新史學三十一卷三期
二〇二〇年 九月

有毒的聖杯——滿洲國「民族協和」的實踐及其困境

林志宏*

本文揭示滿洲國「民族協和」理念的實踐及其困境。日本民族學／民俗學原先目的在於理解日本民族自身，並且擺脫以西方觀點詮釋其他文明的單一視角，惟在日本帝國擴張並領有殖民地後，民族學／民俗學研究也產生變化。在滿洲，多元民族的構成使得殖民當局提出了「民族協和」的口號，希望沖淡漢族的歷史文化影響，民俗學／民族學研究則成為實踐其理念的工具。當中各式各樣舊慣與傳說的調查裡，對鄂倫春族的調查工作是最具代表性之活動。筆者也透過大間知篤三及藤山一雄的經歷，以及其他在滿日人的文學作品為例，探討滿洲國與日本在民族觀點上的歧異。簡言之，與最初目標不同，這樣的民俗研究與民族協和理念形成一把雙刃劍，凸顯出帝國單一民族神話的困境，也促使日本以「地域主義」或其他意識形態重整其擴張與侵略活動。

關鍵詞：滿洲國、民族協和、民俗研究、日本帝國主義、殖民主義

* 中央研究院近代史研究所副研究員

一、前言

1953 年 10 月，毛澤東(1893-1976)對來自西藏(Tibet, 又譯「圖博」)的代表團體公開表示：「我們要和各民族講團結，不論大的民族、小的民族都要團結。例如鄂倫春族還不到兩千人，我們也要和他們團結。只要是中國人，不分民族，凡是反對帝國主義、主張愛國和團結的，我們都要和他們團結。」[1]談話內容提到的「鄂倫春族」，分布於現今內蒙古自治區和黑龍江省交接邊境，也被認為可能是中華人民共和國東北境內人口最少的族群。建政初期毛有此宣示，除了凸顯中國共產黨一貫的「統一戰線」(united front)策略外，還說明「民族」一詞在近代史上所扮演的角色。更確切說，它體現了民族情感與認同，如何透過像鄂倫春這樣數量稀少、瀕臨斷絕的族群，重新在政治語言裡獲其定位。而操作鄂倫春族為團結「典範」，樹立「反帝國主義」、「愛國」的意識形態，實際上並非首例，也出現在 1930 年代傀儡政權——滿洲國的歷史經驗當中。

滿洲國以「五族協和」(漢、滿、蒙、日、鮮)為建國口號，「民族」是其政策重點。[2]如何推動這個意識形態，並說明「人造」新國度的理

1 毛澤東，〈接見西藏國慶觀禮、參觀團代表的談話(一九五三年十月十八日)〉，收入中共中央文獻研究室編，《毛澤東文集》，第 6 卷(北京：人民出版社，1999)，頁 311。

2 一般咸認提出「民族協和」概念者，是身為南滿洲鐵道株式會社社員、「滿洲青年連盟」成員的山口重次(1892-1979)。1931 年 6 月，「滿洲青年連盟」面對日益熾盛的排日風潮，認為在滿日人應該「擁護條約、確保生存權」，並期望與「在滿蒙現住諸民族的協和」，故結合「民族」與「協和」為其口號。嗣後「九一八」事變發生，扶持傀儡政權滿洲國，在公布的〈建國宣言〉提出類似的說法。山口重次、大湊義博對談，《滿洲事変・滿洲建国秘談(1)——滿洲協和党・滿洲国協和会設立の內幕》(大阪：大湊書

念？迄今學界已累積不少討論。有人檢討「民族協和」與其說是治理原則，不如稱作是項宣傳，因為族群衝突仍常發生；[3]甚至還利用空間分布審視族群隔離政策，並未實現和平共處的烏托邦理想。[4]較為特別是杜贊奇(Prasenjit Duara)以「東亞式現代」(East Asia Modern)為概念，詮釋滿洲國內部的統治原理。據他指出：殖民當局藉由調查鄂倫春族的生活，從而想「發現」滿洲民俗的「本真」，並嘗試找尋日本和其他族群間的關聯。在那本頗具爭議的《主權與本真性》(*Sovereignty and Authenticity*)一書裡，認為歷史樣貌往往非僅單線式發展，而存在多元的可能。換言之，滿洲國正是將「民族」納入到治理原則中，同時又符合「複線歷史」(bifurcated history)的書寫策略。[5]

杜贊奇所稱的「複線歷史」操作，說明日本運用新興學科建構一套論述，為殖民擴張樹立其「合法性」，[6]並藉由「知識帝國主義」(intellectual

房，1980)，頁 17；山室信一，《キメラ——満洲国の肖像》(東京：中央公論新社，2006，增補版三版)，頁 94-99；貴志俊彥、松重充浩、松村史紀編，《二〇世紀滿洲歷史事典》(東京：吉川弘文館，2012)，頁 285-286。

3 塚瀬進，《満洲国「民族協和」の実像》(東京：吉川弘文館，1998)，頁 128-138。

4 Rosalia Avila-Tàpies, “Co-ethnic Spatial Concentrations and Japan’s 1930s Concord Project for Manchukuo,” *Geographical Review of Japan Series* 88:2 (September 2016): 47-65.

5 Prasenjit Duara, *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asia Modern* (Lanham; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003): 179-208. 以「複線史觀」來解釋歷史與民族問題，最先應來自杜贊奇另一本談中國現代史研究課題的書(*Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* [Chicago: University of Chicago Press, 1997])。

6 例如歷史學和經濟學者有時成為美國帝國主義擴張的宣傳者。Gary Marotta, “The Academic Mind and the Rise of U.S. Imperialism: Historians and Economists as Publicists for Ideas of Colonial Expansion,” *The American*

imperialism)達成支配目的。[7]早自十九世紀末以來，包含滿洲在內的東北亞便成為此一發展的新園地，曾吸引不少民族學、人類學學者參與其間。他們體認異民族文化之餘，也帶來重新反思、建構自身知識體系的契機。[8]然而，日本形塑「滿洲學知」卻在廿世紀上半葉格外深具意涵；尤其中、日兩國的政治與外交屢見衝突下，探討「民族」不獨為學知發展而已，也屬於一項政治議題。分析滿洲「地方知識」(local knowledge)變遷，等同也釐清帝國主義在背後的競爭關係。[9]以滿洲國為例，民俗／民族知識究竟對殖民當局處理族群問題的意義何在？又產生了若干程度之影響呢？

此外，吾人檢討滿洲國的族群政治，應考量其身為日本「非正式帝國」(informal empire)一環之角色。[10]雖然統治策略上，滿洲國與

Journal of Economics and Sociology 42:2 (April 1983): 217-234.

7 帝國主義不獨限於政治或經濟上，也在知識層面發揮若干影響；尤其當地「知識買辦」的合作，往往因經費補助而提供給帝國殖民者有關各種資料及數據，並接受殖民帝國的訓練與思惟。這方面筆者主要參考阿拉塔斯(Syed Hussein Alatas)的討論。Syed Hussein Alatas, "Intellectual Imperialism: Definition, Traits, and Problems," *Southeast Asian Journal of Social Science* 28:1 (January 2000): 23-45.

8 以日本人類學為例，配合殖民治理之需，甚至形塑出具有地方性特色，相關討論可見川村湊，《「大東亜民俗学」の虚実》(東京：講談社，1996)；坂野徹，《帝国日本と人類学者——一八八四～一九五二》(東京：勁草書房，2005)；中生勝美，《近代日本の人類学史——帝国と植民地の記憶》(東京：風響社，2016)，頁 239-314。

9 如杜博思(Thomas David DuBois)以宗教為切入點，探析社會科學在滿洲當地的發展，也討論中日相互競逐之情況。見 Thomas David DuBois, *Empire and the Meaning of Religion in Northeast Asia: Manchuria 1900-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 63-84.

10 「非正式帝國」意即「正式帝國」統治形式之外的「間接統治」關係，最先提出此概念是 1940 年的英國經濟史家費伊(Charles R. Fay, 1884-1961)。一般而言，帝國是以完全實質武力軍事來控制領土、人民等，而非正式帝

其他殖民地(臺灣、朝鮮)的時空條件相異，不必然有同樣的歷史經驗，惟思考時仍不免要留心「統治樣式的移轉」(transfer of models of rule)現象。[11]許多帝國殖民方針都將深刻影響著殖民地或占領區；但反過來思考，釐清「殖民時代遺產」(colonial legacy)，毋寧也有助於瞭解帝國的原貌。[12]因此，當我們分析滿洲國對「民族」的想像及其民俗

國則通過經濟資本、文化積累進行掌控。長期以來，「非正式帝國」納入帝國主義型態討論時，經常被質疑與「非正式帝國主義」的差異性。近年來巴頓(Gregory A. Barton)更以寬泛的說法，指稱：「一國或地區對於他國或地區的菁英形成、認同和交流帶來主導性的影響」，其中包括有貿易、投資、移民、公私救助、文化交流等各種情況，均可視為「非正式帝國」的間接統治。從 1870 年代中後期起，全球出現了一波「反帝國主義」的浪潮，促使海權帝國必須改弦易轍，以一種更高明、更有效的形式繼續維持其世界霸權地位。譬如大英帝國在維持對印度及遠東地區的殖民同時，還以資本大量流入其他國家，像阿根廷、巴西和美國等，形成各種金融體制模式的依賴，如此遠比正式的殖民占領更為有效。Gregory A. Barton, *Informal Empire and the Rise of One World Culture* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014), 17. 該書也對歷史學相關的先行研究加以羅列。二十世紀中國以「次殖民地」角色被西方列強進行支配貿易、生產及市場，毋寧也是非正式帝國的典型例子。Jürgen Osterhammel, “Semi-Colonialism and Informal Empire in Twentieth Century China: Toward a Framework of Analysis,” in *Imperialism and After: Continuities and Discontinuities*, edited by Wolfgange J. Mommsen and Jürgen Osterhammel (London: Allen and Unwin, 1986), 290-314.

11 這是參考山室信一的看法。他在探討日、滿關係時指稱：隨著日本帝國對外擴張之際，其制度、法令、人才也往往橫向跨越到統治的殖民地或非殖民地上，產生無形影響。山室信一，〈植民帝国・日本の構成と満洲国——統治様式の遷移と統治人材の周流〉，收入ピーター・ドウス(Peter Duus)、小林英夫編，《帝国という幻想——「大東亜共栄圏」の思想と現実》(東京：青木書店，1998)，頁 155-156。

12 近人提到：「即便一個國家已不再保留帝國形式，諸如英國或法國，但如果想要理解其經濟、文化、政治體制、人口的民族構成和社會之中個群體之間的關係，也要從其殖民時代遺產入手。」Richard Lachmann,

調查時，要體認這非惟針對殖民需求而發，也適足反映了日本擴張之際族群觀的變遷，是理解帝國本身的切入點。

本文試析滿洲國實踐「民族協和」理念的困境。通過上述「知識帝國主義」與「非正式帝國」兩組概念，檢視這項建國口號對文化統合的內在限制。簡單地說，成立滿洲國雖藉由提出族群「自治」的「道德修辭」，轉化為一套符合日本帝國殖民的論述，但殖民當局塑造的「官製民俗」知識及「民族」想像，卻也為帝國擴張打造出無形壁壘，帶來「膨脹逆流說」般兩難。[13]滿洲民族學發展歷程中，凸顯帝國主義在知識層面可能存在的侷限，也見微知著地看出 1940 年代日本外交的走向。於是強調「特殊關係」或「地域主義」遂為日本詮釋新國際秩序的基礎，淵源可說其來有自。

進入討論前，有必要先梳理一下民族學(Ethnology)的由來。民族學成為一門專業的學知，實依附於人類學的討論基礎上，早期有以「民俗」二字來含括。民俗原係「有關民眾知識的科學」，意指人們日常生活的風俗習慣、傳說、歌謠，乃至各種有形、無形的民間傳承技藝及思考等內容。歷史上最先重視人類的民俗相關活動，源於十九世紀初期德意志南部巴伐利亞(Bavaria)地區對北方政治文化勢力擴張之反

What is Historical Sociology? (Cambridge, UK; Malden, Mass.: Polity Press, 2013), 57.

13 「膨脹逆流說」是升味準之助(1926-2010)對近代日本帝國殖民史所提出的思考。他指稱：在甲午戰爭、庚子拳亂及日俄戰後，日本因為效習歐美列強開始在東亞地區「膨脹」，進而向中國進行擴張。然而，這樣的膨脹卻使得帝國內部的政治體制面臨另一項難題，亦即出現嶄新的行政部門。新的機構從中產生各種紛爭，也帶給了原來既有體制的混亂，造成所謂的「逆流」。升味舉出兩個「膨脹逆流」的個案，其一是滿鐵，另一是有關長江流域投入大量資金的正金銀行和三井物產。升味準之助，《日本政党史論》(東京：東京大学出版会，1967)，卷 3，頁 126-127。

彈，所帶來的緬懷鄉土運動。[14]直到 1846 年，英國考古學家威廉・湯姆斯(William J. Thoms, 1803-1885)才正式提出民俗學(folklore studies)一詞，形成一套客觀學術研究。[15]嗣後學術分工日益複雜，民俗學／人類學／民族學也因各自專業需要，擁有不同內涵。然而，民俗／民族(みんぞく，minzoku)在日本卻因讀音相同而時有互用甚至混用的情況；二戰結束前，仍有對此提出區分的講法。[16]本文所論滿洲國之「民族協和」，也是其中證例；惟偶有民族、民俗兩詞彙並陳時，筆者一概以時人的用語標示，並不拘泥於確切用法。

14 這項運動後來還衍伸成為具有政治性的詞彙——Heimat，即地方歸屬與認同之意義。見 Celia Applegate, *A Nation of Provincials: The German Idea of Heimat* (Berkeley: University of California Press, 1990), 4.

15 William R. Bascom, "Folklore and Anthropology," *The Journal of American Folklore* 66:262 (October-December 1953): 283-290.

16 例如在戰間與戰後主導日本民族學、文化人類學知識的岡正雄，也提出因應戰爭情勢下的辦法，將「民俗」與「民族」進行區別。他聲稱：民族學的功能乃「多」民族學，是為了「發現」異民族，在接觸時所必須探索的知識；至於民俗學乃「單」民族學，係對自己的挖掘，目的在體認自我民族的文化，用以發展民族意識。此一意見乃於受命文部省創設民族研究所之際。見岡正雄，〈東亞民族學の一つの在り方〉，《民族研究彙報》，3：1-2(滋賀，1945.7)，頁 1-4。另參坂野徹，《帝国日本と人類学者》，頁 438。

二、帝國「新學問」與殖民的道德修辭

1930年代以前，中國東北便有若干與民俗相關的知識活動。[17]滿洲國建立後，這方面調查更配合日本殖民工作的需求而展開。[18]由於東北亞領土廣袤，殖民者理解異文化及族群時，需仰賴既有的研究成果及知識。因此，滿洲國時期對地方「民俗」的認識，與民族學的發展密切相關；至於滿洲國之民族政策，實奠基在日本學知上。故不得不先釐清日本本身關於「自我」與「他者」的分析，意即區分「民俗」／「民族」意涵，如何進而成為理解滿洲內容的一部分。

(一)「民俗」與「民族」之間

對「自我」和「他者」的認識，誠如近人指稱，日本其實是一種創造出來的理解，且在殖民過程裡逐步完成。它體現近代日本如何塑

17 最主要是俄羅斯人的活動，相關研究見彭傳勇，〈哈爾濱俄僑學者的中國東北研究述論〉，《西伯利亞研究》，38：1(哈爾濱，2011.2)，頁 81-85；David Schimmelpenninck van der Oye, *Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration* (New Haven: Yale University Press, 2010); Vera Tolz, *Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods* (New York: Oxford University Press, 2011).

18 例如南滿洲鐵道株式會社組織「經濟調查會」，研擬經濟統制和產業開發。關於該調查會的討論甚多，茲不贅述。中文研究可見陳豐祥，〈滿鐵經濟調查會之成立及其影響〉，《臺灣師大歷史學報》，12(臺北，1986.6)，頁 225-248；高樂才，〈滿鐵調查課的性質及其侵華活動〉，《近代史研究》，1992：4(北京，1992.8)，頁 283-288；黃福慶，〈九一八事變後滿鐵調查機關的組織體系(1932-1943)〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，24 上(臺北，1995.6)，頁 369-379。

造成為民族國家，並建構自我認同上的意義。[19]

與其他亞洲遭受西力衝擊的國家一樣，伴隨軍事及外交的雙重夾擊，日本在知識層面上也承受偌大壓力。當歐美各國紛紛開啟研究日本風氣之際，日本學術發展則為挫敗與前進的心態同時並存。前者係爭相效習歐美的科學概念與方法；後者則與它們保持距離，以解構學問的權力性，嘗試擺脫中心(歐美)／邊緣(日本)的關係。[20]在如此競爭之下，日本對「民眾知識的科學」是把視線投向自己，產生所謂「日本民俗學」；另一方面，隨著帝國領土擴張，又將視線轉向被殖民的他者。因此，許多民族學、人類學學者前往臺灣、朝鮮及滿洲等地，展開大量地田野調查工作。儘管他們的研究成果很少被殖民當局直接採納，但由於是在統治者的認可下進行，故本身已深陷於一個權力話語當中。

眾所周知，日本人類學以 1886 年坪井正五郎(1863-1913)成立的「東京人類學會」為嚆矢。該學會受英國劍橋學派(Cambridge School)影響，包含民族學、民俗學、考古學等；其中最具日本特色的是民俗學，關鍵人物為柳田國男(1875-1962)。柳田畢業於東京帝國大學法學部，最初在政府工作。1909 年，他因參與新渡戶稻造(1862-1933)組織的村落研究讀書會，自費出版《後狩詞記》，開啟邁向民俗學的第一步。其後 1913 年創刊《鄉土研究》，柳田借鑑於南方熊楠(1867-1941)編纂的《民俗學便覽》(*The Handbook of Folklore*)，試將民俗學體系化，提出追求「山人」到成立「常民」之說法。[21]1910 年代在農政學影響下，柳田致力於描

19 劉正愛，〈人類學他者與殖民主義——以日本人類學在「滿洲」為例〉，《世界民族》，2010：5(北京，2010.10)，頁 45。

20 坂野徹，《帝国日本と人類学者》，頁 24-52。

21 福田アジオ，《歷史と日本民俗学——課題と方法》(東京：吉川弘文館，2016)，頁 50-56。「山人」係指居住在山間內地的原住民，「常民」則是

繪村落類型與鄉土形象。

此後十多年間，柳田國男對民俗學的認識有更進一步發展。1920年後，柳田在國際聯盟(League of Nations)的委任統治委員會工作，親睹歐美列強文化霸權的擴張；除了《朝日新聞》社論執筆時經常使用「民族」二字外，[22]還主張以「民俗」樹立一套超越階級的意識形態，成為國家主體。他提出要建立「日本民俗學」，避免歐美科學知識對其他文明詮釋的過度單一化，並尋求日本自身的位置。[23]接著 1930 年代，柳田倡導「民間傳承論」，不僅開設「鄉土生活研究所」廣納後繼學子，更成立「民俗學會」，標榜研究大和民族的生活，與「日本民族學會」互別苗頭。

柳田的民俗研究強調不同社會各有其異，並以此來建構其世界觀。在《鄉土研究》時期，他除了考察日本農村信仰、關心農民生活以外，還建議政府改善農業政策，藉維護傳統思考社會問題。[24]1920 年代末全球經濟大蕭條(Great Depression)和日本金融危機時，資本主義的結構性矛盾嚴重衝擊到民眾和城鄉生活，柳田更有感而發。為了理解農民日常生活，他深入基層社會，開展與民眾相關的研究和調查。[25]柳田強調每

以空間概念為主的百姓民眾。換言之，前者類似於「種族」(ethnic)的說法，而後者接近為民族(nation)的性質。

22 福田アジオ，《歷史と日本民俗学》，頁 82。

23 H. D. Harootunian, “Disciplinizing Native Knowledge and Producing Place: Yanagita Kunio, Origuchi Shinobu, Takata Yasuma,” in *Culture and Identity: Japanese Intellectuals during the Interwar Years*, edited by J. Thomas Rimer (Princeton: Princeton University Press, 1990), 127.

24 藤井隆至，〈柳田国男の社会問題研究——雑誌「郷土研究」の主題・方法・性格〉，《国立歴史民俗博物館研究報告》，51(千葉，1993.11)，頁 259-290。

25 福田アジオ，《日本民俗学方法序説——柳田国男と民俗学》(東京：弘文堂，1984)，頁 58-64。

個人的行為模式都來自於社會、文化群體的結構之中，局外人很難體認民俗及其情感。他的看法猶如中國的周作人(1885-1967)、費孝通(1910-2005)等，認為研究民俗的終極目標，係釐清人類學、民族學之外的「特殊性」知識。[26]

如此的民俗理念，柳田國男別於日本人類學或民族學學者的體認。近人形容其中之別在於：民俗學乃針對日本「自己內部的省察」，民族學則是對「他族」生活一切的記述。[27]然而，柳田思考恰也反映日本因戰爭擴張帶來的難題。一方面，伴隨民族國家(Nation-State)之建立，日本必須連結到大和民族起源論與皇國史觀，以符合其國族概念；另一方面，隨著帝國圈擴大造成現實條件不同，如何貼近政治口號，進而塑造屬於「民族帝國」(Nation-Empire)的想像，[28]成為當務之急。

---

26 中村哲，《柳田国男の思想》(東京：法政大學出版局，1967)，頁 5。周作人晚年表達自己關注柳田國男的民俗學長達六十年之久(周作人，《知堂回想錄》[石家莊：河北教育出版社，2002]，頁 776-777)。而柳田氏與費孝通的比較，可見小熊誠，〈自省の学としての中国人類学——費孝通と柳田国男の学問的方法〉，《文明 21》，15(名古屋，2005.12)，頁 61-76。

27 橋川文三，《柳田国男——その人間と思想》(東京：講談社，1977)，頁 90-91。

28 Kevin M. Doak, "What Is a Nation and Who Belongs? National Narratives and the Ethnic Imagination in Twentieth-Century Japan," *The American Historical Review* 102:2 (April 1997): 283-309; Kevin M. Doak, "Building National Identity through Ethnicity: Ethnology in Wartime Japan and After," *The Journal of Japanese Studies* 27:1 (Winter 2001): 1-39; 坂野徹，〈日本人起源論と皇国史観——科学と神話のあいだ〉，收入金森修編，《昭和前期の科学思想史》(東京：勁草書房，2011)，頁 243-310。所謂「民族帝國」/「國民帝國」，是山室信一針對日本帝國統治特色提出的看法。他從法律的統合及差別為角度，勾勒戰前日本如何對國內(內地)、殖民地或占領區(外地)進行有效統治；換言之，與海權國家的近代帝國主義有所不同，日本帝國之發展目標為建構以大和民族中心的「東亞民族」或「共榮圈」。見山室信一著，陳妘湲譯，鍾淑敏校正，〈國民帝國日本的異法

所以民族問題不獨為日本如何釐清「他者」的方式，也因這項「新學問」影響到對「自我」的理解。尤其民族學和人類學的發展，勢將致使日本天皇「萬世一系」的純血論產生諸多質疑。早自明治末期，坪井正五郎因關懷世界各人種族群，重新反思日本古代住民的生活型態，主張日本由各族混成的；如此看法還啟發了鳥居龍藏(1870-1953)，前往臺灣、滿洲、朝鮮、千島群島、蒙古等地進行調查。[29]當然我們也無法忽略知識的「政治性」因素；隨著帝國擴張，人文知識反倒成為利器，提供殖民者各項服務條件。如 1910 年「日韓併合」後，日本「日鮮同祖」的神話甚囂塵上，學理上各種思想資源強化其中聯繫，也使得民族研究與現實密不可分。[30]

柳田國男以日本民俗學理解「自我」的方式，當帝國向外擴張、面對其他族群時，不像人類學以「文明開化」角度來批判「他者」，而採取文化與社會的觀點看待異民族。[31]受到如此研究啟示下，1940 年代日本的民族調查活動，也逐步納入理解周遭各族群習俗之意涵，

域統合與差別〉，《臺灣史研究》，16：2(臺北，2009.6)，頁 1-22。

29 小熊英二，《單一民族神話の起源——「日本人」の自画像の系譜》(東京：新曜社，1995)，頁 74；田畑久夫，《鳥居竜蔵のみた日本——日本民族・文化の源流を求めて》(東京：古今書院，2007)。

30 最典型例子是 1938 年東京帝國大學理學部決定設立人類學科。依據當時報告書提到，開設的理由是：「一次大戰以來，民族問題已成為世界最關注的大事之一；歐美各國大學的人類學科之下，均設置研究所與委員會，針對人種、民族的分化及其特性，還有人類起源與發達開始於致力研究。如今日本帝國人口已達一億，並網羅大和民族、朝鮮族、漢族、高砂族、愛努族、基立亞克族、鄂羅克族、玻里尼西亞族等，加上最近與滿支蘇各國諸民族的接觸，……為培養相關人才，實有必要開設人類學科。」引自寺田和夫，《日本の人類学》(東京：思索社，1975)，頁 245-256。同樣歷史學的單一民族論也在大正時期形成，代表人物是白鳥庫吉(1865-1942)與津田左右吉(1873-1961)。小熊英二，《單一民族神話の起源》，頁 271-296。

31 小熊英二，《單一民族神話の起源》，頁 232-233。

開展帝國對外獨特地認識。[32]當殖民政權建立後，民俗則被納入到民族研究的範疇內，不單為瞭解開化民族的文化傳承而已，對象還包括了未開化的民族。[33]

(二)從「自決」到「協和」

接著我們需知：「民族」成為滿洲國一項政治符碼，還歷經了「修辭性」(rhetoric)變遷——即從「自決」到「協和」之過程。如此策略離不開日本對西化與反西化的徘徊及兩難。1868 年明治維新後，日本學術相當倚賴西方體制，故歐美科學知識支配扮演吃重的角色。但十九世紀以降的不平等條約、美國及其他國家在移民政策上的歧視，乃至國際聯盟創設時的外交屈辱——要求「人種平等」宣言卻遭列強悍然拒絕等事件，一再促使日本飽受威脅，且愈來愈感不耐。這些隨之而來的反西方傾向，間接反映到滿洲建國的「民族自決」上。

「自決」(self-determination)萌芽於中世紀歐洲，初與民族意識無關。在啟蒙時期的德國，它本來意指追求個人自由，但歷經時間演化後，「自決」卻逐漸成為一種集體信仰。[34]1910 年代，此精神瀰漫到國際

32 當然這與政治力量的介入知識領域有關。譬如「大東亞共榮圈」口號提出後，為了實現「八紘一宇」理想，必須把握各民族傳統、實態與動向，而有所謂「大東亞民族學」。1940 年 10 月，即連柳田個人也因此一政治口號的壓力，在《朝鮮民俗》中提出「比較民俗學」說法。福井直秀，〈柳田國男のアジア認識〉，收入古屋哲夫編，《近代日本のアジア認識》(京都：京都大学人文科学研究所，1994)，頁 498-499。

33 這方面的分析可舉大間知篤三的說明，以證滿洲國時期對「民俗」看法，已非原來柳田國男言論。大間知篤三，〈民族學と民俗學〉，《滿洲民族學會會報》，1：1(新京，1943.7)，頁 3。

34 有關「自決」的歷史變遷，可參考 Eric D. Weitz, “Self-Determination: How a German Enlightenment Idea Became the Slogan of National Liberation and a

社會，並影響不同國家與民族，推動的代表是列寧(Vladimir Ilyich Ulyanov Lenin, 1870-1924)和威爾遜(Thomas W. Wilson, 1856-1924)兩位。[35]為了肆應民族自決的熱潮，1920 年代日本帝國分別對殖民地提出反制措施(如臺灣「內地延長主義」與朝鮮「文化政治」)。然而，1931 年「九一八」事變發生時，日本關東軍卻反向拋出自決口號，企圖合法化扶植新政權，支持中國各族群擁有各自生存的權利。[36]

滿洲國出現無疑涉及國家主權之認同。基於民族大義，建立傀儡政權實與中國百姓情感相違，故殖民當局必須提出一套論述，以合理其正當性。一方面，藉此消解國際疑慮，另一方面又要化解內部族群

Human Right," *The American Historical Review* 120:2 (April 2015): 463-483. 感謝香港嶺南大學歷史系的毛升教授提供此一訊息。

35 1914 年，推動社會主義革命的列寧發表〈論民族自決權〉一文，高倡民族國家觀，支持殖民地民眾有逕行自決的權利；1918 年 1 月，美國總統威爾遜又以「十四點和平原則」(The Fourteen Points)，針對若干帝國殖民擴張於不同民族的治理，提出思考。這兩次推波助瀾下，「自決」口號遂不再僅與個人權利相關，也獲致極權主義者宣傳所青睞。Eric D. Weitz, "Self-Determination: How a German Enlightenment Idea Became the Slogan of National Liberation and a Human Right," 483-489. 至於威爾遜的「民族自決」主張，後來引起世界各地被殖民者對海權帝國要求獨立運動的現象，相關討論見 Erez Manela, *The Wilsonian Moment: Self-determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism* (New York: Oxford University Press, 2007).

36 浜口裕子，《日本統治と東アジア社会——植民地期朝鮮と満洲の比較研究》(東京：勁草書房，1996)，頁 54。1932 年 7 月，日本外務大臣內田康哉(1865-1936)發表聲明，言「『滿洲國』之成立，為中國內部分離運動之結果。……依中國之分離作用，即依中國一地方住民自己之發意，而建設『獨立國』，固非九國公約所能禁止。以故九國公約當事國之帝國，即對於依滿蒙人民發意而成立既存『滿洲國』予以承認，亦不與該條約之規定牴觸也。」見不著撰人，〈專件・內田在日議會之演說及羅外長之宣告〉，《中華法學雜誌》，3：8(南京，1932.8)，頁 79。

的緊張，於是策動「民族自決」。時為朝鮮軍司令官的林銑十郎(1876-1943)便說：「『民族自決』既為歐洲乃至天下所認為公論的話，那麼將鮮、滿、蒙等『烏拉爾・阿爾泰』民族團結合一起來，而獨立於漢民族、斯拉夫民族之間，似乎有其充分理由，博取世界的同情。」[37]關東軍參謀石原莞爾(1889-1949)也公開宣稱：「以『民族自決』為藉口，滿蒙屬於滿洲和蒙古人的領土；與漢民族相比，滿洲、蒙古人當然被認為更與大和民族接近」。[38]

「滿洲民族自決」的言論自然引發中國社會輿論一片撻伐之聲，戲稱此舉係「民族他決」。哈爾濱民眾致李頓調查團(The Lytton Commission)聲言這與推動高麗獨立於清帝國的手法類似，「所謂民族自決，只是滅亡工具耳」。[39]因此滿洲新政權成立，需提出比「自決」更為響亮的口號，結果誕生了「協和」的宣傳。從「自決」到「協和」的過程，正是運用了「修辭性」策略；駒込武指稱該口號試圖改變日人在滿的地位，把對抗性排日論述扭轉為「被壓迫民族」之一環。[40]即便建國後，對原住民的理解也通過如此方針而定。[41]由此

37 林銑十郎，《滿洲事件日誌》(東京：みすず書房，1966)，頁 40-41。

38 石原莞爾的話引自山室信一，《キメラ》，頁 58。

39 黎德昌，〈哈爾濱各公團致國聯調查團書〉，《東方公論》，71(北平，1932.6)，頁 11。報刊抨擊講到「民族他決」的說法甚多，可見迪天，〈倭寇的民族自決論〉，《青年》，1：3(南京，1932.7)，頁 3；輯五，〈荒謬絕倫的滿洲民族革命論〉，《評論之評論》，1：1(上海，1932.9)，頁 2-4；孟歌，〈不是「東北民族自決」而是「中國民族自決」〉，《廣西青年》，14(南寧，1933.2)，頁 3-4。

40 駒込武著，吳密察、許佩賢、林詩庭譯，《殖民地帝國日本的文化統合》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2017)，頁 260。

41 1942 年夏天，位居「北滿」的三江省曾有朝鮮族針對解釋「原住民」定義，在協和會省聯合協議會中特別提出。官方係以「沒有原住民」來回應，說：「原住民是赫哲人，其餘都是移民」，頗可從中理解「民族協和」的

可知，「民族協和」係一政治性名詞，其內涵並非來自天然因素，而由政治力量所創發。

有兩例可印證滿洲國如何進行「民族協和」政策。第一有關考古挖掘活動方面，注意古代征服王朝的歷史；如遼、金、元各帝國崛起及治理，怎樣改寫了東亞歷史面貌？其中考察熱河清宮遺址，乃至渤海國舊蹟的挖掘等，[42]均係焦點。這是以「發現歷史」定義「民族協和」精神，將中國的王朝循環觀改為多民族並立於東亞之局上。第二例是 1934 年 2 月哈爾濱籌辦的「亞細亞民族大會」。該會強調以滿洲建國為契機，為解放全亞細亞各弱小民族而團結；與會團體代表有來印度、阿富汗、安南、馬來、中國、滿洲國、日本等國家，及被西方列強殖民地區。[43]這一場以「民族」為名的會議，係由日本領導，目標在脫離西方帝國主義的桎梏；期間獲若干流亡人士的支持，包括參加復興巴勒斯坦的猶太人。[44]

「協和」取代「自決」成為殖民方針，亦見諸於實際組織和言論

意涵。見〈盧元善筆供(1954 年 5 月 14 日)〉，收入中央檔案館編，《偽滿洲國的統治與內幕——偽滿官員供述》(北京：中華書局，2000)，頁 308。

42 林志宏，〈殖民知識的生產與再建構——「滿洲國」時期的古物調查工作〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，87(臺北，2015.3)，頁 11-17、27-30。

43 報載亞細亞民族大會主旨在於「圖亞洲民族解放運動團體之連絡，以自主的建設亞細亞為目的」。不著撰人，〈實現神聖世界和平亞洲民族大會宣誓出席者為日滿暹華等十餘國呈有多亞民族展覽會之大觀〉，《大同報》，1934 年 2 月 13 日，第 3 版。

44 不著撰人，〈猶太民族中知識分子梅仙嘉誌主筆電祝亞細亞民族大會〉，《大同報》，1934 年 2 月 18 日，第 3 版。日本帝國在二次大戰期間的猶太政策，實與軸心國法西斯主義合作相關。Gerhard Krebs, “The ‘Jewish Problem’ in Japanese-German Relations, 1933-1945,” in *Japan in the Fascist Era*, edited by E. Bruce Reynolds (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 107-132.

上。像 1932 年 7 月滿洲國各地成立「協和會」，以「向住民實施教化團體」為原則，即治權無法下達的權宜措施。[45]因為純以人口組成言，漢族仍占多數，其他蒙古族、滿族的比例有限，遑論日本和朝鮮？另外，1934 年滿洲國推動「帝制」前夕，時任奉天省總務廳長的久米成夫(1882-1954)向記者提到：「日本之行政組織不能移置於滿洲國而適用之。今後關於滿洲國之事情、人情風俗等加意研究，以樹立適應之方針」。[46]為了闡明建國理念，呈現滿洲國由複合多元族群構成，因此研究熾盛。以「民族」、「民俗」(或「習俗」、「風俗」)為名出版的論文、書籍紛紛出籠，[47]內容包括漢人傳統行事，甚至是滿洲住民的舊慣、宗教生活等。

三、官製調查：確立民俗及薩滿信仰共同體

滿洲建國既以「民族協和」為精神，實踐民俗調查遂為工作綱領，備受各級政府、機關單位乃至民間團體重視。以公部門而言，調查機構有滿鐵調查部、滿洲國治安部分室、協和會中央本部的企劃調查部門等。教育單位則有專門培訓高等官僚的大同學院，固定每期課程結束前施行農村調查；此外，還有來自建國大學的民族學、

45 滿洲國史編纂刊行会編，《滿洲國史．各論》(東京：滿蒙同胞援護会，1971)，頁 126-129。

46 不著撰人，〈今後加意研究滿洲風俗人情樹立行政適應之方針久米奉天省總務廳長回奉談〉，《大同報》，1934 年 2 月 26 日，第 2 版。

47 筆者試以 1940 年 6 月滿洲事情案內所蒐羅的相關出版品索引為例，可知當時認定「民俗」內容應在如下幾種面向內：民族、一般習俗、民情、年中行事、服裝、禮俗、婚喪喜慶、食物、宗教等。見祥雲洪嗣編，《滿洲民俗考》(新京：滿洲事情案內所，1940)，頁 101-108。

社會學專家和學者之研究。[48]這些討論甚多，筆者不再贅述，僅就他人所略分析。

(一) 基於現實條件與「創造滿洲」的需要

首先應瞭解：看似毫無功能的民俗考察，往往有其現實關懷，特別與確立司法密切相關。滿洲國初期工作百廢待舉，故法條先以中華民國為準，「暫時沿用從前的法令」。然而，殖民當局考量其中存在諸多缺陷，尤其捨棄東方傳統的家族主義，將與現實情形完全脫鉤，窒礙難行。因此，1933 年成立司法審議委員會，起草民事立法，歷時三年完成《滿洲國民法典》，於 1937 年 5 月 31 日內閣通過。[49]惟這部民法並未包括親屬關係繼承內容，為了解決相關問題，故從 1939 年起實施舊慣調查。

負責起草親屬繼承法，是時任東京地方裁判所判事的千種達夫(1901-1981)、參事官朱廣平、事務官林鳳麟(1907-2005)等人，並由東京帝國大學教授穗積重遠(1883-1951)、東北大學教授中川善之助(1897-1975)擔任顧問。[50]制訂親屬法的目標以統一法典，符合日、滿、漢、蒙、回等不同族群之需，並保留淳風美俗為方針。為了達成各族「協

48 相關論述可見林志宏，〈地方分權與「自治」——滿洲國的建立及日本支配〉，收入黃自進、潘光哲主編，《近代中日關係史新論》(新北：稻鄉出版社，2017)，頁 670-672；中生勝美，《近代日本の人類学史》，頁 269-300。

49 上述討論及引文見孟詳沛，〈偽滿洲國民法典若干問題研究〉，《社會科學》，2008：12(上海，2008.12)，頁 90。

50 滿洲國史編纂刊行会編，《滿洲國史・各論》，頁 405；許雪姬訪問，曹金蘭紀錄，〈林鳳麟先生訪問紀錄〉，《口述歷史》，5(臺北，1994.6)，頁 216。

和」，調查工作還結合法律、民族、社會等學知，從 1939 年至 1942 年間施行三次；分別針對興安省、熱河省的盟旗，以及滿、漢、朝鮮、白俄等各族群，委託地方法院、各縣旗協和會、學校等單位蒐羅證書和判決書內容。[51]

1945 年 7 月 1 日頒布《滿洲親屬繼承法》，實施未幾便因日本敗戰畫下休止符。這項工作動員了當地仕紳許雲閣(1911-?)、吳多森(1914-?)等人協助，[52]專責收集資料與翻譯，直到戰後才出版為 3 卷本《滿洲家庭制度之慣習》(滿洲家族制度の慣習)。作者千種達夫自言：該調查不獨對滿洲增進認識，也因活動始對日本家族制精神有更深刻地瞭解。[53]參與的日方學者大間知篤三(1900-1970)、大山彥一(1900-1965)，後來經滿洲國協和會及民生部的協助之下，1942 年 5 月於新京成立「滿洲民族學會」。該學會晚於中、日兩國組織，且性質不同，[54]係由神尾弋春(1893-?, 時任參議府秘書局長)、曲秉善(1901-?, 時任協和會中央本部實踐部長)充當正副會長，可知殖民者深具主導力量。神尾聲稱，民族學會是 1936 年 4 月「凌陞事件」後殖民當局針對「北滿」地區殘存滿族，以及制定親屬

51 滿洲國史編纂刊行会編，《滿洲國史・各論》，頁 405-406；千種達夫，〈まえ書〉，收入千種達夫，《滿洲家族制度の慣習》(東京：一粒社，1967)，頁 10-14。

52 許雲閣、吳多森兩人生平，見中西利八編，《第三版滿洲紳士錄》(東京：滿蒙資料協會，1940)，頁 794-795、1066。

53 千種達夫，〈まえ書〉，收入千種達夫，《滿洲家族制度の慣習》，頁 15。

54 日本民族學會係於 1934 年 10 月成立；而幾乎同一時間，中國民族學會也於 1934 年 12 月成立，惟雙方之目的各有不同。根據相關說明，中國民族學會係「誕生於國難嚴重之際，自哺乳以至提攜抱負，確已煞費苦心，而社會迄未加以注意。今者有志之士，競注意於邊疆建設，民族研究亦漸為學術界所重視。」徐益棠，〈七年來之中國民族學會〉，《西南邊疆》，15(昆明，1942.5)，頁 55。

繼承法律之需而建；[55]但由學會公布的協議事項可知，成員不限於純粹探討民族課題或狹義的學者。換句話說，成立學會希望網羅更廣泛的民俗研究者，共同參與「創造滿洲」之舉。[56]

其次，民俗研究除強調滿洲國有「非漢」性質外，更凸顯「教化」的意涵。1936 年 3 月，文教部即以編纂中、小學教科書為由，採集各處懿行、美談、傳說一類文字，計有 747 篇事蹟，[57]內容包括了講述今昔人物，不限性別、國別，傳達有關忠孝節烈、愛鄉愛國、仁義善舉、勤儉治家、清廉義氣等德行。當然其中更不乏對「民族協和」的稱頌與舉證，[58]後來於 1939 年正式出版成書。

1940 年滿洲帝國教育會發起的懸賞「滿洲傳說」啟事，大抵也具類似功能。這場徵選最後的首獎文章，是一篇講述清太祖努爾哈赤(1559-1626)的故事。作者張文萃，共有兩篇文字入選，[59]分別都有關清太祖個人傳說。在內容上，張的兩文大同小異，均談動物如何在危急之中拯救了人類。儘管張氏獲獎的〈清太祖的義犬〉，涉及捨身報

55 神尾弋春，《まぼろし満洲国》(東京：日中出版，1983)，頁 124-126。

56 板垣守正，〈滿洲民俗學會の設立〉，《滿洲民族學會會報》，創刊號(新京，1943.5)，頁 9。

57 民生部教育司編審官室編，《懿行美談徵集彙編》(出版地不詳：編者印行，1939)，序，頁 1-3。該書最後部分還附有詞類索引可進行參照。

58 如追溯「協和」之先知為關東軍參謀花谷正(1894-1957)；吉林省農安縣附近朝鮮僑民與地方村民相安無事；小島田孝藏擔任鐵嶺日語學系校長，努力促進日滿協和；內蒙古通古斯族烏魯特部酋長銀泰於萬曆年間(1573-1620)援清攻明，被視為滿蒙同化代表及「協和」先例；北鎮縣在「九一八」後因鬍匪騷動，請日軍派隊解圍，開創「民族協和」風氣。民生部教育司編審官室編，《懿行美談徵集彙編》，頁 17-18、69、269、276-277、343。

59 這兩篇文章分別是：張文萃，〈烏鴉救了清太祖〉，《建國教育》，6：1(新京，1940.1)，頁 127；張文萃，〈清太祖的義犬〉，《建國教育》，6：2(新京，1940.2)，頁 113-114。

恩題材，看似並無新意，卻因觸及清帝國開創之主，意義非凡。至少對滿洲國與日本殖民當局而言，這類傳說的真實與否並不重要；要緊地是深化祖源信仰的建構，並展現了統治者的正當性，通過道德價值與教育充斥其間，有助穩定治理。更有趣地，它猶如〈教育敕語〉般思維，既呈現滿洲的特殊性，亦得以連結與帝國日本國民統合的象徵元素。[60]

時任民生部編審官的三原增水撰文澄清傳說性質，也間接透露官方真正地期待。這篇名為〈鄉土傳說和教育〉，三原採用兩例民俗傳說，包括了上述張文萃〈清太祖的義犬〉。該文道出官方如何看待民俗、運用民俗，達成「教化」與「統合」國民之目的。一開始，三原對「傳說」的定義如下：

> 傳說就是傳聞，也就是口碑；再詳細一點說，就是現時以前的事蹟，從我們祖先或是故老們流傳下來、現在還傳送在人人口中的。所以關於現代人的事蹟，是不能稱為傳說的。[61]

他解釋傳說有兩項條件，一是「非文字」，一是「非現代」。但三原認為傳說很難找到源頭，不可遽信，且無從檢證，只要「含有教訓的意味就可採用」，無需過問其真假。他甚至強調：受過現代科學教育的人們經常視傳說為迷信或滑稽事物，未必真確，因當中蘊涵「祖宗的大理想、大精神」，懷抱對自然現象的恭敬。[62]所以，三原增水規

60 就像駒込武觀察到：日本帝國利用儒教、〈教育敕語〉及日語等三項元素，在殖民地與占領區進行文化教育，最終以達成「同化」為目標。實際上，這樣的工作經常要因地制宜而加以折衷；反之，則凸顯帝國無法解決多民族複合的問題。駒込武著，吳密察、許佩賢、林詩庭譯，《殖民地帝國日本的文化統合》，頁 239-245。這裡要感謝審查人對筆者的提示。

61 三原增水，〈鄉土傳說和教育〉，《建國教育》，6：1(新京，1940.1)，頁 62。

62 三原增水，〈鄉土傳說和教育〉，頁 63。

勸學校的教師與學生應盡力蒐羅傳說，藉「教訓的材料」培養愛鄉土觀念。

(二)對鄂倫春族的調查

「創造滿洲」之舉不獨從滿族傳說入手，也擴及鄂倫春族調查上。位居大、小興安嶺的鄂倫春族，屬通古斯人種(Tungusic peoples)的一部分。滿洲國時期，殖民官方多次對該族進行調查；[63]何以他們一再飽受注目？梅棹忠夫(1920-2010)說道：由於北大興安嶺尚未完全開化，因治安考量甚難涉足，加上戰前日本的民族學研究相較薄弱，專業人員極少，也無實地考察的傳統。[64]迄至 1930 年代，日本民族學者才有機會開展民俗及族群調查，並與西方學術互爭長短。幾乎同時，中國學者也對通古斯文化發表了重要研究成績；[65]但日本卻視鄂倫春族才是真正原

63 這些調查工作也曾引起學者討論。見 Mariko Asano Tamanoi, "Knowledge, Power, and Racial Classification: The Japanese in Manchuria," *The Journal of Asian Studies* 59:2 (May 2000): 248-276; Prasenjit Duara, *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asia Modern*, 179-208; Thomas David DuBois, "Local Religion and the Imperial Imaginary: The Development of Japanese Ethnography in Occupied Manchuria," *The American Historical Review* 111:1 (February 2006): 60-62; 阿拉騰，〈二戰前日本人對東北的人類學調查研究〉，《文化學刊》，2012：1(瀋陽，2012.1)，頁 102-105。

64 梅棹忠夫，〈黎明期のツングース研究およびモンゴル研究〉，收入田畑幸子、原山煌編，《東北アジアの歴史と社会》(名古屋：名古屋大学出版会，1991)，頁 5。

65 1930 年凌純聲(1902-1981)、商承祖(1899-1975)等人調查依蘭至撫遠一帶之赫哲族生活，就是其中代表，也被公認為中國首次科學式的田野調查。為了希望匡正外國人類學者研究上的謬誤，凌純聲在《松花江下游赫哲族》一書還參酌了 119 種中國古籍資料，試圖挑戰東北亞既有的民族研究成見。凌純聲，《松花江下游的赫哲族》(南京：國立中央研究院歷史語言研

始住民，選為「北滿」族群的代表。[66]因此，滿洲國成立後陸續披露相關研究的成果。

開啟這方面工作，係朝鮮京城帝國大學的日本學者——秋葉隆(1888-1954)與赤松智城(1886-1960)兩位。1930 年，京城帝大設立「滿蒙文化協會」，組織學術探險隊，企望「每於春夏兩季派往滿蒙各地，俾習風土人情」。[67]接著滿洲國建立，日本外務省文化事業部委託秋葉隆以「貢獻東亞文化工作的基礎研究」為由，先後從事十次調查，共費時 160 日。他們主要針對大興安嶺的鄂倫春族，還有松花江下游的赫哲族、滿族、蒙古族、漢族及回族等對象進行考察。[68]

這項長達五年的活動，是在滿洲國政府、日本軍部、滿鐵等支持下完成。毋須諱言，調查固有其軍事目的，[69]不過更該留意是強調特殊性，從而解構與中國／中華文化的關係，連結到朝鮮、日本的共通

究所，1934)，頁 1；李亦園，〈凌純聲先生對中國民族學之貢獻〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，29(臺北，1970.3)，頁 2。

66 這一點可從秋葉隆編寫的《滿洲民族誌》窺知一二。該書指稱赫哲族比鄂倫春族受漢民族之影響更強，「鄂倫春族無論如何教以農耕定住，其決不能安之；反之，赫哲族則多知農耕，且善操山東語，多忘其本來土語，再如體質上與漢民族混血者有之」，顯見強調鄂倫春族更接近「本真」，屬於「滿洲」原居住民的特色。秋葉隆著，黨庠周譯，《滿洲民族誌》(新京：滿洲圖書株式會社，1938)，頁 41。個別標點偶有更易。

67 不著撰人，〈日人侵略滿蒙野心，在韓設立國境大學，養成開發滿蒙人才〉，《申報》，1930 年 12 月 31 日，第 10 版。此一最具體之成果，乃京城帝國大學大陸文化研究會編，《蒙疆の自然と文化——京城帝國大學蒙疆學術探檢隊報告書》(東京：古今書院，1939)。

68 赤松智城、秋葉隆，《滿蒙の民族と宗教》(東京：古今書院，1941)，序言。

69 像描述鄂倫春族人的騎馬技術皆精，特別是在森林地帶或濕地，可謂天下無雙。秋葉隆尤其注意到軍隊裡體格高大的軍馬，往往在濕地竟倒身在泥中，而外表不揚的鄂倫春小馬，腿腳卻十分爽利，可行於泥田濕地之上。秋葉隆著，黨庠周譯，《滿洲民族誌》，頁 20。

淵源上。譬如，從烏拉爾阿爾泰語的特徵裡，認定朝、日、滿語言都和中國相異；前者係以二音節為原則連成句子，後者則以一語一音組成。此外又舉薩滿教為例。由於漢族早已信奉儒教與道教，故視巫覡為較低層次的信仰，乃加以鎮壓。然而，秋葉隆卻視當地薩滿信仰與朝鮮「現代主義」、日本神道思想一脈相通，故反思「滿洲人應藉此消解大中華民族的差異，形塑嶄新滿洲民族的文化與社會，朝向亞細亞文化的路途邁進。值此日本與朝鮮扮演何種角色，應該加以三思。」[70]

之後以《滿洲民族誌》為名出版的報告書，也點出「現實」旨趣。如書中提到：

> 現下的滿洲國，其民族接觸的現象，益形激烈和複雜。據考察所得，有日本婦人而嫁回回族者，其結果於民族體質的複合，勢必多生雜種，而在文化複合上亦然。就中從來對他民族與以文化的影響者為漢族，故凡在滿洲之各民族，多少無一不受漢文化之影響也。但在滿洲之文化複合上，決不僅止於漢文化之影響，反之其他民族之文化，其影響亦常及於漢民族也。……此種問題必須實地調查後，始克述之。蓋此種重要問題，實為實現民族協和上之根本的研究也。[71]

類似語氣充斥其間。像強調集團部落政策，讓不同族群得以混居，係「民族協和」的「革新」之舉；[72]又說滿族多能融合其他各族文化，故兼容並蓄的能力頗高；[73]至於滿洲當地族群深具多元性質，像薩滿

70 秋葉隆，〈滿洲人の文化と社會〉，《朝鮮》，224(京城，1934.1)，頁 158-165。

71 秋葉隆著，黨庠周譯，《滿洲民族誌》，頁 5-6。個別標點、文字偶有更易。

72 秋葉隆著，黨庠周譯，《滿洲民族誌》，頁 54。如牡丹江上游某部落，甲長為漢人，副甲長為朝鮮人，又有厲姓、關姓之滿族，造成異姓異族共居，然而警團的訓練甚好，尚無匪襲之患，代表「民族協和」的案例。

73 秋葉隆著，黨庠周譯，《滿洲民族誌》，頁 56：「新滿洲如由人種方面觀

巫術信仰所用的神鼓，幾乎鄂倫春、赫哲、達虎爾乃至滿族「皆係同一系統，此恐不是漢民族之創造者」，故結論為：「吾人素信漢民族之文化，影響其他民族者有其絕對性；但由此一點言之，通古斯文化及於漢民族之一例也，亦即可證明漢族複合通古斯之要素中，此即滿洲民族綜錯之複雜性與深刻性之一現象耳」。[74]

秋葉隆留心鄂倫春族，實與重視東北亞的薩滿信仰有關。他深受英國社會人類學家阿弗列・芮克理夫-布朗(Alfred Radcliffe-Brown, 1881-1955)影響，博士論文以朝鮮巫俗為題，將安達曼島(Andaman Island)的「未開化」民族社會研究運用到朝鮮半島上，並參酌社會學調查方法。必須指出，最初秋葉隆現地調查巫俗時，係採取相互比較辦法，證實南朝鮮與日本西南部在文化、社會上相近之處，進而推論「內鮮關係」，又把「巫俗傳統」發揮到擴張合理性上，以符帝國侵略。[75]站在殖民者立場，朝鮮巫俗信仰本屬「原始的」形態，必須加以「淨化」，成為「內鮮一體」的東亞共同體，最終實現「八紘一宇」之理想。

以民間信仰的類似性及共通性替殖民工作立論，也見諸於其他滿洲國宗教調查之中。[76]然而，愈想強調鄂倫春族的「原始」，愈要保

之，多含有漢族及其他非滿洲族的要素，是以滿洲族與漢民族之接觸最強，即在體質上或文化上，亦多有合者，不能否定之事實也。」

74 秋葉隆著，黨庠周譯，《滿洲民族誌》，頁 98-99。個別標點偶有更易。

75 例如秋葉隆的《朝鮮民族誌》(戰後 1954 年出版)，即強調朝鮮民俗和日本古俗有相通之處。南根祐，〈日本人の「朝鮮民俗学」と植民主義〉，收入磯前順一、尹海東編，《植民地朝鮮と宗教——帝国史・國家神道・固有信仰》(東京：三元社，2013)，頁 308。

76 像 1937 年滿洲國民生部社會司針對吉林、間島、濱江三省所進行的宗教調查，就特別強調薩滿信仰與日本巫術的性質一樣。此外，同一時間民生部社會司出版的《民間信仰調查報告書》也留意到薩滿信仰，說滿洲與朝鮮尚存其形骸，鄂倫春族仍保有其生活型態；1938 年民生部社會司禮教

存其「本真」，雖足以切斷跟中國的關係，可是卻促使他們日益「博物館化」，導致缺乏競爭力而步入衰亡之途。有幾次調查活動可看到當中存在的迷思。第一例是 1934 年，殖民當局竟以恢復狩獵型態爲要求，逕自破壞鄂倫春族農戶的生活，迫趕他們回到山林，離開本來辛勤墾殖的土地。[77]另一次係 1936 年 7 月至 8 月泉靖一(1915-1970)的調查。為了能充分融入鄂倫春族生活，他以鴉片權充伴手禮，博取族民信任。耐人尋味地，泉靖一的報告書竟稱：該族幾乎以鴉片來交易，深憂他們將來體弱不堪，[78]內心想法與作法顯得相當矛盾。最後是 1939 年滿洲國治安部展開大規模地調查，以軍事安全、防制蘇聯為由，提出利用鄂倫春族之道。[79]在基於標榜滿洲「本真」特色的考量下，

科編寫的《滿洲宗教概要》，則把薩滿信仰放在「類宗教」的範疇，指稱「日本農村時常舉辦的迷信活動中，也能見到類似的風俗」，而滿族、達虎爾族、鄂倫春族、赫哲族、鄂溫克族及一部分漢族均信仰薩滿。俱見國務院民生部社會司編，《吉林、間島、濱江各省宗教調查報告書》(出版地不詳：編者印行，1937)，頁 35-37；國務院民生部社會司編，《民間信仰調查報告書》(出版地不詳：編者印行，1937)，頁 51-60；民生部社會司禮教科編，《滿洲宗教概要》(出版地不詳：編者印行，1938)，頁 64。

77 馮君實、高尚至、高振鐸，〈解放前黑河地區鄂倫春族歷史調查〉，《吉林師大學報》，1959：3(長春，1959.6)，頁 42。這是戰後到 1949 年前的調查報告，內容指出：1934 年庫瑪爾路協領于多三曾向日本黑河特務機關長提議三點，即(1)擬該族棄獵歸農，維持生活；(2)擬請撥地學習耕種；(3)擬請撥款做為耕種之資。

78 泉靖一，〈大興安嶺東南部オロチョン族踏查報告〉，《民族學研究》，3：1(東京，1937.1)，頁 44-45、61。此次泉靖一是前往博克圖之南、綽爾河上游一帶進行調查的。

79 該書於 1938 年 6 月開始派員前往當地調查，除了引用《滿鐵調查月報》、蒙政部調查課文書，還有大部分未刊的調查報告做為文獻資料基礎外，編者根據歷史沿革、戶口分布、行政組織、民俗生活、信仰性格、氏族制度、語言及教育等各方面進行闡述，附錄部分再加上調查旅行記。治安部參謀司調查課編，《滿洲に於ける鄂倫春族の研究》(奉天：編者印行，1939)，頁 96。

鄂倫春族成為殖民者眼中「官製調查」的對象，無關乎其生存是否受到威脅。

四、帝國殊相：兩位民俗學者的觀點與活動

滿洲國的民族課題不單凸顯其中政治效用而已，進一步還反思帝國日本的民俗學，並產生意想不到的發展。當日本深化殖民統治、強調與呈現「滿洲性」特色之際，滿洲國的民俗研究也形同反思帝國本身，嘗試擺脫單一民族的困境。而且，為了釐清殖民治理時具備的「共相」，反而也引來地方上對自我的文化認同，承認其中還存在著迥異於帝國的「殊相」。

1940 年前後大抵正是反映如此帝國殊相背景的時代。1939 年左右，面對「昭和動亂」的德富蘇峰(1863-1957)公開稱「日本人是混合人種」，深信日本民眾有「合金的強韌體質」。[80]「混合民族論」一度在「九一八」事變到太平洋戰爭前甚囂塵上，是為大川周明(1886-1957)、橘樸(1881-1945)、西田幾多郎(1870-1945)、西村眞次(1879-1943)等人所主張。[81]1940 年，為了迎接神武天皇的「紀元二千六百年記念行事」，日本官方大肆舉行慶典，更擴及殖民地與「帝國圈」。這一連串地紀念儀式及活動，不但有意證明日本係一歷史悠久的國家，且希冀長期以來戰爭經濟統制及生

80 這是 1939 年在《昭和國民讀本》的表示，引自安部博純，《日本ファシズム研究序說》(東京：未來社，1995)，頁 357。「昭和動亂」係指 1930 年代日本法西斯主義發展，一般以 1936 年「二二六事件」為高峰，此後走上積極對外擴張的軍國主義道路。丸山真男著，林明德譯，《現代政治的思想與行動：兼論日本軍國主義》(臺北：聯經出版事業公司，1984)，頁 25。

81 小熊英二，《單一民族神話の起源》，頁 325-328。

活窮乏景況，重新凝聚民眾對帝國的向心力。[82]就在確認這段史事之際，也證實了日本人起源的多元觀點，即連政府機關的研究人員都不得不承認本屬混血民族的事實。[83]

在滿日人同樣體現出帝國擴張後單一民族思維之疑慮。這方面例證極多，此處先舉兩位代表性人物，分別是：民族學者大間知篤三及滿洲國國立中央博物館(簡稱「國博館」)副館長藤山一雄。

(一) 大間知篤三和滿洲民族學會

大間知篤三為滿洲國民俗／民族研究最關鍵的人物，也是被柳田民俗學吸引的新世代之日本知識青年。1920 年代，大間知就讀東京帝國大學，受馬克思主義思潮影響加入「東京帝大新人會」，[84]又因日本共產黨員身分被捕入獄。1933 年，他在柳田指導下，開始編纂日本婚姻習俗的語彙，一面參加「民間傳承會」，另一方面投入學會活動與民俗調查。1935 年起，大間知成為大孝塾研究所研究員，專研日本的家庭制度。[85]由於他負責編纂《民間傳承》(柳田為名義發行人)，備受矚目，終於 1939 年 2 月經辻政信(1902-1968)推薦，前往新京建國大學任教，傳授德語和民族學。

82 相關研究見 Kenneth J. Ruoff, *Imperial Japan at Its Zenith: The Wartime Celebration of the Empire's 2600th Anniversary* (Ithaca: Cornell University Press, 2010).

83 John W. Dower, *War without Mercy: Race and Power in the Pacific War* (New York: Pantheon Books, 1986), 217.

84 「東京帝大新人會」的左傾討論，見 Henry DeWitt Smith II, *Japan's First Student Radicals* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972), 71-77, 219-230.

85 鶴見太郎，〈柳田民俗学と東大新人会——大間知篤三を中心に〉，《史林》，77：4(京都，1994.7)，頁 572-604。

最初在滿期間，大間知篤三尚未追隨柳田國男的民俗學理念，而是站在殖民當局立場，強調大和民族的優越性。然而現實環境日趨嚴峻所致，1941 年 9 月後戰爭態勢一觸即發，大間知難再與日本民俗學界相互通信聯繫，遂結合新京當地同好，對當地展開研究活動。[86]他曾至各地調查族群情況，也思考到柳田民俗學對滿洲發展的意義。

恰巧此時面臨滿洲國的民族課題必須改弦易轍之際。1941 年新京召開「全國聯合協議會」，有意藉慶祝建國十週年宣揚「民族協和」政績。協議會針對鄉村管理鬆弛、難於控制的現狀，討論如何持續對各族群的特性、歷史及傳統慣習等進行瞭解，並「希望確立一有適切科學性、合乎興亞大義的新研究方法」，最後議決設立「民族問題研究所」。[87]成立研究機構的意見後來由民生部委託建國大學負責，並聯繫相關學者，共同「研究滿洲各民族的宗教、家族、社會等制度」。大間知篤三親歷其間，撰文稱成立民族研究所既可支持「亞細亞主義」，又能「通過北亞全域來確立民族政策」。[88]後來如此想法終以經費困難，改為組織「滿洲民族學會」。[89]我們從民族研究所到民族學會的籌辦過程裡，發現滿洲國民俗工作呈現一刀雙刃的困境：一方

86 上述的活動均引自王京，《一九三〇、四〇年代の日本民俗学と中国》(横浜：神奈川大学 21 世紀 COE プログラム「人類文化研究のための非文字資料の体系化」研究推進会議，2008)，頁 97、134-136。

87 滿洲帝國協和會編，《康德九年度全國聯合協議會記錄別冊附錄 懇談會記錄(滿文)》(出版地不詳：編者印行，1942)，頁 1-14。個別文字與標點偶有更易。

88 大間知篤三，〈民族研究所の必要〉，收入大間知篤三，《滿洲民族雜記》(新京：滿洲文藝春秋社，1944)，頁 254。原文載於 1942 年 3 月的《滿洲日日新聞》。

89 大山彥一，〈社會學と民族學〉，《滿洲民族學會會報》，2：2(新京，1944.3)，頁 4。

面，象徵殖民官方對各族群的控制力下降，另一方面代表研究「滿洲性」的民俗，勢將挑戰帝國日本不再是單一民族，必須解釋滿洲國對日本的意義。

在出刊有限的《滿洲民族學會會報》(1943 年 5 月起，共出版了 2 卷 10 期)中，大間知篤三仍係靈魂人物，許多期內容都可看到他參與其中之鑿痕。例如介紹柳田國男編纂的刊物《民俗傳承》，大間知強調這也是滿洲民族學會主要工作，認為充分應用柳田民俗學，需在異鄉滿洲以嶄新的方法來驗證，捕捉當地風俗習慣。[90]可以發現：大間知發表有關滿洲族群的報告書甚少，泰半俱為撰寫紀行文字，實與殖民當局的口號——大東亞共榮圈及八紘一宇等的理念相左。不但如此，他還秉持相當保留的態度。與大山彥一的立場迥異，[91]大間知並無充滿政治意味或符合殖民需要的言論；這從他的民族研究沒有集中在慣習調查、秘密結社，甚至分析鄂倫春族及穆斯林族的身上可知，反倒多從純學術角度出發。[92]

通過大間知尊重當地多元族群的意見，可以重新理解民族學知在滿洲發展，完全呈現不同於殖民當局支配的想法。他的聲音或許並非單一的；但身處對日本民俗學有所探究、且位居建國大學教授的地位，加上籌設學會組織的經歷，則顯得格外不同。

90 大間知篤三，〈文献紹介〉，《滿洲民族學會會報》，創刊號(新京，1943.5)，頁 14。大間知另有一篇文字，說明了民族學必須以民俗研究為基礎，甚至加以「活用」。大間知篤三，〈民族學と民俗學〉，頁 1-3。相關討論亦見 Thomas David DuBois, “Local Religion and the Imperial Imaginary: The Development of Japanese Ethnography in Occupied Manchuria,” 60-62.

91 大山彥一(1900-1965)時為建國大學教授兼大同學院講師。中西利八編《第三版滿洲紳士錄》，頁 986；関敬吾，〈追悼と伝記——大山彦一教授，1900-1965〉，《民族学研究》，31：4(東京，1967.3)，頁 329-330。

92 中生勝美，《近代日本の人類学史》，頁 299-300。

(二) 藤山一雄規劃的民俗展示場

同樣強調「滿洲性」，呈現日本民族神話之困境，「民俗展示場」也是不遑多讓的例證。該處的建立與倡議係來自國博館副館長藤山一雄(1889-1975)。藤山是山口縣人，1916 年東京帝國大學法科大學經濟學科畢業，1925 年在大連滿鐵本社的子公司「福昌華工株式會社」工作。青年時期曾憧憬社會主義和受過基督教義洗禮的藤山一雄，對滿鐵許多殖民政策頗感不滿。在思考上，他較站在本土立場，強調多體驗當地民眾的生活。這樣與眾不同的看法，甚獲滿鐵總裁山本条太郎(1867-1936)激賞，[93]1929 年被派往歐美視察有關港灣的勞動事務。

「九一八」事變再度翻轉藤山一雄的人生。當時他投稿力主滿洲「丹麥化」(亦即效習近代丹麥歷史經驗，成為非武裝中立地區)，吸引滿洲國國務院總務廳長星野直樹(1892-1978)注意，日後引薦為實業部任總務司長。半年後，藤山因反對日本拓殖政策，與關東軍意見相左，反遭軟禁，調職監察院。他認為日僑移居「南滿」的失敗案例屢見不鮮，且各種環境變動與中國當地居民的生存形成競爭，絕非最有利的考量。[94]

---

93 山本条太郎是武井縣人，1882 年於三井物產橫濱支店工作，1920 年當選為眾議院議員，步入政界，任立憲政友會總幹事。他在 1927 年 7 月起接任滿鐵總裁，主張以「經濟化」、「實務化」為經營原則。當時張作霖(1875-1928)提出「滿鐵包圍網」方針，在東北興建五條鐵路；加上田中義一(1864-1929)內閣的對華強硬政策，使得中日外交關係漸趨緊張。然而，山本卻反對以武力解決兩國問題，同時基於鐵道營運有利於日本經濟，故強調要重視中日的民間交流，避免陷入戰事一觸即發的情況。關於他在滿鐵任內與張作霖的折衝，見山本条太郎翁傳記編纂會編，《山本条太郎傳記》(東京：編者印行，1942)，頁 537-584。

94 藤山一雄對殖民當局的批判，直到戰後才娓娓道來，甚至以匿名方式來指稱當事者。犬塚康博，《藤山一雄の博物館芸術——満洲国国立中央博物

在滿洲國監察院工作期間，藤山一雄還跟院長于冲漢(1871-1932)的互動良好。當于氏歿後，藤山負責編纂的《于監察院長哀思錄》收錄了守田福松(1876-?)遺稿，[95]不同於眾人頌揚。守田文末特別談及于的理念，稱推動自治需參酌地方的歷史、慣習、人情、風俗。藤山藉由于氏言論凸顯自己想法，[96]可知頗與殖民當局意見迥異。如此矛盾日後也出現在籌備國博館一事上。

新京創設國博館之前，藤山一雄對如何規劃博物館已有定見。1935年，他撰〈博物館小考〉一文，提議整編滿洲國各地的博物館，交由國博館管理。藤山批評位居奉天、現有的國立博物館(後來改為奉天分館)，認為藏品缺乏特色，並「無滿洲自身之文物」。在藤山眼中，奉天館保存天津古碑銘、熱河離宮的古物，加上些許羅振玉(1866-1940)私藏，至多只可代表中國藝術，「沒有特殊性的骨董」。[97]質言之，他稱奉天分館無從得悉滿洲國歷史，難以「鑑古知今」，只是存放古物而已，難以深刻釐清「業已存在的事物」。[98]顯然藤山一雄還有更為高遠的理念；新成

館副館長の夢》(札幌：共同文化社，2016)，頁 105-107。

95 守田福松，〈于冲漢氏の出盧と其の政見〉，收入藤山一雄編，《于監察院長哀思錄》(新京：滿洲國監察院總務處，1933)，頁 52-62。守田福松為熊本縣人，日俄戰爭隨軍來到中國東北，曾在奉天滿鐵醫院服務，後來開業創設守田醫院，甚受奉系重視，曾獲中華民國大總統五等勳章。郭松齡(1883-1925)起兵反奉時，身為主治醫師的守田曾被賦予攜帶委任狀的工作。沈雲龍、林泉、林忠勝訪問，林忠勝紀錄，《齊世英先生訪問紀錄》(臺北：中央研究院近代史研究所，1990)，頁 45；竹中憲一編著，《人名事典「滿州」に渡った一万人》(東京：皓星社，2012)，頁 1481。

96 守田福松，〈于冲漢氏の出盧と其の政見〉，頁 62。關於藤山一雄特別收錄守田的說明，另可參考《于監察院長哀思錄》最後的「編輯餘錄」，未標頁碼。

97 犬塚康博，《藤山一雄の博物館芸術》，頁 27-28。根據犬塚推定，〈博物館小考〉文末記載為 1935 年 6 月 24 日脫稿。

98 藤山一雄，〈博物館運動の方向〉，《北窓》，1：2(哈爾濱，1939.7)，頁

立的國博館對他來說，並非僅單純地陳列過去器物之功能，還需對現實環境的瞭解。[99]

國博館館長雖由民生部大臣呂榮寰(1890-1946)擔任，但副館長藤山一雄才是主事的領導者。隸屬國博館的自然科學博物館，除展有滿洲當地特色的鳥類、哺乳類、礦產、地質外，還刻意放置了鄂倫春、雅庫特、赫哲、蒙古等各族群的民俗物品。[100]但比起自然學科而言，藤山更加措意於新京南郊南湖畔的「民俗展示場」。該處通過殖民當局進行買收敷地，試圖傳達滿洲「各民族的生活」。最初展示場係以「北滿」阿城縣福昌號屯的農家張百泉宅邸建築為樣本，不僅羅列日常物品，還打算支付薪資給中國農民，再現生活景況；報載明言以科學直觀方式，使人「詳知現在及明日滿洲在住諸民族之生活以及文化」，又有意展示鄂倫春族的天幕、赫哲族的泥牆屋、蒙古族的蒙古包、熱河喇嘛的僧房等。[101]

藤山一雄對張宅之各種籌劃，後來出版成《某位北滿的農家》(ある北滿の農家)一書。民俗展示場構想非以大英帝國的民族誌公園(ethnographical park)為仿效對象，反倒將瑞典的斯堪森博物館(Skansen Museum)視為典範。[102]具體言之，藤山不打算建立像日本帝室博物館或大英博物館那

20；大出尚子，《「滿洲國」博物館事業の研究》(東京：汲古書院，2014)，頁 147。奉天分館是滿洲建國最初所設之國立博物館，其原址為張作霖、張學良(1901-2001)父子在瀋陽的故居。

99 藤山一雄，《新博物館態勢》(新京：滿日文化協會，1940)，頁 14。

100 不著撰人，〈(國立中央博物館大經路展示場)案內〉，《國立中央博物館時報》，7(新京，1940.9)，頁 33-38。

101 不著撰人，〈建築中央博物館，近將開始動工，集合滿洲生活及文化於一堂〉，《大同報》，1940 年 4 月 5 日，第 2 版第 2 張；藤山一雄，〈民俗博物館について〉，《國立中央博物館時報》，4(新京，1940.3)，頁 3。

102 藤山一雄，《新博物館態勢》，頁 92、187；大出尚子，《「滿洲國」

般足以展現帝國文明，甚至是凸顯帝國光輝與規模的博物館；相反地，他對展示場的理念，主要希望更貼近百姓生活，理解地方文化與民間特色。[103]

民俗展示場作法曾引來各方質疑。不同於殖民當局以皇室祖源來建構「滿洲文化」與民族想像，藤山一雄則透過民眾生活來聯繫。因此 1940 年 11 月舉辦的座談會上，有人便稱鄂倫春、赫哲均屬未經開化的少數族群，無論站在教育或人道立場，是否真有必要成立常態性機構？[104]反對者係以殖民角度檢視展示場功能，無從體察藤山彰顯文化之目的。針對這些疑慮，藤山一雄技巧地投射到滿洲建國理念上，嘗試擺脫成見。他說：「協和」就是要充分展現複合民族國家的特色，博物館內存放民俗品即有如此意義。[105]在另一文中，藤山又進一步提出解釋：通過對北方原始民族的直觀，釐清所謂「文明」外之生活樣貌，毋寧也是博物館的使命。[106]

博物館事業の研究》，頁 159。1891 年成立的斯堪森博物館，係以保存北方傳統農村之民俗文化為主，由哈左勒斯(Artur I. Hazelius, 1833-1901)創建。K. G. Izikowitz, Carl-Axel Moberg and Albert Eskeröd, "Anthropology in Sweden," *American Anthropologist* 61:4 (August 1959): 674; 矢島國雄，〈野外博物館における民俗文化の保存と教育〉，《MUSEOLOGIST・明治大学学芸員養成課程年報》，6(東京，1991.3)，頁 24-35。

103 藤山一雄，《新博物館態勢》，頁 3-4。

104 不著撰人，〈民俗博物館に関する座談會記錄〉，《國立中央博物館時報》，10(新京，1941.3)，頁 16-17。當中抱持反對看法是蒙古《青旗》報的社長菊竹稻穗(1889-1946, 以「菊竹實藏」之名行之)、滿洲事情案內所的奧村義信(1893-?)等兩位。

105 藤山一雄，〈再び民俗博物館について〉，《國立中央博物館時報》，8(新京，1940.11)，頁 3-4。值得留意的是，藤山先就座談會的各項質問先以個人文章形式發表己見，而後座談會的會議紀錄才公開。

106 藤山一雄，〈《ある北満の農家》のこと〉，《國立中央博物館時報》，15(新京，1942.1)，頁 5。

可惜藤山一雄的理念無法落實。國博館並未獲得新京民眾所關注，[107]民俗展示場最終也因經費短絀而沒有對外公開，只有些許幾人窺其堂奧。時任東北帝國大學地質學教授的鹿間時夫(1912-1978)觀後表示：藤山有意打造像斯堪森般的博物館，在現實裡雖有困難，但滿洲文化深富各民族特色，其工藝仍能代表複合國家的意義。[108]身為精神病理醫學博士、且熱愛文藝活動的式場隆三郎(1898-1965)，最初訪視國博館，印象最深便是鄂倫春族的工藝品。他聲稱研究該族堪為滿洲國重要之貢獻，又讚譽展示場的內容充實，係「凡造訪新京者都一定要來參觀的一處勝地」。[109]

怎樣推斷藤山一雄凸顯「滿洲民俗」的真正用意？或許戰時言論檢閱嚴密，不易尋其證言，但吾人可從青木實(1901-?)的陳述出發。青木說：「代替他們說出他們說不出的話，描寫他們真實的生活面，倘若能成為當政者進行反省的參考，這也是有益的一面」。[110]再反觀藤山日常舉止，也別有深意；飯塚浩二(1906-1970)從生活上察看，更一語道破了其中旨趣。飯塚曾至藤山私宅訪問，深覺他是位充滿

107 報紙直言「以國都市民總數論之，實不為多」，因此藤山一雄向政府建議，另在當地設置公車站，並要求觀光嚮導介紹博物館之性質。〈博物館展示所現已公開觀覽，市民應踴躍參觀俾獲補益〉，《大同報》，1940 年 8 月 18 日，第 1 版第 2 張。

108 鹿間時夫，〈滿洲生活印象記(二)〉，《民藝》，4：6(東京，1942.6)，頁 43。

109 式場隆三郎，〈滿洲記(第三回)〉，《民藝》，6：6(東京，1944.6)，頁 31；式場隆三郎，〈滿洲記(第六回)〉，《民藝》，6：9(東京，1944.9)，頁 20。

110 岡田英樹著，靳叢林譯，《偽滿洲國文學》(長春：吉林大學出版社，2001)，頁 19-20。青木實是北海道人，東京帝國大學政治科畢業，歷任關東軍司令部囑託、滿洲國經濟部稅務司長等職。中西利八編，《第三版滿洲紳士錄》，頁 125。

感性、情趣盎然的人。有意思是，還發現藤山家中蒐藏有俄羅斯圖案的室內裝飾及傢俱；最後飯塚感想是：

> 以具有政治含意來看的話，這可說是處在關東軍統治下滿洲國所不知的一個世外桃源。[111]

這句話耐人尋味，道盡弦外之音。如果我們充分瞭解到：當時日本、蘇聯兩國外交正處於緊張關係的話，可以發現在思想言論風聲鶴唳的氛圍之下，藤山一雄的民俗／民族觀點顯得非常突兀。那麼他與殖民當局的立場有別，也就不會令人感到意外了。

五、「建國神話」與「同床異夢」：在滿日人的轉折

由大間知篤三和藤山一雄的民俗觀可知：在滿日人對「民族協和」口號及宣傳立場不一，實與帝國存有歧異。不像伊斯蘭文明有宗教經典《可蘭經》那樣，日本得以將之充分利用，通過翻譯字句、再生產後傳播其亞細亞主義的思想，並做為支持自己擴張活動的依據。[112]滿洲國通過學科知識來提供一套意識形態，像重建薩滿信仰的內容或尋求民族／民俗的「本真」，強化殖民者的合法性基礎。因此，「重新發現」族群、體認其民俗文化，甚至是「活用民族」，

111 飯塚浩二，《滿蒙紀行》(東京：筑摩書房，1972)，頁 55、158。飯塚浩二是東京人，東京帝國大學經濟學部畢業，後為東京大學東洋文化研究所助教授、教授，札幌大學教授。1945 年 2 月至 6 月期間曾考察滿洲國、蒙古的社會情況。中村義等編，《近代日中関係史人名辞典》(東京：東京堂，2010)，頁 33。

112 這方面討論見 Hans Martin Krämer, “Pan-Asianism’s Religious Undercurrents: The Reception of Islam and Translation of the Qur’ān in Twentieth Century Japan,” *The Journal of Asian Studies* 73:3 (August 2014): 619-640.

便成為戰時日本帝國的最高準則。[113]然而，這些學知未必促成「建國神話」更加完備，反而處處有所差異，加強了其中的不安。

(一) 殖民治理與協和的矛盾

在滿日人當然也察覺到「民族協和」的實況有其矛盾之處。因為殖民治理的需要，反要強調統治者優越性，結果卻深化了族群歧視。青木實便喟嘆：比起日本國內情形，這種感受在滿洲恐怕要更加濃烈，不獨經濟關係如此，就連人文方面仍還處於日本支配的地位。[114]也有其他例證說明：滿洲國日常生活裡族群並非真正地和諧，實踐「民族協和」具有無法言喻之困難。敗戰後次日便自決的青年森崎湊(1925-1945)，日記便傳達了類似訊息。1942 年 4 月森崎甫入建國大學不久，屢次聽聞校內日系、滿系平常相互叫囂情形，頗感當中狹隘的民族情感作祟，不符「協和」原則。[115]繼而滿洲建國十週年全國動員大會更

113 例如以社會科學出身的平野義太郎(1897-1980)和高田保馬(1883-1972)，他們在思考「帝國圈」內的其他族群關係之際，即採取類似的角度。1937 年平野義太郎參與華北農村調查工作時，呼籲要「體認文化和生活習慣的意義，活用民族」，因此指稱對氣候、風土、地理、人種、政治、傳統、慣行、歷史、藝術、宗教、語言、法律、技術等多方面知識需有基本的認識。高田保馬則留心到農村裡「殘餘的純樸精神」，認為世界社會化進展時將使得原來的民族精神喪失，因此應致力維護農村。俱見秋定嘉和，〈社会科学者の戦時下のアジア論——平野義太郎を中心に〉，收入古屋哲夫編，《近代日本のアジア認識》(京都：京都大学人文科学研究所，1994)，頁 612；藤川賢，〈高田保馬における社会学理論と民族論との関連〉，《社会学評論》，43：4(東京，1992-1993)，頁 427-428。

114 青木實，〈概念的記述 島木氏の『滿洲紀行』に就て〉，《滿洲日日新聞》，1940 年 6 月 14 日，夕刊第 3 版。

115 森崎湊，《遺書》(東京：図書出版社，1971)，頁 42。相關討論亦見松本

凸顯了族群難題，雙方並不同調；日系愈要展現「協和」熱情，而滿系則愈以抗拒，讓森崎備感挫折，直言「日本的協和政策可謂完全失敗」。[116]同一年的 9 月 2 日，他還寫下這段話：

> 滿洲的漢族是無法與中國本土的漢族切離的。滿洲國民也還是中國人，當中有些人懷抱強烈的祖國熱愛，比起滿洲國人更願意當「中國人」。真正為了成就亞細亞理想、進而投入我方陣營的同志，毋寧只是傷悲地在敵方生活而已。我對他們的抗日、排日之舉，有時也深感佩服的。[117]

兩年後，如此觀察更形具體，森崎湊幾乎翻轉了既有看法。對一向侈誇身為「指導民族」的日本人而言，他開始覺得其行為可恥，甚至愧對那些朝鮮、中國的被殖民者。[118]

類似念頭也出現在衛藤利夫(1883-1953)身上。[119]滿洲國建立之初，衛藤曾參與接收文溯閣本《四庫全書》的工作。積極網羅當地文獻的他，多次提及清聖祖康熙(愛新覺羅・玄燁，1654-1722)帶給東洋歷史偌大影響，稱「有清社稷如磐石之固，實自康熙帝起」。[120]1942 年衛藤出版《滿洲夜話》，其中一章「哲人帝王康熙」，再次舉其論點。值得注意地方是主張日本對待異民族應抱持同樣態度。衛藤指出：對漢人來

健一，《昭和に死す——森崎湊と小沢開作》(東京：新潮社，1988)，頁 71-74。

116 森崎湊，《遺書》，頁 52-61。

117 森崎湊，《遺書》，頁 71。

118 森崎湊，《遺書》，頁 178。

119 有關衛藤個人生平，請見中西利八編，《第三版滿洲紳士錄》，頁 1232；林志宏，〈殖民知識的生產與再建構〉，頁 19。

120 衛藤利夫，〈奉天が生んだ世界的な詩〉，收入衛藤利夫，《短檠》(大連：滿鐵社員會，1941)，頁 54-55。該篇文字最先是在 1939 年 5 月的《觀光東亞》發表。

說，康熙皇帝雖為化外之民，但四民卻能臣服其德，且屢頌之，最終造成清帝國統轄幅員遼闊的領土。書中進而強調：康熙偉業伴隨道義而來，使得「東洋新秩序」、「異民族的協同體制」乃應運而生。[121]透過康熙之例，衛藤認為真正的治術非基於暴力，而是在和諧之下完成。他藉此想要傳達不同族群共生的理念。

(二) 文學作品中反映複合民族的困境

滿洲國的文學作品裡不少觸及民族面向，同樣顯示殖民治理面臨許多困境。1941 年起，以「滿洲國各民族創作」為名的選集，便呈現當中疑惑。這部作品除了宣傳建國十週年的成效外，也明言它將印證「大東亞理想先在滿洲實踐」。[122]有意思的是，負責遴選的專家都一再強調要打造「滿洲文學」，包括不同族群之接觸，以符合「新興複合民族國家的文學」，成為最重要的書寫題材。[123]例如，真正參與兩卷選集的編者川端康成(1899-1972)，標榜該書並非「日本文學的延長」，而以「期待樹立滿洲獨自的文學」為目標。[124]不過，他在文藝雜誌上

121 衛藤利夫，《滿洲夜話》(奉天：吐風書房，1942)，頁 48-62。該章最末一段文字註明寫於 1938 年 12 月。值得注意是：當時衛藤在大同學院講授課程時，更以此來「教育」院生。津久井信也，〈衛藤利夫先生の遺訓〉，《大同学院同窓会報》，76(東京，1979.10)，頁 4-5。

122 川端康成，〈選者のことば〉，收入川端康成等編，《滿洲國各民族創作選集(1)》(東京：創元社，1942)，頁 5。該部選集一共出版了兩卷。

123 山田清三郎，〈選者のことば〉，收入川端康成等編，《滿洲國各民族創作選集(1)》，頁 9。

124 川端康成，〈選者のことば〉，收入川端康成等編，《滿洲國各民族創作選集(1)》，頁 7。1941 年川端受關東軍邀請，前往滿洲訪問，見常思佳，〈1941 年川端康成滿洲訪問考察〉(長春：東北師範大學日語語言文學系碩士論文，2010)；山中正樹，〈「滿洲国」の川端康成〉，《日本語日本文学》，

公開承認其價值之餘，也暗喻帝國日本存有類似的族群問題。川端這麼說：「滿洲國文學對我們而言絕非外國文學。……遴選優秀的滿洲國文藝作品，以年鑑的形式在日本內地出版，不僅僅對於滿洲國文學的現狀及將來有所幫助，即連為了日本也屬必要的」。[125]

被稱為「戰後文學界的彗星」、以《西伯利亞物語》成名的作家長谷川四郎(1909-1987)，也是在滿日人抱持多元民族觀的代表人物。這位出身佐渡的作家，精通俄、德、法三種語言，致力於西歐文學。1937年，長谷川進入滿鐵大連圖書館服務，隔年轉勤至北京的滿鐵北支經濟調查所工作。跟許多同期的滿鐵社員一樣，學生時期的他對左翼思想充滿興趣，因此在北支經濟調查所資料班服務時，為了學習中文開始閱讀魯迅(1881-1936)著作。接著 1941 年，長谷川調回大連滿鐵調查部，以及 1942 年轉到滿洲國協和會調查部，都以列寧作品為教材來學習、交換語言。[126]

如此「左傾」行為，當然也帶給長谷川四郎諸多不測；如他因「佐爾格事件」(ゾルゲ事件)及「合作社事件」，被舉報為左翼分子。[127]由於

29(東京，2019.3)，頁 1-18。

125 川端康成，〈滿洲の本〉，《文學界》，9：3(東京，1942.3)，頁 64-65。

126 川崎賢子，《彼等の昭和——長谷川海太郎・濬二郎・潾・四郎》(東京：白水社，1994)，頁 196。

127 川崎賢子，《彼等の昭和》，頁 243。「佐爾格事件」是戰爭期間日本著名的間諜破獲事件。主角理查・佐爾格(Richard Sorge, 1895-1944)是德俄混血的蘇聯間諜，1933 年起潛伏在日本、滿洲及華北進行情報蒐集工作。1941 年 10 月，佐爾格在東京被日本警察逮補，並在 1944 年 11 月被處死，當中牽連多位知名人物，譬如擁有記者、滿鐵職員身分的尾崎秀實(1901-1944)。「合作社事件」發生在 1941 年 11 月，關東憲兵隊逮捕滿洲國內有共產主義運動嫌疑的日本人佐藤大四郎(1909-1943)等 50 多名。佐藤從 1937 年 1 月起在濱江省綏化縣以救援貧農名義，組織成立農事合作社，因此集結了許多日本來的左翼人士在此活動。

深受周作人、柳田國男等人影響，長谷川也相當關注滿洲民俗。在民族問題上，他頗與殖民當局的態度相左；最鮮明之例是與兄長共同翻譯阿爾榭尼耶夫(Влади́мир Кла́вдиевич Арсе́ньев, 1872-1930)的旅行記。[128]該書共有三部，其中第二部係以日本國內 1936 年第三版的《青年衛兵》為底本，記載 1907-1908 年期間考察的敘述，是滿鐵調查部的社內刊行物。在書中〈譯者的話〉，長谷川有如下說法：

> 本書不是研究原始民族的書，儘管其中主要有豐富地對自然觀察紀錄，然而我們是想重現這些曾在北東滿洲山林及河岸進行狩獵、漁獵民族最後的樣貌。它們是征服者俄國人對即將滅亡異民族的輓歌；後來成為蘇俄人的作者對於弱小民族率真的愛情和信賴，且對帝俄的民族政策懷抱質疑的態度。對今日滿洲國的我們而言，這應該也是可以做為他山之石的功能。[129]

藉由省思帝俄征服滿洲其他族群之例，長谷川四郎認為可供滿洲國政府借鏡。應該特別提出是：這部翻譯作品後來收入平凡社的「東洋文庫系列書目」中，但書後〈解說〉並非當初「譯者的話」，已被完全刪除。細究所引長谷川文字，實有藉作者反思殖民當局舉措的語氣。

還有許多關於描繪異色風采的日文著作，也凸顯處理族群課題之

128 長谷川四郎的兄長是大同學院第一期院生長谷川濬(1906-1973)。長谷川濬曾前往阿穆爾河及烏蘇里江遊歷，發表紀行詩作，也向蘇聯大使館員學習俄語。兄弟兩人均為《滿洲浪曼》同人，在滿洲文壇上相當活躍。藤川宥二，〈月に戯れる虎(南嶺亡友錄・長谷川濬君)〉，《大同学院同窓会報》，56-57(東京，1974.5)，頁 19。

129 アルセェニエフ(Влади́мир Кла́вдиевич Арсе́ньев)著，長谷川濬、長谷川四郎共譯，《デルスウ・ウザーラ——アルセェニエフ氏のウスリイ紀行》(新京：滿洲事情案內所，1943)，譯者のことば，未標頁碼。

難。這些作品共同會留心到「北滿」的少數族群及其生活，或描述三河地區的俄人部落型態，[130]呈現一種對異民族與文化的想像。當然它們少不了敘說族群和諧的情節；不過，即使毫無懷疑過「民族協和」夢想，在描寫複合民族國度如何共存共榮、展現人道主義之餘，仍不經意會露出歧視的態度。例如，1939 年出版的小說《盛開的少年們》(咲きだす少年群)，作者石森延男(1897-1987)宣傳滿洲國「五族協和」，便描寫日、滿、蒙、俄等小學生們共同生活之經驗。但當在陳述「滿人街」露天市場之際，文字對到處充斥五味雜陳的場所，及中國男子的身形樣貌，還是不自主地展露出嫌惡的感受。[131]朝鮮的安壽吉(1911-1977)與殖民當局似乎也有著全然不同之理解。他的「滿洲敘事」儘管仍在「協和」的原則框架下，卻表現了朝鮮族與中國人擁有強烈的紐帶意識，反而對日本人則有微妙的距離感。[132]

文學作品往往因性別差異而有不同的感受，惟女作家們面對「民族協和」大纛時，不僅毫無迴避，還更細膩地刻畫其中的糾葛。牛島春子(1913-2002)即以「滿系職員」祝廉天為題材，描摹對日系副縣長迎

130 譬如現地報告有藤山一雄的《羅曼諾夫卡村》(ロマノフカ村)、福田新生《北滿的哥薩克》(北滿のカザック)及《北滿的俄羅斯人部落》(北滿のロシヤ人部落)等，長短篇小說則有湯淺克衛的《白系露人村》、檜山陸郎《哥薩克》、大瀧重直《光與土》(光と土)等。俱見川村湊，《文学から見る「満洲」——「五族協和」の夢と現実》(東京：吉川弘文館，1998)，頁 159-160。

131 引自川村湊，《文学から見る「満洲」》，頁 30-37。石森延男係北海道札幌市人，1926 年 5 月前來滿洲，先後從事關東州小學校訓導、大連高等女學校教諭等教育工作，1939 返回日本擔任文部省圖書監修官。竹中憲一編著，《人名事典「満州」に渡った一万人》，頁 119。

132 李海英，〈安壽吉解放前後「滿洲」敘事中的民族認識——以與其他民族的關係為中心〉，收入柳書琴主編，《東亞文學場——臺灣、朝鮮、滿洲的殖民主義與文化交涉》(新北：聯經出版事業公司，2018)，頁 473-474。

合奉承的樣貌，又點到「滿洲國一旦潰敗的話，祝勢必率先叛離」之「滿洲人」矛盾。[133]橫田文子(1909-1985)《美麗的輓歌》(美しき挽歌)則處理到日人、滿人、白俄之間的男女情感問題，道出民族間不盡協和的一面。[134]相關研究指出：身為女性作家，不同於男性「滿洲浪曼派」對「建國神話」純粹樂觀的態度，[135]她們反而是隱微書寫了「同床異夢」的違和感。[136]

六、結語

近代民族主義運用意識形態動員群眾，經由各種象徵物、神話等集體記憶之價值系統，吸引廣大普羅百姓參與。[137]1932 年 3 月滿洲國的建立，正因觸及主權與民族之敏感話題，遂使殖民者必須提

133 牛島春子，〈祝という男〉，收入黒川創編，《「外地」の日本語文学選(2)——満洲・内蒙古 / 樺太》(東京：新宿書房，1996)，頁 249。牛島春子係福岡縣人，丈夫為牛島晴男(1909-1972)，1946 年 7 月歸國，戰後與友人創刊《九州文學》。中村義等編，《近代日中関係史人名辞典》，頁 98。

134 川村湊，《文学から見る「満洲」》，頁 57-58。横田文子係長野縣飯田市出生，1937 年 3 月應北村謙次郎(1904-1982)邀請前來滿洲，成為《滿州浪曼》一員。橫田作品的相關討論，可見 Kimberly Kono, “Mediating Modern Love in Manchuria: Performing Ethnicity, Gender, and Romance in Yokota Fumiko’s “Love Letter”,” *The Japanese Language and Literature* 39:1 (April 2005): 27-61.

135 「滿洲浪曼派」係由一群在滿日本作家組成，以北村謙次郎(1904-1982)、矢原禮三郎(1915-1950)發起創辦的《滿洲浪曼》為陣營。該刊強調滿洲文學中的浪漫主義情懷，被視為「日本浪曼派」分支。貴志俊彥、松重充浩、松村史紀編，《二〇世紀満洲歷史事典》，頁 482。

136 川村湊，《文学から見る「満洲」》，頁 58-59。其中包括了滿洲青年與日本女性、日本女性與俄羅斯人妻子等互動關係的描寫。

137 Anthony D. Smith, *Nationalism: Theory, Ideology, History* (Cambridge, UK; Malden, Mass.: Polity Press, 2010), 126-127.

供另一套說辭，以消解國際社會的疑慮，還有維持道德門面。日本最先係以「民族自決」為其理論張本，宣傳「滿蒙」不同於中國，故可從而切割分裂。隨後要解構中國民族觀，強化滿洲國的合法性，並以稀釋、充實「滿洲」為由，再度搬出「協和」理念，做為治理各族群的策略。

為了深化「民族協和」口號，滿洲國及殖民當局極為留心當地民俗／民族的舊慣調查，藉此確立「官製民俗」，強調族群關聯性。與德國納粹政權以「血的神話」施行「民族淨化」之作法不同，日本對異民族的同化融合，態度顯得格外積極。[138]1943 年富永理(1902-1972 後)定義「民族」，舉以血緣、地緣、文化為等條件，相當具有代表性。他比較當時世界各帝國的殖民地民族政策後，認定滿洲國並不需要實行納粹的淨化策略，應以「協和」為方針。[139]

然而，誠如本文一開始指出，滿洲國的族群政治要注意「非正式帝國」和「知識帝國主義」之間有其矛盾性。殖民者希冀透過新興社會學科來樹立其合法性，卻也提供了反思自我體系的契機。特別是近代日本民族學／民俗學的變遷中，帝國向外擴張挑戰了既有的民族起源觀，最終帶來現實的限制。為了避免如此情形遺留下各種不良後果，故而築起了道「防波堤」(駒込武語)，[140]把其中矛盾更

138 安部博純，《日本ファシズム研究序說》，頁 356-357。對當時納粹德國屠殺猶太人的情況，或許日本並不完全清楚，但相當程度地介紹了所謂「民族淨化」的政策。加田哲二，〈ナチスと民族・人種問題〉，日本社會學會編，《社會學——日本社會學會年報》，第 2 輯(東京：岩波書店，1933-1938)，頁 151-199。有關納粹的民族理論分析，如對道德論理、反猶太主義內容、日常生活的影響，乃至教科書編寫等討論，見 Claudia Koonz, *The Nazi Conscience* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2003).

139 富永理，《滿洲國の民族問題》(新京：滿洲富山房，1943)，頁 49、92-93。

140 針對升味準之助的「膨脹逆流說」，駒込武進一步發展到帝國日本對多

往「外」移轉，同時也是將壓力轉移。此後，帝國日本以「地域主義」做為詮釋對外關係及侵略工具；[141]像「東亞共榮圈」、「東亞新秩序」口號，乃至「回教圈」、「泛泰主義」(Pan-Thaism)等詞彙，都係用來指涉具有地理和文化象徵的共同體。在滿日人對「民族協和」口號的質疑與轉折，無疑正是帝國擴張(過度膨脹)所帶來的一股逆流。至於「文明圈」說法的出現，則如同一道防波堤般，試圖解決日本單一民族神話的困境，也試圖重整帝國內部各族群存在之意義，樹立殖民權威。值得深思是，這個自我認識卻因敗戰而再度組裝，單一民族論成為戰後重建「日本人」的基礎信仰，[142]然其中學知的繼承與轉型已非本文所能概括。

如今看待這些民俗／民族調查，無法否認其政治性目標。就像有

民族的統治原則上，認為其中產生的各種矛盾，反過來促使了本國的制度、理念產生質變。駒込武著，吳密察、許佩賢、林詩庭譯，《殖民地帝國日本的文化統合》，頁 404。也有學者提出殖民地臺灣有類似情形，可參小林道彥著、鄭天凱譯，〈1897 年臺灣高等法院長高野孟矩罷職事件——明治國家與殖民地領有〉，《臺灣風物》，47：2(臺北，1997.6)，頁 129-157。

141 1933 年 1 月，政治學學者蠟山政道(1895-1980)發表〈世界的再認識與地域國際聯盟〉一文，普遍被視為日本轉向追求「地域主義」思想的先驅。蠟山政道，〈世界の再認識と地域的國際聯盟〉，收入蠟山政道，《世界の變局と日本の世界政策》(東京：巖松堂，1938)，頁 91-103。蠟山最先是以「地方主義」來稱呼，後來收入書中時，則逕改為「地域主義」。相關討論請見 Kobayashi Hiroharu, “Rōyama Masamichi’s Perception of International Order from the 1920s to 1930s and the Concept of the East Asian Community,” in *Nationalism and Internationalism in Imperial Japan: Autonomy, Asian Brotherhood, or World Citizenship?*, edited by Dick Stegewerns (London and New York: Routledge Curzon, 2003), 135-167.

142 小熊英二，《單一民族神話の起源》，頁 357-361；Kevin M. Doak, “Building National Identity through Ethnicity: Ethnology in Wartime Japan and After,” 35-36.

學者直言：「人類學本身就是一種知識型態的殖民地掠奪」，[143]反觀滿洲國時期的民俗／民族研究，可從相同意義上理解。但即便如此，考量知識其中道德與價值之別，也應體認有著千絲萬縷的關係；[144]殖民當局對中國東北民族之考察，也是藉由認識「他者」來驗證自身學科知識的價值。耐人尋味地，當統治者手握「民族」做為政治宣傳的利器之際，卻也驚覺那正是「有毒的聖杯」，無異飲鴆止渴的行為。吾人回首這段歷史進程時，也可發現其中有許多插曲，竟意外地彈奏起來。

(本文於 2019 年 11 月 8 日收稿；2020 年 5 月 23 日通過刊登)

* 本文最初於中央研究院近代史研究所的學術講論會中報告，承蒙評論人東京大學吉澤誠一郎教授悉心指正，復蒙兩位匿名審查人提出寶貴的修改意見，在此謹致謝忱。

143 清水昭俊，〈植民地的状況と人類学〉，收入青木保編，《思想化される周辺世界》(東京：岩波書店，1996)，頁 6。

144 就像石田英一郎(1903-1968)所說：「促使這些調查的政治力量，與調查本身的學術價值，其實是一體兩面的」。石田英一郎，〈民族學の發展のために——編集後記に代えて〉，收入《石田英一郎全集》，第 8 冊(東京：筑摩書房，1972)，頁 385。

徵引書目

一、傳統文獻

〈盧元善筆供(1954 年 5 月 14 日)〉，收入中央檔案館編，《偽滿洲國的統治與內幕——偽滿官員供述》，北京：中華書局，2000，頁 292-328。

《大同報》(新京)。

《申報》(上海)。

《滿洲日日新聞》(新京)。

アルセェニエフ(Влади́мир Кла́вдиевич Арсе́ньев)著，長谷川濬、長谷川四郎共譯，《デルスウ・ウザーラ——アルセェニエフ氏のウスリイ紀行》，新京：滿洲事情案內所，1943。

三原增水，〈鄉土傳說和教育〉，《建國教育》，6：1(新京，1940.1)，頁 62-66。

千種達夫，《滿洲家族制度の慣習》，東京：一粒社，1967。

大山彥一，〈社會學と民族學〉，《滿洲民族學會會報》，2：2(新京，1944.3)，頁 1-5。

大間知篤三，〈文獻紹介〉，《滿洲民族學會會報》，創刊號(新京，1943.5)，頁 14。

大間知篤三，〈民族研究所の必要〉，收入大間知篤三，《滿洲民族雜記》，新京：滿洲文藝春秋社，1944，頁 247-255。

大間知篤三，〈民族學と民俗學〉，《滿洲民族學會會報》，1：1(新京，1943.7)，頁 1-3。

山口重次、大湊義博對談，《滿洲事変・滿洲建国秘談(1)——滿洲協和党・滿洲国協和会設立の內幕》，大阪：大湊書房，1980。

山本条太郎翁傳記編纂會編，《山本条太郎傳記》，東京：編者印行，1942。

山田清三郎，〈選者のことば〉，收入川端康成等編，《滿洲國各民族創作選集》，東京：創元社，1942，頁 9-10。

川端康成，〈滿洲の本〉，《文學界》，9：3(東京，1942.3)，頁 64-65。

川端康成，〈選者のことば〉，收入川端康成等編，《滿洲國各民族創作選集》，東京：創元社，1942，頁 5-8。

不著撰人，〈(國立中央博物館大經路展示場)案內〉，《國立中央博物館時報》，7(新京，1940.9)，頁 33-38。

不著撰人，〈民俗博物館に関する座談會記錄〉，《國立中央博物館館時報》，10(新京，1941.3)，頁 13-21。

不著撰人，〈專件・內田在日議會之演說及羅外長之宣告〉，《中華法學雜誌》，3：8(南京，1932.8)，頁 77-85。

中西利八編，《第三版滿洲紳士錄》，東京：滿蒙資料協會，1940。

毛澤東，〈接見西藏國慶觀禮、參觀團代表的談話(一九五三年十月十八日)〉，收入中共中央文獻研究室編，《毛澤東文集》，第 6 卷，北京：人民出版社，1999，頁 311-313。

牛島春子，〈祝という男〉，收入黑川創編，《「外地」の日本語文学選(2)——滿洲・內蒙古／樺太》，東京：新宿書房，1996，頁 237-253。

加田哲二，〈ナチスと民族・人種問題〉，收入日本社會學會編，《社會學——日本社會學會年報》，第 2 輯，東京：岩波書店，1933-1938，頁 151-199。

民生部社會司禮教科編，《滿洲宗教概要》，出版地不詳：編者印行，1938。

民生部教育司編審官室編，《懿行美談徵集彙編》，出版地不詳：編者印行，1939。

石田英一郎，〈民族學の發展のために——編集後記に代えて〉，收入石田英一郎，《石田英一郎全集》，第 8 冊，東京：筑摩書房，1972，頁 379-387。

守田福松，〈于冲漢氏の出盧と其の政見〉，收入藤山一雄編，《于監察院長哀思錄》，新京：滿洲國監察院總務處，1933，頁 52-61。

安部博純，《日本ファシズム研究序說》，東京：未來社，1995。

式場隆三郎，〈滿洲記(第三回)〉，《民藝》，6：6(東京，1944.6)，頁 29-39。

式場隆三郎，〈滿洲記(第六回)〉，《民藝》，6：9(東京，1944.9)，頁 10-21。

沈雲龍、林泉、林忠勝訪問，林忠勝紀錄，《齊世英先生訪問紀錄》，臺北：中央研究院近代史研究所，1990。

赤松智城、秋葉隆，《滿蒙の民族と宗教》，東京：古今書院，1941。

京城帝國大學大陸文化研究會編，《蒙疆の自然と文化——京城帝國大學蒙疆學術探檢隊報告書》，東京：古今書院，1939。

周作人，《知堂回想錄》，石家莊：河北教育出版社，2002。

孟歌，〈不是「東北民族自決」而是「中國民族自決」〉，《廣西青年》，14(南寧，1933.2)，頁 3-4。

岡正雄，〈東亞民族學の一つの在り方〉，《民族研究彙報》，3：1-2(滋賀，1945.7)，頁 1-4。

板垣守正，〈滿洲民俗學會の設立〉，《滿洲民族學會會報》，創刊號(新京，1943.5)，頁 9。
林銑十郎，《滿洲事件日誌》，東京：みすず書房，1966。
治安部參謀司調查課編，《滿洲に於ける鄂倫春族の研究》，奉天：編者印行，1939。
泉靖一，〈大興安嶺東南部オロチョン族踏查報告〉，《民族學研究》，3：1(東京，1937.1)，頁 39-106。
津久井信也，〈衛藤利夫先生の遺訓〉，《大同学院同窓会報》，76(東京，1979.10)，頁 4-5。
秋葉隆，〈滿洲人の文化と社會〉，《朝鮮》，224(京城，1934.1)，頁 158-165。
秋葉隆著，黨庠周譯，《滿洲民族誌》，新京：滿洲圖書株式會社，1938。
迪天，〈倭寇的民族自決論〉，《青年》，1：3(南京，1932.7)，頁 3。
凌純聲，《松花江下游的赫哲族》，南京：國立中央研究院歷史語言研究所，1934。
徐益棠，〈七年來之中國民族學會〉，《西南邊疆》，15(昆明，1942.5)，頁 55-57。
國務院民生部社會司編，《民間信仰調查報告書》，出版地不詳：編者印行，1937。
國務院民生部社會司編，《吉林、間島、濱江各省宗教調查報告書》，出版地不詳：編者印行，1937。
張文萃，〈烏鴉救了清太祖〉，《建國教育》，6：1(新京，1940.1)，頁 127。
張文萃，〈清太祖的義犬〉，《建國教育》，6：2(新京，1940.2)，頁 113-114。
祥雲洪嗣編，《滿洲民俗考》，新京：滿洲事情案內所，1940。
鹿間時夫，〈滿洲生活印象記(二)〉，《民藝》，4：6(東京，1942.6)，頁 35-43。
富永理，《滿洲國の民族問題》，新京：滿洲富山房，1943。
森崎湊，《遺書》，東京：図書出版社，1971。
飯塚浩二，《滿蒙紀行》，東京：筑摩書房，1972。
馮君實、高尚至、高振鐸，〈解放前黑河地區鄂倫春族歷史調查〉，《吉林師大學報》，1959：3(長春，1959.6)，頁 18-119。
滿洲帝國協和會編，《康德九年度全國聯合協議會記錄別冊附錄 懇談會記錄(滿文)》，出版地不詳：編者印行，1942。
滿洲國史編纂刊行会編，《滿洲國史・各論》，東京：滿蒙同胞援護会，1971。
関敬吾，〈追悼と伝記——大山彦一教授，1900-1965〉，《民族学研究》，31：4(東京，1967.3)，頁 329-330。
衛藤利夫，〈奉天が生んだ世界的な詩〉，收入衛藤利夫，《短檠》，大連：滿鐵社員會，1941，頁 47-63。

衛藤利夫，《滿洲夜話》，奉天：吐風書房，1942。
黎德昌，〈哈爾濱各公團致國聯調查團書〉，《東方公論》，71(北平，1932.6)，頁 11-14。
輯五，〈荒謬絕倫的滿洲民族革命論〉，《評論之評論》，1：1(上海，1932.9)，頁 2-4。
藤山一雄，〈《ある北滿の農家》のこと〉，《國立中央博物館時報》，15(新京，1942.1)，頁 5。
藤山一雄，〈民俗博物館について〉，《國立中央博物館時報》，4(新京，1940.3)，頁 1-3。
藤山一雄，〈再び民俗博物館について〉，《國立中央博物館時報》，8(新京，1940.11)，頁 1-6。
藤山一雄，〈博物館運動の方向〉，《北窓》，1：2(哈爾濱，1939.7)，頁 19-21。
藤山一雄，《新博物館態勢》，新京：滿日文化協會，1940。
藤川宥二，〈月に戲れる虎(南嶺亡友錄・長谷川濬君)〉，《大同学院同窓会報》，56-57(東京，1974.5)，頁 18-19。
蠟山政道，〈世界の再認識と地域的國際聯盟〉，收入蠟山政道，《世界の變局と日本の世界政策》，東京：巖松堂，1938，頁 91-104。

二、近人論著

(一) 中日文專書

丸山真男著，林明德譯，《現代政治的思想與行動——兼論日本軍國主義》，臺北：聯經出版事業公司，1984。
大出尚子，《「滿洲國」博物館事業の研究》，東京：汲古書院，2014。
小熊英二，《單一民族神話の起源——「日本人」の自画像の系譜》，東京：新曜社，1995。
山室信一，《キメラ——滿洲国の肖像》，東京：中央公論新社，2006，增補三版。
川村湊，《「大東亜民俗学」の虛実》，東京：講談社，1996。
川村湊，《文学から見る「滿洲」——「五族協和」の夢と現実》，東京：吉川弘文館，1998。
川崎賢子，《彼等の昭和——長谷川海太郎・濳二郎・濬・四郎》，東京：白水社，1994。

中生勝美，《近代日本の人類学史——帝国と植民地の記憶》，東京：風響社，2016。
中村哲，《柳田国男の思想》，東京：法政大學出版局，1967。
中村義等編，《近代日中関係史人名辞典》，東京：東京堂出版，2010。
升味準之助，《日本政党史論》，東京：東京大学出版会，1967。
犬塚康博，《藤山一雄の博物館芸術——満洲国国立中央博物館副館長の夢》，札幌：共同文化社，2016。
王京，《一九三〇、四〇年代の日本民俗学と中国》，横浜：神奈川大学 21 世紀 COE プログラム「人類文化研究のための非文字資料の体系化」研究推進会議，2008。
田畑久夫，《鳥居竜蔵のみた日本——日本民族・文化の源流を求めて》，東京：古今書院，2007。
寺田和夫，《日本の人類学》，東京：思索社，1975。
竹中憲一編著，《人名事典「満州」に渡った一万人》，東京：皓星社，2012。
坂野徹，《帝国日本と人類学者——一八八四～一九五二》，東京：勁草書房，2005。
岡田英樹著，靳叢林譯，《偽滿洲國文學》，長春：吉林大學出版社，2001。
松本健一，《昭和に死す——森崎湊と小沢開作》，東京：新潮社，1988。
浜口裕子，《日本統治と東アジア社会——植民地期朝鮮と満洲の比較研究》，東京：勁草書房，1996。
神尾弋春，《まぼろし満洲国》，東京：日中出版，1983。
清水昭俊，〈植民地的状況と人類学〉，收入青木保編，《思想化される周辺世界》，東京：岩波書店，1996，頁 1-29。
貴志俊彥、松重充浩、松村史紀編，《二〇世紀満洲歴史事典》，東京：吉川弘文館，2012。
塚瀬進，《満洲国「民族協和」の実像》，東京：吉川弘文館，1998。
福田アジオ，《日本民俗学方法序説——柳田国男と民俗学》，東京：弘文堂，1984。
福田アジオ，《歴史と日本民俗学——課題と方法》，東京：吉川弘文館，2016。
駒込武著，吳密察、許佩賢、林詩庭譯，《殖民地帝國日本的文化統合》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2017。
橋川文三，《柳田国男——その人間と思想》，東京：講談社，1977。

(二) 中日文論文

小林道彥著、鄭天凱譯，〈1897 年臺灣高等法院長高野孟矩罷職事件——明治國家與殖民地領有〉，《臺灣風物》，47：2(臺北，1997.6)，頁 129-157。

小熊誠，〈自省の学としての中国人類学——費孝通と柳田国男の学問的方法〉，《文明 21》，15(名古屋，2005.12)，頁 61-76。

山中正樹，〈「満洲国」の川端康成〉，《日本語日本文学》，29(東京，2019.3)，頁 1-18。

山室信一，〈植民帝国・日本の構成と満洲国——統治様式の遷移と統治人材の周流〉，收入ピーター・ドウス(Peter Duus)、小林英夫編，《帝国という幻想——「大東亜共栄圏」の思想と現実》，東京：青木書店，1998，頁 155-202。

山室信一著，陳妘湲譯，鍾淑敏校正，〈國民帝國日本的異法域統合與差別〉，《臺灣史研究》，16：2(臺北，2009.6)，頁 1-22。

矢島國雄，〈野外博物館における民俗文化の保存と教育〉，《MUSEOLOGIST・明治大学学芸員養成課程年報》，6(東京，1991.3)，頁 24-35。

坂野徹，〈日本人起源論と皇国史観——科学と神話のあいだ〉，收入金森修編，《昭和前期の科学思想史》，東京：勁草書房，2011，頁 243-310。

李亦園，〈凌純聲先生對中國民族學之貢獻〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，29(臺北，1970.3)，頁 1-10。

李海英，〈安壽吉解放前後「滿洲」敘事中的民族認識——以與其他民族的關係為中心〉，收入柳書琴主編，《東亞文學場——臺灣、朝鮮、滿洲的殖民主義與文化交涉》，新北：聯經出版事業公司，2018，頁 461-487。

孟詳沛，〈偽滿洲國民法典若干問題研究〉，《社會科學》，2008：12(上海，2008.12)，頁 88-93。

林志宏，〈地方分權與「自治」——滿洲國的建立及日本支配〉，收入黃自進、潘光哲主編，《近代中日關係史新論》，新北：稻鄉出版社，2017，頁 643-683。

林志宏，〈殖民知識的生產與再建構——「滿洲國」時期的古物調查工作〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，87(臺北，2015.3)，頁 1-50。

阿拉騰，〈二戰前日本人對東北的人類學調查研究〉，《文化學刊》，2012：1(瀋陽，2012.1)，頁 102-105。

南根祐，〈日本人の「朝鮮民俗学」と植民主義〉，收入磯前順一、尹海東編，《植民地朝鮮と宗教——帝国史・國家神道・固有信仰》，東京：三元社，2013，頁 278-318。

秋定嘉和，〈社会科学者の戦時下のアジア論——平野義太郎を中心に〉，收入古屋哲夫編，《近代日本のアジア認識》，京都：京都大学人文科学研究所，1994，頁 583-640。

高樂才，〈滿鐵調查課的性質及其侵華活動〉，《近代史研究》，1992：4(北京，1992.8)，頁 283-288。

梅棹忠夫，〈黎明期のツングース研究およびモンゴル研究〉，收入田畑幸子、原山煌編，《東北アジアの歴史と社会》，名古屋：名古屋大学出版会，1991，頁 1-13。

許雪姬訪問，曹金蘭紀錄，〈林鳳麟先生訪問紀錄〉，《口述歷史》，5(臺北，1994.6)，頁 211-232。

陳豐祥，〈滿鐵經濟調查會之成立及其影響〉，《臺灣師大歷史學報》，12(臺北，1986.6)，頁 225-248。

彭傳勇，〈哈爾濱俄僑學者的中國東北研究述論〉，《西伯利亞研究》，38：1(哈爾濱，2011.2)，頁 81-85。

黃福慶，〈九一八事變後滿鐵調查機關的組織體系(1932-1943)〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，24 上(臺北，1995.6)，頁 369-409。

福井直秀，〈柳田國男のアジア認識〉，收入古屋哲夫編，《近代日本のアジア認識》，京都：京都大学人文科学研究所，1994，頁 469-508。

劉正愛，〈人類學他者與殖民主義——以日本人類學在「滿洲」為例〉，《世界民族》，2010：5(北京，2010.10)，頁 44-53。

藤川賢，〈高田保馬における社会学理論と民族論との関連〉，《社会学評論》，43：4(東京，1992-1993)，頁 421-435。

藤井隆至，〈柳田国男の社会問題研究——雑誌「郷土研究」の主題・方法・性格〉，《国立歴史民俗博物館研究報告》，51(千葉，1993.11)，頁 259-290。

鶴見太郎，〈柳田民俗學と東大新人会——大間知篤三を中心に〉，《史林》，77：4(京都，1994.7)，頁 572-604。

(三) 學位論文

常思佳，〈1941 年川端康成滿洲訪問考察〉，長春：東北師範大學日語語言文學系碩士論文，2010。

(四) 西文專書

Applegate, Celia. *A Nation of Provincials: The German Idea of Heimat*. Berkeley: University of California Press, 1990.

Barton, Gregory A. *Informal Empire and the Rise of One World Culture*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.

Dower, John W. *War without Mercy: Race and Power in the Pacific War*. New York: Pantheon Books, 1986.

Duara, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Duara, Prasenjit. *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asia Modern*. Lanham; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

DuBois, Thomas David. *Empire and the Meaning of Religion in Northeast Asia: Manchuria 1900-1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Koonz, Claudia. *The Nazi Conscience*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2003.

Lachmann, Richard. *What is Historical Sociology?*. Cambridge, UK; Malden, Mass.: Polity Press, 2013.

Manela, Erez. *The Wilsonian Moment: Self-determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*. New York: Oxford University Press, 2007.

Ruoff, Kenneth J. *Imperial Japan at Its Zenith: The Wartime Celebration of the Empire's 2600th Anniversary*. Ithaca: Cornell University Press, 2010.

Schimmelpenninck van der Oye, David. *Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*. New Haven: Yale University Press, 2010.

Smith, Anthony D. *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Cambridge, UK; Malden, Mass.: Polity Press, 2010.

Smith, Henry DeWitt. *Japan's First Student Radicals*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.

Tolz, Vera. *Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*. New York: Oxford University Press, 2011.

(五) 西文論文

Alatas, Syed Hussein. "Intellectual Imperialism: Definition, Traits, and Problems." *Southeast Asian Journal of Social Science* 28:1 (January 2000): 23-45.

Avila-Tàpies, Rosalia. "Co-ethnic Spatial Concentrations and Japan's 1930s Concord Project for Manchukuo." *Geographical Review of Japan Series B* 88:2 (September 2016): 47-65.

Bascom, William R. "Folklore and Anthropology." *The Journal of American Folklore* 66:262 (October-December 1953): 283-290.

Doak, Kevin M. "Building National Identity through Ethnicity: Ethnology in Wartime Japan and After." *The Journal of Japanese Studies* 27:1 (Winter 2001): 1-39.

Doak, Kevin M. "What Is a Nation and Who Belongs? National Narratives and the Ethnic Imagination in Twentieth-Century Japan." *The American Historical Review* 102:2 (April 1997): 283-309.

DuBois, Thomas David. "Local Religion and the Imperial Imaginary: The Development of Japanese Ethnography in Occupied Manchuria." *The American Historical Review* 111:1 (February 2006): 52-74.

Harootunian, H. D. "Disciplinizing Native Knowledge and Producing Place: Yanagita Kunio, Origuchi Shinobu, Takata Yasuma." In *Culture and Identity: Japanese Intellectuals during the Interwar Years*. Edited by J. Thomas Rimer, 99-128. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Hiroharu, Kobayashi. "Rōyama Masamichi's Perception of International Order from the 1920s to 1930s and the Concept of the East Asian Community." In *Nationalism and Internationalism in Imperial Japan: Autonomy, Asian Brotherhood, or World Citizenship?*. Edited by Dick Stegewerns, 135-167. London and New York: Routledge Curzon, 2003.

Izikowitz, K. G., Carl-Axel Moberg and Albert Eskeröd. “Anthropology in Sweden.” *American Anthropologist* 61:4 (August 1959): 669-676.

Kono, Kimberly. “Mediating Modern Love in Manchuria: Performing Ethnicity, Gender, and Romance in Yokota Fumiko’s “Love Letter”.” *The Japanese Language and Literature* 39:1 (April 2005): 27-61.

Krämer, Hans Martin. “Pan-Asianism’s Religious Undercurrents: The Reception of Islam and Translation of the Qur’ān in Twentieth Century Japan.” *The Journal of Asian Studies* 73:3 (August 2014): 619-640.

Krebs, Gerhard. “The ‘Jewish Problem’ in Japanese-German Relations, 1933-1945.” In *Japan in the Fascist Era*. Edited by E. Bruce Reynolds, 107-132. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Marotta, Gary. “The Academic Mind and the Rise of U.S. Imperialism: Historians and Economists as Publicists for Ideas of Colonial Expansion.” *The American Journal of Economics and Sociology* 42:2 (April 1983): 217-234.

Osterhammel, Jürgen. “Semi-Colonialism and Informal Empire in Twentieth Century China: Toward a Framework of Analysis.” In *Imperialism and After: Continuities and Discontinuities*. Edited by Wolfgange J. Mommsen and Jürgen Osterhammel, 290-314. London: Allen and Unwin, 1986.

Tamanoi, Mariko Asano. “Knowledge, Power, and Racial Classification: The Japanese in Manchuria.” *The Journal of Asian Studies* 59:2 (May 2000): 248-276.

Weitz, Eric D. “Self-Determination: How a German Enlightenment Idea Became the Slogan of National Liberation and a Human Right.” *The American Historical Review* 120:2 (April 2015): 463-496.

A Poisoned Chalice: The Practice and Predicament of Manchukuo's "Concordia of Nationalities"

Chih-hung Lin

Institute of Modern History, Academia Sinica

This article examines the predicament of Manchukuo's "Concordia of Nationalities" doctrine as it was practiced. Japanese ethnology/folklore studies were initially intended to develop an understanding of the Japanese nation itself and to cast off the dominant Western perspective for interpreting other cultures, but with Japanese imperial expansion and the acquisition of colonies, ethnology and folklore studies began to change. Faced with Manchukuo's diverse ethnic composition, Japanese colonial officials coined the slogan of a "Concordia of Nationalities" in hopes of diluting Han Chinese historical and cultural influence. Ethnology/folklore studies then became a tool for putting this doctrine into practice. In the various Japanese surveys of old myths and legends, of which investigations into the Oroqen are the most representative, Manchuria is shown to be non-Han in nature, with efforts made to draw links to Japan. Despite this, the Japanese in Manchuria changed their views on the "Concordia of Nationalities" and began reflecting on the validity of colonial policy. This study reveals a divergent sense of nationality between Manchukuo and Japan, as seen in the experiences of Omachi Tokuzo and Fujiyama Kazuo, as well as in the literary works of other Japanese in Manchuria. In short, despite initial intentions, these types of folklore studies and the "Concordia of Nationalities" formed a

double-edged sword that exposed the predicament of the empire's mythos of a unitary nation and also prompted Japan to take up "regionalism" and other ideologies in an effort to recalibrate its aggressive and expansionist activities.

Keywords: Manchukuo, Concordia of Nationalities, folklore studies, Japanese imperialism, colonialism

NATIONAL CENTRAL LIBRARY ROC