

2. 志村雅久，〈中華民國台灣地區推行國語運動之研究〉，臺北：國立臺灣大學三民主義研究所碩士論文，1993。
3. 谷鳳翔，〈文化復興所表現的「金門精神」〉，《中華文化復興月刊》，3卷3期，1970年3月，頁2-3。
4. 施志輝，〈「中華文化復興運動」之研究(1966-1991)〉，台北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1995。
5. 曾薰慧，〈臺灣五〇年代國族想像中「共匪/匪諜」的建構〉，臺中：東海大學社會系碩士論文，1999。
6. 楊聰榮，〈文化建構與國民認同：戰後臺灣的中國化〉，新竹：國立清華大學社會人類學研究所碩士論文，1992。
7. 蔡培火，〈有關中華文化復興運動幾點商榷〉，《中華文化復興月刊》，8(1968.11)，頁53-55。
8. 蕭阿勤，〈國民黨政權的文化與道德論述(1934-1991)——知識社會學的分析〉，臺北：國立臺灣大學社會研究所碩士論文，1991。
9. 簡弘毅，〈陳紀澄文學與五〇年代反共文藝體制〉，臺中：靜宜大學中國文學研究所碩士論文，2002。

## 台灣話文論戰與中華文化意識

### —郭秋生、黃石輝論述

施淑

淡江大學中國文學系

#### 壹

1930年到1934年台灣文化界發生的鄉土文學和台灣話文的論爭，一直受到研究者重視。論者大都認為這場論爭是台灣文學本土論的起點，是彰顯台灣主體意識的標幟，它象徵著日據時期“台灣社會中國—台灣雙重意識結構的分裂”，<sup>1</sup>它可被視為三〇年代“台灣意識與中國意識分揚較勁的歷程”。<sup>2</sup>這些論斷，足以顯示這個歷時接近四年的論辯在台灣文化發展上的關鍵性意義。

從論爭的發生和論題的設定來看，這場始於提倡台灣鄉土文學而後集中於台灣話文的建設問題的論爭，可以說是1927年台灣文化協會分裂後，左翼文化運動和文學思想的延續，也是二、三〇年代世界性的普羅文藝思潮在殖民地台灣的特殊表現形態。

論爭開始時，首先發難的黃石輝在〈怎樣不提倡鄉土文學〉(1930, 1-6)<sup>3</sup>一文指出，為了“普及大眾文藝”，生活在台灣天地裡的“台灣人”作家，必須

<sup>1</sup> 游勝冠：《台灣文學本土論的興起與發展》，頁47-48，前衛出版社，台北，1996。

<sup>2</sup> 陳淑容：《一九三〇年代鄉土文學·台灣話文論爭及其餘波》，〈摘要〉，台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2001。

<sup>3</sup> 本文引用台灣話文和台灣鄉土文學論爭文章，俱見於中島利郎編：《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，春暉出版社，高雄，2003。引用時標明篇名、發表時間及頁次，不另作注。

以“台灣話”為媒介，描寫台灣的事物、台灣的情境、台灣的經驗。他把這個從描寫對象到語言形式都冠上“台灣”這一定義詞的文學寫作，稱之為“台灣的文學”和“鄉土文學”。根據發表這篇文章的《伍人報》的左翼色彩，黃石輝本人擔任1927年改組後文化協會高雄支部負責人的發言位置，他的意見不難看出1927年以後由左翼主導的文協的思想路線，因為改組後的文協，除了將活動方針由原來的民族主義啓蒙文化團體的形態，轉變為無產階級文化鬥爭的組織，還明確訂定“普及台灣之大眾文化”為總綱領<sup>4</sup>，直接、間接帶動“大眾文學”、“大眾文藝”的觀念，成為1930年相繼創刊的《伍人報》、《赤道報》、《台灣戰線》等左翼刊物的指導思想，同時程度不一地成了繼起的《南音》、《先發部隊》、《台灣文藝》等文學團體的共識。在這思想要求下，黃石輝針對五四運動影響下的當日台灣新文學現象，指出五四白話文學不論在台灣在中國都已成了“貴族式的文學”：

它在台灣，完全要有新文藝趣味的人，才能去接近它；廣大的沒有高深的學問的勞苦群眾，事實上都和它絕緣的。……如果要文藝大眾化去，就不可不以環繞著我們的廣大群眾為對象。離開了和我們接近的廣大群眾而去找遠方的廣大群眾，這是完全錯誤的。因此，台灣鄉土文學的提倡便是我們當面臨的問題了。

面對這問題，黃石輝提出三個“具體的辦法”：一、用台灣話寫成各種文藝，二、增讀台灣音，三、描寫台灣的事物。有關描寫台灣的事物的意思，他說明這“可以使文學家們趨於寫實的路上跑，漸漸洗除了冒捏粉飾的惡習慣。一方面可使廣大的群眾容易發生同樣的感覺。”這些帶有激進色彩的台灣本位，同時又突出階級意識的鄉土文學理念，除了意識到割讓三十五年後台灣與中國大陸的客觀差異，還透露對日本統治下的殖民地台灣的特殊性的認識。這心理隨著論爭的發展而深化。

在接續的討論中，黃石輝不斷重申要以台灣的語言事物寫作的理由在於“所寫的是要給我們最親近的人看的，不是要特別給遠方的人看，所以要用我們最親近的語言事物。”但他並不全然劃地自限，因為他強調提倡鄉土文學“是要讀台灣白話文起底的人能兼通中國白話文”，“而用台灣的白話寫出來的文

<sup>4</sup> 王乃信、林書揚等編譯：《台灣社會運動史》（原《台灣總督府警察沿革誌》第二篇），第一冊《文化運動》，〈台灣文化協會〉，頁258-268。

章，使中國人亦看曉得，並不是把自己的門關起來不和中國人交通的。”（〈再談鄉土文學〉，1931，53-64）針對反對者質疑鄉土文學論“一地方要一地方的文學”的態度，黃石輝答辯：“台灣是一個別有天地，政治上的關係不能用中國的普通話來支配；在民族上的關係（歷史上的經驗）不能用日本的普通話（國語）來支配，這是顯然的事實。”（〈我的幾句答辯〉，1931，69-73）

根據1930年前後台灣左翼文學思潮的發展情況，黃石輝這些論斷應屬當時國際普羅文藝理論和實踐的前衛行列。就在台灣話文和鄉土文學論戰的同時，由台、日普羅文藝運動者於1931年組成的“台灣文藝作家協會”，曾就民族、文化、文學等問題與東京的組織部門諮商。東京方面，根據1930年11月革命文學國際局在烏克蘭首都哈爾可夫（kharkov）舉行的第二次大會對日本藝術運動的決議，指出：“正確的殖民地文學，必須是將殖民地本身的藝術團體所進行的強力鬥爭作為主體，把它結合於本國內的藝術團體的共同鬥爭”，因此考慮組織全台灣作家同盟。台灣方面，自稱是“台灣獨特文化建設的第一個開端”的台灣文藝作家協會亦力主“要解決台灣有關的所有問題時，台灣本身非扮演一個主體的角色不可。”有鑒於在日本統治下，“又承受著傳統性的大陸影響”，因而存在的“台灣文化的獨特性，異民族的混合雜居”的事實，文藝作家協會特別就“台灣獨特文學的建設”問題，向東京組織部門發出緊急諮詢，諮詢的內容包括有：台灣文藝作家協會能否成為等同於“日本無產階級作家同盟”在台灣組織？如何組成“同人團體”？“在台灣的同團體非用白話文作主體不可”。在給東京的其他文件中，還提到台灣文化協會的反抗運動，《伍人報》曾有成為文化協會機關報的傾向；為養成台灣人作家和組織文藝愛好者，台灣文藝作家協會“必須向《伍人報》舊讀者積極工作”，等等。<sup>5</sup>

目前的資料無法證明黃石輝與台灣文藝作家協會的關係，但從當時已被查禁的《伍人報》之受到注意，它的讀者群之成為積極爭取的對象，可以推測它已被視同為國際普羅文藝運動的同團體，視同為建設殖民地“台灣獨特文學”的同路人，而在《伍人報》上發表文章，提出台灣鄉土文學理念的黃石輝，則不僅是被工作的對象，而是殖民地台灣獨特文學的先覺者和理論建設者，因

<sup>5</sup> 同上注，〈普羅列塔利亞文化運動·台灣文藝作家協會〉，頁408-425。“日本無產階級作家同盟”（簡稱“作同”）成立於1929年，是1928年成立的“全日本無產者藝術聯盟”（簡稱“納普”）之後組成的左翼文藝團體，理論上延續納普對藝術大眾化、新興文藝等問題的討論。這些理論問題與台灣大眾文藝、鄉土文學、殖民地文學的相關討論，容後補充。

此他那堅持台灣主體性，無時不冠上台灣這個限定詞的鄉土文學論述，他的“別有天地”的“台灣的文學”的提法，可以說是在普羅文藝運動對殖民地文化特殊性的思想方向下，與台灣文藝作家協會的理論先鋒共同走上建立殖民地台灣獨特文學的前衛位置，共同分享三〇年代國際性普羅文藝運動的烏托邦信念及革命者的喜悅。

論戰中，對於以“世界無產階級的要求是大同團結”為理由，指責台灣話文、台灣鄉土文學會因其局限性，使朝向大同世界的台灣大眾“生出麻煩、隔離，阻礙它的連絡性”，因而力主運用五四白話文來達到溝通的目的。黃石輝的回答是：這樣的說法，“分明是無視客觀情勢”，“無視大眾的要求”。他指出大同團結“是需要不是要求”，無產階級的要求是“做一個完全的‘人’的生活，享受應有的權利，盡應盡的義務”，而這正是台灣勞苦大眾的根本要求。因此他在“確認現在的問題是階級的問題”後，甘冒被無產階級理論家賴明弘冠上改良主義的惡名，堅持建設言文一致的台灣話文，描寫台灣事物的鄉土文學，才是“台灣群眾的要求”。（〈答負人〉，1932，299-301）這樣的堅持應可作為日本統治下，認識到殖民情境的特殊性和被殖民者的半自由民甚至是奴隸身分<sup>6</sup>的黃石輝，在做一個完全的“人”的生活的趨使下，以被壓迫者的主體性意識為自我和群體解放的依據的普羅思想的表徵。

在論戰接近尾聲的時候，黃石輝在〈所謂“運動狂”的喊聲——給春榮克夫二先生〉（1933，403-412），對有關台灣既非一個獨立國家，又不能閉關自守，住民的言語又混雜，沒有條件成立鄉土文學的論難，作了一個總結性的回答：

因為“台灣不是獨立的國家”，所以將台灣規定做一個鄉土，標榜“鄉土文學”，標榜“台灣話文”，不然就該標榜“台灣文學”、“台灣國語文”了。又是因為“言語混雜”，所以主張用漢字（有形有義的文字）的台灣話文。又是因為“不能閉關自守”，所以主張要“用台灣話寫出來的文章，

<sup>6</sup> 日據時代台灣人自覺淪為奴隸的悲憤心理，在新文學作品中屢見不鮮，就是舊式文人亦有此意識，如洪棄生在〈鹿港乘桴記〉曾就日本人專為台灣人設立的公學校（小學）批判云：昔日弦誦不絕的鹿港，“鬻序之士相望於道，而春秋試之貢於京師，著名仕籍者，歲有其人，非猶夫以學校聚奴隸者也。”（《寄鶴齋選集》第1冊，頁85，台灣銀行經濟研究室編印，台北，1972。連雅堂寫給他兒子連震東的家書亦云：“余居此間，視之愈厭，四百萬人之中，幾於無一可語。生計既拙，信義全無，可痛可憫。嗚呼！奴隸之子，永為奴隸。余之困苦經營，矢志不屈，則為汝輩前途計爾。”（《連雅堂先生全集·雅堂先生家書》，頁31，台灣省文獻委員會，南投，1992。

給中國人亦看得來，使學白話文起底者，能兼中國的白話文”啦！

這個總結話語排除了七十年前因鄉土文學的台灣意識、台灣主體性引發統獨論爭的可能性。伴隨鄉土文學理念而生的台灣話文問題，黃石輝之外，郭秋生是論爭中耀眼的一個旗手。

## 貳

從整個論戰過程來看，相對於鄉土文學理念之著眼於殖民地台灣人的現實困境和文藝創作上的現實主義要求，台灣話文論辯側重在被殖民的台灣人的文化認同和民族傳統的思考，由於它牽涉到族群及民族主義的尖銳敏感部位，論戰發生後，討論的重心就逐步向這議題位移。本來只是作為寫作工具的語言形式的討論，成了論爭的主要戰場；本來與鄉土觀念共生，旨在為台灣意識、台灣主體性尋找表現形式的語言媒介問題本身，到最後似乎反轉過來取得內容的地位，成為驗證鄉土的定義，規定殖民條件下鄉土文學的發展方向和歷史意義的標尺。

為達到普及大眾文藝的初衷，黃石輝指出作品的文字必須淺白易懂，當日通行的五四貴族式白話文學已不符需求。其次，白話文學是用中國普通話寫的，對台灣人而言，“大多數是能看不能唸的”。他提出“用台灣話寫”和“增讀台灣音”為解決辦法。所謂用台灣話寫，就是“排除那些用台灣話說不出來的，或台灣話沒有用著的話，改用台灣的口音”及“增加台灣特有的土話”。所謂增讀台灣音，“就是無論什麼字，有必要時便讀土話”。（〈怎樣不提倡鄉土文學〉，1930，1-6）這些說法，可以看出黃石輝關注的大都屬語音溝通和口語習慣的層面，因為就此問題他又說：

台灣話雖然只能用於台灣，其實和中國全國都有連帶的關係，我們用嘴說的固然要給他省人聽不懂，但是用文字寫的便不會給他省人看不懂了。勿論有多少不懂的地方，亦只像我們台灣人不懂普通話的程度而已，那裡會成什麼問題呢？

在這樣的思考下，黃石輝提出：“採用代字”和“另做新字”來解決台灣話中有音無字及特殊詞語的難題。他認為採用代字其實是“遵古法製”，學古

人的行徑，六書中的假借便是容許採用代字的用意。他說明“文字是人造的，並不是天生自然的固有的”，它跟語言的變遷而變遷，不合用的被放棄，不夠用則增加，只不過採用代字和另做新字“都是在不得已的當兒去做的”，若非絕對必要，不要增加太多文字。（〈再談鄉土文學〉，1931，53-64）。黃石輝這些原則性的提議，基本上獲得贊成鄉土文學和台灣話文者的認可。

繼黃石輝之後，郭秋生為台灣話的書面化做一個全面性檢討。根據“言文一致”的要求，他在〈建設“台灣話文”一提案〉（1931，7-52）這篇數萬字長文中，首次運用“台灣話文”一詞，並由人類文字的成立、言語和文字的關係入手，對中國言文乖離的歷史現象作一整體考察，時間跨度從先秦到中華民國成立，儼然是一部具體而微的中國文化史。論文的後半部以“特殊環境的台灣人”為主題，論述日本據台後的教育制度，據台三十六年造成的台灣人的文盲世界，現代國家的國語問題，而後結束於建設台灣話文的諸策略。這篇文章不獨把台灣話文的建設，從黃石輝比較上偏向技術性及實用性的考慮，轉入文化論述的層次，還使台灣話文的討論由原屬區域性的鄉土觀念，推向富含現代性意識的被殖民者的文化認同、共同體想像等問題。

文章一開始郭秋生就明確表示他的立場：提倡台灣話文是“時代的呼聲”；“台灣人終久也是台灣人的族性”；“要建設什麼款的‘台灣話文’？在我的理想，是不過從事較鮮明一點漢文體系的方言的地方特色為最善。”這些行文上像黃石輝一樣，從語感到句構都帶著時代刻痕的敘述，或許可以拿詹明信用以指陳第三世界文學特質的“艱難的敘述（laborious telling）”來形容，因而其中的意念，也如詹明信所說是艱難的集體經驗的投射，或郭秋生自稱的“特殊環境的台灣人”的感覺結構。

在“族性”、“漢文體系”觀念的前導下，郭秋生在論文前半部回溯中國文字與文化發展的關係，他由當日流行的進化論觀念，否定中國歷代不能適應時代需要的化石文字、古董文字，把文言文的沒落、死亡視為自然淘汰，把中國文化的衰頹和復興與言文乖離的“古語文”和言文一致的“時語文”的運用結合起來討論。在這素樸的文字—文化進化論中，郭秋生把呼應時代精神的時語文和時語文學視同清除中國文化積弊或他所謂的“積膿”的解毒劑，連帶地論述中不時流露對他心目中言文一致的漢唐盛世的尊崇，對不斷加入現實活力因而能死而復生的漢文化體系，予以樂觀的肯定和認同。另一方面，對帶來文

化變遷的契機的異族入侵，卻透露著佛洛伊德式的“好惡相剋（ambivalent）”心理。如他讚揚因佛經翻譯而產生的反切注音及敦煌變文，因蒙古人不重視漢字漢文，使自然發展起來的時語文學也即元代白話小說，“公然占上了漢民族國民文學的位置”，但在評價南北朝五胡入侵，為漢民族帶來未曾有的大恥辱，卻以大漢沙文主義加以化解：

好在是蠻人的文化低級，一入中華接觸著燦爛的文化便逐漸同漢民族陶醉於古法式一樣，喪失自己活潑的精神，模仿人家的生活。所以前手得來後手空，要不然漢民族的運命不知道什麼樣破滅了。

在論述滿清入主中國時，漢民族存亡絕續的憂患感更躍昇到支配性意識的地位：

滿人入主中華的權勢既不過是繼承明的頹氣，更或者較明更多膨脹些內裡的積膿亦未可知，所以一時的銳氣轉瞬間變成倦怠的情風。但這在漢民族一方看來沒一定是禍去福來的一轉機了。因為民族不同的緣故，不時都深刻著征服，被征服的意識不斷地鮮明漢民族的腦裡打開新時代的閘門，「中國人的中國」這種反感的抱負，遂一致了勢力合流於新思潮，以振底未來新國家的生命了。

在這樣的心理機制和民族主義觀念之下，郭秋生的文化論述，一旦對話的對象從“蠻人”轉換到具現代國家權力的日本殖民政府，他在文章開頭堅持的漢文體系及台灣人終久不變的漢民族認同，就遭到了根本的挑戰。

〈建設“台灣話文”一提案〉的後半部，郭秋生由殖民教育入手，集中討論“特殊環境的台灣人”在語言和文化發展上的特殊難題。首先，他根據統計資料指出，在殖民政府的政策性歧視下，日本統治三十年，在四百萬台灣人中，“只製造得來一萬來人的新文化消受者”，也即占人口比率四百分之一的中學畢業生，受公學校（小學）基礎教育的不到二十五萬人，大專畢業的更是鳳毛麟角。因公學校教育意在普及日語及日本文化，“極力壓制在學生的固有語言，固有漢文”，六年畢業僅有日文入門程度，不論知識上實用上全無作用。社會生活方面，台灣人原有的識字機關“書房”，因遭政策性壓制及本身條件的限制，“運命將近廢絕”，台灣人的“固有文學”，也即傳統文言文寫作，隨自然淘汰，像古董一樣稀罕。“於是文盲世界便次第這樣擴大了。”即使是台灣話，若非家庭和日常生活所需，怕都要消亡，使台灣人“加上一個語啞症”。

根據上述現象，郭秋生接著探討現代國家的國語、方言問題。他指出在一個政治實體中，“隨伴政治權力的標準語就叫國語”，它與方言的差異，只在後者受限於一定地域中使用。隨著文化、交通、教育諸因素，應該會消除不同方言間的差異，但事實卻不然，原因在“方言本來是一種鄉土的特色的反映”，若非地理上的自然界線消失，任何人為力量都無法使它消滅。與此有關，他討論現代國家的多語現象問題，他強調：“同一個國家的版圖內設使有兩個以上的不同語言系統，不同歷史習慣的民族差異存在，那可是更一層撤廢不得二種以上的相差異的言語相併立了”。“想以一方的語言代替一方，這不可能的，可能也事實唯有不可能而已了。”理由在：言語是“民族集團的自然產物，民族精神的體現”，所以各民族對自己的母語，“意識的、無意識的都奉為自己的生命”。就此他以“滿清號令中華”時試圖以滿語同化漢人：

然漢字的基礎名實既確立了，代表幾千年來漢語的光輝還集積了幾千年來漢人生活的純化，這要望漢人變漢字漢語的性質，理論上實際上通通都是較登天更為難的一回事了。所以怪不得清朝的國語政策其末路不但絲毫行不得，所支配的漢土連期待滿人用滿語滿字以防止被漢俗所侵的政策都嗚呼哀哉了。

以上論述，不言而喻是用來影射日本在台的語言文化政策，甚至是對它的末路的預言。但這些呼應文章開篇“台灣人終久也是台灣人的族性”的激烈言論，並非完全建立在本質論上的思考，也多少消失前述對待“蠻”族的沙文主義的高姿態，而是在民族平等的前提下，針對三〇年代蔓延於世界的殖民主義及伴隨而生的文化霸權的反撥，對存在於殖民地台灣的國家權力操縱及文化壟斷的深刻批判。因為緊接著上面的論述之後，郭秋生強調台灣人“不是沒有必要”學日本國語國文，原因在“一民族的人兼識他民族固有的思想制度，不但不是脅威自族固有的傳統”，反而可糾正自己的缺失，帶動文化的發展。此外，當日世界既不容封建狂病，也不容“以強力為優勝的征服狂病”：

所謂國際正義、人道正義的觀念隨思想交通的發達，大有縮小地球而成一家的傾向，地球上的一個人也就是大人類的一成員，民族偏見所醞釀的打破運動、壓迫被壓迫所激成的解放運動、榨取被榨取所混淆的合理化運動既(已)成人類一個義務。

這思想格局開闊的論述，其中提到的地球一家，人人平等的信念，迥非今

日唯資本帝國主義的文化霸權馬首是瞻的地球村觀念可比，因為它標舉的打破民族偏見，解放被壓迫國家，反剝削榨取的要求，是由殖民地的社會現實出發，是來自被殖民的台灣人的集體的、根本的需求。也正因為如此，在這根柢於社會主義思想的現代性意識下，郭秋生在結束這部分的討論前，如是質問：日本統治下，至少應通過學校教育接受新時代思潮，享有“現代人一員的幸福”的台灣人，為何“少受其惠？”“結局台灣人不外是現代的知識的絕緣者”，甚至“連保障自己最低生活”的知識都不可得，而這是否“台灣政府別有存意？”他的質問，與黃石輝希望以鄉土文學來達成台灣人“做一個完全的人的生活”的願望，在出發點和思想歸宿上毫無二致。

### 參

關於如何建設台灣話文，如何使台灣話書面化，參予討論者大多贊成黃石輝提出的採用代字和另做新字兩個原則，反對基督教會行之有年的羅馬字台灣話。相關的討論大致集中在代字、新字的制定和數量，是否該“屈話就文”或“屈文就話”？發音上究竟該以漳州、泉州、廈門或客家音為標準？為制定台灣話文的標準讀音並使大眾容易閱讀，新造及罕見字詞是否應加注音，注音的方式該採用中國傳統的反切、或羅馬字、或日本假名？對於這些問題的討論，集中表現在黃純青〈台灣話改造論〉，(1931, 121-143)，負人〈台灣話文雜駁：一~三〉，(1931, 191-219)，黃石輝〈言文一致的零星問題〉，(1932, 279-285)等文章中。

在紛雜的討論之間，唯一得到共識的是台灣話文應該以漢字來表記，理由是它是“有形有義的文字”，與台灣人閱讀傳統一致，“用漢字取義寫台灣話，叫做台灣話文”（負人：〈台灣話文雜駁：三〉，1932, 209），大致成了定義。根據這共識，郭秋生率先提出以中國傳統造字法則“六書”為制作新字、代字的依據，並對此作詳細申論。黃石輝看法相同。他們判斷，需要制作的新字、代字不會很多，因為從傳統漢字和台灣民間文學可以找到失落了的台灣方言和特殊字詞，解決有音無字的困擾。這一主張也少有異議。相關的論述，可以拿論戰初起時，黃石輝〈再談鄉土文學〉(1931, 53-64)，郭秋生〈建設“台灣話文”一提案〉(1931, 43-52)，〈讀黃純青先生的“台灣話改造論”〉，(1931, 159-167)，以及論戰末了時郭秋生發表的〈還在絕對的主張建設“台灣話文”〉

(1933, 435-462) 等文章為代表。

根據安德森 (Benedict Anderson) 關於民族主義和民族國家的起源的理論，三〇年代初這場台灣鄉土文學和台灣話文論戰，似乎具備了構成台灣本位的認同意識或“想像的共同體”的必要條件。首先，由印刷資本主義的角度來看，論戰文章都發表在《台灣新聞》、《昭和新報》、《台灣新民報》、《新高新報》、《南音》等純屬漢文或有漢文欄的報刊，讀者群包括台灣本地新、舊知識分子及安德森所說的專業人士、工商業資產階級等資本主義社會的新興中間階級。這些報刊中，登載最多論戰文章的《南音》雜誌和《台灣新民報》<sup>7</sup>，前者是1934年全島性的“台灣文藝聯盟”及其機關刊物《台灣文藝》面世前最大的台灣人文藝雜誌，論戰高潮的1932年它特別設立了“台灣話文討論欄”，提供關心台灣話文問題的人發表意見。另一重要的發表園地《台灣新民報》，則被公認為台灣人的喉舌，“台灣人之言論機關”，長期扮演著相對於殖民政治權力的台灣社會公共領域的角色。因此，論戰中由鄉土文學觀念帶動、凝聚起來的休戚與共的台灣意識、台灣主體性觀念，足以構成共同體的想像和想像的共同體之存在。其次，由語言媒介的角度來看，台灣話文的提倡及其在論戰文章中由初露頭角到逐漸普遍地被使用，應具有安德森所說的形成民族想像胚胎的“印刷語言”的潛能。雖然建設中的台灣話文在很大程度上仍屬提案、試驗的紙上談兵性質，唯其是紙上談兵，它的觀念本身足可提供相對於當日通行的日語和中文等舊行政語言的新權力語言的想像，在台灣的地圖上與日本殖民政權分庭抗體，管轄不同的文化和思想意識的領土。假以時日，脫胎於漢文體系的台灣話文將可邁上“民族印刷語言”的崇高地位，成為共同體的語言表現形式，完成安德森所說的“舊語言，新模型”的民族主義及民族國家的建構工程。<sup>8</sup>

<sup>7</sup> 根據中島利郎編《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》所收75篇文章，《台灣新民報》共刊載27篇，《南音》23篇，為各發表報刊之冠。其他依次為《台灣新聞》6篇，《昭和新報》5篇，《新高日報》3篇，它們同屬民辦報紙。由數據可顯示論戰參予者和訴求對象的“閱讀階級”的集中情況。

<sup>8</sup> B. Anderson 指出17世紀開始，歐洲的民族國家和民族主義是由脫離拉丁文的廣大共同體改而行使各民族的方言而誕生。在資產階級興起之前，統治階級的內聚力是“在語言之外產生的”，因傳統貴族是由婚媾和繼承取得固定的政治基礎。資本主義時代，資產階級則是透過印刷語言，“逐漸能在心中大體想像出數以千計和他們自己一樣的人”。被印刷資本主義和印刷語言連結起來的“讀者同胞”或讀者大眾，在“可見之不可見”當中，形成民族想像共同體的胚胎，從而奠定了民族的意識。而被印刷語言固定其形態的方言，也被提昇到一種新的政治文化的崇高地位，成為和舊的行政語言不同的“權力語言”，也即“民族的印刷語言”或國家語言。詳見 Benedict Anderson 著，吳叡人譯：《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，第三章〈民族意識的起源〉，第五章〈舊語言，新模型〉，時報出版社，台北，1999。

不了了之的論戰使這場三〇年代初可能發生和存在的共同體想像隨著論戰的停止而共同停止思考，重新思考這命運未卜的共同體想像似可發現它的潛在的、根本的困難。因為只要它的語言媒介建立在“有形有義”的漢字，只要形構民族印刷語言的台灣話文建立在中國“六書”造字的典範，則這旨在解決黃石輝所說的政治上不能用中國白話，民族上不能用日語而提出的台灣話文，恐怕只有以郭秋生預設的漢文體系中較具地域特色的語言形式，重返漢語秩序或中華文化意識，它所負載的鄉土文學似乎也只能在“特殊環境的台灣人”的主體意識下走入主觀上“以台灣話文為主，中國話文為從”（負人，1932，210），而客觀上是朝向現代意識轉化的中國白話文學的行列，成為新的中國文化共同體的一個組織部份。

在討論民族主義的文化根源時，安德森指出，“中國文字創造了一個符號而非聲音的共同體”，又說，像拉丁文和阿拉伯文一樣，這種由神聖語言結合起來的、先於民族主義而出現的古典共同體或文化體系，對他們的語言的神聖性深信不疑。<sup>9</sup>或許是這樣的緣故，這場論戰中時時可見對漢字符號共同體的執著，如郭秋生堅持：“台灣人既然使不得沒有用台灣語，又安能獨棄記號台灣語的固有漢文呢？”（1931，43）討論如何制定新字、代字時，他強調新字需“在既成漢字的胎內脫生”。（〈台灣話文的新字問題〉，1931，182）黃石輝則排除以民間歌曲的歌詞做材料，理由是“歌曲所用的字是取音不取義，無共通性的居多”，若非不得已，“反要取義來換土音（台灣話音）”，而不要“用土音來構成白話（台灣話文）”。（1931，58）越峰反對以中國國語注音符號寫台灣話文，因為“國音字母只有字音而沒有字義”（〈對“建設台灣鄉土文學”的形式的芻議”的異議〉，1933，335）持相同反對理由的黃石輝，論戰尾聲時甚至說：“我們只要用漢字來寫台灣話，讀音沒有統一無妨的”。（1933，407）一反他當初提倡鄉土文學和台灣話文，是為解決勞苦大眾包括音義在內的“唸”不懂的初衷。

## 肆

在目前所見的討論文章中，最深刻而且全面地呈現依違於古典的漢字符號

<sup>9</sup> 同上揭書，頁19-21。

共同體和以未來式存在的台灣話文的兩難處境的應屬郭秋生。這位建設台灣話文的激情鬥士，始終如一地堅信人類的言語“不但是集團生活的反映，更就是民族精神的體現”，用以表記言語的“定型的文字”，本質上可積累民族文化傳統。因言語沒有型態，會適應時代需要而變遷、轉化，文字有固定型態，不易受環境影響而變化，而且可以因時代的久遠，在民族生活裡“維持了一種確固不拔的勢力”。據此，郭秋生斷言：漢字是“漢民族性的定型”。（〈建設“台灣話文”一提案〉，1931，11-14，48）在這明顯帶有理體中心主義（Logocentrism）的認知下，郭秋生由日據下充滿歧視性的教育制度和國語（日語）同化政策入手，痛陳台灣總督府與西方列強的殖民同化政策一樣，以殖民者的國語和文字，替代殖民地原住民的固有言語和固有文字，因而“逐漸去勢殖民地原住民的固有精神、固有族性”。如此情況，再加上時代變遷和自然淘汰的因素，使得原本是台灣人的溝通工具和文化傳統載體的“固有漢文”，將近消滅，而用以“記號台灣語的新文字”又尚未誕，台灣人於是即將“完全走入文盲世界作沒有字的生活”，並且成了“現代知識的絕緣者”。（1931，31-32）

面對這失去文化認同又無法與世界思潮接軌的危機情境，郭秋生根據上述他對人類語言文字的理體中心觀念和對固有文化的信仰，發展出一套創造台灣書面語言，也即台灣話文的論述。在文字符號的選擇上，他首先排除了包括羅馬字台灣話在內的拼音文字：

因為台灣既然有固有的漢字，而這漢字任是什麼樣沒有氣息，也依舊是漢民族性的定型，也依舊是漢民族的言語的記號，所以理論上或可以簡便易寫的拼音字替代難解難寫的漢字，但實際上這恐怕不是容易的工作，所以我要主張台灣人使不得放棄固有文字的漢字，又不可不將固有的漢字來記號台灣語寫成台灣話文。（1931，48）

這對於文字符號上的堅持，無疑來自論戰開始時他開宗明義地宣稱的“台灣人終久也是台灣人的族性”的信念，而這未脫離漢民族的身分認同，直至論戰未了他仍未曾改變，甚至進一步表現於對他心目中作為“漢民族性的定型”的漢字符號共同體的跡近拜物教式的崇敬。

在討論如何解決台灣話有音無字的問題時，郭秋生在黃石輝提出運用中國六書中的“假借”制作新字、代字之前，即斷然主張建設台灣話文需“附帶一個制限的條件，即新字的創作，的確需要限在舊字的胎裡產生。”又說：“台

灣語盡可有直接記號的文字，而且這記號的文字又純然不出漢字一步。”之所以如此主張，他用《康熙字典》、中國六書與漢民族歷史文化的關係加以解釋。他指出《康熙字典》裡的五萬六千餘字

正就是漢民族五千年來由簡單粗樸的生活樣式逐漸發達到複雜優秀的表現。試看漢字六書的法則由象形、指事、會意進而到形聲、轉注、假借，這悠久的過程，細密的洗鍊，可知道凡漢民族所有的生活樣式在現在的漢字裡既是無所不有以記號的能力了。只是現在台灣的情勢，既不能以徒賴既成漢字隨時做台灣語的表現，然全漢字的內容確有足以表現台灣人生活的全形式，不過直接記號台灣語不足間接表現台灣語有餘。（1931，51）

根據這樣的解釋和分析，可以看出在郭秋生心目中，漢字無疑是台灣話文的潛在語言，六書則是它的制作規則。在漢字是“漢民族性的定型”的認證下，它們隱藏台灣人的民族屬性和文化血統，並規定台灣話文的形式和發展內容，或用他的話來說：“六書的法則，便就是漢字的母胎，亦則是漢民族有型態之言語的總生產工場啦！只要從這生產工場裡產生的文字，便即是從漢民族的血液繼承的產兒。”（〈還在絕對的主張建設“台灣話文”〉，1933，439）循著這思考方向，他強調台灣話文的新字，“與其說是新字的創造，寧若說是舊字的發現、補足”。（〈新字問題〉，1932，295）到了論戰未了，他甚至以跡近國故主義的態度論證拼音文字是死的，漢字是活的，理由在拼音字母數量固定，只可選用其中幾個連綴成語詞單字，字母本身“斷不能增減”。而漢字之所以是活的，《康熙字典》就是最有力的證明，因為裡頭所收的數量龐大的字，到現在活用的不過三、四千字，其餘都是被時間汰除了的曾存活過的文字遺跡，也就是他所謂的“化石文字”。據此，他為“可以隨時代社會的進移而伸縮”的漢字王國作了這樣的描述：

一地方沒有的漢字，在他地方會獨有。一時代沒有的漢字，至他時代便獨產生。一時代有的漢字，至他時代便不能見其流通了。（1933，438）

通過這樣的觀念，加上前述他對語言文字與民族性及固有文化的關係的一系列論述，郭秋生為日據下為因應現實需要而被提出的台灣話文，找到了存在和發展的正當性，並在他不能忘情的漢字符號共同體中為它找了合法的、應有的位置。就在這樣的意識下，他在論戰的最後一篇文章〈還在絕對的主張建設“台灣話文”〉，不留餘地的嘲諷日本統治者“掩耳盜鈴式”的國語教育，並激情地

喊出建設台灣話文“是大自然留給台灣人走的唯一血路，同時是維持漢文於不滅的最終命脈”！（1933，453）

以上郭秋生對台灣話文與漢字及漢文化關係的論述，除了表露他個人的思想立場，也大致反映出論戰中台灣話文提倡者的基本看法。就三〇年代初台灣人的現實處境來看，他在論述中之固守台灣文化傳統及漢民族意識，對反擊日本殖民者的同化教育和文化壟斷所造成的知識貧困及認同危機，無疑具有直接和正面的作用。在這之上，它對整個日據時代台灣人的主體意識的發展，也有不容忽視的意義，因為這帶有強烈的民族自覺和自信而又不無文化懷舊色彩的語言文字問題的議論，矛頭所向之處，正是研究者指出的，早在皇民化運動之前，台灣總督府即藉由國語教育之“同化於日本文化”、“同化於日本民族”的策略，意圖使台灣人淪為日本封建性的國體觀念下的“臣民”地位。<sup>10</sup>

回到上述歷史現場，我們將不難看出以延續漢文命脈自居，始終不肯離棄漢字符號共同體的郭秋生的文化抗拒和最終的政治目的。同樣不難理解的是，生活在殖民主義“逐漸去勢殖民地原住民的固有精神、固有族性”的罪惡現實下，作為一個具現代性意識和現代知識的左翼知識分子的郭秋生，在構築台灣話文的理想形式（ideal type）時，會廣邀包括中國白話文、日本國語在內的世界各現代語言加入它的行列，認定這樣的台灣話文是台灣人“生活改造的武器”（《生活改造的武器》，1932，313-316），是“台灣人凡有解放的先行條件”（《再聽阮一回呼聲》，1932，312），而在文字符號的選擇上，卻始終不肯背叛被他奉為“漢民族性的定型”的漢字，在“全漢字的內容確有足以表現台灣人生活的全形式”的想像下，斷然規定建設中的台灣話文必須“用在來的漢字寫，在來的字義說”（《還在絕對的主張建設“台灣話文”》，1933，438），從而在他的理論內部造成無法克服的矛盾和分裂。

在三〇年代這場因鄉土文學而引發的台灣話文論戰中，就像面對政治關係上不能用中國白話，民族關係上不能用日本國語的兩難處境的黃石輝，試圖“遵古法製”地通過中國傳統六書造字的“假借”，借用古人的衣冠來說自己的語言，陷入同樣困境的郭秋生之義無反顧地回返漢字符號共同體，建立所謂“別

<sup>10</sup> 陳培豐：〈重新解析殖民地台灣的國語“同化”教育政策——以日本的近代思想史為座標〉，《台灣史研究》第七卷第二期（2000，12），中央研究院台灣史研究所籌備處。〈殖民地台灣國語“同化”教育的誕生——伊澤修二關於教化、文明與國體的思考〉，《新史學》12卷1期（2001，3），台北。

有天地”的台灣話文，他們的舉措，他們的矛盾處處的言談，可說共同表現著日據下台灣人思想的、心靈的悲劇形式。在他們的論述中，圖騰似地矗立著的“有形有義”的漢字崇拜，則可說是在被殖民的特殊歷史情境下，拒絕成為日本封建性的奴婢臣民的台灣人，在確認自己身分時的特殊的文化符號及生命形式。