

告以：倘為男孫，即取名為「戰」。此中寓有自強不息，及克敵致勝，光復故國，重整家園之意。至於其遺體，則由家人奉命付荼毗，暫寄於上海東本願寺。其後，沈少雲乃與震東、蘭坤共居西安。民國二十八年三月一日，卒於西安，葬於長安縣南鄉清涼寺北。享年六十六歲。

四

民國二十六年七月七日，日本發動盧溝橋事件，終於引起中日戰爭。民國三十四年八月十五日，日本無條件投降；臺灣果如雅堂臨終所言，經此一戰而光復。民國十五年春，趙蘭坤偕子連戰，自重慶先赴上海，與夏甸及秋漢二家族會合，共同乘船返回臺灣；雅堂骨灰由其嫡孫連戰奉返故鄉，先存臺北觀音山寺中，後安葬於臺北縣蘆州泰山鄉。《臺灣通史》在日據時代出版時，日本朝野購讀者頗多，而中國人士則視之漠然，唯章炳麟及張繼二人以為民族精神之所附，謂為必傳之作。如今，則已發行多版，其人其書，在臺灣已然家喻戶曉。至於其詩文專著，也得到推崇與肯定。所謂「青山青史各千年」，顯然已經成為事實了。不過，由於《雅堂先生家書》的出版，我們可以在此八十餘封的書信中觀察到，連雅堂晚年在物質生活上十分艱困，心情上則又處於有志不獲聘的焦慮中，而鬱悒未舒。雖然他始終沒有因為窮困或不順遂而放棄理想懷抱，並且也仍然研讀著述不已，企圖以其餘年保存臺灣，甚至於整個中國的文化；然而，事與願違，讀此《家書》，委實令人不得不為之感歎惋惜！

論連橫《台灣通史》 中所顯示的台灣精神

沈清松

政治大學哲學系

一、引言：從「場所精神」到「台灣精神」

對於所謂「台灣精神」的探討，若欲在當代方法學上找到一相稱之概念，首先或可訴諸當代建築現象學家諾伯爾·舒茲 (Christian Norberg-Schulz) 所謂的「場所精神」(Genius loci, The Spirit of Place)。諾伯爾·舒茲在《場所精神--邁向建築現象學》一書中說，「場所是個具體的『這裡』，有其特殊的『認同』。」¹而所謂「精神」，則表示「一物之所是」(What a thing is) 或該物之「意欲何所是」(What it wants to be)。²整體說來，所謂「場所精神」是指一個具體的生活空間中所表現的「特性」，後者指稱一種一般的氣氛，是任何場所中最為廣泛的屬性。不過，諾伯爾·舒茲所謂的「場所精神」比較屬於一種空間環境的特性與

¹ Christian Norberg-Schulz, *Genius Loci: Towards Phenomenology of Architecture*, New York: Rizzoli International Publications, 1980, p.8

² Ibid, p.18

意義，而且限制於一種範圍較為狹小——如一都市、一廣場——的生活空間，然而，我們所謂的「臺灣精神」一詞，不但指臺灣這個地理空間的特性，尤其指在此場所上發生的歷史及其中群體生活的特性與意義。

除了舒茲針對特定空間提出的「場所精神」概念之外，雅斯培(Karl Jaspers)也曾針對特定時間，或特定歷史時期的精神，撰述《當代的精神處境》。此外，他在〈歐洲精神〉一文中，更區分「地理特性」與「精神特性」。雅斯培在該文中追問：「歐洲是甚麼？」，認為此一問題問的就是「甚麼是歐洲精神？」並且表明，對於「歐洲精神」的深討，他所關心的是，「我們想要認知此一精神富藏的構成要素並以思想來將其分辨。我們想知道的是：我們是誰？我們能成為甚麼？」最後，雅斯培用「自由」、「歷史」和「科學」三個抽象概念來界定「歐洲精神」。³

不過，對於我們而言，關於臺灣精神之論述，屬於對臺灣這地方之精神特質的探討，並不僅限於某一狹小的場所(topos)，亦不僅限於某一小段時間，也不能以如自由、歷史和科學等抽象的概念來界定，而是扣緊了某一歷史論述的文本，針對特定時空中的歷史與生活，揭示其中的精神特性與意義。此所謂「精神特性與意義」一方面包含其歷史中自我的形成與認同；另一方面亦指涉其人文風貌，或迪爾泰(W.Dilthey)所謂的「精神世界」(Die Geistige Welt)，指的是由心理特質與精神創造所形成的諸如倫理生活、文學藝術與人文思想各方面⁴。

本文旨在提供一種對於連橫《台灣通史》中所顯示的「台灣精神」的詮釋與重構。本文所使用的方法是詮釋學的方法⁵，主要扣緊《台灣通

³ 見 Karl Jaspers 著，黃藹譯，《當代的精神處境》，（台北：聯經，1985）；又見 Karl Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, (Munich, Pieper & Co. Verlag 1951), traduit en français par Jeanne Hersch et Helene Naef comme *Bilan et perspectives*, (Paris: Desclée de Brouer, 1956), p.31

⁴ Cf. W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, Tomes I, II, traduction de M. Remy, (Paris: Aubier, 1947)

⁵ 關於詮釋學方法，參見本人〈解釋、理解、批判——詮釋學方法的原理及其應用〉，收入《當代西方哲學與方法論》（台北：東大圖書公司，1988），頁19-42。

史》的文本，來進行詮釋與重構的工作。換言之，我認為連橫的思想應足夠充份的顯示在其文本中，吾人的詮釋與重構的工作亦可不訴諸於文本以外的其他證據，因為作者無論有意識或無意識地，總會將他的主張及其生活世界反映在其文本中，而且設若有其它證據，也應以文本的型態呈現，可以用對待文本的方式加以處理。

此外，本文亦會用到本人的「對比哲學」方法，這是一種思維與實踐的基本途徑，必須在表面的差異或對立的情境中發現互補性，一方面尊重差異，一方面尋找互補。我所謂的「對比」是在差異和互補、連續與斷裂、採取距離和共同隸屬間的辯證遊戲，構成了我們所研究的對象的結構及其動態的發展。⁶

為此，針對臺灣精神，我們將一方面從連橫《台灣通史》中論及臺灣的歷史源起的文本以詮釋之，藉以揭露其自我的形成與認同；另一方面，則檢視其關於臺灣的人文風貌，或迪爾泰所謂「精神世界」之論述。前者主要表現在〈開闢紀〉、〈建國紀〉、〈經營紀〉、〈獨立紀〉諸紀之中；而後者則表現在〈典禮志〉、〈教育志〉、〈宗教志〉、〈風俗志〉、〈藝文志〉…等諸志之中。本文擬從上述諸篇中選擇部分文本予以詮釋，以抉發其中所顯示之臺灣精神。

本文僅屬一種嘗試之作，由於本人並非歷史研究者，因此僅能就連橫《台灣通史》的文本，涉及歷史的敘述形式，及評贊文字中揣摩一、二，供作爾後進一步的哲學思索。大體說來，本文對臺灣精神的形成的討論，包含以下各節：（一）、從渺茫的神話傳說中興起；（二）、由多元國際勢力到承續中華文化；（三）、在現實脈絡中尋找自我認同；（四）、臺灣的精神世界。

二、從渺茫的神話傳說中興起

連橫在《台灣通史》自序中表示，「臺灣固無史也。荷人啓之，鄭氏

⁶ 見沈清松〈方法、歷史與存有一對比哲學概觀〉，收入沈清松《現代哲學論衡》（台北：黎明文化公司，1986）頁1-28

作之，清代營之，開物成務，以立我丕基，至於今三百有餘年矣。」⁷由此可見，按照連橫的看法，臺灣本無史，其歷史基礎的形成是從國際勢力介入（荷人啓之），開始進入世界史；至明代遺臣鄭成功驅逐荷人，始返歸中國，為漢人系統經營臺灣之始（鄭氏作之）；但自清代征服鄭氏殘餘勢力，繼續經營這一地方，臺灣始成為中國歷史明確的一部分。話雖如此，早在這一切之前，便已有種種關於台灣的傳說。大體言之，就連橫在《臺灣通史》中的論述看來，台灣精神的發展是由傳說進入歷史，而其歷史則是由多元的國際殖民力量一統於中華文化傳承，於其間，臺灣一直在尋找她的自我認同。

「臺灣」一名的由來，是由「神話」經「歷史」而至「現實」的過程。所謂「神話」所述說者，往往為一物之源起的故事，而一地方之精神的形成與該地方的源起頗為有關。此外，一物之源起又往往與其命名甚為相關。蓋一物之命名，即該物在吾人認知中之源起也。

「臺灣」一名的根源，亦可揭露其與實際存在的關係，並與自我認同和自我根源密切相關。連橫對此不可謂不重視，他於《臺灣通史》卷一，首出之以〈開闢記〉，並於該紀文末贊之曰，「臺灣之名，始於何時，志乘不詳，稱謂互異，我民族生斯長斯，聚族於斯，而不知臺灣之名義，毋亦數典而忘其祖歟。」換言之，不知「臺灣」一名的根源，則不知自我根源和自我認同，而有數典忘祖之嫌。也因此，他對臺灣的根源之探討，實際上是對「臺灣」一名之追述。

在此必須指出的是，連橫於〈開闢記〉中對「臺灣」的歷史根源之述說，雖始自傳說，然其對於傳說之採用，並未採集原住民之傳說，而僅採用漢族史籍中所述之傳說。可見其所採者，仍為漢族中心之觀點，即在傳說亦仍如此。蓋所謂神話所敘述者，輒為某事某物於有歷史以前之源起，連橫雖明知臺灣於無史之初，仍有土番為原住民，彼雖無文字，自應有其口說傳統(oral tradition)。然連橫所採之源起傳說，仍為漢人的文本。〈開闢記〉開宗明義曰：

⁷ 連橫《臺灣通史》上册 臺灣文獻叢刊第二輯（台北：臺灣銀行經濟研究室編，衆文圖書有限公司影印，1979），頁15

「台灣固東番之地，越在南紀，中倚層巒，四面環海。荒古以來，不通人世，土番醜結，千百成群，裸體束腰，射飛逐走，猶是游牧之代。以今石器考之，遠在五千年前，高山之番，實為原始；而文獻無徵，摺紳之士固難言者。」⁸

由這段引文可見，連橫雖然認為「高山之番，實為原始」，但並未採集與運用原住民之傳說，而僅採用漢族之傳說。推究其因，除了有某種漢族中心，強調所謂「民族精神」的傾向之外，主要還是因為「文獻無徵，摺紳之士難言」，換言之，是以「文本」勝「口傳」，以「文明」勝「野樸」為其歷史判斷的原則。

正如前述，連橫所採用的傳說，主要是有關名稱源起的傳說，始自秦始皇命徐福求海上三神山，並以「臺灣」為三神山之一的「瀛洲」。其言曰，「自齊威宣、燕召使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者，其傳在渤海中，去人不遠，患且至，則風引而去。蓋嘗有至者，諸僊人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白，而黃金銀為宮闕。未至，望之如雲。及到，三神山反居水下。…」⁹連橫接著說，「或曰蓬萊、方丈為日本、琉球，而臺灣則瀛洲也；語雖鑿空，言頗近理。…然則秦時男女或有往來臺灣者，未可知也。」¹⁰

其次，又以臺灣為「岱員」，是「岱嶼」和「員嶠」的合稱。並引《列子》中的神話傳說以證之。《列子·夏革》曰：「渤海之東，不知幾億萬里，有大壑焉，實為無底之谷，其下無底，名為歸虛。其中有五山焉：一曰岱嶼，二曰員嶠，三曰方壺，四曰瀛洲，五曰蓬萊。」

再次，又有以台灣為古之「東鯤」，並引《後漢書·東夷傳》以證之，「會稽海外有東鯤人，分為二十餘國。又有夷洲、澶洲。傳言秦始皇遣方士徐福將童男女數千人入海求蓬萊神仙，不得，徐福畏誅，逐止此洲。」

以上所屬傳說部分，所涉皆與臺灣的名稱來由有關。連橫在此，一方

⁸ 連橫《臺灣通史》上册，頁1

⁹ 同上。

¹⁰ 同上，頁1-2。

面以理性態度去解釋神話，例如，針對三神山之傳說，連橫解曰，「蓋以是時航術未精，又少探險海外，飄渺虛無，疑爲僊境，陋矣。」對所謂「望之如雲」，則解之曰，「臺灣之山有高至海拔一萬三千六百餘尺、爲東洋群山之特出者，長年積雪，其狀如玉，故曰『望之如雲』也。」¹¹然而，另一方面，他亦認爲這些傳說亦皆有可信之處，並據以推測臺灣與大陸之關係。連橫曰「然則臺灣之爲瀛洲、爲東鯤，澎湖之爲方壺，其說固有可信，而澎湖之有居人，尤遠在秦、漢之際。或曰，楚滅越，越之子遷於閩，流落海上，或居於澎湖；是澎湖之與中國通也已久，而其見於載籍者則始於隋代爾。」

從以上這段引文亦可看出，由於澎湖較近大陸，由大陸而澎湖而臺灣，是一自然的遷移路線¹²。也因此，對於連橫而言，由傳說轉歷史的過程，正是間接的由澎湖的歷史轉至臺灣的歷史。連橫認爲該歷史始於《隋書·海防考》：「隋開皇中，嘗遣虎賁陳稜略澎湖地」云云。連橫肯定其爲「中國經略澎湖之始，而亦東入臺灣之機」¹³。若其經略臺灣之經過，則詳於《隋書》之〈琉球傳〉與〈陳稜傳〉。〈琉球傳〉多詳其風土、民情、物產，並略言及陳稜以武力征服琉球的經過：「初，稜將南方諸國人從軍，有崑崙人頗解其語，遣人慰諭之，流求不從，拒逆官軍，稜擊走之，進至其都，焚其宮室，載軍實而還，自爾逐絕。」〈陳稜傳〉則更詳述陳稜征服琉球，並虜男女數千人而歸的經過。連橫認爲，由《隋書》以至宋、元所述之「琉球」，多屬臺灣。

其後，至元朝，元世祖至元十八年，元師伐日本，曾於海上遇到颶

¹¹ 同上，頁2。

¹² 曹永和認爲是捕魚業漸次擴充的範圍，見曹永和《臺灣早期歷史研究》台北：聯經，1979，頁157-162

¹³ 連橫《臺灣通史》上册，頁3。陳三井、黃大受、曹永和等人則據《三國志，孫權傳》認爲孫權於黃龍二年（230年）遣將征夷州，俘數千人，爲中國以武力經略臺灣之始，見陳三井〈從歷史淵源看臺灣與大陸的關係〉，收入陳奇祿等著《中國的臺灣》（台北：中央文物供應社，1980），頁20；黃大受《臺灣史綱》（臺北三民書局，1982），頁11；曹永和，前揭書，頁3-4

風，漂經臺灣。二十八年秋，元師伐台，命楊祥等人往諭曰，「果能慕義來朝，存爾國祀，保爾黎庶；若不效順，自恃險阻，舟師奄至，恐貽後悔。」然其後由於元軍內鬩，事不成。直至二十九年九月，福建省平章政事高興遣省都鎮撫張浩、福州新軍萬戶張進再帶兵赴琉求國，擒生口一百三十餘人而還。連橫以此爲中國第二度經略臺灣之事。不過，按照連橫看來，「元人謀伐琉球，蓋欲以扼日本」，由此可見，此時中國雖言慰諭臺灣，實則是以武力屈從之，其目的在藉以阻扼日本，但並未用心經營臺灣。

及明初，海寇爲患，廷議徙澎湖人民於漳泉之地，澎湖成爲海盜巢穴。彼時鄭和下西洋，諸番來貢，唯臺灣之番不理。「鄭和惡之，率師入臺，東番降服。家貽一銅鈴，俾掛項間。其後人反寶之，富者至掇數枚，是爲中國三略臺灣之事。」¹⁴連橫認爲鄭和此舉爲中國第三度經略臺灣。

大體說來，經此數度征伐，兩岸互動已趨密切，其間已有不少漢人陸續遷移來臺，唯中國政權多無心經營此土。中國以武力犯臺，或爲宣示主權，展示國威，強要臺灣臣服；或爲國防之需，爲了牽制日本。一直要到鄭成功在多元國際勢力介入的脈絡中贏回臺灣，再加上有清一代的經營，臺灣才與中國的歷史緊密相連。

三、由多元國際勢力到承續中華文化

不過，按照連橫的記載，臺灣之進入中國史，也就隨之以臺灣之進入世界史。此一歷史同時既爲大陸來臺移民之歷史，也是強國殖民臺灣之歷史。

連橫在〈自序〉中所言，「夫臺灣固海上之荒島爾，萑路籃縷以啓山林，至於今是賴。顧自海通以來，西力東漸，運會之趨，莫可阻遏。於是而有英人之役、有美船之役、有法軍之役；外交兵禍，相逼而來，而舊志

¹⁴ 連橫《臺灣通史》上册頁9

¹⁵ 連橫《臺灣通史》上册頁15

不及載也。」¹⁵前半段所述為國人移民開墾之艱辛，後半段所言則是國際殖民勢力之介入。按連橫在〈開闢紀〉與〈外交志〉所言，此所謂國際勢力，先是亞洲區域國際勢力與人民之入侵台灣，接著則為歐洲國際勢力之干擾或入侵台灣。

1. 亞洲方面，首先是日本人。連橫繼其記述陳稜征臺之後，緊接著便敘述日僧圓珍於大中七年八月，為北風漂至而發現台灣，並以此為日人發現台灣之始。及萬曆二十年，日本征夷大將軍豐臣秀吉出兵伐朝鮮，謀併台灣。二十一年十一月命使者原天孫七郎至呂宋，途次賜書位於打鼓山麓之高山國，勸其入貢。「書曰：『…若是不來朝，可令諸將攻伐之。生長萬物者日也，枯渴萬物者亦日也。思之不具。』」是為日本經略台灣之始。秀吉死，德川家康嗣大將軍…等安，肥前人，奉景教。家康委以經略台灣之事。欲利用其教以收服土番，乃率其子來。家康以兵三千與之，欲取為附庸，然以無援，故不成。先是中山遣使於明日，日本有取台灣之議，明廷命戒沿海，及是而罷。」¹⁶日人經略台灣之願望，直至中日戰後，清廷大敗，與日訂定馬關條約之後，始得遂其心願。

其次，是馬來人。連橫記載，唐貞觀年間，馬來群島鬧洪水，馬人為避難漂至台灣，遂繁其族於此。連橫曰：

「馬人乃居於海澨，以殖其種。是為外族入侵台灣之始。故台灣小誌曰：『生番之語言，出於馬來者六之一，出自呂宋者十之一，迤北十七村多似斐利賓語，說者謂自南洋某島遷來。』其言近似。而統一者為卑南王。…」¹⁷

其後馬人更為強盛，不但能攘土番，而分據南北，而且能侵掠外洋，或至呂宋貿易，以物易物，再轉貿於高山之番。

2. 歐洲方面，主要有荷、西諸國。歐洲人由於近代文明之進展，乃擴充殖民於世界各地，包括亞洲地區。於是葡萄牙、荷蘭、西班牙、英國紛紛想染指台灣。在連橫《台灣通史》卷一〈開闢紀〉中皆詳加記載：

「先是萬曆初，有葡萄牙船航東海，途過台灣之北。自外望之，山嶽

¹⁶ 連橫《台灣通史》上冊頁11

¹⁷ 連橫《台灣通史》上冊頁6

如畫，樹木青蔥，名曰科摩沙，譯言美麗。是為歐人發現台灣之始。越三十年餘，而荷人乃至矣。荷蘭為歐洲強國，當明中葉，侵奪爪哇，殖民略地，以開東洋貿易之利…荷人來，借地於土番。不可。給之曰：『願得地如牛皮，多金不惜』。許之，乃剪皮為縷，周圍里許，築熱蘭遮城以居，駐兵二千八百人。附近土番多服焉。

六年夏五月，西班牙政府自呂宋派兵遠征軍，以朗將之，率戰艦入據雞籠，築山嘉魯城，駐兵防守。而臺之南北遂為荷、西二國所割據。」

至於英人之役，則詳述於〈外交志〉。在〈開闢紀〉中連橫亦詳述日、荷、西彼此殖民與貿易利益之衝突。直到永曆十五年，鄭成功重挫荷人，荷人降，率殘兵千人而去，而台灣復為中國所有。

大體說來，根據連橫所述，吾人可以得知，西班牙、荷蘭等國之所以佔領台灣，原意不是以經營台灣為目的，而是想以台灣為其東方貿易中之一據點，換言之，僅為對台灣的一種世界經貿的工具性利用。¹⁸而在中國方面，則一直將對台灣之經略視為主權與國防，亦即內以堵亂賊，外以防日本之用，一旦此二作用稍不急切，即有棄之如敝屣之傾向，從來未以台灣本身為目的而待之。

四、在現實脈絡中尋找自我認同

一旦進入歷史的現實脈絡，也就是進入形成人民生活世界的力量消長之中。就此而言，可以有二主要線索。

其一、為鄭成功之以武力取台灣，使之復歸我民族之生活。果非如此，則台灣人民之生活將在荷蘭、西班牙等國際勢力的形塑之下。連橫在〈開闢紀〉中詳述鄭成功克荷蘭人，收復台灣的經過。其最後數言曰：

¹⁸ 連橫《台灣通史》上冊頁12-13

¹⁹ 不過，誠如曹永和所論，在佔領以後，「其對外貿易以及對內的開發，實際上都是依靠中國人。及鄭成功將荷人逐出台灣，台灣在實際上和名義上始皆歸於中國，其後更經鄭氏與清朝的經營，台灣的漢人社會，方獲生長完成。」見曹永和《台灣早期歷史研究》台北：聯經，1979，頁44

「當鄭師之按兵也，有華人自城中出，請急攻，陷其南隅。荷人恐。成功又告之，乃降。十二月初三日，率殘兵千人而去，而臺灣復為中國有矣。是役也，陷圍七月，荷兵死者千六百人。自天啓四年，至永曆十五年，荷蘭據有臺灣凡三十八年，而為成功所逐。於是鄭成功之威名威震環宇。」²⁰

由此可見，此「臺灣復為中國有矣」的復歸事件，實為一闢建臺灣之原初暴力。若無此原初暴力，當無爾後中華文化在臺灣薰陶與綿延之可能。為此，連橫稱鄭成功為「我臺建國之大神」。

其二、為移民墾荒之艱難，此由數度謂稱臺灣之名由「埋冤」而來可見一般。一般百姓不可能執行原初暴力，然而持續不斷、滴水穿石之功，則端賴移民日進寸土的開墾之功。是故連橫曰：「臺灣原名『埋冤』，為漳、泉人所號。明代漳、泉人入臺者，每為天氣所虐。居者輒病死，不得歸，故以埋冤名之，志慘也。其後以埋冤為不詳，乃今改名。是亦有說。延平入處，建號東都。經立，改名東寧。是則我民族所肇造，而保守勿替者。然則我臺人當溯其本，右啓後人，以毋忘葦路籃縷之功也。」²¹

由以上引文看來，連橫特別重視移民墾荒之艱難，與日進寸土的開墾之功，且一再強調後人應毋忘葦路籃縷之功。

然而，於此原初暴力與民間開墾所形成的現實脈絡中，由於恢復舊明在現實上既為不可能，而接受滿清外族統治又心有未甘，於是臺人自始即有對自我認同之探索。按連橫於〈建國紀〉中所述，於鄭經掌政期間，清廷屢屢招撫，鄭經皆議照朝鮮事例，如對明珠與慕天顏之招撫，鄭經曰：「先王在日，前後招撫，只差『薙髮』二字。本蕃豈肯墜先王之志哉？」幾度書翰往返，尚書刑部明珠將許照朝鮮事例，而令薙髮，鄭經不從。於是明珠再以書來，復命慕天顏偕二使入臺。天顏曰：「貴蕃遁居荒居，非可與外國之賓臣者比。」鄭經回答說：「朝鮮亦箕子之後，士各有志，未可相強。」並書復曰：

「蓋聞佳兵不祥之器，其事好還，是以禍福無常倚，強弱無常勢，恃

²⁰ 連橫《臺灣通史》上册頁23

²¹ 連橫《臺灣通史》上册頁24

德者興，恃力者亡。曩者思明之役，不穀深憫民生疾苦，暴露兵革，連年不休，故遂會師而退，遠絕大海，建國東寧。於版圖疆域之外，別立乾坤。…若夫重爵厚祿，永襲藩封，海外孤臣，無心及此。敬披腹言，維祈垂鑑。」²²

由以上看來，所謂「議照朝鮮事例」、「於版圖疆域之外，別立乾坤」之意，可見鄭經已不能認同於清朝統治，且有自立其外的企圖。以上這段引文顯示，其所追尋之認同，乃種族性、文化性、道德性的認同，而非政治暴力所能左右之認同。

此一種族性、文化性、道德性的認同問題，於清統治二百餘年後，在中日之戰，清廷戰敗，與日本訂馬關條約，割遼東、臺灣於日本時再度見之。連橫以專章處理此事，並名之曰〈獨立紀〉，以「光緒二十一年夏五月朔，臺灣人民自立為民主國，奉巡撫唐景崧為大總統。」始其紀，以「初四日辰刻，日軍入城，海軍亦至安平，遣兵二十餘人被殺，而臺灣民主國亡」終其紀，中間詳述抗割與抗日過程。²³由不能認同於清朝統治到接受其統治，由頑強抵抗日本統治到接受其統治，可見歷史有形勢比人強者。然種族性、文化性、道德性的認同，在現實上雖不敵政治與武力之暴力，但其為民族魂之所寄，則乃臺灣精神絲毫不能侵犯者也。

五、臺灣的「精神世界」風貌

所謂「精神世界」，其上層者是由文史哲等人文思潮與藝文創作所構成；其基層者，是由一般百姓的人倫禮俗與宗教信仰所構成。貫串其間者，則為「下學上達」之教育過程。為此，本文以下先論人文思想與創作，再論禮俗與宗教，最後再論教育。

首先，關於狹義的「精神世界」，亦即上層的人文思潮與藝文創作方

²² 連橫《臺灣通史》上册頁42

²³ 台灣民主國由於民衆基礎薄弱、依靠外力甚於自力、統制力薄弱等性格而失敗，見黃昭堂著，廖為智譯《台灣民主國之研究》（台北：現代學術研究基金會1993）頁213-223

面，連橫於《藝文志》中感嘆臺灣文風未興，且史作不全，而通篇《臺灣通史》未嘗論及哲學傳統之繼承與發揚於斯土。《藝文志》曰，「臺灣三百年間，以文學鳴海上者，代不數睹。」又曰「臺灣初啓，文運勃興，而清廷取士，仍用八比，士習講彰，家傳制藝，節塞聰明，汨沒天性，臺灣之文猶寥落也。」連橫對臺灣文風寥落的解釋，是認為臺灣人忙於生存，忙於拓墾，而無暇且不忍為文之故。「連橫曰：我先民非不能以文名也。我先民之拓斯土也。……華路籃縷，以啓山林，用能宏大其族；艱難締造之功，亦良苦矣。我先民非不能以文鳴，且不忍以名聞也。夫開創則尚武，守成則右文。…我先民固不忍以文鳴，且無暇以文鳴也。」連橫所謂「不忍以文鳴，且無暇以文鳴」的說法，一方面固然是有不忍苛責之意，另一方面也顯示臺灣之心，另有所屬，較為務實，忙於開墾，而無暇於為文。以至臺灣今日，仍忙於經濟發展，忙於把餅做大，而仍忽視人文的創作，是否也仍是不忍以文鳴，且無暇以文鳴之故呢？

話雖如此，連橫仍然認為臺灣山川環境蘊藏豐富的文學資源。他說，「夫以臺灣山川之秀奇、波濤之壯麗、飛潛動植物之變化，可以拓眼界、廣襟懷、寫游蹤、供探討，固天然之詩境也。」²⁴此意頗近蘇東坡所謂「大塊假我以文章」之意，然所謂「天然之詩境」，仍有待詩人雅士之撰述成文，使其經由創作轉化成爲「人文之詩境」。然由於前面所謂「先民不忍以文鳴，且無暇以文鳴」，以至此一豐富的文學資源猶待創作的轉化之功。

其次，連橫亦感嘆臺灣之無史或有史而不全。在《藝文志》中，他慨嘆說：「臺灣固無史也。康熙三十三年，巡道高拱乾始纂府誌，略具規模。乾隆二十九年重修，其後靡有續者。各縣雖有方志，而久已遺佚或語多粗漏，不足以備一方文獻。…割臺之役，戎馬倥傯，稿多散失，其存者亦斷簡而已。初，海東書院藏書頗豐，至是亦遭兵燹，而臺灣文獻亡矣。」²⁵

臺灣的「精神世界」，雖然於文史哲所形構之人文素養有所缺憾，然

²⁴ 連橫《臺灣通史》下冊頁 616

²⁵ 連橫《臺灣通史》下冊頁 617

其人倫日用則維繫於禮與風俗。禮俗構成了廣義的「精神世界」，體現於廣大人民的生活之中。對此，連橫撰有《典禮志》與《風俗志》二篇。《典禮志》之言曰：「禮，所以輔治也。經國家，序人民，睦親疏，防禍亂，非禮莫行。…臺灣為海上荒服，我延平郡王闢而治之，文德武功，震鐸區宇，其禮皆先王之禮也。至今二百數十年，而秉蠡之性，歷劫不沒，此則禮意之存也。起而興之，是在君子。」²⁶於是在是篇中詳論慶賀、接詔、迎春、耨田、祭社、釋菜、祭蠶、大操、旌表、鄉飲、祀典…等諸禮，可謂維繫臺灣民俗民德的重要力量。然而連橫既謂「起而興之，是在君子」，恐已預見其衰，而特有期於君子，起而興之。

再者，連橫在《風俗志》中特別重視民間風俗，認為「風俗之成，或數百年，或數十年，或遠至千年。潛移默化，中於人心，而萃為群德，故其所以繫於民族者實大。」²⁷他在該志中亦詳記臺灣人歲時、宮室、衣服、飲食、冠婚、喪祭、演劇、歌謠諸俗，並認為這些都是維繫民德的生活之道，「此則群德之不墜，而有繫於風俗焉，豈小也哉！」²⁸吾觀每一風俗之每一細節，皆饒富象徵或實用之意義，無法一一論列於此。單就其所顯示之整體精神而論，則連橫特尚其既能保存、又能進取之民風。他說：

「臺灣之人，中國之人也，而又閩粵之族也。閩居近海，粵宅山陬，所處不同，而風俗亦異，故閩之人多進取，而粵之人重保存。唯進取，故其志大、其行肆而或流於虛；唯保存，故其志堅、其行狹而或近於隘，是皆有一偏之德，而不可以易者也。」²⁹

關於宗教，連橫重視宗教的重要性，特設《宗教志》，但在觀念上，仍以宗教為禮俗的部分，而視禮與政，如車之兩輪。他於《宗教志》中曰，「宙合之中，列邦紛立。而所以治國定民者，曰政，曰禮。夫政者，

²⁶ 連橫《臺灣通史》上冊，頁 241

²⁷ 連橫《臺灣通史》下冊，頁 597

²⁸ 連橫《臺灣通史》下冊，頁 597-598

²⁹ 連橫《臺灣通史》下冊，頁 597

³⁰ 連橫《臺灣通史》下冊，頁 569

以輔民志也；禮者，以齊民俗者也。如車兩輪，相助為理。」³⁰其中論及神教、道教、佛教、景教、回教等宗教。連橫亦主張宗教寬容，認為宗教崇拜的差異，是由於環境、所業不同，而至所祀亦有異，然而「莫不出於介福禳禍之心，是皆有追遠報本之意，而不敢忘其先德」，為此特別強調，「不必以此祀為是，以彼祀為非」。

最後，教育是一種下學而上達的歷程，連繫了上層與基層，菁英與民間，廣義與狹義的「精神世界」。不過，連橫認為，「臺灣為海上荒島，靡有先王之制」。在荷蘭人入臺之前，並無任何教育制度。自荷蘭人始，則行宗教教育，開始教化。

因此，據〈教育志〉，臺灣最先開始的教育，是由荷蘭所推行的意識形態導向的宗教教育。在連橫看來，這是一種基於統治上的需要，而教化土番，以為臣民。他說，

「臺灣為海上荒島，靡有先王之制。荷蘭得之，始教土番，教以為隸而已。派牧師布教，以崇信基督。其時歸化土番。曰新港、曰目加溜灣、曰蕭壠、曰麻豆、曰大目降、曰大傑顛，各設教堂禱福講經。永曆二年，各社始設小學，每學三十人，課以荷文荷語及新舊約。牧師嘉齊宇士又以番語譯耶教問答及摩西十誡，以授番童。…然其所以教之者，敬天也，尊上也，忠愛宗國也。故終荷蘭之世，土番無反亂者，則教化之力也。」³¹

由「終荷蘭之世，土番無反亂者」一語看來，「敬天、尊上、忠愛宗國」這種意識形態導向的宗教教育，也有其社會穩定的作用。

在荷蘭之後，則有鄭經時期推行的儒學教育。永曆十九年八月，嗣王鄭經以陳永華為勇衛。陳永華治國，請建聖廟、立學校，鄭經先是以「荒服新創，地狹民寡」為由，請其稍緩。陳永華則答之曰：

「今臺灣沃野千里，遠濱海外，人民數十萬，其俗素醇，若得賢才而理之，則十年生聚、十年教訓，三十年之後，足與中原抗衡。又何慮其狹小哉？夫逸居無教，則近於禽獸。今幸民食稍足，寓兵待時，自當速行教化，以造人才，庶國有賢士，邦以永寧，而世運日昌矣。」³²

³¹ 連橫《臺灣通史》上册，頁267-268

³² 連橫《臺灣通史》上册，頁268

於是，鄭經聽從，乃「建明倫堂…並命各社設學校，延中土通儒以教子弟。凡民八歲入小學，課以經史文章。…教之育之，臺人自是始奮學…而避難搢紳，多屬鴻博之士，懷挾圖書，奔集幕府，橫經講學，誦法先王。洋洋乎，濟濟乎，盛於一時矣！」³³。從連橫的敘述可以略知當時儒學教育的盛況。由於任教者多為「中土通儒」，「避難搢紳」，顯示臺灣的教育與中華文化之傳承。

及入有清之際，則以科舉攏絡人才，有失教育之旨。連橫於〈教育志〉之始，對於科舉多所批評，曰：「是科舉非能得人才也，又且抑遏之，摧殘之，鄙其耳目、錮其心思，使天下英雄盡入吾彀，而精悍者亦不敢與我抗，而吾乃無可憂。故學校之設，公也；科學制，私也。」³⁴針對清政府在臺辦理科舉、鉗制人才、禁錮思想的種種措施，連橫喟然嘆曰，「烏乎！人才之進退，乃以此為權衡，政何由而治，學何由而興哉？康熙九年，頒聖諭十六條，命各地方官以朔望之日，集紳衿於明倫堂宣講，以俾軍民周悉。雍正元年，又刊定聖諭廣訓，頒發各鄉，命生童誦讀。朔望之日，亦集地方公所，逐條宣講。乾隆元年。復頒書院規訓。其所以造士者，可謂切矣。然而學校不興，浮華相尚，文字之獄，補戮無遺。其所以鉗制士類，玩弄賢才，焚書坑儒，尤未若斯之甚也。臺灣為海上新服，躬耕之士，多屬遺民，麥秀禾油，眷懷故國，故多不樂仕進。」³⁵由此可見，以科舉為主的教育已成為政治鉗制之工具，也會在明朝之後的赴臺移民中造成反感。

不過，實用之需與社會發展，則形成了臺灣教育的另一動力。尤其劉銘傳所推動的一連串配合現代化的教育措施，更是造成了臺灣教育的嶄新面貌。連橫曰：「當是時，百事俱興，農工路礦次第舉辦，而多借才異國。銘傳乃為樹人之計，十二年先設電報學堂於大稻埕，以習其藝。十六

³³ 連橫《臺灣通史》上册，頁268-269

³⁴ 連橫《臺灣通史》上册，頁267

³⁵ 連橫《臺灣通史》上册，頁274

³⁶ 連橫《臺灣通史》上册，頁276

年又設西學堂於城內，聘西人爲教習，擇全臺聰慧之子弟而教之，課以英、法之文、地理、歷史、測繪、算術、理化之學。又以中國教席四名，分課漢文及各課程。…成效大著。臺灣教育爲之一新。」³⁶這些以外語、實用科學、技藝爲主的教育，一方面能推動臺灣社會的近（現）代化³⁷，另一方面亦能符合臺灣人開放務實的性格。

六、結語

綜上所述，從我們對於連雅堂《台灣通史》所顯示的「臺灣精神」的解讀，可以見到，臺灣自從由諸神話傳說中興起，立於歷史的開端，便充滿著向世界史、向多元的可能性開放之傾向與精神，但在明鄭之後，歸於中華文化的大纛之下，歷經有清一代，一方面雖透過中華文化而達成自覺，形塑自我，但是另一方面也有隨有清之封閉而封閉的傾向。然於此對比勢力的交相運作之中，臺灣仍持續著其自我認同之追尋。

臺灣之歷史，可謂原處多元的可能性之中，經由原初暴力，而固著了文化發展方向，形塑其自我認同。蓋文明之發展方向，乃由原初暴力走向理性說服之歷程。有以下三點特值得一說，以爲結語。

1. 追遠報本之精神與多元開放之對比：連橫對於臺灣民間禮俗，特重其追遠報本、不敢忘其先德的精神。在政治史上，此一精神表現爲民族精神，此爲連橫所特重視之精神，亦即其自序所謂「發揚種性」的「不佞之志」。其積極者，在發揚固有文化精神；其消極者，則拒由外族統治，可由臺灣先民對清朝統治、對日本統治所表現的大義見之。

然而，臺灣在追遠報本的同時，又有著多元開放的精神，此不但表現於臺灣於其歷史的開端即有向世界史的開放，而且表現爲鄭成功、鄭經父

³⁷ 黃富三認爲「臺灣近代化程度最高，此應歸功於劉銘傳之建設」見氏著〈劉銘傳與臺灣近代化〉收入黃富三、曹永和主編，《臺灣史論叢》，第一輯，（台北：衆文圖書，）頁279

³⁸ 連橫《台灣通史》上册，393

子對國際之開放。對此，連橫更贊之曰：「臺灣當鄭氏之時，彈丸孤島，拮抗中原，玉帛周旋，蔚爲上國。東通日本，西懾荷蘭，北結三藩，南徠呂宋，蕩蕩乎！泱泱乎！直軼春秋之鄭矣。」³⁸事見〈外交志〉。於追遠報本中勿忽視多元開放，於多元開放中勿忘追遠報本，始能承襲中有創新，創新中能承襲。

2. 既能保存又能進取的務實精神：臺灣人開墾的勤奮，葦路籃縷，以啓山林的精神，屢爲連橫所稱道，其中展現了臺灣人的務實精神，此一務實精神可以一直貫串到後來對現代化的追求。然而，在連橫對於臺灣民俗的記述中，此一務實的精神似乎包含了保存與進取兩方面。連橫所謂「臺灣之人，中國之人也，而又閩粵之族也。…閩之人多進取，而粵之人重保存。…緬懷在昔，我祖我宗，橫大海，入荒陬，臨危禦難，以長殖此土，其猶清教徒之遠拓美洲，而不忍爲之輿隸也。」文詞之間似有比較鼓舞進取之意，但保存與進取實爲一體之兩面，應彼此互補，則恐是連橫之深意。

3. 淳厚的禮俗與不足的藝文之對比：一方面連橫認爲，從民間禮俗看來，臺人秉性淳厚，而臺灣之自然環境饒富自然之詩境，顯示民間有豐富的精神世界，然而，另一方面，他又慨嘆先民「不忍以文鳴，且無暇以文鳴」，與乎史料之散失，史作之不全。至於哲學思想，更無述焉。文史哲爲人文之精粹，其殘缺與不足亦爲臺灣精神世界之殘缺與不足，將使其淳厚的禮俗無以自覺的發展，其「天然之詩境」無以提升爲「人文之詩境」，此恐連橫所寄望於後人者乎。