

國立政治大學台灣文學研究所

碩士學位論文

指導老師：陳佩甄 教授

儒學作為方法：重探日治時期臺灣新舊文化轉型

(1895-1930)

Confucianism as Method: Revisiting the Cultural
Transformation in Colonial Taiwan (1895-1930)

研究生：張博凱

中華民國一一〇年七月



謝誌

研究所像大學一樣讀了四年（窩勿天），但這四年是一頭栽進學術裏的。它是一場無邊時空的知識巡迴：這世界偌大繁複的面貌一下子豁展開來，飄浮、細碎，沉甸而難解。面對它我總是茫然，但又要想辦法把微薄的理解，收束成一絲絲自己對世界的觀點。會累，但很值得啊。

想先謝謝這段學涯，每位學術巨人的提點：吳佩珍教授、崔末順教授、孫大川教授、楊小濱教授、紀大偉教授和 Eno，沒有課堂的知識辯證，我的學術視野無法順利累積和拓荒。謝謝兩位口委：陳芳明教授、翁聖峰教授，給我的淺薄成果更奮力充實的建議。謝謝慧玲助教在每個節點的提醒和協助，差點就要辦休學惹。謝謝 106 級共同成長的夥伴：子翔、鎰葳、國勳、偉誌、亭儀、令潔、惠方、雪瀾、文彬、嘉俊、進強、香君，還有許多學長姐和學弟妹們（謝謝婁吉幫我印中國詩學講義），給我不少學術和精神的支持。

研究所期間也是我探究自我和生命的重要錨點。整整四年，我都在吸收外界各種意義和苦痛的碰撞，再細細地回探到我的內裏。謝謝南港深山的儒道書院，在小時候就是穩慰我心靈的定基。我到長大後才漸窺堂奧，明白儒家思想會是深邃的生命意義。謝謝書院的創會會長、提攜我的長輩與同輩夥伴們，再一起把理想慢慢完成。謝謝沒有成員一直有塊安放的空間讓我憩息，感受自己有個厚重的歸屬。謝謝俊緯和任性團，謝謝安誼、語昕、旭成、苡澄、浩嘉、逸萱以及未能盡言的朋友們，在各自的路上仍不時陪伴著。謝謝冠傑，陪伴彼此踏進研究所與支持過生活的坎路，還好我們跨越了。謝謝靖評，讓政大不只是個學術機構，謝謝你挺著我走完學生生涯的重要最後。

真誠地致謝 Eno 將近兩年盡心、細膩、不辭辛勞地指導我從不諳研究，長進到稍微有成就的樣子。謝謝妳支持我去做一個有點奇僻但我真心想做的題目，以及每當一點學術產出後的鼓舞包容。很榮幸能當妳的學生，真的。感謝共赴苦樂的同門子弟：子翔、鎰葳，和無數個相挺的場合。能一起當 Eno 的第一屆徒弟實在太讚了，這段有你們真好。

最後感謝最貼近的人，謝謝爸爸、媽媽、兩位哥哥和姐姐願意讓我以學生身分再安頓四年，以及隨時給予我很真摯的關心和寬慰。特別謝謝二哥安志獨自在外地辛勤工作，資助我走完這一趟，讓你久等了。謝謝我自己，雖然劣根性地懶惰、無膽、愛逃避，但沒有放棄。



儒學作為方法：重探日治時期臺灣新舊文化轉型（1895-1930）

摘要

本研究以後殖民研究理論中的「西方／其餘」二元對立框架，重探儒家思想在日治時期臺灣 1895-1930 年間新舊文化轉型中逐漸「落後化」的脈絡。儒家思想在臺灣新舊文化轉型過程中，被定位為「落後傳統」，且這樣的觀點延續至二十一世紀現當代社會。然而「進步／落後」的線性史觀，並非單一社會內部的自然進程，而是出自帝國殖民中介後的文化階序，並亟待更細緻的歷史梳理。為此，本研究爬梳殖民時期臺灣社會內部的「文明進步論述」如何發生及作用，將儒學作為主體及研究立場，以超越「新—舊／現代—傳統」二元對立的觀點切入，重新審視新舊文化轉型下，道德觀、文學價值與親密關係三個層面的變遷與影響。並分別於「日本殖民主義與官方教育」、「1920 年代新舊文學論爭」、「女性位置與親密關係」等子題鋪述儒家思想與文明進步論述的交涉互動，觀察儒家思想被建構為落後形象的過程。藉此強調，文化轉型不應本質化界定，而是要置放在特定歷史時空重新檢視。本研究嘗試提供以下補充觀點：雖然儒家思想被視為落後而被排除在現代性之外，但現代性有賴於儒家作為參照才能形成。因此，本研究將檢視當時儒家逐漸被現代化論述排除的過程，一面點出儒家於臺灣現代化過程的參照地位，另一面補充對抗西方中心主義的「亞洲」的內涵。

本研究的另一嘗試，在於回應臺灣文學研究中以西方文明化論述為典範的現象，並以儒學作為補充視野。文學研究中具主導性的論述理路：「新文學」及「新女性」，這兩造「新」的建構必須參照「落後的」儒家思想才得以完整形成。儒家思想雖在歷史中現身，在文學討論中卻常處在邊緣的、他者的、被排

除的位置。本論文以「儒學作為方法」，旨在還原文明對照與儒家思想間對立的形成，期能為臺灣文學研究提供另一角度的研究路徑。

關鍵字：儒家思想、後殖民、新舊文學論爭、新女性、自由戀愛



目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與研究目的	1
第二節 相關研究文獻回顧	11
(一) 有關西方精神殖民化的後殖民研究回顧	11
(二) 有關日治時期臺灣新舊文化轉型的研究回顧	15
第三節 研究範圍與研究方法	18
第四節 章節摘要	21
第二章 「割據魅影」：殖民統治下的儒家思想與文明論述	25
第一節 前言	25
第二節 汰舊造新瓶：殖民時期前後的教育體制變遷	27
(一) 殖民時期前臺灣社會的教育路徑	27
(二) 新式教育的崛起與書院教育的沒落	29
(三) 文明進步論述的操作路徑	32
第三節 新瓶裝舊酒：文明化的道德論述	36
(一) 日本民族主義中心：儒家思想與文明道德觀的敘述分歧	36
(二) 西方中心：儒家思想與文明道德論述的內涵差異	41
第四節 小結	43
第三章 「除舊佈新」：再探 1920 年代新舊文學論爭	47
第一節 前言	47
第二節 概觀新舊文人的文化論述	49
(一) 《崇文社文集》：儒家論述下的文明思想	49
(二) 《臺灣民報》系列：文明論述下的儒家思想	53
第三節 儒學與舊文學的關係軌跡——以《崇文社文集》為例	56
(一) 舊文學的定義與「漢文」、「漢學」的關係	56

(二) 舊文學的功能性與道德框架	58
第四節 《臺灣民報》中新文學的發展軌跡	60
(一) 白話文與漢文的關係	60
(二) 新文學的功能與道德觀的變遷	63
第五節 舊文學在新文學醞釀期的參照位置	65
第六節 小結	68
第四章 「家道西落」：女性、親密關係與家庭中的儒家落後軌跡	71
第一節 前言	71
第二節 革新派觀點：新／舊性別意識的現跡與儒家的落後化	72
(一) 走出家庭的文明女性	72
(二) 打破舊社會專制的自由戀愛	76
第三節 家道「西」落：傳統派的性別論述	80
(一) 儒家視域下的性別觀	80
(二) 跨足內外領域的儒家文明女性	82
(三) 克己復禮的男女結合	85
(四) 道德的文明進步論	87
第四節 儒學作為方法：新小說文本與學界評論中的進步氛圍	90
第五節 小結	95
第五章 結論	97
參考文獻	101
附錄一：福澤諭吉〈修身要領〉全文	109

圖表目錄

圖表 1	書房與公學校數量趨勢圖（1898 - 1940）	31
圖表 2	新舊文學的文化階序變化圖.....	48





第一章 緒論

第一節 研究動機與研究目的

本研究探討日治時期 1895-1930 年間的儒家思想在臺灣現代性思潮中，面臨文明進步論後陷入的落後處境，以及這個落後處境如何形成和翻轉。本研究嘗試以儒學作為主體及研究立場，以超越「新—舊／現代—傳統」二元對立的觀點切入，重新審視新舊文化轉型下，官方文明論述、文學價值與親密關係三個層面的變遷與影響。並提供以下補充觀點：雖然儒家思想被視為落後而被排除在現代性之外，但現代性有賴於儒家作為參照才能形成。因此，本研究將檢視當時儒家逐漸被現代化論述排除的過程，一面點出儒家於臺灣現代化過程的參照地位，另一面補充對抗西方中心主義的「亞洲」的內涵。

在臺三百多年歷史的儒家思想，無論是明鄭以降的儒學軌跡，或隨國民政府遷臺的民國儒學，時至現世，容易被社會主流價值觀認定是「落後」的。例如臺獨運動前鋒的臺裔日籍作家黃文雄，於 2013 年出版的《儒禍》中批判道：

儒教有很明顯的尚古主義色彩，其理想與目標無非是希望回到野蠻時代。¹

儒教最具象徵性的特質，大概就是父權絕對化，……可以這麼說，儒教女性觀認為，婦女與小孩是「家畜」。²

¹ 黃文雄，《儒禍》（臺北市：前衛出版社，2013 年），頁 18。

² 同註 1，頁 406。

唯有放棄不合時宜的中國古經典與違背時代潮流的傳統文化，才能從政治法律與綱常迷信中解放出來，重獲自由。……孔子無非是壓抑、破壞自由的專制指標。³

「野蠻」、「迷信」、「不合時宜」、「傳統」等字眼，在在隱透出儒家思想已經是過時的產物。諸類言論在現當代屢見不鮮，我們在日常中能感知儒家業已斑駁陳舊的跡象。不過，若時序穿越回 1924 年，同樣的論點有如鏡像般重現：

孔子是君權尊重的論者，思想的專制家，又且輕視民眾的生活，看重官權過大，所以不合現代民眾的生活了。

孔子教的倫理全然是從父權中心主義出來的，所以孝的教訓也是對父為主，母則有稍輕視，……

不論如何，這種的問題，皆是由社會的要求，民眾若受了世界的思潮，自然不容許固陋的制度存在，應該會創造新的制度，以合民眾的實生活。⁴

現世的黃文雄和曾赴日留學的新文學運動先驅黃呈聰，在各自的時代都有濃厚的知識分子背景，以及反傳統、追求進步價值的影子。兩造相隔近一百年的批判觀點有相似的核心。例如，儒家思想中用以維繫個人道德、人倫秩序與政治穩定的「三綱五常」，十分注重尊卑、長幼、男女間的差異、分際與位置。這點可以從「禮」看出端倪。儒學研究者工藤卓司曾提出「禮」是外在的約束，是一種講究差異的權力關係。但其目的是透過尊卑或男女的差異來規訓人習得內

³ 同註 1，頁 60。

⁴ 劍如（黃呈聰），〈家庭制度的將來〉，《臺灣民報》2 卷 7 期（1924 年 4 月 21 日），第 3 版。

在的高尚道德⁵。不過，若從強調「自由平等」的現世來看，儒家反倒提倡了看似無法鬆動的上／下的專制結構，造成中國千年以降的政治獨裁與性別壓迫。儒家思想固然不討喜，遂成為歷史的舊塵埃。而對於批判儒家為專制的說法，我認可儒家在現世確實有其「不合時宜」之處。不過它未必就是落後的，尤其不一定落後於所謂的「現代」(modern)。

本研究並非欲據理力爭東西方文化孰優孰劣，而在於指出現今人們批判儒家時，經常使用一種已有既定立場的視野，因此批判的客觀性就有驗證空間。部分批判儒家的論述中，常見以「西方」(the West)做為比較的標竿，一味以歐美文化為進步指標的概念無所不見。但「西方」並非先驗式的，而是歐洲向世界其他地區的版圖擴張、殖民而形成的帝國主義權力論述。當帝國主義殖民力量證明自己比殖民地文化壯盛時，同時證明了自己的文化比較「好」。這種歐洲帝國的文化社會模型逐漸被「西方」一詞所統稱，並且從中型塑出一個價值判準——西方的文化是文明的(civilized)、進步的(advanced)，其他非西方的、其餘的(the rest)⁶文化，就被描述為野蠻的(barbaric)。在這個前提下，西方就有必要作為「啟蒙者」教化非西方的野蠻，這反過來強化了歐洲帝國主義殖民非西方地區的合理性。接著，這種意識型態和權力論述更進一步影響人們看待時間與歷史：野蠻是過去的，而(西方)文明是現代或未來的。所有文化在歷史演進中，最終都要脫離野蠻、成為文明，即達到現代。抵達演進終點的途徑就是近代化或現代化(modernize)；這種文明指標的文化元素，則被泛稱為現代性(modernity)。代表現代或進步指標的詞彙還包含：新的、都市化的、科技的，乃至於美學風格、文學理論及道德觀點。

⁵ 工藤卓司，〈《禮記》所述的「禮」之作用〉，收錄於潘朝陽主編，《跨文化視域下的儒家倫常(下)》(臺北市：國立臺灣師範大學，2012年)，頁325-358。

⁶ Hall, Stuart. "The West and the Rest: Discourse and Power," in *Formations of Modernity*. Stuart Hall and Bram Gieben (eds), Cambridge: The Open University, 1992: pp 275-320.

如此一來，凡不同或不足於西方文明的非西方文化社會——包括儒家思想，都是不夠進步或落後的。最明顯的即是將儒家視為傳統的（traditional）、舊的、古典的，這些詞彙彰顯了因為進入現代而產生的歷史的斷裂。具體例子如：當西方的自由、平等、民主、個人主義等觀念變成普遍的進步標準，儒家的「禮」就被塑造成自由的對立面：是專制的且是落後的產物。而這正是現當代社會對儒家的主流印象。但本研究試圖指出，這樣的論調首先落入了兩個陷阱：第一是將西方置於絕對的正面意義。當我們將自由視作絕對優越的價值時，我們容易在比較東西方文化時將西方視作較優越的。第二是忽視了儒家思想的複雜性。儒家思想的專制色彩是依道德而論的⁷。倘若沒有以道德為前提（例如君臣之道在於君與臣皆有德），這樣的專制框架就不會生成。但論者往往重視儒家的外在專制機制，而忽略了道德的內質。如此東方主義式（Orientalism）的視野將儒家思想化約成一種扁平的刻板印象，這種視野即是「文明進步論線性史觀」。若從美國學界的東亞研究學者酒井直樹的論點⁸來觀察，這種比較法正是將西方高置於普遍主義（universalism）的位階，認定自由民主具有普遍性的文明價值；作為被西方排除在外的、被他者化（othering）的儒家，就容易被粗糙且片面地詮釋，只為了襯托出西方的高尚地位。據此，本研究接著要提出的作為一種研究方法的儒學，即是要修正這個普遍與特殊的不平衡位階關係。一方面，我將解析儒家思想的落後印象是如何生成的，並解構其中的權力論述（discourse）。另一方面，儒學亦能同時展現日治時期臺灣文化

⁷ 龔建平，〈從儒家的宇宙觀看禮的內在依據〉，《鵝湖月刊》第 284 期（1999 年 2 月），頁 31-38。

⁸ 儘管酒井直樹討論時，是以二戰後以美國為西方中心的冷戰結構為背景。但若宏觀的審視普遍主義與特殊主義的共謀關係，這兩造的比喻仍十分貼合至少在十九世紀就已形成的「西方／非西方」的二元邏輯。酒井直樹，〈現代性與其批判：普遍主義與特殊主義的問題〉，收錄於 陳光興編，《超克「現代」：臺社後/殖民讀本（下冊）》（臺北：臺灣社會研究雜誌，2010年），頁 147-173。

的複雜性，藉以轉圜西方在歷史發展或現當代學科建制都身處的普遍主義的地位。便於討論，我將在全文中使用「落後化」或「落後處境」一詞，指稱儒家思想在西方「進步」的參照中被建構為「落後」的現象。

若要進一步討論儒家思想的落後處境，就不得不以東亞為視域，歷史化儒家落後化的過程。「東亞」是日本帝國主義於 1930 年代，對抗歐美帝國主義而生的亞洲聯合體——「大東亞共榮圈」殞落後留下來的地理區域概念。不過在概念的東亞出現以前，地理的東亞已經有一個以文化傳播來界定的區域輪廓，稱作「中華文化圈」。它是以儒家文化為主的漢文化，自中原向外輻射、滲入鄰邦後形成的文化交流域。諸如日本、朝鮮、越南等鄰邦，在千年來的外交活動下都深受影響。所以與中華文化圈重疊的東亞，同時具備了以現代性和亞洲文明來抵抗西方的矛盾性格。這波東亞的新舊文化轉型即是儒家思想的落後軌跡。例如，日本、中國與朝鮮的儒學都曾陷入落後處境，尤其當三者內部著手翻譯西方世界論述，並發展出文明進步論後最為顯著。例如日本的福澤諭吉《文明論概略》⁹與明治維新、民國的五四反傳統及新文化運動、朝鮮儒學的卻邪衛正與現代化運動¹⁰等，都有對現代性產生抵抗、猶豫、接納、融合，最後將現代性在地化的軌跡。當然，各地的軌跡都有其獨特性與複雜性，不一而足。最終，東亞的儒家思想在這波西方文化衝擊中失去原先的主流地位。

⁹ 史學學者林正珍指出，福澤諭吉於 1875 年發表的《文明論概略》參考多種西方理論著作，且視歐洲近代文明為「目前人類文明的最高發展階段」。並將中國、日本及其他國家分類為半文明國家或野蠻國家，表示日本應效仿文明為國家發展的目標。這種觀念也為許多明治時期的思想家所共有。林正珍，《近代日本的國族敘事：福澤諭吉的文明論》（台北縣：桂冠圖書，2002 年），頁 72-76。

¹⁰ 尹絲淳著，邢麗菊、唐艷譯，《韩国儒学史：韩国儒学的特殊性》（北京：人民出版社，2017 年），頁 354-369。

位處東亞的臺灣共享著新舊文化轉型的類似經驗。東亞文明進步論中與臺灣相關並且具高度指標性的一例，是 1895 年馬關條約簽訂後，福澤諭吉發表的治領臺灣的建議：

日本原來的目的，雖然在於喚醒頑冥的支那人，將其導向文明，但是數千年來中了儒教毒的人們，欲以一時的鞭撻使他們走上開化的路，言僅會引起他們的驚訝，而收不到實際的效果。……，在未開化的人民中，這並不罕見，……，開闢以來在陰陽五行的濁水中生存，迷途不知返的支那愚民，要把他們立刻引導到文明的光明裡，自然一定難堪。¹¹

在進入實質統治前，日本與臺灣已率先被定調為文明與未開化的二元位置，而臺島的「儒教」與「陰陽五行」儼然是舊時代的遺毒，必須以文明加以倡導。這段話初步應證了我在本節開頭的假設，乃是文明進步論建構了儒家的落後處境。臺灣島內文明論述的關鍵伊始，是由日本殖民統治與文化翻譯等多方管道，滲入臺島並蓬勃發展。西方的鬼魅附著於近代日本政權並向臺灣延伸，島內的人文思維在這五十年間徹底改頭換面。而在臺儒家思想凋零的緣故，一方面是殖民的現代國家建制、教育、思想改造的統治下，傳統的官僚制度、漢學私塾、漢文等文化有機載體被「更新」、取代，儒家文化因此喪失了大部分維生的根基而延續困難；另一方面則是當時的新舊文人，為追求國際視野與嘗試非暴力的抵殖民運動，從中外翻譯、引介西方文化並付諸於思想和行動。硬體和軟體的全面衝擊下，儒家思想逐漸沒落而不得不尋找出路。

¹¹ 福澤諭吉，〈新領地の処分〉，原載於《時事新報》，1895 年 4 月 20 日。譯文引自陳逸雄譯，《台灣風物》41 卷 1 期（1991.03），頁 88-90。

在上述對文明進步論的簡要梳理後，我要回到開頭的提問，並進一步追索：儒家思想為何背負「落後」的刻板印象？這種落後感來自何處？落後化的脈絡是什麼？這些問題直接指出了對儒家思想的批判中如鬼魅般纏繞的西方。臺灣文學學者游勝冠曾指稱「文明開化」是十九世紀末以後的日本形成帝國主義與對外侵略的重要理路，他並進一步提出「解決精神殖民化」的後殖民研究方法。日本先接受了文明開化的意識形態，搖身一變成為另一個西方帝國，再將日本與其他政權（清國、臺灣、朝鮮等）安置為「文明／野蠻」的文化階序。一旦階序形成，日本既能合理地對未開化的清、臺、韓展開殖民侵略。被殖民者也亦步亦趨地為了變得文明而效忠歸順，甚至產生身分認同的猶疑。儘管戰後臺灣脫離實質的殖民統治，但在精神上——即對進步價值——仍拳拳服膺，因此臺灣人無法完全擺脫被殖民的束縛。這種殖民遺緒導致臺灣人易於擁抱文明開化（如戰後美援文化），或者說，擁抱任何來自西方文明開化的啟迪（殖民）。若對這種精神缺乏自覺，臺灣將永遠追逐著西方而自處落後，因而也會一直是「從屬的主體」。游勝冠因此直指，解除臺灣的精神殖民化，是臺灣後殖民進程中不得不的優先路徑¹²。

為了初步轉圜儒家思想的落後處境，解構日治時期臺灣文化界的文明論述是本研究的**第一個目標**。不過要說明的是，本研究所指的精神殖民化不僅來自日本殖民，更是來自西方的。我亦觀察到，在臺儒家思想的精神殖民化的形成，與臺灣新文學的發展，是處於同一個文化場域的。例如 1920 年代新舊文學論爭可以說是臺灣新文學的激發點，同時也是儒家思想與近代知識論的衝突點之一。據此，本研究將儒家思想作為論述主體，用意在於探問臺灣文學研究中

¹² 游勝冠，《殖民主義與文化抗爭：日據時期臺灣解殖文學》（臺北市：群學出版，2012年），頁 1-92。

以西方理論為主體的傾向。儒家文化對臺灣文化社會的影響相當深遠。但在臺灣文學研究中，儒學卻時常處於邊緣或他者的位置，一如儒學與西方仍是邊緣與中心的關係。若要試圖更多元化台灣文學研究，同樣要回到日治時期臺灣歷史現場。

在爬梳數十篇《臺灣民報》和《崇文社文集》中發表的文獻，以及相關的先行研究後，我初步觀察到新舊文化雖然偶有衝突，但雙方的立場並非二元對立。在新舊文化轉型期間，新文人與舊文人無非是重要參與者。不過我們難以單靠家世、學歷或思想背景就判斷文人是新或舊，恐有本質化的疑慮。我在全文中會採用「革新派」與「傳統派」來指稱，來表明文人在面對新舊文化衝突時選擇文明革新或擁護傳統的趨向。且無論是革新派或傳統派，各自所把持的新舊文化的成分皆有不同，呈現複雜的光譜。革新派方面，臺灣儒學學者陳昭瑛指出「啟蒙運動的舵手幾乎沒有一個沒有受過深厚的傳統漢學教育」¹³；臺灣文學學者翁聖峰亦肯定即使是新派堡壘的《臺灣民報》，其中執筆者與讀者也非常多元，「對傳統文化的態度有批判的、贊成的，也有持調和的觀點」¹⁴。例如林獻堂、賴和、蔣渭水等人在論及新舊文化的言談中，雖一番鼓吹新文化啟蒙的價值，但並未全盤推翻傳統思想，對部分舊思想仍保留認可或默許。而根據臺灣文學學者黃美娥與李知灝¹⁵的研究，傳統派文人亦非如早期文學史研究¹⁶所指稱的保守、不知變通甚至盲目反對。傳統派文人筆下的諸多詩

¹³ 陳昭瑛，〈啟蒙、解放與傳統：論二十世紀二〇年代臺灣知識分子的文化省思〉，《臺灣與傳統文化》（臺北市：臺大出版中心，2005年），頁204。

¹⁴ 翁聖峰，〈日據時期（一九二〇～一九三二）臺灣的儒學與儒教——以《臺灣民報》為分析場域〉，《臺灣文獻》51卷4期（2000.12），頁299。

¹⁵ 李知灝，〈社群的「現代」意義：以「櫟社」暨其詩人作品為研究中心〉，《臺灣文學研究》第5期（2013.12），頁95-135。

¹⁶ 例如楊雲萍、廖漢臣、陳少廷、彭瑞金等人對日治時期的文學研究皆有此傾向。引自黃美娥，《重層現代性鏡像：日治時代臺灣傳統文人的文化視域與文學想像》（臺北市：麥田出版，2004年），頁31-32。

文即選用新文化元素作為材料或主題，我們從其生活經驗也能觀察出他們對新文化洋溢好奇與憧憬。上述論點都足見當時文化交流的複雜性。不過要強調的是，本研究不是要指責革新派文人的優越，或擁護傳統派文人的價值，而是以兩造生產的論述作為研究對象，探究圍繞在舊思想的批判中，可能藏匿了怎樣的文明進步論述。

依據我對史料與先行研究的爬梳與整理，新舊文化轉型的戰場可以歸納成以下兩個主題：「語言與新文學價值」及「女性位置與親密關係」，這兩者都以西方的自由平等作為宗旨來開展的。並且，它們各自代表西方躍居為主流意識形態以後的兩個重要文化現象：一是文學價值的更迭，象徵傳統道德觀的主要載體「舊文」被邊緣化，連帶地，道德觀也被邊緣化。二為親密關係的質變，展示了傳統價值的殞落。兩者互為裡表，環環相扣。

再探文學語言與新文學內涵是本研究的主题之一。翁聖峰曾提出「文學進化論」的概念，指出新文學派受進化觀的影響，強調文學應跟隨世界潮流與時變革與演進。因此提倡白話文與新文學價值帶有明顯的進步意涵，但相對地容易片面或簡化古典文學的內涵¹⁷。這些進步價值包括提倡白話文來實現知識的普及，使「民眾容易看書、看報、寫信、著書」，並讓社會邁向「文化普及與民眾自覺起來的時候」¹⁸。新文學的形式則旨在抒發個人的思想與情感，例如張我軍曾指明不要「言之無物」的文學：「這裡所謂物，乃指思想與情感兩者，並不是古人之所謂『文以載道』之『道』。情感是文學的生命，思想是文學的血液」¹⁹。上述幾點明顯與舊文學有扞格。革新派文人試圖摒棄以往知識

¹⁷ 翁聖峰，《日據時期臺灣新舊文學論爭新探》（台北市：五南圖書出版，2007年），頁267-280。

¹⁸ 黃呈聰，〈論普及白話文的新革命〉，《臺灣》第四年第一號（1923年1月），頁12-25。

¹⁹ 張我軍，〈請合力折下這座敗草穢中的破舊殿堂〉，《臺灣民報》，3卷1號（1925年1月），

只傳佈在菁英階層的文化結構，並開啟了文學能自由抒發個人情志的可能，都和儒學的士大夫傳統、「以文載道」的文學觀、「克己復禮」有衝突之處。新文學價值已挾文明進步之勢而成為一種中心主義（-centrism），舊文學價值就易被排除在「文學」之外。但臺灣文學學者賴松輝補充，時人如張我軍過分注重文學進化論的必然性。儘管文學在中國前近代歷史皆有興替演化，但並不代表新文學的理想形式是必然發生的，亦未必是演進的終點。因此新文學運動的驅動力，有部分是強行理論但實質空泛²⁰。這點觀察足能鬆動「新」文學的優越地位。另外這種文學內涵上的典範轉移，亦同時和道德觀相互牽連。例如翁聖峰考察張我軍、葉榮鐘、周定山等人都曾站在新文學立場批判傳統道德，並指出：「可見新文人除批判舊文學，往往進一步批判支持舊文學的傳統思想道德」、「新文學為了有別於傳統，批判支持傳統文學的道德規範是新文人的共同現象。」²¹依附在舊文學體系的儒家道德觀，其落後化在文學典範轉移的過程就有著跡。

「女性位置與親密關係」則是本研究想嘗試的另一主題。在儒家社會中男主外女主內的性別分工與女性謹守婦德的家庭角色，以及「父母之命、媒妁之言」的規俗，這些都是為了建立穩定的道德修身途徑與社會秩序。但到了殖民時期，儒家性別觀反倒成了男尊女卑的落後象徵。這關係到「新女性」與「自由戀愛」風氣的興盛，一面改變了當時的男女嚴格分際與婚姻制度，顛覆以往兩性結合與家庭的運作模式；另一面則演現時人將重心從傳統以群倫為主的利他價值，轉向對個人自由的嚮往追求。但若從儒家思想的視角來觀察，當女性

第 5 版。

²⁰ 賴松輝，〈「文學進化論」、「反動進化論」與台灣新舊文學的演進〉，《台灣文學研究學報》，第 3 期（2006.10），頁 217-248。

²¹ 翁聖峰著，國立編譯館主編，《日據時期臺灣新舊文學論爭新探》（台北市：五南圖書出版，2007 年），頁 224-228。

的社會位置與親密關係出現轉變時，亦會影響人倫秩序與依附於人倫的儒家道德結構。尤其，自由戀愛直接影響到儒家人倫基礎的「夫婦」，相愛則合、不愛則離的親密關係使夫婦之道難以常續，則整體的人倫架構容易動搖。本研究或許能在儒家思想的視野下，替新舊文化轉型中的女性位置與親密關係主題做更多的補充。

那麼，若以儒學為研究視角，當時的文學價值與親密關係結構發生了什麼質變？這些變化又影響了什麼？探討這些文化衝突與轉型中的複雜變化，是本研究的**第二個目標**。從上兩段對兩個既定主題的簡述，可以看出當時作為舊思想的儒學是被新思想排除的對象。既有的台灣文學研究也多專注在探討新思想的生成，較少著墨於舊思想的原來面目。但是新思想和現代性能被逐步建構，正是來自於舊思想和儒學被逐步排除的複雜過程。為了歷史化這個演變過程，我將爬梳史料與先行研究，盡可能顧及新舊兩個面向，來還原當時的文化氛圍。不過須先說明的是，當時新舊兩派的論述皆有各自的侷限。經由他們的視野所描繪出的文學觀與性別的圖像，未必皆觀照到歷史實相，因此我們仍需要複雜地審視。本文則以論述為主要探討面向，當時論述與現實面的細緻交互作用則留待日後研究的深化處理。

第二節 相關研究文獻回顧

（一）有關西方精神殖民化的後殖民研究回顧

我對精神解殖的啟發來自文化研究學者霍爾（Stuart Hall）解構現代性論述西方中心的專文〈西方及其餘：論述與權力〉（"The West and the Rest: Discourse and Power"）²²；該文清楚界定何謂西方及非西方、形成原因以及其性質。霍爾

²² Hall, Stuart. "The West and the Rest: Discourse and Power," in *Formations of Modernity*. Stuart

指出西方雖看似是個指稱歐洲的地理概念（Western），卻更接近一種象徵進步、都市化、高科技的文化社會模型。例如 18 世紀的東歐國家雖在代表西方的地理位置，但因為不夠現代，所以並不是西方；19 世紀末明治維新的日本立身亞洲，卻儼然是西方的化身。另外，西方表面上展現了一致的同質性，內部其實存在紛雜的文化差異。光是指出這一點就足以動搖西方的穩定性，而這種矛盾的想像物仰賴非西方對它的輸誠而得以穩固延續。

對此，酒井直樹曾用「普遍主義」（universalism）與「特殊主義」（particularism）回應西方與非西方的問題²³，並以 20 世紀初的日本為例，解釋兩者之間弔詭的寄生關係。西方之所以為「西方」，是它自認為也被他者（the others）認為具有普世價值。當非西方的日本追求成為西方時，同時表示它是西方對照下的特殊存在。其中的弔詭關係是，日本經由西方來確認日本的定位，西方也經由非西方的指認確立了自己。若沒有其中一方對另一方的召喚（interpellation），這兩造主體皆不會存在。日本因為摹仿西方的同質性所以是民族主義式（nationalism）的，但同時也是想像而空虛的。這提醒我避免以民族或種族（例如中華）的視野去審視儒學の後殖民研究，否則會再次落入普遍主義與特殊主義的弔詭情境。

接著是以亞洲、乃至以臺灣為主體出發的研究。中國研究者竹內好的〈作為方法的亞洲〉²⁴以自身研究立場反省亞洲內部的近代性問題。日本和中國各自在十九世紀後葉與二十世紀初走向近代化，日本雖較中國早約五十年開始，

Hall and Bram Gieben (eds), Cambridge: The Open University, 1992: pp 275-320.

²³ 酒井直樹，〈現代性與其批判：普遍主義與特殊主義的問題〉，收錄於 陳光興編，《超克「現代」：臺社後/殖民讀本（下冊）》（臺北：臺灣社會研究雜誌，2010年），頁 147-173。

²⁴ 竹內好 著，胡冬竹 譯，〈作為方法的亞洲〉，《台灣社會研究季刊》第 66 期（2007.06），頁 231-251。

卻於二戰敗給包含中國的同盟國。二戰前後的種種發展促使竹內好反思：前近代的亞洲內部其實並沒有相當的同質性。因此亞洲的近代化也沒有單一的路徑，並且可能異於西歐的發展模式。不過，竹內好仍舊站在西方中心主義的進步史觀審視日本的近代化問題。所謂「作為方法的亞洲」，似乎仍是個在西方模式內追求異於西方的、矛盾的亞洲。

東亞政治學者孫歌〈亞洲意味著什麼？〉²⁵自竹內好、岡昌天心、梅棹忠夫等日本學者的亞洲論，來探討二戰前後「亞洲」興起的歷程，它的前身是日本聯合周遭地區對抗西方的亞細亞主義。不過即使經過孫歌的梳理，亞洲的內涵仍是歧義且懸而未決的，畢竟它最初是參照西方而生的抽象理念。一如日本的歷史命運：日本在前近代依附著「華／夷」秩序，到了近代則轉為依附「西方／其他」來自我定位。可以說亞洲仍趨近於一種內涵不充分的、特殊主義的抽象主體。

文化研究學者陳光興的〈亞洲作為方法〉²⁶則提出知識生產是帝國主義運作的重要場域之一，因此去殖民也應在知識生產的層次上進行。從這個出發點來看，亞洲內部的知識生產結構目前仍是以西方體系為參照點。如果要讓亞洲成為「亞洲的」，亞洲研究就必須回到自身內部，以彼此作為參照點來生產理論。陳光興另外提醒，不要輕易化約或比較東西方文化的優劣，一旦有化約和優劣之分，就會形成另一種中心論。但以「亞洲」為方法，依舊不免落入空間地理的區隔想像，亦難以跳開「東－西」之分。對此，本研究提出的「以儒學作為方法」，即是要避免落入「西方與亞洲」的二元對立邏輯，並援引東亞儒學

²⁵ 孫歌，〈亞洲意味著什麼？〉，《台灣社會研究季刊》第 33 期（1999.03），頁 1-64。

²⁶ 陳光興，〈亞洲作為方法〉，《去帝國：亞洲作為方法》（臺北市：行人出版社，2006 年），頁 335-437。

研究作為參照系，指出東亞共同遭遇的精神殖民，或可做為一種亞洲內部相互參照的基礎。

不過上述與歐美抗衡的、以地理區域來界定的亞洲或東亞，其內部可能還未有同質性的、充實的知識與文化內涵。相對的，東亞思想史學者子安宣邦所提出的與地理東亞高度重疊的中華文化圈²⁷，其中的儒家內涵因為夠具體，而能嘗試修正東亞內部的西方中心主義。本研究即是試圖以儒家為立場來再探殖民時期的歷史現場。

以下兩份韓國儒學與現代性的研究，則提供我考察儒家思想與西方中心主義交涉的研究摹本。韓國儒學學者姜智恩的〈東亞學術史觀的殖民扭曲與重塑——以韓國「朝鮮儒學創建模式」的經學論述為核心〉²⁸處理了兩個面向：第一是梳理十七世紀朝鮮儒學因政治動盪發展出的「創見模式」，第二是依據第一點的研究結果，來修正二十世紀初期殖民地朝鮮儒學者審視十七世紀儒學的偏頗殖民史觀。姜智恩指出，十七世紀朝鮮社會面臨邦國危機，促使儒者自負革舊除弊的重任，旨在修正傳統經學詮釋來重振國勢。朱子學即是當時的正統經學系統，若儒者對經典的詮義屬於創新但不符朱子原意，就難被官方或常人所接受。儒者遂須援引朱子的言論提出修正、創新的詮釋，並將這些引用朱子話語詮釋出的新見解，宣稱為朱子的「定論」。如此既不違背朱子原意，又能創發出新意。這種以儒學系統內部的相互延義、互釋而形成創新概念的方式，或可避免自西方理論作為原點來生產知識。然而如姜智恩觀察到的，正是面臨現代化

²⁷ 子安宣邦指出，若以「東亞」來代指中華文化圈，是要以東亞的在地多元性，打破傳統中華儒家文化圈以中國為核心，日本、朝鮮、臺灣等地為邊陲的中心觀和一元論。子安宣邦著，童長義譯，〈「東亞」概念與儒學〉《東亞文化圈的形成與發展——儒家思想篇》（臺北市：臺大出版中心，2005年），頁50-54。

²⁸ 姜智恩，〈東亞學術史觀的殖民扭曲與重塑——以韓國「朝鮮儒學創建模式」的經學論述為核心〉，《中國文哲研究期刊》，第44期（2014.03），頁173-211。

論述後，上述的創見模式被忽略不提，甚或誤讀為一味學舌中華，而造成朝鮮落後於日本與西方，進而淪落被殖民的境地。我亦初步觀察到，臺灣革新派文人對於傳統與儒學抱持著類似的誤認。因此以儒家為視野重新審視新舊文化轉型是必要的工作。

孫永方的〈韓國儒學與現代性問題〉²⁹則提醒我探究儒學在近代化處境時需留意的兩個要點。第一，要考量儒學在一個文化社會的支配程度。在前現代朝鮮，儒學已居於意識形態、乃至教育、生活的主導地位，並且緊密聯繫著民族共榮。對曾自詡為「小中華」的朝鮮儒者而言，儒家道統等同於性命一般不可揚棄。相對的，儒學在前現代日本則沒有這麼高的支配性，因此日本能比朝鮮更順利地近代化。第二，文化不具有價值性，但具有工具性。所謂工具性，乃指是否具備「適合社會需求的性質」。倘若儒學主張節制個人欲望，它要融合於現代是非常矛盾的，尤其是融合於資本主義。因為現代性或資本主義的要旨之一就是將個人從傳統節制中解放，與儒學的要義與倫理相衝突。從上述兩點延伸回到我的研究，緊緊掌握當時社會與價值觀的結構與變遷，就是我必要的功課。

（二）有關日治時期臺灣新舊文化轉型的研究回顧

陳昭瑛的《臺灣儒學：起源、發展與轉化》³⁰探察明鄭至殖民時期，官方與民間教育機構、碑文、詩社與作品內的文教制度與儒學思想。殖民時期方面雖篇幅較少，但初步掌握了當時文人面對異族統治與文化衝突時，透過詩文展現的特殊精神與應對模式，呈現獨特的文學風貌。李世偉《日據時代臺灣儒教

²⁹ 孫永方，〈韓國儒學與現代性問題〉，《重慶科技學院學報》第3期（2013年），頁138-140。

³⁰ 陳昭瑛，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（台北市：國立臺灣大學出版中心，2008年）。

結社與活動》³¹，探察儒教透過神道設教的鸞堂與詩文結社，展開數種漢文、儒家思想的振興運動來抵禦新文化的衝擊。自殖民初期至大正時期止，可見全臺的鸞堂、書房、詩社數量都有明顯增幅，顯示儒教對新處境的熱烈回應。此專著可說是第一份全覽殖民時期臺灣儒教活動的研究。上述兩份研究提供了儒家思想前承明清、後顯於殖民時期的運作樣態和充分輪廓。

黃美娥的《重層現代性鏡像：日治時代臺灣傳統文人的文化視域與文學想像》³²，則提供較少被學者考究的、傳統文人面臨現代性的反思與回應的文化氛圍。此專著敘述文人對現代性的接收與翻譯的過程，現代性如何改變其文學典律、創作素材、文化思維，以及他們與統治階級的複雜互動。其中第四章〈另類現代性〉追索魏清德將文明啟蒙論述翻譯和傳播的路徑，揭示傳統文人同樣會擔負起推廣文明啟蒙的角色，並且有與革新派文人稍有不同的觀點。翁聖峰對殖民時期新舊文學論爭有深入的系列研究³³，並指出儒教在其中的處境與定位。《日據時期臺灣新舊文學論爭新探》³⁴細緻爬梳論爭的時代環境、前因後果及文化意義，包括文學形式、文學價值、道德觀變遷等與儒學研究相關的領域。不過此專著仍較著重於還原論戰的歷史現場，本研究可援引此專著提供的豐富史料與探察，充實這個領域的研究參照。

新女性與自由戀愛論述在臺灣如何生成與影響，以下列幾篇研究作回顧。

³¹ 李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》（臺北市：文津出版社，1999年）。

³² 黃美娥，《重層現代性鏡像：日治時代臺灣傳統文人的文化視域與文學想像》（臺北市：麥田出版，2004年）。

³³ 歷來發表如：〈論日據時期臺灣新舊文學之研究不宜偏廢〉，《台灣文學觀察雜誌》第8期（1993年9月），頁3-27。〈日據時期（一九二〇～一九三二）臺灣的儒學與儒教——以《臺灣民報》為分析場域〉，《臺灣文獻》51卷4期（2000年12月），頁285-307。〈日據時期臺灣儒教與新舊文學論爭之糾葛〉，收入吳文璋主編，《儒學與社會實踐——第三屆臺灣儒學研究國際學術研討會論文集》（臺南市：國立成功大學，2003年），頁377-422。〈被遮蔽的臺灣新學與「新」文學（1895-1920）〉，《臺灣風物》，70卷4期（2020年12月），頁25-63。

³⁴ 翁聖峰著，國立編譯館主編，《日據時期臺灣新舊文學論爭新探》（台北市：五南圖書出版，2007年）。

臺灣史學者楊翠的專著《日據時期台灣婦女解放運動：以《臺灣民報》為分析場域（1920-1932）》³⁵中，從較宏觀的視野考察臺灣婦女解放運動在整體政治結構的形成脈絡。這些結構包括前近代的儒家父權體制，進入殖民後受中國、日本等文明意識與婦解論述的催化，以及資本主義社會中女性的社經地位。她指出臺灣婦女受到「資本家－殖民者－父權」的多重支配，因此婦解運動同時與民族解放、階級解放運動等相互作用與輔成。楊翠另外以「婚姻自主」為小題，率先考察《臺灣民報》系列中數篇有關自由戀愛與婚姻的重要史料。雖篇幅不長，但已能看見戀愛論述在當時逐漸發酵、成熟。為後來的戀愛論述研究劃定出概略的輪廓。

臺灣社會史學者洪郁如的《近代臺灣女性史：日治時期新女性的誕生》³⁶聚焦於解纏足、接受新式教育、自由戀愛與婚姻、成立婦女組織等子題，演現女性漸次文明化的過程。文明化的指標不外乎是「個人自主」，即解放身體與婚制的束縛，並實踐經濟獨立來擺脫對男性的依賴。洪氏並且點出自由戀愛論述降生臺灣的鮮明路徑：自明治初期由歐美傳入日本，至大正時期風行，再由臺灣知識分子引介傳入臺島內。當時戀愛論述的內涵著重於對浪漫愛的幸福憧憬、強調尊重個人意願等，一別於昔日禮教網綁下的父母之命或媒妁之言。霎時間頗受文人歡迎而風靡遍佈，文明婚姻的模式亦隨之生成。自由戀愛的負面影響，則是離家出走、離婚率升高、性開放等道德與社會的問題紛紛出籠。

性別研究學者林津如的〈追尋與徘徊：百年臺灣家庭與親密關係之變遷〉

³⁵ 楊翠，《日據時期台灣婦女解放運動：以《臺灣民報》為分析場域（1920-1932）》（台北市：時報文化出版，1993年），頁181-202。

³⁶ 洪郁如著，吳佩珍、吳亦昕譯，《近代台灣女性史：日治時期新女性的誕生》（台北市：國立臺灣大學出版中心，2017年），頁205-264。

³⁷回溯自清代以降至 1990 年代，臺灣家庭與親密關係逢遇現代性後的結構演化。她濃縮展示了從父系社會變遷至殖民時期的自由戀愛，再至當代情欲自主與多元性別建構的系譜。碩士論文如蔡依伶³⁸的研究探討纏足、自由戀愛等話語的生成，拉出一條經由啟蒙思想而致性別獲得解放的脈線。徐孟芳³⁹、溫若含⁴⁰的自由戀愛論述研究與上述前行研究的路徑相似，但加入了對報刊通俗小說與新文學小說作為研究對象，值得參考。

不過這些有關自由戀愛的專著，大部分都以新文化的視野審視當時代的文化氛圍，較少就傳統的立場來觀察。本研究正是力圖打開原先較單一的觀點，期能增加相關研究的多元性。另外有趣的現象是，許多研究都提到儒禮對革新派文人而言反而是一種「不道德」的存在。這代表「道德」的定義確實產生了移轉，值得細加探討。

第三節 研究範圍與研究方法

本研究有關儒家思想的史料範疇，參考臺灣漢學學者林慶彰對「臺灣儒學」研究的劃設邊界。只要符合「臺籍儒學人士」或「在臺作者所發表的儒學文獻」，即可被視為臺灣儒學的研究對象⁴¹。不過「儒學」的定義則較為模糊。例如在清領時期，「儒學」是指學習儒家思想的教育機構。另外，「學」字又有

³⁷ 林津如，〈追尋與徘徊：百年臺灣家庭與親密關係之變遷〉，收錄於黃金麟、汪宏倫、黃崇憲等人主編，《帝國邊緣：臺灣現代性的考察》（台北市：群學出版，2010年），頁283-312。

³⁸ 蔡依伶，《從解纏足到自由戀愛：日治時期傳統文人與知識分子的性別話語》（臺北市：國立台北教育大學台灣文學研究所碩士論文，2007年）。

³⁹ 徐孟芳，《「談」情「說」愛的現代化進程：日治時期臺灣「自由戀愛」話語形成、轉折及其文化意義——以報刊通俗小說為觀察場域》（臺北市：國立台灣大學台灣文學研究所碩士論文，2010年）。

⁴⁰ 溫若含，《從意識啟蒙到創作轉折：日治時期新文學小說中的「戀愛」敘事研究（1920-1937）》（臺北市：國立政治大學台灣文學研究所碩士論文，2010年）。

⁴¹ 林慶彰對「臺灣儒學」定義的整理，轉引自李威寰，〈近50年來（1960~2016）「明鄭至戰後初期臺灣儒學」研究之回顧與展望〉（《當代儒學研究》第22期（2017.06），頁88。原意引自林慶彰，《日據時期臺灣儒學參考文獻》（台北：臺灣學生書局，2000年），頁III-VIII。

可能代表嚴謹的思想專著或學術研究。據此，我根據目前殖民時期臺灣儒學的先行研究所涉及的史料和範圍，來修正定義本研究「儒學」作為研究框架的範疇：除了嚴謹的學術研究以外，亦包括孔教或儒教等教化信仰、報章雜誌的文化談論、詩社刊物的文學作品等等⁴²。總而言之，有關儒家文化的記載文字，悉可納作「儒學」或與「儒學」有關的史料。但作為敘述的詞彙，儒學一詞仍較有限地指學術研究。因此在行文的敘述中，我會抽換採用「儒教」、「儒家」、「儒家思想」、「儒家文化」等詞，來專指儒家的社會價值觀與文化面向。

有關研究的歷史範疇，我以史料來源分不、將討論的年代定在 1895-1930 年之間。1895 至 1920 年間的研究以《台灣日日新報》作為主要材料。而就當時的制度，臺灣文人能夠大量、長時間發表的平台，只有在進入 1920 年代前後社會趨於穩定以後出現的報刊雜誌。傳統派文人的文學風氣在當時仍舊昌盛，詩社林立，詩刊與文集亦種類繁多、遍佈全台。不過就量來論，大部分的詩刊文集未必持續很久。而就研究思想的實用性來論，又是以議論為主的文集比詩刊來得有考察價值。經過篩選，我選擇歷時八年的《崇文社文集》（1918-1926）來做為我研究舊思想的主要資料來源。關於新文人的論述，我則選擇《臺灣青年》至《臺灣民報》系列的刊載內容。《崇文社文集》和《臺灣青年》創刊時間接近，若《臺灣民報》系列代表新文化的崛起，《崇文社文集》則是維繫漢文化的重鎮。《臺灣民報》系列可謂新派文人的唯一言論機關，在新文化蔚為潮流之際，其中亦有諸多提倡新思想、評比東西方文化的文章。《崇文社文集》則完全以論說文為主，以刊登比賽徵稿的獲選者作品為主要篇幅。內容則部分以東西文化比較為取向，可反映出當時舊文人的見解。

⁴² 我參考幾本臺灣儒學研究著作，如陳昭瑛《臺灣儒學：起源、發展與轉化》、《臺灣與傳統文化》、潘朝陽《臺灣儒學的傳統與現代》、林慶彰《日據時期臺灣儒學參考文獻》等有關日治時期的章篇，其中處理的史料包括學術研究、官方與文人史著、文人詩社的文集詩集、連載的報紙期刊等。

上述數冊新舊派的刊物，創立時間與停刊時間相去不遠，在時間上可以提供對等的比較，不會因時間落差造成兩派論述無法對話的問題。而本研究雖是研究新式思維出現時的影響，在上述的條件下須限制於 1920 年代以後，但也不必無限制地向後期繼續探討。1930 年代以後，《臺灣新民報》因為語言政策和政令而被噤聲，相對的雖然舊文人有持續活動，但兩者已經不如以往地對話互動。因此，至 1930 年以前的論述量似乎就已足夠建立本研究。不過要說明的是，這個階段的研究會先以論述內容為主，較少著墨在論者、文人的背景與個人經驗上。一方面是希望藉由大量史料的系譜找出當時主流的思想脈絡；倘若專注在人，會有鑽牛角尖而無法還原當時大氛圍的問題。另一方面是學界對舊文人的研究尚不充足，而被納入本論文研究範圍的舊文人不可勝數。相對於對新文人的豐富前行研究，我無法充份地梳理出每個舊文人的背景，唯恐失之偏頗。

為了瞭解殖民時期新舊文化轉型的情形，本研究第一步要爬梳當時文人的大量議論性史料。有關新舊文化轉型的先行研究已有可觀數量，本研究則欲還原文明進步論如何作用。傅柯（Michel Foucault）曾在研究中展示出知識與權力的緊密關係：生產知識的同時形塑了權力，權力也會影響知識生產。知識則仰賴大量的論述（discourse，或譯「話語」）來建構。這些論述零碎地游離在各式文字或符號的載體（報紙或刊物）上；從語言學的角度來看，論述單獨存在時是無法有意義的，它必須在特定的語言脈絡才能被詮釋出意義⁴³。回到日治時期，當時的文明進步論也是透過大量有關「西方」、「文明」等論述建構而成。本研究對大量史料的探勘，就在於辨認出這些論述如何被操作。看似零散的議論被整理並系譜化以後，其中的文明論和文化氛圍會盡可能地浮現。

⁴³ 米歇·傅柯（Michel Foucault）著，王德威譯，《知識的考掘》（台北市：麥田出版，2007 年），頁 67-171。

本研究第二步要將新舊文化轉型的考察範圍縮小，專注在以「語言與新文學價值」及「女性位置與親密關係」為旨的辯論戰場，並客觀陳列傳統派與革新派文人在這兩個議題上的論點。承第一節所述，這兩個議題能夠更具體展現文明進步論的實質影響。另外，我將在後文嘗試呈現儒學在這兩個議題中的面貌和扮演的參照角色。新文學和現代性一定要將儒學作為參照點才能被對照、定位。但無論是當時代的文化氛圍，或是目前累積的臺灣文學研究中，儒學的面貌仍是概括而模糊。不過，無論是文學或性別議題都有複雜的脈絡與面貌，且已有豐富的先行研究。本研究則率先梳理和解構兩大論述中的文明進步論。

第三步則會將儒家思想視為主體，來重新審視當時代受戀愛論述風氣影響後，造成的人際與價值觀變化。我在第三步驟會加入文學作品來作為觀察視域，來探討自由戀愛對家庭結構、道德觀與個人心靈的影響。這些文學作品包括新文學作家的小說作品，如追風〈彼女は何處へ？〉⁴⁴、林輝焜《爭へぬ運命》⁴⁵等。這些小說內容都涉及強烈的戀愛成分，值得藉以審視儒家落後化的軌跡。

第四節 章節摘要

本論文的第一章為緒論。首先說明研究動機與研究目的，點出時人對儒家思想的批判中帶有的文明進步論，並試圖解構殖民時期的文明論述來解套上述的困境。這個現象也連帶影響後世台灣文學研究的視角與方法。接著我簡要爬梳目前為止與後殖民、新舊文學論爭、自由戀愛相關的先行研究，作為本研究

⁴⁴ 追風（謝春木）著，鍾肇政譯，〈她要往何處去〉，收錄於鍾肇政、葉石濤主編，《光復前台灣文學全集 1：一桿秤仔》（臺北市：遠景出版，1997年），頁 3-36。

⁴⁵ 林輝焜，《爭へぬ運命》，原載於《臺灣新民報》，1932-1933年。中譯本為邱振瑞譯，《命運難違》（台北市：前衛出版，1998年）。

的研究框架與前引。再來我提出本論文的研究範圍與研究方法，劃設研究對象、時代與材料。最後依序說明本論文的章節概要。

第二章「『割據魅影』：殖民統治下的儒家思想與文明論述」探討殖民情境下纏繞在傳統思想，尤其是儒家思想的文明論述如何生成與作用。我首先從《臺灣日日新報》、《臺灣新報》等官報的史料，簡要梳理文明論述的來源與特徵。另外，由官方強推的新式教育制度亦是儒家思想落後化的原因之一。本章將呈現儒家的落後化並不只受到文明論述，同時亦受到近代日本帝國的「語言民族主義」影響。

第三章「『除舊佈新』：再探 1920 年代新舊文學論爭」觀察傳統派與革新派文人受文明論述影響後，如何再生產出對新舊文化的見解。我先簡述新舊派文人的論點，探究舊思想如何陷於落後的處境。並且繼第二章的新舊文化轉型的領域，從中再選「語言與新文學價值」來討論。我以儒家思想為觀察視野，回顧 1920 年代中有關新舊文學論爭的史料，擴充論爭的文化意涵。有關論爭的先行研究，大多探討新文學運動及其蘊藏的現代性。而對立面的舊文學，其中的儒學內涵卻隱而不顯。新思想之所以為新，正是參照於代表舊思想的儒家文化。本章試圖還原依附在舊文學觀的儒學內涵，以提供更完整的參照圖像。

第四章「『家道西落』：女性、親密關係與家庭議題中的儒家落後軌跡」承繼第二章的新舊文化轉型的場域，從中再擇「女性位置與親密關係」來討論。我將先簡敘儒家思想中的男女分位與分際是進德修身的重要結構，因此女性位置與傳統婚制並不在文明性別論述的二元對立框架內。接著，我將爬梳有關新舊兩派關於女性位置與親密關係的史料，指出新女性和自由戀愛論述的形成，足以推證儒家性別觀在近代被片面理解和落後化的脈絡。最後，我將討論殖民

時期有關自由戀愛的文學作品，替現行的文學研究提供一個新的、補充的視野。

第五章為結論，將簡要梳理上述整個研究成果的脈絡，重新定位儒家文化既不現代亦非落後的本來位置。本章亦會統整本研究的實驗性嘗試下可能具有的侷限。





第二章 「割據魅影」：殖民統治下的儒家思想與文

明論述

第一節 前言

本研究試圖探問儒家思想在什麼樣的歷史時期開始被視為是「落後傳統」，而 1919 年的「五四運動」是一重要的背景。臺灣歷史學者蔡淵黎⁴⁶指出，日治時期臺灣文化轉型下的「反傳統」，和五四運動同樣受到來自社會達爾文主義的影響。不過，反傳統在臺灣並非如五四運動一般全面、激進的，反而是溫和、選擇性的。換句話說，儒家思想在臺灣雖然被數落為舊時代的落後產物，仍有諸多值得保留的精神與價值，甚至能與西方思想相提並論。綜合蔡氏的整理⁴⁷，兩地反傳統力道的差異，原因可列為以下幾項：（一）民初中國的所謂專制，是指傳統帝制王權與舊文化秩序，並且皆已基本瓦解；臺灣的反專制（殖民統治）與反傳統則是兩種不同的路線。（二）中國知識分子面對的是與西方列強相比之下，長年積弱不振的傳統中國。反傳統是中國內部的激進反省，以至於全面摒棄傳統文化。臺灣文人面對的則是全面殖民的近代日本帝國，是抵抗異族的統治與同化，反而容易激起奠基於漢文化的民族意識與特殊性。（三）中國反傳統的意識相對僵化，容易將傳統文化價值等同於專制政權的來源；相反的，臺灣的傳統文化與社會結構因為歷時尚不久，仍有彈性空間。

大抵而言，中國和臺灣因歷史條件與脈絡的不同，在傳統與西化之間的處遇與權衡亦大不相同。不過本研究並非要比較五四運動與臺灣文化轉型之間的

⁴⁶ 蔡淵黎，〈日據時期台灣新文化運動中反傳統思想初探〉，《思與言》，26 卷 1 期（1988.05），頁 109-132。

⁴⁷ 蔡淵黎，〈日據時期台灣新文化運動中反傳統思想與五四運動之關係〉，收錄於呂芳上、張哲郎編，《五四運動八十週年學術研討會論文集》（臺北市：國立政治大學文學院，1999 年），頁 760。

細緻差異，而是以五四作為引頭，提問出在臺儒家思想在西化下的發展系譜。蔡淵黎的研究提供了以上臺灣反傳統氛圍的概略圖像，不過尚未細探臺灣的獨特脈絡。本研究則欲補充：無論是反傳統的推進力或是維繫傳統的抵抗力，不僅來自革新派文人，更是整個臺灣社會整體的複雜效應。

在有關儒學的討論中，「反傳統」與「儒學落後化」是非常相似的命題。不過後者更能進一步解構本質化敘述的「傳統」一詞，將儒學從「舊／新」、「傳統／現代」的線性史觀框架中解放。倘若從後殖民研究審視，中國與臺灣皆自所謂「文明進步的西方」的概念傳入後，開啟了反傳統的端始。我認為要更充分理解臺灣有別於五四反傳統並走向東西調和的文化氛圍，探討「文明進步論述」是重要的切入點。本章將處理日治時期臺灣，施加在儒家思想上的文明論述如何生成和作用，使儒家思想被視為落後的。儒家思想的核心價值即強調修身與道德。因此，儒家道德觀如何因文明論述而變動它在文化上的階序，是本章很重要的觀察。不過在梳理文化階序變動的現象之前，有必要先簡要還原殖民時期以前的儒家型社會的風貌。據此，便可對照出殖民時期臺灣儒家思想的落後處境。接著，我會引用官方且大宗的報紙——《臺灣時報》、《臺灣日日新報》中有關「道德」的論述，端看官方如何在道德的議題上將儒家思想操作至較低（但並非最低）的文化階序。並藉由探討（一）教育制度（二）社會中道德觀念的變遷，來指出儒學落後化的軌跡。教育制度直接影響人民的知識管道、身分認同乃至於意識型態，而這些都關係到臺灣文化的整體基礎。道德觀念變遷，則和教育制度有相當的因果關係，且更能直接顯現儒家思想在文化氛圍中被建構的輪廓和位置。本章將得出結論：日治時期臺灣官方論述中儒家思想的文化階序，處於一個既上不上、既下不下的矛盾狀態。有時它是次等於文明的舊時代遺產，有時則是日本殖民統治手段必要的一環。

第二節 汰舊造新瓶：殖民時期前後的教育體制變遷

(一) 殖民時期前臺灣社會的教育路徑

儒家思想中的教育制度，可指涉仕大夫階級與民間儒家文化傳承中，大傳統與小傳統的應用，亦是傳統社會中上層與下層的教育體系⁴⁸。所謂的大傳統，指的是專精於經學、理學研究的士大夫階級或儒者，負責鞏固、傳承儒家思想的核心價值，是儒家型社會的重要基礎。大傳統常思辯通貫天地之道、彌六合、藏於密的精宏哲理。小傳統則是指民間教育（或稱「民間德教」⁴⁹），主要藉由書房、私塾等官辦或私立建設所進行的庶民教化。因而可以說，書院是大傳統與小傳統交會的場域，亦是儒家思想普及於世的重要傳播媒介。透過了解書院的建設軌跡與內涵，我們可以推知一地域的儒家思想涵養程度。

臺灣儒家思想的奠基者非明鄭的鄭氏父子與陳永華莫屬。三人均具深厚的儒家精神，在位期間除了仿立明朝的儒家中央官制與科舉制度，亦創建臺灣第一所孔廟與儒學、推行民間德教⁵⁰。因反清意識濃烈，此時的儒學多為經學與經世實學⁵¹。清代儒學則承接明鄭的基礎繼續拓展。一方面是規模，官私立教育建設更加普及於城鄉，兩百餘年間大量出現官設儒學⁵²與私人講學。期間共創建 9 所孔廟，屬中等教育的儒學 13 所⁵³、書院 68 所；啟蒙教育的義學、社

⁴⁸ 吳進安，〈清朝台灣儒學中的朱子學意涵與詮釋〉，《漢學研究集刊》第 8 期（2009.06），頁 74。

⁴⁹ 指「儒者依據孔孟的仁義道德之常道慧命，在民間給庶民百姓推廣之道德倫理的教化」。潘朝陽，〈論儒家的傳統民間德教及其在現代社會的困難〉，《國文學報》，第 56 期（2014.12），頁 153-186。

⁵⁰ 潘朝陽，〈論臺灣儒家鄭教傳統的創建〉，收錄於氏著，《明清臺灣儒學論》（臺北市：臺灣學生書局，2001 年），頁 73-108。

⁵¹ 林朝成、盧其薇著，〈從龍峰書院到海東書院：論清代臺灣朱子學的二個向度〉，《東華漢學》第 9 期（2009.06），頁 281-324。

⁵² 此處的儒學，是儒家思想教育機構的廣稱，包含廟學、縣學、廳學等。

⁵³ 葉憲峻，〈清代臺灣儒學與孔廟之設置〉，《社會科教育研究》，第 13 期（2008.12），頁 185-

學一共近百所，私塾及書房在清末則達 1 千餘所，學生計 1 萬 7 千餘名⁵⁴。可見儒學是當時教育的主導體制。以上教育建設遍佈臺灣，甚至觸及部分原住民部落，建設的密度與中原相比毫不遜色⁵⁵。另一方面是內涵，儒家思想漸轉向為朱子學風。朱子學的盛行雖有官方操作，試圖箝制士大夫階級反抗朝廷的思想。不過大量的書院也成為朱子學在民間的堡壘。例如，康熙時期官立的「海東書院」屬全臺最高級的省會書院，也是臺灣第一家立有「學規」的書院，其沿革與先立於福建的鰲峰書院有密切關聯。除了兩院的創辦人是師徒關係以外，海東書院的學規亦直承鰲峰書院的學規內容，皆深受朱子《白鹿洞書院學規》的影響。之後，海東書院的學規多是臺灣其他後起書院學規的參考範本，彼此有許多重疊或相似之處。

要基礎掌握當時的儒學教化與文化氛圍，上述的學規條目是我們可以參考的材料。朱子《白鹿洞書院學規》首曰「五倫」是學問的目的，學習儒家聖道無非鞏固倫常、致理踐義；次論「博學、審問、慎思、明辨、篤行」的求學次序與方法，再言修身、處事、接物等日常要義。這些教人為學的用意，「莫非使之講明義理，以修其身，然後推以及人，非徒欲其務記覽，為詞章，已釣聲名，取利祿而已也」⁵⁶，有積極於通達道德修養，消極於科舉功名的意味。來到清代臺灣，各個書院的學規⁵⁷雖有考求科舉的薰染，但大抵仍不失朱子學的精神，如重人倫、尊師友、明經義、敦實行等。

書院學規所界定的學養方向，或可權充涵蓋到遍佈更廣的，如社學、義

206。

⁵⁴ 葉憲峻，〈清代臺灣的社學與義學〉，《臺中師院學報》，18 卷 2 期（2004.12），頁 45-69。

⁵⁵ 鄧洪波，《中國書院史》（臺北市：國立台灣大學出版中心，2005 年），頁 596。

⁵⁶ 轉引自同註 51，頁 316。

⁵⁷ 清代臺灣各書院學規可參考：吳進安，〈清領時期台灣書院教育的儒學思想〉，《漢學研究集刊》，第 1 期（2005.12），頁 111-131。

學、書房等啟蒙教育。雖然學規無法充分代表啟蒙教育的教育內容，但後者所使用的教材不脫四書，亦是銜接至書院前的學問基礎。因而能藉此概推，當時臺灣教育的文化氛圍至少是維繫在：謹守五倫、以經典為習業之範本、重視個人進德修身等。

（二）新式教育的崛起與書院教育的沒落

倘若儒家教育以書院、書房為根本的硬體建設，殖民時期首當其衝的影響即是異軍突起的新式教育。不過，無論是新式教育的各類學校或西方學科，都不至於是儒學落後化的原因。其影響終究是認定新式教育較為優越的那股驅動力，即是文明進步論。

根據臺灣文學研究者游勝冠的研究⁵⁸，日本帝國會操作文明進步論來一手包辦對臺的殖民。自詡為開化的日本，在接收臺灣的初始就將臺灣放在「半開化」的文化階序。因此在討論治理臺灣方針的切入點，亦是從如何「啟蒙」臺灣社會來著手。為了使臺灣人臣服於「啟蒙者／被啟蒙者」的權力關係並藉此凸顯日本殖民的合理性，臺灣人許多片面的陋習常被本質化為一種落後的古老性格。例如在衛生與醫療層面，臺灣人缺乏西式衛生與醫療觀念，「迷信」於宗教驅疫與漢學醫學，病症和死亡率皆居高不下。直至殖民初期日本建設完善的衛生系統，病症與死亡率才於數年內急遽下降。日本便藉此一面醜化臺人的衛生舊習，一面宣揚文明救世的偉績。又如部分臺人有賭博、蓄妾的習性，卻被日本人描述為臺人普遍均有的劣根性，並反襯出日本國民高尚、守分際的品格。當臺人自我投射於由日人打造的形象，也代表臺人將認同這個權力關係而無法自覺。日人的殖民統治就能美化為合情合理的啟蒙教化。

⁵⁸ 游勝冠，〈第2章 日本殖民主義與進步意識型態〉，《殖民主義與文化抗爭：日據時期臺灣解殖文學》（臺北市：群學出版，2012年），頁27-92。

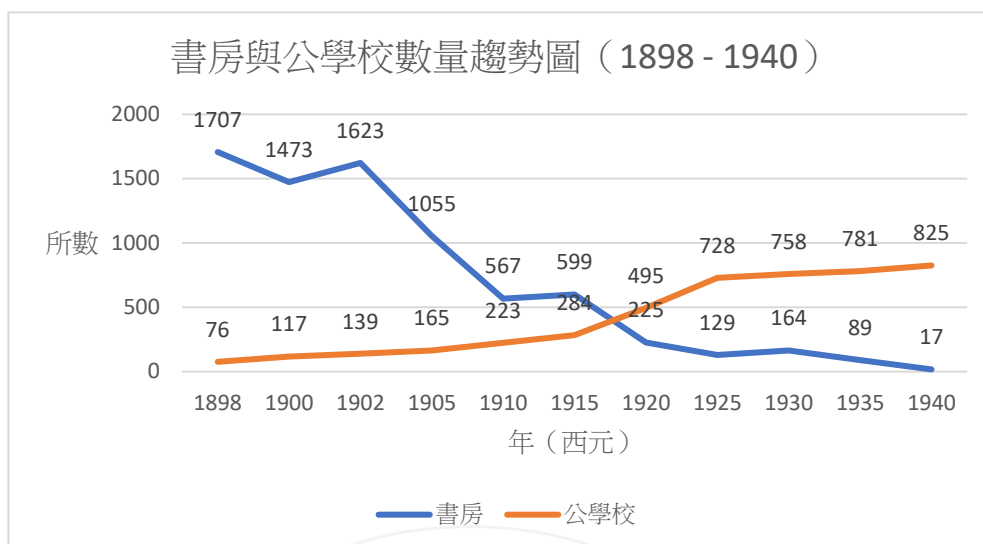
其中更加強化殖民與文明進步論之間連動性的有兩者：高居文明優位的天皇信仰，與象徵文明開化的日本「國民性」的身分認同結構。往昔是東亞中心的清國，在西風東漸後殞落為日本眼中的落後帝國；同時日本自恃為亞洲內部的「西方」，躍升成新興的中心。曾是清國一部分的臺灣便遭受牽連：日本一面鄙夷與清國同脈的臺灣不知進步；一面則偽善地宣稱臺灣與日本同文同種，故臺人具有同化的可能。臺人因此無法擺脫漢族卑微的宿命，又因渴求文明而汲營於成為日本國民。故臺人因殖民現代性而擁有矛盾的身分認同。

游勝冠的研究替本章開導了文明進步論如何操作的清晰理路，不過他較著重在醫療衛生與身分認同層面。本章則借重游勝冠的研究脈絡作為範本，處理儒家的落後處境，以及新文明的道德觀念如何被建構。

1895 年臺灣被割讓予日本後，儒學教育在一夕間被猛烈摧殘。幾乎所有書院在殖民初期即被毀棄，科舉制度滅亡，並且在殖民期間不曾復興。書房則在兵馬倥傯之際無法經營而一度頹危。可以說進入殖民時期後，臺灣儒學便喪失中等教育以上的教育機構，只剩下初等教育繼續維持。原先的大傳統與小傳統的連結發生斷裂，使書房教育缺少升學的空間，只剩下漢文與讀經的教學。不過，傳統書房教育並未一蹶不振，在總督府甫推行新式教育時反而有增長的趨勢⁵⁹。從數量上來看，書房於 1898 年至 1902 年間一度遞減後反升，自 1903 年起逐漸減少。1910 年，書房的數量僅餘 541 所，是殖民初期的三分之一。1918 年，公學校數量從此超越書房數量，學生數則是書房的近十倍⁶⁰。

⁵⁹ 增長的原因：其一是漢民族對異族統治的反彈，使得家長多不願讓孩子就讀新式學校。其二是語言殊異，在仍以漢文為大宗語言的社會，臺灣學童在書房學到的漢文，比新式學校學的漢文還來得豐富且實用。其三是在殖民初期，新式教育尚無法普及。在名額不夠的情形下，書房能讓沒辦法上新式學校的學童接受教育。上述都是書房獲家長喜愛的特點，自然會增加書房的數量。

⁶⁰ 關於書房、公學校建設數量與學生數量的資料，轉引自李園會，《日據時期臺灣教育史》（臺北市：國立編譯館，2005 年），頁 267。



圖表 1 書房與公學校數量趨勢圖 (1898 - 1940)

書房教育的沒落⁶¹，大多是總督府的介入，或因新式教育崛起而經營不善所致。總督府的介入，一是不滿書房教育方向太過單一且僵化，不如新式學校的諸多學科。二是殖民的語言同化政策，在殖民初期總督府意欲強力推行日語並施行同化，著重教授漢文的書房就成了眼中釘⁶²。1898年，總督府頒布「有關書房義塾的規程」，民間書房始受國家強力干涉。書房被迫納入官方規定的教育規劃，包含日語與算術等科目。必備的新式教材則包括《教育敕語述義》、日本史與科學知識等。大抵而言，書房的設立、撤廢、設施衛生、學生入學情形、授課教材與課程規劃皆在殖民者的管控中。1922年，書房私塾被納入更嚴密的「私立學校規則」來管理，不過當時書房已所剩無多。而書房經營不善的原因，一方面是臺人漸有喜愛公學校而偏嫌書房的傾向，其中包括書房師資逐年愈參差不齊、授課無方等。一方面則攸關於財務問題：書房教師的平均收入比公學校教師來得低，甚至有書房同業惡性競爭的情形。

⁶¹ 吳文星，〈日據時代臺灣書房之研究〉，《思與言》，16卷3期（1978.09），頁264-291。

⁶² 不過初期的新式學校沒有以漢文來教學，教育成效反而有限。為此，1897年起的新式教育始納入漢文教育，並以優於書房的薪資拉攏書房教師至公學校任教，新式教育始漸符合家長的需求。

（三）文明進步論述的操作路徑

但上述殖民者撤廢書房的核心動機，始終奠基於認定「新式教育是進步的／傳統教育是落後的」的二元結構認知。這個認知的背景，是近代日本意圖建構強調功利主義、量產、效率，注重經濟利益與國家擴張的、文明化的資本主義社會，目的是成為亞洲中心、抗衡西方。日本引進如標準時間、衛生、機械製造技術等現代性觀念，意圖將臺灣打造成能榨取豐富資源、宣揚殖民偉績的地域。具體的例子如殖民者舉籌的博覽會，一面標示臺島被改造為進步文明的象徵。在另一面，臺灣（人）則被置放於被文明一方觀賞、教化的他者位置⁶³。日方與臺灣之間含混著文明進步意識的權力交涉可見一斑。在這種驅動力之下，國家規訓公民須具備工作職能、家務、軍事乃至學術知識的質與量的生產能力。於是國家的文明與進步的實踐，大部分必須仰仗教育來完成。總督府重視及肯定教育的實質效益，具表於《臺灣教育沿革誌》的報告書中：「昨日仍是蠻煙瘴霧之地，今已化成璀璨文化世界，各種教育機關充實之結果，連山間僻地之兒童、走卒，亦皆能口出忠君愛國之言。誠然令人不勝感慨今昔之別⁶⁴。」新教育不啻是將原先「野蠻的」臺灣社會教化為文明社會，更有「文明化」乃奠基於新教育的意味⁶⁵。從這個邏輯來反推，書房教育不僅是野蠻社會的一環，還是野蠻的臺灣社會之所以野蠻的根源之一。因此書房教育甚是阻礙，需要被排除。

那麼，書房教育與新式教育之間的「野蠻／文明」二元結構如何形成？在

⁶³ 呂紹理，《展示臺灣：權力、空間與殖民統治的形象表述》（台北市：麥田出版，2011年），頁101-193。

⁶⁴ 財團法人臺灣教育會，許錫慶譯注，〈第一篇 總說〉，《臺灣教育沿革誌》（南投市：臺灣文獻館，2010），頁1。日文原版出版於1939年。

⁶⁵ 「世界之文明，由學界文明之也。凡百事業之進步，由學界進步之也。是故學者文明之母也」。〈新學倡興之必要〉，《臺灣日日新報》，1906年7月8日，第2版。

殖民初期總督府嘗試訂定教育實施政策時，民間就流竄著有關新舊文化的官方敘述，這些敘述有相似的套路。首先，歐美國家是一再被提及的成功案例與榜樣。西方世界總是一副兵強國富、船堅炮利、壯盛、進步、超越的形象。有時，敘述中的「西方」並沒有像「歐美國家」這種詞彙的直接指涉，而代之以「泰西」、「世界」，甚至是「新」、「文明」等模糊的形容。可以說，這些敘述中都有若隱若顯的西方高懸著，是日本與殖民地社會，乃至於世界各國都意欲且必須成就的模型。但西方一詞的內容究竟是什麼，卻是不甚具體、無法清楚描繪的。

接著，與西方國家相較之下，非西方的其餘國家（例如亞洲）則容易顯得不文明。如歐美帝國的霸威與清國的孱弱，清楚展示彼此至少在國勢與武力上巨大的落差。這點強烈影射了西方文化與漢文化的優越與落後地位，並且逼使日本邁向近代化。當近代日本殖民了祖屬清國的臺灣，在日本官方論述中，清國與漢文化自然是被他者化的對象，總帶有落後的氣息。目的即是使漢民族毀棄落後文化與身分認同，更容易接納所謂文明與日本國民性。西方的優越發展奠基於科學問世以後的工業革命，而學習科學知識則必須仰仗文明化的教育。據此，書房教育與新式教育的文化階序就出現了落差。

總括而言，新式教育講求利益個人、群體與國家的「實用性」。以公學校為例，除了修身科、日語、漢文以外，還有算術、裁縫、農事、商業與體育課程⁶⁶。新式教育非常注重學習的廣面與多元，更遑論進階的中高等、師範與實業教育。因此非常貼近於文明的進路：「若欲求博通實務，領悟夫列國政治經濟諸

⁶⁶ 資料來源自明治三十七年（1904）四月一日施行之〈公學校規則修正〉。財團法人臺灣教育會著，許錫慶譯注，《臺灣教育沿革誌》（南投市：臺灣文獻館，2010年），頁119-120。

大端，實得見用於世，苟非從學校循序漸進閱歷夫各教科」⁶⁷。但相對的，書房教育即使受官方規範，仍多維持較單調的教學：漢文書寫、句讀和誦讀四書五經，能熟讀者再教授章句的內涵。除此之外的學問不易出現。甚至算術科因為是商人的習業，為儒士所不齒，所以並不教學。由此可推論，書房教育重道德而欲排除商業學問的性格，和資本主義社會是青黃不接的。部分的書房教育過於服膺前朝的科舉制度，教學的方式也以考試為取向，被批評「專記誦乎，文字學科僅囿一偏，……徒憑文字以推之，終亦猶管窺蠡測而已」⁶⁸。無論在內容或教學風格上，書房教育似乎都不符合「實用性」的宗旨，不知進取而被視為落後的。我以一段引文印證上述的說法：

現在臺灣，舊俗教育，鄉間俗例，設有書房義塾，遵奉孔孟之教，說仁義道德，以教化在學子弟。其讀書皆背誦，其習字是寫字，其作文是八股時文也。此等皆非現在所謂文明教育也。……將來有為青年，亦一失教育之道，不免為不辨咫尺之愚者也。……國民教育，常得其宜，應用日進月化之學理也。現視歐美以外，東洋諸國情勢，國運不振，萎靡敗頹者，所以教育未盛，應用學理，亦隨不到。……獨我帝國，屹然露頭角，與歐美諸邦，能相頡頏者。蓋亦夙知教育之要，援照日進月步、文明學理之故也。⁶⁹

引文中可清晰看見「文明／落後」的二元參照：西方的歐美、文明進步的日本，與非西方的敗頹國家，是一對比；強調應用的新式（國民）教育，與舊俗、愚化學生的書房教育，則是另一對比。這些單元通通被文明進步論的邏輯

⁶⁷ 〈廢私塾論〉，《臺灣日日新報》，1902年10月10日，第3版。

⁶⁸ 同註67。

⁶⁹ 〈論教育之要〉，《臺灣協會會報》第十七號，1900年2月20日，漢文欄，頁81-83。

所串連，產生文化階序上的優越與落後。書房教育被排於文明之外，淪落「甘沉淪於痼習」⁷⁰、不明時代潮流的群體。

最後，我要說明上述教育制度的變化軌跡如何間接導致儒家思想的落後化。若細究前文的推論，書房教育的落後化看似並不直接涉及儒家思想的內涵。當時論述主要厭斥的是教育的單一性，儒家的道德觀則很少被批評。這就要回到前文的儒家教育結構來說。進入殖民時期，中等教育以上的書院、儒學、科舉等建設和機構已消失殆盡。學生在書房教育以後便沒有升學的空間，只停留在句讀與章句的基礎學識，自然難以學習儒家修身立命的深度學問。那麼當時非議書房教育之不實用或不合時宜，難免有可再推敲之處。

書房固然不如公學校有多元學科和合於資本主義社會所需，但書房的教學精髓和目標——道德教育，卻是公學校同樣認可，甚至不可或缺的學習項目（修身科）。殖民者斷然非議或毀棄書房教育，同時又器重道德修身，便可以解釋為他們對儒家思想的矛盾看法。另外，儒家教育在清領時期仍是高比重的學科，在新式教育崛起後就顯得邊緣。可以推測，儒家思想在教育制度的演變中，固然沒有非常明顯的落後化痕跡，但能十足肯定是被邊緣化了。且這確實影響到後人對漢學的認知。例如 1927 年《臺灣民報》一篇倡議保留漢文、推行白話文的社論提及，常人不必要讀四書五經，只需學習日常應用的漢文即可，四書五經是給專門學問家讀的⁷¹。儘管讀懂經典在前近代屬於菁英教育的一環，同樣

⁷⁰ 〈說師〉，《臺灣日日新報》，1905 年 9 月 19 日，第 2 版。

⁷¹ 該段原文是：「四書、五經、諸子、古文這些書是漢文的精華，在要做學者專門研究中國漢學的人們，是不可不讀的，其種類的繁雜和意義的深奧，老實是終身讀不完，識不了的。倘是普通要學做日常生活——意志的交通、思想的發表——的工具的人們，那裡有許多的功夫去讀這些書呢？那末舊式書房簡直是漢文學者的養成機關——不知道有幾位當的起這機關的教師？——不是日常生活上必須的漢文的傳習所。然則子弟在舊式書房念書，其所受的利益也就可想而知了。」原文引自無氏著，〈公學校的漢文教授和舊式的臺灣書房〉，《臺灣民報》，第 147 號（1927 年 3 月 6 日），第 2 版。

非一般常人能及，至少仍是士人在進德修業上的目標與路徑；在殖民時期則變得可有可無。

第三節 新瓶裝舊酒：文明化的道德論述

上一節探討了殖民者的教育政策中，文明進步論如何協同殖民主義運作。本節則跳離教育制度，直視官方在「道德論述」下儒家思想的落後化情形。我們已大致了解儒家教育與新式教育的文化階序形成的軌跡，關鍵是：（一）論述背後的意識型態中存在著一個居高的、進步的西方，而其餘的文化則是落後的；（二）西方發展出一套「文明的」價值觀，在教育層面中所謂文明指「實用性」；（三）藉由文明的價值觀，新式教育與儒家教育被分類為實用與不實用，由此等同於文明（進步）與不文明（落後）。倘若直觀儒家思想在道德論述中的文化階序，亦是沿同一路徑生成的。

道德論述與教育相關論述的差異點，即是判斷文明化的指標不同。因此必須先了解何為「文明的道德觀」，方能定調儒家思想的具體位置。不過，殖民時期的文明道德論述並不只有西方作為一種中心，還有另一種中心同時作用著——日本民族主義。也就是說，文明道德論述是這兩種中心交互作用下的結果，並且生成出道德領域的文化階序。必須一同探究，方能更清楚理解儒家思想落後化的軌跡。接下來我將簡要分析這兩種中心的來源。

（一）日本民族主義中心：儒家思想與文明道德觀的敘述分歧

日殖民者在臺灣傳播的文明道德觀，有大部分與儒家思想其實是重疊而不悖的。在明治維新以前、藩屬於中華帝國的日本，亦曾繼承厚重的儒家思想傳統，而後雜揉進大和民族文化與武士道精神中。因此即使是近代日本帝國，仍

保留相當的儒家思想成分。最具體的案例，必須再回到教育制度來看。1890 年在日本全島頒詔的《教育敕語》，以儒家思想為價值基礎，但更強化忠君愛國的特質。根據中國文學研究者川路祥代的研究⁷²，《教育敕語》藉由儒家的「忠孝」觀念，鞏固以天皇為頂點的金字塔型的政治秩序。意即日本臣民皆須奉孝志忠敬之意於天皇，而居天皇之下大大小小、嚴密分層的政治單位莫不如是。是故，與其說《教育敕語》是一部教育方針，不如說是天皇國家的統治手段更為貼切。即使如此，仍不可忽視儒家思想在天皇統治意識型態中的重要性，而這種意識型態後來亦延伸到殖民地臺灣。按 1896 年至 1897 年的學務部之事業報告紀錄，當時日本已計劃統治臺灣要「利用儒家之事宜。奉讀我邦教育敕語之際，其於忠孝之道與儒家殊無二致。須讓其領悟，奉行日本的大道即所謂信奉儒家之道」⁷³。此即意欲以《教育敕語》為核心，挪用臺灣舊有的儒家傳統來銜接天皇意識型態，可謂順水推舟。此即透過相似的語言文化來取巧同化臺灣人的「同文主義」路線。茲節錄 1897 年頒於臺灣的《官定漢譯教育敕諭》：

朕惟我皇祖皇宗。肇國宏遠。樹德深厚。我臣民克忠克孝。億兆一新。世濟厥美。此我國體之精華。而教育之淵源。亦實存乎此矣。爾臣民孝于父母。友于兄弟。夫婦相和。朋友相信。恭儉持己。博愛及眾。修學習業。以啟發智能。成就德器。……一旦緩急，則義勇奉公。以扶翼天壤無窮之皇運。⁷⁴

可見儒家思想的五倫是日本臣民需謹奉恪守的，並兼具節儉、博愛（仁）、好

⁷² 川路祥代，《殖民地臺灣文化統合與臺灣傳統儒學社會》（臺南市：國立成功大學中國文學研究所博士學位論文，2002 年）。

⁷³ 財團法人臺灣教育會著，許錫慶譯注，《臺灣教育沿革誌》（南投市：臺灣文獻館，2010 年），頁 15。

⁷⁴ 《官定漢譯教育敕諭》摘文，轉引自川路祥代著，同註 72。

學、成德等儒家特質。但「盡忠」則跳脫五倫的敘序，被提到全文的開首，並推揚至更高層次——奉公就義以保衛國家。其中莫不含天皇國體的政治運鑿痕跡。1899年的《教育敕諭述義》進一步以漢文逐句闡述《官定漢譯教育敕諭》的意涵，且數度引用如《詩經》、《孝經》等中華經典來詮釋，使敕諭更貼合教育臺人的需求。

在維持漢文與日語教育並行的殖民初期，與儒家思想結合的天皇意識型態奉行於書房義塾乃至於新式教育體系，仍無嚴重的矛盾。1898年頒布公學校規則時，六年制的科目課程包含《論語》、《大學》、《中庸》、《孝經》、《三字經》等句讀教學⁷⁵。但到1902至1904年間，教育界的同化路線在原先的「同文主義」以外另發展出「語言民族主義」。當時力倡「漢文科廢止論」的核心人物橋本武認為，日語教育本身就具備直接教授、感化臺人進行修身的效益，且代表「忠孝」的模範可從中國人物改為日本國粹人物。駒込武便指出，語言民族主義看似是透過語言來包攝同化，實則排除異己⁷⁶。結果是，總督府「全面修改伊澤（按：伊澤修二，1897-1898年間任總督府學務部長）所倡的『同文主義』、『混合主義』的『漢文』教育，同時確定從公學校『漢文科』排除儒家經典的絕對方向」⁷⁷。自1903年起，漢文科被改為隨意科；1904年，漢文科的宗旨調整為書寫、對話的日常應用，儒家經典則消失於公學校教育規劃中。

不過，公學校排除儒家經典並非意指放棄了道德教育。相反的，道德仍是日本統治的重要手段之一，藉以規訓人民符合《教育敕語》的訓旨。「修身科」即在培育學童具備基礎的道德觀念。在明治初期（1868），日本本土的修身科教

⁷⁵ 同註 73，頁 102-103。

⁷⁶ 駒込武著，吳密察、許佩賢、林詩庭譯，《殖民地帝國日本的文化統合》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2017年），頁 51-74。

⁷⁷ 同註 72，頁 156。

科書仍是使用儒家經典，爾後階段性地發展出日本人著作的修身書。而殖民地臺灣公學校的修身科（1898年始），雖只有一至兩小時的授課時數，亦是最重要的科目，是所有科目的總領。根據臺灣史學者周婉窈⁷⁸與蔡錦堂⁷⁹對耆老的訪問研究，修身科對臺人確實產生不少影響。其中「印象最深的科目」與「最喜歡的科目」，修身科各排名第一與第二。且受訪者大多對《教育敕語》相當有印象，甚至有些於訪問時仍能背出部分或全部的內容。新式修身教育可謂非常有效。當時的修身科訂定了「德目四大綱領」：國民精神之涵養、順從、誠實、勤勞，作為教育的主要目標。雖然內容仍講及孝悌忠義等，但可以感受德目四大綱領與儒家倫常已相異其趣。另外，修身科多以歷史人物為道德楷模。在第二期修身書的三十三位人物中，只有俱虛構性質的吳鳳和建造曹公圳的曹謹兩位漢人，其餘皆為日本人⁸⁰。可見在修身的層面中，道德敘述和立場逐漸汰換成日本的路線。

官方報紙論述的立場與修身教育有相似之處。在殖民初期，「文明」一詞和儒家的八德時常相互引襯。不過多數的論述亦是透過貶抑臺灣社會來哄抬殖民者德政的政治手段。例如1898年，總督府邀請八十歲以上的耆老至官邸饗宴，以顯揚對長者的孝敬。同時「頒尚齒之文，蓋欲樹之風，聲教司民以孝養也」⁸¹，藉敬老饗宴作為孝風楷模來教化臺民。原因是日方稱臺灣社會日益缺乏孝道，非由總督府啟開風氣不可。又如，部分談及新舊文化變遷的社論中呼籲：

⁷⁸ 周婉窈，〈失落的道德世界——日本殖民統治時期臺灣公學校修身教育之研究〉，《臺灣史研究》，8卷2期（2001.12），頁1-63。

⁷⁹ 蔡錦堂，〈日治時期臺灣公學校修身教育及其影響〉，《師大臺灣史學報》第2期（2009.03），頁3-32。

⁸⁰ 同註79，頁26-27。

⁸¹ 〈教孝先聲〉，《臺灣日日新報》，1898年6月12日，第5版。

倘若舊俗要趨向文明，則須知恥⁸²並敦禮讓之風⁸³，甚至提及大和魂與武士道是儒家的承續等⁸⁴。種種文明的道德論述其實尚不悖於儒家的中心思想。

但在民族性的層面，殖民者則操使著一面宣稱與臺人同文同種，一面又貶抑臺人的矛盾敘述。為了正面拉攏臺人，殖民者慷慨地說「帝國於黃裔，固屬同文同洲。其文明又為亞東之先進，輔車之勢，唇齒之誼，理有固然」⁸⁵。但在負面的宣傳中，臺人因祖隸清國，就被本質化為一種較鄙俗、無知的性格，即使有優點亦是乏善可陳：

台灣之習俗，祖自震旦，中有穢醜不堪污諸口吻，若纏足、賭博、迷信、娶妾、嗜烟、虐媳、奏淫聲、演歡劇等者，更僕難數。若溯其原，厥有五端。一曰奴性，……二曰妄談，……三曰為我，……四曰好偽，……五曰懦怯，……。若舉其美以互稽，則為尊親、敬長、力田、節儉、重儒文、敬神聖、聘娶必須媒、居喪不奏樂，猶有古代之遺風，堪以差強人意。⁸⁶

無論是正面或負面話語，都有個高尚的日本對臺民施予照顧或教化——日本

（人）始終是臺灣（人）須效法學習的對象。在文化階序上，日本文化與漢文化就形成了「文明／野蠻」的二元對立。

⁸² 「舊時樸陋風俗。欲其漸進於文明。……孟子曰。恥之於人大。不恥不若人。何若無恥。則情流浮蕩。不克堅其砥礪之懷。」梯雲樓主稿，〈知恥說〉，《臺灣日日新報》，1901年9月8日，第5版。

⁸³ 「今日之世界，所謂野蠻者，好勇而鬥狠也；所謂文明者，能敦禮讓之風也。」〈甯無文不可無勇說〉，本報訊，《臺灣日日新報》，1902年10月12日，第6版。

⁸⁴ 「要本大和魂之特色，武士道之精神而來，蒙則竊謂大和魂之忠愛，武士道之信義，何莫非孔教之留遺未艾也。」〈文廟興建之置議〉，本報訊，《臺灣日日新報》，1907年11月7日，第2版。

⁸⁵ 〈黽勉同心〉，《臺灣日日新報》，1905年4月2日，第5版。

⁸⁶ 〈台灣習俗美醜十則〉，《臺灣日日新報》，1905年7月11日，第4版。

本小節的脈絡就是我認為在道德論述中，儒家思想與文明道德觀開始分離的觀察點之一。儒家思想在先前仍是道德的標竿，甚至是文明論述的一環。但在「語言民族主義」作用下，文明的道德論述有部分⁸⁷轉向至內涵相似、卻不同於儒家式敘述的另一套說法。換句話說，就是「新瓶裝舊酒」：道德內涵基本上是不變的，但變成新的敘述模式。而這套說法的實際展現，將在下一節一同探討。

（二）西方中心：儒家思想與文明道德論述的內涵差異

前面提到儒家思想與文明道德觀因語言民族主義而開始分離。但讓兩者在文化階序上產生高低、優劣的指標，除了第二節在教育制度層面強調的「實用性」，更包含科學化思想、個人自由與平等等觀念。駒込武指出，日本帝國主義的殖民地統治是更全面性地與「近代化」密切結合的。這些層面是「民主政治體系、資本主義的生產模式、科學、技術、基督教以及西式的生活型態」⁸⁸。經臺灣史學者張隆志的整理⁸⁹，另外還包含法律、曆法、世界標準時間、醫療衛生、新女性等，部分便與強調五倫關係和克己復禮的儒家思想有所衝突。

1911年，《臺灣日日新報》刊登福澤諭吉的〈修身要領〉，內含二十九項日本國民應當遵守的修身準則（詳附錄一）。從福澤諭吉領導文明開化的重要地位來看，這篇論述自然有相當的代表性。此篇文章目的在與時俱進地重新定調符

⁸⁷ 會說「部分」，是殖民者仍會以較高尚的立場，挪用儒家思想來本質化的貶抑清國。不過其用意仍是政治操作。例如以下引文：「支那之教育，實際上為上流之教育，所以養成行政官吏，故曰野無遺賢，理想的至治之世。支那官僚萬能思想，為國家不振最大原因。我儒教之主張，決不如是。君人者自明明德，刑于寡妻，至于兄弟，以及于家邦，以天下萬民，皆明明德為其理想。未始非以教育普及天下，為理想也。」宇野哲人 述，〈論支那國民性（六）〉，《臺灣日日新報》，1918年8月13日，第5版。

⁸⁸ 駒込武，〈臺灣的「殖民地近代性」〉，收錄於若林正丈、吳密察主編，《跨界的臺灣史研究——與東亞史的交錯》（臺北：播種者文化有限公司，2004年），頁161-170。

⁸⁹ 張隆志，〈殖民現代性分析與臺灣近代史研究〉，收錄於若林正丈、吳密察主編，《跨界的臺灣史研究——與東亞史的交錯》（臺北：播種者文化有限公司，2004年），頁133-160。

合近代文明的道德範式，以俾補「古來道德之教，不一而足」⁹⁰的缺漏。言下之意，即是舊有的道德觀落後不足，而文明的道德觀更能完備至善。「古來道德之教」指的即是儒家思想，但該文敘述的條目中，其實亦涉及孝、悌、忠、信、禮、仁愛等儒家意涵。不過仍有幾個和儒家思想落差的關鍵點，這些關鍵點就是所謂「文明」的核心：第一，該文通篇強調「獨立自尊」，以健全個體的身、心、德行為優先（前 7 項），其次再擴及男女、夫妻、家庭、社會、國家乃至世界等群體（後 22 項）。且國民須在社會中重視自己的權利幸福，追求人人平等。此點與儒家尊卑有別的理念稍有出入，同時個人意識被提高到了優先位。第二，摒斥男尊女卑，提倡男女平等。當時人們審視舊時代最詬病的陋習之一即是男女的不同次第，而這一般會歸咎於儒家思想的系統與內容，並且譴責儒家等舊思想無謂地欺壓女性。相對的，「男女平等」無疑是更貼近尊重個人自由權利的思潮。第三，儘管本篇是翻譯之作，儒家式的敘述已較少著跡，添加更多近代的如「獨立自尊」、「義務」、「福利」、「自由」等語彙。

若將以上內涵挪入線性史觀，在道德論述中所謂自由、平等、重視個人的文明性，就變成文化社會在時間線上的終端目標，即近代或現代。非文明的其餘文化形式：舊時代或舊思想，就變得過時，儒家思想也不例外。一個明顯的例子是，日本在道德上自詡比清國優越，原因之一在於懂得革新儒家思想：「日清兩國，共奉孔子教者也，而日本因有加革新之念，其國遂治。今清國亦漸次知革新孔教之必要矣」⁹¹。因此即使兩者都有儒家傳統，沒有與文明觀念俱進仍是不足的。

雖然儒家思想已落後化，在文化階序上並不是最落後的。文明進步論的整

⁹⁰ 福澤諭吉，〈修身要領〉，《臺灣日日新報》，1911年9月14日，第2版。

⁹¹ 〈德人之東亞文明論〉，《臺灣日日新報》，1905年12月15日，第1版。

體操作中，並非視舊時代為同質性的一塊鐵板，其中有層次之別。《臺灣日日新報》的社論〈迷信〉⁹²與〈臺灣今昔之變遷〉⁹³，具體列出人類社會從野蠻至文明的分層發展。最底層的是缺乏文字、教育、物質生活低劣、以縱欲為尚的「野蠻人」。在當時尤以「生蕃」最吻合這個特徵。中間層的則是人文發展已有相當程度的舊社會，「其國政、風俗、文學、教法、衣食、起居，無一不備，幾與文明國人之外貌無少差」⁹⁴，可惜囿於迷信、不知與時俱進，所以未能與文明同列。清領時期儒家型社會與這個階段的形容若合符節。最高級的是「皆守憲法，論其民俗，則一竊舊規老例，莫不改良。人皆釋放自主，國能安全富強」⁹⁵的文明社會，在學界、商業、農業皆有質與量上的進步。若從史料來推論，中間層的舊社會除了迷信以外，沒有為人詬病之處，這凸顯了文明論述中含藏的弔詭邏輯：即使舊社會沒有明顯負面的特徵，仍會因為不懂得「進步」而被視為落後。換句話說，在進步主義的壟罩下，舊俗必須不斷被更新方跟上時代，但究竟要進步到何種程度或特徵，並沒有絕對清楚的答案。

第四節 小結

本章探討在官方立場的文明論述下，儒家思想的文明階序如何變化。文明進步論透過日本帝國殖民政策傳輸至本島，使臺灣社會壟罩著西方的魅影。固有文化秩序的結構被抽梁換柱，大多更新成以西方文化為圭臬的價值導向。官方論述中直接影響儒家思想的因素，可從兩個面向分別探索。第一是教育制度的發展。自明清以來已奠定兩百餘年的書院與書房教育，進入殖民時期後逐漸被新式教育所顛覆。殖民者以服膺於資本主義的「實用性」為教育發展準則，

⁹² 〈迷信〉，《臺灣日日新報》，1905年6月16日，第3版。

⁹³ 李逸濤，〈臺灣今昔之變遷〉，《臺灣日日新報》，1905年10月28日，第9版。

⁹⁴ 同註92。

⁹⁵ 同註92。

意欲透過教育將臺灣打造成高效能、經濟、多產的社會模型。整體的教育便朝向科學、多元學科的路徑發展，時人不再拘囿於漢學，而是以廣泛的世界新知為主，漢學最終被邊緣化。

第二是結合了語言民族主義與西方文明式的道德論述。撇除《教育敕語》作為一種天皇國家體制的政治操作，其中以儒家思想為基礎的道德敕諭奠定了帝國國民自我修身、規訓的核心指導。表面上，國家的道德論述看來與儒家思想並行不悖。但當語言民族主義作用時，至少在公學校教育中，原先作為教材的儒家經典已全面退出。公學校的修身科則以日本歷史人物和排除儒家式敘述的話語來教學。從這點審視，便能確認儒家思想和殖民者意欲主導的道德論述開始分離；而當後者與文明進步論結合時，更顯得出儒家思想的落後軌跡。例如福澤諭吉的〈修身要領〉中，文明式的道德論述皆已從追求個人獨立與自由權益為出發點。雖仍維持儒家的倫常綱要，卻也摒棄男尊女卑等觀念。可以看出文明化的道德論述已與儒家思想各異其趣，且儒家思想已普遍被視為舊時代的遺緒。上述兩點說明了當「實用性」與文明式的道德論述躍升為文明化的標準時，儒家的落後化便有明跡可循。

本章以西方魅影的傳播者：日殖民者的官方論調為主，那麼置身其中並感觸文化氛圍變異的臺灣漢人，接收西方魅影與殖民者論調後再生產的論述為何？這是後兩章會進一步處理的問題。以往學界討論新舊衝突時，常以傳統派與革新派作為比較觀點。我亦會採用兩派的論述，概觀兩派接收文明進步論的程度，進一步勾勒整體的文化氛圍。另外在本章，我們已經初步觸及在教育層面中的「實用性」在本研究上的意義：教育的革新和啟蒙、傳播文明知識有關，這引發了儒家思想的落後化。而我想要特別提出：言文一致的「語言」變

革亦有相似的漣漪。若教育和語言的變革在運作上都服膺著文明啟蒙的「實用性」，那麼我們亦可認定兩者都以西方為中心。既然如此，語言的變革在相似的軌跡下亦會造成儒家落後化。因此在第三章，我會經由 1920 年代的新舊文學論爭來探討「語言」問題。我將釐清漢文與「以文載道」的文學觀，在標榜實用性與重視個人情感的白話文與新文學觀號召趨勢下，逐漸變異為「舊文」與「舊文學觀」的過程。而漢文與傳統文學觀與儒家思想關係密切，足證在語言與文學領域中，儒家思想同樣有落後的現象。

第四章則接續本章第三節未盡的性別議題，繼續推論「男尊女卑」與「男女平等」互相拮抗的角力影響。男尊女卑被認為是儒家思想系統的內容之一，而男女平等則是文明的重要象徵。以平等為標準的價值準將使儒家思想化身為不知進步、壓迫女性的舊時代遺產，其中論述的建構路徑為何？倘若以儒學作為方法來審視，這個性別議題的角力可能會對儒家價值結構造成什麼影響？這兩個問題會是第四章著重探討的面向。



第三章 「除舊佈新」：再探 1920 年代新舊文學論爭

第一節 前言

在第二章，我探討了殖民時期官方文明進步論述的建構脈絡，以及文明論述與儒家思想之間的互動與交涉。在本章，我則欲審視知識階層的臺灣文人接收文明論述後的思想延異，並且再探 1920 年代發生於臺灣文人傳統派與革新派之間的「新舊文學論爭」。透過觀察「文學定義」這一場域——特別是「文學」這個概念的內涵如何演變與被詮釋，可以更清楚得知儒家思想落後化的跡象。

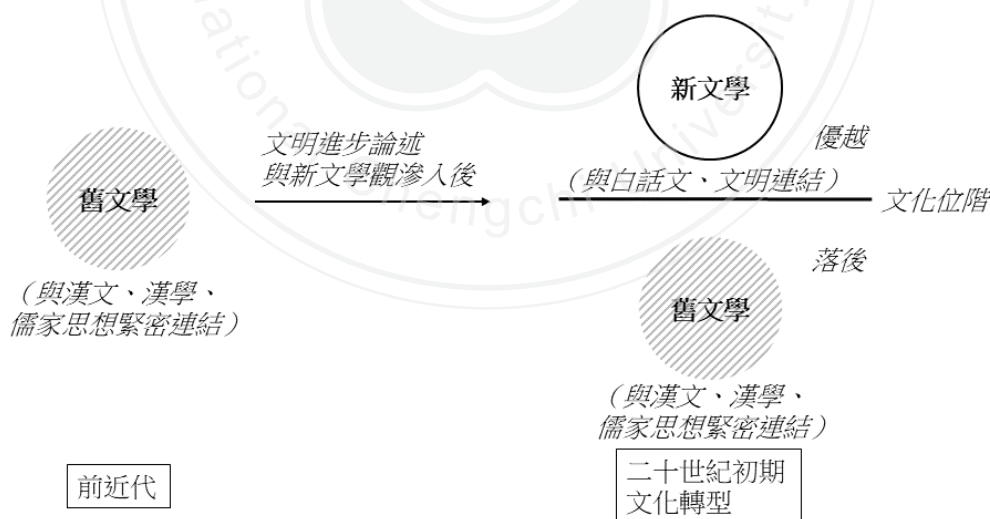
關於 1920 年代新舊文學的爭論事件，我沿用臺灣文學學者翁聖峰的定義：以「論爭」稱之，不用「論戰」一詞，在於強調「新舊文學之間不論是單向批判對方，或是雙向相互批判，都在論述範圍之內⁹⁶」。這樣的定義更能擴充其中的文化意涵。而為呈現論爭中的新舊觀點，並歷史化「文學」一詞定義的演變過程，我將爬梳相關的史料文獻。接著，梳理出漢文與白話文的關聯、文學場域的道德變遷，以及舊文學與新文學的參照關係等議題，指出文學場域中「進步／落後」的二元對立歷史觀。本章以《崇文社文集》與《臺灣民報》系列為主要範疇，簡要陳列舊派和新派文學觀的史料，並從中進一步引證儒家被落後化的脈絡。資料蒐集的年代則訂自 1918《崇文社文集》開始刊登起，至 1926 年第一波新舊文學論爭消退止。

有關新舊文學論爭的先行研究，大多探討新文學運動的意義及其蘊藏的現代性。而對立面的舊文學，其中的儒學內涵卻隱而不顯。新思想之所以為「新」，正是參照於代表舊思想的儒家文化而得以現身。本章試圖還原依附在舊

⁹⁶ 翁聖峰，《日據時期臺灣新舊文學論爭新探》（臺北市：五南圖書出版，2007 年），頁 81。

文學觀的儒學內涵，以提供更完整的參照圖像。本章欲強調，文化轉型不應以本質化的界定，而是要將其置放在特定歷史時空重新檢視。

而本章的發現是，當時的「舊文學觀」、「漢學」、「漢文」與「儒家思想」四者所指的內涵有高度重疊，皆具備儒家觀點中的以文載道、經世濟民的作用。但當新文學觀與白話文運動，因崇尚自由與個人抒情的特質而演變為線性史觀中進步的一端，相對的，強調道德勸化的漢文、漢學與儒家思想就淪為專制、落後的象徵。這其中便含有「文明／野蠻、進步／落後」二元的論述操作，使儒家思想降至較低的文化階序，而有落後化的情形。另外我將指出，新文學的主體性有部分亦仰賴與舊文學的襯托和參照才得以形成。當時舊文學是不斷被本質化且被排除的對象，正因如此，舊文學在新文學運動中的角色更不能被忽視。儒學被視為落後是當時新舊文化轉型的結果，可以呈現如下圖的脈絡（圖表 2）。



圖表 2 新舊文學的文化階序變化圖

在仍隸屬於清國的前近代台灣，儒家思想與舊文學的關係十分密切。進入殖民時期近代化的文化轉型後，新舊文學就各自坐落到「優越」與「落後」的

位置。舊文學在新舊文學論爭中遭貶抑並被他者化、落後化；與此同時，儒家思想亦受到相對的牽連。這個現象和文明進步論述的文化階序操作有緊密關聯。因此本章試圖探究，在 1920 年代文化轉型之際，新舊兩派對文學的定義和內涵大概為何？新舊文學如何形成優越、落後的關係？探討這兩個問題，有助於發現新舊文學的定義與內涵有過渡轉換的現象，而本章正是從這個過渡期來爬梳儒家思想落後化的原因。並且，「文學」這個概念在當時有隨著以「新」為優越位階的文明進步論述，而被新派文人強勢定義的意味。也就是說，在臺灣文學場域中的所謂「文學」偏近於新派所定義的內涵；舊文學的內涵則被視為是落後的而逐漸消褪，連帶的，儒學也被視為落後而逐漸邊緣化。其中，文學內涵的變遷是一個明顯的觀察跡象：傳統的「以文載道」遭駁斥，並逐漸地被新的、注重個人精神和高藝術性的文學觀代換。然而要強調的是，新舊文學論爭只是文化轉型的其中一個表徵，並不代表儒學僅因為文學論爭就被落後化。

第二節 概觀新舊文人的文化論述

西方的文明論述鋪天蓋地而來，除了官方的殖民操作外，被殖民者亦難以倖免。以漢人而言，倘若《崇文社文集》是傳統派文人的盤據地，《臺灣民報》系列就是革新派文人的大本營。這個形容雖然乍看指涉兩者具有二元對立的內部同質性，其實並不然。更貼近的說明是，兩者皆有受到文明進步論的影響，但因身分認同、教育背景、與殖民者親疏等不同脈絡，而有相異的文化論述。

（一）《崇文社文集》：儒家論述下的文明思想

1917 年由文人黃臥松重組的「崇文社」，是殖民時期的大文社之一。於 1918 至 1926 年每月徵刊文稿，歷時 8 年集成《崇文社文集》，後於 1927 年出

版⁹⁷。其徵文主題種類繁多，舉凡文化關懷如「破除迷信」、「女子教育」，社會關懷如「阿片弊害」、「花柳病妨害」，以及顯見的議題如「東西文化辯證」、「文明說」等，盡皆為文人提倡與答辯的主題。不過其徵文的宗旨與內容，大多不脫離維護儒家的論述，可作為當時儒學研究的重要材料。崇文社成員審視「文明」的觀點其實紛陳，大致可分為三種。

第一種是確實受到文明進步論的影響，指出社會應維新而摒舊。例如當成員討論如何破除本島的宗教或民俗迷信時，迷信的百姓就是守舊而未開化的：

「幸逢我國家文明日進。百事改良。受教育維新者。均已除此陋習。惟尚有守舊之夫婦。村落之愚蒙。拘牽未化⁹⁸」、「矧我國文明大啟。百事皆去華就實。崇正黜邪。尤宜打破此關。以副國家文明之象⁹⁹」。有趣的是，除了指出經由提倡文明來斷絕迷信以外，文人如黃尚本會將迷信的盛行歸因於儒教廢弛不能約束¹⁰⁰，仕紳楊建則指出漢學（包含儒教）衰微是受到崇洋媚外的思維影響¹⁰¹。在迷信、儒教、文明三者之間就出現了互相牽制的微妙角力。

第二種是認為漢學與西方思想並駕齊驅，漢學甚至有過之而無不及。這類觀點皆指出整體社會文明化以後漢學式微的現象。有部分文人提出東西方各具相異的文明性格：東方重精神道德，西方重物質科學，不以西方為文明或進步的唯一中心。故強調東西文化各去其糟粕、得其精華，應「不區區於物質。而

⁹⁷ 黃臥松編輯，《崇文社文集》（1918-1926），收錄於黃哲永主編，《台灣文獻類編·臺灣先賢詩文集匯刊·第七輯》（臺北縣：龍文出版社，2009年），目錄前頁。

⁹⁸ 尤養齋，〈破除迷信議〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷一》，1918年1月至9月。

⁹⁹ 守拙生，〈破除迷信議〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷一》，1918年1月至9月。

¹⁰⁰ 「近來儒教陵夷。漢學廢弛。而惑於鬼神者。愈見那多。鄙詩書為覆瓿。棄禮義如弁髦。專尚虛無。乞靈冥漠。又或卜筮地理。迷而弗悟。巫覡厭禳。信之不疑。沿習成風。」黃尚本，〈破除迷信議〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷一》，1918年1月至9月。

¹⁰¹ 「我臺改隸後。凡日維新。人智之開發。福利之增進。在在經營。處處施設。實亦吾人所羨欣不置也。而獨於漢學則異是。不特無以振興之。且欲從而廢之。無他。以漢學為深奧。視漢學為具文。歐化東漸。俗尚輕浮。有以使之然耳。」楊建，〈維持漢學策〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷一》，1918年1月至9月。

粹養其精神。如此之文明。乃真文明也¹⁰²」。例如文人許子文提出「東洋早於西洋開化」的論點，謂「東洋之開化。遠在西洋千有餘年之前。則西洋之學。實胚胎於我東洋。會通而善用之也¹⁰³」。這些都在力圖鞏固或捍衛東方文化的文化階序，論證東方並不較西方為劣勢或落後，只是進步的層面有殊。更有甚者，在道德層面強力駁斥西方文化的劣性。例如楊建悲籲：「嗚呼今日之風化。壞亂極矣。今日之道德。淪亡盡矣。今日之道德。淪亡盡矣。說文明則競尚浮華。振精神則空炫物質¹⁰⁴」，鼓吹精神層面需同化於大和魂，方能成熟的文明化。或文人高肇藩討論婚禮形式時，以儒家思想定義「文明」一詞，試圖奪回詮釋權：「青年兒女。最重自由。往往以眉目為媒妁。擇悅己者從之。……夫文明者。乃尊禮義廉恥而行事。……既不用媒妁而娶妻。則是無禮無恥。既無禮無恥。則非文明也明矣¹⁰⁵」。不過其中不乏政治操作的痕跡。在推揚文明科學榮景時，則讚頌日本當道維新開化之偉績；在貶抑西方專尚物質、道德淪喪時，則呼籲應在精神上同化於日本國民性。

第三種則是對「文明」或「進步」提出質疑。這種質疑並非完全涉及文明的內涵或內容，而是和文明進步論述的操作路徑有關。受鼓吹文明的風氣驅使，大眾容易先入為主地認為西方較優越而一味貶抑傳統，這點亦受到文人的指謫：「吾見夫今世之徒事媚外者。凡禮出歐美。不問得失。雖臭腐亦神奇之。凡禮出華夏。不審美惡。雖前聖亦屏棄之¹⁰⁶」，直曰大眾尚未判定東西文化內涵

¹⁰² 楊肇嘉，〈文明說〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷四》，1920年6月至1921年2月。

¹⁰³ 許子文，〈維持漢學策〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷一》，1918年1月至9月。

¹⁰⁴ 楊建，〈促進同化論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷一》，1918年1月至9月。

¹⁰⁵ 高肇藩，〈婚禮改良議〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷二》，1918年10月至1919年7月。

¹⁰⁶ 陳梅峰，〈婚禮改良議〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷二》，1918年10月至1919年7月。

就斷然推崇西方學問，或是僅僅文明之皮毛而自詡維新之士、傲慢自大者¹⁰⁷，都是文人所不齒。詩人陳材洋則對「新」提出不同見解。陳氏指稱社會雖然是與時俱進的，現在的新亦會變成來日的舊。若只因為追求新意而棄舊，便會喪失歷史累積的文化核心價值。因此他認為「新者時勢之變通。舊者道德之本原。何謂本原。三綱五常是也。何謂時勢。因時制宜是也¹⁰⁸」，在新舊之間必須實事求是地權衡。對於先入為主地崇尚西化的集體思維，仕紳楊肇嘉則曾提出具解構力道的觀點：

誠以聖天子在上。則天下現文明之象。是故放勳配天。堯之德曰
欽明文思。重華協帝。舜之德曰濬哲文明。……越五千餘年。東漸西
被。文明之徽號。已暨東西。是以戰勝之國。曰文明國。戰勝之民。曰
文明民。戰勝之器。曰文明利器。百事文明。自謂軼堯邁舜。駕唐虞而
上之。噫亦豪矣哉。¹⁰⁹

楊氏指出大眾所認為的「文明」，在古時指的是聖道德教；在近世則是武力制霸的一方便自稱文明，且自豪能超越堯舜之德。這個觀點很貼近於後殖民視野中透過武力擴張殖民版圖的「西方」，其強盛與優越地位的論述建構路徑。也就是說，在近世誰能武力制勝，誰就是文明的代表。其中，武力又與工業化、科學相連結。以科學稱尚的西方中心主義昭然若揭。雖然上述批評的立場大多都是維護傳統，但不失為重要的觀察。可以看出在傳統文人的活動圈內，對文明的見解亦是多元紛陳、莫衷一是的。

¹⁰⁷ 「我台灣青年之輩。不務究厥真理。以圖進化。或只拾得文明維新之皮毛。輒自詡為文明維新之人物。稍得社會位置。即便傲慢尊長。旁若無人。甚者且籍文明維新為口頭禪。而肆其種種野蠻之行為。諸如此類。不一而足。是誠文明之玷也。」林水火，〈台灣青年之自覺論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷二》，1918年10月至1919年7月。

¹⁰⁸ 陳材洋，〈尊師說〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷三》，1919年8月至1920年5月。

¹⁰⁹ 楊肇嘉，〈文明說〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷四》，1920年6月至1921年2月。

（二）《臺灣民報》系列：文明論述下的儒家思想

根據臺灣文學學者張修慎的研究¹¹⁰，知識分子自 1921 年起於《臺灣青年》系列中發展出「臺灣文化論」，意在透過兼容傳統文化與文明知識來建構漢民族的特殊性，作為推展「民族自決」來抵抗殖民的理念基礎。然而他們在新舊文化之間的取舍是矛盾的：一方面試圖保存傳統，一方面則以打破舊有陋習為取向。這段摘要大略展現了革新派東西兼並的文化觀點，不過事實上，仍大多是以西方文明為進步的指標。例如：

世界之大、人類之眾、種族之分、各自為國、……雖趨尚嗜好之各有不同、而其為人類之生活也則一、是以競爭之所由起也、科學之所由與也、物競天擇、適者生存、物質上精神上、盡人智之所及、極人力之所能。¹¹¹

文人謝星樓認為，各國、各種族之間即使有文化或風情的差異性，然皆應以社會達爾文主義及科學為至上，達至同一種水平。其中的進步主義便不證自明。另外，同樣在 1920 年代，革新派在知識交流圈中一方面受到五四思潮影響，展開對疲弱不振的中國舊社會的反省。而相似文化源流的臺灣舊社會元素，則是革新派可以實踐、革除的對象。另一方面，革新派則透過新文化運動來反抗殖民統治的專制制度，包括提倡白話文運動來普及新知於大眾、倡議本島人自治等。這兩條除舊佈新的推動來源皆以注重個人人權的「自由」、「平等」為出發點。因此，無論舊社會的官僚制度，或是日殖民的專制統治，皆成為眾矢之的。

¹¹⁰ 張修慎，《近代臺灣知識分子的軌跡》（新竹市：交大出版社，2015 年），頁 33-44。

¹¹¹ 醒如（謝星樓），〈見賢思齊〉，《臺灣民報》，第 3 號（1923 年 5 月 15 日），第 2 版。

反專制的言論甚囂塵上，砲火不免地便往儒家思想開轟。例如民報幹事黃周（醒民）便指出「現在的世界、到處都是提唱改造改造、提唱廢棄舊時代的專制主義、而將社會改為民本化。……現代的政治、很官僚的專制的¹¹²」，並提倡透過改造家庭來推翻臺灣社會殘存的專制風氣。社會運動者黃呈聰則在〈家庭制度的將來〉一文，對舊家庭制度猛烈反省。他援引五四運動領袖陳獨秀言「忠孝節義、奴隸之道德也¹¹³」，也引用中國政治家高一涵指出孔子是君權尊重的論者、思想的專制家，一口咬定儒家是舊社會專制的源頭。因此改造家庭制度便成為根本且立即的措施。在該文中，儒家思想就有一段被落後化的描述：

君主專制、多利用此家庭制度、以束縛人民的自由、……儒家以孝弟二字為兩千年來專制政治和家族制度聯結之根幹、實在很難得動搖、……家庭制度也是要改換適今於現代的生活、社會才能進步發達了。¹¹⁴

自由已成現代的進步風氣，孝悌觀念就被形塑成專制的來源。然而，這樣提倡自由與反專制的思想不只坐落在政治體制上。在婦女與婚姻等性別議題方面，舊社會遺緒亦難逃於革新派的針砭。轉引上海若霞女士的〈女子在社會上的注意〉一文，重申了新思想的核心價值與線性史觀：

「自由」、「平等」、和「獨立」的字樣、已經成世界的共同的字樣了。……但是我們女性受了男性的壓迫並非一時、來歷已久、根蒂既深、若沒有充分的覺悟、是不能夠爭自由、爭平等、和獨立的。¹¹⁵

¹¹² 醒民，〈提倡家庭的改造〉，《臺灣民報》，第2號（1923年5月1日），第4版。

¹¹³ 陳獨秀，〈敬告青年〉，《臺灣民報》，第7號（1923年9月1日），第3版。

¹¹⁴ 劍如，〈家族制度的將來〉，《臺灣民報》，2卷7號（1924年4月21日），第3版。

¹¹⁵ 若霞女士，〈女子在社會上的注意〉，《臺灣民報》，第8號（1923年10月15日），第9版。

除此之外，諸如「節婦烈女¹¹⁶」、「男尊女卑」、「女子無才便是德¹¹⁷」等濃厚儒家氣息的用語，皆是飽受革新派抨擊的關鍵詞。〈對於婚姻的我見〉一文則認為舊社會的父母以孝為名實，箝制子女來絕對服從尊長的權威¹¹⁸。可以說，推崇個人權利、自由與平等的呼聲，無論在兩人戀愛、家庭或社會群體都可見明顯的蹤跡。

但不可忽略的，排除舊陋、開展新知只是《臺灣民報》內容的一部分，提倡保存、推揚舊思想的文獻亦散見其中。〈漢學復興之前驅〉一文直稱「漢學為東洋文明之精華。而軒黃孫子之所寶惜者¹¹⁹」，呼籲開設漢文講習會，招攬會員以繼漢學之流。〈東洋文化振興論〉則言「對孔孟周程朱陸陽明等諸先覺的學問根底須要體認、有人笑儒教為迂遠學問、這是極矛盾的話¹²⁰」，以儒家視角駁斥資本主義與反儒的論點。〈女子漢學研究會徵求會員書〉一文甚至指謫新女性「不知倫理貞操、順親敬長¹²¹」；並明言反而要藉儒教修養方能企及平等自由的幸福，和革新派的論述相異旨趣。不過在民報中，傳統派的聲量終究不是多數。

綜論以上，臺灣民報系列中文明論述多是從自由、平等為發跡，來對抗舊社會或殖民的專制體制。在其中，儒家思想確實相形見绌。尤其在女性、婚姻

¹¹⁶ 「『自古以來、有節婦烈女、那有男子守貞』是！如果這樣看來、我們社會就是信了貞操是女人獨有的道德、男子就可免受此束縛了。……我想他就是迷信古來的傳統的思想、不知細心思想了」。醒民，〈貞操的新觀念〉，《臺灣民報》，2卷1號（1924年1月1日），第2版。

¹¹⁷ 「老大的中國、人民的思想、經過了幾多翻翻覆覆、為著社會不良、才有甚麼階級、甚麼『男尊女卑』的等等胡說」、「『女子無才便是德』、這句萬惡的話、深印人腦」。呂今吾，〈女子在社會上應處的地位〉，《臺灣民報》，第8號（1923年10月15日），第9版。

¹¹⁸ 連光風，〈對於婚姻的我見〉，《臺灣民報》，2卷9號（1924年6月1日），第12版。

¹¹⁹ 本報訊，〈漢學復興之前驅〉，《臺灣民報》，2卷1號（1924年1月1日），第12版。

¹²⁰ 安岡正篤著，王錫鈞譯，〈東洋文化振興論〉，《臺灣民報》，2卷15號（1924年8月11日），第6版。

¹²¹ 吳瑣雲女士，〈女子漢學研究會徵求會員書〉，《臺灣民報》，2卷5號（1924年3月21日），第9版。

與家庭的議題，明顯感受儒家思想被落後化、他者化的處境。而這恰好與以人倫為核心的儒家思想相拮抗。

第三節 儒學與舊文學的關係軌跡——以《崇文社文集》為例

如上節討論所示，《臺灣民報》系列強調個人自由與平等來反對傳統的箝限專制。《崇文社文集》則或以維繫傳統、或以親日立場捍衛傳統文化。這兩份刊物的立場和彼此的文學觀是相近的。新文學派著眼在透過言文一致來普及文明知識；反之，舊文學派則透過保存舊文學來保留文化（道德）傳統。在本節，我將先鋪敘舊文學的立場。

作為舊文人的發言重鎮，《崇文社文集》在文學論爭中並沒有積極參與，因此在先行研究中不常被引用。但在論爭期間，不時有相關的刊登文稿，若有似無地呼應論爭的內容。自 1918 年徵稿開始，部分主題已相當具有對漢文消亡的危機意識。這種危機感，一方面來自殖民者意欲逐步廢禁漢文教育、刊物與漢學書房的政策。一方面則是新學與新文化的風潮壓境而來，舊思想被棄如敝屣。數篇主題如：「維持漢學策」、「漢學起衰論」、「文學興國論」、「新學說利害論」等，就是文人借題發闡革弊方法的例證。

（一）舊文學的定義與「漢文」、「漢學」的關係

根據日本文學研究者鈴木貞美的研究¹²²，中國所謂「文學」的詞源可以追溯到戰國的《論語》。「文學」一詞經歷將近兩千年的演變，可指涉為儒家學說、史學、官名、經學、詩詞歌賦……等等。但無論是何者，都與儒家思想，

¹²² 鈴木貞美著，王成譯，《文學的概念》（北京：中央編譯出版社，2011年），頁 41-52。

以及儒家式官制與文教制度大有關係。即使是藝術創作，有部分仍不脫於崇德教化的作用。時空回到殖民時期臺灣，儒者對舊文學的定義仍然若合符節。正如《臺灣通史》著者連橫在〈臺灣詠史·跋〉提及：「今之學子。口未讀六藝之書。目未接百家之論。耳未聆離騷樂府之音。而囁囁然曰。漢文可廢。漢文可廢¹²³」崇文社文人對「文學」的定義與道德觀，並不脫六藝、百家、樂府的範疇。例如西瀛吟社創立人陳錫如於〈漢學起衰論〉曾說：

原夫漢學之所由來。即道學之所由寄。而為中國文學之通稱者也。蓋文以載道。言文學而道學在其中矣。試即中國歷代文學道學之興廢盛衰。修舉振起。而約略言之溯自唐虞之世。衍十六字心傳以相授受。堯以是傳之舜。舜以是傳之禹。禹以是傳之文武周公。此固道學之事。其時尚未有漢學之名也。¹²⁴

陳錫如認為「漢學」就是「道學」的另稱，而可以以「文學」通稱。這裡文學的定義雖看似廣義，仍較侷限於自堯、舜、禹、文、武、周公再續於孔子的中華道統。而文人莊子淵的〈維持漢學策〉¹²⁵中對漢學的定義，統括古往與今人大多通認的中國文學範疇，即包括經史子集，要義在於闡明聖賢之義理；詩詞歌賦具有各自的文學功能，但並不一味以「以文載道」通盤認定。據此可推知舊文人的文學觀非必定具有勸善懲戒的道德性質。不過莊子淵卻將漢文與漢學視作一體。所謂「一體」，意即漢文的艱澀就是漢學的內質；倘若漢文失去艱澀雕砌的特色，就等同漢學失去了淵博的學問基底。因此漢文反而不可毀棄。雖然本篇刊出的時間早於白話文運動以前，但或可就此處的解釋推測，傳統文人對日後推行白話文的反應。

¹²³ 連橫，〈臺灣詠史·跋〉，收錄於《臺灣詩薈》第10號（1924年2月）。

¹²⁴ 陳錫如，〈漢學起衰論〉，彰化崇文社，《崇文社文集·卷五》，1921年3月至1922年2月。

¹²⁵ 莊子淵，〈維持漢學策〉，彰化崇文社，《崇文社文集·卷一》，1918年1月至9月。

不過亦有與莊子淵的思維有所出入者。例如許子文直指漢文只是漢學的一小部分，即使「漢文雖廢。而漢學仍如故也¹²⁶」。他斥責臺民因喜新學而摒棄漢學、不能忠君愛國的同時，更說：「廢漢學猶可言也。不奉敕語。其罪彌天矣。惡在其為民也¹²⁷」。姑且不論許氏的親日傾向，可見他對道德教化與忠君愛國的重視，可能大於對漢文的保存。

其他有關文學定義的內容則大同小異，如基隆地區文人陳庭瑞¹²⁸認為文學仍應以道德為本，抒情暢懷為末。著名傳統詩人王則修則論道與詩文的關係：「莫窺漢學之精微。縱亦詩追李杜。文逐馬班。而無道以樹厥本根。則詩或流於蕩。文或流於靡¹²⁹」，若人沒有「道」，則闡發的詩文亦容易流於疲弊，可見文學多是以道德為核心價值。大抵而言，漢學、漢文與文學的內涵是環環相扣的。上述提及的文學定義雖多將文學意義狹化為「載道」、「道德」，但仍可說明當時的儒者，多認定儒學與文學有牢不可破的連結。

（二）舊文學的功能性與道德框架

對儒者而言，國家的盛亡與道德的興衰是密切攸關的。倘若社會講究崇德棄利，則亂世歸安而寧。倘若文學作為儒家思想的主要載體之一，文學的功能性自然聚焦在「如何載道」來經世濟民。以文人王貴的論據為代表，〈維持漢學策〉說明漢學維持社會祥和的作用：

¹²⁶ 許子文，〈維持漢學策〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷一》，1918年1月至9月。

¹²⁷ 同註 126。

¹²⁸ 陳庭瑞，〈漢學興廢說〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷八》，1925年6月至1926年12月。

¹²⁹ 王則修，〈漢學起衰論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷五》，1921年3月至1922年2月。

是漢學為聖道之功臣。實六經之流裔也。無漢學。則六經之廢弛。
六經廢弛。則聖道不彰。聖道不彰。則綱紀倫常。由此而墜。亂賊篡
弑。由此而興。¹³⁰

漢學是讓綱紀倫常能流佈於社會的有機體，亦是文化精神的漢學與實踐聖道之間的橋樑。文學除了能鞏固社會的道德教化，香草吟社成立人許稼秋¹³¹與王則修¹³²亦提出文學是邦國運作的基礎，具有打造國家良才的功能。儒者會重提文學的重要性，一方面是漢文在殖民統治下逐漸被日語取代，有衰亡的趨勢；另一方面則是儒者大多有共識，在崇尚自由平等的文明風氣下，臺灣社會已逐漸背離仁義，轉而追求個人欲望。這是國家腐敗的發端，因此文人不得不重振（舊）文學來保存漢學、扼挽頹風。瀛社社員劉文達¹³³就指出文明新學的內涵在尚武、競爭與提升智識，卻讓國家「文明極點，變為野蠻」，不如「偃武修文，化干戈為玉帛」。這幾位儒者的言論，除了提及文學具有轉化社會的功能外，也帶出本研究前文推測的：正是時代氛圍的急遽變化，導致文學與儒學式微。

以上概略梳理了崇文社文人對於文學的定義仍多以載道、經世濟民為主，並且漢文、漢學與文學之間具有緊密關係。單就《崇文社文集》的內容而言，並未提及若漢文由文言文轉為白話文，是否會造成漢文的流弊，或文學價值的遺失。但就以上脈絡來看，原是博深精奧的文言文被轉化成平易的白話文，其中深意的被抹消，自然會使文人反彈。為進一步開展討論，我將在下節分析

¹³⁰ 王貴，〈維持漢學策〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷一》，1918年1月至9月。

¹³¹ 許稼秋，〈維持漢學策〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷一》，1918年1月至9月。

¹³² 王則修，〈文學興國論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷六》，1922年3月至1923年8月。

¹³³ 劉文達，〈文學興國論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷六》，1922年3月至1923年8月。

《臺灣民報》系列中有關新文學發展的重要篇章，並加入《崇文社文集》的分析內容，作為新文學發展的參照討論。

第四節 《臺灣民報》中新文學的發展軌跡

早在 1920 年代新舊文學論爭以前，臺灣已有新文學的概念。翁聖峰指出在 1900 年代已可見討論新體詩與言文一致的史料，且當時的傳統文人亦嘗試革新文學傳統¹³⁴。這些文學現代性觀念多源自日本，說明那是另一異於 1920 年代新舊文學的發展脈絡。不過 1920 年以前的史料仍舊少見。若要凸顯文明進步論在文學場域的作用與效應，1920 年代的新文學運動仍不失為一個重要觀察點。

1920 年代的白話文與新文學運動，與島內引介文明新知、西方文學、中國新文學運動、日本近代文學等知識思潮緊密相關¹³⁵，都是東亞內部試圖追趕上西方文明的進步驅動力。根據現有研究成果¹³⁶，彼時新文學運動的發展可簡要總結為以下三點：1. 藉由語言形式的轉化，白話文能更易普及文明新知於大眾；2. 文學形式、內涵的進化與新革命，打破舊有的文學限制，強調文學的自然、抒情、寫實；3. 一面跟隨祖國（中國）新文學的進步步伐，一面嘗試躋身於世界文學。我將在下文聚焦新文學與舊文學的互動關係。

（一）白話文與漢文的關係

根據臺灣史學者陳培豐的研究¹³⁷，1920 年代臺灣白話文運動的興起，和追

¹³⁴ 翁聖峰，〈被遮蔽的臺灣新學與「新」文學（1895-1920）〉，《臺灣風物》，70 卷 4 期（2020 年 12 月），頁 25-63。

¹³⁵ 翁聖峰，《日據時期臺灣新舊文學論爭新探》（臺北市：五南圖書出版，2007 年），頁 23-77。

¹³⁶ 相關著作如：葉連鵬，〈重讀日據時期臺灣新舊文學論戰——起因、過程與結果的再思考〉，《臺灣文學學報》，第 2 期（2001 年 2 月），頁 33-66。黃美娥，《重層現代性鏡像：日治時代臺灣傳統文人的文化視域與文學想像》（臺北市：麥田出版，2004 年）。陳芳明，《臺灣新文學史》（臺北市：聯經出版，2011 年）。

¹³⁷ 陳培豐著，王興安、鳳氣至純平譯，〈「同化」的同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代

求文明進步是直接相繫的。革新派欲「同化於文明」，摹仿日本明治維新與中國白話文運動等「言文一致」的國際潮流。其目的在建立對傳播文明新知更有效率的語言系統，並且藉由這個系統普及文明知識於眾人，來實踐抵殖民與政治抗爭。那麼漢文做為具巧作、雕琢的語言，在傳播文明知識上確實不符合「效率」的定義。於是在改革的呼聲裏，漢文逐漸的被斥為「不夠進步」的語言。而同樣在 20 年代新舊文學論爭，新文學派火力集中在舊詩社積習成弊的創作風氣，隨後也連帶批判了整個中國文學傳統。例如雕砌死板的文句、擊鉢吟、以詩作邀名等看似不名譽的陋習。在批判詩社陋習背後，更大的的是對舊文學的反對和摒棄，不外乎是排斥貴族式文學、艱澀難懂的文學形式。以後殖民研究的視角來審視，當中亦有優越／落後二元系統的操作痕跡。

我亦初步觀察到，白話文運動的論述有拮抗或排擠漢文的效應。整個路徑首先是「漢文被認定為不夠有效率」到「漢文落後有害」，之後到「漢文有被摒棄、取代的可能」，後文會舉例說明。若再加上前一節所論證出「漢文」、「漢學」、「文學」、「儒家思想」之間存在的緊密聯繫，便能間接論證儒家思想也跟著落後化了。

提倡白話文的起初，白話文猶有「解釋艱澀漢文」的功能，來維繫搖搖日墜的漢文傳統，並廣布予大眾學習。例如提倡白話文先鋒之一的陳端明即於〈日用文鼓吹論〉一文中提及：「典言古語，非不佳也，因墨守舊套。……第以漢文浩瀚，如約而簡之，革為白文。使人人皆易學易知，具可以表其真意。¹³⁸」雖然陳端明直指典言古語是墨守舊套，有意革新的意味。但對於漢文在殖民統治下的日漸衰亡，陳氏亦認為不可，猶有將白話文作為翻譯工具的動機。

化與認同》(臺北市：麥田出版，2006 年)，頁 305-384。

¹³⁸ 陳端明，〈日用文鼓吹論〉，《臺灣青年》，3 卷 6 期（1921 年 12 月 15 日）。

臺灣文化協會重要成員黃呈聰發表〈普及白話文的新使命〉一文後，語言和「時代進步」的觀念被強調出來：文明需要新的語言來普及，摹仿古人作文跟不上世界潮流。論述中則已出現貶抑漢學的意味：

文章能裨益人類，也能毒害於人類，設使所記載的思想，是科學尚未發達的時代，有種種假想的或神秘的誤傳的做想一種的事實，傳到民眾，把民眾的腦裏灌注了，人就迷信固執，不應時代的推移，這就是我們的社會發達太遲的一個大原因。¹³⁹

倘若將語言及進步的邏輯串在一起就會形成：白話文與科學是進步的一端，漢文與前近代則為落後的一端。而且黃呈聰還落入了民族主義式的文化階序想像，說「中國未革命以前，清朝把中國民眾留住做一個世界舊文明的老大國，單守舊來的文化為頂好，國民沒有活氣，也沒有革新的氣象¹⁴⁰」。但通篇文中並未論及古典文學或中國文化究竟哪裡鄙陋，中國文化被他者化為扁平的、古老的陋習。

《臺灣民報》創立人黃朝琴則以〈漢文改革論〉一文承前「大眾文化普及」的論調，有力道地抨擊菁英階級的艱澀漢文。但他一面鼓吹言文一致，一面認為白話文「一來可以通達漢文的門徑，二來可以做學官話的基礎¹⁴¹」。其通篇的語調，是希望以白話文為主要通行文體，漢文則淪落次要的位置。有趣的是，同是《臺灣民報》創立人的蔡惠如（蔡鐵生）¹⁴²有感漢文的衰亡，希冀透過白話文來「保存我們的固有文化」。姑且不論蔡氏所謂「漢文」是指文言文或

¹³⁹ 黃呈聰，〈論普及白話文的新使命〉，《臺灣》，4卷1期（1923年1月1日）。

¹⁴⁰ 同註139。

¹⁴¹ 黃朝琴，〈漢文改革論〉，《臺灣》，4卷1期（1923年2月1日）。

¹⁴² 蔡鐵生，〈祝臺灣民報創刊〉，《臺灣民報》，第1號（1923年4月15日），第2版。

是國語政策下的漢族語文，截至目前的討論，白話文已有被認定為保存漢文化，並且能取代傳統漢文成為漢族主要語言的趨勢。

白話文與漢文的關係大致定調。在革新派的主流論述中，白話文已有超越文言文，並摒棄漢學甚或成為漢學代言者的意味。文言文的地位已不可同日而語，依附在文言文的漢學亦受到貶抑。茲以佐證的是一篇社論¹⁴³提及：「因鑑著臺灣的漢文，為了一種偏見的制度所束縛，不但日亦廢棄，且又少有獎勵的機會」。撰文者後來聽聞臺北某女士設立了「女子漢學研究會」，他是「何等意外的歡喜」、「佩服女士的偉業」。這則社論驗證了漢文與漢學的關係。革新派對漢文的毀棄可能連帶致損漢學的地位，使傳統派不得不立漢學研究會以維保存。

（二）新文學的功能與道德觀的變遷

如前文所述，舊文學雖有相當的藝術性，但舊文學仍以載道為主要標的。當「文學」的概念從舊過渡到新時，道德仍是新文學非常關注的價值；只是相對的，新文學摒棄道德教化的文字內容，改由直抒情感、力求寫實，將道德的裁判權交給讀者自行決斷。據此，我以「道德觀變遷」一詞來指認這個文學內涵的過渡現象：道德觀在新舊文學轉型的場域中並沒有消褪，而是轉為另一種形式持續作用¹⁴⁴。新文人捨去了古典道德勸說的敘事模式，並認為「自由」是很關鍵的道德核心。因此文學須自由抒發情感，亦要讀者透過自由情感去判定事物的是非善惡。雖然寫作者不直接以文字涉入、影響讀者的道德判準，但作者的題材選擇與寫作手法仍具相當的道德意識。

例如，新文學著名推手張我軍曾援引了中國文學革命的「八不主義」，試圖

¹⁴³ 無名氏，〈女子興漢學的先聲〉，《臺灣民報》，第14號（1923年12月21日），第6版。

¹⁴⁴ 翁聖峰的研究提到，當時新文學的定義亦有所謂「載道」，但這個「道」是反對過度拘泥固有的道德規範，以新思想來啟迪民智，和儒家的「道」不同。翁聖峰，《日據時期臺灣新舊文學論爭新探》（臺北市：五南圖書出版，2007年），頁228。

奠定新文學的發展基礎。當解釋所謂「言之無物」時，他將道德與新文學視作扞格的對立面：

這裡所謂物，乃指思想與情感兩者，並不是古人之所謂「文以載道」之「道」。情感是文學的生命，思想是文學的血液，……沒有情感、沒有思想的文學，也從根本失掉其為文學的資格。¹⁴⁵

這段話等於指認了所謂「道」乃非情感亦非思想之物，不足做為文學的題材。此話一出，即表明新文學與儒學扯不上關係，新文學的宗旨便是闡述情感與思想而言的。大抵來看，新文學內涵的論述已疏遠了儒家思想，專注新式的文學格律、題材和抒發個人情感的創作路線。這點可以個別從主流的文學形式：詩與小說來淺探。

在詩的方面，同樣沿著中國文學革命的觀念而生，左傾的社會運動者蔡孝乾力求革新舊詩格律的形式與字數的束縛，追求自由的情感流露：

若想有一種新內容和新精神，不能不先打破那些束縛精神的枷鎖鐐銬。……五七言八句的律詩，決不能容豐富的材料，二十八字的絕句，決不能寫精密的觀察，長短一定的五言七言決不能委婉達出高深的理想與複雜的感情。¹⁴⁶

小說方面，則以寫實手法敘寫社會底層的貧苦生活，警示讀者以良知自主判斷其中甘苦，達到反省社會陰暗面的效果。例如當時的左派運動者張梗在〈討論舊小說的改革問題〉中提到：

¹⁴⁵ 張我軍，〈請合力折下這座敗草穢中的破舊殿堂〉，《臺灣民報》，3卷1號（1925年1月1日），第5版。

¹⁴⁶ 蔡孝乾，〈中國新文學概觀（一）〉，《臺灣民報》，3卷12號（1925年4月21日），第12版。

小說是描寫赤裸裸的人生，將人生世相沒有毫厘的裝飾，拋在讀者的眼前，任讀者自己解剖分拆，任讀者自去研究解決……小說非教訓的提供人生的改造問題，立意不同，態度自異，若必以「寓褒貶別善惡」的這筆臨小說，定要弄出「含意深藏」篇中所論笑話出來。¹⁴⁷

我們可以初步推測，無論新舊文學都保有「道德勸戒」的功能。但兩者所重視的道德觀內涵已變異，所以各自對於「道德勸戒」的表現已截然不同。在趨尚自由的風氣下，專制與箝制個人自由（包含抒發情感）反而是一種陳舊和不道德的行為，因而和儒家的「克己復禮」相逕庭。換個方式說，在舊文學觀裡，儒家採用理性的規範和制約來進行道德勸化。而到了新文學，則轉由自由情感和寫實題材來呼籲大眾、引發反省。但是舊文學中的道德勸化範式，卻被新文學派當作古板、陳腐的套路。文學場域的道德變遷，或可旁證儒學的式微。

第五節 舊文學在新文學醞釀期的參照位置

新文學的誕生是西方思潮的影響結果，在生成的過程亦可能具有「西方」一樣自恃文化優越的性格。如前文所述，舊文學一直是新文人不斷批判的對象。而據我的觀察，這個時期的新文學似乎尚未有明確的主體，它最初的主體多是（但非絕對）經由「不要舊文學的什麼」來去認定「新文學要（是）什麼」。也就是說，沒有舊文學作為參照點，新文學不會迅速確立自身的主體性。因此，我認為新文學的誕生，部份是藉由排除舊文學來指認自己的位置。

在數篇提倡白話文的文獻中，舊文學就是以西方之外的落後形象登場。例如「西歐諸國……早悟日用文以簡便為旨，……我念臺灣，則不然，……，文

¹⁴⁷ 張梗，〈討論舊小說的改革問題（四）〉，《臺灣民報》，2卷20號（1924年10月11日），第15版。

體上株守舊套，依然不改，徒尚浮華故典，表意不誠¹⁴⁸」、「我們的同胞若是曉得白話文，便可以向中國買得現代的新書和報紙雜誌來啟發我們鬱積沉迷的社會¹⁴⁹」，其中都有貶低舊文學與舊社會風氣的意味。黃朝琴在〈漢文改革論〉¹⁵⁰中則提到：「因為中國有這種文學的障礙，你們智識階級不但與歐美的土蠻相隔絕，並且同爾們自己的人民亦相隔絕」、「西洋人的快進步，就是他們的文字簡單言話一致，漢民族的退步，就是他們的文字煩雜」，這裡則展示了西方似乎永遠維持在一個進步、文明的位置，而漢民族身處落後，必須實踐與西方一樣的做法，方能迎頭趕上。

平心而論，並不是不能借用舊文學來凸顯白話文的功能與重要性。然而一旦牽涉到了二元的優劣比較，就容易分判出文化階序，最終形成權力關係。若從酒井直樹的論點¹⁵¹來觀察，這種比較法正是將西方高置於普遍主義的位階，認定西方化（近代化）的新文學具有普遍性價值；作為被西方排除在外的、被他者化的漢學與舊文學，就容易被粗糙且片面地詮釋，只為了襯托出西方的高尚地位。更明顯的例子，是當時聲量最大的張我軍首度開炮就強烈詆毀：

不然諸君怎的不讀些有用的書，來實際應用於社會，而每日只知道做些似是而非的詩，來做詩韻合解的奴隸，或講什麼八股文章，替先人保存臭味。（臺灣的詩文等，從不見過真正有文學價值的，且又不思改革，只在糞堆裏滾來滾去，滾道百年千年，也只是滾得一身臭糞。）¹⁵²

¹⁴⁸ 陳端明，〈日用文鼓吹論〉，《臺灣青年》，3卷6期（1921年12月15日）。

¹⁴⁹ 黃呈聰，〈論普及白話文的新使命〉，《臺灣》，4卷1期（1923年1月1日）。

¹⁵⁰ 黃朝琴，〈漢文改革論〉，《臺灣》，4卷1期（1923年2月1日）。

¹⁵¹ 酒井直樹，〈現代性與其批判：普遍主義與特殊主義的問題〉，收錄於 陳光興編，《超克「現代」：臺社後/殖民讀本（下冊）》（臺北：臺灣社會研究雜誌，2010年），頁147-173。

¹⁵² 張我軍，〈致臺灣青年的一封信〉，《臺灣民報》，2卷7號（1924年4月21日），第10版。

舊文學被批評得一文不值，毫無可取之處。隨後的〈糟糕的臺灣文學界〉¹⁵³，猛力抨擊舊文學暗淡、幼稚，充斥「偷懶好名的惡習」，將詩壇罵得面目全非。文中曾詰問舊詩人何謂（新）文學，但最終並未解釋。〈為臺灣的文學界一哭〉¹⁵⁴一文則猛烈回應連雅堂的「漢文可廢」說，批評對方是「反對新文學而又不知道新文學是甚麼的人」，並對其一番諷刺，但亦未正面回應何謂新文學。到了〈請合力折下這座敗草穢中的破舊殿堂〉¹⁵⁵除了以負面字眼抨擊舊文學的不是，張我軍另引用了「八不主義」來闡述新文學的內涵。然而八不主義的內容，都是對革新派所認定的舊文學的陋習加以駁斥和排除。經由排除，得知新文學內涵在於去除格律與用字的限制，以自由抒發情感與思想。在此篇以後，張我軍的其他刊文才陸續出現介紹新文學的內容，但仍一面貶抑舊文學。無論起初一面倒地批判舊文學是否為戰略性佈局¹⁵⁶，不難感覺藉由舊文學的頹敗來襯托新文學的高尚的意味。

除了張我軍，其他刊文亦有類似的傾向。文人潤徽生¹⁵⁷指出舊文學拘泥工整格律過於艱難，並批評臺灣只重視舊文學而輕忽文明新知。張梗的〈討論舊小說的改革問題〉¹⁵⁸系列，宗旨是期許改造舊小說的鄙俗來促使文學進化。內文較多篇幅先是對舊文學展開惡評，再提倡科學以挽舊文學的弊病。例如批評

¹⁵³ 一郎（張我軍），〈糟糕的臺灣文學界〉，《臺灣民報》，2卷24號（1924年11月21日），第6版。

¹⁵⁴ 一郎（張我軍），〈為臺灣的文學界一哭〉，《臺灣民報》，2卷24號（1924年12月11日），第10版。

¹⁵⁵ 張我軍，〈請合力折下這座敗草穢中的破舊殿堂〉，《臺灣民報》，3卷1號（1925年1月1日），第5版。

¹⁵⁶ 「自從去冬我引了文學革命軍到臺灣以來，在起初的三四個月間，雖也引起了很大的反動，但那不過是幾個舊文學的殘壘的小卒出來罵陣的罷了，由此可以知道臺灣的舊派文學不值一駁或一笑。於是我們第二步是建設了。」引文自張我軍，〈新文學運動的意義〉，《臺灣民報》，第67號（1925年8月26日），第19版。

¹⁵⁷ 潤徽生，〈論文學〉，《臺灣民報》，第14號（1923年12月21日），第3版。

¹⁵⁸ 張梗，〈討論舊小說的改革問題〉，分6次刊登，發表於《臺灣民報》，1924年9月11日至1924年11月11日。

漢民族「奴隸性、少年老成，無進取的氣象，先時還不過是對於聖賢的學說而已。後來竟敷衍到各方面了」；又批判舊文學小說「動不動就拿出孔老的招牌來嚇倒人……自高身價」、「古八欠缺科學思想，只憑腦裡的攪漿捏出小說，亦無怪其然」，許多都是缺乏確鑿論據的片面詆謗，將舊文學刻板化。

大抵而言，舊文學雖然不是被人人喊打，但確實被化簡為一個落後、缺乏深度、較少正面價值的模型，來提供新文學參照出自身的位置與內涵。更進一步的假設是，後世研究者對臺灣（新）文學的想像也容易沿襲這一套排除舊文學內涵、崇尚新文學價值的二元觀。具體的例子是 1931 年新民報的〈臺灣文學的整理和開拓〉便直截的說：

又那些以文為載道的儒學先生、說起文章就認為「六經之文」讚不絕口—這兩種人都是對於文學觀念的錯誤。文學是人類思想情感的表現、文學是描寫人生、……那些儒學先生所崇仰的載道之文、我們是要束之高閣的了。¹⁵⁹

只要這個二元觀還深植於我們對「文學」的認知，那麼儒家思想就容易被排除於「文學」之外，成為一種異質的存在。

第六節 小結

本章首先考察 1920 年代《崇文社文集》與《臺灣民報》系列的文化論述，得知兩種刊物皆受到文明進步論的影響，但影響程度與再生產的文化論述各有不同。傳統派的《崇文社文集》大多仍維持東西方文化兼融並蓄、或東方超越

¹⁵⁹ 本報訊，〈臺灣文學的整理和開拓〉，《臺灣新民報》，第 375 號（1931 年 8 月 1 日），第 2 版。

西方的觀點。相反的，《臺灣民報》系列在自由平等理念的號召下，較多排除舊思想的專制成分。若與第二章官方文明論述比較，儒家思想的落後化在《臺灣民報》系列的軌跡又稍有不同。前者著重在語言形式，後者則偏近於思想的內涵。

在 1920 年代新舊文學論爭的討論中，本章則大致理出儒家落後化的幾個面向。首先，漢文、漢學、舊文學觀與儒家思想關係密切，四者可說是互為通理。其次，本論文探究出舊文學和新文學各自具有的內涵：舊文學側重以深奧的文言文為載體，以儒學為思想核心的「以文載道」。新文學則追求能有效普及文明新知的白話文為主要語言，並集中在抒發個人情感、追求自由無拘的文學格律。再者，上述無論新文學或舊文學的文學內涵，都具有一定的道德教化功能。不過舊文學更直接闡發儒家哲理與實際應用性的教化勸說。新文學的道德則立基在直抒苦悶心靈，並經由寫實主義的文學表現，使讀者自行決斷是非、警惕善惡。

直觀而論，新舊文學本來沒有優劣之分，僅是內涵不同、形式殊異。但文明進步論從中作梗，「自由」、「重視個人情感」、「利於普及新知」等觀念搖身一變為文化階序的比較標準。新文學因為具有文明性格而昇為較為進步、優越的概念；相對的，舊文學內涵則顯得過時。具體的例證即是，新文學的部份主體性是經由參照舊文學而建立起來的。舊文學時常作為陳舊、腐敗、待被革新的存在，藉以襯托新文學的高尚進步。綜上所述我們便能析出舊文學與儒家思想一同落後化的軌跡。



第四章 「家道西落」：女性、親密關係與家庭中的

儒家落後軌跡

第一節 前言

本章解構儒家等於「男尊女卑」的落後印象。第三章已提及當文明思潮提倡「男女平等」時導致儒家落後化的脈絡，然而該章尚未能盡述在性別議題上儒家與文明思潮的複雜互動，且並未將儒家視為主體，因此本章將聚焦「男尊女卑」論與「男女平等」論之間的互為形構。在臺灣文學領域的性別研究中，多傾向於西方女性主義的理路，意即強調女性應具備獨立自主、不從屬男性或不服膺於父權主義的性格。在這個認知下，舊社會的性別結構往往被塑造為男性壓迫女性的單調二元，包含男性主宰經濟與知識來源，乃至於婚姻與家庭制度以男性為中心等例。而早在日治臺灣的文人交流圈已有類似的論調。如我在第二、三章討論的，受到文明進步論述影響而再生產的對舊社會的批判，易流於扁平、片面、單調的形容。因此，除了上述男性單向壓迫女性的例子之外，通常亦將纏足、納妾、出嫁聘金等物化女性的陋習，歸咎於看似專制、父權的儒家思想。然而革新派批判的儒家，部分是停留在先秦兩漢的儒家，但儒家在兩千餘年的應用與延續下產生的複雜質變，與先秦兩漢時已有落差。我在本章將指出，批判者忽略了儒家性別與道德論述的複雜性，且將儒家視作固著不變的思想體系。這個論點將有助於釐清儒家在近代被建構的落後脈絡。

因此我將爬梳日治臺灣有關性別的論述，鋪陳傳統派和革新派如何詮釋新女性與自由戀愛，並端看儒家在其中落後化的軌跡。使儒家落後化的未必是直斥儒家為落後的論調，更多的是文明進步的文化氛圍。這種氛圍好似一種瀟

鏡，經由這個濾鏡被觀看的儒家才是落後的。並且我將指出，造成儒家落後化的進步論，不僅是女性處境或結婚制度層面的，更可以等同於是道德價值觀層面的。重申當時傳統派的觀點，將有助於釐清舊社會並非專制且單調，而是具有相當的活性。另外，我會嘗試以儒學作為方法，透過新文學文本更立體地呈現這種進步與落後的文化氛圍。這種落後感不只表現在文本中，亦體現在分析這些文本的現當代文學評論裏。然而須留意，臺灣新舊文化轉型期的性別議題本身便龐大且頗具複雜性。日治時期的女性會因現代化歷程而在各個時間點有不同的面貌。除此之外，女性同時受到空間、職業、教育、社會地位等多面向的交織影響而有相異的質性，絕不僅限於革新派與傳統派所描述的輪廓。不過本章仍著重處理新舊文化論述中的文明進步意識形態，期待解開西方中心的框架後，能豐富呈現另一種史觀詮釋。

第二節 革新派觀點：新／舊性別意識的現跡與儒家的落後化

我在第二章討論了資本主義社會的價值體系，注重經濟效益與個人自由；第三章則觀察到，「文學」原本強調「載道」的功能，被轉移至寫實主義與個人抒情，且後者升格成文明進步的道德觀念。接著討論的性別議題若出一轍，女性的權利與地位是最突出的焦點之一，自由戀愛亦一時蔚為風靡。在這兩個議題上，個人、自由、平等同樣演變為進步價值。

（一）走出家庭的文明女性

新女性與舊女性的建構，是兩者相互參照而生的。綜合臺灣史與性別研究

學者洪郁如¹⁶⁰的整理，新女性的想像包含天然足、接受（高等）新式教育、具備經濟能力與獨立自主等特質。相對的，傳統女性的纏足、無教育、經濟依賴家庭男性成員等性格則在文明進步論中被問題化，成為舊的一端。這兩造論述的建構來源則至少囊括了：1.官方推動解纏足、呼籲男女平等、鼓吹女性受教育與從事職業等施令與號召；2.留學生在島外目睹新女性的存在及受解放女性運動的刺激，並攜回島內發酵；3.西式思潮的翻譯與流行。自殖民初期到 1920 年代，新女性與舊女性的輪廓便持續漸長。

有關女性文明化，在殖民初期就有零星論述。例如 1903 年發表於《臺灣日日新報》的〈巾幗文明〉一文，即呼籲中國婦女效仿美國婦女、提倡女權：「望我華人婦女亟為戒除。蓋手足貴率其自然。豈可矯揉造作。尤望皆入學堂。多識文字。嫻習禮義云云¹⁶¹」，分別對應到解纏足和受教育的要旨。1908 年的〈文明婦女〉，指稱士林某申姓婦女具備文明化的特質是「性靜情逸。品正行端……足已解纏¹⁶²」等，並且親受女學校與實業學校美術科等文明教育。相對的，批評、刻板化舊社會的論調亦並陳其中。1905 年的〈纏足禍說〉則直稱舊社會為野蠻之世，女子未受教育則無見識、無德行，往往受無理欺辱或圈禁於畜舍家宅之中，「此支那之婦女。所以毫不知自主自由為何物。更不敢自任其義為有權利之人也¹⁶³」。同年的〈臺俗女界說〉則指稱舊社會刻意幽閉婦女使其不得讀書識字，箝制其聰明、能力與身體來供人賞玩、奴役，作者感嘆世道「豈復有進步之盼望哉¹⁶⁴」。1909 年的〈品紫題紅〉則直言「本島婦女。沿襲支那

¹⁶⁰ 洪郁如著，吳佩珍、吳亦昕譯，《近代臺灣女性史》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2017 年），頁 25-201。

¹⁶¹ 〈巾幗文明〉，《臺灣日日新報》，1903 年 5 月 21 日，第 4 版。

¹⁶² 〈文明婦女〉，《臺灣日日新報》，1908 年 3 月 5 日，第 5 版。

¹⁶³ 〈纏足禍說〉，《臺灣日日新報》，1905 年 7 月 12 日，第 2 版。

¹⁶⁴ 八甲用六，〈臺俗女界說〉，《臺灣日日新報》，1905 年 7 月 30 日，第 4 版。

舊習。墨守聖賢禮教。以為男子治外。女子治內¹⁶⁵」，猶有批判儒家是落後的意味。以上所述，以受教育、解纏足為進步觀點的痕跡已非常明顯。不過其中也有持傳統立場者。例如 1907 年〈教育普及之特徵〉¹⁶⁶一文從儒家觀點出發，指稱女子教育重在四德的「德容功言」，「是皆可從閨門之訓。師氏之教而得之」。且女子之功在輔助丈夫而成「國事之大。學術之微。皆不出家而獲其偶」，肯定女子在「內」的功勞。然這般言論在官報中究竟非是多數。

1920 年代《臺灣民報》中，文明化女性論述更為延伸，包括男女在先天上已具人身自由、經濟與權利等面向的平等同權。反之，「男尊女卑」則源自後天文化或社會的專制結構。除了受教育、解纏足外，爭取女性的經濟獨立是另一個解放指標。根據臺灣史學者楊翠對《臺灣民報》的研究，當時的婦女、民族、無產階級三種解放運動是相互動態作用的，時人對後兩者的關注甚至優先於婦女解放¹⁶⁷。受階級解放運動的影響，許多論述常持唯物史觀認定舊社會女性遭受男性的壓迫（包括纏足），源自於男性在經濟與政治權力的壟斷或獨大。〈中國婦人的解放論〉一文直言男子和女子本是同等，但女子「因為一千年來的保守習慣、不曾有與男子享同一的快樂、受同樣的教育、所以經濟上也不能獨立了¹⁶⁸」。民報編輯王鍾麟的〈婦人問題〉¹⁶⁹則從政治學的角度，肯定男女本來平等，但遠古因男子體格強健擅於漁獵，而女子善於生育、理家，遂定男女的區別。〈女子職業問題〉¹⁷⁰認為女性從業後就能「不恃男子、可免依賴性、並

¹⁶⁵ 〈島政要聞 品紫題紅〉，《臺灣日日新報》，1909 年 5 月 8 日，第 2 版。

¹⁶⁶ 〈教育普及之特徵〉，《臺灣日日新報》，1907 年 8 月 27 日，第 2 版。

¹⁶⁷ 楊翠，《日據時期臺灣婦女解放運動——以《臺灣民報》為分析場域（1920-1932）》（台北市：時報文化出版，1993 年），頁 76-93。

¹⁶⁸ 〈中國婦人的解放論〉，《臺灣民報》，第 2 號（1923 年 5 月 1 日），第 8 版。

¹⁶⁹ 王鍾麟，〈婦人問題（一）〉，《臺灣民報》，第 10 號（1923 年 9 月 1 日），第 2 版。

¹⁷⁰ 〈女子職業問題〉，《臺灣民報》，第 3 號（1923 年 5 月 15 日），第 11 版。

可維持家計、男女可以實現平等了」。〈徹底的婦人解放運動〉¹⁷¹則將資本主義制度的有產階級與無產階級分別代入男性與女性，提出解放女性更根本在教育經濟層面。大致來看，這些論述多強調經濟獨立的重要性，女性離家受教育與工作是在個人、家庭、國家都有益的舉措。

如果從「男主外、女主內」的角度來看，文明女性的論述即是將女性從家庭角色的「內」中抽離，並推延至擁抱知識的、經濟獨立的「外」。當「外」變成女性追求與男性平等的普遍策略，「男外女內」自然就被視作失衡的性別結構。由是觀之，儒家的文化階序落後於西方文明是顯而易見的。其中直接抨擊儒家思想的亦有。上海若霞女士的〈女子在社會上的注意〉¹⁷²，在認定自由、平等、獨立等價值是世界潮流的認知下，批評《禮記》的「外言不入於梱，內言不出於梱」¹⁷³是拘束女子的舊思想。知識分子蘇薌雨（蘇維霖）的〈我的婦女觀〉，討論古時人類不明事理而野合亂交，且母親會將孩子視作財產，形成女性在經濟上宰制男性的母系社會。爾後男性因戰爭而征服、俘虜女性做奴隸和私產，男系制度於焉而生。蘇氏隨後話鋒一轉，猛烈攻擊儒家：

儒教自古以來支配中國的社會、他的婦女觀完全奉「男尊女卑」為天經地義、易經這部書是一部狠（很）舊的東西、裏頭說「天尊地卑、乾坤定矣、卑高以陳、貴賤定矣。」及「乾道成男、坤道成女。」這明明地表出男尊女卑的意思來、儒教很注重禮、禮是分別尊卑、貴賤、男女的東西、他所以要分別尊卑、貴賤、男女等等、莫非擁護特

¹⁷¹ 〈徹底的婦人解放運動〉，《臺灣民報》，第3號（1923年5月15日）第8版。

¹⁷² 上海 若霞女士，〈女子在社會上的注意〉，《臺灣民報》，第8號（1923年10月15日），第9版。

¹⁷³ 該引文正是指男主外女主內。孔穎達（唐），《影印南宋越刊八行本禮記正義》（北京市：北京大學出版社，2014年），頁48。

殊階級、拿婦女當一種私產、所以夫婦有別長幼有序等等的話播滿了儒家的嘴、儒家既然拿「男尊女卑」當天地大義、自然不反對納妾、淫虐婦女。¹⁷⁴

除了發現時人擅以經濟結構詮釋男尊女卑的起因外，可以清楚看出儒家及其道德內涵被單調化，甚至被負面刻板化為私利、擁護男性的。且光是《易經》時代已久就有指責其落後的意味，內含的線性史觀不證而明。

對革新派而言，女性的自由與文明化不僅是個人的，亦須從親密關係著手。也就是推翻傳統專制來瓦解父權主義。下一小節的「自由戀愛」會更彰顯革新派性別論述的脈絡。

（二）打破舊社會專制的自由戀愛

瑞典女性主義學者愛倫·凱（Ellen Key）在自由戀愛原典《戀愛與結婚》（*Love and Marriage*, 1903-1906）中，指明「個人的戀愛為人生最高之價值的確定」¹⁷⁵，且自由戀愛能同時滿足個人與民族的理想，是高尚靈魂與道德的象徵。男女遵循內在自由的情意與渴求，兩情相願地結合或分離。其對抗的，是西方傳統中趨近於義務性、非自願性的、用來維繫社會和諧的結婚形式，且如此的結婚形式恐是賣淫、婚外情等問題衍生的根源。因此合意的戀愛與結婚反而確保婚姻有更忠貞的保障，民族與社會方能在穩定的婚姻基礎中延續。雖然東西方的歷史基礎不大相同，但流傳至臺灣的自由戀愛觀念仍同仇敵愾且熱烈地形成風氣。在相關的論述中，隱約都有「西方」作為指導原則。綜合洪郁如

¹⁷⁴ 蘇維霖，〈我的婦女觀〉，《臺灣民報》，2卷17號（1924年9月11日），第9版。

¹⁷⁵ 愛倫·凱（Ellen Key）著，朱舜琴譯，《戀愛與結婚》（臺北市：國粹書報社，1967年），頁3。

的研究¹⁷⁶，1920年代盛行於臺灣的自由戀愛觀，是崇尚西方進步價值以及對父母媒妁專制主婚的反動。自由戀愛追求兩人精神結合更重於生殖或性欲的交合，精神結合則奠基於兩人的自由交往與發展。而舊社會強調家庭傳宗繁衍的結婚意涵被解讀為偏近生殖來傳宗接代，父母或媒妁主婚則罔顧兩人精神合契與否，因而屬於專制的行為。因此革新派極力欲打破婚姻舊習而建立新的男女結合模型，不僅是為了成全自由的男女，同時有益於社會和諧。

留日學生黃朝琴在〈男女共學與結婚問題〉¹⁷⁷中提倡效法西洋，透過男女共學來打破男女隔閡的習俗。男女在來往認識後的戀愛與結婚才具有品質，且未必比不上媒人合婚。留日學生王敏川的〈結婚問題發端〉指出西方世界沒有婚姻問題，是因為有個人主義、自由主義、平等主義為根柢，男女擇偶結合就沒有強勉娶嫁的困擾。並指出最典型的戀愛「在於道德相齊、智識相等、兩人獨立之人格、求關於性的行為、得為理想化之合意所生之和合也¹⁷⁸」。連光風的〈對於婚姻的我見〉則主張婚姻不單是為了保存種族或滿足性慾，乃是相互熟識的男女結合為一個單位來服務社會。故連氏批判臺灣由父母媒妁主婚是尊長控制子女的權力手段，「不是斷送青年男女的性命、便是犧牲了青年男女的幸福」、「萬不可再沿用惡習了¹⁷⁹」。留日畫家王悅之則援引戰國時期大儒荀子「人本情欲多」的觀點，申論「欲者、心之自由也。兒女戀情、兒女之欲也。雖父母聖人、不能禁也。人類平等、人之欲也。專制之所由崩也¹⁸⁰」。他指出人本來就有欲望，在合理範圍內順從欲望是文明自由的展現，因此父母不應行專制來箝制子女的婚姻。這是革新派中引用儒家來合理化自由戀愛的特例。

¹⁷⁶ 洪郁如著，吳佩珍、吳亦昕譯，《近代臺灣女性史》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2017年），頁205-244。

¹⁷⁷ 黃朝琴，〈男女共學與結婚問題〉，《臺灣》，3卷9期（1922年12月1日）。

¹⁷⁸ 錫舟，〈結婚問題發端〉，《臺灣民報》，第2號（1923年5月1日），第4版。

¹⁷⁹ 礦溪 連光風，〈對於婚姻的我見〉，《臺灣民報》，2卷9號（1924年6月1日），第12版。

¹⁸⁰ 王悅之，〈荀卿非宋鉞寡欲說申論〉，《臺灣民報》，第1號（1923年4月15日），第7版。

洪郁如細緻爬梳了戀愛論述的起源與流變，大抵而言，自由戀愛論述不脫於重視精神戀愛、尊重個人意願、自主婚姻結合等價值。而儒家在其中落後化的脈絡，可從革新派審視舊社會的視角來說明。如同上一小節有關新／舊女性的處境，革新派認為舊社會儼然是專制、剝削、利益於特定階級的象徵。在親密關係中，則認定舊社會的男女不得恣意交往、父母媒妁主訂婚約、嫁娶聘金是陳腐的束縛。戀愛與創造生命是「最大的最自然的、而且最強的欲求¹⁸¹」；反之，傳統束縛有惠於父母或特定族群而有害男女個人的。舊社會幾乎被形容是缺乏秩序，或即使有秩序而仍不人道、箝制的形態。例如左派社會運動者許乃昌的〈婚姻制度的進化概觀〉¹⁸²引用西方研究，主張野蠻時代的人類會雜交，單偶的婚姻制度才在逐漸文明化中演變形成。但在達到一夫一婦前，男女間較少注重親屬關係而發生亂倫。署名車夫的〈戀愛的進化觀〉¹⁸³則將戀愛分作三個階段：過去是肉欲亂倫的獸性行為，屬中國舊社會；現在是形式戀愛，兩人注重彼此的容貌、衣著等外在條件；將來則重精神結合，繁衍、肉體關係則是其次的需求。其中，儒家似乎屬於「過去」的範疇，但明顯和儒家精神有落差。上述觀點都恐有過度簡化舊社會為只追求縱慾或鞏固權力的疑慮。

造成時人片面解讀舊社會的根本原因，就在戀愛論同時內含著文明進步論。洪郁如就指出戀愛論常具備以下線性史觀：

原始時代（肉慾的戀愛）→現實（靈肉一致）→理想世界（靈的欲求）¹⁸⁴

¹⁸¹ 張我軍，〈至上最高道德—戀愛〉，《臺灣民報》，第 57 號（1925 年 10 月 18 日），第 14 版。

¹⁸² 上海 秀湖，〈婚姻制度的進化概觀〉，《臺灣民報》，2 卷 3 號（1924 年 2 月 21 日），第 2 版。

¹⁸³ 車夫，〈戀愛的進化觀〉，《臺灣民報》，2 卷 11 號（1924 年 6 月 21 日），第 11 版。

¹⁸⁴ 洪郁如著，吳佩珍、吳亦昕譯，《近代臺灣女性史》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2017 年），頁 216。

因此，「在批判傳統的結婚制度之際，他們（按：革新派）便站在進化論的立場上，認為家族取向＝生殖取向¹⁸⁵」。綜合前文所示，儒家所處的時代容易被簡約為強調肉慾，此點是不言而喻的。相對的，自由戀愛並非捨棄道德標準而縱欲妄為，它反而是精神與道德的高尚化，且試圖排拒性開放或性汨濫。在選擇對象時，男女的品行或職業是必要看重的條件。例如〈男女社交問題〉主張男女社交公開，才有機會實踐自由戀愛。但人若無高尚道德是「害群之馬。人類的蝨賊……更休言男女社交了¹⁸⁶」，說明具備道德是自由社交的首要條件。並且男女要提防社會中以社交公開為名來騙誘肉體的「惡魔」（應指性開放的風氣）。

不過弔詭的是，革新派一面認為舊社會是肉慾的和強調生殖的，一面又攻擊傳統派唯恐自由戀愛造成性汨濫。也就是說，在革新派眼中，傳統派同時是肉慾又禁慾的矛盾存在。例如留學生黃周的〈貞操的新觀念〉主張貞操應以愛情為基礎，而舊中國的專制結婚並無愛情，固屬糟蹋貞操的行為。他接著提出女性需守貞而男性反而不必的觀念是「強要女子為性的奴隸、永屬自己、故藉口於道德而牽制之、不過是過去男子專制的遺風罷¹⁸⁷」。此話將舊社會的道德視為專尚生殖傳宗與男性階層的專制制度。但張我軍在〈至上最高道德－戀愛〉中謾罵傳統派為「一班可憐的人、對於兩性關係、只知道有性交和生殖作用、而不知有尊貴的神聖的戀愛¹⁸⁸」，猶言傳統派禁止男女自由往來是擔心淫亂的問題。這種對傳統的矛盾見解，一部分固然可能是傳統派裏有假道學者流¹⁸⁹，但

¹⁸⁵ 同註 184。

¹⁸⁶ 〈男女社交問題〉，《臺灣民報》，2 卷 1 號（1924 年 1 月 1 日），第 12 版。

¹⁸⁷ 醒民（黃周），〈貞操的新觀念〉，《臺灣民報》，2 卷 1 號（1924 年 1 月 1 日），第 2 版。

¹⁸⁸ 張我軍，〈至上最高道德－戀愛〉，《臺灣民報》，第 57 號（1925 年 10 月 18 日），第 14 版。

¹⁸⁹ 傳統派文人被輕視的部分原因，是其中有推崇孔聖道但表裏不一的衛道家，被認為根本沒資格批評新文化。例如〈冷藏庫〉批評一群道學家感嘆道德淪喪，卻辦雜誌開娼妓「花選」等風流韻事。〈衛道家的哀鳴〉提到衛道家們批評革新派，但其批評的用意「有的為保持自己的尊嚴與優越權起見、有的動於利惑於名」。節錄自〈冷藏庫〉，《臺灣民報》，第 65 號（1925 年 8 月 16 日），第 12 版。〈衛道家的哀鳴〉，《臺灣民報》，第 190 號（1926 年 6 月 13 日），第 1 版。

也凸顯了文明進步論片面解讀他者的現象。當然，當時的舊社會遺緒（男尊女卑、父母專制）是否為行儒家禮法之名而未行儒家道德之實，此點尚不能盡察。但可以確認的是，革新派眼中的傳統性別觀確實已變成生殖導向與男性專制的形狀。

第三節 家道「西」落：傳統派的性別論述

（一）儒家視域下的性別觀

前一節提到革新派認定儒家是崇尚男性與專制的思想體系，這點是值得商榷的。回顧中國歷史，不可否認曾有由男性主導經濟和政治權力因而壓迫女性的事實，但那究竟非儒家的原始意涵。不可諱言地，若通過西方文明論述來審視儒家的性別觀，確實容易將儒家視作絕對的父權主義。例如《易經》已有「男尊女卑」的觀念，惟「尊卑」與其說是價值上的優劣判斷，不如說更接近於功能上的位置差異。居高的天（自強不息）與居卑的地（厚德載物）各司其職，並無強烈的價值優劣；相似的，男女的運行是將賢人的德業傳佈天下。與儒家以道德為核心的思想體系如出一轍，男女的結合是以成就賢德為旨，並透過「家道」來實踐。同時，夫婦亦是五倫關係中的核心。可以說，男女結合與互動關係，在內聖外王和人倫中皆扮演非常關鍵的角色。在相關研究中，不能忽略華裔美籍漢學學者羅莎莉（Lisa Rosenlee）的專著《儒學與女性》

（*Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*, 2006）。羅莎莉建立了有別於西方女性主義的儒家性別論述系譜，藉此還原第三世界（中國）性別結構的複雜性與多元性。儒家除了上述以「仁」（德）和「家」為核心的特質以外，男女在分工中著實有「內外」之分。男主外指涉的是文（學識）、任官與經濟，透過知識教育與施政將仁德向外擴展；女主內則指女性扮演妻子或母親，

以德育安順、勸教家中的成員。這種內外之分亦頗符合前述二元的相生協調，並且，內外其實是交織在一起的，「女性所處的『內』領域恰恰是政治秩序的中心，……在這裡，家庭、社會環境和政治秩序彼此緊密聯繫¹⁹⁰」。家中若無妻子或母親則無法安家德教，則丈夫或男性後代亦無法向外施德。因此，男女與生俱來就有特定的社會或家庭角色，僅以內外無法斷定男女有尊卑之分。不過在男外女內的分配下，妻子或母親的社經地位確實會隨著男性的外界成就而游移，限制了女性的自主發展及強化了從屬感。另外，重視家族傳承的文化驅力雖然讓女性的生育角色更被重視，但傳承父姓祖脈的習俗，則易使女性的家庭地位被認為偏重在延續家族香火。羅莎莉結論，雖然儒家在歷史發展中有性別壓迫的現象，但正如前文所述，本意仍在「進德修身」。

通過上述的爬梳，並以傳揚仁德、尊崇孝道、家族傳承等核心來檢視，或許能理解「父母之命，媒妁之言」的用意。其可根源自《禮記》云：「男女無媒不交，無幣不相見，恐男女之無別也。以此坊民，民猶有自獻其身」¹⁹¹，目的在「使民知廉恥、防淫亂」¹⁹²。而根據教育史學者周愚文的研究¹⁹³，若從廣義的教育而論，中國傳統女性並非未接受教育。一般女子教育的場所多在家庭內或社會。家庭內以道德禮儀、生活技能如女紅，部分兼具讀書寫字，授業對象是父母（母親為主）。社會教化則包括家法族規、祭祀活動，以及忠孝節義的女教書、小說與戲曲。目的在培養女子成就三從四德。而狹義教育如官學、私塾或經典知識，雖然女性入學是極少數，但歷代入官學的男女數量亦不過總人口

¹⁹⁰ 羅莎莉 (Lisa Rosenlee) 著，丁佳瑋、曹秀娟譯，《儒學與女性》（南京市：江蘇人民出版社，2015年），頁 97-98。

¹⁹¹ 孔穎達（唐），《影印南宋越刊八行本禮記正義》（北京市：北京大學出版社，2014年），頁 1403。

¹⁹² 李文獻，〈台灣漢人傳統締結婚姻時在倫理和禮法上的禁忌〉，《桃園創新學報》，第 33 期（2013.12），頁 338。

¹⁹³ 周愚文，《中國教育史綱》（臺北縣：正中書局股份有限公司，2001年），頁 393-448。

的千分之二。由此推知，傳統女性教育多在非學校領域的日常德教，但不能因此就認定女性缺乏教育或次等於男性，且這種教育方式到清代都未有嚴重的反彈聲浪。

儒家的性別觀與西方女性主義的立基點本已不同，固然無法完全相提並論。但我欲指出，儒家的性別論述確實提供了文明進步論述所謂「男女不平等」滋生的溫床。倘若失去了發展核心的「仁」，女性及其家庭角色便可能喪失了道德驅力，因而容易淪為僵化的男女二元對立，甚至是被挪用為滿足權力、欲望的結構。例如近千年歷史的纏足，其動機包含男性的性欲望投射，以及女性追求權勢地位，兩者的共謀¹⁹⁴。但無論何者都已然偏離仁道。另外，在各系思想駁雜紛陳的中國傳統社會中，纏足、納妾等陋習固然可能會以儒家思想為外部制度，並參以其他思想為內質而衍生出來。但這些陋習不應全數歸咎於儒家。

（二）跨足內外領域的儒家文明女性

回到日治時期，傳統派於富國強民的前提下提倡女性文明化並非新鮮事，這個觀點受到臺灣史學者李毓嵐的支持。李毓嵐在〈日治時期台灣傳統文人的女性觀〉¹⁹⁵一文中指出文人已漸吸收男女平等、重視女性地位與自由戀愛的觀念，但多仍將女性放在「賢內助」的角色。有趣的是，文人一邊要求女性恪守婦道與單偶制，自己卻行納妾、尋花問柳等風流之事，凸顯其內在矛盾。不過，李毓嵐的研究仍俱備文明進步觀點，認為女主內等傳統禮則是侷限、保守、不前衛的。我則認為傳統文人的女性觀並非侷限，而是兼具西方與儒家兩種特質。

¹⁹⁴ 同註 190，頁 147-168。

¹⁹⁵ 李毓嵐，〈日治時期臺灣傳統文人的女性觀〉，《臺灣史研究》，16 卷 1 期（2009 年 3 月），頁 87-129。

如在〈婦人愛國論〉系列中，屏東詩人蔡維潛舉美國女性積極參政與出外工作不落男子之後，彰顯出愛國之心，呼籲島內起而效仿。臺島女性就被描述為「智識為開。嬌養既慣。……非失之驕奢。即失之淫佚¹⁹⁶」，唯有受教育、解纏足才有去陋開化之機。臺南詩人趙雲石則提到人與國家相依存，女性是國人的一份子，是故須具備愛國精神：平時則分任國事，戰時則擔任看護、軍備等後援¹⁹⁷。臺南文人王則修則指出社會既倡男女平等，則亦應平等愛國。臺島女性只爛於三從四德（家）而不知愛國，被王氏批評是「贅疣¹⁹⁸」。在〈女子教育論〉系列，文人憂開民提及法墨兩國的女子要求自由、參政，已是女權先鋒。

「女子無才便是德」的說法應已過時，女子教育比「三從四德、敬戒無違之訓¹⁹⁹」來得優先。文人楊大邦則言未受教育之女子不識社會物理、不明教子理家，只學習〈嫗姆訓〉、〈內則〉仍不能應時勢需求²⁰⁰。

上述言論的內涵看似與革新派相近，但若細究之，崇文社成員在推行女性的文明化時，有部分動機反而是再強化或「修復」儒家認定的女性位置。這裡使用「修復」一詞，是文人認為臺島女性不僅不文明，甚至缺乏禮義廉恥。凸顯了原有男女於外內正位的觀念不僅沒有被毀棄，反而需要文明化來輔助強化。例如高雄詩人郭芷涵²⁰¹在〈婚禮改良議〉中重提「男以女為室。女以男為家。故人生耦以夫婦。王者之世。內無怨女。外無曠夫」，言明男女內外之正位。文人王文德²⁰²提倡女子接受教育，是在避免女子「不孝舅姑」、「不敬夫

¹⁹⁶ 蔡維潛，〈婦人愛國論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷一》，1918年1月至9月。

¹⁹⁷ 趙雲石，〈婦人愛國論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷一》，1918年1月至9月。

¹⁹⁸ 王貴，〈婦人愛國論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷一》，1918年1月至9月。

¹⁹⁹ 憂開民，〈女子教育論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷二》，1918年10月至1919年7月。

²⁰⁰ 楊大邦，〈女子教育論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷二》，1918年10月至1919年7月。

²⁰¹ 郭芷涵，〈婚禮改良議〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷二》，1918年10月至1919年7月。

²⁰² 王文德，〈女子教育論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷二》，1918年10月至1919年

子」、「不合妯娌」、「不睦鄉鄰」、「不知廉恥」、「不知勤儉」、「無才德」、「無智慧」、「失慈愛」、「失忠義」等十項危及家道與德行的陋習，方能「進女子以文明」。臺中巢峰山莊主人²⁰³則明言「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」，故女子須接受體育、智育、德育等，始能優化女性在家庭中的助益。臺南仕紳楊秋澄²⁰⁴則言「自女學之界開。家庭之權過。無貴賤婦女。常藉平權自由之名。炫粧逞豔。妖冶互習。短衣窄褲。東走西馳。……風紀之壞。於斯極矣」，猶批判女性漸偏離以家為道的守份，追求個人享逸而失德，是社會風氣敗壞的緣由之一。其中亦有女性同調，如《臺灣民報》的吳瑣雲女士曾疾呼：

至於新學界之婦女。受惡社會之支配。不良分子之習染。則更甚焉。……惟知自由平等。為天賦之人權。而不知倫理貞操。順親敬長。為吾人應守之天職。²⁰⁵

此話猶強調女性不應因自由平等風氣而摒棄倫理道德，最終必壞了家庭制度。綜觀而論，對傳統派而言，女性的個人自由與否、與女性的品德緊密聯繫，且影響女性先天受賦的家庭角色。因此可以說，崇文社在推行女性文明化時，和革新派是有差異的。當革新派意圖以符合人道關懷的文明道德標準，使女性與男性享有同等權利時，傳統派則欲藉文明路徑來鞏固儒家道德與家道。傳統派希望女性接受教育，部分是著重在恢復女性的傳統妻德與婦德。呼籲女性加入

7月。

²⁰³ 臺中巢峰山莊主人，〈女子教育論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷二》，1918年10月至1919年7月。

²⁰⁴ 楊秋澄，〈風紀維持策〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷二》，1918年10月至1919年7月。

²⁰⁵ 吳瑣雲女士，〈女子漢學研究會徵求會員同意書〉，《臺灣民報》，2卷5號（1924年3月21日），第9版。

從業的動機，亦是追求國家的政治與經濟發展。但對女性的經濟獨立、與男性齊平的願景則不明顯。

（三）克己復禮的男女結合

承上一節，當部分文人將女性放置在安家的角色，代表儒家「家道」仍是他們恪守的價值觀。因此，對比於革新派將自由戀愛列為高尚道德的看法，文人就完全相反，視其為使道德淪喪、斯文掃地的洪水猛獸。

討論文人對自由戀愛的見解前，必須先回頭審視儒家面對私欲與道德兩者持衡的思想系統。同前文所示，孔子認為至上道德境界的「仁」，亦是儒家整體的核心。仁道（良知）是人性的根源，只因為人有私欲、遮蔽良知而漸是非不分，最終為非作歹、悖禮犯義。故孔子曾曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉²⁰⁶」，乃云仁道要靠克制自己的私欲、恢復禮義才能實踐。且實踐仁道的途徑只能經由自我修身。孟子亦謂仁義禮智等四端之心「非由外鑠我也，我固有之也²⁰⁷」，強調仁德是先天已有的純性，不假外求。這個觀念經宋明理學的發展後演變為「天理」（仁道）與「人欲」（喪道）等人性本俱的理欲二元論，且天理又較人欲為超越。爾後，理欲論受殖民時期的傳統文人保留延續。在〈克己復禮論〉中，臺南文人王維楨嘗云：「己者人心之私欲。禮者天理之節文。心為物誘而虧者。理即踰閑而出²⁰⁸」，除了闡明理欲的關係以外，並提到人心一旦受外物誘惑、注於欲而若迷，天理（仁）就會散

²⁰⁶（魏）何晏 集解，（宋）邢昺 疏，（清）阮元 校勘，《論語注疏彙編》（台北市：弘毅出版社，1994年），頁 501。

²⁰⁷（漢）趙岐注，（宋）孫奭疏，十三經注疏委員會整理，《孟子注疏》（北京市：北京大學出版社，2000年），頁 354。

²⁰⁸ 王維楨，〈克己復禮論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷八》，1925年6月至1926年12月。

佚。臺南詩人韓承烈²⁰⁹則警示，若耽溺於口、耳、鼻、四肢等感官刺激即是私欲的表現。但私欲看似由外而來，實際從內心生發，是故存天理要從克己開始。仕紳黃顯昌則明述，人對於所擁有之物皆希望能保全，但這種心態是私欲的放軼，而「欲念既消。則理念自長²¹⁰」。但綜觀而言，儒家並非追求完全息滅人欲，而是講究在不違仁、合禮義的範疇來行欲。

在節克欲望以復仁義的期許下，傳統派自然不會輕易縱容男女自由戀愛，因為放恣的情愛即是私欲的一種。文人劉氏琬珩的〈呈學者書〉就批判時人追求自由戀愛是文明中毒：雖然萬物皆有情，但若「用之正者。則為孝悌忠信。行禮義重廉恥。男尚節操。女守貞潔。用之不正者。或放僻為邪侈。缺禮範。越名教。男趨奢侈。女流淫蕩也²¹¹」。猶言衝撞、毀棄禮教的自由戀愛並非正道，亦使人流於無德。同樣的，文人高肇藩在討論自由結婚時表示「夫文明者。乃尊禮義廉恥而行事……既不用媒妁而娶妻，則是無禮無恥。既無禮無恥。則非文明也明矣²¹²」，試圖將文明再定義為儒家內涵來挽回頹勢。在〈論自由結婚之得失〉系列中，陳錫如認為結婚屬倫常道德，倘若婚姻自由，唯恐男女「貪戀起念。眉目傳情。甚至有演桑間濮上之行。貽牆茨中菁之差²¹³」。署名一漢橋的文人認為情愛使人易迷，如果沒有禮法約束，則男女易有「鑽穴相窺。踰牆相從²¹⁴」等非禮或私奔的問題。且夫婦是五倫之首，必須慎重考量才

²⁰⁹ 「口於味。目於色。耳於聲。鼻於嗅。四肢於安佚。皆欲之私也。宜克也。……欲之來也。誘自外而實生自內。故克之必由己始。理之存也。」韓承烈，〈克己復禮論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷八》，1925年6月至1926年12月。

²¹⁰ 黃顯昌，〈克己復禮論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷八》，1925年6月至1926年12月。

²¹¹ 劉氏琬珩，〈呈學者書〉，《臺灣民報》，1923.05.15，第10版。

²¹² 高肇藩，〈婚禮改良議〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷二》，1918年10月至1919年7月。

²¹³ 近市居士（陳錫如），〈論自由結婚之得失〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷八》，1923年9月至1925年5月。

²¹⁴ 一漢橋，〈論自由結婚之得失〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷八》，1923年9月至1925年5月。

能奠基家道。但他也提到時人高唱自由是長期受錮於專制的反動，是因一時極端追求自由而不分皂白、矯枉過正。仕紳吳鴻森則認為父母專制或自由婚姻各有好壞，但「結婚徒講自由。實啟淫亂之風²¹⁵」。因人情厭常喜新，且少年心志未堅；若一時遂情慾而結合，則來日男女因家庭細故或顏色少衰，則又自由離婚而壞家道。但吳氏建議父母替子女擇偶時不可拘於門第、聘金或容貌等，並須徵求子女的意見方可結婚。文人高友瑟則指出結婚無論專制或自由，重要的是父母或男女能「開慧眼。鑄慧劍」：眼以相驗品行、健康、職業、性情是否合良，劍以「斬斷貪癡之念。割斷愛欲之根²¹⁶」，始終以守品德為重。對高氏而言，若能合乎品德，則自由結婚反而優於父母專制。

（四）道德的文明進步論

綜合以上數節的推論，我想進一步整理並指出的是：造成儒家落後化的文明進步論同時是性別的，也是道德觀念的。因為革新派的自由戀愛和傳統派的家族制度，與各自的道德觀念互為表裏、息息相關。

革新派性別論述中的道德觀念，是崇尚個人權利、尊重個體精神、反對專制與外在束縛。經濟資產直接影響個體的處境與社會地位，而接受教育與否又影響人能否文明化、掌握經濟資產。故所謂的道德，是資源與處境的平等，強調女性應同樣與男性受教育和經濟獨立。可以說，女性是從「內」的領域，努力走向「外」的領域而與男性持平的。自由戀愛與結婚同樣使女性更解脫於舊社會由父母主定婚姻的束縛。但自由戀愛的道德觀並非性氾濫，而是注重兩人的精神往來與結合，且擇選對象會講究對方的品性、背景與職業。革新派相信

²¹⁵ 吳鴻森，〈論自由結婚之得失〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷八》，1923年9月至1925年5月。

²¹⁶ 高友瑟，〈論自由結婚之得失〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷八》，1923年9月至1925年5月。

專制的家庭制度反而是社會問題的來源，若能從個人就實踐自由，則社會自然趨近和諧。

傳統派的性別論述立基在克己（私）復禮（理）來成就仁德。對傳統派而言，1920 年代的女性有其「進步」空間。且部分論點和革新派異曲同工，注重接受教育和出外工作。但女性仍具備相當分量的家庭角色，安家一樣是不可忽略的責任。也就是說，當革新派努力將女性推展到「外」的領域時，傳統派中的女性仍有部分被保留在「內」。女性還未喪失其在進德修業的重要地位。面對新／舊的結婚形式，部分傳統派則並未拘執於一定要奉父母或媒妁成婚。其關鍵在用情之正不正道、人有德與否，以及男女結合後是否能靠德性維繫家庭人倫。父母或媒妁的角色在於以較具德慧的經驗，謹防少年少女情竇衝動而私相授受、未守禮義、草率立婚。但倘若子女能謹守道德分際，則自由戀愛未必不能成立。可以看出傳統派確實受到西方思潮影響，對父母專制結婚進行反省，但仍在權衡之間維護儒家傳統道德的核心價值。

因此，若以「道德觀」進一步審視造成儒家在性別議題落後化的原因，可以簡化為：當「追求個人自由」升至文明進步的道德文化階序時，儒家的「家道與克己復禮」自然就落於次等的位置。這兩者在本質上是有相當衝突的，如此不僅使儒家落後化，甚至挑戰了儒家的道德基礎而有文化凋零的風險。傳統派就有類似的焦慮：當大眾以個人自由稱尚時，便容易喪失禮義而破壞綱常。例如在〈家庭制度與個人主義孰優論〉中，筆名一峰的文人倡：「夫家族制度。成家室之好。敘天倫之樂。慈孝友恭。夫婦唱隨。靄然一家之春。……個人主義。則舍家庭之樂。而趨詭誕之途。侈維新之流。而誇過人之志²¹⁷」；筆名王溥

²¹⁷ 一峰，〈家庭制度與個人主義孰優論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷七》，1923 年 9 月至 1925 年 5 月。

的文人則道：「今以一家至親。而以個人主義處乎其間。各私其私。變骨肉為路人。其禍何可勝言。使人人抱此主義。則無我不自私。無我不自利。豈尚有父子兄弟²¹⁸」。

臺南詩人韓承澤則云：

昔之婚嫁。首重六禮。有媒妁之言。父母之命。今則講自由戀愛。不待媒妁之言。父母之命。情之濃者合之。疏者棄之。人倫愈亂矣。……昔之篤行孝弟者。今則子棄其親弟陵其兄。下犯其上。少侮其長。金錢為重。至親為輕矣。於是訴父診兄者。屢出而不窮矣。嗚呼倫常乖舛。道德淪亡。孰有甚於此時者。蓋誤鮮乎自由平等者階之厲也。

219

概括來論，個人主義與自由平等不只是男女結合方面，還涉及家庭內長幼尊卑的次序與個人欲望等問題。回到前文「理」、「欲」的對辯，家族制度是維繫「理」的途徑；相反的，倘若個人主義當道，則使人人各逞其私欲而易亂人倫，反成社會亂源。某種層面而言，傳統派試圖阻止自由戀愛與個人主義升為普遍標準。一旦發生了，則透過人倫來鞏固道德秩序（理）的結構就會動搖晃墜，被「欲」取而代之。而這正是家道「西」落：西方文明進步論導致儒家的落後化，使儒家的家道與道德觀念，在性別觀與親密關係的場域裏被他者化、刻板化，並逐漸被男女平等與自由戀愛汰換而流失效能。

²¹⁸ 王溥，〈家庭制度與個人主義孰優論〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷七》，1923年9月至1925年5月。

²¹⁹ 韓承澤，〈臺灣今昔風俗考〉，收錄於彰化崇文社，《崇文社文集·卷七》，1923年9月至1925年5月。

第四節 儒學作為方法：新小說文本與學界評論中的進步

氛圍

文明化的性別論述亦呈現在當時的新小說文本，以及後世臺灣文學學界分析文本的觀點中。例如臺灣文學學者許俊雅的〈日據時期臺灣小說中的婦女問題〉選評十數篇有關女性地位的小說文本如朱點人〈紀念樹〉、王白淵〈偶像之家〉、楊千鶴〈女人的命運〉等，指出當中的父權情結、女性悲命與掙扎求生的過程。許俊雅一方面展現對女性處境的同情與忿懣，另一方面則是對舊社會的批判：傳統社會被評述為封建、根深蒂固的父權結構，只會對女性進行箝制、壓迫甚至毀滅²²⁰。臺灣文學學者陳建忠的《臺灣小說史論》則留意到現代性與殖民主義的共謀關係，以及知識菁英普遍擁有殖民現代性的矛盾。背離傳統、擁抱文明使菁英們貶抑了原生的本土性，默認臺灣文化是落後的；但擁護傳統又使其停留在落後處境而無法擺脫被殖民的地位。整體而言，陳氏的論點具備解構文明進步論述的力道。但他仍以文明性別觀的二元來解釋日治女性於社會處境及文學創作中的邊緣位置，即認為傳統女性遵循儒家禮教是附屬於父權或男性，因而失去個人主體²²¹。陳氏敘述下的傳統女性仍是一種從屬的、邊緣的、被壓迫的面貌。可以推知，現當代文學評論複沓了自日治時期形成的文明性別觀中的男女二元，且似乎片面化傳統價值的性別結構。或是較多專注以文明性別觀處理文本內的女性處境，而較少顧及、細緻化呈現傳統價值的內部構造。在此我並非否認女性受壓迫的事實；相反的，我認為唯有更完整地還原傳統內涵，不將傳統視作需被排除的他者，才能更有效達成傳統與文明在「男女

²²⁰ 許俊雅，〈日據時期臺灣小說中的婦女問題〉，《臺灣文學論：從現代到當代》（臺北市：南天書局，1997年），頁29-60。

²²¹ 陳建忠，〈第一章 差異的文學現代性經驗——日治時期臺灣小說史論（1895-1945）〉，《臺灣小說史論》（臺北市：麥田出版，2007年），頁15-110。

平等」上的溝通與共識，方能進一步解放女性。正如姜智恩指出十七世紀朝鮮儒者透過朱子學系統內部知識延義而提出新學的「創見模式」²²²，吾人亦可藉由儒家思想的內部話語重新建構貼近「男女平等」的語境來與文明性別觀進行協作。但要還原傳統內涵，就必須對傳統進行去他者化，因此解構文明性別觀仍是重要的第一步。如同西方魅影在二十世紀以後的日常生活已無法被除魅，傳統亦仍是不可割捨的一部分。倘若不解構文明進步觀，傳統價值容易仍是被文明性別觀妖魔化的刻板父權結構，甚至是難以攻破的假想敵。接著我將以儒學作為方法重新審視新小說文本，指出文本內部作用的文明進步觀，藉此補充文本分析的新視野。

筆名「追風」的謝春木在 1922 年 7 月間於《臺灣民報》以日文發表的〈彼女は何處へ？〉，是臺灣文學第一篇以女性處境和婚戀為題的新小說。故事敘述一位順從母親與媒妁主訂而待婚的臺灣女子桂花，期盼留學日本的未婚夫清風於暑假回臺一同出遊。兩人早已交換婚戒，且桂花對清風有殷殷情意，對即將成婚欣喜不疲。後來表哥草池與清風和女子阿蓮一起回到臺灣，這趟回程驟變為婚事的轉捩點。原來清風在婚約前已和阿蓮交往兩年，他與桂花之間的婚約則是未經他同意的媒妁之言。清風不忍桂花接受專制、沒有相愛的婚約，亦無法捨棄與阿蓮的感情，遂將婉拒婚約的心意全數告知了桂花。得知消息的桂花痛徹心扉，自認為臺灣專制婚姻下無數個受害者之一，最後毅然拋下心情決意去東京留學。

整個故事以批判傳統婚姻為走向，藉桂花受制度擺佈、以為能但終未能與未婚夫相愛的悲劇，凸顯傳統不顧雙方意願而主婚的專制成份。母親、表哥草

²²² 姜智恩，〈東亞學術史觀的殖民扭曲與重塑－以韓國「朝鮮儒學創建模式」的經學論述為核心〉，《中國文哲研究期刊》，第 44 期（2014 年 3 月），頁 173-211。

池、清風與阿蓮全是同情的立場，更反襯時人難以抵抗具強大驅力的傳統氛圍及深刻無奈。小說敘述並未強烈提到崇尚西方或進步價值的字眼，但讀者可感知傳統婚姻需要被革新的意味。例如當清風對阿蓮訴說有關桂花的苦衷時，便提到桂花「她一定痛苦的，我們何嘗也不是呢？這都是因為我們的婚姻制度造成的。打破這種制度的時候到了²²³」。桂花自憐自身遭遇時則表明「都是社會制度不好，都是專制家庭的罪。我祇是犧牲者之一而已²²⁴」，猶言傳統制度的不人道與亟待被打破，隱喻其中的即是對自由戀愛的嚮往。值得一提的是，桂花自傳統婚姻中受挫乃至留學日本的決心，似乎象徵女性意欲再趨近文明化來從傳統中抽離，這是對傳統的拮抗。如此一來，傳統婚姻的落後性就不言而明。

更具代表性的，是畢業於京都帝大的林輝焜於 1932-1933 年間發表的《爭へぬ運命》。這部作品呈現自由戀愛（革新）與父母專制（傳統）兩條故事線的新／舊範式，以及臺灣社會尚在新舊文化轉型期的嚴重價值衝突。代表傳統立場的鳳鶯是陳家的大女兒，高等女校畢業、家財萬貫與賢淑靜雅的個性是她不斷被仕紳豪門上前提親的理由。父親平常嚴格管束家中女子的出入，鳳鶯則拳拳服膺少有怨言。儘管接受過教育並吸收許多婦女新知，她仍舊把自己的婚事交予父親主權——無論是否先認識對方，只要家世、學歷有相當水準即可訂婚。鳳鶯被李金池回絕婚姻後並無明顯的心情起伏，隨順父親的心意又與郭家公子啟宗結為夫妻。然好景不常，她在婚後遭遇無法懷孕、公公身亡、丈夫患肺病且情緒激躁、婆婆挑撥離間等難題，兩人婚姻一蹶不振。鳳鶯為此每日愁苦煩憂，丈夫更外遇妓女月嬌而再無愛妻之情。最終她選擇跳河自盡，被再次巧遇的李金池阻止。但這並不代表鳳鶯未曾思考結婚的意義，相反的，自由戀愛的

²²³ 追風（謝春木）著，鍾肇政譯，〈她要往何處去〉，收錄於鍾肇政、葉石濤主編，《光復前台灣文學全集 1：一桿秤仔》（臺北市：遠景出版，1997），頁 12。

²²⁴ 同註 223，頁 28。

念頭曾一度萌發，最終仍被尊重家庭制度的意志占了上風。鳳鶯在婚前是渴望戀愛而結婚的，不過在當時的風氣，她自認沒有自由戀愛的權利，認份而麻痺。她為婚姻與家族制度的關係下的結論是：

向來被視為美德的東洋的家族制度，維繫著千年來的社會基礎，長久以來，女人經由婚姻從這個家族到另一個家族，亦即離別至親又營造出另外的至親。

在某種意義上，女性維繫著東洋的社會組織，保存了家族制度，但另一方面，女性既是社會的媒介物，也是時代的寄生蟲。²²⁵

這段話猶有感歎女性不由自主的，甚至是工具性的、累贅的傳統社會位置，恰好是鳳鶯身世的寫照。敘事者在與自由戀愛的對照中，隱約將家族制度問題化為禁錮女性的。就算鳳鶯具備高等學歷，她仍尚未文明化為真正自由的新女性，似乎必須擺脫家族束縛才能更進一步。

呈現新文化立場的故事線，是抵抗父母專制、秉持自由戀愛精神，意欲尋找真愛進而結婚的留日學生李金池。原訂由父母主定與鳳鶯配對成婚的他，認為結婚是人生大事，不甘迎娶一位從未謀識的女子互許終身。他寧可選擇學歷未必登對但心儀的女子，便在提親的第二天就果斷回絕與陳家的婚事。爾後他在大稻埕城隍廟慶典中逢遇楊家千金秀惠，初次體會一見鍾情的戀愛衝動讓他對秀惠展開熱情追求。各般因緣巧合下，金池成功與楊家訂了婚，並在婚前與秀惠有一段密集交往。這才發現他與秀惠其實並不適合，然已無法悔婚而懊惱不已。婚後的金池飽受家破人亡、與秀惠之間不和睦的悲憤，遂外遇了先前結

²²⁵ 林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違》（臺北市：前衛出版，1998），頁 63。

識的咖啡廳女侍靜子，並計劃休掉秀惠和墜入情網的靜子成婚，對他而言後者才是真愛。在謝絕陳家的提親後，金池與高等學校畢業的好友張玉生有一段有關婚姻的熱烈討論。甫從日本回來的金池不諳臺灣風俗，堅持自己對戀愛與結婚的理想：

我主張結婚的第一要件就是自由戀愛，也要去身體力行。沒有愛情基礎的婚姻等於是包裝體面的人口買賣。尤其是台灣的婚姻，是最典型的代表。不能自由戀愛的地方，當然找不到人生的幸福。因此，我不希望我未來的妻子被當成買賣的物品看待，同時藉由結婚，發現人生的幸福。（《命運難違》，頁 110）

對此，甚為熟悉臺灣風氣的玉生雖然贊同「男女交往產生愛情，自由和平等是根本條件」（《命運難違》，頁 113），但更提到「中上流階級的女孩，已經被奪去一切自由受到種種束縛、忍受男女有別的歧視，平等不被承認」（《命運難違》，頁 113），猶批評部份家庭仍遵守傳統制度的陋習。最後玉生歸結：

台灣的風俗、習慣、言語、文化等與日本和其他的國家相較之下，要落後得多。……長久以來，台灣人一直奉家族主義完成終身大事，特別是像我們這種出生在中上家庭以上的人，它成了一種鐵律：家族主義的根本就是為人父母的意志，它將子女視為私有物，基於一種為謀求子女將來的幸福，老後可予呵護的觀念，使其子女結婚。因此，做父母的總是依自己的理想為子女選擇配偶。這樣一來，父母為了維護子女、自身家族，當然想緊握權柄不放。在奉行這種觀念結婚的台灣，根本不可能容許個人擁有選擇配偶的自由。……女性的地位更為卑微，金池君所說的男女交往，簡直是天方夜譚。（《命運難違》，頁 119）

其中可以清楚看見以日本或其他國家文化為進步價值的痕跡，臺灣傳統價值就淪為落後的。在奉自由為尚的價值觀下，傳統婚制阻止了似乎本應存在的自由，且被視為人口買賣和鞏固父母權力的途徑。這固然可能是歷史事實，卻也更加鞏固傳統婚制＝男女不平等＝不自由＝落後的連串印象。有趣的是，兩條故事線皆以悲劇收尾。儘管敘事者帶有以自由為進步價值的觀點，但金池的自由戀愛路線並不比鳳鶯來得順遂。除了凸顯固有風氣的社會仍使自由戀愛格格不入以外，我認為更揭示了自由戀愛未必如此高尚或道德，其中仍有部份的劣態。例如，兩條故事線中啟宗與金池，都以「愛」為名步入外遇、意亂情迷地（將要）發生性醜聞。儘管兩者皆是為了逃避現有婚姻的慘狀會追求真正的戀愛自由，但確實可能動搖了「自由戀愛」原先被論述出來的高尚性。

第五節 小結

到了日治時期臺灣迎接文明進步論與資本主義社會的降生，強調個人主義、男女平等、自由戀愛的當頭，「男主外女主內」被明確地問題化。綜觀1920年代革新派（臺灣民報系列）的女性觀與自由戀愛的論述，新／舊立刻判若兩別。在進步線性史觀上，新文化的性別觀推崇男女享有同等的自由、從事職業與受教權等；相反的，缺乏以上特質的舊社會就是落後的一端。革新派大多抱持唯物史觀立場審視男女間的權力關係，因此女性能否經濟獨立，緊密關聯到女性能否脫離男性的宰制。從「內外」的觀點來看，文明論述正是要女性離開「內」走向「外」與男性平等。除此之外，自由戀愛則是脫離「父母之命、媒妁之言」等舊社會專制婚姻的文明手段，以及實踐個人主義與高尚道德的路徑。女性因而能脫離被父權宰制的命運。

同樣接收文明思潮的傳統派（崇文社），部分接納了新女性與自由戀愛的觀

點，但較多仍秉持儒家的道德傳統。所謂道德傳統是「克己復禮」，意即節制個人欲望和恪守禮義來達到仁道的天理。家庭制度與個人主義，則被視為是理和欲的對應。因此，傳統派不僅認為女性需接受教育和從事職業來文明化、效益國家，這些路徑反而更能恢復女性應有的禮義廉恥與家庭角色。言下之意，傳統派仍希冀女性維繫著「女主內」、「賢內助」，來保護人倫之道不致分崩離析。是故，放任男女交際的自由戀愛自然被視為洪水猛獸，唯恐男女情愫不明分寸節制而悖禮犯義。但傳統派並非未反省父母專制主婚的缺點，他們對自由戀愛的開放條件仍舊在男女能遵德克己。道德一直是傳統派關切的重點。

回過頭審視，男女平等及自由戀愛的議題，著實表現出革新派與傳統派在道德觀的差異。當追求個人主義的道德觀升為較進步的文化階序時，講究克己復禮的儒家合理地落後化，且這更進一步瓦解儒家的道德基礎。但《臺灣民報》的革新派或《崇文社文集》的傳統派所凝視的女性終究是較為單一的。例如，革新派所欲解放的女性是被傳統禮教迫害的一群，看似皆缺乏教育、無人身自由或失去生活主導權。傳統派著眼的則是能夠歸返道德分際的女性群體。這兩造女性內部都具有十足的同質性。但事實上，女性應當受到更多依循個人處境的理解，包括經濟條件、社會地位或教育水準，甚至包含不同位置的女性對新舊文化的容受程度。這些都留待更細膩地探討。

第五章 結論

總覽前述各章的研究，本研究初步完成三點面向的探討：第一點，是梳理出日治時期文明進步論述的特徵。第二點，是指認出文明進步論如何造成儒家的落後化，並且還原文學領域與性別領域的傳統觀點。第三點，是承前兩點，解構文明進步論述內含的虛假邏輯，並指出新舊文化轉型後的文化典範轉移有其先驗成分。以下分別重申上列論點。

第一點，現代性自西方滲透進東亞時，「西方文化／東亞文化」便形成「進步／落後」的文明階序。文明或現代性的主要特徵是科學、理性、衛生、反迷信、自由、個人主義、工業化、資本主義等，而在日治時期臺灣的脈絡中，文明的優越性通常與近代日本殖民主義中以天皇為最高政統的國體、國民性的身分認同相結合。因此在官報論述中，文明同時是西方的，亦是日本的。在臺灣的「教育」、「文學價值」與「女性位置與親密關係」等領域，文明則再個別形成細緻的特定性徵。所謂文明教育包含系統性且多元化的知識學習，重視國語、科學與實業技能。在修身的面向則強調獨立自尊，兼具忠孝仁愛等儒家特質，但排除漢文的著跡。在 1920 年代的新舊文學方面，受到五四新文化運動的影響，因傳統的古文無法有效作為文明知識載體，故時人呼籲文學書寫應文明化為言文一致的白話文。站在文學進步論與追求個人主義的立場，舊文學的詩格律及「以文載道」的觀點則被批評為拘泥或箝制個人精神的；相對的，個人抒情與揭發社會陰暗面的寫實主義則被視為更進化的新文學形式。在性別議題方面，文明的性別觀建立在男女全面且實質上的平等。無論東西方的前現代社會性別結構都被視作男性單向壓迫女性的二元對立，男性掌握了政治、知識與經濟乃至家庭內的權力運作，進一步使女性淪為從屬地位。因此，接受新式

教育、經濟獨立、自由戀愛與參政權遂成女性解放的宗旨。其中自由戀愛試圖打破傳統被視為封建專制的婚姻制度，強調兩人經由充分認識的精神結合。

第一點的內容已見諸許多先行研究，但先行研究多專注在其中現代性的起源與流變，被視為舊俗的傳統價值則容易被粗糙或片面地理解。這正是文明進步論運作的痕跡，傳統價值被落後化、他者化。是故我接著探討第二點：還原原本被片面理解的儒家思想，及找出其落後化的脈絡是兩項必要工作，有助於修正已傾斜的文化階序。我在第二章討論了傳統教育與新式教育間的對峙。私塾教育因教學單一及缺乏系統性無法合乎資本主義社會的需求，且漢人祖統、漢文科、儒家經典亦在官方民族主義的論述與施政下而邊緣化，另外道德觀在文明化後則由注重群倫漸轉向尊重個人。這幾點是儒家思想在官方論述中落後化的主要原因。我在第三章則爬梳《崇文社文集》的史料以還原舊文學、漢學、漢文與儒家思想數者之間具有高度重疊的性質。撇除言志、抒情的功能外，宣揚聖道、教化人心的「以文載道」確實是舊文學的核心內涵。但在文學進步論的驅動下，新文學的革去格律、抒發個人精神與寫實主義遂成文學演化的必然終點。新舊文學的「進步／落後」於焉形成，依附在舊文學的儒家思想亦隨著降至較低的文化階序。第四章則呈現性別議題上的新舊糾葛。我重探儒家性別在社會和家庭分工的核心意義，找出傳統女性其實被安置在儒家道德教化的核心位置，有別於「女性是邊緣或次等」的認知。夫婦之道是維繫倫常的根本基礎，因此男女分際或由父母媒妁主婚，則是防閑人倫紊亂以致社會道德的失序。是故儒家性別結構未必符合文明性別觀的二元對立。但隨著儒家發展到近代的變異，則往往被革新派文人視為男性壓迫女性的專制父權體制。倘若是經由文明性別觀來理解儒家性別結構，則必然會有落後化及片面詮釋儒家思想的疑慮。經由這幾章的爬梳，我大抵將西方與儒家對等地並置，並解構了作用在儒家思想上的文明進步論述。

第三點，是提醒吾人應當從進步史觀中抽離，重新審視傳統的複雜內質。如同第三章與第四章所示，在新舊文化轉型中，傳統被刻板化為需被排除的他者，來提供新價值參照與建構自身主體。沒有傳統價值作為一種「舊」、「落後」的存在，就沒有所謂的「新」或「文明進步」。可是當「進步／落後」被指認為是虛假的邏輯，進步的驅動力其實更接近一種投射與自我催眠。因此可以說，文學進步論、文明性別觀的合理性便稍顯空乏，因為文明進步的內涵不一定具有歷史演化上的必然性。也就是說，無論是文學或性別領域上的典範轉移，或多或少都有預先假設的先驗性質。跳脫進步史觀並重新細緻審視傳統，一方面正是視傳統的歷史累積，一方面則有助於修正以往建構新典範的傾斜立場。

日治時期臺灣新舊文化轉型中文明進步論與儒家思想的交涉互動大抵如前所述。在二十一世紀的臺灣，我們仍可以在教育、文學價值，尤其是性別論述中感覺到儒家思想的落後處境與刻板印象。以致於我們尚如隔一層薄膜，無法貼近且細緻地理解儒家思想的全貌。甚至我們會努力朝向一種先驗的進步狀態演進，這種演進的驅動力可能是略微偏執地想要離開過去（落後），以及抵達假想的進步的未來。並且，或許我們仍正在體驗一種近似於殖民現代性的經驗：傳統如儒家思想依舊是社會文化結構及臺灣人認同根源的一部分，但由於內化於我們的文明進步史觀一樣持續作用著，我們還會在傳統與現代性中擺盪猶疑。

本研究的不足之處，在於尚未全面且細緻地考察官方、革新派與傳統派文人的論述史料，僅以代表性的《臺灣日日新報》、《臺灣民報》系列與《崇文社文集》為主要研究範圍。雖已能呈現文明進步論述的作用軌跡，唯恐不能詳實

盡述三種論述來源的內容及其中的複雜性。另外，我認為影響儒家思想落後化的各個節點，如公學校漢文科廢止論爭、新文學觀、新女性與自由戀愛觀的傳入等，若得到更仔細的爬梳，或許在釐清新舊文化轉型時能有更豐富的研究。

最後，回到本研究開頭提出的疑問：我在現當代二十一世紀臺灣感受到儒家思想的落後印象，其原因已大抵獲得充分的解釋。於我而言，儒家思想已不再覆蓋厚重的塵埃，而轉為仍可以被賦予強韌生命力的文化有機體，它仍活生生地脈動且騰躍在意識、認同、道德認知、家庭結構、漢字、經典乃至於神祇之上。經由論文的書寫過程與最終完成，我像是進行了一場除魅的儀式——需要被除魅的對象看似是儒家思想，其實那對象更是我自己，以及過去被附著的、我恍惚審視傳統的眼光。

參考文獻

一、文本

追風（謝春木），鍾肇政譯，〈她要往何處去〉，收錄於鍾肇政、葉石濤主編，
《光復前台灣文學全集 1：一桿秤仔》（臺北市：遠景出版，1997 年），
頁 3-36。

林輝焜，邱振瑞譯，《命運難違》（台北市：前衛出版，1998 年）。

二、專書

子安宣邦，童長義譯，〈「東亞」概念與儒學〉，《東亞文化圈的形成與發展——儒家思想篇》（臺北市：臺大出版中心，2005 年）。

孔穎達（唐），《影印南宋越刊八行本禮記正義》（北京市：北京大學出版社，
2014 年），頁 1403。

尹絲淳，邢麗菊、唐艷譯，《韩国儒学史：韩国儒学的特殊性》（北京：人民
出版社，2017 年）。

王弼（魏）注，孔穎達（唐）疏，十三經注疏委員會整理，《周易正義》（北京
市：北京大學出版社，2000 年）。

米歇·傅柯（Michel Foucault），王德威譯，《知識的考掘》*L'Archéologie du Savoir*
（台北市：麥田出版，2007 年）。

何晏（魏）集解，邢昺（宋）疏，阮元（清）校勘，《論語注疏彙編》（台北
市：弘毅出版社，1994 年）。

呂紹理，《展示臺灣：權力、空間與殖民統治的形象表述》（台北市：麥田出
版，2011 年）。

李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》（臺北市：文津出版社，1999 年）。

- 李海燕，修佳明譯，《心灵革命：现代中国爱情的谱系》（北京：北京大學出版社，2018年）。
- 李園會，《日據時期臺灣教育史》（臺北市：國立編譯館，2005年）。
- 狄培理（William Theodore de Bary），李弘祺譯，《中國的自由傳統》 *The Liberal Tradition in China*（臺北市：聯經出版，2017年）。
- 林正珍，《近代日本的國族敘事：福澤諭吉的文明論》（台北縣：桂冠圖書，2002年）。
- 林慶彰，《日據時期臺灣儒學參考文獻》（台北：臺灣學生書局，2000年）。
- 周愚文，《中國教育史綱》（臺北縣：正中書局股份有限公司，2001年）。
- 洪郁如，吳佩珍、吳亦昕譯，《近代台灣女性史：日治時期新女性的誕生》（台北市：國立臺灣大學出版中心，2017年）。
- 財團法人臺灣教育會，許錫慶譯注，《臺灣教育沿革誌》（南投市：臺灣文獻館，2010年）。
- 徐興慶，《東亞知識人對現代性的思考》（台北：國立臺灣大學出版中心，2009年）。
- 翁聖峰，國立編譯館主編，《日據時期臺灣新舊文學論爭新探》（台北市：五南圖書出版，2007年）。
- 陳光興，《去帝國：亞洲作為方法》（臺北市：行人出版社，2006年）。
- 陳芳明，《臺灣新文學史》（臺北市：聯經出版，2011年）。
- 陳建忠，《臺灣小說史論》（臺北市：麥田出版，2007年）。
- 陳昭瑛，《臺灣文學與本土化運動》（臺北市：正中書局，1998年）。
- ，《臺灣與傳統文化》（臺北市：臺大出版中心，2005年）。
- ，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（台北市：國立臺灣大學出版中心，

2008年)。

陳培豐，王興安、鳳氣至純平譯，《「同化」的同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同》(臺北市：麥田出版，2006年)。

許俊雅，《臺灣文學論：從現代到當代》(臺北市：南天書局，1997年)。

張修慎，《近代臺灣知識分子的軌跡》(新竹市：交大出版社，2015年)。

黃文雄，《儒禍》(臺北市：前衛出版社，2013年)。

黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》(台北市：國立臺灣大學出版中心，2015年)。

黃美娥，《重層現代性鏡像：日治時代臺灣傳統文人的文化視域與文學想像》(臺北市：麥田出版，2004年)。

葉純芳、張曉生 主編，《儒學研究論叢：日據時期臺灣儒學研究專號》(台北：臺北市立教育大學人文藝術學院儒學研究中心，2008年)。

游勝冠，《殖民主義與文化抗爭：日據時期臺灣解殖文學》(臺北市：群學出版，2012年)。

賀照田主編，《东亚现代性的曲折与展开》(中國大陸：吉林人民出版社，2002年)。

楊翠，《日據時期台灣婦女解放運動：以《臺灣民報》為分析場域(1920-1932)》(台北市：時報文化出版，1993年)。

鈴木貞美，王成譯，《文學的概念》(北京：中央編譯出版社，2011年)。

愛倫·凱(Ellen Key)，朱舜琴譯，《戀愛與結婚》(臺北市：國粹書報社，1967年)。

趙岐(漢)注，孫奭(宋)疏，十三經注疏委員會整理，《孟子注疏》(北京市：北京大學出版社，2000年)。

鄧洪波，《中國書院史》（臺北市：國立台灣大學出版中心，2005年）。

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

潘朝陽，《明清臺灣儒學論》（臺北市：臺灣學生書局，2001年）。

——主編，《跨文化視域下的儒家倫常》（臺北市：國立臺灣師範大學，2012年）。

羅莎莉（Lisa Rosenlee），丁佳瑋、曹秀娟譯，《儒學與女性》（南京市：江蘇人民出版社，2015年）。

三、論文

（一）專書論文

林津如，〈追尋與徘徊：百年臺灣家庭與親密關係之變遷〉，收錄於黃金麟、汪宏倫、黃崇憲等人主編，《帝國邊緣：臺灣現代性的考察》（台北市：群學出版，2010年），頁283-312。

翁聖峰，〈日據時期臺灣儒教與新舊文學論爭之糾葛〉，收入吳文璋主編，《儒學與社會實踐——第三屆臺灣儒學研究國際學術研討會論文集》（臺南市：國立成功大學，2003年），頁377-422。

酒井直樹，〈現代性與其批判：普遍主義與特殊主義的問題〉，收錄於陳光興編，《超克「現代」：臺社後/殖民讀本（下冊）》（臺北：臺灣社會研究雜誌，2010年），頁147-173。

張隆志，〈殖民現代性分析與臺灣近代史研究〉，收錄於若林正文、吳密察主編，《跨界的臺灣史研究——與東亞史的交錯》（臺北：播種者文化有限公司，2004年），頁133-160。

蔡淵黎，〈日據時期台灣新文化運動中反傳統思想與五四運動之關係〉，收錄於呂芳上、張哲郎編，《五四運動八十週年學術研討會論文集》（臺北市：國立政治大學文學院，1999年），頁749-761。

駒込武，〈臺灣的「殖民地近代性」〉，收錄於若林正文、吳密察主編，《跨界的臺灣史研究——與東亞史的交錯》（臺北：播種者文化有限公司，2004年），頁161-170。

（二）期刊論文

Hall, Stuart. "The West and the Rest: Discourse and Power," in *Formations of Modernity*. Stuart Hall and Bram Gieben (eds), Cambridge: The Open University, 1992: pp 275-320.

竹內好 著，胡冬竹 譯，〈作為方法的亞洲〉，《台灣社會研究季刊》第66期（2007.06），頁231-251。

吳文星，〈日據時代臺灣書房之研究〉，《思與言》，16卷3期（1978.09），頁264-291。

吳進安，〈清朝台灣儒學中的朱子學意涵與詮釋〉，《漢學研究集刊》第8期（2009.06），頁53-75。

——，〈清領時期台灣書院教育的儒學思想〉，《漢學研究集刊》，第1期（2005.12），頁111-131。

李文獻，〈台灣漢人傳統締結婚姻時在倫理和禮法上的禁忌〉，《桃園創新學報》，第33期（2013.12），頁331-355。

李知灝，〈社群的「現代」意義：以「櫟社」暨其詩人作品為研究中心〉，《臺灣文學研究》第5期（2013.12），頁95-135。

- 李威寰，〈近 50 年來（1960～2016）「明鄭至戰後初期臺灣儒學」研究之回顧與展望〉，《當代儒學研究》第 22 期（2017.06），頁 85 - 153。
- 李毓嵐，〈日治時期臺灣傳統文人的女性觀〉，《臺灣史研究》，16 卷 1 期（2009.03），頁 87-129。
- 周婉窈，〈失落的道德世界——日本殖民統治時期臺灣公學校修身教育之研究〉，《臺灣史研究》，8 卷 2 期（2001.12），頁 1-63。
- 林朝成、盧其薇著，〈從鼇峰書院到海東書院：論清代臺灣朱子學的二個向度〉，《東華漢學》第 9 期（2009.06），頁 281-324。
- 邵軒磊，〈作為研究方法的系譜學〉，《政治科學論叢》，第 34 期（2007.12），頁 151-174。
- 姜智恩，〈東亞學術史觀的殖民扭曲與重塑——以韓國「朝鮮儒學創建模式」的經學論述為核心〉，《中國文哲研究期刊》，第 44 期（2014.03）。
- 孫永方，〈韓國儒學與現代性問題〉，《重慶科技學院學報》第 3 期（2013 年），頁 138-140。
- 孫歌，〈亞洲意味著什麼？〉，《台灣社會研究季刊》第 33 期（1999.03），頁 1-64。
- 翁聖峰，〈日據時期（一九二〇～一九三二）臺灣的儒學與儒教——以《臺灣民報》為分析場域〉，《臺灣文獻》51 卷 4 期（2000.12），頁 285-307。
- ，〈論日據時期臺灣新舊文學之研究不宜偏廢〉，《台灣文學觀察雜誌》第 8 期（1993.09），頁 3-27。
- ，〈被遮蔽的臺灣新學與「新」文學（1895-1920）〉，《臺灣風物》，70 卷 4 期（2020 年 12 月），頁 25-63。
- 陳君愷，〈先秦諸子論「男女」〉，《淡江史學》第 28 期（2016.09），頁 1-37。

葉連鵬，〈重讀日據時期臺灣新舊文學論戰——起因、過程與結果的再思考〉，
《臺灣文學學報》，第 2 期（2001.02），頁 33-66。

葉憲峻，〈清代臺灣的社學與義學〉，《臺中師院學報》，18 卷 2 期（2004.12），
頁 45-69。

——，〈清代臺灣儒學與孔廟之設置〉，《社會科教育研究》，第 13 期
（2008.12），頁 185-206。

潘朝陽，〈論儒家的傳統民間德教及其在現代社會的困難〉，《國文學報》，第 56
期（2014.12），頁 153-186。

蔡淵昶，〈日據時期台灣新文化運動中反傳統思想初探〉，《思與言》，26 卷 1 期
（1988.05），頁 109-132。

蔡錦堂，〈日治時期臺灣公學校修身教育及其影響〉，《師大臺灣史學報》第 2 期
（2009.03），頁 3-32。

龔建平，〈從儒家的宇宙觀看禮的內在依據〉，《鵝湖月刊》第 284 期
（1999.02），頁 31-38。

（三）學位論文

川路祥代，《殖民地臺灣文化統合與臺灣傳統儒學社會》（臺南市：國立成功大
學中國文學研究所博士學位論文，2002 年）。

徐孟芳，《「談」情「說」愛的現代化進程：日治時期臺灣「自由戀愛」話語形
成、轉折及其文化意義——以報刊通俗小說為觀察場域》（臺北市：國立
台灣大學台灣文學研究所碩士論文，2010 年）。

溫若含，《從意識啟蒙到創作轉折：日治時期新文學小說中的「戀愛」敘事研究
（1920-1937）》（臺北市：國立政治大學台灣文學研究所碩士論文，2010

年)。

蔡依伶，《從解纏足到自由戀愛：日治時期傳統文人與知識分子的性別話語》

(臺北市：國立台北教育大學台灣文學研究所碩士論文，2007年)。

四、報刊雜誌

黃臥松編輯，《臺灣先賢詩文集彙刊 第七輯：崇文社文集》(台北縣：龍文出版

社，2009年)。

福澤諭吉，〈新領地の処分〉，原載於《時事新報》，1895年4月20日。譯文引

自陳逸雄譯，《台灣風物》41卷1期(1991.03)，頁88-90。

五、電子資源

「《臺灣日日新報》電子資料庫」，大鐸資訊股份有限公司。

「臺灣民報系列－中國近代報刊資料庫」，得泓資訊。

「臺灣時報 Taiwan JIHO 資料庫」，漢珍數位圖書。

附錄一：福澤諭吉〈脩身要領〉全文

福澤諭吉〈脩身要領〉全文²²⁶

凡生生乎日本國之臣民者。不問男女老少。莫不奉戴萬氏一系之帝室。仰其恩德焉。惟此一事。所天下無有一人容疑者也。但至今之男女。處今之社會之如何。則雖古來道德之教，不一而足，然德教者，乃隨人文進步相為變化為例，固日新文明之社會，自有適之之教而存焉，此所以要刷新脩身處之法也。

- 一、凡人者。須進為人之品位。研智德。益發揚其光輝為本分。乃如吾黨男女。須以獨立自尊主義，為脩身之要領。拳拳服膺。以求全其本分也。
- 二、全心身之獨立。自尊重其身。以不辱其為人之品位者。此之為獨立自尊之人。
- 三、自勞自食。為人生獨立之本源。故獨立自尊之人。不可不謂自勞自活之人也。
- 四、愛身體。保健康。為不可缺于人間生生之道之要務。故如吾黨男女。常快活心身。可以藉不養生。苟莫得害健康也。
- 五、全天壽者。為盡人之本份。故不問原因事情之如何。自害性命者。違背反獨立自尊義理之卑怯行為。最為可賤也。
- 六、凡人。非以敢為活潑堅忍不屈之精神。則不得實行獨立自尊之主義。故為人者。不可缺進取確守之勇氣也。
- 七、凡獨立自尊之人者。不可倚賴他人以一身之進退去就。而可自具有思慮判斷之智力也。

²²⁶ 福澤諭吉，〈脩身要領〉，《臺灣日日新報》，刊於 1911 年 9 月 14 日、17 日、20 日，分 3 篇刊出。

八、男尊女卑者。為野蠻陋習。文明男女。同等同位。互相敬愛。可以全獨立自尊。

九、結婚者。為人生重大事。故如配偶。尤不可以不慎重選擇。一夫一婦。終身同室相為敬愛。以不互犯獨立自尊，則人倫之始也。

十、一夫一婦間。所生子女。舍其父母。無別父母。舍其子女。無別子女。故親子之愛。尤為莫親。不敢傷之。則一家幸福之本也。

十一、子女亦為獨立自尊之人。但其在幼時則為之父母者。不可不認教養之責。而為子女者，亦須從父母訓誨。孜孜勉勵。成長後。為獨立自尊之人。以成立于世之素養也。

十二、勿論男女。欲為獨立自尊之人者。雖至成人後。尚須用意。自修學問。開發智識。修養德性也。

十三、自一家而至數家。漸以相聚。以組成社會。故知社會之健全在一人一家之獨立自尊也。

十四、社會共存之道。在人人自護其權利。求己幸福。又尊重他人權利幸福。無苟犯之。以求不害自他兩而獨立自尊。

十五、構怨報仇。為野蠻陋習。卑劣行為。故欲雪恥辱全名譽者。須擇取公明手段。

十六、凡人不可不忠實乎其所從事之務。無論事之大小輕重。苟藐視責任者。非獨立自尊之人也。

十七、交人以信。己信人。則人亦信己。信人人亦信己。人人相信。始可以得全自他兩面獨立自尊。

十八、禮儀作法。為人間交際上表敬愛之要具。固不可有苟忽之。但要其無過、不及耳。

十九、 擴愛己之情。以及他人。力求輕減其疾苦。增進其福利。則

博愛之行為。而人間之美德也。

二十、 博愛之情。不可僅只于對人間耳。故如虐待禽獸。行無用之

殺生。尤為可戒也。

二十一、 文藝之嗜好者。能高人品性。悅人精神。大之則可以助

成社會之平和。增進人生之幸福也。故知亦是為人間要務之一

矣。

二十二、 有國必有政府。政府者。以行政令。設軍備。保護全國

男女。使人國不侵害其身體、生命、財產、名譽、自由為之任

務。是以為國民者。有服軍事。負擔國費之義務也。

二十三、 服軍事。負擔國費。則如參與國之立法。監督國務用

途。為國民之權利。亦為其義務也。

二十四、 為日本國民者。不問男女。因維持國之獨立自尊起見。

不可忘有賭生命財產與敵國戰之義務也。

二十五、 尊奉國法者。乃國民之義務也。故不惟尊奉之。亦有自

進幫助其執行。維持社會之安寧秩序之義務也。

二十六、 地球之上。立國之數。固不少焉。雖各國異其宗教語言

習俗。然如其國民。等是同類之人。故與之相交。不可有輕重厚

薄之分。故如自尊自大。以蔑視他國人。有以為反獨立自尊之意

者也。

二十七、 吾人現代之人民者。須增進所繼承于先人之文明福利。

以傳之子孫後世。此其義務也。

二十八、 人之生世。不得無智愚強弱之差。增智強之數。減愚弱

之數。為教育之力。教育者乃交人以獨立自尊之道。使之啟躬行
實踐之工夫也。

二十九、 吾黨男女。不惟自服膺此要領。亦期廣及乎社會一般。

與天下相率。以共進最大幸福之域者也。

