

國立臺灣大學台灣文學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Taiwan Literature

Master Thesis



『啟蒙/載道』與『東洋意識』——論日治前期台灣

儒學的兩個面向

“Enlightenment/Morality” and “Consciousness of East Asia” — Two dimensions of Taiwan Confucianism in early Japanese ruled period

蔡栢傑

Po-Chieh Tsai

指導教授：黃美娥博士

Advisor: Mei-E Huang, Ph.D.

中華民國103年8月

August 2014

## 誌謝



研究所像走了一段很長的路。過程中並不必然是綺麗的景致，更多的是徬徨、懷疑、憤世嫉俗、自我瓦解。在台北的四年，其實教室跟課堂教本，影響自己的只是一小部分。隨著年紀的增長，對熟見各種事情，包括身處的社會、島嶼的呼吸、街頭的躁動、文學沙龍的咖啡香氣，都一而再、再而三的，不自覺的以不同的角度去看，自己身在其中，即使只是處在外圍，也不停地變換著面目，受到影響。

這本論文具體地讓研究所階段有了一個終點，提醒我，履行現實的責任與義務對於個人而言，不管有什麼理由，都至關重要且無可迴避。世界的每個環節都錯縱複雜的影響每個敏感的心靈，但最重要的，仍是手頭上應盡之責。只有把它完成，才可能確認自己在現實中真正的走向。

我的朋友教會了我許多書本以外的事，他們用自己的青春歲月去驗證自書本而來的感悟，他們與我一樣，甚至更加劇烈地，都在一次又一次的崎嶇路途上，挫敗，再重新整裝出發。

我的師長包容了我許多事情，給予我論文上的指導和生活上的關懷，黃美娥老師給予我的，並非指導一本論文可以涵蓋。

我的家人是故鄉的星辰，他們持續地放出暖和的光芒，給了我精神和物質上最大的支柱。

最後，還有菡，她每天的鼓勵與陪伴，讓我在一次次的苦悶中，找到穩定往前的動力。

衷心盼望，在漫長的人生道路上，他們都能健康快樂，在最平凡的溫暖中，堅定樂觀地迎接每一站的風景，不管是風是雨，我們都在同一列車上，攜手向前。

## 摘要



本論文探究主題為日治前期台灣儒學，以崇文社文集與台灣民報社論中的儒學相關論述為研究材料，並綜合乙未前後台灣與日本的儒學樣貌，以及彼時的政治與文化背景，勾勒、釐清日治前期台灣儒學具有怎樣的時代性變化。清領時期的台灣儒學以朱子學為主，透過科舉制度的推波助瀾，台灣地方社會形成具有相當儒學素養的文教社會。日本方面，德川到明治後的日本儒學，特別是其中關於道德、倫理之部分，則成為近代天皇國體論的重要構成。日治時期的台灣社會，先是受到日本殖民帶來的各種現代物質文明的洗禮，繼而傳統儒學場域也受到衝擊。文人對儒學的認識，已不再只是漢人文化的精粹，而加進了日本儒學帶來的養分。崇文社文集與台灣民報社論，在許多篇章中皆顯示出日本儒學對台灣的影響。但本論文不將其絕對地視為殖民地結構中的認同傾斜，而從歐風美雨對東洋傳統帶來的危機感去把握此一時代性變化。筆者認為此一時代特徵可以儒學的東洋意識加以理解、認識。除此之外，知識分子在殖民地情境下，以儒學話語進行對統治者的批判、對殖民地資本主義的針砭，以及對封建陋習的改正，亦使得日治台灣儒學在東洋意識之外，兼有啟蒙與載道的效力。日治時期的台灣儒學，即使承襲了清領時期的儒學傳統，並受到日本近代儒學的影響，但最終並非完全失去自身面目，反而在相對於西洋的東洋傳統中，找到不同於日本及中國的定位。

關鍵字：儒學、啟蒙、載道、東洋意識、崇文社、台灣民報

## Abstract



The theme of this thesis is the discussion of Taiwan Confucianism in early Japanese ruled period. The main texts are from Chung Wen group and The Taiwan Minpow. Comparing both of them with the Taiwanese Confucianism and Japanese one in 19<sup>th</sup> century, I attempt to realize the significance of the change about Taiwanese Confucianism in early Japanese ruled period. In Qing dynasty, Taiwanese Confucianism could be described as the theoretical knowledge of Zhu Xi. It transformed Taiwan society into a Confucian one. On the other hand, in Meiji period, the Confucianism in Japan got morphed and developed the new theory for nationalism. After 1895, Taiwan was colonized and capitalized under the rule of Japan Empire. The cognition of Confucianism for literati was also gradually changed in this period. The influence of Japanese Confucianism was obvious in many discourses made by Chung Wen group and The Taiwan Minpow. I intend not to regard this phenomenon as a negative change of identity but a new consciousness of East Asia in 20th century, which should be read as a sense of crisis for the Western culture instead of only a result of colonization. In the end, I try to pinpoint that Taiwan literati still held their position in this new East Asia consciousness.

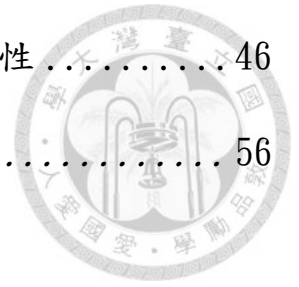
Keywords: Confucianism 、 enlightenment 、 morality 、 consciousness of East Asia 、  
Chung Wen group 、 The Taiwan Minpow

# 目錄



誌謝.....	i
中文摘要.....	ii
英文摘要.....	iii
第一章 緒論.....	1
1.1 研究動機與問題意識.....	1
1.2 研究範疇與材料.....	4
1.3 相關研究回顧.....	5
1.4 研究方法與章節架構.....	9
第二章 歷史溯源—十九世紀末臺灣與日本儒學概況.....	14
2.1 清領時期的台灣儒學概況.....	14
2.2 乙未之際的文人與台灣儒學.....	17
2.3 近代日本儒學之變異：德川時期至明治時期.....	23
第三章 日治前期臺灣的儒學環境變化.....	31
3.1 日治前期的社會文化背景.....	31
3.2 傳統漢學場域與新式教育並立.....	35
3.3 從華夷之辨到日台唱和的文化政治.....	38
第四章 殖民情境中的民間文社及其刊物—崇文社與《崇文社文集》..	43
4.1 崇文社在日治台灣儒學發展中的位置.....	43

4.2 融合近代日本儒學：崇文社儒學修辭的時代性.....	46
4.3 崇文社徵文議題之時代認識.....	56
小結	
第五章 《台灣民報》與《崇文社文集》中的兩個儒學面向.....	65
5.1 啟蒙/載道意識下的儒學意涵.....	65
5.2 東洋意識下的儒學意涵.....	87
小結	
第六章 結論.....	105
參考文獻.....	113



## 第一章、緒論

### 第一節 研究動機與問題意識

「日治台灣儒學」，在寫作本論文之前，於筆者而言，其實是個幾近空白、未知的概念。雖然筆者最初進入學術場域的起點是「台灣文學」而非儒學，但從對台灣文學的學習歷程出發，或許能稍回答日治台灣儒學在日治台灣文學的研究成果已如此豐碩的情況下，為何仍甚少獲得關注之因。對日治時期的文人活動之關注傾向文學，特別是以日文、白話文寫作的所謂新文學，當與第一位台灣文學史作者葉石濤的關懷有絕對關係，甚至，晚近台灣文學系所成立後的課程設計，偏重西方理論以及現當代文學的現象，也是另一個使人對「既不台灣、也不文學」的儒學研究「卻步」，甚至走向「漠視」的主因。

深怕研究內容與議題設定失去台灣主體性的先輩研究者，在當代，不僅僅要與海峽對岸以「兩岸同源」為方法的「台灣論述」對抗，也要與國內在立場上不願放棄「中華文化」作為台灣文化主體的研究者，進行不停歇的對話。筆者大學時期就讀於成大台文系，葉石濤先生的「台灣文學史綱」建構了筆者對於台灣文學史的最初想像，也形塑了筆者最基本的研究思路。不管是台灣史框架下的明鄭、清領兩階段，或日治時期的漢族/中國想像，因為極容易與明清兩朝史或之後的民國史、中國近代史產生無可迴避的交集，解嚴後首批突破桎梏的先輩研究者遂轉而將研究重心往島嶼的北邊移動，開始積極論述台灣史意義下的「日治時期」，並從這一時期挖掘出台灣人在歷史記憶與國族認同上的複雜性。從歷史情境中理出一條在外在表現上「抵抗」日本殖民，實則是在內在結構上建構「台灣主體」以從當代的「中國」掙脫的文學史敘事。以傳統漢學為基底的台灣儒學研究，乍看之下似乎既不「抵抗」日本，也無法掙脫當代的「中國」。不難想像，除了專治中國儒學或思想史之學者的目光外，特別在台灣文學研究場域，與日治新文學或殖民現代性之研究已蔚為大宗相較<sup>1</sup>，所獲得的關注將極為有限。「日治台灣儒學」做為一個全稱性的概念，其內涵所指為何、涵蓋範圍為何、具體基調為何，不僅使筆者感到陌生，甚至殊少去意識此一命題的存在。

導因於研究所的日治時期漢文小說課程，筆者首次面對日治時期除了漢詩文之外的文類，而其內容，竟無法從「反殖民」、「現代性」、「純文學」或「皇民化」等新文學的既有方法論予以分析。其作者群的生命歷程與思想光譜，乍看之下也與筆者熟捻的楊逵、呂赫若等人大異其趣。這促使筆者去思考，是否面對日治時期全稱意涵下的「作家」(或謂「知識分子」、「文人」，其實任一稱呼對筆者而言，都給予了論述對象意義歸屬，跟貼標籤的意義相差無幾，因此就筆者而言，反而可有可無，欲強以其中一種予以規範，反對其意義造成限制)，該以不同於以往的視角去觀看理解。

<sup>1</sup>以學位論文而論，以日治新文學作家作品為主題的，賴和有 14 篇，楊逵 24 篇，以呂赫若為題的有 18 篇，以龍瑛宗為題的有 16 篇，以風車詩社為題的有 3 篇。但以日治儒學或儒教為主題的卻僅有四篇。

因此，筆者嘗試不依循既有台灣文學史<sup>2</sup>的框架著手，轉而從「台灣儒學史」視角出發，則發現若將「日治台灣儒學」作為一個思索命題，則在二十世紀初，東亞的時代脈絡，與日本殖民相互交錯的歷史情境下，「儒學」的修辭學意義實大有文章可做，特別是近代日本儒學透過國體論述，對台灣文人的傳播，以及其受容過程，是最耐人尋味之處<sup>3</sup>。

明清台灣儒學有明確之傳播路徑，研究者也己能闡釋出該時期台灣儒學的主要內涵與性質<sup>4</sup>，而到了戰後初期，挾著政治力由上而下灌輸的黨國儒學，雖然研究者及研究成果不算豐碩，但其性質與傳播路徑亦堪稱清晰<sup>5</sup>，而牟宗三以降的新儒家，則己成為現代台灣儒學在東亞區域與華人文化圈的標誌。惟日治時期的儒學風貌，在研究上始終未有系統性且全面性的整理。這也導致其行動主體「儒者」(或謂「士人」、「文人」)究竟所指為何，其性質為何，其面貌為何，仍不甚清晰。

台灣島嶼的漢族移民史、與中華民國複雜的政治與歷史關係，以及與當代中國在政治與經貿往來上的敏感問題，讓幾乎可以等同於「中國人之國教」的「儒學」，對台灣文學研究者來說，成為尷尬而不知如何面對的存在。「儒學研究」也成為另一個中國結與台灣結的戰場。陳昭瑛在《台灣儒學一起源、發展與轉化》之序中言道「把台灣儒學當作一個新的論域提出來，固然有為儒學研究別開生面的企圖，但也是為了解決我個人內心深處的台灣情感和中國情感如何安頓的問題<sup>6</sup>。」而其將時間軸線從明鄭時期拉至日治時期，則明顯的意欲為台灣儒學的內涵定調。但觀察其書中的「台灣儒學」，筆者認為毋寧更接近於「台灣漢民族之漢民族意識與文化活動的考掘」。

林慶彰在其編書《日據時期台灣儒學參考文獻》之序，則提出了另一個假設：「高瀨武次郎、後藤俊瑞、今村完道、井出季和太都是日本人，如把台灣儒學範圍擴大，才能納入<sup>7</sup>。」綜合陳、林兩位研究者之序，顯見先行研究者對於日治台灣儒學的板塊界定仍難以取捨，其內涵與基調如何，亦尚有未明之處。台北帝大文政學部的日本教授，其儒學論述，究竟應算是日治台灣儒學的一部份，抑或只能算是近代日本儒學之外沿？

若依陳昭瑛所言，「台灣儒學」作為一個新興領域，其研究所的基調並非新儒家對中

<sup>2</sup>筆者所指為葉石濤的《史綱》、游勝冠的《台灣文學本土化的興起與發展》、彭瑞金的《台灣新文學運動四十年》，以及陳芳明的《台灣新文學史》。

<sup>3</sup>目前僅川路祥代的博士論文《殖民地臺灣文化統合與臺灣傳統儒學社會(1895-1919)》，在研究方法上拉出日本儒學對日治台灣儒學的關係。

<sup>4</sup>見潘朝陽《明清台灣儒學論》，台北，學生，2001。陳昭瑛，《台灣儒學：起源、發展與轉化》，台北，正中，2001。

<sup>5</sup>林安梧，〈第五章、「黨國儒學」的一個側面思考 以《科學的學庸》為核心的理解與檢討〉，《儒學革命：從「新儒學」到「後新儒學」》，北京，商務，2011。

<sup>6</sup>陳昭瑛，〈自序〉，《台灣儒學：起源、發展與轉化》，台北，正中，2001。

<sup>7</sup>林慶彰編，《日據時期台灣儒學參考文獻》，台北，學生，2000，序頁。



國儒學之研究方法，單聚焦於儒學文本內「心」、「性」、「道」等形上概念的辨析。從其在《台灣儒學—起源、發展與轉化》一書，對章節之安排與探討之主題，可見所謂「台灣儒學」的概念，統攝的是以清領漢族移民的精神史與文化史。包括明鄭時期南明遺老之精神史、清領時期的書院教育、敬字習俗與民間文昌信仰，以及日治時期漢族文人的漢族意識與思想資源。乃從當代回過頭來，思索台灣漢族社會在經歷不同的政權轉換後，所體現的漢族意識究竟為何，而這種漢族精神則顯露在文人們的詩歌、小說之中。例如該書第六章〈儒家詩學與日據時代的台灣：經典詮釋的脈絡〉，陳昭瑛為該時期的儒學精神定調時，所引證的文本並非從日治的儒學經典之探討著手，反而以連雅堂的《台灣詩乘》為切入點<sup>8</sup>，亡國離亂之痛，促使日治儒家詩學特別強調「變風變雅」的價值。漢民族意識在此似乎等同於儒學意識。而此源於日治時期的面臨兩個危機，一個是異族之殖民同化，一個是新文化(西方文化)的挑戰。此種被殖民的特殊經驗，造就兩種極端的「漢文人」，一是張我軍所抨擊的媚日者，一是張揚反日精神的漢民族主義者<sup>9</sup>。被定位為媚日詩人者，究竟是誰，這些人的詩歌精神是什麼，則沒有提及，遑論回到歷史情境去爬梳「媚日」的實質意涵。陳昭瑛的研究進路，將「漢族意識」與「儒學意識」畫上等號，但「媚日者」果真沒有儒學意識嗎？「儒學」是否必然等同於「漢文化」？「儒體漢魂」的框架，會否因此而對的確存在的「儒體和魂」產生排斥？

漢民族主義的台灣儒學研究取向，在潘朝陽的研究中也可清楚看見，抱著敏感而清晰的政與國族認同，其在《明清台灣儒學論》的〈自序〉中，發出比陳昭瑛更為強烈的呼喊：

近十多年來，台灣知識界與文化界，承五四時代否定中國傳統價值之餘風，且與偏執的「本土化」狂潮有所匯股合流，而肆無忌憚地試圖將台灣的中國文化主體塗污、扯毀；此行為的本質也就是狂暴地要將中國文化主體中的儒家常道此文化核心、原則和定盤針，給予徹底地摧滅<sup>10</sup>。

在《台灣儒學的傳統與現代》一書，潘朝陽認為台灣儒學精神(漢民族主義)，一直沒有被殖民情境切斷，而民間的儒學教育，例如繼續存在的書房、私塾，扮演了相當重要的角色<sup>11</sup>，另外，在面對外來思潮時，以洪棄生與賴和為對象，認為兩位儒者分別代表民族氣節的兩類不同典型，前者一生堅守傳統，不僅與殖民者相抗，也與西學相抗，但後者則是融合西學與儒家氣節的良好例證<sup>12</sup>。潘、陳兩位研究者都是研究中國

<sup>8</sup>陳昭瑛，〈儒家詩學與日據時代的台灣：經典脈絡的詮釋〉，《台灣儒學：起源、發展與轉化》，台北，正中，253-255頁，2001。

<sup>9</sup>同前註，252-255頁。

<sup>10</sup>潘朝陽，〈自序〉，《明清台灣儒學論》，台北，學生，2001。

<sup>11</sup>潘朝陽，〈第四章日據台灣的雙層儒學與外來思想：吳濁流、洪棄生、賴和〉，《台灣儒學的傳統與現代》，台北，台大出版中心，42頁，2002。

<sup>12</sup>同前註，194-195頁。

儒學的學者，當其研究板塊拉到「台灣儒學」，都在日治時期特別強調抗日精神，而所選擇的文人也不約而同地選擇了洪棄生、賴和與吳濁流。挾著對過度本土化的警覺，兩者都希望藉由闡述台灣儒學，特別是日治時期依舊悍然的漢民族精神，來表達即使遭受殖民統治、西學降臨，台灣漢民族的儒家風骨依然純粹。但這樣的儒學研究，與強調本土抵抗的研究者僅僅是政治立場上的差異，論述策略卻並無二致。

念茲在茲強調日治台灣儒學的漢民族主體性，並試圖以專書的方式定調台灣儒學，特別是日治時期之儒學風貌，雖然可說把握住了日治儒學裡來自中國的漢民族成分，但對於同樣具有儒學傳統，並以國體論、天皇崇拜為變形的日本儒學成分，則較無法顧及。台灣文化裡頭的「中國質素」與「日本質素」缺一不可，只見「漢」不見「和」，將與潘朝陽所認為的「偏執的本土化狂潮」產生一樣的盲點，即「台灣文化」的豐富與複雜內涵將被簡化。

要理解日治時期的台灣文人或仕紳階級，或所謂台灣的「儒學」，筆者認為漢民族主義的儒學面向，允為該時期台灣社會與文化的基本骨架之一。但對於曾經存在的，或許對台灣的漢民族來說，稱之為「扭曲」亦不為過的日本儒學質素，若全盤否定或迴避，則吾人將無法更辯證的去解釋日治台灣文人，乃至其儒學論述，為何與前清時期相較具有偌大差異的歷史事實。

因此筆者認為，若能將「日治台灣儒學」在不同儒學脈絡中的修辭意義，以及其歷史成因梳理清楚，或許便能發現，與其將某些文人群劃為「傳統」，某些劃為「現代」，或急於將屬於漢民族的「儒學」，或大和民族的「儒學」，貼上或褒或貶的標籤，不如更細緻的去考察文人集團或作家之修辭話語中，「儒學」、「漢學」、「孔教」等幾組概念，處於何種時代脈絡，因而使得這些東洋傳統概念同時存有「傳統性」與「現代性」、「抵抗」與「妥協」、「中國性」與「日本性」。

如同子安宣邦在其專書《東亞儒學：批判與方法》的〈序言〉對所謂「東亞儒學」所做的反思「『東亞』並不是一個實體，不存在於地圖之上。當有人說『東亞儒學』是一個不言自明的概念時，他已經先入為主地預設了以中國儒學為核心、由中國儒學向周邊地域發生影響的論述模式。<sup>13</sup>」同樣的，若我們的關注焦點是「日治台灣儒學」，則其內涵是否必然是「清代儒學的遺緒」或「日本近代儒學的外沿」呢？當我們將看似那些不言自明的「概念」打開，將「日治」、「台灣」與「儒學」等幾組詞彙，都不看做意義固著的對象，而將其放回二十世紀的東亞歷史脈絡中，與歐風東漸下的現代性文明並觀，或許，我們便能看到那些時常被一分為二的面目底下，實則異中有同的精神內涵。

## 第二節 研究範疇與材料

<sup>13</sup>子安宣邦，〈序〉，《東亞儒學：批判與方法》，台北，台大出版中心，2008。

關於「日治台灣儒學」是一個相當龐大的命題，爲了便於討論與說明，筆者將其分爲「論述」與「實踐」兩大範疇，就論述方面而言，相關材料包括文人著述，例如《吳德功全集》、《連雅堂全集》；報刊與雜誌上相關之討論，例如台灣民報上的〈新論語〉、〈新孟子〉<sup>14</sup>、台灣日日新報上的〈崇聖會祭聖〉<sup>15</sup>等；詩社與文社之作品集中涉及儒學意識的詩歌或論述文章、民間私塾的教材與教育碑記的內容等。而在實踐方面，對於空間的分析與實踐形式的變化，例如從傳統書院學規到公學校的教育內容，或孔教團體的文化活動形式，民間詩社文社的徵文主題之訂定過程，半官方場域的日台漢文人之唱和，官方性質的祭孔大典等，其實皆與儒學實踐有關。總括來說，凡涉及儒學成分的文本及實踐，其實在筆者的立場而言都屬於日治台灣儒學的範圍，不分其內容與思維、精神，應視爲傳統或現代，庶民或菁英，其認同是漢、和或東洋。

這樣大的研究範圍，自非筆者所能駕馭，故本文在研究材料上，將選擇兩個具代表性的文本來源，以崇文社文集爲主，台灣民報社論爲輔。以特定路徑與視角，分析關於儒學或以「儒學」爲修辭的論述，與清領時期的儒學內涵，以及日本近代儒學環境等外部歷史脈絡的關聯性。並思索其與日治學校教育中的「漢文」與「修身」，以及《教育敕語》具備何種時代關聯性。在時間點的選擇上，清代台灣與日本德川至明治時期、乙未的歷史背景，以及日治前期的社會文化背景等等，筆者皆會做概略性的描述。而實際儒學文本的發表時間點，則依據崇文社文集百期集成的時間，關注至一九二六年爲止。

另外，選擇以台灣民報社論作爲主要參照對象，乃因崇文社文集所發表之漢文，主要是對時政與時代議題的策論，台灣民報社論雖爲白話文，但其關懷議題與崇文社文集實有若干疊合之處，而社論本身的策議性質，亦與崇文社文集較爲接近。爲求聚焦，對台灣民報的觀照將以社論爲主。而有鑑於台灣民報曾多次改名，爲了方便論述，除了第五章的

### 第三節 相關研究回顧

#### 一、日治時期儒學相關之前行研究

目前，以「日治時期台灣儒學」爲名的文獻選集，僅有林慶彰編輯的《日據時期台灣儒學參考文獻<sup>16</sup>》，從《台灣先賢集》、《台灣先賢詩文集彙刊》，若干文人全集如《吳德功全集》、《洪棄生先生全集》、《張純甫全集》，以及日治時期之雜誌如《南音》、《台灣文藝》，報刊如《台灣日日新報》，蒐集選錄了若干篇論文。

<sup>14</sup>台灣民報，1921.3.26。

<sup>15</sup>台灣日日新報，1919.10.26。

<sup>16</sup>林慶彰編，《日據時期台灣儒學參考文獻》(含上下兩冊)，台北，學生，2000。

至於本書之內容，包括文人對於儒家經典的詮釋或研究、儒學與墨學的比較、中國歷史人物的評價以及若干涉及當時台灣時局的論述。黃翠芬認為，編者對何謂「儒學」，或何謂「儒學相關文獻」的選取標準，並沒有明確的定義或規範。導致本書的論文主題過於龐雜<sup>17</sup>。如果將「儒學」限縮在儒家經典或思想的討論，該書內容確實溢出主題，但若將「儒學」視為日治時期文人思維方式與內容的基礎或一部份，則林履信〈釋學術〉中關於台灣之學術應為何用的具國際視野的闡釋<sup>18</sup>，以及張深切〈台灣怎樣要革命〉對日本帝國資本主義的批判<sup>19</sup>，若與兩人其他對於孔子的評論文章合觀，則可看出儒家意識與啓蒙論述、社會主義的媒合與對話。

而在其他關於日治儒學研究的實際成果方面，如翁聖峰〈一九三零年台灣儒學、墨學論戰<sup>20</sup>〉，則討論了該年四月到九月，主要登在台灣日日新報及台南新報上，連雅堂、張純甫，甚至日人小野溪洲等關於儒、墨兩家思想之於日治台灣社會，以及彼時的世界時局應如何調適與因應的一次密集對話。藉由本論文中的第一手資料，可得知一九三零年的文人為因應外來思潮，曾試圖將儒墨思想做出新的詮釋。翁聖峰以唐代韓愈與中國清末梁啟超等人對傳統文化進行再思考時的時代環境，與日治之政治與文化處境做一對照，點出「外來思潮」的降臨是促使此論戰發生，並產生墨學批判者如張純甫，與如墨調和者如黃純青、連雅堂等的最大因素。有趣的是，這之中並沒有徹底的儒學批判論述，揚墨抑儒的論調幾不能見。可以想見儒學確為許多文人們安身立命的所在。而此「外來思潮」，或許是西方的基督教文化，或許為殖民者帶過來的東洋文化，甚至筆者猜想，亦有可能存在著對左翼思潮的回應。漢民族的傳統思想在日治時期台灣的有機性與再創造的可能性，透過儒墨論戰確實清楚的展示出來。

李世偉的〈日治時期台灣的儒教運動<sup>21</sup>〉，則是一篇以將近九十頁的篇幅仔細整理日治孔教團體之沿革的專文。該文對各個日治主要孔教團體的成立旨趣、歷史背景、主事者身分，以及孔教團體與殖民政府、民間其他文人結社的關係做了詳盡的整理，也論述了「儒學」修辭之於殖民者與被殖民者的多重性，並不單單將儒教團體簡化為封建落後或趨炎附勢，是一篇極富參考價值的論文。有趣的是，該文將崇文社定義為儒教運動的一環，並指出昭和三年至五年(1928-1933)的儒墨論戰中，崇文社所扮演的角色。李世偉認為，台灣的儒教團體可有四種分類，粗分為「學藝性儒教」與「宗教性儒教」，學藝性儒教乃詩社與文社，成員多為文人雅士，而與一般民眾較無直接接觸，詩社多為純粹的文人唱和，文社則較傾向以公共議題、殖民政策的議論，可視為一股文人的輿論力量。宗教性儒教則分為善堂及鸞堂，善堂經常於民間舉辦對一般民

<sup>17</sup>黃翠芬，〈〈日據時期台灣儒學參考文獻〉評介〉，東海大學文學院學報，2001.7，346-347頁。

<sup>18</sup>林履信，〈釋學術〉，《日據時期台灣儒學參考文獻上冊》，台北，學生，2000，327頁。

<sup>19</sup>張深切，〈台灣怎樣要革命〉，《日據時期台灣儒學參考文獻上冊》，台北，學生，2000，489-492頁。

<sup>20</sup>翁聖峰，〈一九三零年台灣儒學、墨學論戰〉，台北教育大學學報第19卷第1期，2006.3，1-22頁。

<sup>21</sup>李世偉，〈日治時期台灣的儒教運動〉，《台灣佛教、儒教與民間信仰》，台北，博揚，2008，184-268頁。

眾的宣講勸善活動，鸞堂則有固定的祭祀儀式，透過宗教行為來勸善懲惡。此四類儒教團體的基本成員皆為地方菁英份子，即泛稱的仕紳階層，若不是具有功名的儒士，便是受過良好漢學教育的地方文人，另外也有部分的富商或地主。

再來，第一節提及的陳昭瑛與潘朝陽兩位研究者，對日治時期儒學的詮釋，亦為相當重要的前行研究之參考。陳、潘各在專書《台灣儒學：起源、發展與轉化》與《明清台灣儒學論》，理出一條可視為台灣儒學史的軌跡。二人賦予的日治台灣儒學基調，的確可視為從漢民族主義之研究立場出發的典型。對於此時期之儒學風貌，陳、潘舉出的數位文人有大量重疊之處，此點前面已有述及。面對日治時期，陳昭瑛將論述集中於洪棄生、連雅堂、王松等人的儒家詩學，以及吳濁流小說中的漢族意識，特別強調殖民者的統治帶來的儒學危機，故文人對於振興或維繫漢文化的使命感極為強烈<sup>22</sup>。而潘朝陽則以洪棄生與賴和的思想內容為基礎，展示儒者面對新時局的因應態度<sup>23</sup>。兩位研究者的研究傾向讓台灣儒學面貌中的漢族意識極為清晰，但台灣儒學中的同化論述，乃至面對西方文化時綜合日本與支那而做出的東洋論述，確實無法顧及，此亦為本論文希望予以增補之處。

而學位論文方面，張瑜庭〈日本與臺灣的漢學連結：明治時期《臺灣教育會雜誌》漢文報(1903-1911)研究〉<sup>24</sup>，則相當聚焦的討論了該雜誌中漢文報的內容與文章來源，並以日台兩地的漢學教育發展為主題，在文化傳播的意義上，爬梳出漢文報上關於德川時期日本漢學(儒學)的引介，以及日治時期日、台兩地祭孔典禮之報導。

## 二、台灣民報之前行研究

以台灣民報為主要論述對象的學位論文，目前已有七篇，但主要仍以台灣民報系統與啟蒙運動，包括教育、婦女解放等為主<sup>25</sup>。筆者尚未見到有學位論文去處理台灣民報中存在的「儒學」論述。不過，蘇世昌的〈1920-1937 台灣新知識份子思想風貌研究〉<sup>26</sup>，在整理該時期各項思潮時，則在第一章第三節〈儒學、儒教的省思與發展〉針對儒學、儒教運動在日治時期面臨的困境與如何因應做出論述，確實為注意到日治

<sup>22</sup>陳昭瑛，〈儒學詩學與日據時代的台灣：經典脈絡的詮釋〉，《台灣儒學：起源、發展與轉化》，台北，正中，2001，253-255。潘朝陽，〈肆、日據台灣的雙層儒學與外來思想：吳濁流、洪棄生、賴和〉，《台灣儒學的傳統與現代》

<sup>23</sup>潘朝陽，〈肆、日據台灣的雙層儒學與外來思想：吳濁流、洪棄生、賴和〉，《台灣儒學的傳統與現代》，台北，台大出版中心，2008，142 頁、194-195 頁。

<sup>24</sup>張瑜庭，〈日本與臺灣的漢學連結：明治時期《臺灣教育會雜誌》漢文報(1903-1911)研究〉，臺灣師範大學國際漢學研究所碩士論文，2010。

<sup>25</sup>包括蕭柏暉，〈台灣的報業傳承與政治社會運動—以台灣民報社員人際網絡為中心〉，台北教育大學台灣文化研究所碩士論文，2011。黃薇妮，〈1920 年代台灣小說的女性論述與現代性議題—以《台灣民報》為中心〉，中興大學台灣文學研究所碩士論文，2008。楊翠，〈日據時期台灣婦女解放運動之研究〉，東海大學歷史所碩士論文，1990。等等。

<sup>26</sup>蘇世昌，〈1920-1937 台灣新知識份子思想風貌研究〉，清華大學中國文學研究所博士論文，2009。

儒學的複雜風貌之研究。但蘇世昌的論文旨在為日治中後期的台灣知識分子風貌做一個整體的勾勒，日治前期的台灣儒學，以及其與清末台灣儒學、近代日本儒學之關係為何，則關注較少。

而期刊論文方面，與儒學相關者，則有翁聖峰〈日據時期(1920-1032)台灣的儒學與儒教—以台灣民報為分析場域〉<sup>27</sup>，本文釐清了台灣民報中「儒學」、「儒教」等用語，並試圖從「傳統」與「反傳統」的角度，探討知識分子啓蒙話語中的傳統基底，最後指出台灣民報中的啓蒙論述，仍存在許多對儒學價值的肯定，展現出知識份子尋求新舊調和的意圖。本論文的研究材料除了崇文社文集，台灣民報社論集亦是主要素材，故本文的若干概念，特別是「儒學」與「儒教」的概念釐清，對筆者實有一定助益。

### 三、崇文社文集之前行研究

以崇文社為主題的學位論文，則有兩篇，分別是蘇秀玉〈日治時期崇文社研究〉<sup>28</sup>、溫惠玉〈日治時期臺灣傳統漢文的應世與革新：以崇文社與臺灣文社為例〉<sup>29</sup>。蘇秀玉的研究主要為原始資料的掌握，歷史背景的爬梳與文本分析。主題上較無聚焦，是可惜之處。溫惠玉的研究以崇文社與台灣文社的「漢文」為研究對象(指文言散文)，分析兩大文社之社團調性，並討論基於時局而多元化的「漢文」想像，涵蓋文體的改良，並指出其根基於當時的何種歷史脈絡。最後為傳統文人的逐漸失勢與意圖力挽狂瀾的用心給予肯定。有意為新舊文學論爭中處於挨打一方的「舊文人」翻案。另外，吳宗曄〈《臺灣文藝叢誌》(1919-1924)傳統與現代的過渡〉，雖是聚焦台灣文藝叢誌，然而其將文叢的沿革，傳統漢文與當時歷史情境的關係，文叢中的新學知識系統，以及裏頭的小說內容，做了細緻且全面的整理及分析。其第三章〈《臺灣文藝叢誌》古為今用的徵文內容探究〉，與筆者希望探討的「儒學」修辭相關，不過其著眼於「漢文」與殖民者的同文關係，並闡述殖民統治下漢文的多重價值，並將「漢文」視為上對下籠絡，或下對上迂迴、協力的論述策略。筆者則希望探討其中的儒學修辭如何彼此交涉，並拉出日本儒學降臨台灣的傳播路徑。

而與崇文社文集相關的期刊論文，涉及「儒學」範疇者，則有施懿琳的〈日治中期台灣漢儒所面臨的危機及其因應之道—以崇文社為例(一九一七到一九四一)〉<sup>31</sup>，此專文蒐羅了許多第一手的史料，也為史料進行了與社會背景結合的分析。梳理出漢儒

<sup>27</sup>翁聖峰，〈日據時期(1920-1032)台灣的儒學與儒教—以台灣民報為分析場域〉，台灣文獻，五十一卷第四期，2000。

<sup>28</sup>蘇秀玉，〈日治時期崇文社研究〉，彰化師範大學中國文學研究所碩士論文，2001。

<sup>29</sup>溫惠玉，〈日治時期臺灣傳統漢文的應世與革新：以崇文社與臺灣文社為例〉，清華大學台灣文學研究所碩士論文，2011。

<sup>30</sup>吳宗曄〈《臺灣文藝叢誌》(1919-1924)傳統與現代的過渡〉，臺灣師範大學台灣文化及語言研究碩士論文，2009。

<sup>31</sup>施懿琳的〈日治中期台灣漢儒所面臨的危機及其因應之道—以崇文社為例(一九一七到一九四一)〉，《從沈光文到賴和—台灣古典文學的發展與特色》，高雄，春暉，271-312頁，2000。

面臨的殖民與新學兩大壓力夾擊下的對策。

另外，翁聖峰〈日治時期台灣孔教宗教辨—以台灣文社與崇文社為論述中心〉<sup>32</sup>。則分析了日治孔教的三個側面，分別為與新學的對話、與國教的關係、與教育敕語的關係。翁文對日治孔教之內涵論述詳盡。關於孔教與教育敕語的討論也與筆者的關注相同。

#### 第四節 研究方法與章節架構

##### 一、研究方法

本論文要作的不是追問「日治儒學是什麼的儒學研究」，所以並非儒學經典的考察，儒學對於筆者更接近一個分析視角。對不同的文人集團而言，儒學修辭在日治的複雜歷史情境有各自的生成脈絡。不同脈絡下儒學修辭要對話的對象，以及「儒學」在修辭學意義下的「重層性」，是筆者意欲深究的對象。因此，在研究框架的設定上，筆者將以類似儒學史的方式，進行清末儒學與日治儒學、明治儒學的若干對照，並將其放置於清末的外部政治經濟環境來看待。探討台灣儒學在東亞這一區域，乃至東洋/西洋的更大板塊中，所產生的儒學修辭之意義。同樣的，在日本近代儒學方面，則梳理明治日本與江戶幕府在東亞這一區域，乃至東洋/西洋之外部環境，循此政治經濟結構而生的儒學修辭之意義。接著，依循這兩條軸線，梳理日治時期的台灣，在改隸後，成為日本帝國之一環的外部環境下，在東亞這一區域，以及東洋/西洋的更大板塊中，其儒學修辭之意義。並思索作為物質基礎的日本帝國引導下的現代化與工業化，對儒學修辭造成何種影響，希望能讓儒學修辭緊貼日治台灣社會的發展，並透過這些重層意義，觀照出彼時的東亞局勢。

最後，試著闡述這樣的儒學修辭，若放置在台灣的儒學發展史中，其所代表的意義為何。並指出這樣的儒學時代性，是東亞儒教圈下中、日、台三地特殊的儒學語境交織而成，其背後最強烈的動因，或許為西方文明論的降臨。

日治時期的中、日、台之三角關係，以及該時期東亞區域與西方列強的複雜互動模式，毋寧是導致今日東亞局勢與兩岸至今糾纏不清的歷史根源。在東亞的範疇內，既要以漢民族立場抵抗日本的殖民統治，又要在不斷受到日本同化政策之時，重新思索台灣與中國之間的關係。但在世界史的框架下，台灣、日本與中國，又同樣在十九世紀受到西方列強的強力叩關，本國的傳統文化皆面臨西方文化的挑戰。就日本帝國主義下的台灣島而言，同樣具有漢學傳統的台、日兩地漢文人，有時似乎可以站在同一陣線，有時又處於對立面。於是，殖民者的官方視角、日本漢文人的視角、台灣本地

<sup>32</sup>翁聖峰，〈日治時期台灣孔教宗教辨—以台灣文社與崇文社為論述中心〉，收於殷善培編《文學視域》，台北，學生，399-424 頁，2009。

漢民族視角，持續對話之結果，造就出「共同維護東洋傳統」、「無形中形成殖民共構」、「隱含殖民與被殖民間的對抗」之數種排列組合。若以小說文本作類比，此時的每個角色，在表象的台詞背後，都另有潛台詞。此亦為日治儒學最耐人尋味之處。

筆者將參考黃美娥近幾年試圖開展出的論述框架，不以強調「民族氣節」、「儒家精神」為傳統文人塑像，亦不以過於簡化的認同圖式進行二元分類。從其專書《重層現代性鏡像》，以及若干篇論文中，可以看見其透過對傳統文人精神內裡、以及文言小說的掌握，拉出日治現代小說的起源，有別於以「中國儒家精神」或「抵抗史觀」切入，而容易將研究目光遠離所謂「協力者」或「媚日文人」的侷限，該書以「現代性」為切入點，另闢蹊徑，探討傳統文人的「新」或「現代意義」。指出面對殖民情境下的若干新事物，以及二十世紀初西風東漸的新時代，傳統文人在身體感覺、文化視域或新國民想像上，所顯現的「交混性」<sup>33</sup>。

上述黃美娥的論述策略，讓日治文言小說這一新領域逐漸開展出來，小說本身的篇幅與敘事性，也讓後續的研究者得以挖掘出許多日治文言小說中對於新事物、新世界之想像或體驗。日治文言小說的重層意義與豐富性也因而逐漸獲得關注<sup>34</sup>。

筆者則將把重心放在以儒學修辭之上，以「儒學」為聚焦主題，試著從現代性話語的反面，即儒學修辭、儒教活動，去勾勒被定義為傳統文人群或新知識分子的文人群精神內裡的「傳統性」或「東洋性」，以及「傳統」，如何與「啟蒙」、「現代」發生關係。試著重新思索游勝冠對「傳統文人」之批判，游氏在〈舊瓶裝舊酒—日治時期舊文人「新文化視域」的封建性〉、〈同文關係中的台灣漢學及其文化政治意涵—論日治時期漢文人對其文化資本「漢學」的挪用與嫁接〉兩篇論文中將「漢文」及「儒學」視為「傾斜者」對「統治者」之文化資本。筆者則試圖將「漢文」、「漢學」、「儒學」看作一種時代性修辭，提出其具有的「啟蒙/載道」意識，並將「傾斜」以「東洋意識」代之，對此種「傾斜」的時代意義作出解釋。

筆者嘗試歸納出的進路若可行，應可當成一種對日治時期台灣儒學的分析視角，以此面對儒學修辭中看似「傾斜」之論述。考掘出每一個文人本身可能內蘊的，更為複雜的精神圖像。

## 二、概念定義

<sup>33</sup>包括〈二十世紀初期台灣通俗小說的女性形象—以李逸濤在《漢文台灣日日新報》的作品為討論對象〉、〈從詩歌到小說—日治初期台灣文學知識新秩序的生成〉、〈差異/交混、對話/對譯—日治時期台灣傳統文人的身體經驗與新國民想像〉等多篇。

<sup>34</sup>其研究成果在近幾年獲得很大的進展，以文言通俗小說為題的學位論文，至今已有 6 篇以上。而其內容則包括神怪、犯罪、愛情、武俠等。



本論文命題為日治前期儒學，而試圖探究的兩個面向則為「啓蒙/載道」與「東洋意識」。為使往後論述能更加清晰，本小節將對論文中的主要概念稍加定義。

首先，關於時間斷線，本論文的日治前期，為一八九五年到一九二六年，為了使日治台灣儒學的時代性變化更加清晰，乙未之際的儒學面貌必須有所呈現，而一直到崇文社開始進行課題徵文活動的一九一七年，台灣社會也由初期的武裝抗日慢慢走向政治文化運動，此時期不管是台灣內部的新式教育、傳統漢學場域之變化，或國際間的重大事件，如一戰的爆發、俄國的革命等等，皆劇烈影響著台灣知識分子的自我認識與對時代的解讀，因此，雖然本論文的研究材料真正時間點落在一九一七年到一九二六年，為了俾使儒學內涵的變化能更清楚，故在時間的稱呼上，筆者仍以「日治前期」行文。

再來，日治時期的文人論述，不管是台灣民報或崇文社，其實比起「儒學」，更常使用「儒教」一詞。使用「儒教」一詞時，較常指涉道德倫理下的行為規範，而「儒學」的使用，則多在與新學、釋道並論時，指涉儒家的學問或思想<sup>35</sup>。本論文關注的行動主體仍屬當時的文人階層，勾勒的亦是儒學修辭背後所透顯出的精神內涵，故論文命題上，採用「儒學」一詞。

關於「啓蒙」的概念，本論文採用的並非傅柯〈何謂啓蒙〉一文中，對啓蒙所做的哲學性論述。傅柯認為，當人類運用自身理性而不服從任何權威時，便是啓蒙的時刻<sup>36</sup>。然而，在日治前期的台灣，筆者認為「啓蒙」更接近於啓發民智、提高受教權、掙脫封建枷鎖，在知識分子心中，「啓蒙」乃是對社會大眾的一種義務<sup>37</sup>。本論文聚焦對象乃為崇文社與台灣民報的文論，因此對啓蒙一詞的詮釋，將以台灣民報脈絡下的概念為主，指涉知識分子欲啓發一般大眾脫離蒙昧的態度。緣此，「啓蒙」一詞在日治台灣，或可能與崇文社的文學載道觀有所重疊，皆指知識分子對一般大眾進行教育、訓誨、告誡。關於此兩組概念的討論，筆者將在第五章開頭進行更詳細的論述。

其次，關於「東洋」一詞的使用，以一八七七年井上哲次郎提出的「東洋論述」為張本，用以指涉相對於西洋的亞洲文化，特別是東亞儒教圈與印度的佛教文化。在此時代語境下，東洋不僅僅相對於西洋，亦有日本將自身視為東洋文化之精粹的慾望<sup>38</sup>。日治前期知識分子認知下的東洋意涵，與井上的認識最為接近，是故，本論文所使用的「東洋意識」，乃是指殖民地情境下，相對於西洋而產生的，以日本為首的東

<sup>35</sup>翁聖峰，〈日據時期(1920-1032)台灣的儒學與儒教—以台灣民報為分析場域〉，台灣文獻，五十一卷第四期，2000，292頁。

<sup>36</sup>傅柯，〈何謂啓蒙〉，《傅柯集》，上海，遠東，2003，533頁。

<sup>37</sup>例如在〈本報經營更新〉一文，民報以「啓發我島文化與振興台胞元氣為宗旨」。見《台灣民報》第299號昭和5年2月8日。

<sup>38</sup>陳瑋芬，〈第三章「東洋」「東亞」「西洋與「支那」〉，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，台北，台大出版中心，2005，104-108頁。

洋民族主義，支那亦被統攝在此一範疇之中。

最後，本論文將知識分子的儒學話語、儒學本身的詮釋、儒學意識型態的展演，視為一種嵌合於特定時空脈絡下的「修辭」，以表明日治前期的台灣儒學並非定著不變的本質性概念，而是與彼時的殖民情境、歐風美雨具互動性、對話性的浮動的概念。故將以「儒學修辭」這一概念作為論述工具，對崇文社與台灣民報社論的儒學相關論述探究之、梳理之。

### 三、章節架構

在章節的安排上，第一章為緒論，將概述筆者的研究動機，與研究材料的選取，前行研究的介紹。從〈第二章歷史溯源—十九世紀末臺灣與日本儒學概況〉開始，則從十九世紀末的東亞局勢爬梳起，特別聚焦於彼時的日臺兩地之政治與經濟結構概況，包括日本從封建幕府轉向官導式資本主義、君主立憲制所產生的差異，以及台灣從封建時代之經濟，轉為半封建、半資本主義，並設立台灣總督府所具有的時代意義。接著探究清末及明治時期循此而生的儒學修辭，在台灣方面將如何帶有清代的繼承與乙未的變調。清代朱子學的「經世致用」之學，以及其「功利性」與「民俗性」，如何在科舉制度消失後，轉化為民間私塾、文學社團、官方系統的教育或傳播機構，以及新興的孔教團體、祭祀制度。而乙未之際的民族性，又將如何影響之後漢民族主義的儒學表現。這部分的歷史材料，在政治經濟結構方面，則將借助學者專書與清代之第一手材料，而在儒學修辭的表現上，則將以陳昭瑛與潘朝陽的專論為基底，輔以若干教育碑文與書院學規等第一手資料。日本方面，則論述德川時期的儒學發展，如何將日本固有之神道與儒學結合，進而產生明治時期的日本國體論。專書方面將藉助張崑將<sup>39</sup>、劉岳兵<sup>40</sup>、子安宣邦<sup>41</sup>之研究成果，以及若干期刊與學位論文。

〈第三章日治前期臺灣的儒學環境變化〉，藉由對日治前期的政治與經濟結構，文化環境的掌握，首先探悉地主或仕紳階級，如何在殖民地的政治結構中與日本殖民者產生互動與對話。再來，考持日治前期的漢學環境，將參考施懿琳<sup>42</sup>、黃美娥<sup>43</sup>等人的專書專論，探討西學東漸、新式教育體制成立、漢學危殆與詩社林立的社會背景。接著論述日治初期至一九二零年代台灣漢文人主要的活動場域、活動成員，與清代之異同所代表的時代意義。

〈第四章 殖民情境中的民間文社及其刊物—崇文社與《文集》〉，介紹崇文社之創

<sup>39</sup>張崑將，《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》，台大出版中心，2007。

<sup>40</sup>劉岳兵，《日本近代儒學研究》，北京，商務，2003。

<sup>41</sup>子安宣邦，陳瑋芬譯，《東亞儒學：批判與方法》，台大出版中心，2008。

<sup>42</sup>施懿琳，《從沈光文到賴和—台灣古典文學的發展與特色》，高雄，春暉，2002。

<sup>43</sup>黃美娥，《古典台灣：文學史·詩社·作家論》，台北，國編館，2007。

設及其活動，並透過多篇發刊序言，觀察崇文社在日治儒學語境中的位置，接著透過對其文集中儒學相關話語的新詮釋，了解台灣儒學與日本明治後之儒學發生怎樣的受容。最後以文集中，對若干當時的社會現象所發的議論，勾勒其儒學視角，對台灣當時社會所作之解讀，具有怎樣的時代意義。

〈第五章《台灣民報》與《崇文社文集》中的兩個儒學面向〉綜合前面三章的歷史背景、儒學修辭與崇文社儒學內容之掌握，試著歸納出兩個日治台灣儒學的時代性面向，包括，「啓蒙/載道下的儒學意涵」、「東洋框架下的儒學意涵」。啓蒙意義的儒學，讓儒學與彼時的世界局勢、新思潮、現代化體制對話，贊同儒學的改革與繼承，仍將對社會做出貢獻。台灣民報中對儒家經典有策略性之運用，以此提出治國之道，當尊重憲法、重視民意。崇文社亦有若干篇章，映射出以儒學道德為本的思考，與殖民者之儒學修辭、殖民地資本主義之間的張力關係。而東洋意識的儒學，則以國體論、同化論、日華親善、漢學之對抗西學、孔教論等等，為主要切入點，指出以上兩面向所具有之時代意義。

最後，在結論的部分，除了論文回顧外，在首節將從庶民性的觀點回看，對啓蒙/載道意義的儒學話語進行反思。第二節則試圖以「日華親善」的角度，對東洋意識下的台灣儒學者做出定位，指出其主體能動性之所在。期望藉此，能從更宏觀的角度，思考歷史上同屬東亞漢字圈、儒家文化圈的東亞諸國，在當代能有怎樣的對話。最重要的，必須能回過頭來解釋陳昭瑛及潘朝陽等，以及葉石濤、游勝冠等前行研究者面對中國文化，以及台灣文化內的中國質素時，所產生的複雜情感，讓中國質素成為東亞各國自身歷史積累中，既有共同歷史根源，又在各國的本土化中找到自身生命，並再創造的文化能量。

## 第二章、歷史溯源—十九世紀末臺灣與日本儒學概況

### 第一節 清領時期的台灣儒學概況

#### 一、清代台灣儒學主流：福建朱子學

本論文的主要目的為探討日治時期的台灣儒學意涵，討論時間起於一八九五年的乙未割台。在此之前，台灣雖位居清帝國之邊陲，並在清領初期有過一段較為不安定的開墾期，但經過兩百多年的清朝統治後，台澎兩地都已大致進入較為穩定的文教社會，各地書院的設立、私塾的蓬勃、進士舉人的湧現，都可說明此時期的台灣儒學已具有一定程度的發展。此時期的台灣儒學，根據前行研究<sup>44</sup>，在文人階層的場域裡，朱子學可說佔據著主流地位，而在常民的日常實踐中，儒教也成為主要的意識形態，並影響著世代台灣人後續的各種作為。

台灣的儒學脈絡，依據陳昭瑛勾勒的脈絡，可分為「起源」、「發展」與「轉化」三階段，「起源」指的乃是明鄭時期，「發展」對應的是清領時期，而「轉化」則指日治時期的割台與殖民地經驗。陳氏在其專書《台灣與傳統文化》，將鄭氏王朝所帶進台灣的文化傳統概略分為三部分，分別是「政治與教育」、「民生與宗教」、「文藝與建築」，並從中看出台灣傳統文化中的中國根源。這三個類項可說涵蓋了文人階層與庶人階層的日常實踐。雖然本論文的主題乃為日治時期，但若沿用此三類項，將其作為一方法論的運用，則筆者認為日治時期的台灣儒學與儒教考察與詮釋，亦可以這三類項涵蓋之，如此更能看出其歷時性的發展與變化。

根據陳氏所述，台灣儒學的起點從明鄭時期所建的第一座廟學起始，繼承南明儒學，重視「經世致用之學」。其成員以鄭氏家族、南明諸臣遺老為主，如徐孚遠，在跟隨鄭氏渡台之前，已為幾社與復社之成員，重視儒學的經世性，稍後主持台灣文治的陳永華，亦曾受教於徐。從江日昇的《台灣外記》所載陳永華之啓奏鄭經書，可看出此時期台灣儒學的經世性：「今既足食，則當教之。使逸居無教，何異禽獸？須擇地建立聖廟，設學校，以收人材。庶國有賢士，邦本自固，而世運日昌矣。」明鄭的台灣儒學是治國之初、處於危急存亡之秋之春秋之學，因此甚少抽象論述<sup>45</sup>。此時期的儒學內涵亦在儒家「華夷之辨」史觀的作用之下，具有民族主義的性格。

第二階段的發展則在清代，以朱子學為主。此時期的主導成員則為仕宦文人，例如

<sup>44</sup>參看，陳昭瑛，〈壹、儒學在台灣的移植與發展：從明鄭至日據時代〉，《台灣儒學：起源、發展與轉化》，台北，正中，2000，11頁。潘朝陽，〈從閩學到台灣的傳統文化主體〉，《明清台灣儒學論》，台北，學生，2007，141-152頁。

<sup>45</sup>陳昭瑛，〈壹、儒學在台灣的移植與發展：從明鄭至日據時代〉，《台灣儒學：起源、發展與轉化》，台北，正中，2000，4-5頁。

陳瓊、鄧傳安、阮蔡文等人。教育碑文、書院等皆是主要傳播場域，而朱子理學的格物致知概念則為主要思想，一直到乙未，福建朱子學皆在台灣儒學中佔據主流地位。

## 二、清代台灣的官方儒學場域—書院

在漢文傳播場域方面，潘朝陽認為書院擔負起主要的角色、成為儒家教化眾民的重要形式之意義與內涵。

### (一)書院的意義—「理想型文人」之塑造

有別於府縣儒學，書院多為地方文人與官紳合辦，潘朝陽在其研究中，歸納王陽明、熊十力對書院的論述，將設立書院的終極目的歸於「建立東土的道德理想人格，並依此道德理想研窮宇宙人生，進一步冥契真理。」乃所謂「利於禮也。」：

今學校教育，但令學子講習一切學術，易言之，即惟重知識技能而已。至於知能所從出，與知能所以善其用者，則存乎其人之器識。器識不具，則雖命之求知能，其知能終不得盡量發展<sup>46</sup>。

熊十力指出「器識」的培養，是書院教育有別於純粹知識教育之處。簡言之，書院是「理想中國士人」的培育所。儒家的書院，自古至今，其根本主旨均以建立士子儒生的「道德主體」為其根本主旨。期望一個以「士子儒生」為道德文化主體的儒家社會。「道德主體」與「器識的培養」，成為清領時期書院意義下的「理想型文人」之條件。然則，到了日治時期，「理想型文人」在清領時期被強調的內在道德性，卻開始產生變化，道德實踐對象出現明確的對象物，即「天皇」。關於這樣的時代變化，筆者將在後面章節予以闡述。

### (二)台灣的書院

台灣官學建立的起點，陳昭瑛將起點設在明鄭時期陳永華奏請鄭經建立孔廟、設明倫堂始。潘朝陽強調，陳永華之精神乃承襲孔子訓誥而來。「今既足食，則當教之。使逸居無教，何異禽獸？」與《論語·子路》中的「富而教之」同意。

台灣書院設立的背景，通常由地方官配合地方仕紳耆老而設立。以澎湖為例，「文石書院」的建置，便是透過地方官胡建偉與貢生許應元攜手共建而成，而其目的則為使澎湖士民能「義精仁熟」，最終進入「聖賢之域」<sup>47</sup>：

春夏詩書、秋冬禮樂，以砥礪其心性、潤澤其文章，處則為有道之士，出則為有

<sup>46</sup>熊十力，〈復性書院開講示諸生〉，《十力語要·卷二》，台北，廣文，1974，51-52頁。

<sup>47</sup>胡建偉，〈文石書院落成記〉，收於林豪《澎湖廳志》，台北，台銀，1977，436-437頁。

用之儒<sup>48</sup>。

台灣島內，以噶瑪蘭廳設立「仰山書院」為例。潘朝陽援引楊廷理之詩作，認為其乃是在宋儒理學傳承的脈絡下創建仰山書院。至於烏竹芳的〈仰山社序〉，則生動地描述了仰山書院與仰山社之關係：

十室之邑，必有忠信，況噶瑪蘭環山面海，幅員百三十里，雖地屬新闢，而間氣所終，秀靈所聚，將來必有大發其祥者。蓋上天之降才，原不限於遐域也<sup>49</sup>。

察其學校之設，則有仰山書院。每於公餘之暇，按月考課，因得與諸生相接。而仰山社附焉。則見多士濟濟，蔚然挺秀，有蒸蒸日上之風<sup>50</sup>。

烏竹芳的序說明了書院之設立與地方社會的關係，蘭地雖是清領時期較晚開闢之地，但因為書院的設置，儒家學術得以在地方生根。士人階層的主導，使得儒家文化透過書院等機構的傳播，形構了當地漢人的生活習性，構成了連綿不斷的小傳統。

然而，書院雖帶來台灣社會的文教化，清初康熙對朱子學的大力提倡，亦使得朱子學在國家機構中又回到主流位置。但透過復興理學，壓抑南明實學的作法，則顯示出清廷在台灣提倡朱子學的政治動機。意圖促成社會秩序的穩定，明鄭時期的民族主義內涵、抗拒性的春秋史學則被壓抑。陳昭瑛將清初推行的理學視為官方壓抑明鄭民族性儒學的統治手段。潘朝陽則將清初由官僚所推動的理學，視為來台士人或是在台儒生期望接續朱子道統，所做出的充滿儒家正統意識的選擇。這是兩者之差異，而或許，透過兩種不同面向的解讀，清代朱子學的時代意義反而更能得到彰顯。

### 三、清代台灣儒學的庶民面向

余英時在論《論語》時，從「君子」與「野人」的兩個概念出發，認為孔子說「緣人情而制禮」、「禮失求諸野」，其實君子所重視的「禮」，乃從常民的生活而來。儒學精神並非只存在於「士」階層，常民的日常實踐之中，其實處處皆可見到儒家的「禮」。而在詮釋劉獻廷《廣陽雜記》時，亦梳理出六經分指為小說、戲曲、占卜、祭祀之前身的思維進路，認為中國傳統儒家精神乃源於百姓的人倫日用。根據前述，潘朝陽將士階層的儒學，視為建構起整個社會行為規範的大傳統，常民的生活實踐，則是因應、融合地方特性的小傳統，其兩者間並不相隔絕<sup>51</sup>。在清領時期的台灣，庶民的「文昌信仰」與「敬字亭」之建設，以及「關帝信仰」等等，是儒家大小傳統不相隔絕，儒教精神扎根民間的表徵。

<sup>48</sup>同前註。

<sup>49</sup>轉引自潘朝陽，〈書院：儒教在地方的傳播形式〉，《明清台灣儒學論》，台北，學生，2001，25-26頁。

<sup>50</sup>同前註。

<sup>51</sup>潘朝陽，〈書院：儒教在地方的傳播形式〉，《明清台灣儒學論》，台北，學生，2001，2-6頁。

文昌信仰與科舉制度密不可分，從宋元之際文昌帝君便被視為保佑中舉的儒教神祇。明清時期民間道教的興盛，更使得其滲透至地方社會，而所之衍生的「敬字習俗」，則廣佈至一般庶民階層<sup>52</sup>。

清嘉慶年間，文昌信仰更進入國家祭典，甚至與關帝信仰並稱「文武」。清領時期的台灣，由於文昌信仰獲得官方的支持，移民社會的特質與民間道教的興盛，使得文昌信仰在台灣亦十分普遍。康熙年間，台灣出現首間文昌祠，雍正年間，施世榜則建立台灣第一座「敬字亭」，並以「敬聖樓」名之。另外，與文昌祭祀的具有同樣用意的，還有「魁星祭祀」，同樣在雍正年間，台廈道吳昌祚亦立了首座「魁星堂」<sup>53</sup>。另外，潘朝陽指出，文昌祠並非只是家塾或私塾形式，其實已然成為士子儒生集團宣揚儒家思想、教養地方生童的場所，如一非官方的，但卻居主要位置的道德、文化機構。可見庶民信仰活動，與儒家思想傳播的密切關係。例如《苗栗縣志》記載：

苗屬自道光以來，人文輩起；閭閻市井競行設塾延師，其束脩較各屬為尤厚。各庄生童咸結「文昌社」，冬月會課之<sup>54</sup>。

而除了祭祀場域與教育場域的結合外，伴隨而來的敬字習俗之熱況，以及其中官民共同響應的景觀，亦是重要的文化現象：

若夫敬惜字紙，不讓塹城。或五六年、七八年，士庶齊集，奉倉頡神牌祀之；護送字灰，放之大海。衣觀整肅，鑼鼓喧天<sup>55</sup>。

總結上述，祭祀行為可說是結合官員、仕紳階層與苗栗文人共同做成，繼而影響地方庶民，同心協力築成儒教社會

整體而言，清代台灣儒學的表現，朱子學佔據主流地位，因應科舉之路，士子誦讀四書五經，儒教神祇如「文昌帝君」，民間信仰如「敬字習俗」，在台灣社會皆極為普遍。而就場域而言，官方書院是主要的儒學教育機構，其頒佈之學規具備相當的權威性。大抵來說，清代台灣朱子學，偏向「實用性」、「功利性」與「世俗性」，「論述性」與「思辨性」的成分則較少。

## 第二節 乙未之際的文人與台灣儒學

<sup>52</sup> 陳昭瑛，〈參、台灣的文昌帝君信仰與儒家道統意識〉，《台灣儒學：起源、發展與轉化》，台北，正中，2000，81頁。

<sup>53</sup> 同前註，86-91頁。

<sup>54</sup> 沈茂蔭，〈風俗考七〉，《苗栗縣志》，台北，台銀，1962，113頁。

<sup>55</sup> 同前註。

本論文所聚焦的十九世紀末東亞，以滿清、台灣、日本三者為討論對象，故本節的討論重點，將會以日本從牡丹社事件後的對台企圖、彼時台灣對清廷之戰略價值，以及甲午戰爭後割台之議形成，作為主要的歷史背景之鋪述，並兼及馬關條約簽訂時的列強態度以及台民之反應，最後則概略描述乙未抗日戰爭時台灣士紳階層的因應策略，以及其中展現的儒學精神。藉由上述討論路徑，期能與清代承平之時，政經狀態相對穩定的文教環境相對照，試著看出乙未之際台灣傳統文人的儒學活動，將具有怎樣的變調。

## 一、十九世紀末的東亞局勢

十九世紀末的東亞，是一個西方列強不斷叩關，在遠東各自逐利，時而合作，時而牽制，而東亞三國，日本、滿清、朝鮮在這樣的衝擊下進行著各自的近代化，以求蓄積能力抵禦外侮的時代。

而發生在一八九四年的中日甲午戰爭，或謂日清戰爭，可視為是一場清廷與明治政府之間一場以朝鮮東學黨之亂為契機，進而在處理朝鮮問題時，同時進行一場關於現代化之成敗、東亞未來之政治文化主導權的正面較量。

早在德川幕府末期，因為日本的「鎖國政策」逐漸受到西方國家的挑戰，故當時的開明有識之士，例如佐藤信淵提出以海防建設與富國強兵為目的的「防海策」，以防範從南邊進逼的英國。一八五四年，日本的門戶遭美國強行打開之後，國內的民族意識更空前高漲，當時的儒者，曾主持「松下村塾」的吉田松陰，也因而具體的提出以台灣為佔領目標的建議，將台灣作為南進呂宋島的基地。正如黃秀政所說，「也可以說是從政治、軍事上的觀點，認為要使這一系列東太平洋的弧型島嶼，皆成為日本直接或間接控制的區域，形成一道保衛日本的軍事防波堤。<sup>56</sup>」

到了明治初期，日本可說進入了史上最大量且快速的歐化時期。此時的國家發展政策幾乎全以「西化」為主要走向。明治五年(1872)，新學制被確立，西方實用技藝、培養專門人才、鼓勵民眾興辦實業等等，成為此時教育的主要方針，治外法權帶來的半殖民地現狀，逼使明治政府積極回應列強要求，引進西方政治制度與建立貿易體系的法制化，西方的自由思潮與告人主義也因而開始得到傳布。在這一系列的西化進程裡，武士階層的危機感可說最為劇烈，不僅世襲制度下參與政治的特權受到挑戰，德川時期粲然大備的，當時具普遍意義的學問「儒學」，也似乎要遭到淘汰的命運，以西鄉隆盛為首的士族叛亂，即是明治初期傳統「士」階層之危機感總爆發的最佳體現。因此，以元田永孚為首的宮內傳統武士階層，開始積極倡議儒家道德的回歸，乃至於「王政復古」口號的提出<sup>57</sup>。明治十年(1877)之後，這樣的西方現代政體雜揉東

<sup>56</sup>黃秀政，〈第二章馬關議和的割台交涉〉，《台灣割讓與乙未抗日運動》，台灣商務，1992，15-16頁。

<sup>57</sup>陳瑋芬，劉岳兵編，〈第二章明治儒學的意識形態特徵：以井上哲次郎為例〉，《明治儒學與近代日本》，



洋道德的民族國家，開始定型。西方思潮與東洋道德之間的緊張關係，在明治政府中也初步獲得緩解。

上述有關日本明治政府發展初期，與西方思潮的對話，不僅是日本近代史的一個階段，在本論文中，作為被殖民地的台灣，乃至在日本殖民主義、資本主義發展下受到影響的台灣士人階層，在面對西方價值觀進入台灣後，所形成的傳統儒家道德的「相對他者化」，其心理反應機制、儒學修辭的時代表徵，都是這一東洋/西洋強碰下具體而微的縮影。

爲了從脫亞入歐以求自保，到實現東亞盟主以求取中國而代之，日本將台灣的領有，看成必要的環節。論者恆謂一八七一年到一八七四年的牡丹社事件(日本稱爲「台灣事件」)，是日本此一企圖的明顯暴露。此事件對日本而言，最大的獲利乃是在「中日台灣事件專約」中，得到清廷承認日本此舉爲對琉球居民的「保民義舉」，且承認台灣番地乃爲主權不明的「無主地」。日本此次行動表面上爲企圖併吞琉球，但背後更是爲了在這—擴張南方領土的契機上，再策畫「征臺行動」。黃秀政在其以乙未戰爭爲題的專書中更認爲，此事件可視爲是「日本軍國主義」的運作原型—軍事的「先行」和政治的「追認」<sup>58</sup>，亦可說是日後馬關條約中提出割台之議的前奏。但台灣在政治與軍事價值上的定位，則是在牡丹社事件之後，得到實質的提升，包括沈葆楨的來台、建造防禦砲台、開山撫番、預備建省等積極作爲<sup>59</sup>。

一八七八年，日本模仿德國建立近代軍事制度，並制定「參謀本部條例」，將軍事最高單位參謀本部直隸天皇之下。首任參謀總長山縣有朋並以侵略朝鮮與中國，以實現日本的大陸政策爲職志，積極主張軍備的擴充。壬午事變後，一八八六年，山縣有朋派任其屬下小川又次二度赴中國勘察情勢，回到日本後，更擬定「清國征討政策」，以作爲侵略中國的藍圖<sup>60</sup>。而約莫同時，台灣則在丁日昌與劉銘傳的建設下，完成若干現代化建設。中法戰爭後，清廷的治理台灣，亦積極的以加強海防、富國強兵爲目標。尤其在教育文化方面，一八八七年台北大稻埕設立西學堂，教授西洋學術外，儒家經史子集的教育亦不間斷。仕紳階級對這波充滿朝氣的現代化運動也充滿期待，如板橋林維源家族，大稻埕的李春生等，皆出資挹注鐵路、淡水商港的興建<sup>61</sup>。對此時期的仕紳階層來說，或許萬萬也料想不到甲午戰後，現代化建設開始展現成果的台灣竟然會在甲午戰敗後，成爲清廷求和的犧牲品。

若吾人將劉銘傳等在台灣的自強新政，視爲清末洋務運動的外延，亦視爲中國在十九世紀末向日本、西方世界展現現代化成果的企圖。則緊接而來的，一八九四年的朝

---

上海，上海古籍出版社，2005，52頁。

<sup>58</sup>黃秀政，〈第二章馬關議和的割台交涉〉，《台灣割讓與乙未抗日運動》，台灣商務，1992，17-21頁。

<sup>59</sup>高明士編，〈第四章台灣的開港與建省〉，《台灣史》，五南，2011，153-156頁。

<sup>60</sup>同註58，36頁。

<sup>61</sup>同註59，160-164頁。

鮮東學黨之亂，對彼時東亞政局的象徵意義，似乎也不言可喻。明治政府繼「台灣事件」後，不斷企圖挑戰舊有的清朝天朝體制，朝鮮的東學黨之亂，毋寧可視為又一次的中日較量<sup>62</sup>。但就當時東學教的起義口號「懲治貪官汙吏」、「斥倭斥洋」<sup>63</sup>，可知在中日政治板塊日漸撞擊的表面下，西方國家帶來的現代化所造成的東亞傳統文化之危機感，亦在這些爭端中逐漸發酵。這其中日本所扮演的「脫亞入歐」，以及日後其殖民帝國唱出的「東亞共榮」口號，幾可說是儒學論述、天皇國體意識與資本主義經濟交相混融下的發展走向。而關於這部分的探討，將在本章的第三節仔細討論。

## 二、割台之議的確立與台灣民主國的成立

一八九四年的甲午戰爭(日清戰爭)，清廷不管是在軍事對壘、外交斡旋、國際政治角力上的連串潰敗，是個不爭的事實，俄、德、法、英、美等列強在衡量日後清日兩國在東亞的政治、經濟與軍事實力後，皆對割台之議採取不干涉或默認的態度。尤其是英國與美國，甚至對割讓遼東半島的要求亦不反對<sup>64</sup>。可以說，甲午之戰的結果，幾乎預告了二十世紀的東亞強國將由日本出線這一事實。清廷統治階層的腐敗，在甲午戰後的議和階段清楚顯現，縱使士人輿論多數以議和為非，身為議和全權大臣的李鴻章亦在媾和時盡力以清日兩國的同文連帶，共同對抗歐洲為說詞暗示伊藤，勿強硬要求割地<sup>65</sup>，但最終仍在日本的強硬態度、列強的默認，以及慈禧及其裙帶階級「宗社為重，邊徼為輕，利害相懸，無煩數計。」

一意避事之下，簽下損害清廷利益甚鉅的馬關條約。

割臺之協定，於一八九五年六月，清廷委派的李經方與首任總督華山資紀於三貂澳海面完成交割後生效。清廷並早在一個月前，即命派任台灣的官員全數返回，台灣在法理上實已成為日本領土。

一八九五年三月，清廷北洋大臣李鴻章抵達日本與總理伊藤博文展開會談，馬關條約簽訂，臺灣的統治者經過兩百多年之後再一變，變為本屬中國藩屬的日本國。日治五十年就此展開。

然而，在日本實質統治台灣之前，倉促成立的「臺灣民主國」，以及隨之而起的各地武裝抗日、割臺記事等等，讓「乙未」成為臺灣史上值得聚焦的一年。「乙未戰役」，據許毓良之定義，又稱「乙未戰爭」、「乙未之役」。可界定為一八九五年三月馬關條約議定之際日本佔領澎湖之役，以及該年五月至十一月臺灣紳民成立「臺灣

<sup>62</sup>同註 58，49-53 頁。

<sup>63</sup>同註 58，49-53 頁。

<sup>64</sup>黃秀政，〈第二章馬關議和的割台交涉〉，《台灣割讓與乙未抗日運動》，台灣商務，1992，49-53 頁。

<sup>65</sup>李謂伊藤云：「有害於華者，未必於東有益也。試觀歐洲各國，練兵雖強，不輕起釁，我中東既在同洲，亦當效法歐洲。如我兩國使臣彼此深知此意，應力維亞洲大局，永結合約，庶我亞洲黃種人民，不為歐洲白種之民所侵蝕也。」，《馬關議和中之伊李問答》，《台灣文獻叢刊》第四十三種，台灣銀行經濟研究室，1959.6，2-3 頁。

民主國」組織軍隊對抗日本之役<sup>66</sup>。另外，薛雲峰曾試圖以「客家史觀」切入乙未戰役，旨在與過去多以民族主義情緒解讀臺人抗日的史觀對話，認為如不以「地域」的方式，結合當時客家族群所處的社會結構，無法理解為何有些仕紳選擇順從，桃竹苗地區卻以客家族群為中心進行激烈抵抗<sup>67</sup>。吳密察則將台灣民主國定義為「一八九五年五月在臺清朝官員與部分臺灣士紳成立的政府<sup>68</sup>。」謝昀輯的學位論文《1895年臺灣民主國及相關國際法問題》，則乃從國際法的角度，認為臺灣民主國在形式上具有獨立性，但該國家在國際上受到承認之有效性不足，因此其國家屬性為「形成中之國家」<sup>69</sup>。面對此一時期，法學家從法學角度予以解釋，企圖定義「台灣民主國」的屬性，史學家則從時間斷代進行考據，梳理乙未短期政權的成員組成。然而，本論文更關心此時的文人之精神面貌，除了抗爭行動之外，面對台灣遭割讓的命運，以及本論文所聚焦的近代日本，文人論述又會出現怎樣的變化。

### 三、乙未之際的文人論述及其儒學修辭

乙未之變與割台之議，不僅意味著台灣將從清帝國的一部份，而變成日本帝國的殖民地，對台灣文人來說，在傳統「華夷之辨」的思維模式下，從東亞的中心帝國轉而遭到「倭人」的統治，是千古未有之辱。陳昭瑛認為此時期的儒學面貌，出現明鄭時期的民族主義修辭，儒家的春秋史學，也在此時達到高峰<sup>70</sup>。日治初期的武裝抗日，參與者多為儒生，其思想明顯帶有儒家色彩<sup>71</sup>，儒學史學傳下「華夷之辨」所激發的民族思想，使得割臺之際的儒生，從書房走到戰場，成為乙未抗日的領導階層。

發表於一八九五年五月的〈全臺紳民痛罵李鴻章文〉，台灣紳民痛罵李鴻章為「賊臣」，其措辭之激烈，可見當時民情的激憤：

汝李鴻章，孫毓汶，徐用儀無廉恥賣國固位，得罪於天地祖宗也。我臺民父母妻子，田廬墳墓，生理家產，身家性命，非喪於倭奴之手，實喪於賊臣李鴻章，孫毓汶，徐用儀之手也<sup>72</sup>。

<sup>66</sup> 〈乙未戰爭〉，《台灣大百科全書》，許毓良，

<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=3593&Keyword=%E4%B9%99%E6%9C%AA#>。

<sup>67</sup> 薛雲峰，〈摘要〉，《臺灣客家史觀：以義民與 1895 乙未抗日戰爭為例》，臺灣大學國家發展研究所博士論文，2008。

<sup>68</sup> 〈臺灣民主國〉，《台灣大百科全書》，吳密察，<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=3694>。

<sup>69</sup> 謝昀輯，〈摘要〉，《1895年臺灣民主國及相關國際法問題》，臺灣大學法律學研究所碩士論文，2010年。

<sup>70</sup> 陳昭瑛，〈壹、儒學在台灣的移植與發展：從明鄭至日據時代〉，《台灣儒學：起源、發展與轉化》，台北，正中，2000，34-37頁。

<sup>71</sup> 陳昭瑛，〈貳、日據時期台灣儒學的殖民地經驗〉，《台灣與傳統文化》，台北，台灣書店，1999，34-38頁。

<sup>72</sup> 王曉波編，〈全臺紳民痛罵李鴻章文〉，《臺胞抗日文獻選編》，台北，帕米爾，1987，13頁。

而另一篇亦發表於該年五月的文告，則可見當時台灣紳民除了激憤之外，對自救之路所做的努力，亦可見到當時台灣紳民之國際視野，〈全臺紳民致中外文告〉：

考公法讓地為紳士不允，其約遂廢，海邦有案可援。如各國仗義公斷，能以台灣歸還中國，台民亦願以台灣所有利益報之。台民皆籍閩粵，凡閩粵人在外洋者均望垂念鄉誼，富者挾貲渡台，台能庇之，絕不欺凌；貧者歇業渡台，既可謀生，兼同洩忿。此非台民無理倔強，實因未戰而割全省，為中外千古未有之奇變<sup>73</sup>。

洪棄生在《瀛海偕亡記》中，對台灣之遭棄置亦忿忿不平，甚至直言，此「棄」之所由，實乃「人禍」：

自古國之將亡，必先棄民，棄民者民亦棄之。棄民斯棄地，雖以祖宗經營二百年疆土，煦有數百萬生靈，而不惜輓斷於一旦，以偷目前一息之安，任天下之洶洶而不顧；如割臺灣是已<sup>74</sup>。

清帝國之割讓台灣，實際上是為了止戰求和，慈禧太后及其裙帶階級顧及自身利益的維持，實並無體諒台民之心意。台灣雖為邊陲地帶，但歷經清治兩百年，文教可謂大備，割台不僅讓許多儒生走向武裝抗日之路，亦斷絕了士人階層的科舉之路，抱著「遺民」意識，如洪棄生者，終其一生不與統治者妥協，抑鬱寡歡，只能著述以寄託心志。再如內渡後復又返台的林癡仙、林幼春、始終留在台灣的施梅樵等，亦皆充滿「業已無可如何<sup>75</sup>」的挫敗感。

此種敗毀意識，從儒學意涵探究，固然可視為一種漢民族主義的表徵，帶著身為前清的無用之人之「遺民意識」，而接受殖民事實的台灣文人，「義不臣倭」的想法長期佔據其心理。這種心理，在「櫟社」成立時，從其命名意涵仍可看見對新政權的不滿，以及對中國的追念。縱使，在乙未之際，櫟社第一代成員之年紀只在十三、四歲到二十四歲之間，成長階段受到中國文化的教育與薰陶，仍使此種漢民族主義的心理久久不墜<sup>76</sup>。

面對「遺民意識」，以王松為例，陳昭瑛認為其在《台陽詩話》中，「國家不幸詩家幸，賦到滄桑句便工」的懷抱，可視為離亂時局下儒家詩學「興觀群怨」的表現<sup>77</sup>。然而，黃美娥卻爬梳出王松作為遺民詩人之外的另一個面向，在〈日治時代台灣

<sup>73</sup>同前註，〈全臺紳民致中外文告〉，17頁。

<sup>74</sup>洪棄生，〈自序〉，《瀛海偕亡記》，台灣銀行經濟研究室，1958，3頁。

<sup>75</sup>丘逢甲，〈科山生壙詩集序〉，施懿琳選編，《國民文選·傳統漢文卷》，台北，玉山社，2004，195頁。

<sup>76</sup>廖振富，〈第三篇台灣與中國之間的徬徨〉，《台灣古典文學的時代刻痕從晚清到二二八》，台北，國編館，2007，58頁。

<sup>77</sup>陳昭瑛，〈壹、儒學在台灣之移植與發展：從明鄭至日據時代〉，《台灣儒學：起源、發展與轉化》，台北，正中，2000，35-36頁。

詩人的應世之道〉，黃氏以王松為對象，透過其詩作活動，挖掘出遺民詩人內心世界中國族認同的流動<sup>78</sup>，從對清帝國的愛之深責之切，到日漸失望與不堪，王松對本視為蠻夷之屬的新政權，亦逐漸感到認同。明治三十八年(1905 年)，在後藤新平官邸「鳥松閣」落成時，王松已賦詩兩首作為祝賀，並比喻後藤之雄才大略如諸葛亮<sup>79</sup>。此種前後詩學態度的差異，亦象徵著台灣儒學內涵的日漸轉化。漢民族的情感確實存在，然而，對大和民族日漸感到的親近性卻是事實。原本的「華夷之辨」，在日治時期產生的變化彷彿已不可逆了。

### 第三節 近代日本儒學之變異：德川時期至明治時期

#### 一、德川時期儒學之發展

本論文深望究明的主題為日治時期台灣儒學，因此，在探討完清領時期的台灣儒學內涵之後，亦有必要就稍後影響台灣儒學活動甚深的日本近代儒學作一考察。特別聚焦在日本近代儒學的三種走向—神道、陽明學與徂徠學。前者與日本本土的神道教傳說混融，並因此而藉由儒學修辭詮釋出天皇國家觀念，可說是近代日本國體論的濫觴，後兩者則分別代表日本在急步邁向近代化之後，保有的個人心性式的，儒學的東洋傳統，以及近代國家制度背後的儒學形式的，禮樂刑政之道的集體想像。希望經由對此三種德川時期發展起來的日本近代儒學之掌握，而能對明治時期日本儒學的發展原由，有更脈絡性的理解與詮釋。

德川時期之前，日本儒學的最初發展，就整體而言，可說仍附從於佛教底下，年輕的儒學者多在寺院中習得儒學教義，大部分的武士階層仍然是目不識丁的文盲，儒家的中心德目如忠孝仁義等等，也尚未深入日本民心。一直要到德川幕府以程朱理學作為治國之策時，日本儒學才開始大放異彩，並先後出現對儒家經典作出獨立詮釋的儒學家。日本就開始出現對儒家經典有深刻掌握度的儒學家，藤原惺窩與林羅山，可說是此時期的代表人物。藤原惺窩在儒佛一致論的環境下成長，並在最後以宋明理學的發揚為主，使儒學從佛教的體系下獨立出來，開闢出形而上的討論。而其弟子林羅山則在此基礎上發展朱子學，繼續形而上的辯證<sup>80</sup>。

進入德川時期，為了鞏固幕府威信，山崎闇齋等儒者開始從事儒家道德的詮釋工作，並將儒學經典如《太極圖說》與《日本書紀》結合，將儒學詮釋加入神道色彩，以適應日本在地的幕府體制<sup>81</sup>。

<sup>78</sup>黃美娥，〈日治時代台灣詩人的應世之道〉，《古典台灣：文學史·詩社·作家論》，台北，國編館，2007，338-339 頁。

<sup>79</sup>同前註，344-345 頁。

<sup>80</sup>許正雄譯註，〈第三章江戶時代的儒教〉，《日本儒學史概論》，台北，文津，1993，58-59 頁。

<sup>81</sup>同前註，49 頁。

張崑將的專書《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》，便仔細的討論了這種儒學內涵的質變。德川時期的儒者對於「仁義」、「忠孝」概念進行巨大的價值轉換，以之因應日本本身獨特的萬世一系天皇制與幕藩封建體制，產生極具地域特質的日本儒學傳統<sup>82</sup>。德川時期的儒者對儒學的解釋，一為核心的本體論，一為具有外在對象物的道之「用」，前者在「體」的層次，後者在「用」的層次。張崑將舉此時日本儒者對孟子的「性善論」與「仁義」的詮釋為例，「仁義」在中國儒學傳統作為核心道德概念，並當成不須特定對象物的「先天道德價值」，承認人「心」的自我主體性與可超越性。如果只在政治意義論「仁」，而沒有顧及本心，都只是一種外在的「仁」<sup>83</sup>。但在日本的脈絡中，首先是「士」的意義與中國的「士」並不相同，日本的武士作為一種階級，其本身的存在條件便是在封建結構下基於對君主的「恩」意識而成立的。因此，日本的武家在解釋「仁義」之時，傾向從政治事功義著眼。其舉出武士道學者如片島武矩在1717年刊出的《武備和訓》為例，此論在1906年收錄於出版的《武士道叢書》中。其言「仁義，固文武之二也。仁，如文道之花；義，如武道之花。」另一位武士道學者津輕耕道子的看法，則認為在外國(中國)，是以仁治天下，為仁德，但在武門(日本)，則是以義治天下，此乃武德<sup>84</sup>。

另外，日本古學派儒者荻生徂徠在德川初期對「仁義」的釋義。是造成此具有政治規範性意義的原因。中國先言「修身」，但徂徠則先言「安天下」。並主張以「禮樂刑政」的先王之道來治天下，而先王即聖人。這也導致「滅私奉公」的思想產生，「仁義」成為集體性規範，而非個人本體論的道德思維<sup>85</sup>。

對於荻生徂徠的批判性反省相當猛烈的，是日本思想家子安宣邦，在《東亞儒學：批判與方法》一書的第四章〈作為「事件」的徂徠學—思想史方法的反省〉，子安宣邦檢視徂徠思想如何在明治初期的日本對外擴張中復活，認為此時的徂徠學已被當時的啓蒙思想家西周、加藤弘之等人賦予近代意義，「禮樂刑政」的「先王之道」已與現代社會體制連結在一起，強調法治論與權力論在現代社會中的重要性，同時賦予「人為之力」在現代社會中的合法性。日本也因此得以在現代國家的架構下，建立起以天皇家族為中心的君主立憲政體<sup>86</sup>。

再來，在「忠」「孝」的價值轉換上，日本將「忠孝」一體化，並不如中國儒學將其區分成兩個不同概念。張崑將以日本近代陽明學為對象，指出其陽明學與日本神道

教的

<sup>82</sup>張崑將，〈第一章德川儒者對中國儒學道德價值觀念的轉換：以「仁義」、「忠孝」概念為中心〉，《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》，台北，台大出版中心，2007，4頁。

<sup>83</sup>同前註，8-11頁。

<sup>84</sup>同註82，10頁。

<sup>85</sup>張崑將，〈第三章荻生徂徠「不言」的詮釋方法析論〉，《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》，台北，台大出版中心，2007，88-89頁、113頁。

<sup>86</sup>子安宣邦，〈作為「事件」的徂徠學—思想史方法的反省〉，《東亞儒學：批判與方法》，台北，台大出版中心，2008，56-63頁。

雜揉現象，將宋儒與王陽明的「仁體孝用」概念逆轉，「孝」被提升至本體層次，成為「良知」的具體內涵。而日本「孝」概念中的「大孝」、「小孝」分別指稱對天照大神的孝與對父母的孝<sup>87</sup>。在與「忠」的結合上，日本的水戶學派將儒學與神道相結合，發揮了相當大的作用，該派學者如藤田東湖與會澤正志齋在論「忠孝」之一體化時，藉日本《古事紀》中的「寶鏡神話」作為起源。會澤正志齋在 1825 年所作的《新論》中寫道：

天祖之神，聖子神孫，仰寶鏡而見影於其中。所見者即天祖之遺體，而視猶視天祖。於是乎盥薦之間，神人相感，不可以已。則追遠申孝，敬身修德，亦豈得已哉<sup>88</sup>！

在這裡，忠與孝的概念被日本的神道吸納，日本的祭祀與政治合而為一，十九世紀西方列強叩關時，這樣的論述也成為驅動「尊王攘夷」的「忠孝一體」之國體論原理。尊天皇思想因而定於一尊。「祭政教」三者合一的國體論，成為明治維新後天皇崇拜的日本式國家主義，武士成為戰爭期間的激進愛國軍人，而在如此的國家主義中，認為天皇具有「神性」，也因此日本常以「神國」來與「人國」區分，甚至神皇意識強烈者，將可能產生侵略外邦的思想<sup>89</sup>。

而關於日本近代陽明學的發展，到了十九世紀上半葉，也就是德川幕府末期，則出現了相當的發展，主要提倡人物為當時於幕府最高學術機關講學的佐藤一齋，因其積極的提倡，孕育出許多幕末有名的陽明學者，如三島毅、河井繼之助等<sup>90</sup>。也造就了許多幕末的維新志士，如吉田松陰、西鄉隆盛等等。而除了大儒的提倡外，幕末動亂的政局與外侮，尊王或攘夷的紛爭，讓此時的武士階層需要一種兼具行動性與道德指導原則的思想。陽明學的「知行合一」、「事上磨練」等實踐主義，以及「心學」對下層武士在階層解放上的誘惑，使得陽明學在這個國家危難之秋成為顯學<sup>91</sup>。

誠如高瀨武次郎常被學者引用的一段描述，此時的日本陽明學，被視為與國家存亡高度具關聯性的「實學」：「大凡陽明學含有二元素，曰事業的，曰枯禪的，是也。得枯禪的元素，以亡國家，得事業的元素，以興國家。而彼我兩國之王學者，各得其一，以遺實力也。<sup>92</sup>」或者如學者小島毅所言「把明代王陽明所提倡的教說之一部

<sup>87</sup>張崑將，〈第六章幕末維新陽明學的思想內涵及其作用〉，《德川日本儒學思想的特質：神道、徂萊學與陽明學》，台北，台大出版中心，2007，263-265 頁。

<sup>88</sup>張崑將，〈第一章德川儒者對中國儒學道德價值觀念的轉換：以「仁義」、「忠孝」概念為中心〉，《德川日本儒學思想的特質：神道、徂萊學與陽明學》，台北，台大出版中心，2007，30 頁。

<sup>89</sup>同前註，37 頁。

<sup>90</sup>張崑將，〈第五章日本幕末陽明學者與陽明後學的思想交流關係〉，《陽明學在東亞：詮釋、交流與行動》，台北，台大出版中心，2011，163-164 頁。

<sup>91</sup>同前註。

<sup>92</sup>同註 87，〈自序〉。

份，讓其脫胎換骨而適應近代的日本。<sup>93</sup>」此兩段具結論意義的引文簡單明瞭的說明了日本明治維新前後的陽明學之基調，並非形而上的「心學」之探討，而是鼓舞著武士階層的道德與人生指南。在這樣的基礎上，明治時期的陽明學才得以在尊王攘夷後，發展出井上哲次郎所構築的天皇崇拜的國體論。藉由上述對於張崑將論述的整理，大略可見明治之前日本的儒學論述，雖然仍高舉「仁義」、「忠孝」等儒學中心德目，但其實質內涵卻已經轉為政治意涵濃厚的統治者權力論述。

## 二、明治時期儒學之國家化與現代化—國體論、教育敕語與孔教國教論

在江戶儒學中，理與天被認為是一體的，自然法則的認識被認為與倫理規範具有內在的聯繫。對自然界的認識其終極導向是成為聖人之道。因此，儒學被視之為理學。雖然德川時期已發展出的儒學概念，包括神道、徂萊學與陽明學，已逐漸形構成出天皇家族觀，以及武士的奉公精神。但要待到明治時期，此儒學內涵才真正成為近代化的新興日本帝國下的國體論精神，而與國民意識、國民道德等概念合而為一。

明治時期，通過對西方學術體系的大量引介，在翻譯用語的選用上，理學被選定作為「science」的翻譯用語，而不再為視儒學為「理學」，儒學本身也從自然與倫理意義並存的學問，往國民倫理的方向發展。由此變化開頭，約略可窺見明治時期儒學發展的特點。儒學雖仍作為知識份子之間的教養之學，或作為面對西化時，仍欲維護東洋傳統的儒學者的安身立命之道。但在更大的層面上，其被改造為支撐君主立憲政體的國體論之輔助。在指向天皇家族制，並以神道為最核心教義的新興日本國體中，提供了若干可培養國民意識的道德話語。並且，在對一般國民的教育方面，比起幕末藩學對庶民的影響也更加的普遍化。高瀨武次郎在 1898 年出版的《日本之陽明學》一書中，關於自身寫作此書的動機之闡述，可說也同時為明治儒學下了具時代意義的結論，「醫治社會的病根、熔鑄陶冶國民的心性、領悟德教的精神<sup>94</sup>」。儒學的教育意義已指向國民，而非單侷限於武士階層了。

雖然，儒學在這樣的意義下看似已內化於日本，但明治初期的日本，整體國家發展途徑仍是向西方取經，可說是日本近代史上歐化最深的時期，屬於傳統文化的儒學在此一時期的發展也受到阻礙，但對於西化的成果評價，論者認為儒學時則在背後助了一臂之力，甚至「毋寧可以說，促進歐化主義、開化主義而使之結果的基礎是德川時代以來的儒教主義的文化基礎。明治文化的擔當者中，可以找出許多儒教主義的文化人。絕不能輕視這些儒教主義文化人所留下的功績<sup>95</sup>」

<sup>93</sup>同註 87，〈自序〉。

<sup>94</sup>劉岳兵編，〈導論“明治儒學”如何可能：以研究現狀及其問題為中心〉，《明治儒學與近代日本》，上海，上海古籍出版社，2005，3 頁。

<sup>95</sup>轉引自，劉岳兵編，〈導論“明治儒學”如何可能：以研究現狀及其問題為中心〉，《明治儒學與近代日本》，上海，上海古籍出版社，2005，4 頁。



但是，「維新志士許多皆為同時具有儒學思想者」這樣的論說方式雖是事實，卻不能否認明治以降的學術機構將「儒學」、「漢學」逐漸定位成「支那學」所具有的象徵意義。明治三十七年(1904)，東京帝大文學部哲學科成立「支那哲學講座」，不再將中國思想研究稱為「儒學」或「漢學」，代之而稱的「支那學」，穿上西方近代學術的外衣，成為學術體制下的一個學科。而「儒學」或「漢學」中的道德成分，則被保留，改頭換面成為國體論述。若比較創設於大正八年(1919)的「斯文會」與在大正九年(1920)重新出發的「支那學會」，更可看出其端倪，斯文會強調復振儒教，維持本邦固有之道德，致力於使儒家學說切合於日本國政，然而支那學會所發行的《支那學》雜誌，則更關心儒學本生的革新，不避諱於對儒家經典與儒家聖賢的批判<sup>96</sup>。

基於上述，明治時期的「儒學」發展成果為何，或許實難以清楚究明，儒學、漢學之指涉及內涵，已產生各種變異。或為學術研究的一領域，或為國體論修辭，或為文人雅士間的文化資本。「儒學」二字其實已不再緊貼社會脈動而發展，而被代換成其他如「倫理」、「日本國民道德」等不同詞彙，在近代化了的日本國體論語境中重新形構，並找到其明確的「去支那色彩」後的新面貌。但必須強調的一點是，儒家的價值觀，實仍深深地棲居在明治時期的革新志士心中，並成為他們在學習西方文化同時，雜揉在一起的，定位自我存在狀態時的核心要素。作為潛流的儒學，與其說是一種學問，不如說成為一種「脫亞入歐」背後，「東洋仍為東洋」的精神憑藉。這樣的心理上的象徵，反而使明治時期的儒學具有其獨特的樣貌。

若依據這樣的論述邏輯，明治時期學院中的支那學研究，不僅不該視為純粹的學術研究，若依循思想家子安宣邦的敘述，反而該視為「近代天皇制國家日本與近代中國之間的應答<sup>97</sup>」這是除了經典詮釋外，緊貼著日本政治體制、社會新型態變化，而融入國民日常道德生活的「儒學的潛流」，包括井上哲次郎之國體論、服部宇之吉之孔子教論等，並擴及其效力至殖民地台灣者，諸如天皇崇拜、忠孝一體、教育敕語等，方為本論文欲關注的對象。

明治時期的國體論之形構，最鮮明的特徵，是其中大量借用的儒學修辭、儒家道德，在德川時期神道的基礎上，加強天皇崇拜的制度化，將深具日本傳統意義的天皇家族象徵，寫入現代化的國家憲法之中。從明治天皇於一八八六年視察東京帝大後所述，並由元田永孚筆錄的〈聖諭記〉，可大略掌握儒學修身之道對於明治政府的意義：

朕前日臨大學、巡視所設學科。雖理科、化科、植物科、醫科、法科等可見其進步情形；所重之修身之學科，則未曾可見。今大學有無和漢修身之講授亦未

<sup>96</sup>見金培懿整理明治、大正時期儒學活動年表，載錄於其論文〈日據時期台灣儒學研究之類型〉。

<sup>97</sup>子安宣邦，〈第十二章近代中國與日本及孔教—孔教國教化問題與對中國的認識〉，《東亞儒學：批判與方法》，台北，台大出版中心，2008，176頁。

可知。國學漢儒雖有固陋者，固陋者其人之過也。於其道之本體固不可不闡揚<sup>98</sup>。

和漢修身之道，其實即是儒家道德的培養，歐化漸深後，一度瀕危的儒學之重要性開始被重視，但必須注意的是，此概念已漸被視為日本國民的「修身」之道，其目的是為了重構明治時期之國體精神。以〈聖諭記〉為張本，一八九零年井上毅與元田永孚受命起草〈教育敕語〉，並在頒布之時強調此與帝國憲法同樣具有無上的權威性，以儒家道德混合天皇制、日本神道的國民道德之養成，開始被導入教育系統，企望讓走向近代化的日本國民心中繼續保有對日本國的忠誠，在天皇家族的想像下，從「血緣」上凝聚國民，作出與他國的根本區隔。

在形構明治時期之日本國體的努力上，井上哲次郎亦被視為重要的理論奠基者<sup>99</sup>。井上的幼年正值德川幕府的末期，當時蘭學的興盛，讓其有機會同時接受四書五經教育及西方學問，並在明治維新後高速歐化的背景下完成其求學生涯。大學畢業後的井上，留任東大教授「東洋哲學史」，力圖使儒學走向近代化。而「東洋」一詞，也因為井上，終於在學術場域現身，成為指涉支那與印度，並與「西洋」相對的學科<sup>100</sup>。接著井上赴德國繼續深造哲學，三十五歲學成回國後，立即受到文部大臣芳川顯正之推薦，為〈教育敕語〉撰寫《敕語衍義》。井上所詮釋的「敕語」最重要的內涵是將「孝悌忠信」與「共同愛國」規定為日本人的兩大基本道德<sup>101</sup>。不僅日本天皇為「萬世一系」，日本國民也是「天降吾民」，皆具神格性<sup>102</sup>。〈教育敕語〉在〈敕語衍義〉的推波助瀾下，成為新興日本帝國最重要的教育指導方針，而被置於各級學校的修身科目之中，並衍伸出許多儀式性的包括朝拜、背誦等作為。甚至是後來學者在關於支那思潮的研究論著中，總不忘在歸結東洋倫理的核心時提及〈教育敕語〉，其影響已不僅僅學校場域，而毋寧成為日本國民的道德依據。例如師承井上哲次郎的遠藤隆吉，在明治三十三年(1900年)所寫成的《支那哲學史》，雖以西方哲學史的寫作法介紹中國思想與倫理，然而其在提出「東洋倫理」的中心時，已將〈教育敕語〉視為東洋之依歸<sup>103</sup>。緊接著，挾著日本在乙未戰爭、日俄戰爭後一連串對外的軍事勝利，〈教育敕語〉的國體意識更加得到宣揚，並擴及台灣及韓國，成為殖民地同化主義中最重要的一環。

一八九七年，井上進一步提倡以日本為中心的「東洋論述」，讚揚日本國民之道德

<sup>98</sup>明治天皇述，元田永孚記，〈聖諭記〉。

<sup>99</sup>除了 1890 年的〈敕語衍義〉之外，井上並在 1912 年撰成《國民道德概論》一書，形構「綜合家族制國家」，將日本近代化後的基本社會單位「家庭」，統攝在以天皇為大家長的家族制國家底下。

<sup>100</sup>陳瑋芬，〈第三章「東洋」「東亞」「西洋與「支那」〉，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，台北，台大出版中心，2005，104 頁。

<sup>101</sup>同前註，51 頁。

<sup>102</sup>陳瑋芬，劉岳兵編，〈第二章明治儒學的意識形態特徵：以井上哲次郎為例〉，《明治儒學與近代日本》，上海，上海古籍出版社，2005，49 頁。

<sup>103</sup>金培懿，〈日據時代台灣儒學研究之類型〉，《第一屆台灣儒學研究國際學術研討會論文集下冊》，台南，文化中心，1997，290 頁。

是「東洋道德之精粹」，並開始宣揚武士道之偉大<sup>104</sup>。雖則西方世界對「東洋」的概念仍停留在「遠方的蠻夷之地」，然而井上的東洋論，已開始對此進行反撲，視東洋為亞洲文化的統稱，並將日本視為此文化圈的一員，「東洋」語彙至此已不僅僅指涉區域概念，而開始成爲一種國粹性的概念<sup>105</sup>。十年後，山路愛山在一九零七年寫成的《支那思想史》，亦已對「孝悌」等於「愛國」的天皇倫理大表贊同，並開始發出日本民族優於漢民族的論調<sup>106</sup>。此時日本國內的民族主義達到高峰，這些以日本爲中心的東洋論，不僅僅象徵著對歐風東漸後，傳統道德淪喪的回應，也是對東亞其他地域的一種具政治意義的宣示。如同津田左右吉所說：

確認「東洋」的主體性，一方面獲取相對於「西洋」的普遍性。換言之，是技巧的把文化的淵源「支那」從「東洋」概念的範疇中排除，然後以涵蓋「自我」的「東洋」，對「西洋」發出獲取「普遍性」的訊息<sup>107</sup>。

因此，筆者認爲，從制度上的「脫亞入歐」，到精神上「東洋中心」的回歸，應當是明治時期儒學話語在與日本神道、近代國家體制相結合後，最重要的時代意義。本論文希望分析的《崇文社文集》，雖則在時空背景上離敕語頒布的背景稍遠，但這股逆勢在西方近代制度中維護、植入東洋精神的企望，在許多篇章中皆有體現，可說與此時的井上遙相呼應了。而關於此，筆者將在第四章予以闡述。

再來，儒教的制度化方面，服部宇之吉關於孔子教的論述，是值得注意之處。劉岳兵在近代日本儒學的研究中認爲，提倡「孔子教<sup>108</sup>」，在明治時期的孔教論者意識中，大抵等同「擴張孔子之道即是爲了維護我皇道，擁護孔子之教即是爲了擁護我國體<sup>109</sup>」，孔子祭祀在文部省舉行的斯文會祭典上，在性質上也成爲一種官祭。而服部宇之吉，在此間所扮演的角色是耐人尋味的。其在最初對孔子教義的闡發，是「通過與西洋哲學思想的對比研究之後，從而深化自己的理解和堅定自己的信念<sup>110</sup>」而將其視爲一種比起西方各種主義，更能兼容而至中正的學說，較接近一種個人哲學。然而在經歷義和團事變，接著回到日本後，一九一零年，其首篇發表的關於孔子的論文裡，卻開始將「知天命」視爲孔子的最重要信念，並以此連結日本的天命，認爲「日本帝國的天命就是要讓由東西文明融會而形成的一種新文明以風靡東洋、風靡世

<sup>104</sup>黑住真，劉岳兵編，〈第一章德川儒教及其在明治時代的重構〉，《明治儒學與近代日本》，上海，上海古籍出版社，2005，42-43頁。

<sup>105</sup>同前註，88頁。

<sup>106</sup>同註103。

<sup>107</sup>陳瑋芬，〈第三章「東洋」「東亞」「西洋與「支那」〉，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，台北，台大出版中心，2005，144頁。

<sup>108</sup>按，據劉岳兵研究，「孔子教」並不是一個獨立的儒學流派，也非一個完整的理論體系，此概念毋寧更偏向於綜合孔子人格、學問和德行的一種統稱。見《日本近代儒學研究》第四章，200-201頁。

<sup>109</sup>同前註，201頁。

<sup>110</sup>劉岳兵，〈第四章服部宇之吉論：孔子教與儒家思想的現代意義〉，《日本近代儒學研究》，北京，商務，2003，196頁。

界，使世界人類均沐浴在日本新文明的「恩澤」<sup>111</sup>，孔子教成爲適用於日本國體的重要輔助工具，其性質已非個人哲學，而是國家本位的政治倫理學。

一次戰後，服部進一步闡述這種新興文明，具有統一世界之理想，但非政治或軍事的統一，而是以日本國之精神，智仁勇的調和，君民以「誠」合爲一體的理想國體。在服部的論述下，日本國之天命已不僅僅是繼承孔子信念，更必須將此精神「風靡東洋、風靡世界」，並且視此種「一統之世界」爲「理想世界」。已儼然出現一種超國家主義的論調，而極可能成爲狂熱軍國主義者的理論張本。大抵，此與〈教育敕語〉對儒學道德修辭之借用不同，服部的思考進路，乃直接以孔子爲對象，將其對應於日本，將近代日本的國體構成，視爲孔子學說的正統嫡傳了。將孔子理念與大和民族之使命聯繫的話語，在本論文關注的崇文社文集之孔孟論與漢學論之中，以及台灣民報的「君」概念之想像中，皆可見到此類論述之餘波，筆者將在本論文的第五章嘗試探討之。

---

<sup>111</sup>同前註，207 頁。

<sup>112</sup>同註 110，208 頁。

### 第三章、日治前期台灣的儒學環境變化

接續前一章有關清代台灣與日本儒學之討論，本章將針對日治前期的儒學環境進行概述。所謂日治前期，因應論文主題與主要探討文本，筆者將之設定為乙未割台至一九二四年崇文社徵文課題活動終止的二十九年。至於儒學環境，則包括原有的私塾與書院，總督府政策下的官紳文藝集會，台灣文人之詩社文社，以及日本引進台灣所設的學校場域。雖則儒教的祭孔活動亦應視為儒學場域的一環，然顧及論文主題，因所關注焦點在於儒學話語的時代意義，實踐性的祭祀活動除了稍有提及外，將不在論文中探討介紹。而作為儒學論述主體的士人階層，在日治時期則以文人或知識份子稱之。再來，儒學環境的變化，則可分為「傳統漢學場域與新式教育的並立」，與「日台唱和的儒學場域」兩個面向。

日治時期的經濟結構變化，涂照彥將其視為半封建、半資本主義的經濟結構<sup>113</sup>。矢內原忠雄則強調日本資本主義的早熟性及後進性，不若西方帝國主義因資本擴張的需求而佔領殖民地，當時日本國內的資本主義還未達到高度發展階段，「佔據台灣是國民主義的活動還是帝國主義的活動？成一問題<sup>114</sup>。」

因此，台灣作為日本明治維新後，亦是資本主義化後的第一個殖民地，在經濟上處於協助日本國家資本主義發展的從屬地位，日治時期總督府種種保護日資的措施，使台灣本地資本自始自終並未獲得自主性。總督府在治台初期，一方面允許台灣在封建制下即有的前期性商品經濟，以及原有的仕紳階層存在，一方面則透過保障日資在台灣的發展，漸漸以優勢的技術與政令支持取代台灣原有的資本。原有的地主或仕紳階級，在治台初期，為了保障自身家業，在殖民地的政治結構中與日本殖民者產生的互動與對話，乃至對政權的妥協皆在所難免。而在此經濟結構下的文化發展，一則導因於日本的東亞政策，一則來自於其本身與台灣的歷史連帶，因此有了比起經濟方面更為複雜的互動與變化。日本與台灣之間，相較於西方殖民者單純移植母國經濟制度，在同文同種的基礎上，文化的交錯、混融上，有更多複雜的面向，儒學活動做為日台間的某種文化公約數，其時代意義於焉特別值得關注。

筆者在本章節希望透過對日治前期儒學環境的描述，探討西學東漸、新式教育體制成立、漢學危殆與詩社林立的社會背景。嘗試勾勒日治前期至一九二零年代之儒學面貌，與清代之異同。最後，藉由前行研究觀察在此環境下，該時代儒學研究的風貌，以接合本論文之主要文本崇文社文集，並釐清該文集在日治儒學中的時代意義。

#### 第一節 日治前期的社會文化背景

<sup>113</sup>涂照彥，〈序章研究課題與分析觀點〉，《日本帝國主義下的台灣》，台北，人間，2008，6頁。

<sup>114</sup>矢內原忠雄，〈第一章台灣的佔據〉，《帝國主義下之台灣》，台北，台銀，1964年，3頁。

日本對台灣的殖民統治，雖然遲至一九一八年明石元二郎任總督為止，皆採取無方針主義<sup>115</sup>，然而，日本對台灣的佔領，終究非單純的從經濟上使殖民地成為充實母國資本的工具而已。為了日後的南進政策，台灣的有效統治是必須達到的，甚至民心的贏取亦是必要之道，後藤新平提出「漸進主義」，可視為對台的消極同化，在教育上採取同化方針，慢慢普及國語，培養國民道德、天皇崇拜。但面對台灣舊有的風俗習慣和社會型態，則暫時採取保留態度。此種在特定場域採取同化主義，而在一般民眾的日常生活中採取無方針的政策方向，成為日本統治台灣的五十年間，官方的主要文化政策。也因而形構出台灣除了漢學背景、原有的民間信仰、封建習性之外的另一種文化面貌。

明治初期，福澤諭吉的脫亞論盛極一時，日俄戰爭之後，日本重新思索其在東亞儒教圈應扮演的角色。如何借助儒學為精神武器，以遂行其從「脫亞入歐」回歸到「東亞共榮」的政治軍事企圖，此種回歸東亞的認識，成為重新塑造日本國體、重構日本儒學的動機<sup>116</sup>。同樣擁有儒學傳統的台灣，不僅具有日本第一個殖民地的試驗意義，其儒學傳統能否因為同化方針產生變異，進而對具國體意識的日本儒學產生受容，對日治台灣儒學研究來說，成為值得關注的重點。而台灣作為中日兩國的跳板，在「日華親善」的政策口號下，其儒學內涵如何過渡，進而溢離出漢民族本位的儒學思考，亦足使研究者進一步思考「儒學修辭」在二十世紀初之東亞所具有的時代性意義為何。其回應對象，究竟為身為東洋兩大文明古國的中日兩造，或其實是歐風東漸下的西方文明，乃至「東洋」對西方帝國主義的恐懼。上述問題，為筆者希望探究之焦點。

日本治台初期，鑒於各地的武力反抗仍方興未艾，遂採取武官總督制，對各地零星的武力反抗強力彈壓，在對民心的收攏上不僅無法取得信任，亦不斷招致知識分子的批判，而在產業方面，包括礦業、樟腦等物產，總督府對日人的特別照顧，亦使得原本的既得利益階層受到鬆動<sup>117</sup>。距離擴及一般大眾的、文化上的同化主義之成形，尚有相當的距離。大正四年(1915)的西來庵事件後，知識分子體認到武力抗爭的不可行，開始轉為體制內的政治文化運動，從論述上對日本統治所做的抵抗亦開始蓬勃，例如《台灣民報》的前身《台灣青年》，在大正九年(1920)即開始做出殖民地自治的呼籲：

過去二十五年間的我台灣，實是官治萬能的時代。不！是武斷政治、警察行政的專橫時代。而其治下的三百餘萬民眾，豈只口耳均不能發揮效用，實則身心均無自由。

<sup>115</sup>吳文星，〈教育政策與師範教育制度之演變〉，《日據時期台灣師範教育之研究》，台北，師範大學歷史系專刊，1994年，7-9頁。

<sup>116</sup>金培懿，〈日據時代台灣儒學研究之類型〉，《第一屆台灣儒學研究國際學術研討會論文集》，台南，台南市文化中心，1997，285頁。

<sup>117</sup>吳文星，〈第二章日治初期社會領導階層之肆應與變動〉，《日治時期台灣的社會領導階層》，台北，五南，2008，19-21頁。

果然，時勢之推移，世運之進步，不允許這種不自然的民眾存在。總督由武官換為文官，行政上的官治摻入了自治；因而考驗其是否有完全人之能力的時代來臨了<sup>118</sup>。

民報的呼籲，除了可放在一次戰後，延伸到日本的大正民主思潮之時代脈絡外，在文化思想上與輸入台灣的日本國體論對話，亦是可關注之處。台灣民報雖然以白話文為主，提倡新思潮，積極鼓吹自治，但儒學修辭的運用仍是其重要論述策略，這樣的啓蒙意識產生的儒學意涵，勢將與同樣具有儒學意涵的「一視同仁」方針產生對話，這也是筆者在以崇文社為主要探討文本之外，希望加入台灣民報以為輔助的原因。而關於這一問題，筆者將在本論文第五章嘗試討論之。

再回到本節聚焦的社會背景，經過統治初期的不穩定後，文官總督時期，台灣的政治經濟型態已從清領時期的行省制與封建制，轉為總督制與資本主義經濟體制。縱使在表面上與清代的前期性商品經濟型態相較，似有飛躍性的進展。但這樣的資本主義卻非一般性的資本主義發展型態，殖民地經濟發展的依附性格，已是學界的一種共識。台灣亦然，其經濟型態被整編到殖民母國的資本主義體系，隨著母國的市場變化，而產生相應的調整。殖民地經濟對母國市場的依賴，注定了本地產業結構的畸形樣貌。日本帝國主義的早熟性及後進性，也使得殖民地的本地資本在一開始得以與日本資本並存，並且被總督府積極的善加利用。在原料的生產方面，透過總督府的強權介入，本地資本在日治初期扮演了原料供應基地的任務，也使得清領時期的紳商階層並沒有因殖民統治而失勢。但是，當日本內地資本掌握了生產資料與原料的壟斷時，本地資本便不可避免的淪為從屬地位<sup>119</sup>。而各式各樣接續衍生的社會問題，包括勞動者的保障、青年失業等等，則持續的尖銳化。

在文化教育方面，科舉制度、各地官學業已廢止，殖民者帶來新式教育體制，各地除了小學校外，陸續設立公學校，推行國語教育。殖民者倡導一視同仁的同化主義。但究其實，是一種以少數母國人為本位的對台同化政策，而對不利於統治者之施政的言論則實施各項管制。台灣民報系統的言論，對此種滅絕本地文化的同化政策，採堅定的抨擊立場：

近年來頻用半熟的政術防止世界思潮的反應，急速地進到務求收干涉的同化政策之實效的智術時代。凡欲遂行徹底的同化政策，必然會引起使被治者的民族性滅亡，重新注入治者民族性的不自然事象<sup>120</sup>。

<sup>118</sup> 《台灣青年》第一卷第二號，1920年8月15日。

<sup>119</sup> 涂照彥，〈第二章台灣經濟的殖民地化過程〉，《日本帝國主義下之台灣》，台北，人間，2008，56-59頁。

<sup>120</sup> 〈從同化到自治〉，《台灣》第三年第六號。

從本篇論述，約略可窺見民報視總督府之「同化」為具強迫性、排他性的政策。然而，民報在一系列論述中，對儒學話語不僅沒有加以否定，反而是持策略性運用的做法，那麼民報所抨擊的對象究竟為何呢？昭和元年(1926)民報上刊載的〈今上踐祚<sup>121</sup>〉<sup>121</sup> 實充斥著政治性儒學話語的日本國體論，在昭和天皇繼位之時，以漢文形式，表達出對天皇聖德的頌揚。率先表明其「熟達民治之王道。」，亦期待曾行啓台灣的天皇體察台民心意，「聖慮固無新舊厚薄。政心安有彼此重輕<sup>122</sup>。」如此措辭，不僅一慣議論時政時顯露的批判力道收斂至無影無蹤，甚至語氣亦略顯卑微惶恐：

舉國齊慶君民同治。臺民竊願兩族平等。際此今上踐極，惶恐奉表哀誠<sup>123</sup>。

以上引文，政治力的干預是形塑此時代語境的主因之一，然而，台灣知識分子熟捻的儒學論述，亦的確使其在對天皇及日本國體的翼贊上，具有相當的參與能力。

在本論文的第二章，曾提到傳統中國的理想型文人形象，然而，日治時期士階層與清代最根本的差別，筆者認為應為國民意識的有無，民報一邊以國民身分強調自治，同時也的確保留了士階層的儒學修養。然而，社會結構的變化，加以儒學內涵的質變，終究使得「士」階層的身分意涵產生質變，科舉制度廢除，「士階層」不再具有透過研讀經典以獲取功名的身分流動途徑，反之，除了在意識上自我調整，以從國體論中找到儒學發展的進路之外，傳統意義下的「士人」，似乎成為近代社會中充斥無力感的「知識分子階級」。昭和五年(1931)民報的一篇社論〈知識階級要到哪裡去〉，即充分表達了對此「士」階層之身分轉變而產生的慨歎：

在封建制度全盛的昔日，稱知識階級為「士」，至於農工商階級的上頭。國家的政治由他們把握，社會制度的制裁，悉憑他們創設指揮。對於有生殺與奪之權的國君，尚敢發揮其「王前士前」的傲氣，以保持「士」的面目和威信。

時代的知識階級，不特見重於王公貴族，就是一般的農工商階級，也是景仰不已的<sup>124</sup>。

接著，作者將儒學意義下的「士」，在資本主義制度下闡述，定位其為「新興知識階級」，並指出其思想出路與思想困境。封建社會的士，該社論認為「對於有生殺予奪之權的國君，尚敢發揮其「王前士前」的傲氣，以保持「士」的面目和威信<sup>125</sup>。」但整個社會資本主義化之後呢，士轉而被稱作知識階級，並且「慢慢地失卻自己獨立

<sup>121</sup> 〈今上踐祚〉，《台灣民報》第 137 號昭和元年 12 月 26 日。

<sup>122</sup> 同前註，387 頁。

<sup>123</sup> 同註 121，387 頁。

<sup>124</sup> 〈知識階級要到哪裡去〉，《台灣新民報》第 309 號昭和 5 年 4 月 19 日。

<sup>125</sup> 同前註。



的階級性<sup>126</sup>。」，「士」並非消失，然而依本文所言，該時代的「士」，「若非成爲有產階級的鷹犬，便是投入無產階級的陣營<sup>127</sup>。」資本家在資本主義時代不僅成爲財富最大的累積者，並且也挾其資本獲得一定的政治影響力。在作者眼裡，恐怕在日治時期發揮「士」作爲獨立階級的影響性，並有「王前士前」的氣魄，最佳的途徑便是對整個資本主義制度與賴其維生的國家機器進行反省與監督。若然，則「士」雖仍需面對生計問題，但「士」的階級意義才算真正存留下來。

綜結以上，日治前期的社會背景，從初期採取高壓的武官總督時期，至大正年間的文官總督時期，台灣社會已從對日本的不信任與武力反抗，逐漸趨於穩定，新式教育被確立，產業結構亦大略定型，經濟制度則仍爲保護母國的官導型資本主義體制。政治方面，台人持續的並無參政權，知識分子爭取自治之路仍繼續上演，而同時，逐漸普遍於台灣社會的國體論認識，如同本節摘錄民報對天皇的祝詞，亦影響著知識分子的儒學表現。殖民政策與資本主義逐漸改變舊有的漢學場域以及文人的自我認知，儒學內涵亦隨著國體論與國語教育的日漸普及而發生變化。

## 第二節 傳統漢學場域與新式教育並立

台灣教育政策的全盤西化，包括引進新式學制、學習現代知識、開設新式學校等等。主要從日治時代起始，雖然清領時期的最後十數年間，曾在劉銘傳任巡撫任內開始興辦洋學堂，以國防爲目的培養專門人才<sup>128</sup>，但稍後因爲財政問題以及清廷內部的腐敗，台灣的西學教育在清領時期實可說僅是曇花一現。縱使部分士人階層仍然積極地吸取西方知識，並養成一定程度的國際視野與對西學的敏銳度，但在書院教育與地方基礎教育體制的私塾，仍以教授四書五經爲主的情況下，西方的現代知識與技藝培養，真要說大量的移入台灣，仍是從日治時期之後才有系統性的引入。

改隸之後，除卻書院之外，書房與私塾的活動仍方興未艾。致使新式教育體制在台灣推動並非完全順利，在公學校設立初期，台灣人對書房、私塾的信賴，以及漢文在台灣民間社會的實用性意義，仍使各地書房得以存續，甚至隱然成爲與公學校教育對峙的教育體系<sup>129</sup>。擔任新竹公學校校長的林元三郎在一九零八年估算書房與公學校的地位時，仍有「書房是主，公學校是從<sup>130</sup>」的結論。

然而，面對「同文同種」的被殖民對象—台灣人，日本殖民者須思索的，關於「同化」的可能性問題，遠大於其他西方殖民母國及被殖民地。蓋日本與台灣在文化

<sup>126</sup>同註 124。

<sup>127</sup>同註 124。

<sup>128</sup>高明士編，〈第四章台灣的開港與建省〉，《台灣史》，五南，2011，153-156 頁。

<sup>129</sup>許佩賢，〈近代學校的發軔與地方社會〉，《殖民地台灣的近代學校》，台北，遠流，2005，102-106 頁。

<sup>130</sup>林元三郎，轉引自陳培豐，〈第二章彌補「一視同仁」與單一民族論破綻的國語教育〉，《「同化」的床異夢》，台北，麥田，2006，103 頁。

根源上的親近性，包括儒家道德意識、漢字的使用、與中國的文化根源等等，使得「同化」政策之完全實施，並非毫無可能。

根據吳文星《日據時期台灣師範教育之研究》一書，領台後三年，即一八九八年，兒玉總督發表的訓詞提到，台灣教育宜採漸進主義政策。該年七月，總督府發佈「台灣公學校令」，公學校於焉成為「最重要的同化機關」。而教育方針則為「普及日語及涵養日本國民之智慧<sup>131</sup>」一九零零年，木村匡提出「內地延長主義」，實施與日本相同之初等義務教育。然而，吳文星認為日本總督府對台的教育方針，其實直至一九一八年，都還未根本確立，主要的基調仍是在「消極同化」、「差別教育」的範疇之中徘徊。

在教育方針尚未根本確立，而台灣民間對前清之記憶尚存的日治前期，傳統教育機構一時之間仍未斷絕。並且，日本的近代國語，包括平假名、片假名和漢字，基於源自文化宗主國「支那」的事實，從文化演變上日本是處於「被同化」的位置，然而，往昔的文化附庸日本，在面對台灣的傳統漢文機構時，卻在殖民情境下成為推行「同化」的統治者，書房與私塾的漢學與漢字內涵會受到怎樣的改變，如何為漢字與國語作出區隔，理所當然地成為統治初期的重要課題<sup>132</sup>。其中，對於書房與私塾被允許存在的現象，應視為統治初期日本的懷柔手段<sup>133</sup>。

陳培豐在其專書，《「同化」の同床異夢》中，點出伊澤修二在日本對台灣之初期教育方針中扮演的關鍵角色。明治 29 年(1896 年)二月，伊澤修二在國家教育社第六次訂立會的演講中，提出其建設台灣的構想，並非如西歐各國統治海外領土，將純然看作一個殖民地，只徒向本國貢獻幾分利益就滿足，而是希望：

真的將台灣看成是日本身體的一部份。實施教育是為了征服台灣人的精神，在台灣的日本化成功之前絕不能罷休<sup>134</sup>。

陳培豐指出，在這次演講中，伊澤主張以教育敕語作為台灣教育的最高準則<sup>135</sup>。教育敕語在近代日本與帝國憲法一樣，乃國體論的聖典。幾規定了日本國民應具有的道德德目。明治 30 年(1897)，伊澤修二終於帶著漢譯教育敕語本奉詔入台。以天皇制國家倫理道德觀為主要思想的教育敕語，成為「同化」台灣的最高指導原則。「國體論」也在此時成為台灣近代化教育重要的一環。伊澤修二採行保存漢文、漢字的「混

<sup>131</sup>吳文星，〈教育政策與師範教育制度之演變〉，《日據時期台灣師範教育之研究》，台北，師範大學歷史系專刊，1994 年，7-9 頁。

<sup>132</sup>陳培豐，〈第二章彌補「一視同仁」與單一民族論破綻的國語教育〉，《「同化」的同床異夢》，台北，麥田，2006，88 頁。

<sup>133</sup>同前註，92-94 頁。

<sup>134</sup>伊澤修二，轉引自陳培豐，〈第二章彌補「一視同仁」與單一民族論破綻的國語教育〉，《「同化」的同床異夢》，台北，麥田，2006，74 頁。

<sup>135</sup>陳培豐，〈第二章彌補「一視同仁」與單一民族論破綻的國語教育〉，《「同化」的同床異夢》，台北，麥田，2006，74 頁。

合主義」，基於「同文同種」關係的便利性，指方針指的是同時使用統治者與被統治者的語言、文化，以折衷的方法推行「同化教育」。並且，漢字本身是表意文字，即使讀音不同，日本人與台灣人可以透過筆談進行交流。

然而，書房與私塾內傳授的漢文，卻不僅僅是教授漢字的聽說讀寫，主要教材仍為前清時期的講課內容，包括三字經、四書五經等等，面對此狀況，磯貝靜藏認為必須加以改良，利用書房在台灣社會的地位，發布由漢文體編纂的日本國體論之書籍，並要求書房教師以此進行授課，以求國民精神的普及。而所謂日本國體論之認識，當以〈教育敕語〉為主，《教育敕語述義》亦被指定為書房教科書<sup>136</sup>。

總之，書房與私塾的續存，表面上是傳統漢文場域的保留，但實際上，更應視為統治之過渡階段的教育輔助機關。從本論文關心的儒學內涵觀察，其授課內容中出現日本國體論教育，這多少象徵著純粹漢民族本位的傳統漢學教育已一去不復返了。

另外，新式教育中的「修身」科目，同樣以〈教育敕語〉為最高準則，其所教導的雖然亦為儒學道德觀念，然指涉對象已完全轉為日本的國體論。筆者認為，若將儒學論述視為一種時代修辭，則公學校中〈修身〉科目對儒學話語的運用如此之鉅，亦應將公學校場域，視為一種以日本儒學為基底的儒學環境。

許佩賢曾在其專書中，對教育體系所扮演的意識形態傳播角色，做了如下闡述：

學校作為一個有組織、有計畫的教育場所，藉由在學校中舉行各種儀式，以及對教育內容的掌握，最能有效且集中地傳達統治者的意圖。國家透過學校教育形塑國家所期待的理想兒童，筆者將這種過程稱之為「少國民的塑造」<sup>137</sup>。

日治台灣公學校中的國體論教育，應可同樣視為殖民地「少日本國民」的塑造過程。除了殖民地之外，明治時期的日本在天皇制被確立後，統治者藉由教育體系，從至高無上的位置對全體國民傳達意識形態的現象，更不僅僅是在初等學校，明治天皇早在明治十九年(1886)，視察東京帝大後所作的〈聖諭記〉，即可看出儒家道德對學術領域的支配<sup>138</sup>，殖民時期的台灣，面對無本島人議會加以牽制的總督府，此種情形自不待言。

國體論的傳播，從明治二十九年(1896)國語傳習所<sup>139</sup>的設立便已開始，養成台灣

<sup>136</sup>同前註。

<sup>137</sup>許佩賢，〈「殖民地少國民」的塑造〉，《殖民地台灣的近代學校》，台北，遠流，2005，110頁。

<sup>138</sup>金培懿，〈日據時代台灣儒學研究之類型〉，《第一屆台灣儒學研究國際學術研討會論文集下冊》，台南，文化中心，1997，287頁。

<sup>139</sup>許佩賢，〈近代學校的嘗試〉，《殖民地台灣的近代學校》，台北，遠流，2005，28頁。

教員的國語能力，可說是爲了日後的國體輸入做語言工具上的準備。而當多數台籍教員已具有一定的國語能力後，大正八年(1919)，總督府即頒布〈台灣教育令〉，規定和教育相關的在台施設，均以〈教育敕語〉之旨趣爲依歸<sup>140</sup>。在學校教師的引導下，台灣學童透過誦讀〈教育敕語〉，養成「忠君愛國」的情操，進而認同由儒學修辭構築出的大和魂。學校教育，也成爲培養國體意識最重要的場域<sup>141</sup>。

雖則公學校中仍有「漢文」學科，然而「漢文」與「漢學」的最大差異，在於「漢文」科目重視的是讀寫等訓練，其本質是作爲一種文章技藝的學習，而非一種思辨的學問。反而，在傳統漢學裡提示的道德條目，在新式教育中是被置放在「修身」一科，以〈教育敕語〉中的國體意識而出現。實際從典籍中闡述思想的「漢學」，在日治時期的台灣教育中可謂闕如。

新式教育帶來的儒學場域變化，亦包括對活動者「師」的概念之改變。在清代，「師」與「士」的概念是可互通有無的，兩者的學習過程可說並無二致，皆具有一定的道德意義。但在新式教育中的新型態的「教師」、「教員」，被編入國家資本主義結構下的教育場域，公學校系統下的教師，在國家權力機制下被系統地訂定出職等與月給<sup>142</sup>。所謂「師者」的意義想像，不再是傳統儒家意義下的「解惑者」，或「一日爲師，終生爲父」等具有內在道德意義的身分歸屬。其授業內容與授業時間按表操課，被強制約定。並且不再能以闡述道德涵養爲己則，道德的內容與實踐遠從帝國文部省規定的〈教育敕語〉而來，「忠孝」僅存的乃是對天皇家族的「忠孝」，不再具有形而上的個人道德性質。在《教育敕語》底下，進「忠孝」而退「仁義」的論述方式，造成儒家道德的本體論意義被抽離，固著於單一的對象物—天皇之上。其道德條目也被排以先後順序，不再是各自完整的單元。與清代的台灣儒學仍以傳統朱子學的格致工夫差異甚大。本島人教師的自我認知，已不會再單純的是傳統封建意義下的儒士，亦加上了日本帝國下的「國民」意識。傳統教育在日治時期雖然一度與新式教育並立，但質變後的儒學教育，書房與私塾往公學校同質化的現象，是此時期的時代表徵。

### 第三節 從華夷之辨到日台唱和的文化政治

乙未之變，不管是漢詩或漢文活動，如〈台灣自主文牘〉中「擁戴聖清」「義不臣倭<sup>143</sup>」施士洁在〈耐公六十自祭文〉中的「萬念皆空，桑田滄海，歷劫重重<sup>144</sup>。」，或丘逢甲在戊申發出「業已無可如何矣<sup>145</sup>！」之慨嘆，文人對於遭受日本異族統治，

<sup>140</sup>同註 137

<sup>141</sup>同註 137。

<sup>142</sup>〈教員的待遇遠不及巡查〉，《台灣新民報》第 308 號昭和 5 年 4 月 12 日。

<sup>143</sup>施懿琳選編，〈台灣自主文牘〉，《國民文選·傳統漢文卷》，台北，玉山社，2004，179 頁。

<sup>144</sup>施士洁，施懿琳選編，〈耐公六十自祭文〉，《國民文選·傳統漢文卷》，台北，玉山社，2004，195 頁。

<sup>145</sup>丘逢甲，施懿琳選編，〈科山生壙詩集序〉，《國民文選·傳統漢文卷》，台北，玉山社，2004，195 頁。

其強烈的民族主義修辭讀來令人哀痛。在本論文的第二章，藉由王曉波所編之《臺胞抗日文獻選編》，可清楚看見彼時不僅僅文人社群，台民的「華夷之辨」觀念，強烈地鼓舞、支撐著乙未之際的武裝抗日。雖則，抵抗行動背後並不僅僅是民族觀念的驅動，然而日本在當時的確被視之以「異民族」。日台文化的近似性，包括儒學觀念、漢文素養，尚未被認識。日治前期的「華夷之辨」，重視民族氣節的儒學修辭，是此時台灣文人儒學精神的一個重要面向。陳昭瑛認為，殖民情境下的儒學面貌，一方面有向明鄭時代回歸的思想傾向，一方面也出現與新學對話的契機<sup>146</sup>。連雅堂之撰成《台灣通史》，以及《台灣詩乘》，顯現出的是漢民族主義的續存，王松的《台陽詩話》，甚而是文化協會的蔣渭水與王敏川，皆仍視傳統漢學的保存為要務。王敏川對書房革新的倡議，猶可看見知識分子保存舊有文化的熱切，對於書房教育，王敏川認為其不僅僅是作為教授漢字之用，其中保存的漢民族文化精隨，是更重要的價值<sup>147</sup>。此時期的漢民族主義面貌，固是儒學精神中的重要面貌。然而，隨著統治時間的拉長，台灣文人的精神面貌，將不僅止於此。

早在殖民者來臨後，對清領時期仕紳階層的懷柔與禮遇，除了統治上的便利性之外，日本殖民者在文化背景上與台灣的歷史連帶已慢慢對文人階層的精神風貌慢慢發生作用。清領時期具有功名的士人階層，雖有為數甚多的士人採取全然退隱的姿態，對殖民者的各項籠絡堅持不就，但亦有多數在總督府的政策下獲頒紳章而退隱，並且其中具有地方影響力者，受到總督府的籠絡，在名義上或形式上參與了治台初期的若干藝文活動<sup>148</sup>，一九零零年「揚文會」的出現，可說是此現象最好的說明。而光是對此前清時期文人的籠絡大會究竟該以何種名義稱呼，委員會提出五種名稱之多，致使時任總督的兒玉源太郎絞盡腦汁，便可見治台初期統治者對這批前清文人的籠絡是如何費盡苦心。最後，因以「集合俊秀，振興文運，以馴風化」為會旨，遂以「揚文會」名之<sup>149</sup>。

日本統治初期，高壓與懷柔政策並濟，而懷柔政策導向的士紳階層，與日本殖民者產生媒合的，自然是其賴以維繫身分地位的漢學素養，以及因此而積累的地方名望。台灣社會的漢人文化、士人階層的漢文活動，日後之受到日本殖民者干預，進而產生質變，其實從領台之初便可見出端倪。

其次，殖民現代性的降臨，使印刷資本主義在日治時期得到發展，文化活動自然也在這樣的物質基礎下有了不同形式的樣貌。黃美娥在論述來台日人視角下的清代

---

<sup>146</sup>陳昭瑛，〈壹、儒學在台灣的移植與發展：從明鄭至日據時代〉，《台灣儒學：起源、發展與轉化》，台北，正中，2000，37頁。

<sup>147</sup>謝貴文，〈論王敏川對書房教育的興革主張〉，慈湖月刊第三三八卷第八期，30-40頁。

<sup>148</sup>吳文星，〈日治初期社會領導階層之肆應與變動〉，《日治時期台灣的社會領導階層》，台北，五南，2008，34-36頁。

<sup>149</sup>當時的名稱有尚賢會、頤賢會、揚文會、蘭台會、漱芳會五種。見王詩琅所著，〈日據初期的籠絡政策〉，《日本殖民體制下的台灣》，台北，眾文，1977，23-24頁。

台灣文學時，即留意到自明治時期開始，交雜了帝國主義與大眾媒體後，形構出的清代台灣文學面貌，包括伊能嘉矩的《台灣文化志》中，對清代文人的逐一介紹，或在台日報任漢文部記者的尾崎秀真對清代新竹文學的關注等<sup>150</sup>。挾著坐擁媒體出版的優勢，日人建構出的清代台灣文學，其實已使台灣漢文的論述版塊出現另一種面貌，其中建構出的「台灣趣味」，也使得漢文或漢詩活動的漢民族意義，漸漸因同樣具有漢文素養日本殖民者之到來，出現變化。

治台初期，日本內地為明治中晚期，台灣作為第一個殖民地，如何經營台灣以之為日本所用，甚至以之為往後其他殖民地之範本，是明治政府的重要課題。因而此時來台學者亦多為人類學、社會學及教育學之學者，然而，隨著統治狀況漸趨穩定，詩人、文人也開始大量入台，在明治時期，包括中村櫻溪、館森袖海等，以及昭和四年(1930)短暫停留的久保天隨，日本漢詩人組成的詩社，如「南雅社」，成為台灣當時的漢文活動場域之一，並且經由魏清德、謝雪漁等人的引介，與「瀛社」亦多有往來。漢文活動在日治時期發生變化，不僅出現了日本漢詩人的身影，日台間的聯吟唱和，也使得原本具有漢民族意涵的詩社活動，開始成為殖民情境下某種另類的官方場域。根據黃美娥的研究，瀛社在大正三年(1914)為漢學家粉山衣洲的來台所舉辦的歡迎會，以及大正十年(1921)召開的全島詩界大會次日與田健總督的互動，後經由總督府官員鷹取岳陽編輯的「大雅唱和集」<sup>151</sup>，都可見到身兼台日報記者的文人社群與總督府之間的良好關係。

本論文之考察對象崇文社，亦在大正十年(1921)第四十期課題徵文，〈漢學起衰論〉中，對漢學存續的實際情況作出反省，本系列徵文之一的作者王則修便直言：

居今日而論漢學。林立者詩社。並峙者文社。似為盛而不衰。衰而將盛之候。不知此漢學之一端。非漢學之全體也。所謂漢學者。盍不徒以文字見長。而惟以理道相尚。道盛則漢學載道以行。不必戶誦家絃而始見其盛。道衰則漢學非道所寄。縱云揚華扞藻而已見其衰<sup>152</sup>。

因此，何為漢學真正存續的關鍵呢，「學何在。道是也。道何在。孝悌忠信。禮義廉恥<sup>153</sup>。」王則修此文強力批判不持「道」，而僅襲漢學之糟粕者，即使詩追李杜、文逐馬班亦只是皮毛。文末對此類人物甚至以「文奸」稱之<sup>154</sup>。

<sup>150</sup>黃美娥，〈殖民地時期日人眼中的清代台灣文學〉，《古典台灣：文學史·詩社·作家論》，台北，國編館，2008，150-154頁。

<sup>151</sup>黃美娥，〈北臺第一大詩社〉，《古典台灣：文學史·詩社·作家論》，台北，國編館，2008，253-254頁。

<sup>152</sup>王則修，〈漢學起衰論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009年，419-420頁。

<sup>153</sup>同前註。

<sup>154</sup>同註 152。

施懿琳亦在探討新舊文學論戰時，關注到詩社林立的文化現象，面對二零年代到三零年代的詩社數量之成長，其認為部分原因為總督府的懷柔手段，總督府官員與詩社成員的唱和，前者為行統治之便，後者為功名而逢迎拍馬，在「各取其利」的心態下，一定程度助長了詩社的蓬勃<sup>155</sup>。

由此顯見，當時的詩社林立，的確成爲一種值得關注的文化現象，「清朝時代台人吟詩歡宴的舊慣，並未因統治政權的轉移而改變，反而被充分保留下來，甚至較諸從前規模有過之而無不及。<sup>156</sup>」詩社以交相酬唱的模式進行漢詩文的構作，並有詩題。其性質並非自由創作抒發己志，而是集團交流性質的文藝活動。黃美娥亦指出，「徵詩」活動亦是使詩社如雨後春筍般廣立的推波助瀾之因。印刷資本主義帶來的資訊流通性，使得在乙未之際具有「華夷之辨」意涵的漢詩創作，成爲更趨向大眾化、通俗化的技藝性活動。另外，日治以來科舉之路的斷絕，也使得參與詩社與官員唱和，成爲另一種獲致「功名」的管道。黃美娥言道：

歷任總督邀宴全台詩人吟唱於官邸，其實對台灣詩人而言宛如得到進京面聖般的恩寵，瞬間漢詩人地位獲致擢升與肯定，替代了在台人心中過去唯有獲取科舉功名才能擁有的殊榮，對日後全台人士全面參與漢詩寫作，實具有強烈暗示與鼓勵的象徵意義<sup>157</sup>。

日治初期詩社成立背後的民族意識，到了大正年間逐漸模糊，轉而往「遊戲性」的文化場域發展。詩社增加的高峰期，大正十年至昭和十二年(1921-1937)。本論文聚焦的一九一七年至一九二六年亦大致落在此時間區塊內。如果詩社林立的現象也可視爲台灣儒學的時代表徵之一，則在前行研究對詩社存在概況與箇中義理有較多討論之後，筆者想進一步思索的是，此時的儒學面貌又該如何描述。是否除了維繫漢民族主義，以及向殖民者傾斜之外，並無第三條進路呢？

回到象徵清代儒學場域的書房、私塾，大正八年(1919)〈台灣教育令〉公佈後，書房已逐漸被禁止<sup>158</sup>。民間的漢文活動，似乎僅存各地的詩社，其參與成員則日、台人兼有，日人方面更幾乎清一色至殖民地就任的官員。從儒學場域的變化來看，可以看出此場域的基調已從「前清文化遺緒」，轉移成「日台共續漢學」。姑且不論其詩作之內容，漢詩創作本身，即有割捨不趣的漢學思維傳統，縱使私塾與書房象徵的漢民族性格，以及清代私塾教師們強調的經學之正統、民族情操，已不再是漢詩文構作背後

<sup>155</sup>施懿琳，〈第二章日治時期新舊文學論戰的再觀察〉，《從沈光文到賴和—台灣古典文學的發展與特色》，高雄，春暉，2000，234-236頁。

<sup>156</sup>黃美娥，〈日治時代台灣詩社林立的社會考察〉，《古典台灣：文學史、詩社、作家論》，台北，國立編譯館，2007，187頁。

<sup>157</sup>同前註，189頁。

<sup>158</sup>同註156，192頁。

主要的思維系統與價值取向。然而，黃美娥詮釋出一個「歷史憑弔」的觀點<sup>159</sup>，認為日台漢詩人咸面對歐風美雨下漢學的失勢，來台漢詩人如久保天隨等人，在台灣詩社場域之活躍，並非只有殖民者對台籠絡之面向，對久保天隨等人而言，其實也在台灣，找到了漢詩環境的再延續。此類解讀，或可視為一種日台漢詩人共有的，中原中心的文化情結。此與日本漢詩人在明治之後，對漢學為西學所取代的慨歎，其實在內在精神上有同樣的依歸。筆者假設，若將此情結從「中原」擴大成「東洋」，而視為一種東洋文化逐漸逝去的集體鄉愁，或許從這個角度出發，詩社、漢詩背後的「東洋性格」將更加彰顯。不僅僅是殖民兩造的政治脈絡，更具有十九世紀末已降歐風東漸下的東/西洋板塊的深層結構的對抗。如果忽略了彼時東/西兩造的外環政治情勢，則日台漢詩人之間的協力，將可能只被解讀成認同上的收編。然而對於彼時的漢詩人而言，西方現代性的降臨，毋寧是一個更大的時代語境。

日台協力不僅可能不是一種共謀，反而是一種維繫東洋傳統的積極作為。後進研究者的批判可以從階級觀點或認同觀點出發，但或許不能因此而否認十九世紀末葉對於位處東亞的傳統文化階層來說，更大的危機感之來源，正是逐漸侵入東亞文化圈的西方世界的物質文明與價值觀。這樣的詮釋進路，筆者將試著在本論文第五章第三節進行嘗試。筆者認為，縱使日治前期的儒學精神從「華夷之辨」走向「日台倡和」，然而，日台文人在二十世紀初期，共同創作漢詩的實踐，如果加進日台雙方「如何看待西方文化」，應可為日治儒學內涵找到一個思索重點。或許將能嘗試以另種角度看待「日台漢詩」與東洋儒學的時代性現象。

---

<sup>159</sup>黃美娥，〈日治時代台灣詩社林立的社會考察〉，《古典台灣：文學史、詩社、作家論》，台北，國立編譯館，2007，196頁。



#### 第四章、殖民情境中的民間文社及其刊物—崇文社與《崇文社文集》

子安宣邦在研究中，將帝國的日本與民國的中國兩者，在十九世紀末至二十世紀初，對儒學話語的挪用與創發，置放在西方帝國主義環伺這一脈絡，認為這是力圖使自身在近代化運動中一方面趕上列強，同時仍保有東洋領導之正統性的一段政治性對話。本文亦嘗試把關照的日治台灣儒學，置放於同樣的時代脈絡下來觀察，這是因為對當時的東亞儒教圈來說，如何看待歐風東漸的近代化浪潮中，被排拒在「進步邏輯」之外的「東洋傳統」，幾乎是一個區域性的共同課題。特別是此區域內的中、日兩國，一個是在文化上長期以儒學意識形態統攝東亞世界的古老領導者，一個是在明治維新後以天皇制民族國家現身，並在軍事外交上獲得勝利的新興東方帝國主義者。既然搭上近代化列車勢不可免，則西化之餘，誰能將東洋道德與傳統加以保留與革新，使之既適應近代國民國家，又具有對東亞儒教圈的號召力，遂成為心中懷抱東洋/西洋之別，但又認同統合國民為重要任務的「現代化的儒學者們」所追求的道路。

但是，若僅僅將焦點置放在中日兩國的變化，則在日本殖民地下的朝鮮與台灣之儒學狀況，在這樣的時代脈絡中將產生何種變化，則可能無以得知。甚且，十九世紀的朝鮮與台灣，皆受到清帝國科舉制度影響，並以官方朱子學為主要儒學型態，而在日本殖民後，又接受日本儒學構築的天皇國體論，其中的複雜性，比起中日兩國，或有更為幽微的面向。尤其殖民地台灣的情形，或許比起朝鮮，更為耐人尋味，因為從十九世紀末到二十世紀初，台灣傳統文人從身處清帝國植入的儒學環境，到轉為日本改造換胎的，具同化主義性質的國體論結構之中，其歷程變化與挑戰更大，面對改隸後的政權轉變，以及隨之而覆滅的清帝國，與新生的、但成為共和體制的民國，儒學傳統對於台灣傳統文人而言，其存在意義究竟為何，儒學意識本身的依託，是前清帝國？是天皇制下同倡孔教的日本？抑或最終只是成為安頓自身存在意義的道德觀？箇中問題與變化頗值得深究。

崇文社作為大正期的台灣民間漢文社團，其百期文集中探討之議題的駁雜性，以及文人群之儒學相關論述，應可提供一個思考日治時期儒學話語之時代意義的進路。

##### 第一節 崇文社在日治台灣儒學發展中的位置

崇文社原為彰化地區祭祀文昌帝君的神明會，然而，改隸之後，為了「宏揚文風、挽救頹俗<sup>160</sup>」，原任塾師的黃臥松募集社員，於一九一七年重振該會，是大正年間詩社林立之際，第一個民間文社。自一九一八年至一九二六年間，每月一題按文徵古文稿，並聘林維朝與陳景初評選作品，百期集成後，由蘭記書局付梓出版<sup>161</sup>。

<sup>160</sup>此語見於崇文社文集內頁第一頁，印於文人群之序文、百期正文之前，可視為本文集的基調與付梓立意。

<sup>161</sup>見《崇文社文集卷一》之卷頭辭。

崇文社除按月徵文外，根據李世偉的研究，其儒學活動的實踐本就有對儒教神社的祭祀，例如關聖帝君、文昌帝君等<sup>162</sup>。雖然時已改隸，日本入主台灣後亦曾舉行孔教祭祀大典，崇文社對孔教的態度雖然也積極維護，但該社之祭祀對象乃台灣自清領以降即存有的地方神社，而非孔子。關於此祭祀行為，應看作清代儒學祭祀活動的延續，而非對日本孔教輸入的策應。然若稍後從其文集內容細觀，則「大和魂」與「武士道」，及其背後所對應的儒家道德條目，實已在文集中嵌合、交混。循此，崇文社所代表的日治台灣儒學之時代意義，也因而更具可觀察之處。

崇文社文集乃以「漢文」寫成的時論，其與「儒學話語」之關係，亦有必要先行闡明。清領以來，「儒學」，及其背後產生的思維系統與道德取向，是清領時期台灣仕紳階層，乃至一般庶民的日常道德實踐，作為主流的朱子學，則又使得此時的台灣儒學同時具備格物致知的層面與應試的實用意義。而「漢文」，則是儒學經典的載體，習得儒學思想的同時，幾乎可視為同時擁有優異的漢文能力。故從清領時期開始，因科舉制度影響與地方社會需求，漢文遂成為傳播儒學價值系統的工具，士人階層在封建時代亦因之而佔據社會的領導地位。改隸後科舉制度的廢除、教育場域的變化，以及現代社會所促成的，符合資本主義經濟制度與殖民政政策的道德價值取向，勢必影響「漢文」指涉之變化，或為歐風東漸下的「漢文化」，或同時指向日本殖民者所用之「漢文」，漢文的意義在日治時期產生重構，並非單純與漢民族或儒學之符碼相聯繫<sup>163</sup>。而筆者希望思索的是，「漢文」概念固然已發生變化，而與之高度相關的儒學話語又將如何演變。本章節試圖以崇文社為例，探討以漢文寫成的時論之議題導向，以及其背後儒學價值系統的變異。

對於重構明治儒學貢獻甚大的井上哲次郎，曾在《教育敕語》頒布後發表感言：

明治維新以降，傳統道德與宗教等悉遭破壞殆盡……，國民之道德風儀每下愈況，直至一八九零年(明治二十三年)十月三十日教育敕語頒布後，始露曙光<sup>164</sup>。

井上認為，西方工業文明傳佈至東洋後，東洋道德在物質文明的覆蓋下，悉數遭到毀棄，並視《教育敕語》為明治政府挽救國民道德的良藥。而若觀察崇文社文集之序言，則可發現其創設立意，與井上在明治時期之理念高度呼應。例如，陳錫如在文集發刊序中，曾對付梓之動機作出以下結論：

<sup>162</sup>李世偉，〈日治時代文社的研究一以「崇文社」為例〉，《台灣風物》第47卷第3期，1997年9月，15頁。

<sup>163</sup>黃美娥，〈日、台間的漢文關係：殖民地時期台灣古典詩歌之士論的重構與衍異〉，《台灣文學研究集刊第二號》，台北，台大台文所，2006.11，2-3頁。

<sup>164</sup>轉引自，陳瑋芬，劉岳兵編，〈第二章明治儒學的意識形態特徵：以井上哲次郎為例〉，《明治儒學與近代日本》，上海，上海古籍出版社，2005，48頁。

習異學者自詡文明。守漢學者貽譏頑固。… …世風不古。而道德淪亡。彰化諸君子有見及此為維持世道。思為補救人心計。且為異學爭鳴。防為漢學重興。冀爰創立一崇文社。… …於綱常名教忠孝節義之大端則尤多所闡發焉<sup>165</sup>。

維繫漢學、宣揚孔教，並提倡「載道之文」，以挽救沉淪的道德，是其主要立意。若將之與井上之言論相較，可知兩人提到的對立面，一為明治維新，一為自詡文明的異學者，井上所言概為明治初期的歐化運動，而陳錫如所說的「異學」，自然亦是指源自西方的新思潮，其實皆可以「西洋」概括之。因此，在此發刊立意下，西方物質文明之流弊、西方思潮帶來的倫常崩解、東洋國度應採取的對應策略，也幾乎涵括了崇文社一次又一次的徵題內容。黃臥松有感於西方新思潮帶來的傳統淪喪，熱心奔走，創立文社，從西湖小吏之文集序言，可看出黃氏此作為在當時文人中的評價：

現思想界一日千里。是是非非。每不得其平。識者恫焉。且當此漢學衰頹。文可覆瓿。而黃子獨熱心鼓勵不達目的不止。… …欲垂文以衛道。道在則文在，文存則道存。… …為上為國。為下為民<sup>166</sup>。

新思潮帶來的變化，進而引起的「漢學衰頹。文可覆瓿。」之焦慮，是崇文社諸子的時代共感。另外，許子文對於發刊動機，則標舉「孔教」，認為孔教是「東洋文化之發源。漢族學藝之遺產。」「現在潮流之化合。未來文化之前提<sup>167</sup>。」並舉孔子關於個人品格、教育、貨殖等觀點，以與現代社會中的自由、教育、經濟、平等內涵呼應。亦即將孔子的理念置放於日治時的台灣社會來思考。序文中段則將孔教與日本國體論、教育敕語之間的關係做了清楚的連帶。崇文社對漢文的努力，使得漢文得以不墜，而漢文興盛又使孔教得以維持，最後，孔教的健全思想將得以促進「忠孝一致。君臣一體。闡明教育敕語之至意。促進人生社會之努力。<sup>168</sup>」

此篇序文可清楚做為《崇文社文集》的主要基調之一。即將漢文→孔教→日本國體→東洋文化，視為一整組相互不衝突，且可循序漸進以發揚之的概念。而其主要的對照組，主要是歐風東漸下的「實利」、「逐利」思想。

另外，王學潛所作的〈崇文社文集序〉梳理了民初各種學派與革命之說，並與春秋戰國時期楊朱墨翟之說相對照。在例證上縱橫古今，並為崇文社之存在與其文集之內涵作出定位。細看其論述，較有趣者是將楊墨與共產主義並觀，並直斥「非孝論」與「戀愛自由」實乃乖覺人情義理。其認為「主張非孝與主張絕種無殊<sup>169</sup>」，但論證

<sup>165</sup>陳錫如，〈崇文社文集序〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，1頁。

<sup>166</sup>西湖小吏，〈崇文社徵文發刊序〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，5-6頁。

<sup>167</sup>許子文，黃臥松編，〈崇文社文集序〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，10-13頁。

<sup>168</sup>同前註。

<sup>169</sup>王學潛，黃臥松編，〈崇文社文集序〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，15-16頁。

自由戀愛卻從「女子將醉心打扮而不事生產、不從事生育」立論，認為人類將因此絕種。文末雖以「漢族」自稱，但其中和/漢並不二分，其二元對立乃在東/西洋，且「永扶孔教大振文風<sup>170</sup>」可以是一個和/漢之間的公約數。

再看黃溥造的〈崇文社文集序〉提到「歐風東漸聖學漸漓<sup>171</sup>」，在其文章中，或曰「孔教」或曰「聖學」，而不使用「漢學」。此作法，與服部宇之吉將孔子教與日本國體聯繫，以求削減其漢民族性質之論述，或可並觀。設若將此篇序言，與林維朝在昭和十五年(1941)所作之序言相較，則其意涵將更加耐人尋味：

世之變也。異端邪說。歐風美雨以俱來。西人唾餘之糟粕。奉為金科。東方固有之文明。棄同敝屣<sup>172</sup>。

「世變」至此時，已非指稱乙未，反而在戰爭期，用以指稱時人崇尚西方文化的現象。黃臥松自身的序言，則在起始便抨擊「非孝說」與「自由戀愛」，有感世道沉淪，其慶幸得諸先生奔走支持，才足以維持到百期規模：

他日者吾道重興。我島內諸同胞共慶家齊國治。則諸先生之功不虧<sup>173</sup>。

綜合以上多篇序言，大致可約略勾勒出崇文社在日治儒學語境中的位置，「孔教」與聖人道德，是該社群最為重視者，從此道德出發，對天皇與教育敕語，採認同態度。而在西方文明的侵凌下，同為東洋民族的大和民族與漢族，應共同維護屬於東洋的精神文化。在價值取向上，受容近代日本儒學意識、淡化漢民族本位，而將此二者同歸於「東洋」。

## 第二節 融合近代日本儒學：崇文社儒學修辭的時代性

### 一、「理想型文人」的建構

在論文第二章論及清領時期台灣書院時，曾以熊十力的觀點，對中國傳統意義下的「理想型文人」進行描述，文人必須是社會中的「道德主體」，並且，除了技藝與知識外，文人須重視「器識的培養」，而最終則必須：

建立東土的道德理想人格，並依此道德理想研窮宇宙人生，進一步冥契真理<sup>174</sup>。

<sup>170</sup>同前註。

<sup>171</sup>黃溥造，黃臥松編，〈崇文社文集序〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，17頁。

<sup>172</sup>林維朝，黃臥松編，〈崇文社文集序〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，21頁。

<sup>173</sup>黃臥松，〈彰化崇文社百期文集序〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，26頁。

<sup>174</sup>熊十力，〈復性書院開講示諸生〉，《十力語要·卷二》，台北，廣文，1974，51-52頁。

然而，台灣文人在改隸後，對殖民情境的肆應之道，卻促使文人形象產生變化，在黃美娥的研究中，曾以王松為例，探討日治時期傳統文人認同上的浮動狀態，試著把握其中較具曖昧性、多重性的面向<sup>175</sup>。而如若同樣以「流動」的概念來探討崇文社對於文人、君子等理想形象的看法。或許從其對何為「理想」的勾勒，能從中看出崇文社所代表的一部份文人，對於殖民情境下的「理想文人典型」，即對自身的期許為何，滿足哪些要素可稱之為模範，失卻哪些尺度將招致批判。又，其中可有曖昧不明的話語，在不同的篇章中，會否有不一樣的結論。筆者認為，若能把握此一「模範形象」，亦將對於日治儒學的變動狀態，有更近距離的觀察。

崇文社於大正八年(1919)第二十期徵題，以〈文人模範論〉為題，細述從古至今文人賢士足稱模範者，並對當前時局下文人該有之作為各自闡述。面對此時代，作者陳錫如直言「持躬克謹。道德之念尚存<sup>176</sup>。」即可稱為文人、楷模。其在文中舉出楊雄之事王莽、蔡邕之見交於董卓，雖有曠世文才卻不足以稱為模範，看似暗喻文人之事君，重操節者，勝於順勢而為者。然本文舉出的反面例證中，卻並沒有指出當前台灣社會所謂「順勢而為」者為何，反而只是放浪形骸、花天酒地的狂狷、風流文人。

改隸後，不少意志消沉的士人，如櫟社之林癡仙，的確一度自我放逐於酒色之間。陳錫如的論點似乎可反推，在其評價裡，當前的統治者日本，實非如王莽、董卓一般，乙未之後文人的移志改節，似乎並非該予以批判的現象。反而是自我放逐者，才失卻了文人應有之尺度。

再試觀另篇文論，「文人模範」被認為是「傳孔門之學者」，文人的墮落形象則為：

嘗見有勢利是求。而不顧廉恥者。權門趨走。垢面卑躬。富室逢迎。脅肩諂笑。每乞憐於昏夜。常白日以驕人<sup>177</sup>。

本次徵題時間點在大正八年(1919)，文中的「不顧廉恥者」所指何人雖並沒有明確指涉，但其「文人」指涉為傳孔門之學、立綱常名教的傳統文人，「奔走權門」之語，或指涉當時的資本家、權貴階級，筆者認為，此篇立意與新舊文學論戰中新文學戰營所抨擊的傳統文人之行為瑕疵，應在同一個觀察脈絡之中。崇文社對此類文人行為同樣予以批判，顯見「不顧廉恥」與「認同天皇」，在其意識裡是不同的兩個概念，當代研究者動輒將此認同轉移現象與「失卻氣節」相連接，放回當時的時代語境，或許並無法為崇文社所認同。

而另位作者尤養齋所作的兩篇立論，則足以看見，近代日本儒學之身影已隱身其

<sup>175</sup>黃美娥，〈日治時代台灣詩人的應世之道〉，《古典台灣：文學史·詩社·作家論》，台北，國編館，2007，321-361頁。

<sup>176</sup>陳錫如，〈文人模範論〉，《崇文社文集卷三》，台北，龍文，2009年，191-192頁。

<sup>177</sup>陳錫如，〈文人模範論〉，《崇文社文集卷三》，台北，龍文，2009年，192-193頁。

中，其文不舉反面例證，而是條列出文人應達成的事例，首篇文中五項，分別是「奉行道德、鼓吹文明、遵守法制、推廣公益、著述善言」<sup>178</sup>在鼓吹文明一項，作者之意並非學習西方思潮，而是鼓舞振興聖賢之學。

而「遵守法制」一條，則是儒者之理想建構中，與前清最大的差異。概傳統儒者傾向「慎獨」的君子之道，自我約束、重視內在道德涵養，比起外在形式的法規，內在道德被認為是更重要的。尤養齋雖並沒有否定內在道德的重要，然而正面將「法制」列舉成文人應遵守的要件，則更接近加藤弘之與西周等明治儒學者對荻生徂徠「禮樂刑政」之道的詮釋，子安宣邦在〈作為「事件」的徂徠學〉，提到具有「疑今信古」傾向的徂徠，對後來儒者詮釋效力上的根本不信任<sup>179</sup>，認為儒者應直接遵從聖賢古訓，不須再作意義上的延伸。

明治時期，加藤弘之等人將徂徠對聖人古訓的絕對接受，與現代法制的絕對性加以連結，為統治者之權力論找到思想根源。「臣」對自「君王」而來的「法」行絕對的服從，於焉成為義務。尤養齋將「遵法制」列為「文人模範」之條件，又恰與明治的徂徠學具備內在一致性。

而在較具創造性的著述善言一項，作者持「士為民之首」的觀念，認為文人具有振聵發聵、使民覺知的義務，「本性道之文章。作社會之木鐸」<sup>180</sup>。然其中「若不擇善而從。非特空言無補。反狂言賈禍矣」<sup>181</sup>。一句，則較為耐人尋味，在作者的持論中，「著述立言」所指的是典謨訓誥等載道之文，其範圍是有所限定的，「狂言」是否指新思潮不得而知，然而新思潮不在作者認為的「著述立言」之列，則是確定的。

尤養齋的第二篇議論，仍條列四項應遵守之義務，大略是前述五項之延伸，惟在「抒文藝」一項，提及前清文人多只記誦詞章、善詩賦之藝，不知性命身心之旨，接著語氣一轉，認為「今日者。世運轉機。文運亦然」<sup>182</sup>。此世運之指涉，在日治時期想當然已非依循科舉的致仕之途，而性命文章，亦非指詩藝活動，依循其文脈，筆者認為，「漢文」在此乃被等同於「存續孔教」的盼望，而非指涉「漢學」。

新式教育制度下，漢文科的日處弱勢，以及書房、私塾的慢慢禁制，清領時期的漢文教學場域實已日見湮滅，縱使書房仍在，然其性質已轉變為新式教育的輔助機關，其存在意義，絕非「世運轉機」一語之指涉，「世運轉機」云云，視為日方對孔教的支持態度將更為合理。

<sup>178</sup>尤養齋，〈文人模範論〉，《崇文社文集卷三》，台北，龍文，2009年，194-196頁。

<sup>179</sup>子安宣邦，〈作為「事件」的徂徠學〉，《東亞儒學：批判與方法》。

<sup>180</sup>同前註，195頁。

<sup>181</sup>同註179，195頁。

<sup>182</sup>尤養齋，〈文人模範論〉，《崇文社文集卷三》，台北，龍文，2009年，196-197頁。

綜合前述，文集的「文人模範」，即文人的理想典型，或可描述為「具國民義務觀念的近代儒士。」，於日本帝國治下，對律法持擁護態度，而相較於載道之文，西方思潮並非其首務。若能持道守節、傳播有關聖賢禮教的「文明論」，以性命之文振聾發聵，便可視為理想典型。或許，將徵題略改，以「模範文人」論之，則固守孔教與漢文之作爲，以及遵國法、奉公社會之持論，大抵可視為「東洋意識」的具象，實已非純粹的「漢族意識」了。在此東洋意識中，漢文與日本統治實可並存無礙。

## 二、「孝悌」與「愛國」

大正七年(1918)一月，崇文社第一期的徵文題目，乃爲〈勸孝悌以重人倫論〉。「孝悌」之道，本爲儒家倫常的一環，然而，明治後的日本國體，則強調「忠孝一體化」、「對君盡忠即大孝」的「擬血緣國家制」。將天皇塑造爲日本民族的「家長」。「孝悌忠信」與「共同愛國」，則是井上哲次郎在〈敕語衍義〉中強調的概念。在這樣的背景下，殖民地台灣的孝悌觀念又將如何呢？郭克明認爲：

閒嘗深考孔孟之書。其所言所刪所定。實爲萬世立治國之經。亦爲萬世明人倫之本。其曰**孝者所以事君**。弟者所以事長。……。若不能行孝悌。必至乖人倫。而等於禽獸。今吾人之學孔孟教者。無官守言責。恃有口舌。以教人。當思所學何書。書中所言之事。雖不得盡體而行。而人倫爲人生最重。孝弟尤人生最切<sup>183</sup>。

郭克明將孔孟之道視爲萬世治國之道、明人倫之本，並將「孝」與「君」直接連接，在此，「孝」與「忠」的概念在意義上被劃上等號。傳統儒學的五倫將「君臣」與「父子」視爲兩個不同的類項。然而，郭克明的孝悌論中，則沒有見到「父子」這一類項，反而從「孝悌」出發，強調愛國。

強調忠孝一體的《教育敕語》，爲當時台灣公學校修身科中的最高準則，即使沒有接受過新式教育的儒者，在書房、私塾任教時亦被強制規定必須教授〈教育敕語〉，「忠孝一體」的概念，對當時的台灣文人來說，絕非陌生。郭克明的「孝悌觀」導出「孝者所以事君」的邏輯，實可見其影響。

而在「愛國」論述上，〈婦人愛國論〉與〈論男兒愛國之精神〉，則是觀察崇文社對此概念之認定的理想文本。〈婦人愛國論〉將「男女平等」進一步延伸至「平等之愛國」<sup>184</sup>，將「勤儉興家」的婦德連結到「捐資以儲軍實。精誠訓子。傳世以篤忠貞」<sup>185</sup>。」，並批判「無才是德之說」與「纏足屈趾之風」對女性的禁錮，認爲應使

<sup>183</sup> 郭克明，〈勸孝悌以重人倫論〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，1頁。

<sup>184</sup> 王貴，〈婦人愛國論〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009年，59頁。

<sup>185</sup> 尤養齋，〈婦人愛國論〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009年，55頁。

「女子有校」「天足厲行」，方可「勉之以尊君之義。教之以愛國之方<sup>186</sup>。」「家」與「國」的絕對連結，「尊君」作為首要之務的認識，使得每個家庭單位皆被整編到「天皇家族」之中，並且，這樣的新女性被賦予進步、解放意義，以與前清的女性形象作出區別。

而在對男子的要求上，愛國心與自身文化的存續，則被視「維繫漢學」為己任的崇文社視為息息相關的因果。有趣的是，對自身文字、文化的維繫，崇文社所恐懼的絕非殖民情境下的同化危機，而是西方進步觀念下「種禍一興。歐人存心叵測。非滅他類不止也<sup>187</sup>。」「當此歐亞爭雄。列強角逐。非有大和民族。難以圖存<sup>188</sup>。」

是故，身為帝國之一員的台灣，應認知到：

今之天皇陛下。即古之文王也。今之皇后陛下。即古之后妃也。今之台灣。即古之南國也。昔者南國披文王后妃之化。莫不知愛國。莫不奮愛國之精神。女子然。男子亦然。吾人所處何地。所生何時。共此戴高履厚。同斯踐土食毛。雖未入大和之族。執王之弓。亦當效少皞之民。順帝之則。美人之輕我也。籌良策以禦之。華人之排貨也。講善法以處之。務使財日以富。兵日以強。以為國民之後援。而作島人之先覺<sup>189</sup>。

從引文可得知，台灣雖僅為日本的殖民地，然而男子必須認識到當前危機，乃為「美人之輕我」，以及同為華人排日之風潮。對如文王般的天皇陛下，當奮起愛國之精神以報之。而此愛國心「皆男子先驅而作用。我國連綿皇統。鞏固國基。皆櫻花男子之忠愛造成<sup>190</sup>。」日本國體得以保持萬世一系的天皇制，尤養齋除了指出愛國精神之重要外，對愛國之形式，亦舉出五策，分別為「供租稅。盡義務。守法律。訓子孫。圖報效<sup>191</sup>。」特別在「訓子孫」一項：

苟昧忠君之大義。而無關痛癢。則我國振興於今。旋即傾頹於後矣。故必庭訓綦嚴。曉以公忠要旨。養成子孫之義胆忠肝<sup>192</sup>。

「家訓」已被等同於「奉公精神」的培養，家國一體的論調，至此更是表露無遺。崇文社認知下的愛國心之培養、國民義務的實踐，明確指向大和民族，而在東西方對抗的世界局勢中，亦將大和民族置放在東方的領導者地位。即使是議會設置請願運動

<sup>186</sup>黃尚本，〈婦人愛國論〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009年，58頁。

<sup>187</sup>許子文，〈論男兒愛國之精神〉，《崇文社文集卷四》，台北，龍文，2009年，339頁。

<sup>188</sup>楊肇嘉，〈論男兒愛國之精神〉，《崇文社文集卷四》，台北，龍文，2009年，343頁。

<sup>189</sup>同前註，340頁。

<sup>190</sup>尤養齋，〈論男兒愛國之精神〉，《崇文社文集卷四》，台北，龍文，2009年，341頁。

<sup>191</sup>同前註，341-342頁。

<sup>192</sup>同註190，342頁。



的楊肇嘉，亦言「東海泱泱。大國之風。愛國之心。日以舒長。吾將於子乎望<sup>193</sup>。」在一派讚揚大和精神的愛國論述中，不管是男子或女子，似乎都已在殖民地情境下找到自身的定位了。



### 三、「一視同仁說」的兩面刃

「一視同仁」在日治台灣的時代語境中，是一個關鍵詞。內臺差異的事實，與歷任總督強調「一視同仁」的口號形成對比落差。不僅民報對此種空洞的同化口號多有批判，崇文社在大正十三年(1924)的課題徵文，便以〈一視同仁〉為題。崇文社之儒學修辭雖對近代日本儒學予以涵攝，然其中質素並非全為帝國翼贊，其論述下的一視同仁，便充分利用日本國體，對同化政策進行議論。

高友瑟在文章開頭便提到：

嘗讀易至同人之卦。而嘆帝王之治國家。不可不一視同仁。尤不可一視同仁之不廣也。蓋仁者人也。一視同仁者。同此一心以待人人也<sup>194</sup>。

以「不可不」的語氣，似乎對「一視同仁」的理論模型與實際效力有所思考。高友瑟認為「一視同仁」的基礎是「仁」，孟子認為「仁者愛人，愛人者，人恒愛之。」面對異族，帝王之行「仁」自然更顯重要。高友瑟在此文中的主要批判對象是「支那之地。輒唱排日。南北紛爭。無時或息。<sup>195</sup>」就時間點推論，近代中國的排日，蓋從一次戰時袁世凱應允日本之「二十一條」達到高峰。南北紛爭，則應指南北軍閥混戰，國中有國的局勢。高友瑟接著認為：

支那歐美。但不能一視同仁者。一視同仁。其惟我天皇陛下乎。夫我天皇陛下。實行先帝一視同仁之聖意。符合國際聯盟之精神。故於東京震災。降詔慰問。賜金撫卹。而台北洪水之災亦如之。汕頭水災亦如之。福建水災亦如之。不分國民與植民<sup>196</sup>。

依上述，看似單純出於對天皇的頌揚，然而，高友瑟在文末卻話鋒一轉：

深望我台政府體察聖意。繼行一視同仁之旨。何難通天下之志。得利亨之道<sup>197</sup>。

<sup>193</sup>同註 190，344 頁。

<sup>194</sup>高友瑟，〈一視同仁說〉，《崇文社文集卷七》，台北，龍文，2009 年，706 頁。

<sup>195</sup>同前註，706-707 頁。

<sup>196</sup>同註 194，707 頁。

<sup>197</sup>同註 194，707 頁。

似乎暗指總督府的「一視同仁」方針，並不確實。若與另位作者朱夢仙的論述合觀，其時代性將更明顯：

善治國者。雖異邦異種之人。猶且加恩恤焉。何況共存共榮同種之黎庶。故凡為一國之民。無論為官為士為農為工為商。繼同處同一之地位。應使其享有同等之利權。同等之待遇<sup>198</sup>。

由此觀之，崇文社對於同文同種之人，卻反而無法獲得一視同仁之待遇，享有同等權利的現象，大表感嘆。雖然天皇的「好生之仁」獲得肯定，但殖民地的實際情況，實非無邊的「聖澤」得以顧及了。

關於「仁」的重要性，大正十一年(1922)，崇文社亦曾以「仁說」課題徵文，王心認為「造物與人以生。即與人以仁。仁之主愛。即本造物之主愛也<sup>199</sup>。」高友瑟亦認為「仁為五常之首」。李秋麟亦指出今日世界的戰禍導因於西方列強「仁」的缺乏<sup>200</sup>。然而，如同「一視同仁」可以成為同化口號亦可轉為批判話語的兩面性，一戰後的「仁」說，亦具有時代脈絡下的兩面性。崇文社以「仁說」為題，旨在省思一戰的生靈塗炭，以及列強間的競爭遊戲，進而從東方民族的立場出發，重申「仁」的重要。然而，正如同服部宇之吉一戰後倡議的日本之天命說，誓言以「智仁勇」達成對世界的「精神上的統一」<sup>201</sup>，雖然崇文社一邊批判西方列強對「仁」的缺乏，但李秋麟卻同時將「仁」視為具侵略性的修辭：

夫仁者無敵。聖人豈欺我哉。今天下有好仁者。則天下皆為之驅。揭竿制梃。足以撻列強之堅甲利兵。何必飛機潛艇。始稱文明哉。惟仁道為今日救時之良藥。光天化日。克復平和。芸芸眾生。引領久矣<sup>202</sup>。

此種相信精神道德，並欲反過來以此對抗西方的思維進路，與服部宇之吉對一戰時德國發動戰爭的批判非常類似。當東洋民族之道德，進入到東/西方二元結構時，對西方列強的反彈，往往被視為具有道德上之正當性。筆者認為，其實教化蠻夷的思維，仍隱身在其深層意識之中，並未祛除。若如此推論，高友瑟在其〈仁說〉，以吳鳳之殺身成仁、教育蕃民的例子以說明「仁者」的偉大，便更有其時代意義了。台灣日治時期之部分漢人與日本明治後的部分知識份子，一邊於一戰後強調「道德」的重要性，卻也同時思量著東洋的「道德力」，如何在與西方競爭時，發揮其效力。儒家道德修辭的兩面性，不僅僅在日/台兩造，在二十世紀初的東/西兩造，筆者亦是重要的關注面向。

<sup>198</sup>朱夢仙，〈一視同仁說〉，《崇文社文集卷七》，台北，龍文，2009年，708-709頁。

<sup>199</sup>王心，〈仁說〉，《崇文社文集卷六》，台北，龍文，2009年，571頁。

<sup>200</sup>李秋麟，〈仁說〉，《崇文社文集卷六》，台北，龍文，2009年，576頁。

<sup>201</sup>劉岳兵，〈第四章服部宇之吉論：孔子教與儒家思想的現代意義〉，《日本近代儒學研究》，北京，商務，2003，196頁。

<sup>202</sup>李秋麟，〈仁說〉，《崇文社文集卷六》，台北，龍文，2009年，576頁。



另外，關於讚頌天皇之「仁」，轉而回過頭來批判總督府的論述策略。亦可見於民報，此則留待後面章節再行議論。

#### 四、「世界大同」的倡議

一次戰後，歐洲損傷慘重，不管是戰勝國或戰敗國，咸體認到現代戰爭將帶來的慘重後果。而在戰勝國的日本，服部宇之吉曾對「世界一統」提出思索，其強烈批判歐戰下的德國，認為德意志文化，帶有視自身文化為最理想，以之替代世界其他文化為理所當然的想法。並以政治性統一或軍事性統一為手段，因而帶來一次大戰<sup>203</sup>。服部認為，必須施以精神性的統一，將日本國體中的「智仁勇」，散佈至世界，此為日本所必須實現之天命，亦為日本國民的義務。此種凝聚國家內部一致對外的「天命說」，可視為一種結合儒學論述與日本國體的民族主義修辭。若將這樣的「世界一統」構想，與崇文社之〈世界大同論〉並觀，則其時代意義將更得到凸顯。

大正十五年(1926)，崇文社以〈世界大同論〉為題徵稿，將孔子〈禮運大同篇〉中的「世界大同」理念，進行時代性的闡述。作者群主要反省的對象，與服部有相同之處，乃為一次大戰時歐洲的兵禍，如張思求所敘述：

慨自歐西戰後。世界淆亂極矣。紛爭天下。彌歲禍興。佈弄干戈。連年戰起。鯨吞逐逐<sup>204</sup>。

可見崇文社注意到「軍事的統一」與「精神的統一」之根本區別。然而，除了歐戰之外，「社會主義」帶來的「赤化」，卻也是本次徵文中作者群思索的焦點之一。一九二零年代，台灣正是左翼運動風起雲湧的時候，一九二七年，文協左右分裂<sup>205</sup>，蔣渭水領導的「台灣工友總聯盟」亦在一九二八年成立<sup>206</sup>，台灣社會的勞工爭權運動也愈趨蓬勃。張思永評價歐戰後歐洲的社會主義浪潮，認為白人「教化不修。甘沉淪於赤化。民彝耗斲。大道莫行。國勢傾頽。人民困憊<sup>207</sup>。」另位作者張達修亦認為「赤化生而主義別。鷹瞵虎視。強弱相殘<sup>208</sup>。」馬克思主義的階級鬥爭，對工人群眾及知識青年的感染力，在階級矛盾日漸擴大的台灣，使守衛孔孟之道的文人感到不安是可以想見的。崇文社呼籲應以孔子為本：

<sup>203</sup>劉岳兵，劉岳兵，〈第四章服部宇之吉論：孔子教與儒家思想的現代意義〉，《日本近代儒學研究》，北京，商務，2003，207-208頁。

<sup>204</sup>張思永，〈世界大同論〉，《崇文社文集卷八》，台北，龍文，2009，845頁。

<sup>205</sup>翁佳音譯註，〈第七章勞工運動第四節台灣文化協會所領導的勞工運動〉，《台灣社會運動史》，台北，稻鄉，1992，105-106頁。

<sup>206</sup>翁佳音譯註，〈第七章勞工運動第三節台灣民眾黨所領導的勞工運動〉，《台灣社會運動史》，台北，稻鄉，1992，71-72頁。

<sup>207</sup>同註 204。

<sup>208</sup>張達修，〈世界大同論〉，《崇文社文集卷八》，台北，龍文，2009，846頁。

夫我孔子得時中之聖。處春秋之時。通權達變。大同為心。而其道不外乎中庸仁恕。根行道義。體上天好生之德。以同天下之民心已也<sup>209</sup>。

是聖人以大同為心。至使同於國。同於天下。而為世界萬古之常經<sup>210</sup>。

聖人之教，道德的內在約束，方為真正的世界大同之道。從以孔子之教為準繩的大同觀，且以歐戰之兵禍為對照的做法，崇文社的進路與服部宇之吉的孔子教論，以及日本的天命說，有些許重疊之處。只是崇文社仍以「仁」為本，而非如服部將孔子的「仁」，再加上日本國體中的「勇」。此為二者的不同之處。

明治後的支那學者與農學家小島祐馬，亦曾提出其大同理想，在對論語的詮釋中，梳理出孔子對於革命的肯定論，以及孟子的革命論<sup>211</sup>，支持以革命作為通往大同世界。類似的論點，在崇文社之大同論中，則無得見。

另一個值得觀察之處則在於，孔子的王道理念尚未在崇文社的大同論中消失。滿州國成立後，日本的大東亞共榮圈理想開始孕育，「王道」也慢慢被轉換成「皇道」。飯島忠夫認為日本的天皇乃萬世一系，從未如中國般改朝換代，因此日本的「皇道」傳統是涵蓋了「王道」思想的，高田真治亦認為，皇國日本必須轉換潛藏易姓革命思想的「王道」，以「皇道」代之，如此方能以皇道國之姿貫徹儒家理想，指導東洋其餘的「王道國家」<sup>212</sup>。崇文社在多次徵文中，雖對天皇統治的正當性表達認同，在面對西洋時，其以東洋道德力量為依歸的大同理念，與服部等人或許並不衝突，但對世界大同的細部描繪，實則仍存在一定程度的差異。終究，在日治前期，孔子理念仍是台灣文人念茲在茲、不可捨棄的理想主義道路。

## 五、「義務/權利」論與「義/利之辨」

另外，對於「義利之辨」的討論，崇文社亦曾以〈義務與權利並重論〉課題徵文。關於義與利的討論，服部宇之吉亦曾論述之，其認為儒家的「義」，可挽救西方個人主義下利己主義的弊病，對於「君子喻於義，小人喻於利。」的古訓，服部將「喻」解釋為「浮現於心裡」之意，認為君子並非不理解「利」，而是對於功利的動機論問題，並且，不管是利己主義或利他主義，對於君子來說都是不對的，君子重視的作為乃從「義」為出發點，而不去思考行為之後帶來的「利」。如保持著「義」的動機，將符合「為人

<sup>209</sup>同前註。

<sup>210</sup>同註 208。

<sup>211</sup>劉岳兵，〈第三章小島祐馬論：「共同社會」一大同理想的再興〉，《日本近代儒學研究》，北京，商務，2003，118 頁。

<sup>212</sup>陳瑋芬，〈第四章「天道」「天命」「王道」與「皇道」〉，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，台北，台大出版中心，2005，178-179 頁。

之道」<sup>213</sup>。

崇文社之所以對於「義/利」進行思考，最大肇因應與服部相同，皆在於對西方個人主義的利己思想作出因應，以及對強調功利的資本主義邏輯進行反思。尤養齋認為：

權利所以養吾人之身。義務所以培吾人之德。二者相輔相行。而為人所不可離也。故君子之人。重義務而輕權利。謀道不謀食。憂道不憂貧<sup>214</sup>。

「道」在此等同於「義務」，而「食」等同於「權利」，太過重視「權利」，將喪失「義」，也意味著喪失「道」，而從「文明」退到「野蠻」：

今試執天下之人而目之為野蠻人。則拂然怒。執天下之人而稱之文明人。則欣然喜。是人之常情。皆欲舍野蠻而就文明。顧奈何輕義務而重權利乎。天道依德義而行。德義依斯民而立。苟重權利而輕義務。將富窟中有財虜。道德上無完人。天柱悉以尊。地維悉以立耶<sup>215</sup>。

曾芝芳對義務與權利的舉例，亦可看出其認知下的「義務」較接近「道義」，而「權利」較接近「利益」：

禹之治水也。八年於外。三過其門而不入。義務也。然水土平。民得耕而食。即所以保我權利也。孟子正人心。見邪說。詎誠行。放淫辭。義務也。然異端息滅。而吾道昌明。亦所以保我權利也<sup>216</sup>。

陳湛恩的論述，此類概念轉換亦十分明顯，並且，其論述仍以儒家的政治模型為本，「義務」與「權利」本身，從而脫卻本體的普遍意義，而有尊卑之別：

夫所謂尊貴者何。自天子以至官吏是也。所謂卑賤者何。即庶人是也。天子之義務何在。在乎保護萬民。盡義務何在。在乎使無一民不得其所。如是而猶不得享權利者。有是事乎。蓋玉食萬方。無一方不輸誠供奉也。若官吏之義務所在。在忠君之事。即為盡義務。權利所在。在食君之祿。即為享權利。至於庶人之義務所在。在供其賦課。保家衛國。即為盡義務。權利所在。在蒙其保護。解慍阜財。即為享權利<sup>217</sup>。

<sup>213</sup>劉岳兵，〈第四章服部宇之吉論：孔子教與儒家思想的現代意義〉，《日本近代儒學研究》，北京，商務，2003，207-208頁。

<sup>214</sup>尤養齋，〈義務與權利並行論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009，409頁。

<sup>215</sup>尤養齋，〈義務與權利並行論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009年，410-411頁。

<sup>216</sup>曾芝芳，〈義務與權利並行論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009年，412頁。

<sup>217</sup>陳湛恩，〈義務與權利並行論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009年，413頁。

依上述，大致可看出，崇文社的義/利之辨，其指涉的二元結構已非原始意義，其對象指涉亦已非君子/小人之別，而略近於服部的對同一個體在現實中義利並存，然必需先意識到「義」，而忘卻「利」的解釋。上至天子，下至庶民，皆該「義利」並存，然而「權利」是跟隨在「義務」之後的，而非本該享有。尤養齋以東洋/西洋的分殊，將之轉化成文明/野蠻，曾芝芳與陳湛恩，將「義務」解釋成克盡職責，將「權利」轉化成「利益」。從「義」衍生的「義務」，不僅在價值上具備較高位階，更因此而含有儒家道德意義。而從「利」衍生的「權利」，則成為物質性的享有，而非精神上的自主。

崇文社對「義利之辨」的思索，其意義除了對西方文明論的一種回應外，也因而有了將「個人」編入國家機器的傾向。「權利」如若被等同於「物質追求」，則對國民而言的各種保障，諸如參政權、受教權、言論自由等等，將無以得見，同樣的，若將義務等同於「義」，對近代國家下的國民而言，自然將含有對國家的效忠、對天皇的尊奉，然而對具儒學道德傳統的台灣社會而言，此種義務的實踐，將被認為如同「義」般，具有先驗的道德意義。「義/利之辨」下的君子，將同時被想像為善盡國民義務的國民。「義」的本體論意義，亦將成為具有明確指涉的「國民道德」了。

### 第三節 崇文社徵文議題之時代認識

在前一節，筆者嘗試勾勒出崇文社之儒學修辭的時代性變化，在本節，則再以其其他議題補充之，觀察變異後的儒學視角對其他議題之認識。

#### 一、儒學視角下的宗教論述

在宗教議題的認識上，崇文社雖有對儒教神祇的祭祀行為，但其並不把儒教看成宗教，而看成一種足以總括社會各個層面的倫理學。宗教者，乃釋道、民間的多神信仰，崇文社對其流弊多有批判，二零年代由崇文社諸子主導的「儒釋」論爭<sup>218</sup>是一顯例。

大正十年(1921)的〈佛教持正論〉可見崇文社對於佛教的思考。大正十四年(1925)的〈擬起筆權崇正黜邪論〉，則導源於台中的林德林事件，在《鳴鼓集》中，崇文社諸子對此事件有更為完整的敘述。從本次事件，可看出儒學社群在面對來自佛教社群的攻擊時，對自身理念的捍衛，以及儒、釋理念的調和。其實崇文社並不排斥佛教，甚至，佛教的「證道」與「覺悟」，被認為與朱子的「豁然貫通」之意有相通之處，而入教法門「智慧」，亦被視為與中庸的「知遠之近。知風之自。知微之顯。」同為修身持正之法<sup>219</sup>。

<sup>218</sup>翁聖峯，〈「鳴鼓集」反佛教破戒文學的創作與儒釋知識社群的衝突〉，《台灣文學學報第九期》，台北，台大台文所，2006，83-104頁。

<sup>219</sup>曾芝芳，〈佛教持正論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009年，442頁。

佛教的「法主意」可與儒家的「誠」相通，「誠則幽獨必慎。不作禪室之欺心。誠則妄念不生。永守佛堂之清戒<sup>220</sup>。」之所以批判佛教，實由於「僧徒不本釋氏之慈悲為心。希圖射利。創為超度薦福之說。以鼓惑羣愚<sup>221</sup>。」其不肖僧徒之所指，自為林德林及因之而起的僧界醜聞。

對於台灣的道教神祇，崇文社則排斥之，主張以孔教中的日用人倫替代，拒絕鬼神之事的探討，大正七年(1918)六月，崇文社作〈破除迷信議〉。許子文對主要的民間神祇如媽祖、城隍，以及信仰活動如普渡、廟事大力抨擊，其提出十個破除之策，首要自為「崇聖教」，次者則是「通經義」，認為通曉儒家禮教，則可「人人自修其庸行。而不必借助於天堂地獄輪迴果報之說<sup>222</sup>。」第三個破除之策為「重教育」，認為「學校教職員新聞記者有志之士。聯為一氣。以暇日出而演說。到處振聾發聵<sup>223</sup>。」將有助於破除迷信，而其餘的「嚴保甲。查廟宇。禁小說。定演劇<sup>224</sup>。」皆是許氏列舉的良策。若將此十策合併觀之，可說是「儒教」與「國家強制力」雙管齊下。而因迷信而造成的後果，最令許氏嗟嘆的，是「同化之實質。何由而致<sup>225</sup>。」王文德的破除之策相較於許子文，則更加強硬，「編入保甲。處以重罰<sup>226</sup>。」其隨後引用孔子之言，「孔子云。道政齊刑。民免而無恥。道德齊禮。有恥而且格<sup>227</sup>。」

考察崇文社的破除迷信議，國家機器的介入是被認可的外部手段。根據李世偉研究，總督府治理台灣時，曾考察台灣的民間宗教，留心其對社會民心的影響是否會造成統治之妨礙<sup>228</sup>。但獨對「孔教」則遵奉之。明治之後的國體論多為儒學話語的借用，即便是孔教的祭祀行為，對日本來說自無禁絕必要。更甚者，於殖民地台灣宣揚孔教，不僅可緩解重視儒學傳統的仕紳之抵抗心態，亦能使傳統文人在私塾或書房等教育機構，透過維持孔子道德，成為學校教育之外，另外一個傳布「忠君愛國」觀念的場域。依循此時代脈絡，「孔教」在日治台灣的多重意涵或可得見。

其一，其為符合殖民統治方針，漸進式地壓抑民間信仰的話語機制，其二，對台人之同化於日本具有促進作用，透過對孔教的尊崇與實踐，而達成服部宇之吉以孔子學說為皇統之輔助的理想。其三，「孔教」被定位為不具迷信特質的倫理學，在現代思潮中自有其立足之地。

<sup>220</sup>郭自成，〈佛教持正論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009年，441頁。

<sup>221</sup>陳文石，〈振起筆權崇正黜邪論〉，《崇文社文集卷八》，台北，龍文，2009年，736頁。

<sup>222</sup>許子文，〈破除迷信議〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，28-33頁。

<sup>223</sup>同前註，29-30頁。

<sup>224</sup>同註 222，31-33頁。

<sup>225</sup>同註 222，29頁。

<sup>226</sup>王文德，〈破除迷信議〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，34頁。

<sup>227</sup>同前註，34頁。

<sup>228</sup>李世偉，〈日治時期台灣的儒教運動〉，《台灣佛教、儒教與民間信仰》，台北，博揚，2008，184-268頁。

## 二、國族主義框架下的女性解放

崇文社對女性議題的論述，亦為筆者所關注，在封建社會中，婦女受傳統道德之束縛相較男子猶深，然時至日治台灣，現代國家的「國民」已不分性別年齡，國民道德的培養亦不限於男子。日本自日俄戰爭勝利之後，民族主義達到頂峰，而神道信仰下帶起的功能，亦使得天皇具有動員社會全體人民的能力<sup>229</sup>。在這樣的時代背景下，台灣女性可說是從封建社會下的「家」，迅即進入一個由日本帝國構築的愛國隊伍之中。崇文社的女性論述將會因而作何時代性的調整，是值得觀察之處。

崇文社百期徵題中，關於女性議題者，計有四次徵題<sup>230</sup>。大正七年(1918)，崇文社首作〈婦人愛國論〉，時值一戰末期，雖則參戰國主要為歐洲國家，但日本的景氣隨著戰時全球供需關係發生轉變而騰飛，進入一個經濟的繁榮期<sup>231</sup>，國民全體亦處在一個昂揚的氛圍之中，婦人之走出家庭，投入建設國家的行列也成爲了一個時代論述。

〈婦人愛國論〉亦旨在鼓勵婦女投入愛國隊伍之中，因而，封建社會中婦德的要求，諸如三從四德、男主外女主內，受到作者的反思，女子失教問題及纏足陋習<sup>232</sup>，亦受到猛烈批判。在這個層面上，對於將婦女從封建制中解放，自當有其正面意義。然若細觀崇文社之論述策略，是將傳統婦道倫理中與家庭、丈夫之關係，類比爲與國家、君主之關係；將儒家修辭中的「家」，轉化爲民族主義的「國」。安德森曾描述愛國心的激發，可視爲一種「政治愛」，其性質則可從語言描述的形式去解讀，關於親族的語彙，或關於故鄉的語彙總被經常性地被使用<sup>233</sup>，崇文社所作之〈婦人愛國論〉，亦可見此特徵：

又誰能勿知有國而愛其國者乎。男子故無論矣。即雖婦人。實國人之一份子也。國無婦人。而國不充實。婦人無國。而婦人將何所隸屬乎。此婦人所為必須有愛國之精神也。必須有愛國之思念。而為愛國之行為也。婦人而不愛國。是直不愛其家也。是直不愛其身也<sup>234</sup>。

<sup>229</sup>陳瑋芬，〈第三章「東洋」「東亞」「西洋與「支那」〉，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，台北，台大出版中心，2005，151頁。

<sup>230</sup>分別爲第八期〈婦人愛國論〉、第十期〈女子教育論〉、第四十七期〈婦女服裝分別論〉、第五十八期〈醜業婦束縛解〉。共有四期，在一百零八期的徵題中，所佔比例並不多。

<sup>231</sup>楊棟梁，〈第四章壟斷資本主義的發展與危機〉，《日本近現代經濟史》，北京，世界知識，2010年，116頁。

<sup>232</sup>失教問題，多位作者皆有提及，蔡維潛將此與纏足陋習，視爲解放女性的兩大要務。另作者之一的黃尙本，開篇便批判「無才是德」之說，並認爲「自纏足屈趾之風熾。而步履艱難。直等人間之廢物。」，分見文集卷一，56、57頁。

<sup>233</sup>班納提克·安德森，〈第六章愛國主義與種族主義〉，《想像的共同體民族主義的起源與散布》，台北，時報，2010，203頁。

<sup>234</sup>趙雲石，〈婦人愛國論〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，52-53頁。



傳曰。皮之不存。毛將安附<sup>235</sup>。

誠以國之本在家。家之本在身。昔賢不嘗明訓乎<sup>236</sup>。

趙雲石在其論述中導引出國→家→身(婦身，即個人)此一由上至下的垂直結構，並在文末引用左傳語句，試圖從傳統經典中為此一垂直結構找到根源。黃德臣亦說道：

家與國兩相係。國與家兩相屬也。能知有家。則能知有國。知所以愛家。即知所以愛國。愛國與愛家之理相同。愛家與愛國之心無異。此不獨男人如是。即婦人亦莫不如是也<sup>237</sup>。

黃氏在開篇即緊扣家國的對應關係，同樣試圖從「家」，聯繫至以日本為對象的「國」。另篇王貴的文論，則措辭更顯激烈：

將但守三從之訓。知有夫而不知有君。僅閑四得之修。知有家而不知有國。是天生女子。直贅疣耳。何益於國<sup>238</sup>。

究其實，崇文社將婦女從封建制度解放的同時，亦已一併將其編入更大的國族主義框架。趙雲石在文中所舉的「有志者組織愛國婦人會。有廁身政界者，充教員議員<sup>239</sup>。」以及一次大戰時歐洲婦女擔任軍隊後勤等等事例，雖認為女性足以在現代社會的職業類項中視為「不讓鬚眉」，但其終點仍指向「政治愛」，即愛國心的激發。

而關於婦女與教育問題的思考，崇文社亦曾以〈女子教育論〉為題。整理刊載的七篇文論之梗概，女子教育之目的，最重要者乃在避免無教育之女性「忠君之大義無聞。愛國之精神不顯。但思厚積以實閨閣妝奩。未能捐貲以紓國家多難<sup>240</sup>。」期許在國際政治與經濟角力中，「使其全國一致。宏濟艱難<sup>241</sup>。」亦如巢峰山莊主人所言：

國之文野強弱。早惟其教育之盛衰是視矣。而鄙人尤以男子之教育。固不可無。而女子之教育。更不容緩。何則。國之本在家。家之中堅在婦人。為婦而相夫。甚不可多病無智不德。失內助之能力。陷家道於不昌。為母而育子。則於其子之賢愚強弱。關係猶為匪輕<sup>242</sup>。

<sup>235</sup>同前註，54頁。

<sup>236</sup>同註234，54頁。

<sup>237</sup>黃德臣，〈婦人愛國論〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，61頁。

<sup>238</sup>王貴，〈婦人愛國論〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，58-59頁。

<sup>239</sup>趙雲石，〈婦人愛國論〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，53頁。

<sup>240</sup>王文德，〈女子教育論〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009年，90頁。

<sup>241</sup>憂開民，〈女子教育論〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009年，86頁。

<sup>242</sup>巢峰山莊主人，〈女子教育論〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009年，91頁。

從「夫」與「子」，「家」與「國」的修辭策略，可知女子教育目的，在培養出「相夫教子」之婦德，並同時通達現代國民義務。巢峰山莊主人同時陳列了女子無教之害，但並無一條是指向女性本身的權益之遭受壓抑，言體育者，乃因「積弱之餘。禍延其島人體格。常遜於內地人<sup>243</sup>。」言智育者，乃因「民智之不發達。以婦人無智之罪居多<sup>244</sup>。」言德育者，乃因「無德必爲人所不齒。甚且名節盡喪。貽父母夫婿子孫之差<sup>245</sup>。」在在皆是期望婦人能完成自身在家、國等結構中的功能與使命。

以上呼籲，乃爲了挽救「爲彼族所陵迫<sup>246</sup>」的東洋，封建社會中的三從四德，「今日則又在所當後也<sup>247</sup>。」而女子教育之所以成爲可能，作者之一的有慨將之歸向天皇家族的「血緣論」，「男子與女子。其資稟雖有剛柔強弱之不同。而其秉彝好德之心。則均爲維皇所誕降<sup>248</sup>。」

綜觀上述，崇文社筆下的「婦人」或「女子」，在國族主義框架下的，必須成爲可對「家國」有實質助益的「有用之人」。「政治愛」取代了「無才便是德」。女性與其說得到解放，不如說是在愛國主義的啓蒙、引導下，被認可爲愛國隊伍的一份子。

### 三、物質文明與東洋精神傳統的拔河

在面對西方工業文明帶來的生活方式通俗化的課題中，日治時期的文人階層，面臨封建禮教到現代物質文明的過渡，其所感受到的危機感，或與明治時期武士階層的心靈圖像相似。新渡戶稻造在二十世紀初期，思索武士道之將來時，即發出感嘆：

在本來的工業各階級之間儀式禮法的衰微——或換句話說：生活方式的通俗化——已經在一切具有敏銳感受性的人的眼睛裡變成澆季文明的主要罪惡之一。而得勝的民主主義的不可抗拒的潮流，就有足以吞下武士道殘餘物的力量<sup>249</sup>。

新渡戶稻造在二十世紀初期於德國撰寫的《武士道》一書，是東洋傳統社會下的特權階層向西方社會的自我剖白，其在書中所表現的焦慮與急於自白，除了西洋向東洋投射的東方主義視線，另一個擔憂即在西方近代文明進入後，資本主義型態的物質社會所帶來的，傳統特權階層及其道德支配權的崩解。然而，同爲跨越幕末至明治時期的知識份子，小島祐馬則露骨地認爲：

---

<sup>243</sup>同前註，92頁。

<sup>244</sup>同註 242。

<sup>245</sup>同註 242。

<sup>246</sup>同註 242。

<sup>247</sup>同註 242。

<sup>248</sup>有慨，〈女子教育論〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009年，87頁。

<sup>249</sup>新渡戶稻造，蘇癸珍譯〈武士道之將來〉，《武士道》，台北，協志工業，1991，168頁。



儒家思想的中心點可以說是道德的階級制度，道德的階級制即是有德者的支配，賢者即學德修持者為支配者，不肖者即學德不修者為被支配者的制度。因此君子為有學德者的稱呼的同時，也意味著支配者；小人為無學德者的稱呼的同時也亦意味著被支配者<sup>250</sup>。

崇文社指向西方物質文明而發的徵題，或許可同時放在此兩組脈絡下來思考。同樣面對逐漸發展的資本主義，崇文社的物質文明論，可看見與新渡戶稻造相通的表述。

在〈戒奢侈說〉，崇文社對「奢侈惡習」所做的抨擊，持的大抵是儒家思想的「中庸」之道。陳梅峯認為奢侈之源有二，一為歐美文化帶來的對時尚的競逐，一為台民本地文化中的鋪張元素，例如宗教活動中的迎神賽會，傳統婚喪喜慶的鋪張，或封建社會下的呼奴使婢。其直斥「庸詎知天道惡盈滿。侈泰生驕兒。蕩產傾家。因此而致。喪生敗行。因此而生。家中之落。不數年而室已成墟。<sup>251</sup>」並將節儉美德溯源至孟子之言，闡明此種「中道」並非墨教，乃是儒家本色，「節飲食衣服等。不幾流於墨教乎。曰否不然。孟子云食以時。用以禮。誠為鬥奢競侈之頂門針。孔門心法。亦以無過不及為中道。<sup>252</sup>」張响亦在文章初始即點明「今夫人以身涉世。凡諸費用。貴得乎中庸。<sup>253</sup>」許子文則以天地中的「氣」立論，認為簡樸者，「天地之始氣。在物為萌。在時為春。在人為嬰孩。在國為將興之侯。奢者天地之中氣。在物為茂。在時為秋。在人為老多慾<sup>254</sup>。」王文德更將社會階層以財富所得分為「上流、中流、下流」，並認為若不以道德約束，「吾恐上而犯禮。中而犯義。下而犯刑。<sup>255</sup>」

然而，中庸之道雖是崇文社藉以面對物質文明的立論核心，許子文在論及時下青年男女之奢靡風氣時，轉而肯定法治意義，面對學校青年學生，應「嚴校訓」，而面對時人對物質之浮誇追逐，則應「編入保甲之規約。」認為面對所為「庸人」，光是提示「禮之本何哉<sup>256</sup>」也難以使其通曉。

物質文明所帶來的除了奢侈流弊，崇文社也將注意力放到女性在服裝上的自我展演，陳錫如認為：

蓋我臺婦女之服裝不期年而一變。非變自臺地。傳自中華之天津上海也。彼娼妓欲博歡顧客。故得風氣之先。昔也雪髻高挽。今則辮髮長垂矣。昔也繡鞋

<sup>250</sup>劉岳兵，〈第三章小島祐馬論：「共同社會」一大同理想的再興〉，《日本近代儒學研究》，北京，商務，2003，164頁。

<sup>251</sup>陳梅峯，〈戒奢侈說〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，11-12頁。

<sup>252</sup>同前註。

<sup>253</sup>張响，〈戒奢侈說〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，12-13頁。

<sup>254</sup>許子文，〈戒奢侈說〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，13頁。

<sup>255</sup>王文德，〈戒奢侈說〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，16-17頁。

<sup>256</sup>同前註，14-15頁。

緜幅。今則革履洋裙矣。楚楚然。翩翩焉。招搖市上。而良家之婦女。大都漠然不察。見異思遷。觀其服裝之特異。艷其新樣之合時。慕而仿之。尤而效之。是以今日之良家少年婦女之服裝。大半與娼妓之服裝。混成一體。而無所分別<sup>257</sup>。

上海曾是改隸之際台灣文人的神州想像，然而隨著上海成為租借區，燈紅酒綠的上海灘，充斥的洋風洋味，使造訪上滬的台灣文人一度破滅，甚至成為奢靡風氣的代名詞，連雅堂在其《大陸游草》中，便提及遊歷上海時，對「滬濱」華靡之風、女性競尚時服，甚至連女學生亦爭相仿效的景象<sup>258</sup>。陳錫如在面對洋服新裝時，同樣抱持恐懼心態，在其眼裡，良家婦女「辮髮長垂」、「革履洋裙」，幾乎是自甘墮落的表現，「嗚呼。以尊貴清白之婦女服裝竟與微賤濁穢之娼妓同。無怪乎不知者誤以相待。而自取羞辱<sup>259</sup>。」追求時尚於焉成為道德淪喪。

同樣的，論及學校的青年男女時，服裝本身亦被置入了道德意義，海外逸老便直言：

乃自歐亞文明輸入而後。男女唱導自由。不修邊幅。道德棄若弁髦。而風教不可問矣。衣服競傳西制。而裝束競新奇矣<sup>260</sup>。

王則修亦言道：

風紀善。則荊布可為釵裙。風紀不善。則羅綺尚嫌粗劣。況又有章身異服。假扮西裝。而究之畫虎不成。反類狗者也<sup>261</sup>。

而此惡風氣，同樣乃因「歐風感染之秋。時裝競尚之日。異想思潮。推波助浪<sup>262</sup>。」若要矯正此風，學校之管束監視，似終究不得其法，最重要者仍在學子之自我勉勵，男子應期許自己為「宇宙之完人<sup>263</sup>」，女子則應以「古今之賢女<sup>264</sup>」為目標。

綜合以上論述，可看見崇文社在面對西方物質文明時，提倡「君子之道」，否定崇尚消費的物質社會，主張以「禮」、「中道」教化內部心靈，也同時肯定外在的法制對「禮」之維持具有輔助價值。崇文社似乎期望一個非資本主義消費導向的法治社會，並以維持道德為首務。對「財富」與「奢靡」的警覺，與新渡戶稻造在論述「武士道」面對近代社會時強調的「排斥以寸報寸的報酬主義」，以及「致富之道非名譽

<sup>257</sup>陳錫如，〈婦女服裝分別論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009，502-503頁。

<sup>258</sup>張靜茹，〈第五章連雅堂的上海體驗〉，《上海現代性·台灣傳統文人—文化夢的追尋與幻滅》，台北，稻鄉，2006，254-255頁。

<sup>259</sup>同註 257，503頁。

<sup>260</sup>海外逸老，〈男女學生風紀宜肅服裝宜正論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009，620頁。

<sup>261</sup>王則修，〈男女學生風紀宜肅服裝宜正論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009，620頁。

<sup>262</sup>同前註。

<sup>263</sup>同註 261，622頁。

<sup>264</sup>同註 261，622頁。

之道」若合符節<sup>265</sup>，並將此視為有別於西方文明的，屬於東洋的「精神修養」。而在重塑「道德」的論述策略上，崇文社將物質性的存有，如服裝、髮型與「道德」連結，從道德面規範庶民、婦人、青年男女之日常生活，尤其將洋裙、辮髮歸類到「微賤濁穢」的論述，的確如小島祐馬所言，是一種道德階級制了。在日治台灣社會，此道德階級之高與低，則為精神、東洋/物質、西洋的二元論結構。

## 小結、

在本章節，對本論文主要聚焦社群崇文社，從其創設經過、宗旨、發刊序文，對其社團性質進行簡單勾勒。而在第二節，筆者則試圖聚焦崇文社之儒學意涵對日本儒學的涵攝，嘗試指出其與近代日本儒學、國體論的相關性。從「理想型文人」的建構，到「孝悌」與「愛國」、「一視同仁」、「世界大同」與「義利之辨」等儒學既有修辭切入，觀察儒學話語在日本的殖民統治之下，如何經過對日本儒學的受容，而有了與時代脈絡嵌合的變異。在第三節，則再舉若干徵文，觀察崇文社對時代議題之認識與論述策略。

崇文社作為一日治時期的民間漢文社團，在以「維繫漢學」為宗旨，以「挽救頹俗」為己任的立意下進行每月一期的徵文活動。透過觀察與分析，筆者認為「維繫漢學」之所以成為命題，並非肇因於殖民統治下，漢文環境與漢學性質的改變，甚至，日本對孔教的遵奉，亦若干程度地鼓勵了其社團活動。真正使崇文社感到危機的，毋寧是歐風東漸下的西方思潮，以及資本主義化帶來的文化通俗化與物質主義化。因此，日治時期的理想型文人，是在現代文明的入侵下仍守節持道者，而身為帝國的一份子，對帝國法制的遵奉，對天皇的孝悌忠信，對以東洋道德為想像的「世界大同」，對以「仁」為本的「一視同仁」，皆是「君子」、「文人」必須致力的目標。對庶民進行義務與權利的闡釋，也成為文人應盡的「義務」。孔聖道德於焉成為支持帝國，與法律相輔相成的，穩定社會的力量。

另外，為因應西方列強侵凌，喚起女子對國家的「政治愛」，也成為重要的課題。

而觀察崇文社文集中的論述模式，幾乎可說是將日常生活中的某一行為模式，與儒家的道德條目連結，再從該道德條目，向下推論至對個人生活的影響，乃至家庭、國家的影響，指出維繫道德對於個人及整個家國，乃至東洋的重要性，實乃相互牽連，環環相扣。即使只是對西服、洋裙的趨之若鶩，亦可能導致人心道德處於崩壞邊緣，隨之而來的將是家的不安，與國的將亡。

崇文社諸子的心靈圖像，與井上哲次郎、服部宇之吉或新渡戶稻造，皆具有一定的共通之處。出於西方文明侵凌下對「東洋」的感情，身為東洋精神傳統裡的菁英階層

或

<sup>265</sup>新渡戶稻造，蘇癸珍譯，〈誠〉，《武士道》，台北，協志工業，1991，63頁。

特權階層，崇文社諸子對孔子之道的捍衛，一如新渡戶稻造對「武士道」的依戀。然而，處於封建社會到近代國家的過渡時期，崇文社諸子對舊有陋習的批判，與對愛國心的呼籲，一定程度上仍具有文明論意義。而台灣社會本有的儒學傳統，也使得崇文社在儒學話語的細微之處，與日本儒學仍有一定差異。

究其儒學面向，筆者認為，崇文社從載道觀出發的儒學意涵，對台灣身處的殖民地處境，以及面對日本之統治，終究有其正面意義，而可與「啓蒙」之概念互通有無，而歐風東漸的時代脈絡，以及對「東洋」之依戀，亦將使得崇文社的儒學話語具有「東洋意識」。在後面章節，筆者將試圖以「啓蒙/載道」與「東洋意識」，探討日治台灣儒學的時代意涵。

## 第五章、《台灣民報》與《崇文社文集》中的兩個儒學面向

在前一章節，筆者以本論文主要聚焦對象崇文社為主，勾勒、觀察其儒學話語的時代變異，並嘗試梳理出儒學話語中的「東洋」面向，以指涉受容日本近代儒學後的儒學樣貌。而在本章，則以台灣民報之儒學話語為輔，綜合比較此兩個論述場域、性質互異，在既往研究中亦往往呈現新/舊光譜差異的文人社群，其儒學話語之運用。

如果「現代性」是日治時期台灣文化意涵與文人意識的主要變異，則「傳統性」是否仍存？傳統到現代的過渡，本是一連續、交錯而非斷裂的文化進程。日治時期的台灣亦然，如果台灣民報被定位為「啟蒙」台灣文化的報刊，則其修辭或意識中的「傳統性」是何種面貌呢。崇文社以漢文發表時策，對儒教神祈的祭祀活動，以及對孔孟先賢的尊奉，是否就必然與所謂「現代」無涉？

筆者認為，在日治時期的文人社群，如同日本明治後的知識份子，對現代/傳統的感受並不僅僅是時間性的，如若能以西洋/東洋的空間性感受去把握，其實將對此時期知識分子的心靈圖像，包含有更完整的掌握。

「傳統」並不意謂著「現代」的對立面，維繫傳統絕不等同於反對現代。更準確來說，日治時期的知識份子，在歐風美雨瀰天蓋地而來的二十世紀初期，實則是在意識到「現代」(他者)之不可抵擋的同時，被迫的，思考「傳統」(自我)的存在意義。筆者希望在本章盡可能把握這一面向，同時，以「啟蒙/載道」的切入點，觀察帶著「傳統」(自我)的知識份子，如何在現代思潮、殖民情境中以「傳統」為本，對當下的處境進行思索、批判。

### 第一節 啟蒙/載道意識下的儒學意涵

游勝冠在評價日治時期的「傳統文人」時，曾引傅柯的〈何謂啟蒙〉、〈什麼是批判〉對於「啟蒙」概念的定義，啟蒙並不在參與現代社會活動與否等外在形式問題，而在於一種態度，傅柯強調：

一方面，我曾想著重指出哲學的質疑植於「啟蒙」之中，這種哲學質疑既使得同現時的關係、歷史的存在方式成為問題，也使，自主的主體自身成為問題。另一方面，我曾想強調，能將我們以這種方式同「啟蒙」聯繫起來的紐帶並不是對一些教義的忠誠，而是為了永久地激活某種態度，也就是激活哲學的「氣質」，這種氣質具有對我們的歷史存在作永久批判的特徵<sup>266</sup>。

<sup>266</sup>游勝冠，〈舊瓶裝舊酒—日治時期舊文人「新文化視域」的封建性〉，《台灣古典文學研究集刊》，創刊號，2008，264頁。

游勝冠接著認為，啓蒙態度的有無，才是評斷知識分子現代意義的關鍵。：

《台灣詩薈》、《台灣文藝叢誌》中受這個新思潮感染的舊文人及其創作，多少體現了這種態度，至於《台灣日日新報》這個系統的舊文人，他們只談台灣人臣服於日本帝國的「文明開化」，對於對立面的「擺脫不成熟」、「決定不被統治」的「文化啟蒙」論，則充滿敵意<sup>267</sup>。

的確，比起強調解放、「決定不被統治」的態度，日治時期的儒學話語，相對西方解放思潮來說，不管是自由主義或左翼運動，較不受統治者干涉，也因而儒學話語在「決定不被統治」的表現上，較不明顯。然而，日治時期儒學話語的運用，儒學精神的維繫，本身其實已隱含「決定不被西方完全宰制」的對抗意涵。特別在殖民情境下，更可能同時具有「決定不被「不仁者」統治」的意義。崇文社與台灣民報，縱使在「決定不被統治」的思想光譜上或有程度之差異，然而其考察「不被統治」的「決定」，來自儒學本身的思想養分，是本論文更希望關切之處。

日本國體所具有的儒學質素，以及「孔教」在東洋世界的象徵資本，使得日本對孔子之道不僅不可能禁絕，反而亟思如何善加運用。然即使如此，翁聖峯認為，統治者最期望看到的儒學質素，是忠君愛國的儒教思想，並非「見義不為，無勇也」的儒學精神。筆者試著引用傅柯話語，旨在強調儒學的精神面貌中，的確存在接近所謂「啓蒙」定義的面向。「義」在日本儒學脈絡下，是「君臣大義」，在近代國民國家，亦可指涉「國民義務」，然而「義」在孟子精神的原始意義中乃為「人之路」<sup>268</sup>，是「仁」的發用，是本自良心的行為實踐。面對失卻了「仁」的統治者，「義」的發用可以是「決定不被統治」的態度。游氏對《台灣詩薈》、《台灣文藝叢誌》的評價，可想見其對儒學社群絕非全然否定。

其次，導因於時代情境，翁聖峯指出，不同的文人陣營，可能從儒學中擷取對自身立場較有利的詮釋方式<sup>269</sup>。筆者認為可進一步思索的是，日治台灣儒學的板塊建構，不僅僅在台人社群，日本國體論具有的儒學內涵，本身即是一組「詮釋進路」。崇文社與台灣民報的文人群，並非單純地以儒學修辭批判殖民統治而已，其實也同時與整個日本國體論進行儒學上的對話。

<sup>267</sup>同前註，269頁。

<sup>268</sup>見孟子《告子篇上》：「仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！」《離婁篇上》：「仁，人之安宅也。義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」《盡心篇上》：「居惡在？仁是也。路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。」

<sup>269</sup>翁聖峯，〈第三章外在世界與新舊文學論爭〉，《日據時期台灣新舊文學論爭新探》，台北，五南，2007，53頁。



以天皇制君主立憲政體出現於東洋世界的日本帝國、日本儒學者，甚至是慣常持用國體意識進行訓示的總督府當局，在在參與著日治台灣儒學面貌的形構。一視同仁方針的強調、天皇就任的祝詞，都可視為一種帝國儒學修辭。儒學話語的指涉，於焉成了兩面刃，同時是統治口號，亦可為知識分子所用<sup>270</sup>。筆者將本節設定為「啓蒙/載道意識下的儒學意涵」，即是希望挖掘儒學話語具有的批判效力。

另外，必須先行闡述的，尚有「啓蒙」與「載道」兩組概念之選用，筆者認為，對於台灣民報與崇文社來說，雖則前者以「啓蒙」為己任<sup>271</sup>，後者以「載道」為宗旨<sup>272</sup>。然則，如同翁聖峯在看待新舊文學論爭中知識分子的「批孔」言論時，認為應以較中性的「反傳統」視之，而不願稱之以「啓蒙」<sup>273</sup>。不全然將「啓蒙」等同於新學說，而將自身傳統視為「待啓蒙」的視角，筆者亦感認同。因此筆者嘗試將民報與崇文社並列，希望進一步思考，若「啓蒙」話語乃由儒學修辭出發，則其性質是否可與「載道觀」互通有無。

同樣的，「載道文學」同樣可以是多元思考的，不一定必須視為儒教之文學觀的唯一詮釋方式<sup>274</sup>，民報的議論文章，如若從儒學話語出發，未嘗不可視為一種「載道之文」。正如周作人所說，「對人生社會有好處」，就是「載道」的了<sup>275</sup>。雖則民報曾有對於「載道文學」的檢討<sup>276</sup>，然而此種言論與其說否定「載道」的意義，其實只是提倡「純文藝」的觀念下，對「文學」為何的觀念差異。並不能就此視為民報對「載道觀」本身的否定。而崇文社的「載道」之文，在議題的涉及上，有許多乃為了革除封建陋習、針砭台灣社會病徵而作，例如喪禮的鋪張、養苗媳及蓄婢、阿片問題<sup>277</sup>等等，甚至也從「救荒」、「開拓實業」、「農民保護」的議題延伸，對殖民地的經濟政策有所關注，雖則其持用的修辭策略乃從儒學話語出發，未嘗不可視為

<sup>270</sup>台灣民報對此種淪於口號的「政令宣導」，多有批判。例如大正十五年(1926)七月的〈無味的官紳送迎忙〉(《台灣民報》第115號)、昭和四年(1930)的〈歡迎石塚總督〉(《台灣民報》第275號)、昭和六年(1932)的〈新總督蒞任〉(《台灣新民報》第349號)。幾乎每有新總督就任，民報便撰文抨擊。

<sup>271</sup>〈創刊詞〉，《台灣民報》第一號大正12年4月15日。

<sup>272</sup>見陳錫如、王則修、西湖小吏、許子文、黃臥松等人所作多篇序文，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009，序文1-26頁。

<sup>273</sup>翁聖峯，〈第七章文學界義、道德禮教與新舊文學論爭〉，《日據時期台灣新舊文學論爭新探》，台北，五南，2007，222頁。

<sup>274</sup>翁聖峯，〈第七章文學界義、道德禮教與新舊文學論爭〉，《日據時期台灣新舊文學論爭新探》，台北，五南，2007，228頁。

<sup>275</sup>翁聖峯，〈第七章文學界義、道德禮教與新舊文學論爭〉，《日據時期台灣新舊文學論爭新探》，台北，五南，2007，265頁。

<sup>276</sup>在〈台灣文學的整理和開拓〉(《台灣新民報》第375號)一文，民報闡述其文學觀念，認為文學的價值是表現人生。一民族甚至全人類的表現，都是文學的功能。文學不應有國界及古今中外之分。並且，其所批判的兩種錯誤觀念，其一是物質主義至上的蔑視文學者，其二是所謂儒學先生，該文言「又那些以文為載道的儒學先生，說起文學就認為「六經之文讚不絕口」……，然而我們所看重的文學是有生命有活氣的文學，那些儒學先生所崇仰的載道之文，我們是要束之高閣了。」其觀念裡更提及台灣地方獨有的歷史與地方文化，因此而產生「地方文學」，並認為亦有整理及發揚的必要。

<sup>277</sup>見〈喪禮折衷議〉《崇文社文集卷七》、〈養苗媳及蓄婢弊害議〉《崇文社文集卷一》、〈阿片弊害論〉《崇文社文集卷三》。

一種「啟蒙」。甚至，在「一視同仁」的議題上，以迂迴的進路，對總督府的同化政策予以針砭<sup>278</sup>，崇文社諸子對於內臺平等的期盼，與民報實是可共通的<sup>279</sup>。

子安宣邦曾將明治維新後知識分子的儒學話語，看成一種對「儒學」的表象，認為儒學話語的變化背後，具有與時代脈絡嵌合的歷史獨特性<sup>280</sup>。民報針砭當局，要求言論自由、教育權與參政權，並將儒學話語重新詮釋的修辭策略，崇文社從「載道之文」出發，為台灣勾勒出一理想社會，皆應如此看待。

## 一、殖民地儒學下的平等理念

日治初期，總督府對台施政採取無方針主義，採取隨機應變、順應現實的作法<sup>281</sup>，以穩固殖民地的統治，「內臺一致」的政策思考尚未成形，更遑論日台人民的平等待遇。一九一九年之後，雖為了因應民族自決的時代思潮，總督府宣稱採取同化主義，然究其實，對台灣人仍採取差別待遇，以學校教育為例，一九一九年新教育令頒布後，雖大量設置了中等教育以上的學校，然而其修業規定與授課內容仍與內地有落差<sup>282</sup>，知識份子對實質平等的呼籲亦一直都沒有停歇。儒學修辭，也成了議論時政的論述工具。

大正十二年(1923)，民報〈要至誠發露天性〉一文對《中庸》的引用即是一例。不同於一次戰後達爾文、斯賓塞之優勝劣敗、進化論思潮的切入角度，作者從儒家的角度出發，做出「平等」的呼籲：

什麼有人種的差別，什麼有民族的優劣，什麼有貴賤的階級，什麼有強弱的區別，這是從何而來呢？若以人的本性而論，豈不是背天性，人為的一種不自然的社會現象嗎？「天命之謂性」這句話可不是指人皆出自天命，所以人的本性皆是一樣，若盡發揮其本性，就不應該有那樣種種的差別或自相矛盾<sup>283</sup>。

在殖民地台灣，作者對《中庸》之天命觀進行闡述，認為應順應人的天命，以發揮其本性，不該遭受人為的干涉，對人種或階級加以限制與區別。該文起始雖然是批判歐洲的帝國主義。然而，如果同樣面對專制威權的統治，東洋人又該採取何種作為呢？

<sup>278</sup> 〈一視同仁說〉，《崇文社文集卷七》，台北，龍文，2009，706-709 頁。

<sup>279</sup> 〈促進同化論〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009，45-52 頁。

<sup>280</sup> 子安宣邦，〈第七章近代日本「儒教」的表象〉，《東亞儒學：批判與方法》，台北，台大出版中心，2008，85-86 頁。

<sup>281</sup> 吳文星，〈殖民教育與新社會領導階層之塑造〉，《日治時期台灣社會的領導階層》，台北，五南，2012，85 頁。

<sup>282</sup> 同前註，87-89 頁。

<sup>283</sup> 同前註，83 頁。

作者提到部分假仁義、向統治者傾斜的文人，並從孔子的理念出發，對之加以猛烈批判：

我們東洋人奉了孔聖的道德，受了二千多年的感化，所做的事和道德相去怎麼這樣遠呢？「唯天下至誠，為能盡其性，能盡其性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」，這樣崇高的教訓，豈不是孔門傳授到今日嗎？怎樣沒有憑著這真理勇進，只圖自己的利益，放棄了參贊天地化育的大任，又反裝做一種假仁義、假忠君愛國，假公益迎合權勢欺騙良民，以圖自家的榮達，濫用國法無視天理，弄出了鬼鬼祟祟，自矜為貢獻國家社會的忠良，其實反阻害國家社會的進步了<sup>284</sup>。

從物盡其性，到贊天地之化育，作者以中庸的儒學話語出發，將孔子理念的繼承連結到國家社會的進步，對部分文人之背棄傳統理想則感到慨歎。而在〈多尊重些民意罷〉一文，民報亦從儒家話語出發，提醒統治者，治台當以「德治」，只有「德治」足以跨越異民族間的藩籬，本篇作者引述《論語·為政二》：

為政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之<sup>285</sup>。

接著，將此拉到異民族間的統治之道：

能以德治，則人心自然歸向。這個道理，在異民族間的政治上，尤其是最要注心的<sup>286</sup>。

將「立憲政治」的精神與「德治」連結，認為立憲的精神即在「遵守最大多數民意所向的地方」<sup>287</sup>，為政者能依最大多數民意所歸為政，此即德治。否則，總督府治台口號下的「謀最大多數的最大幸福<sup>288</sup>」，將僅止於就任講演戲碼了。大正十三年（1924），民報的另篇社論〈愛國心是甚麼〉，作者劍對「國家興亡，匹夫有責」表示認同，但其更強調，愛國心就是愛社會心，再次提醒「國家主義」或「民族主義」的過度狂熱，不僅無法真正有益於國，反而將導致競爭：

然而這個愛國心，人最容易誤解，如假國威行私利，或稱自己的民族是世界上最優秀的，或誇自國是世界上最善的，像這樣抬高自國的優越思想，皆不是有益於國家<sup>289</sup>。

<sup>284</sup> 〈要至誠發露天性〉，《台灣民報》第六號大正 12 年 8 月 15 日。

<sup>285</sup> 〈多尊重些民意罷〉，《台灣民報》第 151 號昭和 2 年 4 月 3 日。

<sup>286</sup> 同前註。

<sup>287</sup> 同前 285。

<sup>288</sup> 〈歡迎石塚總督〉，《台灣民報》第 275 號昭和 4 年 8 月 25 日。

<sup>289</sup> 劍，〈愛國心是甚麼〉，《台灣民報》第二卷第十號大正 13 年 6 月 11 日。

愛國家是國家奉公，愛社會是社會奉公，愛社會和愛國家其精神本是一樣沒有相背反，國是社會的一形態、一部份，故社會奉仕的人，便是愛國了<sup>290</sup>。

將「近代民族國家」視為歷史長河中人類集體生活的一個形態，並非歷史的最終程，長於斯的人民更不該將「國」的權威無限上綱，造出優越思想。而如將之與崇文社的〈一視同仁說〉以及〈世界大同論〉並觀，更可看出此時民報與崇文社知識分子，對平等社會的共同期盼。面對差別統治，高友瑟認為「一視同仁」的核心思想即是「仁」，近代支那的南北軍閥混戰，以及歐戰的慘烈，皆因無法真正落實超越種族、國別的「仁」，前面章節提及，高友瑟雖然表面上讚美天皇陛下的聖德，比起支那或歐美更能做到「一視同仁」，然而其修辭策略在最後乃拉回對總督府的敦促，「深望我台政府深體聖意。繼行一視同仁之旨。何難通天下之志。得利亨之道<sup>292</sup>。」朱夢仙亦提醒統治者，治民應從儒家的「仁」出發，「一視同仁」必須「絕少親疎之別。永無遐邇之分。務使人人各安其居。樂其業<sup>293</sup>。」陳錫如則認為，如要達到真正的理想政治，則須：

庶政公諸輿論。君上無專攬之權。治法悉本民情。立憲有一定之制。而且道隆法美。無為之治堪稱。政簡刑清。追呼之役不見<sup>294</sup>。

儒家的政治學理想，在「平天下」之前，必須「治國」，如果「國」並不根行「仁義」，「平天下」的最後手段將是戰禍。從對歐戰的反思出發，張思永認為世界大同須以「仁」為本，將孔子所處的春秋亂世與現今的世界局勢類比，以求探悉亂世之中的應世之道：

夫我孔子得時中之聖。處春秋之時。通權達變。大同為心。而其道不外中庸仁恕。根行道義。體上天好生之德。以同天下之民心已也。蓋以仁為同。自有博愛濟眾之功。以恕為同。自有施己及人之效。以道同人。則人心服從。… …。時至今日。歐潮澎湃。列強爭競。軍閥並起。到處橫行。共產倡而赤白化。武力尚而南北征<sup>295</sup>。

省思歐戰，面對優勝劣敗的競爭邏輯，崇文社在傳統中看見的應世之道，仍是最基本的「仁」，身為王者，更該「本惻隱之心。發政施仁。凡屬鰥寡孤獨。皆在矜恤<sup>296</sup>。」儒家的大同理想成為知識分子除了政治社會運動之外，另一種平等想像。究其實質，普世性的種族平等理念固然是歐戰後知識分子關注的面向，然而，在殖民地情境下，擺在眼前的「內臺不平等」毋寧是更加切身的，「苟不自安於奴隸。亦思人所以奴隸我者為何如<sup>297</sup>」的焦慮感不曾稍減。

<sup>290</sup>同前註。

<sup>291</sup>高友瑟，〈一視同仁說〉，《崇文社文集卷七》，台北，龍文，2009年，706頁。

<sup>292</sup>同前註，707頁。

<sup>293</sup>朱夢仙，〈一視同仁說〉，《崇文社文集卷七》，台北，龍文，2009年，708-709頁。

<sup>294</sup>陳錫如，〈文明說〉，《崇文社文集卷四》，台北，龍文，2009，336頁。

<sup>295</sup>張思永，〈世界大同論〉，《崇文社文集卷八》，台北，龍文，2009年，845頁。

<sup>296</sup>李石鯨，〈孤兒院建設議〉，《崇文社文集卷三》，台北，龍文，2009年，197頁。

<sup>297</sup>王則修，〈促進同化論〉，《崇文社文集卷八》，台北，龍文，2009年，47頁。

然而，不若台灣知識分子深刻感受到的，內/台的不平等裂隙，以及對實質平等的渴望，日本在建構「東洋論」的起始，便隱含欲取代龐大的他者—支那的邏輯<sup>298</sup>，民族之優越性、日本國體之純粹性不斷被宣揚，井上哲次郎認為五四運動後的「新支那」道德淪喪，不若日本「皇道」的萬世不易，服部宇之吉同樣將日本國體精神視為孔子教的正統嫡傳<sup>299</sup>。在這樣的邏輯下，以「仁」為本的「平等」想像，在日本的國體論修辭中是不可見的。民報與崇文社從殖民地的角度出發，其平等想像比起服部等人，自有其特殊意義。

其次，關於資本主義化後導致的階級問題，民報與崇文社則有不同的主張，一舟在〈弱者的特權〉即暗示了被支配者革命的可能性，一如小島祐馬對儒家社會中道德階級制的省思<sup>300</sup>，一舟同樣論述了從道德思維衍生的治者與被治者：

要產生出如周公孔子那樣萬世師表的大聖人來定什麼三綱五常的禮制，說什麼長幼有序，男女有別，所以長的男的託在聖人大教訓的庇蔭，居然就站在支配者—即強者—的地位。幼的女的，便免不了屈於被支配者—即弱者—的境遇，不管是非，無論黑白，唯強者之命是從<sup>301</sup>。

而比起儒家三綱五常下衍生的身分階層，一舟進一步認為資本主義下的階級制度將更尖銳：

一家如是，何況一社會制度比之三綱五常，更加殘忍苛酷，兼之近世社會經濟組織愈發複雜的結果，強弱的階級越發明顯。譬如貴族之與平民，資本家之與勞動者，治者之與被治者，再則一民族之與他民族，一種族之與他種族的差別<sup>302</sup>。

資本家與貴族被認為是寄生在弱者身上的寄生蟲，若是如此「那麼，弱者就是社會上的主人了。從來要刑要殺既是強者的特權，將來要排斥要驅除就是弱者應有的特權了<sup>303</sup>。」面對資本主義化的階級問題，崇文社同樣意識到：

自金錢主義之說出。黃金萬能之勢成。而貧富之不均與懸隔始著。生產程度日高。

<sup>298</sup>陳瑋芬，〈第三章「東洋」「東亞」「西洋與「支那」〉，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，台北，台大出版中心，2005，144頁。

<sup>299</sup>劉岳兵，〈第四章服部宇之吉論：孔子教與儒家思想的現代意義〉，《日本近代儒學研究》，北京，商務，2003，211-213頁。

<sup>300</sup>劉岳兵，〈第三章小島祐馬論：「共同社會」大同理想的再興〉，《日本近代儒學研究》，北京，商務，2003，164頁。

<sup>301</sup>一舟，〈弱者的特權〉，《台灣民報》第二卷第八號大正13年5月11日。

<sup>302</sup>同前註。

<sup>303</sup>同註301。

金錢作用日偉。而富人位置日隆。貧者愈貧。寧有更代時耶<sup>304</sup>。

資本主義的經濟結構，將使貧富之間不再有「吾今日之貧。安知異日不富<sup>305</sup>。」的可能。然而，崇文社拒斥社會主義與勞動團體，主張各階層須「各尚廉恥。各種道德<sup>306</sup>。」富者應從道德面的「救濟」出發，而貧者須「奮其心力。勞其智慮<sup>307</sup>。」努力爭取向上流動的可能性。除了道德之外，制度上亦須使「一會社之設。不使富者專其利。一工廠之立。不使富者專其權<sup>308</sup>。」終究，在面對階級問題時，崇文社意識到道德本身並非拉近貧富差距的手段，制度的調整仍是重要的，「若但以區區之賑恤。謂為救濟。抑未也已<sup>309</sup>。」

另外，在面對世代間的平等時，崇文社從儒家「老少提攜」的角度出發，亦形構出一種世代間的平等想像。王則修從古聖賢的「任重道遠」出發，擘劃一個年長世代與年輕世代相互對話的藍圖：

天下是同謀則濟。相軋則傾。家國然。社會然。老少亦莫不然。先知覺後知。先覺覺後覺。此伊尹所以自任也。先進為野人。後進為君子。此孔子所以不從也。古來聖賢用心。為家國計安危。為社會圖樂利。為人羣謀進化。要惟相親相善。絕不敢以老少分畛域焉<sup>310</sup>。

為何老少得以無分畛域，乃因其共同追從的是「古者之道德」、「禮樂文章。一貫相承<sup>311</sup>。」即使當時台灣新思潮日熾，王則修仍認為可與傳統相互調和：

又或謂老者知進退。少者識時務。然知進退者為英雄。識時務者為俊傑。兩相得。尤宜兩相提攜也。提之哉。如父子之相親。攜之哉。如兄弟之相愛。以老者之舊學識。援以少者之新學識。可與觀世界之潮流<sup>312</sup>。

斯家國因老少而扶持。社會因老少而團結。人羣因因少而造就。休休乎和親康樂之風也。豈非吾臺之幸事哉<sup>313</sup>。

<sup>304</sup>寄民，〈貧民墮落救濟策〉，《崇文社文集卷六》，台北，龍文，2009年，559頁。

<sup>305</sup>同前註。

<sup>306</sup>同註 304。

<sup>307</sup>同註 304。

<sup>308</sup>同註 304。

<sup>309</sup>同註 304。

<sup>310</sup>王則修，〈老少提攜說〉，《崇文社文集卷六》，台北，龍文，2009年，624頁。

<sup>311</sup>同前註。

<sup>312</sup>同註 310，625頁。

<sup>313</sup>同註 310，625頁。

張我軍點燃的新舊文學論戰始於一九二四年，而其論戰內容實不單單止於文學，幾可視為世代間的新舊文化論爭。本文則作於論戰引爆的前一年，新舊學的矛盾，隱隱然已顯露為世代間的衝突。王則修以「老」、「少」分殊兩者亦可見一斑。然而，面對不同思潮、學養的世代，從儒家話語出發，同樣找到可妥善調和兩者，以穩定社會的切入方式。崇文社對於「世代平等」的想像，嵌合在儒家社會的理想模型中。前世代具有寬讓之風，年輕世代亦有「謹遵其步履<sup>314</sup>」的謙卑之心。相較於張我軍的摧枯拉朽，儒家道德賦予「老」「少」一定的行為準則，或許是另一種對話的方式。

然而，針對此論，筆者意欲特別指出，其背後仍導因於西洋文化、世界局勢的衝擊，老少相偕要形構的，並不是一個架空的理想社會，而是因應世界思潮，為家國社會的大局計。或許，正如王心在〈仁說〉中闡述的，面對今日文明，從「真誠」、「愛」出發的「仁」，顯得更形重要<sup>315</sup>。國與國間尚需以「仁」相待，何況是同一社會中之「老」與「少」。

另外，對於封建制下被剝奪自由權利的族群，崇文社從「仁」立說。在〈養苗媳及蓄婢之弊害議〉，批判蓄婢與養苗媳乃敗壞人倫<sup>316</sup>，即使是苗媳與婢女皆「同覆載之中。均為父母之子。何人不當有自由之權<sup>317</sup>」。而面對「醜業婦」，則感嘆「古先聖王廉恥之風。今日罕聞矣<sup>318</sup>。」大力批判娼妓業者，對娼妓抱以無限同情。

總體而言，關於內臺平等，民報運用儒學修辭，期許殖民地能獲致實質平等，以「中庸」的「天命之謂性」，反諷殖民者對台人的種種限制，將「立憲政治」的本意與「德志」連結。而崇文社從「仁」出發，迂迴地勸諫統治者須以「仁」為本。面對階級問題時，民報則視儒家的道德說為另一類的階級制，暗示被支配者採取實質行動抵禦之。崇文社亦意識到階級差異日漸尖銳化，僅有道德不足以產生變革。而在世代的問題上，「老少提攜」的想像，則是崇文社從儒家社會模型中擷取出的對話方式。

## 二、對殖民地資本主義制度的針砭

矢內原忠雄在《帝國主義下的台灣》一書的序文，直言日治時期台灣的經濟發展，總體上來說乃是為了支援日本內地之資本主義發展。對母國的附從性格，是殖民地經濟的主要特色。崇文社雖以維繫漢學為要旨，但對經濟政策的關注並不是缺席的，其以儒家的視角出發，仍然對殖民地資本主義進行頗為細緻的論述。

<sup>314</sup>同註 310，624 頁。

<sup>315</sup>王心，〈仁說〉，《崇文社文集卷六》，台北，龍文，2009 年，571-572 頁。

<sup>316</sup>黃溥造，〈養苗媳及蓄婢之弊害議〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009 年，2-4 頁。

<sup>317</sup>陳如江，〈養苗媳及蓄婢弊害議〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009 年，4-6 頁。

<sup>318</sup>黃溥造，〈醜業婦束縛解放論〉，《崇文社文集卷六》，台北，龍文，2009 年，567 頁。

在大正七年(1918)〈救荒策〉中，作者群以中國歷史上古今的飢荒為例，敘陳多種解決之道，最重要者乃在國家政府的良政舉措，「開國帑以賑濟之。或起工程以代賑之。或輸入以蘇其困。或禁輸以節其流<sup>319</sup>」，然而時至一九一八年，日本會社與工廠日漸林立，原有的農業結構亦受到衝擊，農民的困窘，原因之一乃「由於輸出太過有以致之也。」，並期盼官方面對農產品買賣「制限其價格。使閉藏者。不得居奇<sup>320</sup>。」作者張响觸及當時地主與會社壟斷米糖經濟，所導致的社會問題，期許「諸公一舉手之勞耳。而何荒之患哉<sup>321</sup>。」

另一作者有方，面對這一問題，提出的解決之道亦聚焦於當時社會，其列出五策，「禁移出以嚴平糶。行賑濟以救極貧。節虛費以重實用。興座利民之務。施捨醫藥<sup>322</sup>。」從儒家的「大同社會」模型出發，希望上位者憐憫「鰥寡孤獨，病廢之人」，其在文章最末直接道出「五策之中惟禁移出為最難。當請政府勵行。其餘民間。皆自能施行<sup>323</sup>。」有方其實已十分露骨地針對殖民當局的經濟政策做出批評。觀察此一系關於經濟社會問題的撰文，可發現縱使撰文者從儒家的修辭語境切入，實仍頗為清晰地認識到經濟結構背後的殖民地資本主義，是殖民地經濟結構的癥結點，總督府對日資的特別保護，將日益造成農民生計的困難。在〈農民保護論〉，韓承烈提到「銀行之設。多利於商。少利於農。」陳材洋則以孟子話語，呼籲統治者重視農民：

昔孟子論為國。則曰民事不可緩。論王政。則曰農時不可違。誠以民事農時。大有關於國政。若一緩而違之。則失其保護之旨矣<sup>324</sup>。

因此，許子文直接提及法律保障對農民的重要性：

夫米國撫有二州。平原廣漠。固世所稱為農業之邦。而有法律以保之。科學以護之。此農民所以自富也。震旦雄跨九域。曠野連綿。亦世所稱為農業之國。而無法律以保之。科學以護之。此農民所以日貧也。有國者宜圖其所以富。而去其所以貧<sup>325</sup>。

其次，在〈開拓實業策〉中，也可見崇文社對殖民地經濟制度的了解及批判，大正八年(1919)，正是台灣教育令頒布，中等以上職業學校廣設的一年，亦是日本在台的糖業會社進入成熟、擴展的階段，對於總督府來說，中階的技術人才之培養，是使殖民地資本主義繼續發展的必要手段。該年崇文社以〈開拓實業策〉為題，可略見其時

<sup>319</sup>張响，〈救荒策〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，8-9頁。

<sup>320</sup>同前註。

<sup>321</sup>同註 319。

<sup>322</sup>有方，〈救荒策〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，9-11頁。

<sup>323</sup>同前註。

<sup>324</sup>陳材洋，〈農民保護論〉，《崇文社文集卷四》，台北，龍文，2009，395頁。

<sup>325</sup>許子文，〈農民保護論〉，《崇文社文集卷四》，台北，龍文，2009，394頁。



代意義。王則修在文章中提到「當今學校各有專門<sup>326</sup>。」倡言農業、商業、工業人才的培養，將有助於振興島內實業。然而，陳材洋在立論之初，卻非從資本主義的勞動力需求著眼，反而從「巧婦無炊」、「貧民待濟<sup>327</sup>」的儒家話語出發，倡議開拓實業，應以「三百萬同胞」為關懷重點。在建議「植蔗之業」時，作者展現出對總督府蔗糖事業的批判，「有獎勵之名，無獎勵之實。」「其糖銷售外國。價高利厚。而原料採收。蔑視相當價格<sup>328</sup>。」指責製糖會社對蔗農的剝削。

二十世紀初的帝國主義國家，咸以殖民地的勞動力與原料，作為充實母國資本主義發展的助燃物，日本亦不例外。崇文社雖不反對在台灣開拓實業，但該政策是否在支持國家發展的同時，亦能使本島人獲得幸福，允為關懷重點。惟其論述進路非從政治經濟學切入，其實踐亦非勞工運動或農民運動，崇文社持其一貫的儒學修辭，以「載道意識」，不僅對一般民眾，同時也對統治者、殖民地官僚進行道德監督。單方面的國富兵強，並非崇文社的理想。雖然崇文社直面批判日本之殖民統治的篇章較為有限，然而若綜合上述，則〈良臣論〉中，對西方列強富國強兵之策所作出的尖銳批判，仍有一定的借喻意義：

司密斯者。學新思想。策圖富強。效得澳洲。而功收印度者。此英之良臣也。喀希呢者。侵畧為懷。併吞有志。疆開西北。而路達滿州者。此惡之良臣也。卑士麥者。普士專權。日曼遍說。邦聯廿五。而甲帶萬千者。此德之良臣也。施蘭德者。田賦橫征。關權暴斂。民財竭涸。而國用富饒者。此法之良臣也<sup>329</sup>。

孟子曰。我能為君闢土地。充府庫。今之所謂良臣。古之所謂民賊也。又曰我能為君約與國。戰必克。今之所謂良臣。古之所謂民賊也。蓋君不向道。不志於仁。而為臣者。不思為之輔仁興德。陳善閉邪。徒以富國強兵之術。殃民禍世之端。以長逢其罪惡。求取我功名。則謂之謀臣可。謂之能臣亦可。謂之罪臣亦無不可。而斷斷乎不得謂之良臣也<sup>330</sup>。

文中之「富國強兵」，在十九世紀至二十世紀初期，其實便是指帝國主義與殖民主義侵略，從「約與國。戰必克」，到「闢土地。充府庫」，雖則寥寥數語，但對帝國列強以軍事力量榨取殖民地資源，以充實母國的殖民地資本主義，其實描述的頗為精確。面對「不尚道。不志於仁」的君，臣者若不為其「輔仁興德」，實與民賊無異。

在本論文前面章節，筆者曾提及日本國體論的構成乃一擬血緣家族制，面對天皇，需同時具備「臣民」的「忠」與天皇子民的「孝」，「君民一家」其實也就是「君

<sup>326</sup>王則修，〈開拓實業策〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009年，182頁。

<sup>327</sup>陳材洋，〈開拓實業策〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009年，172頁。

<sup>328</sup>同前註，173頁。

<sup>329</sup>近市居士，〈良臣論〉，《崇文社文集卷七》，台北，龍文，2009年，771頁。

<sup>330</sup>同前註。

臣一家」。因此，〈教育敕語〉的目的在於塑造「忠臣」與「孝子」一體的日本國民<sup>331</sup>。崇文社以「良臣」為題，確實在「忠臣」之外，為身為「臣者」的知識分子拉出了另一個面向。面對犧牲殖民地幸福的剝削榨取之術，身為「臣者」，「仁」的維護實比「忠」更形重要。

雖然，面對殖民資本主義，崇文社的修辭策略並無經濟學作為後盾，但其從儒學視角出發，注意「巧婦難為」與「貧民待濟」，關注「農民保護」，並從「良臣」說切入，提示統治階層須注意民眾福祉，優先於國富兵強。如此的「載道之文」，確實亦具備一定程度的啟蒙意義。

### 三、殖民地儒學視角下的法治觀念

關於日治時期的法律，王泰升認為一八九五年到一九二二年是殖民地特別法為主的階段<sup>332</sup>，一九二三年到一九四五年，則是著重同化的，以日本內地法為主的時期<sup>333</sup>。在第一階段，為了穩定統治，頒布多項只用於台灣的法律，例如「台灣鴉片令」、「台灣住民處罰令」、「匪徒刑罰令<sup>334</sup>」等等，到了一九二零年代，受到大正民主思潮的與一九一九年朝鮮三一獨立運動的刺激，日本國內的自由主義者開始強烈主張應改革殖民地政策，法律制度上的「內地延長」也出現契機<sup>335</sup>。

但一九二一年制定的「法三號」並無實際改變總督府立法權獨攬的情況<sup>336</sup>，一九二一年到一九三四年台灣知識分子鼓吹社會大眾參政權之重要，並多達十五次向日本帝國議會呈交台灣議會設置請願書，皆告失敗<sup>337</sup>。有利於台灣民眾的法治，在知識份子心中遲遲未至。

然而，欲期待符合民意的法治之設立，民眾的法治觀念之提升亦是必須雙管齊下之處。一九二零年代後，街頭演講與各式各樣的文化活動愈趨蓬勃，而這些啟蒙話語，與儒學之間的關係仍深，借助島民熟悉的傳統以行啟蒙之效，是知識分子時常採取的方式。也因為這些具啟蒙意義的儒學話語並不為當局所認同，因而在演講現場遭到干涉或強行中止的現象是十分常見的。翁聖峯即將此稱之為不為當局所容的「另類」的儒學<sup>338</sup>。

<sup>331</sup>陳瑋芬，〈第五章井上哲次郎的〈敕語衍義〉〉，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，台北，台大出版中心，2005，240頁。

<sup>332</sup>王泰升，〈第二章殖民地立法對西方法的繼受〉，《日治時期的法律改革》，台北，聯經，2010，86頁。

<sup>333</sup>同前註，107頁。

<sup>334</sup>同註 332，87-94頁。

<sup>335</sup>同註 332，107-108頁。

<sup>336</sup>同註 332，109頁。

<sup>337</sup>同註 332，118頁。

<sup>338</sup>翁聖峯，〈第三章外在世界與新舊文學論爭〉，《日據時期台灣新舊文學論爭新探》，台北，五南，2007，56頁。

昭和五年(1931)，民報的〈本報經營更新〉一文，面對當局迭加干涉的言論審查，以《國語·周語上》「防人之口，甚於防川」的古訓，要求當局勿箝制言論自由<sup>339</sup>。而在〈應進化的台灣法治〉，民報提及日本內地民法與商法將於台灣實施，以荀子「有治人無治法」的觀念。強調真正落實法治化之基礎在於治者的誠意以及被治者對於「法」的理解：

須在進入應叩開的自由天地之先，努力於各自智德的修養與法政的研練<sup>340</sup>。

知識分子借助儒學話語上下叩關，積極將法治觀念向大眾傳播，在〈雖在縲絏之中非其罪也〉，更舉耶穌、蘇格拉底等人的事例，說明孔子「非其罪也」的道理，藉以呼籲台人對「在縲絏之中」一事，應有更深刻的理解：

很盼望同胞們，跟著時勢的推移，並且溫故知新，常記論語中「雖在縲絏之中，非其罪也」的名詞了<sup>341</sup>！

民報在法治化的推進上，既積極要求在台官吏對「法治」的遵從<sup>342</sup>，亦希望促使社會大眾法治觀念的提升。儒學話語在此是一種對含蘊了道德意義的「法」之追尋，亦是一種修辭策略。

同樣的，崇文社亦不否定「法」的重要性，然而不同於民報之儒學話語對「立法」的道德要求，崇文社論述下，「道德」乃是作為法律無法企及之時的另一個約束性概念。就重要性而言，「道德」的培養更勝於法律。

西湖小吏在〈崇文社徵文發刊序〉，即提到今日台灣社會的倫常之乖舛「當局雖憑法律以懲戒，無奈仇殺相尋，日載報上，民免無恥，法亦有時而窮<sup>343</sup>。」認為傳統道德觀念之淡薄乃為民風敗壞的核心要素，並欲藉載道之文以「挽回薄俗」。

大正八年(1919)，崇文社以〈戒訟說〉為題，討論律法的侷限、興訟的負面影響，可視為從道德觀點出發，對訴訟的反思，以儒家的聖人之道，以古律今。王則修言道：

律與法熟悉於胸中，斯情與理悉置諸腦後。… …。殊不知聖人立法。使民知而守之。非使民嘗而試之。聖人定律。使民讀而避之。非使民習而玩之<sup>344</sup>。

<sup>339</sup> 〈本報經營更新〉，《台灣民報》第 299 號昭和 5 年 2 月 8 日。

<sup>340</sup> T.R.，〈應進化的台灣法治〉，《台灣》第三年第七號。

<sup>341</sup> 醒，〈雖在縲絏之中非其罪也〉，《台灣民報》第二卷第五號大正 13 年 3 月 21 日。

<sup>342</sup> 例如在〈法是最高的仲裁〉(《台灣民報》第六十五號大正 14 年 8 月 16 日)一文，作者闡述專制時代與法治時代的差異，認為雖有事理上雖有「不可抗的天意」，但專制時代統治者握有最大的權力，其意志時常是最後的仲裁標準，但在今日的法治社會，統治者的意志卻須服膺於「法治」之下。

<sup>343</sup> 西湖小吏，〈崇文社徵文發刊序〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009 年。

<sup>344</sup> 王則修，〈戒訟說〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009 年，169 頁。



陳材洋則認為，以「法」作為解決問題的途徑，將導致「興訟」之風，助長利己主義的社會風氣：

觀今日之台灣。又何好訟之多也。蓋由利慾薰心。不自訟於內。至聚訟於外。試問原被之家何以訟。彼則曰權利明明在我。豈容砒砒亂玉。犯而不校。使人笑為懦夫。此亦曰權利明明屬我。豈容魚目混珠。置諸度外。於是各提證書。個指證人。各託律師。而紛紛聚訟矣。雖父子兄弟弗顧也<sup>345</sup>。

王泰升曾論述清領時期的台灣法律，有關「民事」之規定，其法條制定了各項有關犯罪之處罰，然而此是對司法官僚的指示性規定，其訴諸對象實非一般百姓。甚且台灣民間仍自有一套類似法律關係的義務性規範，例如「父債子還」。不管是清律或民間習慣，台灣人在日治之前，並無近代西方法的「權利」概念。日治後，清律(改稱為台灣舊慣)的「民事」部份雖仍部份被以殖民地的特殊情境而沿用，但台灣舊慣調查會不久便將其內涵分為具權利義務概念的「不動產」、「人事」、「動產」與「債權」，台灣法院亦開始進行舊慣的國法化，訴訟過程中關係人應擁有何種權利、負擔何種義務，並依此進行裁決。台灣人的「權利」概念方開始成形<sup>346</sup>。崇文社對訴訟的思考，主要在「民事」部份，牽涉到的是從封建制到近代化社會，民間習俗規範過渡到近代民法的議題。民間的紛爭，出現一個不同於封建式的輿論或道德仲裁之途徑，民法「權利」概念的抬頭，或將導致個人主義的過度膨脹，而致使更多紛爭的出現。甚至，陳材洋將個人間、家庭間的訴訟，上升類比到國與國家的爭執：

今日之世界。一紛爭之世界也。紛爭不息。則訴訟於公法。法不平。則訴訟於武力。武力之強者。一場勝訴。雖有割地償金。以抵乎國帑兵費。而損軍折將。塗炭生靈。已不堪問矣<sup>347</sup>。

國與國之訟且然。家與家之訟何以異<sup>348</sup>。

作此文時，一戰未歇，陳材洋論述「戰」將是「法不平」的延伸，自有其時代意義。然而，按此思維，「訴訟」在其眼裡雖有「法」可循，終究難以作為終極的安定人心的途徑，徒然助長個人主義傾向而已。張淑子對此，則以「忍」應對之：

夫物不平則鳴。人不服則訟。理固然也。然興訟與息訟。惟在忍與不忍已耳。苟能忍之。雖不平亦不鳴。不服亦不訟<sup>349</sup>。

<sup>345</sup>陳材洋，〈戒訟說〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，167頁。

<sup>346</sup>王泰升，〈民事法的西方化〉，《台灣日治時期的法律改革》，台北，聯經，2010，307-310頁。

<sup>347</sup>陳材洋，〈戒訟說〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009，166-167頁。

<sup>348</sup>同前註。

<sup>349</sup>張淑子，〈戒訟說〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009，168頁。

陳材洋提到國與國間「公法」的虛設，以戰事解決爭端的強欺弱共象。台灣在乙未之際遭清廷割讓，作為求和的代價，雖然當時台灣仕紳考諸公法，訴諸國際輿論，然最後仍不敵日本的現代武力。一九一八年，西來庵事件的記憶想必仍深植人心，台灣的武裝抗日剛剛落幕，陳材洋的論述雖看似僅在指出國際競爭的普遍事象，然而對台人來說，不能不說毫無含有對自身處境的指涉。只是如同張淑子希望以「忍」息訟。陳材洋期盼爭端的解決從道德本心出發，「庸詎知世無婁師德。抑無魯仲連乎<sup>350</sup>。」綜合以上可見，崇文社並不完全認同「法」之作為解決爭端的途徑。道德，或謂「禮義廉恥」，仍扮演終極的角色。特別是面對法律所不能規範的民間習俗時，更肯定道德作為社會制裁的意義。在〈尊重社會制裁挽回風化論〉裡，陳少靈便認為：

人生當以道德為重。而國家則以法律為重。道德之所在。法律不能禁之。法律之所施。道德不能防之<sup>351</sup>。

雖然國家有法，但是社會間種種習俗現象，實有超越法律規範者，陳少靈提到「自新制施行。法律寬縱。而風化之頹壞。已莫能挽回矣<sup>352</sup>。」日治台灣的殖民地特別法，無論如何都是嚴苛、對人民不利的法律，然陳少靈卻認為「法律寬縱」，蓋其所指法律無管束者，乃是：

嘗見有誤會平等者流。恃法律之不禁。而於父子輒分釁。於母子竟爭訟矣。又見有錯認自由者輩。越道德之範圍。而於夫婦間常自結。於夫妻每離緣矣。甚至有以同姓結婚之議可行。而欲行之污。辱寡婦閨女為無罪。

由上可見，陳材洋之「風化頹壞」，指的乃是清領時期社會輿論所不容，而見於當代者。前文提及「權利」概念的形成始自日治時期，從對「訴訟」的論述，亦可見崇文社對於「民法」的立場，乃以其「寬縱」，多有侷限，因此「雖新法有不禁之條。而舊制自由裁酌之處<sup>353</sup>。」，「欲澄其源。正其本。必施行王者之道。以仁義為樞紐。申之以孝悌忠信<sup>354</sup>。」，補足法律所不能企及之處，如同「兒童捉蟹。去其箝。則蟹無所施其技<sup>355</sup>。」那麼，外在的「法」規範下的自由平等為何呢，陳錫如認為：

蓋所謂平等者。以憲法論。而非以人格論也。國家創制法律。自天子以至於庶人。壹是皆以遵守為要。其有干犯法紀者。雖貴為公卿。亦當與至賤之小民同其刑罰。誠以人有貴賤之分。而法無貴賤之別也。所謂平等者此也。所謂自由

<sup>350</sup>同註 349。

<sup>351</sup>陳少靈，〈尊重社會制裁挽回風化論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009，505 頁。

<sup>352</sup>同前註。

<sup>353</sup>同註 351。

<sup>354</sup>黃如梅，〈尊重社會制裁挽回風化論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009，506 頁。

<sup>355</sup>同前註。

者。法既不犯。則身無所繫累。遨遊起居。逍遙自樂。非若被禁監獄之中。坐臥步趨。皆有看守之督責。此即所謂自由也<sup>356</sup>。

由此觀之，「平等」指向「法」的權威性，各階層人民都將被「平等」的規範，而非「人無貴賤之平等」。而「自由」則指不牴觸法律時的自由狀態，而非言論自由、參政自由之享有。而要得到這樣的「自由平等」，「道德」便必須作為行為的根本。

然而，外在法律與內在道德的關係，看似相輔相成，有時反而是緊張而衝突的。「道德之所在。法律不能禁之。法律之所施。道德不能防之<sup>357</sup>。」「法律保護道德之屏障。破滅道德之階梯也。法者民畏於一時。德者民服於萬世<sup>358</sup>。」云云，讀來耐人尋味，崇文社諸子接受「法」於當代社會的存在，卻對其時時警覺。雖然前面文章對法律「漏洞」之指涉，似乎皆是個人權利的伸展，但「道德之所在。法律不能禁之。」之指涉意義，以及「民畏於一時。民服於萬世。」，若翻轉其意義，直面統治者而來，不能不說沒有其監督意義。「法」僅可「使民畏之」卻無法「使民服之」。若循此邏輯，則殖民地的「法」所導致的教育權差異、參政權差異是否方是真正無法「使民服之」的所在：

外而農工商科學經濟之學術。不能與他人爭勝負。內而國會之議席。尚無台灣人之位置。百凡計畫創設。均賴母國人為之借箸前籌。六三問題。至今尚無解決之望。欲期同化。同化果在何時歟。欲致同化。同化果能實現歟。蓋尚在低氣壓之中心。疑雲密布。前途尚未有一線光明也<sup>359</sup>。

因此，對於高等教育台灣大學的設立，崇文社所關心的，實則仍是其對促進台灣人智識、獲取參政權之助益了：

且大學之設。必兼有政治法律之全科。學成而後。始得有高等任命之資格。出而為行政。為司法。與琉球朝鮮之民。同其待遇。斯則人人觀感。未有不推心置腹。而額手相慶。咸頌我皇之一視同仁。無分畛域。則同化之風。自能遍被全臺矣<sup>360</sup>。

長以殖民政策行之。而不為開登庸仕進之路者。為其人種不同。文字迥別。豈可例我同文同種之台灣乎<sup>361</sup>。

<sup>356</sup>陳錫如，〈不良子弟惑化論〉，《崇文社文集卷三》，台北，龍文，2009，286頁。

<sup>357</sup>同前註。

<sup>358</sup>同註 356。

<sup>359</sup>郭涵光，〈台灣青年自覺論〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009，134頁。

<sup>360</sup>陳錫如，〈台灣大學建設議〉，《崇文社文集卷三》，台北，龍文，2009，238頁。

<sup>361</sup>同前註。

綜合以上，可見不同的日治台灣文人社群對「法」本身，以及對「法」所衍生之各項問題之關注。民報一邊溯源儒學經典，揭示「惡法」本身與道德的衝突性，一邊呼籲台灣人須奮下苦功，尋求對「法」的理解。而崇文社則在「民法」的範圍，對新法下個人權利概念之膨脹，所導致的社會傳統道德制裁失去效力感到擔憂，並對「自由平等」做出具規範意義的詮釋。另一方面，「道德」高於「法律」的立場，則點出兩者可能存在的緊張關係。法律可以為道德之屏障，也可以是毀壞道德的階梯。倘從「法」的概念延伸，為政者不以道德立法，落實真正的內台平等，則的確，六三法對台灣人的壓迫將無解決之日，教育權與參政權的不平等待遇，亦將使同化之日遙遙無期了。

#### 四、漢學教育的改良與商榷

前三小節，筆者試著以崇文社為主，民報為輔，攫取出文人社群以儒學話語為策略，以儒學思想為資源，對殖民地之平等理念、資本主義矛盾、法治之侷限所作的思索與批判。而在本小節，筆者則嘗試以崇文社之「漢學教育」為題，觀察面對「傳統」，民報與崇文社如何以意識到「現代」，而重新出發的「傳統」予以革新。

漢學在台灣的傳播，在清領時期的官方教育場域為府縣儒學，官民共辦的則有各地的書院。然大部分台灣人所仰賴的，實則仍是民間的書房與私塾教育，雖則當時的書院與私塾，其教育目的是為了學子的科舉考試，以及一般日常所需的聽說讀寫<sup>362</sup>。然而教師們透過詮釋儒家經典的方式，無形中仍提供了學子人格與道德上的教育。「師者」在清領時期即是「儒者」，亦是「農工商」敬之重之的<sup>363</sup>，然而，日治時期的人格與道德教育，因新學制的輸入，成為以教育敕語為基底，培養大和國民意識的國體論教育。一九一五年以後，由於公學校的普遍設立，雖然在公學校未設立的較偏僻地區仍仰賴傳統書房與私塾，但書房教育的空間日益受到壓縮是不爭的事實，甚且需有總督府之許可證者，方能營業<sup>364</sup>。傳統漢學場域的凋敗，誠如李石鯨所敘述：

抑舊清書房雖腐敗。尚有遊學可懼。非文理精通者。不得濫竽孔門。今則但憑鑑札。牛驥同皂。庸夫俗子。藉許可為護符。視教育為兒戲。村愚誤聘。館穀倍豐。通儒不屑與爭。或憤而棄之。此晚近吾臺漢學之所以離奇百出也。

而若要探討漢學教育危殆的近遠因，除了殖民制度下的公學校制度致使傳統漢學教育受到衝擊，一九二零年代後在日本與中國感受到「優勝劣敗」的社會達爾文主義思潮，亦引發台灣留學生對台灣傳統文化的省思，亟思改革舊社會陋習，甚至傳統的儒家思想亦受到挑戰。「現代化」像一台列車高速列車，從西方向東方急駛而來，如何

<sup>362</sup>林茂生，〈第二章背景概況〉，《日本統治下台灣的學校教育》，台北，新自然主義，2000，95頁。

<sup>363</sup>〈知識階級要到哪裡去〉，《台灣新民報》第309號昭和5年4月19日。

<sup>364</sup>林茂生，〈第四章建基時期〉，《日本統治下台灣的學校教育》，台北，新自然主義，2000，139-140頁。

帶著與現代相對的「傳統」(自我)搭上列車，不僅僅苦惱著留學生社群，崇文社作為以維繫漢學為己任的日治時期文社，對此問題之思索，亦是值得探討的面向。本小節將試圖爬梳整理文集中論及「傳統之再生」的舊學改革論述，探討漢學或儒學話語，如何與所謂的「現代性」媒合、共處、分工。

大正十年(1921)，崇文社以〈漢學起衰論〉課題徵文，可視為漢學教育的改革論。楊肇嘉便認為，漢學在二十世紀被相對客體化，歐風美雨的侵襲是主要原因：

自一畫開天。而字學始出。其後遂有公羊之學。穀梁之學。黃老之學。荀楊墨翟之學。均是學也。但分為諸子百家。無分為中西學說。迨西學東漸。而中國之學。始別之曰漢。漢學之名。由此起矣<sup>365</sup>。

漢學的客體化，其實始自德川末期已開始。漢學一如儒學，其內涵包含政治學、哲學、文學、倫理學層面，是一多面性，難以被劃歸單一學術領域的體系。儒學在中國歷代曾以「學」、「明經學」、「禮學」、「道學」、「心學」稱呼之，以與諸子百家如黃老、楊墨之學相對。二戰前的日本學術界，面對此一龐大的論述與思想體系，為了標誌其外來性，即以「漢學」、「儒教」、「孔子教」、「支那學」等多種用語稱之<sup>366</sup>。在德川末期的「國學」出現之後，「漢學」的稱呼開始在日本被使用，在最初，指稱以中國文化為主體的學問，而維新之後，「漢學」逐漸成為「儒學」的通稱。陳瑋芬認為「漢學」的指涉變化，在近代日本不同的歷史階段皆擔負了不同的任務，而其概念指涉的多重性與曖昧性，反而提供了研究者與論述者更多的可能性。帝制時期的保守漢學家如井上哲次郎、服部宇之吉，傾向「儒教」功能，為日本帝國構築愛國論述與「忠孝」觀念<sup>367</sup>。回到楊肇嘉對「漢學」即「諸子百家」之學的釋義，楊氏對「漢學」的解釋顯然與德川末期指涉中國文化之整體的「漢學」較為接近。概當「漢」字之使用，其意義歸屬仍指向中國而非日本。「儒」的概念則較具有轉換空間。「儒教」或謂「孔子教」，在日治時期作為政權統治的輔助工具，其生存空間其實是不減反增的。相較而言，隱含了民族主義性質的「漢學」，則無法得到統治者的青睞，書房與私塾所教授的「漢學」教材之受到干預也成為必然。

除卻民族氣節不談，最為實際的科舉路之斷絕，既而導致儒士謀生之困難，已成了對學習漢學最直接的阻力。楊肇嘉對此窘況，有一段相當生動之描述：

漢學者。我知之矣。其或以科學(觀其上下文，應為「科舉」，原文移誤植)已廢。文字無功。縱富有經術。莫為救貧之方。腹滿經書。難作療肌之用。因

<sup>365</sup>楊肇嘉，〈漢學起衰論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009年，418頁。

<sup>366</sup>陳瑋芬，〈第二章「漢學」、「儒教」、「孔子教」與「支那學」一由「儒學」的表述論近代日本漢學之內涵與特徵〉，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，台北，台大出版中心，2005，42頁。

<sup>367</sup>同前註，80頁。



而灰心誦讀。矢志經營。經生之末路堪悲。腹賈之便筭可羨。遂使詩書淪為覆瓿。仁義棄若弁髦。吁可嘆也。抑或以科學文明。當王者貴。讀書數萬卷。不及國語一二言。道德五千言。不及法律六三案。因而究心時事。放棄經言。父兄既改途而易轍。子弟亦反古而從今<sup>368</sup>。

特別是「讀書數萬卷。不及國語一二言<sup>369</sup>。」的慨歎，想來令當時儒者讀來皆心有戚戚。對此困境，崇文社以維繫漢學為己任，以孔孟之道為依歸，一邊在「儒」的概念所給出的空間上取得論述的餘地，實則也仍企圖在統治者的敏感神經下，拓寬「漢」的概念，取得「漢學」的生存空間。而若將「漢學」的對立面導向「歐風美雨」，既是歷史事實，亦是一種修辭策略。整合漢學遺產，不僅有益於日本，對歐風美雨下「東洋」整體的「復興」，亦有助益：

夫漢學實我邦之精華。支那之國粹也。故漢學興。則國強。無為而治。漢學衰。則國弱。喪亂頻仍。是漢學為國家之命脈。吾人之精神。文明之先祖也<sup>370</sup>。

楊建不僅僅指出漢學之重要性，也批判漢學在當代遭到的誤解：

我國維新。效法泰西。一二人士以漢學為陳腐。視為具文。輒唱廢止之說<sup>371</sup>。

不知歐西之文明。科學技術。物質的雖無漢學。精神的實有漢學左右其間也<sup>372</sup>。

甚至，從日華親善、前進南洋的角度，以漢學為帝國出謀劃策：

以國交言。最為密切。厥惟支那。支那漢學立國也。無漢學。何以通情意。達交情。舉親善之實。將來吾台發展餘地。尤在南洋。南洋華僑居多。漢學為最。欲無影響。其可得乎。此漢學之衰。吾人之所以為之隱憂而長嘆也<sup>373</sup>。

楊建以完全呼應國策的進路，提示漢學的重要。不僅避開民族主義的敏感修辭，更指出台人的漢學傳統將帶來的特殊貢獻。對此，楊肇嘉也在文末提出正面鼓勵：

人苟奮發有為。為漢學起沉疴之痛。吾知天意退處無權。任人之自為補救也<sup>374</sup>。

<sup>368</sup>同註 367。

<sup>369</sup>同註 367。

<sup>370</sup>楊建，〈漢學起衰論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009年，425頁。

<sup>371</sup>同前註。

<sup>372</sup>同註 370。

<sup>373</sup>同註 370。

<sup>374</sup>楊肇嘉，〈漢學起衰論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009年，417頁。

身為文宗的李石鯨，亦提出與新學調和的改革方案：

故欲起衰漢學。必先拔去舊日迂腐之裂根。掃除從來固陋之積習。然後謀擴書房教育。與新學互通聲氣。因革損益。改良擇善。提倡鼓舞。折衷調和。一以保已有之善。一已增未備之美<sup>375</sup>。

若將舊式書房。改良振刷。托老師宿儒。試驗學力。物色人才。文理清通者。方許設教。但求平易。莫作高深。使人不畏難而樂就。鼓舞十年。可以補學校之不足<sup>376</sup>。

李石鯨之漢學革新策，確實兼具傳統性與啟蒙意義，楊肇嘉等之正面鼓勵與出謀劃策，亦在論述上為漢學的生存開拓出許多空間。其實，直至大正十五年(1926)，崇文社仍以〈漢學興廢說〉課題徵文，漢學與儒學的內在聯繫，「仁義道德」與「王道政治」在當代社會的重要性<sup>377</sup>，仍為崇文社所持續關切。一九二零年代台灣文人的漢學改革論，雖作於大正年間，但其中台灣儒者的心理圖像，不難令人聯想到明治十年(1877)後，日本漢學者如三島中洲等人開設二松學舍、創立斯文學會的時代氛圍。明治後的日本儒學，雖然在初期的啟蒙思潮中一度被否定，然在思索日本國民、乃至個人之倫理學時，漢學，或儒學，其背後提供的天道觀與性命之說，毋寧仍提供了知識份子近代化浪潮下的安身立命之道。漢學或許已失去作為普遍性學問的位置，但其終究以另一種更內在的意義被知識分子所接受與倚賴。不僅對明治後的日本漢學者如是，對日治前期，面臨殖民統治與歐風美雨的台灣文人而言，恐怕更亦如是。

## 五、儒學視角的局限—「君」的不可否定性

濱口首相於昭和四年(1930)曾在演說時提到，「對於思想及社會運動各方面的取締，除起有破壞國體的言動之外，都可以容忍其健全發達<sup>378</sup>。」在這樣的時代背景下，儒學話語本身，比起西方思潮，或許更能自外於「思想及社會運動各方面的取締」，而達到對統治者的監督及建言。所謂的「破壞國體」，若指稱的是天皇家族觀中儒學道德修辭條目的否定，則面對「忠孝一體」的唯一策略，或許是將「忠孝」等道德條目重新詮釋，觀察在傳統東洋道德觀念的檢驗下，日本統治者之作為是否有其正當性。此論述策略，或可描述為，「在傳統東洋的框架下批判現行的東洋。」

因此，在前四小節，筆者試著梳理出民報與崇文社以儒學作為論述工具或思想資源的「啟蒙/載道」，並闡述儒學在日治時期的革新意義與對殖民者的針砭效力。

<sup>375</sup> 李石鯨，〈漢學起衰論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009年，415頁。

<sup>376</sup> 李石鯨，〈漢學起衰論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009年，416頁。

<sup>377</sup> 王溥，〈漢學興廢說〉，《崇文社文集卷八》，台北，龍文，2009年，738-739頁。

<sup>378</sup> 〈言論集會的取締〉，《台灣民報》第286號昭和4年11月10日。

然而，儒家政治模型的不可否定的「君」，確然使得儒學論述具有侷限性。陳瑋芬曾指出，在中、日兩國的歷史中，「帝王」或「君主」，都被塑造為政治上絕對治理人，及道德上行教化的表率。中國的「天子」承受天命，是「天」在人間的代理人。然而，日本的「天皇」因是「天照大神」的後裔，固其即具有「神性」。故相較於中國的天子，「天皇」被塑造成「德智兼備」、「行無缺失<sup>379</sup>」，在論述的層次上，幾乎無可受到挑戰。

近代日本的成立在國體論上，核心要素雖為日本神道，在修辭的使用上，絕大部份則來自被再詮釋的日本儒學。雖然儒學道德披上了神道的外衣，然而，儒學的「忠君愛國」、「孝悌忠信」等思維模式，畢竟仍被保留了。這使得在殖民地台灣，知識分子的儒學修辭方興未艾，儒學話語本身作為一種論述工具，在台灣也得到其適切性。

其次，日本乃是首個將國體意識，藉由近代國家機器輸入台灣的統治政權，在此之前，台灣的統治者僅是在政治權力上對台灣有實效性的統治，並沒有任何在理念上形成的國民與國體意識。乙未之際的台灣民主國，究其實質，更接近一種傳統儒學視野的「華/夷之辨」。

班納提克·安德森，曾對不同民族之隸屬同一帝國的民族主義化過程，視為一種「官方民族主義」，日本的天皇論述與對殖民地的統治，亦屬此類<sup>380</sup>，帝國透過國家機器，如學校教育，將民族的涵蓋範圍擴大，使被統治者產生認同意識。而在東亞儒教圈，即為「認可一個道德上至高無上的君的存在」，並透過這個認可的徹底內化，讓國民完成自我的國家化。這個至高的君，不證自明的符合儒家教義中要求的所有道德條目。「王道政治」，是民報與崇文社對「天皇」的期許。這種在論述中對「君」概念的不可割捨，並以此指涉「天皇」的現象，是日治台灣儒學話語的另一個時代特色。台灣從清帝國承襲的儒學傳統，使得「君」概念並非橫空移植，早已深植文人思維意識中。只是如今的指涉，從中國歷史上因易姓革命而改朝換代的「君王」、或儒家形而上思維中的「明君」，成為不可變動、實存的「天皇」，象徵德治的「王道」，則轉化為具永恆性的，象徵「智仁勇」的「皇道」。

崇文社論述下「君」與「天皇」的互涉，前面章節已多有舉例，然縱使是台灣民報的儒學論述，「君」的不可割捨，亦同樣明顯。例如昭和元年(1926)的〈今上踐祚<sup>381</sup>〉即出現大量政治性、輸誠性質的儒學話語，昭和天皇繼位之時，民報無例外的

<sup>379</sup>陳瑋芬，〈第四章「天道」「天命」「王道」與「皇道」〉，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，台北，台大出版中心，2005，149-150 頁。

<sup>380</sup>班納提克·安德森，〈第六章官方民族主義與帝國主義〉，《想像的共同體民族主義的起源與散布》，台北，時報，2010，144-148 頁。

<sup>381</sup>〈今上踐祚〉，《台灣民報》第 137 號昭和元年 12 月 26 日。

必須頌揚日本國體。稱頌昭和天皇「熟達民治之王道。」，期待其能因曾行啓台灣，而體察台民心意，畢竟，「聖慮固無新舊厚薄。政心安有彼此重輕<sup>382</sup>。」相較於議論時政顯露的批判力道，面對天皇則收斂的無影無蹤，甚至措辭亦略顯卑微惶恐，「舉國齊慶君民同治。臺民竊願兩族平章。際此今上踐極，惶恐奉表衷誠<sup>383</sup>。」

〈恭祝即位禮大典<sup>384</sup>〉一文亦是此類論述的例證：

台灣人雖是新附的國民，但自歸屬以來，已經閱過三十餘星霜，這中間因民族的不同，在政治上、經濟上、社會上種種的施設有異，然既同是均沾大澤，聖慮固無新舊厚薄彼此重輕，故台民之對於皇室之崇敬與國體之保持，實是始終和在來的國民取著一致的行動。……若論奉祝規模的大並準備的周到，比之日本內地老實是有過而無不及呀<sup>385</sup>。

姑且不論頌揚天皇的言論，在〈最大多數的最大悲哀<sup>386</sup>〉，民報以孟子《離婁章句上》中的「徒善不足以爲政，徒法不能以自行」，抨擊殖民地下地方官僚系統的腐化。作者列舉二三當時重大的社會問題，如糖業會社之資本家對本地台人勞工的剝削，或警吏取締吸食阿片者，卻不查辦以買賣阿片營利的富商巨賈。然而，探析其論旨，作者仍以儒家思維下的明君/平民，上下垂直的社會結構爲模型，曉諭統治者，勿放使地方官僚的官商利益輸送。本文最末則引《左傳》裡的「國家之敗，由官邪也」再次直諫。總督府是可以批判的，地方官僚如警察，亦必須受到道德監督，然而，不管如何，「君」在日治時期的道德絕對性，似乎無可動搖。從中我們看見儒學的批判下，所能期望的終極圖像——以「明君/平民」所構成的垂直的政治社會模型：兩造間有運作良好的官僚，物質基礎的進步，國家力的延伸，使得良好的法治運作產生可能性。但究其核心，仍需仰賴統治者具備儒學所提倡的「內在道德」。如此才能使外在的「明君/平民」垂直結構與法治架構完成。

儒學傳統下的論述模式，與日本國體的不可動搖，造成此種「明君」想像的出現，面對天皇制的日本國體，民報與崇文社縱使盡力從儒家話語之中，抽取出具批判力的修辭，但「明君/平民」，或謂「一君萬民」的理論模型之保留，終究使得萬世一系的天皇家族，成爲無可挑戰的存在了。

在本節，筆者從「啓蒙/載道意識」切入，試圖綜合民報與崇文社的儒學修辭，觀察在日治前期，儒學本身可能具有的啓蒙面向，雖然崇文社對同化主義的立場採支持態度，與民報的自治主張相異，然而，漢學的日漸禁絕，實質的勞動者保障的闕如，台

<sup>382</sup>同前註。

<sup>383</sup>同註 381。

<sup>384</sup>〈恭祝即位禮大典〉，《台灣民報》第 234 號昭和 3 年 11 月 10 日。

<sup>385</sup>同前註。

<sup>386</sup>〈最大多數的最大悲哀〉，《台灣民報》第 78 號大正 14 年 11 月 8 日。

人相較於朝鮮與琉球在參政權上的限制，教育權難以伸張，皆受到崇文社的關注。不管是民報或崇文社的知識分子，實則都盼望著統治者能真正落實內臺一致。如僅在宣揚國體意識，培養國民道德的層面上實施同化，並無法為民報或崇文社諸子所接受。

一次戰後，國際間強調弱者解放，大正民主思潮亦影響到台灣，留日知識分子首當其衝，然相較於中國近代知識份子的反傳統、民主共和制之設想，台灣知識分子身處的現實環境，是君主立憲制的日本之殖民統治，就其現實條件而言，並無法參與中國建立共和、以抵禦帝國主義侵凌的道路，至多僅能關注、傳播消息罷了。其焦點更多的，如同本節之析論，毋寧是擺放在爭取內臺平等之上。並且，導因於日本國體基礎，以及日本從「脫亞入歐」到「東洋論」的回歸，儒學的理念比起純粹的西方學說，並不必然便會失去批判效力。相較於中國五四的新文化運動對傳統文化的全盤否定，日治台灣文人對儒學採取的態度是較具彈性的，其中除了有面對總督府的同化政策時，以維護自身固有傳統加以抵抗的意義之外，日本的君主立憲制，其中「天皇」所象徵的「君」概念，以及國體論中的儒學修辭之運用，亦使得從儒學著手進行啟蒙與批判，在日治台灣的特殊政治環境下，有其適宜性。然而，「君」概念的不可否定，的確也造成了論述上的侷限。

另外，面對西方帝國主義，儒學修辭終於逐漸成為「東洋」與「西洋」相抗的論述資源。「儒學」，不管是其實質內涵或象徵意義，不再獨屬於中國，在日本的參與與西方的外力衝擊下，更成為東洋民族所共有之資產。參與在此時代脈絡下的台灣儒學，自然無法自外於「東洋化」的進程。關於日治儒學的另一個面向，「東洋意識下的儒學意涵」，將是筆者接下來希望探討之處。

## 第二節 東洋意識下的儒學意涵

在前一節，筆者針對民報與崇文社儒學話語中的「啟蒙/載道」意識進行勾勒，然而，筆者亦提到，二十世紀初的日本帝國在經歷「脫亞入歐」之後，「東洋」精神的重構與回歸是主要的時代語境，包括與支那的關係之認識、對歐美列強之形象建構，以及經略南洋的發展方向。儒學對日本來說，是東洋世界的精神傳統，亦是現代日本國體論的重要構成，在東洋/西洋的二元對立論述下，儒學的「東洋化」是必然的進程，而作為帝國之南境的台灣，當然不可能自身於外。並且，除了因應日本的東亞布局之外，歐風美雨帶來的變局，亦是日治台灣的「儒者」深刻感受到的歷史事實。因此，本節筆者試圖在「啟蒙/載道」之面向外，以「東洋意識下的儒學意涵」為題，探討其「東洋」面向。

關於「東洋」一詞的地政學意涵，在論文第二章已先提及，此處再略作補充。「東洋」概念成為日本之「自我表述」的同義詞，乃從井上哲次郎始，其最初乃是為了與

「西洋」相對，以在近代化的同時，同時獲致一種類似於西方的「現代」所具有之普遍性意義的自我表述概念。然而，不久之後，其在面對東亞其他國家，特別是支那時，則出現了「優越於支那」的另一個指涉。集合了中國之儒教、印度之佛教，以及固有的神道傳統，日本視自身為東洋文化的集大成者。如同服部對日本國體精神將風靡於世界的想法，在日本的脈絡下，形構「東洋文化」的目的，除了與西洋對話外，亦在達成「一種與「支那」完全異質的、獨特的「日本文化之世界化」<sup>387</sup>。」

殖民地下的台灣儒學修辭，在此種時代語境下，所產生的東洋意識，是筆者認為與前清相較，最大的時代性特徵。亦是日治台灣儒學最重要的時代面向。觀察崇文社文集，此類「東洋」指涉，實具相當比例，然而，台灣儒學的「東洋」概念，畢竟不同於日本之「東洋」。作為日本的殖民地，以及前清帝國的一環，台灣文人的「東洋意識」究竟所指為何，其背後的深層想望為何，頗值得深究。在論文本節，筆者將首先整理其「東洋/西洋論」，再觀察崇文社如何從「促進同化」、「維繫漢學」與「孔教與國教」等方面，體現出日治台灣儒學的東洋意識。

### 崇文社視角下的東洋/西洋論

在前面章節，崇文社在論述若干時代性議題時，即慣以「東/西」二元對立的方式進行論述，例如在面對洋服新裝對青年世代的影響時，抱以急切的焦慮，良家婦女「辮髮長垂」、「革履洋裙」，成為自甘墮落的象徵<sup>388</sup>。在論述世界大同時，則以「歐戰」象徵西方精神乃一「優勝劣敗」的競爭邏輯。孔子的道德說，則被認為是通往大同理想的真正道路<sup>389</sup>。而在論述「義/利之辨」時，則隱隱有西洋思想導致重利，東洋精神方為道義<sup>390</sup>的二元修辭。在論述個人主義與家族制度時，亦對東洋/西洋的本質作出絕對的切割：

天下事是非而已。事雖萬變。究不能出是非之外。朱紫異色。馬鹿異形。黃白異種。歐亞異洲。世不能強朱為紫。指鹿為馬。又安能強黃為白。移歐作亞乎<sup>391</sup>。

東洋家族制的「天倫之樂。慈孝友恭。夫婦唱隨<sup>392</sup>。」乃道德使然。而西洋「行個人則骨肉無親。利爭競則私欲望重<sup>393</sup>。」則是個人主義導致的結果。而除了對西洋精神的建構外，歐美列強的軍事力量，是真正令崇文社諸子所擔憂者，「東洋」必須

<sup>387</sup>陳瑋芬，〈第三章「東洋」「東亞」「西洋與「支那」〉，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，台北，台大出版中心，2005，144頁。

<sup>388</sup>陳錫如，〈婦女服裝分別論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009，502-503頁。

<sup>389</sup>張思永，〈世界大同論〉，《崇文社文集卷八》，台北，龍文，2009，845頁。

<sup>390</sup>尤養齋，〈義務與權利並行論〉，《崇文社文集卷五》，台北，龍文，2009，409頁。

<sup>391</sup>一峯，〈家族制度與個人主義孰優論〉，《崇文社文集卷七》，台北，龍文，2009，640-641頁。

<sup>392</sup>同前註。

<sup>393</sup>同註 391。

自強，是對「西洋」之恐懼的結果：

英吉利。法蘭西則挾其戰勝之餘威。整飭商軍堂堂旗鼓。以橫行闊步於東洋諸國。亦意想中所必有之事<sup>394</sup>。



除此之外，資本的入侵，特別是美國在一戰後獲致的超強地位，亦無法為「東洋」所忽視：

以戰時販賣之軍火糧食。得莫大利益。具有無盡藏之大資本。黃金萬能。其經濟力之雄偉。足以左右全世界而有餘。大東方之商務。本為彼藥籠中之故物。擴而充之。恐寰球諸國。無可與之拮抗矣<sup>395</sup>。

因此，東洋男兒的愛國精神被更加強調<sup>396</sup>，婦女也須走出傳統婦德，投入報國行列，足以領導東洋抵禦西洋之帝國主義者<sup>397</sup>，則「非有大和民族。難以圖存<sup>398</sup>。」

東洋/西洋論在崇文社的論述中，遂時常被簡化成精神/物質、道德/利益、弱/強、穩定/混亂等二元對立。並賴此提出其「東洋論」。而與井上哲次郎之東洋論之差異則在於，對台灣來說，日華之間並非競爭的邏輯，更重要的是日華親善的落實。「漢學」對台灣來說亦非舶來品，而僅僅處於日本國體論的輔助性質。處於中、日本兩大新舊帝國之間的台灣，其東洋論雖與日本欲形構之「東洋」差異不大，但究其實，仍有其特殊面貌。不管在對「同化」、「漢學」或「孔教」的思索，皆可見此特殊性。

## 一、「同化」與「大同」的聯繫

服堯之服。誦堯之言。行堯之行。是堯而已矣。

—《孟子·告子下》

服帝國之服。誦帝國之言。行帝國之行。是帝國之民而已矣。

—王則修，〈促進同化論〉

上述引文一為孟子之言，一為大正七年(1918)的同化論述。王則修對孟子話語的借用，以及其中「同化於日本」的指向，是日治前期以儒學修辭構築同化論的顯例。在「是堯而已矣」與「是帝國之民而已矣」的類比下，帝國之民，即大和民族，被形象

<sup>394</sup>郭涵光，〈台灣青年自覺論〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009，132頁。

<sup>395</sup>同前註。

<sup>396</sup>許子文，〈論男兒愛國之精神〉，《崇文社文集卷四》，台北，龍文，2009年，339頁。

<sup>397</sup>〈婦人愛國論〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009年，59頁。

<sup>398</sup>楊肇嘉，〈論男兒愛國之精神〉，《崇文社文集卷四》，台北，龍文，2009年，343頁。

化為絕對的理想形象。國語在此作為「帝國之言」，亦不僅僅是工具性價值，而被賦予一定的道德位階。

王則修「同化於日本」的論述方式，幾可宣告乙未「華夷之辨」的抗日論述已一去不復返，本是儒家理想仁治典型的「堯」，已轉化成「帝國」。儒學修辭作為內台的文化公約數，在同化的政治性化用上，即類於此。

在崇文社文集中，隱含同化論調的徵題為數不少<sup>399</sup>，其主題或為內台同化、或為台民國民性之培養，或為愛國主義論述，或為以日本為首的東洋論。本小節試圖從崇文社文集中的同化論述切入，觀察儒家的大同理念如何被化用，成為日治前期同化論、東洋論的輔助修辭。

大正七年(1918)，關於同化，崇文社文集以第七期之〈促進同化論〉始，對於同化論的立場，崇文社採取肯定態度，然其論述內涵與總督府強調的「一視同仁」方針，雖有若干媒合之處，實則仍有部分差異。卓周鈕對於台人在世界思潮、優勝劣敗的現時，該取範者，直言「目今可為吾島人之範本者。厥為母國人乎<sup>400</sup>。」卓氏重視精神之同化，認為僅解幾句國語，或斷髮解纏足、著新裝等外在皮相，非實質之同化。其梳理出精神同化的三個層面，分別是個人、家庭與社會，個人方面，當如母國人一般「皆抱無國焉有家之念。故一朝有事。皆願犧牲一切。效命疆場。視死如歸。此其忠君愛國心可與之同化<sup>401</sup>。」家庭方面，則認為期許台女養成如母國婦女之溫順，待其所夫無敢少忤<sup>402</sup>。」並且，必須擔負起國民教育之重責「體教育詔旨。造成活活潑潑第二國民<sup>403</sup>。」社會方面，則認為母國人重視社會公益，「不似吾人之利己主義。於社會一切。毫不相干<sup>404</sup>。」總言之，欲達到同化，須有「帝國的集體利益」高於一切的愛國主義與大和民族主義情操，台島人方能與母國人並肩作戰，在新潮流中「同立於世界戰場<sup>405</sup>」。而關於母國人之形象描述，崇文社諸子以「武士道」為其塑形。在楊建的論述中，「大和魂」、「武士道」精神，可與儒家傳統道德條目相連無礙，其言：

<sup>399</sup>包含〈促進同化論〉、〈婦人愛國論〉、〈女子教育論〉、〈台灣青年自覺論〉、〈人才培養策〉、〈國民性涵養論〉、〈實行正朔論〉、〈論男兒愛國之精神〉、〈義務與權利並行論〉、〈促進同化在精神不在形式論〉、〈家族制度與個人主義孰優論〉、〈論民力培養之必要〉、〈一視同仁說〉、〈世界大同論〉等十四次徵文。其他徵文亦或有愛國論述、東洋論述，然究其徵文主題，以及文論內容之偏重，不以「同化」、「愛國」、「日本之東洋論」為主者，便不在本小節討論。

<sup>400</sup>卓周鈕，〈促進同化論〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，45頁。

<sup>401</sup>同前註。

<sup>402</sup>同註 400。

<sup>403</sup>同註 400。

<sup>404</sup>同註 400。

<sup>405</sup>同註 400。



內犯(應為「地」，原文疑誤植)人之大和魂。則吾人之孝也。慈也。善也。  
內地人之武士道。則吾人之忠也。剛也。勇也。彼則致知力行。我則日從退  
化。同化促進云者。不外以固有之性。從而進之以復其初之謂也<sup>406</sup>。

同化於日本並非對殖民臣服，毋寧是喚醒台民喪失的傳統美德了。王則修則嘗試詮釋「同化」為「顧合異族而聯為一體曰同。陶德性而渾融無迹曰化<sup>407</sup>。」「德性」之教化自古以來是漢族面對外族的政治性修辭，於今，「德性」反為大和民族之所有。

王則修更嘗試從台灣的歷史立論，將遭清廷割讓之台灣，類比為棄子，暗喻從今而後自當對新生父母盡孝，亦即對日本盡忠。此為「忠孝一體」的論述策略，以「父子」關係，託喻「君民」大義。更暗譏批評殖民政策者，乃「不自知猛省<sup>408</sup>」。王氏最後直言，愈精進猛省，掙脫此奴隸狀態，應認知到：

忠君愛國。大和魂也。我不如人。則必以魂夢通之。急公好義。真德性也。  
我不若。則必以涵養造之<sup>409</sup>。

因此，欲對日本產生急公好義的國民衝動，必先涵養德性。「德性」於此亦有了明確的訴求對象，成為實踐想像共同體的官方民族主義修辭。然而，文末王氏盼望「吾願二三賢執政。運保赤於一心。又願三百萬同胞。刷精神於一旦也。<sup>410</sup>」其對「賢執政」的懇求，不能不說仍是一種委婉地政治訴求，迂迴地以儒學修辭，提示同化能否真正實行，端賴上之賢者，能否上下相策勵<sup>411</sup>。則「不盡大同者。無有也<sup>412</sup>。」

值得注意的重點是，在此一同化論中，日本的民族精神被視為是儒家「德性」的表現。如同本小節開頭所舉「服堯之服」之論述模式，「道德」與「同化」被劃上等號，吳桂芳的論述更在《孟子·告子》原文背後再加上「此謂同化於堯也<sup>413</sup>。」

「同化」兩字並無出現在孟子原文，孟子原文本意，確實亦指個人道德之涵養，以堯、桀為正反例，望在精神層面效法堯的德性。差異在於，孟子指的「堯」，是道德的喻依，崇文社諸子卻將其等同於對帝國意志的服從、對社會的奉公。其集體主義的話語性質與孟子重視的「心」的追尋有偌大差異。其背後的語言機轉之所以能互用，乃在於儒家經典原文在探討德性之時，先驗地將古代明君之言行視為不可懷疑的道德涵養之道。縱使是孟子的「民本模型」，依舊在話語結構中將「明君」視為不可缺的組成要素。從而，日本國體的特殊構成，天皇的存在，便使得「明君」話語，成為具

<sup>406</sup>楊建，〈促進同化論〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，50頁。

<sup>407</sup>王則修，〈促進同化論〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，46-47頁。

<sup>408</sup>同前註，47頁。

<sup>409</sup>同註 407，47頁。

<sup>410</sup>同註 407，47頁。

<sup>411</sup>同註 407，48頁。

<sup>412</sup>同註 407，48頁。

<sup>413</sup>吳桂芳，〈促進同化論〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，48-49頁。

現實指涉的修辭，而非僅僅是一個寓意。

因此，天皇與「明君」的對應，「同化」與「大同」的對應，於焉成爲具現實意義之論述，王貴便言：

上下相需。官民相勵。其促之也力。故其進之也易。而大同之化。將復見於今茲矣<sup>414</sup>。

如若真能涵養德性，官民相勵，王則修亦認爲：

如此而猶謂梗頑未化。不進大同者。無有也<sup>415</sup>。

依循上述，「國民性」的培養當然是當務之急，大正八年(1919)，崇文社以〈國民性涵養論〉，允爲〈促進同化論〉之補充。在論述中，「國民性」之有無，成爲是否可從「被殖民者」晉升爲「國民」的要件。陳永諧將「殖民」與「國民」二者並列，從「權利、責任、自由、平等、改良、文明<sup>416</sup>」六端，指出二者精神之差異，概言之，亦爲「利己苟且」與「奉公精神」之別。而在「自由」一端，一如陳錫如在〈不良子弟惑化論〉之詮釋<sup>417</sup>，「自由」並非放浪形骸的自由，亦非公民自由之「自由」，應爲依循數千年來風俗思想教化爲準則的自由<sup>418</sup>。在「平等」一端，則言及「不平等者非國民性也<sup>419</sup>」，若爲「國民」，必須享有的真正「平等」：

忘治人者與被治者之分。則人人皆治人者。人人皆被治者。混貴族與平民之異。則人人皆王侯。人人皆皂隸。破國民殖民之別。則律例中無奴僕之文。海外工人無苦力之號。決男子與女子之防。則男子有參政權。女子亦有參政權<sup>420</sup>。

「國民」所處的世界彷彿一理想國度。陳詠諧更以孔子之言曉諭台民，需擇善者從之，改革舊俗陋習，擘劃出從「被殖民者」成爲「國民」的理想藍圖。雖則將「被殖民者」的形象在論述中極其刻板化、次等化，然並不能全盤否定本文所具有的積極意義。陳梅峯則在列舉東西國民性之特點後，呼籲台民，以「武士道」作爲涵養國民性應致力的方向<sup>421</sup>，期使台民成爲對國家作出積極貢獻。

<sup>414</sup>王貢，〈促進同化論〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，51頁。

<sup>415</sup>同註 407。

<sup>416</sup>陳永諧，〈國民性涵養論〉，《崇文社文集卷三》，台北，龍文，2009年，203-207頁。

<sup>417</sup>陳錫如，〈不良子弟惑化論〉，《崇文社文集卷三》，台北，龍文，2009，286頁。

<sup>418</sup>同註 417。

<sup>419</sup>同註 417。

<sup>420</sup>同註 417。

<sup>421</sup>陳梅峯，〈國民性涵養論〉，《崇文社文集卷三》，台北，龍文，2009年，207-208頁。

而關於人才的培育，國家自然也須挹注心力。然而，王則修的「人才培養論」，實則是大和民族主義論述，認為現日本帝國對人才的培育，彷彿古代的夏商周三代，似乎有意無意的暗示日本精神亦為中國古代先王精神之繼承：

是以夏有校。殷有序。周有庠。三代人才所由輩出也。我國自先皇帝勵精圖治。銳意興才。年捐數千萬之帑銀。振興全國之學校。上自京都。有帝國大學。及各高等學校。下至窮鄉僻壤。亦有中學小學。學校之林立。誠難枚舉。且於各校中。奉以敕語。其慎重人才之至意。有加無已<sup>422</sup>。

正因為此先王精神的發揚，使得日本在當代獲致軍事上的成就，不僅對於清帝國，對於西方列強，亦所向披靡：

所以人才蔚起。雄視全球。一戰而馬關議和。清人爭割地以相讓。再戰而露西屈服。俄人不敢南下牧馬。三戰而青島請降。德人不敢彎弓而報怨。戰功之赫濯。無非教澤之宏深也<sup>423</sup>。

甲午戰爭與日俄戰爭的勝利被視為是明治維新成功的象徵，但這樣的民族主義修辭隱含著帝國主義的可能性，同化於日本的修辭若如此類，則可能成為支持侵略行為的論述，成為對帝國的奉公、對內地人的服從。

然而，在本章首節，筆者亦曾提到，儒學修辭本身具有的指涉意義，既能規範台民，亦能對持儒學道德形構國體論的統治者有所牽制。當論述者以「仁」為大同理念之本，內臺平等的想望不僅僅是「同化於日本」，實則是「回歸於儒家理想」。前面章節舉出〈一視同仁說〉與〈世界大同論〉的啓蒙/載道意識，即在補充此一面向。崇文社文集集中的同化論，的確存在以日本為依歸的「東洋論」面向，然而，必須注意的是，此種同化論並非全然的將自我視為次等的他者，儒學的理想主義修辭，仍時而牽制著過度膨脹的東洋論面向。

另外，筆者認為可更進一步思考之處，是崇文社的「同化論」，是否成其為一種自我殖民論述，按照薩伊德所言：

帝國主義與殖民主義均非只是單一的累積或謀取的行動。兩者均由令人印象深刻的意識形態結構所支持，甚至所驅使，這包含某些領土與人民需要和懇求統治的想法，也包含各種加盟於統治陣營的知識形式<sup>424</sup>。

<sup>422</sup>王則修，〈人才培養論〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009年，139-140頁。

<sup>423</sup>同前註。

<sup>424</sup>薩伊德，〈帝國、地理與文化〉，《文化與帝國主義》，台北，麥田，2000，42頁。

當崇文社從台灣自清領時期已降即存有的儒家政治社會模型出發，對於不可動搖的、道德至高無上「明君」的需求慾望，是否屬於「領土和人民需要和懇求統治的想法<sup>425</sup>」呢，東亞儒教圈的殖民情境之所以特殊，乃因殖民被殖民兩造皆存在儒家傳統，從儒學修辭而發的帝國論述，以「天皇」為政治模型中無可懷疑的「君」，對於台灣的儒學知識階層而言，並非突兀。筆者想探問的是，此情況能否依舊視為文化上的殖民主義。若就本論文所關心的理路切入，筆者認為儒學修辭的抽象道德意義，以及其在日台兩國的文化積累，使得政治與經濟上的被殖民者，可透過文化上的同源，去緩解自身的被殖民感受，並從儒學道德的本體意義出發，進而達到對統治者的道德監督，而找到自我定位的方式。在這個層面上，殖民主義的論述框架或許並不全然適用於部分日治台灣文人的精神領域，這或許也是日治台灣儒學修辭的特殊時代意義。

## 二、在歐風美雨之下維繫漢學

吳濁流在其小說《亞細亞的孤兒》，曾描寫胡太明爺爺胡老人對西洋文化的態度：

胡老人對於西洋文化只持一種恐懼的態度，並不怎麼心悅誠服，何況日本文化不過是西洋文化的一支小流而已。胡老人心目中所憧憬著的是，春秋大義、孔孟遺教、漢唐文章和宋明理學等輝煌的中國古代文化，因此總想把這些文化流傳給子孫<sup>426</sup>。

在其自序中，吳濁流將此類人物歸為「超然派」，指對當時政治完全絕望，對新政權不協力，只求個人的樂趣<sup>427</sup>。然而，此類人物在陳昭瑛的描述中，是存續漢學，懷抱漢民族主義的人物<sup>428</sup>。小說中有一定的歷史性，論述中也有一定的主觀性。日治儒學的切面，的確具有漢民族主義的面向，「漢學」、「孔孟」的指向，在胡老人的心中自然指向漢民族。然而，改隸之初清代文人的敗毀意識，及其對日本文明樣貌的認識，最初始是新興日本的現代、進步形象，而遠大過「東洋傳統」在新興日本的國體中作為精神潛流而存在的面向。

如同小說中的胡老人，面對西洋文明的侵襲、改隸的衝擊，消極抵抗，在鴉片煙中教授四書五經，如此固然一定程度上維繫了漢學的存續，然而，在新時代中亟思「漢學」如何與日本，乃至東洋連成一氣，以共同面對西洋文化的強勢降臨，則又是另一個面向。此面向的漢學，是「漢民族氣節」到「東洋精神遺產」的過渡。

---

<sup>425</sup>同前註。

<sup>426</sup>吳濁流，〈雲梯書院〉，《亞細亞的孤兒》，台北，草根，1995，25頁。

<sup>427</sup>同前註，〈本書概略〉，7頁。

<sup>428</sup>陳昭瑛，〈捌吳濁流《亞細亞的孤兒》中的儒學思想〉，《台灣儒學：起承、發展與轉化》，台北，正中，2000，293-300頁。



「維繫漢學」之所以在整個時代中成為命題，如前面章節所提，根本原因仍在於西方現代性之降臨。因為西方的來到，致使「東洋」被迫現身。包含支那、日本，印度之傳統遺產，被井上哲次郎歸之於「東洋文化」，而與西方文化相對。

因此，小說中胡老人與彭秀才感受到的恐懼，與其說是日本的殖民統治，不如說是穿戴了西洋外衣的日本，及其引進的現代制度與思維。

這種對西方的恐懼，其實在早在明治十年(1877)，日本的漢學者便已有深刻感受。加藤弘之在東京大學「和漢文學科」的設立原由書中，便提及，出於國粹主義對西學的反彈心理，而有了復興漢學的意圖<sup>429</sup>。渡邊和靖亦認為，如果無視西洋學，漢學就不能存在<sup>430</sup>。如若將此種心理與崇文社諸子並置思考，或許便能看出此一日台間的時代共感，透過對自我的表述，以在「西洋」面前，尋找自我的存在：

自歐風美雨。奔注東來。而所謂希臘之文。羅馬之文。亦遂與紺眼黃髮。蚪鬚鷹準之民以俱至。於是漢族乃不得不別之為一種之民族。漢文亦不得不別之為一種之國文<sup>431</sup>。

黃帝子孫。且有淪於異族之患。尚何暇為漢學之維持計。不知河圖洛書。悉乾坤之秘奧。金泥玉檢。皆宇宙之精華<sup>432</sup>。

崇文社文集中，此種「不得不」的感受相當普遍，實與明治時期加藤弘之、渡邊和靖等人之時代感受相當接近，甚至亦與新渡戶稻造寫作《武士道》的契機並無二致。

暫且不論台灣的漢學、日本近代漢學與武士道之間，其內涵之差異性，此三者皆將自身傳統的危殆，歸之於西洋文明。究此，更精確地描述，如要為日治台灣文人在日治情境下對漢學的維持，尋找一個脫卻日/台、殖民/被殖民的論述結構，探討維持漢學的時代意義，則「東洋意識」應是一個切入視角。

如果「日治時期維持漢學的心理動機為東洋意識」之假設可以成立，則這種東洋意識，借用子安宣邦的話語，便是一段懷抱東洋光榮傳統的文人或知識分子，對二十世紀初東亞之現代性衝擊的一種應答。

依此理路下推，君主立憲政體的日本帝國，及其轄下之領地與殖民地之子民，比起

<sup>429</sup>金培懿，〈日據時代台灣儒學研究之類型〉，《第一屆台灣儒學研究國際學術研討會論文集下冊》，台南，文化中心，1997，286頁。

<sup>430</sup>同前註。

<sup>431</sup>許稼秋，〈維持漢學策〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，73頁。

<sup>432</sup>同前註，73-74頁。

另一個採取共和制，以三民主義立國的東方國度—中國，將更容易產生出此種「東洋意識」之思維與論述。作為殖民地子民的一部份台灣文人，在其熟捻的「君臣大義」、「齊家治國」之儒學話語中，以日本的天皇制、教育敕語，滿足其理想的東洋政治學與倫理學想像，將成為可想見的景象。

大正七年(1918)，崇文社在其第九期之課題徵文，以〈維繫漢學策〉為題。許子文便以數倍於一般徵文的字數，洋洋灑灑地列出維持漢學的十個原因，並列舉應扛起漢學重任的六類人物、六類機關<sup>433</sup>。可謂是一段台灣儒者在維繫漢學時的一種自我定位。此文提及的面相極廣，抓出古今中外的文化脈絡下漢學的位置，雖則不無溢美之言，然對漢學傳統抱持之信心與厚望可見一斑。更重要的是，「漢學」在日本殖民地下的處境，及其價值，許子文亦清晰的梳理，包括學習國語時亦應明白其與漢學的歷史連帶，漢文科在國民教育中之價值<sup>434</sup>。

依循上述的「東洋意識」，許子文之批判對象，為島內之倡廢漢學者，而非日本之殖民統治，甚至認為「廢漢學猶可言也。不奉敕語。其罪彌天矣<sup>435</sup>。」其批判的並非總督府同化政策下日漸被壓縮的漢文空間，而是更為精神性的，某種自漢學意識而來的愛國情操。大和民族對漢學之貢獻，許子文是抱以肯定態度的，並且，大和民族萃取的是漢學之精華：

棄其糟粕。得其精華。浸潤於千有餘歲。不知不覺之間。遂養成一武士道大和魂之善風<sup>436</sup>。

在論述中，集合漢學精華的「武士道」與「大和魂」，更使得大和民族足以在軍事上稱雄東亞：

一戰於高麗。而清相卒至東和以犒牛。再戰於滿州。而俄人不敢南下而牧馬。三戰於青島。而德軍去其領地。塙艦除其武裝矣。則漢學不可不維持者二<sup>437</sup>。

此種將「日本之軍事勝利」與「繼承漢學精華」相連接的修辭，亦出現在服部宇之吉之孔子教論<sup>438</sup>，以及宇野哲人於一九二四年所撰之《儒學史》之中<sup>439</sup>。綜觀許文，當前的大和民族實優於大漢民族，然身為漢民族本身的許子文，相較服部等人，

<sup>433</sup>許子文，〈維持漢學策〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，63-73頁。

<sup>434</sup>同前註，64頁。

<sup>435</sup>同註 433，64頁。

<sup>436</sup>同註 433，63頁。

<sup>437</sup>同註 433，63頁。

<sup>438</sup>劉岳兵，〈第四章服部宇之吉論：孔子教與儒家思想的現代意義〉，《日本近代儒學研究》，北京，商務，2003，207頁。

<sup>439</sup>金培懿，〈日據時代台灣儒學研究之類型〉，《第一屆台灣儒學研究國際學術研討會論文集下冊》，台南，文化中心，1997，292頁。

實則仍有些許差異，其同時強調漢學本身的價值並非由大和民族所創生，而是歷代諸子先賢的歷史積累，漢學何也「群聖之經。諸賢之傳<sup>440</sup>。」許子文列舉諸子百家之學，將其與現代學科一一對應。然話鋒一轉，又認為：

語言之考證。文字之校對。佛教之聯合。學術之復古。非大和民族。開導大漢民族已到之時機乎<sup>441</sup>。

至此，其肯定漢學價值本身，但將厚望寄予日本的思維，大致已清楚呈現。但終究，許子文仍為台民找出不同於大和民族的特殊位置，導因於特殊的歷史情境，其鼓勵台灣青年，處在日本帝國之下，以及得力於清領時期積累的漢學環境，可說是國學(指日本國學)與漢學、西學與東學的交會：

我台青年。總計不下十萬。此十萬青年。先以國學為主。而各於二十四史。一十三經。諸子百家。投其所好。以磨勵其思想。發揮其手腕。俾漢學危而復安。更駕支那人而上之<sup>442</sup>。

這段台灣文人的自我期許，映射出的是日治台灣儒學的思想系譜，延續清領之養分，綜合日本儒學之精華，而有其特殊意義。因此，在東洋意識的思考框架下，類此的漢學維持論，或可描述為，大和國族主義認同下的漢學維持。

然而，漢學維持的意義是多樣的，陳錫如、尤養齋、黃臥松，則提出廣設「私塾」、「文社」之策，爲了支那與台灣間的商務往來，陳錫如認為「宜設義塾以補習漢文也<sup>443</sup>。」爲了平衡公學校設立之不足，尤養齋談道「宜創立私塾。稟請官廳許可。其教師由政府選擇。其教課與學校相同。日月薰陶。以匡學校不逮<sup>444</sup>。」黃臥松則語重心長地從國策之發展、維新之成功論述漢文的存續價值：

漢文為日支親善。南洋發展之機關。亦我台不可少之物也。歷稽我國維新諸元老學問。雖曰涉歷歐西。生平所承德答材。非漢學成就。曷克臻此。萬世一系大和魂之忠勇。非漢學首重綱常之力。何以致富強乎<sup>445</sup>。

從上述言論，實可感受到黃臥松對漢學的情感，以及其希望替「漢學」開拓生存空間的苦心。而此種對漢學與日本之間之深刻關係的認識，以及其抱持的使用感，與山

<sup>440</sup>許子文，〈維持漢學策〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009年，65頁。

<sup>441</sup>同註440，67頁。

<sup>442</sup>同註440，70頁。

<sup>443</sup>陳錫如，〈人才培養策〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009年，146頁。

<sup>444</sup>尤養齋，〈人才培養策〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009年，151頁。

<sup>445</sup>黃臥松，〈人才培養策〉，《崇文社文集卷二》，台北，龍文，2009年，157頁。

路愛山、遠藤隆吉、狩野直喜、內藤湖南等日本漢學家的情感是類同的。漢學本身在今日已非漢民族獨有，其價值或許不僅僅是東洋的，而是世界性的資產：

每想今日(西洋)所謂支那學者之徒，隔洋之東西，如何盡瘁於此，則我邦漢學家宜蹴枕而起；蓋我臥榻已容他人酣睡其中矣，非耶？無須多言，支那學是也。此二千年來支配我國民之思想者，非已成日本學而何？西洋學者難於解讀漢文，故欲使其博學多識，蓋不可能。是以憑一己之習氣，漫作概括性之臆斷，而陷於謬誤者甚多。今日及未來，能當充此任者，除我日本人外，世界中又有何處可以求之<sup>446</sup>？

此引文據陳瑋芬所述，刊載於一八九五年的《帝國文學》，然文章並未署名。但觀其言論，允為從日本漢學者的視角出發，極富使命感的維繫漢學論。漢學不僅僅是支那學，其思想內涵深刻地影響著日本人的思想及情感。即使其改頭換面成為天皇論述的輔助工具，然而儒家思想之作為日本知識份子的安頓自我之道，是使漢學無法割捨的情感因素。除卻對政權的服膺性，漢學的維持本身已成為義務。黃臥松在日治前期說出「萬世一系大和魂之忠勇。非漢學首重綱常之力。何以致富強乎<sup>447</sup>。」之言論，已意識到漢學本身的東洋性，但其邏輯卻是以「漢學」為本位，而非以「漢學」為政權之輔助工具，允為難得。

在日治前期，肇因於歐風美雨之侵襲，「漢學」不僅在明治初期遭到日本知識份子的冷落，即使在構築國體論的時候再度成為修辭工具而受到重視，終究只是做為日本「東洋論」的基石，狩野直喜等人的支那學立場，只能在京都學派中保持其完整性。

一如崇文社的〈維繫漢學策〉，漢學時常成為翼贊帝國的言論，以日本為漢學精華之繼承，為的也只是欲說明比起支那，日本帝國方為「東洋」之中心罷了。然而，台灣本身的儒學傳統，畢竟使得黃臥松等人，作出不同的論述思考，漢學不僅僅是政權的政治工具，其本身具有的價值，使得不管是台灣或日本的漢學者，皆有義務使其在歐風美雨下存續。

此呼籲，更可視為黃臥松等人對日本帝國的期許。維持漢學之要務已非支那民族所專有，甚而，如日本能在照顧自身神道傳統的同時，比起五四之後的近代中國，更能肩挑維持漢學之重責，善盡東洋民族之義務，則日本在深層意義上，將更加具有與「西洋」對話的代表地位。在「東洋之義務」的大框架裡，崇文社諸子將殖民地化、工業化、資本主義化下，具滅絕可能的「自身傳統」藏身其中，以「東洋」的高度，反過來暗示日本，如欲真正作為東亞之領導，保存大和民族以外的其他東洋文化，使

<sup>446</sup> 《帝國文學》第一卷二號，轉引自陳瑋芬，陳瑋芬，〈第二章「漢學」、「儒教」、「孔子教」與「支那學」一由「儒學」的表述論近代日本漢學之內涵與特徵〉，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，台北，台大出版中心，2005，71頁。

<sup>447</sup> 同註 445。



大和民族以外的民族信服，達成日華親善，實為其無可迴避之責了。只是，乙未之際「漢學」指涉的漢民族主義性質，已被淡化，而成為東洋人共享之文化。

而面對日華親善與前進南洋的國策，台灣以其蓄積了前清的儒學傳統，融合日本儒學的若干內涵，或有可能成為東洋民族中「維繫漢學於不墜」的最佳選擇，而在整個東洋之精神傳統與西方帝國主義的應答過程中，找到自身的定位。在日本殖民下，對於台灣文人「維繫漢學」的論述，若放在這樣的脈絡下進行解讀，其主體能動性或許便會豁然開朗，現於眼前了。

### 三、台灣傳統文人的「天命」？擺盪於支那、日本與殖民地台灣的孔教國教論

前一小節，筆者以「維繫漢學」為題，試著探討崇文社的「維繫漢學策」具有的時代性意義。除了對帝國的翼贊外，台灣本身的歷史情境與漢學積累，使的維繫漢學對黃臥松等人來說仍有其主體性意義。雖則「漢學」論述的「東洋化」在日治前期是必然的歷史進程，然而終究，台灣文人仍在其中找到自身的定位。

而關於「孔教」論述，其實與「漢學」議題頗為類似，其中差異在於「漢學」更近於思想體系，足可在近代學術場域以真正的「支那學」研究繼續保存。然而「孔教」本身，卻更接近從統治者視角出發，追求「社會穩定」、脫卻了諸子百家的其他思維系統，而成為以「孔子」為對象的倫理訴求。對此，崇文社以孔教為對象的〈國教宗教辨〉，又將如何思索？是本小節欲關注之處。

大正八年(1919)，崇文社作〈國教宗教辨〉，對孔教國教論作了細緻的討論。作者群在文章中，屢屢提及康有為的孔教國教化運動，並對此運動多抱持同情與諒解的態度。子安宣邦曾對近代日本與中國的孔教國教化運動作過不失批判性，但仍持諒解態度的析論，認為康有為在五四之後的打倒孔家店浪潮中，逐漸被視為應淡出歷史舞台的改革主義者，曾經，其以「孔教國教化」理念，企圖將中國整合成祭祀與道德兩方面統合之國民國家的願望，可能在袁世凱死後出現，但民國初年壓倒性的現代化運動，卻使得尊孔的康有為完全淡出歷史舞台<sup>448</sup>。子安宣邦的論點，可總結為兩方面，一是近代中國希望孔教國教化之企圖。在二十世紀東亞的歷史脈絡下，可視為改革主義者的理想道路，透過取範日本的天皇制國民國家型態，凝聚國民道德，讓再度統一後的近代中國以國民與民族皆一體化的「國家」型態，趕上西方列強。其二為服部宇之吉等支那學者，對於康之孔教運動的再回應，同處東亞的新興列強日本，透過析論儒學經典，企圖瓦解康以孔子為「孔教教主」的論述工程，並合理化日本方為孔教嫡傳的幻象<sup>449</sup>。

<sup>448</sup>子安宣邦，〈第十二章近代中國與日本及孔教—孔教國教化問題與對中國的認識〉，《東亞儒學：批判與方法》，台北，台大出版中心，2008，173-179 頁。

<sup>449</sup>同前註，179-184 頁。

支那學者服部宇之吉在大正六年(1917)出版其著作《孔子與孔子教》，在論述中認為孔子的定位應在儒學真義的創發，真正繼承孔教者，應為其理念的繼承，而非將孔子定位為「教主」，並將其神格化，並且孔子教理念在現代國家形式中，應為君主政體，而非共和政體<sup>450</sup>。其言下之意，乃指日本的君主立憲政體，方為真正能實現孔子理想者。關於日本國體與基督教、佛教、儒教的關係，陳瑋芬有清確的描述：

丸山真男卻認為國體有如「非宗教的宗教」，它的巨大的使命就是「扮演基督教精神在歐美國家形成期的角色」，建構一個「機軸」來團結宗教信仰淡薄的日本人，天皇是「人神」與日本是「神國」的說法，便由此而衍生。

既然佛教、基督教的宗教性都太強，教義也和「國體」不合，儒教便成為較合宜的選擇，為了避免儒教中可能的「革命」性，服部等人進一步提出「孔子教」，試圖在對國體的信仰和對孔教的信仰間取得協調。他們把「非宗教的宗教」國體與「類宗教的非宗教」孔教結合而論，似乎沒有經過太長的陣痛過程<sup>451</sup>。

為了維持天皇本身的神性，服部因此再三強調儒學的「非宗教性」，因此，孔子只能是「至聖先師」，而不能是「教主」<sup>452</sup>。以上，可以看見從「國體」衍生的「國教」與「宗教」之差異，「國教」是一國政治性的需求，不管其內涵如何帶有神祕性，都不能以宗教視之。在觀察崇文社的「孔教國教論」之前，或許應先掌握服部此一命題之認知。回到崇文社的〈國教宗教辨〉，李石鯨首先在擬作中對此二者進行析論：

宗教者何。談靈魂。談戒律。演神話。說未來。為神權的。信仰的。分外的。自修的。向背自由。無服從之必要。故不問風土人情。到處傳教。無國家主義。無政治思想。形而下之者。皆是也。國教者何。因風土人情而立。定法律。主現在。重人道。說已然。為人權的。義務的。分內的。公修的。向背不得自由。有服從之必要。可行同種同俗之國。可化異種異俗之人。以國家為體。以政治為用。形而上之者。皆是也。此宗教國教之大分別也<sup>453</sup>。

此論述闡發之宗教與國教的內涵及差異，與服部等人對國體與宗教的認識類同，不管外在表現如何相似，兩者之本質有根本的差異，然李石鯨並未直指台灣現存之國教為何、宗教為何，及身為國民應採取的態度。

<sup>450</sup>同前註，180-182 頁。

<sup>451</sup>陳瑋芬，〈第六章服部宇之吉的「孔子教」論〉，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，台北，台大出版中心，2005，277-278 頁。

<sup>452</sup>同前註。

<sup>453</sup>李石鯨，〈國教宗教辨〉，《崇文社文集卷三》，台北，龍文，2009 年，217 頁。

許子文大致延續石鯨對國教宗教內涵之詮釋，增補之處在對國教宗教的生發原由、歷史背景進行論述，進一步延伸者，在其具體指出現今台島之國教：

我國君民一系。忠孝為家。國體之純粹。教育之淵源。五洲萬國。不出其右。而國教繫焉<sup>454</sup>。

此國教者，以「君民一系」，「忠孝」為內涵，當指日本神道無疑。許子文對國教的描述，為具定性的、純粹性的、先驗、現世的、具強制力的、排外的。凡國民均有尊國教之義務，其超越科學，不可動搖，是一國之體。雖然，孔孟之道亦被認為具有國教的價值。不過現今台灣的國教者乃為日本之國教，是無可懷疑的。所謂「教育之淵源」說，概為國民道德根源的教育敕語。孔子學說，只能是隱身在神道背後的教育淵源的輔助。

然而，朝鮮的朴潤元，則標舉孔教具有國教價值，並且在宗教與國教的性質上，並不絕對切分此二者，認為「上以圖一國之安寧。下以增萬民之幸福。孰從而辨之乎<sup>455</sup>。」而最可以總括各國之教者，則為儒教是也，其更從政治、道德、倫理三方面闡述儒教的全面性。甚至認為儒家的道德，「就濟眾而論之。自親親而至愛物。種族之黃白黑。物類之動植礦。各得其所。共享太平幸福<sup>456</sup>。」而對於日本神道則僅以日本之教帶過。陳錫如則認為，日本雖以神道為教，然佛教與基督教皆有信眾，「蓋國教宗教之辨。當辨於百年以前焉斯可矣。而今則非其時也<sup>457</sup>。」

另外，黃臥松的論點，則十分耐人尋味，其直言：

若國教者何。孔教也。修身治人之道。齊家治國平天下之理。其理至正。其道至宏。一鄉行之。風淳俗厚。化及一方。一方行之。化及一國。一國行之。化及天下<sup>458</sup>。

蓋其心中最理想之國教，與朴潤元相同，莫孔教莫屬，其提及康有為孔教運動的兩個失敗之因，為「歐朱風潮日亟。支那政教不修<sup>459</sup>。」認為孔教國教化運動之所以失敗，反映出的是支那異端雜說蠱惑人心的現況。黃臥松似乎對康的孔教運動之受挫抱以深切的同情，而不若服部宇之吉以警覺、攻訐的態度面對。其對於孔教在有朝一日必定可成為「國教」，則殷切期盼：

<sup>454</sup>許子文，〈國教宗教辨〉，《崇文社文集卷三》，台北，龍文，2009年，221頁

<sup>455</sup>朴潤元，〈國教宗教辨〉，《崇文社文集卷三》，台北，龍文，2009年，219頁。

<sup>456</sup>同前註。

<sup>457</sup>陳錫如，〈國教宗教辨〉，《崇文社文集卷三》，台北，龍文，2009年，227-228頁。

<sup>458</sup>黃臥松，〈國教宗教辨〉，《崇文社文集卷三》，台北，龍文，2009年，229頁。

<sup>459</sup>同前註。

蓋我孔教。自遭秦火。經數劫矣。歷代聖賢之道。迄於今也。雖廢不廢。安知不重興於他日。固無俟於今時爭為國教也。吾知時機一至。公認我孔教為國教者。亞細亞洲之人士未為奇。五洲之人士。合同公認<sup>460</sup>。

黃臥松雖是對康之孔教運動而議論，然而讀來實則為一抒自身之抱負。其心中的國教只能由孔教勝任，而非日本神道殆無疑義。孔教國教化運動雖然在當代的支那無法實現，但似乎只是時間問題。而支那具有實現孔教國教化的歷史背景，卻尚不具有現實條件。果如此，引人好奇的是，黃臥松終究沒有實指其心目中理想的國教—「孔教」，捨去支那，是否該由日本來完成。究竟其心中最應當維護的是「孔教本身」，抑或「實現孔教國教化的國民國家」？孔教之國教化，究竟是何「國」之義務，似乎是一個懸宕的問題。

或許，就現實條件而言，並無一國將真正以孔教為國教，康有為在近代中國以受挫，而對於日本來說，孔孟之道不管如何重要，終究不及天皇之道。服部的日本天命說，攫取的是孔子之理想，並抽取出來為日本國體所用，孔子為副，日本國體為主的事實是顯見的。對於區分孔子教與儒教，服部主張廣義的儒教的確具有幾分宗教性，但狹義的儒教，即是其所倡的孔子教，則非宗教，對孔子教絕不可以宗教意味的「儒教」名之<sup>461</sup>：

儒教乃是基於中國民族的經驗發展而成，帶有非常顯著的民族色彩，因而它不可能普及到具有不同的歷史、不同的風俗人情的其他民族中，乃所謂的民族的教義而非世界的教義。孔子自春秋時代出，集先聖之道而成，使民族的教義變成世界的教義<sup>462</sup>。

服部認為孔子給儒教的原始內涵加以規範，並將道與德、師與儒合而為一，儒教因而偏向具有普遍性的倫理之學，而不限於單一民族。此種將孔子理念普世化的策略，當然是為了將孔子「世界化」，以相對於日本神道濃厚的大和民族主義內涵。而「世界化」的孔子，其理念當可為日本國體所借用，成為可輔助、培養日本國民道德的教育途徑。蓋在日本神道面前，孔子教義無論如何重要，並不能取「日本國教」而代之，康有為企圖將孔子神格化，服部則愈要闡明其偉大的「人格」。

在這樣的企圖下，服部的孔子教功能論，反而接近李石鯨與許子文的「宗教論」，而非「國教論」了。蓋宗教者，對一國而言，是權衡的、非必須的、輔助國法的、自由的、非排他性的，可為國教之用。然而面對「孔教」與「神道」，服部終究要去除孔子教對神道之威脅性，孔子本身絕不可成為同樣具有神祕主義性質的天皇之威脅，

<sup>460</sup>同註 458，229-230 頁。

<sup>461</sup>劉岳兵，〈第四章服部宇之吉論：孔子教與儒家思想的現代意義〉，《日本近代儒學研究》，北京，商務，2003，211-212 頁。

<sup>462</sup>同前註。

孔子教必須成爲理念般的存在，非但支那不可以其爲國教，孔教在日本亦僅僅只能視爲日本國體的輔助。

崇文社的國教宗教辨，將此問題端上檯面，使其在日治前期成爲思考議題，雖不見與服部的對話，然而康有爲的孔教國教化運動在文論中多有討論，則崇文社之孔教國教論，在間接的意義上，亦可與服部宇之吉的孔子教論對話。雖則崇文社諸子皆以我國(在日治情境下當然包含台灣)之國教爲神道，然而對孔教之作爲國教的可能性，是多持肯定的。孔教與神道的張力關係，因爲服部宇之吉對康有爲孔教國教運動的敏感態度，反而更加顯而易見。其中的深層意義，涵蓋了東洋代表性的問題，以及孔子之定位。然則，台灣文人是否具有像服部所言的天命呢，若服部的天命說是指涉大和民族對孔子理念的實踐，康有爲之天命是促使孔教在近代支那的國教化，則對台灣文人來說，或許其天命反而是突出此二者之張力關係，以自身爲鏡，反射出日、支兩國的東洋霸主之爭了。

## 小結、

在本章，筆者以「啓蒙/載道」與「東洋意識」爲切入視角，並以崇文社爲主，台灣民報爲輔，梳理日治台灣儒學所具有的兩個時代面向。

關於「啓蒙」，歷來研究者多將之視爲以西方思潮啓發民智的知識份子行動。游勝冠從傅柯對啓蒙的定義著手，認爲啓蒙的關鍵在於主體自覺，體現爲「決定不被統治」的態度。然而，翁聖峯則試圖以不同的角度看待「啓蒙」，特別對於批孔言論，其認爲應視之爲「反傳統」，而不願稱之以「啓蒙」。筆者則試圖綜合二者，觀察台灣民報中出不批孔、不反傳統，但其目的同樣指向啓蒙的儒學論述。而對於崇文社的「載道觀」，筆者亦試圖觀察其如何以儒學意識與修辭，達到與民報相同的，對殖民統治之思索與針砭。目的在於開拓「啓蒙」與「載道」二者間相互對話的可能性。

因此在本章首節，嘗試觀察儒學視角下的「平等」、「法律」等概念如何被闡述，儒學修辭如何達到對資本主義的批判。並討論面對象徵傳統的「漢學」，在日治前期歐風美雨與新式教育制度下，崇文社如何對其做出有效的改良論。在平等的理念上，崇文社以「仁」爲根本，民報則以中庸的「天命之謂性」，重新詮釋總督府的「一視同仁」說。而在法律的概念上，民報從《荀子》與《國語》等儒學經典中，抽取出「立法」所必須具備的道德正當性，崇文社則討論了民法的範疇，意識到「權利」觀念的膨脹對社會可能導致的負面影響，極爲重視儒家道德的崇文社，也論述了「法律」與「道德」可能存有的緊張關係。而面對殖民地下的資本主義制度，崇文社從儒家的大同社會模型出發，對孤兒、貧民、農民，皆提出了救濟之策，以道德立論，要求殖民者在開拓實業之餘，不可或忘體恤民間孤苦。而在漢學的改良論上，崇文社則

敘述了國語教育與資本主義發展下的漢學之危殆，從日華親善的角度對殖民者建言，亦認識到與新學調和的必要性，為殖民地的漢學教育注入新養分。

而在第二節，東洋意識之作爲日治時期台灣儒學的重要內涵，筆者嘗試從崇文社的同化論述、維繫漢學策與孔教國教論的思索，觀察儒學「東洋化」的傾向。同化論調與儒學大同理想之間，在修辭上互相借用的情況，使得儒學的大同理念與日本之「東洋論」，在二十世紀初，東方面對西方帝國主義侵略時，成爲「理念」與「國策」互相支持的兩組論述修辭。儒學或漢學，在日治時期也出現「東洋化」內涵，在愛國主義論述下，大和民族被構築爲集合漢學之精粹者，但在如黃臥松般以「漢學」爲本位的漢學者之論述中，漢學則成爲東洋世界的文化資產，大和民族反而必須意識到自身具有的維護漢學之義務，而不能僅以此做爲統治手段。在孔教與國教的問題上，服部宇之吉與康有爲的相互應答，雖然前者欲凸顯孔子之人格，以保護天皇之「神格」，後者欲師法日本之明治維新，以孔教國教化凝聚中國民心，但其實此二者皆導因於對西方帝國主義的恐懼，以及對東洋的統治慾望。相較於此，崇文社的孔教國教辨，則更具多重意涵，台灣在現實環境下，其國教只能爲日本之神道。然而從自身傳統追尋，崇文社對「孔教」的國教地位，實則更信服之，因此，不若服部對康有爲的詰問，崇文社反而對康有爲的失敗抱以同情，對孔教之成爲國教抱以期盼。

雖然台灣在前清時期僅爲清帝國的邊陲之地，而在改隸之後亦僅作爲帝國南境，成爲日華親善的宣傳品與前進南洋的前哨站，但文人們對自身儒學內涵的革新，以及在儒學東洋化中尋找自身定位的努力，實足以讓人看見日治台灣儒學，在日、支兩大板塊的夾縫中，仍具有的主體性與能動性。

## 第六章結論

本論文的撰述原由，在最初僅僅是爲了，在以反殖民之新文學爲主的既有「台灣文學史敘事」之外，嘗試找到面對較少受到關注的漢文、漢詩、漢文小說之切入視角。「封建」、「守舊」或「傾斜」等既有標籤已然相當簡化，日治時期新文學研究中的「反殖民」、「左翼」進路，亦不甚適切。而如若從中國文學的審美視角去談，則對於日治時期的時代背景勢必無法顧及。因此，筆者嘗試儒學視角切入，去看待此一時期的傳統漢文創作。

然而，在初步閱讀台灣儒學的專著之後，陳昭瑛與潘朝陽以「漢民族主義」去探討的作法，筆者認爲有相當的侷限性，強調漢族認同的進路，無法對看似與殖民者協力的論述，作出更貼近歷史事實的判斷。在本論文，筆者嘗試以崇文社百期文集與台灣民報之社論，作爲思索對象，其二者皆爲民間文人社群，一以「載道」爲己任，一以「啓蒙」爲職志，若能比較探討此二者「儒學修辭」之時代性意涵，筆者認爲將可對既有研究進路中的「傳統文人」與「新知識分子」重新思索。而循此，亦可掌握「儒學意識」之時代性變化。除了意欲在陳、潘兩位研究者的研究成果上，對日治台灣儒學有所增補外，也爲對游勝冠以「啓蒙」概念對傳統文人所做之「傾斜」重新思索。

本論文第二章，介紹了台灣儒學之生發，從最初漢移民的遷移，以日常實踐的方式在台灣生發，而自明鄭時期，儒學教育、文人之儒學活動，亦開始存在。經歷清帝國兩百年之統治，台灣的儒學環境，包括常民的行爲模式、思維系統，以及科舉制度、文教制度的確立，大抵已使台灣成爲儒教圈的一環。時至乙未，「華夷之辨」下激發的民族主義修辭，則成爲台灣儒學鮮明的時代表徵。除了對台灣的關照外，在第二章第三節，筆者介紹了德川時期至明治時期日本儒學的變化，勾勒其由德川時期對武士階層的倫理教育功能，轉而成爲明治政府之國體論的進程。在本論文第三章，則敘述在日本殖民統治下，挾著以儒學修辭爲基底的國體論，日本官方之儒學修辭如何影響台灣的儒學內涵，以及文人的儒學意識。傳統漢學場域產生質變，日台間的文化互動也成爲時代現象。台灣儒學對日本儒學的受容將成爲可能。因此在第四章，從歐風東漸與殖民統治的脈絡切入，筆者梳理出崇文社百期文集中，儒學修辭在融合了日本近代儒學後所產生之樣貌，包括日治時期文人理想的變異，重視法制的傾向與徂徠學的聯繫、「孝悌觀」與井上哲次郎之關係、「一視同仁」之口號與儒學政治模型間的相互媒合，以及以日本爲首的「世界大同」之期盼，與服部宇之吉「天命說」的互涉。

而在第五章，以「啓蒙/載道」爲題，則嘗試擷取民報與崇文社之儒學修辭中，具革新、批判意涵的部分，觀察受容了日本質素後的儒學批判所具有之面貌，並探討其侷限。在第五章第二節，筆者則從西洋的來到，與「東洋」的被迫應答，去看待崇文社結合大和民族與漢民族意識後產生的「東洋意識」。面對此一面向，筆者從「同化論」、「漢學論」與「孔教論」三個議題進入，去描述、把握此種「東洋意識」的內

涵，並闡述從台灣出發的「東洋意識」所具有之主體性。筆者認為唯有如此，方能對日治台灣儒學的時代意涵有更貼近事實的理解。



### 「菁英」視角：日治台灣儒學的啓蒙與侷限

子安宣邦在考察了服部宇之吉的孔子教論與康有為的孔教論後，另外論述了中國的道教，其引用橘樸的話語，道出儒教本身的侷限：

日本人給予儒教過高的評價，甚至希望由《論語》見出中日民族思想之融合，吾人認為這樣的看法近乎愚昧。概而論之，儒教的教義以統治者的利益為出發點，道教則相反，代表了受統治者的思想和感情。如果要比較此二教何者對支那民族整體的思想和感情上影響大，非道教莫屬<sup>463</sup>。

以上引文乃一九二零年代橘樸對內藤湖南的儒教論之思考。內藤在評價軍閥割據的中國社會時，認為支那早已腐敗不堪，對於腐敗的中國，五四新青年的儒教排斥論，亦被內藤批評為一文不值、對歷史無知，其如果要挽救現代的中國，必須再有像曾國藩一樣的鄉團自治組織出現—遠離於腐敗的中央官僚，以儒教意識形態統御地方社會，內藤以此種鄉團自治組織的存在，證明儒教不管政權如何改易，始終存在於支那民間的事實<sup>464</sup>。然而橘樸重視的是民眾的實際感受，道教信仰提供的多神論，讓平民百姓在各自的地方社會，得以從顛沛、混亂的時代裡尋找心靈的寄託<sup>465</sup>。

在本論文中，筆者嘗試論述儒學修辭在日治時期具有的啓蒙/載道意涵，民報從孔孟、中庸、荀子、國語、左傳等典籍中，詮釋出儒學修辭對統治者的批判力道。在天皇家族制的國體之下，面對一視同仁的殖民方針，民報從經典中尋找統治者必須具有的道德高度，反過來監督同樣強調道德的統治者。崇文社亦從「仁」的根本性出發，在〈一視同仁說〉、〈世界大同論〉等篇章中，皆暗喻統治者必須實施的王政與德治。而對台灣社會至今存在的宗教迷信—道教之多神信仰、佛教之因果報應、輪迴說，不管是民報或崇文社，咸認為必須祛除、改革。前者批判迎城隍、媽祖、王爺等無數名目造成的民間資源的浪費，認為教育愈發達的先進國家，雖然也信仰宗教，「但都無以吉凶禍福的是乞靈於神明<sup>466</sup>」，崇文社則從孔教的高度，批判民間祭典、神職人員存在之荒謬：

嗚呼。處今日而論迷信。蓋有不可勝言者矣。媽祖城隍。居然通衢環繞。男現女現。依然暗示作祟。普度公之致祭雖少。而有應公尚朋比為奸。白龍庵之

<sup>463</sup>橘樸，〈支那民族政治思想〉，轉引自子安宣邦，〈第十二章近代中國與日本及孔教—孔教國教化問題與對中國的認識〉，《東亞儒學：批判與方法》，台北，台大出版中心，2008，196頁。

<sup>464</sup>子安宣邦，〈第十二章近代中國與日本及孔教—孔教國教化問題與對中國的認識〉，《東亞儒學：批判與方法》，台北，台大出版中心，2008，195頁。

<sup>465</sup>同前註，197頁。

<sup>466</sup>〈宜速破除迷信的陋風〉，《台灣民報》第三卷第十七號，大正14年6月11日。



廟宇雖除。而西來庵已釀成事變。廢墓之地。給人開墾。而風水之說。猶未止  
467。

德行言語政事文學。聖門之垂教也。而迷信者但付之等閑耳。

本論文第五章，筆者曾以「啓蒙/載道」意識為題，探討日治台灣儒學修辭可能蘊含的，對社會產生的革新動能。然而，在結論部分，筆者則希望反問，針對迷信之改良，民報以先進國家之教育為取範對象，崇文社以孔教性命文章欲挽救綱常、安定人心。然而，台灣平民百姓，一如軍閥混戰時中國底層的庶民，在道教信仰、因果報應之說中所尋找到，足以面對「人」最基本的禍福吉凶、生老病死的心靈安頓之道，是否真必須祛除？先進國家之教育、孔教之道德，對二零年代的台灣民間來說，是否終究，仍是兩座視之畏然的山峰。台灣庶民真正跳躍的、運作的思想感情，與同為地方菁英的文人社群之間，是否終究存在著一道無法跨越的鴻溝？

如果真如內藤預言的，在中國地方社會，只有類似曾國藩的鄉團自治組織足以挽救時局，則又該如何看待直接訴諸於民眾感情的橋樑之言論？反之，吾人若期待台灣地方社會出現一社群，足以帶動民間力量，推進整體社會走向更良善的境地，則又有哪一菁英團體，能實際對庶民的思想、感情，其只求順遂、平安的生存之道有所傾聽？

子安宣邦認為，橋樑以道教信仰概括支那民間的整體，雖嫌過於粗糙，但其以中國庶民為關心對象，而非任何統治者利益的作法，畢竟比起內藤，更加真誠許多。

以儒教為出發點建構的改革論、批判論，雖然在以道德之高標準監督統治者的向度上，特別在日治台灣，有其適宜性，然而，對於台灣庶民，站在孔孟聖賢的肩膀上向下俯瞰的文人社群，是否終究，只是如小島祐馬所言，只是另一種道德構成的階級制度<sup>468</sup>？從道德對庶民所做出的支配，與資本家從生產資料的持有，對無產階級所做的支配，其深層意涵上，究竟又有多少差異？

本論文所關注的崇文社與台灣民報，其以儒學所構築的理想社會模型，不僅僅如論文第五章所說，對「君」概念的不可捨棄，造成面對道德上無可懷疑的天皇，面對「一君萬民」的日本國體時，幾乎無可撼動其存在的論述侷限。即使真正面對運轉中的台灣民間社會，或許對庶民來說，儒家理想的大同社會是否存在，並不那麼重要。「文人階層」或「知識分子階級」面對庶民大眾時，企圖力挽狂瀾、對民眾進行教育的啓蒙姿態，是否只是另一種張牙舞爪呢？

一如東洋的知識份子所感受到的「碩大的他者」—西方，知識階級在操心生計、逐

<sup>467</sup>許子文，〈破除迷信議〉，《崇文社文集卷一》，台北，龍文，2009，28-29頁。

<sup>468</sup>劉岳兵，〈第三章小島祐馬論：“共同社會”一大同理想的再興〉，《日本近代儒學研究》，北京，商務，2003，164頁。

日奔波的庶民眼裡，會否終究，只是另一個「碩大的他者」罷了。雖然在論文的最後結論，重新看待文人階層或知識份子階級時如此論述，但筆者並不以為重視孔孟道德的崇文社或台灣民報的啓蒙或載道論述單單只是另一個菁英宰制庶民的戲碼而已，在殖民情境、歐風美雨下，文人社群產生的危機感，其情緒為真，其時代感受為真，對殖民者道德高度的期盼，對資本主義文化大眾化發出的感嘆皆為真，對台灣社會當然有其價值與貢獻。只是，儒學視角出發的社會模型，終究將庶民置放在知識分子之下，此亦是事實。

橘樸與小島祐馬的言論擲地有聲，是儒學知識階層必須時刻自覺，並自我告誡的，在面對庶民時，不將其客體化、相對化、異質化，或許如此，儒學的啓蒙論述將會有其調整與因應，而其侷限，或許也會因此而縮減，甚至在庶民的實際生活、思想感情中，發現比起孔孟先賢的道德論述之外，更具生命感受力的事物。

### 歐風美雨與殖民統治下的自我定位

接合前面對儒學知識階層的省思，在結論，筆者認為仍應回到日治脈絡，試著闡述儒學知識階層，究竟該如何自我定位。

日治時期的台灣儒學，在歐風美雨下，形成以涵蓋日本、支那，以及台灣自身在內的東洋論，面對以多神信仰為心靈依歸的庶民大眾，以國體論、東洋論統治台灣的日本殖民者，奉西方思潮為圭臬的改革論述，以及一定程度資本主義化的台灣社會，台灣儒學者的位置，及其得以有所作為的著力點究竟為何？

筆者認為，或許二零年代開始，帝國提倡的「日華親善」，是一個重要的切入角度。「日華親善」的深層用意，對日本帝國來說，乃在促成日本干預東亞事務的正當性，並整合東洋文化與政治符碼，以與西方帝國主義對峙之。其本質是日本本位的國際政治謀略，而其賴用的修辭話語，則依舊為井上、服部等人之東洋論述、孔子教論述。然而，實際在面對與中國、台灣的三角關係時，日本一直沒有將台灣當成積極性、可聯繫中日雙方的存在。反之，在高倡「日華親善」的同時，卻企圖使台灣與中國逐漸分離，對中國與台灣的往來多所限制，一面自顧自地形塑「天皇政體」的神聖性與統御東亞的正當性。

回顧本論文的第四章與第五章，以崇文社為分析對象時，可以看到，不管是在書房、私塾等教育場域，或文人社群的論述實踐中，台灣儒學本有的「漢民族」指涉，逐漸替換成「東洋」的指涉，是確然的事實。此「東洋」指涉，雖不包括近代中國的三民主義論述，但面對直至二十世紀初，實仍充滿神祕主義色彩的「萬世一系天皇國家觀」，筆者認為，孔孟先賢的道德話語，仍是更貼近台灣儒學者的心靈世界的。

充滿神祕色彩的日本天皇論述，直到明治時期，被井上哲次郎等理論家建構成足以適應近代民族國家的「國體」，並看似具現代性意義的，寫入帝國憲法之中，但此論述內容的起始被置放在遙遠的古老東洋，藉以形構日本自始即為東洋古國，自然應擔負起領導東亞走向共榮的表象。企圖稀釋在明治初期全面的「脫亞入歐」後，看待朝鮮、台灣與中國時充斥著「東方主義視線」這一事實<sup>469</sup>。

關於此種突如其來的，對東亞其他國家的「東方主義視線」，進而演變而成的軍事侵略，安德森在論述日本的官方民族主義修辭時，曾引用丸山真男的話語，指出日本從幕末以安內為主的「攘夷論」，突然跳躍成明治時期對外的「擴張論」之原因：

對國際事務中的對等性無知。「攘夷論者」以基於國內的階層支配體系之眼來看待國際關係，因此，「國際」問題從一開始就被化約成一個二擇一的問題：征服乃至併吞對方，或者被對方征服和併吞。如此，由於沒有更高的約束國際關係的規範意義，依照權力政治的準則，到昨天還是消極的防衛意識，到了明天就突然變成了無限制的擴張主義<sup>470</sup>。

日本向東亞餘國投射的東方主義視線，並不僅僅只是文化上的，如福澤諭吉般的「謝絕這個亞細亞東方的惡友<sup>471</sup>」而已，在「脫亞」的同時，日本構思的是「把一國的獨立志願變質為暴發戶式的新興帝國的霸權野心<sup>472</sup>」

不管天皇家族的道德在論述層次如何無可挑戰，亦不管台灣的儒學者如何在日本儒學修辭中找到文化同源的親近感，以稀釋殖民情境下的被殖民感受，然而，面對日本在甲午戰爭時的勝利姿態，以及之後清帝國的腐敗、民國初期五四的動盪、軍閥的割據混戰，台灣人不可能不去意識到日本對自身民族漢族投射而出的「東方主義視線」。與萬世一系的天皇同樣古老的孔孟之道，仍被崇文社視為精神理想，映射出的除了歐風美雨下的自我定位之外，亦是儒學在當代支那的崩解，面對日治前期仍處於混亂的支那，黃臥松只能在其孔教國教論中，對自己說：

吾知時機一至。公認我孔教為國教者。亞細亞洲之人士未為奇。五洲之人士。合同公認<sup>473</sup>。

究竟黃臥松是期盼孔教的國教化運動能實現，抑或期許支那能從腐敗已及的局勢

<sup>469</sup>子安宣邦，〈第九章黑格爾「東洋」概念的緊箍咒〉，《東亞儒學：批判與方法》，台北，台大出版中心，2008，129-132。

<sup>470</sup>丸山真男，《現代日本政治思想與行動》，轉引自班納迪克·安德森，〈第六章官方民族主義與帝國主義〉，《想像的共同體民族主義的起源與散布》，台北，時報，2010，146-147頁。

<sup>471</sup>子安宣邦，〈第九章黑格爾「東洋」概念的緊箍咒〉，《東亞儒學：批判與方法》，台北，台大出版中心，2008，129-130。

<sup>472</sup>同前註。

<sup>473</sup>黃臥松，〈國教宗教辨〉，《崇文社文集卷三》，台北，龍文，2009年，229頁。

下浴火重生呢。

台灣儒者對日本與中國的複雜情感，絕非官方單純的「日華親善」政策能予以概括的。如從攘夷論到擴張論一般，新興日本帝國對中國的態度同樣化約成二擇一的問題，並且，在不斷宣傳「日華親善」的正面選項背後，只是欲除支那而後快，百般阻撓其長成近代民族國家，以俟來日侵略之、取代之的征服企圖罷了。

本論文在論述「東洋意識」之產生時，將重心放在歐風美雨之侵襲，筆者認為，西方現代文明的來到，的確是使得日本、台灣、中國，乃至朝鮮等儒教文化圈產生「東洋」(自我意識)的主要因素，西洋的叩問，迫使東洋在無可抵擋的現代化列車上，不得不極力回應西洋的種種質疑，闡述東洋(自我)之存在。然而，「東洋」內部，更切身的，日本帝國論述下的支那形象與漢民族定位，身處帝國治下的台灣，儒者該如何面對現實的政治處境？

台灣民報上刊載的〈臺人重大的使命〉一文，誠然提供了一個可能：

希望日本人加慎重於朝鮮台灣的待遇，然後聯合全體的黃種人正堂堂向白人要求平等待遇，不怕白人不能不撤廢這差別。其次圖日華親善，亦為重大使用之一，保持東洋平和<sup>474</sup>。

聯繫被殖民區域，向殖民者爭取平等，再進一步實現日華親善，最終以「和平的東洋」向西方帝國主義者要求平等。或許，這已是日治前期台灣儒者在歐風美雨與殖民統治下，所能做出的最佳自我定位了。

## 總結、

對日本來說，中國或許是東亞世界「碩大的他者」，但對整個東亞來說，歐風東漸之後，這個碩大的他者，其實是「西方」。

一八九九年，留學德國的新渡戶稻造以英文撰寫了《武士道》一書，向西方世界介紹了武士道精神，子安宣邦認為，這場自我剖白其實是開發中國家面對已開發國家之詰問，所作的一場抗辯<sup>475</sup>。而整個日本近代思想史的發展過程，「可以是站在文明論的角度，與黑格爾歷史哲學的「東洋」問題進行詰辯的過程<sup>476</sup>」爲了回應黑格爾歷史哲學的「東洋的專制」，也爲了回應比利時法學家對於非基督世界的日本社會，

<sup>474</sup>錫，〈臺人重大的使命〉，《台灣民報》第二號第十四號大正 13 年 8 月 1 日。

<sup>475</sup>子安宣邦，〈第九章黑格爾「東洋」概念的緊箍咒〉，《東亞儒學：批判與方法》，台北，台大出版中心，2008，118 頁。

<sup>476</sup>同前註，121 頁。

如何形成「道德」的提問，新渡戶稻造自願站在被告的位置，以武士道作為答覆。

日治時期的台灣文人，同樣無法自外於「碩大的他者」投注過來的「東方主義視線」，殖民政策帶來的壓迫固然迫在眼前，然而，西方世界帶來的「文明論」，一度造成象徵「落伍」的傳統，被受到新思潮感染的年輕世代棄之如敝屣。此不僅僅是台灣，對於近代中國與日本亦然，歐風美雨的侵襲，除了軍事威脅或資本入侵，如鬼魅般恆常壟罩在東洋民族心中的，是壟罩在東亞上空的，不得不正而視的現代性的暴風雨。東洋的傳統，儒學、孔教也好，武士道也罷，面對從西方席捲而來的新思潮，都經歷過程度不一的挫敗。封建制的解體，中國、台灣的士人階層、日本的武士階層的瓦解，連帶的資本主義發展下，工業文明的資本化，與物質文明帶來的大眾化與娛樂化，使得東洋的「道德」成為被時代、被世代拋棄的乏人問津的老調。「東洋」符碼被鑲嵌上的種種落後符號，迫使東洋的知識份子作出種種應對，來為自己辯解，尋求新文明下的自身定位。在此過程中，或走向西化道路，對傳統予以否定，或不斷革新、轉化，使之相應於「文明」框架，或甚而走向對西方國家、西方思潮的反彈。

面對西洋，整個「東洋」對「東洋為何」的自我想像，不斷在二十世紀初的東亞世界上演。明治時期的知識份子、五四時期的新文化運動、崇文社與台灣民報的種種東洋論述，不管是大破或大立，其實既非「反傳統」，也非「反現代」，而毋寧更像是，在被迫認同「現代/西方」的同時，亟思如何使「傳統/東方」昂然而立。

日治台灣儒學的各種變化，以本論文之關注焦點崇文社，以及台灣民報為例，不管是漢民族主義之修辭，啓蒙論述、載道觀，或國家主義型態的思維模式，甚或是東洋框架下的傳統修辭。都與日本明治之後的儒學、漢學變化歷程，中國的五四運動與孔教運動具有內在聯繫。即便是孔教正統論的詮釋權之爭，亦是站在整合「東洋」的基石上所作的努力。婦人愛國、青年自覺、大同理念的出現，在在是一面意識到現代/西方/他者，一面思考傳統/東方/自我的時代修辭。

或許，這毋寧才是整個日治來包括新舊文化論爭、新文化運動，甚至是從官方推降的皇民化運動下，「東洋」的時代感受。

然而，在戰爭爆發後的台灣社會，當以「大和民族主義」為基底的「東洋論」開始狂飆，服部宇之吉的天命說，井上哲次郎的國體論，逐漸成為日本「東亞共榮」的表象下，與西方帝國主義並無二致的侵略行動時，受到擴張野心騷動的日本軍部，已一反國體論精神中的「智仁勇」，遺忘武士道精神中的「仁」與「義」，皇民化時期最鮮明的儒學面貌，已成為充斥著忠君愛國話語的空洞機械指令。

一九三六年，台灣的文官總督終於遭到廢止，海軍將領小林躋造就任總督，台灣的

角色從協助內地資本主義發展的「米糖倉庫」，轉變成「南方的玄關」<sup>477</sup>。志願兵制度開始上演，國民精神與國民道德更加被強調。不管是何種思想光譜的台灣人皆受到動員。二零年代台灣民報要求落實的自治與平等待遇化為泡影，崇文社諸子所支持的，以儒家道德為本的同化論調，台灣儒者所希冀的日華親善，自此，轉變成「東洋」對「東洋自身」的侵略。日本軍部主導的侵華戰爭，連帶主導、收編了知識份子的文化論述。日治台灣儒學的時代性，在戰爭總動員之下，徒剩張牙舞爪的軍國主義意識形態「大同理想」、「明君」的冀求，似乎，皆被掩蓋於隆隆炮火之下。

然而，孔子的身影已經消失了嗎，究其實，孔子之道直至戰爭期仍然活躍，祭孔的活動仍在繼續，與天皇慶典、神社參拜同時，鼓舞、動員、召喚、扭曲著台灣的儒者、文人、知識階級。乃至島嶼深處，險峻山岳與密林中的部落，忠君愛國的大和魂，昂揚的君之代與刺眼的日之丸旗，以及含藏其中的孔子之道，或許至此，終於遍布島嶼。

甚至，從戰後，一直到當代，夾雜了各種政治謀略的孔子之道，未曾稍歇，蔣介石在台灣推行的黨國儒學<sup>478</sup>，當代中共在世界各地興建的孔子書院，在在顯示儒學研究在當代的必要性，不僅是作為學術領域中的一個思想派別，毋寧更該作為一個觀察當代東亞政治文化變化的切入視角。當代儒學修辭意涵的考掘，才正要開展。

---

<sup>477</sup>許佩賢，〈「殖民地少國民」的塑造〉，《殖民地台灣的近代學校》，台北，遠流，2005，112頁。

<sup>478</sup>子安宣邦，〈第十二章近代中國與日本及孔教—孔教國教化問題與對中國的認識〉，《東亞儒學：批判與方法》，台北，台大出版中心，2008，175頁。

## 參考文獻

### 專書

《崇文社文集》，台北，龍文，2009年。

《台灣民報》，台北，東方，1973。

潘朝陽，《明清台灣儒學論》，台北，學生，2001。

潘朝陽，《台灣儒學的傳統與現代》，台北，台大出版中心，2002。

陳昭瑛，《台灣儒學：起源、發展與轉化》，台北，正中，2001。

陳瑋芬，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，台北，台大出版中心，2005。

陳培豐，《「同化」的同床異夢》，台北，麥田，2006。

林安梧《儒學革命：從「新儒學」到「後新儒學」》，北京，商務，2011。

林慶彰編，《日據時期台灣儒學參考文獻》，台北，學生，2000。

林豪，《澎湖廳志》，南投，台灣文獻委員會，1993。

林茂生，《日本統治下台灣的學校教育》，台北，新自然主義，2000。

李世偉，《台灣佛教、儒教與民間信仰》，台北，博揚，2008。

子安宣邦，《東亞儒學：批判與方法》，台北，台大出版中心，2008。

翁佳音譯註，《台灣社會運動史》，台北，稻鄉。

翁聖峯，《日據時期台灣新舊文學論爭新探》，台北，五南，2007。

施懿琳，《從沈光文到賴和—台灣古典文學的發展與特色》，高雄，春暉，2000。

施懿琳選編，《國民文選·傳統漢文卷》，台北，玉山社，2004。

殷善培編，《文學視域》，台北，學生，2009。

張崑將，《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》，台大出版中心，2007。

張崑將，《陽明學在東亞：詮釋、交流與行動》，台北，台大出版中心，2011。

張靜茹，《上海現代性·台灣傳統文人—文化夢的追尋與幻滅》，台北，稻鄉，2006。

劉岳兵，《日本近代儒學研究》，北京，商務，2003。

劉岳兵編，《明治儒學與近代日本》，上海，上海古籍出版社，2005。

王曉波編，《臺胞抗日文獻選編》，台北，帕米爾，1987。

王詩琅所著，《日本殖民體制下的台灣》，台北，眾文，1977。

王泰升，《日治時期的法律改革》，台北，聯經，2010。

黃美娥，《古典台灣：文學史·詩社·作家論》，台北，國編館，2007。

黃美娥，《重層現代性鏡像》，台北，麥田，2004。

熊十力，《十力語要》，台北，廣文，1974。

沈茂蔭，《苗栗縣志》，台北，台銀，1962。

黃秀政，《台灣割讓與乙未抗日運動》，台北，台灣商務，1992。

高明士編，《台灣史》，台北，五南，2011。



- 洪棄生，《瀛海偕亡記》，台北，台銀，1958。
- 廖振富，《台灣古典文學的時代刻痕從晚清到二二八》，台北，國編館，2007。
- 許正雄譯註，《日本儒學史概論》，台北，文津，1993。
- 涂照彥，《日本帝國主義下之台灣》，台北，人間，2008。
- 矢內原忠雄，《日本帝國主義下之台灣》，台北，台銀，1964年。
- 吳文星，《日據時期台灣師範教育之研究》，台北，師範大學歷史系專刊，1994年。
- 吳文星，《日治時期台灣的社會領導階層》，台北，五南，2008。
- 吳濁流，《亞細亞的孤兒》，台北，草根，1995。
- 許佩賢，《殖民地台灣的近代學校》，台北，遠流，2005。
- 班納提克·安德森，吳叡人譯，《想像的共同體民族主義的起源與散布》，台北，時報，2010，203頁。
- 薩伊德，《文化與帝國主義》，台北，麥田，2000。
- 新渡戶稻造，蘇癸珍譯，《武士道》，台北，協志工業，1991。
- 《第一屆台灣儒學研究國際學術研討會論文集下冊》，台南，文化中心，1997。
- 《馬關議和中之伊李問答》，台北，台銀 1959。

## 期刊論文

- 翁聖峰，〈一九三零年台灣儒學、墨學論戰〉，台北教育大學學報第 19 卷第 1 期，2006.3。
- 翁聖峰，〈日據時期(1920-1032)台灣的儒學與儒教—以台灣民報為分析場域〉，台灣文獻，五十一卷四期，2000。
- 翁聖峰，〈「鳴鼓集」反佛教破戒文學的創作與儒釋知識社群的衝突〉，《台灣文學學報第九期》，台北，台大台文所，2006。
- 謝貴文，〈論王敏川對書房教育的興革主張〉，慈湖月刊第三三八卷第八期。
- 李世偉，〈日治時代文社的研究—以「崇文社」為例〉，《台灣風物》第 47 卷第 3 期，1997.9。
- 黃美娥，〈日、台間的漢文關係：殖民地時期台灣古典詩歌之士論的重構與衍異〉，《台灣文學研究集刊第二號》，台北，台大台文所，2006.11。
- 游勝冠，〈舊瓶裝舊酒—日治時期舊文人「新文化視域」的封建性〉，《台灣古典文學研究集刊》，創刊號，2008。

## 學位論文

- 張瑜庭，〈日本與臺灣的漢學連結：明治時期《臺灣教育會雜誌》漢文報（1903-1911）研究〉，臺灣師範大學國際漢學研究所碩士論文，2010。
- 蕭柏暉，〈台灣的報業傳承與政治社會運動—以台灣民報社員人際網絡為中心〉，台北



教育大學台灣文化研究所碩士論文，2011。

黃薇妮，〈1920年代台灣小說的女性論述與現代性議題－以《台灣民報》為中心〉，中興大學台灣文學研究所碩士論文，2008。

楊翠，〈日據時期台灣婦女解放運動之研究〉，東海大學歷史所碩士論文，1990。

溫惠玉，〈日治時期臺灣傳統漢文的應世與革新：以崇文社與臺灣文社為例〉清華大學台灣文學研究所碩士論文，2011。

吳宗曄〈《臺灣文藝叢誌》（1919-1924）傳統與現代的過渡〉，臺灣師範大學台灣文化及語言研究碩士論文，2009。

薛雲峰，〈臺灣客家史觀：以義民與 1895 乙未抗日戰爭為例〉，臺灣大學國家發展研究所博士論文，2008。

### 參考網站

《台灣大百科全書》

<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=3593&Keyword=%E4%B9%99%E6%9C%AA#>