

國立東華大學教育研究所
碩士論文

指導教授：崔光宙 博士

論文題目：林茂生文化理念與教育實踐



研究生：楊正堂 撰

中華民國九十三年七月十七日

誌謝

在東華的一千多個日子裡，遠離塵囂，讓我專心徜徉於學術的殿堂，也深刻理解到學問永無止盡的鐵則，站在巨人的肩膀看世界，視野變寬廣了，回首來時路，有太多值得感謝的人、事、物，而東華賜與我如此美好的學習環境，是我首先要致謝的。

而投入崔老師的門下，有如一段奇異的旅程，老師幽默風趣的言談，卓越獨特的視見，為學生開啟學問之窗與心靈之眼，曾幾何時，令人望而生怯的哲學，在與老師的對談與聆聽他的教導時，鮮趣活現起來，用多元的角度看事情，是學生在崔老師門下理解最深的一門課題，今後學生也該當以此教悔，時時惕勵警惕之；高強華老師與周愚文老師對於論文的寶貴意見，讓拙作生色不少，在此也一併致謝兩位老師不辭辛勞地抽空為學生指正。

研究所的同學如淑卿、麗瑾、翠玲諸位友朋的鼓勵與扶持，讓我在深感挫折時，有了情感上最好的慰藉，子曰：友直，友諒，友多聞，學問上的切磋與人生處世的準則，在研究所的同學與朋友身上，我學到許多，如今大家要各自奔向前程，希望日後能佳音頻傳，並在教育的崗位上活出自己的生命，這也是我對自己的期許；勞苦功高的素悠很多時候幫助迷糊的我，行政果然要有一定程度的sense，我再也不敢小看這門領域了。

這段時間家人一直陪伴並給予生活信仰上的鼓勵，還有許多關心我的好朋友們，對於最後日子以來心情舉棋不定的我，給予最大的寬容，謝謝大家，也祝福你們在學業或工作上，能有更上層樓的發展。願一切榮耀，歸於上帝！

摘要

本研究以林茂生博士的生命史為研究題材，林博士歷經清末、乙未割讓、台灣光復三個時期，身為當時少數知識份子的使命與熱誠，其憑藉著教育研究，在殖民時代的種種限制下，對當時台灣教育的現況做出針貶。因此本研究試圖從林博士所留下之著作、短篇言論進行詮釋分析，輔以當時各類史料與後人對林博士的回憶，整理出林博士的教育理論與實踐。尤其是日據中期，同化政策所衍生的文化壓迫、民族認同與官方語言的使用等問題，以及日據末期皇民化運動下台灣教育產生的質變（林曾任皇民奉公會動員部長），亦是本研究關切的主題之一，期望本研究之成果能對台灣教育思想史之研究有所助益，並提供今日文化與教育政策調整之參考。

首先為緒論，交代本研究的研究目的與動機及研究方法。第一章為思想發展的介紹，包含整個成整歷程及各個時期的思想特色。第二章為文化認同教育之思想，敘述其如何看待同化與反同化的爭論及提出其在文化融合的觀點。第三章為宗教認同的教育省思，將東西兩大宗教文明如何各發揮所長，並檢討台灣混亂的宗教認同觀。第四章為政治認同的教育省思，台灣雖身為殖民地，然對未來的政治走向須採哪種方式較為合理，有其精采的見解。第五章為其教育實踐部分的介紹，從中也可窺知其理想未盡之處。

結論部分論及林茂生博士的教育實踐與台灣教育文化提升的思考，對於培育未來的台灣新生代，其有一套規劃的藍圖，從中，有些許的癥結與解決之道，仍值得今日的台灣教育界借鏡。

關鍵字：基督長老教會、長老教中學、同化、認同

Dr. Lin's Culture Ideals and Education Practice

Abstract

The research aims on the life history of Dr. Lin Mosei. Dr. Lin experienced three decades, that is, the final period of Chin dynasty, Japan's ruling on Taiwan, the restoring of Taiwan. Stimulated by the enthusiasm and mission of being one of a minority of scholars at that time, he criticized education in Taiwan. Therefore, the research tried to generalize his thinking from his books, his theory, and the memoirs of Dr. Lin by descendants. In addition, the research put much emphasis on education during Japan's ruling on Taiwan such as culture oppression by Assimilation Policy, race identification and the use of official language, the quality change of Taiwan Education by Kohminka movement—Lin was chosen as supervisor of culture and movement. The research is expected to contribute to the study on Taiwan Education and provided advices when adjusting culture and education policies.

When looking into the research, the first part is the introduction, including the purpose, the motivation and the research method adopted of the research. Chapter one is the introduction of the developing thinking process of Dr. Lin. Chapter Two is his thinking of culture identification education, describing how he treated the dispute between assimilation and anti-assimilation and how he blended both. Chapter Three is the educational reflection on religion identification, illustrating the West and the East religion and criticizing the chaos viewpoints of religion identification of Taiwan. Chapter Four is the educational reflection of politics identification. Though Taiwan being a colony, he tried to describe the reasonable future of Taiwan. Chapter Five is the introduction of his educational practice, from which you can see his ideals. The conclusion was illustrated Dr. Lin Mosei's educational practice and his thinking of improving Taiwan education culture. As to cultivating the new generation of Taiwan, he made out the map. From which, there are some basic problems and solutions worth learning by the educational authorities concerned in Taiwan.

Keywords : Presbyterian Church , Presbyterian middle school, assimilation, identification

目 錄

緒論.....	1
壹 問題敘述.....	1
貳 研究動機與目的.....	2
參 研究主題.....	4
肆 研究材料.....	7
伍 研究方法.....	7
第一章 林茂生思想發展的七個階段.....	9
第一節 十年寒窗承庭訓.....	9
第二節 聖教澄心自沖融.....	25
第三節 明治聖代赴帝京.....	34
第四節 阮不是憨奴才.....	38
第五節 河邊教堂睹師影.....	46
第六節 半生功過費疑猜.....	49
第七節 一聲和議黯雲收.....	64
第二章 文化認同的教育省思：自然同化.....	77
第一節 文化認同的危機.....	78
第二節 台灣人應有的文化認同：自然同化的理論構思.....	94
第三節 小結.....	109
第三章 宗教認同的教育省思：贖罪的良心.....	113
第一節 宗教認同的危機.....	113
第二節 <基督教文明史觀>的精華：儒耶贖罪觀的比較.....	138
第三節 小結.....	147
第四章 政治認同的教育省思：法制與自治.....	149
第一節 政治認同的危機.....	149
第二節 台灣人應有的政治認同.....	157

第三節 小結.....	175
第五章 教育實踐.....	179
第一節 建立台人自主中學.....	179
第二節 型塑輿論公議.....	196
第三節 參與文化啟蒙運動.....	198
結論.....	203
壹、結論.....	203
貳、教育文化的省思.....	204
參考書目.....	207

緒論

壹、問題敘述

近年來本土化風潮漸起，相關於台灣的史料日趨豐富。台灣歷史的研究蓬勃發展，而成為台灣歷史學界重要的研究領域，其中對日治時期的研究尤成激增之勢，是故台灣各階段教育史的研究中，日治時期成為最重要時期，台灣現代教育制度即是奠基於日本殖民時所建立。¹ 要了解台灣教育從傳統為科舉取士，而發展到今日與世界同步的現代化教育，日據時期的教育史料，實為其中關鍵。

遺憾的是，貫穿全部殖民時代，獨立自主而且以社會科學方法研究在台殖民體制，並且加以批判的台籍精英人士甚少。² 而當時台人談論日治台灣教育問題者有，如吳濁流的小說《無花果》，但能用教育專業理論研究且以專書論之，則林茂生首推第一人，為爭取台人子弟升學管道，積極催生長老教中學成為日方認可之台灣第一所私立中學，諸如上述種種對教育的貢獻，隨著國府來台，因未見對台灣史料的注意保存與相關研究提倡，致使研究出現空窗，其行誼自不為人知。

民國 70 年後，政治管束氣氛日鬆，學者逐漸投入台灣史研究，雖然史料出土緩慢，至今已有些許成果，關於日治時期教育史方面「研究課題和內容上，仍多偏重政策和制度之探討，以及統計整理之說明」尚有許多面向急待發掘，³ 以求得教育史發展之全貌，除官方的教育施政措施外，民間人士對教育推動力量，亦不可忽視，故此，林茂生的教育理論與實踐，成為這一方面最好的素材。

就研究者初步的材料分析，有幾項焦點尚待釐清如後：1. 林茂生的宗教觀對其處世態度有相當影響，中間的關聯性卻未曾被完整剖析；2. 林茂生日治時代為台人爭取教育權，著作中含有民族思想，然氏於皇民化運動中擔任皇民奉公會要職，立場自相矛盾，雖有人為其辯護，惟需更多史料佐證辨析；3. 其在日治時期的貢獻與定位不明，學術界未有定論，值得吾人進一步探討之。

1. 吳文星（民 82），〈日據時期臺灣教育史料及其研究之評介〉，《台灣史田野研究通訊》，第 26 期，頁 49。

2. 戴國輝（民 78），《台灣總體相》，頁 93。台北市：遠流。

3. 吳文星（民 82），〈日據時期臺灣教育史料及其研究之評介〉，《台灣史田野研究通訊》，第 26 期，頁 50。

貳、研究動機與目的

曾有人言「台灣固無史也」，筆者對歷史人物頗為好奇，遂計畫朝台灣教育史內尋找主題。圖書館中台灣教育史份量少，且大都併入中國教育史並從光復後寫起。後改用學術網路搜尋日據時台人自辦教育範圍，其中對「夏季學校」活動深感興趣，英、日也有以「夏季學校」為名的教育組織，成立背景不同，尋求國家體制外的教育自由精神殊無二致。

略看當時師資誠一時之選：連橫授台灣史、林幼春授中國文化史、林茂生授倫理哲學、西洋文明史...等等。筆者則注意到林茂生，因日據時期談論西洋史哲學者相當罕見，然可研究林茂生資料有限，學術論文遍尋不著，推論結果可能林茂生著作不多，僅有早期博士論文，後期忙於執教、辦學，使其思想成就地位不清，唯有對其論文重新詮釋，對照行事，方能予以探究；二來既然其教育地位重要，不應只有零碎的活動與題材且記載未詳，此模糊地帶是困境，也說明仍有極大的研究空間。其後透過崔老師在長榮中學服務的學生詢問後，得轉述「十年後可能就無人知曉了！」一語。台灣教育史料面世，已跟不上時間驅趕，更確定本研究以林茂生為研究對象之企圖心。

日治初期，台灣本有之教育系統可略分為二，一為傳教士所辦的教會學校；另一種為傳承漢學的教育設施 - 書房。然日人不以扶植現有教育資源為目標，而是設想建立宣揚日本文化的教育機構為主，對兩者抑止從 1898 年所頒布的「書房義塾規則」與 1905 年頒布的「私立學校規則」可見一般。書房規定課程中需加入日語、算數兩科，採漸禁政策，於 1943 年「修正台灣教育令」廢止；私立教會中學直到林茂生為母校長老教中學（今長榮中學）奔波籌措設立資金 10 萬日圓，才於 1926 年有全台第一所日方「認可」（案與立案不同）的私立中學。綜觀殖民政府在台灣設計的教育制度，雖略具現代化色彩，但是始終含有日台種族不平等的雙軌系統，其教育政策總是處處限制台灣人的上進機會，⁴ 所進行之教育之形式及內容「未必滿足台人的教育需求及符合台灣社會發展之最大利益」。⁵

有識之士面對台人島內升學困境，終有 1913 年台中中學創設運動，此因台中住民比其他地方富有，故林烈堂、獻堂昆仲一倡議，遂有林熊徵、辜顯榮等實業家與地方富豪，籌資基金二十四萬八千八百二十元，日政府則於 1915 年 2 月公佈「台灣公立公學校官制」，此為第一所專為台人而設的公立中學（今台中一

4. 徐南號主編（民 82），《台灣教育史》，頁 216。台北市：師大書苑。

5. 吳文星（民 82），〈日據時期臺灣教育史料及其研究之評介〉，《台灣史田野研究通訊》，第 26 期，頁 50。

中)。誠如矢內原忠雄教授所言，台人經由近代政治方式爭取自由運動，實濫觴於「台中中學」的設置運動。

1918年1月威爾遜發表14條和平條件原則。世界各地民族自決風潮雲起。1919年3月1日，朝鮮發生民族獨立大暴動，雖然失敗，亦聳動世界。這鼓舞同受日本統治下的台灣知識份子，日方有鑑於此，遂高唱「同化主義」、「內地延長主義」，陸續頒布「台灣教育令」與「新台灣教育令」，在中學試辦「內台共學制」，此時也是所謂文官統治期（1919~1937），有人稱為文化政策期，期望台人成為真正日本國民。然內台共學制並未暢通台人的升學管道，反而剝削更加嚴重（日人入台人中學人數無限制，而台人入日人中學限定極嚴），矢內原忠雄教授則言，名為教育制度之同化，實則近乎使台人被剝奪高等專門教育。⁶為此，林茂生除擔任文化協會夏季學校之講座啟迪民智外，也為母校設立問題奔波，期望大眾能對自身教育困境覺悟，最後更在1929年完成的博士論文中對總督府華而不實的日台共學政策提出批評。1937年中日戰爭全面爆發，復行武官統治，成立皇民奉公會，厲行皇民化教育、確立戰時教育體制等等；總督府軟硬兼施要求台灣賢達任皇民奉公會之職務，率先垂範，民間與教育界素有聲望的林茂生也不得不加入，擔任動員與文化部長，他如致力於提倡台民意識運動領導者林獻堂、林呈祿等人亦被網羅在列，為此，林茂生民族意識地位受到質疑。0

基於上述動機，本研究的目的有五：

- 一、探求林茂生思想形成之時代背景與淵源，以瞭解其文化與教育思想之動態發展歷程觀。
- 二、藉由林茂生對日治時代台灣文化認同混淆情形的回應及態度，闡述其「自然同化」的教育理念。
- 三、分析日治時代台灣宗教認同的情形及林茂生回應的觀點，探究其「贖罪良心」的道德哲學。
- 四、探求林茂生對日治時代台灣政治走向的看法與關懷的主題，剖析其心目中「自治台灣人」的理想圖像。
- 五、藉由探究林茂生的教育實踐歷程與思想內涵，評述台灣現今教育的實施狀況，以期能對今日的教育工作者有所啟示。

6. 戚嘉林（民87），《台灣史》第四冊，頁1474。台北市：農學。

參、研究主題

教育思想常是文化發展和政治環境影響下的產物，林茂生的教育主張也不例外。自幼他隨先祖接受儒家思想洗禮，又面臨在日本統治下如何面對中國傳統文化的問題，而蘊釀「文化認同的教育思想」；他本人的宗教信仰和在教會力量的支持下，使他能赴美深造，形成他的「宗教認同的教育思想」；1927年林茂生獲總督府「在外研究員」資格，到美國哥倫比亞大學師範學院（Teachers College）進修，投入杜威（John. Dewey）、孟祿（Paul. Monore）等大師門下，陸續完成碩士（1928年4月）博士（1929年11月）學位，此時期則是他「政治認同的思想」形成的根源。以下簡述這三種教育思想之內涵。

一、文化認同的教育思想

台灣長期以來受中華文化的影響，但在日本治台後，由於強勢同化於日本的政策推行，台人迎拒之間文化認同漸漸產生混淆，致使原生文化的斷層侵入台人家庭，面對此問題，林茂生的想法認為文化同化為一「無意識的付出與取得過程。一旦同化成為一方有意識與片面的壓迫，只會造成離心力的反彈。」⁷在整個台灣的教育歷史中，文化接觸的問題提供許多例子。無論是日本化或中國化，其認為站在文化的立場而言，都有其優點，並認為兩者間的差異是可以融合的，融合的過程不需激烈的人為手段，只要適當的調配，「同化」自然而然可以水到渠成。其實，自然同化基本上指得就是教育，教育即為自然同化最好的培養皿，長老教中學當時即擁有一些優秀的校友人才，況且這是以基督教主義（希伯來文化）為指導風格的學校，與台灣的中華文化差異度更甚日本文化數倍，林茂生以為，這便是「自然同化」成功的最好的例證。

二、宗教認同的教育思想

因歷史與地域的因素，台灣的宗教相當興盛，道教、佛教、民間宗教都有一片天地；然而，因台人注重現實靈驗與報酬，往往是一時信仰，一時離棄，未能真正省思生命無常及良心解放的問題，尤其後者，是林茂生相當重視的宗教功能，基於本身的宗教立場與跨宗教實際的對比，其希望台灣人在「人與天」的關係模式能更為明確，而基督教的「上帝」適足以擔負台人「道德感」提升最有效的監督力量，但不禁令人聯想，引介基督教來台不會與台人的信仰、生活傳統間違而生「水土不服」的情況嗎？

7.林茂生著、林詠梅譯（民89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁242。

其實，每項宗教文化都有引人入勝之處，佛教的慈悲為懷、儒家講究慎終追遠；民間宗教貼近人們生活所需；天主教注重豐富的儀式傳統等等；基督教兩千多年來傳播各地，亦受到當時的時空及各個地區文化的影響而有其新貌。這段歷史經驗說明了基督教無論經歷何種時空，都產生了「本色化」及「處境化」的問題與結果。也就是說，它和當時當地文化有了一種互相激盪並互為發揚的經驗，所以基督教不僅得以深入西方人心，並且影響到西方世界中政治、經濟、社會及文化的發展。⁸而身為一個中國的基督徒，是否也可以如此嘗試：家庭結構向儒家學習，生命情調應向道家學習，同時待人接物要有佛家的慈悲心腸，而在星期制的生活習慣中，能夠由近及遠、由親及疏地，以愛人的行動來證明自己的信仰。⁹筆者以為若視林茂生單純站在護教的立場，不如看作其建議的是台灣應有的宗教價值觀，比如台灣人應注重靈命的提升，而非以便捷、金錢求救恩等表面方式，因為依此祈求心靈的平靜，無異是緣木求魚；信仰宗教時，不要依賴外在的中介權威，而是真的去了解該宗教的教義；一切宗教皆有信仰，就是最低級的宗教有時也十分虔誠；但重要的問題不是人有信仰，乃是所信仰的是誰？因？所敬拜的神不同，生命人格、思想、生活、受用也隨之而異。青年人實在要謹慎選擇他的宗教、比選擇職業、婚姻更重要，這才是新一代台灣人該有的宗教認同。

三、政治認同的教育思想

林茂生在論文中提到「1919至1921年，當地（台灣）人民的民族意識被喚醒了，台灣學生從歐洲、美國、中國及大部分從日本內地，回到他們的故鄉，他們帶回新的民主精神。」¹⁰當時風潮從吳三連等人歸納出的因素有：1.辛亥革命的影響。2.民族自決主義的影響。3.日本「民本主義」運動的影響。4.朝鮮獨立運動的刺激。¹¹尤其第一點與第四點更令台籍知識份子振奮。割台以來，台人即對祖國能來解救台灣抱以期待，然1907年林獻堂在奈良巧遇梁啟超，梁告知以中國三十年內無力助台胞爭取自由，台胞不可輕舉妄動，做無謂的犧牲，¹²此消息讓許多知識份子受挫，如今辛亥革命成功，又浮出希望；第四點是因台灣比朝鮮早15年成為殖民地，但在政治、經濟、教育各方面地位卻不如朝鮮，引起台人不平。1919年3月1日朝鮮爆發大規模的獨立暴動，時在東京的台灣知識份子刺激尤深。故1921年10月17日台灣文化協會成立之後，各種組織紛陳，林茂生留日時（高砂青年會首任會長）即與文化協會領導人相交，並在推動社會教

8. 邵玉銘序，收於《基督教與中國近代文化論文集》，序頁（21）。台北市：宇宙光。

9. 鄔昆如（民85），〈道、儒在東亞的共融：從彼此優點建立個人共識〉，《宗教哲學》，2卷3期，頁17-18

10. 林茂生著、林詠梅譯（民89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁155。台北市：新自然。

11. 蔡金燕（民86），《吳三連傳》，頁22。南投：省文獻會。

12. 戴寶村（民76），《台灣近代名人誌（第四冊）》，頁54。台北市：自立晚報社。

育事務上盡上一份心力。此時其民主教育實踐尚乏有力理論引導。1927年至美進修，親炙於杜威門下，獲得民主主義教育理論印證之機會，並在其博士論文中具體展現。

杜威強調民主社會有兩項特徵：第一、全民參與，利益均霑：民主社會的成員，都能夠積極又主動的參與公共決策，個人自覺與社會團體息息相關。第二、「異見」的自由溝通與交流：個人之見都是一種「主觀」，對不認同者之他人而言，都是一種異見；但是每一個人的主觀，經由自由溝通與交流手續，則也有「共識」的可能。¹³ 其又強調民主應當是一種生活方式，非僅是一種政治制度、政府形式，或一套方法，假如在家庭裡、在學校裡、在教堂中，在工作中以及各種生活中，仍然存在著嚴格的等級觀念，存在著不尊重他人的個人尊嚴以及普遍存在著少數人無視他人的獨斷行為，則政治上的民主便是不可靠的。日治時代台人在政治上雖缺乏足夠的舞台行使民權，但不妨礙其在生活中成為一成熟公民之可能性，至於林茂生心中所認為的近代公民有哪些應具備之素養，由於其所提及之觀點頗為零碎，筆者底下將以分點歸納的方法整理呈現，列舉綦綦大者如下：

（一）見微知著的觀察力：林茂生對日本強盛的原因很有可能著眼在於百姓、士兵對國家盡忠的態度上；但日本社會文化「忠」的部分其實是沒有自己，因為對象是「天皇」、是「團體」，林茂生希望藉這類的觀念為台灣所用，只是將對象轉換成百姓們的心靈層面，因為大眾「才智的解放」、「理性的提升」重要性不亞於「制度」的設立；其善於觀察俗民生活中極需改善的部分，給了當時台灣公民社會的啟示就是：藉由異見（文化）了解自己的缺失，時時惕勵自己，同時也注意對方與我相同之處，讓共識取代歧見，溝通取代敵意。

（二）培養自由、自立，對自己與社會負責的社會人：台灣向來因受宗親觀念影響頗深，個人角色責任很難被突出，加上日治時代教育缺乏自我探求的授課內容，林茂生提出個性化教育，鼓勵學子追求自己的興趣，並在獨力的思考判斷中，確定自己「立身出世」的方向，從其贈書與學生後輩所輯錄的詩作，常能表達林茂生殷切的盼望，尤其在各方面急需發展的台灣，更需要有知識的拓荒工作貢獻社會，如此個人與社會主義目標相一致，是最完美的生長狀態。

（三）宗教的人文關懷：宗教信仰須以善行作為感召。以鄉土關懷作為起點，擴充至社會，國家，以至於世界，基督教以出世的心，入世的行為，成為林茂生心目中台灣社會改良的良藥，有鑒於台灣漢民族文化悠久的歷史文化性格，須有教育作為催化劑，於潛移默化當中，尋求東西兩大文明交會的可能。對於公民社會

13. 陳志修（民 89），《杜威社會本位教育思想之探討-以進步主義教育的發展為例(1920-1940年代)》，輔大歷史研究所碩士論文，頁 57。

的啟示在於宗教入世與犧牲、利益眾人的性格，為近代工業化社會產生之人與人疏離，缺乏包容的反面鏡。

林茂生的想法是在「培養現代的台灣人」前，教育必須先考量清楚以上三項認同的核心，否則，教育不過是繼續複製上一代所遺留下的問題罷了。而認同的內涵，必須有一模糊的地帶接受各自勢力的妥協，等到癥結解決後再往下一項目標邁進，簡言之，林茂生的教育思想及反思問題的觀點，實具包容與實踐性格的。

肆、研究材料與限制

由於林茂生著作僅有一本博士論文（1929.11），亦無手稿或日記傳世，故史料收集成為研究其人的最大困難。目前台灣研究林茂生而以專書出刊者，僅有李筱峰所著的《林茂生、陳炳和他們的年代》（1996），為目前資料最豐富者，再來就是單篇的懷念文章如錢安慶（〈我唾棄政治的爛攤子-回憶台灣思想家林茂生〉，載於《台灣新文化》，1987）廖仁義（〈死於非命的教育思想家-林茂生〉，載於《台灣近代名人誌》第五冊，1990）等，由於是短篇，所提供的資料有限。

接著就是後人的回憶錄，如好友陳逸松的《陳逸松回憶錄》（1994）學生吳新榮的《震瀛回憶錄》（1977）等，但談及林茂生部分甚少；而林茂生長子林宗義創辦「林茂生愛鄉基金會」，廣蒐史料以致力於還原其父之歷史面貌，除了接受相關研究者訪問，也動手寫了一篇〈林茂生的教育思想〉（林宗義（民90）林茂生的教育思想。《愛鄉》，第16期，頁28）；而長老教會推動的教會史料收集（林茂生從其父即為教友，其人亦在長老教創辦之長榮中學任教約20年之久），保存於台南神學院、長榮中學校史館，從中得見林茂生之宗教思想與對教會之貢獻。面對上述史料集結的困難，幸而仍有後人留世如其子林宗義與剛退休的長榮中學校長蘇進安，和幾位長老教會的老教友，知悉林茂生先生的行誼，而這方面的資料需要進行訪談才能獲得。目前則尚未有針對林茂生先生研究之博碩士論文見世，這方面仍有待學術界有心者共同努力。

伍、研究方法

本研究主要採用歷史文獻分析與詮釋法，找尋出林茂生的教育思想形成的遠近因素，並探求其教育思想在其教育實踐上之運用。資料蒐集因林茂生著作只留下其博士論文，須輔以當時教育環境背景文獻、傳記、個人回憶錄、校史館藏等資訊，期望能還原林茂生在台灣教育史本有之地位。

第一章 林茂生思想發展的七個階段

林茂生的幼年時期成長於府城臺南，臺南（過往又稱大員、臺灣、安平）遠在明朝初期便已是中日匯合貿易重要據點，後經荷蘭與明鄭集團的經營建設，成為當時臺灣的政治經濟中心，後歷清朝二百年的閉鎖統治與漢移民的進駐，而為府城全面儒家化、內地化的時期，1858年天津條約與1860年北京條約促成開港，西方文化藉由商港貿易源源不斷地注入中國，府城躬逢其盛，並成為領事、洋商、傳教士的大本營，其發展可說是臺灣發展的縮影。林茂生便是在這樣一個多元文化的環境完成他幼年（家學）與中學的學業，歷經改朝換代與清朝科舉制的廢除，20歲的林茂生決定赴日留學，期間長達10年，並與臺灣第一位女留日學生王采蓁結婚，留日期間或對日本存有好感，然當回臺後發現內地（日本）與本島對臺灣人差別如此之大時，激起他重新思考臺灣人應該如何面對不斷被壓制的環境，此一時期他投入台灣文化協會的演講與母校立案運動，期望為臺灣爭取一絲心靈上的自由之地，1927年在臺灣政治運動風起雲湧的當年，受總督府之命赴美留學，2年半後林茂生完成其博士論文：「日本統治下台灣的學校教育」（Public Education in Formosa Under the Japanese Administration: Historical and Analytical Study of the Development and the Cultural Problems.）學成歸國隨即被指派擔任剛成立不久的臺南高等工業學校教職，此時臺灣政治運動已瀕臨瓦解，更由於日本國內政治的軍部勢力抬頭而走向與中國開戰一途，林茂生既無法一展在美所學又須面臨絕對嚴禁「非國民言動」時代，其該如何自處呢？皇民奉公會下的角色如何？等等問題都是本章所欲探討追求的，冀望能還原林茂生生命史的原貌。

第一節 十年寒窗承庭訓

一、出身地：台灣歷史集府城

臺灣自古以來相對於中國大陸呈現出一種中原與邊陲的地理關係，中原朝廷的對臺政策出現的時間相當晚，在此之前，已有其他數個國家與台灣有過短暫的停留。首先是日本。明朝時期（1372年）倭寇開始騷擾中國東南沿海¹⁴。1401年室町幕府將軍足利義滿採納商人之策，下令鎮壓倭寇，同時遣使入明，以朝貢形式打開貿易，獲得大量銅錢。明朝封義滿為「日本國王」。1404年兩國恢復邦

14. 日本西部人民亦常出入中韓沿海，盛行私人貿易，當其不得逞時，每每訴諸武力，成為倭寇，為害甚大。詳見林明德（民75），《日本史》，頁121。台北市：三民。

交，開始實施「勘合貿易」。¹⁵但由於貿易權的競爭非常激烈，後來成為明朝對日鎖國的原因，勘合貿易遂中斷。中日貿易對日本而言相當重要，尤其對日本這樣無豐富資源與礦產的國家而言，故當明朝關閉中日貿易之後，倭寇的侵擾再起，加上 1467 年-1477 年間日本發生長達 11 年的「應仁之亂」，促進室町時代社會解體，開啟了所謂的「戰國時代」(1467~1573 年)，百年來的民不聊生，亦促使平民百姓或浪人（無宗主的武士）加入海盜的行列。

明朝方面，對於海防，一直未有一套積極有效的政策，澎湖巡檢司也廢除了百年之久¹⁶，在中日雙方都無主事者出面的情形下，臺灣海峽一帶，成為各國海盜橫行的天下¹⁷，台灣儼然為亡命者的巢穴及避難處，而少有的平坦地形（如嘉南平原）及天然良港如笨港、安平¹⁸等地更成為初期海盜與華南移民的首選之地。

此時的西方世界，正悄悄醞釀出一股變化。1456 年鄂圖曼土耳其帝國攻陷君士坦丁堡，消滅東羅馬帝國，建立橫跨歐、亞、非三洲的大帝國。其興起使得亞洲與歐洲之間的香料、胡椒¹⁹貿易大受影響，致使葡、西兩國尋找新航路以達亞洲的慾望大增；此外馬可孛羅以來西方人對中國美好的憧憬，亦是箇中原因。如此的願望，化為一連串的海外計畫，1486 年葡萄牙人發現好望角，僅接著又於 1498 年繞過好望角抵達印度，終於在 1515 年由第一個來到中國的葡萄牙商人歐維士（Jorge Alvares）達成宿願，抵達珠江口處青山灣，但由於此時的明朝政府採取鎖國政策，故被拒絕入境。²⁰

15. 勘合貿易是十年一貢，每次限定船三艘，船員三百人，另用「勘合符」，以區別公私船。對日貿易時，將「日」字和「本」字各從當中裁開，中日兩國各保存一半。貿易船攜帶這種勘合符到對方，與對方核對，以確定其來由。而促使商業發達的原因之一是此時幕府無力自鑄銅錢，因此，貨幣流通不僅使市場交易活絡，且使農人改用銅錢繳納年租。同前註，頁 121。

16. 1553 年（嘉靖 42 年）又恢復澎湖巡檢司，不久政治上以移往者之離反服從難以置信為理由而予以廢棄。自此以後，台灣就成為海賊或背反官命人們的巢窟，詳見連溫卿（民 77）《台灣政治運動史》，頁 337。台北縣：稻鄉。

17. 16 世紀中倭寇的活動達到高潮。雖然名為倭寇其實主體大多是中國人，也有日本人和葡萄牙人加入。他們憑藉著集團組織和武裝，對抗明朝官憲的取締，在順應著商品需求的增加，而在中國沿海各地移動其根據地，進行走私貿易。在《籌海圖編》及各種有關嘉靖倭寇的中文資料上，小琉球，即台灣被認為是倭寇侵犯中國沿岸的一條路線，即顯示出台灣在這種情勢下的國際地位。詳見曹永和（民 89），《臺灣早期歷史研究續集》，頁 14。台北市：聯經。

18. 1590 年的台灣除了赤崁（今台南）附近區域有較大的漢人聚落、也較為繁榮外，北部地區及東部地區也有中小規模的漢人聚落，但大多數仍為原住民的安居之地。

19. 因歐洲不產，對西方人而言異常珍貴，產地最大為熱帶地區的東南亞和印度。詳見呂理州（民 85），《明治維新-日本邁向現代化的歷程》，頁 28。台北市：遠流。

20. 蘭伯特著、林金源譯（民 91），〈風中之葉-福爾摩沙見聞錄〉，《經典》，第 49 期，頁 52。

「世界之勢，浩浩蕩蕩」，明朝政府堅絕的態度終究無法抑制西方王室與探險家的興趣，1519年由西班牙所支持的麥哲倫完成環繞世界一週的壯舉。宗教改革也在歐洲各地如火如荼的風熾著，激起舊教國家維護聖教的決心，1538年西班牙人依納爵·羅耀拉（Ignatius of Loyola, 1491-1556）建立天主教修會之一：耶穌會。意圖將歐洲失去的天主教勢力，帶到亞洲、非洲的新天地中恢復。就在葡西兩國汲汲於海外貿易、傳教、探險等綜合目的之際，臺灣於1544年被當時欲航向日本貿易的葡萄牙商船所發現，旋即1564年西方人所印製的地圖上，便有台灣島的出現。²¹

16世紀的60年代，台灣開始遭到倭寇的侵擾。嘉靖42年（1563），明官廳恢復澎湖巡檢司，開始管理澎湖與台灣沿海的漢人活動，並派遣俞大猷、戚繼光追剿海盜倭寇。進而於1567年，指定福建漳州府的目港（後改稱海澄）為中國商船的出入口。海禁有了某種程度的開放，猖獗一時的倭寇，也幾乎沉寂告終。但是，准許由福建目港出海的貿易範圍只限於東西兩洋，至於到日本的貿易仍是被嚴禁的。因此，武力掃蕩與開市貿易雖對消滅倭寇有相當大的影響，但只提這二個原因還不夠充分。事實上，葡萄牙人輾轉中國南海，最後在澳門落腳，廣州也為葡人設計了一年二次的市集，葡人便能在在此獲得中國商品。這麼一來，幾乎斷絕的中日貿易，似能藉著葡萄牙人，使物資需求獲得滿足。中國商人也無須干犯禁令。一時之間中國商船幾乎不再前往日本，葡人也壟斷中日貿易。另一方面，西班牙人也繼葡萄牙人之後出現在東亞海域上，佔領了菲律賓，又為了角逐香料而在東南亞各地與葡人相爭。在此情勢下，本來就在東南亞各地自由進出的中國商人，便趁機擴大活動範圍並於各地建立起華僑勢力。²²

在日本國內，由於「鐵砲」（洋槍）的傳入使傳統的戰術為之一變，促進了國家的整合。1590年豐臣秀吉完成全國統一，安定後的日本對舶來物資需求增大，不只中國船隻再度來航日本²³，日本船隻也開始航向海外，並尋找適合匯合貿易的地點，而台灣最接近日本，又位於福建的正對面，適於作為中日匯合貿易以及船舶航行南方時的停泊地，臺灣便在這種地位上漸次發達起來。

臺灣的位置，正處在葡萄牙船航向日本、中國船航向菲律賓、日本船航向南方，以及利用黑潮往來於墨西哥與菲律賓之間的西班牙船等諸條航線上。並因台灣不屬於明帝國版圖之內，於是，16世紀末到17世紀初期之間，台灣變成亞、

21. 在1584年歐提利歐的中國地圖上，台灣島被命名為「Fermosa」，位置介於小琉球（Lequeio parvai）和大琉球（Lequeio magna）之間。同前註，頁52。

22. 曹永和（民89），《臺灣早期歷史研究續集》，頁15。台北市：聯經。

23. 由於明朝嚴禁船舶赴日之故，所以中國船隻再度前往日本時已不見當初的顯眼活躍。詳見曹永和（民89），《臺灣早期歷史研究續集》，頁16。

歐諸國的注目地點。豐臣秀吉向海外侵略時，是北向朝鮮²⁴，南指台灣（隨後德川幕府承續）²⁵、菲律賓，這正是史前時代文化傳播到日本時的通道，也是後來明治時期日本向海外擴張時的踏腳石，由此可見台灣的重要性仍在地理要素。

1600年荷蘭船漂流到日本豐後，德川家康招其船員亞當斯（William Adams）與荷人約斯丹（Jan Jooston）至江戶加以禮遇，並留充外交顧問，旋後有二艘荷蘭船駛進平戶，家康給予「朱印狀」²⁶，荷蘭商人遂在平戶建立商館，作為對日貿易的根據地。1602年荷蘭東印度公司成立²⁷，宣示經略亞洲的決心，且處心積慮欲排除葡、西兩國在亞洲海權的勢力。1620年，荷蘭便以平戶為母港，與約略同時來亞的英國勢力編組聯合防衛艦隊，以攻擊葡、西兩國籍航向馬尼拉的船舶為目的，巡弋於台灣海峽到馬尼拉附近的海域。為對抗荷人的這種敵意行為，馬尼拉當局曾在1621年向其本國建議佔領臺灣，但這個情報卻被荷蘭人從捕獲的西班牙船之中獲知。²⁸

荷蘭人一開始便認識到對中國的貿易的必要性，自1601年起，便曾數次要要求貿易，但未成功；特別是1604年時，艦隊司令官韋麻郎（Wijbrand van Waerwijk）親來澎湖求市而遭沈有容諭退。當時荷人正忙著確立其在香料群島和爪哇島上的霸權，尚無暇傾力開發東亞貿易。但是後來由於幕府禁止荷人在日本近海的海盜行為與走向鎖國的閉鎖政策後，荷人認為在開發對日貿易及經營東南亞上，都有必要推展與中國的貿易。在探知馬尼拉當局有佔領臺灣的企圖時，荷蘭人認為宜搶先機，1622年由荷蘭東印度總督顧恩（Coen）派遣雷爾生（Reijersen）攻擊

24. 1592年4月豐臣秀吉派軍十五萬人入侵朝鮮，原因是欲向朝鮮與大明要求入貢被拒。當然，他個人的「錮心於功名」，部將之求功好戰，與博多等地豪商渴望貿易之利，而支持其海外出兵，也都是侵韓的因素。詳見林明德（民75），《日本史》，頁152。

25. 先有1593豐臣秀吉派原田孫七郎書告「高山國」朝貢；接續又有1609年一支日本遠征隊想佔領臺灣北部，結果大多數船隻因暴風而沉沒。及1615長崎代官村山等安奉德川幕府之命，率領四千名士兵遠征台灣，未果。參閱楊碧川（民77），《台灣歷史年表》，頁2。台北：自立。附記：林茂生亦在其博士論文首章中描述了十五世紀和十六世紀在臺日人與漢人交往的情況：「漢人與日本人在這島上開始往來，尤其是在臺員地區的商人，漢人與日本人毗鄰而居，而沒有任何互相敵對的形跡。」，詳見林茂生著、林詠梅譯（民89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁92。

26. 允許貿易權狀

27. 早已成立了幾個遠東公司，但資本薄弱，不能和西葡競爭，後來經過幾人的努力，把幾家公司合併，再加上幾個新資本家的資本，而成立了聯合東印度公司。詳見張炎憲（民85），《台灣史論文精選》，頁165。台北市：玉山。

28. 曹永和（民89），《臺灣早期歷史研究續集》，頁18。

澳門，然敗於明葡聯軍後選擇佔據澎湖。明朝福建當局要求荷人撤出屬於中國領土的澎湖島，繼而意圖行使武力驅逐。1624年8月，經從事中日貿易的李旦斡旋，荷人移到臺灣，並在大員（今台南市安平區）築城，以其地作為與中國走私貿易船進行交易的據點。西班牙人隨後也於1626年占領臺灣北部的基隆，更於1628年領有淡水而統治北部臺灣，與南臺灣的荷蘭人相對峙。但是由於日本禁教的強化和鎖國體制的完成，²⁹感到失去占領臺灣的意義，並因菲律賓群島發生摩洛（More）戰爭，駐屯臺灣的軍力被剝削，於是到了1642年，基隆為荷蘭人所占，臺灣全島歸由荷蘭人領有。

荷人據台灣後銳意擴張，壓迫英國與日本商人。英國見勢乃放棄平戶商館，離開日本，致力印度之經略。日本商人也由於鎖國體制的完成而退出臺灣，然而荷蘭對中國的貿易卻未能順利的開展，尤其本欲為荷蘭擘畫打點的李旦於1625年過世。李氏死後，群起的海賊、海商為爭奪此一大陸沿岸的支配權，陷入日益擴大的鬥爭中，之後鄭芝龍憑其逐漸坐大的勢力與接受朝廷的招撫，於1635年6月擊敗劉香，其遂掌握大陸沿海的制海權。

此一時期的荷蘭當局有時師昔葡萄牙人的故智，以協助討滅海賊為餌，冀望取得中國方面的允許自由貿易；有時卻又與海賊配合，以武力向中國要脅自由貿易之權。最後終因無法如願，不得不退而求其次與進入臺灣的中國船貿易，從中取得中國商品。隨著日人被禁止渡航海外與中國沿海的安定，1635年起，荷人對日貿易迅速的擴張。臺灣的對外貿易也不再侷限於日本範圍，而成為荷蘭東印度公司在亞洲貿易區內的一個重要商館據點，更進而成為包括荷蘭本地的世界市場貿易集散地之一。³⁰

荷人對於台灣內部，首先被迫面對的，便是其勢力範圍下一批新港社住民的問題，部分住民曾隨日人濱田彌兵衛前往江戶拜謁當時的將軍，於1628年隨濱田返台，卻遭到荷蘭當局的逮捕拘禁。之後，濱田等人以武力強扣當時荷人在臺長官努易茲時³¹，這些被拘禁的新港社住民才獲得釋放，此後原住民對荷蘭當

29. 德川幕府於1641年僅允許中、荷（平戶荷商遷往長崎）兩國人通商，長崎成為對外開放的唯一門戶，「鎖國」於焉成立。詳見林明德（民75），《日本史》，頁170。台北市：三民。

30. 曹永和（民89），《臺灣早期歷史研究續集》，頁24。

31. 日本商人返國後，日本當局斷絕了荷、日間的貿易活動。奴易茲則自願被引渡到日本，他被軟禁五年之久後，荷、日間的貿易關係才又全面恢復。詳見蘭伯特著、林金源譯（民91）。〈風中之葉-福爾摩沙見聞錄〉。《經典》，第49期，頁57。

局，即呈眾叛親離的態勢。然為專心打開對中國的貿易，荷蘭當局雖痛感膺懲諸社之需，卻力不從心。但在放棄武力要脅自由貿易的作法後，1635年11月起開始討伐諸社。另一方面，在1636年由傳教士在新港社設立第一所學校，以新港語教授基督教義，1643年已增至六個學校，並育成五十位平埔族老師，分別來自蕭?、麻豆、新港、目加留灣、大目降與大武?等六社，學童六百位，其中有些已能書寫相當好的羅馬字新港語³²。對台灣的統治也開始步入安定的階段。

荷人在據台之初，即獎勵中國人移住台灣以期將大員及對岸的Providentia城（普羅民遮城，今台南市）建設成繁榮的城市。³³隨著中國大陸的動亂飢饉加上荷人的獎勵措施，1624至1644年二十年間，移民數量達到二萬五千戶，又據威爾斯台灣史所載，清順治七年間（1650）之移民數，最少達十萬人以上云。³⁴在勞力日漸充足與荷人的獎勵栽培下，台灣農業的二項大宗作物——米和甘蔗，都獲不錯的成績，其中台灣產的砂糖，於1636年左右起年年輸往日本，隨後更遠至波斯及荷蘭本國。

鄭芝龍掌握中國東南海岸的制海權後，活躍於日本近海以外的東亞海域的和平貿易商人，特別是為避荷人針對前往馬尼拉商船採取的補拿行為，便向鄭氏繳納保護費，以期在保護下從事貿易活動。明朝正式通商口岸海澄的地位，也被鄭氏的根據地廈門所取代，當地儼然形成一個海上王國；就台灣的荷蘭商人而言，鄭氏不只是其中國商品的最主要供應者，更是在東亞海域上有力的競爭對手。

當新興勢力清朝進入北京，逐漸逼近福建之際，鄭芝龍也從先前擁戴南明唐王轉而臣服清朝。此因其將早先海上活動的積蓄資本購買土地，成為福建大地主而游宦官界，為守護陸上利益遂走向降清一途。子成功則站在保護海上利益的立場，1646年起，以廈門為總部，控制南中國海岸，再度統合已解體的海上勢力，並結合充滿華夷思想固守土地的紳士階層勢力，而成為反清復明的盟主。而荷蘭東印度公司則接獲警告，詳言鄭成功準備進犯台灣。巴達維亞的荷蘭東印度公司評議會，寫信給熱蘭遮城長官富寶（Nicolaes Verburg），信中說明澳門來的耶穌會神父告訴他們：「中國近來謠傳，一官（Iquan，鄭芝龍）的兒子，名叫國姓爺，被韃靼人大力追擊，已經無法在中國立足。因此他率領許多士兵出海，做起海盜行徑，密切關注福爾摩沙，最後想在福爾摩沙安身。上帝保佑別讓此事成真。我

32.張炎憲、陳美蓉、黎中光編（民85），《臺灣近百年史論文集》，頁64-65。台北市：吳三連基金會。

33.此城築於1650年。早在1630年，荷蘭便在安平築造Zelandia城（熱蘭遮城，今安平古堡）是以第一艘到島上停泊的荷蘭船名所命名的。詳見Chantal, Zheng著、鄭順德譯（民88），《十九世紀歐洲人在台灣》，頁24。

34.井出季和太著、郭輝譯（民66），《日據下之台政》，頁1。台中市：台灣省文獻會。

們認為最好還是向閣下報告，讓閣下能事先做好準備，嚴加防範。」³⁵1653年熱蘭遮城長官富寶辭職，揆一被任命為新任長官。揆一設法改善與鄭成功的關係，雙方恢復一定程度的貿易往來。

然而1659年時，鄭成功向南京發動大規模攻擊敗北，只好撤退困居廈門。遂於1661年（順治18年）進兵台灣，驅逐在台灣荷人勢力，台灣乃成為鄭氏海上王國的基地。關於這場戰爭，外國人有其悲憤與無力的看法，如19世紀中葉號稱台灣通的英籍洋買辦必麒麟在其日記記載：「由於爪哇的荷蘭政府和台灣總督的關係並不和諧，當荷蘭人要求援助時，支援台灣的軍隊卻被移防到中國沿海。國姓爺不但得到台灣漢人的支持，不斷從中國逃出來的難民更加強他的勢力，...對於曾經頑強抵抗的荷蘭傳教士和教師，以及忠誠的信徒們（譯者按：大多為平埔族人），國姓爺毫不留情的懲治，甚至到趕盡殺絕的地步。」³⁶；荷蘭末代總督揆一則在回憶錄中寫道「數以千計的中國人前往迎接鄭軍，用牛車和各種器具協助他們登岸。」³⁷跳脫西方人對整件戰事的主觀看法，基本上平埔族與漢人各有支持的對象，筆者的看法如下：一是當時的原住民經荷人的教化與宗教信仰的洗禮，已收到成效，對西方人的好感在19世紀時的深入台灣部落的西方探險家的紀錄仍可得到印證，又因荷人雇用漢人收稅。其中有不肖者趁機勒索原住民，加上漢人屯墾面積增加，原住民的狩獵區域相對變小，衝突隨之而起，在原住民心裡或許對同樣是漢人族群的明鄭集團入臺後的種種感到憂心，故起而援荷也未可知；漢人方面則因郭懷一抗荷失敗後，屢遭壓制，故寄望來自中國的鄭氏集團能趕走荷人政權，一吐怨氣。

鄭成功立台灣為「東都」，赤崁為承天府，置天興、萬年二縣。未及半年便過世；1662年10月陳永華佐鄭經入台，並決定棄金、廈，鞏固台灣，在陳天華的銳意輔佐下，內政方面並將前政權所遺留之經濟機構-社、港、船舶稅、關稅等等，重新編制加強，俾以迅速地促進生產經濟，貿易之推展。政治上則採取軍事的藩鎮制，以屯田制為基本政策，成為土地私有化之開端，確立自給自足之經濟，同時使台灣成為東洋物產集散地，藉以繼續維持軍事行動³⁸。並招英國人前來大員，鄭經讓英國人在台南興建一座工廠，作為交換的是透過英國人取得武器。³⁹教育方面，陳天華對鄭經曰：

昔成湯以百里而王，文王七十里而興，豈關地方廣闊，實在國君好賢，能求人才以相佐里耳，今台灣沃野數千里，遠濱海外，且民俗

35.蘭伯特著、林金源譯（民91），〈風中之葉-福爾摩沙見聞錄〉，《經典》，第49期，頁60。

36.Pickering, W. A.著、陳逸君譯述（民88），《歷險福爾摩沙》，頁55。台北市：原民。

37.蘭伯特著、林金源譯（民91），〈風中之葉-福爾摩沙見聞錄〉，《經典》，第49期，頁62。

38.連溫卿（民77），《台灣政治運動史》，頁339-340。台北縣：稻鄉。

良醇，使國君能舉賢以佐里，則十年成長，十年教養，十年成聚，三十年真可與中原相甲乙，何愁其狹促稀少哉，今既足食，則當教之，使逸居無教何異禽獸，須擇地建立聖廟，創設學校，以收人才，庶國有賢士，邦本自固，則世運日昌矣。⁴⁰

1666年正月，被喻為全臺首學的孔廟建成，陳永華以為學院，教之養之，自此台人始有學，天興、萬年二州及鄉社皆立學亦永華所擘劃也。至此以府成為中心的臺灣的儒學初期的輪廓大致完成，並歷經清朝二百餘年的統治，成為全臺儒學重鎮與行政中心。

1673年鄭經利用大陸三藩之亂，響應抗清之戰揮軍大陸，然因反清集團中理念不盡相同而潰敗，於1680年撤退台灣。1681年鄭經歿後。為徵奪所遺的領導地位，引起派系之爭；其子克塽，在權臣的幫助下取得勝利。而清朝則趁三藩之亂平定之勢及鄭氏勢力衰弱之際，起用鄭氏的判將施琅，於1683年7月的澎湖海戰中擊敗鄭氏的水師；八月，台灣的鄭氏政權向清朝投降。

1683年冬天，清廷取消取消遷界令，恩准早先被迫自沿海往內地的居民回遷復業。1684清廷頒布展海令允許沿海人民出海貿易，在積極恢復福建東南沿海的日常經濟狀態的過程中，同時也思考對於原非中國領土的台灣之處分，是放棄或是收入版圖，朝中一時未能決定，然因顧慮棄臺可能造成海防的困擾乃同意施琅等將領所請，於康熙23年4月14日（1684年5月27日）宣布臺灣併入福建省，並設台灣府及臺灣、諸羅、鳳山三縣，自此臺灣劃入大清版圖之內。

鄭氏降清之後，除了鄭氏勢力被瓦解復員外（遣返大陸），在臺的富商、住民等也大多返回大陸，臺灣人口一時減少，生產力也隨之低落；但不久移民再度流入，⁴¹一時減少的砂糖、米的產量不但復舊，並且急速的增長。隨著台灣農業的發展，主要農產品中，米、穀在米糧不足的福建、砂糖在浙江以北及日本方面都找到良好的市場。但早先的臺灣特產鹿皮，反因農業開發的進展，而使得輸出量日漸減少，終至於臺灣對日輸出的主要產品，為砂糖所獨占。

39. 這一次與英國人的交易只持續了十年。（1673-1683）詳見 Chantal, Zheng 著、鄭順德譯（民88），《十九世紀歐洲人在台灣》，頁20。台北市：南天。

40. 杜武志（民86），《日治時期的殖民教育》，頁276。台北縣：台北縣立文化中心。

41. 1714年（康熙53年）淡北地區已漸有漢人前來拓關，但仍以流民為主。當局唯恐流民肇亂，曾有清革之請，亦以大甲溪南北為界，嚴定人民踰北而上者非有官照不可，足見此時淡北千里猶為官方「化外」的一斑景況。詳見宋錦秀（民85），〈嘉慶以前三貂鹽寮地域史的建構〉，收於《台灣史研究》，第三卷第一期，頁127。

然隨後不久，清朝方面也在抗清勢力徹底消滅，國家建立略見規模、性格較為開放的康熙帝過世後，對外政策漸由開放自由貿易，回歸到傳統、閉鎖的中華帝國對外政策⁴²；海上的交通也亦受限制，回到開放之前的態勢；而臺灣，也從國際貿易幹線轉換而重新劃入中國國內的沿海貿易圈內。從而臺灣的歷史，也隨之由其國際貿易基地的時代，轉入由福建、廣東移民擔負的農業開發時代，而成為中華帝國的一處新疆域。⁴³

除了經濟上回歸於大中華體系，在文化上也更為儒家化（部分學者以內地化稱之），台灣原本的移民大宗便是從中國大陸而來，所謂科舉考試與府縣社學的建立複製了一批相同於中國大陸統治社會階級文人士紳的文化，這些文人士紳所擔負的社會名望，往往因臺灣的孤懸海外，可能起到更為積極性的作用。以臺灣縣為例，因近於全臺府治首善之區，於臺灣正式改隸清朝 1684 那年，即由知縣沈朝聘奏請興「建縣學，教諭就啟聖祠之偏房而居」。清朝對科舉教育相當重視，若由官位品秩來看，同以臺灣（安平）縣為例，知縣秩正七品，為一縣最高階級命官，集行政、司法大權於一身。再比較教育體系的官位來看，縣學教諭，秩正八品；訓導，秩從八品；其職位已在巡檢（相當偏遠地區代理縣長，秩從九品）之上，知縣之下，如此重文輕武可見一般。⁴⁴此外，童生於應考童試錄取後為生員（秀才），高第者入府學，餘入縣學就讀，兩者皆為官學系統；有清一代，台灣僅設三所府學及十所縣學，故能進入就讀者，在社位地位上受人遵從，因其非民，而已是官了⁴⁵。1687 年，清廷準許台民赴福建鄉試，1694 年便產生---開台進士陳夢球（父陳永華）。另據戚嘉林之著作《臺灣史》提到，臺灣因捐獻平定太平天國的軍費，使舉人的名額從原本 4 名增加為 7 名，更加速了臺灣社會上從瀾漫的武風往文風轉向，學子求仕的心態更勝以往，尤以臺南地區為最。

42.1692 年康熙帝准傳教士自由傳教，且以帝王之尊，排除守舊派大臣進言，與任職宮廷的教士友好，甚而在詩作中，受到基督教義的影響。然由於 1703 年，羅馬教廷禁中國信徒祭天、祀祖、祀孔；遂於 1706 年驅逐西洋傳教士；1711 年清廷重申禁止偷渡來台，採取嚴格管制。1722 年 11 月康熙帝歿，雍正帝即位，此後實際上的政策則是嚴禁的多，開放的少，成為實際上的鎖國狀態

43.曹永和（民 89），《臺灣早期歷史研究續集》，頁 31。

44.范勝雄（民 88）。《府城叢談：府城文獻研究》，頁 121。台南市：南市府。又清朝在府學為教授、州學為學正、縣學為教諭，其下各可設訓導為副職。學官任用資格，依定制進士以教授用、舉人以學正或教諭用、恩貢拔貢副榜以復設教諭用、歲貢以訓導用。戚嘉林（民 87）。《台灣史》第三冊，頁 1007-1008。台北市：農學。

45.據大清會典云：「凡官之出身有 8。1 曰進士，2 曰舉人，3 曰貢生，4 曰蔭生，5 曰監生，6 員，7 曰官學生，8 曰吏。」范勝雄（民 88）。《府城叢談：府城文獻研究》，頁 126。台南市：南市府。

二、書香世家存典範

林茂生 1887 年（光緒 13）10 月 30 日，出生於台南市竹子崎一個地方名儒的家庭。林茂生的四代前祖先（高祖父）林皆得，從福建漳州移民到台灣台南。林家原本屬於傳統信仰的家庭，曾祖父林正直、祖父林媽選（1834-1907），皆非基督徒。直到他的父親林燕臣（原名林晏臣，1859-1944），開始信奉基督教。⁴⁶

父親林燕臣，1859 年生於台南府。自幼聰穎好學，童年即考中秀才，他的老師，台南的舉人郭老爺⁴⁷，十分賞識林燕臣的才華，後來便將女兒許配給他，這就是林茂生的母親郭寬。

林茂生的漢學基礎實受惠於家學。林茂生因其父及外祖父均設私塾，自幼便受漢學的薰陶，滿二歲時即能背誦詩詞。「五歲就在台南縣主、文武官員以及公眾面前，由其祖父林媽選之懷報中高聲朗誦一詩而得獎。」⁴⁸ 林燕臣在成為長老教教師中的一員之前，曾渡海到福州參加鄉試。⁴⁹ 假如台灣未被日人佔據，林茂生或該承其家風，畢盡其功地踏上求舉之路吧。

（一）文化城內文教區

府城素來文風鼎盛，而林茂生出生於竹子崎（今民族路一帶，隸屬台南中區）由於地近赤崁樓、鄭氏家廟、孔子廟，清朝承鄭氏故制在此辦公，日治後且為警署市廳、公會堂、台南一中、南師等所在地，百年來可謂文教區之中心，林茂生從小所聽是讀書聲，所聞是天下事，府城的進士、舉人數額總是冠於全台。1890 年（光緒 16）庚寅科會試，由台南府治出身的許南英考上會魁，成為台灣唯二的會魁（進士 11 至 20 名）⁵⁰，如此消息不知鼓舞多少府城士子欲加效法。

46. 李筱峰（民 85），《林茂生、陳忻和他們的時代》，頁 18。台北市：玉山。

47. 林茂生外公“郭老爺”，筆者在其他資料中獲悉其名為“郭景澄”，然未能有人再更深入介紹，遍查台灣相關所錄科舉士子名冊，皆無一名叫“郭景澄”者；或許是字號登錄之不同有以致之，而據學者林文龍書所載，1870 年，台灣登第舉人者有名叫“郭鵬翔”者，後任台灣府學教授、台灣縣學教諭。詳見林文龍（民 88），《台灣的書院與科舉》，頁 163。台北市：常民。對比林燕臣之童生經歷（清例高第者入府學餘入縣學就讀），生年時間，若合符節，然真實性仍更深入查證之。

48. 李筱峰（民 85），《林茂生、陳忻和他們的時代》，頁 20。

49. 張厚基主編（民 80），《長榮中學百年史》，頁 76。台南：長榮高級中學。

50. 林文龍（民 88），《台灣的書院與科舉》，頁 182。台北市：常民。

(二) 上大人孔乙己：秀才的榮耀

「十年寒窗無人問，一舉成名天下知」是吾人耳熟能詳的一句俗諺，這樣的心願，實是競爭之激烈與進學之後的容光孕育出來的，且看 1890 年，安平童生郭廷楫具疏牒文祈禱於關聖帝君的立願：

若能進學，立願戒殺放生，似一蚊不敢害死；印送善書，以及朔、望朝夕誦經齋戒，虔持覺世經、感應篇，敬惜五穀、字紙等事。⁵¹

1889 年全台應試文章 4000 餘人，計共錄取文生員 132 名，錄取率不足 3.3%⁵²，錄取率並不高，其實考中秀才對家庭的物質生活並無實質的幫助，誠如古諺「窮秀才，富舉人」所云，秀才欲再進取舉人，尤其在台籍者更須跨海赴考，面對龐大的路費，非祖上有業者，不能不詳加考慮。不過，只要能考上個秀才，在當時已經是了不得的事情，馬偕曾以外國人角度，生動描述彼時台灣科舉及第者榮歸時情景：

(1870 年初) 如果一個青年考試及第，即使是最低級的，他的家裡也會預備極盛大的慶祝，以歡迎他回來，非目擊者不能想像其盛況。家裡要大開筵宴，往往也請戲子做戲，派大隊的人去迎接他。他非常得意，趾高氣揚，幾乎近於愚蠢，還要去拜訪親友，親友們認為他很謙虛，因此十分感激，這種風俗當然會使得考試及第的人變成虛榮驕傲的...⁵³

林茂生之父林燕臣即因有秀才之功名，台南長老會所辦的〈教會報〉每提及他，都尊稱為「相公」，以示與其他「先生」有別：

其未信教時每次要到新樓上課，穿著常袍罩馬褂，乘四人抬的黑四轎。到新樓⁵⁴時先甩袖，插手於袖內攔在胸前，邁著八字步慢慢走近廳教學，文雅之狀一如演戲。自從信主後，就不再走八字步了。...⁵⁵

51. 李世偉 (民 88)，《日據時代臺灣儒教結社與活動》，頁 248。台北市：文津。

52. 戚嘉林 (民 87)。《台灣史》第三冊，頁 1015。

53. 轉引自前註，頁 1030。

54. 筆者按：「新樓」的稱號是相對於英國長老教宣教師馬雅各醫師 (Dr. J. L. Maxwell) 初期來台南二老口傳道行醫，號稱「舊樓醫館」的建築而來。

55. 張厚基主編 (民 80)，《長榮中學百年史》，頁 43。

林茂生自幼對漢學（尤其《四書》《五經》）扎實的訓練，日後能作一手好詩，滔滔不絕的背誦古文觀止，⁵⁶或許在台灣未割與林燕臣未信教前，是有計畫的培養林茂生往科舉之路走去。

（三）書法猶絕

林茂生不僅自幼即接受漢文的薰陶，林茂生五、六歲時也嗜好書法，母親特地為他準備三個油面磚，以及用竹節綁稻草絲作成的「筆」，任他揮灑。林茂生日後寫有一手雋秀的字，為世人所珍藏，其來有自。⁵⁷他的堂弟林錦生在〈七十年前的回憶〉中，曾透漏林茂生年少時因擅書法，為教會所藉重，幫忙書寫中堂應景的逸事：

當時聖教宣揚，尚屬播種萌芽時代，慕道者必須心決信堅，掙脫禮教傳統之控制，更須通權達變，擊退習俗人權之干擾，才有可能邁向永生的窄門奔跑。因此每一位棄邪歸正之入信者，在毀棄邪神偶像、除掉神主牌位之後，他的正廳必定掛起十條誠命的中堂，闡明聖道的對聯，或有關聖跡聖道之各種圖畫，藉以表白他全家之信仰。當時這些十誠、對聯、圖畫，都經由冊房，偶而一、二次由廈門、香港、上海進口，既不常有，數量亦有限，自然不足以應付南北二路各教會之迫切需要。幸好冊房恰在中學緊鄰，經理孫耀雲先生素知家兄（林茂生）能書，遂就近商請幫忙手寫。事關聖工傳播，更是青年服務教會之大好機會，家兄就一言承諾，接受所託。按十誠中堂，大小約宣紙全張。寫時要桌面闊大、墨汁豐富，更需有人在旁照料。於是不論磨墨洗筆、拉平牽直、整理打掃，概由筆者（錦生）擔任臨時書僮，一手包辦。大凡筆墨書寫，只不過如此而已。至於金字之十誠中堂，麻煩可就大了。...耀雲先生也依先後次序

56. 筆者按：清代科舉需試的八股文（常以四書五經為題）與策帖詩，故當 1902 年清廷決定將科舉考試廢除，八股文已失去用處，台灣的文人士紳遂率相投入詩作之中，正是所謂：「台灣割後竟如何，漢學儒生落拓多，八股文章無用處，大都個個變詩魔。」詳見李世偉（民 88），《日據時代臺灣儒教結社與活動》，頁 24。台北市：文津。而台灣日據以來最有名之詩社-櫟社，便是成立於 1902 年，此後詩社之成立有如雨後春筍，而歷屆總督們總喜與台灣舊詩人附庸風雅，作詩酬唱；另外報紙對此盛況也多所報導，詩人更以詩作能見報為榮，皆是促成詩社數目快速成長之因。

57. 李筱峰（民 85），《林茂生、陳焯和他們的時代》，頁 22。

，供給那正如大旱望霓之教會，以滿足會員之需要。如是冊房、教會、信徒皆大歡喜。⁵⁸

今書法家杜忠誥曾分析林茂生的作品，將其作品分為早期、1926年轉折期與1935年晚期三個階段，從筆法上其以為林茂生應曾師法過文徵明、趙松雪、智永禪師、鍾繇、王羲之等名家之帖，「可看出他書法取資涉獵之廣博，擁有一種不斷吸收、融攝、轉化的靈能，使得其書藝不主故常，日有新境。」⁵⁹而在1934年（昭和9）發行的台灣人士鑑所列的六項興趣中，書道為第一。（其他還有圍棋、象棋、麻將、足球等）⁶⁰

性格沉穩、內斂的林茂生，日治時所留下的立場疑點，吾人或可從其詩、書法所記之內容加以研究，誠不失為近觀其心境之一項途徑。

（四）初步學習日語

第一任學務部長伊澤修二對於日語推廣政策相當積極，1895年7月16日開設國語傳習所於台北士林芝山巖，是為日人教育台人之嚆矢。1898年，林茂生時年十一歲，一位日本曹洞宗的和尚到台南設立簡易速成日語班⁶¹，林茂生跟他學習日文，表現良好，結業後，受到一位日本郵局局長的賞識，乃被引介進入郵局擔任給事（工友）。但因林茂生的漢文已有相當基礎，好讀小說，且時常逍遙於街頭聆聽說書者敘述《三國演義》，不能專心郵局雜役，不久即被退職。⁶²然在日據初期台人普遍反感日政府統治，林燕臣允許子弟學習日語的時間點上，頗堪推敲與玩味。

1. 日政府敬孔與尊敬台人風俗

受儒學影響的日本治台後對孔子的尊重不減於清朝舊制，如1897年5月台南縣知事磯貝靜藏便召集台南士紳，商議重修孔廟，並舉行首次的祭孔釋奠之

58.轉引自賴永祥（民79），《教會史話第一輯》，頁45。台南：人光出版社。

59.林淑芬（民92），《桃源在何許－林茂生詩墨展導覽手冊》，頁37。台北市：台北市文化局。

60.臺灣新民報社編（民23），《台灣人士鑑》，頁230。臺北市：臺灣新民報社。

61.筆者按：1896年5月隨軍來台的本派本願寺、曹洞宗、大谷派本願寺等日人僧侶亦先後在台北、彰化、台南等地創設私立日本語學校，不但未收學費，且每月末又以筆、墨、紙等作為獎品，送給學生；結業後多數均能任職官廳，擔任基層吏或通譯等等。

62.林宗義（民90），〈林茂生的教育思想〉，《愛鄉》，第16期，頁26。

禮。日後各地祭祀與整修孔廟的建議，官方幾都予以採納，官方領導人亦出席擔任祭孔主禮官等等，雖然日人對儒家的敬重背後原因來自提倡忠君（天皇）愛國（日本）的思想，求得被統治漢人的服從，敬孔對於一般傳統知識份子而言，是贊同的，其他如官方人士與民間舊詩人屢辦的詩會、初期舉辦的「饗老典」（邀請在台民社會受到尊敬的老人，加以慰勞）、揚文會、紳章制的頒行，實有懷柔的意義存在。

關於台民俗的保留陸軍中將乃木希典（1896.10.14~1898.2.26）在其施政方針就指出：

本島土民對於祖先遺留下來之舊慣風俗，信仰頗深，幾乎成為不文之法度。其中若有明顯違反本國之定例而造成施政上之障礙者，固然應予廢止，但如辮髮、纏足、衣帽之類，其是否更改，則一任土人之自由，又吸食鴉片之惡習，須於一定之限制下，漸收其遏止之效果。其他良美風俗，則應多保存，以供施政之便。⁶³

容許漢民族舊慣的存在也獲得一定程度的民心，尤其是辮髮對當時台民來說，幾等同於自尊，其後兒玉-後藤體制的8年中，也僅站在鼓勵的角度贊成民間的斷髮與放足會的成立，法律上並無強制；1900年8月創刊的《台灣民報》，（在台日人所發行的報紙，與日後台人為主體的台灣民報不同），站在激進同化台人的立場，創刊號便發表一篇〈宣言〉，揭舉反總督府的施政。有一篇題為「清化主義」短文強烈表現其對總督府的不滿：

由來總督府的治台政略，吾輩稱之為清化主義。其保護辮髮，不禁纏足；其默許人身買賣；其事實上獎勵吸食阿片，處罰小匪嘉恩大盜，誅求細民諂媚奸豪者，豈非宛然清化主義哉。⁶⁴

2. 基督教徒多不排斥

外國傳教士頗期待於西化後的明治政府，能給予一個在台良好的傳教環境，故對於政策多採取協力的態度，此或多或少減弱臺灣基督教民對日軍及其初期施政的排斥。故當時基督教徒，對日本新教育的因應和接受遠非一般台人所能及，1896年，信仰基督教的大稻埕富商李春生即率先剪辮斷髮，且讓他的子孫赴日

63. 轉引自陳玲蓉（民81），《日據時期神道統治下的台灣宗教政策》，頁87。台北市：自立。

64. 轉引自吳密察（民83），《台灣近代史研究》，頁117。台北縣：稻鄉。

留學，為台灣民眾留日風氣先聲之一。早期醫學校學生即有不少是傳教士子弟；據初步統計，1902-1906年，46名醫學校畢業生中至少有10名是教徒子弟，幾乎占四分之一。又日人今村義夫指出，過去留日學生（1920年代前期）大半是長老教中學出身的。若略作統計，前述74名留學歐美者中，教徒至少有34人，占五分之二，所占比率之高實足驚人。⁶⁵要能進入官方體制的學校就讀，自然日語的學習不能少，就算不繼續升學，職業也有保障，與這些生學者不同的是，林茂生並未直升學，而是選擇了長老教中學就讀，或許林燕臣希望他能接受更完整的宗教教育的洗禮，培養虔敬侍奉主的心態。

3. 社會漸趨穩定

兒玉總督（1898.2.26~1906.4.11）上任之後首要解決的，就是面對動亂不堪台灣，不同於前幾任總督的殘酷殺戮政策，兒玉採取兩面手法的「誘降政策」。履任的那一年，曾召集地方官訓示說：

土匪的害，也是政治的障害。然而所謂土匪也有各種各類，最要緊是在加以判別處分，不可一概視為土匪，不然恐要把政策弄錯。⁶⁶

其的結論以為過去義民軍對策未奏膚功的原因：第一、未能把握住義民軍的實質實體，第二、消滅義民軍最好的方法是「誘導歸順」政策。他於是進一步研究應採取的方法和步驟；另一方面進行政治之刷新，以期配合。這麼一來，效果更為迅速。同時改民政為主，軍政為輔，嚴令陸海軍幕僚須嚴守非有民政部的要求，不得使用兵力的規定。並改革行政組織，刷新保甲制度及各種行政設施⁶⁷，消除憲兵警察的傾軋磨擦，謀政令之統一。並且聲明義首倘願意歸順，允許逕自到總督官邸求見，而倘再有所懷疑，民政長官可以前往接洽。⁶⁸在軍事和誘降雙

65. 吳文星（民81），《日據時期台灣社會領導階層之研究》，頁142。台北市：正中。

66. 轉引自王詩琅（民69），《日本殖民地體制下的台灣》，頁95。台北市：眾文。

67. 1898年8月31日，台灣總督府制定「保甲條例」（律令）（為彈壓游擊隊，將人民納入保甲組織，抓匪不力課以連坐法）；另有1898年11月3日制定匪徒刑罰令（律令）（首魁教唆、參與謀議、及指揮作戰、反抗官吏或軍隊者，無論既遂未遂者處死罪）

68. 對投降者的照顧是很周到的：對主要首領級的或授與紳章，或賦予特權，或派任巡查補，或給予授產費，使從事道路工程，或使之包辦遞送郵件，使其生活得以安定，所以投降義軍的數字直線上升。1900年（日明治三十三年）一月紀錄上的統計數達五千六百餘人，首領達三十八人，實數尚不止於此，相反地全台義民軍出擊的數字，顯著地減少。詳見王詩琅（民69），《日本殖民地體制下的台灣》，頁98。

管齊下的行動下，北部的義軍陣營漸遭其破壞，但中南部的義軍卻依然活動如常。迨北部稍告鎮定，便轉戈南向。

1898年10月22日，台南縣知事鑑於轄境土匪非常猖獗，具文上陳動用軍隊討伐的必要。總督乃派遣陸軍幕僚堀內副官駐紮台南，由其召集台南縣警部長大津並指示搜匪大計。12月28日台南縣知事在大討伐後的狀況報告，有一節云：

在第一次及第二次討伐後，地方頓時趨於平靜，道路不再阻塞，人民生活歸於安定，街庄間也能爭先捕獲匪類為榮，但其中難免有無辜而罹難者，應為數不少，當前應緊急做善後的處理。而管內掃蕩的結果，土匪多數已竄入南方，而下淡水（筆者按：今高屏溪）以南，歷來大致是匪害稀少的地方，今已呈不穩的狀態，有必要與旅團長商議，釐定剿鎮之策。...⁶⁹

討伐過程中，由於殺伐過甚而受到駐台外國人的干預，英國宣教師宋忠堅（Rev. Duncan Ferguson）及西班牙宣教師某等，向香港的 Daily News 投書，評論為「非人道」的行動。然在總督府內外粉飾太平下歸於寂靜，台南地區暫時獲得平靜（直到1915年西來庵事件才有較大規模的震動）。

筆者無意妄斷這些現象與林茂生學習日語時間點上的因果關係，只是認為斯民不離斯土，執政者的任何決斷都會影響到這塊土地和人民的意識。總督府對舊知識份子的攏絡達到一定的效用，但對林燕臣是否有用則未能真確得知（沒有其出席日方所辦大小活動的紀錄），日據台初期允許台灣人兩年的時間自由選擇國籍，上層士紳（如進士舉人、富豪大族）紛紛離台可謂十室九空來形容，是故擁有秀才功名的動態林燕臣勢必成為眾所矚目的對象（不管是日官方或是抗日義軍、平民百姓），對於雙方他都缺席了，並選擇沉默，或許重責大任來得太快（畢竟他只是地方性的秀才），無力承擔，又或許個性使然，然而，在宗教的事務上，卻因積極的參與而屢屢獲得教友們的信賴，佈教師、長老中學教師、教會長老、大會議員、議長、神學院教授...等等，可說是標準的「校長兼敲鐘」；南部大討伐，抗日軍同胞死傷慘重，致使百姓離散、毀壞田園千畝，其能無動於衷？緣何允許林茂生學習日語、並在日人手下擔任雜役？所留下的疑問，幾乎等同於本論文對林茂生所欲解釋的問題，是大環境的現實還是父子個性的遺傳？則等待更多的史料來論證。

69.依據戚嘉林的記載，日方對南部為亂嚴重的地區，定出討伐時間表：第一期 11.12-23 對象是雲林一帶抗日義軍；第二期 11.27-12.14 嘉義黃國鎮；第三期 12.20-27 以打狗鳳山一帶為對象。戚嘉林（民 87）。《台灣史》第三冊，頁 1200。

第二節 聖教澄心自沖融

一、西方勢力的崛起：洋行交會的府城

歐洲自 18 世紀後期，自然科學急速的發達，英國發生工業革命，其他各國繼之。政治上則經市民革命而促成民主政治，經濟上經產業革命而建立資本主義體制。從此歐美各國已變成近代國家。其間近代科學的進步及技術應用的發展，增進歐美先進國家的經濟與軍事力。歐美列強為了推銷產品，並取得原料，不得不向海外後進地區尋求市場；若以 16、17 世紀為第一次帝國主義海外貿易的時代，則 19 世紀的英、美、法等國在亞、非洲的出現，其目的可歸之於第二次帝國主義殖民時代。

同屬亞洲的中日兩國在面對歐洲列強的入侵，日本在 18 世紀末及 19 世紀初不斷有志士出來呼籲政府，應對列強加以提防，其能有此認識，毋寧須歸功於 17 世紀以來的蘭學系統，讓日本的知識份子能約略理解外國文明的進展，相較於中國自雍正以來完全鎖國的態度，同步維新的基礎上已不能算是平等（中國是自強運動，日本則是明治維新），更別談只有百日的康梁變法了。

在 18 世紀中葉以前，中國與西方國家的貿易一向是巨額的出超，直到鴉片的輸入才有了天翻地覆的轉變。以臺灣為例，康熙末年已有專設的鴉片館⁷⁰，推敲也應已傳入中國，特別是幾個通商口岸。1750 年代，鴉片輸入中國不過四百箱（每箱一百公斤），此後隨著傳佈日廣而激增，直到 1799 年清廷才意識到問題的嚴重性而明令禁止買賣和吸食鴉片；1800 年左右，印度種植的鴉片成為平衡中西方貿易差距的物品⁷¹。西方國家，尤其是鴉片輸入的宗主英國，極欲向中國謀求更大貿易及鴉片進口的合法性，1793 年，乾隆給英王喬治三世的回覆（實際上是上諭的口氣）說：「天朝富產豐富，無所不有，願不藉外夷貨物以通有無。」⁷²然而不死心的英國隨即於 1795 年與 1816 年兩度派遣特使團，都遭受到輕蔑的對待與回絕，檯面下，洋商仍不斷透過不肖的中國海防官員與民間走私的技倆，將鴉片源源不斷的輸入中國。

此外，西方國家的商船在東南海域遭遇海難，尤其在 1850-1869 年間的臺灣，

70.李世偉（民 88），《日據時代臺灣儒教結社與活動》，頁 222。台北市：文津。

71.羅伯·布雷克著、張青譯（民 90），〈怡和洋行〉，頁 144，《經典》，第 41 期，頁 138-153。

72.李黃臚（民 85），《台灣第一思想家 - 李春生》頁 p66。桃園縣：聖環圖書。

遇難事件接二連三的發生⁷³ 臺灣當局卻一直無法妥善的解決⁷⁴，小則賠償了事，大則以武力解決，如 1868 年的「亞羅船事件」與 1871 年的「牡丹社事件」便是例證，不管是談判或者是武力嚮導，在事發該地的洋商，都是不可忽視的環節，其處理的事務很多時候是超越貿易範圍的。

1857 廣州「阿羅輪」事件（因清朝若干兵士登英籍小艇「阿羅」補去中國籍船員）引發的糾紛，造成英法聯軍的報復，其後 1858 年雙方所簽訂的天津條約與 1860 年的北京條約，清廷同意將台灣之安平、淡水、打狗、（高雄）、雞籠（基隆）開埠。西方勢力侵略的先鋒之一-洋行，如怡和洋行（Jardine, Matheson & Co）和頤地洋行（Dent & Co）（都因鴉片而致富）隨即在臺灣開創他們的業務。開港之後台灣對外出口商品以茶、糖、樟腦、煤為大宗，進口商品則以鴉片（一直為首位）、紡織品、金屬與雜貨為大宗。⁷⁵

早在臺灣未開港之前，西方列強便有許多船隻來對其探測，⁷⁶ 以研究開發成貿易港口及與清廷合作礦產開發的可能性，後因發現臺灣治權並不遍及全臺各角落（實質僅及於西半部平原），東部被告誡有「兇猛生番」的山區，幾乎毫無法治，漸萌併吞臺灣的念頭，從這些探險先鋒者對其母國的報告信中有著相當大膽的告白；然而歐洲母國或許擔心佔領臺灣會失去日後與龐大中國的貿易商機⁷⁷，

73. Chantal, Zheng 著、鄭順德譯（民 88），《十九世紀歐洲人在台灣》，頁 53。

74 清朝的地方行政組織三級制：省、府和州或縣。為管理方便，原駐廈門的巡道被移到台灣府。巡道即類似今日的台灣省政府，首長掌管軍事、財政、司法，兼管船政，平民百姓尊稱道員為「道台」。台灣道（初設時稱台廈兵備道）下設台灣府，為二級地方行政機構，首長為知府，轄文治機關，另有台灣鎮，設總兵管理，轄武備機關，台灣府下轄一海防同知和台灣、鳳山、諸羅等三縣，縣下設知府，由知縣管理。台灣道組織共二百零二年，卻歷經五次變更和一百一十任道台，平均每任道台任期不到二年。詳見 Pickering, W. A. 著、陳逸君譯述（民 88），《歷險福爾摩沙》，頁 100。筆者以為或出於無心與無力，讓臺灣政策執行無法持續連貫下去，此亦影響臺灣海難官方的解決心態。

75. 林玉茹（民 84），〈評介李著《近代台灣地方對外貿易》〉，收於《台灣史研究》，第二卷第一期，頁 219-220）

76. 早在 1771 年，莫里斯·貝尼奧斯基（Moriz August Comte de Benyowski）登上聖彼得堡羅號（Saint Pierre et Saint Paul）前往福爾摩沙，並在東岸 Pilam 地區以北的地方登陸。事後他期望吸引一些歐洲大國的注意，設法說服他們福爾摩沙是殖民最理想的地方，為此他還草擬一項龐大的殖民計畫。Chantal, Zheng 著、鄭順德譯（民 88），《十九世紀歐洲人在台灣》，頁 33-34。

77. 柯喬治說：「在 1853-54 年，伯里司令想合併台灣，但知道華盛頓當局一定不准，他提出中美經濟和行政合作的計畫，...設立一個良好的美國社團是請求將該地併入美國的適當途徑，正如美國於夏威夷作此提議一樣。」詳見王曉波（民 77），《台灣史與台灣人》，頁 204。台北市：東大。

遲遲不願作出決定，直到 1895 甲午之戰，臺灣割予日本確定後，英國籍買辦必麒麟仍是掩不住的落寞。⁷⁸

受到兩次英法聯軍打擊的清廷，終於在 1860 年由洋務派大臣與地方大吏主持下展開持續三十年的「自強運動」，然而甲午一戰，證明其徹底失敗，雖說守舊派的阻撓是關鍵，然新派主事所持「師夷長技以制夷」之皮相式模仿亦難辭其咎。之前筆者提到，洋行的影響不只在經濟上，更在於培養了一批能溝通中西方差異的中國人買辦，由於工作的需要，他們可說是最早接觸西方文明的中國人，見解自當異於存有「華夷之辨」思想的中國百姓與統治者。他們以此「新知」謀生，成為富豪者所在多有，但繼而能洞悉國際局勢為國謀策者則如鳳毛麟角，李春生是其中一位，值得吾人深究。李春生，1838 年 1 月 12 日，生於近代以東西匯合貿易聞名的福建廈門，1851 年隨父親接受基督教長老會領洗入教，與傳教士朝夕相處而練就一口流利英文，20 歲之齡便擔任廈門英商怡記洋行（Elles & Co）掌櫃，深受老闆愛利士（Elles）所倚重。1865 年李春生經愛利士介紹，與英商杜特（John Dodd）結識，擔任台灣寶順洋行的總辦，經營茶葉等貿易；1869 年，李春生以帆船 2 艘裝載 21 萬多斤茶葉，標上「台灣茶」的標誌送至紐約銷售，大受好評，受到美國消費者的青睞，從此台灣茶葉正式進入國際市場。由於春生銳意經營，台灣茶農栽植茶樹者與日俱增，遂成為北部出口的大宗。隨著逐年累積的資產與人脈，1875 年李春生出任清政府洋藥釐金總局監察委員與台灣茶葉顧問，並於 1878 年接受任命，與板橋林本源家林維源分任督造台北城。⁷⁹

李春生的識見可從 1874 年日軍侵臺時其投刊報章上的疾呼預防，與日後鼓勵信仰基督教以求中國人文明開化，並竭力融合基督教與儒家思想的做法得知一二。此處筆者僅舉日侵台時李氏意見之片斷；1874 年 5 月其有感日軍侵台野心，乃振筆疾書，撰〈臺事〉七篇投刊香港《中外新報》，並建議清政府與日議和，加強台灣防務，擴大移民墾台。並直諷清廷主事者之愚見：「其謂生番之勇，山林之固，日本終莫如之何，此乃迂儒誤國之論」；「觀日本之蓄意從事於台灣，非但今日藉端用兵於後山，蓋自去秋遣人兩度台北，繪圖窺探...由此觀之，則知其來意之不測，非始於今日。（臺事其三）」，日人與西方各國慣用探勘以求虛實的手

78. 「...大英帝國本可以不陷入危機之中的。從 1860 年起，曾有幾次併吞台灣的機會，卻因不可原宥的遲疑，錯失這一座肥沃的島嶼和澎湖群島極佳的戰略位置。逝者已矣，後悔也無濟於事，重要的是如何對目前中國局勢提高警覺。...」《歷險福爾摩沙》，必麒麟自序，頁 3。筆者按：該書作於必麒麟 1870 年離開台灣（健康問題及樟腦事件）的 28 年後，即 1898 出版的《Pioneering in Formosa》。

79. 李黃牘（民 85），《台灣第一思想家 - 李春生》，頁 21-22。

法如出一轍，李春生時居處於大稻埕，為南北人物交流之孔道，又與外國領事們互通消息，經其判斷而下此定論。

又李氏希望透過國防與外交的途徑保衛台島，「調精兵勁旅，東渡以資保守疆界，一面咨請總督，邀集列邦公使，阻止日本添兵，並請其遵照公法」、「余願吾朝廣施仁政，恭納天道，檄傳各值省遴選奇才，革除陋習，開礦以取利，禁煙以甦民。練精兵，修武備，...望速延請西士，藉資教習，以冀變通一新。（臺事其三）」⁸⁰ 請求國際公法援清助臺，這樣的看法在 20 年後的甲午之役才被人提起，李氏之說法已是先知卓見，然此一時彼一時也，20 年後的日本全國已煥然一新，是以天皇為首的高度文明專制的國家。當 1866 年 11 月恭親王奕訢提出在同文館中設專習西方天文算學館的新方案，守舊派乃大肆攻詰，同文館之爭，距鴉片戰爭已過二十多年，中國和西方列強已經打過幾次仗，也吃過幾次虧，卻仍有湖南名士王闈運（曾當過李鴻章的幕僚）的「洋砲者至拙之器」和「火輪者至拙之船」的迂見。⁸¹ 李春生的高見實是因其耳濡目染所來，又站在事件發生時的最前端，的確是比只知坐在朝中運籌帷幄，紙上談兵者實際許多。李氏更令人驚訝之處，為其對西方思想上的涉略並提出自己的哲學見解，尤其受基督教的神學影響猶大；其未曾接受學院派的哲學思考訓練，思考偶有盲點，例如把信仰基督教與必然文明富強作上連結，雖然如此仍瑕不掩瑜，有此積極先進想法誠可謂當時台灣之第一人也。

1860 年以後的臺南（安平）是洋商匯聚之處，共有五家洋商來此設置分館，實是看中其為當時台灣的政治經濟之中心的地位，當時的臺北僅是剛發跡的小城市。台灣近二百年來的西方勢力的介入，傳教士如同四百年前一樣，伴隨著商船與政府軍艦而來，也往往身負傳道以外的任務，而林茂生的故鄉臺南便是英國長老教會在台灣的大本營。

就信仰傳統與教團體制而言，它是加爾文主義（Calvinism）的基督教宗派。⁸² 至於長老宗神學思想具有下列特色：（一）上帝不僅被視為純潔無損與真理而已，更且是被視為全能（energy）、權柄（power）、意旨（intentionality）及道德目的（moral purpose）、人的生命與歷史全在上帝的意指與計畫之中；（二）在基督信仰與社會的關係上；長老宗信徒並不採退縮出世的態度，而是企圖擔負改造文化與歷史的使命；（三）在個人靈魂的得救上，乃是透過讚美上帝，認識

80.同前註，頁 44、71、72。

81.同前註，頁 69。

82.張炎憲、陳美蓉、黎中光編（民 85），《臺灣近百年史論文集》，頁 184。台北市：吳三連基金會。

祂的恩寵（grace），以及在個人生活與歷史中實現上帝的意旨（purpose）；（四）重視聖經的權威，因而講道乃成為長老宗聚會中的重點。最後在政府與教會關係上，加爾文主張教會與國家雖然應獨立運作，互不干預，然其在日內瓦進行改教運動的最終理想，仍是希望教會與政府能攜手合作，以創造一個遵行聖經教訓的社會，但在當時的日內瓦政府卻始終執意要將教會置於其控制之下。其後加爾文幾經苦鬥，終於擺脫政府控制而實現其大部分理想。

這段歷史，亦對於日後長老宗在面對政教關係問題上，有著極大的影響。⁸³ 針對上述的（一）、（三）兩點合在一起看，我們可以理解為何長老教會的傳教士，願意不遠千里而來到臺灣傳教，尤其在面對 1860 年後中國（時代應更早）與台灣層出不窮的教案發生⁸⁴，仍是前仆後繼；關於第（二）點，必須積極的透過自辦教育，讓一般民眾理解基督教義，進而悔改前非，重生並投入在「上帝公義」下的生活；為了養成更多上帝的「手與足」，宣教師們一開始就很關心本地傳教人才的養成，在傳入的十幾年間內便在南北各成立一所神學校，以造就本地傳教人才。而各級學校也紛紛在 1880-1890 年開設，如林茂生所就讀的長老教中學（今長榮中學）便是在 1885 年成立，時值中法戰爭結束不久，住民仇外的威脅，並未讓他們退縮。除了教育外，醫療、傳道、服務是宣教師秉持四大志業使命。最後則是在臺宣教師與政府的關係，由於臺灣當局對於教案敷衍的處理或輕視西方人「蠻子」的態度⁸⁵，讓宣教師們普遍印象不佳⁸⁶，相反的日治初期的統治者在某種程度的尊重與褒揚，促使宣教師與其保有程度上的合作關係。⁸⁷

83. 林本炫（民 79），《台灣的政教衝突》，頁 72-73。台北縣：稻鄉。

84. 基督教傳入中國後，所發生之教案，始於唐朝會昌法難。明末，又有南京教案。清初，康熙年間，欽天監革員楊光先首先對傳教士發動攻擊，其後雍正禁教，傳教乃屬違法。乾隆時，教案有三。爾後則少見諸記載。基督教弛禁之後，傳教方興，民教衝突隨之又起。詳見李黃臚（民 85），《台灣第一思想家 - 李春生》，頁 108。1867 在埤頭（鳳山）成功設教，來自廈門的歸正教會宣教師及牧師（Rev. L. W. Kip）為第二批入信的五位信徒施洗，其中一人為最初殉教的莊清風。張炎憲、陳美蓉、黎中光編（民 85），《臺灣近百年史論文集》，頁 185。筆者按：賴永祥根據教會歷史檔案考證出他在左營殉道的受難日期是一八六八年四月廿四日，假如以 1865 年 5 月 28 日英國的宣教師馬雅各醫師入臺為始點，時長老教傳入不到 4 年。

85. Pickering, W. A. 著、陳逸君譯述（民 88），《歷險福爾摩沙》，頁 142。

86. 甘為霖牧師曾在《蘇格蘭地理雜誌》（Scottish Geographical Magazine）批評滿清官吏：「...，要相信或尊敬任何清廷官員，實在事件難事。無庸置疑地，其中仍有少數官員很能幹（從當地人的觀點而論）...。可惜的是，整個龐大的官場裡，上自總督，下至卑微的衙門小差，全都以惡毒的原則行事，這個原則是『國家為官員而設並非官員為國家而設』」轉引自前註，頁 p103。

87. 如總督府醫學校成立之初，招生十分困難，總督府即曾托馬偕牧師等協助招募。

二、促使林家信仰的改變-長老教

林燕臣從一個儒生變成基督徒，有一段特殊的信仰歷程，對往後的林茂生產生極大的影響，值得了解，尤其身在英國長老會宣教大本營的台南⁸⁸，卻遲至19世紀末才有所接觸；據《清末福建教案之研究》林文慧分析道：「官」反教偏重於政治權威與社會秩序之顧慮；「紳」反教在於價值觀念之懸殊與隔閡；而「民」反教則側重實際利益之衝突與社會迷信方面。⁸⁹筆者並非以為未能及早受洗或接觸便以「反教」視之，而是好奇以林燕臣的身分地位，儒者文人，面對教士們會有如何的反應？拒絕、率眾攻擊、漠不關心？然而各種可能的背後隱藏著共同的原因，誠如林文慧的研究所言「價值觀念之懸殊與隔閡」所造成疏離或誤解，而消除隔閡須有「機會」澄清彼此的歧見，1898年，一個「機會」找上了林燕臣。

（一）基督教會議的共識-向傳統士子傳教

1890年5月，在上海所召開的第二屆「基督教在華教士會議」中，李提摩太牧師（Rev. Timothy Richard）提出〈基督教傳道會與中國政府之關係〉一文，倡言傳教工作重點應轉移到政府大夫階層，深獲各教士之讚許。⁹⁰該會第一屆舉開是在1877年，台灣的英國長老教會曾派出巴克禮牧師（Rev. Thomas Barclay）代表出席；提出如此的見解並不奇怪，久在華傳教的教士們，必定對知識份子（即傳統士人階層）在華人的影響力印象深刻。筆者手中的資料未有第二屆台灣代表名單，無法確定該訊息台灣傳教單位是否知悉，然仍可從台南長老教會出身的黃武東牧師的回憶錄中獲得佐證：

教會早期的會友，多數是務農作工的赤腳兄弟，少有讀書人信主，這就是李拐聞家父（註：黃武東父）欲同去教會時感激流淚的緣故。先父第一次隨拐叔到牛桃灣教會時，不但我們一家，四鄰聽說

88. 西元1865年5月28日英國的宣教師馬雅各醫師（Dr. J. L. Maxwell）是Birmingham之General Hospital 醫科大學之優秀畢業生，曾在柏林及巴黎兩醫科大學研究）自中國廈門（待18個月，在此學會閩南話）乘船來到高雄（打狗）旗後（旗津）上陸¹⁹，來到當時的台灣中心台南府城，租府城西門外看西街的一間民房，做為醫館兼禮拜堂開始行醫及傳道的工作，此乃台灣最早的醫療傳道事工。詳見杜聰明（民90），《回憶錄之臺灣首位醫學博士》，頁277。台北縣：龍文。此距林燕臣接受基督教信仰，已有30餘年。

89. 李黃臚（民85），《台灣第一思想家 - 李春生》，頁116。桃園縣：聖環圖書。

90. 李志剛（民78），《基督教與中國近代文化論文集》，頁284。台北市：宇宙光。

讀書人也信教，因而隨我們前去的竟達十三戶之多。後來這些人便常由拐叔帶領，逐戶進行家庭禮拜...。⁹¹

士人的影響力如此之大，反之，所受壓力必然不小。林燕臣以 38 歲，獲有功名的身分入信，在初代信徒平均年齡 24.95 歲，普遍生活貧困教育程度低落的群體裡相當突出，⁹² 故一入信便連連獲得倚重，相較於對日政府冷眼旁觀，林燕臣在繁忙的教務中得以充分發揮士子入世的責任感。

（二）耳濡目染漢教席

早期來台的傳教士，大都在廈門的汕頭學習方言，長老會亦在該地設有據點，或許是因為台灣的據點尚未建立，筆路藍縷之中難以覓得願意擔任西方人的漢文與台語的教師，等到在當地建立起人脈之後，傳教的一切工作，才上了軌道，包括來華新任傳教士的接替與訓練，尤其在 1880 年後，南北兩地的長老教決定在台設立教育機構後，便經常要求母會派遣更多的聖工人員前來支援，尋找當地語言師資的問題，變得刻不容緩，林燕臣便是在應聘（1898）擔任英國傳教士的漢文及台語的家庭教師中，與教士們交往，進而募道。

讓林燕臣所感佩的，是這些傳教士個個學養豐厚，竟放棄世上的榮華名利來台傳教，更難得的是生活上的態度，與所見洋商盡有不同，最初南部教會的母會-英國長老教會海外宣道會徵募來台宣教師時，英國本地的教師無人問津，多由蘇格蘭教會借調，信仰較保守虔敬，生活方式既特殊又不迷信，影響所及，信徒也多如此。⁹³ 受此感動的林燕臣為一探該信仰的奧秘，開始研讀聖經而漸受影響。

1898 年 9 月 10 日，林燕臣正式受洗入教。為其受洗的牧師，即為巴克禮。他和巴克禮成為要好的朋友，彼此以對方的學識和正直的品德相重相惜。自此，林燕臣走上宣教、從事神職工作及神學教育的道路，先後歷任台南長老教會中學（今長榮中學）教務長，台南太平境教會長老（連續任職 11 年），高雄州東港教會牧師（1914-1922），基督長老教會台灣大會議員（1912）書記（1915-1916）及議長（1924），並於 1925 年受聘為台南神學院教授，歷時十年。⁹⁴ 以林燕臣生員的資格在日治初期能不受總督府的攏絡利誘，擔任任何實質上或名譽上的公職，恬靜安適地以宗教善導為餘生的職業，筆者以為林茂生在整個日治時期的個

91. 黃武東（民 77），《黃武東回憶錄》，頁 35。台北市：前衛。

92. 吳學明（民 90），《臺灣基督長老教會的傳教與三自運動：以南部教會為中心》。國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，頁 84。

93. 黃武東（民 77），《黃武東回憶錄》，頁 39。

94. 李筱峰（民 85），《林茂生、陳忻和他們的時代》，頁 20。

性與作為，似頗有乃父之真傳。

（三）長老教中學時期的教育

約 1904 年頃，林茂生進入長老教會中學就讀。長老教中學是英國基督教會牧師於 1885 年在台南所創立，係台灣第一所中學。林父也於 1898 年 1 月受聘到該校教授漢文，包括《四書》、《五經》、文言翻譯等課程。⁹⁵

3.1 學習的情況

林茂生入學時的校長為第二任的費仁純（F. R. Johnson）。當時學生約有 50 名，其在學成績十分優秀，費氏請他當助教，擔任三、四班（低年級）的地理和算數老師，由於他以學生的身分擔任助教，學生都戲稱其為「半先」（意即半個先生）。學校對這位半仙的禮遇當然異於一般學生：三餐白米飯，特別加菜一碗，其他同學羨慕不已。⁹⁶ 由於林茂生的漢文方面已有相當的程度。當時，有一位英國女士請其教她漢文，林茂生乃與她交換條件，要英國女士教他英文。此為林茂生學習英文之始。⁹⁷

林茂生入學時的課程有：漢文、萬國通鑑中國通鑑、日本語、聖經、格物（即物理）、地理、活動物（即生物）、啟蒙（即算術）、繪圖；另外有一班上英文。林茂生英文一科被列為優秀學生。體育課則由費仁純校長親自上課，所有學生全部出席，體操課有徒手體操和舉槌（球桿）練武兩種。而後者採用訓練士兵方式，當時的學生稱之為「操兵」。「上操兵時，全體學生隊伍整齊，步伐一致，威風凜凜地向前邁進；校長夫人用則風琴進行曲彈奏，學生齊聲歌唱，精神昂然，個個莫不士氣大振。」⁹⁸ 該進行曲的作家不詳（或為費校長夫人？），歌詞則為林茂生所作。⁹⁹

3.2 規律的校園生活

由於是教會學校，故每天早晚，均有禮拜，由學校師長輪流主理。晚禮拜後，有兩小時自修，每星期二定為學生祈禱會，林燕臣在場指導，凡祈禱宜者予以獎

95.張厚基主編（民 80），《長榮中學百年史》，頁 76。

96.同前註，頁 55。

97.李筱峰（民 85），《林茂生、陳忻和他們的時代》，頁 23。

98.同前註，頁 81

99.名為「長中運動歌」，歌詞收於《長榮學園》，第 30 期，頁 38。

勵，成績加分，規矩欠佳者給予扣分。有功於學校者方予加分。星期六下午停課，學生可以自由外出，星期日上午全校師生同往太平境教會參加禮拜，下午留在學校與女學（今長榮女中）的學生在禮拜堂做禮拜，由牧師和傳道先生輪流講道，由林茂生司琴。據教會史學者賴永祥所記，林茂生是「當時唯一能彈風琴之教會青年。」

根據長榮中學校史主編張厚基的記載與傳教士的回憶書信中，林燕臣在校地位是相當重要的，而其性格嚴謹之程度，比起教士們有過之而無不及：

每星期五晚上費校長夫人親自帶娛樂器具，來校和學生做遊戲同樂好讓學生輕鬆一下，學生雖然十分歡迎，可是舍監林宴臣先生卻大不以為然，他很擔心學生因為此舉而鬆懈下來，甚至荒廢學業，十分反對。然而這一活動是由校長夫人親自指導，林舍監雖然不贊成，也無可奈何。後來，因為這活動不是正式課程，過不久就停辦了

。¹⁰⁰

可以看出中西方對教育各有注重的面向，卻在中學內達到奇妙的平衡，也培育不少傑出校友。林茂生回憶當時中學的生活及暫代費校長的廉德烈牧師的事蹟，也有著令人動容的描述，其提及：

...廉德烈牧師自有他個人特有的教育方針。廉德烈牧師和學生非常接近，我記得他的教育方式是依據他的教育理念來實踐的，就是說：先生認為通過師生個人之間的接觸，在人格上互相切磋琢磨（原文交感共鳴）始可陶冶人格。...前年，我去蘇格蘭的格拉斯哥拜訪廉德烈牧師的時候，牧師一再叮嚀，要我為教育後代而多努力。由此可知，廉德烈牧師是何等地關心台灣的教會和教育。¹⁰¹

由於當時學校規模並不大，師生能長時間的相處，如同西方早期的「師徒制」，一路學習下來，也建立深厚的情誼。林茂生日後認為英國教育制度非常值得效法，教育思想含有濃厚的「全人教育觀」，其親身經歷長老教中學三年的團體生活與師生相親的道德教育，應該是最主要的因素。¹⁰²

100. 張厚基主編（民80），《長榮中學百年史》，頁56。

101. 林茂生，〈迎接第四十五週年紀念日〉，《輔仁》第八號，1931.12.，轉引自《長榮中學百年史》，頁73-74。

102. 王采蓁女士參觀完孫子就讀英國 Eltham college 的學校環境後（完備的一年級學生宿舍，只住20名學生，還有舍監負責照料日常生活。），讚嘆地對林宗義說：「以前常聽你父親說，英國教育制度最值得學習，果真不錯。」詳見胡慧玲（民84），《島嶼愛戀》，頁52。台北：玉山。

第三節 明治聖代赴帝京

林茂生 1905 年 1 月從長老教中學畢業後，到 1908 年 1 月向長老教中學教「表示擬前往日本深造，希望現在就辭職，所請照准。」¹⁰³ 所用的身分是以「中學教師」¹⁰⁴ 辭職，可見畢業後他曾在校服務一段時間，並思考未來的計畫，留在台灣已無升學之路可走（醫學校、師範學校僅是中學程度），故可能與師長們商量之後，決定赴日留學。

等待留日的時間邊教書邊充實日語，而最大的問題則是資金來源，林茂生家原本就不富裕，根據蔡有義先生的研究，是由醫師地主等人籌錢讓林茂生赴日留學，來源有四：1. 劉瑞山、劉清風等劉家出資。2. 萬丹李家（林宗義妻家）。3. 高長高再得等高家。4. 台南顏振聲醫師。「當時流行有錢人出資讓養子唸書，目的是希望兒子也能跟進」¹⁰⁵ 林茂生當然不是以養子的身分出國，應是以身份年長（1908 年，21 歲）的教友或師長的關係照顧這批同時赴日的長老教中學的同學或學弟們，從林茂生在京都投稿《台灣教會公報》中時無意間提到贊助者子女的名字可略知一二。

一、絕代風華話京都（同中與京都第三高校）

早在 1905 年（明治 38）4 月便有第一位留學同志社的台灣學生周再賜，進入到京都同志社中學就讀。周氏是在台北大稻埕傳教的周耀彩牧師的次子，有了前輩之跡可循，加上該校是屬於基督教會學校，¹⁰⁶ 是故林茂生選擇先在同同志社中學當四年級生，補足日台學校課程的差異，也趁此良機了解日本基督教會與學校的辦學模式，對於日籍信徒「起而行」的信仰態度，感受深刻。一年後順利地考入京都第三高等學校的文科。

103. 張厚基主編（民 80），《長榮中學百年史》，頁 66。

104. 筆者按：任教科目資料中未表明，然以優秀的英文在學成績，應是充任英文教師，以分擔傳教士的校務工作。

105. 蔡有義（民 91），〈戰前日本留學與地方精英網絡-以同志社台灣校友為例〉，收於《林茂生國際學術研討會》論文集，頁 30。

106. 同志社大學創校校長新島襄（1843—1890）生於安中藩，奉藩主之命習蘭學（荷蘭學），22 歲乘美籍船隻經上海到美國求學，求學期間接觸到橄欖球運動，10 年後返回日本後，正好碰上日本如火如荼的『明治維新』時期，同志社中學恰巧就在此時誕生了（1875 年，明治 7 年）。這是一所基督教學校，由美國海外傳道委員會捐款贊助，創校之初，由新島襄和一名宣教師（美籍）擔任教職，學生只有 8 人，該校校風敦厚、充滿活力，除學科教育外也積極推動各項運動，橄欖球即其中之一。同前註，頁 30-31。

（一）高校自由才情展

進入京都第三高等學校後的第一堂英文課，一位英國籍老師即發現林茂生傑出的英文程度，因而請他利用課餘代為抄寫該老師正在撰寫的著作，並付以雙倍的薪資。而日本戰前高等學校的特色，日裔美籍學者派翠西亞·鶴見（Tsurumi, P.E）認為：

明治時期教育規劃者周詳地發展著這種雙軌教育，形成「日本教育的『啞鈴（dumbbell）』結構：上層是少數的、高等的、甚至是開放的、受教育的學者、技術人員和官僚；下層的國民接受文字和經濟實用之學以及政治上的服從；而兩者之間幾乎沒有其他的教育機構。」雖然一次世界大戰後，高等教育大量擴張，約 20% 的人接受小學以上教育，直到 1945 年只有 390,000 名學生就讀於高等教育機構，約為學齡人口的 5%。¹⁰⁷

當時能考入高等學校的都是菁英中的菁英，入學考試之激烈可以想見，然而入學後的高校生活是自由的、『開放』（鶴見語）的、哲思的，諸多曾就讀高校的台灣名士都有如此的想法，以陳逸松為例，其就讀的是日本岡山六高，在其回憶錄中高校生活是絕佳的人生體驗：

六高還有一項課外活動，就是愚弄警察，原因是知識份子喜歡反抗。我們有時喝了酒，就到派出所前面排成一列，面對派出所撒尿，...晚上有時我們也會等警察睡著了，將派出所的招牌拿下來，或丟掉、或掛在商店門口，...老闆知道這是六高學生的惡作劇，但他們很縱容學生，絕不會反應過度，將之移送法辦；反之，他們把學生的抗議當成玩笑，一笑置之也就沒事了。日本高等學校的放任方式也是模仿德國來的，長年的升學壓力，必須有一個階段讓學生放任一下，在人格的塑造上才不致於太壓抑、太拘泥，而也藉此發現人才、造就人才，所以高等學校教育是菁英養成教育的重要階段。¹⁰⁸

陳逸松的高校時代與林茂生相差 10 年以上，兩人就讀高校時期恰巧是「大正民主時代」的黎明與高峰，兩者一前一後，兩代學生處事方式雖有不同，實則

107. Tsurumi, P.E 著、林正芳譯（民 88），《日治時期台灣教育史》，頁 9。宜蘭市：仰山文教基金會。

108. 陳逸松口述、林忠勝撰述（民 83），《陳逸松回憶錄》，頁 95。台北市：前衛。

學風開放，允許學生自主學習應是一致的，林茂生當無像陳氏高校時這般的「放浪形骸」，但從其進入高校後積極參與並組織「京都青年會」的事務與投稿《教會報》的份量陡增來看，高校生活是容許他有更多時間發展課餘興趣與觀察日本的社會風貌，而漸起改革台灣社會的雄心。此外日本高校文科學生普遍重視德文的學習，誠為日後林茂生精通德文的第一扇窗。¹⁰⁹

二、鯉躍赤門攝台疆：進入帝大（1913-1916）

高等學校畢業後，林茂生順利考入日本最負盛名的學府——東京帝國大學，主修東方哲學，尤其對陽明學說更有興趣。林茂生求學的學費，除有教會的資助外，又因成績優異而獲獎學金。並且，在學期間即通過中等教員英語科的檢定考試。

110

2.1 日本陽明學-明治維新的要素

陽明學在日本受到極大的尊崇，實因其擔負明治維新成功背後思想動力的原因，諸如伊藤博文等之遠略政策，吉田松陰、大鹽中齋等之以身殉國，皆得力於陽明學之薰陶而有以致之。學者吳蘭曾對總統 蔣公赴日留學訝於陽明學之流行的有一段文字敘述：

蔣公自青年時即鑽研陽明思想，後留學東瀛（1906），親睹日人用功之勤，舉凡出外旅行，幾乎人手一冊，用心研讀陽明傳習錄，並街巷書肆更是充斥有關陽明哲學書籍，因悟日本蕞爾小國，竟

109. 日本高校「一般分為文、理兩科；各科又分成甲、乙兩類。文科甲類以「英語」為主修，德語為副修，...文科乙類，以德語為主修，英語為副修，學科除外國語（德語，英語）之外與甲科相同。」詳見張厚基主編（民80），《長榮中學百年史》，頁151。又據《陳逸松回憶錄》提到：「日本一般認為德國對文化、科學比較重視，尤其是法律、哲學、醫學都稱霸於世界，到國外留學也以德國居多；而選讀英文被認為是著眼於商業利益，比較粗俗。高等學校非常重視語文學教育，教學方式不以會話為主，而是培養學生的閱讀，用以理解外國的思想，所以學生的文學素養都很高。以我們主修德文來說，每週安排有18小時的德文課，分別有四到五位老師任教，其中還配有一位德國籍的老師，...」。詳見陳逸松口述、林忠勝撰述（民83），《陳逸松回憶錄》，頁83。

110. 李筱峰（民85），《林茂生、陳忻和他們的時代》，頁28。筆者以為由於長老教中學欲聘請合格師資（須經日方認證）十分困難，台人有此資格者極少，若聘日人跨海來台，則所費不貲（須六成加俸），且不一定是信徒，則林茂生此時通過認證，應為回台續任母校作準備，也為符應日官方對私立中學立案條件的要求（基金與合格認證教師比）。

能致強，實乃陽明「致良知」與「即知即行」哲學有以致之。是以 蔣公自此即偏重陽明學說，並認為國人欲革命救國，必以奉行陽明學說，……。¹¹¹

此時日本在一片德、法等歐洲哲學思想理論流行的同時，留學德國研究西方哲學之學者井上哲次郎則把德國哲學與儒家思想、佛教的東洋哲學互相印證，提出所謂「現象即實在論」的形而上學問題。既返國，乃以提倡陽明學為己任。其嘗為高瀨武次郎氏所著《日本之陽明學》作序文一篇。其中有語曰：

陽明學為發達於東洋之一種哲學。其理論不得謂為深邃，然在實行方面之關係上，實為偉大。世之以教育家自任者，誠一度研究陽明學，定能大有所得。…（日本）陽明派學者，雖人數不多，然均非腐朽之儒，或以省察為事，或盡瘁於事功，其裨益於日本名教，絕非淺鮮。…¹¹²

此外明治末年，西田幾多郎試圖融合佛教的世界觀（尤其禪宗）與德國觀念論哲學思想於一爐，創「西田哲學」，也在大正年代風靡一時。¹¹³ 然若論日本東西方哲學融合提倡的先驅，則非明治維新思想的導師佐久間象山莫屬，其著名的口號「東洋的道德，西洋的科技」。佐久間的話，無形中消弭了日本漢學派與西洋派的爭辯。蔡仁厚認為此其「大有功於日本思想界的地方」¹¹⁴ 凡此種種說明了日本是容易接受外來思想的民族，然在吸收的過程中予以調和，加入日本固有的傳統思想，如「忠君」、「滅私奉公」等元素，張君勳則以「日本之折衷主義（Eclecticism）」名之。¹¹⁵ 故傳到日本已有數百年的朱子學、陽明學，則非其原來的面貌，是「加味的」、「日式的」。

林茂生或是欲對王學造成明朝、日截然不同結果的因素欲加以研究，¹¹⁶ 或

111. 吳蘭（民 76），《王陽明教育思想之研究》，頁 357。台北市：台灣中華。

112. 張君勳（民 44），《比較中日陽明學》，頁 3-4。台北市：中華文化。筆者按：井上由於曾接受官方的任務，為《教育敕語》寫了《敕語衍義》做為註解，也奠定其在學官兩界的地位，然他也曾批判了基督教，批判其博愛精神及平等主義，認為基督教是對於樹立天皇權威及促進國家進步的威脅。

113. 林明德（民 75），《日本史》，頁 300。

114. 蔡仁厚（民 63），《王陽明哲學》，頁 245。台北市：三民。

115. 張君勳（民 44），《比較中日陽明學》，頁 60。台北市：中華文化。

116. 林宗光（林茂生第五子）：「…從他留存的手稿可以看出，他在年輕時代對日本明治維新以來的發展頗為懍然。」詳見林宗光、陳芳明（民 80），〈對談林茂生-以喜悅之情紀念台灣文化先驅者〉，收於《林茂生博士紀念專輯》，頁 30。台南：長榮中學。

起因於當時日本學界的提倡，總而言之，日本對哲學、文化兼容並包的態度讓林茂生理解到思索事情時無須「非此即彼」，不同的文化或哲學並非決然不可融合，並在實踐中得到答案，此實驗理性的態度在日後有著更圓融的發展。

（二）愛鄉之情促文化：高砂青年會的首任會長

林茂生留學東京期間，與台灣留學生相處（據遺留下的合照，與林獻堂相識應在此時），頗受到歡迎。1915年（大正4年），留學東京的台灣留學生成立「高砂青年會」，林茂生被推為該會的首任會長，此或許來自其曾在京都熱心教務與參與「京都台灣青年會」的組織經驗。「高砂青年會」後來易名為「東京台灣青年會」，揭櫫「涵養愛鄉心情，發揮自覺精神，促進台灣文化的開發」之宗旨。該組織，可說是日後林獻堂、蔡惠如在東京糾合台灣青年推動民族運動的一個胚胎。¹¹⁷

1916年，林茂生順利自東京帝國大學文學部哲學科畢業，成為日本統治下台灣人第一位文學士，極為風光。然而此時的台灣卻是同化會解散西來庵事件之後，政治氣壓十分低迷的時刻。

第四節 咱不是憨奴才：文化啟蒙時代

林茂生自東京帝國大學畢業後隨即整裝返台，同年（1916年）九月，應母校長老教中學校長萬榮華之聘並教授英文。如同其父，其在長老教中學擔任「教頭」（教務主任）¹¹⁸。並在1917年4月13日，與王彩藝在府城公會堂，完成終身大事。¹¹⁹

117.李筱峰（民85），《林茂生、陳焯和他們的時代》，頁29。

118.林茂生接任母校教頭的來龍去脈以下資料可參考之：「他（林茂生）表示若校方給他一展身手的機會，願意在學校擔任「教頭」（head-teacher，即教務主任。）」此外關於台南商業專門學校任教過程則是：「總督府在台南設立了商業專門學校，林茂生先生受聘到該校任教，並被勸說非兼課不可，不過，他還是留在本校，並當選為理事會委員，也設立「後援會」為學校發起募捐運動。」張厚基主編（民80），《長榮中學百年史》，頁98。

119.王采藝，1897年生，嘉義人，是前清太子太保王得祿的第五代孫女。台北附屬小學校技藝科畢業後，赴日本津山高等女學校就讀，為台灣第一位女性留學生。其兄王鐘麟，日本京都帝國大學畢業，是20年代台灣民族運動的活躍份子。林茂生與王采藝的結識，是經由王鐘麟所促成。李筱峰（民85），《林茂生、陳焯和他們的時代》，頁33。

一、奉令執教官校

1918年，林茂生應聘在台南師範學校兼任。1920年，又受台灣總督府敘高等官，受任成立未滿三年的府立台南商業專門學校教授，教授英語課程。當時台灣的最高學府只有三個，一個是醫學專門學校，一是師範學校，另一個就是商業專門學校。此時台南商業專門學校的教員有二、三十名，但只有兩名台灣人教員，林茂生為其中之一。曾經就讀過台南商業專門學校的著名醫師作家吳新榮曾經回憶說：

學生們對這兩位台灣人的教師特別愛戴，這兩位中一位姓陳，一位姓林。...林茂生教授，他是日本最高學府東京帝國大學文學部哲學科出身的，當然是台灣人獲得日本文學士的最初一個人。日本人為懷柔策，隨時（立即）任命他為高等文官，來擔任這個學校（指台南商專）的英語科。當時世人以「北有杜聰明，南有林茂生」並稱，但杜聰明是一位純粹的科學者，而林茂生是一位多才的思想家。夢鶴（吳氏在回憶錄中以夢鶴之名，用第三人稱的手法敘述）入學當時的考試官就是這位林教授，因為有這樣奇緣，他對林教授特別尊敬，他初期思想上的萌芽，可說授林教授的影響最大，他接觸林教授的當初，不但看做林教授是一個偉大的學者，而且又看做是一個偉大的英雄。...當時林先生的教本採用卡雷爾的《法蘭西大革命史》或是杜爾斯泰的《幸福的家庭》等等。夢鶴對語學上雖沒有充分的理解，但林先生的講義非常熱誠卻使他無限的感激。像講到大革命最高潮的時候，林先生自己也像一個革命家那樣大揮雄辯。又說到《家庭的幸福》中的情絲纏綿的一個場面，林先生自己也像一個宗教家那樣幽然默思。林先生又時常偷用台灣話說明他自己的故事，暗示不便公開的世事，這使學生感到光榮和興奮。¹²⁰

從這段逸事來看，林茂生的授課是相當精采與風趣的，而文中也可感受到青年學生對林茂生如此高的學識地位，有著同為漢民族驕傲與台灣人「出頭天」希望寄託，而林茂生到底對這種期望做出什麼樣的反應？就表面上看來，其動作並不大，除了眾所週知日治時代是「言論噤聲」、「動輒得咎」的時期，是否有更深刻的因素促成這樣的表現行為，則是研究者往後的章節所欲詳加討論的。此外就吳新榮的這段回憶內容，筆者試著推測林茂生選用這兩本書的用意，或許可作為吾人側面了解其思想片段的途徑。

120.同前註，頁 29。

（一）時代風潮民甦醒

吳新榮入學台南高商是在 1922 年，在此之前，國際上已發生了數件大事而間接或直接的影響台灣，引起台人知識份子 1920 年代一連串要求總督府改革的呼聲。這些大事包括：

1. 民族自決主義的影響：1918 年 1 月美國總統威爾遜 (T.W.Wilson)¹²¹ 在巴黎和會發表的 14 條和平條件的原則，會議上只通過民族自決這一條原則，即「民族自身有決定自己命運的權利無論任何人不能干涉民族的生活、教育、道德、習慣、語言或剝奪這些權利。」會議結束之後，從中南美洲、印度到東南亞，莫不風起雲湧，前仆後繼向殖民母國抗爭，波蘭、捷克、巴爾幹半島等諸國先後爭取獨立並獲得列的強承。

2. 辛亥革命的影響：林茂生曾指出「自 1911 年以來中國一連串的革命，對台灣人民具有深遠的影響，他們（台人）的民族意識受到振奮。」¹²² 而影響中國劇變的「五四運動」則在 1918 年如火如荼的展開，此時在日本嚴厲統治下的台灣知識份子除了欣羨之外，對自己則也有一份期許。

3. 殖民母國日本「民本主義」運動的影響：東京帝國大學教授、政治學者吉野作造於 1916 年在《中央公論》一月號上發表〈談憲政本質並論其成功之途〉的論文，提倡「民本主義」，極受一般知識階級的歡迎。¹²³ 社會風氣上開始了日本所謂的「大正民主時代」。¹²⁴

4. 朝鮮獨立運動的刺激：1919 年 3 月 1 日，朝鮮發生民族獨立的大暴動，起因於朝鮮寺內正毅的野蠻政治與憲兵政治，雖然失敗，但成為聳動世界

121. 威氏在政治上主張民主主義，經濟上標榜社會主義，國際上主張協調主義。詳見申美貞（民 87），《日據時期台灣與韓國教育政策比較研究-以 1922 年頒佈的新「教育令」為例》。國立政治大學歷史研究所碩士論文，頁 126。

122. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 155。台北市：新自然。

123. 吉田的民本主義，雖有自由的觀念，卻未觸及主權問題，實際運用上，只求以制度保障對民眾意志的尊重，避開與天皇制的對立，但由於他強調實施以眾議院為中心的議會政治以及政黨內閣的必要性，廣獲都市群眾與知識份子的支持。詳見林明德（民 75），《日本史》，頁 335。

124. 「大正民主時代」。是指哪一個年代？有幾種說法，不過就一般講是指大正七年到昭和七年的那一段，也就是 1918 到 1932 的 14 年。黃昭堂著、黃英哲譯（民 91），《台灣總督府》，頁 113。台北市：前衛。

耳目的大事件。況朝鮮與台灣同為日本殖民地，台灣尚較朝鮮早 15 年，但在政治、經濟、財政、教育、待遇等方面，朝鮮卻後來居上。台人因此而攻擊日本統治之不公平。該運動對東京的台灣留學生的刺激極為深刻。

在日本的台灣留學生由於資訊遠較台灣本地暢通許多，故自 1918 年到 1922 年間已組成數個思想運動的團體，如聲應會、啟發會、新民會等，而台灣自 1915 年同化會事件尷尬落幕後，直到 1921 年年初才有了第一次的台灣議會設立請願運動，為了讓台灣剛剛乍現啟蒙風氣能夠延續下去，在蔣渭水與數名醫專學生的奔走下，終於在 1921 年 10 月 17 日促成「台灣文化協會」的成立，此後直到 1927 年文協的分裂之前，該團體承載了「謀台灣文化之向上」¹²⁵ 等的諸多希望，而林茂生也在該會創立之始時以評議員（任期 2 年）的身分，參與其中。

台灣民風的覺醒，如何意識到本身的困境，除了從本身被殖民的條件去著手，尋求可能的解決方法外，具有西方啟蒙運動的指標性事件「法國大革命」實為可資的借鏡，被壓迫的平民就好比台灣的百姓，掌握一切利權的日本人，則有如法受抗爭的貴族、貪婪的特權階級；台人渴望大革命中人權的意義，然而，事件後的混亂與不義的行為，想必身負眾多年輕學子期望的林茂生想也曾加以探索，尤其台灣的社會運動，本質上是階級與民族抗爭的結合，稍有不慎，即會釀成大禍，不論是統治者或是被壓榨的一方；日本佔領台灣的前二十年的鎮壓與血腥殺戮仍歷歷在目，是故如何在爭取台人之人權與生存權中間衡量，是這批日後將成為台灣社會中堅的高商學生必須去省思的。

（二）東洋西學的傳入

日本自明治維新以來，開始全盤西化，不僅吸收西方的科學新知、船堅砲利，還學習他們的政法制度、文藝學術和生活禮俗。而譯介西書成為明治時期知識份子最熱衷的一件事，現今常用的「權利」、「義務」、「科學」、「宗教」、「自由」、「經濟」、「社會」、「心理」、「主義」、「印象」...等用語，都是明治初期的啟蒙思想家所創。當時，為了翻譯這些西洋文明的重要概念，卻又無法在既有的漢語體系找到對等語彙，只好挖空心思，創造出新的。後來這些「新漢語」，經過康有為、梁啟超等中國啟蒙思想家的沿用與傳播，也被所有的中國人使用，直到現在。¹²⁶ 尤其日治下的台灣，更是一時湧現許多台人看得懂文字卻不明所以然的「新漢語」

125. 據文化協會意趣書上所描寫的主要目的是「謀台灣文化之向上...切磋道德之真髓，圖教育之振興，獎勵體育，涵養藝術趣味。」引自張正昌（民 70），《林獻堂與台灣民族運動》，頁 165。

台北市：益群。以上誠為應付總督府的官樣文書，實際上文化協會的啟蒙效用是遠大於此的。

126. 呂理州（民 83），《明治維新-日本邁向現代化的歷程》，頁 266-267。台北市：遠流。

招牌、指示等等，而林茂生在《教會公報》的專欄中便曾經針對生活中許多重要的「新漢語」來作系統的介紹，此暫不論述，留待日後章節討論。

文學方面，日本當時也開始大量翻譯西方的作品，許多翻譯作品問世，而日本文學界的喜好，可從當時（1920年）在日本讀書的陳逸松口中窺之一二：

...尤其是法國雨果的《悲慘世界》和德國歌德的《浮士德》、《少年維特的煩惱》等，都在日本激起很大的迴響。而英國的作品較不受重視，甚至有點被日本文學界瞧不起，認為自莎士比亞以後，英國人就不懂文學。而影響當時日本文壇最深的要算是俄國文學了，托爾斯泰的《復活》、《戰爭與和平》等大部頭的作品。¹²⁷

雖說當時英國文學作品不受日本文學界青睞，但卡雷爾（Thomas Carlyle，1795-1881，英國歷史學家，或譯為卡萊爾）將該書視為一生的大事業，透過廣搜資料，絞盡生平心血所成的結晶。有位歷史家說：「在英國人的著作中，自其歷史的敘述，及條理明白的文體而論，卡萊爾的《法國革命史》或可說是最佳的，若非最佳，亦當是最佳之一了。」更有甚者，該書的成書付印的艱辛過程中卡萊爾不斷地砥礪自己¹²⁸，不畏挫折，這種精神，不啻是教育台人如何在面對不合理政權持續壓迫下能自主自重，不放棄希望的最佳教材。

而托爾斯泰等俄國文學在日本興起，外有因俄國在1917年「十月革命」成立的蘇維埃政權後，世界各地興起一連串社會主義運動與研究風潮；內有1918年日本國內「米騷動」事件¹²⁹推波助瀾；托爾斯泰在書中寫著：「我想要的是躍動的、而非安逸的生命歷程；為了所愛，我寧可冒險犯難、犧牲自己。我感到自

127. 陳逸松口述、林忠勝撰述（民83），《陳逸松回憶錄》，頁119。

128. 《法國革命史》將要成書之際，因朋友的不小心而灰飛湮滅，恢復平靜的卡萊爾對自己說：「愚人！你所寫的革命史其實並不那麼寶貴。最寶貴的該是：你忍受著這災難而再度執起筆來，重寫一遍這件事。這才是你真正的偉大所在。」詳見韓良俊，〈影響我一生最深的卡萊爾作品〉，《自由時報》，民91年3月2日。

129. 1918（大正七）年初，英、法、美、日等協約國帝國主義者，為扼殺俄國剛誕生的蘇維埃政權，派遣干涉軍...進犯蘇維埃國家。日本政府也因為出兵西伯利亞而搜購軍糧，一般奸商則乘機囤積居奇，導致米價不斷上漲，人民生活急遽惡化。7.23，富山縣魚津町婦女，首先進行對米商外運糧食和哄抬米價的鬥爭。接著日本全國各主要城市均發生大規模群眾暴動。...這次運動持續了五十三天，波及一道三府三十八縣，參加人數達數百萬人，這場「米騷動」事件迫使寺內毅下臺，政友會總裁原敬，在財閥、絲業工商界及地主階級的支持下組閣（1918-1921）。日本近代史上所謂的「大正民主時代」（1918-1931）就此開幕。詳見藍博洲（民82），《日據時期台灣學生運動》，頁108。台北市：時報文化。

己有著豐沛無比的精力，但在我們寧靜的生活中，卻找不到宣洩之處。」¹³⁰（《家庭幸福》）此對階級身分嚴密的日本、或民族身分對立的台灣及其他地區，許多有相同苦境又想有所一番作為的運動領導人與有「意識」的知識青年們，真是徹底道出他們的心聲；在 1920 年代初期的台灣的情況，對台人而言，政治上無權力、經濟上無自由、教育上也歷經了長時間的「無方針」，有能力者無處發揮，大眾們也忘掉了他們所擁有的「潛在」精力，整體社會相當「寧靜」，如何讓在教育上讓台人「有所長」、「有所用」，如此龐大艱鉅的問題，也難怪林茂生此時會有「悠然默思」（吳新榮語）的情緒了。

1. 這兩本書與林茂生的關聯推測

筆者在閱讀相關的歷史材料中，發現日本近代最有名的基督教牧師內村鑑三或許間接影響林茂生在宗教上的信仰；內村牧師在 1891 年在全校師生眾目睽睽之下，拒絕向日本「教育敕語」上明治天皇的簽名膜拜，此即震驚日本教育界「不敬事件」，因此被迫辭去名門第一高等學校的教職，而林茂生則是在 1930 年代試圖解決長老教中學向台南神社參拜與否的過程中，飽受在台日人攻擊，只好揮別其長久欲為完成一所充滿教學自主學園的夢想，退出中學的運作中樞，且在整個日治時期，無法在符合其學識經歷下獲得公平的待遇與教學環境；同時內村曾捐助在台灣傳教的經驗，更廣泛地影響了許多台籍基督教徒對信仰的認識。¹³¹ 有關卡萊爾，內村曾在其多部著作中均有所提及，例如在其「讀書餘錄」一文中，就提到他正係由於愛讀卡萊爾所著的《克倫威爾傳》，領悟了自由與獨立的可貴，因而本著良心，決然採取了一種行動，而做出了「不敬事件」。¹³² 雖然無確切史料直接證明林茂生採用《法國革命史》作教材與內村信仰認識上的聯繫，但或許可以如此認為-不論在政治上或信仰上「自由與獨立」、「良心」的發現，都是他們極為重要的人生價值觀。

關於托爾斯泰的部分，筆者以為林茂生可能受其生命歷程的啟發。托氏的一生都在竭力履行兩個「天職」：改善農民的狀況和寫作。他甚至停下寫作，數年？農奴的孩子編寫教材，興辦學校，曾親手辦起 20 多所鄉村學校。比較兩者關懷的群體，林茂生在台灣注意的則是大環境的改善，因台人受到的壓迫是不分階

130. 托爾斯泰熱愛中國的哲學與文化，曾在著名小說《琉森》中忿怒譴責了帝國主義份子對中國人民的屠殺。其以「人」為念，超越種族的和平主義典範而成為林茂生課堂中的教材，相當契合台人追求未來的生活理想目標。詳見陳建華（民 83），《托爾斯泰傳》。台北縣：聯合。

131. 內村鑑三的另一本名著《我如何成為一個基督徒》（一八九五年初版印行），此書曾被譯成多國語文，極受醫哲史懷哲及當時其他德國哲學家、宗教家和神學者的喜愛。轉引自韓良俊，〈影響我一生最深的卡萊爾作品〉，《自由時報》，民 91 年 3 月 2 日。

132. 同前註。

級的，林茂生有許多朋友是舊詩人、地主、醫生、律師等台灣社會的上層階級，然其也長期在教會報使用白話字發表實用知識的譯介文章，與許多失學的台人無形中結成朋友；與托氏不同的是，林茂生的寫作份量是相當少的，也未曾自辦任何學校，然或許他們都注意到教育的力量是驚人的，才會不約而同地選擇站在教育工作的第一線，以實際的行動推展他們的理念；此外，在林茂生為數不多的文章當中，托爾斯泰的名言，也曾被其引用之。¹³³

二、推動中學立案

1920年台灣公學校學生出席率已達每百名兒童中有94名無缺席的景況。¹³⁴顯見台人已大幅改變日據初期不願子女讀「日本書」的態度，然而當時供給台人就讀為主的公學校的數量仍是不足的，更有甚者在1922年2月6日所頒的新「台灣教育令」下的「日台共學」精神，更是變相壓縮台人就讀中等教育上的空間¹³⁵；此外為求掌握所有教育資源，總督府新規定私立學校需要十萬元的基金，才可以正式立案。¹³⁶

這項新規定，對於身兼長老教中學理事長的林茂生而言，是一項極大的挑戰，為此林茂生為長老教中學創立「後援會」，為學校籌募基金。1924年5月10日，總督府准許該會籌募學校基金，以教頭林茂生為主任，即日起開始募捐，¹³⁷初擬五年內募集一萬英鎊（約十萬日圓）。1925年春天，林茂生開始深入民間，跋涉鄉村，高聲疾呼，以喚起台人對教育的認識，指出台人欲有機會在自由環境下接收新式教育而不受歧視，唯一的辦法便是資助已形成的教會學校。經過林茂生的奔走，不數月而得二千鎊，至1926年即募足繳清所需十萬元基金且有剩餘，「對後來學校建設，厥功甚偉。」事後，林茂生檢討此次募款經過時說，此次長老教中學的募款活動，與1915年台中中學建校基金的獻金活動，是民間有志之士為教育事業自動捐款的僅有的兩個實例。而且「並不是只向少數的著名大戶人

133. 如「上帝有三個住處：其一是在天堂，其餘則是在慈善者以及富有同情心的人的心坎裏。」林茂生則改寫成「窮人有三種，一種是賺盡全世界也不夠吃的窮人；一種是賺越多也不知盡頭的窮人，第三種是剛得到就分給人的窮人。耶穌就是最偉大的窮人，屬於第三種」。詳見林茂生，〈真正的恭喜〉，《台灣教會公報》第490卷，1926年1月，頁2。

134. 呂理州（民83），《明治維新-日本邁向現代化的歷程》，頁82-83。台北市：遠流。

135. 在台灣教育令開始實施的這一年，台灣的留日學生數又激增至二千四百餘名。參見藍博洲（民82），《日據時期台灣學生運動》，頁85。

136. 1922年6月27日公佈私立學校規則，以準照公立學校為原則，而類於公立學校或其他各種學校。規定設立私立中等學校時「應設立財團法人」，而且因為準用公立中學校規則，三分之二以上的專任教師必須為擁有教師資格者。引自井出季和太著、郭輝譯（民66），《日據下之台政》，頁726。

137.張厚基主編（民80），《長榮中學百年史》，頁113。台南：長榮高級中學。

家募捐，幾乎是來自各地方階級的熱心人士。捐助者的數目多達七百人以上，而且捐款以每人平均一百三十圓為限。所謂的富人的萬燈不如貧者之一燈，由此可證多數的民眾對私立學校教育是多麼地理解，並熱心支持。」¹³⁸

從資料中顯示宗教是林茂生在整個日治時代持續關心的議題，此當然出自於其堅定的基督教信仰意志。為長老教中學爭取立案的十數年運動裡，牽涉的問題包括爭取殖民地台籍青年的受教權、宗教可否辦學、學校行政自主、台人自治辦學等等都極具重要性，也需要步步為營的。

三、側身文化協會

林茂生參與文化協會除了是對這個在台灣本島成立的啟蒙團體有一份期望外，也是受到該組織中的幾位核心幹部及資助者深厚的器重¹³⁹，此從林茂生在文協成立時，擔任評議員的過程可看出。¹⁴⁰

初期文協的活動，包括有：一、會報發刊；二、設置讀報社，供民眾閱覽；三、舉辦各種講習會；四、開辦夏季學校；五、文化話劇運動；七、「美台團」（電影巡迴隊）放映社教電影。在以上的活動中，林茂生有參與其中的第三、四兩項的紀錄。¹⁴¹此外可加以補充的是，關於文化劇的創作，林茂生曾在教會公報中發表劇本，¹⁴²也在文協的演講會中擔任相關講題的講師；¹⁴³而夏季學校的開辦不知是否來自林茂生的建議，因在1917年長老教中學便曾有過同樣名稱舉行的活動¹⁴⁴，根據《台灣民報》六十九號（一九二五年八月十六日）有關第二次夏季學校開學式的報導，引述林茂生講述夏季學校意義的一段話。¹⁴⁵且夏季

138.李筱峰（民85），《林茂生、陳焯和他們的時代》，頁33。

139.如蔡培火、林獻堂、小舅子王鐘麟（日本京都帝國大學畢業，20年代台灣民族運動的活躍份子，曾任台灣文化協會理事、台灣民眾黨的中央常委及政務部主任。）陳焯等人。

140.依照文化協會的組織章程，「評議員由總理就會員中推薦之」，可見林茂生擔任文協總理林獻堂所推薦。（引自前註，頁34）另外筆者在由許雪姬等人解讀的《林獻堂日記》中發現，林獻堂與林茂生的往來相當密切（幾乎林上台北辦事，定會拜訪時任台北高商教授的林茂生）。

141.同前註，頁35。

142.林茂生，〈戲齣：路德改教〉，《台灣教會報》第476卷，1924年11月，頁10。

143.講題為〈戲劇之改良〉，轉引自林柏維（民82），《臺灣文化協會滄桑》，頁108。台北市：臺原。

144.張厚基主編（民80），《長榮中學百年史》，頁102。

145.林茂生說：「休暇非休止活動。大自然的活動是在暑天，若將夏天扣除，台人就無時間可做事，故變化就是休息！」轉引自林茂生愛鄉基金會網站：<http://192.192.16.59/trf/mrlim-3-2.htm>

學校連續辦了三年，幾乎都在林茂生為募款奔走繁忙的時刻仍抽空參加，足見其對夏季學校的用心，也等於是對總督府忽視台人受教權的教育政策，做出無言的抗議。

吾人觀察 1920 年代台灣這段風起雲湧的社會與民族運動時刻，林茂生的參與顯然未十分的積極，受限於總督府明文規定「凡官吏不得參加社會運動否則一律解職」法令的約束，¹⁴⁶ 這對無恆產、田地又須一肩扛起養活家庭重任的林茂生，實是緊箍箍，未能如有自營業（如醫生）基礎或大地主等活躍的文協幹部般的全心投入；然其也未持完全消極的態度，只要關於「教育」及「知識啟蒙」方面的活動，則盡力而為。由於其擁有高知名度與影響力，縱使未站上社會運動的第一線，仍讓日本官方十分擔心，日方除了一方面晉升林茂生的文官職等外，也想方設法欲阻隔林茂生與台灣社運的關係，表面看似和諧的關係，終於在 1930 年代長老教中學「神社參拜」事件中，短暫的破裂了。隨著中日戰爭的爆發與皇民化運動熱烈的展開，林茂生等台人名士更成為被擺弄木偶。台灣的言論也只剩「舉國一致，億兆一心」等效忠天皇的戰爭口號了。

第五節 河邊教堂睹師影：哥倫比亞大學時期

1927 年，林茂生入台南師範任囑託，兼台南高等商業學校教授¹⁴⁷，旋於 4 月授命於總督府，成為「在外研究員」，公費赴美留學。5 月 11 日搭乘自基隆開航的扶桑丸到東京，停留月餘後，6 月 11 日改乘太洋丸自橫濱啟程到美，長老教中學漢文教師三屋大五郎（清陰）曾為教頭林茂生獻詩一篇〈送長老教中學教頭林茂生君研究於歐美大洲序〉，以壯行色。¹⁴⁸

146. 胡慧玲（民 84），《島嶼愛戀》，頁 43。

147. 1926 年總督府宣布停辦台南商業專門學校，另設台南高等商業學校，唯 1929 年該校併入台北高等商業學校，旋於翌年（1930）停辦，從此遂僅存台北高等商業學校。吳文星（民 81）。《日據時期台灣社會領導階層之研究》，頁 111。台北市：正中。

148. 文見張厚基主編（民 80），《長榮中學百年史》，頁 129。又據 1927 年 3 月 14 日林獻堂日記載：「林茂生書來，謂 4 月 28 日將由橫濱乘 ??? 丸渡美，不得與余同先渡歐為遺憾。」詳見林獻堂著、許雪姬、鍾淑敏主編（民 90），《灌園先生日記 1929（二）》，頁 111。台北市：中央研究院台灣史研究所籌備處。關於林茂生出國時間點筆者採用張先生說法，原因為：1. 船期、港口皆相當明確，又三屋大五郎所提之序，時間點在 5 月 1 日，若不匆忙的正常情況下，出國時間點應在序之後。最後在《口述歷史》第五期中接受訪問的吳左金先生，提及林茂生赴美途中停留一個月並有眾人合照照片為證，停留時間與張氏所記不謀而合，基於此故採信之。詳參中央研究院近代史研究所「口述歷史」編輯委員會（民 83）《口述歷史第五期-日據時期台灣人赴大陸經驗》。台北市：中央研究院近代史研究所。

林茂生至美後，由於其一向傾慕杜威的哲學思想，因此決定進入了紐約哥倫比亞大學的師範學院就讀，¹⁴⁹ 同時接受如 Paul Monroe、I. L. Kandel、G. S. Counts、W. H. Kilpatrick 等大師指導，1928 年 4 月先獲得哥倫比亞大學的文學碩士學位，其後繼續攻讀博士學位，此時期除了養成其恢弘的國際觀，並對台灣在國際孤立的地位有更深一步的認識。

一、國際學舍英才聚

林茂生在哥倫比亞大學就讀時住在哈德遜河邊的國際學舍 (International House)，與來自各國的學生齊聚，一如往常在團體中獲得信賴，於 1929 年春季，以高票當選為男女宿舍的舍務主任。也順此機會，同來自德國的留學生學德文。和以前學英文一樣，他教一位德國留學生學漢文，同時請該留學生教他德文。¹⁵⁰ 前述章節筆者曾經提起過，日治時代高等學校的學生無论文理科、甲乙類皆需學習德文，學校甚且聘請德籍教師親授¹⁵¹，畢業後基礎讀寫已不成問題，日本帝國大學入學考試，德文在部分專業也是一門考試科目，加上日本學術領域各界，往往以德國為師，以哲學為背景林茂生，或出於學術研究的需要自修或因個人的語言天賦，加上過往的學席過程及留學美國的機遇，促成他後來訪歐途經德國時，能以流利的德文向德國聽眾演講，回台後並擔任台南高等工業學校的英德語科的主任。而其多元的文化背景上，在此又增添一筆。

哥倫比亞大學的國際學舍旁的河邊教堂 (Riverside Church) 正由美國鉅富洛克斐勒出資建造，在嵌鑲教堂的彩色玻璃時，教會當局決定邀請各國留學生用本國的文字書寫「上帝是愛」的文字，燒成玻璃鑲在窗上。自小就擅長書法的林茂生，被推舉為中文書寫的代表，題寫「上帝是愛」四個漢文字交給教會，從此他的字掛在哥倫比亞大學河邊教堂大禮拜廳的窗上，直到今天仍在。¹⁵² 至於林茂生其他平時的留學生涯，現有林獻堂 (1927 年環遊歐美) 日記可窺一二，然因有關論述僅有隻字片語，難以成篇，故不贅述。

二、軟囊羞澀伴苦讀

在哥大的第二年，因總督府資助時限已屆，後來幸得哥大校方與總督府同意

149. 林宗義 (民 90)，〈林茂生的教育思想〉，《愛鄉》，第 16 期，頁 26。

150. 李筱峰 (民 79)，《二二八消失的台灣菁英》，頁 38。台北市：自立晚報。

151. 陳逸松口述、林忠勝撰述 (民 83)，《陳逸松回憶錄》，頁 83。

152. 李筱峰 (民 85)，《林茂生、陳炳和他們的時代》，頁 38。

各負擔獎學金若干，其不足部分由在台灣的妻子王采蘋舉債籌措。當時陳炘已在台創辦「大東信託」，林家的貸款也曾向大東信託籌得。¹⁵³ 次子林宗義回憶這段歷史說：

1927年父親赴美深造，日本政府給的獎金是一年一萬日幣。後來因為日幣貶值，美元升值，獎學金在美國不夠用，不足之處，仍然是母親東湊西湊寄去。父親拿到哥倫比亞大學碩士學位之後，繼續攻讀博士，整個留美計畫從一年延長為兩年，又從兩年延長為兩年半，多出來的費用，還是母親在台灣籌措。印象中歷歷如繪，那時候我每個月陪同母親去「大東信託」和「台南信用組合」繳交貸款利息。因為常常去，店員都認得我，遠遠就招呼：「啊，宗義又來了。」剛開始時我的身高還不及銀行櫃檯高，到後來，身高與櫃檯差不多的時候，每個月就是我一個人騎單車去交利息。...有時母親來不及準備，急著籌措，即使我年紀尚小，也很能感受到母親的焦慮。¹⁵⁴

1929年11月，林茂生在不算長的時間內完成他的博士論文，題目為：「日本統治下台灣的學校教育：其發展及有關文化之歷史分析與探討」(Public Education in Formosa Under the Japanese Administration: Historical and Analytical Study of the Development and the Cultural Problems.)。林茂生在論文的研究宗旨中說：「本研究之宗旨，首在調查教育制度本身的歷史、其發展的過程，以及決定發展的原則；其次，在分析教育活動中的文化衝突與融合的因素及影響，並找出改進的結構性之方。」論文全書共分九章，導論中先介紹台灣的風土民情之外，輔以歷來政權在台灣教育行政上的措施，直到1920年代日本統治下的教育理念與發展過程；其次，以當時美國風行的教育民主理念為論文主要的假設，以析論台灣的教育問題，並與其他國家與殖民地（印度、菲律賓、韓國等）的教育問題相互比較；在最後兩章分為理論與實際兩部分，提出近代民主主義的教育理念，檢討日本同化教育的缺失，指出其違反人類學習與成長所必須遵守的個體自由與社會進化原理。¹⁵⁵

153. 同前註，頁38。

154. 林宗義口述，胡慧玲整理（民84），〈母親〉，收於《島嶼愛戀》，頁42。此項債務直到大戰後林茂生的次子林宗義任教台大醫學院時，仍在償付利息，後因當時惡性通貨膨脹，才使全部債務於1946年全部償清。1947年的新年，林茂生還帶著十分輕鬆的口氣對家人說：「在我的記憶中，這是我第一個沒有負債的新年。」李筱峰（民80），〈台灣的悲劇書生〉，收於《林茂生博士紀念專輯》，台南市：長榮中學，頁14。

155. 整理自林茂生博士論文。

兩年多來所接受的民主主義教育思想的薰陶，影響林茂生在教育的實踐上，筆者以為可分為直接的與間接的，直接者即是其對次子宗義全人格的發展與培養上，此在林宗義的回憶中有十分詳細的闡述¹⁵⁶；而間接的實踐，可能在林獻堂等諸多好友在 1930 年代成立的地方自治聯盟創立時提供建言，及長老教中學的「參拜神社事件」當中所採取的態度，頗值得吾人加以細究。

三、心繫羔羊拒留任

1929 年 11 月林茂生獲得哥倫比亞大學哲學博士，成為台人獲文科博士學位的第一人。哥大以林茂生成績特優，除贈與金鑰匙一枚以資紀念外，林茂生的師長門羅和杜威有意留他在校執教，但其婉謝道：「做為一個學者，留在哥大可償平生夙志，但是每念及台灣家鄉的那群羔羊，我實在非回去不可。」此處所謂「台灣家鄉的那群羔羊」，或有兩重意思：一是指台灣家裡的妻小，蓋此時林茂生已 43 歲，已育有四個兒子（其中小兒宗文於林茂生留美的第二年不幸夭折），且家中經濟拮据萬分；第二層意思或許是暗指日本殖民統治下仍在受苦的台灣人民也未可知。¹⁵⁷

1930 年元月林茂生決定返台。回台途中，他繞道歐洲旅遊考察。到德國柏林大學時，曾應邀以德語向該市市長、柏林大學校長，以及該校教授學者講演東西文化之異同，舉李白和哥德的詩為例加以比較。然因沒有留下講稿，以致無法得知其內容，殊為可惜。¹⁵⁸

第六節 半生功過費疑猜

一、且效愚誠盡育英

回台之後，各界人士，各種團體的歡迎會接二連三，以致林茂生席不暇暖。

156. 林宗義（民 90），〈林茂生的教育思想〉，《愛鄉》，第 16 期，頁 26-29。

157. 李筱峰（民 85），《林茂生、陳炳和他們的時代》，頁 40。

158. 林茂生曾對家人透漏，欣賞英國的教育制度，或許是學識不凡的南部長老教傳教師多為英國所出而博得好感，也或許此次歐洲考察，曾對各國的教育有過比較。1956 年林宗義獲得全額補助出國進修的機會，曾自述道：「家父一直希望我能有機會前往倫敦大學，如今機會擺在眼前，我於是決定前往倫敦大學做學術考察，此次倫敦之行使我的國際視野更加豐富。」轉引自林宗義（民 89），〈我的精神醫學之路〉，《愛鄉季刊》，第 12 期，頁 19。

五月初旬奉派任台北高等商業學校教授¹⁵⁹，於5月12日赴任，為此林茂生辭卸了長老教中學的教職，改任該校理事長。其後雖在台北高商任教，仍然主持長老教中學的後援會工作，並為學校立案問題上與總督府交涉。¹⁶⁰被調回北部（1930年）的這段時間，林茂生有過一段時間持續且密切的與林獻堂、羅萬[?]等人互動，時值1927年因文協分裂而出的民眾黨，再度面臨理念不合的分裂危機，林獻堂等政治運動較為穩健的份子，決議籌組新的組織，¹⁶¹過程中，雖無直接的證據證明林茂生參與其事，然倡議新團體成立者，多為其多年的故交，而剛接受美式民主洗禮的林茂生，可能在組織成立的過程中提供相關建言；林茂生過去給人的印象是「他是教育家，不插手政治問題」。¹⁶²然回台初期，卻一反常態，在台南的公會堂闡述民主主義的價值，直言批判總督府的言論；同時也在《台灣民報》的後繼雜誌《台灣新民報》創刊號（1930年7月）裡寄稿闡述，稱讚該報「是台灣各種解放運動的珍貴血淚紀錄」。¹⁶³筆者以為，留美之行後的其內心確實孕育了許多理想與抱負，假使沒有日本侵華後一連串更為嚴酷言論壓抑與封鎖及「神社參拜事件」的打擊，或許吾人將可得見林茂生對於台灣當時的教育，有更多的參與表現。

（一）任教台南高工

1931年4月23日，總督府由台北高等商業學校轉調林茂生為台南高等工業學校教授，階從五位，敘高等官三等六及俸，兼任圖書課長，籌畫圖書館的興建。林茂生為該校唯一台籍教授，主授共同學科德語、英文，以官階而言，僅次於校長若槻道隆，依據學校長職務代理規定，學校長出差時林茂生得負起代理學校長之職。¹⁶⁴然而，林茂生對於轉任的反應如何？1931年4月1日林獻堂的日記有如下記載：

159.張厚基主編（民80），《長榮中學百年史》，頁145。

160.林獻堂著、許雪姬、何義麟主編（民90），《灌園先生日記1930（三）》。台北市：中央研究院台灣史研究所籌備處。

161.1933年2月12日，林獻堂偕林柏壽、羅萬車、蔡培火、林履信、蔡式毅諸人同往北投八勝園餐敘。席上蔡式毅提議組織團體從事政治改革運動，尤其是致力於地方自治制度之實施，是為地方自治聯盟結成之近因，林獻堂等人洽商結果。詳見陳俐甫（民85），《日治時期台灣政治運動之研究》，頁94。台北縣：稻鄉。

162.1930.2.8《台灣民報》第299號，報導林茂生歸國的消息

163.駒[?]武（民92），〈台南長老教中學神社參拜問題〉，《中外文學》，第31卷10期，頁59。

164.石萬壽，〈人物憶往〉，不著刊期，頁65。

...六時余與焮、靈石赴江山樓（台北日新町二，吳江山經營）林茂生之送別會，因其轉任於台南也，出席者呈祿、周、維焜、式毅、春木、煥清，主賓共十人，茂生頗不快此回之轉任。¹⁶⁵

筆者無法確切得知林茂生「不快此回之轉任」的原因是為了什麼，或許是原本打算安排的行程（與總督府接洽長老教中學立案的問題在台北較為方便）突然被打亂等種種原因¹⁶⁶，難以如願留在台北，然因公職繫身終究不得不從，然而是否也可在此推測，林茂生回台後偶有批評時政之舉，與北部社運界人士過於密切的往來，而被官方謫居的可能。

（二）神社參拜事件

當長老教中學籌得學校立案規定之一的十萬日圓基金之後，總督府 1928 年又出了一道難題，便是要求私立中學必須進行神社參拜，才能獲得認可。此後該項問題不斷地被提出，當時身在紐約的林茂生寫給校友會雜誌的書信中，憂心地表示：「長老教中學的立案申請，碰到了我一直認為要極力避開的大問題」。之後的發展證明林茂生的擔心是正確的。¹⁶⁷

林茂生回台隔年便爆發了「918 事變」，軍部介入文教政策，神社參拜的壓力因而更為提升。在此之際，林茂生仍不斷的鼓勵、撫慰長老教中學的學生及信徒大家，希望大家能繼續堅持基督宗教的信仰，不被外界的「試煉」所打倒，其在 918 事變爆發當年的「迎接第四十五週年紀念日（創校紀念日演講大綱）」說：

固然，當年我們所學的與今日各位所學的大有不相同之處，所學的「指導原理」(guiding principle) 乃是共通而一致。換句話說，這乃是樹立之「基督教的人生觀」。我們在本校學到：「基督教宇宙

165. 林獻堂著、許雪姬主編（民 90），《灌園先生日記 1931（四）》，頁 108。台北市：中央研究院台灣史研究所籌備處。

166. 林宗義先生曾提到：「母親常常陪我讀書，因此在日常生活起居中，我們有共同的話題。我曾聽她對朋友說：「茂生和我要與子女一起成長。」意思是與子女分享所思所感所言所行所憂。這句話所隱含家父家母的教育思想，影響我們至深，我永遠忘不了那段與父母讀書的日子。」引自胡慧玲（民 84），《島嶼愛戀》，頁 47。又林茂生次子 1932 年考上台北高等學校尋常科，筆者私意林茂生或原有欲在台北就原職的意願，以就近照顧也未可知。

167. 駒武（民 92），〈台南長老教中學神社參拜問題-「踏繪」式的權力型態〉，《中外文學》，第 31 卷 10 期，頁 60。

觀」、「基督教道德觀」和「基督教真理觀」如能綜合起來成為「基督教的人生觀」，而且如果不能建立這個觀念，將不能把多迷信，又不知學問之本質或其運用之法的台灣社會，從淪落之深淵中解救出來。這個指導原理，在當時已屬不可缺少，如今仍然越發重要。個人如同社會，若缺乏健全而高尚的「指導原理」，必然踏上滅亡之路。¹⁶⁸

文中所言的「指導原理」，早就根深蒂固於林茂生的教育思想裡，1910年8月《台南教會報》有著當時在日本留學的他投稿一篇文章，題曰〈盡忠到死〉，大意是當時有一群日本潛艦人員因意外發生事故而沉沒，救援人員從船長手中的最後紀錄得知，為了天皇與國家，各兵員皆盡忠職守，坐懷不亂直到最後。¹⁶⁹林茂生的文末提到，基督徒也應該如同那些士兵般，對上帝有如此盡忠的勇氣。當然，台下的學生並非個個都是基督徒，故其特別強調這樣的「指導原理」信念是「共通而一致」的，是跨越宗教、時空、種族一體適用的，落在台灣青年學子的身上，便是要有帶領社會大眾「從淪落之深淵中解救出來」無可懈怠之責。

然而情勢的發展欲來愈加險峻，對神社參拜持反對意見者漸成少數，1933年9月傳教士會議再經過一番激辯後，以贊成九票、反對兩票、棄權兩票，決議對理事會在5月份所提出的神社參拜之建議，視為「不過是國民道德的實踐」，而予以接納，¹⁷⁰故當年10月份長老教中學學校行事曆當中，已有規定28日為台南市神社定期參拜日，全校「舉行遙拜儀式」（之前允許由個人名義進行參拜）在這場基督教信仰對抗日本神道的拉鋸戰中，大局幾乎已定。而1934年年初的日人教師「上村一仁辭職事件」，則是整起「參拜事件」的最後一擊，逼迫長老教中學將最後的堡壘-營運權-交付給日本基督教團，而在「宗教信仰」與「教育理想」雙雙落空的林茂生，則在5月份宣布辭去學校理事長一職。

（三）苦悶的心境

經過「神社參拜事件」的宣然大波，身心俱疲的林茂生轉而投入地方文化社團的培育工作，如1934年每週六自台南參加〈台灣文藝聯盟〉佳里支部活動，

168. 林茂生，〈迎接第四十五週年紀念日〉，《輔仁》第八號，1931.12.，引自《長榮中學百年史》，頁74。

169. 林茂生，〈盡忠到死〉，《台南教會報》，1910年8月，頁64-65）

170. 駒? 武（民92），〈台南長老教中學神社參拜問題-「踏繪」式的權力型態〉，《中外文學》，第31卷10期，頁65。

講授文學理論和介紹世界文藝思潮，此外又身兼以 30 年代青年為主的「社交團體」南洲俱樂部的顧問，¹⁷¹ 至於其他領域的活動，則難見其身影了。1936 年，「台灣文藝聯盟」又橫遭日人干預而解散，此時的心境，或可用當年其以筆墨書寫，用來贈勉任教台南高商時代的學生、台灣文藝聯盟佳里支部負責人吳新榮的一首詩來形容：

謗聲易弭怨難除，秦法雖嚴亦甚疏；夜半橋邊呼孺子，人間尚有未燒書。 <錄自/清 陳恭尹《讀秦記》>¹⁷²

林茂生等知識份子要求寬待台人的呼聲在總督府眼中實為「謗聲」，當局雖加強管制，然縱如秦始皇之嚴刑峻法、焚書坑儒，則漢初徵求「遺書」時，舉國紛獻之，暗喻總督府之做法失敗可期，漢民族終將再起。夜半二句典故出自《史記·留侯世家》，林茂生以「孺子」(張良)讚譽吳新榮，而自己對佳里支部的授課正如橋上老人將《太公兵法》交付張良，頗有傳承的意味。

言論管制的做法，是千百年來暴虐政權共通的歷史現象，林茂生選擇了抗清遺民陳邦彥之子陳恭尹的詩作別有一番涵義，該詩是陳恭尹借批評秦始皇的，轉而用以抨擊當時清廷的文字獄，這層層典故的轉借與運用，令人不得不讚嘆林茂生深厚的文學素養與贈文時的巧思。

二、明公從此欲何之：對時局的憂心（1937~1940）

1937 年 7 月 7 日，日本對中國發動大規模的侵略軍事行動，為了支援日軍在華作戰，日本舉國上下進入所謂的「戰時體制」之中，包含朝鮮、台灣等地的殖民地亦被納入，瀰漫著一股脅迫性、動員性的戰爭態勢，為了更有效的利用每一處資源、每一個人，1941 年進而組織皇民奉公會等協力性質組織，在地方以皇民奉公班為基幹組織，動員平民百姓、學生等等，在中央核心則以各種手段促使台灣社會菁英擔任幹部，以林茂生的名望，自不能倖免，為爬梳其此時（1937-47）面對台灣環境巨變的心境，筆者將從為數不多的直接史料（其詩墨、講稿、任職的學校日誌）中，輔以當時台灣社會客觀環境下的資料，冀求還原其個人生命史的原貌。

171. 同前註，頁 70。

172. 林淑芬（民 92），《桃源在何許 - 林茂生詩墨展導覽手冊》，頁 105。台北市：台北市文化局。

1937 年初以來，日本在台的皇民化運動開始有了大動作，尤以廢除報紙上的漢文欄最受矚目¹⁷³，試圖從思想文化與閱讀文字中，斷絕台灣人民與中原漢文化的牽連，此時台人言行若稍稍觸動在台日人（民間或官方）的敏感神經者，動輒以「非國民言論」論處，1937 年 5 月 18 日，林獻堂因「祖國事件」赴東京避難，即是一例。¹⁷⁴

1937 年 7 月 7 日蘆溝橋事變爆發，中日戰爭開始，在先輩、朋友紛紛避禍離台與兩岸中華民族屢受欺凌的情況下，寫下數首漢詩，紀錄其此時的心情，在此略舉一二：

孤軍延墮緒，成敗寸心知，民主摧殘日，倭奴逞志時。
但教獅不睡，自卜鳳來儀，重閱海樓草，低回有所思。

此詩未著明時間，然從「民主摧殘日，倭奴逞志時」的內文，可大致推定為抗日時期所作（1937 年，51 歲）¹⁷⁵，前四句清楚描寫民主國下等抗日義軍在無外援的情況下艱苦作戰，或可借代描述八年抗戰初期中國獨力抵禦外侮的情況，「倭奴」則為林茂生詩作中少見的直白的口氣，憤懣之情可想；「自卜鳳來儀」顯示，林茂生對中國軍勢保有一定程度的信任；「海樓草」指得應是丘逢甲的詩集《嶺雲海日樓詩鈔》，丘氏為民主國成立的要人，成立原意便是要表達台民堅拒日本併吞的意志，先圖自保待來日重歸清朝，民主國敗後，丘氏遠走台灣，其詩作有云：「不知成異域，夜夜夢臺灣。」¹⁷⁶如今台灣全島的各項資源卻成為日本的侵略中國、經營南洋的寶庫，地位是過去祖國敵人的「御前軍」，台人該如何自處？中日抗戰成敗繫存民族的興亡？面對錯縱複雜的情勢，林茂生怎能不再三「低回」而「有所思」呢。

據林茂生任職的台南高等工業學校（成功大學前身）的學校日誌顯示，在戰爭期間「皇軍」若有捷報，則全校師生須參加各種形式的慶祝活動，林茂生勢必也須常在其中，如 1937 年 12 月 14 日有如下記載：

173. 1937 年 4 月 1 日《台灣日日新報》、《台灣新聞》、《台南新報》三報停止漢文版。《台灣新民報》漢文版則縮減一半並限於 6 月 1 日全部廢止成為純粹日文版。引自葉榮鐘（民 89）《日據下台灣大事年表》，頁 340。台中市：晨星。

174. 林獻堂於 1940 年歸台；蔡培火則於 1937 年赴日，戰後才得來歸。

175. 杜忠誥（民 92）。〈林茂生書法初探〉。《愛鄉雜誌》，第 21 期，頁 13。

176. 《嶺雲海日樓詩鈔》· 往事。

昨天（13日）中華民國首都南京遭皇軍猛烈攻擊而陷落。下午4時教職員生於講堂集會舉行祝賀典禮。若槻校長訓辭後，三呼「大日本帝國萬歲」祝賀「皇運無窮」。偶有陣雨，仍參加台南市主辦之提燈遊行。¹⁷⁷

若從林茂生的詩作，即可得知其喊「大日本帝國萬歲」、「皇運無窮」之時，內心關懷、慰勉的卻是「敵軍」，如〈聞南京淪陷寄懷蔣主席〉：

敢將隻手繫安危，最後關頭志可悲。遺囑未能成革命，強鄰先已陷京師；
中山墓畔長秋草，江左營前樹旭旗，惆悵金陵城下道，明公從此欲何之？¹⁷⁸

同時又有一首〈日軍爆擊南京有感〉的七絕：

抱膝長吟隱海陬，此心只許月同孤。無心最是孩兒輩，笑指飛機拍手呼。¹⁷⁹

林茂生與蔣主席（當時為委員長）素未謀面而有如此之情懷，足見其對蔣主席的推崇，對日軍佔領南京的悲憤和對祖國政局之關切是何等深切！當然此種心思，在幾乎是日籍師生佔多數的台南高工裡，除了和台籍同事的潘貫¹⁸⁰互訴之外，也只能與月同孤了。

三、仙客涼風圖隱遁：皇民奉公會及皇民鍊成時代（1941-45）

從1941年台南高工的學校日誌可以得知，林茂生頻獲殊榮，總督府似乎有意重用隱遁已久的林茂生，總督府對台人的寬鬆，是一致性的還是有特別待遇，底下我們將以林茂生本階段的生命史進行橫向分析。

（一）皇民奉公會成立時代背景

自1940年7月第二次近衛內閣的外相松岡洋右正式提出「大東亞共榮圈」的口號後，日本政府內部開始依照所制定方針分頭運作，1940年10月12日大

177.石萬壽等（民80），《國立成功大學校史稿》，頁20。台南市：成大。

178.張厚基，〈林茂生先生軼事〉，收於《林茂生博士紀念專輯》，長榮中學發行，頁10。

179.林淑芬（民92），《桃源在何許－林茂生詩墨展導覽手冊》，頁114。

180.潘貫，晚年曾自編《凌雲詩集》，其人其事可參閱劉廣定，〈日據時期台灣詩人化學家潘貫〉，《歷史月刊》電子版，<http://history.udngroup.com.tw/sd/default.asp>。

政翼贊會成立大會（近衛首相任總裁）¹⁸¹ 作為「舉國戰事新體制」的「大本營」，同時朝鮮、樺太、關東州等也成立類似的組織。這一切的動作可追溯至 1939 年 11 月 3 日美國修正中立法案開始，並對發動戰爭的軸心國家德、義、日採取步步進逼的制裁，如日本在美資產被美方凍結，並聯合石油輸出國對日本採取禁止輸出的措施。為了尋找能源，日本只好往南洋進行挖掘能源工作，但南洋群島為英法等美國盟友的殖民勢力，日本推算與美國及其盟國開戰勢不可免，則原本對中國的戰爭，必然擴大成大東亞亞細亞民族對抗西方白種種族的戰爭，是故對外開始宣稱日本所有「進出」行為，實為了時代及種族的使命，望東亞諸國能與日本齊心協力，把西方勢力逐出，為亞洲明日的繁榮作出貢獻。

南洋開戰在即，做為日本「圖南之飛石」的台灣，地位越形重要，為了更符合現況，必須以現役軍人來擔任總督方為適合，故擁有國際外交經歷（倫敦海軍會議之首席外交代表）及現役大將資格的長谷川清成為繼任人選。長谷川認為，皇民化是從社會、生活上以宗主國日本為學習對象的運動，但台灣若面對戰爭，僅有外表的樣式，仍是不夠，必須在精神上、思想上真正成為皇民，才能足堪大任。於是「皇民化」在文字上被更改成為「皇民鍊成」。依據官方見解，六百萬島民已讀畢初級班「皇民化」課程，而「皇民鍊成」則是課程的高級班。¹⁸²

此外，為獲得台民之協力，總督府對台民的政策也有所轉變，據葉榮鐘觀察：「自長谷川代小林為總督以後，日本之治台政策顯有重大轉變，尤以軍部之態度始有百八十度之方向轉換，對台人之指導階級極盡擁絡懷柔之能事。」¹⁸³ 先是有 1941 年 1 月 14 日台灣高級參謀田中清、憲兵分隊長杉原榮一等聯合宴請林獻堂及文化界同志於江山樓，席後，並由齋藤總務長官親切招待林獻堂、陳炳、羅萬？，聲言欲去除前任所作使台人不快之事。¹⁸⁴ 儘管如此，思想上的忠誠，仍是皇民鍊成的高度指標，故同時於 1941 年 1 月治安維持法再改惡，增列對思想犯之預防拘禁法，日後的「歐清石事件」、「瑞芳事件」、「蔡忠恕事件」皆因思想上或行為上「非國民的言動」而適用此法入獄。

（二）皇民奉公會概況

台灣皇民化政策，主要由第 17 任總督小林躋造與第 18 任總督長谷川清強力推行。前者因應中日戰爭的爆發、「北守南進政策」的轉換，以及南進基地地

181. 葉榮鐘等（民 71），《台灣近代民族運動史》，頁 359。台北，自立晚報。

182. 伊藤金次郎著、日本文教基金會編譯（民 89），《台灣不可欺記》，頁 58。台北市：文英堂。

183. 李筱峰（民 85），《林茂生、陳炳和他們的時代》，頁 114。

184. 張正昌（民 70），《林獻堂與台灣民族運動》，頁 237。

位的提升等，採取嚴格而且激烈的手段，諸如強制神宮大麻的奉祀、正廳的改善、寺廟整理的施行等等。後者則隨著中國大陸戰場的擴大與國民總動員體制的確立，改以略為緩和的精神教化方面為主，例如強制前往神社祭拜、宮城遙拜，以及皇國臣民的精神教化等，其政策的推展中心，則為皇民奉公會（1941年4月組成）。

1941年4月18日長谷川總督在總督府正廳召開皇民奉公會準備委員會，會中指出：

...我帝國基於肇國的大理想，為建設東亞新秩序與樹立世界新秩序的指導功能，並朝向大東亞共榮圈的確立，正傾注總力而行。我台灣位處於帝國南方的一翼，因應內外的現勢及完成南進據點的使命，首先必為島民打下一強心劑，即在新國民組織的理念之下，展開物、心兩面的大奉公運動...本運動是為全島島民相偕克盡職份、赤誠奉公的精神運動，亦應為強固組織下一絲不苟的大實踐運動。基於以上旨趣，我首先以島民的身分作為本運動的先驅，率領部僚溶入六百萬皇民中，致上相偕奉公的至誠。.....¹⁸⁵

1941年4月19日，標榜以昂揚戰爭意志、實踐決戰生活、強化勤勞態勢，完備民間防衛等為目標的「皇民奉公會」宣佈成立，由台灣總督長谷川清兼任總裁、總務長官齋藤樹兼任中央本部長，下設總務、宣傳、訓練、文化、生活、經濟等部門；地方各州、廳、市、郡、街、庄等設有支部（五州二廳）、支會（十一市五十一郡）、分會（五十六街二百零九庄）等（市支會下設二百五十七區會；衛生分會之下設五千四百零四個部落會，最下則設六萬八千三百三十四個奉公班），其長官由各級行政首長兼任，六月各地分會亦告成立。很多台灣紳商、醫生、學者、辯護士都被徵召為幹部，其中固然也有甘於為日本驅使效力的，但大部分是出於無奈而勉強接受的。¹⁸⁶林茂生則是被徵召擔任皇民奉公會動員部長，惟何年正式就任不詳，須經更多的史料佐證。

（三）為民請命暫栖遲：加入皇民奉公會的經過與內心世界

就在皇民奉公會成立的當月（1941年4月），久未變動職等的林茂生在台南高工的職務與官位等級開始頻頻的調換與升高，先是4月1日，其由正五位勳五

185 轉引自陳玲蓉（民81），《日據時期神道統治下的台灣宗教政策》，頁271。台北市：自立。

186. 陳逸松口述、林忠勝撰述（民83），《陳逸松回憶錄》，頁230。

位升敘從四位，¹⁸⁷ 後於 9 月 12 日因新修訂之學校組織法，學校事務組織由四課調整為六課，林茂生由原本之圖書課長轉任編修課長，接續 9 月 27 日陞敘高等官二等。9 月 29 日校誌裏記載著「依願免本官 教授 林茂生」。¹⁸⁸ 辭官原因依學者石萬壽的解釋為「林茂生教授以官階高於學校長佐久間巖，而居其下，有違體制，不得不請辭，辭職獲准改任講師，即兼任教授」。¹⁸⁹ 同年 10 月 1 日，以林茂生辭職，改任講師，調升應用化學科教授中野貫之任編修課長（原該課課員），而林茂生則降任編修課員，卻又於 12 月 2 日敘勳四等授瑞寶章。¹⁹⁰

在一連串的調職與擢升官位之後，林茂生則對辭職一事曾賦有〈掛冠有感〉一詩如下：

天爵勝如人爵榮，？冠掛卻一身輕，教鞭仍執書仍讀，且效愚誠盡育英。¹⁹¹

「天爵勝如人爵榮」典故語出《孟子》，孟子有云：「有天爵。有人爵。仁義忠信。樂善不倦。此天爵也。公卿大夫。此人爵也。古之人。脩其天爵。而人爵從之。脩其天爵。以要人爵。既得人爵。而棄其天爵。則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」¹⁹² 林茂生因台籍身分、官位過高而「有違體制」，被迫須辭職轉任講師與課員，內心或有民族身分不平等、難以多做施展的無奈，也表明自己以修天爵養身，堅守教育崗位為樂的豁達態度。

總督府突如其來的升官安排，與前述葉榮鐘所言政策轉換、拉攏台人的時間點不謀而合，其中是否有意其進入剛成立不久的皇奉會擔任新職不得而知，然而就筆者目前所收集的資料顯示，林茂生進入皇奉會的時間點應在 1943 年後半，已距皇奉會成立時間兩年有餘且近戰爭末期，以林茂生具高級知識份子的身分，是協力組織中不可多得的指標性人物，就連摯友歐清石因 1941 年 11 月「東港事

187. 石萬壽，〈人物憶往〉，不著傳期，頁 66。然筆者對照台南高工校誌，未有相應之記載，此事件正確性仍待考察。

188. 石萬壽等（民 80），《國立成功大學校史稿》，頁 36。

189. 石萬壽，〈人物憶往〉，不著傳期，頁 66。

190. 石萬壽等（民 80），《國立成功大學校史稿》，頁 36。

191. 石萬壽，〈人物憶往〉，不著傳期，頁 66。

192. 《孟子》？？？ 〈？？？？〉？ 17。

件」¹⁹³ 被補繫獄的恫嚇下，也未有任何表態，顯然林茂生對台人加入該組織有過深思熟慮。

無官「一身輕」後的林茂生似乎自覺其與戰事無涉，除了接訪「啟文社」的好友之外，¹⁹⁴ 便是在台南高工與台南師範兼課，偶有「違反國策」似地鼓勵學生應不受戰事影響，勤勉力學，切莫荒廢學業。¹⁹⁵ 當時，有台南高工許多台籍畢業生因滿洲國的待遇為台灣的數倍且較無歧視台人的風氣，紛紛欲前往之，林茂生亦曾勉勵學生，應靜下心慎選前途。¹⁹⁶ 未擔任皇奉會職務前的林茂生，私下既不配合國策宣導，心中也仍是一派輕鬆寫意，試看 1943 年其書自作〈清簾疏簾暑氣空·贈中竹仁兄〉：

清簾疏簾暑氣空，圍棋仙客坐涼風，看他奇正交相戰，劉項輸贏一局中。¹⁹⁷

193. 歐清石（1897-1945）澎湖人，在台南出生，1917 年國語學校公學部師範部乙科畢業，1927 年入早稻田大學，1930 年 3 月畢業，10 月高等考試行政科及格，11 月司法科考試及格，回台後在台南任律師，1935 年 11 月當選台南市會議員。參自林獻堂著、許雪姬主編（民 90）《灌園先生日記（四）》，頁 400。台北市：中央研究院台灣史研究所籌備處。）歐清石被捕繫獄先判死刑後改判無期徒刑歐清石坐獄期間寫有詩作十數首由夫人轉呈林茂生。戰後林茂生將歐清石的獄中詩作刊登於陳逸松主編的《政經報》，並附上林茂生所記的跋文。（「君在高雄獄中得詩十五首，皆七律，其先十首寄在令夫人處，託示于余，爾十風聲鶴唳，留之恐生後患，令夫人與余毀棄其稿，後五首即此詩也。讀之一字一血，令人切齒痛恨日吏之慘酷無道。余與君平生道義相求，誦君之詩蓋惜君之死，而不忍君之泯滅，因揭之以傳於世。」）引自李筱峰（民 85），《林茂生、陳炳和他們的時代》，頁 97。

194. 「1941 年 9 月 8 日「啟文社」的同仁一行五人，展開台南之旅，走訪台南北門郡鹽分地帶的文友，次日我們又走訪在台南高等工業學校執教的林茂生教授，才結束這次文學之旅。...我們這種以文會友之旅是成功的，不僅跟本島文化人取得廣泛的聯繫，而且也帶動他們對「台灣文學」的熱情與支持。」筆者按：五人可能為陳逸松（亦常）張文環（春園）黃得時（德詩）王井泉（白水）巫永福。詳見陳逸松口述、林忠勝撰述（民 83）《陳逸松回憶錄》，頁 269-271。

195. 「...由於戰爭的激烈化教師也被迫教官化，學生應徵當兵出陣的混亂局面。不過倘有植松、親泊、池田、林茂生、中澤諸位老師還鼓勵我們：『要用功學習，英語也要學！』（當時的國策是排英美廢英語）他們確是值得尊敬的好老師。受他們的影響我們還往圖書館耽讀了西田哲學，大原幽學受益非淺。』（橋本恆雄校友，1937 入學，1945 畢）收於張清榮等編輯（民 87），《國立台南師範學院慶祝百週年校慶紀念專輯》，頁 388。台南市：南師。

196. 1943 年（3 月）錄蘇軾句贈文濱賢契。引自林淑芬（民 92），《桃源在何許 - 林茂生詩墨展導覽手冊》，頁 147。

197. 同前註，頁 143。

落款為庚辰年（1943）仲秋，日本戰力已漸吃緊，本來就視之為是日人「逞志」戰爭的林茂生，心情如同「仙客觀戰」，然而在台南「坐涼風」已久的他，年底竟正式出任皇民奉公會「動員部長」的苦差事。

若以林茂生 1916 年留學日本後，歸台擔任正式教職開始至此時，已有 25 年，依次子林宗義所言，林茂生於 55 歲時退休，此時一封日期未明（推測在 1942-43 年）寫給帝大前後期同學與好友吳景箕的書信中，透漏其可能將結束教職，信件末附有竹軒原作及其步韻一詩，筆者羅列如下：

竹軒原作：公門桃李三千樹，二十年來著意栽，我正思君君過我，劫餘怕對復燃灰。

林詩：半生功過費疑猜，蘭兮艾兮我自栽，寄語故人如動問，劫餘心事等寒灰。

198

觀林此詩次句「蘭兮艾兮我自栽」之典故可能出自屈原，屈原應是最早的蘭品衛道士，《離騷》中屈原在讚美蘭品的同時，沒有忘記對惡草的貶斥，和對變質蘭花(小人)的揭露。「戶服艾以盈要兮，謂幽蘭其不可佩」。林茂生的一生幾可說是與日治時期的台灣近代教育相始終，在即將結束教學的此刻，作此一詩來對自己的功過來論定見，似乎也預料到日後世人對其評價，將有正反兩極的批評，包括對 1920 年代社會運動的不夠積極，與長老教事件中的態度等等，然而，更有甚者，是否其也預測到，不久的將來也得擔任皇民奉公會的職務，雖說該會裡也有許多民族意識極強，為社會運動付出心血的好友，因時局而牽涉在內，然如同過去的性格，林茂生或許仍想保持對一切社會教化組織，採取若即若離的態度，何況皇奉會是一項戰爭協力組織，在林茂生的成長背景與該年代的知識份子心中，仍無法坦然跨越民族與道德感的鴻溝，也或許擔心自己若出任奉公會職務，讓原本期許在教育界默默散發蘭香的自己，成了部分人眼中的惡草，讓平民百姓感到「蘭艾難分」，這應是其一生之中最深刻的反省。

1943 年 12 月，皇民奉公會中央本部在「事務簡素化」的目標下，提出〈皇民奉公運動強化刷新方策要綱〉，進行中央及地方組織的改編，原來的總務、訓練、經濟、生活、宣傳、文化六部制則改組為總務、訓練、國民動員、戰時生活四部制。¹⁹⁹ 據許雪姬研究，林茂生是在該年的 12 月 13 日受陳炳的推薦而加入

198. 同前註，頁 143。

199. 江智浩（民 86），《日治末期（1937-1945）台灣的戰時動員組織---從國民精神總動員組織到皇民奉公會》，中央大學歷史研究所碩士論文，頁 76。

皇民奉公會中央本部，任新成立的戰時生活部部長。²⁰⁰ 然若依據台南高工校誌 1943 年 12 月 30 日當日所載：「林茂生講師就任皇民奉公會中央本部國民動員部長之送別會，由庚午會主辦，於會議室召開。」²⁰¹ 由於許氏未加詳述所據，故筆者仍以校誌為本，關於林茂生出任職務與時間點屢有不同之說法，此或因為戰爭期間之動員組織各相關職位大多沒有任期上的定制有關。²⁰²

當林茂生被徵召北上任皇民奉公會職務時，其台南高工的摯友兼同事潘貫贈詩一首：

百萬同胞共枕戈，江山可改志難磨。此行願為生民計，靜聽先生正氣歌。²⁰³

潘貫曾回憶當時情況說：

...日本政府以高壓政策強迫先生上北任所謂「皇民奉公會」部長職，當時夫人及眷屬均在日本，先生寄宿於台南洪子衡（按台灣名詩人）兄家，當我在台南車站送先生上北時，附耳口誦一絕以壯行... 林先生靜聽之餘，神色慘然曰：『再誦一次，再聽一次』，乃黯然上車北上，這是我第一次看見達觀豪放之耕南先生之淒然神色，實可證明其心境。²⁰⁴

林茂生再也無法「看他奇正交相戰」，而是成了「劉項輸贏一局中」的一粒棋子，此般心境正如同潘貫在 1944 年所賦「有感」一詩，嘆友人某君被強迫擔

200. 林獻堂著、許雪姬、鍾淑敏主編（民 90），《灌園先生日記 1929（二）》，頁 81。台北市：中央研究院台灣史研究所籌備處。

201. 石萬壽等（民 80），《國立成功大學校史稿》，頁 48。

202. 也有林茂生擔任「文化部長」一說，「文化部」之產生原自 1942 年 7 月 19 日，為因應所謂「奉公運動的擴充強化」，事務局機構稍有調整，將所謂的「文化」與「生活」分開，新設文化部，負責的範圍除了關於「民眾娛樂的普及事項」外，尚包括原由生活部負責的「文化的向上及文化機構的整備」方面；至於生活部的執掌亦有所擴充，除了原有的「保健衛生」方面外，並涵括「生活指導、體育、常會指導」等三方面，成為專門處理民眾生活的單位...。詳參江智浩（民 86），《日治末期（1937-1945）台灣的戰時動員組織--從國民精神總動員組織到皇民奉公會》，中央大學歷史研究所碩士論文，頁 133。筆者以為此或因「文化部」職務的屬性與林茂生閱歷相近而附之。

203. 廖仁義（民 79），〈死於非命的教育思想家---林茂生〉，收於《台灣近代名人誌（第五冊）》，頁 58。台北市：自立晚報社。

204. 林淑芬（民 92），《桃源在何許 - 林茂生詩墨展導覽手冊》，頁 149。

任「皇民奉公會」幹事的詩句「貞婦白頭猶失節，淒涼人海奈其何」²⁰⁵對於受過儒家教育，謹守教育家分際的林茂生而言，除了有「為生民計」等更大的理由之外，實難再找出緣何在此時滿盤險棋下加入皇奉會組織的理由。²⁰⁶故當 1945 年戰爭結束之時林茂生有感於皇民奉公會解組，與友人酬唱中吐露心聲，有一詩題為〈皇奉解組文訪贈詩因以賀之〉如下：

為民請命暫栖遲，懶拙終難與俗宜，遺世古來原覺世，時艱那問熟支持。²⁰⁷

首句以「為民請命」破題除了回應潘貫的期勉之外，也是其暫時放下「栖遲」（退休）的想法與身分，出任皇奉會的公職的主要原因；然因擔心自己的個性無法與其他「俗」人共事，萌生放棄的念頭，幾經思考後，發現自古以來原有許多名（居）士是抱著「遺世」的信仰作「覺世」的工作，也可有益民生，故而打消了辭意，只是時局艱難也無暇去請求更多人認同自己的觀點。這般內心的掙扎應是同時期原富有民族意識的台灣名士出任奉公會皆能體會的共同感受。

林茂生擔任部長的「國民動員部」下轄業務包括：常會指導、增產報國、各階層的勞動奉公、獎勵國民儲蓄、國語運動、防空相關作業、傘下諸團體的統制與指導等等。²⁰⁸然而其所發揮的影響力與作用實難作出評估，除了未有詳細明確的權責關係規定外，甚至包括組織架構也不盡相同，²⁰⁹加上一一年之後，台灣已時遭盟軍空襲，所有人員均往郊區疏散，故就目前所知史料當中，僅剩其 1944 年 8 月 4 日以戰時動員部長身分參加《民俗台灣》的一場「奉公運動與台灣民俗研究」座談會下的文字紀錄，²¹⁰又奉公會底下所有人員均由奉公會總裁選任，所有幹部「充其量也只能扮演提供諮詢的角色」與發揮「陣頭指導」及「率先垂範」的表面化的宣傳作用。²¹¹

205. 劉廣定，〈日據時期台灣詩人化學家潘貫〉，《歷史月刊》電子版，

<http://history.udngroup.com.tw/sd/default.asp>。

206. 林獻堂曾就林呈祿就任皇民奉公會生活部長時勉勵：「生活之不善者當改之！其善者當保之！切不可使台人亦步亦趨，以仿效日人生活樣式為能事也。」

207. 「文訪」應為板橋林家的林維。參見林淑芬（民 92），《桃源在何許 - 林茂生詩墨展導覽手冊》，頁 155。

208. 陳大元（民 87），《日治時期臺灣教化輔助團體之研究》，東海大學歷史研究所碩士論文，頁 100。

209. 江智浩（民 86），《日治末期（1937-1945）台灣的戰時動員組織---從國民精神總動員組織到皇民奉公會》，中央大學歷史研究所碩士論文，頁 130。

210. 《民俗台灣》，4 卷 9 號，1944 年 9 月，頁 10-19。

211. 陳大元（民 87），《日治時期臺灣教化輔助團體之研究》，東海大學歷史研究所碩士論文，頁 101。

林茂生雖繫奉公會要職，既無全然改名之舉²¹²，也非「國語家庭」，可謂不甚稱職。此種消極的態度以當時的在台日本人眼中的皇民奉公會的觀察有十分貼切的論述：

知識階層始終以異樣眼光看待皇奉運動。依據直接鍊成之人的經驗談，四十歲以上知識階層的中年男女，皆為參與。...在台日本人大部分和此運動相背而行，甚為冷淡。而且皇民奉公運動被認為僅是本島青年層的運動，壯老年層始終立於旁觀的立場。²¹³

在台日人冷淡「皇奉會」的原因，除了內心不願意承認日台人有相對等的地位之外，也是因如林茂生等類週遭的知識份子對運動的「不夠投入」表現的印象而有以致之吧。雖然如此，林茂生的內心對時局仍是相當的關心，其有一首題為〈空炸下訪逸松居士于白雲莊〉的七律可以窺知其心境：

白雲深處白雲鄉，拾級來登處士莊。數局閒棋窺世變，一杯清茗話滄桑。
移家我有五車累，闢地君憂二頃荒。共倚危欄頻遠眺，關心只在此穹蒼。²¹⁴

到了戰爭末期，兩位名士或許預測到日本將敗，而台灣的未來該如何規劃，恐怕是他們朝思夜想的，雖置身「白雲鄉」與「處士莊」，情緒卻輕鬆不得，眼底急於「窺世變」嘴上不停的「話滄桑」，就算頻頻「遠眺」風景，內心關懷的還是腳下所踩的「穹蒼」，不同於熱血輕年人相信天皇必勝，熟習國際情勢的林茂生不免得「先天下之憂而憂」一番。曾因空襲疏散至陽明山而與林茂生同住一年有餘的楊基銓也有這樣的回憶：

...在陽明山疏散期間，我們四戶人家常在晚上聚集聊天。林茂生前輩博學多聞，中、日、英、德文都很傑出，民族精神也強，他時常將戰況講給我們聽，...所以我也知道有開羅宣言、波茨坦宣言提到日本必須無條件投降，台灣將要歸還中國的事...²¹⁵

自 1944 年 11 月 15 日起，台灣因「嚴禁收聽廣播」之令而難以得知外界的

212. 「身為皇民奉公會最高幹部之教育家出身的林茂生則在姓名旁邊附以「林」之日本拼音。」

引自伊藤金次郎著、日本文教基金會編譯（民 89），《台灣不可欺記》，頁 21。

213. 引自江智浩（民 86），《日治末期（1937-1945）台灣的戰時動員組織---從國民精神總動員組織到皇民奉公會》，中央大學歷史研究所碩士論文，頁 153。

214. 李筱峰（民 79），《二二八消失的台灣菁英》，頁 40。

215. 楊基銓（民 85），《楊基銓回憶錄》，頁 162-168。台北市：前衛。

消息，²¹⁶此或許難不倒「中、日、英、德文都很傑出」的林茂生蒐集戰情，長期關注戰事的他在得知日本天皇「玉音放送」宣布戰敗時的情緒得到全然的抒發而有如小孩子般的吶喊「咱贏了！咱贏了！」²¹⁷。此不僅是民族精神上的勝利，也是個人思想上的解放，可把內心所擘畫台灣未來的藍圖，有付諸實現可能的快慰，此或許是光復後林茂生一反日據時期在社會運動中消及的態度而積極參與台灣的文化、政治、教育等建設的主要動力之一。

第七節 一聲和議黯雲收

日本投降的兩個月零十天之後（10.25），廖文毅主持的《前鋒》雜誌上刊出了林茂生這首題為〈八月十五日以後〉的七言律詩：

一聲和議黯雲收，萬里河山返帝州。也識天驕誇善戰，那知麟鳳有良籌。
痛心漢土三千日，孤憤楚囚五十秋。從此南冠欣脫卻，殘年儘可付閒鷗。²¹⁸

此詩深刻地表達林茂生聞知日本投降後的興奮的心情，心頭長久以來揮之不去的「黯雲」已過，台灣、東北等過去的失土再度重回祖國的懷抱。末句則表達戰後最初的想法-回鄉頤養天年。

然而，在等待國民政府接收復員之際，有太多的狀況需借助林茂生的長才與影響力，以下筆者將略為介紹其光復後兩年中投入祖國與台灣中介橋樑的心情與做法。

一、光復初期的種種代表

林茂生在光復後擔任種種公眾代表性的職務與經歷如下：

216.楊碧川（民 77），《台灣歷史年表》頁 p176。台北：自立。

217.李筱峰（民 85），《林茂生、陳炳和他們的時代》，頁 129。

218.日人近藤正己著作《總力戰？台灣》（1996，刀水書房）中提出了戰後部分台人尋求獨立的景況，談及林茂生涉入其中，學者李筱峰的著作《林茂生、陳炳和他們的時代》略有引述並評論台灣獨立與回歸中國或為林茂生的第一與第二志願，未必形成水火不容的兩極。由與筆者力有未逮與論文方向的關係，尚無法加以論述成篇，該問題誠待後志者的研究與更多文獻的出土以探討之。

1945年10月7日「台灣慶祝國慶籌備會」成立，林茂生被推為七名主席團代表之一。

1945年10月10日國慶大會於公會堂（今台北中山堂）舉行，主席團代表之一林茂生發表演說。

1945年10月16日台灣人文科學會成立。任發起人代表，委員長。

1945年10月25日林茂生在台北中山堂發表光復慶祝演說。²¹⁹

1945年10月25日《民報》創刊擔任社長。

1945年10月26日參加「台灣建設協會」，會長林獻堂，其任幹事。

1945年10月28日台北成立了「省外台胞送還促進會」。翌日成立大會上，林獻堂被選為促進會會長，林茂生和陳炳被選為副會長。

1945年10月29日「台灣文化協進會」成立，任發起人之一，並在會中發言。該會宗旨為「發揚三民主義，改造精神文化」

1945年11月18日在「台灣文化協進會」的邀請下，在台北劇場舉辦首次演講會，題目是「台灣文化之革命」。²²⁰

1945年11月20日奉命接收並兼任淡水中學、淡水女子中學、中山女子中學三校校長。

1945年12月在台大校長羅宗洛邀請下擔任台大預科(先修班)主任，嗣後任台大文學院院長（或圖書館主任或兩者皆非）。同時行政長官公署教育處處長范壽康邀請下擔任教員甄選委員會委員。

1946年3月參加警備總部參謀長柯遠芬中將創立的「正氣學社」

219. 李筱峰（民85），《林茂生、陳炳和他們的時代》，頁133。

220. 同前註，頁150、151。

1946年4月20日當選「台灣省新聞公會」理事。

1946年5月4日「台灣文藝社」成立為發起人之一。

1946年6月後兼課於延平大學。

1946年8月當選國民參政會參議員（台灣有七個名額）。

1946年10月14日「台灣各界慶祝蔣主席六秩壽誕籌建介壽館獻金委員會」由林獻堂擔任主席，「獻金委員會」的約一百名委員名單中，林茂生在列。²²¹

1946年12月12日在抗議「澀谷事件」的遊行上，受學生之邀演講。²²²

1947年1月3日林茂生在參加由廖文毅的《前鋒》雜誌所主辦的一項座談會上，發表對新憲法觀感的談話。

1947年3月4日二二八事件後，林茂生受邀參加「二二八事件處理委員會」，之後又出席參加台大相關的委員會。²²³

從上述經歷可得知，縱使林茂生在日治中後（1930）階段就絕少參加社會團體的教化與運動，然在光復初期，由於國府接收時台灣百廢待舉的情形下，主客觀條件都把林茂生推上前線，除此之外，還有另一個觀察點便是其積極的融入祖國的思想與行政體制之中，不論是台人自發性的團體（如「台灣建設協會」），到本省與「半山」合作的組織（「台灣文化協進會」），及側身全然以外省人士為「骨幹」的「正氣學社」之中，都可見得到林茂生的身影，並利用各種機會、場合、報章雜誌上宣導台灣文化的改革，教育台灣民眾，以求能與陳儀政府所代表的中國行政體制、文化能更為融洽。這裡頭的動力原因，或許可在其1945年10月25日於廖文毅主編的《前鋒》雜誌創刊號（「光復紀念號」）上的一篇文章得知一二：

221. 同前註，頁256。

222. 藍博洲（民80）《沉屍·流亡·二二八》，頁75。台北市：時報。

223. 李筱峰（民85），《林茂生、陳忻和他們的時代》，頁270-271。

回憶三十年前，梁任公先生在江山樓與我台人士酬詠，梁氏詩中有句曰：『樽前相見難啼笑，華表歸來有是非』可見當時祖國名士與我台遺民樽前相見，欲啼不能，欲笑不得，何等感慨，何等不自由。而今日則不然，地猶是也，樓猶是也，而臨席之黃顧問黃參謀上校，可以直接向我等被救還之六百萬遺民傳達祖國蔣主席以次同胞之雅懷。而我等亦可表示思慕祖國之至誠。欲啼則啼，欲笑則笑，無所顧忌，無所拘束。...余謂凡我同胞當此光復共慶之秋，當有三種大發現：

其一、則發現我是人，是自然之人。從來處於帝國主義之下，我不是人，不是自然之人。人有人格，人格是目的，而我輩對於帝國主義之國家，是一手段而已，非目的也。是一機械而已，無人格也。彼等待我以機械，以手段，故我之人格，為生存起見，不得不分裂，分裂便不是自然人，欲啼不能，欲啼不得，此也。不能講老實話亦此也。人有過去現在未來，而彼強我以忘卻過去拋卻父祖一切固有文化。言語也、習慣也、文字也、信教也，彼皆強我拋棄之。...今我不然，於光復聲中，舉凡過去所喪失之文化，同時璧返而復我自然人，此吾輩所宜手舞足蹈而感謝之一。

其二、即發現社會，人為社會動物。五十年來，我輩無社會所有者，是對立之社會，分裂之社會，兩民族利害相反之社會，無社會正義之社會，強權第一之社會。今也，一民族，一語言，一歷史，利害共通同胞相助，此種社會方是真社會，而於光復聲中，復到吾輩對於此種發見，不可無認識與感謝。

第三、即發現國家。從來之所謂國家者，偽國家也。明知其偽，而不得不承認之，此島內同胞五十年來之忍所不可忍者。間或有竭慮殫精，苦心孤詣，而欲承認為真者，無如今日肯定，明日即有否定之事實，發生心搖搖如懸旌，不知如何以行定止。今也復到我父祖五千年來之國家，復到存明抗清之鄭成功之國家與四萬萬同胞，同心同德，同一歷史，同一法制，同一語言，同一傳統之真國家。此亦吾人自茲以往，不得不鞠躬盡瘁，努力服務之真國家也。²²⁴

從文脈以觀，有幾點可供討論，首先林茂生認為過去台灣因受異族統治而須以委蛇，此純為人之生存目的而言，非忘卻民族，今則「過去所喪失之文化」復返，台人應銘感在心才是；其次，應不分省籍，同胞互助「此種社會方是真社會」；

224. 林茂生致「留學國內學友會」〈祝詞〉，載《前鋒》雜誌第一期「光復紀念號」，1945.10.25，台北。

最後在國家認同上，也欣慰台人可拋卻過去游移不定的認同苦境，今後共同「努力服務之真國家」為目標。然而，就其心中熱切想望的中國是「五千年來之國家」，是「存明抗清之鄭成功之國」所延續下來的優良傳承，而忽略了中國與台灣已分開 50 年，台灣人民事實上是沒有辦法具體認知、感受到中國的真實模樣，更由於日治時代對中國事務的封鎖、渡華條件的苛刻下，大部分日治下成長的一代只能通過日本的形象來想像中國。而當時的台灣人民對日本的形象是什麼呢？紀律有之，秩序有之，守法精神有之，科學進步有之，現代化文明有之。這樣強國最後被另一個國家打敗了，而這個國家是自己的祖國，這不也正意味了自己的祖國是一個更強大的國家？²²⁵ 林茂生之子林宗光也曾談到：

有一段時間，家父確曾將中原文化理想化（彩虹化），並將中國的抗戰予以英雄化，而跟中國產生同舟共濟的想法。²²⁶

以林茂生的國際觀察及至中國、美、歐等國比較考察的經驗²²⁷，其未必僅是以「強國」為認同的標準，應是源自於家世背景所形成之儒家文化下傳統士子的自尊與自信，相信有中原人士的協助，必定能將中原最純粹最優良的文化美德，應用在台灣新生的建設上面。而台灣民眾最先需要的便是學得國民革命以來所衍伸的主義與文化，如其在「台灣文化協進會」發起人（林氏為其中之一）會議上（1945.10.29）說：

對建設台灣的文化，台胞是很熱心，但大多數之台胞因受帝國主義下之教育，對祖國歷史見識程度很低，幸得讀過《三國誌》、《西遊記》、《水滸傳》、《包公案》之機會略得理會，但是辛亥革命以降之歷史受了全然不得體會，所以若要建設台灣的文化，須要理解革命以來之歷史始能到達目的，又可以發揮民族意識，是以將來的教育工作，特別要注意辛亥革命之後的歷史。（空格為原稿模糊難辯）

會中，台灣省行政長官公署參事吳克剛表示：「光復台灣最要緊的課題，第一、是研究三民主義而宣揚之，第二、民主主義之普及，第三、提高文化水準

225. 莊明哲，〈台灣人或中國人：分裂的民族認同？〉，收於中山人文社會科學期刊第九卷第一期，頁 146。

226. 林宗光、陳芳明對談（民 80），〈以喜悅之情紀念台灣文化先驅者〉，收於《林茂生博士紀念專輯》，長榮中學編印，頁 32。

227. 新高新報社（民 26），《台灣紳士名鑑》，頁 73。

，第四、推進普及國語國文。」李純青接續發言，主張「提高文化水準不如介紹祖國文化」，並強調學習國語。會中推舉林茂生、劉克明、廖文毅、范壽康、游彌堅等人為章程起草委員。²²⁸1945年11月18日「台灣文化協進會」的籌備會在台北劇場舉辦首次演講會，由林茂生、陳逢源、廖文毅擔任主講。林茂生的講題是〈台灣文化之革命〉，其內容大要謂：

提高創造文化。模仿文化不是文化之本質，須要創造三民主義之文化，文化建設之鍵於青年之手，我們盡出力量，發揮文化，以創造文化建設新台灣。²²⁹

筆者以為其文中認為台灣文化之需要革命的原因，無非是日治時代客觀條件下，台灣與中國阻隔，台灣文化無從選擇地漸受「殖民母國」日本文化影響形鑄，而成為非自主性的次文化，如同其在博士論文中批判日本同化政策的論據，認為光復初期台灣的文化若要提高，難以單方地推銷模仿致之，²³⁰須是藉由青年大眾之手作有意識的創造，而「三民主義」中的民族、民權、民生的理念，則是台灣文化改革路途上應遵守之圭臬。

（二）文化衝突中所表現的態度-不普通的普通話（北京語）

光復初期台人普遍最難適應的便是語言上的問題，由於國府未給予充分時間讓台人學習，教學上屢有「雞同鴨講」之情形，當時曾就讀台大先修班（林茂生時任台大先修班主任）的一位學生林彥卿曾回憶說：

家母因為同在教會的關係，自日本時代即與先生（按指林茂生）認識。家母告訴先生說：『我家小孩（林彥卿）是一個很努力用功的人，在中學校時的成績很好，但是戰後進了台大先修班之後，成績卻是一團糟。』母親認為其原因是受囿於語言（台灣話和中國話）之故。但先生則以怪罪口氣說：『語言不行，是因為對語學不下工

228.《民報》，1945年10月30日，一版。

229.《民報》，1945年11月19日，二版。

230.原文為「Cultural assimilation through education is an unconscious process of give and take.

Assimilation, once it has become conscious and unilaterally forced from one side, would only result in reaction with centrifugal force.」《Public Education in Formosa Under the Japanese Administration》，New York, 1929, 頁142。

夫努力，而對中國語之所以不下工夫努力，那是因為心中嫌厭中國所致。」先生經常穿著中國式的長衫來學校。...先生在終戰之初，即開始努力學習中國語，也勸學生要學習祖國的語言。...²³¹

對語言的理解一向頗有心得的林茂生，學習國語本不是難事，然對日治中後期方才出身的學子，在受初等或中等教育時正巧碰上總督府全力推行日語普及的時代，雖然光復初期，台灣四處可見民眾自發性的學習國語，²³² 然而短期之中，欲能流暢使用國語並藉之吸收知識，顯然有心而無力，語言的學習出自學習者的意願，而 1946 年以降，台灣民眾普遍對陳儀政府的印象愈形不佳，致使學習國語的態度冷卻了，林茂生的責怪或許可解釋為，表面上勸戒學生勿因台灣政情的不穩而對國語的學習產生排斥，更深層的擔憂可能是諸般青年學子在國家的認同上因憤恨而有移情的作用發酵。²³³

關於國語政策的問題，1946 年 5 月，林茂生與其子林宗義的一次交談中，顯然已有不同前述的看法：

...父親繼續說，台灣人沒有社會地位，又沒有機會參與政治，政府下令禁止在公共場合使用台灣話，一切交談必須講「國語」。才短短幾個月的時間，要台灣人怎麼學會講國語？他們完全不考慮台灣人的心情，藉口說「因為你們台灣人不會講國語所以不能當行政官僚或教員。」他們的國語，其實也不算國語，浙江腔、山東腔、福州腔，樣樣都有。...²³⁴

排除回憶式的採訪與交談中可能產生的錯誤訊息與用語，林茂生對於台語受到禁用的對待而有不平之鳴，是事實也極為合理，此可見諸於其在博士論文中提及母語及日語在教學上應採取合理的分配地位²³⁵，可惜筆者未能蒐集到林茂生對光復初期國語運動推行的看法，僅能就旁人的回憶及當時報章雜誌上的斷簡殘篇，試圖描繪出一個模糊的輪廓，在語言使用的態度上，筆者再略舉二例：

231. 李筱峰（民 85），《林茂生、陳炳和他們的時代》，頁 137。

232. 吳濁流（民 84），《台灣連翹》，頁 152。台北市：草根。

233. 1946 年美國新聞處有一則通訊稿謂：「假使讓台灣人自由投票以決定歸屬何國，那麼第一是美國，第二是日本。吳濁流認為是項假設只是美國某人的謀略宣傳而已，台人對政治的不滿，是全盤性，此也不過是一部分的事實罷了。同前註，頁 188。

234. 胡慧玲（民 84），《島嶼愛戀》，頁 10。

235. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 212。台北市：新自然。

12月28日(1946)下午六時，台灣省警備總司令部中山俱樂部門口貼著「正氣學社第一屆社員大會」的字條，社友們源源而來。...社員陳浩瀛律師代表全體社友致詞畢，即開始餘興。第一個節目是曾幹事紀焜獨唱，社員伴奏。同時林幹事紫貴舉行贈獎，贈品計分「天」「地」「有」「正」「氣」五種，頭獎「天」字第一號為林幹事茂生所得，乃中央委員梁寒操先生所書對聯：「上馬殺賊下馬作露布，左手持鰲右手持酒杯」。林茂生博士因得天字第一號獎品甚為高興，乃起立用國語朗誦愛國詩人陸放翁之詩，並用台語朗誦其和陸放翁原韻，抑揚頓挫，聲如金石，掌聲如雷。...²³⁶

又林茂生在會中致詞，獲得該會幹事葉明勳的共鳴，葉在會中發言說：

去年中山堂日本簽降的時候，台灣同胞和來台的國內同胞因語言不通，彼此無法聯絡感情，現在林茂生居然能以流利的國語演講，由此可以看出台胞是怎樣的熱愛祖國，怎樣的熱心學習國語和國文。²³⁷

資料顯示，光復後在公共場合時，林茂生盡量使用國語（北京話），在這以祖國人士為主要成員的大會上，使用國語雖是必然，然其也特別以古典台語朗誦詩文，贏得了眾人的掌聲，此或意欲消弭祖國人士對台人慣用台語是否影響國語學習的疑慮也未可知。而戰後林茂生所參與的組織如「台灣人文科學會」（任委員長）「台灣文化協進會」（任理事）都有台灣人文社會科學方面研究工作在進行，也提供祖國人士理解台灣的一個窗口，²³⁸在文化隔閡容易產生誤解的當時，林茂生的折衝也就顯得格外重要了。

（三）參與社會事業-辦報、參政

日治末期，台灣有六家報紙，以台北的《台灣日日新報》和《興南新聞》較為有名。《興南新聞》係由素有「台灣人民的唯一喉舌」之譽的《台灣民報》《台灣新民報》系統改組而成。到了戰爭末期，台灣總督府於1944年三月下令將六

236. <正氣學社第一屆社員大會速寫>，正氣月刊，1卷4期，1947。

237. <正氣學社第一屆社員大會特輯>，正氣月刊，1卷5期，1947。

238. 「台灣文化協進會」下有一機關刊物「台灣文化」，內容有文學、社會科學和區域研究，在當時學術沉寂時期，是一個頗有份量的刊物，1947年變局之後不久停刊。詳見戴寶村（民76），〈台灣社會學界的先驅-陳紹馨〉，收於《台灣近代名人誌》，台北市：自立晚報，頁222。

家報紙合併，改組成為《台灣新報》。戰爭結束後，《台灣新報》由台灣省行政長官公署指派李萬居接收，改名叫《台灣新生報》，成為當時長官公署的官方機關報。戰後初期，政府一度解除報禁，《民報》也在這種情形下出現。²³⁹

《民報》創刊是由一群過去參與《興南新聞》的人員共同促成，創刊於1945年10月10日，推舉林茂生為社長，總編輯許乃昌，總主筆是陳旺成(後改姓黃)，發行人由吳春霖掛名。林茂生與戰後報業的關係雖看似突然，但若追溯其在日據時代於教會公報上的投稿，及針對啟蒙大眾智識的需要時有在公報中擔任專欄，便可知其對報紙所承擔的社會教育責任有很深的認識，尤其在日據時代，《台灣民報》體系的報刊，且擔負了台民傳聲筒的責任，1930年7月，《台灣民報》創刊十週年。林茂生在新民報上發表〈祝台灣新民報發刊十週年〉的專文，表達了他的肯定與期許，筆者摘錄片段：

...先覺者們不應只是藉這個機構表達他們的感情思想，更進一步，應積極地以他們所發表的思想言論，指導一般民眾，使其思想觀念乃至生活日新又新。²⁴⁰

又據次子林宗義回憶其與林茂生在228事變後的一次談話中，提到《民報》在台灣光復後所扮演的角色：

對台灣前途而言，報紙的角色乃是重要的關鍵。報紙的責任，應該是忠實報導事件與發展，應該有分析性的公平社論，強調大眾的社會教育，以及台灣人的良心與台灣文化的提升。...²⁴¹

如同林茂生，戰後許多知識份子也透過文化出版事業，表達對時局的批判、建言，以及對文化重建的理想藍圖。關於林茂生在《民報》的實際角色，曾任民報記者的吳濁流在其名著《台灣連翹》、《無花果》中皆認為林茂生並不常出現民報社，對報社的發展上無足輕重，李筱峰對此也提出論據反證，本文在此不予贅述；筆者以為，《民報》日後時對新政局提出嚴厲批評與建言，且不畏長官公署

239.李筱峰(民79),《二二八消失的台灣菁英》,頁162。

240. 林茂生「祝台灣新民報發刊10周年」第322號,1930.7.16。

241.林宗義(民77),〈林茂生與二二八-他的處境與苦悶〉,收於《二二八事件學術論文集》,台北市:前衛,頁37。

對新聞稿的檢查手段，²⁴² 身為社長若無支持或是認同《民報》的行文風格，報風應早就轉向，事後證明，《民報》未改報導真相的初衷，此也是一般認為林茂生得罪陳儀當局的主要原因。

據林宗義先生描述林茂生在 1946 年以來，由於對陳儀當局行政措施不當、台人未能普遍獲得任用，引起台灣社會的混亂而對祖國產生灰心喪志，而有「變成渴望台灣獨立建國的人。」然而林茂生也認為當時的情形下，台灣並沒有「支持李承晚的環境和群眾」，原因是「台灣孤立太久了」，無法獲得國際的援助與提攜，²⁴³ 但在對兒子林宗義吐露心中苦悶（1946 年 5 月底）的兩個月後（8 月 16 日），恰逢台灣補選國民參政員林茂生參加了那次的選舉，彷彿在失望中仍試圖把握住一絲發揮作用的機會。然而，這次選舉，他雖然當選國民參政員，最後卻辭退不就，引起街談巷議，至今仍是一段歷史公案。²⁴⁴

時在各報揣測林茂生辭職²⁴⁵ 的原因當中，有一條線索筆者以為可加以討

242. 1945 年 10 月以後《民報》其社論對當時的陳儀政權即已採取嚴厲批判態度，而那時候陳儀政權已開始進行審查新聞稿全面控制言論，《民報》卻呼籲新聞各界齊力爭取言論自由。（林宗光陳芳明對談林茂生，〈以喜悅之情紀念台灣文化先驅者〉，收於《林茂生博士紀念專輯》，頁 30。又 1946 年 10 月 21 日至 28 日，蔣介石親臨台灣做為期一週的視察，《民報》便以「迎迓蔣主席蒞台」為題，發表一篇語重心長的社論，借歡迎蔣介石之便，夾帶提出訴願。社論中說：「今得主席親臨台疆，其喜不言可知。光復以後，已經過一年餘，因由祖國移來不少的壞習氣，加之貪污案情續出，而且有以征服者之對待被征服者的優越的態度，使台胞們發生了極大的憤懣與不快，甚至有生起悲觀，放棄了對於將來的希望。此或免不了有性急之嫌，但可以推察台胞們是期待過大，故有這樣的失望。」轉引自李筱峰，〈蔣介石與 228 兼論其責任問題〉，<http://taup.yam.org.tw/comm/comm9706/tpdc71400.html>。

243. 林宗義口述，胡慧玲整理，〈我的父親林茂生〉，收於陳芳明主編《二二八事件學術論文集》，台北市：前衛，1988，頁 37。

244. 李筱峰（民 79），《二二八消失的台灣菁英》，頁 231。

245. 該事件起因第六高票有林茂生等 5 人，依照規定抽籤出三人即可（台人享有 8 個名額），但當時民政處長周一鶚卻宣佈選票字跡難辨，堅持請示南京中央的決定。後經中央決定疑問票作廢，省議會決定 9 月 6 日抽籤，可 5 日晚上 8 時，林茂生親訪省參議會秘書連震東寓所，表達辭退參議員的職務，連氏苦勸勿要辭退，六日的《民報》上仍刊登林茂生棄權的消息，當局以林茂生手續不完備，未接收其棄權，抽籤仍照常舉行，稱奇的是，林茂生本人也來到會場，又依照法規，林茂生雖然辭去參政員的職務，抽籤結果林茂生當選，但 8 日《民報》再刊出林茂生的棄權聲明，...由於參議會並未正式接受辭呈，因此直到 1947 年失蹤時，其仍保有參政員資格。詳見廖仁義（民 79），〈死於非命的教育思想家-林茂生〉，收於《台灣近代名人誌》第五冊，台北市：自立晚報，頁 61。

論，²⁴⁶ 即戰後國民政府來台，陸續檢舉漢奸、戰犯，也要褫奪曾任皇民奉公會高級人員之公權，一來收拾民心，一者顯現民族正氣，是故 1946 年 8 月 21 日發刊的行政長官公署公報中公布「台灣省停止公權人登記規則」，其第一項規定「曾任日本統治時代皇民奉公會重要工作經查明屬實者」必須停權。正在等待參政員抽籤的林茂生，極有可能曾因擔任過皇民奉公會的動員部長而先自行辭退。行政長官公署此一做法引起不安，監察委員丘念台認為光復後政府最高統治原則應該哀矜為懷、寬大從事，不應瑣屑查究以往，如不制止此種條例，將使台省人才無一可用，各機關非全用外省人不可。陳儀此舉受行政院、內政部糾正，故再發布「台灣省公職候選及任用限制辦法」，其第五條規定在三種情況下不能任公務員或公職候選人，期間為一年以上五年以下：

1. 在日本人主持之侵略性機關學校社團擔任實際重要工作光復後尚無後悔實據者，
2. 戰爭期間在中國幫助敵人擔任諜報或收集軍用物資者，
3. 戰爭期間在淪陷區擔任行政工作，有凌虐平民之行為或憑藉日人勢力在本省凌虐平民者。

行政院仍不滿此修正，給予糾正並令取消此規定。陳儀正在向內政部解釋其作為之際，二二八事件發生了，陳儀多次指出皇民奉公會人員是背後的煽動者，要取消擔任民代中的原皇民奉公會人員；但並未能實行。²⁴⁷ 由此可知，其對參與過皇民奉公會人員有多麼的憤恨，林茂生參政員的資格，雖未因此而被取消，任職皇奉會高級幹部的經歷也並非在陳儀 1947 年 3 月 13 日呈報蔣主席的「辦理人犯姓名調查表」所列舉其三大罪名裡，²⁴⁸ 然對手握生殺大權的長官，並不認

246. 官報《台灣新生報》推測辭職原因是因為政府的『公職追放令』（曾任皇民奉公會工作者須停止公權）將實施於台灣，林茂生或有心虛；《人民導報》則報導除上述原因外，另以為《民報》自始原則即幹部不要黨派活動，故同仁逼迫林茂生在社長與參政員之間擇一。詳見李筱峰（民 79），《二二八消失的台灣菁英》，頁 235-239。

247 許雪姬，〈皇民奉公會的研究-以林獻堂的參與為例〉，《近代史研究所期刊》，第 31 期，1999，頁 167、203。

248. 林茂生的罪名是：1. 陰謀叛亂，鼓動該校（按指台大）學生暴亂。2. 強力接收台灣大學。3. 接近美國領事館，企圖由國際干涉，妄想台灣獨立。引自《二二八事件資料選輯〈二〉》，台北市：中央研究院近史所，頁 174-177。

識林茂生，看了陳儀等人對二二八事件的分析，難道不會認為林茂生殺得沒錯？²⁴⁹至於林茂生在二二八事件遇害原因，可參考李筱峰著作《林茂生、陳炳和他們的時代》第九張第二節，有詳細的探討內容。由於林茂生匆促被捕，未及留有任何交代，筆者借引文學作家劉捷，在其題為《我的懺悔錄》一書中，對其一生有如下的感嘆以為本章小結緒語：

我個人雖有民族觀念民主思想，在日本帝國主義者是被稱為「清國奴」的順民，在淪陷地區偽政權下做事被指為「漢奸」，若不到大陸而留在台灣，必然亦被封為「皇民奉公會」的忠臣。如此，在國與國，權力與權力的鬥爭下老百姓人民是註定沒有純中立之餘地的

。²⁵⁰

由於林茂生多元的文化背景及那個時代下近乎一支獨秀的學識經歷，各股勢力都崇敬他、爭取他、也猜忌他，乙未割台初期，以佛道信仰為大宗的台灣，基督長老教會被視為外國勢力，會出賣台灣，在政權轉移時受到台民的攻擊，²⁵¹林茂生在此情形下成為總督府與教會欲培養的樣板人物，是「第一回文學士」「第一回高等官」，1920年其所寫〈國民性涵養論〉的文章，被時在東京留學、富有民族意識的青年吳三連所不恥，其後參與文協外圍活動與長老教中學的立案運動，則受到在台日人的側目與總督府的壓制，卻得到本土知識份子的支持與歡迎，1934年的神社參拜事件與西方傳教士的意見相左而離開營運的核心，後來擔任皇民奉公會與戰後積極參加各項文化政治建設團體，則被日人作家池田敏雄

249. 1947年3月6日陳儀向蔣主席分析事件發生原因時，說明日本時代的御用紳士及流氓，因接收後不能遂升其升官發財之目的，隨時隨事攻擊政府，其中竟有懷台灣獨立、國際共管之繆想者，故建議將日本時代御用紳士徹底翦除。3月13日再度強調御用紳士之頑惡者如皇民奉公會等重要會員是奸黨利用的對象之一，並建議將皇民奉公會幹部會幹部當選之省參議員、縣市參議員予以改選，以徹底清除叛徒；如情節重大者令其離開台灣。監察使楊亮功的報告，分析參加事變份子，皇民奉公會是其中之一，亦建議政府取締。在其報告所附的18附件中，第16「台東事變」報告書中有「台東縣皇民奉公會名單」，第18則是「皇民奉公會參加二二八事件者調查表」，在表中指出日治時期參加皇民奉公會約二萬人，任公職者約五百人，以在民意機關奉職者最多，並列舉44個人的名單。林茂生、施江南、陳炳、黃媽典四名二二八死難者的姓名亦在其中。詳見許雪姬，〈皇民奉公會的研究-以林獻堂的參與為例〉，《近代史研究所期刊》，第31期，1999，頁205。

250. 劉捷，20、30年代活躍於台灣文壇，在蘆溝橋事變後赴華北發展，戰後回台被捕二次，前後入獄約4、5年。同前註，頁211。

251. 張厚基主編（民80），《長榮中學百年史》，頁25-26。

視為投機客，過河拆橋，²⁵² 二二八事變前後的行事則備受長官公署的猜忌而終究致命，如同走過兩個時代劉捷所說，在那個時代「沒有純中立之餘地」，就是目前林茂生的民族立場，也還未完全定論，生命史的解釋權受到各種勢力的競逐，而忽略了其對台灣的文化理念與教育實踐有如何的啟示？劉捷還有幸為自己說上一說，林茂生呢？只好繼續無奈地「劫餘心事等寒灰」，²⁵³ 筆者期待能有更多史料與研究者趨走「寒灰」，將「心事」的真相留給後人，筆者在本文裡亦當以此心情自惕自勉。

252. 「今晨報導，台灣人文科學會成立。有林茂生、陳紹馨等人的名字。雖說是純學術團體，但是日本人卻遭排除」(1945.10.16)「他(按指蔡培火)目前人應該在中國，於台灣光復之初不急著回台，不像林茂生之流迎合國民政府。(蔡氏)有原則，我欣賞他。」(1945.10.28)引自陳艷紅(民91)，〈池田敏雄的「敗戰日記」〉。《台灣文學評論》，第二卷第4期，頁95。

253. 林茂生步竹軒(謝溪秋)韻一詩。林淑芬(民92)，《桃源在何許 - 林茂生詩墨展導覽手冊》，頁143。

第二章 文化認同的教育省思：自然同化

「同化」一詞根據一般辭書，大意为「本來相異之物，使成為相同，或使變成同性質」。而「同化政策」據日本平凡社出版的《世界大百科事典》（1972年版）大致作如下定義：

殖民地領有國對殖民地原住民固有的語言、歷史、文化、生活樣式等予以壓抑，並使其與自己國民同化所採取的政策。日本領有朝鮮為殖民地時，對朝鮮所採取的政策乃其典型。²⁵⁴

但是在日本首先於京都與東京兩帝國大學開設「殖民政策」講座的新渡戶稻造，卻對同化政策作如下說明：

此（同化政策）乃基於一視同仁思想的政策，雖說一視同仁，但因有語言風俗之差別，同化乃難事且須甚長年月。...其於今乃一理想。此為使原住民與（殖民）母國有同樣風俗習慣宗教等的政策，其利益乃防止人種的反感。其手段主要為雜婚，語言。²⁵⁵

其實這都只是殖民政策發展史中一個時點的學說，並不能代表或綜合所有同化政策立論的全貌；而戰後辭書百科全書等對同化又似乎太著重於戰爭時期，亦即所謂「皇民化運動」時期的現象，而忽略了檢證日本殖民地統治史的前中期實況。²⁵⁶而政策的推動又與站在第一線的官員息息相關，在台日人況與內地日人對治台政策見解不盡相同，於是標榜「一視同仁」同化政策落實於現實中有了不同的樣貌。身為殖民地被殖民的一員，林茂生曾對「同化」一辭做過這樣的解釋：

好幾項物仔（東西）或人或是不同種族的人攬作一堆，後來學來學去，變化作一款物仔或是人，這款作用叫同化。²⁵⁷

也就是說，林茂生是從「學習」的角度去認識「同化」的作用的，同化的目的意欲達成一種更佳的生活樣式的改變或成為與過去不一樣的人，基本上是高文化水準者成為低文化水準者學習的標竿（如基督教文明對北歐的影響）。可以觀

254.轉引自蔡錦堂(民91),〈日本治臺時期所謂「同化政策」的實像與虛像初探〉,《淡江史學》,13期,頁182。

255.轉引自前註。

256.同前註。

257.林茂生,〈新台灣話陳列館〉,《台灣教會公報》,第595卷,1934年10月,頁6。

察的重點是，其以為這樣的過程是「學來學去」，即有來有往，而非單一的，無交流的，筆者以為林茂生於此解釋的「同化」觀，以教育的角度出發而貼近社會現實條件，不單就一時期一現象而下定論，況也與總督府之日趨嚴格、強制的同化政策意涵有所不同，故筆者採用「自然同化」為本章標題；底下也將更進一步探討，這樣的教育思想之背後目的及其對施與同化者與被同化者該採取如何的態度。

第一節 文化認同的危機

台灣至今仍吵鬧不休的文化認同問題，有著歷史錯綜複雜的因素，甚至演變至台灣與中國對抗的論述，近年來本土化教育政策的興起，無法釐清與「去中國化」兩者的疑慮，筆者以為若不先對台灣文化認同的方向謀求一完整而全面的共識，影響層面將延及子孫後代，教育為百年大計，全民受到之衝擊不可謂不大；事實上，鑑諸日治時代的台灣社會，類似的文化認同問題也一再被提出，即官方的同化政策，造成台、日人兩方關係之緊張與反抗，由於教育體制受官方強力實施的結果，部分文化認同的爭議延續到今日，甚至早在光復初期所謂台人「奴化」之論戰，也可視之為雙方對台灣受日殖民之歷史產生的文化變遷認知上產生落差，²⁵⁸ 由此可知，日治時代實是台灣文化走向變異與混淆的關鍵時刻；在介紹林茂生「自然同化」理論之前，有必要先將近代台灣兩大文化認同之來源作一簡單的介紹，²⁵⁹ 筆者以林茂生的觀察為主，佐以當時文化交流狀況之歷史事件為輔，從中也可得見其對同化問題之著力點為何。

一、台灣文化認同的來源

自清將台灣化入版圖後，在台漢人實際上已經取得了完全的控制權，台灣只不過是中國本土的延伸，一個海外的邊疆。而且，統治者的身分是來自封建的農業帝國，不是重商的殖民帝國，所以統治者與移民之間構成一個只有社會的階層性，而無文化之多元的邊疆社會。²⁶⁰

台灣文化發展至日治前後大致上是以百分之九十以上的漢族移民之中國文化背景為依歸的，並保持與中國本土相同的傳統、習慣、家庭制度、文獻及宗教，

258.參閱陳翠蓮（民 91）。〈去殖民與再殖民的對抗-以 1946 年「台人奴化」論戰為焦點〉。《台灣史研究》，第九卷 2 期，頁 145-201。

259.雖然台灣數百年歷史中尚有荷蘭、西班牙等西方政權介入經營，也帶來宗教及文化的影響，但由於歷史並不長久，也非日治時台灣文化認同爭議中主要之因素，故筆者略去不談。

260.陳其南（民 76）。《台灣的傳統中國社會》，頁 21。台北市：允晨。

換言之，保留了中國本土的文化。但由於受到移民的歷史與台灣的風土與地理環境，不知不覺中也產生一股新的文化精神意識，關於這一點林茂生也已注意到了，底下筆者將介紹林茂生對於這變遷的原因及該精神意識價值的看法。

（一）從保守到進取：日治前的中原文化

雖然日治前台灣文化頗具單一性，但由於原鄉生活困難及來台者返鄉時的奔相走告，仍吸引眾多移民者干犯禁令渡海來台，其後，官令雖曾稍緩，但更大的困難在於渡海技術的風險性極大，²⁶¹ 故必抱有有相當之冒險心及期待，如此的歷史經驗，林茂生認為台灣的移民文化有其本質上的特色：

福佬婦女卻固守中國南方盛行的古老習慣。當他們的丈夫出外在田裡工作，她們因裹腳而留在家裡做家事。客家人因有不屈不撓的精神，成功的機會多，而福佬人卻不盡然。客家人的執著與福佬人的冒險精神合成一股有價值得進取力量，因前者勤奮而後者有創業能力。今天就是這些性格把這些人帶離中國。這樣的人會出現在法屬印度支那及暹羅；他們在馬來聯邦也是主要的力量，特別是在新加坡，他們是名商；...在台灣土生土長的漢人便是這階級的會員，以同樣無畏的勇氣橫渡危險的台灣海峽，而成為台灣的開拓者。²⁶²

這股「有價值得進取力量」就是台灣民族文化的特性，台灣漢民族「保留了中國本土的文化」，但在面對惡劣的海洋環境與荒蕪乏人開墾的土地，逼使原本保守的他們必須去改變、適應環境，而發展出一種特殊的文化價值觀，這個價值觀是由「客家人的執著與福佬人的冒險精神」所組成的，保守的是他們不願意放棄舊有的信仰、文化特色，冒險與進取是適應環境改變的本能，只要是有益生存的，也將迅速改變舊有的觀念且不排除新事物的嘗試，例如台人接受新教育意識與深信舊傳統信仰是可能並存的，他們從舊信仰獲得遠方故鄉的依靠，從新教育的知識了解文明與整個世界，是故當吾人欲理解林茂生對文化改良或同化觀的看法時，斷不能不從其分析民族特性的想法去理解---即先天遺傳與後天環境在其文化論述裡佔有近乎相等的地位。²⁶³

261.有清一代外國船隊屢有船難失事台灣週邊海峽，可知其凶險。

262.林茂生著、林詠梅譯（民89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁83。台北市：新自然主義。

263.文化論述尚可參考林茂生〈基督教文明史觀〉系列分析歐洲（特別是北歐）民族與東方民族（民族性的深淺）接受基督教時的態度及泰西文明的形成要素之原因（帝國主義形成源流）。此外，筆者以為基督教文明（希伯來文明）傳入台灣的過程中，會產生如何質變，也應該是林茂生所關心的，特別是兩文明所帶給彼此形式與精神的交流後果，似乎也隱含了林茂生改良台灣文化的企圖心。

同樣的，漢移民隱藏的文化認同危機，筆者以為即出於冒險進取與保守產生的性格失調，原因在於自中國閩粵原鄉渡海來台，在新天地建立新家園。一方面同鄉互助扶持，透過村廟的建立，神明的信仰，形成大小的祭祀圈，成為新社會最重要的組織。一方面也透過傳統社會對血緣關係的重視，成立以同姓為基礎的唐山祭祀公業，這些組織之形成，旨在保障生存，團結對外。²⁶⁴ 在政治力鞭長莫及的移民社會，由於沒有穩定的獲利規則，以至於必須團結對抗圖生存，是很常見的生活模式，林茂生當然也觀察到台灣這樣的歷史現象。²⁶⁵ 然而，當一社會花費過多的精力來區別彼此的勢力，發展停滯是可預期的；故當日本穩定在台政局後，²⁶⁶ 表面上過去地域文化認同的隔閡已不復多見，但如何能將台灣大眾默對峙的歷史意識解放出來，尋求共識往積極進取的性格面向發展，成為林茂生必須思考的課題。

（二）從誤會到接受：日治後強勢的日本文化

林茂生曾對早期台灣大眾對日本文化(實際上是如何看待日本統治台灣的事實) 的態度呈現先後兩種不同態度(誤會到接受) 的描述，其在博士論文中介紹日治初期台人的觀感有如下之記敘：

...他們(按日軍) 任由殘兵變盜匪的處置。這使島上失去許多士紳，因為富有的人盡其所能捲其錢財跨過海峽；他們的家眷也跟在其次，那些留下來的，卻失去一向引領他們命運的嚮導。...台灣人民的一般態度仍保留原狀；他們懷疑新統治者；他們不甚了解他們(按日人) 的動機，而他們確為自己的生命財產的安危而恐懼。大體上，他們這種態度，一直持續到十年以後，即 1905 年。²⁶⁷

由於存有疑懼，對於新統治者，台灣人民以「誤會與沉默」(misunderstanding

264.張勝彥等編著(民 85)。《臺灣開發史》，頁 140。台北縣：空大。

265.林茂生著、林詠梅譯(民 89)，《日本統治下台灣的學校教育》，頁 94-95。台北市：新自然主義。

266.事實上，自 19 世紀以來，清朝隨著外患隱憂日趨明顯，台灣的地位性逐漸增高之際，對台治理才有明顯的重視，沈葆楨的布防，劉銘傳的建設使得台灣經濟如同政治般獲得飛躍性的成長，或可說是台人進取面向壓過地域文化意識的結果吧。

267.林茂生著、林詠梅譯(民 89)，《日本統治下台灣的學校教育》，頁 104。

and reticence) ²⁶⁸ 面對，對於日人的教育措施，台人自是興趣缺缺 ²⁶⁹，「精神上」還是不願意承認這個異族，又在兒玉-後藤政權為統治方便起見，採尊重台人的舊慣的情形下 ²⁷⁰，台人在外貌上實與過去沒多大的改變，是故直到 20 歲時(1908)到日本留學前，林茂生還是留著辮子，被形容是個「純粹的支那人」模樣。²⁷¹ 台民接受日式新教育的觸媒始自日本對俄戰爭之勝利，「不僅贏得鄰近國家的欣慕，也得到西方世界的讚賞。現在台灣人也承認並尊敬日本國之國力。...使台灣人心境改變的兩大因素是，首先，接受日本會永久駐留在這島上的事實，其次，承認日本文化與教育的價值。」²⁷² 筆者以為「永久駐留」的事實原因與日據初期政府想方設法壓制了台民反抗的武力不無關係，而奠定台灣有效治理的關鍵人物，林茂生首推兒玉與後藤二人，並給予行政「明智」的評價，²⁷³ 林茂生在描寫日軍強力鎮壓武裝抗日勢力的結果時，認為是達成台灣社會治安的穩定，而少同仇敵愾之感，首先筆者認為在解讀這段歷史時，吾人不應立即陷入「民族大義」之憤慨，以當時平民百姓而言，不無有希望台灣的社會能盡力穩定的呼聲，²⁷⁴ 這樣的盼望確曾存在；其次，自清末以來每有外國勢力侵略中國或台灣時，基督

268. 同前註。

269. 1898 年 7 月總督府發布「台灣公學校令」，正式確立「國語普及」教育政策。上層家庭每稱公學校為「番仔學校」，認為課程中除漢文外，餘均屬「番仔書」，不願讓其子弟入學而習夷狄之學，故仍多選擇書房。結果，公學校唯有以中階層以下子弟為主要招募對象，可是此等階層人士卻以總督府廢除國語傳習所時代的津貼為口實，而不易應募入學。公學校成立初期，雖然總督府費盡心機，勸誘台人子弟入學，惟書房似乎反呈蓬勃現象，書房數及學生數均迭有增加。詳見吳文星(民 81)，《日據時期台灣社會領導階層之研究》，頁 315。

270. 1899 (明治 32) 第 13 次帝國議會中，後藤新平便明白指出：台灣統治的中心，在於面對台灣人。而且，鑑於以往同化主義傾向的政策遭遇台灣人的抵抗，因此後藤新平赴任前的「台灣統治救急策」中，便提出適度地容認台灣人舊慣的政策。吳密察(民 83)，《台灣近代史研究》，頁 122。台北縣：稻鄉。

271. 張深切(民 50)，《里程碑》，頁 487。台中：聖工出版社。

272. 林茂生著、林詠梅譯(民 89)，《日本統治下台灣的學校教育》，頁 40。

273. 其以「能幹的行政官的明智政策」形容 (wise policy of these two able administrators)。同前註，頁 110。

274. 「當台北街上呈現混亂場面的時候，有一批紳士與富豪、商人等深恐受害，由其中的有力人士集會，協商收拾混亂的方法。但在缺乏武力的情形下，對於已經變成暴徒的散兵游勇束手無策。會議中仍可聽到槍聲，暴徒的吼叫聲及一般居民的哀嚎聲。與會的人士不約而同的希望，應要求日軍入城鎮壓(見《台灣民主國的自主與潰散》，頁 117)」轉引自李黃臚(民 85)，《台灣第一思想家 - 李春生》，頁 73。日軍和平入台南城則為長老教之巴克禮牧師受有力士紳之請託，而與宋忠堅牧師往見乃木希典促成。參閱鄭連明主編(民 54)，《台灣基督長老教會百年史》，頁 103。台南：新樓書房。

教徒總是第一個受害，被平民認為勾結外夷，日軍入台時也曾發生過教徒被百姓殺害的事件，同為基督教徒的林茂生的情緒自然會有不同情況的考量；再者，日人因治台初期的需要，也對扎根台灣一段時日的長老教會多所諮議，保持著良好的互動。至於「承認日本文化與教育的價值」，則可能受清朝下令取消科舉（1905）日治台漸趨穩定發展、與日清強弱對比等諸多關聯所影響。

台人由承認轉向認同日本文化與教育的價值，總督府在台的教育施政精神無法略而不談。日本自 1889 年明治憲法的制定與 1890 年教育敕語頒布以來奠定了以天皇制為尊（「現人神」）的國家主義體制，直到 1945 年戰敗投降為止，可說這時代成長下的日人無不受該觀念的影響，日本近代教育亦可說以此為原型，灌輸國民忠君愛國的思想，無論社會思潮如何改變，與敬忠天皇相比，僅能居於次流的地位。也就是說接受日式教育越深的台灣子弟，受意識形態灌輸、同化的傾向可能越高，例如楊建成研究台灣地區從 1896 至 1942 年間 1661 名醫學校畢業生裡的 902 位（54%），醫生日化及現代化程度高，改名換姓（日姓）的比例也相對的高，²⁷⁵但當在台灣的教育體制下的教材、教師對台籍學生的民族及文化背景採取鄙視或背離的態度，讓學生的心情感到不適或不知如何自處者所在多有，例如鍾理和在《原鄉人》裡記錄了課堂內學生文化認同的衝擊：

公學校五、六年級，開始上地理課；這時我發覺中國又變成「支那」，中國人變成「支那人」。在地圖上，中國和台灣一衣帶水，…。但奶奶卻說我爺爺因為原鄉住不下人，才搬到台灣來的。這是怎麼說的呢？日本老師時常把「支那」的事情說給我們聽。他一說及支那時，總是津津有味。精神也格外好。兩年之間，我們的耳朵便已裝滿支那、支那人、支那兵，各種名詞和故事。這些名詞都有它所代表的意義：支那人代表鴉片鬼、卑鄙骯髒的人種；…²⁷⁶

縱使在家庭教育的教導，學生或能清楚自己與中國有著相同的文化背景，但台灣處在日本統治之下，身分上既是「日本國民」，又如何理解公學校教學品質明顯比不上小學校，升學時又飽受歧視的事實呢？辛苦進入中學，若不妥協於學校管教的態度則動輒面臨退學處分的窘境，林茂生形容台人內心糾結的態度：

然而，台灣人民對這一個制度的態度是默許的。他們同意這制度帶給他們機會，…，並渴望透過教育的途徑，把祖先遺留下來的物事傳遞給他們的子女。²⁷⁷

275.楊建成（民 84）。《台灣士紳皇民化個案研究》，頁 110。台北市：龍文。

276.轉引自王曉波（民 86），《台灣抗日五十年》，頁 246-247。台北市：正中。

277.林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 215-216。

日本統治帶來近代教育制度與良好的衛生習慣，日人做事嚴謹的性格也獲得台民一定程度的認同，但強制將日本的一切都要求台人遵循，包括最基本的語言、衣食住行都要亦步亦趨，不顧住民的感受，除了效果有限也難以得到民心；皇民化時期總督府情報課發行的《台灣時報》邀請幾位台北帝大教授發表對皇民化運動的批評與意見。其中，中村哲從政治學的立場說道：「皇民化，必須日本國民生活方式較台灣人的更方便或合理，才有推行的必要...（考慮台灣環境）若不顧是否合適合此亞熱帶的生活方式，硬要將日本固有的形式強制執行，自必發生格格不入的後果。」²⁷⁸ 可惜，這些意見大部分並未被當政者採納仍執拗的推行著。

台灣歷經日本半世紀的統治，文化認同的差異也區分了台人不同世代的觀念，青年人選擇接受日本文化的一方，覺得能過著日本化的生活，才能使自己不再繼續沉淪為「次等台灣人」的卑屈境地裡。但老一輩者由於多對漢文化有著不可動搖的情感，生活也在以漢文化為主的環境，兩代之間對日本文化生活接受程度就在家庭中產生衝突。²⁷⁹ 此也顯示過去台灣社會因文化認同而剝離的現象，已侵入一般家庭生活之中。

二、同化政策的爭論：

1920 年代總督府提出「同化政策」有其歷史背景，殖民地下的台灣與朝鮮，「理論」上在教育或政治機會皆比前一時期獲得有限度的進展，同時也引發新的問題，即官方是否真心誠意推動這項政策？其二，殖民地的人民如何看待這項政策？1916 年結束留日生涯，束裝返台的林茂生對該政策的態度為何？底下筆者將逐一討論官方與台人知識份子對該政策的看法及支持或反對的理由，從中也可釐清林茂生「自然同化」的發展脈絡。

（一）一視同仁的理想與迷思：〈國民性涵養論〉風波

一般認為，1910 年代的林茂生，有相當程度的「內地化」（日本化）。²⁸⁰ 事實上這並不意外，受教會及地方人士的資助，以學習的心情踏上了留學之路的初衷，為得就是可以將日本教會及教育中可供學習的部分帶回台灣，本來遠離本土，就是遠離生活常軌與生活固定模式，進而挑戰舊有的思想與習慣，並為生命

278. 王昭文（民 79），《日治末期臺灣的知識社群（1940-1945）：〈文藝臺灣〉、〈臺灣文學〉及〈民俗臺灣〉三雜誌的歷史研究》，國立清華大學歷史研究所，頁 79-80。

279 林雅鈴（民 92），《日本皇民化政策與台灣文學的反動精神》，國立東華大學教育研究所碩士論文，頁 55。

280. 李筱峰（民 85），《林茂生、陳炳和他們的時代》，頁 34。

注入新的刺激，²⁸¹ 在這些異同當中，林茂生更加了解自己與台灣年輕教徒對信仰上的困境，進而提出方法改善，此在日後篇章另有介紹，先不贅述。同樣的，對於剛成為亞洲強權的日本，其國民性格是否有值得台灣「新附民」借鏡之處，其也應該有所心得，筆者以為〈國民性涵養論〉或許是林茂生在這樣的思考下所撰寫的吧。

就在 1921 年 10 月 31 日「天長節」-慶祝大正天皇生日-當天其所發表的〈國民性涵養論〉見報後，引起正就讀於東京商科大學、時年 20 歲的吳三連不滿。當時「新民會」已於同年 1 月在東京組成，其關鍵刊物《台灣青年》雜誌也於七月中旬創刊。身為新民會會員，又兼《台灣青年》編輯的吳三連，在該刊上發表了一篇〈呈文學士林茂生君書〉的文章，對林茂生的言論大肆抨擊，在留學生中引起甚大的反響。茲摘錄部分如下：

...（前略）足下論文中，自喜受高等官七位之殊遇、形式上之林姓早稱為下野屍、而得全與內地人同模樣、余誠為足下喜且祝福、... 足下謂『國家觀念皆無之台灣人...云云』者、其言出乎從七位高等官文學士林茂生之本心與否、抑或將有買乎人之歡心、而輕率發之於餘興的、無意識之間乎、余願聞其真意焉。...足下自稱已化於內地人者、令雙親既係漢族、其於形式精神、姑勿論、於肉體、即謂之漢族之一分子、不亦宜乎、實不能免耳。然而國家觀念皆無之台灣人換言之、國家觀念皆無之漢民族一語、嗟。林茂生君、意何在乎、言何指乎。...余竊解之曰、足下當余述國家觀念皆無之台灣人一語之瞬間、其裏面、曾不自白曰、「於亦此中之一人也」乎。嗚呼...以上乃余讀足下發表於新聞紙上之國民性涵養論、偶有所感、而命筆者、即斷為斯可傳足下之真意矣、則吾豈敢、然豈事實無根耶。茲謝唐突之罪並情足下健康與努力。²⁸²

關於〈國民性涵養論〉風波之辯，李筱峰在其專書中以光復後林茂生的自白日治時代其「不是自然人」的無奈、推敲祝賀應景文章的可能、日後吳三連向林宗義坦言那是「年少時代血氣方剛」的反應，且舉同時代知識份子的回憶等資料來證明日治時林茂生的民族立場堅定無疑，²⁸³ 然而，由於林茂生的原文付之闕

281. 徐千惠（民 91），《日治時期台人旅外遊記析論——以李春生、連橫、林獻堂、吳濁流遊記為分析場域》，國立台灣師範大學國文研究所碩士論文，頁 2。

282. 吳三連這篇文章原以日文發表，載《台灣青年》雜誌 2 卷 3 號（1921.4.15）。該期雜誌出刊後遭日政當局查禁，嗣後，復以漢文再刊於同誌 2 卷 5 號（1921.6.15，頁 3-4）

283. 詳參李筱峰（民 85），《林茂生、陳炳和他們的時代》。第四章第二節。

如，僅得吳三連文中提及『國家觀念皆無之台灣人云云』的片段，誠難在兩造之間求一公允的論斷。筆者也試著從幾個角度切入，推測林茂生撰寫該文之動機。

1. 「一視同仁」下的同化迷思

國民精神之涵養以忠君愛國為主要內容。教育界人士山口喜一郎認為「對國家社會之責務觀念，本島人所最缺乏也。」²⁸⁴ 持這種看法的日本人顯然不在少數，高岡武明認為台灣人孝悌尊師之風比較發達，但國家社會等高尚的概念完全沒有，因此欠缺忠實愛國之念。²⁸⁵ 在此可分為兩個思考點，首先，林茂生在日本留學時在《教會公報》上發表的文章中提及有關日人盡忠或犧牲的精神文化事蹟便有〈日本消息〉、〈盡忠到死〉、〈敬悼廖三重君〉，佔該時期九篇中的1/3，若將其歸納日人「忠君」的「忠」這方面心靈上的文化引伸到信仰上的靈修，而產生後續組織「京都青年會」的紀錄，則篇幅更多，換句話說，林茂生是否覺得台灣的教徒普遍缺乏「團結」的精神，而在〈國民性涵養論〉中評論「台民國家精神皆無」要表達的也是這層意思，尤其若當思量到潛水艇上的官兵「團結共亡」的精神與民主國官兵的一哄潰散、盜賊橫行產生強烈對比時（民主國覆亡林時年8歲），可能非1899年才出生的吳三連所能體會的，正如〈盡忠到死〉中的連續反問：「若用我們的死來作天下人的利益，咱有甘（願意）否？咱的本分有盡到咱欲斷氣那一秒否？」；又明治維新的志士們「以死明志」的事件，幾乎與王陽明學說畫上等號，在東京帝大修習陽明學的林茂生或許認為台民所「放心」的正是吾人固有的學說。以往的中國「殺身成仁」的氣節少及於下民，所謂兵敗自殺也只見將領為之，能像日軍潛水艇中自艦長以至小兵皆視死生如一物的史事可謂幾希，正如近代中國因積弱不振，故軍國教育思潮盛極一時，而有仿效日本的壬子、癸丑學制的產生。²⁸⁶ 「團結」的精神，向為林茂生所強調，而籌措建校基金運動不以富人為限的原因正如是，此為其一。

其二，所謂的「同化」於日本國民性。官方政策其實是由「智」、「德」兩因素所支持著，亦即「同化」具有兩義性。如同化因素中最重要便是「推行國語」，從國語讀本的分析中，日治初期是「智多於德」到中期「德智平衡」及末期「德多於智」，大致上成逆行的現象。日據時期實行差別統治的正當化理論從「智」移向「德」的傾向也頗為明顯，這說明「同化」在作為合理差別待遇之工具時，

284. 山口喜一郎，〈讀新公學校規則三〉（漢文），《台灣教育會雜誌》第32號，1904年11月，頁1。

285. 周婉窈（民91），《海行兮的年代，失落的道德世界》，頁324-345。台北市：允晨。

286. 洪喜美（民84），〈孟祿來華為中國把脈〉，《國史館館刊》，第18期，頁115。

其重心也曾轉移、變化。²⁸⁷ 比如領台當初，後藤為了對付反對「六三法」延續法案的政敵時，主張對於「民度」不一樣的人實施同一政策是愚蠢、暴政。他認為，尚未步入文明化的台灣，其施政應該要以其社會進化的程度作為基準。也就是「智」上面。²⁸⁸ 不過到了大正期以後，台人的「民度」明顯地提高，反抗不平等的聲浪也隨之高漲。當大正八年（1919），在針對台灣知識份子因不滿台灣總督制定的「台灣教育令」內容而提出一些批評時，民政長官下村一方面辯解『同化』這個名詞本身就已經代表了「（實行者的日本人與接受者台灣人）能力程度上存有落差」，也一面具體說明在這種情況下台人達成平等化的條件。下村說：

大體上而言，同化就是必須努力於體會、獲得身為日本國民之精神。因此，同化的意義不能單從形式上來看，也不應該只急於從事外形上的改造。必須經年累月地去熟習國語，醇化風俗習慣。²⁸⁹

此舉不過是為了延長平等化政治的實行時間，而台日人倡組之「同化會」雖早在 1915 年被總督府解散，此時官方自動「舊調重彈」仍令在台知識份子充滿期待，原「同化會」成員蔡培火於 1920 年曾發表一篇〈吾人之同化觀〉，文中雖不諱言同化主義實行的結果，台灣人在文化、教育上有被迫放棄漢族傳統的趨勢，但他仍以同化主義為人類社會的最高理想。²⁹⁰ 何以林、蔡當時皆提出放棄「漢民族」文化而走向同化於「大和民族」的觀點，筆者以為須先理解彼等發文時台灣的政治形勢。

台灣「同化」（或稱內地延長）政策的被提出與世界民族自決潮流、總督明石元二郎的態度²⁹¹、日本原敬內閣上任等因素有關，²⁹² 讓部分台灣知識份子產生台人與日人獲取同等權利的曙光已到之錯覺，尤其田健治郎以文官任總督的開

287. 陳培豐（民 89），〈重新解析殖民地台灣的國語「同化」教育政策-以日本近代思想史為座標〉，《台灣史研究》，第 7 卷 2 期，頁 17。

288. 轉引自前註，頁 19。

289. 同前註，頁 20。

290. 蔡錦堂（民 91），〈日本治臺時期所謂「同化政策」的實像與虛像初探〉。《淡江史學》，第 13 期，頁 189。

291. 明石 1902 至 1904 年在聖彼得堡擔任武官期間，勤學俄國的殖民政策。他上任後堅持同化「必須」進行，以確保日本永遠擁有這個島，同時禁止對這件事的質疑。因為台灣是捍衛母國列島，及未來對華南和南洋經濟軍事擴張的根本。Tsurumi, P.E 著、林正芳譯（民 88）《日治時期台灣教育史》，頁 68-69。

292. 1918 年 9 月原敬內閣成立，原敬和接任明石的田健治郎總督都是伊藤博文在 1895 年取得台灣時設立台灣事務局的委員，原敬治理台灣的構想是作為日本的延伸，像亞爾薩斯/洛林之於德國，或阿爾吉利亞之於法國。同前註，頁 75。

創性之舉及其政治²⁹³、教育等新措施，確實讓制度變革牛步已久的台灣易有樂觀的期待，田健治郎在 1919 年 10 月 12 日首次訓示指出：

...對地勢、民情、言語、風俗皆異之台灣民眾，遽然實施與內地完全相同之法律制度，當來會立即召來齟齬杆格，因而蒙受苦果。因此，必須先致力於普及教育，一方面啟發其智能德操，一方面使之體會我朝廷蒼生撫育之精神與一視同仁之聖旨，將此醇化融合而使之達到與內地人在社會性接觸上無任何逕庭之地步，進而以達成政治性均等之境為目的而將之教化善導。²⁹⁴

期望台灣達到「政治性均等」來自於「一視同仁之聖旨」的神聖理由，多年後林茂生仍在博士論文的前言提到冀望能實現 1923 年皇太子來台的聲明，²⁹⁵ 雖說歷來官員不乏發表施政宣言勉勵台人謹記皇恩，但改善台人地位的情勢未曾像此時這般明朗。隨後 11 月 22 日廳長會議上，田總督也提出有關台籍官吏的任用；笞刑的廢除；日台人的通婚；日語的普及；日台人共學；警察事務和一般行政分離；地方制度的修正；勞動問題的對策以及其他產業開發的問題等等，並在最後的結論再次向在場官員強調同化政策道：「我們蒙受朝廷之恩典，應一致努力效忠國家，務使台灣民眾永遠成為能夠和世界媲美的大和民族」²⁹⁶。田總督計畫的政策也在 1920、21 年陸續的推出，結果當然無法令台人滿意，官方提出無法施行與日本同步政策最大難關在於「地勢、民情、言語、風俗皆異之台灣民眾」，實則暗指台人「德育」未能如同日人一般境界，為了達到改變台灣殖民地命運的目標，身為台人的知識份子，無不思考台人該有如何的應變手段，漸產生兩派的想法，第一派以林獻堂、蔡培火為等主張推動撤銷「六三法」所賦予總督的特別立法權，使台灣與日本內地法令一致；另一派以林呈祿為首，認為六三法撤廢運動，就是否認台灣的特殊性，也無異是肯定田健次郎所謂的「內地延長主義」(即同化主義)，後來林呈祿的意見獲得大多數留學生的歡迎，並漸次發展為台灣完

293. 這時候全台十二廳的補助機關計有八十六支廳，而支廳長多由警察人員擔任，完全是個警察政治的世界，人民多不堪其苛政。田健治郎針對這一點，首先改變西部的行政區，設立台北、新竹、台中、台南、高雄五州，州下分設四十七郡，郡置郡守，派普通文官充任，並附有警察權，而使警察僅管其本身的業務。王詩琅（民 69），《日本殖民地體制下的台灣》頁 43。台北市：眾文。

294. 伊藤金次郎著、日本文教基金會編譯（民 89），《台灣不可欺記》，頁 51。

295. 論文中林茂生記載的聲明為「The Formosa people must co-operate, develop their culture and stabilize economic conditions, thus spreading of welfare and appreciation of the Imperial benevolence」林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 195。（原文版頁 90）。而此時的林茂生對同化政策已從期望轉為批判。

296. 轉引自李園會（民 86），《日據時期臺灣師範教育制度》，頁 151。台北市：南天。

全自治的主張，然而重實際、思慮較深的人就不敢苟同，如蔡培火、蔡式毅等人。他們主張設置台灣議會，代替台灣總督根據六三法所獲得的委任立法權，不但可避免正面衝突，實際上也可剝奪總督的特別立法權謀求最大共識。留學生中同化與反同化之爭，重點便聚焦在是否保有「台灣的特殊性」，以當時的角度，兩者都是要改善台灣的政治環境而努力，吳三連批評林茂生的《國民性涵養論》明顯棄守「漢族」的立場，否認「台灣的特殊性」，是接受「同化內地人」的觀點。到底林茂生對支持「漢、和同化」的觀點立基於何處？是有意識的同化還是無意識的同化？值得吾人繼續追問，可惜當下其未有任何辯解，不過在 1929 年發表的博士論文中部分也涉及「同化」的問題，可視為其較明顯的論述。

總結 1920 年前，林茂生對於台人的主體性的維持非但沒提出看法，反倒站在同化的立場評論「台人無國家觀念」，令吳三連等留學生錯愕與不解，同時筆者興味的是，實際上，林茂生文中的「國家觀念」是否等於吳三連口中的「民族觀念」？²⁹⁷〈國民性涵養論〉「認同」的主題，由於缺乏原文，難以得出答案；但林茂生認同日本為台灣現下之母國，肯定總督府初期對台的經濟、治安有效率的統治、宗教信仰態度受日本道德的影響（尤其是「忠」、「敬」的部分）等方面應無疑義。

（二）一視「不」同仁：同化政策的反響

從林茂生的博士論文中，可發現其對台日文化的統合關係、過程有較為明確的看法，先是強調台日文化性質的同中有異，其次批判日本施行強烈的同化政策將引起台民情緒上強烈的反感，最後認為在自然、彼此尊重的情況下，台、日人共同攜手創造文化理想的境界不無可能，站在保留台人文化的立場上發聲，無論 1920 年撰寫〈國民性涵養論〉的動機為何，兩相比較下，觀點已有所游移，筆者先簡單敘述 1921~27 年台灣社會的變遷及林茂生此時期的思想作為，後及 1927~1931 年林茂生就讀哥大的師範學院，所接受的教育洗禮下完成的博士論文中之論點，並從中探求其思想上變與不變的觀察點何在。

297.魯迅 1918 年後發表的《狂人日記》、《阿 Q 正傳》也曾主張改造中國的國民性，魯氏早年在日與許壽裳討論中國民族特質時，既得極為負面的結論。認為中華民族最缺乏的東西是誠和愛。詳見林毓生（民 81），〈魯迅個人主義的性質與含意-兼論「國民性」問題〉，《21 世紀雙月刊》，第 12 期，頁 89。此外福澤諭吉在《文明論之概略》使用「人民的氣風」、「人心」等字眼也等同於國民性一詞。關於此點，他在該書有更進一步的說明。參閱南博著、邱琬雯譯（民 92），《日本人論：從明治維新到現代》，頁 20。台北縣：立緒。筆者以為留日學生在文化衝擊下難免發生民族未能奮進的感慨，然林茂生或有「同化」言詞之引申，在留學界民族情感糾葛日漸嚴重的當時，自然不受歡迎。

1. 遇見德先生與賽先生：五四時的中國

1921年林茂生在成為文化協會創之立首屆評議員前，當年9月，曾赴中國大陸南部及香港考察、旅行，²⁹⁸由於無任何相關資料（包括遊記、詩作、報導）留存，難以窺見其當時心境，不過，值此同時，哥倫比亞大學教授孟祿（Professor Paul Monroe）也受邀為中國的教育現況進行四個月（1921.9~1922.1）的實地調查，提出改進方案，歷經九省，所到之處受到中國教育界的歡迎，²⁹⁹林茂生當時或曾親聞而成為日後選擇論文指導教授之契機，亦未可知。

五四時期的知識份子，對舊文化體制提出強烈的批判，從學界、民間紛紛提出改革建言，足令北洋政府焦頭爛額。當時五四運動風起雲湧，對台灣的知識份子產生深刻的啟示作用，然礙於渡華條件之嚴苛，眾人莫不有隔靴搔癢、望洋興嘆之憾，林茂生藉此教育考察之良機，得以一探究竟，實是相當難得的機會；當時梁啟超、張伯苓、蔣夢麟等更組織「實際教育調查社」接待、籌畫孟祿訪華之行程。孟氏深入觀察過後，對中國採用軍國主義教育深感不解，認為戰後各國的教育都有根本改造的趨勢，其原因有二：一為戰爭所破壞的固有文化，要藉良好的適用的教育來修復、修理和發展，如普魯士也從軍國主義的階級制轉變為平民制；二為社會制度常有許多弊端，根本的原因是由於教育不良。認為教育界應有二種覺悟：其一為覺悟教育是在共和政治底下創造「共和公民」的一種工具；其二為覺悟教育是「提高文化」的工具。指出「中國教育發達最大最大障礙，為不良之政治」，中國教育家不可以漠視其參加「正軌的國民政治活動之天職」。³⁰⁰此正是孔子所云「故土不可不弘毅，任重而道遠」，林茂生當時若從旅社或報攤上的報章雜誌，閱讀到這些資訊，想必亦對自己的職責及轉型中的台灣有著新的思考方向；孟祿在參觀中國的各級學校後，建言公私立學校須有下列規定：

1. 本國之語言文字應特別留意，俾成為教授上最要之工具；
2. 關於本國之史地文學諸科，應列入課程；
3. 教師應有相當之資格，尤須受過專門之訓練；
4. 各校教職員需參用本國人。後者即政府對於教育不多做限制，不

298 《台灣人士鑑》（民32），台北：興南新聞，頁73。

299. 孟祿來華可追溯美國在1908年退還庚子賠款開始，該款用於教育，留美學生日多，民初，留學生相繼返國，美教育旨趣也漸移中國。五四時，杜威來華講學，其民主與「生活即教育」的實用理論，風靡全國。十年（1921）冬，孟祿在廣州參加第七次全國教育聯合會，對學制改革諸多建議，幾經討論，以廣東省所提草案為準，議決了新學制系統草案。教育部乃於次年召開會議，議決「學校系統改革案」，同年11月1日，由大總統正式頒布，史稱「壬戌學制」或「新學制」。詳見洪喜美（民84）〈孟祿來華為中國把脈〉。《國史館館刊》，第18期，頁121。

300. 同前註，頁110。

宜「惟求整齊劃一」，當使「各地私人對於教育方面，有充分的自由實驗之機會，同時政府所規定各項最小限度之標準，得以推行無礙」。³⁰¹

課堂上採用語言的問題及體制「整齊劃一」正是林茂生日後在博士論文中戮力探究的方向之一，尤其 1919 年頒發的「台灣教育令」，台灣學子所受的教育體制大致確定，公學校以上的學校也迭有設置，雖然台人教育機會仍頗受限制，修業年限及程度均低於日本的同級學校，新學制對於私立學校的態度仍「暫時依照往例管理」，³⁰² 而無法獲得「驗明正身」的機會，總督府的如意算盤正是把有意升學的台人子弟，都納入公立學校體制之中，以教化成「具備成為帝國臣民之資質與特性」。語言則一貫以「普及國語」（日語）為主，³⁰³ 而以「當地語言」教授聖經、宗教教育氣息濃厚為其特色的長老教中學，日後該如何定位？是改變自教學方式，以達見容於總督府文教局而獲得立案並吸引更多優秀的台人子弟就讀，還是堅持本色，續為基督宗教教育服務，凡此則為教會人士者不得不加以思考，依據校長萬榮華的回憶錄所載，「當時」顯然選擇後者而不願與流俗同，但為爭取更好的發展，立案運動的運作仍勢在必行，藉由孟祿對華教育的針砭，長中教頭林茂生也更深刻體會私立中學在日據下台灣教育體制的特殊角色，進而一改以往墨守本位的態度，積極採取行動以改善教會中學的困境。

2. 1920 年代知識份子「反同化」運動

1921 年 6 月至隔年年 6 月所舉行的總督府評議會三個會期中，義務教育兩度排上議程。多位台籍評議員鼓吹讓所有台灣兒童接受國民義務教育。會中的日本人則甚為冷漠，也吝於支持台籍評議員。完全忽視台民熱切求知的慾望，至於田總督所謂的內地延長政策，改善台灣不平等地位的措施，往往也是說多做少，林茂生把當時台人不滿的心情，於論文中記錄下來：

...他們不滿意田總督新政府的結果，因為它沒帶給台人與日人平等的立足點。他們不滿意田總督努力設置的地方議會，因為議員不是人民普選出來的，所謂「自治」只是徒有其名而已。³⁰⁴

301. 轉引自前註，頁 115。

302. 新教育令附則，引自林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 160。

303. 喜安幸夫（民 84）。《日本統治台灣祕史》，頁 127。台北市：武陵。

304. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 155。

由於理解到總督府的兩面手法，一方面構築出台日人同為日本帝國臣民享有共同利益的空中樓閣，一方面仍以「同化政策」消滅台人民族、文化上的意識以利於統治，所謂「假平等真歧視」的政策屢見不鮮，例如 1922 年頒布新台灣教育令下的共學制度，在初等教育以上，以常用日語及非常用日語區分入學者，而誇言不以民族論處，然實際情形是原本 1919 年「台灣教育令」為台人所設之中等以上教育之機構，被日人大舉入侵，而日人所就讀之機構，僅納台人至多一成左右之名額。³⁰⁵ 跳脫「一視同仁」之迷惘後，島內台籍知識份子漸產生自覺，認為唯有用一己之力才足以改變台灣文化水準低落之慘境，遂產生一種急欲脫離依附於日人傳授台灣西方文明知識的現狀，如 1922 年 2 月便有丁瑞魚及甘文芳、吳海水等醫專學生訪問賀川豐彥（基督教牧師社會運動家），就教台灣獨立於日本勢力之可能性，賀川聽聞後，老實不客氣的指出：

你們現在還不配談獨立，一個獨立的國家須具有獨自的文化，如文藝、音樂、美術等等。不能養成自己的文化，縱使表面上的獨立形式，文化上也是他人的殖民地。培養自己的文化是當務之急；一但有你們自己的文化，水到渠成，獨立的問題自然解決。³⁰⁶

於是乎在文化上、社會運動上便有愈來愈多的本土知識份子為達台灣未來能自立自主而獻策，從早期的民族問題發展到 20 年代後期階級對立的問題，林茂生論文中描寫其 1927 年離開台灣時，社會運動蓬勃發展，思想界大鳴大放、百花齊放的感想：

現在他們來到第三階段，這是有文化與民族尊嚴的意識階段，隨即而來的是對政治與經濟平等的渴望，保衛自己文化的要求，並反對由另一種文化來替代，雖然另一種文化（案日本文化）是他們所認知而尊重的，他們還是寧愛自己的文化。³⁰⁷

從日人培植的果園中摘下的果實雖然省時，但能自己從觀察「台灣文化」這片土壤所需的養分開始，一點一滴，依照所學心得、方法灌溉孕育出的「台灣文

305. 共學令公佈的前一年，殖民地當局公佈有 224 名日本人和 640 名台灣人就讀於各專門學校。1923 年，田健治郎主政的最後一年，專門學校總共有 330 名日本人和 314 名台灣人。引自林孟欣（民 91），〈日治時期的台南高等工業學校〉，收於《成功的道路-第一屆成功大學校史學術研討會論文集》，頁 231。台南市：成大。

306. 引自蔡培火等著（民 82），《臺灣民族運動史》，頁 285。台北市：自立晚報。

307. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 177。

化」才有踏實感--一種確實身為「台灣」(而非日本殖民下的)知識份子的驕傲，二次戰後陳紹馨向日據時《民俗台灣》總編金關丈夫表達其將接下日人所留下的台灣文化研究任務並「好好發揮一番」的豪語³⁰⁸，可謂之此種心情的徹底表達。而林茂生正是陳氏就讀於總督府商業專門學校時期的老師(1926年8月兩人同為文協所辦之第三次夏季學校課堂上的講師)。自中國回台後，林茂生加入了新成立的文化協會，並擔任1921~25年的評議員，其夫人與大舅子王鍾麟同時也擔任涉入協會事務更深的理事職務，³⁰⁹雖然林茂生把大部分時間放在母校基金籌措及宣導，啟蒙運動相較之下參與的時間不多，但也是因其採取的是大範圍、不分階級、宗教信仰、都市鄉村、校內校外的方式募款基金，而更有機會去觀察台灣這塊土地的轉變；筆者以為1920年前的林茂生是基督教內、校園內、高級知識份子圈子裡、官方社交圈裡的林茂生，他以形式上的盛名(如第一回高等官、文學士)與台灣連結；1920年後他是群眾的、社會文化運動的，以實際的方式了解長老教中學應該如何成為一所「名實具備之台灣人的中學而後已」，³¹⁰融合宗教與世俗的目的並不容易，在1924~1926年間，林茂生以行動去建立一個溝通互助的管道，雖然最終目的是宗教性的，但過程中也萌生出社會、政治性的思考，畢竟，基督教的宣教理念，便是致力使世上更完善，以備日後上帝的國能夠來臨。

由於與這份土地的關連愈深，也就不願意去傷害原屬於它的本色；1924年當商業專門學校的學生邱智生受日本政府指派，擔任日本駐香港領事館領事時，林茂生特修書一封，期勉邱智生須堅民族的立場，切勿因個人前程之輝煌騰達，而犧牲民族的利益。³¹¹除了參與社會文化啟蒙運動讓其對台灣主體性與以往有不同的思考方向外，在宗教生活上他也不斷勸勉教徒信仰的生命也應不斷的更新轉換，以求得永恆的生命，³¹²如1926年1月1日其在教會公報上祝賀元旦的文章〈真正的恭喜〉³¹³寫道：

密(按曾)一日走到一個莊舍，欲訪問一位富人，到達時剛好黃昏看見一座墳場，日照墳上草成金黃色，墳到富翁家沒幾步路，

308.陳艷紅(民91)，〈池田敏雄的「敗戰日記」研究〉。《台灣文學評論》，第二卷第4期，頁94。

309.林柏維(民82)，《臺灣文化協會滄桑》，頁75-76。台北市：臺原。

310.〈台南長老教中學將為民眾之教育機關〉《輔仁私立台南長老教中學校友會雜誌》第6號(1929年)頁150-151。

311.此時林茂生民族立場的表達可參考該時期之詩文。

312.在1923、24、26年元旦的教會公報上，林茂生以〈真的換新〉、〈迎接新年〉、〈真正的恭喜〉為題其對「新年」帶給信仰的感觸。

313.為閱讀上的方便，在不影響文章的完整性及文學性的情況下，筆者省略部分發音字，以求能全文呈現

這位富翁是誠實的君子，可惜沒有宗教信仰，每日經營錢財其心不過是為錢而已，總是腳踏一步就是墳場，每過一年，他的錢財多增加一年，不過是離墳墓更進一步。大家都是如此，莊內是活人莊外是死人，城內是活人，城外是公塚。英國詩人（Tennyson）³¹⁴有一句詩說：「光榮的路帶咱到墳裡」人日日年年計謀富貴，積聚錢財，這不是我們的物仔，名利掙多墳墓越近而已。什麼是人永遠的物仔？是靈魂，欲救靈魂只有一條路，就是再做窮人，窮人有三種，一種是賺盡全世界也不夠吃的窮人；一種是賺越多也
不知盡頭的窮人，第三種是剛得到就分給人的窮人。耶穌就是最偉大的窮人，屬於第三種，不過這種窮人若分給人他自己得到越多。耶穌的信徒不是煩惱沒得賺，而是煩惱沒得分給別人。給人越多，他的靈魂就越富。台灣的教會就需要這種貧窮的富人，看似貧窮其實富有，富有的窮人，看似富有其實貧窮。教會中學就等著富人看破一切世間盡力來供給，富翁的兒子說不定就等著教會的學校才有書讀，這條道理不是只有貝字的財而已，無貝就是才華的才，台灣的教會及一般的社會也在等候人才。有才華的人不出來服務教會、社會，他的靈魂是貧窮的，知識也跟著腐爛的身軀進到墳墓，知識跟錢財一樣也會減少，若有用就會增加給靈魂得著最大的富裕，...普通新年恭喜是恭喜更近墳墓一步，真正恭喜是恭喜靈魂的富裕，願今年中大家真正的恭喜。³¹⁵

林茂生訪問富翁應是為了募集長老教中學的基金。當時的社會運動已經相當蓬勃，除了有林獻堂等地主階級金錢上的支援外，新生人才輩出，不論是台灣本島或各地的留學生，皆不藏私地貢獻一己之力；而在台灣信徒人數不多、財力薄弱的教會呢？相比之下，更需要廣大的教友及校友，來為長老教或是中學立案共同出力，改變以往由英國母會支援或英台教會合辦，而由台人獨自承擔起台灣教會事業延續的重任。1926年7月出版的校友會雜誌上林茂生發表了一篇〈募捐基金經過報告〉，已有構思上述想法實踐的可能，內容節錄如下：

...在這一次後援會籌募到的基金十萬圓中出身本校的校友捐款佔很大比率但我們不以此為滿足在七八百名校友（包括畢業生，中途轉學生和初期未有畢業制度時期的畢業生在內），當中，除尚在大專院校求學的校友之外，凡屬出身本校的校友希望全部加入後援會，並認捐一般以上的捐款。等「財團法人」成立之秋，出身本校的諸校友通過後援會，直接或間接地可參與本校的經營或

314. Tennyson, 1809~1892, 維多利亞時代傑出詩人。

315. 林茂生，〈真正的恭喜〉，《台灣教會報》第490卷，1926年1月，頁1-2。

管理，竭力發揮高度的愛校心。如此，學校與校友之聯繫，得以保持猶如葡萄樹與其樹枝一般的緊密關係，也能更加鞏固本校永不動搖的基礎。³¹⁶

如同台灣正處於轉型期，長老教中學也需要改變經營的型態，合本地有志之士之力、集思廣益，才能更符合教會內外台人子弟的需要，林茂生的思想恰與本土的潮流相互暗合，在同化政策中建立起教會學校的主體性，並促其生根茁壯。上述這般強調台灣各方面不應附屬他方勢力之下的思潮自然也注入林茂生的博士論文之中。

第二節 台灣人應有的文化認同：自然同化的理論構思

經過 1920 年代同化與反同化的爭論，林茂生在社會運動的參與中，仔細聆聽雙方的想法，也了解兩造爭執之所在，如何在高昂的情緒裡為現代的台灣人尋求寬容的文化視野，林茂生以將近兩年半的時間，留學於有著「文化鎔爐」之稱的美國，冷靜地一一分析台灣混亂的文化認同問題癥結，並在博士論文中提出他理想的台灣未來教育的藍圖。

一、從博士論文看自然同化的概念：

就林茂生的觀察，日本治理台灣的問題有兩個層面--普遍與特殊的，所有殖民強權所面臨的一般的問題，以及這是東方人治理東方人的特殊例子。³¹⁷ 普遍的問題在於如何開發殖民地，以得遂殖民母國經濟利益擷取的願望，日本政府對台灣的近代式的教育設置，不脫離解決上述問題的思想，林茂生的看法是：

...歷史顯示，在台灣的日本教育行政一直採取實驗性的態度，並跟隨帝國主義典型的路線。它的教育工作，一眼著手於促進新殖民地的經濟發展，另一眼促使台灣人民近代化及日本化，以便利開發。事實上，當他們一旦著手探尋原料與工業發展的資源時，就與其他任何帝國主義國家所做的就無顯著的差別。這實驗證實是成功的。³¹⁸

316. 張厚基主編（民 80），《長榮中學百年史》，頁 127。

317. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 61。

318. 同前註，頁 241。

林茂生在此指出台灣的日式教育制度內含有「近代化及日本化」兩個目的，同時都指向經濟上「便利開發」的唯一目標，日本如同其他的殖民列強一樣，遵守著這條道路進行，從此段論述可得出殖民地台灣的教育是工具性的意圖而非發展「使人向善」的教育目的，令人嘆息的是「這實驗證實是成功的」，該教育體制下殖民地人民的痛苦源自於「近代化」的歡欣、「日本化」的排斥、更是「殖民化」的憤怒等現實情感糾結。而日本殖民台灣的特殊性在於這是東方人治理東方人的首宗案例，世界上難以找出相同的情形，更有甚者「台、日兩民族文化性質沒有差異，文化的程度也沒有多大的不同的相似點上。」³¹⁹ 林茂生以為或許亞爾薩斯、洛林情況與台灣最相近，在那裡「法國人與德國人擁有相同性質而相同程度的文化，他們比鄰而居，在歷史上的演變中更換其統治者而已」。而文化接觸的情形，台灣與朝鮮幾乎完全相同，但「在同一帝國體系中，產生不了有效的比較。」³²⁰

（一）非人為，長時間的文化融合政策

林茂生認為由於被統治者的台灣百分之九十五人口是漢人，負起教育責任是統治階級的日本人，兩民族間的文化、宗教、道德思想都可追溯到同一淵源---漢文化及一般的東方文化。唯一不尋常的情況是「一群有古老傳統與偉大文化遺產的土生漢人，即台灣人（Formosan people），受來自同一文化淵源的年輕民族所統治。」³²¹ 相似的背景成為日本推銷同化政策的切入點，林茂生意有所指的說：

...日本人毫無疑問地清楚這種共同點，他們也瞭解到就此而言，文化的接觸是很容易建立的。這種接觸的基礎如何是很重要的，因為它影響了教育。³²²

日本的現代教育包含一個與中國共有的東亞文化傳統，強調文字、聖人之教和儒家價值：仁政、忠君、階層關係、家庭倫理。運用得當的話，將可贏得殖民地人民的忠誠合作。³²³ 故總督們無不利用各種機會宣揚他們本身漢文化的特質，

319.同前註，頁 69。

320.同前註，頁 69。

321.同前註，頁 70。

322.同前註，頁 70。

323. Tsurumi, P.E 著、林正芳譯（民 88），《日治時期台灣教育史》，頁 10。

起自兒玉源太郎（第 4 任）、田健治郎（第 8 任）、內田嘉吉（第 9 任）、上山滿之進（第 11 任）等，對詩社多抱著寬容的態度，時常邀集文人至其官邸舉行聯吟大會，而後將唱和作品編印成詩集以行世。如 1899 年 5 月 25 日玉山吟社（由日駐台官員倡組）於台北城外江瀕亭開餞年會，與會者有台南縣知事磯貝屋城、《台灣日日新報》主筆木下大東、中國文豪章太炎及台灣士紳三十餘名。中村櫻溪有〈玉山吟社會宴記〉詳記之，中有：「善飲不伐德，忘懷彼我，新舊不間，人人既醉，不復知為千里之客矣！而斯土人士，水乳交融，人人亦忘其為新版圖之民也。」³²⁴ 很清楚的可以看出日人欲透過這種詩酒吟唱以籠絡士紳，運用與會台籍士紳們在社會上的影響力成為政策推動的助力，傳達於百姓；學校教育上也安插夙有聲望的台籍文士任教，³²⁵ 吸引台民就學，並在課程藉儒教思想的行為道德規範，作為學生日常生活方式的基本原理與判準。這一套儒教思想雖是結合了尊皇思想、軍國主義、超國家主義的日本式新儒教，但其思想基幹仍是以儒教的五倫，來作為道德實踐的依據。³²⁶ 一般而言，「同化政策」被認為是用來對付 1920 年興起的民族自決思想，然就上述觀察，社會上的同化在日本據台之初便已開始實行，只是含括在各式名目的安撫教化政策之下；學校體制外如此，體制內林茂生認為「傳播國語」即是同化政策的一貫方針，雖然兒玉/後藤政權期間，教育還未定型，「卻陷入主張同化的路線」、「雖然沒有公然宣布『同化』這名詞，但是其教育作為卻是如此」。³²⁷ 就公學校教學的時間觀之，國（日）語科（含國語、作文、讀書、習字）每週教學時數占總時數的十分之七，其餘修身、算術、唱歌等科不過是強化日語教學效果的輔助科目罷了。³²⁸ 假如吾人從 1920 年「國語解者」僅佔台灣全部人口的 2.86%，1930 才達 12.36% 的使用人口，³²⁹ 來看公學校強力推行國語政策，便可知總督府的政策根本無視於現況。是故林茂生批判同化政策便以「國語」為教育基礎的問題開始談起。

筆者以為從林茂生的觀點中，可發現台灣的教育若藉由日式教育的助力而與現代世界接軌有其好處，畢竟兩者文化相近，可過濾東西文明交流時的不適感，尤其在文字的譯介或分析觀點上；但因日本近代國家的帝國主義目標濃厚，對台教育做了過多單方的假設，甚至日本化也是其中一環，讓教育體制裡文化的交流阻塞；同時，由於台人原非文化落後的地區，既無「被征服」的感覺，也缺乏「主

324. 李世偉（民 88），《日據時代臺灣儒教結社與活動》，頁 29。台北市：文津。

325. 若據《台灣列紳傳》略作統計，公學校成立初期至少有六十八名士紳應聘為公學校或國語

326. 李世偉（民 88），《日據時代臺灣儒教結社與活動》，頁 356。

327. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 208。

328. 吳文星（民 81），《日據時期台灣社會領導階層之研究》，頁 310。

329. 周婉窈（民 91），《海行兮的年代》，頁 83。台北市：允晨。

動」認同日本文化的動機，更因日本強烈的殖民性格而引起台民的排斥；故兩全其美的方法必須讓教育回歸其單純的使命，讓日本化的優點能真正為台人所認知，其他統治上的問題自然迎刃而解。

1. 自然同化的反作用力：強勢的「國語」政策

教導國語作為教育的基礎通常有三個主要理由。第一，日語要成為此島的官方語言；第二，日語是傳授教育給台灣人民的媒介；第三，日語是同化的工具，也就是日本化台灣人民。³³⁰

林茂生認為台灣人民不會否認第一個理由，問題在當地語言（按母語）是否應當如現在從所有的教育活動中完全消除，或利用其達成社會及經濟目標的補助工具。³³¹ 林茂生引用 I. L. Kandel 及 Paul Monroe 對菲律賓語言的研究，比較出台灣不似菲律賓本有八種方言，需要一共通的語言作協調與進步的因素，況且台人即使不懂日語「在社會上也不會產生嚴重的不便」；其次，特別在小學階段，兒童對日語一知半解，進展受到妨害。漢語教學並不會妨害對日語的精進，因為「百分之八十的日本字彙用漢字書寫，其字義相同，讀音也相似」。³³² 在教學用語上林茂生認為當地語言足以輔助日語的學習，並非相斥的兩者語言，同時也提出「成長」、「進步」的概念，對比菲律賓與台灣的情形，得出台灣教育上應該雙語並存的基調。第三點是透過教育而消滅一活生生語言的可能性。林茂生先是承認日語對台灣人的幫助，但永遠不能取代台灣語言，因為「台語並不處於衰落的狀態，而是活躍的、成長的、變化的」(alive, growing, changing,) 再者語言同化的情形如同習慣同化，是多數勝於少數，因此「很難想像二十萬日本人散居在三百五十六萬台灣人當中，能夠導致如此困難的變化。」同時指出歐洲政府下的一些殖民地已經放棄對小學兒童強行教授歐洲語言。³³³ 兩相對比後，以先進、文明開化標榜的日本，資訊顯然過時，而林茂生在 1933 年教會公報中開闢「新台灣話欄」，應為其「漢語」有助於理解「日語」理論的推廣。最後引述殖民政

330. 持地六三郎，《台灣？殖民政策》，頁 294-296。引自《日本統治下台灣的學校教育》，頁 208。

331 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 208。

332. 同前註，頁 210。

333. 同前註，頁 211。

權威矢內原忠雄的意見，認為強迫推行一種語言，必會引起另一種語言使用者的憤恨 (resentment)，根本達不到政府所希望的效果，所以「相信語言同化表示種族同化」本身就是繆見 (fallacy)。³³⁴ 事實上，早在 1900 年，巴黎萬國博覽會所召開的國際殖民地社會學會議中，荷蘭和阿爾及利亞的代表等紛紛發表了意味著宣告同化主義破產的宣言。會議中各國代表強調與「原住民社會做調和」的主張，否定同化政策實施的適當性。經由這次會議全世界的殖民地統治的潮流便逐漸轉向自主主義。³³⁵ 而日本不顧一切效益、花費大筆經費地在台推行「國語政策」除了其為「攝取西洋文明與實行富國強兵的手段，並成為理解日本傳統精神與涵養其國民性格的最佳道具」³³⁶ 也是明治初年以來，福澤諭吉移植文明語的日語及日本文化「開發韓國」之主張後，逐漸形成的「進步的日本」、「落後的亞洲」意識作祟，產生對「落後的」亞洲民族強制實施日語教育可以使其開化之觀念的歷史淵源。³³⁷ 是故林茂生在提出任何建議時不能不對這段歷史淵源有所折衝，進而採取一種迂迴的，有益殖民經營的論調，兩種語言相互提攜成長的書寫策略來達成保留漢語學習的目標，同時也引進美國風行的「兒童中心」的學說，強烈表達各學科使用兒童聽不懂得語言會造成「一知半解」(comprehension becomes partial) 而難以向上發展的困境，其認為開始對兒童採用日語的時機應入公學校後三年再開放漸進式教導日文，並應觀察學生的學習狀況增加份量；而公學校漢文科應該成為必修，因為漢文能精鍊台灣語言，同時透過字彙增加與充分了解字義而有助學習日本語。³³⁸ 然當時台灣的現實情況是總督府允許公學校把漢文列為隨意科，而日人校長則乾脆廢止，³³⁹ 又 1921 年 4 月 16 日公佈「書房義塾教科書管理辦法」，於次年取締或禁止開設書房，學童學不到精緻的漢文，升學甚且不考，致使母語形成低俗、沒有文化的象徵，林茂生直指日本政府輕視台灣歷史、語言的態度「不僅隱含強迫性，也隱含文化自卑感」。³⁴⁰ 值此之故，中學的漢文科也應該「以道地的漢人方式教導漢人學生漢文經典」。而非當今的「以日文翻譯方式教授，即以日文發音及日文語言結構安排字句」。³⁴¹

334. 同前註，頁 210。原文版頁 118。

335. 陳培豐 (民 89) <重新解析殖民地台灣的國語「同化」教育政策-以日本近代思想史為座標>，《台灣史研究》，第 7 卷 2 期，頁 9。

336. 同前註，頁 27。

337. 吳文星 (民 81)，《日據時期台灣社會領導階層之研究》，頁 309。

338. 林茂生著、林詠梅譯 (民 89)，《日本統治下台灣的學校教育》，頁 212。

339. <公學校的漢文教授和舊式的台灣書房>，台灣民報 147 號，1927 年 3 月 6 日。

340. 林茂生著、林詠梅譯 (民 89)，《日本統治下台灣的學校教育》，頁 219。

341. 同前註，頁 219。

2.自然同化的反作用力：昧於現實的「共學」制

談完「國語」在教學現場的諸多紛擾，林茂生緊接著提起「同化」政策下另一惡政---「共學」問題，林茂生指出「政府與當地人民分歧的意見都集中在這議題上。」台灣人贊同的是「同一個教育制度，而不贊同兩個民族在同一教室並肩上課的可能因素。」為的是能「保留他們的文化」。林茂生再度提到「成長」的觀念，保留漢文化並不會阻礙日本文化的傳播，「就像個人的成長不會妨礙團體的成長一樣」而日本文化包含了中國文化，台人本有強烈動機學習漢文化，其實也是「助長」日本文化的傳播。³⁴² 其次，為了台人的民族的自尊心，林茂生分析了後果「喪失了一個人的文化是很不利的，因為這預示性格的粉碎與損傷個人的根基」熟讀史書的林茂生依過去的歷史來看，³⁴³ 漢民族並不曾在異族統治下放棄本身的文化，反之使得文化更精細、更堅強（more finely and ever more firmly）；而從日本已成為亞洲民族所仰慕的中心來說，其責任不是日本化其他民族，而是援助保護他們的文化特性，始能獲得回報，台灣亦同，「具有廣大而未開發資源的中國，不就在日本旁邊嗎？以機智與了解去維持兩國的友誼，並為雙方的發展鋪路，不就是兩國共同的利益」。³⁴⁴ 林茂生或許想像一個三贏的局面，台灣、中國、日本都能從中取利，並獲得「成長」的機會，筆者以為這已經跳脫其前所引用教育理論論說的方式，而是具有戰國策中「燭之武退秦師」般縱橫論辯的味道，原本夾在兩強受盡猜疑命運的台灣，應將逆勢發展成優勢。而日本日後利用台灣為侵略中國的跳板，則是戰前林茂生設想台灣作為「維持兩國的友誼」橋樑時始料未及的。

342.同前註，頁 215、216。

343.從教會公報「新台灣話專欄」上，林茂生屢用中國史書、詩詞來證明漢字為日式新漢字的源頭，此待後面章節更詳盡的介紹。

344.林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 217。

3.自然同化的必要性：近代教育原則如是說

林茂生也以近代教育原則考驗同化政策，筆者引介並分析如下：

首先，「近代教育的目的在於從個人內部去發展」，³⁴⁵ 同化教育則恰恰相反，林茂生認為日本有意忽略台灣當地歷史文化的學習，全以教授日本母國歷史、文化為能事的作法，造成以殖民政府唯命是從，自卑而不敢爭取為人該有的權利的台灣子民。其也引用亨利亞當斯的話來闡明台人無法自覺的困境：「強制與一切民主相違。它把外在的意志強制他人身上，它總是限制選擇的可能性，它使責任感沒有發展的餘地，而責任感是道德生活中的必要條件。」³⁴⁶ 我們從日後林茂生所寫得文章中可發現，其盡力論述：公民意識到自己的責任是極為重要的事，同時社會的參與、服務也是林茂生在長老教會所受的教育中，逐漸形成的一個觀念，³⁴⁷ 而同化教育正是把台灣學童帶往另一條路上去。

其次，「近代教育認為應當把教育本身當作目的，而不是達到另外目的的手段」。在美深造的林茂生也採用杜威的觀點：「教育就是成長。因為在現實中，成長絕對不是相對的，而只有繼續的成長，教育也不是附帶的，只有更多的教育。」同化教育不僅引用孩童未曾經歷的奇異文化，打斷孩童正常的生長經驗外，且令教育成了執行同化政策的手段，殖民地兒童被迫接受；談及「近代教育堅持尊重學習者的個性與天賦能力」。林茂生緊接著將民主精神的教育觀帶入，批判「同化」政策忽視這些，令學習者的行為自由與獨立才智的效力屈就於模仿習慣之下。並再次引用杜威的論點佐證：「近代生活意味民主；民主表示解放才智以達到獨立的效果-心智的解放就是個人器能的運作。我們自然而然地把民主與行為的自由聯想在一起，但是行為的自由，如果其背後沒有思想被解放的潛能，那只是一片混亂。我發現今天學校的基本需要，在於它對心智解放原則一些有限的認知。」³⁴⁸ 思想控制著行為，同化教育致令教導台人為日本式、文明式的生活，縱使學得像，也只是表面的「行為自由」，是箝制思想的假象民主。或可推測林茂生對於一批批日本帝國主義培養出的新式教育下的台籍份子，憂慮多過於喜

345. 同前註，頁 218-E124。

346. 美國歷史學家，(Henry Adams, 1838-1918)，其自傳《亨利亞當斯的教育》(The Education of Henry Adams) 影響美人的生活態度甚大。

347. 不著撰人，〈我的教會觀〉，《台灣教會公報》第 599 卷，頁 1。

348. 林茂生著、林詠梅譯 (民 89)，《日本統治下台灣的學校教育》，頁 219。

悅，也許他們曾提過一些建設台灣的意見，但那是經過篩選的、二手的、遠離生活經驗的植入式思考，而非「個人器能」的獨立運作，距離真正的民主生活尚遠。

最後提及「近代教育注重傳授孩童生活中直接而立即需要的知識」。同化方針有失遵照這趨勢，讓施教課程完全不是孩童所需要的，從他真實而又時刻經驗的社群生活中分開。³⁴⁹ 其徵引自由主義理論大家霍普豪斯（L. T. Hobhouse）

《Social Evolution and Political Theory》書中所說：「對個人來說，公然而明顯的強制是最不重要的因素。重要的因素是，一個人從嬰孩開始，他出身的社會環境會貫穿融合他的思想與意志，而把他的個人轉變為他所生存的時代與空間的產物。」從課程內容來說，教授的盡是日本的山川地理、歷史文化充斥的教材，加上日語的推行，使學童與原生家庭、村落產生極大的隔閡，混淆了學童的價值觀，與台灣的社會脫節，而殖民地的社會傳統與學校教育內容兩者相互衝突，也無法相輔相成，增進學生人格的完整成長。

4 「隔離但公平」：殖民地教育體制的安排

林茂生在論文中談及民主、經驗的教育理論時，時與杜威的學說相契和，但在論述實際教育問題上，則受孟祿重效率（efficiency）---以最少的時間、金錢與力量，去做最多的事情，得著最大效果--的啟發，³⁵⁰ 故其在探討台灣的初、中、高等教育時，使用了許多統計數字，如比較台灣與他國殖民地教育費、每千人之兒童入學率，得出台灣與受殖民的非洲相當，遠落後於美國下殖民地的結論；³⁵¹ 並以精算過的實際數據（兒童就學率、每年增加的預算、總督府收支）來推翻總督府以財政問題拒絕在台實施義務教育的藉口。諸多證據顯示日人在同化政策下歧視台人的事實，對於台人最欠缺的公學校教育總督府不僅吝於提出經費補強，更把大筆預算挹注於台北帝國大學的建設上，林茂生說：

當百分之七十二的台灣兒童被排除在接受任何教育機會之外，我們必須停下來重新考慮，這是否是最好的遵循方向-為低年級奠定良好的基礎之前，把金錢花用在高等教育上面。...就因為有 60 名學生，他們很容易在日本內地受高等教育，卻在這裡受到特殊的照顧，他們的教育牽涉到一筆相當可觀的經費，而這筆經費可

349. 同前註，頁 220。

350. 洪喜美（民 84），〈孟祿來華為中國把脈〉，《國史館館刊》，第 18 期，頁 105。

351. 此大概針對賀來總務長官而來，1922 年「新教育令」頒布時，賀來曾以此令自豪於世界。

Tsurumi, P.E 著、林正芳譯（民 88），《日治時期台灣教育史》，頁 92。

能用在更重要的工作上。這是事實的一個例子---最需要的地方卻得不到預算的分配。³⁵²

當實際分析首屆日台人入學情況為 60:6 時，台北帝大入學制度的差別態度也就昭然若揭了，矢內原忠雄說：「今日本島人接受高等教育，制度雖平等，實際則限制更嚴格，據此更加確保內地人支配者的地位。故台北帝國大學主要是內地人的大學之事亦自明。」³⁵³ 林茂生對台灣教育的關心，是從初等、中等、高等層層減少，除了大學不敷台灣迫切需要外，美國進步主義「以兒童為中心」風潮也達到一定程度的催化作用，林茂生或許認為只有普及教育，群眾的意識才能覺醒，為知識階級創造有力的社會運動環境。³⁵⁴ 在談中學入學人數時，吾人往往注意到台籍學生入學人數多寡來顯示總督府不合理的教育政策，而林茂生除了針對該現象批評，更為那少數進入中學的兩民族其中之一的學生叫屈：

...像現在這種情形，實際上是維持種族歧視，這不僅對申請入學者不公平，對那百分之十被獲准入學者也不公平，因為他們屬於少數，在實際的教學中，個別的差異就被忽略，結果這些學生不能發揮最高的表現。³⁵⁵

學習過程中，沉重的日本化壓力使台籍學子受不了，比如所有師範和醫學生規定住在日式宿舍，隨時說日語，同時嚴格地依照日本人的習俗來過日子。³⁵⁶ 尤有甚者，從公學校升上中等教育的台人所受教材與小學校之日本學生並不一致，文化上的差異與課程程度的差別和教師的優劣---公學校教多的代用教員，都讓共學制下「幸運」入學的青少年苦不堪言，而中等教育中的日籍教師又佔極大比例，更難苛求其以民族同理心去照顧日人為主體中學裡的裡少數的台籍學生。值此之故，林茂生提出他一城市兩中學，日台人徹底分流教育的理想：

352. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 230。

353. 吳玥瑜（民 79），《日據時期台灣同化政策之研究》，私立淡江大學日本研究所碩士論文，頁 120。

354. 胡慧玲（民 84），《島嶼愛戀》，頁 19。

355. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 238。

356. Tsurumi, P.E 著、林正芳譯（民 88），《日治時期台灣教育史》，頁 53。

中等教育必須維持種族上的單一化，如同小學教育一般。就是，應有一所完全為日人設立的中學校，一所完全屬於台灣人的中學校，朝鮮的教育制度在中等教育階段也維持種族區隔制度，這種做法也應使用於女子的中等學校。為了教育的緣故，這種分裂是需要的。³⁵⁷

分流教育之外，當然也須注意促進相互的了解與合作，林茂生舉了成立各種俱樂部、或戲劇、演說、音樂等團體讓大家自由聚集，拉近彼此的關係。同時也提到中學入學考試應統一由中央舉辦並考慮公學校課程的內容，才能避免因課程差異而造成入學機會的不公平。

（二）承認各文化皆有優點

筆者以為林茂生所提之文化融合的觀點是建立在認同兩種文化各有優點的認知上，以漢文化而言，必有其價值，才能在日本的文化歷史中佔有不可磨滅的地位，例如儒家所提的仁政、家庭倫理等等，至今仍為漢文化圈裡的國家所遵行，同時，這也是台灣學子文化的根基，在教育體制內學習漢文有著精鍊台灣語言的功能，也可促進日文的學習，台籍學生若能在文化相互尊重的情境中學習，既能保有民族的自尊，培養為社會盡力的責任感，學業成就也必然更為提升，在中日親善的國策下，適當扮演橋樑的角色而無損日本於亞洲的利益。

日本文化也有其獨到之處，林茂生認為日本嚴謹處理與台灣教育有關的繁多工作，是台灣前所未有且於短時間內達到，經營台灣的誠意超過其他殖民的列強，並推廣全島足敷日用的日語教育，以此許多文書及日譯的近代作品與經典都在廣大的接觸範圍內；³⁵⁸但仍令人無法感到滿足的矛盾，是來自近代日本帝國主義本身的缺失。³⁵⁹綜合論述之後，林茂生在論文的最後提及了他的教育理想：

357. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 239。

358. 同前註，頁 241。

359. 時人已有討論此與日本國內未曾受過真正的宗教教育及公民教育所致 1927 年 2 月 27 日「宗教的演講會兩則」（台灣民報 146 號，頁 9）林茂生在日式教育為主的台灣，特別著重此二點為培養現代台灣人的要素，也應是從東西方文化比較得來的。

一個教育計畫的施行，以有教無類（education for all）的理想為出發點，以摒除極端的同化，以尊重相互的文化並透過教育而提高此種尊重，此外，相等地重視大眾教育與擴展高等教育，以便從兩民族中都能找到生活中各方面的人才，筆者就抱著大願望，希望能在教育界樹立一實際可行的實例，在那裡種族的差別被減至最少的程度，或代之以各界人士的相互配合，在那裡一個偉大的政策的可行性被承認也被接受，也就是，藉由探討誤會的根源有智慧地運用權力，以引導殖民地人民的命運，透過謹慎運用近代教育以建立精神上的契合，即心靈與思想上的契合。³⁶⁰

林茂生表明反對「極端的同化」，因為那是強迫性、不尊重對方的文化，縱使日本人與台灣人具有本質上相同的文化背景，³⁶¹ 也只會造成台民的「離心力與反彈」，³⁶² 然而，林茂生並不否認，若在種族差別最少的情況，透過教育的媒介，「台灣人民基於相互尊重衍生自然的感情，主動使他們接近日本人的理想，透過互相尊重而獲得更高度的同化」、「文化同化是一種無意識付出與取得的過程」。³⁶³ 筆者以為林茂生的意思是「同化」應出於雙方之自由意願，「因此同化的內容、程度由雙方自然形成，不但不引起紛爭，速度亦快」。³⁶⁴ 「同化政策」若去掉人為的強迫，以一種「用中致和」的態度推行，則蔡培火所言「人類的最高理想」自然水到渠成。至於這個新文化是什麼？過程會如何進行？則交由教育來探究與試驗方為可行。

360. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 241、242。

361. 民族主義者蔣渭水在民眾黨成立時，認為該黨的宗旨，就是要「做好日華親善的媒介者使命」：台灣人八成是福建人，二成是廣東人。此兩省原住民都是從漢朝時代起，被同化於支那文化的。剛好日本從支那輸入文化也是這個年代。最旺盛的是唐朝時代。日本是最能吸收而被同化於支那文化的。...因為同與漢民族混血又都同化於漢文化，所以台灣人可以媒介中國、日本的友好關係。這些政治立場的發言，見證蔣渭水對中日同為中原大傳統的同質想像。又因為「台灣人」與日本人一樣，共享同化、混血於「支那文化」的歷史背景；即「台灣人」與大和民族居於同等的地位。參閱方孝謙（民 89），〈1920 年代殖民地台灣的民族認同政治〉。《台灣社會研究季刊》，第 40 期，頁 19。此可說明林茂生等當時的知識份子在台、日同是「漢族文化圈」的框架下（蔣渭水進一步以血緣融合稱之），倡導統治者應不分彼此，去除對台人文化低落的偏見，呈現出「王道」式東亞共榮圈的景象。

362. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 242。

363. 同前註，頁 242。

364. 戴旭璋（民 75），〈從中道思想論民族同化〉。《三民主義學報》（師大），第 10 期，頁 280）

二、自然同化輔助的工具：

文化是民族賴以存續的根基，面對強勢的「同化政策」，因時勢而被喚醒的1920年代台灣知識份子對台灣所屬之漢文化的保存曾有過多元的論述，但有時由於過度側重「主義」或存有偏見而無法深刻地切重時弊。例如舊文人1925年10月組成的孔道宣講團自述驚見西方文明的入侵，對於青年的西化論調大感憂心，大談儒家義理之道，最後卻被視為「衛道家的哀鳴」。³⁶⁵此外，部份新知識份子也援引中國白話文，試圖提升台灣文化的水準，並期望台灣與中國的民族情感臍帶由此獲得保存。³⁶⁶依照杜威的看法，人類依賴著經驗的不斷更新，確保其生存。由於人類不免於死亡，如果社會的上一代在滅絕以前，未能將各種經驗傳遞給下一代，該社會在實質上是不存在的。因為使該社會成為一個特殊社會的信仰、制度、風俗、價值和智慧已經失落，即使該社會在生物上有下一代，但在文化生命上，卻已滅絕，他們的下一代，是一個完全不同的社會。所以杜威說：「生活的本質在努力延續生存，唯有經常更新才能確保這種延續。而教育之於生命，就如同營養與再生之於生理生命。」換句話說，社會透過教育來傳遞並更新其文化，以求群體生命之永續。³⁶⁷筆者以為杜威談及文化延續的論述可簡約成幾項重點加以觀照，第一是「經驗的更新」，第二是「時效性」，第三是「教育」。新舊知識份子的言論，都含有一種改良社會的教育性的意味在內是無可否認的，然而兩者的觀點不免有脫離現實的論述，即無法全然符合前面兩者。先從舊文人欲藉孔道一醒人心之事談起，在五四新文化運動與強勢的泰西文化夾攻下，儒學若無合乎時代變革的提倡與宣導勢必難以為繼，³⁶⁸惜主事者未能如此設想，尤

365. 1926年6月13日，「衛道家的哀鳴」，「他們非但不能宣揚孔教，善導思想，且已將自己的醜陋明示於世了。...又如某君在宜蘭開會時，大罵戀愛自由，他憤憤地說，中國有某氏將其與人戀愛的女兒投擲海中，可惜台灣沒有那種有心人。唉！聖道聖道！聖徒竟在公眾面前提倡殺人了！...」，《台灣民報》第109號。

366. 1923年2月1日 黃呈聰於台灣民報上〈論普及白話文的新使命〉提及「若就文化而論，中國是母我們是子，...我們同胞已經學過了多少漢文的人很多，常常愛看中國的白話小說，將這個精神引道看現中國新刊的各種科學和思想的書，就可以增長我們的見識了。」黃朝琴的〈漢文改革論〉也是相同的論調。

367. 林逢祺，〈杜威-生活教育的實驗者〉，收於賈馥茗等著《中西重要教育思想家》，頁235。
台北縣：空大。

368. 同是啟蒙運動領導者的王敏川曾經將儒學與西方哲人理論作出結合嘗試，試圖一變儒學古老沉重的印象，可惜未能形成一種主流的論調。王敏川之〈臺灣教育問題管見〉，《臺灣青年》3卷4號、5號，1921年10月15日、11月15日。

其官方出於「肅正綱紀，匡勵風俗」(語出 1923 年底大正天皇頒佈的〈風教刷新詔書〉)的考量而予以讚勉及扶持時，³⁶⁹ 皆讓宣講團活動蒙上時代逆流與沽名釣譽評價的陰影，回應新知識份子的攻擊時顯得軟弱無力；至於推廣中國白話派以振興台灣文化者，雖然目標弘遠，情深意切，然而以漢字京腔的表述方式，也難以深入當時識字率低與閩南語為母語的台灣社會大眾，「更新」台灣文化的意識有餘而力道不足；至於 1920 年代末 30 年代初興起的本土方言白話字支持者，則受到閩南話低俗、有音無字的觀感，難以獲得中產階級與中國白話派的青睞。³⁷⁰

生活的「更新」向來是林茂生文章內容的重要主題，譬如〈真的換新〉提到「心神換新」對信仰或成為現代文明國家公民的重要性；至於其他相關啟蒙運的演講主題(有目無文)如〈戲劇改良〉、〈家庭教育〉，吾人從題目便可知都是提醒大眾，注意改善不良的習慣或從前不曾注意到的事物，也是「更新」的一種概念。雖然較諸同一時代，呼籲拋棄舊有生活習慣或介紹新理論觀念者不在少數，但就從文章內容的意涵而言，其「新」意代表的意思是追求心靈的「復本」與「返始」的精神，並非徒在表面及形式更新，是一種對台灣文化的改良而非革命的態度，這樣的論述在其評論「宗教改革」歷史事件上展露無疑；³⁷¹ 文化改良的優點在於它適度的尊重尚以舊文化為尚者(或世代)的自尊心，過程溫和而不激烈，同時也與社會進步的需求吻合。

據觀察、分析文獻所得，林茂生似乎對於語言成為文化的載具，有諸多的見解，此可能來自於其擁有多國語言的背景與羅馬白話字訓練的使用心得，筆者也曾在本章第二節敘述林茂生對「國語教育問題」進行學理攻防的過程，結論是抨擊日本政府「相信語言同化表示種族同化」本身就是繆見。然不諱言的，其也承認「在學校使用當地語言，有助於保存對固有文化尊重的感情」的特質，⁵⁸³ 不僅如此，在課堂上也曾風趣的解釋，台語學習英語的可能：

您們為什麼英文學不來？英文和台灣話相同，只是意義相反，例如我們說這兒 THERE (按：音似台語這兒)，他們說彼兒 HERE，他們說狗 COW，我們說牛，我們說鹿 DOG，他們說狗 COW，所以說這兒 THERE 就是彼兒 HERE，彼兒 HERE 就是這兒 THERE，狗 COW 就

369. 如 1926 年 6 月，基隆武丹坑戶主會曾聘請基隆孔教會演講儒教，地點竟選在武丹坑警官派出所，正式開講前還有巡察部長致詞。參閱李世偉(民 88)，〈日據時代臺灣儒教結社與活動〉，頁 357。

370. 「我的老友某君在這個見地曾經熱烈主張過「臺灣白話」，總是他硬要用那些『腳唱一疊打，鼻水雙港流』一類離奇的字面，太覺牽強，不能受一般人的承認，...」，〈關於羅馬字運動〉，《臺灣民報》，1929 年 5 月 12、19、26 日。

371. 林茂生，〈基督教文明史觀 10〉，《台灣教會公報》，578 號，頁 8-9

是牛，鹿 DOG 就是狗，這樣記起來，毫不費力。這些話由閩南話講，的確很有趣。³⁷²

林茂生點出語言為一民族之自尊心之指標外，³⁷³或許也認為從語言學習的過程中也可了解一民族的歷史與文化，杜威曾經說過：「我們利用語言，能於不知不覺中，參與過去人類的經驗，把紀錄社會結果與指示社會前程的意義，變得簡明。」³⁷⁴但台灣如何能在 1930 年後日語更佔優勢地位的環境裡，尋找空間傳達本土語言的「傳統之美」、「社會建設」，並兼顧「時效性」？筆者以為此應是林茂生致力於「新台灣話」與「諺語」的研究作為現代台灣人反省「文化認同」教育的首要動機。

（一）新台灣話

林茂生自述〈新台灣話陳列館〉推出的目來自於：「新台灣話有許多是從日語轉用而來，而不少日文的字根是取自漢字，部分語詞只需更換讀音或了解引申的意義，因此很容易被台灣人接受而通行於社會。台灣語言出現變遷是因為受到日本帝國引進新文明的影響，新文明帶來新生活、新思想，自然需要使用新語言」，³⁷⁵林茂生再次表明「漢文」的學習不是了解日語的負擔；然而，無論是在學校的「國語課」或總督府資助的「國語講習會」總是忽略前半部份所述及的方法，以生硬的方式傳授「國語」，輕視學習者的先驗知識，以致現實效果大不如預期。

陳培豐以為台人如果對於近代文明有敏銳的反應時，日方對「同化於文明」之內涵的緊縮，（按：盡力排除知識性的學問，往「同化於種族」發展）結果必然會觸發台灣知識份子的危機感。蔡培火等人所提倡的一連串台灣話的語言改革運動，其背後就潛伏了試圖脫離寄生式攝取西洋文明的困境，以進行自力更生式的「同化於文明」之意圖。³⁷⁶雖然台灣話的語言改革的動力有其考量，但筆者品味林茂生論述開闢〈新台灣話陳列館〉的目的，更有著「適應」與「溝通」的意義蘊含其中，此即適應日本統治台灣後，帶給台灣語言文化轉變的現實，及衍伸出溝通兩民族與世代的用意；若有適當的研究與發展，「新台灣話」將可兼具時代的重任，透過這項工具，台人能更理解日語及分享兩民族共同的文化源流

372. 引自張深切（民 50），《里程碑〈第四冊〉》，頁 487-488。

373. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 210。

374. Dewey, John 著、林寶山譯（民 78），《民主主義與教育》，頁 36。台北市：五南。

375. 林茂生，〈新台灣化陳列館〉，《台灣教會公報》，584 卷，頁 10-11。

376. 陳培豐（民 89），〈重新解析殖民地台灣的國語「同化」教育政策-以日本近代思想史為座標〉，《台灣史研究》，第 7 卷 2 期，頁 43。

---漢文化，無形中拉近與日人的距離，跨越心目中民族意識的障礙，並幫助台灣人適應新時代改變，「新台灣話」如同台人兼負中日親善的使命，也等於是兩民族情感的橋樑；此外，「新台灣話」從漢字歷史詳加考察語源，也含有學習日語但不需忘本的精神存在，台人既需要與日人溝通，更應該與自己的民族溝通，尤其是那些沒有機會或不願意學習日語的老年人或階級，這部分被新時代「遺忘」、「淘汰」的人是台灣社會的當然成員，與他們交流也是社會經驗的一部分，尤其這些人可能是自己的祖父母、叔伯長輩，因為沒有共通常用的語言或語言訊息對稱，容易產生疏離感，設想一位日治中後期積極求學的孩童，為升學而努力學習日語，學校、教師也鼓勵禁講台語，尤其 1930 年代，母語學習來源基本上只靠家庭及為數不多的書房，公立學校漢文科早已呈現廢止或名實不符的窘境，父母若不重視而與學校同樣態度，則學童將呈現母語「失語」的狀態指日可待。³⁷⁷

（二）諺語：民族歷史的智慧（普世價值）

林茂生的學生，光復後曾任台大社會系教授陳紹馨對諺語的研究，深具興趣。曾發表許多關於諺語的論文，如〈從諺語看人的一生〉，〈從諺語看中國人的天命思想〉，〈諺語之社會研究〉等等。在〈民間文化與諺語研究〉一文中，陳紹馨說：

諺語是從悠久民族生活經驗中產生出來的萬人共通的智慧，又是社會的公道評斷，以諺語說明一種理論，就是把新理論溶化在人民之生活世俗的道理中，自然能親切體會其真意。換言之，諺語能把「新知識」完全消化，使它成為我們的知識的血肉。³⁷⁸

試看林茂生於〈英台俗語對照〉的頭緒（前言），即是從這個角度出發的：

一句話淺淺顯顯逐句逐句來講破人情事理的奧妙，這叫做俗語，不

377. 此處「失語」一詞，包含不講、不會講與不認同。筆者訪談過兩位日治時代就讀台南師範與南二中的長輩（1930 年左右生），其中一位認為日語進步的方法是連在家都講日語（父為街庄役員，後母為日人）；兩位共同的記憶就是，日語熟練與升學必然相關，學校禁講台語，少則言語斥責，多則毆打辱罵，態度上認為教師做法雖欠缺考量，但時勢（戰爭與皇民化開始）必然如此。學者周婉窵認為公學校教育到 1930 年代已相當普遍，學童入學率居亞洲第二，又是當時社會上極少數的權威之一，尤其就知識權威而言，幾乎是唯一的。加上教育教學者認真、實在，使得教育之內容與設計能產生預期的效果。因此，公學校教育對受教育的台灣學童必然具有不小的影響。詳參周婉窵（民 91），《海行兮的年代》，頁 247。

378. 陳奇祿序，收於陳紹馨著（民 68），《台灣的人口變遷與社會變遷》，頁 3。台北市：聯經。

論哪一國，哪一所在，就有俗語的流傳，最有趣的就是英語俗語中，也有濟濟（很多）和台灣俗語相同，有的是全然相同，有的暗合，這證明兩所在的人情事裡有相通的所在，我常有收集淡薄（一些）來作一「新台灣話欄」的附錄，給列位參考，若有譯錯，也求列位指教。³⁷⁹

諺語不僅簡單明瞭的保留祖先的智慧，同時也無太大的文化差別，具有普世的價值，林茂生從〈新台灣話〉到〈英台俗語對照〉的研究發表，將漢文化與本土方言的價值發揮的淋漓盡致，站在文化共通的高度看文化，則新台灣人的文化認同可以無須非此即彼，說一不二，只要合為所用，能在生活上產生價值，自然會為社會大眾所接受。因為有收集各地諺語的興趣，林茂生也常以書法書寫「菜根譚」中的名言警句贈人。³⁸⁰《菜根譚》一書在思想層次上，境界不高，甚至被視為淺陋的通俗作品，但是在坊間被視為聖典，稱譽為曠古稀世的奇珍寶訓，可以說是一部反映群眾意識，提供鄉民認知的教化教材，作為共同擁有的行動標準與社會規範，形成實際生活的文化傳統與風俗習慣。³⁸¹ 尤其，書中頗受注目的是其明哲保身的處世思想，將交際、處世的秘訣藝術化，在日治時代未曾停止過的壓迫氣氛裡似乎更能發揮其安慰人心的功用，如此看來，林茂生對常民文化有一定深刻的了解程度，也突顯了他「有用為真」的實用哲學的立場。

第三節 小結

「文化認同」可視為林茂生心目中理想之「現代台灣人」首要面對的課題，也是其教育思想之核心，若未能先構築一目光遠大、寬容的「自然同化」的交流視野，孤懸海外之台灣文化將更為封閉，則林茂生極力打造全人教育的藍圖也失去了地基；啟蒙時期眾多志士大都有欲建立之大格局大氣魄的台灣文化期望；也頗費盡心思地介紹許多西方大師的思想與作品，以外國文明為師，但卻忽略了儒漢文化與台灣文化的真正的價值，有心者或僅視其為與外來文化區隔標誌，提倡也不得其法；事實上，台灣雖小，又居被殖民之地位，然而同時擁有原生之中華文化及新土壤所孕育之台灣文化、日本等文化共同匯居一地，若能「亂中求序」把握文化融合的核心價值，編纂出適當的教材，於課堂中善加利用，必能開拓台灣學子的眼界，林茂生在極為嚴格的同化政策時代做出初步嘗試，可惜未有太大的試行空間。

379. 林茂生，〈英台俗語對照〉，《台灣教會公報》第 596 卷，1934 年 11 月，頁 10。

380 詳見林淑芬（民 92），《桃源在何許 - 林茂生詩墨展導覽手冊》。

381. 鄭志明（民 75），〈菜根譚的社會思想〉，《思與言》，第 24 卷 4 期，頁 363。

一、文化認同的前提：文化各有所長

林茂生對文化認同的論述，可以看出他注重的是人對不同的文化應有相互尊重的胸襟才能客觀看待彼此的差異，台灣歷史上有因原鄉地域的感情造成社會的對立與流血事件，有外來文化入侵造成認同分裂的事實，無論哪種形式，身為教育學者應該試圖去分析癥結所在，並提出一套解決辦法，否則教育將窄化成為達執政者的特殊利益的一項工具，林茂生在日治時代已然觀察到受公學校教育的台灣新生代普遍產生自我認同混淆，導致自信的喪失的情形，鄉土認同的缺乏導至民族互信的破產。然而沒有自信的基礎就沒有身分（Identity）的尊嚴，沒有互信的基礎就沒有自由（freedom）的保障。而一旦喪失了身分認同與自由的保障，這個社會乃成為非人的奴役社會。³⁸²

面對原生文化處於弱勢，林茂生的做法並不去詆毀任一強勢的文化，而是承認文化各有所長，雖然每種文化中間或有差別，但他假設「差別」是可以融合的，並試圖找出可以融合的方法，且認為融合的過程是不用激烈的人為手段就可以達成；所以如何在教育的過程中讓「自然同化」的態度成為主流，成為他 10 年奔走長中立案的動機，而這也是日治時期全人教育夢想實現的唯一途徑。

每種文化都各有所長，林茂生便曾巧喻日爾曼族文化是泰西文明的肉體部分，希臘羅馬文化是頭腦，希伯來文化是良心。其以為雖然部分對全體有密切關連，但不能說全體就是部分：

...從一個人而言，有時肉體頭腦發達，良心並沒有那麼強，...所以若將一項來斷（定）全體或是全體斷一項，是很危險的事。...東洋人與西洋人接觸，只記取他們進取的氣象、商務勇敢的精神，這性質尚未接著希伯來文明-就是基督教文化。³⁸³

是故當時為人所稱羨的泰西文明，其實是各種文化各司其職，東方文明若想迎頭趕上，不能只認識到其外表所展現的一部分，而是適度的對本身的文化、道德觀念作一番修補與整理的工作；筆者以為林茂生培育新台灣人的教育策略是在中國的傳統文化與日本文化的基礎上融合其他合宜的西方文化觀念而成的，並且在文化的歷史比較與考察中，考量東方人的需求為主體引為所用，而完成具有台灣特色的全人教育觀，這樣漸進改良不躁進的做法也值得現今台灣教改工程主政者借鏡與省思。

382 黃伯和（民 79），《宗教與自決-台灣本土宣教初探》，頁 117。台北縣：稻鄉。

383. 林茂生，〈基督教文明史觀 1〉，《台灣教會公報》第 567 卷，1932 年 6 月，頁 10。

二、自然同化的精神：求同存異

日治以前，台灣與大陸雖有一水之隔，然因兩岸尚可往來，並藉由實際的治理與科舉制度的關係，使得文化差異並不大；就個性言之，來台群體則因生存競爭與地方風物互動的關係，產生了名揚南洋的「冒險進取」的人生價值觀，雖然如此，文化仍屬「內地化」的範圍是殆無疑義的；就算日本統治台灣數十年後，台灣漢民族的生活方式仍然維持著一定的生活樣式，所不同的是，總督府藉由渡華旅卷、出版檢查條例等行政措施，間接封鎖兩岸文化交流及往來；³⁸⁴ 學校教育強力灌輸日式生活教育，價值觀、語言的使用等等，型塑出另一世代台人溝通的方式及文化經驗，對於如此強勢的同化觀，林茂生於 1929 年的博士論文指出這是徒勞無功的，「近代化的進步事物並沒有改變台灣人民的本質，就像日本沒有改變他們的本質而成為西方人的樣子。」³⁸⁵ 以環境的佈置祈求改造種族先天的本質，在殖民地尚無成功的例子，何況是擁有千年文化的漢民族，此項問題林茂生也曾在基督教文化傳入東方時遭遇頑強的抵抗一事表達過態度，筆者不再此贅述。可見林茂生擔心的不是台人民族性的喪失，而是在同化的過程中台人無法援引前人的文化經驗，以資成長與發展，教育體制內如是，家庭生活亦如是，林茂生不願見到台人對漢文化傳承的態度如此被動，並忽略文化意識斷層的嚴重性，最後完全封閉自己的心靈，旁觀台灣社會的進展。

杜威認為學校有三個主要功能：一為淨化文化遺產，二為條理化或簡化教育內涵，三為平衡及融合不同族群的文化。在學校的協助下，學生們認定彼此的文化價值，了解對方的困境，培養出並融合成體統（community）的情感與共識，而這點對民主社會的建構格外重要。³⁸⁶ 透過資料的分析比較，吾人幾可斷言，日治時期官立學校之於上述校園受期望的功能幾乎毫無安排，假設在學校台人只能被迫接受日本文化及臣民道德的灌輸，丟棄自己的語言，那麼具有信仰（最適宜的例子是基督教的家庭禮拜）生活的家庭將是林茂生心中固守文化的最後堡壘；並且藉由具時代性的學習工具「新台灣話」、「諺語」，重新審視「吾」與「他」的文化中的共性，在先天與後天的生活經驗都能被合理論述與對待時，則該社會將朝向「完整而健康」的目的進展，對林茂生而言，這不僅是民族文化的融合，且是上帝賜與人類「選擇」的智慧。

384. 基本上，總督府甚至恐因台人受在台華僑影響，不准華僑會館招收台人學員，例如 1926 年基隆中華會館申請設立兼收台、華人的光華學校和講習會，均未獲准，改為只招收華僑子弟後，始獲准開辦。吳文星（民 80），《日據時期在台『華僑』研究》，頁 60。台北市：台灣學生。

385. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 218。

386. 林逢祺，〈杜威-生活教育的實驗者〉，收於賈馥茗等著（民 92）《中西重要教育思想家》，頁 238。

第三章 宗教認同的教育省思---贖罪的良心

本章探討的主軸為宗教教育在林茂生的教育思想中扮演何種角色？其功能為何？新一代的台灣人，對於台灣現有的宗教應做怎樣的詮釋與對待？宗教認同必須清楚之後，宗教教育才有實質的內涵。筆者以為林茂生對於分辨一對人之生命有所助益的宗教判準在於該宗教能否解決人類道德良心上的諸多問題，以其立場而言，既然為長老教信徒，必然對於該教教義能解釋上述問題持樂觀的態度，但是，面對台灣信奉中國傳統宗教多數的台灣人，本與基督教立場截然相對，甚至 1920 年代後台灣，無神論者成為啟蒙時代的產物，馬克思主義流行於知識份子與青年之間，或將基督教視之為帝國主義的旗手，林茂生必須釐清問題的關係後，才能推廣其所謂的宗教教育，至於這宗教教育的元素為何，底下筆者將就文獻所得做出介紹並提出看法。

第一節 宗教認同的危機

漢移民來到台灣，常攜帶神像或香包來台，祈求平安。來台後神明的祭祀，逐漸形成社會連結的主軸。³⁸⁷ 雖然台灣最主要的信仰為道教信仰，也參雜所謂佛教或儒教的成分在內，加上由於歷史環境的關係，台灣的信仰十分注重靈驗與現實、功利主義的庇佑心態，形成「三步一小廟，五步一大廟」的情形，看似對宗教十分虔誠，實則少有人能將宗教「與人為善」的終極意義奉為為人處世的準則，其中的問題可能出在某教教義不夠扎實，無法長久發揮鞭策的功能，又或許信徒無法理解信仰的真正涵義，諸如此類的歧義並不為單一宗教所獨有，甚至信仰唯一真神的基督教渡海來台，也無法徹底發揮其使命，日治後日式的宗教系統如神道教等也挾其豐富的行政資源佔有一席之地，彈丸之地的台灣有各式各樣的宗教型態常駐於此，其中也發生了不少問題，小則產生相互言語攻擊的摩擦，大則對台灣精神文化向上產生阻礙；宗教認同的危機表徵上不甚明顯，實則牽連個人、家庭與社會的發展，茲事體大而不可不慎；林茂生當時便認為，一真正的宗教應符合普遍正義的原則，並批判台灣只注重「現世靈驗」的信仰生活型態，對於今日生命或宗教教育發展論述仍屬起步階段的台灣校園，良有深思與借鏡之效。

一、 道教生活化可能的危機：重現世膺懲的報應觀

台人至今宗對於教事務往往不餘遺力，尤其在道教，處處都有信徒捐贈的城

387. 張勝彥等編著（民85），《臺灣開發史》，頁 141。台北縣：空大。

隍、媽祖，王爺等廟宇，定時舉行各種賽會，社會上也常抱以一種台灣特有的風俗民情的尊重態度，卻少有人討論其對社會教化的意義；早在 1920 年代，知識份子對於年年花費巨額的迎神賽會抱以「民度落後」及「迷信」的觀點加以批判，如台灣民報一篇〈宜速破除迷信的陋風〉的社論大聲疾呼台灣百姓應抗拒官方及有力士紳的鼓勵，不要過度熱衷宗教，尤其「歐米文明國民，雖是極信仰宗教，但都無以吉兇禍福的事乞靈於神明，由這一點，可以證明教育發達的國家，一定會減少迷信。」³⁸⁸ 由百姓迷信行為的程度來判斷台灣能否邁入文明之境，是當時知識份子所拿捏的標準，至於林茂生的看法呢？

其以為由宗教的贖罪觀概念來看，可分為兩種，即（1）物質的，（2）精神的。第一種物質式的贖罪觀是較「屬低級通俗的宗教」，即「用物質來獻給神明，以求他們的恩典，免譴責過去的罪種的觀念」，林茂生以道教「燒金銀紙、張燈結綵、獻豬頭五牲」、天主教販賣「贖罪卷」等行為例，因為若用錢便可買收赦罪的恩典，根本不符合宗教普遍正義的原則，³⁸⁹ 並認為人民知識若愈低，此種贖罪觀愈強。從這裡可以得知，林茂生如同當代其他啟蒙運動分子一樣，對於信仰中迷信的成分，毫不留情的指摘，視之為民度未開的行為。³⁹⁰ 也以為：

東邊人所服侍的神明是屬人款的神明，是相對的神明，是有特殊性的神明，東邊的神明有分業，有的是管理一地方的陰陽賞善罰惡、有的是掌管一所在的自然現象、...有的是走船人的保護者、有的是農夫的守護神，有的是威靈限定在一種，一族的中間；有的顯聖是僅僅對這國家，一民族才有功效，甚至也有專門管理生子，醫病，保護賭博人，照顧理髮店等等，這明明跟咱所信的基督教的神的絕對，普遍，大大無相同。基督教的神不是只有賞善罰惡的正義，也有救人贖罪的愛情。³⁹¹

388. 1925 年 6 月 11 日，〈宜速破除迷信的陋風〉，《台灣民報》第 3 卷第 17 號。引自吳密察、吳瑞雲編譯（民 81），《台灣民報社論》，頁 228。台北縣：稻鄉。

389. 如窮人便難以負擔。

390. 台灣當時的知識份子，對於台灣傳統的宗教活動及迎神賽會，皆不以為然，除認為那是迷信的產物，也認為是殖民當局為了消靡反日的情愫，攏絡人心，而刻意放任的結果，《台灣民報》中對此大加批判的文章屢見不鮮。就連報導呼籲捐獻同是宗教的長老教中學的文章也不免蔑視傳統宗教一番。「本島人為建立私立學校出錢的、這回算是頭一回、這些風氣、若得壓倒迎媽祖、請王爺那樣無謂的濫費、即台灣文化的向上、便可以一躍千丈了」，參見《台灣民報》，113 號。

391 林茂生，〈基督教文明史觀 12〉，《台灣教會公報》，第 580 卷，1933 年 7 月，頁 10-11。

道教中神明其實多由歷史人物「神格化」而成的，如同第三章提及的地域文化認同，移民也將原鄉信仰帶來台灣，加上從職業來分類，而有濃厚的自私本位主義的弊病；多神信仰也是依照人的需求而分，並非一超越自存的主體，信仰根基既淺薄，難以對人的生命做全面的觀照，自然不適宜作為培育新台灣人的宗教教育認同的對象。然而台灣民眾對於傳統民間信仰的崇拜，由來已久，可說是漢人社會生活中的重要一環，就連入信數十年的基督教信徒，也無法擺脫傳統的宗教觀念，以拜神明的方法來服侍上帝，照看旗後教會長老莊發 1931 年 8 月過世時，《教會公報》有一段紀念性文字，可了解初入教者，信仰猶疑的情形：

他來聽道理有三十多年，先前聽道理是奉行故事，雙腳踩雙船，上帝也好，王爺也好，媽祖也好，彌勒也好，基督也好，有時來禮拜，有時去燒香。³⁹²

可見初入教者對新宗教的態度，但這種現象並未因入教時間長久，就發生改變。而這種以「現世利益」為考量的信仰傳統；隨著時代的遷移，不斷地以各種面貌干擾二、三代台灣信徒們對「死後靈魂救贖」教義的關注。例如「到了日據時代，近代西方教育的輸入便培養出許多這種人。他們可說是「開明」的人，自律自足，不關心信仰的事及終極的事。」³⁹³ 至於這種「開明」的人，在基督徒率先開啟留學風氣時，漸漸地增多。也是林茂生 1910 年籌組「京都台灣青年會」的出發點之一。

二、儒家成為宗教可能的危機：模糊的天道觀

林茂生從歷史發展的觀點來看，受到基督教海外傳道運動影響而產生文化衝擊的國家有兩大類，一是未開發的國家，完全被基督教文明「同化」，雖失去自己古老的文化傳統，文明卻大有進展，像是古代的北歐或非洲各國。一是已有悠久文化傳統的國家，例如印度、中國和日本等，雖然不是全部接受基督教文明，但在其固有文化中的宗教、道德、學術、政治、經濟以及風俗習慣等方面皆有某種程度的改變。³⁹⁴ 當然，雙方在發生的文化接觸（Cultural contact）的過程裡也產生了反哺（譯音）的現象，林茂生認為「這是不只趣味的問題，也是有通做反

392. 吳學明（民 90），《臺灣基督長老教會的傳教與三自運動：以南部教會為中心》，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，頁 91。

393. 鄭連明主編（民 54），《台灣基督長老教會百年史》，頁 18。

394. 可惜的是，林茂生只有闡述宗教方面古老文化國家在「神」、「贖罪」兩項觀念的改變概況，其他問題的討論則因文稿的中斷而無從得知。詳見林茂生，〈基督教文明史觀 12〉，《台灣教會公報》第 580 卷，1933 年 7 月，頁 10。

省的資料」³⁹⁵ 而接下來的論述，可以看出林茂生冷靜的分析基督教的宗教觀念與東洋³⁹⁶ 傳統宗教觀念的異同。

首先就宗教觀念來說，基督教與東方宗教是一神與多神的觀念對抗。瑩瑩大者如印度「婆羅門」、佛教「肖生」、中國道教、日本古神道都是，至於「儒教是宗教還不是」？林茂生認為：

論儒教是宗教還不是？確有濟濟項的議論，總是照我看，既然有祭司，廟宇，神位，作宗教的一種來看，也是無妨，論儒教的中心原來是「敬天」的思想，作「一神教」來看，也可以，總是儒教除去服侍「天」以外，猶有服侍「河套」，「社稷的神」，以及對報應返本的意義來敬奉有功勞在國家，或是民族的祖先，這也通作一款「多神教」來看。³⁹⁷

很明顯的，20 世紀初，陳獨秀等人對儒教是否為宗教的一番爭論，在林茂生的觀察裡，儒教既然已具有宗教的形式與本質，剩下的僅是一神與多神的分類罷了；而東洋人做了淪喪天良的事，內心的苛責經常是限定在自然界象徵性的譴責（如飢荒、瘟疫）的有無以致無法深刻反省；儒家在中國歷經兩千年的發展，早已發展出一套道德上的系統，影響中國傳統知識份子甚深，如果從其父林燕臣等台灣早期信徒裡屬於「士子階級」如何理解進而接受另一套基督教道德系統的經歷觀察，則更可佐證「儒教」無法成為一真正完備的宗教的說法，實際例子可參考澎湖「讀書人」林兼金改信的經過：

...他（按：林兼金）以前所得的學問使他有一套道德上的系統，但他的問題正像是保羅在羅馬書第七章所寫的：「他想行好事，但無法行」。他在偶然之間得到了一張十條誡，但他的反應也是與以前相同；十條誡命是對的，但是人無法遵行。然後他看到那十條誡的註解。這註解上寫著：上帝在祂的憐憫將他的獨生子賜給世人，使他成為我們的救主，所以假使我們信靠他，我們的罪不但得赦免，我們也從他得力量而能服從上帝的誡命。他們兩人之間的談話被宣教師記錄下來。其中便有如下的一段-

（林父）：你為何放棄我們聖賢之道而就洋書與洋教？孔子之道不是我國一向修身、齊家、治國之本嗎？你為何大膽放棄古人聖賢之

395. 同上註。

396. 這裡指的東洋，林茂生在文中指明對象是限定在自己平素所深知的中國、日本方面的材料，至於印度，或是南洋等地，因了解不深，故不在討論範圍之內。

397. 林茂生，〈基督教文明史觀 12〉，《台灣教會公報》第 580 卷，1933 年 7 月，頁 10

道？

(兼金): 照你所知, 我讀書的目的都在於求知識, 所以無論是洋書, 果若是講論真理與得幸福之道的, 就未嘗不可讀。我在聽到基督的福音以前, 確信從孔子之道, 但如今比較二教, 孔子不能再使我內心平安, 因為他沒有講起如何才能得到心的平安, 也沒有講起如何才能真正服從上帝。³⁹⁸

就林茂生的論述, 儒家傳統祭祀「上帝」的工作是交由天子, 而不普及於一般人, 加上傳統儒家經典不是避談「鬼神」就是「天」的概念過於模糊, 長期以來「心的平安」僅依靠遵守禮儀人文的約束或自然界的神靈尋求補贖而難以獲得真正的平靜, 孟子以下的心學系統又過於肯定人「性善」的能動自主性(基督教則是要人自我否定方能彰顯上帝), 換句話說, 東洋傳統宗教因為無一個確切「保證赦罪」的管道(基督教則是由耶穌的死洗淨人的罪, 開啟與上帝和好的路徑), 顯得令人無所適從, 故林茂生對東洋的贖罪觀的評語是「淺薄, 趁外皮的客觀的思想」可謂由此而出。

然而, 不可否認的是儒家文化畢竟影響東洋區域國家頗深, 更是台灣文化之本源, 或許在宗教教育的條件上無法全然達到林茂生認定的要求, 但若要在台灣發展一套完整的宗教認同觀, 勢必要考量儒家文化的影響, 也就是如何將儒家文化的良心到的觀念真正釋放到一般百姓手上, 真正作到「間食不違仁」的美好願望, 甚至能與看似對立的基督教文化作融合的工作, 畢竟一者注重人與人的關係, 另一則注重人與神的關係, 實不違背, 筆者以為林茂生相較於西教士更重視於基督教對台灣社會的作用, 也可看作其本身儒家文化背景「民胞物與」的精神, 在「神愛世人」的教義上能更為徹底的發揚, 詳細的心得將留待後面的章節作更深入的探究。

三、佛教認同可能的危機：只道因果說佛緣

談完道教與儒教, 可以發覺林茂生認同宗教應重視人良心的解放, 所謂解放就是當人道德上有了瑕疵, 宗教如何來慰藉人心, 進而推展新的良心生命, 當中各種宗教如何備辦贖罪的「手續」, 成為其檢驗宗教價值的第一關卡, 由前面討論得知, 林茂生對宗教贖罪的方式, 重視的是精神層面, 而林茂生對佛教的看法是：

佛教贖罪觀雖與前面兩種大不相同, 然本質也是精神的, 佛教是注重「因果律」, 所以他們的贖罪觀卡稀薄, 因果律的意思是如何做,

398. 鄭連明主編(民54), 《台灣基督長老教會百年史》, 頁15。

自然遇著如何，無可閃避。要得到替贖，只有一條路，就是歸佛，將過去一切的人情、物慾攏斬斷，不過這中間有分“小乘”跟“大乘”，小乘是經過種種苦難，修行，困苦，才能得解救、解脫“苦難”；大乘是用“即心成佛”，一時“皈依”，一時得著“解脫”，他們不注重牲禮，是注重行為、修行，所以也明明是精神的贖罪觀。³⁹⁹

綜觀林茂生宗教教育的文章，對佛教並無太多直接的批評及惡感，緣何最終仍未採用呢？除去其本身的信仰立場及上文出處〈基督教文明史觀〉題旨是澄清誤解並高舉基督教的優越性來評價各宗教的因素外，其或有可能認為佛教的部分觀念並不適合發展台灣未來的宗教教育認同，雖然上述對佛教的看法僅有短短數十字，從中也可尋得一些蛛絲馬跡，筆者以為可用「排除法」作下列的討論。

佛教雖無強烈的贖罪觀念，但強調精神式的清修，加上思想豐富，對人生有深刻的觀察和體會，易為人所接受，至今「出家人」仍獲台人相當之尊敬，然而，宗教認同的教育必須以普遍受眾為考量，不能單單形成典範的崇敬，而是冀望每個人都能落實於生活實踐中；佛教講究斷絕一切人情雜念、出世的觀念，對家庭觀念深厚的台人概難收到實質的效果，此為其一；至於融滲中國的國情後，由此衍伸出「在家修行」，或齋堂等較合台灣風土民情的形式，可否因之廣泛的推廣？筆者以為重點非在形式，佛教的「贖罪觀」是源自無可閃避的「因果律」，採用「修行」解脫「苦難」，吃齋念佛，集功德，原因都是？離苦得樂。修得來生完滿，或圖往生西方。其人生觀趨向痛苦與消極的態度，假若林茂生「全人教育」觀念欲培養新台灣人的方向是建設台灣，提高文明，顯然能促進人樂觀進取、參與社會工作宗教認同教育是較為適合的，此為其二。

再者佛教有多神或無神的認知歧義（在林茂生眼中實為多神），多神信仰則宗教認同容易出現分散；無神的說法出自「佛與？生平等。人人皆可成佛」的想法，但成佛既無法確切保證，只靠「因果說」或「一時“皈依”，一時得著“解脫”」的中國大乘佛教修行方式也難徹底解決人軟弱的侷限；「人」在佛教內的定位模糊，「存在」的價值不明顯（講求無我），諸如此類，皆尚有探討議論的空間。

四、基督教認同的危機：真正的基督教是什麼？

台灣與基督教的關聯可追溯至 17 世紀荷蘭傳入的改革宗（屬 Calvin 派改革派教會 Dutch Reformed Church）與西班牙的宣揚天主教時期，不過由於在台時日甚短，加上隨後明鄭陳永華、清朝禁教政策影響下，19 世紀新、舊教捲土重

399. 林茂生，〈基督教文明史觀 13〉，《台灣教會公報》第 581 卷，1933 年 8 月，頁 8-9。

來時，傳教事業幾乎是從零開始；⁴⁰⁰ 1858 年，西班牙道明會（Dominic）桑英士（Fernando Sainz）和蒲富路（Angel Boruffull）兩位神父率先在開始他們的傳教工作。該會神父多由馬尼拉（Manila）轉派過來，主要宣教範圍以南部鄉村，尤其是屏東潮州萬巒之平埔蕃聚集地方。⁴⁰¹ 面對仇教風潮及政權轉換後，天主教在台灣緩慢的發展，至 1934 年底，共有布教所 32 處、宣教師 41 人、信徒有本省人 6890 人、日人 378 人、外國人 19 人，其附帶事業有台北之傳道學校，靜修女學校，台中之仁慈堂，高雄之養生堂兩孤兒院。⁴⁰² 日治前，基本上在台傳教的基督教派只有舊教天主教與新教長老教，其餘支派大都 1895 年以後，由日本輾轉入台，較為特別的是由在廈門發展的台灣人回台宣揚的真耶穌教會；就教勢、信徒人數而言，日治時代是以長老教為大宗（下分北部加拿大及南部英國長老教合計信徒四萬餘人），天主教居次，其他各派只有小範圍流傳。⁴⁰³

在討論林茂生自身的宗教認同及當時台人產生的基督教信仰認同危機前，有必要先對英國基督長老教會的信仰特徵作一番介紹。

（一）長老教探源與認同危機

長老教係由瑞士宗教改革者加爾文（John Calvin，1509-1564）門人諾克斯（John Knox，1505-1572，原為天主教神父，1545 年改信新教，1553-59 逃亡歐洲大陸，與加爾文接觸）在蘇格蘭所組織的教團。就信仰傳統與教團體制而言，它是加爾文主義（Calvinism）的基督教宗派。⁴⁰⁴ 加爾文生於法國，雖受人文主義和路德思想的影響，但抱持批判兩者的精神而提出自己的論點，1533 年開始宗教改革，主張《聖經》是唯一的權威，強調「因信稱義」，不能依靠行為得救；擁護上帝預定說，認為人的得救與否，貧窮與富貴，都是由上帝所預定；廢除天主教的天主制，建立長老制，否認羅馬教會的權威，簡化宗教禮儀，在聖事中只施行洗禮和聖餐禮。⁴⁰⁵ 諾克思大體本著加爾文的思想但也有所轉化與闡發。

400. 當時荷蘭宣教是以原住民為對象，並在可能範圍內置辦基礎教育，教寫原住民的語言工具——羅馬字，直到嘉慶年間（19 世紀初）尚有以羅馬字書寫新港語等的遺留。即所謂「新港文書」，詳見張炎憲主編（民 81），《歷史文化與台灣》第一冊，頁 42。台北縣：台灣風物。基督教則在缺乏教士駐紮的情形下並未跟著流傳。

401. 杜聰明（民 90），《回憶錄之臺灣首位醫學博士》，頁 277。台北縣：龍文。

402. 井出季和太著、郭輝譯（民 66），《日據下之台政》，頁 61。

403. 同前註，頁 61-70。

404. 張炎憲、陳美蓉、黎中光編（民 85），《臺灣近百年史論文集》，頁 184。

405. 李黃臚（民 85），《台灣第一思想家 - 李春生》，頁 266、268。

就教會與世俗政權的關係而言，路德是較為站在政府的立場設想，⁴⁰⁶ 加爾文則進一步強調一種下級官吏反抗上級官吏的理論，但日後蘇格蘭的諾克斯等人因與法國雨果諾派關係密切，從中吸收該派政治急進的主張，主張一般人亦可直接反抗違反上帝律法的統治者，而非僅限於下級官吏，對加爾文思想做了一番修正。⁴⁰⁷ 故當英王查理一世（Charles I，1625-1649）強迫將王權至上與主教強制加給喀爾文教派的蘇格蘭教會，便引起蘇格蘭叛變，揮兵攻入英格蘭，查理一世不得已乃召開國會，於 1643 年正式廢除主教制，並召開韋思敏特會議（Westminster Assembly，1643-1649）。議會經過公開辯論，並在 1646 年全場一致通過「韋思敏特信條」（Creed of Westminster Assembly of Divines）。此信條充分表達出喀爾文的神學思想，隨著蘇格蘭人移民美洲，現今世界英語系的長老會及其傳教區都接受了它。⁴⁰⁸ 其後 1843 年在蘇格蘭發生教會大分裂（Disruption），產生所謂「自由教會」（Free Church），為反對政府在教會屬靈事務上的干預和控制，為了保持教會本質上應有的獨立與自由，寧願脫離自 1690 年起即成為國家教會的蘇格蘭教會，另外組織了「蘇格蘭自由教會」（Free Church of Scotland），並另立總會。自由教會事件不僅挽救了蘇格蘭的長老教會，也及時導正了全世界其他同屬加爾文主義改革宗的新教教會發展方向。其實自由教會沒有任何教義上的創新，它只不過把握住了加爾文系統新教裏最重要的傳統---加爾文主義（神學）、長老制主義（行政）及傳福音主義（宣教）。⁴⁰⁹

至於與南部長老教會關係密切的英國長老會（母會），最初起源可追溯 17 世紀信奉加爾文神學與長老制度的非英國國教徒（Nonconformity）所組成的「蘇格蘭長老教會」（Church of Scotland）。1836 年英格蘭與蘇格蘭地區採行長老制度的教會在曼徹斯特（Manchester）共同成立「英國地區長老教會大會」（The Synod of the Presbyterian Church in England），宣布恢復 17 世紀長老教會之傳統，並恪守「韋思敏特信條」。1843 年得到剛自立門戶的「蘇格蘭自由長老教會」的支持與友善結盟。1844 年，共同設立「海外傳教委員會」（Foreign Missions Committee），並協議在經費或人力上互相支援。1876 年「英國地區長老教會」和「蘇格蘭聯合長老教會大會」（English Synod of the United Presbyterian Church of Scotland）更擴大結合成為「英國長老教會」（The Presbyterian Church of England），此後，凡是英格蘭與蘇格蘭地區採行長老宗體制的教會便在這個完整的聯合組織中不斷發展和合作。若了解如上歷史，則早期為台灣教會募集宣教

406. 路德的宗教改革思想不僅把俗世事務劃歸國家管轄，還把教會靈性活動的外在表現也交給國家來監護。路德思想影響下德國成了一片順服的土地。Friedrick Heer 著、趙復三譯（民 92），《歐洲思想史》，頁 528。香港：中文大學。

407. 張弘毅（民 78），〈加爾文[John Calvin]宗教改革的思想基礎〉，《台灣神學論刊》，11 期，頁 58。

408. 陳俊宏（民 89），《重新發現馬偕傳》，頁 114-115。台北市：前衛。

409. 張妙娟（民 90），《台灣府城教會報與學校教育》，師大歷史所博士論文，頁 18。

師時，英國本地無人問津，多由蘇格蘭教會借調也就並不意外了，為林燕臣受洗，與林茂生亦師亦友，對南部教會奠基迭有貢獻的巴克禮牧師即為蘇格蘭人。

由此可見英國長老會在宗教自主性上深具改革宗精神傳統，並富積極的宣教精神，也為日後台灣基督長老教會信仰傳統所本，但在台灣傳教的過程中，由於文化的隔閡，民情相異，也衍伸出部分信仰認同的危機問題及更具體的教義，身為長老教的一份子，林茂生如何看待與解釋，假若以基督教作為「新台灣人」的宗教認同，需做哪些轉化，由林茂生的觀察，似乎可以得到答案的曙光。

筆者以為日治時期台灣基督長老教無論是教會內外都遇到了幾項信仰的認同危機，第一、如何破除「洋教」、「帝國主義打手」的醜號。清朝時期長老教享有治外法權，日治初期又與總督府關係頗佳，入教給人感覺似乎頗有好處，如何化解教外人士疑慮與使投機份子真得入信或知難而退實在刻不容緩；第二、如何成為一真正的基督徒，台人信徒有時難以放棄舊得信仰習慣，只注重「靈驗」與「現世利益」，如何引導信徒追求永遠的「活命」，放棄依賴信仰中介，直接與上帝溝通，也是不容忽視的課題；第三、信仰常被認為是個人的事。追隨基督也是為追求一公義的社會，如何由人與神關係合好的思路進而省悟人與人的關係，以為長年隱含分裂問題的台灣社會盡上一份心力。

（二）林茂生觀點概述：真正的基督教是什麼

高明成將台灣基督長老教會的信仰型態分為下列四個時期：一、注重個人的信仰時期（約 1865-1905）；二、注重信徒之生活原則的時期（約 1905-1945）；三、注重社會服務工作時期（1945-1970）；四、注重社會行動的時期（1970-）。第一時期中教會注重的是個人悔改，傳講信耶穌，死後進天堂的福音。到了第二時期，信徒開始有了「教會」乃一信仰、團契的觀念，注種信徒生活原則。³⁵⁶以林茂生的生命歷程來說，大半輩子是屬於第二時期的範疇，故其發表宗教性文章概以「信徒生活原則」此類為最多；加上長老教對於信徒生活相當注重，而台灣固有的宗教信仰特色是「注重神明靈驗及威力」⁴¹⁰，縱使信徒入教不再回頭膜拜「偶像」，然心態上仍無法改變，出現「借拜神明的方法來服侍上帝」的詭異情況。⁴¹¹凡此種種，皆促成林茂生對信徒信仰生命及靈魂「重生」議題的關懷，從林茂生發表文章的年代，也可發覺其從不同角度去觀察信徒信仰生活所提出「堅固信仰」的做法，實與台灣的社會脈動有所關連。

410. 林本炫（民 79），《台灣的政教衝突》，頁 74-76。

411 吳學明（民 90），《臺灣基督長老教會的傳教與三自運動：以南部教會為中心》，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，頁 91。

1. 復原「基督教」

在談論人文主義的介入引發 16 世紀基督教宗教改革的歷史同時，林茂生表達基督教的思想應採保守的立場：

照我看來，雖然教會組織上像是進步，其實也是保守，因為宗教改革的真精神是受著人文主義的影響，就是結局也是「復古」的精神，復古就是復回古早原始的基督教，所以也應得講是保守，不知能容允我擱講一句，宗教的活命原來是康（放）在保守，宗教若是失落這保守的態度，太過進步，會失落伊本來的面目。⁴¹²

筆者以為「保守」的意思，應該是指回歸聖經裡基督的指導，去掉千百年來基督教教義中過多人為的定義與解釋（如宗教會議），如同林茂生在〈路德改教〉戲齣中馬丁·路德面對審判詰問時所說「凡能讓我心甘情願降服的，若不是聖經憑據，便是合理的辯論」⁴¹³ 然而長老教身為加爾文宗的一支，信仰的態度上更是必須小心謹慎，該宗派有個非常重要的觀點，就是「預定論」的說法，即有些人預定得永生，有些人預定得永死。這教義被稱為「雙重預定論」（double predestination），認為只有被揀選得救的人會得救。加爾文對預定及預知加以清楚界定：

神的預知，意思是所有的事都在神的眼目之下，沒有任何事是未來或過去的，萬事都是現在的。...神的預定，我們稱之為神永恆的定旨，祂與祂自己的定意，決定每一個人的命運。...⁴¹⁴

無人能知誰被檢選，因為這是上帝的「權能」。這造成了一種緊張狀態，一方面影響加爾文派信徒，使他們必須兢兢業業地保持純正的宗教生活，以尋得心靈上的平安，使自己多少因此覺得自己可能是上帝的選民，同時這種心態也是他們願意支持宗教改革，而間接增強加爾文派的改革力量。⁴¹⁵ 與同是新教的路德信義宗相比，加爾文的「預定論」傳達給人的訊息影響更大，因為路德「因信稱

412. 林茂生，〈基督教文明史觀 10〉，《台灣教會公報》第 578 卷，1933 年 5 月，頁 7。

413. 林茂生，〈戲齣：路德改教〉，《台灣教會報》第 478 卷，1925 年 1 月，頁 11。

414. 引自 McGrath, A. E. 著、楊長慧譯（民 87）。《基督教神學原典菁華》，頁 298。台北市：校園書房。比如在《聖經》馬太福音 13 章 47 至 48 節，便有記載耶穌用撒網捕魚的工作，比喻上帝的揀選：「天國好像撒在海裏的網，網羅各種的魚。網一滿了，人就拉上來，坐下，撿好的放在器皿；壞的，扔在外面。」思高聖經學會譯釋（民 84），《聖經》，頁 1529。台北市：思高聖經學會。

415. 張弘毅（民 78），〈加爾文宗教改革的思想基礎〉，《台灣神學論刊》，11 期，頁 43。

義」的教義只是將人們驅迫（drives）至上帝仁慈面前，而加爾文的「預定論」則使加爾文信徒成為更「被驅迫」（driven）的基督徒---被驅迫過一種依聖經所規定，嚴格和諧的道德生活，且在上述原則下，被驅迫去改變社會，這些也有助於解答，為什麼加爾文比路德更關心世俗政權應該如何統治的問題。⁴¹⁶ 身為台灣當時高級知識份子的一員，林茂生關懷社會現狀，⁴¹⁷ 除了有傳統儒家「為生民立命」的人文情懷外，宗教因素的動力，也應是重要動機之一。

2. 「靈肉二元」的世界觀

關於信仰靈修方面，林茂生以《馬太福音》第 5 章 20 節所載：「我告訴你們，除非你們的義德超過經師和法利塞人，你決進不了天國」的經文，告誡信徒基督的義德是在於法律的內外約束，而不是如法利塞人所說只在於法律的外在行為。⁴¹⁸ 換句話說，信徒不只行為要合乎《舊約》（法律）的規定，也應時時返諸本心的意識是否遵守，及於心神上的鍛鍊，才能與世俗人短暫、淺薄的「迎新年」的行為有所區隔。因為在林茂生心中，基督徒徒負有更重要的使命：

一個人的崛起有兩個世界，肉體及心神世界，肉體的世界自然增長，心神世界是人自己創造，有人創作科學的世界來站起，有人創造戀愛的世界來站起，有人創造罪惡的世界來站起。心神的換新，就是再創造一個世界來站起，這世界「是用上帝作中心，用耶穌作救主的世界」是有真理的活命，像水常流會消毒種種罪惡，依照這個（心神）世界崛起的人，有能力疼惜別人，也服務社會，被天父所疼愛勝過純粹的理想-烏托邦，這是一個新世界，耶穌將它取名為「天國」，信祂的人，心神要重頭換新來進入（以西結 11：19-20）。信徒的換新恰恰是創造一個心神的心世界來站起，這是真的換新。國家的維新向文明國家學習，然國民若心神未換新，那國就像「新布補舊布」，社會改良學新款，心神未換新，這個社會就像「新酒裝在舊皮囊」這個國家社會結局可知（馬可 2:21,22）願在新年時，信主的人來換新的心神做眾人的模範。⁴¹⁹

416. 同前註，頁 49。

417. 假若刻板地以與日本統治者對抗程度或有無加入政治團體的經驗來看，林茂生可能有負眾人所託，然而，從詩文或教會公報裡的文章談論，林茂生改良社會的意識，是相當充足的，從這個角度評論的話，日治時在教育、文化界孤獨的耕耘與光復後國民參政員、報社社長的身分，對林茂生而言，當是同樣重要且合乎一位基督教徒「良心」的。

418. 思高聖經學會譯釋（民 84），《聖經》，頁 1515。

419. 林茂生，〈真的換新〉，《台灣教會報》第 454 卷，1923 年 1 月，頁 1-2。

林茂生依循保羅宗徒「靈肉二元論」以來的神學傳統，並適時輔以當時台灣青年學子「時尚」的口號如「科學」、「戀愛」、「烏托邦」等等社會學說、名辭、議題與「宗教信仰」並舉，期許新時代的信徒負有領導台灣云云大眾，擔負「模範」表率的责任，最後點出論點的前提是心靈上「是用上帝作中心，用耶穌作救主的世界」。由此可知，在眾多外國學說經由留學生轉譯之手，風雲湧入學理尚稱「貧瘠」的台灣知識界，林茂生一方面呼籲教會內的信徒，多多投入社會改革運動，莫讓長老教在歐戰、五四等民族自決風潮所形成台灣蓄勢待發的改革力量裡缺席，一方面也簡短闡明「基督教學理」的優越性，也極有「服務社會」、「國家的維新」的實踐性作用。

(三) 基督教是內心喜樂生命苦難的宗教

清末每當教會與百姓、官方有了糾紛，因有母國的武力及外交支持，外國人明顯地獲得勝利，教會被視為外國人的機構，攻擊教會會遭致處罰。吸引不少動機不純者入教；雖然迫使地方官屈服，但在心態上對長老教會傳教大體持反對的態度，此對傳教自有不利的影響。⁴²⁰把清朝與日本兩個先後統治台灣政權相比，在台西方人士普遍認為日本是一個合作的好對象，因為日本比清國更願意接受西方文明的教導。早先，1860年2月，幕府也派遣一支使節團前往美國交換美日通商條約的批准書，當年6月2日《倫敦時報》就寫著：

...經過大約二個世紀的自閉與排外，日本總算『出來』了。觀察這些走出國門的日本人，起碼讓人覺得他們還滿好相處的。他們穩重而有知性，並且擁有一顆對西洋事物的探討心...。⁴²¹

1895年時值動亂未明之時，巴克禮報告中論及教會事業日後的動向時也頗樂觀的認為：

我們工作在新政權下，究竟利弊如何，現在估計為時尚早。過了六個月之後，對於日本人的意向，可以知道得更確切些。...同時似乎有些對我們有利的展望。官僚的剷除，或許更進一步使讀書人不再自成一種勢力，他們排斥儒家思想，或許能減少我們不少障礙。⁴²²

420.吳學明(民90),《臺灣基督長老教會的傳教與三自運動：以南部教會為中心》，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，頁34。

421.呂理州(民83),《明治維新-日本邁向現代化的歷程》，頁244。

422.轉引自孫慈雅(民74),《日本統治下的台灣教會學校》，國立政治大學歷史研究所碩士論文，頁78。

傳教士們對於新政權持有好感來自於吏治澄清，無須與狡猾的清朝官吏（讀書人）打交道，有助於傳教拓展，從《教會公報》的資料顯示，南部教會對日本的領台是心存期待，因此在戰事尚在進行中，即派遣林學恭利用前往澎湖傳教的機會，私帶信函向日本駐澎湖的將領請安。⁴²³但從巴氏的見解，也可得知其並不完全理解日本文化，否則也不會說出「他們排斥儒家思想」這般話來，無論如何，日本領台初 20 年間教會擴展極為迅速，教會領導者受總督府看重是事實，加深了教會就是倚仗官勢或入教有利可圖的刻板印象。其實日本也有過嚴厲鎮壓基督教的歷史，近代才略為鬆手，底下筆者簡約介紹基督教在日流傳的歷史並討論林茂生對日本基督教獲得平反的觀察。

1. 基督教傳入日本後的概況：歡迎到鎮壓

耶穌會創始會員之一沙勿略（Francisco Xavier, 1506~52 年）於 1549 年至鹿兒島。旋得領主島津貫久許可從事傳教，此為基督教傳入日本之始。耶穌會仿照過去與本國國王、貴族交往之例，同樣與大名（日本地方諸侯）往來，努力使大名成為信徒。大名亦為確保與葡人貿易及獲得武器，樂於迎接傳教士。據耶穌會的紀錄，時日本基督教徒約有十五萬人，教堂兩百多所，傳教士七十五人，可謂盛況空前。⁴²⁴然對領有天下的幕府將軍而言，大名頻獻土地為教會領地，令其唯恐傳教士有領土之野心，一方面基督教士詆譏神佛，破壞社寺，戒懼其破壞社會安寧，態度遂轉為提防。1596 年一艘西班牙商船漂流到日本浦戶港，請求暫泊修護。幕府將軍豐臣秀吉派大臣增田長盛前往調查。增田在與船長對談中，得知西班牙領有廣大的土地是「先派遣傳教士到這些國家傳教，等信徒漸多之後，再派遣軍隊裡應外合地征服他們。」此番驚人之語讓早就猜疑的秀吉怒不可遏，立即下令逮捕六名外國傳教士、三名日本傳教士以及十七名日本信徒，1597 年在長崎處死。此即所謂的「二十六聖人殉教」。⁴²⁵

1598 年秀吉病死，德川家康剛取得半壁天下，又熱心國際貿易，以致未暇處理基督教。但期間新教國英、荷兩國向幕府告密，指斥舊教葡、西人之領土野心，而佛儒兩教亦對基督教加以責難，家康因此於 1612 年對直轄領江戶、京都、大阪等地發出禁教令，驅逐傳教士，毀壞教堂，強迫信徒改信。⁴²⁶歷經連年戰

423. 吳學明（民 90），《臺灣基督長老教會的傳教與三自運動：以南部教會為中心》，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，頁 34。

424. 林明德（民 75），《日本史》，頁 143。又據呂理州研究，日本信徒成長驚人，1579 年有十萬人；1587 年二十萬人；1605 年信徒更達七十五萬名。詳見呂理州（民 83），《明治維新-日本邁向現代化的歷程》，頁 30。

425. 呂理州（民 83），《明治維新-日本邁向現代化的歷程》，頁 30、31。

426. 林明德（民 75），《日本史》，頁 170。

亂的家康，希冀政權永保不墜，奉明太祖為師，以安定社會、重農抑商、厲行閉關自守的「鎖國政策」為倡。此後尚有如 1635 年禁止所有日本船隻與日本人出國，甚至連海外日本人歸國亦禁止的措施。⁴²⁷ 在此情況下僅能靠日本本地信徒自傳自養。幕府並藉由造成內心信仰掙扎的「踏繪」、「寺請」制度辨別藏身的基督教徒；⁴²⁸ 是故兩百多年的江戶時代，日本基督徒艱辛的隱藏、暗地裡敬拜上帝，幕府仍無法將之完全根絕。

2. 明治維新後的宗教政策-納於國家體制之下

明治政府初時繼承了江戶時代的禁教政策，於 1868 年 3 月 15 日發布太政官令：「切支丹（Christian）邪宗門之事儀，須嚴加禁止。倘若發現可疑人物，應將詳情告知官府並予以褒揚。」這個政令招致了各外國公使的抗議，將基督教（切支丹）視為邪宗門，等於是侮辱歐美列強，且違背 1858 年（安政 5）日本與英美各國所訂立的「安政五國條約」。美國大使首先遞出抗議書，維新政府為了解決這種外交困境，把切支丹和邪宗門解釋為二種不同的宗教，宣稱邪宗門並非指基督教而言；然而，1868 年 5 月 17 日在御前會議仍決定將公然宣告基督教信仰的浦上村所有基督徒處以流刑。遭流放的基督徒有 3380 人，562 名死於非命。直到 1873 年基督教解禁後，迫害教徒的情況才停止。⁴²⁹

基督教在日雖得以解除偷偷摸摸的窘境，本土宗教---神道教也開始受到國家的公開保護，1869 年 7 月 8 日的官制改革，將與神道有關的神祇官置於太政官之上，成為官衙中的最高位。因著國家和神道、神社深度的結合，故在明治維新後，神社遂完全由天皇所掌握，國家神道的祭祀本質上是政治性的，係以天皇的祭祀為基礎。全國神社變成舉行國家祭典的場所，天皇成為最高的祭司，集祭、政、軍事大權於一身。⁴³⁰ 隨著明治二十年代（1887-1897），條約修正的挫敗與歐化政策不得人望，以西化為主的自由民權理念逐漸阻遁，傳統理念代之而起。⁴³¹

427.同前註，頁 170。

428. 「踏繪」的意思是指踏過聖母瑪莉亞或耶穌的木板畫像以證明本身是非基督徒；至於「寺請」制度，意指由寺院頒發給本寺信眾「寺請證文」，上面記錄著所屬的宗派和寺院，證明其不是天主教徒。此外「檀家制度」則著重在百姓的喪葬法事交由早與政權關係密切的佛教處理，深入常民的生命禮儀之中。同前註，頁 173。

429. 1865（慶應元）年長崎浦上村的基督徒公然宣告其信仰，1868 年並斷絕和檀那寺的關係，拒絕佛葬而改行基督教葬禮。長崎奉行所逮捕信徒 68 名嚴加拷打，但因幕府崩潰而轉至新政府之手。同前註，頁 27。

430. 陳鸞鳳（民 91），〈日本在臺殖民時期之神道發展與神社之空間分佈初探〉，《新竹師院學報》，第 15 期，頁 319。

431. 李永熾（民 87），《日本近代思想論文集》，頁 140、141。台北縣：稻鄉。

保守派在與自由民權分子折衝後（允諾籌組國會制憲），由伊藤博文上台主政，開始漸進式地壓制自由民權運動。這時參事院議員井上毅，趁著一波壓抑民權論的風潮，上書主張以德國學術來打壓以革命思想為主的英法思想。只有主張「王式政府」的德國學術才能鞏固天皇權威並使國家進步。因此，無論是政府機構、教育制度或是大學講壇都要被德國化。⁴³² 而新憲法的制議方向也就可想而知了。

當 1889 年（明治 22）2 月 11 日公佈大日本帝國憲法時，除了於宮中皇室祖宗靈前舉行奉告祭外，並令全國大小神社亦同時舉行奉告祭。這篇告文把皇室典範、帝國憲法和皇室祖神合為一體，且賦予天皇絕對的宗教權威，並對天皇制國家的宗教性格確立法的基础。其二十八條「臣民權利義務」中，規定「日本臣民在不妨礙安寧秩序與不違背臣民義務下有信仰的自由」⁴³³ 該憲法條文表面上對於日本境內各宗教一視同仁，允許傳教及信仰的自由，然「臣民義務」的但書，致令嚴格遵守信仰一神教義的基督教較諸其他宗教有更難以跨越的鴻溝，譬如當文部省下令全國各級學校舉行捧讀典禮及向天皇玉照（御真影）行禮時，對向來不崇拜人造偶像的基督教徒如有強迫背離信仰之感。⁴³⁴

至此吾人可以明顯的看出，明治政府為了取得西方國家的認同與信賴以解決修約問題，先是對基督教採取開放的政策表示日本政府的開明形象，旋即為調和國內自由民權派與國族主義派的紛爭，而走向近代國家開設議會與君主立憲的道路，雖然修約過程並不順遂，開放「宗教信仰自由」入憲也有但書，但就列強而言比起鄰近的中國，日政府的改變被視為善意。隨著甲午戰爭的初露鋒芒，1897 年日本成功廢除不平等條約中的「領事裁判權」；其後八國聯軍中軍力展現與日俄戰爭的勝利下，距第一次以修約為目的岩倉使節團 40 年後的 1911 年 8 月，日本終於與列強簽訂完全平等的條約。至於日本基督教的發展，在憲法與相關法令條文的制約下，至少傳教未受太大阻礙，⁴³⁵ 教會顯得朝氣蓬勃。故當 1896 年春，停留日本兩個多月的李春生在自撰的《東遊六十日隨筆》中提及日本維新成功的要素在於「任民敬信耶穌，昭事上帝」⁴³⁶ 基督徒李春生所下結論得自於與中國

432. 林明德（民 75），《日本史》，頁 270。

433. 陳玲蓉（民 81），《日據時期神道統治下的台灣宗教政策》，頁 38。

434. 如 1901 年發生的東京第一高等中學教員內村鑑三的「不敬事件」，影起軒然大波。

435. 1894 年日本基督徒只有三萬六千人，1900 年只增至三萬七千人，1904 年高達六萬六千人，基督教以如此速度增加，主要是當時基督教的指導者如內村鑑三、植村正久、海老名彈正，都具有民主主義風範，又高唱精神上的自由解放，頗能攔住那些對外在生活表示懷疑，而積極尋求內在精神生活的年輕人。參閱李永熾（民 87），《日本近代思想論文集》，頁 351、352。

436. 李黃臚（民 85），《台灣第一思想家 - 李春生》，頁 82。

排教風潮的兩相比較，事實上，其行程幾與日政商要人會面相始終，日本官方在宗教行政面與思想層面其是否曾有時間納入觀察與考量，值得存疑。

3.林茂生的觀察

1912年日本舉行神道、佛、基督的三教會議，通過「扶翼皇道以圖日益振興國民道德」的決議。強化從屬於國家神道的神道、佛、基督三教協作體制。林茂生在5月份的《台南教會報》一篇〈內地宗教界近聞〉文章內做了會議的報導後，林茂生評論道「宗教要有溝通的機會，不可相互攻擊，反而要互相尊敬」，並認為基督教在日本的處境向來是「前人子」的待遇⁴³⁷，而現在『公然』獲得與國家社會人士、佛教、神道教平等待遇「是一項歡喜的事，總是咱們要記住，教會的興起非靠官方勢力，反而是義人面對官府國家的荼毒壓迫留下血來做興旺的地基」，且提到培養濟濟名士的日本基督教同志社教育系統（含中學、專門學校等），大學部在1875年設立時所遇到的阻礙，直到1912年4月才獲准設立。並感謝該大學讓台灣子弟入學，並為該校招生說明好處：（1）平等對待台灣學生；（2）是基督教主義的學校；（3）學校所在地京都是較樸實的；（4）住宿便利有禮拜可做，規矩佳；（5）已有台灣來的學子照料信德。末語再鼓舞愈來留學的人可在同志社先受好的教育。⁴³⁸

《台南教會報》既以懂得白話字的台灣父老為讀者，林茂生報導日本宗教會議的結果自有借鏡與省思的意味，筆者以為該文有三大重點，第一是宗教包容的議題，台灣教會內外都曾有不愉快的經驗，如傳統宗教的子弟戲互拼，西皮、福祿兩派分裂對抗，甚至引起所屬村莊的械鬥已不是新聞；⁴³⁹至於長老教會宣教佈道會到地方講道時，未能尊重當地住民的信仰，攻訐他教神明而引起衝突也屢見不鮮，⁴⁴⁰就算是同奉上帝的西方教派，並沒有因為彼此教義相近而互為傳教的奧援；反而相互競爭原本有限的信徒。⁴⁴¹筆者以為，談宗教的相互尊重，

437. 使用台灣通俗大眾耳熟能詳的「前人子」的稱謂（前夫或前妻的小孩），按指基督教在日本曾受不平等的待遇。

438. 林茂生，〈內地宗教界近聞〉，《台南教會報》326期，1912年5月，頁8-9。

439 林佩欣（民89），〈《台灣民報》中關於民間宗教活動的論述-兼論「霸權與反抗運動」理論〉，《政大史粹》，第2期，頁147

440. 例如1914年傳教員至北港佈教，嚴詞攻擊媽祖信仰，引起北港居民大規模的抗議事件。傳教員此舉，在在反應出對本地傳統宗教的不敬，而其原因在於對傳統本土文化的欠缺認識，這種現象實是長久以來受西方宣教師鄙視本地宗教神祇的影響所致。吳學明（民90），《臺灣基督長老教會的傳教與三自運動：以南部教會為中心》，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文頁110。

441. 同前註，頁133。

以現今眼光來看雖屬陳腔，然在一百年前明治維新後的日本基督教才獲官方許可傳教，台灣則剛脫離仇教風氣未久，地方教會內外人士心結仍深，林茂生想必心有所感，才會提出宗教要有「溝通的機會」，這是相當難得的。⁴⁴² 其具遠見及包容的個性，可能為其在引介教外人士加入中學立案運動時，能扮演橋樑的原因吧。

第二、基督教不是靠官勢坐大的見解；林茂生當時在日本留學已有 6 年，對日本的基督教歷史應有一定的認識，才會有日本現今基督教良好的發展是「義人面對官府國家的荼毒壓迫留下血來做興旺的地基」的論述，也語略不平的提起同志社大學部奮鬥 37 年才獲得設立許可；至於鼓勵台灣父老首選同志社教育系統除了前述提及的優點外，也或許是因為 1899 年 8 月文部省發表「禁止在法令規定之官立公學校及學科課程中，行使宗教上之教育儀式」的訓令，學校一方面在「神社非宗教」的政策下，被強行灌輸神社國體的概念，一方面又在政教分離的情況，排除任何宗教教育的可能性。⁴⁴³ 簡而言之，學生在任何一所官立學校皆無法得到宗教教化的薰陶；此外，同志社也是諸教派中與長老教信仰相近的改革宗美國海外傳道會協助創辦的。

近代基督教傳入台灣不過短短半世紀，許多志氣昂揚的傳教故事與人物，林茂生仍是耳熟能詳，或有交往，日本政府雖然在日、台兩地都表現出如西方國家所宣稱的「信仰自由」，但也由於長年近距離的觀察，其憂心尊皇神化的日本國族意識與基督教的一神信仰只是暫時的融洽，當「翼贊皇教」的但書有機會被放大時，基督教的信仰便有遭排擠的隱憂，這篇文章闡述了許多宗教互敬合作的道理，但特別指出基督教在日本發展的為義受苦的歷程，比較李春生等樂觀派信徒認為日本是「任民敬信耶穌」的觀察，有著更深的歷史脈絡。這樣的見解對林茂生日後在推動長老教中學立案過程中有何啟示？頗具玩味；筆者以為在日治時期長老教中學若要維持基督教理念，則必然在營運人士上得盡力排拒官方的干預，委以信仰堅定者重任，方可減少「不必要」的干擾；而尋求更多的奧援也是必要的，只有各階層的認同參與擴大，形成了意識，受到收編的可能性也就相對減少。官方對教育思想的控制性，促使林茂生不得不走私立學校立案路線，讓長中在課程裡得有部份教育性及宗教性堅持的空間，台中中學的前車之鑑相信林茂生及熱心台灣教育的有志者是引以為戒的。

442. 與北港事件可參對照的是 1917 年間由東港佈道會負責人林燕臣牧師在東港三年一次的溫府王爺活動期間舉辦的佈道會，由於其向十餘名參與佈道會的傳教人員說明，不要提到神明的事，以免引來衝突。結局效果十分良好，兩個晚上約有兩千多人來聽，且在佈道開始前就坐滿人在等待。同前註，頁 55。可見林家在對待宗教差異的角度較能深入的觀察與體會。

443. 神國、神皇的觀念普遍流入一般中小學校教育中，小學生每日上課前必須遙拜伊勢神宮，並於學校內設置神龕、供奉神宮大麻。參閱陳玲蓉（民 81），《日據時期神道統治下的台灣宗教政策》，頁 40-41。

(四)「因信稱義」的信仰意識：面對權威的勇氣

《聖經》中記載了許多初代信徒被世俗政權迫害的例子，也有因畏懼權勢而背叛主的人；歐洲且為教權之爭在歷史上發生數起大規模的殺伐，清教徒因受英國國教之壓迫而離開故鄉，前往新大陸尋找上帝許諾的「應許地」(promise land)。鬥爭中，每股勢力皆稱為保衛聖教而戰，宣揚自己信奉的；羅馬教廷敕封了多位護教有功的「聖者」，也有「聖徒紀念日」，藉由塑造一種信仰堅定的人格形象讓普世的信徒學習；改革宗方面，路德的「因信稱義」的過程與「威登堡」會議裡大義凜然直斥教會世俗化的典範仍不斷被傳頌。然而無論新舊教，這樣宣揚方式造成的效果恐怕未必全然有利（特別是偶像崇拜風氣原本就盛行的地區），如何能正確地讓信徒認識而不至於誤解，應是有識見的基督徒需加以思索的。

1.現代台灣信徒的使命：從教會「自立」走向信仰自立

據唐遠華的研究，差會鼓勵本土教會經濟自立「其最大原因實在於差會本身經濟亦甚拮据。」英國有多種教派，長老教是屬於小規模的團體，350間禮拜堂，人數只有85054人。⁴⁴⁴要負擔的傳教區域則有中國、印度、與台灣，捉襟見肘之情可想。故入台灣之初，英國宣教師便相當重視本地教會經費自養的問題，經常在《教會公報》撰文鼓勵信徒踴躍捐獻。但由於本地信徒普遍貧窮，加上習於英國宣教會經費的補助，因此績效並不明顯。⁴⁴⁵1926年1月，林茂生撰寫了〈真正的恭喜〉一文，表明教會需要更多的信徒襄助，裡面提到：

...人日日年年計謀富貴，積聚錢財，這不是我們的物，名利掙多墳墓越近而已。什麼是人永遠的物？是靈魂，欲救靈魂只有一條路，就是再做窮人，窮人有三種，一種是賺盡全世界也不夠吃的窮人；一種是賺越多也不知盡頭的窮人，第三種是剛得到就分給人的窮人。耶穌就是最偉大的窮人，屬於第三種，不過這種窮人若分給人他自己得到越多，耶穌的信徒不是煩惱沒得賺，而是煩惱沒得分給別人。給人越多，他的靈魂就越富。台灣的教會就需要這種貧窮的富人，看似貧窮其實富有，富有的窮人，看似富有其實貧窮。⁴⁴⁶

文章取材自《聖經》中耶穌慈愛施捨形象的真切描繪，鼓勵信徒作心靈富有

444.吳學明(民90),《臺灣基督長老教會的傳教與三自運動：以南部教會為中心》，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，頁196。

445.同前註，頁214。

446.林茂生，〈真正的恭喜〉，《台灣教會報》第490卷，1926年1月，頁1-2。

的窮人，對自己的信仰負責；台灣教會多年來往「三自」（自治、自養、自傳）的理想奮鬥，而要實現理想，首重自養（即經濟）的能力，此非靠信徒犧牲奉獻的覺悟不可；經過多年的鼓吹與二代信徒經濟狀況明顯改善，靠著舉債與母會少許的補助，1930年前後的南部教會勉強稱得上「自養」。至於自傳與自治，首開先例的應屬歐戰中林燕臣、吳希榮等阿猴廳的傳道長執會在萬丹會議中議定阿猴廳的教會要獨立成為「三自」中會，認為基督徒應要勝過世俗人「蓋大廟」的氣魄，以彰顯上帝大能，台灣教會應如「異邦教會支援耶路撒冷」般去支援英國母會才合適。⁴⁴⁷1921年3月9日林宴臣牧師（當時牧職於東港教會）等所提倡的地方教會分區自治案終於實現，創辦了高雄區（按州）教務局，其被選為該局首任局長（吳希榮副局長），以後區內諸教會熱烈響應，至1930年正式分設高雄、台南、嘉義、台中四中會，並使之分別成立「區議會」施行分區自治，工作。

由於南部教會教權有集中的傾向，成立超過半世紀的台南教士會（Tainan Mission Council）仍掌握大權，⁴⁴⁸引來教會內外的撻伐，部分台籍教友轉投強調「教理、組織、完全是中國人首創、有聖靈同在」的真耶穌教會，⁴⁰³總計1926年4月首次來台的真耶穌傳教士張巴拿巴，經原長老教有力信徒吳道源等的協助，以長老教信徒為目標，前後四十餘天，陸續設立三處教會，百餘人受洗。⁴⁴⁹成效驚人而引起長老教會一陣恐慌，並加派傳道人員看守信徒。筆者以為林茂生這時倡導信徒以耶穌為榜樣，回歸安貧、守貞的生活跟參與關心教會事物，除了是教義的堅持與以往長執輩熱切的呼籲外，也是因為中國大陸「教會本色化」思想入台，面對真耶穌教會的種種質疑，林茂生將答案實踐於中學的立案運動裡，藉著四處拜訪，聯繫關心學校的教內外人士，團結於基督的教訓之中，雖然未曾高舉「靈性復興」的大纛以資號召，但已有初步成效。1933年一篇〈想念過去的人〉的文章中，林茂生對女宣教士萬珍珠姑娘的讚賞，明確表示長老教會必須真正生根台灣，他形容萬姑娘是富有、貧窮、教會、世俗人的朋友，所作的正是「左手別讓右手知道」，⁴⁵⁰為善不欲人知的美德。語末對萬姑娘有如下的讚美：

447. 吳學明（民90），《臺灣基督長老教會的傳教與三自運動：以南部教會為中心》，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，頁217。

448. 是英國長老教會在台灣宣教的合議制執行機構，掌管本地傳道者的養成及任命派遣、宣道用地禮拜堂學校醫院之取得及管理、宣教策略的決定及施行及其他，可謂無所不管。詳見賴永祥（民87），〈台灣教會史-史料研究回顧與展望〉，收於《台灣基督教史料與研究回顧》頁10。台北市：宇宙光。

449. 真耶穌教會在台灣迅速發展的原因，第一點即為「強調回歸使徒信仰，洗除教會的西洋色彩」。參閱楊森富（民90），〈臺灣真耶穌教會史略及發展原因分析〉，《台灣文獻》，第54卷2期，頁104。

450. 筆者按這是《聖經》中教導施捨的精神：「不要讓左手知道右手所作的，好叫你的施捨可在隱密中，你父在隱密中察看，必要報答你。」（馬太6：1-4）

(萬姑娘)將身體和精神完全奉獻在台灣,她疼惜台灣,不是言語,而是行為,我希望這粒麥子落在土裡不會熄滅而是發芽開花結子,繼續他的活命。⁴⁵¹

對萬姑娘的讚語出自《聖經》所記載的一段話:一群信猶太教說希臘話的外邦人懷著好意求見耶穌時,耶穌遂預言自己受死的時辰到了,以麥粒先死而後結實自比,說明自己的死亡在外邦人中所要發生的效果。(約 12:24)⁴⁵² 台灣就好比異教徒居住的外邦,人民崇拜木刻偶像,教士們遠渡重洋、潔身自好雖使人敬佩,但對教會勸人丟棄祖先牌位的作法萬分厭惡,認為教徒是靠「番仔勢」、「吃番仔飯,說番仔話」欺負台灣人。⁴⁵³ 萬姑娘無畏於這些既成的批評,她不高喊台人該如何如何崇敬耶穌,而是默默跨出教會與世俗的籬籬,去親近、幫助每一個人,不分階級、信仰、種族,這正是具有「基督性格」(Christ-like character)和靈性特質的真實基督徒,林茂生希望,有更多的台灣信徒能接萬姑娘的棒子,去行耶穌基督所行過的道路。由此可發現林茂生在「宗教信仰的靈修」這個議題,反覆地強調無論信徒的財富多少,知識的高低,都應在此生用盡,換得靈命的「重生」以進入天國,其用「跟著腐爛的身軀進到墳墓」比喻人的智識錢財留存於個人並無任何益處。如以馬偕的座右銘「寧願燒盡,不願鏽壞」當作現代台灣信徒的宗教認同,應是恰當的註解。

2. 「路德改教」戲劇的啟示:宗教改革的意識

林茂生所發表的劇本自 1924 年 11 月起至翌年 2 月連續刊載四期(第 476 卷至第 479 卷),《台灣教會報》編輯者未對劇本的背景有所說明,讀者也無從得知編撰此劇本的緣起和目的。從發表的時機來看,應與 1924 年前後台灣社運團體興起一股發展文化劇(戲)的浪潮有關,知識份子開始動手組劇團,也嘗試寫劇本,據歷史材料顯示,1924 年 8 月《台灣民報》第二卷十四號,刊載了張梗(群山)的《屈原》獨幕劇,份量雖少,卻是第一齣台人所創作的劇本。⁴⁵⁴ 對戲劇理論也略有心得的林茂生,⁴⁵⁵ <路德改教>劇作應是他理論的實踐之作。此外,

451. 林茂生,〈想念過去的人〉,《台灣教會公報》第 577 卷,1933 年 4 月,頁 10。

452. 「我實實在在的告訴你們,一粒麥子不落在地裡死了,仍舊是一粒;若是死了,就結出許多子粒來。」思高聖經學會譯釋(民 84),《聖經》,頁 1663。

453. 吳學明(民 90),《臺灣基督長老教會的傳教與三自運動:以南部教會為中心》,國立台灣師範大學歷史研究所博士論文,頁 118。

454. 楊渡(民 83),《日據時期台灣新劇運動(一九二三-一九三六)》,頁 99。台北市:時報。

455. 1924 年 6 月 1 日起文化協會在台南每週日開辦的通俗講演,林茂生負責的講題為〈戲劇之改良〉,各夜聽眾雲集幾無立錫無地。參閱林柏維(民 82),《臺灣文化協會滄桑》,頁 108。效果相當成功,讓台北文協支部也想邀請舉辦,但遭台北市役所駁回。

在 1924 年 9 月紀念巴克禮博士在台傳教五十年時，由台南之教會學校聯合在長老教中學禮拜堂舉行為時兩晚之慶祝會中，神學校學生表演「路德馬丁生平劇」或許也觸發其改寫劇本的念頭。

威丁堡大學神學教授馬丁路德 (Martin Luther, 1483-1546) 有感於羅馬教廷領導者的腐敗，及允許購買贖罪卷代替上帝赦罪權能的強烈疑慮，於 1517 年 10 月張貼九十五條 (Ninety-Five Theses, 以拉丁文書寫) 於大學教堂門口而受矚目，引發一連串支持宗教改革的呼聲；事實上，路德的改革遠比他的一些同僚所推動的來得保守，成效也不如預期，在世時一直都未能得到德國本土以外之共鳴。⁴⁵⁶ 然其以過人的勇氣率先吹起改革的號角，以無比信靠上帝的經驗鑄鑄提出「因信稱義」的觀點，成為宗教改革運動中重要的核心精神，也為喀爾文派所奉行。

全劇共分兩幕，第一幕主題是「賣贖罪卷」，第二幕主題是「穆倫會議」，又分為三個場景，第一場「出發」、第二場「審判」、第三場「瓦特堡」。林茂生首先說明場景、時間、人物角色、動作，接著是對白。在人物對話的過程中並適時加註表情、聲調、動作的說明，期使人物的表演更加生動。乍看之下，這是一齣探討基督教義爭論、主題嚴肅的宗教歷史劇，但仔細閱讀內容卻別有一番趣味。以內容而言，時間自 1516 年 10 月至 1521 年 5 月 4 日，欲排演四年半中包括贖罪卷的爭議、教義辯論、政教的審判等重點實非易事。但林茂生精簡地將全劇只分為兩幕，選取幾件關鍵性的歷史事實（教堂外的 95 條信條，穆倫會議等）作場景設計，簡潔而不累贅。⁴⁵⁷ 其次，無論是在場景說明或臺詞的敘述，林茂生都有幽默生動的筆觸。例如第一幕的場景在威登堡 (Wittenberg) 鄰近鄉村的一間教會，其舞台佈置如下：

時日：1516 年 10 月。

人物：路德 (Luther)、台徹爾 (Tetzel)、青年米高良 (Miconus)、祭司、和尚、議員、教師學生、成群莊稼人，有男有女。

場景：台徹爾當先，眾人跟著，舉旗、拿蠟燭、唱歌、擺陣、沿路到教會禮拜堂，禮拜堂口有兩支大旗：一支畫紅色十字架，一支寫「天來萬應膏，一服罪皆赦，快來快來！」禮拜堂內擺設錢箱的桌子上有一大疊赦罪符，一封一封疊著。台徹爾

456. McGrath, A. E. 著、王瑞琦、劉良淑譯 (民 87), 《基督教神學神學手冊》，頁 78。台北市：校園書房。

457. 張妙娟 (民 91), <《台灣教會公報》中林茂生作品之介紹>，收於《林茂生先生國際學術研討會》，頁 96。

坐在桌子後面，樣子像走江湖的人。⁴⁵⁸

再聽一位老婦人與台徹爾的對白：

老婦人：這張紙就能赦人罪！有這麼靈？

台徹爾（驕傲的樣子）：嚇！有或沒有！你沒聽見大監督在講：人若有法王親身嵌印的符，就完全可赦罪，不只這樣，甚至陷在煉獄內的死人也得到赦罪。別的東西可以懷疑，法王的印、大監督的話可以懷疑嗎？

.....

老婦人：隨便什麼罪都可以赦免？

台徹爾：若有法王的批，連干犯上帝的老母也得赦免，只有四項罪無法赦。

老婦人：（很惶恐的樣子）是什麼罪，請說給我聽。

台徹爾：頭一條，暗咒遇害死法王或大監督的罪無赦；二偷拿司鐸的信無赦....

老婦人：（用手按胸）阿們！阿們！這四項跟我無關。

台徹爾：「這甘沒親像祖傳的萬應膏嗎？」

老婦人：「只有九千九百九十六用卻也說是萬用。」⁴⁵⁹

林茂生所設計的舞台有如台灣鄉村小廟前江湖郎中擺攤賣膏藥，又將贖罪卷與道教「符」的概念和萬應膏（即鴉片）來相提並論，實是非常本土化而又容易理解的比擬和設計。進入第二幕時，路德公佈〈九十五條綱論〉要點、及審判時的辯論在史實上都是冗長而嚴肅的，但作者處理路德和學生、朋友以及審判官員的對話都盡可能使用較為簡潔、堅定的台詞，以表明其對真理信仰的不妥協。例如帝國議會官員要求路德撤回與康世坦丁會議相反的論調所與著作的書籍時，路德只有簡單的回應：

凡能讓我心甘情願降服的，若不是《聖經》憑據，便是合理的辯論，我不依靠法王或宗教會議，因為他們所言明顯有許多謬誤，我是上帝綁縛的人，我的良心與上帝的話相連，我無法也不想取消，因為若違背良心，就無正直與安全（停頓很久），無法取消啦，願上帝幫助我，阿們。⁴⁶⁰

對於宗教改革的要旨「義人因信得生」在劇中藉由不同人物的台詞反覆加以

458.林茂生，〈戲齣：路德改教〉，《台灣教會報》第476卷，1924年11月，頁10。

459. 同前註，頁11。

460.林茂生，〈戲齣：路德改教〉，《台灣教會報》第478卷，1925年1月，頁11。

強調，使觀眾能加深印象。綜上所述，〈戲齣：路德改教〉一文雖是迷你型劇本，但情節內容卻是豐富有趣，少了說教，欲表達的中心概念十分清楚，可說是台人新劇運動初期自創劇本中，難得一見的佳作。

3. 路德「因信稱義」義理對台灣教會與信徒現況的反思

如前所述，〈戲齣：路德改教〉刊登的時機及動機因未曾言明，然鑒於當時啟蒙運動風起雲湧，教會不斷面對內外的質疑，筆者仍試圖配合當時其他間接的歷史材料，作出較為合理的解釋。

林茂生劇作中有一幕是兩位學生莫卡與莫億（皆為音譯）的對談，莫卡因不懂拉丁話而請教莫億簡略翻譯〈九十五條綱論〉中心主旨，條文要旨不外乎羅馬教廷的領導者沒有權能赦免人的罪，因為「《聖經》講『義人從信得到活』，可見上帝的恩典是自由，白白分給人。」⁴⁶¹ 兩人最後同時說：「用錢買赦罪符的價值不如向上帝白白求恩典，可惜莊內人都被台徹爾騙走，我們等下去傳這福音」，⁴⁶²《台灣教會報》的讀者以教會內的父老鄉親為主，假若意指當時台灣教會的情況，這「莊內人」、「台徹爾」指涉的是誰？從林茂生一再重伸只有在真實的信仰底下，才能獲致赦罪的「恩典」的呼籲來看，顯然其對當時信徒未能時時反省「原罪」的成因、不在意「重生」的意義、或依賴不合聖經教訓的「救贖權威」感到憂心，大家都忙著為自己牟名利，累至鉅富、掛滿頭銜者不知凡幾，⁴⁶³ 雖然對教會事工需要金錢時貢獻良多，但總不希望信徒們是以傳統宗教「金錢換取救恩」的心態來侍奉主，⁴⁶⁴ 因為照「因信稱義」的教理解釋，人的行為不再是影響稱義的必要條件，救濟不以律法為準，但依信仰而得成立（信仰的義認）。所以「莊內人」或「台徹爾」都可看成是信徒對自己信仰的試煉。同時，戲劇裡安排的青年米高粱（譯音）及學生莫卡與莫億的角色與言論，應是代表林茂生所認同的康

461. 林茂生，〈戲齣：路德改教〉，《台灣教會報》第 477 卷，1924 年 12 月，頁 11。

462. 同前註，頁 11。

463. 由於教會信徒子女較早接受近代教育的洗禮，故在 1920 年後台灣步入工商社會時，幾能謀得優渥的職位，傳教士甘為霖也指出台籍信徒承認讓子弟就讀公學校的好處，他在 1901 年寫著：「如非常實際的免學費措施、在建築優美的學校中對學生嚴格而不嚴厲的管理、教授的課程切實地與就業結合、以及難得的日語學習機會。很多人強調最後一項；因為這些信徒了解一個行為端正，能力普通而能夠說流利日語的青年，保證可以在島上政府機構中找到待遇優渥的通譯或事務員的工作。」Tsurumi, P.E 著、林正芳譯（民 88），《日治時期台灣教育史》，頁 29。

464. 林茂生對這種心態曾予以批判，詳見林茂生，〈基督教文明史觀〉，《台灣教會報》第 581 卷，1933 年 8 月，頁 8-9。

德哲學中「宗教方面必須擁有屬神的理性觀念」的論述，⁴⁶⁵ 能有質疑任何權威（包含解經）者誤謬與判斷的能力，當是 1920 年代身為文化啟蒙運動領導者對青年學生或信徒最大的期望。

（三）瞎子得見瘸子能行：上帝愛人到人類相愛

隨著台灣社會運動的發展，學生運動嘎然而起，台籍學生與日籍行政管理人員間對立日益尖銳，罷課事件此起彼落，幾乎皆與民族的偏見與歧視有關，如 1922 年 11 月發生了第 2 次北師事件，起因於學校修業旅行，日籍學生公費，台籍學生自費而想改變學校旅遊的地點而與校方發生衝突。⁴⁶⁶ 每次學潮處理結果總有不少台籍學生被勒令退學或返家思過；日警早已懷疑文化協會成員參與其事，鼓動學生反抗，⁴⁶⁷ 藉由 1923 年 1 月「治安警察法」實施，取締深受民眾期待的台灣議會期成同盟會。12 月 16 日逮捕多名同盟會的台籍知識份子，如蔣渭水、蔡惠如、蔡培火等 60 餘人，搜查百餘者家宅，是為名噪一時的「治警事件」。雖然，台灣自決意識的覺醒、關懷鄉土之情令人感到可喜，但日台雙方長久存在的歧見，致使紛爭少有理性的探討與解決；「治警事件」過後的翌年的元旦，林茂生撰寫了〈迎接新年〉一文，回憶一年來的風風雨雨，其寫道：

回憶去年有幸與不幸，幸運的是皇太子駕臨台灣，不幸的是東京大地震，雖然信主的人咸認為是上帝的安排，但是我們也如詩篇的詩人般求上帝「你用恩典來抵禦寒冬，你的路都是油脂」（詩篇 65:11，聖 904）。不只農夫需要豐收，宗教界也需要心靈的油脂，我們在新年求上帝的恩典，何謂恩典，就是救主的降臨，上帝恩典眾多，首要就是賜與和平，而救主的出世讓人與上帝和好，未出世前上帝人所敬畏的，出世後上帝成為平安、忍讓、安慰的上帝，這恩典實在太大，基督出世也是人和人和平的根本，請看社會的不平民族與民族的攻擊，國家對國家的玩家（按吵架），只有耶穌才得以拯救，人是無法除去的。現在的世界就像「嘴搭」（按口渴、渴望）和平的世界若要永遠和平就是追隨耶穌，我和做事（按：務農）的人

465. 林茂生，〈康德的生涯〉，《校友會雜誌》第一號，1924，頁 12-14。

466. 林柏維（民 82），《臺灣文化協會滄桑》，頁 161。

467. 蘇新憶起參與社會運動的契機是因台南師範三年級時成為文協演講的熱心聽眾，開始熱烈思考台灣問題，在一次罷課中連同 10 多位同學受退學處分。詳見蘇新（民 82），《未歸的台共鬥魂》，頁 38、39。台北市：時報。是故日官憲之懷疑非無的放矢，但學校往往因操之甚切，開除了大批台籍學生，此或因日人對培育忠臣子民的教師機構不容許任何思想叛逆，處分較他類學校嚴苛所致。總而言之，此亦成為台灣有識之士欲成立一所台人自主性中學諸多因素之一項，而當時因需要資金與人力資源的長老教中學也就成為其注目及合作的對象了。

同求，讓 1924 年頭給平和理想的人君能出現在教會中間，普及在人類社會裡面。⁴⁶⁸

林茂生提及的東京大地震發生於 1923 年的 9 月 1 號，時在東京留學的台灣留學生陳逸松（後與林茂生相友善）有如此的紀錄：

大地震發生時，正值中午，日本家庭主婦都在忙著燒飯、做午餐，地震突然發生，大家驚慌失措不顧一切地衝出屋外，來不及將爐火熄滅；...，日本的房子又都是木造的，遂成一片火海。又因為自來水系統全被震壞，缺水滅火，東京大火燃燒數十天，燒毀了大東京的三分之二，...這時日本右翼的國家主義派為嫁禍給朝鮮人和左翼的社會主義派，竟然散佈謠言，說大火是社會主義派勾結朝鮮人放火的，激起社會無知大眾的仇視，...。⁴⁶⁹

在人道救災當中，也有人乘隙興風作浪，四處都有社會主義者或朝鮮人被殺害、迫害的消息傳出；⁴⁷⁰ 曾在東京求學四年的林茂生遙想殘破的故地，想必也有許多感觸吧。〈迎接新年〉文中的重點在於萬事萬物，好與壞都可視為上帝的安排；而「平安」、「忍讓」、「安慰」是由上帝經由耶穌之手賜給人們，身為信徒，理應將這福音散播在台灣與其他不義的角落；並簡明的提出其所謂的「恩典」觀：人因渺小無能，故需要上帝的救贖。此概出於林茂生敬佩的路德的神學觀點，路德在著作《加拉太書註釋》強調，使徒保羅所謂「直到基督成形在你們心裡」這話，是指說基督徒的生命不是屬於他自己的，乃是屬基督的，一切是出於上帝的恩典，非靠人的努力，所以也可說拯救的方式是一救贖論的角度，此乃路德神學主題中最具有特色之一。⁴⁷¹ 此誠為基督教中「自我否定」觀念深化出的信仰，林茂生對「自我否定」觀念有這樣的解釋：

自己否定的觀念就是看自己攏很“無”，自己若越無，上帝就越召備，自我否定觀念與上帝召備的，觀念平平進行，可說成正比例。⁴⁷²

468. 林茂生，〈迎接新年〉，《台灣教會報》第 466 卷，1924 年 1 月，頁 1-2。

469. 陳逸松口述、林忠勝撰述（民 83），《陳逸松回憶錄》，頁 76、77。

470. 如 9 月 4 日本軍人殘殺社會主義者河合虎義的「龜戶事件」及 9 月 16 日憲兵甘粕正彥殺害無政府主義者大杉榮。楊碧川（民 77），《台灣歷史年表》，頁 127。

471. 劉錦昌（民 87）。〈路德的十字架神學〉。《神學與教會》，第 24 卷 1 期，頁 16。

472. 林茂生，〈基督教文明史觀 6〉，《台灣教會公報》第 573 卷，1932 年 12 月，頁 9。

世上發生爭端的原因就是人人自視過高，只以自己的觀點衡量對方，當然會意見不合，情感只有破裂一途，國際紛爭也是如此；基督徒更應謹記，因為信仰上有著更高的陳義，當「自視為零時，欣慕上帝的心才十分充足」。⁴⁷³ 林茂生是十分守著神學信仰傳統的人，決少提出創意的神學觀點，同時，其也認為信仰應該是在生活中實踐，而非紙上談兵；吾人可看到林茂生把常見的神學觀點，如「重生」、「恩典」等耳熟能詳的經義加上生活的例子，此或為顧及整體閱報的觀眾都能「老嫗皆解」；由於其所舉的生活瑣事或社會事件，經其一番潤飾論述之後，往往也都能產生發人深醒的功效。

第二節 < 基督教文明史觀 > 的精華：儒耶贖罪觀的比較

在林茂生歷年發表於教會報的作品中，< 基督教文明史觀 > (A History Review of Christian Civilization) 可說是最具論述性、篇幅最長、卻又未完成的作品。該文自 1932 年 6 月起至 1933 年 10 月共計連載 14 期 (第 567 卷至第 583 卷)，林氏曾自述撰寫此文的緣起，當時一位名叫明石順三 (Akashi Junzo) 的日本人常常傳講「基督教的文明要崩壞了！」的論點，自我標榜是耶和華的見證，由於題目竦動，往往吸引不少聽眾。雖是有感而發，但林茂生：原意並非為了反駁，而是要借用歷史的根據來闡明三個問題，就是 (1) 基督教文明是什麼？(2) 基督教文明若崩壞在人類有什麼結果？(3) 基督教文明真的會崩壞嗎？⁴⁵⁷ 基督教文明將近兩千年的歷史發展錯綜複雜，欲剖析其特質對人類社會的影響及是否衰微崩解等問題絕非三言兩語可以簡單說明，撰寫者需要很大的耐心和智慧才能在分期連載的文章中論述這些難題。事實上，林茂生任教台南長老教中學時即負責「歷史」課程的教學 (1916-1926, 1931-1934)，⁴⁷⁴ 參與台灣文化協會活動時亦曾主講「西洋歷史」和「西洋文明史觀」課程，可見其曾對西洋歷史的苦心鑽研。可惜不知因何緣故，這篇文章並未完成，幾乎只回答了全文架構中的第一個問題而已。

綜觀全篇探討的主題十分廣泛，如東西宗教觀的差異、基督教同化異文化的問題與方式等等，筆者以為其對比基督教與儒教文化的看法，是相當有趣且重要的嘗試，這包含了林茂生如何看待外來的信仰文化與原生文化的差異，為什麼台灣人要接受與漢儒文化觀點幾乎相異的基督教人文觀？從中吾人也可發現林茂生對現代台灣人的宗教認同有更深入的想法與解釋。筆者特別將林茂生對儒、耶二教對良心贖罪的問題提出探討。

473. 同前註。

474. 張厚基主編 (民 80)，《長榮中學百年史》，頁 744-745。

一、兩種文化不同的良心來源：

歷經兩千多年的演變，基督教的文化已然十分豐富，林茂生抓住的「贖罪解放良心」的核心與東方宗教相比較，實為問題的關鍵；宗教改革後要求人直接和上帝溝通，反思良心如何「贖罪」的問題，進而思索人與神、人與人、人與社會的關係，形成一種自信自立的態度，間接促成西方整體文明的大進展；不可否認，台灣社會民氣要能整體提升，內心「良知」的彰顯相當重要；然而中國的道德觀與救贖大體放在家族與人際關係上，由內而外的向外發散；西方則把道德根源放在信仰上帝以避免墮落，人無法自己獲得救贖，需要由外而內，藉助一超越之神監督，兩者理路不同。近代的中國和西方大多數基督教神學家一直在做使基督教中國化的努力，但是在否認或未認清兩者的矛盾與差異的基礎上做這種努力和嘗試並未能達到應有的效果，反而製造更多的不必要的偏見及誤解，⁴⁷⁵ 林茂生是否曾想過這些問題？對其宗教認同有何影響？上述的問題若未能先行釐清，便無法真正解開兩文化的心結，其結果是文化下的人們持續對抗，世界的安寧與和平也就有了潛在的危機。底下筆者先簡略介紹兩種文化不同良心來源的比較與部分學者的看法，並旁及林茂生對良心問題的看法及解決之道。

（一）西方「罪感」來源：「先盡天道，然後才盡人道」

基督教的教義是圍繞著「罪」與「贖罪」展開。在基督新教的部分，是極端強調「信」，原因就是：人在犯罪後，完全失去「自救」的能力，而絕對需要「他救」來完成。這也就是靠耶穌基督的苦難聖死，補償人的罪孽。雖然在這種「信」的優位上，似乎擺脫了「作孽~受罪」的原理，但是，基本上還是「贖罪」的基本模式，因為有耶穌基督作為代罪羔羊，犧牲自己，普渡眾生。⁴⁷⁶

林茂生認為上帝超人（譯音）的觀念，便是從「罪惡」、「自己否定」、「中保」觀跟人類愛的觀念得到成立；「罪惡」在其他宗教都是指違背了人作的法律、道德律；但基督教認為，人不論多麼守法、道德高尚無瑕，心靈中若不承認「唯一」、「真的」上帝就是罪人。至於罪人如何跳過這條大溝與上帝重新合好，這正是基督教最重視的「契機」觀念，即信中保耶穌基督，不循此途徑求赦罪者無法得到上帝的赦免。人若不明白此道理，或無體驗這道手續，「在世間被人看作有人格或是大本事的人，也未能在上帝面前稱作義，這是基督教的根本精神」。⁴⁷⁷

475. 鍾鳴旦（民 82）。〈罪、罪感與中國文化〉。《神學論集》，第 97 期，頁 335。

476. 鄔昆如（民 85）。〈道、儒在東亞的共融：“從彼此優點建立個人共識”〉。《宗教哲學》，2 卷 3 期，頁 9。

477. 林茂生，〈基督教文明史觀 6〉，《台灣教會公報》第 572 卷，1932 年 11 月，頁 8。

此外就道德觀念而言，基督教的動力是來自於上帝，而不是良心的譴責或是為了行善積功德，因此最要緊的誡命是「愛上帝」和「愛人如己」，也就是「先盡天道，然後才盡人道」，照基督教訓的兩個誡命就是：(1) 著疼主理的上帝(2) 著疼人如己，將這道德觀來跟普通道德觀比較，基督教多深入好幾層：(1) 基督教多一條著疼上帝(2) 基督教所講「著疼人如己」跟普通所講「莫得安怎」（按不然就如何）來比，是非常積極的(3) 基督教甚至有將走和（譯音）疼人的源頭歸在疼上帝，換一句話來說，就是疼上帝才有疼人，若是普通的律法，攏無講起這「行好」的原動力，有些稍微講起含含糊糊兩字，「良心」而已。普通是講，「盡人道，就是道德」，若是基督教的道德，聖潔的道德，不是這樣，是要疼上帝，然後才疼人，也這兩項都兼起來，才是聖道。⁴⁷⁸ 林茂生比較基督教的「博愛」與儒家「仁愛」的說法：

基督教的疼人是博愛，就是開闊耶穌疼在普天下；孔子論疼這字是用仁字來包含，不過孔子所講「仁」字是有差別的愛，所以講「愛有差等」，就是這意思，然韓文公有解說講「博愛之謂仁」，總是這是儒教徒中特別的見解，照我打算，韓文公也是包含在講，無講博著博到哪裡，開闊就開闊到哪裡，若是這樣，「仁」字的愛跟基督教的愛範圍不相同。其愛既有差等，疼自己跟疼別人就不相同；...疼自己的國與疼別國也不相同...連對敵也著疼這句話在儒教中就不曾聽見。⁴⁷⁹

這裡所提到的「愛人如己」的寬容之道，或可說是源自真神之助的真平等的認知暨心態，林茂生點出愛人如己甚至擴展至愛敵人的「人類愛」的理論是建立在相信「人平平從基督的中保是上帝的子」⁴⁸⁰。也因為信基督的人受到神意的認同之心（上帝愛我這罪人），而能將心比心，去接納同時具有有限性和犯錯之可能性的其他人；因此，自然也會以公正去對待對方。而這，也像宗教神學家祈克果（S. Kierkegaard）之對什麼是一個人應有的責任，以及什麼是基督教的「愛人如己」的究竟義蘊之詮解：

「你要愛人如己」，這是誡命；但是，當這條誡命被正確理解時，它也說到反面：「你當以正確方式愛自己。」所以，如果任何人不從基督教學到用正確的方式愛「他自己」；那麼，他就無法去愛鄰

478. 林茂生，〈基督教文明史觀7〉，《台灣教會公報》第573卷，1933年1月，頁9-10。

479. 同前註

480. 同前註

人。...⁴⁸¹

綜上所述，筆者以為由「愛人如己」推回「正確的愛己」的道理，仍不出林茂生所言「疼上帝」一語，也就是「疼惜上帝為我所付出的」，上帝派遣獨生子為人流血犧牲，重新改變人與上帝的關係，讓卑微的人白白獲致赦罪的恩典，基督徒在徹底悔罪後只有不斷的省察自己，並避免再次墮入罪惡的深淵，同時將人子耶穌帶來的福音，傳講給那不信的人；《聖經》又說：「最要緊的是彼此切實相愛。因為，愛能遮掩許多的罪。」⁴⁸² 對於承認有末世審判的人而言，「愛（人）的行動，是末世之人所不可不行的切身大事。」⁴⁸³ 由此可見這不僅是基督徒所應涵詠的美德，也更是基督徒藉以保護其自我的一項利器！

（二）東方「羞恥感」來源：由人道中體現天道

無論儒家是否可當成一宗教看，其有一套道德形上體系，也就有安定人心的贖罪觀，林茂生曾說比起佛教“佛陀”、神道教“天照大神”，儒教的“天”意義上更接近「基督教的“上帝”」，「中國的儒教贖罪觀也是精神的」⁴⁸⁴ 由前面對各種宗教的評價看來，儒教在其心目中價值應該不低，但林茂生也認為把「儒家當成儒教」崇拜會有一些認同上的問題，最大問題莫過於「贖罪觀」上未能盡善盡美（詳見本章第一節第二部分），為討論之便，筆者簡單列出其所認為一些不理想的地方：

- 1 儒教的赦罪是一時；
2. 儒家的贖罪是包含國家作一體（天子作中保代表全民），不重視個人的贖罪；
3. 譴責是客觀的事（飢荒，瘟疫），譴責若有，才著求神托佛；（針對東方人）
4. 儒教的贖罪大面（音譯 toa-bin，大部分？）是關係政治事；
5. 宗教的思想，不夠明朗及深刻；（針對東方宗教）。⁴⁸⁵

以上所列，其實是林茂生將儒教與基督教對比而出，中間容或有探討之處，

481. 引自陳俊輝（民 89），〈宗教與哲學的對話--基督教的「寬容」與儒家的「恕(道)」初探〉。《哲學與文化》，第 27 卷 1 期，頁 41。

482. 《聖經》，彼前四：8。

483. 《聖經》，雅二：13；太二十五：31~46。

484. 子曰：「獲罪於天，無所禱也」《論語·八佾》，林茂生解釋為：「人著精神清氣秀才對得起天，若無，雖用牲禮來祭獻，也無通得著赦罪」，並據此判斷儒家屬精神式的贖罪觀。引自林茂生，〈基督教文明史觀 5〉，《台灣教會公報》第 572 卷，1932 年 11 月，頁 8。

485. 林茂生，〈基督教文明史觀 14〉，《台灣教會公報》第 583 卷，1933 年 10 月，頁 10-11。

例如，孔子曾說：「君子不在終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」（《論語里仁》）其實也是一種對良心問題的隨時處理，這種思維的促發動力，則是源自於他對古代聖哲之仁德治世的欽仰，以及對傳統「天」到思想的敬重。孔子的論仁既釋仁，自當是以「天」作為人之所以為人，即應當以行仁，示仁，而成仁的終極依託。不然，就不會這麼說：「知我者其天乎」、「天生德於予」，把「天」當成一種有能力能夠「生」，能夠「行」，以及能夠「禱」（求告）的終極對象。⁴⁸⁶而孟子的心性論，固然有自律道德的影子，可是另處更大的體系所展示的「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」（《孟子·盡心上》）。加上論語對孝道的「生，事之以禮；死，葬之以禮、祭之以禮」（《論語·為政》）所預設的祖先靈魂不死，需要祭祀，則更可顯示出儒家的宗教情操；而這宗教情操到最後是到達「天人合一」的。⁴⁸⁷

儒家的祭天、祭祖，除了是宗教的儀式外，也含有倫理實踐的意義；儒家「獲救」信息除了個人的福、祿、壽以外，也是家庭的完美或破落，所謂「積善之家有餘慶，積不善之家有餘殃。」⁴⁸⁸一個人「失德」的事被公開，全家也跟著臉面無光；例如台灣長老教早期信徒林學恭跟家人稟明入教決心時，兄勸其「吾家歷代出仕，乃是望族，若入番教，豈不是大失體面，而受人譏笑乎。」仍不接受，其兄因而招來族中長輩，命之焚香跪拜。不從，最後竟落得被趕出家門的窘境可見一般。⁴⁸⁹有不少人類學家把這種文化稱為「羞恥文化」（shame-culture），與西方基督教影響下「罪感文化」（guilt-culture）作為對比，「羞恥」（或恥感）是一種懊惱與委屈的感覺。只要某人惡行的行為沒有公開化，基本上就沒有這個感覺，可是一旦公開，就會有羞恥的感覺，因為羞恥是面對別人批評的一種反應。很重要的一點是這個感覺不能消除，罪感經過認罪與立功贖罪則可望有消除的機會。羞恥的另外一些特點是：羞恥跟違反規律有關係（法規或正常行為的規範【禮】）；羞恥也影響罪人的家庭；羞恥文化平常沒有末世論。最後可以說，羞恥等於失去階級、政治或社會地位。尤其是儒家傳統，主要是一種羞恥文化。羞恥的大部分跟儒家文化傳統認知的「罪」概念有密切的關係（違法犯規，罪的嚴重性，對家庭的影響），並跟儒家的高貴文化（「禮」的文化）有關係。⁴⁹⁰羞恥文化在社會地位越高的階級中表現得越明顯，並在這些階級中，以它作為言行舉止

486. 陳俊輝（民 89），〈宗教與哲學的對話--基督教的「寬容」與儒家的「恕(道)」初探〉。《哲學與文化》，第 27 卷 1 期，頁 48。

487. 鄒昆如（民 85），〈道、儒在東亞的共融：“從彼此優點建立個人共識”〉。《宗教哲學》，2 卷 3 期，頁 10。

488. 同前註，頁 9。

489. 吳學明（民 90），《臺灣基督長老教會的傳教與三自運動：以南部教會為中心》，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，頁 84。

490. 鍾鳴旦（民 82），〈罪、罪感與中國文化〉，《神學論集》，第 97 期，頁 348。

規範的一種重要的教學法。因此在儒家的反省中，惡行未公開亦可能已有羞恥感。

由上討論可知，儒家「罪」的報應大都反射在現世上，並且透過禮儀人文時刻的掌握人的反應，既是層層分化又層層相屬，例如古代天子祭天、諸侯祭山河之神、百姓祭灶神及祖先。（《禮記·祭法》）有如制度性的分工，但都屬於「天理」的一環；至於以「罪感」和「恥感」能否全然區分基督教與儒家文化，或者說中國有沒有「罪感」的論述，學界上已有學者開始討論，並認為兩文化並不全然排斥，而有相互補益的可能。至於林茂生的看法如何？很可惜的是耶儒較為全面比較的部分為〈基督教文明史觀〉的最後兩篇（最後一篇仍題待續），不知何故竟告中斷，只能得見「分」而不見「合」，然而從行文的方向與細微的議題，仍可看出其對如何「合」有一些想法在，至少是從宗教的普遍性意義--「救苦救難」來著手的。

二、近代學者對如何「耶儒互益」的一些看法

我國先秦學者們對於人性本質有過爭論，最終儒家接受了「性善說」。由「性本善」必然推論出人生的樂感，中國文化因此成為一種樂感文化。孔子在《論語》多次講到「樂」：「回也不改其樂」、「發憤忘食，樂以忘憂」。道家的樂感則是超社會倫理、超歷史、與自然宇宙相契合的清虛恬淡之樂。不過，這兩種性質不同的樂感又有相同的心理意向，即個體自足的盈盈快樂。道德倫理也好，自然宇宙也好，都不過是獲求快樂的中介，主體情態的快樂才是最終的目的。這種影響所及，使中國人很少有真正的悲觀主義者。民諺說：「留得青山在，不怕沒柴燒」。「陰陽五行說」使中國人相信時間和命運都是循環的。知足常樂，未來沒有人們更值得追求的價值，保住現實已有的東西最為重要。英國哲學家羅素來中國旅行之後認為，雖然受儒學薰陶的中國人大多比西方人貧窮，但卻比西方人更滿足。⁴⁹¹ 林茂生 1944 年提及老一輩台灣人認為日本領台為「日本天年」，投以消極冷眼看待者居多，也是中國傳統天命觀的一種體現。以上蓋與西方猶太---基督教的罪感文化作比較而得。

大部分學者的確把孟子的「性善論」當作中國文化的樂感的基礎。甚至可以說，就像「亞當和夏娃偷吃禁果犯了罪」的故事是現代西方人心理情態的意識的或無意識的比喻，「惻隱之心」的故事變成中國人心理情態的比喻。孟子惻隱之

491. 齊墨（民 82），〈樂感文化與罪感文化--論基督教與中國儒家文化的一個差別〉，《哲學雜誌》，第 3 期，頁 130。韋伯（Max Weber）的《中國的宗教》中認為皇權卡里斯瑪更是奠基於對中國人而言是根本的「樂天的宇宙和諧觀、天道觀」，經過卡里斯瑪轉化的給神信仰與祖先崇拜。參閱簡惠美（民 77），〈韋伯豐盛的宗教文化遺產--關於韋伯著「中國的宗教」〉（The Religion of China by Max Weber），《歷史月刊》，第 9 卷，頁 149。

心的故事，假定所有的人都是這樣，但是他也提出「非人」的存在。至少可以說，既然所有的人有惻隱之心，但所有的人也包含「非人」的可能性。「人性善」是宋代以後人性論的主流，但是，按照剛才分析的，孟子也不否定人的憂暗，即「非人的存在」。⁴⁹²

鍾鳴旦認為如果說「罪」是 sin 的意思，「罪感」是 guilt 的意思，表面上，中國就沒有 sin，也沒有 guilt。但是中文還是有「罪」這個字，所以也有「罪」的概念。即使「罪」不一定有西方的意思。「罪」在中國傳統裡，大概的說，第一個並最重要的意思是「犯法」。就是等於西方的 crime。⁴⁹³ 這對「罪」的概念定了一個很嚴重的意義，並因為只有現世處罰而沒有後世的拯救，加上認罪者只是丟臉並給家人恥辱。所以國人比較不容易認罪、悔罪。明朝鍾始聲反駁說：「天主既能造神、人，何不但造善神善人？」在明末出版的《破邪集》中有很多類似的反對原罪說的言論，在儒家文化中，「罪」就是法律意義上的「犯罪」。由於儒家傳統中的道德與法律的界限不清楚，道德的過失也被視為法律上的犯罪。⁴⁹⁴ 自然對基督教的「原罪」說難以理解並充滿了抗拒。

此外，佛教傳到中國後，給「罪」的概念增添了新的意義，現世發生的罪不立刻被處罰，而犯人死後才被處罰。這個概念對民間宗教有很大的影響。隨著這個新的意義，也產生了「罪感」或「有罪感」。現代中國人的罪概念是這兩個傳統的結合。最基本的反應還是第一個概念，但屬於第二個反應也有。⁴⁹⁵ 不過，罪感並不限於佛教徒，明代心學良知和良心的概念也有影響。按照吳百益的分析，明代末年有不少的「自訟」與「自責」之類的文章。這些文章對人性中所潛藏的罪咎和陷溺作深入的體認。從此，吳百益所做的結論是，明末清初儒家的罪感比他們的羞恥感強。⁴⁹⁶ 吾人在比較中西文化時，把中國文化和西方文化對立是一種很普遍的現象。然依照諸位學者所述，其實並不需要把兩個文化看得太極端化。雖然「罪」、「罪感」這類概念不一定等於西方的概念，但是中國文化也不完全缺少這些概念。因此，最好的認知是，兩各文化之間的強度和重點不同。

中外一些神學家已經看到「原罪」和「罪感」，概念難以為中國人接受，成

492. 鍾鳴旦（民 82），〈罪、罪感與中國文化〉，《神學論集》，第 97 期，頁 341。

493. 同前註，頁 344、345。

494. 齊墨（民 82），〈樂感文化與罪感文化--論基督教與中國儒家文化的一個差別〉，《哲學雜誌》，第 3 期，頁 136。

495. 鍾鳴旦（民 82），〈罪、罪感與中國文化〉，《神學論集》，第 97 期，頁 346。

496. 同前註，頁 349。

為基督教在中國傳播的最大障礙。因此有人提出放棄或混合「原罪」論的主張。台灣的神學家張春申認為，原罪說在過去上千年的歷史經歷了幾次變動，如果現在人們更加強調與上帝的相似性，以此使基督的原罪說與中國的「性本善」理論相互結合，不失為一種好方法。中國強調的人性的完美應該有助於恢復人作為上帝複製品的原始狀態。建立在原罪說基礎上的外在救贖理論也應該與人的自我努力結合起來。⁴⁹⁷

最後，可以分析看看基督教經典中是否也能與中國樂感文化溝通與交流。《聖經》總是從拯救是使罪解脫的角度來談論罪。這充滿墮落的悲觀主義，旨在更充滿拯救的樂觀主義。因此，在基督教信仰與經驗裡，亞當神話的意義從基督論才能完全了解：因為在「第二亞當」，即耶穌基督內，天主完全恢復了天主跟人的關係，並經過他的生活、十字架的死亡和他的復活拯救了人類。人的終極意向是參與天主的生活，但這不只是參與「一個世外」的天主的生活，而是參與「本身參與過了人類生活」的天主的生活。人要照「人」的肖像而重新被創造。⁴⁹⁸ 從這樣分析也會發現到中國樂感文化和西方的罪感文化並不是完全相對立的。因為樂感文化把生命的快樂感受當作人生所追求的目標，但是罪感文化不但不把有罪的痛苦感受當作人生所追求的目標，而且也把生命的快樂感受當目標。

三、加乘的原理：西方唯一神觀與東方家族觀的融合

從林茂生所撰寫的一些宗教性文章（以教會報為主），筆者以為其中也有把基督教的宗教觀轉化得更能夠為台人所接受，雖然他的讀者大都是信徒。例如他絕少使用「原罪」一詞，甚至很少提到贖罪的問題，反而是一再強調上帝白白赦罪的恩典「比起東洋的神明，基督教的神不是只有賞善罰惡的正義，也有救人贖罪的愛情。」⁴⁹⁹ 其實，論述罪的目的不只是想明白罪的來源，也不是為了要定人的罪，而是為了宣揚上帝的慈愛、憐憫，和他拯救的恩典。⁵⁰⁰ 尤其新舊約後，上帝與人的關係已有不同，林茂生以為《舊約》前的神是正義之神，《新約》的神是「愛」的神，並且無所謂的希伯來「選民」之說，因為「基督耶穌一句著去普天下傳福音，招滿百姓作學生」的遺訓」（筆者按：馬可 16 章 15 節）；「也是

497. 同前註，頁 356、357。

498. 齊墨（民 82），〈樂感文化與罪感文化--論基督教與中國儒家文化的一個差別〉。《哲學雜誌》，第 3 期，頁 136。

499. 林茂生，〈基督教文明史觀 12〉，《台灣教會公報》第 580 卷，1933 年 7 月，頁 10。

500. 陳南州（民 89），〈論人的自由意志與罪--歷史的回顧與今日的探討〉。《玉山神學院學報》，第 7 期，頁 96。

世間人攏總的「天父」⁵⁰¹。而這種「神人相親」或「父子」關係的模擬，其實也很貼近重視倫常關係的台人想法中，因此，上帝不是抽象的、高高在上，不可捉摸的，而是可以用「你」「我」的關係交往的。為了要實踐與上帝的人際關係交往，生活中實習以及不斷地檢討是必須的，因而更在制度上；定立了時空定點；那就是星期制和教堂。信徒每逢星期天進教堂，除了和上帝用「你和我」的對話外，就是「社區文化」的人際關係的建立，尤其生命共同體的建立和實踐。尤其在工商業社會中，更是挽救「老死不相往來」的人際關係缺陷；同時，也真正把傳統的惡習「各人自掃門前雪」改良。事實上，在殖民地時期文化傳遞上最重要的單位，不是正式的教學機構，而是家庭、社區與教會。⁵⁰²然對於資訊封閉更甚於其他殖民地的台灣，⁵⁰³教會家庭的生活模式是林茂生阻絕文化斷層最後的希望與管道，其認為前述世代溝通的問題並不存在於教會家庭裡：

然而台南劉子祥的家庭來說，無年齡的差異，老少融為一體，實為宗教所影響，由此宗教思想構成共同的意識，並不由時代的變遷而有所差異。⁵⁰⁴

林茂生雖然未明確點出何以基督教促進台灣家庭之「老少融為一體」的情形，不過就教會家庭經常同上禮拜，常作團體信仰分享，信徒為研讀聖經幾乎都懂得羅馬白話字來看，其並不缺乏溝通的經驗與工具，應該就是原因了。《民俗台灣》主編金關丈夫於座談會上也認為「台灣『基督徒』也有相當的生活史，有特有的風格，想必有改革之處。假使在本島人社會不見的長處將此貢獻，當局(日官方)是可以考慮的。」早期原本被視為外教、破壞家庭和諧的基督教，反而成為激烈的皇民化運動時期，尚能緊緊握住「家」的核心價值，由此可知基督教文化與東方文化並非截然相對，儒家所重視的由人道中體現天道，在耶穌基督是具體的歷史事實中也有類似的「天人合一」的典範：上帝透過基督來到人間，使人也透過基督走回到天父處。⁵⁰⁵從中，可以發覺林茂生其實一直作的，便是如何能將基督教的教義解釋得更為生活化與台灣化，在〈基督教文明史觀〉的末篇他

501. 林茂生，〈基督教文明史觀 5〉，《台灣教會公報》第 572 期，1932 年 11 月，頁 8。

502. 貝林，《Education in the Forming of American Society》，1960，頁 15-21。引自周愚文（民 83），〈英國教育史學發展初探(1868-1993)〉，《師大學報》，第 39 期，頁 78。

503. 與同是日本殖民地的韓國相比，台人只有一家自辦報社，漢文科早早就被剔除於學校體系之外，私立學校數也遠遠無法相比。

504. 1944 年 9 月 1 日，《民俗台灣》四卷九號，〈奉公運動與台灣民俗的研究〉（座談會）頁 19。

劉子祥：台南長老教會人土地主劉瑞山之三子，慶應大學經濟學部、台灣地方自治聯盟推薦參選第一屆台南市會議員。新高新報編（民 26）《台灣紳士名鑑》，頁 65。台北市：新高新報社。

505. 鄔昆如（民 85），〈道、儒在東亞的共融：從彼此優點建立個人共識〉。《宗教哲學》，2 卷 3 期，頁 10。

重提到解放良心的重要性釋這樣解釋的：

人出世攏有天賦良心在，台灣話一句“天良”是真合意思，這天良給人分別正義跟不正，不在受教育的有無跟深淺，不過一旦遇著私慾發生，作什麼壞天良的事，天良就親像受綁，這次是安尼，兩次閹卡深，日積月累，天良受綁的過錯若太重，致到講出不應該講的話，走不應該走的路，到尾就是天良攏麻痺，或是不受天良的苛責，不論安怎，伊是變成一個真無力的人，欲作好不得，知不應作也去作，除非若直直泐，泐到那天良喪失的根源，來得著解放，伊的人格完全是站在破產的地位，在這就是基督教贖罪觀的大要點，從神，獨獨從神，作一世，無論什麼罪惡，罪責，一切抹消，天良才有受解放的日子，天良有解放，然後才有走（按行）好的力氣，作一個精神無病的好人，...⁵⁰⁶

基督教文明的優越之處不僅跨越了地域與時間空間的障礙而留存下來，林茂生更引用了最新的精神分析學說來證明基督教的贖罪觀理路是經得起考驗，間接駁斥了「基督教文明將要崩壞」的說法；且用本地語言符號「天良」一詞，讓信徒或讀者也能感同身受進而關注並正確理解真正的「贖罪」觀念，除此之外，林茂生運用豐富的文化差異的意象轉換來作概念性的整合陳述，讀來簡潔而條理分明。〈基督教文明史觀〉一文不僅是篇學術分享的論著，也反映林茂生保守、護教的信仰觀點。身為台灣的基督徒，又曾留學日本和美國、攻讀過東方哲學和西方教育，林茂生對於不同文化的差異和思考毋寧是比較敏銳而深刻的。

第三節 小結

每個宗教文化都有引人入勝之處，比如佛教的慈悲為懷，普渡眾生；儒家講究天人合德，慎終追遠；民間宗教貼近人們生活所需；天主教注重文化，留有豐富的儀式傳統；新教重視個人與上帝的直接溝通等等；其實，基督教兩千多年來便吸收了希伯來文化（起源中東巴勒斯坦）、希臘文化（《聖經》中明顯看出〈約翰福音〉、〈路加福音〉、〈保羅書信〉等）以及羅馬文化（宗教組織、聖品系統方面，特別是天主教）的影響。至其後經西歐傳至英美，亦受到當時的時空及各個地區文化的影響而有其新貌。基督教這段歷史經驗說明了它無論經歷何種時空，都產生了「本色化」及「處境化」的問題與結果。也就是說，它和當時當地文化有了一種互相激盪並互為發揚的經驗，所以基督教不僅得以深入西方人心，

506. 林茂生，〈基督教文明史觀 14〉，《台灣教會公報》第 583 卷，1933 年 10 月，頁 10-11。

並且影響到西方世界中政治、經濟、社會及文化的發展。⁵⁰⁷ 而身為一個中國的基督徒，是否也可以如此嘗試：家庭結構向儒家學習，生命情調應向道家學習，同時待人接物要有佛家的慈悲心腸，而在星期制的生活習慣中，能夠由近及遠、由親及疏地，以愛人的行動來證明自己的信仰。⁵⁰⁸ 重視家庭倫理，行事恬然、風格圓融的林茂生似乎可為此種性格的表率。

經由上述的諸多討論，筆者以為若視林茂生單純站在護教的立場，⁵⁰⁹ 不如看作其建議的是台灣應有的宗教價值觀，比如台灣人應注重靈命的提升，而非以速食、金錢求救恩的方式，欲依此祈求心靈的平靜，無異緣木求魚；信仰宗教時，不要依賴外在的中介權威，而是真誠去了解該宗教的教義；一切宗教皆有信仰，就是最低級的宗教有時也十分虔誠；但重要的問題不是人有信仰，乃是所信仰的是誰？因？所敬拜的神不同，生命人格、思想、生活、受用也隨之而異。青年人實在要謹慎選擇他的宗教、比選擇職業、婚姻更重要，這才是新一代台灣人該有的宗教認同。

507. 邵玉銘序（民 78），收於李志剛《基督教與中國近代文化論文集》，頁 21。台北市：宇宙光。

508. 鄔昆如（民 85），〈道、儒在東亞的共融：“從彼此優點建立個人共識”〉。《宗教哲學》，2 卷 3 期，頁 17-18。

509. 不可否認林茂生認為基督教實綜合了各宗教的優點，然其原意是在對東方宗教的啟示，而非替代，借鏡意味較為濃厚。

第四章 政治認同的教育省思：法制與自治

二十世紀初的世界歷史與思潮錯綜複雜，一方面當科學理性精神以壓倒性的姿態支配著人類的行為意識，民主自由成為最耳熟能詳的概念，而個體也普遍開始自覺地實踐自主與自由的生活理念時，在另一方面人類雖然歷經了一次大戰的慘痛經驗，卻依舊沉迷於掠奪與鬥爭之中，帝國主義因本國獨占資源的壓力仍汲汲於擴張勢力，以掠取殖民地資源作為母國資本再擴張的後援，各強大帝國間兀自分配著國際資源，以保證彼此的殖民實力與資本擴充，完全無視於各殖民地民族與弱小國家的尊嚴與要求。就在國際間的殖民帝國肆無忌憚地踐踏各弱小民族人民的尊嚴時，世界也同時受著民族主義、自由主義、共產主義、社會主義、人道主義等種種與現勢相抗的思潮之激動。而台灣知識份子也就在這樣的世界風潮鼓動下，積極進行著社會文化運動以與殖民者相抗，在當代新思潮中普遍被鼓吹的「科學民主的觀念」與「客觀理性的精神」，很明顯地對他們所提倡的社會運動與思想主張提供了重要路向和思考原則，而日據時代台灣知識份子的思想風格，在此等觀念精神的影響導引下也逐漸形成。

然而，自詡為「知識階層的文化運動的一位領導者」的林茂生，⁵¹⁰ 是如何看待當時流行諸多的主義學說而加以採擷、消化以為己用，並將之在參與社會運動時將之推廣出去，他的宗教信仰、歷經過乙未年台灣動盪不安的年代與留學美、日參訪歐洲各國的經驗給予他如何的影響，值得加以論析。

第一節 政治認同的危機

1930年代前，從片段文章與博士論文裡可發現，林茂生已然發展出一套開闊圓融的文化論述觀，但與台人切身相關的政治體制，其除了道出台人不滿，批評了毫無民意基礎的地方街庄協議會與總督府評議會外，⁵¹¹ 吾人實難看出其究竟屬意何種自治型態。事實上，就日本本國言之，歷經 20 餘年的爭取，開放男子普選權也拖延至 1925 年後實施，足見其政治風氣之保守程度，處在殖民地地位的台灣要得到允許獨自設立自己的議會，可謂難上加難，然而，最讓熱心啟蒙運動的領導者憂心的，是一般庶民大眾對公共事務的冷漠：

...然若看了我們台灣、還沒有民權的確立、哪能談到民生的向上、

510. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 72。

511. 同前註，頁 155。原文版頁 74。

自然民眾的勢力、是極微弱、...現時我們民眾之中、有抱覺悟的去加入政治運動---像請願台灣議會或組織政治結社、或文化運動---組織講演隊、設立讀報社等、這雖是可喜的現象、但還是很少數、不能說是範圍很廣。...若人民增加智識、會有覺悟團結起來、就是什麼愚民政策、也一定會失其效力。⁵¹²

一般百姓對政治冷漠的原因，筆者以為可從底下幾方面來探討。

一、缺乏具有凝聚力的領導團體：易於分裂的台灣社會運動

在不同陣營的人因方向運動及意識形態（自治主義、民族主義、階級鬥爭）的差異而視如水火時，德高望重的林獻堂還是願意協調歧見，希望眾人團結一致，提出方案共同努力，因為台灣情勢誠如殖民政權權威矢內原忠雄博士所言，無論是民族運動或階級運動最終都要面對日人獨占權位、資本的事實；⁵¹³ 然而林氏的努力終究功虧一簣，1929年10月17日民眾黨第3次大會（新竹），開始左傾，代表右派的蔡培火等人完全被逐出黨中央，而溫和自治風格的台灣議會請願運動，則自1928年4月第9次開始氣勢每下愈況，⁵¹⁴ 甚至被他派激進份子譏為無望的「叩頭運動」。1929年林茂生從美捎來關懷學校立案狀況的書信，很有意味的表達一年多來離台滯美的感受：

...拜接校友會雜誌由此詳知學校內發生大小行事，非常感慰！一年多的睽違而有所變化，想不變的台灣還是有所變化呀！有為的轉變，所謂的新陳代謝，於今古代的希臘哲學還活著之感，...廖繼春的人選（按：廖入選日本美術最高獎賞-帝展），大而言之是同胞的名譽，小而言之是母校的光榮，請轉知我祝賀之忱。藝術的精進是難能可貴的。...，長中的認可不可由我于與，覺得非常的難關，總之盡人事命待天，與同志互為勉勵吧！明海君之努力奮鬥甚表敬意。大總領選舉已11月6日結束，結果共和黨勝利。⁵¹⁵

看似一封閒話家常的書信，若深入分析，即可聽出幾分絃外之音，台灣社運情勢的變化在林茂生離開台灣（1927）當年就已經展開，在日本軍國主義尚未燎原之前，台灣社運朝多元化的方向走去是可預知的，重點或可放在林茂生所提「有

512. <教育運動與民眾>，《台灣民報》139號，評論，1927年1月9日，頁2。

513. 吳密察（民83），《台灣近代史研究》，頁183。台北縣：稻鄉。

514. 陳翠蓮（民92），<抵抗與屈從之外-以日治時期自治主義路線為主的探討>，《政治科學論叢》，第18期，頁156。

515. <林茂生氏書信 其一>，《輔仁私立台南長老教中學校友會雜誌》，第6號，1929年，頁159

為的轉變」一詞，其肯定「有為的」，能促進「新陳代謝」的變化，質言之，即非盲目的亂變；以林茂生（1887年生）和林獻堂（1881年生）的年紀與當時無產或無政府主義運動的青年及領導人，少則差距10歲，以林茂生的話來說，自己這一代見證過台灣文明（非指文化）從未開化到開化的蛻變，⁵¹⁶也見證動亂到繁榮的時代，縱使識見開闊如他，撫今追昔也不免憂喜參半，以致其對如何是「好的變化」才有如上的附註，如同愛爾蘭自治運動的歷史，也是從暴動反抗到理性的進入議會政治的操作，絕無走回頭路之理；結語提及長老教中學遇到無法克服的「非常難關」，主要是擔心「神社參拜」為立案條件與台南閩人黃欣倡辦私立「台陽中學」的號召將稀釋具基督教主義長中立案運動的力量，⁵¹⁷至於語未言及美國總統大選共和黨的勝利，經筆者查證當年民主黨因內部分歧嚴重，才讓胡佛坐收漁翁之利，如此，則林茂生之真意也就不言而喻了。

二、沒有民意的民意機構

制度出於人之手也有制約人的作用，在行使的過程中，一旦湧出私心，則合法的制度也會成為損害人的工具，林茂生對於「保甲制」曾有如下看法：

雖然這個制度的理想是用民主的方式維持秩序，並造福「保」與「甲」的成員，但是，由於在政府警察當局的控制下，實際上它變成僅是一般警察制度的輔助機構。⁵¹⁸

「保甲」制原本是一個治安自治的組織，涵蓋每個台灣人民，具有相當的民意基礎，「保甲」的領導者也是經由各市、街庄的長老選舉出來，卻因為日本統治者私心，認為便於警察治理，不僅自前朝繼續引用，並將之改造成為監視、動員勞役人民的工具；至於1920年田總督任內號稱「刷新地方行政」的街庄制，⁵¹⁹林茂生則以為：

地方的政治制度已修改得像日本本土一樣，但是仍舊存在著巨大而重要的差距。比如說，各市及州首長與各街庄的主管都由政府指派。在日本本土就由人民選舉同樣的職位。地方的協議會成員同樣由政府任命，因此很明顯地，像日本本土的民意代表機構並不存於台

516. 林茂生，〈基督教文明史觀3〉，《台灣教會公報》第570卷，1932年19月，頁7。

517. 詳細情形將在第五章第一節論述之。

518. 「become a mere subsidiary machine of the regular police system.」林茂生著、林詠梅譯（民89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁90。台北市：新自然主義。原文版頁7。

519. 橋本白水，《台灣統治與其功勞者》，引自伊藤金次郎著、日本文教基金會編譯（民89），《台灣不可欺記》，頁133。

不同於台灣特有的「保甲制」，「街庄制」係模仿日本內地之郡制，然而在台灣所施行的竟未明定州、市、街庄為法人，亦未對各級行政區域之居民和公民有任何規定。⁵²¹ 提到台灣最高「顧問」機構---總督府評議會林茂生則認為「這根本不是民意代表立法機構，而只是一個顧問機構，而評議會議員是由政府提名。更甚者，評議會開會都由總督召開並由他決定議題。」⁵²² 也就是說，具有「民意」性質的制度裡，「人」或「住民」的角色受到弱化，也無「機會」對「制度」或制定制度者表達不滿，如此經由「人為」操作的制度，尚隱含著種族的劃分；表面上，在台日人同樣與台人無政治上的權利，初等教育上也無如日本有「義務教育」的設置，但是由於額外的補助措施（六成津貼、退休安插民意機關的高位、設有充分的教育機關等），使其樂意透過「機會」對「制度」表達支持，甚至要求更多的惡法來削弱公民的權利，⁵²³ 以利「制度」內的競爭。終日治時代，統治者確曾對台灣開放一些近代公民的權利，但透過法規恣意的制定，台人在盡了公民義務（納稅）之後，無法由之享受建設的果實。1930年2月15日，林茂生由美返台，在台南市公會堂的演講中，闡述民主主義的價值時提到：「在文明落後的國家警察對民眾揮舞霸王般的權力」；又說「人民繳納稅金，所以當然有參與政治的權利」等類似批判總督府遲遲不願面對台人民意，設置適當參政機關的言論。⁵²⁴ 文學家賴和對於這種「法」之執行產生的不公現象，提出他的嘲諷與批評：

法律！啊！這是一句真可珍重的話，不知在什麼時候，是誰個人創造出來？實在是很有益的發明，所以直到現在還保有專賣的特權。世間總算有了它，人們才不敢胡作非為，有錢人始免被盜的危險，貧窮的人也才能安刀地忍著餓待死。（一桿秤仔）⁵²⁵

520. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 88。

521. 張勝彥等編著（民 85），《臺灣開發史》，頁 212。台北縣：空大。

522. 同註，頁 89。

523. 如在文官總督制時期要求恢復武官總督的設置 林繼文（民 85），《日本據台末期（1930-1945）戰爭動員體系之研究》，頁 88。台北縣：稻鄉。

524. <台南公會堂二集會>，《台灣民報》，1930年2月15日。

525. 引自陳明柔（民 81），《日據時代臺灣知識分子的思想風格及其文學表現之研究（1920-1937）》，淡江大學中國文學研究所碩士論文，頁 244。

享有律令制定權的總督府制定出來的法律，不僅區分出民族的差別，也增強了台灣社會階級化的事實，製造出一批新御用「中產階級」（最大特色即擁有近代教育學歷）。當台灣知識份子逐漸明白社會問題根源在於法的制定權力時，運動的方向便從廢除不平等之「六三法」，轉而要求成立由殖民地民選的自治議會，以期制定合乎人民願望與要求的法律，近代政治理論「分權」的意識進入了 1920 年代台灣知識份子的腦中，⁵²⁶ 認為有了民選議會，似乎就代表了一切惡法造成的不公平現象都將消失，「台灣議會請願運動」就此熱烈的展開；然而對統治者而言，總認為這個請願將使台灣成為「類似英國之於澳洲及加拿大的自治體」，與日本的帝國憲法及「延長主義」方針抵觸，而加以阻撓，⁵²⁷ 請願上訴至中央帝國議會往往面臨「不採擇」（不予審議）的命運，另一方面較為妥協且日本地方早已實行的「地方自治」路線也被提出，官方也開始深刻考慮這項議題，右派資產階級與蔣渭水之民眾黨左傾路線分歧後，決定倡議籌組「台灣地方自治聯盟」，採取單一目標「促進地方自治制度的實施」，既避免與民眾黨摩擦；也可網羅地方有力智識份子參加，並容納在台之民間開明日本人為會員，以策應總督府內部氣氛，蔡培火回憶當時的政治局勢：

台灣地方自治制度之改革，在民國 18、19 年時候，時機業已成熟，台灣總督府內分成兩派，緩和派包括中川總督在內，主張實行民選以收攬民心，只因武斷派死硬反對未見實現。同志間看此情形，多數同意設法促其提早實施，乃有另組台灣地方自治聯盟之議。⁵²⁸

「武斷派」即為筆者所言，其有「機會」從「制度」上獲益且足以彌補甚至大於喪失公民權利的後果，對「溫和派」開放民權，擴大參與競逐「制度」裡利益的名額等主張，自然無法接受。總而言之，林茂生參與的政治性質團體台灣地

526. 主張設置台灣議會來代替台灣總督根據六三法所獲得的委任立法權，不但可避免正面衝突，實際上也可剝奪總督的特別立法權。詳見蔡培火等著（民 82），《臺灣民族運動史》，頁 71。台北市：自立晚報。

527. 總督田健治郎之意見。張正昌（民 70），《林獻堂與台灣民族運動》，頁 121。台北市：益群。

528. <台灣省文獻委員會第 16 次學術座談會-日據時期台灣民族運動 1965.6.18，政務委員蔡培火主講>。引自張炎憲總編輯（民 89），《蔡培火全集-政治關係-日本時代（上）》，頁 219。台北市：吳三連台灣史料基金會。蔡培火口中的中川建藏總督治臺期間（1932.5.27~1936.9.2）給與有限度的言論、集會和出版的自由，曾被認為是日本治台五十年間最開明的一任總督。台灣第一次民選地方自治便是在其手中完成。參自謝里法（民 81），《日據時代台灣美術運動史》，頁 151。台北市：藝術家。

方自治聯盟，由組織成員來看，是相當穩健的，目標也很溫和，只要求地方行政的「分權」，至少也能改善台灣教育操之於人的現況；⁵²⁹1930年3月22日《台灣民報》一篇「地方自治促進運動」的文章中，說明地方自治已是台民最高度的妥協，當局應當採擷：

沒有參政權的殖民地原住民，肯甘心從事於最小限度的地方自治制度完成之促進運動，也許是穩健而且平凡及了的做法。任是如何抱著偏見、優越感的特殊階級，對此也沒有可藉言反對的餘地了。台灣人之對於政治上，雖抱有高遠的理想，唯鑑及周圍的環境，實際上不得不穩忍自重，...但這種運動的基礎，不消說要置在大多數的民眾。絕不可偏重於一方面的特殊階級的勢力，這是不待言了。我們希望台灣的地方自治促進運動，總要全島民眾總動員以進取，幸勿左盼右顧而貽笑天下才是！⁵³⁰

總督府官方不但未能明確反應，離開民眾黨的這群人反而成為其解散民眾黨最佳藉口；⁵³¹也由於受到蔣渭水、謝春木、黃旺成等原民眾黨同志的激烈批評與排擠抵制，地方自治聯盟本身能擴張的群眾基礎有限，主要係吸收過去民眾黨內資產階級份子及其同情者。⁶¹⁵一般說來，面對社會問題的方法約有三種：革命論、演化論、改良論。杜威對前兩種方法，均不表贊同，他認為，演化論就等於放棄問題。而革命論妄想一勞永逸根絕所有問題，也是徒勞無功，問題仍會層出不窮，最好的辦法就是，依照問題的緩急，分別予以處理，這就是所謂社會改良主義或改良論（meliorism）。⁵³²從台灣文化、文學的走向到地方自治的主張，林茂生的思路一向都根據實際的現況與以支持或主張，很少見其極嚴厲批判對立者的主張，這是他作為一知識份子的自許；政治上的態度雖然保守，認為台人應

529. <教育與自治是同等重要的>：「若得地方自治完成，以自治機關的決議，對教育經費之增額，學校之增設，教員的增聘等有何困難？...故望同胞們熱心於自治問題一樣，留意於教育問題！」《台灣新民報》第319號，1930年6月28日。引自吳密察、吳瑞雲編譯（民81），《台灣民報社論》，頁800。

530. <地方自治促進運動>，《台灣新民報》第305號，1930年3月22日。同前註。頁764。

531. 警務局長發表為何解散民眾黨的公開聲明如下：「...穩健份子欲在提高本島住民的政治地位，鞏固經濟基礎，改善社會地位，以圖全島住民的福祉，未幾該黨的指揮權，為急進份子所把持，並依然固守台灣民黨的主義，出反母國、反官的態度...此次又修改綱領政策，顯示其意圖。...其一貫指導精神，均在反對總督政治、要求民族自決。如此妨害內台融合，...這正是取締台灣民眾黨的理由。」黃煌雄（民81），《蔣渭水評傳》，頁141、142。台北市：前衛。

532. 邱兆偉主編（民85），《教育哲學》，頁95。台北市：師大書苑。

先要有「解放才智」、「個性獨立」、「社會意識」的洗鍊，才足以談施行自治，但對於台灣經過十年的文化啟蒙及社會政經變遷，總督府仍無意做任何地方行政的改善，林茂生也忍不住直言怒斥，巫永福回憶其林茂生當時一場為自治聯盟演講的內容提到：

此時林博士年近五十（按：1935年前後），我在台中市聽過他在地方自治聯盟的演講。記得有一次他猛烈批評日政當局治台的缺失後說：「日本人稱與我們台灣人同文同種，但細究起來日本人雖參有漢民族的血統，卻是與朝鮮族、愛奴民族等四大民族混合的雜種仔，所以稱為大和民族。與我們台灣人的語言、習俗、歷史背景顯有不同。按照第一次世界大戰後美國威爾遜總統倡導的民族自決精神，日政當局應該給台灣人民族自決，不然至少應該給台灣人自治的權力」，獲得熱烈的共鳴。⁵³³

林茂生緣何抨擊血統與台灣自治的關聯，底下筆者將從日本國體論來論證兩者的因果關係。

三、日本國體對「非日本人」的排他性

據陳培豐的研究顯示：

日本在建構其國體時是以大和民族做為一個政治單位來設計、制定的。在理論上，國體的形成是借著強調日本人的純血性，並把其施政上的平等建立於純血性的前提上，而把異民族排除在外。...所以當日本在擴張領土或統治異民族時，本來在國內對於大多數的日本居民可以縱橫無阻，放諸各地皆準的建國理論便出現了各種矛盾，國體的聖典〈教育敕語〉中所宣揚的國體精神「可實行於中外而不悖」之說辭便明顯地產生破綻。...然而，對日本而言，成為擁有海外領土的東亞帝國是千載難逢的機會，實際上日本也不可能因為受制於國體而放棄領有台灣的權利。...透過「同化」讓國體和統治殖民地之事實能相互融合，去除因為統治台灣時所造成國體理論上的瑕疵。⁵³⁴

533. 巫永福，〈林茂生非媚日順民〉，《自立早報副刊》，1988年3月14日。

534. 陳氏把日本國體定義為：以天皇制國家原理為中心，具有擬宗教式性質的近代日本政治文化。詳閱陳培豐（民89），〈重新解析殖民地台灣的國語「同化」教育政策-以日本近代思想史為座標〉，《台灣史研究》，第7卷2期，頁36。

也就是說，台民若認同自己是「日本公民」期盼能獲得同等之政治權利，可說是不切實際。林茂生點破了台灣人可以「煉成」為日本人，及同是天皇陛下赤子，台日共同擁有皇祖皇宗之「國體」的虛假性。因為血緣上已有明顯的不同；若另從精神上思想上尋求符合的條件，則到底如何台灣人才能算是真正的日本人？誰來界定？由於認定存有模糊的空間，台灣統治的現況遂成為，表面上同化政策響徹雲霄，實際上施行差別統治是被允許的，官方認為這是「使台灣民眾永遠成為能夠和世界媲美的大和民族」⁵³⁵之「前」的權宜措施；更可堂而皇之的宣稱殖民地議會將台灣自外於日本本土，是不符合國體精神的，退而求其次的地方自治反因日本內地本有實行，較能被接受，然也因台灣「民度與訓練不足」「不解日語」等藉口而拖延日久，但在同是殖民地且發展落後台灣的朝鮮成功實施地方自治後，更讓關心這項議題的台灣知識份子，忿忿不平，林茂生罕見之盛怒，可謂其來有自；至於其援引之「威爾遜總統倡導的民族自決精神」，恰巧約莫同時林茂生擔任教職之台南高工校長若槻道隆也就「把台灣當做殖民地」或時有「以外國之知識來比擬我國者」的言論公開批評：

所謂殖民政策之實行主體都是歐洲各國，基本上其政策與我國是全然不同。原因是彼此之國體相異...以日本精神來看國體之觀念時，把台灣當做殖民地根本上就是錯誤的想法。不了解日本情況的學者至今尚在使用殖民地一詞。這是違反國體，也違背天皇的心意。在天皇統治下不管居住在台灣或內地者，應該通通稱為日本人...理解國語而不使用國語者、發出反對內台人融合之言動者、以外國之知識來比擬我國者，皆是不能辨識我國體之特異性。⁵³⁶

1935年（昭和10年）日本展開了所謂「國體明徵運動」，隨之，國體論的聲勢也高入雲霄。依附國體的「同化」論更是氾濫於台日兩地的坊間。⁵³⁷曾任文教局學務課長，總督府視學官的若槻道隆站在官場立場發出這樣的言論並不意外，不過是對在台日本右翼份子及台灣民族主義份子各打五十大板，但立場溫和的林茂生願在此時挑戰官方論述，筆者以為可從兩方面觀察：一、台灣總督府將於1935年4月公佈自治律令，修正台灣州市街庄制，日台人都在屏息以待，然

535. 1919年11月22日，田健治郎於廳長會議上的訓詞。引自李園會（民86），《日據時期臺灣師範教育制度》，頁151。台北市：南天。

536. 陳培豐（民89），〈重新解析殖民地台灣的國語「同化」教育政策-以日本近代思想史為座標〉，《台灣史研究》，第7卷2期，頁20。

537. 1934年長老教中學辭職的日本人教師們即是抨擊學生平常：「只要一論及我們國體的尊嚴及輝煌的事蹟，學生必定反抗地竊竊私語...一提到日本魂他們則反抗地在私底下說台灣魂」。駒野武（民92），〈台南長老教中學神社參拜問題-「踏繪」式的權力型態〉，《中外文學》，第31卷10期，頁68。

由於 1933 年後日本右翼勢力侵入台灣（如攻擊長老教中學之皇政會即屬其一），日本國際上日漸孤立，督府內情勢對溫和派（如中川總督）不利，自治案究竟會如何安排，令人憂心，尤其台灣社會運動日趨遲暮，主事人員灰心離開，立場轉向者比比皆是，⁵³⁸ 林茂生不畏其執教官校的身分發言，不啻令日人震驚與地自聯同志振奮；二、教育民眾民族自決或地方自治早受歐美國家所認同，非日本「國體」下對國民甚至是對台人格外的恩惠，法案內容應以民意為依歸，而督府不顧歐戰後之世界大勢，於 1935 年才答應公佈，已是「遲來的正義」。

第二節 台灣人應有的政治認同

給人不涉政治的印象但對台灣前途無法忘情的林茂生在由美返台前，仍繞道至歐洲、上海、香港考察訪問，觀察世界大勢，1930 年 2 月 8 日的《台灣民報》，刊載了對剛歸來的林茂生簡短的訪問：

...林博士是一位教育家，也從不插手政治的問題，但卻對國際聯盟之事，大感關心，於是滯歐期間，經常走動於國際聯盟事務局，及國際勞動事務局，當然這些地方成為林博士研究的地方，於是記者們向林博士提出這樣的問題『今後若在國際聯盟上，提出台灣問題，會得到相當的效應嗎？』，林博士大笑的回答『異議無之候也』（按：案件駁回的用語），這時也表現了他的幽默感。⁵³⁹

環顧國際的現實是殘酷的，是講求利益合作，日治時代的台灣被殖民政府當局刻意的隔離下，成為一座孤立無援的島嶼，⁵⁴⁰ 林茂生的話簡單又沉重的表明

538. 1932 年 6 月 25 日林獻堂日記中林與地方自治聯盟主事者楊肇嘉的談話。參閱林獻堂著、許雪姬等註解（民 92），《灌園先生日記》（五），頁 258。台北市：中央研究院台灣史研究所籌備處。及 1934 年 8 月 16 日蔡培火日記對同志的描述。張漢裕（民 89），〈蔡培火家世生平與交友〉。收於《蔡培火全集》，頁 300。台北市：吳三連台灣史料基金會；橫跨 1920、30 年代，歷經 15 次請願台灣議會設置請願運動也於 1934 年 9 月 2 日停止。台北文化協會或台灣民眾黨左派人士如黃白成枝、陳總、曾德志、張晴川以及陳春金等人更呼應時局，1934 年 5 月在台北蓬萊閣舉行大亞洲黎明協會成立大會。

539. 〈美國文學博士 林茂生學成歸國 學生及友人更為林茂生舉辦歡迎會〉，《台灣民報》，1930 年 2 月 8 日。

540. 筆者試舉一例：身為禁煙公約之締約國之一的日本，本土早已禁絕阿片，然在台灣，為了阿片專賣的利益，1929 年 12 月，石井警務局長發表有關阿片吸食新特許方針（准許密吸阿片的人可重登記），引起台灣民眾黨憤懣不滿，多方設法向國聯拍電告知實情，1930 年國際聯盟派員來台調查詳情，才引起日本中央政府與總督府大為緊張表明將積極處理。

這項事實。在世代意識、⁵⁴¹ 台灣地位、考察國際環境等多方影響之下，林獻堂與林茂生認同了自立自強、穩健、較有實現機會的「地方自治」運動，促成「台灣地方自治聯盟」之成立，未幾，民眾黨突遭解散、左派勢力遭彈壓，該聯盟遂擔起台灣唯一民意傳聲筒的責任，議題也擴大到自治以外，直到中日戰爭爆發遭下令解散為止。

雖然政治平等的問題難以解決，但若能先建立基本的法制制度，至少可收到推進的效果，並形成台灣百姓關懷社會的常態及對未來台灣政治走向的關心，是最廣泛的社會政治教育；這部分林茂生雖未曾清楚的表示，但從其生命經驗中，有一些政治認同的教育元素仍不經意的表露出來，底下筆者將從三個方向來分析其如何構思台灣未來政治制度的問題。

一、長老教議會的理想：理性與民意兼具

林茂生最初的民主思想應來自教會組織處理事務方式的所見所聞(其父曾任長老、牧師，並極力推動地方教會分區自治的進行；林茂生 1911 年倡組的「京都台灣青年會」，幹部也採會員直選產生)。自 1865 年英國長老教入台以來，在台教會的地方事務，由外國傳教士所組成的「台南教士會」議決報請英國母會核准，此為宣教初期不得不然之型態。迄 30 年後，本地教會規模略具，1896 年首先成立具有相當濃厚之民主色彩的南部中會，1898 年由中會封立兩位本地牧師(潘明珠與劉俊臣)，此為台灣教會邁向自立的先聲。細究台灣基督長老教會的議會組織，即是加爾文所謂的貴族政體與民主政體配合的形式。⁵⁴² 依中會組織，

541. 馬克·布洛在《史家的技藝》一書中，對世代作出相當精闢的述說：「大約同時生在同樣環境中的人，必然受到類似的影響，尤其是在他們的成長期。經驗證實：拿這樣的一群人來與比他們年老許多或年輕許多的團體相比較的話，他們的行為顯示出某些一般而言相當清楚的特徵。即使是就他們最不一致的地方而言，也是如此。就算是敵對的雙方，都被同一爭論所激怒，這也仍然表示他們是相像的。這種來自同一年代的共同烙印正是造成一個世代 (generation) 的東西。...世代的週期絕不是規律的。當社會變遷的韻律或快或慢時，世代之間的邊界也隨之縮小或擴大。在歷史上，某些世代長，某些世代短。只有靠著觀察，我們才能看到曲線改變方向的各個點。...世代這個觀念是非常有彈性的。它與那些我們感覺非常具體的事實相配合。」引自周婉窈代序(民 91)，《海行兮的年代》，頁(3)。

542. 加爾文在其著《基督教要義》(Institutes of the Christian Religion)(復原教最具影響力的神學作品)〈論政府〉一章中，把政體分為三種：君主政體、貴族政體及民主政體。而他評論說：「君主政體容易變為獨裁政治，貴族政體也不難變為少數黨的寡頭政治；但是民主政體最易轉為叛亂。」這三種作選擇時，加爾文認為貴族政體，或貴族政體與民主政體的配合，遠優於君主政體。因為很少有君主能夠約束自己，不使其意志與公義及正直相牴觸。詳見黃伯和(民 79)，《宗教與自決-台灣本土宣教初探》，頁 172。

正議員分為兩種，即牧師與代議長老。牧師正議員之身份界定乃以籍在中會為主要條件，換句話說牧師議員除非移籍他中會或是外聘他機構，不在關聯同宗教會機構之事務，都是中會當然的正議員。牧師正議員在中會中是常任的，無關民意，民主等程序，因此可以說是貴族政體的模式。

另一方面，組成中會的另一部分正議員則自代議長老。代議長老來自區域內各堂會（12 堂會方可組成中會）選出之代表，是完全由會眾票選決定，依民意之形成而更換。這是民主政體的模式。這種體制的設計針對教會強調神權治理的團體來說，不可謂不周詳。因為教會既非一般的社團，其運作與本質並不能任意更改，或隨會友多數而決定。單純的民主政體很容易淪為信仰的叛亂，尤其是處在多元宗教的地區，信仰的培養與神學研究尚有未足之處，若以多數為絕對難免扭曲教會信仰的本質與精神。貴族與民主兩政體相配合的體制，一方面保障教職者能秉持信仰與神學的委身而維護教會作為上帝僕人身分的純正，一方面則藉民意產生的代議長老從信徒團契的角度呈現合理的制衡，來避免人性之軟弱侵入議會。⁵⁴³

雖然長老教議會組成理念與一般民主國家的議會體制不盡然可相互比擬，然法國大革命中所組成的國民議會，尚不免流於腥風血雨，故民眾若無充分認識民主政治的真諦與價值，則未必為國家之福。筆者以為林茂生在 1920 年代社會運動中只擔任文化啟蒙的工作，1930 年地方自治聯盟成立時，方才積極加入運作的原因，或許認為啟蒙運動前期民眾仍處於「新酒裝在舊皮囊」的懵懂心態，客觀情勢下的文化、教育機關也不發達，此不得不考量在內。⁵⁴⁴

二、殖民地「自治」的典範：愛爾蘭自治議會與文學

1907 年林獻堂第一次往遊日本東京，因仰慕梁任公，曾到橫濱新民叢報館訪任公未遇，後來幸於奈良的旅社中巧遇。席間談及台胞爭取自由的問題，任公則答以 30 年內中國決無能力可以救援台人，最好效法愛爾蘭人抗英的方式，愛人放棄流血暴動而與英人朝野結托，漸得放鬆壓力，繼而獲得參政權，與英人分庭抗禮，雖然愛人議員在國會議席不多，但處在兩大黨之間，舉足輕重，甚至可

543. 同前註。

544. 漢詩人兼文協會員的林幼春也認為：「...平心而論，以啟蒙時代本島人的程度，較內地人受高教育的，到底差得太遠，所以感覺語言無味，面目可憎...我說這個暗渠不填平，不但國民應盡的義務然毫不能盡，便是社交上也缺了平等對立的人格，生存上亦缺少了自由競爭的人權，所以在某種場合，我絕不敢怪淺見的內地人輕蔑我們，因為我們原有見輕的原因在，...」。〈同床異夢之內台人〉，《台灣民報》第 2 卷 12 號。

以左右內閣的命運。⁵⁴⁵ 此段談話，林獻堂不但終身奉為圭臬，台灣的民族運動所以會採取溫和的路線，雖說是歷史的教訓（割台後台人為反抗日本統治實行武裝蜂起多次，但均為日本的武力所消滅）和時代的環境逼使它不得不如此。但是梁任公這一夕話極有份量，確實給予該運動的領袖林獻堂以重大而又切實的啟示，無疑地也是發生決定性作用的因素之一。⁵⁴⁶

（一）愛爾蘭自治議會模式

前段敘述是研究台灣近代民族運動史的學者們耳熟能詳的一段史料。察照日據時期《台灣民報》的社論，英國與愛爾蘭互動的模式，亦常被加以對比日本之於台灣殖民苛政；⁵⁴⁷ 衡諸當時台灣現實的處境，必須承認日本對台的主權，然後才能從事合法的政治運動，因此，在爭取同化路線被否決（六三法撤廢運動為代表），保有台灣特殊性的呼聲震起後（殖民地議會設置請願運動），⁵⁴⁸ 台灣同胞採取自治主義，這種自治主義為往後台灣人推展民族運動的起步。雖然，日後民族運動陣容發生分裂，產生了社會運動和農民運動等，已不同於自治主義，但當時日本統治者殖民政策與台灣反殖民運動的對抗，主要仍是「同化主義」與「自治主義」的對抗。⁵⁴⁹ 然而，喚起民眾覺醒的方式，僅剩社會教育方面的機會，因為：

...台灣的教育、不論官立或私立、處處都免不了頑固官僚們的包辦或干涉、而其所養成的人材、只有金錢萬能、崇拜英雄權勢、而且還有抱弱肉強食、事大侮小的傾向、在思想制度上、既有了這樣的

545. 王曉波（民 86），《台灣抗日五十年》，頁 30。台北市：正中。

546. 葉榮鐘（民 84），《台灣人物群像》，頁 200。台北市：時報文化。此派又被概稱為「右派資產階級」，對比「左派無產階級」而來，以林獻堂（自治主義領袖）、蔡培火為首，成員多為傳統地主士紳階級、實業家、律師，由於好感於梁啟超及日本大正民主期之政治家所合意的西方立憲議會政治，傾向和平請願的漸進路線。詳見張正昌（民 70），《林獻堂與台灣民族運動》，頁 44。台北市：益群。林茂生亦與其中多人熟捻，理念也相近。

547. 如〈台灣統治的上下策〉，《台灣民報》第 131 號，1926 年 11 月 14 日；〈唯有台灣議會的一路〉，《台灣民報》第 135 號，1926 年 12 月 12 日，等不勝枚舉。

548. 所謂議會的請願運動，主要立論即是認為應依台灣的特殊性，在台灣設置特別議會，以便協助台灣的特別立法及特別預算。至於日本與台灣共通的立法事項及屬於一般會計的預算，則屬日本帝國會議的權限；又，即經台灣議會協贊的法規，亦須取得日本政府的聯絡而得其裁可。參閱黃煌雄（民 81），《蔣渭水評傳》，頁 24；矢內原忠雄著、周憲文譯（民 88），《日本帝國主義下之台灣》，頁 215。台北市：海峽學術。

549. 何義麟（民 75），《皇民化政策之研究-日據時代末期日本對台灣的教育政策與教化運動》，文化大學日本研究所碩士論文，頁 22。

重大缺陷、故其所造就的人物、不過是知道了盲從為唯一的美德、並沒有自由創造的精神。這樣教育方法、全然輕視被教育者的個性、而其內容、都是軍國資本主義的誇張、又加以民族的偏見未能消除、（文字遭刪除）帶有同化主義的餘弊、這自然是大有退化我台的民眾。...不可不注意教育上的缺陷、若沒有除掉其弊害、而一味設施、反轉是無益而有損了。⁵⁵⁰

啟蒙運動的知識份子從原本的要求增設學校數「量」方面的思考，到對於教材內容「質」的批判，問題的核心已逐漸明朗，制度上的學校如此保守，學生養成思想目標偏差，這也是林茂生語重心長道出台灣「不但出不了李承晚，也缺乏支持李承晚的環境和群眾」的主要原因之一。⁵⁵¹日本不願意放鬆教育大權的想法也根植於此；基本上，長老教中學立案運動從早期單純開啟台灣子弟就學的機會，到喊出欲作「全台灣民眾之教育機關也」的口號，也是欲求脫離官方控制、「台人自治」思考理路的延續。⁵⁵²是故，此時期社會運動裡文化啟蒙的部分---台民能有「文化意識」的自治，可能是林茂生最關心的急務，而非民意機關這般「有形」的自治追求。⁵⁵³

1927年林茂生赴美留學，與林茂生情誼甚篤的林獻堂也決定離開此刻熱鬧不休的台灣社運界，預計漫遊歐洲一年，⁵⁵⁴在旅行即將尾聲時，1928年3月20日林獻堂抵紐約住進賓夕法尼亞旅館，林茂生即往會晤，畢盡數日地主之誼，安排導遊導覽美西，又因賓夕法尼亞旅館價位高，在林茂生推薦下，林獻堂住進International House而兩人得以促膝長談。在林獻堂要往西部再回紐約小住三天時，又與林茂生見面。離別前夕，暢談終夜，「各吐露其抱負，而皆氣焰萬丈，有令人不可響邇之慨。」⁵⁵⁵這是林獻堂唯一一次旅遊歐美各國，想必所談內容，

550.引自前註。

551.林宗義（民84），〈我的父親林茂生〉，收於《島與愛戀》，頁21-23。

552.參見1928年12月10日長老教中學第二屆後援會於上述會議後發表一份「宣言書」。

553.1924年，林茂生為校友會雜誌撰寫一篇名為「???生涯」（康德生涯，原文為日文）的文章當中，讚賞康德思索的問題不只是單純的認識哲學而已，更從自然科學為出發，甚至延伸至宗教道德、藝術、政治、經濟等各種精神科學，影響廣泛。言及康德認為「在政治方面必須擁有自治的精神原則。」藉由刊物流通分享，或可視其為一種含蓄的側面宣揚「自治」精神吧。

林茂生，〈???生涯〉，《輔仁私立台南長老教中學校校友會雜誌》第一號，1924年，頁12-14。

554.兩人原本欲同行，林茂生因臨時先行赴美，並修書向獻堂致歉。參見1927年3月14日林獻堂日記所載。林獻堂著、許雪姬主編（民89），《灌園先生日記1927（一）》，頁118。台北市：中央研究院近代史研究所。林獻堂後將歐美漫遊的心得，寫成環球遊記20萬言，在《台灣民報》連載。

555.許雪姬（民87），〈林獻堂著《環球遊記》研究〉，《台灣文獻》，第49卷2期，頁6。

不脫出訪感想與台灣前途；越一年林獻堂返台籌設「台灣地方自治聯盟」那段時間，兩人幾乎天天見面談論，足見交情之密。筆者以為，林獻堂穩健自治、減低日本政府管控的構想，某種程度也可補足日據時期林茂生文章中著墨不多、零碎的政治的觀點。林獻堂接受梁啟超對台灣的建議後，對愛爾蘭自治運動十分關注，一年的歐遊，也非一般走馬看花，對歐美各國政經風情一番評點之後，指出將來君主之國中最長壽的當屬富言論自由的英國。似乎已指出當時台灣應走的一條路來！⁵⁵⁶ 大抵而言，也是民報一派人士的觀點，寄望日本能向英國近年對待殖民地的方式看齊，給予台灣充分的自治；當時林獻堂雖因病無法一睹經不斷努力取得自治的愛爾蘭，成為此行唯一的遺憾，只能由愛子攀龍譯讀報載愛爾蘭議會的情形，⁵⁵⁷ 當英國報紙批評愛爾蘭沒有自治能力，林獻堂憤而強調這是英國一面之辭。愛爾蘭絕對能自治，而愛爾蘭的自治是數十年來努力的結晶，乃得以自組議會；台灣議會設立請願運動不正是要求達到自治的目的？只要有自治能力，即可獨立！這是面對異民族日本的統治最後的出路！林獻堂回台後辭卸台灣民眾黨顧問職，反而在未退出前先組織台灣地方自治聯盟，有人以之為消極，實則林獻堂認為凡事不可如馬基亞佛力（Machiavelli, Niccolo 1469-1527）之不擇手段以達成目的，故需按部就班，先由地方自治始，逐步落實，才能克竟全功。

558

（二）發展台灣的文學-愛爾蘭文學模式

日治時代曾參加文學運動的巫永福，談及對林茂生的回憶有如下的敘述：

...1935年我回台任台灣新聞社記者時，他（林茂生）已參加過林獻堂領導的台灣文化協會，與傑出的漢詩人林幼春同時任文化協會霧峰夏令營的講師，並在全省演講，也參加張深切、張星建等台灣人組織的台灣文藝聯盟，我亦為會員之一，對青年作家勉勵希望台灣文學發展成如愛爾蘭文學的特性，多所鼓勵。⁵⁵⁹

林茂生緣何會有此提倡？筆者以為如前所述，愛爾蘭追求自治的進程幾為日治時期追求台灣自治的知識份子所悉；通曉教會、西方文明史的林茂生也應該心有戚戚焉，原因在於英愛問題除了語言、人種，與英格蘭人不同之外，宗教信仰也是一大爭端，16世紀初的宗教改革，英格蘭教會與羅馬舊教分離，但愛爾蘭居民奉羅馬公教由來已久，亨利八世下令關閉愛爾蘭的所有天主教修道院，遭逢到

556. 同前註，頁 25。

557. 同前註，頁 7。

558. 同前註，頁 11。

559. 巫永福，〈林茂生非昧日順民〉，1988年3月14日，自立早報副刊。

愛爾蘭方面教會的強烈反抗，其後英格蘭繼位者又頒布多項歧視天主教徒的法令，⁵⁶⁰不但愛爾蘭的天主教徒受盡折磨，就是北愛爾蘭厄耳斯特地區的蘇格蘭新教長老會信徒，也受到英國國會的慘酷摧殘，⁵⁶¹也因此出面領導愛爾蘭自治或獨立的領袖者涵蓋了新、舊教徒。

此外，在文化上蓋爾語長久以來被視為野蠻、粗俗的象徵，更受到英格蘭官方和教育機構的排斥和壓制。⁵⁶²在文藝復興前夕，愛爾蘭普遍奉行「紳士不講蓋爾語」的原則，只會講蓋爾語而不懂英語的人口，平均一百人中只有一人。就在愛爾蘭本土文化即將滅絕之際，18世紀晚期，歐洲掀起了研究蓋爾文化的熱潮，相繼成立提倡愛爾蘭豐富而燦爛的傳統文化社團。在學者和作家的努力下，蓋爾傳統-特別是古代神話、傳奇以及民間故事、歌謠等文學寶藏，已經呈現在不懂蓋爾語的愛爾蘭人面前。更有「蓋爾聯盟」的成立，目標在保存、推廣愛爾蘭的民族語言；二來研究並培植愛爾蘭的現代文學。⁵⁶³經由諸多志士的努力，愛爾蘭文藝復興於焉開始，時間大約可從1890年代開始的文學運動直到領袖人物葉慈1939年逝世為止。以蓋爾（Celtic）傳統文化為根據，致力於創造以愛爾蘭經驗為主的新文學，旨在恢復愛爾蘭人的尊嚴，追求愛爾蘭的身分，認識愛爾蘭文化。⁵⁶⁴沐浴這段風潮下的愛爾蘭人也完成獨立建國的最終階段，1922年建立愛爾蘭自由邦（Irish Free State）。

愛爾蘭文藝復興的先驅者約翰·歐里瑞（O'Leary, 1830-1907，愛爾蘭著名民族主義革命份子）說過一句流傳甚廣的話：「沒有國家，就沒有偉大的文學；沒有文學，就沒有偉大的國家。」這句話不但深深打動了葉慈，決心做一個愛爾蘭詩人，⁵⁶⁵而葉慈1923年獲諾貝爾文學獎肯定，也應給了千里之遙的1920年代台灣知識份子一些啟示：

...要產生有價值的文學不消說要表現強大的地方色彩的（local-color），如像蘇格蘭文學，愛爾蘭文學的鄉土藝術，個性愈明亮而價值愈高昂，才是現代的活文字。在台灣有什麼詩人會描寫的

560. 包括禁止天主教徒在愛爾蘭持有或購買土地，或競選入愛爾蘭議會。

561. 毛樹清（民60），〈愛爾蘭民族主義與十九世紀中葉大飢荒〉，《淡江學報》，不著卷期，頁11。

562. 陳致宇（民89），〈從葉慈與愛爾蘭文藝復興看臺灣文學精神〉，《認識歐洲》，第8期，頁80。

563. 同前註，頁81。

564. 同前註，頁79。

565. 同前註，頁81

台灣的風景、空氣、森林、風俗、人情和老百姓的要求沒有？我們不得不盼望白話文學的作者的將來，務要拿台灣風景為舞台，台灣的人情為材料，建設台灣的新文學，方能進入台灣文化的黎明期。⁵⁶⁶

林茂生雖然未曾有文學專論流傳於世，或就如何建設台灣如「愛爾蘭文學」般文學特性留下文獻，但由其所寫的文章內容，都與台灣這塊土地切身相關，其中，不得不提起在《台灣教會公報》開闢的專欄如〈新台灣話陳列館〉用漢字與英文註明新台灣話（意指日本殖民之後台灣社會所衍生出的一些新詞彙，如「辯護士」、「募集」一類）的起源和意義，在當時林茂生可能是最早從事這方面的學術工作，⁵⁶⁷又〈英台俗語對照〉專欄將文意相同的台語和英文俗語互相對照，讓 1930 年代跌起紛爭的「台灣話文」⁵⁶⁸主角——「台語」也可以是具備研究性與教育性意涵的對象；這些文章所做的嘗試與愛爾蘭文藝復興要旨或有暗合，筆者以為，其不曾言說的用意至為明顯。

大體而言，日治時代台灣新文學觀念的萌芽與具體理論的建設，較台灣社會文化運動的勃興稍晚、且是附屬於其過程中發展的。1920 年代初，日據時代台灣知識份子受世界思潮啟發，進而對台灣前景有所反省之際，相關文學創作與理論之反省建構等方面，仍未見積極具體的反省與成果。⁵⁶⁹至少要等到 1930 年代

566. 〈詩學流行的價值如何〉，《台灣民報》第 73 號，1925 年 10 月 4 日，引自吳密察、吳瑞雲編譯（民 81）《台灣民報社論》。頁 260。

567. 1932 年連雅堂也曾將其所著《台灣語典》部分發表於《三六九小報》（1932.1-1933.1），然與林茂生不同的是林以「新台灣話」及諺語蒐集為目的，且引入了英、日語為之注釋、充當例句。

568. 1930 年 8 月 16 日黃石輝投稿《伍人報》（9-11 號）之〈怎麼不提倡鄉土文學〉掀起台灣鄉土文學論爭，其主張運用台灣話創作，增讀台灣音，描寫台灣的事物，進一步以勞苦群眾為對象去寫作。反對台灣話文一派的論點，廖毓文歸納為三點：「一是台灣話粗俗幼稚，不足為文學的利器。二是台灣話分歧不一（閩粵相殊各地有別），無所適從。三是台灣話文中國人看不懂。」故此派人士主張「普及中國白話文，以期個個能懂中國國語，而且寫中國國語，以溝通兩地文化」參閱楊碧川（民 77），《台灣歷史年表》，頁 153；王曉波（民 86），《台灣抗日五十年》，頁 356。就目前蒐集的資料看來，林茂生並未對語言書寫使用的選擇，表明態度；筆者以為當時台灣環境若欲普及中國白話文或以之為知識傳遞工具與多數文盲大眾，條件上有所不足（官方態度與漢字繁瑣難學）至於長老教會使用的羅馬白話字，也不被上述兩方所贊同，（一來教會色彩濃，二來被視為文盲才使用的）。然而隨著皇民化運動的展開與為進軍日本文壇，日語終究成為文壇上的強勢語言，而與上述大眾文學的理想（以百姓為讀者）愈走愈遠。

569. 陳明柔（民 81），《日據時代臺灣知識分子的思想風格及其文學表現之研究（1920-1937）》，淡江大學中國文學研究所碩士論文，頁 168。

後，在新文化運動蓬勃發展下，文學與藝術的討論及實踐問題才被激發出來，雖然這股潮流被視為具有「代替」政治運動的意義。這種「代替」一方面意味著政治抗爭的失敗，一方面也意味著文化運動的深化。由強調啟蒙到以實際的建設、創造來造成文化上的轉化。⁵⁷⁰ 這中間，吾人也可看到林茂生關懷的主題由博反約，啟蒙時期為做好文明的地基工作，無論是新劇、教育、文化歷史、宗教等議題，林茂生幾乎面面俱到，等到回台後重心主要擺在地方自治、文學語言的參與及研究，1931 滿洲事變後，軍部右翼勢力大振，總督府言論掌控漸嚴，台灣政治運動基本上已步入沉暮期，僅剩「地方自治聯盟」尚作垂死掙扎，而加入 1934 年 5 月所成立「台灣文藝聯盟」成為林茂生與台灣社會文化運動最後的聯繫。⁵⁷¹ 文學的力量是感人的，愛爾蘭文藝復興帶給愛爾蘭人自尊，不再懼怕面對強勢的英國文化，林茂生及同時期的文人或許曾有過這樣的夢想，透過深耕的文學，突顯台灣的獨特性，肯定台灣文學的主體性。「台灣文藝聯盟」委員長張深切發表的〈對台灣新文學路線的一提案〉及其續作，是頗值得注目的理論文章，在文章中張深切對台灣新文學的發展進程作了檢討，他的觀念是：

在世界文學上最占有勢力的，大概是托爾斯泰、陀斯妥夫斯基等的人道主義，與馬克思、列寧等的階級道德主義吧！但是，我對這兩種主義都不能無條件的予以贊同，因為這兩種主義都是不完全的，都是屬在「道德」上的一部門而已。換句話說，人道主義是太抽象、概念的、平面的（而主觀的底人到主義也是一樣，太個人的、非社會的、非科學的）。至於階級道德主義是太偏袒的、機械的、觀念的、狹義的。⁵⁷²

張深切想尋求的是一個較諸以「人道主義」或「階級的道德主義」為基本觀念的文學觀，更為周全的台灣新文學路線。

...我們不相信「仁者不富，富者不仁」，或「資本家便是惡人」的抽象的、觀念的底語言。我們應該要用科學的常識和虛心去看透社會與人類的裏面，好像春秋筆法，從大局點破小局，好像道德經的虛心去審判社會人類，不必拘束於既成的形式、內容、取材、描寫等。把我們的筆鋒跟虛心的道德觀，自由自在地去進展，這正是吾人

570. 王昭文（民 79），《日治末期臺灣的知識社群（1940-1945）：〈〈文藝臺灣〉〉、〈〈臺灣文學〉〉及〈〈民俗臺灣〉〉三雜誌的歷史研究》，國立清華大學歷史研究所，頁 27。

571. 後來台南一些愛好自由的文化菁英又成立一個名為「南洲俱樂部」的社交團體，也請林茂生擔任顧問。吳新榮（民 78），《吳新榮回憶錄》，頁 133。台北市：前衛。

572. 轉引自陳明柔（民 81），《日據時代臺灣知識分子的思想風格及其文學表現之研究（1920~1937）》，淡江大學中國文學研究所碩士論文，頁 222。

亟要主張的新文學的路線。⁵⁷³

亦即以科學分析的方法作為台灣新文學開展的基礎，而非受限於既成的部分觀念（如資本家是不道德的），張深切同時指出：

台灣固自有台灣特殊的氣候、風土、生產、經濟、政治、民情、風俗、歷史等，我們要把這些事情深切地以科學的方法研究出來---查其所生、查其所感、譏其所形、知其所能---正確地把握於思想，靈活底表現於文字，不為先入為主的思想所束，不為什麼不純的目的而偏袒，只為了做「真、實」而努力盡心，只為審判「善惡」而研鑽工作。這樣做去，台灣文學自然在於沒有路線之間，而會築出一有正確的路線。⁵⁷⁴

這或可說是對無產階級文學革命論的一種修正，並且這樣的論點反映出日據時代台灣知識份子推展台灣新文學運動時，面對中國新文學革命傳統與國際普羅文學觀點之際，透過對台灣文學主體的認知掌握，試著提出足以涵養台灣的歷史風土民情、又不致受限於既成意識形態的文學理論，以提供台灣新文學創作一條新的路向。如同葉慈曾對其著名戲劇〈胡拉洪之女凱思琳〉⁵⁷⁵所做的說明，他不認為自己的動機是純粹在為政治目的而服務的。他說：

如果創作心靈縈念關切愛爾蘭政治史上的事件，那很好，但我們必不可強迫他們去挑選這些事件。...我也有一些朋友把愛爾蘭政治當作他們生命的任務，這使我習慣於某些特定的觀念，在一偶然的情況下，這些觀念著火燃燒起來，我使用戲劇方式表現出來。有一天晚上我做了十分清晰的夢，從這夢中我創作了〈胡拉洪之女凱思琳〉，但是，假若某些外在的需要迫使我只寫明顯具有愛國企圖的戲劇，而不是讓我的作品隨著偶發之脈搏和日常觀念而成形，我必定會在短時間內喪失把任何主題寫得生動感人的能力。...⁵⁷⁶

當文學創作的目的是刻意為某一意識形態服務，或者昧於情勢壓力下不得不

573. 引自前註，頁 223

574. 引自前註，頁 223

575. 這齣戲演出十分成功，也感動不少觀眾。在 1916 年復活節策動起義而後被捕遇害的革命領袖之一，曾在日記中表白他觀賞此劇之前：「未有一絲政治觀念。」詳見吳潛誠（民 88），《航向愛爾蘭：葉慈與塞爾特想像》，頁 260。台北縣：立緒。

576. 同上註，頁 260。

為，既不是作者真心的感動或體驗，無法真實面對自己，又如何能說服讀者呢？也就是張深切所說文學應不受意識形態先入為主，只為「真、實」而作，那麼「台灣文學自然在於沒有路線之間，而會築出一有正確的路線」，台灣文學需走向科學式、自然而然的創作路線，雖無法得知林茂生是否全然同意這樣的文學觀，但至少某種程度肯定此種想法，否則也不會率先加入並參與佳里支部的組織工作，很可惜的是這個集結了全島進步的作家，台灣藝文人士第一次大團結的聯盟，一開始就在憲警的監督之下，小心翼翼地成立；其會誌《台灣文藝》後來也因內外條件的轉變，逐漸偏重文藝性，⁵⁷⁷ 由於經費的不充足，越一年就告停刊，加上日人的多方干擾，台灣文藝聯盟遂漸趨式微；而 1935 年 8 月堅持社會主義思想並注重文藝之政治功能的楊逵因選稿意見不合脫離聯盟，更於年底出面結合日本左翼作家，另創《台灣新文學》，直至 1937 年 6、7 月合刊號為止，共發行 15 期。也證明了左翼文學的抵抗性，仍然是台灣文學的主流。⁵⁷⁸

三、杜威教育與社會觀點的啟示

杜威是二十世紀為人熟知的教育學家，也是美國進步主義的代表人物，這種教育思潮之所以稱為「進步主義」，是因為它是反對傳統教育的一項改革，在教育上主張以民主的生活為基礎。例如杜威的《民主主義與教育》(Democracy and Education) 就是重視民主生活的價值；杜威認為實驗法為求知的不二法門，對於一種假設加以實驗，進一步的測定假設，所以這種思想又稱為「實驗主義」；杜威認為「有用始有價值」，並受到皮爾斯 (Charles Saunders Peirce) 及詹姆士 (William James) 的影響，將皮爾斯及詹姆士的思想運用到教育中來，所以又稱為「實用主義」。雖有三個不同的名稱，但其中心思想則一致。⁵⁷⁹

林宗義曾道出林茂生「一向傾慕杜威的哲學思想，因此決定到紐約哥倫比亞大學登門求教」，其在教育思想來源之實踐與實驗理論方面「特別推薦杜威在芝加哥所辦的 Society of School，那是以實踐與實驗為主的」，教育抱負之一就是「從幼稚園到大學，實行一貫教育制度，實施杜威實驗教學的理論，奠定大眾

577. 張炎憲等編著 (民 85),《台灣史論文精選》，頁 203。台北市：玉山。

578. 此外，筆者也提出另一種想法，《台灣文藝聯盟》的消解除了本身匯集各陣線人物的理想成立，本易有思想上分歧的狀況發生，但日方對台灣「漢民族」意識之懼大過「階級」意識也是不爭的事實，以兩團體之首倡者來看，張深切曾赴大陸就學並組織「台灣革命青年團揭起「台灣獨立革命運動旗幟」而被日方逮捕入獄的經歷，兩者相比，握有言論機關審查權的總督府官員自然不願看到《台灣文藝聯盟》坐大而或明（文章檢閱）或暗（如嚇退資助者）地施加的壓力促使其內部自然分化，縱使該聯盟的旨趣已相當溫和中性。這或可說明《台灣新文學》在言論已見壓制的 1935 年底，仍可獲准發刊的部分原因。

579. 詹棟樑 (民 84),《現代教育思潮》，頁 20。台北市：五南。

教育之基礎」。⁵⁸⁰ 這樣的敘述加上林茂生曾在美哥倫比亞師範學院 (Teacher's College) 攻讀碩博士學位，也容易令研究日治時期教育史的學者們將兩人聯繫在一起。⁵⁸¹

究竟林茂生的教育學說中採用了杜威哪些學說？又兩者思想是否有密切的傳承關聯？諸多問題都是筆者欲加以探討的。事實上，以日治時期台人在教育、社會、政治等各方面的權利，皆受一定程度的剝奪，單從林宗義所言林茂生「從幼稚園到大學，實行一貫教育制度」這一理想，1934年以前頂多長老教中學可算是一種西方宗教教育理想融入台灣本土文化之實驗性的嘗試，戰後父子二人都至朱昭陽所創辦的私立延平學院任教，⁵⁸² 未及一年，該學院也因 228 事件中有學生涉入過深遭到中止；理想與實踐產生某種幅度的差距，其實並不容易看出林茂生思想脈絡接續杜威的情況，故底下的探討，筆者將以林茂生的博士論文、所撰寫的文章為主，並輔以其在教育現場的言行，從中爬梳杜威等美國民主教育思潮對林茂生推動台灣教育的啟示。

林茂生認識杜威並受其學說之影響始於何時，就目前出土之資料實難下定論，筆者以為 1916 年《民主主義與教育》(Democracy and Education, 1916) 出版廣獲好評，為杜威奠定名聲之作，可能是林茂生對其產生印象之先，林茂生曾自述其博士論文便是以「教育民主理念」作為台灣教育問題之假設，⁵⁸³ 《民主

580. 林宗義 (民 90)，〈林茂生的教育思想〉，《愛鄉季刊》，第 16 期，頁 28-29。

581. 林茂生之博士論文是否「直接」受教於杜威，目前尚不可考，筆者以為 1927-1930 年間杜威在蘇俄研究及英國愛丁堡等地講學，待在美國的時間並不長，又其本人當時已屆退休之齡，是否能有餘力指導研究生尚屬疑問，此外，林茂生在論文首頁感謝之學院教師中含孟祿 (Professor Paul Monroe) 康德爾 (Professor I. L. Kandel) 威爾遜 (Professor L. M. Wilson) 可能是指導教授與口試委員，及康之 (Dr. G. S. Counts) 克伯屈 (Dr. W. H. Kilpatrick) 等人在資料收集中的援助與指導，而不見對杜威的隻字片語，但論文中諸多論點仍藉由杜威之言多所引用，就實際情形看來，林玉體形容之「親炙門風」的形容，或許是一項恰當的比喻。參閱林玉體 (民 92)，《美國教育思想史》，頁 275。北市：三民。

582. 創辦人朱昭陽鑒於日據時代「日本對台灣人殖民教育的歧視」而萌發辦學之心，光復後台灣百廢待舉，朱氏以為人才的培育最為重要，辭卸日本大藏省的職位，以「建設有自主性的台灣，要開創台灣光明的未來」為辦學目標，積極招兵買馬，師資也為一時之選，如時任台大教授的魏火曜、高天成、陳茂源、林宗義、林茂生等，董事們皆為日據時代抗日之先輩，如蔡培火、吳三連、楊肇嘉等，丘念台做董事則為蔡培火推薦，是為外省人代表，董事長敦請林獻堂就任，林氏並以「為紀念延平郡王鄭成功不畏強權的民族精神」而命名之。從董事陣容上來看，幾為日據時代右派民族資產階級份子屬林獻堂、蔡培火之派系，與林茂生之關係也較為密切。參閱朱昭陽口述、林忠勝撰述 (民 83)，《朱昭陽回憶錄》，頁 84-87。台北市：前衛。

583. 林茂生著、林詠梅譯 (民 89)，《日本統治下台灣的學校教育》，頁 68。

主義與教育》一書也為林茂生博士論文中二本參考杜威著作之一，⁵⁸⁴ 至晚則不應超過 1920 年。⁵⁸⁵ 此時也正由於歐戰後世界大勢有所改變、殖民地獨立自治的呼聲日甚一日，日本改以文官總督治台，各種思想經由各地留學生透過有組織的講演會、報紙雜誌導入思想上嗷嗷待哺的台灣，在此過程中，林茂生也以文化啟蒙者的身分，中介外國學者、思想家的學說予學生或社會大眾，雖然在台灣的正式文章或場合講演的紀錄裡（美國完成之博士論文除外），未見林茂生直引杜威之名言，⁵⁸⁶ 筆者相信仍有一定的思想影響或轉化的可能，在後續章節討論中應可窺見部分；而杜威以教育學者的身分對傳統教育不合時宜的學理提出針砭，實用主義教育理論就是在陳舊的美國教育與革新的美國社會之間，特別是教育目的之社會需要和個人需求之間產生尖銳矛盾的歷史背景下產生的。實用主義對社會失序、混亂、危機等，不是採取某些人文主義教育流派所採取的那種保守、復古態度，而是採取適應、推動乃至改造社會的積極態度。⁵⁸⁷ 同樣的，日本統治後不到半世紀的台灣，在硬體方面已有不小的進步，但在軟體上，特別是人文思想方面一般民眾仍處於落後的狀態，處在關鍵變革的十字路口，卻因台人教育基本的權利喪失，社會上階級無法達到充分的流動，日台人民族間的矛盾造成社會的對立，統治者與被統治者互不信任，而成為台灣社會發展上的隱憂。筆者以為最大原因在於沒有一個合法發聲的管道，就連基礎的街庄長及協議員都為官派，一來攏絡名紳，二來粉飾太平壓抑人民真實的心聲；這樣的不滿，構築了 1920 年代台灣一波波學潮，與一次次的罷工與抗爭，但由於官方握有法律恣意的解釋權與強勢的行政權力（警察），總是得以安然地分化抗議陣營並銷靡紛爭，但問題總是存在——文化與種族的歧視，只是藉由不同的事件再度浮出檯面。杜威曾說道：「如果在社會內有嚴格階級限制，彼此沒有適當的交流，使更多的活動限於狹隘的範圍，則下層階級的行動將流於例行公事，不利於進步，而擁有重要優越

584 另一引用之著作也是杜威在 1916 年出版的《Nationalizing Education》(Journal of Proceedings of N. E. Association, Washington, D. C., 1916。)

585. 1919 年杜威到林茂生之母校日本東京帝大講課，主講「哲學之改造」同年 4 月 30 日訪華，停留 26 個月，到北京大學和南京高師等校講演，1921 年 7 月離開中國。詳見 Dewey, John 著、姜文閣譯，《經驗與教育》，附錄〈杜威生平著作〉，頁 133。台北市：五南。而林茂生在杜威離開後兩個月也至中國考察，因緣際會了這股「美式教育」炫風的熱潮（孟祿教授也於此時到訪中國）。

586. 日本天皇曾打算授與杜威旭日勳章，但杜威拒絕接受，某種程度代表他不喜歡不民主的涵義。G. Dykhuizen, The Life and Mind of John Dewey，引自張從汝（民 91），《杜威民主教育理念之探討》，中國文化大學美國研究所碩士論文，頁 16。或許林茂生在台灣不願直接提起杜威，也是避免引起不必要的情緒反應也未可知。

587. 陳志修（民 89），《杜威社會本位教育思想之探討——以進步主義教育的發展為例（1920~1940 年代）》，輔大歷史研究所碩士論文，頁 55。

地位的階級，行動上反覆無常，毫無目標，易於激動。」⁵⁸⁸ 觀察台灣社會入微的林茂生也應了解問題之所在，故在博士論文的結語期望提出一個良好的溝通情境，⁵⁸⁹ 語言或文化的使用、保留、更新則是此情境能否成功的重要關鍵。文化或種族的問題於目前美國也成為教育界重視探討的課題，雖然於 20 世紀初之時代背景下，種族的教育議題並非是杜威著力之重點，但其鼓勵學校應教導社會之真實經驗，教育方式應在學生既有的基礎前提發展等等，⁵⁹⁰ 仍有可資台灣借鏡的地方，尤其是當時受分化對立所苦的台灣社會。

（一）一般清意味料得少人知：個性化教育

杜威主張現代教育要移轉中心，將兒童擺至於中心地位，認為教育要強調兒童的興趣。尤其是興趣與動機關係更為密切---興趣提供了行動之可能的動機。也就是說：興趣在做任何事情，動機在於為了做任何事情。⁵⁹¹ 早在 1911 年 7 月，林茂生一篇〈京都台灣青年會 1〉成立公告中說明了台灣留學生學子對於智育---學業成績過分看重的事實，⁵⁹² 這雖然是從對宗教信仰缺失上去探討問題的癥結，但從整體組織所開立的活動來看，已有著五育均衡發展的考量；更在 1924 年在校友會雜誌第一號發表的「??? 生涯」(康德的生涯)中對比康德(Immanuel Kant)與但丁(Alighieri Dante)兩種截然不同的生命體驗卻都創造出不平凡的生命情境，鼓勵眾人熱愛生命，往預定的目標邁進，並珍惜上天所賜與人的福分：

在回憶科尼斯堡的哲學家康德的同時，不得不勾起對佛羅倫斯詩人但丁的回憶。前者的生涯在表面上並無多大的曲折，但相反的後者卻極度充滿著豐富的人生體驗。如果說，前者屬於典型的道學形式，那麼後者就屬於藝術浪漫的形式。但兩者都活出人生的精髓，而一致為後世創造了不朽的事業。這兩位賢能真可比喻為東方的朱子與蘇東坡。前者（按朱子）是將道學原有的常識哲學化為儒教主義

588 Dewey, John 著、林賈山譯（民 78）。《民主主義與教育》，頁 79。台北市：五南。

589. 請參照拙文第三章

590. 「如果要傳達的知識不能融化加入學生已有的經驗，那麼這種知識便是徒屬字面空談的了，便是純粹「感覺的刺激」而已，沒有什麼意義。」(Dewey, John 著、林賈山譯（民 78），《民主主義與教育》，頁 197。

591. (Alan R. White: Dewey's theory of interest, 頁 35 及 43。引自詹棟樑（民 84），《現代教育思潮》，頁 42。台北市：五南。

592. 「內地智育風盛讓子弟們敬拜上帝的心漸漸放鬆，看到他們福氣漸少，本身在那種境遇的人，難道不用設法免去「沒磚也得搬」」引自林茂生，〈京都台灣青年會 1〉，《台南教會報》第 324 卷，1911 年 7 月，頁 59。

的理學哲學，這部分與康德稍有相似之處；後者（按蘇東坡）豐富的人生經驗，帶有深思遠慮的禪味，就跟但丁很相似。人人都有其不同的境遇，有的過著非常無趣的生活，有的卻活出人生的樂趣。而人人都有天賜的天份，只要能活出自己同時照亮別人，真可說是最有意義的生活了。⁵⁹³

善用文化、人物對比的林茂生，由層層的鋪排導出了「只要能活出自己同時照亮別人，真可說是最有意義的生活了」的結論，勉勵校友會刊的讀者於發展自己生命樂趣的同時，也能對社會做出貢獻，無論個人的生活歷程是豐富還是枯燥都將是有意義的。此不禁令人聯想到杜威所提及的：

所有的社會成就都經由學校而傳給其未來的成員，所有的社會較好的思想都希望能經由未來的兒童在日後得以實現，是故，個人主義及社會主義在此觀點是相同。只有讓所有的個人充分發展，社會才有機會實現其目的，而在引導自我成長發展上，將沒有比學校更重要的了。⁵⁹⁴

學校讓學童自由發展個人的興趣並不一定與社會發展有所衝突，畢竟每個人都是社會的一員，都可在自身的崗位上作出貢獻，學校當然也有「引導」的責任——讓學童認識自己的重要性並非僅是社會上一顆隨時可替換的小螺絲釘；然而，令林茂生憂心的是，在社會環境或家人的期待下，日治時代台人對於成為「醫生」職業一事過於熱衷，⁵⁹⁵並非可喜的現象，而有頗多感慨，黃武東牧師對此曾有過生動的描述：

台灣人為要做醫生，未知屈死了多少理、工、藝術、文學、哲學等

593. 林茂生，〈??? 生涯〉，《輔仁 私立台南長老教中學校友會雜誌》第一號，1924年，頁12-14。

594. 轉引自陳志修（民89），《杜威社會本位教育思想之探討—以進步主義教育的發展為例（1920~1940年代）》，輔大歷史研究所碩士論文，頁44。

595. 總督府雖引入了台灣第一次完整的近代教育體系，卻對於威脅日本人優越地位的大學教授、高級技術人員、熟練工的培養，則刻意加以限制；至於開業醫師和律師，又為了當作殖民地經營的潤滑劑而讓他們發揮功能起見，一面斟酌「適當的人數」，一面培養。同時醫師或是律師等自由職業者，能平等地和支配者計較、應酬，社會聲望高，經濟能力佳，尤其是醫生一途成為諸多學子的熱愛職業，赴日留學者也以選讀醫專為多數。參閱戴國輝（民78），《台灣總體相》，頁79。台北市：遠流出版社；吳文星（民81），《日據時期台灣社會領導階層之研究》，頁104、106。

的人才？讓我提述兩個例子：

其一：我在唸神學校時，有一天恩師林茂生先生在上哲學課之前向我們說：「前幾天我遇到一位堪稱『台灣的康德』的醫生，我遇到他有如伯牙之遇子期，相逢恨晚，他雖然是一位醫生，卻在他的書架上只有幾本象徵性的醫學書本和臨床雜誌，其他都是數以百計的哲學書籍。我跟他談論哲學，談到三更半夜，都不感疲倦，越談越起勁，」林先生還說：「因為他學醫，台灣失了一位世界水準的哲學家。」原來這位無名的哲學家，就是朴子長老教會的長老陳碧玉醫師。...⁵⁹⁶

習醫並非沒有社會貢獻，對於陳醫師的例子，林茂生惋惜的是台灣失去了「一位世界水準的哲學家」的態度，在當時能有一位本土哲學家已屬難得，何況是具有世界級潛力的思想家。整個社會的大環境價值觀如此，糟糕的是，沒有人去反省這習以為常的觀念，醫生職業固然幫助個人所得增加，或能造福「鄉里」衛生及健康，卻對社會產生不了更大的影響力，這中間或許是因殖民地裡的醫師有較自由的舞台，又或許是諸多習醫成功的例子擺在眼前，父母的期望壓抑了孩子的興趣所造成；總之，教師或學校教育有義務傳達多元的訊息，正如杜威所說的：「學校應平衡社會中的種種要素，並努力使每個人都有機會脫出所屬的社群的限制，而進入更寬廣環境的生活。」⁵⁹⁷筆者以為，若參照林茂生與林宗義父子一段對話，則更可突顯林茂生個性化教育之真意，在〈我的精神醫學之路〉一文裡，林宗義敘述，當其考上台北高等學校時，便告知父親想要攻讀醫科，林茂生秉其一貫尊重孩子的立場，要其決定自己的未來。當林宗義畢業後考上東京帝大醫學部，決定走上精神醫學之路時，寫信告訴林茂生這個決定：

家父立刻用五張信紙的篇幅要我向他更清楚地說明選擇精神醫學的原因，在得知我的理由之後，他欣然回信告訴我「你所選擇的這條路是醫學領域中最困難的路，前人未踏及的空間極大，未解決的問題極多；尤其是，東洋人專攻者少，因此是一門艱辛又寂寞的學問，也是一件充滿偏見、冷眼的工作，你勇敢地選擇這條路，我要特別祝福你。⁵⁹⁸

個性化教育不是尊重當事者的決定就算了事，重點在於個體對於自己的決定

596. 黃武東（民 77），《黃武東回憶錄》，頁 79。台北市：前衛。

597. Dewey, John 著、林實山譯（民 78），《民主主義與教育》，頁 20。台北市：五南。

598. 林宗義（民 90），〈我的精神醫學之路〉，收於《20 世紀台灣代表性人物》，頁 145。台北市：望春風。

是否經過深思熟慮，透過雙方民主化的討論，互陳得失利弊之後作出理性的選擇，師長再給予祝福或提供必要的協助；因為了解自己的興趣所在，故當台灣醫學界前輩杜聰明對林宗義之決定頗有疑問時，林宗義對答如流，並體認到「台灣真的需要一位精神科的開拓者」。⁵⁹⁹ 其後林宗義專心致志的踏上自己的理想，果然大放異彩，戰後不僅受命為台大精神科主任並草創之，且因其「台灣人精神病的比較研究」受各國學界矚目重視，日後更榮膺 WFMH（世界心理衛生協會）理事長、總裁，⁶⁰⁰ 無論是對於台灣或世界的精神醫學界皆有所貢獻。假若林宗義當時聽從長輩的建議，走較為熱門的內科或外科，可能僅是在前人的努力下錦上添花罷了，但因林宗義自承「訓練獨立思考和判斷力，培養追求真理之意慾」的庭訓，⁶⁰¹ 不屈不撓，其終成為台灣「精神醫學拓荒者」，此正是杜威所言「只有讓所有的個人充分發展，社會才有機會實現其目的」之最好的註解。

（二）自治洵良制還須自治人：現代台灣人應有的政治認同

近代公民應擔負什麼樣的責任，過如何的生活，林茂生雖未曾專篇論述，或援以簡單的定義，筆者以為其在博士論文第八章「近代教育原則考驗下的同化政策」部分引用杜威的討論，十分符合本段討論的主題，筆者錄錄如下：

近代生活意味民主；民主表示解放才智以達到獨立的效果-心智的解放就是個人器能的運作。我們自然而然地把民主與行為的自由聯想在一起，但是行為的自由，如果其背後沒有思想被解放的潛能，那只是一片混亂。⁶⁰²

同化教育政策顯然不符合林茂生所想及杜威所說的「解放才智」，又若無「解放才智」，則任何民主制度也將不成其民主，而是假民主了；杜威曾說明民主包含三層意義：1. 民主概念首先是指一種制度：民主政治制度，與專制或獨裁相對立。其在〈社會哲學與政治哲學〉一文指出「平民政治意味社會互相交通，互相影響。無須武力恫嚇，只靠興趣則可維持，社會各分子都有表示興趣的機會，在

599. 同前註，頁 146。

600. 同前註，頁 147-148

601. 林宗義稱之為「耕南三訓」（耕南，林茂生之號），參閱林宗義（民90），〈林茂生的教育思想〉，《愛鄉季刊》，第16期，頁27。

602. Dewey, *Elementary School Teachers*, pp. 193-204, 1903 引自林茂生著、林詠梅譯（民89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁219。

各方面互相幫助並鞏固社會基礎。獨裁政治端靠武力脅迫，只有一面的自動，沒有互助的精神，所以社會基礎不穩固。」²第二種義涵是指一種思維：公開討論與自由交流、批評的方法。3.民主不僅是一種政治制度、政府形式，也不僅是一套方法，民主的意義在於它是一種生活方式。杜威進而評價，沒有民主的生活方式，政治民主是極易崩潰。假如在家庭裡、在學校裡、在教堂中，在工作中以及各種生活中，仍然存在著嚴格的等級觀念，存在著不尊重他人的個人尊嚴以及普遍存在著少數人無視他人的獨斷行為，則政治上的民主便是不可靠的。⁶⁰³由上述討論所知，民主的意義大體而言，包含了「人」與「制度」兩部分，「制度」讓人得以有機會發揮自己的意見或興趣，「人」的民主素養程度則是「制度」成功與否的靈魂。

1935年4月1日自治律令公佈後，並訂於11月22日舉行台灣「第一屆市會及街庄協議會」，官府仍掌握市會議員及街庄協議會員半數直接任命的權利，府會權責也極不對等，法案並規定「獨立生計，年滿二十五歲以上，在當地住滿六個月並年納五元稅額以上之男子」，始擁有選舉權與被選舉權。根據這個規定，當時台灣人口約有四百多萬人，擁有選舉權者僅二萬八千人，而日本人在台人口，只有二十多萬人，擁有選舉權者卻多達三萬人，策略運用的手法極為明顯。知識份子大失所望之餘，也只能表示接受。地自聯並決議「在選舉時推薦各地最適人才及提供支持」。⁶⁰⁴面對新的「自治制度」，大部分台人再度被排除在外的困境，林茂生將內心的憂慮，於書贈其譽為具有自由作風（liberal-spirited）⁶⁰⁵、曾任台灣民政長官（1915年10月至1921年7月）下村宏的中堂楷書寫道：

自治洵良制，還須自治人。願公施教澤民與政咸新。

台灣自治制施行有感呈

下村博士一粲⁶⁰⁶

在1929年撰寫的博士論文末語林茂生詰問了同化政策未來走向時提到：「繼續在島上培養日本人領導能力的方針，而違背他們的自由平等的聲明；或培養台灣人民幫忙肩負此島的責任---今天日本處於路的分岔口，要挑哪一條路走？此

603. 張從汝（民91），《杜威民主教育理念之探討》，中國文化大學美國研究所碩士論文，頁61-64。

604. 1935年4月14日「地方自治聯盟」發表協議書，表示不得接受政府所提出的制度，並盡量啟蒙民眾。參閱林繼文（民85），《日本據台末期（1930-1945）戰爭動員體系之研究》，頁82-83。台北縣：稻鄉。

605. 林茂生著、林詠梅譯（民89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁152。

606. 林淑芬（民92），《桃源在何許 - 林茂生詩墨展導覽手冊》，頁94。

雙重的決定懸在半空中愈久，則隨之而來的問題就變得愈嚴重。」⁶⁰⁷，從「還須自治人」的感想中，似乎可看出統治者的答案了。

第三節 小結

杜威強調民主社會有兩項特徵：第一、全民參與，利益均霑：民主社會的成員，都能夠積極又主動的參與公共決策，個人自覺與社會團體息息相關。第二、「異見」的自由溝通與交流：個人之見都是一種「主觀」，對不認同者之他人而言，都是一種異見；但是每一個人的主觀，經由自由溝通與交流手續，則也有「共識」的可能。⁶⁰⁸如前所提及，民主應當是一種生活方式，非僅是一種政治制度、政府形式，或一套方法，日治時代台人在政治上雖缺乏足夠的舞台，練習行使民權，但不妨礙其在生活中成為一成熟公民之可能，至於林茂生心中所認為的近代公民有哪些應具備之素養，由於其所提及之觀點頗為零碎，筆者底下將以分點歸納的方法整理呈現，列舉綦綦大者如下：

一、美、日政治觀的融合：「忠」於自己、以「誠」待人。

見微知著的觀察力：日本近代致力於明治維新，與外國接觸日繁，漸生比較之心，「日本人論」（國民性）也從那時後開始成為不斷被廣泛討論的話題，⁶⁰⁹林茂生「國民性涵養論」是否也是此影響而為的一部民族性檢討之作，不得而知，但林茂生對日本文化有深刻體會則是事實，1910年，林茂生考入京都第三高校，在當年的8月發表了〈盡忠到死〉的文章，其中以廣島艦隊中一艘沉避船（潛水艇）艦上官兵操演中意外殉職的故事為題，聯想教徒應有的信仰態度，文中翻譯了艦長的遺言說：

阮為著國家來死沒有什麼可惜？不過聽到將來的人因此對沉避船（按潛水艇）起疑，希望列位以後出力講求沉避船的大進步來利益國家，就是最大的希望！⁶¹⁰

雖然文章結尾是歸結到信仰上的問題，但在一些細節上可以發現，林茂生對日本強盛的原因很有可能著眼在於百姓、士兵對國家盡忠的態度上；但日本社會

607. 林茂生著、林詠梅譯（民89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁242。

608. 陳志修（民89），《杜威社會本位教育思想之探討~以進步主義教育的發展為例（1920~1940年代）》，輔大歷史研究所碩士論文，頁57。

609. 南博著、邱淑雯譯（民92），《日本人論：從明治維新到現代》，頁3。

610. 林茂生，〈盡忠到死〉，《台南教會報》第305卷，1910年8月，頁64-65。

文化「忠」的部分其實是沒有自己，因為對象是「天皇」、是「團體」，林茂生希望引用這類的觀念為台灣所用，只是將對象轉換成百姓們的心靈層面；其善於觀察俗民生活中極需改善的部分，例如在〈真的換新〉中由過年期間民眾換門聯、穿新衣的習俗，提出台民只注重表面功夫態度並未隨著西方文明傳入而有所改變，若僅是生活依靠西洋器物，懂得幾句主義者，無法扭轉心智貧乏的事實；當然從諺語中尋得俗民文化精粹值得傳承的部分，語言文化中找到異文化的共性，也為林茂生特殊的貢獻之一。筆者以為上述所及給了當時台灣公民社會的啟示就是：藉由異見（文化）了解自己的缺失，時時惕勵自己，同時也注意對方與我相同之處，讓共識取代歧見，溝通取代敵意。

第二、培養自由、自立，對自己與社會負責的社會人：台灣向來因受宗親觀念影響頗深，個人角色責任很難被突出，加上日治時代教育缺乏自我探求的授課內容，林茂生提出個性化教育，鼓勵學子追求自己的興趣，並在獨力的思考判斷中，確定自己「立身出世」的方向，從其贈書與學生後輩所輯錄的詩作，常能表達林茂生殷切的盼望，尤其在各方面急需發展的台灣，更需要有知識的拓荒工作貢獻社會，如此個人與社會主義目標相一致，是最完美的生長狀態；美國的民主的社會中，需要個性毫不受壓抑之個人，也需要群策群力之集體智慧，個人與社會之關係應為一極自然之和諧關係。這是杜威教育思想可貴之處。⁶¹¹

二、長老教與台灣政治觀的融合：「保」有理性、「進」爭民意

宗教的人文關懷：透過林茂生對基督教文化與東方宗教觀點的比較介紹，台灣濃厚的道教信仰，隱含了現世利益、金錢贖罪、速食的宗教觀，林茂生委婉的指出「宗教的人民知識顛倒若若（越來越）低，這種贖罪觀若強」，⁶¹²事實上，林茂生著眼於真宗教應能徹底解放治療人良心上的罪疚，成為人行善的動力，社會進步的泉源。當然，宗教信仰難以強迫，須以善行作為感召，以鄉土關懷作為起點，擴充至社會，國家，以至於世界，基督教以出世的心，入世的行為，成為林茂生心目中台灣社會改良的良藥，有鑒於台灣漢民族文化悠久的歷史文化性格，須有教育作為催化劑，於潛移默化當中，尋求東西兩大文明融合的可能。對於公民社會的啟示在於宗教入世與犧牲、利益眾人的性格，為近代理工業化社會產生之人與人疏離，不同陣營爭奪的反面鏡。

林茂生留學美國三年間，美國發生經濟危機，進步主義受到批評，杜威也開始進行反思，他指出這一危機價值即在於它使我們體認到：

611.陳志修（民 89），《杜威社會本位教育思想之探討~以進步主義教育的發展為例（1920~1940 年代）》，輔大歷史研究所碩士論文，頁 146。

612.林茂生，〈基督教文明史觀 13〉，《教會公報》第 581 卷，1933 年 8 月，頁 8-9。

每一代人必須為自己再造一遍民主，民主的本質與精髓乃是某種不能從一個人或一代人傳給另一個人或另一代人的東西，而必須根據社會生活的需要、問題與條件進行建構；隨著歲月的流逝，我們成為這種社會生活的一部分，而且年復一年，社會生活變化萬千。⁶¹³

世代交替後的人民面臨的首要任務乃是再造民主，民主就是在不斷的再造中持續演進。值得吾人深思的是，台灣百姓的適應力強，在林茂生眼中能力也相當不錯，但每每「四個 A 的台灣人合起來做一個團隊時就變成了 D」。⁶¹⁴ 回顧 1920 年代，當時台灣的民智已有開展的趨勢，但是政治社會運動反而呈現四分五裂，左右兩派都想擴大自己的勢力範圍，然後派中分派再鬥爭，如右派的林呈祿、蔡培火，左派無政府與無產主義支持者互不相讓，台共也分上大派與非上大派，⁶¹⁵ 日人樂得坐收漁翁之利。對照台灣目前的社會現狀，回顧歷史，處在關鍵年代的台灣，是否應該停下紛爭來深思，如何「再造」民主。

613.張從汝（民 91），《杜威民主教育理念之探討》，中國文化大學美國研究所碩士論文，頁 58。

614.林宗義（民 90），〈林茂生教育思想〉，《愛鄉》第 16 期，頁 28。

615.以畢業於上海大學為區分

第五章 教育實踐

在教育空間受壓制的情況下，關於林茂生教育實踐的內容能著墨的部分並不多，長老教中學為其推動台灣教育發展顯著的例子，不僅為該校校友，與其父先後執教並任該校教頭，也因為深受母校的栽培與擴展台灣子弟受教機會的激力，其籌組立案後援會，並受邀擔任會長及該校理事長。就坊間可得之相關歷史資料顯示，林茂生 1934 年因堅拒長老教中學赴神社參拜而辭職，事實上，就筆者所收集的材料分析，問題似乎更為複雜；教會公報與文化運動的經歷由於在三到五章教育理論探討部分，已有所引用，在此僅作簡單的整理及補述。

第一節 建立台人自主之中學

台南府城長老教中學為 1885 年英國長老教傳教士為提升傳道人員學識而開設的，歷經晚清與日治時代，受時代風潮影響，其角色已有轉變，在轉變的過程中，林茂生擔任如何的角色？其如何影響該校經營的方向？欲了解此問題，則學校歷史傳承不得不予以分期介紹⁶¹⁶：

一、神學院的預備機關（1885-1915）

長老教中學的設立，初始是由英國宣教師余饒理（Mr. George Ede，長中首任校長 1885-1900）所提出的，他在一封寫給英國海外宣道會的書信提到：

...需要設立中學，同時也要兼設教會信徒學校的信念與日俱增。對我而言，致力於教育、陶冶年輕人似乎遠比僅僅設法使老一輩的人擺脫那根深蒂固的迷信為佳。...至於設立中學而言，我們必須尋求自信徒學校開始而具有連貫性的訓練途徑，以備學生將來能擔任鄉村教師，一方面也為想進入神學院的學生，在畢業於中學之前，必須成為教會的一員，如此始能樹立這所中學極為重要的特徵！⁶¹⁷

余饒理設定的中學功能是培育鄉村教師（類似教會小學主日學）師資的生力軍，或進入神學院前的預備教育，無論往哪個方向，畢業生的工作性質與教會關係都相當濃厚，無怪乎其希望學生畢業前能成為教會的一員。乙未割台後，余饒

616. 筆者分期的主要考量有：1. 學校目標 2. 校內英台人士角色地位。

617. 引自張厚基主編（民 80），《長榮中學百年史》，頁 7。

理由於夫人長期不適應台灣的環境，決定改換環境到汕頭繼續從事宣教事業，台南教士會一方面向英國的英格蘭長老教會海外宣道會申請派專人來台掌理校政，一方面以一年一任的方式，由眾牧師輪流代理校長。這段期間，開始採用入學考試來篩選新生，並在 1899 年增為三個科目：寫白話字、加減法與《三字經白話自註解》。教師則有林茂生之父林（宴）燕臣、潘明珠、高金聲等人，1900 年首度聘請日人秋山衍藏教日語。學生人數大約維持 30 餘名。

1900 年，費仁純受派接掌長老教中學。其十分看重生活教育與衛生教育，除了充實學科內容外，也大大改進宿舍生活，詳細內容可參考論文第一章第二節「長老教中學時期的教育」部分。值得一提的是，台灣政權轉移後，社會政經逐漸變化，總督府投入龐大經費建設硬體，以致社會上為求就業的教育因素大增，學校最實際的做法就是安排日語教學時數，1905 年 1 月費仁純校長寫的中學近況報導：

日本人正在台灣各地普設有效率的小學，因此我們的教會在鄉間附設小學的經營越來越困難。幸好，台南府的教會中學和小學都欣欣向榮。...凡是有意在台灣謀生者，非學日文不可。...在此從事教育，以愛心改變年輕人的氣，傳授基督教的真理，基督教的真理，也同時教導他們適於擔任政府機構，或經營商業，...⁶¹⁸

中學主事者對學生的出路安排，已不僅思考為教會所用，世俗教育的科目如手工藝等實學科目，也開始引進；雖然日本最初對教會學校措施並未嚴加限制，只要求所有學校把台語教學改為日語教學，唯漢文與聖經課程仍准用台語教授，羅馬字拼音台語聖經亦准使用，教會方面認為日本新政權所舉辦非宗教性與知識性的官辦學校，將會抵銷基督教會過去在台灣青年之間苦心締造的成績。1904 長榮中學校長費仁純向教會提議，需多辦主日學校，提高中學水準，建立英和學院 (Anglo-Japanese College)；巴克禮也曾奉派前往日本考察當地中等學校情況，深知在日本統治下，台灣教會學校必須符合日政府所訂的標準，乃盡量與日本國內的基督教化的學校建立關係，並積極蒐集資料作為辦學的參考。但自從日本對學校立案之條件增加以來，許多學生因而轉入日本立案的學校就讀，尤以高等學校情形比較嚴重，教會乃停止英和學院等「學院級」的教育計畫，而致力於中學教育水準之提昇。⁶¹⁹在此，需多加說明的是「英和學院」獲台人信徒積極支持，林茂生回憶起這段過去，有如下的說明：

618. 同前註，頁 55

619. 孫慈雅(民 74),《日本統治下的台灣教會學校》，國立政治大學歷史研究所碩士論文，頁 110。

在本世紀初期，正值中國大陸開始提倡新式教育的時代。本來屬於傳教上的副業性質的教會學校，也開始被要求逐漸改制為純教育的學校（非宗教性的）；並顯示著手提高學科程度，和增設各項設施之趨勢。台灣教會的信徒也開始向本校要求改革學制，主要是受到大陸上這一股風潮的影響。平心而論，這種要求並不是說他們不顧宗教。只是主張以加強基督教主義來取代純宗教的教育而已。不用說這些熱心教育的信徒們並未深入研究新制度的內容之後就作主張，只是因為聽到在廈門或福州設有「英華書院」，所以他們也要在台灣設立同性質的學校，如此而已。⁶²⁰

林茂生指出，本地信徒因受中國提倡新式教育及教會學校轉型的影響，希望能把再設一所程度較高的學院，信徒們「只是主張以加強基督教主義來取代純宗教的教育而已」；然就筆者蒐所得資料有更深一層的說明，原來初代教徒吳道源曾到日本和福州考察商業和教育，他發現台灣教會中學無法和日本的中學相比，也無法和福州的英華書院相比，因此鼓吹台灣要設立一所「英和書院」來收容中學畢業生，接受更高的教育。然而由於教士會的部分宣教士，對教會辦理高等教育不積極，有些反對高等教育，甚至說：「讓你們愈有學問，會讓你們後來愈恨我們。」籌辦英和書院的努力因而中止，可見英國宣教師在台灣辦理各種學校，其主要宗旨在於培養本地的傳道者，與此一目標無關的教育工作，並不能引起他們太多的關注。⁶²¹此外，1898年台南大會成立兩年後，即有部份本地信徒認為，一切本地教會的事務就應該由本地教會來處理，西教士組成的「教士會」已無存在的理由。但教士會以台南長老會尚未能自養、自治為由拒絕，教士會與本地教會之間在此時似已存有某些緊張與矛盾。⁶²²由於，溝通及價值觀的落差，一部分教友灰心之餘，便不管或遠離教會事務，也有堅持繼續在體制內改革，努力往教會自傳自養的目標邁進的教友，如林茂生之父林燕臣即屬後者，前者有一部分在標榜中國人自創的「真耶穌教會」傳入台灣時，積極加入並拉攏長老教會信徒，可以說，確有一部分信徒把自治自養的理想寄託在別的派別；當然，西教士中也有自由開明或常以台人信徒立場設想的人士；筆者以為西教士也有其考量，例如擔心台人信徒重現世利益的性格，自主後可能忘卻了最重要的信仰---依照基督教行事，而受到人情世俗的迷惑，另外，經濟上，台人尚難以完全負擔教會的開銷，也讓教士會成員無法信任，這樣內心認知差異的問題，似乎也可從本世紀初中國地區教會本色化的過程來探討，由於是另一層面的問題，不在本文探討範圍之

620. 林茂生，〈學校要誌〉，《輔仁 校友會雜誌》第二號，1925年，頁65-71。引自張厚基主編（民80），《長榮中學百年史》，頁118。

621. 吳學明（民90），《臺灣基督長老教會的傳教與三自運動：以南部教會為中心》，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，頁278。

622. 同前註，頁350。

內，茲不論述。

總而言之，本階段中學的角色由純為宗教設計，到新時代來臨，課程及學校目標多少受到影響，台人信徒首度對教會教育事業發表建言，但在時機尚未成熟的情況下，教士會仍決定以擴充中學為首要目標，以完成這所傳教（Mission）學校的使命。最後，需要說明的是原本以人數少不足為患而採忽略態度的日本官方，在 1910 年後，因本地有力資產者與教會人士密切配合，不斷充實中學設備，而開始注目這間中學的存在，並首次干預了它的成長。⁶²³

二、宗教與世俗教育的結合（1916-1924）

1914 年宋忠堅牧師例假回國，萬榮華牧師正式接掌校政。經兩年經費的籌備，新校舍於 1916 年落成，備有 120 人的宿舍。該校舍為台人信徒首次集資鉅款捐贈，也代表著他們對這所中學及教育積極的關心。同時因校地廣闊，加以萬榮華的提倡（特別是足球），學校逐漸盛行各種運動。萬榮華對此時期的期望是「學校擴充之際，覓取適當教師一事反較尋求經費為重要」不同於一般學校教師，要受學生敬重且能以教會前途為念之教師，「我校真正企求者係受過宗教教育之台人，俾其充分負擔學校部份責任」，⁶²⁴於是剛返台的林茂生便回母校擔任教頭，另聘黃侯命先生為舍監及擔任聖經課程，後來也網羅多名校友回校服務，學校的向心力正逐漸凝聚。

1921 年中學聘了多位老師著實為了次年即將實施的新課程作適切準備，1922 年萬榮華例假後返台，學校已增長為具有 15 名專兼任教師，206 名學生，該年新教育法令頒布，學校以「私立台南長老教中學」為名獲准；6 月公佈私立學校規則，以準照公立學校為原則，而類於公立學校或其他各種學校。當官立中學逐漸增設與競爭，長老教中學的定位究竟如何？萬榮華的態度值得一探：

由於未經立案，本校學生沒有資格報考高等學校和大專院校，以致許多有前途的學生不得不中途離開學校前往日本到立案的中學完成學業，畢業後再升入大學。...造就人材，服務教會乃是本校的任務，這點不容置疑，但由於採用政府規定的中學教育模式，我們面臨了不少問題。本校沒有理由花費一大筆錢來培育非基督教的子弟，因為政府正在著手普設中學全面推廣普通教育。我們知道政府能設

623. 1912 年，宋忠堅牧師出掌校務，曾得霧峰林獻堂、林烈堂昆仲之助，擬籌募 12,000 元，建設學校，但日方作梗，募捐不及半數，參閱萬榮華著、李冕世等譯（民 45），《校長回憶錄》，頁 9-10。台南：私立長榮中學。

624. 同前註，頁 7。

立足夠的學校容納希望進中學的年輕子弟尚需要一段時間；而且，即令公立學校已錄取了最好的學生，還有很多有意接受中學教育的學生，希望到本校就讀。如果本校仍不受限制可繼續名正言順的基督教教育，我們不該忽視給年輕人（無論他們是否來自基督徒家庭）傳福音的大好機會，基於這一信念，雖然尚未立案，我們還是繼續辦下去。無論如何，本校將竭盡所能施與最佳的基督教教育，...雖然本校立案之目標尚遠；我必須努力不懈力求符合政府規定的立案條件。⁶²⁵

由此可知，在萬榮華的理念中，該校仍應以「純基督教」形象為目標，在不損害該目標的情形下，再接受那些求學無門的台人子弟。這段言論發表起源於第一次「台灣教育令」發布，也就是 1919 年的時代背景，後來因學生成員非教徒比例日大，公立中學刻意壓低台籍學生名額，英國傳教協會的影響力日減（主要在金錢援助方面），萬氏的觀念有略為修改。筆者以為西教士與台籍人士及信徒在觀念上就是對於「加強基督教主義來取代純宗教」這句話如何定義，在林茂生的眼中，學校與社會的交流是不可免的，當社會變化，學校的外在型態必會有某種程度的轉變，試看 1924 年〈基金會募集趣意書〉提及「自大正 11 年（1922）本島新教育令改正以降，官立中學校各處林立。本校處於其間，若非得官許資格，則入學者之質與量漸為低下，在所不免。雖欲實行精神教育，以發揮本校特別之使命亦戛戛乎難」；⁶²⁶ 又描寫清末到日治初期，學校方針不變原因「主要是由於學校和外界沒有來往之緣故。前十年是屬於滿清時代，本校掛上英國國旗，不折不扣地處於治外法權之中；後十年是屬於日據時代，但當時由於教育法令尚未確立，總督府對私立學校既不加干涉也不予監督」。⁶²⁷ 由於了解台人的現實的心態需透過完整的基督教教育涵養改變，及日本的教育體制對私立學校尤其基督教學校的歧視的眼光，林茂生認為治校型態變動是必然的，假如學校（當時長老教外教形象仍頗重）要持續生存且要負起指導社會的功能的話，官方與台灣民間的聲音都須納入考量。

三、治校觀點的分裂與日人巧取經營權（1925-1934）

由於官方對台人教育空間持續緊縮政策，甚而有每下愈況之勢，啟蒙運動有志者不禁著急萬分，長老教立案運動成功後的利益，自然而然吸引其目光，勿論

625. 同前註，頁 25-28。

626. 林茂生，〈基金會募集趣意書〉，《輔仁 私立台南長老教中學校友會雜誌》第一號，1924 年，頁 60。

627. 林茂生，〈學校要誌〉，《輔仁 私立台南長老教中學校友會雜誌》第二號，1925 年，頁 65-71。
引自張厚基主編（民 80），《長榮中學百年史》，頁 118。

是林茂生、蔡培火兩位文化及社會運動參與者與該教密切的關係，讓兩者成為魚水之勢，該校仍保有漢文課與台灣話選修，本島人教師（大都是教徒）佔全校一半以上，⁶²⁸ 都與社會運動要求官校教育改革的目標不謀而合，當時的《台灣民報》於林茂生發起籌募立案基金運動後，也開始為文鼓吹廣設私學的必要性：

...照入學志願者之入學數，台生不過是 1577 名、而內地生反有 4 214 名之多、這種顛倒的事項、在世界中可說是罕有的了。當局的說明說、因為是沒有經費可增設台灣人本位的中學、故不得已暫以公學畢業生為犧牲、唉！像這樣消極的教育政策、豈值識者一笑嗎？關於教育、當局當然要設施、而不能實行、有自覺的民眾要圖設、而又多猜忌、不容易許可、真是教台民莫知所從呵！...關於私立學校的振興、真是刻不容緩、須得出隨時許可設立的態度、這才是賢明的處置、並且希望我們民眾，須各努力，得於各州設私立男女中學，以提高文化，養成中堅人物，以完成自治的發達，然後我台前途，纔會有赫赫光明呵。⁶²⁹

很明顯的，由於官方辦學的消極及允許日人獨占資源的態度引起有志者的不滿，私學的設立不僅含有保障台人受教機會的理想，也與「養成中堅人物，以完成自治的發達」的台灣社會發展意義有所關聯，當基金募集達到預設目標時也立刻撰文公告週知「這個學校乃是信基督的學校、本來也有因宗旨不同、不肯出力的不少、只因都看林茂生氏的面上、由各方面積極援助者不乏其人、十萬圓的基本金業經超過了。」⁶³⁰ 由於基督教的宗旨於台人在傳統信仰上的因素，並不是很容易能以接受，但因林茂生學識涵養受同人尊重與認可而大力給予支持，反之，具有御用商人色彩的黃欣於 1928 年在台南也以「台陽中學」為名義籌組私校時，雖能吸引部分不認同基督教人士的投資，結局則相差甚遠，《台灣民報》報導時也語帶諷刺的說道：「若是他（黃欣）真正有心為台灣子弟著想，希望他將所得的拂下土地全部寄附就好」⁶³¹ 筆者雖難以測度黃欣辦學的初衷如何，可以肯定的是兩運動主倡者給予社會人士既定觀感，應是「台陽中學」的計畫在一年之後不了了之的主因。

隨著左派社會運動導入台灣，學潮也此起彼落，尤其 1927 年台中一中罷學

628. 張厚基主編（民 80），《長榮中學百年史》，頁 114。

629. <台灣教育界的當面問題-私立中學的必要>，《台灣民報》81 號，社論，1925 年 11 月 29 日。

630. <台南長老教中學的基本金已募集十萬圓了>，《台灣民報》113 號，1926 年 7 月 11 日。

631. <台陽中學創設---前途尚在遼遠---創立者須苦心覺悟>，《台灣民報》234 號，1928 年 11 月 10 日。

事件，學生因與校內日籍炊夫發生衝突，校方竟開除五六十名學生，震驚台灣社會，一中原本是由林獻堂集資以倡辦私人中學為出發點，被威逼收為官辦後，不得已以收容台籍子弟為妥協而在官立中學界獨樹一幟，卻無法逃過主事者的心態偏頗，台人此時極欲自辦私學的心態可想，並將一切弭除不平等的願望投射其中。⁶³² 經過數年的努力，1927年5月長老教中學被總督府認可其財團法人的設置，設立者為校長萬榮華與教頭林茂生，理事會也重新組織，從傳教士會、台灣教會、後援會中各選出了理事5名，而後援會隨著其募款金額的增加，發言權也愈來愈大，學校性質也就逐漸產生變化。早在兩年前，校長萬榮華就曾提及：

有不少人士誤認為敝校是屬於外國人的學校。雖然敝校本來也是一所培養傳教師的學校，但十年前成立學校委員會以來，學校已歸屬台灣基督教會。這種轉移，早在台灣人士樂意分擔財政上的一部分責任時，已經開始。目前敝校後援者的數目日見增加，...不久即可望達到另一個階段。舉例來說，學校任命台灣人士為校長的時機或許已經到了，沒有人敢說台灣人不適合任學校校長。唯一的困難不是別的就是財務上。這一點煩請後援會諸彥，慎思熟慮。本人盼望不久能夠聘請到一位熱心教育，善於策劃的有能力的台灣人士來擔任校長。⁶³³

「財務」的健全是以萬榮華為首的西教士對於學校是否能放心完全移轉的最後考量，這的確是很大的激勵，尤其是一向對教會自傳自養努力的人士而言，當然其也同時強調「如果為了申請立案之緣故，必須放棄基督教主義，我們寧願犧牲立案的機會。」也樂觀認為「在日本尚有五、六所政府承認其宗教教育的學校，政府也沒有反對。如果有什麼阻礙，那是起因於信心不足和缺乏熱誠」。⁶³⁴ 無論是來自社會的強烈期待或教會自發的動力，直至1930年代大部分的教師都具有教師資格，成為具有300名學生的學校。但是，財政上的困境仍沒有改善。主要

632. <提倡創辦私立中學>，《台灣民報》165號，社說，1927年7月10日。該文認為成立私學的必要性有：1.台灣人本位中學被以共學名義漸被侵略，又廢止準備教育，使在不均等教育制度下的台人兒童更為不利，此為創設必要之一；2.台灣官立中學成績不良，私立中學可警醒公立中學裡的日本人教員不誠意教學的錯誤思想；3.私立中學可免於罷學時父兄向官立中學謝罪的奇辱，並收容被退學學生，免於遠出海外或求學無門的悲哀；4.讓留學生裡有人才者回台可發揮能力。

633. <萬榮華，本校創立四十週年紀念祝賀式辭>，引自張厚基主編(民國80)，《長榮中學百年史》，頁123。

634. 同前註。

資金來源，除了後援會募得款項的利息，及傳教士會部分的捐助之外，⁶³⁵ 剩下的就是一年 40 日圓的學費收入了。這樣的學費，比年約七十到八十日圓的日本本土基督教私立學校收費來得便宜，但高於年三十日圓的台灣公立中學校。有人提案，為了鞏固財源，應該提高學費。但在考量台人的家庭經濟狀況之後，認為那樣的收費已達極限。⁶³⁶ 在沒有更多補助的情形下，學校難以作更進一步的突破。1931 年掌有實權的台南教士會決定不許長老教中學生參拜神社而無法立案，但仍有 270 多名新生入學。⁶³⁷ 邁開「複級」制的第一步。

1930 年回國後的林茂生因公調往台北，不得不辭卸長老教中學教職，後改任該校理事長，並不斷向總督府文教局交涉立案事宜，1933 年，萬榮華校長例假歸國，由沈毅敦（Mr. Leslie Singleton）代理校長，並依據新的「中學校令」修正學科課程。同年底因教頭上村一仁被理事會要求自動請辭，引起日本右翼份子利用輿論攻擊。後來在官方介入與萬校長兼程返國處理下，萬氏進行學校改革，並自朝鮮請來日本預備役海軍大佐加藤長太郎就任校長。林茂生則表明為負權責辭卸中學一切職務。

四、皇民教化時期（1935-1945）

加藤氏接任以後，軍國主義逐漸抬頭，中學開始實施「國民精神教育」，軍事訓練與愛國教育的份量逐步增加。1938 年學生人數突破 500 人。同時在新制定的教育章程規定中刪除基督教主義字眼，並禁止在正規時間內教授《聖經》。次年由中學理事長上與二郎申請認可為中學獲准，改名為「私立長榮中學校」。同年 7 月 15 日隆重舉行新成立的「長榮中學校」的開校典禮，台南州知事川村直岡（由鶴內務部長代理）在開校儀式的「訓辭」中明白指出：

今天諸位必須銘記在心中的一件事就是與認可（立案）同時，從本來的長老教中學和長老教女學，將其原有的宗教色彩完全分離掃盡，使之能夠與公立中等學校完全同樣地以純正日本教育作為教育的

635. 1932 年長老教中學報告書：「我們的收入有兩個來源：5000 圓來自台灣的捐助者，此外為學校「捐助基金」每年的利息加上 4000 圓由英國長老教會海外宣道會之捐助，以及在學校幫忙的牧師的薪水。」引自張厚基主編（民 80），《長榮中學百年史》，頁 156。

636. 駒？武（民 92），〈台南長老教中學神社參拜問題-「踏繪」式的權力型態〉，《中外文學》，第 31 卷 10 期，頁 52。

637. 《長老教會通訊》（4 月號）刊出消息說：「這樣做可能不利於本校向政府申請的『認定』案（即立案）。但，即使為此緣故『認定』之申請案被拒絕後，中學仍舊可以發揮基督教學校之功能。」引自張厚基主編（民 80），《長榮中學百年史》，頁 164。

目的。⁶³⁸

至此，學校的教育已完全的日本化，與其他官立中學並無二致；同時由於學生數目增加到將近七百名，教室顯然不夠用，只有解散寄宿宿舍改成教室使用，自創校以來引以為榮的人格教育養成的寄宿生活也劃下句點。1941年起隨著太平洋戰爭的爆發，各種訓練與奉仕作業增加，直到1945年戰爭結束。

五、文化衝突的縮影：神社參拜問題

1922年4月總督府以府令第66號，制定「台灣公立中學校規則」，其中第37條規定：在台灣神社祭拜日時，「全體師生必須參拜或遙拜供奉北白川宮能久親王的神社」。由於私立學校也「適用」於該規則一事看來，除非長老教中學能做出合理的表態或取得官方的諒解，該問題勢必無法避免；但就1930年代前，除了成立基金，尋覓適當的師資與組織財團法人等立案關鍵外，神社參拜尚未在中學主事者煩惱的範圍內，原因在於時代背景尚處穩定，日本立案之基督教系學校也無此問題；就在中學即將達到立案標準時，1928年第一回理事會萬校長報告與官方交涉過程，總督府山口視學官（「督學」）以其「個人的見解」說「神社參拜亦在（立案）條件之內」。⁶³⁹讓原本單純的立案問題投下變數，萬氏則答以「內地既早不問參拜，朝鮮殖民地之對付宗教學校亦然，請考慮此點。」⁶⁴⁰不過，原本是私人意見的參拜問題逐漸成為官方全面的態度，情勢轉趨棘手。

事實上，為符日治後台灣教育情勢，學校主被動間也作了許多轉變，以求更符合官方的既定要求，如1925年根據校友會雜誌第二號「學校要誌」項記載：本校創辦之目的至為明顯，就是「遵照〈教育敕語〉，授予男生必要的高等普通教育；尤其在教育上以基督教主義為基礎，特別注重學生的人格陶冶，以培育有貢獻於國家社會忠良有為之人士為目的。」⁶⁴¹林茂生也同時對學校未來計畫列出五點中之第五項「本校應在憲法保障下，在不侵害信仰自由的範圍內，盡可能配合法令規定的教育方針，在同一步調下教導學生。」⁶⁴²但就總督府內的官僚而言其並不這麼認為，法規的解釋權並不在台人手上，萬校長指出日本、朝鮮並

638. 同前註，頁217。

639. 〈第一回理事會紀錄〉，《輔仁私立台南長老教中學校校友會雜誌》第六號，1929年，頁149。

640. 同前註。

641. 張厚基主編（民80），《長榮中學百年史》，頁113。

642. 林茂生，〈本校創立四十週年之回顧〉，引自張厚基主編（民80），《長榮中學百年史》，頁118-120。

未有此規定就是一例。⁶⁴³不過，1928年10月28日的神社祭典學校還是舉行禮拜式，並讓學生自由參拜，至1932年度以前，大都循此模式致敬。⁶⁴⁴

另一方面，對教育關心的社會有志之士，大半雖非基督徒，也加入了中學後援會表達心力，其對於學校遲遲不答應率領學生參拜神社頗不能理解，並形成一股壓力，⁶⁴⁵原本堅不妥協的宣教士，也開始思考解決問題的方式，並求助日本基督教會的做法，當時日本基督教聯盟正對神社制度調查會提出了「神社問題相關建議」。也被《台灣教會報》譯為羅馬字刊載，該文件中聲明：「如果神社不是一種宗教的話，那麼應該明確地將其非宗教化（如祭祀儀式、祈願、祈禱、護符授與、葬儀執行等）；如果是宗教的話，便不可直接或間接強制國民參拜。」⁶⁴⁶等於將問題又丟回政府，在日本基督教界尚處於疑慮討論時，1931年教士會也就作出「不參拜」的決定，讓支持參拜的台人勢力相當氣餒。

至於林茂生的態度則是筆者所關心的，就目前坊間林生相關傳記、後人回憶文章大多傾向林茂生堅拒的態度，問題是否如此單純？還是另有它種可能原因支持，值得觀察。參拜神社成為立案條件一事發生在1928年末，時值林茂生旅外，故其僅能透過書信對此問題表達盡人事，聽天命之意，一來不了解真實情形，二來本事牽扯多方角力，於是在結束學業之後即刻返台，進行全面的了解；可惜的是，包含1934年參拜風波，林茂生對該事的態度只曾於報端公開過一次，至於真意如何則無從得知，不過當時對中學也抱以熱烈關心的蔡培火在1931年4月21日的日記便有所載，有異於目前既有的歷史印象，日記中說：

今晚開長老教中學後援會的理事會，我又跟林茂生君有稍微格語。

643. 1911年根據「私立學校令」的規定日本本土的私立中學同樣也有設立法人（財團法人或社團法人）的義務。但執法並不嚴格有不少私立中學雖然並未法人化，但還是獲得立案（1929全日120所私立中學校當中，法人所設立不過77所）其餘日台對私校條間差別可參照駒？武（民92），〈台南長老教中學神社參拜問題-「踏繪」式的權力型態〉，《中外文學》，第31卷10期，頁p49。

644. 張厚基主編（民80），《長榮中學百年史》，頁164。

645. 該部分意見可參閱1931年8月1日《台灣新民報》「台南長老教會私立中學的認可問題-結局是希望學校當能開放至神社參拜，學生的家長對此條件的開放及實現抱有很大的期望」；「...對於神社參拜之事未能給予一個明確的答案，主要是它除了是基督教的學校外，更融入外國經營者的意見和理念...可是以台灣目前的現況及考慮到現實的利益，家長們期待學校當局能早一日將台灣神社參拜條件納入考慮，而得到認可。這個部分對台灣一般人士而言，並無多大的異議，只要有外國經營者的承諾就沒有問題。...」《台灣新民報》第375號。

646. 不著撰人，〈論神社問題〉，《台灣教會報》546卷，1930年9月，頁1-2。

因為他主張要獲得立案，必須聽從總督府的要求，去參拜神社，他講若不是這樣做，再來三十年都難得希望得到許可。他又講大家若是贊成參拜，英國宣教師會必定會撤出，他們撤出後將怎樣處理，應在此講究辦法。我忍不住憤然跟他歹對，就是講日本的信徒尚在反對參拜神社，我們怎能甘心領前屈節，世情的變化真快，必定沒有三十年後才能得到認可的情理，又絕不可使宣教師撤出。為學生的將來，還未得到認可前，應極力求日本的宗教學校同情想辦法聯絡，如有需要我，我樂意協力交涉。茂生君頗不喜歡的樣子。⁶⁴⁷

由於是私人日記，無須作做隱瞞，具有某種程度的真實性，雖然蔡氏臧否人物含有個人強烈喜好，⁶⁴⁸ 但除去個人情緒化語言，林茂生採用實際路線考量立案則和蔡氏尋求日本宗教界聯繫的路線不同，注定此事兩者無法共同協力。蔡氏於日本留學時受洗於植村正久牧師，與日本基督教界迭有淵源，雖然非出身長老教中學，然因一定的人望（大抵也在台南活動）而獲有限度的倚重，⁶⁴⁹ 尤其在1934年學校改組時，蔡氏出力頗多。林茂生對立案的態度傾向於符合社會大眾期望與總督府的要求，至於背後的原因可作多種推測，或者進行參拜對學校基督教主義並不影響，或者趁日本法西斯未成為主流時先獲得認立案以待後續。⁶⁵⁰ 總而言之，由於決定權在教士會手上，就以往的發言經驗，若不能維護基督教主義，則寧可放棄立案，支持參拜的人士，僅能呼籲教士會多加考慮。

然而神社參拜在日本也引起軒然大波；1932年5月靖國神社舉行合祀陣亡

647. 張炎憲總編輯（民89），《蔡培火全集》，頁172。

648. 例如其對不同立場者如蔣渭水甚至民報同事林呈祿羅萬車都有過激的批評，雖然蔡培火對日治時期的社會運動貢獻頗大，然給人專斷的印象及成見為其運動時的致命傷，可參閱林獻堂日記（1933.7.25）對其個性的看法。

649. 委員王金帶提議「後援會與財團法人役員」之使命不同，反政府色彩濃厚者宜避之。〈第一回理事會紀錄〉，《輔仁 私立台南長老教中學校友會雜誌》第6號，1929年，頁152。蔡培火可能因此在法人理事選舉落選。

650. 1931年3月，橋本欣五郎等櫻會陸軍將校與大川周明等所計劃之右翼軍部暴力政變失敗，事件發生後，民間右翼分子與青年將校的法西斯運動逐漸成形。此外1931年初台南神社社官松本賴光便曾抨擊「某出生於宗教家家庭的小學生」不參加參拜一事加以強烈的指責，認為那是「非國民之言行」。松本甚至對中學校僅參拜一次感到不滿。參閱駒武（民92），〈台南長老教中學神社參拜問題-「踏繪」式的權力型態〉，《中外文學》，第31卷10期，頁64。林茂生是否認為時機有惡化之勢，立案的條件將更為苛刻？可以確定的是，西教士認為，只要政府不強制維持現狀即可。筆者以為這樣的認知差距從英和書院就可看出兩者對於學校經營型態以來一直存在，而教士會與本地教會組織溝通層級不對等，也讓教士會做出決定時，少了一份民意的色彩。

將士的臨時大祭，東京各校學生都由校官率領前往祭拜。但是，一部分的基督教系上智大學學生，因信仰上的理由而拒絕前往祭拜，導致軍部與學校當局的對立。於是校方以天主教會東京教區長之名，向文部省提出神社是否為宗教的解釋申請。九月，文部省發布「學生生徒兒童祭拜要領」，回答天主教會的問題。認為「學生生徒兒童之神社祭拜，乃基於教育上之理由。而要求學生生徒兒童之團體禮拜，不外乎愛國心與忠誠的表現」。於是，在學校教育中，強制前往神社祭拜成為正當的行為，而基督教也在神社不是宗教的理由下向國家神道完全妥協。⁶⁵¹ 1933年5月總督府總務長官平塚廣義也在訓辭中，繼「帝國退出國際聯盟」問題之後，提出「神社之崇敬」議題，主張「獎勵神社參拜及領受神宮大麻，加強島民敬神崇祖的觀念，根植國民精神於潛移默化之中」。⁶⁵² 由此可見，不論在台灣或日本，神社參拜已不在宗教層次討論，而是一種愛國與否的表現行為，此時中學理事會請求台南教士會，考文部省所謂神社參拜乃是愛國心的體現之見解，重新考量是否應該進行神社參拜。台南教士會於5月的會議，做出下列決議：

討論後教士會因為資訊不足無法凝聚共識。因此決定先取得日本基督教聯盟（National Christian Council）與日本基督教會的正式意見後再決定，如果可以等萬榮華牧師休假結束後再做最終的決定。⁶⁵³

從沈毅敦的紀錄裡，可以發現教士會對神社參拜問題看法分歧。9月台南教士會再度聚集開會，並在收到日本基督教聯盟於6月15日作成的正式意見，表示他們同意文部省的聲明，會中以9票對2票，另有2票棄權的情況下，通過同意台南長老教中學與女學院進行神社參拜，並後來由兩方各自寫成意見書，並寄回母會海外宣道會詳細陳述正反兩方的看法。可見事情的分歧與嚴重性。⁶⁵⁴

同意的一方以萬榮華為代表，除了表明接納1933年日本基督教聯盟所做的意見，另外鑒於已經進行神社參拜的基督教學校學生，並無受到太大影響，特別是基督教的薰陶方面。⁶⁵⁵ 至於徹底堅持反對意見的沈毅敦表示，雖然文部省聲

651. 陳玲蓉（民81），《日據時期神道統治下的台灣宗教政策》，頁57-58。

652. 駒? 武（民92），〈台南長老教中學神社參拜問題-「踏繪」式的權力型態〉，《中外文學》，第31卷10期，頁64。

653. Letter from L. Singleton to Rev. P. J. Maclagan, 1933.06.04. PCEFMA 微片檔第18張。引自查忻（民89），《皇民化運動與臺灣基督長老教會學校》，國立暨南國際大學歷史研究所碩士論文，頁37。

654. 同前註，頁37。

655. 因為學校能向社會與學生春份解釋神社參拜的愛國性與非宗教性，同時學生在參拜過程中也無接觸任何宗教上的典禮。雖然神社無可避免地有宗教性，但學生並不因此與之保持關係（一如英國的非基督徒官員參加西敏寺大教堂的國家禮拜一樣），同前註，頁37。

稱那只不過是愛國心的表現，但神社內所舉行的儀式明顯帶有宗教意義，並且指出神社隸屬內務省管轄，不宜將文部省的聲明照單全收。文中更進一步憂心於，基督教徒一直以來便抨擊著台灣人的祖先崇拜，然而對台灣人而言，神社參拜地位尚低於祖先崇拜，若肯定了神社參拜的話，那麼對於「台灣基督教會的成長將會是一大打擊」，倘若進行參拜，那麼，「我們的立場將不再中立，而成為自發性的默從」。意見書開頭提醒總會注意：「在現今狀況下，對台灣教會而言，率直的表達有關神社參拜問題的意見，是件危險的事」，同時，「應該注意到台灣百分之九十的人，他們並未和日本人擁有相同的歷史背景。」⁶⁵⁶ 赴神社參拜既成定見，然台南長老教中學理事會卻又無法做出結論；至於 1931 年所傾向參拜的理事會長林茂生此時的態度不得而知，但其摯友也就是理事會組成成員中代表（另兩個單位是台南教士會與後援會）南部教會的同時也是中學校牧兼舍監的黃俟命極力反對，⁶⁵⁷ 雖然在此情境下黃俟命與沈毅敦已佔少數，無論林茂生此時態度如何，在獲得授權及多數意見支持的他都可即時做出參拜的決定，筆者以為或許其正在努力說服「制度」下的少數吧。

於此同時，因滿洲事變後發言權日大的在台右翼團體開始抨擊長老教中學不參加神社參拜的舉動，新聞也開始猛烈攻擊，譴責中學「違背政府的教育政策」。加上 1933 年 10 月 28 日台南神社例祭，教頭上村一仁打算帶領學生前去參拜，但被代理校長沈毅敦阻止而未成行，更激起一連串的誤會，據查忻的研究，上村由於人格特質不受學校師生的信賴且對理事會長林茂生有不禮貌的言語，⁶⁵⁸ 而經理事會一致決議要求上村自行請辭，但會中也同意校長萬榮華讚同前不執行這項決議。聽到風聲的上村並不清楚內情，直覺認為是因為之前率領學生去台南神社參拜的行為所造成的，雖然代理校長沈毅敦詳細為他解釋是因為其人格使人產生的不信任感。兩人並且「嚴肅約定，只要沈毅敦赴日時不是由林茂生代理校長，無論發生什麼傷感情的事，他都將支持學校」。但當確定要他辭職時，上村不但不理會，而且惡意中傷台南長老教中學，透過媒體的報導，引來右翼份子「台南

656. 駒? 武(民 92), <台南長老教中學神社參拜問題-「踏繪」式的權力型態>,《中外文學》, 第 31 卷 10 期, 頁 65。

657. 黃俟命與林茂生同年(1916)進入長老教中學服務,在 1933 年 4 月<想念過去的人>一文中,林茂生提起「好朋友」黃俟命失去他出世 11 日的小兒,當 1934 年長中激烈的改組案學校與教會將黃氏解聘,林茂生為此相當不平。

658. 原因在於上村未經請示校長,便擅自和總督府文教當局會談學校未來的發展,同時被學生及家長稱為「法利賽人」。沈毅敦說:「事後才曉得,上村對理事會長林茂生說了不該說的話」,參閱駒? 武(民 92), <台南長老教中學神社參拜問題-「踏繪」式的權力型態>,《中外文學》, 第 31 卷 10 期, 頁 66。法利賽人之性格可參閱(馬太 23:1-3, 聖頁 1543):「耶穌對民眾和他的門徒講論說:『經師和法利賽人坐在梅塞的講座上:凡他們所說的,你們要行要守;但不要照他們的行為去做,因為他們只說不做。』」

同志會」集會譴責長老教中學，1934年2月26日，其餘校內日本人教員以「無法實施日本帝國臣民之國民教育」為由連袂辭職外，還向台南州教育課提出一份請願書，主要有：1.改組理事會，以加入5名日本人；2.推派日本人當校長；3.校內教員中應有三分之二為日本人。⁶⁵⁹以扭轉該校日本人僅居於教師的地位，以掌握中學實質決策權為改革目標。萬榮華則在報告中提到：「這並不是基於對上村的同情，而是想要利用外在的壓力，強迫理事會接受將學校全面日本化的要求」。⁶⁶⁰總督府當局也相當重視該事件，並責成台南州知事今川淵慎重調查，並妥善處理此問題。⁶⁶¹3月2日《台南新報》刊出林茂生以個人立場所發表聲明，指稱學校將就幾方面進行改革：

1. 應當參與所有國家典禮：神社參拜一方面是國家的典禮，一方面也可以發揮報恩返本的精神，具有教育上的重大意義。因此絕對如此進行。
2. 徹底實施國語教育。
3. 實施公民教育的實地訓練。
4. 為求理事會、校長與教師間三位一體精神的實現，將召開懇談會掃除以往將理事會與教師間被誤解成僱傭關係的情形，理事會、校長與教師三者的機能是相同的。
5. 所以揣摩內台人的融合，將此種精神上的差別一掃而空。質量並重，相互提攜以從事神聖的教職。教師與學生的人格上的接觸能更徹底。⁶⁶²

林茂生並未對理事會改組作出回應，也未對教員人數調整及校長人事有所回應。3月2日的理事會除了就人事案進行討論，原則上同意上村的辭職，但將其其他七位教師辭職案留待萬榮華牧師回來處理，也追認了林茂生的聲明，還決定3月10日陸軍紀念日進行神社參拜。⁶⁶³理事會所做的妥協，最大的期望也在於保留以台人為主體的中學。但7位教師對此回應更為激烈，隨後在報上發表革新意

659. <台南長老教中學教頭解職-教師七名連袂辭職>，《台灣日日新報》(漢文版)，1934年2月28日。

660. 駒?武(民92)，<台南長老教中學神社參拜問題-「踏繪」式的權力型態>，《中外文學》，第31卷10期，頁74。

661. <長老教中學問題，督府當局視為重大-督勵州當局調查真相>：「...就同校從來之教育方針，因帶有幾多非國民的嫌疑...上村教頭見校內空氣不確，是故與其他七名教師辭職...督府當局絕不肯糊塗」，《台灣日日新報》(漢文版)，1934年3月2日。

662. 《台南新報》，1934年3月2日。

663. <長老教七教師辭表保留至校長歸校-理事會先定以後方針>，《台灣日日新報》(漢文版)，1934年3月5日。

見，除了先前的訴求外，更增加了要求林茂生下臺、重要科目與職位由日本人擔任、廢除台語課程、聖經課程以日語教授及非基督徒學生自由參加主日崇拜等新訴求；⁶⁶⁴ 另外在右翼台南同志會等組織不斷要求下，今川淵明白表示「將斷然抨擊以宗教為掩護，反對台灣教化指導精神的人」等原則，⁶⁶⁵ 並在接見台南同志會委員時，做了以下表示：

因為該校在敝人監督權下，因此想要慎重地考慮如何善處。現金就善處方法表示意見的時機尚未成熟。⁶⁶⁶

眼見日人炮火猛烈，3月8日「校友會」也發表聲明書，表達支持學校的立場，並敘述學校支持參拜的立場後指責日人教師們意圖可議：

...（案參拜與否）既於去年九月二十一日理事會，酌基文部省聲明旨趣，獲贊成，爾來漸次實行，等校長歸任，自能完全實現...不圖氏（按上村）辭任，七教師亦連袂辭職，對抗學校出此無謂之舉，實為吾等所費解...，若學校有缺陷之點，理應先向學校提議，若不容時，再訴諸監督官廳，本為憾也，氏等出此舉，先發表於新聞紙上，徒增紛擾。⁶⁶⁷

從維持數月見諸報端的意見來看，雙方並無法達成共識，在以3月8日《台南新報》「台南長老教中學問題台北鄉軍（後備軍人會）決起向中央致電懲處褻瀆國體尊嚴之非國民」為題報導之後便暫時沉寂了下來，⁶⁶⁸ 官方似乎願意等待萬榮華回來協商解決問題，卻在萬氏即將回台之際，4月10日台南州文教局對學生突擊做臨時筆試測驗，要求默寫教育敕語及回答「基本」國體問題，⁶⁶⁹ 報

664. 查忻（民89），《皇民化運動與臺灣基督長老教會學校》，國立暨南國際大學歷史研究所碩士論文，頁42。

665. <背馳了國民教育的宗旨-不允許長中校長繼續留存教育界，台南同志會提出這樣的決議，催促監督官廳做妥善的處理>，《台灣日日新報》日文版，1934年3月6日。

666. 查忻（民89），《皇民化運動與臺灣基督長老教會學校》，國立暨南國際大學歷史研究所碩士論文，頁43。

667. <校友會聲明書>，《台灣日日新報》漢文版，1934年3月8日。

668. 駒？武（民92），<台南長老教中學神社參拜問題-「踏繪」式的權力型態>，《中外文學》，第31卷10期，頁68。

669. <長老教中學問題-州當局就國體觀念-慎重考察全生徒>所問事項如：「一、教育敕語全文二、國民為何參拜台南神社，三、就左事項。記其所知。甲（字體模糊難辨）。乙明治維新。丙三種神器。丁伊勢太廟。戊、台灣領有。四、就國語使用。平素受先生如何注意。照實記載。五、寄宿舍生活。平日受如何注意。...」《台灣日日新報》（漢文版），1934年4月13日。

紙並用聳動的標題指出「台南長老教中學之學生日本國民精神全無」，居然有學生連〈教育敕語〉第一行都寫不出來，「日本處於國際情勢危及的非常時期，特別是歸順不久的台灣」，決不允許這樣的學校存在。⁶⁷⁰同時也對後援會進行搜索訪查，得出「其校友會費，與寄宿舍費含混之財團法人組織辦理，頗見混亂」、「風傳該理事會長專擅」的情形，並約談主事者林茂生，最後台南州教育課更以「學校紛擾問題」為由，減去學校招收學生入學名額。⁶⁷¹筆者以為，官方的做法除了在等待與萬榮華會談學校問題前以此增加談判的籌碼，並對後援會陣容進行分化，首先指向林茂生操守的問題讓支持者對其產生懷疑，其二減少學生入學名額也是致命一擊，因為原本教會與非教會人士能聚集一起，目標便是爭取台人子弟的受教權，以這般耳語謠傳去深刻化抗日政治運動團體之內在矛盾，進而促其分裂再予以各個擊破的手段，於整個日治時代處理學校罷學或破壞社運團體陣線其實屢見不鮮。⁶⁷²至於「操守」等問題實情如何，筆者因資料缺乏難以置喙，不過就林茂生日後仍繼續在官校執教，最後升為敕任官（由天皇頒發任命）之地位看來，官府顯然是一時的權宜。⁶⁷³

670.引自駒?武(民92),〈台南長老教中學神社參拜問題-「踏繪」式的權力型態〉,《中外文學》,第31卷10期,頁68。

671.〈寄附金問題-招林理事會長,知事勸告〉、〈志願減去〉;〈林理事會長面見課長-同意當局勸告〉,《台灣日日新報》(漢文版)1934年4月13、14日。

672.總督府的分化政策也曾被記載,如「上山滿之進關係文書」可參閱王曉波(民86),《台灣抗日五十年》,頁153(詳細原文)及陳俐甫(民85),《日治時期台灣政治運動之研究》,頁166。

673.蔡培火1934年4月29日的日記也記載此事:「...內地人方面甚至提出否認學校之存在,決議並詰責林茂生之專橫,迫其要辭職理事、理事長等職,與中學斷絕關係。林大恐慌,發一聲明揭出諸新聞紙上,略謂此回之事皆出自學校平素之經營不得宜,學校之經營皆屬二元的辦法,...。余對此偽善巧吝之徒,平素以信仰世道多受其矇蔽已抱十分不滿,今竟敢身居學校主腦地位而大聲指摘學校,有如官邊內地人所指摘者,期求洗清自己立場。於是見其天良喪盡乃不能再忍耐而作沉默態度,本日在《新民報》上發表排他之論以警戒之。內表弟侯君全成亦大不滿茂生之假冒信仰大昧良心,且憤慨教會中多不能認出此虛偽者,...。」蔡培火對林茂生的觀感筆者已略述由於對學校「神社」問題路線不同,加上對教義看法有異(蔡培火認為自己非如林茂生是新神學派者),已是道不同不相為謀。先不論事件發生當時蔡人在日本,所知皆由報載;從這篇日記還是可以看出,林茂生的主張是獲得多數本地信徒認同的,蔡與其表弟反成為少數;其二,對於林茂生妥協的改革案,蔡氏並無看出學校由台人自治的用心是獲得支持的主因;值得觀察的是蔡始終站在支持萬校長的立場,改革案中居牽線日基督教勢力的介入,但蔡忽略了其所熟識的日本基督教界向來與台灣長老教淵源不深,雖是為保護長中基督教特色以避免為總督府接管,但台人信徒對「空降」人物存有隔閡與疑慮也是事實,此為何以蔡氏介紹其口中的「植村姐」(植村正久之女植村環,為長老教女學校長人事案而來)予台人信徒時遭到冷漠對待的原因。詳見蔡培火1935年2月26日、1936年12月13日的日記。

4月26日萬榮華返台後，媒體報導語調有了很大的轉變，因為萬校長大體依照前述日本人教員與理事會所提的改革案，其唯一的底線就是要求擔任校長及理事會長的日本人必須是基督徒，宣教師們於是透過日本基督教會台北教會的上與二郎牧師，請求日本基督教會大會推薦合適的校長人選。另一方面，因全面改用日語授課，使得長期（自1916年始）以來擔任聖經課程與舍監的黃俟命牧師被迫辭去教員職務，隨後又遭到台南東門長老會辭退；具有特殊背景與色彩的後援會，也被解散。5月18日理事會開議於萬校長宅，林茂生出席的同時，提出理事會會長及講師辭表，5月20日報紙刊登了林茂生與學校「斷絕一切關係」的談話，⁶⁷⁴此後其絕少出現長老教中學的場合上，萬校長隨後也發表辭職，但留校擔任英文課教師並遞補黃俟命離職後聖經教學的位置，直到1940年離台。學校風雲變色不久時也發生學生抵制日本人教師角田三寅的修身課的小插曲，事情再度被大幅報導，就在萬榮華的勸服及學生的道歉之下得到大致的「解決」。⁶⁷⁵1935年2月新校長上任3月理事會改組，由上與二郎出任理事長，學校人事組織經一番變革，改革案大抵已經落實。

回顧這段歷史，有二項觀點值得討論：(1)林茂生對神社參拜的態度是什麼？(2)林茂生對學校的願景為何？與其教育理論有何關聯？

就第一點而言，林茂生對參拜問題似乎著眼有利立案與否的關鍵點上，也就是態度上希望作成討論與決議，因為這關乎學校未來的走向及發展的可能性，假如贊成則勢必與西教士立場相對，若反對則學校一如往常，學生無法直接投考包括台灣更高的學級，既影響選擇就讀的意願，中途離校也無法貫徹學校之教育理念；改變學校「踏板」的地位林茂生與西教士雖是有志一同，但當問題的解決必須涵蓋神社參拜時，問題焦點則渙散轉移成是否參拜二選一的情形，是否堅持基督教唯一神性及神社是否為宗教的看法顯然成為解決方案的前提，影響對教育的真正考量；其次假若林茂生及部分人士決定支持參拜，與日本人教師眼中的參拜是否具有一致性？筆者並不這麼認為，日人教師眼中的參拜是愛國心的絕對體現，是不含其他目的的，無討價還價的空間，林茂生等本島人士對參拜顯然有其他考量的目的在，如同1915年同化會事件，台人立場遭到是否真心同化的質疑，日本人辭職風波浮上檯面，更將這種不信任感完全攤開，例如上村在接受訪問時就直言：「台南神社參拜事件，據說一部份本島有力人士正在設法解決，但是，那不過是從功利打算出發，為求獲得公認的噱頭。」⁶⁷⁶「支持參拜」等於「獲得

674. <長老改革，理事會協議-林理事辭講師>、<斷一切關係，林茂生氏談>，《台灣日日新報》（漢文版），1934年5月20日。

675. 駒?武（民92），<台南長老教中學神社參拜問題-「踏繪」式的權力型態>，《中外文學》，第31卷10期，頁69。

676. 同前註，頁68。

立案」就這樣在報端上等同起來，官方當然無法容忍國體精神上含有任何思想的雜質，尤其學校是培養忠誠順良台灣人的教育機構，故中學營運權交給了日本人還不夠，還必須把基督教義的字眼從學校的教育目標裡刪除，才足以獲得認可。天皇制下之國體精神的排他性再一次獲得證實。

第二點，台灣全人教育的實驗室。在有關宗教認同教育的章節裡，林茂生談及基督教文明的特色，認為東方人的文化生活裡缺少靈命的要素，尤其台灣人重視現世利益的生活及信仰觀與基督教觀念格格不入，雖然了解到基督教文明對台灣人文昇華有極大的幫助，但由於長老教不允許祖先崇拜及洋教色彩等因素，縱使至 20 世紀初期，身為台灣第一大基督教派，教友人數成長有限。林茂生認為基督教史就是醫病傳道史，⁶⁷⁷ 在各地傳教初期都獲得非常好的效用，台灣也不例外，信徒增加速度最快也是在前清時期台人醫療缺乏的時候；但日治時代台灣衛生條件改善，西醫人數大增，醫病傳道效果受限；新的時期需要有新的傳教管道，教育必然是此時最大的誘因，原因在於台人的向學心被啟發，入學卻苦無門徑，長老教會若能往此發展，教勢必能有所突破，並將基督教文化中的優點，自然而然的在學校及寄宿宿舍的環境中融合陶冶。文化方面則保有漢文及台灣話的選修，若再加上聖經也是以地方語言教授，則份量比起官校多出數倍，其他如教師日台比例適當，⁶⁷⁸ 盡量以教會人士充任，理事會由後援會、教士會、台南大會代表組成，在平常事務的定奪，也能達到多元民主的效果。從一所傳道(Mission school)學校到以台人自主中學(Middle school)的轉變，能適切的與台灣社會的轉變而轉變，是林茂生走遍大小鄉鎮、呼籲眾人積極參與的結果，也是杜威教育與社會不可須臾分離的最好寫照。這樣校園培養出來具有「基督教人生觀」的學生，也是林茂生認為未來領導台灣邁向光明之境的中堅份子。⁶⁷⁹

第二節 型塑輿論公議

美國第一任教育總長 Harris 認為現代文明有三大特徵，鐵路、報紙、及公共學校。鐵路使美國財富增加，報紙及公共學校使美國人便成自動自發的公民。

677. 林茂生，〈基督教文明史觀 11〉，《台灣教會公報》第 579 卷，1933 年 6 月，頁 9。

678. 日台教師比例失衡是台灣公立學校普遍的情形，就 1933 年公立中學校共 170 位老師，其中台灣人教師僅有 3 人。參閱孫慈雅（民 74），《日本統治下的台灣教會學校》，國立政治大學歷史研究所碩士論文，頁 115。

679. 林茂生，〈迎接第四十五週年紀念日（創校紀念日演講大綱）〉，引自張厚基主編（民 80），《長榮中學百年史》，頁 73-74。

⁶⁸⁰ 林茂生的時代，台人已享有鐵路的便利，縮短訊息傳遞的時程，但在公共教育甚至報紙仍大感缺乏；林宗義曾說「林茂生以辦報的方式來推展成人教育」，⁶⁸¹ 二次戰後，其終於有了機會，創辦了民報，迅速地以優異的成績，發行量超過當時官報《台灣新生報》；雖然，林宗義也提及林茂生曾書寫過民報的社論，⁶⁸² 然由於無更進一步的證據顯示林茂生執筆哪些篇章，故本段討論的範圍集中在日治時代其與《台灣民報》及《教會公報》的文章及角色。

一、《台灣民報》

台灣民報的前身是東京台灣留學生於 1920 年 1 月成立的連絡團體新民會下所發行機關雜誌《台灣青年》，經過種種努力才取得在台灣發行的機會。就目前所知，林茂生除了在《台灣新民報》（《台灣民報》之後繼雜誌）創刊號發言誌喜外，未有其他的文章出現，筆者彙錄如下：

從誕生以來既遭遇外界種種強烈的壓迫，並承受內部的分化，歷經十年，終而確立地位的《新民報》，實在是從惡戰苦鬥中過來的。在《台灣新民報》十週年的此時，自身所傳達出的，就是他確立了台灣人言論權的歷史。從它與社會的互動中，留下了台灣各種解放運動的血與淚的可貴紀錄。基於上述這些意義，吾人對過去民報及諸同志的努力奮鬥，應表最大的敬意。

《台灣民報》於最近更名為《台灣新民報》。名稱無非是一真實物的所指，關於這個新名稱依漢字孤立語性質，可以做三種不同的讀法解釋：

第一種解釋為「台灣新的民報」，這表達著今後的民報，將朝新的階段發展，更希望借此改頭換面，在未來每一日注入新意。

第二種解釋為「台灣新民的報紙」即台灣已進入新興階段，意味著新知識份子，即擁有思想先進主義者的理論言詞，可將其先進之思想，表達於新民報上等之解釋。台灣新民報更希望，將台灣新一代人的主張，意見，甚至想法，發表於新民報上，以作為民報的特色表現。

680. 林玉体（民 92），《美國教育思想史》，頁 200。

681. 林宗義（民 90），〈林茂生的教育思想〉，《愛鄉季刊》，第 16 期，頁 29。

682. 同前註。對戰後『民報』的功用，據林宗義轉述林茂生的話，可知一二「過去一兩年裡，我致力於利用『民報』，作為教育大陸人的一個方法，但徒勞無功。」可見林茂生對民報的期待是溝通戰後大陸來台人士與台灣生活模式與思想差異的功能。參閱林宗義（民 77），〈林茂生與二二八---他的處境與苦悶〉，收於陳芳明主編《二二八事件學術論文集》，頁 28。

第三釋義為「台灣人民更新的報紙」即希望有見聞的前輩們，在民報上不只單一傳述自己的思想感情而已，而是能更進程的表達其思想言論，以指導民眾將其思想表態於日常生活當中，使大家都能擁有更新的思想及作法。⁶⁸³

從中大概可知林茂生對報紙的責任分為，「忠實紀錄」、「指導民眾」、「自我省新」三部分；這三部分主要是與社會民眾互動而來，但不只忠實記錄互動情況，也要從歷史的反省中指出新時代脈動所在。雖然只有短短一篇文章，無法做對比分析，不過該文也間接表明了林茂生注重連續性的思考模式。值得一提的是，1930年初林茂生對於《台灣新民報》表達熱切的關心，無意間引起官方特務的注意，⁶⁸⁴ 就林獻堂、蔡培火日記所載，應該是當時新舊民報社合併發生問題，及幹部間發生摩擦，瀕臨瓦解，林茂生積極介入調解有以致之。

二、《台灣教會公報》專欄

林茂生在教會報發表作品始自 1908 年 9 月，而終於 1935 年 3 月，先後刊載文稿共計 51 篇次，依其主題可略分為京都見聞、時勢和人物感懷、劇本編寫、語文教育，基督教文明等五大項，⁶⁸⁵ 由於都是由羅馬白話字寫成，故讀者數量有限，不過也造福了僅靠白話字吸收信仰知識與時代新知的人們，加上白話字簡單好學，容易推廣，對於掃盲教育有其功效在；⁶⁸⁶ 除此之外也保存了語言的文化，筆者從閱讀這部份資料的體會到語言使用的歷史性，有些詞語只聽過長輩使用，這一代則已近絕跡，從林茂生的羅馬白話字作品，也可領略該時期的台語的思想，使用風格，溝通新舊世代情感的教育功能，由此得見。

第三節 參與文化啟蒙運動

林茂生自 1920 年後參與文化啟蒙運動，以改良台灣文化為目標，同時期也有不少同志投入該項運動，憑心而論，林茂生投入的心力有限，但就文化啟蒙問

683. 林茂生，〈祝台灣新民報發刊十週年〉，《台灣新民報》第 322 號，1930 年 7 月。

684. 參 1932 年 10 月 14 日林獻堂日記。

685. 張妙娟，〈《台灣教會公報》中林茂生作品之介紹〉，收於《林茂生國際學術研討會》，頁 87-102。

686. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 97。但當時推動羅馬字之社會運動最有力者為蔡培火，很可惜的是因其角色與個性，使其舉辦活動時受到官方的禁止，及後來不同社會運動陣營者的抵制。

題的思考深度，有其獨到之處，筆者已分析於前面章節，在此僅就實踐及影響層面發表看法，謹以人格教育及青年教育兩方面論述之。

林茂生長期在教育界服務，有機會對台灣新一代青年作近距離的觀察，也因此台灣文化傳承及流動情形，自為其所矚目，從當時學生或後輩的回憶，可大略得知，林茂生注重的面向有哪些，醫生同時也是台南人的蔡夢麟，回憶起學生時代聆聽林茂生演講的印象：

（林茂生）對日本統治者，經常以話中有話的方式表示反抗，喚起學生不要忘本，為那時青年人的表率。孟龍（作者自稱）到台北升入醫專就讀後，曾在基督教青年會聆聽他的演講，聽講的都是大專與高中程度的學生，日語程度不錯，可是他用台灣話發表，絕對不講所謂『國語』的日本話，與一般學者不同。演講的內容，除了鼓勵青年敦品力學外，就是用絃外之音的語調，啟示青年我們是漢民族的子孫，有源遠流長的中華文化傳統，日本人看在眼裡，就多方設法攏絡，……。⁶⁸⁷

林茂生的高學歷與地位，自是青年學子效法的對象，但在這樣的場合，滿座都是日本教育體制下培養出的精英，其決定使用台灣話講演，欲表達的意象很清楚的，就是要打破日語 = 高學識 = 文明人甚至等同於日本人的認知，曾經愛爾蘭普遍奉行「紳士不講蓋爾語」的歷史，放在當時的台灣教育體系同樣正在複演，1922年〈新教育令〉下的共學政策，提出「常用國語者」有機會進小學，「非常用國語者」進公學校，意即即便是漢族，只要國語行，父親有地位，即可進小學校，又日語考得好者可以進中學校，其餘99%以上的人，會認命日語不行，所以無法進學，會認命被差別也沒辦法，⁶⁸⁸也就是說不是因為內台人的種族關係，而變成漢族自家人的競爭，於是以日語做徵選被正當化，當事人也認為理應如此認命。這種不自覺的意識，也就是愛爾蘭學者戴維斯形容的，當英語侵犯進逼而來，蓋爾語則漸漸退縮。一方面「英語進行謀殺」，另一方面「蓋爾語在英語面前自殺。」⁶⁸⁹重視家庭教育的林茂生也從小教育孩子「我們台灣人是從福建來，但更早是從中原河洛來，所以我們算是中原河洛人。」⁶⁹⁰林宗義回憶起就讀小學前，林茂生與他的一段對話：

我要上小學時，家父不讓我讀日本人的小學，而讀我們台灣子弟讀

687. 古月山人（蔡胡夢麟）（民71），《岳帝廟前-台南鄉土回憶》，頁158-159。作者印行。

688. 杜武志（民91），〈皇民化運動與台灣文化〉，《台北文獻》，139卷，頁185。

689. 引自吳潛誠（民88），《航向愛爾蘭：葉慈與塞爾特想像》，頁39。

690. 李筱峰（民85），《林茂生、陳炳和他們的時代》，頁91。

的公學校，家父當時擔任台南高工的教授，此舉令很多台南人感到意外。家父那時候帶我去公學校，我看到校中的學生很多是打赤腳的。家父說：宗義，你要來讀這所學校。我當場就說好，我要來。這代表什麼？台灣人走台灣路嘛。我在家中從不說日語，小時後讀漢文、羅馬字。⁶⁹¹

筆者以為這樣的作法，是讓孩子有一個完整的生活經驗，團體的發展猶如個人的發展，⁶⁹² 團體的不足也會影響該團體下每一個人的發展過程，林宗義早時能立定決心往台灣所缺乏的精神醫學界發展，也應該是這般家庭教育與生活教育最好的體現；即使在皇民化時期，林茂生仍堅守著一定程度的民族自尊甚至更為熾烈，生活裡的歧視產生的「離心力與反彈」始終也在台灣其他百姓心理或大或小的醞釀；⁶⁹³ 有一次便藉機諷刺同校的同事，事件起因是林茂生喜歡抽台灣式的水煙，日本同事看了，頗不以為然，責他「堂堂大學教授，不用香煙，卻吸那種鄉下人的水煙。」林茂生聞之，泰然答到：「君等有六成加俸，我輩無此特權，難與諸君同日而語」。⁶⁹⁴ 20 年代民族運動上相當活躍的葉榮鐘因擔任林獻堂的秘書，也曾親耳聽聞林茂生的不平待遇而不免生出不滿的意識。⁶⁹⁵ 假若連堂堂高等工業學校的教授都無法倖免歧視的話，那麼未來的青年人要改善台灣的處境，不在配合統治者政策獲得絕佳的殊榮，而是走出自己的路來，活出個人、民族獨具特色的生命；吳新榮在課堂內受到林茂生的文化啟蒙，「雄辯」與「默思」是林茂生講授不同主題時迥異的表達方式，尤其「林先生又時常偷用台灣話說明他自己的故事，暗示不便公開的世事，這使學生感覺光榮和興奮。」⁶⁹⁶ 吳新榮一生志往文學發展，雖然其自嘲「醫學為本妻，文學為情婦」但最終受人追憶的還是文學及振興地方文藝發展的成就，確時是「活出自己同時照亮別人，真可說是最有意義的生活了」；⁶⁹⁷ 林茂生課堂外走上街頭豪情的演講則對巫永福的文學觀、黃（陳）旺成民族運動觀有所啟發，黃氏戰後成為《民報》的總主筆，以〈

691. 王士勳（民 76），〈台灣人走台灣路---林宗義博士談「林茂生百歲紀念會」〉，《台灣新文化》，第 13 期，頁 6-9。

692. 「林宗光：我們既不是「國語家庭」，也沒有改名換姓。在家裡根本就禁止講日本話。」參閱林宗光陳芳明對談林茂生，〈以喜悅之情紀念台灣文化先驅者〉，收於《林茂生博士紀念專輯》，頁 31。

693. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 241-242。

694. 橋生，〈林茂生先生的一生---與林宗義教授共懷念〉，手稿未刊，引自李筱峰（民 85），《林茂生、陳忻和他們的時代》，頁 90。

695. 葉榮鐘（民 84），《台灣人物群像》，頁 420。

696. 吳新榮（民 78），《震瀛回憶錄》，頁 92-93。

697. 林茂生，〈??? 生涯〉，《輔仁私立台南長老教中學校友會雜誌》第一號，1924 年，頁 14。

冷言>、<熱語>專欄聞名兩個時代的報壇。⁶⁹⁸書寫詩文贈人則是林茂生人文教育的另類武器，如鼓舞人拓展學問的廣度、追求恬淡自適的生命情境，類別則有唐詩、宋明理學家的作品、《菜根譚》等等；林茂生以「耕南」為號，最常書贈陶淵明的詩文，可看出其對陶淵明的認同與喜愛，書寫的目的不僅只為撫慰友朋，有時也含有深遠的期待，如1932年所錄陶詩<癸卯歲始春懷古田舍>贈崧袖賢契，「先師有遺訓，憂道不憂貧。瞻望邈難逮，轉欲志長勤。秉耒歡時務，解顏勸農人。...」，落款時林茂生寫下他的感想：

松袖賢契教讀十年 為當道器重受任庄長 諸友人引以為榮 囑余撰
書並對聯以贈 余有感於懷 轉錄陶靖節詩以賀。⁶⁹⁹

當時庄長仍屬官派，與林茂生所期望的地方自治理想相違背，在眾人一片道賀聲中，其仍期待受贈者能於政治黑暗的境地，不忘濟世安民，深入農村服務百姓，實踐所學。以此詩贈出任庄長友人，頗有深意。至於陶淵明飲酒詩其一<青松在東國>，因受贈者不只一人，筆者推測林茂生可能頗為喜愛，專錄如下：

青松在東國，眾學汲奇姿。凝寒珍異類，卓然見高枝。
達林人不覺，獨樹眾乃奇。提壺掛寒林，遠望時復為。
吾生夢幻波，何為終塵羈。⁷⁰⁰

筆者以為就林茂生的教育想法是每個人都有天賦的資質，都可能發展成「青松」，但如何去引導，既是教育的責任，也需受教者能有所體悟，看透俗世的價值及功名利祿都是相對而非絕對，如此不受牽絆，必能率性發展，特立獨群了。陶淵明對於動亂的時代，他有自己的一套應對之道，兼採各家之說，而朝向一心靈圓滿的桃花源。⁷⁰¹林茂生鼓勵人去追求自我心中的桃花源，不必遲疑焦慮，也無需遠望等待，如同他書王陽明<桃源在何許>勉勵林宗義一般：「桃源在何許，西峰最深處，不用問漁人，沿溪踏花去。」⁷⁰²這種立定目標（西峰）後便循著既有的軌跡而行的實踐哲學觀，也是筆者以為林茂生「教育離不開實踐，實踐不能沒有目的支持」的觀念昂揚。

698.張德南（民88），〈黃旺成-從教師到記者的轉折〉，《竹塹文獻》，第10期，頁58。

699.林淑芬（民92），《桃源在何許-林茂生詩墨展導覽手冊》，頁91。

700.引自前註，頁60-64。

701.張娣明（民90）。戰爭動亂中的陶淵明及其解脫之道。《中國學術年刊》，第23期，頁348。

702.林淑芬（民92），《桃源在何許-林茂生詩墨展導覽手冊》，頁116。

結論與省思

壹、結論

據學者研究，台灣四百年來已有 20 個以上不同文化的族群居住過。拜高山林立，地理複雜之賜，因此能保存許多異質性極高的文化或族群。再從世界地理的角度來看，台灣正處於東西方交會的十字路口上，文化的發展與變遷過程也格具特色，引人注目。⁷⁰³ 然而，「異質」同時也代表陌生、不熟悉的，雖然台灣的住民後來在主、被動的情形下，接受異文化存在的事實，卻產生漠然旁觀的心態而無法將這些豐富的文化元素以為己用，追求文化的提升，這是相當可惜的。

林茂生以培養現代台灣人的教育理想為念，認為在此之前，文化、宗教、政治的認同必須有所釐清，才能進行深層的教育。其從人跟人的關係思考出「文化的台灣人」，從人跟天的關係理解「宗教的台灣人」，從人跟政治的關係設想「自治台灣人」的圖像，此三部分合起來，即為完成其心中公義、和平、進步的台灣必先達成的前置作業。

台灣過去的歷史中，不斷遭受外來民族的入侵，荷蘭、西班牙短暫的啟之繼之，鄭成功為尋一光復明朝的基地，將「外夷」驅走，並為台灣的中國化奠定基礎，其後清朝統治的兩百年間，深化這份影響；在無獲利的規則下，「內憂」大致依循傳統武力的解決方式。19 世紀中葉，亞洲局勢丕變，新「外患」挾船堅砲利而來，其無法理解在台移民所認同的文化，視之為一種挑釁；當傳教士告誡本地信徒須把神祖牌位劈開焚燒時，一般民眾如何能忍受；在雙方情緒都升到最高之際談文化融合或同情的理解，是相當困難的。

不過，來台的異文化也發展出一些認同妥協的模式，如中國地區的天主教允許崇敬祖先神位，長老教則提倡「寫祖譜」替代有形的思念儀式，諸如此類的文化溝通方式，實不如學校教育來得有效：學習科技知識，是為過現代生活的願望；聽聞神父、牧師對教義的講解，得知上帝的愛不吝賜給中國人。透過理性的分析與比較，學生自然而然選擇接受與否；台灣在 20 世紀接受新式教育的人增多後，雖然宗教信仰未必因此改變，也絕少以暴力解決糾紛。然而要能相互欣賞彼此的文化還需要一段歷程。

703. 楊南郡（民 91），《臺灣百年花火》，頁 36。臺北市：玉山社出版。

日本一直希望台灣能被其所同化，又擔心「智育」受到啟發的台灣人會逾越「被殖民者」的身分地位而不受支配，不僅教育機會遲不開放，並對台人強調日式「德育」的一面，尤其從「修身科」關於服從、任勞任怨主題居多來看，⁷⁰⁴日本的「同化觀」是極為狹隘且預設立場的。加上「皇民化運動」的推波助瀾，對年輕人思想的掌控獲得一定的效果，至今仍留有影響。

雖然如此，日本文化也有其獨到之處，例如引進進步的生活觀念、改變台人的不良習慣，林茂生認為日本嚴謹處理與台灣教育有關的繁多工作，並推廣足敷日用的日語教育，許多日譯的近代作品與經典都在廣大的接觸範圍內；因此，做為現代台灣的一份子，對日本統治台灣的這段過去，應有更深的反省，並記取歷史的菁華與教訓，尤其在文化認同方面，學習更寬容的看待。

貳、教育文化思想的省思

戰後，由於兩岸長期對峙的關係，過去數十年來，政治作為上也因較缺乏臺灣本土文化發展的深刻關懷，與正面處理台灣國際地位的爭議，而遺留給後代子孫許多難以解決的文化困境；生於一個世紀前的林茂生，以其豐富的中、西文化素養及廣博包容的開闊視野，對培養一個現代臺灣人所提出的宏觀建議，至今仍值得我們重新省思。

台灣是個四面臨海的島嶼，有快速接觸、吸收各種外來文化的海洋文化特質，然而由於本身是淺碟型的文化，在面臨外來的強勢文化時，往往覺得不如而產生自卑。林茂生以為世界上各種文化都有其優、缺點，作為一個教育學者，面對這些不同的文化內涵，無須以「非此即彼」的態度自我窄化。初步接觸時，不同文化容或有所差別而產生格格不入的衝突，但只要經過長時間的自然交流，不同文化終究可以融合為一整體，自我文化的認同就會逐漸明朗，而為社會大眾所接受；他對於台灣本身文化、語言的提倡，就是基於「個體經驗的更新」、「文化的延續發展」與「教育的生活實踐」而來。例如：語言的學習，應檢選其中最具有價值的部分，像「成語」和「諺語」是活生生的保留了祖先的智慧，而給人待人處世的生活態度，方興未艾的「新台灣話」，能溝通不同世代台灣人的思想與感情。他又建議當時（日治時代）學校應該教授漢文，因為漢文能精鍊台灣語言，且有助於學習日語，一舉數得；他更提倡文化發展與更新的觀點，一方面要適度的尊重舊有的文化傳統，另一方面也要隨時調整我們自己的思想與價值觀念，以期與社會進步的需求吻合。同樣的，今天台灣的教育文化觀，應該站在這樣一個宏觀的角度，先行了解台灣文化的多元特質，對各種異質的成分給予尊重與欣

704.歐用生（民68），〈日據時代臺灣公學校課程之研究〉，《台南師專學報》，第12期，頁90。

賞，再以長遠發展的眼光，進行文化的自然融合。教育的目標擬定與內容選擇，不應排除任一種本土與外來文化被呈現與教導的可能；其子林宗光評論林茂生的教育思想說道：「在文化的認同，我們不能只侷限在一個文化上，也不能只侷限在固有的文化上，任何一個民族，只要排斥外來的文化，一定會走上失敗的境地，要能吸收不同文化的優點，才能不斷的進步。」⁷⁰⁵

談到各宗教的文化，都有引人入勝之處，新一代台灣人的宗教觀念，應注重生命的責任與價值，莫求速食式的解脫；目前雖有各宗教所興辦的學校，但一般校園卻無相關的資源。總是，道德良心的問題無法忽視，平時雖隱而不顯，難保不會發生令人嘆息的意外。校園內建立正確的人生觀與道德觀念，實為當務之急。

目前政治認同紛紛擾擾，諸多問題尚等待澄清，回想日治時代，台灣政治運動路線便包含了支持完全自治者，希望半自治但仍奉日本為宗主國者，更有渡華抗日，相信祖國強大定能解放台灣等思考方向；林茂生的想法是先從共識來推動台灣的政治定位，例如，沒有人會反對推動台灣的地方自治，無論未來台灣的走向如何，其假定台灣將要邁入一「公民」（自然包含台灣全體住民）的社會，應有部分外在認同的條件須先行完備，以避免為個人、利益團體所操控。杜威曾在《民主主義與教育》一書說道：「當經濟和科學或美感相衝突，或當保守勢力要維持既有秩序與前進勢力要求自由相衝突，或集體與個人主義有摩擦，這就有必要去找出一些更綜合的觀點，來將這些分歧的立場統整，使得經驗的一致性和持續性能繼續下去。」⁷⁰⁶ 台灣未來的政治領導人物若能廣納建言、以「有容乃大」的立場看待眼前的挑戰，相信對解決許多棘手的問題是一個好的開始。

林茂生一生所稟持的文化理念與教育實踐，就是對多元文化的尊重，先排除任何一種狹窄的意識型態與文化立場，經過實際的社會、文化比較，提出合乎現實社會發展的可能道路。例如：他從基督教文化發現東方人缺少強而有力的良心譴責來源；從日本文化看台灣民眾行事缺少公義心；從美式民主文化發現台灣人不知表達自身的個性，過於依賴中產階級的指導；從臺灣自身的文化反省，不知保留精粹的漢文化，卻將次要的、不合時宜的俗民文化當作生活的準則。以上種種觀點，展現出一個教育學者偉大而開闊的文化胸襟，至今仍是值得我們深刻省思的。

在具體實踐方面，當 1920 年代，台灣藉一連串的文化運動，而興起社會改革的契機，但由於當時臺灣的教育體制已相當程度的日本化，使這些立意良善的

705. 林宗光陳芳明對談林茂生（民 80），〈以喜悅之情紀念台灣文化先驅者〉，收於《林茂生博士紀念專輯》，頁 30。

706. Dewey, John 著、林寶山譯（民 78）《民主主義與教育》，頁 336。

社會文化理念，缺少合適的管道傳播給下層百姓；而當時日式的道德教育，明顯的過於封閉及具排他思想，則有礙於台灣社會的現代化進展。故林茂生在教育實踐方面，要努力建設一個不受政治力量所完全控制的自由民主校園，唯有在這樣的校園中，才能培養出有多元文化心胸的現代臺灣人。林茂生在他的博士論文中明確表示：「文化的同化是一種無意識的付出與取得的過程」、「相互尊重而獲得更高度的同化」。⁷⁰⁷ 因此林茂生對成立長老教中學的高度期許，就是將這個中學發展成未來臺灣教育的理想雛形，一個展現多元文化精神與實驗文化自然融合的教育場所。這樣崇高的文化理想是否可以實驗出成效呢？「不用問漁人，沿溪踏花去」可能是林茂生對這個問題的回答吧。

707. 林茂生著、林詠梅譯（民 89），《日本統治下台灣的學校教育》，頁 241-242。

參考書目

一、 中文專書

- 又吉盛清著、魏廷朝譯（民 86）《日本殖民下的台灣與沖繩》。台北市：前衛。
- 井出季和太著、郭輝譯（民 66）《日據下之台政》。台中市：台灣省文獻會。
- 斗六長老教會編輯小組（民 83）《臺灣基督長老教會斗六教會設教 110 週年紀念冊》
斗六市：斗六教會。
- 中央研究院近代史研究所「口述歷史」編輯委員會（民 83）《口述歷史第五期-
日據時期台灣人赴大陸經驗》。台北市：中央研究院近代史研究所。
- 王育德著、黃國彥譯（民 88）《台灣苦悶的歷史》。台北市：草根。
- 王家驊（民 83）《儒家思想與日本文化》。台北市：淑馨。
- 王詩琅（民 69）《日本殖民地體制下的台灣》。台北市：眾文。
- 王詩琅（民 77）《台灣社會運動史-文化運動》。台北縣：稻鄉。
- 王曉波（民 77）《台灣史與台灣人》。台北市：東大。
- 王曉波（民 86）《台灣抗日五十年》。台北市：正中。
- 尹章義（民 75）《台灣近代史論》。台北市：自立。
- 石萬壽等（民 80）《國立成功大學校史稿》。台南市：成大。
- 朱昭陽口述、林忠勝撰述（民 83）《朱昭陽回憶錄》。台北市：前衛。
- 司馬嘯青（民 87）《辜振甫家族》。台北市：玉山。
- 矢內原忠雄著、周憲文譯（民 88）《日本帝國主義下之台灣》。台北市：海峽學術。
- 伊藤金次郎著、日本文教基金會編譯（民 89）《台灣不可欺記》。台北市：文英堂。
- 伊能嘉矩著、楊南郡譯註（民 85）《台灣踏查日記》。台北市：遠流。
- 李志剛（民 78）《基督教與中國近代文化論文集》。台北市：宇宙光。
- 李筱峰（民 79）,《二二八消失的台灣菁英》,。台北市：自立晚報。
- 李筱峰（民 85）《林茂生、陳炳和他們的時代》。台北市：玉山出版社。
- 李黃臚（民 85）《台灣第一思想家 - 李春生》。桃園縣：聖環圖書。

- 李永熾（民 87）。《日本近代思想論文集》。台北縣：稻鄉。
- 李園會（民 86）。《日據時期臺灣師範教育制度》。台北市：南天。
- 李世偉（民 88）。《日據時代臺灣儒教結社與活動》。台北市：文津。
- 汪知亭（民 67）。《台灣教育史料新編》。台北市：台灣商務印書館。
- 呂理州（民 83）。《明治維新-日本邁向現代化的歷程》。台北市：遠流。
- 呂紹理（民 97）。《水螺響起-日治時期台灣社會的生活作息》。台北市：遠流。
- 杜武志（民 86）。《日治時期的殖民教育》。台北縣：台北縣立文化中心。
- 杜聰明（民 90）。《回憶錄之臺灣首位醫學博士》。台北縣：龍文。
- 金鼎文化社譯（民 72）。《改變人類生活的大事（五）（六）》。台中市：富冠。
- 邱兆偉主編（民 85）。《教育哲學》。台北市：師大書苑。
- 邱坤良（民 81）。《日據時期台灣戲劇之研究（一八九五~一九四五）》。台北市：自立晚報。
- 吳文星（民 80）。《日據時期在台『華僑』研究》。台北市：台灣學生。
- 吳文星（民 81）。《日據時期台灣社會領導階層之研究》。台北市：正中。
- 吳得榮（民 67）。《背十字架的帝大教授---矢內原忠雄的信仰歷程》。台北市：中國信徒佈道會台灣分會。
- 吳得榮（民 71）。《十字架與日本武士---東方先知內村鑑三的信仰與思想》。台北市：中國信徒佈道會台灣分會。
- 吳新榮（民 78）。《吳新榮回憶錄》。台北市：前衛。
- 吳密察、吳瑞雲編譯（民 81）。《台灣民報社論》。台北縣：稻鄉。
- 吳密察（民 83）。《台灣近代史研究》。台北縣：稻鄉。
- 吳濁流（民 84）。《台灣連翹》。台北市：草根。
- 吳濁流（民 88）。《無花果》。台北市：草根。
- 吳潛誠（民 88）。《航向愛爾蘭：葉慈與塞爾特想像》。台北縣：立緒。
- 吳蘭（民 76）。《王陽明教育思想之研究》。台北市：台灣中華。
- 林文龍（民 88）。《台灣的書院與科舉》。台北市：常民。
- 林本炫（民 79）。《台灣的政教衝突》。台北縣：稻鄉。
- 林玉体（民 92）。《美國教育思想史》。北市：三民。
- 林明德（民 75）。《日本史》。台北市：三民。

- 林柏維（民 82）。《臺灣文化協會滄桑》。台北市：臺原。
- 林治平主編（民 87）。《台灣基督教史料與研究回顧》。台北市：宇宙光。
- 林莊生（民 88）。《一個海外台灣人的心思》。台北市：望春風。
- 林茂生著、林詠梅譯（民 89）。《日本統治下台灣的學校教育》。台北市：新自然主義。
- 林淑慈（民 87）。《一個文人英雄的誕生---卡萊爾的思想時代（1830-1840）》。台北縣：稻禾。
- 林淑芬（民 92）。《桃源在何許 - 林茂生詩墨展導覽手冊》。台北市：台北市文化局。
- 林獻堂著、許雪姬主編（民 89）。《灌園先生日記（一）》。台北市：中央研究院近代史研究所。
- 林獻堂著、許雪姬、鍾淑敏主編（民 90）。《灌園先生日記（二）》。台北市：中央研究院台灣史研究所籌備處。
- 林獻堂著、許雪姬、何義麟主編（民 90）。《灌園先生日記（三）》。台北市：中央研究院台灣史研究所籌備處。
- 林獻堂著、許雪姬主編（民 90）。《灌園先生日記（四）》。台北市：中央研究院台灣史研究所籌備處。
- 林獻堂著、許雪姬等註解（民 92）。《灌園先生日記（五）》。台北市：中央研究院台灣史研究所籌備處。
- 林獻堂著、許雪姬等註解（民 92）。《灌園先生日記（六）》。台北市：中央研究院台灣史研究所籌備處。
- 林衡哲主編（民 90）。《廿世紀台灣代表性人物》。台北市：望春風。
- 林繼文（民 85）。《日本據台末期（1930-1945）戰爭動員體系之研究》。台北縣：稻鄉。
- 周婉窈（民 91）。《海行兮的年代》。台北市：允晨。
- 查時傑（民 82）。《民國基督教史論文集》。台北市：宇宙光。
- 思高聖經學會譯釋（民 84）。《聖經》。台北市：思高聖經學會。
- 胡慧玲（民 84）。《島嶼愛戀》。台北：玉山出版社。
- 范勝雄（民 88）。《府城叢談：府城文獻研究》。台南市：南市府。
- 施正鋒（民 88）。《台灣人的民族認同》。台北市：前衛。
- 南博著、邱淑雯譯（民 92）。《日本人論：從明治維新到現代》。台北縣：立緒。
- 徐南號編（民 82）。《台灣教育史》。台北市：師大書苑。

- 高廣孚（民 56）《杜威教育思想》。台北市：水牛出版社。
- 高俊明（民 90）《十字架之路：高俊明牧師回憶錄》。台北市：望春風。
- 馬偕著、陳宏文譯（民 85）《馬偕博士日記》。台南市：人光。
- 梁華璜（民 90）《台灣總督府的「對岸」政策研究》。台北縣：稻香。
- 連溫卿（民 77）《台灣政治運動史》。台北縣：稻鄉。
- 陳芳明（民 77）《二二八事件學術論文集》。台北市：前衛。
- 陳芳明（民 85）《蔣渭川和他的時代》。台北市：前衛。
- 陳芳明（民 87）《殖民地台灣：左翼政治運動史論》。台北市：麥田。
- 陳其南（民 76）《台灣的傳統中國社會》。台北市：允晨。
- 陳玲蓉（民 81）《日據時期神道統治下的台灣宗教政策》。台北市：自立。
- 陳建華（民 82）《托爾斯泰傳》。台北縣：聯合。
- 陳逸松口述、林忠勝撰述（民 83）《陳逸松回憶錄》。台北市：前衛。
- 陳俐甫（民 85）《日治時期台灣政治運動之研究》。台北縣：稻鄉。
- 陳奎？（民 87）《現代教育社會學》。台北市：師大書苑。
- 陳昭瑛（民 88）《臺灣與傳統文化》。台北市：臺灣書店。
- 陳俊宏（民 89）《重新發現馬偕傳》。台北市：前衛。
- 陳紹馨（民 68）《台灣人口變遷與社會變遷》。台北市：聯經。
- 陳翠蓮（民 84）《派系鬥爭與權謀政治：二二八悲劇的另一面相》。台北市：時報。
- 陳鍵等人（民 91）《成功的道路-第一屆成功大學校史學術研討會論文集》。台南市：成大。
- 曹永和（民 89）《臺灣早期歷史研究續集》。台北市：聯經。
- 曹永和等編著（民 91）《臺灣歷史人物與事件》。台北縣：空大。
- 戚嘉林（民 87）《台灣史第四冊》。台北市：農學。
- 張文環（民 79）《張文環集》。台北市：前衛。
- 張正昌（民 70）《林獻堂與台灣民族運動》。台北市：益群。
- 張君勱（民 44）《比較中日陽明學》。台北市：中華文化出版事業委員會。
- 張炎憲主編（民 81）《歷史文化與台灣》。台北縣：台灣風物。

- 張炎憲等編著（民 85）《台灣史論文精選》。台北市：玉山。
- 張炎憲、陳美蓉、黎中光編（民 85）《臺灣近百年史論文集》。台北市：吳三連基金會。
- 張炎憲總編輯（民 89）《蔡培火全集》。台北市：吳三連台灣史料基金會。
- 張厚基主編（民 80）《長榮中學百年史》。台南：長榮高級中學。
- 張深切（民 50）《里程碑》。台中：聖工出版社。
- 張勝彥等編著（民 85）《臺灣開發史》。台北縣：空大。
- 張清榮等編輯（民 87）《國立台南師範學院慶祝百週年校慶紀念專輯》。台南市：南師。
- 傅偉勳（民 54）《西洋哲學史》。台北市：三民。
- 黃秀政（民 76）《台灣民報與近代民族運動》。彰化：現代朝。
- 黃伯和（民 79）《宗教與自決-台灣本土宣教初探》。台北縣：稻鄉。
- 黃秀政（民 81）《臺灣史研究》。台北市：台灣學生。
- 黃武東（民 77）《黃武東回憶錄》。台北市：前衛。
- 黃昭堂著、黃英哲譯（民 91）《台灣總督府》。台北市：前衛。
- 黃煌雄（民 81）《蔣渭水評傳》。台北市：前衛。
- 翁佳音譯（民 81）《台灣社會運動史---勞工運動、右派運動》。台北縣：稻香。
- 喜安幸夫（民 84）《日本統治台灣祕史》。台北市：武陵。
- 鈴木清一郎著、馮作民譯（民 78）《增訂台灣舊慣習俗信仰》。台北市：眾文。
- 詹棟樑（民 84）《現代教育思潮》。台北市：五南。
- 葉榮鐘等（民 71）《台灣近代民族運動史》。台北，自立晚報。
- 葉榮鐘（民 84）《台灣人物群像》。台北市：時報文化。
- 葉榮鐘（民 89）《日據下台灣大事年表》。台中市：晨星。
- 葉榮鐘（民 91）《葉榮鐘早年文集》。台中市：晨星。
- 楊士養（民 84）《信仰偉人列傳》。台南：人光出版社。
- 楊南郡（民 91）《臺灣百年花火》。臺北市：玉山社。
- 楊雲萍（民 70）《台灣史上的人物》。台北市：成文。
- 楊渡（楊炤農）（民 83）《日據時期台灣新劇運動（一九二三-一九三六）》。台北市：時報。

- 楊碧川（民 77）。《台灣歷史年表》。台北：自立。
- 楊碧川（民 86）。《台灣歷史辭典》。台北市：前衛。
- 楊建成（民 84）。《台灣士紳皇民化個案研究》。台北市：龍文。
- 楊基銓（民 85）。《楊基銓回憶錄》。台北市：前衛。
- 新垣宏一著、張良澤、戴嘉玲譯（民 ）。《華麗島歲月》。台北市：前衛。
- 賈馥茗等著（民 92）。《中西重要教育思想家》。台北縣：空大。
- 廖仁義（民 79）。《台灣近代名人誌（第五冊）》。台北市：自立晚報社。
- 實藤惠秀著、陳固亭譯（民 60）。《明治時代中日文化的連繫》。台北市：中華叢書編審委員會。
- 蔡仁厚（民 63）。《王陽明哲學》。台北市：三民。
- 蔡金燕（民 86）。《吳三連傳》。南投：省文獻會。
- 蔡培火等著（民 82）。《臺灣民族運動史》。台北市：自立晚報。
- 鄧孔昭（民 80）。《二二八事件資料集》。台北縣：稻鄉。
- 潘國正（民 88）。《天皇陛下？赤子：新竹人 日本兵 戰爭經驗》。新竹市：齊風堂。
- 鄭文聰（民 90）。《20 世紀台灣》。台北市：大地。
- 鄭連明主編（民 54）。《台灣基督長老教會百年史》。台南：新樓書房。
- 賴永祥（民 79）。《教會史話第一輯》。台南：人光出版社。
- 賴淳彥（民 88）。《蔡培火的詩曲及彼個時代》。台北市：吳三連台灣史料基金會。
- 戴國輝（民 78）。《台灣總體相》。台北市：遠流出版社。
- 戴寶村（民 76）。《台灣近代名人誌（第四冊）》。台北市：自立晚報社。
- 謝里法（民 81）。《日據時代台灣美術運動史》。台北市：藝術家。
- 蘇新（民 82）。《未歸的台共鬥魂》。台北市：時報。
- 藍博洲（民 80）。《沉屍·流亡·二二八》。台北市：時報。
- 藍博洲（民 82）。《日據時期台灣學生運動》。台北市：時報文化。
- 鷺巢敦哉著、曾玉昆譯（民 89）。《日治時期南台灣治安報告書》。高雄市：高雄市文獻會。
- Chantal, Zheng 著、鄭順德譯（民 88）。《十九世紀歐洲人在台灣》。台北市：南天。
- C. Delmas 著、吳錫德譯（民 78）。《歐洲文明》。台北市：遠流。

- Dewey, John 著、林寶山譯（民 78）。《民主主義與教育》。台北市：五南。
- Dewey, John 著、姜文閩譯（民 81）。《經驗與教育》。台北市：五南。
- Friedrick Heer 著、趙復三譯（民 92）。《歐洲思想史》。香港：中文大學。
- George Kerr 著、陳榮成譯（民 80）。《被出賣的台灣》。台北市：前衛。
- H. H. Holmquist 著、戴懷仁、陳建勛譯（民 81）。《馬丁路德傳》。台灣：道聲。
- John Bowker 著、劉良淑、蘇茜譯（民 89）。《聖經的世界》。台北市，貓頭鷹。
- McGrath, A. E. 著、王瑞琦、劉良淑譯（民 87）。《基督教神學神學手冊》。台北市：校園書房。
- McGrath, A. E. 著、楊長慧譯（民 87）。《基督教神學原典菁華》。台北市：校園書房。
- Pickering, W. A. 著、陳逸君譯述（民 88）。《歷險福爾摩沙》。台北市：原民。
- Tsurumi, P.E 著、林正芳譯（民 88）。《日治時期台灣教育史》。宜蘭市：仰山文教基金會。

二、 論文期刊

（一） 中文論文

- 井野川伸一（民 78）。《日本天皇制與台灣「皇氏化」》。國立台灣大學政治學研究所碩士論文，未出版，台北。
- 王昭文（民 79）。《日治末期臺灣的知識社群(1940-1945)：<<文藝臺灣>>、<<臺灣文學>>及<<民俗臺灣>>三雜誌的歷史研究》。國立清華大學歷史研究所碩士論文。
- 申美貞（民 87）。《日據時期台灣與韓國教育政策比較研究-以 1922 年頒佈的新「教育令」為例》。國立政治大學歷史研究所碩士論文，未出版，台北。
- 江合建（民 88）。《杜威美育思想研究》。國立東華大學教育研究所碩士論文，未出版，花蓮。
- 江智浩（民 86）。《日治末期（1937-1945）台灣的戰時動員組織---從國民精神總動員組織到皇民奉公會》。中央大學歷史研究所碩士論文，未出版，桃園。

- 何義麟（民 75）。《皇民化政策之研究-日據時代末期日本對台灣的教育政策與教化運動》。文化大學日本研究所碩士論文，未出版，台北。
- 李貞瑤（民 91）。《陳逢源之漢詩研究》。國立成功大學中國文學研究所碩士論文未出版，台南。
- 吳玥瑜（民 79）。《日據時期台灣同化政策之研究》。私立淡江大學日本研究所碩士論文，未出版，台北。
- 吳學明（民 90）。《臺灣基督長老教會的傳教與三自運動：以南部教會為中心》。國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，未出版，台北。
- 林雅鈴（民 92）。《日本皇民化政策與台灣文學的反動精神》。國立東華大學教育研究所碩士論文，未出版，花蓮。
- 查忻（民 89）。《皇民化運動與臺灣基督長老教會學校》。國立暨南國際大學歷史研究所碩士論文，未出版，南投。
- 施義聰（民 91）。《涂爾幹「宗教凝聚-社會擴散論」思想之教育意義》。國立東華大學教育研究所碩士論文，未出版，花蓮。
- 孫慈雅（民 74）。《日本統治下的台灣教會學校》。國立政治大學歷史研究所碩士論文，未出版，台北。
- 徐千惠（民 91）。《日治時期台人旅外遊記析論----以李春生、連橫、林獻堂、吳濁流遊記為分析場域》。國立台灣師範大學國文研究所碩士論文，未出版，台北。
- 連偉齡（民 79）。《南部台灣基督長老教會之研究(1865~1987 年)》。國立中山大學中山學術研究所碩士論文，未出版，高雄。
- 陳明柔（民 81）。《日據時代臺灣知識分子的思想風格及其文學表現之研究(1920~1937)》。淡江大學中國文學研究所碩士論文，未出版，台北。
- 陳大元（民 87）。《日治時期臺灣教化輔助團體之研究》。東海大學歷史研究所碩士論文，未出版，台中。
- 陳志修（民 89）。《杜威社會本位教育思想之探討~以進步主義教育的發展為例(1920~1940 年代)》。輔大歷史研究所碩士論文，未出版，台北。
- 陳君愷（民 81）。《日治時期台灣醫生社會地位之研究》。國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，未出版，台北。
- 陳淑容（民 90）。《1930 年代鄉土文學 台灣話文論爭及其餘波》。國立台南師院鄉土文化研究所碩士論文，未出版，台南。

- 黃正洽（民 91）。《日據 50 年對台灣光復後的影響》。文化大學日本研究所碩士論文，未出版，台北。
- 黃佳惠（民 89）。《白話字資料中的台語文學研究》。國立台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，未出版，台南。
- 黃俊豪（民 88）。《日治時期臺灣新文學之民族認同(1920~1945)》。淡江大學歷史所碩士論文，未出版，台北。
- 黃樹仁（民 69）。《日據時期臺灣知識分子的意識形態與角色之研究(1920-1927)》。國立政治大學政治學研究所碩士論文，未出版，台北。
- 張妙娟（民 90）。《<<臺灣府城教會報>>與清季臺灣的基督徒教育》。國立師範大學歷史研究所博士論文，未出版，台北。
- 張從汝（民 91）。《杜威民主教育理念之探討》。中國文化大學美國研究所碩士論文，未出版，台北。
- 楊自青（民 89）。《李二曲「明體適用」思想的教育意義》。國立東華大學教育研究所碩士論文，未出版，花蓮。
- 賴聖恩（民 90）。《明治時期前後「家」制度與基督教佈教》。淡江大學日本研究所碩士論文，未出版，台北。

（二）英文論文

Mosei Lin, Public Education in Formosa Under the Japanese Administration : Historical and Analytical Study of the Development and the Cultural Problems, Columbia University, New York, 1929.

（三）中文期刊

- ????? 原作、程大學譯（民 70）。〈「皇民化」政策與「民俗台灣」〉。《台灣文獻》，第 32 卷 2 期，頁 72-81。
- 大東和重（民 90）。〈試論日本明治時代之國語運動-關於日語 = 國語起源之考察〉。《南台科大學報》，第 25 期，頁 93-101。
- 山本有造著、杜武志譯（民 92）。〈一視同仁一億一心以所謂「皇民化政策」為中心論點〉。《台北文獻直字》，143 期，頁 89-105。

- 毛樹清(民 60)。〈愛爾蘭民族主義與十九世紀中葉大飢荒〉。《淡江學報》，不著卷期，頁 7-21。
- 巴雷特(J. Edward Barrett)著、黃明德譯(民 61)。〈恩典在人類經驗中的意義〉。《神學與教會》，第 10 卷 4 期，頁 27-44。
- 井上聰(民 76)。〈台灣第七代總督明石元二郎與同化政策〉。《台灣風物》，第 37 卷 1 期，頁 33-52。
- 王士勛(民 76)。〈台灣人走台灣路-林宗義博士談「林茂生百歲紀念會」〉。《台灣新文化》，第 13 期，頁 5-9。
- 王如哲(民 89)。〈英國教育改革分析〉。《教育研究資訊》，第 8 卷 1 期，頁 1-23。
- 王崇堯(民 87)。〈尼布爾[H. Richard Niebuhr]「基督與文化」類型之探討〉。《神學與教會》，第 21 卷 1 期，頁 1-11。
- 王鏡玲(民 92)。〈臺灣基督長老教會「一神」信仰的三種表現類型初探〉。《真理大學報》，第 1 期，頁 1-34。
- 方孝謙(民 89)。〈英雄與土匪：日本據台初期的敘事認同〉。《台灣社會研究季刊》，第 37 期，頁 119-161。
- 方孝謙(民 89)。〈1920 年代殖民地台灣的民族認同政治〉。《台灣社會研究季刊》，第 40 期，頁 1-46。
- 尹章義(民 90)。〈日本殖民台灣時期台灣人的國籍與認同問題〉。《歷史月刊》，第 166 期，頁 40-51。
- 石元康(民 85)。〈韋伯的比較宗教學：新教、儒教與資本主義〉。《21 世紀雙月刊》，第 33 期，頁 145-158。
- 朱榮智(民 90)。〈中國傳統文人的三種生命情調-以屈原、陶淵明、蘇東坡為例〉。《國文天地》，第 16 卷 11 期，頁 48-58。
- 宋泉盛著、莊雅棠譯(民 75)。〈我觸摸到日本的神學心靈〉。《神學與教會》，第 17 卷 1 期，頁 1-17。
- 李丁讚(民 85)。〈宗教與殖民-台灣佛教的變遷與轉型(1895-1995)〉。《中研院民族所研究集刊》，第 81 期，頁 19-52。
- 李永熾(民 79)。〈自傳與近代日本-內村鑑三《我如何成為基督徒》與福澤諭吉《福翁自傳》〉。《當代》，第 55 期，頁 42-53。
- 李西勳(民 84)。〈臺灣光復初期推行國語運動情形〉。《台灣文獻》，第 46 卷 3 期，頁 173-208。

- 李功勤（民 86）〈殖民地的傷痕--論日本殖民臺灣的政策及其影響〉。《世新新聞傳播學院人文學報》，第 7 期，頁 95-126。
- 李湜源（民 68）〈忘本的象與罪的觀念--中國罪的神學〉。《文藝復興》，108 期，頁 46-50。
- 李獻璋（民 74）〈王詩琅先生信札集-其反應的光復初期生活〉。《台灣風物》，第 35 卷 3 期，頁 71-98。
- 巫永福（民 74）〈未寫的黎明前〉。《台灣文藝》，第 93 期，頁 203-217。
- 辛旗（民 84）〈世界文明的差異、衝突、融匯與發展--兼評杭廷頓的「文明的衝突」〉。《歷史月刊》，第 85 期，頁 110-119。
- 何義麟（民 89）〈評駟？武《殖民地帝國日本？文化統合》〉。《新史學》，第 11 卷 4 期，頁 131-137。
- 杜武志（民 91）〈皇民化運動與台灣文化〉。《台北文獻直字》，第 139 卷，頁 163-214。
- 杜忠誥（民 92）〈林茂生書法初探〉。《愛鄉雜誌》，第 21 期，頁 9-14。
- 吳文星（民 78）〈日據初期(1895-1910)西人的台灣觀〉。《台灣風物》，第 40 卷 1 期，頁 157-174。
- 吳文星（民 82）〈日據時期台灣教育史料及其研究之評介〉。《台灣史田野研究通訊》，第 26 卷，頁 48-57。
- 吳文雄（民 76）〈臺灣基督長老教會本土化之研究〉。《台灣神學論刊》，第 9 期，頁 47-70。
- 邱坤良講、陳怡君 陳美蓉記錄(民 79) 〈日治時代臺灣的觀劇與新劇(1895-1937)〉。《台灣風物》，第 41 卷 1 期，頁 177-195。
- 周惠民（民 83）〈殖民主義與民族主義之互動--以愛爾蘭、朝鮮半島及臺灣地區為基礎之比較〉。《政大歷史學報》，第 11 期，頁 189-202。
- 周恩文（民 83）〈英國教育史學發展初探(1868-1993)〉。《師大學報》，第 39 期，頁 63-111。
- 林玉体（民 80）〈一心向神的基督教教育觀點〉。《師大學報》，第 36 期，頁 31-48。
- 林玉体（民 86）〈「余，臺灣人也」--論連雅堂先生之鄉土認同〉。《師大學報：人文與社會科學類》，第 42 期，頁 1-12。
- 林安梧（民 91）〈中日儒學與現代化的哲學省察：「情實理性、氣的感通」與

「儀式理性、神道儀軌」--由李澤厚「中日文化心理比較試說略稿」一文引發的檢討>。《師大國文學報》，第 31 期，頁 53-79。

林安梧（民 91）。〈關於「宗教教育」的一些哲學思考--中西宗教形態學下的對比展開〉。《宗教哲學》，第 8 卷 2 期，頁 36-48。

林宗義（民 89）。〈我的精神醫學之路〉。《愛鄉》，第 12 期，頁 18-25。

林宗義（民 90）。〈迎向真、善、美的台灣未來〉。《愛鄉》，第 16 期，頁 24-25。

林宗義（民 90）。〈林茂生的教育思想〉。《愛鄉》，第 16 期，頁 26-29。

林佩欣（民 89）。〈《台灣民報》中關於民間宗教活動的論述-兼論「霸權與反抗運動」理論〉。《政大史粹》，第 2 期，頁 147-159。

林素珍（民 87）。〈台灣基督長老教會意識形態發展之研究（1865-1990）〉。《大仁學報》，16 卷，頁 131-152。

林毓生（民 81）。〈魯迅個人主義的性質與含意-兼論「國民性」問題〉。《21 世紀雙月刊》，第 12 期，頁 83-91。

林鴻祐（民 81）。〈論加爾文倫理神學之團體特色--對韋伯命題之反省〉。《台灣神學論刊》，14 期，頁 63-77。

林蘭芳（民 91）。〈從「二二八史料舉隅」論戴國輝與「二二八」研究〉。《中國歷史學會史學集刊》，第 34 期，頁 155-176。

若林正文（民 76）。〈日據時代台灣籍民的中國結〉。《當代》，第九期，頁 44-55。

洪惟仁（民 81）。〈日據時代的台語教育〉。《台灣風物》，第 42 卷 3 期，頁 49-84。

洪喜美（民 84）。〈孟祿來華為中國把脈〉。《國史館館刊》，第 18 期，頁 99-128。

查時傑（民 83）。〈光復初期臺灣基督長老教會的一個家族--以臺南高長家族之發展為例〉。《台灣大學歷史系學報》，第 18 期，頁 157-178。

施懿琳（民 81）。〈日據時期台灣古典施的抗議精神與比興諷喻傳統〉。《古典文學》，12 期，頁 243-293。

徐光國（民 69）。〈民族自決與民族同化之紛疑及解決〉。《三民主義學報（師大）》，第 4 期，頁 261-268。

徐雪霞（民 74）。〈日據時期台灣文化協會的啟蒙運動(1921-1927)〉。《台北文獻直字》，71 期，頁 113-143。

馬漢茂（Helmut Martin）（民 85）。〈從臺灣「皇民文學」到德國統一後作家之困境〉。《Taiwan Literature: English translation series》，第 1 卷，頁 91-106。

茹瑩（民 92）。〈民族自決的兩種模式：種族化與非殖民化〉。《21 世紀》，第 75 期，頁 84-91。

麥鳳秋（民 78）。〈日據時期臺灣書法風格之演變〉。《台灣美術》，第 1 卷 4 期，

頁 34-43。

- 許俊雅（民 85）。〈再議三十年代臺灣的鄉土文學論爭〉。《中國現代文學理論季刊》，第 1 期，頁 122-139。
- 許雪姬主講、張勝彥評論（民 80）。〈台灣光復初期的語文問題-以二二八事件前後為例〉。《史聯雜誌》，19 期，頁 89-103。
- 許雪姬（民 87）。〈林獻堂著《環球遊記》研究〉。《台灣文獻》，第 49 卷 2 期，頁 1-33。
- 許雪姬（民 88）。〈皇民奉公會的研究〉。《中研院近代史研究所集刊》，第 31 期，頁 167-211。
- 許素華（民 84）。〈劉捷在明心見性中解脫〉。《文訊》，第 117 期，頁 20-21。
- 莊永明（民 89）。〈台灣醫界的不朽典型-儒醫群錄〉。《經典》，第 25 期。頁 146-161。
- 莊明哲（民 90）。〈台灣人或中國人：分裂的民族認同？〉。《中山人文社會科學期刊》，第 9 卷 1 期，頁 137-158。
- 莊惠悫（民 88）。〈國族的流行體系--戰後初期臺灣雜誌文本中的主流論述〉。《史匯》，第 3 期，頁 35-72。
- 陳壬癸（民 73）。〈日據末期台胞抵制「皇民化」運動之探討〉。《台灣文獻》，第 35 卷 1 期，頁 45-52。
- 陳志宏（民 90）。〈中法戰爭之光榮戰役-基隆保衛戰〉。《經典》，第 30 期，頁 20-26。
- 陳志宏（民 90）。〈怒海危岸上一段悲涼歷史-南台灣險灘衝突事件〉。《經典》，第 31 期，頁 24-31。
- 陳志宏（民 90）。〈台灣痲瘋病之父-戴仁壽〉。《經典》，第 33 期，頁 42-43。
- 陳志宏（民 90）。〈台灣醫學之父-堀內次雄〉。《經典》，第 34 期，頁 42-43。
- 陳志忠（民 92）。〈試論二次大戰時期日本的恥感文化及對臺灣處境之應用--以潘乃德及梅監霧作品為例〉。《台灣神學論刊》，第 25 期，頁 205-221。
- 陳南州（民 89）。〈論人的自由意志與罪--歷史的回顧與今日的探討〉。《玉山神學院學報》，第 7 期，頁 87-100。
- 陳俐甫、童振源（民 82）。〈中日關係與臺灣地位〉。《政治學刊》，第 2 期，頁 42-59。
- 陳俐甫（民 85）。〈日治時期政治運動與資金--臺灣地方自治聯盟之政治資金〉。《台北文獻直字》，第 117 期，頁 39-48。
- 陳俊輝（民 89）。〈宗教與哲學的對話--基督教的「寬容」與儒家的「恕(道)」初探〉。《哲學與文化》，第 27 卷 1 期，頁 37-66+103。

- 陳思賢（民 89）。〈《神曲》與經世：詩人但丁與公民但丁〉。《政治科學論叢》，第 12 期，頁 1-32。
- 陳致宇（民 89）。〈從葉慈與愛爾蘭文藝復興看臺灣文學精神〉。《認識歐洲》，第 8 期，頁 78-84。
- 陳培豐（民 89）。〈重新解析殖民地台灣的國語「同化」教育政策-以日本近代思想史為座標〉。《台灣史研究》，第 7 卷 2 期，頁 1-49。
- 陳弱水（民 89）。〈日本近代思潮與教育中的社會倫理問題--一個初步的考察〉。《新史學》，第 11 卷 4 期，頁 65-103。
- 陳萬益（民 88）。〈台灣報業史上的一等評論-論黃旺成的「冷語」「熱言」〉。《竹塹文獻》，第 10 期，頁 29-40。
- 陳慎慶（民 88）。〈中國宗教、資本主義與現代文明：韋伯的貢獻與局限〉。《社會理論學報》，2 卷 2 期，頁 267-289。
- 陳漢光（民 62）。〈臺灣光復前夕的史事日誌〉。《台灣文獻》，第 24 卷 2 期，頁 56-70。
- 陳廣培（民 91）。〈儒化基督徒吳雷川的宗教神學觀探析〉。《輔仁宗教研究》，第 6 期，頁 165-179。
- 陳翠蓮（民 85）。〈二二八事件與美國〉。《法政學報》，第 5 期，頁 1-42。
- 陳翠蓮（民 91）。〈去殖民與再殖民的對抗-以 1946 年「台人奴化」論戰為焦點〉。《台灣史研究》，第九卷 2 期，頁 145-201。
- 陳翠蓮（民 92）。〈抵抗與屈從之外-以日治時期自治主義路線為主的探討〉。《政治科學論叢》，第 18 期，頁 141-170。
- 陳鐵漢（民 58）。〈教會史中上帝子民的諸種團契〉。《神學與教會》，第 8 卷 4 期，頁 26-30。
- 陳艷紅（民 91）。〈池田敏雄的 敗戰日記 研究〉。《台灣文學評論》，第二卷 第 4 期，頁 85-102。
- 陳鸞鳳（民 91）。〈日本在臺殖民時期之神道發展與神社之空間分佈初探〉。《新竹師院學報》，第 15 期，頁 319-354。
- 郭承天（民 91）。〈基督教與美國民主政治的建立--新制度論的重新詮釋〉。《人文及社會科學集刊》，第 14 卷 2 期，頁 175-209。
- 黃有興（民 77）。〈日據時期台灣考銓制度述略（補篇）〉。《台灣文獻》，第 39 卷 1 期，頁 203-225。
- 黃昭堂（民 80）。〈殖民地與文化摩擦-台灣同化的糾葛〉。《台灣風物》，第 41 卷 3 期，頁 17-44。
- 黃得時（民 61）。〈台灣光復前後之文藝活動與民族性〉。《清溪》，第 55 期，

頁 17-30。

黃繼文口述、陳鳳華整理（民 88）〈父親黃旺成的追憶〉。《竹塹文獻》，第 10 期，頁 41-57。

黃麗容（民 90）〈王維詠月詩分析〉。《文化大學中文學報》，第 6 期，頁 221-244。

翁麗芳（民 84）〈台灣基督長老教會的教育工作〉。《央圖台灣分館館刊》，第 1 卷 4 期，頁 72-88。

翁福元、吳毓真（民 91）〈後殖民主義與教育研究〉。《教育研究月刊》，第 103 期，頁 88-100。

張四德（民 87）〈融爐(Melting Pot)或多元文化(Pluralism)：從種族史觀點論美國社會的特質及十九世紀的排華運動〉。《西洋史集刊》，第 8 期，頁 111-133。

張弘毅（民 78）〈加爾文[John Calvin]宗教改革的思想基礎〉。《台灣神學論刊》，11 期，頁 41-61。

張妙娟（民 86）〈從人文主義教育觀點看日治時期的臺灣公學校歷史教科書〉。《歷史教育》，創刊號，頁 23-36。

張炎憲（民 88）〈「八月十五終戰對台灣的影響」座談會〉。《台灣歷史學會通訊》，第 9 期，頁 40-45。

張芬芬（民 90）〈美國師資的歷史及其改革-老師太差，誰當老師〉。《市北師學院學報》，32 期，頁 101-124。

張娣明（民 90）〈戰爭動亂中的陶淵明及其解脫之道〉。《中國學術年刊》，第 23 期，頁 327-355。

張國城（民 84）〈日據時代台灣議會政治的發軔〉。《國家發展學刊》，第 1 期，頁 95-119。

張德南（民 88）〈黃旺成-從教師到記者的轉折〉。《竹塹文獻》，第 10 期，頁 58-67。

傅琪貽（民 91）〈中日和約簽訂後日本對臺灣地位的看法〉。《近代中國》，148 期，頁 73-81。

楊玉君（民 79）〈幾位秀才的剪影〉。《新地》，第 1 卷 3 期，頁 6-16。

楊彥彬（民 80）〈林茂生與台大文學院接收初探〉。《史繹》，第 22 期，頁 1-17。

楊森富（民 90）〈臺灣真耶穌教會史略及發展原因分析〉。《台灣文獻》，第 54 卷 2 期，頁 87-163。

齊墨（民 82）〈樂感文化與罪感文化--論基督教與中國儒家文化的一個差別〉。《哲學雜誌》，第 3 期，頁 130-140。

- 鄔昆如（民 85）。〈道、儒在東亞的共融：「從彼此優點建立個人共識」〉。《宗教哲學》，2 卷 3 期，頁 1-20。
- 廖仁義（民 77）。〈台灣哲學的歷史構造-日據時期台灣哲學思潮的發生與演進〉。《當代》，28 期，頁 25-34。
- 溫振華（民 78）。〈日據時代台灣的社會變遷〉。《史學會刊（師大）》，第 33 期，頁 6-10。
- 趙剛（民 86）。〈什麼是「民主」？什麼是「公共」？--杜威對自由主義的批判與重建〉。《台灣社會研究季刊》，第 25 期，頁 33-82。
- 駒武（民 92）。〈台南長老教中學神社參拜問題-「踏繪」式的權力型態〉，《中外文學》，第 31 卷 10 期，頁 43-80。
- 蔡主恩（民 77）。〈臺灣基督長老教會的擴展研究〉。《台灣神學論刊》，第 10 期，頁 105-196。
- 蔡政修（民 88）。〈美國臺海安全政策的演變：以三次臺海危機為例〉。《東亞季刊》，30 卷 1 期，頁 83-110。
- 蔡維民（民 92）。〈「宣教主義」下的宗教對話—兼從台灣長老教會傳統看宗教對話並建議〉。《世界宗教學刊》（南華），創刊號，頁 101-127。
- 蔡憲崇 謝德錫合著（民 72）。〈臺灣教師的先覺者：王敏川與蔡培火〉。《台灣文藝》，第 81 期，頁 161-179。
- 蔡錦堂主講（民 81）。〈日據時期台灣之宗教政策〉。《台灣風物》，42 卷 2 期，頁 105-136。
- 蔡錦堂（民 91）。〈日本治臺時期所謂「同化政策」的實像與虛像初探〉。《淡江史學》，13 期，頁 181-192。
- 蔡銘偉（民 90）。〈加爾文神學中紀律的概念〉。《台灣神學論刊》，第 23 期，頁 81-104。
- 潘柏世（民 63）。〈對幾首杜甫、王維詩的再體認〉。《哲學文化》，第 8 期，頁 43-47。
- 劉錦昌（民 87）。〈路德的十字架神學〉。《神學與教會》，第 24 卷 1 期，頁 12-29。
- 劉錦昌（民 91）。〈改革宗教會的靈修與實踐〉。《輔仁宗教研究》，第 6 期，頁 81-98。
- 歐用生（民 68）。〈日據時代臺灣公學校課程之研究〉。《台南師專學報》，第 12 期，頁 81-111。

- 歐素瑛（民 87）〈光復初期的國立台灣大學(民 34-38)〉。《國史館館刊》，24 期，頁 51-90。
- 鄭志明（民 75）〈菜根譚的社會思想〉。《思與言》，第 24 卷 4 期，頁 363-377。
- 鄭仰恩（民 89）〈臺灣基督長老教會與臺灣社會：一世紀來的歷史回顧〉。《台灣神學論刊》，第 22 期，頁 1-22。
- 鄭俊平（民 90）〈撿拾台灣稻穗的故事-失落的金黃色〉。《經典》，第 41 期，頁 86-99。
- 鄭春鴻（民 71）〈日據時期台灣的新聞政策-兼論台灣民報爭取新聞自由的奮鬥〉。《史化》，12 期，頁 2-7。
- 鄭梓主講、朱宏源評論（民 80）〈戰後臺灣行政體系的接收與重建--以行政長官公署為中心之分析〉。《史聯》，第 19 期，頁 121-148。
- 鄭進發（民 92）〈台灣書法巨匠林茂生〉。《愛鄉》，第 21 期，頁 15-17。
- 蔣為文（民 90）〈白話字，囡仔人 teh 用 e 文字？--臺灣教會白話字 e 社會語言學分析〉。《台灣風物》，第 51 卷 4 期，頁 15-52。
- 鍾鳴旦（民 82）〈罪、罪感與中國文化〉。《神學論集》，第 97 期，頁 335-362。
- 戴瑞坤（民 68）〈陽明學與明治維新(日本陽明學)〉。《史鐸》，第 8 期，頁 263-287。
- 戴旭璋（民 75）〈從中道思想論民族同化〉。《三民主義學報》(師大)，第 10 期，頁 273-288。
- 鍾喬（民 76）〈從「怒吼吧！花岡」到「怒吼吧！中國」：追溯日據時期臺灣新劇的流脈〉。《文訊月刊》，32 期，頁 15-20。
- 瞿海源（民 71）〈政教關係的思考(上)--臺灣基督教長老教會〉。《聯合月刊》，第 6 期，頁 45-49。
- 簡惠美（民 77）〈韋伯豐盛的宗教文化遺產 - - 關於韋伯著「中國的宗教」(〈The Religion of China〉 by Max Weber)〉。《歷史月刊》，第 9 卷，頁 148-151。
- 羅伯·布雷克著、張青譯（民 90）〈怡和洋行〉。《經典》，第 41 期，頁 138-153。
- 錢安慶（民 76）〈我唾棄政治的爛攤子-回憶台灣思想家林茂生〉。《台灣新文化》，第 13 期，頁 10-16。
- 蘇珍睿（民 91）〈I. L. Kandel 之比較教育思想〉。《比較教育》，第 53 期，頁 109-141。
- 蘇瑞田（民 87）〈日據時期台灣社會運動的資源動員-歷史學與社會學結合的嘗試〉。《社會科教育學報》(竹師)，第一期，頁 221-241。

蕭時雄（民 89）。〈泛論哥德與李白之異同〉。《淡江人文社會學刊》，第 5 期，頁 209-242。

蘭伯特著、彭秋雯譯（民 90）。〈十九世紀天主教文獻-傳教士筆下的南台灣〉。《經典》，第 32 期，頁 36-41。

蘭伯特著、楊銘郎譯（民 90）。〈美國遠征隊登陸福爾摩沙-初探神秘紅人島〉。《經典》，第 33 期，頁 22-29。

蘭伯特著、林金源、邱維珍譯（民 90）。〈英國博物學家綠色島嶼探勘-福爾摩沙驚異之旅〉。《經典》，第 35 期，頁 20-33。

蘭伯特著、林金源譯（民 91）。〈風中之葉-福爾摩沙見聞錄〉。《經典》，第 49 期，頁 46-115。

Mark G. Thelin 著、黃而基譯（民 85）。〈福音的宣揚;先知的作為及教勢的進展:從社會學的立場端看臺灣基督長老教會在臺灣處境中的角色〉。《神學與教會》，第 21 卷 1 期，頁 87-96。

三、 校友會史料、紀念特輯

〈??? 生涯〉，《輔仁 私立台南長老教中學校友會雜誌》第一號，1924 年，頁 12-14。

〈財團法人私立台南長老教中學寄附行為〉，《私立台南長老教中學校友會雜誌》第 4 號，1927 年，頁 129-133 頁。

〈學校現況一般〉，《輔仁 私立台南長老教中學校友會雜誌》第 6 號，1929 年 138-139 頁。

〈私學振興〉，《輔仁 私立台南長老教中學校友會雜誌》第 6 號，1929 年 20-22 頁。

〈第一回理事會紀錄〉，《輔仁 私立台南長老教中學校友會雜誌》第 6 號，1929 年，148-152 頁。

〈林茂生氏書信 其一〉，《輔仁 私立台南長老教中學校友會雜誌》第 6 號，1929 年，159 頁。

〈台南長老教中學將為民眾之教育機關〉，《輔仁 私立台南長老教中學校友會雜誌》第 6 號，1929 年，150-151 頁。

< 案? 批判的研究 > ,《私立台南長老教中學校友會雜誌》第 6 號 ,
1929 , 頁 1-5。

《私立台南長老教中學校友會會報》第一號 , 1931 年。

長榮中學主編 (民 45)。《校長回憶錄》。台南 : 私立長榮中學。

長榮中學主編 (民 80)。《林茂生博士紀念專輯》。台南 : 私立長榮中學。

杜英助 (民 91) , < 長榮中學歷任校長小傳 (5) - 第二任校長費仁純 > ,《長榮
學園》, 第 30 期 , 頁 37-45。

四、 報紙、 雜誌

《台灣青年》

《台灣民報》

《台灣新民報》

《民報》

《教會公報》

《台南新報》

《台灣日日新報》

《民俗台灣》

《新高新報》

《台灣新生報》

《正氣月刊》

《前鋒》

《台灣文藝》

《自立早報》、《自立晚報》