

# 尊孔與譏孔

## ——日治台灣孔子形象的神聖性 與世俗化

林以衡

佛光大學中國文學與應用學系專任助理教授

### 中文摘要

在充滿變動的近現代東亞，孔子的傳統形象也受到時代浪潮的一波波挑戰。中國、日本如此，殖民地台灣也在「尊孔」與「譏孔」間擺蕩。作為同是孔子景仰者的日本，了解台灣知識份子對孔子的尊崇與情感，企圖藉由「尊孔」行政治操控、作為同化殖民地人民的工具，殖民政府因此主導詮釋孔子及其思想的話語權，這些是研究者欲了解殖民政策不可忽視的環節。此外，由於邁向現代與文明，不少挑戰傳統者開始藉由笑話、諧談等文字，在笑謔間為孔子建立多元形象。但，無論是尊崇或是譏嘲，孔子形象是否能符合新時代潮流，正是產生儒、墨之辯的原由。或許時人對孔子形象的尊崇與譏笑互異，但孔子形象隨著時代變異已不再單一僵化，證明孔子形象仍具「聖之時者」的優點，在變動的時代，孔子的擁護者們正積極為他尋找新定位。

關鍵詞：孔子、尊孔、譏孔、神聖性、世俗化

# **Praise and Ridicule: Immortalization and Desecration of the image of Confucius in Taiwan during Japanese colonial period**

Lin, Yi-heng

Assistang Professor,

Department of Chinese Literature and Application,

Fo Guang University

## **Abstract**

In Pre-modern Eastern Asia, the canon seemed to be challenged. Taiwan in Japanese colonial period, the image of Confucius had been challenged, too. Japanese as the colonizer attempted to assimilate Taiwanese to expand their national policy through sharpening the interpretation of Confucius. Therefore, many people challenged Confucius by the writings of joke, trying to establish multiple interpretation of Confucius. Their purpose is to examine the thought of Confucius whether it fixed the new rea or not. That is also the initial reason of the debate between Confucianism and Moism. In the praise and sarcasm of Confucius, it illustrated that Confucius had been knocked off his pedestal. In the meantime, it illuminated that Confucianism still remained the core concept in Taiwan and Japan. In this changing era, the followers of Confucius made effort to find the new position for Confucius.

**Key words:** Confucius, praise to Confucius, Confucius of ridicule, immortalization, desecration

# 尊孔與譏孔

## ——日治台灣孔子形象的神聖性 與世俗化\*

### 一、前言

在動盪的年代，長久以來被奉為圭臬的思想，往往會在支持與反對兩股力量間拉扯，但它也會在批判、檢討與維護等浪潮中持續茁壯，並在迎接新時代的轉捩點中，重新被賦予新生命。做為指導中國數千年來政治、文化或文學的儒教思想<sup>1</sup>，就在一次次的時代轉折中，屢經淬煉與轉化。其中，又以民初一連串「打倒孔家店」的活動為最<sup>2</sup>。

對儒教的反思與檢討，是近代東亞頗受矚目的思想革命，除了在近代中國、日本的知識界掀起一連串波瀾外<sup>3</sup>，同時代且位於漢文文化圈中被日本殖民的台

\* 本文初稿，曾於2015年11月15、16日北京大學中文系所主辦之「時代構與典再造(1872-1976)——博士生與青年學者國際學術研討會」上宣讀。大幅修改後，感謝兩位匿名審查人對拙文的寶貴意見，雖因期刊篇幅有限未能一一補足，但對本人後續針對日治台灣儒學如何與東亞儒學接軌的研究與思考有極大助益。又，雖無機會當面請益，仍感謝黃俊傑、陳昭瑛、陳瑋芬、林永勝等學者在儒學或「孔子形象」研究上的貢獻；以及研究者如翁聖峰、李世偉等人在台灣儒學研究上的努力，為拙文的完成提供不少參考面相。

<sup>1</sup> 本文基於日本殖民台灣的歷史語境，採用「儒教」一詞作為表述。「儒教」一詞，目前仍有爭議，但參考不少關於日治台灣儒學的相關研究，「儒教」是為學界所認可的稱呼。又，陳瑋芬在研究中亦為研究者釐清「儒教」之語，故將此詞用於日治臺灣思想的研究中並無不妥。陳瑋芬，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》（台北：國立台灣大學出版中心，2005年）。

<sup>2</sup> 五四運動有所謂「打倒孔家店」口號，源出於胡適為吳虞《吳虞文集》所寫的〈序言〉中，稱吳虞為：「四川省隻手打孔家店的老英雄：吳又陵先生」，後人據此稱五四前後反孔非儒活動為「打倒孔家店」。吳虞著，林慶彰編，《民國文集叢刊·吳虞文集》（台中：文聽閣圖書，2008年），頁6-7。

<sup>3</sup> 日本反孔風氣，早在十八世紀中期就已興起，例如安藤昌益（1703-1762），以孟子稱孔子為「聖之時者」，而老子有「聖人不死，大盜不止」之語，竟斥孔子為「大盜之根本」，稱孔孟所倡仁義忠信為「盜賊之器」，特別針對《孝經》。到十八世紀後期，片山蟠桃（1746-1821）、本多利明（1744-1821）、海保青陵（1755-1817）等，紛紛起來反孔。可參考相良亨，《日本の儒教》（東京：ぺりかん社，1992年），頁156-197。

灣，在現代性與殖民力的衝擊下，也重新思考儒教思想在世變中的意義與價值<sup>4</sup>。最先反映出的，就是對孔子形象的描述、宣揚或是嘲諷<sup>5</sup>。但，日治台灣會存有這些對儒教思想的複雜態度，新與舊、傳統與現代的交錯固然是原因之一，因政權易幟進而對儒教思想產生的曖昧之情，也是必須探究的問題。畢竟，作為台灣新任統治者的日本，儒教對其影響深厚而久遠，領有台灣後，日方既以武力、懷柔等手段完成對台灣的統治，又藉由對儒教的宣揚與崇敬，吸引原本就具儒學修養的知識分子，加入衛道護教的行列。然而，這些以「尊孔」為名的活動，卻讓具備中華文化的台灣知識分子在緬懷傳統時，掉入日本殖民政府藉由對儒教教化主導權的掌握所設的陷阱，他們該如何面對此兩難的抉擇？

其次，在求新、求變的衝擊下，台人對文明與進步的追求是首要目標，但被視為傳統知識和固有道德的孔子形象，難道會在棄舊迎新的時代中被淘汰嗎？為了捍衛孔子的地位，台灣知識分子試圖在追求文明與理性的同時，引借孔子的言論，告知世人孔子其言、行其實其有與時代潮流並駕齊驅的功用，所以不應將孔子的思想棄如敝履，而應從中發掘其真知，反而能促使時代進步；但相對而言，孔子形象、言論或是儒教的擁護者，卻又常被否定者藉由詼諧文字或寓言加以嘲諷，將其視為落伍、退步的象徵，認為他們的食古不化阻礙文明發展。這些對孔子形象及思想的反思與質疑，表現出近代中華文化中孔子形

<sup>4</sup> 對於日治台灣儒學的研究，早期為李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》（台北：天津出版社，1999年）、川路祥代，〈殖民地臺灣文化統合與臺灣傳統儒學社會（1895-1919）〉（成功大學中文研究所博士論文，2001年）。其他如翁聖峰，〈日據時期（一九二〇～一九三二）台灣的儒學與儒教——以「臺灣民報」為分析場域〉，《台灣文獻》51卷4期（2000年12月），頁285-307；謝崇耀，〈《崇聖道德報》及其時代意義研究〉，《台灣文學研究學報》第5期（2007年10月），頁141-186；江啓綸，〈日治中晚期臺灣儒學的變異與發展：以孔教報為分析對象（1936-1938）〉（成功大學台文研究所碩士論文，2006年）。不難發現，上述研究都是以報刊研究作為展開，而報刊性質的不同，也牽涉對儒教思想的不同思考。例如《臺灣民報》較思考儒教在現代性衝擊下的應對。而《崇聖道德報》、《孔教報》則偏重護教傳統立場，除將儒教思想視為宗教外，兩份刊物「尊孔」性質明確，故本文僅作部份引證。綜論性的研究，近期則有蔡栢傑，〈「啟蒙／載道」與「東洋意識」——論日治前期台灣儒學的兩個面向〉（台灣大學台文研究所碩士論文，2014年）。

<sup>5</sup> 以孔子形象為主題進行探究，對日本殖民統治時期台灣儒教思想的探討，或同時期東亞儒學的發展皆具意義。黃俊傑說：「孔子形象之建構與變遷，係東亞各國思想與文化變遷之溫度計，既顯示東亞各國史之轉捩點，又體顯東亞各國儒家知識系統（「道統」）與政治權力（「政統」）之不可分割性、互為緊張性及其不穩定之平衡性，所以，以『孔子形象』之變遷作為研究主軸，可以深入分析東亞各國思想之升沉世運之興衰。」黃俊傑編，《東亞視域中孔子的形象與思想》（台北：國立台灣大學出版中心，2015年），頁1。

象的轉變<sup>6</sup>，也同時證明，孔子形象在不同時代，充滿不同的面貌與意義<sup>7</sup>。故本文在論述日治時期台灣的孔子形象時，亦思索其形象如何在「尊孔」與「譏孔」間，由神聖性到世俗化地進入日治臺灣民眾的生活。這些都將是本文藉由爬梳相關史料，以理解日治台灣孔子形象將以何種面貌呈現<sup>8</sup>；同時，本文亦將參考前行研究者對歷朝歷代孔子形象不同的論述，進行比較與詮釋<sup>9</sup>。如此可證明，孔子形象會隨著時代、政治和地域的不同，以獨特的面貌呈現，在日本殖民統治下的台灣，自也會呈現與過去不同的形象，且這個形象將會是神聖性、詼諧或是嘲諷夾雜，充滿多元色彩。但無論是何種形象，它除彰顯儒教思想的精深外，亦顯現孔子及思想被不同階層的人不停詮釋、解讀的特點。因為無可否認，儒教思想支配中華文化數千年，甚至擴展影響到日本、韓國或台灣等其他東亞地域，它已滲入人們日常生活中，世俗化成民眾大小事的指導準則，這正是為孔子及其思想在變革時代下的新價值，也是日治台灣孔子形象最值得深入探究之處。

<sup>6</sup> 黃俊傑提及孔子形象的研究，指出近現代孔子形象的特徵：「除了『本《論語》釋孔子』的研究進路之外，關於孔子形象變遷研究較少被觸及的是古代中國神話或讖緯形象中的孔子，以及新現代以小說或影視傳播中的孔子形象，雖然都是『虛構』的孔子形象，但卻在庶民階層上得到其廣大的影響。」同註 5，頁 iv。以日治台灣而言，將「孔子」作為小說人物的就有《三六九小報》上的連載小說《小封神》，將孔子描繪為詼諧逗趣的形象；或是《風月報》、《南方》上、轉載中國近代作家丁寅生所著的《孔子演義》，以通俗小說的方式介紹孔子的生平與理想。這些都是藉由通俗小說將孔聖「世俗化」至民間的代表。施梅樵亦在《孔教報》上不時引用《孔子家語》作為題材和論證，而非全然引用《四書》，此因《孔子家語》較為通俗、便於為世人所接受。江啓綸，〈日治中晚期台灣儒學的變異與發展：以孔教報為分析對象（1936-1938）〉，頁 198。

<sup>7</sup> 儒教思想博大精深，孔聖雖為儒家創始者，但不能代表儒教思想的全部。故本文以孔子形象定題，是以孔子形象與其言、行（如《論語》、《春秋》等對孔子的描繪）為探討範疇。

<sup>8</sup> 日治時期史料繁多，本文限於篇幅與能力，一時無法論述所有史料，故僅能先以日治常見報刊為主要考察範疇，期待未來能以本文為基礎，對孔子形象有更全面的認識。

<sup>9</sup> 研究者如伍振勳、徐興無、林永勝等人皆對各時代和各地域的孔子形象、思想影響有不同的研究。上述文章後皆收錄於黃俊傑主編，《東亞視域中孔子的形象與思想》。以及近期李隆獻，〈《莊子》、《列子》中的「孔子形象」〉，《東亞觀念史研究集刊》第 8 期（2015 年 6 月），頁 311-341。早期如柯金木、周美華等人更有不少對孔子形象的相關討論。由此可見「孔子形象」研究的重要性。台灣在東亞漢文學研究中有重要地位，更不應在此研究議題中被忽略。



## 二、尊孔：殖民統治合理化的神聖建構

儒教在台灣的發展，明鄭、清領各有自己的特色<sup>10</sup>，日治儒教自有其特點。日本領台初期，戰火仍熾，台灣不少孔廟、官學被移作他用，這是日治初期總督府戰略高於文教的統治思維<sup>11</sup>。待局勢穩定後，在地方士紳多方奔走和建議，殖民政府亦認為儒教對治台有利用價值的共識下，開始重建孔廟<sup>12</sup>；同時，日本也開始藉由對孔子祭祀和孔子教育理想的宣傳，營造日人和台人對孔子一樣尊敬共同感，期能以「祭孔」為手段和台灣民眾進行情感上的聯繫。例如日人三屋清陰（1864-？）論述中國教育時<sup>13</sup>，稱讚孔子是「東洋之聖人」、「學者之宗」和「教育家之祖」<sup>14</sup>。雖然是在台灣介紹中國教育，但在三屋清陰的眼中，孔子不只是中國的孔子，而更是整個東洋的聖人，如此，台灣人若崇尚孔聖，就不是崇尚中國的孔聖，而是和日本一樣皆服膺於東洋聖者孔子，台灣教育可行矣！山口透（1856-？）則在〈釋典略述〉引述細川潤次郎與井上哲次郎之語對孔子聖德大加推崇，頌揚孔子地位<sup>15</sup>。池田蘆洲（1864-1933）也以〈祭

<sup>10</sup> 陳昭瑛，《臺灣文學與本土化運動》（台北：正中書局，1998年）；潘朝陽，《明清臺灣儒學論》（台北：台灣學生書局，2001年）。

<sup>11</sup> 台北孔廟多間廳舍曾被占用，改名為日本衛戍醫院，廟中文物多被毀壞，祭孔典禮也暫時中止。但，殖民政府仍在國語學校內設置孔子及四配、十二哲牌位供奉，每年孔子誕辰仍開放各界祭祀。董金裕等，《聖之時——臺北市孔廟的蛻變與傳承》（台北：台北市孔廟管理委員會，2011年），頁13-14。

<sup>12</sup> 現今台北孔廟即是殖民官方與台灣士紳陳培根、辜顯榮、黃贊鈞等人合作修建的實例，其重建對殖民政府有政治寓意，但不能否定台灣士紳對傳統文化的重視，而願意出資協助修建。同註11，頁16。陳培豐指出，日本統治台灣的特色，其中二點為「殖民者與被殖民者之間在文化上有明顯的重層性、親近性。例如漢詩文、漢字以及儒學。」以及「殖民者與被殖民者所共有的上述文化資產、都淵源於被殖民者。」因此在文化上日、台具有「倒錯」關係的殖民統治關係。陳培豐，〈從教育勅語到臺灣版教育勅語——近代日本的儒學、天皇制與殖民統治〉，收錄於《臺灣與遺民儒學：1644與1895學術研討會會議論文集》（台灣大學東亞文明研究中心台灣儒學研究室主辦，2005年），頁1-2。

<sup>13</sup> 三屋清陰，名大五郎，「清陰」為其筆名。其為日治初期著名教育家、文人，多在《臺灣教育會雜誌》上撰文闡發教育理念，並加入「南雅吟社」，後至福建擔任教諭。黃美娥編，《日治時期台北地區文學作品目錄》（台北：台北市文獻委員會，2003年），頁35。

<sup>14</sup> 清陰小史（三屋清陰），〈支那教育史要〉，《臺灣教育會雜誌》漢文報第59號（1907年2月），頁13-15；第60號（1907年3月），頁14-17；第61號（1907年4月），頁13-17；第62號（1907年5月），頁12-15；第64號（1907年7月），頁13-15。

<sup>15</sup> 山口透（1856-？），福井縣人，於東京求學時師從林鶴梁先生學習漢文，並於伊勢神宮教本教館研究神道教。1895年後來台擔任首任台灣神社的宮司。生平可參考菅浩二，《日本統治下の海外神社：朝鮮神宮・臺灣神社と祭神》（東京：弘文堂，1998年），頁262-272。

孔子記〉一文<sup>16</sup>，為台人敘述日本對孔子的尊敬和對祭孔的慎重。這些日本國內的祭孔之事，透過台灣的漢文雜誌刊出讓讀者知曉，其目的無非是證明日本的尊孔態度，以及對孔子「忠孝」精神的重視，希望台人能受到感召並學習。

三〇年代後《三六九小報》上的〈重修鳳山縣文廟碑記〉也透過對台灣本地文廟的修建，發思古之幽情外，字裡行間中更透露對孔子的尊重和崇敬<sup>17</sup>，這股重視斯文的態度，並不因為台灣社會不停地現代化，或是孔子在《三六九小報》上屢被詼諧戲仿有所減少。而為了讓台、日間能透過孔子有更深刻的儒教交流，殖民政府更不惜鉅資，時常招待台灣文人到日本東京「湯島聖堂」參與釋奠活動，讓台人親身體驗日本對孔子的崇尚，這正是殖民政府自許為儒教傳承人的意圖<sup>18</sup>。日治中、後期則透過官民合作色彩濃厚的「崇聖會」發行《崇聖道德報》，對台人鼓吹孔聖的重要<sup>19</sup>。這些都是殖民政府努力營造「尊孔」形象以達同化殖民地人民的策略。但，殖民政府這種重表面且有國策意圖的祭孔活動，雖有部分文人認可，卻在日後引發以《台灣民報》為主要撰文場所的文人們一連串反對，他們的論點主要是「尊孔」不應流於形式，而是要懂得如何善加運用孔子的思想<sup>20</sup>。

<sup>16</sup> 池田蘆洲，〈祭孔子記〉，《台灣教育會雜誌》漢文報第 67 號，1907 年 10 月，頁 14-15。大阪人，漢學者。名胤、字公承，蘆洲為其號。蘆洲受業於三島中洲門下、以陽明學為主要研究方向。之後任教於二松學舍、國學院大學。他編有《史記補注》130 卷、《日本詩話叢書》10 冊、《日本藝林叢書》10 冊。參考自相賀徹夫，《大日本百科事典》（東京：小學館，1967 年），頁 750。

<sup>17</sup> 富鵬業，〈古香零拾·重修鳳山縣文廟碑記〉，《三六九小報》，1932 年 2 月 19 日，第 2 版。

<sup>18</sup> 林以衡，〈跨界下的漢文流動——日治臺灣文人魏清德東北亞紀行的文明體驗與漢學之旅〉，《漢學研究》30 卷 4 期（2012 年 12 月），頁 241-274。

<sup>19</sup> 由黃贊鈞、李金柯等人所創的《崇聖道德報》，屢刊載台地祀孔、討論祭孔禮儀的文章，例如謝汝銓，〈台南孔子廟聖樂不獨宜為保存且更宜為興起〉，《崇聖道德報》第 41 號，1942 年 7 月，頁 6。黃純青的文章，更指出台北孔廟的祀孔儀式，是參考東京湯島聖堂的釋奠而來。黃純青，〈台北孔子廟祭典盛大舉行〉，《崇聖道德報》第 57 號，1943 年 11 月，頁 24。

<sup>20</sup> 翁聖峰，〈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〉，《臺灣文獻》51 卷 4 期（2000 年 12 月），頁 285-307。又如台灣新舊文學論戰中的主角張我軍在〈隨感錄〉中認為：「你又要辯護臺灣的文學界沒有糟糠、臺灣的文人不是守墓犬、所以拿出『吾臺文人。素讀詩書，法遵孔孟。未必與其有殺父淫母深仇。』你這幾句不但不能辯護、並且將自家的症疾全盤托出。詩書固然有讀的價值、但你以為讀詩書就是你的終身大事，這未免太小局了！你法遵孔孟、情願做孔孟的忠奴，情願永守墓孔孟之墓、而不思進取、請你自己叫自己三聲『守墓犬』。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。）」由此可見《台灣民報》

可見在「尊孔」議題上，祭祀孔子固然是殖民政府的一個策略，但透過學術研讀孔子思想的手法，也可以是文人「尊孔」的表現。至於殖民者之所以透過大規模的祭祀以塑造自己「尊孔」的良好形象，就是期望獲得殖民地人民的認同。除此之外，殖民者也透過批評中國孔子思想的方式，對比清、日對儒教重視程度的不同，以爭取對孔子思想的主導權。例如〈德人之東亞文明論〉透過德國公使駐北京公使之口，以對孔子教的尊崇和實踐為基準，評判清、日兩國在東亞勢力的消長<sup>21</sup>。〈桂香蕊美〉一文則看似「尊孔」，卻是透過貶抑中國對孔子思想的詮釋而達殖民者「尊孔」目的<sup>22</sup>。

對孔子的尊崇，形式上的紀念雖有助益，但最重要的，還是要了解孔子思想的真義，才是真正的「尊孔」。台人李逸濤的寓言小說〈兩教主相約東遊〉透過孔聖人之口，對中國混亂政局提出批評，並藉此認為日本才是實踐孔子思想的樂土：

某學究設帳于文廟之傍，一夜就寢後，忽聞廟中人聲嘩然……。少選，聞孔聖人謂釋迦佛曰：「尊者別來無恙否？」答曰：「噫！殆矣！」今支那學堂林立，多以佛寺改充學堂，夫我國自被回教蹂躪後，教徒多叛佛而歸回老衲即往來於日本支那間，不復西歸矣！不謂支那今亦如是非日本安所適歸哉！願夫子明以告我。孔聖人亦愀然曰：「某有此志也久矣！元明以降，專以八股取士，我道已厄焉不昌，即命陸子王子，往察日本之道統。近據陸王奏覆日儒所學，果尤當于實用且其老師宿儒，更群起重修丁祭。因念膠州被割，曲阜之廟經見迫於德人，吾道其亦東矣。尊者果東渡，某請一附驥尾焉！」……，忽又見一王者歷階而上，著滿洲衣冠，揖孔聖人而言曰：「小王愛親覺羅福臨氏，聞我夫子將去我國，特來慰留，以保國粹。」孔聖人莞爾而笑曰：「我道之不行也久矣！大王所用以治道者，皆老氏之道，非我所謂道也。<sup>23</sup>

上對孔孟聖人在日治時期紛雜的看法。張我軍，〈隨感錄〉，《台灣民報》，1925年2月11日，3卷5期，第11版。

<sup>21</sup> 佚名，〈德人之東亞文明論〉，《漢文台灣日日新報》，1905年12月15日，第1版。

<sup>22</sup> 佚名，〈桂香蕊美〉，《漢文台灣日日新報》，1908年9月29日，第2版。

<sup>23</sup> 逸，〈兩教主相約東遊〉，《漢文台灣日日新報》，1907年8月9日，第5版。



對於孔子這樣懷有大志的理想家而言，終其一生的重要使命，就是在尋找其道可以貫徹的地方，這也是為何在春秋時期，孔子要帶領弟子「知其不可而為之」的周遊列國。若孔子生在動盪不安的近代中國，他又該遊向何方呢？李氏之文，假藉孔子之口，認為只有前往日本，才能完成其理想，也只有了解其道的日本人，才是對自己真正的尊重。透過李氏文章和報紙的宣揚，閱讀到類似文章的台灣讀者在不知不覺中，將被導向殖民者的「尊孔」之路，日本也將藉由在殖民地的「尊孔」行為，奪得對孔子形象與思想支配的權力<sup>24</sup>。

僅藉由對孔子的推崇來證明自己是正統儒教繼承者是不夠的，若要加深殖民地人民對統治者亦是孔子思想追隨者的認同感，對孔子言行的再詮釋、討論與論證，更能建立崇高的孔子形象<sup>25</sup>。日治初期即來到台灣的館森鴻，除了為文讚頌孔廟設立與孔子的偉大外<sup>26</sup>，亦利用報紙的漢文版面，闡發他對孔子思想的想法，並與暫居台灣的國學大師章太炎和台灣本地文人黃植亭交流、討論<sup>27</sup>。〈孔子請討陳恒論〉即是館森鴻站在為朱熹辯護的立場，為孔子言行立論<sup>28</sup>。館森鴻則反駁照井全都（1818-1881）認為朱熹妄語的觀點<sup>29</sup>，認為正是因為討伐弑君、救鄰國之危為大義所在，故孔子齋戒沐浴後向國君談此事，是孔子對

<sup>24</sup> 同樣的情況，也發生在「尊孔」為主旨的《孔教報》上。《孔教報》雖是由台人施梅樵所主編，但它能順利出刊，與日本欲延續其「尊孔」政策有關。江啓綸認為：「在日本殖民主看來，台灣《孔教報》的出現，應視為「日本孔子教運動」發展脈絡的一環，而儒學價值更是「政治上的友性思想」這是日本殖民主支持台灣《孔教報》的根本原因。」同註4，頁157。不過，江氏亦提及，《孔教報》中仍有對殖民政府虛與委蛇的特點。

<sup>25</sup> 林永勝指出：「孔子的思想及著作，對古代至中世的中國文化，以及近世的東亞文化而言，具有強烈的型塑作用，因此在歷史上可以看到一個現象，即中國與東亞世在進行政治、思想或文化的變革時，常必須由對孔子思想與著作的詮釋，來強化其合法性基礎。」同註5，頁83。

<sup>26</sup> 館森鴻以康熙手書孔廟碑為例，略述儒學由遠古自近世對日本的影響。同時，透過黃遵憲與其師岡鹿門（1833~1914，名千仞，字振衣，稱啓輔，仙台藩士）的對談，盛讚：「孔子之道大如天，不可分國尊之。」並認為祭孔是：「大歎古禮之存於海島者，猶未盡淪喪也。常思地無內外，興復聖廟，闡揚仁義之風，此實古聖王圖邗隆之遺意也。」館森鴻，〈孔廟碑〉，《台灣漢文教育會雜誌》，1907年7月25日，第17版。

<sup>27</sup> 章太炎於明治31年（1898）來到台灣，並任職「台灣日日新報社」漢文欄記者。章太炎的到來，與李逸濤、魏清德等人成為「台灣日日新報社」的同事，又與館森鴻等相善。與館森鴻、黃植亭等人的交流可參考陳蕙茵，《東亞視域下的漢文學表現——以館森鴻寓台期間（1895-1917）為討論中心》（台灣師範大學國文系碩士論文，2011年），頁88-96。

<sup>28</sup> 館森鴻，〈孔子請討陳恒論〉，《漢文台灣日日新報》，1902年11月26日，第1版。

<sup>29</sup> 照井全都，《論語解》，收入服部宇之吉等編，《日本名家四書註釋全書》第12卷（東京：鳳出版，1973年）。

大義的慎重行為，朱熹說法並無不妥。館森鴻對孔子行為的詮釋和對朱子集注的辯護，得到章、黃兩人的認同<sup>30</sup>。另篇〈孔子對齊景公問政說〉，也表現館森鴻對齊景公未明孔子「大義」道理的遺憾<sup>31</sup>。對此論述，章、黃兩人亦感認同<sup>32</sup>。章、黃兩人對館森鴻詮釋孔子思想的讚譽，既出於私交，也表現他們對孔子思想的共同推崇，認為孔子的言論，即如同館森鴻所言，處處充滿「大義」。由上述文章可證，以對孔子的討論為中心，中、日、台三方的文人，在殖民地台灣發現他們共同對孔子的愛好和信仰，因而能在討論中表現出對孔子的崇敬。

作為東亞文化共同聖人典範的孔子，其人與學說影響久遠，連帶地在政治上屢被統治者所運用。從漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」開始，中國歷代王朝不但尊奉孔子，更將其思想作為統治和教化工具。近代以來，日本作為亞洲富強且對外侵略頻繁的國家，其對殖民地統治時急需建立的合理性和合法性，將可透過對孔子及其思想的尊崇，塑造自己成為孔子正統傳人外，亦可達到文化同化的目的。

### 三、譏孔：談諧與戲擬交織下的多方解構

若論中華文化的代表人物，孔子必會是其中之一。孔子及其思想長久以來被歷代王朝運用和重視，雖是促成它的經典地位。但，也是因為它的地位難以撼動、影響深遠，孔子形象及其思想也往往會成為被攻訐和譏嘲的主要對象。這個現象，將會在變革動蕩的世代更為明顯。當不少「批孔」的言論出現時，也代表一個社會開始對傳統的反思，或對未來的期待<sup>33</sup>。日治台灣不乏對孔子的批評，但直接的批判或檢討，只會使社會上對孔子的態度激化成「反孔」或「護孔」，若有諷喻性較強的言論出現，不但檢討傳統沉疴，更在搏君一笑的氣氛下，減少衛道者的反彈。所以，迂迴的「譏孔」有時會比率直的「批孔」，更

<sup>30</sup> 館森鴻，〈孔子請討陳恒論〉，《漢文台灣日日新報》，1902年11月26日，第1版。

<sup>31</sup> 館森鴻，〈孔子對齊景公問政說〉，《漢文台灣日日新報》，1902年12月2日，第1版。

<sup>32</sup> 同註31。

<sup>33</sup> 翁聖峰已整理和探討日據時期不少對孔子思想進行檢討的社團和報刊如公益會、孔教會、彰聖會、崇聖會，以及《台灣民報》上批孔言論。同註20。

值得吾人深思當時孔子形象及其思想，如何在新舊交替的世變中，以不同的面貌呈現在世人眼前<sup>34</sup>。

儒教思想作為中國歷代被執政者所信奉的圭臬，或是施政準則，無形中也肩負國家是否富強、政治是否清明的責任。近代中國的積弱不振、官員不思進步且因循苟且，造成甲午戰爭的挫敗，並把台灣拱手讓予日本，這些沉痛的歷史鉅變，都看在被迫接受異族統治的台灣人眼中。對於前任統治者的不滿和被遺棄的憤恨，無奈之餘，台人只得用詼諧文字抒發，而達到精神上的解脫，儒教因此也成為被譏嘲的對象，〈國粹〉一文<sup>35</sup>，針對清廷蹣跚官員食古不化、保守傳統的缺點進行嘲諷，以官員誤以為引用孔子之語即是保國粹的表現，卻不知與時俱進、追求進步，「孔子」在此，變成落伍的象徵，神聖性的地位，開始受到挑戰。或是拿「孔夫子」的稱號在字句間諧謔，挑戰傳統上對孔子的尊敬：

黃孝廉溫陵人，善戲謔，出口成章。一日乘肩輿欲往蚶江，黃故謙遜，藹然可親昇輿者三人。中有一頗知書者，中途問黃曰：「古聖人制字，以象形、諧聲、會意。僕固聞之矣。第不解孔夫子、夫婦、轎夫、何以均同一「夫」字，而無貴賤之別？得毋古人於制字時，而亦欠斟酌會意乎？」黃曰：「不然！字雖無異，而書法不同。孔夫子者一大也，法先書一字而後及大字；夫婦者二人也，法先書二字而後及人字；若轎夫異是矣，法先書人字，然後以二劃長短相等，加於其上，蓋取一人。而昇兩根竹之義也。安得謂欠斟酌會意乎？」噫。是真善於諧謔者矣。<sup>36</sup>

將孔夫子與夫婦、轎夫並列討論，實已經打破傳統「士、農、工、商」以「士」為首的觀點，而將孔夫子至聖先師的地位，變成與一般職業無異。過去倍受尊敬的孔夫子，其實跟凡人般沒什麼差別。而從筆順不同解釋三者「夫」的差別，雖是機智諧謔，也僅能在非知識分子前強辭奪理，或反將提問者一軍。但在有識者心裡，都很清楚其實沒有分別，言者不過藉孔夫子形象大做文章。

<sup>34</sup> 林永勝也說：「儒門內部，雖然孔子被視為聖人的認知始終未曾改變，但不同時代對於聖人的理解卻是所有變化的，由此也造成孔子形象的改異。」同註5，頁85。

<sup>35</sup> 佚名，〈國粹〉，《漢文台灣日日新報》，1911年7月2日，第3版。

<sup>36</sup> 丁子，〈善於釋字〉，《漢文台灣日日新報》，1907年10月24日，第4版。

孔子所擁有的「萬世師表」、「至聖先師」等美譽，是歷代教師所引為典範。但在新舊交替的變革時代，孔子卻因不少老學究不學無術的行為而受到連累，成為一併嘲諷的對象：

一村夫子為生徒講《論語》，至子適衛冉有僕，竟以「僕」為「縛」。謂冉有執孔子而縛之。游學者聞而怪之，因前講曰：「孔子師也，冉有弟也，世豈有弟縛師之理？況聖門乎！」村夫子毫無慚怍，且怒目相向曰：「豈不聞冉有衛人乎？以勢力範圍論，在當地者，固宜其勝也！」游學者恐已亦將不利，乃不敢與辯而去。<sup>37</sup>

對「僕」和「縛」的誤解，山村夫子學識不足又腦羞成怒的形象躍然於紙上，而偉大的孔子就因後繼者的失誤，竟被自己的弟子以下犯上，若地下有知，恐是五味雜陳。〈塾師之談柄〉直接挑戰世俗對孔子的景仰，以各個科目的教員對《論語》的無知曲解，瓦解孔子長久以來在世人心目中身為偉大教育家、政治家的形象：

近人尊重孔子者，或以為政治家，或以為宗教家，所以崇拜之者無所不至。一圖畫教員曰：「孔子，圖畫家之工畫美人者也。子不云乎：『中道而廢。今女畫。（如字讀）』」一音樂教員曰：「孔子，音樂家也。君子坦蕩蕩。小人長戚戚。蕩蕩畫也、戚戚鏡也，非音樂家胡以有此。」一體操教員曰：「不然，孔子體育家，左右手。衣前後。非體操之口號乎？」<sup>38</sup>

新式學校各科教員對孔子專業的不同解釋，固然是表現為人師者對原典的誤解，引人發笑。但在瓦解孔子經典形象的同時，孔子多元形象的建立，其實也反映新時代到來，人人對於過去「尊孔」態度的重新詮釋。如果是傳統單一的私塾或學堂教育，世人眼中的孔子，將永遠是教育家和政治家，反而透過笑諷對話，見證由一元詮釋邁向多元解讀的時代變遷。〈學生諷刺〉則以接受新式教

<sup>37</sup> 佚名，〈新解說〉，《漢文台灣日日新報》，1911年6月21日，第3版。

<sup>38</sup> 同註37。



育學生的觀點出發，譏嘲守舊學究跟不上時代新知<sup>39</sup>；〈眾無以難〉、〈塾師之談柄〉以孔門弟子人數作為機智問答，以達搏君一笑<sup>40</sup>。兩篇諧文除諷刺保守學究無真才實學、和對經典文章進行扭曲外，並非就只有負面意義。以新舊交替的渾沌時代而言，當時人能將代表孔聖思想的書籍做諧趣式的解釋，其正向意義即在於對經典的詮釋，已非拘泥一成不變的大道理。透過牽強附會的解說，在誇張歪曲下反是鼓勵人們能有更多不同的想法和思考，這些都為儒教思想開啟在現代化社會中蛻變生存的契機。因為，要不是人人都熟知這些孔子的思想，這些笑話又豈能於報刊中一而再、再而三地被刊登？若有人不了解這些文章的諷刺和諧趣處，還能藉此進一步去了解原文的真義，可說是孔子形象及思想紮根於民間的另類方式了。

更有甚者，則如《三六九小報》上不時對孔聖形象的曲解、戲擬，甚至淪為葷腥文章的素材。當時下衛道人士為孔聖形象的衰敗不勝唏噓之際，或也從這些譏孔文章中，觀察到三〇年代後的台灣，對孔子定位的矛盾。〈放屁先生傳〉仿司馬遷《史記·孔子世家》的體例，將「孔氏書」與「放屁先生傳」並列，聖人形象竟被譏嘲的如此不堪<sup>41</sup>：

司馬遷《史記·孔子世家》	贅仙《三六九小報·放屁先生傳》
太史公曰：「《詩》有之：『高山仰止，景行行止。』雖不能至，然心嚮往之。余讀孔氏書，想見其為人。適魯，觀仲尼廟堂車服禮器，諸生以時習禮其家，余祇回留之不能去云。	贅仙氏曰：「語有之，姑妄談之、姑妄說之。雖不嘉聞，然亦不能止。」余閱放屁先生傳，想見其為人。赴會，聽先生有談，恣口而出，連珠聲響，旁人以手掩鼻，余且欲嘔之，不能忍云。
天下君王至於賢人眾矣！當時則榮，沒則已焉！孔子布衣，傳十餘世，學者宗之。自天子王侯，中國言六藝者，折中於夫子，可謂至聖矣！」	天下臭事，有甚放屁多矣。即時便覺，欠乃已焉，先生臭史傳千萬年，眾盡知之，自老少男婦鄉老，談軼事者，咒罵於先生，可謂遺臭矣。

<sup>39</sup> 佚名，〈學生諷刺〉，《漢文台灣日日新報》，1906年7月1日，第3版。

<sup>40</sup> 佚名，〈眾無以難〉，《漢文台灣日日新報》，1911年8月4日，第3版。佚名，〈塾師之談柄〉，《漢文台灣日日新報》，1911年2月27日，第3版。

<sup>41</sup> 韓兆琦選注，《史記選注》（台北：里仁書局，2010年），頁362。贅仙，〈放屁先生傳〉，《三六九小報》，1930年9月26日，第4版。

諧文既嘲孔聖，又譏史公，用意或只是搏君一笑，但孔夫子或太史公若地下有知，應有欲哭無淚之感。文中以「放屁先生」對比「孔夫子」，則寓含對傳統的輕蔑與省思，認為傳統禮教的價值跟「屁」般既臭又無用。〈綠波山房摭談·新論語〉以「君君、臣臣、父父、子子」為引子，戲謔夫子為口吃之人：

蓋孔子口吃，顯然露於《論語》一書，例如：『鳳兮鳳兮，與夫歸與、歸與。其在鄉黨，則恂恂似不能言，在宗廟朝廷，則便便唯謹。以下如與下大夫侃侃言、與上大夫聞聞言，循足蹢蹢、私覲愉愉等者，非口吃而何？其他如某在斯、天厭之，及人焉廋哉者，何在不足引為證據？以此辯之，便知夫子口吃矣，又何必鑿鑿書出顯明之字，而後始知其口吃也？……試觀七十子，如顏淵之賢，聞一知十。尚須循循善誘。至若柴之愚、參之魯，與夫三千之中，除七十子外，其更柴之愚、參之魯者，不知凡幾矣。以夫子之性、誨之不倦，諄諄循循，必誨之又誨、誘之復誘，且以一人而，當三千之眾，由此觀之，則夫子之保無口吃者，幾希矣。』<sup>42</sup>

假道學教書匠看準《論語》為記載孔子言行的語錄體，自認為論證充足地描繪孔子為口吃之人、譏嘲孔子的形象外，也是對《論語》特意曲解、甚至是無法真正了解《論語》真諦的表現。類似這種表面「譏孔」的文章，實是犧牲孔聖人的完美形象，以諷刺知識分子的不學無術，以及對有缺陷者的尖酸刻薄。類似的還有〈海口大學·子之燕居〉：

三家村的先生，有一天給學生講書，講得是子之燕居一節，先生說道：「子是孔夫子，之是往，和牛之何的之字一樣。燕居是燕子的巢，這便是孔夫子，去在燕巢裡。申申如也一句，是說他頭顱中申來申去的樣子。天天如也一句，是說他的肚子很餓發出來的聲音，這是孔夫子周流列國、微服過宋、在陳絕糧，躲在燕子巢裡的事情，所以記在《論語》上的。」學生聽了，寂寂無言，有一個較大的，起來問道：「先生，孔夫子是人還是大人？最小也有六七尺的高，怎麼樣會躲在燕子巢裡

<sup>42</sup> 邱濬川，〈綠波山房摭談 新論語〉，《三六九小報》，1931年1月29日至31日，第4版。

呢？」先生笑道：「你還未讀《孟子》，所以不知。孟子曾說過，『大人化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。』孔夫子是個聖人，自然會變化，能大能小、能柔能剛、能隱能現、能短能長。所以我們現在還尊他為『神』咧！」<sup>43</sup>

由誤解《論語》為始，孔子成為文人遊戲之筆下的詼諧角色，最後甚至被有意地神格化，教書先生只懂做字面上的解釋，卻無法掌握原文精髓，實是誤人子弟的行為。這一類型的諧文不在少數<sup>44</sup>，引發為何做為孔子傳人的教書者、反而在言語中解構孔子「至聖先師」的神聖地位的疑問。《小報》的用意，就在於告訴世人，如果連這些自認為是孔子傳人的教書者，都無法體悟孔子的思想，或是了解孔子的形象，那他們又該如何在當下傳達或推廣儒教真正的道理給民眾知曉呢！而這些學究之所以能生存在於當時，不正是因為在現代新知的洪流下，為保存斯文而努力的嗎？要是連自我基礎本領都無法顧及，學究的生存或是儒家的意義，又如何展現自我的存在價值？如果文人華而不實、僅剩酒、色惡習，不但斯文掃地，更成為眾人笑柄：

子曰：「酒而時飲之，不亦說乎？有朋扛歸醪來，不亦樂乎？飲不辭而不醉，不亦酒仙乎？」

酒鬼曰：「其為人也飲酒，空飲而無配菜者，鮮矣。不須配菜，而無強灌者，未之有也。酒仙務飲，飲多而名生，善飲也者，其為酒中之雄歟。」

子曰：「酒三打，一時以盡之，曰：『顏無醜』。」<sup>45</sup>

或是將孔子與弟子的學術對話，改成擇偶選妻的標準：

有一天孔老先生，在他的杏壇上，聚集著幾個高徒，開箇婚姻問題的坐談會……。顏淵是個善巴結老婆的好漢，他即離坐發言道：「知好色，則慕少艾，得一善則拳拳服膺，斯可矣。」……孔老先生紅著面，囁嚅

<sup>43</sup> 大遜，〈海口大學講座：子之燕居〉，《三六九小報》，1931年3月19日，第4版。

<sup>44</sup> 例如心室主人，〈四書別解〉，《三六九小報》，1930年11月3日，第2版；柳，〈四書新解〉，《三六九小報》，1932年6月3日，第3版。

<sup>45</sup> 贊仙，〈開心文苑 飲酒論語〉，《三六九小報》，1935年8月13日，第2版。

應道：「擇其善者而從之，無傷也。男女居室，人之大倫，吾何為獨不然，其為人也，巧笑倩兮，美目盼兮，鄉人皆好之，不摟則不得妻，丘也為無後也，如之何不吊？」說罷，見子路愠然的氣色，漲滿而上，回頭看著宰予兩眼惺忪，已呼呼欲睡的樣子，便乘勢敲著木鐸道：「時候不早了，從此閉會罷。」<sup>46</sup>

不只是孔子的形象被歪曲，一干弟子也被諧化成好色之徒，眾人一齊對女性品頭論足，跟孔子在《論語》中的莊重形象相差甚遠。而孔子教人嫖妓，其形象言論更是被葷笑話包裝，成為花柳界所信奉的格言：

子曰：「吾十有五，而志於嫖。三十而妓、四十而娼、五十有腳屑、六十而生痲病，七十而關節發炎，不復出。」……。子曰：「不學嫖，無以為潤客。不揮霍，無以立也。不遊蕩，無以結朋也。」……。附註：此篇所載的夫子，乃是嫖妓大王的尊稱，不是魯論中所指的孔老夫子。請讀者諸君，不可誤會。致累讀者，負了侮辱聖人的大罪名，幸此幸甚。<sup>47</sup>

文末作者澄清所指涉者非孔聖的說明，其實是刻意提醒讀者要與孔子做連結。這些請出孔子為性暗示背書的文章，表現出《小報》葷素不禁的通俗特點外，雖然孔子形象遭到譏嘲，卻反映當時文人對「性」或「嫖妓」等行為並不忌諱言談，反而希望藉由這些行為的描述吸引讀者興趣。雖然這些葷腥文章是後人所添加而成，但也告訴讀者，「孔子」是「人」，他可以是「聖人」，可是神聖終究會有平凡的一面，且正是因為他的神聖讓人熟知，更成為不登大雅之堂的事物刻意戲仿的對象。

<sup>46</sup> 蟒潭，〈孔氏師徒坐談記〉，《三六九小報》，1932年9月19日，第4版。類似的戲仿文章，還有英，〈開心文苑 師徒擇偶談（集四子書句）〉，《三六九小報》，1934年5月26日，第2版。值得注意的是，這兩篇文章雖一為白話一為文言，但仿作《論語》的篇章和用語極為相似，應有前後影響的淵源。而兩篇文章皆以「擇偶」作為討論議題、透過孔子與弟子表達每個人不同的擇偶看法，已打破傳統媒妁之言的束縛、與當時台灣社會日益流行的自由戀愛觀相配合。

<sup>47</sup> 雪影，〈開心文苑 嫖妓新魯論〉，《三六九小報》，1934年5月3日，第2版。



《三六九小報》的創刊，是以詼諧、瑣屑的娛樂性為主<sup>48</sup>，會出現上述諧趣文字，也是合理。但《小報》創刊者大多是以台南府城的傳統士紳如趙雲石、趙雅福或洪鐵濤為主，它仍有「維繫斯文」、「恢復道統」的使命<sup>49</sup>。所以《小報》如此譏嘲孔聖，豈不是跟它的創刊宗旨互相違背？《小報》會出現如此大的反差，可由以下幾點思考。首先，它的內容反映三〇年代後的台灣因現代化加劇、都市化急速興起所產生的多元與複雜，以及表現傳統文人思考孔子學說如何在現代社會中生存的焦慮。其次，傳統文人試圖維護斯文的同時，時代的變遷、殖民統治的深化，將孔聖或《論語》訴諸為嬉笑、戲仿對象，則將文人對現實生活中的無力感表露而出。如果殖民政府握有主導祭孔的權力，「尊孔」是否就將被視為對殖民政府的服從？那麼，對現實不滿的文人，也只好透過「譏孔」來發洩對現實的反抗。最後，長久以來，台灣社會以儒教思想作為教育的規準，教師、學究作為孔子的傳人，其在新時代所表現荒誕乖張的行為，很容易就會被視儒教為落後的人士見縫插針，甚至有「以子之矛，攻子之盾」的意圖。而在諧談中出現的機智問答者，雖展現出他們並非落伍學究的新面貌，但刻意曲解孔子之意的言論，則讓原本作為經典的孔子思想充滿了多元想像，其位階不再嚴肅沉重，故「譏孔」雖對孔聖不敬，但也促使孔子的神聖形象在此風氣中朝世俗化邁進。

#### 四、世變下的孔子：神聖性與世俗化交織下的新定位

孔子作為中華文化的代表，其影響力也擴及東亞各地，因而奠定他在世人心中神聖的定位。但，孔子形象所受到的挑戰、攻訐，卻也多於其他學說代表

<sup>48</sup> 幸盒：「所謂大坐在前、小巫氣沮，故不敢傲世人之妄自尊大，特以小標榜，而致力托意乎詼諧語中、諷刺于荒唐言外。」幸盒，〈釋三六九小報〉，《三六九小報》，1930年9月9日，第1版。或可參考毛文芳，〈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），頁159-222。

<sup>49</sup> 刀水（洪鐵濤）：「文字之道，足以感發人心、啓沃學術、流通消息伊古已然。今聞臺陽同人，擬辦《三六九小報》，以燦爛之文字、為詼諧之雜說，發揚文化，不特供世人之消閒已也。」刀水，〈發刊小言〉，《三六九小報》，1930年9月9日，第1版。《小報》與「蘭記圖書部」在販售漢籍的合作，也是文人們意圖振興漢文的例證。柳書琴，〈通俗作為一種位置：《三六九小報》與1930年代的臺灣讀書市場〉，《中外文學》33卷7期（2004年12月），頁19-55。

人，此點在變革不安的時代更為明顯。因為當人們在思考現實問題時，作為被奉為圭臬的學說，也須受到是否具有解決實際問題的挑戰。一向受人崇拜的孔子形象，自也無法永保其經典地位，擁護、批評、讚美或譏嘲將如排山倒海般出現，這些都是孔子及其思想在近現代所遇到的難題。

無論是「尊孔」或「譏孔」，這些舉動所反映出的，是在殖民力和現代性衝擊下的台人，開始思考曾被視為言行標準的孔子形象，是否能在此新舊替換的時代中發揮不同的效用，無論是負面或是正面的看法，對經典的質疑和鑽研，將會引發更多討論外，學說本身也在這個飽受檢視的過程中，不停地茁壯。

在迎接新時代的過程，孔子與其有關一切往往被歸類於「舊派」、「傳統」或「落伍」的體系，進而落入被嘲諷譏笑的局面。上述對孔子形象、思想或傳人的譏刺，即代表一個時代風氣正逐漸興起。但，這並不代表孔子形象就被完全地否定。於是，衛道者開始反擊，他們試圖由孔子思想中找尋與時代相符的證據，以恢弘孔子的價值，避免在時代的巨輪中，造成固有美德的瓦解。〈孔子頌冤〉就假藉「懷疑子」和「尊聖子」二人的辯論，矯正世人對孔子學說傳統落伍的刻板印象：

懷疑子曰：「《論語》曰：『民可使由之，不可使知之。』此語與老子所謂法令者，非以明民，將以愚之，有何異哉？是孔子懼後世民賊之不能罔民，而教猱升木也。夫文明國者，立法之權，皆在於民。日日謀政治思想、法律思想之普及，而孔子願以窒民智為事，何也？」尊聖子曰：「此子誤斷句讀也，經意本云：『民可使由之，不可使知之。』言民之文明程度已可者，則使之自由。其未可者，則先使之開其智也。夫民未知而使之自由，必不能善其後矣。使知之者，正使其由不可而進於可也。」懷疑子無以應。<sup>50</sup>

懷疑子對孔子是否輕視民智提出質疑，表現出時人不理解孔子學說是否具備文明和自由的特點。尊孔者於是挺身解釋，認為孔子學說實具備自由思想，只是要建立在適合的文明前提，才能讓民眾到達新境界。又云：

<sup>50</sup> 佚名，〈孔子頌冤〉，《漢文台灣日日新報》，1912年7月12日，第4版。

懷疑子曰：「《論語》曰：『攻乎異端，斯害也已。』夫言論思想之自由，此世界所以進文明之具也。泰西近世異端愈多，而學界愈放大光明。今孔子乃以治異端為害，何其不廣乎？是所謂教主之專制也。」尊聖子曰：「此語本文極為明白，孔子只教人不可攻擊異端而已，而朱熹不解事，乃強訓攻為治。是朱學非孔學也，後儒或有訓已為止者，言攻異端則其害止，尤為無理，皆以小儒之識，測聖人者也。」懷疑子無以應。<sup>51</sup>

透過對詮釋原典的爭論，對話雙方在言談中指出當下民眾對孔子學說的誤解，並提出澄清外，孔子既非專制形象，其思想也被賦予時代新意義。談自由、迎文明，或是爭論思想自由與否，既反映日治台灣對世界思潮的好奇，在日本官方色彩濃厚的報紙上，撰文者透過對孔子學說相互討論的機會，表達殖民統治下知識分子對思想自由的渴望。最重要的當然是希望透過類似討論，對孔子形象及其思想較負面的知識分子或民眾解釋，孔子形象並非守舊、落伍，其思想其實富含現代意義，期待他們不要總以負面話語譏諷孔子形象。

孔子形象的重新定位，也發生在不同學說流派的互相爭辯中，當正反雙方欲極力闡述自我觀點前，就必須了解孔子學說優點和缺點，才能為自己建立堅實論點。三〇年代左右在台灣文壇上發生的「儒墨之爭」，表現知識分子面對世界變革潮流時，極欲在儒教思想外，另覓一傳統思想，以求得順應變遷的方式<sup>52</sup>。可見此議題在知識界討論的熱烈和深刻，並反映時代變革下的台灣知識分子，對於是否有一個強而有力的理論做為面對變局的指導極為重視。

日治時期，或許台人參與政治的機會不多，但，積極參與思想層面的討論，也正代表民智覺醒和智識啟蒙。儒、墨之辯代表有人已開始了解不應該將孔子形象及其思想定於一尊，應和其他學說進行調合，才能面對日益革新、分工複雜的社會。但，有更多的知識分子思考的，是如何運用儒教思想於政治宣導中，達到孔子及其思想由「高山仰止」的廟堂走入民間，達成真正啟蒙的功用。肩

<sup>51</sup> 同註 50。

<sup>52</sup> 論戰詳細情況，翁聖峰已做過詳細研究，可參考翁聖峰，〈一九三〇年台灣儒學、墨學論戰〉，《國立台北教育大學學報》19卷1期（2006年3月），頁1-22。本文限於篇幅不多做論述。

負發揚日治台灣民眾政治意識的「台灣文化協會」，在對民眾宣傳「自由」與「民主」時，就常運用儒教學說論證和解說，達啟蒙功效<sup>53</sup>。這些活動，在對民眾演講時都遭日警中斷，無法持續，但表現出日本殖民者對儒教思想既想利用、卻懼怕有識者將其運用為啟迪民智的工具，無論是政府或民間，都對儒教有矛盾的和運用。

由對是否尊循儒教思想為應世理論，到實際運用在民智啟蒙，日治台灣努力維護孔子形象的人，透過論辯、詮釋與活用，不停地對儒教思想賦予新生命，使其在日治台灣歷久不衰，這是崇尚孔子、信任其思想的台灣知識分子所做的努力。但，儒教的優勢在於，它做為中華歷任統治者所信奉和運用的理論，其思維早在民間深根，台灣社會自也不例外<sup>54</sup>。在現代性的衝擊下，有不少新知介紹、日常生活的知識和商業推銷等，習於引介孔子之語作為佐證，除讓孔子思想更進入庶民生活外，也讓原本高深的哲思變得更有趣味。施梅樵在《孔教報》中引孔子〈鄉黨〉之語，論證現代社會中「衛生」的重要性，即是說明傳統思想仍有現代性意義的作法，意使孔子思想能在現代社會中找到其功用<sup>55</sup>。

《三六九小報》中的〈炎炎錄〉則引孔子之語，仿作批評台地對喪禮過度鋪張的陋習，認為民眾應改變思維方式，以改正社會怪現象<sup>56</sup>。該文認為，婚喪喜慶是庶民日常中的大事，台灣邁入現代化社會，人民較過去富足，但卻走向奢侈浪費，是作者所不滿的現象，故藉由孔子話語的仿作，對此風氣展開導正。〈說夢〉則對人為何作夢一事感到好奇，引孔子、諸葛亮之語做論證，以提升民眾對文章的可信度<sup>57</sup>。或為鼓勵民眾應有健全的人生觀，而以孔子之語勸說民眾，聖人之言，自對民眾具影響力<sup>58</sup>。

<sup>53</sup> 賴傳和，〈新埔文化演講〉，《台灣民報》，1926年8月15日，第8版。賴傳和，〈台灣通信：五、言論取締〉，《台灣民報》，1924年4月11日，第11版。吳簡木，〈講孔子之道怎也被命中止〉，《台灣民報》，1928年9月30日，第6版。

<sup>54</sup> 李世偉透過日據時期台灣鸞堂、善社等民間結社，已論述知識分子運用扶鸞、善書等宗教儀式、教化或者幫助俗民儒教道德的確立，這即是儒家世俗化成為民間信仰宗教的一例。李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》（台北：文津出版社，1999年）。

<sup>55</sup> 江啓綸，〈日治中晚期台灣儒學的變異與發展：以孔教報為分析對象（1936-1938）〉，頁189。

<sup>56</sup> 楓山客，〈炎炎錄〉，《三六九小報》，1930年9月26日，第2版。

<sup>57</sup> 痴人，〈說夢〉，《三六九小報》，1930年9月29日，第2版。

<sup>58</sup> 在公，〈開心文苑 人生觀〉，《三六九小報》，1931年12月6日，第2版。



上述文章的性質，是以休閒娛樂為主、引導新知為輔。但，它們又不同於嘲弄孔子形象及思想的文章那樣尖酸刻薄，反是就常民生活中所遇之事為實例，引孔子話語達吸引民眾閱讀的目的。孔子或許是聖人，但他也可以很親民；他的論述可以是金科玉律，也可以是探究瑣屑事的良方。或許這是「大才小用」，卻讓孔子形象和思想「俗而不謔」地活化於庶民日常。

除了充實一般民眾的精神生活、革除陋習外，孔子形象在商人巧思下，亦可作為商品代言者，利用民眾對孔子的信任與尊崇行銷各式商品。〈孔子避暑飲茶記〉改寫《論語·先進》，以孔子詢問眾弟子志向為參考，藉孔子與學生的問答，推銷飲茶的好處<sup>59</sup>。文章性質標為「遊戲文章」，藉由孔子與眾弟子談論夏天如何的談話，引出最終孔子以茶消暑的祕方，好色、瞌睡、灌水等皆不及飲茶。文中，孔子被建構為茶葉公會的代言人，且作者又不時引用原文、添加作者附會的新意，甚至以情色文句以吸引讀者，進而達到消費者了解喝茶的好處與購買意願，可見孔子形象已被融入到庶民生活中。

在上述文章中，孔子並非以被譏嘲的形象出現，而是為文者將孔子話語拿來做為各式各樣的佐證，以說明民眾欲理解的事物，或是利用孔聖形象做為商品的免費代言人，以提升民眾對商品的信任感和購買動機。其他還有像鷹取岳陽的〈孔子樣と食料問題〉，以孔子絕糧於陳蔡等典故論台灣糧米問題<sup>60</sup>、〈從科學說孔子〉認為孔子也談科學等<sup>61</sup>。當然，面對社會問題時，孔子的言論仍具有教化作用，而多被引述，例如〈保正不正〉引孔子之語：「其身正，不令而行」批評台北某保正之弟欺負米店夥計，導致社會治安敗壞<sup>62</sup>；〈女巫捉鬼〉批評台人迷信、只信女巫而不求科學實證，有違孔子：「鬼神之德，視而弗聽，聽而弗聞，斯言豈欺我哉？」的道理<sup>63</sup>。這些文章，既將孔子之言視為金規玉律尊崇，但又將其融入於關乎普羅大眾的社會事件中，足見孔子之言既聖化又能

<sup>59</sup> 佚名，〈孔門避暑飲茶記（集四書句）〉，《台灣茶葉公會》2卷5期，1918年9月22日，頁53。

<sup>60</sup> 鷹取岳陽，〈孔子樣と食料問題〉，《台灣米穀移出商同業組合月報》第28期，1919年4月10日，頁2-3。

<sup>61</sup> 佚名，〈從科學說孔子（上）〉，《崇聖道德報》第2期（1939年4月），頁10-14；佚名，〈從科學說孔子（下）〉，《崇聖道德報》第3期（1939年5月），頁5-6。

<sup>62</sup> 佚名，〈保正不正〉，《漢文台灣日日新報》，1906年3月18日，第5版。

<sup>63</sup> 佚名，〈女巫捉鬼〉，《漢文台灣日日新報》，1907年11月13日，第5版。

俗化的雙重面相。由此可見，無論官方如何神聖化孔子作為殖民工具，或是偏激者如何譏笑孔子當成追求進步的手段、牢騷的發洩和情慾的寄託，孔子形象在民間仍維持深厚的影響力。這不得不歸功於日治台灣仍有不少知識分子或民眾信任、擁護孔子。他們在時代變動中，努力扭轉孔子形象，讓孔子真正成為符合現代潮流的「聖之時者」，以讓孔子的影響力，能夠不停地持續下去。

## 五、結論

本文以日治時期的「尊孔」和「譏孔」現象為論述方向，探討日本殖民下的台灣，孔子及其思想，如何在殖民統治、新舊交替和文明進步下被詮釋和描述，其經典性地位是否因此而受到挑戰。日本作為儒教的愛好國，雖然在明治維新時大舉向西方學習，卻仍對孔子充滿景仰。殖民台灣後，藉由漢詩文為工具攏絡殖民地文人是其統治方法，藉由對孔子的尊崇意圖使殖民地人民信服，亦是手段之一。台、日雙方合作孔廟的復建、殖民地孔子祭祀的舉行或是安排殖民地文人至東京參與祀孔等活動即是例證。但祀孔在官方主導下流於形式後所引發知識分子的反思，也同時質疑殖民者藉由孔子行統治之實的政治目的。雖然這些知識分子並未詆毀孔子，但對孔子形象已展開檢討。

相對於殖民政府對孔子的尊崇，民間在變革風氣下，醉心進步與文明者，開始藉由諷刺或詼諧的文字，對孔子的神聖形象展開嘲諷，包括對孔子至聖先師、偉大政治家的譏嘲、孔子思想的曲解和《論語》的誤讀，營造出「譏孔」的風氣。這些「譏孔」的言論雖對孔子造成些許傷害，但也在無形中，讓孔子不再只是高高在上的神偶，而更融入於民間，成為生活的一部分。但，既是作為民間生活的一部分，孔子思想是否能做為變動時代下的指導理論，即引發一連串的討論，無論是儒墨之辯或是孔子思想在現代文明的詮釋，都促使孔子的形象與思想由神聖性走向世俗化，人們也在不停地辯論和反省中，在新時代中為孔子找尋新的定位，相信這對於東亞儒學或經典重釋的研究，將會有所助益。

## 參考資料

### 一、專書

- 李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》（台北：文津出版社，1999年）。
- 吳虞著，林慶彰編，《民國文集叢刊·吳虞文集》（台中：文聽閣圖書，2008年）。
- 東京學士會院編，《東京學士會院雜誌》13編4冊（東京：東京學士會院，1891年）。
- 服部宇之吉等編，《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年）。
- 相良亨，《日本の儒教》（東京：ぺりかん社，1992年）。
- 相賀徹夫，《大日本百科事典》（東京：小學館，1967年）。
- 陳昭瑛，《臺灣文學與本土化運動》（台北：正中書局，1998年）。
- 陳偉芬，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》（台北：國立台灣大學出版中心，2005年）。
- 張純甫，黃美娥編，《張純甫全集》（新竹：新竹市立文化中心，1999年）。
- 菅浩二，《日本統治下の海外神社：朝鮮神宮・台灣神社と祭神》（東京：弘文堂，1998年）。
- 黃美娥編，《日治時期台北地區文學作品目錄》（台北：台北市文獻委員會，2003年）。
- 黃俊傑編，《東亞視域中孔子的形象與思想》（台北：國立台灣大學出版中心，2015年）。
- 董金裕等，《聖之時——臺北市孔廟的蛻變與傳承》（台北：台北市孔廟管理委員會，2011年）。
- 潘朝陽，《明清臺灣儒學論》（台北：台灣學生書局，2001年）。
- 韓兆琦選注，《史記選注》（台北：里仁書局，2010年）。

## 二、論文

### (一) 期刊論文

- 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），頁159-222。
- 李隆獻，〈《莊子》、《列子》中的「孔子形象」〉，《東亞觀念史集刊》第8期（2015年6月），頁311-341。
- 林以衡，〈跨界下的漢文流動——日治臺灣文人魏清德東北亞紀行的文明體驗與漢學之旅〉，《漢學研究》30卷4期（2012年12月），頁241-274。
- 柳書琴，〈通俗作為一種位置：《三六九小報》與1930年代的臺灣讀書市場〉，《中外文學》33卷7期（2004年12月），頁19-55。
- 翁聖峰，〈一九三〇年台灣儒學、墨學論戰〉，《國立台北教育大學學報》19卷1期（2006年3月），頁1-22。
- 翁聖峰，〈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〉，《臺灣文獻》51卷4期（2000年12月），頁285-307。
- 謝崇耀，〈《崇聖道德報》及其時代意義研究〉，《台灣文學研究學報》第5期（2007年10月），頁141-186。

### (二) 學位論文

- 川路祥代，〈殖民地臺灣文化統合與臺灣傳統儒學社會（1895-1919）〉（台南：成功大學中文研究所博士論文，2001年）。
- 江啟綸，〈日治中晚期臺灣儒學的變異與發展：以孔教報為分析對象（1936-1938）〉（台南：成功大學台文研究所碩士論文，2006年）。
- 陳蕙茵，〈東亞視域下的漢文學表現——以館森鴻寓台期間（1895-1917）為討論中心〉（台北：台灣師範大學國文系碩士論文，2011年）。
- 蔡栢傑，〈「啟蒙／載道」與「東洋意識」——論日治前期台灣儒學的兩個面向〉（台北：台灣大學台文研究所碩士論文，2014年）。



### (三) 研討會論文

陳培豐，〈從教育勅語到臺灣版教育勅語——近代日本的儒學、天皇制與殖民統治〉，「臺灣與遺民儒學：1644 與 1895 學術研討會」論文（台灣大學東亞文明研究中心台灣儒學研究室，2005 年 9 月）。

### 三、雜誌文章

池田蘆洲，〈祭孔子記〉，《台灣教育會雜誌》漢文報第 67 號，1907 年 10 月，頁 14-15。

佚名，〈孔門避暑飲茶記（集四書句）〉，《台灣茶葉公會》2 卷 5 期，1918 年 9 月，頁 53。

清陰小史（三屋清陰），〈支那教育史要〉，《台灣教育會雜誌》漢文報第 59 號（1907 年 2 月），頁 13-15；第 60 號（1907 年 3 月），頁 14-17；第 61 號（1907 年 4 月），頁 13-17；第 62 號（1907 年 5 月），頁 12-15；第 64 號（1907 年 7 月），頁 13-15。

黃純青，〈台北孔子廟祭典盛大舉行〉，《崇聖道德報》第 57 號，1943 年 11 月，頁 24。

謝汝銓，〈台南孔子廟聖樂不獨宜為保存且更宜為興起〉，《崇聖道德報》第 41 號，1942 年 7 月，頁 6。

鷹取岳陽，〈孔子様と食料問題〉，《台灣米穀移出商同業組合月報》第 28 期，1919 年 4 月，頁 2-3。

### 四、報紙文章

刀水，〈發刊小言〉，《三六九小報》，1930 年 9 月 9 日，第 1 版。

丁子，〈善於釋字〉，《漢文台灣日日新報》，1907 年 10 月 24 日，第 4 版。

大遯，〈海口大學講座：子之燕居〉，《三六九小報》，1931 年 3 月 19 日，第 4 版。

心室主人，〈四書別解〉，《三六九小報》，1930 年 11 月 3 日，第 2 版。

- 在公，〈開心文苑 人生觀〉，《三六九小報》，1931年12月6日，第2版。
- 佚名，〈德人之東亞文明論〉，《漢文台灣日日新報》，1905年12月15日，第1版。
- 佚名，〈保正不正〉，《漢文台灣日日新報》，1906年3月18日，第5版。
- 佚名，〈學生諷刺〉，《漢文台灣日日新報》，1906年7月1日，第3版。
- 佚名，〈女巫捉鬼〉，《漢文台灣日日新報》，1907年11月13日，第5版。
- 佚名，〈桂香蕊美〉，《漢文台灣日日新報》，1908年9月29日，第2版。
- 佚名，〈塾師之談柄〉，《漢文台灣日日新報》，1911年2月27日，第3版。
- 佚名，〈新解說〉，《漢文台灣日日新報》，1911年6月21日，第3版。
- 佚名，〈國粹〉，《漢文台灣日日新報》，1911年7月2日，第3版。
- 佚名，〈眾無以難〉，《漢文台灣日日新報》，1911年8月4日，第3版。
- 佚名，〈孔子頌冤〉，《漢文台灣日日新報》，1912年7月12日，第4版。
- 佚名，〈從科學說孔子（上）〉，《崇聖道德報》第2期（1939年4月），頁10-14。
- 佚名，〈從科學說孔子（下）〉，《崇聖道德報》第3期（1939年5月），頁5-6。
- 吳簡木，〈講孔子之道怎也被命中止〉，《台灣民報》，1928年9月30日，第6版。
- 邱濬川，〈綠波山房摭談（全形空格）新論語〉，《三六九小報》，1931年1月29日至31日，第4版。
- 柳，〈四書新解〉，《三六九小報》，1932年6月3日，第3版。
- 幸龔，〈釋三六九小報〉，《三六九小報》，1930年9月9日，第1版。
- 英，〈開心文苑 師徒擇偶談（集四子書句）〉，《三六九小報》，1934年5月26日，第2版。
- 張我軍，〈隨感錄〉，《台灣民報》3卷5期，1925年2月11日，第11版。
- 雪影，〈開心文苑 嫖妓新魯論〉，《三六九小報》，1934年5月3日，第2版。
- 富鵬業，〈古香零拾·重修鳳山縣文廟碑記〉，《三六九小報》，1932年2月19日，第2版。
- 逸，〈兩教主相約束遊〉，《漢文台灣日日新報》，1907年8月9日，第5版。
- 痴人，〈說夢〉，《三六九小報》，1930年9月29日，第2版。
- 賴傳和，〈新埔文化演講〉，《台灣民報》，1926年8月15日，第8版。

賴傳和，〈台灣通信：五、言論取締〉，《台灣民報》，1924年4月11日，第11版。

楓山客，〈炎炎錄〉，《三六九小報》，1930年9月26日，第2版。

麟潭，〈孔氏師徒坐談記〉，《三六九小報》，1932年9月19日，第4版。

館森鴻，〈孔廟碑〉，《台灣漢文教育會雜誌》，1907年7月25日，第17版。

館森鴻，〈孔子請討陳恒論〉，《漢文台灣日日新報》，1902年11月26日，第1版。

館森鴻，〈孔子對齊景公問政說〉，《漢文台灣日日新報》，1902年12月2日，第1版。

贅仙，〈開心文苑 飲酒論語〉，《三六九小報》，1935年8月13日，第2版。

贅仙，〈放屁先生傳〉，《三六九小報》，1930年9月26日，第4版。

