響，德國地區因此興起了一股為追尋民族認同、建構本身文化主體性而風起雲湧的民間文學運動。³⁶而在這一股風起雲湧的浪漫的民族主義(Romantic-Nationalism)的激勵下，接著的便是芬蘭、挪威、東歐諸小國(如拉脫維亞、利陶宛、愛沙尼亞)及愛爾蘭這些長期受到外國殖民統治的地區，紛紛興起了各自的民間文學運動，知識份子返向未受殖民文化污染的民間、鄉下，尋求本族文化的根源與再造之機，為的就是重構本族的語言文字、文化傳統，建立本土的、自身的

³³ 不只是新派文人寄情於民間文學以尋求文化認同的出路，以鄭坤五為代表的所舊派文人，對民間文學，特別是歌謠的重視，也是有著為台灣文學、文化求出路的寄寓。參考：呂興昌，〈論鄭坤五的「台灣國風」〉收於胡萬川總編輯，《台灣民間文學學術研討會論文集》(南投：台灣省政府文化處、新竹清華大學中文系，1998 年 6 月)，頁 291-301。黃美娥，〈重層現代性——日治時代台灣傳統文人的文化視域與文學想像〉(台北：麥田出版社，2004 年 12 月)，頁 108。

³⁴ 諾貝特·埃利亞斯(Norbert Elias)著，王佩莉譯，《文明的進程——文明的社會起源和心理地源的研究》(北京：三聯書店，1998 年 4 月)，頁 61。

³⁵ 諾貝特·埃利亞斯(Norbert Elias)著，王佩莉譯，《文明的進程——文明的社會起源和心理地源的研究》，頁 70。

³⁶ 胡萬川，〈民族、語言、傳統與民間文學運動——從近代的歐洲到日治時期的台灣〉，頁 74-80。

文化主體與認同。³⁷這些地區，到後來都終於建立了自己的國家，也恢復了本族語言的尊嚴，有自己的文字、有自己的文學，當然也有了自身的文化認同。³⁸

伍

日治時期的台灣民間文學運動，和中國的民間文學運動的主要差別，就在於當時的台灣是外國的殖民地，其情境一如受瑞典、俄國殖民的芬蘭，受英國殖民的愛爾蘭。因此其民間文學運動的發起、推動，就總多少帶有追求民族與文化認同這樣的特質，而這是中國的民間文學運動所沒有的。因為中國有的是新舊文化的衝擊與更新再造的問題，而不是殖民、被殖民之下的認同問題。

然而日治時期台灣的民間文學運動，雖然因為被殖民的關係，而重心似乎就在於民族、文化的認同上面，但是，我們卻也不能因此就說，當時的民間文學運動，大概就等同於芬蘭、愛爾蘭等地的民間文學運動，畢竟其中還是有些不同的。而不同的一個主要部分，在芬蘭、愛爾蘭等，在他們本地、本族之外，並無另外的文化祖國；台灣若以漢族為主來說，則在本地之外還有一個文化祖國，而且就在海峽對岸，也就因此而台灣的問題，在許多方面便顯現出和芬蘭等地不同的特點，而且似乎還比較複雜些。³⁹

此外，台灣的民間文學運動，雖然主要的氛圍還是在於民族、文化的主體性與認同方面，但也不全然只在於此，其中也有部分是和中國的新舊文學之爭相似的，以民間文學可為新文學創作之源的浪漫之思。也就因此而論台灣民間文學，既必須以近世歐洲與中國的情形為鑑証，但也更必須注意到其中因為處境之異而產生的差別。

³⁷ Brynjulf Alver, "Folklore and National Identity." in *Nordic Folklore*, ed. by Reimund Kvideland & Henning K. Sehmsdorf, (Bloomington: Indiana University, 1989) pp. 12-20.

William A. Wilson, *Folklore and Nationalism in Modern Finland*. (Bloomington: Indiana University, 1976) pp. 4-66.

³⁸ 民間文學和文化認同的問題，直到今天仍然是歐美民間文學學術界一個很重要的議題。參看：Linda Degh, *Narratives in Society- A Performer- Centered Study of Narration*. (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1995) p. 130.

³⁹ 胡萬川，〈民族、語言、傳統與民間文學運動——從近代的歐洲到日治時期的台灣〉，頁 94-95。

首先可以從語言、文字方面來談這一個問題。

以德國為例，他們當然有自己民族的語言，在18、19世紀時也早已有自己的文字，只不過當時的貴族階級，或身居上層的文士們，不是以拉丁文就是以法文寫作，平常更以說法文為榮，因此德語成了市井小民與農民的語言。⁴⁰德文一直未能累積出偉大的書寫書傳統，⁴¹因此當赫爾德（J. G. Herder）等人以民族認同、民族精神相號召，發起民間文學運動時，他們的言說、理論就特別強調德語的美，而且強調世界最美麗的語言就保存在未受外國污染的鄉間農民的歌謠與故事當中。⁴²芬蘭、愛爾蘭等地的民間文學運動和德國稍有不同的是德國並不是他國的殖民地，他們有本身的文字，只不過不受重視，未累積出文字所構築的深厚文學、文化傳統而已。而芬蘭、愛爾蘭則在殖民統治之下，並未使用本族的文字，因此，他們的民間文學運動就會伴隨著新文字的創制或使用。不過由於他們都使用拼音字母，所以也都很快的就有語言、文字合一的書寫系統。稍微不同的是芬蘭獨立後就只以芬蘭語為官方語言，而愛爾蘭則以英語與蓋爾語兩種為官方語言。⁴³

台灣民間文學運動主要動因既在於追求文化的自我主體性建構，也就是文化認同的問題，因此似乎很自然的會和被殖民的國家芬蘭、愛爾蘭等國一樣，以語言、文字的使用為問題的突出點。因為對任何一個要建構屬於自己本土文化傳統的族群來說，使用自己的語言、文字，幾乎已是一個基本條件。激起台灣民間文學運動波瀾的其中一個力道，正是語言、文字的問題。但是誠如前面已經提到的，台灣被殖民的事實雖然如芬蘭、愛爾蘭等地，但其中又有所不同，即芬蘭、愛爾蘭等地除了本身之多，並無另外的文化母國，而以漢人為主體的台灣，卻另有一個歷史悠久的文化母國，而文化母國中國的官方通行語言及使用的文字，在以前同時也就是台灣的官方語言、文字。日治時期，雖然在1920年代以後，新一代受教育的人已大多接受日文為官方語言、文字，但熟習中文

⁴⁰ 羅德·霍頓(Rod W. Horton)，文森特·霍珀(Vincent F. Hopper)著，房煒、孟昭慶譯：《歐洲文學背景——西方文明巨著背後的政治、社會、思想潮流》（北京：人民文學出版社，1992年10月），頁368。

⁴¹ Giuseppe Cocchiara, *The History of Folklore in Europe*, tran., by John N. McDaniel, (Philadelphia: A Publication of the institute for the Study of Human Issues, 1981), p. 199.

⁴² Giuseppe Cocchiara, *The History of Folklore in Europe*, pp. 168-184; 223-234.

⁴³ Mary H. Thuente, "The folklore of Irish Nationalism" in *Perspective on Irish Nationalism*, ed., by Thomas E. Hachey & Lawrence J. McCaffrey (Lexington: The University Press of Kentucky, 1989), p. 53.

的人仍然所在多有。問題就在於台灣漢人的語言，一向是所謂的漢語方言，不論是福佬話、客家話，長期以來文人不以為書寫表達，因此音、字脫節嚴重，在這時候，雖然中文已漸失勢，但要強調台灣本土文化建構，「不願為日，不能為中」的人，一時之間，卻仍難以藉「台灣話的文字」來書寫。在這種情況下，雖然有的人強調要以「台灣話文」來做為台灣文學的書寫文字，但「台灣話文」是什麼卻似乎成了問題的癥結。也就因此，而另外有人就乾脆強調還是要以中文來做為書寫的文字。這就是日治時期很有代表性的文學、文化論爭主題。⁴⁴台灣民間文學運動和語言、文字的關係正是藉著「台灣話文」的論爭而突顯的。而其所以和芬蘭、愛爾蘭等地民間文學運動所企求的語言、文字之自主有所不同，就在於台灣的語言、文字問題比較上更加的複雜。

參與台灣話文論戰的人，並不都是關懷台灣民間文學的，這些和民間文學運動無干的人，在我們論民間文學這一議題的時候，可以不談。有意思的是，那些關懷民間文學的人，有一部分就是主張台灣文學、文化應當以「台灣話文」來書寫、建構的人；另一部分卻就是反對「台灣話文」，主張要以中文為書寫工具的人。這兩派人馬雖然都關懷民間文學，但由於對語言、文字使用的看法有別，因此很自然的他們對民間文學工作的切入重點就有所不同。

由於受到五四運動文學白話化的影響，台灣的新文學提倡者也主張新文學應當就是白話文的文學，但是問題就在於所謂的白話文，到底是北京話的白話文（中文白話文）或台灣話的白話文（台灣話文）。主張台灣人應當寫台灣的白話文的人，遇到的一個困難，就是台灣的上層文人，從來的書寫工具就是官話中文，只有民間的歌謠寫本或刊本，如歌仔冊一類，才是以漢字寫台語（不論是福佬話或客家話皆然）。也就因此，而主張台灣話文的人為了要強調台灣話文的書寫與教育，就想到了民間歌謠。他們認為一般平民百姓對於民間歌謠，大都耳熟能詳，而歌謠又比較容易做到「話文合一」「言文一致」的要求，而且又是民眾興味之所在，如果能從歌謠的整理入手，編成讀物給大眾閱讀，在教育

⁴⁴ 主張以台灣話的文字化為書寫工具的有黃石輝、郭秋生等，以郭秋生的意見來說，就是：「什麼叫做台灣話文？對這命題捷說一句，就是台灣話的文字化啦。」見：郭秋生，〈建設台灣話文一提案〉，收於中島利郎編，〈1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編〉，頁47。

主張以中文白話書寫的人有廖毓文、朱點人、克夫等，以克夫的話來說就是：「若是能夠普遍的來學中國白話文，而用中國白話文也得使中國人會懂，豈不較好的麼？……而且中國白話文本是中國固有的文字，所以台灣人本來是很容易懂的。」見：克夫，〈鄉土文學的檢討——讀黃石輝君的高論〉，收於中島利郎編，前引書，頁77。

民眾識字上有其方便，很快可以掃除文盲。只要有了普及性的台灣話文，最終就能建立真正的台灣話文的文學。就是為了能夠建構台灣話文及台灣話文的文學，郭秋生等人才大力主張整理民間歌謠的。⁴⁵也就是說，像黃石輝、郭秋生等主張台灣話文的人之所以提倡歌謠（或擴大一點說民間文學）的采集、整理，主要的目的不在「歌謠」的文學或文化價值本身。他們是把歌謠的民間性，當作可以利用的一種「工具」，以之為文字改造、掃除文盲之用。⁴⁶也就是說，他們推動民間文學的采集、整理，只是以之為建構台灣話文的一個可能手段。台灣話文的建構與推行才是他們主要的目的。

從民間文學、語言、民族與文化的關聯互動來說，台灣的民間文學運動所觸發的問題當然也和德國、芬蘭、愛爾蘭等地的民間文學運動有些類似的地方，但是由以上的申說引述，我們也看到了其中的差異。在德國、芬蘭等地的民間文學運動者當然看到了民間文學是保存「未受污染」的民族語言的寶庫，所以他們的工作者才會努力地去以「求真」的方式采集、保存。但是民間文學對他們來說卻絕不會僅僅只是「語言、文字」重構的工具，民間文學本身所保存的文學、文化傳統，更是他們的偉大傳統。這也就是說他們的民間文學運動是既為語言、文字的保存發揚，也為民族、文學與文化的建構。而且由於他們都是採行拼音文字，「語、文一致」的要求基本上是並不是什麼困難的事情。也就因此而他們很容易的就可以用他們的文字紀錄下保存在民間歌謠等民間文學中的「純淨的、優美的語言」⁴⁷而台灣話的文字化雖然當時也有人提出拉丁化的主張，但是由於傳統漢字的影響根深蒂固，因此這種主張始終未能為大眾或主流所接受。在這種情況下，台灣話文一派的提倡者，才會轉而想藉民間文學的口語性、民間性，從民間文學的紀錄、整理開始，嘗試發展一套可以書寫，便於教育民眾的「漢字台語」。但是由於台語/漢字脫節失聯者太多，這樣的一種「嘗

⁴⁵ 郭秋生，〈讀黃純青先生的「台灣話文改造論」〉，認為「目前的急務，應在放逐文盲為主……所以我提整理歌謠、民歌，並編趣味讀物以迎合他們的心理，適應他們的環境，徐徐喚醒他們的讀書慾……移淺入深引進文盲大眾入文學的台灣話之域……吾輩建設台灣話文的理想也算實現」。收於中島利郎編，前引書，頁167。至於實際採集歌謠的文字紀錄方式，郭秋生也在〈說幾條台灣話文的基礎工作給大家做參考〉中也有所說明，見：《南音》創刊號；並實際做了工作，見《南音》第一卷第二號起連續幾期的〈台灣話文嘗試欄〉。

⁴⁶ 郭秋生在〈還在絕對的主張建設「台灣話文」〉一文中的話可為說明：「台灣民間文學的傳布無須著政府的推進力，也無須著什麼背景，畢竟是大眾生活的產兒」、「我們所說要建設的台灣話文，無外立腳於台灣民間文學」「台灣話文的基礎建設是務先集中既成的民間文學，整理使其統一的成立一致的漢字，以突破大眾向來對歌仔冊那非為識字的隔膜。」。見：中島利郎編，前引書，頁450-456。

⁴⁷ Giuseppe Cocchiara, *The History of Folklore in Europe*, pp. 187-237.

試」又經時未久，終於還是未見成功。

另外，由於德國、芬蘭、愛爾蘭等地，不是長期分裂就是長期受外人殖民，因此一直難以或未能建立以自己語言、文字書寫的文化傳統。真正屬於他們自己的傳統，真的就只是保存在「未受外族文化污染」的民間。因此當他們想要重構自己的文化傳統時，真的就只能走向民間，去挖掘、采集那些「寶貴的文化遺產」。他們的民間文學工作者，常會強調民間歌謠、神話、傳說與故事是他們民族精神之所寄。⁴⁸雖然是有些「民族情緒」的作用，但卻是不算過分的，因為畢竟它反映了實際的狀況。

而台灣民間文學運動者，不論那一派的人，大概都很少去強調民間文學本身可以是「文化傳統代表」或「民族精神象徵」一類說法。畢竟在台灣文人的認知裡，「文化祖國」的傳統，不論是上層的士大夫，或下層的民間傳統，是若即若離的一直存在台灣的漢人社會裡的。然而或許也就因此，而另外一些雖然反對台灣話文但卻也關懷台灣民間文學的人，如廖毓文、朱點人等，他們實際上參預的民間文學工作，可能不會比主張台灣話文的那些人為少。稍為不同的是一些提倡台灣話文的人實際上主要注意的重點就在歌謠韻語方面。這大概是因為歌謠韻語的特色在於「音韻節奏」，文字紀錄必須扣緊語音，才能表現其本質特色，因此做為「話文合一」的嘗試更具實作的方便性。廖毓文、朱點人等可能也注意到歌謠等但他們當時的工作重點則在於故事類的整理。和當時許多同好（包括贊成或反對台灣話文的兩派）一樣，他們的故事整理不是第一手的存真紀錄、保存，而是整理改寫。由於散說故事的台語書寫不易，不論原來是主張台灣話文的或反對台灣話文的，他們的故事整理、改寫用的是中文的白話文。1935年發行的《第一線》主要的篇幅「台灣民間故事特輯」，就是由廖毓文等人所推動。這一特輯之後的隔年，便是李獻璋主編的《台灣民間文學集》的出版，其中有歌謠、有故事，大概就等於是為當時的民間文學運動做了一個成果的總結。就在這一個總結性的集子裡，主編者說：「福佬人乃是由閩南遷徙過來的，於文化或歷史，都逃不了中國的影響，就是民間文學也是以蹈襲它為分內的運命。然而我們要知道後來產生而比從前更好的還真不少，尤其是本書所收的故事23篇，則都挑選台灣獨特的東西；只有邱妄舍是兩地所共有的，但我們的材料比福建泉州故事集裡的豐富百倍。又因近來方言研究熱頗見上騰，本

⁴⁸ William A. Wilson, *Folklore and Nationalism in Modern Finland*, p. 33.

書亦極力留心於紀錄文字的選定，在這點所費的工夫，自信比中國任何歌集都不會少的。」⁴⁹

這一段話也等於為台灣民間文學運動的精神做了總結，就是不否定台灣民間文學與中國傳統的關係，但時移世遷，台灣的民間文學已不只有台灣人的話語印記，更有許多獨特的台灣本地的作品。那些產生於台灣土地，只有台灣才有的民間文學作品，當然代表了台灣的本色，即使是由中國傳來的，如邱罔舍的故事，也已充分反映了台灣的色彩。在這一部集眾人之力合作而成，可以代表日治民間文學運動之成果的《台灣民間文學集》裡，編者特別做了這樣的聲明，正證明了台灣民間文學運動之作為台灣文化主體建構，尋求自我認同的特質。

民間文學的特質就是傳承與變異，1920-30年代，中國與台灣的民間文學運動，也是有傳承有變異的。

⁴⁹ 李獻璋編，《台灣民間文學集》（台北：台灣文藝協會，1936年）。

參考文獻

中文專書：

- 中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》（高雄：春暉出版社，2003年3月）
- 王文寶，《中國民俗學史》（成都：巴蜀書社，1995年）。
- 吳平、邱明一編，《周作人民俗學論集》（上海：上海文藝出版社，1999年1月），洪長泰著，董曉萍譯，《到民間去，1918-1937年的中國知識分子與民間文學運動》（上海：上海文藝出版社，1993年7月）。
- 李獻璋編，《台灣民間文學集》（台北：台灣文藝協會，1936年）。
- 周策縱等著，《五四與中國》（台北：時報出版公司，1979年5月）
- 胡萬川，《民間文學的理論與實際》（新竹：清華大學出版社，2004年1月）。
- 胡萬川、陳萬益、呂興昌主編，《民間文學與作家文學研討會論文集》（新竹：清華大學中文系，1998年12月）。
- 胡萬川總編輯，《台灣民間文學學術研討會論文集》（南投：台灣省政府文化處、新竹清華大學中文系，1998年6月）。
- 徐南號主編，《台灣教育史》（台北：師大書苑發行，1993年1月）。
- 黃美娥，《重層現代性——日治時代台灣傳統文人的文化視域與文學想像》（台北：麥田出版社，2004年12月）。
- 趙世瑜，《眼光向下的大革命——中國現代民俗學思想史論》（北京：北京師範大學，1999年）。
- 諾貝特·埃利亞斯（Norbert Elias）著，王佩莉譯，《文明的進程——文明的社會起源和心理地源的研究》（北京：三聯書店，1998年4月）。
- 鍾敬文，《鍾敬文自選集——民間文藝學及其歷史》（濟南：山東教育出版社，1998年10月）。
- 羅德·霍頓（Rod W. Horton），文森特·霍珀（Vincent F. Hopper）著，房煒、孟昭慶譯：《歐洲文學背景——西方文明巨著背後的政治、社會、思想潮流》（北京：人民文學出版社，1992年10月）。

中文報章雜誌：

《台灣新民報》

《南音》
《第一線》

西文專書：

- Cocchiara, Giuseppe, *The History of Folklore in Europe*. tran., by John N. McDaniel, (Philadelphia: A Publication of the institute for the Study of Human Issues, 1981)
- Degh, Linda, *Narratives in Society- A Performer- Centered Study of Narration*. (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1995)
- Hachey, Thomas E. & McCaffrey, Lawrence J., ed. *Perspective on Irish Nationalism*. (Lexington: The University Press of Kentucky, 1989).
- Kvideland, Reimund & Sehmsdorf, Henning K., ed. *Nordic Folklore*. (Bloomington: Indiana University, 1989)
- Wilson, William A., *Folklore and Nationalism in Modern Finland*. (Bloomington: Indiana University, 1976)

第六屆「中國近代文化的解構與重建」學術研討會論文集
—【中華文化與台灣文化：延續與斷裂】2005年5月6日

論史密斯(Wilfred C. Smith)的「宗教性」：

兼談當代新儒家的宗教觀

蔡彥仁

政治大學宗教研究所

壹、導言

就二十世紀的宗教研究而論，史密斯(Wilfred C. Smith, 1916-2000)無疑地是一位影響深遠的關鍵性學者。正如他在上世紀最後一年仙逝之後，其所肇基的哈佛學派門人感激而意味十足地齊聲禮讚：「史密斯和伊利雅德(Mircea Eliade, 1907-1986)兩人教導戰後的世代如何從比較的觀點思考[世界宗教]。」¹ 將史氏與二十世紀的宗教研究巨擘伊利雅德相提並論，確實表達其所享的崇高盛譽。

史密斯在宗教研究領域中的貢獻和重要性，已經有學者專文討論，而其對宗教的深刻觀點，仍待有心者評估。² 特別是他早年鑽研現代伊斯蘭，即已尖銳地批判西方的「東方主義」(Orientalism)，其「發難」之舉，早在薩伊德(Edward W. Said, 1935-2003)以此議題成名之先。³ 史氏由此導入世界宗教的比較研究，尤其獨鐘有悠久歷史的東方宗教傳統，之後對於宗教的本質、定義、內涵以及

¹ Harvard University Gazette, November 29, 2001.

² 有關對於史密斯的不同觀點評價，可參考 Robert D. Baird, *Category Formation and The History of Religions* (The Hague: Mouton, 1971), 91-106; Frank Whaling, ed., *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies: Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith* (New York: Crossroad, 1984); Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (La Salle: Open Court, 1987), 281-287.

³ Wilfred C. Smith, *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press, 1957; Edward W. Said, *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.