

書評

考古人類學刊・第 89 期・頁 149-154・2018

DOI: 10.6152/jaa.201812_(89).0005

書評：林承緯著《台灣民俗學的建構：行為傳承、信仰傳承、 文化資產》。台北：玉山社。民國 107 年

陳 韋 辰 Wei-Chen Chen

文字工作者，畢業於政治大學民族學系碩士班

臺灣確實缺乏體系化的民俗學。從內容、架構與企圖來看，林承緯教授這本作品可說是建構「臺灣民俗學」的階段性重要工作，作者希望建構臺灣民俗學為一門獨立學科，且「不是中國民俗學、日本民俗學或歐美民俗學研究的追隨附庸，也不是社會學的俗民研究或人類學漢人研究翻版」（頁 20），這個目標甚為宏大。就結果而論，本書所說的臺灣民俗學的「建構」不是一個完成式，而是現在進行式，倘若「臺灣民俗學」學科體系日後完備，本書或貢獻了相當重要的基石。

民俗即傳承的知識論根基

本書的重要立論，即延續柳田國男將「傳承」作為發展日本民俗學的重要概念，以此整合既存的臺灣民俗相關研究。為拓展未來民俗學研究的知識論根基，對於意圖建立完備的學科體系而言，可說是重要且基礎。強調傳承面向，亦即確立了貫時性對民俗學研究的重要性，也初步將偏向資料採集、文史報導的民俗誌與分析的民俗學進行區隔。本書所收錄的篇章就在這個架構下開展，分為三個部分：行為傳承、信仰傳承、文化資產，這個劃分可能根基於作者的日本學術訓練背景，另一方面也可能是作者基於臺灣的情境所產生的判斷。

正如作者引用福田アジオ所指出的：「相較於歐美各國的民俗學所著重的口傳、言語面向的研究，行為的民俗研究是日本民俗學的一大特色，以人們所展開的行事、儀禮、技術等行為傳承作為主要的研究對象。」（頁 24），作者引入日本民俗學傳統時亦將行為

傳承視為重要對象。這不表示日本或臺灣缺乏口頭傳承或相關研究，不過相較之下作者更重視行為傳承的研究與分析。

我對於將文化的傳承視為理所當然、認為能流傳下來的文化必定是好的文化的態度存著質疑，此類觀點完全忽略政治經濟情境與各種權力關係的存在，這種「本該如此」的思維不應是分析的民俗學的思維。很慶幸本書雖然對於日本殖民與神道信仰的批判不多，但大部分的內容經由重視歷史脈絡的研究取向指引，並沒有產生前述狀況。

本書前兩部分為傳承與信仰傳承研究，其範疇大抵上是各國民俗學皆有的基本領域，不過內容上則多討論日治臺灣所傳承下來的文化，在信仰傳承這部分最為明顯，過去臺灣的民俗研究多以民間信仰為主要範疇，本書第二部份四章皆討論神道教與神社議題，是本書的一大特色。第三部分文化資產，則探討較為當代且熱門的文化保存、文資法規與實務等議題，是民俗傳統如何面相現代世界之思索。從實務層面的內容來看，作者可能也在思考，若是民俗學成為一門獨立學科甚至設立科系之後，學生要如何思索出路與人生規劃的現實問題。

民俗學與民族學的曖昧情愫

德英傳統上的民俗學 (Volkskunde, Folklore) 即以俗民 (folk) 文化為研究對象，十九世紀語境中的俗民指的是農人、鄉下人，「那些保有舊傳統、舊風俗、舊態度的人」，甚至是指較低階層的人。即使柳田傳統下的日本民俗學與德國 Volkskunde 和英國 Folklore 有若干差異，但柳田也提出「常民」為其研究對象。在全面資本主義化與現代化的今日，甚至已然發展出「都市民俗學」(Urban Folklore) 的當下，民俗學的研究對象又該如何界定呢？

正如 Michael Herzfeld 所指明，十九世紀歐洲國族主義的發展之中，民俗學扮演了重要角色 (Herzfeld 1998[1992]: 114)。以日本來說，柳田國男《民間傳承論》明確提出「一國民俗學」的概念，強調由本國人在本國的研究，確立其研究對象，而且強調因為「日本是一國一言語一種族的國家」，所以整理民俗時十分容易 (福田アジオ 1996: II-30)。當然，柳田或許沒有實質服務日本殖民主義的意圖，不過晚近學者多認為柳田的學術工作對殖民統治與日本國族構建有所助益。

在民族屬性不像日本如此「單一」的地方呢？中國學者鍾敬文以柳田的概念為基

點，因應中國多民族但又「多元一體」格局的情境，提出「多民族的一國民俗學」。當然，柳田的「一國民俗學」與鍾的「多民族的一國民俗學」，其「一國」並不是同等的概念，柳田的「一國」並非指日本帝國所支配的全域，但鍾的「一國」則是明顯是中國的全域。即使概念範疇不同，無法否認的是民俗學確實是國族主義在尋找其「文化根基」時常使用的知識資源。

將視野移回臺灣，正如本書所引用的，岩本通弥指出臺灣具有複數的原住民族群，這個民族狀態對於如何界定臺灣民俗學的研究對象而言確實是個問題（頁 358）。作者引用林美容所說「臺灣民俗學通常指涉臺灣漢人之文化傳統的研究」，以及「漢化的原住民族，即所謂的平埔族之文化傳統……或許也是臺灣民俗學應該探究的領域」（頁 365），可見本書應是主張在多民族的情境下，民俗學與民族學的研究對象應該有所區隔，這樣的區隔也符合日本的學術傳統。

不過接下來的內容使我們感到困惑，書中寫道：「陳奇祿¹、阮昌銳於國立藝術學院講授『臺灣原住民文化』、『臺灣民俗』等專業課程，以民俗文化為授課內容的專業課程」（頁 367-368），或者推薦序中寫道：「人類學家何聯奎與衛惠林合著的《臺灣風土志》已經能夠兼顧原住民與漢人的民俗研究」（頁 7），又再次將原住民文化拉近／拉進民俗的範疇。在文資法的實務上同樣使讀者對民俗學的範圍感到困擾，如鄒族戰祭、邵族年祭、賽夏族巴斯達隘等原住民族祭典，皆被登錄為國家重要民俗文化資產，使「民俗」範圍曖昧不明。

綜觀本書，作者所研究的「民俗」對象，既無法說是農人或鄉下人，也難說一定是漢人社會，在信仰傳承章節期對象甚至是日治時期日本人（頁 216）。作者僅說民俗學的對象是「風俗習慣、傳說歌謠、生活器物等自古以來流傳於民間的民俗事物」（頁 31-32），但沒有說明模糊的「民間」指涉的對象究竟是誰。對日本學界而言，民族學與民俗學雖同樣屬於文化人類學的範圍，其研究對象有較明確的分野。但對臺灣來說，在缺乏民俗學傳統的歷史條件之下，人類學與民族學不僅累積大量對於漢人社會的研究成果，對臺灣原住民族與平埔族亦有豐富研究。

這造成了在臺灣民族學研究中亦有民俗學蹤跡，且兩者關係甚為密切的情況，這點在書中已有清楚爬梳（頁 362-367）。那麼我們該如何面對民族學與民俗學這種曖昧不明的狀況呢？這是作者亟欲擺脫的情境，但卻也尚未在學科理論層面上提出明確的應對方案。關於兩者之間的曖昧關係，Herzfeld 進一步提醒我們，「現代人類學……藉著提高『原住民』（native）聲音來蓋住『農民』的聲音（農民是經過馴服的『他者』，已被逼迫成

為歐洲各地必備的『民族角色』)，使民俗學看起來更不重要。」(Herzfeld 1998[1992]: 115)，某種程度上說明了民族學與民俗學之間的既相似又暗中競逐的複雜關係。

至少就上述討論，並從獨立學科的角度來看，民俗學仍需要一個較為清楚的研究對象之範疇。如同人類學家對於「文化」的定義與範疇爭論了上百年，即便給出來的內容天差地遠，也是先有一個版本的結論才能有後續的討論。對於民俗學建構的工作來說，儘管下了定義與範疇可能導致爭論不休，但總該踏出這第一步。我想這是民族學家與民俗學家都該共同探討的議題。

學科建構的未竟之業

每一本學術作品都有它的貢獻與未竟之業，本書有其貢獻但不免地亦有所缺憾。作者積極建構的「民俗學」是一門獨立學科，而非僅以民俗為研究對象的研究，既然如此，本書在民俗學知識論與方法論上的討論就略顯不足。在知識論上，除了作者以柳田提出的「傳承」作為臺灣民俗學知識論根基之外，其他地方的民俗學傳統又提出了那些知識論前提？這些知識論前提又能給臺灣民俗學帶來什麼樣的可能性？或者，既存的臺灣民俗學研究中包含哪些知識論根基？哪些知識論有繼續發展的潛力？本書還未能提供有關前述討論的指引。

若本書以「傳承」作為民俗學核心概念來看，那些並未傳承至今的內容，如第二部分中分析的金瓜石神社、臺北稻荷神社、戰前的稻荷信仰，儘管屬於民眾日常生活的範疇，但其在戰後可以說是傳承斷裂的狀態，還算是民俗學的範圍嗎？如果說以影響當代行為的角度來看而可列入民俗學研究範圍之中的話，這種「歷史民俗學」的研究又與歷史學或相關研究取向（如歷史人類學、歷史社會學、日常生活史等）有何差異？其民俗學研究方法與觀點的特殊性又是什麼？我想這都是在積極建構獨立學科時無法避免的問題。

另外則是，小熊英二曾提到，日本民俗學在 60 年代再次受到重視，其原因並非學科本身的發展，而在於當時政治經濟情境使得人們對現代化產生質疑，正如同美國原住民族人權議題發展與嬉皮文化興盛使人類學受到注目一樣（小熊英二 2008[2003]: 259-260）。就這點而言，與國族主義對待民俗學的態度相仿，Herzfeld 說：「一旦這個共同體形成，隨之最重要的事情就是忘記這個過程，於是民俗學立刻被打壓成社會科學中最不重要的一支。一旦民俗學完成了它的工作，它就可以被推到一邊，它曾做為國族主

義永久黏合劑的角色遂被斷然拋到腦後。」(Herzfeld 1998[1992]: 114)。由此看來，民俗學勢必需要提出它在知識論上的特殊性，作為它在學科體系之中的立足點，至少使它不容易被政治情勢輕易拋棄。

在方法論上，本書雖提到一些研究方法，如行為研究法（頁 24）、現地調查、歷史文獻（頁 26）、田野考察（頁 201）等，不過缺乏系統性的整理民俗學研究到底運用哪些研究方法，也就缺乏更進一步或更廣泛的方法論探討。這或許是作者與讀者對於本書定位看法之差異，相較於作者給出的研究成果集，讀者在看了書名、介紹與論著企圖後，可能更期待的是本書能否提出較為清晰的民俗學架構。在知識論與方法論探討上的缺乏，而要進一步去討論民俗學「不是社會學的俗民研究或人類學漢人研究翻版」、將散落在各學科傳統中的民俗研究匯聚成民俗學的傳統，或者去申論民俗研究與民俗學研究的區別（頁 372），都有一定的難度，但這又是作者希望本書所能達致的目標。

此外，正如構建國族認同時，創造國族歷史是重要的工作，學科發展史對於建構一門學科及其邊界、汲取思想資源、打造學術傳統而言亦是重要，因此我挺訝異作者將爬梳臺灣民俗學研究史的章節放在本書最後一章，但這也許是為了不讓讀者昏昏欲睡所做的貼心編排。

本書的學術企圖與目標恢弘讓人敬佩，學科建構的過程也如書中所說：「科學的民俗學，作為一門學問所需具備的知識體系建構之路，仍有漫長的路要走」（頁 377）。在本土意識與文化資產概念日漸受到重視的當下，不論在學術本身的深化或是實務應用層面上，一門獨立的民俗學有其存在的價值。林承緯教授這本作品，儘管並未完備民俗學的學科建構，但仍提供了這項工程不可或缺的學術資源與思想基礎，藉本書所貢獻的民俗研究與反思，「臺灣民俗學」的輪廓也將越來越清晰。

附 註

1. 原文「陳其祿」為錯別字。

參考書目

小熊英二

2008[2003] 〈近代日本田野研究之我見〉。張彧啓譯。《歷史人類學學刊》6：245-263。

福田アジオ

1996 〈近代日本の植民地と民俗学〉。刊於《日本研究・京都会議 KYOTO CONFERENCE ON JAPANESE STUDIES 1994 II》。国際日本文化研究センター、国際交流基金編，頁 28-32。京都：国際日本文化研究センター；東京：国際交流基金。

Herzfeld, Michael

1998[1992] 〈了解政治事件的意義—歐洲民族國家中的分枝與政治〉。刊於《他者的歷史：社會人類學與歷史製作》(Other Histories)。Kristen Hastrup 編，賈士衡譯，頁 111-140。臺北：麥田。