

日治時期臺灣文人的文化調和觀—從傳統文人 到新式知識份子張深切*

簡 素 瑋**

摘 要

日治時期具啟蒙意識的傳統文人，對1910年代晚期開始的臺灣文化啟蒙運動貢獻良多。林幼春、蔡惠如、林獻堂等人，不但出錢出力推動文化啟蒙運動，彰化「崇文社」與「臺灣文社」兩大傳統文社，也大力引介西方啟蒙思想。而黃純青、魏德清、連橫等人，在融合東西文化議題上，則著墨甚多。日治時期具啟蒙意識的傳統文人，依循明治啟蒙的調和模式，試圖調和中國古代的道德生命哲學與西方現代科學理性之間的不相容，找到其融通的途徑，與五四胡適、陳獨秀等棄絕傳統儒學的方式，有基本的差異，具有同時重視道德心性之學與實利、博愛、科學及世界主義的特徵。而新式知識份子張深切，則依循此日治時期傳統文人的文化調和模式，以西方啟蒙理性批判與科學的精神為依據，重新檢視中國古代哲學流派，提出不同於胡適、梁啟超、馮友蘭等中國哲學家的文化哲學批判觀點。

關鍵詞：彰化「崇文社」、「臺灣文社」、連橫、張深切、明治啟蒙文化調和模式、理性批判

* 本文經審查委員提供寶貴意見，特此致謝。

** 輔仁大學比較文學博士、臺北市立明倫高中英文教師

**The Cultural Blending View of the Taiwanese
Intellectuals during Japanese Colonial Period
(1895-1945)—
from Traditional Intellectuals To the Modern
Intellectual, Chang Shen-chieh (張深切)**

Chien Su-chen *

Abstract

The traditional intellectuals advocating Western enlightenment thinking contributed greatly to the Taiwanese enlightenment movement beginning in the late 1910s during the Japanese Colonial Period. Among them, Lin You-chun (林幼春), Tsay Huey-ru (蔡惠如) and Lin Shiahn-tang (林獻堂) especially got deeply involved in the movement by funding it and promoting the enlightenment thinking personally. Two most important traditional literary associations at that time—Zhang-hua Chong-wen Sheh (彰化「崇文社」) and Taiwan Wen Sheh (「臺灣文社」)—also dedicated to ushering in Western enlightenment thinking. Other traditional intellectuals such as Hwang Chwen-ying (黃純青), Weih Der-ying (魏德清), and, particularly, Lian Heng (連橫) focused on the subject of the cultural blending of East and West. With few exceptions, traditional intellectuals with enlightenment thinking in colonial Taiwan followed the cultural blending model of Mei-ji enlightenment thinkers (明治啟蒙者), endeavoring to find

* Ph.D., Graduate Institute of Comparative Literature, Fu-Jen Catholic University; English Teacher, Taipei Municipal Ming Lun Senior High School

possible ways of surmounting the differences between the morality-oriented traditional Chinese philosophy and the rationality-oriented Western philosophy and modern sciences. This cultural blending model is fundamentally different from that of May Fourth enlightenment thinkers such as Hu Shi (胡適) and Chen Du-xiu (陳獨秀), which basically denounces the ethics of the traditional Confucianism. The cultural blending model of the Colonial Period in Taiwan is featured by embracing both traditional Confucianism and the concepts of utilitarianism, human love, sciences and universality descended from Western enlightenment thinking. Following the cultural blending model of the Taiwan traditional intellectuals, the modern intellectual Chang Shen-chieh (張深切) reevaluated the various ancient Chinese philosophical systems and was thus able to give a different critical stance from that of contemporary Chinese philosophical and cultural critics such as Hu Shih (胡適), Liang qi-chao (梁啟超) and Feng You-lan (馮友蘭).

Keywords: Zhang-hua Chong-wen Sheh (彰化「崇文社」), Taiwan Wen Sheh (「臺灣文社」), Lian Heng (連橫), Chang Shen-chieh (張深切), the cultural blending model of Mei-ji enlightenment, rational critique

壹、前言

日治時期，從 1910 年代晚期到 1936 年「臺灣文藝聯盟」解散期間，是臺灣全島性文化啟蒙運動蓬勃展開的年代。在被殖民的情境下，臺灣的新舊知識份子，將西方各種民主自由與社會主義思潮，如滾滾洪流般，引介納匯於臺灣，鬆動了臺灣傳統封建社會的文化價值觀。然而，日治時期的臺灣文化啟蒙運動，主要仍是做為對抗日本殖民統治的社會與政治運動的先鋒，因此，文化啟蒙運動者主要的關注點，在於引介與社會政治運動相關的自由主義、法治思想、民族主義思潮、自治式殖民地政策、社會主義、農工運、五四啟蒙思想等部份，以對抗臺灣總督府專制的統治與帝國主義資本主義的入侵，而對新舊文化哲學的衝突與調和議題的探討，相對之下，只佔了整個日治時期文化啟蒙運動的一小部分。事實上，對東西文化折衝議題的探討，並非新式知識份子關切的主題，而主要集中在日治時期具啟蒙思想的傳統文人身上。受啟蒙思想影響的傳統文人，在日治時期臺灣文化啟蒙運動中，與明治維新及戊戌變法的情形類似的，都同樣扮演舉足輕重的角色。「櫟社」詩人林獻堂（1881-1956）、林幼春（1880-1939）、蔡惠如（1881-1929）、張淑子（1881-1946）與陳虛谷（1896-1965）等，不但策劃並參與推動啟蒙思想，他們與連橫（1878-1936）、王學潛（1854-1927）、黃純青（1875-1956）、魏德清（1886-1964）等受啟蒙思想影響的傳統文人，也是對新舊文化衝突、調和與創新的文化哲學議題，最有貢獻的一群人。但他們對文化哲學議題的探討，因缺乏對西方哲學較深入的接觸，而無法提出稍具系統的創見，這個不足，則由張深切做了補充。在新式知識份子當中，有意識地融合日治時期臺灣傳統文人及當代中國與日本哲學家的思想、對東西文化折衝議題做進一步發揮、並且對中國古代哲學重新進行批判的，張深切可說是相當獨特的一人——在他對古中國哲學的重新批判中，我們看到日治時期傳統文人對文化議題觀點的延續。

有關傳統文人對啟蒙臺灣方面，在日治時期啟蒙運動開始之前，具有啟蒙思想意識的傳統文人，對於調和傳統儒學與西方物質科學文明之間的衝突，早有開啟風氣之先的貢獻。日治時期的兩大傳統文社，黃臥松主持的彰化「崇文社」（1917年10月6日成立）與櫟社同仁組成的「臺灣文社」（1918年10月成立），先於「新民會」、「臺灣文化協會」與《臺灣民報》的啟蒙者，已開始探討各種新舊思想道德衝突與社會改造議題，「臺灣文社」的刊物《臺灣文藝叢誌》，並翻譯引介西方啟蒙思想與西方各國歷史。他們因為有深厚的儒學根基，面對西方啟蒙思想的衝擊時，比新式知識份子更能感受新舊思想間的衝擊對立，而對新舊文化衝突融合的文化哲學議題多所關注。在1910年代晚期啟蒙運動之初，林獻堂、蔡惠如與林幼春等具有啟蒙思想意識的「櫟社」（1902年成立）傳統文人，即開始出錢出力擔任領導核心，在《臺灣青年》與《臺灣》撰寫文章，並且資助臺灣新文學的發展。1920年，「新民會」便是在東京蔡惠如的寓所開創大會的，「新民會」並由林獻堂與蔡惠如分別擔任會長與副會長。另外，以林幼春為例，他是引介啟蒙思想的傳統文社——「臺灣文社」——的發起人之一，出任過「臺灣民報社」社長與顧問，並參與《臺灣民報》的編輯與撰稿，長期擔任「臺灣文藝協會」評議員、協理並在霧峰林家「萊園」舉行的夏季學校擔任講席等。1930年代，他持續出資資助「臺灣文藝聯盟」的活動，贊助其機關雜誌《臺灣文藝》與楊逵的《臺灣新文學雜誌》。另外，大力推動臺灣新文學發展的賴和，為彰化「應社」的傳統詩人，在《臺灣》第三年第三號（1922年6月12日）的舊詩詞徵詞比賽中獲得第二名，在大正十四年（1925年）以前傳統文社彰化「崇文社」出版的《崇文社文集》裡，也名列其贊助人的行列。如此，受儒學教育的傳統舊文人，對日治時期臺灣文化啟蒙運動，可謂貢獻良多。

概觀而論，1920年代以前，日治時期的舊文人，無論是多數的順民派或少數參與日治時期啟蒙運動的漢民族主義者，在東西方文明的衝突時，大多依循明治啟蒙的模式，以開明調和的態度接受西方科學、物質文

明、自由風氣與理性精神，同時堅持儒學的倫理綱常與宋明理學傳統。1920年代以前，傳統文人對西方文明採取調和接受的態度，一部分受到戊戌變法的影響。如具有啟蒙意識的王學潛、連橫、林獻堂、林幼春等，往返於中、臺之間，受到戊戌變法康有為、梁啟超、譚嗣同等革新思想的啟發，熟悉光緒宣統以來的嚴復、林紓等對西方思想的譯作：《天演論》、《原富》、《法意》等，他們尊崇孔教並欲改革儒學，具有西方自由主義思想及文明進化觀。而傳統文人這種面對儒學與西方文化的調和態度，另一個主要的因素，就是臺灣總督府對傳統士紳的安撫政策與現代化建設的成功。德川幕府時代以來的日本文化，本身即以朱子學、佛學與忠君愛國的神道教為基礎所建立的。臺灣總督府重視傳統儒學，宣揚同文同種，提倡孔教，舉行「揚文會」、「敬老會」與祭孔大典，表彰孝親節婦，尊重傳統民間信仰，鼓勵舊詩人結社吟唱，延聘塾師與宿儒擔任公學校漢文教師，延攬地方耆老出任庄州街長地方公職。在種種安撫招攬的政策下，臺灣傳統文人，尤其是堅信理學的宿儒，普遍接受臺灣總督府以儒學與忠君愛國思想為道德基礎，引進科學器物與現代制度，對臺灣傳統封建社會進行現代化的改造。「櫟社」林獻堂、林幼春、蔡惠如等傳統文人，在面對西方著重科學實證理性的思想的挑戰之際，主張發起臺灣島民自己的啟蒙運動，主要目的在確保建立在啟蒙思想上的漢民族主體意識與島民的權益，但卻並不否定總督府對臺灣封建社會所進行的現代化改造。舊文人在維護儒學、表彰孝道、打破迷信、建立科學理性與現代醫學知識、培養私德與涵養群性等方面，事實上與總督府對臺灣封建社會進行的啟蒙改造，有著共通之處。他們對傳統儒學思想與西方啟蒙思想之間的衝突問題，大多依循日本明治啟蒙者所建立的啟蒙模式，以儒佛學為安身立命的「虛學」、以西方科學文明與自由民主等啟蒙思想為富強立國的「實學」，面對東西方文化哲學思想的差異，表現出相當大的調和性。

1920年代中期以後，受到五四啟蒙運動非儒揚墨的言論影響，部分傳統文人，連橫、林幼春、黃純青等人，開始公開質疑儒學至上的思想，

並有「孔墨並尊」、甚至「非儒」的言論出現，而至自己也寫作舊詩、但以寫作新文學與研究歌謠為主的周定山（1898-1975）時，「非儒」的言論更形激烈。1925年，林幼春率先響應吳虞的「非孝論」，與代表儒學倫理傳統的王學潛、張淑子等，在報紙上打過激烈的筆戰。1930年，主張「孔墨並尊」的連橫、黃純青、天南等也與主張獨尊儒學的張純甫（1888-1941）、顏笏山等，在《臺灣日日新報》、《臺南新報》、《臺灣民報》、《南瀛新報》等報紙，展開儒墨之辯的論戰。整體而言，1920年代中期之後，臺灣具有啟蒙思想的舊文人受到五四運動的影響，有「非孝」、「非儒」、「孔墨並尊」的言論，補足了新式知識份子忽略文化哲學議題、偏重社會政治議題與白話新文學的不足。而主張「儒墨並尊」的臺灣舊文人，除了少數的林幼春與周定山外，並不像吳虞、胡適、陳獨秀等五四啟蒙運動者的「非儒」，而接近戊戌維新尊崇孔教改革儒學的做法；他們並不採取完全否定儒學道德傳統、另立合乎西方科學民主標準的思想傳統的做法，而一面持續儒學「內聖外王」的思想，一面也肯定西方的物質科學、文明進化論、功利主義、自由主義等傳統。除了周定山非儒的言詞顯得激烈之外，其他主張「儒墨並尊」的連橫、黃純青等人的言論，和五四啟蒙者胡適、陳獨秀等與「整理國故運動」的疑古派非儒的言論相較，要來得溫和許多。

在日治時期臺灣文化啟蒙運動中，新舊式知識份子，因為啟蒙島民改造臺灣封建社會、以對抗灣總督府的統治的共同目標而結盟。啟蒙運動之初，在《臺灣青年》與《臺灣》中，新舊式知識份子便共同為文參與，傳統文人有固定的發表園地——漢詩專欄〈詞林〉，刊出林獻堂、陳虛谷（陳滿盈）、王敏川（錫舟）、李漢如（耐儂）¹等漢詩人的詩作。此外，這份啟蒙刊物中，還刊載連橫的中國歷史人物列傳系列與高瀨武次郎等傳統文

¹ 李黃海，字漢如，一字耐儂，生足年不詳。為《臺灣日日新報》記者。常投稿《臺灣詩會》，與連橫來往。

人的文章。新舊式文人公開的決裂，應始自於 1924 年，張我軍引進五四白話文學，對臺灣文壇進行一連串的砲轟之後。但日治時期新舊式文人之間，其實一直存在著糾葛不清的關係，不但屬於士紳階級的舊文人資助臺灣新文學運動的發展，知識份子本身也有新舊學兼治或跨足新舊文學的情形。最明顯的代表，即是賴和與周定山，他們都同時寫作漢詩與新小說、白話散文與隨筆；周定山並批判儒學，對「儒」進行歷史考據，在 1932 年的《南音》第一卷四到六號，刊載〈「儒」是什麼？〉。

張深切是 1927 年「廣東革命」事件的主角，也是 1934 年成立的「臺灣文藝聯盟」實際的領導人，對新劇、電影、文化哲學議題等，都有深入的參與或探討，但他最具創意的貢獻，仍應是在對中國古代哲學的批判時，延續日治時期傳統文人的文化調和觀，而提出了異於胡適、梁啟超、馮友蘭等中國哲學家思想的臺灣觀點。屬於新式知識份子的張深切，接受完整的公學教育與日本中小學教育，並且入學過上海商務印書館附設之國語師範學校與廣州中山大學法科政治系。但和日治時期大多數新式知識份子一樣，張深切與舊學及傳統文人的啟蒙思想，都有一些接觸與淵源。他是「櫟社」詩人兼「臺灣文社」理事張玉書的養子，與「櫟社」林獻堂、林幼春等，有數面之緣，對林幼春幾步成詩、清瞿聰明的神采，尤其印象深刻，而他對「櫟社」與「臺灣文社」傳統文人的啟蒙言論，也並不陌生。在自傳《里程碑（上）》中，張深切紀錄並評論 1925 年林幼春響應吳虞「非孝論」所引發的論戰：「這次的論戰，堪稱為臺灣的小型五四運動，青年們擁護他（此指林幼春）為主帥，老學究方面以王學潛為大將，各引經據典，大戰數百餘合，掀起臺灣言論界未曾有過的大浪潮，由此促進了臺灣文化的進步甚大」²。從張深切對當時文化論戰的熟悉判斷，他關切文化哲學議題，並於 1930 年代以後熱衷中國古代哲學的研究，並非偶然。張深切六、七歲時入塾學，受教於大儒洪棄生（1867-1929）一、兩年，自

² 見張深切，《里程碑（上）》（臺北：文經社，1998 年《張深切全集》卷一），頁 286。

「上大人孔乙己」唸起到四書五經，在舊文人中，最佩服洪棄生不屈服於日人的氣節。後來，張深切又師事施梅樵二、三年，唸書歌、讀四書、瓊林、三字經、上大人孔乙己等，略具國學基礎。進入公學之後，張深切也陸續接受過少許漢文課程，曾被洪清江（臺大哲學系教授洪耀勳之父）教過。1930年代以後，張深切回歸中國古文化研究，成為文化民族主義者，文化哲學議題自此成為他不斷折返省思的關注點，也是他成熟期啟蒙思想最重要的部分。晚年，張深切以電影編劇與文化哲學的思考寫作為重心，並與自由主義新儒學者徐復觀略有往來。在1954年光復後，他由臺中中央書局出版《孔子哲學評論》，但同年即遭國民黨政府查禁。他計畫出版評論老子哲學，卻因病故而無法完成心願。我們可說，1930年代以後張深切最關切的思想議題，在於為中國古代哲學與西方啟蒙思想的衝突找尋融通之處，再創中華新文化。

在本文中，筆者將針對以下的問題，做思考與研究：日治時期具啟蒙意識的傳統文人，在被殖民的歷史情境中，如何引介西方啟蒙思想，並對中西文化折衝的議題，提出何種觀點？他們對文化哲學議題思考的模式，如何影響張深切對中國古代文化哲學的再評估？而張深切對儒學與諸子百家思想的批判，在日治時期啟蒙運動對儒學的維護與中國古哲學的反省脈絡中，究竟站在何種位置發言？他如何找到中國古哲學與西方啟蒙思想的通路？而張深切與日治時期傳統文人啟蒙思想及五四啟蒙者、「整理國故運動」的疑古派、新儒學的關係與異同又如何？本文試圖通過日治時期臺灣傳統文人至張深切所建立出來的文化批判，找到不同於五四啟蒙與「整理國故」運動脈絡的、臺灣文化哲學觀點。

貳、日治時期臺灣傳統文人的啟蒙意識：調和儒學傳統與西方器物之學的明治啟蒙模式

日治時期日本殖民統治階層，多有儒學根底，並能為漢詩。1896年

以來，日本官員便常藉著漢詩吟唱，與臺灣傳統儒者及士紳進行交流。1896年9月13日開始有「官紳同宴」吟詠賦詩的情形出現。而根據黃得時原載於1965年10月19日《臺灣新生報》的〈章太炎與臺灣〉一文，臺灣第四任總督兒玉源太郎「在南郊古亭庄附近，今之南昌街一帶，闢地數畝，叫『南菜園』常與日臺騷人唱酬」；民政長官後藤新平，把官邸叫「烏松閣」，宴請北部詩人賦詩，有《烏松閣詩集》行世。而除吟詠詩歌拉攏舊文人外，1900年以前，臺灣總督府舉行過四次的「饗老典」³並頒發紳章。1900年3月15日，兒玉總督並在臺北淡水館舉行「揚文會」，以「修保廟宇」、「旌表節孝」、「救濟賑卹」為議題，徵求策議，會後另外安排傳統文人與士紳參觀現代化的醫學、軍事、警政、郵電等設施，欲使領導臺灣封建社會的傳統文人士紳階級，能參與、認同總督府的統治。臺灣總督的做法，成功地豎立起傳統文人立根基於舊儒學、接受西方科學與現代化的明治啟蒙思想模式，使傳統文人立足於儒學的倫理綱常與義理之學，對臺灣總督府對臺灣的現代化建設，採取贊同與讚美的態度。

而臺灣總督府的官報《臺灣日日新報》、《臺灣新聞》、《臺南新報》、《東臺灣新報》等，更是利用臺灣傳統文人推動明治啟蒙模式有力的媒介。以《臺灣日日新報》為例，該報先後聘任傑出傳統文人謝雪漁、連橫、魏清德、林湘沅、羅秀惠等，擔任記者。後藤新平並延請日本著名的漢學家初山衣洲（1855-1919），為《臺灣日日新報》漢文部編輯。1898年，於「戊戌政變」失敗後，中國著名國粹派國學家章太炎受到通緝，經由駐滬日本領事介紹給後藤新平，也曾受聘來臺任職《臺灣日日新報》。這些任職《臺灣日日新報》的臺灣傳統文人，均為當代傑出的舊文人：秀才謝雪漁為北臺灣最大詩社「瀛社」社長，是接受日本教育的第一人；連橫為活躍的報人、史家與漢詩人，1906年擴充浪吟詩社為「南社」，1909年並受邀入櫟

³ 四次的「饗老典」均由臺灣總督親自主持，分別為1898年6月於臺北，1899年4月於彰化，1899年11月於臺南，1900年12月於鳳山。

社，與林幼春、胡南溟（1869-1933）並列日治時期三大漢詩人；魏清德為瀛社及南社社員，1927年被推為「瀛社」副社長，通過普通文官考試，透過日文書籍認識日本與西洋的作家與思想；林湘沅於1915年與有「北橋大儒」之稱的張純甫共創「研社」，推行詩學運動，又受地方敬重，被日人延請擔任太平公學漢文科教師。這些舊文人都熟悉泰西事物，支持明治啟蒙立基於儒學道德、發展君主立憲治與科學的啟蒙模式。如羅秀惠在1905年7月4日《臺灣日日新報》刊載的〈漢學保存會小集敘書後〉文章中，便明白表達孔子言論實為萬古不變的箴言，而西方日新不已的才智技能之學，必須與之結合，才能真正無弊：「孔子所言溫故知新一語，實為千古教育學之準繩。所謂故者，非陳腐頑固之謂也，蓋西學之才智技能，日新不已，而漢學之文字經史，萬古不磨，新故相資，方為萬全無弊」。羅秀惠一面視孔子言論與漢學為亙古不變的真理準繩，一面肯定「西學之才智技能，日新不已」，而主張「新故相資」，東西洋文明必須相輔相成，才能「萬全無弊」。

整體而言，日治時期臺灣傳統文人對西方物質文明，普遍表現寬容接納的態度。而因為堅持儒家仁義心性之學、對西洋科技文明採取拒絕態度者，事實上並不多見。洪棄生即為少數的個例。在《櫟社十週年大會詩稿》中，洪棄生有反對劉銘傳興築鐵道的〈鐵路車〉一詩：「自古眾志方成城，不聞鐵道與敵戰。又次勞民復傷財，民窮財盡滋內患。臺灣千里如金甌，渾沌鑿死山靈顛……」。洪又有反對電燈之詩〈西洋燈〉：「西洋技巧遍天下，中華物產失其力。我嘆臺灣尚洋燈，一端可以驗風氣。安得堯舜重光出，世間還淳返璞歸郅治。」洪棄生的這兩首詩，帶有濃厚道家返璞歸真的精神，並從儒家義理之學恥談功利器物之學的衛道立場，抨擊西洋物質文明對淳厚古風與性靈的傷害。但除了洪棄生這樣少數的傳統文人以外，大多日治時期傳統文人，都贊同在儒家傳統根基上，發展西方器物之學。影響所及，連現代科技器物的主題，也被納入吟詠性靈為主的舊詩題材之中。以櫟社詩題為例，1906年10月28日在萊園的集會中，櫟社員12人「作

『早梅』、『噴水池』、『破屋』、『賣餅』、『紙鳶』、『酒債』、『汽車』等詩」⁴；1908年9月20日在鰲峰蔡惠如的伯仲樓，櫟社員11人並有客約30人與會，「詩題有『盆松』、『電燈』、『步月』、『紅葉』等」⁵。櫟社的這些詩題中，讚美西方器物與吟詠性靈的主題並列，足以說明櫟社漢詩人融合東西洋文明的態度。只是，這些以現代科技產品為題的詩，仍屬於以傳統國學與歷史典故的概念，來理解西方科技器物的思維方式，尚不脫「我族中心」的思想。如社長傅錫祺的〈汽車〉，將西方科技產物置於中國五行觀念與歷史典故背景之中書寫：「天下軌皆同，麟麟疾似風。五行炎上火，百足不僵蟲，寒冱行舟力，張騫鑿空功。往還五日日，得便感神工」。⁶1920年，傅錫祺仍有〈蓄音機〉一詩，表明以西洋器物留聲機做為發揚儒學精義之用的願望：「四座無人歌管清，回頭猛聽匣中鳴。和盤托出旋螺巧，古調彈來印象精。……笑啼投倚葫蘆畫，吐納功因喇叭成。萬里之間如晤語，百年之後有遺聲。憑君收我趨庭訓，聲效千秋皆所生」。⁷這首詩細膩地描寫出，留聲機百年千里傳音的巧妙情狀，最後卻仍以將留聲機做為發揚儒教之用的心願做為結語。基本上，傅錫祺的這兩首詩，以儒學為根基接納西方科學文明的調和態度甚明，接近清末張之洞等「中學為體，西學為用」的論調。

參、日治時期兩個傳統文社彰化「崇文社」與「臺灣文社」的啟蒙思想研究：傳統文人的文明想像與對西方諸國文化歷史、思想人文的引介

⁴ 《櫟社沿革志略·無悶草堂詩存》（臺中：臺灣省文獻委員會，1993年），頁11。

⁵ 《櫟社沿革志略·無悶草堂詩存》，頁12。

⁶ 《櫟社沿革志略·無悶草堂詩存》，頁85。

⁷ 《櫟社沿革志略·無悶草堂詩存》，頁98。

日治時期，臺灣傳統詩社林立，根據許俊雅所作〈日治時期臺灣詩社統計表〉，全島詩社，在 1895 年，有 5 個；1911 年，12 個；1921 年，49 個；到 1931 年，已達 133 個；1943 年，總數為 226 個。傳統詩社鼎盛的原因，與總督府的提倡有絕大關聯；擊鉢吟⁸與許多詩作為唱酬遊戲之作，成為傳統舊文人聯誼娛樂的方式。而漢詩人結社吟詠的另一原因，為假藉詩文，以抒發亡國的鬱悶。如連橫在〈王處士友竹先生五旬壽序〉中所言：「我臺三百年間，以文學鳴海上者，代不數睹。桑海之際，士之不得志於時者，始競為詩歌，以寫其抑鬱不平之氣」⁹。傳統文人在異族統治下，淪為亡國奴，空有滿腹經綸，鬱鬱不得志，如北部的「瀛社」，秀才舉人等有功名者，便有 15 人之多。為排遣孤臣遺老的苦悶，在過去詩文不夠發達的臺灣，舊文人競為詩歌，造成詩歌處處聞的空前盛況。在連橫所編《臺灣詩薈》第一號的文章中，林幼春提到「櫟社」之名的由來，也可佐證連橫的說法：「櫟社者，吾叔痴仙所倡也。叔之言曰，吾學非世風，是為棄材，心若死灰，是為朽木。今夫櫟不材之木也，吾以為幟焉」¹⁰。林痴仙（林朝崧）便是因「櫟」為不材之木，倡議以「櫟」為社名，用以做為亡國儒者在新學當道之際所感受到的無用與無奈的寫照。而這種主要做為抒發鬱悶或唱酬娛樂功用的傳統詩社，雖然也有傳繼傳統漢文詩歌的用心在其中，其實並無法承擔傳播啟蒙思想的角色。日治時期兩大傳統文社：彰化「崇文社」與「臺灣文社」，才是自發性的對啟蒙臺灣封建社會有所貢獻的傳統文人結社。

⁸ 擊鉢吟是一種限時限韻的作詩方式，與會的詩人以擊鉢為號，做為開始與結束。頗有科舉應試的緊張與競賽意味。在日治時期，大為流行。

⁹ 連橫，《連雅堂先生集外集：臺灣詩薈雜文鈔》（南投：臺灣省文獻委員會，1992 年《連雅堂先生全集》），頁 11。

¹⁰ 《櫟社沿革志略·無悶草堂詩存》，頁 26。

一、彰化「崇文社」立足儒學的啟蒙思想

日治時期臺灣島民最早的啟蒙活動，是 1899 年由先天派齋教徒黃玉階與基督教長老會教徒李春生，在臺北創立「天然足會」矯正婦女纏足弊風所肇始的。基本上，這仍是屬於具有西學思想的教徒所推動的啟蒙活動。1900 年代，臺灣傳統文人，逐漸參與改造臺灣封建社會。如 1903 年，連橫與許廷光、吳道源、王雲農、陳秋石等，組織「臺南天然足會」，以陳廷光為會長，呼應臺北「天然足會」的主張。但臺灣傳統儒者，比較大規模自發性的結社來傳播啟蒙思想者，則遲至 1910 年代晚期彰化「崇文社」的建立。彰化「崇文社」建立的日期，說法不一，根據 1917 年 11 月 8 日《臺灣日日新報》〈崇文社主旨〉一文，「彰化崇文社」於 1917 年 10 月 6 日被設立於彰化南壇武廟，旨在尊崇聖人、振興孔教，針對當代臺灣社會問題設定議題每月徵文，以正人心。這個時間點，有報紙紀錄為證，比較嘉義新港林維朝在《崇文社文集百期彙刊》〈崇文社文集序〉裡所說的大正七年（1918 年），應該更為可信。「彰化崇文社」由黃臥松主持，賴和、張淑子、吳德功、馮安德等，在諸多贊助人的名單當中，也發現他們的名字赫然在列。在其《崇文社文集百期彙刊》中，具有啟蒙意識的舊文人羅秀惠、許子文、王學潛、林維朝等，均為其寫序文。「崇文社」的創立，旨在振興孔教，考察風俗時事，以供當局參考。如負責編輯的林維朝在《崇文社文集百期彙刊》的序文所言，「其旨者孝悌忠信禮義廉恥諸要道闡發尤明，且也風俗之盛衰，政治之得失，時顯著言論…以資當局之參攷，藉以救弊而補偏…」，「崇文社」被做為當局施政意見參考的輿論機構，因此並非泥古守舊的封建遺物。署名澎垣紫髯翁的陳錫如在 1927 年出版的《崇文社文集》的序言，清楚表達出崇文社每月徵文的時代意義：「其每期所徵之論文皆屬當世之時事，人生之要，徒為我臺所宜設施，島民所宜勸勉者…是集之刊行可以挽世風之日下，可以救道德之陵夷，可以

正人倫之紊常、心術之邪僻，詖行距而異行不熾，淫辭放而漢學可興……」。¹¹這雖然是寫於崇文社成立十年之後的一篇序文，但崇文社一開始的徵文，即充滿時代的意識，以當時社會最迫切的時事與人生課題為題，廣策議，使人心道德在新舊社會的過渡時期，能以儒學的人倫道德為依歸；這也即是一種意在實踐「立足儒學，放眼現代」的做法。

「崇文社」的徵文題目，大多與表彰孔教倫理有關，如〈表彰忠孝節烈議〉（第四十一期，1921年6月24日）、〈尊重社會制裁挽回風化〉（第四十八期，1921年11月）〈倡建修孔廟議〉（第五十期，1921年12月26日）等。但西方啟蒙思想的自由主義、理性思想、獨立自主、群性與個性等議題，卻已經清楚地影響「崇文社」這些出題的舊文人。根據《崇文社文集百期彙刊》，崇文社成立百期的徵文題目，從大正7年2月（1918年2月）第二期的〈養苗媳及蓄婢弊害議〉，到大正15年11月（1926年11月）第一〇七期的〈世界大同論〉，一百多個徵文題目中，至少有26個題目，充滿啟蒙意識，與改革封建社會惡習及新舊文化道德議題有關（見附錄一）。1918-1919年「崇文社」的徵文題目，大多是意在打破臺灣封建社會的迷信、賭博、吸食阿片、召妓飲酒、蓄奴婢苗媳、看淫戲淫書等等惡習的議題。而從1919年3月第十五期的題目〈臺灣青年自覺論〉起，便開始有直接以西方啟蒙理性精神概念為題目的徵文。1920年代，是日本大正民主自由風氣鼎盛的年代，也是「臺灣文化協會」推動全島性啟蒙運動最蓬勃多元的年代。影響所及，1919到1926年「崇文社」的徵文題目中，也多有探討東西文化、啟蒙理性自主精神與自治的議題。其中，受東西方文化衝擊所引發的文化與哲學徵文題目，有：〈文明說〉（1920年8月）、〈新學說利害論〉（1923年4月）、〈東西文化比較論〉（1925年1月）、〈道德無新舊說〉（1925年10月）、〈世界大同論〉（1926年11月）、

¹¹ 林維朝，〈崇文社文集序〉，《崇文社文集百期彙刊》（出版地不詳：蘭記圖書部，1928年），頁1-2。

〈孔孟學說比較論〉(1926年12月)等。有關建立現代公民素養與現代社會的題目最多，有：〈孤兒院建設議〉(1919年9月)、〈國民性涵養論〉(1919年10月)、〈臺灣大學建設議〉(1920年1月)、〈家庭副業獎勵策〉(1920年7月)、〈假公行私妨害社會論〉(1920年12月)、〈義務與權利並行論〉(1921年3月)、〈同姓結婚利弊論〉(1921年10月)、〈公德私德並重〉(1922年2月)、〈爭權奪利不顧社會論〉(1924年10月)等。受自由主義與理性精神影響所引發的議題，有：〈論自由結婚之得失〉(1924年9月)、〈真自治促進論〉(1926年3月)、〈尊重人格論〉(1926年4月)等。從彰化「崇文社」這些徵文題目判斷，在臺灣總督府藉由讓舊文人參與輿論和地方事務來改造臺灣前現代社會的政策下，日治時期舊式文人早在新式知識份子興起之前，便關切改造臺灣封建社會惡習的議題，而在1920年代，很可能因為《臺灣民報》與「臺灣文化協會」啟蒙運動者大力鼓吹啟蒙思想的社會風氣使然，使「崇文社」的舊文人，充分意識到民主、獨立自尊的啟蒙思想，同時也重視群性與公德的現代公民道德議題。

羅秀惠、許子文、王學潛等人為《崇文社文集》所做的序文中，充斥著西方思想流派與哲人的名字。由這個現象判斷，支持「崇文社」的這些舊文人，對西方近代思想，實際上具有系統性的知識。王學潛的序文(1926年4月22日)中，有段文字如此描述當代西方思潮湧入中國、造成傳統人倫震動的情形：「凡達爾文、馬克斯、黑格爾、柏格森及托爾斯泰、克魯泡特金、尼采、禮仁以外，多數革命哲學家鴻篇大文，無不搜羅翻譯，在大中華大鼓大播，如進化論、唯物史觀、唯心史觀¹²，其他革命理學家，種種學說震動華人，破除國界，破除家族界，破除種族界，破除夫婦界…」¹³。王學潛寫這篇序文時，已年過七十，卻依舊對西學有強烈的求知心，

¹² 即「唯物史觀」、「唯心史觀」。

¹³ 許子文，〈崇文社文集序〉，《崇文社文集》(出版地不詳：出版者不詳)，昭和2年(1927年)，頁數未標明。

對西方哲人與思想流派，都有一些全面的認識。然而，儘管對新學具有相當的認識與興趣，基本上，王學潛與其他舊文人仍採取獨尊儒術的做法，將孔子學說解釋為亙古常新的真理，為莫衷一是紛紛擾擾的當代思想界找尋正道。而許子文的序文（1927年），則可以反映出「崇文社」這些具有啟蒙意識的舊文人，在西學當道之際，發揚儒學的用心：

蓋東洋文化之發源，漢族學藝之遺產，孔教之一定成規也。現在潮流之化合，未來思想之前提，孔教之無邊變法也。其曰四時行焉百物生焉，即自然主義之真也。其曰浴乎沂風乎舞雩，即自然主義之美也。其曰經綸天下之大經，立天下之大本，即自然主義之善也。其曰未知生焉知死，即斯賓塞之不可知論也。其曰人心維危，道心維微，即自然性與理性之歧點也。其曰惟精惟一允執厥中，即理想與實證之折衷也。其曰智仁勇，即教育之知育、德育、體育也。其曰生眾食寡，為疾用舒即經濟之生產消費分配交易也。其曰泛愛眾，即博愛之意義也。其曰有教無類，即平等之真理也。其曰毋必毋意毋故毋我，即自由之精神也。其曰丈夫生而願為之有室，女子生而願之有家，即戀愛之旨趣也。凡如此類舉，奚遑特啟一端，以窺全管而已。然道以多歧而亡，學以多方而喪，今日之紛紜學說，其解釋莫衷一是，舉世之標榜理由，其爭端亦化萬。殊非心通發達史源溯文明時者，安知老莊為孔子之反響乎？安知楊墨為孔子之前盾乎？我臺而無崇文社，關孔教議論已斷喪，無餘矣。¹⁴

許子文通曉西方科學知識，在「臺灣文社」的機關刊物《臺灣文藝叢誌》負責「科學」專欄，介紹地球科學、天文學、氣象預測等知識。但在這段序文中，他依舊將孔學視為與西方啟蒙思想無所不通的真理，既相通於西

¹⁴ 許子文，〈崇文社文集序〉，頁數未標明。

方自然主義、現代教育理論、實證與理性、啟蒙思想的博愛與自由平等精神，也和老莊楊墨之學相輔相成，儼然成為天地真理之薈萃處。只是，如此將儒學與西學做比較，實在難掩許子文意識到儒學不敵西潮、必須借用西方啟蒙思想做為判斷文化優劣標準的事實。

二、「臺灣文社」對西方諸國歷史文化與啟蒙思想的引介

「臺灣文社」創立於 1919 年。根據「臺灣文社」機關雜誌《臺灣文藝叢誌》¹⁵第十一號（1919 年 11 月 15 日）署名「一社員」所寫的雜記〈臺灣文社正式成立大會記〉，「臺灣文社」由櫟社傅錫祺、林幼春、蔡惠如、陳滄玉、莊伊若、陳基六、陳懷澄、鄭汝南、林載釗、林獻堂等人所提倡，未滿一週年，已有五百人入社。而和彰化「崇文社」一樣，「臺灣文社」成立的宗旨以發揚孔學為目的。在《臺灣文藝叢誌》第一期的發刊辭〈臺灣文社設立之旨趣〉中，清楚表達值此「地球之上無論遐邇舟車可至之時」，必須光大漢學而設立「臺灣文社」的用心。「臺灣文社」第一期的徵文即為〈孔教論〉，接下來的徵文〈孫子吳起論〉（第二期）、〈漢文帝論〉（第四期）、〈齊桓公論〉（第五期）、〈項羽論〉（第六期）、〈莊子論〉（第七期）、〈穎考叔論〉（第九期）、〈漢文價值論〉（第十一期）、〈詩與文孰重論〉（第十二期）、…〈西門豹治鄴論〉（第十七期）、〈伏生白圭優劣論〉（第十八期）、〈文翁治蜀論〉（第十九期）…〈讀過秦論後〉（第二十二期）、〈漢高祖光武帝合論〉（第三年第三號）…，除〈地方自治〉（第二年第一號登載 1920 年 2 月）以時事為題外，多以議論中國歷史人物思想功過與漢學議題為題，展現以漢學為核心的文化觀。

若從徵文的題目來看，「臺灣文社」並不具時事性，似乎比彰化「崇文社」更為守舊。但是，從徵文內容來看，這些徵文的文章卻往往展現相

¹⁵ 目前所發現的《臺灣文藝叢誌》，僅有 1919 年 1 月 1 日的第一號到 1923 年 7 月發行的第五年第七號。本文的研究，以此為依據。

當現代性的意識與觀點。舉第一期〈孔教論〉徵文（1919年1月1日）得獎作品為例，雖意在發揚孔教，但這些文章的內容卻具有相當自覺的啟蒙思想。第二名桃園曾國金，便將孔學視為東西諸學的精華薈萃：「今日新理學左右逢源，取之無禁，用之不竭…況夫至大至美者，孔教也。不惟佛教之博愛，耶教之平等，固教中所包容。即古代希臘近世歐美諸哲之學理，亦教中所包容也」¹⁶。曾國金的尊孔文章，雖然堅持孔教匯通了東西方宗教哲學的精華，為「至大至美者」，卻也一面透露出他對東西洋哲學思想各個流派的興趣與熟悉。而在第17名臺南歐兆福的文章中，孔教被解讀為整個西洋器物文明之開端。歐兆福指出，世人「以為孔教徒有仁義禮智之學，而不能為此希奇之物（此指無線電、潛航艇、飛行機），以與列國爭雄，而疑孔教之非。不知飛行機、潛航艇、無線電豈孔教之深奧耶，孔教之初步耳。蓋孔子大學始教，在於格物。格物者窮理之理也。惟於理有未窮，故知有不盡。苟能使學者，即凡天下之物，因其理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，一旦豁然貫通，則眾物之表裡精粗無不到，而所謂飛行機、潛航艇、無線自出乎其中」¹⁷。歐兆福以孔學的格物為西洋科學之端，若能善於發揮《大學》固有的格物精神，則孔學也能導致科學的高峰。歐兆福此說意在恢復東洋民族對孔學的信心，直指器物之學為孔學初步，仁義心性之學方為其堂奧，不無阿Q式的自我安慰心態。但面對西洋科學、器物之學，歐兆福卻也未露排斥輕視之意。另舉第七期〈莊子論〉徵文（1919年7月1日）第三名許子文文章為例，許子文甚至有「不崇孔子何害」的看法，認為莊子思想與西洋唯心論無異，與西洋自然科學、衛生法養心術相通，「始以逍遙，終之以天下」。許子文將莊子與西方哲學家做比擬：「後世如康德之開純全哲學，盧梭之倡天賦人權，安知非祖莊子之用心，以發救時之論耶。故曰莊周者，千古之哲學家也」。¹⁸許

¹⁶ 《臺灣文藝叢志》第一號，頁數未標明。

¹⁷ 《臺灣文藝叢志》第一號，頁數未標明。

¹⁸ 《臺灣文藝叢誌》第七號，頁數未標明。

子文雖然仍視漢學為西學之起源、為真理之所依歸，但他的基本論調是肯定西方啟蒙哲學思想的，在他的眼中，康德、盧梭的思想是文明的標的，而莊子之學已有西方啟蒙人權思想與康德唯心哲學之開端。如此，從這三篇徵文作品的內容，我們可以一窺「臺灣文社」舊文人對東西洋哲學思想的熟悉程度，以及他們對西方啟蒙思想的重視。

而從整個《臺灣文藝叢誌》的編輯與文章內容判斷，「臺灣文社」也比彰化「崇文社」更積極地引介西方各國文化歷史與啟蒙思想，對現代科學、地理、美學、哲學、自由主義、社會主義等思潮，有更為全面開放與接納的態度。《臺灣文藝叢誌》除了徵文之外，分科學、雜說、節孝、天文地輿、小說、論說等部份。從第一號（1919年1月1日）開始，該刊便翻譯文章介紹西洋各國歷史與現勢，計有：John Finnemore 的〈德國史略〉（林少英譯）、D. H. Montgomery 的〈亞米利加史〉（林玉閣譯）、Lucy Cazalet 的〈俄國史略〉（鯤島 林舒譯）、與〈愛爾蘭之形式〉（林少英譯），分期連載。此外，還有外國名人傳記與西洋小說，〈夏目漱石傳〉（則以氏譯述）〈伍爾奇矣傳〉（第二號，1919年2月10日）、〈看護婦〉（第三年第三號起分期連載，1921年3月15日）等。科學方面，有〈科學叢談〉、〈地界叢談〉專欄，介紹天文學太陽系、氣象預測、世界地理、地球科學等現代知識，以及人類學（〈史前人類學〉第三年第三號，1921年3月15日）、森林科學（〈林業概論〉第五年第一號，1923年1月1日）、愛因斯坦「相對論」（〈愛因坦與相對論〉第五年第三號，1923年3月）等文章。而《臺灣文藝叢誌》有關於現代社會經濟與政治議題的文章，有：〈自治談〉（第二年第五號，1920年9月）談論自治之由來、本意與作用及德國的自治，〈石油問題〉（第五年第一號，1923年1月1日）探討列強石油競爭的政治情勢，楊昌英的〈公意之源〉（第五年第二號，1923年2日）以自由主義的精神探討民意問題，河上肇的〈救貧叢談〉（第五年第二號，1923年2日）富有社會主義節制私人資本的平等精神，漸甫的〈遺產制與共產制〉（第五年第六號，1923年6日）以井田為共產制及極端互助主

義之產物。相關於自由主義與社會主義的文章，尚有：板垣退助的〈神與人道〉（第三年第三號、第四號，1921年3月15日、1921年4月15日）贊成東洋之孝道與西方的憲法與自由，艷儂的〈解放之哲學〉（第五年第七號，1923年7月）以近代歷史為追求啟蒙自由平等之解放歷史¹⁹，劍瑛女士的〈人類的平等原因說〉（第五年第七號，1923年7月）從盧梭自由平等精神的實踐談社會主義²⁰。而建立新道德的文章，有：朴潤元的〈堅忍論〉（第三年第三號，1921年3月15日）以林肯、納爾遜、拿破崙等西方偉人的堅忍為榜樣，張采鏞的〈確立的青年〉（第三年第三號，1921年3月15日）討論青年應有的新人生觀，梁啟超的演講〈為學與做人〉（第五年第三號）提倡一種做人的絕對精神自由、異於歐洲所解釋的外部自由²¹，近樺的〈異說之害〉（第五卷第七號，1923年7月）提倡羅素所倡以中國道德文明拯救歐洲文明的說法，凌雲生的〈奮鬥〉（第五卷第七號，1923年7月）也提倡重精神輕物質的人生觀。

此外，《臺灣文藝叢誌》有關東西方哲學文藝思潮的文章，尚有：〈歐洲文藝之復興〉（第五年第五號到七號，1923年5月-1923年7月）介紹包括個人主義、古典主義、浪漫主義的歐洲自覺運動，樺牛之原稿〈東西二文明之衝突〉（第五年第三號，1923年3月）主張經由美術文藝進行東西方倫理、宗教、教育之調和，〈關於美術之學說〉（第五年第三號，1923

¹⁹ 艷儂由解放趨勢解釋現代歷史，認為「近世之歷史。由一面觀之。皆言為解放之歷史」。包括「人權之解放」，婦人選舉問題與奴隸之解放問題均是；「心之解放」，則在於去除「阻害心之自然發展者」，「即『康伯』（Francis Bacon）之打破偶像，實由教權或情意迷信之壓迫，而解放人人關於利害感情者」（《臺灣文藝叢談》第五卷第七號，1923年7月）。其觀點，完全以啟蒙思想為解放之標準。

²⁰ 原文片段如下：「當近代社會問題之核心，即自由平等之精神在焉。此自由平等，實關聯在社會主義之思想」（《臺灣文藝叢談》第五卷第七號，1923年7月）。

²¹ 梁啟超演講的片段如下：「…做人的方法須有絕對之自由。此種自由非近來歐洲人一般解釋之自由。必使有精神上之真正自由。而非物質之自由。隨精神之所之。不為環境與感情所支配，方為真正之自由」（《臺灣文藝叢談》第五卷第三號，1923年7月）。

年3月)介紹康德、黑格爾、叔本華的美學概念,另有引介中國文化哲學的文章:〈中華之哲學〉(第二年第六號,1920年10月15日)介紹先秦儒、道、法、名、墨、陰陽等各家學說,〈支那之教育〉(第三年第一號,1921年1日)提到當時中國蔡元培廢孔子祭禮引發反彈辭職一事、並慶幸中國仍為「孔子之國」,〈支那近代文學一斑〉(第二年第四號,1920年7日)談論上海戲曲發達與缺乏文學價值的情形。而除了上述主題外,尚有談論節約婚禮、學生節約、改造家庭與社會的文章。整體而言,傳統言情小說〈劍雲艷史〉、吳德功負責的節孝故事、璉若談宋明理學靜心養氣的專欄〈養氣擴聞〉²²等不具西方啟蒙思想成分的傳統舊式文章,所佔的篇幅反而不多。從這樣的編輯政策與文章內容來看,《臺灣文藝叢誌》自覺地承擔起了在東西文化交會處,打造一座匯通的橋樑之責任。在發行量上,《臺灣文藝叢誌》誠然與《臺灣民報》無法相比,但它卻和《臺灣民報》引介西方啟蒙思想的編輯政策,有著一致的精神。這些「臺灣文社」具有啟蒙意識的傳統文人,在堅持儒學倫理與道德心性之學的優越性的原則下,以敞開坦蕩的胸懷,積極吸收西方各國的文化哲學與啟蒙思想的自由、理性、科學的精華,並引介中國當代的文化思想與文藝思潮。我們甚至可以說,《臺灣文藝叢誌》已儼然成為補足《臺灣民報》文化哲學議題之不足的啟蒙刊物。

²² 璉若的〈養氣擴聞〉談論宋儒明心見性之方,包括靜坐以清其氣、寡思慾、定心氣、少睡眠等,致使人格崇高之道。

肆、1920年代中期以來「孔墨並尊論」與「非儒」言論的興起：魏清德、黃純青、連橫、周定山對儒學的動搖與對西方啟蒙思想及墨學的科學精神、功利主義、博愛思想與世界主義的傾斜

1920年代，在「臺灣文化協會」與《臺灣民報》的帶領下，自由主義、民族主義、民主代議政治、社會主義、實證哲學、功利主義等等西方啟蒙思想與五四啟蒙與新文學運動，迅速全面的被引入臺灣，對以奉行宋明理學為主的臺灣傳統儒學者，造成莫大的衝擊。本來已經具有啟蒙意識的舊文人林幼春、連橫、魏清德、黃純青、周定山等，更進一步受到五四啟蒙運動胡適、吳虞的非儒揚墨與「整理國故運動」疑古做學方法的影響，漸漸有「孔墨並尊」、甚至「非儒」的言論出現。他們不但質疑儒家的倫理孝道、挑戰儒學獨尊的傳統，而且儒學傳統義理心性之學的崇高地位，也有讓位給西方功利主義與實證科學的趨勢。舉林幼春為例，在1919年1月1日《臺灣文藝叢誌》的弁言中，林幼春猶然大聲疾呼「臺灣文社」的同志們發揚孔學，而有「是故論語半部，在位者資以治平」、「果使吾道日非，請抱琴入海」等堅決捍衛儒學的豪壯之語。但在1925年，林幼春卻一改初衷，率先響應五四啟蒙運動中吳虞的「非孝論」，而引發臺灣新舊文人間一場擁儒與非儒的論戰。可惜的是，因為當時林幼春等人刊登在臺中《臺灣新聞》的原文散失，有關這場論戰的具體內容仍然尚待挖掘，目前僅發現張深切在其自傳《里程碑》所稱的，在這場論戰中，非儒的言論以林幼春為主帥，而擁護傳統儒學的舊文人，則以王學潛、張淑子為主將。

其實，林幼春這樣的思想轉折，在日治時期舊文人之中並非個例。他只是反映出 1920 年代具有啟蒙意識的臺灣舊文人，隨著五四啟蒙運動「打倒孔家店」思想的引介，對獨尊儒學倫理、仁義之說與理學傳統產生信心動搖的情形。類似的思想轉折，也發生在連橫、黃純青身上。1930 年，黃純青、連橫等主張孔墨並尊的新派，與顏笏山²³、張純甫²⁴等主張儒學至上的守舊派，在《臺灣日日新報》、《臺南新報》、《臺灣民報》、《南瀛新報》等報紙，展開一場激烈的論戰²⁵（附錄二）。這場論戰，首先由黃純青於 1930 年 4 月 14 日在《臺灣日日新報》登載〈兼愛非無父〉開始點燃戰火，引發顏笏山、張純甫、吳金土、王子典、杏壇小使、孔家店守衛、蘇鏡瀾等護衛儒學的舊文人，指斥墨家兼愛思想為無父思想，並攻擊墨家的重利主義，他們堅持儒墨思想涇渭分明，是真儒則非墨，是真墨則非儒。而在這場「儒墨論戰」中，黃純青、連橫、天南等人主張「孔墨並尊」，認為孔學的仁愛說與墨學的兼愛論有其相通之處，主張融合孔墨的思想精華，在孔學之外另加推崇墨學的兼愛與交相利的思想。而這些主張「孔墨並尊」的一派，實際上已經否定了儒學禮教與仁學至尊無上的崇高地位，有向西方實證科學、功利主義、唯物論傾斜的趨勢。而在這些主張孔墨並尊的臺灣舊文人的思想裡，世界主義的影響，有日益突顯的情形出現。到周定山

²³ 顏笏山為堅定不移捍衛倫理綱常的守舊宿儒，任高山文社常任講師。在其七十歲的紀念集中，高山文社的社員代表倪希昶的祝詞，充分表露出顏笏山守舊之性格。倪希昶稱讚顏笏山「代出儒門，派衍闕里，有復聖遺範，繼尼山真傳。…茲際西俗東移，綱常翻樣，德教之漢學，留有一線光明者，賴翁之力豈淺顯哉」。《夢覺山莊古稀紀念集》，頁 21。

²⁴ 張純甫出身「三孝人家」，曾任「臺灣文社」評議員，有「北橋大儒」之美譽。宣揚漢學，重禮說孝，視禮教為文明表徵，認為當時社會之解放禮教，實為野蠻。在〈禮為經國之紀〉一文中，有如下的言論：「殊不知最文明即最野蠻，最維新即最陳腐，極端激進勢不至流為退步不已。不觀古昔洪荒初闢，衣服未生，男女相遇，漫然相合，退而生子，知有母不知有父」（林慶彰編，頁 133）。張純甫堅持守舊的立場，清晰可見。

²⁵ 有關 1930 年的儒墨論戰，翁聖峰有非常詳盡的研究。見翁聖峰，〈一九三〇年臺灣儒學墨學論戰〉，《國立臺北教育大學學報人文藝術類》第 19 卷第 1 期（臺北：臺北教育大學，2006 年），頁 3。

(1898-1975) 1932年2月22日在《南音》開始分三期登載的〈「儒」是什麼？〉時，儒家的尊崇地位，已完全被否定，周定山的見解已與五四非儒的言論完全應和，他推崇先秦諸子，而稱「儒家形成漢民族的『國渣』中心思想」，和五四「打倒孔家店」的態度一致，徹底攻擊儒學傳統對漢民族所造成的桎梏。²⁶

一、魏清德〈讀墨漫筆〉與黃純青「孔墨並尊」論所包含的博愛思想與功利主義

事實上，日治時期舊文人對「獨尊孔學」信念的動搖，並非遲至1925年孔教派與新派的論爭或1930年的「孔墨論戰」才發生的，從1920年代中期以來，舊文人對孔學的動搖，便清楚地表現在魏清德、黃純青、連橫等人對墨學評價的提升與對西方功利主義、科學實證、與民主自由漸增的推崇上。任職《臺灣日日新報》的魏清德，在1923年1月1日登載於《臺灣日日新報》的〈讀墨漫筆〉中，便公開表達對墨學的肯定。魏清德認為當代是學說日新月異的時代，協調互助和平的最新趨勢正當其時，墨子的兼愛尚賢思想因此也成為最適合當代的思想。在〈讀墨漫筆〉中，魏清德首先有如下的說法：「歐力東漸，科學日新，考泰西學說變乎？曰變矣！由斯賓塞、達爾文有力之進化論，一變而漸趨於相互扶助；由軍國主義、資本主義，一變而漸趨於平和主義及勞資協調問題，他如近來猶太學者愛因斯坦因氏者出，唱為相對性學說，從來各學者所崇奉的柔頓（疑為牛頓）學說，從而動搖」。²⁷魏氏具有強烈的現代意識與世界觀，對東西方各種學說的「真理」已有相對性的體悟。接著，在文章中他談到墨子思想符合現代思潮之處：「墨氏國家觀念其主權出於選舉」，魏氏盛讚歐洲的三權分立政治，他視墨家尚賢的思想為一種主權出於選舉的民主思想；魏氏並視墨子「兼愛」「非攻」的思想為一種和平共榮共存主義：「…墨子之兼愛即無

²⁶ 周定山，〈「儒」是什麼？（上）〉，《南音》（1932年），頁24。

²⁷ 〈讀墨漫筆〉，《臺灣日日新報》，1923年1月1日。

我也，棄小我而重大我，即今世之自他共榮，人類相互扶助共存之主義也。」不同於獨尊儒術者將「兼愛」視為「無父」的論調，魏清德的這段文字，已然否定儒家倫理綱常觀念的至尊無上，而將民主、和平、博愛視為更高的真理準繩。但儘管如此，魏清德基本上並未抱持非儒揚墨的立場，而仍然在儒學的仁學思想中，找到與墨學兼愛思想的相通之處²⁸。

而在 1930 年孔墨論戰中主張孔墨並尊者，也是在孔子的仁學與論語的言論中，找到和墨家兼愛思想相通之處。「孔墨論戰」的戰火，首先由黃純青（1875-1956）在 1930 年 4 月 14 日刊載在《臺灣日日新報》的〈兼愛非無父〉一文所點燃，在這篇文章中，黃純青讚揚墨氏之說，期望臺灣思想界予以重視。黃純青是光緒年間的秀才，割臺後曾參加「臺灣民主國」對日的作戰，但和大多數傳統文人一樣，日治時期在臺灣總督府尊崇儒學、同文同種政策的籠絡下，並無明顯的抗日意識。在昭和 15 年（1940 年）出版的《昭和皇紀慶頌集》中，他與羅秀惠、魏清德、謝汝詮（謝雪漁）、傅錫祺等傑出漢詩人，均有慶頌昭和皇紀的詩祝賀，由此可一窺這些漢詩人對日本統治者的和順態度，其詩如下：「歌賡悠久樂鏗鏘，歡喜聲中共舉觴。上苑風和金雞舞，扶桑日立菊花香。八紘為宇皇猷大，天壤無窮寶祚長。盛會恭逢深感激，君民皆樂浴恩光」。黃純青尊崇孔教、推廣孝道，1925 年且與辜顯榮、吳昌才、洪以南、謝汝詮等，一齊捐興臺

²⁸ 魏清德贊成東洋儒學以仁德為本的政治。他和梁啟超對歐戰後西方文明的見解類似，於 1921 年〈思想要穩健〉一文中，寫下對東西文明的評價，認為西方文明特重物質文明造成弱肉強食，不如東洋的王道思想適合生存：「顧今次大戰經驗之慘，亦未使非出於進化學者放言高論所以孕成者也。若夫我國及東洋學說則不然。書曰『皇天無親，唯德是輔』……鴻範有云，無偏無黨，王道蕩蕩；無偏無頗，遵王之義。若然，則德者眾庶之所歸，大公者天下之所慕服，謂之適者生存，指大公而有德者，原非弱肉強食之謂，故危險之思想無由發生」（《臺灣日日新報》，第 7721 號，1921 年 11 月 29 日）。在這篇文章裡，魏清德視以德服人的東洋王道思想，為現代最適於生存的思想，可以止息危險的弱肉強食的邪說。而魏清德便是在仁德、互助、博愛的精神裡，找到儒家與墨家的相通之處。

北孔子廟，並兼任臺北「崇聖會」副會長，維護推廣孔教。黃純青與友人共創的「詠霓吟社」後來改為「瀛社」，為日治時期臺灣最大的詩社。其子黃得時（1909-1999）在父親的影響下，走上研究漢文學之路，尤其推崇孝道。但和張純甫、顏笏山等設帳教學的儒者不同的是，黃純青在日治初期即棄儒從商，效法墨子力行的精神，經營實業。他集資創立「樹林紅酒株式會社」並以酒糟賣給豬農，因眼光獨到、經營得法而成鉅富，熱心公益出任公職，包括樹林區長、鶯歌庄長、樹林信用及畜產組合會長、臺灣總督府評議員、臺北州協議會員、臺灣新民報顧問等，達一百類之多。黃純青力行墨子救世精神的聲望與熱心，使他在1934年5月6日臺中「臺灣文藝聯盟」的成立大會上，被推為大會主席，終戰後，也曾任省文獻會第二任主任委員（1950-1954）。而也正因為黃純青是位具有實業精神的企業家，因此，他更能接受及發揚墨家務實、重實踐的實利精神。他受到梁啟超與胡適孔墨並尊思想的影響，採取孔墨並尊的立場，做為其人生哲學。在登載於1930年6月20日-21日《臺南新報》的〈讀顏先生兼愛論〉中，黃純青反駁顏笏山等人評擊墨子唯利是圖的說法，認為「孔子說仁，墨子說利，名異實同」，指出孔子的重仁愛與墨子的重實利，其終極目的都在博愛與利益人群，事實上是質同而名異。而在1930年7月22日登載於《臺灣日日新報》的〈楊墨論〉中，黃純青讚美楊朱為自然主義、更盛讚墨子兼愛論的功利主義，指出兼愛的目的，在於平等周遍地謀求「最大多數的最大幸福」。黃純青抱持儒墨並尊的思想，並將其身體力行，事實上已經推翻漢儒賈誼以來所建立的「正其誼不謀其利，明其道不計其功」²⁹避談功利的儒學傳統，而更趨近於邊沁的功利主義思想。

²⁹ 「正其誼不謀其利，明其道不計其功」之言，出自〈董仲舒傳〉《漢書》。

二、連橫「儒墨並尊」說對儒學的反省與其自由觀念、功利主義、博愛精神所蘊含的世界主義

而在 1930 年的這場「儒墨論戰」中，連橫（1878-1936）是最主要為文支持黃純青「儒墨並尊」論點的人。連橫為具有先進革新思想與強烈啟蒙意識的傳統報人與史家，其《臺灣詩乘》與《臺灣通史》對臺灣詩史與臺灣歷史的推廣，饒有貢獻，另外，他也以撰文及演講的方式，參與 1910 年代晚期以來的臺灣文化啟蒙運動。連橫雖然晚年因為 1930 年 3 月 2 日登載於《臺灣日日新報》支持總督法阿片特許政策一文，引發爭議，而遭到「櫟社」以久未參加集會為由、開會除名，但卻也無損其深具漢民族意識與進步啟蒙思想的事實。事實上，連橫可說是日治時期最早具有強烈革新意識的傳統文人，早在光緒年間，他便有革新禮教封建思想的言論出現。因其治史學而非理學，連橫在追蹤歷史人物事件的生成流變之際，比當代宿儒都更容易接受新思潮。基本上，連橫受戊戌維新「反禮教尊孔學」的思想影響，反對禮教，且未見其探討孝道與理學養氣的文章。1902 年，25 歲至福州參加鄉試時，連橫即因卷有過激語，被考官批以：「荒唐，不第」。³⁰是年，留滯廈門任職《鷺江報》時，常與人縱談人權新說，尤其是男女平等的話題。在其〈惜別吟詩集序〉（集結於《鷺江報》第 61 冊）一文中，連橫受譚嗣同、嚴復等反禮教思想的影響，明白攻擊封建禮教：「三綱謬說，錮蔽人心；道德革命，何時出現？」³¹之後，連橫以文墨宣揚革新思想，並身體力行地進行啟蒙臺灣封建社會的活動。1903 年，連橫與許廷光、王雲農、陳石秋等組「臺南天然足會」。1907 年，連橫在《臺南新報》發表〈臺灣詩界革新論〉，反對擊鉢吟，以其為「非詩」的消遣遊戲，引發他與櫟詩社詩人及《臺中新報》記者陳瑚之間的論戰。1914 年，

³⁰ 鄭喜夫編，《連雅堂先生年譜》（南投：臺灣省文獻委員會，1992 年《連雅堂先生全集》），頁 35。

³¹ 鄭喜夫編，《連雅堂先生年譜》，頁 36。

連橫旅居中國期間，收購光宣以來的嚴復、康梁、譚嗣同、林紓等人新出版的書籍，更全面受到中國當代維新思想的啟發。而在日治時期臺灣文化啟蒙運動之初，連橫即參與其中，不但為《臺灣民報》撰稿，1923-4 年期間，也為「臺灣文化協會」的講座演講過〈臺灣通史〉（1923 年 9 月 11 日夜起與 1924 年 8 月 5 起）、〈詩學淵源〉（1923 年 12 月 15 日）、〈六波羅蜜〉（1924 年 1 月 17 日）、〈孔大同說〉（1924 年 2 月 16 日）、〈釋迦佛傳〉（1924 年 4 月 19 日）、〈食力論〉（1924 年 7 月 5 日）、〈東西科學之考證〉（1924 年 9 月 27 日）等主題。整體而言，1920 年代中期之前，連橫的啟蒙思想主要受到中國戊戌維新的影響，尤其公然厭棄儒家的禮教桎梏，有強烈的大同思想與世界主義的成分。

在 1930 年的儒墨論戰中，連橫寫〈墨子棄姓說〉（《臺灣日日新報》，1930 年 6 月 15 日）、〈墨為學派說〉（《臺南新報》1930 年 6 月 24 日-25 日）、〈墨道救世說〉，呼應黃純青的儒墨並尊說，極力為墨家的兼愛思想辯護，認為墨子兼愛論通於孔子的仁學。在〈墨子棄姓說〉中，連橫盛讚墨家摩頂放踵的苦幹精神，指出孟子以無父斥責墨子，不但不損墨子人格，更足以顯現墨子的精神：墨學「其學精微，其道堅苦，悍然為墨者之宗，且欲奪儒者之席，故孟子斥之。斥之而墨子兼愛之精義愈足以發揚於天下」³²，以此回應守舊派的攻擊。在〈墨為學派說〉中，連橫不但駁斥孟子指責墨者為無父之誤，更進一步肯定墨學之苦行實踐精神，甚於當時儒者之空談仁義，更能真正發揮大禹之仁愛精神。他指出墨為學派，墨者為救當時儒者空談仁義之弊，以苦行的精神，「抱救世之志，涵仁赴義，屏斥禮文，裘褐為衣，跣躩為服，日夜不休，勞苦為極」³³，能真正發揮出中國仁愛精神的正統：「以自苦為極，曰不能如此，非禹之道，不足為

³² 連橫，《雅堂文集》（臺北：臺灣銀行，1964 年《臺灣文獻叢刊》），頁 6。

³³ 連橫，《雅堂文集》，頁 9。

墨」³⁴。連橫推崇墨家的非樂、尚儉、棄姓，均為無私無我之極至，「…墨子之棄姓為實行兼愛故，實行兼愛則以捐天下之私利、求人類之幸福，宜其為一世之宗，歷二千二百年而道將顯也」³⁵，連橫的說法，與儒家主張愛有親疏遠近之分與重視禮樂傳統相違背，實際上已經背離了漢儒以來循孟子學說所建立的仁義禮教與心性至上的傳統，而走向接近西方功利主義、科學器物與耶教博愛精神的墨家學說。

事實上，在 1930 年儒墨論戰之前，連橫早已接納西方啟蒙思想所蘊含的自由主義、功利主義、人權思想、理性主義、世界主義等，因此他自然支持墨家兼愛、非攻、實利、科學的精神。1920 年代，連橫在東西各種思想流派急遽湧入的衝擊下，曾經一度無法確立自己的思想，而傾向以佛法的「空性」解決思想的矛盾困境。在其 1925 年所作的〈乙未前臺胞之人生觀〉中，連橫解釋自己何以尋求佛法：「蓋自改隸以來，臺灣人之思想突然大變，大戰以來更為渾沌，今日（之）莘莘學子，莫不處於徬徨煩悶之中，未能解決；則余年已五十有三，亦未能解決，而余乃以佛法解決之。…生死則涅槃，煩惱則菩提：此余之真諦也，故余別有佛法之超人主義以表余之思想」³⁶。佛法的「超人主義」有助連橫擺脫傳統儒學的桎梏，而更易於接受西方啟蒙思想，創造新的思想。1920 年代中期以後，他公開支持自由主義，與新型知識份子一樣，多次呼籲平等、自由與思想的解放。在 1928 年 11 月 18 日登載於《臺灣民報》的〈質昭和新聞：何謂統治根本？何謂思想善導？〉中，連橫質疑《昭和新聞》善導臺灣思想的主張，認為「若以臺灣今日之思想而觀，則其所表現而要求者，**平等也，自由也，幸福也**，此等之外，尚有何種之思想，亦何庸為之善導？」。連

³⁴ 連橫，《雅堂文集》，頁 6。

³⁵ 連橫，《雅堂文集》，頁 9。

³⁶ 連橫，《連雅堂先生集外集：臺灣詩薈雜文鈔》（南投：臺灣省文獻委員會，1992 年《連雅堂先生全集》），頁 57。

橫以西方啟蒙思想的標準，視追求人權之平等自由幸福，為天經地義的事情，而譏諷《昭和新報》之善導臺灣思想的主張。於 1928 年 12 月 9 日登載於《臺灣民報》的〈思想解放論〉中，連橫也呼應當時其他臺灣啟蒙者對思想與言論自由的要求：「今之世界，一思想自由之世界也。形上、形下之學，莫不鉤深索遠，大放光明，以求人生之真理」³⁷。在此，連橫從支持啟蒙思想自由與理性主義的角度，認為當時已是思想自由之世界，應該允許個人自由地在種種形上、形下之學之中，探索人生真理。對連橫而言，自由解放的目的乃在使人能自由理性地思考、不受拘束地探求真理；連橫是從文化創新的角度，而非社會政治觀點，談論思想自由之必要。在 1928 年 12 月 16 日登載於《臺灣民報》的〈思想自由論〉中，連橫與新式知識份子一樣，要求自由主義「外部自由」之言論、集會、結社、出版自由：「余前論思想解放，而歸結於集會、結社、言論、出版之自由，此自由者載在憲法，固國民應享之權力也」，認為若能自由地思想，臺灣必能改革而一新氣象：「…余以為今日之臺灣，當取開放、寬容大度、兼容並收，舉世上之思想而悉輸入，任之自由研究、自由批評、自由發展，以求人生之真理，則臺灣氣象當為之一新，非復舊時之茫昧矣」。於此，連橫對思想言論自由的主張，乃依據西方啟蒙思想中對理性精神與自由主義的主張，而接近十八、十九世紀浪漫主義所主張的絕對自由的精神。而那也就是思想百花齊放的自由，一如他在〈答小隱（思想果能統一乎）〉（《臺灣民報》，1929 年 1 月 20 日）中所期望的：「…無論為個人主義，為國家主義，為世界主義，各樹一幟，各暢所言，以為一時之光彩，此弟之所期望也」。

在同篇文章中，連橫並且從文明進化論的觀點，以功利主義為進化的目的，指出文明的進化勢在必行，因此，必須賦予臺民最大的思想自由，以創造出新的文化，建立理想國家。連橫呼籲臺灣文化的創新，期望謀求

³⁷ 連橫，〈思想解放論〉，《臺灣民報》第 238 號，1928 年 12 月 9 日。

最大多數人的最大幸福：

夫古今異勢，文質異宜；今之臺灣其不可以舊時腐敗之思想為生活，亦已明矣，尤不可以舊時之宗教、道德、法律以阻人類之進化，復已切矣！易曰：『天行健，君子以自強不息。』夫自強不息者，人類之精神也，故不樂現狀之維持，而多將來之期望。何以言之，人類自游牧時代而進為部落，而進為國家，更進而為理想之國家，潛移默化，勇往直前，以求最大多數之大幸福；此則思想自由之效也。³⁸

連橫的這段文字，清楚地表達對文明進化論、功利主義、思想自由與理性精神的信念。在其〈思想創造論〉(《臺灣民報》，1928年12月23日)中，連橫更進一步確立出自己的思想體系，將人類最高的理想，總括為(一)《禮記》〈禮運大同篇〉的大同世界(二)釋迦的平等(三)耶教的博愛所建立起來的，一種超越家界、國界的世界主義：「是三聖哲者，皆思想界之大創造家，而又社會之大革命家也，**無家界、無國界，乃至無種界，舉世上之人類而悉愛之**，此其所以宏大無垠，久而彌昌也歟！」在當代啟蒙與社會運動左右派分裂的情勢中，連橫先於1930年代超越黨派的文藝旗幟：「南音社」的「第三文學」與「臺灣文藝聯盟」的「道德文學」，主張以務實的態度，創造出超越派系以「謀最大多數人最大幸福」為目的的新文化思想，即以功利主義實利的精神為最高指標的新思想：

臺灣今日之思想非復舊日之思想也，然發生未久，勢衰力微，而為社會所注視者僅有兩派：一為民族運動，一為階級鬥爭。前者或謂之右派，後者或謂之左派。此後之運用如何？進行如何？余不具論。當此之時，或別有一派與之反對，或再出一派與之提攜，未可知也。**唯欲創造思想，必須考既往之歷史，察現在之情形，**

³⁸ 連橫，〈思想自由論〉，《臺灣民報》第239號，1928年12月16日。

**探民族之特性，立遠大之規模，以求最大多數之最大幸福，而後
可得群眾之信仰也！³⁹**

連橫雖然並未預測左右派分裂之後，臺灣將出現何種新思想型態，但他所期許的創新思想，是種紮根臺灣的歷史與當代，經過考察臺灣社會民情，具前瞻性與遠大規模，以求最大多數人最大幸福的思想，這與不談主義而講求真實路線的「南音社」「第三文學」與「臺灣文藝聯盟」「道德文學」主張，有異曲同工之妙。

而除了稱頌自由、平等、博愛、理性等啟蒙思想之外，連橫也提倡科學，也因為重視科學，而評擊理學扭曲孔學、造成中國科學的衰微。在演講稿〈東西科學考證〉中，連橫挖掘中國古代豐富的天文學、電光力化學、算學、計時器、器械、舟船、飛行之器、火藥、造紙、甚至名曰「寄語」類似留聲機的機器等科學事例，將中國科學衰微的原因，歸結為傳統儒者多談性理，理學之說使最早發展科學的中國，科學日益衰落趨於無用，而期勉臺灣發皇固有之科學，並凌駕過西方科學成就：

夫中國科學何以日衰？西洋何以日盛？此則有大原因。其一：中國人性能創造，而不能繼續，且不喜改良…。其二：中國學術以孔子為宗，而孔子以天下為本。山澤之儒，庠序之士，多談性理，重文章，遂相率而趨於無用。以為形而上者謂之道，形而下者謂之器，而程氏且以玩物喪志戒之。此其所以衰也。⁴⁰

連橫於此區分孔學與理學，以為「山澤之儒，庠序之士」喜談性理之學，直言批評理學的盛行導致中國科學衰微，在當時的臺灣傳統文人當中，確是相當大膽的言論。在 1929 年 2 月 10 日登載於《臺灣民報》的〈與嘉義人士書論籌建孔廟〉一文中，連橫婉言阻止嘉義孔廟的籌建，主張將經費

³⁹ 連橫，〈思想創造論〉，《臺灣民報》第 240 號，1928 年 12 月 23 日。

⁴⁰ 連橫，《雅堂文集》，頁 22。

改用來籌組學會，參考古今東西學說，研究孔子學說，存其精華，汰其糟粕，發揚於世：「諸君子誠重孔子、愛孔子，不如以建廟之款組織學會，集全臺有志之士研究孔子之道，參以東西古今學說…/誠欲昌大孔子之道，必須闡明學說，盱衡時局，洞察人群，擇其善者而從之，其不善者而改之，而孔子時中之道，使足發揚於世上。」整體而言，連橫對儒學傳統的態度與明治啟蒙者及戊戌維新者類似，將孔學、理學、禮教區分開來，卻不似明治啟蒙者強調保留理學的道德修養，而公開揚棄禮教、批評理學，主張以留取精華淘汰糟粕的批判態度，發揚研究孔學。

三、周定山（1897-1975）的「非儒」言論

連橫循康有為、梁啟超、譚嗣同、嚴復等晚清維新派的腳步，溫和批評理學與對禮教直言的批判，到了周定山分三期登載於《南音》的〈「儒」是什麼？〉（第一卷四號、五號、六號，1932年2月22日、1932年3月14日、1932年4月2日）時，已變為仿照五四啟蒙者「吃人禮教」、「打倒孔家店」等激烈口號的嘲諷攻訐語詞，強力抨擊「儒」家。周定山跨足新舊文學，1947年加入「櫟社」，並為「大冶吟社」社員，同時創作新小說、採集民間文學，曾任大陸漳州《漳州日報》與臺中《臺中日報》編輯。由於早年家貧，只短暫入公學（1908-1912），曾至木工廠、陶器場、布莊當學徒，一面晚間至書房讀書。周定山因為父親秉性忠厚，受盡家族欺侮，連祖先所留的「瘠田破屋」都被詐騙攫取，養成他嫉惡如仇的性格。周定山的〈「儒」是什麼？〉，依循五四啟蒙運動中吳虞、胡適、郭沫若等反孔、反禮教、反儒的激烈論調，和胡適的《說儒》類似，以疑古的考據方式，尋找「儒」的來源與真義。據周定山在文章開頭自稱，這篇文章主要翻譯狩野直喜和張壽林的著作內容，再加上自己的補充，重新組織。文章中，周定山藉著考據〈說文〉與其他古籍，將「儒」與「嚠」、「孺」、「濡」、「懦」等字連結，得出「儒」有「柔弱、迂拘、優柔寡斷」等負面的意思，本為嘲諷之詞，至荀子乃成為正面用詞。在文章中，周定山以激烈的用語「國渣」稱述儒學，並在文章的結論部份，談到自己生平所遇過的儒者，大肆

譏諷一番。周定山如此描述幼年第一次遭遇的儒者：「他穿的淺藍長衣，和自製的船式白襪。鞋子的厚底塗遍了桐油，嫩白的左腕套隻蔥心綠的玉環，平生未曾離身的長煙袋」⁴¹；周定山在這次的洗禮之後，看盡儒者醜態：「從此以後，凡看見老儒在賭博，富儒在吃阿片，寒儒在攢營利權，大儒在替人寫祝弔文，腐儒在嘲罵道德淪喪，陋儒在推敲自壽的詩詞，少儒在獵豔打麻雀，雅儒在『群居終日，言不及義』，惡儒在恃強蠻橫，俗儒在自作聰明…，都覺得這的確就是奉行聖道的呢！」⁴²。周定山以說文解字的方式，佐證以歷史與典籍，說明「儒」原來的形象，並攻擊當時自己所見的形形色色蔽陋腐敗的儒者，頗有以「摧毀儒學破敗屋宇為快」之勢。

周定山對儒者的攻擊是否無的放矢，可從幾個事例驗證。日治時期舊詩社聚會時，多有招妓陪酒彈唱的風氣，風氣之盛甚至引發舊詩人本身的反省。1932年1月宜蘭盧纘祥在《詩報》發表〈任申年全島聯吟大會之一提議〉一文，主張「瀛社」所發起的全島聯吟大會中，應廢止召妓彈唱陪酒的歪風。而在舊文人消遣娛樂的小報《三六九小報》與《風月報》，則均有為妓女選美的活動，有舊文人競相為名妓賦以艷詞。舉《三六九小報》為例，該刊每期有〈花叢小記〉，嘉義「鷗社」並在該刊中舉辦同社花選、票選名妓的活動，登上名妓艷照，並為文介紹。即使倡言男女平權與人權深具西方啟蒙思想意識的連橫，也有狎妓選美留連花叢的情形。在1925年六月號與八月號的《臺灣詩薈》中，連橫刊有〈花叢迴顧錄〉一文。連橫另著有〈花南雜記〉描寫妓院風情，其中生動地描述雛妓在妓院伺候客人吸食鴉片的情狀：「有客戾止，雛妓歡迎，扶梯而上，則春面桃花，活現眼前，獻茗上煙，歡接備至。少頃乃進芙蓉，半榻橫陳，微聞香

⁴¹ 周定山，〈「儒」是什麼？〉，《日治時期臺灣儒學參考文獻》（臺北：臺灣學生書局，2000年），頁308。

⁴² 周定山，〈「儒」是什麼？〉，《日治時期臺灣儒學參考文獻》，頁310。

澤，諧談笑語，真足移情蕩志……」⁴³。而除召妓惡風以外，舊文人吸食鴉片情形普遍；陳逢源登載於《南音》第一卷二、三號的〈對於臺灣舊詩壇投下一巨大的炸彈〉一文中，便形容當時傳統詩社宛如「阿片窟」。舊文人沉迷鴉片無法自拔的情形，從捍衛儒家理學的大將顏笏山改寫〈陋室銘〉為〈阿片銘〉，以戲謔語氣歌誦鴉片可證：「吸不在多，有味則馨。癮不在深，有趣則成。膏分三等，器備五行。孤燈閒相對，短榻獨自橫。酌量驅睡魔，善用卻酒兵。可以增文思，助詩情。無風塵之俗氣，有煙霞之舊盟。隱豹稱君子，臥龍號先生。孟子云，阿其所好」⁴⁴。連以養氣、明心見性為己任的宿儒顏笏山，都如此沉溺於吞雲吐霧的鴉片樂園裏，日治時期臺灣舊文人的迂腐習氣可知。

伍、張深切的文化民族主義：對儒學主觀唯心傳統的批判與對中國古代知識學派的崇尚

一、張深切與日治時期舊文人的文化調和觀及其與五四啟蒙者文化斷裂觀的關聯

張深切持續地苦思文化議題，不同於大多數日治時期新式知識份子專注在社會政治議題、相對忽視建設新文化的做法，而接近當時臺灣具啟蒙思想的傳統報人與傳統文社舊文人對東西文化衝擊議題的深刻關切。張深切早年深受自由主義、馬列主義的革命論調、民族主義等各種西方思潮的影響，並廣博涉獵東西宗教文學等書籍，相當能反映出當代臺灣知識份子思想的混雜性格。而 1930 年代以來成熟期的張深切，在日治時期新舊文化的衝擊與新舊文人的爭論中，和臺灣當時具啟蒙思想的舊文人一樣，同樣主張文化調和路線，其觀點尤其接近連橫的思想。張深切和連橫一樣，

⁴³ 連橫，《連雅堂先生集外集：臺灣詩薈雜文鈔》，頁 163-4。

⁴⁴ 《夢覺山莊古稀紀念集》，出版資料不詳，頁數未標明。

都主張言論與思想自由，積極輸入各種世界思潮，鼓勵個人自由地思考，在新舊文化的自由激盪中，虛心地找出真正的真理。另外，他與連橫，也都同樣主張超越黨派、建立在臺灣真實上的新思想，也同樣在墨子「兼愛」、耶教「博愛」的思想與西方功利主義的實利精神中，找到超越種族與國界的理想世界。而連橫與張深切，也都受到佛學的洗禮，對宇宙萬物的生滅有「空性」的體悟，因此更有助其打破本位、排他的觀點，而懷抱世界主義思考文化的議題。但張深切比諸連橫，卻更加具有西方啟蒙思想的科學理性精神與西方哲學知識基礎，因此也比連橫，距離孔學更遠。事實上，連橫仍以孔子的「仁說」與墨子「兼愛」，通向西方功利主義的實利精神，做為中西文化思想的溝通管道；張深切雖然也贊成以孔子的「仁說」與墨子「兼愛」接合西方功利主義思想，卻另外開闢出一條以老子哲學做為通向西方啟蒙理性、科學、實利精神的橋樑，主張以老子哲學做為建立中華新文化的核心。而在另一方面，張深切對孟子與宋明理學唯心論傾向的批判，則比較接近五四啟蒙者的精神，但是卻比他們多了一些客觀理性的批判態度，而未曾對儒學做出謾罵、嘲諷式的攻擊。在評論諸子百家思想時，張深切試圖跨越唯心唯物與主客觀僵硬二分法的區分，也顯得比胡適、陳獨秀等五四啟蒙者，少幾分對客觀主義、實證科學、唯物論的迷信。整體而言，在思考有關創造中華新文化的議題時，張深切同時受到明治啟蒙調和模式與五四啟蒙重審中國古哲學做法的影響，以充分的理性批判、科學精神與實利主義為基礎，試圖看穿東西文化思想表象的差異，並以極其開放自由的態度，融合中西文化的精華，建立起一個立足在老子哲學上的中華新文化。雖然在寫作哲學性文章時，張深切有時因方法論不夠嚴謹而有漫筆的隨意感，但他咀嚼消化了古今東西的各種思想，最後統攝於老子哲學，企圖跨越東西哲學唯心、唯物論與主觀與客觀主義間的鴻溝，建立完整調和的思想系統，卻具有相當原創的精神。

張深切對中國古代哲學的評論與對所欲創新的中華新文化的描述，主要記錄在他終戰後 1954 年出版的《孔子哲學評論》中。在這本書中，張

深切對孔學、儒學發展與諸子百家的思想，做了整體的鳥瞰與評論。他以接近日治時期具啟蒙意識的傳統報人魏清德、黃純青、連橫等人的調和觀點，而非周定山或新文人張我軍循五四胡適、吳虞、陳獨秀「打倒孔家店」的激烈言詞，宏觀地為孔學、儒學的發展與諸子思想對孔學的批評，娓娓道來，逐一做比較與理性的評論。而事實上，《孔子哲學評論》的論調與觀點，是張深切對中國古代哲學，做長期關注所思考出來的思想結晶。儘管馬克思主義的唯物史觀與科學主義對張深切的思想有深層的影響，早在 1927-1930 年入獄服刑期間，張深切的思考已從馬列思想與社會主義轉向中國諸子百家思想與宗教精神，在 1930 年代「臺灣文藝聯盟」時期，則更明白放棄社會政治運動途徑，轉而關注文化文學與哲學議題，逐漸成為文化民族主義者。1941 年在對北平廣播電臺的演講〈振興中國文化的意義〉，張深切更公開呼籲所有中國文化人，負起振興中國文化的使命。他主張必須立即著手的事項是：「第一、我們要把所有的傳統文化都編輯起來，用科學方法給它分類、淘汰、整理與發揚光大。/第二、我們要虛心坦懷輸入全世界的文化，給它研究、淘汰、攝取、消化、應用，並且要緊密的連結在我們的傳統文化」⁴⁵在此，張深切第一項以科學方法整理編輯傳統文化的主張，明顯有胡適於 1919 年所提出來的「整理國故」主張的影子⁴⁶；而第二項輸入全世界文化的主張，則無疑受到明治啟蒙模式與「大正民主」自由風氣的影響啟發。

⁴⁵ 張深切，《我與我的思想》，（臺北：文經社，1998 年《張深切全集》卷三），頁 164。

⁴⁶ 1919 年 12 月胡適刊登在《新青年》的〈新思潮的意義〉一文中，將整理國故列為新思潮的四大綱領之一，引發 1920 年代以來以北大為中心所展開的「整理國故運動」。在這篇文章中，胡適主張為了再造文明，必須以批判態度整理國故，對於整理國故的態度與方法，則主要有四點主張：一、對舊有的典籍與學術思想做條理系統的整理，二、找出各種學術思想的源起與因果，三、用科學方法做精確的考證，四、還原傳統學術思想的真貌（11）。

二、張深切〈點線面的關係〉與〈理性與批判〉(1943年)中，對東西方哲學的調和觀

1943年，當張深切在華文《大阪每日》發表〈點線面的關係〉(十卷6期)與〈理性與批判〉(十卷12期)這兩篇哲學性文章時，他對西洋哲學傳統與老子哲學，顯然已經做過精心的研究，用以做為調和東西文化思想衝突的思考基礎，成為他1954年寫作《孔子哲學評論》的起點。在〈點線面的關係〉中，張深切融合希臘畢達哥拉斯學派以點線面數理觀念解釋宇宙秩序的觀念與老子哲學的宇宙生成觀，擴充到人類生命與文明生滅的道理：

人類萬物本來是從無而生有，由有而點，而線，線生面，這樣擴大到無限去。…/…/人雖然是面，可是從人類看起來，不過是一個點，這個點跟各點發生關係的時候，就發生種種的關聯線，線與線關聯的又再成面，這個面就是屬於一種的部落；再由國家看部落，由世界看國家，由宇宙看地球的時候，這些面都不過是一個點而已。自人至於國家、世界，無不是從無經有、點、線而達至於面；然而這個趨向跟「道」一樣，不是絕對，有時會停頓，有時會淘汰，有時點線面也會各自形成一種立體運動的形態。⁴⁷

張深切在這篇文章中，引用老子哲學先天地所生的「道」的觀念與古希臘畢達哥拉斯學派以數理觀念解釋宇宙構成的做法，指出萬物依自然的「道」，無中生有而成個體，再與其他個體形成錯綜複雜的線，進而連結各種線而成面。張深切以充塞於萬物、人類、自然與宇宙間靈活不拘的「道」，來解釋人類文明的生滅道理，隨著所佔的不同位置調整觀照角度，可望跳脫「我族中心」思想、唯人主義與僵化教條主義的拘束，調和各種

⁴⁷ 張深切，《我與我的思想》，頁175。

點線，構成更堅實合適的面，以建設新的中國。他並依循「臺灣文藝聯盟」時期道德文學真實路線的主張，認為文化應該立足於真實，在各種點線面的生滅消長中，尋求調和；而「調和的方法，自然因事而異，不能做出許多各種各樣的定例來說明，然而原則上總有一個可以應用的道理，這個道理就是比較與批判」⁴⁸。於此，張深切明白提出以調和的方式解決「人與人，物與物，思想與思想，國家與國家，國家集團與國家集團」間的差異與矛盾，建構具完善配置的「面」，使國家強盛的做法。而調和的方法，則建立在「比較與批判」之上。張深切認為比較與批判，「前者是需要聰明與精博的知識，後者是需要虛心與無為的正覺，這四個要素合起來，才能評定優劣與決斷是非」⁴⁹，也就是說，張深切主張以老子虛心無為的正覺，配合精博的知識，不依教條而依理性批判，做出最佳的判斷，建構新的中華文化。這種虛心觀照與立足於真實的文化論點，事實上，正是他在「臺灣文藝聯盟」時期「道德文學」主張的延續。

而在〈理性與批判〉中，張深切進一步闡明理性與批判的意義，以做為正確思考的基礎。文章中，在探討理性的部分，張深切廣泛討論中西方「理性」的概念，區分「理性」與「悟性」、「意識」、「感情」的不同，廣泛地包括黑格爾與康德的「理性」概念、陸象山的「心即理」與王陽明的「性即理」、閔德（W. Wundt）與布齡達諾（F. Brentano）的「意識」理論、佛學的「心法」與「意識」論。他肯定理性為使人類優於普通動物的因素，但認為西洋哲學對理性的解釋有太偏重原理論的傾向——黑格爾、康德等西洋哲學家「對唯理論、主理論、合理論等雖然比較精細，然而對作用論、實踐論、倫理論等，卻似乎較為疏忽」⁵⁰——而將陸象山的「心即理」與王陽明的「性即理」綜合起來，認為「心」是理性之謂，將孟子

⁴⁸ 張深切，《我與我的思想》，頁 176-7。

⁴⁹ 張深切，《我與我的思想》，頁 177。

⁵⁰ 張深切，《我與我的思想》，頁 180。

「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」解釋為「人能徹底運用其理性，就能知道他的本性，如果能知道他的本性，便能知道他的天命」⁵¹。而張深切認為理性、意識與感情，主觀與客觀，其實並不容易區分；意識在諸識中最強、最為靈妙，居於感情與理性之間，有時能左右情感理性，決定人的思考行動。而正因我們「所意識的世界，人生、科學、道德、思想及其他種種的事物都很不完整」，因此，張深切認為必須依賴批判，也就是「虛心格物致知」，以確保正確的意識與正覺，為行為做出最正確的決定⁵²。

提到批判的觀念時，張深切將其與康德的純理性批判分開，只將它定義在一般的批判，認為「批判必須要有虛心的準備，精博的學問，及正確的意識條件，纔能中肯。因為虛心，所以毫無邪念，無邪念所以能保持正覺，然而正覺必須要有知識為前提，知識不廣，學問不深，不能得到正確的意識，沒有正確的意識，便不能有純正的判斷」⁵³。張深切指出當代人多傾向客觀主義，但其實主客觀容易混淆，主張必須以《中庸》的「率性、修道」、《大學》的「格物致知」、孟子的「盡心」、王陽明的「致良知」，尤其是老子的「致虛極，守靜篤」，對意識的對象做理性的批判。張深切這篇文章的基本立場，在於修正西洋理性批判的原理論與對客觀主義的迷信，而代之以中國古哲學的實踐倫理學，尤其是老子「致虛極，守靜篤」的理性批判態度，藉由這些中國哲學所指示的方法，獲得確實的知識。張深切在中國古哲學理裏挖掘理性批判精神，雖然對「理性」「批判」的定義仍不明確，但仍是個打破東洋/西洋哲學、唯心/唯物論與主觀/客觀主義二分法鴻溝的嘗試。

⁵¹ 張深切，《我與我的思想》，頁 181。

⁵² 張深切，《我與我的思想》，頁 187。

⁵³ 張深切，《我與我的思想》，頁 188。

三、張深切《孔子哲學評論》對孔學、儒學與諸子百家思想的理性批判

《孔子哲學評論》本來是張深切對中國哲學研究系列的開端，他原來計畫從老子哲學開始著手，但後來因為孔學與儒學是中國傳統文化中心，而決定先從一般人熟悉的孔子哲學先寫起。在這本書中，張深切以實利主義為準則，重新對孔學、儒學與諸子百家思想做理性批判，挖掘出中國古哲學知識論與實利主義的傳統。張深切對中國哲學的研究，有強烈建立新哲學觀點的企圖心；他博覽歷代學者對孔子、儒學與諸子百家的研究，並引用或反駁當代中國學者胡適、梁啟超、馮友蘭、楊筠如、陳元德、方授楚、郭沫若、陳啟天、曹謙等人，及日本學者宇野哲人、武內義雄、佐藤清勝、伊福部隆彥、蟹江義丸、木村鷹太郎等人，對中國哲學與諸子思想的研究，以老子「致虛極，守靜篤」虛心的理性批判態度，根據實利主義的原則，解析各家思想要點，重新賦予中國各個古代哲學流派評價。張深切的基本立場，是同時肯定科學與倫理，同時著重知識論與倫理學，站在實利的觀點，試圖跨越唯心/唯物論與主觀/客觀主義二分法的鴻溝，最後建立出立足於老子哲學的新中華文化。這種調和式的觀點，乃依循日治時期具啟蒙思想的舊文人的新文化路線，而與陳獨秀主張為了整個民族的生存必須與中國傳統徹底斷裂、消滅整個中國傳統文化，或胡適懷抱易卜生的個人主義、邊沁功利主義與杜威實證主義，全盤否定理學唯心傳統的極端做法，大異其趣。

在《孔子哲學評論》中，張深切評論整個儒學的發展：從孔子、孔門弟子、孟子、荀子、秦漢儒學、唐宋儒家到二程。他主張孔子哲學是最近人情、以「人」為本位所建立的中庸哲學，其本質本無明顯的唯心主義，但其「用語時而有唯心主義的色彩，時而亦帶有唯物論的色彩與客觀主義

的傾向」⁵⁴，認為《論語》中「好仁不好學，其弊也愚」、「視其所以，觀其所由，察其所安…」等語，均足証孔子的客觀精神。張深切稱孔子是中庸的現實主義者，而其學說「可以說是經驗和實踐的唯人哲學」⁵⁵，但自漢武帝實施獨尊孔制以來，孟子學說滲透孔學，及至宋明清，孔孟學說混為一體，「唯心論得勢，保守派掌握天下，把中國造成科學落伍的國家」⁵⁶。張深切概觀儒學自孟荀起，便開始偏離孔學：「儒學自孟、荀以後，加速變質，至宋更變本加厲，明道擁護孔、顏，伊川支持孔孟，摒棄荀子，脫離孔學越遠；及至朱熹、陸、王時代，互相分派鬥爭，…致使儒學面臨科學而畏縮」⁵⁷。他反對胡適、梁啟超等人，將老莊視為造成中國社會與學術進步的最大阻力，而認為造成中國社會與學術保守落後的，乃是當家的儒學。

張深切將春秋戰國時代的言論，分為兩大派別，一為知識學派，一為道理學派（即經學派）；知識學派以老莊、楊朱、墨子、惠施、公孫龍、桓團為代表，道理學派以儒學為代表，而在儒學獨尊後，中國的知識學派遭到道理學派全面的壓制。張深切在本書中，重新一一評價這些受後儒壓制、而遭曲解的學說，目的在還原這些中國古代知識學派的面貌，重新建立其地位。在評價老子哲學的部分，張深切主要反駁梁啟超對老莊哲學的曲解。他批評梁啟超在《先秦政治思想史》中，認為「道家之大惑，在以人與物同視」，將道家視為「不體驗人生以求自然」，而嚴重誤讀老子思想。張深切認為老莊要人順應自然，「旨在叫人認識自然之為何物，叫人不可矯揉造做，戕賊人性，絕非叫人不得戕賊自然之意」⁵⁸。他指出《老子》下篇「甘其食，美其服，安其居，樂其俗…」，即老子強調實利，主張為

⁵⁴ 張深切，《孔子哲學評論》（臺北：文經社，1998年《張深切全集》卷五），頁509。

⁵⁵ 張深切，《孔子哲學評論》，頁510。

⁵⁶ 張深切，《孔子哲學評論》，頁535。

⁵⁷ 張深切，《孔子哲學評論》，頁230-1。

⁵⁸ 張深切，《孔子哲學評論》，頁278。

政者致力於民生之意；老子的自然主義只是主張為政者不可鼓勵無用的慾望，使人心昏亂，爭名奪利互相爭鬥殘殺，而並無不可開發或利用自然之意。張深切並且駁斥梁啟超認為道家學說造成中國民性柔弱的性格的說法，認為老子從未提倡怯弱主義，而是以柔弱對付剛強，以期達到和平的勝利，接近甘地的無抵抗主義，看似消極，但在另一方面卻極為積極。在墨學評論的部分，張深切與胡適一致，贊同其創始方法論、重視科學、提倡實利主義與兼愛非功的博愛和平思想，而嚴厲批評梁啟超空言道德、批評墨子「計算效用之觀念，根本已自不了解人生之為何」的說法。在評論楊朱哲學的部分，張深切則否定胡適將楊朱解釋為厭世家與悲觀主義者的說法，認為楊朱乃循老子自然主義倡議「為我主義」，是「從性而遊，不逆萬物所好」的樂天主義者，並指出馮友蘭未承認楊朱為知識派學者之誤，認為楊朱甚至可說是古代唯一的社會學家。

整體而言，張深切以務實、科學、理性、批判、實利的啟蒙思想為批判的準則，在《孔子哲學評論》中，以實事求是的客觀理性精神，閱讀諸子百家原典、廣泛蒐羅歷代與當代學者的評論，逐一釐清評論或駁斥，重新與予評價。張深切對理性批判與科學精神的重視，使他在《孔子哲學評論》的緒論中，特別以〈哲學與科學〉為題，強調必須使哲學科學化，讓中國哲學起死回生。他針對歐戰後，一片對科學的責難聲、與部份人所提倡「消滅科學文明以拯救人類」的說法，加以反駁澄清：「其實，科學依然是最可靠的學術，它與哲學同為人類所創造的文化，人為善則善，為惡則惡，它本身毫無罪過，因為學問本身沒有意志；吾人唯有敲它的門，致知格物，研究到底，始能發現所謂真理…哲學必須依靠科學，使哲學科學化，維持其認識批判的使命，這樣哲學才能起死回生」⁵⁹。張深切談的雖然是哲學與科學的關係，但他對科學與理性批判的堅持，與他彰顯中國古代知識學派的立場，密切相關。張深切這個立足點，異於梁啟超於歐戰後

⁵⁹ 張深切，《孔子哲學評論》，頁 72。

對西方科學實利主義的反省，也與新儒家熊十力、梁漱溟、牟宗三等重視東洋唯心傳統的路線大異其趣。而儘管張深切重視科學、理性、批判，致力重建中國古代知識學派的地位，卻也同時修正唯物論者對抽象道德的漠視。在本書中，他在修正中國文化對儒學唯心論的傾斜、重新發揚中國古代哲學的知識學派傳統的同時，卻一方面保留道理學派的價值，肯定孔學大同主義、中庸哲學與仁義說。例如，張深切認為中庸為孔子哲學的原理論，「亦堪稱為世界哲學的一大哲理」，聲稱孔學不只是一種處世的學問，事實上也是一種哲學：「如果將孔學整理為有系統的學說，不僅可列為哲學，且將成為價值甚高的哲學」⁶⁰。因此，張深切的態度，是肯定科學卻不迷信科學，以科學方法與最可能的客觀精神，重新評價中國古代哲學。而張深切雖然受整理國故運動的影響，主張以科學分類、疑古實證的方式重新挖掘評價古代典籍，並且也和五四啟蒙者一樣依據西方啟蒙思想的標準，推崇墨學與其他中國古代知識學派的博愛、實利、科學與尚賢的民主精神；但他以虛心的態度，混雜、調和東西文化唯心/唯物論與道德/科學二分法的實利文化觀點，大致上是依循明治啟蒙者至日治時期臺灣具啟蒙意識的舊文人的路線，繼續思索的，這與陳獨秀、胡適等五四啟蒙者的激烈反對儒學唯心傳統，及梁漱溟、熊十力、牟宗三等新儒家搭起東西唯心論橋樑的做法，在思想立足點上，有顯著的差異。

陸、結語：日治時期舊文人及張深切的新文化觀所建立的臺灣觀點

從前現代過渡到現代的轉變中，日治時期的臺灣社會與文化，同時受到殖民母國、殖民政府與文化祖國啟蒙與現代化運動的影響，處於各種思想雜糅的文化邊陲曖昧地帶。而在被殖民情境下東西方文化如此混亂的交

⁶⁰ 張深切，《孔子哲學評論》，頁 329。

會中，日治時期具有啟蒙意識的舊文人：魏清德、林幼春、黃純青、連橫與彰化「崇文社」、「臺灣文社」的社員等，是臺灣島民中，最早自發性關切建立新文化與融合東西文化的議題的一群人，並且在東西文化哲學議題的探討上，也比新式文人思考得更為深刻與持續關心。這些日治時期具有啟蒙思想的舊文人，同時受到戊戌維新的影響，並且在臺灣總督府建立在東洋道德基礎的現代化建設中，深受明治啟蒙模式的啟發，而主要依循明治啟蒙的文化調和路線。他們對東西文化道德/科學、唯心/唯物的衝突，採取調和兼容的態度，十分具有實利與科學的精神。對於各種思想的匯入，他們展現驚人的包容力，以寬廣接納的溫和態度，接納吸收所有有利於臺灣真實的思想。從「臺灣文社」對西方啟蒙思想大量的引介、不落入唯心/唯物論的文化觀之辯、較重視「孔墨並尊」而非「非儒」言論、連橫的「世界主義」等等，都展現出日治時期具啟蒙思想的舊文人這種寬容納匯的調和新文化觀。

張深切的新文化觀，重視科學、理性、實利、博愛的精神，試圖彌合唯心/唯物論的鴻溝，並以老子至柔靈活的自然主義，做為再創中國文化盛況的新契機。他與日治時期具啟蒙思想的舊文人一樣，都受到明治啟蒙模式與五四啟蒙以來文化哲學論述的影響，而其所採取的文化調和觀，主要依循明治啟蒙文化調和的路線，也與日治時期具啟蒙思想的舊文人採取的路線一致。只是，張深切的新學訓練，使他得以比日治時期具啟蒙意識的舊文人更具有西方哲學理性批判的精神與科學方法，進一步以分類、系統化的方式，整理出中國古代哲學流派與儒學歷代的發展，以理性批判的方式，重新展現中國古代哲學的現代意義。可以說，張深切的調和文化觀，與其對世界文化思想所表現出的寬容接納態度，正是沿襲日治時期具有啟蒙思想的舊文人，所發展出來的特殊模式，而其懷抱世界主義與特重靈活的實利主義，則更不啻延續日治時期具啟蒙思想的舊文人的思想特質，代表了在被殖民情境下，日治時期的臺灣所發展出來的特殊文化哲學觀點。

(附錄一) 1918-1926 年彰化「崇文社」《崇文社文集百期彙刊》中與啟蒙意識有關之每月徵文題目

出版日期	期號	徵文題目
1918年2月	第二期	〈養苗媳及蓄婢弊害議〉
1918年5月	第五期	〈賭博弊害說〉
1918年6月	第六期	〈破除迷信議〉
1918年11月	第十一期	〈淫戲淫書禁革議〉
1919年1月	第十三期	〈矯正邀奴侑觴之弊害議〉
1919年2月	第十四期	〈婚禮改良議〉
1919年3月	第十五期	〈臺灣青年自覺論〉
1919年9月	第二十一期	〈孤兒院建設議〉
1919年10月	第二十二期	〈國民性涵養論〉
1920年1月	第二十五期	〈臺灣大學建設議〉
1920年1月	第一期臨時課題	〈阿片煙害論〉
1920年7月	第四期臨時課題	〈家庭副業獎勵策〉
1920年8月	第三十二期	〈文明說〉
1920年12月	第三十六期	〈假公行私妨害社會論〉
1921年3月	第三十九期	〈義務與權利並行論〉
1921年8月	第四十四期	〈花柳病妨害人種論〉
1921年10月	第七期臨時課題	〈同姓結婚利弊論〉
1922年6月	第五十四期	〈公德私德並重〉
1923年4月	第六十四期	〈新學說利害論〉
1924年9月	第八十一期	〈論自由結婚之得失〉
1924年10月	第八十二期	〈爭權奪利不顧社會論〉
1925年1月	第八十五期	〈東西文化比較論〉
1925年10月	第九十四期	〈道德無新舊說〉
1926年3月	第九期臨時課題	〈真自治促進論〉
1926年4月	第十期臨時課題	〈尊重人格論〉
1926年11月	第一〇七期	〈世界大同論〉

(附錄二) 1930 年臺灣儒墨論戰篇目一覽表 (改寫自翁聖峰〈一九三〇年臺灣儒學、論戰墨學〉)

作者	出版刊物	出版日期	篇名
黃純青	臺灣日日新報	1930 年 4 月 14 日	〈兼愛非無父論〉
黃純青	臺灣日日新報	1930 年 4 月 20 日	〈兼愛非無父論 (續)〉
黃純青	臺南新報	1930 年 5 月 1 日	〈兼愛非無父辯〉(同 4 月 14 內容)
黃純青	臺南新報	1930 年 5 月 3 日	〈兼愛非無父論 (續)〉
顏笏山	臺南新報	1930 年 5 月 7 日	〈兼愛非特無父並無倫常〉
杏壇小使	臺南新報	1930 年 5 月 14 日	〈孔教與墨教大相懸殊論〉
孔家店守衛	臺南新報	1930 年 5 月 14 日	〈駁墨子兼愛論〉
吳金土	臺南新報	1930 年 5 月 14 日	〈墨子兼愛言過其實 弊害甚多論〉
王子典	臺南新報	1930 年 5 月 23 日	〈讀兼愛非無父辯等論書後〉
黃純青	臺南新報	1930 年 5 月 24 日	〈儒墨相非〉
佚名	臺南新報	1930 年 5 月 29 日	〈兼愛論〉(為兼愛論辯解)
佚名	臺南新報	1930 年 5 月 30 日	〈兼愛論 (續)〉
劉魯	臺灣日日新報	1930 年 6 月 5 日	〈讀黃子所論墨子〉
黃純青	臺南新報(夕)	1930 年 6 月 10 日	〈兼愛論「答昭和新聞」〉
連橫	臺灣日日新報	1930 年 6 月 15 日	〈墨子棄姓說〉
顏笏山	臺南新報	1930 年 6 月 16 日	〈是真墨者乃非儒是真儒者必非墨〉
顏笏山	臺南新報(夕)	1930 年 6 月 16 日	〈是真墨者乃非儒是真儒者必非墨〉
連橫	臺南新報	1930 年 6 月 19 日	〈墨子棄姓說〉(與 6 月 15 內容同)
黃純青	臺南新報	1930 年 6 月 20 日	〈讀顏先生兼愛論〉
黃純青	臺南新報	1930 年 6 月 21 日	〈讀顏先生兼愛論 (二)〉
張純甫	臺南日日新報	1930 年 6 月 23 日	〈墨子非墨家之祖說〉〈墨子害死親兄說〉
連橫	臺南新報	1930 年 6 月 24 日	〈墨為學派說 (一)〉
連橫	臺南新報	1930 年 6 月 25 日	〈墨為學派說 (二)〉
黃純青	臺南新報	1930 年 6 月 26 日	〈讀儒墨論質顏先生〉
蘇鏡瀾	臺灣日日新報	1930 年 6 月 26 日	〈讀黃顏兩氏儒墨論〉
黃純青	臺灣日日新報	1930 年 7 月 1 日	〈讀許先生孔墨論有感〉
天南	臺灣民報	1930 年 7 月 12 日	〈孔墨並稱說〉
林述三	南瀛新報	1930 年 7 月 12 日	〈墨考 (姓、地、教)〉

日治時期臺灣文人的文化調和觀—從傳統文人到新式知識份子張深切

連橫	臺灣日日新報	1930年7月14日	〈墨子非鄭人說 與張純甫氏
張純甫	臺灣日日新報	1930年7月21日	〈儒墨相非果始於墨翟父子
黃純青	臺灣日日新報	1930年7月22日	〈楊墨論〉
張純甫	臺灣日日新報	1930年7月31日	〈非墨十說 自序〉
張純甫	臺灣日日新報	1930年8月4日	〈非墨十說非利說〉(一)
張純甫	臺灣日日新報	1930年8月6日	〈非墨十說非非命說〉(二)
張純甫	臺灣日日新報	1930年8月11日	〈非墨十說非非樂說〉(三)
張純甫	臺灣日日新報	1930年8月12日	〈非墨十說非非禮說〉(四)
張純甫	臺灣日日新報	1930年8月15日	〈非墨十說〉
張純甫	臺灣日日新報	1930年8月18日	〈非墨十說非非儒說〉(五)
張純甫	臺灣日日新報	1930年8月20日	〈非墨十說非非攻說〉(六)
張純甫	臺灣日日新報	1930年8月22日	〈非墨十說非兼愛說〉(七)
張純甫	臺灣日日新報	1930年8月23日	〈非墨十說非非攻說〉(八)
張純甫	臺灣日日新報	1930年8月24日	〈非墨十說非務本說〉(九)
張純甫	臺灣日日新報	1930年8月26日	〈非墨所以愛墨說〉(十)
小野西洲	臺灣日日新報	1930年8月27日	〈論墨子〉
小野西洲	臺灣日日新報	1930年8月31日	〈論墨子〉
小野西洲	臺灣日日新報	1930年9月2日	〈論墨子〉

徵引文獻

- 《臺灣文藝叢志》第 1 號，臺灣文社，1919 年 1 月 1 日。
- 《臺灣文藝叢志》第 7 號，臺灣文社，1919 年 7 月 1 日。
- 《昭和皇紀慶頌集》，彰化：崇文社，昭和十五年（1940 年）。
- 《櫟社沿革志略·無悶草堂詩存》，臺中：臺灣省文獻委員會，1993 年。
- 土方和雄著，近代日本思想史研究會譯，《近代日本思想史》，北京：商務印書館，1983 年。
- 王學潛，〈崇文社文集序〉，《崇文社文集》，大正十五年（1926 年 4 月 22 日）。
- 李永熾，《日本近代思想論集》，臺北：牧童出版社，1975 年。
- 周定山，〈「儒」是什麼？〉，《日治時期臺灣儒學參考文獻》，臺北：臺灣學生書局，2000 年，頁 283-312。
- 林維朝，〈崇文社文集序〉，《崇文社文集百期彙刊》，蘭記圖書部，1928 年，頁數未標明。
- 胡適，〈新思潮的意義〉，《新青年》第 7 卷第 1 號，1919 年 12 月，頁 5-12。
- 倪希昶，〈高山文社社員代表倪希昶祝詞〉，《夢覺山莊古稀紀念集》，彰化：崇文社，昭和 16 年 12 月（1941 年 12 月）。
- 翁聖峰，〈一九三〇年臺灣儒學墨學論戰〉，《國立臺北教育大學學報人文藝術類》第 19 卷第 1 期，2006 年 3 月。
- 張純甫，〈禮為經國之紀〉，《日治時期臺灣儒學參考文獻》，臺北：臺灣學生書局，2000 年。
- 張深切，《里程碑（上）》，《張深切全集》卷 1，臺北：文經社，1998 年。
- ，《我與我的思想》，《張深切全集》卷 3，臺北：文經社，1998 年。
- ，《孔子哲學評論》，《張深切全集》卷 5，臺北：文經社，1998 年。
- 許子文，〈崇文社文集序〉，《崇文社文集》，出版資料不詳，昭和 2 年（1927 年）。
- 連橫，《連雅堂先生集外集：臺灣詩薈雜文鈔》，《連雅堂先生全集》，臺中：

臺灣省文獻委員會，1992年。

- ，《雅堂文集》，《臺灣文獻叢刊》，臺北：臺灣銀行，1964年。
- ，〈思想自由論〉，《臺灣民報》第239號，1928年12月16日。
- ，〈思想創造論〉，《臺灣民報》第240號，1928年12月23日。
- ，〈思想解放論〉，《臺灣民報》第238號，1928年12月9日。
- ，〈答小隱（思想果能統一乎）〉，《臺灣民報》第244號，1929年1月20日。
- ，〈與嘉義人士書論籌建孔廟〉，《臺灣民報》第247號，1929年2月10日。
- ，〈質昭和新報：何謂統治根本？何謂思想善導？〉，《臺灣民報》第235號，1928年11月18日。
- 陳錫如，〈澎湖紫髯翁陳錫如序〉，《崇文社文集》，出版資料不詳，昭和2年（1927年），頁1-2。
- 傅錫祺，《鶴亭詩集（上）》，臺北：龍文出版社，1992年。
- 黃得時，〈章太炎與臺灣〉，原載《臺灣新生報》1965年10月19日，收錄於《黃得時全集整理編輯計畫 九十一年度期末報告（三）》，國立中正大學中國文學系，2002年12月13日，頁183-187。
- 鄭喜夫編，《連雅堂先生年譜》，《連雅堂先生全集》，南投：臺灣省文獻委員會，1992年。
- 魏清德，〈思想要穩健（上）〉，《臺灣日日新報》第7720號，1921年11月28日。
- ，〈讀墨漫筆〉，《臺灣日日新報》第8119號，1923年1月1日。
- 羅秀惠，〈漢學保存會小集敘書後〉，《臺灣日日新報》第2150號，1905年7月4日。

中央大學人文學報 第三十二期