

日據時期（一九二〇～一九三二）臺灣的儒學與儒教

——以《臺灣民報》為分析場域

翁聖峰

一、問題緣起

探討日據時期臺灣政治、經濟、社會、文學、藝術各領域，《臺灣民報》是不可或缺的史料（註一），而以往的研究大都是從「新文化運動」的角度詮釋《臺灣民報》，這些研究已累積了相當的成果，不過若僅從新知識分子為核心來看《臺灣民報》，而忽略傳統文人所代表的時代意義，甚至有意、無意之間以「御用文人」與「傳統文人」劃上等號，用如此方式要充分掌握日據時期的文化內涵，可能有所不足。本文即是從傳統與反傳統的兩個角度，試圖對當前《臺灣民報》的研究提出不同的詮釋方式，並且對前人未曾注意的某些問題提出檢討，希望能對日據時期臺灣儒家與儒教的內涵提供若干參考面向。

以一九九〇年以來相關《臺灣民報》的四篇學位論文為例，楊翠《日據時期臺灣婦女解放運動——以《臺灣民報》為分析場域（一九二〇—一九三二）》（註二），以「後殖民論述」的角度入手；王鳳雄《日據時期臺灣社會解放運動及論述《臺灣民報》作為分析場域（一九二〇—一九三二）》

（註三），以「解放論述」為主要方法；洪世昌《〈臺灣民報〉與日治時期臺灣新文化運動（一九二〇—一九三二）》（註四），則以「歷史文獻學」方式處理新文化運動；以上三篇論文的詮釋主要以新知識分子為重心，傳統文人所居的角色是「保守」甚或是「反動」的，雖然他們也做出許多寶貴的研究成果，但是在新、舊文化的互動當中，對傳統文人的歷史意義及其思想內涵的詮釋則有所不足。

而李世偉《日據時代臺灣儒教結社與活動》一書（註五），對日據時期臺灣傳統的儒學、儒家、儒教深入的討論，可以規補前面三篇論文對傳統文化論述的不足，不過，該論文主要係從民間宗教——「儒教」的角度闡釋這段歷史文化，對日據時期傳統儒學的思想內涵尚留下頗多處理空間，值得吾人續作處理。

關於日據時期臺灣傳統思想，筆者先前亦有〈試論連雅堂的墨子觀及其相關問題〉（註六）、〈日據末期臺灣的儒學——以《孔教報》為論述中心〉二篇論文（註七），分別討論日據時期儒學、墨學之爭及傳統文人思想刊物的內涵；關於日據時期新、舊文化之爭，〈論日據時期臺灣新舊文學之研究不宜偏廢〉一文主要係以新舊文學為例（註八），論述新、

舊文人爭論的種種是非；而本文〈日據時期臺灣的儒學與儒教——以《臺灣民報》為分析場域（一九二〇—一九三二）的撰寫則希望承紹先前的研究，從「新、舊思想」之爭，進一步試探其在新、舊文化變遷中所顯露的時代意義，希望對日據時期的相關研究略盡綿薄之力。

二、日據時期臺灣儒學與儒教的詞義

目前若從思想史角度來看「儒家」，大都將之視為一種思想學派，而以「儒學」稱之，不像君主時代大都以「聖人」來看孔子。不過，日據時期使用「儒家」、「儒學」詞彙的機會則較為少見，只有與「釋」、「道」、「墨」各家作比較時才用到「儒家」、「儒學」等詞彙，在這種學術背景下，《臺灣民報》使用「儒家」、「儒學」等詞彙也不多见，《臺灣民報》使用「儒教」一詞則更為普遍。

不過，即使是用「儒教」一詞，也不必然是指「宗教」，有時只是指「教化規範」，而其「祭祀行為」亦有宗教性格。關於「儒教」是否為宗教，在《臺灣民報》也曾見到部分的討論，而且也頗難求得一致的看法。

山本曾太郎就指出：「無論儒教は果して宗教なりや否やに關しては學者間に尙は一致點を認めてないら、その斷定に苦しむけれども」（中文翻譯：儒教是否為宗教？目前學者的研究尚無一致的看法；要斷定儒教是否為宗教是不容易輕下結論的），最後，他認為儒教是一種「純然的宗教」。（註九）而蔡培火（一八九三—一九八三）則認為「或擬儒教為一種之宗教、以予觀之、其中非無宗教之含蓄、若就大體言、則見其為渾然之實踐道德焉。」可見蔡培火反對

儒教為宗教，只視為一種「實驗之倫理、現實之教訓」，並透過「三綱五常之道、中庸之理、仁義禮智信之德、為其規範之骨髓、禮樂射御書數等藝、為其學問之對象焉。」（註一〇）而是將儒教視為「教化規範」，山本曾太郎與蔡培火兩人都用「儒教」一詞，而不用「儒家」、「儒學」。

牟鍾鑒認為「儒學不是宗教但有宗教性」（註一一），目前「宗教」一詞係源自西方「religion」的觀念，儒教是否為宗教更根本的問題是東方人的宗教觀不同於西方人，傳統東方人的宗教觀常是「天人合一」或是泛神信仰，東方人「神」的概念未具備如西方人超越、惟一的意義，由於這種根本性的差異，如果強要以西方宗教觀來問儒教是不是宗教當然不好回答。

不論「儒教是不是宗教」，但《臺灣民報》的作者群常拿「儒教」與各宗教作比較，如吳三連（一八九九—一九八八）說「孔子曰、大同、老子曰、無為而治、佛曰、極樂世界」（註一二），是傳統儒、釋、道並論的「三教觀」，山本曾太郎擴大「三教觀」，以「儒、道、佛、齋、基」五教論述臺灣宗教（註一三），他並指總督府的調查「儒教信者が第一で、次は道教、佛教で其の次は基督教、齋教といつ？やうの順である」（中文翻譯：信仰儒教的人佔第一位、其次為信仰道教、佛教的人，再其次為信仰基督教、齋教的人），「儒教主祀媽祖廟信者百五十拾萬人，信者之勢最大」，雖然《臺灣民報》後來未見相關的討論，但這觀點與今日我們的宗教觀有很大的不同，值得吾人注意。

近代日本對「儒學」與「儒教」並未嚴格區分，但學間或思想方面稱為「儒學」，而在道德及倫理方面稱「儒教」

（註一四），本文對「儒學」、「儒教」的區別也採這種定義，而「儒家」則指「儒學」學派，近代康有為、陳煥章、張東蓀、嚴復、夏曾佑等曾推動孔教為國教運動，章太炎、蔡元培、胡適、陳獨秀、吳虞等五四新文化人士不僅認為儒家非宗教，也不當定為國教。（註一五）文化面臨大變動的時代，人們對過往的歷史重新反省，方可見這問題的複雜性。

三、反傳統下的儒學與儒教

（一）進化史觀下的批判

日據時期臺灣在殖民者強勢的統治之下，臺灣的知識分子很怕在日本強力的同化論及世界潮流的衝激下而失去臺灣自有的文化特色。加上第一次世界大戰結束之後，從中國及日本引入歐美的進化史觀、破除偶像等新思潮，也帶動知識分子重新評估傳統文化。因為新、舊文人看問題的角度不同，而引發連串的相互批判。

當時許多人常感到正處在「新舊文明的過渡」、「新舊思想利害衝突」（註一六），「思想混亂的時代」（註一七），這種情形就像劍如所說的「臺灣受歐美這風潮的激動、社會上受過許多的刺激、思想日日混亂、幾乎迷在思想渦中、令人難分去就、好像多歧忘羊的現象了。」（註一八）而處在這新、舊過渡時代，他們也特別強調進化的重要性，並且嚴批維護傳統文化的道學者。因此，黃呈聰（一八八六—一九六三）也提到「改造者乃近時之流行語也。」「不就進化道程、時時刻刻、漸次改造、即退而不進矣。先普及知識於個人、由智育道之精神上、漸次階進、以圖徹底改造之精神。」

不然欲除人類之傳統的舊思想難矣。」（註一九）

王白淵（一九〇一—一九六五）批評「死學者不知道思想是生活的殘滓。道學先生不知道人生社會是無限進化的活物。」（註二〇）他們因反對三綱五常的禮制，傳統「長幼有序」、「男女有別」的觀念，被批評是弱者屈從於強者，他們也將矛頭指向周公、孔子。（註二一）他們反對退化史觀，批判「現代人的思想、偏要強和數千年前人相同、這就是成一大古怪人物。」反對臺人盲目的尚古，不思改革。（註二二）為迎接新時代、新文化，以新、舊二元對立來看青年與老人：

青年の理想は進取的、革新的、創造的、自動的である。彼の頑迷なる老人の如き萎縮恐怖な容態、且つ退嬰的、因襲的、守舊的。（註二三）

（中文翻譯：青年的理想是進取的、革新的、創造的、自動的。那些頑固、迷失的老人，其生命型態是萎縮的、恐怖的，是退化的、因襲的、守舊的。）

有的論者肯定「舊的思想對於現社會在過去雖有不可抹殺的功績」，但是，也指出「到了這時候已不能依舊把牠維持下去、只可以說完成了歷史的使命、做個陳腐的古物。」（註二四）並批判傳統派以為「知道了孔子之道便可以平治天下」，未能充分掌握時代的脈動，因此，他們認為由「自治研究會」而牽到「非孝論」的論辯，一連爭論了三個多月，孔教一派全同紊亂，新派陣容整齊，時居攻勢。

關於新舊思想衝突的原因，醒民認為是「生於現代的人、決不能拒絕否認社會進化事實。」（註二五）一班舊人以墨守古制為理想，盲從典型為美德，誤認傳統舊慣為絕對真

理，於是，新舊思想不得不生起衝突出來了。對新、舊文化的對立，傳統文化的僵化，《臺灣民報》論者認為「故年齡稍高的人士、當時常注意和青年連絡、並要常常接閱新著的名書、永遠可求得新智識新思想的途徑、雖到了極多的年齡、也決不會被人唾棄為頑固的老朽。」（註二六）

而傳統文人連雅棠也認為當反省儒教之思想，其裨益國人者何如，並認為「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。」（註二七）可見，傳統儒教文化有的實該改進，才會引起同是傳統文人的批判。但也有的論者認為在時代的潮流之下，針對部分傳統的不適應時代而全面排斥傳統文化，特別是對儒家影響下的禮教規範採取全面性批判，一方面顯示新文化運動者改革的焦慮與急迫感，另一方面以現在的眼光看來，在現實生活中也易引起不夠切合文化重心的疑慮，新、舊文化之爭當然成為知識分子共同關心的話題。

日據時期《臺灣民報》的編輯群與作者群大都接受過新文化的洗禮，因此，臺灣新文化運動者掌握了《臺灣民報》主要的發言權，今日我們所看到的相關研究亦以之為問題核心，資料去取之間亦當留意，以免流為偏頗之論。而歷史發展的方向也是多面向的，不必然是機械的單線模式。

（二）傳統倫理的批判

日據時期許多僵化的倫理、家庭、男女體制，以為係根於孔孟思想或帝王時代儒家制式化後的「儒教」所致，為了扭轉這種現象，日據時期新文化運動者則企圖顛覆支撐體制

思想的根源著手，這是頗為有效的手法。

在政治與道德方面，陳秋逢批評《昭和新報》「只言儒家式的倫理觀——忠、孝、弟、信、義，卻忽略臺灣人在政治、經濟環境上的困境」（註二八），從文字使用上來看，初期的《昭和新報》雖然都是使用漢字，但只有片面談忠孝節義，並未真實反應社會的心聲，自然遭到非難。

《祭祀公業之存廢問題》一文則指出：中國古來的所謂賢主明君、大多用著「以孝治天下」一句。一樣看作是愚民政策的方便——奴隸性的養成、利用民眾不敢牢逆父母的心理、以軟化對君主的反抗心。（註二九）「孝」本是根於自然的「血緣」天性，但統治者企圖將之轉移為政治上「忠」的概念，因此「移孝作忠」、「忠孝治國」的說法與家族血緣關係已大不相同了。

未能掌握儒學人文主義的精髓，一味強調片面的道德性，這也是公益會或部分孔教團體被批判的原因所在。例如，昭和二年（一九二七）十一月十三日夜晚「孔教會主催在臺北市太平町大開孔道的宣傳會」，林某大罵民眾黨與文協的不是，又敢說：「如臺灣人若被巡查毆打是要認作惡運、倘若有敢反抗便不配稱為忠良的國民云云。」（註三〇）民眾聽了這種「愚民式」的宣傳深為反感，演講被民眾呼中止，因此，孔教會辜理事長請警官臨監其演講，但也被批評是「被民眾厭惡的多是要依賴官廳、這乃是御用黨的特色、但要知道民眾的力是勝過官廳哩！」

劍如（黃呈聰）批評家族與君主制度，他認為儒教的規範已失去時代的適應力，他指現在中國的新人「攻擊擁護家族制度的儒教、曾在北平大學新青年雜誌上、陳獨秀先生大

論忠孝是奴隸的道德、高一涵先生也說非君師主義、痛論君師崇拜的無意義、易白沙先生說、孔子是君權尊重的論者、思想的專制家、又且輕視民眾的生活、看重官權過大、所以不合現代民眾的生活了。」（註三二）劍如並引吳虞、李大釗論「家族制度」，「孔子教的倫理是父權中心主義、絕對的助從」。最後，他得出的結論是「我們的家庭制度、大概是根據中國的習慣而來、中國已經動搖了、我們臺灣也不得不起多少的動搖、這是識者可以容易看取的。」

不過，我們必須注意儒學人文主義的精神並不全然如所批評的那樣，臺灣文化協會辯士吳簡木講「孔道與現代」、剛講到「見義不為無勇也」的一句被中止，《臺灣民報》不禁提出質疑「孔道乃老學派與當局極力主唱」，「豈是孔子的道德會見人而變異的嗎？」（註三三）可見，儒學精神在同陣營，可能擷取對自己較有利的詮釋方式，這是今日我們重新反省儒學的意義所當特別注意的。

《論語·顏淵》孔子所說的「君君、臣臣、父父、子子」的「正名說」不必然是維護封建制度或是君主制度，亦可以解釋為扮演好自己的角色，各如其「分」。例如，〈林獻堂先生臺中洗塵會——席上楊草仙先生演說詞〉，楊草仙亦認為孔子尊君的批評辯駁，這是對儒學政治思想的新詮釋，他認為：

現有一般人不滿意孔子尊君、要仔細研究孔子是尊的堯舜禹湯文武、一視同仁之君、不是尊的桀紂暴虐壓迫五霸、假戴仁義面具之君。（註三三）

又如，《孟子·離婁章句下》亦提到孟子告齊宣王：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君

如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」可見孟子亦主張君臣的關係是互相對待的，與儒家世俗化之後，君主時代君臣絕對效忠的關係差別非常很大。他們的言論有些深具教化意義，經得起時代考驗，孔孟許多對談係隨機的應答，有其特殊情境，因此，有些值得檢討的地方，如《論語·陽貨》孔子所說的「唯女子與小人為難養也，近之則不孫，遠之則怨。」係針對春秋時代一般老百姓與女子沒有機會受教育而說的，這種說法自然有「時空」限制。

楊翠《日據時期臺灣婦女解放運動》認為日據時期臺灣婦女被支配原型——「資本家——殖民者——父權」的三重支配關係，並且開始進入宰制→解放→新宰制→新解放……之發展脈絡中。（註三四）例如，《臺灣民報》提到「為婚事輕自殺之事、未免有意志薄弱之嫌、然對舊家庭的尤迷、尤可令人憤慨呀！」（註三五）因而成了男、女婚姻無法自主下的犧牲者。蔡江松批評受孔教的中毒很深，「有甚麼良臣不扶二主的教訓。所以女子若與男子結了肉體的關係、無論是同意的或是被強制的、總要為那男子終生的守節。」（註三六）周桃源批評婦人乏人權、忍辱、如奴隸，當超脫三從四德的時代。（註三七）

克良認為「只那世襲的固守、迷信的堅持、男尊女卑。」「臺灣的舊社會被孔子授親及儒教枝節的道德勞力包圍、還不許容納這種新思想佔著勢力實行。」（註三八）他們認為片面要求婦女遵守倫常是不公平的，源自儒教的壓力使婦人缺乏人權。而《禮記·內則》「男女七歲不同席」之說亦常被提出來批評，彭華英認為那是不合時宜的舊思想、舊道德，（註三九）而王金海也有相同的主張。（註四〇）這些諸

多批判，源自儒家思想所延伸、建立的禮教規範，有時直接以「儒教」或「孔教」稱之。

但是，隨著社會變遷的加速，傳統禮教規範鬆動帶來新的思維與行為模式，也相對衍生新的社會問題，〈赤崁流彈〉專欄記錄男女社交跳舞、在臺灣島內，於臺北已見盛行，「於臺南市也有招集男女、密秘研究中的、但有藉跳舞研究之名而弄怪腕的色魔、宜加警戒才是。」（註四一）而日據時期新興的電影娛樂在視覺上雖然帶給民眾新的感官經驗，也同樣出現違背傳統禮教規範的事情，引起《臺灣日日新報》記者的注意：

感官必須非常遲鈍，否則實在難以忍受。（中略）電影中的酒館裡，卑劣的男女動輒相接吻、相互調戲；惡漢閃躲警吏而巧妙逃走的場面；惡魔強奪無辜的少女，並予斷然霸道的殘忍行徑，這些情景果然讓人聯想到臺灣之所以出現蒙面大盜、流行做小偷，也絕非毫無理由。（中略）電影院小屋子的氣氛頗有詐惑作用，簡直是少男少女的魔窟，另一方面，電影辯士對於子弟們的劣等行為，頗有助長歪風的作用。（中略）所以，當局及教育主事者都應注意此種現象。

（註四二）

只要這些社會變動性持續存在，有的知識分子希望加速改變的腳步，帶來新的文化面貌，有的則為既有的秩序感鬆動而感到不安，因為，彼此對社會問題的著眼點不同，新、舊文化的衝突必然存在。

（三）臺灣的祀孔活動

傳統社會以儒家倫理為主要結構，而祀孔儀式象徵對儒家的尊重。面對大時代的變革，知識分子為落實反傳統、反偶像崇拜的觀念，以「孔廟」為主的祀孔活動當然成為重新反省的中心。

在日本殖民文化的強大壓力之下，講求實效，不重表面的象徵儀式成了新知識分子應世的主旋律，這種觀念自然也反映在祀孔上。因此，出現在《臺灣民報》反對花費大筆的金錢去蓋孔廟的言論當然可以理解：

孔子曰文勝質則野，如現在臺北新建之孔子廟、人物花鳥有雕者、塑者、繪者、其金碧輝煌五彩奪目、豈非文勝質乎、假使孔子有靈、吾知其必望之而走。

（註四三）

由「文勝質則野」可見當時知識分子反對表面崇拜祀孔，由於先前有公益會假藉孔教的反動團體，因此，他們懷疑「建了聖廟就可以導人思想、善化民心。」「簡直說起來、是要博當路之歡、故借建廟為手段。」「將幾位既物故的先賢的名頭提出來做了招牌護符、實不仁之甚、亦不敬之甚！」（註四四）即是移轉孔廟，假衛道先生們一聞是言、莫不驚駭浩嘆，但是一般市民由市街整頓上的立場而觀，似乎沒有什麼異議。（註四五）

衛道家的維護孔教拘泥在「形式」上，不重儒學精神，甚至臺北孔子廟祭聖的「觀覽料」尚須費一圓，他們認為太貴了，如何善導思想維持風化為宗旨。（註四六）至於臺南孔廟管理人暗鬥，管理人不負責任，孔子祭終遂延期，所以才會批判：「一般孔教的門生、看此狀態、又要作如何感想、或將舉首大喊著、世風不古道德淪亡了罷。」（註四七）

不過，我們須了解當時的儒教徒並不全然只是重形式、表面的人，論者也提到「嘉義自以為儒教之信徒、確實不少、大概屬於老輩、比較誠意」，但是，他們也批判「含有政策與手段的御用信徒、自然與誠實信徒不同」（註四八），因此，我們看待日據時期的儒教支持者不可以「御用」士紳一概而論，而當時知識分子指出為了因應時代的潮流，認為「其實孔子總要活用、善用、若是違背著他改革社會之真心、真理、乃是死用、惡用。」「真正遵行孔道者、應將該金去設立公學或是補習學校。」社會教化、啟發民智比起形式的祀孔來得更加重要，甚至如萬華施乾的愛愛寮經費困難，臺北官民冷漠對待，聖人廟一捐就想二十萬，御用士紳們如狂地募款。這當然也引發批判：「眼前有好事他們偏不做、卻站在那裡高談衛道、敬聖人、真道德家、真聖徒果是這樣的嗎？」（註四九）

至於傳統文人如連雅堂也特別強調「不如以建廟之款。（中略）研究孔子之道。參以東西古今之學說。鉤深索遠。曲引旁通。（中略）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。始足發揚於世上。」（註五〇）可見這種注重形式的建孔廟運動不只新知識分子不滿，就是較開明的傳統文人也不苟同，當然我們看傳統文人的儒教觀也不可一概以「守舊」視之。

（四）中國的祀孔活動

《臺灣民報》編輯群對當時中國政治、社會的發展非常關心，儒教在中國的境遇當然也引起《臺灣民報》的注意。如「北方政府正極力崇孔、而南政府卻將廢止祀孔」（註五

一），《臺灣民報》對南方政府各省實行廢止孔廟春秋丁祀典禮，撥充教育費的做法十分肯定，故稱許南方政府的做法。而《臺灣民報》反對偶像崇拜的意識也投射到中國的儒學，批評「臺灣的孔祭比本家本源的中國、更虔誠、熱鬧、普遍」，因此也遭到質疑「是不是表示著臺灣封建思想的全盛？」（註五二）當中國國民黨中央黨部秘書處宣稱「曲阜衍聖公、係封建餘孽、應取消孔林孔廟、收歸國有」（註五三），《臺灣民報》雖然同情指出：「此雖謂孔家之不幸」，但仍指出這是「時代的潮流之使然」的必然結局。

中國尚未完成北伐統一之前，為求大破大立，開創新局，故對傳統文化的象徵——祀孔都給省略，但當完成軍事行動之後，為求社會穩定，也由祀孔轉為祀孔，因此當山東省「請中央撥助十萬、每月給付一萬、以示提倡、（中略）各省主席、教育廳長、大學校長、日本犬養毅等為贊助人（中略）孔子林廟以外、關於復聖亞聖宗聖廟陵、也要同時修葺、並制定奉祀官條例、以傳久遠。」（註五四）因中國由祀孔改為祀孔的態度與《臺灣民報》的立場不同，故中國祀孔政策的轉變，《臺灣民報》在行文之中只有轉述事件，並未加以評斷，不像先前中國廢止祀孔時則大張讚揚，以增加己方的聲勢。

（五）反世俗宗教活動

為了謀圖文化的振興，反對偶像崇拜成了知識分子共同關心的問題，《論語》務實的人文精神不像《禮記》在倫理方面被知識分子大力批判，在這裡反而被引用來反對「迷信」。

批時下喪事只重排場的缺失，〈島都瑣聞〉稱讚孔子所說「喪欲速朽」的主張，認為喪事時用繁文褥節，虛事鋪張，實在太無意義，以戒奢做目的，雖是三千年前孔子的老思想，到廿世紀的今日，確實我們還可奉為金科玉律。（註五）總督南巡附和舉乞雨式，翌日果降雨，這與新文化運動者所提倡的科學精神也不相映，因此，被批判「此後一定會增加島民的迷信、反為阻害新文化的普及。」（註五六）經濟困苦，講求實用的精神也反應在祭祀上，例如，曾火中，〈迷信的の祭典〉，反對七月普渡、媽祖祭、耗費太多（註五七）；〈時事短評——迷信打破〉亦反對「迎城隍、媽祖」，「反迷信、偶像崇拜」（註五八），他們認為「豐厚的餘財和精力、何不轉途來提唱文化向上」。

浪花《非命論》引「未能事人、焉能事鬼、未知生、焉知死。」否定「死生有命、富貴在天。」認為孔子絕無迷信，是子夏所假。（註五九）事實不必然如此解釋，孔子所說的「命」，係指客觀條件的限制，不必然須為孔子的言論指的是他人的。

中國與臺灣在政治上雖然已分隔，但彼岸的思想觀念、風俗民情也常引起《臺灣民報》的注目。〈廈門泉州的新氣象——旅華歸客的談話〉，「對於偶像的打倒、很積極的進行、黨部（指當時的國民黨）的規則、除孔子、釋迦、觀音、岳武穆、關壯繆——等十二個而外、都在打倒之。」（註六〇）如王爺、真人、媽祖等——都要抓起來銑殺。」對於這股反對民間信仰的風潮，在同期第三版的〈冷語〉卻說「但併沒有什麼反響」，因此呼籲「諸迷信家可以覺醒啦！卜不過，第四版最後的另一段記載「有年輩的老人們、雖然不敢

出為阻撓大勢、但心裡頭都在嘆息人心不古呀！」所謂「十九世紀以來、偶像破壞的思想勃發以來、人人的心中已無偶像了、」（註六一）亦顯示這種「反偶像」的時代風氣。

《臺灣民報》新文化運動者為求新求變，故起而反對有長久傳統的「王爺、媽祖」等信仰，黃呈聰亦認為孔子、耶穌、釋迦等為聖人崇拜，而媽祖、王爺迷信係偶像崇拜，每年莫大無益之費用。（註六二）從泛神信仰的角度來看，孔子、耶穌、釋迦的地位不必然就高於媽祖、王爺，不同的宗教信仰各有不同的價值判準。以「孔子、耶穌、釋迦」為好的信仰，而崇拜「媽祖、王爺」被批為迷信，這一方面可以顯示新文化運動者直接或間接受歐美「宗教觀」影響的痕跡，以往新文化運動者所謂民間宗教「浪費說」只是原因之一而已，另一面，也可看到庶民對新文化運動者「反偶像崇拜」的反感，只能大嘆「人心不古」，這層弦外之意因以往的研究者常奉新文化運動者的言論為是非準據，所以較少注意普羅大眾的另一層心聲。

而協舟對於趨媚鬼神的這段事，批判「非僅是現代的有識階級們所為排斥、就是儒教的始祖——孔子、也是極力在非難的。然而那所謂孔教的各衛道先生——老紳士們、於一面宣傳孔教——而於一面卻獎勵民眾迎神、祭鬼、天天鬧個不休！」（註六三）這裡當然可以看出新文化運動者反對鋪張浪費的用心，故舉孔子的言論反對孔教徒迎神、祭鬼的行動，但從另一個角度來看，後期儒家世俗化之後，發展出以禮教生活規範為中心的「儒教」，或是民間「儒、釋、道」三教合一、混同的世俗信仰，與原始儒家觀念已有很大的不同，舉孔子的言論來反對儒教徒的行為當然是不錯的方式，

但民間已存在長久的「儒教」信仰系統，亦提供儒教徒「普渡」、「媽祖」信仰的合理性支持，這是吾人重新反省歷史文化不能忽略的。

新文化運動者因反傳統而反世俗宗教，這在前面已言之甚詳，而在庶民音樂及戲劇領域也都可以發現這種反傳統現象。例如，北斗郡守轉任新營郡，送別郡守，用舊式鼓樂，亦成為取笑的對象，在新文化運動者看來，「用大鑼、長腳牌、大鼓、穿大禮服」（註六四），就如同「迎神明」，已不合「科學」時勢，而新文化運動者則隱然以「有識者」居之。

至於，日據時期新興而大受民間歡迎的歌仔戲更是常被《臺灣民報》批判，被批評的原因不外是「傷風敗俗」、「淫戲流行、風紀大壞」，甚至以「毒比猛獸蛇蠍」視之，類似的批評在《臺灣民報》至少在三十篇以上（註六五），不過，這樣的論調並不影響日據時期歌仔戲的快速流傳。這也顯示《臺灣民報》新文化運動者一面大力提倡大眾文化，另一方面又反對庶民文化的性格。

（六）文學與思想的互動

日據時期由於時代急遽的改變，日本殖民的強勢統治，臺灣新知識分子為了改善臺灣的文化環境，他們企圖改變臺灣傳統文人所固守的傳統文化，因此許多新知識分子出現反傳統的現象，他們以為傳統是保守的、是不合時代潮流的，此舉除了招來既得利益者「公益會」的強烈不滿，因而召開所謂的「有力者大會」，這當然引起社會的公憤，但是我們必須了解：那些主張新、舊文化必須調和，或是提出維護傳

統的論點者，有些並非媚日的既得利益者，而是基於不同的文化觀才提出相異的評斷，今日我們考查其是非必須確實釐清，才不會落入新、舊「二分法」的窠臼。

透過《臺灣民報》，我們可以發現新知識分子與傳統文人對傳統「文學與思想」的互動關係差異頗大，這種改變也可顯現新文化運動者觀念與傳統文化的不同。如張我軍批判孔孟儒家在傳統文學地位，他認為：「況孔孟在文學史上、實在沒有三文的價值呢！（孔孟是中國的哲人、不是中國的文學者。）」（註六六）孔孟是否如張我軍所指出的：「是中國的哲人、不是中國的文學者。」這可能是見仁見智的問題，也可看到他們所執的是不同的文、哲觀念，傳統文人認為在文化上，思想與文學是一體兩面的，但新文學者不希望文學只是僵化道德的附庸，故反對「文以載道」的文學觀。

從廣義的文學觀來看，胡海才會指出中國的文學批評家「從孔子以來、已經有了。」（註六七）他並舉《論語·子罕》「唐棣之華，偏在反而、豈不爾思、室是遠而」為例，肯定孔子與文學的關係。另外，由蔣渭水（一八九一～一九三一）所創辦的文化書局，在《臺灣民報》「文化書局創業六週年紀念大廉賣」的廣告也可以看到類似的例子（註六八），這張書籍廣告共分字典、政治經濟、社會科學、歷史、哲學、文集、新小說、文學七大類，最值得注意的是「文學」類所收的書包含了《章太炎的話史》、《小說的研究》、《國學概論》、《孔子》、《監本孟子》、《監本論語》、《監本禮記》、《老子精華》、《莊子精華》、《史記精華》等書籍，這種將文學視為「學術」或「文化之學」係源自傳統的文學觀，與當時新知識分子的觀點雖然不同，

但這只是不同的價值觀，不能因此就別其優劣。而這則從廣義的文學觀所刊登的「廣告」是以前研究者論述日據時期臺灣的文學、思想未曾注意的資料，值得我們深思。

如張我軍（一九〇二—一九五五）批判興建孔廟不切實際，當然反應當時知識分子的見解，但是他所指稱的：在江山樓開籌備會時，辜委員起立說：「孔子使中國文學行一大革新」（註六九），張氏受新思潮的影響，故批評傳統的文學觀，但是張氏所說的「孔子的這件功勞大約是他（指辜顯榮，一八六六—一九三七）第一次發明的了」與傳統文學的發展史則不相符，我們認同當時知識分子反對追求形式，執意去蓋「孔廟」的觀點，但是也反對不明傳統文學的發展史觀，而遽下不相應的批判。前人說「不以人廢言」甚有道理，辜顯榮其人與其言的「是非」二個問題，只要持之有故，言之成理，倒不必全盤否定。

林鐵濤稱「中國古代的文學家、多受孔學的洗禮、所以他們都把文學看做和道是不可分離的。」（註七〇）這種「文以載道」的文學觀，我們因個人不同的價值觀或讚成或反對，但不可因反對就否認這種觀念的可能性。文學最先要考慮的是否能以文字感動人心、反映人生。「載道」即是反映真理，可以呈顯多種不同的樣貌，只要不流於「八股」，自然可以豐富文章的內涵，這當然是很重要的特質，率爾反對實有欠周延。

四、儒學與儒教的護持與重新詮釋

（一）不同的儒學樣貌

既得利益者依附傳統儒家思想、儒教規範，藉以鞏固其地位與利益，或是反對新文化運動者的傳統儒教團體，新文化運動者嚴厲批判公益會與孔教會、彰聖會、崇聖會，這在《臺灣民報》不乏其例，歷來研究者也有不少著墨。（註七一）

不過，新文化運動者與傳統儒家思想之間的互動關係以往的研究者則較少注意，頗值得觀察。吾人倒不必因日本殖民統治者曾支持御用文人、詩社而全面反對傳統文學，也不須要統治者支持某些儒學團體而忽視新文化運動者所具有的傳統思想。

臺灣文化協會到各地的文化演講主要係宣揚自由與民主的觀念，但有時宣揚儒家的觀念也會遭到中止，例如，賴傳和君講「儒教的幾個特點」被中止，被解散，聽眾二千多人，非常憤慨。（註七二）連雅棠演說孔子之大同學說，說明仁之意義，臨監警官命中止解散。（註七三）發表「孟子篇研究發表會」，因當局的神經過敏，正式臨監、繼而被中止。（註七四）可見，「儒教」除了被既得利益者所利用，但對新文化運動者亦能正面激勵人心、啓迪民智，故被統治者所敵視而遭中止演說，因為詮釋者不同也出現不同的儒學樣貌。所以，民眾黨基隆定期民眾講演，辯士吳簡木講「孔道與現代」，剛講到「見義不為無勇也」的一句被中止，《臺灣民報》不禁提出質疑「孔道乃老學派與當局極力主唱」，「豈是孔子的道德會見人而變異的嗎？」（註七五）由此可見，孔道在日據時期除了可被統治者利用，做為教育人民忠君愛國的策略，也有新文化運動者藉宣揚儒學精神來批判日本的殖民統治，卻被日本執政當局所排斥的「另類」儒學，這種文

化現象是以往的研究者較少注意的，值得吾人續作探討。

以往的研究者雖然亦注意到日據時期臺灣新文化運動者「反傳統」是有「選擇性」的，與中國五四文化運動時期許多知識分子全盤否定傳統文化的做法大有不同，但新文化運動者藉發揚傳統儒學來批判日本的殖民統治則較少受到當代研究者所重視。

（二）文化調適的省思

固然如有的論者稱「在尊孔教育上，日人更加重視推行，此乃因孔子教忠、教孝之倫理思想，符合統治者的利益，專制統治者透過孔教，既可愚民又可籠絡讀書人，看來，日本統治臺灣是經過一番研究規劃的。」（註七六）但是，尊孔除了有的是為維護既有的利益之外，基於文化上不同的認知也是主要的原因之一，隨著社會變遷的加速，有些人則懷念傳統禮教規範所帶來的穩定性。

新舊文化對立除了是非的爭論之外，以往論者較少提及的就是「文化調適」問題，這除了牽涉到不同文化背景之外，也與個人的生命感受有關。當然面對不同的文化問題，他們也會尋覓對大時代最有利的選擇，即不一定拘限於「新、舊」二元的對立。如林獻堂（一八七七～一九五六）對日據時期新文化運動有不可磨滅的貢獻，但傳統儒家的禮教規範對他的日常生活仍有深遠的影響。在其〈環球遊記〉就留下明顯的事例：

余自幼受過男女授受不親之舊禮教、至今尚躊躇腦中未亡、忽欲易之以男女相抱於大庭廣眾之中、而作舞蹈、實無此勇氣。（註七七）

不僅如此，他在德國還拒絕女子的主動邀舞，雖然他知道將令那女子很難堪，但礙於傳統的文化背景，所以只能「謹謝不敏」、「自笑冬烘」、「甚過意不去」（註七八），至於對「柏林婦女之服裝、流行短至膝上、若跳舞轉身稍急、或被微風吹動、其衣裾掀起之時」，他也以傳統禮教觀念認為「真是難看」。（註七九）

而留美學生黃朝琴（一八九七～一九七二）也有類似的感慨，他批判「美國自歐戰以來、大展其物質文明、雖有教會林立、故無力教化社會、道德日墜一日、真是文明人的末路。」（註八〇）他也反對美國人的「吻別」，批判「文化」上不習慣，亦感不衛生。（註八一）

而這種事例也發生在庶民大眾的日常生活當中，《臺灣民報》記者搭車時就特別到火車的三等室，記者認為這「也許是大眾社會的縮圖」，可以反應大眾的心理、文化的程度。乘客認為：「男女的醜關係、都是因為一塊兒工作的時候發生的」（註八二），而且認為「越上等的社會、男女越喜歡在一塊兒鬧的」，他們的因應之道是「只守著孔子公所教的男女授受不親一句、就不會有錯的。」

可見，新文化運動者批判傳統儒家的禮教規範不只對林獻堂有深遠的影響，而且這種傳統的文化觀念還深植人心，庶民大眾即使被抨擊為「缺乏科學智識的大眾」，卻是他們真實感受的自然流露，因此，新文化運動者推動起文化改革當然備覺辛苦，所爆發的新、舊文化論爭當然非常激烈。這種歷史現象如果全然以「保守」，或「既得利益者」來看傳統文化的支持者則不易掌握問題的全貌。從上例庶民大眾對傳統文化的態度來看，劍如稱「舊時代的精神、產出底是貴

族、資本的文化、新時代的精神、產出底是民眾的文化。」

(註八三)但是新文化運動者所謂的「民眾文化」是他們自己所已定義的，傳統的民間信仰、戲劇在他們看來常是迷信或淫戲。

傳統禮教規範對林獻堂或庶民大眾仍有文化影響力之外，而且，這種現象地出現在一般傳統的文人身上，張純甫（一八八八—一九四一）主張無形禮教可補法律之不足，反對未婚生子、同姓結婚。（註八四）施梅樵（一八七〇—一九四九）主編的《孔教報》〈現代宜重禮教〉亦曾指出：

願社交既複雜，生活復不一。其如會社職員，商店傭人，以至女工，莫不男女雜處，曠夫怨女孰能無情，好色之心，聖賢難免，矧下愚者乎，一失檢點，定貽笑柄，甚而蕩婦遊兒，結成多角之戀，嫉妬爭風，遂致流血之悲。（註八五）

日本殖民統治者曾直接或間接維護教忠教孝的儒教，不過張純甫、施梅樵係基層的傳統文人，平日靠講學維生，他們關心儒學的存續，應該只是基於文化的使命，與日本的所好是不可等而同語的，我們不能將尊孔的歷史現象簡單化約是維護既得利益。

（三）新舊調和的可能

日據時期新、舊文化衝突益常激烈，《臺灣民報》曾在創刊五週年時向讀者徵求五個問題：「一、目今政治上急要施設的事項。二、五年以來發生的重要事項。三、希望民報多記載的事項。四、希望勿記載的事項。五、其他對本社的希望。」（註八六）這項資料也是以前的研究者鮮少注意的，

我們由底下幾則回應也可提供更多的醒思。大甲李天意對第二點（五年以來發生的重要事項）只有寫「新舊思想衝突」一點，可見其對「新舊思想衝突」的重視，而彰化賴和第二點的第五項也提到「文學革命之呼聲漸起、新舊思想之衝突漸烈。」（註八七）由此可知，新、舊文化衝突已引起許多知識分子的關心。

除此，對第四點（希望勿記載的事項），竹東彭永海則建議《臺灣民報》：「為個人感情上而行人身攻擊的事項」，臺中張玉書認為「勿記載過度思想、破壞倫常社會道德」，林載釗希望「對新文學鼓吹用漸進的勿用驟進的省買一般舊頭腦者反感」，大甲李天意還指出「不可載假新人之投書。不可被假文化人所利用文學要整頓。」他們的觀點，對向來以「解放論述」詮釋新、舊文化論戰有明顯的不同，最大的不同是他們認為改革必須注意時代背景才能提昇效果，勿記載「過激」的思想，也不要為假新文化人所利用，而且這些並非特殊觀點，在《臺灣民報》不乏其例。

林獻堂在〈祝臺灣青年雜誌之發刊〉即指出「舊學自塞其淵源」，但「眾莫不以守舊迂闊目之」，他認為「是誠可悲也」（註八八），很明顯地，林獻堂反對新、舊文化的對立。林天爵也希望「將來東西道德。折衷純正。」（註八九）《臺灣民報》也曾專論指出：

近來有些誤會自由的徒輩、藉口於言論自由、便出口謾罵、捏造虛偽的事實而擅自誹謗攻擊人身、藉口於戀愛自由性交自由、而任意做出傷風壞俗滅倫的事來。這樣的現象不獨那班的衛道先生們厭惡、就是在真的自由主義者也是慨嘆不已呢！（註九〇）

事實上，《臺灣民報》也特別指出：「奴隸的道德本該打破、但是個人的人格是不得不修養的。」由這點可以看到新、舊文化衝突的癥結點在於新、舊文化論者大都反對因新文化運動而衍生的流弊，只是新文化論者認為所衍生的流弊與新文化運動本身是有所不同的，不可混為一談，但傳統文化論者則認為兩者是有關聯的，因反對新文化所衍生的流弊，因而對新文化也有所批判。在此我們可以知道傳統文人的批判不全然的放矢，只是所批判的主要是針對新文化所帶來的副作用。

因為，新、舊文化的持續衝突，新舊思想不能調和，也帶來許多非難。阿緱的吳克己認為「新舊思想不能調和，詭詐日生，奸謀百出」，他認為當「棄新舊思想之間諍，採教育救語之精華。」（註九一）因非孝論而飽受批評的王學潛則謂「舊陋習、則要力除」，「舊陋風、則宜改革」，但「舊道德、則宜謹守」，「舊文化則要保存、舊道德者何仁義也、舊文化者、綱常也、」（註九二）可見，他們認為傳統固然要隨時代有所遷變，但是傳統倫理道德仍然須有所堅持，也就是改革要能抉擇，而非全盤放棄日常賴以依循的倫理道德，只是最大的困難可能是如何分辨「舊陋習、舊陋風」與「舊道德、舊文化」的差別，他們可能只在一線之隔，同一個事例因個人不同的價值觀就可能出現不同的抉擇。不過，這也可彰顯新、舊文化衝突的嚴重性。

因此，即使是《臺灣民報》的編輯黃呈聰指出臺灣現在的文化有兩個潮流，一個是極端保守固有的文化，一個是極端模仿內地的文化，他並認為「這兩個潮流互相混雜其間、如不發見調和的方法、將來恐怕會趨於兩極端也未可知

的。」（註九三）體認到「創設臺灣特種的文化」的重要性。

《臺灣民報》〈新舊勢力的過渡時代 保守！急進！漸進！〉專論也指出：

當這新舊勢力的過渡時代、若一任保守派——特殊階級的專橫則社會的改造是完全無望。若以急進派的做法、無視保守派的潛勢力、一舉勇往直前的氣魄雖然可貴、無奈要演出同室操戈的悲劇、而且會給帝國主義者坐收漁人之利。（註九四）

這段專論主張新、舊文化之間當採漸進的手法，免得讓日本帝國主義得利。不過他將「保守派」與維持現狀私利的「特殊階級」完全劃上等號，亦有欠周延。如紫髯翁雖肯定「新學者多少年有為之輩」，亦認為舊學者亦不少遍覽列國漢譯科書，未可概以老朽無用視之。（註九五）他並反對「凡舊學之言論舉動。百般詆毀。更有公然揭報而謾罵。」在他看來報章淪為新、舊文化之爭是「不顧大局者」，這說法的意義甚為深刻，因為他們共同抗爭的主要對象是日本統治者，而非自己同胞。

《臺灣民報》批判御用團體公益會不餘遺力，但是傳統文化調和論者則未明指那些新文化運動者是「過激」思想，未能兼顧日據時期臺灣特殊的現實環境。所謂「過激」思想也牽涉價值觀如何認定的問題，不過，我們倒可以張我軍為例來作說明，張氏早年到中國留學，接觸中國新文化環境，受其影響亦深，當他看到當時臺灣仍以傳統文化為主流，文學內涵缺少反映時代的脈動，他十分不滿，因此對傳統文學與文化發動一連串的批判，也掀起多方的討論，他帶動文化新風氣的功勞當然值得肯定，這在當代許多的「臺灣文學

史」裡已有詳論，不過，他們的論述幾乎都以新文化的角度來看文化衝突，因此，在許多「臺灣文學史」的詮釋，傳統文人是保守、既得利益的守護者，也是風花雪月的競逐者，然而日據時期臺灣文學及文化的發展並不全然如張我軍所批判的那樣，筆者〈論日據時期臺灣新舊文學之研究不宜偏廢〉一文已從文學角度討論當代偏重新文學說法的來龍去脈，此處我們可再舉兩個例子來看。

張我軍對五四時期胡適的說法亦步亦趨，充滿獨斷之語，許多說法也承襲中國新文化運動的觀點，他指出：

現在的臺灣沒有文學、歷來也許都沒有文學吧。有之、也不過是些假文學、死文學而沒有真文學、活文學。（註九六）

胡適認為「現在中國的舊派文學不值得一駁」，他也引伸來批判傳統文學說「臺灣的舊文學簡直不值得一笑」，他又指出「臺灣的詩文等、從不見過真正有文學的價值的、且又不思議改革、只在糞堆裡滾來滾去、滾到百年千年、也只是滾得一身臭糞。」（註九七）上面引文我們不難發現許多情緒性語言，用「全稱語言」的方式，似乎是一竿子打翻船，全盤否定以往臺灣的傳統文學，因此，將新、舊文化衝突的責任全部推給傳統文人實在有欠公允。

張我軍認為臺灣語言是「沒有文字的下級話」，是「大多數占了不合理的話」，是「沒有文學的價值、已是無可疑的了。」（註九八）今日看來，即使是新文化運動的支持者，對這段評論也應該會持保留的態度，可以完全接受張我軍觀點的評論者可能很有限。

我們引張我軍當年的評論，並無苛責前賢之意，而是希

望大家在討論日據時期臺灣新、舊文化運動之際，必須揚棄以前新、舊二元對立的思維方式，就其實際言論來評論，避免過多先入為主的觀念，才能將偏見降到最低。我們由醒民的另一段話，也可發現類似的情況：

新舊思想的衝突、是當然的過程、舊人既然不識時勢、他們的言動、就是時代錯誤他們的批評非難、就沒有價值。（註九九）

以新、舊二分法，主張舊文化就如「舊衣裳」，當捨去，似欠周延，文化係各項文明的總合，是複雜的有機體，即使是反傳統，傳統文化也不是截然可揮去的。事實上，我們亦理解在那思想封閉的年代，新文化運動者認為必須「大破」才能「大立」的用心，但今日我們重新詮釋歷史得失卻須超脫這層「情緒」，才不會將新、舊文化衝突的責任全部往傳統文人身上推。

（四）新文化運動者對儒學的肯定

在儒家的政治思想方面，日據時期民族運動者蔣渭水文化講演，亦曾講「孔子之政治理想」（註一〇〇），楊草仙亦認為孔子「是尊的堯舜禹湯文武、一視同仁之君、不是尊的桀紂暴虐壓迫五霸、假戴仁義面具之君。」（註一〇一）這種詮釋與某些新文化運動者反傳統的觀點是不同的。王敏川稱儒教嘗有治國平天下之旨、亦即政治教育之意、大學一書、是即陳法制經濟之義。（註一〇二）而且，他也舉孔子周遊列國與他們從事于社會啟發的精神是相同的（註一〇三），這是新知識分子以孔子的精神自喻，王敏川亦曾稱讚「孔子之德圓熟。非欲以大言驚人。其立言雖絕無奇異。而行之者。則有

終身不能盡。」他並批判「今吾臺人士之推崇孔子者。縱不能效其政治運動之熱心。亦當效其文化運動之盡瘁。」（註一〇四）企圖重新詮釋儒家精神，以別異於當日御用傳統文人的說法。

在道德修養方面，《臺灣民報》第二卷第五號，因報導二林事件被禁止輸入臺灣，而當期的社論〈雖在縲絏之中非其罪也〉即引用《論語·公冶長》孔子激勵無端罹禍的受刑人，並以之為篇目標題。〈現實理想要調和 勿歸拜金主義〉，亦以孔子「不義而富且貴、於我如浮雲。」（註一〇五）勉後進當有「氣骨」，決不屈服於金錢的魔力之下，才能提振臺灣各種社會運動。〈東西格言〉，引先儒、呂近溪、蔡文勤、斯賓塞爾、朱晦庵、程伊川、曾文正、程子等十則，其中有九則源自傳統的儒學家。（註一〇六）慈舟（林呈錄，一八八六～一九六八）亦以孟子「尚志」勵行，並且批評「現今的人、往往有略解新學、就揚揚得意、半成事業、就傍若無人、這種人未免太不量力、妄自菲薄了。」（註一〇七）

在教育學術方面，譚鳴謙稱讚孔子因材施教和循序上進，實施平民教育，注重自然和社會的教材，並且批評「批近世為販賣的教育、教育者和被教育者不生什麼關係、而教育的效果、非常之小或等於無。」（註一〇八）雪嶺（鄭松筠）〈關於義務教育之管見〉，引孔子好學的精神，增加言論的信服力，強調義務教育之重要。（註一〇九）

而模仿傳統典籍「語錄體」的格式，竟否時事，亦不乏其例，如〈新論語〉，「賈祖求榮 名可得乎 利幾多乎？」「小子曰 運動而多金 可以為紳矣」（註一一〇），批判御用士紳；石煥長〈新大學〉「六三之道。在明明壓。

在苦民。在止於至毒。」（註一一一）批判六三法造成臺灣的苦難。

五、結語

日本殖民政府強勢統治臺灣，面對這種艱困的挑戰，在文化上知識分子如何救亡圖存，是他們共同關切的問題。由於《臺灣民報》執筆者與讀者非常多元，因此《臺灣民報》文章所彰顯的「儒學觀」與「儒教觀」也呈多元化的內涵，對傳統文化的態度有批判的、贊成的，也有持調和的觀點。

為了衝盪某些僵化的傳統思維，許多新文化運動者以「進化史觀」大力批判傳統文化的缺失，無疑地，這帶給日據時期臺灣文化新的生命力，也促進臺灣社會文化的改革，但是，因為對文化改革立足點的不同，某些新文化運動者對以儒家為主的傳統文化內涵認知不足，部分傳統文人對新文化運動的內涵亦欠缺理解，因而造成新、舊文化之爭。固然有的是既得利益者為維護私利而提倡儒教，但是，也有傳統文人係基於文化使命感起而唱導儒學的，兩者性質差異性甚大，不可混為一談。

今日，我們重新檢視這段臺灣文化史必須超越獨尊新文化運動者的既有詮釋方式，〈日據時期臺灣的儒學與儒教——以《臺灣民報》為分析場域（一九二〇～一九三二）〉一文，即是希望我們平心靜氣來看待日據時期臺灣新、舊文化衝突。至於，新文化運動者一面提唱新文化的大眾化，固然對傳統文化帶來衝擊，但是他們所謂「文化的大眾化」有些是帶有偏見的，以知識分子「科學」的角度來看庶民文化，有些既有的庶民文化被貶為低俗、迷信、不合「科學」的論

調，也須要我們重新來檢討，這點也是以往的研究著墨較少的地方，值得大家共同續作探討。

蔣渭水所創辦的文化書局之「廣告」書單將文學視為「學術」、「文化之學」的觀念是以往《臺灣民報》的研究者未曾留心的，值得吾人注意。而新、舊文化不同支持者對「文以載道」支持度不同，也造成各說各話的現象。新文化運動者稱讚《論語》人文主義的精神，引伸來反迷信，他們也批判源自《禮記》系統的儒教規範，可見《臺灣民報》作者對儒家文獻的運用是有選擇性的。

日據時期臺灣新文化運動者掌握《臺灣民報》的主要發言權，今日我們所看到的相關研究亦以之為問題核心，資料去取之間實當留意，以免流為偏頗之論。歷史發展的方向也是多面向的，不必然是機械的單線模式。楊肇嘉《臺灣新民報小史》固然提供我們檢證《臺灣民報》許多寶貴的參考，然而，即使是被貶為「御用報紙」的《臺灣日日新報》其實亦蘊含許多重要而為《臺灣民報》所缺漏的寶貴資料（註二），吾人當擴大研究視野，惟有如此才能有效掌握日據時期臺灣儒學與儒教的面相，對日據時期臺灣文化史的各種複雜問題才能確實釐清。

【注釋】

註一：本文所稱的《臺灣民報》包括四份系列性刊物，即《臺灣青年》、《臺灣》、《臺灣民報》、《臺灣新民報》。大正九年（一九二〇）七月十六日刊《臺灣青年》出版，《臺灣青年》在大正十一年（一九二二）四月一日改名為《臺灣》，大正十二年（一九二三）四月

十五日《臺灣民報》發行，昭和四年（一九二九）一月十三日《臺灣民報》改名為《臺灣新民報》。關於《臺灣民報》四份系列性刊物的出版簡史可參看楊肇嘉，《臺灣新民報小史》，《楊肇嘉回憶錄》，（臺北，三民書局，一九七〇年七月三版），頁四〇七—四四〇。

註二：楊翠，《日據時期臺灣婦女解放運動——以《臺灣民報》為分析場域（一九二〇—一九三三）》，（臺北：時報文化出版，一九九三年初版），該書係根據楊翠東海大學歷史研究所碩士論文所出版的。

註三：王鳳雄，《日據時期臺灣社會解放運動及論述以《臺灣民報》作為分析場域（一九二〇—一九三三）》，（臺中：東海大學社會學研究所碩士論文，一九九五年十二月）。

註四：洪世昌，《《臺灣民報》與日治時期臺灣新文化運動（一九二〇—一九三三）》，（臺北，臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，一九九七年六月）。

註五：李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》，（臺北，文津出版社，一九九九年六月），該書係根據文化大學史學研究所博士論文而出版的。

註六：翁聖峰，《試論連雅堂的墨子觀及其相關問題》，《臺灣文獻》第四十五卷第三期（一九九四年九月），頁五—十六。

註七：翁聖峰，《日據末期臺灣的儒學——以《孔教報》為論述中心》，《第一屆臺灣儒學研究國際學術研討會論文集》（臺南：成功大學中國文學系，一九九七年四月），頁二十七—五十。

註八：翁聖峰，《論日據時期臺灣新舊文學之研究不宜偏廢》，《臺灣文學觀察雜誌》第八期，一九九三年九

月，頁三—二十七。

註九：山本曾太郎，〈宗教的殖民政策論（上）〉，《臺灣青年》，第二卷第五號，和文頁三十一，大正十年（一九二一）六月。

註一〇：蔡培火，〈漢族之固有性〉，《臺灣青年》，第二卷第三號，漢文頁二十六，大正十年（一九二一）三月二十六日。

註一一：牟鍾鑒，〈儒家宗教觀與新人文精神〉，《宗教哲學》第二卷第四期，一九九六年十月。

註一二：吳三連，〈呈文學士林茂生君書〉，《臺灣青年》，第二卷第五號，漢文頁四，大正十年（一九二一）六月十五日。

註一三：山本曾太郎，〈宗教的殖民政策論（下）〉，《臺灣青年》，第三卷第一號，和文頁十五，大正十年（一九二一）七月十五日。

註一四：衣笠安喜，〈日本的近代化與儒教〉，《當代》，第七十九期，一九九二年十一月。

註一五：同註五出處，頁九。

註一六：慈舟，〈新時代に處する臺灣青年覺悟〉，《臺灣青年》，第一卷第一號，和文頁三十三，大正九年（一九二〇）七月十六日。

註一七：陳逢源，〈人生批判原理としての文化主義〉，《臺灣》，第四年第二號，和文頁四十，大正十二年（一九二三）二月一日。

註一八：劍如，〈文化運動：新舊思想的衝突〉，《臺灣民報》，第一卷第五號，頁二，大正十二年（一九二三）八月一日。

註一九：黃呈聰，〈臺灣教育改造論〉，《臺灣青年》，第三卷

第二號，漢文頁一，大正十年（一九二一）八月十五日。

註二〇：王白淵，〈吾們青年的覺悟〉，《臺灣民報》，第一卷第三號，頁十，昭和二年（一九二七）六月二十六日。

註二一：一舟，〈弱者的特權〉，《臺灣民報》，第二卷第八號，頁一，大正十三年（一九二四）五月十一日。

註二二：〈隨感錄：盲目的尚古〉，《臺灣民報》，第二卷第十號，頁十四，大正十三年（一九二四）六月十一日。

註二三：〈臺灣青年〉，〈卷頭の辭〉，第二卷第五號，大正十年（一九二一）六月十五日。

註二四：〈過去一年間的臺灣思想界〉，《臺灣民報》，第一卷八號，頁七，昭和二年（一九二七）一月二日。另外，

甘文芳站在新思想立場亦指出：「新舊思想的衝突：一、眼界太狹、看不出臺灣的範圍、越不出孔孟的幾本書、跳不出舊式因襲、又極高傲、以為其他的文物都不如他們的老東西好。二、說是東西事情不同。不明白經濟制度的變改與道德慣習法律的因果關係。三、缺乏歷史的智識。不曉得他們所死守而毫不肯放鬆的封建的遺習、宗法社會之紀念品。在西方也曾經過了的事情。四、相信一條道理可以繩萬世的謬念。五、把一些鳥男鳥女作出來的醜行為。硬把張冠李戴。說是新思想的行動。」（甘文芳，〈新臺灣建設上的問題和臺灣青年的覺悟〉，《臺灣民報》，第六十七號，頁十五，大正十四年（一九二五）八月二十六日。）

註二五：醒民，〈換新衣裳〉，《臺灣民報》，第二卷第二號，頁一，大正十三年（一九二四）二月十一日。

註二六：社說，〈現代思潮與新人物〉，《臺灣民報》，第七十一號，頁一，大正十四年（一九二五）九月二十日。

註二七：雅棠，〈思想自由論〉，《臺灣民報》，第二三九號，

頁八，昭和三年（一九二八）十二月十六日。

註二八：陳秋逢，〈讀昭和新報——思想善導在導不善者之疑義〉，《臺灣民報》第二三八號第八版，昭和三年（一九二八）十二月九日。

註二九：〈祭祀公業之存廢問題〉，《臺灣民報》第一七七號第二版，昭和二年（一九二七）十月九日。

註三〇：〈孔教會請警官臨監〉，《臺灣民報》第一八三號第二版，昭和二年（一九二七）十一月二十日。

註三一：劍如，〈家族制度的將來〉，《臺灣民報》第二卷第七號第三版，大正十三年（一九二四）四月二十一日。

註三二：〈講孔子之道怎也被命中止？〉，《臺灣民報》第二二八號第六版，昭和三年（一九二八）九月三十日。

註三三：〈林獻堂先生臺中洗塵會——席上楊草仙先生演說詞〉，《臺灣民報》第二三〇號第八版，昭和三年（一九二八）十二月二日。

註三四：同註二引書，頁五十七。

註三五：〈因婚事不如意 大學生自殺 舊家庭的好鑑戒〉，《臺灣民報》，第二七〇號第四版，昭和四年（一九二九）七月二十一日。

註三六：蔡江松，〈要解放臺灣的婦女 須打破現在結婚制度〉，《臺灣民報》，第二二三號第八版，昭和三年（一九二八）八月十九日。

註三七：周桃源，〈婦人問題の根本主義を論じ且つ臺灣婦人界の惡現狀を排す〉，《臺灣青年》，第二卷第四號，和文頁二三，大正十年（一九二二）五月十五日。

註三八：克良，〈臺灣青年男女間苦悶的原因〉，《臺灣民報》，第一八九號第七版，昭和三年（一九二八）一月

一日。

註三九：彭華英認為「男女七才不同席」と云ふ數千年前の賢人の教へた道德即男女間思想の、（中略）所謂舊思想、舊道德は餘りに立派過ぎて空想的であつて、今日に適

用せんとするには現代思潮とは懸隔が甚だし過ぎる。彭華英，〈臺灣に婦人問題があるか〉，《臺灣青年》，第二卷第一號，和文頁六十五，大正十年（一九二二）一月十五日。

註四〇：王金海，〈婦人教育の理想〉，《臺灣青年》第一卷第五號，和文頁五十六，大正九年（一九二〇）十二月十五日。

註四一：〈赤崁流彈〉，《臺灣新民報》，第三八三號第八版，昭和六年（一九三一）九月二十六日。

註四二：〈臺灣日日新報〉，大正五年七月十六日、十七日，〈令人不敢欣賞的電影——成爲風教敗壞的中心，出乎意料的惡劣影響〉，轉引自葉龍彥，〈日治時期臺灣電影史〉（臺北，玉山出版社，一九九八年九月），頁九十三。

註四三：衛道生，〈不平鳴〉，《臺灣民報》，第二八〇號第九版，昭和四年（一九二九）九月二十九日。對文化傳統強調重實質，反對形式的論點，方可參見〈小言：時代錯誤的孔廟建築〉，《臺灣民報》第二四三號第二版，昭和四年（一九二九）一月二十日；〈尊崇民意？〉，《臺灣民報》，第一三六號第十版，大正十五年（一九二六）十二月十九日；張我軍，〈南遊印象記（五）〉，《臺灣民報》，第九十六號第十三版，大正十五年（一九二六）三月十四日。

註四四：〈這樣的辦法豈能增進民利〉，《臺灣民報》，第八十

五號第十三版，大正十四年（一九二五）十二月二十七日。

註四五：〈新竹市的四大計劃〉，《臺灣新民報》，第三九二號第二版，昭和六年（一九三一）十一月二十八日。

註四六：小言，〈祭聖的觀覽料一圓〉，《臺灣新民報》，第三八五號第二版，昭和六年（一九三一）十月十日。

註四七：〈臺南孔廟管理人暗鬥 管理人不負責任 孔子祭終遂延期〉，《臺灣民報》，第三六〇號第三版，昭和六年（一九三一）四月十八日。

註四八：〈嘉義建孔廟 街民極其冷淡〉，《臺灣民報》，第二四六號第七版，昭和四年（一九二九）二月三日。

註四九：〈小言：聖人廟與乞食寮〉，《臺灣民報》，第八二號第八版，大正十四年（一九二五）十二月六日。

註五〇：連雅棠，〈與嘉義人士書——論籌建孔廟〉，《臺灣民報》，第二四七號第四號，昭和四年（一九二九）二月十日。

註五一：〈國民政府廢止祀孔〉，《臺灣民報》，第一五〇號第四版，昭和二年（一九二七）三月二十七日。

註五二：〈冷語〉，《臺灣民報》，第二三〇號第四版，昭和三年（一九二八）十月十四日。

註五三：〈孔家之不幸〉，《臺灣民報》，第二二八號第八版，昭和三年（一九二八）九月三十日。

註五四：〈國府撥款 助修孔廟 魯省韓主席 當籌備會長〉，《臺灣民報》，第三六三號第七版，昭和六年（一九三三）五月九日。

註五五：〈島都瑣聞〉，《臺灣新民報》，第三六九號第五版，昭和六年（一九三一）六月二十日。另外，〈打破迷信的聲浪〉亦記載嘉義學生會反迷信，孔子說的「敬鬼神

而遠之」和「非其鬼而祭之諂也」的話、畢竟都在告訴我們敬是存在於心的。鬼神或者可敬、但是不可諂媚、諂媚鬼神就是「迷信」。（〈打破迷信的聲浪〉，《臺灣民報》，第一一九號第六版，大正十五年（一九二六）八月二十二日。）

註五六：〈時事短評：臺南乞雨〉，《臺灣民報》，第一卷第十號第十一版，大正十二年（一九二三）十一月二十一日。

註五七：曾火中，〈迷信的の祭典〉，《臺灣》，第三年第八號，和文六十號，大正十一年（一九二二）十一月四日。

註五八：〈時事短評：迷信打破〉，《臺灣民報》，第一卷第六號第十一版，大正十二年（一九二三）八月十五日。

註五九：浪花，〈非命論〉，《臺灣民報》，第六十七號第三十五版，大正十四年（一九二五）八月二十六日。

註六〇：〈廈門泉州的新氣象——旅華歸客的談話〉，《臺灣民報》，第二四七號第四版，昭和四年（一九二九）二月十日。

註六一：〈聖廟的建設與臺北市公會堂〉，《臺灣民報》，第三卷第七號第三版，大正十四年（一九二五）三月一日。

註六二：黃呈聰，〈臺灣經濟界的危機と其の救済〉，《臺灣青年》，第三卷第六號，和文頁二十，大正十年（一九二二）十二月十五日。

註六三：協舟，〈關於改革普度 敬告基隆主普當事〉，《臺灣民報》，第二三四號第七版，昭和三年（一九二八）九月二日。

註六四：〈送別郡守：用舊式鼓樂〉，《臺灣民報》，第三十八號第四版，昭和五年（一九三〇）四月十二日。

註六五：邱坤良曾對《臺灣民報》批判歌仔戲製一覽表，參邱坤

良，《舊劇與新劇：日治時期臺灣戲劇之研究（一八九五—一九四五）》，（臺北，自立晚報社文化出版部，

一九九二年六月），頁一八八—二〇一。

註六六：張我軍（一郎），〈隨感錄〉，《臺灣民報》，第三卷第五號第十一版，大正十四年（一九二五）二月十一日。

註六七：苗海，〈中國的文學批評家〉，《臺灣》，第三年第四號漢文第三十七頁，大正十一年（一九二二）七月十日。

註六八：《臺灣新民報》，第三四〇號第十六版，昭和五年（一九三〇）十一月二十二日。

註六九：一郎，〈隨感錄〉，《臺灣民報》，第三卷第七號第十版，大正十四年（一九二五）三月一日。

註七〇：〈中國文學的特色〉，《臺灣民報》，第三二二號第十二版，昭和五年（一九三〇）七月十六日。

註七一：關於對公益會的批判可參見《臺灣》第四年第八號封面、《臺灣民報》第一卷第六號封面、第一卷第七號頁九及十、第一卷第十二號頁九、第二卷第五號頁十六、第二卷第六號頁十二、第二卷第十二號頁八及十五、第二卷第十四號頁五、第二卷第十五號頁十二、第六十七號第十三版、第九十八號第八版、第十八號第十三版、第十九號封面、第一三八號第二十二版等。至於，對孔教會、彰聖會、崇聖會的批判，可參見《臺灣民報》第七十七號第七版、第七十九號第十版、第八十九號第七版、第九十八號第八版、第一三一號第九版、第一八三號第二版、第二二八號第九版等。

註七二：〈新埔文化演講〉，《臺灣民報》，第一一八號第八

版，大正十五年（一九二六）八月十五日。

註七三：〈臺灣通信：五、言論取締〉，《臺灣民報》，第二卷第六號第十一版，大正十三年（一九二四）四月十一日。

註七四：〈四書の研究にも 臨監し非常識な處置に 街民間批難の聲が高い〉，《臺灣民報》第二七六號第十一版，昭和四年（一九二九）九月一日。

註七五：同註三二出處。

註七六：葉龍彥，〈日治時期臺灣電影史〉（臺北，玉山出版社，一九九八年九月），頁九三。

註七七：林獻堂，〈環球遊記：日內瓦（下）〉，《臺灣新民報》，第三五〇號第七版，昭和六年（一九三二）二月七日。

註七八：林獻堂，〈環球遊記：漢堡〉，《臺灣民報》第三二四號第八版，昭和五年（一九三〇）五月二十四日。

註七九：林獻堂，〈環球遊記：柏林（五）〉，《臺灣民報》，第三二一號第八版，昭和五年（一九三〇）五月三日。

註八〇：黃朝琴，〈遊美日記（三）〉，《臺灣民報》第一一五號第十三版，大正十五年（一九二六）七月二十五日。

註八一：黃朝琴，〈遊美日記（一）〉，《臺灣民報》，第一一三號第十二版，大正十五年（一九二六）七月十一日。

註八二：〈車中珍聞：缺乏科學智識的大眾〉，《臺灣民報》，第二八六號第三版，昭和四年（一九二九）十一月十日。

註八三：劍如，〈文化運動（新舊思想的衝突）〉，《臺灣民報》，第一卷第五號，頁二，大正十二年（一九二三）八月一日。

註八四：張純甫著，黃美娥編，〈張純甫全集4·文集〉，頁十

七，新竹市立文化中心，一九九八年六月。

註八五：拙見，〈現代宜重禮教〉，《孔教報》，頁十七，昭和十一年（一九三六）十月十六日。

註八六：〈本社特設五問〉，《臺灣民報》，第六十七號第五十二版，大正十四年（一九二五）八月二十六日。

註八七：其他，所謂「傷今思古、以為守舊、非古是今以為阿世、稱引外國詆為忘本、發揮國粹、笑以違時？提倡新道德、罪以敗壞風俗、維持舊禮教、笑以反抗潮流？」上面的說法雖然籠統，但亦可視在思想混雜時代「定則」難尋，故左右為難。（象鼎，〈新說難〉，《臺灣民報》第二卷第十四號第七版，大正十三年（一九二四）八月一日。）

註八八：林獻堂，〈祝臺灣青年雜誌之發刊〉，《臺灣青年》，第一卷第一號，漢文頁二，大正九年（一九二〇）七月十六日。

註八九：林天爵，〈中西現狀之推移論〉，《臺灣青年》第三卷第五號，漢文頁七，大正十年（一九二一）十一月十五日。

註九〇：〈自由與放肆是要認明呀！〉，《臺灣民報》，第一七八號第二版，昭和二年（一九二七）十月十六日。

註九一：吳克己，〈臺灣青年自覺論〉，《臺灣青年》，第一卷第四號，漢文頁十八，大正九年（一九二〇）十月十五日。

註九二：王學潛，〈學究錄〉，《臺灣民報》，第一卷第八號，頁八，大正十二年（一九二三）十月十五日。

註九三：黃呈聰，〈應該創設臺灣特種的文化〉，《臺灣民報》，第三卷第一號第八版，大正十四年（一九二五）一月一日。

註九四：〈新舊勢力的過渡時代 保守！急進！漸進！〉，《臺灣民報》，第一九五號第二版，昭和三年（一九二八）二月十二日。

註九五：紫髯翁，〈祝創立五週年民報週刊萬部——並陳管見六則〉，《臺灣民報》，第六十七號第六版，大正十四年（一九二五）八月二十六日。

註九六：張我軍（一郎），〈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》，第六十七號第十九版，大正十四年（一九二五）八月二十六日。

註九七：張我軍，〈致臺灣青年的一封信〉，《臺灣民報》，第二卷第七號第十版，大正十三年（一九二四）四月二十一日。

註九八：同註九六出處。

註九九：同註二五出處。

註一〇〇：《臺灣民報》，第七十五號第六版，大正十四年（一九二五）十月十八日。

註一〇一：同註三三出處。

註一〇二：王敏川，〈臺灣教育問題管見（續前）〉，《臺灣青年》第三卷第五號，漢文頁三十五，大正十年（一九二一）十一月十五日。

註一〇三：王敏川，〈論先覺者之天職〉，《臺灣青年》，第二卷第四號，漢文頁十四，大正十年（一九二一）五月十五日。

註一〇四：〈苦悶之孔子〉的「按語」，《臺灣》，第三年第九號，漢文頁二十七，大正十一年（一九二二）十二月一日。

註一〇五：〈現實理想要調和 勿歸拜金主義〉，《臺灣民報》，第二二七號第二版，昭和三年（一九二八）九月二十三

日。吳有義〈名利異同說〉，主張「務宜棄小我執大我」，亦是類似的說法，《臺灣民報》，第三號第十版，大正十二年（一九二三）五月十五日。

註一〇六：〈東西格言〉，《臺灣》，第四年第六號，頁七十八，大正十二年（一九二三）六月十日。

註一〇七：慈舟，〈濟濟多士〉，《臺灣民報》，第二卷第一號，大正十二年（一九二三）五月一日。其他，闡釋儒家道德方面的事例，如擊羊，〈續名利異同說〉，引孔子「君子喻於義、小人喻於利。」批受賣族的勳章者。〈《臺灣民報》，第一卷第四號，第九版，大正十二年（一九二三）七月十五日。〉柯諛雲，〈成敗論〉，引「且孟子曰。順天者存。逆天者亡。」反對天意，當重學術道德志堅與否。〈《臺灣》，第四年第一號，漢文頁四十七，大正十二年（一九二三）一月一日。〉

王敏川，〈吾人今後當努力之道〉，引《孟子》「天將降大任於斯人也」，「人不可無羞惡之心」以勵志。〈《臺灣》，第四年第一號，漢文頁三十二，大正十二年（一九二三）一月一日。〉〈仁之勝不仁〉，引《孟子》「今之爲仁者。猶以一杯水救一車薪之火也。不熄。則謂之水不勝火。」批道德性之不足。〈《臺灣》，第三年第六號，和文頁六十三，大正十一年（一九二二）九月八日。〉

註一〇八：譚鳴謙，〈孔子教育學的研究〉，《臺灣青年》第二卷第四號，漢文頁二十一，大正十年（一九二一）五月十五日。

註一〇九：雪嶺，〈關於義務教育之管見〉，《臺灣青年》第三卷第一號，漢文頁三十一，大正十年（一九二一）七月十五日。

註一一〇：超今，〈新論語〉，《臺灣》，第四年第三號，漢文頁二十二，大正十二年（一九二三）三月十日。

註一一一：石煥長，〈新大學〉，《臺灣青年》，第二卷第三號，漢文頁三十，大正十年（一九二一）三月二十六日。

註一二二：如要了解連雅堂與黃純青討論墨學書信的來龍去脈，絕對要參考《臺灣日日新報》才能有效掌握一九三〇年臺灣儒、墨論戰的實況，筆者〈試論連雅堂的墨子觀及其相關問題〉一文即是根據《臺灣日日新報》完成的。可能這些傳統思想的論述並非新文化運動者主要的關心點，故一九三〇年《臺灣民報》討論墨學的主要文章只出現一篇。

作者簡介

翁聖峰，一九六三年出生於彰化縣埔鹽鄉，現居板橋市。

一、淡江大學中文研究所碩士班，輔仁大學中文研究所博士候選人。

二、輔仁大學兼任講師。

三、專書：《清代臺灣竹枝詞之研究》，文津出版社，一九九六年五月一刷。

四、近三年重要學術論文：

（一）〈《漢書·古今人表》試論〉，《國文學報》第十三集，輔仁大學中文系，一九九八年十一月。

（二）〈《莊子》的聖人觀試論〉，《輔仁大學中文研究所建所三十週年論文集》，一九九七年十月。

（三）〈《重修臺灣省通志·藝文志著述篇》的若干問題〉，《臺灣文獻》第四十八卷第二期，一九九七年六月；《中國書目季刊》第三十一卷第一期，一九九七年六月。

（四）〈日據末期臺灣的儒學……以《孔教報》為論述中心〉，《第一屆臺灣儒學研究國際學術研討會論文集》，成功大學中文系，一九九四年四月。

五、其他重要學術論：〈劉家謀的《觀海集》〉、〈《漢書·藝文志諸子略敘》析論……就五四以來的相關論爭入手〉、〈試論連雅堂的墨子觀及其相關問題〉、〈下層社會的見證……試論宋澤萊的《蓬萊誌異菱》〉、〈論日據時期臺灣新舊文學之研究不宜偏廢〉。

