

差異 / 交混、對話 / 對譯

——日治時期臺灣傳統文人的 身體經驗與新國民想像 (1895-1937)

黃美娥

政治大學中文系教授

一、前言

一八九五年，臺灣成爲日本帝國的殖民地；同一時間，世界也恰恰進入公認的新、舊時代交替的「世紀之交」¹階段，對於居處其間的臺人而言，自然特別能意識到前所未有的「變化」，這意識乃來自於殖民性 (coloniality)、本土性 (nativity) 與現代性 (modernity) 衝擊所導致的精神感應。時人怎樣看待這個文化 / 政治傳統遭受到斷裂、動盪與激烈轉型的時代？又如何在此過程中重新認識自我，並建構出自己的主體？從「中國子民」到「新日本國民」，此一身分變遷，爲巨變的環境，提供了一個認識論的可能解釋框架。只是，如此身分變化的歷程，所導致的思想轉變究竟包括那些內容？其與新引進的現代文明有何辯證關係？爲求掌握新時代下臺人的改造與新變，本文選擇從「身體」經驗的探索入手，筆者以爲是一種較爲切身而有趣的考察入徑；何況身體本身就是多維度、多層次的現象，其意義會隨著社會境遇的變化而改易，身體自有一部歷史正在述說著。

不過要討論日治時期以後，臺灣新國民身體的生成，卻不免要觸及歷史 / 國

¹ 一八九五年至一九〇五年或一九一〇年左右，這些年代具有特殊的意義，被稱爲「世紀之交」的時期。參見〔法〕伊夫·瓦岱 (Yves Vadé) 講演，田慶生譯：《文學與現代性》（北京：北京大學出版社，2001年），頁6。

家與身體間的錯綜複雜關係，尤其是「我是誰」的認同 (identity) 問題？因為此乃處於新環境下把握自己以及把握世界的一種方式。所以，面對現代性 / 殖民性 / 本土性，日治時期臺灣「新國民」，自然衍生出一套應世法則；但，其人的主體位置如何呢？一八九七年五月八日「去就日」到來後，未能離去或選擇不離去的臺灣人，廣義上皆成了日本的「新國民」，這些人或以「遺民」方式度日，企圖保持舊有肉身；或接受日本統治而孕育出被殖民的新身體，包括斷髮、解纏足、著新裝、受新式教育、講日語等，乃至受日本國民性薰陶，而形塑了前所未有的現代身體。其中，作為「遺民」的新國民，常以其中國 / 傳統的身體進與日本文化 / 文明的身體作一區隔，透過差異性表達自主；但相對地則有許多人，不免接受日本體制支配，而有服從現象發生，同時藉由複製、模擬而取得近似日本殖民者的身體文本。對於此類情形，吾人應該要怎樣去看待與評價？新國民中的「遺民」與「順民」的精神「邊界」何在？「邊界」的移滑情況如何？對照日本殖民者的身體文本，臺人的身體經驗在「同」與「不同」間，將產生何種國族意義？

長期以來，「國族認同」(national identity) 就是日治時期臺灣文學研究的主要論域，其中作家、作品抗日 / 親日屬性的剖析、釐定，更是研究者思維的向度所在。雖然全球性的各式後殖民主義理論紛出²，或是近距離的東亞歷史研究的豐富成果³，乃至臺灣本地的文學研究⁴，均已指出二元對立的敵對論述無法通盤掌握殖民與被殖民者複雜的政治 / 文化關係，及其糾纏曖昧的精神狀態，然而由於涉及民族主義建構的幽微心理反應，上述問題迄今仍是無法迴避的挑戰。而「認同」議題的探索，也的確每有南轅北轍的歧見，如曾引起較多波瀾的王松⁵、張文

² 如法農 (Frantz Fanon)、薩依德 (Edward W. Said)、史碧瓦克 (Gayatri Spivak)、巴巴 (Homi K. Bhabha) 等人著作的介紹、翻譯與討論頗多。

³ 若林正文、吳密察主編：《跨界的臺灣史研究——與東亞史的交錯》(臺北：播種者文化公司，2004年)，其中數篇文章回顧了日本、朝鮮以及臺灣的殖民歷史研究。

⁴ 如「流動認同」的討論，看出認同的多元性與變化性；而有關日本運用臺灣儒教思想及漢文資源以進行統治的策略釐析，則是發現日、臺之間的文化統合現象。以上成果可參見陳培豐、川路祥代、柳書琴、黃美娥等人近年之研究。

⁵ 拙文：〈日治時代臺灣遺民詩人的應世之道——以新竹王松為例〉，曹永和先生八十壽慶論文集編輯委員會編：《曹永和先生八十壽慶論文集》(臺北：樂學書局，2000年)，有別過往諸人全力稱揚王松遺民精神，改而論及其人出現流動認同的現象，就此省思「遺民精神」的邊界問題；其後楊淑玲〈離亂全生只賞詩——論王松其人與其詩〉(《文學台灣》第42期〔2002年4月〕)、林美秀《傳統詩文的殖民地變奏——王松詩話與詩的現代詮釋》(高雄：太普公關事業公司，2004年)再次嘗試確立王松抗日形象，而林麗美：〈建構誰的文化記憶？評林美秀《傳統詩文的殖民地變奏——王松詩話與詩話的現代詮釋》

環⁶等重要作家 / 作品有關「流動認同」與「轉向」問題的討論，以及王昶雄、周金波、陳火泉等人是否屬於皇民文學作家的爭辯⁷？甚至如一九九八年張良澤在《聯合報》所引爆的「皇民文學」論戰⁸。前者屬於個別作家身分認同判定的爭議，後者則是牽扯了今人要如何面對皇民文學遺產的認識論與接受態度的問題。然而，愈多的筆下爭鋒，不一定能取得一致的共識，反而呈現出評斷日治時期臺灣作家 / 作品認同情形紛擾的窘況⁹。這樣的現象，同樣道出了本文研究所可能遭

（案書名中「詩與詩話」應是「詩話與詩」），《島語：台灣文化評論3》（高雄：春暉出版社，2003年），則又援引法國女性主義及結構主義學者克莉絲特娃對主體的討論，認為所謂王松的「傾斜」，可能是主體游移過程中的一個狀態，而能更加說明日本殖民對臺灣傳統知識分子的衝擊。

- ⁶ 野間信幸：〈張文環の東京生活と「父の要求」〉（《野草》第54號〔大阪：中國文藝研究會，1994年〕）、柳書琴：〈殖民地文化運動與皇民化：論張文環的文化觀〉（江自得主編：《殖民地經驗與台灣文學》〔臺北：遠流出版事業公司，2000年〕）、張文薰：〈張文環父親的要求與中野重治村家——「轉向文學的觀點」〉（二〇〇三年十月四—五日國家臺灣文學館「台日研究生台灣文學學術研討會」發表論文）、劉紀蕙：《心的變異：現代性的精神形式》（〔臺北：麥田出版，2004年〕）等著述，觸及了張氏轉向及「協力」的情形；但游勝冠：《殖民進步主義與日據時代臺灣文學的文化抗爭》（新竹：清華大學中國文學研究所博士論文，2000年）、〈論戰爭期張文環國策言論中的「政治無意識」〉（《中外文學》總第366號〔2002年11月〕）、〈轉向？還是反殖民立場的堅持——張文環父親的要求〉（二〇〇三年十月十八—十九日國家臺灣文學館「張文環及其同時代研討會」發表論文）諸文，與柳書琴：《荊棘的道路：旅日青年的文學活動與文化抗爭——以福爾摩沙系統作家為中心》（新竹：清華大學中國文學研究所博士論文，2001年），則仍在鞏固張氏的抵抗面目。
- ⁷ 就此問題討論者甚多，但歷來評斷紛紜，例如陳火泉〈道〉，在一九七九年遠景出版社編輯《光復前臺灣文學全集》時，編輯林瑞明與鍾肇政便解讀不同；而王昶雄〈奔流〉一文，葉石濤：《臺灣文學史綱》（高雄：文學界雜誌，1987年）與《福爾摩沙的心窗——王昶雄文學會議論文集》（臺北：真理大學臺灣文學系，2000年）書中多篇論文的看法亦異；至於周金波〈水癌〉、〈志願兵〉諸文，中島利郎、垂水千惠則有新論，可以參見中島利郎〈周金波新論〉、〈「皇民作家」的形成——周金波——關於遠景出版社《光復前臺灣文學全集》〉，收入中島利郎、周振英編著：《周金波集》（臺北：前衛出版社，2002年）。
- ⁸ 一九九八年二月十日張良澤在《聯合報》副刊發表〈正視臺灣文學史上的難題——關於臺灣「皇民文學」作品拾遺〉，呼籲以「將心比心」、「愛與同情」的態度重新正視皇民文學，此文引起陳映真批評為為皇民文學正當化及除罪化。其後，彭瑞金、葉石濤表態支持張氏，而陳鵬仁、馬森則撰文支持陳映真，雙方你來我往。之後，陳建忠、游勝冠又提出迥異張良澤與陳映真的第三條路線，主張去殖民化以及建立臺灣主體性；後來又有陳千武、曾健民與劉孝春加入論辯。總計共有十五篇文章參與論戰，詳細情形及論戰之歷史 / 文學意義，可參見二〇〇四年賴和論文獎碩士班組第二名得獎作品，呂淳鈺：〈歷史記憶與主體重構：1998年「皇民文學論爭」的認同分析〉，《島語：台灣文化評論5》（2003年），頁31-53。
- ⁹ 窘況的發生，也來自於研究方法的遮蔽，我們經常以為透過文本的文學暗喻、象徵、敘事

遇的「新國民」與「順民」的身體經驗中，難以清楚釐辨的模稜認同困境。

不過，前述混亂的研究結果，恰恰凸顯了「眾聲喧嘩」的積極對話意義，因為強調統治與抵抗的二元論模式，或者傾向於挖掘殖民者與被殖民者的相剋性，雖然較為便利重新形構、整合被殖民者的主體性，卻也不免限制了研究的觀點，非唯容易落入偏重價值判斷的一種本質主義式的見解，也忽略了殖民者與被殖民者彼此的「相關性」。尤其，若干如吳念真電影《多桑》的「多桑」人物，時至今日依然對於日治時代的日本帝國引進的現代性抱持高度肯定，要如何面對這些殖民遺產以及被殖民的殘存認同幻影？訴諸日本帝國主義的現代性暴力敘事，或批判其人缺乏主體性思考的論述模式，似乎未能徹底說服這些流傳於民間的論點與聲音。因此，重新關注、反思被殖民者與日治時期現代性的「關係」結構，或許有助瞭解個中糾葛關鍵；而這也正是本文特意著墨於「新國民」想像及其身體經驗的動機與目的。

在目前跨文化研究與後殖民研究中，「交混」(hybridity) 觀念頗受重視，藉此一交混雜揉曖昧地帶的浮現，企圖提供多元想像與抗拒力道的發聲空間。此一詞彙原是十七世紀時，用以指稱植物、動物交配後所產生的新品種，其後才擴及人種的交混、文化的交混，並為後殖民理論學家霍米·巴巴 (Homi K. Bhabha) 所援用而流行起來¹⁰。他不滿愛德華·薩依德 (Edward W. Said) 闡述東方主義時的「殖民權力完全被殖民者所占有」的論述模式，認為這是歷史和理論的簡化，且過度依賴從二元對立中尋找「差異」(difference)，沒有給殖民者與被殖民者留下協商餘地，因此先指出殖民者與被殖民者之間是既吸引又排斥的矛盾 (ambivalence) 關係與心理狀態¹¹；其後，又深究「矛盾關係」的深層結構，提出被殖民者會以「模擬」(mimicry)，一種「幾乎相同但又不太一樣」的方式，去轉化為抵抗策略；最終則又倡議「交混」性概念做為一種消解兩極對立的有效策略。他以為殖民意識形態布滿裂痕，被殖民者不能完全抹去原先的歷史記憶，但又會受到新的宗主國的意識形態和新文化的衝擊影響，如此殖民者的知識和本土知識就有交混的可能，而「交混」替代了「模擬」，得以主動產生抵抗的形式；

技巧等作品要素的分析，便可成為代言人，足以體會、闡釋真正的作品意蘊與作家的意識形態；且有時我們自身的發言位置也發出干擾，由於對「認同」的認同標準寬鬆有別，以及意識形態的左右，同樣易於形成主觀的評價。

¹⁰ 廖炳惠編著：《關鍵詞200：文學與批評研究的通用辭彙編》（臺北：麥田出版，2003年），頁133。

¹¹ 生安鋒：《霍米巴巴》（臺北：揚智出版社，2005年），頁132-133。

因為殖民權力如果混雜化了，也就喪失了其權威性，而且有一種顛覆和干預主宰話語的力量。其次，在交混過程中，由於被殖民者與殖民者的接觸，雙方都會產生一種想像認同的分裂，至此被殖民者與殖民者會孕育出一種相互依存的關係，形構出一種「第三空間」(third space)，於是「殖民遭遇的雙方必然被這個不斷交流、協商與轉譯的空間所仲介，後殖民的干預工作就實施於這個未定的空間或雜交性的地帶」、「一個新的、超越了非此即彼的政治客體的建構適當地疏遠了我們的政治期待，改變了我們認識政治意義的方式。……第三空間的富有成效的能力有著殖民的或後殖民的起源，這是有深遠意義的。……也許能開闢出通往闡述一種國際性（或民族間的）文化的通道，他不是基於多元文化主義的異國情調或文化的多樣性，而是基於文化的混雜性的刻寫和發聲」¹²。

藉由上述霍米·巴巴從矛盾、模擬到交混的概念，可以瞭解其人質疑以穩定、靜態的二元對立方式看待「認同」，而更關心文化接觸、侵略、融合、斷裂的複雜機制。儘管學界認為霍米·巴巴理論過於樂觀，但其不純從反抗層面或全然負面看待文化交混的視域，極有利於去除制式的想像疆界。由此，當我們重思日治時期臺灣的殖民情境時，遂得以在愛德華·薩依德等所重視的二元對立差異性、反抗性外，更審慎看待某種與殖民文化特別具有相近 / 相似關係性的新國民身體經驗，尤其是現代啓蒙的敘事（時或因為認同日本文明經驗而容易附著親日色彩），去嘗試擱置過去慣用的「認同」價值判斷，避掉抗日 / 親日的本體停滯論，而採用不同以往的，掌握交混文化動態的方法論；並進而得以在各類交混的身體敘事中，尋找被殖民者所可展現、發揮的反殖「能動性」，探索反殖向量與可能的效度。

再者，霍米·巴巴所謂「第三空間」中殖民者與被殖民者的協商地帶，使我們得以縝密觀察被殖民者與殖民者之間其實也存有接觸、交流、轉譯、磋商的空間，這個雙方避免激烈衝突，設法尋找磨合的空間，實際潛藏著更多文化 / 政治斡旋的豐富意涵，而耐人尋思¹³。因此，筆者更想在此一空間中，考察日本治臺

¹² 以上有關霍米·巴巴模擬、交混概念的說明及引言，參見生安鋒：《霍米巴巴》，頁137、144、146-147。

¹³ 此一「第三空間」的存在，也讓我更思考到，被殖民者在模仿殖民者的文明身體時，多少出現了某種程度學習欲望的投射，以及衍生主體反抗或傾斜、游移的情形，實際上這些情感的付出與主體的各種變化經驗，都是個人主體性建構的鏡像與歷程，也是形構主體性的部分，更是身體經驗的部分。藉此或能明白，現今如「多桑」一類人物對昔日殖民經驗的眷戀，可能因為殖民歲月中的新國民身體的形塑過程，隱含了自我主體形構時的各種證明、模稜、篤定、焦慮的鏡像，這些都是自我成長的具體部分，更是主體建構的進程，故

時期，殖民者與被殖民者雙方接觸的關鍵時刻、議題或話語，日臺雙方究竟有什麼樣的思想資源可以被引用、翻譯、挪用、占有？而臺人又特別強調或重視哪些本土知識／文化資源以做為斡旋？這多少觸及了因殖民所產生的交混文化的跨界對譯／對話的現象，有益於供給我們在「認同」視域之外，另用新眼去開拓不同以往的解讀方式。

以下，便借鏡霍米·巴巴對殖民文本的特殊看法，結合文化研究與後殖民研究，從差異／交混、對話／對譯的視角，探討日治時期臺灣傳統文人，在國家體制之下，浸濡現代文明後的新國民想像與身體經驗。至於本文以傳統文人為探討對象¹⁴，而未探究新文學作家的緣故，一則因為一九二〇年代後新文學家的身體想像或心靈改造過程，不乏可觀論述¹⁵；二則，從改隸之初去探析傳統文人被改造成新國民的歷程及其身體經驗的變化，當更能從頭掌握日、臺殖民的政治／文化關係，此外未來也能與新文學家的身體論述形成參照，自有其意義與價值。另外，在研究的時間斷限上，本文鎖定一八九五年至一九三七年，之所以未論一九三七年至一九四五年之事，乃因如此更可證實日、臺之間文化交混現象，不是在一九三七年皇民化運動後才逐漸形成，而是統治初期已漸醞釀；再者，一九三七年後軍國主義愈熾，此後的新國民身體想像較之從前尤有另一番光景，需要專文再予深入剖析，已非本文篇幅所能負荷。

時至今日仍然無法予以斷裂、捨棄。

¹⁴ 傳統文人，或稱舊文人，在本文中，筆者用以指稱其畢生文學創作主要表現在傳統文學（文言文、漢詩、文言小說等）寫作上的文人而言。這些人的文學成績，儘管可能不乏維新思想的言論或創作，如連橫、魏清德、謝雪漁、鄭坤五等，但後人仍以其舊文學的成果作為一生評斷所繫，故在臺灣文學史中仍被視為傳統文人群。另外，某些文人雖然一生中曾經寫過傳統文學作品，如張我軍、賴和等，但是由於其人對於新文學（白話文、新詩、白話小說）的強力支援與創作實踐，甚至在新、舊文學論戰中站在支持新文學的一方，對於傳統文學多所批判，因此仍被視為代表新文學家一方。

¹⁵ 如施淑：〈感覺世界——三〇年代臺灣另類小說〉、〈日據時代臺灣小說中頹廢意識的起源〉（《兩岸文學論集》〔臺北：新地文學出版社，1997年〕），探討了現代主義頹廢身體；劉紀蕙：〈從「不同」到「同一」——臺灣皇民主體之「心」的改造〉（《心的變異：現代性的精神形式》），則以精神分析法分析四〇年代臺灣皇民身體的改造工程；梅家玲：〈身體政治與青春想像：日據時期的臺灣小說〉（《漢學研究》第23卷第1期〔2005年6月〕），剖陳了青少年青春身體的論述與臺灣國族想像的關係。

二、遺民身體的隱喻系統——閉鎖、頹廢與收藏

日本領臺以後，若干文人返回祖籍地避難，但因故折回者亦多，遂與居留於此的文人，一同成為日本的「新國民」。然而，面臨國族更易，城破牆傾，人事全非，頗多傳統文人選擇了以「遺民」自居。「遺民」的境遇如何？鄭虛一〈乙未之亂移居鶴浦至己酉挈眷旋梓感作〉可窺一斑：

浪跡多年一夢成，家山烽火最心驚。仲宣曾作登樓賦，元亮難忘愛菊情。

親友重逢今日老，兒童半在異鄉生。歸來蛛隱園林好，不管人間辱與榮。¹⁶ 歷經流離思鄉的困頓，詩人終於得以返鄉，而回歸後的生命型態，其所選擇的是隱居園林，在閉鎖空間內度過餘生；不問人間榮辱，讓此生的時間停歇，就此杜絕世情，同時也擱置了自我實踐價值的機會與空間。這種封鎖自我而自棄於外的心境，所興所感有著更多世間的飄零，人生如寄的浩嘆，倘從乙未割臺後文人風起雲湧重新自號的各式命名情形，當更能體會遺民的集體精神意識，如新竹王松自號「滄海遺民」，張純甫號「興漢」、又號「寄民」，鹿港洪月樵號「棄生」等，「遺」、「寄」、「棄」都道出了蒼茫無根的被棄絕感，彷彿生命已失去延續與奮鬥的意義。

這樣的身體知覺，將如何安頓？鄭家珍〈如此江山樓詩存序〉有言：

風騷之士每借詩酒以自豪，遺佚之民亦假詩酒以自晦。其耽詩酒則同，其所以用詩酒則異。¹⁷

顯然，詩、酒是遺民治療憂鬱痼疾的良方。而自號「癡仙」、又號「無悶道人」的霧峰林朝崧便是如此，其所謂「無悶道人」，正是愁悶至極的反說；而「癡仙」，據〈次韻答紹堯〉二首，可知意旨¹⁸：

無心用世唯耽酒，有口逢人便說詩。醉不願醒歌當哭，百年當賣幾多癡。

悠悠身世且隨緣，飲酒看花自得仙。苦向紅塵求解脫，幾生修到火坑蓮。¹⁹ 林氏想要縱情酒色，自我麻痺，以歌當哭、於紅塵求解脫，但實際上這位被人稱為「蕩子」的詩人，卻更顯無奈自棄、逃避消極。

¹⁶ 鄭虛一：《成趣園詩鈔·遺興集》，《虛一詩集》（臺北：龍文出版社，1992年），頁12。

¹⁷ 收入王松：《滄海遺民牘稿》，《友竹詩集》（臺北：龍文出版社，1992年），頁17。

¹⁸ 廖振富：《櫟社三家詩研究——林癡仙、林幼春、林獻堂》（臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文，1996年），頁52。

¹⁹ 林朝崧：《無悶草堂詩存》（臺北：龍文出版社，1992年），上冊，頁169。

以上，逃隱世外、寄情詩酒、縱欲女色的頹廢身體敘事，在遺民作品中其實頗為常見，這樣的肉身一方面顯現了其對現有日本統治體制的拒絕與排斥；另一方面也暴露了主體意識的時間荒涼感，格外體會到強烈的歷史失落的衝擊。因此，詩人常常緬懷往事，渴望時間倒流，如洪棄生〈感賦〉：

流水年年逝，滄桑竟不迴。鬢絲白勝雪，塵世黑如灰。

人事堪投袂，江山懶舉盃。登臺無限恨，坐看夕陽頹。²⁰

在詩人眼中，當前的世界黑暗如灰，絲毫激不起熱情與鬥志，只是感傷光陰消逝，「從前」再也無法重回。基於此種想法，洪氏甚至對於眼前在臺執行的各種新政或所謂文明制度措施都有強烈嫌惡感，在〈公醫行〉、〈清潔行〉、〈痛斷髮〉、〈蓄髮詩〉、〈勵行斷髮散足事感詠〉、〈逃剪髮感詠〉、〈再為勵行斷髮詠〉、〈時俗尚新製感賦〉等詩，他猛烈炮轟日本的醫學、衛生文明，更對改變體貌的斷髮、散足、著新裝時俗大表不滿，也感嘆何以有人「喜歡生面一朝開」（〈時俗尚新製感賦〉）？而其〈五十初度感傷四首〉之二所云：「塵界不夷兼不夏，人間呼馬又呼牛。」²¹正能表現身體改造經驗的不倫、脫軌，所帶來的激憤感。

當然，愈是目睹新變，愈令遺民詩人感傷的，莫過於昔日的時光再也無法回去。但站在回不去了的時間廢墟中，遺民們將何以自處呢？於是，歷史記憶或可再拼貼，國故可以再溫存，遺民詩人反而因此萌生了一種棄世棄民的「倫理承擔」²²，選擇以重回傳統的懷抱，面對時間崩毀、秩序淪喪的「現代」，設法營造出一種進入現代情境的新主體。

所以，誠如林幼春〈櫟社二十年問題名碑記〉所云：

櫟社者，吾叔癡仙之所倡也。叔之言曰：「吾學非世用，是為棄材；心若死灰，是為朽木。今夫櫟，不才之木也，吾以為幟焉。其有樂從吾遊者，志吾幟！」同時，賴丈紹堯及予聞其言而贊之。……世變以來，山澤臞儒計無復之，遂相率遊乎酒人、逃於蓮社；有一倡者，眾輒和之。迄於今，島之中社之有聞以十數。嗚呼！是亦風雅之林，民俗盛衰之所繫也。可不慎歟！²³

²⁰ 洪棄生：《枯爛集》，《寄鶴齋詩集》（南投：臺灣省文獻委員會，1993年），頁340。

²¹ 同前註，頁389。

²² 此處關於遺民意識的新意義，參見王德威：〈後遺民寫作〉，《印刻文學生活誌》第1卷第1期（2004年9月），頁119。

²³ 收入傅錫祺：《櫟社沿革志略》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963年），頁43-44。

在日人統治之時，傳統文人對於世變束手無策，只能遁逃於酒與詩中，成了棄材朽木的無用之人；但是就如語出《莊子·人間世》的櫟社名義一般，所期盼的更在能發揮「無用之用是為大用」的微言宏旨，所以文人寄情的詩社場域是「風雅之林」，而詩社文化更是「民俗盛衰之所繫」，這是對抗大和文化的絕佳利器。因此，重拾「蓮社」的文人結詩社傳統，是進入日本天年的臺灣遺民文人，文化主體再確立的貞定表現。

然而，遺民所處的「現代」，不只是面臨大和文化強勢挑戰所生的文化差異，還有來勢洶洶的西方文明隨著日本而引進，舉凡政治、經濟、社會、文化等，都使臺人的生活世界有了新異變化。其中，張純甫尤其有著文化遺民的焦慮感，其號「興漢」正旨於重振漢文化傳統，以與西潮相抗。而西潮對臺人的衝擊，從文字到各項制度、精神文化，幾已浸染於日常生活之中，誠如張氏〈漢文之價值〉所言：

自歐學東漸，橫行之文字交於亞洲。中國以積弱之餘，東邦以後起之秀，凡百事物皆謂下彼，而于文字亦自謂弗及，無怪乎視漢學如贅疣也。歐戰一起，荏苒五年，人類之傷亡，亙古未有；武力之不足恃，曉然共見。此漢學轉機時也。誠能以同種同文之國，互相提攜，以文字為前提，以物質為後盾，則東亞神州將有盟主，全球之望矣。²⁴

此處張氏清楚指出歐風東漸後漢文文字及漢學的危機，但他更認為歐戰之後西方國家的破敗，足為漢學的轉機，進而倡議日、臺、中這些同種同文之國要互相協助，東亞就有成為全球盟主的希望。值得注意的是，張氏此處雖然使用東亞結盟的話語，但此與日本國粹主義的思考不同，其所強調的文字 / 文化仍是中國漢人種族歷史悠久的漢文傳統²⁵。

文字之外，最令張氏駭然的是，歐、美文化對臺灣社會倫理精神的侵蝕，其〈漢族姓氏考自序〉有言：

余以近今學子，喜崇新而絀舊，以漢族無形之精神謂迂闊，以歐、美有形之物質謂適宜，將並采同姓結婚與夫自由、平等之說仿效之。揣其意，非

²⁴ 張純甫：《張純甫全集》（新竹：新竹市立文化中心，1998年），第4冊，頁3。

²⁵ 游勝冠：《殖民進步主義與日據時代臺灣文學的文化抗爭》第二章第一節〈傳統知識份子的同化立場〉中舉出張純甫若干言論，認為張氏的傳統主義論述與日本國粹主義有結盟關係。（頁60）然而即以此處所引張氏〈漢文之價值〉一文來看，可知張氏所謂「東亞」，其意在強調此群體概念是奠基於同種同文之國的結合，聯結的基礎是「漢文」；而「漢文」正如文中所述：「漢以前果無文乎？……漢人種族始耀於世界，號為『漢文』不亦宜乎？」（同前註，頁2）明顯可見是中國漢族意識。

盡破滅家族制度不止。²⁶

他憂慮歐、美風氣對於同姓結婚及自由、平等之說有推廣作用，終將影響臺灣漢族家族制度。於是乎，在張氏一生中所積極於心者，莫過於發皇漢族文化、制度，特別是儒家《禮》、《樂》、《詩》、《書》漢學舊籍的精粹，〈守墨樓記〉言：

先君子痛漢民族之不作，而精神之外驚也，因名予曰「漢」，蓋所以詔之勗之者，詎無深意乎？胡以為子者，曾不計及《禮》、《樂》、《詩》、《書》之式微，思有以振之，而日惟玩物喪志，空自標榜。冒漢學之名，拾糟粕，襲皮毛，以竊聲華。父書不讀，奚益於存？亦奚足以言「守墨」乎哉？況「漢」之為漢，又不僅學問詩文已也，則所謂「守」殊非先子意矣。²⁷

在趨新的時代，卻以守住漢學舊墨為畢生職志，不為標誌現代文明的歐風美雨所動，無怪乎被譽為「北臺大儒」²⁸。接下來在張氏一生中，他以傳承漢文化為使命，重視儒學，戮力宣揚孔教，於松山、基隆、新竹等地課授生徒兼以維持家計，創設「柏社」、指導「松社」以延續漢詩命脈，並致力蒐羅各式漢學典籍，或供個人珍藏閱讀，或於其人開設的「興漢書局」販售，在今日可見的《守墨樓藏書目錄》三本手稿中²⁹，單舉其一便可見所藏豐富，包括經、史、子、集四部，計《十三經注疏》、《御纂七經》、《四書古註群義十種》、《皇清經解》、《皇清經解續編》、《古經解彙函》、《小學彙函》、《小學類編》、《二十四史》、《史學叢書》、《九通》、《百子全書》、《二十五子》、《續二十五子彙函》、《道家六集》、《經典集林》、《漢魏百三家集》、《唐詩百名家集》、《漢魏叢書九十六種》、《二酉堂叢書》、《適園叢書初集》、《惜陰軒叢書》、《國朝著述叢編》、《顧亭林遺書》、《梨洲遺著》、《崔東壁遺書》、《唐人說薈》、《清人說薈》、《清人說薈二集》、《天蘇閣叢刊》等。

以張氏如此擁護漢學傳統的努力不懈形象，在當時文明駸駸日上之際，不免

²⁶ 張純甫：《張純甫全集》，第4冊，頁28。

²⁷ 同前註，頁92-93。

²⁸ 王國璠：《臺灣先賢著作提要》（新竹：臺灣省立新竹社會教育館，1974年），頁45及王國璠、邱勝安：《三百年來臺灣作家與作品》（高雄：臺灣時報社，1977年），頁285。

²⁹ 包括〈守墨樓藏書目錄〉、〈守墨樓書目——叢書部〉、〈守墨樓書目——卷密書室之部〉，感謝張純甫哲嗣張子唐先生借閱影印，影本現亦存新竹文化局文獻室。

予人格不入之感。一九二〇年代新舊文學論戰爆發時，新文學家張我軍爲了與迎向現代的新青年作一強烈對比，曾以「戀著隴中的骷髏，情願做個守墓之犬，在那裏守著幾百年前的古典主義之墓」、「不良老年」³⁰爲譬，去指涉當時的舊文人群；那麼，應當如何看待張純甫此種與歐、美「現代」文明相抗，而深情固著於「過去」漢學的倨傲身影、姿態呢？

著名猶太裔文人班雅明 (Walter Benjamin)，注意到資本主義發展後，文明漸漸侵占、控制人的感覺與意識，人爲求保住自我的主體，會從原本介入的公共的外在世界，轉向 / 還原爲「內在世界」；以班雅明自身的經驗而言，其個人的「圖書館」便是「內在世界」的居室化。而這個「圖書館」的隱喻來源，是從現代都市中「拾荒者」的精神啓發而來，拾荒者在大都市中收集每日被棄、被鄙的垃圾；藉此，自己也化身成了一個「收藏者」，「收藏」是一種「繼承」的態度，是現代世界生存者的抗爭與慰藉，當他浸淫於其個人圖書館時，在傳統與充滿先輩氣息的事物中，他更發現收藏是一種「存在」方式的構築，「過去」可以成爲拒絕虛無、混亂的「現在」的壁壘。因此，就班雅明而言，「收藏者不僅夢想一個遙遠的桃花源，同時還夢想一個更好的境地」³¹。相近似地，張純甫的「守墨樓」藏書，乃至於其人終生投入的漢學園地，正是用以抗拒現代文明的桃花源，他感受到與孔、孟儒道先賢的精神同在。如此，張氏不合時宜的「復古」思潮與「收藏」漢族文化傳統的遺民意識，在現代的時間情境中，無寧具有特殊意義，流露出綿綿不盡的時間鄉愁。

再者，張氏在現代文明社會中，卻反逆西潮，全力以宣揚儒學爲己任，曾在基隆、桃園等地宣講孔教，背負著歷史殘餘而孤獨前行，這看似落伍而不進步的眼光，豈非更是早已洞穿了所謂先進文明的落後性？他在〈禮爲經國之紀〉一文中論及：

顧彼之所宗旨，不過歐、美灌輸一部下乘新風氣，便自詡爲文明。殊不知最文明即最野蠻，最維新即最陳腐，極端激進勢不至流爲退步不已。³²

在時間的前進中，當下的文明 / 維新 / 激進，終將衰亡與退步。張純甫這樣貶抑

³⁰ 張我軍：〈致臺灣青年的一封信〉、〈糟糕的臺灣文學界〉，《張我軍全集》（北京：臺海出版社，2000年），頁3、頁6。

³¹ 以上有關班雅明「拾荒者」、「收藏」與現代文明的辯證關係，參見張旭東：〈班雅明的意義〉，收入班雅明著，張旭東、魏文生譯：《發達資本主義時代的抒情詩人：論波特萊爾》（臺北：臉譜出版社，2002年），頁39-43。

³² 張純甫：《張純甫全集》，第4冊，頁7-8。

歐、美文明為下乘的論調，勢必無法獲致時人認同；然而即今思之，這空谷聲音的先見之明，難道不更是對現代性深思熟慮後的結論？如此，在「現代」情境中重看遺民文人捍衛傳統漢學／文化的收藏行為，更顯其中的複雜意義。

是故，回顧日治時期的臺灣遺民文人，將會發現他們選擇以閉鎖、頹廢與收藏的殊異身體表徵，作為殖民性／現代性／本土性交相頡頏、抗爭後的文化隱喻系統，呈顯了其人獨特的認知世界以及與世界交往的身體形式。

三、新國民身體的形塑——文化交混下所展開的文明知識生產／消費

誠如上述，面對日本統治及西方文明來襲，遺民詩人形構出閉鎖、頹廢、收藏的身體隱喻系統，進與社會相抗；但其實廣義而言，居留、生活於臺灣島上的遺民文人，也已成爲日本治下新國民的一員，只是因爲其不服從性與差異性而成爲島內特殊的一群。

不過，此處係以「差異性」凸顯遺民文人力抗日本殖民文化統治或日人引進的西潮文明的身體經驗；在一八九五年至一九三七年間，傳統文人於主動或被動的情形下，頗多文人紛紛參與了日本文明的改造，以使自我身體形式達成日本文明化；而由於身體需要經常的、有規律的再生產，才能擁有社會位置，因此在其人新國民身體的形塑過程中，若干文人甚至也成爲相關文明知識的生產／消費者。那麼，其人的知識話語表現，是否會因與殖民者文化的接觸，在「第三空間」中游移，而捲入呼應國策之嫌的漩渦中，乃至內化爲日本順民而不自知？還是能夠善用「交混」策略，產生抵抗的身體形式？再者，於新國民身體的形塑歷程中，也勢必觸及改造舊有本土身體的衝突性，則殖民者與被殖民者之間，將怎樣藉由「第三空間」的間隙從事協商、斡旋？這會產生出何種新國民想像與敘事？而臺人又將援引哪些思想資源以與日人之殖民性／現代性相互周旋、交涉？

(一)

首先，先從日人治臺後所引發的身體新變的幾個面向談起，如廢纏足、斷髮、改裝等，藉此掌握傳統文人的相關身體敘事，以及各種屆臨身體變化時的感知經驗，並由斯而探索其人新國民身體想像的風貌、內在心理等。

過去以來，「纏足」和「辮髮」是臺灣社會根深蒂固的風俗習慣，自

一九〇〇年起有放足團體的出現，展開了解纏足的運動，接著斷髮運動亦起，至一九一〇年代中期已達到了社會大眾普遍放足和斷髮。在斷髮、解足的風潮中，臺灣中、上階層為主要勸導對象³³，其後若干傳統文人的參與，更能為活動推波助瀾；但在這同時，也不乏遲疑、反對、抗拒的聲浪，如明治四十五年（1912）三月《臺灣日日新報》載有：

本月十日午後五勾鐘，稻、艋及大龍峒等處人士，起一守髮誼，開宴於大龍峒偷逸園。其主旨謂臺民隸帝國版圖，政府尚採用舊慣，未下剪髮之令，曲體臺民之情，姑從舊制，聊作紀念。故倡守髮誼，以仰證政府曲原美意，候政令裁奪云云。該守髮誼人員為大稻埕張希袞、陳作淦、張贊堯、陳祚年……，艋舺黃應麟、王純卿……，北投陳邦超，基隆許松英，內湖林炳煌，……大龍峒陳培根、陳曰仁、陳鵬升……。³⁴

上述稻江、艋舺及大龍峒等地參與守髮宴者，多係當地知名之傳統文人，他們以政府尚未嚴令剪髮為由，仍堅持採用舊慣；同時又以肯定政府「曲體臺民之情」仁政形象的表述，做為與殖民者磋商、交涉的修辭策略，隱隱然與政府命令較勁，試圖尋找統治者與被統治者間的緩衝地帶。不過，最終臺人剪髮的時代還是來臨了。

一旦斷了髮，會是什麼感覺呢？前所述及的洪棄生，有〈厲行斷髮散足事感詠〉之作：

是何世界任戕殘，警吏施威六月寒。削足妄思求適屨，髡頭謬說慶彈冠。

時無美鬢人人鬻，家有金蓮步步難。癸女丁男顛倒甚，此間奚事不心酸。³⁵

在文化政治的象徵系統中，數莖毛髮是民族意識忠誠的顯現，髮型樣式的改變無異於宣示了朝代的更易、政權的興替，故斷髮之於洪氏，原本已有亡國之嘆；而此詩中，則更將斷髮、散足視為男女身體的扭曲、變形，將會導致兩性形體外觀的難以辨識，「癸女丁男」顛倒，男不似男、女不像女，詩人因而慨嘆性別身體從此失序。其次，洪棄生對於日人以警吏施威的方式，推動所謂斷髮、解纏足的文明身體，以及百姓身體被迫改變後身心的難以適應，亦作細膩描寫，同時並展

³³ 有關日治時代臺灣放足斷髮運動，詳參吳文星：《日據時期臺灣社會領導階層之研究》（臺北：正中書局，1995年），第5章〈社會領導階層與社會文化變遷——以放足斷髮運動為例〉，頁247-304。

³⁴ 〈守髮開宴〉，《臺灣日日新報》第5版，1912年3月14日。又，本文以下引用日治時期報章頗多，這些文章或無句讀，或採舊式標點，為利今人閱讀，筆者直接改為新式標點，以下皆同，不另作說明。

³⁵ 洪棄生：《寄鶴齋詩集·枯爛集》，頁388。

演了現代性的暴力。相近的心境，可見於林癡仙之〈髮〉，他由頂上頭髮論及眼中世界的改觀，由小而大，深刻發抒了身體與靈魂的痛苦：

大好頭顱斫與誰，心長髮短不勝悲。半生寂寂羞看鏡，萬事茫茫泣染絲。

叫月禿鶴聲最苦，經霜髡柳態先衰。江山滿目空搔首，風景全殊總角時。³⁶ 辮髮是長期以來男性身體的一部分，一旦消失了，身體的不穩定感旋即浮現，隨之而來的是某種與其攸關的生命中的某些東西也會消失，這種可怕的感覺會導致生存的虛無感。因此誠如詩中自述，鏡中肉體樣貌的不變，由外在生理刺激內在心理，「心長髮短」而鬱鬱哀腸。大半輩子的人生，所見慣的自我模樣，旦夕之間就換了令人發羞的新貌？更那堪「風景全殊總角時」，從人體自身到外在自然風景全部已非舊貌，滄海桑田，人事全非，失去了舊有世界的記憶／景觀，視覺／知覺結構發生重大改易，身心突然遭受劇烈斷裂所引爆的大挑戰，惶惶心緒如何能安頓？這真是一具悲傷無以復加的身體！「禿」、「髡」之態何其難堪！

當然，相較洪棄生、林癡仙斷髮的痛苦經驗，卻有為數不少的人坦然面對剪髮，或是自願以對，或歡然相迎，如明治四十四年（1911）《漢文臺灣日日新報》載：

南社長趙雲石（原文誤作「后」，逕改之。）君，擇陰曆八月中秋節，欲行斷髮。南社員議贈文官制服一副，藉伸賀意。³⁷

南社，是日治時期臺灣三大古典詩社之一，社長趙雲石決定斷髮，意義非凡，必能引來響應者；而社員笑贈以文官制服「藉伸賀意」，以此新裝稱新顏，更能展示一副完全的嶄新身體，代表了對於文明社會新規範與價值的接受與追求。同樣的情形，也可見於報載的兩則有關新竹地區的剪辮訊息：

斷髮之事，自客歲陳信齋、黃鼎三、黃戒三諸紳士倡言開會，雖未至於實行，然時勢之推宜，稍有識者，已隨意斷去。自今年來新竹街，剪辮者不下百有餘人，上流人士約居多數。上元節日實行剪辮亦有數十人，如戴還浦秀才、林榮初、王石鵬其尤著者也。至於陳、黃諸紳，聞已準備服裝，其實行當不在遠矣。³⁸

桃園紳士既斷髮，遂風靡一廳，新竹亦然。區長陳信齋氏，及紳士黃鼎三、黃戒三、李雪樵、黃世元……諸氏倡議以來，應之者不少。近日區役長書記李子瑜、張鶴舫，公學校訓導李良弼、心心醫館醫師張忠，水產

³⁶ 林癡仙：《無悶草堂詩存》，下冊，頁229。

³⁷ 〈南部通信〉，《漢文臺灣日日新報》第3版，1911年10月4日。

³⁸ 〈新竹通訊〉，《臺灣日日新報》第5版，1912年3月8日。

組合曾維新諸上流人士，亦實行剪去。而詩人之斷髮者則有王友竹、王箴盤、黃潛淵諸子，覺周旋交際之間，真所謂面面皆佛也。³⁹

在以上兩則文字中，所刊斷髮的多位新竹詩人，其實位居當地文壇領導人物，如戴還浦甫於前一年膺任新竹詩社「竹社」的社長；林榮初則是清代以來竹塹兩大家族之一的林氏家族，林占梅之孫；而「滄海遺民」王松及王石鵬，更於數年前分別因撰寫《臺陽詩話》、《臺灣三字經》譽滿全島，備受矚目。這些詩人紛紛斷髮的訊息既經傳播，必然有利斷髮活動的推展，是以不難看出，跟隨「潮流」或製造「潮流」，都會是企圖形塑新國民身體的心理動力之一。

既然斷髮之人，如此衆多，那麼斷髮的身心感覺如何呢？洪以南〈於京都停車場讀陳君德誼斷髮有感即次其韻以表同情〉二首之一云：

而今斷去蓬蓬髮，生面別開異昔年。省卻梳頭還打辮，泰西裝束亦安然。⁴⁰
詩中表達斷髮後詩人神采飛揚，面目一新，而且認為可以省去梳頭打辮的時間，且對於泰西穿著也十分習慣，絲毫未見孔子「微管仲吾其披髮左衽矣」維護漢民族傳統文化的意識形態。而此篇詩稿，當時係發表於報刊上，報社漢文編輯黃植亭附有小評如下：

斷髮實為衛生上大有獲益，去其無用之物以圖一身之便，何等爽快！洪君東上，濡染文明，慨然斷髮，其意蓋在此也。詩溫厚和平，性情流露，誠不失為維新中人。⁴¹

此段文字既可視為洪氏斷髮心境的案語，但又何嘗不是同為詩人的黃植亭之心聲呢？衛生、文明、維新，正是其人走向改造「新身體」之路的原因。另如，林鍾英〈余斷髮因某君不肯同意賦此戲之〉：

摩頂爭如避俗僧，爽然傲骨水雲輕。人情難把一毛拔，無那歐風到處生。⁴²
原來，「歐風到處生」的時代性驅動力，是林氏斷髮的緣由。值得一提的是，林氏另有〈戊寅年改裝感賦〉，言及改裝之事：

箱中忍棄好衣袍，孤負荆妻運剪刀。覽鏡依然羞老鬢，改裝非欲學時髦。
拙迂自笑常貪逸，懶惰何曾稍效勞。問我平生諸結習，只存詩興舊時豪。⁴³

³⁹ 〈竹新斷髮續聞〉，《臺灣日日新報》第5版，1912年4月19日。

⁴⁰ 《臺灣日日新報》第1版，1907年6月26日。

⁴¹ 黃植亭漫評，同前註。

⁴² 林鍾英著，詹雅能、黃美娥編校：《梅鶴齋吟草》（新竹：新竹文化中心，1998年），頁56。

⁴³ 同前註，頁173。

由此詩可知，林氏之斷髮源自隨俗，但改裝卻因西服穿著方便，漢服較為費時，以貪逸懶惰之故，遂從眾改裝。如此看來，林鍾英之斷髮、改裝理由有異，前者隨俗，後者卻非學習時髦，可見其人在塑造現代身體時，並非全然受制於殖民性與現代性的左右，而仍有其自主的考量。

其次，再從解纏足運動而論。首先揭開組織化放足運動序幕的是，一八九九年末黃玉階所籌組的臺北天然足會，其後才蔓延全島各地。如連橫便十分支持，其〈臺南天足會序〉有云：

纏足之害論者多矣，而其大端不出於張香濤、梁卓如之二序，一則謂其害人功，一則謂其拂天性。嗚呼！斯二者其患更甚於洪水猛獸，而不一拯救之，是舉巾幗之婦女皆為無告之罪人，正人君子豈能默然而息哉？此不佞所以有提倡天足會之舉也。⁴⁴

由連橫熟諳張之洞與梁啟超論纏足之害的文章可知，其人之推行天然足會，必當深受中國放足運動所鼓舞。除此之外，日本島內社會的新氣象，也使臺人心生嚮往，如臺北李春生於赴日考察後頗有所感，其〈東遊六十四日隨筆〉對於日本女子之教育、工作及日常生活種種讚美不已，因此前述黃玉階於臺北創天然足會時，李氏亦是發起人之一，且擔任顧問一職⁴⁵。綜此，顯然臺人的身體改造過程，是與日、中之現代性趨勢有關。

以上，不論是因外在世界的維新變化而刺激臺人，或是個人因素考量而改造新國民身體，或是悲愴被迫接受新國民身體，這些林林總總的理由，已然凸顯出臺灣新國民身體敘事結構的複雜性，更顯示了殖民者與被殖民者交混接觸的心理情境。而在這股斷髮、放足、改裝的改造臺人新國民身體的運動風潮中，總督府固然強力宣導與介入，然而臺人本身，自有從自己的立場、思想資源去說服自己迎向文明，成為維新之人的理由；所以，追究起日治時期新國民身體的形塑，將會發現此係在一種文化交混的環境中孕育生成的，所謂由舊到新身體「變化」的發生，不當忽視其中多少已包括了臺人自我主體想像的參與及重構。

(二)

語言與文字，是身體從事溝通、表達的重要工具，因此語文問題也與日治時

⁴⁴ 《臺灣日日新報》第6版，1900年4月3日。

⁴⁵ 以上有關黃玉階、連橫、李春生有關天然足會的言行、組織，參見吳文星：《日據時期臺灣社會領導階層之研究》，頁256-257。

期臺灣新國民身體的生成息息相關。

對於日治時期的臺人而言，日語是國家最高語言，掌握標準的日語 / 日文，有利形成新國民身體。但，日語 / 日文卻是征服者和統治者的語文，具有支配控制權，而在臺灣語文的現實環境中，尚有傳統漢文 / 臺語及一九二〇年代後出現的白話文，遂形成多種語言交鋒 / 角力的現象；於是，語文，也進入鬥爭之場。

傳統文人其實很早就投入日文學習的行列，一八九六年全臺十四所國語傳習所設立後，臺南文人謝雪漁是第一位進入就讀的前清秀才，王松《臺陽詩話》稱其「年少氣英，汲汲於當世之學」⁴⁶，「汲汲」二字鮮活描摹了謝氏積極、敏銳的身影。又如進入新竹國語傳習所就讀的謝介石（後來出任滿州國外交部總長），原肄業於明志書院，因為日語能力極佳，一九〇四年應聘擔任東京東洋協會專門學校講師，專門教授臺灣土語。當然，此際傳統文人轉而致力於日語之研修，不單純是為養成標準的日本新國民身體的殖民性因素，也在於清楚知悉進入二十世紀後，涉獵多國語言之重要，王石鵬於送別謝介石前往東京任職時便指出：

吾觀二十世紀之時代，固學問競爭之世界，而亦為言語發達之世界，人群之口音者無論矣，甚至鳥音猿語，亦莫不為博言家所探討。人無學問固不足以生存，無言語又不足以行遠，故東西文明之士，多者能通各國方言，少者亦諳一二種，所到之處，可藉以觀國風、察民情，而無扞格難申之患。⁴⁷

他深刻感知到二十世紀是屬於語言學問發達的時代，由於東西方頻繁接觸，因此跨越地理疆界所產生的語言翻譯問題隨之旋踵而至，語言成為觀國風、考民情的重要工具，可以促成國與國之間的交流、借鏡，故知語言學習的問題得放置在現代性的語境中思考。是以，在殖民性之外，對於王石鵬而言，學習日語的迫切性也源於現代性的需求。

而在日文尚未全部普及的時期，兼善漢文與日文的傳統文人，頗多成為官方報社記者，例如王石鵬本身曾任《臺灣新聞》記者，魏清德、林佛國、李逸濤等人出任《臺灣日日新報》記者，藉由記者的身分，傳統文人得以利用大眾媒體為發聲場域，傳遞現代性論述，參與臺灣新國民的改造歷程，並灌輸現代知識視野，包括人的主體、性別、個人與國家關係的文化啟蒙探索，以及對世界文學譯

⁴⁶ 王松：《臺陽詩話》（南投：臺灣省文獻委員會，1994年），頁68。

⁴⁷ 王石鵬：〈送謝介石東上序〉，《臺灣日日新報》第1版，1904年10月11日。

介、摹寫的文學現代性引介等⁴⁸。這樣的現象，說明了在跨語際的實踐上，精通雙語的記者因為常能扮演譯介、傳播的角色，而能獲致一定的社會地位，昭示了學習新語言是形塑成功的新國民身體的重要關鍵。

值得一提的是，傳統文人在現代性需求下，雖然頗多肯定日文學習之必要，但其實並不意在獨尊日文；相反地，更甚者只視日文為當時眾多語文之一，如一九三〇年代連橫在《雅言》言及：

夫世界進步日趨大同，學術思潮已無國境。我輩處此文運交會之際，能用固有之華文可也、能用和文可也，能用英、法、俄、德之文尤可也；則用羅馬字以寫白話文亦無不可。但得彼此情素互相交通，雖愛世語吾亦學之。⁴⁹

連氏慮及世界進步，學術突破各國藩籬，所以做一個「現代」人，華文、和文之外，英、法、俄、德或羅馬字所寫白話文都將會是彼此溝通的語文工具，能夠兼擅多國語言最能發揮情愫「交通」之用，可見其人的語言觀頗與文明世界相連結。而如此具國際色彩的多元語言觀，已然降低了日文作為「國」語的崇高唯一性。再者如高雄文人鄭坤五，更欲將日語五十音做為臺灣話文的記音工具，他在〈就鄉土文學說幾句〉中云：

現在正在鼓吹世界語的聲浪中，怎樣要來唱設鄉土文學呢？……雖然我所贊成的鄉土文學，他的範圍似極狹小，……倘咱臺灣有人肯鼓吹，奮練得法，哪裡將來無有國學的可能性呢？我且聽從今更進一步，去創造一種補助漢字所不能形容出臺灣話的音字來，方是美滿無缺，咱漢族自古皆是屈言就字，……所以寫音的字，不如羅馬字的利便，但是羅馬字，不如五十音的普及，……若有人發明出更好的方法，則臺灣鄉土文就可以完成了！⁵⁰

文中鄭氏首先確認臺灣鄉土文學的價值，其次言及臺灣話的文字化問題，他提出了以日本五十音來記音，這顯然是考量了臺灣已經成為日本殖民地及日語日漸普遍的情況。而後，從鄭氏在報章雜誌上發表的若干文字看來，他的確將理論與創作連結，開始嘗試其所謂的「在來漢文」（案：指主要是華臺合璧的白話文，但

⁴⁸ 相關內容，參見拙著：《重層現代性鏡像：日治時代臺灣傳統文人的文化視域與文學想像》（臺北：麥田出版，2004年），第4-6章。

⁴⁹ 連橫：《雅言》，《連雅堂先生全集》（南投：臺灣省文獻委員會，1992年），第5冊，頁21。

⁵⁰ 《南音》第1卷第2號（1932年1月），頁12-14。

已融入部分日式詞彙或文字)的寫作,相關作品在《詩報》「墨戲欄」或《風月報》、《南方》中可以得見。顯然,日語的地位轉變為「在來漢文」的客體,日語竟被鄭氏收編入臺灣「鄉土文」中。是以,從連橫與鄭坤五的事例中,可以瞭解在傳統文人心中,日文雖是「國語」,但其實地位有限。

那麼,傳統文人最為看重的語文為何?答案是島內原來慣用的漢文。在日人治臺以後,隨著日文聲勢倍增,漢文的生存環境深受威脅,但由於漢文原本也存於日本國家,所以臺人仍然期望能夠延續漢文命脈,其中蘊涵著重要的反同化的民族主義因素;而這一堅守漢文的趨向,實際含括日治時期新、舊文人或社會運動者所提出的北京白話字、傳統文言、臺語羅馬字各式運動及創作。

只是,在日本建立「國語」的過程中,「漢文」的正統性、尊貴性其實已經逐漸被剝除,且成為建立國語概念時的「他者」。日本著名國語學者上田萬年曾以「日語乃日本人之精神血液」,強調語言的屬性是置身於身體性的自然屬性中⁵¹,所以對於日語絕非身體自然屬性的部分,而需後天人力培養加工乃成的臺人而言,日方要儘速設法滌去語言血液的不純正,使之徹底「國語化」方是當下要務。弔詭地是,恰恰又由於統治需要,以及要以臺灣為橋樑以與中國親善,故日/臺的語言交涉媒介一開始即鎖定臺人所慣用的漢文,即使日人也深知漢文本源於中國,而為臺人自我認同之根本,「漢文」卻仍有存在之必要,遂因之同時具有抵抗/交流的複雜面目。

其中在日、臺交流方面,漢詩成為聯誼、溝通的主要媒介,藉由徵詩,召開吟宴或舉辦詩會活動等方式,日人與臺灣傳統文人多所唱酬,因此漢詩不免蒙上一層親日的曖昧色彩。同時期,在日本總督多次召見臺灣詩人,以及日官的推動下,臺灣島人熱衷於詩人的社會身分表徵,造成全島詩社林立,漢詩寫作趨向通俗性,而日益俗化的結果,致使遊戲性增強而墮落,無形中減損漢文維繫國族認同的崇高神聖性能量,使得「漢文」的本質產生裂變,傳統文人的漢文創作及文化表現屢遭新文人之質疑。再者,由於漢文是東亞文化的共同語文基礎,故漢文每每成為日本宣傳大東亞共榮圈或興亞計畫以對抗西方帝國的最佳文化資本,因此當傳統文人因為西潮來襲而引發的漢文/漢學不振危機,基於認同漢文而肯定東洋文明,或因反西洋文明而接受東洋文化論者,多少會形成日/臺思想親近跡象,則漢文化與大和精神的辯證究竟是東亞民族想像共同體的凝聚?還是臺灣民

⁵¹ 小森陽一著,陳多友譯:《日本近代國語批判》(長春:吉林人民出版社,2003年),頁146-147。

族想像認同的分裂？個中問題愈加引人爭議。至此，由漢文所衍生的文化／文學／政治問題，遂繁複糾葛，重重疊疊，反同化／同化的悖論竟聚集一身。「漢文」成爲日、臺雙方角力／交換的最佳仲介與交易資本，諸多政治／文化的斡旋、協商也由此展開⁵²，值得深入探究。

四、馴化／教化身體的邊界——對話／對譯「國民性」

在討論傳統文人的文明身體經驗與新國民想像時，不能忽略統治者基於社會秩序需求所進行的身體政治 (body politics) 運作，這類對臺人有所操作或駕馭的技術、知識頗多，包括國家政策、制度、法律、教育、軍事等。而在權力與政治技術／知識的結合下，人體漸漸變成被控制和征服的對象，百姓成爲恭順的臣民。當然，要變成恭順的臣民，還需要一個重要儀式的操練，即「模式」(modality)。「模式」意味著強制，也是一種訓練，但訓練的藝術可以多元化，如「國民性」⁵³話語 (discourse) 及相關知識系統的強力灌輸、傳播與實踐，便是重要的改造手段之一，藉此得以刺激日治時期臺灣新國民的日本認同。

那麼，臺人對於日人所倡導的「國民性」問題有何反應呢？而此一問題的探究，也必然會涉及日本人的文化、社會、國民性特徵與臺人本身的身體表現（即臺灣人論）之間的互涉關係，如此則在臺灣傳統文人眼中，源自日語詞彙的「國民性」，究竟會是一個怎樣的知識範疇？其人對具有日本色彩的「國民性」論述，會進行怎樣的知識再生產／消費？

⁵² 近年來研究者已注意到日／臺漢文交混及其間角力、斡旋的情況，例如川路祥代以彰化傳統文人吳德功爲例，說明孔教如何成爲日／臺雙方教化統治的協商資本，參見川路祥代：《殖民地臺灣文化統合與臺灣傳統儒學社會 (1895-1919)》（臺南：成功大學中國文學研究所博士論文，2002年），第4章；又如柳書琴：〈從官製到民製：自我同文主義與興亞文學 (Taiwan, 1937-1945)〉，二〇〇三年十一月十三—十五日南投暨南大學中文系「第一屆國際青年學者漢學會議：現代文學的歷史迷魅」發表論文，文中以《風月報》爲例觀察在東亞戰爭時期，殖民主義如何控制、改造與中國文化有淵源關係之漢文文藝；以及陳培豐對日本「同化」教育政策與概念釐析的專著《「同化」の同床異夢——日本統治下臺灣の國語教育史再考》（東京：三元社，2001年）與多篇論文。

⁵³ 「國民性」一詞源於日本明治維新時期的現代民族國家理論，是英語 national character 或 national characteristic 的日譯，在十九世紀歐洲種族主義國家理論中，國民性概念曾經十分盛行。此一理論的特點是把種族和民族國家的範疇作爲理解人類差異的首要準則，以幫助歐洲建立其種族和文化優勢，爲西方征服東方提供進化論的理論依據。參見劉禾著，宋偉杰等譯：《跨語際實踐——文學，民族文化與被譯介的現代性（中國，1900-1937）》（北京：三聯書店，2002年），頁76。

(一)

大抵，以筆者目前的觀察，「國民性」此一詞彙及其相關話語，是在大正時期，特別是歐戰爆發以後，各國的國民性討論深受重視，故日人也愈見強調日本國民性及同化臺灣的相關論述，「國民性」遂成爲臺灣島內普遍討論的熱門話題。而在明治時期，日人則是藉由一九〇〇年所推動的舊慣調查，嘗試先以「風俗論」來掌握臺人的舊有民俗習慣，裨益其統治，及鼓動臺人移風易俗以臻至文明境域。日人的風俗論論述，得以「臺灣慣習研究會」的調查成果及其會誌《臺灣慣習記事》爲代表，而臺人也在此風潮下被引入了知識交易、生產的行列中，「風俗」遂成爲衆人關心的另一話語。

風俗，原就是社會秩序與歷史變遷的關鍵，日人展開舊慣調查後，也引發臺灣風俗好壞的評價問題，爲利臺人自我認知與反省本島風俗良窳，明治三十八年(1905)七月剛由官方報紙《臺灣日日新報》獨立出來的《漢文臺灣日日新報》隨即刊出招募稿件的訊息，希望臺人能針對風俗議題發抒己見，結果在半月內就陸續刊出傳統文人李漢如、王石鵬、陳梅峰等九篇作品。需加說明的是，募稿的文章篇名是由日方報紙所釐定，題爲〈臺灣習俗美醜十則〉，在本質上此題目已認定臺灣風俗存有「壞處」，暗示了未來日本政府教化／馴化的可能空間。

實際上，「風俗」此一詞彙自古就有，清代臺灣方志中不乏「風俗志」的存在，采風觀俗的傳統更是自古已有，那麼二十世紀的「風俗」話語，能否在日人統治的歷史語境中孕育現代新義？而傳統文人會在此一問題做何表述？頭份生〈臺灣習俗美醜十則〉有云：

語有之曰，中人之質，習爲善則善，習爲惡則惡，知習慣自然，其判爲善惡者，即美醜所由分也。何謂美？於近文明者是；何謂醜？於近野蠻者是。臺灣僻處海隅，其人情風俗，狃於舊政舊教，而不知求進步，故美者多，醜者亦不少，爲約計之，厥有十則。⁵⁴

此段文字中，風俗的美／醜與文明／野蠻相比附，而「狃於舊政舊教，而不知求進步」更凸顯出頭份生是從進化觀點來思考現時臺灣風俗美醜的意義，強調與時俱進的「進步性」；而「舊政舊教」的貶抑，此處並非出於殖民性的批判，而是從現代性視域著墨。相近的論述亦見於澎湖李漢如同題之作，其以爲：

曠觀母國及歐、美之文風雅俗，未嘗不慨念我臺灣之難與等夷也。臺灣之

⁵⁴ 《漢文臺灣日日新報》第4版，1905年7月6日。

習俗，祖自震旦，中有穢醜不堪污諸口吻，若纏足、賭博、迷信、娶妾、嗜烟、虐媳、奏淫聲、演歡劇等者，更僕難數。若溯其原，厥有五端，一曰奴性……。二曰妄談……。三曰爲我……。四曰好僞……。五曰懦怯……。凡此五者，皆我臺灣深根固蒂最害醜俗之原者。若舉其美以互稽，則惟尊親、敬長、力田、節儉、重儒文、敬神聖、聘娶必須媒、居喪不奏樂，猶有古時代之遺風，堪以差強人意。今也文化日進，風行草偃，他時將無多讓於母國，得與歐、美並稱。可慰當道之苦衷，亦鄙人所翹首祝之者也。⁵⁵

李氏此文起筆便充滿了「遲到現代性」(belated modernity) 的危機與焦慮，他先舉出臺人的幾項陋俗，並進而糾覈臺人的五項劣根性格，繼而強調「通變」的重要性，認爲在角智鬥腦、弱肉強食的當今世界，更需「文化日進」，才能與日本母國及歐、美並稱。

與前二者以追求現代性爲主軸的論述不同，新竹文人王石鵬之文較側重於探索臺灣人及社會的自身特質：

吾人生於地球之上，林林總總，居處不同，而習俗亦因之而有異，有心者，所以重采風問俗焉。臺灣民族，半由南清傳來，自鄭氏以開拓主義，而閩粵之人，接踵而至，生聚日繁，三百年來，遂成爲世界島俗之一部。而察其平時所習染，自不能無美醜存乎其間。茲特就管見所及，而條陳之。一、臺灣婦女善事女紅，能以針線，製成山水人物花鳥等類，刺繡之精緻，恆爲外人所豔羨。此其美術有可稱者。二、臺人衛生，本不完全，而獨有一事，爲天然習慣固有之特性者，如試茗必用沸湯，洗顏必需熱水，蓋冷水常生黴菌，一經沸熱，自無餘患。此最有合於衛生之法。……六、臺俗醜處極多，其爲人種中最大污點者，莫如嗜好阿片。……七、臺女多以纏足爲貴，深藏閨閣，禁絕社交，既傷其身，復錮其智。……八、臺俗迷信鬼神，尤惑風水之說，迎神賽會，鬪巧爭奇。……九、臺灣賭博，在舊政府時代，最爲盛況，今雖禁令森嚴，而花會之風，時有所聞。……十、臺俗婚嫁，論財爲先……蕉麓先生嘗指爲風俗上之百斯毒，誠痛論也。⁵⁶

作者認爲地球之人由於居處不同，故民俗自然有異，臺灣的民族是從南清傳來，

⁵⁵ 少潮：〈臺灣習俗美醜十則〉，《漢文臺灣日日新報》第4版，1905年7月11日。

⁵⁶ 王石鵬：〈臺灣習俗美醜十則〉上、下，《漢文臺灣日日新報》第4版，1905年7月13日。

經過三百餘年的生聚開發，最終得為世界島俗的一部。從其文中，一方面確認臺灣與中國的文化脈絡關係，但另一方面則是從世界網絡定位臺灣。其次，對於臺灣風俗美醜的介紹，有較細膩的觀察，他論及了婦女刺繡的優秀美術能力，臺灣人天然衛生特性等，展現了較為肯定的「臺灣人論」觀點。至於其所論鴉片、纏足、賭博、婚嫁論財的醜俗，則與日人所欲改造的臺灣不良風俗如出一轍，形成輿論共識。

綜合上述，顯然在明治時期以「風俗」話語所展開的論域，在日 / 臺雙方交混接觸後，已有部分意見得到彼此的理解，特別是禁鴉片、解纏足、絕賭博等與「現代性」息息相關的部分。其次，傳統文人撰文呈顯臺灣風俗美醜的終極意義，無非於達成移風易俗的潛在目標後，形構出具有教養、禮儀、衛生、節儉、有公德心、愛國等綜合要素的臺灣理想社會秩序，以及知所善惡、合乎文明的教化身體，此亦與日人從事舊慣調查的目標多所相契，成為一種遏抑不住的時代風氣。不過，頗堪玩味的是，從前述傳統文人的〈臺灣習俗美醜十則〉所列舉的特徵論，可以瞭解所論雖是臺灣風俗美醜，其實已在自我定義「臺灣人論」，且向臺灣「國民性」焦點集中；尤其，文人的認識臺灣自我，乃偏從世界文明脈絡去理解，隱然具有一種與母國或歐、美或世界現代性的強烈比較意識⁵⁷，而非一味依附於日本認同下的日本人論的位置發言。

(二)

洎自大正時期以後，「國民性」話語替代了「風俗論」而更為風行，臺人也由深受現代性的啓蒙召喚，轉而向國民性的內化過程趨近，殖民性的動力更為強化，而在「同化」大纛之下，無異於迫使臺人身體的齊一化與馴化；自此，臺灣風俗美醜的殊異性不被正視，迅速內化為日本國民更形重要。究竟日人怎樣藉由「國民性」此一話語，去駕馭臺灣社會成員的思維、行動？而臺人的反應如何？此處探討國民性的概念，並不僅僅著眼於引進此一話語的接受 / 拒絕反應，而更要探索日 / 臺之間的文化 / 政治張力關係，一則旨於關注身體政治的運作細節，留心權力和知識的關係，如何使得人體變成知識對象，進而控制和征服人身；其二則是要把「翻譯」的問題，置入殖民問題的情境中，觀察其間「國民性」話語

⁵⁷ 當然，其中也有如澎湖陳梅峰〈臺灣習俗美醜十則〉，十分看重日本母國的殖民統治能力，而強調日本治臺移風易俗的成果，但大抵多數篇章仍從世界文化脈絡定位臺灣殊異的風俗表現，強調各地風俗的自我特性。

跨界的對話 / 對譯情況。

關於「國民性」話語在臺灣之所以大興，與歐戰爆發（1914）有關，臺人不僅有急於認識世界各國國民性的熱切欲望；而一九一八年日本以戰勝國之姿迎接戰爭結束，躋身強國之林後，日本國民性的國家意識也更形高漲，人民以作為日本國民而自豪，同時也開啓了與他國國民性的比較之風，日治報刊中不乏相關記載。這場臺灣所流行的國民性話語的熱烈傳播風潮，其實是一場以國家為個體認同依歸的新國民主體位置建構，以強化臺人的日本認同為依歸的運動；並從原先風俗論中側重的現代性論述轉向日本人精神論，透過國民性論述去解決臺灣人和日本人種種差異的問題。換句話說，日治時期的「國民性」論述，其實是要將所謂的臺灣「殖民」予以「國民化」，透過操作方式凝聚成「想像共同體」⁵⁸。

日人的國民性論述的潛在陰謀，仍為若干臺人所洞穿，作為「臺灣文化協會」機關報的《臺灣民報》，在第三卷第六號的「社說」發表有〈尊重植民地的國民性就不是同化主義了〉一文：

臺灣的統治方針，從來是不甚明白，到了田總督時代，始表明這同化的方針，但是民情、風俗等的差異，一時不易改換。所以不得不抱漸進的政策，結局總要把臺灣化作一部分的本國的府縣而後已。自採取了這種政策，……如地名、町名都拿本國慣用的地名、町名來代替臺灣固有的地名、町名；又將臺人慣用的漢文也逐漸實行撲滅，一方面又欲以國語來做臺人的常用語。……其結果，雖在形式上由法律的強制不得已模仿著，然而在精神上依然保存著舊態，沒有絲毫的改變。……我們曾在田總督時代，聲明反對的意見，並說這同化的方針，不是帝國千古不易的方針，……因為近代的政治傾向，對於植民地的統治，是要尊重植民地的個性，以植民地人民為本位，而以增進植民地人的幸福為要念，這才是文明國的使命。……大凡國民性的構成基礎，是自然的造成的共同體，就是在一定的地域內，由血族的種族的共同體，把有一種共同的歷史、共同的文化、共同的生活條件所發生，而成長做國民或是做民族的。以上的共同體，是經由數百年或數千年訓養而來故有特別性格，和他國人定有差異，

⁵⁸ 此詞源於 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso Press, 1991)。吳叡人譯為《想像的共同體：民族主義的起源與散布》（臺北：時報文化出版公司，1999年）。全書指出了民族是一種「現代的想像」以及政治與文化建構的產物。

所以這國民性決非一朝一夕可以改造的。⁵⁹

文中明白戳破了國民性話語的本質，實際是指向了同化的事實，抹煞了臺灣本土文化的殊異性，也不尊重殖民地的國民性；其次，文中亦強調了國民性的構成基礎是自然造成的共同體，由血族的種族經過長時間訓養後所形成，非一朝一夕所可改造⁶⁰，以茲表明日人同化之不能成功。

所以，上述的言說清楚道出日人想要同化臺人存有一道鴻溝，那便是殖民與國民有無區別？殖民與國民既然源自不同之血族，如何可以合為一體？倘若承認二者的差異，則無法達成完美的同化；不承認差異，則日人的優越性終將消失，國民性的悖論因此浮現出來。

日人怎樣解決此一悖論？擔任東洋協會臺灣支部機關刊物《臺灣時報》的重要撰稿人小野西洲，其〈論國運興隆及民族繁榮〉有云：

我日本帝國……，一戰握得東亞之霸權，再戰上躋列強之班伍，以至今日，是我帝國隆運之好時機也。……我日本帝國，欲維持今日之國運於永遠，俾我國運蒸蒸日上，能抗拒列強之壓力，依然為東亞盟主，國民有不可不強求國運興隆之策。……獨是人口眾多云者之謂也；民族繁榮云者，又即國運興隆之謂也。雖然吾所謂人口眾多者，非僅僅繁衍之謂，人口之多，皆宜有國民之資格，倘無國民資格，國民雖多，不能有國民的勢力。……所謂國民資格者，厥有二，一則曰民族素質不可不優秀卓絕，一則曰民族團結不可不純粹同血是也。……譬如烏合之眾，於國家無補益，民雖多，亦奚以為？如支那人、印度人是也！獨我日本帝國之民族，素質卓絕優秀，世界無倫，……凡我能咀嚼東西兩洋，造出日本獨得之文明。……在我日本帝國，所有民族，均屬天孫人種之後裔，毫不混雜他血，四海一家，以至今日。若臺灣及朝鮮，歸我領土，雖云包含異種民族，揆厥人數，僅我日本人口四分之一。……新附臺、鮮之人民，民族雖云異種，其實不然，謂之支族，可也。百年之後，仁漸義摩，淪肌浹髓，終必同化於我，無殊於本族。我國民之素質純粹，民族之同血同種，以此一大團結之民族，活動寰宇，他日必能造出至強至大的國家。⁶¹

⁵⁹ 《臺灣民報》第3卷第6號（1925年2月21日），頁1。

⁶⁰ 有關日治時期臺人的國民性論述，一方面如本文所述強調其「不變說」，以茲與日人的同化說相抗衡；但另一方面則是如蔣渭水：〈臨床講義——對名叫臺灣的患者的診斷〉，認同臺灣國民性的「變化說」，因為如此，衰敗的國族病體才能在新文化運動中予以改造、療救。

⁶¹ 《漢文臺灣時報》1918年4月號，頁2-5。

文中強調日本歷經甲午戰爭、日俄戰爭及第一次世界大戰後，國際地位愈見上升，成為可以與西方列強相抗的東亞盟主。為了維持勢力，必須增加人口以強化國力，另外國民素質也需優秀方可達到相輔相成之效。所以對於「國民」的資格必需講究，而為了增益日本國之人口，新附臺鮮人民的異種就以「支族」視之，致力同化，以成為一個大團結的民族。如此看來，小野西洲是以「支族」關係來合理化日／臺的相異血脈；以「同化」手段來提升臺人的「國民」素質。

至於臺灣傳統文人是如何看待「國民性」的生成？其「國民性」論述究何面貌？事實上，當時確有若干傳統文人參與了「國民性」話語的生產／消費，相較前述《臺灣民報》的言論，則缺乏強烈的抵殖民性。例如一九一五年四月五日，魏清德曾經發表一場題為「詩及國民性」的演講，而後又將演講內容摘要刊登於《臺灣日日新報》上以廣為周知：

國民性之消長，詩亦與之消長。治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。……（敷島の大和心を人間はば朝日に匂ふ山櫻花）此詩具有日本國民性之表見，漢詩數千年作者不少，可惜無國民性表見之詩。此後所宜改良者，為排去陳腐，應時勢之要求，詩之本領，不獨為精神界之慰安，將以高尚國民之品性，改造國民之精神，不然則作詩不如耕田。內地人之格言，余亦深贊成其說……。⁶²

魏氏在此言及文學與國民性的對應關係，其所謂「國民性」乃與日本之種性息息相關；而在演講中，他特別引用了本居宣長的短歌「日本的大和心，清晨聞到山櫻花」，以櫻花的植物象徵譬喻日本國民性，呼籲藉此改革臺灣漢詩的陳腐，希望漢詩可以成為改造臺灣國民性的利器。

正如魏清德前揭文所述，要高尚臺人的品格以改造國民精神，幾乎是傳統文人國民性論述的主軸，但如何著手改造？新竹文人周維金所力倡的精神修養論可為重要代表。他除了撰寫多篇國民性相關論述外，更曾以〈國民性〉為題，舉辦全臺詩鐘徵稿，可見其人汲汲於國民性之推廣。在他看來，日人與臺人仍有所不同，所以日政府仍以「殖民」看待臺人，為此要特別仰賴精神修養論加以克服與昇華，因此撰寫了六篇〈精神修養論〉以示金針，其第六有云：

夫本島自明治二十八年四月十七日，下關與清之條約上，而歸我帝國之版圖以來，……設其教育，開發其民智。回憶舊時代之景況，今變為極樂之世界，然我同胞雖有舊慣之風，亦須漸漸擇其長，而補其短，修養其

⁶² 〈大正協會例會〉，《臺灣日日新報》第6版，1915年7月8日。

精神，方不負政府之□□（按：字跡模糊無法辨識）。此時雖是殖民之政策，皆教育未發達，故政府未呼為國民，雖如此，亦一視同仁為心。然我同胞欲希望其國民者，必須先修養其精神，練其語言，以交換智識，疏通意思，修養其國民之精神，自然能編入國民。且我同胞與國民，乃是同文同種，久自能脫其殖民之資格，而變為國民，是勢所必然也。⁶³

文中直指當時臺灣存有「殖民」與「國民」之別，尤其是政府對於臺人並未「呼為國民」；為了消除日／臺間的「不同」使趨於「同」，進而擺脫「殖民」的次等命運，在同文同種的基礎之外，還需「修養精神、練其語言」的工夫養成。因此，仔細釐析周維金〈精神修養論〉的意旨，可以發現其以為從「殖民」到「國民」之路，就是由不同到同的精神改造之路；而鍛鍊的方式，除了同文同種的親近感外，語言與精神修養的鍛鍊是不二法門。

而同樣指出日治時期臺灣存在殖民性與國民性之別的，尙有如臺南陳永諧的〈國民性涵養論〉，這是其人參加彰化崇文社在一九一九年十月以〈國民性涵養論〉為題向全島文人徵文的作品，被收入後來發行的《崇文社文集》中。陳氏於文中言及：

雖然大地之上同是人類也，……是民也，而有國民、殖民之分。何謂國民？能盡其為民者也；何謂殖民？曰不成其為民者也。故殖民無權利，國民有權利；殖民無責任，國民有責任；殖民性甘壓制，國民性喜自由；殖民性有尊卑，國民性言平等；殖民性多腐敗，國民性好改良；殖民性尚粉飾，國民性重文明；此殖民性與國民性之所由別也。……今日之臺灣有國民性乎？無國民性乎？此今日之一大問題也。臺灣而有國民性也，將來之臺灣庶與母國同聯生氣，凌長歐、美……臺灣而無國民性也，非特同化難期實效，將為牛為馬，為奴為隸，所萬劫不復者也。⁶⁴

從此處陳永諧對國民／殖民一詞的釐辨，以及國民性／殖民性語彙的說明，可知其與前引之周維金、魏清德對於「國民」、「國民性」話語的意義掌握仍有些微差異，陳氏偏從現代性入徑，更關心臺灣是否擁有文明化的未來？

但，綜合前述魏清德、周維金、陳永諧等傳統文人的論述，我們不能否認的是，這些看似不盡相同的國民性話語詮釋，其背後卻有著共同的精神結構，那是現實生活上日／臺不平等的際遇，與日／臺種族本質上有所不同，以及如何使

⁶³ 《臺灣日日新報》第6版，1915年2月21日。

⁶⁴ 收入黃茂盛編：《崇文社文集》（卷三）（嘉義：蘭記圖書部，1927年），頁7-8。

日／臺成爲相同的「國民」的焦慮？此種想法對照前面小野西洲之所論，可知大正時期臺灣島內流行的改造國民性風潮，對日本帝國而言，是促使臺人凝聚日本認同的捷徑，收編臺民的良方；但對臺灣傳統文人而言，則有著企圖從「殖民」提升爲「國民」，改善殖民性與現代性的奮鬥歷程，二者立場與目的不一。再者，國民性話語由日本傳播來臺後，在語言的跨語際過程中，可以發現傳統文人所更重視的是「涵養國民性」的身體實踐問題，想要透過精神修養去完成一副與日人相同的「國民身體」，而精神修養論的出現，顯示臺人身體仍有改造空間；當然，如此一來，日／臺血緣本質上的差異縫隙，也可以透過精神涵養的完成予以彌合。

爲了達成此一目的，前述周維金至少撰有〈涵養國民性之論說〉十篇⁶⁵，並分章予以探究，其在第一至第五章中，分述了英國、佛蘭西（按：即法國）、獨逸國（按：即德國）、露國（按：即俄國）、北米合衆國（按：即美國）等國的國民性，第六章「結論」中總述國民性涵養的工夫論，包括教育、體育、衛生的養成，以及品格的薰陶；而高尚品格的涵養，則來自於立志、習業、節養、忍耐、獨立、勇氣、勤儉、忠誠、義勇、奉公十項要件。一旦學成之後，就能臻至以下境界：

國民有獨具的特質，自能立於世界，上自道德法律，下至風俗習慣、文學美術，皆有一種獨立之精神。祖父傳之，子孫繼之，成爲一團體，於是國家藉人民以成體，而成強國也。……故國家欲自強，必須養成一般之人物，可以成其一國民之資格也。⁶⁶

在周氏的敘述脈絡中，他雖分述了英、法等國的國民性，但未見言及日本之國民性，甚至連日本及臺灣的名稱也未出現。且不同於以往其人在前引〈精神修養論〉中，曾經予以分疏、強調的日／臺的殖民／國民之別，在本文一律僅見「國民」一詞，兩者的差異界線爲之模糊了，甚至消失了。另外，周維金在文中所強調的涵養國民性的工夫論，所列十種鍛鍊品格的要目，其實是適用於世界各國國民性之涵養，而經過涵養訓練後的國民，便能孕育出令人尊敬的高尚品格，具有

⁶⁵ 周維金採十篇十論方式探析國民性，或許是受一九一三年來臺訪問的，並以國語與國民性爲題展開全島巡迴演講的芳賀矢一所影響，其《國民性十論》是日本人論的先驅。關於芳賀矢一的國民性論述，可參見陳培豐：〈日治時期的漢詩文、國民性與皇民文學——在流通與切斷過程中走向純正歸一〉，二〇〇五年十月十五—十六日國家臺灣文學館主辦、成功大學臺灣文學系承辦「跨領域的臺灣文學研究學術研討會」發表論文，頁9-12。

⁶⁶ 《臺灣日日新報》第6版，1918年9月28日。

文明教化的身體。由是看來，周氏〈涵養國民性之論說〉的連篇累牘之作，不在為日本國民性話語做註解，其所關注的只是世界各國「一般人物」的國民性塑造。然則，周氏所從事的國民性涵養論的知識生產、傳播，非為培育臺人的馴化身體而來，而更是宣揚處於現今世界中各國國民所當具備的教化身體而作，如此的言論放置於強調日本國民性的大正時期，無疑釋放出一股消解日本種性優秀論的反抗能量。

換言之，此處周維金試圖努力的是一種話語位移的雙重過程，在日本國民性與其人的「翻譯」之間滑動，殖民主義的知識策略被破壞，當原來凝聚有殖民目的的國民性話語，又被變成富有普遍性文明啓蒙使命的文本時，殖民者與被殖民者的「國民性」話語意義的不相容性便被揭示出來。究竟這是殖民者的馴化身體？還是國民的教化身體？二者的邊界何在？一旦邊界模糊了，原來國民性話語的規範化目的也就被質疑了，於是在跨語際的翻譯之中，流露了緊張關係的對話色彩。

另外，值得稍加補充的是，在國民性的對譯 / 對話下，日 / 臺雙方有著交混接觸的空間，為了利於彼此的溝通、交流、斡旋、協商，若干思想資源曾被雙方引用或改裝，以利日 / 臺思想的接軌，例如「忠君愛國」之語本出中國，但日本也常使用，文字雖同意義有別，中國意指忠孝，而日本係指尊王攘夷⁶⁷。當然，最常被動員的文化資本，莫過於歷來所強調的「同文同種」部分，包括前曾述及的漢文，以及日、臺同時肯定的儒教思想、東洋文明等，這些尤其是臺灣古典文人所看重的本土傳統文化精華，因此特別與日人之間，有著更為繁複糾葛的文化交混關係，值得進一步考索與釐辨⁶⁸，如此才能顯豁出更深刻而多元的「翻譯」關係，以及展示雙方歷史正在發生的流動變化。

四、狂歡身體的意義——鄉土文化與公共領域的結合

如果說大正時期的改造國民性風潮，使臺人的身體，感受到國家體制的馴化威力，同化主義的巨大壓迫，而引人注目；那麼，另一種因現代性所帶來的歡愉身體經驗，卻也不容漠視。從一八九五年日本領臺後所展開的一連串現代化措

⁶⁷ 三宅文學博士：〈論愛國心及愛民心關係〉，《漢文臺灣時報》1917年10月號，頁8。

⁶⁸ 有些文人由於反抗西學 / 西洋文明而力主鞏固東洋文明，甚至站在與日本相同的東洋位置去反對西潮，但如此一來似乎顯得與日本形成親密的共生關係，唯此與親日認同仍然有別，必需予以更深入的釐析、分辨。

施，導致臺灣社會有了嶄新的面貌，高度物質象徵的空間，多元的娛樂形式，摩登的身體裝扮，人們的身體姿勢有了不同以往的表情與動作，他們以新變的身體政治回應物質及精神現代性的召喚。

關於這段日治時代臺灣人的現代生活，值得注意的焦點有二：其一是對休閒娛樂的重視，現代社會中，在生活節奏日趨緊張的情況下，娛樂和消遣有利調節情感、擺脫壓抑、肯定自我價值、學習新知，遂為人所看重；所以，一個具有娛樂與休閒的嶄新日常生活，是現代化社會的重要部分。其二，是以審美的形式呈現，將生活轉化為藝術品，使生活具有某種特殊的風格，促使藝術與日常生活之間界線的消解，高雅文化與通俗文化互滲；傅柯 (Michel Foucault) 以為藝術生活化的現代人典型就是「花花公子」，「他把自己的身體，把他的行為，把他的感覺與激情，他的不折不扣的存在，都變成藝術的作品」⁶⁹，顯然從其身體到生活樣態，皆染上藝術色彩。因此在這種兼染現代性、通俗化的生活情境下，身體經驗自然也會對此表現出主動或被動的知覺反應，相關情形筆者曾以傳統詩社社群進行分析，說明了詩社成員結合休閒娛樂所產生的審美反應與文化消費的通俗化表現，以及詩社受到文明臺灣的現代性經驗啟發後的新運作模式與「新題詩」寫作情形⁷⁰。

而在回溯現代與通俗交雜的身體經驗史時，一九三〇年九月臺南傳統文人群以《三六九小報》為發言、展演場域，在文學創作與生活實踐上，受到臺灣話文與鄉土文學運動的刺激，遂巧妙結合了臺灣文化的鄉土性，摻雜市井俚語，散發獨具魅力的民間氣息；另外，因為現代餘暇休閒概念的盛行，他們又以瑣碎之筆描寫現代性各種流行事物，對肉體風月的娛樂世界極盡調笑、撩撥，呈顯嬉笑怒罵、輕鬆詼諧、情慾釋放的「狂歡」身體形象，成為極為殊異的生命美學型態，而引發了全臺傳統文人的興趣與共鳴⁷¹，最是耐人尋思。

⁶⁹ 麥克·費瑟斯通 (Mike Featherstone) 著，劉精明譯：《消費文化與後現代主義》（南京：譯林出版社，2000年），頁97。

⁷⁰ 拙著：《重層現代性鏡像：日治時代臺灣傳統文人的文化視域與文學想像》，第3章〈實踐與轉化：日治時代臺灣傳統詩社的現代性體驗〉。

⁷¹ 《三六九小報》出刊時是以臺南南社社員為創刊班底，但後來投稿群及讀者消費群已遍及全臺；即使後來一九三五年九月因為經費不足，《三六九小報》不得不停刊，但在此之前一九三五年五月由北部文人所創刊的《風月》及後續系列刊物，也可見已有延續《三六九小報》現代性/通俗性/民間性交雜的文化狂歡色彩之處，故知其影響性與感染力。不過此處以《三六九小報》為例來說明文人的通俗化身體，並不代表《三六九小報》是臺灣最早出現的通俗報刊，在此之前亦屬臺南文人的羅秀惠已編輯《黎華報》，洪鐵濤則創有《孔雀》月刊，二者都對「花界」情形及其他娛樂議題有所披露、探討，此等通俗傾向是

本文所用「狂歡」一詞，意義靈感得之於歐洲重要的語言、文學、文化評論家巴赫汀，他由十九世紀末的杜斯妥也夫斯基創作追溯到文藝復興時代的拉柏雷，發掘了狂歡節的歷史意義以及作為語言、離心、多元、對話的戲劇性實踐的文化狂歡化現象；尤其提及拉柏雷小說用糞尿來戲弄、褻瀆，以戲謔生活揭去神聖性與權威性，正是小說的狂歡化實踐，形成了怪誕現實主義風格。至於巴赫汀所謂的「狂歡」，原是從文藝復興時代公眾廣場上民間活動狂歡節的主要特徵而來，狂歡節的「演出」、「說笑藝術」和「詛咒」是三種民間幽默的重要形式，笑話尤其是廣場上的主導話語，詛咒、罵人常被轉入狂歡笑話中，成為狂歡節笑話的曖昧性；另外，說笑藝術則是使用拉丁官話及民間白話，於是這雙語藝術又有戲擬特點；至於詛咒話語方面，尤其常用粗話型態去表現親暱的笑罵。因此，整體而言，舉辦狂歡節的公眾廣場上，充滿了詛咒、狂笑、淫浪、戲謔之聲，這裏是眾聲喧嘩的佳境，它製造了一個與官方正統意識形態背離的場域，成為非官方活動的中心。更重要的是，廣場的語言是親暱、粗鄙、不登大雅之堂的市井俚語，但卻流傳廣泛，無孔不入⁷²。巴赫汀對「狂歡」話語的細節描述，頗與《三六九小報》的書寫十分近似。

近年來，臺灣學界對於《三六九小報》的研究日益增多，從通俗性、古典性、現代性到後殖民性的討論皆有，可謂充分詮釋了這分刊物的多元文化混雜性⁷³，如毛文芳在縝密閱讀了發刊長達五年的《三六九小報》後，以「情慾、瑣屑與詼諧」為《小報》的書寫視界定調，結論如下：

情色慾望的沉醉迷戀，出之以諧謔、焦慮、自貶、嘲諷、反詰、顛覆的筆調，轉出荒唐、滑稽、頹廢卻又誇張時髦的媚俗意味，隱現於五年間四七九期的《小報》言說中，成為展示財富和權力的社會標誌，用以鑑別特定階級或標誌財經地位。《小報》展示閒暇的生活、消費的手段與感官的快樂，通過詼諧言談的張揚宣說，變成一種文化上的裝飾，用以形塑娛玩「享有」、慾望「消費」的社群特質。《三六九小報》創造了詼諧話語

否直接刺激影響後來之《三六九小報》，尚待考查。

⁷² 劉康：《對話的喧聲：巴赫汀文化理論述評》（臺北：麥田出版，1995年），頁279-288。

⁷³ 如郭怡君：《風月報與南方通俗性之研究》（臺中：靜宜大學中國文學研究所碩士論文，2000年）；柯喬文：《三六九小報古典小說研究》（嘉義：南華大學文學研究所碩士論文，2003年）；毛文芳：〈情慾、瑣屑與詼諧：《三六九小報》的書寫視界〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第46期（2004年12月）；柳書琴：〈通俗作為一種位置：《三六九小報》與1930年代臺灣的讀書市場〉，《中外文學》第33卷第7期（2004年12月），頁19-55。

的公共空間，注入情慾感官的享樂窺探，用瑣屑用物拼湊臺灣都會的日常生活版圖，崇仰、質疑、靠攏與砸碎傳統主流的言說，如此歪打正著地見證了臺灣一九三〇年代的現代性。⁷⁴

其深刻指出《三六九小報》實是一個以詼諧話語營造出來的「公共空間」，所有情色慾望、荒唐滑稽、誇張時髦的閒暇生活、消費手段與感官快樂，都於此一一現形，人人都可以介入其中，形成想像與共識，進而達成一種對現代性的理解。然而，《三六九小報》是否是「歪打正著」的言說方式⁷⁵？何以要「歪打正著」？筆者更感興趣的是，身體原就是構成世界的原型，人類常以自己的身體構想宇宙、社會的型態，如果「歪打正著」這看似滑稽的樣子也是一種身體的姿勢，那麼，這樣的身體姿勢指涉出他們的世界觀有何變化？

閱讀一九三〇年代的臺灣文學作品，將發現諸多刻畫現代性的新文學，如龍瑛宗、翁鬧、巫永福、王詩琅小說，不乏描寫了人性享樂頹廢的一面，但其實內心無限苦悶；恰恰相反地，《三六九小報》中的舊文人卻正面迎向享樂，書寫笑與詼諧，這是二者統合內在世界與感覺經驗後的嚴重落差嗎？亦或是顯現了舊文人小資產階級的腐敗？

刀水（按：即洪鐵濤）在〈發刊小言〉中，特別拈出《小報》所別具的「笑」之義，他說：

昔釋尊為弟子講經，至舉似處，輒為拈花之微笑。……笑之義，大矣哉！我同人，生於物質文明之今日，事事物物，有限性靈，因之汨沒殆盡。幸賴諸同人，朝夕過從，解衣磅礴，放浪於形骸之外，上下五千年，東西九萬里。捫舌尚存，各盡縱橫禪闔之興致，陳言務去，哲理斯出，萬籟俱寂，高談轉清，儼闢一絕纓之極樂國焉！……更有燈前說鬼，紙上談兵，妄言妄聽，禪不礙乎野狐，大收廣收，……實於臺灣刊行紙，別開一生面也。讀我消閑文字，為君破睡工夫，……同人都以一笑了之。⁷⁶

洪鐵濤在此篇發刊詞中，指陳了幾項事實，其一是《三六九小報》將以「笑」為創刊精神，他認為這是在物質現代性高度發展中，人的性靈為之斲喪的時刻，最好的解救良方；其二，呈現了報刊同人平日「放浪形骸」的生活寫照，但卻自評

⁷⁴ 毛文芳：〈情慾、瑣屑與詼諧：《三六九小報》的書寫視界〉，頁216。

⁷⁵ 柳書琴認為這種看似遊戲的書寫方式，其實是一種複雜的媒體經營策略，同時更是一種以小搏大的文化姿態，是一股重要的抵殖民的本土文化勢力，參見柳書琴：〈通俗作為一種位置：《三六九小報》與1930年代臺灣的讀書市場〉，頁53。

⁷⁶ 《三六九小報》創刊號（1930年9月9日），頁1。

爲能開闢一個「絕纒」樂境；其三則是說明《小報》「妄言」的書寫特質；以及其四，他相信刊物有利讀者休閒之樂趣，更認爲本刊乃爲臺灣刊行紙別開生面。顯然洪氏以爲以「笑」與「妄言」爲特質的《小報》，是當前臺灣社會所需，也必會大受歡迎。

從「笑」與「放浪形骸」或「絕纒之極樂國」到「妄言」，都已然說明了洪鐵濤及其同人所希冀的是身體、情感與語言的極度「放肆」與「放鬆」，這是對物質文明高度發展的現代性下，受限心靈的反動；也是對於外在社會無形中瀰漫的束縛、壓抑的氛圍，做一種「離心力」式的身體經驗的宣洩，且更是在找尋一種真正的「生命力」。如斯的身體感知，訴諸文字，只有如幸蠶〈釋三六九小報〉的語言表達方式，才能暢所欲言：

語或不文，所謂大巫在前，小巫氣沮，故不敢傲世人之妄自尊大，特以小標榜，而致力托意乎談諧語中，諷刺于荒唐言外。按小字，從字義言爲微細；從臺音言，則與狂字同意。讀者，以雕蟲小技視之可，以瑣屑微言視之亦可，以荒唐無稽之謔言狂語視之，亦無不可。至所謂三六九者，明示刊行日耳。每月於三、六、九日，計共發行九次。蓋九者，數之終也，合三六亦爲九，古人多喜用此數。……而古人名亦喜用九字，如張九齡……。臺語九與狗同音，故今人，亦學步邯鄲，遂有所謂狗屎、狗母、狗巢（讀壽者），然畫虎不成，齷齪太甚。《易》曰九三……又曰六三，……而三六九數之功用以明。則在來數字上的九哥，長此以往，亦未免與後來侵入之狗兄狗弟混同爲伍矣。⁷⁷

《小報》同人選擇以談諧、荒唐，甚至是狂妄／瘋狂／狂顛的語言去表現自我，建立屬於自己的語言風格，並強調此乃明辨審思後的結果。如此離經叛道式的「狂」的選擇，相較現代性的理性秩序，或官方的一本正經腔調，顯得「隨便」而「可笑」。而頗堪玩味的是，文中令人捧腹大笑的是小／狂、九／狗，九哥／狗兄的臺語語音、語義的糾纏所產生的趣味，這些具鄉土氣息的話語，使臺人本身交際更形親暱，比較起作爲養成國民性而被視爲精神血液，官方正統、高貴的「國語」，談諧臺語的出現，無疑構成了妨礙、顛覆與消解作用。類似的例子，再以倩影〈新聲律啓蒙〉：

鹹對澀，……小貓對大豬。合理對不法，強制對維持。真狡怪，假慈悲。
學究對書癡。鬥爭呼打倒，檢束爲嫌疑。凸唱羅梭舊俗語，尖端改革新名

⁷⁷ 同前註，頁1。

詞。修成一代之名，有太戈爾；震動萬人之血，唯馬克斯。⁷⁸

此處臺語、日語、中文俱採，傳統與現代兼備，雅、俗並蓄，顯現多元交融的交混意趣，當然與純然的日文相去甚遠。

不只是鄉土語言的挪用，在《小報》中還屢屢可見滑稽趣味的矛盾詩，或戲弄孔子聖言的諧擬之作，以荒唐言嬉笑演出的「笑幕」短劇；以及為數可觀的身體與穢物的笑料書寫，包括裸體笑話或黃色笑話，或是嘲弄身體器官如肚臍、屁、尿之作；而煙花小傳、花叢小記等，對女體的想像或情色窺探的書寫更不在少數⁷⁹。大抵，這些與肉體有關的感官慾望書寫，或是對身體生殖、排泄下部部位的描寫，以及因語言諧擬、嘲諷、戲弄而來的笑聲，正逐漸形塑了不同於大正時期改造國民性時，所努力追求要與日本種性同化的新國民教化／馴化身體，反倒是浮現了具有臺灣鄉土文化色彩、民間獨特生命力，和特別審美趣味的狂歡身體形象。

另外，與以上傳統文人所塑造的狂歡身體相聯繫的，是臺南「南社」社群所創立的《三六九小報》這個發言場域。因為《小報》行銷全臺，且開放投稿，因此臺人得以在自我、公開的言說廣場上，盡情享受戲謔、嘲諷、狂歡以及感官慾望的自由宣洩；這與強調一致性的國民性身體，或日本官方意識形態、文化霸權，以及日漸高漲的標榜除魅、理性、秩序的西方現代性所帶來的文明壓迫與威脅感，都顯得格格不入，具有一種反叛的政治寓意與文化意識形態衝突觀。從這意義上言，雖然殖民地公共性仍舊是由殖民權力所統治，《三六九小報》及其傳統文人群雖然無法具有去除殖民權力之能力，但卻可以藉由狂歡化的身體、言說，和殖民權力畫出對峙的區隔線，達成一定程度「公共領域」(public sphere)的作用。正如上述幸齋〈釋三六九小報〉中所言：「……臺語九與狗同音，故今人，亦學步邯鄲，遂有所謂狗屎、狗母、狗巢（讀壽者），然畫虎不成，齷齪太甚。《易》曰九三……又曰六三，……而三六九數之功用以明。則在來數字上的九哥，長此以往，亦可免與後來侵入之狗兄狗弟混同為伍了。」他強調《三六九小報》的「九」字，乃取義《易經》上之數字「九」，與齷齪之「狗屎」、「狗母」、「狗巢」不同。由於平素臺灣人慣稱日人是四隻腳的「狗」，則作者所謂「長此以往，亦可免與後來侵入之狗兄狗弟混同為伍了」，顯然是暗寓不欲與「後來侵入」臺灣的日人為伍共存；且其特別措意於「九」／「狗」的區辨，著

⁷⁸ 《三六九小報》第2號（1930年9月13日），頁4。

⁷⁹ 以上關於《三六九小報》的內容取向或言論特徵，前引毛文芳：〈情慾、瑣屑與詼諧：《三六九小報》的書寫視界〉已有詳細說明，茲不贅述。

實傳達了譏刺嘲諷，彰顯臺灣人與日本人身體屬性一高一下的貴賤差異，寄寓了幸盒借題發揮的微言大義，使《小報》在報刊的命名上就表露了身體政治書寫的反殖民性。

五、結語

回顧日治時期的臺灣殖民經驗，我們深刻瞭解被殖民是痛苦的，但何以在日後的相關影片或書籍的記載中，有些人卻對帝國「遺產」念念不忘？這樣弔詭而令人困惑的現象，是本文企圖挖掘、探究可能真相的問題意識所在。而為了進一步釐清個中糾葛，筆者特意選擇從日治初期便已置身於統治境域中的傳統文人社群作為考察對象，以其人新國民 / 現代身體的生成經驗，去考察日本帝國統治力量的影響與刺激；並留意究竟在被殖民歷程中，人的生存力量如何萌生，抗拒什麼？接受什麼？企圖改造、轉化什麼？而為了更能貼近本文的問題核心，因此在研究文本上，乃特意選擇若干在被殖民者與殖民者的政治 / 文化層面上，容易有所接觸、交往、交流或溝通的關係文本，特別是其人的「新國民」想像與文明啓蒙經驗的論述。而這樣的研究取徑，乃參酌霍米·巴巴的交混研究而來，他用混雜性去挑戰殖民者 / 被殖民者、自我與他者、宗主國中心 / 殖民地邊緣的沿革分野，對霍米·巴巴而言，這些固定的本質主義範疇不足以幫助理解文化認同；他認為混雜性既是一個關於認同充滿爭議的地點，又是一個變換布局的地域，應該更致力於看待二者間的交鋒、對話與互滲。就此，提醒了吾人要審慎理解一些我們容易認為是「接受」而非「反抗」的被殖民者的主體位置，甚至試圖尋找其間是否還存有主體「能動性」？因為，這些人在殖民者一旦淡出後，其人凝視殖民遺產的心境，會遠較從前做一個全然抗拒者的認同更為複雜。因為要否定自己曾經有過的選擇，無疑是拒絕了自己主體形塑的進程。而與這問題相連結而來的疑問是，如果吾人要從殖民者與被殖民者間的接觸關係，或是依存、互補關係去面對殖民的動態歷史，那麼親日 / 抗日的「邊界」為何？邊界的界線又在哪裏？倘若邊界游移而難定時，那麼國族 / 文化認同的忠貞與傾斜將何以判定？對此，本文試圖轉向另一個問題發問，暫時拋開認同判別的困境，改由日 / 臺文化間的對話 / 對譯著手，進一步去探討哪些思想資源被日 / 臺雙方挪用、共用或協商、斡旋，而處於其間的臺灣新國民身體又會產生什麼「變化」？

至於本文之選由「身體經驗」的探究入手，其實是想瞭解被殖民者身心狀

態的精神分析底蘊，也肇因於身體本就是一個認知世界變化的向量。在此筆者先從遺民身體做一探索，發現其人在面臨殖民性／現代性／本土性角力的重重挑戰時，身體經驗會出現一個閉鎖、頹廢與收藏的隱喻系統，藉此來穩固強化自我，消解內心的不安，繼而尋找生命的出口與貞定自我的力量，這是遺民文人與世界交往的獨特身體形式。其次，對於接受了殖民體制支配的「新國民」的言行，則從其人對於斷髮、解足、改裝及學習國語等文明知識的實踐／生產情形進行剖析，結果發現實際上若干文人對於國家政策的服膺、接受，不無潛藏著透過自己的立場、想法而說服自己迎向文明的現象，顯示了日治時期臺人由舊到新身體的「變化」，已經含括了自我主體的重新想像與建構，而這正是在日／臺現代性交混的情境中醞釀生成的⁸⁰。另外，在國語學習上，傳統文人亦有努力向學者，但理由多樣化，其中如鄭坤五、連橫等都將日文視為非唯一的語言，甚至主張臺灣話文的學習，或視如國際語言中的一種，「國語」的獨尊地位相形喪失；而在「國語」的學習歷程中，「漢文」的存在有其需要，但也因為是「國語」的他者，而有了抵抗／交流的複雜面目，漢文／漢文化成了同化／反同化的悖論，但卻是日／臺政治／文化斡旋的最佳交易資本。

而從新國民身體，筆者進一步又論及了日本所欲建構的臺人馴化身體歷程，指出執政者曾經動員「民俗論」、「國民性」話語作為新精神凝聚的想像符碼，結果顯現臺灣的「臺灣人」論與日本「國民性」間有著文化跨界的對話／對譯現象；而即使是在建構「國民性」上得到共識時，臺人所看重的是現代文明「教化」身體的養成，此與日人所意欲的「馴化」身體，仍存有模糊難辨的「邊界」。當然，最能顯見差異性的身體經驗，也可以在一九三〇年代傳統文人從臺灣鄉土文化、民間性中所汲取的狂歡身體敘事中看到，這是現代性、通俗性、傳統性的大眾化薈萃的體質，以一種親暱而鄙俗的放浪笑聲，對令人性靈窒悶的現代性，以及官方霸權的殖民性，進行戲謔與嘲弄，達到身體的放鬆、歇息，乃至抗議。

以上，在略具歷時性的傳統文人身體經驗的敘述中，可以瞭解身體是日常生

⁸⁰ 本文在考察臺灣傳統文人的身體經驗時，基於欲與現階段的差異認同研究對話，故多偏向其與殖民者間的接觸、協商、斡旋過程而論，更多篇幅遂著墨於日臺雙方的交往、溝通關係，其實巴巴談論「交混」的問題時，還留意到殖民者與被殖民者之間是既吸引又排斥的矛盾關係與心理狀態，並提出被殖民者會以「模擬」一種「幾乎相同但又不太一樣」的方式，去轉化為抵抗策略，而流露主客位置雙重聲音的問題，且被殖民者在使用殖民者語言時，同時有著愛恨矛盾的情感。對於這些更為複雜隱微的精神心理狀態及語言策略，本文論述不足，有賴日後做更深入的爬梳與釐析。

活的實踐，也是自我意義的表達，從頹廢身體到狂歡身體，臺灣傳統文人身體經驗的變異 / 變易，提供了一種觀看日治時期臺灣殖民歷史的新方法。另外，要再說明的是，本文特別在差異與交混處觀看身體的變化，尤其是試圖考掘什麼力量導致身體產生變化時，在家國情境外，又更留意到日 / 臺文化跨界時所發生的翻譯 / 對話關係，這是後殖民研究與文化研究的嘗試結合，期盼能突破臺灣文學向來偏於差異認同研究的侷限性。

不過，限於篇幅，尚有諸多身體議題無法剖析；而一九三七年至一九四五年間，由於進入戰爭時期，臺灣傳統文人的身體經驗與新國民想像，又將面臨新考驗，於此也不及探究，相關討論，唯有俟諸他文。

差異 / 交混、對話 / 對譯

——日治時期臺灣傳統文人的 身體經驗與新國民想像 (1895-1937)

黃美娥

一八九五年，臺灣成爲日本帝國的殖民地；同一時間，世界也進入新、舊交替的「世紀之交」階段，時人怎樣看待殖民性 (coloniality)、本土性 (nativity) 與現代性 (modernity) 衝擊所導致的神感應？從「中國子民」到「新日本國民」，如此身分變化的歷程，所導致的思想轉變究竟包括那些內容？其與新引進的現代文明有何辯證關係？爲求瞭解改隸之初即漸顯現的臺人現代化改造進程，本文選擇從傳統文人「身體」經驗的探索入手，藉此掌握時人的「新國民」想像，並觀察其人身體隨著社會境遇的變化而改易的歷史。

而在研究方法上，由於「新國民」身體敘事容易因國家權力的介入，導致出現國族認同評價的模稜與困難，爲求避免以抵抗 / 親日的二元對立方式來看待「認同」問題，本文將在愛德華·薩依德 (Edward W. Said) 闡述東方主義時所倚重的「差異」論述外，更特別借鏡霍米·巴巴 (Homi K. Bhabha) 的交混 (hybridity) 概念，剖析殖民者與被殖民者彼此接觸後所形成的交混「新」空間地帶的豐富文化意涵，釐析日本治臺時期殖民者與被殖民者雙方接觸的關鍵時刻、議題或話語，進以瞭解日臺雙方究竟有什麼樣的思想資源可以被引用、翻譯、挪用、占有？而臺人又特別強調或重視哪些本土知識、文化資源以做爲斡旋？這有益提供給我們在「認同」視域之外，另用新眼去開拓不同以往的文本解讀方式。文章內容論及一八九五年至一九三七年間傳統文人的各種身體姿態，包括遺民身體、新國民身體、馴化 / 教化身體、狂歡身體等，在歷時性與共時性的社會進程中所顯露的差異 / 交混、對話 / 對譯的文化現象與深層意涵。

關鍵詞：日治時代 傳統文人 身體 交混 差異 國民性

