

國立政治大學台灣文學研究所

碩士學位論文

指導老師：吳佩珍教授

殖民地臺灣的戀愛論傳入與接受

——以《臺灣民報》和新文學為中心——

(1920~1937)

The Adaptation and the Acceptance of Love Discourse in Colonial
Taiwan —Along the Taiwan Minpao and Taiwanese New Literature—
(1920-1937)

研究生：吳婉萍

中華民國 102 年 7 月

摘要

一九二〇年代，因為啟蒙運動的開展，「戀愛」被新知識分子引介至臺灣，希望藉此改善臺灣婚姻關係中的經濟與性別權力失衡的狀態，使臺灣社會能更朝向「文明」前進。「戀愛」對於以漢文化為主體的臺灣社會而言，是一個全然陌生且具衝擊性的概念，為何會被賦予高度期待，成為解決婚姻問題的「唯一解」？又如何詮釋其意涵？本文首先爬梳當時新知識分子們的言論主張，並根據其論述脈絡回溯至日本、中國的闡論，說明「戀愛」在三地之間的承襲與傳播網絡；其次，當「戀愛」進入臺灣之後，認同與反對的對立掀起波瀾震盪，其論爭內容不僅是反映臺灣社會的「先天不足」，論述建構的缺陷亦隨之曝露，使得「戀愛」的理想在各方權力角逐裡載浮載沉，被視為無可避免的「過渡期」。不過，即便處於缺乏滋養的環境，「戀愛」依舊開始在臺灣社會裡扎根，艱難地融入生活之中，成為新文學書寫的書寫題材，從昂揚的政治性抗爭鬥志轉為貼近現實的美學敘述，思索著實踐「戀愛」的可能。



殖民地臺灣的戀愛論傳入與接受——以《臺灣民報》和新文學為中心——
(1920~1937)

章節目錄

第一章 緒論	
第一節 研究動機與目的	4
第二節 前行研究探討	5
第三節 研究範疇與方法	10
第四節 預期成果與未來展望	13
第五節 章節安排	14
第二章 向傳統倫理宣戰：現代「戀愛」知識論的引入與構築	
第一節 「戀愛」的發現	17
第二節 南渡的「戀愛」	24
第三節 「戀愛」時差的追趕	35
第四節 小結	41
第三章 理想之路迢迢——戀愛知識論的轉折與延續——	
第一節 「談戀愛」的門檻：從「彰化戀愛事件」談臺灣戀愛知識論建構之侷限...44	
第二節 新文學的響應：「戀愛」必勝	59
第三節 衝擊道德底限的「戀愛至上」	70
第四節 小結	80
第四章 過渡時代的徬徨與渴求	
第一節 「鄉土」的戀愛困局	84
第二節 都市的戀愛幻影	94
第三節 無可違逆的婚姻宿命論？	100
第四節 小結	106
第五章 結語	108
參考資料	113

第一章 緒論

第一節、研究動機與目的

一九二〇年代，由於文化啟蒙活動的興起，現代的「戀愛」概念隨之飄洋過海來到臺灣，成為啟蒙脈絡中女性解放論述的重要一環；「戀愛」的發現，代表男女交往關係的開放與改變契機，無疑挑戰了傳統儒家文化的兩性規範，當時引起多方矚目，不論是支持、提倡，或是反對、撻伐，談「戀愛」一時間蔚為風潮。

進入臺灣之前，「戀愛」的論述早已在日本醞釀多時，並風行於大正期間；而中國的五四運動也受日本影響，熱烈探論「戀愛」之意涵。當時留日、留華的臺灣學生們接受兩地時論與流行思潮之洗禮，有感風氣之先，反覆省思後有所啟發，認為「戀愛」的實行除了解構傳統儒家文化對於兩性的制約外，更能帶動婚姻、家庭制度的革新，「戀愛」思想因此引至臺灣，被賦予解放女性的期待；也因為這種傳播上的時差，當臺灣社會才初識「戀愛」之時，日本與中國已積累了一定的相關討論，所以撰文著述不免多有借鑑，順勢引介重要思想家之言論，在《臺灣民報》中，風靡日本、中國兩地的廚川白村（1880~1923）與愛倫·凱（Ellen Karolina Sofia Key，1849~1926），其觀念便曾分別透過張我軍、醒民（黃周）、蔡孝乾的文章呈現予讀者，一方面倡導戀愛的神聖性，一方面也讓讀者們瞭解島外思想家的看法，提供更深度的考量空間。

「戀愛」發現的迴響，想當然爾，並不僅作用在思想評論層面，對二〇年代剛起步的臺灣新文學創作也多有啟發，即便是新文學史中的小說開山之作〈她往何處去？（致苦惱的年輕姊妹）〉（彼女は何處へ？（悩める若き姉妹へ））（1922）亦為受其感發的創作嘗試；《臺灣民報》上亦有諸多關連之作積極推崇自由戀愛，與評論相互輝映。而至三〇年代，除了寫作技巧的日趨純熟，「戀愛」的相關描寫與呈現同樣有了進一步的突破，特別是《福爾摩沙》（フォルモサ）以降的文學同人創作，已經不再是一味讚揚「戀愛」對群體社會的革新價值，轉為注重個人在追循自由戀愛之時的心緒闡發，或是戀愛理想與社會現實間的猶疑、為難，

顯示思考面向的延伸。

以往研究者論及殖民地時期的臺灣「戀愛」議題與創作時，均提及「戀愛」本身的外來性，也都同意受到島外理論的影響，卻鮮少說明其內容為何，筆者認為，若要闡明「戀愛」的發現及其論述的生成，應先回溯其入臺前的理論樣貌，才可能對照出知識分子們擷取了什麼、又增減了哪些，以轉化為其所需之論調，例如廚川白村與愛倫·凱的思想文本雖在五四運動中緣於譯介者誤譯，或配合婦運目的而產生與原著有所出入的論點，卻也因此發展出具有「中國色彩」的現代戀愛觀；那麼反觀臺灣，又是如何開展蘊含「臺灣味」的戀愛論述？「戀愛」固然撼動了臺灣文化的價值觀，但相對地，它也不斷適應著臺灣風土民情而有所改變，兩者之間的磨合便是本論文將要探尋的焦點。

第二節、前行研究探討

九〇年代初，殖民地臺灣文學／文化開始受到矚目之時，研究者便已注意到報刊社論、文學雜誌內為數眾多女權提升或兩性關係改善的文章及創作，同時也從中發現到女性問題與婚姻制度檢討、解決脈絡下的自由戀愛提倡，因此欲探討有關殖民地臺灣「戀愛」的研究概況，應先溯及同時期的臺灣女性解放研究，以明其開端，繼而回顧其他相關研究，釐清整體的研究框架與走向。

以文化議題為主的研究上，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）》¹（臺北：時報文化，1993年）一書，從《臺灣青年》與《臺灣民報》的諸多評論裡耙梳出二〇年代至三〇年代初的臺灣女性解放言論梗概，歸納出當時女性問題的成因為「資本家—殖民者—父權」所造成的三重宰制²，並將解放的言論分為四個面向：婚姻、教育、經濟、參政³。書中，

¹ 本書係由楊翠的碩士論文〈日據時期臺灣婦女解放運動——以《臺灣民報》為分析場域（1920～1932）〉（東海大學歷史研究所，1990年）為基礎之編撰。

² 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）》（臺北：時報文化，1993年），頁54-65。

³ 同前註，頁170-252。

楊翠認為家庭制度的突破是女性解放運動面臨的第一關卡，家族觀念和婚姻制度改善便成為二〇年代初知識分子著眼的焦點，繼而論及「戀愛」的重要性，因此將「婚姻」、「家庭」、「戀愛」的討論並列於「婚姻自主」的議題之下，三者的緊密相連自是不言而喻。雖然是否能將「言論」等同於「運動」，仍有商榷空間，再加上限於女性解放框架之故，僅能說明該時期相關的言論內容發展與轉變，無法一一細究各議題背後的脈絡意涵，卻有其開創意義，為後繼者提供了開拓性的研究基礎。

日治時期知識分子對女性議題的關注促使研究者進一步深掘其背後意涵，如中西美貴〈挪用現代——大正時期臺灣人民的不同殖民地經驗〉（臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2003年）便是由大正時期的女性論述延伸思考至殖民地統治認同，中西美貴在「女性身體隱喻國家」的觀點上，以大正期（1912~1926）臺灣不同社會階層的女性論述為例，分析傳統漢文菁英、新知識分子和一般識字民眾各自對殖民統治的態度，解構統治／被統治、服從／抵抗的殖民地研究觀點。論及新民會刊物（新知識分子）的戀愛、結婚議題，中西美貴寫道：「新的男女關係為他們指示理想的人際關係（男女之間及傳統男女觀）、社會關係（男女與家庭、家族及社會）及對現實與傳統的不滿，嘗試改造不符自己理想的現況。」⁴此外，也進一步提出了其言論間的男女性別位階指涉日臺關係的可能性。

而蔡依伶〈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〉（臺北教育大學臺灣文學研究所碩士論文，2006年）則援用了性別研究與史碧娃克（Gayatri Chakravorty Spivak）的後殖民女性主義觀點，重新檢視殖民地時期臺灣知識菁英的女性解放議題，根據時代背景、發言者身份、發言立場與內容，逐一闡述「解纏足」與「自由戀愛」話語背後隱含的權力關係。「解纏足」運動看似讓女性解脫自傳統束縛，然而觀其支持言論，一方面受到後藤新平「自然成體」的身體觀影響，加上男性知識菁英期待女性身體孕育出「文明臺灣人」的想

⁴ 中西美貴，〈挪用現代——大正時期臺灣人民的不同殖民地經驗〉（臺北：臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2003年），頁53。

望，因此認為：「解纏足不是擺脫『束縛』的象徵，反而是讓女人走進更嚴峻的機制之中。」⁵此外，「自由戀愛」亦是與女性解放攸關的議題，儘管知識分子大力提倡、讚揚，但在一九二六年彰化戀愛事件的論戰中卻暴露其矛盾與曖昧，當理想中的口號實踐為行動、面臨道德兩難時，倡導「自由戀愛」的文協同人為「維護新文化運動的純潔與高蹈」，反將問題歸咎於事件中的四位女性，斥責其偏離解放理想。對此，她指出：「在傳統文人、新式知識分子的共謀下，潘貞等人只能被迫沉默、無語，性別化從屬者的能動主體從而被壓抑了。……這四位女性只是陷在與殖民者結盟的舊父權體制，和由新男性知識分子所構築的新父權體制之間，處於爭奪本土領導權的困境裡。這些女人她們身為『主體』——只因為她表現出『舊』與『新』之間權力交戰的關係。」⁶這些表面看來是解放女性、實際上卻是男性權力角逐的論述盛行於二〇年代，而後更進一步融入三〇年代的大眾小說文本之中；同時藉由相關的文本分析，發現其弔詭：「這些文本構築出一個新世界：將男性豎立為新世界的主人，並部署了從屬者女性的位置，建構出她們對自己的依附性。突然之間，女性幾乎又繞回了原點——『賢妻良母』，只是這次面對的不是原生家庭的嚴父，而是家庭中的丈夫，或是沒有婚姻關係的情人。」⁷總結出當時所謂的「女性解放」，並未讓女性得到實質的權利與自由，反遭父權機制的操弄，令女性地位更加不堪，對諸多前行研究與普遍肯定當時女性解放言論的觀點提出反論。

至於研究旨趣相似、但側重於三〇年代知識人內在省思的論文則有吳亦昕〈從吳天賞〈蓄〉看「戀愛」與「殖民地現代化」〉⁸（吳天賞「蓄」からみる〈恋愛〉と〈植民地近代化〉）。論文主要聚焦在剖析「戀愛」背後的政治思考，當中提到：「思及現代文化現象的『戀愛』文化時，雖然包含了或多或少的時差，但

⁵ 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：臺北教育大學臺灣文學研究所碩士論文，2006年），頁111。

⁶ 同前註，頁112。

⁷ 同註5，頁112-113。

⁸ 亦收錄於其博士論文〈帝国の中心で「台湾文学」をつくる：日本語文芸誌《フォルモサ》（1933～34年）とその周辺〉（筑波大学大学院人文社会科学研究科，2008年）。

仍不可忽略與宗主國同時發生相同『現代』的殖民地現代事實。再者，臺灣特有的地方風俗或習慣與流行國際的現代現象『戀愛』之間，究竟產生了怎樣的扭轉或糾結，也是應該關注的焦點。此外，更是無法無視潛藏於『戀愛』文化流行的背後，傾向『東亞新秩序』，冀求重編民族、階級、性別的帝國日本欲望。」⁹並經由分析吳天賞創作之短篇小說〈蕾〉內兩位女性角色——秀蘭和月霞——所蘊含的複雜形象，揭發隱於戀愛問題之中的殖民地臺灣文化的「在地化」、「日本化」與「現代化」三者角力糾葛，並從中說明吳天賞跳脫帝國主義和民族主義的矛盾關係，試圖尋找出傳統與現代交融的可能性殖民地臺灣的「戀愛」議題。不過研究方法是透過輿論或小說文本的自由戀愛表述，解析新知識分子隱藏於「戀愛」之下的政治或性別意識型態，以理解知識分子的內省。

文學研究的部分，許俊雅《日據時期臺灣小說作品研究》（臺北：文史哲，1995年），將殖民地時期臺灣人作家背景、主辦刊物、小說作品做一統整性的分析，其中第三章（日據時代臺灣小說蘊含的思想內容）第四節「關懷婚姻情愛之自主」便提及受到新思潮影響，婚姻愛情觀也出現有別於往昔的變化，並簡扼描述新文學小說中戀愛與婚姻主題的表現，並總結道：「二、三〇年代許多作品所標榜的是個人主義及自由主義，愛情小說所追求的是『自由戀愛』，而非傳統的父母之命及媒妁之言，女性的覺醒、解放觀念也揚棄了三從四德，而強調男女平等權利的爭取。」¹⁰肯定自由戀愛對兩性平權的啟蒙意義。因著重在確立新文學研究的主體框架，所以書中僅初步梳理各文本的主題意識，未能詳盡探究其內涵，但該著作鉅細靡遺地挖掘、介紹臺灣人作家的新文學作品，為後續的研究者奠定良好的基礎。

⁹ 「モダン文化事象として〈恋愛〉文化を考えるとき、多少の時差を含みながらも、宗主国都市部と同じ〈近代〉を同時に発生する、植民地近代のありようが問われなくてはならない。また、台湾特有のローカルな風俗や慣習と、インターナショナルでモダンな現象としての〈恋愛〉との間にどのようなねじれや葛藤が生じるのかも、注目されるべき点である。さらに、〈恋愛〉文化の流行の背後には、「東亞新秩序」に向けて民族・階級・ジェンダーを新たに再編しようとする帝国日本の欲望が潜んでいることも無視できない。」吳亦昕〈吳天賞「蕾」からみる〈恋愛〉と〈植民地近代化〉〉，《日本語と日本文学》47号（2008年），頁62-63。

¹⁰ 許俊雅，《日據時期臺灣小說作品研究》（臺北：文史哲，1995年），頁474。

其後以小說文本為主的「戀愛」相關研究上，基於語言方面的考量，較先受到關注的是漢文作品，尤其聚焦於漢文通俗之作。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——以報刊通俗小說為場域〉（臺灣大學臺灣文學研究所碩士論文，2010年）可謂漢文通俗小說的戀愛主題流變彙整，針對臺灣殖民地時期報刊通俗小說的「言情」話語做歷時性耙梳，並從中釐清「情緣」、「自由結婚」至「自由戀愛」的話語遞變過程，繼而探討「自由戀愛」在性別、政治、社會與文化的實踐意義，歸結「自由戀愛」話語（discourse）的生成，不僅是「談情說愛」的「詞語」（term），更蘊含兩性關係民主化的趨勢。論文旨在說明殖民地臺灣社會「戀愛」話語的遞嬗，文本分析的年代跨越了整個日本統治期間，然而研究對象僅限於漢文作品，論及三、四〇年代文學卻缺乏日語創作文本的情況下，立論尚顯不足。

而以新文學中的日文創作文本研究則有溫若含〈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）〉（政治大學臺灣文學研究所碩士論文，2010年），論析殖民地臺灣新文學小說「戀愛」敘事的變化歷程，探討新知識分子追求社會啟蒙使命與個人意識解放的觀照視角，以及在小說創作間如何將具有現代性意涵的「戀愛」由公領域議題漸次過渡轉化至私領域，文末歸結道：「『戀愛』由做為現代性知識論的立場出發，歷經敘事策略鮮明的小說化表述，到最後成為實際表述新知識分子自我實踐、感受、省思的文本，從意識啟蒙到創作轉折，呈現出一個具有理想使命的『社會改革』（social reform）期待，逐漸與在地現實環境磨合之後，內化為新知識分子『自我反視』（self-reflection）基點的過程。在這個過程之間，仿若三稜鏡般折射出種種意涵的『戀愛』，為日治時期臺灣新文學的發展，提供了更為複雜多元的詮釋可能。」¹¹

就整體研究現況觀之，目前在臺灣學院的思考訓練下，探討殖民地臺灣的「戀

¹¹ 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：國立政治大學臺灣文學研究所碩士論文，2010年），頁106。

愛」議題，主要由兩方向著手，其一為分析知識分子的自由戀愛觀點，思索其內容所透露的權力運作關係，在壓迫、抵抗的殖民地想像外，提出不同角度的看法；另一則是討論小說創作中的戀愛敘事，說明現代戀愛觀對於描寫愛情題材的影響，此部分的文本分析因多受限於語言問題，又以漢文通俗小說為大宗。

第三節、研究範疇與方法

（一）年代範圍與文本選定

由於「戀愛」是伴隨一九二〇年代女性解放言論的興起而始受矚目，因此本論文所要探討的年代範圍將以一九二〇年為起點，至一九三〇年代中期，因戰時體制下的戀愛相關創作受到皇民化運動與其後「大東亞共榮圈」論述的時代背景影響，對兩性關係結合的想像進而牽連官方政策、日臺種族與日本帝國擴張等更多政治性策略，對於「戀愛」的考量亦隨之更趨特殊複雜，筆者認為，欲清楚明瞭地論析戰時的戀愛論述，宜另闢新篇深入論之較佳；而戀愛論述發展至一九三〇年代，其改革精神已在臺灣社會確立，所以本論文僅討論至一九三〇年代中期。

文本的篩選分為兩部分，一為思想評論，其次則是文學創作。在思想評論層面，筆者選擇以二〇年代引介自由戀愛觀、且討論得最為熱切的新民會機關刊物《臺灣青年》、《臺灣》與《臺灣民報》做為主要的觀察場域，還有《臺灣日日新報》、《臺南新報》兩大報紙同樣可見相關社論和新聞報導，亦可納入與之比較對照；而文學創作上，除了《臺灣民報》及《臺灣新民報》的創作發表外，其他已知的殖民地臺灣新文學作品大多刊載於文學同人雜誌中，因此本論文的研究文本來源主要仰賴由東方書局發行的《臺灣新文學雜誌叢刊》系列，包含《福爾摩沙》、《臺灣文藝》、《臺灣新文學》，以及綠蔭書房出版的《台灣長篇小說集》中所收錄的《爭へぬ運命》復刻本，從中擷取「戀愛」的關連之作，進行文本分析。

(二) 研究方法

「戀愛」本非源生自臺灣文化，而是跟隨著現代思想的啟蒙一同進入臺灣社會。在此之前，臺灣社會的兩性關係深受漢文化的約束，彼時臺灣傳統婚姻關係的建立僅憑藉父母之命、媒妁之言以及經濟利益交換（聘金／禮），鮮少顧慮當事人的情感與意願；或有「才子佳人」一見鍾情、突破封建傳統的夢幻憧憬，但也泰半存於戲曲小說裡，現實生活中，講求男女自由個體及其身心靈契合的「自由戀愛」可說是前所未聞。為使「戀愛」成為可能，正視這個外來的現代性概念以前，提倡的知識分子們首先投注的焦點在於個體人格的獨立和女權的提升，繼而開展「戀愛」的討論。「戀愛」的外來性讓知識分子們不得不接受島外既有的理論闡述，方能成為思考上的依據；或是直接轉譯、引用著名思想家的論點加以解說，如張我軍轉譯廚川白村〈現代的戀愛觀〉¹²（「近代の恋愛觀」）而成的〈至上的道德——戀愛〉¹³一文；在蔡孝乾〈從戀愛到結婚〉¹⁴的連載評論裡，同樣也引述了〈現代的戀愛觀〉的內容，更介紹了愛倫·凱及其戀愛論述，此外還有叔本華、木村德藏等人的思想內容引用；而先於張我軍和蔡孝乾發表的醒民〈貞操的新觀念〉¹⁵亦引用過愛倫·凱的貞操觀以為立證。

在諸多外來的戀愛論述中，可以發現廚川白村與愛倫·凱的思想內容再三出現於新知識分子的談論裡，實際上，兩位思想家的著作在日本、中國均受到熱烈迴響，其不可小覷的影響力可視為思潮的主要指標；再者，臺灣的新知識分子亦接受其兩性「靈肉合一」的「戀愛」解讀，將「戀愛」推向至高的道德層面，因此在本論文中，筆者將先針對廚川白村〈現代的戀愛觀〉與愛倫·凱《戀愛與結

¹² 廚川白村為日本著名思想兼文藝評論家。大正 10 年（1921）9 月 18 至 10 月 3 日〈近代の恋愛觀〉首刊於《大阪朝日新聞》；同年 9 月 30 日至 10 月 29 日，又在《東京朝日新聞》上分為 20 篇連載刊登，並於 1922 年統整出版《近代の恋愛觀》（東京：改造社）一書，成為彼時日本的暢銷著作之一；1929 年出版《廚川白村全集》（東京：改造社）亦收錄此文於第 5 卷「恋愛觀及雜纂」內。

¹³ 《臺灣民報》第 75 號，1925 年 10 月 18 日。

¹⁴ 《臺灣民報》第 88-92 號、94 號，1926 年 1 月 17/24/31 日、2 月 7/14/28 日。

¹⁵ 《臺灣民報》第 15 號，1924 年 1 月 1 日。

婚》¹⁶（恋愛と結婚）內的相關思想（包含兩性自由戀愛、性道德的確立、婚姻關係的再思考）做全面性的梳理，從而回顧二〇年代的諸多討論，瞭解在觀念傳播的過程中，中介者關注哪些重點、又如何詮釋以因應臺灣社會的現況。

此外，欲追尋本論文問題意識的線索，筆者認為除了思想論述的耙梳外，相關的社會新聞及輿論也是不可忽視的焦點。自由戀愛的觀點由於知識分子們的積極倡導、普及，男女獨立人格及自主意志養成動搖了固有的兩性交往規範，令不少青年男女為之嚮往，亦有親身嘗試者，但對於當時尚未全然理解兩性關係開放之意義的臺灣社會而言，許多以自由戀愛之名的私奔、殉情等，顯然仍難以為廣泛大眾所接受，因此在報紙的社會或地方新聞版面中，戀愛事件的報導屢見不鮮，當中最著名的莫過於一九二六年的「彰化戀愛事件」，該報導的刊登引發衛道之士大做文章質疑、批判自由戀愛，倡導的新知識分子們也不甘示弱反駁，掀起一場新舊道德的爭論，恰好反映了傳統道德與現代戀愛觀之間的牴觸，更證明自由戀愛已不只是新知識分子的提倡理念，而是隨著教育發展、媒體傳播，逐漸擴及一般階層（係指接受過教育，具識字能力的民眾）的觀念，甚至付諸實踐，同時也暴露出理想與現實之間的差距和兩難。

再將焦點轉至新文學作品上，關於「戀愛」的發現、思考和呈現，創作者怎樣表述於作品之中？

只要稍微瀏覽過當時眾多的文學作品，便能發現為數不少以「戀愛」為主題的篇章。二〇年代女性解放言論隨啟蒙思潮興起，女子教育、尊重女性人格、改善婚姻制度的觀點接連被提出，彭華英〈臺灣有女性問題嗎〉（臺灣に婦人問題があるか）（1920）、陳崑樹〈女性問題的批判與陋習打破的呼喊〉（婦人問題の批判と陋習打破の叫び）（1920）、蘇儀貞〈新時代的婦女和戀愛結婚〉（1921）等文章皆提到女性人格、女權的重視與婚姻的改革，兩性自由意志個體結合的「戀

¹⁶ 愛倫·凱是著名的瑞典社會思想家，特別關注母性與兒童保護的議題。《戀愛與結婚》原為愛倫·凱《生命線》（*Lifslinjer*）三部曲的第一部，發表於1903年。1911年Arthur G. Charter將其翻譯為英文（原文為瑞典文），並將書名訂為*Love and Marriage*；同年，日人金子筑水也在日本介紹了愛倫·凱的研究，日譯版《恋愛と結婚》即為金子筑水學生原田實所譯，於1919年由東京新潮社出版。

愛」亦在此脈絡下得到注目，初起步的臺灣新文學受此啟發，高唱自由戀愛、婚姻自主以及反家庭封建的小說作品陸續刊登於《臺灣》及《臺灣民報》中，正與評論相應和，如施榮琛〈最後的解決如何〉（1923）控訴父權專制對女性及婚姻的壓迫、施文杞〈臺娘悲史〉（1924）哀嘆臺娘身受壓抑無法追求自由戀愛之悲哀，並藉以影射日本帝國壓迫中國和臺灣的歷史事實……等，然而從日常的社會新聞、輿論反應觀之，顯然構築於文藝之中的願景仍難以落實於現實社會。

至三〇年代，隨著受教育人數的增加以及傳播媒體的發達，「戀愛」對一般民眾而言已不再陌生，知識分子的評論式探討也日漸零落，不過卻在眾多新文學作品裡持續發酵，而且呈顯出更多元的思考面向。創作主題已擺脫疾呼女性解放或批判封建婚姻與家庭的啟蒙式口號，作品中的主角人設幾乎都具備一定的教育程度，對「戀愛」也有相當認知，因此在形構「戀愛」的實踐可能時，前已提及，創作者所體察、關注的重點已從社會群體的向上提升理念轉為戀愛中的個人情緒抒發，不僅是男女間的兩情相悅，也具體描寫現代戀愛觀與傳統道德的拉鋸，「戀愛」固然是繫乎兩性自由意志的個體結合，但放諸現實社會上，卻是關係到貞操、婚姻、家庭的議題反思，因此筆者將藉由一九三〇年代的相關文本分析，釐清由文本敘事透露出的考量與訊息，配合時事、社會背景、思想的史料考察，整理出殖民地臺灣新文學的戀愛論述。例如張文環〈落蕾（LO. UMG）〉（1933）、〈貞操（みさを）〉（1933）的戀愛與性道德問題；吳天賞〈蕾〉（1933）和巫永福〈山茶花〉（1935）則不約而同地反映了戀愛中的（男性）擇偶想像；翁鬧〈天亮前的戀愛故事〉（夜明け前の戀物語）（1937）的自我獨白具現了心靈與肉欲的思辨……等，其中亦隱含「戀愛」進入臺灣社會後的融合與變化，

第四節、預期成果與未來展望

在本論文裡，筆者除了再次審視二〇年代臺灣知識界的戀愛思想評論外，考慮到文化上同時接受日本、中國兩地影響，因此放入當時流行於日、中兩地的廚

川白村與愛倫·凱的戀愛理論做為參照，一方面觀察「戀愛」在臺灣的接受與變化，如何呈現其「在地化」，同時也希望以突破以往僅針對臺島內部言論的剖析，開拓另一視野。此外，探討臺灣新文學創作中的戀愛論述時，筆者不打算侷限於戀愛中的男女關係思考，而是延伸至其他相關面向，如婚姻、性道德、家庭的問題，與之結合討論，以期得到較全面式的成果展現。

儘管本論文的研究焦點在於臺灣，但自十九世紀中葉後，隨著現代化的進程，「戀愛」的思潮在東亞各國逐漸漫衍，以日本為首，擴散至中國、韓國及臺灣等地，因此，「戀愛」命題研究的未來發展，應可進一步串接起殖民地時期的臺灣與東亞間的文化／文本聯繫，探尋「戀愛」在東亞的流動軌跡，建立更宏觀的思維架構和論述模式。

第五節、章節安排

本論文預定將分為五個章節，如下所示。

第一章 緒論

說明論文的撰寫動機、簡介目前學界研究概況、確立研究方法、預期成果與未來展望，以及全文初步的章節安排。

第二章 向傳統倫理宣戰：現代「戀愛」知識論的引入與構築

第一節 「戀愛」的發現

第二節 南渡的「戀愛」

第三節 「戀愛」時差的追趕

第四節 小結

其重點在於檢視日本時下流行的愛倫·凱《戀愛與結婚》及廚川白村〈現代的戀愛觀〉之戀愛理論，以及傳入中國後的狀況，繼而討論同時受到兩地影響的臺灣知識界如何看待、思考現代戀愛觀念，同時瞭解島內外的論述觀點，也做為

後續討論新文學的參照。

第三章 理想之路迢迢——戀愛知識論的轉折與延續——

第一節 「談戀愛」的門檻：從「彰化戀愛事件」談臺灣戀愛知識論建構之侷限

第二節 新文學的響應：「戀愛」必勝

第三節 衝擊道德底限的「戀愛至上」

第四節 小結

將著重於一九二〇年代的新文學作品，此時期的創作多具明顯的破舊立新意識，因此自由戀愛這種「新」觀念即被視為解放女性和改革婚姻、家庭制度的一帖萬靈藥，如何具現於文本之中、形成何種意涵，將是此章節欲陳述之焦點；此外，筆者也在此章回顧一九二六年由「彰化戀愛事件」所引發的一系列爭論，該事件可視為「理想」自由戀愛與「現實」行動之間落差的實際事例，恰好與文本作品相互對照。

第四章 過渡時代的徬徨與渴求

第一節 「鄉土」的戀愛困局

第二節 都市的戀愛幻影

第三節 無可違逆的婚姻宿命論？

第四節 小結

在經歷一九二〇年代含有政治抗爭意識的「戀愛」倡導，其後一九三〇年代「臺灣純文藝」的發展轉為文化思考的角度，記述「戀愛」所遭遇的困境，筆者選擇張文環〈落蕾〉和〈貞操〉、翁鬧〈殘雪〉以及林輝焜《命運難違》為文本，探討「戀愛」在不同的階級、時空和讀者群中分別呈現哪些衝突與磨合。

第五章 結語

總結前述章節之要點，歸納出一九二〇至一九三〇年代間臺灣新文學中整體的戀愛論述發展與轉折，並思考其文化意義。



第二章 向傳統倫理宣戰：現代「戀愛」知識論的引入與構築

第一節 「戀愛」的發現

二十世紀初，民族、階級、兩性關係的改革思想與運動在國際間迅速蔓延，分別在各地激盪出不同的反應與迴響。這股現代風潮在一九一〇年代的日本大正民主期與中國五四運動中持續發酵，繼而促使殖民地臺灣政治與文化運動的重要推手「新民會」在一九二〇年一月成立於東京，並發行機關刊物《臺灣青年》，提供有志之士發表、交流言論的場域。從創刊辭的內容裡，可以強烈感受到新民會成員對臺灣未來社會的期望：

由這個絕對的大不幸，死不完的全人類，已從既往的惰眠醒了。厭惡黑暗而仰望光明——這樣的醒了。反抗橫暴而從正義——這樣的醒來了。排斥利己的、排他的、獨尊之野獸生活，而謀共存的、犧牲的、互讓的之文化運動——是這樣的醒來了。瞧！國際聯盟的成立、民族自決的尊重、男女同權的實現、勞資協調的運動等，無一不是這個大覺醒的賞賜。

臺灣的青年！高砂的健兒！我人還可儘默著不奮起嗎？不解這種大運動的意義，或不能共鳴的人，那種人已失其為人之價值了，何況是要做一個國民呢？¹⁷

他們在「覺醒」的時代氛圍中注視著國際情勢，肯定來自歐美的文明觀念，並省思人類的生命價值，同時也檢視故鄉臺灣的社會文化，認為臺灣不能只是落後、孤立的一隅，必須更宏觀地與世界體系接軌，所以思想上的變革必須與時俱進，帶動文化層面的啟蒙與提升，強化社會群眾的力量，繼而謀求政治上平等地位，即使身為殖民地人民，也擁有民主的權利。因此，自一九二一年新民會開始在日本積極推展臺灣議會設置請願運動後不久，臺灣方面也在同年十月組織「臺灣文

¹⁷ 〈創刊辭·卷頭言〉，《臺灣青年》創刊號（東京：臺灣青年雜誌社，1920年7月）。

化協會」與之呼應，並致力於各地的文化啟蒙活動，催化了現代思想的傳播，也讓臺灣民眾對西方文明內容有了更進一步的接觸與認識。

滿懷憧憬的新知識分子推崇西方自由、平等與民主的人文價值，現代的戀愛觀念便是在此般懇切的嚮往之情中被知識分子引介入臺灣社會。當新知識分子在二〇年代初大聲疾呼女性解放、追求男女平等之際，源生西方文明的「戀愛」被視為解決女性婚姻問題的一帖良藥而獲得矚目，因此在新民會的機關刊物中可見到不少相關討論，其挑戰傳統的發想與言論也引起不同的響應或抨擊；中西美貴曾針對新民會機關刊物中的戀愛結婚議題內容深入探究，認為在這些新知識分子的思維裡，追求的最終理想是「有自覺的個人與個人彼此尊重的關係」¹⁸，然而傳統臺灣文化深受中國儒家禮教影響，婚姻的成立鮮少過問當事者的意見與感受，遵從「父母之命」、「媒妁之言」已是普遍現象，男女結為夫妻的過程中不見自主，也不見個體的尊重，除此之外，對於女性更有三從四德的苛求，因此婚姻便成為父權與家庭封建的宰制產物，儘管表面上看似令人慶喜，實際上卻滿是茫然與壓迫；故而論及婚姻問題的改善時，如何將其從父權壓迫的失衡關係扭轉為男女之間的對等相待，便是他們關心的癥結所在，也是致力達成的目標。除了強調瓦解傳統臺灣社會中男尊女卑的不平等結構、承認女性獨立人權的存在，「戀愛」的必要性也同時被一再重申，對他們而言，「戀愛結婚」的具體實踐不僅代表著顛覆傳統的制度和規範，也召示現代式的個人主體意識成熟，脫離以往昏聩無知的落後狀態，更是推動啟蒙的「覺醒」意義所在。

由於「戀愛」之於婚姻改善的密不可分，而婚姻制度的變革又是女性解放運動關注的議題之一，如同楊翠所言「一個自覺要做解放的主體之女性，一個極思納入社會有機運作之中的女性，首先必須取得進出家庭與社會的自由，這是婚姻問題在婦解意識萌芽中率先浮現的最重要原因。」¹⁹因此，臺灣知識界的戀愛論

¹⁸ 中西美貴，〈大正後期臺灣新知識分子的世界——「新民會」雜誌中戀愛結婚議題為主要分析場域——〉，《臺灣風物》54卷1期（臺北縣：臺灣風物雜誌社，2004年3月），頁45。

¹⁹ 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）〉（臺北：時報文化，1993年），頁54。

述開展，最初起於女性解放運動中的婚姻自由訴求，同時結合女性教育權利的提倡，企圖藉此拓出女性的平等之路。

一九二〇年九月，《臺灣青年》刊登第一篇言及「戀愛」的〈臺灣有女性問題嗎〉（臺灣に婦人問題があるか）一文中，作者彭華英認為女性問題的產生主要歸咎於東方傳統的男尊女卑結構，並引據一次戰後歐美盛行女權意識高漲的主流，以及日本國內以平塚雷鳥（平塚らいてう）為首的新女性團體成功爭取女性參政權為例，闡明臺灣社會不能隔絕於文明趨勢於外，必須正視女性問題解決的重要性，尤其針對傳統婚姻弊病進行批判，並明確指出亟待臺灣社會大眾致力改善的方向：

在雙親或兄長的威嚴壓制下，無理地被強迫進行人生大事——結婚，且無意義地葬送一生，實在不得不說是人生的一大恨事，再沒有比此種更侮辱人性之事了，而且就算稱為罪惡之極也不為過。……我認為承認女性的人格獨立，使她們自長期壓制呻吟的底端解放而出，接受必要的教育，尊重男女兩性間的自由意志，以及大力提倡以戀愛為基礎的自由結婚，是現下的當務之急，上述所列同時也是我主張的觀點。²⁰

彭華英關注的焦點不僅集中在女性解放的迫切性，同時也發現年輕世代遭受來自陳規的壓制，並將強迫促成的婚姻視為辱沒人性的「罪惡之極」，所以倡導「以戀愛為基礎的自由結婚」其實融合了兩種層面的目的意識，其一為女性解放的訴求；二則恢復生而為人應有的自由作主的權利，推動婚姻的改革進化。

²⁰「親や兄姉い威壓で人生の最大事件に結婚を無理に強制せられ、一生を無意義に葬られる事は、實に人生の一大恨事と言はなければならぬ。人間性を侮辱すること、これより大なるはなく、また實に罪惡の極であると言つても過言ではないのである。……女子の人格獨立を認め、長き壓制呻吟の底より解放して必要なる教育を受けせしめて、男女兩性間の自由意思を尊重し、戀愛を基礎とする自由結婚を大に提唱鼓吹するとを現下の急務と思ふと同時に之を主張するものである。」彭華英，〈臺灣に婦人問題があるか〉，《臺灣青年》第1卷第2號（1920年9月），頁64-65。

彭華英這篇文章發表後不久便獲得肯定的迴響，在其後陳崑樹〈女性問題的批判與陋習破除的呼籲〉（婦人問題の批判と陋習打破の叫び）（1卷4號）、〈論婚姻〉（婚姻を論ず）（3卷1號）、〈根本的婚姻革新論〉²¹（3卷5號）、范志義〈疾呼結婚之改善！！〉（結婚の改善を絶叫す！！）（1卷5號）、楊維命〈論婚姻〉（2卷2號），也是沿襲類似論述模式，根據時代的進化及現代主流思想的角度剖析傳統漢文化中婚姻、家庭制度的落後與種種缺陷，除了強調對女性人格的戕害外，習俗規範干涉個體意志所造成的沉淪與不幸，也是這些知識分子欲凸顯的癥結，如范志義〈疾呼結婚之改善〉中寫道：

如果聽由強制性的父母意志而缺乏了解、也沒有愛情或友情的存在就強奪素昧平生的他人組成黑暗的家庭，就算興建了華美的屋宅、舉辦了莊嚴的婚禮，仍絕對不會感到幸福。²²

因為意識到尊重個人主體的重要性，婚姻與家庭的組成不能再如以往那般聽任父母的指示或命令，必須考慮當事人之間是否有「情」，亦即自主的選擇與個體間的相互理解、愛慕，才能得到人生的幸福；反之，若只是奉父母之命便與陌生異性結為夫妻，缺少感情的有力支撐，即使外在物質條件再優渥，依舊與幸福無緣。在追求「自我覺醒」的共同目標下，論述婚姻關係時，新知識分子開始傾向提高「個人」存在的價值，強調內在感受和省思的必要性，而不應再是因循盲從，擁有具備獨立思辨的能力，人生於世才不致茫然無所依，這種個人精神層面的滿足，正是兩性關係中被忽視已久的需求，亦是婚姻和家庭和樂美滿與否的關鍵。

²¹ 〈根本的婚姻革新論〉為〈婚姻を論ず〉之續文，原文以日文寫成，首刊於《臺灣青年》第三卷第五號（1921年11月），其後又在下一期的第三卷第六號中另行刊登了漢文版的〈根本的婚姻革新論〉（篇名相同），統合〈婚姻を論ず〉與〈根本的婚姻革新論〉（日文）兩篇文章，但內容不完整，僅載至「五、婚姻之種類及評」結束，日文版本尚有「六、戀愛と婚姻」、「七、婚姻の選擇要件」、「八、結論」未譯出。

²² 「若しや強制的父母の意志に任かして理解の無い所か愛情も友情も何も無い、赤の他人を引張り込んで暗黒的家庭を構へるなら 何も立派なを構へて壯嚴な儀式を挙げたからとて決して幸福にはなれぬ。」范志義，〈結婚の改善を絶叫び〉，《臺灣青年》第1卷第5號（1920年12月），頁63。

同樣的觀點也在陳崑樹的文章中得到闡揚，他在〈女性問題的批判與陋習破除的呼籲〉如此警醒道：

現代人無視精神性文明卻徒勞地逐於物質性表象的文明，其結果就是在神聖的戀愛之上投射了物質的陰影，因此像「愛情 (love) 無上下之分」那樣超物質戀愛的現實已是罕見，所以必須摒棄以物質為基礎的現代愛情 (love) 關係。

愛情 (love) 的本質是根源於雙方心靈 (spirit) 的契合，必須超越一切，而內心不協調的愛情 (love) 則無法長久。²³

行文中，陳崑樹直接表明「戀愛」是「神聖的」，以明示其崇高性；而「戀愛」之所以神聖，乃因它凌駕一切物質之上，必須出自平等的男女雙方精神／心靈 (spirit) 所感，非興於外物，並且需要仰賴彼此的調和，愛情 (love) 方可維持恆長久遠。「兩性平等」、「不受物質條件所誘」、「心靈的投合」，其實也是作者所認同的「戀愛」內涵；另外，隔年刊登的〈根本的婚姻革新論〉(日文) 裡，陳崑樹又進一步闡述有關「戀愛」的見解：

……在原始時代中，戀愛的欲求只考慮到肉欲的想法隨著時代推進，戀愛也朝向追求肉欲以外的靈欲，即彼此人格方面的結合進化而來；若是在柏拉圖所謂的理想世界中，只要有靈欲就能滿足，不過在這現實層面上，本能性的慾望也是戀愛的不可或缺要素。也就是不得否認肉靈的一致，再來我想區分一下純粹的戀愛與虛偽的戀愛，前者是非政策性的、也不為家族、

²³ 「近代人が精神的文明を閑却して物質の皮相の文明に走つた結果は、神聖なるべき戀の上に物質の影を投ずるのであります。『ラヴに上下の隔はない』と云ふやうな超物質的戀の現實を稀に見れのであります。それ故物質を基調とする現代のラヴ關係を呪はざるを得ないので。／ラヴの本領は双方のスピリットの合致に根ざし、總てを超越しなければならぬ、而して心のつり合はぬラヴに永久の命はない。」陳崑樹，〈婦人問題の批判と陋習打破の叫び〉，《臺灣青年》第1卷第4號(1920年10月)，頁26。

不為金錢，冀求彼此人格方面的結合，……純粹的戀愛具有絕對的力量，不論面前橫互怎樣的障礙，都能不顧一切、彼此齊力克服，絕望即是無法滿足肉靈一致的欲求時，互相輕視身體且斷然決定單以心靈結合。因此，由純粹的戀愛而結婚是源於男女雙方自覺的喜悅，並在分享痛苦與快樂上，以愛的力量，宛如鐵與磁石的吸引般，不離不棄，如此各安其心，幸福自然隨之而至。²⁴

較之〈女性問題的批判與陋習破除的呼籲〉，後來的〈根本的婚姻革新論〉補充了更深刻的「戀愛」意涵。除了再次強調「戀愛」的真偽辨別，端看兩性雙方的精神、人格契合與否，箇中有無摻雜外在利益的貪求或交換之外，更進一步指出，單純的肉欲或靈欲（精神）結合都無法構成完整的「戀愛」，只有同時滿足身體與心靈、達到「靈肉一致」，才是「戀愛」的純粹表現，經由戀愛而成婚的男女也因此得以緊密相繫，永不分離，獲得人生的幸福。

婚姻制度的改善除了滿足解放女性之要求及個人幸福之完成外，另有蘇儀貞〈新時代的婦女與戀愛結婚〉將戀愛結婚的論述層面延伸至對「種族提升」與「兒童養育」的正面效益，並針對女性解放運動當前的隱憂提出警示：

……戀愛與結婚既然有種族繼續和文化增進偉大使命、所以結婚制度從古代、人類尚營原始生活時已經存在、因為養育小兒必要父母的協力、從那裡就生出結婚制度來（中略）為種族的進步和小兒的利益著想、生父

²⁴「……原始時代で戀愛の欲求が肉ばかりと考へてゐるが時代の進化するに及んで戀愛も肉的欲求の外に靈欲即ち相互の人格的結合を欲するやうに進化して來たのである、プラトーンの所謂理想な世界なら靈的欲求のみで満足されるがこの現象界に於けては本能的欲求も戀愛の缺くべからざる要素である。即ち肉靈の一致を認めざるを得ない、更に戀愛を純なものゝと區別して見たい、前者は政略的でなく、家の為でもなければ、金の為でもなく、相互に人格的に結合しようと欲するが、……純なる戀愛は絕對の力を有し、如何なる障害物が前に横はるも身を賭して取除くに相共力し、絶望即ち肉靈一致の欲求が満されない時には互に身體を輕視して單に靈的結合を斷行し勝ちなものです。それ故純なる戀愛からの結婚はそれぞれ自覺してゐるから喜んで苦樂の分前をする上に愛の力で鐵と磁石のやうに吸引させられるから分離する事がない、各々分に安ずるを以て幸福が當に齎される。」陳崑樹，〈根本的婚姻革新論〉，《臺灣青年》第3卷第5號（1921年11月），頁38。

和獨一的生母是很必要、而且合乎自然、所以一夫一婦制、不能不算今代最善的結婚制度。(中略)男女在生理上既有差異、即精神上亦各有特質、各有美點、必須互相補助以求社會文明之進步。婦人運動之真目的，非為得一時的戀愛解放、也非單為得經濟上之獨立、有多數自覺的婦人、知道不該再踏前車之轍、不甘服從強制的被動的結婚、要求真正純粹且以理性為背景之戀愛自由結婚。

專謀擴張婦人一方面之權利、以婦人經濟獨立為目的、以戀愛為個人的事、不和社會相關、此為現今婦人運動之欠點、所謂文明之進步、是指社會全體幸福而言。我們須為將來的一代設想、不要受舊時代反動之潮流、只顧目前一時之利益。(中略)現在世界的視力漸漸移轉而集中于小兒一方面了。因為覺悟了社會改良、人類的幸福運命、都決宜在未來的國民身上。小孩子前途成功的基礎和彼們天性的要求、都以家庭為第一重要、所以我們不應該破壞結婚而應改良結婚。²⁵

蘇儀貞著眼於「家庭」的組織意義，認為理性思考下的「戀愛結婚」以及兩性相輔相成的「一夫一妻」理想方能組成健全的家庭，其所共同生養之後代，也會因為家庭的完善而有助其身心成長，奠定未來成功的基礎，進而有能力帶動社會整體的革新與種族的提升，這才是推動女性解放與戀愛結婚的終極目標，所以蘇儀貞同時提醒女性解放的實踐者，莫忘社會文明進步為要旨的行動初衷而短視近利貪求個人利益；所謂的「進步」，係指社會群體幸福的實現，並非僅是謀求個體生命的完滿，必須再進一步擴及全體（臺灣）社會，方可達到改善之目標。

在《臺灣青年》中，「戀愛」為婚姻之必要前提顯然已成新知識分子的論述共識，或許婚姻制度改革的訴求最初是為了實現女性解放的願景，但變革問題所牽涉的對象並不只是女性而已，更包括當時未婚的年輕世代；既然冀望新時代的

²⁵ 蘇儀貞，〈新時代的婦女與戀愛結婚〉，《臺灣青年》第3卷第1號（1921年7月），頁13-15。

女性爭取婚姻自由的權利，男性勢必也要跟上時代腳步而有所調整，兩性關係的重新審視便顯得迫切，過去一直被忽略的自由、平等反轉為審視的指標，欲藉此瓦解過時的性別秩序，建立符合現代潮流的新結構，「戀愛」因此成為建構的基礎。在當時社會進步觀念的影響下，「進化後的社會肯定優於先前的狀態」的思維不可謂稀罕，新知識分子倡導社會「覺醒」、「改造」的最終目的是期望透過個人生活方式和習慣的集體改變，接連帶動家庭、社會乃至國家的整體變革，繼而進化至最完善的型態，令臺灣人可以擁有更美好的生活；對這些知識分子而言，「戀愛」是兩性關係的進化表現，此般進化的效益不僅反映在個體本身，更能延續至婚姻、家庭層面，也象徵著更接趨近理想生活，故而在言論中，無不呈現「『戀愛結婚』是人生幸福之保證」的邏輯思考，強調「戀愛」的不可或缺，鼓勵新時代的年輕男女拋棄舊時代的包袱，邁出自己的步伐。

言談中，「個人的自由意志」、「人格的相互尊重」、「靈肉一致」與「戀愛」鎔鑄一體，又進而延伸至兒童養育、推動人類文明進步的願景，這些概念的闡發並非偶然，亦非獨創；青鞞社的「新女性」力爭女性的戀愛與婚姻自由、愛倫·凱的戀愛進化觀、廚川白村的戀愛至上論、胡適主張戀愛與婚姻必須奠於男女人格的互重與結合……，其實在日本和中國早於臺灣盛行的戀愛主流論述中，上述的幾項關鍵論點已重複再三，且廣為流傳，日、中兩地知識分子們的相關探討絡繹不絕，對於求知若渴的臺灣留學生而言必不陌生，尤其「戀愛」本身被賦予的革新意涵更是呼應了臺灣社會亟待汰舊換新的需求，投得新知識分子所好，《臺灣青年》上屢屢出現倡導之說，顯然也是深信著隨「戀愛」接連而至的正面效應，不免令人好奇，究竟在日本與中國分別如何演繹、詮釋「戀愛」，成為臺灣知識分子的借鏡呢？

第二節 南渡的「戀愛」

由女性解放的目的意識出發，逐步建構「戀愛結婚」的革新藍圖，以取代不

合時宜的兩性與婚姻規制，在當時新知識分子的社會改造方針中，是不可或缺的一環。他們相信，社會的變革必須從根本的個人思想開始動搖，最後普及至大眾群體時，定能讓臺灣社會脫胎換骨，除去落後的標籤，躋進世界潮流，得到相應的平等待遇，「戀愛」的概念便在此背景下，透過報章言論、文學作品開始進行宣揚。不過這樣的啟蒙論調並非臺灣獨有，在二〇年代臺灣知識分子關注到「戀愛」牽動各層面的革新意義之前，同樣的議題已分別在日本與中國知識界討論得沸沸揚揚，成為二十世紀初的流行話題之一；而在地緣與文化方面與日、中兩地相近的臺灣，透過留學生的引介及知識分子們的意見交流，亦隨之跟進；因此，現代戀愛觀念形成的最初雖是生自西歐文明，但臺灣知識界對「戀愛」的了解卻不是直接探究其原生文化，對臺灣的新知識分子而言，西歐文化的個人價值肯定、確立自我的人格固然是他們追求的最終理想，然而回歸現實面上，鄰近的日本在明治末、大正初年間進入了著名的「戀愛至上」時代，中國新文化運動也開啟了另一番兩性觀念變革，兩地的先行經驗理所當然地成為學習、借鑑的榜樣。

（一）日本大正年間「戀愛至上」——愛倫·凱與廚川白村的戀愛論

日本國內的西方戀愛與婚姻變革啟蒙可上溯至明治初期，「明六社」成員福澤諭吉、森有禮等人從制度面著手，批判傳統儒家式的女性道德要求、提倡一夫一妻的婚姻制及現代家庭的組成觀念，開始動搖舊有的性別規範結構；而在思想層面，受到歐洲浪漫主義的影響，明治二十年代（1887年起），對浪漫主義式戀愛²⁶的嚮往和模仿在文化知識人間蔚然成風，除了表現在諸多文學作品、文化評論外，文人作家的親身實踐亦時有耳聞，由戀愛步入婚姻的「戀愛結婚」也獲得諸多欣羨的目光，儼然成為知識菁英的時尚品味。至明治末、大正初（1910年代），歐美民主、自由與平等的潮流為日本社會塑造了新的時代氛圍，以「青鞜

²⁶ 西歐典型浪漫主義式戀愛的主要特徵有三：對現存婚姻制度的反抗、凌駕肉欲之上的精神性、男女的相愛。參閱加藤秀一，《戀愛結婚は何をもたらしめたか》（東京：筑摩書房，2004年8月），頁32-36。

社」為中心的女性解放論者提出以女性為主體的「戀愛」訴求；加上教育人口遞增、資本主義發展所促成的都市中產階級也在該時期達到相當的人數，市民社會文化已然成形，因此意識到個人自由和尊重應該更進一步，「戀愛」隨之浸入市民社會的中產知識階層內，「戀愛結婚」象徵「組織幸福家庭」的想像連結亦更趨緊密，「戀愛至上」的憧憬便在這樣的時代氛圍中日漸蔓延，蔚為風潮。

一九一〇年代影響日本甚鉅的戀愛論，當推瑞典女性學者愛倫·凱的思想，其思想體系從戀愛、婚姻、家庭、母性保護、兒童教養，最後達到人類全體社會的提升，構築了一個循序漸進的生命成長藍圖，在二十世紀初的國際間獲得極大的迴響。愛倫·凱認為人生在世必須朝向更美好的未來而不斷進化，以現實為出發點，致力提升個自我、全體人類的生活及生命價值，持續更新與調和，漸次接近最高層的理想境地，滿足個人的幸福也成就人類種族的生命向上，並將之稱為「生命信仰」(生の信仰)，也是建構其思想的根基。她將「戀愛」視為推展人生前進的動力，其最終目的是為了種族生命的延續與提升，因此「戀愛」的實踐無法背離以人類為主體考量，將戀愛的自由權利回歸個人，由個人內在的調和機制決定「戀愛」的萌生與維繫，唯有這種源自種族進化本能的戀愛關係，才能真正保有其活力，持續產生反饋人生的力量。²⁷

在愛倫·凱的論述中，「戀愛」不是只有單純的靈魂愛慕或肉欲歡愉，在生命信仰的觀點下，人類既然同時具有靈魂與肉欲的感受，便不能分開論之，反而必須滿足兩者的渴求，讓感情（靈魂）和性欲（肉體）合而為一，²⁸並從中確認自我存在的意義與自我犧牲的精神，實現完整的戀愛，活絡個人的生命力，朝向

²⁷ 「種族本能を源泉とする恋愛は、ほかのどの精神活動よりも深く種族と結びなければならぬ。……もしも恋愛が一つ一つ、種族との結びつきを欠くなら、その生命力を保ち、かつ延ばすことはできない。……人類の目的から完全に遊離してしまった恋愛は、どんな恋愛でも栄養不良で死滅するのを避けられないのは、必然だ。」エレン・ケイ著、小野寺信、小野寺百合子譯，《恋愛と結婚》上（東京：岩波書店，1973年6月）。頁54。

²⁸ 「二つの魂が二つの官能に分かれて祝福を得、官能の歡喜が魂を高尚化する時、人は情欲でも友情でもないものを、実感として感ずる。両者が新しい一つの感覚に溶けていて、それぞれが互いに比べ合うようなものでないところは、ちょうど空気の成分と似ている。窒素は空気ではなく、酸素も空気ではない。肉欲は恋愛ではなく、好意も恋愛ではない。生命の空気も、恋愛も、合わさったものである。」エレン・ケイ著、小野寺信、小野寺百合子譯，《恋愛と結婚》上，頁82。

更美好的生命境地前進；因此愛倫·凱批判基督教刻意壓抑人類與生俱來的身體本能以保持靈魂、精神高潔的禁欲主義，認為將靈魂與肉欲的切割只會令人陷入兩者間的衝突、掙扎，言道「不管如何嘗試將道德從肉欲中分離，都無法促進人類的發展，只會令其落後而已」²⁹，所以主張正視性欲的存在，但是不代表「戀愛」就是耽於肉欲，為了避免誤解，她特別釐清「自由戀愛」與「戀愛的自由」之差；在其語境中，「自由戀愛」意味著「自由性交」(free sex)，只是沉溺肉欲的享樂自由，而「戀愛的自由」則不只是享樂，更富含情感交流、共鳴的自由。³⁰婚姻方面，愛倫·凱主張婚姻必須建立在戀愛的基礎上，結婚的理想形式是「一名男性與一名女性在完全的自由結合下，藉由二人相互的愛情，決心為彼此自身與種族帶來幸福。」³¹因戀愛而結成的婚姻，不僅是為了個體的福祉，更會影響後代子女的未來發展，子女的成长除了充足的物質條件外，來自父母的親情也佔有舉足輕重的份量，父母因相愛而源源不絕的生命活力是子女的最佳精神養分，有助於人格方面的健全養成，以利成長為優秀的個體³²，藉此完成人類種族延續與進化的階段性理想。也因為婚姻關係以戀愛維繫的必要性，若婚姻的結合缺少戀愛的要素，即使有法律的認可，依舊是不道德的行為，在此邏輯上，愛倫·凱提出「自由離婚」的論見，對於婚姻非得堅守一生一世的刻板想法十分不以為然，離婚的經驗也不是人生的汙點：「理解性愛的人——不會感到深刻的屈辱——無

²⁹ 「道德を肉欲から切り離そうとするいかなる試みも、人類の発達を促すものではなく、遅らせるだけである」同前註，頁 37。

³⁰ 「若者たちは、いろいろ違った意味を持ったり、誤用されたりする概念になっているいわゆる『自由恋愛』をかちとる代わりに、恋愛の自由のために闘わなければならない。なぜなら、前者の表現には、主として快樂の自由含まれるの対して、後者は恋愛という名にふさわしい感情の自由そのものを意味するからである」同前註，頁 143。

³¹ 「一人の男性と一人の女性の、完全な自由結合で、二人の相互の愛情を通じて、お互い自身と種族を幸福にしようと志すものである。」同前註，頁 125。

³² 為了生育健康優秀的下一代，除了來自父母戀愛的精神力量外，愛倫·凱對戀愛與結婚亦有其限制，她不贊同早婚或未成年的性行為，認為人類身心未臻成熟狀態下的戀愛或婚姻反而會對其產生揠苗助長的負面效果，戀愛固然是激發生命向上的推進力，但前提是必須擁有獨立完整的人格與智識，因此仍在學習階段、需依賴父母的青少年並不適合論及戀愛；另一方面，青少年的身體尚未發育完全，過早的性行為不僅妨礙發育，也很容易生下體弱的後代。此外，愛倫·凱也主張限制遺傳病與傳染病患者的生育權利，避免不良的病症延續至新生代。詳閱エレン・ケイ著，小野寺信、小野寺百合子譯，《戀愛と結婚》第三章〈恋愛の自由〉、第四章〈恋愛の選択〉。

法託付自身給自己不愛或已知不愛自己的對象。……身為母親的女人中，以孩子為理由，年復一年地被要求過著如賣淫般的結婚生活者，大有人在」³³，沒有戀愛的婚姻，不僅會令當事人感到屈辱，對女性而言，生活更是形同賣淫，因此一旦夫妻間的愛情不再或有所倦怠，雙方都有提出離婚的權利，不必在了無愛情的婚姻中消磨彼此的生命熱情。

愛倫·凱在進化觀的基礎上將戀愛與人類的未來結合論之，宣揚「靈肉一致」的戀愛，並鼓勵追求戀愛與結婚的自由，以期提升自我與種族的發展，將其正式引介至日本的金子筑水頗感共鳴，附和道「連結真正的戀愛，然後以合乎淘汰法則的真正結婚，才能成就人類進化的理想」³⁴；平塚雷鳥則是受到金子筑水〈現實教（人類改造論）〉與石坂養平〈自由離婚說〉³⁵之啟發，開始接觸愛倫·凱的思想著作，在一九一三至一九一四年間翻譯了 *Love and Marriage* 部分章節刊載《青鞜》上，其婚姻觀點也影響了平塚的思考與行動，認為在「戀愛」所建立起的平等關係內，兩性可以共同生活、組織家庭，即使不被法律所認可也無妨，「戀愛」即是最有力的道德依據，反倒是非戀愛基礎的婚姻關係才是真正醜惡、可恥之事，妻子宛如丈夫專屬的娼妓；現實生活上，平塚也親身實踐自己的信念，因為不滿當時日本民法內的婚姻規範，與奧村博史相愛、同居多年卻不願登記為法律上的夫妻關係，³⁶依憑戀愛的契合相偕相伴。此外，英美文學研究者本間久雄（1886~1981）亦是傾心愛倫·凱戀愛思想的知識分子之一，自一九一二年十一

³³ 「性愛を理解している人は——深刻な屈辱感なしに——愛してもいない相手や、自分が愛されていないとわかっている相手に、身をゆだねることはできない。……母親たちの中には、子供のためと称して、来る年も来る年も、売春のような結婚生活を要求されている人がある」エレン・ケイ著、小野寺信、小野寺百合子譯，《恋愛と結婚》下，頁59。

³⁴ 「真の恋愛につながれ、そして淘汰の法則に適った真の結婚によって、初めて人類進化の理想が成就される」金子筑水，〈現實教（人間改造論）〉，《太陽》（1911年9月）。

³⁵ 刊登於1912年12月的《帝国文学》，該文內容摘譯自 *Love and Marriage* 第八章 *Free Divorce*（〈自由離婚〉）。

³⁶ 平塚曾於《青鞜》發表一篇相當著名的文章〈關於獨立，給父母〉，其中寫道：「基於我對現行結婚制度的不滿，所以我不想遵從那樣的制度，不想得到那種法律承認的結婚。我也對丈夫、妻子徒有虛名的稱謂抱持著沒有存在必要的反感。」（私は現行の結婚制度に不満足な以上、そんな制度に従い、そんな法律によって是認してもらうような結婚はしたくないのです。私は夫だの妻だのという名だけにでもたまらないほどの反感をもっております。）平塚らいてう，〈独立するについて両親に〉，《青鞜》第4卷第2号（1914年2月）。轉引自江刺昭子，《愛と性の自由 「家」からの解放》（東京：社会評論社，1989年11月），頁48。

月《早稻田講演》刊載〈愛倫·凱女士的戀愛道德論〉(エレン・ケイ女史の恋愛道德論)之後，本間對愛倫·凱的著作翻譯及其戀愛研究投注極大心力，在大正時期陸續出版了愛倫·凱的譯作與評論集，並連帶影響二〇年代中國《婦女雜誌》的內容取向；對本間而言，愛倫·凱的思想理念中最令其深感共鳴之處，在於戀愛與優生學說的結合並進而促成種族的提升，希望透過愛倫·凱所言的「戀愛」昇華兩性個體，在身心健康狀態下必然能生養優秀的後代，藉此達成人種的進化，改善未來日本國民的素質。儘管本間對於「人種」的認知與愛倫·凱原意指的「全體人類」有所出入，但是考量到日本知識界為趕上歐美現代化而始終不斷的日本人種改良論，³⁷本間的誤解反而能讓日本知識分子更易於接受愛倫·凱的言論。

在愛倫·凱之後，一九二二年廚川白村《現代的戀愛觀》出版暢銷，其大力鼓吹的「戀愛至上主義」廣為流傳於知識青年間。廚川認為「戀愛」與時俱進，引述奧地利學者愛彌爾·盧加的「戀愛三階段」說明戀愛的進化過程，第一階段是性欲本能主導男女結合的古代，其次是受基督教禁欲主義影響、靈肉分離的中世紀，最後進入現代，也就是兩性分別體認到自己是完整的個體而互相補足彼此心靈與肉體需求的結合（靈肉一致），以充實生而為人的自我。人類原本只是基於性欲滿足及生殖繁衍慾望而求異性結合，但是在這三階段的進化過程中，「慾望被淨化、被純化、被詩化，於是從中衍生出名為戀愛的至高至上的精神現象」³⁸，戀愛根植原始的性欲本能而生，只是它會不斷昇華，最終便成為一項崇高的道德；即使到了第三階段，戀愛表現仍在進化，對於尚未意識到性欲或生殖的問題初戀年輕男女而言，最先出現的是自我犧牲的精神，意即「為了戀人而不惜獻呈身心」³⁹的澎湃情緒，只有內心純真之人才能體會到的感受，換言之「人的心

³⁷ 可參閱加藤秀一，《恋愛結婚は何をもたらしたか》(東京：筑摩書房，2004年8月)。

³⁸ 「……欲望淨化せられ純化せられ詩化せられて、そこに戀愛といふ至上至高の精神現象を生ずるに至つたのだ。」廚川白村，〈近代の恋愛觀〉，《廚川白村全集》第5卷(東京：改造社，1929年)，頁22。

³⁹ 「戀人のためには身をも心をも捧げて惜しまない」。同前註，頁23。

在認識到戀愛之後才被純化、被提升」⁴⁰；進入婚姻關係之後，最初精神上的浪漫愛會隨著物質基礎的確立，再進一步轉化為夫妻間的扶持、給予子女的親情（廚川特別指出女性的母愛也是戀愛的延伸），這種「戀愛」的精神更能推及民族、社會，乃至全世界，當擴及全世界之時，便達到了人類的完全道德生活。關於婚姻，廚川則接受愛倫·凱的論點，也主張結婚是依憑戀愛而存在，若不是因為戀愛而結婚，法律、經濟上的理由都無法支撐婚姻成立的道德性，明言：「像是透過無愛情的婚姻關係而獲得物質生活的安全穩固，不論怎麼想都是一種奴隸式的賣淫生活，不過是野蠻時期買賣婚姻的遺風。」⁴¹反對非戀愛關係結合、而以物質條件考量的婚姻，貶其為「強姦生活」。

（二）中國新文化運動

雖然西方現代文明早於十九世紀中葉伴隨強勢武力叩關中國，展示其先進發展之成果，不過真正意識到中國在現代化進程上的落後，不得不承認西方文明的優越性而加以引介、學習西方思想觀念，卻遲至十九世紀末才開始進行，「戀愛」也在此一時期隨著西方文學作品的翻譯進入中國，但受限於譯者的語學能力與當時的背景環境等多方因素，「戀愛」這項舶來品並未獲得矚目，再意識到「戀愛」的突破性意涵，已是一九一〇年代中期，時值中國社會思想與文化的重大轉捩階段，對西方文明經驗的汲取更趨迫切，許多接觸、見識過外國文化的知識分子們對於傳統倫理規範的墨守成規開始頻繁提出質疑，試圖淘汰不合時宜的風俗，以符合現代標準的新習慣取而代之。新文化運動的推廣言論以《新青年》雜誌為中心，主倡民主（德先生）與科學（賽先生）精神的普及，反映在兩性與婚姻關係層面，即是追求個人自主與平等的權利，摒棄遵從父母之命的觀念，「戀愛」、「自

⁴⁰ 「人の心は戀を知るに至つて始めて浄められ高められ」廚川白村，〈近代の恋愛観〉，《廚川白村全集》第5卷，頁23。

⁴¹ 「愛なき結婚關係によつて自己の物質生活の安固を得るが如きは、何と考へても一種の奴隸的賣淫生活であり、野蠻時代の賣買結婚の遺風に過ぎない。」同前註，頁26。

由結婚」也隨之引發關注，論者多崇尚歐美文化的婚姻形式⁴²，經由對比中國（落後、悲境）與西方（先進、快樂）的現況，歸結出「戀愛」、「自由結婚」落實的迫切性。類似這樣的提倡言論，雖然只是粗淺的概觀介紹，不過對於當時普遍不甚理解西方文明的多數青年男女而言，仍不失初步啟蒙的效果。

然而欲在中國實現戀愛，首先要克服的挑戰是儒家文化深植人心已久的「男女授受不親」觀念，開放男女社交的自由，才有戀愛的可能，而嚴格約制男女有別、尤其針對女性必須保有純潔性所設置的道德名目——貞操，即是這項挑戰的至要關鍵。《新青年》的重要同人周作人（1885～1967）取法日本的前人經驗，譯自日本女詩人與謝野晶子的文章〈貞操尊貴於道德之上〉（「貞操は道德以上に尊貴である」，1915年）而成〈貞操論〉一文，希望藉此突破「貞操是一種道德」的迷思，因而提供一套能順理成章地消弭異文化衝突的思維方式，合理化「戀愛」的普及，並附和與謝野晶子認為「貞操」應是一種個人自發性信念的觀點，既不受他人左右，亦不強制他人遵循，即等同藝術、知識一類的偏好，將其置於超越道德以上的地位，⁴³否定「貞操」的道德約束力。這篇譯文不久後便獲得胡適〈貞操問題〉、唐俟（魯迅）〈我之節烈觀〉的迴響，均是重新審視中國社會長久以來的「貞操情結」，批判因對「貞操」、「節烈」的莫名迷信而加諸女性身心上各種不合人道的規定。⁴⁴不過「貞操尊貴於道德之上」的觀點也並未在中國獲得一致

⁴² 例如「男女之相戀、乃自然天性、非人力足阻。……謂余不信、不觀彼歐西舉國成風、秩序井然。較吾國之強施壓力、反事半而功倍者、何耶。察物情以揆人事既如彼。……由吾之論、則結婚當始於男女之戀愛」（高素素，〈女子問題之大解決〉，《新青年》第3卷第3號，1917年5月1日）。「女子之結婚、乃終身最大之問題也。畢生之幸福、胥在於是。而我國人於婚姻一事、多輕忽而怠於注意、惟任父母之相攸耳。……、失生人之快樂、終身陷於悲境、此皆我國不自由結婚之弊也。歐西各國無不崇尚自由結婚者」（陳華珍，〈論中國女子婚姻與育兒問題〉，《新青年》第3卷第3號）。

⁴³ 「我對於貞操，不當他是道德；祇是一種趣味，一種信仰，一種潔癖。（案原文中有一節，比得極好。說，『貞操正同富一樣，在自己有他時，原是極好；但在別人，或有或無，都沒甚關係』）既然是趣味信仰潔癖，所以沒有強迫他人的性質。我所以絕對的愛重我的貞操，便是同愛藝術的美，愛學問的真一樣；當作一種道德以上的高尚優美的物事看待，——且假稱作趣味，或是信仰都可。」與謝野晶子著，周作人譯，〈貞操論〉，《新青年》第4卷第5號（1918年5月15日），頁394。

⁴⁴ 胡適在〈貞操問題〉一文提到讚揚女性為夫守貞或殉死行為等同一種變相殺人，也因此極力反對當時中國法律明訂對節婦烈女的「褒揚條例」，認為此種男性專制的風俗不該延續至現代國家，並從與謝野晶子的貞操觀延伸出自己的看法：「貞操乃是夫婦相待的一種態度。夫婦之間

肯定，在《新青年》第六卷第四號（1919年4月15日）的「討論」欄裡，時任《國民公報》的主編藍志先對胡適贊同〈貞操論〉的態度提出疑慮，引發胡適、藍志先與周作人的一場「貞操論爭」。雖然是因〈貞操論〉一文而起的爭議，但實際上產生歧異的關鍵，卻是源於「戀愛」的理解角度有別；胡適等人企圖消解「貞操」的道德束縛乃是為兩性自由交往、戀愛做鋪墊，但藍志先以為「自由戀愛」與「自由性交」並無二致，只憑愛情（性欲）的結合不可能維繫恆長的關係，因此道德制約有其存在必要性，讓男女雙方都能尊重彼此的人格，「貞操」便是具有這種規範作用的道德，一旦否定了貞操的道德性，解放的只是性欲而非人格。藍志先的想法反映了另一種「戀愛」的解讀，對於全然放任男女自由交往仍存有相當的憂慮，明顯不信任個人內發性的自律，認為合理的道德約束才能有效限制人類的行為，不致侵害他人的人格或造成社會亂象。儘管雙方對「戀愛」的見解有所衝突，不過在論爭中，「男女／夫妻結合有賴人格的牽引和尊重」一直都是既定的共識，反而間接確立了新兩性關係的主張與基調。

「戀愛」所指涉的，究竟只有肉欲的解放抑或包含人格的尊重，或許知識分子之間的不同認知尚有需要磨合的空間，但一九二〇年之後，伴隨著中國沿海租借都市的經濟發展，中產階級興起，女學校數量的增加，整體社會結構的改變開放了男女交誼的空間，以往強制隔離兩性的界線已然模糊，擁護「戀愛」的知識分子們順勢視其為迎合時代變遷的新兩性觀，藉由大眾化的商業雜誌開始浸滲到中產市民階層，欲加速「戀愛」在大眾思想間的流通，其中以上海《婦女雜誌》⁴⁵最受矚目。此一時期的戀愛論傳播，基本上仍是承自日本大正時代的主流言論，

愛情深了，恩誼厚了，無論誰生誰死，無論生時死後，都不忍把這愛情移於別人；這便是貞操。夫妻之間若沒有愛情恩意，即沒有貞操可說。」（〈貞操問題〉，《新青年》第5卷第1號，1918年7月15日）所以在胡適眼裡，一切外在強迫性質的守貞、守節都是虛假的「貞操」，實無遵從的必要。魯迅更是直言：「……斷定節烈這事：是極難，極苦，不願身受，然而不利自他，無益社會國家，於人生將來又毫無意義的行為，現在已經失了存在的生命和價值。」（〈我之節烈觀〉，《新青年》第5卷第2號，1918年8月15日）呼籲女性不能繼續昏昧盲從。

⁴⁵ 《婦女雜誌》創刊於1915年，如刊物名所示，是以女性讀者群為主的綜合雜誌，初期的內容多是女性的繪畫作品、活動照片、女學討論、家政或子女教養的新知分享、閨閣文學之作等，偏重娛樂與實用性，希望女性可以肩負起賢妻良母的責任。不過自第5卷第10號（1919年10月）起，「社說」欄開始陸續出現新女性、女性解放運動的倡論，並逐漸增加；1921年由章錫

《婦女雜誌》上女性解放議題的闡發多是譯自日本學者的觀點，愛倫·凱的戀愛與結婚觀也隨著本間久雄的著作開始在中國發揮其思想作用，⁴⁶尤其一九二一年由章錫琛接任《婦女雜誌》主編後，相關譯介與探論在刊物上頻頻登載，章錫琛本人也相當贊同愛倫·凱對戀愛的見解，力陳戀愛之於女性解放的不可或缺，⁴⁷認為實現女性解放並非只注重制度的革新，內在人格的承認更是至要關鍵——即實現戀愛的自由，只有確立女性的獨立人格與意志，完成個體內在的革新，現實改造的行動才能事半功倍，除了「靈肉一致」的戀愛概念外，「自由戀愛」與「戀愛自由」的釐清、自由離婚、種族延續與進化也在《婦女雜誌》上獲得宣傳；而追根究柢，這些議題都伴隨著性欲的存在，因此接連被提出，不僅提供讀者認識現代的兩性關係，也顯示知識分子企圖扭轉社會大眾一味將「性」視為低劣之事的刻板印象，重建正確的性觀念。⁴⁸愛倫·凱戀愛觀之所以受青睞，除了具備歐美、日本的現代性外，她將性別歧視（sexism）的產生追溯至資本主義興起前的時代，證明女性問題不能只從外在制度與物質層面解決，必須由問題形成的源頭——性道德——改善，才能闡出女性解放的願景，對於懷有「社會改造與人類精神改造密不可分」思維的五四知識人而言，愛倫·凱特別強調內在觀念改變的

琛擔任主編後，雜誌內容從第7卷第1號（1921年1月）開始大幅刊登有關女性解放議題的各種介紹與評論，成為二〇年代前期中國女性解放論述的重要形成場域。

⁴⁶ 《婦女雜誌》上章錫琛等人對愛倫·凱思想的理解多半來自本間久雄的詮釋，白水紀子在中指出章錫琛等人討論的觀點與本間久雄所關注的性道德與種族提升議題幾乎相同，《婦女雜誌》中亦有為數不少本間久雄的愛倫·凱研究譯文。張競認為本間在一九一〇年代對愛倫·凱的研讀已有所成，而且耙梳、整理出清晰的重點，相較於閱讀原典，本間的研究成果顯然更易於中國知識分子理解。參閱白水紀子〈《婦女雜誌》における新道德論——エレン・ケイを中心に——〉，《横浜国立大学人文紀要 第二類 語学・文学》第42輯（1995年10月）；

⁴⁷ 「社會上為什麼會發生男性壓抑女性的事實？簡單的說。就是因為男性不承認女性的人格，女性被機械化的緣故；換一句話說，就是不把兩性的結合，當作相互的結合，……。所以要謀婦女自由，必先提倡戀愛的自由；教育經濟政治道德的解放，無非是謀戀愛自由的手段，戀愛真正自由了，婦女問題也便解決了。」章錫琛，〈戀愛問題的討論（二）〉，《婦女雜誌》第8卷第10號（1922年10月），頁120-121。

⁴⁸ 「我們有一個堅決的信條，以為婦女問題，並非專是婦女的問題，實在是兩性的問題，是全人類的問題；……第一應該確立的，就是正當的性的觀念。男女間一切的錯誤，都由性的錯誤而生；而性的錯誤中最基礎的錯誤，就是關於色情的錯誤。在人類把性的關係的行為，要求，欲望看做低劣污穢的時候，婦女將永遠被置在卑微的地位，婦女問題決不會有解決的希望，這是我們所敢斷言的。」記者（章錫琛），〈我們今後的態度〉，《婦女雜誌》第10卷第1號（1924年1月），頁3。

論述，顯然也投其所好。⁴⁹

同一時期，風靡日本中產知識階層的《現代的戀愛觀》也在中國發揮著影響力。《現代的戀愛觀》在日本的暢銷無疑說明其為大正戀愛文化的流行指標，作者廚川白村本身在中國文壇亦是享譽盛名，因此該書在一九二二年十月正式出版前，Y.D（吳覺農）參考《朝日新聞》的連載篇章，摘譯為〈近代的戀愛觀〉刊登於《婦女雜誌》第八卷第二號（1922年2月），是最早的一篇中譯版本，其後又有任白濤《戀愛論》（1923年初譯，1926年修訂版，兩版本內容略有差異）、夏丐尊《近代的戀愛觀》（1928年），皆是以廚川白村《現代的戀愛觀》為底本的譯著，對於廚川所提倡的「戀愛至上主義」、「靈肉一致的戀愛」、「戀愛自由」等以確立個體人格為前提的戀愛與結婚觀念頗感共鳴；據工藤貴正的考察，⁵⁰吳覺農〈近代的戀愛觀〉主要配合《婦女雜誌》改版後的編輯走向，濃縮原著內容，並刪去挪威作家比昂松（Bjørnstjerne Martinus Bjørnson, 1832~1910）作品的賞析，將全文聚焦在現代戀愛與結婚觀念的解釋；任白濤則是在《現代的戀愛觀》的基礎上重新編排內容，刪除原文中「重複再三之處」，統整成《戀愛論》一書，將其視為現代「性倫理學」、「性道德論」的啟蒙讀物，更加凸顯其實用性與普及性意欲，實際的讀書市場上也確實廣受歡迎，或許是因為讀者反應熱烈，任白濤在一九二六年再次修改初譯版的《戀愛論》，這次的修訂又進一步指出存在於廚川白村原著中諸多邏輯不通或敘述紊亂的問題，尤其是「自我犧牲」的主張與愛倫·凱等歐美學者的戀愛觀有所衝突，因此大幅刪汰這些「矛盾」的內文，保留愛倫·凱、卡本特（Edward Carpenter, 1844~1929。新文化運動時期多譯為加本特或嘉本特）、司湯達（Stendhal, 本名 Marie Henri Beyle, 1783~1842）等人的戀愛學說，使得改訂後的《戀愛論》成為一本以介紹西方戀愛概論為主的入門手冊，也間接促成《戀愛心理研究》、《加本特戀愛論》等戀愛論專書的出版；而夏丐尊所譯的

⁴⁹ 參閱白水紀子，〈《婦女雜誌》における新道德論——エレン・ケイを中心に——〉，頁3-4。

⁵⁰ 工藤貴正，〈中国語圏における厨川白村現象——隆盛・衰退・回帰と継続——〉（東京：思文閣，2010年3月）。

《近代的戀愛觀》，雖然也省略了原著中〈三論關於戀愛〉（「三度戀愛に就いて言ふ」）的部分內容，但相較於前二位譯者，夏丏尊的版本已完整呈現與戀愛直接相關的篇幅，欲藉廚川白村之言批判、導正錯解戀愛的國民性。上述四版本的譯作的改寫、翻譯並非完全遵照原文，為了配合中國社會當時的情境所需，三位譯者各自以己身見聞或多或少地刪減、修改內容，使得《現代的戀愛觀》在中國又衍生出不同的意義。

第三節 「戀愛」時差的追趕

「以戀愛為基礎的自由結婚」、「肉靈一致的戀愛」、「戀愛與結婚負有種族延續、社會改良的使命」這些在《臺灣青年》上被倡導的（愛倫·凱）戀愛論點，在日本也同樣受到關切，留學生們跟上言論流行的腳步，在內部的同人雜誌中分享、交流心得，並對這些別開生面的改革方針寄予厚望，但提倡的最終目的是為了觀念能實踐於大眾生活中，《臺灣青年》、《臺灣》畢竟發行於日本東京，主要讀者群仍是少數的知識分子，與一般民眾仍顯疏離，因此一九二三年在臺灣本島另創《臺灣民報》，以臺灣民眾熟悉的漢文刊行，期許能達成切實的啟蒙效果，⁵¹《臺灣青年》中曾提及的戀愛觀念也隨之重新複製到《臺灣民報》，並且增添了響應中國新文化運動的成分。

首先是「新貞操觀」的移植。醒民（黃周）在一九二四年初發表評論〈貞操的新觀念〉，其論述基調不僅與胡適〈貞操問題〉相同，內容直接也援引胡適的貞操觀：「貞操乃是夫婦相待的一種態度、夫婦之間愛情深了、恩誼厚了、無論誰生誰死、無論在生時死別後、都不忍把這愛情移於別人」⁵²，附和貞操需以愛情為基礎，反對強加於女性身上的貞操限制，並要求廢除表彰節烈婦女的陋習，

⁵¹ 《臺灣民報》創刊詞：「我們處在今日的臺灣社會、欲望平等、要求生存、實在非趕緊創設民眾的言論機關、以助社會教育、並喚醒民心不可了。……所以這回新刊本報、專用平易的漢文、滿載民眾的智識、宗旨不外欲啟發我島的文化、振起同胞的元氣、以謀臺灣的幸福、求東洋的和平而已。」慈舟（林呈祿），〈創刊詞〉，《臺灣民報》第1號（1923年4月15日），頁1。

⁵² 醒民，〈貞操的新觀念〉，《臺灣民報》第2卷第1號（1924年1月1日），頁2。胡適的原文可參考註44。

文末則再補述愛倫·凱的觀點，將「貞操」的定義與「靈肉一致」的戀愛概念重疊，說明貞操的約制還需「以互相的自由意志為根柢」，闡釋貞操的「新」觀念；蘇維霖〈我的婦女觀〉也有類似的見解：「舊道德中最束縛婦女的莫如貞操、……、這種無人道的要求總要連根拔掉、拿新的去替代他、新的要求是什麼呢？新要求是男女兩性在情同性發生關係的期間內要互守貞操廢絕納妾的制度」⁵³，認為貞操的制約只發生在兩性「戀愛」成立的狀況下（情同性發生關係的期間），而且必須相互遵守，並非只針對女性提出要求；而張我軍譯〈貞操，是「全靈的」之愛〉更在貞操的新觀念上認同（女性的）離婚與再婚，既然貞操與婚姻均立基於戀愛之上，若夫妻間的戀愛不復或其中一方亡逝，便脫離了貞操的規範，離婚或再婚也有其道德正當性，張我軍在文末附言「失了偶的人再婚、失了愛的人離婚、倘本人有這種意志、是不容第三者去咒罵他攻擊他的」⁵⁴，希望社會輿論能夠改變既定成見，據於戀愛自由的離婚與再婚並非羞恥之事。

因與謝野晶子〈貞操尊貴於道德之上〉一文，令周作人、胡適、魯迅重新評估並否定了中國社會裡「貞操」約制的意義所在，賦予「貞操」新定義，將其原本外在強制規範女性群體的恆常準則轉換為個人內發的自覺，且僅滋發於戀愛的兩性之間，意即「貞操」定是依隨「戀愛」生滅，而非人為訂立的社會標準。顯而易見地，這樣的「貞操」新詮釋被新知識分子視為前瞻性指標，直接挪用於《臺灣民報》的言論中，提供讀者「新」知，扭轉過時的刻板成見，與時俱進。

至於構成新貞操觀的必要條件——「戀愛」的主張上，仍是不離《臺灣青年》上論及的幾項重點概念，譬如劍如（黃呈聰）〈家族制度的將來〉從中國突破舊家族制度的言論風潮省視臺灣現況，談及婚姻關係時，也免不了引述戀愛的必要性，才是「文明」的形式：「近世的文明諸國、婚姻皆是以戀愛為基礎、不論男女的一方面、若是沒有生出愛情、結婚就不能成立了。」⁵⁵同樣的論點在轉譯自

⁵³ 蘇維霖，〈我的婦女觀〉，《臺灣民報》第2卷第17號（1924年9月11日），頁11。

⁵⁴ 安部磯雄著，張我軍譯，〈貞操，是「全靈的」之愛〉，《臺灣民報》第60號（1925年7月12日），頁12。

⁵⁵ 劍如，〈家族制度的將來〉，《臺灣民報》第2卷第7號（1924年4月21日），頁4。

大阪《朝日新聞》社論〈輕卒的結婚〉也開門見山寫道：

結婚的基礎、無論如何也不可不是「愛」。……。是指喬治·山特之所謂不以心靈叛背肉感、不以肉感叛背心靈的靈肉一致的愛、而不是指那靈肉亂舞的調子狂了的性的意識或行動。若借愛倫·凱的話來說、是指意味(這二字做動詞用——譯者)那以男女互相的感覺和靈魂、欲求和義務、自我和愛他為基礎的人格的結合的「偉大的愛」Great love 或「真愛」true love 的。存在著這種愛的結婚、方纔能夠說是道德的。所以者何？因為那不由於自外部的強制、而基於自內部的欲求、而能為完全地「平等的」之「自由的寄與」free giving。⁵⁶

直截了當地介紹了愛倫·凱的戀愛與結婚觀，特別標記「不以心靈叛背肉感、不以肉感叛背心靈的靈肉一致的愛」以強調戀愛的真諦，並指明其戀愛之於婚姻的道德意涵。而連光風〈對於婚姻的我見〉則就臺灣的婚姻問題情況發表個人的感觸與解決提案，呼籲婚制的革新，內文中特地解釋了婚姻的意義「固不是單為保存種族、也不是為聊盡人事、更不是為純然滿足男女的性慾、乃是由男女兩性的自由戀愛、纔能知道兩方的性情、方可以進到結合做一個單位來服務人類社會的。」⁵⁷很難不令人連結到廚川白村「兩性互補」與愛倫·凱「人類種族提升」的思考。前述這些「戀愛」、「戀愛結婚」觀點雖然僅是零星的引述，不過卻都是擷取愛倫·凱或廚川白村的戀愛論要點，其後張我軍〈至上最高道德—戀愛〉與蔡孝乾連載〈從戀愛到結婚〉，又進一步提供了較有系統的介紹整理。

〈至上最高道德—戀愛〉是張我軍為啟蒙不知戀愛為何物的「可憐人」，一方面則為被「道學者」與「假新人」醜化的戀愛提出正名，坦率表達對戀愛推崇備至的態勢，前言中亦鄭重聲明：

⁵⁶ 〈輕卒的結婚〉，《臺灣民報》第71號（1925年9月20日），頁7。底線處為筆者所加。

⁵⁷ 連光風，〈對於婚姻的我見〉，《臺灣民報》第2卷第9號（1924年6月1日），頁12。

我人深信戀愛是至上最高的道德、故不容不提他徹底的宣傳、使人人知道尊重他。／我人既知道戀愛之神聖、故不得不做個忠臣保障他以絕對的自由、而不容誰的侵犯。／我人既有了以上的自覺和婆心、就不得不賣相當的『力』、而最好的方法就是徹底的宣傳真正的戀愛。⁵⁸

字裡行間無不顯露出「誓死捍衛神聖戀愛」的激憤，不過這篇文章並非出自張我軍個人獨到的發想，事實上是以廚川白村〈現代的戀愛觀〉為底本，主要擷取其中第三、四章的重點，分為「戀愛的發生」、「戀愛觀的變遷」、「兩性間的戀愛是發源於性愛」、「戀愛的神聖」四個部分探討戀愛，大致掌握了原著中戀愛進化的三階段、戀愛昇華自性欲，以及為戀人犧牲自我的論旨，化繁為簡地闡述戀愛的神聖性與獨特性，讓讀者了解戀愛之所以神聖，乃源於它能滌淨人心，不懂戀愛或未經戀愛洗禮的人，生命便少了向上提升的機會，將戀愛推向「至上最高」的道德頂端，也藉廚川白村的言詞再次抨擊一味將戀愛視為淫欲的昏聩之人，期待社會大眾對戀愛有正確的認識，亦藉以駁斥有心人士的曲解與污蔑。

張我軍〈至上最高道德—戀愛〉發表後三個月，蔡孝乾〈從戀愛到結婚〉開始在《臺灣民報》的「學藝」欄連載，第一節「果然沒有問題嗎？」首先指出臺灣社會猶存諸多折磨女性的沉痾（娼妓、蓄妾、查某嫖等），但多數人卻渾然未覺或不以為意，反而對於青年男女的自由交際議論紛紛，以為「戀愛」即是「亂愛」⁵⁹，形成了「臭味芬々の空氣」瀰漫，益加凸顯臺灣的落後，也蒙蔽了女性問題的嚴重性，其撰文旨意如此寫道：「……我們現在要討論臺灣的婦女問題、那末要拿些香水來散布於臺灣社會、首先要肅清那臭味芬々の空氣才可算是順序啊。這就是現在臺灣婦女問題之呼籲中、我特別提這篇關於戀愛問題的文字出來

⁵⁸ 張我軍，〈至上最高道德—戀愛〉，《臺灣民報》第75號（1925年10月18日），頁14-15。

⁵⁹ 臺灣話中「戀愛」與「亂愛」的發音相同。

和讀者諸君考察的意趣啊。」⁶⁰認為若要真正解決女性的困境，在提出具體的改善建議與行動前，必須先革除過時且陳腐的觀念，樹立對兩性關係（戀愛）的正確認知；而在文章開頭引述卡本特「我以為戀愛是人類所應學的最終最難的一科目，可以說是一切學問的基礎」，借外國（或說文明國家）學者之言強調戀愛的舉足輕重，也為蔡孝乾以「戀愛」為優先討論的選擇提供了有力的印證。文中旁徵博引國外學者如何定義戀愛和結婚，如廚川白村、愛彌爾·盧加、叔本華（Arthur Schopenhauer, 1788~1860）、愛倫·凱、威斯德馬克（Edvard Alexander Westermarck, 1862~1939）、拉思金（John Ruskin, 1819~1900），而後分析臺灣社會的戀愛與婚姻問題，不過大致不離先前幾位論者的基調；在戀愛觀的闡述上，他接受廚川白村在〈現代的戀愛觀〉開頭提及的「戀愛具有永久不滅之力」說法，接著以愛彌爾·盧加的「戀愛三階段」表示戀愛的進化過程，其後特別介紹愛倫·凱的生平與戀愛觀，認同戀愛必須達到「同心一體」（靈肉合一）的表現；而結婚觀的說明上，採用倭斯大馬克（即前述之威斯德馬克）「結婚是男女間之能變遷的持續期內之性的結合」⁶¹，儘管字面上讀來有些費解，但根據蔡孝乾的詮釋，係指男女在愛情與連續時間基礎上的性結合關係，意即婚姻須同時滿足「愛情」、「連續時間」及「性」三項條件，缺一則無意義，因此也附和愛倫·凱的自由離婚說，主張夫妻的結合與離異均有其自由，與社會、道德和法律無涉。藉國外學者之說定義戀愛與結婚後，蔡孝乾又將目光放回臺灣社會，檢討時下過度重視金錢財產的婚姻禮俗及無視戀愛的結婚形式，前者的行事如同將女性當成買賣的商品，後者強迫陌生男女由性開始認識彼此、培養夫妻感情（從結婚到戀愛），形成廚川白村所謂的「強姦／和姦／賣淫生活」，又視離婚為可恥之事，許多不幸的怨偶只得就此忍耐一生，與文明進步的生活全然背道而馳。全文大致上仍承襲前幾位論者的批評脈絡，而較為不同的是，蔡孝乾在行文中試圖融入社會主義的意識型態，第五節「結婚的真意義」文末提到：「結婚的真意義、必須在經濟上的自由

⁶⁰ 蔡孝乾，〈從戀愛到結婚（一）〉，《臺灣民報》第88號（1926年1月17日），頁12。

⁶¹ 蔡孝乾，〈從戀愛到結婚（一）〉，頁14。

社會裡、才找得到。祇有共產的社會裏、才有神聖的男女的結合。祇有那種社會裏、才有真正之男女的自由、男女的平等。」⁶²為戀愛與婚姻問題的解決又附加了「實現共產社會」的必要前提，顯然經濟與社會制度面的變革又重於兩性關係的改善，一旦達成理想的共產體制，兩性的自由平等、真正的戀愛與結婚自然水到渠成。

若對比《臺灣青年》的內容，《臺灣民報》中的戀愛觀闡釋其實沒有明顯的差異，「靈肉一致」的性道德觀同樣由後繼的論者沿用之，讀者取向由原本的知識分子轉為一般（識字）民眾，且在其基礎上接受了現代貞操觀與自由離婚的價值加以擴充，形成臺灣戀愛論的主軸。前已提及，在臺灣歷史與社會中，並未發展出歐美社會的「戀愛」意識，再加上文明開發的優勢令後起之國欣羨、群起效尤，「戀愛」成為一股時尚潮流湧入東亞諸國，以日本為首，開始顛覆過往的兩性道德觀；從前文的爬梳來看，臺灣的新知識分子大致掌握了日本與中國戀愛言說的主流，直接挪用至《臺灣民報》系的刊物上，而且由不同的知識分子再三重申其優越性，對這些「先進」思想給予極高的肯定，大力灌輸讀者兩性與婚姻的新道德基礎——獨立人格的尊重與靈肉一致的結合，努力追趕著「文明發展」的腳步，催促臺灣社會的進化。就當時的局勢而言，新知識分子選擇借用日本和中國已有之的歐美戀愛論以熟悉、思索現代文明國的領先條件，從而引介入臺灣，除了地緣的鄰近關係外，文化相似性也是一項參考的指標；不論在日本或中國，儒家禮教鞏固了父權體制，也構築出失衡的兩性觀，譬如中國宋明以降約束女性行為的三從四德、日本江戶時代中期起的《女大學》教育、獨尊夫權的七出之條，都是男尊女卑思維下的產物，恪守數個世紀後，父權的主宰對大眾而言幾乎已成天經地義、不容質疑的威權，直到歐美文化挾帶更強大的勢力東來，儒家禮教的父權制度和兩性觀才遭到動搖，先是日本，然後中國，開始以「戀愛」為主力的革新歷程；同樣擁有儒家文化基礎的臺灣由於接連遭逢中國的內憂外患與日本殖

⁶² 蔡孝乾，〈從戀愛到結婚（續）〉，《臺灣民報》第 91 號（1926 年 2 月 7 日），頁 14。

民初期的武力鎮壓，觸及歐美文化內涵而思及改革的起步較晚，面對陌生且龐雜的外來思想理念，如何從中梳理、揀取適宜的部分以供革新論據，便成了一項緊要的課題，但有了日本和中國撼動儒家禮教的先行經驗，歐美的「戀愛」已分別在兩地拓展出明確的論述脈絡，而且一者是擁有現代化力量的殖民母國，另一則是民族情感歸屬的文化母國，對於力圖奮起直追的臺灣知識分子而言，兩地的言論都具備足夠的參考份量，直接承襲既有的主張加以推廣無疑便捷許多，減少了一段摸索的時程。

以「戀愛」推動女性解放和兩性觀更始，提高民眾在性別、性道德層面的思想素質，影響其行動，冀求達到文明社會的標準，新知識分子仿效日本和中國的前例，將「戀愛」的概念帶入臺灣社會。在引介至臺灣的過程中，知識分子大幅刪略了原本繁雜的演繹內容，提綱挈領地摘錄戀愛論述的要點鑄於己身倡論的篇章，相較於日本或中國方面的探究或深入專論，顯得片面扼要，就啟蒙的立場考量，簡單明瞭的解釋確實能使不熟悉的讀者迅速掌握「戀愛」詞面所指涉的意涵，利於流播；再者，一九二〇年代進行的文化運動目標是全面性的社會改造和提升，兩性關係與性道德的問題僅是其中的一環，在殖民統治背景下，欲以有限的資源謀求面面俱到的觀念革新並非易事，肩負啟蒙重任的有志知識分子必須隨時吸收各方知識領域的更新，涉獵可謂廣泛，但若求樣樣徹底通解，不免力有未逮，因此從島外的主流戀愛言論中擷取最具啟發性的觀點引述之，無非也是種權宜之法，不只要讀者大眾認識「戀愛」，亦期望能同時汲取其他領域的新知，建立起各層面均符合現代世界的價值觀，不再被拒於文明潮流之外。

第四節 小結

隨著一九二〇年代新民會主導的啟蒙運動開展，大量歐美現代文明的思想與理念被引入臺灣，並透過不同的推廣管道日漸普及社會大眾，意圖以民間的力量達成社會的全面革新與進化，在此一背景下，「戀愛」被視為婚制問題的解決手

段，陸續出現在知識分子的言談之中，拓出別開生面的兩性和婚姻觀點。因為意識到生而為人均享有自由、平等的權利，以及個體自主意志的重要性，所以對傳統風俗習慣中有關性別與婚姻的種種不合宜之處提出批判，譬如男尊女卑的偏見、嚴格劃分男女之別的界線、被迫服從父母長輩之命的包辦嫁娶、政治或經濟利益考量的聯姻等，都已是過時的形式，必須汰舊換新，採取符合現代標準的方法；以新民會為首的知識分子提倡女性(自儒家禮教)的解放、開放兩性的社交自由、戀愛結婚、自由離婚這些顛覆性觀點，希望能取代舊有的規範，具體實踐於生活中，表現出「文明社會」應有的新氣象。

新知識分子們對「戀愛」的推崇固然是嚮往歐美現代化的優越所致，但如果將視野放寬到「戀愛」在東亞地區的傳播經過，再對照《臺灣民報》系的刊物內容，可以發現臺灣知識分子並非直接接觸或研究歐美戀愛文化的生成及內涵而有所體會，由於涉及地緣、文化交流與當時的政治情勢，實際上是藉由日本和中國知識界的眼光間接認識「戀愛」，進而介紹至臺灣。自明治維新（1868）後，日本的知識階層已開始從西歐的戀愛文化汲取能量，構築日本的現代戀愛與結婚觀，發展至一九一〇年代，已在市民社會廣為流播，許多負笈日本的外地學生也同樣受影響，並將「戀愛」的觀念帶回國內；透過這些留日學生的譯介，加上日本因現代化領先而衍生知識的優位權力，「戀愛」在日本扎根成長後開始向鄰近地區蔓延，牽動各地原生文化的轉變。中國在新文化運動的變革中，與謝野晶子〈貞操尊貴於道德之上〉獲得周作人、胡適和魯迅的響應，並掀起《新青年》的一場小型論戰，思辨「戀愛」的內涵；廚川白村在日暢銷的《現代的戀愛觀》引入中國後一樣頗得青眼，雖然在譯者的主觀意識下或刪修或增補內容，卻也無損其啟發性；日本知識界相當受矚目的瑞典學者愛倫·凱及其思想也由於本間久雄的研究傳入中國，得到上海《婦女雜誌》編輯同人的認同，愛倫·凱的想法理念因此藉《婦女雜誌》推進到中國的市民階層；而臺灣當時隸屬日本殖民地，與中國又有深刻的文化淵源，因此啟蒙運動是同時接收日本和中國的資訊，戀愛觀的闡述

更是明顯承自於兩地的主流論調，將《臺灣青年》、《臺灣民報》的相關言論統合言之，「戀愛」是一男一女根據自主的選擇和彼此人格的吸引而達成「靈肉一致」的結合，也是建立／解除婚姻關係的道德門檻，連帶地影響「貞操」定義的變化，認為「貞操」是因戀愛而願意為對方保持身心忠誠的自發性制約，只存於戀愛的男女之間，已非強制性的社會規定，削弱兩性關係中父長權威的介入干涉，並以「戀愛」做為性道德的準則；這些主張不論是在同一時期的日本或是中國社會都不陌生，因為急於消解落後的時差，臺灣的知識分子直接針對日本或中國的論述主流篩選出重點，以「精簡版」的戀愛論推動兩性觀念與婚姻制度的改變，昭示著臺灣社會也在與時俱進。

面對勢不可當的現代化，「現代化＝進步＝更美好的未來」的思維邏輯充盈諸多新知識分子的腦中，認為臺灣社會必須學習他者先進文化的優勢，汰換已不符時宜的內容形式，才能完成進化，迎接嶄新明亮的景況，躋身文明開化之列；為了此般願景，新知識分子勞心費力引介新觀念，企圖刺激群眾的自省與反思，並鼓勵將思考所得付諸行動，如此帶動舊社會的更新。「戀愛」也是在這樣的期待下被帶入臺灣社會，從二〇年代前期的新民會刊物中，可以看到不少知識分子們的熱情提倡與崇尚，並且挪用日本和中國的言論建構其理想性，更加强「戀愛」如同信仰的崇高意涵，穩固了理論層面的不可撼動，單純的思想言論自然可以無限上綱，砌出理想與完美，向廣大群眾宣傳其優點，然而要如何實踐才能盡善盡美、為人稱道，卻不是件容易的事；此外，「戀愛」的支持者又怎樣看待實際發生的戀愛事件，其態度也相當令人玩味。

第三章 理想之路迢迢——戀愛知識論的轉折與延續——

第一節 「談戀愛」的門檻：從「彰化戀愛事件」談臺灣戀愛知識論

建構之侷限

「戀愛」的觀念分別在日本和中國掀起革新波瀾後，與之關聯密切的臺灣也在一九二〇年代開始跟上風潮，以新民會為首的新知識分子們借鑑日、中兩地的言論資訊，在追求女性解放與婚姻自由的社會改革脈絡下，宣導「戀愛」之於兩性結合的神聖性與優越性，尤其推崇愛倫·凱、廚川白村對戀愛的見解，提倡「戀愛」或「戀愛結婚」的實踐普及，致力改變仍充斥於臺灣社會的過時婚姻觀與習俗，建設理想的兩性規範，以期促展為一股生活向上進化的助力。新知識分子的關心、並結合臺灣文化協會主導的啟蒙活動，加上臺人受教育人數逐年穩定增加，即使一般民眾未如知識分子那般感時憂國，對「戀愛」寄予厚望，但相關的認識和思考卻也不再顯得陌生，漸漸浸入民眾的日常生活中。

儘管再三疾呼「戀愛」推行的必要性，但是並非所有人都認同這樣的想法，因為戀愛的「靈肉一致」不僅是解除了兩性的「人格」箝制，同時還伴隨「性欲」的開放，而「性欲」向來被視為隱諱的話題之一，甚至與「淫邪」畫上等號。因此，如何看待「兩性社交的解禁」、「尊重男女自由擇偶的權利」，引發爭議是在所難免，除了提倡者的正面思考，也有憂心的解讀；就支持者的立場而言，是一帖改良社會的藥劑；但對於保守人士來講，卻成了一劑敗壞風紀的毒針。在同時期的《臺灣日日新報》上，不時可見以「戀愛」名之的負面醜聞，例如一則記錄假借女學生之名行淫的新聞〈學生風紀與女校〉⁶³即開門見山寫道：「自戀愛神聖之邪說唱。一部不肖之青年男女。遂相藉口。似以粉飾其私。而敗類之學子。至於拋荒學業。沈溺不返者。時有所聞。」斥責開放兩性自由交往的「戀愛」不過是引誘年輕學子荒唐墮落的「邪說」，行淫亂之實的藉口。

⁶³ 〈學生風紀與女校〉，《臺灣日日新報》大正 10 年（1921）1 月 31 日 4 版。

除此之外，另有短文〈戀愛神聖不神聖〉⁶⁴闡明「戀愛」所導致的悲劇。內容描述年方十八、交遊廣闊的某女未婚先孕，央求當日與之交好的某生共偕白頭，未料某生竟以某女交遊者眾為理由而不願成婚，更警告某女不可以此毀人清譽，某女之父知悉後，認為女兒毀其門風，憤而與之斷絕父女關係，逐出家門，任其自生自滅，並痛陳道：「余養育汝。培植汝亦可謂至矣。盡矣。今非余不情。乃汝自尋苦惱。當時余非不知有今日。但際茲世界之惡潮流澎湃。決無法可以阻遏。然猶以為男女婚姻。果必先由社交而始得美滿結良緣也。故亦模々糊々。不甚干涉。不料今竟結果如斯。」對於鼓勵男女社交、提倡自由戀愛的結果，作者顯然抱持相當悲觀的態度，認為這是一股無法遏阻的「惡潮流」，若是未能透析「先由社交而始得美滿結良緣」的假象，反而受其蠱惑，無疑如同飛蛾撲火，最後只會招致身敗名裂、無家可歸的悲慘下場，因而提醒世人（尤其年輕女性）務必三思而後行，以免得不償失，抱憾終生。

類似的反面新聞或評論不勝枚舉，無一不是對男女交際解禁後的情況感到憂心與質疑，提到「戀愛」，其所見到的並非指向社會進化的光明願景，而是社會風俗日益沉淪的黑暗未來。根據洪郁如的研究，以《臺灣日日新報》為意見抒發管道的「舊知識人」對時下「女性解放」、「自由戀愛／結婚」的改革提議十分反感，儘管不否認這些議題的確是現代文明的指標，不過對他們而言，臺灣固有的漢文化規範對女性已是十分尊重，實無追隨的必要；而傳統婚姻制度雖然有其弊病，像是蓄妾、聘金、父長專制的問題確實需要改善，但這部分可以訴諸立法與柔性勸說的途徑得到解決，若如臺灣文化協會的新知識分子那般否定舊有的規矩而主張全面性的革新，顯然過分小題大作了，恐怕只會適得其反。⁶⁵其中最大的疑慮在於：當穩定的基礎遭到動搖、瓦解，取而代之的新基石是否真能有力地撐起井然有序的倫理結構？形成自外來文化的「戀愛」真的適用於臺灣社會嗎？對

⁶⁴ 〈戀愛神聖不神聖〉，《臺灣日日新報》大正10年（1921）7月25日4版。

⁶⁵ 參閱洪郁如，《近代台灣女性史：日本の植民統治と「新女性」の誕生》（東京：勁草書房，2001年），頁249-251。

於思想偏向保守的知識分子而言，欲消弭這些的問號絕非易事，甚至感到悲觀，因而結合官方媒體《臺灣日日新報》的話語權力表明「反戀愛」的堅決立場，並加以醜化「戀愛」的本質，視同洪水猛獸，強調實行後必招致的負面效應，營造「戀愛有害於社會」的言論氛圍。

倡導「戀愛」的新知識分子當然不會對質疑或反對的聲浪置之不理，前章節曾引述之張我軍、蔡孝乾等人撰文闡述戀愛論，不只是啟蒙用意，更緊要的目的是應對和辯駁舊知識人的非難，指出其曲解之處，同時也免不了夾槍帶棒的回擊。支持者與反對眾間的矛盾自「戀愛」提倡伊始便已存在，雙方各執一詞，當然其中免不了參雜著知識人派系間不同意識形態的衝突，⁶⁶因此未能有所共識，擁護和撻伐之聲各自在《臺灣民報》及《臺灣日日新報》不時較勁，這樣劍拔弩張的情勢持續至一九二六年二月下旬，一起私奔事件正式點燃兩陣營的論戰之火。

這起被稱為「彰化戀愛事件」的私奔事情發生於一九二六年二月中旬，彰化街長楊吉臣的三男楊英奇與戀人潘貞，偕同年方十八且婚約在即的吳進緣（彰化參事吳大鎮之妹、士紳吳上花之後輩），以及彰化婦女共勵會⁶⁷的好友盧銀、謝金蘭，密謀前往中國上海，打算共同經營電影公司，並讓四位女性成為女演員，楊英奇還答應盧銀「替她找一美男子給她為夫」⁶⁸，然而卻在一九二六年二月十四日渡航之際敗露事跡，遭警方遣返回鄉；此外，報導中尚提及林士乾及其情人楊金環本欲同行，不過二人先搭上開城丸順利抵達廈門，除了起初的「非孝論」

⁶⁶ 有關「《臺灣民報》／臺灣文化協會」與「《臺灣日日新報》／殖民政府／保守知識人」之間的意識型態與理念衝突，目前已累積諸多相關論著，如前引述之洪郁如《近代台灣女性史：日本の植民統治と「新女性」の誕生》亦有所討論。本論文欲聚焦於戀愛論述的流變，因此有關知識分子間的派系糾葛便不再費篇幅深入著墨。

⁶⁷ 創立於1925年2月，為臺灣史上第一個婦女團體。為響應啟蒙自覺、女性解放運動的推行，彰化地方的新知識分子集結在地「智識階層」（即接受新式教育）的年輕女性，希望能透過女性自身的力量來研究、倡導臺灣女性的個人覺醒，以成為社會改革的助力。從成立到組織運作均獲得臺灣文化協會彰化支部的大力扶持與指導，新知識分子們認為彰化婦女共勵會的成立象徵女性解放運動的一大躍進，也對彰化婦女共勵會的未來予以厚望，期待婦女共勵會能為臺灣女性的啟蒙提供積極正向的刺激，及早達成女性解放的目標。

⁶⁸ 玉鵬，〈舊思想之吊鐘——彰化「戀愛問題」的回響——〉，《臺灣民報》第102號（大正15年4月25日），頁10。

⁶⁹批評以外，後續的相關爭議亦較少針對林士乾和楊金環。⁷⁰由於該起私奔事件牽連彰化地方的士紳子弟，在二月二十日的《臺灣日日新報》上刊登⁷¹後，旋即震撼知識階層，一時間輿論沸揚，隨之爆發「自由戀愛」議題的筆戰。

事件曝光後，輿論媒體諸如《臺灣日日新報》、《臺南新報》，皆以「共謀拐誘」報導事發經過，《臺灣日日新報》除了譴責楊英奇等人的胡作非為外，更就臺灣文化協會與彰化婦女共勵會之間的密切往來，以及《臺灣民報》積極刊登提倡戀愛的言論，直言事件中的女性雖擁有一定的教育程度卻仍如此輕易受人拐騙，全因「受戀愛至上主義之新名詞所誤」⁷²，將問題的矛頭指向新知識分子們宣導的戀愛與婚姻自由觀念；亦有批評者連結新文學題材撰文譏諷：「戀愛神聖。若過於程度。則變成誨淫。今之女學生。多被拐誘。若彰化最近發生現象。皆坐於所讀軟文學。專描寫戀愛。不能載道之弊。」⁷³指明新知識分子們的新文學創作過分強調「戀愛」自由，導致閱讀相關作品的女學生心智迷惑，才會發生誘拐事件；或言：「戀愛之極。轉為淫奔。文到之流毒甚矣。……唱神聖戀愛者。自以為爽快之論。而不知其將以貽禍社會。設陷□而誤無數醉心文明之女子。其罪豈

⁶⁹ 當時的報導指出林士乾為中國籍商人林季商（即林資鏗）之子，林季商於1925年被軍閥張毅所捕遇害，而彰化戀愛事件發生於1926年初，時間點相近；《臺灣日日新報》的編輯記者便以此做文章，批評林士乾罔顧父親屍骨未寒、仇恨未了，只惦記男女情愛：「又支那籍民故林孝商氏（註：「孝」應為「季」之筆誤）之子林士乾。年二十四。父仇未報。亦藉戀愛以排遣無聊苦悶。……父不妨被人銃斃。而愛人則不可不作速携之逃遁。真過渡時代之怪現象也。」（〈共謀誘拐續聞〉，《臺灣日日新報》大正15年2月23日夕刊4版）。又，林季商為霧峰林家子弟（其父為林朝棟），1913年入中華民國籍（1915年脫離日本籍，正式歸化中華民國），並參與、資助中華革命黨的革命運動，曾任閩南軍司令，後脫離軍旅，經營實業，1925年不幸遭害身亡，得年48歲。參閱文化部「臺灣大百科全書」詞條「林季商」

<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=5459>（2012年9月20日瀏覽有效）。

⁷⁰ 根據洪郁如的考察，霧峰林家族譜記載林季商育有9子，其中查無「林士乾」此名，若對照報導中的經歷而言，可能是「林正乾」之名的誤報，「楊金環」也應該是指林正乾的髮妻「楊金釧」。出身彰化的楊金釧在晚年接受訪問時，憶及自己十七歲時嫁入林家，與林正乾結為夫妻，二人在1926年移居中國，也許是出發的時日與彰化戀愛事件發生的時間點接近或有所重疊，而且「林士乾／楊金環」和「林正乾／楊金釧」名字相仿，事發後也少有論及，所以洪郁如認為有關林士乾和楊金環的報導可能是誤傳。洪郁如，《近代台灣女性史：日本の植民統治と「新女性」の誕生》，頁261。

⁷¹ 〈女二名を誘拐し 一萬四千圓を捲上げた名家のドラ息子三人〉，《臺灣日日新報》大正15年（1926）2月20日5版。

⁷² 〈共謀誘拐婦女〉，《臺灣日日新報》大正15年（1926）2月22日夕刊4版。

⁷³ 老生常談，〈對於所謂新詩文者（中）〉，《臺灣日日新報》大正15年（1926）2月28日4版。

勝言哉。」⁷⁴認為提倡「神聖戀愛」者只是逞一己之欲，糟蹋女性，「神聖」一詞徒顯反諷。這類的攻訐由來已久，而此回「闖禍」的主角皆與文化協會脫不了關係，對於反對解禁兩性自由交際的保守人士而言，除了再次印證其所擔憂不假，新知識分子盲目追求改革未果更是不言自明，此外還反倒紊亂男女綱紀，藉文明開化之名模糊道德界限，釀成「淫奔」、「拐誘」醜聞，甚至破壞組織名聲。

面對《臺灣日日新報》中的指控與譏諷，文化協會的知識分子自然不甘示弱，予以反擊，他們一方面反駁「戀愛中毒」的說法，聲明事件的起因在於這些年輕男女誤解戀愛的定義，而非戀愛思想本身有缺失；另一方面則嚴厲批判楊吉臣與楊英奇父子平日的惡行惡狀，指出楊吉臣於公共行政方面，無識無謀，用人唯私且貪圖榮利；於個人私行層面，阿附權貴，買婢狎玩，縱容其子（尤指楊英奇）為非作歹，即使惹出拐騙少女之禍事，楊吉臣不僅未勸其子出面悔過與道歉，反而只求僥倖息事，免於罪罰。⁷⁵因此，以文化協會幹部為首的彰化地方士紳為「欲維持人心、恐將來不良者倣尤、喚起社會廉恥之心、以鞏固社會制裁力」⁷⁶，召開風紀肅正演講會，要求楊吉臣引咎辭去彰化街長一職；此外，吳家父兄對於楊英奇「誘拐」即將出嫁的吳進緣感到相當憤怒，然而從二月事發至五月止，遲遲未見楊家應有的歉意表示，無疑更是火上加油，地方人士也同感楊家的態度敷衍，彷彿置若罔聞，民怨日益高漲，於是集體向法院檢查局陳情受理此案件，希望循法律途徑制裁楊英奇。本不願介入糾紛的檢察官在地方鄉紳請願的壓力下，才開始著手偵查和調停的工作，最後裁定楊英奇必須當眾向吳家家長下跪致歉，這場「戀愛」風波算是草草收場，楊吉臣的職任則未受影響；至於四位涉事的女主角潘貞、吳進緣、盧銀和謝金蘭，在飽受批判又被迫緘默的窘況中，遭彰化婦女共勵會除名，做為女性解放運動先驅的婦女共勵會也因此事大傷元氣，再無立場成為女性解放的行動表率，終至解散。

⁷⁴ 〈耳濡目染〉，《臺灣日日新報》大正 15 年（1926）3 月 9 日夕刊 4 版。

⁷⁵ 《臺灣民報》第 96 號中刊登了〈彰化街政的荒廢〉，列舉了十條楊吉臣在彰化街長任內的過失，而〈考察彰化的戀愛問題〉一文則痛批楊英奇本就是「放蕩子」，娶有妻妾尚不饜足，在潘貞之前已有過拐騙女性的前科，相當為人不可齒。

⁷⁶ 〈駁『彰化特訊』之暴論〉，《臺灣民報》第 98 號（大正 15 年 3 月 28 日），頁 14。

然而此回事發並不只是單純爭論戀愛自由的過失與否，楊、吳兩家在彰化地方所倚仗的勢力正好分屬兩方對立陣營：楊吉臣向殖民政權靠攏，而吳家父兄則是臺灣文化協會的要角。有文化協會極力斥責楊家父子，便有《臺灣日日新報》的袒護之辭，你來我往的唇槍舌劍中，地方政治的權力角逐隨之浮上檯面，在「保守—改革」文化意識僵持的同時，「協力—抵抗(官方)」的民族意識也進行對抗，⁷⁷「戀愛」論戰的背後牽扯著複雜的權力關係；除此之外，蔡依伶的研究⁷⁸指出女性當事人的噤聲與男性知識分子為主的爭辯不休，直接呈顯了性別話語權的嚴重失衡，女性「陷在與殖民者結盟的舊父權體制，和由新男性知識分子所構築的新父權體制之間，處於爭奪本土領導權的困境裡」⁷⁹，就現今的眼光而言，所謂的「婦女解放」並未獲得實踐，即使是高唱男女平權的男性知識人仍然無法擺脫父權制的思考模式，從而限縮了女性解放運動的發展空間，成為當時女性解放論述的最大盲點，與之相輔相成的戀愛論述也同樣陷入了僵局。

回到事件本身，對於這種男女感情糾葛所引起的社會新聞，傳統保守的一方總不由分說地將亂源指向「自由戀愛」思想的流行，當然其中可能多是欲加之罪，抹黑「戀愛」以合理化自身的反對立場；而文化協會的新知識分子們也有一套固定的回應共識，他們習慣性地將癥結引咎於當事人的思想落後和人格墮落，為壓足物欲與肉欲的渴望而惹是生非，並重申「肉欲≠戀愛」駁斥「戀愛中毒」之說，徹底切割戀愛思想的推廣與負面醜聞之間的關連，確保「戀愛」的正當性和理想性。不過此回事發牽連了女性解放團體彰化婦女共勵會的成員，共勵會的背後又是臺灣文化協會的鼎力支持，情況顯然比往常更不利於新知識分子，而且從保守知識分子的眼光看來，文化協會大力宣導女性解放、戀愛的實踐，結果卻禍及自身，無非是暴露理論可行性的危機，落下把柄，因此借題發揮，挑起這場以「戀

⁷⁷ 參閱洪郁如，《近代台灣女性史：日本の植民統治と「新女性」の誕生》（東京：勁草書房，2001年），頁251-272。

⁷⁸ 參閱蔡依伶，〈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：國立臺北教育大學臺灣文學研究所碩士論文，2006年）第三章「新式知識分子的『自由戀愛』話語」。

⁷⁹ 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〉，頁77。

愛」為名的論爭。

儘管外界指稱集體私奔醜事為「戀愛」所致，但是新知識分子全將其視為子虛烏有。承襲前章愛倫·凱與廚川白村的論點，「戀愛」是一種完美的兩性結合，它能互補男女個體的不足，昇華人的身心並引領人類種族的進化，邁向更美好的未來，「乃是人生的美德、也是人類道德的正宗」⁸⁰，因此至善如斯的道德理想絕不可能成為社會群體焦慮的來源；然而反對的保守人士卻與官方媒體聯合，刻意放大「戀愛」的「性欲」部分，並將時下男女情事醜聞的層出不窮全歸因「戀愛（性欲）」的開放破壞原本的道德觀念，大幅渲染戀愛的「淫穢」，以激起大眾的反感，遏阻戀愛的流播。新知識分子認為拒斥戀愛的保守派只關注到「性欲」的滿足卻忽略了「精神」契合與「人格」尊重的層面，這種一知半解、或說選擇性理解的闡述方式顯然是在混淆大眾視聽，因此每每面臨「戀愛」的價值遭到強烈質疑或貶抑時，必先否定其詮釋，同時也撇清「戀愛」與醜聞事件的關係，譬如〈考察彰化的戀愛問題〉中辯駁道：「他們並不是為戀愛所誤、他們並不了解戀愛是甚麼、是貪圖肉欲的生活和賣淫一樣、以這種野合的行為、來混說自由戀愛、真是個笑話了。」⁸¹斷定事件中的年輕男女「貪圖肉欲」，不知真正的戀愛必須是「靈肉一致」，僅受性慾的驅使便以為是實踐自由戀愛，這種錯誤的認知才是引起軒然大波的原因；而〈舊思想之吊鐘——彰化「戀愛問題」的回響——〉化守為攻，反將肇因歸咎於「舊思想的流毒」，作者玉鶻認為成因絕非所謂「自由戀愛的中毒」，若真是「尊重對方的人格、從心裡頭熱烈的誠心的愛著對方」⁸²，反而應該大力褒揚，然而釐清該事件的來龍去脈：已婚的「楊某」倚仗父親的權貴，以甜言蜜語矇騙多位女性與之私逃，欲坐享齊人之福，根本是將女性視為玩物，侮蔑女性；女性當事人（特別指名潘貞）則是無法抵抗世俗趨向富貴的虛榮心，圖求楊家財勢而糟蹋自我人格。由此可見這種結合並非基於人格的尊重與愛

⁸⁰ 浪花，〈剖自由戀愛的真諦〉，《臺灣民報》第99號（大正15年4月4日），頁13。

⁸¹ 〈考察彰化的戀愛問題〉，《臺灣民報》第96號（大正15年3月14日），頁4。

⁸² 玉鶻，〈舊思想之吊鐘——彰化「戀愛問題」的回響——〉，《臺灣民報》第102號（大正15年4月25日），頁10。

慕，顯然與「戀愛」毫無關連，追本溯源仍是「舊社會」的陳腐觀念在作祟；另外，她還察覺到「舊思想」盲目拒斥戀愛導致年輕人無法滿足性慾的本能，並且缺乏正確的性知識，對異性多有遐想，這也是事發的因素之一：

因為現在的社會制度不能使大家滿足戀愛之情……許多的青年男女因此不能自由戀愛、所以他們的戀愛之情不能泄出、而『戀愛』要素中之一的『色欲』(Lust)也不能滿足。……大部分的原因是因為『性』的教育缺陷、在臺灣裏或者可以說完全沒有，所以男女兩方都想對方是一種不可思議的東西、一旦已得接觸、也就想試一試、發洩他們的淫欲的了。⁸³

正因為一味阻攔戀愛的啟蒙，壓抑個人的情欲宣洩，對於「性」也是避而不談，其結果卻是更加膨脹了年輕男女對異性的想像，愈是隱晦之事，愈引人好奇、躍躍欲試，形成社會隱憂，此回「淫奔」即是蒙受其害，所以應儘速普及戀愛的正確知識，汰換過時的思想觀念，避免類似的憾事再度出現。

除此之外，由於新知識分子再三強調人格與精神契合之於「戀愛」的不可或缺，因此也嚴格檢視當事人的日常品行舉止，評斷是否具有「正確的」兩性觀，再據以推定事件中的年輕男女是否真因「戀愛」而結合。從《臺灣民報》的議論中，可以得知林士乾「是個紈袴子弟」⁸⁴，楊英奇則是「一個放蕩子、有妻有妾尚不能滿足」⁸⁵、「無過是個採花賊」⁸⁶、「不管臺灣人苦到怎樣、他却把世間的血汗造成的東西、亂用亂散。衣裳一套再一套、天女只在調整服裝、顏面」⁸⁷，二人均是素行不良，尤其楊英奇好女色、妻妾成群，重外表且揮霍無度，更是新知識分子眼中「未能覺醒」的腐敗代表，故而結論二位富家子弟「只是任自己的

⁸³ 玉鶯，〈舊思想之吊鐘——彰化「戀愛問題」的回響——〉，《臺灣民報》第102號（大正15年4月25日），頁10-11。

⁸⁴ 〈考察彰化的戀愛問題〉，《臺灣民報》第96號（大正15年3月14日），頁4。

⁸⁵ 同前註。

⁸⁶ 浪花，〈剖自由戀愛的真諦〉，《臺灣民報》第99號（大正15年4月4日），頁13。

⁸⁷ 玉鶯，〈舊思想之吊鐘——彰化「戀愛問題」的回響——〉，《臺灣民報》第102號（大正15年4月25日），頁10。

金錢要滿足性的衝動而已、其根本是因為視女性如一個有價的物品一樣」，既已不懂得予以女性基本的人權尊重，更遑論理解何謂「自由戀愛」了；連帶地，與之接近的女性被視為沆瀣一氣，其行為思想也遭到苛薄的責難。從幾位女性「輕信」楊英奇「開設電影公司、成為女演員，過得美滿生活」之言而共謀奔逃上海一事看來，便可知其「頭腦單純」，只消幾句不切實際的言語撩撥便願意一同出走；另一方面，能如此容易接受楊英奇的誘惑，想必也是圖慕榮利之輩，而且當中四位還是婦女共勵會成員的身份，對於文化協會致力啟蒙與改革的目標絕不陌生，潘貞更是創會幹部之一，應當做為女性「覺醒」的模範，殊不知卻仍「戀愛於舊傳統的名譽欲和虛榮心、不能辨識人物」，「被楊氏的黃金燦耀、刺射而目眩、被楊氏父權位的迷惑、感觸而頭暈、不知不覺也就心迷意亂、你貪我愛、演出那種淫奔、奚落自己的人格、污辱婦女界的體面」，毫不留情地譴責潘貞「愛慕虛榮、自甘墮落」，竟與楊英奇同流合汙，昔日「彰化三女傑」的頭銜已不復存，如今成為破壞組織紀律的一大汙點。由此可見，楊英奇、潘貞等人在人格、兩性觀念方面都有明顯的缺陷，幾人的「淫奔」也是為色欲、為錢財各有所圖，並不是真心相愛，自然與「戀愛」毫無瓜葛。

相較於保守一派歸咎於「戀愛中毒」，認為自由戀愛這種錯誤的思想致使年輕男女誤入歧途，新知識分子反而強調事在人為，「戀愛」本身是一項完美的兩性結合模式，這點無庸置疑，問題的根源在於「人」，他們秉持的思考邏輯是：如果已知接觸的對象不是一名「正人君子」、品格上有嚴重瑕疵（例如楊英奇，從他在地方上曾惹出的種種劣跡便知是個不學無術的無賴漢，想必不可能花心思去探究過兩性的平等互重與戀愛的真義，更何況已娶有妻妾），就不值得繼續與之交往。特別是潘貞、盧銀、吳進緣和謝金蘭身為婦女共勵會的一員，接受過新式教育與文化協會的啟蒙指導，更應該要有所領悟，任憑對方如何家財萬貫、如何花言巧語，都必須堅決自己的心志不受引誘，自覺地維護女性的尊嚴，然而這起「淫奔」事件的發生卻宣告了實際的結果令人大失所望，〈考察彰化的戀愛問

題〉文末因此批評道：「平時沒有充足其學識以使理解戀愛的真意義、空掛了共勵會的招牌、聳動社會的耳目、這可說是一奇恥之事」⁸⁸，文化協會的同人們對這些女性是哀其不幸，更怒其不爭。從新知識分子的這番論調而言，由於男方的人品不端，這件私奔被否定了「戀愛」的可能，也抹煞幾位女性的思想品性和以往在共勵會的努力，彷彿是為了要配合「戀愛」崇高無上的地位，於是在行動層面也要求年輕男女必須有相應的高尚人格與智識，才能心領神會「戀愛」的真諦，各憑其自由意志達成精神與身體的合一，不會有褻瀆之虞。只是新知識分子再三提出的「人格、精神契合」、「自由意志」等戀愛關鍵詞，原來就是一種抽象的概念，漢文化的傳統中也沒有特別意識到這些概念的重要而發展出對應的約定俗成，面對全然陌生的概念，如何去嚴謹定義，或者「精神契合」、「行使自由意志」有哪些具體表現、要持續何種程度……等等，在引進之初便無明確的解釋，實際上也很難確實規範其邊界，很多時候是訴諸個體的主觀感受，旁人不見得能體會；再者，一九二〇年代正值臺灣新知識分子奮起，亟欲全面求新求改革並大量接收現代知識的時期，囫圇吞棗的情況在所難免，西方龐雜的戀愛論來到臺灣後，已變成提綱挈領的簡化說明，這些抽象概念的實行變得更模稜兩可，而提倡的新知識分子似乎也只能從結果的好壞去推估其行為是否合乎他們所認為的「精神契合」、「自由意志」等範疇，此外還必須抵禦傳統知識分子與殖民官方對「戀愛」的抨擊、醜化，更加凝聚了革新改造的鬥志，「戀愛」隨之被推上「至上最高」的位置，只有理解「戀愛」之人（譬如擁護的新知識分子們）才知曉它之於個人、家庭與社會國家具有怎樣舉足輕重的意義，以區隔反對一方的無知迂腐。

此外，儘管戀愛自由、婚姻自主的鼓吹言論形構了一幅理想藍圖，但大破大立的主張中鮮少顧慮具體行動要如何與現實環境磨合的問題，顯然低估了傳統禮教對社會大眾的制約與父長的權威性，不過值得一提的是，在「彰化戀愛事件」以前一片疾呼衝撞舊傳統的激進聲浪之中，獨有王敏川採用「新舊融合」的婚姻

⁸⁸ 〈考察彰化的戀愛問題〉，《臺灣民報》第96號（大正15年3月14日），頁4。

改革論，試圖彌補「新」與「舊」之間的觀念落差，令兩方皆大歡喜，也讓改革的實踐更具可行性。王敏川以筆名「錫舟」所撰之〈結婚問題發端〉一文首先進行正反議論的客觀耙梳，認為不論是支持「戀愛結婚」者或是固守「父母主婚」者，均各有其理據，也因此各行極端，彼此互不相容，面對這般情狀，王敏川由兩極端中分別截其所長，統合成折衷的建議：

綜上所言、以余平心論之、父母主婚之必要、蓋在於子女教育之未至、男女人格之未大、社會教化之未行、且亦關於早婚之故、男女皆屬青年、正宜專心求學、非可涉於婚姻之思慮、父母為其籌畫周全、洵為可嘉之事、然若時代一變、男女人格得發展向上、而男女自決、男女同權、得以實現、且結婚時期、猶待中等程度修學後、年齡各亦二十餘歲、則其結婚之意義、必能明達、雖另其自由擇配、必無可慮、且所謂自擇配者、亦非無條件之自擇配、言自由亦非無□限之自由、必有稟明父母、請其許可、父母亦當居於監督地位、時有指導、使其慎擇之條件、然後纔得完全、擇配之條件何、即由精神方面言之、戀愛與同志是也、由物質方面言之、身體健全與相當之經濟是也、吾子女已達至法定年齡、充滿結婚智識、則吾何須長執代選之勞、而不容其自求意思乎、相吾子女之學問品格何如、定其範圍、重其意思、令其自選、或其次詢其意見、得其兩方、俱有合意、庶可代定其婚事、……、有理解之父兄者、宜有適應時代之覺悟矣、但今之所以受排斥者、即屬於無理解之青年、誤解自由誤解戀愛、終身大事、輕率自斷、於己有損、並貽累家庭間之不和、為青年者、亦當知所自慎、勿有蹈於盲目的戀愛之弊也。或曰、余觀今人大抵昧於結婚之真意義、不知性道德為何物、缺同情心與責任心、是人格之卑下也、徒欲望實現戀愛之結婚、豈非甚難、……。⁸⁹

⁸⁹ 錫舟，〈結婚問題發端〉，《臺灣民報》第2號（1923年5月），頁4。「□」處表示該字體印刷不清，無法辨認。以下引文如有無法判別之字體採相同標示，不再另做說明。

一反新知識分子們提及傳統婚制時的不滿語氣，王敏川認同過去父母主婚確實有其正當性，並非全然不足取，不過當整體的時空背景、氛圍已不同以往，舊時代的規矩若仍一成不變地沿用至新世代，便顯得十分不合時宜了；既然「早婚」已不符時興，那麼怎樣的作法才是順應時代之變化？教育程度的要求和適婚年齡的延後是無庸置疑，只有充足的智識與健全的人格養成，才能通曉婚姻之於人生的重要意義，於此前提下論戀愛與婚嫁，便可以根據自己的主見選擇精神與物質條件都與之契合的對象，實現婚姻之自由；父兄長輩則要因應時代的變遷，可以提供有利的建議，但不能再以尊長的威壓或物質利益之理由強迫嫁娶。此外也不忘提醒年輕男女，儘管婚姻大事操之在己，但這種自由擇偶的權利不代表可以任性妄為，必須建立在尊重父母意願、了解戀愛結婚之真諦的基礎上，才不會毀人損己又連累家庭，造成社會亂象。

王敏川所支持的依然是婚姻的自主，但其行文中更確切、具體地明示「自由」的行使有其前提，絕非為所欲為，初步設定了戀愛與結婚的自由「邊界」，期望藉此能在保守與改革之間取得平衡，並譴責部分不明事理的人盲目追求「戀愛結婚」，魯莽滋生事端，才使得社會大眾對「戀愛」有所誤解而心生排斥。隔年七月的《臺灣民報》上，王敏川又翻譯早稻田大學教授帆足理一郎（1881~1963）的文章〈自由戀愛和運命戀愛〉，藉以釐清大眾對「戀愛」的迷思。「自由戀愛」與「運命戀愛」表面看來都是捨棄傳統包袱，兩性自由相愛，然實則大相逕庭，關於兩者的差異所在，文中解釋道：

自由戀愛有依自由意思的活動、以人格為基礎而成立、運命戀愛、就有和這不同、於戀愛的成立、沒有意思的自由、是依外的事情、為運命成就的戀愛、……、如由愛顧客的美、和愛地位名□財產的外情所成立的戀

愛和結婚、總可說是運命的、由那樣外情而成立、……。⁹⁰

「自由戀愛」發自內心意志，「運命戀愛」則興於外因誘惑，兩者存在著根本性的差異，只是一般大眾多未深究，混為一談，形成錯誤的認知，並引述日本社會新聞中某富家千金與汽車駕駛員、某華族之妻與私人司機的戀愛事件⁹¹，說明居於豪門深閨的千金小姐／年輕夫人涉世未深，只是對異性的好奇、嚮往與異性接觸而產生愛意，並非自由意志發揮的結果，因此充其量不過是「運命戀愛」，甚至因其驚世之舉引發群眾嘩然，若是「自由戀愛」，必定「由於自己意思的選擇、當有責任」⁹²，亦即除了雙方在人格方面的相互體認外，更要對自己的決定負責，不會因為有所阻礙便輕易背棄當初的抉擇或捨去生命，也不得破壞家庭或社會的運作和諧，這樣的表現才稱得上「自由戀愛」；也由於有「責任」的限制，所以原作者帆足理一郎認為因「自由戀愛」而「自由結婚」的夫妻不可能離婚，定可攜手終老，人生圓滿，因此提醒年輕男女不要受「運命戀愛」的外因驅使所惑，社會大眾對「自由戀愛」的看法也要有所調整。帆足以「責任伴隨自主選擇而生」的論點闡明戀愛自由的實行絕非全無約束，看來是進一步補充王敏川「所謂自擇配者、亦非無條件之自擇配、言自由亦非無□限之自由」的來由。

透過這樣的辨析，將新知識分子所提倡的「戀愛」觀念與報章登載的「醜聞」

⁹⁰ 帆足理一郎著，錫舟譯，〈自由戀愛和運命戀愛〉，《臺灣民報》第2卷第12號（大正13年7月1日），頁6。「顏客」一詞應為「顏容」印刷之誤。

⁹¹ 筆者認為該文提及的二則事件應指發生於大正6年（1917）3月初的「千葉殉情事件」（千葉心中事件）及其後續。事件的女主角芳川鎌子是伯爵芳川顯正的么女，當時已婚，其夫為子爵曾禰荒助之子曾禰寬治（因入贅芳川家，婚後姓氏從芳川），育有一女，另一主角倉持陸助則是芳川顯正的私人司機。因為丈夫的浪蕩，被冷落的鎌子與倉持陷入熱戀，卻因現實身份階級的懸殊使得戀情得不到認同，故相約於千葉車站跳軌殉情，鎌子重傷，而倉持原無大礙但又立刻以短刀刺喉，當場身亡。由於事件十分驚世駭俗，鎌子為此飽受世人批評，被冠上「姦婦」的醜名，芳川顯正與芳川寬治的仕途也因此受阻。鎌子出院後與丈夫離婚，並被除去芳川家籍以示懲戒，歷經多重打擊而抑鬱成疾的鎌子遂隱居於鎌倉靜養。翌年（1918）10月鎌子與倉持生前的同僚出沢佐太郎相戀，二人偕同私奔，不過旋即被找回，芳川家擔心鎌子再尋短見，不得不同意二人婚事，但也自此斷絕鎌子所有的生活接濟；大正10年（1921）4月，鎌子病逝，年僅29歲。芳川鎌子與倉持陸助的殉情新聞後來被神長瞭月編寫為歌謠〈千葉殉情〉（千葉心中），傳唱一時。參閱朝日新聞社編，《戀愛と結婚〔明治・大正〕》（東京；朝日新聞社，1997年10月）。

⁹² 帆足理一郎著，錫舟譯，〈自由戀愛和運命戀愛〉，頁7。

劃清界線，即使摒棄「男女七歲不同席」的守舊觀念、鼓勵兩性發展社交，但也特別強調「戀愛」必須抱持慎重以對、從一而終的態度，絕不是放任遊戲人間的肆意享樂或衝動；如果只是貪圖不受拘束的自由作主，卻無法控管自己的意志、無法對自己選擇的結果擔責，輕浮地經營男女感情關係，也不解婚姻的重要性便草率結婚、離婚，實非提倡自由戀愛之本意。

相對於前章提及的張我軍或蔡孝乾等人將焦點集中於如何破舊立新以及盡速完成改革，顯然王敏川更在乎該如何消解「戀愛」與傳統觀念之間的隔閡，為了達到磨合的效果，在一些關鍵處不得不有所妥協，例如父母雖不直接介入子女的交友擇偶，但仍可「從旁協助指引」，結婚更須父母的首肯，還有「戀愛結婚者定無離婚之疑慮」這種期待夫妻攜手終生的理想穩定關係，以及其他社會觀感問題，無疑暗示著戀愛與結婚不可能單純回歸私人層面，傳統的道德價值依舊有其影響力。這種新舊合璧的折衷見解較之全面推翻革新的想法畢竟少了些激情與煽動，多了退讓與妥協，而且也曝露了不少矛盾的存在，在當時以愛倫·凱、廚川白村等外來戀愛觀主導的言論之中顯得無足輕重；然而歷經「彰化戀愛事件」後再回顧王敏川的論點，雖然不完全符合原本戀愛理論所指引的途徑，卻是考量現實狀況而提出的建議；為了理想的實現固然要不畏艱難和挑戰，卻也不能忽略個人突破禮教的勇氣屈服於洶湧的譴責輿論是人之常情，在社會群體思想仍趨於保守的當下，若無法獲得多數的認同，只想一味顛覆傳統道德價值觀，不僅是與保守一派的紛爭日趨尖銳，自由戀愛與結婚的實踐更會越來越傾向紙上談兵，就算有人鼓足勇氣身體力行，也是動輒得咎。

另一方面，就幾位涉事女性的立場而論，如前行研究者所述，當時的焦點全在新舊知識分子的文化和民族意識的抗爭，沒有人在意這些女性自身究竟是出於怎樣的動機和思考讓她們甘願冒著背負罵名的風險出逃故鄉；對於這些女性驚世駭俗的行動，為了維護各自的意識立場，傳統的知識人諷刺她們盲目跟隨戀愛潮流，新知識分子貶責她們貪財、貪物欲，解釋權完全掌握在知識分子們手中，但

是這些女性是否真如批評那般無知或愛慕虛榮、不解「戀愛」之真義？儘管她們接受過新式教育、參加了文化啟蒙與社會改革的組織活動，但是回歸現實，臺灣的社會還是沒能提供這些女性相應伸展的空間，才剛起步不久的啟蒙思想面對沿襲已久的父權和禮教規範，如同蚍蜉撼樹，並不足以扭轉社會大眾根深柢固的成見，女性所面臨的行為約束仍舊嚴苛；再者，官方的教育安排固然讓女性步出深閨，拓開心靈與知識的全新視野，殖民政府希冀的教育成果卻不是她們思想和行動的自主，而是成為忠誠的日本國民與相夫教子的賢妻良母；⁹³新知識分子雖倡導女性解放運動，欲刺激女性獨立人格的自覺，鼓勵她們爭取婚姻、經濟等自由，但也不代表她們可以獲得完整的主體性，走出家庭的限囿投身於社會改革，為民族／階級最終的解放與平等理想奮鬥，才是新知識分子們支持女性解放運動的根本原因。⁹⁴同樣地，對新知識分子來說，提倡「戀愛」的出發點也是以社會群體的共同利益為優先著想，實行的結果必須反饋於社會，而不是為了「尋一美男子為夫」、「當女演員」這種滿足一己之私的理由，甚至託付一個「不合戀愛標準」的對象，因此，她們雖然勇於衝破傳統禮教，卻不符成就「大我」的原則，明顯

⁹³ 大正時期的殖民地臺灣女子教育方針首先強調「國民性格」的養成，透過國語（日語）、歷史、地理、修身等普通科目，加強對日本母國的認同感；音樂、圖畫鑑賞等技藝科目的授課則培養高雅的「日本女性」品味；此外還有算術、家事、理科等科目是承襲日本女學校「賢母良妻」養成教育的特色，期望女學生們都能成為未來理想的妻子與母親，勝任家務與子女教養的工作。「良妻賢母」的教育方針其實是承繼西歐「賢母論」，明治 30 年代恰逢日本轉為現代國家體制的轉型期，在高昂的國族主義下，為政者接受了「優秀的母親才能生養健全的下一代，乃立國之基礎」的觀點，大力倡導之，所以「賢母良妻」同明治初期男性的「立身出世」般，成為二十世紀初日本女性的處世之道，而「男主外，女主內」的強制性別分工也被視為男女平等的實現。這樣的觀點也獲得不少臺灣知識分子的贊同，提出了女子教育的「齊家興國」論，主張家庭的穩定與社會、國家的富強息息相關，因此女子教育必須重視處理家務、家庭人際關係以及教育子女的能力培養，認為能夠承擔起妻子與母親責任的女性，不只是為「家」付出，也是為「國」奉獻的表現。參閱齋藤美奈子《モダンガール論 女の子には出世の道が二つある》（東京：マガジンハウス，2000 年 12 月）、洪郁如《近代台灣女性史：日本的殖民統治と「新女性」の誕生》。

⁹⁴ 楊翠以《臺灣民報》系統刊物中女性解放論述與行動的觀察、爬梳結果為基礎，在其論文中曾提到，雖然女性解放與民族、階級兩大社會運動並列為日治時期三大解放運動，有關女性解放的言論篇章數量也不少，整體看來新知識分子對女性議題相當關切，但實際上的運作並非確立女性的主體性，而是為了動員女性以增援民族與階級運動，她指出：「所有運動團體均意識到婦女具有豐富的開發潛力，如若能將佔總人口之半的婦女從家庭牆限中解放出來，使投入己方陣營之中，將是一支極其豐沛之生力軍。」（1993：13）顯然女性解放的提倡更多的是出於工具性目的，加速社會的改革，尚未深入探究性別差異待遇的形成與解決。參閱楊翠《日據時期臺灣婦女解放運動——以《臺灣民報》為分析場域（1920～1932）》（臺北：時報文化，1993 年）。

不在新知識分子允許的範疇內，所以招致無情的撻伐。

當然，身處在現今時過境遷的優越性立場上，以及女性當事人的無言沉默，後人對當年事實的真相可以有不同的解讀或想像，為這些被湮沒在意識鬥爭的女性發出遲來的平反之聲，只是當時處於殖民地的時空背景下，「現代／傳統」和「殖民／反殖民」意識矛盾，許多臺灣人仍處於身心禁錮、壓迫的狀態，對於以經世濟民為己任的新知識分子而言，個人與社會群體之間孰輕孰重，自是不言而明，鼓吹年輕男女爭取戀愛自由、婚姻自主，為的是成全戀愛論所構築出的烏托邦，而非個人主義式的獨善其身；然而，為了保持其高蹈性而抬升「談戀愛」的門檻，並以主觀、曖昧籠統的標準和結果論去苛責他人的「假戀愛」或否定他人爭取戀愛自由的努力，也許再次穩固了新知識分子內部信守的「神聖、高潔」的理想，卻也無可避免地疏離了現實的群眾。當理想越來越孤立於現實社會之外，改革的推行自然也到達了界限。

第二節 新文學的響應：「戀愛」必勝

彰化戀愛事件沸沸揚揚，激化新、舊知識分子間的立場衝突，也同時揭露了女性解放論的盲點，連帶地影響了戀愛論述的發展。在論爭之後，相較於先前激憤高呼爭取戀愛／結婚自由的言論局面，《臺灣民報》中宣導戀愛與婚姻改革之推行必要的篇幅明顯減少許多，由於「醜聞」牽連數位彰化婦女共勵會成員，令新知識分子們倍感失望或羞憤，縱然以現今的觀點去思考其背後的肇因，支持者一面高聲疾呼革新，卻又陷於家父長權威的迷思裡而不自知，這樣的矛盾點才是亟待克服的關鍵，但是當時對女權的認識方起步，思想的累積十分有限，無法深刻觸及此一層面，於是新知識分子痛定思痛，在除名的公開聲明中如此解釋：

……雖由於狼毒之男子為其禍、而亦基於無恥薄行之女子、致釀成之、可為一大不幸之事、此種之阻礙物雖貽社會一種口實、謂不宜解放、宜加束

縛、但此不過一時反動而已、何能阻大勢之進步乎、我等婦女解放之前途、應不虛抱悲觀、此回受人誤解、當有加一番之勇氣努力、……其後會員再起演說、希望各自重其品格、充足其學識、……欲以圖解放、是要求自己能解放、非藉他人之力、須靠自己之品識、故此後更宜加一層之注意以努力焉云云。⁹⁵

普遍認為女性自我覺醒的不足，就連理應身為新時代女性表率的婦女共勵會成員尚且昧於「舊社會的遺毒」，「曲解」戀愛之本意，引惹禍端，造成民心惶惶，女性解放運動還為此蒙上陰霾，即使改革前進的浪潮並不會因此有所停頓，但經此事件後，呼籲女性運動者要更加努力並謹慎行事，勿再汙化「解放」之名。就新知識分子的評論表態而言，關於「戀愛」早已釋義再三，「靈肉一致」也成共識，理念本身的正向性無庸置疑，可惜實行者的領悟有限，才會畫虎不成反類犬，故當務之急是檢討怎樣再加強女性自覺的教育，繼續著眼於「戀愛」價值的闡揚反而沒有具體的助益。爾後隨著臺灣文化協會內部的分裂，《臺灣民報》的內容日益左傾，編輯及其同人關心的焦點更集中於經濟和工農問題，「戀愛」的議題自然也日益淡出登載版面。

不過，儘管「戀愛」退出了《臺灣民報》的言論前線，新知識分子對「戀愛」的期待也不復從前的慷慨激昂，但不代表「戀愛」的理想已被拋卻，淹沒於時光的洪流之中。一九二〇年代初，「戀愛」作為一種改革社會的思想，開始在留學生之間廣為流傳的同時，文學創作的嘗試也正醞釀著；新文學的創作基於反映現實的主張，因此書寫取材與時下社會現況緊密相連，創作者從故事情節的構思中揭露自身所見的不公與弊端，呈顯內心的憤懣、悲憫，或明示或暗喻社會全面革新以提升民眾生活水平的迫切。可想而知，傳統婚姻習俗加諸女性與貧苦人家的沉重枷鎖、禮教的束縛拆散有情人的悲戀……等，因為未能妥善看待兩性關係

⁹⁵ 〈彰化婦女共勵會奮起〉，《臺灣民報》第 97 號（大正 15 年 3 月 21 日），頁 7。

而衍生出的種種人生不幸當然不可能被忽略，戀愛與婚姻自由的思辨也隨著作家們經營這類題材時被寫進作品之中，故而「戀愛」的思想論述不僅是構築自新知識分子針砭現實的評議交流，文學層面的創作亦能抒發作者心中感觸。當「戀愛」傳入台灣多年，經歷了一方支持倡導，一方抹黑阻遏的角力過程，在現代思想領域逐漸消磨新穎的時效性，卻也隨之磕磕絆絆地融入臺灣社會之中，影響文學創作的構成，並透過不同的作品敘事傳遞各種觀點，即使離開了重要的言談空間，仍有其他載體繼續表達知識人對戀愛自由的心得體悟，延展先前未竟的論述。

思想論述與文學創作相輔相成，在第一篇論及「戀愛」的〈臺灣有女性問題嗎〉發表後的兩年，謝春木（1902～1969）以筆名「追風」寫下了小說〈她往何處去？（致苦惱的年輕姐妹）〉（彼女は何處へ？（悩める若き姉妹へ），1922）登載於《臺灣》之上，並呼應婚姻自主的提倡，為讀者呈現現代婚姻結合的新模範。做為新文學萌芽之初的作品，〈她往何處去？（致苦惱的年輕姐妹）〉沒有出色的修辭技巧或情節結構，僅是樸實直白地展現作者的寫作意圖，全篇小說以一場婚約為中心，敘述女學生桂花與心中愛慕之人清風訂有婚約，桂花滿懷愛意地期待著自己嫁作人妻的將來，然而清風的感受卻非如此，清風對桂花並不熟悉，家人也未詢問其意見便逕自訂立婚約，而且留學東京的期間已和友人的妹妹阿蓮相戀，雙方情投意合，因此並無履行婚約的打算，去信解釋自身的苦衷請求桂花能諒解並取消婚約；桂花的表哥草池明白清風早有相戀多時的情人，不忍表妹繼續沉浸這段虛幻的幸福感之中，於是從旁開導，讓桂花了解感情和婚姻無法勉強求得的道理，所以縱使桂花讀完清風自陳胸臆的信件後傷心欲絕，卻也坦然放手。經此事件後，桂花決心以改變女性困境為職志負笈東京，在前往東京的船上，桂花認識了一位不願接受父母安排的婚姻而離家投奔戀人的年輕女性，二人皆對彼此的遭遇多有感慨，除了互相鼓勵外，更結為義姐妹，期許學成之後能為臺灣女性奉獻一份心力。小說最末，桂花收到了母親寄來的剪報，一則是社會媒體對桂花突然解除婚約的揣測，另一則是清風為桂花所提出的辯白，斥責輿論人士的過

時與愚昧。

婚制的改革、女性的自覺，是〈她往何處去？（致苦惱的年輕姐妹）〉中相當顯而易見的中心主旨。小說中的人設，清風、草池和阿蓮均是具有留學背景的知識分子，作者也因此賦予他們在思想與行動上的引領地位，清風與阿蓮的交往是因自由戀愛，所以當清風得知父母未詢問過其意見而擅自決定婚事時，他要捍衛婚姻自主的權利，擇己所愛，即使他從草池的口中聽聞桂花對婚約的滿懷期待而感到苦惱與不忍，卻仍拒絕妥協，阿蓮知悉後也對桂花的處境倍感同情，然而清風勸慰道：

同情與慈悲不能混為一談的。不能為了她的一時的痛苦，使我們三個人的未來都弄糟了。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。世上跟我們一樣境遇的人，絕不是僅僅一兩個而已。我們必須對我們的社會制度，點燃起改革的烽火。

（中略）

我們相愛是在桂花愛我以前。而且桂花是單戀，是媒妁制度下的可怕殘忍的少女單相思。我是同情她，但無意妥協而跟她結婚。那不是減輕她的痛苦，而是給她畢生的大痛苦。這是因為即使一時妥協了，可是根深蒂固的我們的愛，還是一有機會便會抬起頭來，所以等於是把她帶進地獄裡去。

96

清風堅持結婚必須要有男女雙方相應的愛情為本，若只憑著媒妁之言或一廂情願的單戀而成婚，將是痛苦一輩子的磨難，就算知道桂花會為婚約取消一事感到傷痛，但也是為了長遠的未來著想，並認為改變不合理的婚姻制度便是要從自身問題的解決開始。同樣地，當草池對姑母解釋清風的為難之處，也明言：「我想，

⁹⁶ 小說引文採鍾肇政之中譯，以下同。參閱鍾肇政、葉石濤主編，《光復前臺灣文學全集 1：一桿秤仔》（臺北：遠景，1979年），頁 3-36。

事情已經是這樣，還是一刀兩斷才是終生幸福。」表示桂花不應盲從婚約，嫁給一個心中另有所愛的男性，斷送自己與他人的幸福，徒增悲哀。在婚姻的觀點上，清風和草池都秉持男女雙方的同意和兩情相悅，而非傳統的父母做主、媒妁約定，並據此勸導桂花及其母，指出一條皆大歡喜的解決之道。桂花和母親的身上則是現代與傳統交雜的形象，桂花的母親遵從舊俗為女兒議定親事，不過從她回應草池的對話中「不同意還能訂婚嗎？」，以及捫心自問「因為她總覺得，不是有過清風的同意，不可能訂婚的」，可以看出桂花的母親也認為婚姻必須有當事人的首肯才能進一步為子女談定，並不是獨裁專斷的長輩；桂花雖為女學校的學生，接受新式教育，但對於自己的婚事也只是順從母親的安排，對清風的感情也是因訂婚而滋長，就草池的話來說，母女二人「算很開明了，但也還有不夠開明的地方哩」，故而草池肩負起循循善誘的責任，點明傳統婚制的弊端，讓二人理解清風的難處及無辜。桂花和母親明白事情的來龍去脈後，起初心中多有怨懟，可是從彼此的勸解間，母親「阿母真是不對的。……一切是為了你的幸福，沒料到頭來卻給你帶來了禍患。」的歉意和桂花「說起來我也不對。沒有事先證實人家是不是也愛我，我真傻，是個傻瓜蛋」的自嘲，母女皆承認了「半吊子」的錯誤，桂花「開明」地放棄了婚約，成全清風與阿蓮的戀愛結婚；同時，經此悲痛之事也令她幡然醒悟：

……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。正如表哥所說，整個臺灣不知有多少人為這制度而哭著。如今我都明白過來了。我要為這些人奮鬥，勇敢地奮鬥下去。

因為深刻體會過傳統婚姻制度的戕害，激發了桂花內在的自我覺醒與投身改革運動的決心，母親與表哥同樣支持桂花的選擇，桂花隨後便跟著草池離家前往東京進修深造，充實自身的學識，為臺灣諸多悲慘女性發聲，改善其困境。

小說中，藉由清風與阿蓮最後圓滿的結局認可了戀愛結婚的正當性，對比桂花憑著傳統婚約的單戀無果，現代的戀愛才能讓人得到幸福的婚姻；最後與桂花在船上結為義姐妹的年輕女子也是為了自己的戀愛與自由而離家出走，以個人戀愛的選擇取代父母或媒妁議定婚約的想法自是明確，當然，事在人為，要達成這樣的改變有賴啟蒙和自覺，尤其是處於弱勢的女性，因此遭受打擊而蛻變的桂花無疑是新知識分子們心目中理想的臺灣女性典範，桂花的母親則是尊重子女意願的新時代父母之寫照，新知識分子們（清風、草池）帶頭推動婚制的改革，無非也是期望能得到如同桂花與其母這般的響應，〈她往何處去？（致苦惱的年輕姐妹）〉可說是描繪了一幅完美的理想圖。

以〈她往何處去？（致苦惱的年輕姐妹）〉為序幕，其後以白話文為主的《臺灣民報》開始發行，創刊的第一、二號便連載了胡適的獨幕劇劇本〈終身大事〉⁹⁷，講述學成歸國的新女性田亞梅為爭取婚姻自主而離家出走的故事，借重胡適在中國五四運動的代表性，一方面為臺灣的新文學語言樹立範本，另一方面則是藉劇中田亞梅反抗父母／傳統婚俗，主張「孩兒的終身大事，孩兒該自己決斷」的勇敢之舉，說明時代所趨，鼓勵年輕男女追求自己擇偶的權利。在創刊號上選擇登載五四新文學的指標作品〈終身大事〉，其取法和鼓勵後進之意不言自明，後續的發刊中，仍不時轉載中國方面的相關作品，臺灣的新知識分子也不願落人後地跟進，持續嘗試以婚制改革為目的意識的白話文創作，藉文學敘事響應「戀愛為結婚之必要前提」的倡導。第七號中，施榮琛發表短篇小說〈最後的解決如何〉，文中女主角「瓊」的父母為她談妥了一樁親事，縱然雙親十分滿意男方的身家條件，可是瓊並不願就此嫁給一名不曾謀面的男子，因此約出新知識分子的男性友人「雲」，與之商討如何解決眼下困境。瓊相當堅定地向雲表達自己的立場：

⁹⁷ 1919年3月發表於《新青年》6卷3號。劇中女主角田亞梅是田家的獨生女，欲與戀人陳先生結婚，田母認為茲事體大，不知是否該同意女兒的決定，於是求神問卜，得到的皆是不宜成婚的結果，因而反對婚事；而田父則是以田、陳二姓從前本是一家，不宜通婚，拒絕田亞梅嫁予陳先生。最後田亞梅趁父母出門之時，留下了字條：「這是孩兒的終身大事，孩兒該自己決斷，孩兒現在坐了陳先生的汽車去了，暫時告辭了。」便離家出走。

……因為這個人素來和我絕沒相識、他的人格、他的學問、他的道德、到底怎麼？我完全不知，我既和他不相識、那麼、我和他就沒有一點愛情可言、夫婦結合、要由純粹的愛情、既沒有純粹的愛情、怎麼可以和他做夫妻呢？⁹⁸

認為婚姻的當事人之間必然要存有「純粹的愛情」，不是僅倚賴雙親長輩或媒妁的約定就能讓素昧平生的男女結為夫妻；顯而易見地，其所秉持的原則即是新知識分子們承自愛倫·凱等人的戀愛理論而推崇以戀愛為結婚基礎的論調，雖然這篇作品中的雲始終是以旁觀詰問的方式，讓瓊清楚闡明自己的想法，未予以建議，也並沒有寫出瓊具體的行動及最後的際遇如何，留下開放式結尾供讀者思考當前父母議定的結婚形式，不過已借女主角之口，清楚地傳達了作者表態支持婚姻改革的立場，附和當時的《臺灣民報》的言論主流。

新知識分子之間流傳著婚姻制度改良與戀愛自由的高唱，連帶刺激了其他題材的表現手法中，施文杞的寓言小說〈臺娘悲史〉（2卷2號，1924）在時下反婚姻舊制及女權提倡的思想中進一步融入的民族情感，內容描繪日猛憑著家中財勢，強奪華大的女兒臺娘為妾，日猛對臺娘傾戀已久，雖將其裝扮得嬌艷動人，卻不許她追求己身權利和自由，儼然是惡劣資本家的寫照；而臺娘因家貧勢弱，只能如同一項物品被掠奪為妾，被禁錮在日猛的男性強權之下，「男女平等」、「自由戀愛」等各式新興的女性解放思想皆與她無緣，也是女性遭受經濟與性別雙重壓迫的悲慘化身。作者表面上是譴責舊社會的亂象，但從「華大」、「滿姐」夫婦及其女「臺娘」、暴發戶「日猛」之名，很明顯地可以直接聯想至「中國」、「滿州」、「臺灣」和「日本」，情節的發展也是十九世紀末以來的中、日、臺的三方關係為原型；臺娘受「戀愛」、「平等自由」等思潮啟發向日猛訴求還其人格獨立理想無果，則被借來暗喻臺灣新知識分子屢戰屢敗的議會設置請願運動；臺娘的坎

⁹⁸ 施榮琛，〈最後的解決如何〉，《臺灣民報》第7號（大正12年9月1日），頁15。

珂身世，不僅是描寫經濟底層女性的痛苦，更是影射著殖民地臺灣人民的不幸，施文杞選擇以不對等的婚姻關係諷諭日本對臺灣的嚴加控制與強取豪奪，除顯示創作之巧思外，無疑也是響應時興的戀愛與結婚論述。

其後尚有仲甫〈霞玉〉(2卷9號，1924)敘述北燕公爵鄭公之女霞玉才貌兼備，因此擇偶眼光甚高，父女二人千挑萬選，終於接受一世家之子施弄美的提親，本以為是美滿姻緣，然而卻是霞玉乖舛命運的開端；施弄美雖有學識相貌，但生性風流且家境富裕，結褵不久便棄霞玉不顧，流連妓院酒館的鶯燕之間；某日狎妓後的歸途中遇大雨淋身，便重病不起，公婆也因此傷心太過而相繼辭世，霞玉自小養尊處優，至此已是獨木難支，旁輩趁勢造謠生事，脅迫其改嫁他人，霞玉有心無力，只能暗自垂淚；作者感嘆霞玉的慘境，但追溯其源頭，乃是議親之初鄭公只見施弄美家中財勢即心滿意足，霞玉亦僅受其風貌與聲名所吸引，不關心其人品性究竟如何便草率決定婚事，才會導致後續一連串的悲劇，同時用以警惕世人，締結姻親萬不可全憑恃外貌與物質層面的評斷，忽略個人的內在。

了癡〈給家兄底信〉(77、78號)則是藉由一封寫給兄長的自白信，陳述十年來因強迫結婚而對世間與人生倍感蒼涼無力的經驗：「我」的這段長久折磨是從十年前母親中風猝逝開始，當時「我」只是一名十七歲、才自公學校畢業的少年，因為「臺灣舊來的慣習、父母不幸時、須要定個婦媳來會葬是一種榮譽」⁹⁹，而哥哥遠在外地做生意，家中長輩便立刻決定要為「我」議婚，並趕在母親出殯前迎娶進門，儘管「我」極力反對，仍未獲得家族內的重視，也只能順從家裡的安排，娶回新妻，既是眾望所歸，也盡了所謂的孝道，然而「我」卻是自此對人生再無期盼，渾渾噩噩度日；婚後六、七年，「我」聽聞妻子惹出了是非¹⁰⁰，內心更是悲苦難抑，同時也對妻子感到虧欠與憐憫，因此「我」反覆思考，決定提出離婚，希望能早日了卻這場錯誤的婚姻，但得不到妻子娘家人的諒解，又勉強

⁹⁹ 引文自了癡，〈給家兄底信〉，《臺灣民報》第77號(大正14年11月1日)，頁10-11。以下同，不再另行標註。

¹⁰⁰ 文中未明言發生何事，僅以「○○問題」隱晦帶過，筆者推測應是外遇一類的男女關係事件。

維繫了幾年，直到近日，妻子的娘家終於發現二人實無幸福的可能，才總算結束了夫妻關係，煩擾「我」十年的愁雲慘霧也漸漸消散，人生的道路重現光明。

因為是書信自述的形式，〈給家兄底信〉著重的是「我」的心理掙扎過程，全是以個人感受為依歸，也由於從個人主義式的思考切入，人性與傳統習俗的衝突性在「我」的內心思辨中更進一步地顯露出來。最初，「我」得知為了能讓過世的母親風光大葬而必須娶妻時，只覺得荒謬，一來「兒子失卻父母、正在悲哀的時、還有甚麼心情追歡尋樂帶喪合婚呢？」二來是「我」認為「夫婦是人生一件最大要事、坐則同席寢則同床、晨昏晝夜皆要相親相近痛癢相關的、所以要兩方理解和意氣相投、精神互相結合、才做得美滿的夫妻」，對於這種不近人情的要求，況且婚姻關乎接下來的人生，欲結為夫妻，首先要雙方認識、投緣，乃至精神層面的契合，而非只為榮耀死者的理由，因此「我」理所當然地提出了自己的質疑和異議；可是相對於苦惱萬分的「我」，諸多親戚長輩對婚事皆是樂觀其成，並不覺得有何不妥，他們以為娶妻生子、成家立業本就是「兒子的職分」，父長們也肯定會談妥一門好親事，讓「我」一生幸福美滿，家族沾光，而且「母親出葬時、得個新婦來會葬、也很鬧熱也很榮譽的事」，一位長輩更直白說道「自古以來我們連一個都沒有似你們這樣、尚且有子女孫女傳到今日的」，顯然從眾多親族的立場而言，其所求的是禮俗程序的完滿，便是盡了人事，此後際遇如何，就只有聽天由命，至於個人身歷其間的情緒感受則不在考量之內，因而至此又延伸出對不幸家庭的看法：當「我」深切地體會到傳統大家族制度下毫無個人精神的存在時，突然了解到世上為何有著許多自甘墮落、花天酒地的浪蕩之人，恐怕多半像「我」一般，因為婚事的不由自主致使婚後派生出無法消解的不快與摩擦，卻又必須裝出和睦的表象，雙重負荷日積月累，最後只能走向麻木沉淪。除了眾人「習慣成自然」的制約時時逼迫著「我」以外，父子親情的羈絆更是壓垮駱駝的最後一根稻草：「世間上、誰人父母不痛愛着子女、誰家翁婆不惜愛着兒孫咧！向來父親和哥々最痛愛着我、我也曉得、就是父親做這房親事也是要為着我將來

得個幸福、家庭和平、安慰着他們老人家的心」¹⁰¹，對於父親籌辦婚事的苦心，「我」既滿懷珍惜、感恩，可是這份錯誤又無力拒絕的關愛也同時加重了內心的苦悶，父親費心張羅婚事的用意，不僅是成全人生程序的按部就班而已，還包含了為人父母期望子女一生順遂幸福的付出，一但體認到這樣的心情，「我」自然不忍弗逆父親的意願，更是無法坦然傾訴心中苦處，只有默默隱忍，無奈地面對現實。

親族們堅持禮俗形式的圓滿，其中又寄託著父親的情感，如同菟絲纏繞、束縛著「我」的心神，「我」雖想反抗卻無能為力，最後只能棄守投降，選擇自我放逐，茫茫然地隨波逐流；相較於「我」哀莫大於心死的頹喪，「我」的哥哥則站在另一方折衷妥協的觀點。定聘後，哥哥特地寫信來勸慰「我」：「這事雖然是家庭幾分專制你、總也是我們大家庭制度不得已的、她又和你在學堂念過書的、雖然不會達到你的理想、也算有幾分可以相信的、你也從此重新再造個愛情吧。」也許哥哥能了解「我」的不情願，卻並不認為這樣的婚姻沒有幸福的可能，女方既是父長們精挑細選，也有一定的教育程度，看來各方條件都不差，雖然婚前缺少感情基礎，不過婚後再彼此熟悉、磨合的話，亦不失一樁良緣；對哥哥而言，「從結婚到戀愛」的顛倒順序也無可厚非，所以希望弟弟能夠寬心，然而就「我」所了解「真正的」戀愛，是不可能以婚姻為開端，陌生的男女在性行為發生後才認識彼此，即與賣淫的行為無異，因此「我」回覆哥哥「這商賣的娼妓式的戀愛、我是學不着的。」表達自己對戀愛與結婚觀點的最後堅持。雖然文中並未提及「我」和妻子的實際相處如何，但是從「我」消沉度日的描述來推敲，或許「我」不討厭妻子，卻也不難想見二人冷淡的關係，加上妻子後來招惹「我」無法言明的「○○問題」，幾乎可以確定這段婚姻對二人而言都是折磨；也因為發生了讓人非議的事情，「我」才決心正視這段名存實亡的夫妻關係：「我這樣對得住她呢？要同情也着也無法子的、雖然我沒有夫婦的愛同情着她、總是我的腦筋內常々記着她

¹⁰¹ 引文自了癡，〈給家兄底信（續）〉，《臺灣民報》第78號（大正14年11月8日），頁12-14。以下同，不再另行標註。

是我的犧牲者。」「我」自覺對妻子有所虧欠，為了「定個婦媳來會葬」而結婚，最終入土的不僅是死去的母親，也埋去了「我」的追求人生理想的動力，更連累一名無辜女性（妻子）的青春年華與名聲來陪葬，而結婚後，即使毫無感情，仍必須在意家族與社會的期待，勉強維持夫妻的虛名，這樣的婚姻怎麼會有幸福的可能？只是徒生傷痛罷了；所以最後「我」選擇離婚，儘管會招來異樣眼光與家族的不滿，也不要再讓這場錯誤的婚姻關係繼續淹埋「我」和妻子的未來。

透過「我」這名強迫婚姻與家族專制的「受害者」回首婚姻失敗的始末，揭露當時臺灣傳統婚俗或觀念徒具形式卻壓抑人之本性，使人日漸麻痺、失去生活目標的殘酷面貌。內容中並無直接高唱戀愛自由、婚姻自主或突破舊制的激憤論調，只是塑造一名無力與現實抗衡的懦弱青年形象，平實地娓娓道出十年來煎熬的心路歷程，反而更貼近實際生活（或許確實是作者本人的真實經歷也說不定），並非所有人都具備突圍的勇氣，從「我」的經驗中，寫明了年輕男女面對婚姻時最難跨越的關卡——說服眾人改變慣以為常的思考模式去懷疑傳統制度的諸多不合理及親情的壓力——在此關頭無法承受箇中艱苦而低頭屈服是人之常情，但這麼做就能解決困境，皆大歡喜嗎？茫然的「我」和可憐的妻子便是屈服後的寫照，因此這段回憶的追溯，不只是委婉的批判，也是一次前車之鑑，並暗藏著「戀愛結婚」取代傳統婚姻制度與觀念的革新期待。

如同戀愛知識論建構的起步一般，新文學創作中的「戀愛」也始自反思婚俗和家庭制度違反人性的規範，以現代人文主義的角度重新定義夫妻關係的成立，具有現代意涵的婚姻／夫妻關係，借當時倡導戀愛結婚的言論而言：「固不是單為保存種族、也不是為聊盡人事、更不是為純然滿足男女的性慾、乃是由男女兩性的自由戀愛、纔能知道兩方的性情、方可以進到結合做一個單位來服務人類社會的。」¹⁰²首要奠基於男女雙方的獨立思考和自主意願，而非取決他人的命令或欲望的索求，然後相識、熟悉，乃至身心的了解、契合與昇華（戀愛），最終水

¹⁰² 連光風，〈對於婚姻的我見〉，《臺灣民報》第2卷第9號（大正13年6月1日），頁12。

到渠成，共組家庭；為了強化以戀愛為結婚前提的必要性，作品中所呈現的是「戀愛結婚／一生幸福美滿」或「傳統婚姻／人生悲哀慘淡」的敘事架構，經由故事角色的經歷，警醒讀者繼續墨守成規的黯然無望，或展示突破舊婚制後的光明未來，兩相對比下，守舊與革新孰優孰劣，一目了然。時值新文學初開展、摸索的階段，二元對立敘事模式不但利於凸顯作品的中心思想，主題明確的作品也便於大眾讀者的理解，與戀愛、婚姻自主的啟蒙運動推行相輔相成。

第三節 衝擊道德底限的「戀愛至上」

以「戀愛」做為婚姻成立的依據，取代原有的婚俗，賦予年輕男女擇偶的平等和自由權利，毋須扼殺自我意志去成全非人道的禮教儀式，再無法左右自己的人生，幸與不幸只能聽天由命；除了符合人權的要求外，在身體與精神合而為一的戀愛關係之中，更能深刻發掘生而為人的價值意義，激發彼此不斷精進的動力，追求盡善盡美的生命境地，並連帶地對婚姻、生育教養、家庭，乃至於社會及國家產生正面的影響效益，戀愛的理論指引出一條充滿希望的變革、向上之道，因此獲得諸多新知識分子的言論擁護，新文學創作中也積極展現其優越之處，凸顯戀愛之於婚姻的不可或缺，企圖說服讀者摒棄徒有形式的舊有婚俗，為己身／子女謀求一個美好可期的未來。然而，拒絕父母長輩或媒妁的婚約安排，擇己所愛，並以戀愛自由的新觀念感化反對或一知半解之眾，獲取認同和祝福，如〈她往何處去？（致苦惱的年輕姐妹）〉所描繪的願景固然令人嚮往，卻畢竟只能反映新知識分子推動婚制改革時預設的理想狀況，〈給家兄底信〉的「我」已道出現代與傳統之間的扞格，不過「我」因為無能抵禦其壓力，於是選擇妥協，藉由自述內心苦楚反襯不向現實低頭、捍衛自主權的重要性，最末也由於離婚而透露了撥雲見日的心緒。整體而言，初期的新文學作品主要側重於思想闡揚的層面，鼓勵年輕男女爭取婚姻自由，且樂見其成，但是親身衝撞根植已久的舊俗／道德倫理體制絕非易事，因此創作者開始將目的意識轉移至困境的突圍，並注入高昂的戰

鬥情緒，甚至犧牲性命亦在所不惜，意欲徹底體現對「戀愛至上」的愛戴。

署名「少潛」的小說作品〈淒涼底南國情調〉首發於一九二八年十月，在《臺灣民報》上連載六期（229～234號），小說的「南國」場景設定在彰化八卦山下的某城鎮，男主角李漢邦是一名私人司機，女主角川崎八重子則任職郵局的「交換手」（接線生），二人真心相愛，暗結珠胎，然雙方因為民族與階級的差異，各自遭到父親的阻撓，尤其八重子的父親川崎忠一非常輕視李漢邦，身為巡查的他一心希望女兒嫁給課長的長子近藤豐次，與上司結為秦晉之好，為此對八重子口出惡言，並強勢禁止二人的交往；而李漢邦的父親則認為「日本女人最奢華不過、吃好、住好、穿好」，因此八重子絕非媳婦的最佳人選，勸兒子早日了斷這段感情。由於父親的威脅阻嚇，令八重子決心捨棄親情，私下寫信與李漢邦密約私奔至中國；李漢邦深愛著八重子，但也不捨家中老父，左右為難許久，最後選擇與八重子逃離家鄉。二人小心翼翼地一路北上，卻仍不幸在啟航的前一刻被警察拘捕遣返，剛烈的八重子返家後旋即自盡，以死明志，為這場戀情畫下悲傷的句點。

由於作者已先預設男女主角的戀愛關係，所以著墨較多的其實是正反人物形象的刻畫及各方的阻礙，二人的互動也因此較顯制式化地帶過；以李漢邦與八重子的約會為開頭，互訴情衷的言語中熱切渴求彼此的靈魂與身體合而為一，其後亦提及情到濃時的肉體結合，用以說明主角二人「靈肉一致」的愛情。不過這樣的戀愛自由並未得到應有的尊重與祝福，反倒因為他人的既定偏見而形成重重障礙橫亘於李漢邦與八重子之間，除了家父長的威權和守舊外，還存在「殖民／被殖民」及「警察／平民」的位階問題。小說中，李漢邦與八重子密約賞月，近藤豐次發現二人行蹤，聯合林刑事以「誘拐良家婦女」的莫須有罪名，將李漢邦捉拿至派出所，強制拘留了一夜，二人的祕密戀情也因此曝光。二人的父親——川崎忠一和李建臺——得知兒女的交往對象後，均持以反對的態度，就川崎忠一的情況而言，「殖民者」的身分令他產生民族優越感，鄙視李漢邦是「一個清國奴、

一個我們看不起底下流東西」¹⁰³，與之同行都要倍感羞愧，遑論戀愛、婚配，因此當八重子與臺灣男性交往的消息傳出後，川崎忠一只覺顏面全失；另一方面，他也看不起「運轉手」這項職業，比之屬意的女婿人選近藤豐次「有錢也有學問、將來是很有希望的青年、他的進步是未可限量、他的父親又是課長、多麼威風、多麼名譽」，僅有公學校學歷且無顯赫身家背景的李漢邦不過就是個沒錢、沒權的窮酸司機，不可能為川崎家帶來任何利益，反之，近藤課長是他的上司，若能進一步透過姻親連繫起兩家的關係，便是拉攏了有力的靠山，因此將八重子嫁給近藤豐次才是最佳考量，而非李漢邦這樣一介次等國民。較之川崎忠一的怒氣騰騰，李建臺則是顯得憂心忡忡，川崎八重子出身日本家庭已令他自覺低人一等，其父還是一名巡查，即使川崎忠一只只是隸屬基層，依舊是統治權威的執行者，而且川崎巡查平時對待臺灣人相當無理蠻橫，是一位臺灣百姓見之唯恐走避不及的「大人」，這樣的恐懼心理自然使他不願與川崎家有任何接觸；聞知李漢邦遭惡意刁難，李建臺縱然為愛子抱屈，但多少也認為是咎由自取，於是語重心長地對李漢邦曉之以理：

漢邦！你們青年一輩子都說是新頭腦、都說是文明世界、維新的時代、把我們當為老朽無用、丟在一邊、我們老頭兒所說的話都是陳腐無益、我們所做的事情都是老古董的排列、一點都不聽着我們的話、偏々行了你們自由的路、講甚麼戀愛神聖、講甚麼自由結婚、不聽見古人說得好；「一失足、就成了千古恨」像你這回、完全是你的放縱所招來的、……、像那樣的天鵝肉你也想敢吃、你想々、你只看在眼前的快樂、一點也不遠慮的¹⁰⁴

就李建臺的想法而言，兒子竟不識好歹，「招惹」了川崎大人的女兒，因而引致無妄之災，全是源於奉行近來傳入的「戀愛神聖、自由結婚」思想，只知一味反

¹⁰³ 少潛，〈淒涼底南國情調（四）〉，《臺灣民報》第232號（昭和3年10月28日），頁9。

¹⁰⁴ 少潛，〈淒涼底南國情調（五）〉，《臺灣民報》第233號（昭和3年11月4日），頁9。

古、伸張戀愛和結婚的自由權利，卻不懂得思前想後；他雖然不了解戀愛的內涵，亦不知川崎八重子其人如何，但很清楚川崎忠一的惡名，日本女性的驕奢印象也深植於心，此外，他還考慮到婚後子嗣的歸屬權，日籍媳婦能否「紆尊降貴」侍奉家中長輩，更擔心自己百年之後媳婦不願意披麻帶孝為他送終；擇偶不能全憑自身的感受喜好，家族利益及傳統倫理道德的滿足才是決定的關鍵，所以他希望李漢邦經此教訓後能認清現實，了斷與八重子的情緣，別再沉溺於一時的享樂。

不論是川崎忠一或李建臺，都是依循既定的成見，思及身分的落差和利益條件的不符而拒絕李漢邦與八重子的交往，在此前提下，當事人的意願便不再是關心的重點。對於家長的極力反彈，川崎八重子和李漢邦又是如何應對？對比父親的惡劣性格，川崎八重子反而被賦予相當正直的形象，不同於小說中其他日本人自視甚高的心態，作者形容其人「她是愛情的殉教徒、她是世界主義的實行者、她對她的父親那樣臭官氣底態度是極端反對、那樣民族的優越感情更加排斥、她在家庭除了對她的可愛的小弟以外、是沒有人配得她說話。」¹⁰⁵，她認為人皆生而平等，不因種族與階級而產生歧視，而且在她眼裡，李漢邦較之浮誇的日本男性顯得踏實誠懇，因此全然不覺與之相戀有何可恥之處，她也對李漢邦如此說道：「原來戀愛是最純潔、最神聖的東西、是人們本能發展過程的最高藝術、無論是那一等人都具有參加創造最高藝術的權利」，顯然地，平等、戀愛至上是她所信奉的真理，所以不屑與世俗「同流合汙」，堅持追求自己的理想；當然，八重子並不是不了解這樣的愛情不見容於家長，但是她的心意已決，倘若父親知曉二人的戀情卻無法認可而蓄意阻撓的話，就算斷絕父女關係，她也會選擇捍衛自己的戀愛自由，盡己所能地反抗到底，絕不屈服於家父長的權威之下，尤其在發現自己懷孕之後，對李漢邦更加依戀，然而父親只盼望她能早日攀上近藤豐次這個「金龜婿」，不知她已心有所屬；對八重子來說，近藤家雖有財有勢，但近藤豐次為人是個品性不端的登徒子，風評極糟，正是她最嫌惡的男性類型，道貌岸然地欲

¹⁰⁵ 少潛，〈淒涼底南國情調（一）〉，《臺灣民報》第229號（昭和3年10月7日），頁9。

求親近也不過是垂涎她的外貌，而非真心喜愛。令她失望的是，父親為了討好近藤豐次，不但為其引見，還一味美言奉承，絲毫不在乎其內在品格的優劣，顯然眼中只見利益，八重子的處境便如同待價而沽的商品，為家族、父親的仕途換取有利的價值。因為父親早已對八重子的未來有所打算，所以聽聞她和李漢邦私下來往親密，疾言厲色中，不僅貶損李漢邦其人，也為她「敗壞家風」之舉而毫不留情地痛罵其「無恥的東西」、「賤人」、「賤婢」，脅迫她不得再與李漢邦接觸，否則絕不輕饒寬待二人，這般的強力反對與言詞羞辱終使八重子做出了離家出走的決定，連夜寫信送至李漢邦家中，告知她的行動，信中一段寫道：

我的殘暴的父親；已經窺破了我們倆的關係、他的暴力將摧殘我們傾盡心血才造成的藝術了。……我決定要和他反抗、和他正面衝突、但是我這微弱的力量、服從慣的女性、在我父親的面前是無法可施的、無可奈何的呀！……我雖然在遭遇着這樣橫暴的阻碍、就是拋棄了父母兄弟、脫離了日本國籍、我總是忘不了哥々、無論是南洋的檳城、北陸的滿州、天邊海角、過了漂泊生涯、我亦極願隨了哥々¹⁰⁶

可以看出，儘管八重子抱持著與父親抗爭的決心，實際上還是沒能撼動權威，只得捨棄自己擁有的一切，遠走他鄉，重新生活，但如此一來，她生命的重要支柱僅剩自己的戀人，所以懇求李漢邦與她一同逃奔，離開這阻礙重重的惡劣環境。

至於另一主角李漢邦，同樣面對家長的遏止，甚至也因為與川崎八重子交往的緣故而遭蓄意為難，但他的表現不如戀人那樣激昂、果決。小說中對其性格設定為純樸、溫和且孝順父親（生母早逝，繼母待他並不盡心，全賴父親拉拔），與李建臺之間的親子關係亦不似川崎父女那般針鋒相對，有別於川崎忠一對女兒惡言羞辱，李建臺可算是好言相勸的態度，縱然李漢邦不服父親那番陳腐的勸言，

¹⁰⁶ 少潛，〈淒涼底南國情調（五）〉，《臺灣民報》第233號（昭和3年11月4日），頁9。

但是又迅速轉念一想：「總也是愛着兒子的心懇切、也是一種為父親的真情的吐露、不得掩飾的善意勸告」，反倒心生虧欠之意，只是沉默地聽著父親的訓示，暫時化解二人之間的矛盾。不過平靜的局面維持不及一日，八重子的來信令李漢邦的內心再度掀起波瀾：

他雖是曉得八重子的關係、必有一回經過這樣的地步、但是他想不到這麼早就推到了。他的腦裏一面是受了愛情的照映、同情和憐惜是必然地發生、他為着愛情驅使、就是同她「跑走」當然也是沒有問題、但是他的腦裏反而還有一層「恐怕」的牽制、不能單純地放任他一面的自由行動了。他恐怕自己的父親要是一旦知道他跑走以後、不知道生出甚麼變化？悲傷、怨恨、甚至於生氣、這是明白地可以設想的、不旦如此、他還更恐怕着八重子的父親曉得了女兒跟他跑了的時候、必定召集了牛頭馬面似的同僚、包圍着他的小家、嚇得他的父親魂飛魄散

自戀愛伊始，最困擾他的便是如何在八重子與父親之間取得平衡的兩難，他清楚在民族和階級的刻板成見下，加上川崎忠一的暴躁脾性，早有預感二人的關係勢必採取顛覆世俗的突圍手段才有成全的可能，自己很難兩全愛情與親情；若只是考量個人意願，當然選擇與戀人一同遠走高飛，然而一旦念及自己親愛的父親，想著父親的感受以及即將為他承擔的苦難，又使他卻步不前，無法如八重子那樣決絕得義無反顧，此時的來信，迫使他不得不即刻做出抉擇。李漢邦後來雖依著「本能底衝動」答應了戀人的請求，一同逃家私奔，但相對於八重子如脫牢籠般的愜意自在，他則顯得心事重重，先是離鄉的愁緒，而後在臺北的旅店過夜時，又擔心起隔日能否順利登船離開，表現得踟躕不安，已有所覺悟的八重子因此直言：「你真是膽量太少了。就是明天、我們倆跑不過手的時候、我們倆就痛々快

々地跳下海裏、作一對永々遠々の伴侶豈不是更好麼？」¹⁰⁷對她而言，既然決心為神聖的戀愛鋌而走險，就是犧牲了性命亦無可懼，或者也可換個角度想，真正見識過川崎忠一醜陋的面目後，與其回到那個受父權擺佈、糟蹋的家庭裡，不如一死了之；然而李漢邦畢竟不像八重子直接面對嚴峻的威逼，覺得人生仍有許多轉圜的希望，再加上心中對親人仍有牽掛，所以從未想過以殉情證明二人的情深意重，也不贊同這種激烈的方式。只是在小說的末尾，當私奔終告失敗，被遣送回家後，八重子仍是選擇了自殺表示對戀愛自由的堅持及對人生的絕望。

以彰化為小說開展的背景，男女主角因戀情無法見容於旁人而約定私奔，二人北上至臺北停留一夜，隔日抵達基隆欲乘船逃往中國，卻在開船之際遭警察逮捕遣返，這樣的經過不免讓人聯想到一九二六年的「彰化戀愛事件」，楊英奇與潘貞等人也是沿著相同的「私奔路線」出逃，同樣在即將啟航之時敗露行跡，私奔的計畫終以失敗作結，引來口誅筆伐。若以現今的視角來看，現實事件與虛構小說的女性人物亦有性格重疊之處，川崎八重子身上可見潘貞的剛烈果敢，為了成全戀愛的自由和夢想，潘貞在事發後承受來自各方面的唾罵，仍力陳「戀愛由我自行而自受之。與汝無干。」¹⁰⁸聲張自我作主的權利，結果家中父長因其「不肯認錯」而與潘貞劃清關係，其後更遭自己盡心盡力付出的婦女共勵會冷眼排拒，落入孤立無援的境地；八重子則不畏父親的羞辱、脅迫，斷絕家庭關係，乃至以命相搏。雖隱約可見彰化戀愛事件的影子，不過就內容而言，小說的創作意圖顯然並非改編或為其翻案，被刻意塑造正面形象的男女主角與彼時聲名狼藉的楊英奇和潘貞也如天壤之別，並且鑒於私奔事件本身的負面定位，作者花費不少篇幅去合理化李漢邦和川崎八重子的行動，尤其針對川崎八重子的想法著墨甚多，藉以凸顯他們的選擇全是迫於無奈，而非冒失衝動，闡明家父長權力的專橫，即使抱著絕不屈從、與之力爭到底的意志，頂撞權威的做法也不可能立刻產生見效的

¹⁰⁷ 少潛，〈淒涼底南國情調（六）〉，《臺灣民報》第234號（昭和3年11月10日），頁8。

¹⁰⁸ 〈私奔脫離戶籍〉，《臺灣日日新報》大正15年3月8日夕刊4版。按報導內容所述，潘貞返家後不聽勸誡，忤逆長輩與之爭執，且不避諱他人眼光，繼續公然與楊英奇親密約會，父兄深感其不肖而聲明已脫離潘貞的戶口。

破壞作用；正因為無力在短時間內動搖穩固的權力結構，也不願就此妥協自己的人生，二人才不得不決定拋捨故土親人，甘負罵名出走他鄉，處境更為艱難的八重子甚至終結生命表達「不自由，毋寧死」的沉重抗議，同時寓含「舊思想、舊制度逼人走上絕路」的指控。

類似性質的作品尚有毓文（廖漢臣）〈創痕〉（《先發部隊》第1號，1934年7月），小說以「我」邀請T君一同拜訪另一友人K君與其新婚妻子惠容為開端，K君與其妻恩愛非常，「我」不僅感染了二人的喜悅，心中也十分羨慕這樣的美滿眷侶，然而T君始終面有鬱色，似乎心事滿懷，最後甚至不耐煩地先行離去。之後數日都不見T君的身影，「我」察覺到事情有異，於是前去探訪T君，卻見T君頹喪地醉臥在床，手中握著幾張信箋；T君讓「我」看了那些信箋，「我」才知曉原來T君曾與G君的妹妹素馨相戀，感情甚篤，但論及婚嫁時，因為T君無法拿出素馨父母所要求的高額聘金而無法遂願，素馨的父母也因此為女兒與一名富家子弟另起婚約，深愛T君的素馨提議二人私奔遠走他鄉，但T君卻顧慮社會觀感而退縮、拒絕，甚至要素馨聽從父母的安排。素馨大失所望下，寫信斥責T君的懦弱，同時也告知與父母抗爭到底的決心，並在不久之後，與哥哥G君離家出走，前往中國，投身某項反對運動，只是未及一個月，素馨便受牽連獲罪，遭國民政府槍決身亡。事後T君懊悔不已，認為素馨的死全歸咎於他的怯弱，倘若當時能不畏現實的艱難，答應與素馨一塊私奔，或許就能如同K君與惠容那般過著甜蜜幸福的生活，不致令她命喪中國；前些日子拜訪K君夫妻二人時，忍不住又憶及傷心的過往，內疚與自責才會令他表現得如此失態，實是情不自禁，並非刻意為之。

與〈淒涼底南國情調〉的川崎八重子際遇相仿，素馨雖沒辦法直接與父母起正面衝突，改變其決定，但為了維護自身的戀愛與婚姻權利，也只能做出和戀人T君出走的選擇，不過素馨比川崎八重子更加黯然的是，她一心以為言之鑿鑿「戀愛是神聖的！為戀愛當超越一切」的T君肯定能與之心意相通，雙宿雙飛，卻意

外得到對方畏卻的回應，不啻為另一沉重打擊，於是寫給 T 君的道別信中，她痛苦地體認到：「金錢才是人間的一切的，勝利已經歸於肉的權威了。T 哥呀！可憐我倆，就是靈界的敗慘者呀！」¹⁰⁹自認為二人當是情深不渝，足以闖越眼前的難關，未料 T 君並不作此想，面對物質層面的壓迫，他放棄得相當輕易，毫無反抗的念想及勇氣，他們的戀愛（靈）因此敗倒於現實物欲（肉）之下，「靈」與「肉」之間無法協調合致，便只有迎向戀愛的終結。儘管輪番受挫，甚至連自己的戀人也勸解不要違逆父母之意，令素馨不得不痛心結束了她的愛情，但她仍舊秉持婚姻自主的信念，堅決不履行罔顧個人意願而以金錢財富為導向的婚約，信末如此反詰 T 君：

不是愛的結合，可以說是完善完美的家庭？而不同意的家族形成的結婚，可以保障夫妻百年的幸福麼？想你是有思想，有把握的人，這些事情，當會了解的。況且，我又不是物品，那可默認人家買賣？……我要反抗無理解的我的爸爸媽媽，更要反抗現社會的腐敗頹唐了。¹¹⁰

對素馨而言，善美的家庭、幸福的夫妻有賴戀愛的基礎，不能僅以外在物質條件來衡量，而且將錢財視為婚姻首要考量的決定方式，更讓她覺得自己如同一件任人喊價買賣的商品，生而為人的權利與尊嚴全被踐踏無視；此外，她同時了解到造成自身悲涼境地的源頭是整體社會群眾的守舊思維，若欲達成她的理想，必須先翻轉社會的體制，所以最後素馨不但決定與兄長一同離鄉背井，更投入中國的社會運動為其人生重新出發的起點，可惜在行動中不幸喪命，也是間接地為實踐「戀愛至上」的理念而殉身。

除此之外，另有樞馬（趙啟明）¹¹¹的短篇作品〈私奔〉（《先發部隊》第 1

¹⁰⁹ 毓文，〈創痕〉，《先發部隊》第 1 號（昭和 9 年 7 月 15 日），頁 80。

¹¹⁰ 同前註，頁 80-81。

¹¹¹ 《赤道報》與臺南藝術俱樂部同人之一，1938 年 12 月病逝香港，年僅 26 歲。

號，1934年7月）更為聳動，以倒敘手法鋪陳一麵包店老闆娘為愛毒殺丈夫的始末，與〈創痕〉刊登於同一期的《先發部隊》中。麵包店老闆娘雖已婚，然對其丈夫並無情意可言，後來她愛上隔壁村的青年昆壽，拋下丈夫與昆壽一同私奔，但只過半個月便讓村人發現二人蹤跡，麵包店老闆娘因此被帶回丈夫身邊，看似安分地過了幾個月的生活，正當眾人以為夫妻破鏡重圓，一切歸於平靜時，卻傳出了麵包店老闆娘殺夫的駭人消息。當麵包店老闆娘站上法庭接受審問時，心中坦然無愧，面對代表世俗權威的法官指控其「不守婦道」，「萌起毒心，因姦害夫」，她反倒義正辭嚴地痛陳丈夫才是真正「不履行夫婦間的道德」之人，她堅稱「夫妻的成立，以愛為中心」，然而她與麵包店老闆之間並不存在這種感情，只是勉強維持夫妻關係的表面，曾多次向丈夫請求離婚，卻總是遭到拒絕，阻撓她追求幸福和自由，故而將麵包店老闆視為「惡魔兇徒」；既為「惡魔兇徒」，憤而誅之並不為過，所以對於自己殺夫的「罪行」，她主張「我的行動是正當，我只知道我是除掉我的幸福的破壞者」，更是「出於正義的觀念的行為」。就麵包店老闆娘的立場而言，被有名無實的婚姻關係禁錮著，無法享有戀愛和結婚的自由，顯然自己才是被壓迫的受害者；之所以行極端之道，實是不甘幸福的可能就要因為麵包店老闆冥頑不靈而被埋沒在虛假的婚姻裡，於是她起而抗爭，擊倒眼前的加害者，奪回自己的人生；麵包店老闆的死，在她看來是「罪有應得」，反而絲毫不覺自己何罪之有，即使法官斥責麵包店老闆娘的說辭是無稽之談，仍不改其主見。

私奔、殉情、殺夫，就算以當今的眼光來看，這些仍舊是惹人非議的社會問題，遑論七、八十多年前的臺灣社會，實際上，私奔和殉情事件也確實時常被視作擾亂人心的負面新聞出現在當時報紙版面中，不過創作者選擇直接挑戰讀者道德觀感的題材，並非全然認同這些行為，其目的是經由進一步強化新舊思想和行為的衝突對比，刻畫年輕男女追尋自我人生的犧牲與覺悟，渲染「戀愛至上」的崇高性，同時也直指故步自封的守舊思維扼殺滿懷理想的年輕世代，逼其入絕境。

較之二〇年代前中期作品的樂觀期待，這些小說的悲劇結局則是反映了對抗禮教權威的掙扎和悲哀，雖然新知識分子們努力向大眾傳遞戀愛與結婚自由的知識，點燃了進步的希望，但是在家父長制與禮教緊密交織的穩固體系之下，「覺醒」的個人該怎麼與現實環境抗衡，能否如預期般以個人的戀愛為社會改造的突破口之一，影響家庭、社群乃至國家積極向上發展，使積弱不振的臺灣社會脫胎換骨，似乎不再是肯定的答案；〈淒涼底南國情調〉、〈創痕〉、〈私奔〉的主角們雖然在思想層面接受了現代戀愛觀的洗禮，但傳統權威的箝制卻令這些崇尚戀愛與婚姻自由的年輕男女被迫妥協，或者冒險私逃，欲遠離處處受制的惡劣環境，甚至最終含怨步上絕路，皆是控訴社會環境的不善而導致理想的幻滅；或許安排小說人物採取直接衝撞道德底限的激烈之舉極易招致不悅的評論，不過藉由這種不安的閱讀刺激，反而彰顯盡速改善當前社會缺陷的期盼，使戀愛與結婚的自由能真正在臺灣這塊土地上開花結果，不再只是個虛幻的空想。

第四節 小結

自一九二〇年以來，婚姻自主的呼籲便接連不斷，連帶地，解除兩性關係的嚴厲禁制，爭取戀愛自由的權利也逐漸獲得新知識分子的認同，一併納入社會改革的要點，並結合啟蒙活動的進行，經由不同宣傳管道將這些「文明」的概念思維推廣至群眾之中，希望群眾接觸新觀念後能體察出臺灣在進化潮流中所處的落後和不利位置，同時看清傳統禮俗在道貌凜然的表面下如何打壓人性的殘忍和醜陋，繼而捨棄過時、非人道的舊規章，轉為奉行新知識分子眾所推薦的現代人文價值，且將戀愛與結婚的自由實踐於生活層面，取代充滿歧視的原婚姻制度，成為新的普世道德準則。儘管新知識分子們的啟蒙出發點是為增進社會福祉，其計畫構想亦十分美好，然而實際執行起來卻是一項任重道遠的工作，遠不如預想中的順遂；由於知識階層始終存在著保守與改革意識拉鋸，殖民和反殖民勢力的針鋒相對，使得開放男女交際、戀愛和結婚之自由的主張被擁護傳統的反對者視為

蓄意擾亂社會風紀的煽動言論，爭相抨擊攻訐，極力防阻「有毒」思想的流播；雙方對於兩性關係的認知無法達成共識，也無法諒解各自堅持的立場，因此相互爭論、批判的聲音不斷，醞釀至一九二六年的「彰化戀愛事件」發生，因涉及臺灣文化協會所支持的彰化婦女共勵會會員與彰化在地仕紳之子，終引爆一場正面論戰衝突，其中除了認可戀愛自由的正反論辯外，地方政治權力的消長、意識型態的對立也隨之浮上檯面，使得這場論戰又節外生枝，衍生出文化和民族認同的意識之爭；另一方面，臺灣文化協會內部對事件主角們的態度和後續處置則曝露了當時戀愛知識論的建構缺陷。雖然戀愛知識論的提倡是從女性解放、女權提升的脈絡出發，確立女性在婚姻與家庭關係裡應享有的權利，也鼓勵女性勇於追求自己的幸福，以期紓解諸多女性長期以來受父權宰制的痛苦，不過在這場論戰中，新知識分子因為事件男主角楊英奇的臭名昭彰而連帶不齒潘貞等女性的人格與作為，也未給予其發聲或辯白的機會，此般責難及忽視正反映新知識分子的思維依舊置女性於被動的從屬地位，並未確實視女性為獨立個體，然而當時受限於時空環境，沒有人察覺到箇中邏輯的謬誤，只是重新檢視女性啟蒙教育的問題，繼續將矛頭指向外在顯而易見的禮教舊慣「遺毒」。

縱然經此一事，為推動婚制、兩性關係的改革籠罩一層陰霾，卻並未動搖「戀愛」在新知識分子心中的理想性；從其言論觀之，改革運動最大的阻礙乃是社會體制的惡劣和人心思想的守舊，無法支援「戀愛」相應的實踐環境，才會招來許多抹黑、誤解的批評，甚至引發許多假「戀愛」之名的違法亂紀，不能歸咎於理念有所缺陷，於是開始將「戀愛」的探討重心從其平等與自由表現、如何昇華個體生命等內在真理層面，轉為檢討外在環境條件應當如何改善、配合。¹¹²由於「戀愛」的內在價值已得到新知識分子普遍的認同，加上關注焦點的轉移，提倡「戀

¹¹² 這種轉變尤其可見於臺灣文化協會分裂、左傾後的《臺灣民報》。雖然僅有零星的幾篇文章：黃石輝〈婦女解放與社會前途〉（第144號）、YMC生〈活淨土之徑〉（147號）、克良〈臺灣青年男女間苦悶的原由〉（189號）、克敏〈失戀和遲婚的朋友們應當怎樣〉（273、274號），但皆提出先改造社會才能真正實現戀愛和婚姻自由的看法，其中克敏就相當直白地痛陳：「xx不徹底成功、社會不完全改造、戀愛對於多數青年是沒有勝利可言的啊！」（筆者註：據上下文推敲，文中避諱的敏感詞「xx」應為「革命」）

愛」之言明顯不如以往熱絡，不過新文學創作中的「戀愛」卻正是方興未艾，從〈她往何處去？（致苦惱的年輕姐妹）〉初試啼聲開始，新文學與戀愛知識論便是相輔相成，「戀愛」提供新文學作家們創作題材，新文學作品則成為「戀愛」宣導的另一渠道，同時也藉故事具象新知識分子心中的理想圖。

初期的內容主要聚焦在個體的啟蒙與覺醒層面，譬如鼓勵年輕男女勇敢擺脫傳統禮教的約束，實現個體性的獨立與婚姻的自由，或描述昧於對象的物質、外貌而賠上人生的女性慘境，或屈從於家族、禮教制度而成婚的內心苦悶，透過「自覺／幸福一生」和「守舊／哀怨一世」這種優劣一目了然的正反對照，企圖說服讀者們自我覺醒的必要性；至一九二〇年代中期之後，「戀愛」在臺灣的推展已經歷一段時日，逐漸廣為所知，不過新知識分子期待的正向作用並未有所發揮，許多關乎男女情愛的負面醜聞，或者因新舊婚姻觀念的分歧而導致的家庭悲劇陸續增加，另外尚有反對者惡意火上加油，「戀愛」似乎反倒成為一種擾亂社會秩序的憂患，而如前所述，新知識分子面對這樣的不利處境，所究責的源頭是社會環境條件的落後，大眾對於兩性關係及婚姻仍多維持保守的態度，才對「戀愛」產生偏見，並釀出種種令人搖頭嘆息的鬧／悲劇。新文學創作也開始出現附和這種看法的作品，作品敘事不再是強調年輕男女自覺的重要性，改為刻劃現實的阻礙以凸顯主角（們）為捍衛戀愛和婚姻自由而反抗、衝撞體制的決心，甚至為此選擇抵觸道德的激烈手段，尤其將焦點集中於女性角色身上，除了感受到女性承受的壓力遠超過男性所負擔之外，同時反映（男性）新知識分子所想像的現代女性理型（具有基本的現代學識涵養、不畏傳統父權的膽識、突破困難的決心）；但是，這些作品的結局卻不是奮勇抗鬥的主角走向光明的康莊大道，即使個體意識覺醒，即使挑戰權威時表現得無畏無懼，在社會群體的多數人依然恪守家父長秩序、重視身家物質的環境氛圍中，欲以一己之力去動搖積年累月且錯綜複雜的禮教結構，無疑是蚍蜉撼樹，最終仍以悲劇收場。不惜犧牲所有，然而氣力用盡仍不得遂願，彷彿也是在影射新知識分子的努力尚未能有所回饋，其中寓藏的感

慨與失望，溢於言表。

即使如此，將「戀愛」發展為普世婚姻道德準則的目標仍未被放棄，臺灣新民報社在一九三一年四月十日召開一場「家族制度 結婚問題座談會」¹¹³，自二〇年代初便十分關切婚姻議題的與會者黃周（醒民）如是說道：「誤以野合為戀愛、固最壞事。但過渡期的失敗是不能免的。總不能因失敗而否認戀愛結婚。」¹¹⁴將眼下不盡人意的社會現況歸納為「過渡時期」無可避免的挫折，表明倡導眾應堅持理念的態度。另一方面，與思想啟蒙一同起步的新文學運動在一九三〇年代迎來蓬勃穩健的成長階段，不僅反映在臺人作家作品數量的大幅增加和純文學雜誌的接連創刊，創作質量上，由於新一輩作家們不願只是「文以載道」，背負著啟迪民智的責任而書寫，轉以蓄養、充實臺灣文藝界的內涵為職志，雜揉更精湛的文學技巧而愈顯豐滿。戀愛自由的相關題材也在日益純熟的寫作中脫離思想宣導或二元對立的敘事模式，更著重於人情風土、個人心理層面的刻劃，為「戀愛」在婚制改革的大義外，填補屬於個體生命實踐的情緒感受。

¹¹³ 與會者有：張忠（醫師）、張式毅（新竹商工協會會長）、何漢津（醫師）、蘇維梁（法學士）、李資深（通信社記者）、鄭雅軒（商大學生）、陳旺成（社員）、黃周（社員）。

¹¹⁴ 〈家族制度 結婚問題座談會〉，《臺灣新民報》第 360 號（昭和 6 年 4 月 18 日），頁 4。

第四章 過渡時代的徬徨與渴求

第一節 「鄉土」的戀愛困局

戀愛與結婚自由的概念自一九二〇年藉《臺灣青年》揭載，成為新知識分子啟蒙改革的重點之一而引起各界矚目以來，歷經初期嚮往理想藍圖的鬥志昂揚，中期受「淫奔事件」的影響蒙上陰霾，其後又將焦點轉移至檢討臺灣社會環境如何阻撓戀愛的實踐，最終仍歸咎於現代的自由、平等思想尚未能全面取代家父長專制的落後觀念，導致社會向上提升的進程踟躕於過時的狀態，才使得戀愛與結婚的自由無法獲得有效的伸張，也不得不接受完成改革之前必經的「過渡時代」陣痛。這樣的思維變化同樣表現在文學創作上，從〈她往何處去？（致苦惱的年輕姐妹）〉充滿積極前進之意向，到〈淒涼底南國情調〉為求之不得的戀愛自由而殉身，正象徵著理想與實行之間的隔閡；儘管一路走來並不順遂，也確實讓戀愛與結婚自由的觀念在臺灣社會裡持續發酵，但各種有待磨合的文化齟齬隨之衍生，已經很難再以「堅守戀愛理念」或「掙脫舊制束縛」這些制式的思考去看待問題的產生與解決，同樣地，僅是正反二元對立的敘事框架亦無法滿足作家面對戀愛題材時的觀察與思辨。尤其在進入一九三〇年代，新知識分子對於政治或社會反抗運動爭取權利的手段感到希望渺茫，開始著手以涵養本土文化做為抵禦殖民的力量，將視線轉移至臺灣島內的「鄉土」後，臺灣文化內部的獨特多樣形貌成為注視與反思的焦點，並與文藝活動合流，或考察、或書寫、或描繪臺灣鄉土內涵，企圖發展、累積「真正的臺灣純文藝」，藉建構文化／民族主體的方式，繼續與殖民霸權抗爭。¹¹⁵一九三三年七月，臺灣文學史上第一份日文純文學雜誌《福爾摩沙》（フオルモサ）在日本東京問世，即是其蓄積的開端，也是新世代創作者初躍文壇的宣告。

在此背景下，一些戀愛小說也隨著作家的「鄉土」創作意識而褪去其正反交

¹¹⁵ 有關以《福爾摩沙》同人作家為系譜的文藝青年從1920年代末赴日求學至1930年代崛起於臺灣文壇的思想變遷脈絡與行動經驗研究，可參閱柳書琴，《荊棘之道：旅日青年的文學活動與文化抗爭》（臺北：聯經，2009年）。

鋒的鬥爭色彩，藉「純文藝」手法的抒寫寄寓己之所思所想，更透過這種「凝視鄉土」之眼，倒映過渡時代的戀愛男女所求為何，何以掙扎為難，從年輕男女所陷入的精神困頓審視「戀愛」在當前臺灣文化脈絡中的定位和矛盾，而不再只是充滿政治目的的宣揚戀愛之神聖高潔或貶抑傳統禮教的罔顧人權。這類的作品同樣率先出自《福爾摩沙》同人作家的筆下，日後成為殖民地臺灣文壇領袖之一的張文環（1909～1978）此時初出茅廬，以《福爾摩沙》做為其文學生涯開展的起步，時年二十四歲的他在《福爾摩沙》創刊號發表啼聲初試之作〈落蕾〉，而緊接於第二號的刊物，又有另一未完的短篇小說〈貞操〉（「みさを」）登載其上；無獨有偶地，二篇作品的主角均為臺灣農村裡為「踰矩」相戀所困擾的年輕男女，內容也同樣著墨於受制傳統道德與殖民地經濟的戀愛困境，並且觸及戀愛之中的性欲和女性懷孕問題。〈落蕾〉描述義山與秀英這對戀人因迫於經濟的貧困而使得二人對未來產生相悖的心思，最終不得不忍痛分離的戀愛悲劇；全文分為「別離」與「墮胎」二部分，「別離」主要側重義山失戀的消沉失措與勸服為了紓解家中債務而答應嫁給債主之子 K 的秀英能夠回心轉意，難分難捨的二人甚至是最後的會面中發生性關係，但仍終究無法如願共結連理，在友人明仲的安排下，離開故鄉，與其一同前往東京求學，全心投入精進學問的夢想；後半部的「墮胎」的焦點即如標題所示，當秀英終於決心斷絕與義山往來，離開村莊搬進舅父家待嫁，才發現自己竟懷有身孕，擔心影響即將到來的婚事，故而求助表嫂，選擇私自墮胎，然而還是不慎走漏消息，被夫家認為是不貞之女而遭退婚，並要求償還聘金與禮品，秀英只能錯愕接受不幸的結局，也在打擊中猛然醒覺反抗的念頭。

〈貞操〉則是更大膽地敘寫已婚女性的婚外情，因為丈夫長期離家在外工作，對家庭狀況亦鮮少關心，女主角翠鳳只得獨守空閨，每日辛苦操持家務與農事，侍奉婆婆；也由於丈夫的冷淡及單調寡趣的生活，翠鳳日漸被家中的年輕臨時雇工德順所吸引，二人陷入禁忌的熱戀之中，翠鳳發現自己懷上德順的孩子後，打算與丈夫離婚，並要求德順一同承擔面對戀愛的責任，但德順懼於經濟和法律的壓

力而始終猶豫不決；與此同時，某位年輕男子無意間窺見翠鳳與德順的幽會，以為翠鳳同村中的放蕩寡婦般引誘男性偷情，於是夜間暗訪，要求與之歡好，被翠鳳堅定拒絕，年輕人雖然放棄，但臨離去前以「揭發妳與德順的事」威脅翠鳳，令翠鳳一夜輾轉難眠。小說至此戛然而止，儘管文末附有「待續」的標註以示尚未完結，不過張文環並沒有再公開後續內容，翠鳳與德順之間最後的糾葛結果如何，不得而知，留予讀者自行想像的空白。

二篇小說中，張文環藉其所擅長的寫實筆法，細緻且鮮明地描繪鄉村的日常風景與人民生活，但如同應和《福爾摩沙》創刊辭所言「迄今為止的臺灣可比擬為表面看來是盡然美麗，然而朽骨爛肉藏於其中的『蒼白墓地』」¹¹⁶般，明媚的光景下壓抑著農民大眾為生計奔波的勞苦和年輕男女的情感和理想，義山與秀英、德順與翠鳳的戀情便於此間甜蜜又痛苦地煎熬著，並由男女主角不同性格和視角所產生的思想差異與衝突之中，揭示戀愛實踐在當時臺灣農村社會中的價值觀扞格，其所意圖呈現的，不僅是有情人無法成眷屬的無奈，從小說人物的對話互動、心理狀態，也能看出戀愛與階級、家庭、性別、懷孕／生殖的連結關係，這些關係的存在像是操縱傀儡的絲線，綁縛著義山與秀英、德順與翠鳳的身心，左右二人的思維和行動，明知問題之所在卻無能為力解決，終究讓感情走向苦悶無依的死局。

無論是〈落蕾〉或〈貞操〉，經濟層面匱乏一直是影響戀愛維繫的干擾因素，也是男主角們共同的窘境。在〈落蕾〉中，義山因為家貧無法紓困秀英家中債款，冀求雙親與弟弟能寬裕度日又不願拖累戀人的秀英於是答應了富家子 K 的求婚，令義山一度絕望到失去繼續活下去的力量和希望；受好友明仲的影響，對憧憬現代文明，講求個體意志的他而言，婚姻的意義不再是傳宗接代或利益交換的生理性滿足，更追求精神層面的契合，因此結婚的對象理所當然地是與己身情投意合之人，即使現實環境中阻礙重重，也當是二人齊心協力排除，為幸福的未來奮鬥，

¹¹⁶ 〈創刊の辭〉，《フオルモサ》創刊號（昭和 8 年 7 月 15 日），頁 1。

他認為秀英委曲求全的作法，使得二人原本崇高的戀愛貶低如明仲所言「同等於斤斤計較的愛情」，求取物質生活的安穩不過是一種算計的小心眼，他回駁「眼光短淺」的秀英：「妳只顧慮到家庭與妳的關係，卻沒考量妳的家庭與社會的關係吧。要說離開社會的家庭或個人，是不可能存在的，這點妳沒有想過吧？」¹¹⁷進一步將二人的戀愛與結婚問題延伸至社會發展的層次，顯然繼承了一九二〇年代以來提倡戀愛自由的新知識分子論調，期望秀英更「宏觀」地看待自己的婚姻大事。不過，回歸當下的現實面，任憑義山懷抱再宏大的理念願景，仍舊對秀英的困難束手無策，只能一面失望地同情秀英，又一面自我解嘲地想：「沒有生活能力的愛人，這應該最令她感到悲哀。如果沒有父母的負擔，她也不會是這麼薄情的女性吧。可是，該怎麼說呢？孝順的女孩與缺乏生活能力的青年的戀愛。」¹¹⁸而〈貞操〉裡的德順，由於不敢冒險與寡婦偷情而被同儕視為性格怯懦，卻因此成為村人公認的善良正直青年，但是拿不出「三四百圓的一點聘金」¹¹⁹，即使擁有受人稱讚的品行，也沒有媒人願意為他介紹結婚對象；當翠鳳同德順商討與丈夫離婚的決定時，他自覺根本沒有能力與翠鳳的丈夫抗衡，其中一大因素便是欠缺足夠的財力，儘管翠鳳寬慰道「錢不是問題」，不過他很清楚，就算不顧旁人道德譴責的眼光，還是避不掉「金錢」的難關：「沒錯，錢對愛情並非必要，但是在法律上抗爭卻是必要。在法律之前，沒有錢就是一切免談。」¹²⁰翠鳳欲與丈夫離婚，再嫁德順，意味著翠鳳的娘家必須退還聘金以「贖回」翠鳳的自由身，德順再出聘禮娶回翠鳳，或者由翠鳳的丈夫直接與德順達成「嫁賣」的協議，德

¹¹⁷ 張文環，〈落蕾〉，《フォルモサ》創刊號（昭和8年7月15日），頁45。本章節中引自〈落蕾〉、〈貞操〉的文字內容皆由筆者自行中譯。

¹¹⁸ 張文環，〈落蕾〉，頁46。

¹¹⁹ 根據葉淑貞所著之〈日治時代台灣農家經濟狀況之分析〉，統計日治時期農家從作物、牲畜、手工業、離農受雇（即農閒或休耕之時受雇從事其他勞力工作）所賺取的所得平均值，在1931至1935年間，每一成年人的年所得總額平均值為179圓，若以此數據做為比較基準，小說中提到的「三四百圓的聘金」對於打算娶妻的普通農家青年而言，無疑是一筆沉重的財力負擔，反之，接收聘金的女方農家便是增添一項可觀的收入，姑且不論人權思想，只由經濟面考量的話，女方家庭自然希望聘金多多益善，媒人從中獲取的「媒人禮」也會隨之增加，莫怪德順會覺得說出「假如德順多少存點『聘金』的話，哪裡有好姑娘，我就幫他找來」的媒人是個「混蛋傢伙」（馬鹿野郎奴）。統計數據參閱葉淑貞，〈日治時代台灣農家經濟狀況之分析〉，《「台灣民主的興起與變遷」論文集》（臺中：臺灣省諮議會，2006年10月）。

¹²⁰ 張文環，〈みさを〉，《フォルモサ》第2號（昭和8年12月），頁50。

順拿出聘金予翠鳳的丈夫，讓翠鳳得以「改嫁」德順；¹²¹無論選擇何種方式，對德順來講都是所費不貲，所以令他感到遲疑不安。農民階級的出身導致他們的生活處於不可逆的困窮，在〈落蕃〉中，張文環藉義山的目光傳達了農民們日復一日的辛苦勞作：

他們的生命就如同汗水蒸發掉似地消融著，而且必須在無常的汗水蒸散中交付他們的一生。(中略)像農民這樣的階級，從大清早直到腳下的土地變暗為止，像牛一樣地忙碌勞動著。他們的臉和裸裡的胸膛像被噴滿水氣般地流淌著汗水。所有人都是過著只能顧及眼下的生活，要到何時才能除去胸前的溼氣變得開朗呢？就像聽著烏鴉啼鳴占卜吉凶，連點微薄的希望都不存在於現實。¹²²

財閥資本結合國家權力的經濟壟斷壓縮了殖民地農民生產原物料的收益，人微言輕的農民們不得不咬牙為生計勞心勞力，若想再去實現其他的生活期盼或理想，無疑是種奢望。儘管如此，屬於年輕人的熱情活力與青春悸動還是驅使著他們在看似無望的日子裡尋找生命的吉光片羽，戀愛的美妙撫慰了他們日常層疊累積的

¹²¹ 小說中雖然寫及翠鳳決定與丈夫離婚，但實際上，不論是舊慣或殖民地現代法律均不承認妻子主動訴請離婚的權利。吳亦昕在其博士論文中援引1937年姉齒松平的調查文章〈台湾に於ける本島人間の婚姻成立〉，說明女性在婚姻關係中屬於丈夫的所有物，若發現妻子外遇，與其他男性通姦，以此理由毆打、殺害妻子可不論罪或減刑，離婚的權利也僅限男性擁有，其形式通常按照舊俗，直接將妻子嫁予他人或要求妻子的原生家庭返還聘金以示贖回。而陳芷盈的碩士論文則指出不論是《舊刑法》(1896年頒布依用於臺灣)或《新刑法》(1908年新施行)，「通姦罪」所懲戒的行為主體均為「有夫之婦」，即表示丈夫對妻子不具守貞義務，並僅給予夫方提起告訴的權利，一旦妻子遭通姦罪起訴，便構成民法上的離婚原因，丈夫可依此申請離婚或婚姻無效。不過，一般而言，夫方通常會放棄提告的權利，選擇私了的方式，即沿襲清領時期律例授予男性典賣犯姦妻的權力，與妻子的原生家庭立贖身字，讓妻子歸宗再嫁，或直接將妻子轉嫁他人，以獲取物質層面的補償，也省去訴訟的時間和花費；當國家公權力介入，雖然妻子與通姦者被判處刑罰，但基於現代人權的考量，法律嚴禁人身買賣，因此除了允許離婚之外，夫方無利可圖，故兩相比較下，往往不願訴諸法律，採用私下金錢調解的途徑了結。參閱吳亦昕，〈帝国の中心で「台湾文学」をつくる：日本語文芸誌《フオルモサ》(1933~34年)とその周辺〉(茨城：筑波大学大学院人文社会科学研究科博士論文，2008年)，頁105；陳芷盈，〈家醜不得外揚！？日治時期台灣「通姦罪」之初探〉(臺北：國立政治大學臺灣史研究所碩士論文，2011年)，頁47-58。

¹²² 張文環，〈落蕃〉，頁41。

煩悶心情，然而諷刺的是，到頭來，他們的戀愛終究要仰賴足夠的財富才能延續，所以義山無法挽留所愛，德順無法理直氣壯地面對翠鳳的要求，恰是印證義山的友人明仲所言：「生為臺灣的青年，沒有錢還要戀愛，我們仍無法生做那樣好運氣的孩子啊！」¹²³

義山與德順困乏在階級經濟的圍囿裡，對愛情的未來一籌莫展，秀英和翠鳳同樣也坐困愁城，更在階級經濟的壓力外，承受著唯獨女性才能痛切體會的性別禁制。張文環創作〈落蕾〉時，並未直接描述義山和秀英的相處或感情，反而先以義山及其友人明仲的對話寫起，側面勾勒出秀英的形象——為了錢財而背棄戀人的薄倖女——，但是這樣先入為主的印象在秀英現身後立刻被翻轉；當她與義山密會夜晚的甘蔗田，二人再度為各自堅持的立場而起爭執：

「妳是要說環境背棄了我們？」

「不就是那樣嗎？」

她微側著頭，凝視他的面容。

「哼……那樣的說辭已經聽膩了。當初不是發誓過要二人齊力克服環境嗎？現在又打算扯出這個理由來推卸妳的責任？」

「說推卸責任實在太過份了。你以為與我結婚還能繼續讀書向學？假如跟我結婚之後仍可一如往常地獨自學習，而且也能維持家庭經濟，不管有多艱辛，我都不會厭棄。然而，若是做不到，事後你肯定會後悔的啊！能夠求學且生活花費只有你我二人的話，自然沒有問題，可是還有我家裡的雙親和弟弟……。所以我才會這樣想呀！如果你和我結婚，無論什麼事我都能忍耐，但是只要一想到你的前途……」

她語塞，垂下頭看著地面。¹²⁴

¹²³ 張文環，〈落蕾〉，頁 50。

¹²⁴ 張文環，〈落蕾〉，頁 43-44。刪節號處為原文既有，非表內容省略，以下同；引文中如有省略部分，筆者將以「(前/中略)」表示。

對秀英而言，她的確是看重 K 家的富足才斷然接受求婚，但絕非盲目追求個人的物欲享受或愛慕虛榮使然；身為貧農之家的長女，秀英面對欠債累累的家庭經濟，一肩挑起養家重擔，奉養父母，照顧弟弟，比之義山母喪後的孑然一身，長期以來的責任感和習慣讓她不得不事事為他人著想：讓家人免於挨餓受凍的生活、讓義山能專心開拓前程。這二項看來不是遠大的夢想，可是對於身處低層階級、生活資源貧乏的秀英來說，欲使願望兩全，必須扼殺自我的感受，就算再怎麼深愛義山，也不能與之結婚，一旦成婚，家人繼續苦日子不說，義山肯定會像她一樣每天為養家活口疲於奔命，無暇顧及學業而落得鬱鬱寡歡，「貧賤夫妻百事哀」正是她唯一能預見的結果，所以，她抱持著「正因為愛，我才必須為了那個人出嫁」¹²⁵的自我犧牲心情，成為 K 的未婚妻。論及對義山的情感，她自認問心無愧，只是義山企圖勸服她不能忽略精神生活亦不向現實妥協，實在是無法達成的苛求，她也直言自己「沒有反對的力量」，義山既無家庭負累，志學尚有明仲從旁支持，反觀自己每日辛勤勞碌，勉強應付一家溫飽已令身心疲憊不堪，遑論再費氣力去探尋生活的和諧真理或抗拒現實的不平，所以無奈地回應義山：「我每天的生活，身體上、精神上，都像是柔腸寸斷，逐漸地被消磨著。即使如此，還說要我更進一步地拿出反抗社會的力量，任憑我的雙親和弟弟挨餓……」¹²⁶；在她看來，精神狀態無法免除對物質條件的依賴，日復一日的困頓只會瓦解最初想像的美好願景，漸漸噬去精神意志，最後落入痛苦的慘境之中。

雖然已決定為了家人和義山犧牲自己，心中卻不免還是疑惑著為何非得要抹殺自我精神替他人而活，留自己面對這樣的難堪：「這是東洋女性的女德嗎？不對，這是賦予世上所有女性的責任吧？或者，是這種社會的副產物也說不定？」¹²⁷ 儒家禮教的束縛、女性與生俱來的職責、抑或是殖民地社會的問題？顯然秀英

¹²⁵ 張文環，〈落蕾〉，頁 45。

¹²⁶ 同前註。

¹²⁷ 張文環，〈落蕾〉，頁 46。

並未將自己所遭遇的不平等視為理所當然，可是她「終究是個普通的女人」，就算沒有經濟重擔，家父長制的道德同樣限束著她的意志；二人的性事之後，秀英因為身心均已「交付」義山而重新思考與義山結婚的可能時，除了憂慮婚後生計問題，也捫心自問：「生長於舊式家庭的她，怎麼有向雙親主張結婚自由的底氣呢？」¹²⁸處於經濟與家父長專制的雙重宰制下，秀英毫無招架之力，自然沒辦法去尋求為何女性的身分會在她的生命中形成無解的困惑與不平；另一方面，為繁衍後代的生理特殊性，以及禮教舊慣對女性身體的禁制，又增添她的憂慮，間接促使秀英在心愛的義山和富裕的 K 之間做出最後的決斷，終究還是選擇了 K，託弟弟遣信道別義山，期望他早日出人頭地，離開村莊。秀英猝然又堅決離去終於讓義山接受無法挽留戀人的事實，是沉痛的打擊，也是人生的轉機，在〈落蕾〉的「別離」最末，義山再無罣礙地隨著明仲遠走東京，追尋另外的人生目標。義山總算如願以償，然而「犧牲自我」的秀英卻正要面臨另一道人生難關。

二篇小說中，欲具體敘寫「臺灣人生活的嘆息、臺灣人感情微妙的記事」¹²⁹的張文環亦嘗試性地抒放了戀愛中的女性情慾：甘蔗園中，秀英滿心悲苦的情緒令她暫時拋卻理智的矜持，與義山忘情擁吻，渴求著對方的身體；而「在冷淡的家庭凍得不停顫抖」的翠鳳因為感受到德順身上有著她盼望已久的溫暖，奮不顧身地投入禁忌之戀中。一九二〇年代臺灣新知識分子跟隨日本、中國的革新思潮，開始提倡現代的兩性戀愛關係，繼承愛倫·凱與廚川白村的戀愛論而主張「靈肉一致」，其實即認可身體性欲與精神和諧的同等重要，但是出於婚制改革和女權提升的政治性目的，論者多半著重「靈」、「人格」層面的闡揚，鮮少論及戀愛之中的性欲問題；愛倫·凱曾以「空氣的組成」說明戀愛之中「性」與「愛」的不可或缺：「氮不是空氣，氧也不是空氣；肉慾並非戀愛，情意亦非戀愛。生命的

¹²⁸ 張文環，〈落蕾〉，頁 48。

¹²⁹ 1943 年 8 月 16 日的《興南新聞》曾刊登張文環一篇隨筆〈茨の道は續く〉（荊棘之道繼續著），當中提及自己到東京求學後，思想開始轉變，每每讀到有關記述臺灣的文章，時常令他覺得不耐煩，「因為從來沒有看過寫臺灣人生活的嘆息，或臺灣人感情微妙的記事」，這也是張文環自認為走入文學領域的關鍵契機。中譯文參考陳萬益主編，《張文環全集》卷 6（臺中：臺中縣立文化中心，2002 年 3 月），頁 162-163。

空氣也好，戀愛也好，都是兩者合成的產物。」¹³⁰在她的戀愛觀裡，欲藉戀愛達成個人生命的進化，性欲與感情必須並重，從而調和出二者之間的平衡，過猶不及；而廚川白村認為：「人類的性欲、心靈，所有滿足全部自我的實現，只有透過戀愛才有可能」¹³¹，他引用精神分析理論說明戀愛昇華自男女的性欲本能，但只有當性欲進化為戀愛後，性的需求才能得到真正的滿足。很明顯地，戀愛本身離不開「性」，現代戀愛觀念的出現，不只是解放被壓抑的人格，同時也肯定性欲的存在意義，扭轉「性＝不潔」的刻板偏見。

在不斷追求社會進化的趨勢下，戀愛關係中的女性情慾自主並不再是諱言之事，但是回歸到被迫現代化的殖民地臺灣鄉土，被舊慣禮教和法律束縛的女性身體象徵著女性毫無伸張情慾自主的正當性，秀英與翠鳳的「一晌貪歡」，等待她們的，不是個體生命的滿足或昇華，而是生活上的惴惴不安；秀英在原本悲慘的際遇再增添「已失去處女身」的負罪和焦慮；翠鳳不知該如何面對丈夫歸來的同時，又被人貼上浪蕩的標籤。除卻心理層面的壓力外，跟隨情慾而來的，尚有女性生理上必須獨自承擔的「懷孕」風險；新生命的形成、孕育當是令人欣喜之事，然而對於未婚懷孕的秀英和婚外懷孕的翠鳳，卻是無法辯駁的「不貞」證據，非但沒有懷孕的喜悅，反而為二人招來更艱辛的內心折磨和身體負荷；儘管看在旁人的眼中，因懷孕而日漸豐腴的身體「好似盛開的花朵散落前的美麗與惹人愛憐」¹³²、「花蕾很美，但是凋謝前的花也有無以言喻的魅力」¹³³這些凋萎前的花朵滿綻意象，如同影射母體為繁衍新生而耗竭心力的犧牲之美，只是這樣誘人的魅力卻是以她們的不適感為代價，秀英「胸口滯悶想要嘔吐」、「最近的臉有些神經過敏的蒼白，眼眶周圍發黑凹陷」的害喜症狀，翠鳳則因顯懷，「近日的腳步顯得有些沉重」，僅是爬上芋田便「呼吸跟不上心跳」地促喘著，都顯示懷孕所造成

¹³⁰ 「窒素は空氣でなく、酸素も空氣ではない。肉欲は恋愛ではなく、好意も恋愛ではない。生命の空氣も、恋愛も、合わさったものである。」エレン・ケイ著，小野寺信、小野寺百合子譯，《恋愛と結婚》上，頁82。

¹³¹ 「人間が性的にも靈的にも、すべて全我的に自我を満足させることは、ただ戀愛によつてのみ可能である。」厨川白村，〈近代の戀愛觀〉，《厨川白村全集》第5卷，頁28。

¹³² 張文環，〈落蕾〉，頁53。

¹³³ 張文環，〈みさを〉，頁45。

的身體變化。當她們各自忍受著身體上的諸多不痛快時，義山早已走出秀英的生命，獨留秀英面對初嚐情慾的後果，但她卻從未怨尤過義山的所作所為，甚至反為自己擅自決定墮掉「義山的孩子」不住地在心中請求義山的原諒，將一切過錯和責任全歸咎自身；而德順因著自己無財無勢，自卑地認為難以對抗翠鳳的丈夫，始終意志不堅地搖擺著，一再閃躲翠鳳的質問，使得堅強積極的翠鳳也終忍不住抱怨：「看到你總是悠哉不迫的樣子，我就更煩躁，工作都做不下去了。」¹³⁴即使如此，德順也還是突破不了經濟上的劣勢，為眼前的難題提出具體的可行建議，令一心想盡快解決問題的翠鳳無所適從。

由於男性的缺席或無能，使得秀英和翠鳳陷於泥淖裡苦苦掙扎著，分別面對墮胎罪和通姦罪的法律制裁威脅，張文環雖然意識到女性在戀愛中的情慾本能，但也誠如吳亦昕所指出，張文環在〈落蕾〉、〈貞操〉中給予女性追求戀愛和性欲，破除「貞操」道德的勇氣，然而男性作家的視角卻終究沒辦法成功讓秀英和翠鳳擺脫舊慣、殖民地支配、階級、性別秩序的複數宰制，成為慾望的主體，也象徵著他對於殖民地女性乃至殖民地處境，既想給予主體性，卻又無法在新舊觀念束縛之下想出解決之道的困境，¹³⁵因而二篇小說只能以文學性的曖昧想像收尾：秀英從死亡的誘惑和悔恨中醒覺出反抗之心便猛然而止；翠鳳心裡嘆息著「這就是腐爛現代的一切」¹³⁶，迷惑著自己婚外的戀情，徹夜難眠，留下無法完成的「待續」。

柳書琴曾評論張文環在〈落蕾〉、〈貞操〉中「書寫鄉土」的文學特色：「在這兩篇小說中，張文環對鄉間景物、色彩、光線、氣味的捕捉，與對人物理想、愛慾、性格、動作、命運的刻劃交映，粗獷厚重地表現出堅韌慍悍的殖民地青年男女的性格、心理與生存態度。」¹³⁷藉這種書寫策略具體呈現屬於臺灣風土的戀愛故事，不只是地點設定於臺灣的鄉間，臺灣年輕男女的相愛，更深入敘寫臺灣

¹³⁴ 張文環，〈みさを〉，頁 49。

¹³⁵ 吳亦昕，〈招來不幸的戀愛與懷孕——論《福爾摩沙》時期張文環作品中殖民地男女的婚外關係〉（「從東亞文學看性／別」研討會論文，2011 年 2 月 26 日）。

¹³⁶ 張文環，〈みさを〉，頁 53。

¹³⁷ 柳書琴，〈荊棘之道：旅日青年的文學活動與文化抗爭〉，頁 256。

(農村)社會的內部問題，說明戀愛實踐背後究竟牽扯多少權力關係，影響著戀愛男女的一舉一動；同時困擾貧窮男女的殖民地經濟、階級和婚姻聘金制度，獨壓迫女性的性別偏見、生育負擔，形成了無法突圍的戀愛困局，明顯有別於前行代充滿抗爭意識的戀愛書寫。由於披露出更多的複雜問題，對於戀愛的實踐愈顯悲觀，身為作者的張文環似乎也對此束手無策，作品因而瀰漫沉重無力的凝滯感，不過，張文環在〈落蕾〉的最末又賦予秀英的反抗之心，〈貞操〉的翠鳳亦始終未有妥協現實的安排，或許也能視作其不放棄的理想性吧。

第二節 都市的戀愛幻影

戀愛和婚姻的自由思想伴隨現代化的開展而流播各地，也因此形成了「戀愛」與「現代」之間的密切連繫，在張文環的〈落蕾〉和〈貞操〉中，呈顯的是現代戀愛關係的實現在臺灣農村何以窒礙難行，從小說的敘事觀點來看，即便兩性關係、婚姻制度的革新倡導已行之有年，但在屬於帝國霸權與封建傳統父權共同嚴控的臺灣農村空間，極端壓縮了主張個人權利的正當性，使得戀愛結婚、自由離婚的想法只能淪於不切實際的泡影；當中唯一尋得出路的，是選擇遠走東京的義山，彷彿暗示著只有離開封閉的農村環境，在現代都市裡才有完成夢想的可能。都市在人們心中的「摩登」(modern) 意象，不僅是高樓華廈、車水馬龍的繁華樣貌和與時俱進的流行日常，知識、思想觀念的流動更新也是一大特徵，令父母一輩看到了望子成龍的前途，令不甘被命運困囿、躍躍欲試的年輕生命寄託了尋覓生命出路的希望，但被理想化的進步形象和實際身處其中的感受是否一致呢？在農村社會中，因為價值觀的嚴重牴觸而無法成全的戀愛實踐，移換至都市的現代空間裡，迥異於封閉鄉村的開放環境，不同的身分、階級，又會呈現怎樣的情況？

一九三五年八月，《臺灣文藝》刊登翁鬧(1910~1940)的短篇小說〈殘雪〉。相對於張文環偏好的臺灣鄉村風土，翁鬧此篇作品設定東京的現代都會為背景，

以男主角林春生的視角，陳述對於二位女性——內海喜美子和陳玉枝——的感情以及自我實現的內在糾葛。林春生是在東京學習戲劇演出的臺灣青年，某夜在時常光顧的「伊甸」咖啡店裡認識了女給喜美子，喜美子來自北海道，方從札幌的女學校畢業，私自離家前來東京謀生，是一名美麗大方的少女，林為其所吸引，卻礙於劇務的忙碌、經濟狀況和家庭關係的矛盾，所以儘管喜美子對林也有好感，但他遲遲不敢進一步追求。某天林正打算去拜訪喜美子時，收到了昔日情人陳玉枝來信與匯款，信中提及玉枝自己因抗拒婚約而負氣離開臺南鄉下，目前在臺北的咖啡店當女給；這封信令他回憶起三年前那段無疾而終的戀情，林的感情因此開始在玉枝和喜美子之間搖擺，始終無法在二位女性間做出抉擇的他，最後隨著玉枝、喜美子分別被家人強制帶回故鄉，決定不再罣礙此事，維持原本的生活方向。

〈殘雪〉的「都市」空間承載著各人不同的願望而獨具魅力，從父母長輩的立場來看，東京的高等教育是孩子出人頭地的指望，獲得名利雙收的社經地位，因此林春生的父母資助孩子攻讀大學法科，以期畢業後考取高級文官；許北山（林春生的中學學弟）的父親，將孩子送至東京補習，冀望他能順利就讀醫專，將來成為醫生。對於主角林春生而言，縱然最初離鄉來到東京，是源於父母刻意離間他與玉枝，不願再見他們形影相隨，但自己也是懷抱著證明與玉枝的感情堅定，決不會因相隔兩地而有所動搖，才毅然答應上京，可惜戀愛的理想由於玉枝的失聯便日漸消磨，不了了之，不過隨後林又在東京重新尋得人生的奮鬥目標，他這麼向喜美子抒發自己的志願：「我啊，想在二十五歲時成立劇團，回臺灣做點事。嗯，這是我近年來的野心，雖然能否實現還很是疑問，但我打算盡力去試試看喔。」

¹³⁸林受到戲劇表演的感召，拋卻了父母衷心盼望的高級文官夢想，輟學投身於戲劇的世界中努力精進，並期許自己學有所成，回臺灣一展抱負；而就喜美子和玉枝的行動論之，東京／臺北都市是她們逃離家庭禮教的依歸之地，並能自食其力，

¹³⁸ 翁鬧，〈殘雪〉，《臺灣文藝》第2卷第8、9號合刊號（昭和10年8月1日），頁52。〈殘雪〉小說引文由筆者自行中譯，以下同。

不必倚賴他人。

各自懷抱理想的林春生和喜美子在咖啡店相遇，就連店名也取自聖經的「伊甸」(エデン)，象徵著夢想中的樂園之地，初來乍到、應對生澀的喜美子很快地便引起林的注意，並為她的年輕單純所著迷，僅是一次的見面，簡單的對談，「那位女子確實已在自己的心中留下了難以抹滅的影像。」¹³⁹不過，那樣「如雪般的純真」少女喜美子卻在他們隔夜再見時，大膽提出借宿林家的要求，令林受寵若驚，但喜美子似乎不覺孤男寡女共處有何不妥，懇求林能收留她幾日，待她找到新工作，林對喜美子的感情便在其借宿的這一天微妙地發展著。翁鬧的創作手法受日本現代主義新感覺派影響極深，尤其擅長人物心理狀態的描摹，他毫不掩飾地讓林春生顯露內心對女性的想像與欲望，同時又矛盾地克制著；在咖啡店的初遇後，喜美子邀林隔夜再來光臨，原來思慮就容易猶豫不定的林陷入本能與理智的拉扯之中，既迷戀少女的青春貌美，卻又不知性格是否如同外表那般純真，甜美口吻的邀約或許只是女給的職業話術，最後還是禁不住少女的誘惑，走向「伊甸」，心裡自我安慰著：「如果這是女人的惡作劇，那時就當作已受騙過幾次卻仍無法不相信女性的自己是個愚蠢男子而死心也好。」¹⁴⁰對美麗女性有所防備的由來，小說中提及林在一年前的祭典上所遭遇的一段經驗：在去年夏季祭典的最後三天，林邂逅了一名女性，被允許脫序狂歡的時空裡，一名「美得讓人覺得不屬於這世間之人」的脫俗女子數度與他眼神交會，有意無意地接近，彷彿暗示著欲言又止的情愫，祭典的最後一天，林與她擦身而過，即匆匆尾隨而去，當女子走入暗巷，林準備上前搭訕時，四、五名少年也突然出現背後，才驚覺原來是場別有所圖的美人計，急忙走向大街上。不過，喜美子確實如自己最初想像般「像雪一樣」的女子，是夜他聽著她的微鼾聲，「腦袋極端發熱，手放到胸前，便感覺到不知為何物的泥狀液體，從那裡無限地湧上來」¹⁴¹，為了恢復平靜，他將思緒

¹³⁹ 翁鬧，〈殘雪〉，頁 37。

¹⁴⁰ 同前註。

¹⁴¹ 翁鬧，〈殘雪〉，頁 40。

轉移至自己的戲劇事業上，結果反而愈感動搖，「這不就像是不顧主人的監視而衝破籠子的猛獸嗎？一種意欲——那是至今為止從未體驗過的意欲——如今可不是完全逃離自己的支配，自由奔放地到處奔馳、恣意跳樑著嗎？」¹⁴²「泥狀液體」和「猛獸」具體反映了他內心蟄伏的情慾，因為喜美子的近在眼前而在開始體內叫囂躁動，但是，當喜美子翻過身，林看著喜美子純真美好的睡顏，突然覺得「這位女性不正是至今自己在心底形塑的完美女性姿態嗎？」¹⁴³反而因此平復了欲望，慢慢進入夢鄉。喜美子勾起林本能上的性欲，也生起對女性不可褻瀆的崇拜之情，克制了身體的衝動；內在「肉」與「靈」的欲望同時湧現，卻無法達成平衡，加上自卑感作祟，困擾著他：

優柔寡斷的男人終有戀愛的資格嗎？那位女性——應當在更直爽明快、如生於拂曉之中的男性擁抱裡。瞧她那樣毫無邪念睡在自己身旁的模樣，那是一株獨自綻開在荒涼原野上的百合花。如果觸碰到那朵花，儘管碰到了，但最後我肯定會將她蹂躪得枝葉全無吧。我看見危險號誌赤紅地垂掛在我和她之間，我應該不管信號猛然突破前行嗎？果然還是欠缺那股勇氣，不只是我，多數像我這般的男性，在人生的接力賽中都是專門殿後的，這實在無法引以為傲。¹⁴⁴

喜美子是林心中完美女性形象的具像投射，如同「獨自綻開在荒涼原野上的百合花」那樣堅決、高貴、純潔，令他自慚形穢，自覺沒有與她戀愛的資格，只能遠觀她的丰姿，但同時心中又有股欲念，妄想以不配擁有的身分去碰觸、佔有她，使她不復高潔。心中的妄念讓理性亮起了警示，但林不知該如何紓解自己的本能，也缺乏破釜沉舟的決心，所以始終不敢向喜美子表明心跡，反倒喜美子時常主動

¹⁴² 翁鬧，〈殘雪〉，頁 41。

¹⁴³ 同前註。

¹⁴⁴ 翁鬧，〈殘雪〉，頁 46。

向他示好，愈襯林的消極。

林春生內在頹廢的形成，或許可追溯至前一段莫名結束的戀愛往事。十九歲那年，他與鄰居的養女陳玉枝陷入熱戀；陳家家道中落，從熱鬧的臺南城市搬到鄉下，玉枝也因此沒能完全女學校的學業，但她仍保有生活在都市的習慣，身著鄉村日常中罕見的洋裝，時尚摩登的作派很快地為她招來村中青年的關注與傾慕，但玉枝卻唯獨心屬林，二人明目張膽的戀愛在傳統保守的鄉村惹來流言蜚語，雙方的家長亦不樂見二人形影相隨，林家希望兒子娶富家女為妻，陳家則打算利用養女換取巨額財富，林父因此要求林到東京讀大學法科，通過高級文官考試再結婚也不遲，那時他樂觀地認為「還年輕」、「若前去東京的話，與玉枝的心情便能益加堅固地繼續結繫下去吧」¹⁴⁵但就在他抵達東京後，就再也沒有玉枝的消息。甫到東京即頓失心理支柱，後來他放棄象徵權勢和榮耀的文官之途，追逐戲劇理想，也斷了來自父母的援助，縱然找到了人生努力的目標，但現實生活的困頓和不甚明朗的未來卻也造成了情緒方面的抑鬱，自覺「不知何時已變成人生的丑角」¹⁴⁶，也曾捫心自問「自己的將來會如預期般光明地閃耀著嗎？」明顯仍對自己的志向選擇感到不安，一直到小說的末段，當林確定成為正式演員後，才有撥雲見日之感。這場對林而言頗具轉捩點意義的往日初戀，在父母的阻撓和似乎是玉枝的背棄下被扼殺，身在東京徬徨的林也幾乎要忘卻這段過去，直到事隔三年後，他終於收到了玉枝的來信，隨信還附上金額不少的匯票¹⁴⁷，才得知玉枝為反抗逼婚而離家出走，在臺北的咖啡店擔任女給，這封信又重新牽繫起林對玉枝的感情，儘管他回覆給玉枝的信件內容相當冷淡，聽聞許北山講述玉枝的種種消息時，也表現得漠不關己，但心中止不住地煩躁，相較自己在東京都市裡逐夢，日子雖然

¹⁴⁵ 翁鬧，〈殘雪〉，頁 47。

¹⁴⁶ 同前註。

¹⁴⁷ 小說中，陳玉枝寄給林春生一張 50 圓的匯票，對於女給而言，或許同等於一個月的工作薪資。根據廖怡錚在其碩論〈傳統與摩登之間——日治時期臺灣的咖啡店與女給〉的調查，在 1931 年的統計數據史料中，女給平均月收入多落於 51~60 圓區間，而至 1937 年蘆溝橋事變前，平均月收入上升至 90 圓；以這些數字做對照，便可看出 50 圓並非小數目，足見玉枝之情義。參閱廖怡錚，〈傳統與摩登之間——日治時期臺灣的咖啡店與女給〉（臺北：國立政治大學臺灣史研究所碩士論文，2010 年），頁 77-78。

困苦，但總是朝著目標的方向前進著，玉枝卻仍在與家庭抗鬥，與此同時，喜美子也正煩惱住處被家人發現，決定要再次搬家。即使喜美子和玉枝遠離了故鄉，獨身在都市裡謀生，家父長的威權依舊如影隨形。小說最末，林晉身為正式演員，開始了新的戲劇生涯，反觀喜美子和玉枝，卻是被迫回到家庭，這樣的安排更再次凸顯了女性的無力。

小說中，雖然是以林春生的角度為敘事觀點，並未直接明寫女性角色的心理感受，不過從內容的旁枝敘述裡，還是可以窺探出女性的處境和態度。相對於林春生優柔寡斷的性格，不論是喜美子或玉枝，所表現的個性面向都是果敢積極，喜美子因為嚮往東京，想要離開北海道的家庭獨自生活，儘管父親極力反對，但她仍是勇敢地踏進了東京都市，證明自己的獨立；玉枝不願嫁給富家子，賭氣離家出走，從南部鄉下一路北上，落腳臺北都市，不僅能自給自足，尚存有餘款資助遠在東京的昔日戀人。二位同樣處於帝國邊緣的女性，同樣接受過女學校的現代教育，為了逃離封建父權而闖入都市，並且從事咖啡店女給之職維生，經濟得以自立，不必再受制於家族；表面上看來，她們似乎在都市空間之中覓得自立的出路，可是一旦進一步探討「女給」的職業內容，喜美子和玉枝是否真正獲得了解放，顯然還是個疑問。「女給」通常被包裝為新時代的摩登女性，受過教育、談吐得體大方、妝扮時尚，以美麗姣好的外型陪侍男性顧客飲食、聊天，若有似無的情意，加上咖啡店的建築、裝潢，營造一種輕鬆休閒的氣氛，暫時紓解男性現實生活的壓力；年輕貌美的女給自然是咖啡店招攬客源的重要角色，其「陪侍」內容界限十分曖昧，從單純的用餐閒聊到提供性服務的情色交易均有之，姑且不論牽涉性交易的部分，女給本身就是為滿足男性情慾想像的存在，女性的姿容、身體曲線、溫言軟語所展現的魅力，正是招徠客人光顧的關鍵，在咖啡店的空間裡，欲望主體是男性，他們花費金錢買來女給服侍在側的陪笑，其實仍是將女性身體視作商品的物化表現，而女給與顧客的性交易亦時有而聞，使得女給這份工

作後來在大眾印象裡，游移在「職業婦人」與「娼妓」之間。¹⁴⁸如此看來，喜美子和玉枝雖然逃出了家父長與禮教專制的家庭，但是來到都市後，又陷入性別秩序的迷思，在小說的最後，她們又分別被迫回歸原有的家庭，反抗的行動終究以失敗告結，不過喜美子在給林的信中預告了「說不定哪天我又會奔向東京喔」，顯示她並未就此放棄獨立自主的生活理想，只是，對比「已降完今年最後一場的殘雪」，春天即將到來的東京，北海道「仍深埋於雪中」，似乎暗指著喜美子還需漫長等待與奮鬥，才能迎來人生的春暖花開。

都市的現代文明固然象徵著實現理想的天地，但是林家父母沒有盼到林春生的功成名就；都市的咖啡店雖然成就喜美子和玉枝自立的念想，卻也同時淪為滿足男性慾望的商品；林春生的戲劇之途繼續著，但對於女性與戀愛毫無對策。小說最後，林終於在戲劇演出上小有所成，打算回臺灣探望玉枝，喜美子的來信又讓他改變決定想去北海道向喜美子表明心意，遲疑不定下又突兀決定繼續留在東京：「他突然興起了一個奇妙的念頭，思考著北海道和臺灣哪邊比較遠。當下，他記得在地圖上好像是北海道比較近，但他的心中卻覺得這兩個地方都同樣遠；與此同時，也感覺住在那裡的玉枝和喜美子是與自己遙遙相隔的存在。」¹⁴⁹不論是喜美子或是玉枝，林對於她們的處境都無能為力，還是選擇獨善其身，致力拓展自己的戲劇之路，因此曾經愛戀過的二名女性最後便成為「遙遙相隔的存在」。

第三節 無可違逆的婚姻宿命論？

以《福爾摩沙》為首，開啟一九三〇年代諸多文藝作家們以純文學創作為職志，繼承一九二〇年代知識人的反殖民意識，以涵養臺灣本土文化做為對抗殖民帝國的資本；同一時期，隨著都市化的發展，開始形成以中產階級為主要結構的「讀者大眾」，其閱讀不以文藝研究為目的，多為休閒或娛樂性需求，「大眾小說」

¹⁴⁸ 有關日治時期咖啡店與女給的關係研究，參閱廖怡錚，〈傳統與摩登之間——日治時期臺灣的咖啡店與女給〉（臺北：國立政治大學臺灣史研究所碩士論文，2010年）。

¹⁴⁹ 翁鬧，〈殘雪〉，頁55。

為此因應而生。在純文學的領域內，戀愛小說藉不同文學語言和技巧寄託理想或問題意識的思辨、批判，在傳達中心主旨的同時更須兼顧文學美感，而以大眾讀者取向的作品，則求通俗直白的文字，明確的劇情起伏，同時為了商業化考量，作品也多迎合或凸顯大眾文化觀點，明顯與純文學創作的思惟大相逕庭。戀愛與結婚自由既已進入臺灣社會多時，除了文藝菁英的感時憂國的所思所想外，一般大眾有何反應和想法？離開純文學菁英式的思考範疇，以讀者大眾為導向的戀愛小說創作，又蘊藏了怎樣的戀愛觀點？一九三三年四月，業餘作家林輝焜¹⁵⁰在《臺灣新民報》上連載長達七個月的長篇小說〈命運難違〉（「爭へぬ運命」），描寫臺北中上階層社會的婚姻問題和日常文化，藉具體呈現社會面貌以刺激讀者大眾的能正視、反思箇中的文化缺陷。

〈命運難違〉的故事主軸在於敘述京都某大學的臺灣學生李金池受現代觀念的影響，堅持不與素昧平生的女性貿然成婚而抗拒父母為其安排的婚約，金池的父親李興旺雖有不滿，但仍是順從兒子的意思辭退了與陳鳳鶯的親事。後來金池在一場祭典中邂逅了楊秀惠，對她一見鍾情，便匆匆向楊家提親，訂下婚期；另一方面，鳳鶯也答應了米商郭家的求親，將嫁與郭啟宗，而湊巧的是，兩對新人的婚期正好選在同一日，宴客地點也同一處，金池與鳳鶯雖無緣結縭，但機緣巧合卻一再地連繫起二人的命運，除了婚事，此後遭逢家庭變故、婚姻陷入困境，甚至最末不約而合地出現在同時同地欲跳河尋短，這些相似又相關的經歷，彷彿是暗示著二人的緣分早已註定，當初金池若能接受父母之命，娶鳳鶯為妻，或許就能免去後來生活的種種痛苦，金池和鳳鶯也因此體悟到「命運難違」，如今既然木已成舟，應該考慮的是接受社會的思維，努力營造各自的家庭幸福，而不是一心求死，因此決定在精神上相互扶持，繼續勇敢地活下去。

全篇小說圍繞在男女主角李金池和陳鳳鶯的婚事與婚後生活，不過直到小說

¹⁵⁰ 林輝焜（1902～？），出身淡水望族，日本京都帝大經濟系畢業，執筆連載〈爭へぬ運命〉時任淡水信用合作社理事主席，其生平經歷均集中於商業界，並非專職作家，寫作只是業餘喜好，目前可見出版品亦僅有《爭へぬ運命》一書。參考王昶雄，〈北台文學綠映紅——編輯導言〉收錄於林輝焜著，陳寬譯，《不可抗拒的命運》（臺北：臺北縣立文化中心，1995年）。

結局，作者才安排二人正面交談，相見恨晚地發覺彼此是真正的歸屬，然而早已錯過時機，人生平添痛苦與遺憾。事情回到最初，李金池的父母為兒子議定好一樁姻緣，當時的對象即是陳家長女鳳鶯，不僅姿容端莊美麗，家世良好，而且擁有女學校的學歷，李家長輩認為堪與李金池匹配，陳家父母也對李金池的相貌、家世和學歷十分滿意，因此雙方家長們便透過媒人開始籌辦二人婚事，然而這項舉動令金池相當不滿，留學京都的他篤信現代的婚姻觀念，奉行「戀愛至上論」，堅持婚姻必定要以戀愛為基礎，出於這樣的信念，即使鳳鶯在父母或他人眼中具備所有完美女性的條件，但對金池而言，「她仍只是一位普通的女子。她不具備與我結婚的條件。」¹⁵¹他又補充道：

我主張結婚的第一條件是戀愛。也決心去身體力行。沒有愛情的婚姻等於包裝體面的人口買賣。尤其臺灣的婚姻，是最典型的版本。在一個連戀愛的自由都被抹煞的地方，理當無法發覺人生的幸福。我只希望未來我的妻子不要被人以物品視之，同時人生的幸福也能因結婚而肯定。¹⁵²

「結婚的第一條件是戀愛」、「沒有愛情的婚姻等於人口買賣」、「人生的幸福因結婚而肯定」，顯而易見地，金池對婚姻的想法與一九二〇年代起新知識分子為改革婚姻制度而提倡的戀愛與結婚自由的論調完全一致，這是他認可的文明觀念，並決定要付諸實行，必定要先經由認識、交往，然後熟悉對方的為人品性，才能考慮嫁娶之事，因此強烈反對遵從「父母之命、媒妁之言」的傳統，崇尚屬於現代、進步的戀愛結婚；然而，這樣的理想卻不被看好，眾人紛紛認為他的想法不切實際，留學在外不懂臺灣社會的現狀，才會天真地作此主張。留學歸來、伸張結婚理想和自我主見，金池連形象的塑造也與一九二〇年代熱血澎湃的新知識青年相仿，不過當他與友人張玉生深入談論戀愛與婚姻的看法時，對於玉生從家族

¹⁵¹ 林輝焜著，陳霓譯，《不可抗拒的命運》，（臺北：臺北縣立文化中心，1995年），頁88。

¹⁵² 同前註。

主義與個人主義的相悖、戀愛與自由等關係剖析自己的「戀愛至上論」其實是「金池式的戀愛論」，不僅不符原本的理論，也不可能在臺灣社會實現，金池頗感不以為然：「他從來也不曾把婚姻解釋得那般深奧難懂。把婚姻與自由、平等問題相提並論；或者把家族主義、個人主義截然區分的主張，更是聞所未聞。他只是很單純的不願與不認識的女子結婚；只是排斥舊式的買賣式婚姻而已。」¹⁵³這種不以為然曝露了金池其實只是個半吊子，並非真正理解戀愛與婚姻的意義及其牽涉的權利問題，反對父母為其議婚看似是實踐文明理想，但事實上是借「戀愛至上」粉飾感覺本能上的抗拒，而非深思熟慮，所以玉生才會嘲諷他的戀愛論是「金池式的」。金池秉持著一知半解的戀愛思想，才以不了解鳳鶯、不希望娶回陌生女性為由拒絕了婚約，旋即又在廟會活動中對秀惠一見鍾情，之後又在不同地點數次邂逅，無法自拔地迷戀著，認為這就是戀愛的心情，即使不熟悉秀惠其人，但在臺灣社會仍嚴謹的男女之防下為了能進一步認識、接觸她，便向楊家求親，只有以結婚為前提，金池才能順利與秀惠交往、「戀愛」。金池的想法與行動只是憑著個人的感覺與本能，以及對現代文明徒具形式的嚮往，導致最後真正了解到秀惠「短髮、洋裝」的時髦只是虛有其表，其實不過是一位耽溺物質享受的膚淺女性，與自己的想像相去甚遠，早已無法反悔，直接印證張玉生曾經一針見血的批評：「……你是一個幻想的憧憬者而非理想的實踐者。據我冷眼旁觀，你雖主張戀愛至上，但在家族主義的大義名分下，也不反對結婚——只要能先談戀愛。」¹⁵⁴

相較於李金池大肆張揚自己的戀愛理想，陳鳳鶯則是逆來順受的傳統女性典型，雖然完成高等女學校學業，對於戀愛結婚的觀念也並非不了解，但是她很明白自己的處境：「像我們這種生在中上家庭的女子，是絕對不允許與男士交往的，我早已死了心。」¹⁵⁵鳳鶯的感慨除了表達自己的無力外，也呈現了中上階層的矛

¹⁵³ 林輝焜著，陳霓譯，《不可抗拒的命運》，頁99。

¹⁵⁴ 林輝焜著，陳霓譯，《不可抗拒的命運》，頁90。

¹⁵⁵ 林輝焜著，陳霓譯，《不可抗拒的命運》，頁45。

盾性，小說中大量展示了中上階層的現代物質享受：咖啡館、計程車、電影、高級香水、百貨公司……等，看似過著奢華的都市生活，但是思想上依然是固守傳統，現代化的包裝下藏著傳統的內裡，因而如鳳鶯、秀惠這樣的大家閨秀被要求必須嚴守男女有別的界線，無法自主交友，想要實現戀愛結婚的理想難如登天。不過，鳳鶯心裡還是對愛情和婚姻有所期待：

愛……對無法談戀愛的鳳鶯來說，她將之解釋為自己與他人的合為一體，亦即為自己毫無保留的獻給對方，而對方的全部也能被自己擁有。如果不是這樣，她根本不打算結婚。她想，既然不能經由戀愛發展到婚姻，只好由婚姻發展到生活愛。戀愛的男女渴望結婚，不能戀愛的人當然冀望結婚後的夫妻愛了。¹⁵⁶

就算不能自己決定對象，父母的眼光總不會太差；不能感受戀愛，但是婚後的夫妻生活還是可以培養愛情，對她而言，「從結婚開始的愛情」這也算是彌補了無法戀愛的缺憾。

二人迥異的婚姻觀點正好是現代與傳統的相對，也從中各自懷抱著不同的未來理想，然而「命運」的不可預測卻嚴重地干擾著二人的生活：金池憑著自己與秀惠再三巧遇、又巧合救下楊父的命運安排做出了「戀愛」的選擇，娶秀惠為妻，但得到的不是「因結婚而肯定的幸福」，而是價值觀落差形成日益疏離的夫妻關係，父母因車禍過世後，更是每況愈下；鳳鶯經歷退婚後，更覺「姻緣天注定」，毫無異議地嫁給啟宗，原本平靜的生活因為車禍意外，公公的驟逝、丈夫留下殘疾，再如何盡心盡力的侍奉只會換得婆婆的惡言，啟宗自暴自棄時的拳腳怒罵，毫無「夫妻愛」可言；他們同樣落入悲慘的生活裡，到最後也同樣想跳河求死。小說末尾，金池與鳳鶯在萬念俱灰的情況下終於正式會面，相互傾吐慘痛的家庭

¹⁵⁶ 林輝焜著，陳霓譯，《不可抗拒的命運》，頁 50-51。

與婚姻經歷，悲嘆著命運的強大力量始終未斷二人的牽繫，不幸福的婚姻生活也是不可違抗的命運，就於此間，金池突然感悟到造成自己不幸生活的原因：「我們不曾考慮過對方的個性，不曾盡量互相配合，不曾為家庭的幸福而努力過。……我們都是太理想主義同時缺乏正確的認知，才會選擇死亡之途。我們的思想行為與社會脫節。讓我們在社會的認可的範疇下，活下去吧。」¹⁵⁷因為只專注自己對「戀愛結婚」或「婚後的生活愛／夫妻愛」的追求，卻忽略了對方的協調性，拘泥於自己的理想卻不顧現實生活，才會覺得自己不被諒解而備受折磨，所以他勸解鳳鶯接受命運的安排，在此命運下努力謀求自己的幸福，約定要有尊嚴地生活下去。

「戀愛」的理想是否真無法在臺灣社會實現？即便戀愛論已進入臺灣十數年，但在小說所描寫臺北中上階層卻僅徒有現代的外表，內在思想還是屬於過去的封建道德，因此對金池主張的「先戀愛交往再結婚」，眾人紛紛潑出冷水；另一方面，金池本身的戀愛觀念也不過空具形式，單純覺得「戀愛結婚」才是現代文明的表現，實際上對戀愛的意義懵懂未解，亦未先認清現實社會，如同影射許多知識分子只是盲目跟隨戀愛言論，便興沖沖行動，其結果如同金池，既無法解決問題，理想與現實間出現嚴重落差，又怨懟社會。不過，阻撓的存在並非代表理想無法實現，前提是必須衡量現實環境的結構，再進一步提出相符的需求，即如小說中雖然充滿著「命運難違」的消極意象，可是金池還是在最後幡然醒悟，期許自己在既定的命運軌道中努力求得幸福。除了知識分子的盲點，林輝焜更希望的事臺灣大眾能對文化問題投注更多的關注，在〈後記〉中提到：

我希望台灣人對所有的事，多一點關心。因為小生在執筆這篇的一百七十回，花了七個月心血的第一篇新聞長篇連載小說其間，竟沒有收到一封批判性的投書，真是遺憾。文中小生還特意为城隍爺祭典及藝妓吹噓，並且

¹⁵⁷ 林輝焜著，陳霓譯，《不可抗拒的命運》，頁 461。

大罵臺灣人缺乏自覺，卻沒有一名讀者為此感到憤慨，來信詰問我見識淺薄。這樣的話，臺灣的文化永遠沒有發展的希望。……希望全臺灣同胞，不只對小說，而是對所有的事，都抱持一份關心。¹⁵⁸

顯然他也不全然認為問題的原因在於知識分子時常與現實脫節，一般大眾對文化、甚至其他與臺灣相關事務的漠不關心，才是臺灣社會難以向前推進的癥結所在。缺少讀者的迴響或批判，是否也可能代表讀者大眾對於戀愛和婚姻問題不感興趣，或是默認呢？

《命運難違》看似是對新知識分子的戀愛論表示悲觀，其內容也不時表現臺灣社會的保守性、對戀愛自由的拒斥，反映戀愛實踐在臺灣社會實行的不可能，同時也指出新知識分子提倡理論時常流於形式或過度理想化，無法適用臺灣社會，如何填補理念與現實的落差，正是亟待思考解決的問題，而最重要的，期望讀者大眾能對臺灣本土投注更多的關懷與省思，以求臺灣文化的進步發展。

第四節 小結

「戀愛」經歷過一九二〇年代臺灣知識界為其慷慨激越後，在一九三〇年代新興的「臺灣純文藝」裡，轉為沉澱與省思。《福爾摩沙》同人為首，如何在作品裡呈現屬於臺灣的風景、人物、感情和文化樣貌，確立臺灣社會、文化的主體性，這樣的「鄉土」意識成為文藝界創作的主流思想，受此影響下，「戀愛」不再單純只是一個啟蒙、抗爭的主張，當它漸漸深入臺灣社會後所形成的迴響和現象，反而觸發創作者進一步思索浪漫熱情的男女情愛之下，究竟隱藏著怎樣的權力關係或文化隔閡，左右戀愛與結婚自由的實踐，繼而反映其於臺灣文化脈絡下的存在意義。

張文環〈落蕾〉、〈貞操〉中的臺灣農村社會裡，殖民地經濟、階級、封建傳

¹⁵⁸ 林輝焜著，陳霓譯，〈後記〉，《不可抗拒的命運》，頁 467。

統限縮了個人的戀愛權利，使得貧窮的義山和德順無法給予戀人有力的現實保障，秀英受制於家庭的負累，翠鳳困守毫無溫情的冰冷婚姻，即使如此，情感和本能的吸引仍無法阻擋戀愛的發生，但是，當他們享受戀愛的歡愉，卻同時也面臨著現實環境的壓迫，一步步地被逼入困局之中，戀愛男女共有著精神上的困頓，女性在精神負擔外，身體也無法自主，被道德和法律綁縛著。翁鬧〈殘雪〉的都市空間固然承載著「圓夢」的種種想望，但追逐理想過程中的不安徬徨也造成了林春生的頹廢，渴望「靈肉合一」的戀愛，自己的身體與精神卻無法協調，也不敢向喜美子告明心跡；而對喜美子和玉枝二位女性而言，表面看來是逃「家」前進都市完成獨立自主的願望，但「女給」的職業仍離不開性別秩序，最後也還是被迫回歸家庭，持續與現實抗鬥。而在純文學的思考之外，林輝焜雖非專職作家，就目前的已知的資料觀之，與文學界亦少有往來，可是藉其唯一的小說作品《命運難違》，林輝焜也表達了自己對臺灣文化向上的關切；《命運難違》以婚姻問題為主軸，反映臺灣社會的各種文化陋習及中上階層的封閉性，並暗諷知識分子的盲目追求戀愛和現代文明的迷思，似乎是相當不看好知識分子能在臺灣實現戀愛與結婚自由的理想而與之對立，但小說結局所指涉的「戀愛理想並非無法實現於臺灣社會，只是需要針對問題提出適宜的調整和磨合」，其實又表現了期待的心意，若再細讀其〈後記〉，呼籲讀者大眾莫對臺灣事務不聞不問，也說明了林輝焜的立場與追求臺灣文化主體的文藝家們相同。

戀愛論的理想與實踐的落差，早在一九二六年的「彰化戀愛事件」已揭序幕，至一九三〇年代戀愛自由在臺灣社會所產生的各種矛盾已然浮現，但由知識分子稱其「過渡期」¹⁵⁹可以確定戀愛理想仍是不變的堅持，書寫過渡時代的戀愛困境，或許表現了徬徨、懷疑的態度，卻也是直視、思考問題之所在，才可能尋求後續的應對與解決之法。

¹⁵⁹ 〈家族制度 結婚問題座談會〉，《臺灣新民報》第 360 號（昭和 6 年 4 月 18 日），頁 4。

第五章 結語

兩性的戀愛關係始終是個耐人尋味的議題，即便現今已進入二十一世紀，仍令人津津樂道。於個人而言，「戀愛」關乎情感的歸屬與自主，交往對象的選擇、接觸、熟悉，過程種種但問己心，所求乃是生命狀態的圓融；於社會群體而言，以「戀愛」為出發點，衍生出性別、婚姻、家庭、生育的不同層面探究，足以影響社會價值觀的建構與國家體制的發展運行，如此環環相扣的牽繫，連結出錯綜複雜的關係面向。被賦予此種論述脈絡的「戀愛」，對現代的臺灣社會已非難以理解的存在，若將時序倒轉近一世紀前，卻是十分新穎、前衛的思想，相關的注目與論爭，伴隨著新知識分子啟迪民智、改革社會的大願，才將要萌生。

彼時已成為日本殖民地的臺灣，在經歷統治初期的武裝掃蕩後，在一九二〇年代進入相對安定的時期，一面引進西方現代化制度的同時，又大致保留了漢文化的運作；然而二種文化根植於迥異的歷史時空，不可能並行不悖，感觸尤深的當屬留學海外的年輕學子。相較於臺灣，鄰近的日本與中國接收的國際情勢與政治思潮更為迅速、豐富；日本在一八七〇年代由森有礼、福澤諭吉等人組織「明六社」，肩負起日本明治「開化期」的現代知識啟蒙重任，至一九一〇年代，發展出日本史上著名的「大正民主」（大正デモクラシー）時期；中國則是於一九一〇年代中後期醞釀出「新文化運動」，歐美的思想與制度被大量輸入中國沿海城市，掀起一股反傳統、反封建禮教的風潮。臺灣留學生在異地見識到有別於故鄉的現代文明建設，倡導自由、平等的現代思潮如同醍醐灌頂，因而促成一九二〇年代以留學生為主力的啟蒙運動，欲全面更新民眾「不合時宜」的思想和觀念，提升臺灣社會文化和地位，擺脫臺灣的「落後」狀態，接軌國際。觀其代表性刊物《臺灣民報》的言論立場，新知識分子們清楚意識到歐美文化尊重個人意志和權利的特點，與傳統漢文化所依循的儒家禮教大相逕庭，更認為「重視個體」的道德基礎奠定了歐美文明的優越先進，故引介、效仿其價值觀，期望取代舊有的倫理規範，讓臺灣社會能盡快跟上「文明」的進程。

以達成「文明」標準為前提，長期被漠視的女性權益及失衡的兩性關係重新獲得檢視，女性解放脈絡下的婚姻制度變革因此成為新知識分子念茲在茲的推行要項：扭轉「男尊女卑」的想法，確立女性的獨立人格，強調男女皆享有平等的人權；廢除聘金，讓女性脫離買賣式婚姻的迫害；揚棄傳統的「父母之命、媒妁之言」嫁娶觀念，主張開放兩性自由交際，依個人自主意志交往擇偶、結婚，不再是家族的附屬品。在婚制的改革主張中，「戀愛」一詞正式被昭示於大眾眼前，成了結婚的必要條件，相關的闡論也正逐步形構，開始挑戰傳統漢文化的性別限制和規範，「戀愛結婚」亦隨之成為最「文明、進步」的婚姻形式。

儘管新知識分子們是以西方現代文明為追趕目標，不過實際上跟隨的卻是日本與中國的腳步。日本和中國知識界的言論傾向和氛圍，刺激了留學當地的臺灣學生們積極跟進，細閱《臺灣青年》與《臺灣民報》的言論，可以發現因地緣、現代化程度與文化關連之故，形成日、中、臺三地戀愛知識論的流播關係。「大正民主」為當時的日本社會營造出開放的思想風氣，「戀愛至上」也因此成為大正時代的歷史標誌之一，可以想見戀愛論在此一時期的活躍，其中絕不可不提瑞典女性解放論者愛倫·凱的影響。愛倫·凱的青壯年期正值瑞典社會大規模革新的時代，兩性的差別待遇也在女性解放運動強力進行中日漸弭平，然而投身其中的愛倫·凱並不滿足如此成果，更進一步直指女性的性道德問題，將始終被避而不談的性欲層面揭露於世人面前，提出「身體與靈魂合而為一」的戀愛道德觀，認為兩性的結合不能只能單方面依靠精神或身體欲望的維繫，必須同時滿足、調和二者，才能獲得自我生命的成長，生養優秀的子孫，最終達成全體人類種族的生命進化。整體思想內容含括女性解放、母性保護與兒童教養，其著作暢行歐美各國，於一九一〇年代初期透過英譯本傳入日本，提供了青鞞社女性知識分子爭取女權的啟發性視野，討論有關性道德、母性、子女養育的議題；除了同為女性的共鳴外，愛倫·凱將「戀愛」視作性道德標準而推演出的人類種族提升論，則是得到了本間久雄的認同，並因其與中國學界的淵源之故，相關評論為《婦女雜

誌》編輯群所引介，愛倫·凱的戀愛觀點因此間接傳入中國。而「戀愛」作為兩性結合的道德意識，在一九二〇年代廚川白村《現代的戀愛觀》一書出版時推至高峰，不僅在日本成為暢銷之作，中國方面也趁此風潮推出不同的翻譯／詮釋本；面對如此景況，臺灣新知識分子緊隨附和，愛倫·凱理論中的「戀愛為婚姻之道德基礎」、「自由離婚」觀點，與廚川白村的「戀愛至上」、「靈肉一致」主張均是臺灣新知識分子從日本、中國兩地的探論中所擷取出的思想重點，並且結合進化觀的願景，認為戀愛結婚才能獲得人生真正的幸福，繼而正面反饋於家庭、社會，達到全面性的向上目標。

當時新知識分子從日本與中國繼承過來的戀愛論，表面上看來是為婚制改革鋪墊，但是若從女性的角度而論，不只是喚起思想和精神上的自覺，同時包含身體權的解禁，也正是這層面的意涵引起保守人士的不滿，常以敗壞社會風氣、淫亂風俗之說抨擊新知識分子的宣導，對立的筆戰亦不時發生。一九二六年爆發「彰化戀愛事件」，正式點燃論戰的導火線；由於事件女主角之一為啟蒙團體彰化婦女共勵會的「新女性典範」，「戀愛」的實踐引發兩派陣營激烈論戰，除了支持戀愛與否的對立外，政治權力角逐、意識型態之爭也隨之曝露。而從文化協會一方的「危機處理」中，主掌話語權的男性知識人對於女性當事人一味苛責，卻漠視女性發聲的權利，使其被迫沉默地承受雙重的壓力與罵名，就現今的眼光看來，此舉如同暗示文化協會所需的只是符合男性知識分子啟蒙理想的「樣板」女性，即便是追求戀愛和婚姻自由，也必須合乎新知識分子認定的「高標準」規範，反而並不在意女性的實際感受與想法，遑論尊重女性話語和身體的自主權。

然而囿限於時空環境，推崇女性解放、爭取戀愛自由的男性知識分子們並沒有特別意識到其批判的盲點，只是歸咎「封建餘毒」未盡，女性啟蒙教育的落實仍待加強，這樣的想法同樣投射在發軔期的臺灣新文學作品之中。臺灣新文學的催生乃是新知識分子對傳統漢詩、擊鉢吟和文言文等空泛創作的異議，其開展本屬於啟蒙運動的一環，一九二〇年代的書寫亦圍繞在啟蒙運動所關注的議題，創

寫支持女性自主、戀愛至上題材的作品不在少數。此一時期的戀愛創作極富抗爭意識，尤其著重女性的個體自覺，不屈服傳統禮教壓制，勇敢掙脫束縛，追求自己的幸福人生，一反女性傳統溫婉順從的形象，藉故事敘述的方式，更具體傳達新知識分子們所期望的行動和結果，並由對立立場的辯證，營造「自覺、突破／幸福一生」和「昏聩、守舊／哀怨一世」的格局，讀者該如何抉擇，不言自明。這樣的作品風格在一九二〇年代中後期出現了轉變，儘管依舊肯定男女主角積極爭取戀愛和婚姻自由的行動，卻也留意到權威體制的動搖不易，多數人仍無法拋棄舊觀念，堅守著傳統道德，令滿懷理想的年輕男女不惜以私奔、殉情等牴觸道德的激烈手段宣示不妥協的決心，襯托出「戀愛至上」的擁護和堅持，然而相較於前期的樂觀其成，悲劇的結局明顯表現出作者們對於社會現實的失望。

儘管推行的結果不盡人意，但「戀愛」確實已開始流傳臺灣社會，嚮往的年輕人趨之若鶩，感嘆道德淪落亦大有人在，成為現代化的一道風景。一九三〇年代，新文學受到新世代作家以發展「臺灣純文藝」、「建立屬於臺灣的文學、文化主體」為職志的影響，文學作品不再是為政治目的服務的文宣，寫作意識的主流轉為書寫臺灣特有的鄉土風貌與人情義理，因此有關戀愛題材的呈現，理念的伸張和認同成了其次，蘊含於戀愛之中的性別權力、新舊文化衝突如何影響男女的心理與思慮，何以形成理想與實踐之間難以跨越的巨大溝壑，反而才是作家們關心的要項。也因為改由人性的角度書寫戀愛，深入描摹不同的角色與心境，較之以往將戀愛失敗的原因單純以「傳統禮教的遺毒」一言蔽之，更細微地反映出性欲、懷孕、法律地位、女性就業、昧於文明形式等與現實生活息息相關的問題，交疊出矛盾重重的戀愛困局，似乎讓戀愛與結婚自由的社會實現指向不樂觀的未來；但如逆向思考，癥結既已存在，只有一一探出，對症下藥，因此，問題的揭露又何嘗不是正視困境，尋求如何消解或磨合理論與實際生活間齟齬的出發點？

回顧一九二〇年至一九三〇年代中期的「戀愛」演進，從革除婚制陋習的一帖良方，經歷十數年的爭論不斷，並未實現新知識分子們當初預想的藍圖，反而

陷入現代與傳統拉鋸出的夾縫裡，追究其因，社會環境固然是限制發展的因素之一，但新知識分子們對於戀愛論理解和引介過程也難辭其咎，在一九二六年的彰化戀愛事件論爭中，曝露了臺灣戀愛知識論的建構缺陷：外來戀愛論的囫圇吞棗、過度理想化、潛意識仍將女性置於從屬地位。綜觀而論，臺灣新知識分子所建構的戀愛論述實際上僅是啟蒙運動的一環，雖然援引了當時著名思想家的言論，但只是片段節錄，也未依此為基礎發展出相應的思想體系，對比愛倫·凱在瑞典女性解放已有所成的立場繼續完善其戀愛理論，臺灣的變革才初起步，新知識分子們除了關注性別、婚姻的不平等外，同時還要顧及政治、經濟、教育、醫療衛生等各層面議題，加上守舊一派與官方的掣肘，的確難以再分神深思可能產生的內在矛盾。臺灣新知識分子雖以西方的自由平等為目標，提倡個體自覺，但從啟蒙運動的發生脈絡來看，「自覺」的結果是覺醒「改善社會、追求臺灣群眾自由平等」的「大我」之心，並非個人主義式的「小我」成就，然而由「戀愛」啟發的社會進化過程，卻是由個人的幸福聚集為群體的福祉，因為這種落差的認知，導致實踐層面的困難，再加上缺乏真正女性主體的發聲，使得「戀愛結婚」終究還是一個高遠的理想，留待後人繼續追尋。

參考資料

殖民地時期臺灣雜誌報刊

- 《フオルモサ》（臺北：東方文化，1981年復刻版）。
- 《南音》（臺北：東方文化，1981年復刻版）。
- 《臺南新報》（臺南：國立臺灣歷史博物館、臺南市立圖書館，2009年復刻版）
- 《臺灣》（臺北：東方文化，1973年復刻版）。
- 《臺灣日日新報》（政治大學圖書館電子資料庫）
- 《臺灣文藝》（臺北：東方文化，1981年復刻版）。
- 《臺灣民報》（臺北：東方文化，1973年復刻版）。
- 《臺灣青年》（臺北：東方文化，1973年復刻版）。
- 《臺灣新文學》（臺北：東方文化，1981年復刻版）。
- 《臺灣新民報》（臺北：東方文化，1973年復刻版）。

中國五四時期雜誌

- 《婦女雜誌》（上海）（北京：線裝書局，2006年復刻版）。
- 《新青年》（上海：上海書店，1988年復刻版）。

專著（按編、著者姓氏筆畫排列）

（日文）

- エレン・ケイ著，小野寺信、小野寺百合子譯，《恋愛と結婚》上、下（東京：岩波書店，1973年6月）。
- 山下悦子，《女性解放思想の起源》（東京：海鳴社，1988年10月）。
- 小野谷敦，《恋愛の昭和史》（東京：文藝春秋，2008年3月）。
- 工藤貴正，《中国語圏における厨川白村現象——隆盛・衰退・回帰と継続——》（東京：思文閣，2010年3月）。
- 加納実紀代《自我の彼方へ 近代を超えるフェミニズム》（東京：社会評論社，1990年12月）。
- 加藤秀一，《恋愛結婚は何をもたらしたか》（東京：筑摩書房，2004年8月）。
- 末次玲子，《二〇世紀中国女性史》（東京：青木書店，2009年5月）。
- 江刺昭子，《愛と性の自由 「家」からの解放》（東京：社会評論社，1989年11月）。
- 有精堂編集部，《年刊 日本の文学 第2集》（東京：有精堂，1993年12月）。
- 伊藤るり、坂元ひろ子、タニ・E.バーロウ編，《モダンガールと植民地的近代——東アジアにおける帝国・資本・ジェンダー》（東京：岩波書店，2010年2月）。
- 佐伯順子，《「色」と「愛」の比較文化史》（東京：岩波書店，2010年12月）。

洪郁如，《近代台湾女性史：日本の植民統治と「新女性」の誕生》（東京：勁草書房，2001年）。

厨川白村，《厨川白村全集》第5卷（東京：改造社，1929年）。

張競，《近代中国と「恋愛」の発見》（東京：岩波書店，1995年）。

《『青鞜』を読む》（東京：學藝書林，1998年11月）。

（中文）

Lynn Jamieson 著，蔡明璋譯，《親密關係：現代社會的私人關係》（臺北：群學，2009年4月一版3印）。

呂紹理，《水螺響起——日治時期台灣社會的生活作息》（臺北：遠流出版，1998年）。

吳文星，《日據時期臺灣社會領導階層之研究》（臺北：正中書局，1992年3月）。

吳密察、若林正文編，《跨界的臺灣史研究——與東亞史的交錯》（臺北：播種者，2004年）。

柳書琴，《荊棘之道：旅日青年的文學活動與文化抗爭》（臺北：聯經，2009年）。

陳芳明，《殖民地摩登：現代性與臺灣史觀》（臺北：麥田，2004年）。

陳柔縉，《臺灣西方文明初體驗》（臺北：麥田出版，2005年）。

高淑媛，《經濟政策與產業發展——以日治時期臺灣鳳梨罐頭業為例》（臺北：稻鄉，2007年6月）。

許俊雅，《日據時期臺灣小說作品研究》（臺北：文史哲，1995年）。

許慧琦，《「娜拉」在中國：新女性形象的塑造及其演變（1900s~1930s）》（臺北：政大歷史系，2003年）。

許世楷著，李明峻、賴郁君譯，《日本統治下的臺灣》（臺北：玉山社，2005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：麥田，2005年）。

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）》（臺北：時報文化，1993年）。

期刊論文（按著者姓氏筆畫排列）

（日文）

白水紀子，〈《婦女雜誌》における新道德論——エレン・ケイを中心に——〉，《横浜国立大学人文紀要 第二類 語学・文学》第42輯（1995年）。

平石典子，〈「女学生」神話の誕生を巡って〉，《人文論叢》18号（2001年）。

平石典子，〈「墮落」する女学生——「女学生神話」を巡る考察（2）〉，《文藝言語研究・文藝篇》40号（2001年）。

吳亦昕，〈吳天賞「蓄」からみる〈恋愛〉と〈植民地近代化〉〉，《日本語と日本文学》47号（2008年）。

垂水千恵，〈東京／台北：カフェを通して見るプロレタリア文学とモダニズム〉，《横浜国立大学留学生センター紀要》第11号（2004年）。

張文薰，〈台灣文學における「女性」イメージの機能性〉，《日本台湾学会報》第7号（2005年7月）。

桑原桃音，〈「新しい女」の恋愛結婚観にみるジェンダー形成——1910年代から1920年代の論争言説に焦点をあてて〉，《竜谷大学大学院研究紀要 社会学・社会福祉学》（2005年）。

（中文）

朱惠足，〈「現代」與「原初」之異質交混：翁鬧小說中的現代主要演繹〉，《臺灣文學學報》第15期（2009年12月）。

沈乃慧，〈日據時代臺灣小說的女性議題探析（上）〉，《文學臺灣》15期（1995年7月）。

〈日據時代臺灣小說的女性議題探析（下）〉，《文學臺灣》16期（1995年10月）。

杜昀珮，〈「談戀愛」？或是「談」戀愛？——以張文環〈山茶花〉為例〉，《臺灣文學評論》第12卷第1期（2012年1月）。

林芳玫，〈臺灣三〇年代大眾婚戀小說的啟蒙論述與華語敘事：以徐坤泉、吳漫沙為例〉，《臺北大學中文學報》7（2009年5月）。

柳書琴，〈通俗做為一種位置：《三六九小報》與1930年代臺灣的讀書市場〉，《中外文學》33卷7期（2004年12月）。

柳書琴，〈傳統文人及其衍生世代：臺灣漢文通俗文藝的發展與延異（1930-1941）〉，《臺灣史研究》14卷2期（2007年6月）。

許慧琦，〈1920年代的戀愛與新性道德論述——從章錫琛參與的三次論戰談起〉，《近代中國婦女史研究》第16期（2008年12月）。

蔡佩均，〈啟蒙「新女性」：《風月報》系列雜誌中的（反）摩登論述與婚戀書寫〉，《臺北文獻直字》167（2009年3月）。

藍士博，〈「殖民傳統性」的進步展現——徐坤泉作品與日治時期臺灣社會〉，《臺灣文學評論》10卷2期（2010年4月）。

學位論文（按論文出版年排列）

游鑑明，〈日據時代臺灣的女子教育〉（臺北：國立師範大學歷史研究所碩士論文，1987年）。

丁鳳珍，〈臺灣日據時期短篇小說中的女性角色〉（臺南：國立成功大學中國文學系碩士論文，1996年）。

蔡玫姿，〈發現女學生——五四時期流通文本女學生角色之呈現〉（新竹：國立清華大學中國文學系碩士論文，1997年）。

陳碧月，〈五四時期與新時期大陸女性婚戀小說之女性意識研究〉（臺北：中國文化大學中國文學系碩士論文，2000年）。

呂明純，〈徘徊於私語與秩序之間：日據時期臺灣新文學女性創作研究〉（新北：淡江大學中國文學系碩士論文，2002年）。

- 中西美貴，〈挪用現代——大正時期臺灣人民的不同殖民地經驗〉（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2003年）。
- 崔末順，〈現代性與台灣文學的發展（1920-1949）〉（臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，2004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：國立臺北教育大學臺灣文學研究所碩士論文，2006年）。
- 蔡佩均，〈想像大眾讀者：《風月報》、《南方》中的白話小說與大眾文化建構〉（臺中：靜宜大學中國文學系碩士論文，2006年）。
- 杉森藍，〈翁鬧生平及新出土作品研究〉（臺南：國立成功大學臺灣文學系碩士論文，2007年）。
- 陳允元，〈島都與帝都：二、三〇年代臺灣小說的都市圖象（1922-1937）〉（臺北：國立臺灣大學臺灣文學研究所碩士論文，2007年）。
- 陳莉雯，〈「島都」與「戀愛」：《風月報》相關書寫的再現與想像〉（新竹：國立清華大學中國文學系碩士論文，2007年）。
- 曾婉君，〈《三六九小報》通俗小說中的女性形象——文學敘事與文化視域的探討〉（臺北：國立政治大學國文教學碩士論文，2007年）。
- 吳亦昕，〈帝国の中心で「台湾文学」をつくる：日本語文芸誌《フォルモサ》（1933～34年）とその周辺〉（茨城：筑波大学大学院人文社会科学研究科博士論文，2008年）。
- 鄭鳳晴，〈日據時期新女性的再現分析：以媒體記事與小說創作為中心〉（新竹：國立清華大學臺灣文學研究所碩士論文，2008年）。
- 柯喬文，〈「五四」與臺灣文學／文化運動（1915-1945）〉（嘉義：國立中正大學中國文學所博士論文，2009年）。
- 簡明海，〈五四意識在臺灣〉（臺北：國立政治大學歷史研究所博士論文，2009年）。
- 陳靜瑜，〈「新家庭」的想像與型塑：《臺灣日日新報家庭欄》的分析與討論〉（臺北：國立政治大學臺灣史研究所，2009年）。
- 黃薇妮，〈1920年代臺灣小說的女性論述與現代性議題——以《臺灣民報》為中心〉（臺中：國立中興大學臺灣文學研究所碩士論文，2009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——以報刊通俗小說為場域〉（臺北：國立臺灣大學臺灣文學研究所碩士論文，2010年）。
- 陳庭芳，〈日治時期臺灣漢人婚俗研究〉（臺北：國立臺北大學民俗藝術研究所碩士論文，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：國立政治大學臺灣文學研究所碩士論文，2010年）。
- 黃薇勳，〈1906～1930《臺灣日日新報》漢文短篇小說中家庭女性婚姻與愛情的

敘寫》(臺北：國立臺北教育大學臺灣文化研究所碩士論文，2010年)。
廖怡錚，〈傳統與摩登之間——日治時期臺灣的咖啡店與女給〉(臺北：國立政治大學臺灣史研究所碩士論文，2010年)。
陳芷盈，〈家醜不得外揚！？日治時期台灣「通姦罪」之初探〉(臺北：國立政治大學臺灣史研究所碩士論文，2011年)。

其他

江昺崙，〈彰化婦女共勵會與私奔事件探討〉(第十九屆陳百年先生學術論文獎佳作，2010年)。

吳亦昕，〈招來不幸的戀愛與懷孕——論《福爾摩沙》時期張文環作品中殖民地男女的婚外關係〉(「從東亞文學看性／別」研討會論文，2011年2月26日)。

葉淑貞，〈日治時代台灣農家經濟狀況之分析〉，《「台灣民主的興起與變遷」論文集》(臺中：臺灣省諮議會，2006年10月)。

