

同文關係中的台灣漢學及其文化政治意涵

——論日治時期漢文人對其文化資本「漢學」的挪用與嫁接

游勝冠

成功大學台灣文學系副教授

摘要

本文的主要關注點為「反抗史觀」制約下日治時期漢詩文的研究與詮釋問題，焦點集中在「將漢學的提倡本質地等同於對漢文化的認同、維繫」的民族主義論點，為清理這個研究脈絡，本文將藉助陳瑋芬呈現日本漢學極端保守的文化政治位置的研究成果，以之為參照系，對照出台灣漢文人的漢學保存論中，存在著將台灣漢學嫁接到日本漢學，進而生產出日本統治意識形態論調的歷史事實。這種漢學保存論在殖民統治初期即由瀛社的同仁李逸濤提出，進入大正時期，在儒教團體崇文社的祭祀與徵文活動中，台灣儒教甚至演化出將台灣儒學定位為日本儒教支流的論調。

本文後半段則集中討論時任瀛社副社長的魏清德，其漢學觀及國民性書寫。除了指出他的湯島聖堂朝聖之旅以及為此行所發表的漢學論，對「斯文會」及日本漢學表達了臣服之意外，也將對他基於這種日本漢學觀而創作出的闡揚日本國民性的漢詩文，進行初步的分析與探討。經由以上各歷史脈絡的釐清，本文將證明，日治下所謂「漢學」存在著這樣一個將日本漢學全盤移植過來的說法，這是為殖民統治服務的漢學論，因此討論日治下的所謂「漢學」，不能那麼不證自明地就將漢學論、漢詩文書寫等同於對漢文化的認同，等同於中國或台灣民族主義。

關鍵詞：漢詩文、日本漢學、文化資本、文化政治、國民性

Taiwanese Sinology and its Cultural Political Implications in the Same-Culture Relationship:

Discussion about the Literati's Appropriation and Grafting of Their Sinological Cultural Capital during Japanese Occupation

Yu, Sheng Kuan

Associate professor
Department of Taiwanese Literature
National Cheng Kung University

Abstract

By focusing on the nationalism argument which considers “to advocate the Sinology is equal to maintain the identity of Chinese cultures”, this article aims to examine the researches and interpretations of Han poetries during the Japanese occupation, which were restrained by “the historical viewpoint of resistance”. To clarify this research context, the result of Wei-fen Chen’s research about the extremely conservative cultural and political position of Japanese Sinology is referred. It shows that the Sinology preservation theory tried to graft Taiwanese Sinology onto Japanese Sinology and as the result embraced the ruling ideologies of Japanese imperialism. Such Sinology preservation theory was proposed by Yi-tao Li from the poetry society during the early colonial period. During Taisho Period, the position of Taiwanese Confucianism as a branch of Japanese Confucianism was even proposed in the ceremonial and soliciting activities of Chong-wen Society, a Confucianism society.

The second half of this article focuses on the attitude towards Sinology and the writing of national character of Cing-de Wei, the vice president of Ying-ren Society. In addition to Wei’s pilgrimage to Yushima-Seido, his theory of Sinology written after the pilgrimage, and his obedience to Sih-wen Association and Japanese Sinology, this article also briefly analyzes and discusses his Han poetries based on his attitude towards Japanese Sinology, which exalt the national character of Japan. Through

the clarification of different periods along the history, this article will be providing evidence that there was an idea of taking Japanese Sinology as “authentic Sinology” under Japan’s rule. This so-called Sinology was for colonial purposes; therefore, the “Sinology” under Japan’s rule can not be taken to prove that Sinology and Chinese poetries equal to identity of Chinese cultures or equal to Chinese or Taiwanese nationalism.

Keywords: Han poetry, Japanese Sinology, Cultural capital, Cultural Politics, National Character



同文關係中的台灣漢學及其文化政治意涵

——論日治時期漢文人對其文化資本「漢學」的挪用與嫁接

一、序論

戰後關於日治時代台灣文學的研究，由於長期籠罩在中國／台灣民族主義的影響之下，強調台灣人作家民族主義精神的「反抗史觀」一直以來就是研究及評價日治時期台灣文學的主要考察視角及價值立場，這種史觀考察出來的文學表現，一味地強調台灣人的民族氣節，也為作品塗抹了過量的反日色彩，甚至連最基本的台灣作為日本殖民地，台灣人作為日本國民的事實，也視而不見。新文學方面的研究，由於新史料的開挖與整理出版越來越多，這種研究風向多少得到了檢討與矯正，漢文學的研究近來雖有新的研究視野不斷地被開拓出來，¹然而一到緊要關頭，也就是要論斷漢文人的身份認同時，反抗文學研究史中一再被沿用的「民族氣節」、「維繫漢文於不墜」等評價觀點，就會被動員出來，護衛其研究對象在身份認同上的政治正確性。

漢文學研究在這種史觀的主導下，發展出一套不證自明的推論邏輯，那就是：只要使用的是漢文、寫的是漢詩文、談論的是漢學、儒教，不管內容是什麼，承載什麼意識形態，因為這個傳統源自中國、漢文化，所以就等同於對中國、漢民族的認同，廖一瑾「文人之抗日自甲午至光復始終不停的進行著。文人以萬鈞筆力，表達心中之不滿……而各地之知識份子為保存中國傳統文化，乃：設立私塾、成立詩社激發民族意識」²的論調，可以說是反

1 如黃美娥近年來在漢文人新的文化思維及漢文小說研究上的開拓，前者見黃美娥，《重層現代性鏡像：日治時代台灣傳統文人的文化視域與文學想像》（台北：麥田出版社，2004.12），後者如黃美娥，〈20世紀初期台灣通俗小說的女性形象——以李逸濤在《漢文臺灣日日新報》的作品為討論對象〉，「20世紀台灣男性書寫的再閱讀——完全女性觀點學術研討會」（政治大學中文系舉辦，2003.10.18）。

2 廖一瑾，《台灣詩史》（台北：文史哲出版社，1999.03），頁293。

抗史觀對日治時期漢文學最為經典的表述，以「反抗」這樣未經驗證的前提來概括整個日治時期漢文學的創作取向，或將問題個人化，假設當時的台灣文人都有民族意識，而以他們「與生俱來」的「未忍漢學未墜，提倡詩學，以宣揚國粹」³的文化意識，來詮釋「殖民下詩社之所以還能林立」這類應該放在更為複雜的殖民地文化、政治情境來思考、辨析的歷史問題。

近來的日治時期漢文學研究，雖然已經比較實事求是，不再有上述這種全面概括的道聽塗說，且對漢文人身份認同的傾斜，有一定的警覺與正視，⁴但或許是受制於個人情感，或因未能對殖民下錯綜複雜的文化政治關係脈絡有更清楚的掌握，在某些研究中，仍難以避免這種政治正確的思考邏輯干擾，其中尤以論斷北台第一大社瀛社及其成員的文學活動、表現時，情形最為嚴重。黃美娥在〈北台第一大詩社——日治時代的瀛社及其活動〉一文中，論及瀛社同志於戰爭期發起、組織「漢詩文研究會」，主張漢詩文的讀音要用國音而不用華音時，她所發出「此種閱讀漢詩文的新方式，對於保存漢學究竟是否有正面的功能與意義，不免令人生疑？」的質疑，⁵其前提就是先驗地認定漢詩社的存在必然有「保存漢學」的民族主義意義，而該文的最後，黃美娥仍沿用這種推論邏輯，總結瀛社在日治時期的表現，她說：

另外，值得吾人深思的是，在戰爭期間，日人禁用漢文創作，當時已成全台詩社龍頭的瀛社能夠繼續活動，自然對保存漢學有重要的象徵意義，貢獻自不可忽視。不過，在頌揚其能延續漢文化於不輟的同時，卻也不能不面對瀛社曾經以漢詩創作「皇民化文學」的矛盾現象，畢竟這也是台灣文學發展史上的事實。⁶

如果瀛社以漢詩創作了皇民化文學，那瀛社的這種活動與創作還有「保存漢

3 聞樵，〈滄蘭吟社〉，《台北文物》4卷4期，頁77。轉引自黃美娥，〈日治時代台灣詩社林立的社會考察〉，《古典台灣：文學史·詩社·作家論》（台北：國立編譯館，2007.07），頁217。

4 較早意識到這個問題的是施懿琳，〈由反抗到傾斜——日治時期彰化文人吳德功身份認同之分析〉，《國立台灣師範大學國文研究所中國學術年刊》18期（1999.03）。

5 黃美娥，〈北台第一大詩社——日治時代的瀛社及其活動〉，《古典台灣：文學史·詩社·作家論》，頁265。

6 同註5，頁273。

學」的民族主義意義嗎？「詩社龍頭的瀛社能夠繼續活動，自然對保存漢學有重要的象徵意義，貢獻自不可忽視」這段話中的「自然」，正是上述那種「不證自明」的推論邏輯的病兆，該文既已指出瀛社在這個階段有主張用國音讀漢字與創作「皇民化文學」等兩種認同傾斜的歷史現象，瀛社在這個歷史階段的活動，根本就不具有保存漢學的意義，所謂的「矛盾現象」，是黃美娥心中將漢學本質化為漢民族主義的想法，與當時的歷史事實不相符合所產生的，黃美娥在本文雖逼視了前人所不願正視的歷史事實，可是，她還是沒有完全從這種本質化的思考邏輯中解放出來。

柳書琴在〈《風月報》中的同文論述：殖民主義附身的悲劇〉一文，關於《風月報》的同文論述，她所謂「殖民地漢文書寫潛藏的反殖民意圖與文化薪傳努力，無庸置疑。即使如《風月報》、《南方》刊載不少時局言論的雜誌，也有不得已的苦衷」⁷的這種同情、理解，也同樣是根據漢文書寫等同於反日、漢文化薪傳這類「無庸置疑」的前提，進而得出的看法。她先是全盤接受前人關於漢文、儒學、儒教就等於反日的成見，說：「日據時期漢文書寫曾與儒學教育、儒教團體、儒教刊物，共同構成一股不可忽視的文化抗爭勢力。李世偉、陳昭瑛等學者均曾指出儒學思想或儒教團體在反抗殖民主義、保存漢文化方面的貢獻。陳昭瑛指出：『儒學的民族思想、歷史思想、文學思想在日據時代的台灣，成為台灣人反抗反抗日本殖民主義的大纛。』1920年代民族運動產生後的台灣儒學，即是顯著的例證。」⁸接著，就以此為前提，將《風月報》當時附和國策，背離這個前提的表現，都歸咎於時局的緊迫，她說：

從內容上來看，《風月報》復刊初期該誌並無政治力介入的跡象，但已與《風月》時期不同，搖擺於風月休閒與報國文章之間。在編輯者的自戒心理下，漢文刊物半被迫、半自發地往漢文化與東亞文化的共通性上演譯……。

7 柳書琴，〈《風月報》中的同文論述：殖民主義附身的悲劇〉，「文學傳媒與文化視界國際學術研討會」（中正大學中文系舉辦，2003.11.8-9），頁14。

8 同註7。

第45號（復刊第一號）刊載的〈風月報中興頌詞〉、〈風月報中興啟事〉，內容呈現「斯文未喪」、「文以載道」與「吾人幸得為大日本帝國臣民」的矛盾組合。⁹

此處所謂「『斯文未喪』、『文以載道』與『吾人幸得為大日本帝國臣民』的矛盾組合」，與上文所論的黃美娥看法相互呼應，上文以「本質化思考」對黃美娥所謂「矛盾現象」的質疑，也頗適用於質疑柳書琴這裡的觀點。

其實，「矛盾組合」這個問題，柳書琴在這篇論文中自己早已經做出解答，在前文她梳理《風月報》為什麼在1937年禁用漢文之後，能得到當局的許可發行時，就指出說：「在侵華戰事全面展開的此刻，對漢文理解階層的控制徵用動員的多重需要，使1920年以來長期固執於日語同化主義框架下，將漢文視為必須消滅、不容兩立的語言敵體的舊思維，已不敷應用。戰場作戰與佔領區統治，可預見必將有華語人才的大量需求……因此，日本必須將在台灣遭遇的漢文問題提升到更廣闊的共榮圈層次內來考量。一言以蔽之，就是將漢文政策從既往的『消滅策』調整成『改造策』。」¹⁰ 如果漢文政策，真如柳書琴所論的，1937年以後已調整成「改造策」，那麼深刻意識到這個問題的嚴重性，並著手進行改造的殖民當局，還會容許「漢文此一深具民族意識的國族符碼」對其戰時體制產生「政治威脅」嗎？另一方面，筆者並不認同所謂漢文的「改造」遲至1937年才開始，如果接受了這樣的歷史判斷，那殖民初期就存在，直到1937年才廢刊，創刊之初就扮演官方傳聲筒角色的《臺灣日日新報》漢文欄、漢文報，不就一點存在感都沒有了？正視這個一直對漢詩文進行改造的媒體的存在，再追蹤一下《風月報》的主導者謝雪漁在《臺灣日日新報》的資歷與言論——他並非創辦《風月報》之後才開始有協力國策的表現與言論——真的有那麼好值得大驚小怪？真的會有什麼「半被迫」的「不得已的苦衷」¹¹嗎？

9 同註7，頁15。

10 同註7，頁13。

11 同註7，頁15。

上文所論兩位研究者對日治時期漢文學研究議題的開展上，貢獻頗大，但之所以一再陷入這種本質化的思考陷阱，正是受制於解嚴後的台灣文學研究過度關注國族認同的傾向所致，所以不管處理什麼議題，最後都回到這個可相關也可以不相關的焦點上，非得確認研究對象國族認同的政治正確性，才肯罷休。其實，很多議題並不是非得回到這個問題點不可，如果真要涉及這個議題，我以為以下幾個歷史問題，是進行日治時期漢文學的國族認同研究時，必要釐清的前提：首先是詩社、詩人在異族殖民下的複雜文化政治的關係位置為何？面對日本的殖民統治，漢文人的反應及其認同立場，絕非鐵板一塊，都站在反抗的位置上，上文所檢討的論述問題，即是假設所有的台灣人都反抗的，在非常時局才不得不妥協，因此才會有她們所謂的「矛盾現象」、「矛盾組合」。故徹底地清理歷史，全盤地掌握被殖民者的認同系譜，對不同集團、個人在這個認同系譜中的相對關係位置有所釐清，我們才能準確定位，避免論證及歷史判斷上的前後矛盾。其次，上文所謂的「漢學」、「漢詩文」、「儒教」、「東洋文化」、「斯文」等概念，作為殖民地文化場域中的一種文化資本，因為各自的現實利益，被不同位置的知識份子所動員、操作，因此，這些概念也應該放在上述所謂的認同系譜中重新定位，漢文人有人認同日本，有人反日，這些概念作為不同主體操作的文化資本，有被用來獲取日本統治者的垂愛，也有被用來標示異民族之間文化差異界限，作為反殖民抗爭的資源。以上都是涉及認同的探討，必先釐清的歷史基礎，掌握清楚這些複雜的歷史關係脈絡，我們才能準確掌握、判斷漢文人的認同位置。

本文篇幅有限，並不能完全承擔全面清理與繪製此認同系譜的工作，筆者只想就漢詩文、漢學、儒教這些表面看來可以標示民族間的差異界限，同時卻也被殖民者與被殖民者用來媾合「同文」關係的概念，進行概念史的初步梳理，尤其要針對這些概念被過度簡單定位為漢民族主義立場的思考邏輯，釐清這些概念在殖民地的「同文」關係中，是如何被認同殖民政權的漢文人所動員、操作，是如何藉由與日本本土孔子教、斯文會等保守勢力的掛勾，以維護他們作為被統治者中的統治者的地位與利益；其次，由於柳書琴

將漢文學表現出「幸得為大日本帝國臣民」¹²意識的轉向時間點，定在戰爭期，因此本文除了釐清原本是文化差異性的漢學，在殖民地也同時被定位為日本同一性的矛盾性格外，也想進一步澄清漢文人在殖民初期就已透過漢詩文寫作「皇民文學」、「國策文學」的歷史事實。為了讓討論能更集中，本文最後則將以1920年代以後漢文文壇及瀛社的領導人之一的魏清德，作為具體例子，探討他頗具有代表性的日本漢學觀及漢詩的國民性書寫，以逐次解決上文所提出的問題。

二、收編漢文人的同化力量——同文關係中的漢學

關於漢詩文、漢學、儒教在日治時代的定位，先行研究大多從「傳承中國文化」、「親近我固有文化」、「保存漢文」、「對抗日本文化同化」等民族主義的角度加以解釋。李世偉在《日據時代台灣儒教結社與活動》一書探討學藝型儒教的結社活動時，雖將日本當局的籠絡政策及提供漢文人作為發表、交流園地的近代媒體如《臺灣新報》、《臺灣日日新報》的漢文欄、漢文報，視為當詩社林立、社會文學化的主因，但也和其他的漢文學研究者一樣，將這個因素孤立化討論，並沒有進一步去探討，在頒紳章、饗老典、舉辦「揚文會」、酬酢唱和……等具體的籠絡活動之外，日本的統治意識及近代媒體形構共同體的作用，是如何藉由這些活動影響台灣知識份子對日本政權的認同。因此，在討論詩社林立的現象及效用時，關於詩社的儒教特質，他片面強調的還是「繼承傳統的精神」、「漢學的保存」等民族主義精神，歸結日治時期詩社與漢學、儒教的緊密關係時，他說：

因此提倡儒學與弘揚儒教為並行不二之文化事業，而漢詩本身便是漢學之大宗，故詩社堪稱為儒教之陣營。從這個意義來看，日據時期的詩社具有強烈儒教特質的當屬「維繫漢文」類型者，如櫟社、漪蘭吟社、劍樓吟社、聚奎吟社等，他們唯恐在日本強力的文化同化政策下，漢文生機為之斷絕、儒教之家業為之廢弛，遂挺身而出共結詩

12 同註7，頁15。

社，藉詩教來傳承中華文化，甚至定期舉行祭孔大典，以凸顯其儒教色彩。其他遊藝型等的詩社雖未必有此自覺，但就保存漢文形式本身，便具有隱形的對抗日本文化同化的意義，許多有心的台灣子弟便是透過詩社得以親近我固有之文化……。¹³

漢學、儒教及漢詩社在殖民地的存在，確實是有著李世偉所指出的「維繫漢文」之類型，而對於其他類型的詩社他也有「未必有此自覺」的警覺，不過最後還是依據「就保存漢文形式本身，便具有隱形的對抗日本文化同化的意義」如此抽象化的推論邏輯，判定了他們的民族主義立場。

漢字、漢文這樣的表達媒介，雖源自中國、漢人，並不本質地就具有漢文化民族主義的意義，「同文」既是這個時期殖民者與被殖民者共享的歷史關鍵詞，不正指出統治者也使用漢字、也創作漢詩文這個脈絡的存在嗎？在定位漢字、漢文的文化政治意義時，怎能對這個脈絡視而不見呢？漢詩文既然被日本殖民者用來作為與漢文人唱和、交流的橋樑，它當然也可以成為日本統治思想影響台灣漢文人認同的機制，面對日本統治者也同時使用的漢字，同時也在創作的漢詩文，也在信奉的儒教，能那麼純粹地就將之等同於中華文化的傳承嗎？在探討大正民主時期這個新思想、新文化大舉湧進台灣，同時也是儒教運動在台灣的高峰期的歷史現象時，李世偉還是循著同樣的抽象邏輯，解釋這種具體歷史現象的產生說：「這些如狂風暴雨般的新思想、新文化看在儒教人士的眼中，無疑是一莫大的衝擊，更對他們所傳承的儒家文化抱有高度的文化危機感，遂逼使他們發起儒教運動，以阻擋歐風美雨的攻勢。」¹⁴ 只從漢文人面對西方新思想、新文化強勢入侵的文化危機感，並不能完全解釋大正民主時期台灣儒教運動之所以興起之因，參照同一階段日本本土也開始發動的孔子教運動的歷史，我們才能比較全面地在漢「文化危機感」之外，看到文化運動與殖民權力、文化霸權之間牽扯不清的複雜關係。

13 李世偉，《日據時代台灣儒教結社與活動》（台北：文津出版社，1999.06），頁44。

14 同註13，頁69。

陳瑋芬在《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》一書的第六章〈服部宇之吉的「孔子教」論〉，對同一歷史條件底下日本儒教的反應，進行了如下的描述，她說：「這一類強調民主、自由的言論顯然對保皇衛國思想構成威脅，因此上述的各儒教團體在1919年進一步合併為『斯文會』，尋求團結合作。」¹⁵ 1919年成立的「斯文會」是由明治末期成立的「孔子祭典會」（1906-1919）、「孔教教會」（1908-1920）、「東亞學術研究會」（1909-1918）等提倡祭孔的團體合併而成的，而這些團體其實是由1880年（明治13年）成立的「斯文學會」衍化而成。明治時期前十年的文化政策與主流思潮一味地尊洋貶儒，日本漢學界一直有很強烈的生存危機感，明治十年代的自由民權運動，則促使文部省將教育方針由開化主義轉為儒教主義，不久又頒佈儒教色彩濃厚的《教育敕語》，捉住這樣有利於儒教發展的時機，幕末碩果僅存的漢學者及其弟子因此成立「斯文學會」，證明儒學在日本社會的意義，許多發表在《斯文學會雜誌》中的論文，「目的都在反駁漢學無用論，批判西學，為本身的正當性辯護」，此外「也可見到不少用國粹主義的觀點來擁護國體的文章。」¹⁶ 1887年前後森有禮擔任文相，改變了文部省的教育政策，西化風潮再起，「斯文學會」也步向衰微，明治末期取而代之的這些儒教團體繼承了「斯文學會」的基本立場，對於這種「保皇衛國」精神，陳瑋芬的研究指出：

當時的孔教論關心的焦點集中於將孔子的忠孝之教轉換為人民對國家、天皇的忠誠。自發佈《大日本帝國憲法》、《教育敕語》以來，隨處可見關於「忠君愛國」的倫理、「國體」本義、臣民義務的討論，這一類概念已經理所當然地被認定為日本國民必備的常識。凡是批判此正統價值或與之相抵觸、敵對者，或者被貶為異端，或者被冠

15 陳瑋芬，〈第六章·服部宇之吉的「孔子教」論〉，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》（中國上海：華東師範大學出版社，2008.01），頁165。

16 陳瑋芬，〈附錄一·近代日本漢學的庶民性特徵〉，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，頁201、202。

以非國民、不敬之徒……。¹⁷

因此「孔子祭典會」、「孔子教會」、「東亞學術研究會」等這些由東大出身的保守漢學者所主導的儒教研究團體，是「一方面依附於國家至上主義，一方面也以天皇為首的家族國家觀提供理論依據，順利取得主流地位。」¹⁸ 進入大正時期，由這些團體合併而成的「斯文會」，「以『振興吾國道德傳統』自任，尊皇色彩濃烈，活動具高度政治作用，與政策互動頻繁。」¹⁹ 該會成立後，一直活動到二次大戰結束，該會清楚表明對《教育敕語》的支持，他們的儒教研究在天皇制政治的羽翼之下受到保障，在日本漢學界因而佔有主導地位。

在東洋和西洋、西化與國粹的對立框架中，日本近代漢學者為突破漢學的生存困境，發展出「日本式孔子教」及「日本式孔祭」以為因應，梳理這段歷史之後，陳瑋芬在〈近代日本漢學的庶民特性〉一文中對日本漢學特質的整理、歸納，非常有助於我們參照並掌握特定立場的台灣漢學，其「尊皇色彩濃烈，活動具高度政治作用，與政策互動頻繁」的根本性格，她說：

「斯文學會」面對維新後的西化政策，20世紀初高漲的漢學無用論、廢漢學論，他們試圖證明漢學可以與日本道德及語言融合，漢學內容可以適度調整，符合社會所需。主動配合家族性國家觀、國民道德鼓吹運動的推行，宣傳日本的「綜合家族制度」將「孝」與「忠」作了完美的結合，忠孝一致。²⁰

二〇年代的台灣新文化運動、議會請願運動之受日本大正民主思潮的影響，已經是研究史上的定見，與「斯文會」有共通的生存危機感的台灣儒教人士及其所推動的儒教運動，難道就沒有受到這些日本儒學團體及其主張的影響，與之相呼應嗎？

17 同註15，頁164。

18 同註15，頁164。

19 同註15，頁165。

20 同註16，頁215。

日本漢學者所提出的東洋和西洋、西化與國粹二元對立的思考框架，如何提供台灣漢文人在殖民體制中安頓自己的政治、文化位置，筆者在博士論文〈殖民進步主義與日據時代台灣文學的文化抗爭〉²¹第二章已經有所闡述，李世偉前文對1920年代台灣儒教運動之所以興起，所做出的「逼使他們發起儒教運動，以阻擋歐風美雨的攻勢」的歷史解釋，以及他引〈孔教宣講團之責任〉一文中所謂「非孝之論。共產之言。自由戀愛之談。異說朋興。蠱惑童穉。人心警亂。失其指歸。苟非以孔子大中至正之道道之。示以孝悌忠信。申之以禮義廉恥。則東洋純美之風。將為崇拜西洋者所壞矣。」²²的說法，不都是在這個東洋和西洋、西化與國粹二元對立思考框架中提出的嗎？對殖民地台灣的漢文、儒學的維繫威脅最大的，不正是殖民統治者的日本同化主義？怎麼能夠只將對抗的焦點集中在西洋、新文化的強勢入侵呢？1920年代興起的台灣儒教運動與日本「斯文會」之間的歷史關係為何，雖然需要再做歷史關係脈絡上的進一步清理，不過兩者間思考框架的高度一致，以及對日本同化主義不置一詞的論調，則是太過直接就將台灣的儒教運動連結到對中國文化的認同的論者，所必須要正視、面對的問題。

三、同化於日本漢學的漢學論

漢文這個日本殖民者用以收編台灣漢文人的「同一性」，相對於日語來說，卻又是一種他們同化台灣時所要排除的「異質性」，不過這種尷尬是統治者的問題，漢文這個同一性的存在，是接受殖民體制的漢文人在殖民地的文化場域中，進行權力爭奪以及確立其內部統治者地位的重要文化資本。早在1899年，瀛社的李逸濤在〈扶翊漢學〉一文中，已經言必恭稱「我日」了，並懂得突出漢文有助於帝國擴張的政治功能，為像他這樣的漢文人在殖民地台灣，設定出最有利的位置，他說：「余奮袂以起曰，果爾則漢文之講，愈不可須臾緩也，亞東之同文數國清與朝鮮危殆矣，非我日實無以勝

21 游勝冠，〈殖民進步主義與日據時代台灣文學的文化抗爭〉（新竹：清華大學中國文學系博士論文，2000）。

22 〈孔教宣講團之責任〉，《臺灣日日新報》996號，1925.12.13。

其任，漢文之興，我日固日當益進……。」²³ 這種將漢文的發展與日本帝國在同文的東亞之壯大、擴張掛勾在一起的思考邏輯，可說主導了《臺灣日日新報》上正當化漢文之當代存在價值的各類論述，由此可以看到，相關論述一貫地突出的是漢文有用於殖民當局的工具性，而不是它標示差異的民族文化意涵。

梯雲樓主藉著台南市成立漢學會的機會大發議論，強調的也是漢文的工具性、實用性，在1900年發表的〈論漢學會〉一文中，他描述台灣商人國語纔語應對，「於維巧之學術雖有志以參稽而蝌蚪奇文恆苦不能遽曉」的知識困境，由此，他主張應該讓漢文成為台人吸收新知的工具，他說：「惟漢學為舊時素習，資之以遠紹旁搜，斯由溫故知新，足冀漸通時務」。不過，重點在下面，他接著說：

況乎 帝國治綱雖已改從新法 而於漢學一道猶保重而尊崇之 試觀東來名士 擅專門之著作者 不乏傑出之英 聖教昌明可想 於今為烈 吾人夙操是業 幸逢盛世右文 則聞斯會欲興 誰不當共樂贊成 挽將墜之遺緒乎²⁴

從上引文，除了可以看到作者肯定漢學的當代意義，不願像他這樣的漢文人及其文化資本被時代所淘汰的想法外，在「挽將墜之遺緒」的說法中，看來是具有上文論及的研究者所指出的「維繫漢文於不墜」思考，不過這個脈絡的「挽將墜之遺緒」，可不是針對日本的同化主義而發，在「帝國治綱雖已改從新法，而於漢學一道猶保重而尊崇之」的字裡行間中，透露出的反而是漢文人將漢學的命運與日本漢學掛勾起來，挾日本漢學以自保的意圖。

日本漢學在殖民統治初期，就透過《漢譯教育敕語》的訂定與恭讀儀式，對台灣的漢文人發生影響。1897年2月乃木總督以「台灣總督府訓令第15號」通令《漢譯教育敕語》成為各學校（包括書房）若要以譯文來恭讀、貫徹的依據；1899年更在總督府學務部長伊澤修二的主導下，敦促日文《敕

23 李逸濤，〈扶翊漢學〉，《臺灣日日新報》312號，1899.05.19。

24 梯雲樓主，〈論漢學會〉，《臺灣日日新報》529號，1900.02.08。

論修身經詳解》的作者末松謙澄，將其日文著作改寫成漢文版的《教育敕諭述義》，頒發各書房、義塾。《教育敕諭述義》是利用「孔孟主義」修改《敕諭修身經詳解》而成的，這種作法，實踐了伊澤所倡的「同文主義」、「混合融合」的政策，與其在公學校的「讀書」課程利用儒學經典作為德教的一部份，以「養成國民性格」的作法相互呼應。伊澤「不僅不排斥傳統儒學，並且以儒學經典納入於『普通教育』，透過儒學經典來教授『德教』，企圖「養成『國民性格』」。換言之，儒學經典成為擴充『斯道＝天皇國家意識形態』之主要媒體。」²⁵《漢譯教育敕語》與《教育敕諭述義》的流傳，在殖民初期提供了台灣漢學接合日本漢學的点，很多相關論述中都可看到論者引用敕語來證明漢學的不可廢。

西來庵事件發生後，殖民政權為重建台灣傳統社會秩序，積極透過孔教來與台人重建「雍熙之和」。1917年彰化的孔教團體「崇文社」應運而創立，崇文社定期於春秋兩季舉行孔子祭典，除了提供殖民政權交好地方人士的機會外，於1917年10月舉行的「倉沮二聖祭典」的進行模式，還依照日本行之多年的「敕語儀式」進行，川路祥代分析說：「殖民地臺灣之『孔教儀式』，其儀式形態與日本本國1892年以來不斷重演的『敕語儀式』相同。由此可知，殖民地政權為了重建『西來庵事件』後台灣傳統社會秩序，重新『考量風俗習慣之差異』而演變出來基於儒學傳統的『敕語儀式』。」²⁶川路這裡所謂的儒學，指的應該是台灣漢學，所以有殖民統治者的「敕語儀式」遷就台灣儒學的意味，可是前文所謂「殖民地的『孔教儀式』，其儀式形態與日本本國1892年以來不斷重演的『敕語儀式』相同」的說法，指的應該是崇文社進行的祭典雖名為「孔教儀式」，實質進行的卻是日本的「敕語儀式」，這種「讀取教育敕語的儀式」是祭孔儀式的異化，由此來看，這應該是台灣孔教被進一步日本化了才是，台灣儒學之被收編於日本儒學之下，從「崇文社」各種相關的徵文課題及論文的內容，也可看出端倪。

25 川路祥代，〈殖民地台灣文化統合與台灣傳統儒學社會〉（台南：成功大學中國文學系博士論文，2001）。本文對伊澤漢文教育政策的討論，歸納自本書第五章第一節，頁136。

26 同註25，頁199。

以1918年10月崇文社課題徵文〈維持漢學策〉²⁷的入選文章來看，論者字裡行間的所謂「漢學」，已完全沒有「台灣」的位置。第一名的許子文，在論文的前半段論列了十點漢學不可廢的理由，由其前三點來看，台灣漢學已被日本漢學完全消滅、取代。許子文一開始就取消了漢學與中國、漢人的文化聯繫關係，在東洋、西洋的對立關係中立論「非特漢人之學」的「我國」漢學，是東洋文明的基礎的重要性，他說：

顧學有東洋與西洋之別。東洋之開花。遠在西洋千有餘年之前。則西洋之學。實胚胎於我東洋。會通而善用之也。夫以儒教之中庸。發端於支那。佛經之奧妙。輝炳於印度。神學之宏深。淳溥於我國。而要之此三教。總為漢學之始基。則謂漢學非特漢人之學。直東洋之學。直我黃色人種之天柱地維。所賴以尊所賴以立者也。²⁸

其次，許子文認為漢學雖源自「支那」，是外來的，但在日本去糟粕、存精華之後，已純化為日本性的一部份，他甚至將漢學等同於武士道、大和魂等日本精神，他論說：

我國自朝鮮傳導漢學而後。列聖相承。繼往開來。上以是行。下以是效。棄其糟粕。得其精華。浸潤於千有餘歲。不知不覺之間。遂養成一武士道大和魂之善風。²⁹

第三個漢學不該廢的理由，則呼應殖民當局向來想透過漢學養成台灣人忠君愛國國民性的政策，在明治維新後日本面臨「自由平等，戀愛共和，利己樂天諸種學說，盛行於世，幾欲破我東洋固有之道德」的文化危機中，闡述「先帝」所以頒發「語語由漢學而出」的《教育敕語》的用心，許子文說：

先帝御極之初。內憂未泯。外患迭起。其勢岌岌不可終日。於是勵精圖治。作五誓文。誕告於眾。一時縉紳俊秀。農工商賈。群思趨向新

27 1919年1月1日，林獻堂、林幼春、傅錫祺等櫟社社員所發行《臺灣文藝叢誌》，第一號也刊登了21篇的徵文〈孔教論〉，立論的立場頗不相同，頗有與「崇文社」的相關徵文及其論點分庭抗禮的意味。

28 許子文，〈維持漢學策〉，《臺灣日日新報》6591號，1918.10.26。

29 同註28。

學。遂相率輸入西洋之化。凡自由平等。戀愛共和。利己樂天諸種學說。盛行於世。幾欲破我東洋固有之道德。先帝懼焉。思為防微杜漸之計。爰於明治二十三年十月卅日。發一教育勅語。煌煌大文。燦耀於星辰日月。貫通乎中外古今。至哉聖言。語語根諸倫紀綱常。即語語由漢學而出。反覆丁寧示人之意。至深切矣。³⁰

確認漢學與教育勅語的同質性後，緊接著就是藉「教育勅語」的政治權威鞏固漢學在殖民地社會的文化霸權地位，他說：

嗟我新附之民。同此載高履厚。孰不懷忠君愛國之誠。乃屏棄漢學而不講。是不從勅語也。廢漢學猶可言也。不奉勅語。其罪彌天矣。惡在其為民也。³¹

從崇文社祭典採日式的「勅語儀式」、徵文中選取的對象盡是已接受帝國臣民身份的論者、言論內容不僅將漢學定位為日本國粹，也與日本漢學的觀點互相呼應……等種種現象來看，在日本漢學家藉「斯文會」在大正民主時期的重新集結、行動後，緊接著這個歷史點而興起的所謂「台灣儒學運動」，將如何被日本漢學的陰影所籠罩，可想而知。

另一方面，日本儒學對台灣儒學的侵蝕，也可由媒體上直接引介日本漢學的主張、思想看到蛛絲馬跡。1918（大正7年）年11月16日發表在《臺灣日日新報》的〈將來之儒學〉一文，是翻譯自東京報紙上的一篇專論，譯者的按語說：「是雖論朝鮮之儒學。實足與論臺灣漢學者相發明也」。該文一方面以中國國民思想的低劣，排除這個起源國在儒學文化圈的中心地位，一方面則突出日本國民性的優越，論證日本已取而代之成為儒學中心的地位，該文論說：

儒學勢力甚大。有非其他學問思想所能壓倒。幸而日本國民。能對外來文化咀嚼而消化之。擇其利弊以為去取。極自由自在。惟利用儒

30 同註28。

31 同註28。

學。以助長自己之文明。而支那及朝鮮則不然。無咀嚼消化之力。一味生吞活剝。自墜于漆桶中。受其利者反少。³²

在梯雲樓主所謂「帝國治綱雖已改從新法，而於漢學一道猶保重而尊崇之」的說法中，是有藉日本漢學的存在來保障台灣漢學持續發展的用意，不過台灣漢學與日本漢學的相對關係還是很清楚，甚至還因為台灣漢學是源起國所遺留下來的「舊時素習」，台灣人不必要自慚形穢地面對日本漢學。然而被譯介過來的這篇專論，則充分展現了服部宇之助以日本為中心的「孔教論」³³論調，1922年7月2日《臺灣日日新報》的「叢錄」報導了日本設立「斯文會」的消息，並全文登載了「斯文會」成立的趣意書；³⁴10月29日「斯文會」在東京湯島聖堂舉行孔聖追遠紀念會，總督府派了李種玉、謝汝銓、許廷光等三位儒者代表參與；或許因為1922年7月2日的譯文不夠精確，1922年11月1日，在前兩日報導過孔聖追遠紀念會的活動後，又將「斯文會」的趣意書重新翻譯登出。以上這類帝國漢學論述之引介對台灣的儒學論述如何產生影響，³⁵由此可見一斑，其中最為明顯的，不僅是漢文人不能再以「源起國」漢學自詡自重，還必須與辜負了孔教的中國進行切割，如此一來，這樣的漢學到底變成了什麼？還可以稱為台灣漢學嗎？

魏清德1935年到東京親自參與「斯文會」主辦的國際儒道大會，回台後在《漢文臺灣日日新報》連載的〈東遊紀略〉中所闡述的漢學，將台灣的漢學之於日本漢學的從屬性，做了最清楚的展現。1935（昭和10年4月）年4月，斯文會在東京湯島聖堂召開「國際儒道大會」，並舉行祭孔大典，斯文會邀請了中華民國、滿州帝國、朝鮮、台灣等地的代表參與盛會，台灣大學的今村文政、新竹的鄭養齋及瀛社副社長魏清德代表台灣出席，魏清德回台後，自5月31日起，在《臺灣日日新報》連載了〈東遊紀略〉10篇，詳細記

32 〈將來之儒學〉，《臺灣日日新報》6612號，1918.11.16。

33 見陳瑋芬〈服部宇之吉的「孔子教」論〉一文的相關分析。

34 〈提倡設斯文會〉，《臺灣日日新報》7936號，1922.07.02。

35 其間最長篇累牘的是《臺灣日日新報》，1922年4月5日開始全文照登，連載近兩個月的議會提案：〈漢學振興建議案〉的發言記錄，很全面地將日本儒學的主要思想呈現出來。

錄這趟朝聖之旅。台灣代表的這趟湯島朝聖之行，充滿台灣漢學向日本漢學臣服之意味，因此，在第六〈漢學決非迂濶〉、第七〈漢學重興氣運〉這兩篇申論漢學重要性的文章中，字裡行間根本看不到論者的「台灣」位置。既接受自己作為日本臣民的身份，也將漢學定位為日本性之一，他所謂的「漢學」與日本漢學的利害關係位置，可說已經完全協調一致，因此，魏清德對漢學發展的論述，只不過是將日本漢學的史觀與觀點照搬一次而已。

所以，在他的論述中「墨船西來」的明治維新「矯角殺牛排斥漢學，為無用長物者」，是「漢學從而寢廢」的最根本原因，斯文會的漢學論述中排除中國作為漢學中心地位，如「八比取士」誤用漢學的例證，也被沿用來證明使中國「國土日削」的不是漢學，而是中國的誤用漢學，魏清德申論說：

聞嘗論漢學為學。非能使國土日削。民族委頓不振。中國負漢學。非漢學負中國也。所以者何。中國之人。咎在於不習漢學。及誤用漢學。舉環而國於地球之國民。其不就學率之多。孰如中國。漢學重在格物。孔子為聖之時。孔子之教明德新民。何嘗教人守舊。何嘗教為政者。以八比時文愚民取士。使優於八比。不通世情之士。出為民牧。或立於廟堂之上。尚論治平。於曾文正公所謂實事求是之四字何關？莫怪政治上之永久不上軌道。地方土豪劣紳。及逞而走險之途。視在官者。有如書駮。殺人越貨。或嘯聚為盜。戕官屠邑。而莫之能禁。良由所學非所用也。³⁶

辨明了中國之衰敗並非漢學迂闊所造成的，接著就是以能善用漢學的日本如日中天的國勢，來印證漢學的當代價值及日本已成為漢學中心的地位，所以他論說：「日本國反是，歷代為政者，依儒教之精神，以鼓舞士氣，又無八比取士，所學非所用之弊，明德新民以取採科學長處，所志在於止於至善，治國平天下，不僅以風雲月露，吟風嘲月為能事也。」漢學本非迂濶，善用漢學的日本之成為東亞強權成了最好的證明，那麼，如何實踐漢學才算善用呢？斯文會「主動配合家族性國家觀、國民道德鼓吹運動的推行」，「將

36 潤（魏清德），〈東遊紀略 其六漢學決非迂濶〉，《臺灣日日新報》12637號，1935.06.06。

『孝』與『忠』」作了完美的結合，忠孝一致」的觀點，³⁷就在魏清德的論述中得到了複製，他自漢學有助於殖民者統治的角度論說：

漢學之精神。即君々臣々父々子々。仁義忠信廉節有勇。若徒尚清詞麗句。罔肯實事求是。是亦迂濶不善用也。

這是一種將漢學解釋為一種統治術，以爭取漢學作為帝國文化霸權的論調，因此，在第七篇〈漢學重興氣運〉的一開始，針對此次大會可以看到的「東京漢學，有重興氣運」的現象，指出其最根本的原因是：「當非常時局，欲藉漢學，以益發揮皇國精神，匡正異端思想，提高國民道德」。³⁸

這樣的儒學可以匡正什麼異端思想呢？從魏清德以下的論說，可以看到斯文會將日本漢學架構在「西洋／東洋、西化／國粹」二元對立關係中思考出路的國粹主義論述，他說：

有論我國有固有道德。固有文化。自儒教傳入。醇化一體。益見光彩陸離。垂世道人心指導教理。明治維新之鴻模。賴以翼贊。降而致今日昌隆國運。有論今之學校。類多養成外國式人才。莫怪漢學益受其擯斥不顧。迨夫馬克斯黎仁³⁹輩諸學說勃興。思想動搖。憂國之士。始翻然有悟。及今國粹保存之提唱。尚屬非晚。我日本既基於正義之自信。勇敢脫退聯盟則我國之文化學說。寧容再追隨耶。勿論漢學復興歐美科學。及制度長處。亦不可不採。但不可如從來醉歐論者。一味盲從。不暇採擇。以上漢學重興氣運。雖則萌芽。然當依何法表現。采精華去糟粕。浩瀚之漢籍。豈能盡讀。有關於明德親民。止於至善。修身齊家。治國平天下之學斯可也。⁴⁰

魏清德上文最後所歸納「浩瀚之漢籍，豈能盡讀，有關於明德親民，止於至善，修身齊家，治國平天下之學斯可也」的漢學精髓，就是前文所論述的斯

37 陳瑋芬，〈附錄一·近代日本漢學的庶民性特徵〉，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，頁215。

38 潤（魏清德），〈東遊紀略 其七漢學重興氣運〉，《臺灣日日新報》12638號，1935.06.07。

39 今譯為列寧。

40 同註38

文會「將孔子的忠孝之教轉換為人民對國家、天皇的忠誠」作法的複製。

像李世偉那樣，在「西洋／東洋、西化／國粹」這個二元對立的關係框架中去論斷漢學保存儒家文化的正面意義的研究者，⁴¹其實不在少數，如果參照上文所清理的脈絡中儒學在日本、在殖民地台灣的文化政治位置，還能那麼單純地將台灣儒學於1920年代的興起，視為一種反撥西化的漢文化民族主義嗎？在上文梳理過漢學為統治者服務的發展脈絡之後，即使是堅持台灣漢學的其他漢文人，他們也許不像魏清德這樣清楚表態認同日本，但其中也存在將對立、批判的矛頭指向質疑殖民統治合法性的新文化、新思潮，對殖民統治的不義、日本同化主義對漢文生存的威脅卻不置一詞的論調，這類大方地與日本漢學共享「西洋／東洋、西化／國粹」二元對立意識形態的所謂「台灣漢學」，能不與殖民統治發生一定的共謀關係嗎？

本記略最後，魏清德從漢文有助於南進的理路，論證漢文人才培養的必要，則與其瀛社前輩李逸濤早在1899年提出的論調前後呼應，更進一步證明了漢學有助於日本帝國擴張的工具性意義，從殖民初期就已受到注意，一直以來就是這個脈絡的漢學保存論的主要論調，魏清德說：

臺灣輓近人口驟增。有論再三十年後且度越千萬人以上。南華南洋之發展策及移民。是其必要。若然則漢文力。須豫為涵養。目下學校畢業生。有志於滿洲國者。恆以不解漢文及語言故見黜。若臺灣此後之漢文種子滅絕。則是自絕海外發展之途。此後人口彌增。島內同胞競爭。彌演劇烈慘劇。不難豫為想像者也。⁴²

回到序論所提出「斯文未喪」、「文以載道」的問題，曾任《臺灣日日新報》漢文部主編的謝雪漁所主導的《風月報》，其政治位置與《臺灣日日新報》顯然是一致的，那麼，由這個位置所要維繫的「斯文」，是斯文會所定義的日本漢學這個「斯文」、還是台灣漢學？由這個位置所要載的「道」，

41 這裡指的是前引文：「這些如狂風暴雨般的新思想、新文化看在儒教人士的眼中，無疑是一莫大的衝擊，更對他們所傳承的儒家文化抱有高度的文化危機感，遂逼使他們發起儒教運動，以阻擋歐風美雨的攻勢。」，李世偉，《日據時代台灣儒教結社與活動》，頁44。

42 潤（魏清德），〈東遊紀略 其十三週間之回顧〉，《臺灣日日新報》12650號，1935.06.19。

是皇民之道？還是帶有民族主義色彩的儒家之道？不是應該參照這個漢學的發展脈絡再行論斷嗎？

四、台灣漢文人的國民性書寫

既然從殖民統治初期，漢學即被特定立場的漢文人認為有助於日本統治，甚至在進入1920年的所謂儒教運動大興的歷史階段，就已逐漸被納入日本漢學的體系之中，殖民地漢文人與殖民統治的互動關係，就不純粹只是與日人酬唱這麼簡單的交際往來而已，而是存在著殖民者提供這種管道的可能性，漢文人也積極利用過漢學各方面的功能與作用，嵌入殖民體制，以爭取自己在殖民地最有利的政治位置。陳培豐在〈日治時期的漢詩文、國民性與皇民文學——在流通與切斷過程中走向純正歸一〉一文中指出，由於台灣漢文與日本漢文「同文不同調」，在日本文化本質主義的作祟下，台灣教育界經過1900年關於漢文科存廢問題的爭論，在1904年3月公布的新公學校規則，因為其規則：「公學校教授本島人子弟國語施予德育，依此培養其國民性格」、「漢文是指普通的漢文，以可以理解漢文，培養處理日常事物的能力為要旨」，非訓讀的台灣漢文，因此可以說在意識形態上被剝奪了培養台灣人國民性格的功能，他說：「以這幾次的論爭為起點，統治者官方所制定的漢詩文之意識形態地位便幾乎定型，相對『國語』以及和歌俳句被認為是涵養日本國民性的唯一管道；漢字漢詩文則增強了『他者性』的色彩」。⁴³

陳文的論證極為確實，殖民教育的政策面的確也進行這樣的調整，不過，也因為這是教育政策，是就殖民教育施行的技術面進行規定，是否能上綱為殖民地全面性貫徹的文化政策則值得商榷。1918年9月2日之後，《臺灣日日新報》陸續刊出新竹周維金的長篇大論〈涵養國民性論說〉，本文刊登前後，周維金招募了以國民性為題的詩鐘五百多聯，由瀛社的正、副社長謝雪漁、魏潤庵任詞宗，汰選優秀作品於周文之後登出，在這種運作過程，可以看到漢文人積極爭取漢詩文作為表現國民性工具的地位。周維金該文，前

43 以上引文見陳培豐，〈日治時期的漢詩文、國民性與皇民文學——在流通與切斷過程中走向純正歸一〉，《跨領域的台灣文學研究學術研討會論文集》（台南：國家台灣文學館，2006.03）。

半部一一討論了英國、法國……等先進國家的優良國民性之後，就提出因為台灣人與日本人同文同種，缺乏國民性的台灣人，可用日本國民性加以同化的論調，他說：

本島孤懸海外。幅員不過千里。土壤膏腴。洪荒開後垂三百餘年。所有習慣風俗。皆從支那南方所遺傳而來。至自馬關條約歸帝國版圖以來。文明輸入。民智發達。獨國民性缺其修養。或有論曰。吾同胞難以同化。其言甚謬。獨不思乃是同文同種。與支那自古以來。皆有交通親密……人種不同。宜用殖民政策。而不用同化。吾同胞乃是同文同種。文明之程度有差多少之階級而已。何難同化。非與未開之野蠻可比。⁴⁴

「然欲同化者，必須養其實力，自尊自重，破除其惡習，程度已達，何難同化乎」，⁴⁵因此周維金羅列了各種日本國民性，作為台灣人「養其實力」的目標，其中「忠誠」條中「夫忠誠者，凡世界各國皆有主宰者，為國民對此主宰者，應該盡其忠誠之義務，是不可忘也。愛其國，尊其君，此即為之忠君愛國，如同尊其親愛護其家，此即出自自然之情也。」的說法，⁴⁶最能道出這種台灣人應該養成的日本國民性的性質，而以下左右詞宗所選的詩鐘，也很能充分表現這批漢文人所欲表達的同化之誠：

左八望 藜

蓬島朱櫻蒸曉日，葦原青草暢春風。

左十一望 藜

豐原秀茁青人草，吉野靈鍾武士花。⁴⁷

左十七陳金波

篤信從風滋煎藥，積誠向日抒心葵。

44 周維金，〈涵養國民性之論說〉，《臺灣日日新報》6564號，1918.09.29。

45 周維金，〈涵養國民性之論說〉，《臺灣日日新報》6566號，1918.10.01。

46 周維金，〈涵養國民性之論說〉，《臺灣日日新報》6556號，1918.09.21。

47 以上兩聯，皆刊於《臺灣日日新報》6627號，1918.12.01。

左十八効響生

文人品格富山雪，武士精神玄海潮。⁴⁸

1921年10月全島詩人聯吟大會的翌日，當時的總督田健次郎設宴招待與會的全島詩人，並親自與之唱和，10月27日《臺灣日日新報》上的專欄「詹炎錄」以〈詩人之天職與社會〉為題，記錄了此次盛宴的舉行，文中以詩人的天職在裨益教化責求台灣詩人說：「夫詩之有裨益教化。古今中外言之者眾矣。……古詩三百篇。無一不描寫當時各種社會之狀態者。後之人讀之。可藉以知人而論世矣。然則歷代詩人。如李杜白韓。蘇陸元高諸子。雖其光芒萬丈。而要亦皆有關係家國。斯能為當時後世。所景仰無已矣。」⁴⁹確立了詩要於教化有所裨益的價值立場之後，主筆者闡述田總督所以厚遇詩人的美意時所做的發言，其實就是在責求漢詩人應該以漢詩養成台灣人的日本國民性，該文說：

夫春畝公之厚遇詩人。其意不外教國人。本詩學。以陶冶其性情。而大其作用。為忠良之臣民。使中興之景運。乘之久遠耳。今閣下之為此舉。豈有他哉……⁵⁰

本文所以做出「本詩學。以陶冶其性情。而大其作本文用。為忠良之臣民」的責求，當然就是賦予了漢詩文可以養成國民性的功能與任務，由此，多少可以看出上文回應陳培豐論文時所指出的，漢文不再被賦予承載國民性的功能的教育政策，只在殖民教育領域中起作用，並未形成全面性的文化政策的事實。

1937年1月殖民當局廢除漢文科，12月廢止漢文欄之後，漢文或許因為會「喚起支那人意識」、妨礙「國民精神的涵養」，因此明確並全面地在政策面被剝奪了承擔涵養國民性的意義，不過，對被殖民的台灣漢文人來說，為了確保漢文這個文化資本的價值，可以說從來沒有因殖民者的態度，而改變「本詩

48 以上兩聯，皆刊於《臺灣日日新報》6630號，1918.12.04。

49 「詹炎錄」，〈詩人之天職與社會〉，《臺灣日日新報》，1921.10.27。

50 同註49。

學，以陶冶其性情，而大其作用，為忠良之臣民，使中興之景運，乘之久遠耳」的初衷。1915年7月於「大正協會例會」發表演講，魏清德因為「漢詩數千年作者不少，可惜無國民性表見之詩」，而主張「此後所宜改良者，為排去陳腐，應時勢之要求，詩之本領，不獨為精神界之慰安，將以高尚國民之品性，改造國民之精神」，⁵¹就是一個極為突出的例子，從他學生時代在《臺灣日日新報》上發表詩作以來，國民性就一直是他書寫的重要主題之一，即使進入戰爭期，《臺灣日日新報》廢除了漢文版，在篇幅極為有限的「台日漢詩壇」、「漢詩」等欄，他主選的作品也大多能證明漢詩書寫國民性的功能。以下將以魏清德的詩作為例，呼應上文台灣漢學的相關討論，分析將漢詩文視為殖民地文化資本的漢文人，如何藉由國民性的書寫，擴大這個文化資本的價值，藉以確保漢文人在殖民地權力結構中的統治地位。

1904年，當時還在就讀師範學校的魏清德，在《臺灣日日新報》上就其學習生涯為題發表了兩首漢詩，在這兩首漢詩當中魏自稱為「東瀛男子」、「東洋男子」，可見進入公學校、師範學校接受新式殖民教育的他，已經改變自己身份認同，以這個帝國臣民的身份為立足點，在這兩首詩中闡發作為日本男子的他應有的精神、立場。在〈中秋夜對月放歌〉一詩，他以「月到中秋分外明、每逢佳節倍思親」起意，先抒發自己思鄉之情，繼而一轉，激勵作為志在四方的東瀛男子的自己，不該一直耽溺於鄉愁，他寫道：

我聞男子志桑弧。東瀛男子愧守株。但願潛心把書樂。何需觸景感尊鱸。君不見歐米青年多立志。留學他邦不少異。由來苦盡自回甘。一勤天下無難事。君不見素娥頭上弄嬋娟。先時雖缺後時圓。嗟我何日得如此。好將智識力磨研。滿懷感想訴對月。玉露金風清澈骨。中秋過後易中秋。年光如水勿徒忽。寄語我臺諸男兒。及時迅速當奮發。⁵²

既然自詡為東瀛男子，東瀛男子應有的「愧守株」、「志桑弧」這些精神特

51 〈大正協會例會〉，《臺灣日日新報》，1915.07.08。

52 魏清德，〈中秋夜對月放歌〉，《臺灣日日新報》1943號，1904.10.21。

質，就成為他激發自己「及時迅速當奮發」的動力。11月26日所發表的〈國語學校運動會行〉一詩，他更將殖民教育要教化台灣人成為日本臣民的德目及國民性的象徵櫻花、武士，全都注入在對運動會的描述中，他寫道：

後者不撓先不驕。嚴持紀律錦標奪。養成筋骨健無雙。智德體育咸超
達。君不見櫻花武士大和魂。不屑苟且僥倖論。即今遼北多事日。義
勇令名震乾坤。又不見崇文尚武額四字。東洋男子應兼備。栽培智勇
護國才。教育端為發軔地。⁵³

殖民教育五育並重，要培養的是「智勇護國才」，作為受業的學生，最後「請看今日爭衡人，即是他年逐鹿身，揆持 皇統並天壤；日照扶桑萬世春」等詩句，將之認定為魏清德對自己未來在殖民地應該扮演的政治角色的一種期許，應該是可以說得通的。事實上，1910年進入《臺灣日日新報》擔任記者工作的魏清德，也如實地實踐了這時他所立下的「揆持 皇統並天壤」的志向。

由於漢詩文方面的傑出表現，進入《臺灣日日新報》之後魏清德頗受重用，遇到特定的重要日子，我們都可以看到魏清德撰詩「揆持 皇統」。1910年5月6日，魏清德發表了〈招魂祭〉一詩，為日本綏靖台灣的過程中為國犧牲的軍警、眷屬招魂，本詩意象繁複、氣勢磅礴，可見魏清德筆力之深厚，刻劃這些為國捐軀的軍警的偉大之後，他所得出的結論是，這些軍警所以大無畏地壯烈犧牲，都是為了殖民地台灣今天的安居樂業，詩寫道：「方今國際隆文明。植民進步世所驚；同仁一視施萬物。飛潛動植皆得生。而父而母而妻子。闔家無恙仰昇平。」⁵⁴ 1913年7月30日明治天皇逝世週年，魏清德撰寫了一首追思詩，讚美明治天皇的功業，對於明治天皇在其任內取得台灣、樺太、韓國等國土的功績，有人批評為不義的殖民擴張，他不能苟同，為之辯護說：「宸躬至仁重平和。忍以闔土易干戈。後先兩役仁義著。亞東大局保全多。南獲臺灣北樺太。西併三韓地一帶。同仁日月不偏照。一

53 魏清德，〈國語學校運動會行〉，《臺灣日日新報》1971號，1904.11.26。

54 魏清德，〈招魂祭〉，《臺灣日日新報》3606號，1910.05.06。

視雨露無私霈。群僚謹敬奉厥旨。感以植民惹誤會。」⁵⁵ 明治天皇至仁重和平，繼位的大正天皇則以仁孝聞世，詩的最後轉以大正天皇為中心，歌頌說：「今上丕承仁孝聞，宇內愛戴如冬日。政界面目更翻新，國體精華重結實。聖明在上垂嘉猷，海隅推本溯源流。幸逢大正紹明治，乾坤億萬歲千秋。」⁵⁶

此外，碰到紀元節、天長節這些掛國旗的節日，魏清德也會應景撰詩慶賀，這些詩作，或是就皇國萬世一系歷史的源遠流長發揮，或是闡釋國體的精義，可說都有助於台灣人領會日本帝國的立國精神，以及培養其忠君愛國的國民性。1911年2月發表的〈恭賦紀元節〉，更充分展現了這種「詩教」精神，全詩為：

有豐葦原瑞穗國。聖子神孫帝不極。維皇神武興東征。奄有內外群醜平。橿原垂拱仁易暴。舍孕光熙慶洗兵。爾復相傳二千五百年七十載。隆隆朝旭仰神京。富士之嶽高且秀。新高之山出其右。六合一家盡同仁。遙遙嵩呼祝萬壽。版圖此日益恢大。南至臺灣北樺太。執盟牛耳主東亞。玉帛衣裳萬國會。畝旁山上卿雲章。畝傍山下國威揚。只今明治昭々代。正見皇祖列宗樹值之深長。⁵⁷

1911年中國的滿清帝制被推翻，在11月3日發表的〈天長節恭賦〉一詩中，魏清德用中國建立共和過程中社會的動盪不安，襯托日本維持天皇制的正當性，並以天皇在台灣所施行的仁政為據，歌頌日本帝國的美好說：

鄰邦風鶴正惶々。宇內皇威八表光。濟卹賜金憐水害。聖明在位與天長。
山廻富士朝宮闕。日麗扶桑識帝鄉。鯤島卽今安堵甚。菊花時節快稱觴。⁵⁸

55 魏清德，〈去年本月本日 明治先帝升遐萬邦哀吊四海縞素今際週年謹賦長句一篇用追聖德表哀思之意云爾〉，《臺灣日日新報》4724號，1913.07.30。

56 同上註。

57 魏清德，〈恭賦紀元節〉，《臺灣日日新報》3536號，1910.02.11。

58 魏清德，〈天長節恭賦〉，《臺灣日日新報》4009號，1911.11.03。

在《臺灣日日新報》的位置坐穩之後，魏清德寫作這類的詩作就比較少了，不過日後他與謝雪漁長期負責刊登在《臺灣日日新報》上漢詩的過濾工作，他所選的漢詩，在個人抒懷、詩人酬唱往來的作品之外，就屬這類「從茲率土歌大治，屈指亞東首推雄」的詩作為最大宗了。

五、結論

本文在序論中提出了「反抗史觀」制約下日治時期漢詩文的研究與詮釋問題，之後，為指出「將漢學的提倡等同於對漢文化的認同、維繫的觀點」的本質主義問題，本文藉助陳瑋芬的研究成果清理了日本漢學保守的文化政治位置，並以此為參照系，對照出台灣漢學保存論中的確與日本漢學暗通款曲的這個事實，這種漢學保存論在殖民統治初期即由瀛社的同仁李逸濤提出；進入大正時期，在儒教團體崇文社的祭祀與徵文活動中，台灣儒教甚至演化出將台灣儒學定位為日本儒教支流的論調，時任瀛社副社長的魏清德的漢學觀，大體上也移植自日本漢學，本文後半段除了指出他的湯島聖堂朝聖之旅及此行所發表的漢學論，對「斯文會」及日本儒教表達了臣服之意外，也對他這種基於日本漢學觀所創作出闡揚日本國民性的漢詩文，進行了初步的分析與探討。

本文所做的歷史梳理儘管還很粗略，無法徹底清理日本漢學收編台灣漢學的歷史過程，但經由本文的初步爬梳，應該還是有助於解決本文一開始就提出的問題。首先，由於日治時期的漢學論存在著如上文所清理出的將自我定位為日本漢學支流的脈絡，所以，「漢詩文」、「漢學」、「儒教」……等概念，並不能望文生義，逕自賦予對中國、漢民族的認同傾向，由於漢文人的文化政治立場並非鐵板一塊，對漢學的定位，事實上也天差地別，本文對台灣漢學如何與日本漢學暗通款曲的初步整理，對於釐清這個問題應有所幫助。其次，黃美娥關於日治時期瀛社的定位，所謂「在頌揚其能延續漢文化於不輟的同時，卻也不能不面對瀛社曾經以漢詩創作『皇民化文學』的矛

盾現象」的困惑，⁵⁹若能參照本文對瀛社成員為主的漢學論之討論，由此確認他們所要延續的根本不是她所謂的「漢文化」，或許就不會認為這當中存在什麼讓人難解的「矛盾現象」了。

最後，柳書琴所謂「『斯文未喪』、『文以載道』與『吾人幸得為大日本帝國臣民』的矛盾組合」的說法，⁶⁰在瀛社副社長魏清德的漢學觀之於「斯文會」的臣屬關係得到確認之後，由瀛社正、副社長所主導的《風月報》所要維護的「斯文」，到底是日本漢學所要維繫的「斯文」？還是帶有漢民族意識的「斯文」？是作為日本臣民要善盡的忠君愛國之「道」？還是可以標示差異界限的台灣漢學之「道」？應該也很清楚了。至於漢文人「皇民化文學」的書寫，魏清德自1904年之後就不曾中斷地實踐著，或許時序還不夠早，並非好例子，不過他初試啼聲就發出對「吾人幸得為大日本帝國臣民」的讚美，對於柳文所論斷的漢文人在1937年才開始寫作「皇民化文學」的說法，也是一個質疑其觀點的證據之一。

對於有著多重殖民歷史經驗的台灣社會來說，作為知識份子，在新舊政權交替過程，或多或少都要承受向新的統治者、新的文化霸權表態的壓力，漢文人通過同文關係，以漢學所做的認同表態，是這種壓力下的產物，直到現在，漢詩文研究者還持續受到其干擾的「反抗史觀」，何嘗不也是戰後的研究者回應國民黨統治壓力，必須表態認同中國的產物？稍後挑戰中國民族主義正當性的台灣國族建構行動，儘管認同的對象不一樣，事實上也持續讓「反抗史觀」發出干擾台灣文學研究的效用，因此，關於日治時期漢文人對其身份認同的抉擇，如果連我們自己都還沒有從戰後的意識形態牢籠走出，實在也不會有太多正當性，可以去苛責那些認同和我們不一樣的前人。當我們用「保存中國傳統文化」、「傳承中國文化」等民族主義的價值標準衡量他們的身份位置時，我們其實也步上了前人的後塵，循著類似的邏輯，以

59 黃美娥，〈北台第一大詩社——日治時代的瀛社及其活動〉，《古典台灣：文學史·詩社·作家論》，頁265。

60 柳書琴，〈《風月報》中的同文論述：殖民主義附身的悲劇〉，「文學傳媒與文化視界國際學術研討會」論文（中正大學中文系舉辦，2003.11.08-09），頁14。

「吾人幸得為中國國民」對他們進行「政治正確」的考察，上文所論，將已經表態「幸得為大日本帝國臣民」的漢文人，硬是詮釋成忠於漢民族、漢文化的民族主義者，可以說是這種政治正確的論述邏輯發揮到極致的結果。是到了該放下非黑即白的認同價值判斷標準的時候了，唯有誠實地正視我們不願面對的歷史，歷史才能真正成為殷鑑，讓我們不再重蹈覆轍。



參考資料

一、專書

- 黃美娥，《重層現代性鏡像：日治時代台灣傳統文人的文化視域與文學想像》（台北：麥田出版社，2004.12）
- 黃美娥，《古典台灣：文學史·詩社·作家論》（台北：國立編譯館，2007.07）
- 廖一瑾，《台灣詩史》（台北：文史哲出版社，1999.03）
- 李世偉，《日據時代台灣儒教結社與活動》（台北：文津出版社，1999.06）
- 施懿琳，《從沈光文到賴和——台灣古典文學的發展與特色》（高雄：春暉出版社，2000.06）
- 東海大學中文系編，《日治時期台灣傳統文學論文集》（台北：文津出版社，2003.02）
- 陳瑋芬，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》（中國上海：華東師範大學出版社，2008.01）
- 子安宣邦著，陳瑋芬譯，《東亞儒學：批判與方法》（台北：台灣大學出版中心，2004.06）
- 柳承國著，姜白天等譯，《韓國儒學與現代精神》（中國北京：東方出版社，2008.06）
- 王青主編，《儒教與東亞的近代》（中國保定：河北大學出版社，2007.10）

二、論文

（一）期刊論文

- 黃美娥，〈日、台間的漢文關係——殖民地時期台灣古典詩歌知識論的重構〉，《台灣文學研究集刊》2期（2006.11）
- 高嘉謙，〈殖民與遺民的對視：洪棄生與王松的棄地書寫〉，《台灣文學研究集刊》4期（2007.11）
- 林淑慧，〈世變下的書寫——吳德功散文之文化論述〉，《台灣文學研究學報》4期（2007.04）
- 余美玲，〈烏衣國、詩社與「遺民」——林爾嘉生平與文學活動探析〉，《台灣文學研究學報》5期（2007.10）

謝崇耀，〈《崇聖道德報》及其時代意義研究〉，《台灣文學研究學報》5期（2007.10）

李知灝，〈「被嫁接」的台灣古典文壇——《中華民國文藝史》中官方古典詩史觀的建構〉，《台灣文學研究學報》5期（2007.10）

（二）研討會論文

柳書琴，〈《風月報》中的同文論述：殖民主義附身的悲劇〉，「文學傳媒與文化視界國際學術研討會」論文（中正大學中文系舉辦，2003.11.08-09）。

陳培豐，〈日治時期的漢詩文、國民性與皇民文學——在流通與切斷過程中走向純正歸一〉，《跨領域的台灣文學研究學術研討會論文集》（台南：國家台灣文學館，2006.03）。

黃美娥，〈20世紀初期台灣通俗小說的女性形象——以李逸濤在《漢文臺灣日日新報》的作品為討論對象〉，「20世紀台灣男性書寫的再閱讀——完全女性觀點學術研討會」（政治大學中文系舉辦，2003.10.18）。

