

越界的神話故事——

吳鳳

傳說從日據末期
到戰後初期的承接過程

邱雅芳¹



¹ 政治大學中文所博士班。非常感謝審查者所提供的修改意見。

一、引言：吳鳳之死

弦張，箭發。當那朱衣紅巾人墜落白馬時，吳鳳乃成阿里山之神，中國人之神，全人類之神。

楊牧，〈偉大的吳鳳〉²

吳鳳的故事無人不知。詩人楊牧想必也是唸過這則故事而深受感動，因此寫了一本詩劇集《吳鳳》（台北：洪範，1979）以讚揚吳鳳的義行。不僅詩人楊牧如此，歷來有太多的文本歌頌過吳鳳的偉大。楊牧的《吳鳳》縱然有其藝術性，但是在歷史的辯證之下，詩人的處境似乎顯得頗為尷尬。然而，通過「吳鳳傳說」去融入一個虛構的歷史情境，其實並非詩人的錯誤，而是台灣複雜的殖民史背景所致。我們應該追究的是，「吳鳳傳說」為什麼會成為日本統治者建構殖民論述的歷史挪用，甚至從日據時期傳承到戰後的國民黨政府時期，而一直存在於教科書中？這樣的疑惑，在一九八〇年代中期以後，開始在台灣學界熱烈發聲。「吳鳳傳說」遂也成為沸騰的話題，延燒至二十世紀末。

顯然，從一九八〇年代以降，關於「吳鳳傳說」的沿革考證與史實探討，已有相當豐饒的研究成果，相信能提供學界頗為周延的視野。³然而，在


2 楊牧，〈偉大的吳鳳〉，《吳鳳》，台北：洪範，1982年1月第二版，頁176。

3 關於「吳鳳傳說」的探討，已有相當多的研究成果，包括漢人學者、原住民學者、日本學者都曾撰寫過相關的論文。這些文章中較具有代表性的有：陳其南，〈一則捏造的神話——「吳鳳」〉，《民生報》，七版，1980年7月28日；翁佳音，〈吳鳳傳說沿革考〉，《台灣風物》，三十六卷一期，1986年3月，頁39-57；官鴻志，〈民眾的吳鳳論〉，《人間》，二十二期，1987年8月，頁62-83；李亦園，〈傳說與課本—吳鳳傳說及其相關問題的人類學探討〉，《國立編譯館館刊》，十八卷一期，1989年6月，頁1-22；駒込(ごめ)武，〈植民地教育と異文化認識——「吳鳳傳說」の變容過程〉，《思想》，第八〇二號，1991年4月，頁104-126；浦忠成，〈從民間文學的角度探討吳鳳傳說的演變〉，《第一屆台灣本土文化學術研討會論文集》，1994年12月，頁315-327等。

多數的論述中，對於「吳鳳傳說」文本傳承的脈絡分析，大都偏重在日本統治者的形塑過程，以及各種版本之間的異同，乃至於戰後一九八〇年代的教科書爭議。在這其中，卻忽略了「吳鳳傳說」從日據末期跨越到戰後初期的收編過程中，一位極具關鍵性的人物——梁容若。因此，本文企圖揭露這段鮮為人知的史料，透過梁容若在日據末期一篇論述吳鳳的文章〈記清漳州吳鳳事〉（《中和月刊》，第四十三期，1943年7月），窺探梁容若在戰後初期對於國民政府在接受「吳鳳傳說」的歷程中所扮演的角色，並且探討他的吳鳳書寫和日據時期的小學教科書、戰後的國小教科書之間的傳承關係。在傳承殖民論述的過程中，衍生了更多繁複的文化意涵；不僅能窺探殖民者對於文明教化的態度，也可釐清日本人、漢人、原住民三者的文化位階。

「吳鳳傳說」從日據時期被反覆傳誦到戰後的一九八〇年代中期，做為一件被定位為「歷史」的史實，「吳鳳傳說」的光環始終照耀著漢人。反之，原住民則成為被深刻「異化」的一方。日本統治者發現了吳鳳，為了理蕃事業的推展，進而發明了「吳鳳傳說」，刻意彰顯吳鳳的歷史定位。透過「吳鳳傳說」的宣傳教化，它成為建構殖民論述的歷史挪用文本。國民黨政府會接收「吳鳳傳說」，即在於強調漢人的合法性地位。「吳鳳傳說」既是日據時期的公學校與小學校的教材，到戰後也被收編到國民小學的教科書裡。「吳鳳傳說」讓原住民遭受到長久的污名化，不僅身分無法獲致翻轉，也必須不斷去質疑自我的認同。本文的重點，並不在於探究「吳鳳傳說」的真相，而是試圖分析「吳鳳傳說」的再現政治（representation of politics）。從而，在殖民者知識／權力的操作之下，吳鳳的儒生形象和原住民的野蠻形象被如何展演。並進一步探討，何以在政權轉移之後，「吳鳳傳說」能夠跨越政權，受到不同統治者的青睞。

二、從發現吳鳳到發明吳鳳：殖民論述建構的歷史挪用



目前所知，最早記載吳鳳事蹟的文字記錄，是十九世紀中葉劉家謀的作品《海音詩》。但是，吳鳳的故事開始受到注意，必須要等到日據時期以後。劉家謀的《海音詩》(1855)與倪贊元的《雲林采訪冊》(1894)，可以說是「吳鳳傳說」的原型。⁴吳鳳的故事原本只流傳在嘉義一帶，日本統治者發現了吳鳳，遂而把他當成文明教化的工具，進而發明了「吳鳳傳說」。日據時期以降，「吳鳳傳說」的發展脈絡，從重建吳鳳廟的碑文、傳記，乃至後來成為尋常小學國語讀本與公學校用國語讀本的教材，不難勾勒出一條日本殖民者擴大「吳鳳傳說」的再現軌跡。從發現吳鳳到發明吳鳳，其中，後藤新平與「吳鳳傳說」之間的關係，是值得再詮釋的一個議題。

4 劉家謀的詩作：「紛紛番割總殃民，誰似吳郎澤及人；拼卻頭顱飛不返，社寮俎豆自千春。」最早出現吳鳳的事蹟，此詩注曰：「沿山一帶，有學習番語貿易番地者，名曰『番割』。生番以女妻之。常誘番出為民害。吳鳳嘉義番仔潭人，為蒲羌林大設通事。蒲羌林十八社番，每欲殺阿豹厝兩鄉人。鳳為請緩期，密令兩鄉人逃避。久而番知鳳所為，將殺鳳。使謂其家人曰：『吾甯一死以安兩鄉之人。』既死，社番每於薄暮見鳳被髮帶劍騎馬而呼，社中多疫死者，因致祝焉。誓不敢於中路殺人，乃止。今社番欲殺人南，則於傀儡社，北則於王字頭，而中路無敢犯者。鳳墳在蒲羌林社，社人春秋祀之。」，收於劉家謀著，吳守禮校，《校注海音詩全卷》，台北：台灣省文獻會，1953年，頁28；倪贊元則在「兇番」這一部分，〈「兇番」—附通事吳鳳事蹟〉：「吳鳳，打貓東堡番仔潭人。少讀書，知大義，而通番語。康熙初，台灣內附，從靖海侯施琅譯，設官置戍，招撫生番，募通番語者為通事，掌各社貿易事。然番性嗜殺，通事畏其兇，每買游民以應。及鳳充通事，番眾向之索人；鳳思革敝無術，又不忍買命媚番，藉詞緩之，屢爽其約。歲戊戌，番索人急；鳳度事決裂，乃豫戒家人作紙人持刀躍馬，手提番首如己狀，定期與番議。先一日，謂其眷屬曰：『兇番之性難馴久矣，我思制之無術，又不忍置人於死。今當責以大義，幸而聽，番必我從；否則，必為所殺。我死勿哭，速焚所製紙人；更喝『吾鳳入山』。我死有靈，當除此患』。家人泣諫，不聽。次日番至。鳳服朱衣紅巾以出，諭番眾『以殺人抵命，王法具在；爾等既受撫，當從約束，何得妄殺人！』番不聽，殺鳳以去；家屬如其戒。社番每見鳳乘馬持刀入其山，見則病，多有死者；相與畏懼，無以為計。會社番有女嫁山下居民，能通漢語。習聞鳳言歸告。其黨益懼，乃於石前立誓永不於嘉義界殺人；其屬乃止。居民感其惠，立祠祀之。至今上四社番猶守其事，不敢殺擾打貓等堡。」，收於《雲林縣采訪冊》(二)，台北：成文出版社，1968年劉萬枝校訂排印本，頁169。

一九〇四年九月，當時的台灣總督府民政長官後藤新平率同一群官員到阿里山進行巡視，在途中聽聞了吳鳳的傳說。後藤深受吳鳳故事所吸引，開始探訪吳鳳的事蹟。隨後得知嘉義廳社口庄有祭祀吳鳳的廟宇，於是派遣同行的伊能嘉矩去實地調查。後來，一九〇六年吳鳳廟在南台灣的大地震中毀壞。在吳鳳廟的修復過程中，擔任嘉義廳長的津田義一熱心奔走於募資立碑，並向後藤新平懇賜紀念碑文。

當時已離開台灣而轉任南滿州鐵道會社總裁的後藤新平，在重建吳鳳廟所撰寫的碑文〈阿里山番通事吳元輝碑〉之首句，就提到對吳鳳傳說的好奇與感動：

吾初蒞台灣也。巡覽阿里山森林。阿里屬嘉義廳治。峰巒巖積。谿壑迴環。而番人馴服。愈於他番。吾甚異之。父老皆曰。此吳元輝流澤所致也。吾聞而滋感焉。⁵

後藤新平為吳鳳廟重建所寫的碑文，可謂是殖民者發現吳鳳到發明吳鳳的濫觴。後藤新平是醫學背景出身的民政長官，也是台灣現代化的主要奠基者。除了推行各項經濟改革和建設工作之外，後藤對台灣衛生醫療制度的重大影響，則是鴉片漸禁政策與公醫設置制度。以科學理性的面具來覆蓋殖民統治的本質，正是後藤對台政策的統治技術。後藤新平一直被「殖民肯定論」的學者視為台灣現代化的重要推手。但是，透過陳培豐的研究，應該可以獲致不同的詮釋。後藤對台灣人的教育理念，在於培養基本技能，而非精英教育。他希望能維持差別統治的實質，所以主張以實業教育為中心，反對公學校教材的內容向上提昇。在「同化即差別」的政策下，他更企圖以台灣人的文

5 後藤新平，〈阿里山番通事吳元輝碑〉，轉引自中田直久，《殺身成仁通事吳鳳》，東京：博文館，1912年10月15日發行，頁75。

明停滯不前爲由，使差別統治的長期化與恆久化得到正當性⁶。後藤對台灣的教育構想，是要維持日本人與台灣人的優劣二元論對立。以他的人種論來看，台灣人是劣於日本人的種族。縱使施以文明開化，也無法一蹴可成。他會注意到「吳鳳傳說」，除了有助於理蕃事業的開展之外，也是對這則民間傳說抱著獵奇的興趣吧。

歷來關於後藤的〈阿里山番通事吳元輝碑〉的討論，多集中在他對「吳鳳傳說」的鋪陳與渲染。這篇七百多字的碑文，確實成爲日本統治者建構殖民論述的歷史挪用文本。但是，碑文最後的一段文字，恐怕才是後藤的真正用意：

抑阿里森林之域。林林焉。總總焉。自改籍以來。謀築鐵路設電機。具為採辦。而番不唯無害。轉相為力。得發天地之藏。成國家之業。未始非元輝之賜也。

「吳鳳傳說」之所以會受到後藤的青睞，就在於它能促進理蕃事業的推展，進而獲取山地的豐富林業資源。在開發台灣山區的過程中，高山族是日本統治者首要克服的障礙。相對於文明、開化的日本人種，高山族的「蕃人」象徵了落後、野蠻的人種。而阿里山蕃受到吳鳳感化的事蹟，正足以成爲宣揚文明教化的最佳典範。因此，日本統治者從發現吳鳳到發明吳鳳的意圖上，其目光是帝國主義的視線的。誠如翁佳音所說：「正因爲『吳鳳傳說』，是日人所熱衷建構與推衍而成，並且也用以做爲推展『殺身成仁』、『奉公』精神的教材，所以，日治末期在欲消彌台灣民間固有宗教的皇民化運動過程中，毫無疑問，吳鳳信仰是不被列爲所欲排除的『神祇』。」⁷隨著吳鳳形象

6 陳培豐，〈“民族の外へ”・“文明の中へ”——後藤新平、持地六三郎の教育構想〉，《「同化」の同床異夢：日本統治下台湾の國語教育史再考》，東京都：三元社，2001年2月初版，頁65-98。

7 翁佳音，〈吳鳳傳說沿革考〉，《台灣風物》，三十六卷一期，1986年3月，頁45。

的神化與宣揚，劃分了文明與野蠻的界線，而漢人與原住民之間的文化位階也不言而喻。但是殖民者所刻意彰顯的，並非漢人意識；而是「殺身成仁」的精神，以及文明的優先性。後藤認為：吳鳳的犧牲，感化了原住民，也間接促進了阿里山的文明開化。「得發天地之藏。成國家之業。」才是這個傳說背後所隱含的殖民意義。

正式將吳鳳的「傳說」轉換為「傳記」，則是中田直久的《殺身成仁通事吳鳳》（東京：博文館，1912年發行）。這本書的發行，是搭配吳鳳廟重建而出版的，可以說是官方論述的代表作。為此書寫序的三個人，分別是蕃務總長大津麟平、地方部長龜山理平太、嘉義廳長津田毅一，他們都是台灣總督府的官吏。「吳鳳傳說」的彰顯，其實和一九一〇年所展開的「理蕃五年事業」有很密切的聯繫。為了掠奪山地的林野資源，日本統治者出動軍隊對山區的原住民施以武力鎮壓。根據駒込武的研究，「吳鳳傳說」擴大了漢人和原住民之間的緊張關係，對於動員漢人協助日本統治者對抗原住民有極大的助益。他指出，《殺身成仁通事吳鳳》一書分成日文與漢文二個部份，內容完全相同，用意在於讓日本人和漢人都能閱讀。而且在卷末還有當時接受懷柔政策的台灣士紳名流、資產家等人，為吳鳳廟所寫的漢詩。透過這種巧妙的統治策略，讓漢人和日本統治者站在同一陣線。⁸浦忠成則從民間文學的角度切入，認為日本人利用民族的神話傳說以建立親善、信任的關係，也是重要的原因。⁹

《殺身成仁通事吳鳳》將吳鳳的生平事蹟，寫成非常詳盡的傳記體，包括

8 駒込武，〈植民地教育と異文化認識——「吳鳳傳說」の變容過程〉，《思想》，第八〇二號，1991年4月，頁107-108。

9 浦忠成，〈從民間文學的角度探討吳鳳傳說的演變〉，《第一屆台灣本土文化學術研討會論文集》，1994年12月，頁316。



生卒年代、家庭狀況、時代背景、職業介紹等等，以及吳鳳捨身取義的過程，都極其鋪敘之能事。通過劉家謀《海音詩》與倪贊元《雲林采訪冊》的故事原型，發展為後藤新平的〈阿里山番通事吳元輝碑〉，乃至於中田直久的《殺身成仁通事吳鳳》，可以看出「吳鳳傳說」的再現脈絡。從文字的鋪陳描述，到就義事件的建構，吳鳳的理性形象不僅獲得肯定，台灣原住民的野蠻形象也伴隨而生。其中可以說，對高山族獵首風俗有較大誤解者，就是始於中田直久的《殺身成仁通事吳鳳》。¹⁰日本在接收台灣之初，對於台灣的原住民是一無所知，開發山區促使殖民者去瞭解「蕃人」的人種特性與族群習俗，因此各種針對蕃地的調查方式也應運而生。統治當局陸續派遣人類學者如鳥居龍藏、森丑之助、伊能嘉矩等人，積極投入台灣原住民的各種田野調查。這些人類學者的踏查報告，是總督府展開理蕃政策與山地開發的指標。透過這些報告資料，日本統治者不可能不瞭解台灣高山族的獵首習俗，但是卻仍然出現了《殺身成仁通事吳鳳》的虛構情節。因此，《殺身成仁通事吳鳳》關於原住民獵首風俗的謬誤，並非是無知所導致的結果，而是為了故事合理發展所捏造出來的歷史。

台灣總督府在一九一四年，將吳鳳故事編纂入教科書《公學校用國民讀本》，日本文部省則是在一九一七年編入《第二種尋常小學讀本》。在此之前，文部省早於一九〇四年就有介紹「生蕃」獵首習俗的教材。¹¹不可諱言的是，吳鳳故事的教材具體化，讓日本兒童對於「台灣」與「生蕃」的印象做了結合。對當時已經步入文明社會的日本人而言，毒蛇、瘧疾、砍頭的蕃人，

10 李亦園，〈傳說與課本—吳鳳傳說及其相關問題的人類學探討〉，《國立編譯館館刊》，十八卷一期，1989年6月，頁15。

11 駒込武，〈植民地教育と異文化認識——「吳鳳傳說」の變容過程〉，《思想》，第八〇二號，1991年4月，頁111-117。根據台灣總督府令第八一號「台灣小學校規則」(1907)，台灣的日本籍子弟是採用文部省所編纂的教科書。

是他們建構台灣想像的幾種樣板印象。毒蛇雖然屬於自然生態，卻隱喻了台灣的未開發。瘧疾，是台灣風土的瘴癘之氣所致，也象徵了本土衛生環境的落後。而從牡丹社事件¹²的發生到「吳鳳傳說」的發掘，對於台灣原住民獵首的野蠻形象之塑造，自然具有決定性的影響。山路勝彥在他的研究中指出，牡丹社事件發生之後，日本的新聞媒體頻繁報導這個事件的始末。由於日本人對於台灣的原住民完全不瞭解，因此報導的內容取向也左右了日本人的台灣認識。經由那些報導的文字，台灣的住民被賦予「野蠻」、「食人」等概括的觀念。在地理上，「南洋」的「未開性」也成為日本人形塑南方的意象。¹³之後，隨著「吳鳳傳說」被收編為日本教科書的課文，當日本的小學生在認識吳鳳的同時，他們也對台灣／原住民有了刻板的想像。

合法化「吳鳳傳說」的歷史，是殖民政府在文化統合上的一項建構工程。從後藤新平對「吳鳳傳說」的重視，乃至後來成為殖民論述的工具，不難看出其中暗藏著弔詭的政治意義。吳鳳「殺身成仁」的仁義精神被殖民者刻意凸顯，其犧牲事蹟不僅象徵了儒家的風範，也成為教化原住民野性的典範。但是，日本統治者在文化的優越性上，還是高於漢人。而且，漢人歷史的詮釋權，也還是掌握在殖民者手上。其中，日本人、漢人、原住民，這三者的文化位階的高低，透過「吳鳳傳說」即可看出端倪。在「吳鳳傳說」的展演過

12 在1871年有一艘琉球船隻在海上遭遇颱風，後來漂流到台灣的屏東縣滿州鄉附近。船上的琉球人上岸後，因不諳當地的民情而誤闖番社部落，導致有五十四人遭到殺害。幸運生還的十二人，在漢人的幫助下平安返回琉球。日本當局得知這段經過後，藉口保護琉球居民，在1874年出兵台灣攻打番地。日軍五月在社寮登陸後，隨後與牡丹社人在石門爆發戰役。六月初再度動員兵力攻入牡丹社，終於迫使該社投降。軍事勝利後，日本向清朝採取強硬的外交政策，中日後來簽訂條約，承認日本出兵討伐番地的正當性，並且賠償日本軍事費用，日軍遂於十二月撤軍台灣。這個經過被稱為牡丹社事件，也由於牡丹社事件的發生，引起清廷對台灣的重視。這個事件也可算是日本開始發展帝國主義的徵兆。

13 山路勝彥，《台湾の植民地統治——〈無主の野蛮人〉という言説の展開》，東京：日本図書センター，2004年1月第一刷，頁34-35。

程中，日本統治者利用漢人吳鳳的儒生身分，來凸顯台灣的原住民的野蠻人形象。誠如後藤新平的看法，吳鳳的就義，促進了阿里山的開發工程，也成就了殖民者的國家大業，這都是吳鳳死後留下的餘蔭。如此違背歷史真實的解釋，正足以說明殖民論述的虛妄本質。從而，「吳鳳傳說」被挪用為日本統治教化的題材，探究它的建構過程也成為解構殖民論述的最佳途徑。

三、梁容若與吳鳳傳說：從日據到戰後吳鳳傳說的傳播之關鍵人物

梁容若（1904-1997）¹⁴是「吳鳳傳說」從日據末期傳承到戰後初期的關鍵人物。但是，歷來的研究者只注意到，戰後被選入國語課本中的吳鳳故事是擷取自梁容若來到台灣所寫的文章〈仁聖吳鳳傳〉¹⁵。卻沒有任何論著探討他

14 梁容若（1904-1997），河北省行唐縣滋南鎮人。畢業於北京師範大學，後赴東京帝國大學文學部大學院留學。1937年7月，北平為日軍所佔，梁容若的母親與妻子都在淪陷區內，其時他仍在東京求學。1938年春，為了和家人團聚，梁容若從東京回到北平。在淪陷區的這段期間，梁容若在北平師範大學、中國學院、外國語專門學校授課，到戰爭結束前夕才離開北平到綏遠。1948年10月，他來到台灣，輔佐國語日報社社長魏建功籌辦台灣《國語日報》的發行，並擔任《國語日報》總編輯的職務，是當時國語推行運動的重要人物。梁容若後來在1958年自《國語日報》離職，前往台中的東海大學中文系任教至1970年退休。1974年，他偕同妻子到美國的女兒家定居。1981年，梁容若回歸中國，其時台灣仍未開放赴大陸，因此他的行動頗引起一陣輿論抨擊。他在中國待了兩年多的時間，其間除了養病，也在北京師範大學擔任客座教授。1983年，他又回美國居住，直至1997年逝世。梁容若的學術專長主要是中國古典文學、思想等領域。

15 國語課本中的「吳鳳傳說」是摘取自梁容若來到台灣所寫的文章〈仁聖吳鳳傳〉，這是梁容若自己在另一篇文章〈嘉義吳鳳廟巡禮〉中說過的話，請參閱梁容若，〈嘉義吳鳳廟巡禮〉，《古今文選》，新第四十六期，1964年4月16日；後亦收入邱奕松編，《吳鳳成仁二百年紀念專輯》，嘉義縣：吳鳳成仁二百年籌備委員會，1968年，頁。歷來關注「吳鳳傳說」的研究者應該都有參考過梁容若的文章，例如翁佳音在他的論文中就有提到梁容若這段話，請參閱翁佳音，〈吳鳳傳說沿革考〉，《台灣風物》，三十六卷一期，1986年3月，頁45。由於翁佳音的這篇論文可說是八〇年代以降探討「吳鳳傳說」沿革的首篇學術性論作，它的重要性以及對後來研究者的影響是相當大的。因此，有關梁容若和「吳鳳傳說」的關係，也不脫這篇論文的討論。


於一九四三年，就曾經在淪陷區北平的親日刊物《中和月刊》發表過吳鳳的故事〈記清漳州吳鳳事〉。這或許是因為，戰後一九四八年才來到台灣的梁容若，從未公開他在《中和月刊》時期的創作經歷。為何他要刻意遮蔽自己的這段歷史，其實和他政治立場的轉變有密切的聯繫。

梁容若和「吳鳳傳說」的初次邂逅，據他自己的說法，是在東京留學時，看到日本兒童讀的尋常小學《國語》課本中出現這則故事。後來，他又閱讀了連橫《台灣通史》中的〈吳鳳傳〉和中田直久著的《殺身成仁通事吳鳳》等書，因此對於吳鳳的事蹟有了更為深刻的理解。一九五四年，吳鳳廟再度重修，梁容若就是在這一年去參觀他憧憬多年的吳鳳廟。在他為這次造訪所寫的文章〈嘉義吳鳳廟巡禮〉有提到：「二十六年春天，做過一篇『通事吳元輝事輯』。這是一篇較有研究意味的考訂文章，寄給北平的『禹貢雜誌』，沒有等到印出，戰爭就起來了，文稿也不知下落。來台灣以後，重新搜集關於吳鳳的紀事，三十八年二月寫成『仁聖吳鳳傳』，打算以我們的觀點，把吳元輝的故事教材化，代替日本小學國語讀本留下的扭曲印象。這篇文章承蒙六、七種中學課本採用，國定小學國語課本的『吳鳳篇』也是就我的文章刪節編入。」¹⁶從這一段話可以發現，他顯然隱瞞了自己曾經投稿在《中和月刊》的作品〈記清漳州吳鳳事〉（第四十三期，1943年7月）之事。

為什麼梁容若必須做選擇性的記憶？基本上，《中和月刊》是一本宣揚中日文化交流的刊物，它的發行是為了替日本聖戰進行宣傳工作。創刊於一九四〇年一月一日的《中和月刊》，至一九四五年停刊為止，共發行了六十三期。¹⁷這段期間，北平已成為日本佔領的淪陷區，《中和月刊》能夠在此每月

16 這篇文章收入《梁容若散文集》，後來刊載於《古今文選》，新第四十六期，1964年4月16日，頁4-5。

17 《中和月刊》每月月初準時出刊，唯最後一期在1945年4月20日出版，而且還是三、四月號的合刊本，可能和日本戰局的緊張有關。



準時出刊，可以臆測它的發言立場。透過創刊號的〈發刊詞〉，不難看出這本雜誌的創刊緣由，是在呼應當時的局勢變化：由於中國從鴉片戰爭以來，成為西方帝國侵略的對象，造成民族的衰頹與腐化。因此，中國當前的問題，就在於認清自己民族根性的短長優劣並且學習自救，更進一步去瞭解世界的政治局勢與友邦文化，以拓展中國人的視野。〈發刊詞〉的最後，說明了選擇在此時創刊的契機：

本年更有一件可以紀念的事，便是日本的紀元二千六百年紀念。日本的萬世的君主政制，是在世界上獨一無二的。凡是一種民族，必有他所引為光榮的一種特點。這個特點，便是民族結成的一個重要因素。我們相信這是日本民族所最引為光榮的。

我們對於自己最接近的鄰邦，一向太不認識了。不能認識近鄰而想明瞭世界大勢，自己不求認識而專聽他人以耳代目的話，是不行的。不能了解近鄰，而欲享和平榮盛的福利，也是不可能的。我們對於這一紀念，希望當作認識日本了解日本的起點。

這兩段話，其實才是《中和月刊》創辦的主旨，亦即增進對日文化的認識。然而，這份刊物的編輯走向卻是頗為瑣碎的；除了推展中日交流的文章之外，也有論析戰爭與各國局勢的作品，但佔比例最多的，是有關中國傳統文化的史料性介紹。隨著戰局漸趨熾熱，逐漸出現提倡「大東亞共榮圈」的宣傳文稿。乍看之下，這些文章並置在同一份刊物中，似乎顯得十分突兀，也和增進中日文化交流有所偏離。但是，可以確定的是，《中和月刊》的親日色彩相當鮮明。在第三十一期與三十二期（1942年7月、8月），都製作了「興亞特輯」，意在喚起華北人對日協力戰爭的大東亞意識：

華北人呼吸著「王道樂土」的空氣，在心裡早已鑄成一種鐵的信念，就是說，「中日一體」「亞洲一家」「中日協力才能興亞」，所以在東亞戰爭

爆發的前後，已經起始盡他們的天職，對於友邦日本仗義討伐英美等侵略主義者聖戰，不約而同的一起來在後方協力友軍，使友軍能夠安心的在前方喋血，冒險，來為全東亞人奮鬥，……。 (第三十二期，頁3)

透過這些慷慨激昂的文字，不難想像《中和月刊》的政治立場。日本提出「大東亞共榮圈」的口號，呼籲亞洲人民共同團結以對抗大英美帝國主義。但是，日本其實正是模仿了西方帝國的侵略模式，企圖成為亞洲的霸權中心。當時被它管控的範圍包括了台灣、朝鮮、南樺太、關東州（遼東半島）、南洋群島、滿洲國、中國各城市租界。文章中所謂的華北人，就是指涉當時已被日本佔領的北平地區的人民。這段期間，梁容若身在北平，他會投稿到《中和月刊》也不是一件意外的事。梁容若的這段歷史之所以無人挖掘，是因為他在《中和月刊》上以「梁盛志」為名，來台之後他就改名為「梁容若」。《中和月刊》的日本帝國主義基調，恐怕就是梁容若對此三緘其口的原因。此外，他也刻意隱瞞了曾參加由日本情報局在滿洲國及華北等地區舉辦的徵文運動，及他以〈日本文化與支那文化〉一文得到華北地區第一名的經歷。¹⁸

梁容若在《中和月刊》上，總共發表了五篇署名為「梁盛志」的文章，分別是〈日本最古之漢詩集〉（第七期，1940年7月）、〈記陳元贊〉（第二十三期，1941年11月）、〈元代日僧邵元在華所撰碑〉（第三十五期，1942年11月）、〈宋末李竹隱海外講學考〉（第三十九期，1943年3月）、〈記清漳州吳鳳事〉（第四十三期，1943年7月）。以內容來說，前面四篇都吻合《中和月刊》的編輯方向，亦即促進中日文化交流。唯有〈記清漳州吳鳳事〉這一篇文章，則和之前的作品大不相同。閱讀〈記清漳州吳鳳事〉後不難發現，基本上

18 關於梁容若參加由日本情報局在滿洲國及華北等地區舉辦的徵文運動，以及他的〈日本文化與支那文化〉一文得到華北地區第一名的經歷，後來在《中華雜誌》上被揭露出來。請參閱張義軍，〈中國文化與漢奸〉，《中華雜誌》，第五十二號，1967年11月，頁25。

這篇故事也是延續後藤新平、中田直久的敘事模式而寫成的。「吳鳳傳說」是日本統治者建構出來的殖民論述，它和日本之間的關係，可說是比中日交流的性質更為密切的。釐清這些脈絡之後，或許就可以理解梁容若的書寫策略了。

梁容若可謂是一位典型的中國知識分子。他自幼熟讀四書五經，尤愛文史。在進入北平師範大學就讀之後，由於當時中國的留日風氣頗盛，想必他也有留學意願，因此在大二時開始學習日文，後來又自修了好幾年。大學畢業後，梁容若得到河北省政府的留日公費補助，於是拜託北大的老師楊樹達替他寫推薦信。他在一九三六年如願考入東京帝大文學部大學院（研究所），研究方向為「中日文化的相互影響」。楊樹達先生舊時的同門，亦即日本的漢學家鹽谷溫，為梁容若介紹了兩位指導教授，日本文學系的藤村作博士與史學系的辻善之助博士。辻善之助當時又擔任日本史料編纂所所長，是研究中日文化交流、日本佛教史及儒學史的權威。透過辻善之助和梁容若的師生關係，就能了解梁容若在《中和月刊》上所發表的文章，其實都和辻善之助的研究主題相吻合¹⁹。

值得注意的是，辻善之助不僅在東京帝大任教，他又是日本史料編纂所所長。梁容若會撰寫〈記清漳州吳鳳事〉，應該和辻善之助有關。「吳鳳傳說」會被日本文部省收編，成為日本與台灣的小學教科書的課文，它的教化意義是大於史料價值的。梁容若選擇在北平發表〈記清漳州吳鳳事〉，這則故事對華北人而言，是否具有深刻的體會，或是達到某種程度的統戰效果，不

19 辻善之助(1877-1955)是日本有名的歷史學者，曾經擔任東大教授、史料編輯所所長、學士院會員。在學術成就上，他確立了實證性的日本佛教史研究，也得過文化勳章。著有《日本佛教史之研究》，東京：金港堂，1927；《日本文化史》，（七冊），東京：春秋社，1959-1960；《大日本年表》，東京：大日本出版，1943等書。


得而知。只能確切的說，梁容若在複製、傳播「吳鳳傳說」上的影響，是可以追溯到一九四〇年代初期的。乃至他會決定在一九三八年回到已被日本盤據的北平，都可從中窺探出他的政治立場。²⁰

一九四四年，梁容若在戰爭結束前夕離開北平西走綏遠，據他的日記是說加入抗日工作。²¹至此，梁容若的政治傾向有了重大的轉折，他開始站在中華民族主義的立場，抨擊日本的侵略戰爭。在抗戰勝利後的一九四八年十月，梁容若受到推行國語運動的老師錢玄同、汪一庵的影響，乃接受北師教授黎錦熙的意見來到台灣，輔佐國語日報社社長魏建功籌辦台灣《國語日報》的發行，並擔任《國語日報》總編輯的職務。梁容若在當時不僅遵奉中華民族主義，也是國語推行委員會相當重要的靈魂人物。以梁容若此刻的地位而言，如果公開他在淪陷區北平時期的活動，必然是會遭到撻伐的。

歷史是相當嘲弄人的。一九六七年，梁容若的著作《文學十家傳》得到中山文化學術基金委員會的文藝創作獎，他在北平時期的經歷卻隨之被揭發出來。以刊登在《中華雜誌》為主的抨擊文字，都把火力置放在梁容若一九四一年得獎的徵文〈日本文化與支那文化〉與一九六七年得獎的《文學十家傳》之上。例如批判他的〈日本文化與支那文化〉是辱國之作：「梁某論文如上可見毫無學術價值，……除漫罵醜詆支那人，支那文化與支那政府以外，就是用最肉麻的話語來讚美崇拜日本人，日本文化，日本的大東亞新秩序以及日

20 在筆者所蒐集到的兩篇關於梁容若的小傳中，對於梁容若在中日戰爭時期的政治立場，都把他塑造成抗日愛國的中國知識份子。關於梁容若在淪陷區北平時期的文學活動、在《中華雜誌》被批為文化漢奸，以及一九八一年回歸中國事件，也都有所隱蔽之處。請參閱方祖燊，〈廿世紀平易中庸踏實的國學大師梁容若（子美）先生傳〉，《中國人物》，第八期，1998年冬，頁324-343；劉紹唐主編，〈民國人物小傳：梁容若〉，《傳記文學》，五十五卷六期，1999年12月。

21 請參閱方祖燊，〈廿世紀平易中庸踏實的國學大師梁容若（子美）先生傳〉，《中國人物》，第八期，1998年冬，頁333-336。



本的一切。」²²而他的《文學十家傳》則是史料的堆砌，了無新意：「梁先生的文學常識與蕭統先生比較起來，還要落後一千多年，這就難怪他把梁啟超也敬陪於『文學十家傳』的末座上，以這種落伍的文學觀（應該說是錯誤的文學觀）來寫文學家傳，而不發生毛病，那是不可能的。」²³各方的攻訐都指向梁容若，他也被冠以漢奸的罪名。而他在東海大學的昔日同事徐復觀，更因此與他交惡。

以胡秋原領導的《中華雜誌》為主的這場論戰，針對梁榮若前後兩篇得獎的文章進行攻擊。他不僅被指責曾向日本文化傾斜，也被批判為「文化漢奸」。而他會到北平，也是在日本特務機關的安排之下前往的。梁容若雖然為文替自己辯護，但是證據歷歷在目，他無法否認曾經寫過〈日本文化與支那文化〉並得獎的事實。因此，梁容若把全部的責任推給他的指導教授辻善之助；他辯稱這篇文章寫成後先交給他的老師辻善之助，但是辻善之助又把它託付給一位東大講師潤稿，然後拿去參加徵文比賽，在潤飾文字的過程中，他的原文竟被竄改了十分之二，該文得獎後他才知道這件事。²⁴他的辯詞，自然被斥責為說謊。參與論戰的人，應該不知道梁容若也曾以「梁盛志」之名在《中和月刊》發表過文章。如果這段經歷被發現的話，想必論戰的硝火將會更為猛烈。關於論戰（參見附表一）的詳細經過，並不是本文的重點，將留待日後另文處理。之所以提出這場論戰，是有助於理解梁容若的政治認同之轉向。

〈記清漳州吳鳳事〉的內容，很明顯是承襲日本殖民者的吳鳳論述而成。

22 曾湘石，〈論梁容若公開信及梁盛志應徵文（下）〉，《中華雜誌》，第五十四期，1968年1月，頁23。

23 沈野，〈我看『文學十家傳』〉，《中華雜誌》，第五十五期，1968年2月，頁36。

24 梁容若，〈給胡秋原先生的信〉，《中華雜誌》，第五十三期，1967年12月，頁13。

再者，比較梁容若先後寫成的〈記清漳州吳鳳事〉（1943）和〈仁聖吳鳳傳〉（1949）可以發現，這兩篇作品在講述吳鳳傳說的部份幾乎相同，不過〈記清漳州吳鳳事〉是以文言文寫成，而〈仁聖吳鳳傳〉則是白話體。他在兩篇文章中都有比較基督和吳鳳之間的崇高性，這樣的說法也見於三浦幸太郎的《靈は輝やく義人吳鳳》（靈魂綻放光輝的義人吳鳳，1931）²⁵。所以在這一點上，梁容若也是受到日本人的影響。更可以從中窺探出，「吳鳳傳說」在傳承的過程中，不斷衍生出新的意義。在〈仁聖吳鳳傳〉除了基督耶穌之外，甚至還提到了甘地：

他的為了教人甘作犧牲，像耶穌，像甘地，只是不說神怪，不作姿態，表現得更真誠更自然罷了。如果說耶穌、甘地是仁人、聖人，那麼吳鳳是仁人聖人裡邊的至聖至仁了。

因此，梁容若的〈仁聖吳鳳傳〉並沒有如他本人所說的：「打算以我們的觀點，把吳元輝的故事教材化，代替日本小學國語讀本留下的扭曲印象。」反而是忠實地繼承了日本的吳鳳論述。梁榮若會提出修正的字眼，其實是針對吳鳳塑像而發的。在這篇文章中，他描述過吳鳳廟裡的吳鳳像：

吳鳳的塑像騎著白馬，右手仗著劍，左手攬著韁繩，神采很生動。顯然的這是受了日本人的影響，把平凡慈祥的吳鳳武化而扭曲了。吳鳳是不用劍的，他的劍是正義，是理性，是仁愛，是自我犧牲。

從這段文字可以看出他極力想把吳鳳塑造成具有儒家風範的人物。他的

25 三浦幸太郎在他的書中提到：基督是現在世界性的聖者，而吳鳳則是更加超越基督的聖者。請參閱氏著，《靈は輝やく義人吳鳳》，嘉義：南瀛新報社嘉義支局，1931年8月20日第二版發行，頁192。



這一個觀點，後來也出現在吳鳳廟一九五四年三月整建並重新立石的〈重修吳鳳廟碑〉碑文裡的敘述：「廟舊有像，騎馬仗劍，威猛武怒失本真」²⁶ 碑文是爲了重修吳鳳廟所做的，係由當時的考試院院長賈景德執筆撰寫的。碑文代表了權力的象徵，無論是日本殖民者後藤新平的碑文，或是國民政府官吏賈景德的碑文，都在於宣示握有歷史的詮釋權。梁容若也在這一年的三月五日到吳鳳廟參觀，在他的文章〈嘉義吳鳳廟巡禮〉²⁷ 中表示，此趟參訪尚未看到賈景德所寫的新碑。但是就碑文的內容來看，也不脫〈仁聖吳鳳傳〉的影響。然而，關於吳鳳武化形象的製造者，並非是日本人。只要看過劉家謀的《海音詩》（1855）與倪贊元的《雲林采訪冊》（1894），就可以發現吳鳳持劍騎馬的形象：

既死，社番每於薄暮見鳳被髮帶劍騎馬而呼，社中多疫死者，因致祝焉。（劉家謀，《海音詩》）

社番每見鳳乘馬持刀入其山，見則病，多有死者；相與畏懼，無以為計。（倪贊元，《雲林采訪冊》）

這兩段敘述，都在講述吳鳳被殺後，番人所見到的吳鳳鬼魂。日本人後來依照這種形象做成吳鳳塑像，以強調其慷慨就義的英姿。戰後國民政府對於「吳鳳傳說」的策略，則在於展現其「至聖至仁」的一面。爲了強化儒家的仁愛精神，因此開始改造吳鳳的人格。關於他在死前所立的復仇之言，以及死後鬼魂出沒番社的畫面，逐漸消失在戰後的吳鳳論述當中。在梁容若的

26 賈景德，〈重修吳鳳廟碑〉，引自邱奕松編，《吳鳳成仁二百年紀念專輯》，嘉義縣：吳鳳成仁二百年籌備委員會，1968年，頁42-45。


27 梁容若著，董季棠選註，〈嘉義吳鳳廟巡禮〉，《古今文選》，新第四十六期，1964年4月16日，頁4-8。

〈仁聖吳鳳傳〉的基礎之上，吳鳳的靈魂與血肉開始摻入國民黨政權的意識形態。「吳鳳傳說」的存在，也諷刺地讓兩個不同政權進行了文化傳承。而台灣的原住民卻成爲這段歷史中，被賤斥、他者化的客體。

其實，早在梁容若的〈仁聖吳鳳傳〉之前，和警備總部有密切關係的《建國月刊》，在第二期（1947年11月）就曾經製作過「吳鳳紀念特輯」。不難發現，國民黨的建國論述是以日本人的殖民論述爲根本基礎。這份特輯的篇幅雖然不多，只刊載了三篇文章²⁸，但是卻具有深沉的宣化意義。一九四七年，台灣發生了二二八事件，於該年十月創刊的《建國月刊》，就是爲了加強思想箝制工作而發行的。因此，該刊的編輯取向在於宣揚重新建國理念，推行新生活運動，維護動員戡亂時期的戒嚴體制。選擇在這種危疑時刻推出「吳鳳紀念特輯」，自然寓有鞏固倫理綱紀、宣傳儒家道統、凝聚漢人中心意識的企圖。「吳鳳傳說」之所以能夠受到不同政權的青睞，就在於它的理性色彩，並且區隔文明人與野蠻人的界線。毋庸置疑的，統治者的終極目標，其實都指向資源掠奪。國民政權來台後，在經濟上不僅接收了日本人的專賣制度，也繼續利用「吳鳳傳說」爲文教宣化的工具。梁容若可說是「吳鳳傳說」從日據末期傳承到戰後初期的關鍵人物。作爲一位中國的知識分子，梁容若或許不甚清楚統治者的權術。但是在「吳鳳傳說」的文化傳承上，他確實是這兩個政權之間的重要橋樑。從而，透過他的書寫，也印證了他的政治傾斜。

28 這三篇文章分別是：鋒武，〈成仁取義的吳鳳〉；記諸，〈吳鳳永生在人間——吳鳳殉職紀念日盛況〉；居仁，〈吳鳳〉（台灣史劇）。

四、延義與衍異：文本之間的對話



一九八〇年七月，陳其南的〈一則捏造的神話——「吳鳳」〉²⁹掀起了台灣學界對於「吳鳳傳說」的討論。然而，在此之前，已有學者針對這個議題提出看法，卻沒有造成迴響。³⁰或許，陳其南的文章會在學界引發強烈的震盪，是因為八〇年代台灣的政治氛圍已日趨鬆綁，因此給予重新檢討「吳鳳傳說」一個適切的時機。一九八〇年代中期已降，關於「吳鳳傳說」的歷史真相，開始在台灣學界產生對話，這項議題的討論也蔓延到二十世紀末。基本上，眾多的文章多著重在「吳鳳傳說」形塑過程的沿革考證，以及各種史料諸如《海音詩》、《雲林采訪冊》、《後藤碑文》、《吳鳳傳》、《台灣通史》、《高級國民小學國語課本》的比較分析。其實，幾乎是在陳其南發表〈一則捏造的神話——「吳鳳」〉的同時，另一位人類學者胡台麗，以小說的形式寫了一篇作品〈吳鳳之死〉³¹。這個小說引述了林衡立的論文，透過同理心的角度來思考，關於漢人在這項傳說的接受程度，以及對原住民所造成的歷史創傷：

為什麼一個關於久遠時代人物的故事竟像蟲蛇一樣啃噬著他們的心？是因為這則故事隱射他們是粗暴、沒有文化、有待感化的民族？還是因為

29 陳其南，〈一則捏造的神話——「吳鳳」〉，《民生報》，七版，1980年7月28日。

30 早在陳其南的文章之前，就有學者針對吳鳳傳說中的吳鳳形象，或是曹族的獵首風俗進行考證。請參閱倪博九，〈吳鳳死事考正〉，《中央日報》副刊，1966年7月28日、29日；林衡立，〈阿里山曹族獵首風俗之革除〉，《台灣文化季刊》，六卷三、四期合刊，1950年12月，頁19-29。

31 胡台麗，〈吳鳳之死〉，原載於《台灣文藝》，革新第十六號，1980年10月；復又轉載於《民生報》，1980年11月9日。後收入《媳婦入門》，台北：時報，1982，頁194-213。作者在前言提到：「民國六十八年七月初筆者隨當時正在阿里山曹族收集人類學田野資料的劉容貴小姐上山。短短幾天間所見所聞感觸頗深。歸後嘗試以小說的形式寫成這篇『吳鳳之死』，希望真確的反映我接觸過的曹族同胞的感情，以及他們在當今社會面臨的問題，並讓讀者有機會從另一個角度來看『吳鳳之死』。」

他們在現今社會中受到不公平待遇，便把怨氣發洩到一個具體的故事上？（頁212）

胡台麗以人類學者的敏銳，注意到這則傳說造成曹族人揮之不去的夢魘。她也以文學家的感性語氣，質疑漢族人對於吳鳳的仰慕與信仰是否妥切。「吳鳳之死」，讓曹族人背負著近百年的罪愆。他們並非是因為在社會上受到不公平待遇，所以才把怨氣發洩到一個具體的故事上。剛好相反，反而是這樣一個「具體」的故事，讓他們長久遭受到歧視的目光。

透過官鴻志的訪查顯示，一般而言，曹族老人都受到日文版的吳鳳論的影響，以為祖先「野蠻」，而吳鳳是爲了勸善，犧牲了自己的生命。³²但是，在日據時期，以吳鳳爲題材的教材只出現在公學校與小學校的教科書，屬於不同教育系統的原住民教科書，並沒有吳鳳的教材。³³這個現象顯示，殖民者的吳鳳論述是以漢人爲傳播對象。曹族老人會有祖先「野蠻」的想法，應該是來自漢人社會的反應。而公學校的教科書，自然具有深刻的影響。然而，如果以細讀的方式來進行教科書的文本比較，還是可以發現公學校與小學校的〈吳鳳〉之差異。因爲公學校是台灣人受教的學校，而小學校是只供日人小孩就讀的機構。兩個學校的教科書各有不同的編纂者，公學校是由台灣總督府負責，而小學校是日本文部省。因此，在同名的課文〈吳鳳〉中，還是可以看出其中的細微差距：

在台灣的蕃人，有獵取人頭以供祭祀的風氣。只有阿里山的蕃人，早已

32 官鴻志，〈民眾的吳鳳論〉，《人間》，二十二期，1987年8月，頁62-83。

33 駒込武，〈植民地教育と異文化認識——「吳鳳傳說」の變容過程〉，《思想》，第八〇二號，1991年4月，頁112。

停止這種惡風。這是託蔭於一個叫做吳鳳的人。(尋常小學國語讀本)³⁴

這一段話，是小學校的〈吳鳳〉課文之首句。小學校的版本，是日本文部省所編纂的，它閱讀的對象是日本內地的小學生，以及在台灣的日籍小學生。對於沒來過台灣，不諳台灣有那些人種的內地小孩，他們看到這篇課文，最直接的聯想就是，台灣全部都是蕃人，而這些蕃人全部都是野蠻的獵頭族。³⁵至於公學校的版本，開頭就介紹的比較詳細：

阿里山蕃有一個名叫吳鳳的通事。因為是一個相當親切的好通事，蕃人尊敬吳鳳如同父母一般。原本的阿里山蕃會不假思索的殺人，因為他們有在祭祀時供奉人頭的風氣。(公學校用國語讀本)

由於課文不超過七千字，因此可以發現它的敘事方式是簡單扼要的。在這段文字中，強調了阿里山蕃的原始野性，以及吳鳳的人品風範，這些在小學校的版本中是較為模糊的。也就是說，在台灣人的課本中，更加凸顯了漢人和原住民之間的差異性。日本人所唸的課本，則是較籠統地陳述吳鳳與蕃人的故事，並沒有深化不同族群的對立，只提供一個感化蕃人的故事而已。至於結局的部分也有所不同：

第二天蕃人們在辦公處的附近集合後，果然來了一個戴紅帽、穿紅衣的

34 本文所引用的日據時期的小學校與公學校的教科書版本，係轉引自三浦幸太郎，《靈は輝やく義人吳鳳》，嘉義：南瀛新報社嘉義支局，1931年，〈尋常小學國語讀本 卷八(文部省)：第六課 吳鳳〉頁231；〈公學校用國語讀本 卷八：第二十五課 吳鳳〉，232。原文為日文，中文由筆者自譯。另外，關於日據時期的小學校與公學校的教科書版本之演變，已有日本學者探討。請參閱駒込武，〈植民地教育と異文化認識——「吳鳳傳說」の變容過程〉，《思想》，第八〇二號，1991年4月，頁111-114。

35 日本作家佐藤春夫(1892-1964)就曾經在他的文章提到，很多內地的日本人都以為「台灣人」就是指蕃人，可是佐藤春夫對台灣籍民的定義是「支那人」，也就是漢人。請參閱氏著，《南方紀行》，東京：新潮社，1922年，頁4-5。



人。等待著的蕃人，立刻將這個人殺死然後取下頭顱。一看之下，是吳鳳的人頭。蕃人們大聲哭泣起來。從而，蕃人們待吳鳳為神，並且在他的神位前立誓，至此以後不再獵取人頭。（尋常小學國語讀本）


蕃人在知道錯殺了吳鳳之後，又傷心又後悔。遂而奉吳鳳為神，並且在神位前立誓不再殺人。吳鳳在此是理性的象徵，他被蕃人的神格化也代表了理性的最後勝利。因此，小學校的吳鳳論述，一方面在於彰顯台灣蕃人的野蠻，一方面也在宣揚理性的必然性。但是公學校的版本，則多了罪愆與懲罰的色彩：

第二天蕃人在辦公處的附近集合等待，果然來了一個戴紅帽、穿紅衣的人，因此迅速將這個人殺死。殺死後一看到這人的臉，竟是吳鳳。蕃人大地吃了一驚，不停地哭泣，這真是上天刻意的審判。在這之中或許會遭到怎樣的懲罰也不可預知，為此有人擔心的生病，也有人死亡。因此，蕃人謹慎地祭祀吳鳳，並且聲明從此不再殺人。（公學校用國語讀本）

或許是考慮到施教的對象為小學生，所以兩個版本都刪除了吳鳳令家人做紙人復仇，以及因果報應的情節。但是在公學校的課文中，還是稍稍保留了「懲罰」的觀點，蘊含了訓誡的意味。關於蕃人的反應，在翁佳音的研究有提到：「曹族殺吳鳳後，在最初的傳說中並無交待，可是到了日人手裡，宛如目擊者之敘述，曹族『愕然變色……棄其屍，悄悄而去。』到了我們這個時代，我們又如導演一樣，叫『悄悄而去』的曹族再回來，重新表演一個『跪地嚎啕痛哭』的淒婉鏡頭。」³⁶其實，嚎啕痛哭的鏡頭，在日據時期教科書的課文中就已出現。翁佳音所說的版本，應該是中田直久的《殺身成仁通事吳鳳》。因此，我們不難發現，殖民者在建構「吳鳳傳說」時，文本與文本之間

36 翁佳音，〈吳鳳傳說沿革考〉，《台灣風物》，三十六卷一期，1986年3月，頁51。

在傳承時會有所衍異，文本也因應施教的對象而有所差異。



在日本政權與國民黨政權交替之後，吳鳳論述依然被保留下來。到了國民黨政府的階段，「吳鳳傳說」的內涵也逐漸有了轉變。梁容若在北平時期的作品〈記清漳州吳鳳事〉和戰後所撰寫的〈仁聖吳鳳傳〉，固然擔任政權過渡時期的傳承角色，但是他的吳鳳書寫還是較忠實地呈現了日本人的觀點。〈記清漳州吳鳳事〉(1943)可說濃縮了中田直久的《殺身成仁通事吳鳳》(1912)與三浦幸太郎的《靈は輝やく義人吳鳳》(1931)而成。所以在一九五〇年代的國小課本，基本上還是不脫梁容若的〈仁聖吳鳳傳〉：

吳鳳說：「殺人是壞事，作不得的。現在你們一定要頭，我也只好給你們一個。明天在辦公處附近，有一個穿著紅衣裳蒙著紅面巾的人走來，你們可以去殺他！但是殺了人，就要得罪天地神靈，有什麼報應是說不定的，如果你們不怕，就去殺罷！」（「國語」第四冊，1950年）

吳鳳論以報應作為嚇阻山胞的殺人行爲，使這則故事似乎帶有幾分鬼神的色彩。但是到了一九六〇年代的版本，則少掉了嚇阻的言語，而增添了吳鳳的悲憫胸懷，朝向更具備「殺身成仁」的儒家精神：

吳鳳再三勸說，山胞都不聽從。他難過極了，就向山胞哭著說：「殺人是壞事啊！如果你們一定要殺人，明天中午在我辦公處的附近，有一個穿紅衣裳戴紅帽子的人，你們就把他殺了吧！」（「國語」第八冊，1967年）

在吳鳳教材的最後一個版本中，我們甚至可以看到吳鳳在面對山胞要求時的心情，其中摻雜了自責與犧牲的決心：

吳鳳再三勸說，他們都不肯聽從。吳鳳想到治理山地四十餘年，對這種迷信的惡習，仍然未能革除，內心非常難過，就慨然對山胞說：「隨便

殺人是犯法的。如果你們一定要這麼做，那麼，明天中午在我辦公室附近，會有一個穿紅衣裳、戴紅帽的人經過，你們就把他殺了，砍下他的頭來祭神吧！」（「生活與倫理」第一冊，1987年）

山胞的迷信惡習與無理索求，反而襯托出吳鳳是一個盡責的好官吏。隨著版本的修改，他的仁心與聖心也被無限擴大。至於吳鳳從容就義之後的畫面，也有一些變化：

他們果然看見一個紅衣紅巾的人悠閒的走來，一聲喊叫，便把那人打倒，割下頭來；仔細一看，原來是七十一歲的老吳鳳。他們叫著：「吳通事！吳通事！天啊！天啊！」有的倒下，有的打滾，亂跑亂叫，十分傷心。吳鳳死後，番人哭，漢人也哭。當地的好人病了，病人夢見了吳鳳。健康的人瘋了，瘋人碰見了吳鳳。有人見吳鳳在雨地走著，有人見吳鳳駕著雲飛，有人見他騎著馬跑。（「國語」第四冊，1950年）

在戰後的最初版本中，「蕃人」這個字眼還未改為「山胞」。吳鳳死後，蕃人們的反應也充滿了鬼魅色彩。後來，擦拭掉鬼魅的基調後，爲了刻畫原住民的懊悔，卻把他們塑造成「瘋狂」的形象：「那時候他們像瘋了一樣，大哭大叫，有的咬自己的手，有的打自己的臉，悔恨不已。」（「國語」第八冊，1967年）在此，吳鳳代表了理性與正義的一方，而原住民卻寓有罪惡與瘋顛的意象。其中令人置疑的，是吳鳳就義時的形象。從最初的「悠閒的走來」，頗能營造從容赴死的氛圍，到後來卻演變爲「騎著一匹白馬過來」（「生活與倫理」第一冊，1987年）這種荒謬情節的安排，是戰後逐漸演進的。騎白馬的儒生吳鳳，成爲所有小學生心目中所景仰的人物。他的存在也印證了他的虛構性。

陳其南的〈一則捏造的神話——「吳鳳」〉，引發了八〇年代以降「吳鳳傳說」的討論。他在文章中，對於國立編譯館主編的吳鳳版本和連橫在《台灣



通史》中所論及的吳鳳形象，有相當清晰的對比：「連橫所描述的這則故事的主題幾乎與小學課本的完全相反：一則說吳鳳為漢人利益而死的；一則說是為感化番人而犧牲的。一則說番人對吳鳳非常畏懼；一則說是非常敬愛。一則說吳鳳欺騙了番人；一則說吳鳳非常照顧番人改善他們的生活。一則吳鳳怒罵番人，陰謀襲擊，雖死亦必為厲鬼殲滅番人，而且是與番人格鬥而被殺的；一則說是吳鳳自願犧牲以成仁取義。一則說番人之所以不再殺漢人，是由於漢人的進擊和瘟疫的流行，使得番人以爲是吳鳳的死靈作祟；一則說是番人爲吳鳳的精神感召。」³⁷從而，兩個文本之間的對話，竟有如羅生門一般的弔詭。經過歷史的辯證，連橫的版本似乎使吳鳳較具備真實的人性。

基本上，不管是國立編譯館的版本，或是日據時期的版本，在傳承吳鳳論述的過程中，都繁衍更多複雜的文化意涵。在統治者的知識／權力的操作之下，吳鳳的儒生形象和原住民的野蠻形象，以二元論的方式被建構、再現。透過不斷修改的文本，「吳鳳傳說」所衍生的意義，掩蓋了真實的吳鳳。而那些沒有名字的「蕃人」們，則成爲殖民論述下的集體祭品。

五、結語：歷史很多漏洞

我想，歷史很多漏洞。連我自己親眼看過的還不知道其真正的真相……

吳濁流，〈歷史很多漏洞〉³⁸

如果只遵循大歷史（grand history）的發展，我們將無法窺探歷史上的許多

37 陳其南，〈一則捏造的神話——「吳鳳」〉，《民生報》，七版，1980年7月28日。

38 吳濁流，〈歷史很多漏洞〉，《台灣文藝》，一卷二期，1964年5月，頁25。

縫隙。因為，統治者在建構歷史的同時，也遮蔽了很多真相。可以確定的是，歷史其實還有很多漏洞需要填補。日本統治者從發現吳鳳到發明吳鳳，他們挪用了吳鳳的歷史形象，做為建構殖民論述的文本，以及感化原住民的宣傳工具。國民黨政府來台後，基本上也是傳承了日本人的「吳鳳傳說」，但是更強化了漢人中心主義的思考模式。吳鳳的靈魂與血肉，歷經兩個強勢政權的權力操作，他的原始面目早已模糊不清。

「吳鳳傳說」成為兩個政權的文化產物，影響擴及日本人、漢人、原住民。對建構殖民論述的日本統治者來說，「吳鳳傳說」提供了一個同化於文明的契機。誠如學者劉紀蕙在研究中指出的，殖民政府的現代性管理，影響了台灣人認同的內在歷程。這種養成教育從孩童開始，並落實在最基礎的生活層面，造就了情感非理性層面的牽連：「在一套以日本精神為核心價值體系的龐大規訓管理機制之下，牽涉了教育、修身、道德、法治、效率等等現代國民觀念。主體以『同一』的原則順應服從此規訓體系，同時也自動排除不屬於此系統的異質物。這個被排除的異質物，成為主體的負面想像基礎，包括了對於男性主體淨化完整與殘缺匱乏的對立修辭。」³⁹不難看出，「吳鳳傳說」不僅被日本政府收編，包括在國民政府的國家統合進程中，都被吸納、包容到文化統合的內涵之中。因此，「吳鳳傳說」能夠跨越國界，獲得日本統治者和國民黨政府的接受與形塑，足見文明所依恃的，是被理性化的合法權力。而被政治主體所排除的，就是不屬於文明系統的異質物，亦即「野蠻」的原住民。

台灣總督府為了理蕃事業的推展，刻意彰顯吳鳳的生平事蹟。對於殖民者而言，被殖民者的漢人和原住民之間，是有文化位階的落差的。透過「吳

39 劉紀蕙，《心的變異：現代性的精神形式》，台北：麥田，2004，頁241-242。



鳳傳說」的宣傳教化，殖民者和漢人象徵了「文明」的聯合陣線，而「野蠻」的原住民則成爲被賤斥的對象。國民黨政府會接收「吳鳳傳說」，也在於凸顯漢人和原住民的差異，以藉此凝聚漢人的中心意識。這兩個政權在處理「吳鳳傳說」的論述，其中是有異同點的。日本人透過漢人吳鳳的角色以抗衡原住民，而國民黨政府則是以自身的漢人中心主義來發揚這個傳說，這是兩者之間的差異所在。而他們的共同點，就是都以文明和野蠻的二分法來進行「吳鳳傳說」的論述。「吳鳳傳說」確實成爲一個有力的思想宣傳，進而得以協助當權者接收台灣豐碩的森林資源。這個傳說能夠跨越政權，受到不同統治者的青睞，原因就在於此。

從一九八〇年代起，「吳鳳傳說」成爲歷史學界與人類學界備受討論的事件，它被考掘、解構，最後甚至獲得翻轉的地位。國立編譯館在一九八七年的五月，決定廢除「生活與倫理」中的吳鳳教材，不過社會科部分卻還是予以保留。這樣的決定並不能平息原住民的不滿，在經過原住民的強烈抗爭之後，第二年，「吳鳳傳說」正式從教科書中全面撤廢。然而，對原住民而言，「吳鳳傳說」彷彿是一個烙在心靈的永久印記，必須不斷去檢視傷痕。吳鳳之死，讓原住民背負著近百年的罪愆，不僅身分無法獲致翻轉，也必須不斷去質疑自我的認同。因此，本文透過「吳鳳傳說」的傳承脈絡，希冀釐清梁容若在戰後初期對於國民政府在接收「吳鳳傳說」的歷程中所扮演的角色。在填補歷史漏洞的同時，或許能稍稍彌補原住民所受到的歷史創傷。


附表一：

關於梁容若在《中華雜誌》被指控文化「漢奸」的論戰文章

作者	篇名	期數	日期
張義軍	中國文化與漢奸	52期	1967年11月
梁容若	給胡秋原先生的信	53期	1967年12月
徐復觀	致胡秋原先生書並代答梁某	53期	1967年12月
胡秋原	附答梁容若先生	53期	1967年12月
曾湘石	論梁容若公開信及梁盛志應徵文(上)	53期	1967年12月
曾湘石	論梁容若公開信及梁盛志應徵文(下)	54期	1968年1月
劉心皇	梁容若事件評議	54期	1968年1月
徐復觀	以事實破謊言一致「文壇」書	54期	1968年1月
高陽	關於杜甫的少年與壯年	55期	1968年2月
趙滋蕃	再評「文學十家傳」	55期	1968年2月
沈野	我看「文學十家傳」	55期	1968年2月
胡秋原	論杜甫與韓愈	55期	1968年2月
徐高阮	梁盛志殷福生王鼎鈞的去向	55期	1968年2月
許遜	【通訊】關於文化漢奸問題	55期	1968年2月
林正夫	【通訊】文化漢奸罪浮桑維翰	55期	1968年2月
徐復觀	【通訊】趙友培要封中華雜誌	55期	1968年2月
曾湘石	【通訊】梁容若與國語日報	55期	1968年2月
洪炎秋	【來函】國語日報是「化公為公」	56期	1968年3月
曾湘石	【來函】國語日報是「化公為私」	56期	1968年3月
金達凱	【來函】關於民主評論經費問題	56期	1968年3月
曾湘石	【來函】曾湘石先生來函	57期	1968年4月
洪炎秋	【來函】洪炎秋先生來函	57期	1968年4月
編輯部	【來函】本誌對洪曾二先生來函之聲明	57期	1968年4月
何南史	中國詩經研究會同仁聲討文化漢奸(詩作)	58期	1968年5月
李克英	李克英先生等來函	58期	1968年5月
附錄：其他刊物之相關文章			
江放	論中山學術獎金頒給漢奸的問題	《大學雜誌》1期	1968年1月
梁容若	我和徐復觀的故事	《文壇》91期	1968年1月
梁容若	給胡秋原先生信	《文壇》91期	1968年1月
穆中南	【每期的話】這一代的讀書人	《文壇》92期	1968年2月

～參考書目～

一、史料

- 
- ◎三浦幸太郎，《靈は輝やく義人吳鳳》，嘉義：南瀛新報社嘉義支局，1931年8月20日第二版發行。
 - ◎中田直久，《殺身成仁通事吳鳳》，東京：博文館，1912年10月15日發行。
 - ◎中和月刊社編，《中和月刊》，北京：新民印書館，1940年1月～1945年4月。
 - ◎中華雜誌編輯委員會，《中華雜誌》，台北：新亞出版社，本文主要參考第五十二期至第五十六期，1967年11月～1968年3月。
 - ◎台灣總督府警察本署，《理蕃誌稿》，1918年3月發行。
 - ◎台灣總督府警務局理蕃課編，《理蕃の友》，1932年1月至1943年12月，共一百四十四號。本文引用之復刻本，東京都：綠蔭書房，1993年10月，復刻版第一刷。
 - ◎矢內原忠雄，《帝國主義下の台灣》，東京：岩波書店，1988年6月第一刷發行。
 - ◎伊能嘉矩，《台灣蕃政志》，台北：台灣總督府民政部殖產局，1904年3月發行。本文引用之復刻本為台北古亭書屋藏版，台北：祥生出版社，1973年3月發行。
 - ◎倪贊元纂輯，《雲林縣采訪冊》(一)(二)，台北：成文出版社，1968年劉萬枝校訂排印本。
 - ◎國立編譯館編，《國民小學國語課本》，第四冊，1950年版；《國民小學國語課本》，第八冊，1967年版；《國民小學生活與倫理課本》，第一冊，1987年版。
 - ◎連橫，《台灣通史》，台北縣：文海出版社，1980年初版。
 - ◎鈴木質，《台灣蕃人風俗誌》，台北：理蕃?友發行所，1932年7月。
 - ◎劉家謀著，吳守禮校，《校注海音詩全卷》，台北：台灣省文獻委員會，1953年初版。

二、研究專書

- ◎山路勝彦，《台湾の植民地統治——〈無主の野蛮人〉という言説の展開》，東京：日本図書センター，2004年1月第一刷。
- ◎邱奕松編，《吳鳳成仁二百年紀念專輯》，嘉義縣：吳鳳成仁二百年籌備委員會，1968年11月12日。
- ◎嘉義縣史蹟源流研究會編輯小組（邱奕松主筆），《義人吳鳳》，嘉義縣：嘉義縣史蹟源流研究會，1885年。
- ◎海登·懷特（Hayden White）著，陳永國、張萬娟譯，《後現代歷史敘事學》，北京：中國社會科學出版社，2003年6月第一版。
- ◎黃昭堂，《台灣總督府》，東村山：教育社，1981年4月發行。本文引用黃英哲譯，《台灣總督府》，台北：前衛，2002年5月修訂一版第五刷。
- ◎陳培豐，《「同化」の同床異夢：日本統治下台湾の國語教育史再考》，東京都：三元社，2001年2月初版。
- ◎溫浩邦，《歷史的流變與多聲：「義人吳鳳」與「莎韻之鐘」的人類學研究》，台灣大學人類學研究所碩士論文，1996年6月。
- ◎駒込武，《植民地帝國日本の文化統合》，東京都，岩波書店，1997年12月第三刷發行。

三、期刊論文

- ◎方祖燊，〈廿世紀平易中庸踏實的國學大師梁容若（子美）先生傳〉，《中國人物》，第八期，1998年冬，頁324-343。
- ◎江慶林，〈吳鳳史實研究〉，《國立編譯館館刊》，十八卷一期，1989年6月，頁49-58。
- ◎李亦園，〈傳說與課本—吳鳳傳說及其相關問題的人類學探討〉，《國立編譯館館刊》，十八卷一期，1989年6月，頁1-22。
- ◎李道明，〈近一百年來台灣電影電視媒體對台灣原住民的呈現〉，《原住民文化會議論文集》，1994年6月，頁81-95。



- ◎林衡立，〈阿里山曹族獵首風俗之革除〉，《台灣文化季刊》，六卷三、四期合刊，1950年12月，頁19-29。
- ◎吳濁流，〈歷史很多漏洞〉，《台灣文藝》，一卷二期，1964年5月，頁25。
- ◎官鴻志，〈民眾的吳鳳論〉，《人間》，二十二期，1987年8月，頁62-83。
- ◎吳其諺，〈吳鳳神話背後的影像：原住民在政策片中的意義〉，《電影欣賞》，六十六期，1993年11、12月，頁48-52。
- ◎洪有義，〈國小教師、學生對吳鳳故事編入教科書之態度研究〉，《國立編譯館館刊》，十八卷一期，1989年6月，頁59-72。
- ◎胡台麗，〈吳鳳之死〉，原載於《台灣文藝》，革新第十六號，1980年10月；後轉載於《民生報》，1980年11月9日。現收入氏著，《媳婦入門》，台北：時報文化，1982年2月初版；1987年6月初版三刷，頁194-213。
- ◎浦忠成，〈從民間文學的角度探討吳鳳傳說的演變〉，《第一屆台灣本土文化學術研討會論文集》，1994年12月，頁315-327。
- ◎梁盛志（梁容若），〈記清漳州吳鳳事〉，《中和月刊》，第四十三期，1943年7月，頁2-4。
- ◎梁容若著，董季棠選註，〈仁聖吳鳳傳〉，《古今文選》，新第四十六期，1964年4月16日，頁1-4。
- ◎梁容若著，董季棠選註，〈嘉義吳鳳廟巡禮〉，《古今文選》，新第四十六期，1964年4月16日，頁4-8。
- ◎翁佳音，〈吳鳳傳說沿革考〉，《台灣風物》，三十六卷一期，1986年3月，頁39-57。
- ◎張玉法，〈吳鳳的歷史地位〉，《國立編譯館館刊》，十八卷一期，1989年6月，頁23-48。
- ◎楊牧，〈偉大的吳鳳〉，《吳鳳》，台北：洪範，1982年1月第二版，頁163-167。
- ◎劉紹唐主編，〈民國人物小傳：梁容若〉，《傳記文學》，五十五卷六期，1999年12月。
- ◎駒込武，〈植民地教育と異文化認識——「吳鳳傳說」の變容過程〉，《思想》，第八〇二號，1991年4月，頁104-126。

- ◎薛化元，〈吳鳳史事探析及評價〉，《台灣風物》，三十二卷四期，1982年12月，頁65-81。

四、報紙

- ◎倪博九，〈吳鳳死事考正〉，《中央日報》副刊，1966年7月28日、29日。
◎陳其南，〈一則捏造的神話——「吳鳳」〉，《民生報》，七版，1980年7月28日。
◎楊牧，〈誰殺了吳鳳〉，《中國時報》副刊，1984年11月11日。

