

福爾摩沙意識型態 ——試論日本殖民統治下臺灣民族運動 「民族文化」論述的形成(1919-1937)

吳叡人*

本文探討日本東方式殖民主義統治下臺灣文化民族主義意識型態的形成過程。日治時期臺灣反殖民鬥爭在政治上從同化會運動(1914-1915)失敗後就確立了自決的攻勢原則，但是在文化上卻經歷一段漫長的守勢與摸索之後，才逐漸尋找到主體性的基礎。當反殖民的政治鬥爭在1927、1928年，就發展出相當複雜的政治的民族主義論述，文化鬥爭卻在二〇年代前半，從大正文化主義的啟蒙樂觀，迅速跌落至五四激進反傳統主義造成的中國文化認同的危機，而顯得徬徨猶疑，無所適從。然而一九二〇年代後半期「第四階級」的興起，為徬徨之中的文化鬥爭重新提示了一個「民眾文化主義」的方向與「另類的漢文化」的可能性。1931年，政治的民族主義運動在殖民政府鎮壓下瓦解，但此舉卻將政治鬥爭的能量轉移到文化鬥爭領域之中，使「民眾文化主義」被進一步發展成以臺灣話文為核心的臺灣文化民族主義。由這個複雜的過程觀之，漢族裔臺灣人民族主義意識型態的形成，乃是由政治自決而文化自決，由「共同命運」而「共同文化」，由實踐論而本質主義論的過程。就意識型態內容而言，臺灣民族主義者對日本殖民主義的文化批判，乃是從一九二〇年代前期的普遍主義的現代主義，逐漸演化為二〇年代後期與三〇年代前期的現代主義的本土主義。

關鍵詞：意識型態 東方式殖民主義 差序式吸收 雙重邊陲性 反殖民的現代性 文化民族主義 語言民族主義 臺灣民族主義 臺灣文化 臺灣文學 臺灣研究 臺灣政治思想史

* 中央研究院臺灣史研究所助研究員，E-mail: etranger@gate.sinica.edu.tw

Mais les vrais voyageurs sont ceux-la seuls qui partent pour partir.

(Charles Baudelaire)

主体は主観的反省、思惟に基くものでなく、自己の他者との
関係に立つことによって、自己の内容を獲得せんとする『権
力への意志』の行為者として世界の中に歩み出で、自己探求
の旅、自己実験の遍歴をせねばならない。

(洪耀勳)

一、導言——東方式殖民主義下的抵抗

本篇論文探討日治時期臺灣民族運動的文化論述。具體而言，本文探討一九二、三〇年代興起之臺灣反殖民民族主義意識型態的文化面向，或可稱之為臺灣文化民族主義論述之形成過程。作為一種意識型態，反殖民的民族主義乃是意圖批判、顛覆殖民論述的反論述(counter-discourse)。Richard Terdiman 在分析十九世紀法國公共論述時指出，所謂反論述的性質只能被經驗地決定：它取決於所欲對抗之支配性論述的性質。¹因此，在重建與分析臺灣反殖民民族主義的意識型態過程之前，我們有必要對它所欲抵抗之霸權，即日本殖民主義之支配體制與意識型態的性質，做初步之探討。²

戰前的日本帝國與古典的歐洲式海外帝國(overseas empire)適成對

¹Richard Terdiman, *Discourse/ Counter-discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteen-Century France* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989).

²本節以下關於日本帝國與殖民主義性質之討論內容，濃縮自作者博士論文第二章。對於此一主題之詳盡討論，參見 Rwei-Ren Wu, "The Formosan Ideology: Oriental Colonialism and the Rise of Taiwanese Nationalism, 1895-1945," (Ph.D. diss., the University of Chicago, 2003), ch. 2.

比，是一種領土連續的帝國(contiguous empire)：它不是向遠隔重洋的海外異域擴張，而是向住民之族群、文化相近的鄰接地域擴張而形成的帝國結構。如同十九世紀後半以來許多領土連續帝國，例如奧匈帝國、俄羅斯帝國、鄂圖曼土耳其帝國，以及中華帝國一般，戰前日本領土擴張的終極目標——至少在日本主權轄下的所謂「正式帝國」之大部範圍內——是將新近獲得的領土如臺灣、樺太、朝鮮吸收到日本民族國家之內。如果借用 Benedict Anderson 的概念，這也就是帝國向民族國家轉化時採用的「官方民族主義」(official nationalism)政策。³事實上，日本吸收這三個新領土的過程可以被視為明治國家形成的延伸。日本明治國家形成過程的特徵是，政治核心地區(即主導明治維新之所謂薩摩、長州、土佐、肥前等「西南雄藩」)由內而外，向周邊地區的持續擴張：首先征服東北地方，再北向併入北海道全境，南向兼併沖繩，繼之以臺灣領有，樺太領有，最終止於朝鮮之「併合」。這個過程，正是 Anthony Smith 所說的以中央集權的國家機器進行「官僚式吸收」(bureaucratic incorporation)的民族國家形成途徑。⁴

然而必須注意的是，在這整個過程之中，明治建國者們始終依循著一種或可稱之為「差序式吸收」(differential incorporation)的領土擴張邏輯——明治國家菁英試圖將先後領有的各個領土以差序的，而非平等的方式編入正在形成、擴大中的日本國族體(national body)之中。差序式吸收既是明治國家的擴張原則，也是其構成原則，在思想上它源起於所謂「家族國家」論——亦即構成戰前日本官方民族主義意識型態核心的一種封建的組合主義(corporatist)論述。

遵循差序式吸收的擴張模式，日本官方民族主義者在前述幾個邊

³Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised ed. (London and New York: Verso, 1991), ch. 6.

⁴Anthony D. Smith, *National Identity* (Reno: University of Nevada Press, 1991), pp. 54-59.

殖領土上先後進行了殖民式的民族建造(colonial nation-building)。這種殖民式民族建造的主要內涵，大體上可用「先(文化)同化，後(政治)整合」此一原則予以概括描述，它以新領土人民的「日本人特性」(特別是語言能力)之程度，作為賦予公民權的依據。正因此種領土吸收方式試圖經由(語言)同化機制辯證地整合「殖民的差別」與「公民的平等」這兩個對立的要素，我們可依據不同的分析觀點，或稱之為殖民式的民族建造，或稱之為民族化的殖民主義(nationalizing colonialism)。事實上，日本帝國在相對短暫的存續期間內為同化被殖民者所投注的巨大心力，也許是近現代史上出現的所有其他帝國均難以望其項背的。然而日本式的同化主義的本質是防衛性的：它孕生於一種害怕被強大的西方所殖民的深刻恐懼之中。這也說明了日本官方民族主義與殖民主義是兩面一體的：一方面，它是 Partha Chatterjee 所說的抵抗西方宰制，防衛自身文化認同的反殖民民族主義之先驅，⁵但另一方面，它卻以宰制鄰近地區人民並剝奪他們認同的方式，來抵抗西方與防衛自我認同。我們可以稱這種位居於半邊陲位置，一面反抗核心，一面支配邊陲的「反殖民的殖民主義」為一種東方式的殖民主義(oriental colonialism)。

日本在臺灣進行的殖民式民族建造工程導致了兩個重要的政治後果。首先，差序式吸收體制創造了一個「日本人」的等級制：在享有完整日本公民權的「內地人」之下，是一系列「不完整的日本公民」——或如日本社會學者小熊英二所說，一系列「不是日本人的日本人」(日本人でない日本人)——範疇，如沖繩人、臺灣人、朝鮮人等。⁶換言之，差序式吸收體制將這些邊陲地區的人民長期禁錮在一個制度化的臨界狀態(institutional liminality)之中，而其結果，則是使這些邊陲空間被高

⁵Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).

⁶小熊英二，《〈日本人〉の境界：沖繩、アイヌ、台湾、朝鮮植民地支配から復歸運動まで》(東京：新曜社、1995)，頁4。

度政治化，從而為該地域民族主義或地方主義之興起創造了領土基礎。一九二〇年代興起的臺灣民族主義，就是典型的個案。

其次，既然日本在地緣政治上處於西方的邊陲，則日本殖民統治下的臺灣——以及其他邊陲地區——可謂處於一種雙重邊陲性(double marginality)的狀態之中。如果制度性的臨界狀態創造了臺灣民族主義的領土基礎，則雙重邊陲的結構則決定了臺灣民族主義者認同建構的意識型態策略：日本採取折衷了天皇制與現代文明的新傳統主義意識型態，一邊抵抗西方，一邊支配東方的邊陲地域；與此相應，臺灣民族主義者則選擇了一個純現代主義的，親西方的論述策略來批判日本統治之不完整的現代性，並且建構自我認同。當代殖民主義論者提出「殖民的現代性」(colonial modernity)概念來描述殖民主義由上而下所帶來的預期或不預期之現代化，⁷此處吾人亦不妨反其道而行，使用「反殖民的現代性」(anti-colonial modernity)來描述處於雙重邊陲結構中的臺灣民族主義者——以及朝鮮民族主義者和沖繩地方分權主義者——試圖由下而上抵抗殖民主義以追求現代性之歷程。⁸

二、從政治到政治化的文化——臺灣民族主義的精神史

日本統治下的臺灣民族主義興起於一九二〇年代初期，成熟於一九三〇年代中期。在這段臺灣民族主義意識型態的形成史當中，所謂「臺灣民族」的政治形式的出現，先於「臺灣民族」之文化內容的建構。當然，這句陳述並不意味著在臺灣民族主義興起以前，臺灣一地

⁷ Gi-Wook Shin and Michael Robinson ed., *Colonial Modernity in Korea* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1999).

⁸ 「不完整的現代性」是作者提出之概念，而「反殖民的現代性」一語則是社會學家鄭陸霖在中央研究院社會學研究所聽完作者報告後，對作者論證之詮釋，不敢掠美，特筆誌之。

沒有文化。在民族主義興起之前的臺灣所欠缺的，不是一般意義下的文化，而是一種與尚待被想像出來的臺灣民族之政治形式及邊界重疊的特殊類型的文化，或者說，一種政治化了的文化。更具體而言，當時臺灣所欠缺的，是一個臺灣獨有的民族文化(national culture)。如果借用德國歷史學家 Meinecke 的著名分類，⁹我們因此可以說臺灣民族的概念是從政治民族(staatsnation)發展為文化民族(kulturnation)的：首先，臺灣民族主義者藉由宣稱臺灣人的民族自決權，想像了一個以臺灣為範圍的主權的政治形式(民族國家)，然後他們再以既有的本地文化為素材，創造、或者「發現」一個相對應於這個主權政治形式的民族文化。一言以蔽之，日本殖民統治下的臺灣，先出現政治的民族主義，後出現文化的民族主義。

主張臺灣民族主義者的民族想像乃是由政治民族發展成文化民族，並非暗示他們真的進行了兩個互相分離的想像過程。事實上，這些臺灣反殖民菁英對民族國家與民族文化的想像幾乎是同時開始的。1919、1920 年之間，在東京的臺灣反殖民精英在歷經六三法撤廢論爭之後正式確立了民族自決路線；從這個時點起，他們就開始思考這兩個問題了。事實上，當時他們對臺灣人民族自決權主張的主要依據之一，就是臺灣人具有歷史和文化的特殊性。這意味著在民族主義思考中，文化與政治本來就是兩面一體，密不可分。¹⁰作者曾另外為文指出，日治時期臺灣民族運動從發軔之初，主要領導人物如林呈

⁹Friedrich Meinecke, *Cosmopolitanism and the National State*, trans. R. B. Kimber (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1970), pp. 10-11.

¹⁰關於這個辯論，參見周婉窈，〈日據時代的臺灣議會設置請願運動〉（臺北：自立報系文化出版部，1989），第二章第二節「同化主義與自治主義的爭論」；吳叡人，〈臺灣非是臺灣人的臺灣不可：反殖民鬥爭與臺灣人民族國家的論述，1919-1931〉，收於林佳龍、鄭永年主編，〈民族主義與兩岸關係〉（臺北：新自然主義公司，2001），頁 43-110。又，關於吳文之英文修訂稿，參見 Rwei-Ren Wu, "The Formosan Ideology," ch. 3.

祿、蔡培火等就開始嘗試建構臺灣文化特殊性的概念了。然而民族運動初期以文化證成自決權的論述，主要還是植基於一個廣義的「漢族」概念的相對特殊性之上，其目的僅在消極地區隔(漢族裔)臺灣人與入侵的日本人。一個清晰明確與想像的臺灣民族之主權邊界互相重合的，可以積極地界定「臺灣人」本質的、獨特的臺灣文化的概念，在當時尚未出現。¹¹因此，「臺灣民族的政治形式先於其文化內容而出現」此一命題的意義是，儘管「制度化臨界狀態」這個共同命運在一段相對短暫的時間內就確立了臺灣作為想像的共同體的政治邊界，但是將一個意義不穩定，跨越多重政治邊界的漢族文化轉化為一個和臺灣島邊界重疊的，意義特定的臺灣漢文化，再進一步轉化為一個和想像的臺灣主權邊界重疊的臺灣民族文化，則經歷了一段更為漫長的時間，以及遠為複雜的過程。

民族主義本質上是一種文化的政治。就此意義而言，民族主義者對於臺灣民族的政治形式與文化內容的想像過程是不可分割的。理論上他們應該被理解為 Suny 和 Kennedy 所說的「民族的連結」(the articulation of the nation)的兩個相互關聯的過程。¹²關於這點，Eley 和 Suny 提出了透徹無比的論證：

如果政治是民族此一範疇最初被提出的平臺(ground)，那麼文化則是它被加以闡述的〔意識型態〕場域(terrain)。就此意義而言，我們最好將民族屬性(nationality)理解為一個複雜、不均衡，並且無法預測的過程，它是由文化的融合與特定的政治介入之間的互動所形成的……。¹³

¹¹吳叡人，〈臺灣非是臺灣人的臺灣不可〉；Rwei-Ren Wu, "The Formosan Ideology," pp. 197-201.

¹²R. G. Suny and M. D. Kennedy ed., *Intellectuals and the Articulation of the Nation* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999).

¹³G. Eley and R. G. Suny, "Introduction: From the Moment of Social History to

經驗上，這兩個過程構成了臺灣民族主義對日本的東方式殖民主義所進行之抵抗的兩個面向。基於純分析性的目的，作者主張區隔這兩個密切相關的過程，以便對他們進行分別檢視。關於臺灣民族想像的政治形式如何形成的過程(政治民族主義)，作者已經另外為文處理。¹⁴本篇論文所欲探討的主題是文化民族主義：臺灣民族想像的文化內容如何被建構，或者說，如何「在文化場域中被闡述」的過程。此外，本文亦可視為對現代臺灣政治思想史之一側面的初步考察。

本文的論證可以簡述如下。臺灣民族運動的文化論述最初受大正民主運動的「文化主義」思潮影響而生，但在 1923 年至 1926 年之間，因為引進中國白話文和五四運動的激進反傳統主義而導致中國文化認同的危機。與此同時，工、農等階級運動的興起，迫使徬徨中的文化運動者開始轉而尋找具有本土群眾基礎的文化資源，終於在一九三〇年代初期的新文學運動中，發展出臺灣文化民族主義的意識型態。

在進入正文之前必須先說明的是，本文的主要目的，在試圖為這個文化民族主義形成的意識型態過程提供一個初步的詮釋架構。關於這段複雜的歷史與其涉及的理論問題的完整深入的研究，無疑必須留待他日。

三、「文化」的誕生——1919-1922

反殖民運動在六三法撤廢論爭後確立民族自決路線，提出「以臺灣為本位」的殖民地自治主張，反對內地延長主義的漸進與附庸式同化。這個「臺灣主體性」政治路線的確立，意味著運動在「文化」論

the Work of Cultural Representation,” in Eley and Suny ed., *Becoming National: A Reader* (New York and Oxford: Oxford University Press), p. 8.

¹⁴吳叡人，〈臺灣非是臺灣人的臺灣不可〉；Rwei-Ren Wu, “The Formosan Ideology,” ch. 3.

述上也將同樣採取「臺灣本位」的「臺灣文化主體性」路線。如果民族自決路線下，臺灣政治主體性的內涵是殖民地民族自治(或獨立)，那麼「臺灣文化主體性」的內涵是什麼？換言之，如果民族自決的政治意義是追求臺灣人的「特殊參政權」，那麼民族自決的文化意義又是什麼？

如果以《臺灣青年》在 1920 年創刊為臺灣民族運動進行有系統論述的起點，那麼我們會發現臺灣民族運動的文化論述最初是以一種看似「詭論」(paradox)的形式誕生的：臺灣既是已經擁有「相當文化歷史之地方」，¹⁵但同時卻非「開發臺灣的文化」不可。¹⁶換言之，臺灣既有文化而又沒有文化。然而這個看似詭論的命題之中，其實包含著兩個密切相關但並不相同的主题——「反同化 / 保存『固有的』文化認同」和「吸收西方新文化以創造『自己的』新文化」。在某個層次上，臺灣文化論述的這個二元結構，其實正是 Partha Chatterjee 所說的第三世界民族主義思想的初期階段，即所謂啓程或脫離的時刻(the moment of departure)所展現的共同結構，也就是必須同時追求保存民族認同(the national)與現代化(the modern)這兩個具有緊張關係的價值，或者說，必須追求所謂「民族的現代性」(national modernity)這個折衷主義的目標。¹⁷

然而如果我們繼續深究，這個命題就必須被加以修正了：在臺灣的個案中，民族認同與現代化之間的緊張程度，與印度或其他處於西方的正式或非正式殖民支配下的民族主義相較之下，顯然要輕的多。原因很簡單，因為臺灣民族主義者試圖「脫離」的對象不是西方，而

¹⁵ 〈臺灣議會設置請願理由書〉，《臺灣》，3：2(東京，1922.5)，漢文之部，頁9。

¹⁶ 林呈祿，〈新時代に處する臺灣青年の覚悟〉，《臺灣青年》，1：1(東京，1920.7.16)，和文之部，頁40。

¹⁷ Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, pp. 11, 40-43.

是想要將臺灣人同化吸收到體現它自身「民族的現代性」之新傳統主義秩序之中的日本東方式殖民主義。這是一個遠交近攻的邏輯：現代性論述是批判日本新傳統主義式的殖民支配的利器，但是現代性論述起源於西方，因此對於臺灣民族主義者而言，所謂「西方」不再是被殖民者必須尷尬地既模仿又劃清界線的曖昧的他者，反而搖身一變成了強有力的論述盟友，而代表西方的現代性論述則成為他們唾手可得，可以充分利用的戰略資源。如同其他的殖民地民族主義者，臺灣民族主義者也試圖建構屬於臺灣的「民族的現代性」論述。然而臺灣人的論述所欲區隔的他者不是西方，而是日本，因此臺灣民族主義者並不需要遭遇如同 Frantz Fanon 所描述的那種殖民地的本地知識份子必須「從險些把他們吞噬的西方文化抽身而出」的典型焦慮。¹⁸Fanon 筆下的那些本地知識分子們，由於被迫「逃離白人文化」「到別的地方——任何地方都好——尋找文化」，常常會「墮落到一種情感的，過時的，甚至是反動的本土主義之中」。¹⁹對照之下，臺灣民族主義者在挪用現代論述來創造民族論述的時候就顯得自在許多：和日本官方論述所發明的那種新保守主義的「日本(人)特性」概念相比，他們所發明的具有現代精神的「臺灣(人)特性」概念不僅同樣原創，而且還更進步。包括日本民族主義者在內，大多數身處西方邊陲的非西方民族主義者所憂慮的主要問題是：相對於西方，他們如何保有自身的真實性(authenticity)？然而身處東方邊陲的臺灣民族主義者的主要關懷，並非如何在面對西方文明侵襲下保有自身真實性的問題，而是如何在面對日本新傳統主義殖民支配下，如何維持、開拓(建構、重構自身認同的)創造力，或者「創造性的真實性」(creative authenticity)的問題。在以下章

¹⁸ Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington (Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books, 1967), p. 8.(p. 168)

¹⁹ Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 177.

節之中，我們將會看到，隨著運動的逐步開展，臺灣民族主義文化論述之中的這個傾向也會變的愈來愈清晰。

儘管如此，孕生了臺灣民族主義文化論述的詭論，仍然相當清楚地呈現了民族運動初期對臺灣文化主體性問題的思考結構。所謂「固有文化」指的是「舊的文化」，它曾經有輝煌歷史，而基於民族自決的立場，也必須加以保存。但這個舊文化已經不符當今世界的新的文化潮流，成為民族進步甚至生存的障礙，因此必須加以改造。「新文化」指的是西方文明，特別是歐戰後威爾遜主義為基礎的美式文明。所謂「沒有文化」，指的是沒有「新文化」或「現代文化」。所謂「創造自己的文化」意思是不能機械地移植或單純模仿西方新文化，而必須在本土的基礎上，對西方文化經過充分消化吸收後，真正從本土的土壤產生出來的符合新文明價值的新文化。

從主體性鬥爭的角度而言，「保存固有文化」是主體性的防衛，而「創造新文化」後者是主體性的建構。主體防衛的對象是臺灣固有的漢族文化，主體建構的目標是屬於臺灣特有的新文化。兩者合在一起，構成臺灣民族運動在發軔期(1920-1922)對於「臺灣文化主體性」以及文化的自決(cultural self-determination)的思考。

四、主體性的防衛——保存固有文化

初期階段民族運動者關於「保存固有文化」的論證和當時正在如火如荼進行之中的議會請願運動密不可分，而請願運動最重要的文件——林呈祿主筆的〈臺灣議會設置請願理由書〉則為吾人理解初期文化論述關於主體防衛主張，提供了最完整的線索。然而〈請願理由書〉的完整內容，並非本文重點；²⁰作者在此處所關切的，毋寧是如何從

²⁰關於這篇文件的分析，請參見吳叡人，〈臺灣非是臺灣人的臺灣不可〉，

該文件的論證當中抽繹出民族運動關於「保存固有文化」主張的意義。

從〈請願理由書〉當中，我們可以觀察到「保存固有文化」主張的四層主要意義。首先，「保存固有文化」論主張臺灣有不可能消滅的「特殊事情」存在，因此無法適用日本體制文化，這是從實踐的立場否定同化的可行性。²¹其次，「保存固有文化」論主張臺灣漢族是「有歷史的民眾」，其「特殊事情」不應被抹煞，這是從倫理上強調「尊重個性」，拒絕同化的正當性。這同時意味著臺灣人擁有文化認同權，亦即請願書結語所謂「臺灣新附同胞之言語風習及其正當之權利」。²²第三，不可抹滅也不應抹滅的固有文化存在的事實，於是成為臺灣人主張擁有民族自治權——臺灣議會——的經驗依據：因為臺灣有「特殊情事」存在，因此非擁有特殊的參政權形式不可。第四，固有文化的保存與文化認同權的保護，有賴於特殊參政權的實現。這點也就是政治哲學家 Yael Tamir 所說的民族自決的文化意義——創造一個使民族的文化得以自由表達的「自己的」公共領域(one's own public sphere)。²³整體而言，這四層彼此關聯，環環相扣的意義完美地構成一個典型的溫和民族自決的論證。文化主體性的防衛，同時成為追求政治主體性的手段與目的。然而這只是主體防衛的原則性分析而已，一個尚待解答的問題是：所謂「固有文化」指的當然是臺灣漢族住民的文化傳統，但是這個有待防衛的「臺灣漢族固有文化」的具體內容又是什麼？

如前所述，日本的差序式吸收的基本原則是「先同化，後整合」，而同化政策又以語言同化為最優先之實踐領域。在 1915 年同化會運

頁 13-16。

²¹ 〈臺灣議會設置請願理由書〉，頁 3-4。

²² 〈臺灣議會設置請願理由書〉，頁 11。

²³ Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993), pp. 70-72.

動由下而上的整合努力失敗之後，臺灣總督府經由擴張正式與非正式的日語教育課程，開始加強對臺灣人語言同化的壓力。除了擴大與深化日語教學之外，總督府也開始將前此一直受到某種程度之包容的漢文課程²⁴從正式教育體制中逐步排除。1918年，總督府修訂公學校規則，將公學校每週漢文授業時數由五小時減為兩小時。1922年公佈新臺灣教育令，進一步將公學校漢文科從必修改為選修。²⁵

顯而易見的，從包容到逐步廢除漢文的政策轉向意味著對臺灣人之去中國化／同化之加強，但它同時也反映了日本本國內部去漢語化的大趨勢。從一八七〇年代開始，日本的官方和民間的民族主義者在追尋、創造一個日本國語的過程中，就已經開始逐步重新界定漢文和漢學在日本文化論述之中的地位了。當然，他們無法如語言民族主義者上田萬年等人所期待的，將日語內的漢字全面清除。首先，許多文化保守主義者反對廢除漢文，因為他們認為漢學是一個已經本土化了的傳統，且為抵抗西方文化霸權所不可或缺。其次，作為官方意識型態之天皇制的主要文本如〈教育敕語〉、〈軍人敕諭〉等，本身就充滿了儒教教義與漢文式表現。²⁶無論如何，到了一九一〇年代，日本民族主義者確實「馴服」了日語內部的漢字成分——日本思想史家子

²⁴ 當然，此處所謂「某種程度之包容」指的是受到一定限制下的包容。1904年，臺灣總督府確立了正式教育體制內漢文教學必須附屬於國語(日語)教學之下的指導方針。根據此一方針，漢文教學被限制在足敷日常生活的實際需求範圍之內。因此之故，一些在傳統書房之中被廣泛教授的漢文經典如四書之類，在公立學校裡均被禁止教授。此外，每週漢文的授課時數(5小時)僅及國語(日語)授課時數(10小時)的一半。參見長志珠繪，《近代日本と国語ナショナリズム》(東京：吉川弘文社，1998)，頁222註71。

²⁵ 吉野秀公，《臺灣教育史》(臺北：臺灣日日新報社，1927)，頁271；陳培豐，《「同化」の同床異夢：日本統治下台湾の国語教育再考》(東京：三元社，2001)，頁189。

²⁶ 關於這兩個文本的分析，參見坂田吉雄編，《明治前半期のナショナリズム》(東京：未來社，1976[1958])。

安宣邦所謂的「不可避的他者」：他們減少並規範了日語內部漢字的使用，將漢文教學隸屬於「國語」之下，並且將直到一八九〇年代為止仍然被視為日本菁英階層教養之象徵的漢學轉化為一個外國研究的專門領域。令人感到興味盎然的是，大約在同一個時期，類似的去漢語化趨勢也發生在朝鮮與越南。²⁷

這個跨地域的「去漢語化」現象的意義不難理解：位處於解體之中的中華帝國邊緣的幾個地域，正在從傳統的中華秩序之中分化出去，並且開始尋找他們各自的民族主體性。作者相信，我們應該在這個大的歷史脈絡中理解日本對臺灣人去中國化的嘗試。作為一個邊陲而被另一個更大的邊陲(日本)所吸收，而這個更大的邊陲又正在脫離中華秩序之時，臺灣對於被日本邊陲化的回應方式不是將自身重新中國化，而是和朝鮮、越南等其他邊陲一般，在當地現實條件的制約下，選擇將自身民族化。或者更精確地說，臺灣人對於被再度邊陲化的回應方式是，創造一個另類的漢族特性的概念，並且將之界定為是臺灣獨有的，而且是民族的。

無論如何，在逐步加速廢除漢文的政策方向下，首當其衝的漢文自然成為此時民族運動者所欲防衛的「固有文化」的主要對象。從蔡培火在《臺灣青年》一卷二號的〈吾人之同化觀〉首倡反對廢止漢文之議開始，²⁸民族運動者如黃呈聰(劍如)、王敏川、王金海等人也先後在《臺灣青年》上為文，對當時日本當局議論中的漢文廢止論提出各

²⁷長志珠繪，《近代日本と国語ナショナリズム》，第二、三章；子安宣邦，〈漢字論——不可避的他者：「漢語」とは何か〉，《思想》，899(東京，1999)，頁4-20。關於日本、韓國、越南的「脫漢」運動之比較，參見蔣為文，《語言、認同與去殖民》(臺南：國立成功大學，2005)，第一章。

²⁸蔡培火，〈吾人之同化觀〉，《臺灣青年》，1：2(東京，1920.8)，和文之部，頁80-81。

種反論。²⁹除了民族運動者外，當時臺灣民間對於廢除漢語也頗有反彈，而「漢文復興」之議也已經出現。³⁰對這些臺灣民族運動者而言，「漢文」這個「對本島人而言唯一的思想表現的符號」(蔡培火語)事實上就是臺灣人固有文化認同的核心，因此漢字之改廢與否根本是「不許他國人置喙」的事。³¹日本的語言同化主義從一開始就直接碰觸到臺灣人固有文化認同的核心，使臺灣民族運動的主體防衛論述，從一開始就以「防衛固有語言」為主題。不只如此，這個橫互了殖民統治後期，並且逐步增強壓力的干預式語言政策，也迫使語言問題成為日後持續困擾臺灣民族運動文化論述的難題，以及一個揮之不去的夢魘。

不過，我們必須澄清一個容易混淆的問題：對民族運動者而言，所謂臺灣「固有語言」的「漢文」其實同時包括了漢字和臺語(閩南語)。³²這是一個典型的「言文不一致」現象，我們可以從兩個層次加以探討。首先，如同各漢語方言區一般，在中國「書同文」但漢字讀音與方言口語並未統一的情況下，漢字在臺灣是以臺語來發音的。雖然以臺語讀漢字又會產生所謂「文白異讀」，也就是文言音與白話音不一致的現象，但這都同樣屬於「有音有字」條件下的言、文不一致問題。³³這主要是受過漢文教育的少數識字階層所面臨的問題。其次，臺語口語

²⁹黃呈聰，〈臺灣教育改造論(續)〉，《臺灣青年》，3：2(東京，1921.8)，和文之部，頁 21-22；王金海，〈臺灣教育に關する私見〉，《臺灣青年》，3：2(東京，1921.8)，和文之部，頁 37-40；王敏川，〈書房教育革新論〉，《臺灣青年》，4：1(東京，1922.1)，漢文之部，頁 29-30。

³⁰黃呈聰，〈臺灣教育改造論(續)〉，頁 22。

³¹蔡培火，〈吾人の同化觀〉，頁 80-81。

³²日治時期，包括日本人和臺灣民族運動者在內，一般都遵循通俗用法而將當時臺灣最多數民眾使用的閩南語直接稱之為「臺灣語」或「臺語」。本文目的在對民族運動的意識型態進行歷史分析，因此以下均依循原始文本而以「臺語」此一通稱指涉閩南語。

³³關於臺語/閩南語「文白異讀」問題，參見楊秀芳，〈臺灣閩南語語法稿〉(臺北：大安出版社，1991)，頁 10-13。

之中存在許多「有音無字」，無法以漢字表達的語音語彙。換言之，當時並不存在一個能夠充分表記口語臺語的漢字書寫系統。³⁴這是識字階層與絕大多數不識字民眾共同遭遇的言文不一致困境。儘管當時已存在教會羅馬字，但這個書寫系統只流傳於約三萬人的教徒之間，尚未普及。³⁵

臺語和漢字這種關係說明對臺灣人而言，臺語和漢文漢字並非相互對立，而是在言文不一致的語言情境下有著密切關係(部分重疊)的「兩個固有漢族語言」(two traditional Chinese languages)。換言之，臺灣人是以「臺語加漢字」界定他們的「臺灣漢族」的文化認同。最清楚地表現了這個臺灣人文化認同的語言複雜性的是蔡培火在運動初期的語言主張。曾受臺灣式漢學教育以及基督教羅馬字訓練的雙重背景，使他比大多數同代的民族運動者要更清晰地認知到「保存固有語言」同時包含保存臺語和保存漢字兩項任務。³⁶然而該怎樣保存臺語呢？在一九二〇年代初期的臺灣，以漢字表記臺語的思考尚未出現，身為基督徒而又有強烈務實個性的蔡氏會將眼光放到已經相當成熟的臺語羅馬字，是很容易理解的。³⁷蔡氏的羅馬字主張並未成為運動的主流意見，但他同時保存臺語和漢字的主張，基本上是民族運動的共識。這個事實清楚地說明了在 1895 年就與中國分離的臺灣人的漢文化認同，至少到一九二〇年代初期，還是一種「前中國民族主義」的認同。

相對於此，同一個時間，對岸的中國卻在進行「國語運動」，企圖將數千年來林立的各地方言統一到「漢字表記的北方官話」之下。

³⁴ 許極墩，〈漢字表記臺語的歷史考察〉，收於許極墩著，《臺語文字化的方向》(臺北：自立晚報社文化出版部，1992)，頁 131-175。

³⁵ 蔡培火，〈新臺灣の建設と羅馬字〉，頁 40。

³⁶ 蔡培火，〈臺灣教育に関する根本主張〉，《臺灣青年》，3：3(東京，1921.9)，和文之部，頁 44-47。

³⁷ 蔡培火，〈新臺灣の建設と羅馬字〉，頁 40。

這個標準語運動試圖將北京官話建立成「國語」，從而塑造以「國語」為中心的中國民族國家認同。³⁸這是中國現代民族主義「建造民族」政治工程的一個重要環節，但是這個中國國家主導的民族主義運動並未擴及日本領土臺灣。在臺灣，在日本語言同化主義的壓力下，成為臺灣人「語言自衛」的對象以及集體文化認同象徵的，不是北京官話與漢字，而是臺語和漢字。這個集體文化認同，是漢族的，但卻不是中國的，因此可謂一種「非中國的漢族文化認同」。從一開始，臺灣民族運動的文化論述之中就隱含了一個中國本土以外的，「另類的」漢族屯墾移民後裔民族主義(Han creole nationalism)的契機。³⁹

五、主體性的建構——創造自己的新文化

從一開始，臺灣民族運動就將自身同時理解為一場文化運動，然而運動者所謂的「文化」運動的主要意義，不是「保存固有文化」的「文藝復興」(renaissance)式運動，而是更積極的創造「新文化」的啟蒙運動(enlightenment)。更準確地說，臺灣民族運動乃是將自身理解為受到歐戰刺激而發生的世界性人類大覺醒運動的一環。《臺灣青年》的發刊詞清楚道出了民族運動這個「世界史式的」自我理解：

這個〔大戰導致的〕絕對的大不幸，使劫後餘生的全人類從既往怠惰的安眠醒過來了。厭惡黑暗，仰慕光明般地醒過來了。抵抗橫暴，追求正義般地醒過來了。排除利己的、排他的、獨尊的野獸生活，企求共存的、犧牲的、互讓的文化運動般的醒過來了。試看啊，國際聯盟的成立、民族自決的尊重、男女同

³⁸關於中國國語運動之簡明歷史，請參見黎錦熙編，《國語運動》(上海：商務印書館，1933)。

³⁹關於「屯墾移民後裔民族主義」(creole nationalism)的概念，請參見 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, ch. 4.

權的實現、勞資協調的運動等，豈非都拜此一大覺醒之賜嗎？
臺灣的青年，高砂的健兒，我們還能不站起來嗎？不理解這場
大運動的真義，無法對之發生共鳴者，作為人的價值等於
零……⁴⁰

民族運動所謂的「文化」因此乃是與「野蠻」對立的一切生而為「人」的條件以及生而為人的自覺。臺灣人因身處偏遠小島，尚未受到這場林呈祿所說的「世界的改造與人類的解放的新文化運動」的洗禮，因此成為「文化的落伍者」。⁴¹而在日本偏重物質建設的「本國本位」殖民統治下，臺灣人不但被剝奪了作為人的條件，同時也被剝奪在精神上自覺為人的機會。臺灣民族運動因此必然是這個世界性的新文化運動的一環，因為它不但是對外爭取被殖民者人格的解放運動，也是對內帶領臺灣同胞脫離野蠻狀態，產生人的自覺，迎頭趕上「文化的世界大勢」的啓蒙運動和現代化運動。然而既是「自覺」，就意味著這是一個臺灣人必須「反求諸己」(葉榮鐘)的自救運動；換言之，「新文化」必須是屬於自己的文化，而欲開拓屬於自己的文化，非以自強的精神，以「自己的奮鬥努力」來達成不可。這個文化的政治觀，就是蔣渭水等人在 1921 年 10 月成立臺灣文化協會的思想基礎：一方面，它說明了從一開始，政治行動和文化啓蒙，就是臺灣民族運動互為表裡的兩個面向；另一方面，它反映了殖民地臺灣的民族主義從萌芽之初就同時面臨的現代化與確立民族認同的雙重壓力。

這個啓蒙主義的「新文化」論述是百分之百的大正民主思潮的產物。我們可以從三個層次簡單探討新文化論述和大正民主的這個思想關聯，而經由這個小小的「知識的考古」，我們或許能夠挖掘出臺灣民族運動主體建構論述的深層意義。

⁴⁰ 〈卷頭之辭〉，《臺灣青年》，1：1(東京，1920.7)，頁 1。

⁴¹ 林呈祿，〈新時代に處する臺灣青年の覺悟〉，頁 30。

首先，民族運動的新文化論，將是否擁有屬於自己的新文化視為衡量一個民族之「文化成熟度」的指標，而文化之成熟與否，則決定了該民族是否應該享有自決／自治權。換言之，新文化／文化成熟度是民族自決權的文化條件。這是典型的威爾遜式自由主義民族自決論的主張，⁴²而臺灣民族運動者乃是經由日本大正民主主義者的思想媒介，承受了這個立場。日本大正民主主義最重要的思想母體，是以威爾遜主義為核心的「美國主義」(Americanism)。⁴³大正民主主義者不僅在日本本國民主化的議題上受到威爾遜主義的影響，對於殖民地自治的觀點，也大體上承襲了威爾遜的主張。在這個問題上，對臺灣民族運動給予最直接影響的大正民主主義者，也許是吉野作造和泉哲。吉野作造在《臺灣青年》創刊號發表的祝詞，勉勵臺灣人唯有以「民族自身」之力，努力開發自己的文化，才能真正求得與日本人平等的地位：「臺灣人和我們提攜之前，我們要求臺灣人先成為獨立的文化民族。」⁴⁴在同期的《臺灣青年》，泉哲也在他寫出「臺灣非總督府的臺灣，而是臺灣島民的臺灣」名句的文章〈告臺灣島民〉之中，提醒臺灣人欲追求「自治的臺灣」的目標，必須養成「自治民族的資格」。⁴⁵此外，另一位著名的大正民主主義者賀川豐彥在 1921 年訪臺之際對臺北醫專學生所說的一席話，不僅完全呼應了吉野、泉二人的論點，也更清晰道破了「獨立的文化條件」的具體意義：

你們現在還不配談獨立，一個獨立的國家必須有獨自的文化。

⁴²Derek Heater, *National Self-determination: Woodrow Wilson and His Legacy* (New York: St. Martin's Press, 1994), pp. 24-25.

⁴³三谷太郎，《大正デモクラシー論：吉野作造の時代》(東京：東京大学出版会，1995)，頁 18-19。

⁴⁴吉野作造，〈祝辭〉，《臺灣青年》，1：1(東京，1920.7)，和文之部，頁 10。

⁴⁵泉哲，〈臺灣島民に告ぐ〉，《臺灣青年》，1：1(東京，1920.7)，和文之部，頁 7-8。

譬如文藝、美術、音樂、演劇、歌謠等等。不能夠養成自己的文化，縱使表面上具有獨立的型式，文化上也是他人的殖民地。現在培養自己的文化才是你們的當務之急。你們一但獲得自己的文化，水到渠成，獨立的問題自然就會解決。現在侈談獨立，只有百害而無一利……。⁴⁶

吉野作造是大正民主最重要的思想旗手，而泉哲則是精研國際法的自由派殖民學者，這兩位日本自由主義者在不自覺中承襲威爾遜主義，或者說十八世紀以來的英美自由主義意識型態的「自由派的排除策略」(liberal strategy of exclusion)，而對殖民地的自治或獨立設定了文化條件。⁴⁷賀川雖然是基督教社會主義者，但也接受了這個自由主義的預設。吉野、泉和賀川的觀點共同反映了大正民主主義溫和的殖民地自治觀。反諷的是，這個改良主義式的民族自決論卻對臺灣民族運動的自我認識有著深刻的影響：民族運動者不僅完全接受這個有條件的自決論，從而對內提出「自治能力之養成」的呼籲，⁴⁸同時也在吉野作造「獨立的文化民族」論的暗示下，開始設想一個「獨自的臺灣文化」的可能。

創造自己的新文化，培養「自治之能力」以達成「自治民族」的主張，意味著承認自己的缺陷與不足，以及克服自身缺陷與不足的必要。這裡蘊含大正民主對剛萌芽的臺灣民族運動的第二個思想影響：文化自決，是創造也是「改造」。大正民主思潮將戰後民主和平思潮理解為世界性的「改造」運動，是「世界的大勢」，而日本大正民主

⁴⁶葉榮鐘，《臺灣民族運動史》(臺北：自立晚報社文化出版部，1971)，頁285。

⁴⁷Uday S. Mehta, "Liberal Strategies of Exclusion," in F. C. Cooper and A. L. Stoler ed., *Tensions of Empire: Colonial Cultures in A Bourgeois World* (Berkeley/L.A./London: University of California Press, 1997), p. 75.

⁴⁸〈自治能力の養成〉，《臺灣青年》，1：2，和文之部，頁1。

運動則是這個運動的一環。⁴⁹臺灣民族運動完全承繼這個觀點，也將殖民地的新文化運動理解為這整個現代世界改造運動的一環。⁵⁰如果大正民主的「改造」思想直接而言乃是對日本明治維新以來政治社會體制的批判，⁵¹那麼，在臺灣的「改造」思想也可以說是對日本領臺以來殖民地政治社會體制的批判。更進一步而言，正如同大正民主的「改造」運動同時是日本知識人反省日本文化的思想運動，臺灣版的改造運動在追求體制改造的同時，也是一個臺灣知識人反省臺灣文化的自我改造運動。在此意義下，臺灣文化協會可謂臺灣的「黎明會」。⁵²最能清晰透徹而戲劇性地表達了臺灣民族運動者「自我改造」觀點的議論，應該是蔣渭水在 1921 年 11 月為《臺灣文化協會會報》所寫的〈臨床講義〉。蔣氏以如此痛切的文字，描述臺灣文化的病徵：

道德頹廢，人心澆漓，富於物質慾望，缺乏精神生活，風俗醜陋，迷信深固，頑迷不拔，毫無衛生，智慮膚淺，不知樹立永久大計，只管爭取眼前小利，墮落怠慢，腐敗，卑屈，怠慢，虛榮，破廉恥，四肢倦怠，情氣滿滿，意氣消沉，全無生氣。⁵³

⁴⁹ 鹿野政直，〈解說〉，收入鹿野政直編，《大正思想集 II》（東京：筑摩書房，1977），頁 422。

⁵⁰ 林呈祿，〈新時代に處する臺灣青年の覺悟〉，頁 30。

⁵¹ 鹿野政直，〈解說〉，頁 424。

⁵² 「黎明會」是東大政治學教授吉野作造與福田德三在 1918 年組成的知識人的思想團體，該會以撲滅專制主義、保守主義、軍國主義等「與世界大勢背道而馳的危險頑迷思想」為目標，在短暫時間在日本各地進行了活潑的啟蒙演講活動，是大正民主時代自由主義知識人最重要的標竿團體。黎明會的成員還包括新渡戶稻造、穗積重遠、大山郁夫等著名社會科學家、法學家，以及新康德學派的文化主義、人格主義哲學重鎮左右田喜一郎、朝永三十郎、桑木嚴翼、阿部次郎等。該會成立一年後即因社會主義思想之引進導致內部衝突，而於 1920 年解散。文化協會的初期論述與活動形式，受到黎明會的重大影響。

⁵³ 白成枝編，《蔣渭水遺集》（臺北：文化出版社，1950），頁 94。

蔣氏將這些症狀診斷為由於「智識的營養不良」所造成的「世界文化的低能兒」症，而他所開的處方，則是「極量」的各式教育。這篇嚴厲的自我診斷書，充分透露了臺灣改造思想的辨證性：追求臺灣，必須走向世界；保護傳統，必須行經現代。換言之，否定自我，乃是建構主體的必經之路。

不論是民族自決，或是自我改造，都歸結到創造新文化最根本的意義：創造臺灣人的「人格」——以康德道德哲學的術語來說，就是創造具有自決能力的道德主體 (moral agent)。這層意義，源於大正民主的哲學基礎，亦即日本新康德學派的「文化主義」與「人格主義」。換言之，大正民主主義對臺灣民族運動文化論述的第三個影響，是哲學層次的影響。從思想史的意義觀之，大正民主可說是以文化為基礎的政治、社會改革運動，而這個「文化本位」的立場乃是對明治時期以政治為優位的「文明開化」論的反論。⁵⁴1919年8月，哲學家左右田喜一郎在大正民主運動的堡壘黎明會的第一回演講會，就以「文化主義的論理」為題，首倡文化主義與人格主義：「吾等的要求…是人格的自由。自由的人格的自我發展、創造。而此無須說就是文化本來的意義。文化應該置於使人格的目的論的原理得以完成的位置。」因此，哲人政治主義、官僚主義、民主主義等政治形式的正當性要從他們是否是完成這個目的(人格的完成)的手段來加以衡量。⁵⁵根據另一位新康德主義者桑木嚴翼，「文化」是「使作為有人格的人的一切能力得以自由發達之事」，而「文化主義」則是「以此文化作為生活中心的思想」。桑木更進一步指出，文化的基礎在「人格的自我觀念」，而

⁵⁴古田光、子安宣邦編，《日本思想史讀本》(東京：東洋經濟新報社，1979)，頁223。

⁵⁵左右田喜一郎，〈文化主義の論理〉，《大正思想集II》，頁9。

這個觀念之有無區別了「文化」和「文明」。⁵⁶

用康德哲學的語言來說，文化是將人由「自然人」轉化成道德主體(man as moral agent)的媒介，同時也是作為道德主體的人充分自由創造與自我發展的成果總和。⁵⁷換言之，左右田所謂「有人格的文化人」即是康德所謂的提升到自由領域的道德主體，亦即真正的文明人，而「無人格的自然人」，即是身限於必然領域，受自然慾望支配的不文明的人。⁵⁸「文化與人格」的有無，因此是文明與野蠻，進步與落後的分野。由此觀之，文化主義即是主張使人的道德主體性得以充分自由發展的思想。民主政治/自治，是奠基於人的道德主體性(moral agency, 即「人格」)的自我統治/自我決定(self-rule/self-determination)，同時也經由自我統治與自我決定確保並發展這個道德主體性，因此是文明的進步的政治。官僚獨裁則蔑視人的道德主體性，將人視為客體加以統治，因此是落後的政治。

臺灣民族運動也承襲了文化主義的論理，然而臺灣版的文化主義並非外來思想的機械移植，而是外來思想在殖民地的創造性應用。臺灣的康德主義者陳逢源於 1923 年在《臺灣》雜誌上先後發表的兩篇文章〈亞細亞復興運動與日本的殖民政策〉和〈作為人生批判原理的文化主義〉，可說是殖民地民族主義「挪用」(appropriate)文化主義的典型方式。在這兩篇文章中，陳氏運用前述文化主義的論理，從兩點批判日本在臺的殖民統治。第一，日本殖民統治在經濟和政治上威脅了臺灣島民的生存權，從而嚴重束縛了作為「人格主體」之島民的人格發展與文化價值的創造。第二，同化主義抹煞了被殖民者的個性。如果文化是人自主創造的產物，那麼文化必然是具有地方個性的「地方

⁵⁶古田光、子安宣邦編，《日本思想史讀本》，頁 222-223。

⁵⁷Leonard Krieger, *The German Idea of Freedom: History of A Political Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1957), p. 110.

⁵⁸左右田喜一郎，〈文化主義の論理〉，頁 5。

分工」的產物，而非整齊劃一的同化產品。並且，每個地方產生的文化都有普遍性和特殊性。從文化主義的立場看來，臺灣人應該被容許自由攝取其他文化，不論是西洋或日本中具有普遍性的成分，然後在此基礎上創造具有臺灣地方特性的「臺灣獨特的文化」。⁵⁹

整體而言，臺灣民族運動的「新文化」主體建構論是康德式的個人自決論和威爾遜主義的群體自決論的融合。這兩個自由主義的政治視野的融合，經由大正民主思潮的媒介，在臺灣民族運動的文化想像之中，同時催生了臺灣人的個人人格和群體人格，個體的主體性和群體的主體性。從建立「道德主體性」的角度觀之，這是一個標準的「現代性」的論述。更進一步而言，如果說鄭松筠對臺灣人「既非日本人，也非外國人，也非無國籍人」的「作為一種特別階級與特種部落的人」的描述是臺灣人「政治的命運共同體」意識的發軔的話，⁶⁰陳逢源兼採日本與外國之「普遍妥當的文化」以創造「臺灣獨特的文化」的說法，則是民族運動對於「臺灣文化」作為一個獨立的範疇進行有意識思考的起點。如果「特殊參政權」代表臺灣人的政治人格，那麼「臺灣獨特的文化」就是臺灣人獲得政治人格的文化條件——臺灣人的「人間的條件」。在這裡，我們隱然觀察到 Ernest Gellner 所說的政治與文化邊界重合的「民族國家」想像的端倪。⁶¹然而只是端倪，因為在這個時候，所謂「臺灣獨特的文化」的內涵還是一幅尚待著色的空白畫布。

⁵⁹陳逢源，〈亞細亞の復興運動と日本殖民政策〉，《臺灣》，4：1（東京，1923.1.1），和文之部，頁 18-33；陳逢源，〈人生批判原理としての文化主義〉，《臺灣》，4：2（東京，1923.2.1），和文之部，頁 40-45。

⁶⁰鄭松筠，〈馬關條約と臺灣人の法律上の地位〉，《臺灣青年》，1：5（東京，1920.12.15），和文之部，頁 52。

⁶¹Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1983), p. 55.

如是，在抗拒被客體化的過程中，臺灣民族運動的「文化」論述誕生了。很明顯地，文化論述的兩個目標：「保存」與「創新／改造」，或者「傳統」與「現代」之間存在著緊張關係。不過民族運動者毫無疑問乃是以「創造新文化」為主，「保存固有文化」為從，前者是民族生存立即必須的積極作為，後者是防衛性的消極行動。因此，前者是衡量後者的尺度，也就是衡量哪些「固有文化」值得保存，怎樣保存的尺度。明顯的，這個朝向現代性的驅力反映了 Chatterjee 所三致其意的，所有受困於西方現代性概念之中的第三世界民族主義共同面對的「衍生性」(derivative)，即缺乏原創性的難局。⁶²然而我們必須再次強調，比起其他第三世界民族主義者，臺灣民族主義者顯然並不那麼擔心這個問題，因為他們挪用，乃至信仰現代性論述所要抵抗的，並不是現代性的本家——西方，而是那個和自己一樣缺乏原創性，但卻拼命想表現的很原創的東方民族主義——日本。受困於雙重邊陲的情境中，他們從自身的處境獲致了這樣一個實踐的、而非理論的體悟：不管是原創性或者真實性，最終還是要歸結到創造力的問題。必須創造現代化的自我來和一個新傳統霸權進行鬥爭，在這個實踐的體悟之中，蘊含著「傳統」與「自我」的意義產生變化的種子。而在鬥爭之中，這顆變化的種子，也就是自我被轉化的潛能將會被逐步發展成現實。

六、文化的破壞——1923-1929

臺灣民族運動的文化論述在誕生之際，就確立了「反殖民同化／保存『固有的』文化」和「吸收西方新文化以創造『自己的』新文化」這個第三世界民族主義的二元結構，追求「具有民族特色的現代性」

⁶²Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, ch. 1.

的啓蒙目標。從 1920 年 7 月《臺灣青年》發刊到 1923 年 4 月《臺灣》(《臺灣青年》改版後名稱)漢文部獨立為《臺灣民報》這段期間，民族運動的文化論述雖然已經確立其思想結構與啓蒙目標，但是論述的內容還是高度菁英式的抽象議論。這個情形和它的思想母體——大正民主的「文化主義」剛出現的情形十分類似。⁶³然而菁英式的抽象議論是無法達成「啓蒙」的運動目標的。正如同大正後期日本群眾運動的逐漸激進化，使得論者不得不將菁英色彩濃厚的「文化主義」修正為「民眾的文化主義」一般，⁶⁴臺灣民族運動也在議會請願運動逐漸進入「本格的」活動期的運動需求下，開始思考如何普及文化以創造運動的群眾基礎的具體問題。大約與此同時，另一個「改造」思潮——中國五四運動的反傳統主義——在遲延數年後，終於隨著白話文一起被引進臺灣。這個遠比大正民主主義更為激進的中國「改造」思潮——正確地說，應該是「革命」思潮——的引進，迅速地使潛伏在臺灣民族運動文化論述內的「傳統」與「現代」的矛盾，浮上表面。從 1923 年《臺灣民報》創刊正式引進白話文開始，到 1926 年新舊文學和新舊文化論爭告一段落為止的這段時間，五四激進反傳統主義一方面絕對確立了「新文化」和現代主義在臺灣民族運動意識型態的霸權，另一方面卻同時造成了臺灣民族運動者在文化認同上深刻的「中國意識的危機」。

七、破壞即建設——「新舊思想的衝突」

1923 年 4 月 15 日《臺灣民報》發刊，一改《臺灣青年》和《臺

⁶³古田光、子安宣邦編，《日本思想史読本》，頁 223。

⁶⁴權田保之助，〈民衆の文化か、民衆の爲めの文化か——文化主義の一考察〉，《大正思想集 II》，頁 54-64。

灣》以日文和簡易文言文為主的政策，全面使用白話文，並且籌設「臺灣白話文研究會」正式在臺灣推動白話文。此後到 1927 年 8 月民報遷回島內發行，改採漢和文並用為止，白話文大致可說是臺灣民族運動者從事文字論述最主要的「官式語言」。我們如果檢視鼓吹白話文的主張，可以發現這個選擇涉及了以下幾個考量：第一，「言文一致」的白話文是易於向平民大眾普及智識的合理文字；第二、白話文是適合傳遞新文化的現代文字；第三，白話漢文保存了固有漢字；第四，白話漢文已經存在，不需另行創造；第五，引進白話文有助於引進五四以來的中國新文化，使臺灣能夠和祖國保持文化上的聯繫。⁶⁵臺灣民族運動者選擇引進白話文，基本上是想借用中國五四運動的語言論述來解決自身面臨的語言與文化困境——來自殖民當局的語言同化壓力以及運動的群眾基礎無法擴張的雙重困境。這是一種想要畢其功於一役的「文化認同保存的最小限度的策略」。具體而言，這個策略是將固有漢族文化認同最重要的象徵與保存傳統的底線設定在「漢文漢字」表記系統上，拋棄古典漢文化傳統的基石——文言漢文，然後選擇保留(其實是移植)象徵語言現代性，也就是「言文一致」特質的白話漢文。如此，民族運動不僅得以因此兼顧了「保存固有文化」與「新文化」二個文化主體性的目標，也可以透過白話文擴張運動的群眾基礎，並且和中國維持文化上的聯繫。⁶⁶

⁶⁵ 參見慈舟，〈創刊詞〉，《臺灣民報》，創刊號(東京，1923.4.15)，頁 1。以及登載於同期之〈創設白話文研究會宣言〉，頁 29。關於鼓吹白話文之其他重要論述，參見黃呈聰，〈論普及白話文的新使命〉，《臺灣》，4：1，漢文之部，頁 12-24；以及黃朝琴於同期《臺灣》發表的〈漢文改革論〉頁 25-31；以及下一期(四年二號)發表的〈續漢文改革論——唱設臺灣白話文講習會〉，4：2，漢文之部，頁 21-28。

⁶⁶ 然而我們不能因此過度推論臺灣民族運動者的中國認同。首先，我們必須注意到在此時，漢文——不論是文言或白話，和日文並非處於全然對立的狀況。當黃朝琴走訪總督田健治郎談及準備發刊白話文報紙時，田氏不僅

然而這個看似「一石數鳥」之計卻遺忘了一個重要的事實：臺灣固有的文字語言是「臺灣漢文」，也就是臺語和漢字，採用中國官話為基礎白話文只能保存漢字而不能保存臺語。那麼臺語該怎麼保存呢？對於這個問題，民族運動者似乎尚無清楚完整的思考。如前面所指出的，唯一從一開始就注意到這個問題，並指出保存漢文和臺語必須並行的是蔡培火，並主張以教會羅馬字表記保存臺語。1923年10月，文化協會在第三回定期總會上決議採取雙軌並行路線：雖以推展中國白話文為主，但也正式議決推廣羅馬字運動。⁶⁷然而證諸日後羅馬字運動幾乎是蔡氏一人孤軍奮戰的事實，我們可以合理地推測這個決議很應該是在蔡氏個人堅持下的妥協方案。儘管白話文派未必反對運用羅馬字推行識字運動，⁶⁸但對於這個「外來」的符號很明顯地缺乏教徒蔡培火一般的熱情。如果漢字是文化認同的象徵，那麼使用漢字來表記臺語豈非兩全其美之策？初期的白話文派之中似乎只有黃呈聰思考到這個問題，但他認為「我們用〔的〕這個固有的白話文」因使用範圍太小，且缺乏國家來保護其獨立的存在，因此並不可行。⁶⁹

民族運動的文字論述採用白話文並不意味白話文是民族運動的唯一，甚至是主要的語言。文協從1923年起模仿黎明會的活動形式

表示贊同，甚且還說：「要啟發民智，用這種方法很不錯。從前我曾對臺灣的漢學者說你們何故不用像中國現在流行的白話文呢？」。參見起今，〈田總督訪問記〉，《臺灣民報》，創刊號(東京，1923.4.15)，頁11-12。此外，同期登載的〈唱設白話文研究會宣言〉(頁29)之中，也引眾議院分科委員會通過「漢學振興案」一事作為依據。這個事實說明在弛禁漢文的政策下，語言議題還未成為最主要的政治矛盾，但同時也反映了日本文化與漢文化之間本來就存在某種「同『文』同種」的曖昧的親近性。第二，我們不能忘記在此時「臺灣是臺灣人的臺灣」這個政治民族主義的意識型態已經成為民族運動最重要的政治主張。

⁶⁷ 〈臺灣文化協會會報〉，《臺灣民報》，2：4(東京，1924.3)，頁15。

⁶⁸ 黃朝琴，〈漢文改革論〉，頁31。

⁶⁹ 黃呈聰，〈論普及白話文的新使命〉，頁20-21。

四處舉行的文化演講會以及各種講習會，幾乎完全以臺語進行。⁷⁰事實上，整個一九二〇年代的臺灣民族運動就是在這種書寫(白話漢文或日語)和口語(臺語)分離的特殊語言情境下進行的。換句話說，民族運動者引進白話文的本意，是在以「固有語言」來「普及民眾的智識」⁷¹，救濟民眾的「智識飢荒」⁷²，然而在臺灣的語言現實當中，大多數不識字民眾的固有語言卻不是白話文，而是沒有漢字表記系統的臺語。文協人士沒有注意到這個矛盾：爲了追求「言文一致」的語言現代性而引進中國白話文，卻又造成另一個新的「言文不一致」。這個矛盾要等到 1926 年新舊文學論爭結束，新文學派輕易大勝而從理論進入實踐階段時，才由賴和從創作上開始進行反省，那時候，如何在「臺灣固有語言文字」的臺語和漢文基礎上實踐「言文一致」的語言現代性理想的問題，才逐漸浮上檯面。

無論如何，在《臺灣民報》正式引進白話文後，白話文確實成爲二〇年代民族運動最重要的書寫媒介，也對運動的理論與實踐產生巨大深遠的影響。誠如前述，引進白話文是臺灣民族運動者對中國五四運動的語言論述的借用，但是引進五四運動的白話文論述的同時，也無可避免地引進了中國白話文運動背後的整個激進反傳統主義的意識型態。因此，臺灣民族運動選擇中國白話文作爲運動的主要文字媒介，意味著在 1923 年的民族運動文化論述所採取的「文化認同保存的最小限度策略」，同時也是一個「引進新文化與批判舊文化的最大限度策略」。換言之，跟隨白話文進入臺灣的五四激進反傳統主義，將前一階段尚隱而不顯的「傳統」與「現代」的緊張逼上運動的檯面，

⁷⁰葉榮鐘，《臺灣民族運動史》，頁 304。

⁷¹葉榮鐘，《臺灣民族運動史》，頁 22。

⁷²冰瑤，〈智識飢荒和救濟方法〉，《臺灣民報》，1：4(東京，1923.7)，頁 10-11。

使臺灣民族運動的文化論述在 1923、1924 年之後，迅速從溫和啓蒙的「文化主義」發展到以「現代」徹底清算「傳統」的激進態勢。

兩場重要的論爭，構成這場臺灣版的「文化革命」的主要內容。首先是以辜顯榮等保守派在 1923 年組「公益會」反制文協新文化演講會為導火線，而由黃呈聰在《臺灣民報》上以〈文化運動——新舊思想的衝突〉一文向保守派正式宣戰開始，一直延續到 1926 年的新舊文化論爭。⁷³其次是由留華學生張我軍在 1924 年 11 月 21 日於《臺灣民報》發表〈糟糕的臺灣文學界〉一文向臺灣舊詩人發動攻擊首燃戰火，而在 1925 年間達到高潮的新舊文學論爭。⁷⁴前者是對漢族文化傳統與臺灣社會習俗的全面檢討，涉及了禮教、婚姻制度、兩性關係、民間宗教(特別是臺灣各處流行之建醮迎神祭典)，最終甚至直指孔教儒家教義的合理性。後者則是以白話文和文言文之對峙為中心而展開的新舊文學在形式(語言與體裁)、內容與功能的辯論。然而這兩者實為黃呈聰所說的「新舊思想的衝突」一體之兩面：也就是黃氏所謂舊時代的「貴族的文化」和新時代的「民眾的文化」的衝突的兩個面向⁷⁵。從論爭的內容看來，這個臺灣的新舊思想衝突可以說是幾年前中國五四新文學新文化運動的臺灣版，但是它也有在地的特性：新文化派不但直接大量引述五四新文化運動的論證來攻擊舊派，也回到明治維新和大正民主運動尋找靈感，從而將臺灣新文化運動喻為今日「臺灣民族」從事「偶像破壞」的「臺灣維新」，或將文協與公益會之對立，比擬為大正民主時期黎明會與黑龍會之間的著名鬥爭。⁷⁶我們或許可以說，

⁷³ 劍如，〈文化運動(新舊思想的衝突)〉，《臺灣民報》，1：5(東京，1923.8) 頁 2-4。

⁷⁴ 一郎，〈糟糕的臺灣文學界〉，《臺灣民報》，2：24(東京，1924.11)，頁 6-7。

⁷⁵ 劍如，〈文化運動(新舊思想的衝突)〉，頁 3。

⁷⁶ 關於「臺灣維新」之比喻，請參見劍峰生，〈迴轉期に立った臺灣〉，《臺

領土轉移的一個不預期的結果是，臺灣人的視野得到擴展，而這種擴展同時也意味著兩種視野——中國與日本——的融合，乃至混血。

參與這兩場論爭中的兩個陣營者，大抵是同一批人馬。然而值得注意的是，儘管代表「新文化」「新文學」的無疑是民族運動派，代表「舊文化」「舊文學」的，除了連雅堂等少數人之外，卻大多是親日的「御用紳士」派。事實上，臺灣總督府在論爭過程之中——特別是關於儒教和民間信仰的問題——也一直是站在舊派這一邊的。這個事實提醒我們，新舊文化／文學論爭固然是臺灣人內部的文化衝突，但更深層而言卻是臺灣民族運動和日本殖民政府的意識型態鬥爭。這印證了作者在前一節的陳述——臺灣民族運動的新文化論述同時是自我改造與改造殖民體制的論述。更重要的是，自命「文明開化」的日本殖民政府在殖民地的新舊文化鬥爭當中竟然選擇和守舊派結盟，對抗新文化派。昔日維新志士，而今竟「逆行大勢」變成打壓殖民地維新志士的「殖民地幕府」！這個饒富深意的歷史反諷，清楚說明了日本的東方式殖民主義／官方民族主義所追求的「民族的現代性」之新傳統主義或折衷主義特徵。在同化主義的政策方向下，日本統治者之支持臺灣民間宗教儀式或慶典如建醮迎神之類，固有其實際的考量：他們希望暫時迴避與一般臺灣民眾之衝突，以便將心力集中於語言同化的工作。⁷⁷然而他們會支持儒教，則無疑是出於意識型態的理

灣》，4：7（東京，1923.7），和文之部，頁18。蔣渭水更謂大正十四年是「臺灣維新元年」。見蔣渭水，〈迎臺灣的新新年〉，《臺灣民報》，3：1（東京，1924.1）。「黎明會」之喻，參見《臺灣民報》，1：5，時事短評〈逆行大勢〉一文（頁12）。

⁷⁷根據陳玲蓉之研究，日本殖民當局對臺灣民間宗教的態度歷經三個階段的變化。從1895年到1911年，總督府為安撫臺灣民眾，以宗教自由之名採行自由放任政策。從1911年到1925年，則由放任政策轉向積極且正式的支持政策，而其目的在縮小臺、日人之社會距離，以及試圖將臺灣人之精力由政治轉移到宗教。從1926年開始，特別是到了1931年以後，由於日

由，因為儒教之價值規範本來就是日本天皇制——家族國家意識型態的核心要素。⁷⁸臺灣民族運動之自比「維新」與「黎明會」——當時日本最強有力的兩個本土的現代性象徵，其實就是借用日本本土的現代化論述來批判日本殖民主義不完整或不徹底的現代性。

在一個所謂「同文同種」，同樣系出儒教文化圈的新傳統主義的東方式殖民支配下，起源於遙遠的他者(西方)的現代性論述於是成了(臺灣人)建構自我認同以區隔入侵的，鄰近的他者(日本)所不可或缺的可貴資源，而攻擊自己的傳統，也就等同於攻擊這個鄰近的他者(日本)的傳統。這就是東方式殖民主義的曖昧性，以及東方式殖民主義支配下的民族主義的曖昧的創造性之所在。

這篇論文旨在發展一個理解臺灣民族運動文化論述的詮釋架構，而非對日據時代的臺灣文化史進行完整的歷史重建，所以作者在

本開始向中國及東南亞進行軍事擴張，總督府的民間宗教政策再轉為嚴格限制與積極干預。參見陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》(臺北：自立晚報社文化出版部，1992)，頁 84-98。

⁷⁸ 日本的儒教到了 1890 年代已經被巧妙地收編到天皇制意識型態之中了。天皇制挪用儒教意識型態的代表性文本之一，就是頒佈於 1890 年，日後成為戰前日本最高的官方倫理指導規範的教育敕語。從 1890 年到 1910 年代，日本的漢學者和東洋學學者一直持續地努力將儒教與中國脫鉤，並將之挪用為與合乎天皇制教義的日本本土的文化理想。參見王家驊，《日本の近代化と儒学》(東京：農山漁村文化協會，1998)，頁 269-289；Stefan Tanaka, *Japan's Orient: Rendering Past into History* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993), 130-132. 在臺灣則終日本統治之世，總督府在不抵觸日本天皇制意識型態的範圍內，大體上始終一貫地支持臺灣的儒學儒教。然而與此同時，臺灣總督府也積極地將臺灣儒學儒教與以日本化，並試圖將其效忠之對象轉移到日本天皇。在相當程度上，總督府對臺灣儒學儒教的意識型態收編是成功的。參見李世偉，〈日據時期臺灣的儒教運動〉，收於王見川、李世偉合編，《臺灣的宗教與文化》(臺北：博揚文化事業有限公司，1999)，頁 209-227；金培懿，〈日據時代臺灣儒學研究之類型〉，收於國立成功大學中文系編，《第一屆臺灣儒學研究國際研討會論文集》(臺南：臺南市文化中心，1997)，頁 283-328。

此將略過新文學和新文化論爭的歷史細節，直接分析這場「新舊思想的衝突」對民族運動文化論述所造成的意識型態後果。

首先我們必須回答的問題是，在 1923 年到 1926 年之間，以五四新文化運動的語言和文化論述作為理論基礎的臺灣新文學新文化運動到底完成了什麼運動目標？我們可以歸納出三個主要成就。第一，在一定程度上擴大了民族運動的社會基礎。最重要的指標是《臺灣民報》在 1925 年 7 月 12 日由旬刊改為週刊時，發行報份已經達到萬份以上。這個發行量雖僅佔臺灣人口比例的四百分之一，但比之島內其他三份日系報紙（《臺灣日日新報》、《臺南新報》、《臺灣新聞》）並不遜色，可見引進白話文「普及智識」確實已見成效。⁷⁹第二個成就，是嚴重動搖了舊傳統舊文化（文言文，舊詩，儒教與民間信仰等）之權威，並樹立了「新思想」、「新文學」、「新文化」（白話文、新文學、現代西方文化的「民主」與「科學」等信條）的正當性。換言之，就是初步達成了蔣渭水為大正十五年（1926）的民族運動所訂下的「打掃偶像」任務。⁸⁰臺灣社會學之父陳紹馨在研究日治時期臺灣的社會文化變遷時就指出，經歷這場「批評舊制度的運動」之後不過數年，新文化就「已成為深具影響力的文藝、思想形式」。⁸¹第三個成就是，白話文運動確實使白話文逐漸普及，而在一定程度上抵禦了日本當局的日語推廣運動。⁸²

但是，這個以中國白話文為基礎的新文化運動在得到上述成就後，也暴露了它「橘逾淮而為枳」的限制。首先，在臺灣，白話文雖較在來的文言漢文容易傳播，但終究不是真正的「言文一致」的語言。

⁷⁹葉榮鐘，《臺灣民族運動史》，頁 552-553。

⁸⁰雪谷，〈今年要做什麼？〉，《臺灣民報》，86（東京，1926.1.1），頁 10。

⁸¹陳紹馨，《臺灣的人口變遷與社會變遷》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1979），頁 490。

⁸²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），頁 341。

即使對有漢文基礎的知識份子而言，它還是一個困難的外來文字，何況對絕大多數不識字的民眾？號稱應該是言文一致的白話文其實根本就不言文一致，也因此就難以成為真正普及智識的工具。這個明顯的論證矛盾，其實從一開始就存在於白話文派的論述中。⁸³以黃朝琴為例，他在〈漢文改革論〉之中，一面反對語言同化，大聲疾呼「尊重臺灣人的言語習慣」，另一方面卻將「言文一致」和「學官話」混為一談。⁸⁴又如留華學生施文杞在〈對於臺灣人做的白話文的我見〉之中，對臺灣人作的白話夾雜太多日語和方言，「實在是替他羞煞」的批評，其實正是白話文對臺灣人而言「言文不一致」的反證。⁸⁵然而最傳神的例子，莫過於新文學論大將張我軍了。張氏以雷霆萬鈞之勢在批判舊文學的論戰中斬將搥旗，意興風發之餘，仍不免對臺灣人竟然對「這極易做的白話文發生驚訝和疑問」，而許多人仍然將白話文「寫得不三不四，全不合文法的」而擲筆三嘆，因而必須親自撰寫一本《中國國語作法》。⁸⁶施文杞的「羞煞」和張我軍的「可嘆」，

⁸³諷刺的是，最先看到這個矛盾的，不是主張言文一致的民族運動者，而是反對白話文的守舊派。1923年田健治郎總督在接受黃朝琴訪問時，就提及舊派人士的洞見：「從前我曾對臺灣的漢學者說你們何故不用像中國現在流行的白話文呢？他們說中國因為土地太大，各有各的鄉音，所以他們寫的我們也看不清楚，我們寫的他們也難懂。」參見超今，〈田總督訪問記〉。到了1925年的新舊文學論戰，鄭軍我就一語道破說：「足下〔張我軍〕希望通行之所謂白話文者，其實乃北京語耳。」而陳福全更指出「夫臺灣省，人口數逾三百萬，能解官話者，欲求萬分之一難矣……苟欲白話文之適用於臺灣者，非先統一言語未由也。」參見廖毓文，〈臺灣文字改革運動史略〉，收於李南衡編，〈日據下臺灣新文學明集5：文獻資料選集〉（臺北：明潭出版社，1979），頁468-469。

⁸⁴黃朝琴，〈續漢文改革論——唱設臺灣白話文講習會〉，頁27。

⁸⁵施文杞，〈對於臺灣人做的白話文的我見〉，《臺灣民報》，18（東京，1924.3），頁8。

⁸⁶張我軍，〈中國國語作法〉，《臺灣民報》，76（東京，1925.10），頁14。

證明白話文絕不是一般民眾得以輕易獲取的民眾語言，而是一種連知識份子都必須特別學習的菁英語言。

當然，張我軍的個人立場或許是始終一致的。張我軍的論敵之一陳福全曾說：「苟欲白話文之適用於臺灣者，非先統一語言未由也。」⁸⁷然而「統一語言」確實是張氏推動白話文的原始動機。在先前的〈新文學運動的意義〉一文中，他明白宣稱他從事新文學運動目標，除了建設白話文學之外，還要將臺灣話這個「沒有文字的下級話，是大多數佔了不合理的話」，因此沒有文學的價值的「土話」加以改造，「把臺灣人的話統一於中國人的國語」。⁸⁸然而這個張氏個人的「語言改造」構想是曠日費時的巨大政治工程，和追求迅速普及文化以「救濟智識飢荒」的運動目標根本就難以並存。前面曾經提到《臺灣民報》雖使用白話文，但文化協會以及後來的其他團體在各地所辦的「文化演講」卻幾乎完全使用臺語。某個意義上，我們也可以說民族運動者似乎並非毫無意識到運動的言文不一致的情形：最初他們從黎明會學來的「講演會」的運動型式——口頭傳播，豈不就是用來彌補平面媒體使用菁英語言(日文、文言文)的缺失嗎？而當運動逐漸開展，民族運動者為擴大運動之社會基礎而轉向另一個菁英語言(白話文)之後，必須以「言」濟「文」之窮的窘境不是毫無變化嗎？

白話文這個「橘逾淮而為枳」的問題同時導致新文化運動的第二個限制：白話文新文化運動引進的激進反傳統主義有效地打倒了以文言文與儒教意識型態為基礎的舊文化在臺灣社會的文化霸權，但卻在催生出民族運動者最初所期待的「特種的臺灣新文化」這個積極目標上陷入困境。「破壞」可以直接借用中國新文化運動的著作，但「創

⁸⁷ 廖毓文，〈臺灣文字改革運動史略〉，頁 469。

⁸⁸ 張我軍，〈新文學運動的意義——白話文學的建設，臺灣語言的改造〉，《臺灣民報》，67(東京，1925.8)，頁 20。

造」卻不能不對這個文字工具有深刻的掌握。然而如同張我軍和施文杞自己所承認的，當時民族運動者能真正嫻熟使用正確中國白話文者不多。事實上，前面所提及白話文在二〇年代的「普及」，正確地說主要應該還是指「閱讀」能力，而非「書寫」能力之普及。⁸⁹當時除了張我軍等中國留學生外，絕大多數白話文作者都夾雜不少臺語和日語的語彙語法。中國白話文能力普遍的不足從根本上限制了臺灣人以白話文這個「菁英文字」從事思想與文化創造的能力。從引進外來思想打倒舊思想，到創造屬於自己的新思想之間，無法避免一個「學習外來新思想語言」的過程。這個過程不能純靠自力救濟，而必須有制度性的支持。引進白話文作為一種「抵抗」的象徵與「改造」工具證明有一定的效果，但白話文運動沒有像韓國諺文一般得到日本殖民當局的寬容支持，納入殖民教育體制內，僅靠薄弱的民間運動，普及的程度必然有限，而且也不易在臺灣生根。⁹⁰

一個具體的例子是臺灣新文學的創作問題。新舊文學論爭當中，雖然新文學派借用中國新文學理論輕易打倒了舊文學派，但在創造屬於臺灣自身的新文學之初，就馬上遭遇到語言表現的困難。臺灣新文學原本企圖承繼中國新文學「我手寫我口」的原則，但官話系統的白話文卻完全不能表達臺灣人的口語，結果用白話文寫作的文學本來的目的是要打倒反動的「貴族的文學」，書寫進步的「民眾的文學」，

⁸⁹對於具有舊式漢學素養者(包括通漢學的日人)，閱讀白話式漢文不致過於困難。第一任文人總督田健治郎就是最好的例子。在前述黃朝琴的訪談錄中，頗通漢學的田氏在稱讚使用白話文普及智識「實在很好」之餘，也曾說到：「我現時也買上海廈門各地中國的新聞，看他們最近的論說都用白話文，算是大大有進步了。」然而從閱讀到寫、聽、說還有一段漫長的距離。參見超今，〈田總督訪問記〉。

⁹⁰Michael Robinson, "Colonial Publication Policy and the Korean Nationalist Movement," in Ramon H. Myers and Mark R. Peattie ed., *The Japanese Colonial Empire*, pp. 312-343.

但自身卻又變成了「貴族的文學」。受到中國新文學影響的楊雲萍在《人人》雜誌上面那種「文藝青年」式的白話文習作就是一個最好的例子。⁹¹對白話文運動這個矛盾理解最深刻的應推賴和。賴和早在1925年8月就曾在民報首倡多登「有臺灣地方色彩的文學」之議，⁹²並且從1926年創作第一篇白話文小說「鬥熱鬧」時起就在對白中大量使用臺灣話，實踐其「臺灣色彩的文學」的構想。這意味著賴氏從一開始就緊扣「民眾的文學」的基本理念，直接從寫實主義的深度碰觸到白話文在表達臺灣人的「民眾語言」的限制。⁹³賴和對白話文在表達臺灣現實上的限制的認識，在其後逐步加深，而臺灣口語的嘗試，也逐漸從對白擴張到小說正文。⁹⁴

整體而言，沒有制度支持，僅作為反抗象徵與批判工具的白話文無力成為創造「臺灣獨特的文化」(陳逢源語)或「臺灣特種的文化」(黃呈聰語)，或者將臺灣人改造為吉野作造所謂「一個獨立的文化民族」的媒介。根本原因，在於中國白話文雖然可以「表現」現代性以及抵抗同化，卻缺乏在臺灣建構真正的民族特性的群眾基礎：在沒有國家機器推動標準語的情形下，白話文雖以漢字為表記符號，卻終究是一種外來語。換言之，白話文表徵的「文化主體性」，只是以漢字為基礎的，相對於日文的「相對主體性」而已。如同前述，它在最低限度上消極防衛日本同化主義對漢族認同的侵蝕，但卻無力建構積極的，以新文化為基礎的臺灣文化的「絕對主體性」。

作者在前一節曾指出，在中國，白話文運動同時是現代中國民族

⁹¹參見《人人》，1(臺北，1925.3.11)楊氏的新詩創作。

⁹²見《臺灣民報》，67(東京，1925.8)，頁54，「特設問答欄」。

⁹³懶雲(賴和)，〈鬥熱鬧〉，《臺灣民報》，86(東京，1926.1.1)，頁18-19。

⁹⁴林瑞明，《臺灣文學與時代精神——賴和研究論集》(臺北：允晨文化實業股份有限公司，1993)，頁74-82。

主義的文化論述之一。⁹⁵換言之，白話文運動本質上是「國語運動」，其目的在創造胡適所謂「國語的文學、文學的國語」。這個創造「國語」和「民族文學」的「建造民族」運動雖然有一定的社會基礎，卻仍免不了地方主義(中國北方官話)與階級(知識份子的高等語言)的雙重限制，而受到中國左翼文人的猛烈批評，並有日後「大眾語」運動以及中共進一步漢語改造運動(拉丁化和簡體字)的挑戰。⁹⁶在這些限制下，中國的國語運動終究必須靠國家機器的力量來擴張。⁹⁷白話文運動在中國本土的處境已經如此，則在臺灣更陷入無法擴張的瓶頸，當然可想而知。在臺灣的殖民地環境中，中國語言民族主義論述不僅其原有的地方主義與階級限制的缺點變得更加尖銳，也更不可能有國家機器的支持，當然無力成為臺灣反殖民運動進一步向本土群眾擴張的文化資源。中國白話文在殖民地臺灣的困境，清楚說明日本殖民統治下的現實根本不容許臺灣民族運動者機械地遵循中國民族主義的文化邏輯，在臺灣複製中國的國語運動。殖民地臺灣的現實，迫使臺灣民族運動者必須放棄張我軍那種形式主義思考，作更辯證、更有創意、而且更自主的思考。如果他們仍然堅持(以漢字為象徵的)漢族認同，卻不能借用中國民族主義的語言策略(白話文運動)，那麼臺灣民族運動者就必須發展屬於自己的，「臺灣特種的」語言策略。更具體而言，他們必須尋找在臺灣具有真正群眾基礎的「另類的現代漢文化的語言象

⁹⁵日本學者松永正義也指出白話文運動同時蘊含「民族的契機」與「民眾的契機」。參見松永正義，〈郷土文学論争(1930-32)について〉，《一橋論叢》，101：3(東京，1989.3)，頁65。

⁹⁶何九盈，《中國現代語言學史》(廣州：廣東教育出版社，1995)，頁25-27、55-59。

⁹⁷從民國八年(1919)北洋政府時代開始一直到北伐完成後國民政府成立之後，中國國語運動都是由教育部的國語統一籌備委員會推動。1925年之後，籌備委員會改組為教育部國語推行委員會，持續以官方之力推動。參見方師鐸，《五十年來中國國語運動史》，上編(臺北：國語日報社，1965)。

徵」。換言之，他們必須開始嚴肅思考「臺灣式的言文一致」的可能。

八、改造即防衛——「中國意識的危機」

中國思想史學者林毓生在分析五四運動的激進反傳統主義意識型態時指出：「五四反傳統主義的歷史意義主要在於：它揭示了中國意識危機的性質和影響——文化領域的不穩定和不明確狀況，使那些因社會政治和文化改變而產生的新文化和新知識問題得不到有效或持久的解決。」⁹⁸我們可以說，臺灣民族運動的文化論述引進五四反傳統主義的結果，同樣也導致了臺灣人文化認同當中一次深刻的「中國意識的危機」。借用中國新文化運動與白話文運動的論述打倒臺灣在地的傳統漢文化霸權的後果是，臺灣人和以儒教和文言文為核心的舊士紳階級的漢文化傳統疏遠，但卻又同時發現白話文的中國新文化論述是另一個無法適用於臺灣現實的菁英論述。事實上，臺灣人在文化認同上的「中國意識的危機」，因「文化領域的不穩定和不明確狀況，使那些因社會政治和文化改變而產生的新文化和新知識問題得不到有效或持久的解決」的危機，雖然未必比中國本土的情況更為複雜，但卻更為深刻。在臺灣，舊中國已經逐漸消逝(也就是蔡培火所說的「漢文離咱已經久」⁹⁹)，但新中國卻遙不可及。在中國，文化認同的危機，可以經由政治過程，也就是一個統一的民族國家的建立來整合重建，但是在殖民地臺灣，「文化中國」的崩解，卻意味著與母國文化臍帶的進一步斷裂。那麼，臺灣人想建立的文化主體性的基礎——「漢族固有的文化」到底在哪裡？

⁹⁸林毓生著、穆善培譯，《中國意識的危機——五四時期激烈的反傳統主義》（貴陽：貴州人民出版社，1986），頁246。

⁹⁹廖毓文，〈臺灣文字改革運動史略〉，頁479。

以「中國改造論爭」為起點，島內政治社會運動在 1926、1927 年之交開始迅速激進化。大量不識字的「民眾」——許乃昌所謂的「第四階級」隨著工、農運動的興起進入運動舞臺，使群眾啓蒙與動員成為當面最迫切的問題。搜尋一個真正具有群眾基礎，符合本土現實的「民眾的文化主義」的政治實踐上的需要，於是不可避免將運動者的文化思考逐漸推離現代中國民族主義的語言論述，轉向「臺灣的語言論述」與「臺灣文化」的想像。這些搜尋與嘗試的努力，清楚表徵了經歷 1923 到 1926 年的新文化運動後，漢族裔臺灣人中國意識的危機，以及對「另類的漢文化」的想像之開端。以下是從 1926、1927 年之交以後到 1930 年之間出現的幾個「另類的」文化想像的例證。

首先以文學界的賴和與鄭坤五為例。誠如前述，作家賴和從 1926 年的第一篇小說創作〈鬥熱鬧〉開始，就感受到白話文表現臺灣現實——他所謂「臺灣地方色彩」——能力的侷限。他在小說的對白中大量嘗試以漢字來表記臺語，其實已經在無意中以創作形式暗示「臺語」或許才是真正「民眾的」固有語言的事實了。在稍後的〈讀臺日紙的「新舊文學之比較」〉一文中，他正式提出臺語有音無字，必須創造新字或借用外語及其他符號來表音的問題，並且主張「一篇文章中，插有別種文字，是進化的表示」。¹⁰⁰這裡賴和不但觸及臺語文字化的問題，也暗示了施文杞和張我軍所嫌惡的「不三不四」的臺式白話文，其實可能是一種「文化混血」的原創的語言形式。另一方面，鄭坤五從 1927 年 6 月起就在《臺灣藝苑》上，輯錄臺灣各地民間情歌，題為「臺灣國風」。根據廖毓文說法，鄭氏是首先提出「鄉土文學」口號，主張以臺語寫作者。¹⁰¹鄭氏採集民歌，向民間尋找文化資源，進

¹⁰⁰ 懶雲，〈讀臺日紙的『新舊文學之比較』〉，《臺灣民報》，89(東京，1926.1.24)，頁 11。

¹⁰¹ 廖毓文，〈臺灣文字改革運動史略〉，頁 488。

而模仿孔子「刪詩書」故智將俚俗的臺灣民謠提昇為「國風」之舉，或許如廖氏所評論的還「沒有整套理論」，而且還只停留在採集階段，但卻已經透露出 Gellner 和 Hobsbawm 等人所說的民族主義者假借下層文化材料來加工、「發明」(invent) 民族的「高級文化」(national high culture) 思考的端倪了。¹⁰²而從「『臺灣』『國風』」之名觀之，鄭氏個人「民族想像」的對象更是不言而喻了。證諸鄭氏日後在《南音》主張將鄉土文學發展為「國學」之語，作者此處之詮釋絕非過論。¹⁰³

這個時期另一個對白話文進行反省的是熱中羅馬字的蔡培火。1925 年秋，正當張我軍熱情高唱「統一臺灣話於中國國語之下」之際，蔡氏即發表羅馬字著作《十項管見》，冷靜地點出臺語已經「和漢字隔離」的現實。到了 1927 年初，也就是民族運動發生左右分裂，運動焦點由文化轉移到政治、社會運動時，蔡氏再發表了〈我在文化運動所定之目標〉。在這篇文章中，蔡氏用他典型的臺式白話文，如此生動而坦白地檢討這幾年新文化運動的語言實踐經驗：

在文化運動最得力最重要的武器，就是要有好的文字。缺了文字文章，而想去做文化運動，這是不異要在旱地駛船罷了，……現時我們臺灣的文化運動要進入第二期啦，但是最苦痛的，就是現在所有的文字，不能做最大多數男女同胞的路用。你說我們豈不是有漢字漢文嗎？為何不將這個快快教給眾人。但是，弟兄我給你說，我們雖是拼命要去教他，恐怕多數同胞是沒有功夫。假令他們願意拋棄業務，拼命學習，你試想看，要幾多

¹⁰²Ernst Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 56; Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions," in Eric Hobsbawm and Terence Ranger ed., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 1-14.

¹⁰³鄭坤五日後在《南音》為文主張臺灣鄉土文學將有成為「國學」並躋身世界文學之林的可能。見鄭坤五，〈就鄉土文學說幾句〉，《南音》，1：2(臺北，1932.1)，頁 13-14。

年月，才可看得些來寫的些去呢？若論達到可以自由讀書，或是發表意見，我敢說，到處他們也斷做不得來。……國語漢文那是學校教育的工具，我們今日要向絕大多數無學的男女同胞，宣傳文化，即便可以幫贊我們，做我們的路用，漢文和國語都是沒有資格，我想除非拿臺灣話來當這個衡，以外沒別方法啦……¹⁰⁴

蔡氏的替代方案自然是羅馬字，而他在此後也持續推動羅馬字運動，¹⁰⁵但我們在此注意的是他「漢文和國語(日文)都是沒有資格」的這個評價。反對日文當然是出於民族立場，但是反對(白話)漢文，則是出於「學習困難，緩不濟急」這個實際的理由。原本主張白話文與羅馬字並進的蔡培火如今對白話文功效的質疑，反映了部分民族運動者如何在實踐的壓力下，逐漸基於實用主義的立場從中國的語言論述疏離的情況。

第三個關於臺灣語言的另類想像，是連雅堂的臺語保存運動。臺語保存之議，並非始自連氏。除了蔡培火之外，連溫卿亦早在 1924 年，即曾發表〈言語之社會性質〉與〈將來之臺灣話〉，從語言社會學的角度，初步論及臺語之整理與讀音之統一問題，然而他並未討論如何表記臺語的問題。¹⁰⁶連雅堂則是在 1929 年年底在民報上先後發表〈臺語整理之頭緒〉和〈臺語整理之責任〉二文，提倡保存臺語。¹⁰⁷然而我們必須注意的是，連雅堂主張臺語源出古典漢語，遠較今日

¹⁰⁴ 蔡培火，〈我在文化運動所定之目標〉，《臺灣民報》，138(臺北，1927.1.2)，頁 10。

¹⁰⁵ 蔡氏歷經日本當局之阻撓與民族運動同志之冷淡，依舊百折不撓，於 1929 年 3 月在臺南武廟成立羅馬式白話字研究會。另一方面，葉榮鐘在 1929 年 5 月 12、19 日的民報 260 號、262 號發表〈關於羅馬字運動〉，從掃除臺灣人文盲的「大眾教育」立場，支持蔡氏之主張。

¹⁰⁶ 廖毓文，〈臺灣文字改革運動史略〉，頁 483-484。

¹⁰⁷ 連雅堂，〈臺語整理之頭緒〉，《臺灣民報》，288(臺北，1929.11.24)與

中國官話源遠流長，有音有字，絕非南蠻馱舌之音。換言之，連雅堂的臺語保存論主張臺語事實上是「真正的古漢語」，它所保存的古典漢語語彙之豐富典雅，遠勝於十分晚近才發生的中國白話文。連氏的臺語論很明顯地是對他的論敵張我軍的反擊，然而更重要的意義是他提出了第一個以歷史語言學為基礎的「臺語有音有字論」，為當時臺灣民族運動的語言論述的困境，暗示了一個「以漢字表記臺語」的脫困之道，也為來年的「臺灣話文」之議論鋪路。此外，他從「語言真實性」(linguistic authenticity)的立場，將臺語從「方言」或「土語」的地位，提升到勝過當代中國國語的「真正的漢民族的民族語」的高度，使臺語成為一個無須依附於中國國語之下的，自足而「本土」的文化主體性基礎。這個想法，與連氏在《臺灣通史》之中將臺灣詮釋為漢民族之「海外扶餘國」的觀點遙相呼應，換言之，連雅堂的臺語論述和臺灣史論述之中，包含了一個中國本土之外的「(漢族裔)屯墾移民的民族主義」的想像。¹⁰⁸

第四個個案，是在 1927 年 4 月 5 日，由一群臺籍知識青年所組成的知識性團體「新生學會」。根據 1927 年 5 月 8 日的《臺灣民報》的報導，列名發起者包括了陳炘、陳滿盈、吳蘅秋、賴和、莊垂勝、張濬哲、張煥珪、吳沛然、陳紹馨、葉榮鐘、李茂炎、許文葵、張星建、張桔梗、楊肇嘉、高天成、楊友廉、游柏、林九龍、吳春霖、翁鐘賜、連震東、黃清棟、王鐘麟、甘文芳、張聘三等人。¹⁰⁹新生學會的存續期間似乎不長，所發行之漢文機關誌《新生》作者至今尚無緣

〈臺語整理之責任〉，《臺灣民報》，289(臺北，1929.12.1)。這兩篇文章事實上是連氏《臺灣語典》的兩篇自序。

¹⁰⁸關於連橫的「海外扶餘國」史觀，作者曾經略作討論。請參見吳叡人，〈臺灣非是臺灣人的臺灣不可〉，頁 38；Rwei-Ren Wu, "The Formosan Ideology," ch. 3, notes 26 & 44.

¹⁰⁹〈新生學會的宣言〉，《臺灣民報》，156(東京，1927.5.8)，頁 13。

親睹，但新生學會創會的宣言書，卻無疑是臺灣文化史的一篇重要文獻。宣言分成三段。第一段痛陳臺灣社會進步之緩慢，並指出欲求向上，「自家問題除非自家不得解決」，不能依賴當局施政或「一、二有志的政治或文化運動」，而必須靠民眾自身的覺醒。因此今後的政治社會運動應以啓發民眾的蒙昧，使其能夠「自家認識自家」的教育爲要。「新生」即爲達成此一目的之機關。第二段闡述「自家認識自家」的理論基礎，是本宣言的核心，值得引述：

山東河北秋霜嚴烈的黃河以北發生實踐哲人的孔子，濟世經綸的仲尼。溫暖適度易於思索的江南終生無為恬淡的思想家老子。北歐的山川氣候培養出那悲壯深刻的北歐文學。山川靈秀馥郁鳥啼的南歐自然發生柔軟優婉的南歐文學。大陸氣候的諸國——中國露西亞——易於革命。政治上的改革從極端至於極端。島國的英國總終歸於微溫的改革或改良。據上述的幾例，我們可以知道各國所謂特有的文化是從各國特有的境遇——山川氣候人情風俗——所發生的。不消說，我們不是主張這個運命的鐵則為唯一無二的文化的發動力，改變歷史的淵源，總是各地方特殊的境遇各有特殊的文化，這層可算是天經地義的真理罷。那麼我們臺灣以說是相續了四千年漢民族文化的遺產，培養於臺灣特殊境遇之下，久從日本接觸了新文化之洗禮，自然相信我們臺灣必定也有我們臺灣特殊的文化，這個命運是我們先天的所註定的。我們只好從這條路上跑，這才配稱對我們的使命忠實，亦則對於世界文化有些貢獻……」¹¹⁰

第三段則說明「新生」乃是「研究臺灣特殊的文化」的純學術刊物，不論時事，超越黨派，並指出「研究臺灣文化並圖其向上已是臺灣人

¹¹⁰ 〈新生學會宣言書〉，《臺灣民報》，156，頁13。

全體燃眉的問題」，因此達成這個使命是臺灣人全體的義務與責任。¹¹¹

這篇一直被臺灣研究忽略的「認識臺灣」宣言，其實可說是臺灣人自覺到「臺灣研究」必要之發軔。它批判民族運動長期依賴外來思想的精英主義，缺乏文化自主性，是造成運動與群眾疏離的根源。唯有「自家認識自家」才能有效促成民眾覺醒，以「自家之力解決自家問題」。換言之，「臺灣研究」為的是要找出真正符合臺灣特性的文化以「喚醒民眾」(awaken the people)，而「喚醒民眾」的意義，在使民眾因認識到自己作為臺灣人的特殊命運而奮袂而起，參與民族運動。更深一層觀察，這篇宣言不僅反映了臺灣知識人對臺灣的文化特殊性的自覺，也反映了他們對於這個臺灣特殊性確實而且必然存在的信念。這些知識人引用孟德斯鳩(Montesquieu)式的「風土民族文化論」，¹¹²目的在為自身從主觀上強烈感受到的臺灣特殊性尋找一個客觀基礎；然而這個客觀基礎，卻更進一步確保一個有別於中國和日本的「臺灣特殊的文化」的出現，將會是臺灣人「先天所註定」的「運命」。這群臺灣知識人自許的任務是，對這個必然存在的臺灣文化進行研究，然後「教育」給「蒙昧的」「民眾」，他們「註定」身為臺灣人的特殊

¹¹¹ 〈新生學會宣言書〉，《臺灣民報》，156，頁14。

¹¹² 在《法意》第三卷，孟德斯鳩詳細地探討了地理因素，特別是氣候，如何塑造一國或一地人民之法律、制度、文化、民俗與民族性。這個「風土決定論」式的論證，後來為盧梭(Jean-Jacques Rousseau)與赫德(Johann Gottfried von Herder)繼承，對十八、九世紀之交的歐洲政治思想，產生極大的影響力，日後也經由盧梭與赫德的思想，成為十九世紀以來民族主義意識型態的一個重要思考論式。請參照 Montesquieu, *De l'esprit des lois* (*The Spirits of the Laws*), trans. & ed. A.M. Cohler, B. C. Miller, and H. S. Stone (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), part 3; Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine de l'inégalité* (Paris: Garnier-Flammarion, 1971); J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*), trans. T. O. Churchill (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

命運。

閱讀這篇熱情但卻處處流露菁英心態的「喚醒民眾」宣言，讓人不禁想起法國史家 Michelet 那誠懇的傲慢：「他們需要一個伊狄帕斯來向他們解釋他們一無所知的自己的謎，向他們教導他們所不了解的他們的語言和行為的意義。」¹¹³發現與創造，自發性與灌輸，全知的伊狄帕斯和他所統治的那群「聰明的愚人」——這篇充滿語義矛盾的文本，為 Ernest Gellner 的警語提供了絕佳的例證：「是民族主義創造民族，而非民族創造民族主義。」¹¹⁴事實上，日後總結了鄉土文學論戰，而被當代日本學者若林正丈正確地評價為「臺灣民族文學」論的葉榮鐘(新生學會成員)的「第三文學」論，¹¹⁵正是脫胎於這篇被人遺忘的宣言。在宣告新生的那一刻，臺灣人對文化的追求也被重新孕生為對民族文化的追求。

著名的蘇格蘭民族主義理論家 Tom Nairn 曾指出典型的民族主義運動通常依循一個公式：「民族主義的新中產階級知識份子必須邀請群眾進入歷史之中；而且這張邀請卡得要用他們看的懂的語言來寫才行。」¹¹⁶這個洞見一語道破了從 1923 年《臺灣民報》創刊到 1930 年鄉土文學和臺灣話文論戰爆發的前夜這段時間，臺灣民族運動在文化論述上所經驗的希望與幻滅，理想與挫折：臺灣民族運動的「新中產階級知識份子」試圖邀請臺灣群眾進入歷史之中，但這張邀請卡卻是用群眾看不懂的語言寫的。他們高唱「民眾文化主義」之名，卻成就了一場菁英式的文化變革。他們所引進的「群眾看不懂的」外來精英論述，不但打倒了臺灣舊仕紳階級的菁英文化，也猛烈攻擊了臺灣「蒙昧」民眾的信仰習俗。「最小限度的固有文化保存策略」與「最大限

¹¹³Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p. 198.

¹¹⁴Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 53.

¹¹⁵松永正義，〈郷土文学論争(1930-32)について〉，頁 367。

¹¹⁶Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p. 80.

度的引進新文化／批判舊文化策略」雙管齊下的結果，是嚴重地腐蝕了臺灣人對舊式漢文化的認同，卻又無法有效銜接海峽彼岸的「新正統」的現代漢文化。在這個令人徬徨的困境之中，臺灣民族運動的文化想像逐漸移向一個立足在臺灣特殊現實的，臺灣民眾「看得懂」的「非正統」的漢文化之上。從「掃除偶像」到「新生」，臺灣民族運動的文化論述在激烈而複雜的自我改造過程之中，不知不覺地開始重新界定臺灣文化主體性的意義：「漢民族固有文化」的意義逐漸從漢文和臺語轉變成漢字臺灣話(連雅堂)或簡化成臺語(蔡培火)——換言之，「固有」逐漸接近「創造」；而空泛的「創造臺灣特種的新文化」的意義則逐漸明確化與特殊化，變成與中國、日本分離而並立，從臺灣固有風土中產生的「我們臺灣特殊的文化」，換言之，「創造」逐漸接近「固有」。「固有」與「創造」，「民族性」與「現代性」的逐漸重合，暗示了在自我改造過程當中，一個新的自我正在醞釀。

最後必須附加說明的是，從 1926 年後半開始，民族運動關於文化的討論急速減少，而原因是工農社會運動的興起激進化了民族運動，也同時擴展了新的政治活動領域，於是運動者遂將前此從事於言論啓蒙之「抽象的運動」的心力轉移到「具體的運動」，使曾經盛極一時的文化議題逐漸退居第二線。¹¹⁷ 這說明了殖民地社會結構的變動，「第四階級」的興起，使運動者感受到必須脫離抽象議論，站到第一線，使用「具體」的，也就是民眾「聽得懂」的語言，進行「具體的」運動——組織、訓練、抗爭，才能將民眾真正「邀請進入歷史之中」。這個情形一直到 1930 年臺灣左翼運動擴展到文化陣線，才開始有所變化。從 1926 年到 1930 年之間，新舊文學文化論爭導致的中國意識的危機，乃是以一種伏流的方式，隱身在殖民地政治「具體

¹¹⁷〈集團生活的訓練是社會運動的基礎〉，《臺灣民報》，208(臺北，1928.5)，「社說」。

的運動」的喧嘩聲之中。然而另一方面，這段時間中「具體的運動」在政治場域中的鬥爭實踐，特別是左(臺共)右(民眾黨)兩個列寧式的「臺灣民族」論述的出現，在某個意義上其實也可以被理解為當時臺灣民族運動中國文化意識危機的反映。¹¹⁸總之，在這段時間，文化與政治，一隱一顯，卻又互為表裡：激進的政治之中，正在醞釀著激進的文化。

九、文化的新生——1930-1937

當中國白話文領軍的新文化論完成了「掃除偶像」的任務，但卻無力積極建構臺灣文化主體性，而使文化運動陷入「新生」的難產期時，運動者於是被迫另尋出路。從前一節所舉出的四個搜尋臺灣文化之「新生」的嘗試個案當中，我們觀察到兩個主要思考方向：文化的「形式」以及文化的「內容」。關於文化的「形式」，主要涉及的是文化創造的語言工具問題：有什麼文字媒介，可以真正兼顧「民眾看得懂」與保存漢文、臺語的三重目標？賴和的語言實驗，以及連橫的臺語古漢文論，其實已經為以漢字表記的臺語文字化——「臺灣話文」——這個思考的登場預先鋪好了路。關於文化的「內容」，則涉及了新生學會所謂「我們臺灣的特殊文化」，或者「臺灣(人)特性」之具體內容的問題。就此點而言，賴和在 1920 年後半「臺灣地方色彩的文學」的實踐，鄭坤五的民歌採集，以及《新生》集團首倡「自家認識自家」的學術性研究，已經可謂是三〇年代的臺灣「鄉土文學」運動以及由之衍生的臺灣研究風潮的先驅。

然而形式與內容之別只有分析上的意義，事實上文化的形式與內容是密不可分的，而最完美地表現出形式與內容這種有機關聯的文化

¹¹⁸關於這兩個臺灣民族論的分析，請參見吳叡人，〈臺灣非是臺灣人的臺灣不可〉，頁 75-99；Rwei-Ren Wu, "The Formosan Ideology," pp. 220-260.

實踐，則莫過於文學。以下，我們將會觀察到臺灣民族運動的文化論述在經歷了否定傳統後的的徬徨追尋之後，如何首先在文學的場域之中，同時在形式和內容上尋找到文化新生的契機，並且進一步催生一個更複雜、成熟而且完全獨立的文化主體性論述。更具體而言，我們將觀察到二〇年代後半陷入退潮與摸索期的文化論述，如何在一九三〇年代初期藉由「臺灣話文」(文化形式)和「鄉土文學」(文化內容)的爭辯重新尋得創造力與想像力，進而透過其後持續的創作與論述實踐，發展出臺灣文化史上最初的本土「臺灣學」以及文化的臺灣民族主義論述。

另一方面，我們也必須記得，一九三〇年代初期——特別是 1931 年，是臺灣民族運動從政治戰線全面撤退的關鍵時刻。在日本本國軍部勢力抬頭，加速其對華擴張侵略的背景，臺灣島內的政治社會運動在 1931 年遭受到總督府全面的鎮壓：從 2 月民眾黨被解散，3 月開始全島檢舉臺共，到 12 月新文協、農組與赤色救援會份子陸續被逮捕，民族運動各派政治社會運動團體幾乎全面瓦解。僅存的合法臺灣人政治組織「地方自治聯盟」，由於放棄自治主義，接受總督府的內地延長主義，因此所從事者已不能算是「民族」運動了。¹¹⁹這個葉榮鐘隱喻為「八面碰壁」的肅殺歷史氛圍，迫使許多從政治戰場上撤退下來的民族運動者，將他們反抗殖民的能量與創意，轉移到幾乎被遺忘了的文化戰線之上。上述一九三〇年代的臺灣文化主體性論述，就是民族運動向文化與意識型態領域轉進的產物。激進政治退潮之際，卻將另一波激進的文化浪潮推向前去，以更隱晦的方式衝擊更深層的體制。

¹¹⁹許世楷，《日本統治下の台湾——抵抗と弾圧》(東京：東京大学出版会，1972)，頁 393。

十、語言民族主義的出現——1930-1932

(一) 鄉土文學與臺灣話文論戰——1930-1931

1930年8月16日起，黃石輝在《伍人報》第9至11號，發表了〈怎樣不提唱鄉土文學〉一文，提倡以臺灣式的白話文創作以臺灣現實為內容的鄉土文學。1931年7月，黃氏又在《臺灣新聞》發表〈再談鄉土文學〉，進一步申論鄉土文學之議。同年7月初，郭秋生也在《臺灣新聞》發表〈建設臺灣白話文一提案〉，附和黃石輝之議，明確主張「臺語文字化」。黃、郭二氏的議論，從1931年8月開始，引發了一場關於臺灣文學創作的形式與內容的熱烈論戰，也就是所謂「鄉土文學」與「臺灣話文」的論戰。關於這場論戰的過程，已有多位學者為文處理，¹²⁰此處不再贅述。本文主要關切的問題是，在論戰正反兩方的論證中，包含了什麼樣的「想像的共同體」的視野？以下我們將以正反方幾個代表性的意見為本，討論這個問題。

黃石輝是首先明白提倡以臺灣話文描寫臺灣現實事物的作者，而他這個主張基於兩個不相同但相關的理由。第一個理由是「民族」的立場。在〈怎樣不提唱鄉土文學〉¹²¹當中，黃氏開宗明義即寫道：

¹²⁰參見廖毓文，〈臺灣文字改革運動史略〉，頁482-496；李獻章著，林若嘉譯，〈臺灣鄉土話文運動〉，《臺灣文藝》，102(臺北，1986.9)，頁150-161；廖祺正，〈卅年代臺灣鄉土話文運動〉(臺南：國立成功大學歷史語言研究所碩士論文，1990)；松永正義，〈鄉土文學論争(1930-32)について〉；黃琪椿，〈日治時期社會主義思潮下之鄉土文學論争與臺灣話文運動〉，《中外文學》，23：9(臺北，1995)，頁56-74。

¹²¹以下分析文本依據黃石輝，〈怎樣不提唱鄉土文學〉，收於中島利郎編，《1930年代臺灣鄉土文學論戰資料彙編》(高雄：春暉出版社，2003)，頁1-6。

你是臺灣人，你頭戴臺灣天，腳踏臺灣地，眼睛所看的是臺灣的狀況，耳孔所聽見的是臺灣的消息，時間所歷的亦是臺灣的經驗，嘴裡所說的亦是臺灣的語言，所以你的那枝如椽的健筆，生花的彩筆，亦應該去寫臺灣的文學了。¹²²

在這段有名的生動文字當中，我們看到黃石輝以共同的空間(「頭戴臺灣天，腳踏臺灣地」)，共同的時間(「時間所歷的亦是臺灣的經驗」)，共同的知覺(sensibilities,「眼睛所看」、「耳孔所聽」)，以及共同的語言來界定臺灣人。這個臺灣人的圖像，絕不只是一個「地方部落」，因為他們不但擁有共同存在的空間性(spatiality)，而且擁有共同經驗的時間性(temporality)，用 Walter Benjamin 的話來說，這是一種「同質而空洞的時間」(homogeneous and empty time)。¹²³這種在共同空間中經驗共同時間，甚至還擁有共同知覺和語言的群體，豈不正是 Benedict Anderson 所說的「穿越同質而空洞的時間的社會學有機體」，也就是我們稱之為 nation 的想像的共同體嗎？¹²⁴換言之，在這段簡短的文字當中，黃石輝其實已經運用「生花的彩筆」，以評論的文學形式(genre)想像出一個獨特的臺灣人共同體。

第二個理由是「階級」的立場。黃石輝之所以主張採用臺灣話文描寫臺灣事物，也因為他認為文言文和白話文都是「貴族式」的，廣大的沒有高深的學問的勞苦大眾事實上都和它絕緣。故而他強調說：

你是要寫會感動激發廣大群眾的文藝嗎？你是要廣大群眾心理發生和你同樣的感覺嗎？不要呢？那就沒有話說了。如果要的，那末，不管你是支配階級的代辯者，還是勞苦群眾的領導者，你總需以勞苦群眾為對象去做文藝，便應該起來提唱鄉土

¹²²黃石輝，〈怎樣不提倡鄉土文學〉，頁1。

¹²³Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p. 24.

¹²⁴Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p. 26.

文學，應改起來建設鄉土文學……¹²⁵。

這段文字，明白表露黃氏個人的左翼立場，以及他向右派喊話的企圖：既然佔臺灣人口絕大多數的仍是目不識丁的「勞苦群眾」，那麼要以文學作品感動群眾，從而「喚醒群眾」，只有放棄白話文，走符合臺灣現實的鄉土文學路線。

從「民族」與「階級」雙重立場立論，而又隱隱將「階級」（廣大的勞苦群眾）等同於「民族」（臺灣人）。黃石輝的鄉土文學論，其實是典型的左翼的「階級民族」（class-nation）論。這個文學主張，無疑是與臺共關係密切的黃石輝的政治主張，也就是列寧主義的「臺灣民族解放運動」論的延伸。¹²⁶黃氏在 1931 年的〈再談鄉土文學〉中對鄉土文學的詮釋從先前這個左翼立場倒退回「要給我們最親近的人看的」的鄉土主義，是他在當時風聲鶴唳的臺共全島大檢舉的背景下所做的自我審查，而不應被視為立場的真正轉變。

郭秋生(芥舟)是日後《南音》大將之一，思想光譜上較接近民族運動右翼，和黃石輝南轅北轍，但卻支持黃之臺灣話文與鄉土文學主張。郭秋生所以贊成臺灣話文，出於兩個目的。首先是要驅逐臺灣的「文盲症」。這是他在〈建設「臺灣話文」一提案〉一文中的主張。¹²⁷郭氏認為日本失敗的殖民地同化政策導致了大多數臺人漢文與日語雙重失學的困境，因而成為現代智識的絕緣者。然而日文、中文(文言文與白話文)因為言文不一致，「學習上要化二重功夫」，因此都不足以解決臺灣的文盲症，因此主張直接將臺語文字化，建設言文一致而且易學的臺灣話文。郭秋生從「臺灣人使不得放棄固有文字的漢字」

¹²⁵ 黃石輝，〈怎樣不提倡鄉土文學〉，頁 4。

¹²⁶ 黃石輝，〈改造之改造〉，《臺灣大眾時報》，9(東京，1928.7)，頁 13-14；《臺灣大眾時報》，10(東京，1928.7)，頁 11-13。

¹²⁷ 全文見郭秋生，〈建設「臺灣話文」一提案〉，收於中島利郎編，《1930 年代臺灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁 7-52。

的保存漢字立場，反對蔡培火的羅馬字運動，主張以現行漢字為工具來創造臺灣話文。他的結論是：「於是，臺灣語盡可有直接記號的文字。而且這記號的文字，又純然不出漢字一步，雖然超出文言文體系的方言的地位，但卻不失為漢字體系的較鮮明一點方言的地方色而已的文字。」¹²⁸

第二個目的是要創造「文學的臺灣話」。他於 1931 年 8 月和 11 月，在《臺灣民報》先後發表與前文同名之〈建設「臺灣話文」一提案〉，以及〈讀黃純青先生的臺灣話改造論〉兩篇文章，集中討論這個改造臺語的構想。他提出的步驟如下。首先，經由整理各地民歌找出臺語的共通語彙，再以這個共通語彙為基礎重新編寫民歌，然後再「歸還」給「『環境不惠』的大多數兄弟。這是整理臺語，『驅逐文盲症』的基礎階段」。¹²⁹第二個步驟，則是透過創作的實踐，「把既成的臺灣話，隨其自然以文字化，而後用文學的魅力，徐徐洗鍊，造就美滿之臺灣話的文學，便同時是改造過之文學的臺灣話了」。¹³⁰郭秋生三致其意的「建設臺灣話文」構想，其實主要是一個創造「優秀的臺灣話，會做文學利器的臺灣話」的構想。¹³¹郭秋生認為中國白話文派的「文學青年」視臺灣話為幼稚粗俗，難登文學大雅之堂的議論乃是消極、怠慢而不負責任的見解。他認為政治現實根本不容許臺灣被納入「中國白話文體系裡面的方言位置」，因此臺灣人應積極建設優雅成熟的臺灣話文，使之成為「漢文體系裡面具有鮮明一點地方色的文

¹²⁸ 郭秋生，〈建設「臺灣話文」一提案〉，頁 46、48、51-52。

¹²⁹ 郭秋生，〈建設『臺灣話文』一提案(上)〉，《臺灣民報》，379(臺北，1931.8)，頁 11。

¹³⁰ 郭秋生，〈讀黃純青先生的『臺灣話改造論』(上)〉，《臺灣民報》，389(臺北，1931.11)，頁 11。

¹³¹ 郭秋生，〈建設『臺灣話文』一提案(下)〉，《臺灣民報》，380(臺北，1931.9)，頁 11。

字」。¹³²

郭秋生建設臺灣話文主張的真正精神，就在「文學的臺灣話，臺灣話的文學」這句脫胎於胡適「文學的國語、國語的文學」名言的口號之中。那麼「文學的臺灣話、臺灣話的文學」和「文學的國語、國語的文學」的關係如何？根據郭秋生的構想，文學的臺灣話——臺灣話文在語言體系的位置，不是中國白話文(即中國國語)體系裡面的方言，而是「漢文體系裡面具有鮮明一點地方色的文字」。這意味著郭秋生所設想的臺灣話文是漢字體系內部與中國白話文平行並列的文學語言。這個主張，乃將漢語視為「語系」，而將中國國語和臺灣話文視為有如拉丁語系內部的法語和義大利語一般的，漢語系之下兩個平行的「語言」。同理，「臺灣話的文學」則自然立於和「〔中國〕國語的文學」並列的位置。郭秋生這個大膽的視野，是一個清清楚楚的臺灣語言民族主義的主張。

反對鄉土文學與臺灣話文論的以廖毓文、林克夫、朱點人三人為主，而他們主要針對的是黃石輝。反對論可分為兩方面，首先是反對「鄉土文學」的概念。廖毓文是主要的反對者，他先質問黃石輝使用這個名詞的意義：「鄉土文學是發生於十九世紀的末葉建立在德國文壇的。當時的有自覺的鬥士一如主唱者 F. Lienhard、代表作家的 Frenssen、A. Bor-tela Worpaueder、奧國的人 R.H.Bartsch 等。……他們給它叫做 Heimatannst(作者按：德文原文應作 Heimatkunst)¹³³——鄉土藝術——最大的目標，是在描寫鄉土特殊的自然風俗和表現鄉土的感情思想，事實就是今日的田園文學……因為它的內容，過於泛濫，沒有時

¹³²郭秋生，〈建設『臺灣話文』一提案(下)〉，頁 11。

¹³³Heimat 為德語「鄉土」或「故鄉」之意，而 kunst 是「藝術」之意。廖氏原文內之錯誤可能是手民誤植。

代性，又沒有階級性……一到今日完全的聲消跡絕了。」¹³⁴廖氏接著批評黃氏「文學是代表說話的」，而一地方有一地方的話，所以要提倡鄉土文學」的說法不通，「文學的構成條件，並不是如此簡單的」。¹³⁵繼而反問黃氏說：「一地方要一地方的文學，臺灣有五州，中國有十八省之別，也要如數的鄉土文學嗎？」¹³⁶林克夫雖原則上贊成「鄉土文學」，但卻反對黃氏「文學是代表說話的」之論，認為如果文學只代表說話，那麼「笑、苦、樂、思想、感情…等等，這也說是包含在說話裡面嗎？」¹³⁷朱點人論點大致與二人相同，不過他指出黃石輝欲創造新字之議，因為沒有國家權力的支持，因此難以普及。¹³⁸

另一個方面，他們也反對另創臺灣話文。根據廖毓文日後的歸納，反對理由不外以下三點：一、臺灣話粗雜幼稚，不足為文學的利器；二、臺灣話分歧不一(閩粵相殊各地有別)，無所適從；三、臺灣話文中國人看不懂。所以「三人均主張普及中國白話文，以其個個能懂中國國語，而且能寫中國國語文，以溝通兩地文化。」¹³⁹

由上述論點觀之，反對論似乎並未充分掌握論敵(黃石輝)原意。關於「鄉土文學」，廖氏扯到所謂「沒有時代性、沒有階級性」的 *Heimatkunst*，然而左派的黃石輝主張的鄉土文學分明是具有歷史性(經驗共同時間)與階級性(為勞苦大眾而作)的文學。而廖、林二人挑「文學是代表說話的，而一地方有一地方的話，所以要提倡鄉土文學」這句話

¹³⁴ 毓文，〈給黃石輝先生——鄉土文學的吟味〉，收於中島利郎編，《1930年代臺灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁 65-66。

¹³⁵ 毓文，〈給黃石輝先生——鄉土文學的吟味〉，頁 66。

¹³⁶ 毓文，〈給黃石輝先生——鄉土文學的吟味〉，頁 66。

¹³⁷ 克夫，〈『鄉土文學』的檢討——讀黃石輝君的高論〉，《臺灣民報》，377(臺北，1931.8)，頁 11。

¹³⁸ 點人，〈檢討「再談鄉土文學」〉，收於中島利郎編，《1930年代臺灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁 83。

¹³⁹ 廖毓文，〈臺灣文字改革運動史略〉，頁 493-494。

的毛病，更是夾纏不清。事實上，這句話本來就是文藝復興以來歐洲地區性語言文學(vernacular literature)試圖擺脫拉丁文這個菁英共通語(lingua franca)，以通行一地區之語言(vernacular)創作之文學運動——的根本信條。日後歐洲各國國語和國民文學(national language and national literature)，就是從這個地區性語言文學運動中形成的，¹⁴⁰而中國的國語運動正是以歐洲各國國語運動的經驗為本的。「文學是代表說話的」翻譯作中國國語運動的術語，無非就是「我手寫我口」。「一地方有一地方的話」，指的是「vernacular」，而「鄉土文學」的意義，就是vernacular literature。換言之，黃石輝所謂的「地方」指的是一個自主的民族空間(national space)，而非附屬於中央之下的地方，¹⁴¹而「一地方有一地方的話」指的是語言學上中性的「通行於一地之語言」(vernacular)，而非政治性的「國語」之下的方言(dialect)。¹⁴²支持中國國

¹⁴⁰Aldo Scaglione, "The Rise of National Languages: East and West," in A. Scaglione ed., *The Emergence of National Languages* (Ravenna: Longo Editore, 1984), p. 14.

¹⁴¹關於這點，黃石輝有如下反論：「臺灣是一個別有天地，在政治的關係上不能用中國語來支配臺灣話，在民族的關係上不能用日本語來支配臺灣話……，既然臺灣話的性質是這樣，在言文一致的觀點上就應該有臺灣話的白話文學了。我是把臺灣規定做一個鄉土，所以標榜鄉土文學。」這句話清楚說明黃氏之所謂「鄉土」，實為一自主之民族空間。見黃石輝，〈鄉土文學的檢討——再答毓文先生〉，收於中島利郎編，《1930年代臺灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁110。

¹⁴²當然，黃氏本人並未使用這麼清楚的概念來闡述自己的主張。他使用的語言，是一種素人語言(layman language)。然而素人語言當然可能表達專業的概念。我們不能忘記，臺灣話文論戰的思想背景，是對引進中國國語的檢討，以及對日本國語的抗拒，而黃石輝本人，是一個服膺第三國際殖民地民族獨立革命的左翼運動者。這樣一個人怎會主張「泛渺、沒有時代性與階級性」的田園文學呢？又怎會無聊到主張「五州十八省，一地一文學」呢？鄉土文學和臺灣話文論，根本就是黃石輝試圖藉用文學場域進行政治鬥爭的實踐。事實上，郭秋生在民報上的兩篇文章不但是對廖毓文等人的反駁，

語的廖氏以「五州十八省之別」相譏，恐怕是因為對中國國語運動的思想淵源不夠清楚之故吧。

反對論與鄉土文話文論的真正交鋒之處，不是鄉土文學本身，而是在反對創造臺灣話文這點上。而關於這點，兩派主張直接反映了其各自的文化認同狀態：鄉土話文派主張建立以臺灣話文為基礎的「另類的」漢文化，而反對派主張固守現代漢文化的新正統——中國白話文。換言之，對反對派而言，臺灣話是否真的那麼「粗雜幼稚」，那麼「分歧不一」，未必是問題的重點；真正的重點在「臺灣話文中國人看不懂」這點上。反對派所設想的共同體，是一個將臺灣包括在內的「中國白話文共同體」。這個共同體是否也是一個政治的共同體我們不得而知，但它無疑是一個「文化中國」的概念。¹⁴³正由於這個文化中國的情結，使他們從消極面理解臺灣話和臺灣話文，而不願積極思考臺灣話成為文學語言的可能。郭秋生說他們「消極怠惰」，未必公允，因為他們只不過是懷抱著不同的文化想像罷了。

必須說明的是，鄉土文學論戰畢竟是關於「臺灣」文學形式與內容的論戰。廖毓文等中國白話文派從未反對「寫臺灣人全體的生活」的「臺灣文學」，他們反對的是「只寫給臺灣人看」，主張「還要寫

同時也是用比較清楚的語言學術語為黃石輝的政治性主張所做的註腳。

¹⁴³文化共同體並不等於政治共同體。請注意，Anderson 對民族的定義是「將自身想像為主權的政治共同體」，而 Gellner 也主張，民族是「文化」與「政治／人民意志」重合在一個領土範圍內的概念。「中國白話文共同體」是一個純粹文化性的概念，類似邱吉爾(Winston Churchill)將英國人和美國人都納入「英語系的民族」(English-speaking peoples)範疇內，認為系出同源，但卻未將美國人劃入英國主權管轄一樣。另一個類似的例子，是拉丁美洲的西班牙語系國家。這些前西班牙殖民地和「祖國」西班牙構成一個文化上的「西班牙語共同體」，但在政治上卻是彼此分立的主權國。至於臺灣的中國白話文派是否在 1931 年論戰之時已經具有明確的復歸中國的政治主張，作者持保留態度。關於邱吉爾的看法，參見 Sir Winston Churchill, *A History of the English-speaking Peoples* (New York: Dodd, Mead, 1956-1958).

給中國人也看得懂」，也因此才主張以中國白話文為臺灣文學的表現語言。問題是這個主張又回到張我軍的老路，完全無視於新舊文學論爭後「『臺灣文學運動』雖然採用中國白話文而得開始前進了，但是牛步遲遲始終不能飛躍」¹⁴⁴的主要理由之一，正是這個「寫給中國人也看得懂」的中國白話文本身卻是一個「寫給臺灣民眾卻看不懂」的外來語言的緣故。如同廖氏自己所說的，臺灣話文派是「站在現實立場」，正視「臺灣是一個特殊區域」的現實主義者，而中國話文派則是不希望與文化中國脫離的「理想主義者」。而論戰之後臺灣話文派的主張逐漸成為三〇年代臺灣文學運動的主流見解一事，說明了臺灣作為日本殖民地的現實情勢終究壓倒了中國話文派的理想主義。誠如黃石輝所說：「臺灣是一個別有天地，在政治的關係上不能用中國語來支配臺灣話，在民族的關係上不能用日本語來支配臺灣話，……既然臺灣話的性質是這樣，在言文一致的觀點上就應該有臺灣話的白話文學了。」¹⁴⁵臺灣語言民族主義在一九三〇年代的出現，實在就是在臺灣這個「別有天地」的特殊現實下，想要持續自力抵抗日本同化壓力，維護臺灣主體性所不可避免的產物。而中國話文派的反對，反映的則是現實壓力下在臺灣的中國文化認同近乎「孤臣孽子」式的困境。

(二)南音——1932

臺灣民族運動整個二〇年代的文化和語言論述的三個課題——言文一致，以及臺語、漢字的保存，經過 1931 年的這場辯論，初步匯聚在黃石輝和郭秋生二人「建設臺灣獨立的文化」的臺灣鄉土話文

¹⁴⁴這是廖氏自己說的話，見廖毓文，〈臺灣文字改革運動史略〉，頁 487。

¹⁴⁵黃石輝，〈鄉土文學的檢討——再答毓文先生〉，頁 110。

論之上。¹⁴⁶而進一步將鄉土話文論從理論推向實踐場域的，則是 1932 年發刊的漢文雜誌《南音》。從本文所關切的主題，也就是臺灣民族運動文化論述如何發展出一個文化民族主義的觀點而言，《南音》扮演了一個承先啓後的重要樞紐角色：它一方面承繼了臺灣話文運動的語言民族主義，但另一方面又擴張了這個語言民族主義，進一步總結出一個更廣義的「臺灣民族文學」路線。

就前者而言，由郭秋生、葉榮鐘等人合組的《南音》，不但提供「臺灣話文討論欄」版面，持續先前的論戰，也開闢「臺灣話文嘗試欄」，將理論付諸實踐，「經由考據漢字字義，增造新字，確定語音等途徑，進行童謠、民歌、謎語等的發掘工作，開創民間文學在評價的新機，以證明『臺灣話文』的確可以成立。」¹⁴⁷從理論上繼續發展臺灣語言民族主義的主要是負人(莊遂性)，而參與語言實驗的除郭秋生之外也包括了黃石輝、賴和、李獻章和黃純青等人。賴和的參與，顯示臺灣話文論戰的語言民族主義進一步刺激了他對如何以文學表現「臺灣特色」問題的思考。¹⁴⁸郭秋生之紀錄民歌，則是在實踐他建設臺灣話文構想的第一步驟——尋找共通語，但是他如今已明確地將民間文學界定為「臺灣話文的前身」。¹⁴⁹郭的民間文學論是工具性的，然而《南音》具有創造新語言意圖的民歌採集，卻吸引了一個具有真正民俗學視野的年輕同志——李獻章的參與。

關於後者，則完整體現在葉榮鐘所提出的「第三文學」論。葉氏在《南音》一卷八期的卷頭言如此詮釋「第三文學」：

據我想來，一個社會的集團，因其人種、歷史、風土、人情應

¹⁴⁶ 廖祺正，〈卅年代臺灣鄉土話文運動〉，頁 39。

¹⁴⁷ 廖祺正，〈卅年代臺灣鄉土話文運動〉，頁 89。

¹⁴⁸ 林瑞明，《臺灣文學與時代精神——賴和研究論集》，頁 80-81。

¹⁴⁹ 郭秋生，〈新字問題〉，《南音》，1：7(臺中，1932.5)，頁 24。

會形成一種共通的特性，這樣的特性是超越階級以外的存在。所以臺灣人在做階級的份子以前應先具有一種作臺灣人應有的特性。第三文學是要立腳在這全集團的特性去描寫現在的臺灣人全體共通的生活、感情、要求、和解放的，所以第三文學須是腳立臺灣的大地，頭頂臺灣的蒼穹，不事模仿，不赴流行，非由臺灣人的血和肉創作出來不可。這樣的文學才有完全的自由，才有完全的平等，進一步也才可以寄與世界的文學界……¹⁵⁰

然而「全集團的特性」是如何形成的呢？在下一期的卷頭言〈再論『第三文學』〉，葉榮鐘再進一步申論所謂「全集團的特性」指的是臺灣人的「特殊文化」以及「社會境遇」。關於特殊文化，葉整段引述〈新生學會宣言書〉的第二段作為解說，而所謂社會境遇，意指臺灣人所過的「特殊的政治、經濟、社會諸生活和所受的特殊的教育與教化等等」，它們形成了臺灣人「特殊的社會狀態」與「社會意識」。最後，他如此總結：

據以上兩種的條件——特殊文化，社會境遇——我們的臺灣人應該具有一種集團的特性，這種集團的特性又是超越在階級意識之上，換句話說就是階級意識的先行條件……臺灣人不能因他是無產階級就會喪失了臺灣人的特性，然則無產者所過的生活當然也會有著由臺灣人的特性所派生出來的生活，這也不限於無產者就是有產者亦是如此……「第三文學」就是立腳在這貫通四百萬同胞的集團的特性所派生出來的共通的生活狀態和生活意識啦。¹⁵¹

葉氏這番議論幾乎就是 1927 年民族運動左右（「民族運動」與「階級運動」何者優先）之爭當中，蔣渭水所提的「臺灣人全體之解放」的右翼臺灣

¹⁵⁰ 奇，〈第三文學提唱〉，《南音》，1：8（臺中，1932.5），「卷頭言」。

¹⁵¹ 奇，〈再論『第三文學』〉，《南音》，1：9（臺中，1932.7），「卷頭言」。

民族論在文學和文化領域的延伸。而「第三文學論」確實也是針對賴明弘的教條普羅文學論而發的。若林正丈指出所謂「第三文學論」即「民族文學論」，是完全正確的觀察。葉榮鐘將「新生學會宣言書」的文化民族自決的精神與「頭頂臺灣天，腳踏臺灣地，口說臺灣話」的語言民族主義融於一爐，將「鄉土文學」的爭論從「階級」、「地方」或「田園」的概念泥沼中拯救出來，重新將它界定為一個意義更明確的「民族文學」。¹⁵²這個宣告臺灣文學將以「腳立臺灣的大地，頭頂臺灣的蒼穹，不事模仿，不赴流行，非由臺灣人的血和肉創作出來不可」的自主而平等的「民族文學」身分躋身世界文學之林的主張，無異是一篇臺灣文學與臺灣文化的獨立宣言。

這個論述的核心概念是臺灣人的「全集團的特性」，而所謂臺灣人的「全集團的特性」，意即臺灣人的「民族性」。這個暗示臺灣人具有某種「本質」的概念之提出，意味著臺灣民族運動的文化論述已經又從黃石輝、郭秋生等帶有實用主義色彩的語言民族主義，更進一步發展到類似「臺灣人論」的本質主義的思考了。如果當年蔣渭水和臺共這兩派的臺灣民族論都是不具本質主義色彩的列寧式「實踐的民族論」，那麼葉榮鐘的臺灣民族論已經發展，或者應該說激進化到「本質主義的民族論」了。

「臺灣話文」和彼岸的中國白話文一樣，既是保存也是創造：它

¹⁵²左派的黃石輝在「怎樣不提倡鄉土文學」當中向右派喊話尋求以鄉土文學結盟之舉，說明他基本上會承認葉榮鐘的右翼的「全集團特性的文學」論。鄉土文學論戰內在固然隱伏著當年左右翼「階級或民族優先」辯論的身影，但是左派的黃石輝在答覆負人的批評時已經重申「我確認現在的問題是超階級的問題」了。見黃石輝，〈答負人〉，《南音》，1：8（臺中，1932.5），頁27。黃和同是左翼的賴和會同意葉榮鐘的主張，只不過說明臺灣解放運動內左右翼早就共同承認的「臺灣人是殖民地弱小民族」這點而已。不同的是，這個辯論已不只是當初「實踐性」的辯論，而深化到本質主義的辯論了：「臺灣民族」的集團的本質是什麼？

試圖在「言文一致」的語言理性化過程中重新創造(re-invent)語言，而且它試圖創造的，是和中國的「文學的國語」一樣的「文學的臺灣話」，一種 national high language，也就是臺灣人的民族語。臺灣抗日民族運動的文化論述，到了「臺灣話文」論的提出，才開始首度出現不僅獨立於日本，也獨立於中國的「臺灣文化的絕對主體性」的思考。換言之，臺灣話文論的提出，意味著臺灣文化民族主義終於以語言民族主義的形式出現了。這個最初的臺灣文化民族主義的出現，距離蔡培火等提出「臺灣是臺灣人的臺灣」的政治自決主張，以及吉野作造「獨立的文化民族」的期許，已經有十二年之久。以臺灣話文論為起點，從 1931 年到 1937 年間，臺灣民族運動的文化論述基本上就是延著臺灣文化民族主義的方向發展、深化，試圖從各個面向搜尋或建構「臺灣(人)特性」。葉榮鐘在 1932 年提出的「第三文學」論，承續、擴充，並且激進化鄉土話文的語言民族主義，以「民族文學」重新界定了鄉土文學的意義。葉氏的臺灣民族文學論不但激進化了臺灣民族主義的意識型態，並且進而確立了下一個階段的臺灣文學與文化實踐的基本方向：尋找「臺灣全集團的特性」，換句話說，就是尋找臺灣人的「民族性」或者「本質」。

十一、「民族文化」的想像與「臺灣學」的嘗試 ——1933-1936

1931 年臺灣民族運動從政治戰線全面撤退之後，轉而以文學運動的形式持續發展，而民族運動的文化論述經過 1931、1932 年間臺灣話文、鄉土文學論戰以及《南音》的實踐後，「第三文學」論以及符合臺灣特性的語言表現方式這兩個臺灣文化民族主義的原則，基本上已經確立。在《南音》之後的文學運動中出現的不同的刊物、團體與個人則大致都在這個基本方向下，分從不同的角度和立場，持續辯

論、探討臺灣人的「全集團的特性」的內容。

然而正當臺灣文化民族主義原則確立之際，另一個值得注意的現象正在出現，亦即慣用日語世代作者的興起。¹⁵³這個現象反映了日本殖民統治近四十年來漸進語言同化政策的初步成果。¹⁵⁴此外，1930年也是總督府開始積極推行「國語普及運動」，加強對將成為「南進」基地的臺灣的語言同化之時。¹⁵⁵在這個積極的日語同化政策下，從1932年到1937年，臺灣懂日語人口幾近倍增。¹⁵⁶日語霸權在臺灣的逐漸鞏固，對民族運動的文化論述產生了微妙而關鍵性的影響：越來越多臺灣文學運動的重要作品(評論和創作)是以日文寫成的。而與日文作者的抬頭適成對比的，則是漢文作者的逐漸衰微。然而矛盾的是，在日語勢力上升、漢文勢力衰頹的大趨勢下，臺語式的白話文卻在此時取代中國白話文，上升成為漢文的主要方向。¹⁵⁷這三個趨勢(日語世代興起、中國式漢文衰頹、臺語式漢文興起)並存，意味著臺灣文化民族主義才剛誕生不久，就在同化主義的侵蝕下產生體質的轉化，並且分化出

¹⁵³葉石濤，《臺灣文學史綱》(高雄：文學界雜誌社，1996)，頁50。

¹⁵⁴E. Patricia Tsurumi, *Japanese Colonial Education in Taiwan* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), p. 146. 1932年之時，雖然臺灣人懂日語者只佔人口的22.7%，但是當年臺灣男性學童接受公學校教育的比例已經超過50%。同年臺籍留學日本專科以上的學生數也已有638人，為民族運動剛萌芽之時的1920年的五倍。見吳文星，《日據時期臺灣社會領導階層之研究》，頁356、120。相對於此，臺灣傳統的漢學教育機構——書房，在1907年時還有873所(學生數18,612人)，到了1933年減少為129所，學生人數也降到4,495人。見E. Patricia Tsurumi, *Japanese Colonial Education in Taiwan*, p. 246.

¹⁵⁵E. Patricia Tsurumi, *Japanese Colonial Education in Taiwan*, p. 146; 吳文星，《日據時期臺灣社會領導階層之研究》，頁356。

¹⁵⁶吳文星，《日據時期臺灣社會領導階層之研究》，頁360。

¹⁵⁷王錦江，〈一個試評——以『臺灣新文學』為中心〉，收於李南衡編，《日據下臺灣新文學明集5：文獻資料選集》，頁216-217。

兩個並存的方向：以臺灣話文為基礎的純粹語言民族主義，以及「愛爾蘭式」(假借日文)的「文化混血」的民族主義；¹⁵⁸並且，在同化壓力下，前者逐漸被邊緣化，後者則成為主流。在這段期間，臺灣民族運動者一面艱苦地開拓臺灣話文的空間，一面卻又被迫去摸索如何「挪用」(appropriate)大舉入侵的日語來建構臺灣文化認同。換言之，新生的臺灣話文尚未充分發展就被迫退卻成被「防衛」的固有文化，而積極入侵的日語卻搖身一變成為主體建構的工具。這確實是一個令人困惑的局勢，然而臺灣民族運動者就是在這個困惑的局勢當中，且戰且走地尋找「臺灣人的全集團的特性」。

《南音》於 1932 年 9 月底發行第 11 號，而在第 12 號遭到查禁之後被迫休刊。然而《南音》總結出的「民族文學」路線卻在下一階段的臺灣新文學運動中被不同的個人和團體從不同角度詮釋、發展，乃至深化，並且從創作上加以實踐或實驗。這些「腳踏臺灣地，頭頂臺灣天，由臺灣人的血和肉」創造出來的文藝評論與文學創作，首度為尋求自主性的「臺灣文學」勾勒出一個比較清楚的容貌。更有甚者，

¹⁵⁸ 作者此處所謂「愛爾蘭式」的民族主義，意指借用殖民統治者(他者)的語言來建構、發展自身民族文化認同的殖民地民族主義。從十九世紀末的葉慈(W.B. Yeats)到當代北愛爾蘭的黑霓(Seamus Heany)，愛爾蘭民族主義者始終以英語為建構愛爾蘭文化認同的主要工具。事實上，同樣情況也發生在許多歐洲強權領有的亞非殖民地，如奈及利亞(英語)、塞內加爾(法語)、莫三比克(葡萄牙語)等。促成各殖民地的民族主義者進行此種「語言挪用」的動機未必相同：就愛爾蘭民族主義者而言，這是對已經被英語同化這個難以逆轉的歷史現實的一種創造性的因應，而非洲的民族主義者則企圖借用外來共通語來整合語言分歧的內部。然而，不論是出於何種動機，這種廣泛可見的民族主義的語言挪用現象似乎印證了 Anderson 的洞見——「發明民族主義的是印刷的語言，而不是任何一個特定的語言本身。」參見 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p. 134. 從這個比較史的脈絡之中來看，日據末期，語言上日益被日語同化的臺灣會出現以日語為媒介的臺灣民族主義論述，是相當可以理解的。

這些熱烈探尋、解釋、建構和表現(represent)「臺灣人的集團特性」的文學實踐還衍生出一些從相關的專業論述形式(discursive forms)，例如語言學、民俗學、哲學等角度探索「臺灣(人)特性」的嘗試。整體而言，這些文學與知識的實踐，可以說是當年〈新生學會宣言書〉宣告要「自家認識自家」和「研究我們臺灣特殊的文化」目標的初步成果。就此意義而言，這些論述成果象徵了本土的「臺灣學」的誕生。這些知識實踐同時也是臺灣民族主義對「臺灣民族文化」的想像，或者以後殖民研究理論家 Homi Bhabha 的話來說，是所謂的「以敘述建構民族」(narrating the nation)的嘗試。¹⁵⁹因此，我們不妨借用日本江戶時代興起的「國學」之名，稱這個剛萌芽的「臺灣學」為一種「臺灣國學」的嘗試。¹⁶⁰

以下作者將分從文學、語言學、民俗學與哲學的角度，對這個階段臺灣新文學運動對「民族文化」的想像，選擇代表性的議論進行概略的分析討論。由於對創作的分析，需要大量篇幅，因此下面關於文學的討論，將以評論為限。

(一)文學評論——Inventing Formosa

由留日臺籍文學青年所組成的左翼文藝團體「臺灣藝術研究會」於 1933 年 7 月在東京發刊的《福爾摩沙》，象徵葉石濤所謂「日語作家抬頭」的發端。這份刊物在精神上是從左翼的立場批判性地繼承「第

¹⁵⁹Homi K. Bhabha, "Introduction: narrating the nation," in Homi K. Bhabha ed. *Nation and Narration* (London: Routledge, 1990).

¹⁶⁰國學為十八世紀江戶時代興起之學派，研究日本古典，探究日本之民族精神。這是日本近世思想史上的本土主義，主張脫離中國儒學宰制，重建日本文化之主體性。某個意義上，吾人可將之理解為一種從事主體建構的文化民族主義。國學派最著名的思想家為本居宣長、賀茂真淵、平田篤胤等。

三文學」論建構自主的臺灣文學之主張，但在形式上卻以日語作為達成這個目標的工具。這種臺灣文學自主性與日語創作的結合，使得《福爾摩沙》之出現同時也象徵「愛爾蘭式」臺灣民族文學論之濫觴。

在〈創刊辭〉中，該刊同仁首先提出這個質問：「在臺灣有固有的文化嗎？而現在有沒有存在呢？這些疑問，我們時常會發生的。」基本上，這群文學青年認為臺灣雖有數千年文化遺產，卻早已衰頹敗壞毫不足觀了。另一方面，儘管處在熱帶地理環境和人種混居的特殊狀況，卻直到現在仍未能生產過「獨自的文化」。¹⁶¹在這種傳統毀棄，而新生事物尚未出現的文化真空狀態，這群文學青年自許為「先驅者」：

在消極方面，想去整理過去很微弱的文藝作品，並研究膾炙於大眾的歌謠傳說等的鄉土藝術；在積極方面，以上述在特種氣氛中所產生的我們的全副精神和從心理新湧出的我們的思想及感情，來創造真正臺灣人所需要的新文藝。¹⁶²

在結語，他們強調「非以吾等所創作的文藝之力來創造真正的『美麗島』不可。」

這句充滿豐富象徵意象的「以文藝之力創造美麗島」，不禁讓我們聯想到二十世紀初期愛爾蘭文學家試圖以文學「創造愛爾蘭」(inventing Ireland)的雄心。¹⁶³事實上，這句《福爾摩沙》同仁的箴言一語

¹⁶¹ 〈創刊の辭〉，《フオルモサ》，創刊號(東京，1933.7)，頁1。黃得時在〈臺灣新文學運動概觀〉中的引文與日文原文略有出入，但又與河原功在其論文所引用之「同志諸君！」檄文接近，作者推斷可能有幾種版本。此處討論，同時參酌原文以及黃氏引文，取其精神。參見黃得時，〈臺灣新文學運動概觀〉，收入李南衡編，《日據下臺灣新文學明集5：文獻資料選集》，頁305-306；河原功作，葉石濤譯，〈臺灣新文學運動的展開——日本統治下在臺灣的文學運動(下)〉，《文學臺灣》，3(高雄，1992.6)，頁230。

¹⁶² 〈創刊の辭〉，《フオルモサ》，創刊號。

¹⁶³ 關於現代愛爾蘭文學「創造愛爾蘭」之討論，請參照 Declan Kiberd, *Inventing Ireland* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996)。

道破了整個三〇年代新文學運動的共同意圖——「創造福爾摩沙」(inventing Formosa)。

《福爾摩沙》的左翼文學青年們確實也從各自的觀點詮釋「創造福爾摩沙」的主張。在創刊號的〈對臺灣文藝界之待望〉一文中，楊行東主張「立足『臺灣』這個特殊實在的臺灣文藝」：「真正透徹的意義的臺灣文藝，乃是在臺灣這個存在之中苦鬥掙扎，以持續不斷之努力開創出生命的人，在觀照自己的容顏姿態之中，或哭、或笑、以及不止息的大聲呼喚之中生出來的事物。」¹⁶⁴同時，他也主張和、漢、臺文並用，將臺灣文藝推進到「國民的文藝」，乃至躋身世界的文藝之林。¹⁶⁵楊行東這個存在主義式的臺灣文學創造論，其實和劉捷(郭天留)於 1935 年發表的〈關於臺灣文藝的備忘錄〉一文中借用俄國存在主義哲學家謝士妥夫(Shestov)的悲劇哲學所提的「從絕望與虛無之中創造臺灣文學」的議論前後呼應，共同印證了瀰漫在三〇年代臺灣文化界渴望「從無到有」，催生或建構臺灣自主文化認同的焦慮感。¹⁶⁶另一方面，在第二號的〈論臺灣的鄉土文學〉一文中，吳坤煌則從左翼文學理論的立場檢討「鄉土文學」的概念。他認為「鄉土文學」是資產階級利用封建文化的反動文學類型，但是他也主張必須承認現實當中存在的，包括臺灣在內的各民族文化之差異。吳氏先引述藏原惟人，認為社會主義的國際主義文化，應該保護、發展各民族特有的文化，而非抹煞它們。接著，他再引述史達林的話，指出「資產階級的民族文化」是反動的，但是「普羅階級專政下的民族文化」卻是進步

¹⁶⁴楊行東，〈臺灣文藝界への待望〉，《フォルモサ》，創刊號(東京，1933.7)，頁 17。

¹⁶⁵楊行東，〈臺灣文藝界への待望〉，頁 18-22。

¹⁶⁶郭天留，〈臺灣文學に関する覚え書〉，《臺灣文藝》，2:5(臺北，1935.5)，頁 49。

的，因為這種民族文化乃是為最終國際主義文化之到來而服務的。¹⁶⁷吳坤煌以這個「普羅階級的民族文化論」，某個意義上可謂將「鄉土文學」概念修正為「普羅的民族文學」。

「創造福爾摩沙」的海外先驅者也刺激了島內「先發部隊」的出現。1933年10月，包括了曾參與鄉土話文論戰的正反兩派的北部文藝界人士郭秋生、廖漢臣(毓文)、黃得時等組織了「臺灣文藝協會」。1934年7月，發行白話文機關誌《先發部隊》。《先發部隊》集團是第一個對臺灣新文學運動產生明確的歷史傳承意識的群體。在《先發部隊》的卷頭言〈臺灣新文學的出路〉之中，郭秋生(芥舟)將二〇年代以來臺灣新文學運動區分為兩期：第一期是在中國文學革命影響下粉碎封建意識型態的「破壞期」，而如今已進入建設與創造的第二期了。他如此表達對遲遲未來的新生的焦慮與期待：

舊時代的意得沃羅基雖算解消，可是新時代的意得沃羅基呢？例如吃人的舊禮教、舊道德，盡人皆知其務必毀棄而後可，無如代替舊禮教、舊道德的新禮教、新道德是什麼？而臺灣新文學的領域裏何嘗有什麼具象的教訓與指示呢？……臺灣新文學的全面的活動，早當轉向於創造當來的新生活樣式，以充實我們的生活，與解放我們內心的煩悶其處啦……文學是能夠以先時代民眾一步，發現新的生活世界以誘致社會或個人的有改造……。¹⁶⁸

創造不能脫離本土現實，那麼「當來的新生活樣式」的本土素材在哪裡？在這個問題上，《先發部隊》集團繼承了《南音》的精神而對民間文學寄予厚望。以民間歌謠為例，陳君玉就已經意識到一地方

¹⁶⁷ 吳坤煌，〈臺灣の郷土文學を論ず〉，《フオルモサ》，2(東京，1933.12)，頁13、17-19。

¹⁶⁸ 芥舟，〈臺灣新文學的出路〉，《先發部隊》，1(臺北，1934.7)，「卷頭言」。

的歌謠應該要能「隨時隨所隨心所欲去唱，以慰藉精神的困憊，或作鼓動熱血的內器，助長人生的意味」，並且指出「山歌」、「採茶」和「相褒」就是完全本土化的而自然流露鄉土美的臺灣民謠形式，一聽「便知這是美麗島的人生樂園」。¹⁶⁹今後臺灣的流行歌曲必須稟承真正地方歌謠的精神，進行更有意識的創作。而到了被迫改名為《第一線》的第二號雜誌，更大張旗鼓地募集民間傳說，並推出「臺灣民間故事特集」。¹⁷⁰這十五篇採集自臺灣各地的民間傳說，概以臺灣為敘事範圍，若整體閱讀，初步已經與人以 Anderson 所說的那種「國土巡禮的想像之旅」(*tour d'horison*)的印象。¹⁷¹黃得時在《第一線》卷頭言〈民間文學的認識〉中，將臺灣民間歌謠傳說等拉到和日本的《古事紀》、中國的《詩經》，和希臘《神話》一樣的高度，正式定性為「民間文學」。和日本、中國或希臘的民間文學一樣，黃氏也寄望臺灣民間文學能成為臺灣文學創作的絕好素材。不只如此，黃氏更將「祖先傳來的遺產之民間文學」的整理研究定位為「臺灣研究」的一環，並且是「我們後代人該做的義務之一」。¹⁷²

海外先驅者和北臺灣先發部隊先後喊出的「出發！」口令終於促成了臺灣全島文學運動者的一番兵馬倥傯。1934年5月第一個全島性文藝組織——臺灣文藝聯盟，在臺中成立，於是臺灣新文學運動初步完成全島性的統一戰線。1931年11月，發行漢和文並用的《臺灣文藝》。黃得時指出臺灣文藝是臺灣人創辦的文藝雜誌中，「壽命最長，登場的作家最多，對於文化上影響最大的雜誌」。¹⁷³然而《臺灣文藝》之所以能在臺灣文化史上留下深刻痕跡，是因為它能兼容並蓄之故。

¹⁶⁹陳君玉，〈臺灣歌謠的展望〉，《先發部隊》，1(臺北，1934.7)，頁12-14。

¹⁷⁰參見《第一線》(臺北，1935.1)，頁2-39，「臺灣民間故事特集」。

¹⁷¹Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p. 30.

¹⁷²黃得時，〈民間文學的認識〉，《第一線》(臺北，1935.1)，頁1，「卷頭言」。

¹⁷³黃得時，〈臺灣新文學運動概觀〉，頁316-317。

儘管《臺灣文藝》沒有強烈主張，我們仍不能忘記臺灣文藝聯盟結成的動機，是要團結前此散處島內外各地單打獨鬥的臺灣文學運動者之力，更有意識、有計劃的建構自主的臺灣文學。因此，黃得時稱文藝聯盟之成立與《臺灣文藝》之創刊為「臺灣新文學運動的匯流」，¹⁷⁴確實比葉石濤的「大雜燴」之評¹⁷⁵更能掌握《臺灣文藝》的精神。正是在對臺灣文學持有不同想像的各路好漢的匯流之中，產生了许多重要而成熟的創作與評論，也正是在這個匯流之中，激發了「臺灣學」的嘗試。

雖然我們很難將《臺灣文藝》視為一個像《福爾摩沙》那樣路線明確的單元來分析其意識型態，但是主導文聯與《臺灣文藝》的張深切個人所提出的主張，多少透露了維繫這個文藝統一戰線的意識型態。在〈對臺灣新文學路線的一提案〉一文中，張氏試圖提出一個超越左右兩派的臺灣文學運動路線：

臺灣固自有臺灣特殊的氣候、風土、生產、經濟、政治、民情、風俗、歷史等，我們要把這些事情，深切地以科學的方法研究分析出來——察其所生、審其所成、識其所形、知其所能——正確底把握於思想，靈活底表現於文字，不為先入為主的思想所束縛，不為什麼不純的目的而偏袒，只為了徹「真、實」而努力盡心，只為審判「善、惡」而研鑽工作。這樣做去，臺灣文學自然在於沒有路線之間，而會築出一有正確的路線。

總而言之，我所要主張的，是臺灣文學不要築在於繼承的任何路線之上，要築在於臺灣的一切「真、實」(以科學分析)的路線之上，以不即不離，跟臺灣的社會情勢進展而進展，跟臺灣

¹⁷⁴黃得時，〈臺灣新文學運動概觀〉，頁312。

¹⁷⁵葉石濤，《臺灣文學史綱》，頁40。

的演進而演進，就是。¹⁷⁶

這個反對教條主義，相信可能透過超越性的「科學分析」而掌握臺灣的真實的主張，也許可以稱之為一種實證主義(positivism)的路線。更明確地說，張氏所提的文學路線，乃是一種實證主義的「認識臺灣」與「創造臺灣」的構想。黃得時說張氏的主張和鄉土文學建設論「異曲同工」是完全正確的，只不過張氏提出一個和黃石輝的素樸的鄉土文學論，葉榮鐘的第三文學論，乃至吳坤煌的「普羅民族文學」論不同的「創造臺灣」的方法論而已。

在《臺灣文藝》上出現的另一篇非常重要的臺灣文學方法論論文，是巫永福發表在創刊號的日文論文〈我們的創作問題〉。¹⁷⁷在這篇簡潔的論文之中，巫氏藉由創作方法論的探討，提出了一個相當激進的「臺灣人論」。他在開宗明義就以鮮明有力的文字，提出他整個臺灣文學論的出發點：

我們是臺灣人。我們在我們降生在這個世間的同時，就擁有宿命的必然的遺傳的諸性向。我們的性向呈現了在氣質或體質等方面所表現出來的和其他種族的差異。我們為此之故而是臺灣人。也就是說，我們是一個人種。如同所謂種馬或種豬一般，我們依據必然的遺傳法則而與其他種人相異。¹⁷⁸

臺灣人是一個「人種」，並擁有特殊的「民族的性格」。然而臺灣人這個人種是如何形成的呢？巫氏認為，臺灣人這個人種，乃是在「被我們的環境與時代造成的我們的屈折」之中形成的：

我們的歷史決定了我們的環境與我們的時代。此外……言語、

¹⁷⁶張深切，〈對臺灣新文學路線的一提案〉，《臺灣文藝》，2：2(臺北，1935.2)，頁86。

¹⁷⁷巫永福，〈吾々の創作問題〉，《臺灣文藝》，1：1(臺北，1934.11)，頁54-57。

¹⁷⁸巫永福，〈吾々の創作問題〉，頁54。

宗教以及我們殘餘的漢文漢學漢詩在我們的血液與精神中發現了共通性，而這些先人遺澤將我們結合起來。臺灣人是如何教化感化生蕃的呢？異文明的日本文化又是如何將我們變形的呢？此外日本文化和西洋文化又為我們帶來什麼東西呢？此外我們所有的在來的姿態如何和這些後來的姿態相互糾結呢？此外我們稱為母國的中華民國的諸動態又如何影響即於臺灣人呢？這些影響的程度又如何呢？還有，臺灣的風土氣候是如何將本質上分散的有利有害的諸事象擴及於臺灣人呢？如此我們非作以下思考不可：我們臺灣人擁有為了順應這些狀態的氣質與性格。我們的活動形式、習慣、語言、我們的能力、我們的食物與呼吸經常反覆接受來自外界的印象。亦即，我們必須思考到，我們同時擁有遺傳的諸性向以及根深蒂固的後天性。我們的語言現在是本島語和日語和支那語交錯的狀況。由於我們的時代與環境以及我們身為臺灣人之故而達到這種狀態。我們必須留意到我們所受到的一切影響。我們以臺灣人的方式〔「臺灣人風」〕行為與感覺。這是自然之理。這是應該非常注意之點。當〔創作〕從這個理論衍生出來之時我們就擁有鄉土文學了。¹⁷⁹

刪除:

接著進一步申論人在集團生活過程中，偶然與必然的物理、社會諸條件如何損傷或助長我們先天的天賦傾向。例如氣候風土：「生在平和的風光中的人從最初就有與此相應的感情，生活意欲和能力，而相反的，生在荒廢的風景之中的人有著猛烈強激的感情與生活意欲和氣風。」或如政治經濟：

人性會因政治的諸種情勢而變化。試看中國人啊。看看彼等猶太人啊。他們相應於他們的政治諸型態而持有其性格，而生

¹⁷⁹ 巫永福，〈吾々の創作問題〉，頁 54-55。

活。與政治問題同時，我們的經濟問題我們先人的宗教信仰，命運觀，人生觀都腐蝕我們的性格。法國的批評家泰納說，這些原因對我們的作用關係，和個人職業、地位、住居對其作用之關係是相同的。亦即外部的事物必然會對內部的人的素材與以持續加工。不問善惡地加工。¹⁸⁰

事實上，巫氏這篇創作方法論是法國思想家泰納(H. Taine)在其名著《英國文學史》(*Histoire de la Littérature Anglaise*)所提出的文學史方法論的應用。泰納認為文學是民族性格，他稱之為「根本的道德狀態」(état moral élémentaire)的表現，因此研究文學史必先研究民族性格的形成史。塑造民族性格的主要因素有三：人種(la race)，環境(le milieu)，和歷史(le moment)。¹⁸¹巫永福基本上沿用了這個架構來發展他兩面一體的臺灣文學論與臺灣人論。這篇論文所以重要，乃是因為巫永福竟然直接了當地將臺灣人界定為一個具有獨特體質與心理的獨立「人種」，並且還試圖運用臺灣的歷史與地理因素來為這個人種的形成提出一個「科學」的解釋架構。這是一個社會生物學(socio-biology)的臺灣人論。它儘管沒有完全拒絕臺灣人的漢族裔背景，卻以「外部事物對內部的人的素材不分善惡的加工」的「變形」過程，將之大大地沖淡為「殘餘」。毫無疑問的，巫氏這個「脫漢」(de-sinicizing)的人種 / 民族形成論，已經超越了臺共 1928 年〈政治綱領〉的臺灣民族論，以及葉榮鐘的臺灣民族文學論，成為臺灣抗日民族運動史上最激進的臺灣人論，以及最徹底的主體性論述。由此觀之，一年後在《臺灣文藝》的〈二言、三言〉欄中以日文熱情鼓吹「我們非要有建設第二個愛爾蘭文學的意氣與報負不可」的「E.F.生」¹⁸²應該就是巫永福，從巫氏的臺灣人種

¹⁸⁰巫永福，〈吾々の創作問題〉，頁 55。

¹⁸¹H. Taine, *Histoire de la Littérature Anglaise* (Paris: Librairie Hachette, 1891), p. xxii.

¹⁸²E.F.生，〈二言、三言〉，《臺灣文藝》，2：10(臺北，1935.9)，頁 82。

論前提出發，臺灣人幾乎可謂是一支新興的東方塞爾特人了，因而「第二個愛爾蘭文學」的願景也已經不再只是一個比喻而已。

《臺灣文藝》這個臺灣新文學的本土主義匯流，席捲了對文學以及相關的各種藝術形式的討論，如音樂、美術、戲劇、舞蹈等，並催生了若干臺灣研究的新興領域，如語言學、民俗學、哲學等。另一方面，楊逵從 1935 年底另創《臺灣新文學》，擴張了臺灣文化的戰線，而總督府發行的《臺灣時報》也因對臺灣本土文化的關心日益加深，為臺灣文化人適時提供了另一個(有限的)空間。於是，1934 年到 1936 年間的臺灣，儼然透露出一派「發現臺灣」的文藝復興氣象。以下作者選擇以文字媒介為主的三個新興的「臺灣學」領域的嘗試者，逐一分析他們對「臺灣」的想像。

(二) 語言學——郭一舟的福佬語民族主義

在早稻田大學擔任講師的郭一舟(郭明昆)在 1935 年到 1936 年之間，先後在《臺灣文藝》上發表了兩篇重要論文〈北京話〉和〈福佬話〉。¹⁸³這兩篇論文試圖經由歷史和比較語言學的角度，探究臺語之語源及歷史，以克服臺語在長期受文人輕視以及缺乏政治力加以劃一所造成的音義脫節，以及有音無字的困難。語言學家吳守禮指出，郭明昆的語言學嘗試的動機和連雅堂撰寫《臺灣語典》類似，都是出之於「處在他種族語環境下，反省母語之熱誠」。¹⁸⁴不過更重要的是，郭氏這兩

¹⁸³ 郭一舟，〈北京話〉，《臺灣文藝》，2：5(臺北，1935.5)，頁 1-14；〈福佬話(上)〉，《臺灣文藝》，2：6(臺北，1935.6)，頁 112-122；〈福佬話(中)〉，《臺灣文藝》，2：10(臺北，1935.9)，頁 128-140；〈福佬話(下)〉，《臺灣文藝》，3：4/5(臺北，1936.4)，頁 51-67。

¹⁸⁴ 吳守禮，《近五十年來臺語研究之總成績》(臺北：大立出版社，1955)，頁 64。

篇論文是用臺語漢字(輔以片假名和羅馬字)寫成的，而這顯示了他強烈的實踐傾向。我們此處關心的，不是郭氏的歷史和比較語言學研究的細節，而是他在這兩篇論文當中透露的臺灣語言民族主義的意識型態。

事實上，比較完整表現郭一舟臺灣語言民族主義立場的，不是〈福佬話〉，而是〈北京話〉。在這篇比較語言學和語源學的論文中，郭氏藉由和中國國語——北京語的比較過程，突顯了臺語的優越性，並同時批判了臺灣的白話文派。但是我們必須注意的是，郭一舟乃是沿用約定俗成的意義，將「臺灣語」等同於「福佬語」的。換言之，郭氏基於福佬語是臺灣多數人使用之「共通語」(lingua franca)的事實，將它等同於臺灣語。「臺灣語」，其實就是臺灣共通語，或臺灣普通話的意思。

首先，他以臺語的「知影」一詞和北京語的「知道」做比較，指出以「知影」來表達「認識」、「理解」，有一種「素樸實在論」的「認識論」基礎，是「知道」所難以匹敵的。¹⁸⁵其次，他也師法連雅堂，從語言學上認定臺語乃是保存漢語古音的純正語言，而北京語則是近世出現的混種語言。¹⁸⁶基於臺語在哲學和語源學上的優越性立場，郭氏強烈批判臺灣中國白話文派不愛惜臺語卻專用中國「舶來貨」的「自卑情結」。第三、他認為母語對人的精神生活，關係重大：

雖然我在東京的時，合(kap)日本人講日本國語，來北京的時，交中國人講中國國語，總是，參臺灣人我猶是愛講臺灣話。不限但用本地話講即會得有「本地風光」。人是生出世到死，一生，咱的精神上感情上的「內面」生活，脫不離母語方言的。咱若用本地的母語講話，心內總未曾感覺有委屈。若用「舶來」語講，有時感覺不止逆耳(keh hin)，有時感覺「隔靴搔癢」，日

¹⁸⁵ 郭一舟，〈北京話〉，頁 7。

¹⁸⁶ 郭一舟，〈北京話〉，頁 13。

本話所謂講「ぴんと来ない」的嘆苦。¹⁸⁷

爲此之故，他坦承《臺灣文藝》內出現的許多白話文文章讀起來十分隔膜，「看、未順眼，念、未順口，聽、未順耳，老實講，我想做是，一種繁雜的新文言。」¹⁸⁸從這個母語立場，郭氏認爲日語也是「繁雜的新文言」。他略帶挖苦地說，他雖不反對臺人用較普遍的語言如日語進行創作，效法泰戈爾、辜鴻銘故事以向世界文壇爭光，但這畢竟不是「對島內普通大眾的期待」。島內大眾每日「嘴講是福佬話，耳孔聽也是福佬話，不拘，手無寫福佬話文。這是不正經的。」他主張要從理論上振興「福佬話文文學」，並且在技術上進一步克服音字等表記困難，那麼「福佬話文就會寫得寫及自在痛快，福佬話文學抑是臺灣話文學就會得新生發展。」¹⁸⁹在〈福佬話〉論文中，他再重申前述幾個應該研究臺語的理由，並且在結語中痛斥「島人有人迷心愛模仿」所寫的「華北e白話文」爲「四不像」，或者民眾讀不懂的公侯貴族的「排噶文」。¹⁹⁰不過，他卻借用柳田國男在《民間傳承論》當中對日本國語教育忽視「常民」語言的批判，主張提倡臺灣之常民語言——臺語，反而可以輔助「國語教育」。¹⁹¹這個新加上的理由，顯然是郭氏對日益加深的日語同化壓力的委婉抵抗。

郭一舟的臺灣語(福佬語)論，是臺灣話文論和連雅堂的臺語古漢語論的綜合與深化。他以臺灣文字書寫臺灣語論的嘗試，讓人聯想到高棉民族主義者尤·寇斯(Ieu Koeus)在1947年以自創表記系統的吉蔑文所寫的高棉國語論經典《吉蔑語言》(Pheasa Khmer)。¹⁹²郭氏是寇斯的先

¹⁸⁷ 郭一舟，〈北京話〉，頁13。

¹⁸⁸ 郭一舟，〈北京話〉，頁13。

¹⁸⁹ 郭一舟，〈北京話〉，頁14。

¹⁹⁰ 郭一舟，〈福佬話(下)〉，頁66。

¹⁹¹ 郭一舟，〈福佬話(上)〉，頁114-115。

¹⁹² Benedict Anderson, *Imagined Communities*, p. 131.

行者，然而他的殖民地語言民族主義卻是命途多舛，不但誕生於日語同化主義氣焰熾天的年代，亦因郭氏本人的早逝而無法持續發展。

(三) 民俗學——李獻章的「民族之詩」(Volks poesie)視野

鄭坤五在 1927 年起編《臺灣國風》登載各地民歌，也許可以視為臺灣民間文學研究之濫觴。到了 1931 年，先有醒民(黃周)從文學和民俗研究的立場，在《臺灣民報》345 號上發表〈整理歌謠的一個提議〉，呼籲整理臺灣歌謠，並且借義大利的衛太爾之語，指出如果整理臺灣歌謠能夠成功，「或者可以使憂鬱成性的我們民族，引起了民族的詩的發展亦未可定」。《臺灣民報》從次號起，即增設「歌謠」專欄，向全島募集歌謠。¹⁹³後有郭秋生在鄉土話文論戰之中，從發展臺灣話文的角度倡議整理民謠，1932 年的《南音》即依循郭秋生的建設臺文路線進行歌謠採集。時至 1935 年，乃有《第一線》將民歌採集擴張至民間傳說、故事的採集，以及黃得時將這些民謠故事正式界定為「民間文學」。而由李獻璋所編輯，出版於 1936 年的《臺灣民間文學集》，¹⁹⁴可以說是集先前九年來臺灣民間文學的思考與實踐成果之大成，而從《南音》時期即投身民間文學工作的李氏，也成為以實際成果總結臺灣民間文學運動的文學與民俗學視野的第一人。以下將以李獻璋為《臺灣民間文學集》所寫的〈自序〉¹⁹⁵為本，探討蘊含在他的民間文學論之中的「臺灣人論」。

李獻璋首先感嘆臺灣人對民間文學之價值缺乏自覺，而這個情形終於因新文學運動之發展而開始有所改觀，「大家已覺高談荷馬的史

¹⁹³ 黃得時，〈臺灣新文學運動概觀〉，頁 294-295。

¹⁹⁴ 李獻璋編著，《臺灣民間文學集》(臺中：臺灣文藝協會，1936)。

¹⁹⁵ 李獻璋，〈自序〉，《臺灣民間文學集》。

詩，希臘的頌歌等等，不如低下頭來檢討一下採茶歌，研究一下『鴨母王』的故事」了。¹⁹⁶接著，他如此說明民間文學的意義：

臺灣民間文學即原始的歌謠，傳說，在我們的文學史上應占有最精采的一頁，這是與世界各國無異的。因此，倘沒心情鑑賞和探悉臺灣文學也就罷了，如果有這念頭，那麼你，便非從全體民族的共同創作著手不可，因為文人多受廟堂體制的拘束，人生，社會原非其構想所及，只有沒受過多大的腐儒的薰冶的民眾，纔能把自己的生活與思想，赤裸裸的表現出來，如描寫行商人的慘狀的「杏仁茶」，農村疲弊的「姑仔你來，嫂仔都不知」。和婦女所處的環境與地位的歌詞，以及表露著他們心目中的鄭國姓的傳說等，無依不識專咬文嚼字的文士們，幾百年來所萬萬做不到的好東西。……¹⁹⁷

這段話有幾點值得注意。第一，李獻璋將「臺灣」與「世界各國」並列——臺灣無異於世界各國，也擁有自己的民間文學，而和世界各國的民間文學一樣，臺灣的民間文學也不是少數文人的產物，而是「全體民族(即全體臺灣人)的共同創作」。這是葉榮鐘臺灣民族文學論的說法，也是當時臺灣新文學運動的主流見解。第二，李氏將「大多數未受污染的民眾」與「腐儒/文人」對立起來，以「民眾」的原始，純粹與真實來彰顯「腐儒」的虛假。透過這個對比，李氏拋棄了舊仕紳階級的上層文化傳統，而重新在「民眾/民族全體」之中尋找「真正的」臺灣人的思想情感與容貌。換言之，這個論述策略是在菁英文化之外，另外創造一個「民眾」或「庶民」的文化傳統(folk tradition)，作為民族文學的真正泉源。這是典型的民俗研究的意識型態，如借用柳

¹⁹⁶ 李獻璋，《臺灣民間文學集》，頁3。

¹⁹⁷ 李獻璋，《臺灣民間文學集》，頁3-4。

田國男的話來說，李獻璋在此提出了一個「民間傳承論」。¹⁹⁸

點明了「民間傳承」的立場後，他接著又說：

我們知道這特殊的底所謂民間文學，可以說是先民所共感到的情緒，是他們的詩的想像力的總計，也是思惟宇宙萬物的一種答案，同時也就是民眾的思想行動的無形的支配者。我們得從那裡去看他們的宇宙觀、宗教信仰，並對於自然界的認識等等。¹⁹⁹

他並以「林投姊」傳說為例，指出人死後成為厲鬼的思想並非荒謬不經，而是「初民的心理的必然的產物」，只要吾人以「歷史的態度」去研究他，則這些故事都是研究初民生活習俗的「最可靠最可貴的材料」。²⁰⁰李獻璋將臺灣民間文學視為「先民」或「初民」表達共同心理情感與生活的「原始」的歌謠傳說，是十八世紀末以來德國浪漫主義的基本觀點，也是現代民俗學意識型態的核心概念，本身不足為奇；真正有趣的是，當他沿用了這個觀點時，他將「鴨母王」與「荷馬的史詩」和「希臘的頌歌」並列——這種將僅有三百多年歷史的臺灣漢民族移民「先民化」「初民化」「原始化」的論述方式，其實是在把「唐山過臺灣」的「移民/離開母國」(point of departure)之事轉化成一個臺灣人的民族的「起源點」(point of origin)。換言之，臺灣人形成史的起點，是「唐山過臺灣」，而非「黃帝」；「唐山過臺灣」同時象徵了「離開(母國)」與「(新故鄉的)啓程」。雖然同時代的左翼文藝評論家劉捷曾指出臺灣民族只有傳說，沒有神話，²⁰¹但李獻璋(以及醒民、黃得時等人的民俗學思考，其實卻是在將「傳說」與以「神話化」。

¹⁹⁸1934年，日本民俗學之父柳田國男出版《民間傳承論》一書，試圖建立日本的「一國民俗學」。

¹⁹⁹李獻璋，《臺灣民間文學集》，頁4。

²⁰⁰李獻璋，《臺灣民間文學集》，頁4。

²⁰¹劉捷，〈臺灣文學の史的考察〉，《臺灣時報》(臺北，1936.6)，頁56。

然而這個創造性的轉化，還需要經過一道「本土化」的過程：

口碑文學會隨時隨地呈現出轉變的現象，這也許可以從其成立的過程推察而知道的吧。民眾每繼承了一份先人遺產，白享受是很少的，他們必定把牠堆下自己的血肉——加上地方色彩與時代思潮——使其完全成為自己的文學……福佬人乃是由閩南遷徙過來的，於文化或歷史，都逃不了中國的影響，就是民間文學，也是以踏襲牠為份內的運命。然而我們要知道後來新產生而比從前更好的亦真不少，尤其是本書所收的故事廿三篇，則都挑選臺灣獨特的東西；只有「邱妄舍」是兩地所共有的，但我們的材料比福建泉州故事集裡的豐富百倍。又因近來方言研究頗見上騰，本書亦極留心於紀錄文字的選定，在這點所費的功夫，自信是比中國任何歌集都不會少的。²⁰²

既然「移民」變成了「先民」、「初民」，「分離」成為「起源」，那麼當然只有「臺灣獨特的東西」才能稱的上是真正臺灣人「民族全體共同創作的」「原始的歌謠、傳說」。即使是和唐山有共同淵源如「邱妄舍」的故事，也必需較唐山流傳版本「豐富百倍」，如此才能與有數千年歷史的母國並列在「世界各國」之林。²⁰³李獻璋的編選原則清楚地顯示一種臺灣漢民族「獨自尋根」的臺灣文化民族主義取向。

最後，這篇《臺灣民間故事集》的自序卻饒富深義地以《格林童話》(Kinder-und Hausmärchen)的自序做結：

末了，我只有一句話，是願臺灣的學者們不要怠慢了自己的研究。更希望如「虞里姆童話集」序文所說的：「不要被一般不可想為這書的集成者，是專為兒童和家庭而作的。他的目的倒是在於要使從來埋藏著的這些共同的寶物——國民由詩的空

²⁰² 李獻璋，〈自序〉，《臺灣民間文學集》，頁5。

²⁰³ 李獻璋，〈自序〉，《臺灣民間文學集》，頁5。

想裡，開放出來的這些可愛的美麗花朵，復再現露於明耀的日光底下的。」²⁰⁴

以西方民俗學先驅者之言自我惕勵，以歐洲民俗學經典《格林童話》作為《臺灣民間故事集》之標竿，這段結尾的引文直接透露了臺灣民間文學運動的思想淵源，從赫德(Gottfried von Herder)到格林兄弟(die Brüder Grimm)一脈相傳的德國浪漫主義尋找「民族之詩」(Volkspoesie)的文化民族主義²⁰⁵。很明顯地，李獻璋是非常有意識地在實踐當年醒民在民報倡議從整理歌謠發展「民族的詩」所提示的路線。這個思考是臺灣話文運動的語言民族主義的必然發展，它是一種尋找「起源」和「本質」的歷史主義的本質主義(historicist essentialism)。

(四) 哲學——洪耀勳的臺灣精神現象學

洪耀勳是一九三〇年代最重要的臺灣哲學家之一，曾經在《臺灣文藝》發表〈悲劇的哲學〉和〈藝術與哲學〉兩篇關於藝術創作的哲學論文，而後者是應張深切之請，針對「臺灣作家應有的哲學」這個問題而作，顯見他與三〇年代臺灣新文學運動關係之密切。²⁰⁶在〈悲劇的哲學〉一文中，他討論尼采(F. W. Nietzsche)和祈克果(S. Kierkegaard)二人的哲學人類學(他稱之為「哲學的人間學」)，指出二人都以「主體」為哲學的中心問題。在結語中，他以存在主義的口吻，指出孤獨立於地上的人「從無之中的創造」依循的不是「天上的真理」(logos)的辯證法，而是命運(pathos)的辯證法，而 pathos 的辯證法的基本範疇，是「時

²⁰⁴ 李獻璋，〈自序〉，《臺灣民間文學集》，頁6。

²⁰⁵ Regina Bendix, *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1997), pp. 27-54.

²⁰⁶ 廖仁義，〈臺灣哲學的歷史構造——日據時期臺灣哲學思潮的發生與演進〉，《當代》，28期(臺北，1988.8)，頁30-31。

間」。只有在「時間」之中，人才能顯現自己。²⁰⁷而〈藝術與哲學〉一文的要旨，在提醒醉心於臺灣特殊性之創作的作家，要注意藝術的深度，發揮「自覺主體」的超越性，從「特殊的種的基體」出發，超越表象的世界(客體)，掌握(臺灣)社會深層的驅動力，從而進入文學藝術的「普遍之全體」之中。²⁰⁸這兩篇揉合黑格爾哲學和存在主義的藝術哲學論文，已經為洪氏在 1936 年的哲學本土論大作〈風土文化觀〉預作鋪路的工作。

1936 年 6 月，洪耀勳在《臺灣時報》發表〈風土文化觀——就其與臺灣風土的關聯而言〉。²⁰⁹這篇文章，被當代臺灣哲學家廖仁義評之為「奠定洪耀勳在三〇年代臺灣哲學中的原點地位」。²¹⁰洪氏寫作本文的目的，是要加入三〇年代臺灣新文學運動對這個核心問題的反省與辯論——「臺灣的歷史的・社會的特殊性——亦即基於臺灣的種的基體之具體現實」是什麼？²¹¹他拉高討論的層次，試圖透過哲學的——現象學的途徑(或者他所謂的「解釋學的方法」)釐清這個問題，並提出一個初步的答案。

他首先指出，和辻哲郎的近著《風土》，補充海德格《存有與時間》的觀點，指出構成人類存在的，除了時間性(歷史)，還有空間性(即「風土」)，而這個哲學觀點給予吾人考察臺灣風土以強有力的暗示與啟發。²¹²

²⁰⁷ 洪耀勳，〈悲劇の哲学—キエルケゴールとニイチエ—〉，《臺灣文藝》，2：4(臺北，1935.4)，頁 9。

²⁰⁸ 洪耀勳，〈藝術と哲學——特にその歴史的社會との關係〉，《臺灣文藝》，3：3(臺北，1936.3)，頁 21。

²⁰⁹ 洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，《臺灣時報》(臺北，1936.6、1936.7)，頁 20-27；頁 16-28。

²¹⁰ 廖仁義，〈臺灣哲學的歷史構造〉，頁 31。

²¹¹ 洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，頁 20。

²¹² 洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，頁 21-22。

以和辻哲郎的《風土》為借鏡，他主張討論臺灣的風土，不能再只停留在過去印象式的議論，但也不能把它當作「自然科學的風土學」（亦即視風土直接制約人的存在的實證主義立場），而要提高到「風土的解釋學的立場」：「既非主知主義的法則的認識立場，也非前知識的，活生生的風土的生活的立場，而是超越兩者又包括兩者的立場」。從這個「辯證的解釋學」觀點，才能從主體的觀點掌握風土與人和文化的關係。²¹³基於這個方法論，他進一步申論道：

人的存有的根本結構的契機是以個人的・社會的，個體的・全體的二重性之上成立的。這個關於人的設定雖然是我們考察人的起點，但事實上也是終點。亦即，這個作為起點的人的設定，其實意味著人的存在不外是他在與世界的交涉之中，經過漫長的精神史的遍歷，經由訓育自我而得來的。²¹⁴

他認為這種人的存在的生存交涉（亦即他所謂「生的運動過程」和「人的自我訓育史」）是辯證法的運動，因此他認為黑格爾的《精神現象學》乃是理解此種運動不可或缺的參考架構。²¹⁵更具體而言，洪氏主張運用黑格爾「主體是自己之中隱藏分裂的運動的自己的同一的全體」這個辯證統一的哲學觀點，來作為理解臺灣風土與特殊性的方法。²¹⁶洪氏也依循黑格爾的觀點，指出家族、社會、國家等社會共同體是「世界精神」之特殊態，也是個人與世界之關係的「立足點」。也就是說，我們既是具有共通性之人的存在，也同時是特殊之「歷史的社會的存在」。²¹⁷人的存在因而必然是在「一定的歷史的社會共同體」之中發生的，然而我們存在的歷史的社會環境——亦即「風土」，不是自然科

²¹³ 洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，頁 23。

²¹⁴ 洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，頁 26。

²¹⁵ 洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，頁 26。

²¹⁶ 洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，頁 27。

²¹⁷ 洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，頁 16-17。

學的自然現象，而指具有主體性的人在與環境交涉之中具體外顯的，在其中發現、感受到的東西。²¹⁸

鋪陳了他的方法論(詮釋學)和理論架構(黑格爾主義)之後，洪耀勳在第七節，才正式進入關於臺灣風土的經驗性討論。他首先先界定問題：「在和屬於典型『颱風』地域，四面環海，峻嶺高峰起伏，南北細長，為於亞熱帶的臺灣風土進行交涉之中，我們祖先們對他們自身的理解的樣式乃至於類型是什麼？還有我們了解我們自身的樣式乃至類型又是什麼？」²¹⁹接著他勾勒臺灣風土諸現象，說明這些都是臺灣人在臺灣風土之中「作為自我了解的手段而發現的」，不是隨便冒出來的東西。不過，他隨即指出這些風土諸現象顯示臺灣與華南的風土非常相似，因此生活的樣式幾乎完全相同。²²⁰那麼，臺灣的特殊性到底在哪裡？

在第八節中，洪氏提出他的解答。作為主體的人的存有，不只具有「個人·社會」的二重性，也同時具有「時間·空間」的二重性——時間和空間二者是緊密不分的。這個二重結構表現於現實的型態，意味著人的存在同時具備風土性與歷史性。²²¹

在風土性與歷史性的合一之中，歷史和社會初步獲得了肉體。缺少了風土性的歷史與社會，免不了成為徒具「精神」而無肉體的幽靈。形式的歷史、一般的社會的構造，非以風土的特殊實質來充實不可。這種特殊的風土的充實，不可理解成風土與歷史原本各自獨立，然後風土再作為實質而進入歷史之內。依照人的存有的歷史的·風土的二重構造，風土本來就是歷史

²¹⁸ 洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，頁 17-18。

²¹⁹ 洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，頁 19。

²²⁰ 洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，頁 20。

²²¹ 洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，頁 21。

的風土。而歷史與社會之類的，從根本而言也是風土的歷史，風土的社會。²²²

由這個論理加以推演，誠如前述，漢族移住臺灣並非移住到異類型的風土，因此臺灣風土對人的制約(「人間規定」)與華南沒有很大差別：

從而如同殖民地一般的情形一樣，在臺灣，制約臺灣生活的優勢的規定契機也不得不是臺灣所擁有的歷史的運命。因此之故，擁有自己的歷史性與風土性的在臺灣的漢族應該如何起而與這個新的歷史的運命所帶來的歷史性交涉，如何適應融合，這是作為日本國民的本島人的課題以及義務。²²³

洪氏所謂「新的歷史的命運所帶來的歷史性的交涉」，指的當然是「如何適應融合」的同化問題。因此他隨即筆鋒一轉，向殖民者喊話，要求應在新歷史性(成為日本殖民地)與在來的風土性(華南漢族文化)的對立中，以尊重風土性的方式來進行融合。此外，他也提醒殖民當局，臺灣和日本之風土差異，以及臺灣和華南，或者九州和北海道間的差異同屬「副次性」差異，不只不會妨害相互理解甚，而可能進一步互補。整個而言，臺灣的風土性與日本同屬「颱風」地域，差距不大，本來就有親近性，如再加上吾人有意識地努力，「歷史性」也會更緊密結合。²²⁴這段看似「跑野馬」的文字，一方面當然是婉轉批評同化主義的曲筆，但另一方面也提示了新的歷史命運(日本)蘊含了改變臺灣人固有漢族或華人特性(Chineseness)的真實契機。

第九節，洪氏回到臺灣特殊性的主題，如此總結前論：

人的存有所擁有的超越是朝向世界的超越。而這個世界是，存

²²²洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，頁 22。

²²³洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，頁 22。

²²⁴洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，頁 20-21。

在於那裡的我們在他人之中發現自己，而在自己之內發現他人的，以絕對否定來肯定的，作為向自他的絕對的合一起越的場所的自己發現的共同世界。人的存有所擁有的超越，是時間・空間的超越，換言之，是歷史的・風土的超越的意義。因此超越的場所的共同世界，非得是歷史的・風土的世界不可。²²⁵

換言之，臺灣特殊性必須在「新的歷史性與固有風土性」的辯證統一(超越)中尋找。具體的說，臺灣的特殊性將是日本特性(Japaneseness)與漢族特性(Chineseness)的辯證融合之產物。不過「新的歷史性與固有風土性」的正反組合，只不過指出「和漢融合」這個臺灣特殊性的發展方向而已，更具體的內涵，還有待我們經過「超越」的「綜合」過程來「發現」。也就是說，那個真正綜合了新的歷史性與固有風土性的，擁有明確之主體性與「種的特殊性」的臺灣人，是我們所預見而尚未企及的事物，是我們如今要出發去追尋的理想。如果浪漫主義者李獻璋主張臺灣民族的本質存在於過去，那麼黑格爾主義者洪耀勳則認定主張臺灣民族的本質存在於未來。

由此看來，洪耀勳的論述似乎包含了一個引導行動的樂觀視野，然而我們不能忘記這同時也是一個悲劇性的視野，因為臺灣人的行動乃是受到歷史命運的驅迫。在這篇文章發表的 1936 年，日本正一步步走向京都學派「近代之超克」的世界史命運，²²⁶那麼弱小民族臺灣人如何超越日本自身悲劇的歷史性之巨大驅迫，自主地創造出「絕對自他合一」的主體性呢？黑格爾主義者洪耀勳可能是要悲觀的，因

²²⁵ 洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，頁 23。

²²⁶ 「近代之超克」是 1942 年在京都舉行的一場文化研討會的名稱。參與者有京都學派的哲學家高坂正顯，高山岩男，西谷啟治，以及保守評論家林房雄，龜井勝一郎，小林秀雄等。這場研討會目的在從黑格爾歷史哲學的角度來合理化日本的對外戰爭。參見廣松涉，〈「近代之超克」論——昭和思想史への一斷想〉（東京：朝日出版社，1980）。

為黑格爾是理性而冷酷的：「歷史是民族的幸福、國家的智慧，以及個人的美德被犧牲的屠場」；²²⁷然而存在主義者洪耀勳必須在絕望中樂觀，因為他必須相信歷史命運下的臺灣人依舊擁有對未來預作準備的「人的自由乃至超越。」²²⁸

十二、結語——「敗者」的主體性鬥爭？

戰前臺灣抗日反殖民鬥爭，在政治上從同化會運動(1914-1915)失敗後就確立了主體性的「攻勢」原則，但是在文化上卻經歷一段漫長的「防衛 / 守勢」與摸索之後，才逐漸尋找到主體性的基礎。當臺灣反殖民的政治鬥爭在 1927、1928 年，就發展出相當複雜的政治的民族主義論述，反殖民的文化鬥爭卻在二〇年代前半，從大正文化主義的啓蒙樂觀，迅速跌落至五四激進反傳統主義造成的中國文化認同的危機，而顯得徬徨猶疑，無所適從。然而一九二〇年代後半期「第四階級」的興起，同時也為徬徨之中的文化鬥爭重新提示了一個「民眾文化主義」的方向與「另類的漢文化」的可能性。1931 年，政治的民族主義運動在殖民政府鎮壓下瓦解，但此舉卻將政治鬥爭的能量轉移到文化鬥爭領域之中，使「民眾文化主義」被進一步發展成以臺灣話文為核心的臺灣文化民族主義。由這個複雜的過程觀之，漢族裔臺灣人民族主義意識型態的形成，乃是由政治自決而文化自決，由「共同命運」而「共同文化」，由實踐論(discourse of practice)而本質主義論的過程。

然而就意識型態內容觀之，臺灣民族主義者在整個一九二、三〇年代對日本東方式殖民主義的文化鬥爭過程中，始終採取一貫的現代

²²⁷G. W. F. Hegel, *Introduction to The Philosophy of History*, trans. Leo Rauch, (Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1988), p. 24.

²²⁸洪耀勳，〈風土文化觀——臺灣風土との聯關に於いて〉，頁 28。

主義立場。或者更精確地說，他們對日本殖民主義的文化批判，從一九二〇年代前期的普遍主義的現代主義，逐漸演化為二〇年代後期與三〇年代前期的現代主義的本土主義。臺灣民族主義者與日本大正民主主義者進行論述結盟，運用新康德哲學之普遍主義的「文化／道德主體之創造」概念批判(內地與殖民地的)日本體制的不夠現代與不夠文明。如此，他們拒斥了日本同化主義所謂「同化可以同時達成民族化(日本化)與文明化」的官方說法。他們追隨中國激進現代派的步伐，拋棄一個在許多方面與日本人共有，或者說，為日本官方意識型態宣稱共有的儒教文化傳統，但卻未能如他們的中國戰友一般，被重新整合到海峽彼岸正在形成之中的中國民族國家內。如此，他們削弱了臺灣人和日本人「同文同種」的意義，但也讓自己從文化母體脫落，使他們被放逐在現代的荒原之上。為了要追求現代化，也為了要重新連結到一個文化母體之上，臺灣民族主義者——一群與人民疏離的菁英，因此不得不和他們(如蔣渭水等人)曾經如此輕蔑，認定是無知愚昧到了無可救藥的人民和解。如今他們開始用正面的，充滿想像力的雙眼、以及雙耳，去描繪、以及傾聽——一個純粹的臺灣民族(*Volk*)，一個不僅由共同的命運，也由共同的空間，共同的時間，共同的語言，以及最重要的，尚未被儒教仕紳所腐化，有朝一日將蛻變為現代化人民的共同潛力所結合起來的臺灣民族。

從政治到文化，從現代主義到現代主義的本土主義，一九二、三〇年代的臺灣民族主義雖然以領土的民族主義之姿現身於歷史舞臺，但它從降生之初就熱切地尋找屬於自身的文化內容。殖民地臺灣人的民族想像從「形式」轉向「內容」的過程，固然符合 Chatterjee 對殖民地民族主義意識型態發展軌跡的描述，然而臺灣民族主義者在建構民族的文化內容時，卻未依照 Chatterjee 所預期一般，採取折衷主義或新傳統主義的立場，反而選擇了一個現代主義的論述策略。日本的差序式領土吸收模式，創造了臺灣人命運共同體想像的領土基

礎，然而真正將這個領土空間「民族化」的，卻是來自臺灣人的詮釋行動：臺灣人是在抵抗新傳統主義的日本東方式殖民統治過程中，將自身想像為一個民族，而且是一個現代的民族。

然而在日本語言同化的壓力下，臺灣文化民族主義從一降生就分化為純粹的臺語民族主義，以及慣用日語世代的愛爾蘭式「文化混血」的民族主義兩個發展方向。這意味著才剛剛「被發現」的臺灣民族之文化本質(臺語)，從一開始登場，就面臨質變的可能。事實上，「第三文學」論之後的各種不同的「臺灣學」和「臺灣人論」的嘗試，充分說明了新生的臺灣文化民族主義內涵的不穩定狀態：如果郭一舟的福佬話研究與李獻璋的民間傳承論是對臺灣民族之語言本質的固守與深化，那麼巫永福的「第二愛爾蘭文學」論以及洪耀勳「自他合一」辯證哲學則是企圖將殖民者的語言文化「據為己有」，從而創造和漢融合、日臺混血的「新臺灣本質」與「新臺灣主體」的構想。

儘管有這樣的不穩定狀態，殘酷的歷史理性早已制約了新生的臺灣文化民族主義的命運。1937年禁止漢文版之令，中斷了臺灣語言民族主義的發展，而皇民化運動也全面壓縮了愛爾蘭式混血民族主義發展的空間。成為歷史伏流的臺灣文化民族主義，要等到1941年，才在大政翼贊運動重新開啓的窄小政治空間之中，以委婉間接的姿態，重新出現在張文環的《臺灣文學》與金關丈夫的《民俗臺灣》的版面上。²²⁹然而大戰時期的臺灣人的主體性鬥爭已經不得不是完全假借日語的愛爾蘭式混血民族主義了；並且，在「地方化」的巨大壓力下，臺灣人的文化論述也逐漸呈現「沖繩化」的傾向。²³⁰在《民俗臺灣》

²²⁹關於大政翼贊運動所開啓的文化空間之討論，請參見柳書琴，〈戰爭與文壇——日據末期臺灣的文學活動(1937.7-1945.8)〉(臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，1994)，頁58-66。

²³⁰作者此處所謂「沖繩化」，意指「地方化」，即逐漸喪失主體性，從而轉化為日本國內之一「地方」的過程。琉球原為獨立王國，擁有獨自之政治

創刊號的卷頭語，金關丈夫曾經批判昔日羅馬人消滅迦太基人與迦太基文化，但卻未留下一份民族誌之「無責任」，並如此自勉：

讓我們愛護紀念物吧。然而，如果天意不許它存續下去——到底會如何，必須交給時間來決定——至少讓我們努力地留下完全的紀錄吧。²³¹

這句發自有良知的征服者的悲觀話語，似乎暗示著臺灣人文化主體性鬥爭的必然失敗。然而「時間」告訴我們，臺灣人雖是「敗者」卻終究不是迦太基人，臺灣也終於沒有成為第二個沖繩縣，日本在二次大戰的戰敗，使臺灣脫離日本的歷史軌道，重新被納入中國政治秩序的邊陲。不過，在戰後中國國民黨少數統治下，臺灣人的主體性鬥爭卻又重新浮上歷史舞臺，而昔日的「敗者」們為反抗日本殖民主義而苦心建構的臺灣文化論述，也在這場新的主體性鬥爭中，被賦予新的生命。或許，這就是洪耀勳所說的臺灣人的「命運(pathos)的辯證法」罷。

(本文於 2005 年 7 月 27 日通過刊登)

本文初稿發表於「日本臺灣學會第二回學術大會」(東京：東京大學本鄉校區山上會館，2000 年 6 月 3 日)，以英文改寫之修定稿則收於作者芝加哥大學博士論文第四章。參見 Rwei-Ren Wu, "The Formosan Ideology: Oriental Colonialism and the Rise of Taiwanese Nationalism, 1895-1945," (Ph.D. dissertation submitted to the Department of Political Science, the University of Chicago, 2003), ch. 4.

制度、傳統與文化、語言，然而在 1872-1879 之間為明治日本兼併，並且此後的半世紀中，在日本中央政府由上而下的強制性同化政策下，逐步被轉化為日本內部的一個邊陲地域。關於琉球王國被日本兼併、地方化，終於變成「沖繩縣」的過程，參見大田昌秀，《近代沖繩の政治構造》(東京：勁草書房，1972)。

²³¹ 金關丈夫，〈卷頭語〉，《民俗臺灣》，1：1(臺北，1941.4)，頁 1。

The Formosan Ideology: Preliminary Reflections on the Formation of the Discourse of National Culture of the Taiwanese National Movement under Japanese Colonial Rule

Rwei-ren Wu

Assistant Research Fellow, Institute of Taiwan History, Academia Sinica

This article investigates the process through which an ideology of Taiwanese cultural nationalism was formed under the rule of Japan's oriental colonialism. The argument can be summarized as follows. Politically, the pre-war Taiwanese anti-colonial struggle had established an *offensive* principle of self-determination after the defeat of *Dōkakai* movement (1914-15). Culturally, however, it underwent a protracted process of *defensive* questioning before it could eventually determine what might constitute the foundation of Taiwan's national subjectivity. While the political movement had developed rather sophisticated discourses of political nationalism by 1927-1928, the struggle in cultural realm nevertheless fell from the enlightenment optimism of Taisho culturalism in the early 1920s into hesitation and loss of direction after the May Fourth radical anti-traditionalism imported from China brought about a crisis of Chinese cultural identity among many Taiwanese intellectuals in the 1923-1926 period. However, the rise of the "fourth estate" in the latter half of the 1920s led the previously aimless cultural struggle toward a new

direction of “popular culturalism” and the possibility of an alternative Han culture. In 1931, Taiwanese political nationalism collapsed under the crackdown of Japan’s Taiwan Government-General, which nevertheless channeled the repressed political energy of Taiwanese nationalists into the realm of cultural struggle and thereby further developed the popular culturalism into a cultural nationalism that featured a discourse of *Tâi-oân-ōe-bûn* at its core. This complicated process demonstrates that the ideological formation of the ethnic Han Taiwanese nationalism followed an observable sequence from political self-determination to cultural self-determination, from common destiny to common culture, and from discourse of practice to essentialism.

Ideologically, the Taiwanese nationalists’ cultural critique of Japanese colonialism, albeit consistently modernist, evolved from a universal modernism of the early and mid-1920s to a modernistic nativism in the late 1920s and early 1930s.

Keywords: ideology, oriental colonialism, differential incorporation, double marginality, anti-colonial modernity, cultural nationalism, linguistic nationalism, Taiwanese nationalism, Taiwanese culture, Taiwanese literature, Taiwan studies, history of Taiwanese political thought