林玉茹（Lin Yu-ju）& Fiorella Allio（艾茉莉）主編

南瀛歷史、社會與文化
Nanying history, society and culture

台南縣政府、南瀛國際人文社會科學研究中心
Tainan County Government, International Center for Tainan Area Humanities and Social Sciences Research
Copyright © 2008

縣長序

讓「南瀛研究」發光發熱

「臺南縣」由荷鄭、清代、日治、國民政府一路走來，在每一階段，都各有不同面貌，是政權更迭，是政治變革，當然也是一頁開拓史。不論歷史、社會抑或文化層面，都有相當獨特區域性與時代決定性的事蹟，這些現象，放到臺灣的歷史舞臺來觀察，更可以看出南瀛大地的重要性及其價值，易言之，研究臺灣得觀照到「臺南縣」這個區塊；因而，可以這麼說，對臺灣各領域的研究，由臺南地區出發實非過份之詞。

在摸索多年之後，「南瀛研究」的概念，逐漸在多次的會談與討論中形成，於是集結地方文史工作者，成立了南瀛學推動委員會，對於南瀛地區研究提出相關建言。更於 2003 年成立了「南瀛國際人文社會科學研究中心」，其設立肇始於學術界對臺南縣地區社會、文化、歷史研究的關懷與熱誠，由一群來自於不同學術領域，對於南瀛研究懷抱期許與理想的學者，包括陳奇祿院士、曹永和院士、林玉茹、謝國興、戴文鋒、黃紹恆、植野弘子、艾茉莉教授等，在長期研究臺南宗教文化的法國籍人類學者艾茉莉博士（Fiorella Allio）的奔走聯繫，與許多臺南縣文史工作者的關心協助下而成立。

2005 年，在臺南縣政府文化局、南瀛國際人文社會科學研究中心學術委員的規劃，與成功大學合作，召開了〈第一屆南瀛學國際學術研討會〉，討論主題為「南瀛的歷史、社會與文化」。希望透過這樣的國際學術會議，使南瀛研究有更清楚的輪廓與脈絡。

這是一次全新的嘗試，對「百家爭鳴」的南瀛研究，藉國際學術研討會的深層互動，讓「南瀛研究」有更多元的呈現，由此加寬、加廣、加深，全面建構「南瀛研究」。「南瀛研究」不再只是地區性的研究，更要讓其躍上臺灣、甚至是世界的學術舞臺，取得擲地有聲的發言權。

為使研討會的研究成果留下可長可久的根基，並期待有更為細膩的深入探討與擴大視野，將〈第一屆南瀛學國際學術研討會：南瀛的歷史、社會與文化〉的文章，經過南瀛國際人文社會科學研究中心學術委員的專業審核後，正式付梓，也為臺灣研究提供一個全新的面向。

這本書只是「南瀛研究」具體化的一個開端，臺南縣政府將會結合產官學與民間文史專家，開拓更為寬廣的研究田園，讓「南瀛研究」百花齊放，讓「南瀛研究」發光發熱。

臺南縣縣長　蘇煥智

導讀一

南瀛學國際研究的展開

林玉茹(Lin Yu-ju)*

「南瀛」是後設創造出來的研究地域，所指涉的研究範圍是今日臺南縣市所在的地區。儘管以行政區作為區域研究的邊界是否成立仍值得檢驗，但是可以確認的是現在泛稱的臺南地區是臺灣歷史上最早的政治、經濟以及社會中心。自 1624 年荷蘭在臺政權成立以來，歷經鄭氏王朝和清朝的統治，本地域不但首先建立臺灣第一個漢人社會、宗族家廟繁衍，民俗宗教活動極為活躍。另一方面，臺南地區也是全臺唯一沒有高山原住民存在的地域，從荷蘭至清代初期，聞名的平埔族四大社因最貼近政治中心，在各政權的宰制之下，面臨與臺灣其他地區平埔族不太相同的歷史遭遇。

其次，自 17 世紀至 19 世紀，本地域也是全臺海岸變遷最為劇烈的地方。西岸綿延的邊界倒風內海和臺江內海，逐漸消失在歷史的洪流中，王爺信仰的風行是否與之有關，仍值得進一步的驗證。南瀛地域自然環境的獨特性，不但孕育豐富而多彩的人文社會文化特徵，即使在鹽、糖以及漁業等產業發展上，長期執臺灣之牛耳。戰後至今「臺南幫」和「鹽分地帶文學」的出現，更證明獨特的區域特徵可能孕育出獨特的企業組織、地域社會和文化。

就自然環境變遷、政治發展、產業發展、族群遭遇、宗教民俗以及文學文化而言，南瀛是一個值得注意的地域。然而，相對於臺灣其他地區，本地域學術研究的成果卻仍相當有限，特別是跨學科整合的區域研究可以說近年來才開始。

區域研究基本上是從科際整合的角度來呈現區域的特色，並激盪出學術的新議題。臺灣大型區域研究的展開，肇始於 1972 年中央研究院院士張光直主持的「臺灣省濁水、大肚兩溪流域自然與文化史科際研究計畫」（簡稱濁大流域人地研究計劃、濁大計劃），由中央研究院與臺灣大學考古人類學系共同合作下進行，共七個學科參與。(1) 此後，跨學科的區域研究沈寂多

* 臺南縣歸仁鄉人、中央研究院臺灣史研究所副研究員、南瀛國際人文社會研究中心學術委員。

(1) 參與濁大計劃的七個學科是地形學、地質學、動物學、植物學、土壤學、考古學以及民族學。王崧興，〈濁大流域的民族學研究〉，《中央研究院民族所集刊》36（1973年），頁1；張光直，〈社會人類學與歷史研究：序陳其南《臺灣的傳統中國社會》〉，收於陳其南，《臺灣的傳統中國社會》（臺北：允晨，1991），頁 1。

時，直至 1986 年張炎憲、莊英章及施添福等三人，為了「重現濁大計劃精神」，展開「清代竹塹地區聚落發展與土地租佃關係」研究計劃。[2] 竹塹研究之展開，最初顯然是延續濁大計畫模式，基於跨學科、區域整合的研究理念，嘗試集體進行臺灣區域研究。

1990 年代之後，臺灣本土化運動蓬勃發展之下，配合地方政府編修方志之需要，從高雄、宜蘭、臺中以及臺東，形成由學者所主導的一波波集體編纂地方史的熱潮，也隱含跨學科區域研究的進行。高雄和宜蘭因此而出現所謂的「高雄學」和「宜蘭學」論述，每隔幾年即舉辦一次研討會。[3]

相形之下，南瀛地區的區域研究顯然起步較晚，但是臺南縣卻出現臺灣第一個由地方政府支持的南瀛學學術研究機構。2002 年冬天，臺南縣蘇煥智縣長邀請當時法國現代中國研究中心主任 Fiorella Allio（艾茉莉）博士、日本兵庫縣大學植野弘子教授（現為東洋大學教授）以及中央研究院助研究員林玉茹三人在新營的五角船板餐廳，拍案確定設立國際性的研究中心。2003 年 4 月 6 日，由艾茉莉擔任召集人，正式於佳里成立南瀛國際人文社會研究中心。[4] 該中心的成立，展現臺南縣政府不同於以往臺灣各地方政府的思維，而更為重視紮根的文化政策和學術研究。

2004 年夏天，臺南縣政府更進一步倡議，由南瀛國際人文中心負責召開第一屆南瀛學國際學術會議。區域研究的國際會議構想，可以說又是臺南縣政府的一項創舉。與過去其他縣市政府舉行的會議相比，這次的會議展現的是國際化和全球化的視野。

為了與南瀛地域內的大學進行交流，推動南瀛學研究，南瀛國際人文中心一開始即打算與號稱「南霸天」的國立成功大學歷史系合作舉辦。2004 年秋天，雙方積極協商合作召開會議的可行性，並籌組籌備委員會。[5] 至

(2) 「臺灣田野研究計畫」計畫及其分支計畫，參見《臺灣史田野研究通訊》1 期（1986 年 12 月），頁 3-5。施添福，「自序」，《清代臺灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理研究》（新竹：新竹縣文化局，2001），頁 5。有關這個計劃的內容，參見：張炎憲，〈清代竹塹地區聚落發展與土地租佃關係〉，《臺灣史研究通訊》13 期（1989 年 12 月），頁 9。

(3) 高雄研究分成兩組，高雄縣史是 1991 年 6 月，由中研院民族所林美容所主導，自 1997 年陸續出版「高雄縣文獻叢書系列」。（參見：林美容，〈「高雄縣文獻叢書」編纂緣起〉，收於楊碧川，《高雄縣簡史・人物誌》，高雄：高雄縣政府，1997）高雄研究研討會則由陳中和翁文教基金會支援，臺灣大學歷史系黃俊傑主導，自 1994 年起舉辦第一屆，至 1997 已經進行四屆。宜蘭縣史由張炎憲所主導，自 1992 年 1 月成立「宜蘭縣史館籌備處」，並進行「宜蘭縣史系列」纂修，1996 開始陸續出版宜蘭系列叢書。（張炎憲，「宜蘭縣史序列序」，收於李壬癸，《宜蘭縣南島民族與語言》，宜蘭：宜蘭縣政府，1996）此計畫的副產品是宜蘭縣政府成立縣史館，並舉辦宜蘭研究研討會。1995年出版第一屆論文集，至 2006 年已進入第六屆，出版論文集 6 本。

(4) 南瀛國際人文中心成員如下：榮譽委員是陳奇祿、曹永和以及吳密察；學術委員是艾茉莉（召集人）、植野弘子、林玉茹、謝國興、黃紹恆以及戴文鋒。中心位於佳里糖廠原社長宿舍。

(5) 籌備會議召集人林玉茹，籌備委員除南瀛中心委員之外，成大歷史系則是：當時的所長王建文、鄭梓、陳梅卿、何培夫、蕭瓊瑞以及高淑媛。2005 年夏天，由於林玉茹赴美進修一年，召集人改由謝國興擔任，高淑媛擔任執行秘書。同時，成大歷史系王建文所長到任，新所長王文霞繼續承續籌備工作。

2005 年 9 月，共召開四次正式籌備會議，從確立會議議題、公開徵文、邀稿名單，至會議的籌備和進行，均經過嚴密而審慎的討論。特別是會議主題定位為「南瀛的歷史、社會與文化」，乃基於地方政府推動南瀛學國際會議的初衷，希望擴大研究課題，(6) 以吸引更多的國內外學者參與，同時為區域研究和地方帶來新的衝擊和視野。值得注意的是，本次會議在艾茉莉和植野弘子的協助之下，首次採取在歐美和日本的學會、學術網站公開徵文的形式。這種徵文模式即使是中央研究院或是臺灣的研究型大學都極罕見。透過國際性的宣傳，不但非常成功地促使國外學人踴躍參與投稿，而且迴響甚大。

經過近一年半的籌畫，會議於 2005 年 10 月 15 日至 16 日在臺南縣柳營鄉江南度假村會議廳舉辦，為期兩天，共八個場次。(7) 此次邀請國內外學者 26 人發表論文 23 篇，其中幾近一半是國外學者，與會人士近三百人。這次會議可以說是南臺灣首次舉辦的跨學科區域研究的國際性盛會。

會議結束之後，臺南縣政府為了留下這次研討會成果，並進一步推動南瀛學研究，決定出版專書。2006 年 8 月首次召開專書出版編纂委員會，(8) 籌畫審查、決選、翻譯以及編輯出版事宜。

這次會議的 23 篇論文經過兩位審查人審查之後，實際收入本專書的文章共 18 篇。依據論文的性質，本書分成行政體制、國族認同、產業與建設、宗教與社會、族群與宗族以及生活與文化等六大類。

第一類，行政體制，收入戴文鋒和鄭梓的兩篇論文，主要考證或是探討縣治所在地和行政建置的變革。戴文鋒〈萬年縣治所考辨〉一文，考證明鄭時期萬年縣治所在地應在今日二仁溪下游北岸一帶，並進一步討論戰後何以有高雄左營、湖內鄉太爺村以及仁德鄉二行村等三種說法的源由及辯誤。鄭梓〈試探南瀛地區近代「行政建制」之變革：從戰前「臺南州」到戰後「臺南縣市」的歷史轉折〉一文，主要探討日治時期的臺南州轉變為戰後臺南縣市的行政建制沿革，特別著重於 1945 年至 1950 年代戰後兩次行政建制的變革，兼論及 1990 年代以來「省廢國現」的改革趨勢主要是為了防範中國併吞的主動變法。

第二類，國族認同，收入曾士榮、Ann Heylen（賀安娟）及 Scott Simon（史國良）三篇論文。曾士榮的 “Wu Hsin-jung’s Search for a National Self

(6) 這次會議公開徵文時，揭櫫的課題有：環境與文化、移民社會發展、族群研究、政治變遷、產業發展、文學與藝術以及史料考古與研究回顧。
(7) 會議議程，參見：《第一屆南瀛學國際學術研討會論文稿彙集》。
(8) 編纂委員會成員包括艾茉莉、林玉茹、謝國興、戴文鋒、劉益昌、莊英章、鄭梓等人。2006 年 8 月 18 日第一次專書出版籌備會議，推舉林玉茹為主編。

in Early Postwar Taiwan: Based on the Examination of His Diary,1945-1955”（戰後初期吳新榮的國族自我追尋：以《吳新榮日記》為中心的探討(1945-1955)）一文，是他的博士論文的一部份。[9] 該文採用吳新榮的日記作為一手史料，討論臺灣人在經歷日本與國民黨統治之下國族意識的出現和再構。作者認為臺灣人的國族意識事實上在 1920 年代即已出現，但是第二次世界大戰時受到戰爭東亞新秩序宣傳和動員的影響，轉而更為強化臺灣人與日本人雙重的認同。戰後由於政權的轉移和二二八事件的發生，讓臺灣人再次經歷國族自我建構，本省人意識也逐漸出現。Ann Heylen（賀安娟）的“Diary Studies and Trends in Taiwanese Historiography: Locating Colonial Modernity and Nationalist Stereotypes in the Tainan Region”（臺灣歷史學中的日記研究與趨勢：找出臺南地區殖民現代性與國家主義的刻板印象），以 1930 年代曾在臺南定居的民族運動家蔡培火的日記為文本，討論其日記中出現的反省性內容的脈絡與展現的複雜關係，同時檢證用日記來重建臺灣歷史的有效性。該文認為蔡培火日記中的敘述，包含對於社會現實、臺灣未來以及透過基督教信仰的觀察和修正。特別是基督教信仰，讓蔡培火擺脫傳統中國文化的束縛，醞生出新的現代臺灣認同，而與周遭傳統心態的臺灣人心態有所區隔。Scott Simon（史國良）的〈建構臺灣：臺南鞣皮工廠中的工作與國家認同〉，以臺南鞣皮業為例，討論工作與國家認同的關係。該文認為戰後的國民黨政府嘗試以中國家族企業論述將延續自殖民地時代的企業納入中國文化傳統中，以正當化其統治，並進一步建構出一種中國的國族認同。儘管如此，臺南鞣皮業者和他們社區的成員，卻透過工作認同逐漸形成去中國的臺灣認同。因此，國家認同不是只由國家操弄即可成立，事實上必須透過社會記憶、日常生活經驗以及競爭所產生的物質與意識型態中產生。

第三類，產業與建設，收入李文環等、吳育臻、湊照宏以及曾華璧四篇論文。李文環、劉俐伶以及徐明福的〈日治時期臺南與高雄水道之比較研究〉一文，主要從興建背景、環境結構、建築空間以及建築形式等面向，比較臺南和高雄水道的差異及其所展現的殖民統治策略和歷史意義。本文指出，日治時期臺灣水道的興建，是以橫濱水道為範本，亦即移植內地經驗，再配合在地條件的差異，以致於高雄和臺南兩地水道有些差別。其次，殖民時代水道的興築，一開始先選擇國際港口，之後才是臺灣人為主體的城市，因此臺南地區的水道遂晚至 1912 年才興築；另一方面，臺南和高雄兩城市的消長，也反映在水道建設的規模和大小。吳育臻的〈日治時代嘉南大圳對

(9) “Modernity vs. Nationality: the Formation of the Bensheng Ren Indentity under Nationalist Chinese Rule: Chen’s and Wu’s Diaries (1945-1955)”, Oxford University Dissertation, 2007.

臺南州「米糖相剋」現象的衝擊〉，是摘自其博士論文的一部份。[10] 該文主要從臺灣不是一個均質的地理空間觀點，指出過去殖民地經濟史研究指出的「米糖相剋」現象，忽略了空間差異問題，事實上該現象並非在全臺各地發生。臺南州即因以看天田為主，旱作居多，農民只能種蔗，因此並未出現米糖相剋現象。直至 1930 年代嘉南大圳完工之後，帶來稻米種植的可能性，才出現米糖相剋問題。不過，由於該地總灌溉量不足，實施三年輪作制，使得米糖相剋獲得緩衝。湊照宏的〈戰時臺灣的製鹼企業〉一文指出，臺灣總督府原本以成立南日本製鹽會社和南日本化學會社來降低製鹽成本，同時製造航空關連產業的鎂與燒碱。然而，實際上，總督府的政策與軍需工業化的發展實態有很大差距，南日本化學和鍾曹兩會社的碱的生產量遠不及由陸軍支援的旭電化企業。旭電化採用的菱鎂礦法反而超越總督府期待的苦滷法，獨佔臺灣碱產量的 95%。曾華璧的論文〈1990 年代南瀛地區開發與保育的歷史察考〉，雖然已經發表於《思與言》，[11] 但因符合南瀛學研究的理念，仍收入本書。該文主要以南瀛保育運動為例，討論環境價值觀的變遷和全球生態保育思想如何影響一個區域的環境保育活動，同時如何透過社會群體的政治運作來影響國家的經濟開發政策。作者認為應將南瀛保育運動放在臺灣海埔地開發利用政策架構下來思考，同時臺灣的保育課題也不能脫離全球環境政治的運作邏輯，因此實行五十多年的海埔地利用政策乃不得不改懸易張。

第四類，宗教與社會，收入松金公正、王昭文以及張慧端等三篇論文。松金的論文〈日本殖民時期臺南地區日本佛教布教活動的展開〉，已經先發表於崔吉城和原田環編的《殖民地の朝鮮と臺灣：歷史、文化人類學的研究》一書。[12] 該文主要討論日治時期日式佛教各派如何在殖民政府的宗教政策下在臺南地區展開佈教活動、其與當地佛教勢力的關係，以及當地佛教對於日式佛教的態度與臺北等其他地區有何不同。王昭文的〈1920 年代臺南的基督徒與社會運動初探：以 1928 年「臺南墓地遷移事件」為例〉一文，以臺南地區參與社會運動的基督徒為例，討論基督教在臺灣現代化過程中所扮演的角色。該文指出基督徒熱心參與啟蒙、引進西方民主社會觀念以及爭取日臺平等等社會運動，但是對於左翼運動和較為激烈的抗爭則保持距離。由基督徒對於社會運動的參與也顯示，他們的文明意識和鄉土意識是

(10) 吳育臻的博士論文題目是：〈臺灣糖業米糖相剋問題的空間差異（1895-1954）〉，臺北：國立臺灣師範大學博士論文。
(11) 《思與言》，第 44 卷 1 期。
(12) 該篇標題為：〈殖民地時期における日本佛教による臺南地域への布教〉專書出版資料是：東京，第一書房，2007，頁 287-320。

調和而非對立。張慧端的〈再思考西拉雅的祀壺文化叢：宗教的變遷與延續〉，主要討論西拉雅阿立祖祀壺祭祀得以繼續存在的理由。作者認為漢人民間宗教與西拉雅傳統宗教在結構上的相似和相容為重要原因。

第五類，族群與宗族，收入楊彥杰和劉益昌等兩篇論文。楊彥杰的〈移墾歷史與宗教文化的構建：以鹿陶洋江氏宗族為例〉，結合族譜、碑刻、古契約以及原鄉福建省詔安縣的調查，指出江氏在原鄉是客家人，來臺南拓墾之後逐漸福佬化，清末時則擁有大租戶和小租戶的身份。其次，作者透過江氏宗族的祖先、神明崇拜以及家族歷史的重構，指出宗族制度是一種文化的建構過程，來自原鄉和臺灣島內採借的不同文化材料，共同形塑了該族的文化特色，且成為族人詮釋和建構宗族歷史的一部份。劉益昌〈蔦松文化與西拉雅關係考古學研究的檢討〉從考古學資料指出西拉雅族顯然是由多族群組成，且蔦松文化最晚期階段的遺址已經可以與文獻紀錄的原住民舊社相連接。不過，透過文化遺物無法判別漢人與原住民的差異，也顯現西南平原原住民漢化的過程。

第六類，生活與文化，收入植野弘子、John B.Weinstein（吳文思）、Faye Yuan Kleeman（阮斐娜）以及 Fiorella Allio（艾茉莉）等四篇論文。植野弘子的〈臺南生活文化上所受之日本統治的影響：高等女學校教育與其研究意義〉，主要以高等女學校的女性為分析對象，討論日本化對於臺灣人日常生活和家庭教育的影響。作者認為透過高等女學校的教育，使得這些菁英階層的女性成為新時代的象徵，也是日本和西洋文化折衷的代表。不過，從家庭擺設和飲食習慣來看，日本化並非非常徹底，仍保留不少臺灣人習慣。John B.Weinstein（吳文思）的“The Streets of Tainan: A Local Path for Taiwanese Theater”（臺南市街：一條通往臺灣劇場的在地路徑）一文，以臺南人劇團為研究對象，指出劇團的創作者如何在臺南街道中獲得靈感，嘗試一方面在空間上尋求地方鄉土的特性，同時追溯過去的歷史，強調歷史性題材，而創造出兼具鄉土和歷史特質的另類戲劇。臺南人劇團所創造出來的社區劇場，是臺灣當代舞臺劇的重要形態。Faye Yuan Kleeman（阮斐娜）的“Ghosts, Landscape and History: Colonial Imagination of Native Tainan Culture”（亡靈、景觀與歷史：臺南本土文化的殖民想像），主要以長期居住在臺灣的西川滿和短期來臺的佐藤春夫兩位文學家有關臺南的作品為分析對象，討論他們作品所呈現的異同現象，以及殖民菁英如何透過文學作品來馴化殖民地景觀和重塑殖民地歷史。作者認為日本的殖民統治中，臺北（現代）、山區（野蠻）以及臺南（古老和歷史）的地理三角觀，明顯地與日本（現代）、原住民（野蠻）及臺灣漢人（歷史、前近代）的日本人文化三角

觀相對應。位居地理、文化及歷史三元結構中的臺南乃是兩位作家通往過去的通道。Fiorella Allio（艾茉莉）的“Local Traditions and their Perpetuation in a Changing Taiwanese Society: Lessons Drawn from the Study of Communal Rituals in the Nanying Region”（臺灣社會變遷中的地方傳統和他們的延續：以南瀛地域共同儀式為例），討論作者研究多年的南瀛地區宗教傳統中的社會、文化和政治環境的變遷。同時觀察這兩種角色的持續變化以及其如何面臨地方和現代臺灣的各項挑戰。

整體而言，本專書收入跨學科的國內外學者針對南瀛地區的政治、經濟、社會以及文化等多方面現象的論述。本書的出版，在臺南的區域研究上具有開創性的意義。更重要的是，透過這本專書，希望達到拋磚引玉的效果，讓國內外更多的學者、研究生以及地方文史工作者有興趣進行南瀛研究，以更深入細緻地瞭解這個地域的特色，同時開展出更有趣、更有意義的研究課題，進一步形成南瀛學論述。

導讀二

南瀛研究的特色與意義[1]

劉益昌[2]

一、一部臺灣歷史從何說起

臺灣目前正處於一個國家認同、族群認同的關口，臺灣歷史的研究也在 1980 年代中期解嚴以後，如火如荼的展開，中央研究院的臺灣史研究所將在 7 月 13 日正式成立，這個研究所的前身是 1986 年由已故的考古學家張光直先生倡議設立的臺灣史田野研究室，張先生在《臺灣史研究田野研究通訊》（1986）發刊辭說到臺灣歷史的特性，主張臺灣歷史的研究除了漢人移民與日本統治的特性之外，必須採比較鮮明的文化生態學觀點以及土著民族史的觀點；經過8年，他又在臺灣史研究所籌備處成立以後的所刊《臺灣史研究》第一卷第一期（1994）中，特別說明了任何地區的歷史，都要檢討這個地區由於文字之有無，是否給我們造成主觀的偏見，也就是說臺灣史始於漢人入臺的這個歷史傳統，就不能不加以懷疑，甚至要作進一步的挑戰了。自從十九世紀末葉現代考古學傳入臺灣以後，原住民祖先所遺留的遺址、遺物被考古學者發掘出來已有一千多處，臺灣史前史的研究對原住民的歷史研究已有很大的貢獻。當然，張先生的這一句話不止是指涉了考古學的研究是對於古代原住民歷史的直接研究，同時也說明臺灣歷史的研究事實上除了文字以外，還有很多其他的途徑。其實不只從張光直先生提倡較為多元的臺灣區域歷史研究，早在 1970 年代初期就有學者提倡有別於舊志書撰寫方式的「新志」，例如《新竹新志》、《陽明山新志》，更早陳正祥教授的《臺灣地誌》（1959-1960），又何嘗不是書寫歷史呢？

最近幾年臺灣歷史的研究逐漸成為學術界的顯學，不但中央研究院的臺灣史研究所成立，政大、師大也已經成立臺灣史研究所，其餘各大學史學系也有相當濃厚的比重在從事相關的研究，在這一片研究情勢大好、前景光明的景況之下，究竟一部臺灣歷史要從何寫起？實在是值得我們深思的課題。

一個國家應該有自己的歷史，一塊土地應該有自己的歷史，當然一個區

(1) 本文之一部份曾經於各地演講，又曾於詹評仁先生在真理大學主持的南瀛學講座課程（2007.1.9）中演說發表，並做為該課程之講義，收錄於講義匯編詹評仁總編審《南瀛學：南瀛襲產講座　臺南縣篇》，柚城文史采風社出版，2007 年，麻豆。

(2) 中央研究院考古學研究專題中心、南瀛國際人文社會研究中心學術委員。

域也應該有自己的歷史，而歷史應當是從土地所衍生的歷史，而非族群的歷史，這樣才能建構以土地為主的家國。從筆者個人的觀點，臺灣歷史應該從自然的歷史說起，再從考古學研究的觀點談到人和土地的互動關係體系，最後才進入以口傳和文獻紀錄所記載的歷史。這樣的歷史不但國家如此，區域如此，甚至小至一個家族的移民史，也應該考慮家族和所居住土地的互動關係，最近幾年發生的自然災害和人群之間的關係，不就是如此嗎？

二、南瀛研究的特色

以臺南縣為中心的南瀛地區，在臺灣人類活動史的研究體系中，具有許多特殊的意涵，筆者根據歷年來的研究心得，願意指出從土地到文獻的幾點重要特色。

（一）土地形成過程與變遷

臺南地區土地的形成與變遷是臺灣本島西海岸地區的一部分，不過臺南縣土地的組成是以平原和丘陵為主，最高的大崠山（1241 公尺）和三角南山大致只在一千二百公尺左右，由於並無高山，因此是臺灣本島平原面積佔有最高比例的縣份之一。這種情形和臺灣大部分的縣份不同，因此使得臺南地區的土地利用和其他地區有很大的差別，一望無際平原上的稻田、蔗園是歷史上，也是當代最重要的景觀。這些平原主要是由發源於中央山脈全臺主要河川之一的曾文溪，以及其他源於西部麓山帶的中型河川沖積而成。

從更新世晚期海水面上漲以來，臺南地區的海岸變遷可說是全臺最為激烈的區域，距今六千多年前的臺南期以來，海岸線外移至少在 20 公里以上，十七世紀初年近世歷史文獻紀錄以來，倒風內海、臺江內海的變遷已有詳細的學術研究，海岸變遷土地加積所帶來的環境巨大變遷和人類活動關係密切，可說自古已然，於今尤烈。類似的情形在臺灣地區可說只有臺北湖的變化以及蘭陽平原的變遷，差堪比擬，這三個區域可說代表不同型態的海岸與土地變遷。臺北盆地是湖泊與海灣的變遷型態，蘭陽平原是激烈埋積迅速下沉的沖積扇典型，臺南地區則是廣大海岸沖積平原的代表。

曾文溪和由北而南的八掌溪、急水溪、鹽水溪、二層行溪等，幾乎貫穿臺南縣全境，沿著河流發展的聚落與生業體系，早年在臺南地區佔有重要的地位。例如，臺南縣境內的八大市鎮，除了新近發展的永康市以外，今日曾文溪流域的四大鎮，是從史前晚期到歷史時代初期原住民族的四大社發展起來的城鎮，其餘的鹽水、白河、新營則是從明鄭時期以來到日治時期急水溪流域發展起來的街鎮。河流雖然是移民交通的孔道也是街鎮發展的體系，不

過也是交通的阻礙，容易形成小區域，日治時期以後，雖因交通系統變遷使得對外貿易體系改由大型港口進出，但原有以河流為主的產業體系，因東西向交通便捷，仍維持一定的體系性，這種特性在臺灣其他縣市河流體系中並不多見。

除了地表可見的自然、人文景觀之外，發源於中央山脈的曾文溪和西部麓山帶的其他河流，離開丘陵地進入海岸平原之後流速減緩，所帶來的大量沉積物在臺南地區形成巨厚的沉積層，而有肥沃的土地，自古以來即為人類樂於居住地區，由於沉積速度相當快，因此沉積地層中所遺留的各種沉積物蘊藏著豐富的自然與人類活動資訊。丘陵地帶早期形成的地層中更蘊含著不為人知的訊息，臺南縣境內有三個主要的化石產區，包括出土哺乳類動物化石的菜寮溪化石區、出土貝類化石為主的關仔嶺化石區以及出土扇貝化石為主的水流東化石區，都在國內具有重要的地位，其中菜寮溪床及鄰近地區擁有豐富的更新世哺乳類動物化石，已經成為臺灣最重要的化石出土地區，由於更新世可說是人類的世紀，1970 年代初期發掘更新世犀牛化石，同時發現左鎮人化石，使得左鎮地區成為臺灣最可能發現完整更新世化石人類的地區。其中左鎮動物群的年代，代表著與人類發展史中直立人相同的階段，臺灣陸橋動物群的年代代表著人類發展史中現代人的階段，臺南縣不但在丘陵地帶發現這些化石動物群，在外海的澎湖海溝中同樣撈起這些化石，顯示出臺南縣的地層中可能埋藏著臺灣人類早期活動的重要線索。

（二）人群互動與遷移

臺南地區目前最主要的人群是原住的平埔族群與後來遷入的漢人，一般而言，臺南的平埔族群包括西拉雅族、大武　族與一部分的洪雅族，不過這些族群名稱是近代族群分類概念下的產物，早期大多以社群為中心。臺南地區的原住民族是臺灣原住民群體中最早與漢人大量接觸的族群，留下豐富的紀錄，包括文獻、契字、口傳等不同型式。這些族群在與漢人接觸之前原已帶有豐富的文化體系與社會、政治形式，其所形成的部落社會體系與互動模式，透過考古學、人類學研究與文獻紀錄，已可清晰說明族社的文化特質與近代遷移歷史，這些資料可說是臺灣地區最具意義的歷史人類學研究典範。

從 17 世紀荷蘭人有意的移入外來居民從事商業性的農墾以來，以農業為主的漢人大量移入，帶來精細的農業耕作技術，其中包含水利的興築與耕作技術的改變。明鄭、清初之後以漢人為主的社會體系逐步完成，臺江、倒風二大內海便利的交通港口與港口後方寬濶的平原腹地，無疑是漢人社會得以迅速立足的重大誘因，這種蜂湧而至大規模移民的拓墾模式，和清代以來

其他地區的漢人移墾形式略有不同，當然也就造成原住族群和後來移民之間互動模式的差異。

雖然 17 世紀前半葉仍有荷蘭統治者在上，但主要的人群是前述的原住民與漢人，臺南地區從原住民為主的互動形式，轉變到外來統治者為主體的互動形式，明鄭以後逐步轉變到以廣大農業社會漢人所帶來的社會、政治組織強力主導的形式，這個導致原有住民衰微的過程，雖普及於臺灣各地，但荷蘭統治者與長時限發展過程仍為重要影響機制，可說罕見於臺灣。

（三）歷史發展過程

臺南地區從近世初期進入文獻歷史以來，可說位居十七世紀荷蘭、明鄭時期發展關鍵地位，長期佔有臺灣歷史主軸的統治中心，從行政體系而言，臺南地區從荷蘭統治初期到清末一直是臺灣的行政中心，影響下所形成的重要聚落，包括行政中心的臺南、佳里興以及麻豆港、鐵線橋、鹽水港等港口城市，特殊的番漢交替聚落，諸如麻豆、佳里、善化等大型聚落的發展史，均有長遠的歷史發展過程，這些城鎮由於長期位居或鄰近行政中心，自然也就形成文化的中心，因此從荷蘭時代開始留下的「熱蘭遮城日誌」，加上相當數量古代文書，其中的新港文書不但具有文獻意義，更具有文化內涵的意義。這些城鎮的歷史發展過程，不但擁有長期豐富大量的文獻紀錄，也在地層中留下豐富的考古紀錄。

熱蘭遮城、麻豆古港水堀頭遺址、歸仁十三窯的發掘，就是探索上述城鎮歷史過程的起點，未來有機會當可更進一步針對這些早期聚落進行文獻與考古的雙重研究，若能有秩序進行臺南地區無疑是歷史與都市考古學的最佳場域。

（四）地下考古材料豐富

從 1930 年代日治中期以來，臺南地區就因國分直一、金子壽衛男等學者開啟的考古調查工作，逐步累積豐富考古遺址資料，時至今日，遺址的發現可說遍布於平原丘陵地區，1970 年代以來考古發掘工作逐步進行，累積的文化訊息使考古學者得以初步建構舊石器時代晚期以來的史前文化發展體系。由於臺南地區的平原堆積迅速，部分考古遺址深埋於地層之中，例如，歸仁鄉八甲遺址，新石器時代早期的大坌坑文化層就在地下 8 公尺左右，為許縣溪切割而露出，最近臺南科學園區大規模的考古發掘，更說明埋藏於地下文化層中保存豐富著有機質遺物，這些資訊不但可以豐富我們對過去人類文化內涵的理解，同時可以建構早期人類與自然互動的歷史。

除了保存於地下的自然條件之外，由於臺南科學園區的興築，使考古

學者有幸從事長期且大規模的發掘，麻豆地區也從事金屬器時代蔦松文化期西寮遺址和麻豆舊社、麻豆古港一連串大規模發掘研究，讓我們得以進一步理解史前時代末期與歷史時代初期接軌的過程。由於西寮遺址是臺灣目前所知最大的考古遺址，麻豆社是文獻歷史紀錄中最大的原住民族社，麻豆古港也是目前倒風內海古港口中唯一仍存有港口設施的遺址，由於工程與考古發掘的因緣際會，使我們得以繼南科考古工作之後進行另外一項重大的研究工作。這些大量累積的資料不但罕見於臺灣地區，同時也罕見於世界各地，這些資料的積累，終將提供我們研究的重要基礎。

三、南瀛研究對臺灣歷史建構的意義

作為一個區域研究，南瀛地區的各項特色對於臺灣歷史的建構所具有的積極意義，當從南瀛地區本身所擁有的各種特質出發。假若我們同意張光直先生所提議的臺灣歷史，應該具有較為多元的研究觀點，而且不只是文字紀錄歷史的觀點，還要從其他地上、地下材料中取得所需的各項資料，設若如此，那麼以南瀛作為區域的研究近年來在臺南縣發展史的架構中所建立的研究體系，基本上可說是已經涵括多元的研究觀點，所欠缺的是各種觀點之間的「零件磨合」工作。不過，這不是一件容易的事，1970 年代「濁大計畫」執行的地質學、地形學、動物學、植物學、民族學、考古學以及土壤學，經過三年的切磋仍然未能達到「濁大計劃」原來的目標，根據張光直先生在「濁大計劃」的計畫書中擬定的目標「是濁大流域人類文化史，尤其是濁大流域各種環境型態與各種文化型態之間的關係史的研究。研究的重點在人文，而研究的焦點則在於人類文化（及其變化史）與自然環境（及其變化史）之間的關係。」(3)

臺南地區的土地形成過程與變遷、人群互動與遷移、歷史發展過程、地下考古材料豐富等各項特色，已經逐步在研究的過程中顯現。除了這些土地與歷史所賦與的各項特色之外，其實南瀛地區長年以來的研究歷史和學術氣氛，也是一項重要的特色，例如戰後初年吳新榮先生等文獻學者所留下的大量採訪紀錄，可說罕見於臺灣其他縣市，再者地方政府與民眾的支持，地方文史工作者勤奮的記錄與研究工作，更是帶動南瀛研究對臺灣歷史建構的重要基礎。從筆者所學的立場而言，考古學建構的臺灣人類活動史，當然與文獻紀錄或者是口述傳說的族群來源、遷移路線有著很大不同，不過文獻的

(3) 本段引自張光直〈「濁大計劃」與民國六一-六三年濁大流域考古調查〉張光直編，《臺灣省濁水溪與大肚溪流域考古調查報告》，頁 17，中央研究院歷史語言研究所專刊七十，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1977 年。

歸文獻，口傳的歸口傳，考古學仍然可以告訴我們對於臺灣人類活動史研究的重要意義，其中最基本的就在建立沒有文字時代的人類歷史，將南瀛地區的人類活動史不但延長到距今五、六千年前南島系民族祖先的大坌坑文化時代，更可以延伸到距今數萬年前的左鎮人時代。綜觀數萬年以來的人類活動史和當今南瀛地區的人類活動，我們不禁可以指出這塊土地足夠做為我們研究臺灣土地和人群互動關係的典範，也可以做為理解臺灣人類活動史的起點。

CONTENTS 目次

ii **縣長序**
蘇煥智（Su Huan-chih）

iv **導讀一：南瀛學國際研究的展開**
林玉茹（Lin Yu-ju）

xi **導讀二：南瀛研究的特色與意義**
劉益昌（Liu I-chang）

第一部份　行政體制

1 **萬年縣治所考辨**
戴文鋒（Tai Wen-feng）

37 **試探南瀛地區近代「行政建制」之變革：從戰前「臺南州」到戰後「臺南縣市」的歷史轉折**
鄭　梓（Cheng Tzu）

第二部分　國族認同

77 **Wu Hsin-jung's Search for a National Self in Early Postwar Taiwan : Based on the Examination of His Diary, 1945-1955**
（戰後初期吳新榮的國族自我追尋：以《吳新榮日記》爲中心的探討(1945-1955)）
曾士榮（Tzeng Shih-jung）

111 Diary Studies and Trends in Taiwanese Historiography: Locating Colonial Modernity and Nationalist Stereotypes in the Tainan Region
（臺灣歷史學中的日記研究與趨勢：找出臺南地區殖民現代性與國家主義的刻板印象）
Ann Heylen（賀安娟）

147 建構臺灣：臺南鞣皮廠中的工作與國家認同
Scott Simon（史國良）

第三部分　產業與建設

169 日治時期臺南水道與高雄水道之比較研究
李文環（Li Wen-huan）
劉俐伶（Liu Li-ling）
徐明福（Hsu Ming-fu）

207 日治時代嘉南大圳對臺南州「米糖相剋」現象的衝擊
吳育臻（Wu Yu-chen）

247 戦時台湾におけるソーダ製造企業
（戰時臺灣的製鹼企業）
湊照宏（Minato Teruhiro）

269 1990 年代南瀛地區開發與保育的歷史察考
曾華璧（Tzeng Hua-pi）

CONTENTS 目次

第四部分　宗教與社會

295　日本植民地期の台南地域における日本佛教による布教の展開
（日本殖民時期臺南地區日本佛教布教活動的展開）
松金公正（Matsukane Kimimasa）

327　1920 年代臺南的基督徒與社會運動初探：以 1928 年「臺南墓地遷移事件」爲例
王昭文（Wang Chao-wen）

345　再思考西拉雅的祀壺文化叢：宗教的變遷與延續
張慧端（Chang Hui-tuan）

第五部分　族群與宗教

369　移墾歷史與宗族文化的構建：以鹿陶洋江氏宗族爲例
楊彥杰（Yang Yanjie）

389　蔦松文化與西拉雅關係考古學研究的檢討
劉益昌（Liu I-chang）

第六部分　生活與文化

409　**臺南生活文化上所受之日本統治的影響：高等女學校之教育與其研究意義**
植野弘子（Ueno Hiroko）

431　The Streets of Tainan: A Local Path for Taiwanese Theater
（臺南市街：一條通往臺灣劇場的在地路徑）
John B. Weinstein （吳文思）

445　Ghosts, Landscape and History: Colonial Imagination of Native Tainan Culture
（亡靈、景觀與歷史：臺南本土文化的殖民想像）
Faye Yuan Kleeman（阮斐娜）

481　Local Traditions and Their Perpetuation in a Changing Taiwanese Society: Lessons Drawn from the Study of Communal Rituals in the Nanying Region
（臺灣社會變遷中的地方傳統和他們的延續：以南瀛地域共同儀式爲例）
Fiorella Allio（艾茉莉）

萬年縣治所考辨

戴文鋒*

一、前言

目前臺灣學界對於明鄭時期的萬年縣治有三種主張或認知，一是認爲在高雄市左營區，一是認爲在湖內鄉太爺村，一是認爲在仁德鄉二行村。考察清代文獻所載，如 1664 年〈永曆十八年臺灣軍備圖〉、1795 年（乾隆）以前洪亮吉《臺灣府圖考》、1836 年許鴻磐《臺灣府方輿考證》、1836 年沈雲《臺灣鄭氏始末》、1842 年《清一統志臺灣府》等，均記曰：「在縣東南二十里二贊行。」

至日治時期，1921 年連橫《臺灣通史》記曰：「萬年縣，在興隆里，即今鳳山舊城（即今之左營）。」首提「興隆里」之說，這是萬年縣治的治所有不同說法的開端。1928 年伊能嘉矩《臺灣文化志》、1938 年安倍明義《臺灣地名研究》均延用此一說法。由於《臺灣文化志》堪稱清代臺灣史的權威鉅著，後來治史者也都採引《臺灣文化志》的「興隆里」之說而深信不疑。當中以曾玉昆最具代表性，其發表多篇論文、出版多種著作，強烈力挺伊能氏「興隆里」之說，以證明左營是萬年治之所在。

對於「萬年縣治」所在，如此重大的歷史歧異議題，當今主張位於「二贊行（今二行村）」學者，除石萬壽、張守眞、陳奮雄之論文有較深入的探討外，其餘大多數均僅以「萬年縣治位於二贊行（今二行村）」一語簡略述及。而主張位於「二興隆里贊行（今左營區）」者，除曾玉昆一人之外，其餘也多只以「萬年縣治位於興隆里（今左營）」之語，來輕描淡寫。所以本文處理重心有三，一是清代涉及記載到萬年縣治的史料有哪些，其所記載的治所爲何

* 臺南大學臺灣文化研究所副教授，南瀛國際人文社會科學研究中心學術委員

地；二是針對曾玉昆「左營」之說的六項理由逐一進行辨誤，以說明此說推論上的諸多可疑；三是對於日治時期「興隆里」之說的來源與其錯誤加以考論，以《臺灣通史》與《臺灣文化志》的內容加以比對，發現首倡者爲連橫，伊能嘉矩因參閱了《臺灣通史》而承此說，故吾人於文末提出：由於二人因誤解「鳳山縣轄域」係完全沿襲自「萬年縣轄域」，故使二人將後來的鳳山縣治興隆里，誤以爲也是爲萬年縣治之所在地的論點。

二、文獻對於萬年縣治的兩種記載

（一）二贊行

考察清代臺灣史料，有關萬年縣（州）治者共有五條，分別爲《臺灣軍備圖》（清康熙 3 年、明永曆 18 年、1664，繪圖者不詳）、洪亮吉《臺灣府圖志》、許鴻磐《臺灣府方輿考證》、沈雲《臺灣鄭氏始末》、清仁宗嘉慶敕撰《嘉慶重修一統志》與丁紹儀《東瀛識略》，全數均明白記載萬年縣（州）治爲「二贊行」。茲將史料重要內容、出處，製如下表：

表 1：清代時期有關萬年縣（州）治記載一覽表

編號	作者	年代	主要內容	出處
01	不詳	1664 年 康熙 3 年 永曆 18 年	僞承天府乃總地號，無城郭，駕船到此登岸即大街市、通商，僞官員俱住在兩邊街上，……此赤嵌城改名僞承天府。 僞天興縣，無城，僞縣官柯平。 二贊行萬年縣官謝岩。	〈臺灣軍備圖〉，陳漢光、賴永祥輯《北臺古輿圖集》，頁 5，臺北市文獻委員會，1957 年。
02	洪亮吉(1)	1795 年前 乾隆以前	天興廢州，在（臺灣）縣東北四十里新港；萬年廢州，在（臺灣）縣東南二十里二贊行。	《臺灣府圖志》，收於《臺灣輿地彙鈔》，頁 42，臺銀版。

(1) 洪亮吉（1746-1809），字君直，又字雅存，號北江，清江蘇陽湖（今常州）人。乾隆進士，《清史稿》有其傳。

03	許鴻磐	1836 年 道光 16 年	天興廢州：在臺灣縣東北。「一統志」：在縣東北四十里新港。順治十七年，鄭成功置天興縣，屬承天府。鄭錦（按：即鄭經）又升縣爲州。康熙二十二年，廢。又萬年廢州：在縣東南二十里二贊行，亦鄭成功置縣，鄭錦升爲州。康熙二十二年，廢。	《臺灣府方輿考證》，收於《臺灣輿地彙鈔》，頁 72，臺銀版。
04	沈雲	1836 年 道光 16 年	夏五月，改赤嵌城爲承天府，楊朝棟爲府尹；置天興（在今臺灣縣東四十里）、萬年（縣東南二十里）二縣。	《臺灣鄭氏始末》，頁 52，臺銀版。
05	清仁宗 嘉慶敕撰	1842 年 道光 22 年	萬年廢州：在臺灣縣東南二十里二贊行。本朝康熙元年，鄭成功置萬年縣。鄭經升爲州，康熙二十二年廢。天興廢州：在臺灣縣東北四十里新港。本朝康熙元年，鄭成功置天興縣，屬承天府。鄭經升爲州，二十二年廢。	《清一統志臺灣府》（原名《嘉慶重修一統志》），古蹟，頁 25，臺銀版。

以上五條史料，〈臺灣軍備圖〉是明末清初（康熙 3 年、1664）的史料，其餘四條均是乾隆、道光時期之文獻，屬於清代中、晚期之史料，所記的萬年州（縣）治均是位於「臺灣縣」東南二十里之「二贊行」。而萬年州（縣）治位於「興隆里」之說，此時期尚未見記載。

（二）興隆里

至日治時期，才有書籍記載萬年縣（州）治在於「興隆里」（今高雄市左營區），主要書籍包括連橫《臺灣通史》與《雅堂文集》、伊能嘉矩《臺灣文化志》、邱文鸞《臺灣旅行記》、安倍明義《臺灣地名研究》，茲將書籍重要內容與出處，製如下表：

表 2：日治時期有關萬年縣（州）治記載一覽表

編號	作者	年代	主要內容	出處
01	邱文鸞	1916 年	建首都於臺南，稱承天府；置天興縣於嘉義、萬年縣於鳳山。	〈臺灣旅行記〉，收於《臺灣旅行記》，頁 1，臺銀版。
02	連橫	1921 年 大正 10 年	鳳山以山名。舊治在興隆里，爲鄭氏之萬年縣。自二層行溪以南歸之，遠及瑯嶠，爲府治之右臂。天興縣：在府治鎮北坊米市，今廢。萬年縣：在興隆里，即鳳山舊城，今廢。	《臺灣通史》，卷五〈疆域志〉，頁 111，臺銀版。
03	連橫	1921 年 大正 10 年	天興知縣：永曆十六年設，駐府治，十八年改州。萬年知縣：永曆十六年設，駐興隆里，十八年改州。	《臺灣通史》，卷六〈職官志〉，頁 144，臺銀版。
04	連橫	1921 年 大正 10 年	天興縣：在府治鎮北坊米市，今廢。萬年縣：在興隆里，即鳳山舊城，今廢。	《臺灣通史》，卷十六〈城池志〉，頁 470，臺銀版。
05	連橫	1925 年前（大正 14 年以前完稿，1958 年印行）	永曆十五年，延平郡王克臺，改名東都，設承天府，領縣二；曰天興，爲附郭；曰萬年，在興隆里，即今鳳山舊城。	《雅堂文集》，卷三〈筆記〉，臺灣史跡志，「承天故府」條，頁 196-197，臺銀版。
06	連橫	1925 年前（大正 14 年以前完稿，1958 年印行）	萬年縣在興隆里，鄭氏建。清代改名鳳山，駐南路營。	《雅堂文集》，卷三〈筆記〉，「萬年故縣」條，頁 203，臺銀版。
07	伊能嘉矩	1928 年 昭和 3 年	又於北路設天興縣（鄭氏之時所立，隸屬開化里，位置在後來的佳里興堡佳里興庄），於南路設萬年縣（後來的鳳山舊城，位置即是興隆內里埤仔頭庄）。此爲永曆十五年五月之時。最初，任楊朝棟爲承天府尹（後改知府），任祝敬（按：原文作「視敬」）爲天興知縣，任莊之列爲萬年知縣。	《臺灣文化志》，第二篇〈領臺原始〉，第一章〈臺灣に於ける鄭氏並之に對する清朝の勦蕩〉，頁 100-101，東京刀江書院。

08	伊能嘉矩	1928 年 昭和 3 年	又考察其他二縣即鳳山及諸羅的最初位置，鳳山縣轄域是沿襲鄭氏時期所設的萬年縣（後改爲州）的區域，……而其最初，卜定以鄭氏的萬年州治址的興隆莊（興隆外里埤仔頭庄，也就是舊城）爲縣治之地。 諸羅縣轄域是沿襲鄭氏時期所設的天興縣（後改爲州）的區域，諸羅原是平埔番族諸羅山社（嘉義西堡嘉義街附近）居住之地，也就是擬定以鄭氏的天興州治址爲基礎作爲縣治。	《臺灣文化志》，第三篇〈文治武備沿革〉，第一章〈文治の規制〉，頁 249-251，東京刀江書院。
09	安倍明義	1938 年 昭和 13 年	佳里興（佳里街）：在鄭氏時代設置天興縣的位置，清領臺灣之後，雖擬爲諸羅縣治之所在，但是因其位置瀕海不適合建城池之故，改設於諸羅山莊（今之嘉義）。 舊城（左營庄埤子頭）：在臺灣今仍殘留城壁的地方爲舊城和恆春城。此地原爲鄭氏之時所設置的萬年縣，後來改萬年縣爲萬年州，不久於康熙二十三年（皇紀二三四四）清領之初，雖爲鳳山縣治所在，但當時尚未築城。因而縣治卜在興隆莊埤仔頭（今之舊城）。	《臺灣地名研究》，頁 218、頁 248，蕃語研究會。

以上史料，共有 9 條，其中《雅堂文集》雖說是於戰後（1958 年）才由臺灣銀行經濟研究室印行出版（臺銀版），實則連橫題爲「承天故府」、「萬年故縣」等條的筆記資料，是他打算刊登於當時的《臺灣詩薈》（大正 13-14 年、1924-1925），故均得視爲日治時期的書籍。

三、當今學界對於萬年縣治的三種主張或認知

（一）高雄市左營區

戰後，主張或者認爲萬年縣治的治所是在左營者，大致共可分爲兩大類：一是學者所撰述之地方志書、鄉土地名專書；二是學術性論文。

第一類的地方志書、鄉土地名專書包括毛一波《高雄市志．概述篇》、陳世慶《臺灣省通志．卷三政事志．建置篇》、林金枝與馬傳家《高雄市志．地理篇》、程大學《臺灣開發史》、洪敏麟《臺灣舊地名之沿革》、曾玉昆《高雄市舊地名探索》、《高雄市地名探源》與《高雄市各區發展淵源》、高雄市文獻委員會《高雄市文化資產採訪特輯》、呂伯璘與尹德民《重修高雄市志．卷首》、陳進財《湖內鄉誌》、王炳文等《重修高雄市志．卷二民政志》、周菊香《高雄市今昔圖說》、洪英聖《情歸故鄉：臺灣地名探索》、高雄市鄉土文化協會《春秋一世情．百歲傳香火 ── 左營啓明堂建堂百週年慶．左營古蹟寺廟古厝巡禮暨民俗文物特展》、黃鎮福《大高雄風土誌》等。(2)

學術性論文則有桐峰〈明鄭時期的政制及文教措施〉、曾玉昆〈高雄市史事探討〉、〈高雄市各區探源及其發展概況〉、〈大高雄行政區域沿革誌 ── 舊「鳳山縣」屬地之疆界變遷與區域沿革（一）〉、呂伯璘〈高雄市之開發淵源〉、尹德民〈明鄭萬年、天興兩知縣錯置探源 ── 讀連著「臺灣通史」之商榷〉、吳祥城〈走過高雄市的史蹟、神蹟與古蹟〉、臧振華〈左營清代鳳山縣舊城聚落的試掘〉、吳育臻〈高雄市左營區的聚落變遷 ── 地點與位置的解釋〉、曾元及〈左營地區史蹟調查報告〉、黃瓊慧〈左營地區的區域發展〉等。(3)

(2) 毛一波，《高雄市志．概述篇》（高雄市文獻委員會，1956 年），頁 7；陳世慶，《臺灣省通志．卷三政事志．建置篇》（臺灣省文獻委員會，1972 年），頁 25-26；林金枝、馬傳家，《高雄市志．地理篇》（高雄市民政局，1974 年），頁 37、42；程大學編著，《臺灣開發史》（臺灣省新聞處，1978 年），頁 57；洪敏麟，《臺灣舊地名之沿革》（臺灣省文獻委員會，1980 年），頁 19；曾玉昆，《高雄市舊地名探索》（高雄市政府民政局，1982 年），頁 4 之 1、4 之 3；曾玉昆，《高雄市地名探源》（高雄市文獻委員會，1987 年），頁 9、11、147；曾玉昆，《高雄市各區發展淵源（上冊）》（高雄市文獻委員會，1992 年），頁 345；高雄市文獻委員會，《高雄市文化資產採訪特輯》（高雄市政府民政局，1982 年），頁 155；呂伯璘與尹德民，《重修高雄市志．卷首》（高雄市文獻委員會，1985 年），頁 13；陳進財，《湖內鄉誌》（湖內鄉公所，1985 年），頁 1；王炳文等，《重修高雄市志．卷二民政志》（高雄市文獻委員會，1990 年），頁 1-2；周菊香，《高雄市今昔圖說》（高雄市文獻委員會，1990 年），頁 9；洪英聖，《情歸故鄉：臺灣地名探索》（時報文化，1995 年），頁 220；高雄市鄉土文化協會，《春秋一世情．百歲傳香火 ── 左營啓明堂建堂百週年慶．左營古蹟寺廟古厝巡禮暨民俗文物特展》（1999 年），頁 9；黃鎮福，《大高雄風土誌》（高雄：復文出版社，2000 年），頁 3。

(3) 桐峰，〈明鄭時期的政制及文教措施〉，《臺南文化》新 5 期（1978 年），頁 86；曾玉昆，〈高雄市史事探討〉，《高雄文獻》8 期（1981 年），頁 66-67；曾玉昆，〈高雄市各區探源及其發展概況〉，《高雄文獻》9、10 期合刊（1982 年），頁 255；曾玉昆，〈大高雄行政區域沿革誌 ── 舊「鳳山縣」屬地之疆界變遷與區域沿革（一）〉，《高市文獻》1：4（1989 年），頁 106；呂伯璘，〈高雄市之開發淵源〉，《高市文獻》1：1（1988 年），頁 54；尹德民，〈明鄭萬年、天興兩知縣錯置探源 ── 讀連著「臺灣通史」之商榷〉，《高市文獻》1：1（1988 年），頁 65；吳祥城，〈走過高雄市的史蹟、神蹟與古蹟〉，《高市文獻》2：1（1989 年），頁 103；臧振華，〈左營清代鳳山縣舊城聚落的試掘〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》64：3（1993 年），頁 763；吳育臻，〈高雄市左營區的聚落變遷 ── 地點與位置的解釋〉，《高市文獻》10：1（1997 年），頁 23；曾元及，〈左營地區史蹟調查報告〉，《高市文獻》11：4（1999 年），頁 43；黃瓊慧，〈左營地區的區域發展〉，《高市文獻》11：4（1999 年），頁 69。

（二）湖內鄉太爺村

雖然清代臺灣文獻曾記載萬年縣治設於二贊行，但有的學者主張當時的二贊行即今湖內鄉「太爺村」，而非仁德鄉「二行村」。雖然「太爺村」與「二行村」二村鄰近，僅有一溪（二層行溪）之隔，但今日行政區域而言，「太爺村」在二層行溪之南，屬於高雄縣；而「二行村」則在二層行溪之北，隸屬臺南縣。主張當時的二贊行即今湖內鄉「太爺村」的學者並不多，主要是陳子波與賴鍵銘、李筑安與李冰、張力等人。

最早提出此說的是陳子波與賴鍵銘於 1962 年合撰《高雄縣志稿・政事志・民政篇》，其文曰：「萬年縣治初設於二層行溪（今湖內鄉太爺村），後移置埤子頭（今左營區）。」(4) 後來李築安、李冰二人於 1987 年合撰《鳳山市志》即載：「萬年縣治初設於二層行（高雄縣湖內鄉太爺村），後移置埤仔頭（今左營區）。」(5) 張力於 1988 年《高雄市發展史》，第二篇〈行政變革〉亦曰：「萬年縣尚管轄今臺南縣一部分及高雄、屏東二縣；縣治初設於二層行（今高雄縣湖內鄉太爺村），後移置興隆庄（今左營區）。」(6) 均是採用陳子波與賴建銘之說。

（三）仁德鄉二行村

當今學者主張萬年縣治在二贊行，即今仁德鄉二行村者，包括王世慶、盛清沂、黃典權、林曙光、石萬壽、張守眞、葉振輝、鄭永祥、黃秀政、張勝彥、吳文星、陳奮雄等學者。(7) 王世慶、石萬壽、張守眞、陳奮雄等人均曾以

(4) 陳子波、賴建銘，《高雄縣志稿・政事志・民政篇》（高雄縣文獻委員會，1962 年），頁 2。
(5) 李築安、李冰，《鳳山市志》（1987 年），頁 490。
(6) 張力，《高雄市發展史》（1988 年），第二篇〈行政變革〉，頁 220。
(7) 王世慶等，《高雄市志・民政篇》（高雄市文獻委員會，1959 年），頁 1、5；王世慶，《臺灣省通志・卷一土地志・疆域篇》（臺灣省文獻委員會，1960 年），頁 21；王世慶，〈臺灣之名稱與行政區域之建置〉，《臺灣風物》26：3（1976 年），頁 122-123；王世慶，《重修臺灣省通志・卷七政治志》（臺灣省文獻委員會，1991 年），頁 13；盛清沂，〈明鄭內政考略〉，《臺灣文獻》27：2（1976 年），頁 76；盛清沂等，《臺灣史》（臺北：眾文圖書，1977 年），頁 155；黃典權，〈鄭延平臺灣世業〉，《臺灣史論叢》第一輯（臺北：眾文圖書，1980 年），頁 114；林曙光，《打狗滄桑》（高雄：春暉出版社，1985 年），頁 4；石萬壽，〈二層行溪下游溪道的變遷〉，《史聯雜誌》7（1985 年），頁49-50；石萬壽，〈二層行溪流域的軍防〉，《近代中國區域史研討會論文》（中研院近史所，1986 年），頁 236；石萬壽，〈二層行溪流域行政區劃的變遷〉，《思與言》26：1（1988 年），頁 6；張守眞，〈明鄭時期打狗史事初探〉，《高雄文獻》32、33 期合刊（1988 年），頁 4；張守眞，〈康熙領臺初期的鳳山莊〉，《高市文獻》2：4（1990 年），頁 7；張守眞，〈康熙領臺時期鳳山縣治設置問題探討〉，《高縣文獻》11（1991 年），頁 198；葉振輝，《臺灣開發史》（臺北：臺原出版社，1995 年），頁32；鄭永祥，《臺灣地名辭書卷七：臺南縣》（國史館臺灣文獻館，2002 年），頁 474；黃秀政等，《臺灣史》（臺北：五南圖書，2002 年），頁 55；陳奮雄，〈二贊行爲明鄭時期萬年縣（州）治考〉，《文史薈刊》復刊 6（2003 年），頁 10。

永曆十八年「臺灣鄭氏軍備圖」或洪亮吉撰《臺灣府圖志》，力證萬年縣治在二贊行，即今仁德鄉二行村。

四、萬年縣治所考辨

（一）萬年縣治有無移治的問題

前文提到日治時期雖然出現了萬年縣治在「興隆里（左營）」之說，但尚未出現萬年縣治初設湖內鄉「太爺村」、後移治於「興隆里（左營）」之說。一直到 1962 年陳子波、賴建銘《高雄縣志稿・政事志・民政篇》編纂印行之後，始有「萬年縣治初設於二層行溪（今湖內鄉太爺村），後移置埤子頭（今左營區）」一說。1987 年李筑安、李冰《鳳山市志》與 1988 年張力《高雄市發展史・第二篇行政變革》繼之而起，再度提起「萬年縣治初設於二層行（高雄縣湖內鄉太爺村），後移置埤仔頭（今左營區）」之說。

此說當然疑點重重，一是萬年縣治有無移治的問題，查閱史料，僅曾記載鳳山縣治，「初，縣治在興隆莊，……（乾隆）五十二年，逆匪莊大田蹂躪縣治，遂移駐埤頭。」(8) 也就是說，鳳山縣治初設於興隆莊（左營），後因林爽文之亂，才於乾隆 52 年（1787）移治於埤頭（今鳳山市）。卻不曾記載過萬年縣治「初設於二層行，後移治於埤仔頭（今左營）」，因此萬年縣治曾有移治之說，完全毫無史料爲據，似乎只是爲了讓萬年縣治到底是設於「二行村」或「左營區」之爭，找到一個使學界稍爲降溫的論點。二是史料雖曾記載「萬年縣治設於二層行」，但「二層行」何以是昔日之「長治里」、今之「太爺村」，其理由卻隻字未提，欠缺論證與說服力，難爲學界接受，故僅李冰、張力等人沿襲此說。

（二）曾玉昆「左營之說」辨誤

戰後，毛一波首於 1957 年《高雄市志・概述篇》提及「萬年縣治設於前埔尾（即埤子頭今左營區）」，雖然文中未提出理由，但應是受日治時期連橫、伊能嘉矩、安倍明義等人之說的影響。1978 年程大學《臺灣開發史》則明白表示，其認定「左營庄埤仔頭爲原鄭氏置萬年縣治之地」，此是根據安倍明義《臺灣地名研究》一書而來。其後，唯吳育臻〈高雄市左營區的聚落變遷 ── 地點與位置的解釋〉一文，有作註說明係根據伊能嘉矩《臺灣文化志》之說。

(8) 丁紹儀，《東瀛識略》，卷一〈建置〉，頁 2。

也就是說，現今提及「左營」之說者，大都是以「萬年縣治設於左營」之語，簡短帶過，僅少數學者如程大學有說明是根據安倍明義、吳育臻作註說明係根據伊能嘉矩而來。其實，最早提及「興隆里」之說者是出版於 1921 年《臺灣通史》與完稿於 1925 年之前《雅堂文集》（當時《雅堂文集》未出版，伊能且於此年辭世，應無法參閱此書），均有此說。1928 年伊能嘉矩《臺灣文化志》、1938 年安倍明義《臺灣地名研究》均承「興隆里」之說。主張「左營」之說者以曾玉昆主張最力、最具代表性，影響力也最爲深遠。其提出以下六點理由，來大力主張萬年縣治就是設於左營地區。他說：

> 近年來，有些學者依據臺北市文獻委員會刊載一張北臺古輿圖集第五頁，永曆十八年「臺灣軍備圖」，圖中的兩行字「二贊行萬年縣官謝岩」「〇〇〇〇〇〇〇〇〇」，遂主張萬年縣治設於二贊行，而非左營地區，筆者不能同意此說，其因有六：
>
> 其一：該圖為「軍備圖」，圖內所列者均為阨塞舖汛，並非行政區域或政治中心。
>
> 其二：圖中的「二贊行萬年縣官謝岩」（應書巖）九字，絕非指二贊行為縣治，知縣有一定的任期，謝巖又非首任知縣，而在縣治冠上知縣姓名亦屬史無前例，何況其旁尚有寓意莫測的九個圈！
>
> 其三：二贊行迄今仍為人煙稀少之聚落，明鄭時期該地更為蕭條，明鄭不可能將治所設於窮鄉僻壤之處。
>
> 其四：據康熙時期陳文達鳳山縣志載云：「二贊行舖在長治里，設舖兵四名。」該圖既為軍備圖，撰者疑文中的九個圈為「設二層行舖於長治里」。舖在長治里，合前文為「二贊行，萬年縣官謝岩，設二贊行舖於長治里。」亦非溪北二行村的「文賢里」。
>
> 其五：該圖最大弊病是誤指「二贊行莊」在二贊行溪北（今臺南縣仁德鄉二行村）。據康熙六十一年巡臺御史王珓敬[9]親至臺灣繪製巨型絹質「彩繪臺灣輿圖」，呈獻康熙御覽，其圖，二贊行莊在「溪南」（今高雄縣湖內鄉），……且今「二行村」並非原有「二贊行莊」的莊址，是光復後劃制村里時，由於該址瀕臨二贊行溪（今用二層行溪、或二仁溪），乃取「二行村」之名。可知「軍備圖」的繪製、草率、謬誤且有「張冠李戴」之嫌。

(9) 巡臺御史始設於康熙 61 年（1722），滿、漢各一員，首任漢員巡臺御史爲「黃叔璥」、滿員御史爲吳達禮，黃叔璥著有《南臺舊聞》、《南征紀程》、《臺海使槎錄》等。因此，「王珓敬」應爲「黃叔璥」之誤植。

其六：廈門大學臺灣研究所歷史研究室主任鄧孔昭教授，於一九八九年四月出版「臺灣通史辨誤」一書，其訂正在疆域志，僅有入清後的安平、淡水、宜蘭、苗栗四縣；至於萬年縣僅在建國紀指正首任萬年知縣為祝敬，並無縣治之疑。綜合上列五端，筆者主張萬年縣治設於左營地區。(10)

以下針對曾玉昆所提各點，逐一辨明。

第一、曾氏認爲該圖爲「軍備圖」（參圖 1：永曆 18 年臺灣軍備圖），圖內所列者均爲阨塞舖汛，並非行政區域或政治中心。

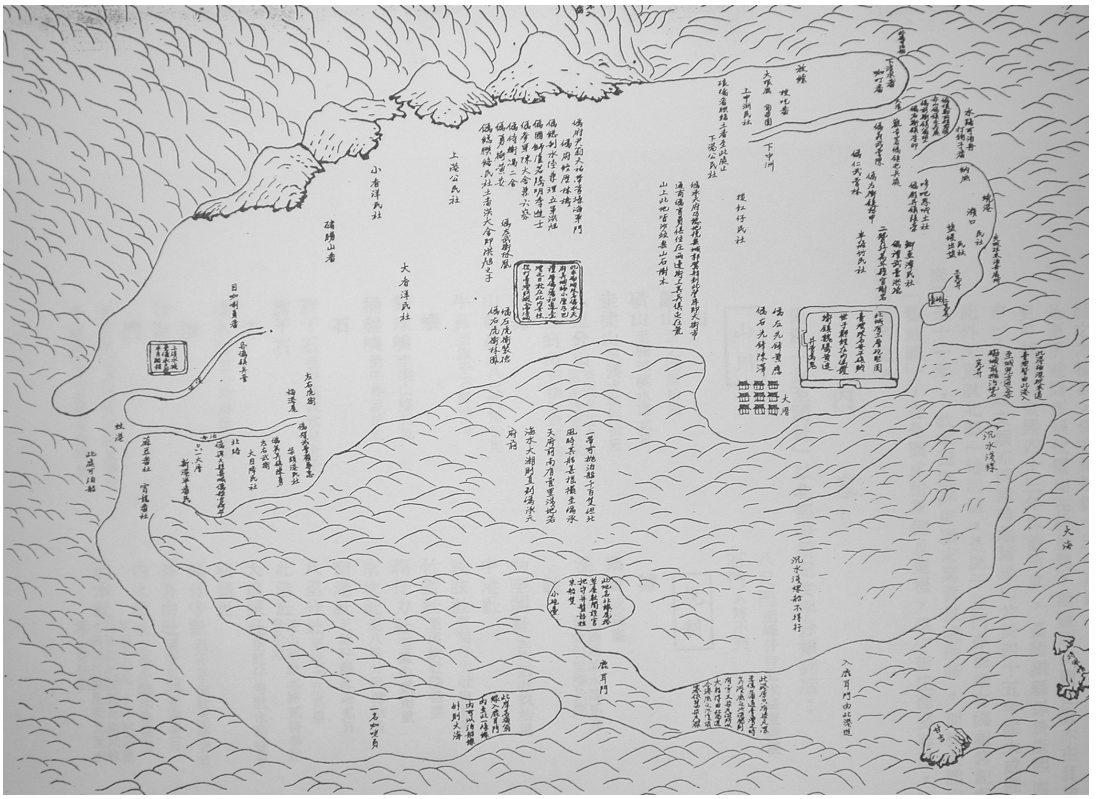


圖 1：永曆 18 年臺灣軍備圖
資料來源：陳漢光、賴永祥輯《北臺古輿圖集》，臺北市文獻委員會，1957 年。

其實，此一圖現庋藏於國家圖書館，當時原圖並未題圖名，也未記載繪製年代，臺北市文獻委員會延聘陳漢光、賴永祥二氏採輯時，採以正統年號，明鄭時期採用「永曆」，賴永祥考其內容，推爲永曆 18 年（康熙 3 年、1664）

(10) 曾玉昆，《高雄市各區發展淵源（上冊）》（高雄市文獻委員會，1992 年），第三篇〈泮水荷香，文芳四溢的左營區〉，頁 345。

清方所作，圖之內容因以「有關防守事項爲主」，故採輯者加以題名爲「永曆十八年臺灣軍備圖」[11]。茲據鄭喜夫《臺灣地理及歷史・卷九官師志・第一冊文職表》[12]，將明鄭時期天興縣、萬年縣之文官與任期，製如下表：

表 3：明鄭時期天興縣、萬年縣知縣一覽表

官職	姓名	任期
天興縣知縣	莊文烈	永曆 15 年 5 月任
	柯　平	永曆 16 年任，永曆 18 年（？）在任。
萬年縣知縣	祝　敬	永曆 15 年 5 月任，永曆 15 年 12 月以小斗散糧被鎮兵告發，質實正法。[13]
	葉　亨	永曆 15 年 12 月任
	謝　岩	永曆 18 年（？）在任

以柯平、謝岩二人任天興、萬年知縣任期來看，此圖推爲永曆 18 年所作，應屬合理，又爲文字內容有「僞承天府」、「僞縣官」、「僞官員」等字眼，亦可推知爲「清方」所作。至於其內容，實則包含「山川險要水路島嶼」、「城市官署壘堡」、「駐官駐鎮」、「民社番社」、「其他地名」等五大項，題名爲「軍備圖」僅是後人編輯時權宜命圖之稱，如題名「明鄭官署位置軍備形勢圖」，亦無不可。所以此圖絕不能單純視爲只記阨塞舖汛的「軍備圖」，更是載明官署位置的行政圖，如「僞承天府」官署位置居中，文中註記「僞承天府乃總地號，無城郭，駕船到此登岸即大街市、通商，僞官員俱住在兩邊街上」、「此赤嵌城改名僞承天府」。「二贊行萬年縣」官署位置在南，註記有「二贊行萬年縣官謝岩」之官署位置與縣官姓名，與「半路竹民社」（今路竹鄉）、「鯽魚潭民社」（今永康大灣與仁德鄉太子村一帶，由裕農路往仁德鄉，在太子廟附近過水圳仍有「鯽魚潭橋」）的漢人聚落、「僞禮武營」（今

(11) 陳漢光、賴永祥，《北臺古輿圖集》（臺北市文獻委員會，1957 年），例言，及頁 5「永曆十八年臺灣軍備圖解說」。
(12) 鄭喜夫，《臺灣地理及歷史・卷九官師志・第一冊文職表》（臺灣省文獻委員會，1980 年），頁 8-9。
(13) 史載：「（鄭成功）用法嚴峻，果於誅殺：府尹楊朝棟以其用小斗散糧，殺其一家；又殺萬年縣知縣祝敬，家屬發配。」（見阮旻錫《海上見聞錄》，卷二，順治十八年（永曆十五年），頁 40；彭孫貽《靖海志》卷三，頁 60。）據此，因爲用「小斗散糧」之罪而鄭成功遭誅殺者，應爲承天府尹楊朝棟，而非萬年縣知縣祝敬，當然楊府尹、祝知縣無一倖免。

路竹鄉一甲甲北村）的營地相鄰。「僞天興縣」官署位置在北，註記有「僞天興縣，無城，僞縣官柯平」之縣官姓名，其位置則靠近「新港半番民」（今新市）的西拉雅原住民與漢人雜處的聚落。

查同治年間（1862-1874）成書的《臺灣府輿圖纂要》載：「臺灣縣署：在城北隅鎮北坊。」(14) 可見清臺灣府，即先前明鄭設在赤嵌的「僞承天府署」，與後來清朝設在鎮北坊的「臺灣縣署」位置甚爲接近。這樣標記著天興縣官署、萬年縣官署的位置圖，就位置與距離而言，二贊行的萬年縣官署在「僞承天府」官署之南，靠近「新港半番民」的天興縣官署在「僞承天府」官署之北，且二贊行距「僞承天府」約只有「新港半番民」距「僞承天府」的一半距離。此與與乾隆時期洪亮吉《臺灣府圖志》所載：「天興廢州，在（臺灣）縣東北四十里新港；萬年廢州，在（臺灣）縣東南二十里二贊行。」所言距離倍數，亦屬吻合。所以此圖，絕非單純的「軍備圖」，也是明鄭官署行政位置圖。

第二、曾玉昆認爲圖中的「二贊行萬年縣官謝岩」，絕非指二贊行爲縣治，而在縣治冠上知縣姓名亦屬史無前例。此說亦難成立，縣治冠上知縣姓名雖較罕見，但此圖本爲清方所作，繪圖者應是到過臺灣，對於明鄭「僞政府」組織內幕與軍備情勢瞭若指掌，所以此圖舉凡「僞政府」的「山川險要水路島嶼」、「城市官署壘堡」、「駐官駐鎮」、「民社番社」、「其他地名」，莫不鉅細靡遺。也有可能是清國於明鄭「僞政府」內的「臥底」所繪，康熙 14 年（1675）許旭《閩中紀略》一書就提到：

> 鄭氏雖在海外，然制府亦有閒（按：應為「間」字之誤書或誤植）諜在彼，時時馳至。余一日偶見一小冊，內書：東寧國，地勢顯要，某處山礁、某處水門。官員見仕休致，兵馬屯劄多少。文武有陳永華、馮錫範、薛進忠、柯平、洪磊諸人，俱材能知幹。……明室子孫，崇養在彼者甚眾，而無一人任事權；年號至今尚稱『永曆』。(15)

永曆 18 年臺灣軍備圖，詳細繪寫出明鄭官署位置與官員姓名職銜，明鄭所有文駐官、武駐鎮，均冠有姓名及官署位置與職銜，如「僞府尹翁天祐帶管操海軍門」、「僞府經歷林磯」、「僞總制水陸兼理五軍洪旭」、「僞國師盧若騰明季進士」、「僞參軍陳大舍（指陳永華）兼六察」、「僞侍衛馮二舍（指馮錫範）」、「僞勇衛黃安」、「僞左武衛林凰」、「僞右武衛林鳳」、

(14)《臺灣府輿圖纂要》，臺灣縣輿圖纂要，臺灣縣輿圖冊，衙署，頁 109。
(15) 許旭，《閩中紀略》，頁 14-15。

「僞天興縣僞縣官柯平」、「二贊行萬年縣官謝岩」，此一體例或雖「屬史無前例」，但卻爲此圖前後一致之體例，圖內所列者絕非曾氏所言「均爲阨塞舖汛」，官署位置與官員姓名、職銜並書之繪寫方式，頗具有「當時」「情報圖繪」之用意。如「僞天興縣僞縣官柯平」、「二贊行萬年縣官謝岩」之繪寫，正足以顯示出此圖是清方於康熙 3 年（永曆 18 年）這一年所獲知之敵情資訊。

第三、曾玉昆認爲二贊行迄今仍爲人煙稀少之聚落，該地於明鄭時期更爲蕭條，不可能將治所設於窮鄉僻壤之處。此說亦有待商榷。二贊行（二行村）位於省道旁，嘉南藥理大學對面，屬於目前人口爲 66,994 人（2005 年 8 月止）的仁德鄉，而仁德鄉是臺南縣 31 鄉鎮人口中排名第三多的鄉鎮，僅次於永康市 205,405 人、新營市 78,430 人兩個縣轄市。[16]其中，二行村現有人口爲 2,584 人，男口 1,326 人，女口 1,258 人，共 767 戶，[17]就現有人口數而言，也算是中、大型之村落，絕非「迄今仍爲人煙稀少之聚落」。而明鄭時期，里有「文賢、仁和、永寧、新昌、仁德、依仁、崇德、長治、維新、嘉祥、仁壽、武定、廣儲、保大、新豐、歸仁、長興、永康、永豐、新化、永定、善化、感化、開化諸里，坊有東安、西定、寧南、鎮北四坊。承天爲舊設之府，東寧乃新建之名。」[18]這就流域而言，鄭氏所建二十四里之中，在二層行溪流域設立有十二里，佔全部之半。[19]

就今行政區劃而言，鄭氏所建一府二縣四坊二十四里，有仁和、永寧、新昌、武定四里在臺南市轄內，有長治、維新、嘉祥、仁壽四里在高雄縣轄內，其餘十六里皆在現行臺南縣境內。[20]而這四坊二十四里，伊能嘉矩認爲正是明鄭時期漢人聚落中心之所在。[21]其中長治（今湖內鄉田尾、湖內、大湖及路竹鄉一甲、竹滬）、維新（今路竹鄉大社、路竹、蔡文、烏樹林、鴨母寮、三埤）、嘉祥（今阿蓮鄉、田寮鄉）、仁壽（今岡山鎮、橋頭鄉、彌陀鄉、梓官鄉、南梓區）四里在高雄縣縣轄內，長治里離二贊行最近。而二贊行就屬於明鄭時期二十四里的「文賢里」，但這時（明鄭時期）尚未見「興隆莊」或「興隆里」之名，即使隸清之後所設的鳳山縣，縣所轄里、莊、社名，有依仁、永寧、新昌、長治、嘉祥、維新、仁壽七里，有下淡水、力力、茄藤、放索、上淡水、阿猴、搭樓、大澤機、郎嬌、琉球、南覓、加六堂十二社，觀音山、鳳

(16) 〈臺南縣 94 年 7 月份現住人口統計表〉，《臺南縣全球資訊網》。
(17) 此爲 2005 年 8 月 30 日二行村村長吳忠慶先生所提供人口資料，謹此致謝。
(18) 范咸，《重修臺灣府志》，卷二十三〈藝文〉，沈光文「平臺灣序」，頁 703。
(19) 石萬壽，〈二層行溪流域的軍防〉，《近代中國區域史研討會論文》（中研院近史所，1986 年），頁 236。
(20) 吳新榮、洪波浪，《臺南縣志・卷三政制志》（頁 20，臺南縣政府，1980 年）載：「五里（文賢、仁和、永寧、新昌、武定）在南市轄內。」然則「文賢里」應分屬大部分的臺南縣仁德鄉及小部分的高雄縣茄萣鄉、湖內鄉，故本文改爲四里在臺南市轄內。
(21) 伊能嘉矩，《臺灣文化志》（東京：刀江書院，1928 年），頁 103。

山二莊，當中亦未見「興隆莊」之名。一直要到康熙 33 年（1694），高拱乾所纂修《臺灣府志》才有「興隆莊」之名出現，因此張守眞就認爲有可能此時（明鄭時期）尚未有「興隆莊」之名，亦有可能已有其名，或開發程度尚淺，未能引人矚目，未或載入史籍。(22)正如《臺灣通史》所言：

> 設府一、縣二。……成功曰：『為治之道，在於足食。足食之後，乃可足兵。……」諸將皆聽命而行。於是五軍、果毅各鎮赴曾文溪之北，前鋒、後勁、左衝各鎮赴二層行溪之南，各擇地屯兵，插竹為社，斬茅為屋，而養軍無患。(23)

可見鄭成功是設府治、置縣治之後，才命諸將率兵至曾文溪以北、二層行溪以南屯墾的，而左鎮即今鳳山興隆外里（左營），正是鄭成功時爲宣毅左鎮所墾，是軍屯區，完全不屬於鄭氏所置二十四里的漢民聚落內，萬年縣治應不可能設治於遠偏的左營軍屯區。

第四、曾玉昆據鳳山縣志載云：「二贊行舖在長治里，設舖兵四名。」說該圖既爲軍備圖，疑文中的九個圈爲「設二層行舖於長治里」，舖在長治里，合前文爲「二贊行，萬年縣官謝岩，設二贊行舖於長治里。」亦非溪北二行村的「文賢里」。此說亦屬牽強。

首先，在文字之旁（特於左側）加圈、加點，此乃文人閱讀的一種習慣，特別是優美詞句、值得注目之處，經常爲之，此即所謂「大字加圈，小字加點」也，以爲警省之用，頗類似今人以筆在文字旁劃重點。其實原圖並無九個圈，後來張守眞論文所附之圖卻出現九個圈在「二贊行萬年縣官謝岩」九個字之左，此正是張守眞爲了引起閱圖者之注意所加之「圈點」，以示警省。(24) 故九個圈亦非「寓意莫測」也！

又關於舖站與舖兵，「按宋建隆間，以軍士遞文檄，謂之舖兵；元、明因之。國朝（清朝）十里爲舖，舖兵五人。（鳳山）縣處臺南濱海邊徼，雖爲舖六，然非四達通達者比；且遞送公文率係番子，不藉目兵，故舖兵經費內無工食、止給火炬銀而已。」(25) 可見舖舍只是依據里數權衡而設的傳遞公文的郵傳「站」(26)而已，陳文達《鳳山縣志》載：「二贊行舖在長治里，設舖兵四名。」僅設有四名舖兵的「舖舍」，並非衙署，所以《鳳山縣志》謂「二贊行

(22) 見張守眞，〈明鄭時期打狗史事初探〉，《高雄文獻》32、33 期合刊（1988 年），頁 4；及〈康熙領臺鳳山縣治設置問題探討〉，《高縣文獻》11 期（1991 年），頁 194-195。
(23) 連橫，《臺灣通史》，卷二〈建國紀〉，頁 34-35。
(24) 張守眞教授來函告知，此九個圈係他當時論文發表時爲提醒閱圖者之注意所加之「圈點」，謹此誌謝。
(25) 王瑛曾，《重修鳳山縣志》，卷七〈兵防志〉，營署，舖舍，頁 197。
(26) 《臺灣府輿圖纂要》，臺灣府輿圖冊，舖舍，頁 55 載：「臺屬亦謂之『站』。所有舖司、舖兵，現奉文擬裁。」

舖在長治里」，也有可能爲陳文達之誤判，而將之歸轄於長治里。例如搭建於康熙 31 年（1692）二贊行橋，據《清一統志臺灣府》，「津梁」載：「二贊行橋：在鳳山縣北二贊行溪上。本朝康熙三十一年建。」[27] 雖未載明該橋隸屬於文賢里還是長治里，但從下列各志，實可研判出該橋在文賢里（參表 4：清代方志所載二贊行橋里別歸屬一覽表）。

表 4：清代方志所載二贊行橋里別歸屬一覽表

隸屬	內容	出處	成書年代
文賢里	二贊行橋：在文賢里。	蔣毓英《臺灣府志》，卷之六〈市廛附渡橋〉，頁 132，臺銀版。	康熙 26 年
	二贊行橋：在文賢里。	高拱乾《臺灣府志》，卷二〈規制志〉，橋梁，頁 42，臺銀版。	康熙 33 年
	二贊行橋：在文賢里。	周元文《重修臺灣府志》，卷二〈規制志〉，橋梁，鳳山縣，頁 48，臺銀版。	康熙 51 年
	二層竹橋[28]：在文賢里。	陳文達《臺灣縣志》，〈建置志二〉，橋梁，頁 90，臺銀版。	康熙 59 年
	二贊行橋：在文賢里（橋南爲鳳山界）。	王必昌《重修臺灣縣志》，卷三〈建置志〉，橋渡，頁 100，臺銀版。	乾隆 17 年
長治里	二贊行橋：屬長治里；橋北屬臺灣界。	陳文達《鳳山縣志》，卷之二〈規制志〉，橋樑，頁 28，臺銀版。	康熙 58 年

由上表 4 所列，各方志均作「二贊行橋在文賢里」。陳文達所纂修兩方志《鳳山縣志》與《臺灣縣志》，對二贊行橋之歸屬，康熙 58 年的《鳳山縣志》說是「在長治里」，而康熙 59 年的《臺灣縣志》卻改說「在文賢里」。按溪北的文賢里自康熙 23 年以來一直隸屬於「臺灣縣」，直到雍正 9 年（1731），文賢里才劃撥給鳳山縣管轄。[29]但康熙 51 年（1712）周元文《重修臺灣府志》，雖正確記載了「二贊行橋在文賢里」，卻錯誤地將「文賢里」歸在鳳山縣。另

(27)《清一統志臺灣府》，頁 29。
(28) 文曰：「二層竹橋，在文賢里。春冬之間，架竹爲橋，上覆以土，可通車馬；夏秋水漲，以小舟濟人。橋南係鳳山縣界。」清代文獻「二贊行」又作同音異字的「二層行」，故此處「竹」字疑爲「行」字之誤。
(29) 王瑛曾，《重修鳳山縣志》，卷一〈輿地志〉，疆界（頁 8-9）載：「雍正九年，奉文更定界限：鳳之安平鎮、土墼埕、依仁、永寧、新昌等地撥歸臺邑，臺之文賢里歸鳳。」

外，又查上列清代臺灣方志之（橋渡）或〈津渡〉均載：「二贊行渡，在文賢里。夏秋小船濟人，春冬則架橋。」而陳文達《鳳山縣志》卷二〈規制〉之「津渡」條，卻未載二贊行渡，似乎隱含著二贊行渡是歸屬在臺灣縣的「文賢里」，而非鳳山縣的「長治里」。

可見不僅二贊行「橋」歸文賢里，二贊行「渡」也是歸文賢里。又且最慢於道光初年，位於文賢里的二贊行聚落已出現了繁華的街市。道光 10 年（1830）陳國瑛《臺灣采訪冊》載：

> 春牛埔街、草店尾街、中樓仔街（以上屬永康里）。坎仔街（屬長興里）。蕃薯寮街（屬羅漢門莊）。市仔街（屬效忠里）。舊社街（屬歸仁北里）。埤頭街、二層行街（以上屬文賢里）。(30)

可見不但二贊行「渡」在文賢里，二贊行「橋」也在文賢里，連二贊行「舖」（即二層行站，參圖 2：臺灣縣圖）、二贊行「街」也應在文賢里。因此，不僅康熙 58 年《鳳山縣志》所載：「二贊行橋屬長治里」之文有誤，連《鳳山縣志》所述「二贊行舖在長治里」之說，亦應是錯誤的記載。

另外，同治年間（1862-1873）《臺灣府輿圖纂要》之〈臺灣縣輿圖冊〉里坊亦載：「文賢里（莊十，城南十一里起）：山仔頭（十一里）、白沙崙（十一里）、坑仔墘（十二里）、車路墘（十二里）、潔仔底（十二里）、大甲莊（十二里）、三爺宮（十二里）、二層行（十三里）、頂加冬（十三里）、下加冬（十三里半）。」(31)

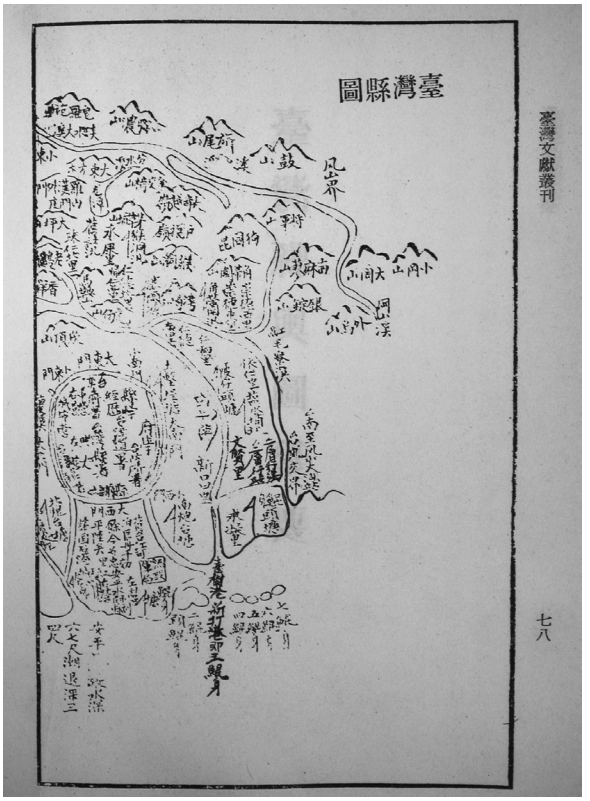


圖 2：同治年間（1862-1874）臺灣縣圖
資料來源：作者不詳《臺灣府輿圖纂要》，頁 78。

(30) 道光十年四月十五日陳國瑛採〈臺邑街市〉，《臺灣采訪冊》，頁 17。
(31) 《臺灣府輿圖纂要》，頁 95。

《臺灣府輿圖纂要》內有一幅〈臺灣縣圖〉（參圖 2：臺灣縣圖），此圖明明白白將「二層行站」，劃屬在二贊行溪以北，歸「文賢里」所轄；也可證明「二贊行舖」溪北的文賢里。因此，以錯誤的「二贊行舖在長治里」，來推論「二贊行萬年縣官謝岩」之旁劃了九個圈，就是「設二贊行舖於長治里」九個字，恐值商榷。

第五、曾玉昆認爲永曆 18 年軍備圖最大弊病是，誤指「二贊行莊」在二贊行溪北（今臺南縣仁德鄉二行村）。曾氏據康熙 61 年（1722）黃叔璥「彩繪臺灣輿圖」，二贊行莊在「溪南」（今高雄縣湖內鄉），而認爲「軍備圖」的繪製、草率、謬誤且有「張冠李戴」之嫌。

有關二贊行莊是在「文賢里」，前文已論，細察黃叔璥繪製的「彩繪臺灣輿圖」（參圖 3：彩繪臺灣輿圖），將「文賢里」畫於二層行之北，卻將「二層行」畫於二層行之南的「長治里」，但此圖可能有誤，因爲「文賢里」既然在溪北，隸屬於文賢里的二層行，不應該劃歸於溪南的長治里。據王瑛曾《重修鳳山縣志》載：『（鳳山縣）縣屬原轄七里（仁壽、維新、長治、嘉祥、依仁、新昌、永寧）、二保（嘉樹仔[32]、土墼埕）、六莊（興隆、半屏山、赤山、大竹橋、小竹橋、鳳山）、一鎮（安平）；康熙五十八年，「舊志」增港東、港西二里、觀音山一莊，凡九里、七莊，保、鎮仍舊。雍正九年，更定疆界，縣北永寧、新昌、依仁三里，並土墼埕、喜樹仔二保、安平一鎮，統撥歸臺灣縣管轄；新增文賢一里。今凡七里七莊，保、鎮無。』[33] 此所說的「舊志」即爲康熙 58 年的《鳳山縣志》。查《鳳山縣志》載：「坊里（原轄七里、二保、六莊、一鎮、十二社。今兆民日衆、人居日廣，復設港東、港西二里；合九里焉）。」[34] 因此，至康熙 58 年（1719）時，文賢里仍隸屬臺灣縣；至雍正 9 年（1731）之後，文賢里才撥歸給鳳山縣。而黃叔璥至臺繪製的「彩繪臺灣輿圖」是在康熙 61 年（1722），當時文賢里應如康熙 58 年《鳳山縣志》載，仍隸屬臺灣縣。

(32)「嘉樹仔」爲「喜樹仔」之誤，爲今臺南市南區之喜樹。
(33) 王瑛曾，《重修鳳山縣志》，卷三〈風土志〉，坊里，頁 50。
(34) 陳文達，《鳳山縣志》，卷之二〈規制志〉，坊里，頁 25。

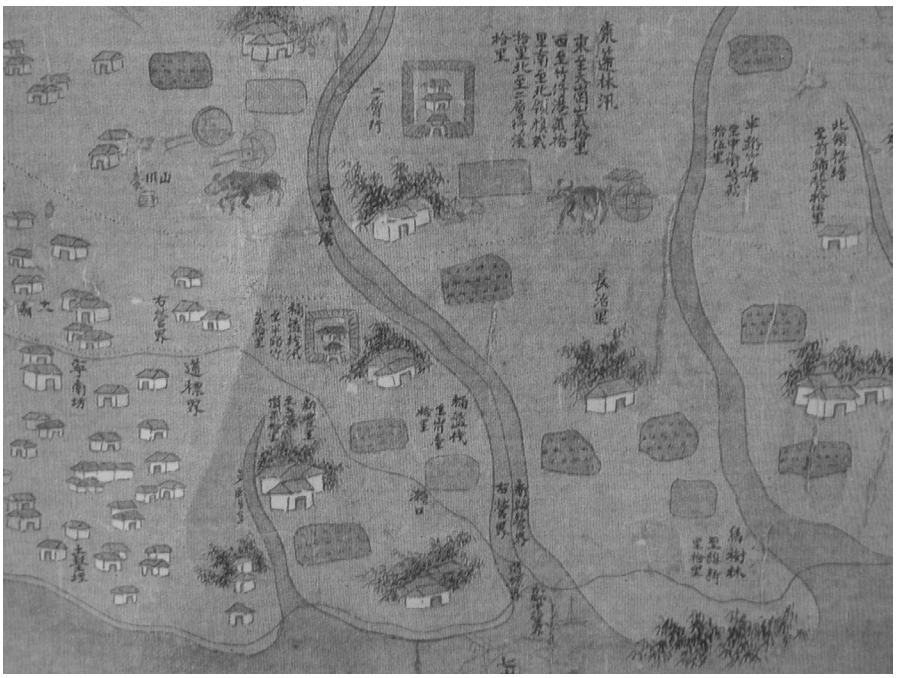


圖 3：康熙 61 年（1722）黃叔璥「彩繪臺灣輿圖」
資料來源：現由臺灣省立博物館典藏，1987 年依原件比例縮小複製成卷軸。

查明鄭所設二十四里之一的長治里，後來分爲長治里一圖、長治里二圖，此於康熙 35 年（1696）高拱乾《臺灣府志》已見記載。[35]之後又改稱爲「長治一圖里」、「長治二圖里」。[36]「長治一圖里」北與文賢里交界，南與維新里交界，東與嘉祥外里交界，西與長治二圖里交界，即今之路竹、湖內二鄉之東半部，而「長治二圖里」，北與文賢里交界，南與維新里交界，東與長治一圖里交界，西臨海，即今之路竹、湖內二鄉之西半部（參圖 4：長治一圖里圖、圖 5：長治二圖里圖）。由圖所示，無論是「長治一圖里」還是「長治二圖里」，二贊行莊均不在其轄域之內。

第六、鄧孔昭《臺灣通史辨誤》一書，其於萬年縣僅在建國紀指出首任萬年知縣爲祝敬，並無縣治之疑。吾人以爲，鄧孔昭未指出連橫《臺灣通史》所載萬年縣治有誤，更無法證明《臺灣通史》所載萬年縣治無誤。反而應該反問的是，清代文獻載明萬年縣治「在二贊行」，連橫根據什麼史料或何人之說而斷然改成爲「在興隆里」。

(35) 高拱乾，《臺灣府志》，卷之二〈規制志〉，保甲，頁 39。
(36) 伊能嘉矩，《大日本地名辭續編・第三臺灣》（東京：富山房，1909 年），頁 143。

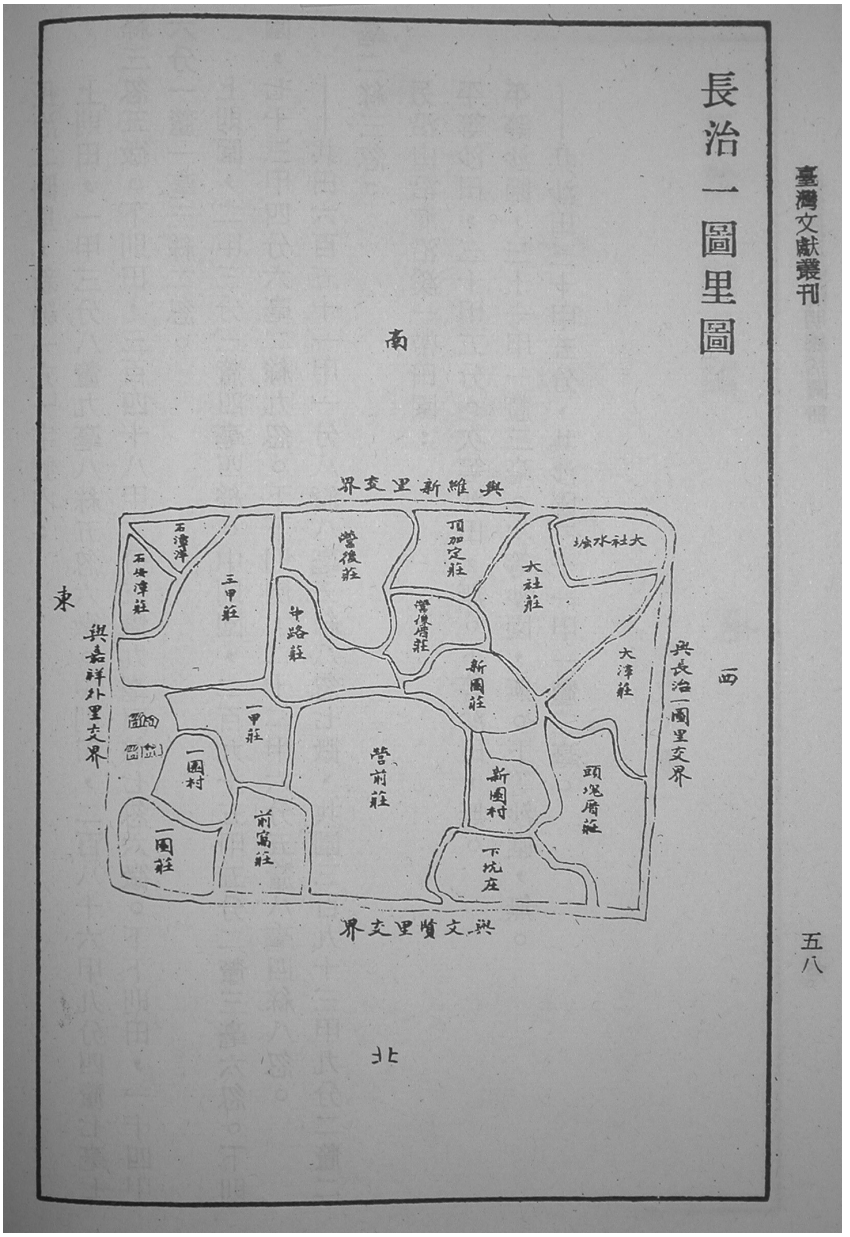


圖 4：光緒 18 年（1892）長治 ── 圖里圖

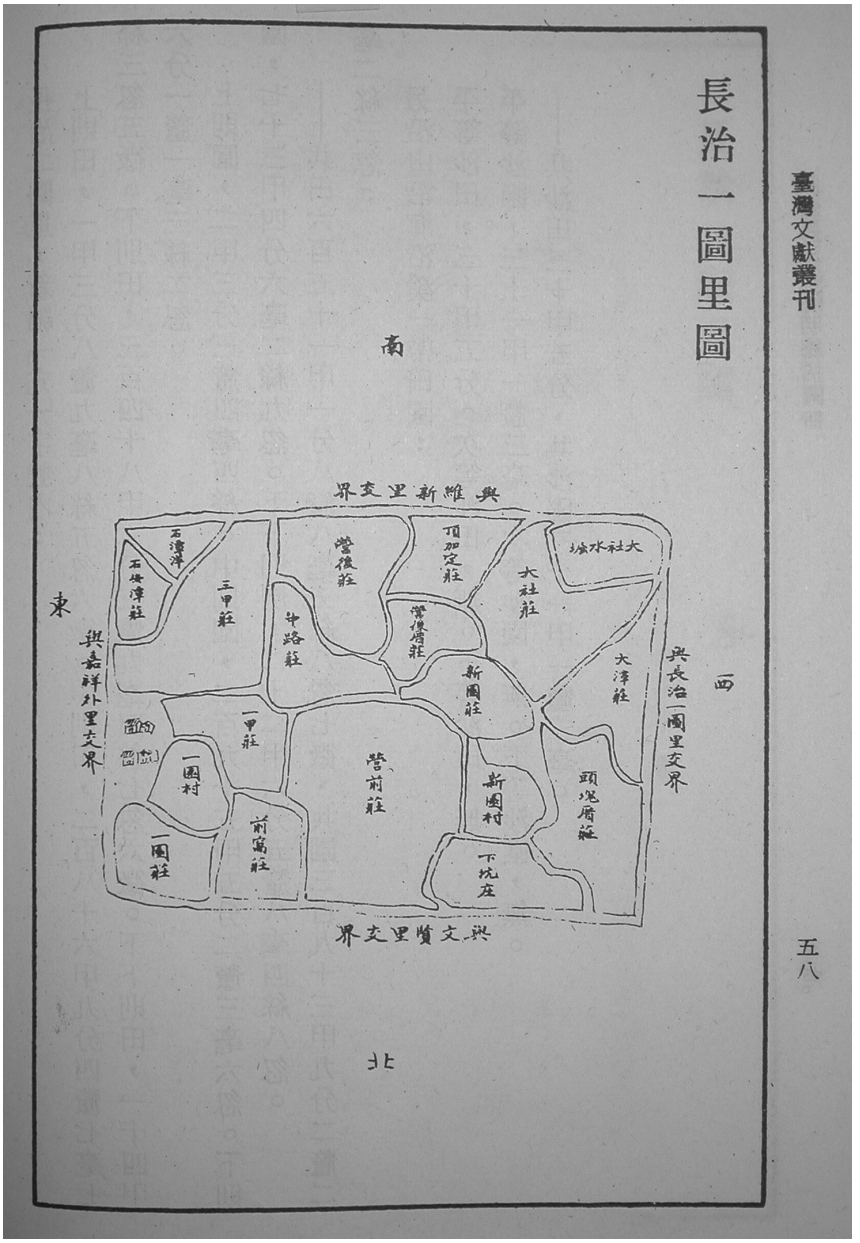


圖 5：光緒 18 年（1892）長治二圖里圖
資料來源：光緒 18 年（1892）《淡新鳳三縣簡明總括圖冊》，頁 56。

（三）連橫、伊能嘉矩「興隆里之說」辨誤

1. 於興隆里設治後，鳳山知縣尚居府城辦公

臺灣入清版圖之後，將明鄭一府二縣重劃爲一府三縣，其中大致上將二層行溪以南劃爲「鳳山縣」（溪北依仁、永寧、新昌三里亦歸鳳山縣所轄），衙署設於「興隆莊」。然則，連作爲臺灣首邑的臺灣縣，直到乾隆 41 至 43 年間（1776-1778）臺灣府知府蔣元樞要建臺灣縣望樓的時期，都仍被視爲「四郊所至，俱屬荒陬」。[37]而作爲鳳山縣治的興隆莊，其於康熙初年，荒僻應不難推知。康熙 58 年陳文達《鳳山縣志》載：

> 邑自開闢之來，雖卜地於興隆莊以為治，而衙齋淺陋，制多簡略；官斯土者，輒就郡之公館而居。（康熙）四十三年，奉文歸治。前令萊陽宋君，始庀材鳩工而新營之，於今十有六載矣。[38]

由於可以推知，正因爲明鄭萬年縣治（州）原設於二贊行，所以康熙 23 年（1684）鳳山縣「雖卜地於興隆莊以爲治」，但興隆莊開闢未久，距離府治又甚遙遠，且「衙齋淺陋，制多簡略」，所以官員幾乎是在府辦公。又經過 20 年，一直到康熙 43 年（1704），鳳山知縣宋永清才開始設衙署，鳩工庀材新建之。

且看諸羅縣的情形，清初諸羅縣治所本在諸羅（今嘉義市），但因距離府治過遠，且「轄四里、三十四社。」[39] 愈往北愈屬「番社」部落，所以才有「昔時諸羅縣衙門建設在佳里興堡佳里興莊，至康熙四十三年移住諸羅山社，即現今嘉義城地方是也」[40]之事。又孫元衡〈新建諸羅縣署記〉也說：「設郡分邑，置諸羅爲一縣。然縣治雖有其名，而衙署未建；宰斯土者，就佳里興爲縣署，後先相仍，於茲二十有餘載。」[41] 可見清康熙始有臺灣之時，諸羅縣初設，縣治卻不在諸羅；鳳山縣初設，縣治雖已決定設在興隆莊，無奈明鄭 22 年期間，萬年縣（州）治不曾設治於興隆莊，未曾奠下縣治衙署的基礎。同治 12 年（1873）丁紹儀《東瀛識略》載：

---

(37)「查臺邑雖附郡郭，而四郊所至，俱屬荒陬。自西至海五里，東至羅漢門莊外門六十五里，南至二贊行溪與鳳邑交界二十一里，北至新港溪與諸邑交界二十里。在城，則分東安、西定、寧南、鎮北四坊；在鄉，則分新昌、仁德、文賢、依仁等十六里。」見蔣元樞《重修臺郡各建築圖說》，〈建設臺邑望樓圖說〉，頁 25。
(38) 陳文達，《鳳山縣志》，卷之九〈藝文志〉，李丕煜〈重修縣署記〉，頁 144。
(39) 高拱乾，《臺灣府志》，卷一〈封域志〉，建置，頁 5。
(40) 臨時臺灣舊慣調查會，《臺灣私法物權編》，第一章〈總論〉，頁 194。
(41) 周元文，《重修臺灣府志》，卷十〈藝文志〉，孫元衡「新建諸羅縣署記」，頁 379。

> 康熙二十三年，（鳳山縣）設知縣一員、典史一員、儒學教諭一員，均同城；巡檢一員，駐下淡水。……康熙二十三年，（諸羅縣）設知縣、典史各一員、儒學教諭一員，同駐城內；巡檢一員，駐佳里興堡。(42)

在清朝初有臺灣之時，無論是鳳山縣還是諸羅縣，其知縣、典史、儒學等文官均駐府辦公，可見興隆莊、佳里興在當時尚未曾奠下縣治衙署的基礎，遂有直至康熙 43 年（1704）才於興隆莊始設衙署的情形。反之而言，如果萬年縣治（州）本就設於「興隆莊」，作爲明鄭 22 年的「萬年縣衙署」，雖不一定可以說是規模宏大，但諒必有一定規模與基礎，官員既毋須駐府辦公，亦應不待至康熙 43 年（1704）才始設衙署，此時離萬年縣設治（1661）已過了 43 年。

2. 鄭氏入臺初期統轄的勢力範圍

鄭氏入臺初期劃分二縣，北天興縣轄域雖北達雞籠（基隆），南萬年縣縣轄域雖南迄瑯嶠（恆春），實質上其眞實的政治勢力範圍，最北遠或可至於諸羅；南約只及於左營，最南或可及於鳳山。昭和 6 年（1931），時任「史蹟名勝天然記念物調查會委員」的連橫，在一篇題爲〈鄭氏時代的文化〉的演講稿說：

> 鄭氏的統治範圍十分地狹小，雖然北只至今嘉義、南只達鳳山，但鄭氏政令所及之處可跨越非常廣大的範圍，從對岸福建的廈門、金門一帶的南日（按：今蒲田南日島）、銅山、廣東的南澳、浙江的舟山列島、江蘇的崇明等處也都是鄭氏的勢力範圍。(43)

承天府之下分爲二縣，稱爲天興、萬年。從臺南到嘉義（原諸羅）爲天興縣。從臺南到今岡山郡的左營及鳳山爲萬年縣。(44)

可見連橫認爲天興縣實際的政權範圍只到嘉義，而萬年縣實際的政權範圍只到鳳山，其曾對鄭氏當時屯田之處進行田野調查，發現鄭氏當時屯田之處南部大多沿著二層行溪流域進行，北部大多沿著曾文溪流域進行。(45)可見明鄭入臺之初的政治勢力與屯墾軍力，均在嘉義以南、鳳山以北之內。

繪寫於永曆 18 年（康熙 3 年、1664）〈臺灣軍備圖〉，此時明鄭治臺已有 4 年，而查閱清方此圖所繪範圍，至極北不過是「蔴豆番社」、「宵龍番

(42)《東瀛識略》，卷一〈建置〉，疆域，頁 2。
(43) 臺灣文化三百年記念會，《續臺灣文化史說》（臺北：表町山科商店印刷部，1931 年），頁 76。
(44) 同前註，頁 70-71。
(45) 同前註，頁 80-81。

社」；至南至「觀音山各僞鎭屯兵處」（今高雄縣大社鄉）、「赤山僞鎭屯兵處」（今澄清湖南邊、鳳山市北區，與鳥松鄉交界的丘陵地帶），又極南至不過是「打狗子番」（今高雄港）。可推想而知，永曆 15 年（1661）即明鄭來臺第一年，創設二縣時，轄境雖遼闊，北至基隆，南迄恆春，實則鄭軍屯駐之所亦不過是軍備圖所繪範圍。在在均可證明左營之地雖有軍屯，但實則已距當時政治中心承天府（赤嵌樓）最遙遠偏僻之處，大大降低了作爲萬年縣治之可能性。

3. 「興隆里之說」是誤將清鳳山縣轄境解讀成明萬年縣轄境

查明治 35 年（1902），伊能嘉矩《臺灣志》的「鄭成功臺灣經營之行政組織」敘述：

> 明永曆十五年，清順治十八年十二月三日（西曆一千六百六十二年一月），此日，鄭成功祭告山川神祇，臺灣改稱為東都，熱蘭遮城改為安平鎮、普羅民遮城改為承天府，新設二縣，北路一帶稱天興縣，南路一帶稱萬年縣。(46)

同書「鄭成功臺灣經營」記：

> 其子鄭經，承父遺志，守臺灣故土，改東都稱為東寧，天興、萬年二縣成為二州，設安撫司三，置於南北兩路及澎湖。(47)

此時，伊能嘉矩並未指出天興、萬年二縣（州）之治所所在。其於明治 42 年（1909）出版《大日本地名辭書（續編）》，「興隆內外里」載：「興隆內外里：清領之初稱興隆莊，道光年間改爲興隆里，光緒十四年進而分爲興隆內外二里。爲明末鄭氏開屯地區，興隆外里的左營庄，即爲當時鎭營所在地。……早在康熙二十三年，鳳山縣治即擬定設置於此。」(48)《辭書（續編）》的「舊城」亦載：「舊城：屬興隆內里埤仔頭庄，原稱爲興隆莊埤仔頭（一寫作坡仔頭）。清朝領臺之初，即卜定爲鳳山縣治之地。（同前註）」「興隆內外里」、「舊城」兩條資料，均僅是說左營是「領臺之初，鳳山縣治之地」，同樣是未提及是「萬年縣治」之地。是書的另一地名條，即「鳳山城」也如下記載：

---

(46) 伊能嘉矩，《臺灣志》（東京：文學社，1985 年成文影印本），頁 92-93。
(47) 同前註，頁 97。
(48) 伊能嘉矩，《大日本地名辭書（續編）・第三臺灣》（東京：富山房），頁 146。

> 鳳山城：關於歷史上所說的地名鳳山，有二個市街。一是興隆內里的鳳山舊城、一是竹里的鳳山城。而此地方是於明末鄭氏時代逐漸拓墾，鄭成功之時置設萬年縣，接著鄭經之時改縣為州，設置南路安撫司。康熙二十三年清朝領臺之初，亦在南路置一縣，名鳳山縣，因有地名鳳山而名之。(49)

「興隆內外里」、「舊城」、「鳳山城」三條地名資料，均僅是說左營是「領臺之初，鳳山縣治之地」，同樣是未提及是「萬年縣治」之地。前文已言，既然清代史料已載明萬年縣治設於二贊行，吾人當反問的是，連橫、伊能嘉矩是根據什麼史料而斷然將「在二贊行」改成爲「在興隆里」。查連橫《臺灣通史》及《雅堂文集》，對於萬年縣縣治之說明，只有「在興隆里，即鳳山舊城，今廢。」約只有十餘字左右的簡略文字敘述，完全未說明原因或史料出處。

既然在歷史文獻上未曾有過「興隆里」是「萬年縣治所」的記載，連橫、伊能嘉矩二人何以推演出「興隆里」是原「萬年縣治所」。可能原因之一是，清代時鳳山縣轄域，被二人誤解讀成等同於明鄭時萬年縣轄域，而鳳山縣既然等於萬年縣，所以就推演出鳳山縣治之興隆里（鳳山縣舊城），即爲萬年縣治之所在。

據石萬壽之研究，明鄭時期所設二十四里，有武定、廣儲、保大、新豐、歸仁、長興、永康、永豐、新化、永定、善化、感化、開化十三個里屬天興縣所轄，有文賢、仁和、永寧、新昌、仁德、依仁、崇德、長治、維新、嘉祥、仁壽十一個里屬萬年縣所轄。(50)然則清康熙 23 年（1684），析天興、萬年二縣成爲諸螺、臺灣、鳳山三縣時，據高拱乾《臺灣府志》載：

> 至康熙二十二年歸我國朝，建置始詳。設府一、縣三：府曰臺灣（統三縣）。邑曰臺灣，是為附郭（轄十五里、四坊）；曰鳳山（轄七里、二莊、十二社、一鎮、一保）、曰諸羅（轄四里、三十四社），地分南北焉。(51)

可見萬年縣改稱鳳山縣時，轄域變小了，萬年縣原轄十一個里，後改鳳山縣時，只轄七個里。其中，文賢、仁和、仁德、崇德四個里，原爲萬年縣所

(49) 同前註，**頁 149**。
(50) 石萬壽，〈二層行溪流域行政區劃的變遷〉，《思與言》26：1（1988 年），頁 6-7。又據沈光文〈平臺灣序〉，序原文作「永定」里（今安定鄉、西港鄉），石萬壽此文作「安定」里，茲據沈光文〈平臺灣序〉而改爲「永定」里。
(51) 高拱乾，《臺灣府志》，卷一〈封域志〉，建置，頁 5。

轄，析二縣成爲三縣時，文賢、仁和、仁德、崇德此四里劃歸臺灣縣。鳳山縣僅剩轄有依仁、永寧、新昌（以上三里在二贊行溪北，雍正 12 年又改歸臺灣縣）[52]、長治、嘉祥、維新、仁壽（以上四里在二贊行溪南）七個里。因此，康熙 59 年（1720）陳文達《臺灣縣志》謂：「縣治附郭，轄四坊、一十五里、一莊，澎湖附焉。……南至鳳山縣依仁里交界，十里；北至新港溪，與諸羅縣交界，四十里。」[53]可見鳳山縣較萬年縣的轄域，的確往南退縮了，但仍保有溪北三里里，依仁里即其中之一。

乾隆 17 年（1752）王必昌《重修臺灣縣志》載：「邑（臺灣縣）治坐東向西。……南至文賢里、二贊行溪鳳山縣交界二十一里，北至新港社、新港溪諸羅縣交界二十里。」[54]此所謂「二贊行溪鳳山縣交界」，只是方志纂修者以溪流爲界的初步說明。基本上，溪北的依仁、永寧、新昌三個里區域與溪南四個里、甚至溪南一直至恆春之地，雖都同屬鳳山縣轄地，相對上是小得不成比例，因此，史志載清初臺、鳳二縣是以二贊行溪爲界，大抵上是以溪流疆界所作的概括性粗略劃分，所以清代鳳山縣轄域雖大部分是承襲自明鄭萬年縣轄域，但已非明鄭時萬年縣的轄域了。

先查伊能嘉矩明治 35 年（1902）《大日本地名辭書續編・第三臺灣》，「佳里興堡」載：

> 佳里興堡：與蕭壠堡西方相連的一個區域，屬於明末鄭氏時代所設立的開化里的一部分，清初承襲之，至康熙六十年設立為一堡，鄭氏時期很早就成為開屯之地。清朝領臺當初亦即康熙二十三年，卜定佳里興里即今之佳里興庄作為諸羅縣治之地，由此看來，應可推知古時此地已經開墾。[55]

此時伊能嘉矩也只說佳里興堡是明末鄭氏時代所設立的「開化里」，也是清治時的「諸羅縣治」，卻未曾提及曾是「天興縣治」。至 1928 年，伊能嘉矩《臺灣文化志》第三篇〈文治武備沿革〉出版時，其對於鳳山縣與諸羅縣轄域的記載，已全然不同：

> 又考察其他二縣即鳳山及諸羅的最初位置，鳳山縣轄域是沿襲鄭氏時期的萬年縣（後改為州）的區域，……而其最初，卜定為縣治之地是在

(52) 范咸，《重修臺灣府志》，卷二〈規制〉，坊里，頁 66。
(53) 陳文達，《臺灣縣志》，〈輿地志一〉，里至，頁 3。
(54) 王必昌，《重修臺灣縣志》，卷一〈疆域志〉，封圻，頁 26。
(55) 伊能嘉矩，《大日本地名辭書（續編）・第三臺灣》（東京：富山房，1909 年），頁 116。

> 鄭氏的萬年州治址的興隆莊（興隆外里埤仔頭庄，也就是舊城）。然而，既然以鳳山之山崗而作為縣名，更且卜定南路要衝（即鳳山附近）作為統轄南路一帶地方的中心點，於清朝當局而言似已胸有成竹，因為其地尚未開闢，才權衡訂定縣治位置於已經發達的鄭氏遺治興隆莊。鳳山縣志輿地志建置沿革載：「按偽鄭時，縣曰萬年，營曰統領，國朝定制，改縣曰鳳山。……」諸羅縣轄域是沿襲鄭氏時期的天興縣（後改為州）的區域，諸羅原是平埔番族諸羅山社（嘉義西堡嘉義街附近）居住之地，也就是（清朝）擬定以鄭氏的天興州治址（諸羅縣志封域志建置載：「此地為鄭氏的舊營地所在」正是指此）作為（諸羅）縣治之地，其名是將諸羅山省略音譯為諸羅而來。……然而最初卜定縣治的位置並非此地，而是暫時設治在開化里佳里興（佳里興堡佳里興庄）。……諸羅山地方，早自荷蘭人據臺時期流移的漢民即已創開拓之端，而且鄭氏之時，既已定為縣州之治，因此，以此地點作為統轄北路一帶地方的中心，於清朝當局而言似已胸有成竹，因為其地尚未開闢，才權衡訂定縣治位置於當時已經很發達的北路要道佳里興。(56)

此時依能嘉矩已完全超越過去《大日本地名辭書續編》所書：「佳里興堡是明末鄭氏時代所設立的開化里」、「是清治時期的諸羅縣治」的保守寫法，《臺灣文化志》進一步推論說：「諸羅縣轄域是沿襲鄭氏時期的天興縣（後改爲州）的區域，諸羅原是平埔番族諸羅山社居住之地，也就是擬定以鄭氏的天興州址作爲縣治之地。……鄭氏之時，既已定爲縣州之治。」竟然推論出有意作爲清朝諸羅縣治之地的「諸羅」，不但原是「諸羅山社」平埔族人居住處，也是「鄭氏的天興州治址」，「鄭氏之時，既已定爲縣、州之治所。」也就是說，伊能認爲鄭氏的天興州治址是在「諸羅」（今之嘉義市），位於當時天興縣（州）政治勢力範圍的最北端，離承天府最偏遠之處。

查康熙 58 年（1719）周鍾瑄《諸羅縣志》載：「置一府二縣。縣一曰天興，即今諸羅地也。……（康熙）二十三年，設縣治於諸羅山（地爲鄭氏故營址）。」(57)天興縣原轄有十三里，改爲諸羅縣時僅轄四里、三十四社，餘九里劃歸臺灣縣，與鳳山縣一樣，轄域變小了。所以伊能引用《諸羅縣志》說：「諸羅縣轄域是沿襲鄭氏時期的天興縣（後改爲州）的區域」，已屬錯誤；又據《諸羅縣志》「諸羅山爲鄭氏故營址」之文，而推論出「諸羅」是「鄭氏的天興州治址」，「鄭氏之時，既已定爲縣、州之治所。」實屬謬誤。

(56) 伊能嘉矩，《臺灣文化志》（東京：刀江書院，1928 年），頁 249-252。
(57) 周鍾瑄，《諸羅縣志》，卷一〈封域志〉，建置，頁 4-5。

當康熙析二縣成爲三縣時，陳文達《鳳山縣志》即載：「設一府、二縣；曰萬年縣者，即今鳳山界也。」(58)王瑛曾《重修鳳山縣志》亦曰：「按僞鄭時，縣曰萬年，營曰統領，國朝定制，改縣曰鳳山。」(59)而參酌了《鳳山縣志》、《重修鳳山縣志》的伊能嘉矩，據此而認爲：鳳山縣轄域是沿襲鄭氏時期的萬年縣（後改爲州）的區域。由於伊能嘉矩誤解「鳳山縣轄域是沿襲鄭氏時期的萬年縣（後改爲州）的區域」，故推論出清朝「卜定縣治之地是在鄭氏的萬年州治址的興隆莊（興隆外里埤仔頭庄，也就是舊城）。」

而連橫也持同樣誤會的理解，其認爲：原「天興縣（州）」一分爲二，析分成「諸羅縣」與「臺灣縣」二縣；而原「萬年縣（州）」轄境不變，只易名爲「鳳山縣」而已。(60)《臺灣通史》載：「〈鄭氏田園徵賦表〉記，永曆 37 年（康熙 22 年、1683、明鄭政權最末年）時，天興縣田、園共徵賦額爲 63,109,864 合；萬年縣爲康熙 23 年 29,018,122 合。而〈清代田園徵賦表〉記，康熙 23 年（永曆 38 年、1684、清朝治臺最初年）時，鳳山縣田、園共徵賦額爲 29,018,122 合；諸羅縣田、園共徵賦額爲 23,468,307 合，臺灣縣田、園共徵賦額爲 39,641,557 合。」(61)也就是說是「鳳山縣」的歲收等於「萬年縣」的歲收，「諸羅縣」與「臺灣縣」的歲收等於「天興縣」的歲收。可見連橫認爲改隸清朝之後，「萬年縣（州）」轄境不變，只易名爲「鳳山縣」而已。例如關於烈婦鄭月娘的事蹟，清代方志均作其夫王曾儒爲鳳山縣籍，但連橫卻將清代各志的「鳳山縣」直接易名爲「萬年縣」。(62)可見連橫認爲古「鳳山縣」是等同於古「萬年縣」。連橫《雅堂文集》，卷三〈筆記〉，萬年故縣云：「萬年縣在興隆里，鄭氏建。清代改名鳳山，駐南路營。」(63)由此可知，連橫視清代「鳳山縣」即爲明鄭之「萬年縣」，只是清代改名「鳳山縣」罷了。又《臺灣通史》卷五〈疆域志〉，「鳳山縣」條曰：

> 鳳山以山名。舊治在興隆里，為鄭氏之萬年縣。自二層行溪以南歸之，遠及瑯嶠。(64)

(58) 陳文達，《鳳山縣志》，卷一〈封域志〉，建置，頁 3。
(59) 王瑛曾，《重修鳳山縣志》，卷一〈輿地志〉，建置沿革，頁 5。
(60) 請參鄭喜夫，〈東都明京、東寧省與承天府雜考〉《臺灣風物》17：3（1967 年），頁 13；及〈臺灣行政區劃之沿革〉，《中國地方自治》52：8（1999 年），頁 6。
(61) 連橫，《臺灣通史》，頁 190、195。
(62) 《臺灣通史》曰：「鄭月娘，泉之南安人。年十九，適萬年縣儒士王曾儒。62」
(63) 連橫，《雅堂文集》，卷三〈筆記〉，臺灣史跡志，萬年故縣，頁 203。
(64) 連橫，《臺灣通史》，卷五〈疆域志〉，鳳山縣，頁 111。

此條資料，更明確可以看出連橫的確將清朝的「鳳山縣」的疆域，誤解爲明鄭時期「萬年縣」之疆域，且認爲清朝的「鳳山縣」及明鄭時期「萬年縣」，其疆域均是在二層行溪以南一直到恆春。

4.「興隆里之說」係誤將清鳳山縣治所境當成明萬年縣治所

清代的臺灣文獻如洪亮吉《臺灣府圖志》、許鴻磐《臺灣府方輿考證》、沈雲《臺灣鄭氏始末》、清仁宗嘉慶敕撰《嘉慶重修一統志》與丁紹儀《東瀛識略》，全數均明白記載萬年縣（州）治爲「二贊行」。連橫以「十稔之間」（自序語），蒐羅史料，撰成《臺灣通史》，伊能嘉矩在臺蒐羅史料，從事臺灣歷史研究也超過十年，二人何以將會上列清代之史料，棄之不顧或者加以忽略呢？筆者推測，可能的原因除了誤將清鳳山縣轄境解讀成明萬年縣轄境之外，或許是也參閱了同治 12 年（1873）丁紹儀所撰《東瀛識略》，其載：

> 鳳山縣以邑有鳳山名。鄭氏設南路安撫司並萬年州，治其地。……初，縣治在興隆莊，僻近海隅，甚荒落；縣官治事，恆在相距十里之埤頭街。五十二年，逆匪莊大田蹂躪縣治，遂移駐埤頭。(65)

此語，很可能被誤解爲鄭氏設南路安撫司並萬年州，「設」治其地（鳳山縣）。而鳳山縣治在興隆莊，因此萬年州以及南路安撫司的治所即興隆莊。但此語眞正之意應解讀爲：鳳山縣，因爲縣有鳳山而命名，是鄭氏時期南路安撫司以及萬年州所「治理」之地。《東瀛識略》載：「嘉義縣先名諸羅，鄭氏北路安撫司所治天興州地。」(66) 即說諸羅縣，是鄭氏北路安撫司所治理的天興州地。由此一條資料當可知，《東瀛識略》僅言鳳山縣治在興隆莊，並未提及設南路安撫司並萬年州，「設治」其地（鳳山縣興隆莊）。或許是受到《東瀛識略》之文的影響，否則，實難以推知連橫何以對萬年縣（州）治「二贊行」視而不見，並成爲第一位提出「興隆里」之說的治史者。

5. 伊能承襲連橫「興隆里之說」

伊能嘉矩，生於慶應 3 年（1867），明治 28 年（1895、時 28 歲）來臺，至明治 41 年（1908、時 41 歲）以返鄉照顧年邁之祖父爲由返回日本，前後駐留臺灣近 13 年（當中也有幾次短暫滯留日本），除極力蒐羅臺灣島內公私藏書外，亦四處從事踏勘調查。歸國後，開始著手撰寫、出版與臺灣相關之著作，明治 42 年（1909）出版了《大日本地名辭書續編・第三臺灣》（東京・富山

(65) 丁紹儀，《東瀛識略》，卷一〈建置〉，頁 2。
(66) 丁紹儀，《東瀛識略》，卷一〈建置〉，頁 3。

房），這是吉田東伍博士大作《大日本地名辭書》的續編。後來精力貫注於自己的故鄉遠野的歷史與民俗之研究，是其後半生重要志業，直到大正 14 年（1925）染疫熱辭世，享年 58 歲。其傾注了畢生心血所完成的原稿，尚還來不及出版，其門生板澤武雄與日本民俗學大師柳田國男奔走下，將這部龐大的遺著題爲《臺灣文化志》，分爲上、中、下三卷，終於在昭和 3 年（1928）付梓面世。

此一鉅著堪稱清代臺灣史研究之集大成與權威，書中引經據典（採中國傳統的雙行挾註方式），參引史料幾乎遍及清朝臺灣各方志、遊記、碑記、采訪冊、雜記、奏疏，亦參酌了成書較早的《臺灣通史》（1918 年完稿、1920 年出版、1921 年出版完）。此書影響後來臺灣史學界甚鉅，例如至今仍有許多學者引用《臺灣文化志》而主張天興縣治在佳里鎮佳里興。但書中有萬年縣治在興隆里之說，則是與連橫《臺灣通史》前後呼應。雖然，萬年縣在「興隆里」之說，連橫《臺灣通史》首先提出，確實影響了伊能嘉矩《臺灣文化志》對古天興縣、古萬年縣治所的判讀。

(1) 明治 42 年（1909），伊能嘉矩《大日本地名辭書續編》之「興隆內外里」條載：「爲明末鄭氏開屯地區，興隆外里的左營庄，即爲當時鎮營所在地。」「舊城」條載：「舊城是清朝領臺之初，即卜定爲鳳山縣治之地。」「鳳山城」條，也說「鳳山（舊）城是鄭成功時萬年縣屬地」，均未提及「興隆外里的左營庄」、或是「興隆內里的埤仔頭庄」是「萬年縣治所」。

(2) 就清代史料與方志而言，均是明載萬年縣治在「二贊行」。大正 10 年（1921）出版的連橫《臺灣通史》，首先提出萬年縣治所在「興隆里之說」，更加使伊能嘉矩認定「興隆里之說」無誤，兩人對「興隆里之說」的差別僅有在位置的說明上，伊能嘉矩稍加詳細，因連橫只說在興隆里，而伊能嘉矩則說在興隆內里埤仔頭庄。

(3) 查清代康熙 19 年（1680）《從征實錄》、康熙 22 年（1683）以前《海上見聞錄》、康熙 36 年（1697）《靖海志》、1922 年《福建通紀》[67]等史料均載：「天興縣知縣莊文烈，萬年縣知縣祝敬。」唯康熙 43 年（1704）《臺灣外記》載：「設二縣隸之：一天興縣，以祝敬任之；一萬年縣，以莊文烈任之。」[68]將二知縣錯置，且「列」字訛爲「烈」

(67) 楊英，《從征實錄》，頁 189。阮旻錫，《海上見聞錄》（順治十八年），卷二，頁 38。彭孫貽，《靖海志》，卷三，頁 58。陳衍，《臺灣通紀》（清世祖順治十八年，錄自《福建通紀》），頁 54。

(68) 江日昇，《臺灣外記》，卷五（順治庚子年至康熙壬寅年共三年），頁 197。

字。連橫《臺灣通史》亦載：「以朝棟爲承天府尹，祝敬爲天興知縣，莊之列爲萬年知縣。」(69) 亦將二知縣錯置，當可推知其係參閱《臺灣外記》之載所誤。但《臺灣通史》除將二知縣錯置外，亦將「知縣莊文列」之名誤寫成「莊之列」。而伊能《臺灣文化志》不但是將二知縣錯置，亦且將知縣「莊文列」之姓名誤寫成「莊之列」，錯誤之處竟與《臺灣通史》完全一樣，可見《臺灣文化志》的確參引了《臺灣通史》有關二知縣之人名及縣治所在。《臺灣文化志》載：

又於北路設天興縣（鄭氏之時所立，隸屬開化里，位置在後來的佳里興堡佳里興庄），於南路設萬年縣（後來的鳳山舊城，位置即是興隆內里埤仔頭庄）。此為永曆十五年五月之時。（最初，任楊朝棟為承天府尹（後改知府），任祝敬（按：原文作「視敬」）為天興知縣，任莊之列為萬年知縣。）(70)

值得注意的是，所謂「（天興縣）是鄭氏之時所立，隸屬開化里，位置在後來的佳里興堡佳里興庄」，與「（萬年縣）即後來的鳳山舊城，位置即是興隆內里埤仔頭庄」之文，並非《臺灣文化志》之「本文」，伊能氏將之置於「註文」。同樣的，「最初，任楊朝棟爲承天府尹（後改知府），任祝敬（按：原文作「視敬」）爲天興知縣，任莊之列爲萬年知縣」之文，也非本文，而是註文。查《臺灣文化志》之註文，大抵有二類：一是引經據典，加以註明史料記載；二是對「本文」的一種補充說明。而上述三段「註文」均屬第二類，是對「本文」的一種補充說明，完完全全沒有註明史料來源。連橫《臺灣通史》正是第一位將清代史料所記的明鄭知縣「莊文列」之姓名誤寫成「莊之列」者，而伊能嘉矩《臺灣文化志》的上引文也正好出現了同樣的錯誤，可證伊能嘉矩《臺灣文化志》對於萬年縣之「治所」與「知縣姓名」的說明，雖未註明資料出處，但的確是參酌採用了連橫《臺灣通史》對於萬年縣之治所與知縣姓名之記載，以致發生了與連橫《臺灣通史》相同的錯誤。(71)

或有人以爲明治 35 年（1902），伊能嘉矩《臺灣志》已出版，而《臺灣志》是《臺灣文化志》之前身，因此亦有可能是連橫《臺灣通史》參閱伊能嘉矩《臺灣志》所造成。但前文已述及，《臺灣志》只以「新設天興、萬年二

(69) 連橫，《臺灣通史》，卷二〈建國紀〉，頁 33；與卷六〈職官志〉，頁 134。
(70) 伊能嘉矩，《臺灣文化志》（東京：刀江書院，1938 年），頁 100-101。
(71) 伊能嘉矩，《臺灣文化志》參採連橫《臺灣通史》而發生謬誤者，尚包括鳳山知縣杜紹病死一事。請參張守眞〈左營興隆莊縣城淪爲舊城原音初探〉，《高市文獻》10：1（1997 年）。

縣」一語，來說明鄭氏的行政組織，並未述及天興、萬年二縣知縣爲何人，所以沒有兩知縣錯置並誤寫姓名的問題；更沒有提到天興、萬年二縣（州）之治所所在。況且《臺灣文化志》與《臺灣志》內容論述相差很多，《臺灣文化志》絕不能視爲是《臺灣志》的延伸或增補。《臺灣文化志》參引《臺灣通史》之說，如第四篇〈治匪政策〉（指朱一貴、林爽文、蔡牽、張丙、戴潮春事件）就有「據連雅堂撰臺灣通志（按：應爲《臺灣通史》）之記載」[72]之語與內容，可以證明《臺灣文化志》的確參閱過《臺灣通史》。

兩人關於天興、萬年知縣與縣治說法上唯一相異處爲：連橫《臺灣通史》說天興縣治在府治鎮北，雖未註明出處，但陳文達《臺灣縣志》確實記載：「臺灣府公署，在東安坊，南向。前有大堂、後爲川堂，爲僞天興州舊署。」[73]連橫應是據此條資料所書。而伊能氏《臺灣文化志》卻說天興縣治在開化里佳里興堡佳里興庄，但不知所據資料何來？天興縣治在開化里佳里興堡佳里興庄之說是伊能氏《臺灣文化志》的「新創見」，可能也是因其認爲「諸羅縣轄域是沿襲鄭氏時期的天興縣（後改爲州）的區域」之誤解所致。《臺灣文化志》文中說到「（清朝）就是擬定以鄭氏的天興州治址（諸羅）作爲縣治之地」，此語之後其作註說：周鍾瑄《諸羅縣志》封域志「建置」有「（諸羅）此地爲鄭氏的舊營地所在」的記載，正是指此。既然伊能嘉矩認爲「諸羅縣轄域就是沿襲舊天興縣轄域」，所以就推論出「諸羅縣治」也是承襲「天興縣治」，並以《諸羅縣志》「（諸羅）此地爲鄭氏的舊營地所在」的記載，來推論（諸羅）爲鄭氏的天興縣址，其正確性如何，恐怕也待檢證。

五、結語

> 永曆乾坤一線延，中州王跡忽東遷；鄭家縣制誰能說，憶否「天興」並「萬年」？[74]

這是林景仁[75]一首名爲〈東寧雜詠〉的詩。鄭成功東遷來臺，設立「承天府」，置設天興、萬年二縣，的確延續了明朝政權一線生機，而所創一府二縣

(72) 伊能嘉矩，《臺灣文化志》（東京：刀江書院，1928 年），頁 762。原文曰：「連雅堂撰臺灣通志（按：應爲《臺灣通史》）の宗教志に載する（按：應爲「載する」）。」
(73) 陳文達，《臺灣縣志》，建置志二，公署，頁 73。
(74) 林景仁，〈東寧雜詠〉，收錄於吳幅員輯《臺灣詩鈔》，卷十六，頁 291。
(75) 林景仁，「字健人，號小眉，別署蟫窟。生於清季，久客廈門。嘗南遊印度諸邦，北歷大江南北；惜中年客死東北，後節堪哀。著有《東寧草》等詩集。」（見《臺灣詩鈔》，卷十六〈林景仁〉，頁 265。）林景仁是板嬌林家的後代（林爾嘉的長子），至廈門讀書後就留在中國大陸，沒回過**臺灣，後來到任職於「滿洲國」外交部歐美局情報司**長，善詩文，外文亦佳。

制度，至今已歷 344 年，事過境遷，誠如林景仁〈東寧雜詠〉詩中所言，「鄭家縣制誰能說」？

鄭成功在臺創設府縣制度，雖然已歷 344 年，然而文獻尚足以徵。查閱清代臺灣志書與古圖等相關史料，無疑地均是將萬年縣治的治所記載爲「二贊行」，即今之二仁溪一下游北岸一帶，如康熙 3 年（永曆 18 年、1664）的〈臺灣軍備圖〉，直接載明「二贊行萬年縣官謝岩」。而乾隆 60 年（1795）以前洪亮吉《臺灣府圖考》（收於《臺灣輿地彙鈔》）、道光 16 年（1836）許鴻磐《臺灣府方輿考證》（收於《臺灣輿地彙鈔》）、道光 16 年（1836）沈雲《臺灣鄭氏始末》、道光 22 年（1842）《清一統志臺灣府》（原名《嘉慶重修一統志》）等文獻，均記曰：「（萬年縣治）在縣東南二十里二贊行。」

到了日治時期以後，先是大正 4 年（1915）12 月 4 日，福建省立甲種農業學校校長何纘帶領學生邱文鸞、劉範徵、謝鳴珂來臺旅行，爲期十二天，之後三人向校長提出了〈臺灣旅行記〉三篇報告書，於 1916 年印行。(76)其中邱文鸞〈臺灣旅行記〉也說：「建首都於臺南，稱承天府；置天興縣於嘉義、萬年縣於鳳山。」(77)此報告書中，將天興縣之衙署誤以爲在嘉義，將萬年縣之衙署誤以爲在鳳山。當然這只是對臺灣歷史文化全然不熟識的福建年青學子的遊臺日記，其關懷的重點是臺灣農林產業的參訪，而非臺灣歷史，故對天興縣治、萬年縣治之誤寫，當可理解。

大正 10 年（1921）連橫《臺灣通史》出版，《通史》卷五〈疆域志〉、卷六〈職官志〉、卷十六〈城池志〉，以及大正 14 年（1925 以前完稿，1958 印行）以前完稿《雅堂文集》之卷三〈筆記〉，臺灣史跡志，「承天故府」、「萬年故縣」等條，也一反清代文獻「萬年縣治在（臺灣）縣東南二十里二贊行」之記載，而將萬年縣治的治所記載爲：「萬年縣，在興隆里，即鳳山舊城（按：今左營舊城）。」隨後昭和 3 年（1928）伊能嘉矩《臺灣文化志》、昭和 13 年（1938）安倍明義《臺灣地名研究》，均延用《通史》之說，將萬年縣治記載爲：「在興隆里，即鳳山舊城。」考察清代臺灣志書與古圖等相關史料，萬年縣治治所爲「二贊行」，即今之二仁溪一下游北岸一帶，明確有據；然而伊能嘉矩《臺灣文化志》承襲連氏《臺灣通史》「興隆里」之說，造成戰後爲數不少的學者加以引用，誤將興隆里視爲萬年縣治所在，致使至今仍有主張或認知萬年縣治的治所是在左營者。誤導後人臺灣歷史之認知，影響深遠，不容小歟。

(76) 諸家，《臺灣旅行記》，弁言。
(77) 邱文鸞，〈臺灣旅行記〉，收於《臺灣旅行記》，頁 1。

引用書目

一、史料

丁曰健
1959 《治臺必告錄》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
丁紹儀
1957 《東瀛識略》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
王必昌
1961 《重修臺灣縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
王瑛曾
1962 《重修鳳山縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
江日昇
1960 《臺灣外記》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
阮旻錫
1958 《海上見聞錄》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
余文儀
1962 《續修臺灣府志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
沈雲
1958 《臺灣鄭氏始末》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
邱文鸞
1965 〈臺灣旅行記〉，收於《臺灣旅行記》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
作者不詳
1963 《臺灣府輿圖纂要》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
周元文
1960 《重修臺灣府志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
周鍾瑄
1958 《諸羅縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
吳幅員
1970 《臺灣詩鈔》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
范咸
1961 《重修臺灣府志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
洪亮吉
1965 《臺灣府圖考》，收於《臺灣輿地彙鈔》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
許旭
1968 《閩中紀略》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
許鴻磐
1965 《臺灣府方輿考證》，收於《臺灣輿地彙鈔》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
高拱乾
1960 《臺灣府志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
連橫
1962 《臺灣通史》。臺北：臺灣銀行。
1964 《雅堂文集》。臺北：臺灣銀行。
陳漢光、賴永祥編
1957 《北臺古輿圖集》。臺北：臺北市文獻委員會出版。
陳文達
1958 《鳳山縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
1961 《臺灣縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

陳國瑛
1959 《臺灣采訪冊》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
陳衍
1964 《臺灣通紀》，錄自《福建通志》。臺北：臺灣銀行。
清仁宗嘉慶敕撰
1960 《清一統志臺灣府》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
彭孫貽
1959 《靖海志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
楊英
1958 《從征實錄》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
蔣毓英
1959 《臺灣府志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
蔣元樞
1970 《重修臺郡各建築圖說》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
盧德嘉
1960 《鳳山縣采訪冊》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
伊能嘉矩
1909 《大日本地名辭續編・第三臺灣》。東京：富山房。
1985 《臺灣志》。臺北：成文出版社。
1994 《臺灣文化志》（上、中、下冊）。臺北：南天書局。
安倍明義
1938 《臺灣地名研究》。臺北：蕃語研究會。
臺灣文化三百年記念會
1931 《續臺灣文化史說》。臺北：山科商店印刷部。
臨時臺灣舊慣調查會
1963 《臺灣私法物權編》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

二、專書

王世慶、趙性源等
1958 《高雄市志・民政（上）》。高雄：高雄市文獻委員會。
王世慶
1960 《臺灣省通志・卷一土地志・疆域篇》。臺中：臺灣省文獻委員會。
1991 《重修臺灣省通志・卷七政治志・建置沿革篇》。臺中：臺灣省文獻委員會。
王詩琅、高樹藩、盛清沂
1977 《臺灣史》。臺北：眾文出版社。
王炳文等
1990 《重修高雄市志・卷二民政治》。高雄：高雄市文獻委員會。
毛一波、杜賢達、曾迺碩
1956 《高雄市志・概述篇》。高雄：高雄市文獻委員會。
石萬壽
1988 《永康鄉志》。出版不詳。
尹德民、呂伯璘
1985 《重修高雄市志・卷首》。高雄：高雄市文獻委員會。

林金枝、馬傳家
1974 《高雄市志・地理篇》。高雄：高雄市民政局。
林曙光（照史）
1985 《打狗滄桑》。高雄：春暉出版社。

吳新榮、洪波浪
1980 《臺南縣志・卷三政制志》。臺南：臺南縣政府。
李筑安、李冰
1987 《鳳山市志》。高雄：鳳山市公所。
周菊香
1990 《高雄市今昔圖說》。高雄：高雄市文獻委員會。
陳子波、賴建銘
1962 《高雄縣志稿・政事志・民政篇》。高雄：高雄縣文獻委員會。
洪敏麟
1980 《臺灣舊地名之沿革》。臺中：臺灣省文獻委員會。
洪英聖
1995 《情歸故鄉：臺灣地名探索》。臺北：時報文化。
高雄市文獻委員會編
1982 《高雄市文化資產採訪專輯》。高雄：高雄市政府民政局。
高雄市鄉土文化協會
1999 《春秋一世情・百歲傳香火－－左營啓明堂建堂百週年慶・左營古蹟寺廟古厝巡禮暨民俗文物特展》。高雄：左營東南帝闕樂善啓明堂印行。
陳世慶
1972 《臺灣省通志・卷三政事志・建置篇》。臺中：臺灣省文獻委員會。
陳進財
1985 《湖內鄉誌》。高雄：湖內鄉公所。
張力等
1988 《高雄市發展史》。高雄：高雄市文獻委員會。
程大學
1978 《臺灣開發史》。臺中。臺灣省新聞處。
曾玉昆
1982 《高雄市舊地名探索》。高雄：高雄市文獻委員會。
1987 《高雄市地名探源》。高雄：高雄市文獻委員會。
1992 《高雄市各區發展淵源》。高雄：高雄市文獻委員會。
黃富三、曹永和編
1980 《臺灣史論叢》第一輯。臺北：眾文圖書。
黃鎮福
2000 《大高雄風土誌》。高雄：復文出版社。
黃秀政、張勝彥、吳文星
2002 《臺灣史》。臺北：五南圖書。
葉振輝
1995 《臺灣開發史》。臺北：臺原出版社。
2003 《臺灣開發史》。臺北：普林斯頓。
鄭喜夫
1980 《臺灣地理及歷史・卷九官師志・第一冊文職表》。臺中：臺灣省文獻委員會。
鄭永祥
2002 《臺灣地名辭書卷七：臺南縣》。臺中：國史館臺灣文獻館。

三、論文

王世慶
1976 〈臺灣之名稱與行政區域之建置〉，《臺灣風物》26 (3)：117-146。
尹德民
1988 〈明鄭萬年、天興兩知縣錯置探源 ── 讀連著「臺灣通史」之商榷〉，《高市文獻》1 (1)：55-75。

石萬壽
1983 〈臺灣府署建置始末及遺址碑自註〉，《臺灣風物》33 (3)：21-34。
1985 〈二層行溪下游溪道的變遷〉，《史聯雜誌》7：47-54。
1986 〈二層行溪流域的軍防〉，收錄於《近代中國區域史研討會論文》，頁 231-275。臺北：中央研究院近代史研究所。
1988 〈二層行溪流域行政區劃的變遷〉，《思與言》26 (1)：3-38。
2003 〈鄭氏之兵鎮〉，《臺灣文獻》54 (4)：123-152。
呂伯璘
1988 〈高雄市之開發淵源〉，《高市文獻》1 (1)：54。
李莉君
2004 〈潭笑風生戲蓮潭 ── 2004 左營萬年季風華璀璨〉，《南主角》47：62-65。
吳祥城
1989 〈走過高雄市的史蹟、神蹟與古蹟〉，《高市文獻》2 (1)：97-150。
吳育臻
1997 〈高雄市左營區的聚落變遷 ── 地點與位置的解釋〉，《高市文獻》10 (1)：23-46。
洪淑珠、施美旭
2003 〈2003 左營萬年季〉，《南主角》30：50-55。
范勝雄
1999 〈明鄭天興萬年兩轄域分界考〉，《臺灣文獻》50 (1)：319-323。
桐峰
1978 〈明鄭時期的政制及文教措施〉，《臺南文化》新 5：85-94。
許哲明
1986 〈行政區劃與政區地名變遷之探討〉，《地圖》7：37-62。
張守眞
1988 〈明鄭時期打狗史事初探〉，《高雄文獻》32、33 合刊：1-19。
1990 〈康熙領臺初期的鳳山莊〉，《高市文獻》2 (4)：1-14。
1991 〈康熙領臺時期鳳山縣治設置問題探討〉，《高縣文獻》11：191-211。
1997 〈左營興隆莊縣城淪爲舊城原因初探〉，《高市文獻》10 (1)：1-21。
陳奮雄
2003 〈二贊行爲明鄭時期萬年縣 (州) 治考〉，《文史薈刊》復刊 6：9-12。
曾玉昆
1981 〈高雄市史事探討〉，《高雄文獻》8：56-77。
1982 〈高雄市各區探源及其發展概況〉，《高雄文獻》9、10 合刊：245-265。
1989 〈大高雄地區行政區域沿革誌（一）── 舊「鳳山縣」屬地之疆界變遷與區域沿革〉，《高市文獻》2 (1)：159-206。
曾元及
1999 〈左營地區史蹟調查報告〉，《高市文獻》11 (4)：43-72。
盛清沂
1975 〈明鄭內政考略〉，《臺灣文獻》27 (2)：76-94。
黃瓊慧
1999 〈左營地區的區域發展〉，《高市文獻》10 (1)：67-112。
鄭喜夫
1967 〈東都明京、東寧省與承天府雜考〉，《臺灣風物》17(3)：3-15。
1999 〈臺灣行政區劃之沿革〉，《中國地方自治》52 (8)：4-38。
臧振華、高有德、劉益昌
1993 〈左營清代鳳山縣舊城聚落的試掘〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》64 (3)：763-865。
盧嘉興
1959 〈臺南縣古地名考〉，《南瀛文獻》6：1-20。
1965 〈二層行溪與蟯港 ── 臺南縣地志考（三）〉，《南瀛文獻》10：113-173。
1969 〈臺灣最早興建的寺廟〉，《南瀛文獻》13：49-52。

試探南瀛地區近代「行政建制」之變革：

從戰前「臺南州」到戰後「臺南縣市」的歷史轉折*

鄭　梓**

一、序言：南瀛原係全臺「行政建制」的發祥地

現今所稱的「南瀛地區」，無論典出於何故？抑或源起於何時？然而原本確係全臺有史以來「行政建制」的源頭及發祥地。

概括而論，南瀛地區的行政建制抑或行政區劃，若從歷史變遷的脈絡探源，則可略分爲以下幾個大跨度及大階段：「從古早時代東亞沿海的海盜據點、近世西洋殖民者如荷蘭、西班牙的相繼入侵及佔領、明鄭的屯兵拓墾、清初的首度劃入版圖，以迄臺澎的設府建省等」。(1) 歷數此數百年間的行政建制及區劃，隨著時空流轉、政局劇變，可謂幾度滄桑！（參見附圖 1）

具體而言，自從十七世紀荷蘭人領臺起始，三十八年間（1624-1662）就是以南瀛的核心地帶－先後所構築的熱蘭遮城（Zeelandia）和普魯民遮城（Provintia），兩城沿著臺江內海互爲犄角，形成荷人當年的政務中心－亦即統治長官政廳之所在，並將統轄所及的區域劃分爲南部、北部、卑南及淡水等四個集會區，且對管轄下最多曾達的三百一十五社（平埔番社），每年皆召集各社長老，舉行一次部落會議，令其報告各該轄區內狀況暨宣誓效忠，稱之曰「地方會議」（Landdag）。延至鄭氏入臺（1661-62），攻陷普魯民遮城（亦

---

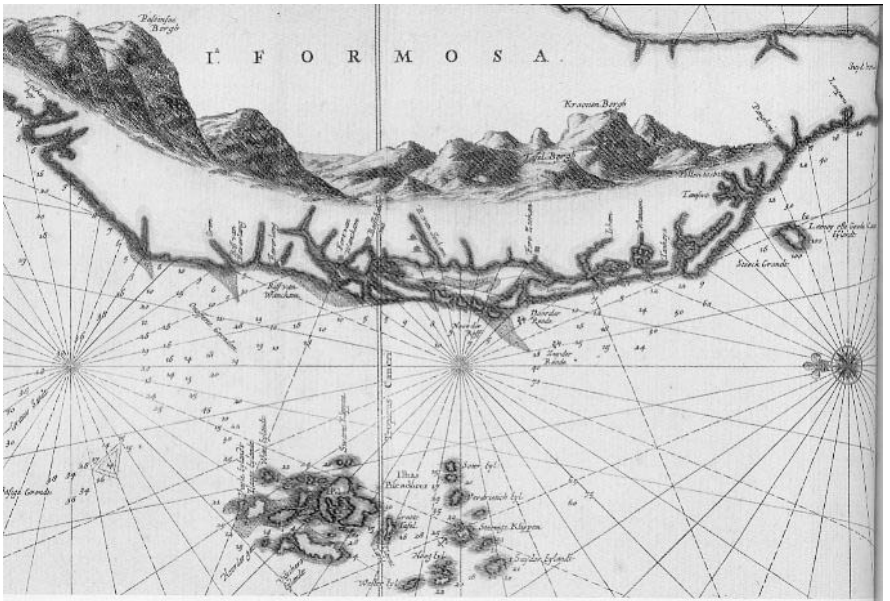
* 本文在學術研討會中發表時，曾獲得評論人黃秀政教授等深入而中肯之評論，會後又蒙兩位匿名審查人悉心且專業審評，謹遵各項批評意見，儘予修訂，並敬致誠謝！

** 國立成功大學歷史學系教授

(1) 參見蔡培慧等合撰，《台灣的舊地名》，（台北，遠足文化出版社，民國 93 年 12 月第一版第三刷），頁 14-33。

稱赤崁樓）後，又以此南瀛核心地帶建立東都，置「承天府」，設府治於赤崁樓，並劃府治爲東安、西定、寧南、鎮北四坊，同時設天興縣、轄北路，設萬年縣、轄南路；鄭經繼位後，將「東都」改稱「東寧」，接著又循封建帝國大陸地方的「府、州、縣」等層級，重劃行政區域，並將天興、萬年兩縣升格爲「天興州」和「萬年州」，且於南北路和澎湖另各增設「安撫司」等。入清之後，改承天府爲「臺灣府」（1684），下設臺灣、諸羅、鳳山三縣，凡此清領的二百餘年間（1684-1885），作爲南瀛中心地帶的現今臺南縣市，無論係臺灣府、抑或臺灣縣時期，皆堪稱全臺之軍政、經濟、文教核心及樞紐，直至籌議建省之初，全臺重心和省垣始漸北移。此即南瀛地區崛起和興衰所牽動的攸關行政建制和行政區劃之歷史浮沉。(2)

以下則集中焦點於第二次大戰前後日本殖民統治體制的撤離、國府特遣大員的跨海接收與重建期間（1945-46），以及接踵而至的戰後初期國府中央政權全面敗退來臺的大危機、大變局中（1949-51），試探南瀛地區如何進行兩度地方政制及行政區劃的變革歷程。



Formosa！是葡萄牙水手對台灣的第一印象，也是台灣最早的形象標語。這張地圖出版於一七一三年，是已知的西洋印刷地圖中第一張台灣島圖。（圖片提供/有宏投資有限公司）

(2) 洪敏麟編纂，《重修臺灣省通志》卷三〈住民志、地名沿革篇〉（全一冊）（臺中：臺灣省文獻委員會，民國 84 年 8 月 15 日出版），第六章，頁 340-386；以及蘭伯特（Lambert Van der Aalsvoort）著，《風中之葉 ── 福爾摩沙見聞錄》，（**臺北，經典雜誌**，民國 92 年 2 月再版一刷），頁 14-33。





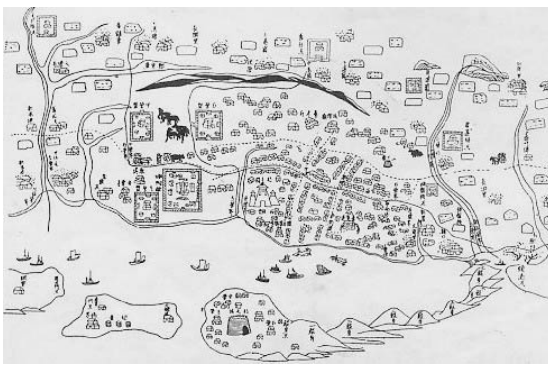


圖 1：近代數百年間「南瀛」版圖與行政區劃的幾度滄桑圖
資料來源：蘭伯特（Lambert van der Aalsvoort）著、林金源譯《風中之葉——福爾摩沙見聞錄》2003
圖像製作：鄭　梓（2005.9.）

二、戰時國府對臺接收及重建的籌劃與設計

溯及二次大戰前後南臺灣地方政制之變革，不過係日治結束、民國政權搬遷來臺的劇變中的一個環結。若探究日治五十餘年臺灣地方行政之建制，略可分爲：設縣、設廳、設州三個時期，歷經至少九次的修訂與變遷。[3] 延至日本投降前夕，臺灣全島大致仍維持自一九二六年（日大正十五年）地方官制改正以來的五州三廳（下轄 11 州廳轄市、51 郡、2 支廳、67 街、197 庄）的規模。（參見附圖 2：日本殖民統治末期（1945）「臺灣五州三廳圖」）[4]

其中臺南州所轄共計二（州轄）市、十郡、十五街、五十庄、一「蕃地」，分列如次：

（一）二市 ── 臺南市、嘉義市。

（二）十郡（下轄十五街、五十庄、一「蕃地」）

1. 新豐郡 ── 歸仁庄、仁德庄、關廟庄、龍崎庄、、永康庄、安順庄。
2. 新化郡 ── 新化街、善化街、新市庄、安定庄、山上庄、玉井庄、楠西庄、南化庄、左鎮庄。
3. 曾文郡 ── 麻豆街、下營庄、六甲庄、官田庄、大內庄。
4. 北門郡 ── 佳里街、西港庄、七股庄、將軍庄、北門庄、學甲庄。
5. 新營郡 ── 新營街、鹽水街、白河街、柳營庄、後壁庄、番社庄。
6. 嘉義郡 ── 大林街、水上庄、民雄庄、新港庄、溪口庄、小梅庄、竹崎庄、番路庄、中埔庄、大埔庄、「番地」。
7. 斗六郡 ── 斗六街、斗南街、古坑庄、大埤庄、莿桐庄。
8. 尾虎郡 ── 虎尾街、西螺街、土庫街、二崙庄、崙背庄、海口庄。
9. 北港郡 ── 北港街、元長庄、四湖庄、口湖庄、水林庄。
10. 東石郡 ── 朴子街、六腳庄、東石庄、布袋庄、鹿草庄、太保庄、義竹庄。[5]

(3) 王世慶，《重修臺灣省通志》卷七〈政治志、建置沿革篇〉（全一冊）（臺中：臺灣省文獻委員會，民國 80 年 6 月 30 日出版），第四章「日據時期之建置」，頁 326-327。
(4) 王世慶，《重修臺灣省通志》卷七〈政治志、建置沿革篇〉，頁 322-323。
(5) 王世慶，《重修臺灣省通志》卷七〈政治志、建置沿革篇〉，頁 326-327。

自從一九四三年十二月中英美三國領袖的開羅會議後，不僅決定了戰後臺澎將被中國軍事接收的命運，同時國府也開始著手籌劃戰後如何接收臺灣、如何重建政權，以及如何變革地方政制的各項研議工作。(6)

這許多接收及重建戰後臺省政制的籌劃及設計工作，大都匯集到一九四四年四月十七日（蔣介石出席開羅會議返回後）於中央設計局內設立的「臺灣調查委員會」，又經該委員會將近年餘的徵求人才、廣集資料、加緊研議，終於次年（1944）三至五月間草擬或修訂完成了乙套「臺灣接管計劃綱要」及其各分項（包括教育、警政、金融、地政等）的多份接管計劃草案，以及行政區劃、土地問題報告書等。(7) 其中與戰後臺灣地方政制之變革有直接關聯者，如〈臺灣接管計劃綱要〉中的「通則」與「內政」部分，還有〈臺灣行政區劃（域）研究報告書〉以及〈臺灣省各縣市行政區域劃分綱要草案〉等等，茲分述如次：

（一）依據〈臺灣接管計劃綱要〉（民國三十四年三月十四日修正核定），有關戰後臺灣如何重建行政體制的條文：

第一通則

1. 臺灣接管後一切設施，以實施國父遺教、秉承總裁訓示，力謀臺民福利，剷除敵人勢力爲目的。
2. 接管後之政治設施：消極方面，當注意掃除敵國勢力，肅清反叛，革除舊染（如壓制、腐敗、貪污、苛稅、酷刑等惡政及吸鴉片等惡習），安定秩序；積極方面，當注重強化行政機關，增強工作效率，預備實施憲政，建立民權基礎。
5. 民國一切法令，均通用於臺灣，必要時得制頒暫行法規。日本佔領時代之法令，除壓榨、箝制臺民，牴觸三民主義及民國法令者應序廢止外，其餘暫行有效，視事實之需要，逐漸修訂之。
8. 地方政制：以臺灣爲省，接管時正式成立省政府。下設縣（市），就原有州、廳、支廳、郡、市改組之，街、庄改組爲鄉鎮，保甲暫仍其舊。

第二內政

12. 接管後之省政府，應由中央政府以委託行使之方式，賦以較大之權力。
13. 臺灣原有之三廳，改稱爲縣，不變更其區域。原有之州（市），以人口（以十五萬左右爲原則）、面積、交通及原有市、郡、支廳疆界（以合

(6) 鄭梓，《戰後臺灣的接收與重建 ── 臺灣現代史研究論集》（臺北：新化圖書公司，民國 83 年 3 月初版），第二章〈國民政府對於「收復臺灣」之設計〉，頁 47-57。

(7) 鄭梓，《戰後臺灣的接收與重建 ── 臺灣現代史研究論集》，第四章〈戰後臺灣行政體系的接收與重建〉，頁 139-148。

二、三郡或市或支廳不變更原有疆界爲原則）爲標準，劃分爲若干縣（市），縣可分爲三等。街庄改組鄉鎮，其原有區域，亦暫不變更。地方山川之名稱，除紀念敵人或含有尊崇敵人之意義者，應予改變外，餘可照舊。

14. 縣（市）政府在接管後，省政府應賦以較大之權力。在穩定社會秩序，維持地方治安之範圍內，得作緊急措施。但應呈報省政府備案，並於地方秩序恢復後解除之。
15. 接管後，應積極推行地方自治。
16. 警察機關改組後，應注重警保組織，並加強其力量。對於敵國人民及臺民戶口之分布，須迅速調查登記。警察分配區域及戶政，在不牴觸法令範圍內，得暫時維持原狀。(8)

（二）依據〈臺灣省行政區域研究會報告書〉（1945），針對重建戰後臺省行政體制，該研究會經四次會議研議後，亦獲致如下結論：

其一，係有關地方行政區劃部分 ── 主要針對四項問題予以研討：

1. 行政督察專員制度，臺灣是否需要？
2. 鄉鎮區域依現行街庄區域抑重新劃分？
3. 臺灣現行保甲制度是否保留？抑照國內的保甲制度加以改組？
4. 縣市區域如何劃分？

關於第一項問題，該研究會一致認爲臺灣無設置行政督察專員必要。至於第二項，該研究會均主張就現有街庄區域改爲鄉鎮，即街改爲鎮、庄改爲鄉，不必重新劃分。

關於第三項，該研究會一致主張廢除保甲制度。理由是臺灣保甲制度與我國現行保甲制度，名稱雖同，實際則異。因我國現行保甲制度，爲鄉鎮內之組織；而臺灣保甲制度，與街庄毫無關係，完全爲警察之統制機構，其目的在鎮壓人民反側，臺灣同胞對此制度久感痛苦，唯在敵人高壓之下，莫可如何，故將來收復臺灣後，此種制度，自無保留之必要。

第四項縣市區域如何劃分？該研究會先確立兩點劃分原則：第一點，在可能範圍內不變更原有之郡界，使將來無劃界之麻煩與紛擾；第二點，在可能範圍內維持每縣以十五萬人左右人口爲原則之規定，不使縣與縣之間人口相差太大。依此原則將戰後臺灣劃分爲三十縣，其中一等縣九個，二等縣十八個，三

(8) 參見〈臺灣接管計劃綱要〉，收於張瑞成編輯，《光復臺灣之籌劃與受降接收》，《中國現代史史料叢編》第四集（臺北：國民黨黨史會出版，民國 79 年 6 月 30 日初版），頁 109-111。

等縣三個（如附表 1）。[9] 至於市的部分，該研究會主張原有日治臺灣的十一個州廳轄市全部保留，作爲直隸於省的單位（亦即劃分爲十二個省轄市，僅增設一梧棲市）（如附表 2），其理由有二：第一，市組織法現還在實驗中，市之增多，爲地方進步之結果，同時市之設立，亦爲促進地方進步之工具。故希望將來市之標準能夠降低，俾其數目可以增多，此事雖尚在研究中，但希望臺灣能先作一試驗。第二，市爲自治單位，在臺灣某一地方設市，人民即獲得若干自治權，雖設市以後，人民負擔不免加重，但因自治之可貴，故仍樂爲之，足見臺胞重視自治之心理；此種心理，自宜善予培養，以求地方自治之徹底實現。基於上述兩種理由，故吾人主張臺灣現有各市，均暫予保留，並一律受省政府之指揮監督，以期地方自治之示範。[10]

表 1：戰時臺灣調查委員會擬訂戰後臺灣三十縣一覽表

擬訂縣名	原郡(廳)區	擬定新縣域所在地	擬定縣級(一、二、三等)	1945 年估計人口	面積程度(大、中、小)	文化程度(甲、乙、丙)	經濟程度(甲、乙、丙)	交通程度(甲、乙、丙)	備考
省三	基隆	瑞芳	二	14 萬	小	甲	甲	甲	省三爲劉銘傳之別號
羅東	宜蘭羅東蘇澳	羅東	一	21 萬	大	乙	甲	乙	
七星	文山七星	汐止	一	21 萬	中	乙	甲	乙	
淡水	淡水新莊	淡水	一	15 萬	小	甲	甲	甲	
桃園	海山桃園	桃園	一	24 萬	小	甲	甲	甲	
中壢	大溪中壢	中壢	二	21 萬	小	乙	甲	乙	
滄海	新竹	新埔	二	14 萬	小	甲	甲	甲	滄海爲丘逢甲之別號
竹南	竹南竹東	竹南	二	21 萬	中	乙	乙	乙	
福星	苗栗大湖	苗栗	二	18 萬	中	乙	甲	乙	羅福星於 1913 年在苗栗發動革命

(9) 參見〈臺灣行政區域研究會報告書〉，收於張瑞成編輯，《光復臺灣之籌劃與受降接收》，頁 160-163。

(10) 〈臺灣行政區域研究會報告書〉，收於張瑞成編輯，《光復臺灣之籌劃與受降接收》，頁 160-163。

大甲	大甲	大甲	二	14 萬	小	甲	甲	甲	
豐原	豐原 東勢	豐原	二	17 萬	中	乙	乙	乙	
霧峰	大屯	霧峰	二	12 萬	小	甲	甲	甲	
鹿港	彰化	鹿港	二	18 萬	小	甲	甲	甲	
員林	員林	員林	一	21 萬	小	甲	甲	甲	
北斗	北斗	北斗	二	16 萬	小	甲	甲	甲	
南投	南投 能高	南投	二	16 萬	中	乙	乙	乙	
斗六	竹山新高 斗六	斗六	二	22 萬	大	乙	甲	乙	
清芳	嘉義	民雄	二	10 萬	中	甲	甲	甲	余清芳於 1915 年在臺南起義革命
北港	虎尾 北港	北港	一	29 萬	中	甲	甲	甲	
東石	東石	東石	二	19 萬	小	甲	甲	乙	
北門	北門	佳里	二	15 萬	小	甲	甲	乙	
曾文	新營 曾文	新營	一	22 萬	小	甲	甲	甲	
延平	新化 新豐	新化	一	24 萬	小	甲	甲	甲	延平爲鄭成功之別號
淵亭	岡山	岡山	二	16 萬	小	甲	甲	甲	淵亭爲劉永福之別號
鳳山	旗山 鳳山	鳳山	一	21 萬	中	甲	甲	乙	
東港	東港 屏東	東港	二	21 萬	大	乙	乙	乙	
恆春	潮州 恆春	恆春	三	13 萬	中	乙	乙	乙	
澎湖	澎湖廳	馬公	三	7 萬	小	乙	丙	乙	
臺東	臺東廳	臺東	三	10 萬	大	丙	丙	丙	
鳳林	花蓮 港廳	鳳林	二	12 萬	大	乙	乙	乙	

資料來源：張瑞成編，《光復臺灣之籌備與受降接收》（臺北：國民黨黨史會，民國 79 年 6 月），頁 167-170。

表 2：戰時臺灣調查委員會擬定戰後臺灣十二省轄市一覽表

擬定市名	原市名	1941 年人口	1945 年估計人口	備考
臺北	臺北	396,213	400,000	
基隆	基隆	106,523	110,000	
宜蘭	宜蘭	24,038 (1932)	40,000	
新竹	新竹	90,800	95,000	
臺中	臺中	97,590	105,000	
彰化	彰化	61,632	65,000	
臺南	臺南	153,879	165,000	
爽文	嘉義	98,298	105,000	
高雄	高雄	83,185	200,000	
屏東	屏東	59,917	65,000	
花蓮港	花蓮港	11,670 (1932)	40,000	
梧棲	新高	12,684 (1932)	40,000	
合計			1,430,000	

資料來源：張瑞成編《光復臺灣之籌備與受降接收》，臺北，國民黨黨史會，民國 79 年 6 月，頁 167-170。

其二，係有關各級地方行政組織部分，主要針對以下四項問題加以研議：

1. 省政府組織應如何？
2. 縣市政府組織應如何？
3. 鄉鎮保甲組織應如何？
4. 各級民意機關應如何設立？

第一項關於戰後臺灣省政府組織問題，該研究會主張除了按現行省政府組織法之規定設立秘書處、民政廳、財政廳、教育廳、建設廳外，再增設會計、人事、警務、農林四處及地政局。又因日治臺灣各種事業相當發達，如交通局、專賣局等機構均甚龐大，收復後仍需設局管理，但應視其性質分隸以上各廳處；例如交通局隸屬建設廳、專賣局隸屬財政廳，其他可以類推。另外主張戰後臺灣省政府應常設以下三種委員會：（一）設計考核委員會；（二）法制委員會；（三）訓練委員會，分別負綜合、企劃與訓練之責。

第二項關於縣市政府組織問題，現在各省之縣政府雖依照行政院公布縣政府裁局改科暫行規程，早經實行裁局改科，機構較前簡單靈活，但縣政府內之單位仍逐漸增多，有至十餘科室者，實嫌散漫。故主張將來臺灣縣政府只設民、財、教、建、警五科，秘書、會計二室，不再增加單位。市照市組織法辦理，但除臺北一市外，其餘設科不設局，以期機構簡化。

第三項關於保甲組織之存廢，該研究會主張廢除保甲，鄉鎮則就街庄役場改組爲鄉鎮公所，一面依據鄉鎮組織暫行條例加以變通，一面則需顧及當地之實際情形，使鄉鎮逐漸成爲人民之眞正自治團體。

第四項關於戰後臺灣各級民意機關應如何組織，該研究會覺得儘早實行憲政已成爲中央決策，故於檢討臺灣及大陸現況後，一致認爲臺灣於收復後，各級民意機關應及早成立，無施行臨時過渡辦法之必要。有關縣市一級，縣參議會組織法、縣參議員選舉法、市參議會組織法、市參議員選舉法，均早經公布，將來自有軌道可循。鄉鎮民代表會，只須就鄉鎮組織暫行條例稍加變通即可成立。惟省級民意機關之根本法規，尙望中央能早日制定，俾有遵循。臺灣同胞受教育者，已占百分之九十三以上，對於選舉，日治時期已有相當經驗（州會、市會議員及街庄協議會會員之選舉，皆已實行兩次），將來實行選舉，成立各級民意機關自無困難也。[11]

（三）依據〈臺灣省各縣市行政區域劃分綱要草案〉(1945)，該草案係臺調會有關部門參照當年大陸其他各省之縣制情形，擬將戰後臺灣劃分爲二十四縣、七省轄市及四縣轄市。

其中二十四縣爲：

1. 臺北州劃分爲淡水縣（縣治設於淡水，以原有之淡水郡、七星郡爲區域）、基隆縣（縣治設於基隆市，或其他適當地點，以原有之基隆郡爲區域）、宜蘭縣（縣治設於宜蘭市，以原有宜蘭市、宜蘭郡、東郡、蘇澳郡爲區域）、板橋縣（縣治設於板橋，以原有新莊郡、海山郡、文山郡爲區域）等四縣。
2. 新竹州劃分爲桃園縣（縣治設於桃園，以原有之桃園郡、中壢郡爲區域）、新竹縣（縣治設於新竹，或其他適當地點，以原有之新竹郡、大溪郡爲區域）、竹南縣（縣治設於竹南，以原有之竹南郡、竹東郡爲區域）、苗栗縣（縣治設於苗栗，以原有之苗栗郡、大湖郡爲區域）等四縣。
3. 臺中州劃分爲豐原縣（縣治設於豐原，以原有之大甲郡、豐原郡爲區域）、大屯縣（縣治設於臺中，或其他適當地點，以原有之大屯郡、東

(11)〈臺灣行政區域研究會報告書〉，收於張瑞成編輯，《光復臺灣之籌劃與受降接收》，頁163-166。

勢郡爲區域）、彰化縣（縣治設於彰化，以原有之彰化市、彰化郡、員林郡爲區域）、北斗縣（縣治設於北斗，以原有之北斗郡、竹山郡爲區域）、南投縣（縣治設於南投，以原有之南投郡、能高郡、新高郡爲區域）等五縣。

4. 臺南州劃分爲斗六縣（縣治設於斗六，以原有之斗六郡、虎尾郡爲區域）、嘉義縣（縣治設於嘉義，或其他適當地點，以原有之嘉義郡、北港郡爲區域）、新營縣（縣治設於新營，以原有之新營郡、東石郡爲區域）、麻豆縣（縣治設於麻豆，以原有之曾文郡、北門郡爲區域）、豐化縣（縣治設於新化，以原有之新化郡、新豐郡爲區域）等五縣。
5. 高雄州劃分爲岡山縣（縣治設於岡山，以原有之岡山郡、旗山郡爲區域）、鳳山縣（縣治設於鳳山，以原有之鳳山郡、屏東郡、屏東市爲區域）、恆春縣（縣治設於恆春，以原有之恆春郡、潮州郡、東港郡爲區域）等三縣。
6. 臺東廳設一縣（縣治設於臺東，以原有之臺東郡、關山郡、新港郡爲區域）。
7. 花蓮港廳設一縣（縣治設於花蓮港，以原有之花蓮郡、鳳林郡、玉里郡、花蓮港市爲區域）。
8. 澎湖廳設一縣（縣治設於馬公，以原有之澎湖廳爲區域）。

此外，七省轄市爲：臺北市、臺南市、高雄市、臺中市、新竹市、基隆市、嘉義市。

四縣轄市爲：宜蘭市、彰化市、屏東市、花蓮港市。[12]

綜合上述重慶時期臺灣調查委員會所研議的各項戰後臺灣行政體系的接收及重建方案，若以南臺灣爲例，戰前日治的「臺南州」按當年的民國政制，擬將重劃爲七個縣及五個縣兩案（其中「行政區域研究報告」擬訂之縣名爲：斗六、清芳、北港、東石、北門、曾文、延平等七縣；而「行政區劃綱要草案」擬訂之縣名則爲：斗六、嘉義、新營、麻豆、豐化等五縣）；至於原臺南州所轄的兩個州轄市—臺南市及嘉義市，戰後亦皆擬改制爲省轄市（市名一案爲臺南市、爽文市；另一案則仍爲臺南市、嘉義市）；縣市以下則統轄原日治之一一三郡（區），且以不變更原有疆界爲原則；日治之街庄則一律改組爲鄉鎮，但基本上維持原有之區域，亦暫不重劃；至於街庄以下之日治時期保甲制度澈底廢除，且不主張將當年大陸各地現行保甲移植於臺灣，亦即原初構想係以「鄉鎮」（原日治之街庄）作爲健全或重整戰後臺澎地方行政區劃的最基層單位。

(12) 王世慶，《重修臺灣省通志》卷七〈政治志、建置沿革篇〉，頁 330-331。

若進一步評估，二戰前夕臺調會對於戰後臺灣地方政制變革方案的籌劃與設計，在權衡日治後期的統治經驗與成效之餘，亦做了相當程度的因地制宜之調適，如在臺灣省政府組織中，預爲綢繆主張增設會計、人事、農林、地政等單位，以因應日治遺留下的龐大產業，同時主張不設大陸各省通行且帶有軍事色彩的保安處，而改設軍政分離的警務處；又如主張保留日治時期的十一個州廳轄市一律改置爲省轄市，提早賦予市民若干自治權，爲實踐民主憲政而舖路；再如主張接管臺灣後應及早投票選舉各級民意代表、儘速成立各級民意機關，無須施行任何臨時或過渡性的措施等。總之，細察戰時「臺調會」這套經過長期研議，多方折衝的戰後臺灣行政體系的改制藍圖，即以南臺灣（臺南州爲中心）的地方政制之接收與重建爲例，可謂兼顧理論與現實，而且還頗具些許理想成份，猶待國府當局戰後的決策及採擇了。(13)

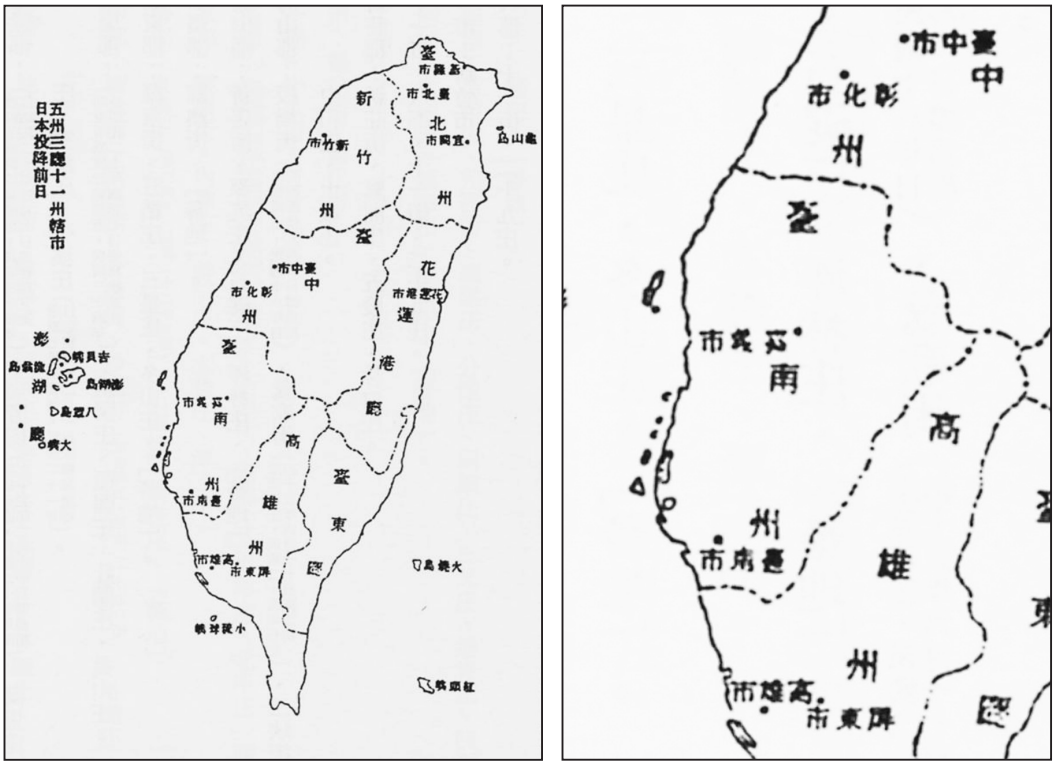


圖 2：日治末（1945）「臺灣五州三廳」時期「南瀛地區」的行政版圖
資料來源：王世慶《重修臺灣省通志》卷七〈政治志、建置沿革篇〉，頁 287。
圖像製作：鄭 梓（ 2005.9. ）

(13) 參見鄭梓，〈戰後臺灣行政體系的接收與重建〉，頁 147-148。

三、戰後第一度變革 ── 接收重建、區域重劃（1945–46）

然而日本投降後，國民政府隨即設立「臺灣省行政長官公署」，蔣介石特任陳儀爲臺灣行政長官，代表中國軍事當局全權接收臺灣，重建政權。從此戰後臺灣即進入特殊化的統治時期，其一切大政方針與臺調會所研具的方案，可說是南轅北轍、大相逕庭。

所謂戰後臺灣特殊化統治乃是相對於中國大陸各地區而言，一開始在全中國復員計劃中，臺灣即被劃爲兩個特殊的光復區之一（另一光復區是東北，其餘大陸各地皆爲收復區或後方區），因而採取單獨派遣大員統一接收（有別於其他地區係按黨、政、軍、財政金融、交通通信、經濟工礦等多頭並進的接收方式），接收之後的復員與重建亦延續了特殊化的模式。[14]

此種特殊化的地方政制重建模式，猶如 1997 中共之接收香港，採取特區方式，派任首任的香港特區行政長官—董建華（簡稱「特首」），戰後臺灣名義上雖復省，實質上卻亦採特區，並未設立全國一體之省政府，而是特設「行政長官公署」，因此派遣首任行政長官—陳儀（簡稱「長官」）。

若探戰後全權統一接收臺灣的行政長官—陳儀，其權力基礎源自軍、政兩部門，除了一九四五年八月二十九日國民政府令「特任陳儀爲臺灣省行政長官」外，九月三日中國戰區中國陸軍總司令何應欽致岡村寧次十八號備忘錄中轉頒「奉中國戰區最高統帥蔣委員長命令派陳儀將軍爲臺灣及澎湖列島受降主官」，[15] 九月七日國民政府又令「特派陳儀兼臺灣省警備總司令」，[16] 九月十日軍事委員會中微令一亨簽字第三九七號代電頒發「臺灣省警備總司令部組織規程及編制表」，以及九月二十日國民政府經立法程序正式公布「臺灣省行政長官公署組織條例」，以及取代八月三十一日所頒發的「臺灣省行政長官公署組織大綱」，[17] 至此臺灣省行政長官兼警備總司令，則其軍、政二元之法源具備，於是十月五日充當先頭部隊的臺省行政長官公署暨警備總司令部「前進指揮所」共計四十七名，正式開拔飛往臺灣，接著展開的即是各項軍政接管以及行政重建工作。[18]

---

(14) 參見秦孝儀主編，《中華民國重要史料初編 ── 對日抗戰時期》，第七編〈戰後中國〉（臺北：國民黨黨史會，民國 70 年 9 月初版），第四冊〈復員計劃綱要〉，頁 351-381。
(15) 《國民政府公報》（臺北：成文出版社，影印發行），民國 34 年 8 月 29 日、9 月 3 日。
(16) 《國民政府公報》，民國 34 年 9 月 7 日。
(17) 臺灣警備總司令部編印，《臺灣警備總司令部軍事接收總報告書》（臺北，民國 35 年出版），頁 1；以及《國民政府公報》，民國 34 年 9 月 21 日（補登）。
(18) 參見陳漢光，〈臺灣光復前夕的史事日誌〉，《臺灣文獻》24：2（民國 62 年 6 月），頁 58。

準此，行政長官公署在重建戰後臺灣行政體制的過程中，「軍政一元化」可說是其權力運作上的首要特質。相對的當年大陸各省之制度，卻早已結束了北洋政府普設軍政合一的督軍時期，自一九二五年廣東時期國民政府首度訂頒「省政府組織法」以降，經歷次修正，至一九四四年四月重新修訂公布，大陸各地省政府其實已從省長獨裁制逐步改制爲軍政分離、專管民政的委員合議制。(19)

然而對照於日治前期（1895-1919）武官總督時代，行政長官與武官總督的權力運作卻有許多隔代相似之處，譬如臺灣總督既手操軍政二柄，又身兼行政、立法、司法三權，宛若邊陲小國之專制君王，以致被日治殖民統治下的臺灣人稱爲「土皇帝」。(20) 因此戰後國民政府一旦特任陳儀爲臺灣行政長官兼警備總司令，同樣手操軍政二柄，接著頒發「臺灣省行政長官公署條例」，行政長官又同樣集行政、立法、司法三權於一身，使得當年留居大陸的臺籍人士首先敏感到殖民統治的延續，其中連震東且著文告誡：這將使臺灣人民產生「總督制復活」的錯覺。另有署名「臬紹」者，在重慶出版的《臺灣民聲報》上，系統提出戰後臺灣人民的十大合理要求，第一條即要求：「臺灣總督霸權及類似霸權退出臺灣社會。」(21) 然而陳儀仍挾其全權特派、封疆大吏之勢，君臨臺灣，並隨即展開各項重建地方政權之佈署工作。

戰後臺省行政組織的接管與重建，係分兩個層級進行，其一是省屬各機關，其二則是省以下地方各機關。

省屬機關之接管由省署當局組織「接管委員會」總主其事，該委員會由民政處長周一鶚兼任主任委員，以該處主任秘書、地政局長、衛生局長及各科室主管爲委員。該委員會同時秉持陳長官所謂「工商不停頓、行政不中斷、學校不停課」之方針進行。全部接管時間，從一九四五年十一月一日開始，同月三十日完畢，其中除衛生部分，因被接收機關散處各地，致有少數日期展延外，實際上前後僅三個星期。(22)

至於省以下各地方機關之接管，亦由民政處長主持，爲使臺灣全省各級地方行政持續運作，並隨即籌設縣市政府，因此分就原有之五州三廳組成八個州

(19) 參見程幸超，《中國地方政府》（香港：中華書局香港分局，1987 年 2 月初版），頁 220-221；以及錢端升等著，《民國政制史》下冊（長沙：商務印書館，民國 28 年 4 月初版），頁 378、417-418。
(20) 參見黃昭堂著，《臺灣總督府》（東京：教育社，1983 年 10 月 15 日第三刷），頁 234-235。
(21) 參見連震東，〈臺灣人的政治理想和做官的觀念〉；以及臬紹，〈公理勝利聲中提論臺灣人民合理要求〉；《臺灣民聲報》第 9、10 期合刊，（重慶，民國 34 年 10 月 7 日出刊），頁 1-2、5-6。
(22) 參見《臺灣民政第一輯》（臺北：行政長官公署民政處，民國 35 年 5 月），頁 45-49；以及《民國三十六年臺灣年鑑》（臺北：臺灣新生報，民國 36 年 6 月），第七章，頁 39-41。

廳接管委員會，受長官公署及臺灣省接收委員會之指揮監督（此外唯有臺北市的接管工作由臺北市政府直接辦理）。各州廳接管委員會得照原有組織分科辦事，每星期開會一次，並依接管進度表於三個月內完成，直到接收工作完畢，縣市政府成立時，始予撤銷。(23)

八個州廳接管委員會經分別派定人選，於當年（1945）十一月八日出發，分赴各地，於十二月三十日全部接管完畢，比預定時間則提早一個月。

茲將各州廳接管委員會首長及其員額列表如次：（參見表 3）(24)

表 3：戰後臺灣各州廳接管委員會首長暨員額編制表

州廳別	主任委員姓名	委員數	專員數	幹事數
臺北州	連震東	5	12	9
新竹州	郭紹宗	6	10	8
臺南州	韓聯和	5	16	8
臺中州	劉存忠	6	13	3
高雄州	謝東閔	4	11	9
臺東廳	謝眞	1	3	7
花蓮廳	張文成	2	6	10
澎湖廳	陳松堅	1	2	3
合計	8	30	73	57

資料來源：《臺灣民政第一輯》臺灣省行政長官公署民政處，民國 35 年 5 月，頁 46。

有關戰後臺灣省署以下的各級地方行政組織如何重建、行政區域如何劃分？依據省署當局的說法：「係根據過去歷史關係及日本統治時之業務狀況而定」。(25)

由於日本統治臺灣五十一年，行政區域曾經九次變更，而最後之五州三廳，實已成爲政治、經濟、文化單位，並且日本在臺灣之行政業務、產業區劃、戶口稅收，又多以州廳爲重點，爲求繼續過去業務，便於政令推行，故按照原有州廳區域，設置八縣，並就原有十一市，設置九省轄市、二縣轄市。(26)

(23)《臺灣民政第一輯》，頁 45-49；《民國三十六年臺灣年鑑》，第七章，頁 39-41。
(24)《臺灣民政第一輯》，頁 46。
(25)《國民政府年鑑 —— 臺灣省行政部分（民國三十五年度）》（臺北：行政長官公署秘書處，民國 35 年），頁 1-2。
(26)《國民政府年鑑 —— 臺灣省行政部分（民國三十五年度）》，頁 2。

具體而言，即將原有臺北、新竹、臺中、臺南、高雄五州及花蓮港、臺東、澎湖三廳，改爲臺北、新竹、臺中、臺南、高雄、臺東、花蓮、澎湖八縣；並將原有臺北、臺中、臺南、基隆、高雄、新竹、嘉義、彰化、屏東、宜蘭、花蓮港等十一州廳轄市，改爲臺北、基隆、新竹、臺中、彰化、嘉義、臺南、高雄、屏東等九省轄市及宜蘭、花蓮港二縣轄市。省轄市分爲四等，其中臺北市爲一等市，高雄、臺中、臺南、基隆爲二等市，新竹、嘉義三等市，彰化、屏東爲四等市。

縣以下則依據臺灣省縣政府組織規程，依照臺灣原有郡或支廳之區域設置區署，爲縣政府之補助機關，區署名稱以沿用臺灣原有郡或支廳之名稱爲原則；並頒行臺灣省縣轄市組織規程，依據其第一條之規定，將原有宜蘭、花蓮港二市改爲縣轄市，其區域依其現有之區域。省轄市之下，亦依據臺灣省省轄市暫行規程第二條及第三十六條之規定設區，區設區公所，全部皆爲新設。

縣之轄區下，則於民國三十五年一月十九日，頒行臺灣省鄉鎮組織規程，設鄉鎮，鄉鎮區域之劃分暫依原有庄街範圍爲區域（即庄爲鄉，街爲鎮）。如有必須變更時，由縣政府視自然形勢及人口、經濟、文化、交通等狀況酌予擬訂，繪具圖說，呈請行政長官公署核准施行。山地之鄉則均爲新設。

省轄市之轄區下，縣轄市及鎮之下設里，鄉之下設村，村里之下設鄰，係由保甲易名而來。在日治時期保甲純爲日本利用統治人民之工具，日人雖於民國三十四年（日昭和二十年）六月十七日廢止保甲制度，但臺人痛惡保甲名稱，乃於鄉鎮之下，依自然形勢、社會關係，將原聚落改設村里，在鄉爲村，在市鎮爲里。省縣轄市之里，以一百五十戶爲原則，不得少於一百戶，多以二百戶，三十里至四十里爲區。鄉鎮之村里以二百戶爲原則，不得少於一百戶，多於三百戶。村里之下編組爲鄰，以十戶爲原則，不得多於十五戶，少於六戶。至於區署及鄉鎮公所之編制，又各分爲三等，區署轄六鄉鎮以上者爲一等，轄四及五鄉鎮者爲二等，轄三鄉鎮以下者爲三等。鄉鎮人口三萬以上或爲區署所在地者爲一等，人口一萬五千以上及三萬者爲二等，不及一萬五千者爲三等。[27]

(27) 王世慶，《重修臺灣省通志》卷七〈政治志、建置沿革篇〉，頁 333-334。

茲將戰後臺省縣市以下地方各級行政組織及區域之劃分，列表如次：（參見表 4）[28]

表 4：戰後臺省地方各級行政區域暨組織劃分表

類別	名稱	備考
省轄市政府	臺北、臺中、臺南、新竹、高雄、嘉義、彰化、屏東、基隆等 9 省轄市政府	
縣政府	臺北、臺中、臺南、新竹、高雄、臺東、花蓮、澎湖等 8 縣縣政府	
縣轄市公所	宜蘭、花蓮港等 2 市公所	
區署	七星區署等 52 區署	
鎮公所	瑞芳等 67 鎮公所	
鄉公所	八里等 197 鄉公所	

資料來源：《國民政府年鑑臺灣省行政部分（三十五年度）》臺北行政長官公署秘書處，民國 35 年，頁 2。

一九四六年一月，大部分縣市政府分別成立，其中原日治「臺南州」所轄大部分行政版圖，也於一月七日正式成立「臺南縣」及「臺南市」（1945.12.14）。臺南縣治初設於臺南市，後遷於新營區新營鎮；管轄：新豐、新化、曾文、北門、新營、嘉義、斗六、虎尾、北港、東石等十區，下轄六十六個鄉鎮（十五鎮、五十一鄉）。至於臺南市的市役所設於南區，初轄東、西、南、北、中及安平等六區，民國三十五年三月又將臺南縣新豐區的安順鄉劃歸臺南市，更名爲安南區，臺南市遂共轄七區（參見附圖 3：戰後初期 1946 年八縣九省轄市圖）。[29]

進而計算戰後甫成立之「臺南縣市」的實際管轄區域（行政版圖），其極東爲嘉義區山地新高山（即玉山）山頂，位於東經一百二十度五十七分十二秒；極西爲北門區七股鄉十分塭，位於東經一百二十度一分三十六秒；極南爲新豐區關廟鄉龜洞，位於北緯二十二度五十三分五秒；極北爲虎尾區崙背鄉許厝寮，位於北緯二十三度四十九分五十六秒。東南及南以二層行溪及楠梓仙溪上游與高雄縣爲界，西臨臺灣海峽遙接澎湖縣，北以濁水溪與臺中縣爲界。縣

(28)《國民政府年鑑 ── 臺灣省行政部分（民國三十五年度）》，頁 2。
(29) 王世慶，《重修臺灣省通志》卷七〈政治志、建置沿革篇〉，頁 336-337。

境內涵嘉義及臺南二省轄市。面積滿潮時爲五千一百八十九點八八五四平方公里，人口一百四十三萬四千零四十五人（面積爲民國三十五年六月三十日之統計，人口爲民國三十五年三月二十八日之統計）。管轄之附屬島嶼有佐佐木島（因含有日本色彩，於民國三十六年三月二十六日改名爲海豐島）。[30]

茲詳列戰後第一度地方政制變革後，由「臺南州」改制而設置之「臺南縣」所轄市、區、鄉鎮等一覽表如次：（參見表 5）[31]

表 5：戰後初期臺南縣所轄市區鄉鎮名稱、等級、所在地一覽表(1946 年 1 月)

縣名	縣治所在地	市區署名稱	等級	所在地	鄉鎮名稱	等級	所在地	備考
臺南縣	臺南市後遷新營鎮	新豐區	一	初設在臺南市後遷歸仁鄉	仁德鄉 歸仁鄉 關廟鄉 龍崎鄉 永康鄉	二 一 二 三 二	仁德 歸仁 關廟 龍崎 永康	戰後初年民三十五年一月設有安順鄉，三十五年三月廢鄉，劃歸臺南市，改設安南區。
		新化區	一	新化區	新化鎮 善化鎮 新市鄉 安定鄉 山上鄉 玉井鄉 楠西鄉 南化鄉 左鎮鄉	一 二 三 二 三 三 三 三 三	新化 善化 新市 安定 山上 玉井 楠西 南化 左鎮	
		曾文區	二	麻豆鎮	麻豆鎮 下營鄉 六甲鄉 官田鄉 大內鄉	一 二 三 三 三	麻豆 下營 六甲 官田 大內	
		北門區	一	佳里鎮	佳里鎮 西港鄉 七股鄉 將軍鄉 北門鄉 學甲鄉	一 二 二 二 二 二	佳里 西港 鹽埕地 溫汪 北門 學甲	
		新營區	一	新營鎮	新營鎮 鹽水鎮 白河鎮 柳營鄉 後壁鄉 東山鄉	一 二 二 三 二 二	新營 鹽水 白河 柳營 下茄苳 東山	1. 新營區署於民國三十五年七月月二十五日裁撤。 2. 東山鄉戰後初民國三十五年一月稱爲番社鄉，民國三十五年改稱東山鄉。

(30) 王世慶，《重修臺灣省通志》卷七〈政治志、建置沿革篇〉，頁 336-337。
(31) 王世慶，《重修臺灣省通志》卷七〈政治志、建置沿革篇〉，頁 354-358。

		嘉義區	一	初設在嘉義市後遷民雄鄉	大林鎮 水上鄉 民雄鄉 新港鄉 溪口鄉 梅山鄉 竹崎鄉 番路鄉 中埔鄉 大埔鄉 吳鳳鄉	二 一 二 二 二 三 二 二 山地	大林 水上 民雄 新港 溪口 小梅 竹崎 山仔頂 中埔 大埔 阿里山	1. 嘉義區署戰後初設在嘉義市，民國三十五年四月十六日簽移民雄。 2. 水上鄉於民國三十五年六月一日，劃歸嘉義市，改爲水上區。 3. 新港鄉戰後初民國三十五年一月稱爲新巷鄉，三十五年五月十六日改稱新港鄉。 4. 梅山鄉戰後初稱爲小梅鄉，民國三十五年六月一日奉准改稱梅山鄉。
		斗六區	一	斗六鎮	斗六鎮 斗南鎮 古坑鄉 大埤鄉 莿桐鄉 林內鄉	一 二 二 二 二 二	斗六 斗南 古坑 大埤 莿桐 林內	林內鄉之管區，戰後初分別屬於斗六鎮及莿桐鄉，民國三十五年五月八日，由斗六鎮及莿桐鄉分劃創設林內鄉。
		虎尾區	一	虎尾鎮	虎尾鎮 西螺鎮 土庫鎮 二崙鄉 崙背鄉 海口鄉	一 一 一 二 一 一	虎尾 西螺 土庫 二崙 崙背 海口	1. 民國三十五年八月二十五日，崙背鄉分劃一部創設麥寮鄉。 2. 海口鄉於民國三十五年九月二十二日，劃分爲臺西、東勢二鄉。 3. 民國三十五年九月二十二日，由土庫鎮劃分一部創設褒忠鄉。
		北港區	二	北港鎮	北港鎮 四湖鄉 口湖鄉 水林鄉 元長鄉	一 二 二 二 二	北港 四湖 口湖 水林 元長	
		東石區	一	朴子鎮	朴子鎮 六腳鄉 東石鄉 布袋鄉 鹿草鄉 太保鄉 義竹鄉	一 一 二 二 二 二 二	朴子 蒜頭 頂東石 布袋 鹿草 太保 義竹	1. 太保鄉於民國三十五年七月劃歸嘉義市管轄，十二月定名爲臺寶區。 2. 布袋鄉於民國三十七年十月十八日，改爲布袋鎮。

資料來源：轉引自王世慶《重修臺灣省通志》卷七〈政治志．建置沿革篇〉，頁 354-358。

對於以上戰後南臺灣各級地方行政組織與制度的變革，省署當局又幾乎全盤承襲了日治末期之遺規，除僅將每一行政層級名稱予以變更外，其中唯有最基層之保甲制度，由於總督府於大戰結束的當年六月已廢止在先，因此省署當局亦隨之不再恢復，而將之改組爲「村里鄰」編制。

然而，行之不及年餘，由於一九四七年春的一場二二八事變，省署當局於當年的四月五日急頒「臺灣省各縣市臨時清查戶口實施辦法」，爲配合清鄉計劃，強制規定：依鄰之編組單位，每鄰（每六至十五戶）各戶必須共同出具切結聯保，而各鄉鎮區、村里、鄰長亦應層層相屬切結聯保，以連坐方式共同擔負糾舉及肅清奸匪暴徒之責，如經上級機關檢舉，其次級以下之主管機關各級人員及共同具結之戶長，均以「窩藏奸宄」論罪，且依法從重處分。同時此項深入鄰里的「戶口清查辦法」乃是受綏靖區司令之指揮，會同當地軍憲警辦理。這無異使得原已行政單純化的基層村里鄰組織形式，又注入了甫逝去不久的警察政治操控下的日治保甲之內涵，而延至一九六八年七月，軍人主政時期的臺灣省政府更進而將戶政交由警察機構掌管，終於成就了戶警合一的基層行政體制，以迄一九八〇年代後，始再度予以變革。(32)

總括戰後臺灣特殊化的統治，抑或各級地方政制暨行政區劃之首度變革，依據研究已得成果不論係從權力運作、組織型態、制度調適等多角度、多面向的比較剖析，可探知既與當年大陸各地的省制迥異，且棄戰時「臺調會」費時費力折衝研議的各項計劃及方案於不顧；不啻直接承繼了日治五十年殖民統治之成規，行政長官公署也無異就是臺灣總督府行政體制之翻版。尤以南臺灣戰後地方政制（從「臺南州」到「臺南縣市」）的變革爲例，亦間接印證了日治後期之地方政制設計、規劃，具備一定程度的穩定性與合理性了。(33)

(32) 《臺灣光復四十年專輯 ── 民主憲政的理想與實踐》（臺中：臺灣省新聞處編印，民國 74 年 10 月 25 日出版），〈政治建設篇〉，頁 232。
(33) 鄭梓，《戰後臺灣的接收與重建》，第四章〈戰後臺灣行政體系的接收與重建 ── 以行政長官公署爲中心之分析〉，頁 155-166。

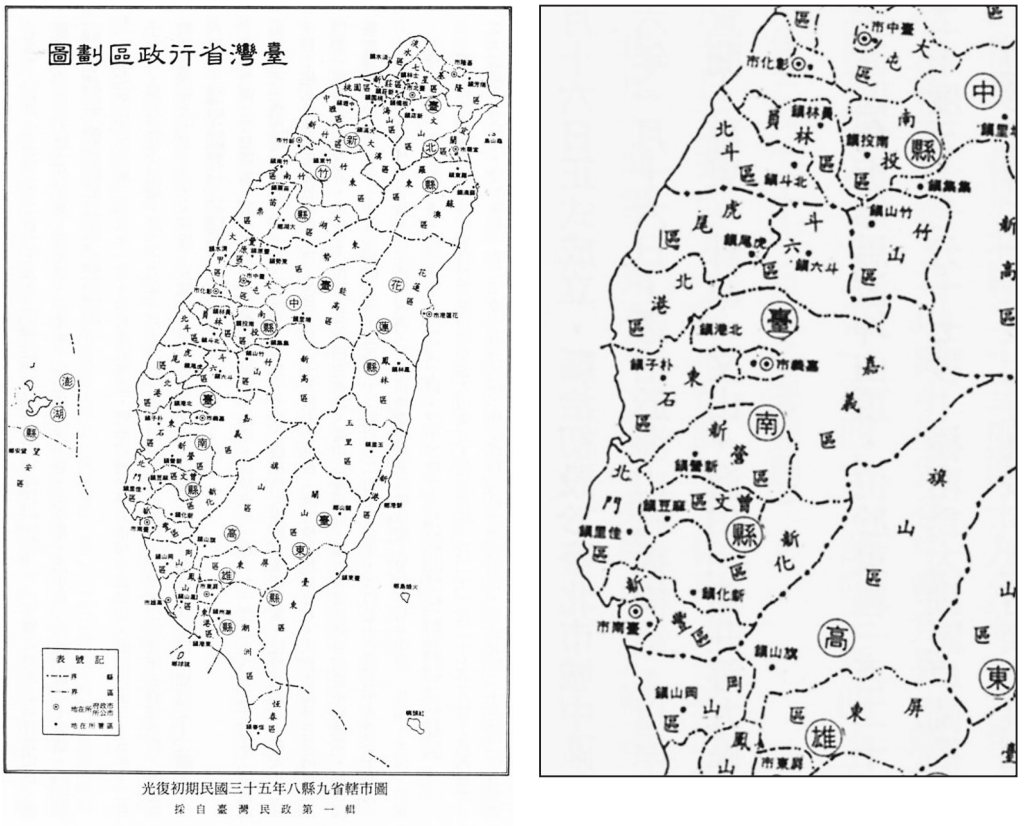


圖 3：戰後初期 1946 年「八縣九省轄市」時期「南瀛地區」的行政版圖
資料來源：薛人仰《臺灣省地方自治誌要》，1965 ，頁 219。
圖像製作：鄭 梓（ 2005.9. ）

四、戰後第二度變革—試行地方自治下的行政重整(1949–51)

戰後臺灣首度地方政制變革後未及年餘，即爆發了擴及全島的二二八悲劇事件（1947.2.28.），在這場「官逼民反、民反官壓」的大規模武裝抗暴事件中，當年臺島各階層、各團體曾組成「二二八事件處理委員會」，並共同提出四十二條的處理大綱，可說是最爲綜合且典型地反映了長年以來、尤以新舊政權交替之際、臺人被壓抑已久的民權自治的願望與要求，其中政治方面的前六條更屬關鍵性的有關地方政制變革的主張：

（一）制定省自治法爲本省政治最高規範，以便實現國父建國大綱之理想。

（二）縣市長於本年六月以前實施民選，縣市參議會同時改選。

（三）省各處長人選應經省參議會（改選後爲省議會）之同意，省參議會應於本年六月以前改選，目前其人選由長官提出交由省處理委員會審議。

（四）省各處長三分之二以上須由在本省居住十年以上者擔任之（最好秘書長、民政、財政、工礦、農林、教育、警務等處長應該如是）。

（五）警務處長及各縣市警察局長應由本省人擔任，省警察大隊及鐵道工礦等警察即刻廢止。

（六）法制委員會委員須半數以上由本省人充任，主任委員由委員互選。[34]

此番戰後臺人首度如此具體而明確地表達出「臺人治臺」、臺人自治自主的態度，不僅招致國府軍隊跨海而來的酷烈鎮壓，甚至在事變期間國府特遣來臺大員的部分承諾，譬如：各縣市長提前民選、省署各廳處局人事儘先選用本省人士等等，於二二八浩劫之後皆遲遲未予兌現；[35] 以致斯土斯民所付出的深創鉅痛的代價，僅僅換得一個聊勝於無的訓政時期臺灣省政府（1947 年 5 月 16 日改制設立），至於省以下的地方政制則一切仍照舊章、延續日治、翻版殖民統治如故。[36]

然而二二八事變後僅及兩年，不料國府卻全面從大陸敗退來臺，遷臺之初接掌臺灣省政府主席的陳誠，針對當年臺人的渴望地方自治、期待地方政制之變革，曾有以下相當切中時弊之省察：[37]

> 當時我認為第一，臺灣光復雖已三年，但一切基礎還沒有樹立，地方對中央每多疑懼，人民視政府無非剝削。自二二八事變迄今，此種隔閡始終未除，尤其白健生（崇禧）先生前次來臺時（係指民國三十六年三月一二二八事變爆發後，以國防部長身份被遣來臺宣慰臺胞暨處理善後），曾代表中央所允許臺人的條件，如臺人治臺及縣長民選等，不免有市惠之嫌，使實際負責的人感到困難，但我為了維持政府信用起見，還是決定分期去做。因為我深切感到，以當時的風氣，如要改變人民的觀感，政府必須先力求事實的表現，而樹立信用，實在是最重要的一項。[38]

(34) 參見《臺灣新生報》民國 36 年 3 月 8 日之報導，轉引自《衝越驚濤的年代》（臺北：臺灣新生報，民國 79 年 10 月 25 日初版），頁 80-82。
(35) 參見薛化元主編，《臺灣歷史年表》〈終戰篇（一）1945-1965〉（臺北：國家政策研究資料中心，1990 年 11 月初版），頁 38。
(36) 鄭梓，《戰後臺灣的接收與重建》，第六章〈省政府戰後臺灣省制之變革 ── 從行政長官公署到臺灣省政府（1945-1947）〉，頁 246-254。
(37) 陳誠口述、吳錫澤筆記，〈陳誠主臺政一年的回憶（一）〉，《傳記文學》63：5（民國 82 年 11 月 10 日出版），頁 15-17。
(38) 陳誠口述、吳錫澤筆記，〈陳誠主臺政一年的回憶（一）〉，頁 15-17。

因此，陳誠於民國三十八年元月五日就職臺灣省政府主席的當天，即以「人民至上、民生第一」的八字簡明口號，揭櫫了今後治臺的指導原則與方針。接著爲了實現「民生第一」的原則，而有一連串土地改革措施（包括三七五減租、公地放領、耕者有其田等三個階段）的宣布與推行；又爲了達到「人民至上」的目標，於是展開各項地方自治方案（包括成立臺灣省地方自治研究會、擬訂各縣市實施地方自治綱要、重新劃分全省行政區域以及縣市長、縣市議員民選等步驟）的研究與實施。(39)

綜上所述可見：不論是民國三十八年二月四日臺政當局於農民節大會上宣布著手推行「三七五減租」，或是六月十五日實施幣制改革，開始發行新臺幣，抑或八月十五日「臺灣省地方自治研究會」的正式成立等重大省政變革，皆是國府當局爲配合國民黨的改造，寄望透過一系列制度性的安排與設計，以便在臺島上重建政權、易地生根。(40)

進而探究陳氏之所以於一九四九年初毅然決然宣布：開始推行土地改革以及籌備實施地方自治兩大政策，其最爲根本的動機對外固然在於對抗中共以農村包圍都市，從社會底層往上動員改造的凌厲攻勢；對內還要重建垂危的政權，亦即爲確保臺島此一大陸變色下的最後據點，爲中華民國的法統與國民黨的政權保一線生機，此情此景唯一的出路也只有向本土札根了。(41)

於是臺政當局，一方面透過土地改革進一步解組二二八事變中已受重創的本土固有領導階層（主要係指地主與士紳的結合體），同時運用即將大量湧現的自耕農來厚植新政權的經濟基礎；另一方面則經由試行地方自治收攬潛在的，或新興的地方勢力，廣徵社會資源，培育深入各階層的社會力；如此兩大策略相互爲用，以期達成大陸政權與臺灣本土的初步結盟。(42)

如果說土地改革第一階段的三七五減租是半世紀前國民黨易地生根首要推行的經濟政策，那麼地方自治及地方政制之變革更是國府當局在大陸全面失敗之際，痛定思痛所進行的一項起死回生的政治工程。

---

(39) 參見鄭梓，《戰後臺灣議會運動史之研究 ── 本土精英與議會政治（1946-1951）》（臺北：著者兼發行人，民國 82 年 5 月增訂 2 版），頁 135。

(40) 參考黃仁宇，《從大歷史的角度讀蔣介石日記》（臺北：時報文化出版公司，1994 年 1 月 31日初版一刷），頁 438-445；費正清（J. K. Fairbank），《中國新史 ── 論中國》（China: A New History）（臺北：正中書局，民國 83 年 8 月初版第 2 次印行），第 14 章〈國民革命與南京政府〉，頁 329-334；第十七章〈內戰與國民黨在臺灣〉，頁 380-391；以及許倬雲，《從歷史看領導》（臺北：書評書目出版社，民國 81 年 4 月第 1 版第 1 刷），頁 169-176。

(41) 同上註。

(42) 參見鄭牧心，《臺灣議會政治四十年》（臺北：自立晚報，民國 77 年 2 版），第二章、第三章，頁 127-155。

就在執政當局破釜沈舟的決心裡，「臺灣省地方自治研究會」終告組成，且於正式宣布成立的前一個月（民國三十八年七月二十日中午），陳主席邀約全體研究委員在省府餐會，並由省府各廳處長作陪。陳誠當場頒布「臺灣省地方自治研究會組織規程」（共計九條），並規定該研究會的主要任務有三：（一）搜集有關地方自治資料；（二）調查有關地方自治實際問題；（三）研討有關地方自治規章辦法。同時提出「臺灣省地方自治步驟」乙份，列舉八項研究計劃如次：

（一）調整行政區域。
（二）整理自治財政。
（三）充實自治教育。
（四）釐定自治法規。
（五）訓練自治人才。
（六）改選各級民意機關。
（七）選舉縣市長。
（八）選舉省長。

陳氏且要求該研究會以三個月爲期擬定方案，從三十九年起分項實施，兩年完成。(43)

或許人在苦難中常發誓願，政局在存亡也往往會激起當權者的悲懷，若按上列陳氏原先所開，即將在臺灣推行地方自治的八項清單，那眞是本土精英從日治以迄光復數十年來犧牲奮鬥，夢寐以求者。其中尤以「選舉省長」一項最可顯示執政當局爲了化解迫在眼前的覆亡危機，不惜向斯土斯民許下如此重誓大願，然而臺灣人民長久以來要求完整充份的地方自治夢想，果然能夠成眞嗎？那還得看歷史的際會如何！

接著，省民政廳隨即展開草擬「臺灣省地方自治研究會組織章程草案」，呈報省府第八十三次委員會議修正通過，決定由省府聘請二十九位研究委員（包括主任委員在內），委員人選之產生將遍及全省每一縣市，並配合部分專家學者，最後陳誠聘請中央遷臺之前曾任內政部長、行政院副院長之張厲生爲主任委員。

分析以上二十九位臺灣省地方自治研究會成員，其中外省籍七名、本省籍二十二名，除主任委員外，屬學者專家有薩孟武、林彬、方揚、阮毅成等，具軍方經驗的代表有王開化，黨部代表有李友邦，立法委員有楊大乾，臺省參議

(43) 參見阮毅成，《地方自治與新縣制》（臺北：聯經出版公司，民國 67 年 11 月初版），頁 251-252。

員有黃聯登、韓石泉、劉闊才、林世南，以及省參議會秘書長連震東，其餘則爲各縣市之地方人士代表，就其組成結構可謂既重專業的學識與經驗又具本土的地方代表性。(44)

該研究會經過四個多月的研議（從民國三十八年八月十五日至十二月十九日），共舉行十次會議，在十個會期中，開大會廿五次、審查會八次、座談會二次，最後擬成三項方案及法規：（一）本省調整行政區域案；（二）臺灣省縣市實施地方自治綱要草案；（三）臺灣省縣市議員選舉罷免章程草案（唯此項草案尚未經該研究會之會議議決通過）等；皆送請省府當局參考。(45)

就在這段期間，法院從南京遷廣州、重慶到臺北的途中，正二讀審查「省縣自治通則」（按照憲法第 108、112、121 條等之規定，中央應先立法頒布「省縣自治通則」以作爲各省縣實施地方自治之母法依據）。再深入探究一方面或係爲避免和中央立法權產生衝突，另一方面此時在中央實際負責自治方案審議工作之高層官員更多所瞻顧及疑懼。(46)

因此，臺省當局決定僅以省單行法規方式（包括「臺灣省各縣市實施地方自治綱要草案」及「臺灣省縣市行政區域調整方案」兩項），送請省參議會審議，一時間從原先預定要實施全省性的地方自治（甚至還包括省長民選）大幅縮減爲縣市級的有限選舉，這眞是又一場的歷史誤導，使得本省民衆渴望數十年的完全自治之夢，再一次的落空。(47) 歷史則繼續延誤了四十餘年，直到民國八十三年七月立法院才三讀通過了「省縣自治法」以及「直轄市自治法」等自治法案，以取代擱置了整整四十五年的「省縣自治通則」二讀草案，而全臺實施完整的地方自治才有了法制的基礎，有了復甦的契機。(48)

對應以上臺省當局在兵荒馬亂中，爲搶救政權全面覆亡危機所推出的地方自治及地方政制變革之方案，本土精英自然是期待已久，多方催促，勉力予以配合與支持。

當年臺灣本土精英薈萃的省參議會，既認定所謂時機稍縱即逝，縣市議員與縣市長若能開放直選，畢竟是在通往實現完全自治夢想的道路上邁進一步。因此當年臺省參議會十分愼重其事，將省府送達的有關實施縣市地方自治兩案，視爲參議會成立以來最爲重大的議案加以處理，於第八次大會之後特

(44) 張厲生，《臺灣省地方自治研究專刊》（臺北，民國 38 年 11 月），頁 23、169-172。
(45) 張厲生，《臺灣省地方自治研究專刊》，頁 1。
(46) 參見高應篤，《內政春秋》（臺北：華欣文化事業中心，民國 73 年 11 月），頁 245-247。
(47) 參見臺灣省民政廳編印，《臺灣省實施地方自治紀要》（臺北：臺灣省民政廳，民國 40 年 12 月初版），頁 8-9。
(48) 參見民國 83 年 7 月 7、8、9、15、16 日之《中國時報》、《聯合報》、《自由時報》，以及《中時晚報》、《聯合晚報》、《自立晚報》等有關版面的報導。

別加開一次臨時會（這也是省參議會五年七個月期間唯一的臨時會），從民國三十九年一月二十一日至二十四日，共四天的會期，遍邀全省十七個縣市參議會議長以及臺籍立委蔡培火等人共同座談研議，經過三天的熱烈討論，發言盈庭，第四天省參議會終於修正通過了：「臺灣省各縣市實施地方自治綱要」及「臺灣省縣市行政區域調整方案」。[49]

細探民國三十九年初，臺灣省政府雖是將「臺灣省各縣市實施地方自治綱要草案」與「臺灣省縣市行政區域調整方案」兩案併送臺省參議會審議，但省府當局及軍方皆持暫緩實施縣市行政區域重劃之明確立場。譬如當年甫上任省政府主席吳國禎（臺省已於三十八年底改組原任省主席陳誠升任行政院長）於臨時會開議的第一天（三十九年元月二十一日）即向全體省參議員及各縣市參議會議長等表示：「因要實施地方自治，連帶發生行政區域劃分問題，……原則確實要，惟其有種種事實困難，……不過困難雖多雖大，如在平時自可逐一解決，但現值非常時期，解決不無困難，所以（全體省府委員）一致認爲調整行政區域方案，原則極爲妥善，惟適應時機應暫緩實施爲宜。」[50] 此外代表軍方立場的臺省防衛司令部副司令亦陳述看法：「本人代表防衛司令部孫司令官（立人）向各位報告，貴會審議行政區域劃分，本人以軍事立場貢獻一點意見。防衛臺灣一切自應配合軍事，以前軍事佈置完全依照目下區域爲準，如區域重劃則一切就不能配合了：（一）民衆組訓，如目下變更區域，民衆組訓須重新做起；（二）兵役問題，兵額分配完全以現有區域爲準，設使區域變更，雖免發生阻礙；（三）前方打仗需要後方安定，如此重劃分區域，一動百動影響軍事；本人站在軍事立場，認爲暫緩劃分爲宜」。[51]

實際上，如上所述戰後臺灣省行政長官公署接收之初，對於臺省行政區域，一切仍沿襲日治後期的州廳制，將原本的五州三廳改置八縣，另將原有的十一市設置爲九省轄市及二縣轄市，此即戰後初期十七縣市的行政區劃。（參見表 4）[52]

省署當局在戰後第一度地方政制變革後，亦曾加以評估：「光復後初期之地方行政區域，係沿襲日據時期舊制，僅將名稱予以更易而已，實際上並未作縣市轄境之改劃，就行政管理與推進地方自治而言，原有八縣九省轄市之區劃未合理想」，同時列舉以下四大缺點：

(49)《臺灣省參議會第一屆第八次大特輯》，以下簡稱《第八次大會特輯》（臺北：臺灣省參議會秘書處編印，民國 38 年 12 月），頁 61。
(50)《第八次大會特輯》，頁 62。
(51)《第八次大會特輯》。
(52) 參見鄭梓，《戰後臺灣的接收與重建》，頁 164-166。

(一) 各縣市面積過大

考諸各國政區分劃，凡肥沃平原之區，人口稠密，分劃較小；山區貧瘠，人口稀少，則面積較大。根據此項原則以觀，本省政區分劃多欠合理，如東部臺東縣面積三千五百餘平方公里，花蓮縣面積四千六百餘平方公里，但西部較爲富庶之臺中縣，竟達七千平方公里以上，臺南縣亦達五千平方公里以上。此在本省各縣市相互比較，已違反行政區域劃分原則。

(二) 各縣人口不平均

當時各縣人口以澎湖七萬四千人爲最少，東部花蓮、臺東兩縣亦僅爲十餘萬人，惟西部之臺北、新竹、高雄等縣均擁有七、八十萬人，至於臺中、臺南兩縣，則超過一百萬人，此種過分不平均之劃分，足以妨礙各地之平衡發展。

(三) 省轄各市經濟差距大

原有九省轄市中除一部分較大者外，其餘如屏東、嘉義、彰化、新竹等市經濟力薄弱，人口稀少，財政不能獨立，均多將附近鄉鎮編入市區，以求調劑，市民徒增負擔。

(四) 地方自治實施不便

由於各縣面積過大，人口過多，非但政令推行困難，而自治事項之辦理亦多不便，且各自治區人口不均，更使代表人數之分配上感覺困難。本省既決定實施地方自治，因此無論就政令之推行或自治之實施，以及各縣市財政之獨立及建設之均衡發展，均有重新調整行政區域之必要。[53]

然而，歲月蹉跎，延至中央政府遷臺，接收改制四、五年間，各界對臺省縣市行政區域的重劃，提案共達二十七件之多，可見此間地方期盼的殷切。[54]因而「縣市區域調整案」在省參議會審議期間，曾列席會議的十五個縣市參議會議長或其代表（此次唯有臺中市、澎湖縣參議會未派代表），其中九個縣市參議會議長皆強烈表達：行政區重劃與地方自治不可分，劃分行政區域和實施地方自治應同時進行；只有臺中、臺南、新竹三縣議長（或其代表）及立法委員蔡培火主張暫緩或無庸重劃；另外臺北、高雄、臺東三縣議長則無意見，率由省參議會來議決。至於三十餘位臺省參議員聽畢各縣市參議會代表的綜合意見，最後決議將戰後接收之初沿襲日治舊制的十七個大縣市，重劃如次：[55]

(53) 王世慶，《重修臺灣省通志》卷七〈政治志、建置沿革篇〉，頁 369-370。
(54) 參見《臺灣省地方自治研究專刊》，頁 3-4。
(55) 參見《第八次大會特輯》，頁 71-72；以及金葆光，《臺灣的地方自治》（臺北：正中書局，民國 39 年 11 月臺 1 版），頁 401。

1. 原臺北縣分爲臺北、宜蘭二縣；
2. 原新竹縣合新竹市，分爲桃園、新竹、苗栗三縣；
3. 原臺中縣合彰化市，分爲彰化、臺中、南投三縣；
4. 原臺南縣合嘉義市，分爲臺南、嘉義、雲林三縣；
5. 原高雄縣合屏東市，分爲高雄、屏東二縣；
6. 澎湖、花蓮、臺東三縣及臺北、基隆、臺中、臺南、高雄五省轄市，其名稱及行政區域照舊。
7. 各縣市之區域調整後，以原有縣之轄區以及市之界線爲界線。
8. 各省轄市改併爲縣後，其原設之區，在市街地段者合併爲縣轄市，在市郊地段者依照社會情形改爲鄉鎮，其區域照舊。（參見表 6）[56]

表 6：重劃後臺灣省各縣市名稱及縣市治所在地一覽表
（1950 年省參議會通過案）

改定縣市名稱	縣市治所在地	備註
臺北縣	臺北市	中央核定改設縣治於板橋
宜蘭縣	宜蘭	
桃園縣	桃園	
新竹縣	新竹市	
苗栗縣	苗栗	
彰化縣	彰化市	
臺中縣	臺中市	中央核定改設縣治於豐原
南投縣	南投	
臺南縣	新營	
嘉義縣	嘉義市	
雲林縣	斗六	
高雄縣	高雄市	中央核定改設縣治於鳳山
屏東縣	屏東市	
臺東縣	臺東	
花蓮縣	花蓮	
澎湖縣	馬公	
臺北市	臺北市	
基隆市	基隆市	
高雄市	高雄市	
臺南市	臺南市	
臺中市	臺中市	

資料來源：《臺灣省參議會第一屆第八次大會特輯》（臺北：臺灣省參議會秘書處編印，民 38 年 12 月），頁 77；以及其他相關資料加以補充。

(56) 《第八次大會特輯》，頁 77。

至於省府所交議的另一議案，有關「臺灣省各縣市實施地方自治綱要草案」（共計六章三十八條），與會的各縣市參議會議長及省參議員們則頗有共識，除對部分條文做小幅度的文字修正外，僅就該綱要草案第三章「自治事項」中的第十一條關於縣市自治事項，省參議會議決：增加一款，即「縣市有關文化之古籍古物及古蹟之保存事項」；其餘條款皆照原案通過。(57)

茲將臺省參議會三讀審議通過之省單行法規「臺灣省各縣市實施地方自治綱要」，其中至爲關鍵的部分，攸關各縣市往後行使自治權的範圍，亦即第十一條「左列各款爲縣市自治事項」列舉如次：

（一）縣市自治之規劃。
（二）鄉鎮（區）辦理自治事項之指導與監督。
（三）基本教育、初級職業教育、社會教育及經省政府核准之中等教育。
（四）縣市衛生行政、衛生事業及衛生工程。
（五）縣市境交通、水利、農林、漁牧事業。
（六）縣市公營事業。
（七）縣市工礦事業。
（八）縣市合作事業。
（九）縣市工商管理。
（十）縣市財政縣市稅及縣市債。
（十一）縣市銀行。
（十二）縣市財產之經營及處分。
（十三）縣市警察及地方自衛。
（十四）縣市慈善及公益事業。
（十五）與鄰縣市合辦之事業。
（十六）縣市有關文化之古籍古物及古蹟之保存事項。
（十七）縣市原有之其他自治事項。
（十八）依法律賦予之事項。(58)

以上臺省參議會在四天加開的臨時會中，除了廣徵縣市參議會之代表意見、擴大審議的民意基礎、審愼修正三讀通過「調整行政區域方案」及「縣市實施地方自治綱要」兩項法案外，同時還做成以下四點決議：

(57)《第八次大會特輯》，頁 72-73。
(58)《第八次大會特輯》，頁 73-74。

（一）本省調整各縣市行政區與實施地方自治應同時實施。

（二）地方自治綱要有關條文所規定之各種法規，省政府應於本年二月十日以前送省參議會審議。

（三）本年（三十九年）四月一日省政府應公布上條所列之各種法規，並同時公布開始辦理調整各縣市行政區域及開始選舉，至六月六日開始投票，於本年十月二十五日全省各縣市調整區域及選舉完成。

（四）全省各縣市議員選舉完成後，應於一個月內改選省參議員。[59]

歸納此四點決議，不外強力催促主政當局，儘早儘速、儘其周延地將自治方案付諸實現，諸如要求調整行政區域應與縣市地方自治同時施行，主張縣市長、縣市議員以至省議員皆應於定期內全面選舉或改選完成，還有所有實施地方自治的相關法規都要剋期送交省參議會審議後儘早頒行等等。總體而論，省參議會做爲當年臺省最高民意機關，對於中央政府遷臺之際籌謀試行有限地方自治以及催促地方政制的合理變革等方案，確已盡其最大限度的把關與催化之功。

相應於本土精英如此盡其所能地多方催促，以及臺灣民間在漫長歲月中所積累的殷切期待，甫遷來臺的中央政府對於建構地方自治規模的規章部分，步驟算是頗爲緊湊。從民國三十九年四月起，半年內即陸續通過或核准了：「臺灣省各縣市實施地方自治綱要」（四月十四日行政院電准）、「臺灣省各縣市議會議員選舉罷免規程」、「臺灣省各縣市縣市長選舉罷免規程」、「臺灣省各縣市議會組織規程」（以上三項規程皆於四月二十五日由臺灣省政府令頒），「臺灣省鄉鎮民代表會組織規程」、「臺灣省鄉鎮民代表選舉罷免規程」、「臺灣省鄉鎮區長選舉罷免規程」、「臺灣省各縣市村里長選舉罷免規程」（以上四種規程皆於七月十二日由臺灣省政府令頒），以及「臺灣省各縣市行政區域調整方案」等（八月十六日行政院第 145 次院務會議通過）。[60] 至此各級選舉及自治組織的規章，已是大體完備，就只等待正式付諸施行時機的選擇與宣告了。

有關臺灣地方行政、區域的重整，行政院院會照省呈報原案通過後，並飭由臺灣省政府於同年（民國三十九年）九月八日正式將「臺灣省各縣市行政區域調整方案」公布施行。其間南臺灣部分的最大變動，係將原臺南縣合原嘉義市，重劃爲臺南、嘉義、雲林三縣，三縣各自分轄之區域調整狀況以及新設立的日期如次：

(59) 《第八次大會特輯》，頁 73。
(60) 金葆光，《臺灣的地方自治》，頁 343-393。

(一) 臺南縣（原設）── 原成立於民國 35 年 1 月 7 日

縣治設於新營，管轄原新營、新化、新豐、北門、曾文五區，計轄新營、鹽水、白河、麻豆、佳里、新化、善化等七鎮，以及柳營、後壁、東山、下營、六甲、官田、大內、西港、七股、將軍、北門、學甲、新市、安定、山上、玉井、楠西、南化、左鎮、仁德、歸仁、關廟、龍崎、永康等二十四鄉，合計三十一鄉鎮，人口五十八萬八千六百四十二人，面積二千零三點五八七六方公里。

(二) 嘉義縣（新設）── 新設立於民國 39 年 10 月 25 日

縣治設於嘉義市，管轄原嘉義市（六區）及嘉義、東石二區，現計轄嘉義市及朴子、布袋、大林、新東、新西、新南、新北（新東、新西、新南、新北四鎮原屬嘉義市轄，原設區，民國三十九年九月八日省轄市嘉義市改爲縣轄市，該四區乃劃歸嘉義縣轄，並改設四鎮，嗣於民國四十年冬裁撤）等七鎮，暨民雄、溪口、新港、六甲、東石、義竹、中埔、番路、鹿草、太保（原名太保區屬嘉義市轄，民國三十九年十月二十五日劃歸嘉義縣轄，改爲太保鄉）、水上（原名水上區屬嘉義市轄，民國三十九年十月二十五日劃歸嘉義縣轄，改爲水上鄉）、竹崎、梅山、大埔、吳鳳等十五鄉，以上合計一市二十二鄉鎮，人口四十九萬四千一百二十三人，面積一千九百五十一點三九四五方公里。

（三）雲林縣（新設）── 新設立於民國 39 年 10 月 25 日

縣治設於斗六，管轄原斗六、虎尾、北港三區，現計轄斗六、斗南、虎尾、西螺、土庫、北港等六鎮，及古坑、大埤、莿桐、林內、二崙、崙背、麥寮、東勢、褒忠、臺西、元長、四湖、口湖、水林等十四鄉，合計二十鄉鎮，人口四十九萬一千四百零三人，面積一千二百九十點八三五一方公里。[61]

於是，到了民國三十九年底，其他各縣市的行政區域調整方案皆按序完成，全臺計有十六縣、五省轄市、一局、六縣轄市、四十二區、八十鎮、二百三十二鄉。此即戰後臺省第二度地方政制重大變革後的行政區劃暨版圖（參見附圖 4：戰後臺灣 1950 年「十六縣五省轄市」圖）。[62]

從此以往五十多年間，除了南北兩大都會—臺北市（1967.7.1）、高雄市（1979.7.1）分別升格爲行政院直轄市，以及原新竹與嘉義二縣轄市也先後升格爲省轄市外，則國府遷臺迄今的臺澎地方行政區劃，基本上仍維持此十六縣五省轄市的架構，未再大幅變更了。[63]

(61) 參見王世慶，《重修臺灣省志》卷七〈政治志、建置沿革篇〉，頁 375-381。
(62) 王世慶，《重修臺灣省志》卷七〈政治志、建置沿革篇〉，頁 375-383。
(63) 王世慶，《重修臺灣省志》卷七〈政治志、建置沿革篇〉，頁 482-486，522-525。

此外，有關中央政府遷臺之初，如何開辦縣市以下各級地方自治工作，衡諸當年主政當局卻格外謹慎，首先確立縣市長與縣市議員各自獨立舉辦的隔離原則，接著每項選舉皆採分期分區辦理方式，分區係爲了縮小衝擊面，分期則可減緩壓力，以利逐期防範與改進。準此，決策當局終於宣布自民國三十九年七月起開辦臺省縣市地方自治之選舉，其中縣市議員分爲六期、縣市長則分爲八期舉行。(64)

其中臺南市的第一屆市議員選舉，列於第二期（民國三十九年九月二十四日投票），臺南、雲林、嘉義三縣的第一屆縣議員選舉則列於第六期（民國四十年一月二十八日同一天投票選出）；而第一屆縣市長選舉，臺南市長列入第二期（訂於民國三十九年十月二日至四十年一月七日止擇期投票選出），至於臺南、雲林、嘉義三縣縣長列爲第六期（從民國四十年二月十日至四月二十二日止分別擇期投票選出）。(65)

綜計，縣市議員部分從民國三十九年七月第一期至四十年一月第六期，全省二十一縣市均按既定程序辦理完竣，而縣市長部分亦自民國三十九年八月第一期開始，到四十年七月底第八期爲止，也分別按進度，在各縣市普選完成。概觀此次臺省首屆民選的二十一位縣市長以及八百一十四名縣市議員，經過一年整、數十場的競選、投票等繁複作業程序，終告順利誕生。當年實際掌控全省選務工作的臺省民政廳長楊肇嘉，對於此番中央政府遷臺初期即開辦的縣市地方自治之實施過程，有段甚高的評價曰：「值得我人慶幸的是此次人民對選舉的踴躍，秩序的嚴守，投票率之高，選民對法令的明瞭，候選人對公約的遵守，在全國未嘗實驗過的政績上，實可以說是成功！」(66)

然而，對於其親身所參與草創的這套臺省縣市以下地方自治之規制（規模與制度），楊肇嘉晚年卻稱此未及於省的有限自治爲「半自治制」。(67) 若溯究楊氏的此一評斷及定位，相對於日治後期他對日治當局舉辦的選舉（一九三五年代）批判曰：「此不過係有名無實的虛器」，是僞自治、是假自治；(68) 自然到了一九五〇年代的選舉，確有成長，然則從「僞假自治」進到「半自治制」，卻已讓兩、三代以上的本土精英付出了多少青春、歲月、生命及血淚代價。

(64) 參見高應篤，《內政春秋》，頁 247；以及《臺灣省實施地方自治紀要》，頁 13、26。
(65) 《臺灣省實施地方自治紀要》，頁 13-26。
(66) 《臺灣省實施地方自治紀要》，頁 13-26。
(67) 參見楊肇嘉，《楊肇嘉回憶錄》第二冊（臺北：三民書局，民國 59 年 3 版），頁 384。
(68) 參見《臺灣省通志稿》，〈政事志、行政篇〉（臺北：臺灣省文獻會，民國 46 年 6 月），頁 357-387；以及葉榮鐘等編著，《臺灣民族運動史》（臺北：自立晚報，民國 60 年 9 月初版），頁 451-491。

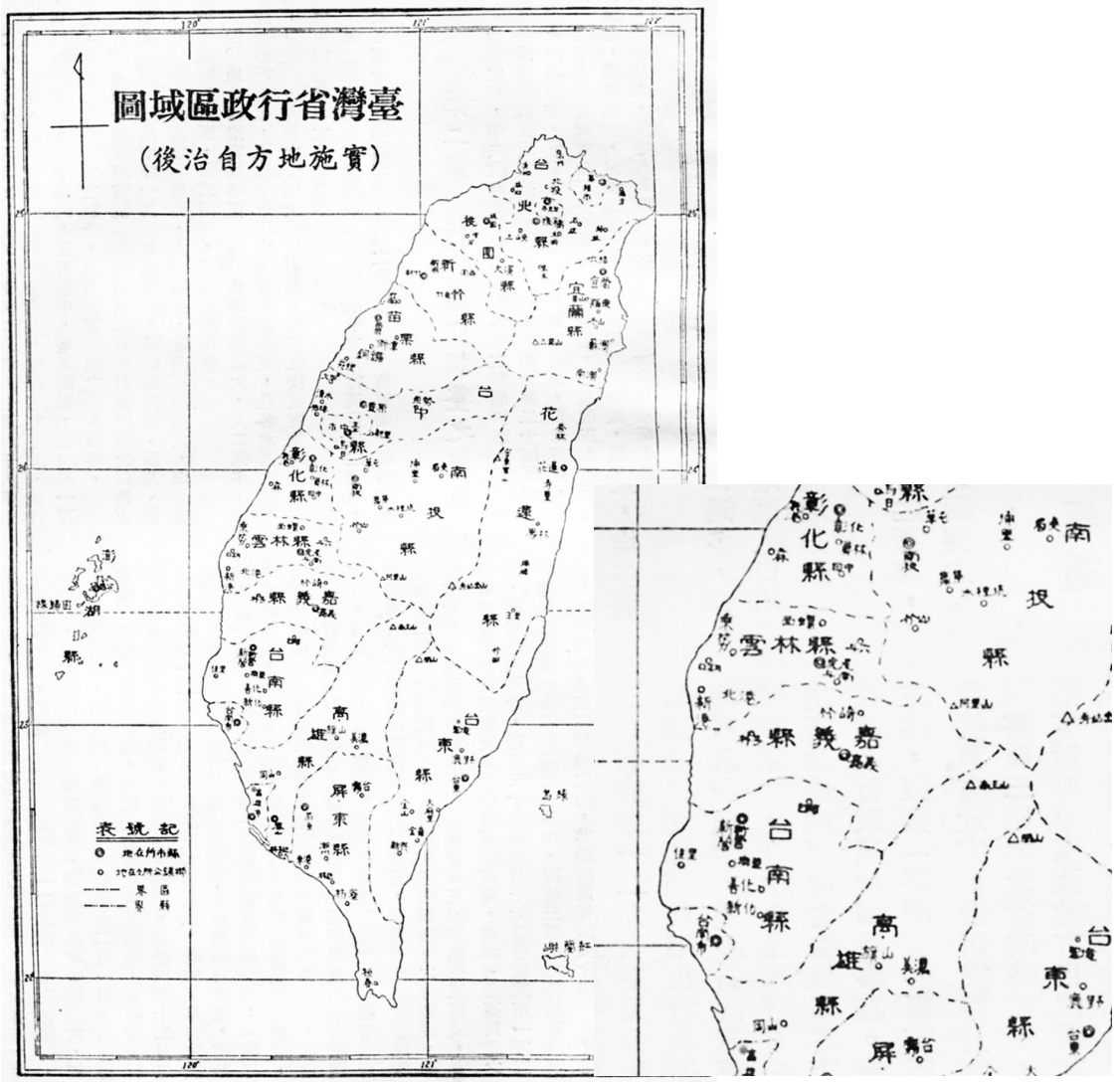


圖 4：試行地方自治 1950「十六縣五省轄市」時期「南瀛地區」的行政版圖
資料來源：薛人仰《臺灣省地方自治誌要》，1965 ，頁 218。圖像製作：鄭 梓（ 2005.9. ）

五、結語：南方觀點–邁向「省廢國現」的變革大潮

歷史的滄桑，或許萬難挽回及扭轉，但歷史的大潮、大方向、大趨勢（Mega-trend）卻可能與時俱進、乘勢而起、再造新局。

概括上述戰後初期臺澎（1945-1951）地方政制的兩度重大變革，衡諸近代臺灣歷史發展的軌跡，大體而言，每經歷一次重大的政權移轉或外力入侵，總得進行一番相對應的政制變革。

再以戰後臺灣將近一甲子以來爲例，第一度公元一九四五年的二次大戰前後，係日本殖民統治數十年間的行政建制撤離，中國大陸在兵荒馬亂中縫補而成的那套殘破的法制、搬遷來臺，亦即從日本殖民統治轉軌爲民國政制之急劇變遷。(69) 第二度公元一九四九年伊始，則是國府全面遷臺與臺澎地方行政重疊，中央政權與地方勢力如何結盟、如何合理分工、如何交替重整的政制鉅變。(70) 又過五十多年後的現今階段，則是在內外交相煎逼之下，兩岸情勢劇烈震盪中，主政當局正主動進展中第三波之「省廢國現」（亦即通過大幅度修憲，藉廢除省級行政，以重建或重現中華民國就在臺灣的現代國家規模）的政治體制大變革。(71)

若論二次大戰迄今，臺灣地方政制的三度重大變革，前兩度不論係第一度的日本投降、國府接收，所從事的日治與民國體制的交替，還是第二度國共內戰、國府遷臺而推行的中央與臺澎的行政重整，皆可謂是因應變局、順勢利導，應政權變天變色下的被動變法；而最近一波持續已逾十年、自從九０年代中經由主政當局召開朝野共與的「國發會」（國家發展會議），獲致共識後再交付國代（國民代表大會）修憲通過的憲法「精省增修條款」等（1997）迄今，雖說亦是在近年內外情勢交相煎迫下的產物，但畢竟係在主政當局「治國理念」一路主導下的一場制著機先、防患於未然的主動變法或維新大潮。

「省廢國現」既是一場制著機先、防範對岸中共併吞的主動變法，因此截至目前，主動之權尚操之海峽這邊的臺灣朝野，接著是否還有多少餘暇（時間與空間），一方面得加緊爬梳與吸納戰後臺灣前兩次的地方政制重大變革之經驗，另一方面則需更謹愼地審時度勢、按步就班，順利儘速完成精省、凍省以至廢省之浩大工程；儘早澈底地結束戰後這數十年來「省不省、國不國」畸形而混亂的局面，並藉此奠定臺澎國土改造的基盤，逐步實踐，期能呈現出一個綱舉目張、尊嚴自主的現代國家（Nation State）之立國規模。

---

(69) 參見鄭梓，《戰後臺灣的接收與重建》之有關章節。
(70) 參見鄭梓，〈中央政府遷臺初期試行地方自治之歷史探源（1949-1950）〉，臺北，國父建黨革命一百週年學術討論會論文，民國 83 年 11 月 19-23 日發表。
(71) 參見鄭梓，〈如何定位及評價「國發會」── 李氏「一代建國」藍圖的浮光倒影〉，《臺灣日報》民國 85 年 12 月 26 日。

試先就經驗的爬梳與吸納方面，若將戰後初期兩度重大的地方政制變革歷程、放在臺政百年史上觀察，或許尤可獲得更爲寬廣、更爲深層的視野。

概觀百年來的臺政，從清末建省、甲午陷落、戰後復省、二二八改制，以迄國府遷臺後的架空、虛省，這一路走來，幾度浮沉？

再論戰後本土反對運動，自初期力爭地方分權、主張地方自治法制化，最後卻突破體制，由修憲到主張制憲、從護省到廢省。反觀國府執政當局自大陸遷臺以來，即一貫實施集權集錢中央，不斷架空省府、虛化省級，但民選省長之後，代表中央集權保守勢力的核心骨幹卻成爲護省衛省的急先鋒，此間正反兩相對照，到底是歷史的倒轉、反撲，還是嘲弄？無論如何，以斯土斯民（臺澎金馬）爲版圖的憲改大潮已然洶湧澎湃而至，一切保守勢力的負嵎頑抗皆將席捲而去。因此近代臺灣建省、復省雖然多艱，但從凍省、精省到廢省卻是有理且合理之歷史必然乎？(72)

試以更貼近本土、更貼近南瀛的南方觀點，來反思反省此番已然洶湧澎湃而至的第三波憲改大潮，其所牽動的大規模國土改造、版圖重整、行政組織及區劃等各層面的鉅大變革，擬從歷史的縱深度和國家生存發展的戰略高度，兩者兼顧的交集出發，對於現階段蘊釀多年、延耽已久的地方政制及區域的重編重整，依上述歷史經驗的爬梳和探索，進而歸結以下兩點前瞻兼原則性的思考及芻議：

> （一）既以「省廢國現」作為現階段臺灣國土改造、憲政重整的最高綱領，則一切自當以實現此一現代主權獨立國家（Nation State）的最高核心價值、核心利益為目標、為依歸，因此處此邁向「省廢國現」途中的關鍵時刻，當然亦不容許此一國家最高核心價值及利益作任何的妥協、談判抑或退卻。
>
> （二）現階段「省廢國現」的憲改或政改，既在實踐一代建國之理念、進而大舉重建一個迎向未來挑戰的現代化國家之規模，則國族的生存和發展皆應是不折不扣的「硬道理」，在此國族生存發展的「硬道理」下，除了研議中的國土全面改造、政府組織大幅變革、行政區劃重編重整之外，尤應更為深入觸及並經多方而週延地評估一攸關國防安全、國家生存與發展的遷都、分都、以至首都功能的分化及多元化等議題。甚且即可實際展開諸如「行政首都疏遷中臺灣」、開拓海洋首都－高雄，再造文化首都－臺

(72) 參見張勝彥等編著，《臺灣開發史》（臺北：國立空中大學，民國 85 年元月初版）；以及陳孔立主編，《臺灣歷史綱要》（北京：九洲圖書出版社，1996 年 4 月第 1 版第 1 次印刷）等。

南！長此以往，處此高倡所謂柔性國力、軟國力（Soft-Power）的歷史大潮裏（Mega-trends），則「南瀛」不啻可望又將成為一斯土斯民立基立國、發皇滋長的歷史文化之發祥暨再興再生（Renaissence）之地了。

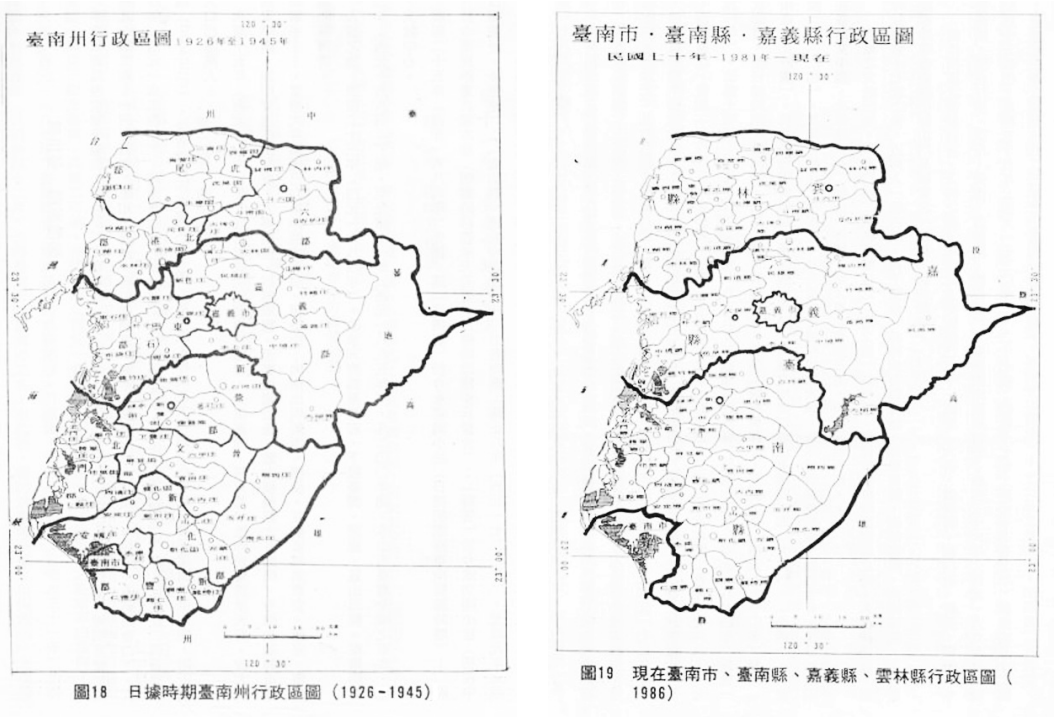
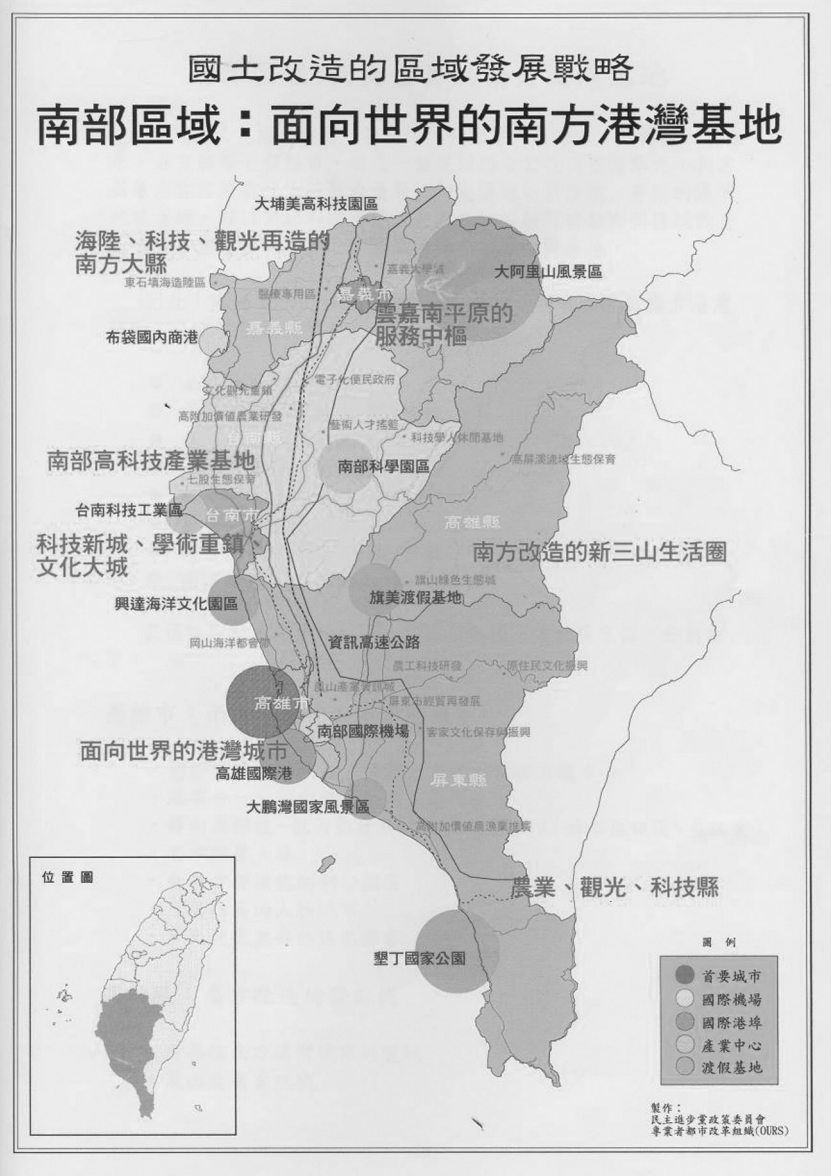


圖18　日據時期臺南州行政區圖（1926-1945）

圖19　現在臺南市、臺南縣、嘉義縣、雲林縣行政區圖（1986）

圖 5：從戰前到戰後、邁向未來-「南瀛地區」的戰略版圖
資料來源：洪敏麟＜住民志－地名沿革篇＞《重修臺灣省通志》頁 342-343。



資料來源：民進黨中央黨部《國土改造的區域發展戰略》1997.11.14
圖像製作：鄭梓（ 2005.9. ）

引用書目

王世慶
1991 〈政治志、建置沿革篇〉（全一冊），《重修臺灣省通志》卷七。臺中：臺灣省文獻委員會。
民進黨中央黨部
1997《國土改造的區域發展戰略》。臺北：民進黨中央黨部印行。
行政長官公署民政處
1946《臺灣民政第一輯》。臺北：行政長官公署民政處印行。
行政長官公署秘書處
1946 《國民政府年鑑 ── 臺灣省行政部分（民國三十五年度）》。臺北：行政長官公署秘書處出版。
阮毅成
1978 《地方自治與新縣制》。臺北：聯經出版公司初版。
金葆光
1950 《臺灣的地方自治》。臺北：正中書局臺 1 版。
洪敏麟
1995〈住民誌、地名沿革篇〉(全一冊)，《重修臺灣省通志》卷三。臺中：臺灣省文獻委員會
施雅軒
2003 《臺灣的行政區變遷》。臺北：遠足文化有限公司出版。
秦孝儀主編
1981 《中華民國重要史料初編 ── 對日抗戰時期》第七編〈戰後中國〉。臺北：中國國民黨黨史委員會。
臬紹
1945 〈公理勝利聲中提論臺灣人民合理要求〉，《臺灣民聲報》第 9、10 期合刊。重慶：臺灣民聲報社。
高應篤
1984 《內政春秋》。臺北：華欣文化事業中心。
國民政府
1945 《國民政府公報》。臺北：成文出版社影印發行。
許倬雲
1992 《從歷史看領導》。臺北：書評書目出版社第 1 版第 1 刷。
連震東
1945 〈臺灣人的政治理想和做官的觀念〉，《臺灣民聲報》第 9、10 期合刊。重慶：臺灣民聲報社。
康寧祥
1979 《地方自治與選舉》。臺北：三榮美術印刷有限公司印。
陳誠口述、吳錫澤筆記
1993 〈陳誠主臺政一年的回憶（一）〉，《傳記文學》63：5。臺北：傳記文學社出版。
陳漢光
1973 〈臺灣光復前夕的史事日誌〉，《臺灣文獻》24：2。臺中：臺灣省文獻委員會出版。
張勝彥等編著
1996 《臺灣開發史》。臺北：國立空中大學初版。
張瑞成編輯
1990 《光復臺灣之籌劃與受降接收》，《中國現代史史料叢編》第四集。臺北：中國國民黨黨史會初版。
張厲生
1949 《臺灣省地方自治研究專刊》。臺北：臺灣省地方自治研究會印。

黃仁宇
1994 《從大歷史的角度讀蔣介石日記》。臺北：時報文化出版公司初版一刷。
黃昭堂
1983 《臺灣總督府》。東京：教育社第 3 刷。
費正清（J. K. Fairbank）
1994 《中國新史 ── 論中國》（China: A New History）。臺北：正中書局初版第 2 次印行。
程幸超
1987 《中國地方政府》。香港：中華書局香港分局初版。
葉榮鐘等編著
1971 《臺灣民族運動史》。臺北：自立晚報初版。
楊肇嘉
1970 《楊肇嘉回憶錄》第二冊。臺北：三民書局第 3 版。
臺灣省文獻會
1957 〈政事志、行政篇〉《臺灣省通志稿》。臺北：臺灣省文獻委員會出版。
臺灣省民政廳編
1951 《臺灣省實施地方自治紀要》。臺北：臺灣省民政廳初版。
臺灣省參議會秘書處編
1949 《臺灣省參議會第一屆第八次大特輯》。臺北：臺灣省參議會秘書處印。
臺灣省新聞處
1985 《臺灣光復四十年專輯 ── 民主憲政的理想與實踐》。臺中：臺灣省新聞處出版。
臺灣省警備總司令部編
1946 《臺灣警備總司令部軍事接收總報告書》。臺北：臺灣省警備總司令部印行。
臺灣新生報
1947 《民國三十六年臺灣年鑑》。臺北：臺灣新生報出版。
1990 《衝越驚濤的年代》。臺北：臺灣新生報初版。
錢端升
1939 《民國政制史》下冊。長沙：商務印書館初版。
薛人仰
1965 《臺灣省地方自治誌要》。臺中：臺灣省地方自治誌要委員會印。
薛化元主編
1990 〈終戰篇（一）1945-1965〉《臺灣歷史年表》。臺北：國家政策研究資料中心初版。
蔡培慧、陳柏州、陳怡慧
2004 《臺灣的舊地名》。臺北：遠足文化事業股份有限公司出版。
蘭伯特（Lambert van der Aalsvoort）/林金源譯
2002 《風中之葉 ── 福爾摩沙見聞錄》。臺北：經典雜誌出版。
鄭梓
1993 《戰後臺灣議會運動史之研究 ── 本土精英與議會政治（1946-1951）》。臺北：著者兼發行人，增訂 2 版。
1994 《戰後臺灣的接收與重建 ── 臺灣現代史研究論集》。臺北：新化圖書公司初版。
1994 〈中央政府遷臺初期試行地方自治之歷史探源（1949-1950）〉，國父建黨革命一百週年學術討論會論文。臺北：中國國民黨中央黨史委員會等主辦。
1996 〈如何定位及評價「國發會」 ── 李氏「一代建國」藍圖的浮光倒影〉，《臺灣日報》民國 85 年 12 月 26 日。
鄭牧心
1988 《臺灣議會政治四十年》。臺北：自立晚報第 2 版。
參見 1994－1998 年間《中國時報》、《聯合報》、《自由時報》、《中時晚報》、《聯合晚報》、《自立晚報》以及《人民日報》（華東版）等相關報導。

Wu Hsin-jung's Search for a National Self in Early Postwar Taiwan: Based on the Examination of His Diary, 1945-1955

Tzeng, Shih-jung*（曾士榮）

Introduction

This paper is a part of the last chapter, entitled "Modernity vs. Nationality -- the Formation of the *Bensheng Ren* 本省人 Identity under Nationalist Chinese Rule: Chen's and Wu's Diaries (1945-1955)", of my Oxford's Ph.D. thesis. Using the private diaries of two Taiwanese intellectuals, Chen Wang-ch'eng 陳旺成 (1888-1979) and Wu Hsin-jung 吳新榮 (1907-1967), I have examined in the Ph.D. thesis how Taiwanese national consciousness emerged and was reconstructed under the Japanese and Chinese Nationalist rule between 1920 and 1955. It is an attempt to use numerous volumes of mostly unpublished diaries, viewed as private forms of ego documents, as the main source for examining identity-centered issues.

I suggest in the Ph.D. thesis that a sense of Taiwanese national consciousness was created in the 1920s via an empirical construction, on the one hand, through the working of the politico-social networks, and via an abstract construction through the spread of print-capitalism on the other. Nevertheless, between 1937 and 1945, this multi-dimensional Taiwanese national consciousness was primarily reconstructed

* Assistant Professor, Graduate Institute of Taiwanese Literature, National Chengchi University, Taiwan (國立政治大學臺灣文學研究所助理教授)

by the war development and mobilization, which were also reinforced by war propaganda, such as the discourse of the (greater) East Asian new order, rather than by the *Kōminka* 皇民化 cultural and religious policies. In other words, the sense of cohesion between the Taiwanese and Japanese was intensified, mainly because they shared a common fate in the cumulative process of warfare. In general, the islanders maintained a double identity as 'Taiwanese/Japanese', with the former being visibly tilted towards the latter during the war.

For example, Wu Hsin-jung, a medical doctor and a socialist writer in Tainan, experienced a visible political shift reshaped by warfare; he moved from an anti-colonial, nationalist-minded and left-leaning stance before 1935 to a pro-Japan and pro-war stance during wartime. This political shift, which initially emerged at the end of 1938, was closely related to his response to the waves of military successes achieved by the Japanese military offensives against the Chinese and Anglo-American powers. These led him to re-examine and re-define his position at different stages of the war. This political shift further led him to reconstruct his identity, and until the end of the war he visibly tilted away from the Taiwanese dimension of his identity towards the Japanese dimension. Moreover, from an ideological perspective, the official discourse of the East Asian New Order emerged, in particular after 1939, as a core argument in many of his readings which centered on China's affairs in the modern and wartime periods. The extent to which Chen was influenced by these writings, is evidenced by the emergence during wartime of his sense of being an East Asian. In other words, the mobilization and development of the war, underpinned by war propaganda, profoundly reshaped his identity position in wartime.

In this paper, I continue to examine how Wu Hsin-jung experienced another reconstruction of identity position caused by the regime change in 1945, the 2.28 Incident in 1947, and the following events before and after 1950. I focus on examining Wu's search for a national self in early postwar Taiwan, 1945-1955.

Wu's Mentality Immediately after the Japanese Surrender

In early 1945, Wu Hsin-jung, who had held dual Japanese/Taiwanese national identity, entered a period of uncertainty. This is evidenced by his tangled psychological inclinations in the face of the prospect that Japan might lose the war.

What was really in Wu's mind when the Japanese surrendered to the Allies on August 15, 1945?

Wu's first response to Japan's loss was ambivalent. On August 15, 1945, he was told to listen to "an important radio broadcast" as he was returning home at noon. His radio did not work, however, due to a power cut, and, that night, one of his friends rushed to his house to tell him about the broadcast. Wu was "quite surprised that my predictions came true".(1) He changed the language in which he wrote his diary from Japanese to modern Chinese the following day. He recorded:

> ... After waking up I went out to see a patient while it was still dark. I washed my face and brushed my teeth after returning home. Then I worshipped my ancestors and Buddha. After that I thought about the local figures of *jun* 郡 [district], *jie* 街 [town] and *buluo* 部落 [community].
> ...We went to Chiangchun 將軍 by car, and then to Dataowen 大道塭 [a fish farm] to see my father. Then we [four] took off our clothes and jumped into a pond, washing off ten-years of war dust and fifty-years of hardship. Then we got out of the pond and shouted at the sea. From now on, we will start our new lives! ....
> ... Oh, how momentous it was! The historic transition lay in a single day, in a single moment! Oh, how dramatic it was! Although today is the first day of the peace, it is hard [for me] to avoid a sense of worry and endless uncertainty. Anyway [I should] open-heartedly move on, and endeavour to sort things out.
> In the next few days, [I should] act cautiously and quietly observe further developments in the outside world.(2)

This entry offers two major revelations: firstly, Wu expected "a new life" to begin immediately after the ending of the war and Japanese colonial rule, and so quickly returns to traditional Taiwanese Han-Chinese religion and beliefs; secondly, he had a clear sense of the insecurity and uncertainty caused by the failure of the Japanese war, in which he had been involved. Several months before the Japanese surrender, in the face of the increasing difficulties of the war, he gradually returned to the worship of the Taiwanese Han-Chinese deities. This return to his Taiwanese Han-Chinese beliefs was also connected to Wu's awareness of the increase in the status of the Taiwanese, as evidenced by his being offered the right to recommend six township mayoral candidates in the Peimen 北門 district, which used to be monopolized by the local Japanese authorities.(3) His expectation of a new life following the conclusion of the

(1) *Wu Hsin-jung's Diary*, August 15, 1945.
(2) *Wu Hsin-jung's Diary*, August 16, 1945.
(3) *Wu Hsin-jung's Diary*, August 4, 8 & 10, 1945.

war and the end of the colonial rule, therefore, can be regarded as an extension of his rising Taiwanese national consciousness from an ethnic and religious perspective. In addition, this seems to point to a further reconstruction of Wu's dual national identity, as the decreasing Japanese-dimension quickly shifted to the Taiwanese-dimension, covering the rising Han-Chinese consciousness.

From where did Wu's sense of insecurity and uncertainty arise? What did they represent within the context of the ending of the war? Two days after the Japanese surrender, Wu exchanged views with ten Taiwanese friends at his home and concluded that "since the current situation is still uncertain, everyone feels a sense of insecurity", which appears to indicate that his feelings were not unique. After chatting with a Japanese friend, he added, "it is rumoured that the military authorities may take action," which might partly explain the reason for his insecurity. If appears more likely, however, that the major reason may have more to do with his previous participation in the failed war effort. As he notes in his diary, Wu understood that he was entering a "new era" and a "new life", without feeling any sense of victory or happiness. Rather, he and his friends felt uncertain and insecure. Tellingly, he describes a party, held three days after the surrender, as a "boisterous" but "melancholy" gathering.(4)

The Emerging Chinese National Consciousness Imagined through the Support of the Taiwanese Han-Chinese Consciousness

In contrast to the shrinking Japanese dimension of his dual national identity, Wu's Chinese national consciousness was gradually being imagined through his growing support of the Taiwanese Han-Chinese consciousness in the weeks following the Japanese surrender. Four days after the Japanese surrender, Wu expanded his social contacts outside his local area. He took a trip to Tainan city and also tried to contact friends in central and northern Taiwan. He deeply lamented the damage done to Tainan city during the war, although felt relieved when he saw that the *Ch'ihk'an* 赤崁 *Building*, the administrative centre of the Dutch and the Han-Chinese *Koxinga's* rule in Taiwan, remained intact.(5) Wu then reminded himself of his responsibility to

(4) *Wu Hsin-jung's Diary*, August 16, 17, 18 & 21, 1945.
(5) Chiang, Aip'ing, *Zheng Chenggong xinyang de chengli yu fazhan*, 2000, pp. 90-92.

create "a new culture" from the colonial debris, since "the legacies of Manchu and Japanese rule in Taiwan had been cleaned up by the war". His statement seems to call for the construction of a new culture, modeled on the ethnically Han *Koxinga* regime, that was in place prior to the arrival of both the Japanese and the ethnically Manchu Qing 清.(6) This Han-Chinese ethnic and cultural consciousness became more evident when the Chinese takeover of Taiwan proved imminent. Wu composed a poem entitled "Welcoming Song for the Troops from the Fatherland" three weeks after the surrender, in which he, as a Han Chinese (the offspring of the Yellow Emperor), expected to be liberated from fifty years of darkness and slavery by "our fatherland's troops". This was the first time that Wu viewed Nationalist China as his fatherland after the Japanese surrender, and the first time he identified himself as Chinese, through the support of his rising ethnic-Han consciousness. Although the Chinese troops failed to arrive in Tainan as anticipated, Wu celebrated Chinese National Day on October 10, 1945, with great enthusiasm, and recorded that "the double-ten day is the first day [for Taiwanese] to become Chinese nationals. The streets are full of national flags. I burst into tears when we shouted 'Long Live the Great Republic of China' across from the town hall".(7) This Chinese national consciousness continued, when Chen Yi started official Chinese rule in Taiwan in late October, 1945, which also represented the Allies' acceptance of the Japanese surrender. Wu offered incense to his ancestors on the same day, telling them about the event, and also arranged a celebration banquet "to extend our loyalties to the fatherland". These actions indicate that the formation of his imagined Chinese identity was partly facilitated through, again, the support of an existing Han-Chinese consciousness of his Taiwanese national identity.(8)

The formation of his Chinese national identity was strengthened by his participation in the establishment of the Peimen branch of the left-leaning sanminzhuyi qingniantuan 三民主義青年團 (Three Principles of Three Peoples' Youth Corps), the guominzhengfu huanying weiyuanhui (Committee for Welcoming the Nationalist Chinese Government), and other societies aimed at nationally connecting China-based organizations charged with aiding the Chinese takeover

(6) *Wu Hsin-jung's Diary*, August 19 & 20, 1945.
(7) *Wu Hsin-jung's Diary*, October 10, 1945.
(8) *Wu Hsin-jung's Diary*, October 24 & 25, 1945.

of Taiwan, and also locally maintaining a stable social order.(9) Wu's intense participation in establishing these China-oriented organizations nurtured an emerging Chinese national identity in him, that, in turn, strengthened these pro-China actions. He showed no intention of pushing for a politically independent Taiwan during that period, as is evidenced by his concern about the likely interruption of the Chinese takeover of Taiwan due to a rumour about the potential for war between Nationalist China and the USSR in early October, 1945.(10) Prior to the Chinese arrival in Chiali 佳里, where he was living in mid-November, 1945, Wu was concerned about the increasing social conflicts and problems partly caused by the harsh Japanese economic mobilization during the wartime, and the rising confrontation between the left-leaning young Taiwanese and the right-leaning local gentry.(11) For these reasons, he organized a society called *zhongyihui* 忠義會 (the Righteous Society), an armed group aimed at maintaining social order. Furthermore, as a left-leaning activist during the prewar period, Wu organized another society called the Chiali Peasant Society that, joined by the former cadres of the Farmers' Union and headed by Wu himself, aimed at resisting landlords.(12)

There was an evident move from Wu's fading Japanese-dimension national consciousness towards his Chinese-dimension through his central Taiwanese-dimension Han-Chinese consciousness, only months after the Japanese surrender. This shift appears to indicate that Taiwan was increasingly being integrated from a Japan-sized politico-social corporation into a China-sized one, which also implies that Wu's sense of orphanage, that emerged in the depressing final stages of the war, gradually diminished. Clearly, he had no intention of returning to the Japanese dimension of his identity, as demonstrated by his strong sense of entering "a new era" or having "a new life" following the Japanese surrender. Wu described the final meeting for both Taiwanese and Japanese councilors, held at Chiali's town council in early October, 1945, as something like "a funeral ceremony", implying there was no possible return of Japanese rule in Taiwan.(13) What sort of Taiwanese national

(9) *Sanminzhuyi qingniantuan Taiwan zhituanbu suoshu gedifang fentuan gongzuo renyuan mingce* (A Name List of the Members of the Local Sub-branches of the Taiwan Branch of the Three Principles of the People's Youth Corp) 1946, unknown publisher and place. See also *Wu Hsin-jung's Diary*, September 20, 22, 25 & 27, 1945
(10) *Wu Hsin-jung's Diary*, October 4, 1945
(11) *Wu Hsin-jung's Diary*, September 25, 26, 28 & 30; October 6, 1945.
(12) *Wu Hsin-jung's Diary*, October 1, 3 & 17, 1945.
(13) *Wu Hsin-jung's Diary*, October 6, 1945.

consciousness did Wu possess before the formal arrival of the Chinese in Chiali in mid-November 1945? As mentioned above, his concept of the construction of a "new culture" was modeled on the Han-Chinese *Koxinga's* rule, revealing his intention to return to a Taiwan-based, rather than a China- or Japan-based, view of history. This historical view did not include Taiwan in a broader Chinese or Japanese historical discourse, but rather Wu clarified that it was centered within its own "300-year-long history" after another visit to the *Ch'ihk'an Building* on October 20, 1945.(14) In other words, up until that point, Wu's self identification with Taiwan centered specifically on the island's own 300-year history.

A Return to the Taiwanese National Identity in the Face of a Frustrated Chinese National Imagination

Wu's abstractly imagined Chinese national identity was soon challenged by the arrival of the first Chinese official and the subsequent political takeover of Chiali. Four months after the Japanese surrender, together with nearly 2000 local Taiwanese, Wu warmly welcomed a Chinese police officer at the town hall. He could not help but reveal a sense of disappointment when he saw the officer's disorderly followers from China, although he reminded himself that "[our] nation and government were still trustworthy", thus revealing his insistence on his newly imagined Chinese national identity. This was followed by another event ten days later, showing the beginning of Wu's dissatisfaction with the Chinese officials, when the chair of the five-member committee in charge of the takeover of Tainan prefecture appointed only one local Taiwanese to the committee, without consulting the Peimen branch of the left-leaning sanminzhuyi qingniantuan, a well-organized branch headed by Wu and aimed at assisting with the takeover.(15) This revealed the irreconcilable expectations of Wu and the Chinese official regarding the division of power and the future plans for Taiwan's governance.

A psychological distinction between the local Taiwanese and the mainland Chinese emerged in Wu's mind, as his dissatisfaction with the Chinese takeover

(14) *Wu Hsin-jung's Diary*, October 20, 1945. Scholars including Nationalist and Communist historians have offered various interpretations of the historical role of *Koxinga*. For Wu Hsin-jung, however, *Koxinga* was viewed as the common founder of Taiwan, or the national founder of Taiwan in early 1950s.
(15) *Wu Hsin-jung's Diary*, November 14 & 24, 1945.

intensified. On November 19, 1945, he first used the term *bensheng*, to indicate 'this province of Taiwan' and so distinguish the native Taiwanese from the mainlanders. When he met with three visitors working in the public sector at home, he called them "today's *bensheng* talented figures", implying that he intended to relate the *bensheng* to something positive. Ten days later, Wu praised another Taiwanese policeman, saying that "although [he] was young, he looked down on those newly arrived Chinese officials," revealing a negative characterization of the mainlanders.(16) The following day, Wu emotionally revealed his great dislike and disappointment for "the unfair and unreliable time" and considered retreating from it, after participating in a couple of meetings about the Chinese takeover. At the end of December, 1945, Wu concluded his view of the Chinese takeover by stating that "the year that has undergone the surrender, peace, takeover and then the turmoil is finished. Nevertheless, our happiness has turned into despair, and then dissatisfaction. Still [we] have to work hard, fight and construct [for the future] next year".(17) Why and how did Wu experience such a dramatic a change in his perception of Chinese rule in little more than four months' time? Before dealing with this, the following question should be answered: what expectations did Wu have about the coming Chinese rule?

The dramatic change in Wu's perception of the Chinese rule was mostly caused by his over-expectations and misunderstanding of the foreign Chinese rule. As mentioned earlier, he returned to re-read SunYat-sen 孫逸仙's collective works, representing the Nationalist Chinese ideology, months before the Japanese surrender, which initially enabled him to imagine a Chinese national identity based on this systematic reading. However, the Taiwanese Han-Chinese consciousness played a major role in supporting the imagined Chinese national identity in the months following the Japanese surrender, at a period when most Taiwanese still had a sense of insecurity and worry partly caused by their involvement in the failed war. Their warm welcoming of the first Chinese officials, however, may be interpreted as more than just an exhibition of their ethnic-Han consciousness, linking Taiwan to the mainland. It may be read as an 'indirect' way for the Taiwanese to concede a failed war in which they had participated, showing that they had no intention of resisting the takeover of the formerly rival Allies, including the Chinese, by skillfully but opportunistically transforming their sense of insecurity into an 'over-enthusiastic' welcome of the

(16) *Wu Hsin-jung's Diary*, November 19 & 28, 1945.
(17) *Wu Hsin-jung's Diary*, November 29 & December 31, 1945.

Chinese. This was the context within which the Taiwanese Chinese national identity was initially imagined. Thus, Wu's expectations of the coming Chinese rule were based on an abstract, unilateral and opportunistic footing, which led to his unrealistic and fragile over-anticipation.

He reached a clearer self-position in early 1946, when the Chinese had been in Taiwan for a few months, and the island's Japanese inhabitants had been recently banished. Wu began to use a Chinese writing brush with which to make his diary entries in early 1946, although these are missing for the first three months of this year. Four months after the Chinese arrival in Chiali, all of its Japanese inhabitants there were sent back to Japan on a single day. Wu was shocked by this, and wrote on March 17, 1946:

> ...the Japanese left Kaohsiung 高雄 **Port yesterday**...[I can't see] any Japanese in Chiali now. This hasn't happened once in the last fifty years. [I am] bitterly experiencing the tremendous impact of this historic event! All of a sudden, our fifty-year-old [Japanese] neighbours have left. Although they were the conquering rulers, [I] can't avoid a sense of loneliness. For instance, the leaving of the [Japanese] school principal's couple from my primary schooldays made me burst into tears, showing a transcendence of national distinction. However, although [we were] not willing to protect those who used to be [Japanese] police officers when they left, [we still] had to keep them alive.(18)

The departure of the Japanese inhabitants further hastened the decline of Wu's Japanese consciousness, while at the same time strengthening his awareness of being Taiwanese. This transformation was occurring at a time when his abstractly imagined Chinese consciousness was being increasingly frustrated by his real experiences of encountering Chinese from the mainland, which psychologically implied a gradual return to his Taiwanese-dimension identity. These multi-dimensional interactions between Wu's Chinese, Japanese and Taiwanese national identities gave him a clearer self-awareness as a Taiwanese, i.e. as an emerging *bensheng ren*, which defined itself in the early postwar context.

What were Wu's plans for his career and the future of Taiwan under Chinese rule? What did he do to achieve these goals? His plan for a future Taiwan was exhibited in a couple of the proposals he offered, including the establishment of state-run

(18) *Wu Hsin-jung's Diary*, March 17, 1946.

public clinics and ancestor temples for Han-Chinese ancestors in each township, and suggestions for new names for the streets of Chiali, such as Sun Yat-sen, *Koxinga*, Worker, Farmer, etc., thus revealing his socialist background and his consciousness of being both Taiwanese and Chinese. A school song that Wu composed for the Chiali Primary School, however, manifested a clearer picture of his plans for a future Taiwan: "Offspring of the Yellow Emperor, Following *Koxinga's* moral integrity; ... Looking eastward, the Yu Mountain, viewing westward, the *K'unshen* 鯤身 Sea...We should stride forward, the avenue of self-rule; the fatherland's old culture, the global new science...We should encourage ourselves, in an integral manner".(19)

Wu's political expectations were frustrated when he lost the provincial council election in mid-April 1946. This crucial setback marked the end of the process of his politicization, which first began with his participation in the war mobilization in late 1937 and the local elections in late 1939. The Chen Yi government held a competitive election for provincial, county, city and town councilors in Taiwan, in which 36,968 candidates participated.(20) Until late March, 1939, Wu was politically associated with two major organizations, serving as a chief at the Peimen branch of the sanminzhuyi qingniantuan, and as a councilor on the Tainan county council. He sought to run for a position on the Taiwan provincial council, which consisted of 30 councilors but lacked law-enacting and budgetary duties, in mid-April 1946, under the campaign slogans "new regime, new Taiwan and new talents" and "fighting against those snobbish cooperators, and against those obsolete old politicians'.(21) In political terms, Wu positioned himself as a "progressive and young" politician, who aimed at creating a new Taiwan under the Chinese new regime. This political enthusiasm and his expectations, however, faced a crucial frustration when he and several other provincial and municipal chiefs of the left-leaning Sanminzhuyi qingniantuan lost the provincial councilors' election, thus revealing that the political approach that Wu had adopted at the beginning of the postwar period proved to be unpopular under Chinese rule.(22) This was a "crucial" setback because these leftist ideas were one of his ideological pillars immediately after the war, as Wu reconnected with the leftist

(19) *Wu Hsin-jung's Diary*, March 24 & April 13, 1946.
(20) Lai, Tse-han, Ramon H. Myers & Wei, E: *A Tragic Beginning*: *The Taiwan Uprising of February 28, 1947*, 1991. pp. 67-70.
(21) *Wu Hsin-jung's Diary*, May 4; June 25; July 4, 1946. See also *Renmin daobao*, April 22 & 23, 1946.
(22) *Wu Hsin-jung's Diary*, April 17, 1946.

tradition of the 1920s. This was evidenced by his reading of one of Guo Morou 郭沫若's poems entitled "Cry Over our Suffering Comrades" which caused him a great deal of emotional excitement and ideological inspiration, since it could bring him a "vividness of life" amidst the deteriorating environment in Taiwan.(23)

This major political frustration was followed by his move towards making a final break with the authorities, which indicates his intention to withdraw from "Chinese" politics and consequently signaled the increasing irrelevance of his Chinese national identity. Two days after he failed in the provincial council election, Wu visibly modified his left-leaning approach by joining the conservative Kuomintang 國民黨 on the grounds that the party needed "progressive" new members.(24) Later, this political modification did not seem to ease his political participation, which would lead to him considering withdrawing from politics altogether. Wu delivered an ultimatum to the local authorities, including a pro-government local Taiwanese family, by handing a letter to a Chinese magistrate, appealing for political reform and support of a police officer who was viewed by him as a "good Taiwanese".(25) Since Wu did not receive any positive response to this, he decided to withdraw from all political activities on May 13, 1946, upon which he also went to a Taiwanese temple to worship. Three days later, he worshipped at another Taiwanese temple, viewing its religious ceremony and "thinking remotely about the nation's history".(26) This demonstrates that, when Wu faced unbearable political frustrations, he would return to the Taiwanese religion and culture, thus demonstrating a return to his Taiwanese national identity.

In mid-May, 1946, Wu's political crisis turned into a multi-level crisis, which would lead him to adopt a further non-cooperative approach. This indicates that, although he did not totally relinquish his imagined Chinese national identity, his *bensheng ren* consciousness was on the rise. As early as late-April, 1946, Wu sensed a looming economic crisis, mainly caused by a shortage of rice and the deepening poverty of the masses, a fact that was made clear when his daily earnings could not longer meet his daily expenses.(27) On May 18, 1946, he recorded that he had decided

(23) *Wu Hsin-jung's Diary*, September 2, 1946.
(24) *Wu Hsin-jung's Diary*, April 19, 1946.
(25) *Wu Hsin-jung's Diary*, May 5, 8 & 11, 1946.
(26) *Wu Hsin-jung's Diary*, May 13 & 17, 1946.
(27) *Wu Hsin-jung's Diary*, April 20, 21 & 23, 1946.

to withdraw from participation in any political activity, since "we refuse to cooperate, except in situations like a national crisis". He then added, "we refuse to cooperate with those who are merely impractical, those who are corrupt, those who gain private ends through public causes, and those who are cold-blooded and unreasonable". This non-cooperative approach was also based on Wu's observation of his surroundings in which "confrontations exist everywhere in the world". These confrontations included, internationally, the US confrontation with the USSR, and "nationally, the Kuomintang's confrontation with the Communists which causes our constant concern, since it is crucial to the Han-Chinese recovery. In Taiwan, the mainlanders confront the local Taiwanese [i.e. the *bensheng ren*], relating to the political situation on the mainland and need time to sort it out. In our local area, the faction led by the head of the [Peimen] district confronts the other...We can't cooperate with them [the former faction]. Our best strategy is to withdraw and wait".(28) Surrounded by multi-level confrontations, Wu could only choose to wait.(29)

The rising confrontation between the *bensheng ren* (the native Taiwanese) and the *waisheng ren* 外省人 (the mainlanders) was ideologically intensified through a closer comparison of the former Japanese and the current Chinese rule in Taiwan. In early July, 1946, Wu concluded the reasons why "the Taiwanese are so against the *waisheng ren* and the public so distrustful of the government", was because of "firstly, the failure of the takeover which was undertaken by corrupt officials; secondly, the inefficiency of governance caused by the awful administration; thirdly, the serious food shortage, which caused unrest; fourthly, the spread of terrible diseases caused by low cultural standards".(30) This analysis of the failure of the Chinese administration of Taiwan consists of two major points: firstly, it implies a comparison between the previous Japanese rule and the current Chinese one; and, secondly, it reveals that the confrontation between the two was, by nature, a conflict between "modernity", as represented by the former Japanese rule, and "less modernity", as represented by the current Chinese regime. Regarding the former, Wu began to compare the two regimes from around late May, 1946. As he was assigned several posts that he was unlikely to have held under the Japanese rule, he recorded that "since the takeover,

(28) *Wu Hsin-jung's Diary*, May 18, 1946.
(29) *Wu Hsin-jung's Diary*, May 18 & 19, 1946.
(30) *Wu Hsin-jung's Diary*, July 2, 1946.

we greatly suffered in both a spiritual and material sense and secured only some superficial reputation. Still, this [his reputation] was comforting to me".(31) What does Wu mean by the phrase "spiritual and material suffering"? He regarded the Chinese way of governance as "perfunctory", which "he could not get used to and also disagreed with", thus implying that the Japanese rule was far more efficient. Moreover, he personally experienced Taiwan's economic collapse when he had to "borrow money from friends" for his survival, an event that had not befallen him since he first established his clinic in 1932.(32) As a doctor, Wu found that a few terrible diseases, such as cholera, were spreading widely in his residential area. He found that around 10% of the villagers in coastal villages had become ill, and that many citizens in Tainan city were dying of disease. Wu even contracted cholera twice himself, following the Chinese takeover, thus clearly revealing the worsening hygienic environment in Taiwan following the end of Japanese rule there.(33)

The confrontation between the two sides in the early postwar context resulted from an inner ideological conflict between the *bensheng ren's* modernity, originating from the previous Japanese experiences, and the *waisheng ren's* nationality, partly emerging during the process of the anti-Japanese war. The Japanese heritage was represented in two main aspects in early postwar Taiwan: Japanization and modernization. The former was "consciously" suspended by the native Taiwanese due to the Japanese surrender and the Chinese anti-Japanese sentiments. The latter, however, was imagined as an integral part of the *bensheng ren's* identity. The *bensheng ren's* modernity was also linked to wartime Taiwan, that was a highly rationalized, organized and centralized society due to the war mobilization.(34) This led the *bensheng ren* to expectations of 'rationalization' for the nationalist-minded and less modern Chinese governance of Taiwan, that was the main cause of the increasing confrontation between the two sides.

In psychological terms, Wu soon turned to a radical approach to the Chinese authorities as he "had nowhere to escape" and was "at the end of the world" due to the deepening multi-level crisis beginning in September, 1946. Until mid-1946, even though he was increasingly dissatisfied with Chinese rule in Taiwan, Wu still

(31) *Wu Hsin-jung's Diary*, May 22, 1946.
(32) *Wu Hsin-jung's Diary*, June 20, 24 & 25, 1946.
(33) *Wu Hsin-jung's Diary*, June 16 & 28; July 15, 28 & 30, 1946.
(34) Kushner, Barak, *The Thought War – Japanese Imperial Propaganda*, 2006, pp. 184-185.

had high expectations of the central government on the mainland. This expectation, however, was significantly weakened when he began to receive information from the mainland. As early as late May, Wu complained that the newspapers in Taiwan could not function as an instrument to report facts and express public dissatisfaction. A couple of weeks later, he immediately "realized the real situation on the mainland", leading him to "a visible shift in mentality" shortly after reading newspapers and magazines from Shanghai. This "realization" shattered his expectations of the Chinese central government, further strengthening his decision to withdraw from participation in public affairs in Taiwan.(35) In fact, this sense of indifference towards public affairs existed extensively in the minds of the Taiwanese elite, as evidenced by a sharp decline in the number of people who participated in the activities of the Kuomintang and the Sanminzhuyi qingniantuan.(36) On August 30, Wu recorded that "the crisis I am currently encountering is extremely serious. ...Where on earth should I go?" This sense of "nowhere to escape" was caused by a multi-level crisis that intensified in late September, 1946, due to the further social deterioration. He felt strongly that he was "at the end of the world", in which "righteous people were forced to leave their homes", and "only vicious people would be promoted". This led him to anticipate the arrival of the "*datong shijie* 大同世界" (a world without unfairness), thus revealing his increasingly radical approach to the Chinese administration in Taiwan.(37)

The 2.28 Incident and the Formation of the *Bensheng Ren* Identity

What were the mental resources that supported Wu during the multi-level crisis? Firstly, it was his leftist beliefs that sustained him throughout the deepening crisis. One of his major concerns after the takeover was to organize the left-leaning sanminzhuyi qingniantuan, which was not popular among the public, and was sometimes distrusted by the authorities. In response to this, the strategy of the sanminzhuyi qingniantuan was to remain low-key, waiting for the right time. Wu's leftist beliefs lay latent, as evidenced by the fact that he felt "his life being refreshed again" after reading one of Guo Moruo's poems, at a time when he was greatly depressed by the worsening

(35) *Wu Hsin-jung's Diary*, May 23; June 11, 1946.
(36) *Wu Hsin-jung's Diary*, July 9 & 14; August 15, 1946.
(37) *Wu Hsin-jung's Diary*, August 30; September 24, 25, 26 & 27, 1946.

multi-level crisis that offered him "nowhere to escape".(38) Moreover, as an intellectual, Wu believed that the intellectuals in Taiwan should follow "the cultural heritage of the revolutionary tradition as represented by Lu Xun 魯迅 and Lai He 賴和", the most famous leftists in China and Taiwan, respectively, thus revealing his intention to fight for survival at a time when the crisis had become unbearable. It was the "clear-cut revolutionary passion" that Wu identified as his "true self".(39)

Moreover, another mental resource that Wu used to support himself during the crisis was his Taiwanese Han-Chinese consciousness and beliefs that had been resurfacing in his mental world since the final stages of the war. In autumn 1946, he moved further away from politics towards cultural affairs, after losing the Chiali mayoral election. His cultural activities included visiting friends at cultural societies, such as the Joint Society for Taiwan Culture, which was aimed at promoting Taiwanese culture, writing and translation.(40) He named his newborn baby "*Xiatong* 夏統", indicating that he was "a true offspring of the Han-Chinese". It was this Han-Chinese consciousness that enabled Wu to trust to the Chinese leadership at the central level. He noted that "the most meaningful event in Taiwanese history" occurred when the Chinese leader, Jiang Jieshi 蔣介石, and his wife first visited Taiwan in 1946, on the memorial day of the October 25 Chinese takeover of Taiwan. This was, however, based on a "Taiwan-centred", rather than a "China-centred", way of thinking, since he viewed it from the perspective of Taiwanese history.(41) Furthermore, the "modernity" of his Japanese experience, that emerged during the interaction between the *bensheng ren* and the "nationalist-minded" *waisheng ren*, acted as another mental resource for sustaining his own stance in the crisis.

Three mental resources supported Wu in his fight for survival during the February 28 Incident in 1947. At the end of December, 1946, he recorded that his only hope was the coming of "a big revolution in society and politics" that would garner the support of "the progressive youths" and "the righteous people". Otherwise, he would become "an economic serf forever," he lamented.(42) He believed that the radical approach was the only way to survive the multi-level crisis. Although he had twelve

(38) *Wu Hsin-jung's Diary*, July 9; September 2; October 22 & 23, 1946.
(39) *Wu Hsin-jung's Diary*, September 6; December3, 1946. See also February 8, 1947.
(40) *Wu Hsin-jung's Diary*, October 8, 9, 10, 12, 22 & 23; November 11, 1946.
(41) *Wu Hsin-jung's Diary*, September 13; October 25, 1946.
(42) *Wu Hsin-jung's Diary*, December 31, 1946.

posts in the public and private sectors, spending ten days per month on these, he felt impotent in the depressed world.(43) The crisis became far worse when the shortage of rice caused public panic. In mid-February, 1947, the doctor's upper middle class family, who lived in Taiwan, an island rich in rice production, could not afford to buy rice and was forced to replace it with potatoes at their daily meals.(44) A week before the outbreak of the 2.28 Incident, two of Wu's friends, including a leftist named Li Lu 李鹿, came to see him. They discussed the current political crisis and "strongly suggested [we] organize people", which implied that he was "waiting" to take action.(45) On March 1, 1947, a day after the outbreak of the 2.28 Incident, Wu recorded: "The policemen of the Bureau for the Monopoly of Tobacco and Wine gunned down a citizen yesterday, causing Taipei citizens to rise up. They repeatedly shouted beat the 'A-san' [i.e. the mainlanders] and surrounded the governmental office...I frequently heard the term 'coup in March'. It might be true. Personally, I am increasingly dissatisfied with the current situation. My mind, however, has become more certain". On the following day, Wu went to Tainan city to visit some friends, including a leader of the youth corps. That evening, he dined with some friends at a friend's house in Chiali, "toasting the Taipei uprising".(46)

The 2.28 Incident was an event that forced the native Taiwanese to take action to defend themselves during the intensifying multilevel crisis. This action sharpened the border between the native Taiwanese (*the bensheng ren*) and the mainlanders (*the waisheng ren*). The 2.28 Incident can thus be regarded as the political stimulus for shaping the *bensheng ren's* identity. What was Wu's role in this event? The news about the Taipei uprising quickly spread to central and southern Taiwan through radio broadcasts controlled by angry citizens. In his hometown of Chiali, due to the halting of the function of police units and the return of the ethnic Taiwanese who had served in the Japanese military overseas, Wu took charge of organizing the "Temporary Committee for Handling the Current Situation in the Peimen Area", conducting the takeover of military facilities at the police station and overseeing an armed defence of his hometown on March 2, 1947. The committee was enlarged as it took in several

(43) *Wu Hsin-jung's Diary*, January 1, 5, 11 & 17, 1947.
(44) *Wu Hsin-jung's Diary*, January 31; February 20, 1947.
(45) *Wu Hsin-jung's Diary*, February 22, 1947.
(46) *Wu Hsin-jung's Diary*, March 1 & 2, 1947.

local leaders of the public sector the following day.(47) Later, Wu became vice-chair of the committee, although a rescue team of 12 armed local Taiwanese was sent to Chiayi without his agreement. Wu then proposed to dismiss the committee and return the arms to the police station, which caused some disputes among the participants. He then participated in a conference for people from Tainan county, during which 47 officials, including the Chinese magistrate, were recalled. In an upbeat mood, Wu was elected, on March 10, 1947, as the chair of the Peimen branch of the island-wide er-er-ba chuli weiyuanhui 二二八處理委員會 (Committee for Tackling the 2.28 Incident), which consisted of major leaders from all levels in the Peimen area, two thirds of whom Wu regarded as "progressive". In the evening of the same day, however, the upbeat atmosphere was soon frustrated by the news that an armed force, organized by Taiwanese students in Taipei, had encountered part of two divisions of Nationalist Chinese troops sent out by the Nanjing 南京 government from the mainland. This information led to a full dissolution of the island-wide er-er-ba chuli weiyuanhui and the enforcement of martial law in Taipei.(48) This new development brought a sense of uncertainty to people in the south. On March 12, 1947, Wu recorded that "today is the memorial day of Sun Yat-sen's death. The national flags fill the streets [of Chiali]...However, there is a sense of indescribable insecurity on the faces of the masses...Anyway, nothing is predictable. Things break out without principle or reason. So, I have to firmly withdraw from the event, and closely watch how it progresses." The next day, on March 13, 1947, a couple of unidentified armed men arrived in Chiali. A day after that, Wu went into hiding.(49)

He described his experiences from March 13 to 18 1947 as, "the most depressing and confusing period in my life", when the Nationalist Chinese military crushed the Taiwanese participants in the 2.28 Uprising. Except for the period from March 18 to 21, 1947, Wu did not keep a diary during his concealment and imprisonment, which lasted from March 14 to late June. He recorded what happened during that period, however, in his diary on July 1, 1947, after his release from prison on June 21. Most of these recollections were based on his memory, or on his records kept on pieces of paper. On March 18, 1947, he was taken by force by a couple of armed men to the

(47) *Wu Hsin-jung's Diary*, March 3 & 4, 1947.
(48) *Wu Hsin-jung's Diary*, March 4, 5, 6, 7, 8, 9 & 10, 1947.
(49) *Wu Hsin-jung's Diary*, March 12 & 13, 1946.

police station to open an arms depot, but was subsequently released, as he did not have the key for the cache. The public in Chiali panicked, however, as there were rumours that the Chinese troops were coming, bringing messages such as "revenge, terror and blood". Wu then went into hiding at a friend's house. This event greatly frustrated him, teaching him "a lesson" and causing him to feel "a great sadness for the future of our nation and country". He related the 2.28 Incident to the "May 30th Tragedy" in 1920s China, a "flood-wreaked" political disaster, and composed a poem entitled "After Reading '*The Deluge*'", thus revealing his sense of mourning for those Taiwanese youths who had been killed in the 2.28 incident, and his sense of hopelessness regarding the Chinese authorities.(50) According to an official report written in 1994, several years after the 1987 lifting of martial law in Taiwan, the death toll of the 2.28 Incident remains unknown, although it indirectly suggests that around 18,000 were killed during that event.(51) On March 19, 1947, Wu considered that the situation had improved and returned home. He was told, however, that several police officers had come to arrest him at his house during his absence on March 23. He then decided to go into hiding again. On April 9, 1947, over ten members of the Taiwanese elite in the Chiali area, including Wu's father, were arrested and imprisoned in Tainan city. On April 20, 1947, Wu formally surrendered to the military police corps with the assistance of an advisor at the military headquarters in Tainan city. He was questioned about his relationship with the communists and his involvement in the 2.28 Incident, and was later imprisoned in Taipei. He was released on June 21, 1947, then went to visit his father, who had been accused of hiding bandits, in Tainan Prison on June 30. The following day, Wu returned to his home in Chiali, after "the hundred day disaster", with a concrete sense of seeing "a broken country with an intact mountain and river".(52)

After the hundred-day disaster, Wu tried to sequester himself from the Chinese-controlled world in Taiwan, and focused on composing his autobiography and family history. In so doing, he showed that his Taiwanese, i.e. *bensheng ren*, identity was under a process of further substantiation through cultural reconstruction. In other

(50) *Wu Hsin-jung's Diary*, July 1; March 18, 1946.
(51) Xingzhengyuan 'yanjiu er-er-ba shijian xiaozu'. *Er-er-ba shijian yanjiu baogao*. 1994, p. 262.
(52) *Wu Hsin-jung's Diary*, April 9, 15, 20 & 28; May 2 & 15; June 7; July 1 & 2, 1946. Wu Hsin-jung employed the first sentence of the poem entitled "Chun Wang" (Hope in Spring), written by the famous Tang Dynasty poet, Du Fu, to describe his sadness about "the hundred days disaster".

words, his return to the historical writings about himself, his family and Taiwan, as a direct response to the Chinese crushing of the 2.28 Incident, played a cultural role in internally constructing his *bensheng ren* identity. Moreover, Wu's depressed mood, caused by his bitter experiences during the 2.28 Incident, led him to a deepening inclination towards Buddhism, thus demonstrating his disillusionment with the secular world. It was during the period of Wu's discontent with the Nationalist Chinese crushing of the Taiwanese uprising that Japanese food became increasingly popular in Taiwan, thus indicating a physical return by the Taiwanese to their common Japanese experience after the 2.28 Incident.(53) Moreover, Wu transferred his political expectations to other Taiwanese. He assisted Wu San-lien 吳三連, a Tainan-born Taiwanese who had been living on the mainland during the war, to run for the National Assembly, on the grounds that Wu San-lien was "a pioneering figure in the Taiwanese liberation movement who never betrayed his principles". When Wu San-lien was elected, Wu recorded that "the Taiwanese people have made a good choice, and naturally Taiwan is still hopeful", revealing his increasing expectations of Taiwan-born figures and also his continued anticipation of a better time to come.(54) Wu's main concerns during the post-2.28 period, however, were cultural and historical affairs. A month after his release from prison, Wu had a rough idea of composing an ancestral history, consisting of "national" and "family" histories on the mainland and in Taiwan separately.(55) This idea developed into Wu writing his autobiography six months later, which he defined as "a record of the first half of my life", and within which he described how his surroundings had changed during the period of "pre-revolutionary" turmoil. It took around five months for Wu to complete the first draft of his autobiography, that consisted of three parts, covering the period from 1920 to 1947, with the last chapter entitled "A Period of Deluge", that focused on the 2.28 Incident.(56)

Wu's historical writings revealed an intention to construct and interpret the past not only of himself, however, but also of his family and of Taiwan, based on a Taiwan-centred view of history. This work was undertaken within a climate of increasing censorship imposed by the Nationalist Chinese government, that was

(53) *Wu Hsin-jung's Diary*, July 25 & 30; August 3, 1946.
(54) *Wu Hsin-jung's Diary*, October 5; November 24 & 28, 1946.
(55) *Wu Hsin-jung's Diary*, July 31, 1946.
(56) *Wu Hsin-jung's Diary*, February 1 & 9; March 20; July 6 & 10, 1948.

quickly losing ground to the Communists on the mainland. After the 2.28 Incident, Wu no longer kept his diary regularly, as previously. The style of his entries appears more reserved and weaker. In June, 1949, Wu recorded that "I have been lazy in keeping my diary for a long time" due to a "political" consideration, adding that, "if my writings affect my future career, I am ready to accept that. From now on, I will keep my diary on a daily basis. At least I will record my here-and-now life".(57) In December, 1951, Wu began to write another autobiography, entitled *Cishi cidi* 此時此地 (*The Time, the Land*), that was based on his previous autobiographical writings, and consists of three parts, covering the feudal Qing, the capitalist Japanese and the socialist Chinese periods, respectively. After the completion of the work in October, 1952, Wu swiftly became devoted to writing and editing the Tainan County's Gazette and the Journal of Nanying, that promoted the local history of Tainan area.(58)

Wu's leftist beliefs amid the growing political censorship following the 2.28 Incident became a hidden but essential component of his mental world. At the end of January, 1948, Wu recorded that "a global crisis is approaching. Our guess is that it will be settled in three months' time. Thus, we are willing to tolerate it for the next three months. However, if it cannot be settled then, it will be the end of us". Eleven months later, however, on December 23, 1948, Wu recorded, "All of my hopes and ideals depend on the beginning of next spring. If things cannot meet my expectations then, I will know what sort of future mine will be". A week later, on January 1, 1949, Wu repeated this idea in his diary, noting that "the greatest and the last hope of my whole life will come true this year. If not, it will be a big miscalculation in my life".(59) Examining the records mentioned above, it appears that Wu was writing about certain closely connected issues. So, what were his "hidden" expectations during these two years? Firstly, what sort of things could he not mention directly in his diary? Since the Nationalist Chinese government viewed the 2.28 Incident as an event "mainly instigated by the communists, aimed at the establishment of an independent Taiwan", the ideas of supporting leftist causes and Taiwanese independence increasingly became political taboos. In particular, the anti-leftist trend in politics was further intensified as the Chinese Nationalists were losing ground to the Chinese communists

(57) *Wu Hsin-jung's Diary*, June 23, 1949.
(58) *Wu Hsin-jung's Diary*, December ?, 1951; November 11-14, 1952; January 1, February 10 & March 29, 1953.
(59) *Wu Hsin-jung's Diary*, January 29; December 23, 1948. Also January 1; March 13, 1949.

on the mainland throughout 1949.(60) This may be one reason why Wu could only write about this indirectly. Moreover, his "hidden expectation" could have a lot to do with the ongoing civil war on the mainland. On March 13, 1949, Wu visited his closest friend, the leftist Chen I-sung 陳逸松, and 30 to 50 other friends in Taipei, perceiving that they were "all uncertain on the eve of the great transitional era". In other words, Wu realized they were facing the coming of a great transition, at a time when the upbeat Communist troops were confronting Nationalist troops on both sides of the Yangzi River. Wu reminded himself to prepare for "a coming crucial change before summer" and also to finish reading two books, a series on world cultural history written by H. G. Wells entitled *The Outline of History*, and a socialist book entitled *Shehui Lun* 社會論 (On Society), that replaced the *Ziben Lun* 資本論 (On Capital) when the latter was deleted from his diary, probably due to his caution arising from the political censorship of leftist theory.(61) This may suggest that Wu's "hidden expectations" were related to the leftists or the Chinese Communists. Did he secretly expect an overwhelming victory of the Chinese Communists on the mainland, to envelop the island of Taiwan? This is possible but there is no convincing evidence for this. In May, 1949, when the Communists entered Shanghai and Nanjing, Wu understood that Taiwan had become "the safest place in the whole country", although he could not imagine that Taiwan would soon "became an orphan of the Pacific Ocean", or perhaps "a semi-independent state". This reveals that he understood that the Communists would be unable to ensure that Taiwan was the "safest" place in China, on the one hand, and that he still had an expectation of a unified China, including Taiwan, in that period, on the other.(62)

The Evolution of the Concept of a Politically Independent Taiwan

Taiwan was increasingly forced to separate itself from the mainland because of two political events: firstly, the Nationalist troops retreated to Taiwan, "making Taiwan an isolated base in the Eastern Seas", as Wu put it, in mid-October, 1949.

(60) Bai, Chongxi, "Bai Chongxi dui quanguo guangboci." March 27, 1947. In Naijing dier dangganguan ed., *Taiwan er-er-ba shijian shiliao dang'an*, vol. 2, pp. 683-685.
(61) *Wu Hsin-jung's Diary*, March 7 & 13; October 27, 1949. See also Wells, Herbert George, transl. by Kitagawa Saburō, *Wells sekai bunkashi taikei*, 1933.
(62) *Wu Hsin-jung's Diary*, May 2 & 28, 1949.

Despite this, however, Wu was aware that "the future status of our Taiwan remains unsolved". When the Nationalist government moved to Taiwan in early 1950, Wu viewed the event from a Taiwanese perspective, recording that "the whole history of Taiwan became richer...and the small island, from now on, will gloriously exist in the world. However, I have been suffering from hypertension since my uncle's death, and thus I have lost any interest in politics'.(63) This sense of indifference towards public affairs was accompanied by a rising sense of isolation, as revealed in Wu's remark about the Nationalist Chinese troops' retreat to Taiwan from its final two bases on the mainland at Zhoushan 舟山 and Hainan 海南 that "Taiwan has totally turned into an orphan of the Pacific Ocean".(64)

This increasing sense of isolation in Wu's mind was further strengthened by a further political event, the US navy's interference in the Taiwan Straits, after the outbreak of the Korean War in mid-1950, that signaled the continuing separation of Taiwan from the mainland in the emerging cold-war global order. However, Wu was clearly worried about the increasing isolation of Taiwan that stemmed from the American involvement in protecting the Taiwan Straits from any attack "before the resolution of Taiwan's future status". He wrote, "the move might protect Taiwan from the threat of war, but we felt that Taiwan could have a great influence on the fatherland in the future. We insisted that Taiwan belonged to the Taiwanese, and the Chinese as well".(65) This record might suggest that, as both a Taiwanese nationalist and a leftist, Wu may have hoped to see an autonomous Taiwan under the realm of China, rather than an "isolated" Taiwan protected by the US. One may conclude that Wu did not become a supporter of a politically independent Taiwan around 1950.

The emerging cold-war environment, formed by the Nationalist retreat to Taiwan and the American involvement in the Taiwan Straits, however, created an increasingly isolated Taiwan, gradually forcing Wu to adapt to the "Taiwan-sized" political governance, and providing the basis for future ideological development by creating a politically independent Taiwan in the future. In August, 1950, Wu decided to seek a second term as county councilor and aimed to "create the democratic basis for the long-term future of Taiwan as a country". The first step towards this future was

(63) *Wu Hsin-jung's Diary*, October 15; December 31, 1949. Also March 10, 1950.
(64) *Wu Hsin-jung's Diary*, June 5, 1950.
(65) *Wu Hsin-jung's Diary*, June 29, 1950.

to implement local self-rule, including "the introduction of the general election of governors and provincial councilors in Taiwan".(66) In other words, the emerging cold war international framework, although creating a sense of isolation or orphanage in Wu's mind, enabled the formation of an independent state based on the Taiwan-size political governance, and also had a significant impact on shaping his *bensheng ren* identity from the perspective of international politics.

Moreover, the "modernity" of the *bensheng ren*, characterized as a part of the *bensheng ren's* identity in their interactions or confrontations with the mainlanders during the early postwar period, gradually linked up to the American-led Western influences in the early postwar period. In August, 1950, as a serving councilor, Wu decided to run for a second term, based on the Nationalist government's policy of implementing self-rule at the local level in Taiwan. This policy may be traced back to the US's announcement that it would protect Taiwan, thus implying that Taiwan's tradition of local self-rule, that began during the Japanese colonial period, and which was a crucial aspect of the "modernity" introduced by the Japanese administration, was gradually reconnected by the American influence, which was itself a representation of "modernity" in the early postwar period. Notably, the formerly anti-western Wu during the Pacific War changed his lifestyle from the Japanese to the western model. He watched more American films, which shows his increasing acceptance of and exposure to the coming American influences of the period, particularly under the gloomy atmosphere of the "White Terror", during which the Nationalists consolidated their political control of Taiwan.(67)

What was Wu's identity position in the first half of the 1950s, when the Kuomintang consolidated its control over Taiwan? Before answering this question, I will attempt to describe Wu's core values and beliefs around that period. Before the Nationalist government formally moved to Taiwan, Wu revealed his campaign platforms for the proposed local elections, that included: firstly, "to speak for the Taiwanese, and make sacrifices for the masses", thus revealing being Taiwanese as his dominant identity; secondly, to care for disadvantaged minorities, such as farmers and patients, thus revealing his leftist beliefs; thirdly, to reform Taiwan's politics by

(66) *Wu Hsin-jung's Diary*, August 10, 1950.
(67) *Wu Hsin-jung's Diary*, August 10, 1950; August 8, 1951. See also Masahiro, *Taiwan–hunretsu kokka to minshuka*, 1992, p.36.

examining the domestic situation and introducing mainstream foreign ideologies; and, finally, to fulfill local self-rule, that is critical to democracy and, consequently, modernity.(68) It was these three aspects - the Taiwanese national identity, the socialist beliefs and modernity - that made up Wu's core values. A year later, Wu again revealed his platform at the end of 1950, when the election formally took place months after the US announcement that it would protect Taiwan. Wu emphasized that he must, firstly, "ensure Taiwan's status through understanding the international situation", revealing a continuing Taiwan-centred focus; secondly, establish local self-rule and the rule of law, to improve science, culture, and agricultural standards, and to widen access for the young by excluding feudal influences, etc.; both of these factors reveal Wu's belief in modernity.(69) Comparing this with his platform for the previous year, Wu continued to emphasize his Taiwanese national identity as the top priority, and continued to strengthen his beliefs in modernity, but blurred his views on the leftist values, perhaps due to a shift in the national and international political situations.

Wu's Taiwanese national identity, formed by forces from both inside and outside the island, seemed to evolve gradually into supporting the idea of a politically independent Taiwan that was dominated by native Taiwanese (*the bensheng ren*) rather than mainlanders (*the waisheng ren*), at a time when he was devoted to writing his autobiography, a history of his family and a history of Taiwan in the 1950s. In February, 1951, Wu failed in his quest for a second term as councilor, due, according to him, both to his miscalculation and refusal to conduct vote-buying, a new phenomenon that was emerging in postwar politics, and to the nativism in Chiali, although he trusted the system of democracy itself.(70) From that time on, Wu withdrew from politics almost completely and focused on his writing. He composed his autobiography, based on the previous one that had been completed in mid-1948, between December, 1951 and October, 1952, and worked on the *Tainan xianzhi* 臺南縣志 (Tainan *County's Gazette*) for the next few years. Around this period, Wu regularly read newspapers, medical works, magazines, etc., and paid more attention to Taiwan's culture and religion than its politics, due to his focus on his writings.(71)

(68) *Wu Hsin-jung's Diary*, September 10, 1949.
(69) *Wu Hsin-jung's Diary*, December 31, 1950.
(70) *Wu Hsin-jung's Diary*, February 3, 1951.
(71) *Wu Hsin-jung's Diary*, July 24, 1951.

What was the role of Han-Chinese religion and culture in the construction of Wu's Taiwanese national identity around 1951? In May, 1951, he took a religious trip to the top nine temples in Tainan, following a serious illness. Several days after this, he worshipped at the *Koxinga* temple in Tainan, and commented on it in a couple of sentences: "the lonely official of the former dynasty on the isolated island, originally created an independent kingdom (gudaoguchen duchuangduli, 孤島孤臣, 遺世獨立)". Ten days later, Wu composed a poem in Chinese entitled "An Audience at the *Koxinga* Temple", in which these two sentences were repeated, thus revealing that he defined *Koxinga* as the common founder of Taiwan, or the national founder of Taiwan.(72) As mentioned above, Wu's view of history was a 300-year-long Taiwan-based history beginning with *Koxinga*, that was described immediately after the Japanese announced their surrender in 1945. His writings in these poems suggest that he retained this Taiwan-based historical view in the early 1950s. Two months later, on July 18, 1951, Wu argued that the "political factor", i.e. the Nationalist Chinese governance (in Taiwan), was a form of political control, and could not dominate Taiwan for ever. For this reason, Wu "first viewed himself as ethnic-Han (i.e. Han Chinese), and then as Taiwanese", and both identities were "innate", while his political or religious identity was "acquired". In other words, it was this innate Han Taiwanese, or Taiwanese Han, identity that served as the core of Wu's Taiwanese national identity during the early 1950s.(73) A month earlier, on June 16, 1951, he rearranged his living room and placed in the centre of a shelf a small shrine, also called a *shenpeng* 神棚 (J. *kamidana*, a small shrine accommodating statues of deities) that had been handed down from the Japanese period. He then recorded, "the Japanese used this 'shrine' to make the Taiwanese imperialized citizens [i.e. the *Kōminka* religious reform policy].(74) However, the Taiwanese were not imperialized. In contrast, we used the shrine to worship our deity, as it was convenient and pure. So, what were our deities? We placed two deities in the shrine...The right one was *Penzu* 彭祖...and the left one *Guanyin* 觀音".(75) This entry suggests that he viewed himself as "Taiwanese" in early 1950s, and that "our deities" during the Japanese period were *Penzu* and *Guanyin*, both of which were affiliated with the Han-Chinese religion.

(72) *Wu Hsin-jung's Diary*, May 21 & 31, 1951.
(73) *Wu Hsin-jung's Diary*, July 18, 1951.
(74) The *Kōminka* religious reform policy aimed to replace Taiwanese family beliefs with Japanese ones by reorganizing the religious setting of the living room of the Taiwanese family.
(75) *Wu Hsin-jung's Diary*, June 16, 1951.

During his work at the *Tainan wenxian weiyuan hui* 臺灣文獻委員會 (Committee of Compiling and Collecting Local History in Tainan) as the chief compiler for the Tainan *County Gazette*, in October, 1954, Wu was imprisoned again in Taipei for four months, having been accused of being involved in a communist plot in Taiwan. Because of the pressure of work between April, 1953 and February, 1955, Wu failed to keep a diary during the period of his imprisonment (October, 1954 to February, 1955). He continued to keep a diary in a cautious way only after his release from prison, calling his new writings "a record of remaining life". After this, Wu lived a depressed life under close watch by the local authorities during the "White Terror". He described himself as a "loser", who was "never pessimistic and never looked down on himself". Two poems that Wu composed in prison may reveal some of his thoughts upon his release in 1955. In the first poem, entitled "Yuzhong guo shengdan 獄中過生誕 (Celebrating a Birthday in Prison)", Wu wrote, "[my] forty-eighth year of life was full of wind and rain; [I not only] achieved nothing, but also encountered difficulties; [despite being] a baldheaded man eating vegetarian foods, he could not make himself a Buddha; [my body had] become as thin as a lath, although [my] will had become stronger (四八年華風雨間, 半事無成又遭難. 光頭素食不成佛, 瘦皮露骨志愈堅.)", thus implying his growing desire to fight in the face of difficulties. In the second poem, entitled "Wo ai Taiwan 我愛臺灣 (I Love Taiwan)", Wu wrote:(76)

> Taiwan was the ancient Yingzhou; its mountains and rivers are splendid 臺灣古瀛洲, 山河盡綿綢
> It was also called Formosa, and horizontally calms the big waves of the Pacific Oceans 或稱華麗島, 橫鎮太平濤
> *Koxinga* farsightedly laid its foundation; Tang [Jingsong] and Liu [Yongfu] created an extensive blueprint 延平創基業, 唐劉立遠謀
> It is protected by ten thousand states, without making any enemy in the world 萬國有保障, 四海無敵仇
> Its politics followed trends; its people love freedom 政治順民主, 人民愛自由
> We wish all of our compatriots to be forever immersed in prosperity 願我諸兄弟, 繁榮永悠悠

This poem can be viewed as a Taiwanese national poem composed by a Taiwanese nationalist, in both a cultural and political sense. Wu first mentions Taiwan's special geography and landscape, then its common founder *Koxinga* and

(76) *Wu Hsin-jung's Diary*, Preface, August 15, 1955.

national heroes, Tang and Liu, who created the short-lived Republic of Taiwan in 1895. Furthermore, Wu describes these peaceful Taiwanese who are willing to share mainstream values with the other states in the international community. Wu became, in both a cultural and political sense, a hidden Taiwanese nationalist in mid-1950s Taiwan that had been wracked by the severe "White Terror" environment created by the Nationalist Chinese government. His *bensheng ren* identity emerged during the process of his interaction and confrontation with the *waisheng ren* both before and after the 2.28 Incident, and was further intensified by the cold-war international structure that ensured a Taiwan-sized political governance. The dimensions of his *bensheng ren* identity, i.e. a politically independent Taiwan in the international community, however, seem to have emerged in Wu's mind during the 1950s, as he grappled with the idea of Taiwan's unresolved political status.

Conclusion

Wu Hsin-jung's case suggests that, in the early postwar period, his reconstructed Taiwanese national consciousness under wartime underwent a further reconstruction caused by the regime change from Japan to China in 1945 and the 2.28 Incident in 1947. The Taiwanese people experienced a new imagination of Chinese national consciousness during the regime change, which was later challenged by the misrule of the Nationalist Chinese government and led to the emergence of the *bensheng ren* (native Taiwanese) consciousness. In nature, the increasing ethnic confrontation between the *bensheng ren* and *waisheng ren* (mainlanders), which centered around the conception of 'modernity vs. nationality', mainly resulted from their opposing 'Japanese experiences' and finally led to the outbreak of the 2.28 Incident, which in reverse provided a political focus to materialize the *bensheng ren* (vs. *waisheng ren*) identity from outside. In addition, the emerging international Cold War environment enabled the creation of a de facto independent state based on Taiwan-size governance, which internationally had an evident impact on shaping and reshaping the *bensheng ren* identity.

In this paper, Wu's Taiwanese national identity is defined as a politically and culturally sense of community shared by islanders.

Selected references

Manuscripts

Wu, Hsin-jung 吳新榮. *Wu Hsin-jung riji* 吳新榮日記 (Wu Hsin-jung's Diary), with 33 volumes in total, mostly unpublished manuscripts, covering the period from 1933 to 1967, is stored at the Wu San-lien Historical Centre, Taipei. A small part of these manuscripts was published in two volumes after a cautious selection in 1981, at a time when freedom of publication was greatly restrained in Taiwan. See: Chang, Liang-tse, 1981.

-----. *Chenying zizhuan* 震瀛自傳 (The Autobiogrphy of Chenying). This is an unpublished manuscript in Chinese, finished in July 1948 and kept by Wu Hsin-jung 's son, Wu Nan-t'u, in Tainan.

-----. *Chenying cangshu lu* 震瀛藏書錄 (The Chenying Collection of Books), an unpublished manuscript, is stored at the Wu San-lien Historical Centre in Taipei.

General Primary Sources

Bai, Chongxi 白崇禧.

1947 "Bai Chongxi dui quanguo guangboci 白崇禧對全國廣播詞 (A Nation-wide Broadcast of Bai Chongxi.)" March 27, 1947. In Naijing dier dang'anguan 南京第二檔案館 ed., *Taiwan er-er-ba shijian shiliao dang'an* 臺灣二二八事件史料檔案 (Archives of the 2.28 Incident in Taiwan), vol. 2, 683-685.

Ts'ai Hui-yu 蔡慧玉.

1997 *Zouguo liangge shidai de ren – Taiji Riben bing* 走過兩個時代的人 – 台籍日本兵 (The Lives and Times of Taiwanese Veterans.) Taipei: Institute of Taiwan History, Academia Sinica.

Lin, Hsien-t'ang 林獻堂 (Hsu Hsueh-chi 許雪姬 ed.)

2000-2005 *Guanyuan xiansheng riji* 灌園先生日記 (The Diary of Lin Hsien-t'ang), vol. 1-8. Taipei: Institute of Taiwan History, the Academia Sinica.

P'eng, Ming-min 彭明敏.

1989 *Ziyou de ziwei* 自由的滋味 (A Taste of Freedom.) Taipei: Qianwei.

Sanminzhuyi qingniantuan Taiwan zhituanbu suoshu gedifang fentuan gongzuo renyuan mingce 三民主義青年團臺灣支團部所屬各地方分團工作人員名冊 (A Name List of Members of Local Sub-branches of the Taiwan Branch at the "Three Principles of the People Youth Corp"), 1946, unknown publisher and place.

Wu, San-lien 吳三連, Ts'ai P'ei-huo 蔡培火 & Yeh Jung-chung 葉榮鐘.

1983 *Taiwan minzhu yundongshi* 臺灣民族運動史 (A History of Taiwan's Nationalist Movement.) Taipei: Zili wanbao she.

Wu, Cho-liu 吳濁流.

1989 *Wuhuaguo* 無花果 (A Fig). Taipei: Qianwei.

Wu, Hsin-jung (Chang Liang-tse 張良澤 ed.)

1981 *Cishi cidi* 此時此地 (The Time, the Land.) Taipei:Yuanjing.

1991 *Wu Hsin-jung huiyilu* 吳新榮回憶錄 (Reminiscences of Wu Hsin-jung) Taipei: Qianwei.

Yeh, Jung-chung 葉榮鐘, edited by Li Nan-heng 李南衡.

1985 *Taiwan renwu qunxiang* 臺灣人物群像 (Pictures of a Group of Taiwanese.) Taipei: Pamier.

Chang, Liang-tse 張良澤 ed.
1981 *Wu Hsin-jung riji* (*zhanqian*) 吳新榮日記 (戰前) (Wu Hsin-jung 's Diary, in the pre-war period). *Wu Hsin-jung riji* (*zhanhou*) 吳新榮日記 (戰後) (Wu Hsin-jung's Diary, in the post-war period). Taipei: Yuanjing.

Cheng, His-fu 鄭喜夫 ed.
1977 *Wu Hsin-jung xiansheng nianpu chugao* 吳新榮先生年譜初稿 (The First Draft of Mr. Wu Hsin-jung's Chronicle). Taichung: published by Cheng His-fu.

Secondary sources:

English works:

Anderson, Benedict.
1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* London and New York: Verso.

Barlow, Tani E. ed.
1997 *Formations of Colonial Modernity in East Asia*. Durham: Duke University Press.

Brown, Melissa J.
2004 *Is Taiwan Chinese: the Impact of Culture, Power, and Migration on Changing Identities*. London: University of California Press.

Caprio, Mark E.
2004 "Good Patriot? Good Collaborator? Yun Ch'iho Diaries and the Question of National Loyalty." A paper presented at the 18th IAHA Conference.

Chang, Mao-kuei.
1999 "On Becoming 'Taiwanese', or/and, Becoming 'Chinese' – the Paradox of Identity Politics and Recognition in Taiwan." A paper read on the Third Annual Conference on Democracy on Both Sides of the Taiwan Strait, "Nationalism and Cross-Strait Relations," Harvard University, 12-26.

Chen, Edward I-te.
1972 "Formosan Political Movements under Japanese Colonial Rule, 1914-1937." In *Journal of Asian Studies*, 31.1, 477-497.

Ching, Leo T. S.
2001 *Becoming "Japanese"*: *Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation. Berkeley*, Los Angeles and London: University of California Press.

Cook, Haruko Taya & Cook Theodore F.
2000 *Japan at War: An Oral History*. London: Phoenix Press.

Corcuff, Stéphane, etc., eds.
2002 *Memories of the Future: National Identity Issues and the Search of a New Taiwan. London*: M.E. Sharpe.

Cummings, Bruce.
1999 *Parallax Visions*: *Making Sense of American-East Asian Relations at the End of the Century*. Durham and London: Duke University Press.

Duus, Peter, Myers, Ramon H. and Peattie, Mark R. eds.
1989 *The Japanese Informal Empire in China, 1895-1937*. Princeton: Princeton University Press.
1996 *The Japanese Wartime Empire, 1931-1945*. Princeton: Princeton University Press.

Faure, David.
2003 *Colonialism and the Hong Kong Mentality*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
Faure, David & Liu, Tao Tao, eds.
2002 *Town and Country in China: Identity and Perception*, New York: Palgrave in association with St Antony's College, Oxford.
Fix, Douglas Lane.
1993 *Taiwanese Nationalism and Its Late Colonial Context*. P.h.D. diss., Berkeley: University of California at Berkeley.
Fong, Barry Shiaw-chian.
1998 "Civilization and Individual Identities: Ye Shengji's Quest for Colonial Self in Two Cultures." In *Issues & Studies* 34:10, 93-124.
Fu, Poshek.
1993 *Passivity, Resistance, and Collaboration: Intellectual Choices in Occupied Shanghai, 1937-1945*. Stanford: Stanford University Press.
Ginzburg, Carlo, translated by Tedeschi, John and Anne.
1976 *The Cheese and the Worms: the Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Baltimore: the Johns Hopkins University Press.
Harrison, Henrietta.
2005 *The Man Awakened from Dreams: One Man's Life in a North China Village, 1857-1942*. Standford, California: Standford University Press.
Ho, Samuel P.S.
1984 "Colonialism and Development: Korea, Taiwan and Kwantung." In Myers, Ramon H. and Peattie, Mark R. eds., *The Japanese Colonial Empire*, 1895–1945. Princeton: Princeton University Press, 347-399.
Hobsbawn, Eric J. & Ranger.
1992 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hughes, Christopher.
1997 *Taiwan and Chinese Nationalism: National Identity and Status in International Society*. London; New York: Routledge.
Hunter, Jane H.
1992 "Inscribing the Self in the Heart of the Family: Diaries and Girlhood in Late-Victorian America." In *American Quarterly*, 44:1, 51-81.
Hutchinson, John.
1987 *The Dynamics of Cultural Nationalism: the Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*. London; Boston: Allen & Unwin.
Jacobs, J.Bruce.
1990 "Taiwanese and Chinese Nationalists, 1937-1945: the Origins of Taiwan's 'Half-Mountain People' (*Banshan Ren*)." In: *Modern China*, 16:1, 84-118.
Kasza, Gregory J.
1988 *The State and Mass Media in Japan, 1918-1945*. Berkley and Los Angeles: University of California Press.
Kerr, George H.
1965 *Formosa: Betrayed*. Boston: Houghton Mifflin.

1974 *Formosa: Licensed Revolution and the Home Rule Movement, 1895-1945*. Honolulu: University Press of Hawaii.

Kusbmer, Barak.

2006 *The Thought War: Japanese Imperial Propaganda*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Lai, Tse-han; Ramon H. Myers & Wei, Wou.

1991 *A Tragic Beginning. The Taiwan Uprising of February 28, 1947*. Stanford, California: Stanford University Press.

Langford, Rachael & West, Russell eds.

1999 *Marginal Voices, Marginal Forms Diaries in European Literature and History*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi.

Lo, M. Ming-cheng.

2002 *Doctors Within Borders – Profession, Ethnicity, and Modernity in Colonial Taiwan*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

Myers, Ramon H & Peattie, Mark R eds.

1984 *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

1973 "Taiwan as an Imperial Colony of Japan: 1895-1945." In *Journal of the Institute of Chinese Studies of the Chinese University of Hong Kong*, 6:2, 425-453.

Neder, Christina & Schilling, Ines Susanne, eds.

2003 *Transformation! Innovation?: Perspectives on Taiwan Culture*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Nussbaum, Felicity A.

1988 "Toward Conceptualizing Diary." In Olney James ed., *Studies in Autobiography*. New York: Oxford University Press.

Parekh, Bhikhu.

1995 "The Concept of National Identity." In *New Community* 21:2, 255-268.

Smith, Anthony D.

1993 "The Nation: Invented, Imagined, Reconstructed?" In: Marjorie Ringrose and Adam J. Lerner eds., *Re-imagining the Nation*. Open University Press, 9-28.

1981 "War and Ethnicity: the Role of Warfare in the Formation, Self-images and Cohesion of Ethnic Communities." In *Ethnic and Racial Studies* 4, 375-397.

Storm, Carsten & Harrison, Mark, eds.

2007 *The Margins of Becoming. Identity and Culture in Taiwan*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Tien, Hung-mao.

1989 *The Great Transition – Political and Social Change in the Republic of China*. Standford, California: Hoover Institution Press.

Wang, Fu-ch'ang.

1989 *The Unexpected Resurgence: Ethnic Assimilation and Competition in Taiwan, 1945-1988*. Ph.D. diss., University of Arizona.

Wang, Hung-tsen.

2002 "Class Structures and Social Mobility in Taiwan in the Initial Post-war Period." In *China Journal*, 48. 55-85.

Webber, E. J..

1976 *Peasants into Frenchmen: the Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford, California: Stanford University Press.

Wu, Rwei-ren.

2003 *The Formosan Ideology: Oriental Colonialism and the Rise of Taiwanese Nationalism*, 1895-1945. Ph.D. diss., University of Chicago.

Yee, Angelina C.

2001 "Constructing a Native Consciousness: Taiwan Literature in the 20th Century." In *The China Quarterly*, special issues, no.1, 83-101.

1995 "Writing the Colonial Self: Yang Kui's Texts of Resistance and National Identity." In *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* (*CLEAR*), vol. 17, 111-132.

Chinese and Japanese works:

Chen, Fang-ming 陳芳明.

1997 "Wu Hsin-jung yu Rijushiqi zuoyi wenxue 吳新榮與日據時期左翼文學 (Wu Hsin-jung and Leftist Literature in the Japanese Colonial Period)." In *Wu Hsin-jung wenxue zuoping yantaohui lunwen* 吳新榮文學作品研討會論文 (A Workshop on Wu Hsin-jung's Literary Writings), Tainan.

Chen, Tso-kao 陳左高.

2004 *Lidai riji congtan* 歷代日記叢談 (On Diaries in all the Past Dynasties.) Shanghai: Shanghai huabao.

Eizawa, kōji 榮澤幸二.

1995 *"DaiTōa kyōeiken" no shisō* "大東亜共栄圏"の思想 (The Ideas of the Greater East Asian Co-prosperity Sphere.) Tokyo: Kōdansha.

Fix, Douglas.

2004 "Jiedu shuju – zhimindi Taiwan de zuqunxing, baoli yu zhanshi dongyuan 解讀數據 -- 殖民地臺灣的族群性・暴力與戰時動員 (Reading the Number: Ethnicity, Violence and War Mobilization in Colonial Taiwan)." In Wakabayashi, Masahiro 若林正丈 & Wu Mi-ch'a 吳密察eds. *Kuajie de Taiwanshi yanjiu: yu dongyashi de jiaocuo* 跨界的臺灣史研究: 與東亞史的交錯 (Transcending the Boundaries of Taiwanese History: Dialogue with East Asian History.) Taipei: Bozhongzhe, 349-386.

Fujii Seizo 藤井省三 etc., eds..

2002 *Taiwan no 'daiTōa sensō'* 台湾の「大東亜戦争」(Taiwan's "Greater East Asian War.") Tokyo: Tokyo daigaku.

Fujita, Shōzō 藤田省三.

2004 *Seishinshi no kōsatsu* 精神史的考察 (An Examination of Mental History.) Tokyo: Misuzu.

Guo, Cheng-liang 郭正亮.

1988 *Guomindang zhengquan zai Taiwan de zhuanhua* 國民黨政權在臺灣的轉化 (1945-1988) (Transformation of the Kuomintang in Taiwan, 1945-1988.) M.A. thesis, Taiwan tahsueh, Taipei.

Huang, Hsuan-fan 黃宣範.

1994 *Yuyan, shehui yu zuqunyishi – Taiwan yuyan shehuixue de yanjiu* 語言、社會與族群意識 – 臺灣語言社會學的研究 (Language, Society and Ethnic Consciousness.) Taipei: Wenhe.

Chiang, Ai-p'ing 江鎧萍.

2000 *Cheng Ch'eng-kung xinyang de chengli yu fazhan* 鄭成功信仰的成立與發展 (The Establishment and Development of Koxinga's beliefs.) M.A. thesis, Ch'eng-kung tahsueh, Tainan.

Kondō, Masami 近藤正己.
1996 *Sōryokusen to Taiwan - Nihon syokuminchi hōkai no kenkyū*, 總力戰と臺灣 --日本植民地崩壞の研究 (Total War and Taiwan – a Study of the Collapse of Japanese Colonies.) Tokyo: Toumizu.

Li, Yung-ch'ih 李永熾.
1978 "Riben 'dadongya gongrongquan' linian de xingcheng 日本'大東亞共榮圈'理念的形成" (The Formation of the Ideas of Japan's 'Greater East Asian Co-prosperity Sphere.') In *Si yu yan* 思與言, 15:6, 37-58.

Lin, Huai-cheng 林慧姸.
1995 *Wuhsinjung yanjiu: yige Taiwan zhishi fenzi de jingshen licheng* 吳新榮研究: 一個臺灣知識份子的精神歷程 (A Study of Wu Hsin-jung: the Mental World of a Taiwanese Intellectual.) M.A. thesis. T'unghai tahsueh lishih yenchiuso, Taichung.

Lin, Chi-wen 林繼文.
1991 *Riben jutai moqi (1930–1945) zhanzheng dongyuan tixi zhi yanjiu, Guoli taiwandaxue zhengzhixue yanjiusuo shuoshilunwen* 日本據台末期 (1930–1945) 戰爭動員體系之研究 (A Study of War Mobilization in the Late Japanese Period.) M.A. thesis, Taiwan tahsueh Chengchihhsueh yenchiuso, Taipei.

Lu, Hsing-ch'ang 呂興昌.
1997 "Wu Hsin-jung's 'chenying shiji' chutan" 吳新榮'震瀛史記'初探 (An Initial Examination of Wu Hsin-jung's 'Chenying History.')" In Tainan xianliwenhua *zhongxin* 台南縣立文化中心 ed.,
1997 *Wuhsin-jung xuanji* 吳新榮選集 (The Selected Works of Wu Hsin-jung,) vol. 2.

Isamu 吉成勇 ed.
1994 *Nihon 'nikki' sōran: 'nikki' kara Nihonjin no seikatsu to rekishi o saguru* 日本〈日記〉総覧：〈日記〉から日本人の生活と歴史を探る (A Survey of Japan's Diaries: An Exploration of Japanese Life and History Examined through Diaries.) Tokyo: Shin jinbutsu orai sha, 64-69.

Shih, Yi-lin 施懿琳.
1999 *Wu Hsin-jung zhuan* 吳新榮傳, Nant'ou: Taiwansheng wenxian weiyuanhui.

Tsurumi Yōsuke 鶴見祐甫, translated by Li, Yung-ch'ih 李永熾.
1984 *Riben jingshen shi, 1931-1945* 日本精神史 (A History of Japan's Mentality.) Taipei: Taiwan xuesheng.

Wakabayashi, Masahiro 若林正丈 & Wu Mi-ch'a 吳密察 eds.
2000 *Taiwan chongceng jindaihua lunwenji* 臺灣重層近代化論文集 (A Collection of Taiwan's Multi-layered Modernization), Taipei: Bozhongzhe wenhua.
2004 *Kuajie de Taiwanshi yanjiu: yudongyashi de jiaocuo* 跨界的臺灣史研究：與東亞史的交錯 (Transcending the Boundaries of Taiwanese History: Dialogue with East Asian History.) Taipei: Bozhongzhe wenhua.

Wakabayashi, Masahiro 若林正丈.
1992 *Taiwan – bunretsu kokka to minshūka* 臺灣 ── 分裂國家と民主化 Taiwan – a Divided Country and Democratization), Tokyo: Tokyo daigaku.

Wang, T'ai-sheng 王泰升.
1999 *Taiwan rizhishiqi de falyu gaige* 臺灣日治時期的法律改革 (Taiwan's

2000 Legal Reform in the Japanese Colonial Period.) Taipei: Lianjing.

Xingzhengyuan 'yanjiu er-er-ba shijian xiaozu' 行政院 '研究二二八事件小組'

1994 *Er-er-ba shijian yanjiu baogao* 二二八事件研究報告 (A Report on the 2.28 Incident.) Taipei: Shibao wenhua.

Yang, Ts'ung-jung 楊聰榮.

1988 *Wenhua jiangou yu guominrentong: zhanhou Taiwan de Zhongguohua* 文化建構與國民認同: 戰後臺灣的中國化 (Culture-building and National Identity.) M.A. thesis. Ch'inghua tahsueh shehuijenleihsueh yenchiuso, Hsinchu.

Tzeng Shih-jung 曾士榮.

1994 *Zhanhou Taiwan zhi wenhua chongbian yu zuqun guanxi- jian yi Taiwandaxue wei taolunlian, 1945-1950.* 戰後臺灣之文化重編與族群關係 ── 兼以「臺灣大學」爲討論例案 (Cultural Reconstruction and Ethnic Relations in Postwar Taiwan – A Study of the "National Taiwan University," 1945-1950.) M.A. thesis, Taiwan tahsueh lishih yenchiuso, Taipei.

Chang, Mao-kuei 張茂桂 eds.

1993 *Zuqun guanxi yu guojia rentong* 族群關係與國家認同 (Ethnic Relations and National Identity.) Taipei: Zhengce yanjiu ziliao zhongxin.

Cheng, Ya-tai 鄭雅黛.

1997 *Lengche de reqingzhe – Wu Xinrong ji qi zuopin yanjiu* 冷澈的熱情者 ── 吳新榮及其作品研究 (A Calm Enthusiast: A Study of Wu Hsin-jung and his Works.) M.A. thesis. Chunghsing tahsueh Chungwen yenchiuso, Taichung.

Diary Studies and Trends in Taiwanese Historiography: Locating Colonial Modernity and Nationalist Stereotypes in the Tainan Region

Ann Heylen* (賀安娟)

Introduction

Within the study of Taiwanese history, the period of Japanese colonial rule (1895-1945) commands a significant amount of space for further investigation. In order to understand Taiwan's postcoloniality, it is not only pertinent that the history be preserved, organized, and analyzed, both for Taiwan's internal and external audiences, but that an account of Taiwan's social contexts and historical changes be developed within the framework of the precise structures in which they occurred. As the title suggests, my essay aims to locate one particular experience of colonial modernity in the Tainan region. It is part of an ongoing research project that interrogates the usefulness of (auto) biographical writings in the reconstruction of the past and understanding of contemporary Taiwanese history. To this end, I shall consider Ts'ai P'ei-huo's (蔡培火) (1889-1983) diary, written between 1929 and 1936, and propose an excursion into the maze of his narrated self-reflections. Reasons for this close-up focus on Ts'ai P'ei-huo are not arbitrary and fit the purpose of this volume.(1)

* Invited Associate Professor, Graduate Institute of Taiwan Culture, Languages and Literature, National Taiwan Normal University (國立師範大學臺灣文化及語言文學研究所客座教授)

(1) I would like to thank the two anonymous reviewers for their encouragement and extremely useful comments of which I have taken notice and addressed to the extent possible in preparing the article for final publication.

Ts'ai P'ei-huo was born in the southern region of Taiwan. Throughout the 1920s and 1930s he lived in Tainan (臺南) from where he engaged in the home front mobilization movement to "elevate Taiwan culture", *tisheng Taiwan wenhua* (提升臺灣文化). This home front mobilization movement is also referred to as the Nationalist movement, *minzu yundong* (民族運動), and postcolonial historiography on the Japanese colonial period has canonized Ts'ai as one of the figures at the center of the Nationalist movement. The most recent token of this process of canonization has been the public disclosure of *The Complete Works of Ts'ai P'ei-huo*, published by Wu San-lien Taiwan Historical Materials Foundation in 2000.(2)

It is my intention to use the figure of Ts'ai P'ei-huo as a prism through which to examine changes and nuances in the representation of "nationalist" figures that lived through the Japanese colonial period and are deemed worthy of mention in the postcolonial narrative of the nationalist discourse. I set out by locating Ts'ai in the social and political frameworks within which the tradition of Chinese history writing has been perpetuated in Taiwan after 1945. I shall be looking at biographical essays and evaluating Ts'ai's representation in line with the tradition of Chinese biography writing in Taiwan. Accordingly, my treatment of nationalist figures is limited and does not delve deeper into the mechanisms involved in the process of what makes or defines nationalist heroes in the Taiwanese pantheon. From this phase, I move on to explore Ts'ai's colonial diary narrative, with special attention to some of the entries that offer a window on the Tainan locality. To this end, I have selected passages that illustrate Ts'ai P'ei-huo's interaction with two of his contemporaries, Han Shih-ch'uan (韓石泉 1897-1963) and Wang Shou-lu (王受祿 1893-1977). In the concluding part, I will briefly return to the usefulness of personal accounts, biographies, and autobiographies as additional historical sources in the reconstruction of the past.

The Making of a Nationalist Narrative

The stereotyping of Ts'ai as a nationalist figure is essentially a postcolonial construction and embedded in the Chinese provincial-nationalist historical narrative as purported by the Kuomintang (國民黨 KMT) regime since the 1950s. The historical narrative of the Japanese colonial period was written in accordance with

(2) Chang Yen-hsien (eds), *Ts'ai P'ei-huo Quanji* (Taipei: Wu Sanlian Taiwanshiliao jijinhui, 2000).

the tradition of Chinese historiography carried over from the Republican days on the mainland, featuring the local history of the Taiwan province. Its ideological conventions emphasized the close historical and cultural relations between the island and the mainland. What was to develop into the study of Taiwanese history later on, was viewed primarily as a sub-field in the study of Chinese history; hence the koiné "pro-China view of history" or Sino-centric interpretation.(3) Writing on the Japanese colonial experience, was judged against these received standards. This meant that the accepted historical narrative placed the colonial past within an anti-imperialist, anti-socialist, and anti-communist framework. This agenda propagated the basic idea that the Han people in Taiwan engaged in an active anti-Japanese resistance with the goal to preserve Chinese culture on Taiwan. In effect, the Han people in Taiwan longed for unification with the Fatherland.

Such was also the tradition of writing that encased the 1971 publication, entitled *A History of the Taiwan Nationalist Movement*, recognized as the first authoritative historiographical account of the Taiwanese experience during Japanese colonial rule.(4) Significantly, the authors of this work and of other articles on local history writing were often ethnic Taiwanese, *benshengren* (本省人) who lived through the Japanese colonial period, and whose services were co-opted by the KMT regime in the early years after retrocession. Taking a look at the list of contributors to *A History of the Taiwanese Nationalist Movement*, one finds the names of Wu San-lien (吳三連) (1899-1988), Yeh Jung-chung (葉榮鐘) (1900-1978), Ch'en Feng-yuan (陳逢源) (1893-1982), Lin Po-shou (林柏壽) (1896-1986) and Ts'ai P'ei-huo, all five shared the same political allegiance to KMT around the time of Taiwan's regime change from Japanese colonial to Chinese nationalist rule. They belonged to the first generation of Japanese educated Taiwanese who witnessed firsthand the transformation of their society. They were among the ones who joined the gamut of elitist oppositional politics, studied overseas, profiled themselves as the cultural avant-garde, and turned loyal nationalists in the eyes of the beholding state. Such achievements accredited

(3) A comprehensive overview of the sino-centric interpretation has been given by Hsiau A-chin, *Contemporary Taiwanese Cultural Nationalism* (London and New York: Routledge, 2000), pp. 152-157. Also see, Chang Yen-hsien, "Taiwanshi yanjiu de xin jingshen," In: *Taiwan shiliao yanjiu* 1, pp. 76-86; Ann Heylen, "From Local to National History: Forces in the Institutionalization of a Taiwanese Historiography," *China Perspectives* 37 (September-October 2001), pp. 42-44.

(4) Wu San-lien, Ts'ai P'ei-huo, Yeh Jung-chung, Ch'en Feng-yuan, and Lin Po-shou (eds.), *Taiwan minzu yundong shi* (Taipei: Zili Wanbao, 1971).

them an appropriate political position and trustworthy to write the accepted versions of their colonial life stories. In this respect, Ts'ai P'ei-huo fits into the picture of the colonial-turned-loyal nationalist.

The Nationalist Figure of Ts'ai P'ei-huo

Ts'ai P'ei-huo was born in 1889, in a lower-level literati family. His great-grandfather had crossed over from Quanzhou (泉州) prefecture in Fujian (福建) and settled in Peikang (北港), present Yunlin (雲林) County in central Taiwan. The family earned a living in trading and teaching. Ts'ai was the fourth of five children; Chia-p'ei (嘉培), P'ei-chuan (培川), P'ei-t'ing (培庭), P'ei-huo, and, P'ei-ting (培頂). Customarily, Ts'ai P'ei-huo attended traditional instruction in writing and reciting Classical Chinese, *wenyanwen* (文言文) at the village school in the Peikang community temple. In 1895, the Japanese occupied the region and Ts'ai's father passed away shortly after the annexation. On the verge of destitution, the family returned to the paternal clan in Quanzhou, but was forced to return to Taiwan for the same reason, to escape a life of poverty. In the meantime, the turmoil of the war had subdued, and the Ts'ai family accommodated to the imposed directives of the new regime. His two eldest brothers were employed by the colonial authorities: Chia-p'ei as a language teacher and P'ei-chuan as a lower clerk in administration. In 1898, P'ei-t'ing, P'ei-huo, and P'ei-ting, were sent to the common school, *kōgakko* (公學校) in Peikang. In 1906, Ts'ai P'ei-huo continued his studies at the normal school division of the Government Japanese Language School, Taiwan Sōtokufu kokugogakkō shihanpu (臺灣總督府國語學校師範部) in the capital Taihoku (Taipei 臺北).

In 1910, Ts'ai graduated as one of the first group of sixty-six Taiwanese trained as common school teachers. His first teaching assignment was at the common school in Akungtian (阿公店) village, present Kangshan (岡山). Recommended by the Japanese school principal, Ts'ai was promoted to a position in the Tainan number two common school in 1912. That year he married Wu Su-ch'ing (吳素卿). Because of his engagement in the Assimilation movement, *dōkakai* (同化會), he was fired soon afterwards. The Assimilation Society, set up under patronage of Japanese statesman Count Itagaki Taisuke (板垣退助 1837-1919), was a first attempt in which local gentry families engaged with Japanese businessmen and colonial officials to call for

a more "humanitarian" interaction between the locals and the colonial authorities. During one of Itagaki's tours down south, Ts'ai was introduced to Lin Hsien-t'ang (林獻堂 1881-1956), heir of the wealthy Lin clan in Wufeng (霧峰), and asked to interpret for the delegation. The Japanese authorities' negative reception of Itagaki's tour of the island, during which he preached assimilation and listened to Taiwanese local grievances, entailed implications for Ts'ai as well. Branded as a potential dangerous element, Ts'ai lost his credentials with the Tainan local authorities, and was fired from his teaching position in 1914. In order to make ends meet, Ts'ai accepted a temporary position as a private Chinese tutor for the Lin clan.

In February 1915, Ts'ai left for Japan to become one of the first Taiwanese scholars to receive financial support under the patronage of Lin Hsien-t'ang. In Tokyo (東京), Ts'ai first entered a preparatory school for English and mathematics, and then enrolled at the Tokyo Higher Normal School, Tokyo kōtō shihan gakkō (東京高等師範學校) to be trained as a secondary school teacher in biology and chemistry.(5) Lodging in the Takasago dormitory (高砂寮), Ts'ai befriended the Taiwanese student community, and soon distinguished himself as one of the key members involved in early Taiwanese student activism in Tokyo. He is ranked among the founding fathers of the Taiwanese journal *Tai-Oan Chheng Lian* (Taiwan Youth 臺灣青年), which was the forum for Lin Hsien-t'ang's politically inspired New People's Society, *Shinbinhoe* (新民會), and collorary with it, the organization of the Taiwan Parliament Petition League Movement, *Taiwan yihui shezhi qingyuan yundong* (臺灣議會設置請願運動). In 1921, he converted to Christianity and joined the Presbyterian congregation in Taiwan. Through church member networking, Ts'ai extended his contacts into Japanese political circles, one of which resulted in his friendship with the pacifist Christian, Yanaihara Tadao (矢內原忠雄 1893-1961).(6)

(5) This choice of study field was at the instigation of Lin Hsien-t'ang, and closely related to the plans to set up a Taichū (Taichung) middle school, a first attempt to improve the educational facilities in the colony for and by the Taiwanese. It was Lin Hsien-t'ang's intention for Taiwanese who graduated from Japanese universities to become instructors. At the time, the project was under discussion between the colonial authorities and the influential Taiwanese of Taichung and vicinity.

(6) Ts'ai met Yanaihara in 1924, through the introduction of Reverend Uemura Masahisa, principal of the Tokyo Theological College and also a fervent advocate of pacifism in Japan. For a discussion of Yanaihara Tadao's thought, see, Kevin M. Doak, "Colonialism and Ethnic Nationalism in the Political Thought of Yanaihara Tadao (1893-1961)," *East Asian History* 10 (1995), pp. 79-98.

After his return to Taiwan in 1922, he settled with his family in Tainan, from where he helped expand the local power base concurrent with the Taiwan Cultural Association, *Taiwan wenhua xiehui* (臺灣文化協會) in 1921. His activism remained closely linked to a whole spectrum of organized societies, political parties, petition movements, linguistic polemics, and *The Taiwan Minpao* (Taiwan People's Paper 臺灣民報) vernacular press throughout the 1920s and 1930s. In 1923, Ts'ai P'ei-huo was also one of the imprisoned locals in the Social Order Peace Violation Laws Incident, *Zhi'an jingchafa weifan shijian* (治安警察法違反事件).(7) The interest that set Ts'ai apart from his peers was his ardent promotion of a romanised Taiwanese script movement, *peh-oe-ji un-tong* (*baihuazi yundong* 白話字運動), a linguistic mission he had been engaged in since his student years in Japan, but whose concept he already mentioned during his involvement in the 1914 Assimilation Society.

In early August 1937, after the death of his wife, Ts'ai and his six daughters moved to Tokyo. He made a living by running a Taiwanese restaurant and teaching Chinese on the side. Through his connections with Japanese pacifists, he obtained a passport and moved to Shanghai (上海) and later Nanjing (南京) in 1943, and from there to Chongqing (重慶), where in 1945, he aligned with the KMT nationalist party. He returned in 1946, to Taiwan and accepted several posts in the national and provincial assemblies. The remainder of his career reflected his KMT membership in the higher echelons in society. Examples of the official posts he held are the presidency of the Taiwan branch of the Red Cross (1952-1983), and presidency of the Danshui Commercial Management School, the present Aletheia University (Zhenli Daxue 眞理大學).

The Making of a Commemoration

The compilation of biographical essays of distinguished personalities was intrinsically linked to the tradition of Chinese historiography. Again, the notion of Chinese nation-building in Taiwan remained the major motivation. Taiwan's local history was thus supplemented with its own pantheon of local personalities, offering a selection of national heroes and other persons considered important figures in

(7) With reference to the other authors who were imprisoned, there were Yeh Jung-chung and Ch'en Feng-yuan. At that time, Wu San-lien was in Japan, studying at the Tokyo Hitotsubashi Commercial University and Lin Po-shou was in Europe.

Taiwanese history. In compliance with the ROC national myth, chronology went back as far as to the beginning of the seventeenth century when Taiwan was a Dutch trading post (1624-1662) of the Dutch East India Company (VOC), beginning before Taiwan was incorporated as a prefecture of Fujian province in 1684. Continuity in the listing of eminent Chinese after 1895, was assured by including late Qing Taiwan-born literati and rebels whose public life and writings were either exemplar of anti-Japanese resistance activities, anchored in traditional values of the Confucian state, and/or post-1911 KMT partisanship. And the politically correct line emphasized the centrality of an anti-imperialist, anti-socialist, and above all, anti-communist rhetoric. These were the truthful criteria that delineated the selection of the nationalist stereotypes in modern Taiwanese biography, and which, as observed by Wang Gungwu in his research on Chinese biography, upheld its didactic purpose to denote the historical place of the respectable dead for future history writing.(8)

In view of this, Ts'ai P'ei-huo's first biographical portrait was published as the ninety-ninth entry in the collection entitled *One Hundred Distinguished Taiwanese* in 1984.(9) This particular collection of essays was based on the oral history account by Lin Heng-tao (林衡道 1915-1997), one of main local forces in the "Historical Research Commission of Taiwan Province", *Taiwan shengwenxian weiyuanhui* (臺灣省文獻委員會).(10) In Ts'ai's commemoration as a respectable dead and contributor to the future, he was described as a "flexible man, someone not afraid to reform".(11) Another biographical essay of Ts'ai P'ei-huo, published in 1987, in the series *Distinguished Personalities in Modern Taiwan History* picked up on that same virtue and crafted Ts'ai as "A Flexible Politician in Times of Crisis".(12) Although only three years separated these two biographies, nonetheless, the nuances in the ideological contours are striking. Whereas Lin Heng-tao's biographical essay still perpetuated the orthodox KMT line, the edited volumes by historian Chang Yen-hsien in 1987, are representative of the KMT contesting narrative, known as the Taiwan-centric

(8) Wang Gungwu, "The Rebel-Reformer" In: *The Chineseness of China. Selected Essays* (Hong Kong: Oxford University Press, 1991), pp. 187-206.
(9) Lin Heng-tao, Hung Chi-fu (eds.), *Taiwan yibai wei mingren chuan* (Taipei: Cheng Chung Book Company, 1984), pp. 398-403.
(10) For a reflection on his involvement, see Chen San-ching, Hsu Hsueh-chi and Yang Ming-che (eds.), *Lin Heng-tao xiansheng. Fangwen jilu* (Taipei: Institute of Modern History, Academia Sinica, 1992), pp. 107-124.
(11) Lin Heng-tao, Hung Chi-fu (eds.), *Taiwan yibai wei mingren chuan*, p. 403.
(12) Hsieh Te-hsi, "Bianju xia de rouxing zhengzhijia. Ts'ai P'ei-huo (yi ba ba jiu – yi jiu ba san)," In: Chang Yen-hsien, Li Hsiao-feng, Chuang Yung-ming (eds.), *Taiwan jindai mingren zhi* (Taipei: Zili Wanbao, 1987), Vol. 1, pp. 87-105.

approach to history on the colonial period.[13] Of relevance is the setting of the 1987 biographical collection and its date of publication. First, the five volumes with a total of 100 biographical entries cover Taiwanese firsts and bests of the Japanese colonial period.[14] Secondly, the collection was written at a time when the intellectual debate on Taiwanese versus Chinese consciousness, *Taiwan yishi lunzhan* (臺灣意識論戰) was raging across the island and in the process of becoming highly politicized. The editors were a younger generation, and for the most part, historians who felt it their duty to draw the colonial past out of its Chinese provincial pigeonholing. They sought to generate public awareness and create a Taiwan-centered moral discourse of the Japanese colonial experience.

Identification with Taiwan

Embedded in this historiographical re-evaluation was the construction of a Taiwanese subjectivity. The emphasis on understanding the colonial experience from within and from below at the grass-roots level came into full-swing from the 1980s onwards. Taiwanese historians, social scientists, and linguists embarked on a nationwide project that emphasized the centrality of the home-repertoire in a national identification with Taiwan. The two main critical areas of investigation that informed the challenge of alternative versions were the debate on the definition of national consciousness and the turn to the subaltern voice. The market culture in the publishing industry in Taiwan and changing research trends in international academic scholarship further de-marginalized and activated the collective memory of the Taiwanese recent past from the Japanese colonial period to the cultural trauma of the 2.28 Incident, *ererba shijian* (二二八事件). Exhibitions, educative documentaries, anthologies, and commemorations were sponsored by the families of those involved and supported by the academic community at the highest level. Underlying this communal quest for a rooted sense of Taiwanese identity was the psychological coming to grips with the past and bidding a future farewell to the denial of the "becoming Japanese" trope that characterized the decolonization process of Taiwan in its postcolonial condition. Bringing the recent past to life, consuming replays of its experience, and canonizing its memory turned into a nationalist agenda for power in its own right.

(13) For an overview of the pro-Taiwan view of history, see Hsiau A-chin, *Contemporary Taiwanese Cultural Nationalism*, pp. 157-173.
(14) The first four were published in 1987; the fifth was published in 1990, by the same contributors.

It is against this background that personal documents ground their purpose in Taiwan's academic culture and relate to the direction of history writing in Taiwan. From the 1990s onwards, communal biographies, life stories and auto/biographies of Taiwanese who lived through the Japanese colonial period have been appearing at an ever-accelerating rate. The next logical step was to publish an edition of *The Complete Works of* .... At the same time, 1960s and 1970s auto/biographical works were reprinted or incorporated into *The Complete Works of* .... I refer here to Chang Shen-chieh (張深切) (1904-1965), Wang Yu-te (王育德) (1924-1985), Yang Kuei (楊逵) (1905-1985), Lai Ho (賴和) (1894-1943), Yang Yaw-chia (楊肇嘉) (1892-1976), Tu Tsung-ming (杜聰明) (1893-1986), Lin Mao-sheng (林茂生) (1887-1947), Chiang Wei-shui (蔣渭水) (1891-1931), Huang Ch'ao-ch'in (黃朝琴) (1887-1972), Yeh Jung-chung, Wu San-lien and many others. If biographical writing expanded to include Taiwanese firsts and bests, the progressive disclosure of their auto/biographical writings secured them an afterlife in Taiwanese historical consciousness.

The Complete Works of Ts'ai P'ei-huo is a seven-volume publication, edited by historian Chang Yen-hsien, and arranged as follows: *Family Background, Career and Friendships* (vol. 1); *Political Relations in the Japanese Colonial Period* (vols. 2-3); *Political Relations in the Postwar Period* (vol. 4); *Materials Related to the Taiwanese Language* (vols. 5-6) and *Miscellaneous and Other Writings* (vol. 7). Ts'ai P'ei-huo did not write a *Memoir*, but left us with a diary manuscript written between 1929 and 1936. Of interest to this essay is the reworked version included in the first volume of *The Complete Works of Ts'ai P'ei-huo*.[15] I make special reference to the notion of "reworked". The published version of the diary is not only reworked in terms of editing and corrections, but re-written (re-translated) in Chinese character script. What makes this diary unique and particular is the orthographic presentation of the manuscript.[16] The years 1929 to 1931, are written in romanised Taiwanese. The years 1932 to early 1934, present a mixture of Ts'ai's phonetic Taiwanese script and Chinese character writing. Finally, the years 1934 to 1936, are entirely written

(15) Ts'ai P'ei-huo, "Riji, yijiuerjiu nian zhi yijiusanliu nian" In: *Chang Yen-hsien* (eds), *Ts'ai P'ei-huo Quanji*, vol. 1, "Jiashi shengping yu jiaoyou", pp. 83-392.

(16) For a discussion of Ts'ai's orthographic code-switching in the diary see, Ann Heylen, "Cai Peihuo and the Romanisation Movement in Colonial Taiwan" In: Li Khin HoaN (ed), *Bogi bunhak ti bogi kau-iak tiong e kak-sek* (Taipei: NTNU, 2006), pp. 340-363; and Ann Heylen, "An excursion into Cai Peihuo's Colonial Diary (1929-1936)," *Journal of Chinese Overseas*, vol. 3, no 2 (November 2007), pp. 239-262.

in Chinese characters. The politics of translation preserved the Taiwanese lexicon and syntax for the years 1929 to 1934, followed by a translation closer to Mandarin lexicon, especially for the entries which were written in the phonetic script system for the years 1932 to 1934,[17] and the years 1934 to 1936, retain the complex writing mixture of Taiwanese and Classical Chinese syntax and lexicon. The contemporary reader/researcher is thus presented with a highly diversified linguistic text, but nevertheless, orthographically coherent and uniform, ready for investigation and application.

Ts'ai P'ei-huo's Diary in between Literature and History

In its content as well as in its format, autobiographical writing has long been clustered in between the boundaries of the major disciplines of literature, history, and the social sciences. Diaries offer momentary glimpses, views of those caught in the midst of fluctuating circumstances and trends. They are written experiences of individuals at a given time and space and focus primarily on the presentation of the self, blurring the rigid distinction between subjective interpretation and objective facts.[18] Yet, precisely because of their close attention to reality perception from within the members of a community, these documents are valuable in grasping a deeper understanding of the connections between historical circumstances and emerging collective representations as a response to social and economic change.[19] In other words as so-called life histories, diaries may generate insights on the analysis of social change, i.e., the life cycle, social mobility, and perceptions on tradition and change. In this respect, an analysis of diary writing offers additional clues to enhance our understanding of the historically and culturally embedded social reality that characterized the communities in which the bulk of this literary genre was produced and consumed.

(17) The version 1932 to 1934, was translated while Ts'ai was still alive and completed by one of his family members. See preface, *The Complete Works of Ts'ai P'ei-huo*, vol. 1, p. 11.
(18) For a discussion, see Rachael Langford and Russell West, eds. introduction, *Marginal Voices*, *Marginal Forms Diaries in European Literature and History* (Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 1999).
(19) Reference is made to Benedict Anderson's *Imagined Communities* (1983), cited in C.W. Watson. introduction, *Of Self and Nation, Autobiography and the Representation of Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2000).

Personal accounts are not an unproblematic genre. Safety, therefore, lies in examining the documents for the modes of referentiality that are employed. For the writing to achieve an authoritative status, it is important to discern stylistic strategies and points of thematic reference in the text that vindicate a historical reconstruction of the narrative and make it historically comprehensive and intellectually unassailable.(20) As a result, my usage of the textual material will take approaches to the literary turn in history into account and pay attention to the structural assumptions underlying the context of the writing with references to linguistic particularities, cultural environment, and intellectual tradition.

The reconstruction of the historical experience can be arranged according to themes that run through the fabric of the diary narrative. These points of thematic reference further elaborate the three categories of personal experience that form part of the immediately observed narrative. These are (1) the record of important events; (2) the placing and the evaluation of personalities; and, (3) the observation of social and economic change.(21) Probing the three categories of experience as a tool to frame the descriptions of the text being studied will serve to elucidate the thematic features of the diary.(22) Of the record of important events, Ts'ai's engagement with the Taiwanese paper press, political parties, and linguistic activism prevails. Strategies that enable the reader/researcher to discern these as important episodes are threefold: the usage of flashbacks, the spatial arrangement, and the confessional element.

The use of flashbacks refers mainly to the narrative structure on the paper press. For instance, Ts'ai frequently repeats the date of July 16th, as a commemoration date to elaborate on the development of *The Taiwan Minpao* from its inception in 1920, to the present day in the entries. The spatial arrangement is related to Ts'ai's mobility, notably his travels between Taiwan and Japan. Reading the narrative, one cannot fail to notice that Ts'ai was often underway; traveling from Tainan to Wufeng (near Taichung 臺中), from there up north to the capital Taihoku (Taipei), and back to

(20) As suggested by C.W. Watson's introduction to *Of Self and Nation*.
(21) I make reference here to the 'record of important events' as one of the three points of thematic reference in the formal composition of autobiographical writings, as suggested by C.W. Watson's research on autobiography and representation, in which he establishes three points of thematic reference in the formal composition of autobiographical writings. See, C.W. Watson. *Of Self and Nation*.
(22) As suggested by Xavier Pla, "The Diaries of Joseph Pla: Reflections on the Personal Diary, Draft Diary and Elaborated Diary," In: Rachel Langford and Russell West (eds.), *Marginal Voices, Marginal Forms*, p. 127.

the south. In addition, he frequently traveled to Japan, at times for a prolonged stay with or without the company of his family. Entries involving his departure for Japan usually contain a reference to "the important things he has to achieve in Japan" or reflections on what he did or did not achieve after his return.

His every day life and social activities in Tainan are to varying degrees colored by his participation in the Tainan Presbyterian church community. But unlike his engagement with the paper press and the political movement, self-reflexive entries on his longstanding involvement with the Tainan church community are rare. Rather his engagement with the organization of summer schools, charities, and fundraising efforts are recorded on a case-by-case basis and in a matter-of-fact style. The reader is also informed about the close relationships he maintains with Japanese and Taiwanese Christians in Tainan. Interwoven are his dealings with the Tainan police authorities on several occasions and on a variety of socio-political issues. Another thread that runs through the fabric of the diary in relation to the Tainan locality centers on Ts'ai's linguistic activism, that is, the propagation of the (romanised) Taiwanese script movement up to 1934.(23) As the diary reveals, Ts'ai's peculiar linguistic activism was not framed exclusively within the subset of the Presbyterian community. The clearest indicator of what Ts'ai considered of importance is entailed in the confessional entries. Seeking God's guidance is by far the *leitmotiv* that runs throughout the diary. The diary reads as an open letter to God, a unidirectional dialogue that enables Ts'ai to freely vent his frustrations, anxieties, hopes, and joy, not only in his private life, but especially in relation to what he considers the "advancement of Taiwan," *taiwan de jinbu* (臺灣的進步). These idiosyncratic accounts usually appear at the end of the day's entry, and are intrinsically related to his Christian beliefs.

Within the overall structure of the diary narrative, the confessional entries take up a prominent place, but that does not necessarily delineate the diary as a confessional diary. The regular appearance of confessions, however, reveals the extent to which the practice of keeping a diary mirrored Ts'ai's Christian way of life. Embedded in seeking guidance of the divine providence are Christian notions of pilgrimage and salvation. In the diary, they visualize his personae as an introspective pilgrim, who

(23) I have put 'romanised' between parentheses because from 1931 onwards, Ts'ai began to devise his own phonetic script system to replace the romanised form. See Ann Heylen, *Japanese Models, Chinese Culture and the Dilemma of Taiwanese Language Reform* (2008, forthcoming).

views his wanderings as a necessity in the desert of modern life. Metaphorically speaking, he wants to leave traces, which he hopes will assume the form of a path and become invested with meaning.(24) On this account, the trend of Christian messianism helped to create order in the bewildering simultaneity of the new and the old order of social organization and moral canons. The attraction must be seen against the background of the opportunity and source of inspiration by the Christian model in the wake of an imposed Japanese morality that pushed the centrality of Chinese cultural understanding to the periphery. If we are to assess Christianity as a crucial tenet in Ts'ai's mode of self-fashioning, his conversion enabled him to move out of colonial marginality and assume 'responsibility' in the community. Ts'ai's Christian identity became part of his embourgeoisement and is regarded here as a sociological process in terms of status change.(25)

Unfolding the Life-Stories Han Shih-ch'uan and Wang Shou-lu

Ts'ai P'ei-huo's diary discloses a wealth of information. Not only does it bring to life what may appear as dead and trivial material in secondary scholarship and anthologies on the colonial past, but also helps–and this is important-to fill in certain lacunae. The Ts'ai diary discloses several important sub-narratives and themes throughout his colonial experience and modern self-fashioning of which some in the postcolonial account may have been treated only marginally. Useful for the immediate discussion is an illustration that uses the Tainan locality as a prism through which to look at ways a reading of Ts'ai's diary offers not only additional historical information, but also an opportunity to step back from the mainstream interpretations found in biographical materials already published on the more well-known figures in Taiwanese history. For this purpose I have selected the passages that focus on Ts'ai's interpersonal contacts with Han Shih-ch'uan (1897-1963) and Wang Shou-lu (1893-1977).

Similar to Ts'ai P'ei-huo, Han Shih-ch'uan and Wang Shou-lu are included in the pantheon of Taiwanese firsts and bests in the Japanese colonial period. Both feature in the five-volume work of *Taiwan Modern Personalities* (1987). Han Shih-ch'uan's life

(24) See Zygmunt Bauman, "From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity," In: Stuart Hall and Paul Du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity* (London: Sage, 1996), pp. 18-36.
(25) For similar examples, see Gerry van Klinken, *Minorities, Modernity and the Emerging Nation: Christians in Indonesia. A Biographical Approach* (Leiden : KITLV, 2003), p. 238.

history is summarized under the title, "Physician Working in between the Consultation Room and the Street" and that of Wang Shou-lu is described as "Taiwan's First German Graduated Doctor in Medicine."[26] In 1956, Han Shih-ch'uan privately published a memoir, *Recollections of Sixty Years*.[27] Customarily, shortly after his death a commemoration volume appeared.[28] The most recent work on Han Shih-ch'uan is by Chuang Yung-ming, entitled *The Life Story of Physician Han Shih-ch'uan*.[29] Wang Shou-lu did not compile a memoir. In fact, with the exception of some materials provided by the courtesy of his son Reverend Wang Chung-hsin (王忠信), autobiographical sources on Wang are scarce.[30]

Han and Wang were Tainan natives who studied medicine at the Taiwan Government-General Medical School, Taiwan Sōtokufu igakkō (臺灣總督府醫學校) and furthered their medical studies abroad later on. Han obtained his doctorate in medicine from Kumamoto Medical University in Japan in 1940; Wang graduated with a doctorate from Albert Ludwigs-University in Germany as early as 1925. Between 1917 and 1921, together with Huang Kuo-tung (黃國棟), Wang ran a small clinic registered as the Resurrection Hospital, Huisheng yiyuan (回生醫院). At that time, Han was employed in the prestigious Tainan Hospital, Tainan yiyuan (臺南醫院) from 1919 to 1922. Until he opened his own hospital, known as Han Medical Clinic, Han neike yiyuan (韓內科醫院) in 1928, Han also ran a small clinic together with Huang Chin-huo (黃金火), registered as the Republic Hospital, Gonghe yiyuan (共和醫院). The Han Medical Clinic set a precedent for indigenous private practices.[31]

There is reason to believe that Ts'ai P'ei-huo and Wang Shou-lu became acquainted as early as 1914, at the Assimilation Society when Itagaki Taisuke was touring the southern part of the island.[32] Ts'ai P'ei-huo's acquaintance and friendship with Han Shih-ch'uan goes back to the early 1920s, during the activities of the Taiwan Cultural Association, in which Wang Shou-lu also took part.[33] After

(26) Chuang Yung-ming, "Taiwan shouwei deguo yixueboshi Wang Shou-lu, 1893-1977" Vol. 3 of *Taiwan jindai mingren zhi*, pp. 129-141; Li Hsiao-Feng, "Paihuai zai zhenliaoshi yu jietou de yishi, Han Shih-ch'uan (1897-1963)" Vol. 1 of *Taiwan jindai mingren zhi*, pp. 133-147.
(27) Han Shih-ch'uan, *Liushi huiyi* (Tainan: Han Neikeyiyuan, 1956).
(28) *Han Shih-ch'uan xiansheng shishi sanzhounian jinian zhuanji* (Tainan, 1966).
(29) Chuang Yung-Ming, *Han Shih-ch'uan yishi de shengming gushi* (Taipei: Yuanliu, 2005).
(30) Chuang Yung-Ming, "Wang Shou-lu," p. 139.
(31) Li Hsiao-feng, "Han Shih-ch'uan," p. 134.
(32) Cited in Hsieh Kuo-hsing, *Yi ru yishang yi fengliu, Ch'en Feng-yuan (1893-1982)* (Taipei: Yunchen, 2002), p. 76. Ch'en Feng-yuan, also a Tainan native, and Wang Shou-lu were classmates in the First Tainan Common School, 1901-1907.
(33) Ts'ai P'ei-huo, "Tannian laodi Han Shih-ch'uan shishi sanzhounian," In: *Han Shih-ch'uan xiansheng shishi sanzhounian*, p. 1.

the split up of the Taiwan Cultural Association in 1927, Han and Wang joined the Tainan branch of the Taiwan People's Party, *Taiwan Minzongdang* (臺灣民衆黨) as core-members. For instance, in August 1928, Han and Wang were elected as vice-chairmen during the second general meeting of the Taiwan People's Party. In addition, Wang was also active in the movement for the Taiwan Parliament Petitioning League. Henceforth, their socio-political activism is accounted for in the *History of the Taiwan Nationalist Movement* and elaborated and highlighted in subsequent biographical essays.

Also featuring in these two 1987 biographical essays are the late 1920s and early 1930s personal interactions between Ts'ai, Wang and Han, framed in the context of the plans for a New Life Church Foundation, *xinshengdang caituan* (新生堂財團).[34] It was a Christian-inspired charity providing for the management of a hospital, engaging in evangelical preaching, popularizing (social) education, and advancing the socio-political home front mobilization movement. In September 1930, Wang, Ts'ai and Han had drawn up the charity's statutes. Likewise, the two biographical essays correlated the loss of a child in the Wang and Han families in 1930, with their decision to embrace Christianity.[35] Han's memoirs only touched briefly on this family trauma and his conversion to Christianity.[36] Instead, he narrated the death of his son as another sad and unfortunate experience in his immediate life history and moved on to the year 1935, when he left for Japan to complete qualifications to practice medicine.[37] Furthermore, no references were made to the New Life Church Foundation venture with Wang and Ts'ai. As mentioned above, Wang Shou-lu did not publish any memoirs. Chuang Yung-ming's biographical essay on Wang draws from Ts'ai P'ei-huo's commemoration essay on Han Shih-ch'uan in which he included the statutes and summarized its short-lived trajectory.[38] Interestingly, the biographical essay on Ts'ai P'ei-huo in the same series did not make reference at all to this particular episode.[39] Are we to conclude from this that the biographer did

(34) Li Hsiao-feng, "Han Shih-ch'uan," p. 142; Chuang Yung-ming, "Wang Shou-lu," pp. 138-139.
(35) Li Hsiao-feng, "Han Shih-ch'uan," p. 141; Chuang Yung-ming, "Wang Shou-lu," p. 138.
(36) Han Shih-ch'uan, *Liushi Huiyi* p. 46.
(37) Han Shih-ch'uan, *Liushi Huiyi* p. 46.
(38) Cited in Chuang Yung-ming, "Wang Shou-lu," pp. 138-139. Also see Ts'ai P'ei-huo, "Tannian laodi Han Shih-ch'uan," pp. 5-7.
(39) Hsieh Te-hsi, "Bianju xia de rouxing zhengzhijia. Ts'ai P'ei-huo," pp. 87-105. Also, no reference is made in a biography on Ts'ai, see Su Chin-ch'iang, *Fenggu linxun de changzhe – Ts'ai P'ei-huo* (Taipei: Jindai zhongguo, 1990). I did find one reference to a PRC website chronology of Ts'ai P'ei-huo, http://www.ndcnc.gov.cn/datalib/2004/.

not consider it worthy to mention for reasons of limited space or irrelevancy to the 'heroism' of Ts'ai's life trajectory? Or, was he simply unaware of these facts?

Illustrations from the Diary

Let us now turn to the diary narrative. Ts'ai made a first mention of Wang Shou-lu in the entry that reflected on Ts'ai Hui-ju (蔡惠如) (1881-1929)'s passing away in May 1929. Ts'ai P'ei-huo's perception of Ts'ai Hui-ju was outspokenly negative, as he wrote: "There is nothing in his life that has been successful, but we cannot say that it was miserable, he was willing to sacrifice his family and favored his concubine more than his own family, and ultimately, really this is also very miserable!"[40] Ts'ai did remember Ts'ai Hui-ju for one admirable gesture. In February, he entrusted Wang Shou-lu with a particular message containing comforting words for Ts'ai P'ei-huo.[41] The first mention to Han Shih-ch'uan appeared in an entry early in June 1929. Ts'ai had received news that Chang Keng (張梗), a student at Waseda University in Tokyo, had fallen ill with a serious disease.[42] After a discussion, Ts'ai decided with Wang Shou-lu and Han Shih-ch'uan to write Chang a letter in which they urge him to return to Taiwan for treatment. The context of the letter made no reference to why Ts'ai consulted with Han and Wang in particular. It was clear to him that they were physicians, and willing to treat their compatriot. The entry also noted that Ts'ai and some colleagues had immediately collected 80 yen for Chang's transportation costs to return to Taiwan.[43] Somehow intriguing is the wording "and a little bit of my (money)", and the ending of the entry that added, "and I also advised him to respect religion, to know how to be grateful for the love of the Lord and to love people."[44]

More on Han and Wang appeared at the end of December 1929, when Ts'ai narrated that the three of them had gone to the local Tainan police station to voice their protests to the officers Nagayama (永山) and Osatake (尾佐竹).[45] From the preceding entry, the reader is informed that the Tainan branch of the People's Party

(40) Ts'ai P'ei-huo, "Riji, yijiuerjiu nian zhi yijiusanliu nian," entry 20/05/1929, p. 94. Hereafter cited as "Riji entry".
(41) Riji entry 20/05/1929, p. 94. In some of the previous entries, details are included on the stranded relationship between the two Ts'ai's.
(42) Riji entry 22/06/1929, p. 97.
(43) Riji entry 22/06/1929, p. 97.
(44) Riji entry 22/06/1929, p. 97.
(45) Riji entry 23/12/1929, p. 111.

had held a day and night long speech rally at the martial temple, *wumiao* (武廟) to protest against the colonial administration's latest decision to extend licenses to illegal opium-smokers.(46)

In 1929, the colonial administration announced the registration of the large number of secret or non-registered opium smokers on the island.(47) The expansion of the number of licensed opium-smokers met with wide opposition. The People's Party was the main forum for the oppositional voice, making it one of their priorities on the agenda in 1930, and gaining them international attention for their cause with the League of Nation's Commission of Enquiry touring Asia at that time to gather information about the state of the opium trade. Joining in the protest were the local branches of the Taiwan Medical Association, *Tainan yihui* (臺南醫會) led by Taiwanese physicians who invoked the authority of their positions to oppose it.(48) For instance, the December narration at the Tainan police office was very reminiscent of the proposal suggested by the Tainan Medical Association, calling for licenses to be issued only to those whose lives would be put in grave danger by an abrupt attempt to quit opium. Drawing in politics, Ts'ai recorded that if the authorities were really sincere, they would set up a civilian-led committee charged with a strict investigation that included all new and old opium users. In order to show support to the authorities, he suggested that participation from the People's Party would be negotiated to avoid conflicts on both sides.(49)

In his diary, Ts'ai did reflect to a considerable extent on the opium issue (1929-1930), but made almost no further references to Wang and Han in this context. Instead, Ts'ai alluded to the internal disagreement within the Taiwan People's Party which also extended to the issue of the opium licenses. He expressed his disillusion and in his idiosyncratic practice of writing confided in the Lord, as can be seen from the entry on December 28th:

> I heard that the government has been renewing the opium-smoking licenses, I also heard that the entire island has several ten thousands of illegal opium users, not

(46) Riji entry 22/12/1929, p. 110.
(47) The revision of the Taiwan Opium Law had been under discussion since 1925. According to Meishu Ryu, there were about 25.000 non-registered opium smokers in Taiwan. See, Meishu Ryu, *Taiwan Tochi to Ahen Mondai* (Tokyo: Yamakawa Shuppansha, 1983), pp. 139-160.
(48) Ming-Cheng Miriam Lo, *Doctors within Borders: Profession, Ethnicity, and Modernity in Colonial Taiwan* (California: University of California Press, 2002), p. 73.
(49) Riji entry 23/12/1929, p. 111.

> prohibiting this, makes me feel like a kind of lost country, the pain I feel in my heart about this, I cannot express it!… The term for illegal opium smoking registration was completed today, if the authorities are really ill-intentioned, they will proceed with it in a very speedy tempo. If that is really the case, will I still be able to rest at home? Therefore, last night in the city I met together with more than ten colleagues who invited me to a meal because I had just returned from Tokyo. I asked their opinion about the opium question, and it was only during the gathering that I came to know that Huang Chin-huo was also a user; I almost felt heart-broken. This morning in central Taiwan I asked everyone's opinion, and noticed that the situation in present-day Taiwan is as such that there are people who do not take reality into account, only argue with each other and hurt each other in vying for empty ideals. As a result the Taiwan Cultural Association is more or less rapidly disintegrating, likewise the Taiwan People's Party is more or less about to be paralyzed on one side. There are still people who are not self-conscious at all, without determination, just as the high number of present day illegal opium users, how is it that they don't care at all how Taiwan should be. Ah! I am dismayed, and implore the Lord, praying that your Holy hand touches me, makes my feet stable and my hands firm.(50)

Furthermore, Ts'ai sought help from Japanese Christians in an attempt to push his opposition to the licensing. On January 6th, he entered in his diary: "With regard to the Governor-General's renewal of the opium licenses, I really cannot keep seated on my chair any longer, so today I took the fast train to Taipei."(51) The next day, Ts'ai and Taipei-based Reverend Ueyoshi Jirō (上與二郎 1918-1947) visited the police chief of the Taiwanese Governor-General and chief of the public health bureau to inquire about the attitude of the Taiwanese Governor-General Office on the opium problem and to voice their opinion.(52) The day after, they were granted an audience with Governor-General Ishizuka Eizō (石塚英藏 1866-1942).(53) During both encounters Ts'ai explained a three point plan in which he suggested to (1) set up an opium investigation committee consisting of one third Japanese civilians and two-thirds Taiwanese local representatives; (2) to build more opium rehabilitation facilities; and (3) to allow for the free operation of an anti-opium smoking popular movement. On January 17th, he included the outcome of this encounter in his report to the Tainan

(50) Riji entry 28/12/1929, p. 112. In Tokyo Ts'ai had also mentioned the opium issue during an audience with Izawa Takio, i.e., "He [Izawa] replied to me that opium must be eradicated, that making revenue from opium is a national shame, and that he also wanted to participate in the establishment of 'No-smoking societies' that banned the use of opium." See, Riji entry 15/10/1929, p. 106.
(51) Riji entry 06/01/1930, p. 115.
(52) Riji entry 07/01/1930, p. 115.
(53) Riji entry 08/01/1930, pp. 115-116.

branch fellows of the Taiwan People's Party, i.e., Wang Shou-lu, Cheng Yu-chang (曾右章), Liu Ming-che (劉明哲), and Han Shih-ch'uan for general circulation.(54) The opinion of the Tainan fellows on the proposal to set up a Local Home Rule Movement, *difangzizhi yundong* (地方自治運動) is commented upon instead of the encounter with the Governor-General on the opium issue.(55) Ts'ai narrated that Han Shih-ch'uan expressed concern that such an organization would create a split with the People's Party and suggested to reform the party rather than advocate the establishment of another organization. He concluded by offering to invest some extra time in it during the new year holiday season.(56)

The illustration to which I turn now will focus on a different set of personal expressions that illuminate Ts'ai's particular way of engaging with the world, especially when they are juxtaposed against those of the two other protagonists in the story of the New Life Church Foundation.

The New Life Church Foundation

Not long after Ts'ai's return from Japan in February 1930, Ts'ai recorded the news that Han Shih-ch'uan's eldest son Liang-che (良哲) had passed away on the morning of February 23rd.(57) Ts'ai hurried to Han's house to arrive at the moment that the child is laid to rest in the coffin, and noted Han's crying farewell words:

> A-Zhe [阿哲]! Where are you going now, I still do not know if there exists a human soul or not, I really want to cherish you, but now there is no more you that I can cherish, know how much my heart suffers, today I especially implored Mr. Wang Shou-lu to allow me to bury your remains next to the tomb of his son. I hope this will make me stand on the same side with Wang Shou-lu, because the death of his son guided him to see the Lord, I also desire you can guide me this way, therefore I shall bury you next to him at the site!(58)

(54) Riji entry 17/01/1930, p. 117.
(55) The entry listed three points for his report. Apart from the outcome in Taipei on the opium issue, the other two issues related to Ts'ai Shih-ku (1884-1951)'s suggestion to create another political party (see Riji entry 10/01/1930, p. 116) and the plans to establish a Local Home Rule Movement. Riji entry 17/01/1930, p. 117.
(56) Riji entry 17/01/1930, p. 117.
(57) Riji entry 23/02/1930, p. 122.
(58) Riji entry 23/02/1930, p. 122. Wang Shou-lu lost his eldest son in the summer of 1929, and from then on had taken an interest in Christianity. See Chuang Yung-ming, "Wang Shou-lu," p. 138.

In early March, Ts'ai read Wang Shou-lu's letter to him on the train ride from Wufeng to Tainan. The letter informed him of two different issues. First; Wang Shou-lu from now on had chosen to walk the Christian path, determined to devote his life to the glory of the Lord. Secondly, he asked Ts'ai to help him to borrow money to build a new charity hospital for the community.(59) The following entry shifted the attention to Han Shih-ch'uan. Wang Shou-lu told Ts'ai that Han and his wife had attended a prayer session of the Japanese Holiness church and were singled out by the evangelist to step onto the podium and join in the prayers.(60) Ts'ai took this as a positive sign and observed, "from this we know that their faith is improving."(61) He then mentioned the hospital plan to Han, requesting him to participate as well. Han's reply was that he needed three days to consider the matter. Ts'ai continued:

> When I arrived home and started eating my lunch, Han's servant called in and said: 'Mr. Han wants to talk to you, would you like to go to see him after you finished your meal, or can he come and seek you?' I replied to him that I already had an appointment, and would like him to come over to see me. The servant returned and Han immediately came, telling me that he had already decided to join! I laughed loud, tears filled my eyes, and thanked the Lord for his love, you told me that you needed three days, how come that you had already considered this big matter in an hours time!! I immediately informed Wang, his joy I need not tell.(62)

Two days later Ts'ai, Han and Wang gathered at the upstairs floor of Han's hospital and wrote down the statutes of the New Life Church Foundation consisting of six articles.(63) The following day, Ts'ai went to see Lin Hsien-t'ang at Wufeng to discuss the possibility of borrowing 50,000 yen as capital for the hospital.(64) Lin replied that he would be glad to help.(65) Ts'ai wrote: "For that occasion Hsien-t'ang and I went to Taichung and we negotiated the terms of agreement with the Tatung Trust Company, Dadong Xintuo (大東信託). Under certain conditions, they were willing to agree to

(59) Riji entry 05/03/1930, 123. In the letter Wang also wrote that "he would donate all the profits from the income to society. Up to now, he had been making a minimum profit of 15,000 yen every year." Riji entry 05/03/1930, p. 123.
(60) Riji entry 07/03/1930, p. 123.
(61) Riji entry 07/03/1930, p. 123.
(62) Riji entry 07/03/1930, pp. 123-124.
(63) Riji entry 09/03/1930, pp. 124-125. A replica of these statutes is included in Ts'ai's commemoration essay on Han, see Ts'ai P'ei-huo, "Tannian laodi Han Shih-ch'uan," pp. 5-6. For the article reproduced by Chuang Yung-ming, see Chuang Yung-ming, "Wang Shou-lu," pp. 138-139.
(64) Riji entry 10/03/1930, p. 125.
(65) Riji entry 10/03/1930, p. 125.

the loan and then I returned to Tainan."[66]

In the discussion with Lin Hsien-t'ang, Ts'ai emphasized Christianity as the driving force behind the plan and as the reason why Han and Wang each would invest annual profits as high as 10,000 yen to materialize the foundation.[67] Within the overall reading of the diary, Lin Hsien-t'ang is one of the few non-Christian figures with whom Ts'ai freely interweaves the religious aspect in his conversations, or at least records the conversation as such. From Ts'ai's perspective, evoking Lin to react in sheer surprise and being emotionally touched, may have been a deliberate strategy of persuasion.[68] Ts'ai also recorded the news that Han Shih-ch'uan's plan to engage in this charity project was very ill-received by his relatives. His mother threatened to "join a [vegetarian] temple," *ru caitang* (入菜堂)[69] and his brothers threatened to disinherit him. Han felt deeply troubled by their reactions. Ts'ai narrated that further discussions had temporarily been put on hold, although he and Wang did express the wish that the most important decisions would have to be taken before Ts'ai departed for Tokyo later that month.[70] He ended the entry on a faithful note: "In spite of Han's situation at the moment, he had made up his mind and would not go back on this decision."[71]

On March 19th, the three met again on the upstairs floor of Han's hospital. They confessed their belief in God, and prayed that their plans may proceed smoothly.[72] As the diary narrative reveals, their friendship as well as their project for the New Life Church Foundation becomes overshadowed by issues arising from religious factionalism.

In 1925, the monopoly of the Presbyterian church, *Changlaohui* (長老會) in Taiwan came to an end. Japanese now permitted the True Jesus congregation to enter Taiwan. These were Protestants of the Pentecostal church, *Shengji jiaohui* (聖激教會) from the Chinese mainland, whose campaigns targeted reconverting Presbyterians. As observed by Rubinstein, "members of the Presbyterian church proved responsive

(66) Riji entry 11/03/1930, p. 125.
(67) Riji entry 10/03/1930, p. 125.
(68) Riji entry 10/03/1930, p. 125. Ts'ai writes: "He looked surprised and emotionally touched, so I casually explained the wishes of Wang and Han, and he replied that he would be glad to help."
(69) This is a popular allusion to withdrawing from life and pretending to live like a Buddhist monk.
(70) Riji entry 15/03/1930, p. 126.
(71) Riji entry 15/03/1930, p. 126.
(72) Riji entry 19/03/1930, p. 126.

to this type of evangelism."[73] In April 1927, a first True Jesus church was planted in Tainan. A third Protestant denomination entered Taiwan in 1926. The Taiwanese and Japanese missionaries from the Japan-based Holiness church created a Taiwanese Holiness community that became firmly rooted throughout the island by 1929.[74] Both the True Jesus and the Holiness church continued to grow during the 1930s. The Presbyterians recognized the existence of the other two churches; nevertheless, Presbyterian leaders decided to continue working along the well-defined lines they had developed in the earlier decades.[75]

It is against this background that we need to read into Ts'ai's narrative about the further derailment of the religious encounters with Han and Wang, and in particular the degree of internalization of their religious experience. Whereas Ts'ai P'ei-huo was a Presbyterian, Han Shih-ch'uan and Wang Shou-lu converted to the teachings of the Pentecostal Church, i.e., the Japanese Holiness Church and True Jesus Church respectively. In the diary, Ts'ai usually appears fairly evasive about these different denominations. He groups them under the common heading of "Christian belief" (*jidu* 基督). Underlying this interpretation is the assumption that all three were orthodox Christians according to the New Testament pattern and thus, were contributing actively to the salvation of Taiwan. Only after Wang Shou-lu built a chapel in his house-garden does Ts'ai explicitly mention the chapel was a form of self-identification with Pentecostal teachings and he expressed some cause for concern.[76] Hence, he visited Kao Chin-yuan (高進源), one of Wang's evangelical pastors, to inquire about any possibility for an emergent religious factionalism among the now three Protestant denominations active in Taiwan. Not quite convinced or even disappointed with Kao's answer on the slim probability of success for a movement to preserve Christian unity, Ts'ai discussed the matter with a foreign minister, Reverend Man (滿), but also to little avail.[77] These lingering doubts do not interfere with the deeply moving, ecstatic religious experience that Ts'ai felt during the inauguration

(73) cited in Murray A Rubinstein, "Taiwanese Protestantism in Time and Space, 1865-1988," In: E.K. Chen, Jack F. Williams, Joseph Wong (eds.), *Taiwan. Economy, Society and History* (Hong Kong: Centre of Asian Studies, University of Hong Kong, 1991), p. 254.
(74) cited in Murray A Rubinstein, "Taiwanese Protestantism," pp. 255-56.
(75) cited in Murray A Rubinstein, "Taiwanese Protestantism," p. 256.
(76) Riji entry 14/06/1930, p. 135. Ts'ai wrote: "Han and I shared the same meaning, we were not of a different religious faction." This is a confusing part in the diary, and probably needs to be read in the context that they agreed on Christian doctrines.
(77) Riji entry 14/06/1930, p. 135.

ceremony for Wang's chapel. In his August correspondence with Han, he recounted his feelings after receiving the photograph taken of the three of them sitting on two rows while holding hands in a triangular shape.(78) The photograph had a symbolic meaning in Ts'ai's mind; it was a declaration to God that they all were interconnected with each other, and, gave evidence that they were willing to stand erect like three crosses on Taiwan.(79)

More discussions took place on December 21, 1930. The entry is significant on several accounts. First, Han wrote that he had shelved his hopes to study [medicine] abroad. This particular choice puts some perspective on the negative reaction from his relatives earlier on. In their eyes, Han preferred to invest his time and energy in community charity work, and deliberately passed up the opportunity to make his dream, and consequently the family status in the community, a reality. No doubt, Han was successful in that he had opened his private clinic, but within the hierarchy of the medical profession, he was a local Taiwan-educated medical school graduate and this earned less prestige. He was excluded from the responsibilities and income that those who pursued a university degree in Japan or in the West expected. Secondly, there was no progress on the loan initially negotiated with Tatung Trust with the assistance of Lin Hsien-t'ang. Ts'ai wrote: "Although all of us were resolute to proceed, still we needed the 40,000 yen capital investment, and where I should go borrow this money, even if the two others had over 20,000 yen that could be used as deposit, it seemed that at this stage there was not a place where I could borrow this money in Taiwan."(80) In order to remedy the situation, Ts'ai suggested seeking the funding in Japan and not returning to Taiwan until he had secured the money.(81) Thirdly, and related to the financial issue, Han suggested to set up their foundation in China. Wang was of the opinion that the selection of location would not change the situation, while Ts'ai commented that such plans had better be kept for the future.(82) An intriguing point here is the notion of the China option as well as Ts'ai's hesitant attitude.

Ts'ai did go to Japan in mid-January 1931, to further the final stage in the negotiation talks on the paper permit for the *New Taiwan Daily* (*Taiwan Xinminbao*

(78) Riji entry 03/08/1930, p. 141; Riji entry 27/08/1930, p. 145.
(79) Riji entry 27/08/1930, p. 145.
(80) Riji entry 21/12/1930, p. 154.
(81) Riji entry 21/12/1930, p. 154.
(82) Riji entry 21/12/1930, pp. 153-154.

臺灣新民報). Meanwhile he inquired among several "important people" on possibilities to secure a loan for the hospital from within Japanese Christian circles.(83) In the wake of these talks, Taipei-based Reverend Ueyoshi Jirō proposed to Ts'ai to join "their group" and become a Japanese-paid evangelist in Taiwan. Ts'ai did not accept the proposition on account of the fact he felt that the living expenses ought to be supplied by the Taiwanese community and that the Japanese money would better be used for Japanese evangelists working in Taiwan. Ts'ai declined saying he only meant to inquire about money for the hospital.(84) As Ts'ai narrated, the talk reminded him of a conversation he had with Reverend Uemura Masahisa (植村正久 1857-1925) eight or nine years ago, when he was about to return to Taiwan after completing his studies in Japan. At that moment, Uemura had likewise offered to provide Ts'ai with a monthly stipend of 100 yen in return for charity work and to help him with the task of evangelizing in his free time.

It is Ts'ai's reaction then and now again narrated here that deserves more the attention. Ts'ai professes a firm belief in the exclusive destiny of Taiwan. If the Taiwanese people were no longer able to provide for themselves, then these would become signs that Taiwan was on the brink of extinction. If that were the case, he would simply accept its fate and perish together with the Taiwanese people.(85) His hesitant attitude on the China option mentioned above reiterates this particular viewpoint on the Taiwan specificity and self-identification. To a further extent, it is also the underlying assumption of the opening sentence in the September 21, 1930 entry: "As to the business plans with Wang Shou-lu and Han Shih-ch'uan, I think that all should pledge a commitment in the face of the Lord. Moreover, this is the most fundamental work, therefore I truly have the spirit to proceed with it, so that it will be realized soon."(86) Unfortunately, the discussion among the three of them on that evening resulted in a temporary postponement of the matter. Ts'ai gave three reasons for the delay: first, internal disagreement on the very issue of borrowed capital; second, current difficulties with the management of Wang and Han's private clinics; and third, Han changed his mind and wanted to go abroad to study after all.(87) The

(83) Riji entry 15/02/1931, p. 160.
(84) Riji entry 15/02/1931, p. 161.
(85) Riji entry 15/02/1931, p. 161.
(86) Riji entry 21/09/1931, p. 184.
(87) Riji entry 21/09/1931, p. 184.

entry concluded with a prayer: "Ah!! Good things are always hard to achieve. I pray to the Lord that they change their minds! The plans as they are now, all issues seem to be in conflict, not one is proceeding smoothly, is it my fault, Father, guide me and give me a sign of change. If not, help me not to lose my determination, give me the strength to go on and persevere. Ah! My heart is turning to disorder!!"[88]

The real reason comes to the surface when Ts'ai and Han visited Wang one evening in December. That afternoon Ts'ai and Han, in the company of Wu Hai-shui (吳海水 1899-1957), another Tainan physician, had taken a stroll along the new canal and pondered over a further derailment of the project. For some reason, the ball was in Wang's camp. Han confided to Ts'ai that he was still willing to cooperate with Wang, but was awaiting some kind of initiative from Wang. The diary contains no information on the extent to which there may have been additional discussions between Wang and Han since September. At the instigation of Wu, they paid a visit to Wang to inquire about his opinion. During that encounter, Wang openly distanced himself from Ts'ai and Han's religious commitments.[89] In other words, he replied affirmatively to Ts'ai's assumption that the current impasse could be related to religious differences among the three of them.[90] What was the issue about? As narrated in that entry and also in the ones for the following three days, Ts'ai became involved in a heated discussion with Wang who accused him and Han of being a Christian "modernist," *xinshen xuepai* (新神學派) in the interpretation of the Gospel.[91] Ts'ai retaliated and even went so far as to take a copy from the writings of Fujii Takeshi (藤井武 1888-1930) to confront Wang on the next day.[92] He wrote: "I especially carried this work to have him a look at it, explained that my belief's position is not that of 'modernism', also pointed out to him that he was mistaken about some points in my belief, and discussed with him that the methods for evangelizing are in need of change, because the times have changed."[93] The next

(88) Riji entry 21/09/1931, p. 184.
(89) Riji entry 28/12/1931, p. 190.
(90) Riji entry 28/12/1931, p. 190. Ts'ai wrote: "I also said that if it could not proceed because of differences in religious belief, this would be reasonable."
(91) The diary uses the English term *modernism*. In the published version, the annotation *xinshen xuepai* is added; Riji entry 28/12/1931, p. 190; Riji entry 29/12/1931, p. 191.
(92) Ts'ai took the copy of Vol. 1 of *Fujii Takeshi Zenshu* (*The Complete Works of Fujii Takeshi*) with several passages in which he discovered that Fujii had noted that the Bible had recorded some misunderstandings and that the Old and New Testaments were not so valuable. Riji entry 29/12/1931, p. 191.
(93) Riji entry 29/12/1931, p. 191.

day, Wu, Han and Ts'ai gathered again at Wang's place and the heated discussion continued.(94) As Ts'ai noted, on the instigation of Wu, Wang had written an article in which he explained the differences between his belief and that of Han and Ts'ai. Interestingly, Ts'ai situated the encounter within a wider frame of understanding and discerned that not Han, but he himself was the locus of the problem and cause of the project deadlock. So, he decided to retreat and handed the decisions over to Wang and Han. Immediately, Wang took the initiative Han had been waiting for: "Suddenly Wang said: 'My worry really concerns Ts'ai, and if Han can now concede to my three points, I will immediately proceed. First, Wang is not in charge of the financial management, not at first and not afterwards; second, half of the profits are to be used for religious purposes, Wang will oversee these religious matters, and will not tolerate interference; third, if Wang is too preoccupied with the work of the Lord and can do less work in the hospital, Han should show understanding.' To these conditions Han swiftly approved."(95)

At this juncture, the cooperation between Ts'ai, Han, and Wang to set up the New Life Church Foundation came to an end, but this is not to say that Ts'ai did not follow up the cooperation between Wang and Han. The diary informs us occasionally that Han confided in Ts'ai about his working relationship with Wang. For instance, in October 1932, Ts'ai commented that there was increasingly little hope for their cooperation to succeed.(96) That evening Ts'ai and Han had visited Wang to ask his opinion on an article published in the *Evangelical Paper* (*Fukuin Shinpō* 福音新報).(97) Wang's attitude toward the article was quite offensive in the eyes of Han and Ts'ai. After reading it, Wang called for a Christian holy war.(98) Afterwards, Han confided to Ts'ai that "this evening was the first time that I clashed in opinion with Wang."(99) Ts'ai wondered if Wang's recent health problems had also affected his religious beliefs.(100)

Another follow-up is recorded at the end of December 1933. The entry narrates a summary of events in the course of that month. Ts'ai wrote that Han still kept waiting

(94) Riji entry 31/12/1931, p. 191.
(95) Riji entry 31/12/1931, pp. 191-192.
(96) Riji entry 26/10/1932, p. 236.
(97) Riji entry 26/10/1932, p. 236. Ts'ai and Han disagreed with the content of the article.
(98) Riji entry 26/10/1932, p. 237.
(99) Riji entry 26/10/1932, p. 237.
(100) Riji entry 26/10/1932, p. 237.

for Wang's commitment; thus so far, nothing concrete had been realized yet.(101) During a conversation with an English preacher Ts'ai was informed that the Presbyterian hospital Xinlou yiyuan（新樓醫院) in Taiwan was facing financial difficulties and that plans were made to hand over the management to Taiwanese. Ts'ai took the opportunity to suggest the idea to Han and Wang. Both expressed their enthusiasm; he then discussed the matter with Reverend Man who would give him a definite answer based on the decision taken by the Christian board. Unfortunately, that day Ts'ai received news that it had been decided that the Presbyterian congregation would continue managing the hospital for the time being.

Less than a week later, Ts'ai received word that Wang had decided to cancel the hospital project.(102) Han's profound disillusionment touched Ts'ai, and he interpreted this withdrawal as a token of Han's truthful ambition and morality which he had invested in four years of work, and which regrettably remained unrealized. As of yet, Ts'ai's Christian pilgrimage *Weltanschauung* prevailed: "But I believe that this effort has not been entirely in vain, surely something else will be realized!"(103) In view of all the preparations done, Ts'ai advised that Han ought to proceed with the project by himself. On the question of changing direction and studying overseas in Japan, Ts'ai remarked that it was not the opportune moment now and that Han had better wait until the overall situation had settled more. Reading between the lines, Ts'ai was not referring to Han's personal situation, but wanted to alert him to the unstable situation in Japanese-Chinese relations in particular. Most likely, Ts'ai had also some other thoughts in mind; hence, he inserted the sentence: "Suppose that he would decide to go now [to Japan], my work would be cut short of half its foundations."(104)

In February, Ts'ai and Han took the steamer to Japan. Han's plans were to inquire about possibilities for further study and to travel around the home islands for a few months.(105) In the remainder of the diary narrative, Ts'ai occasionally reported on his encounters with Han after he had enrolled at Kumamoto Medical University. Noticeable in these entries to varying degrees was Ts'ai's positioning himself as the moral-preceptor, i.e., the incessant advice and moral encouragement whenever Han

(101) Riji entry 13/12/1933, p. 277.
(102) Riji entry 04/01/1934, p. 281.
(103) Riji entry 04/01/1934, p. 281.
(104) Riji entry 04/01/1934, p. 281.
(105) Riji entry 08/01/1934, p. 282; Riji entry 28/01/1934, p. 284.

confided to Ts'ai that he had some doubts on his overseas studies and its purpose in terms of real life achievements.(106)

Entries including Ts'ai's encounters with Wang Shou-lu were less frequent and focused mainly on Wang's plan to publish a religious journal *Friends in Belief*, (*Xinyang zhi you* 信仰之友) in early 1934.(107) One year later, Ts'ai recorded that the journal had been suspended, because of Wang's illness and his family's opposition to the journal venture.(108) Han who was also involved in the editing work, knew about Wang's plan to suspend the journal before he fell ill, but kept the news in-house.(109) Within Ts'ai's interpretation of these facts, his reflection on religion was quite unusual: "Alas! To make things work does not take destiny into account. Things work as long as the prime movers show interest, it is like flowers in a vase, like dew on a leaf, even if there is some token of faith, in reality it is unreliable."(110) He conceded to ambivalence over the apparent lack of certainties even within religion: "Alas! Actions that spring from religion, why do they follow the rhythm of random change, *chaoling mugai* (朝令暮改)!"(111)

Can this moment of self-disclosure be read as an insight, in which Ts'ai professed a certain degree of maturity that he gained through the unsuccessful experience with the New Life Church Foundation trajectory? Most probably it can, and this can be illustrated with another earlier intervention in the narrative. I make reference here to the encounter with the English preacher in December 1933. Ts'ai recorded that the English preacher found it very strange that among the Taiwanese Christian physicians, he had not yet come across anyone who openly professed the faith that it was by the grace of the Lord that he was performing his profession. Instead, they gave the impression that the incentive to make money took priority over unselfish devotion to the cause of love and salvation of humanity. Ts'ai wrote: "These words pierced through my heart, tearing open an old wound."(112) Accordingly, Ts'ai's distress related to Wang's lack of insight that he was chosen by the Lord to materialize the hospital project and to persevere with the religious journal.

(106) Riji entry 24/03/1935, p. 327; Riji entry 20/04/1935, p. 331.
(107) Riji entry 08/01/1934, p. 281.
(108) Riji entry 18/01/1935, pp. 314-15.
(109) Riji entry 18/01/1935, p. 314.
(110) Riji entry 18/01/1934, p. 315.
(111) Riji entry 18/01/1934, p. 315.
(112) Riji entry 13/12/1933, p. 277.

This realization may not have dawned on Ts'ai in 1931-1932. Rather, at the time he took the shelving of the project personally, encasing explanation and justification in a culturalist context: "Wang already doubted my belief, and there were moments when Wang was not at ease with my personality, besides I also had no property that could contribute to the common business, therefore, I decided to let go the previous agreement."[113] Ts'ai did not belong to the landowning class the way that Wang Shou-lu did. He did not have any property; rather he was financially supported by the landed gentry like Lin Hsien-t'ang on the basis of his networking and mobilizing efforts in the home front movement. These capacities enabled him to sustain his leadership role in the local community, and his Christian way of life was an adept mask to conceal any tangible sense of inferiority and frustration associated with his "poorer financial status." Unlike the majority of Taiwanese in his immediate environment, he was not [no longer] constrained by their Chinese reality-centered vision of the world that worshipped the triple wish for "fortune, offspring and longevity."[114] To a further extent, Ts'ai also recognized his temper as a possible factor in the resulting animosity between him and Wang. In this respect, the entry also noted that Wang, Han, and Wu advised Ts'ai "to refrain from becoming angry too easily."[115] Ts'ai narrated this advice as part of a confessional note: "Father, when I am like this, make me change! But when my anger serves Your will, do make me angry!!"[116] Awareness of his temper surfaces on several occasions through the diary narrative; however, Ts'ai's self-justification is framed in the context of what needs to be done to further the cause of Taiwan.[117] Precisely this temper and related stubbornness on Ts'ai's behalf may not have been appreciated by Wang Shou-lu.

Conclusion

Making use of diaristic writings is useful to probe the social mentality and open up different dimensions in the historical landscape. Ts'ai's personal narrative is but one example of an individual writing down what he personally experienced, saw, and

(113) Riji entry 31/12/1931, p. 191.
(114) Ts'ai elaborated on these in his intellectual treatise published in 1925. See, Chhoa Poe-hoe, *Chap Hang koan kian* (Tainan: Tainan Presbyterian Press, 1925).
(115) Riji entry 31/12/1931, p. 192.
(116) Riji entry 31/12/1931, p. 192.
(117) One example is the long entry on Yeh Jung-chung. See, Riji entry 17/07/1930, pp. 139-140.

did. The brief close up on the opium issue is quite representative for Ts'ai's style of diaristic writing. The style is dense, concentrated, and describes many different things simultaneously. A considerable degree of contextualization and reading between the lines is necessary. At the same time, the matter-of fact reporting style of these momentary glimpses are intermingled with his vision of the daily reality and future of Taiwan viewed through his Christian lens. When names are mentioned, often Ts'ai includes intimate personal comments, equally judged against Christian moral standards. Striking is the degree to which Ts'ai likes to take control, or at least aspires to be in control of the situation. An attitude like this is not unusual given that the time of writing Ts'ai was performing a political role.

The confessional entries are frequent, usually appearing at the end of the entry, and offering clues for self-justification and self-explanation. Ts'ai P'ei-huo's way of dealing with the world around him was inspired by the Christian alternative. The ready availability of Christianity became an option after Ts'ai went to Japan and experienced a shared repertoire of political aspirations among Japanese Christian circles, who often were socialists and pacifists venting their critiques of the established Japanese imperial order. Meanwhile, in the Taiwanese colony, Japanese policies toward Christianity fostered the growth of an increasingly independent Taiwanese run Presbyterian church.(118) Based on Japanese experiences with missionary denominations in Japan proper, the colonial administration refused entry to all other Protestant denominations until 1925. By the 1920s, half of the island had set up its own synod and talked in terms of a single island-wide presbytery.(119) Thus, when Ts'ai returned to Taiwan in the early 1920s and settled in Tainan, he joined the local power base of the Presbyterian congregation. This immediate continuity with the home-grown presbytery coupled with the political pragmatism of the colonial metropole's Christianity, combined to make religion in Ts'ai's *Weltanschauung* internalized both in terms of its institutionalization and of individualization. This is what Ts'ai understood by being a Christian: participation in regular religious worship and personal commitment to the political contextualization that involved modern notions of progress, self-control, and individual advancement. Christianity enabled him to take a cultural distance from the traditional mindset and mediate a modern

(118) Cited in Murray A Rubinstein, "Taiwanese Protestantism," p. 252.
(119) Cited in Murray A Rubinstein, "Taiwanese Protestantism," 252.

Taiwanese identity, one that was simultaneously freed of Chinese cultural chains and not inferior to Japanese cultural values and interpretation of modernity and progress. Looking at it from this angle, Christianity was indeed part of the general culture of modernity in Taiwan. Christianity offered a lens through which young and reform-minded intellectuals could accommodate to the enormous social transition and make sense of the world around them. As demonstrated, Ts'ai was not exceptional in his mode of thinking. Wang Shou-lu and Han Shih-ch'uan also embraced Christianity. This given offers the narrative its unique opportunity to zoom in on their journey together.

The discussion on the New Life Church Foundation is by no means exhaustive. Rather, it has been my intention to provide an excursion into the event through the lens of one of its three protagonists. In this respect, it is more than complementary to other evaluative accounts narrated in auto/biographical writings featuring the protagonists. To date the most complete evaluation is provided by Ts'ai P'ei-huo in his commemoration essay on Han Shih-ch'uan.(120) A note of caution is required. First, the essay is written at a distance of time from when the events took place, namely in 1966, and in conformity with the literary demands for "commemoration." Secondly, concerning the "national hero" subject, Wang is not the one who instigated the idea, but one of the associates, Han Shih-ch'uan. Thirdly, the narrator of the commemorative essay was also one of the protagonists, Ts'ai P'ei-huo. These are facts by which the interpretation is conditioned. When comparing the post-event accounts with the diaristic writing, the following nuances come to the fore. To begin with, the essay minimizes Ts'ai's role in the project; whereas the diary narrative suggests otherwise. Furthermore, the essay mentions that both Han and Wang developed other interests. Wang became preoccupied with his religious experience and Han wanted to go to Japan, a decision that would jeopardize the money sourcing. The diary narrative offers a self-reflection on the issues underlying the interpersonal animosity. Additionally, the essay emphasizes the influence of the relatives in the matter including the incessant opposition of Han's mother and the lack of active encouragement from Wang's family. In the diary narrative, these elements of resistance trouble Ts'ai, but he does not dwell on them in great detail. Finally, both

(120) Ts'ai P'ei-huo, "Tannian laodi Han Shih-ch'uan," pp. 6-7.

accounts attribute unfortunate timing and circumstances as the main reasons for the unsuccessful money sourcing. This is explicit in the essay; whereas the diary narrative hints at a certain degree of ambiguity.

Ts'ai P'ei-huo's diary voice is not the only primary source data available to document and reconstruct the passages that have been discussed in this essay. Therefore, in order to present a more balanced picture of the lived experience, complementary information and data must be traced from a series of other contemporaneous sources. Examples of these are the Police Records of the Government-General, *Taiwan sotofuku keisatsu keimukyoku* (臺灣總督府警察沿革誌), local newspapers, such as *Taiwan Daily News* (*Taiwan Nichinichi Shinpō* 臺灣日日新報), *The Taiwan Minpao, Taiwan Xinminbao, Taiwan Church Paper* (*Taiwan Jiaohuigongbao* 臺灣教會公報), and the private writings of Ts'ai's contemporaries, such as Lin Hsien-t'ang's diary, *Lin Hsien-t'ang riji* (林獻堂日記), documents related to Ishizuka Eizō, *Ishizuka Eizō kankei bunsho* (石塚英藏關係文書), and the series of writings and reports stored in the archives of the Christian denominations that were active in colonial Taiwan. In view of the availability of and access to other sources, the excursion into the diary narrative and other biographical accounts under consideration for this essay has its limitations. The objective of this essay is a disclosure of personal narratives and the extent to which these writings may challenge the conventional historical account and in turn open the way to new interpretations and narratives. I aim to present a more humane knowledge of actions and passions governing the lives of Ts'ai, Han, and Wang at one specific moment in time. As such, I do anticipate that my reading may have called into question some of the pre-suppositions underlying current interpretations of the three protagonists in general, and Ts'ai P'ei-huo's figure in particular.

Selected references

Anderson, Benedict

1983 *Imagined Communities*. New York, London: Verso.

Bauman, Zygmunt

1996 "From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity." In Stuart Hall and Paul Du Gay eds., *Questions of Cultural Identity*, pp. 18-36. London: Sage:

Chang, Yen-hsien 張炎憲.

1993 "Taiwanshi yanjiu de xin jingshen"〈台灣史研究的新精精神〉[The New Spirit of the Study of Taiwan History]. *Taiwan shiliao yanjiu* [臺灣史料研究] (Taiwan Historical Materials Studies 1993)1: 76-86.

Chang, Yen-hsien 張炎憲 (ed).

2000 *Ts'ai P'ei-huo Quanji* 《蔡培火全集》[The Complete Works of Ts'ai P'ei-huo] 7 volumes. Taipei: Wu Sanlian Taiwanshiliao jijinhui.

Chen, San-ching, Hsu Hsueh-chi and Yang Ming-che 陳三井 許雪姬 楊明哲 (eds)

1992 *Lin Heng-tao xiansheng. Fangwen jilu* 《林衡道先生訪問紀錄》[The reminiscences of Mr. Lin Heng-Tao] Oral History Series 42, Taipei: Institute of Modern History, Academia Sinica.

Chhoa, Poe-hoe (Ts'ai P'ei-huo) 蔡培火

1925 *Chap Hang koan kian* 《十項管見》[*My Humble Opinion in Ten Points*]. Tainan: Tainan Presbyterian Press.

Chuang, Yung-ming 莊永明

1987 "Taiwan shouwei deguo yixueboshi Wang Shou-lu, 1893-1977" 〈臺灣首位德國醫學博士，王受祿 (一八九三－一九七七)〉[Taiwan's First German Graduated Doctor in Medicine, Wang Shou-lu (1893-1977)] In Chang Yen-hsien, Li Hsiao-feng, Chuang Yung-ming 張炎憲, 李筱峰莊永明 (eds.) *Taiwan jindai mingren zhi*《臺灣近代名人誌》[Distinguished Personalities in Modern Taiwan History] Vol. 3., pp. 129-141. Taipei: Zili Wanbao.

2005 *Han Shih-ch'uan yishi de shengming gushi*《韓石泉醫師的生命故事》[*The Life Story of Physician Han Shih-ch'uan*]. Taipei: Yuanliu.

Doak, Kevin M.

1995 "Colonialism and Ethnic Nationalism in the Political Thought of Yanaihara Tadao (1893-1961)," *East Asian History* 10: 79-98.

Fujii, Takeshi 藤井武

1972 [1939] *Fujii Takeshi zenshu* 《藤井武全集》[The Complete Works of Fujii Takeshi] 10 volumes. Tokyo: Iwanami Shoten.

Han, Shih-ch'uan 韓石泉

1956 *Liushi huiyi* 《六十回憶》[Recollections of Sixty Years]. Tainan: Han Neikeyiyuan.Han Shih-ch'uan xiansheng shishi sanzhounian jinian zhuanji 韓石泉先生逝世三週年紀念專輯 (ed)

1966 *Han Shih-ch'uan xiansheng shishi sanzhounian jinian zhuanji*《韓石泉先生逝世三週年紀念專輯》[Commemoration Volume for the Third Anniversary of Mr. Han Shih-ch'uan's Passing Away] Tainan.

Heylen, Ann

2001 "From Local to National History: Forces in the Institutionalization of a Taiwanese Historiography," *China Perspectives* 37 (September-October 2001): 39-51.

2006 "Cai Peihuo and the Romanisation Movement in Colonial Taiwan.〈Chhoa-poe-hoe kap jit-pun si tai ti Tai-oan e Lo-ma-ji Un-tong, 蔡培火與殖民地臺灣的羅馬字運動〉" In Li Khin HoaN (Chin-An Li) 李勤岸 (ed), *Bogi bunhak ti bogi kau-iak tiong e kak-sek*《母語文學 tī 母語教育中 ê 角色》. [The role of mother tongue literature in mother tongue education], pp. 340-363. Taipei: National Taiwan Normal University.

2007 "An excursion into Cai Peihuo's Colonial Diary (1929-1936)." *Journal of Chinese Overseas* (JCO), vol. 3, no 2 (November): 239-262.

2008 *Japanese Models, Chinese Culture and the Dilemma of Taiwanese Language Reform* (forthcoming)

Hsiau, A-chin

2000 *Contemporary Taiwanese Cultural Nationalism*. London and New York: Routledge.

Hsieh, Kuo-hsing 謝國興

2002 *Yi ru yishang yi fengliu, Ch'en Feng-yuan (1893-1982)* 《亦儒亦商亦風流 陳逢源一八九三－一九八二》[Confucian, Merchant and Intellectual, Ch'en Feng-yuan (1893-1982)] Taipei: Yunchen.

Hsieh, Te-hsi 謝德錫

1987 "Bianju xia de rouxing zhengzhijia. Cai Peihuo, (yi ba ba jiu – yi jiu ba san)"〈變局下的柔性政治家 蔡培火(一八八九－一九八三)〉[Ts'ai P'ei-huo, A Flexible Politician in Times of Crisis] In Chang Yen-hsien, Li Hsiao-feng, Chuang Yung-ming 張炎憲, 李筱峰莊永明 (eds.) *Taiwan jindai mingren zhi*《臺灣近代名人誌 》[Distinguished Personalities in Modern Taiwan History] Vol. 1., pp. 87-105. Taipei: Zili Wanbao.

Klinken, Gerry van

2003 *Minorities, Modernity and the Emerging Nation: Christians in Indonesia. A Biographical Approach.* Leiden : KITLV.

Langford, Rachael and Russell West (eds.)

1999 *Marginal Voices, Marginal Forms Diaries in European Literature and History*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi.

Li, Hsiao-feng 李筱峰

1987 "Paihuai zai zhenliaoshi yu jietou de yishi, Han Shih-ch'uan (1897-1963)"〈徘徊在診療室與街頭的醫師 韓石泉 (一八九七－一九六三)〉[Physician Working in between the Consultation Room and the Street] In Chang Yen-hsien, Li Hsiao-feng, Chuang Yung-ming 張炎憲, 李筱峰莊永明 (eds.) *Taiwan jindai mingren zhi*《臺灣近代名人誌》[Distinguished Personalities in Modern Taiwan History] Vol. 1., pp.133-147. Taipei: Zili Wanbao.

Lin, Heng-tao and Hung Chi-fu 林衡道 洪錦福 (eds).

1984 *Taiwan yibai wei mingren chuan*《台灣一百位名人傳》[*One Hundred Distinguished Taiwanese*]. Taipei: Cheng Chung Book Company.

Lo, Ming-Cheng Miriam

2002 *Doctors within Borders: Profession, Ethnicity, and Modernity in Colonial Taiwan*. California: University of California Press.

Pla, Xavier

1999 "The Diaries of Joseph Pla: Reflections on the Personal Diary, Draft Diary and Elaborated Diary." In Rachel Langford and Russell West, eds., *Marginal Voices, Marginal Forms. Diaries in European Literature and History*, pp.126-135. Amsterdam, Atlanta: Rodopi:

Ryu, Meishu 劉明修

1983 *Taiwan Tochi to Ahen Mondai*,《台灣統治と**鴉片問題**》[The Rule of Formosa and the Opium Problem]. Tokyo: Yamakawa Shuppansha.

Su, Chin-ch'iang 蘇進強

1990 *Fenggu linxun de changzhe – Ts'ai P'ei-huo chuan*《風骨嶙峋的長者蔡培火傳》[A man of moral strength and Principle. The Biography of Ts'ai P'ei-huo]. Taipei: Jindai zhongguo.

Ts'ai, P'ei-huo 蔡培火

1966 "Tannian laodi Han Shih-ch'uan shishi sanzhounian"〈悼念老弟韓石泉逝世三週年〉[Mourning Old Friend Han Shih-ch'uan's Three Years of Passing Away] In *Han Shih-ch'uan xiansheng shishi sanzhounian jinian zhuanji*《韓石泉先生逝世三週年紀念專輯》[Essays in Commemoration of Mr Han Shih-ch'uan, Three Years After], pp. 1-9. Tainan.

2000 "Riji, yijiuerjiu nian zhi yijiusanliu nian" 〈日記 一九二九年至一九三六年〉[Diary, 1929-1936] In Chang Yen-hsien 張炎憲 (eds). *Cai Peihuo Quanji*《蔡培火全集》[The Complete Works of Ts'ai P'ei-huo] Vol. 1, pp. 83-392. "Jiashi shengping yu jiaoyou"〈家世生平與交友〉[Family Background, Career and Friendships].

Wang, Gungwu

1991 "The Rebel-Reformer." In The *Chineseness of China. Selected Essays*, pp. 187-206. Hong Kong: Oxford University Press.

Watson, C.W.

2000 *Of Self and Nation, Autobiography and the Representation of Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Wu, San-lien, Ts'ai P'ei-huo, Yeh Jung-chung, Ch'en Feng-yuan and Lin Po-shou 吳三連, 蔡培火,葉榮鐘 陳逢原, 林柏壽 (eds.)

1971 *Taiwan minzu yundong shi*,《臺灣民族運動史》[History of the Taiwan Nationalist Movement]. Taipei: Zili Wanbao.

建構臺灣
臺南鞣皮廠中的工作與國家認同*

Scott Simon **（史國良）

當代臺灣的許多文化樣式都被國民黨宣稱是中國傳統文化的延續，其實這些文化樣式都只是特定政治經濟體制力量對文化的塑造結果，而不是單純的文化獨立作用發展或是自然存續所產生的結果。(1)

一、前言

臺灣（或是稱爲中華民國）是一個文化如何被政治塑造來建構國家邊界或是撕裂國家邊界的典型範例。支持與中國統一的人強調，臺灣文化中與號稱五千年悠久歷史的大中國文化有各種的共通特性。相反的，支持臺灣獨立的人則將臺灣文化的特殊性－任何臺灣不同於中國的事物面相－做爲他們努力建構屬於自己國家論述的一部份。臺灣不只在國內發展出相互對立競爭的國族主義主張，關於臺灣主權所存在的軍事衝突潛在性，更對臺灣周邊區域安全與均勢構成了威脅。自從傾向支持獨立的民主進步黨本省籍候選人陳水扁 2000 年當選

* 本文是以本人 1996-98 年間對南臺灣鞣皮業者進行田野調查研究時的訪問資料爲基礎寫成的。這項研究獲得 the Wenner-Gren Foundation, the McGill University Faculty of Graduate Studies and Research, 、the McGill University Pastoral and Agrarian Systems Équipe (PASE) 以及 Salisbury Award from the Canadian Anthropological Society 的資助。其中來自 PASE 的資助更是 the Québec Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide de la recherche (FCAR) 所給予的一項團隊研究資助的一部份。我在此並要感謝阮慶岳與 Fiorella Allio 在本文發表前的詳細閱讀與指正。

** Associate Professor, Department of Sociology, University of Ottawa, Canada (加拿大安大略省渥太華大學社會學系副教授)

(1) Hill Gates, "Dependency and the Part-Time Proletariat in Taiwan." *Modern China* 5 **(1979), p.** 405.

總統，並緊接著在 2004 年順利連任後，臺灣的這種國族主義論述的競爭對立就變得更爲劇烈，其對社會重要性也就更爲提高。這種國族主義的對立並已成爲臺灣國內持續性政治緊張的核心所在。(2)

在中國國族主義於臺灣宣傳促進與遭遇競爭挑戰的歷史過程中，從事工業生產的工廠是這種競爭對立較爲散漫不集中的地方。也因此研究國族主義在工廠的日常宣傳促進過程，將是瞭解國家認同如何在日常行爲中被巧妙建構起來的一個重要途徑。(3) 因此本文所欲探討的是，當代臺南鞣皮產業在族群與歷史環境中所產生的臺灣國家認同爭議。本論文選擇鞣皮產業作爲研究對象，某些讀者會對此覺得具有特別意義，因爲鞣皮業是臺灣最古老的產業之一，而且其成員在臺灣的國家認同史上也曾經歷了重要轉變。臺南鞣皮業者引人對於所謂「臺灣產業結構是中國文化產物」主張的關注，我還因這種啓發而寫了以「臺灣鞣皮業者：生活策略與國族文化」（Tanners of Taiwan：Life Strategies and National Culture）爲題的論文。(4) 他們從事的事業，是一個足以顯示部分企業家如何被吸收納入國民黨國家意識形態、部分企業家如何抗拒大中國的國族主義、以及他們的國家認同如何受到兩岸經貿來往接觸影響的代表性產業。(5)

1996-1998 年間，也是我在臺灣南部三年居留的初期，我曾對以臺南爲中心的鞣皮業者進行了人類學田野調查，雖然說多數的鞣皮業者集中於臺南，不過我也調查了包括在高雄、屏東、嘉義、雲林與彰化的鞣皮業經營者。我並在 2002 年夏天再次造訪了部分鞣皮業者。除高雄主要軍事基地的周遭地區外，臺灣南部的大多數地方居民有多達百分之九十以上的居民祖先是源自閩南的鶴佬系臺灣人，他們的祖先多爲 1895 年以前就已移居臺灣。臺籍社會學者王甫昌稱這些地方爲「閩南人絕對優勢區域」（area of absolute minnan predominance）。(6) 依據 1989 年的中華民政府統計資料，臺灣的四大族群及其大約的人口比率分別爲鶴佬人（73.3％）、客家人（12％）、外省人（13％）與

(2) Scott Simon, Fu-chang Wang, Joseph Wong, André Laliberté and Robert D'A. Henderson, "Domestic and International Considerations of Taiwan's 2004 Presidential Election: an Interdisciplinary Roundtable," *Pacific Affairs* 77, 4 (2004).

(3) 有關於在日本人工作場地中的國家及其他類型認同如何被塑造出的研究，請參考 Dorinne Kondo, *Crafting Selves: Power, Gender and Discourses of Identity in a Japanese Workplace* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

(4) Scott Simon, Tanners of Taiwan: *Life Strategies and National Culture* (Boulder: Westview Press, 2005).

(5) 不像已經轉移到中國的許多勞力密集產業，屬於資本密集的臺灣鞣皮產業最近幾年仍維持著小幅成長，1995 年到 2000 年間的成長率爲 5.01％。不過臺灣鞣皮產業下游產品市場，也就是勞力密集的皮革產品製造商大多在中國。這樣的勞動分工讓臺灣得以在像是鞋類這種重要產業中維持重要地位，這也讓臺灣與中國的經濟關係遠較以往密切。結果鞣皮產業者像是處在快速變化的臺灣國家認同的斷層上。統計的來源：經濟部，《中華民國 89 年工業發展年鑒》（臺北：經濟部工業局，2001），頁 560。

(6) 王甫昌（編者）.《臺灣族群關係的社會基礎調查計畫執行報告》（臺北：中研院社會所，2000），頁 x

南島嶼系原住民（1.7%）。[7] 由於臺灣這種族群組成的不同對一個地方的政黨支持[8] 與族群認同[9] 有重要影響，因此南臺灣是「臺灣意識」的重鎮而且是民進黨最有力的政治支持地帶，實在不令人感到驚訝或意外。事實上，南臺灣的這種政治認同不只是陳水扁 2000 勝選與 2004 年成功連任的重要因素，我在研究過程中更發現，南臺灣的這種政治認同對中國文化本質論的觀念構成了強力挑戰。如果是一個北臺灣不同產業的類似研究，例如像是以新竹的電子與資訊產業爲例，很可能會得到截然不同的結果。

由於受到部分學者有關中國企業家精神與企業行爲論文（像是 Fukuyama, Greenhalgh 與 Redding）的影響，[10] 我一開始擬定了一個探究臺灣鞣皮產業發展過程中「中國家族企業」角色的研究計畫。在研究調查的前幾個月裡，我曾努力與接觸的鞣皮工廠老闆們解釋我正在研究中國文化對臺灣鞣皮產業發展的影響。讓我感到相當驚訝的是，有關「中國」文化的問題經常被這些預定的受訪者直接排斥與反駁。我曾多次被明白告知：「如果你要研究中國文化就應該到中國去，這裡沒有中國人，我們全都是臺灣人。」這些強烈以臺灣意識爲豪的受訪者拒絕被人將他們與任何中國觀念牽扯在一起。在認知到單單只是說我是在研究「中國」文化就可能被受訪者拒之於千里之外後，我就開始改向他們表示我是在研究「臺灣」文化，而且很快就發現這是唯一能取得受訪者信任與配合的有效方法。我並因此體會到，在臺灣宣稱臺灣是「中國的」或是「臺灣的」本身就是一個強烈的特定政治經濟性宣示，與臺灣島上是否有長久的古老文化存在沒有甚麼關係。就像鞣皮產業本身一樣，這些爭論的源頭可以追溯到 1895 年日本人以統治者出現在臺灣的時點。[11] 到了 1920 年代，新產生的臺灣認同，或可以說就是指認爲臺灣不同於中國或日本的觀念，已在逐漸形成。[12] 要瞭解鞣皮產業與臺灣認同意識的發展，瞭解其背景歷史的發展是一把重要的鑰匙。

---

(7) Stéphane Corcuff, *Memories of the Future: National Identity Issues and the Search for a New Taiwan* (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2002), p. 163.

(8) 王甫昌，〈族群意識，民族主義與政黨支持：一九九〇年代臺灣的族群政治〉，《臺灣社會學研究》期 2 (1998)。

(9) 王甫昌，〈臺灣的族群接觸機會與族群關係〉《臺灣族群關係的社會基礎（二）：差異、認同、階層化小型研討會》（臺北：中研院社會所，2001 年 1 月 12 日）。

(10) 像是 Francis Fukuyama, *Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity* (New York: Free Press, 1995); Susan Greenhalgh, "Families and Networks in Taiwan's Economic Development," in E. Winckler and S. Greenhalgh, eds., *Contending Approaches to the Political Economy of Taiwan* (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 198); 與 S. Gordan Redding, *The Spirit of Chinese Capitalism* (Berlin: W. de Gruyter, 1990).

(11) Mau-kuei Chang, "On the Origins and Transformation of Taiwanese National Identity," in P. Katz and M. Rubinstein, eds., *Religion and the Formation of Taiwanese Identities* (New York: Palgrave Macmillan, 2003); Leo T.S. Ching, *Becoming "Japanese": Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation* (Berkeley: University of California Press, 2001).

(12) Mau-kuei Chang, "On the Origins and Transformation of Taiwanese National Identity," p. 25.

二、日本殖民統治期，1895–1945

首先要在這裡提出的是，臺灣實在是遠遠超過許多人類學家所稱是「中國傳統文化」的實驗室。(13) 由於 1895 年結束的中日甲午戰爭結果，臺灣被「永久」割讓給日本而成爲日本的殖民地，臺灣也因此承襲了明治日本的經濟制度結構。如果我們說當代臺灣產業的根源在於日本殖民統治時期，絕非是過於武斷的說法，因爲日本殖民時期的基礎建設讓當代產業在臺灣的發展成爲可能。(14) 在日本的五十年統治下，殖民政府建設了貫穿整個臺灣西部的鐵路，完成了基本的道路運輸網，並將臺灣的主要港口現代化。日本統治當局設立了有效率的灌溉系統並建立了水力發電廠，他們興建了現代醫院，改善全島的衛生條件。日本殖民當局還在臺灣興建了圖書館、學校與專業技術機構，提升當地居民的教育水準。由於確保了財產安全並有效維持公共安全秩序，臺灣首度擁有可以讓投資者安心投資的社會條件，能夠吸收新式的銀行與信用機構的成立，讓優質企業有管道取得擴充事業所需的資金。

日本企業家與當地的臺灣人都投資於新的企業，而且經常從事於共同投資。這種跨臺灣與日本的資本投資不只擴大了日本技術對臺灣的轉移，對於和日本人共同投資於工商企業的臺灣企業家而言，這更是學習累積新式企業經營經驗的寶貴機會。根據日本學者的產業調查，臺灣人擁有的產業到了 1942 年時已經在品質與整體生產上展現出相當的競爭力，而且已開始自傳統的家族企業轉型爲現代工廠企業系統。(15) 主要的臺灣人企業網絡，包括如今已成爲跨國性企業集團的統一企業前身的「臺南幫」在內，其中許多企業的發跡源頭都可以追溯到日本統治時期的工商活動。(16)

諷刺的是，爲後來臺灣所謂「中國家族企業」奠立基礎的竟是日本人的組織機構。臺灣人的鞣皮產業自日治時期開始生根，特別是日本當局爲確保軍靴製作供應而大力鼓吹在臺灣發展皮革加工製造之時，更是其發展的關鍵期。臺灣的鞣皮業者包含許多以往的日本人鞣皮工廠員工，他們多在日本人離臺後開

(13) Stephen Murray and Keelung Hong, *Taiwanese Culture, Taiwanese Society: a Critical Review of Social Science Research Done on Taiwan* (Lanham, MD: University Press of America, 1994).
(14) Thomas Gold, "Colonial Origins of Taiwanese Capitalism," in E. Winckler and S. Greenhalgh, eds., *Contending Approaches to the Political Economy of Taiwan* (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1998).
(15) Douglas Fix, "Late Colonial-era Taiwanese Small-scale Industrial Enterprises: a Conceptual Discussion," paper given at the Conference on the Commercial Traditions of Taiwan, Academia Sinica, Taipei, December 14-15, 1996.
(16) 謝國興，《企業發展與臺灣經驗:臺南幫的個案研究》（臺北：中央研究院近代歷史研究所，1994）。

始成立自己的鞣皮廠。因此他們的工廠組織自始即受到日本工廠經營模式的強烈影響。(17)

三、日治時期的臺南皮革產業

日本企業家與當地的臺灣人都投資於新企業，而且經常從事於共同投資。臺灣的第一座機械化鞣皮工廠是由林清秀於 1912 年所設立的，也就是他與日本的合夥人在臺北所成立的臺灣製革合資會社皮革工廠（Taiwan Leather Processing Joint Venture Tannery）。1919 年，多位日本資本主更在臺南成立了臺灣製皮株式會社（Taiwan Leather Joint Stock Company）。到了 1932 年，前述的臺灣製革合資會社皮革工廠即落入日本人資本主小荒井恣 （Oarai Tsutomu）的掌控下，並在同一年改組爲株式會社。根據當時的殖民地法律規定，新式的株式會社需由日本資本成立控制，臺灣人不能成立株式會社。

到了 1938 年，兩家日本人的株式會社主導控制著臺灣的皮革業，這兩家會社都雇用了超過二十名工人，而當時最大的臺灣人鞣皮廠只雇用約十名工人。日本人的公司以現代式工廠與雇用勞工方式經營鞣皮廠，而規模較小的臺灣人鞣皮廠則是以家族企業與師徒制型態來經營。(18)

臺灣的鞣皮產業在 1938-39 年間經歷了一次大重組。爲了擴大並穩定對軍方的皮革供應，日本政府當局開始收購臺灣人的鞣皮工廠，並將他們全部置於政府壟斷控制經營的「臺灣畜產興業株式會社」之下。日本政府當局並在臺北與高雄興建大型鞣皮工廠。日本政府還嚴格控制豬皮的供銷，規定屠戶必須將所有的豬皮出售給農業局，不得像以往將豬皮與豬肉一起賣給一般消費大衆作爲食用。政府當局並徵用鞣皮相關的製劑，並規定貯木場供出所有能用於製造鞣皮製劑的相思樹及木麻黃樹等含單寧木材原料。到了這段期間，臺灣超過 80％的皮革製品都是供應軍方使用。(19)

(17) Scott Simon, *Not All in the Family: Class, Gender and Nation in the Industrialization of Taiwan*. Ph.D. Dissertation. Montréal: McGill University, Department of Anthropology, 1998; *Scott Simon, Tanners of Taiwan*.

(18) 這些歷史性資料來自臺灣總督府殖產局（1931-1942），不過也參考與部分老一輩鞣皮業者的訪談意見。見臺灣總督府殖產局，《工廠名簿》（臺北：臺灣總督府殖產局，1931-1942）。

(19) 李汝和（編者），《臺灣省通志》（臺北：臺灣省文獻委員會，1971）。

四、張家：從日本人的基礎發跡起家

許多富裕的臺灣人家族都在日治期間與日本人合作而累積了大筆財富。事實上，在南臺灣的 72 家鞣皮廠中，有高達 39% 的 28 家如非源自日治時代，就是經營者有過在日本人鞣皮廠歷練的經驗。部分業者甚至還持續派遣家族成員或經理層人士到日本接受進一步的訓練，很自然，這也強化了他們對前殖民地政府當局的認同。

由於與日本人進行了資本與技術合作，這些家族曾是臺灣鞣皮業的一股相當的創新力量。一個明顯的例子就是以下這個臺南的望族。[20] 這個家族事業的創始人開始時是在臺南經營一家旅館，之後他與一名日本人合夥投資貯木場，並因此累積了不少財富。創業主過世後，他投資貯木場所累積的財富就成爲他三個兒子創業的主要資本來源。

這個創業主的第二個兒子接掌了這處貯木場，第三個兒子原先是在一家藥品公司就業，如今則經營一家大型藥廠，專門製造西方公司所研發的各式藥品。大兒子在日治時期的專科學校取得文憑後即對鞣皮事業有濃厚興趣。在那時候，一家日本人經營的鞣皮廠以從日本本國進口的栗子丹寧酸來鞣製豬皮。1945 年日本人戰敗離臺時，大兒子買下了這家鞣皮廠，即是今天的福爾摩莎皮革公司。

經營臺灣皮革的大兒子自己有四個兒子與四個女兒，四個女兒都已嫁出了家門，其中一人嫁給了皮革商。他的大兒子目前擔任臺灣皮革的總經理，四兒子也任職於公司的管理階層，二兒子離開公司後創立了一家製造棒球手套的公司。福爾摩莎皮革登記資本額臺幣 6750 萬元，員工人數 218 人，是臺灣皮革業中最大的公司之一。臺灣皮革創新研發部門在臺灣同業中頗負盛名，甚至被譽爲是臺灣的「皮革研究所」。目前臺灣主要領導級的鞣皮公司經理人員或技術人才大多曾在臺灣皮革任職，他們都是在學習累積經驗後再出去獨立創業。引進現代日本管理技術的日本人殖民經驗，不只在臺灣鞣皮產業留下長久的影響，而且也對臺灣鞣皮企業家的認同產生了影響。

(20) 基於人類學調查習慣與隱私道德要求，受訪者的姓名並沒有被披露，以確保匿名性。文中所用的公司名稱也只是因應行文方便的代名而已。

五、國民黨統治下的新政治經濟體制，1945–現在

隨著 1945 年的第二次世界大戰結束，臺灣的行政管理權由美國的麥克阿瑟將軍交給了中國的蔣介石負責。到了 1949 年共產黨席捲中國大陸並迫使國民黨撤退到臺灣時，中華民國事實上只實質掌控臺灣及福建沿岸的幾個小島而已。(21) 在美國提供大筆援助下，退居臺灣的國民黨政府成爲美國的亞洲反共戰略安排的前線。自 1950 到 1965 年，美國直接提供給國民黨政府的軍事與經濟援助金額高達美金 14 億 6500 萬元。(22) 1950 年代，單單是美國提供的經濟援助就相當於臺灣國民生產毛額的 6%，或相當於總經濟投資毛額的 40%。(23) 美國的軍事保護、援助與技術援助並進一步促進臺灣的經濟與產業的成長。(24) 像臺灣電力公司擴充電力工程中的許多電力裝備，都受到美國援助的直接資助。(25)

在美國援助與技術支援下，國民黨政府透過實施大膽的耕者有其田等土地改革政策來進行經濟重建。土地改革是東亞地區在美國強力影響下的臺灣、日本、南韓與菲律賓等國實施美國支持的改革政策結果。美國主導的這項土地改革運動的主要目的，是要消除或避免可能發生在城市的階級對立於鄉村地帶所可能發生的農民反叛運動。(26) 在臺灣，個別家庭所能合法擁有的農地面積受到法律限制，超過限額的農地需透過法定機制轉移給農民。原來的地主可取得對應於被徵收農地的農作物債券及四大國營公司股票作爲補償。這項土地改革降低了小農的經濟負擔，強制將土改補償資本導入工業，並順利消除了有可能成爲國民黨政權鞏固在臺權力障礙的舊地主階級。不像鄰近的菲律賓，臺灣的土地改革幾乎沒有受到地主的任何有力反抗，這顯然與臺灣人民在 1947 年 2・28 事件後受到國民政府暴力統治驚嚇有特別的關係。

由於不再需要支付高額的地租，許多農民以他們的新土地與較往昔爲高的收入爲本，開始投資於小型生產事業。土地改革的土地重分配效果讓農村家庭直接擁有他們耕作的土地，這是臺灣農村擁有許多小型生產工廠的主要原因所

(21) 就嚴格的法律角度論，這種說法遭到了部分質疑（**請參見** Lung-chu Chen and W.M. Reisman, "Who Owns Taiwan: a Search for International Title," *Yale Law Journal* 81, 4 (1972)），不過這種問題已超出本文的論述範疇。
(22) 許極燉，《臺灣近代發展史》（臺北：前衛出版社，1996），頁 545。
(23) Robert Wade, *Governing the Market: Economic Theory and the Role of Government in East Asian Industrialisation* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p. 82.
(24) Richard Barrett, "Autonomy and Diversity in the American State on Taiwan," in E. Winckler and S. Greenhalgh, eds., *Contending Approaches to the Political Economy of Taiwan* (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1988).
(25) Frank S.T. Hsiao and Mei-chu W. Hsiao, "Taiwanese Economic Growth and Foreign Trade," in J.Y.T. Kuark, ed., *Comparative Asian Economies* (London: JAI Press, 1996), p. 234.
(26) Keith Griffin, *The Political Economy of Agrarian Change: an Essay on the Green Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1974).

在。臺灣的土地改革實際上是美國與國民黨政策制定者設計來對抗共產主義的現代改革政策的一部份，這項改革讓農村人民擁有讓他們用以建立農村企業的手段工具。臺灣的許多小型農村工廠就是在這段期間開始成立的，其中就包括本文所要探究的許多鞣皮工廠在內。

很明顯，土地改革並不是 1970 年代臺灣家族企業蓬勃發展的唯一原因。在 2・28 事件後，許多臺灣人民因受國民黨暴力統治驚嚇而對政治事務全面疏離，這些人都認爲，最好不要參與政治，並因此全心全力投入企業經營。而國民黨撤退到臺灣的最初二十年裡一心一意只想反攻大陸，在臺灣的經濟建設與鼓勵類似日本大企業與政府建立合作等工作上幾乎沒有任何建樹，也因此臺灣的中小企業（SME）也才得以適時填補此一經濟發展空間。美國援助幫助臺灣引進鞏固企業自由競爭的理念，對當地的中小企業發展也頗有助益，(27) 這種企業自由的信念讓那時原本較爲敵視企業的國民黨甚少基於政治信念去干預企業經營。

對臺灣的政治經濟研究結果顯示，臺灣家族企業盛行並非只是中國儒家思想的直接結果。臺灣中小企業的家族文化可能受到儒家傳統的某種影響，不過它可能也受到日本人在臺企業制度化示範、2・28 事件後臺灣人不管政治專心事業經營以及身受美國影響的國民黨政府經濟政策等更大的影響。像 Daniel DeGlopper 所指出的一般，(28) 臺灣的小型企業並不是前資本主義時代的「殘存」，相反的，它們是臺灣外銷擴張的支持成果，外銷拓展是它們成長的支持原動力。國民黨政府治臺時經常需透過政府支持的運動來宣傳推展儒家思想的事實，反而很明確的證實了一件事，那就是所謂的儒家思想只是一種外加的意識形態，不是臺灣人自發的信念思想。

企圖在產業界製造支持力量以及企圖讓接受日本教育的臺灣人變爲中國人時，國民黨面臨了極爲艱困的任務，其中尤以後者的挑戰更爲巨大，原因是社會不只有一股普遍的反國民黨情緒，一股強烈的臺灣國族意識也正波濤洶湧般的興起。(29) 國民黨政府手中的主要社會控制工具是戒嚴體制與對異議份子的暴力鎮壓。(30) 國民黨動用了所有可以使用的國家意識形態工具，甚至還建構了所

(27) Frank S.T. Hsiao and Mei-chu W. Hsiao, "Taiwanese Economic Growth and Foreign Trade," p. 239.
(28) Donald de Glopper, "Doing Business in Lukang," in A. Wolf, ed., *Studies in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1978).
(29) Douglas Mendel, *The Politics of Formosan Nationalism* (Berkeley: University of California Press, 1970).
(30) Linda Arrigo, "Economic and Political Control of Women Workers in Multinational Electronics Factories in Taiwan: Martial Law Coercion and World Market Uncertainty." *Contemporary Marxism* 11 (1985), pp. 77-95; Douglas Mendel, *The Politics of Formosan Nationalism*.

謂的儒家企業精神的意識形態，其目的就是要將臺灣人民塑造爲勤奮的勞工與愛國的中國人。在日本人的統治下，臺灣人已經歷過強制性文化改變的經驗。在這個認同轉換過程中，新舊文化意識形態會在強制轉換的國族主義與國家認同中受到質疑與挑戰。

六、由上建構的儒家思想經濟論述

第一代經歷國民黨統治經驗的臺灣人都曾受過由上向下灌輸國族主義的豐富經驗。在日本人統治末期，殖民政府對臺灣人民採取同化政策，強迫臺灣人民去想像自己是所謂的大日本國民一員。當時的臺灣人被要求說日語，到日本的傳統神社參拜祈禱，生活中採行日式習俗。到了第二次世界大戰期間，臺灣人不只被徵調到軍中擔任軍事翻譯與間諜，還被強迫以「志願者」協助修建工廠、機場與各種軍事設施。要讓有過這類經驗的臺灣人重新中國人化，特別是要讓那些曾在殖民經驗中獲得利益的個別菁英重新中國人化，國民黨自然要經歷一段困難的時期。臺灣人民在此一過程中再次被強迫要變爲中國人。

爲讓自己的統治正當化，國民黨進入臺灣後很快就在這裡推動「重新中國化」，其中特別強調人民需認同國民黨政府爲中華民國。國民黨政府要臺灣人民學習國語（北京話），此原是清朝官場們所使用的語言，現在則被當成是全中國的共通語言。這就像是「保留區學校裡的美洲原住民」(31) 的情況一樣，臺灣的學生在小學裡講日語、鶴佬話、客家話或是原住民族的語言都會受到處罰。國民黨到臺灣後全力拆除日式神社與日本人的紀念物，並在各城市以各種代表國民黨的符號取代之。原來的日本式城市街町區被改爲以國民黨領導人名號、三民主義內容觀念與中國大陸地名等重新命名的街道。國民黨政府將孫中山奉爲「國父」，在臺灣全島各地安上他的雕像或遺照。事實上在中華民國成立的前 34 年裡，臺灣都不曾屬於中華民國，不過這種事實卻被排除於臺灣公共思想論述之外。

一直到 1990 年代中期，臺灣的許多日常生活中仍經常被各種充滿國族主義的象徵性口號或活動所圍繞。像是在體育競技、畢業典禮、音樂表演甚至是大公司股東會議等大型公共集會時，臺灣人都會被要求起立高唱或是聆聽國歌。到電影院看電影時也不例外，因爲在正片播放之前，所有的電影院都會依規定播放國歌影片。有些場合臺灣人還需對著孫中山遺像畢恭畢敬的行三鞠躬禮。即使到了今天，臺灣的正式年次還是使用「中華民國某某年」來表記，這種表記法就是要臺灣人書寫日期時，隨時隨地都記得中華民國的國家創建史。

(31) Stephen Murray and Keelung Hong, *Taiwanese Culture, Taiwanese Society*, p. 1.

七、中國的「儒家思想」與臺灣的家族企業

由於許多臺灣學者與外國學者常指稱臺灣家族企業是中國傳統家庭與儒家思想所產生下，使得許多關於臺灣家族企業論述跟著充滿一些國族主義詞彙。例如像是孝道觀念，就被用來將家中的子女束縛在家族企業。在 1970 與 1980 年代，許多家庭主婦與女兒因儒家思想的束縛，成爲支撐臺灣家族企業的無薪勞工。因此，當 Susan Greenhalgh 對中小企業提出的女性主義觀點時，成功引起許多學者對臺灣家族企業如何受到政治經濟變遷條件形塑問題的重視，而且也清楚顯示出儒家思想如何被男企業主用來汲取他們妻子、未婚女兒與年輕兒子的無薪勞動力關係面相。(32)

這種儒家思想論述在臺灣主要吸引的對像是中國國族主義者，他們喜歡將臺灣中小企業的成功發展經驗歸功於有 2500 年歷史的中國儒家思想遺產。在 1980 年代，國民黨政府支持的許多有關儒家思想與經濟發展研討會上就一再有學者指出，中國的儒家思想爲臺灣的經濟發展奠定了基礎。(33) 臺灣學者魏萼在他的博士論文中也有相似的論述，他的論文先由美國俄亥俄大學出版社（Ohio University Press）以英文出版，之後的中文版則由國民黨政府系的臺灣三民書局發行出版。(34)

這些以儒家思想爲基礎的論述具有特殊的吸引力，因爲它們隱含著亞洲社會本身擁有一種內在的資本主義倫理，這種倫理不只是等於韋伯所謂的西方資本主義精神基礎的基督新教倫理，甚至是超越了後者。這種儒家思想學說對近代中國否認傳統文化價值的主潮流也是一個極具吸引力的對抗論述。1919 年的五四運動之後，中國知識界這股主要思潮認爲中國傳統哲學遺產是現代化的障礙。這種儒家思想學說在對抗掩飾西方帝國主義的自由市場與經濟自由主義時也是一個有力的反霸權論述。當然，從這裡我們可以知道，此種儒家思想的論述其實是意識形態的，因爲在與其他能更有效解釋臺灣近四十年來快速經濟發展的其他政治經濟模式比較時，這種儒家思想的論述顯然欠缺科學的嚴謹性。

---

(32) Susan Greenhalgh, "De-Orientalizing the Chinese Family Firm," *American Ethnologist* 21, 4 (1994).

(33) 例如，Chung Hua Institution for Economic Research (中華經濟研究院), *Conference Series No. 13: Conference on Confucianism and Economic Development in East Asia, May 29-31* (Taipei: Chung Hua Institute for Economic Research, 1989)，也請參閱 Tai, Hung-chao (ed.), *Confucianism and Economic Development : an Oriental Alternative?* (Washington, D.C. : Washington Institute Press, 1989).

(34) Wei Wou (魏萼), *Capitalism: a Chinese Version* (Columbus: Ohio State University East Asian Studies Center, 1992); 魏萼，《中國式資本主義：臺灣邁向市廠經濟之路》（臺北：三民書局股份有限公司，1993）。

顯然，這種儒家思想論述最重要的功能，就是能爲國民黨統治臺灣提供意識形態的支持，因爲這種論述意味著外省人、鶴佬系臺灣人與客家人全都是廣義的中國人。這種意義在戒嚴時期尤其重要，因爲當時國民黨由戰後來自大陸的中國人所控制，而占居民多數的鶴佬系與客家系臺灣本省人心底下卻怨恨這些新來的領導人。現在臺灣的戒嚴令已經取消，國民黨的組織成員也更爲臺灣化，在學術研究逐漸重視「臺灣意識」下，這種儒家思想論述地位已大幅降低。在一股強大的「本土化」過程中，臺灣與外國的許多人類學家都開始質疑之前的「中國」人類學研究，紛紛開展強調重視臺灣文化特殊性的新研究。(35) 美國學者 Stevan Harrell 則提出第三種觀點，他認爲不同政治與經濟體系就足以讓臺灣成爲一個不同（於中國）的國家，這種觀點其實已在臺灣人總統李登輝時代獲得實踐。(36) 在我進行臺灣鞣皮業者研究的田野調查中也發現，許多非屬學院研究圈的臺灣人也都反對大中國國族主義論述。

八、對政府宣揚的國族主義反應

誠如我前面所述，在我進行這項研究之初，原是要研究臺灣鞣皮業者的企業行爲與中華文化的關係，並期待將研究成果與 Ellen Oxfeld 1993 年關於加爾各答的客家鞣皮業者的研究結果進行比較。但許多接受訪問的臺灣鞣皮業者在面對中國文化與中國式企業組織等問題時表現得很不耐煩，甚至是強烈的敵意。一家上市的大型鞣皮公司老闆注視著我所列老闆娘在公司擔任何種職務以及他的妻子嫁妝是否用於公司創業等題目後表示：「這種問題都是種族主義的刻板印象，你的這些問題只適合 30 年前的臺灣。」

在另一次更長且更有收穫的意見交換中，我問一名鞣皮業者有關於他對於中國文化對其事業經營影響的看法，不料他卻反問：「你怎麼想到要問這種問題？」在我回答是「從書本上」以及「許多學者都研究過這個問題」後，他又問「是臺灣學者還是外國學者？」我暗想他可能會刻意以不認識外國學者爲由來加以否認，因此回稱是「臺灣學者」，這次他卻大笑著說：「這些學者還眞是會吹牛。」他並接著說：

> 中國人已經製作皮革有數千年之久，不過他們製作的皮革只夠他們自己蔽體，而臺灣卻有現代化的鞣皮產業，因為我們擁有來自外國的技術。

(35) 林美容，《人類學與臺灣》（臺北：稻鄉出版社，1989）。
(36) Jason Hu (ed.), *Quiet Revolutions on Taiwan, Republic of China* (Taipei: Kwang Hwa Publishing Company, 1995), p. 219.

> 臺灣的這項產業始於日本人，使用的化學藥劑來自德國，用的是義大利進口的機器，勞工則來自泰國。我們使用德國的化學藥劑，從拜耳公司學習鞣皮方法，臺灣的鞣皮產業與中國文化一點關係都沒有。

這些全是人們對於中國國族主義的質疑式反應。因爲幾十年來，許多臺灣人對國民黨政府所宣傳的國族主義多所質疑，儘管在戒嚴時期這種質疑最多只能在個人搭計程車或是在咖啡廳聊天時發發牢騷而已。(37) 最明顯的反抗形式則是公開支持臺灣獨立。許多老一輩臺灣人認爲國民黨到臺灣是一種外來的統治，這種信念因 2・28 事件後大批臺灣人遭處決或殺害而變得更爲強烈。在我進行田野調查期間，我一再碰到想要說服我，想要讓我相信臺灣遭國民黨殖民統治的高齡臺灣人。有些人還以中國的國語是殖民者使用的語言而拒絕用國語與我交談。他們鼓勵我學習臺灣話，但以日語或是英語向我解釋他們的政治信念。一名老紳士還用日語告訴我說，在日本軍隊服役是他一生中最值得驕傲的時光。(38)

在我訪問一名鞣皮業者與他的妻子過程中，可以很清楚看到臺灣人的國族主義基本觀念。與我討論過臺灣鞣皮業者面臨的問題後，這名業者說：

> 臺灣最大的問題是欠缺國際空間，為了進一步的發展，臺灣需要在國際上被認定為獨立的國家，如果沒有國家地位的正式承認，財富並不能給臺灣帶來什麼意義。當我們到國外做生意或是觀光遊覽時，總會碰到種種問題，而這些問題通常都是因為臺灣不被國際承認為國家所造成的。

他的妻子更接著說：

> 臺灣應該廢除中華民國的稱呼，直接叫做臺灣就好。在日本人走了之後，我們曾宣布建立臺灣共和國，不過卻被國民黨接收了。(39) 那時候臺灣人與外省人間有許多暴力衝突，國民黨在 2・28 事件中殺了許多臺灣人，之後外省人怕遭受報復而不敢離開家門，因為有許多外省人遭臺灣人毆打報復。不過國民黨政府壓制了臺灣人的反抗運動，而且接著壓制

(37) George Kerr, *Formosa Betrayed* (Boston: Houghton Mifflin, 1965); Douglas Mendel, *The Politics of Formosan Nationalism*.

(38) 對許多年輕一輩的臺灣人而言，他們支持臺灣獨立的主要理由是因爲滿意臺灣現行的資本主義經濟與民主政治成就，反對共產黨霸佔臺灣。

(39) 這顯然是發言者搞錯了歷史事實，僅存續 11 天的臺灣民主國是 1895 年日本接掌臺灣時的事件，見 Andrew Morris, "The Taiwan Republic of 1895 and the Failure of the Qing Modernizing Project," in S. Corcuff, ed., *Memories of the Future: National Identity Issues and the Search for a New Taiwan* (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2002).

> 臺灣人很多年。如果有人說錯話，政府就會抓他們並將他們送去洗腦。在學校裡，我們每講一句臺灣話就要被罰一塊錢，因為政府強迫我們要學國語。

這樣的觀念其實十分普遍，當我在南臺灣調查研究鞣皮業者時，一些能言善道的受訪者就經常把話題轉到臺灣人國族主義問題上，並表現出他們對國民黨與中國共產黨的敵意。一家大型企業集團高層經理的妻子這樣告訴我：「我們爲什麼要花這麼多的時間來告訴你這些事情？爲什麼我們要提供那麼多的資訊給你？因爲你是一名外國學者，我們希望你能將臺灣的這種處境告訴全世界的所有人。」

由於臺灣的區域與族群差異，我們很難將這些受訪者的意見視爲全部臺灣人民的代表，其理由至少包括以下四點：首先，這項研究是在南臺灣進行，這個地方原本就是支持臺灣國族主義勢力特強的地方。第二，在我訪問的 68人中，除一名外省籍外，其他 67 人全爲鶴佬系臺灣人，而鶴佬系臺灣人正是臺灣各族群中最爲支持臺灣國族主義的族群。(40) 第三，受訪者大多數爲高齡者， 他們大多清楚記得國民黨早期的殘暴統治。最後而且也是最重要的一點則是，這些訪問資料都是受訪者自己主動發表的意見，由於不是我提出問題或是針對特定議題敦促他們發表的，故這些意見會因既有成見而形成系統化的偏見。

不過可以取得的證據資料顯示，以上的這些意見仍然代表相當部分的臺灣人民心聲。國立政治大學選舉研究中心自 1992 年以來的調查研究，可能是關於臺灣人認同問題的各種研究中最爲客觀的一個。以我在臺灣從事田野調查的期間（也就是自 1996 年 6 月到 1998 年 6 月）爲例，臺灣居民中自認爲是中國人的比率由 21.4% 降爲 16.4%。認爲自己是臺灣人的比率則由 26.2% 升高到 35.9%。自認爲既是中國人又是臺灣人的混合認同則由 46.2% 降爲 39.1%。這項研究進行時恰爲臺灣人認同意識高漲的時期，這種臺灣人認同意識的增長趨勢並一直持續到現在。2006 年 6 月的調查資料顯示，自認爲是中國人的臺灣居民比率只有 6.2%，自認爲是臺灣人的比率爲 44.4%，自認爲既是中國人又是臺灣人的比率爲 44.1%，顯示出一股強烈的臺灣國族主義認同趨勢。(41) 陳水扁以鶴佬系臺灣人身分當選總統，也可以說就是這種趨勢的反映。

我們還發現了一個很有趣的現象：那就是不論大中國主義者或臺灣國族主

(40) 吳乃德〈臺灣族群關係政治基礎：認同與差異〉《臺灣族群關係的社會基礎（二）：差異、認同、階層化小型研討會》（臺北：中研院社會所，2001 年 1 月 12 日）。
(41) 國立政治大學選舉研究中心（2006），〈重要政治態度分佈趨勢圖〉，下載日期 2006，年 11 月 15 日，http://esc.nccu.edu.tw/newchinese/data/TaiwanChineseID.htm。

義者，都援引孫中山先生 20 世紀初所提出的文化本質主義論的國家觀念，來支持他們的立場與主張。孫中山認爲，一個國家最好是由具有相同血統、生活、語言、宗教與習俗的人民組成。主張中國統一的人因此就大力宣稱，臺灣人與大陸的中國人在血統、生活、語言、宗教與習俗上具有許多的共同之處。甚至連中華人民共和國方面也開始因應這種國族主義論調，例如 1997 年，一些傾向統一的臺灣人在中華人民共和國官員配合下，從福建湄州的媽祖廟迎進一尊媽祖像在臺灣舉行環島繞境活動。媽祖是南方中國人的主要海神，在臺灣與福建一代有廣泛的信衆，中國大陸當局即利用這種象徵性的民間宗教信仰來向外宣示臺海兩岸中國人的共同信仰文化。不過支持臺灣獨立者指中國當局的此一行動是一次「特洛伊木馬戰略」，他們說，中國在國內大力宣揚無神論並敵視宗教，卻想利用宗教信仰來籠絡臺灣人民的心。(42)

一些臺灣國族主義論者認爲，臺灣已在血統、生活形態、語言、宗教與習俗上發展出不同於中國的內涵，因此不應該被認爲是中國的一部份。他們經常以早期移民的情況指出，早期移民因不能攜帶家眷渡臺，故許多早期來臺的移民都只能迎娶原住民女子爲妻，因此現在的許多臺灣人都是中國人與原住民的混血後裔。(43) 最近甚至醫學研究者也介入了這一場血統爭論，高雄醫學院一位知名學者經過調查研究後指出，由於混有南島語系的臺灣原住民血統，臺灣人的 DNA 組成結構已有異於中國人。臺灣國族主義論者並認爲，臺灣話與中國國語是不同的語言，而不是同一語言中的方言關係，國語是國民黨大陸霸權強制引進到臺灣的。他們並特別注意臺灣獨特的宗教現象，例如像是民間流行的乩童與扶鸞等靈媒活動，而中國大陸實施的卻是無神論政策。他們還認爲，在與中國大陸分隔超過一百年之後，臺灣已經發展出不同於中國大陸的生活形態與習俗。究竟臺灣人是否爲客觀上的中國人顯然不是重點，臺灣居民之間依然相互爭辯他們的中國性質的事實，顯示前述的中國文化與臺灣文化論述都有某種程度的虛構性。如今這個問題依然存在，但隨著臺海兩岸經濟往來的增加，究竟會對這些彼此競爭對立的認同觀念產生甚麼樣的影響？值得未來的持續觀察。

(42)〈特洛伊木馬戰略〉，《自由時報》，1997 年 01 月 26 日。
(43) 從人類學觀點探討此一歷史事實過程以及對國家認同的影響，請參閱 Melissa Brown, Is Taiwan Chinese? *The Impact of Culture, Power and Migration on Changing Identities* (Berkeley: University of California Press, 2004)。

九、投資中國與國家認同

臺灣政府當局 1987 年取消了私人對中華人民共和國間接投資的限制。到了 1992 年年初，在中國大陸的外來資金來源中，直接來自臺灣人的投資金額僅次於香港，遠遠超過日本與美國的資金。事實上，直接由臺灣人投資的金額就占了進入中國外資的 8.51%，這還不包括經由第三地所進行的間接投資。(44) 到了 2002 年 5 月，已有多達 2 萬 4672 個臺灣人投資案獲得相關當局批准，總投資金額超過了 210 億美元。(45) 由於經濟規模不同，隨著這種貿易與投資關係的增長，臺灣對這種經貿關係的依賴程度遠大於中國。在中國持續阻撓臺灣參與國際活動，而且一直拒絕宣示放棄以武力作爲統一中國的手段下，許多臺灣人已開始對這種日益依賴中國的臺灣經濟感到憂心。1996 年，臺灣政府還因此對中國經貿關係事務打出了「戒急用忍」政策，大力鼓勵臺商到東南亞尋找替代性投資機會。

誠如上述所提一般，臺灣的鞣皮產業也與中國有複雜的關係。到 1994 年爲止，馬皮與牛皮等的皮革產品已成爲臺灣對中國大陸輸出的第十大類產品。(46) 其中多數輸往中國的皮革產品型態，是將臺灣鞣製的牛皮供應給臺灣人在廣州與福建所開設的鞋廠。臺灣的鞣皮業者在中國大陸已有相當的投資，例如，在我 1996 年所調查研究的 68 家鞣皮業者中，有 25 家業者在包括中國大陸在內的外國進行了 29 項國際投資計畫。直到目前爲止，中國大陸是臺灣鞣皮業者最喜歡的外國投資對象，已有 20 家業者在那裡進行投資。另有 6 家業者前往東南亞投資，還有 2 家業者投資於紐西蘭，1 家業者前往加拿大投資。多數前往外國投資的臺灣鞣皮業者都將生產業務移往中國，特別是需要大量勞力且高度污染的「濕場作業」加工，更是業者轉投資大陸的重點項目。當然也有業者投資於其他事業，例如一名鞣皮業者到四川投資保齡球館。

很諷刺的是，這種臺灣與中國大陸的經貿接觸似乎正在強化許多人關於臺灣文化不同於中國文化的信念。前往中國經商的臺灣人經常強調臺海兩岸之間的這種文化差異，他們經常將中國人形容爲貪婪、唯利是圖與老奸巨猾。臺灣到處可以聽到前往中國投資遭欺騙的經驗故事，其中還包括許多遭中國親友欺騙的慘痛經驗，某些受騙案甚至是屬於大規模有系統的組織所爲。一名臺灣商

(44) Chi Schive, *Taiwan's Economic Role in East Asia* (Washington D.C.: Center for Strategic and International Studies, 1995), p. 96.
(45) Ministry of Economic Affairs (經濟部), *Republic of China Statistics on Overseas Chinese and Foreign Investment, Outward Investment and Indirect Mainland Investment. May* (Taipei: MOEA Investment Commission, 2002), 8.
(46) Chi Shive, Taiwan's *Economic Role in East Asia*, p. 30.

人多次從浙江省水頭鎮（譯者按：水頭鎮是中國的皮革產業中心，素有中國皮都之稱）訂購鞣皮，結果卻經常只收到訂購數量的一半，之後這名臺商就稱這種明目張膽的詐騙行爲叫「水頭五折買賣」。

許多臺灣人將這種臺灣與中國不同的商業文化歸諸於臺灣受到日本五十年的統治經驗。例如一名臺灣鞣皮業者就說，日本人教導臺灣人要誠實做生意並維持良好的公共秩序，結果讓臺灣成爲一個非常吸引人們前往投資的地方。另一名業者在被問到他認爲中國文化如何影響臺灣鞣皮產業時則做出如下的回答：「我覺得日本文化對於我們的管理經營的影響比中國文化大的多，因爲有很多的臺灣公司都是在日治時期創建的。」他並說，臺灣由於經歷了 50 年的殖民地經驗，在與中國及日本比較時，事實上已較爲接近日本。臺灣與中國的經貿接觸並沒有產生泛中國的認同，反而加重了不同國家認同意識的對立競爭。

十、結語

臺灣國族主義論述的對立競爭有一個複雜的歷史背景。日本人與國民黨的統治者都曾企圖在臺灣建立一個政府主導控制的國家意識形態，好將臺灣人民鑲嵌進他們所主導控制的龐大想像的國家系統內。不過結果都一樣，這些努力都強化了臺灣人民的本土國族意識。對臺灣人民而言，日本殖民政府很清楚是一個外國政權，因此當時開始萌芽產生的臺灣人國族主義思維本身就具有反殖民地的抵抗運動精神，(47) 當時的共產國際也都支持建立獨立的臺灣國。(48) 國民黨一開始曾被臺灣人視爲是反殖民主義的解放者，不過在發生 2・28 事件後，許多臺灣人開始將它視爲另一個佔領勢力，國民黨政府不只在國家機構的人事任用上長期歧視臺灣人，並在 40 年的戒嚴體制下殘暴的壓制臺灣人國族意識。(49) 因此臺灣人用以對抗大中國國族主義的臺灣國族主義本身，其實是對國民黨政府幾十年來企圖製造特定國家認同的一種反動。

臺灣自 1895 年以後就與中國實質分離，並因此經歷發展出它自己特有的整體歷史經驗。臺灣人企業家在 1987 年之前不能與中國從事經貿往來，因此他們都集中精力於臺灣與美國市廠的開拓經營。退據臺灣的中華民國政府官僚只能管轄臺灣，沒有機會管轄中華民國的名義首都南京。在這種情況下很像是一種

(47) Leo T.S. Ching, *Becoming "Japanese."*
(48) 簡炯仁，《臺灣共產主義運動史》（臺北：前衛出版社，1997），頁碼?。
(49) Linda Arrigo, "Fifty Years after 2-2-8: The Lingering Legacy of State Terror in the Consolidation of Bourgeois Democracy in Taiwan," *Humboldt Journal of Social Relations* 23, 1 (1997).

殖民統治狀況，[50] 在臺灣的中華民國官僚體制措施無意間促進了臺灣人的國族主義論述發展。像是人口統計調查、郵政系統、鐵路系統以及各種國家性制度等，都只能集中於臺灣（以及理論上屬於福建省的金門與馬祖等離島）施行。在臺灣人心目中，臺灣是 1895 年以來他們唯一具有實質意義的行政單位範圍，臺灣也因此成爲他們的祖國。因此，儘管遭受國民黨政府試圖創造的大中國國家認同打壓，土生土長臺灣人民的國族主義意識持續成長的事實就不會令人感到意外了。

本論文的研究結果清楚顯示，如果我們從 Eric Hobsbawm 嘗試的觀點來論，所謂「中國家族企業」實際上只是一種被虛構出來的傳統。Hobsbawm 明白告訴我們，即使是最空洞的傳統實際上也是被虛構創造出來的，它們總是與不同型態的國族主義有所關係。Hobsbawm 指出，虛構的傳統爲統治者期待的變革創造歷史先例，這種虛構傳統在社會快速變遷與舊社會價值結構弱化時最常出現。[51] 臺灣在戰後 50 年經歷了日本人統治結束、國民黨政府暴力接管與統治、激進的土地改革、40 年的戒嚴體制及國家主導推動外銷導向的勞力密集產業爲主的政經發展策略，在這種激烈的變革中，自然需要某種虛構的傳統來確保新政經體制的高度生產力。同樣重要的是，這種虛構的傳統還有爲統治關係提供正當化的功效。[52] 簡言之，創造出中國家族企業論述，也就是把臺灣家族企業發展與中國數千年的文化傳統建立接軌聯繫關係，不只有促進中小企業發展的意識形態支持效能，也對國民黨的臺灣統治提供了某種程度的正當化作用。

建立一個國家從來就不是一件容易的事，即使是當代最資深的民族國家法國，也得花上好大的力氣才讓「農夫變成法國人」。[53] 儘管法國人之間有著不同的種族、不同的歷史經驗以及在家中所使用的不同方言，但法國在說服其公民認同於自己是一名法國人上極爲成功。不過即使是這樣成功的法國，至今也仍然有科西嘉（Corsica）的問題存在，這個麻煩小島上的部分居民仍一直夢想建立屬於他們自己的獨立國家。在臺灣，國民黨試圖將臺灣的勞工與農民轉化爲中國人時曾面臨更大的困難。一名日本外交官曾於 1957 年預言，「在自然變遷演化下，一個世代後的臺灣，其獨特的社會、經濟與政治條件將使它成爲名

(50) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (London: Verso, 1991), 53ff.
(51) Eric Hobsbawm, *The Invention of Tradition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 4.
(52) Eric Hobsbawm, *The Invention of Tradition*, p. 9.
(53) Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 91.

副其實的臺灣」。[54] 這項預言似乎已成爲了事實。前國民黨籍的李登輝總統與現任的陳水扁總統都是土生土長的臺灣人，他們的掌權當政已大爲強化臺灣人民的自我認同論述與主張。

臺灣目前正受到中國的威脅，特別是中國不願放棄以武力爲統一手段下，這項威脅就會一直存在。在李登輝總統 1999 年夏季宣布中華民國與中華人民共和國是一種特殊的國家與國家關係，以及陳水扁總統 2000 年宣誓就任之後，北京都曾威脅在必要時將對臺灣訴諸武力。2002 年 10 月，中國當局首度派遣它的海軍艦艇到臺灣東方海域，來向臺灣進行軍力威嚇。2005 年中國更通過所謂的反分裂法，把用武力防止國土分裂法治化，大家都知到該項立法是衝著臺灣而來。歷史的經驗一再向我們顯示，就像當年德國面臨被拿破崙征服的威脅，[55] 以及日本對西方帝國主義在亞洲的勢力擴張進行反擊情況一般，[56] 國族主義常因外在威脅的存在而獲得強化。因此我在這裡要指出，中國威脅可能會對臺灣使用武力一事，將只會強化臺灣人民的國族主義信念，在中國宣佈放棄武力犯臺選項之前，這種軍事威脅所產生的分裂力量勢必一直大於海峽兩岸經貿關係所可能產生的統合力量。

(54) Douglas Mendel, *The Politics of Formosan Nationalism*, p. 61.
(55) Roger Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, (Cambridge: Harvard University Press, 1992).
(56) Akira Takenaka, "Nation und Staatsbürgerschaft in Japan und Deutschland: Eine Replik auf Rogers Brubaker," *Zeitschrift für Soziologie* 23, 5 (1994).

引用書目

王甫昌
1998 〈族群意識，民族主義與政黨支持：一九九〇年代臺灣的族群政治〉，《臺灣社會學研究》2：1-45。
王甫昌 (編者)
2000 《灣族群關係的社會基礎調查計畫執行報告》。臺北：中研院社會所。
王甫昌
2001 〈臺灣的族群接觸機會與族群關係〉，《臺灣族群關係的社會基礎（二）：差異、認同、階層化小型研討會》2001 年 1 月 12日。
臺灣總督府殖產局
1931-42 《工廠名簿》。臺北：臺灣總督府殖產局。
《自由時報》
1997 年 1 月 26 日。
李汝和（編者）
1971 《臺灣省通志》。臺北：臺灣省文獻委員會。
吳乃德
2001 〈臺灣族群關係政治基礎：認同與差異〉，《臺灣族群關係的社會基礎（二）：差異、認同、階層化小型研討會》2001 年 1 月 12 日。
林美容
1989 《人類學與臺灣》。臺北：稻鄉出版社。
許極燉
1996 《臺灣近代發展史》。臺北：前衛出版社。
經濟部
2001 《中華民國 89 年工業發展年鑒》。 臺北：經濟部工業局。
謝國興
1994 《企業發展與臺灣經驗:臺南幫的個案研究》。臺北：中央研究院近代歷史研究所。
魏萼
1993 《中國式資本主義：臺灣邁向市廠經濟之路》。臺北：三民書局股份有限公司。
簡炯仁
1997 《臺灣共產主義運動史》。臺北：前衛出版社。
Anderson, Benedict
1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso.
Arrigo, Linda
1985 "Economic and Political Control of Women Workers in Multinational Electronics Factories in Taiwan: Martial Law Coercion and World Market Uncertainty." *Contemporary Marxism* 11: 77-95.
Arrigo, Linda
1997 "Fifty Years after 2-2-8: The Lingering Legacy of State Terror in the Consolidation of Bourgeois Democracy in Taiwan." *Humboldt Journal of Social Relations* 23 (1): 47-69.
Barrett, Richard
1988 "Autonomy and Diversity in the American State on Taiwan." In Winckler, E. and S. Greenhalgh, eds., *Contending Approaches to the Political Economy of Taiwan*, pp. 121-137. Armonk, NY: M.E. Sharpe.

Brown, Melissa
2004 *Is Taiwan Chinese? The Impact of Culture, Power and Migration on Changing Identities*. Berkeley: University of California Press.

Brubaker, Roger
1992 *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press.

Chang, Mau-kuei (張茂桂)
2003 "On the Origins and Transformation of Taiwanese National Identity." In Katz, P. and M. Rubinstein, eds., *Religion and the Formation of Taiwanese Identities*, pp. 23-58. New York: Palgrave Macmillan.

Chen, Lung-chu （陳隆志）and W.M. Reisman
1972 "Who Owns Taiwan: a Search for International Title." *Yale Law Journal* 81 (4): 599-671.

Ching, Leo T.S. (荊子馨)
2001 *Becoming "Japanese"*: *Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation*. Berkeley: University of California Press.

Chung Hua Institution for Economic Research (中華經濟研究院)
1989 *Conference Series No. 13: Conference on Confucianism and Economic Development in East Asia, May 29-31*. Taipei: Chung Hua Institute for Economic Research.

Corcuff, Stéphane (ed.)
2002 *Memories of the Future: National Identity Issues and the Search for a New Taiwan*. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2002.

de Glopper, Donald
1978 "Doing Business in Lukang." In Wolf, E., ed., *Studies in Chinese Society*, pp. 291-320. Stanford: Stanford University Press.

Fix, Douglas
1996 "Late Colonial-era Taiwanese Small-scale Industrial Enterprises: a Conceptual Discussion." Paper given at the Conference on the Commercial Traditions of Taiwan, Academia Sinica, Taipei, December 14-15.

Fukuyama, Francis
1995 *Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press.

Gates, Hill
1979 "Dependency and the Part-Time Proletariat in Taiwan." *Modern China* 5: 381-408.

Gold, Thomas
1988 "Colonial Origins of Taiwanese Capitalism." In Winckler, E. and S. Greenhalgh, eds., *Contending Approaches to the Political Economy of Taiwan*, pp. 101-117. Armonk, NY: M.E. Sharpe.

Greenhalgh, Susan
1988 "Families and Networks in Taiwan's Economic Development." In Winckler, E. and S. Greenhalgh, eds., *Contending Approaches to the Political Economy of Taiwan*, pp. 224-245. Armonk, NY: M.E. Sharpe.

Greenhalgh, Susan
1994 "De-Orientalizing the Chinese Family Firm." *American Ethnologist* 21 (4): 746-775.

Griffin, Keith
1974 *The Political Economy of Agrarian Change: an Essay on the Green Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.

Harrell, Stevan
1997 "Lessons from the Golden Age of 'China' Ethnography." Paper given at the Conference on Anthropological Studies in Taiwan, Academia Sinica Institute of Ethnology, Taipei, March 20-22.

Hobsbawm, Eric
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric
1990 *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hsiao, Frank S.T. and Mei-chu.W. Hsiao （蕭聖鐵與蕭王美珠）
1996 "Taiwanese Economic Growth and Foreign Trade." In Kuark, J.Y.T., ed., *Comparative Asian Economies*, pp. 211-304. London: JAI Press.

Hsiao, Frank S.T. and Mei-chu W. Hsiao
1999 "Catching up but Falling Behind in the Long Run: on Capitalist Development of Taiwan and Korea." Economic Research Center Discussion Paper. Nagoya: School of Economics, Nagoya University

Hu, Jason (ed.) (胡志強)
1995 *Quiet Revolutions on Taiwan, Republic of China*. Taipei: Kwang Hwa Publishing Company.

Kerr, George
1965 *Formosa Betrayed*. Boston: Houghton Mifflin.

Kondo, Dorinne
1990 *Crafting Selves: Power, Gender and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: University of Chicago Press.

Mendel, Douglas
1970 *The Politics of Formosan Nationalism*. Berkeley: University of California Press.

MOEA (Ministry of Economic Affairs, 經濟部)
2002 *Republic of China Statistics on Overseas Chinese and Foreign Investment, Outward Investment and Indirect Mainland Investment*. May. Taipei: MOEA Investment Commission.

Morris, Andrew
2002 "The Taiwan Republic of 1895 and the Failure of the Qing Modernizing Project." IN: S. Corcuff (ed.). *Memories of the Future: National Identity Issues and the Search for a New Taiwan*. Armonk, NY: M.E. Sharpe, pp. 3-24.

Murray, Stephen and Keelung Hong
1994 *Taiwanese Culture, Taiwanese Society: a Critical Review of Social Science Research Done on Taiwan*. Lanham, MD: University Press of America.

Oxfeld, Ellen
1993 *Blood, Sweat, and Mahjong: Family and Enterprise in an Overseas Chinese Community*. Ithaca: Cornell University Press.

Redding, S. Gordan
1990 *The Spirit of Chinese Capitalism*. Berlin: W. de Gruyter.

Schive, Chi
1995 *Taiwan's Economic Role in East Asia*. Washington D.C.: Center for Strategic and International Studies.

Simon, Scott
1998 *Not All in the Family: Class, Gender and Nation in the Industrialization of Taiwan*. Ph.D. Dissertation. Montréal: McGill University, Department of Anthropology.
Simon, Scott
2005 *Tanners of Taiwan: Life Strategies and National Culture*. Boulder: Westview Press.
Simon, Scott, Fu-chang Wang, Joseph Wong, André Laliberté and Robert D'A. Henderson
2004 "Domestic and International Considerations of Taiwan's 2004 Presidential Election: an Interdisciplinary Roundtable." *Pacific Affairs* 77 (4): 683-713.
Tai, Hung-chao (ed.) (戴鴻超)
1989 *Confucianism and economic development : an oriental alternative?* Washington, D.C. : Washington Institute Press.
Takenaka, Akira
1994 "Nation und Staatsbürgerschaft in Japan und Deutschland: Eine Replik auf Rogers Brubaker." *Zeitschrift für* Soziologie 23 (5): 345-363.
Wade, Robert
1990 *Governing the Market: Economic Theory and the Role of Government in East Asian Industrialisation*. Princeton: Princeton University Press.
Wei, Wou (魏萼)
1992 *Capitalism: a Chinese Version*. Columbus: Ohio State University East Asian Studies Center.

日治時期臺南水道與高雄水道之比較研究

李文環* 劉俐伶** 徐明福***

前言

臺南市與高雄市乃近代南臺灣最重要的兩大都市，臺南是古都，高雄乃1908 年築港後快速發展而成的工商都市。都市享有豐富的物質生活，然稠密的人口加上污濁的環境，卻是傳染病的溫床。病媒原藉由動物、飲水與下水排放的交錯接觸，擴大對人類健康的襲擊。如鼠疫乃由帶有病媒的老鼠污染飲水（如開放式的水井）與食物的方式，散播病媒體，往往造成大量且快速的傳染，尤其在人口密集的城市，臺南就是日本人最早發現臺灣鼠疫傳染的地方。(1) 1901 年 1 月間臺南縣知事今井良一即提到：

> 本島各種傳染病中，最可怕者為鼠疫，往年從冬季開始發生，至春季急速流行，及至夏季方漸消滅，此乃領臺以來之實例。至如本次，於臺南市街已發現十四名、安平一名、新營庄二名、樸仔腳街二名魚寮庄七名、內厝庄一名鼠疫患者，而臺中縣轄區亦通報發現四名、臺北縣轄區二名鼠疫患者。(2)

而 1901 年全臺罹患鼠疫者計 4,496 人，死亡者 3,670 人，(3) 爲日治時期之冠。

* 樹人醫護管理專科學校通識教育中心助理教授
** 國立成功大學建築學研究所碩士
*** 國立成功大學建築系教授兼規劃與設計學院院長

(1) 1896 年 5 月安平首先被發現有鼠疫蔓延，同年 10 月臺北市街也有爆發瘟疫的徵兆。鹿港，因飲水不良與氣候多變而導致病、死者很多，同年 5 月至 9 月間每週平均死亡人數約 10-20 人，特別在 7 月間傳染病吐瀉病大流行，郊外墳場一日 70 人殯葬，一日死亡達 50 人。至每年白露時，鹿港則流行瘧疾，當時認爲瘧疾起因於池沼濕氣所生的瘴癘毒，又因飲食無節風寒侵襲所致，此病且會引發下痢、赤痢等疾病。臺灣總督府，《臺灣總督府事務成績提要》第二編（臺北：成文出版社，1985 年 3 月臺一版），頁 43-44；臺南州役所編，《臺南州概況》（臺北：成文出版社，1985 年 3 月臺一版），頁 217。近衛師團軍醫部，《征臺衛生彙報》，頁 14-15。

(2) 許錫慶編譯，《台灣總督府公文類纂衛生史料彙編》（總督府檔案專題翻譯十七衛生系列之三，南投：國史館台灣文獻館，2003 年 10 月），頁 59。

(3) 臺灣省行政長官公署統計室編印，《臺灣省五十一年來統計提要》（南投：臺灣省政府主計處，1994 年 11 月重印），頁 1271，表 490。

爲解決飲水傳染病問題[4]，城市上下水道之改善，則爲城市現代化最重要的課題。基於臺灣風土病與傳染病的教訓，促使日後臺灣總督府投入衛生設施與疾病醫療的改善，而扮演幕後推手者乃後藤新平。後藤新平於 1896 年 4 月被日本內務省延聘爲衛生局長，並擔任臺灣總督府衛生顧問一職，同年 6 月後藤新平到臺灣視察，返回內地後認爲要杜絕臺灣疫病的流行，在於普及全島的衛生設備，其中最根本的措施便是建設衛生上、下水道。[5] 在後藤新平的延攬下，巴爾頓（William Kinninmond Burton, 1856-1899）[6] 與濱野彌四郎（1868-1932）[7] 來臺從事上水供給與下水排除的工事調查。[8]

(4) 由水傳染的疾病包括傷寒、副傷寒、霍亂、赤痢、小兒赤痢等疾病。德平淳，《衛生工學》（東京：森北出版株式會社，1978 年 2 月一版 4 刷），頁 2。
(5) 鶴見祐輔，《後藤新平》（東京：太平洋協會，1943 年 8 月），頁 21-32。
(6) 巴爾頓，1856 年 5 月 11 日誕生於英國蘇格蘭愛丁堡，父親 John Hill Burton 爲英國牛津大學法學博士。1873 年巴爾頓畢業於愛丁堡工業專門學校（Edinburgh Collegiate School）隨即進入當地的 Brown Brothers 事務所從事土木建築相關機械製造，以及河川、港灣等工程建設技術，奠定日後從事衛生工程的重要基礎。1877 年巴爾頓被調派至倫敦分公司，負責分公司的全部業務，當時倫敦尚爲霍亂等傳染病所困擾，各界均致力世界疫病防治與衛生防疫問題的研議與討論，巴爾頓也因而開拓了他的世界觀。1880 年他離開 Brown Brothers 事務所與叔父於倫敦籌設 Inners & Burton Co.，並成爲英國工程師協會的會員，1881 年受聘爲「倫敦衛生保護協會」的常駐技師，從事衛生工程相關計數之研究與設計。隨後，他經過大英帝國衛生研究所考試合格成爲終身會員。1887 年 5 月，巴爾頓受日本政府與帝國大學的邀聘，正式成爲日本內務省衛生局雇用技師，以及帝國大學工科大學衛生工學教師，並擔任東京市區改正委員會上下水設計調查委員會主任時，不僅改善東京市上下水道的設計，也致力於神户市、仙臺市、名古屋市、下關市、大阪市、廣島市等多數都市之調查與設計計畫。1896 年 5 月，在內務省衛生局長後藤新平的推薦之下，巴爾頓獲聘爲「衛生工程顧問技師」，專事衛生工程之調查設計，並延攬剛剛畢業的濱野彌四郎爲衛生工程囑託，協助巴爾頓事務的進行。同年 8 月二人渡臺，9 月彌四郎被任命爲民政局技師。1897 年至新店溪附近找到臺北水道適合的地點，卻在途中感染瘧疾，隨後又感染赤痢，病勢加重而入院，病情時好時壞，1899 年 3 月返回日本療養，同年 8 月 5 日病逝東京帝國大學附屬醫院。稻場紀久雄，《都市の醫師 ── 濱野彌四郎の軌跡》（東京：水道産業新聞社，1993 年 2 月），頁 201-213；呂哲奇〈日治時期臺灣衛生工程顧問技師爸爾登對臺灣城市近代化影響之研究〉（中原大學建築研究所碩士論文），頁 11-17。
(7) 濱野彌四郎，千葉縣佐倉人，原名黑川彌次郎，1869 年 9 月 9 日誕生於成田市寺臺村，乃當地富農黑川九兵衛的次子。1886 年 2 月千葉中學初等科畢業，3 月爲進入東京大學預科而前往東京應試落榜，而當時東京、橫濱正值霍亂橫行，他不幸被感染於返鄉後發作，被送至後來成爲他的義父的濱野昇（1854-1920）所經營的濟生堂醫院治療，而結識濱野昇，也開啓他成爲排除城市污水、提供潔淨飲水的「都市醫生」的啓蒙。1888 年 11 月 13 日，彌次郎正式過繼給醫生世家的濱野昇爲養子，濱野彌四郎於焉誕生。影響彌四郎最爲深遠者，莫過於他在東京帝國大學求學的老師巴爾頓。巴爾頓於 1887 年 9 月新學期在帝大開講衛生工學，涵蓋都市上下水道與設計，1894 年將講義刊行，亦即《The Water Supply of Towns》（都市の給水）一書，時值濱野彌四郎進入帝大土木工學科的第二年，在巴爾頓的引領下，彌四郎展開探索衛生工學的生涯。就在彌四郎開始大學生活的一個月後的 10 月 22 日（1892 年），東京水道工程正式開工，當時巴爾頓接受東京市水道顧問一職，而東京水道即他擔任東京市區改正委員會上下水設計調查委員會主任所提設計案，也是巴爾頓一生中最重要的作品。東京水道開工後，其中的淀橋水道工場工程，正位於彌四郎每日往返寄宿的叔父家與學校間，因而得以親臨現場觀看，這對他應有莫大的影響。總之帝大期間，彌四郎在巴爾頓的教導下，在理論與實務上均有精湛的累積，亦可說是巴爾頓的繼承人。臺南水道就是濱野彌四郎的作品。稻場紀久雄，《都市の醫師 ── 濱野彌四郎の軌跡》，頁 51-178。
(8) 臺灣總督府，《臺灣總督府事務成績提要》第二編，頁 48-49。

就城市與人口規模，日治初期臺南市仍是臺灣最重要的城市，1896 年臺南的人口 49,158 人（不含安平，安平人口 5,016 人），僅次於臺北（包括城內、艋舺、大稻埕）的 51,069 人，[9] 而 1897 年打狗的人口僅 3,500 人。[10] 若以衛生工程的角度來看，臺南上下水道的興建應該遠較打狗來得急迫，事實上臺南水道卻直至 1911 年（明治 44 年），臺南水道才被考慮興建。改爲：1911 年（明治 44 年）才被考慮興建。在臺灣上水道興建的過程，臺南水道位居第十，落後於高雄水道（1910 年 6 月動工，1913 年 12 月完工啓用）。[11] 不禁令人質疑，何以臺灣人口最密集的城市，其上水道之興建卻遠落後於人口還相當稀疏的打狗，其原因爲何？

其次，上水道的發展往往受到水源穩定性與腹地寬狹的影響，其能否發展，實與都市人口相成。藉由比較兩水道系統擴大之分析，本文試圖呈現日治時期臺南市與高雄市發展的狀況。最後，基於近代機械壓力式上水道形成於十九世紀初，此二水道系統中諸如發電機、揚水泵、配電盤等工業化以後的新興機具，究竟應該借助舊有的建築形式，抑或採取新的建築象徵形式？從臺南水道與高雄水道建築空間規劃與建築形式加以比較，藉以呈現此二水道在建築史的意義。

二、歷史背景

工業革命之前，人類的飲用水大多數爲雨水、井水、泉水和河水，人口密集化後亦即早期的城市，或是早期城市爲地理條件之限制，才會發展出人工的引水道。[12]

(9) 臺灣總督府民政局，《明治二十九年臺灣ペスト病流行紀事》（臺灣總督府民政局，明治 30 年），頁 91-95。

(10) 總督府民政部土木局，《打狗水道誌》，無頁碼；總督府民政部土木局，《臺灣水道誌》，頁 339。

(11) 高雄水道原稱打狗水道，1920 年因「打狗街」更名爲「高雄街」，而改稱「高雄水道」，以下爲方便行文統稱高雄水道。

(12) 世界上最早的水道如古印度已難考察，約西元前 1000 年著名的猶太王所羅門已建造長約 6 哩、內徑 10 吋管的水道，以提供飲用水供府民使用，據說至 1926 年間還在使用。古帝國如埃及、巴比倫也多有仿效者。目前古代遺留的水道建築，以羅馬時代最爲可觀。BC 312 年 Appius Claudius Classus 以石材鋪設長達 18 公里的水路，供羅馬城飲用及其他生活用水之需。AD50 年左右，羅馬興築九條上水道，總長度超過 400 公里，導引湧泉和優質的水，主要供應羅馬市中公共用水如噴泉、澡堂、公共場所等用水，後來羅馬帝國陸續新建達 20 條水道。歐洲進入中古時期後，不僅羅馬時期的水道建築爲之破壞，也因基督教信仰崇尚回歸自然的理念，也使得家居環境趨於「自然化」。人爲的上下水道設施漸不受重視，以致飲水品質惡化造成中古時期傳染病肆虐的原因之一。直至十五世紀的威尼斯，才又出現第一套供應過濾淨水以爲城市人們使用的水道系統。威尼斯爲島嶼城市水資源匱乏，必須仰賴儲水器收集儲存雨水，雨水再以砂過濾後，被集中在市中心的噴水池以供給飲用。龜井重麻呂，《市町の水道》（東京：早稻田大學出版部，1926年 1 月），頁 1-2；大橋文雄、九保赳、松本順一郎、合田健、德平淳、杉木昭典等編集《衛生工學ハンドブック》（東京：朝倉書店，1967 年 10 月），頁 3-4； James Laughin , History of Water, *World of Water 2000*, (1999), p. 8-23。

近代上水道之原形可說始於威尼斯。[13] 威尼斯人以砂過濾雨水算是很好且進步的概念，這樣的方式經過一百多年於 1685 年義大利人 Luc Antonnio Porzio 同樣以砂爲質材，設計出第一套具有沉澱池概念的複式濾水設備，以供奧土戰爭中（Austro-Turkish War, 1682-1699）的士兵用水，才宣告近代上水道的來臨。至 1749 年 Joseph Amy 取得法國國家專利，[14] 濾水設備才商業化。1782 年 Freres Perrier 兄弟模仿英國倫敦前已設計的火力泵，在夏佑設置兩架火力泵，不啻宣告另一次革命，這些「古怪的機器」「單憑蒸汽的力量」能把水從塞納河河面提到 110 法尺高處，[15] 再借用重力流放到巴黎市區供給飲用，開啓運用機器動力供給飲用水的方式，來解決人口大量集中於都市後的乾淨飲水問題。

結合工業動力與濾水設備改善飲用水品質的近代城市，乃是蘇格蘭的佩斯里（Paisley，位於蘇格蘭西南部）。設計者乃 John Gibb，其原始動機是爲他的製衣工業提供節淨的用水。他導引 Cart 河的河水經過 75 呎由碎石砌成的溝渠進入抽水井，再以一部蒸汽引擎帶動泵將水揚高至 16 呎高的容器，經 200 呎長直徑 3 吋的木管送至儲水池過濾、淨化後使用。John Gibb 的設計後來成爲佩斯里的供水設計的藍圖，1804 年佩斯里完成爲第一套供應具有近代動力與濾水系統的給水設備。[16] 工業革命也帶動製鐵業之興盛，開啓近代鐵管的使用，鐵製品的延展性，克服昔日受限於石材、磚瓦、陶管等質材於鋪設水道的困境。[17] 至此，近代上水道才全部告成。

依此可知，近代上水道得以推展，可說是 1780 年代以來，紐康門（Thomas Newcomen, 1663-1729）、瓦特（James Watt, 1736-1819）發明改良蒸汽動力機，結合 Thomas Simpson（1710-1761）發展鑄鐵水管等，才能建立起壓力式給水系統。[18] 換言之，18 世紀末 19 世紀初，結合抽水動力化、原水淨化以及水管質材鐵製化，近代上水道系統終告誕生，而這樣的近代化給水系統，

(13) 15 世紀的威尼斯，出現第一套供應過濾淨水以爲城市人們使用的水道系統。威尼斯爲島嶼城市水資源匱乏，必須仰賴儲水器收集儲存雨水，雨水再以砂過濾後，被集中在市中心的噴水池以供給飲用。威尼斯廣場或府邸內院的水井，它們只是些一半裝滿細沙的蓄水池，滲入地下的雨水經過澄清後再從水池中央的井底冒出來。但是，這套系統仰賴老天的雨水爲主要水源，乃至給水不充足也不穩定，以致飲水供應卻仍嚴重不足，倘使連續數週不下雨，蓄水池便告乾涸；遇到暴風雨，鹹水又會灌進蓄水池。平時蓄水池的容量不足供應全城生齒日繁的居民，所以需用船隻從外地接駁飲水而不是通過渡槽從外地引水。James Laughin, History of Water, *World of Water 2000*, (1999), p. 8-23；Fernand Braudel 著，施康強、顧良譯，《15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義（卷一）》(臺北：貓頭鷹出版社，1999 年)，頁 192-193。
(14) James Laughin, History of Water, *World of Water 2000*, (1999), pp. 9-10。
(15) Fernand Braudel 著，施康強、顧良譯，《15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義（卷一）》，頁 194。
(16) James Laughin, History of Water, *World of Water 2000*, (1999), p. 11。
(17) 龜井重麻呂，《市町の水道》，頁 5-6。
(18) Chris Binnie , London---The 'Great Stink' of 1858 Forced Leaders to Improve the City's Sanitation System, *World of Water 2000*, (1999) , pp. 41-45。

在因應對抗飲水傳染疾病的需求下推展開來。

1832 年亞洲霍亂由印度被帶到英國，而這種疾病病媒乃透過水的傳染途徑。當時倫敦人口已經破百萬且快速成長中，密集人口的都市其下水道也面臨挑戰。當時倫敦人已經大量使用抽水馬桶（water closet），霍亂病媒經由馬桶被帶到河川（泰晤士河），然後再被抽送到上水道的供應給水，結果導致爆發霍亂大流行。是年倫敦因霍亂死亡人數約有 6,000 人。1849 年英國再次爆發霍亂，倫敦每星期死亡 2,000 人，是年英國死於霍亂者高達 60,000 人。爲此，倫敦醫生 John Snow（1813-1894）[19] 致力於霍亂之研究，1854 年陸續提出飲水與霍亂、傷寒等疾病有密切關係，此後潔淨的人工給水才被廣泛接受。[20] 1884 年爲德國醫學家 Robert Koch（1843-1910）證明霍亂導因於水中霍亂弧菌（vibrio cholera）；1892 年 Koch 在漢堡的霍亂研究中，提出過濾水質乃是對抗疾病的重要看法。[21] 這些有關水與疾病相關性的研究，爲近代上水道提供最佳合理化的代言。隨著人們對飲水與疾病關係的認知改變後，近代上水道給水系統才具有普世的價值。因此，近代上水道之普世化，可說是以工業革命爲契機而蛻變的產物，隨大城市陸續的出現，而成爲都市化與疾病衛生防治的主要課題。

（一）日本上水道的經驗

日本上水道的興建，始於德川幕府時代的江戶。1590 年（天正 18 年）德川家康命令大久保忠行修築石堰導引高田川水流，完成「神田上水」。後來陸續完成「龜有上水」、「三田上水」、「千川上水」、「青山上水」等六水道系統。此外，日本各大名也在城下區域興築類似水路的設施，如今澤、水戶、福山、名古屋、仙臺、鹿兒島、高松、福島、赤穗等。就此而言，日本上水道的開啓爲時頗早且先進，只是，這些早期的上水道也受水路質材的因素，多以明渠或木管處理，且部分水路地勢較低的水道往往受雨水的污染，甚至部份水道與灌溉用水水路互爲使用，用水品質不甚良好。[22]

(19) John Snow，英國約克（York）人。1845 年獲得倫敦大學 MD（Doctor of Medicine）學位，1855 年出版 *On the Mode of Communication of Cholera* 一書，終生致力於流行病學（epidemiology）與麻醉學（anesthesiology）之研究。

(20) Chris Binnie, London---The 'Great Stink' of 1858 Forced Leaders to Improve the City's Sanitation System , pp. 42-43。

(21) James Laughin , History of Water, *World of Water 2000*, (1999), pp. 8-23。

(22) 1652 年江戶町奉行神尾備前守奉命開築水道，獲得多摩川沿岸住民庄右衛門、清右衛門的協助下，從武藏國西多摩郡羽村導引多摩川河水至江戶的四谷大木戶，水道長約十里遍及 30 餘町，1653 年完成是爲「玉川上水」。龜井重麻呂，《市町の水道》，頁 6-10；大橋文雄、九保赳、松本順一郎、合田健、德平淳、杉木昭典等編集《衛生工學ハンドブック》，頁 4。

日本近代上水道工程始於十九世紀末業。1850 年代，日本因開放條約港，港口對外貿易日益昌盛、產業日益發達，都市也隨之增加。但是，飲用水設施仍停留在德川時代所修建的「上水」與井水，以致以飲水爲媒介的病媒如霍亂、傷寒、赤痢等，難免持續大流行。

1877 年英國商船自長崎帶入病毒，造成日本霍亂第三次全國性的流行，(23) 至 1879 年間，全日本罹患傳染病者高達 75 萬餘名。爲防制疫病的蔓延，日本各地政廳積極謀求對策。有感於改善衛生飲用水之重要性，日本政府乃於 1878 年頒布「飲用水注意法」；廣島市於 1879 年（明治 12 年）5 月 12 日發布「預防養生法」，同年 6 月 4 日成立「霍亂預防事務所」進行霍亂的預防與監控工作。不過，這些消極的防制措施並無法徹底解決疫病發生的根本問題，因而各地仍不時發生。而此時正是日本「脫亞入歐」的階段，對於歐洲列強尤其英國的近代知識、法規與建設的引進爲數頗多。其中橫濱上水道就是日本聘請英國上水道技師所完成的第一座近代化上水道，可說是日本引進近代化上水道的重要起點。

橫濱本爲濱海的小漁村「橫濱村」。1853 年日本開港後橫濱成爲互市的條約港，以此爲契機日本本國人與外國人相繼移住，原本彈丸之地，人口快速稠密而毫無閒暇的寸土可言，只得改造海邊的潟地以及向鄰近的野毛村、元村、石川村擴充興建屋宅，不久就締造了鱗次櫛比的新興都會。不過，橫濱人的日常飲水多僅能仰賴石川山麓附近的小百姓搬運山麓的井水或泉水，據說經營運水的人家約 2,000 戶。1870-1874 年雖有民營新興水道公司組成，不過，因工程用材頗爲粗劣與施工上的瑕疵以致漏水相當嚴重，無法供應橫濱全市用水，該水道公司後因收支無法平衡而解散，以致不潔污水與潮水的污染導致給水品質低劣，傳染病依然大流行，死亡人數曾高達數千人。(24)

1886 年日本各地再度爆發大規模的霍亂大流行，橫濱地區從 7 月 9 日至是年 9 月 3 日間，全區 15 郡部之患者達 12,171人，死亡人數高達 9,879 人。(25) 因此，根本解決醫療與衛生設備成爲日本政府的當務之急。值此之際，1883 年初夏英國陸軍工兵中校帕瑪（Henry Spencer Palmer，1838-1893）至大陸遊歷經橫濱港滯留，縣廳乃向他請教有關橫濱上水道的意見，在幾度交換意見下，1884 年日本正式照會英國政府招聘帕瑪負責橫濱水道之改建工程，在獲得英國政府的允諾之下，帕瑪開始進行水道之調查與設計。(26)

(23) 陳林頌，〈本城上水，時空由道---臺灣日治時期上水道之調查研究與保存行動〉（國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩論，2003 年 7 月），頁 2-24。
(24) 龜井重麻呂，《市町の水道》，頁 12-16。
(25) 呂哲奇，〈臺灣衛生工程顧問技師爸爾登（William Kinninmond Burton）對臺灣城市近代化之影響〉（中原大學建築研究所碩論，1999 年 1 月），頁 16-21。
(26) 龜井重麻呂，《市町の水道》，頁 16-17。

帕瑪以歐洲的近代技術成功改造橫濱上水道，而於 1887 年 10 月完工。此乃日本引進近代歐美上水道的濫觴。(27) 在橫濱上水道完成之際，同年日本政府在國家諮詢機構中央衛生會所提出「鋪設水道建議文」下，體認緊急鋪設上水道與下水道有其必要性。依此，近代上水道快速地在開港地區、大都市等推展開來。因而，1887 年日本政府規定城鄉水道鋪設應以：「確保衛生，特別是預防消化器系統傳染病；排除水道經營之營利主義，採公益優先主義」之經營原則。(28) 橫濱上水道的成功經驗，首先帶動日本國內以港埠城市爲優先的上水道工程，如 1888 年長崎市與函館市上水道開工，1889 涵館水道完工，長崎水道於 1891 年竣工。1892 年大阪水道開始興建（1895 年完工），同年東京水道開工，以淀橋淨水場爲首歷經三次擴大工程，於 1898 年完成等。(29)

就日本推行近代上水道的經驗而言，國際通商口岸乃是優先推行上水道的地區，這與國際通商口岸地區容易遭受霍亂等傳染病襲擊有關。顯然日本國內與巴爾頓來臺從事衛生工程之背景，均與傳染病有著密切的關係，亦可說是所謂的「衛生徵候群」（sanitation syndrome）的影響。

（二）臺南水道與打狗水道的興建

臺灣上水道工程的發展，起自巴爾頓與濱野彌四郎師生的調查與推動。1897 年巴爾頓向臺灣總督府所提的全島衛生工事設計意見書即表示：

> 臺灣全島的衛生工事遲早要普及，若依順序各地多少有些差異。目前急需著手者如要舉其輕重緩急，臺北第一、第二基隆、第三依序為臺南、安平、澎湖島、淡水、嘉義、彰化、雲林、恆春、新竹、鳳山……。(30)

顯然人口密度高的城市如臺北、臺南，均爲巴爾頓列爲首要，國際港埠基隆、安平相對爲次要。

衆所周知，日本治臺初期，臺灣總督府財政相當拮据尚得仰賴日本政府「補充金(31)」的補助，直至 1905 年才停止。臺灣總督府如何在有限的財政資源下，兼顧行政、軍事安全、公共衛生，以及投資開發事業以擴大財政歲入等所需，的確相當不容易，因此上水道工程的發展，勢必也在此現實下妥協進行。

(27) 龜井重麻呂，《市町の水道》，頁 17-18。
(28) 大橋文雄、九保赳、松本順一郎、合田健、德平淳、杉木昭典等編集《衛生工學ハンドブック》，頁 4。
(29) 蔡宏賢，〈臺北水道水源地唧筒室建築之探討〉（國立藝術學院美術學系碩論，1999 年 6 月），頁 10。
(30) 新竹街役場，《新竹の水道》（新竹街役場，昭和四年 3 月），頁 20。臺灣總督府內務局，《臺灣水道誌》（大正七年版），頁 72。
(31) 日本領臺初期，因反抗運動迭起、財政收入短絀，收支自難平衡。其不足之數由日本國庫撥款補助，日人稱爲「補充金」。最初三年，補充金對臺灣整體歲入所佔比例甚大，約占歲入總額的 34%-72%，爾後逐年遞減，至 1905 年才完全廢止。黃通、張宗漢、李昌槿合編，《日據時代臺灣之財政》（臺北：聯經出版事業公司，1987 年）頁 23-24。

日本在臺灣最早興建的上水道爲淡水水道（1896 年施工、1899 年完工）。日治初期，淡水港乃日軍登陸運輸與補給的重要港口及軍事要地，因此上水道的興建具有濃厚的軍事意義。不過淡水港也是清末以降臺灣最重要的通商口岸，1901 年以後才逐漸爲基隆港所取代。所以興建淡水水道時，日本人清楚瞭解：淡水港乃福州、廈門等中國船隻來臺的主要貿易港，且與臺北舟車往來便利，若有疫癘被傳入淡水港，不潔的上水助長疾病之傳播，並深恐蔓延臺北。(32) 至於第二座興建的上水道爲基隆水道，基隆一方面是 1895 年日本軍隊登陸的地方，而基隆港乃臺灣總督府在臺最早興築的現代化港口（1899 年興建），並透過補助航線將臺灣貨物進出口地，由淡水港轉向基隆港。1901 年以後，基隆港成爲臺灣吞吐量最大的商港，直至 1908 年打狗築港後，打狗港才與基隆港各爲南北的重要商港。因此，1898 年興建基隆水道（1902 年完工），也就不意外。淡水水道與基隆水道的興建，均與軍事安全、港口貿易有著密切的關係，而國際商港又潛在「衛生徵候群」的憂慮，此與日本興築上水道的經驗可謂一致。不過財政的拮据也是影響上水道興建的原因之一，最顯著的例子就是臺北水道。

早在 1896 年 8 月 5 日巴爾頓正式受雇臺灣總督府顧問技師職時，他即已著手調查設計臺北水道。然至 1899 年 3 月巴爾頓返回日本療養，臺北水道的經費仍無著落。爲此，民政長官後藤新平曾於 1898 年第十三回帝國會議中提出五項重要工程四千萬圓的公債法案，其中水道工程所需費用五百萬圓的預算，全遭刪除。(33) 此後臺灣水道工程進入黑暗期，直至 1905 年日俄戰爭勝利，而臺灣財政也日益自主化，上水道工程才逐漸有了轉機。若剔除地方自行經辦的小型水道如彰化水道（1906 年）、恆春種畜場水道（1906 年）等，臺北水道（1907 年）乃日俄戰爭後臺灣最大的上水道工程，創建當初預計給水人口達十二萬人。

高雄水道的興建與 1908 年的打狗築港有關。清末的打狗港港道窄小、淤淺，隨蒸汽機被運用於近代輪船後，船舶載重與吃水越來越大，因而打狗港無法繫泊大型的近代船舶，只能錨泊外海一、二海浬處，再以帆船或竹筏進行裝卸貨，裝卸成本也就相對提高。(34) 1899 年 9 月間後藤新平巡視全島後也指出，安平港已不敷使用，廣大南部地區所生產的豐富農產品均需仰仗鐵路先行運往北部，再轉由北部之基隆、淡水兩港輸出，不僅耗時費力且不符合經濟

(32) 臺灣總督府內務局，《臺灣水道誌》（大正七年版），頁 9。
(33) 臺灣總督府內務局，《臺灣水道誌》（大正七年版），序論頁 3。
(34) 設若風平浪靜時，裝卸費用每噸爲 3.5 圓（日圓）；風浪惡劣時，則可高達每噸 10 圓以上。1918 年，在高雄港繫泊碼頭卸貨，普通船隻每噸只需 0.1 圓，若爲總督府命令航線的船隻每噸只需 0.05 圓；若爲繫浮筒之船隻，每一天費用五圓，其費用均比高雄建港前爲低。臺灣總督府鐵道部編，《高雄築港概要》，頁 2-3、頁 27-28。

效益。[35] 1901 年 4 月臺灣總督府已完成打狗築港計畫，卻礙於財政乃暫予擱置。[36]

計畫擱置三年後（1904 年），臺灣因縱貫鐵路修建工程積極進展，北段北起基隆，南至伯公坑，計 105 哩；南段南起打狗，北至斗六間計 86.5 哩，均已先後竣工。縱貫鐵路的完成影響臺灣產業甚鉅，而打狗車站因百貨雲集，站內設備頓感不敷使用，業務處理亦感困難。1905 年以後，日本資本家大量引進現代化製糖業，糖業空前的繁榮，打狗港成爲「南糖」最重要的集散地。然而沒有現代化碼頭作業設備仍困擾著打狗港，總督府才決定進行打狗第一期築港。

第一期打狗築港從 1908 開始至 1912 年完成。抽沙填築的新社區與現代化碼頭，以及海港結合縱貫鐵路，不僅擴大運輸的腹地也打通海陸交通的動脈，均使得打狗快速繁榮，人口也急速成長。1897 年其人口數僅 3,500 人，1908 年爲 8,579 人，1909 年爲 10,105 人，1912 年已達 14,681 人。而人口的增長又以日本移民居多，[37] 如圖 1 所示。

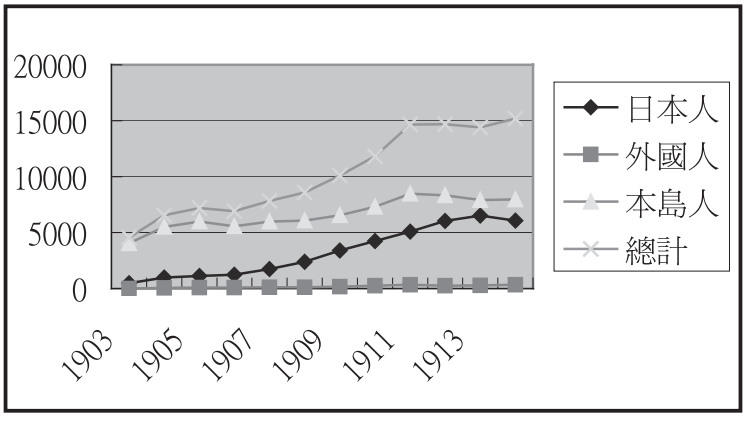


圖 1：1903-1914 年間的打狗人口結構

資料來源：依據總督府民政部土木局，《打狗水道誌》，無頁碼；總督府民政部土木局，《臺灣水道誌》，頁 339；打狗內地人組合，《臺灣南部打狗港》，頁 3-4；吳欽賢，〈日據時期高雄市都市發展與計畫歷程之分析〉，頁 21、44 等所列人口資料自行繪製。

(35) 臺灣總督府鐵道部編，《高雄築港概要》，大正 10 年 4 月，頁 3-4。高雄市文獻委員會編，《高雄市志》.港灣篇，1958 年 10 月，頁 23-24。

(36) 臺灣總督府鐵道部編，《高雄築港概要》，頁 3-4；高雄市文獻委員會編，《高雄市志》．港灣篇，頁 23-24。

(37) 總督府民政部土木局，《打狗水道誌》，無頁碼；總督府民政部土木局，《臺灣水道誌》，頁 339。打狗內地人組合，《臺灣南部打狗港》（臺北：成文出版社，1985 年 3 月影印臺一版；原版：1917 年），頁 3-4。吳欽賢，〈日據時期高雄市都市發展與計畫歷程之分析〉（臺灣大學土木工程學研究所所示論文，1988 年 6 月），頁 21、44。

針對打狗新港市的發展，日本官方於築港的同時（1908 年 5 月），鳳山廳公告「打狗市區改善計畫」以作爲新市區的建設藍圖，計畫人口是 42,000 人，(38) 並對於道路、下水道環境改善都有明確規定。話雖如此，然新市區居民日常飲水仍以井水居多，井水含鹽分頗高、供水量也不足，更甭談供應築港後的船舶用水。基於衛生、民生與商業的需求，1908 年築港不久，打狗水道於 1909 年 2 月 3 日定案，(39) 說明總督府對於築港後的飲水問題已頗有見地，乃於 1910 年 6 月著手調查下淡水溪的水源並展開施工，而於 1913 年完工。

在新興的打狗地區享有衛生上水道之際，臺南府城內居民飲用水均仰賴分散各處的數十個水井。住民幾乎均自己鑿井，惟水質微濁、鹽分高，水井的結構均以磚砌成，磚與磚之間的縫隙大容易爲污水所滲透。下水道方面，城內雖設有明渠排水卻疏於清掃，且習慣將排泄物置於屋內糞桶，再傾倒排水溝，不僅散發惡臭且易淹漫街道，污染環境與水井，(40) 而此時臺南市的人口已逼近六萬。(41) 1911 年臺灣總督府才以臺南地區飲水不良、疫癘肆虐，以及雖貴爲古都且爲僅次臺北的第二大都市，但是衛生建設遠遠落後臺北、基隆、淡水、打狗與嘉義等爲由，於第 27 回帝國議會提出興建臺南水道的建議案，次年進而提出預算案，經第 28 回帝國會議協贊通過而定案。1912 年（大正元年）開工，原計劃預計四年完工，然卻遲至 1922 年 10 月才全部完工。(42)

就臺灣上水道的興建發展而言，臺南水道興築以前，臺灣總督府興建上水道約可分爲三類。首先爲重要港市上水道，如淡水水道、基隆水道、高雄水道，此乃因應興建現代化港口後的港市用水；其次爲政經中心大臺北地區上水道之興建，包括臺北水道、臺灣神社與士林水道、北投水道；三爲傳統重要城市，包括中部的彰化水道，南部的嘉義水道，而最具代表性者則爲臺南水道。臺南水道供水規模僅次於臺北水道。由水道興建的次序來看，日本推動臺灣上水道大有借鏡橫濱的模式，復以臺灣的財政問題，因而首以改善國際通商兼軍

(38) 〈鳳山廳報〉告示第 29 號。
(39) 打狗水道完成之前，打狗住民與鐵道工事部出張所在距離打狗街最近的北方丘陵上（即今日哈瑪星北側登山街上方丘陵），合力用竹桶與鐵管導引泉水至水槽，作爲日常生活所需用水；其次鐵道部又在內惟庄（今日高雄市內惟）龍目井的打狗山區，以唧筒導引泉水送至打狗街北側 50 尺高的丘陵存放，以供打狗街住民使用。但是，僅依靠打狗山的山泉水，根本無法解決新興港市的用水需求，況且打狗山泉水水質中石灰成分與硬度偏高，不適飲用。總督府民政部土木局，《打狗水道誌》，無頁碼；總督府民政部土木局，《臺灣水道誌》（1918 年 11 月 19 日），頁 337-338。
(40) 近衛師團軍醫部，《征臺衛生彙報》，頁 78-79；臺灣總督府內務局，《臺灣水道誌》（昭和 4 年 9 月版），頁 82。
(41) 臺南 1896 年的人口已爲 49,158 人，安平人口爲 5,016 人；1915 年國勢調查，臺南市人口爲 61,195 人，打狗人口才 14,470 人。
(42) 中華民國自來水協會，《臺灣自來水誌》（臺北：中華民國自來水協會，1977 年 12 月），頁 420。

事要地的港口爲要，次爲政經中心的臺北地區，此二者皆爲日本人居住的集中區。打狗兼具商港與日人集中居住區，而成爲南臺灣最早也是最大的上水道工程。最後才是以臺灣人爲主體的城市，而臺南水道就是代表。因此，臺南雖爲人口稠密、鼠疫最猖獗之處，興築上水道卻是在日本領臺後的十七年後。這對於臺南地區的發展應有負面的影響。

三、水道空間構成與設施設備的發展

近代上水道的原理，乃結合動力泵與自然重力，將原水過濾成爲可供飲用的淨水，再壓送至給水之儲水設備。因此整體建築空間與設備之構成，包含抽水、沈澱、過濾與給水等四大元素，而整體的上水道可區分爲取水站、淨水場、給水場等三大部門，如圖 2 所示。臺南水道、高雄水道之構成，一如日治時期其他上水道，不過兩者在空間布置上仍然有些差異。

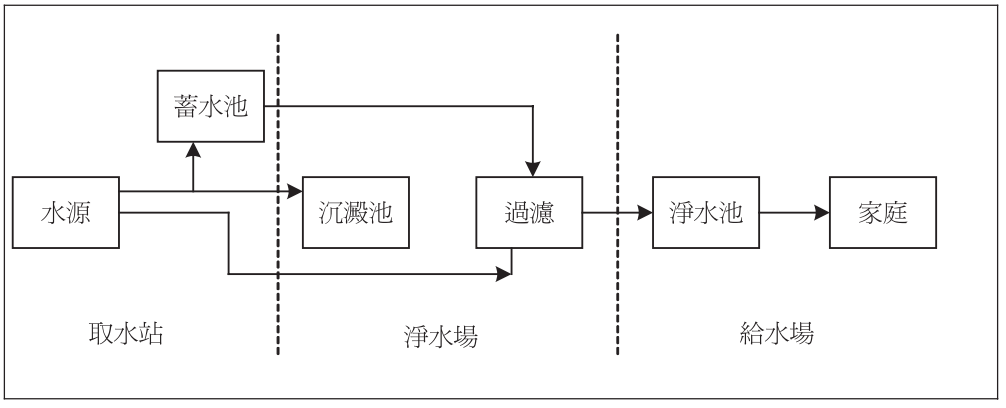


圖 2：近代上水道系統示意圖
資料來源：依據娓原二郎的《水道物語》，頁 12 重繪。

（一）空間構成之相異性

上水道的建置與水源有密切的關係，取用的水源包括地表水、伏流水、地下水。地下水的運用當時僅限於湧泉，而伏流水乃介於地表水與地下水之間經過地層過濾後的水，其汲取較爲困難，因而主要水源大多來自河川的地表水。(43) 因此，水源地往往鄰近河川以便於取水，而河川周邊腹地的寬狹與地勢，往往制約水道建置的空間構成。

(43) 日治時期上水道取用地表水者有 70 處、地下水者 25 處、伏流水者 15 處。劉俐伶，〈臺灣日治時期水道設施與建築之研究〉（成功大學建築學系碩論， 2004 年 7 月），頁 3-3，表 3-2。

1. 臺南水道

臺南水道取水口設於臺南廳新化郡山上庄，位於曾文溪與菜寮溪交會下游約 364 公尺處。所在地乃腹地寬廣的丘陵地，最高處約海平面 73 多公尺，河岸低處約爲 6-7 公尺。日人充分運用丘陵地勢所形成的位差重力，結合動力泵與多重重力加壓，建構經濟實惠的上水道。

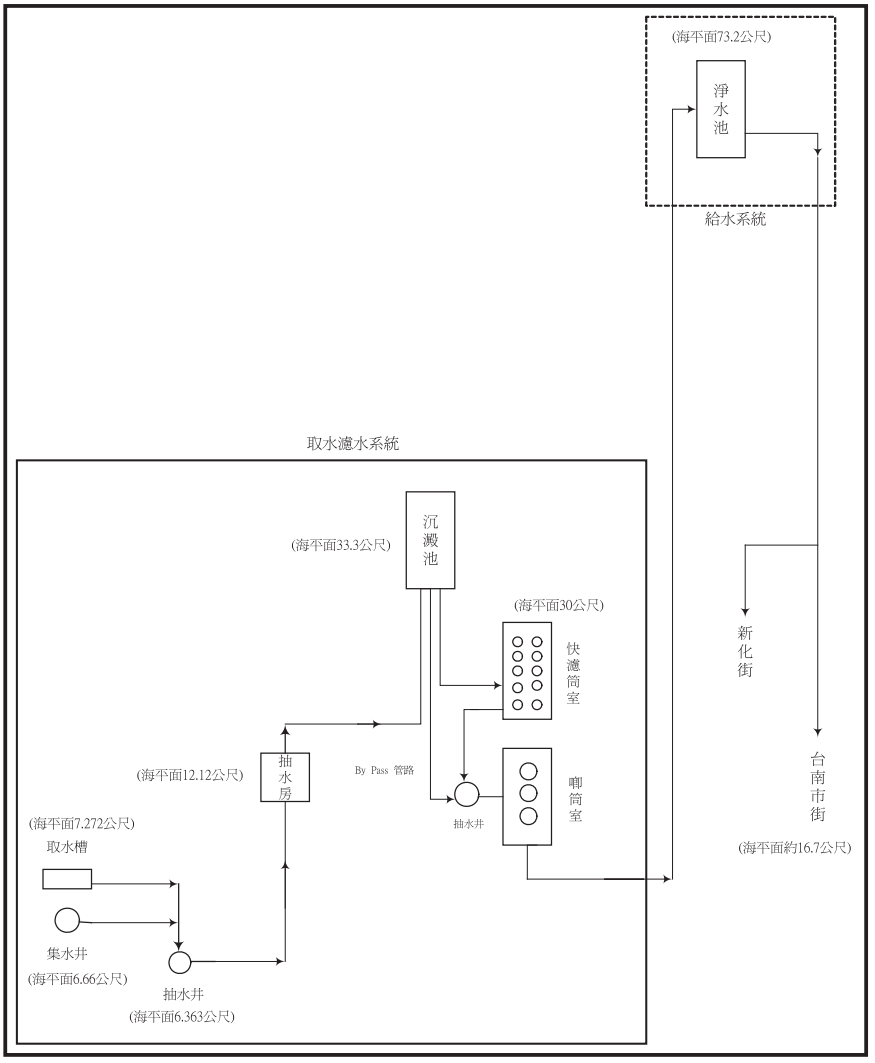


圖 3：臺南水道抽水、給水示意圖
資料來源：依據臺灣總督府土木局，《臺灣水道誌圖譜》重新繪製。

首先將溪流的表面水或伏流水匯至抽水井，藉由動力泵，引揚至第一個高地亦即沈澱池所在。沈澱池的設計也是由高而低，自然的重地援引原水緩慢的

流動，經粗砂粒自然沈澱。初步處理的水，藉由地勢落差所產生的重力，壓送至快濾筒室，經 14 座快濾筒的過濾即成爲淨水，淨水匯流至抽水井後，再以動力泵揚送至第二個高地亦即淨水池所在，淨水池爲鄰近丘陵地的制高點，與臺南市街約有 56 公尺的水頭，足以克服長達約 20 公里的給水管路摩擦力，(44) 以配送潔淨的飲水。整體臺南水道取水、淨水系統，如圖 3 所示。

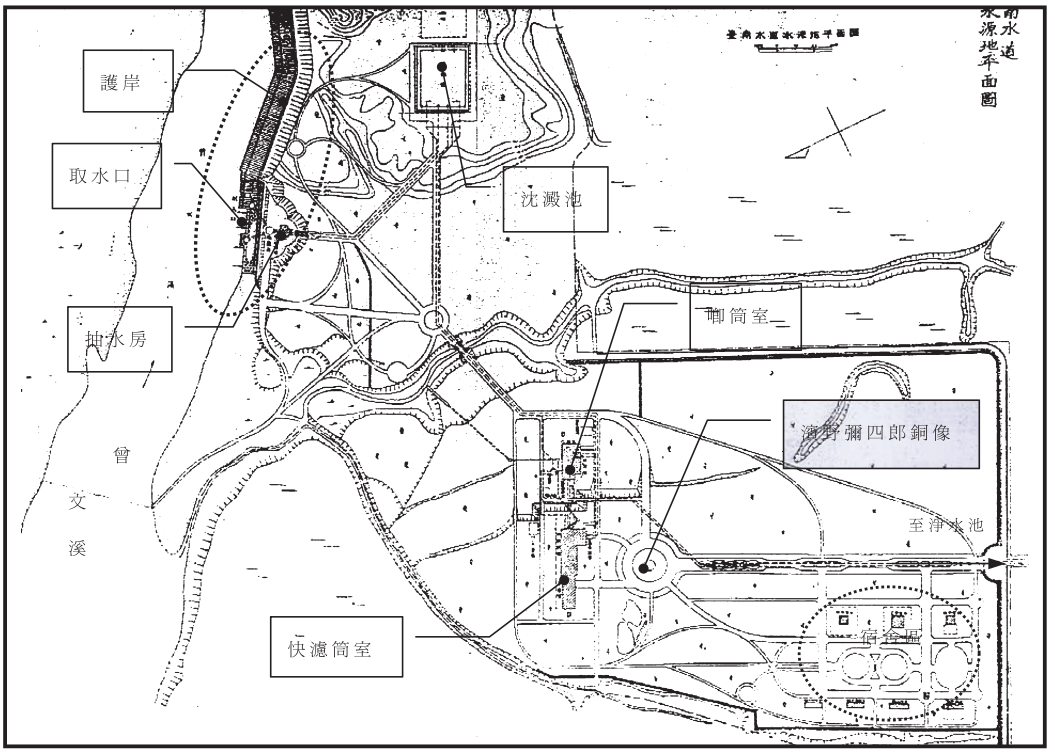


圖 4：臺南水道水源地配置圖
資料來源：臺灣總督府土木局，《臺灣水道誌圖譜》，區域標示為另外加註。

因受到地形的影響，實際設施設備與建物的配置可分爲取水與淨水的水源地，以及儲備淨水的給水場兩個區域。水源地涵蓋取水、沈澱與過濾等設施，以及近代上水道的心臟亦即唧筒室與備用動力設備等，其配置如圖 4。因此，水源地乃結合了取水站與淨水場的功能，乃臺南水道的核心區，所以工作人員的辦公室與宿舍也集中在水源地。至於給水場，淨水由水源地唧筒室引揚至淨水池儲存後，隨時供給用水。因此可說是：臺南市街的給水高塔。

(44) 淨水池至臺南車站的管路長度計 10,460 間，約 19.02 公里。臺灣總督府土木局，《臺灣水道誌》（昭和 4 年版），頁 87。

2. 高雄水道

高雄水道水源取自下淡水溪(今高屏溪)，其流域長、水量豐沛，水利開發很大。取水口擇址於下淡水溪下游右岸的竹仔寮丘陵地，相對於臺南水道取水口座落曾文溪中上游，大不相同。

衆所皆知，清代下淡水溪水利開發莫過於曹公圳，其提供鳳山縣廣大農田灌溉用水。只是，臺灣的河川水文變化頗大，雨季與枯水期對河流有直接的影響，下淡水溪也不例外。曹公圳爲克服下淡水溪枯水期的低水位，以及加深集水的面積，在引水的水門處，「從（下）淡水溪欄圍而入」。(45) 所謂「欄圍」就是在下淡水溪興築一條「堰堤」以潴溪流水。「堰堤」通常在每年白露（中秋節過後）開始興建，因爲此時雨水漸少方便築堤；二方面下淡水溪的水流量也漸趨下降，曹公圳頭入水的水量也漸少，南部進入「枯水期」，所以必須仰賴「堰堤」潴水。(46) 有了曹公圳的「堰堤」，枯水期的下淡水溪的集水水位可大大提升。高雄水道的竹仔寮取水口，就位於曹公圳堰堤上游約 1 公里處。所以每年 11 月至隔年 5 月間的枯水期，竹仔寮取水口下水溪岸邊附近的水位仍有 6 尺（約 1.8 公尺），(47) 這是竹仔寮會被選爲取水站的重要因素。

日人修築高雄水道時，也充分運用竹仔寮丘陵(48) 高低起伏的地勢落差所擁有的自然重力，結合動力泵與自然的重力，設計出經濟實惠的高雄水道。

高雄水道整體系統可區分爲竹仔寮取水站、小坪頂淨水場、壽山給水場等三個區域。原水由竹仔寮取水站汲取後，匯集抽水井再以動力泵引揚至3公里外的小坪頂淨水場。淨水場乃標高約 80 公尺的高地，內部設置沈澱池與過濾池，原水被送入由高而低的沈澱池、過濾池，緩緩流動淨化而成爲可供飲用的淨水，淨水最後進入送水井，再藉自然重力，壓送至約 18 公里外的壽山給水場存放備用，給水場儲水池滿水位與打狗街市位差約 34.5 公尺，(49) 藉由重力即可將飲水供給住商、碼頭使用。其整體構成如圖 5 所示，竹仔寮取水站、小坪頂淨水場與壽山給水場各自負起取水、淨水、給水的三大功能。相對於臺南水道將取水、淨水與動力集中於水源地，在整體的配置與安排上，高雄水道與臺南水道有其差異性。

(45) 盧德嘉，《鳳山采訪冊》（南投：臺灣省文獻委員會，民國 82 年 6 月），頁 71。
(46) 蔡幸芳，《曹瑾與曹公圳之研究》（臺南：成功大學歷史語言研究所碩論），頁 109-112。
(47) 總督府民政部土木局，《臺灣水道誌》（大正七年版），頁 358。
(48) 由竹仔寮丘陵往西北，錯落九曲塘山、內埔仔山、無水寮山、井仔腳山、小坪頂等。盧德嘉，《鳳山采訪冊》，頁 28。
(49) 水源地至淨水池的管路長計 9,580 間，約 17.4 公里。臺灣總督府土木局，《打狗水道誌》。總督府民政部土木局，《臺灣水道誌》（大正七年版），頁 348。

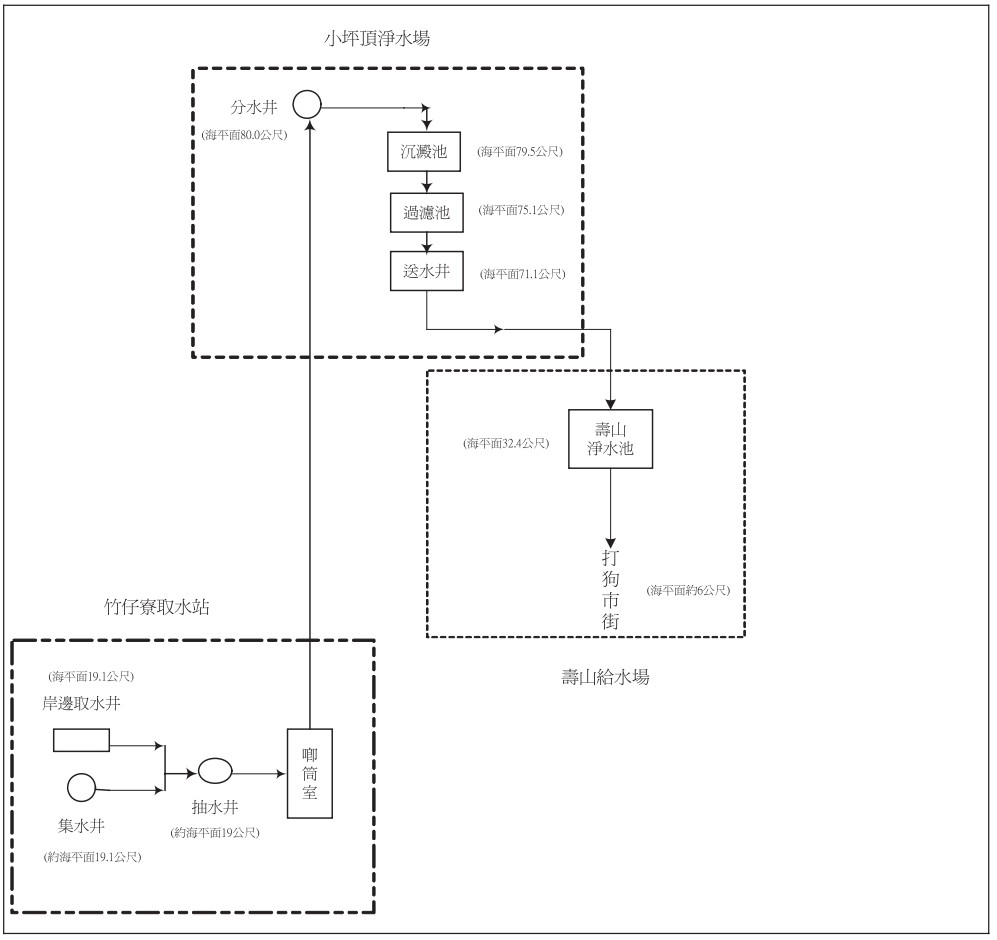


圖 5：高雄水道給水示意圖
資料來源：依據臺灣總督府土木局，《臺灣水道誌圖譜》重繪。

（二）設施設備之發展

水源乃是決定水道發展的重要關鍵，取水量多寡意味著水道供給的能力，其背後的意義就是都市人口的成長。臺南水道與高雄水道在原設計的給水規模就大不相同，前者的最大給水人數爲十萬人、後者爲五萬人。供水規模的差異以及水源所在地，均影響水道設施的需求與發展，下面將比較分析兩者在取水設施的差異，以呈現水道背後的都市發展現象。

1. 臺南水道

臺南水道水源地位於曾文溪中上游，水流較小而緩、河道穩定。取水設施設備包含取水槽、導水井、集水井與抽水井等四項，以及爲改善溪水與溪岸的護岸工事，如圖 6 與 7 所示。

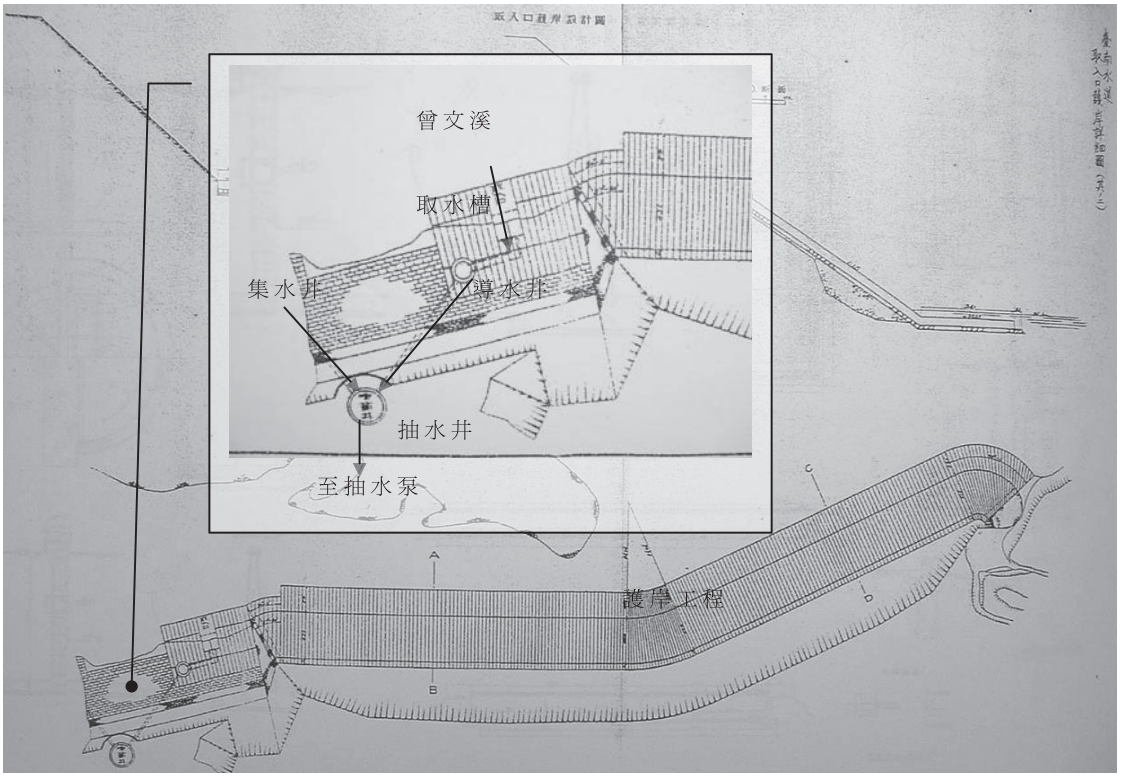


圖 6：臺南水道水源地取水設施配置圖
底圖來源：依據**臺灣總督府土木局，《臺灣水道誌圖譜》**。

平時，溪水由取水槽被導引至導水井，取水槽與導水井距離 10 公尺，兩者間以 16 吋鐵管加以銜接。原水至導水井後，再以內徑 1 公尺的馬蹄形鐵筋混凝土製成之導水管，將原水引至抽水井。(50) 洪水期溪流混濁，取水槽的制水閥關閉，改由集水井導引溪底較爲潔淨的原水。集水井乃藉由集水管匯集溪底溪水，集水管乃長 0.606 公尺、內徑 0.4545 公尺的鐵筋膠泥管，沿溪流上下以空接頭銜接延伸各 40 公尺長布設，埋於在海平面 7.575 公尺的溪底，周邊並以卵石、砂礫填充。(51) 匯集的原水進入集水井，再由集水井流入抽水井。不管是平時或洪水時期，原水初步被匯集到抽水井後，再使用動力泵將原水抽送至沈澱池，而布設動力泵的空間就是抽水房。這樣取水設施，直至 1963 年爲因應臺南人口增加才在南側增建第二進水口、改建原水抽水井。(52) 終日治時期，臺南水道僅於 1925 年分水供應安平街、1936 年分水供應永康街，以及 1937 年分水供

(50) 總督府民政部土木局，**《臺灣水道誌》，頁 174。**
(51) 總督府民政部土木局，**《臺灣水道誌》（大正七年版），頁 174。**
(52) 中華民國自來水協會，**《臺灣自來水誌》（中華民國自來水協會：民國 66 年 12 月）**，頁 423。

應臺南機場等，這些均在原計劃的供水量內，並不影響水源地的取水規模。唯一擴建工程乃 1932 年因沈澱池泥砂淤積，而增建一沈澱池而已。(53) 換言之，臺南水道於 1922 年完成後就呈現停滯的狀態，其背後的意義就是日治時期臺南市的都市發展乃在其計畫預測之內。

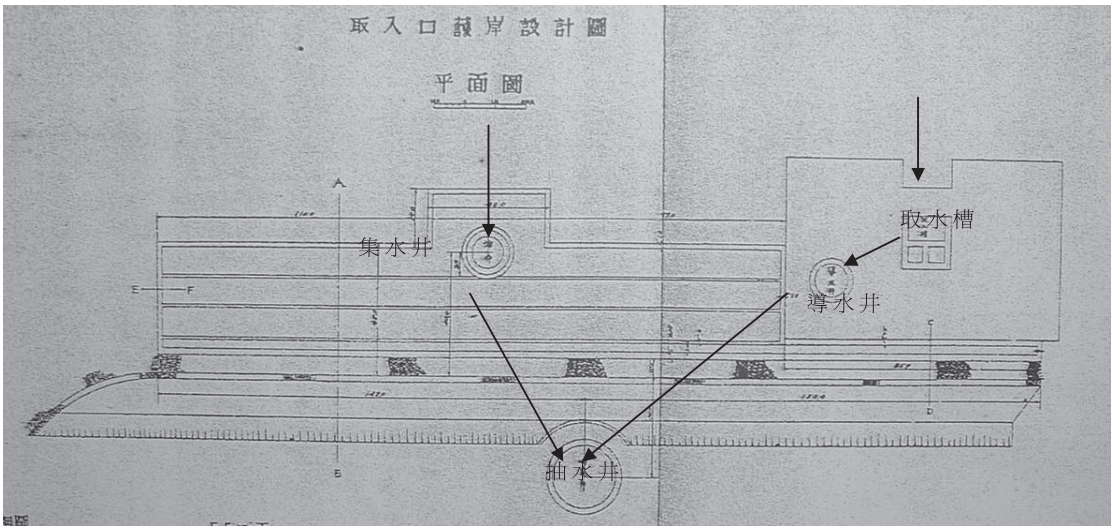


圖 7：臺南水道水源地取入口設計圖
底圖來源：依據臺灣總督府土木局，《臺灣水道誌圖譜》。

2. 高雄水道

高雄水道水源地取自下淡水溪下游，水流大而急，河道也較不穩定。竹仔寮取水站設置二個集水井與一個岸邊取水井。此類取水井通常用於河道水位變化較大的水源，即使枯水時仍能充分進水。(54) 二集水井各以 48.5 公分的鐵管導引所匯集的表面水，再匯聚到 60.6 公分的鐵管，將原水引入岸邊的取水井。(55) 岸邊取水井乃是長 4.5 米、寬 3.6 米、深 6 米的長方形磚砌建築，在河水入口處設有水門引水，常時水深有一公尺；除汲取表面水外，並在河床底下二尺（約 60 公分）埋設鐵管搜集伏流水，引入取水井。(56)

(53) 總督府民政部土木局，《臺灣水道誌》（昭和 16 年版），頁 396-397。
(54) 森慶三郎，《水工學》上卷（東京：丸善株式會社，1937 年 10 月再版），頁 402-403；范純一，《自來水工程》臺北：（中國土木水利工程學會 1988 年 9 月初版），頁 51。
(55) 總督府民政部土木局，《打狗水道誌》（民政部土木局：1915 年 6 月 10 日），無頁碼。
(56) 總督府民政部土木局，《打狗水道誌》，無頁碼。

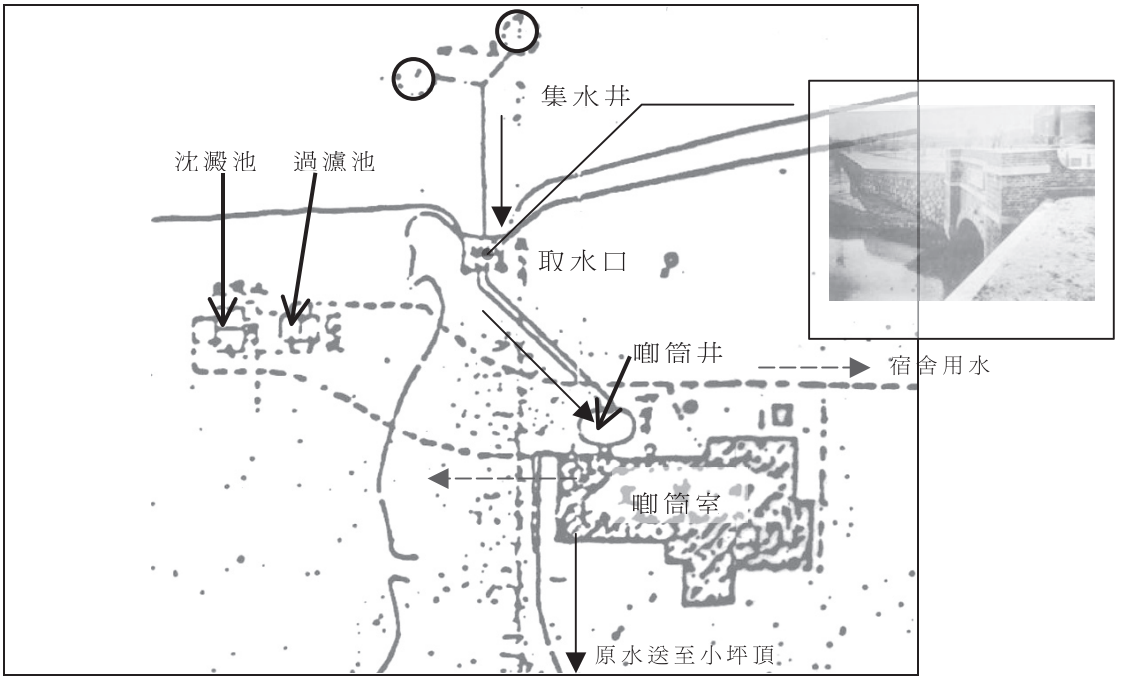


圖 8：竹仔寮取水站之取水、抽水設備
底圖來源：臺灣總督府土木局，《臺灣水道誌圖譜》。

其實，竹仔寮取水站的取水設施呈現諸多問題。首先 1914 年 8 月二個集水井因下淡水溪河床變動導致止砂地基流失，其中一個傾斜 30 度，恐有損壞之虞，乃於 1915 年 10 月辦理修復工程。其次，下淡水溪即出現溪床被洪水沖刷下降，使得岸邊取水井之水位降低，不易取水。(57) 爲此乃於 1917 年 3 月進行改善工程，主要建造 2.12 M（寬）*2.73 M（深）*145 M（長）之 RC 集水暗渠，並於渠端內部設置鐵軌及臺車，臺車上並裝置 40 HP 橫軸抽水機二部（一部備用），可隨下淡水溪水位升降而調整臺車以抽取表面水。並新設寬 60 CM、深 75 CM、長 100 M 的明渠，此明渠將原水導引至前述之抽水井，如圖 9 所示。此工程於 1918 年 7 月完工，可惜該項設備於 1920 年 9 月遭洪水埋沒，同時因河流改道，被認爲修復困難而停用。(58) 因此，高雄水道從完工後即面臨取水困難的問題。

(57) 岸邊取水井比較適合於河流之洪水位與枯水位相差不大者，河岸地勢適宜者。但是，取水站一帶下淡水溪的河道不穩定，水流湍急、水位落差頗大，在河道設置磚砌集水井，容易遭受洪水沖毀，事實上乃一錯誤的設計。臺灣總督府內務局，《臺灣水道誌》（昭和四年版），頁 98。森慶三郎，《水工學》上卷（東京：丸善株式會社，1937 年 10 月再版），頁 402-403；范純一，《自來水工程》（臺北：中國土木水利工程學會 1988 年 9 月初版），頁 51。

(58) 總督府民政部土木局，《臺灣水道誌》（大正七年版），頁 358-359；總督府民政部土木局，《臺灣水道誌》（昭和 16 年版），頁 510-513；中華民國自來水協會，《臺灣自來水誌》(臺北：中華民國自來水協會，1977 年 12 月)，頁 458。

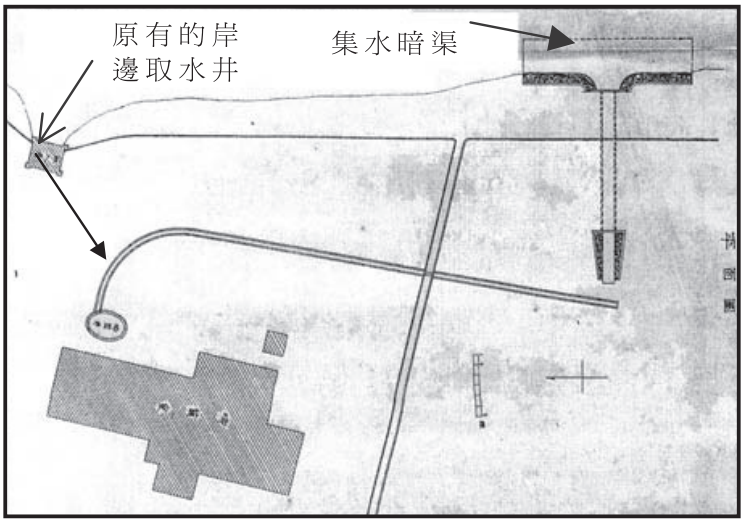


圖 9：1918 年高雄水道的取水設施
底圖來源：臺灣總督府土木局，《臺灣水道誌圖譜》。

高雄水道籌建當時（1910 年）人口僅 11,821 人，原設計爲供應五萬人的需求，供水應綽綽有餘。只是，隨著現代化港口所帶動的商機與人潮，高雄市總人口不斷快速成長，1927 年破五萬爲 50,351 人，1930 年更達 64,533人。(59) 基於前述取水的問題，既有的設施設備已無法充分達成供水，乃有 1930 年的大幅擴建。

1930 年高雄水道以二年內擴建取水、淨水與送水各項設備，供應人口包括高雄市 80,000 人、屏東 20,000 人，共十萬人爲目標。取水設施設備方面，除既有的岸邊取水井外，增加六個集水井，新設輔助抽水井，並設置低揚抽水機一臺。原水的汲取方式分爲：(1) 原岸邊取水井引入至抽水井。(2) 新造六座集水井將溪水引至岸邊新設的輔助抽水井，再以低揚抽水機送至抽水井與前項原水匯集。最後以高揚抽水機送至小坪頂淨水場，如圖 10 所示。除此之外，淨水場也增建沈澱池、沈澱井各一座，慢濾池六座來因應之。(60) 但是，這樣的擴建仍跟不上高雄市蓬勃的發展。

(59) 吳欽賢，〈日據時期高雄市都市發展與計畫歷程之分析〉，頁 69 表 3-14。
(60) 總督府民政部土木局，《臺灣水道誌》（昭和 16 年版），頁 516-521。

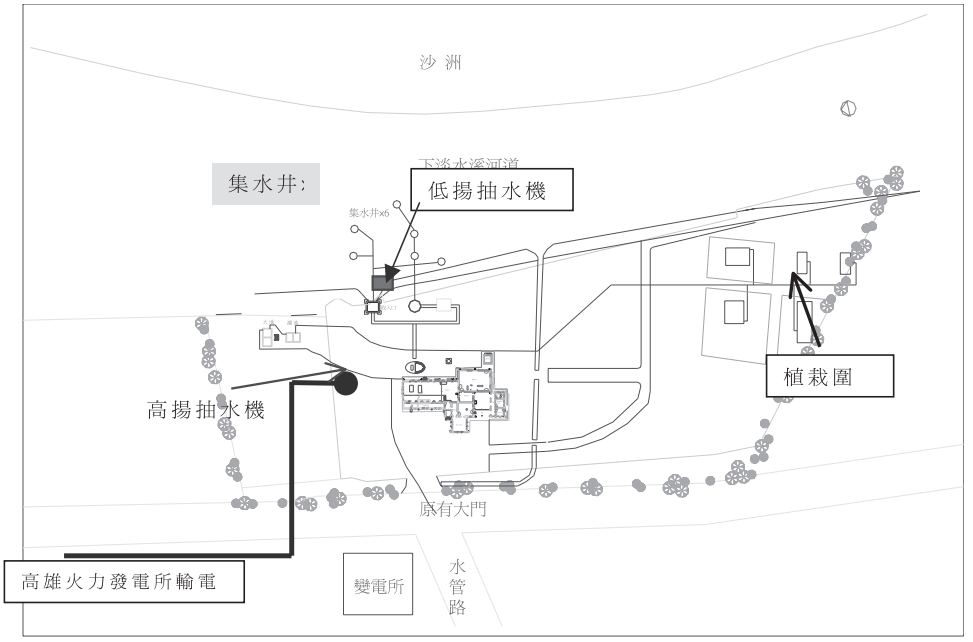


圖 10： 1930-1945 年間竹仔寮取水站配置圖
資料來源：依據**臺灣總督府土木局，《臺灣水道誌圖譜》，以及現場會勘。**

隨著第二期築港（1913-1937 年）陸續完成，以及 1930 年臺灣工業的進展，工業化的高雄進一步帶動人口的快速成長與用水的需求，總人口由 1932 年的 72,400 人，增加爲 109,857人（1938 年）。至 1945 年，高雄市約 13 萬餘人。(61) 顯然竹仔寮取水站的規模，已難以應付快速膨脹發展的高雄市市民，以及港口、工業用水的需求。爲此乃有第二、第三水道的出現。

第二水道設於曹公圳圳口南側約 2 公里的翁公園，1938 年開工、1942 年竣工，計畫供水人口爲 15 萬人。水源取自設於下淡水溪內之 RC 集水井四座，並就地設廠加以氣曝、過濾後，抽送至淨水池，經由鳳山南郊轉至高雄市以供應高雄川以東地區的用水。高雄川以西仍維持由第一水道（即竹仔寮、小坪頂與壽山系統）供水。(62) 至於高雄市工業用水的需求則仰賴第三水道（大埤湖水道系統）。大埤湖水道系統於 1940 年 5 月開工，1942 年 3 月完工，其目的在於供給高雄港市的工業用水。大埤湖湖水水源也取自下淡水溪，設抽水站（九曲塘抽水站），將溪水揚至曹公圳，再藉曹公圳圳路將原水引至鳥松夢裡，再以抽水機將原水由曹公圳抽入湖內儲存。湖水經由設於大埤湖南側的處理廠過

(61) 高雄市文獻委員會，《重修高雄市志》（高雄：高雄文獻委員會，1985 年 3 月），頁 52-53、55。
(62) 總督府民政部土木局，**《臺灣水道誌》（昭和 16 年版），頁 523-526；中華民國自來水協會，《臺灣自來水誌》，頁 460。**

濾、消毒後，藉重力送至高雄市的工業區域內使用。(63)

至此，高雄市三大民生上水道系統，即竹仔寮第一水道、翁公園第二水道，以及大埤湖第三水道等，分別供應高雄市高雄川以西的社區、高雄川以東的社區，以及提供高雄市工業用水之使用。整體上水道供水能力已超過 25 萬人，以及港口（商港、軍港）、工業等用水，這樣的發展遠遠超越臺南市甚遠。

四、建築特色之比較

水道設施的環境構成主要是因應取水至送水流程中所需要的處理設施，其中包括設備與建築空間。設備可以是單獨存在或設置於空間內；空間內則存在著必備的使用機能，藉由這些機能的串連與結合，構成水道設施之空間場域。

水道設施之基本元素多以取水口、唧筒室、沈澱池、過濾池與淨水池爲主要基本構成元素，亦可分爲取水、導水、淨水與配水等四大設施。而按各設施功能構成，又可區分爲取水站（取入口）、淨水場（水源地）與給水場（淨水池）等三大區。整體而言，臺南水道與高雄水道於環境構成上已有相異之處，且區內的建築物也不盡相同，如表一所示。此外，兩水道間的建築空間主要有唧筒室、淨水池與水道事務室，其他重要建築則分別有「取入口」（高雄水道）與「濾過器室」（臺南水道）。以下針對兩水道建築之內部空間組織與其外在構成裝飾等課題進行討論，接著再敘述其他重要建築空間之特色。

表 1： 臺南水道與高雄水道環境構成分析表

水道名稱	區域環境	設施類別	構成元素	建築空間	配置關係
臺南水道	取水站（取入口）	取水設施	取入槽、導水井、溜井	無	合併設置
		導水設施	第一唧筒井、取入唧筒室、導水管	取入唧筒室	
		淨水設施	沈澱池	無	
	淨水場（水源地）	導水設施	導水管、第二唧筒井、送出唧筒室	送出唧筒室	
		淨水設施	濾過器室	濾過器室	
		事務空間	事務室	水道事務室	

(63) 中華民國自來水協會，《臺灣自來水誌》，頁 446-448。

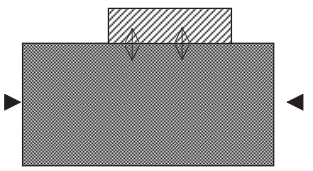
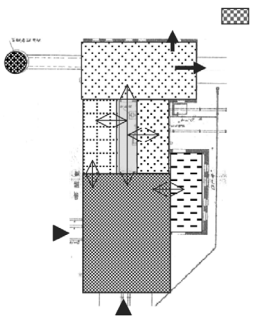
	給水場（淨水池）	導水設施	導水管	無	分區設置
		配水設施	淨水井、淨水池	淨水池	
高雄水道	取水站（取入口）	取水設施	取入口	取入口	分區設置
		導水設施	導水暗渠、唧筒室、唧筒井、導水管	唧筒室	
		淨水設施	沈澱池、濾過池	無	
	淨水場（水源地）	導水設施	導水管	無	分區設置
		淨水設施	沈澱池、沈澱井、濾過池、濾過井、分水井	無	
		事務空間	事務室	水道事務室	
	給水場（淨水池）	導水設施	導水管	無	分區設置
		配水設施	淨水井、淨水池	淨水池	

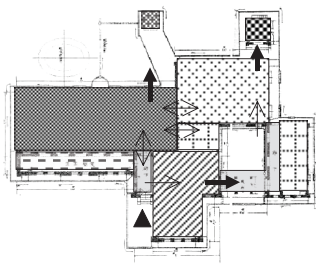
（一）唧筒室建築

動力泵是近代用以克服自然重力的重要發明，每一座上水道勢必設置動力揚水設備，才能構成可供運用的自然重力。因此，裝設揚水設施的建築空間亦即唧筒室，也就成爲每一座上水道的核心所在。

1. 平面構成與空間機能

表 2：臺南水道與高雄水道唧筒室之比較

水道名稱	空間機能	平面構成	組織說明
臺南水道	【取入唧筒室】 唧筒室 操作室		設置於取入口敷地內，近似一矩形平面。空間機能簡單僅設置唧筒空間與操作空間。
	【送出唧筒室】 唧筒室 變壓器室、配電室 鍋爐室（瀘灌室） 凝瀘室 倉庫、修理室 煙囪（煙突） 儲放炭苗室（炭苗置場）		近似一矩形平面。由下方主入口進入，成一軸線方式之空間組織，依序可達唧筒空間、變壓器室，藉由中間廊道之串連，左可連接倉庫與修理室，右可連接凝瀘室，末端爲最寬廣之空間，爲鍋爐室。瀘灌室外邊則配置煙囪與儲放炭苗室（炭苗置場）。

高雄水道	操作室 唧筒室 變壓器室 鍋爐室（瀘灌室） 儲放炭苗室（炭苗置場） 煙囪（煙突） 附屬Q服務空間		平面上來看可得知此空間組織由唧筒空間、鍋爐室、辦公空間和附屬服務空間所共同組成，平面呈不規則形。以外廊道相接附屬服務空間。煙囪與儲放炭苗室設置於鍋爐室後方。
圖示說明： 唧筒室 操作室 鍋爐室 儲放炭苗室 附屬服務空間 廊　道 變壓器室 煙　囪 ▲主要入口 ➔ 次要出入口 ⇔ 空間串連			

就空間組織來看，唧筒室建築的空間機能主要可分成：

(1) 操作空間： 主要機能是供現場操作人員觀看與檢測唧筒機具的空間，一般會在操作空間中設置休息室（功夫溜室）。

(2) 動力空間： 主要有唧筒室、鍋爐室（瀘灌室）、變壓器室與機械室。鍋爐室內部設有大型蒸汽機具，利用蒸汽產生的動力來引導唧筒機具產生動力。變壓器室則是爲了供應建築物內所有電力的設施。

(3) 附屬空間： 除主要的操作與動力空間外，建築物外部的附屬空間亦是唧筒室建築的一環，主要爲煙囪（煙突）與儲放炭苗室（炭苗置場）。

(4) 服務空間： 通常會設置在建築物最次要的空間中，如廚房（湯沸室）、廁所（便所）與機械修理室等。

臺南水道的唧筒室建築主要有取入與送出兩種類型。取入唧筒室位於取水區內，靠近曾文溪沿岸，透過導水井、集水井匯集水源，再由取入唧筒室揚水至地勢較高的沉澱池。其內部空間組織較爲簡易，僅有動力空間與操作空間。其中較爲特殊之處在於地下層的唧筒機具，導水井的管線直接與取入唧筒室下方相通，透過動力的結合將水送至淨水設施，因下方爲密閉空間，爲考量空氣的流通故特別於四周設置通風管，由此可之規劃設計者在建築物理環境上的細密思維。

位於淨水場（水源地）的送出唧筒室，屬水道設施中的導水設施，亦爲整個臺南水道的核心建築。空間組織較取入唧筒室更臻完善，自主入口進入可見一寬廣的動力空間－唧筒室，內部置有 4 套唧筒機具組，在中央可見半地下化的導水管線，而最上方可見日製的天車，其主要功能是爲了吊高唧筒機具以便於修繕與更換位置。北側則爲變壓器室。再往內直走，寬廣空間因增加了二

層空間，使整體空間視覺感隨即壓縮，其中在其北爲機械修理室，其南爲凝滊室，主要功能是與最後方的鍋爐室搭配而產生動能，以提供唧統機具的動力。廊道最底處爲鍋爐室，爲整棟建築中另一寬廣的空間，亦爲高度最高的空間。寬廣空間主要是因應內部機具操作的方便性與大型機具置放的需要性。二樓空間主要爲工作人員操作、觀察與休憩的空間，在其北側則設有配電盤。建築物外部有兩個主要小型附屬空間，煙囪與儲放炭苗室（炭苗置場）。煙囪乃爲排放蒸汽而設置的，與建築物串聯之空間爲「煙道」，爲水道設施中另一必備的附屬空間，除了具有排煙功能外，在造型上則成爲水源地中的建築地標。

反觀，高雄水道的唧筒室建築位於取水站（取入口）內，功能乃結合取入與送出。透過空間與空間的串連，發展出多向度的平面型態。主入口進入到底，即可見核心空間的所在－唧筒室，其與臺南水道送出唧筒室一樣具寬廣的操作空間，上方置有天車。廊道的右側可連通道辦公空間與休息室，而二樓亦爲該取水站的辦公室。唧筒室可連通到鍋爐室，主要的功能與臺南水道相同，外側亦設有煙囪與儲放炭苗室。建築物的南側爲一獨立的服務空間，透過半戶外廊道與之相連，內部有廚房（湯沸室）、休息室（小使室）與廁所（便所）。

比較兩水道的唧筒室建築可發現其主要不同之處在於，具有同樣機能的空間，所組成的配置平面型態卻不相同。臺南水道係一近似矩形的平面，而高雄水道乃呈現出不規則、多向度的平面。由此可看出唧筒室建築的平面空間主要是依機能而成的空間組織，在不影響空間機能的情況下，可產生不同的平面格局。

2. 建築外部式樣與構造材料

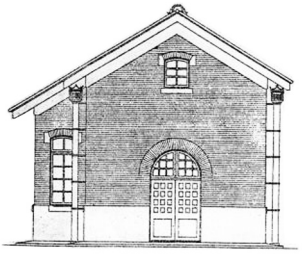
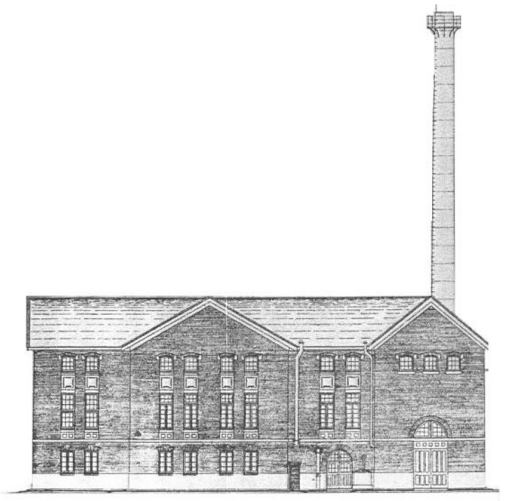
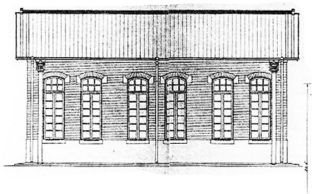
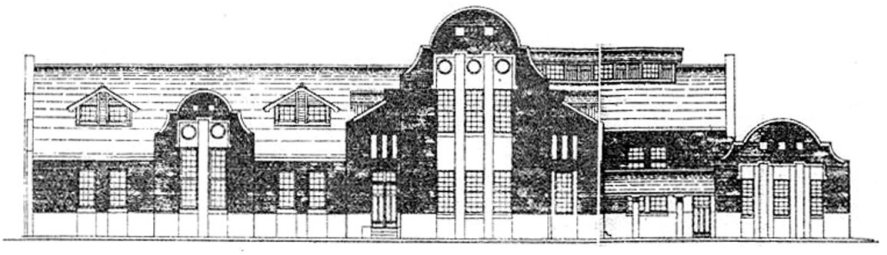
日治初期，日人在臺灣之建設多少帶有實驗性質，試圖地將殖民地當成近代洋風建築之實驗場。因此，若以建築類型來觀察日治初期之各建築，大致可分爲四種：「產業建築」、「軍事建築」、「官廳及大型公共建築」、「學校及地方性公共建築」等。而臺灣日治時期之水道設施則屬於產業建築中的一環，主要是以機能性空間爲主之建築，其式樣化的現象並不明顯，在結構與構造上會特別強調，以符合空間與設備上之實際需求。

大部分之產業建築皆以磚造居多，除了與建築技術與取材方便有關之外，有一部份要歸因於日本技師國外學習經驗，而主要受到當時歐陸建築如英格蘭紅磚建築、古典建築等影響，進而在日本本地或是殖民地採用許多與磚造建築相關式樣之類似手法，(64) 這可從唧筒室建築外觀造型之立面處理手法可看出一二。以下就兩水道建築之外部式樣做一討論。

(64) 傅朝卿，《日治時期臺灣建築》(臺北：大地地理出版社，1999 年)，頁 14。

表 3：唧筒室建築立面對照表

唧筒室建築外部式樣

<table>
<tr><td rowspan="2">臺南水道</td><td> 
取入唧筒室側向立面</td><td rowspan="2"> 
送出唧筒室側向立面</td></tr>
<tr><td> 
取入唧筒室正向立面</td></tr>
<tr><td>高雄水道</td><td colspan="2"> 
唧筒室建築正向立面</td></tr>
</table>

日本的水道唧筒室建築，初期主要爲磚造建築，後隨建築技術而發展出鋼筋混凝土結構，此建築方式的改變約於大正至昭和年間。觀察現存臺灣日治時期水道之唧筒室建築，大多皆爲磚造建築，故其創建時間應介於大正至昭和年間。

臺南水道與高雄水道之外觀設計上，主要也是呈現出紅磚之原始面貌，並無太多裝飾存在。比較兩建築立面，相同之處在於：(1) 皆爲磚造建築；(2) 皆設置雙坡斜屋頂；(3) 建築物旁皆設置煙囪，使煙囪成爲最顯著之地標；(4) 基座的處理皆以灰漿飾面處理，牆身則呈現出紅磚牆面之風貌；(5) 建築立面的設

計思維則運用對稱、平衡的方法。

兩者不同之處主要在於：各棟建築之開口部設計與因應不同機能之需求而衍生出在平面與立面上的差異。臺南水道送出唧筒室爲二層樓高之建築量體，主要是考量鍋爐間與機具修繕時需吊高處理之彈性空間；爲吊掛機具，磚牆每隔一段距離加上磚柱，吊車軌道就架設於磚柱頂端。正立面之牆身設計主要是以垂直向之連續性開窗方式設計，而屋頂爲二坡水斜屋面，西式木屋架，屋面上覆以日本瓦。

高雄水道之唧筒室建築最爲特殊之處，在於立面是以圓曲線作爲山牆之造型，此近似西方式樣風情的建築風格。其依主從關係將山牆面之高度做一調整，最高者爲主要之辦公空間，次之爲唧筒空間，最低者爲附屬服務空間。每一山牆立面皆遵循左右對稱的方式處理。在唧筒室旁的變壓器室上方屋頂設置兩扇老虎窗，鍋爐間亦提高室內高度，向上延伸了一組中柱式木屋架以提高室內空間的採光與空氣的流通，更豐富唧筒室建築的立面表情。

整體而言，屬於產業設施之水道建築皆採以機能爲導向之設計手法，注重內部空間的組織與空間感，其建築立面之式樣與裝飾並非此類建築之重點。亦因如此，使用磚造技術的表現與其他材料上之搭配處理，使得其外觀立面異於其他式樣之建築。

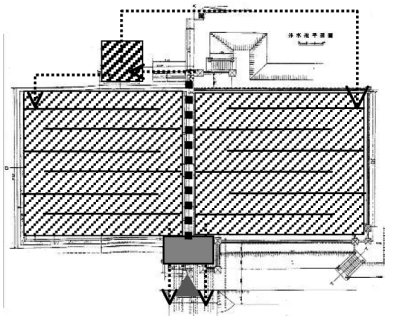
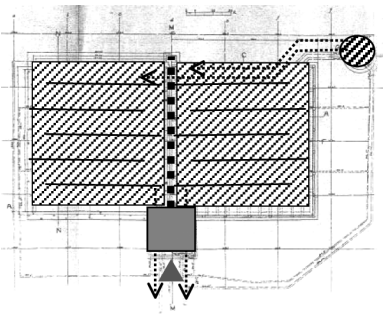
此外，兩建築的屋架系統亦不相同的。臺南水道唧筒室建築的西式木屋架主要爲中柱式（King-Post），各依不同的跨度而設置在磚牆上方。高雄水道的唧筒室建築內部主要有中柱式（King-Post）與偶柱式（Queen-Post）的變形兩種，各設置在唧筒室與鍋爐室。

（二）淨水池

位於給水場內之淨水池又稱配水池、給水池或是清水池，其主要功能就是從淨水池將清水配至市街。每日使用的水量以早、中、晚餐前之使用量爲最，因此，淨水池之設備在設置時即須考量水管可送出之最大用水量。此外，淨水池除了作爲調節水量進出的功能外，於火災發生時，而有消防的用途。

1. 平面構成

表四：臺南水道與高雄水道平面構成分析說明圖

水道名稱	形狀	構造	平面構成	分析說明
臺南水道	矩形	鋼筋混凝土造	 	清水由主入口下方之管線送水至唧筒井，再由唧筒井將水導入兩池中。池中各設置六面導流牆。管理通道位置爲中央設置方式。
高雄水道	矩形	鋼筋混凝土造	 	正中央爲主入口，設置兩池，各有五面導流牆，管理維護通道設置在正中央位置，方便兩側之管理。

圖示說明：

淨水池 主入口位置 導流牆

管理維護通道 清水行進方向 淨水井

臺南水道淨水池爲矩形，以中央通道將池子分隔成左右雙池，主入口設於中軸線上，便於觀測與維護。池子中各設有六面導流牆，其功能主要是讓清水在密閉式的空間中能夠持續流動，以避免滋生細菌。清水在送進淨水池中便先經過淨水井，位於淨水池的南側，爲一矩形空間，主要功能是做調節水源，將水平均分配至兩池。而高雄水道淨水池亦爲一矩形平面，人員管理通道與主入口設於中軸線上，雙池的導流牆各設有五面。與臺南水道不同的是淨水井爲一圓形，設置在淨水池的南側。

可見淨水池之內部空間主要由淨水池、導流牆、人員管理通道與主入口空間等單元所構成。其外形主要以矩形、方形爲主，亦有設置圓形的淨水池，如清水水道之淨水池。臺南與高雄兩水道之淨水池的平面構成均屬同一類型，同

樣具有雙池、主入口位於正中央、人員管理通道皆設置中軸線上等共通特質。且兩水道淨水池皆設置上下兩室之走道空間，上部爲人員行走，下部則爲管路動線，如圖 11 所示。

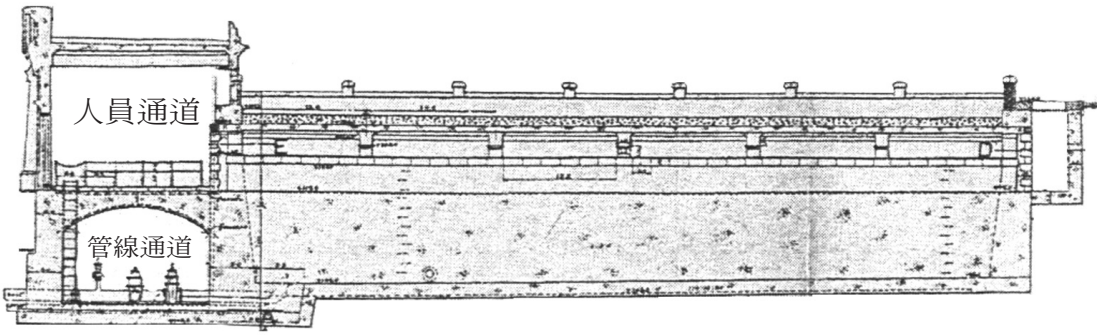


圖 11：臺南水道淨水池的通道動線

2. 內外部構造式樣

兩水道淨水池的主體結構大部份爲 RC 造無樑板系統，由 RC 柱、磚牆與 RC 屋頂板所組成。建築物由中央走道底部之牆體分成左、右兩間淨水室，入口處並有兩處可下至淨水室底部之深井。淨水池內部沿中央走道間距每隔一段距離則配置一排 RC 柱，柱子爲寬方柱，每排有 14 根不等的柱子，方柱頂部爲有效傳遞屋頂之載重，以及避免柱端因應力集中造成屋頂之破壞，於距頂部約 60 cm 處，其柱斷面逐漸放大。

在淨水池主入口的立面外觀上皆使用仿石砌混凝土磚、磚造等材料。臺南水道之淨水池入口運用仿石砌混凝土磚，故其立面風格呈現石材之粗糙厚實感。高雄水道淨水池之入口造型爲山牆形式，開口部爲拱形門扇，上方則設置拱心石。兩者之外部式樣主要是運用不同的構造材料而有所差異。

相 1：臺南水道淨水池外觀	相 2：高雄水道淨水池外觀
	
資料來源：劉俐玲攝	資料來源：第七區管理處公文檔案

3. 鑄鐵通氣管

一般而言，淨水池之頂部會加蓋，形成一半地下化之建築量體。其頂部之處理方式有其一套既有之程序，底部會先鋪上一層碎砂，第二層加上沙土，最後植草。頂部除了覆土以保護水溫之外，也會設置通氣管，可將室內之污濁空氣排出，通氣管之材料皆爲鑄鐵。兩水道的淨水池上部鑄鐵通氣管之數量不一，其數量多寡並不會影響空氣的排出量，爲了使其功能性更佳則採取錯開設置之方式，整體形成一美觀之裝飾物。此部分之作法不僅是出現在臺灣日治時期的水道中，於日本水道淨水池（圖 13）也是如此。

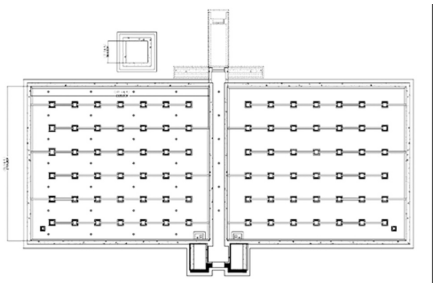


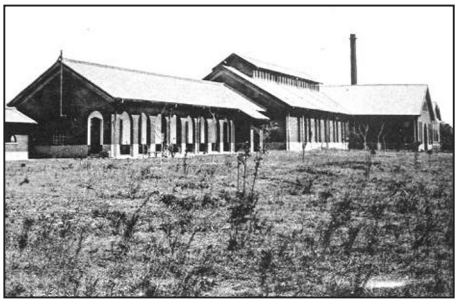
圖 12：臺南水道淨水池通氣管與結構柱之相對位置圖



圖 13：日本水道淨水池成列的通氣管（梶原二郎，《水道物語》，1943）

（三）水道辦公室（水道事務室）

水道辦公室通常有兩種配置方式，一是設置在唧筒室建築內部或是與其他建築空間做一結合，另一種則是獨立設置。臺南水道的辦公室屬前者，爲一矩形的平面空間，內部有入口門廳、接待室、事務室、化學試驗室、休息室（功夫溜室）、天秤臺室、孵卵室、暗房、臨時工休息室（小使室）與廚房（湯沸室）等空間。主要是作爲內部作業人員的操作與辦公空間使用。平面配置乃結合東側的快濾筒室（濾過器室）構成一整體建築外觀。



相 3：臺南水道-水道事務室
資料來源：《臺灣水道誌圖譜》（大正七年版）。

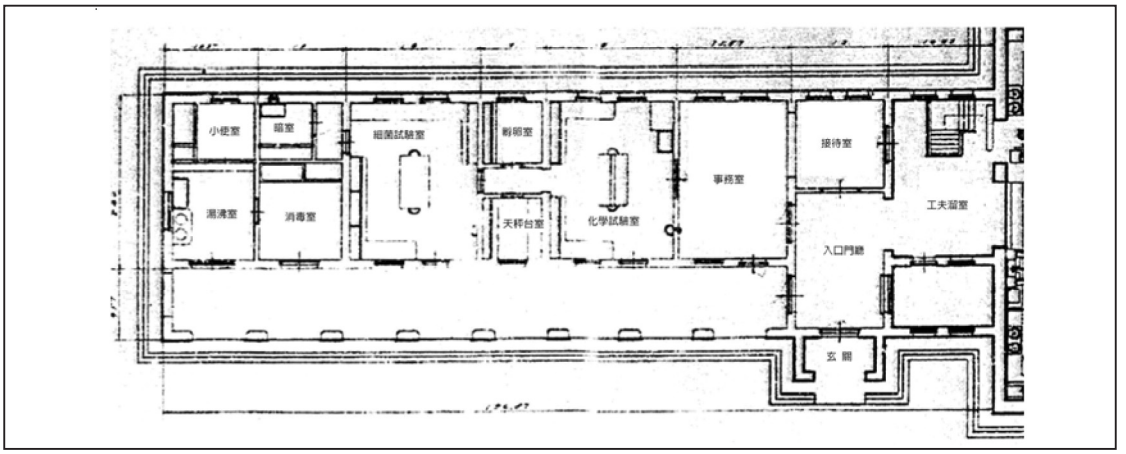


圖 14 ：臺南水道辦公室平面配置圖
資料來源：臺灣總督府土木局，《臺灣水道誌》（大正七年版）

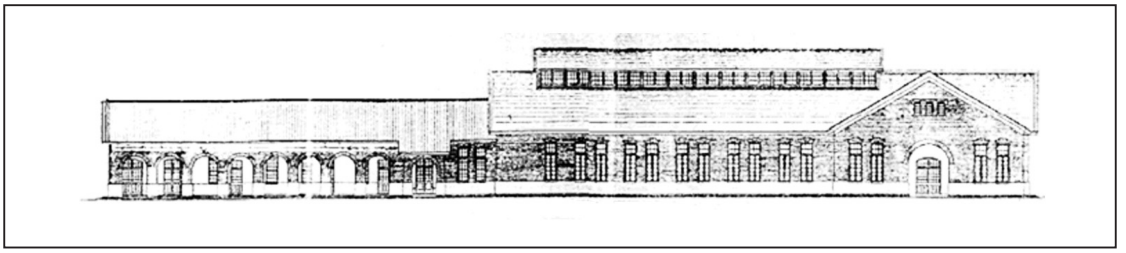


圖 15：臺南水道正向立面圖
資料來源：臺灣總督府土木局，《臺灣水道誌》（大正七年版）

高雄水道的事務室則兩者兼具。取水站設置唧筒室，因需要技術人員的操作空間與辦公、休憩等空間使用，故於唧筒室建築之內設置臨時工休息室（小使室）、廚房（湯沸室）、休息室（功夫溜室）與二樓的辦公室。而淨水場（水源地）的水道事務室，因缺乏完整史料而不知其詳情，然其主要機能仍屬於人員處理水道事務與休憩的空間，故具有獨立性。



相 4：高雄水道事務室
資料來源：臺灣總督府土木局，《臺灣水道誌》（大正七年版）。

（四）其他重要建築

1. 臺南水道快濾筒室與水道辦公室（濾過器室與水道事務室）

水道設施中的淨化設施主要爲沉澱池與過濾池，兩水道於淨水區中皆設置沉澱池，臺南水道有兩座，不同時期砌築而成。高雄水道設有一池，內部再分兩池處理。而過濾設備主要可分爲慢濾與快濾兩種，分別處理不同水質的原水。高雄水道因取得的原水較爲清澈，故僅需設置慢濾池兩座來淨水。然臺南水道因所取得的水源較爲渾濁且須供應大量的人口使用，故需要採取快濾設備進行水質的處理與供應水源，故向英國訂製十四組的快濾裝置。因此臺南水道的濾過器室乃成爲日治時期臺灣的水道設施建築中最爲特殊的建築空間。

整棟建築主要結合快濾筒室（濾過器室）與水道辦公室（事務室）兩空間機能（圖 16），爲水源地內主體建築之一。主體結構爲磚造承重牆與木造屋頂。快濾筒室位於東側，內部設有自英國進口的十四臺快濾裝置，分置爲左右兩側。內部空間使用包括快濾筒區與化學加藥區。

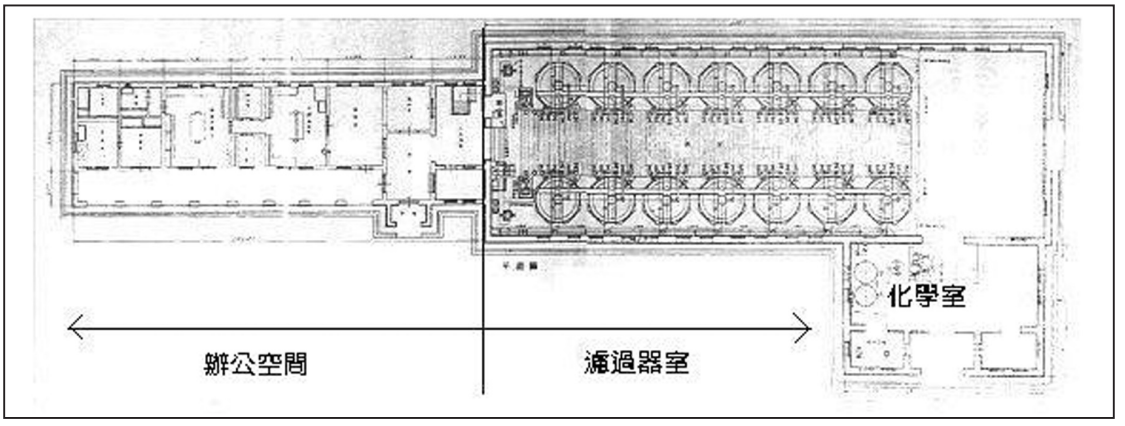


圖 16：濾過室事務室化學室建圖及平面圖
資料來源：臺灣總督府土木局，《臺灣水道誌》（大正七年版）。

快濾筒室爲大跨度廣間型空間，內部並無隔間牆，外部以荷蘭式砌法疊砌而成。快濾筒區、化學加藥區與辦公室的外牆均爲清水磚面。屋頂均爲雙坡，主要由屋架、桁條、火打樑、剪刀撐、椽子及屋面板等部分組成，其中以快濾筒區之屋架較具特色。

快濾筒區屋架爲偶柱式屋架，共有 20 組，每組跨度約 16.3 m，間距 2.28 m（圖 17），固定於東南-西北方向之磚牆。大門上方 5 組及末端 2 組爲單層屋頂，坡度約爲 30 度；中間 13 組因屋頂開窗之需要，將二重樑上方之屋架抬高

約 225 cm，以獲得側向採光（圖 18），爲防止因開窗造成上部屋架面內方向（東-西向）之不穩定，其在二重樑與三重樑之間設置斜撐，以提高屋架抵抗面內水平地震力之能力。

屋架之水平大料及吊鞍，配合其受拉力行爲，在水平大料之中段與吊鞍採用金屬拉桿，爲防止拉桿因外力與潛變產生變形，水平大料中段之拉桿中央設置螺栓以作微調之用。每組桁架與屋架四角隅均設有火打樑，除了可提高每組桁架之穩定外，亦可使框架受剪力時不易變形成平行四邊形。每組屋架之間在二重樑端部與水平大料之間均設置剪刀撐。當屋架受面外力作用（東南-西北北方向）時，剪刀撐可保持屋架之穩固，不至相互推擠變形，提高整體屋架在抵抗南北向外力的剛度，降低屋架面外傾倒的可能性。

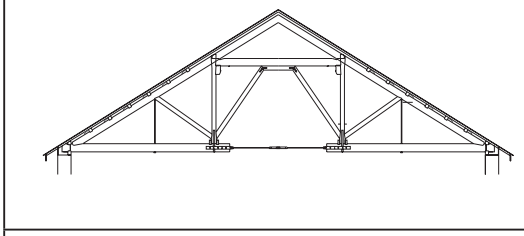


圖 17：快濾筒區前 5 組的偶柱式屋架

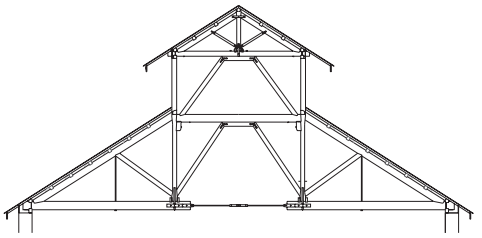


圖 18：快濾筒區中央處 13 組的偶柱式屋架

由舊有圖面之基礎剖面（圖 19）研判，承重牆下方爲磚造放腳基礎。基礎底層卵石級配夯實後，先澆置混凝土底座，上方再砌以磚造基腳共 12 皮，由下而上每兩皮磚逐減其寬度，最上方 2 皮磚約與牆同寬，最後基礎上方打上一層之混凝土地坪，再與其上的承重牆相接。

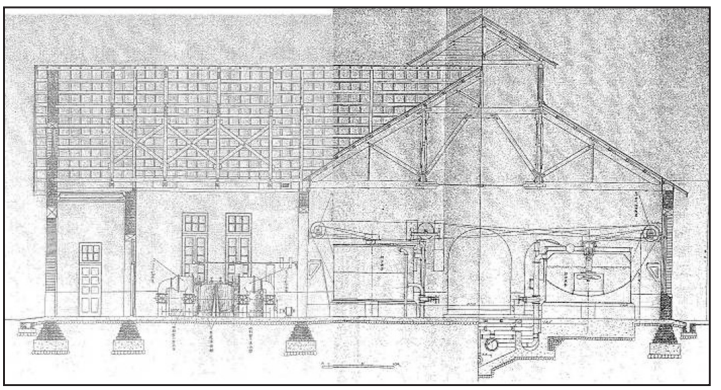


圖 19：日治時期濾過器室基礎剖面詳圖
圖面來源：臺灣總督府土木局，《臺灣水道誌》。

2. 高雄水道/取入口

取入口立面主要分爲上、下部兩部分。在地坪面以下者主要爲控制水流的閘口，其乃圓拱形之開口，拱形邊砌以塊狀之石作爲收邊，左右兩側則爲附壁之磚柱，延續至地面上，拱形開口上方則以水平飾帶爲之。

取入口上方在創建初期尚未有上方之建築物產生，僅以一類似方井之形式爲之，後來在其上方加蓋使其成爲一完整之建築體。地面上之外牆裝飾是以重複的水平溝縫做表面分割，延續下部的磚柱。牆上設有一弧拱開口，兩側爲對稱之平拱開口，柱頭以塊狀幾何做爲收頭。中央之山牆面也以塊狀垂直前後排比其塑造立體層次感。整體而言，上部之立面處理以線條分割爲主，下部之立面則以圓拱形之開口部呈現較多之裝飾手法，牆面上則呈現原有磚砌之風格。

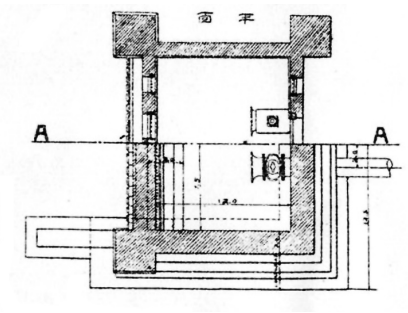


圖 20： 原取入口平面圖

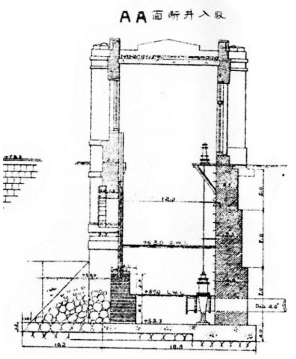


圖 21：原取入口剖面圖



相 5： **1918 年興建初期取入口建築形式**
來源：《高雄州寫真帖》，1923 年。



相 6：**1923 年之取入口建築形式**
來源：《高雄州寫真帖》，1923 年。

在環境構成中可分爲構成類型與配置方式。就構成類型來說，兩水道皆屬於同一類型，主要係以地表水爲水源，利用送水設施將原水輸送至淨水設備中，另設置唧筒室將水加壓至更高處的配水設施，配水設施則是設置淨水池。此外，在擇址的過程中，會因爲其位置的地貌不一，水道的配置方式而有所異同；就高雄水道來說，因選擇的水源距供水區域有相當的距離，且基地取得不易，僅能以取水區（取入口）、淨水區（水源地）與給水區（淨水池）三者分別設置做一計畫；反之，臺南水道則是取水區（取入口）與淨水區（水源地）合併，而給水區（淨水池）分開設置的方式處理。

水道建築中最重要的建築空間爲唧筒室建築，其空間形式主要以機能爲考量，並沒有制式的平面空間與格局，故其空間之構成與組織可說是因應不同的機能而衍生出不同的組織關係。在構造材料上，兩者均由清水紅磚組構而成外牆，外觀立面呈現出原始紅磚之風貌，並未施以任何的飾面材料。

整體而言，水道的構成主要係因應當時的社會經濟、衛生環境、地形地貌、水質好壞等之多重關係，經過分析與評估後，在因應不同的條件與需求下，而呈現出不同的環境構成與配置關係。

五、結論

基於日本內地國際港口爲傳染病窗口的經驗，以及經營臺灣初期的財政拮据的問題。爲兼顧經費與防疫的功能性，日本移植現代上水道於臺灣的過程，首先以改善國際港口爲首要，其次爲政經中心的臺北，最後才是以臺灣人爲主體的城市。因此臺南雖然是清代臺灣首府，人口密度高、防疫問題也相當重要，但是臺南水道遲至 1912 年才動工，1922 年供水，落後於高雄水道（1910 年）、臺北水道（1907 年）、基隆水道（1898 年）、淡水水道（1896 年）。

其次，水道環境與空間之構成，往往因地理條件與土地取得而有所差異。兩水道的水源均取自城市鄰近河川，依河川水源的屬性，汲取河川的表面水或伏流水，再結合地形落差的自然重力與現代抽水機之動力，以及過濾、沈澱等設備，構成一套開放式的人工給水系統。而從兩水道後續的發展來看，高雄水道不斷擴大，臺南水道則相對停滯，這意味著高雄與臺南兩都市發展的消長。

第三，此二水道的建築中以唧筒室最爲特殊而重要。臺南水道分爲取入與送出兩唧筒室建築，取入唧筒室只是作爲取水與淨水間的導引線，所設置的機具設施較爲簡易，故空間組織與整體外觀則呈現簡易樸實之感。送出唧筒室爲複合式的空間機能，且因唧筒機具與備用火力發電機皆爲大型機具，需要較寬

廣且大跨度的空間，以方便機具的修繕與操作。整體建築之特色著重於橫軸線性空間組織的安排與呈現出空間的設計感，外觀主要是運用開口部的比例與磚牆的搭配以顯現紅磚的原始風貌。

至於高雄水道唧筒室建築之空間組織，明顯地與臺南水道有所差異，在兼具辦公與設備空間之需求下，產生了較靈活的多向度平面發展之空間形態。建築外觀也因應空間配置的主從關係，於多處立面設計弧形的山牆面，增加建築外觀之面貌，亦因如此，高雄水道的唧筒室建築展現出不同於其他水道的建築特色。因此，就空間配置與外觀形式而言，相較於臺南水道橫軸線性配置的黑瓦斜屋頂日式建築，高雄水道竹仔寮取水站唧筒室之多向度空間形態，及其山牆面與弧拱形式的立面頗爲美觀而特殊。

雖然二者外觀形式與空間配置差異頗大，事實上，其整體構成顯然是以空間機能爲導向，注重內部空間組織性，呈現寬廣卻不空曠的空間設計感，並沒有制式的平面空間與格局，故其空間之構成與組織可說是因應不同的機能而衍生出不同的組織關係，而建築立面式樣與裝飾並非建築的精神所在。兩者均以清水紅磚砌成之牆體，外觀立面呈現出原始紅磚之風貌，並未加以任何的飾面材料，亦因如此，使得磚構造技術的表現與其他材料上的搭配運用，爲整體外觀呈現出不同於其他式樣之建築特色。

總之，從興建的優先順序、環境空間之配置與建築形式的構成等，臺南水道與高雄水道乃日本內地經驗之移植，再結合在地條件的差異性，以致兩者呈現若干的異同性。

引用書目

一、中、日文

大橋文雄、九保赳、松本順一郎、合田健、德平淳、杉木昭典等編
1967 《衛生工學ハンドブック》。東京：朝倉書店。
中華民國自來水協會
1977 《臺灣自來水誌》。臺北：中華民國自來水協會。
打狗內地人組合
1985 《臺灣南部打狗港》。臺北：成文出版社影印臺一版。
臺南州役所編
1985 《臺南州概況》。臺北：成文出版社臺一版。
臺灣總督府
1985 《臺灣總督府事務成績提要》第二編。臺北：成文出版社，臺一版。
臺灣總督府土木局
1918 《臺灣水道誌》（大正 7 年版）。總督府民政部土木局。
1929 《臺灣水道誌》（昭和 4 年版）。總督府民政部土木局。
1941 《臺灣水道誌》（昭和 16 年版）。總督府民政部土木局。
1915 《打狗水道誌》。總督府民政部土木局。
1918 《臺灣水道圖譜》。總督府民政部土木局。
臺灣總督府民政局
1897 《明治二十九年臺灣ペスト病流行紀事》。臺灣總督府民政局。
臺灣總督府官房臨時戶口調查部
1917 《大正四年第二次臨時臺灣戶口調查概覽表》。臺灣總督府官房臨時戶口調查部。
臺灣總督府內務局
1925 《土木事業概要》。臺灣總督府內務局。
臺灣總督府鐵道部編
1921 《高雄築港概要》。臺灣總督府鐵道部。
臺灣省行政長官公署統計室編印
1994 《臺灣省五十一年來統計提要》。南投：臺灣省政府主計處重印。
呂哲奇
1999 〈日治時期臺灣衛生工程顧問技師爸爾登 (William Kinninmond Burton) 對臺灣城市近代化影響之研究〉。中原大學建築研究所碩士論文。
范純一
1988 《自來水工程》。臺北：中國土木水利工程學會。
高雄市文獻委員會編
1958 《高雄市志》港灣篇。高雄：高雄市文獻委員會。
1985 《重修高雄市志》。高雄：高雄文獻委員會。
吳欽賢
1988 〈日據時期高雄市都市發展與計畫歷程之分析〉。臺灣大學土木工程學研究所碩士論文。
森慶三郎
1937 《水工學》上卷。東京：丸善株式會社。
傅朝卿
1999 《日治時期臺灣建築》。臺北：大地地理出版社。
〈鳳山廳報〉告示第 29 號。

黃通、張宗漢、李昌槿合編
1987 《日據時代臺灣之財政》。臺北：聯經出版事業公司。
陳林頌
2003 〈本城上水，時空由道---臺灣日治時期上水道之調查研究與保存行動〉。臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
許錫慶編譯
2003 《臺灣總督府公文類纂衛生史料彙編》（總督府檔案專題翻譯十七衛生系列之三。南投：國史館臺灣文獻館。
新竹街役場
1929 《新竹の水道》。新竹：新竹街役場。
稻場紀久雄
1993 《都市の醫師---濱野彌四郎の軌跡》。東京：水道產業新聞社。
劉俐伶
2004 〈臺灣日治時期水道設施與建築之研究〉。成功大學建築學系碩士論文。

蔡宏賢
1999 〈臺北水道水源地唧筒室建築之探討〉。國立藝術學院美術學系碩士論文。
蔡幸芳
〈曹瑾與曹公圳之研究〉。成功大學歷史語言研究所碩論。
德平淳
1978 《衛生工學》。東京：森北出版株式會社。
盧德嘉
1993 《鳳山采訪冊》。南投：臺灣省文獻委員會。
龜井重麻呂
1926 《市町の水道》。東京：早稻田大學出版部。
鶴見祐輔
1943 《後藤新平》。東京：太平洋協會。

二、英文

Binnie,Chris
1999 London---The ‘GreatStink’ of 1858 Forced Leaders to Improve the City's Sanitation System, *World of Water 2000*
Braudel, Fernand 著，施康強、顧良譯
1999《15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義（卷一）》。臺北：貓頭鷹出版社。
Laughin, James
1999 History of Water, *World of Water 2000*

日治時代嘉南大圳對臺南州「米糖相剋」現象的衝擊*

吳育臻**

一、前言

日治時代，殖民政府需求臺灣的糖以減少其本國的外匯支出，又需求臺灣的米，以緩和日本內地糧食不足的問題，因此，在耕地有限的臺灣島內產生了「米糖相剋」問題。

如果仔細翻閱有關日治時代殖民經濟史的篇章，會發現「米糖相剋」問題被學者作爲說明日本殖民政策的指標：矢內原忠雄認爲日治時代的臺灣史可以說是以糖業爲中心的帝國主義的發展史，蓬萊米栽培成功後，日本人口的糧食問題卻成爲臺灣糖業的勁敵；(1) 涂照彥更直接指出臺灣的「糖米相剋」問題意味著日本資本主義本身的相剋，而且是區別臺灣與其他殖民地所不同的最大特色之一；(2) 柯志明則認爲從臺灣的「米糖相剋」問題可以見證日本殖民主義下臺灣的發展和從屬。(3) 由此可知，日治時代臺灣的「米糖相剋」問題，其實是日本政府的殖民政策和臺灣總督府的互動之後，落實於臺灣的矛盾施爲所產生的結果。

---

* 本文係由作者博士論文「臺灣糖業米糖相剋問題的空間差異（1895-1954）」的部分所改寫，指導教授施添福，口試委員王秋原、吳聰敏、柯志明、黃富三等教授均曾在此議題上給予作者指正，謹此致謝。又論文宣讀時，承蒙黃紹恆教授評論建議以及本文承蒙兩位匿名審查人提供諸多寶貴意見，謹此敬申謝忱。

** 國立高雄師範大學地理學系副教授

(1) 矢內原忠雄，《帝國主義下の臺灣》（東京：岩波書店，1988 年），頁 203。

(2) 涂照彥著，李明峻譯，《日本帝國主義下的臺灣》（臺北：人間出版社，1993 年），頁 90、100。

(3) 柯志明，《米糖相剋：日本殖民主義下臺灣的發展與從屬》（臺北：群學出版有限公司），頁 1-27。

這種矛盾政策所產生的「米糖相剋」問題並非全面地發生在臺灣各地，因爲臺灣並不是一個均質的地理空間，當這些政策施行到製糖會社和農民時，製糖會社在意的是，如何以最低的成本勸使農民種蔗，以確保甘蔗原料的來源；臺灣農民在意的是，栽培哪一種作物比較有利。這些都和該地的農業條件密切相關，然而在討論「米糖相剋」問題時，這方面常受到學者的忽略，甚至誤會。

例如矢內原以嘉南大圳作爲他對臺灣米糖關係的結論，他認爲嘉南大圳三年輪作制的性質是以蔗作爲中心，當大圳成功後，則：

> 區域內的生產關係、製糖會社對農民的社會關係將產生重大的變革，會社在此區域內，已經無須絕對受米作的威脅，甘蔗買收價格也無須受競爭作物市價的影響。其決定全在會社的獨佔，是依存於會社的“善意”……米作與蔗作的對抗將“隨水流去”。(4)

換言之，他認爲嘉南大圳的社會意義是糖業資本的保護，完全切合糖業資本的利益，可歸爲獨佔下的資本主義更高度的發展。

矢內原顯然忽略了兩個重要事實，其一，臺灣的產糖地並非只有嘉南大圳的灌溉區；其二，嘉南大圳興築前，臺南州的大部分土地只能耕種旱田，嘉南大圳興築後，反而可以種植水稻。所以，米作與蔗作的對抗眞的是因爲嘉南大圳而隨水流去嗎？還是隨水浮現？

另外，涂照彥認爲「糖米相剋」關係，在空間上「首先尖銳地表現在作爲商品作物生產基地，即種植面積的需求上」，所以他藉由甘蔗栽培面積的變遷，即 1908-1937 年來臺中州在全部種蔗地所佔比重維持在 21%-23%，**而臺南州則從 54% 降到 45%，而下結論認爲是「以臺南、臺中爲中心，激烈地展開**了糖米相剋問題。」(5)

單純由統計數字來推論地區差異是相當危險的。臺南州種蔗面積減少是因爲 1930 年嘉南大圳竣工後，有水灌溉使得種稻面積增加，相對的蔗作面積則減少，但這樣是否足以說明臺南州激烈地展開糖米相剋問題呢？

究竟嘉南大圳的興築對臺南州的米糖相剋現象有何影響？本文首先以米價比準法作爲米糖相剋問題的指標，來釐清臺南州米糖相剋的情形；並以臺南州的米蔗作條件爲基礎，說明嘉南大圳興築的緣由，進一步探究嘉南大圳對臺南州米糖相剋現象的影響。

---

(4) 矢內原忠雄，《帝國主義下の臺灣》，頁 276-283。
(5) 涂照彥著，李明峻譯，《日本帝國主義下的臺灣》，頁 89-103。

二、米價比準法作為「米糖相剋」問題的指標

「米價比準法」的由來，在於甘蔗和稻米栽植期的差異。由於甘蔗在圃期間長達一年半，而稻米則可一年兩熟，故甘蔗從栽植到收穫期間，米價已經有了幾回的變動。由於農民會比較稻蔗的利益再決定栽植何種作物，製糖會社爲了勸誘農民種蔗並保證其種蔗收入不亞於種稻的收入，所以在收買甘蔗時，就訂定甘蔗的買收價格隨著收穫時米價的變動而變動，此即爲「米價比準法」。

首先，我們必須先釐清，臺灣農民到底是偏向種稻還是種蔗？一般的甘蔗收購價格是如何訂定的？製糖會社爲什麼要用「米價比準法」收購才能勸使農民種甘蔗？

臺灣農民大部分是所謂的家庭小農（family farmer），以大正十年（1921）而言，有 88% 的農戶其經營面積在 3 甲以下，[6] 而且資金有限，因此以作物換取現金，而能供家庭支用，對這樣的農民而言非常重要，據此，米作的優點有：1. 米作大多爲一年二穫，其收益可以分成兩期（一年有兩次換取現金的機會），第二期作收穫後又可以從事冬季間作，可以不缺自家的食料，剩餘還可出售。2. 米作一年二穫，可以分擔暴風雨的風險，即使其中一作沒有收成，可以另一作來補償。3. 米作對地力的消耗程度較小，需用肥料較少，有連作的好處。其缺點則是：耕作的農事相當集約，農忙時需僱工，農村的勞力無法調節。

蔗作的優點則有：[7] 1. 甘蔗作有半年以上的時間，農民可將勞動力投入其他副業以增加收入。2. 蔗作收穫率較米作而言還很有增進的餘地。其缺點則有：1. 甘蔗要一年至一年半才能收穫，這麼長的時間才有現金回收，對於家用支出的調度很不方便。2. 耕作期間長達一年半，遭逢暴風雨的危險幾乎無法規避。3. 甘蔗較水稻更容易消耗地力，必須多加施肥，肥料的花費較高。

因爲米蔗作這樣的特性，「水稻生長週期短而資金周轉快」以及「水稻可供家庭食用」成爲臺灣農民優先選種水稻的理由，但「缺乏可栽培水稻的灌溉水」時，農民就只能種甘蔗。[8] 臺灣農民這樣選種作物的特性，是製糖會社訂定甘蔗買收價格的依據之一。

---

(6) 直接引自柯志明，〈農民與資本主義：日據時代臺灣的家庭小農與糖業資本〉，《中研院民族學研究所集刊》第 66 期，1988 年，頁 54-55。

(7) 杉野嘉助，《臺灣糖業年鑑》（臺北：臺灣通信社發行，1930 年），頁 450；相良捨男，《經濟上より見たる臺灣の糖業》（東京：東洋印刷株式會社，1919 年），頁 9-11。

(8) 1952 年一項由中國農村復興聯合委員會農村經濟組發起，臺灣省立農學院農業經濟系執行，對臺中地區農民所做的調查，調查結果由謝森中執筆，見謝森中，《臺灣之糖米競爭》（臺北：中國農村復興聯合委員會發行，1953 年），頁 36-44。

一般而言，大部分製糖會社決定買收價格的因素包括：1. 競爭作物收益的比較，在南部旱田區主要爲甘薯價格，中部以北的水田區則爲稻米價格。2. 蔗田的種類，水田和旱田的買收價格不同。3. 甘蔗的種類，隨品種不同。4. 單位面積收穫量的多寡。5. 甘蔗的修整是否優良。6. 隔鄰會社的買收價格。[9] 亦即，競爭作物的價格（米作）在買收價格的定價中已經被考慮參照了，那爲何還要在定價以外的獎勵金或補貼款裡實施「米價比準法」？很顯然，買收價格的定價雖然參考了米價，但還不足以能夠勸誘農民植蔗，某些製糖會社之所以實施「米價比準法」，其實是在受到「米糖相剋」的慘痛經驗後，所發展出來的因應方法。

（一）米價比準法的由來

「米價比準法」的前身是米作補償契約。

明治四十四年（1911）和大正元年（1912）兩年全島大暴風雨，使甘蔗作損失慘重，[10] 一時各地農家因害怕而廢棄蔗作的風氣四起，再加上明治四十四年到大正二年間臺灣米價暴騰，[11] 中北部地方的製糖會社對於農民的甘蔗栽植獎勵發生極大的困難，於是有些製糖會社就實施米作補償契約，或稱爲米蔗作補償制度，例如帝國製糖（製糖所在今臺中市）在大正元年十一月就發佈：「本期買收價格水田每一千斤三圓五十錢，暴風雨補償金八十錢，……此外對米作的補償限本期，以米的實收調查爲實行的基準，來期則以米價比準決定甘蔗買收價格。」[12] 南日本製糖會社（製糖所在今新竹市）在大正二年四月公告的獎勵方案，其第十條爲：「實行米、蔗差額的補償」，[13] 也是一個例子。然而這個辦法實施了一兩年之後，就被「米價比準法」給取代了。

到底米作補償契約有什麼利弊呢？其方法爲當蔗作收益比米作收益低的時候，由會社補償其差額，其計算方式是以該年單位面積米收穫量和市場平均價格爲準，算定米作的收入金，再和同面積田地蔗作的實收計算，若蔗作收入不及米作時，補償其不足額；[14] 它的好處是會社可以不必急激增加原料買收費

(9) 歲原數太郎，〈臺灣糖業經理實務(二)〉，《糖業》第 14 年第 7 號，1927 年，頁 7-8。
(10) 〈臺灣糖業年譜〉，《臺灣糖業統計》第二十九，（臺北：臺灣總督府殖產局，1943 年），頁 2。
(11) 相良捨男，《經濟上より見たる臺灣の糖業》，頁 19。
(12) 相良捨男，《經濟上より見たる臺灣の糖業》，頁 38。
(13) 〈南日蔗作獎勵〉，《臺灣日日新報》，大正 2 年（1913）4 月 1 日。
(14) 例如穀價臺斗一石爲 4.37 圓，二作水田面積一甲可生產稻穀臺斗 90 石，若是甘蔗，可收穫8萬斤，甘蔗千斤買收價格爲 3.5 圓，則補償額爲：
稻穀收入：90 石×4.37 圓＝393.30 圓　甘蔗收入：8 萬斤×35 圓＝280 圓
故每甲補償額爲 393.3－280＝113.3
若植付面積 1500 甲都需補償，則 113.3×1500＝169950 總額將近 17 萬圓，見相良捨男，《經濟上より見たる臺灣の糖業》，頁 18。

即可獲得所需原料，[15] 農民對從事蔗作不再有疑慮；但是缺點也不少，由於價格係依米價而變動，製糖會社很難確定預算，若是遇到米價暴騰，而蔗作不良的情形，如大正元年般，則會社必須付出龐大的補償金額；又因爲收入獲得保障，有些農民就不關心農事的改良，不圖蔗作的進步改善，因此製糖會社後來認爲米作補償制度到底不是永久實行的良法，大多實施一、二年即撤回，[16] 而實施的製糖會社主要是帝國、新高（製糖所在今彰化和美鎮）和南日本，[17] 以中部地區爲主。

米作補償的方法不好，可是農民還是會比較米蔗的收入來決定是否植蔗，製糖會社原料不安固的問題還是沒解決，要用什麼樣的方法來取代米作補償制度？那就是米價比準法。

（二）米價比準法的型式

「米價比準法」是一種滑動比準法（sliding scale），由於買收規程是在收穫的一年半前發佈，這期間的米價會有數次變動，漲落情形難以預估，所以用滑動比準的方式。對製糖會社而言，這種方式可以說是一則以利，一則以弊，利的是可以規避固定價格比屆時米價還高的風險，弊的是萬一米價高漲，也就只好犧牲利潤；對蔗農而言，則可以保證種蔗的收入不低於種米的收入，求得安心。

各製糖會社米價比準的內容與型式也不盡相同，但主要多作爲定價之外的補貼款或獎勵金，作爲補貼款的例子，如昭和製糖宜蘭製糖所於昭和四年期的公告：「以昭和 4 年度收穫的穀價爲基準給予補貼款，若在來種稻穀百斤值 5 圓以上時，甘蔗一千斤給予 30 錢，若是 6 圓以上，則給予 60 錢。穀價以宜蘭並羅東郡役所調查的，7 月及 11 月中宜蘭、羅東街在來種稻穀的平均價格爲準。」

獎勵金，主要用於水田蔗作獎勵和栽植獎勵。例如大日本製糖烏日製糖所的水田獎勵公告：「當社認定適當的水田，依前項栽培方法，設置 5 甲以上的集團蔗園者，依在來種稻穀的價格比準，交付獎勵金，若集團面積未滿 5 甲，則原料每千斤減額 10 錢。

(15) 大正初年的這個時期，大多數時候米價並不高，蓬萊米尚未出現。
(16) 稻田昌植，《臺灣糖業政策》（臺北：拓殖局，1921 年），頁 62-63。
(17) 相良捨男，《經濟上より見たる臺灣の糖業》，頁 38。

表 1：大日本製糖烏日製糖所水田集團蔗作米價比準的獎勵金內容

官半斗一石 稻穀價格（圓）	原料每千斤 獎勵金（圓）	官半斗一石 稻穀價格（圓）	原料每千斤 獎勵金（圓）
4.50 未滿	0.30	5.70 以上	1.31
4.50 以上	0.50	6.00 以上	1.50
4.80 以上	0.70	6.30 以上	1.70
5.10 以上	0.90	6.60 以上	1.90
5.40 以上	1.10	—	-

＊稻穀的價格以臺中市場昭和 4 年 7 月及 12 月中的平均價格為準。
＊昭和 5-6 年期改為以臺中市米穀檢查所的調查為準。
＊昭和 9-10 年期改為以蓬萊種稻穀千斤價格為準。
資料來源：《糖業》臨時增刊—蔗作獎勵號，各年期，臺灣糖業研究會。

由米價比準法的型式和內容可以得知，米價比準法經常限於水田蔗作地區，並不普遍實施於全體蔗農，以製糖會社精算的程度，可見得實施米價比準極可能對製糖會社而言是一筆額外的成本支出，目的只是要勸誘擁有水田的農民捨水稻就甘蔗。

（三）米價比準法作爲「米糖相剋」問題的指標

「米糖相剋」一詞是在日治時代由站在糖業立場的人所說出來的，原因在於臺灣的自然環境使得作物的轉作非常容易，在原料採取區域制度下，農民仍有選擇作物的自由，甘蔗與稻米是臺灣傳統的兩大作物，而且其生長的地形和氣候條件類似，亦即都需要暖濕的氣候和平坦的地形，因此土地利用在同一時空下具有“排他性”，所以農民會比較兩種作物的收益後，再決定要種何種作物；然而臺灣耕地有限，米作面積增加則種蔗面積減少，反之亦然，因此，當米價高時，日資的製糖會社在推廣甘蔗種植時經常遇到的困難就是 —— 農民較喜種稻而不願種蔗，這將使得糖業的運作發生困難，陷入原料不繼的危險境地。

發生「米糖相剋」的根本原因固然在於殖民政府政策的矛盾，但對於第一線的製糖會社而言，就是面臨無法買收到足夠的，符合其壓榨能力所需的原料量，因此，在臺灣農民偏好種稻的特性下，製糖會社想到最有效的方法就是實施「米價比準法」來勸使農民植蔗，且由於實施米價比準法是額外的成本負

擔，製糖會社只有在原料供應確實有困難時才會實施，因此，本文認爲由米價比準法的實施可以判斷該原料區內是否存在「米糖相剋」問題，亦即米價比準法可以作爲米糖相剋問題的指標。

在此我們要注意的是，其發生的根本原因在於「米價高」，而不論這個米是在來米還是蓬萊米，或是水稻還是陸稻，事實上，在蓬萊米普及之前，臺灣也曾有在來米移出日本而造成米價高的情況（圖 1）；其次，這和製糖會社的壓榨能力有關，只要其原料區內的甘蔗足夠供應其壓榨能力的話，對該會社而言，即不成爲「米糖相剋」問題，而不論甘蔗是種在水田還是旱田。此外，本文認爲當製糖會社面臨原料買收困難，以致到必須實施米價比準法時，即是爲米糖相剋「問題」，如若發生米蔗爭地，但還不至於威脅到製糖會社的原料買收量時，亦即製糖會社還不必實施米價比準法時，這時稱爲米糖相剋「現象」。

據此，探討實施米價比準法的時空變遷，應該可以瞭解臺灣各地米糖相剋問題的差異。

（四）實施米價比準法的時空變遷

就時間變遷而言，帝國製糖在大正二年十一月公告的甘蔗買收價格就明訂「旱田甘蔗三圓，水田甘蔗以一期米二期米的平均價格爲準，最低三圓以上買收」，[(18)] 這就是「米價比準法」的開始。

(18) 相良捨男，《經濟上より見たる臺灣の糖業》，頁 38。

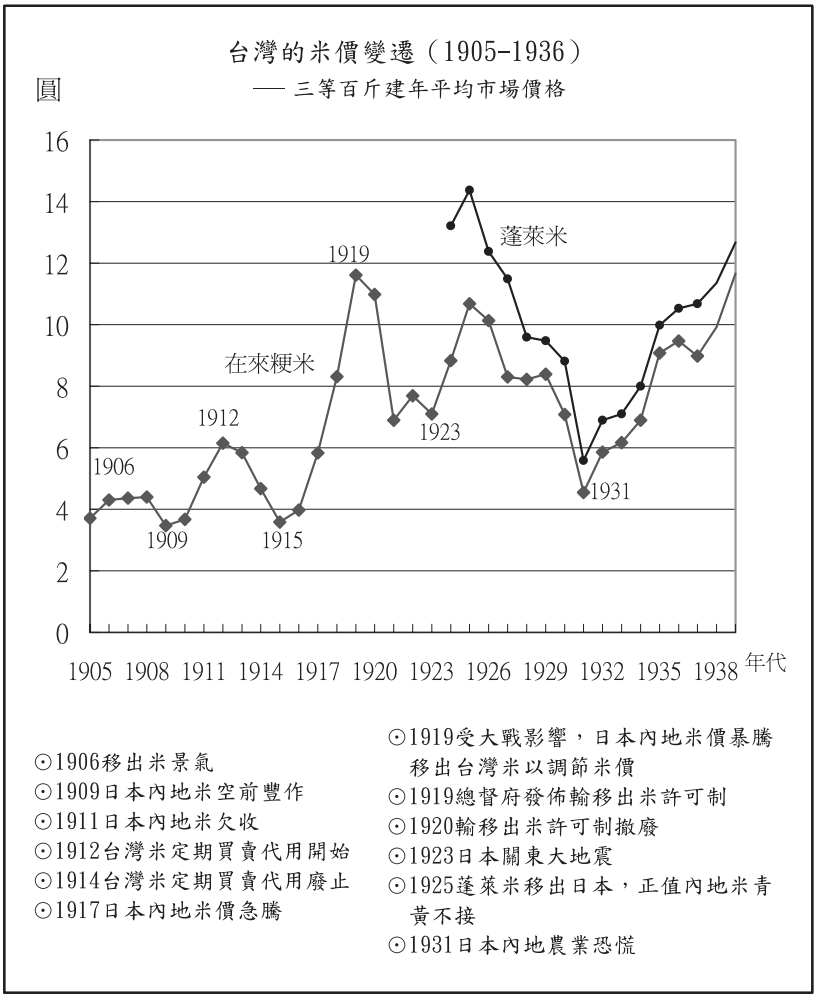


圖 1：臺灣的米價變遷（1905-1936）
資料來源：1.《臺灣米穀要覽》（臺北：臺灣總督府殖產局，1937 年）。
2.《移出米概況》（臺北：臺灣總督府殖產局，1912 年），頁 22-23。
3. 江夏英藏，《臺灣米研究》（臺北：臺灣米研究會，1930 年），頁 74-115。

由於資料不足，知道實施「米價比準法」的有大正六、七年期的新高製糖彰化工場，其嘉義工場（在今嘉義大林鎮）則未實施；大正七年期東洋製糖的斗六、南靖和烏樹林製糖所，同屬東洋的北港製糖所則未實施，[19] 位於中部的月眉製糖所因缺乏資料不得而知；大正九年期的帝國製糖和東洋製糖的南靖、烏

(19)〈附錄—製糖會社の甘蔗植付奬勵（三）〉，《糖業》第 5 年第 5 號，1918 年，頁 33；〈附錄—製糖會社の甘蔗植付奬勵（四）〉，《糖業》第 5 年第 6 號，頁 33-35。

樹林；[20] 大正十四年期東洋製糖的南靖。[21] 以上這幾個製糖會社實施「米價比準法」都是在蓬萊米栽培普及之前，而蓬萊米栽培普及之後的情形如何呢？

在昭和七-八年期以前（表 2），實施「米價比準法」的製糖所個數較少，有時只有 1 個，最多是 5 個，似乎比蓬萊米栽培普及以前稍少；昭和八-九年期開始，實施的製糖所個數日益增加，昭和十四-十五年期甚至達到最多的 15 個，到了昭和十七-十八年期由於糖業令的頒佈，幾乎所有的製糖所都實施了「米價比準法」，這時因爲是國家機器的強制政策，已經無法用「米價比準法」作爲「米糖相剋」問題的指標了。

總之，「米價比準法」的實施始於米價騰貴的大正元年左右，直到昭和八～九年期之後有強化的趨勢，到了戰時，則因爲國家機器的涉入，米和糖都成爲政府統制的對象，而進入另外一個新階段。

表 2：各年期實施米價比準法的製糖所一覽表

實施年期	實施米價比準法的製糖所	合計
昭和 4-5 年期（1929-1930）	二結、烏日、月眉、大林（臺中第一、臺中第二、潭子缺乏資料）	4
昭和 5-6 年期（1930-1931）	烏日、月眉、臺中第一、臺中第二、潭子	5
昭和 6-7 年期（1931-1932）	月眉（烏日、臺中第一、臺中第二、潭子缺乏資料）	1
昭和 7-8 年期（1932-1933）	月眉	1
昭和 8-9 年期（1933-1934）	南投、烏日、月眉、和美、臺中第一、臺中第二、潭子	7
昭和 9-10 年期（1934-1935）	溪州、溪湖、南投、烏日、月眉、和美、臺中第一、臺中第二、潭子	9
昭和 10-11 年期（1935-1936）	溪湖、南投、二結、沙轆、烏日、月眉、和美、苗栗、臺中第一、臺中第二、潭子	11
昭和 11-12 年期（1936-1937）	溪湖、南投、二結、沙轆、烏日、月眉、和美、苗栗、臺中第一、臺中第二、潭子、新竹、竹南	13
昭和 12-13 年期（1937-1938）	溪湖、南投、二結、沙轆、烏日、月眉、和美、苗栗、臺中第一、臺中第二、潭子、新竹、竹南	13
昭和 13-14 年期（1938-1939）	溪湖、南投、二結、沙轆、烏日、月眉、和美、苗栗、臺中第一、臺中第二、潭子、新竹、竹南	13

(20) 稻田昌植，《臺灣糖業政策》，頁 147-180。
(21) 〈南靖の奬勵規程と買收價格發表〉，《臺灣日日新報》三版，大正 14 年（1925）11 月 12 日。

昭和 14-15 年期（1939-1940）	溪州、溪湖、南投、二結、沙轆、烏日、月眉、和美、苗栗、臺中第一、臺中第二、潭子、新竹、竹南、崁子腳	15
昭和 15-16 年期（1940-1941）	二結、沙轆、烏日、月眉、和美、苗栗、臺中第一、臺中第二、潭子、新竹、竹南、崁子腳	12
昭和 16-17 年期（1941-1942）	--(缺乏資料)	
昭和 17-18 年期（1942-1943）	除了蕭壠、龍巖、北港外，其餘 38 所製糖所全部實施（此時沙轆已廢止）	38
昭和 18-19 年期（1943-1944）	除了蕭壠、龍巖、北港外，其餘 34 所製糖所全部實施（此時沙轆、二結、崁子腳已廢止，蒜頭缺乏資料）	34

說　　明：因為蔗作獎勵規程係在農民耕種前公布，所以公布時間比年期早一年，例如昭和四-五年期係於昭和三年公布。

資料來源：《糖業》臨時增刊—蔗作獎勵號，各年期，臺灣糖業研究會。

就空間而言，在蓬萊米栽培普及以前，亦即大正十三年以前，已知道實施「米價比準法」的製糖所有帝國製糖的臺中工場、新高製糖的彰化工場和東洋製糖的斗六、南靖、烏樹林工場，其原料區的位置主要是臺中州的臺中盆地、彰化平原和臺南州嘉南平原的一部分，這是因爲烏樹林和南靖製糖所的原料區內，水田比例是臺南州各製糖所中最高的；[(22)] 蓬萊米栽培普及之後，又可以以昭和九-十年期爲界，這之前實施「米價比準法」的製糖所較少，其空間分佈大約可以從昭和五-六年期的原料區位置（圖 2）看出大概，那就是主要集中在臺中州的臺中盆地和大甲海岸平原，原本臺南州的斗六等工場已經不再實施「米價比準法」了；昭和九-十年期已可看出實施的製糖所有日益增加的趨勢，這時候的原料區位置（圖 3）幾乎涵蓋了整個臺中州；昭和十四-十五年期是糖業令頒佈前實施「米價比準法」的高峰，這時候實施的原料區位置（圖 4）除了原有的臺中州外，還包括新竹州全部的製糖所和臺北州的一部分，而南部的臺南州和高雄州卻沒有任何一家製糖所實施「米價比準法」。

總之，實施「米價比準法」的空間分佈，主要是在臺中州，在昭和四-五年期之前，除了臺中州外還有臺南州的幾個原料區，在昭和四-五年期之後，臺南州的原料區就完全沒有實施，而以臺中州爲主，到昭和九-十年期之後，實施的空間由臺中州向北推進，擴及新竹州和臺北州。

因此，以「米價比準法」作爲米糖相剋問題的指標，我們可以說，臺南州無論是在嘉南大圳興築之前或之後，都沒有米糖相剋問題，這主要是因爲臺南州農業環境的特殊性，然而在這從沒水到有水的過程當中，是否曾經浮現米糖相剋現象？其間有何變化？

(22)《臺灣糖業統計》（臺北：臺灣總督府殖產局），大正十一年（1922）刊行。

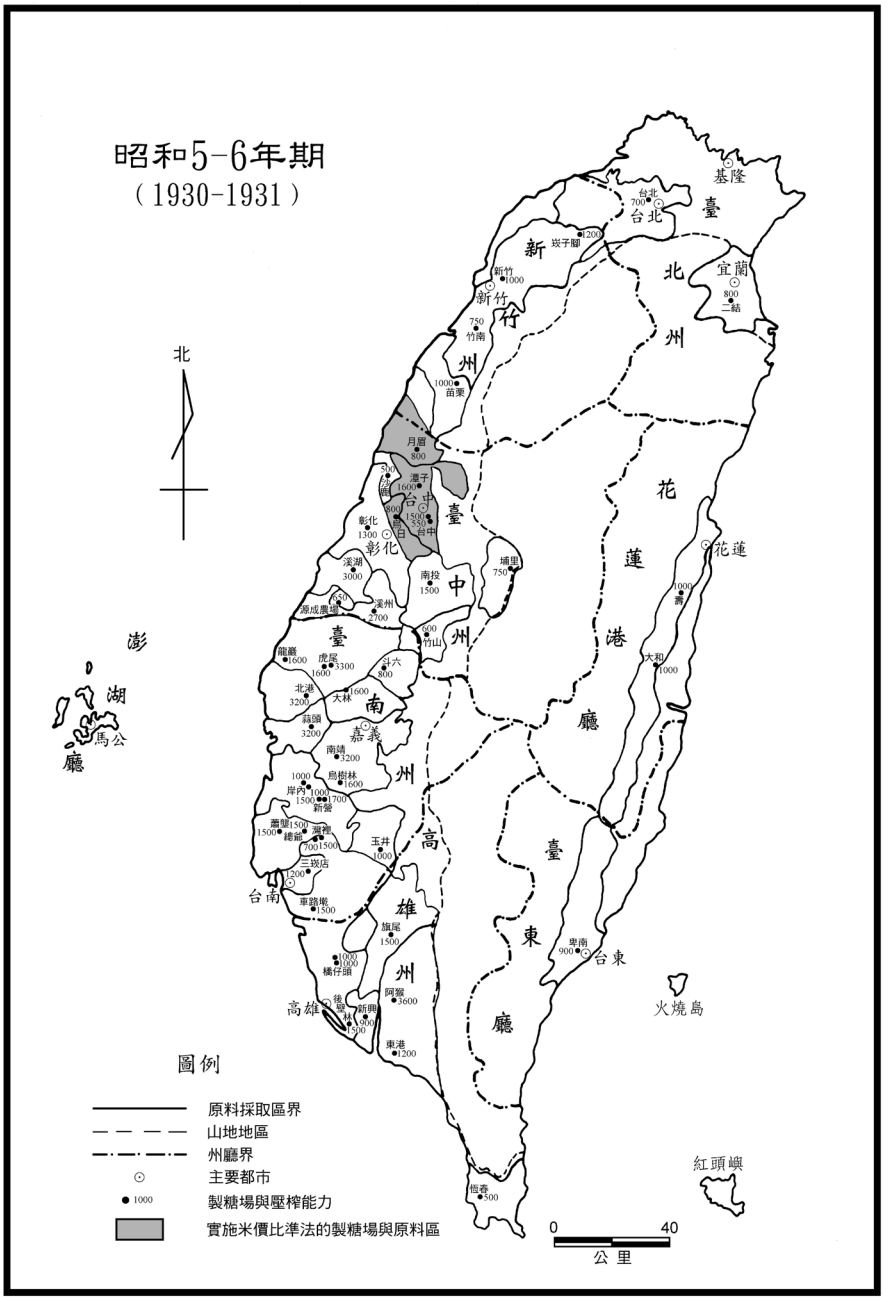


圖 2：昭和 5-6 年期實施米價比準法的原料蔗作區

資料來源：1. 臺灣糖業圖，《臺灣糖業統計・第二十九》（臺灣總督府殖產局，1941 年），首頁附圖。

2.《糖業》臨時增刊--蔗作獎勵號，（臺灣糖業研究會，1929 年）。

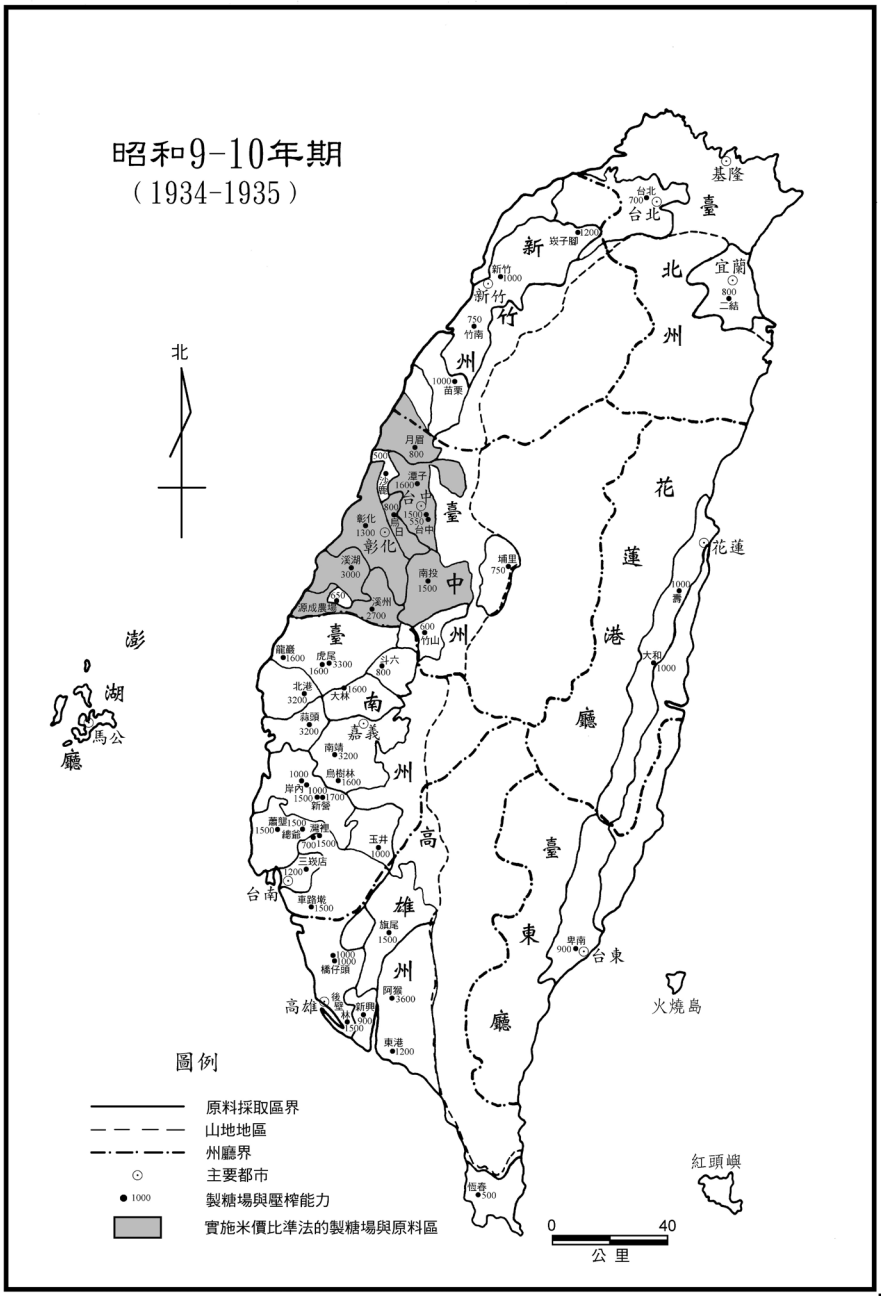


圖 3：昭和 9-10 年期實施米價比準法的原料蔗作區

資料來源：1. 臺灣糖業圖，《臺灣糖業統計・第二十九》（臺灣總督府殖產局，1941 年），首頁附圖。

2. 《糖業》臨時增刊 ── 蔗作獎勵號，（臺灣糖業研究會，1933 年）。

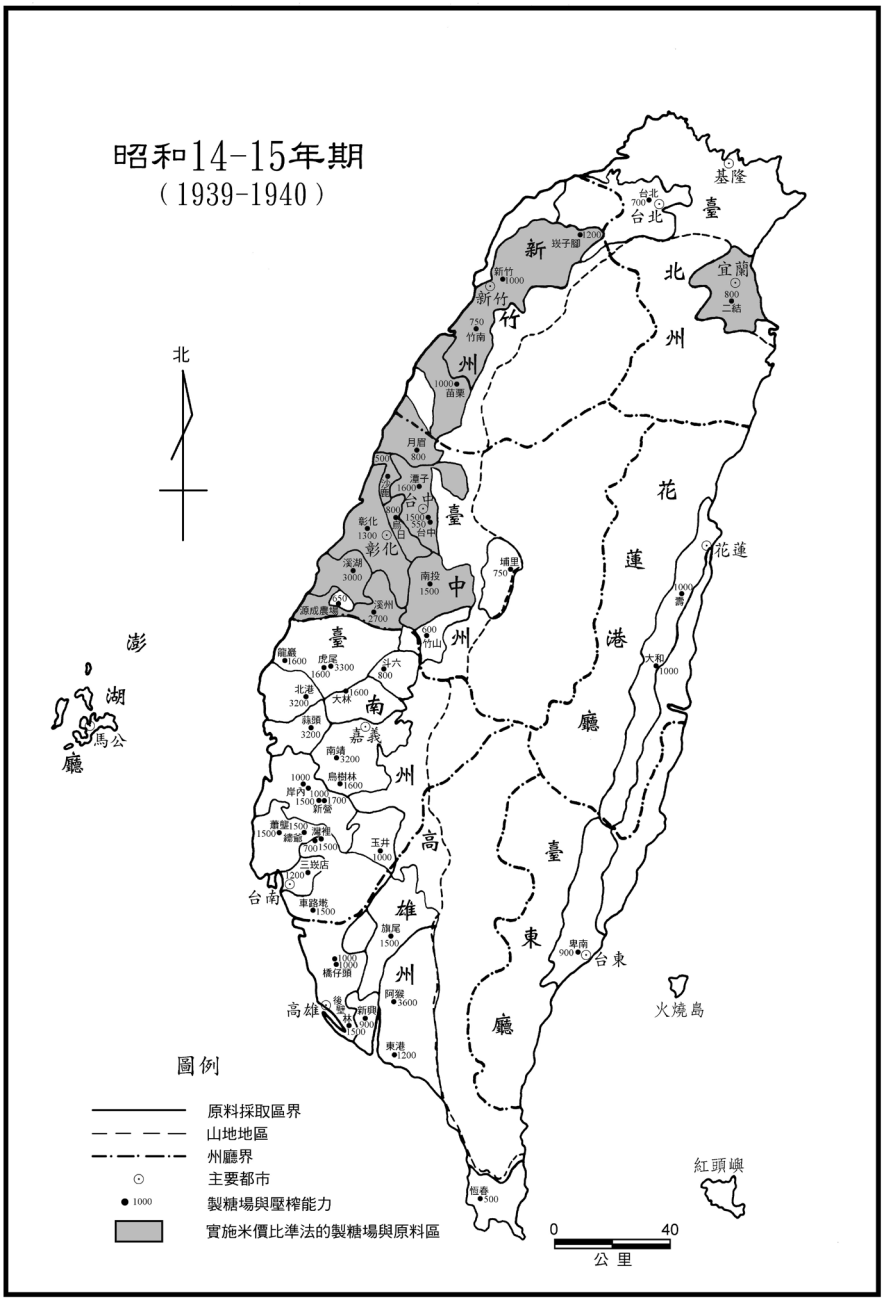


圖 4：昭和 14-15 年期實施米價比準法的原料蔗作區

資料來源：1. 臺灣糖業圖，《臺灣糖業統計・第二十九》（臺灣總督府殖產局，1941 年），首頁附圖。

2.《糖業》臨時增刊—蔗作奬勵號，（臺灣糖業研究會，1938 年）。

三、臺南州的米蔗作條件

臺南州的米蔗作條件可由地形、氣候、水文、水利和土壤等條件加以分析。

（一）地形與氣候

臺南州的地形並不複雜，由東向西依次是山地、丘陵和平原；全州地勢由最東端的玉山主峰向西傾降，接著是阿里山山脈、南北帶狀丘陵，和向海展開的一片平坦原野（圖 5），其中南北帶狀丘陵地由北而南爲斗六丘陵和嘉義丘陵；西部的平原在北港溪以北屬濁水溪沖積扇平原的南半部，北港溪以南即是嘉南隆起海岸平原，[23] 亦即俗稱的嘉南平原。

單就地形條件而言，臺南州可說具備了發展農業的優越條件，對於適宜在平原地區栽植的水稻和甘蔗，都具有基本的吸引力。

在氣溫方面，北回歸線通過嘉義市以南，使得臺南州跨越熱帶和副熱帶氣候，夏季長冬季短，即使是最冷月均溫也在 15℃以上，全年普遍高溫對甘蔗和水稻來說都是很好的生長條件；在雨量方面，臺南州的年雨量都在 1,500㎜ 以上，年雨量可說豐富，可惜降雨季節分佈不均，雨季大概從五月開始，顯著集中於六、七、八三個月，而且多是在短時間內降下大雨的暴雨型，夏雨集中率達 66%，[24] 十月開始就很少下雨，直到隔年三月都是乾季；降雨的空間分佈則是由沿海地區向內陸遞增。

這樣的降雨時空分佈型態，使得臺南州的海岸地區成爲乾燥、多風、多砂、多鹽分的鹽分地帶，不利於任何農業的經營。而乾季太長的缺點假使沒有適當的水利設施予以灌溉，則大片的平原只能成爲旱田或甚至淪爲荒野。

所以雖然地形、氣溫都很適合種稻和植蔗，但降雨條件不佳，若沒有水利設施的配合，則不可能種水稻，而甘蔗因爲對乾旱的適應性較強，所以臺南州是較適合種甘蔗的。

決定臺南州能否種植水稻的關鍵在於水利設施，水利設施則和該地的水文條件密切相關。

（二）水文與水利發展

流貫於臺南州的河川從最北的濁水溪到最南的二仁溪共有八條，然而長度超過 100 公里、流域面積超過 1,000 平方公里的只有濁水溪和曾文溪（表 3、圖 5），

(23) 林朝棨，《臺灣地形》（臺北：臺灣省文獻會，1957 年），頁 270-274、355-359。
(24) 指六、七、八三個月的雨量佔全年雨量的百分比。

濁水溪上游支流又多在臺中州，所以臺南州河川雖多，但多是源近流短的小河，由於集水區面積狹小，冬季長時間乾旱、夏季暴雨的降雨型態，使得這些河川的流量變化非常大，夏季時常氾濫成災，即使水量多，也多在很短的時間內奔流入海不復返，冬季時又成了涓涓細流，這樣的水文特性顯然頗不利於水利設施的開發，所以臺南州的開發雖早，但整個清代所修築的水利設施大多是「陂」、「潭」等小型的蓄水池，規模都不大且灌溉範圍都很小，[25] 以致於僅有利用濁水溪水源的斗六、西螺一帶有二作田的存在，其他幾乎都是一作田或是看天田。[26]

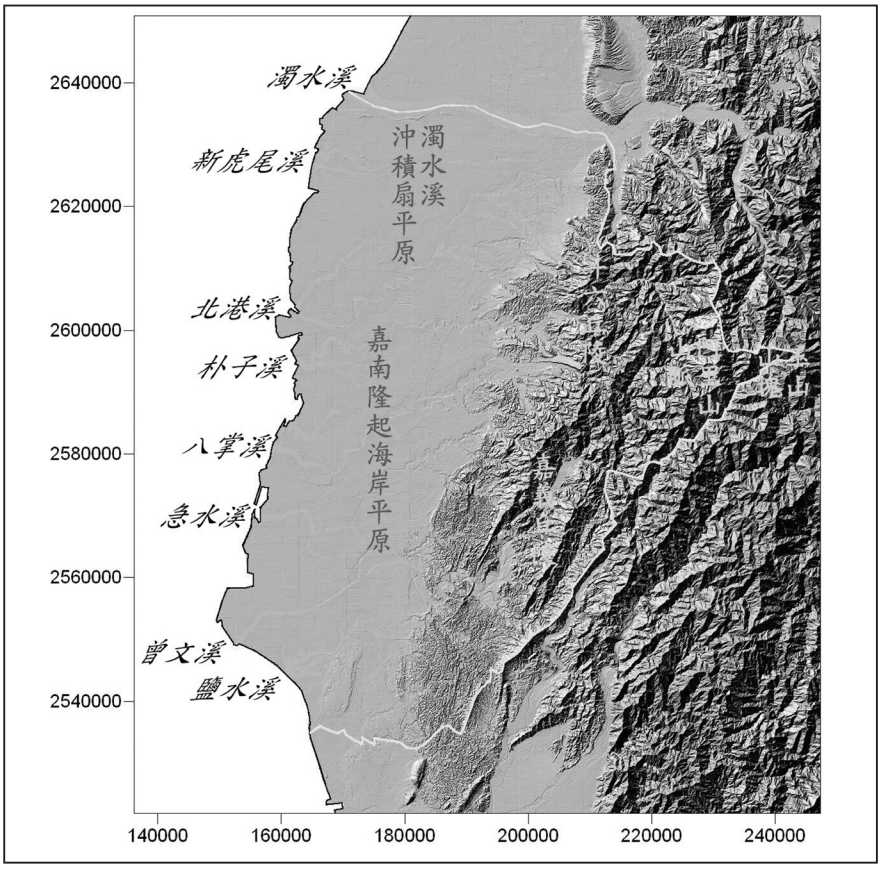


圖 5： 臺南州地形與水文概況
資料來源： 底圖取自 DEM 日照陰影圖，由宋國城教授研究室提供，地形分類參考林朝棨。

(25) 陳鴻圖，《水利開發與清代嘉南平原的發展》（臺北：國史館，1996 年），頁 93。
(26) 豬口誠，〈臺南州下水利の特異性と農事經營の改善〉，《臺灣の水利》第 4 卷第 5 號，1934 年，頁 8-9。

表 3：臺南州主要河川一覽表

河川名稱	發源地	發源地高度(m)	長度(km)	流域面積(km²)	歷年平均降水量（mm）
濁水溪	合歡山	3,416	186.40	3,155.21	2,428.4
北港溪	劉菜園	516	81.66	645.21	1,877.7
朴子溪	芋菜坑	1,421	75.67	426.60	1,855.1
八掌溪	奮起湖	1,940	80.86	474.74	2,287.2
急水溪	白水溪	550	65.05	378.77	2,011.7
曾文溪	萬歲山	2,440	138.47	1,176.64	2,593.6
鹽水溪	大坑尾	140	87.34	221.69	1,807.5
二仁溪	山豬湖	460	65.18	350.04	1,932.6

資料來源：直接引自楊萬全，〈水文〉，《臺灣地理概論》（臺北：臺灣中華書局，1991 年），頁 59。

臺南州的埤圳經過日治前期的管理和改善，包括圳頭圳路的改修、灌溉面積的擴張、新修排水設施等，到大正十二年（1923）爲止，嘉南大圳不計的話，公共埤圳總數才十八條，灌溉面積 1,000 甲以上的雖達十二條，但總灌溉面積才二萬九千多甲，[27] 臺中州的話，光八堡圳、葫蘆墩圳和莿仔埤圳三條圳合起來的灌溉面積就三萬二千多甲，比全臺南州的灌溉面積還大。此外，因爲河川水量不豐穩，每年三月降雨時開始灌溉，到十月就呈缺水狀態，也只能灌溉一作田而已，[28] 這就是受限於降雨特性和水文條件的結果。

臺南州這樣的水利設施，使得佔全島耕地三分之一的二十七萬甲耕地中，有水灌溉可以耕種水田的面積只有三萬九千甲（含水利組合的灌溉面積二萬九千甲和認定外埤圳的一萬多甲），其中二作田有二萬二千甲，一作田有一萬七千甲，合佔耕地的 14%，看天田有五萬一千甲，[29] 佔耕地的 19%，其餘十八萬甲耕地全都是旱田，在清代或是日治前期的臺灣，如果田地不能耕種水稻，那麼就只能耕種甘蔗、甘薯或落花生了。

(27)《臺南州概況》（臺南市：臺南州役所，1923 年），頁 78-79。
(28) 豬口誠，〈臺南州下水利の特異性と農事經營の改善〉，頁 8-9。
(29) 豬口誠，〈臺南州下水利の特異性と農事經營の改善〉，頁 8-9。

因此從自然環境或人文條件來看，與其說臺南州最適合種甘蔗，不如說臺南州大部分田地只能種甘蔗。

（三）鹽分地與看天田

雖說臺南州大部分的田地無法種水稻只能種甘蔗，但也有兩種土地很難收成甘蔗，那就是鹽分地和看天田。

所謂鹽分地是指土壤中鹽類含量較高，即鹽基性土壤，主要分佈在臺灣西海岸南部地方的海成沖積地上，特別是在臺南州境內，臺南州十個郡中只有嘉義郡和斗六郡沒有鹽分地的分佈，其餘各郡的鹽分地合計面積共二萬三千多甲，其中尤以東石郡、北門郡和北港郡鹽分地特多，佔臺南州鹽分地的 80%以上（圖 6）。[30]

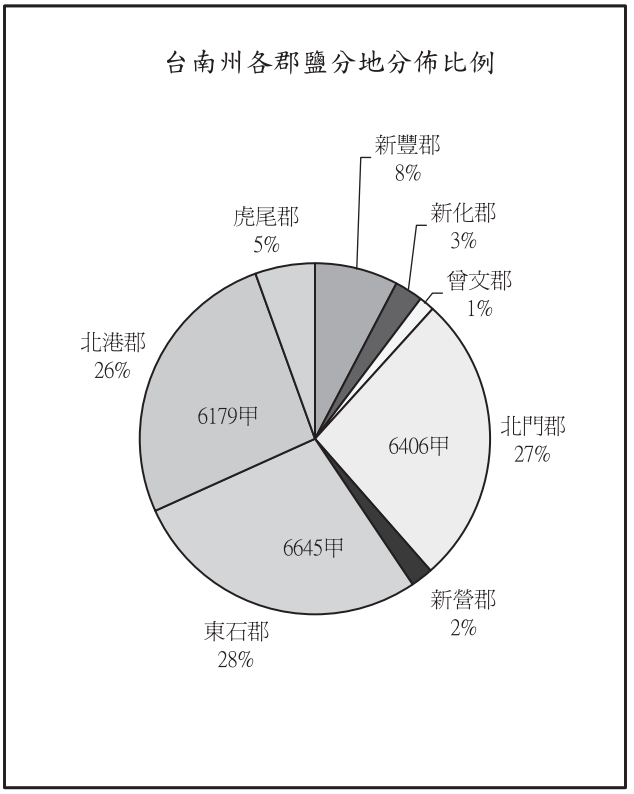


圖 6：台南州各郡鹽分地分佈比例圖
資料來源：山本豐，〈台南州下の鹽分地改良に對する所感〉，頁 109。

(30) 山本豐，〈臺南州下の鹽分地改良に對する所感〉，《臺灣の水利》第 4 卷第 1 號，1934 年，頁 109-110。

鹽分地的成因主要是雨水不夠或排水不良使得土壤中的鹽類無法沖淡而積聚起來。由於鹽類富於潮解性和吸濕性，所以白天會在土壤表層形成一層緻密的結晶殼，夜晚又會潮解而滲入土壤當中，對作物的生長危害甚大，改良的方法就是施設排水和給水設備，以洗去土中的鹽類。(31) 如果要充分利用臺南州的土地資源，勢必要改良這些鹽分地帶才行，因爲二萬多甲畢竟是很大的面積。

看天田，主要分佈在沿山一帶，面積達五萬多甲。是指純靠夏季雨水勉強種植一期水稻的田地，除天雨外別無灌溉水，若夏季雨水不夠則無法耕種，由於長年處於缺水的狀態，再加上土壤主要爲重粘土，組織緊密，以致於表土的鐵、礬土風化後可溶性物質集積在地表下約 15-25 公分處，和泥土膠結在一起，因爲此處犁刃無法到達，幾乎沒有鬆土的機會，土壤孔隙日久塡滿了上層土壤沈降的微細分子，因而形成一層硬磐，使得雨水下滲困難，地下水的循環不良。偶爾大雨，雨水又會積聚不去，這種田地，如果種植作物的話，會阻礙根的伸長，減少吸收養分的範圍，(32) 無論是種水稻或是甘蔗都是收量較少，這樣惡劣的田地竟佔了臺南州耕地的 19%，**如果甘蔗栽植面積不夠，則改良看天**田不失爲一個增植甘蔗的辦法。而改良看天田的辦法就是使用深耕犁破壞地表下那一層硬磐，然後再施以適當的灌溉。

據當時學者估計，臺南州五萬甲的看天田若加以改良後，一年的收益將有二千萬圓，而地價可以上漲二千萬圓以上，(33) 而這應該是發展臺南州農業所必須走的路。

總之，臺南州雖然平原面積廣大，但囿於雨量的季節分佈不均以及水文條件不佳，使得大部分的耕地無法種植水稻，製糖會社在此似乎可以避免像臺中州那樣和米競爭的場面，然而大面積的鹽份地和看天田也不利於甘蔗的栽植，如何利用這兩種“疾患地”可能是臺南州的製糖會社所要面對的另一種問題。

(31) 有安龍太郎，〈嘉南大圳區域內に於ける鹽分地改良に就て（一）〉，《臺灣の水利》第 4 卷第 4 號，1934 年，頁 48-50。
(32) 渋谷紀三郎，〈看天田に關する研究〉，《臺灣農事報》第 10 年第 10 號，1916 年，頁 19-23。
(33) 〈雜錄－成功せる看天田の改良〉，《糖業》第 20 年第 11 號，1933 年，頁 28。

四、嘉南大圳興築前臺南州米糖相剋的情形

臺南州一帶自明鄭以來即是臺灣主要的植蔗地與糖產地，新式糖業的進駐比臺灣其他地區來得多且快，在嘉南大圳興建以前，這裡是否發生米糖相剋問題？

（一）新式製糖場的設立

臺南州新式製糖場的設立時間可以分成兩波，第一波製糖場都在明治四十三年（1910）製糖能力限制前即已申請設立許可，這一波是主波，製糖場數量高達 17 個，其中最早的是鹽水港製糖株式會社的岸內製糖所，在明治三十八年（1905）就開始著手作業，最晚的是新高製糖株式會社的嘉義工場，在大正二年（1913）才開始著手作業，總計八年間設立了 17 家規模龐大的新式製糖工場，而甘蔗栽種面積也由明治三十七年（1904）的一萬一千多甲躍升至明治四十四年（1911）的五萬六千多甲。

第二波只能算是餘波，只有三個製糖所，分別是昭和三年（1928）臺灣製糖的灣裡第二工場和昭和十一年（1936）鹽水港製糖的新營第二工場、大日本製糖的龍巖製糖所，灣裡第二工場的新設是爲了消化原料區內過多的甘蔗，(34) 新營第二工場和龍巖製糖所則是因爲嘉南大圳施行三年輪作，以及看天田和鹽分地的改良使得甘蔗產量增加的結果。(35)

由以上兩波新式糖廠設立的時間來看，可見臺南州新式糖業的發展是在短時間內即展開了全面的開發，第一波設立的主要原因是臺南州向來的蔗作傳統與大片原野，第二波設立的原因則是嘉南大圳興築後，爲了消化增產的甘蔗。

（二）新式糖業的經營

首先就競爭作物與甘蔗原料的獲得來看，在臺南州由於可以栽培水稻的水田很少，除了少數地區以外，“米”並不成爲甘蔗的競爭作物，因此除了大正年間有幾年東洋製糖會社曾經在南靖和烏樹林、斗六製糖所實施「米價比準法」外，其餘製糖會社未曾在臺南州的製糖所實施過「米價比準法」（表 2）。而各製糖會社訂定買收價格時主要是看原料區內的情形而定，例如明治製糖株式會社的生產費向來都居全島最低，乃是因爲其甘蔗原料的買收價格最便宜，而之所以能夠如此，乃因爲其主要原料區域內幾乎沒有水田，農民除了甘蔗、甘薯作以外無法

(34) 伊藤重郎，《臺灣製糖株式會社史》（東京：共同印刷株式會社，1939 年），頁 238。
(35) 藤黑總左衛門，〈南部臺灣の產業的使命と嘉南大圳〉，《臺灣時報》昭和 11 年（1936）3 月號，頁 8。

種植較好的作物，[36] 也因爲農民沒有籌碼可選擇，臺南州一般製糖會社在買收甘蔗原料時比較不會遭遇困難，所以這裡的製糖會社自作比例通常很低，例如以自作爲主聞名的臺灣製糖，其在臺南州內的車路墘、三崁店和灣裡製糖所，買收的比例就遠高於在其他地區的製糖所（圖 7）。

亦即，臺南州的製糖會社相較於其他地區而言，特別是相較於臺中州的製糖會社而言，在嘉南大圳通水以前可說是沒有「米糖相剋」的困擾。

但臺南州的製糖會社面臨的別種問題是開拓邊際土地和改良“疾患地”的問題。沒有“米”這個競爭作物，固然可以較低廉的價格收購甘蔗，但田地條件太差，使得單位面積產量太少也會讓製糖會社面臨原料不足的問題，所以製糖會社就想辦法或是借用官方的力量來改善這種情形。

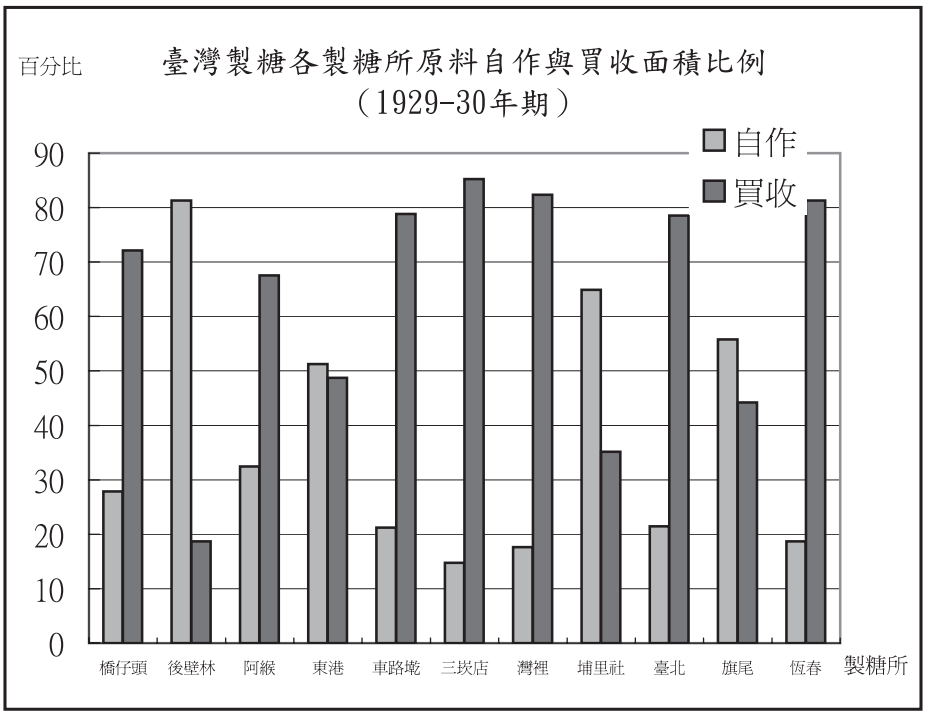


圖 7： 臺灣製糖各製糖所原料自作與買收面積比例（1929-30 年期）
資料來源： 小野文英，《臺灣糖業と糖業會社》，頁 68。

(36) 小野文英，《臺灣糖業と糖業會社》（東京：東洋經濟新報社出版，1930年），頁 87-90。

以開拓邊際土地而言，例如大日本製糖會社的虎尾製糖所在大正八、九年（1920）時其原料區內的蔗作可能耕地才二萬八千甲左右，因爲總督府在貓而干一帶施設防風林（砂防林）的結果，在海口（今麥寮）和崙背一帶增加了一萬七千多甲的可能耕地，而因爲大濁水護岸工事的施行，又在新虎尾溪上游多得了三千多甲的河川浮覆地，到大正十五年爲止，其可能耕地達到了四萬六千甲；[37] 以改良“疾患地”而言，東洋製糖在北港原料區投下二十二萬圓開設排水溝以改良每甲只能收四萬斤的鹽分地，[38] 而鹽水港製糖的新營農場是看天田，爲解決其土壤問題特從英國購買大型蒸汽犁實施深耕以改良之，又其在曾文郡下營庄的三百甲蹼耕農場是原本每甲只能收三、四萬斤的鹽分地，經過其開鑿排水溝、補充有機物後，每甲可以收到十三萬斤。[39]

（三）蓬萊米栽培普及的影響

在昭和五年（1930）嘉南大圳全線通水以前蓬萊米即已栽培普及，對臺南州的製糖業有何影響呢？有沒有「米糖相剋」的問題呢？答案是有影響，但只是間接影響，除了少數優良的水田地外，大部分地區沒有「米糖相剋」現象，但卻連帶有甘蔗和甘薯的相剋。

由於蓬萊米必須種在優良的“上田”，臺南州有此優良條件的田地主要分佈在濁水溪南岸的虎尾、斗六和嘉義郡部分田地，[40] 事實上這時候的蓬萊米栽培面積雖有增加，但直到昭和二年（1927），即使嘉南大圳濁幹線已經部分通水，蓬萊米栽培面積都還不到 4,500 甲，而臺灣的移出米中，南部所移出的仍以在來米爲主，[41] 可以說臺南州的製糖會社並未受到高價蓬萊米多大的衝擊，這可以由臺南州的製糖場多未採行「米價比準法」看出來。

然而由於蓬萊米大量移出日本，使得臺灣有糧食不足的現象，甘薯這個向來是臺灣人補充米食的作物因之需求旺盛而價格暴騰，這麼一來甘蔗就居於弱勢，因爲甘薯作只要六個月就能收穫，且大多無須施肥，一甲地約可獲利五百圓左右，而甘蔗卻要一年又四個月以上才能收穫，且獲利僅三百五六十圓，[42] 甘薯當然就成爲甘蔗有力的競爭作物，製糖會社在買收甘蔗原料時，也必須將此因素考慮進去，否則會有原料不穩固之虞，但另一方面由於甘薯不能連作，而且即使是“下田”也能種甘薯，價格雖好，種的人一多，量多就價跌，所以甘薯的價格無法持續上升，這是臺南州的製糖會社相較於臺中州的製糖會社有恃無恐的原因。

---

(37) 佐藤吉治郎，《臺灣糖業全誌—會社篇》（臺北：臺灣新聞社，1926 年），頁 4。
(38) 佐藤吉治郎，《臺灣糖業全誌—會社篇》，頁 64-65。
(39) 佐藤吉治郎，《臺灣糖業全誌—會社篇》，頁 43-46。
(40)〈臺南州内地米奬勵〉，《臺灣日日新報》，大正 14 年（1925）2 月 11 日。
(41)〈一期米移出と産地〉，《臺灣日日新報》，大正 14 年（1925）8 月 11 日。
(42)〈新營郡下では蕃薯の栽培旺盛〉，《臺灣日日新報》，大正 14 年（1925）9 月 11 日。

五、嘉南大圳的興築

像嘉南大圳這樣規模龐大的水利工程，沒有國家的力量介入是不可能完成的，到底總督府是在什麼動機下願意投入鉅額的資金和先進的技術來完成這項在當時是東亞最大的水利工程呢？是像矢內原所說的，站在製糖會社的立場保障其原料收購嗎？要解答這個問題必須檢驗嘉南大圳興築的緣由，以及實施三年輪作制的原因。

（一）興築緣由

大正四年（1915）八月總督府派遣調查員到西海岸各廳下，調查因爲灌溉排水不便而致地力匱乏，但又因爲工費頗多而無法由民力經營的地區，以便進行水利事業計畫，其結果就是桃園大圳的興築，當時的嘉義廳長津田毅一得知桃園大圳動工後，即以「必能增產稻米」的理由提出調查申請，於是大正六年三月土木局長山形要助派遣總督府技師八田與一等人南下嘉義廳和臺南廳從事調查，調查的結果於十一月提出「官佃溪埤圳計畫」，原本計畫可得灌溉面積七萬五千甲，採三年輪作，其中甘蔗一回，水稻二回，但因爲當時日本內地所需砂糖尚不足二百萬擔，於是改成甘蔗五萬甲，水稻二萬五千甲的六年輪作案向議會提出，結果議會以希望灌溉面積爲十五萬甲及調查不充分爲理由，決議延遲一年，消息傳出後，地方農民代表等共一萬一千五百多人於大正七年連署提出請願，希望工事盡快施行，於是重新展開調查，除原案外再提出三年輪作九萬九千甲（水田、甘蔗、雜作各三萬三千甲），以及三年輪作十五萬甲（甘蔗五萬甲、水田二萬五千甲、雜作七萬五千甲）兩案，最後以總事業費四千二百萬圓的六年計畫，由國庫補助一千二百萬圓，由灌溉地利害關係者組成組合經營之。

總灌溉面積爲十五萬甲的內容，於大正九年第四十二回帝國議會中提出，當時山形局長等人到東京和中央政府數度折衝，不幸遇到議會解散，下村總務長和山形等人再接再厲於同年七月的臨時議會再提案，當時這個臨時議會是因爲「米不足」而召開的，於是在提案中變更米作爲五萬甲，並說明要增產米唯有官佃溪埤圳，而終於獲得議會的通過。[43]

由於嘉南大圳需耗費鉅資，其申請案一波三折，從大正六年到大正九年，隨著內地殖民政府對米糖需求的不同而改變其灌溉目標，大正九年正逢受第一

(43) 八田與一，〈臺灣土木事業の今昔〉，《臺灣の水利》第 10 卷第 5 號，1940 年，頁 89-91；《嘉南大圳》（嘉義：公共埤圳嘉南大圳組合，1921 年），頁 1-13；枝德二，《嘉南大圳新社事業概要》（嘉義：公共埤圳嘉南大圳組合，1930 年），頁 1-3；古川勝三著、陳榮周譯，《嘉南大圳之父—八田與一傳》（臺北：前衛出版社，2001 年），頁 53。

次大戰影響使日本米價暴騰的後期，嘉南大圳的計畫最後是以「增產米」爲目標而獲得通過的，由此可以看出殖民政府計畫之初並沒有特別圖利製糖會社的意思。

（二）三年輪作的原因

於大正九年開工的嘉南大圳，其設計主要可以分成兩個區域，北港溪以北的水源乃取自濁水溪，北港溪以南的水源則取自曾文溪，濁水溪取水的方式是在斗六街林內和莿桐庄新庄子的濁水溪護岸設取水口引水進給水路幹線，再經由給水路支分線流灌約五萬二千甲的田地，這一部份的工程在大正十三年（1924）即已順次開始通水灌溉；曾文溪的取水方式比較複雜，是在曾文溪上游大埔溪的右岸（楠西庄旺萊宅）設取入口，然後引水穿越烏山嶺隧道後放流到官佃溪上游，這之前必須先在烏山頭築一個大堰堤攔阻官佃溪的河水，則引過來的水就被攔阻在官佃溪流域而成爲一個天然的貯水池，可以貯存曾文溪、官佃溪的河水和雨水，然後再經由給水路線將水流灌到約九萬八千甲的田地，這一部份的工程是在昭和五年（1930）竣工，此外並在海岸地區築造潮止提防，用來排水並防止鹽分的浸潤以開拓新耕地（圖 8）。[44]

以臺南州的水文條件而言，濁水溪和曾文溪是境內僅有超過 100 公里的長河，這是在當時的技術下所能引用的最大水量，然而這樣的水量無法滿足十五萬甲耕地得到充分的水源，所以八田與一在大正七年（1918）的計畫書中就提到「三年輪作給水法」的構想，他認爲：

> 「利用兩大水源每年可供水的面積最多也不會超過七萬甲，因此，雖然這七萬甲耕地每年可生產稻米，但其餘未能供水的土地仍是不毛之地，不但無法生產稻米，連種植甘蔗、雜糧作物都不可能，……同樣是嘉南地區的農民，只因住地不同，即明顯地被區分為富農和貧農，這對臺灣的未來絕非好事。……因此，我認為宜將嘉南平原分為二個或三個灌溉區，然後輪流供水，使嘉南地區所有的農民都能平等地獲得灌溉的利益，……目前，由於米價甚高，農民因而不喜歡種植甘蔗，影響所及，臺灣糖業將困擾於受供水之限制而無法發展，輪流供水法亦可解決上述問題。」[45]

(44) 枝德二，《嘉南大圳新設事業概要》（嘉義：公共埤圳嘉南大圳組合，1930 年），頁 21-23；藤黑總左衛門，〈南部臺灣の產業的使命と嘉南大圳〉，《臺灣時報》，昭和 11 年（1936）3 月號，頁 6。

(45) 直接引自吳文星，〈八田與一對臺灣土地改良之看法〉，《臺灣師大歷史學報》第 28 期，2000 年，頁 162-163。

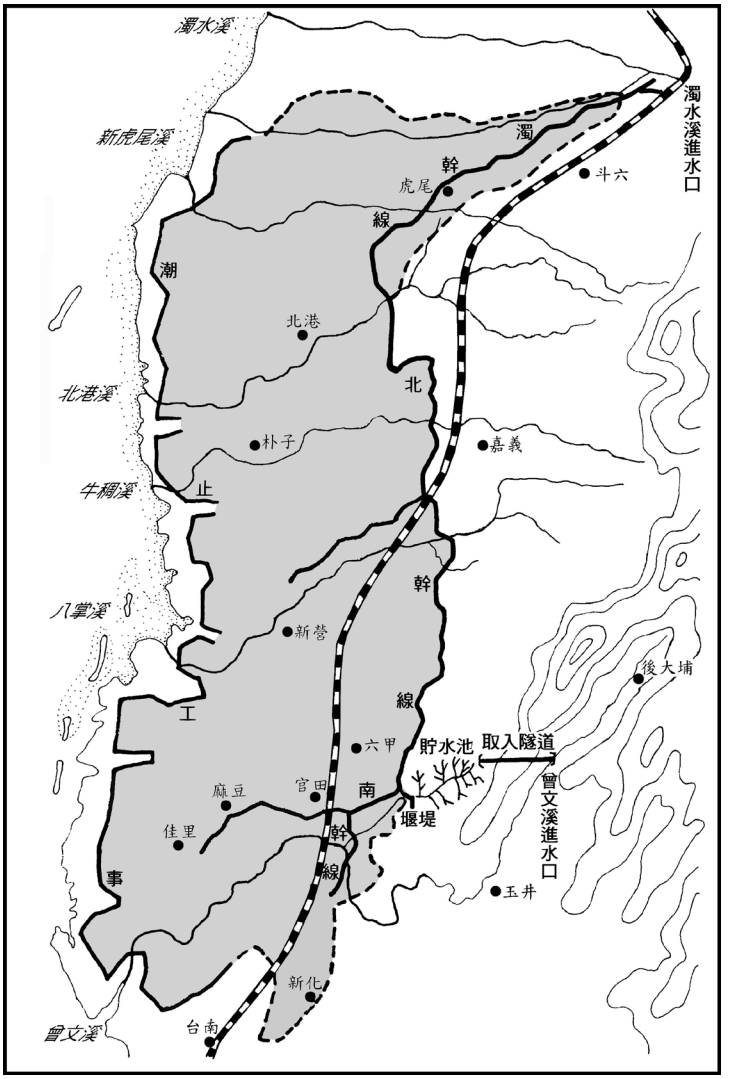


圖 8：嘉南大圳計畫圖
資料來源：《嘉南大圳》，1921 年，刊頭附圖。

然而要徹底實行三年輪作制畢竟不是容易的事，所以臺南州知事永山止米郎在大圳完工後即大聲呼籲，三年輪環給水法是在水源不足下最好的方式，是對農民最均惠的方式，一定要徹底實行。(46)

(46) 永山止米郎，〈嘉南大圳は三年輪作を徹底させたい〉，《糖業》第 17 年第 4 號，1930 年，頁 4-5。

八田與一是提出三年輪作制度的人，由他的說明最能夠看出實行三年輪作的原因，最大的原因就是供水不足，在供水不足的情況下如果只著重於稻米的生產將導致不公平，爲了公平必須輪流供水，而輪流供水的狀況下也順便可以保障製糖會社的原料來源，所以我們很難說嘉南大圳三年輪作的設計就是爲了保障製糖會社，此外，幾乎所有的文獻都提到嘉南大圳的貢獻是「米糖增產」，對照嘉南大圳修築以前，似乎“米”才是贏家。

六、嘉南大圳興築後臺南州米糖相剋的情形

沒有競爭作物而能安逸地以低廉價格收買甘蔗的臺南州製糖會社，在嘉南大圳部分通水後，以及蓬萊米日漸普及的大正十五年（1926）即漸漸感受到“水”的威脅，因之預測嘉南大圳的修築是會社自己拿武器（灌溉）給農民來威脅自己，[47] 事實上在最早通水（大正十三年）的大日本製糖株式會社的虎尾製糖所原料區，其甘蔗耕作地在大正十四-十五年期比前一年減少二千三百多甲，昭和一-二年期又比前一年減少二千四百多甲，以致產糖量縮減，[48] 耕種面積減少的原因當然是因爲蓬萊米的關係，由於蓬萊米在西螺栽培試驗成功，農民發現比在來種米每甲可以增加二百餘圓的收益，加上通水後有水可以灌溉，於是紛紛改種蓬萊米。[49]

所以說嘉南大圳的“水”浮現了「米糖相剋」現象，但是“水不足”又使這個現象得到緩衝，其機制就是三年輪作制。

（一）米蔗緩衝的形成 ── 三年輪作制

我們首先要認識的是，三年輪作制只是一種強制性的農田配水，而非強制性的耕作制度，農民仍然擁有選擇作物的自主權。[50] 它的給水方法是將嘉南大圳全區域十五萬甲的土地依據水路系統劃分給水區域，每一給水區域是一百五十甲，其中再劃分成三區，每區五十甲，分爲夏季單期水稻作區、甘蔗作區和雜作區，給水原則爲水稻作區連續給水，甘蔗作區間斷給水，雜作區則不給水，如此每一小區三年一輪，而每一給水區域則在一年內同時有三種作物的生產，是一種地域型的輪作法。[51]

---

(47) 佐藤吉治郎，《臺灣糖業全誌—會社篇》，頁 48。
(48) 小野文英，《臺灣糖業と糖業會社》，頁 121-123。
(49) 佐藤吉治郎，《臺灣糖業全誌—會社篇》，頁 13。
(50) 郭雲萍，〈國家與社會之間的嘉南大圳—以日據時期爲中心〉，中正大學歷史研究所碩士論文，1994 年，頁 37。
(51) 根岸勉治，〈臺灣輪作農業と稻蔗相剋統制〉，《臺灣經濟年報》（東京：國際日本協會，1943 年），頁 306、311。

由於三年輪作只是給水的強制而非耕作的強制，所以最初實施的成績並不理想，昭和五年時（1930）三種灌溉區內符合其灌溉目標的作物耕種百分比都不到 50%，**隨著小組合員的推動和農民日漸接受後，三種作物的耕種百分**比雖有增加，但甘蔗輪作區的成績都不如水稻輪作區的耕種比例，從昭和五年到昭和十五年的十年間，甘蔗耕種百分比最高只達到 74.8%，**稻米最高達到** 89.4%，**雜作最高達到 74.2%（圖 9），若從三種作物實種面積佔輪作面積的百**分比來看，則昭和五年到昭和九年（1930-1934）的平均，雜作佔 113.5%，水稻佔 98.2，甘蔗只佔 61%，[52] 這表示雜作大量侵入其他兩種輪灌區內，水稻雖然最容易受水的限制，但也將近達到輪作面積的百分百，而甘蔗距離應有的輪作面積還有一大段距離，由此可知，從沒有水到有水，臺南州「米糖相剋」現象是漸漸浮現出來了。

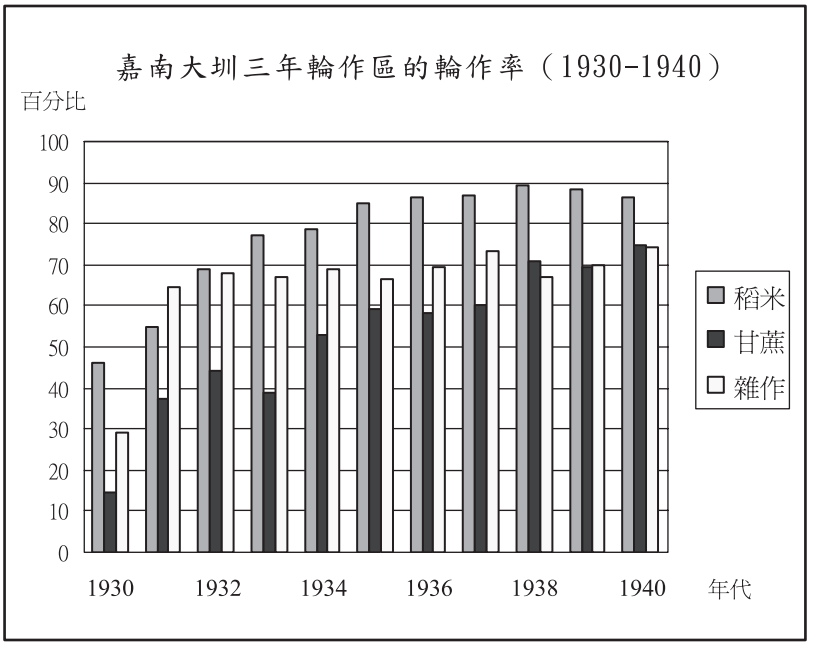


圖 9：嘉南大圳三年輪作區的輪作率（1930-1940）
資料來源：直接引自郭雲萍，《國家與社會之間的嘉南大圳—以日據時期為中心》，頁 78。

另一方面，雖然甘蔗的輪作率總是不如理想，但由於嘉南大圳不只是施行農田的灌溉和排水而已，同時並積極從事土地改良與耕作的指導，對於看天田地帶利用機械犁施以深耕，對於低濕土地施以排水，對於濱海鹽分地則施行抽鹽方

(52) 直接引自郭雲萍，〈國家與社會之間的嘉南大圳—以日據時期爲中心〉，頁 78、80。

法，[53] 嘉南大圳的水使得原本許多“疾患地”變成耕地，所以甘蔗的耕種總面積比起之前仍是增加了五千六百多甲（表 4），此外各種作物的單位面積產量都提高了，例如甘蔗在大圳興築前每甲的平均收量是四萬三千多斤，修築後的昭和十二年，每甲的平均收量是十二萬五千多斤（表 5），多了將近三倍的收量，對製糖會社而言，總面積的增加和單位面積產量的增加，都使得因爲水所“浮現”的「米糖相剋」現象獲得了“緩衝”。

表 4：嘉南大圳前後三種作物耕種面積變化

作物別	工事前耕種面積	計畫預定面積	工事後實際面積*	實際增減狀況
水稻	13,160	50,000	49,687	+36,527
甘蔗	31,486	50,000	37,137	+5,651
雜作	89,689	50,000	50,736	-38,953
養魚池	8,835			-8,853
無收穫地	13,400			-13,400
合計	156,570	150,000	137,560	-19,010

註：面積單位為甲，*指昭和十二年（1937）的統計
資料來源：根岸勉治，〈臺灣輪作農業と稻蔗相剋統制〉，《臺灣經濟年報》，頁 314。

表 5：嘉南大圳前後三種作物單位面積產量變化

作物別	工事前收量	計畫預定收量	工事後實際收量*	實際增減狀況
水稻（石/甲）	8.14	13.13	15.78	+7.64
甘蔗（斤/甲）	43,816	77,653	125,179	+81,363
雜作（圓/甲）	67.89	143.83	199.28	+131.39

*指昭和十二年（1937）的統計
資料來源：根岸勉治，〈臺灣輪作農業と稻蔗相剋統制〉，《臺灣經濟年報》，頁 314-315。

(53) 孫鐵齋，〈臺灣嘉南大圳輪作制度之初步研究〉，《臺灣銀行季刊》第 8 卷第 4 期，1956 年，頁 166。

（二）對製糖會社的影響

臺南州各製糖所除了大日本製糖株式會社的斗六工場外，其餘各工場的原料區都或多或少包含於嘉南大圳的輪灌區內，每家製糖會社在大圳內的原料區都佔製糖所總原料區面積的 50% 以上，其中鹽水港製糖的岸內和新營製糖所更高達 73.71%，可以說受輪灌的影響最大，若以面積大小而言，則大日本製糖和明治製糖在大圳內的原料區都在四萬甲以上，受其影響也不可小覷，總的來說，影響最小的是臺灣製糖株式會社，無論是比例或是面積都是最小（表 6）。

表 6：臺南州各製糖會社原料採取區受嘉南大圳影響比例

製糖會社名 / 項目	臺灣製糖株式會社	明治製糖株式會社	大日本製糖株式會社	鹽水港製糖株式會社
原料採取區內耕地面積（甲）	40,299	72,337	89,701	34,653
大圳區域內原料採取區面積（甲）	20,274	43,543	47,374	25,544
大圳區域內面積佔採取區面積百分比（%）	50.31	60.19	52.81	73.71
大圳區域內面積佔全大圳區域面積百分比（%）	14.83	31.84	34.65	18.68

資料來源：東海林稔、財津亮藏，〈嘉南大圳の通水後に於ける土地利用狀況に關する考察〉，《臺灣農事報》第 327 號，1934 年，頁 28-29。

嘉南大圳對製糖會社的影響有兩種截然不同的說法，一種說法是「有利說」，即認爲原本製糖會社收買甘蔗時，常受到米、甘薯等競爭作物價格變動的影響，如若競爭作物價格高，會社爲了避免原料不足而必須提高收購價格，如若競爭作物價格低，會社又要擔心生產過剩的危機，使得甘蔗耕種面積常處於不安定的狀況，嘉南大圳三年輪作實施後，每年都有一定的甘蔗耕種面積，會社可以節省勸誘、獎勵的經費，又有安全的原料供給，所以對製糖會社而言是極有利的；另一種說法是「不利說」，即認爲嘉南大圳新設前，區域內耕地除了一小部分水田外，其餘大部分都是蔗作候補地，因爲在多數場合中蔗作是比其他作物有利，所以會社很容易依據其需要的程度自由地選定甘蔗耕種地，嘉南大圳通水後反而束縛了這樣的自由。[54]

(54) 東海林稔、財津亮藏，〈嘉南大圳の通水後に於ける土地利用狀況に關する考察〉，《臺灣農事報》第 327 號，1934 年，頁 29-30。

以上的兩種說法是嘉南大圳剛通水後昭和五年時的說法，到底哪一種說法較接近事實呢？是不是製糖會社眞得可以節省勸誘和獎勵的經費呢？我們可以從蔗作獎勵規程中和嘉南大圳有關的項目來檢驗（表 7）。

表 7：和嘉南大圳有關的獎勵規程與實施的製糖所、年期

獎勵規程項目	實施的製糖所和年期	年期總數
嘉南大圳輪作助成	大日本製糖的虎尾（1929-1931）	2
	大日本製糖的北港（1930-1931）	1
	臺灣製糖的車路墘、三崁店、灣裡（1931-1932）	1
	明治製糖的總爺、蕭壠、烏樹林、南靖、蒜頭（1931-1932）	3
嘉南大圳內看天田改良獎勵	鹽水港製糖的新營、岸內（1932-1940）	8
大圳區域內外耕種獎勵金不同	臺灣製糖的車路墘、三崁店、灣裡（1940-1943）	3

資料來源：《糖業》臨時增刊—蔗作獎勵號，各年期，臺灣糖業研究會。

獎勵規程中最早出現和嘉南大圳有關的項目是「嘉南大圳輪作助成」，內容是「在甘蔗輪作區內如果甘蔗耕種面積達輪作區面積的 80%，則由會社交付上個年度的既成埤圳維持費每甲八圓」，除了鹽水港製糖會社的兩個製糖所外，其餘原料區在輪灌區的製糖所全都實施了這個項目，但實施年期只有一、兩年，北港溪以北的在昭和四、五年期即開始實施，北港溪以南則只在昭和六-七年期實施。由實施年期和實施的製糖所可以推論，在嘉南大圳通水初時，很多農民並不習慣三年輪作的方式，而且三年輪作只是配水的限制，所以製糖會社要出來“助成”這個制度，至於鹽水港製糖之所以沒有實施的原因是因爲它的原料區內有許多看天田和鹽分地，這兩種土地在沒有改良之前是無法三年輪作的。

其次是嘉南大圳輪灌區內「看天田栽培改良獎勵」，亦即對於大圳區域內的看天田只要是兩甲以上的集團耕作，每甲收量爲十萬斤以上，則給予每甲三十圓或二十圓的獎勵金，實施這個項目的只有鹽水港製糖，當然跟原料區內多看天田有關。

此外，在昭和十四年（1939）頒佈糖業令之後，所有製糖會社的獎勵規程有了很大的變化，除了全部的製糖所都實施「米價比準法」外，臺南州還有所謂的「臺南州甘蔗耕種改善要綱」，[55] 這時候開始，臺灣製糖在臺南州的三個製糖所其耕種獎勵都分爲嘉南大圳組合地域外和地域內，組合地域內的獎勵金都比地域外每千斤甘蔗多 0.25 圓左右（依栽植月份而不同），假設以每甲平均收量十萬斤計算，則大圳區內每甲可以比區域外多 25 圓，對製糖會社的支出而言不是一個小數目，這是否意味著當殖民政府統制了米和糖後，大圳區內的農民反而趨向種稻，所以臺灣製糖必須多付出成本？而爲什麼只有臺灣製糖這麼做呢？推測是因爲臺灣製糖的原料區在大圳輪灌區內的面積算是少的，如果其他製糖會社也這麼做的話，恐怕需要支出無法承受的龐大金額，所以只有臺灣製糖這麼做。

又〈三年輪作問題雜考〉中提到，臺南州新化郡和新豐郡在昭和九-十年期，由於製糖會社對大圳區域內蔗作追加別途獎勵規程，設計甘蔗區集團蔗作特別獎勵金制度而使得三年輪作有驚異的進展。[56]

由此可知，並沒有因爲三年輪作的施行，製糖會社就可安穩地獲得廉價的甘蔗原料，關鍵在於農民有了水，而且有作物選擇權，因此第一種「有利說」的說法似乎太過天眞了，事實上當昭和五年嘉南大圳全線通水後，製糖會社因爲北港溪以北先通水且正好遇上“米作熱”的經驗，就非常後悔當初還出資贊助嘉南大圳的修築，而形容嘉南大圳爲「厄介物」（討厭麻煩的東西），原來製糖會社之所以願意出錢是因爲工事著手的大正九年早植還不普遍，約只佔 50％，栽植當時恰逢冬春乾旱期，也很希望有水灌溉，待大圳建好後的昭和五年，早植的面積已經達到 90％，早植時節恰是雨期之後，對水已經不那麼殷切地需要，卻反而帶來了麻煩，明治製糖株式會社可以說是最佳寫照，其原料區原本除了甘薯以外沒有競爭作物，大圳通水後將因爲失去原本的優勢而被迫提高原料收購價格。[57]

總之，嘉南大圳對臺南州的製糖會社而言並非特別有利，雖然水提升了甘蔗生產力，但水也帶來了農民的作物選擇權。

(55) 見《糖業》臨時增刊—蔗作獎勵號，昭和十七-十八年期，臺灣糖業研究會。
(56) 追加的別途獎勵規程並未收錄在《糖業》臨時增刊—蔗作獎勵號內，本內容見降矢壽，〈三年輪作問題雜考〉，《臺灣の水利》第 4 卷第 5 號，1934 年，頁 24。
(57) 小野文英，《臺灣糖業の糖業會社》，頁 20-21。

（三）對蔗農的影響

和臺中州握有籌碼（種水稻）的蔗農不同，在嘉南大圳興築之前，由於氣候與土地的惡劣，大部分臺南州的農民沒有種水稻的條件，以致沒有任何籌碼可以和製糖會社抗衡，早在大正六年（1917）的報紙上即出現爲蔗農打抱不平的言論「米價的高低影響稻作者，糖價的高低卻未影響蔗作者，今歐洲戰亂，糖價高漲，但利益全由會社獨佔。」(58) 臺中州的蔗農設若未能享有糖價的利益，至少還能和米農同享米價的利益，臺南州的蔗農卻只能任製糖會社宰割；大正十四年（1925）因爲蓬萊米出口使得農村景氣良好，一般農作物價格自然上漲，連帶甘薯也有很不錯的價錢，明治製糖會社的總爺和蕭壠製糖所原料區內的曾文郡和北門郡的蔗農一千三百人，終於無法忍受會社仍然不調高甘蔗的買收價格，而爆發請願運動向臺南州知事陳情，(59) 從報紙上對這個事件的刊載，可以看出明治製糖對蔗農買收甘蔗的情形是：1. 向來以甘薯的收益做爲甘蔗買收價格的標準，2. 依據等級制買收甘蔗，雖然從一等千斤價格四圓二十錢到三等的價格三圓八十錢，事實上以一等買收的很少，而以三等買收的最多。蔗農的訴求就是買收價格調漲和廢止等級制度。(60) 明治製糖何以敢欺蔗農如此之甚？只因曾文郡和北門郡內大部分地方的地理環境太差，農民除了種甘蔗外就只能種甘薯，在大多數時候甘薯的價格都不高的情況下，只能任製糖會社予取予求，但是，嘉南大圳的興築改變了這一切。

首先就甘蔗收購價格而言，由於三年輪作只能強制配水，所以製糖會社並不能毫不費力就獲得所想要的原料，反而因爲農民可自由地選種作物，而較通水前受到米作更大的威脅，因此必須較從前提高買收價格，結果是通水後，臺南州一個年期蔗田的收入每甲提高 **64.95 圓，種一次甘薯每甲提高 30.43 圓，二**期水田的年平均收入每甲增加了 **46.97 圓，在三年輪作的制度下，三種作物平**均而言，農民每年每甲的收入增加了 **47.45 圓，**(61) 所以說嘉南大圳對農民的好處大於對製糖會社的好處。

再就農民所要負擔的嘉南大圳成本而言，農民是否受益呢？由於嘉南大圳的興築與維修，農民都必須繳錢，在嘉南大圳建造的十年當中，每甲耕地要繳納「臨時賦課金」每年五圓、通水後一年的「既成埤圳維持費」每甲五圓，兩

(58)〈蔗農を愛せよ〉，《臺灣日日新報》，大正 6 年（1917）1 月 16 日，2 版。
(59)〈臺南州下に勃發した　甘蔗の買收金引上運動〉，《臺灣日日新報》，大正 14 年（1925）8 月 29 日，2 版。
(60)〈甘蔗買收方法と蔗農の要求〉，《臺灣日日新報》，大正 14 年（1925）9 月 2 日，2 版。
(61) 陳佳貞，〈嘉南大圳之經濟效益分析〉，臺灣大學經濟學研究所碩士論文，1997 年，頁 37-38。

年後每甲八圓，三年以上另外繳納「特別賦課金」每甲十圓，如果原來是無收穫地，經灌溉後變成耕地，則需繳交「加入金」，昭和五年全面完工後則需繳交水租和特別水租爲組合費，[62] 看起來琳瑯滿目好像要繳很多錢，以致於在完工後灌溉初始即引起農民的抗爭，[63] 可以想像的是，這時候農民已經負擔了許多建造費用，但是還看不到成果，所以覺得殖民政府實施的是壓迫政策、恐怖政策，然而撇開意識型態不說，從公平的角度來看，嘉南大圳的受益情形本來就不能只看一、兩年，而必須從長期來看，此外，出錢的不是只有農民，還有總督府，所以有學者研究發現，總督府投資於嘉南大圳的淨利益爲負值，而臺南州農民投資的淨利益爲正值，[64] 可見嘉南大圳對農民的影響是正面的。

此外，嘉南大圳帶來的一些影響幾乎都是有利於農民的，例如鹽分地的改良，改善了海岸地帶農村的生活；看天田改良也使農民受益；土地利用價值增大以及單位面積的生產增加這都不用說，其間接的影響還包括苦力工資的上漲，原本臺南州沿海一帶，因爲“海口人”很窮又沒什麼收入來源，因此當苦力的工資都較別州便宜，嘉南大圳通水後改良了鹽分地帶，不再有那麼多人出外打工，因此工資上漲，[65] 對臺南州的農民而言，這都是好事。

七、結論

由於製糖會社只有在農民偏向種稻，且可能無法收足原料量的情況下，才實施米價比準法，故本文以米價比準法的實施作爲米糖相剋問題發生的指標，來檢驗臺南州的米糖相剋問題，結果發現臺南州雖是新式糖業的大本營，卻幾乎沒有製糖會社在此施行米價比準法，亦即臺南州並未有米糖相剋問題。

這是受臺南州的農業環境所影響，臺南州雖有廣大的嘉南平原，但在嘉南大圳興築前，因爲降雨高度集中於夏季，以及缺乏源遠流長的河川，以致水利不興，大部分地方是旱田。農民由於缺乏種植水稻的條件，除了甘蔗只能種植價低的甘薯等，無法以種植價高的蓬萊米和製糖會社相抗衡。在沒有遇到甘蔗收購困難的情形下，製糖會社並未實施米價比準法。

(62) 何鎮宇，〈嘉南大圳的成本效益分析〉，臺灣大學經濟學研究所碩士論文，1997 年，頁 32-33。
(63) 楊肇嘉，《嘉南大圳問題》（東京：臺灣問題研究會，1931 年），頁 45-46。
(64) 何鎮宇，〈嘉南大圳的成本效益分析〉，頁 50。
(65) 藤黒總左衛門，〈嘉南大圳事業の齎したる影響〉，《臺灣の水利》第 4 卷第 1 號，1934 年，頁 7-10。

嘉南大圳在「增加米產量」的條件下開始興築，但卻因爲水量不夠大面積的全面灌溉，而實施輪區供水，亦即實施三年輪作制。農民由於有水可以灌溉，亦即有了種植水稻的條件，所以浮現了米糖相剋現象。但因爲有水灌溉，單位面積的甘蔗收穫量大增，以及看天田和鹽分地的改良拓展了植蔗面積，又使得浮現的米糖相剋現象得到緩衝。

矢內原認爲嘉南大圳的興築完全是站在製糖會社的立場，利益全在製糖會社，其實是一種誤解，事實上，嘉南大圳所帶來的水，使臺南州的農民不再只能任會社擺佈；涂照彥以植蔗面積縮減解釋爲臺南州米糖相剋現象的激烈，是忽略了嘉南大圳對臺南州的影響。

引用書目

〈一期米移出と産地〉，《臺灣日日新報》。大正 14 年（1925）8 月 11 日。

〈臺南州下に勃發した　甘蔗の買收金引上運動〉，《臺灣日日新報》。大正 14 年（1925）8 月 29 日。

〈臺南州內地米奬勵〉，《臺灣日日新報》。大正 14 年（1925）2 月 11 日。

〈甘蔗買收方法と蔗農の要求〉，《臺灣日日新報》。大正 14 年（1925）9 月 2 日。

〈附錄一製糖會社の甘蔗植付奬勵（三）〉，《糖業》第 5 年第 5 號，1918 年，頁 28-45。

〈南日蔗作奬勵〉，《臺灣日日新報》。大正2年（1913）4 月 1 日。

〈南靖の奬勵規程と買收價格發表〉，《臺灣日日新報》三版。大正 14 年（1925）11 月 12 日。

〈新營郡下では蕃薯の栽培旺盛〉，《臺灣日日新報》。大正 14 年（1925）9 月 11 日。

〈蔗農を愛せよ〉，《臺灣日日新報》二版。大正 6 年（1917）1 月 16 日。

〈雜錄--臺南州下の看天田大改良計畫〉，《糖業》第 20 年第 11 號，1933 年，頁 28-29。

《臺灣糖業統計》，各年期。臺北：臺灣總督府殖產局。

《糖業》臨時增刊一蔗作奬勵號，各年期，臺灣糖業研究會。

1912　《移出米概況》。臺北：臺灣總督府殖產局。

1921　《嘉南大圳》。嘉義：公共埤圳嘉南大圳組合。

1923　《臺南州概況》。臺南市：臺南州役所，成文重印。

1937　《臺灣米穀要覽》。臺北：臺灣總督府殖產局。

八田與一

1940　〈臺灣土木事業の今昔〉，《臺灣の水利》第 10 卷第 5 號，頁 86-92。

小野文英

1930　《臺灣糖業の製糖會社》。東京：東洋經濟新報社出版。

山本豐

1934　〈臺南州下の鹽分地改良に對する所感〉，《臺灣の水利》第 4 卷第 1 號，頁 109-118。

佐藤吉治郎

1926　《臺灣糖業全誌一會社篇》。臺北：臺灣新聞社。

永山止米郎

1930　〈嘉南大圳は三年輪作を徹底させたい〉，《糖業》第 17 年第 4 號，頁 4-5。

矢內原忠雄

1988　《帝國主義下の臺灣》。東京：岩波書店。

江夏英藏

1930　《臺灣米研究》。臺北：臺灣米研究會。

伊藤重郎

1939　《臺灣製糖株式會社史》。東京：共同印刷株式會社。

有安龍太郎

1934　〈嘉南大區域內に於ける鹽分地改良に就て（一）〉，《臺灣の水利》第 4 卷第 4 號，頁 46-71。

何鎮宇

1997　〈嘉南大圳的成本效益分析〉，臺灣大學經濟學研究所碩士論文。

吳文星

2000　〈八田與一對臺灣土地改良之看法〉，《臺灣師大歷史學報》第 28 期，頁 159-170。

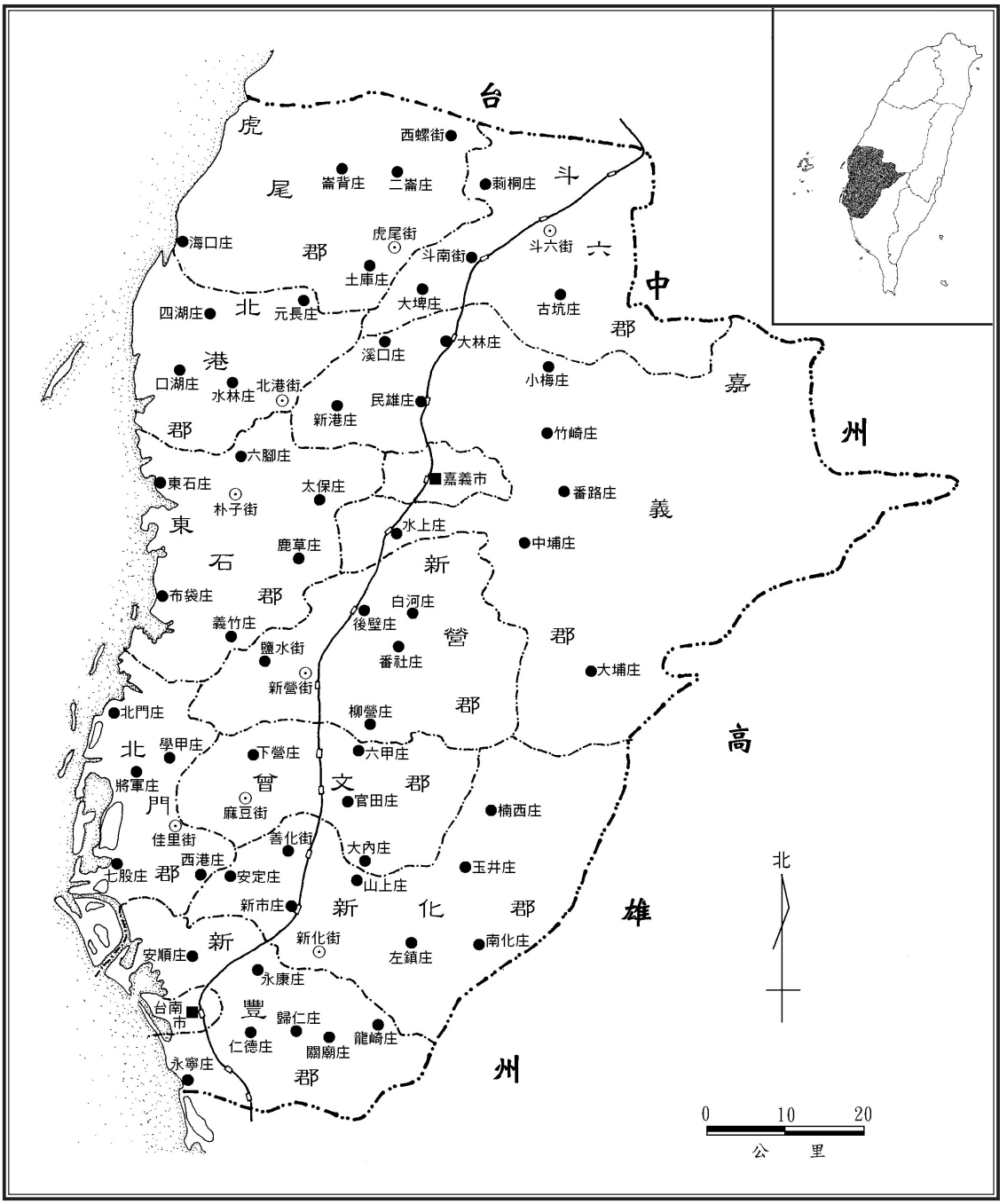
杉野嘉助
1930 《臺灣糖業年鑑》。臺北：臺灣通信社發行。
東海林稔、財津亮藏
1933-1934 〈嘉南大圳の**通水後に於ける土地利用状況に關する考察**〉，《臺灣農事報》第 322-327 號。
枝德二
1930 《嘉南大圳新**設事業概要》。嘉義：公共埤圳嘉南大圳組合。**
林朝棨
1957 《臺灣地形》。臺北：臺灣省文獻會。
柯志明
1988 〈農民與資本主義：日據時代臺灣的家庭小農與糖業資本〉，《中研院民族學研究所集刊》第 66 期，頁 51-84。
2003 《米糖相剋：日本殖民主義下臺灣的發展與從屬》。臺北：群學出版有限公司。
孫鐵齋
1956 〈臺灣嘉南大圳輪作制度之初步研究〉，《臺灣銀行季刊》第 8 卷第 4 期，頁 164-177。。
相良捨男
1919 《經濟上より見たる臺灣の**糖業**》。東京：東洋印刷株式會社。
降矢壽
1934 〈三年輪作問題雜考〉，《臺灣の**水利**》第 4 卷第 5 號，頁 15-27。
根岸勉治
1943 〈臺灣輪作農業と**稻蔗相剋統制**〉，《臺灣經濟年報》，頁 304-327。
郭雲萍
1994 〈國家與社會之間的嘉南大圳—以日據時期爲中心〉，中正大學歷史研究所碩士論文。
陳佳貞
1997 〈嘉南大圳之經濟效益分析〉，臺灣大學經濟學研究所碩士論文。
陳鴻圖
1996 《水利開發與清代嘉南平原的發展》。臺北：國史館。
楊肇嘉
1931 《嘉南大圳問題》。東京：臺灣問題研究會。
歲原數太郎
1927 〈臺灣糖業經理實務（二）〉，《糖業》第 14 年第 7 號，頁 7-8。
稻田昌植
1921 《臺灣糖業政策》。臺北：拓殖局。
豬口誠
1934 〈臺南州下水利の**特異性と農事經營の改善**〉，《臺灣の**水利**》第 4 卷第 5 號，頁 8-14。
謝森中
1953 《臺灣之糖米競爭》。臺北：中國農村復興聯合委員會。
藤黑總左衛門
1934 〈嘉南大圳事業の**齎したる影響**〉，《臺灣の**水利**》第 4 卷第 1 號，頁 7-10。
1936 〈南部臺灣の**産業的使命と嘉南大**圳〉，《臺灣時報》昭和 11 年 3 月號，頁 1-8。
冷照彥著，李明峻譯
1993 《日本帝國主義下的臺灣》。臺北：人間出版社。
渋谷紀三郎
1916 〈看天田**に關する研究**〉，《臺灣農事報》第 10 年第 10 號，頁 19-28。

附錄

附錄表 1：台南州郡市街庄管轄區域

台　南　市
嘉　義　市
新　豐　郡
安順庄　永康庄　仁德庄　永寧庄　歸仁庄　關廟庄　龍崎庄
新　化　郡
新化街　善化街　新市庄　山上庄　左鎮庄 安定庄　玉井庄　楠西庄　南化庄
曾　文　郡
麻豆街　下營庄　官田庄　六甲庄　大內庄
北　門　郡
佳里街　西港庄　七股庄　將軍庄　學甲庄　北門庄
新　營　郡
新營街　鹽水街　柳營庄　番社庄　後壁庄　白河庄
嘉　義　郡
水上庄　中埔庄　大埔庄　番路庄　竹崎庄 小梅庄　民雄庄　新港庄　溪口庄　大林庄
斗　六　郡
斗六街　斗南街　大埤庄　莿桐庄　古坑庄
虎　尾　郡
虎尾街　西螺街　二崙庄　崙背庄　海口庄　土庫庄
北　港　郡
北港街　水林庄　四湖庄　口湖庄　元長庄
東　石　郡
朴子街　六腳庄　太保庄　鹿草庄　義竹庄　布袋庄　東石庄

資料來源：《台南州第二十三統計書》（台南：台南州總務部總務課，1943 年），頁 172-175。



附錄圖 1：台南州行政區劃圖

附錄表 2：台南州內新式製糖場一覽表

會社名 (創立年期)	工場名	工　場 所在地	作業著 手年期	壓榨能力 （噸）	沿革
鹽水港製糖株式會社（1904.2）	岸內製糖所第一工場	新營郡鹽水街岸內	1905	1000	鹽水港製糖會社係 1904.2 由王雪農等臺灣人創立，本製糖所爲其工場，當時壓榨能力爲 350 噸，其後由於資金不足，遂由日本內地資本家荒井泰治等集資繼承事業，於 1907 年 3 月在東京銀行集會所召開創立總會，4 月本工場能力增加爲 500 噸。
	新營製糖所第一工場	新營郡新營庄新營	1908	1500	1907.4.30 設立，1908 年 10 月開始作業，當時能力爲 1000 噸。
	岸內製糖所第二工場	新營郡鹽水街岸內	1911	1000	1910.6.9 設立，1911 年10 月開始作業，當時能力爲 750 噸。
	新營製糖所第二工場	新營郡新營庄新營	1936	1700	1935.12.5 設立許可。
明治製糖株式會社(1906.11)	蕭壠工場	北門郡佳里庄佳里	1908	1500	明治製糖係由澀澤榮一、淺田正文、森村市左衛門等內地資本家以資本金五百萬圓於 1906.12.29 創立，蕭壠工場於 1906.11.10 設立許可，1908 年 12 月開始作業，當時能力爲 840 美噸。
	蒜頭工場	東石郡六腳庄蒜頭	1911	3200	1906.11.10 設立許可，1910 年 11 月開始作業，當時能力爲 1100 美噸，1921.12 增設 750 美噸，1929.6.10 能力變更許可爲 2200 美噸。
	總爺工場	曾文郡麻豆街溝子墘	1912	1500	1910.3.17 設立，1911 年 12 月開始作業。

東洋製糖株式會社（1907.2）	南靖製糖所	嘉義郡水上庄南靖	1908	3200	東洋製糖株式會社係由德久恒範、臼井房吉等人和其他鈴木系乘著日俄戰爭後的景氣，募集資本金五百萬圓於 1907 年二月創立，本製糖所於 1908 年開始作業，1927.9.28 被明治製糖所承繼，1937 年變更能力許可。
	烏樹林製糖所	新營郡後壁庄烏樹林	1911	1600	1910 設立，當時能力爲 750 英噸，1927.9.28 被明治製糖所承繼。
	斗六製糖所	斗六郡斗六街大崙	1911	800	原屬斗六製糖株式會社，1914.8 被東洋製糖合併，1927.10.26 再被大日本製糖所承繼。
	北港製糖所	北港郡北港街北港	1911	3200	原屬北港製糖株式會社，1915.3 被東洋製糖合併，1927.10.26 再被大日本製糖所承繼。
大日本製糖株式會社（1896.1）	虎尾製糖所第一工場	虎尾郡虎尾街虎尾	1909	3300	大日本製糖是日本內地的株式會社，設立於 1896 年，1906 年到臺灣投資興建製糖場，虎尾第一工場於 1906.12.28 許可設立，1909 開始作業，1926 年再擴張。
	虎尾製糖所第二工場	虎尾郡虎尾街虎尾	1912	1600	1912 年開始作業，當時能力爲 1000 英噸。
	玉井製糖所	新化郡玉井庄玉　井	1911	1000	原爲永興製糖株式會社的噍吧哖工場；1913.2 鈴木梅四郎、安部幸之助等以資本金三百萬圓組織成立台南製糖株式會社，接著買收永興製糖株式會社，繼承永興製糖的噍吧哖工場和二重溪工場，1915.1.20 二重溪工場合併於噍吧哖工場，並變更設計爲 420 噸的分蜜糖工場，1928.1.16 被昭和製糖株式會社承繼，1939 年在被大日本製糖株式會社承繼。
	龍巖製糖所	虎尾郡土庫庄龍巖	1936	1600	1934.6.21 設立許可。

臺灣製糖株式會社（1900.12）	灣裡製糖所第一工場	新化郡善化庄六分寮	1906	700	原屬舊台南製糖株式會社；臺灣製糖株式會社係由鈴木藤三郎、山本悌二郎等以資本金一百萬圓於 1900.12.10 創立，1909 年合併舊台南製糖株式會社承繼本製糖所。
	三崁店製糖所	新豐郡永康庄三崁店	1909	1200	原屬英人經營的怡記製糖株式會社；1912 年 1 月被臺灣製糖株式會社合併承繼，當時能力爲 850 噸。
	車路墘製糖所	新豐郡仁德庄田　厝	1911	1500	1910 年設立，當時能力爲 1200 美噸。
	灣裡製糖所第二工場	新化郡善化庄六分寮	1928	1500	1928.6.18 新設。
新高製糖株式會社（1909.10）	嘉義工場	嘉義郡大林庄大　湖	1913	1600	1913.2 開始作業，1935.4.17 新高製糖被大日本製糖合併，本工場改稱大林製糖所。

資料來源：1.《臺灣糖業統計》，各年期。
2. 左藤吉治郎，《臺灣糖業全誌—會社篇》（臺北：臺灣新聞社，1926 年）。

戦時台湾におけるソーダ製造企業*

湊　照宏**

一、はじめに

周知の如く、ソーダ製品には多岐にわたる産業からの需要があり、(1) 各国・地域の経済発展にとって重要な意義を有している。本稿の課題は、戦時台湾におけるソーダ製造企業の勃興および事業展開過程を明らかにする点にある。

先行研究においては、両大戦間期における台湾塩の品質改良が、戦時台湾におけるソーダ産業の勃興を可能にしたことが既に明らかにされている。(2) しかし、先行研究においては、ソーダ産業への参入をめぐった企業の技術選択の問題は等閑視されており、各企業の参入をめぐった競合関係や、それに関わった台湾総督府の思惑などが捨象されている。戦時台湾におけるソーダ産業の勃興は、技術的にはマグネシウム製造事業と密接に関わっており、

* 本稿は、財団法人愛郷文教基金会「紀念蘇添水先生南瀛学研究－博碩士学術論文奨」による研究成果の一部であり、2005 年 10 月 16 日、台南県柳営郷で開催された第一届南瀛学国際学術研討会（於：尖山埤江南渡假村）において報告した内容の一部を加筆修正したものである。報告時には，陳慈玉（中央研究院近代史研究所）、高淑媛（成功大学）、粛明礼（台湾大学博士班）の諸氏から有益なコメントをいただいた。記して謝意を表したい。

** 日本学術振興会特別研究員。

(1) ソーダ製品は食塩を原料とするもので、主に苛性ソーダ（NaOH）、炭酸ソーダ（$NaCO_3$）、重炭酸ソーダ（$NaHCO_3$）の 3 製品がある。ソーダの製造法には 3 種類あり、(1) ルブラン法は、硫酸と食塩を原料にして硫酸ソーダを製造し、これを原料として炭酸ソーダを製造する最も旧式の方法である。(2) アンモニア法は、食塩の溶液にアンモニアと炭酸ガスを飽和させて重炭酸ソーダを製造し、これを炭酸ソーダに変化させる方法である。(3) 電解法は、食塩の溶液を電気分解して苛性ソーダの溶液を製造する方法である。

(2) 陳慈玉「一九四〇年代的台湾軍需工業」『中華軍事史学会会刊』9。

台湾総督府が構想していたのは、苦汁法を採用する企業（南日本化学工業会社）によるマグネシウム・苛性ソーダ製造事業の勃興であった。(3) しかし、結果的には、マグネサイト法を採用した企業（旭電化工業会社）によるマグネシウム・苛性ソーダ製造事業が起ち上がり、(4) 台湾総督府の構想は参入企業の技術選択によって結実しなかった。このことは、南日本化学工業会社の業績低迷をもたらし、旭電化工業会社の良好な業績と対照性をなすにいたった。

本稿が企業に注目する理由は以下の通りである。1930 年代以降の植民地台湾の工業化については、国策「南進」基地化政策の展開により軍需工業化が進展したこと、そして、その過程においては大規模電源開発が先行して電力多消費型産業が勃興したことを、既に多くの研究が指摘するところである。しかし、工業化の担い手である企業が、その過程でどのように参入し、どのような事業を展開したのかについては必ずしも明らかにされていない。本稿は電力多消費型産業の一つであるソーダ産業をとりあげ、まず、二、でソーダ産業の勃興条件となった台湾総督府専売局の工業用塩増産政策を検討する。次に、三、でソーダ製造企業の創立過程について論じ、そして、四、で各企業の事業展開と軍需工業化との関係を分析する。

二、ソーダ産業勃興の条件

台湾で初めてソーダが製造されたのは第一次世界大戦期であった。日本内地のソーダ需給が逼迫したため、1917 年に大日本人造肥料会社系列の台湾肥料会社が高雄工場でアンモニア法による炭酸ソーダの製造を開始した。しかし、大戦終結後は市価下落によって採算割れとなり、1921 年、1922 年と台湾総督府から年間 2 万 5000 円の損失補助を受けたが、1923 年には台湾総督府からの補助は打切りとなり、台湾肥料会社はソーダ産業からの撤退を余儀なくされた。(5) このように、台湾でのソーダ産業への参入にはコストの問題が

(3) 海水を煮詰めて食塩を採取した後の液である苦汁には、塩化マグネシウム、硫酸マグネシウム、塩化カリウムが含まれている。塩化マグネシウムは金属マグネシウムの電解精錬の原料となる。

(4) 苦汁法においては、含水塩化マグネシウムを脱水して無水塩化マグネシウムにする工程に多くの技術上の困難があった。そこで、旭電化工業会社はマグネサイト（菱苦土鉱）を軽焼して酸化マグネシウムを得て、それを塩素化して無水塩化マグネシウムを得る方法を採用した（旭電化工業株式会社『社史 旭電化工業株式会社』（東京：旭電化工業株式会社 1958 年）187-188 頁）。

(5) 台湾総督府殖産局商工課『熱帯産業調査書 工業ニ関スル事項 中』（台北：台湾総督府 1935 年）343-344 頁。

あった。

台湾ソーダ産業の特徴は電解法からスタートしている点にあり、(6) 電解法による苛性ソーダ製造に関するコストの問題は、具体的には電価の低下と塩価の低下によって解決される。前者に関しては、台湾電力会社による日月潭電源開発が行われ、(7) 後者に関しては、台湾総督府専売局主導による塩田合理化が行われた。

台湾での塩田合理化の実施は、1930 年代以降の日本内地における重化学工業化に起因していた。日本内地では人絹工業が急速に発達し、表 1 に示されるように、1930 年代半ば以降に人絹製造用苛性ソーダの需要が急増していた。(8) また、染料用苛性ソーダ、および石鹸製造用苛性ソーダの需要も着実に増加していた。

表 1：日本内地における苛性ソーダの用途別消費量の推移（トン）

	1932 年	%	1933 年	%	1934 年	%	1935 年	%	1936 年	%
人絹	47,500	47	52,100	44	89,500	51	116,500	55	162,000	61
染料	21,220	21	26,030	22	33,330	19	31,760	15	33,500	13
石鹸	16,170	16	20,100	17	22,800	13	27,500	13	38,800	14
晒業	11,110	11	11,830	10	14,030	8	19,060	9	24,600	9
その他	5,053	5	8,355	7	15,746	9	16,920	8	8,017	3
合計	101,053	100	118,315	100	175,406	100	211,740	100	266,917	100

出所「工業用塩田開設願書参考書類」1938 年 11 月、『工業塩田開設計画概要』塩務档案 S-03-17-(3) より作成。

(6) 田島俊雄 「中国・台湾の産業発展と旧日系化学工業」『中国研究月報』59（9）：2 頁。
(7) 台湾電力会社による日月潭電源開発については、湊照宏「両大戦間期における台湾電力の日月潭事業」『経営史学』36（3）を参照されたい。
(8) 植民地期台湾の工業化については、1935 年に台湾総督府が開催した熱帯産業調査会との関係が頻繁に指摘される。しかし、本稿は、台湾総督府が構想した工業化と、実際に展開された工業化とは異なっていた点を強調する。確かに、台湾総督府殖産局は 1935 年時点で、島内での電解法によるソーダ産業勃興を希望していた。また、熱帯産業調査会答申書には、ソーダ製造とともに苦汁法によるマグネシウム製造事業も構想されている。しかし、その具体的な計画は無く、苛性ソーダの市場についてはパルプ製造用としての島内市場、また華南・南洋市場が見込まれており（台湾総督府殖産局商工課 『熱帯産業調査書 工業ニ関スル事項 中』354 頁）、実際の展開とは異なっていた。よって、本稿は、1930 年代半ば以降の日本内地における人絹製造用苛性ソーダ需要の急増から議論を開始する。

日本内地における苛性ソーダ需要の高まりは、その原料である工業用塩の需要の高まりに直結した。表 2 に示されるように、高まった工業用塩の需要は、まず廉価な遠海塩に求められた。続いて徐々に近海塩輸移入量が増加し、関東州・「満洲」・青島塩の輸移入によって遠海塩輸入量との差を縮小していった。日本政府としては、工業用塩需要の高まりを専ら遠海塩輸入で充当することは望ましくなく、戦時に備えて近海塩輸移入の比重を上昇させることを望んでいた。(9)

しかしながら、表 2 に明らかなように、近海塩輸移入量が増加傾向にあるなかで、台湾からの工業用塩移入量は伸び悩んでいた。

表 2：日本内地における工業用塩輸移入量の推移（トン）

		1931 年	1932 年	1933 年	1934 年	1935 年	1936 年
近海塩	台湾	22,920	9,126	—	—	20,046	11,044
	関東州	140,986	79,508	61,612	95,635	131,097	193,480
	満洲	—	—	41,638	111,183	61,584	120,910
	青島	69,854	79,992	89,552	126,658	103,017	176,530
	長芦	—	—	—	—	—	64,988
	小計	233,760	168,626	192,800	333,476	315,744	566,952
遠海塩	仏領ソマリーランド	—	—	14,525	14,300	46,224	8,420
	伊領ソマリーランド	34,154	107,966	192,044	208,057	201,898	152,000
	エリトリヤ	—	102,851	129,721	174,495	104,736	87,958
	エジプト	18,519	48,179	70,365	150,370	100,737	65,716
	トルコ	—	—	—	—	—	101,502
	その他	13,097	13,116	133,245	145,831	203,292	104,010
	小計	65,770	272,112	539,800	693,053	676,887	519,606
合計		299,530	440,738	732,600	1,026,529	992,631	1,086,558

出所：「工業用塩関係予算復活要求ニ関スル説明」1938 年 11 月、溝口書記『工業用塩計画準備時代 昭和十五年三月編』塩務档案 S-03-18-(1) より作成。

台湾工業用塩の対日本内地移出量の伸び悩みは、製塩コストに起因していた。(10) この問題を解決するため、台湾総督府専売局主導による塩田合理化が行

(9) 陳慈玉 「一九四〇年代的台湾軍需工業」152 頁。
(10) 「本島在来塩田ノ工業用塩田トシテ適セザルハ産塩搬出費ノ割高ナルハ勿論ナルモ生産費ノ割高ナルハ又一大原因ナリ（、;引用者）而シテ生産費ノ支配スル製塩労力（大部分採塩労）ニシテ可及的機械化ヲ計リ労力ヲ減スルニ非サレハ生産費低下ハ困難ナリ」（「起業方法変更理由書」年月日不明、塩係『七股塩田開設書類 台湾製塩会社之分』財政部塩務档案 S-03-36-(1)、中央研究院近代史研究所档案館所蔵）。以下、この档案を引用する際は、塩務档案と略記する。

われることになり、蒸発池と結晶池とを分離して大規模機械化が図られることになった。(11)

1935 年 6 月、台湾製塩会社（以下、台塩と略す）は北門郡七股庄に工業用塩田を開設する出願をし、拓務省や大蔵省などの関係省庁の了解を得て、同年 7 月に約 330 甲の 3 カ年計画での新規塩田開設の許可を得た。(12) 当初は、蒸発池と結晶池とが連続している在来塩田の大規模化（「大規模採塩式」）と、蒸発池と結晶池とが分離している「集中式」とを併用する方針であったが、苦汁の貯蔵に有利な「集中式」を全面的に採用する方針に変更された。(13) この全面的な「集中式」の採用には、日本曹達会社（以下、日曹と略す）による台塩の買収と関係していた可能性がある。1936 年 7 月、日曹は台塩株式の買収を開始し、(14) 同年 11 月には台塩の買収を完了していた。台塩を傘下に収めた日曹は苦汁法によるマグネシウム工業への参入を図り、マグネシウム原料となる苦汁の貯蔵に有利な「集中式」の全面的な採用に至ったと推測される。つまり、台湾総督府専売局による塩田合理化は、直接的に製塩コスト低下を図るために大規模機械化を志向し、また、間接的に製塩コスト低下を図るために苦汁利用工業の発達をも志向して行われた。

以上のように、日本における人絹工業の発展が苛性ソーダ需要の急増をもたらし、このことが工業用塩の需要急増に直結し、台湾での工業用塩増産を必要とした。(15) 工業用塩の需要急増により、1936 年 10 月、大蔵省の主催で、拓務省、商工省、対満事務局、軍部が参加して内外地塩務関係協議会が開かれた。(16) この会議により、5カ年後の 1941 年度の工業用塩需要を 170 万トンと推定し、そのうち 8 割の 135 万トンを近海塩で充たすこととし、台湾は 5 万トンの割当てとなった。(17)

(11) 「在来塩田ハ一副当リ面積狭少ナルト共ニ其ノ構造ハ蒸発池ト結晶池連続シ採塩及ビ之ガ運搬ノ大規模機械化ハ殆ト不可能ナルモ（、；引用者）集中式塩田ニ於テハ蒸発池ト結晶池ハ分離シ夫々一集団ヲシテ且ツ結晶池ハ積出場ト接続スルヲ以テ採塩ヨリ運搬積出シニ至ル三工程ヲ一体トセル機械化ヲ計ルコト容易ナリ」（前注資料）。
(12) 石永久熊 『布袋専売史』（布袋：開庁四十周年記念出版会 1943 年）203 頁。
(13) 「…今後発達セントスル苦汁工業ノ原料タル苦汁ヲモ貯蔵シ間接ニ生産費ノ低下ヲ計ルコト最モ有利ナルヲ認メタルヲ以テ徒ニ経営管理ヲ複雑化スル大規模採塩式ヲ併用スルノ要ナキニ至リタルニ依リ茲ニ全面的ニ集中式ヲ採用セントスルモノナリ」（前注資料）。
(14) 『台湾日日新報』1936 年 7 月 22 日（神戸大学附属図書館新聞記事文庫〔朝鮮・台湾・満州 15-146〕）。
(15) 「内地ニ於ケル人絹及人繊工業ノ驚異的発展ニ伴ヒ飛躍的ニ激増セル工業原料塩ノ供給ニ関シ樹立セラレタル政府ノ根本方針ニ順応シ（、；引用者）更ニ最近ニ於ケル業界ノ実情竝ニ将来ノ動向ヲ察シ（、；引用者）台湾ニ於ケル工業用塩増産実行計画具シ…」（**「三、工業原料塩需給統制（中央経済会議提出資料）」**1937 年 6 月 14 日、溝口書記『工業用塩計画準備時代 昭和十五年三月編』塩務档案 S-03-18-(1)）。
(16) 石永久熊 『布袋専売史』 203 頁。
(17) 前注 203-204 頁。

しかし、その後の人絹工業の発展は工業用塩の需要激増を促し、計画決定の半年後には所要見込額が過小であることが明らかとなり、[18] さらに 1937 年7 月の日中戦争の勃発は、食料用、工業用（民需、軍需）塩の増産確保を不可避としたため、1937 年 12 月に、再び大蔵省で内外地塩務関係協議会が開かれた。[19] この会議では、前回会議での 1941 年度の工業用塩近海塩供給予定額 135 万トンを 210 万トンに修正し、台湾は 25 万トンの割当てとなり、塩田の熟成期である 1945 年度は 45 万トンの割当てとなった。[20]

以上のような日本政府の方針に即応するため、台湾総督府は塩田 4500 甲を急設する工業用塩増産計画を確立することになった。塩田は布袋（台南州東石郡）、北門（台南州北門郡）、烏樹林（高雄州岡山郡）の 3 ブロックに分けられ、各ブロックに日本内地の企業を誘致して塩田経営を行わせる計画であった。また、日本内地の企業も台湾での工業用塩生産やソーダ製造に興味を示し始めていた。[21] 本計画では、大規模経営が可能で経験を有する有力企業の誘致が望まれていたが、ちょうど大日本塩業会社（以下、日塩と略す）は 1937 年初頭に布袋において野崎塩行所有塩田 180 甲を買収していた。[22] また、日曹は傘下の台塩の資本金を 500 万円に増資し、七股に積出設備の整った新田（約 7 千町歩）を設けて塩田の拡張を行った。

塩田 4500 甲の経営については、1937 年 12 月の第 2 回内外地塩務関係協議会前の時点では、布袋ブロックは日塩が、北門ブロックは台塩が、烏樹林ブロックは台湾拓殖会社（以下、台拓と略す）又は旭硝子会社が経営主体となる計画がたてられていた。[23] しかし、この計画は変更され、第 2 回内外地塩務関係協議会直後に、日塩、台塩、台拓の 3 社共同出資で新規工業塩会社を創立する方針が決定された。[24] 1938 年 1 月には、塩田開設用地の買収準備に

(18) 「然ルニ最近人絹工業ノ底止スル所ナキ発展ニ加フルニ新興人繊工業ノ進展ハ全ク驚異的事実ニシテ会議後一ヶ年ニ満タスシテ已ニ我国曹達工業発展ノ将来性ノ見透ニ関シ著シク過少ニ失シタルコト明トナレルノミナラス…」（「三、工業原料塩需給統制（中央経済会議提出資料）」1937 年 6 月 14 日、前揭塩務档案 S-03-18-(1)）。
(19) 石永久熊 『布袋専売史』204 頁。
(20) 前注 204 頁。
(21) 「…現ニ内地方面ヨリ製塩業、曹達工業及硝子工業関係ノ代表的資本家相俟テ来台シ大規模塩田開設並ニ曹達工場建設ニ関シ種々希望ヲ申出ツルモノアリ…」塩脳課 溝口書記「工業用塩田開設計画実現ニ要スル民有魚塭ノ買収問題」1937 年 7 月 4 日、前揭塩務档案 S-03-18-(1)）。
(22) 石永久熊『布袋専売史』204 頁。
(23) 専売局「第二回塩務関係協議会 協議事項ニ対スル意見」1937 年 12 月、『工業塩田用開設計画概要』塩務档案 S-03-17-(3)。
(24) 「大日本塩業株式会社、台湾製塩株式会社及台湾拓殖株式会社各代表者ハ本邦工業用塩ノ台湾供給負担額ノ決定ニ基キ政府ノ新方針ニ即応シ会議終了直後昭和十二年東京ニ於テ会合シ懇談協議ノ結果三社共同経営ヲ以テ新ニ製塩会社ヲ創立スヘキ根本方針ヲ決定シ…」（台湾総督府専売局「台湾工業用塩生産拡充計画ニ関スル実施状況（内外地塩務協議会提出）」1939 年 1 月 15 日、溝口書記『工業用塩計画実行時代 昭和十五年三月編』塩務档案 S-03-18-(2)）。

着手し、約 6000 甲に渉る民有魚塭の買収準備が進められ、総督府警務局および内務局、台南州、高雄州、東石郡、北門郡、岡山郡の協力により、同年 2 月に 1 千数百人の所有者との売買契約の仮調印を強行した。(25) 同年 3 月には、日塩、台塩、台拓の 3 社首脳が東京で会合し、新会社創立の具体的折衝が開始され、資本金は 1000 万円、出資比率は日塩 5、台塩 3、台拓 2 と決定され、同年 6 月に台南市において南日本塩業会社（以下、南塩と略す）の創立総会が開かれた。(26) 台湾の 1945 年度分担 45 万トンを実現するために、塩田 4500 甲（4051 陌）を 1938 年以降 4 カ年計画で完成させ、工業用塩・硫酸カリ・塩化苦土（金属マグネシウム原料)・臭素を製造し、(27) 苦汁利用工業およびソーダ工業を兼営する計画であった。(28)

三、ソーダ製造企業の創立

台湾総督府の工業用塩増産政策によって創立された南塩は、創立当初からマグネシウム・苛性ソーダ製造事業の兼業を計画していたが、これは南日本化学工業会社の創立につながった。1939 年 10 月、日曹・台拓・南塩との共同投資により（出資比率日曹 5 、台拓 2.5、南塩 2.5）、マグネシウム、塩化カリ、苛性ソーダの製造を目的とする資本金 1500 万円の南日本化学工業会社（以下、南化と略す）が高雄に設立された。(29) 南化は、南塩が製造する工業用塩を電気分解して苛性ソーダを製造し、さらに、南塩が工業用塩を製造する際に副生される苦汁から塩化マグネシウムを採取し、これを電気分解してマグネシウムの製造を行う計画であった。台湾総督府としては、南塩による

(25) 石永久熊 『布袋専売史』206 頁。
(26) 前注 206 頁。
(27) 「株式会社設立内認可申請書」塩務档案 S-03-18-(2)。
(28) 専売局「台湾工業用塩生産拡充計画ニ関スル経過報告書」1938 年 7 月 18 日、塩務档案 S-03-17-(3)。当初から台湾総督府専売局が島内でのソーダ産業勃興を図っていたかどうかは定かではないが、少なくとも 1938 年時点ではソーダ産業勃興策を構想していた。1938 年 5 月の専売局塩脳課「台湾工業用塩生産計画ノ概要」には、「工業用塩増産計画ノ趣意」として、「…台湾ニ於テ塩田ノ開設ヲ行ヒ母国ニ対シ品質優良価格低廉ナル工業用塩ノ豊富確実ナル供給ヲ為スト共ニ台湾地元ニ於ケル曹達企業ノ開発ヲ促進シ…」とある。ここでは 1941 年までの工業用塩の需要見込みにおいて島内消費はなく、全て移出されるものとされており、1942 年以後の台湾島内でのソーダ産業勃興を図っていたことがうかがえる（塩務档案 S-03-17-(3))。
(29) 台拓の南塩と南化に対する株式投資額は 1942 年 3 月時点で 467 万円に達しており、台拓の 1942 年 3 月までの島内株式投資額の 37% に相当する（湊照宏 「日中戦争期における台湾拓殖会社の金融構造」『日本台湾学会報』7)。このような台拓による南塩と南化への優先的な資金供給には、臨時資金調整法の台湾施行において、「工業用塩製造業」は甲類に格上げして分類されたことが影響していたと推測される（台湾総督府専売局「第二回塩務関係協議会 協議事項ニ対スル意見」1937 年 12 月、塩務档案 S-03-17-(3))。ちなみに、1942 年 3 月から終戦時までにおいては、台拓から南塩への株式投資額は 171 万円行われているが、南化への株式投資はなされていない（湊照宏「太平洋戦争期における台湾拓殖会社の金融構造」『日本植民地研究』18)。

安平・北門・布袋での製塩事業に利益を見込んでおらず、南化のマグネシウム・苛性ソーダ製造事業に利益を見込んでいた。(30)

しかし、ちょうど同時期に、台湾でのマグネシウム・苛性ソーダ製造事業にマグネサイト法による新たな参入企業が登場した。旭電化工業会社（以下、旭電化と略す）である。旭電化は軍部の意向を受けてマグネシウム増産の計画に着手し、低廉電力が豊富にあり、また原料塩も豊富にある高雄に工場建設を決定した。(31) 旭電化は「満州」産マグネサイトを軽焼して酸化マグネシウムを得て、それを塩素化した塩化マグネシウムを電気分解する方法でマグネシウムを製造する方針であった。その際に必要な塩素は、電解法による苛性ソーダの製造で副生する計画であり、1939 年 2 月、旭電化は台湾総督府に年約 1 万 2000 トンの原料塩配給を希望した。(32) これに対して台湾総督府専売局は、旭電化によるマグネシウム・苛性ソーダ製造事業に強硬に反対した。(33) 台湾総督府専売局が反対した理由は、日本内地への工業用塩責任供給額 45 万トンの生産拡充計画に支障を生じる恐れがあることと、台湾総督府専売局はそもそも塩田経営には利益を見込んでおらず、多角化経営によって採算を合わす計画であったからである。(34)

台湾総督府としては、マグネシウム生産力拡充計画で定められた 2400 トン全てを南化に製造させることを希望していたが、日本政府の方針により 1200 トンのみとなった。(35) つまり、残り 1200 トンの製造は旭電化に認可された。この決定には、陸軍の介入があった。旭電化は既に東京の尾久工場で、

(30) 「同社（南塩；引用者）事業運営ノ基礎ヲ強固ナラシメンガ為ニハ固ヨリ多角的経営ヲ必要トスル関係上茲ニ同社（南塩；引用者）ト一心同体ノ姉妹会社タル南日本化学工業会社ノ創立ヲ企図シ（、；引用者）之ヲシテ副産物利用並ニ曹達工業ヲ分担セシメントスルモノニ有之（、；引用者）而モ事業ノ性質上製塩業ニ於テハ殆ン度利益ヲ見込マズ専ラ之等化学工業ノ運営ニ依テ社業ノ基礎ヲ固メントスルモノニ有之候…」（総督府財務局長より大蔵省理財局長宛電信「旭電化工業株式会社資本増加内認可申請ニ関スル件」1939 年 4 月、日付不明、食塩生産係『塩外塩業及関連事業資料 二冊ノ内ノ一』塩務档案 S-03-13-(1)）。
(31) 旭電化工業株式会社『社史 旭電化工業株式会社』190-191、214 頁。
(32) 総督府専売局長より総督府総務長官・殖産局長宛電信「旭電化工業株式会社ノ事業計画ニ関スル件」1939 年 3 月 4 日、塩務档案 S-03-13-(1)。
(33) 「当局トシテハ…製塩、副産物利用、曹達工業三者ヲ一貫タラシムヘク南日本塩業ノ姉妹会社タル南日本化学工業ニ一括経営セシムヘキ大方針ノ決定ヲ希望シテ已マサルモノナリ」（総督府専売局長より殖産局長代理宛電信「台湾ニ於ケル『マグネシューム』及曹達ノ生産計画ニ関スル件」1939 年 3 月 2 日、塩務档案 S-03-13-(1)）。「若シ此際旭電化ヲシテ曹達工業ニ進出セシムル結果将来（十七年度以降）南日本化学ハ全然曹達工業其ノ他ノ塩ヲ中心トスル化学工業ニタツチシ得ザルガ如キニ立至ラバ極メテ不都合ナル事態ヲ招来スベシトナシ…」（殖産局長代理より殖産局長宛電信、件名なし、1939 年 3 月 3 日、塩務档案 S-03-13-(1)）。
(34) 「初来塩田経営ニ於テハ殆ト利益ヲ見込マス次イテ来ルヘキ副産物及曹達工業ニ於テ社業運営ノ基礎ヲ築カントセルモノニシテ…」（前注資料）。
(35) 「総督府トシテハ二千四百噸ヲ南日本一手ニ生産セシメラレ度コトヲ希望セルトコロナルモ中央ノ方針トシテ千二百噸ヲ適当ナリトサルル…」（総督府総務長官より拓務次官宛電信「マグネシウム製造ニ関スル件」1939 年 11 月 16 日、塩務档案 S-03-13-(1)）。

1937 年 10 月からマグネサイト法による試運転を開始しており、陸軍航空本廠の要望によって 1938 年末には新規設備を完成させ、1939 年から順調に操業していた。(36) こうした経緯もあり、陸軍は南化よりも旭電化の技術を信用し、旭電化高雄工場の新設を望んでいたのであり、台湾総督府はやむなく旭電化にもマグネシウム製造の事業許可を与えた。(37)

ちなみに、1937 年の台湾の苛性ソーダ需要量は 1291 トンであり、それは生産力拡充計画によって 1939 年度は 1550 トン、1940 年度は 3280 トン、1941 年度には 5250 トンに増加することが予想されていた。(38) 南化の苛性ソーダ製造計画は、1942 年からの生産開始で年産 15800 トン（うち 1 万トン島内消費、残り輸出）であった一方、旭電化の苛性ソーダ製造計画は、1940 年から 1942 年を通じて年産 6600 トン（全て島内消費）というものであった。(39) 旭電化は生産する苛性ソーダを隣接する日本アルミニウム会社（以下、日本アルミと略す）高雄工場に供給することとし、(40) 1940 年 7 月、台湾総督から金属マグネシウム製造事業の新設が許可され、また、軽金属製造事業の設備新設が許可された。(41)

四、軍需工業化

旭電化の参入により、低収益の南塩の製塩事業を、南化のマグネシウム・苛性ソーダ製造事業によって補うという台湾総督府専売局の計画は実現しなかった。

南塩は 1939 年 2 月に工事に着手し、結晶池鹹水汲上施設、水門新設、軽軌鉄道増設、水路拡張、堤防補強などが行われたが、資材入手の困難や、労働賃金の暴騰、会社職員の人員不足などにより、工事の進捗は遅れた。(42) さらに、資材価格や労働賃金の高騰によって塩田開設諸費用が膨張したため、将

(36) 旭電化工業株式会社 『社史 旭電化工業株式会社』188-190 頁。
(37) 「…軍ニ於テ南日本化学ノ製品ハ之ヲ信頼スル能ハズ（、；引用者）旭電化工場ヲ高雄ニ設置スルニ非ザレバ軍需装備上支障ヲ生ズル虞アリトノ趣旨ナル以上ハ（、；引用者）時局ノ緊要性ニ鑑ミ旭電化ニ対シテモ不取敢事業許可ヲナスベキモノト思料候…」（総督府総務長官より拓務次官宛電信「マグネシウム製造ニ関スル件」1939 年 11 月 16 日、塩務档案 S-03-13-(1)）。
(38) 総督府専売局長より殖産局長代理宛電信「台湾ニ於ケル『マグネシューム』及曹達ノ生産計画ニ関スル件」1939 年 3 月 2 日、塩務档案 S-03-13-(1)。
(39) 前注資料。台湾の苛性ソーダ需要量は 1940 年度 3943 トン、1941 年度 5256 トン、1942 年度 8262 トンと推移し、そのうち軽金属製造用需要量が最大であり、1940 年度 2887 トン、1941 年度 3769 トン、1942 年度 6513 トンを占めた（日本ソーダ工業史編纂委員会 『続日本ソーダ工業史』（東京：日本ソーダ工業会 1952 年）161 頁）。
(40) 置村忠雄 『軽金属史』（東京：社団法人金属工業調査会・軽金属協議会 1947 年）98 頁。
(41) 旭電化工業株式会社 『社史 旭電化工業株式会社』215 頁。
(42) 石永久熊 『布袋専売史』210 頁。

来の塩価切下げが困難視され、1941 年 9 月には、4051 陌の塩田を開設するという当初の計画から第四期工区を除外し、3558 陌の塩田を開設するという計画への変更を検討している。(43)

1941 年 10 月時点で、南塩は 2210 陌の塩田を完成させていたが、(44) それ以後の資材、資金、労力の調達が益々困難視されたことと、工業用塩の需要の見通しも不確実であったため、「右 2,210 陌ヲ完成急速熟成セシメ残地区ハ将来ノ推移ヲ見極メタル上着工スルヲ機宜ニ適シタルモノ」とされた。(45) しかし、この事業計画書の約 1ヵ月後には、「……塩田築造ニ関スル計画ノ一部ヲ変更シ急速ニ臭素ノ生産ヲ期セントス」(46) ることに変更された。臭素は苦汁から採取され、航空機燃料の耐爆剤の原料である。耐爆剤は航空機燃料のオクタン価を高めるために添加され、これにはエチル液が使用されたが、エチル液の主成分は四エチル鉛と二臭化エチレンであり、開戦前において四エチル鉛は日本国内で自給できたが、二臭化エチレンの合成に用いる臭素が不足していた。そもそもの南塩の計画は 4051 陌の塩田築造を行うとするものであり、既に約 2210 陌を完成させていたが、残り約 1800 陌は臭素原料鹹水を製造する採鹹塩田とすることになった。そして臭素採取後の鹹水は既設塩田を利用して製塩する計画になり、計画年産量は臭素 300 トン（布袋 80 トン、北門北 105 トン、北門南 70 トン、烏樹林 45トン）、塩 12 万トン（布袋 3 万 3000 トン、北門北 4 万 4000 トン、北門南 2 万 6000 トン、烏樹林 1 万 7000 トン）とされた。(47) つまり、太平洋戦争の開戦直前において、軍部の航空燃料政策により南塩の事業計画は変更され、臭素の生産が主目的とされたのだった。南塩のその後の事業展開は明らかにし得ないが、1943 年までに南塩によって塩田約 2600 甲が完成し、布袋では採鹹塩田約 450 甲と臭素工場が完成した。(48)

以上、南塩の事業計画の変更を確認したが、南化による事業の進捗も停滞していた。1940 年 6 月、安平の台塩社内にあった日曹苦汁部は、南化に引き継がれて南化安平工場の一部となり、同年 7 月には台湾総督より軽金属製造事業法による許可が下され、(49) 1941 年 1 月には安平工場の試運転が開始され

(43) 南日本塩業株式会社「事業計画書」1941 年 9 月、南日本塩業株式会社『事業計画書』、塩務档案 S-03-11-(1)。
(44) 南日本塩業株式会社「事業計画書」1941 年 10 月 4 日、塩務档案 S-03-11-(1)。
(45) 前注資料。
(46) 南日本塩業株式会社「事業計画書」1941 年 11 月 14 日、塩務档案 S-03-11-(1)。
(47) 前注資料。
(48) 傅永漢「台鹼六年」『鹼氯通訊』1：70 頁。
(49) 南日本化学工業株式会社『第二回営業報告書』。

た。(50) しかし、当初は高雄工場でのマグネシウム製造事業を 1941 年 3 月までに開始する計画であったが、資材不足から延期を余儀なくされ、(51) 試運転を開始した安平工場でも天候不順により苦汁を生産することができず、運転の継続はできなかった。(52) 1941 年 6 月、日曹岩瀬工場のマグネシウム製造設備が南化高雄工場に移設されたが、(53) 資材不足の度合いは緩和できず、マグネシウム製造事業は一向に進展しなかった。

表 3 の南化の貸借対照表に示されるように、1940 年 9 月時点まで南化は 2 回の株式払込徴収で資金を調達して工場建設を行っていたが、それ以後は 1941 年 9 月時点まで目立った資金調達を行っておらず、未払金が増加し、借入金や支払手形などの債務が増加していた。こうして 1941 年 9 月時点においても、「引継き(ママ)工場建設中ナル為メ営業ト目スベキモノナキヲ以テ損益トシテ計上スベキモノナシ」という状態であった。(54)

表 3：南日本化学工業会社の貸借対照表（1940 年 3 月– 1941 年 9 月）

		1940 年 3 月	1940 年 9 月	1941 年 3 月	1941 年 9 月
資産	未払込資本金	11,250	7,500	7,500	7,500
	創立費及登録税	54	73	73	35
	建設勘定	2,195	5,242	7,678	9,346
	生産勘定		182	172	171
	雑勘定			72	104
	仮払金	27	54	715	874
	預金及現金	1,562	2,097	33	394
	合計	15,088	15,147	16,242	18,424
負債	資本金	15,000	15,000	15,000	15,000
	借入金			50	825
	社員積立金		5	3	3
	仮受金	3	10	11	7
	預リ金		11	1	28
	買掛金並未払金		5	642	1,916
	支払手形	85	116	525	635
	合計	15,088	15,147	16,242	18,424

注： 1940 年 3 月時の社員積立金は 400 円。
出所：第 1 回–第 4 回営業報告書（台拓档案 2506 所収）より作成。

(50) 南日本化学工業株式会社『第三回営業報告書』。
(51) 前注資料。
(52) 南日本化学工業株式会社『第四回営業報告書』。
(53) 日本曹達株式会社企画本部社史編纂室『日本曹達 70 年史』（東京：日本曹達株式会社 1992 年）51 頁。
(54) 南日本化学工業株式会社『第四回営業報告書』。

このように南化の事業は進展していなかったのであるが、1941 年末から臭素増産計画が組み込まれた。マグネシウム製造事業は中止され、臭素製造のため既設の安平工場以外に、布袋、北門に工場を建設する事となった。(55) 軍部からの要請により、布袋・北門工場では臭素のみを製造し、1942 年から本格的に生産が開始された。(56) 南化の臭素生産量は日本帝国圏内で最大を誇り(57)、陸軍燃料本部に納入された。(58) また安平工場のカリ塩は肥料として糖業連合会と各州農会へ配給された。(59)

一方、資材不足により南化の苛性ソーダ工場建設は一時中止されていたが、1942 年 1 月より再び工事に着手された。(60) 1943 年 8 月に電解ソーダ工場が完成したが、台湾肥料会社からの硫酸の供給が円滑でなかったため、操業は順調ではなかった。(61)

表 4 の貸借対照表に示されるように、南化は 1942 年 3 月から 1944 年 9 月まで株式払込徴収を行っておらず、借入金を主なる資金調達手段としており、債務が急増していた。しかも、損益計算書が示すように、毎期を通じて損失金を計上しており、繰越損失金が累積しつつあった。

表 4：南日本化学工業会社の貸借対照表と損益計算書（ 1942 年 3 月– 1944 年 9 月）

貸借対照表		1942 年 3 月	1942 年 9 月	1943 年 3 月	1943 年 9 月	1944 年 3 月	1944 年 9 月
資産	未払込資本金	7,500	7,500	7,500	7,500	7,500	7,500
	創立費及登録税	18	14	11	7	4	
	固定資産	6,606	8,110	4,817	5,218	5,208	5,162
	工作勘定		852				
	棚卸資産	2,157	2,937	2,957	3,343	2,826	2,907
	建設勘定	1,898	1,445				
	当座資産	1,834	1,796	2,858	3,096	3,579	2,797

(55) 石永久熊『布袋専売史』415 頁。「当社ハ予テ安平工場ニ於テ生産中ナル製品（臭素;引用者）ニ付特殊需要ニ基キ工場ヲ建設スル」こととなり、1941 年 12 月に北門工場と布袋工場の建設に着手した（南日本化学工業株式会社『第五回営業報告書』）。
(56) 社史編集委員会『日塩五十年史』（東京：日塩株式会社 1999 年）184 頁。
(57) 日本曹達株式会社企画本部社史編纂室『日本曹達 70 年史』70 頁。
(58) 社史編集委員会『日塩五十年史』185 頁。
(59) 南日本化学工業株式会社『第八回営業報告書』。
(60) 南日本化学工業株式会社『第五回営業報告書』。
(61) 社史編集委員会『日塩五十年史』184 頁。

	前払費用		61	67	79	66	182
	仮払金	363	216	14	33	51	189
	雑勘定	148	121				
	拡張用資産			5,626	6,595	8,186	9,182
	特定資産				4	12	7
	繰越損失金		52	73	387	583	636
	当期損失金	52	21	314	196	53	1,091
	合計	20,576	23,126	24,239	26,459	28,067	29,653
負債	資本金	15,000	15,000	15,000	15,000	15,000	15,000
	借入金	3,460	5,800	6,800	8,035	10,650	13,000
	短期負債	2,113	2,315	2,418	3,386	2,365	1,584
	社員積立金	3	10	22	38	53	69
	合計	20,576	23,126	24,239	26,459	28,067	29,653

注：1. 固定資産は土地、建物及付属設備、構築物、機械及装置、車輌及運搬具、電気設備、船舶、備品工具。
注：2. 棚卸資産は貯蔵品、材料、半製品、製品、仕掛品。
注：3. 当座資産は売掛金、未収入金、立替金、仕入先前渡金、当座預金、振替貯金、現金、従業員貸付金。
注：4. 前払費用は前払保険料、前払利息、未経過経費、未経過利息、未経過保険料。
注：5. 拡張用資産は拡張用土地、同建物及付属設備、同構築物、同機械及装置、同車輌及運搬具、
注：6. 特定資産は保証金、未達。
注：7. 1943 年 3 月時以降の借入金は長期借入金。
注：8. 短期負債は支払手形、買掛金、未払金、未払賃金、前受金、仮受金、預リ金、未決算。

損益計算書		1942 年 9 月	1942 年 9 月	1942 年 9 月	1942 年 9 月	1942 年 9 月	1942 年 9 月
	総益金	14	14	426	333	43	22
	総損金	66	35	740	529	96	1,113
	当期損失金	52	21	314	196	53	1,091
損失金処分							
	当期損失金	52	21	314	196	53	1,091
	繰越損失金		52	73	387	583	636
	次期繰越	52	73	387	583	636	1,727

出所：第 5 回–第 10 回営業報告書（台拓档案 2506、2791 所収）より作成。

特に 1944 年度前期の事業は停滞し、高雄工場は資材の入手難に陥り、安平・布袋・北門各工場は天候不順により苦汁を確保できず、(62) 109 万円もの

(62) 南日本化学工業株式会社『第十回営業報告書』。

損失金を計上するに至った。原料の入手難のために計画通りに製品を生産できず、「殊ニ最重要製品タル臭素ノ如キハ本年度陸軍納入数量一六〇瓲ナルニ対シ僅カニ一〇瓲ノ生産ヲ挙ゲタルニ止マリ製品何レモ原価ガ売値ノ倍以上」という有様であった。(63) 1945 年には米国軍機の空襲を受けて稼動不能となり、設備を台中市外の霧峰へ疎開させている時に終戦となった。(64)

それでは、同時期の旭電化の事業展開を確認してみよう。表 5 は 1940 年 5 月から 1941 年 11 月の旭電化の貸借対照表および損益計算書である。

旭電化は高雄工場建設資金に充当するため、1940 年に資本金を 500 万円から 1000 万円に増資していた。(65) 表中からは、順調に株式払込金を徴収し、高雄工場の建設費用に充当していたことが確認できる。また、損益計算書に示されるように、高雄工場の稼動開始以前から収益をあげており、尾久工場が順調に稼動していたことが推測できる。

高雄工場は、布袋・北門産工業塩と「満州」産マグネサイトを原料にして 1941 年 8 月に操業を開始した。(66) 第二期工事も進められたが、1942 年ごろから資材の入手は困難になり、第二期工事を完成した頃には、第一期分の設備が予想以上に腐蝕してしまい、計画通りの生産力増加とはならなかった。(67)

表 5：旭電化工業会社の貸借対照表と損益計算書（1940 年 5 月– 1941 年 11 月）

貸借対照表		1940 年 5 月	1940 年 11 月	1941 年 5 月	1941 年 11 月
資産	未払込株金	3,750	2,500	1,250	
	土地及建物	1,512	1,456	1,430	1,709
	装置及機械器具	3,313	3,058	2,812	2,570
	什器	25	19	19	22
	仮払金	2,286	1,064	2,031	1,739
	有価証券	3,028	3,257	3,895	3,958
	引当預金	61	76	91	106
	預金及現金	355	425	401	844
	受取手形	224	108	119	426
	売掛金	1,073	2,526	2,449	1,913
	原料	1,252	1,190	1,116	2,409

(63) 企業課長より東京支店長宛電信「南日本化学工業株式会社第十回定時株主総会ノ件」 1944 年 12 月 8 日、『南日本化学工業株式会社』台湾拓殖株式会社档案 2791、国史館台湾文献館所蔵）。
(64) 傅永漢 「台鹼六年」『鹼氯通訊』1：70-71 頁。
(65) 旭電化工業株式会社 『社史 旭電化工業株式会社』180 頁。
(66) 前注 221-222 頁。
(67) 前注 216-217 頁。

資産	貯蔵品	809	957	1,105	1,290
	製品	1,039	843	638	449
	半製品	177	138	168	136
	高雄工場建設費		2,216	4,177	5,635
	合計	18,906	19,832	21,703	23,209
負債	株金	10,000	10,000	10,000	10,000
	法定積立金	430	465	520	575
	設備拡張留保金	38	88	438	488
	別途積立金	944	1,094	1,344	1,514
	従業員退職積立金	675	735	785	835
	工員退職手当準備積立金	61	76	91	106
	借入金	1,090	1,340	2,240	4,570
	支払手形	1,287	704	1,660	453
	割引手形	162	48		178
	買掛金	1,203	991	670	666
	仮受金	1,600	2,370	2,357	2,044
	前期繰越金	377	382	455	471
	当期利益金	1,039	1,540	1,135	1,310
	合計	18,906	19,832	21,703	23,209
損益計算書		1940 年 5 月	1940 年 11 月	1941 年 5 月	1941 年 11 月
	総益金	9,889	11,125	11,154	16,155
	総損金	8,850	9,586	10,020	14,845
	当期利益金	1,039	1,540	1,135	1,310
	固定資産償却金	350	300	300	300
	賞与引当金		20		
	当期純益金	689	1,220	835	1,010
利益金処分					
	当期純益金	689	1,220	835	1,010
	前期繰越金	377	382	455	471
	合計	1,066	1,602	1,290	1,481
	法定積立金	35	65	45	51
	別途積立金	150	250	170	300
	設備拡張留保金	50	350	50	
	従業員退職積立金	60	50	50	50
	役員賞与金	40	40	40	40
	配当金	350	392	463	534
	後期繰越金	382	455	471	505

注 : 引当預金は工員退職手当準備積立金引当預金。
出所 : 第 47 回–第 50 回報告書より作成。

表 6 は高雄工場が本格的に稼動を開始した後の旭電化の貸借対照表と損益計算書である。

表6：旭電化工業会社の貸借対照表と損益計算書（1942 年 5 月– 1944 年 4 月）

貸借対照表		1942 年 5 月	1942 年 11 月	1943 年 5 月	1943 年 11 月	1944 年 4 月
資産	未払込株金					5,000
	土地及建物	3,917	3,874	4,123	4,229	4,459
	装置及機械器具	6,000	6,792	7,314	5,953	5,726
	什器	46	68	77	82	136
	建設仮勘定	818	747	426	1,955	3,049
	仮払金	1,778	1,870	3,556	2,098	2,974
	有価証券	4,566	5,801	6,043	9,775	9,587
	引当預金	121	135	144	158	173
	預金及現金	580	333	247	2,297	367
	受取手形	627	315			
	売掛金	1,203	1,532	2,072	2,857	2,797
	未収入金			9	1,408	140
	原料	1,368	812	2,705	1,789	2,395
	貯蔵品	1,651	1,924	2,038	2,168	2,340
	製品	844	424	441	1,156	1,795
	半製品	168	170	100	335	221
	合計	23,688	24,795	29,295	35,261	41,160
負債	株金	10,000	10,000	10,000	10,000	20,000
	法定積立金	626	668	703	738	768
	納税積立金				135	208
	設備拡張留保金	488				
	別途積立金	1,706	2,314	2,364	2,414	2,414
	従業員退職積立金	885	935	985	1,035	1,085
	工員退職手当準備積立金	121	135	144	158	173
	借入金	4,589	6,619	9,722	14,928	11,265
	支払手形	865	1,013	1,252	87	50
	割引手形	506				
	未払金			238	286	453

	買掛金	891	673	1,303	1,220	1,661
	仮受金	1,372	938	1,375	3,142	1,965
	前期繰越金	505	518	529	538	556
	当期利益金	1,134	983	682	582	561
	合計	23,688	24,795	29,295	35,261	41,160
損益計算書		1942 年 5 月	1942 年 11 月	1943 年 5 月	1943 年 11 月	1944 年 4 月
	総益金	12,985	13,671	11,415	14,668	11,650
	総損金	11,851	12,688	10,453	13,786	10,628
	当期利益金	1,134	983	962	882	1,021
	固定資産償却金	300	300	280	300	460
	当期純益金	834	683	682	582	561
利益金処分						
	当期純益金	834	683	682	582	561
	前期繰越金	505	518	529	538	556
	合計	1,340	1,201	1,210	1,120	1,118
	法定積立金	42	35	35	30	29
	別途積立金	120	50	50		
	従業員退職積立金	50	50	50	50	50
	役員賞与金	40	37	37	34	23
	職員賞与金					20
	配当金	570	500	500	450	438
	後期繰越金	518	529	538	556	558

注：1. 引当預金は工員退職手当準備積立金引当預金。
注：2. 1943 年 5 月時以降の当期利益金は当期純益金。
注：3. 1943 年 5 月時の受取手形は 443 円。
出所：第 51 回–第 56 回報告書より作成。

南化と対照性をなして、毎期を通じて利益金を計上しており、十分な内部留保金を蓄えつつ、株主に配当金を支払っている。借入金の比重が増加傾向にあるが、1943 年 12 月には 1000 万円から 2000 万円への倍額増資が行われており、財務構造に大きな問題は生じていない。

1944 年 4 月、高雄工場は海軍航空本部長から海軍監督工場に指定され、[68]

(68) 旭電化工業株式会社『第五十五回報告書』。

軍需会社としての重要性は高まっていた。製造されたマグネシウムは全て帝国軽金属統制会社に販売して日本内地に移出され、製造された苛性ソーダの「ほとんど大部分」が日本アルミ高雄工場に供給された。(69)

1945 年 2 月、旭電化高雄工場は米軍の空襲を受け、受電変圧器 2 基を消失し、引込送電線が寸断され、稼動不能となり、その修復も絶望的となった。(70) 台湾総督府は旭電化高雄工場の操業を断念し、以下のような 3 つの指示を下した。(71) (1) 台湾窒素工業会社の過塩素酸アンモニア製造工場に苛性ソーダ電解槽 5-10 台と塩酸合成装置 2 基を移駐し、水銀整流器を使用して苛性ソーダと塩酸の生産を行う。(2) 2000 KW 程度の直流発電機を調達して前項の生産確保を図る。(3) 残余の苛性ソーダ電解槽 100 台と蒸発缶ボイラー等の付属施設は、島内中南部に移駐するか、軍需省の希望であるマグネシウム製造設備の満州移駐を可能にするよう現地で防護する。この指示に従って、まず苛性ソーダと塩酸の製造設備を台北州中和庄にある台湾窒素工業会社に移動させることに決定し、電解槽設置のために山に横穴を掘りはじめた頃に終戦となった。(72)

南化と旭電化の他に台湾でソーダ産業に参入した企業は、鐘淵曹達工業会社（以下、鐘曹と略す）であった。1938 年 6 月、鐘曹は鹹水から臭素を製造し、臭素取得後の鹹水を電解して苛性ソーダを製造する計画で、(73) 台南安順で塩田買収に着手した。前述したように、臭素は航空機燃料耐爆剤の原料であり、その生産は軍部が望んでいたものであった。(74)

鐘曹は安順に鹹水塩田を築造して臭素工場を建設し、(75) 1943 年から臭素の生産を開始し、1944 年 7 月から苛性ソーダの製造を開始したが、1945 年の 1 月から 4 月にかけて米国軍機の空襲により稼動不能となり、設備を嘉義に疎

(69) 旭電化工業株式会社『社史 旭電化工業株式会社』222 頁。日本アルミ高雄工場ではバイヤー法が採用され、蘭印ビンタン島産ボーキサイトを苛性ソーダで溶解して水酸化アルミニウムを抽出し、それを過熱してアルミナを得ていた。
(70) 旭電化工業株式会社『社史 旭電化工業株式会社』219-220 頁。
(71) 前注 219 頁。
(72) 前注 220-221 頁。
(73) 「弊社ハ今回海軍当局ノ御要望ニヨリ臭素製造ノタメ塩田用地六〇〇甲歩ノ買収ヲ了シ昭和十七年五月ニハ塩田トシテ完成ヲ見ル予定ナリ斯クシテ塩田ヨリ生産セル鹹水ヲ利用シ、臭素ヲ補取セル後多量ノ飽和鹹水ヲ得ラルルニヨリ右鹹水ヲ以テ電気分解法ニヨル苛性曹達ノ製造並ニ副生スル塩素、水素ヲ利用シ諸化学薬品ノ製造ヲ行ワントスルモノナリ」（「鐘淵曹達工業株式会社台南工場建設計画書」年月日不明、塩係『塩田開設関係（鐘曹）』台塩档案 H1、国史館台湾文献館所蔵）。
(74) 陸軍は臭素の生産増強を急務とし、その製造を鐘淵紡績会社に懇請したことがあった。これを受けて鐘淵海水利用工業会社は長井工場で月産１トン設備を建設して稼動させていた。これと同様の設備が海軍指定工場である鐘曹台南工場に設置された（鐘紡株式会社 社史編纂室『鐘紡百年史』（東京：鐘紡株式会社 1988 年）378 頁）。
(75) 石永久熊 『布袋専売史』415 頁。

開させている時に終戦となった。(76)

鐘曹の事業展開については資料上の制約から明らかにし得ない。表 7 は苛性ソーダ工場が完成する以前の鐘曹の貸借対照表と損益計算書であるが、債務の比重が大きく、利益金は計上されていない。

表 7：鐘淵曹達工業会社の貸借対照表と損益計算書

貸借対照表		1943 年 11 月
借方	払込未済株金	5,000
	有価証券	3,645
	台南工場建設勘定	13,249
	仮払金	1,073
	未経過利息及保険料	30
	未収入金	10
	需用品	1,258
	物品引換所勘定	10
	銀行預金及現金	455
	前期繰越損失金	114
	当期損失金	65
	合計	24,909
貸方	株金	10,000
	法定積立金	29
	借入金	6,000
	支払手形	690
	同系会社勘定	8,135
	未払金	50
	仮預リ金	3
	貯蓄預リ金	3
	合計	24,909
損益計算書		
	総収入金	123
	総支出金	188
	当期損失金	65
損失金処分		
	当期損失金	65
	前期繰越損失金	114
	後期繰越損失金	179

出所 : 第 12 回営業報告書より作成。

(76) 傅永漢 「台鹼六年」『鹼氯通訊』1：70 頁。

五、おわりに

以上の分析から、戦時台湾においてソーダ産業に参入したのは、南化と旭電化と鐘曹であったが、企業として収益性を発揮していたのは旭電化のみであったことが確認できた。また表８に示されるように、1943 年まで苛性ソーダの生産は旭電化のみが行っており、南化と鐘曹は 1944 年から苛性ソーダを生産しているものの、両社の生産量は旭電化の生産量とかけ離れており、戦時台湾における苛性ソーダ生産量合計の 95% が旭電化によるものであった。つまり、戦時台湾のソーダ産業において、収益性の面でも、生産量の面でも、主役は旭電化であった。

表８：戦時台湾における企業別塩素アルカリ製品生産量の推移（トン）

		1941 年	1942 年	1943 年	1944 年	1945 年
南　化	苛性ソーダ	—	—	—	620	35
	塩酸	—	—	—	111	2
	漂白粉	—	—	154	1,152	65
	塩酸カリ	—	—	—	10	1
	臭素	—	4	91	49	-
	※	18	58	130	250	65
鐘　曹	苛性ソーダ	—	—	—	204	55
	塩酸	—	—	—	296	47
	漂白粉	—	—	—	29	5
	液体塩素	—	—	—	1	—
	臭素	—	—	8	19	1
旭電化	苛性ソーダ	660	4,596	6,786	6,125	317
	塩酸	9	506	741	322	11
	液体塩素	—	—	—	26	2
	マグネシウム	37	255	381	429	24

出所：傅永漢「台鹼六年」『鹼氯通訊』1：71 頁より作成。
注：※は社史編集委員会『日塩五十年史』185 頁の臭素生産量。

この結果は台湾総督府の構想とは異なるものであった。日本政府の工業用塩増産政策を受け、台湾総督府専売局は工業用塩増産を実施するために南塩

を設立し、間接的に製塩コストを下げるために南化を設立して苦汁法によるマグネシウム・苛性ソーダ製造事業を担わせる計画であった。しかし、苦汁法とは異なるマグネサイト法を採用する旭電化が陸軍の支援を受けて参入したことにより、台湾総督府専売局の計画は実現しなかった。

旭電化高雄工場は日本アルミ高雄工場への苛性ソーダ供給と、マグネシウムの日本内地への販売によって収益性を発揮した。その一方で、南化は航空機燃料耐爆剤原料である臭素の製造を行う企業になり、鐘曹も臭素製造企業としての性格を強めていき、業績は低迷していた。つまり、戦時台湾のソーダ産業は、航空機関連産業の日本帝国経済圏の分業関係に組み込まれて軍需工業として勃興したが、その担い手の企業のなかでは、収益性を発揮していた旭電化と、低収益の南化と鐘曹との対照性が明瞭になっていた。

このように、ソーダ産業に見られた台湾総督府の政策と軍需工業化の実態との間には大きな乖離があり、軍需工業化の担い手となった各企業の参入および事業展開過程の実証分析を更に進めていくことが必要であるが、これについては以後の課題としたい。

参考文献表

〈日本語〉

旭電化工業株式会社
1958 『社史 旭電化工業株式会社』東京：旭電化工業株式会社。

石永久熊
1943 『布袋専売史』布袋：開庁四十周年記念出版会。

置村忠雄
1947 『軽金属史』東京：社団法人金属工業調査会・軽金属協議会。

鐘紡株式会社 **社史編纂室**
1988 『鐘紡百年史』大阪：鐘紡株式会社。

社史編集委員会
1999 『日塩五十年史』東京：日塩株式会社。

台湾総督府殖産局商工課
1935 『熱帯産業調査書 工業ニ関スル事項 中』台北：台湾総督府。

田島俊雄
2005 「中国・台湾の産業発展と旧日系化学工業」『中国研究月報』59 (9)：1-22。

日本曹達株式会社企画本部社史編纂室
1992 『日本曹達 70 年史』東京：日本曹達株式会社。

日本ソーダ工業史編纂委員会
1952 『続日本ソーダ工業史』東京：日本ソーダ工業会。

湊照宏
2001 「両大戦間期における台湾電力の日月潭事業」『経営史学』36 (3)：51-77。
2005 「日中戦争期における台湾拓殖会社の金融構造」『日本台湾学会報』7：1-17。
2006 「太平洋戦争期における台湾拓殖会社の金融構造」『日本植民地研究』18：35-50。

〈中国語〉

陳慈玉
2004 「一九四〇年代的台湾軍需工業」『中華軍事史学会会刊』9：145-189。

傅永漢
1952 「台鹼六年」『鹼氯通訊』1：70-82。

1990 年代南瀛地區開發與保育的歷史察考*

曾華璧**

一、前言

(一) 研究動機

有鑑於環境思想與政治已是當前全球盛行的概念與課題，爲求其在區域環境保護運動上所扮演的角色，本文以 1990 年代南瀛保育運動的形成、發展、與特色，做爲研究的個案。

2005 年有兩大環境史大事。其一、2005 年 8 月底侵襲美國墨西哥灣的 Katrina 颶風，重創 New Orleans，不但死傷慘重，而且這個具有傳統文化特質的城市，還曾被迫棄城。就自然地理條件而言，New Orleans 低於海平面，是一個以人力征天建設而成的城市。至於風災爲何如此嚴重？目前推測的原因是氣候暖化所導致。

第二、全球致力於控制氣候暖化的公約 ── 「京都議定書」於 2005 年 2 月 15 日正式生效。1992 年里約地球高峰會時，全球爲了因應 1980 年代以來溫室效應與全球暖化等氣候變遷，乃約同進行二氧化碳排放的管制工作。嗣後，歷經多次協商，聯合國氣候變化綱要公約第三次締約國大會於 1997 年 12 月 1 日至 10 日於日本京都舉行，共有 159 個締約國、250 個非政府組織及各媒體

---

* 本文初稿於 2005 年 10 月 16 日「第一屆南瀛學國際學術研討會」上宣讀，感謝張勝柏教授之評論。本文修正後，經《思與言》雜誌審查通過，以〈環境思想與政治：1990 年代南瀛地區保育運動的初步察考〉爲題，發表於該雜誌 44 卷 2 期（2006 年 6 月），頁 89-131。今爲符合會議之原旨，乃將題目略做修正如上，內容則未做更正；《思與言》雜誌刊登文章前，同意本文未來收錄在會議論文集內，特此說明。

** 國立交通大學通識教育中心與人社系合聘教授

參加，總人數超過一萬人。根據條款規定，已開發國家必須在 2008 至 2012 年第一階段的五年間，以 1990 年爲標準，降低包括二氧化碳在內六種溫室氣體 5.2% 的排放量。(1) 京都議定書自從建議訂定到通過，卡在美國不願簽訂同意書，而歷經近十年的波折；2005 年 2 月 15 日終於達到生效條件，得以開始正式實施，而此一管制標準對臺灣的工業發展而言——特別是大煉鋼廠的設置，必然會產生制約作用。

臺南地區的海埔地本是國民政府遷臺之後積極開發的土地標的之一，但佔全球 6% 面積的濕地，四十年來被認爲是大地之母蓋婭（Gaia）的生存要地，因此濕地已是環境保育的重要項目。(2) 在全球環保思潮、氣候變遷、與京都議定書的規範下，南瀛地區同時出現保育七股濕地的呼籲，以及推動濱南工業區的計畫。由於兩案的地緣緊臨，但在使用的目標上，卻南轅北轍，因此臺南七股濕地之開發與保育及其對立關係，成爲 1990 年代臺灣環境史上的大焦點。

(二) 研究方法與文獻回顧

本文是當代環境史的研究個案，爲求建構南瀛保育運動史，故利用報紙報導的時間序，來舖成事件的發展過程，並使用報紙之社論、《立法院公報》與《省議會公報》之資料，目的在呈現**臺灣社會之民意，且由於公報爲政府**文書，內容可供檢驗，而委員與政府首長間之詢答，或是政府對政策的立場說明，都是理解國家經濟發展與環境政策的管道之一。

除了上述基本史料外，概念上則參考西方學界對生態思想、社會與政治等關係的論著。環境主義思想的產生和工業革命對環境的衝擊有密切關係，故自十八世紀中葉工業革命之後，它開始以不同的內涵與形式興起。例如維多利亞時代英國爲免環境與景觀受到破壞，於是興起了保護古老建物與田園景觀之努力，成就了一個頗具特色的保育運動；(3) 而且這段在十九世紀由菁英主導的英國環境保護活動，也是二十世紀之前，人類最活躍的一頁生態政治史。在自然與人的價值觀變遷議題上，Keith Thomas 從歷史的角度，精闢的詮釋

(1) 第一階段主要以已開發國家爲管制對象，並未對發展中國家設定目標。簽署時間起於 1998 年 3 月 16 日至 1999 年 3 月 15 日止。議定書生效的條件是：當認可議定書國家達 55 國，且認可國家中附件一成員之 1990 年 CO2 排放量須至少須占全體附件一成員當年排放總量之 55%，則議定書於其後第 90 天開始生效。另外，所謂的「附件一國家」係指 OECD 中除墨西哥外的所有 24 個成員國家、歐盟、前蘇聯各共和國及前東歐共產國家，合計 37 個成員，加上摩洛哥與列支敦斯登，共 39 個國家。

(2) J. E. Lovelock原著、金恆鑣譯，《蓋婭：大地之母》（**臺北：天下文化，1994**），頁 176-188。Nick Middleton, *The Global Casino: An Introduction to Environmental Issues* (London, N.Y.: Edward Arnold, 1995), pp. 165-166.

(3) John Ranlett, '"Checking Nature's Desecration": Late-Victorian Environmental Organization,' in *Victorian Studies* (Winter, 1983), pp. 197-222.

了英國人對環境的態度變化與意義。[4] 美國從殖民時代起，在新英格蘭地區的開發造成了環境變遷，William Cronon 所著《土地的改變：印地安人、殖民者與新英格蘭的生態》（*Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*）是區域社會環境價值觀與生態變遷有關的歷史書寫，也是探討人類開發行爲與保育之間關係的一本具有代表性的著作。[5] 十九世紀末，我們可以在 George Perkins Marsh 的《人與自然》（*Man and Nature: Or, Physical Geography as Modified by Human Action*）一書中，找到作者批判美國人以開發利用爲尚的價值觀對環境的破壞，以及對環境倫理之主張等線索。[6] 二十世紀初美國在平原地區因爲過度開發而引發了「沙塵暴」（Dust Bowl），這於是成爲 Donald Worster 的歷史大著作《沙塵暴：1930 年代南部平原》（*Dust Bowl : the Southern Plains in the 1930s*）的主題；[7] 而 1930 年代土地巨變的課題，又促使了 Aldo Leopold 生態學經典著作《砂郡年紀》（*A Sand County Almanac*）之問世。[8] 這些論述都有一個共同的論點，也就是指出「人類的環境價值觀與行爲」是影響環境變遷的重要因素，他們並且對此現象提出批判。

除了針對地區環境變遷的研究之外，第二次世紀大戰結束後，國家與社會之間出現了共同關懷環境的政治活動與管制政策。例如美國 1970 年元旦起正式實施「國家環境政策法案」（National Environmental Policy Act），規範任何企業之建設必須事先通過環境影響評估（Environmental Impact Assessment）；草根團體則在 1970 年 4 月 22 揭開「地球日」行動的第一幕；1972 年聯合國在瑞典召開的「人類環境會議」（也是全球第一次環境高峰會），開啓了「人」、「國家」、「國際」與環境政策之間的新關係，致力於檢討環境污染之問題；1970 年代學者們也分別從不同角度爭論造成環境危機的原因，以求制訂適當的政策，來處理環境危機的威脅。[9] 環境主義的訴求可以區分爲兩大類別：一類是激進派環境主義，也就是所謂的「生態中心主義（ecocentrism）」，主張徹底的社會價值革命與追求新環境典範的形塑，以求挽救環境危機；另一類則是

(4) Keith Thomas, *Man and the Natural World*: *Changing Attitudes in England, 1500-1800* (New York & Oxford, Oxford University Press, 1983).
(5) William Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England* (New York: Hill and Wang, 1983).
(6) George Perkins Marsh, *Man and Nature: Or, Physical Geography as Modified by Human Action* (Cambridge, MA.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1965, originally published in 1864).
(7) Donald Worster, *Dust Bowl: the Southern Plains in the 1930s* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2004).本書是 1979 年問世後的二十五週年版。
(8) Aldo Leopold, *A Sand County Almanac: with Essays on Conservation* (New York: Oxford University Press, 2001).
(9) Lynn White 將危機根源推至西方基督教義、Paul Ehrlich 則認爲人口壓力是環境威機不能忽略的首要因素、Murray Bookchin 主張社會階級是危機的淵源。見曾華璧《環境危機及其根源：議題類別之變遷與論述之研究》國科會研究報告初稿（NSC93-2411-H-009-006）（未刊稿）。

緩和派環境主義，是所謂的「人本中心論（anthropocentrism）」，其中心概念不認爲須要改變既有的價值體系，而強調人類可以憑藉科技的進步，減緩環境污染與危機。(10) 1990 年代全球化加速進行，環境議題無可避免的和經濟、政治與文化共構了全球化的四大面向。(11) 因此，環境思想不再僅由單一國家宗奉而已，環境政治也成爲跨國界的共同議題，例如因臭氧層破裂、溫室效應等氣候變遷課題，而促成 1997 年以來京都議定書的國際約定行動，就是最爲著名的案例。

(三) 研究課題

本文以京都議定書生效與**臺灣海埔地開發史爲基本背景，針對南瀛地區海**埔地的開發與利用爲個案，探討全球環保思潮對 1990 年代反濱南運動的影響。所採用的研究法，主要以歷史敘事爲文本，故部分篇幅以歷史發展的過程爲主，並著眼於環境與社會的關係，特別是以**臺南地區社會菁英、民眾或是臺灣**地區的民意代表與保育團體等，對南瀛地區濱南開發案所持的態度與對濕地利用政策的回應，做爲論述的主軸。從研究中，本文擬呈現的重點是：從反濱南案的歷史，究竟我們可以見到**臺灣土地利用價值觀有什麼變遷？爲何有變化？**意義何在？而環境主義做爲一個全球性的思潮，在政治上，引起甚大的影響，故在全球氣候變遷、保護濕地與瀕臨絕種生物等三大國際環境思想的影響下，南瀛地區海埔地的開發利用政策，受到哪種程度的衝擊和影響？國家的環境政策與經濟發展規劃之間的角力，如何呈現「全球與在地環境政治」的運作關係？簡言之，本文希望藉由 1990 年代南瀛地區保育運動中民間團體與政府之間的角色與行動、發展的歷程、該運動所呈現的內涵與特點、及其和**臺灣 1980 年**代以來各類鄉土環保運動的對比，論析此一運動在**臺灣環境史上所具有的「環**境思想與生態政治」之關係。

二、開發與保育的歷史對話：以臺灣海埔地開發為觀察的起點

海埔地（Tidal land）的形成，與自然潮汐的運動有關，亦即潮流所挾帶的泥沙沈積於潟湖內而逐漸成形。(12) 臺灣地區對海埔地的開發，或有數百年的歷史，起因可能是農民依照臺灣海島的地理條件特性，各依利益之需要而零星開

(10) 曾華璧，《環境主義的現代流派》，國科會研究計畫報告（NSC92-2411-H-009-002）（未刊稿）。
(11) 曾華璧，〈在「全球空間」的概念下探討全球化與環境史研究的關係：以 Roland Robertson 和 Alfred W. Crosby 的論著爲本〉，《興大歷史學報》，15（2004.10），頁 267-268。
(12) 所謂的潟湖是由離岸沙洲與海岸間圍成的水域。

墾，惟目前缺乏資料可供查考。[13] 追溯歷史，若是大規模、有計畫的開發，且有資料可查者，應是始於日據的 1940 年代，其開發的目的是爲了增加糧食，故特別指定臺灣拓殖會社及日本興業製糖會社負責開墾麥寮至橋頭一帶的海埔新生地。開墾的面積分別是：日糖負責內部大潮所不及之地區約 1,227 公頃，臺拓則負責外面海埔地 6,100 公頃。總計當時開發完成的地區與面積，依序如下：

表 1：臺灣 1940 年代海埔地的開發

時間	開發單位	開發地區	開發面積
1941 年	臺灣拓殖會社及日本興業製糖會社	嘉義縣新港農田	512 頃
1942 年	日本興業製糖會社	雲林縣麥寮鄉崙背墾區	872 頃
1945 年	臺灣拓殖會社	雲林縣麥寮鄉崙背地區以西崙背地干拓事業之農地	1,700 頃

本文製作，資料來源：潘廉方等著，《臺灣土地資源開發論叢》[14]

國民政府遷臺後，開始進行海埔地開發，至 1960 年代，海埔地的開發與管理，約經數次的沿革：

（一）1956 年由地政局擬定「臺灣省海埔新生地開發辦法」，同年 12 月 4 日，由省政府公佈施行。根據該法之第二條規定，海埔地開發主管機關分爲兩級，省級由民政廳地政局承擔，縣市級則爲縣市政府。惟因所定辦法未盡理想，海埔地開發有如曇花一現。

（二）1961 年 2 月，行政院院會決議於臺北成立「行政院海埔地開發規劃委員會」，做爲全國海埔地統一規劃之主管機關。

（三）1963 年 2 月，行政院以「海埔地開發規劃委員會」對臺灣地區海埔地的規劃已經大致告一段落，乃將海埔地開發工作交由臺灣省政府負責實施。

（四）省政府奉院令籌辦，於 1963 年 7 月 1 日，正式成立「臺灣省海埔地規劃開發委員會」接管開發業務。

（五）1965 年 2 月，省政府爲精簡機構，統一事權，令「海埔地規劃開發委員會」與「臺灣省東部土地開發委員會」合併，改組爲「臺灣省土地資源開發委員會」；並擬定海埔地開發十年計畫。

(13) 農民的開墾方式，是先行將海岸線向外移出十餘公里，然後先利用養漁、插蚵，等土壤變好，鹽分減低之後，才開墾爲田，然後用以種植作物。見江鴻，〈臺灣海埔地之經濟價值〉，臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣之海埔經濟》，第一冊，（臺北：臺灣銀行，1966），頁 3。

(14) 潘廉方等著，《臺灣土地資源開發論叢》（臺北：華岡，1974），頁 131。

從 1950 年代以來，臺灣地區主管機關有關利用開發海埔地以增加社會收益的言論，屢屢可見。海埔地的開發利用，被視爲一種綜合性生產事業，可以爲國家創造重要資產。從政治與經濟的角度，開發海埔地有三大目標：（一）擴展耕地面積；（二）防止國土流失；（三）促進國家經濟建設。(15) 連震東擔任民政廳長時，曾經闡述海埔地開發的理由如下：

> 本省人口近年來日見增多，耕地面積因為受著自然條件和地理環境的限制，發展不易，耕地不足，人與地就發生分配失衡的現象，此種情勢，如果任其繼續發展，實為本省社會民生一大隱憂。……希望藉西海岸土地的開發，來擴張本省耕地的面積增加生產，調劑人口的需要。海埔新生土地全部面積，可能約有五萬公頃以上，將來視土地的性質分別開發，……依估計每年可以增加生產價值在十四億元以上，……對于本省國民經濟的繁榮與發展有著很大的助力。再以社會就業方面來講，以此五萬公頃以上面積的土地，每公頃安置一人，就可以增加五萬人，如果以每一人負擔一戶，每戶平均六人計算，如此，直接受益的就在三十萬人以上。(16)

所以「海埔地」在臺灣的土地功能上，兼具經濟與社會的價值。在 1980 年代初期之前，其利用型態以農漁業用地爲主要；隨著臺灣的發展，利用型態隨之變化，最顯著的改變就是工業用地的入駐。茲將 1956 年之後的海埔地開發法規，摘要製表於下；該表可以顯示臺灣的經濟發展和產業結構之間的變化。

表 2：海埔地開發相關法規摘要

時 間	辦法名稱	制訂機關	摘　　要
1956/12/14 ｜ 1959	臺灣省海埔新生土地開發辦法	臺灣省政府	目的：促進土地利用 範圍：劃定海岸一定限度內土地 用途：魚塭、耕地、農漁混用
1966/11/3 ｜ 1984/10/3	臺灣省海埔地開發處理辦法	臺灣省政府	目的：爲開發處理本省海埔地 定義：低潮線以內經自然沉積或施工築堤涸出之土地 用途：水田、旱田、魚塭
1983/11/17 ｜ 1993/5/31	海埔地開發管理辦法	行政院農業發展委員會	目的：爲開發及管理海埔地，加速農業發展 定義：低潮線以內經自然沉積或施工築堤涸出之土地 用途：農用、非農用

(15) 潘廉方等著，《臺灣土地資源開發論叢》，頁 362。
(16) 《臺灣省臨時省議會公報》8.2 (1956)：7155。

1993/4/30 ｜ 迄今	海埔地開發管理辦法	行政院內政部營建署	目的：爲開發及管理海埔地，促進土地及天然資源之保育利用 定義：在海岸地區經自然沉積或施工築堤涸出之土地 用途：未明言

資料來源：白銘仁、曾華璧，《國民政府遷臺後土地利用政策初探—以海埔新生地的開發為例》。[17]

三、1990 年代七股濕地保育與濱南工業區爭議的出現與不同因素的作用關係

1990 年李登輝總統巡視花蓮時，和當時的縣長吳國棟有過一場產業發展的對話，引出了「產業東移政策」，該政策的目的希望以「東移」取代產業往大陸投資的西移狀態；[18] 同年「促進產業升級條例」公布實施。[19] 1993 年 4 月 30 日「海埔地開發管理辦法」重新頒布，是年 5 月 31 日廢止原用的「海埔地開發管理辦法」；7 月起「七輕計畫」提出，以七股爲預定場址，結果爆發了南瀛地區「反濱南開發與濕地保育」兩勢力的對立。由於 1990 年代全球受到環境保育思潮的影響，所以社會上的普遍認知是：政府對工業區的規劃，勢將危及七股潟湖的濕地生態，因而引起反對。這種對立的關係，可以從歷史的角度回顧「濱南工業區的規劃」，以及從影響此一開發案的「自然因素：濕地與黑面琵鷺的共生關係」等兩個角度，切入探討。

(一) 濱南工業區的規劃

1993 年 7 月東帝士集團總裁陳由豪宣布：因六輕擴大計畫中無法提供東帝士 PTA 廠每年所須 80 萬噸的石油腦原料，[20] 決定另外籌建煉油廠及芳香烴廠，並著手規劃七輕建廠計畫。同年 10 月，經濟部同意東帝士在臺南縣七股鄉利用臺鹽土地及毗鄰之海域申請編定爲工業區，供做興建臺灣第七座石化中心

(17) 白銘仁、曾華璧，《國民政府遷臺後土地利用政策初探—以海埔新生地的開發爲例》。國科會大專學生參與專題研究計畫成果報告（臺北：國科會，2005），NSC93-2815-C-009-036-H，頁 12-13。

(18) 吳國棟縣長爲李登輝總統簡報時提及：希望總統成爲「雕塑現在仍被留置在山林中寶石的大師」，這話中的含意是指：花蓮是一塊尚未被開發的寶地，國家應該加以重視，他期待總統能夠扮演開發的推手。結果這段對話促使了「產業東移政策」的形成。詳見吳國棟口述、曾華璧訪問、顧雅文、蔡蕙光整理，〈吳國棟先生口述史料：「產業東移政策」之緣起與規劃〉，花蓮（1997.8.3；1997.8.8），錄音帶文字整理稿，卷一至卷四（未刊）。

(19) 中華民國七十九年十二月二十九日總統 (79) 華總 (一) 義字第 7468 號令制定公布，全文 44 條。

(20) 石油腦是烯烴廠的主要原料，石油腦缺貨，立刻造成乙烯短缺，乙烯又是相關石化中間原料的主要原料，上游原料的短缺已進一步牽動相關塑膠加工產品、紡織品成本上漲。除了產業，一般民生用品也面臨上漲的壓力。

之用；隨後經濟部並將本計畫列爲重大投資案。(21) 同時，燁隆集團申請在七股工業區投資興建大煉鋼廠。因七股爲黑面琵鷺棲息地，工業局乃協調兩家共同於七股鹽場編定工業區。(22) 1994 年 1 月，兩大集團正式向臺南縣政府申請，根據「促進產業升級條例」精神，報編工業區，定名「濱南工業區」。「臺南縣濱南工業區開發計畫」共集資四千七百億，佔地三千五百公頃，預計設立東帝士石化綜合廠及燁隆精緻一貫作業鋼廠。所用土地爲七股鹽場土地與填海而成的海埔地。(23)

1995 年 5 月《濱南工業區開發計畫—石化綜合廠與工業專用港替代方案環境影響說明書》中提到，因受政經因素影響，臺灣石化工業停滯，上游原料供應不足，在當時主要原料自給率只有 35-40%，下游產業大量外移，已危及石化工業之根基，故經濟部工業局於 1994 年制定「石化工業發展策略與措施」，冀望能在西元 2000 年達到原料自給率 70% 的目標。爲因應政府提出的振興方案，東帝士集團規劃七輕石化綜合投資案，期能發揮引領效果，賦予臺灣石化工業更新之機。(24)

當陳唐山擔任臺南縣長時，對此重大開發案表示歡迎，但因開發區位太過敏感，案件審查期間遭受許多反對。在送請環保署進行環境影響評估之後，1996 年審查結果如下：

本案有條件繼續進行第二階段環境影響評估，其條件如下：

1. 爲避免產生巨大且難以回復之影響，是否需開發如此龐大的工業區，仍有斟酌餘地，請考量石化廠、專用港、大煉鋼廠分開不同區位設置或作適當切割之替代方案。並對本開發區、鄰近區以生態觀點提出具體之探討及客觀評比。
2. 爲保護潟湖、沙洲，開發工程或計畫應儘量採取適當設施或技術替代方式，其開發使用潟湖、沙洲之比例，應降至百分之三十以下，且應提出具體計畫，以保護其他未使用之潟湖、沙洲。
3. 用水問題仍應進行深入確實之探討及規劃，不宜僅以節省用水等難以解決之方式替代，且應有經濟部正式確認供水需要量及時程。
4. 漁民、漁業權及涉及居民權益等社會、經濟因素應加以深入評估調查、瞭解，並提出妥善之補償及因應對策。

(21)《經濟日報》，1993.8.14，2 版/要聞。
(22)《經濟日報》，1993.1.16，2 版/要聞。
(23)「蘇煥智關於七股濕地之書面質詢」，立法院第二屆第四會期第十七次會議記錄（1994.11.4），《立法院公報》，83:72（1994.11.12），頁 84。
(24)《濱南工業區開發計畫—石化綜合廠與工業專用港替代方案環境影響說明書—定稿本》，大東亞石油化學股份有限公司，民國八十五年六月，第五章。

5. 本開發案之開發面積宜在環境容許負荷量下（如考慮當地空氣污染總量之限制……等）進行規劃，並調整期適當的開發面積與規模。
6. 如有獨立電廠之設置則應依法進行環境影響評估。
7. 有關生產方式、污染防治、海岸影響、溫排水雨水之回收再利用以及生態等，仍應確實調查評估及研提對策。(25)

另一方面，有致力於將七股地區朝風景區方向規劃的努力者，例如：1996 年 10 月 20 日成立的「七股潟湖國家風景區促進會」，就是力求此一保育主張的實現；而且由於保育團體的努力，濱南工業區開發案和黑面琵鷺的保育衝突也升級爲國際保育事件。1998 年 8 月，全球一百多個保育、人權、政治團體連署，要求臺灣停止濱南計畫，並對美國國會展開遊說，希望能夠以國際制裁的壓力，使臺灣停止這項開發計畫。(26) 2001 年 12 月 11 日，蘇煥智當選臺南縣長之後，表示反對在臺南七股濱南工業區預定地上，投資興建大煉鋼廠與石化廠，而他的計畫就是興建濱南國家風景區。

依據經濟部的說詞，濱南工業區是「依法」進行報編的工業區，臺南縣政府如要求將之改爲風景區，可能有觸法之嫌。若燁隆及東帝士未放棄開發之意願，經濟部仍將繼續協助業者。(27) 2002 年 8 月 22 日陳水扁總統親巡臺南縣七股潟湖，首次公開表態，全力支持以七股潟湖爲核心的「雲嘉南濱海國家風景區」，並當場指示相關單位，儘速成立風景區籌備處。(28) 2003 年，交通部接納臺南縣政府所提「七股國家風景特定區」之提案，評鑑七股爲國家級風景特定區。(29) 濱南案於 1996 年進入第二階段環境影響評估的審理，並於 2006 年 1 月 19 日，獲得公告有條件通過；(30) 另一方面，主張興建七股國際機場的提案，隨著南部科學園區的發展而成爲另一個新選擇。審視當前的發展，可見到多維因素相互角力的狀況。

(25)〈濱南工業區開發計畫—石化綜合廠與工業專用港替代方案環境影響說明書專案審查意見〉，環保署環境影響評估案件序號 08502011。另見〈濱南工業區替代方案環境影響說明書審查結論〉，環保署（85）環署綜字第 31115 號（**1996.6.5**）。
(26)《聯合報》，1998.08.12，1 版。
(27)《經濟日報》，2001.12.11，1 版/要聞；同日 3 版/焦點新聞。
(28)《工商時報》，2002.8.23。
(29)《聯合報》，2003.8.12，C2 版/焦點；又 2003 年 11 月 5 日，經濟建設委員會發佈，委員會審議交通部提報「劃設國家級雲嘉南濱海風景特定區，並設置管理處」案。
(30) 行政院環境保護署環境影響評估委員會於 1999 年 12 月 17 日第 66 次會議，已先行做成審查結論；開發單位據以修正，獲環保署環評會認可，故環保署於 2006 年 1 月 19 日「環綜字第 0950006595 號」文，公告濱南工業區開發計畫環境影響評估報告書的審查結論爲有條件通過。其結論詳見該署公告檔案，序號：09405021）。

(二) 來自自然界的影響因素：七股濕地與其上的候鳥過客——黑面琵鷺

由於臺灣早年缺乏國際資訊，一度以爲白琵鷺遠比黑面琵鷺珍稀，直到1988年香港觀鳥會負責人之一彼得・甘乃利（Peter R. Kennerley）致函中華民國野鳥學會，希望臺灣的鳥友協助提供有關黑面琵鷺在臺灣棲息情況的資料；結果發現，在臺灣渡冬的黑面琵鷺族群量，幾佔全世界一半以上。(31) 1989 年全球的統計發現，現存出現於渡冬區的黑面琵鷺約只有 288 隻，其中約有 190 隻出現於臺灣七股。(32) 由於黑面琵鷺是國際重要濕地公約的保育物種，也是代表臺灣環境狀態的一種指標，這使得七股濕地的重要性徒增。(33)

1992 年 7 月農委會公告黑面琵鷺爲瀕臨絕種保育類野生動物。11 月，民眾拾獲一隻受槍傷的黑面琵鷺，相關報導逐漸吸引國人注意。(34) 農委會特派成員南下調查，國內各保育團體也全力投入黑面琵鷺保育工作，南縣鳥會更要求農委會劃設保護區；不僅如此，國際保護鳥類總會（ICBP）執行長因伯登也親自來臺赴七股實際瞭解現況。同年 12 月間 ICBP 於南韓漢城舉行亞洲大會，會中一致要求我國劃設黑面琵鷺永久保護區，並制止於本區的工業區開發案。(35)

黑面琵鷺的故事成功地引起民眾的重視。1993 年 1 月間南部民眾曾有萬人的連署活動，呼籲政府進行各種保護措施。同時非正式的統計也發現，1992 年 10 月迄 1993 年 2 月間，約有四萬人親赴七股觀看黑面琵鷺。(36) 1995 年中華民國野鳥學會擬定「黑面琵鷺保育與生態研究行動綱領」，此行動綱領之目的在於規劃、協調出保育及研究的方向，同時也希望藉此激發各國政府、保育團體及關心人士，對於黑面琵鷺的保護與研究產生興趣，以進行更積極的具體行動。(37) 此後，許多保育組織如「國際黑面琵鷺保育中心」和「國際黑面琵鷺救援聯盟」等，皆相繼成立。相關的保育活動列表如下：

---

(31)「讓鳥語永伴花香網頁」 http://www.cts.com.tw/ctse/pub/bkmag/10-2.htm。
(32) 1991 年八月崑山工專進行每個月的計數觀察，十二月發現黑面琵鷺的數量高達 191 隻，這也是國人首次掌握黑面琵鷺在七股地區出現的確實資訊。請參見「認識黑面琵鷺網站」：http://spoon.tnc.edu.tw/index.htm。另見：「行政院農業委員會自然保育網」：http://preserve.coa.gov.tw/index1.htm。以及翁義聰、郭忠誠著，《曾文溪口北岸黑面琵鷺調查計數報告》，1991。
(33) 臺南縣府曾於 1986 年提出「七股地區綜合開發計畫」，擬規劃工業區，後因該地區爲黑面琵鷺棲息地，且水資源、空氣品質等問題皆未通過環境影響評估，七股地區開發計畫於是停止。《民生報》1993.1.6，7 版/户外活動。
(34)《民生報》，1992.12.1，7 版/户外活動。
(35)《民生報》，1992.12.12，7 版/户外活動。
(36)「臺灣鄉土鳥類網頁」，http://taiwanbird.fhk.gov.tw/。
(37) 此行動綱領內容包含了黑面琵鷺目前已知的分佈狀態及相關之生物與保育資料，詳列多項保育工作之工作重點，也說明了如何運用有限的資源，獲取最重要的資訊，做爲保育工作的基礎。請見「中華民國野鳥保育協會」，http://www.bird.org.tw/wbft/report/wetland/cbfsb.html。

表 3：1990 年代末期臺灣保護黑面琵鷺活動

日　期	行　動　內　容
1996.11.21	濕地保護聯盟、中華民國野鳥學會、臺南市野鳥學會、高雄市野鳥學會、崑山技術學院環工科共同舉辦「黑面琵鷺保護區劃設原則研討會」。
1997.10.05	由臺南市環保聯盟、愛鄉文教基金會、濕地保護聯盟等共同在七股鄉十份村成立「國際黑面琵鷺保育中心」。
1997.10.31	由中央研究院院長李遠哲博士擔任榮譽召集人的「國際黑面琵鷺救援聯盟」宣佈成立。
1998.03.13	舉辦「國際學者體檢濱南開發案公聽會」，與會國際學者專家有John Byrne（聯合國政府間氣候變遷專家委會會社經組、美國德拉瓦大學能源與環境政策中心主任）、Mathias Kondolf（美國加州大學柏克萊分校教授）、Malcolm Coulter（世界生態保護組織召集人）、Tom Dahmer（國際鳥類專家）。

參考資料：謝志誠，「反濱南網頁」

1999 年 12 月 24 日，「國際黑面琵鷺研討會」閉幕，大會針對黑面琵鷺保育問題發表七點聯合聲明：

(一) 七股濕地黑面琵鷺棲息保護問題，臺灣政府應組高層次的委員會廣泛討論，合理解決工業區開發與保育問題。

(二) 七股濕地是國際重要的濕地，全球超過百分之六十三的瀕臨絕種黑面琵鷺在七股過冬。

(三) 七股濱南工業區開發案，未對黑面琵鷺棲息地的影響做妥當的環評，臺灣政府竟准許開發，國際保育界深表遺憾。

(四) 臺南縣政府提出的黑面琵鷺保護區有缺陷，要求重新評估。

(五) 國際保育界對臺灣政府沒有充足經費在七股發展生態觀光，以提升地方經濟與保育，深爲遺憾。

(六) 灣應依據蘭姆薩濕地公約把七股生態體系指定爲「國際重要濕地」，讓臺灣參與蘭姆薩公約事務，以建立臺灣的濕地保護政策。(38)

(七) 臺灣當局要正視黑面琵鷺在濱南工業區內之鹽田覓食地的最新發現；此項重大發現證實黑面琵鷺覓食區爲主棲息地方圓三十五公里內之濕地，可見濱南環評決策不當，應撤回。(39)

(38) 1971 年 2 月 2 日在伊朗蘭姆薩簽署的《溼地公約》，是全球濕地保護的重要憑據，每年的 2 月 2 日也被訂爲「世界溼地日」。2004 年，全球共有 138 個國家簽署該公約，而經指定的溼地總數達爲 1,366 處，涵蓋面積達 119,588,432 公頃（461,733 平方英里）。據蘭姆薩公約秘書處表示，濕地是迄今爲止世界上最大的保護區網絡。請見 2004-02-02 (ENS, Environment News Service: International Daily Newswire)。

(39) 《聯合報》，1999.12.25，6 版/生活；1999 年 12 月 23 至 24 日，中華鳥會假**臺北林試所**陳列館的國際會議廳舉辦的「國際黑面琵鷺保育研討會」，驗收 1997 年研討會後之各項工作成果，同時討論未來國際合作之研究與保育計畫重點工作。與會人士包括日本、韓國、越南、香港、美國、荷蘭及**臺灣等國，會議結論擬研究在繁殖地進行衛星追蹤計畫**的可能性，以期發現未知的度冬地；並責成韓國主辦 2001 年夏之後續會議。參見中華民國濕地保護聯盟，**《臺灣濕地》，25 期（2001 年 6 月）**。

這些保護黑面琵鷺的努力，是臺灣 1990 年代重要的成績，與濱南工業區的規劃，形成了對立的制約力。

四、來自社會的態度：中央民意代表、在地人與環保菁英

上述「濕地與黑面琵鷺」的共生關係，以及從而引起的臺灣社會與國際環保團體對此議題的關切與保育行動，代表了自然界的因素對區域開發會造成影響。這種社會力顯示在對南瀛保育運動的態度上，還可以從中央民意代表、在地人與不分屬地的環保菁英等角度，分別加以探討。

(一) 民意代表的觀點

濱南案涉及了「環境生態保育」、「黑面琵鷺的生存」、「水資源的供應與使用」、「南部科學園區的設置」、「海岸的維護」等不同層面的議題。(40) 支持濱南開發案的原因，一般著眼於開發能帶動臺南縣的就業率，增加縣庫財源，尤其寄望能提升沿海民眾生活品質。至於環境破壞的問題，則被認爲是執行某項政策時，必定有隨之而來的破壞；對科技的能力有信心者並主張臺灣科技的發展，必能使破壞率隨之降低。在這樣的信心下，增加就業率被認爲才是刻不容緩的職責。(41) 另一方面，反對濱南案的民意代表則認爲此一開發行爲，涉及到國家政策，不能不愼重。立委在質詢行政院長蕭萬長、經濟部長王志剛與環保署長蔡勳雄時，所涉及的政策面，可以歸納如下：

1. 產業發展政策：適合臺灣自然條件的產業

一般認爲臺灣地狹人稠及自然資源極度脆弱，在此情況下，產業應該朝向「技術密集、低耗能、低自然資源密度」的方向發展。依此標準，在七股設立的七輕廠及煉鋼廠都是高耗能、高用水、高污染的產業，和 1990 年代臺灣的產業升級政策完全抵觸，且石化業和煉鋼業在臺灣都是相當成熟的產業，故立委

(40) 環保署主管指出，燁隆大鋼廠投資計畫的環境影響說明書是環保署認可的主要關鍵。目前燁隆在**臺南濱南工業區的大鋼廠計畫，涉及敏感的環保話題有三大重點：第一、七股**鄉係瀕臨絕種的黑面琵鷺的棲息地。第二、濱南工業區開發必須填海造地，將破壞當地養殖漁業及自然生態。第三、鋼鐵工業屬於高耗水行業，南部地區已呈現嚴重的水源供應不足危機，無以再支應龐大鋼鐵廠設立後的水量消耗。內容引自《工商時報》1995.9.27。在水資源的部分，濱南每日供水 32 萬噸，將對民生用水、產業用水與農業用水的分配，造成很大的影響。見邱垂貞質詢王志剛，立法院第三屆第二會期經濟委員會第四次會議（1996.10.7），《立法院公報》85：50（**1996.10.19），頁 481。行政院長蕭**萬長對於水資源的利用，認爲是政府在規劃時的一項重要工作，特別是南部地區的用水問題，除了民生與農業用水外，工業用水也是關鍵，因此水源問題政府須要有長遠的規劃。見「周五六質詢行政院長蕭萬長」，立法院第四屆第二會期第十一次院會紀錄，《立法院公報》，88：54（**1999.12.11），頁 101-102。**

(41) 「周五六質詢行政院長蕭萬長」，《立法院公報》，88：54（**1999.12.11），頁 101。**

質詢時，概謂政府實在不應該將國家資源繼續補貼這些產業，否則臺灣的產業升級永遠只是白日夢；相較於高污染、高耗能的濱南工業區，我國的產業應該以高科技業爲優先考量。其言曰：

對於這種短視的產業政策導致國家經濟危機，我們不能坐視不管。(42)

此外，臺大化工所教授謝國煌的報告指出，「濱南工業區排放的 SO_2、NO_2 造成的酸雨會對南部科學園區下一階段的 IC 製程有所影響」。(43) 另有從環境倫理與綠色經濟的角度思考產業發展政策者，其言稱：

考慮濱南案的投資，高耗能、高耗水，興建水庫、電廠所編列的預算已超出工廠所帶來的成本效益，相對污染的生態損失更難以估計，此一投資案應予以中止才能符合綠色經濟及環境倫理的法則。(44)

是以，濱南案的本質，攸關臺灣產業性質的選擇與升級問題。

2. 國際環保政策：二氧化碳排放管制議題

濱南工業區的設置，攸關了我國氣體排放管制的政策，且這項政策是全球環境政治中的重要課題。臺灣在能源利用所產生的溫室氣體排放量一直居高不下，其中二氧化碳的排放量更是快速成長，由 1990 年的 112.69 百萬公噸，增加至 1997 年的 184.5 百萬公噸，七年間的成長率爲 64%。濱南工業區每年的二氧化碳排放量預估約佔 1990 年的三分之一，這將超過聯合國二氧化碳排放建議標準之上，因此若設立濱南工業區，則屆時臺灣勢必得減少其他產業之排放量，而使得臺灣針對二氧化碳的減量成本增加到一千八百億元。在此背景之下，頗多立委的質詢指出，不論就國家整體利益或是國家國際形象而言，濱南工業區的開發，實是不智之舉。(45)

3. 生態保育政策：七股濕地保育的目的

七股濕地除了是黑面琵鷺定期遷徙時的棲息地，其開發還涉及對海岸地形的保育，由於它正好緊鄰濱南案的廠址，故其保育工作備受社會矚目。依據調查，整個濱南工業區的預定地都屬於生態敏感區及生態緩衝區，故立委認爲，

(42)「蘇煥智關於七股濕地之書面質詢」，立法院第二屆第四會期第十七次會議（1994.11.4），《立法院公報》，83：72（1994.11.12），頁 85。

(43) 謝國煌，《濱南工業區對臺南科學園區IC廠製程之影響分析與建議》，「濱南工業區對臺南科學園區影響之評估公聽會會議資料」（1997.8.15）。

(44)「陳光復質詢行政院」，立法院第三屆第六會期第一次會議紀錄（1998.09.11），《立法院公報》，87 : 32（十）（1998.09.19），頁 3629。

(45)「蘇煥智關於七股濕地之書面質詢」，《立法院公報》，83 : 72（1994.11.12），頁 85。之後，有關二氧化碳排放管制與京都議定書的約束，一直是立委關注的重點，例如 1998 年 3 月 18 日立法院第三屆第五會期，內政及邊政委員會第四次會議時，洪玉欽、翁金珠、郝龍斌、張旭成等委員，都對環保署長蔡勳雄提出質詢。見「洪玉欽質詢環保署長蔡勳雄」，立法院第三屆第五會期，內政及邊政委員會第四次會議（1998.3.18）《立法院公報》，87 : 11下（1998.3.28），頁 352；「翁金珠質詢環保署長蔡勳雄」，頁 355；「郝龍斌質詢環保署長蔡勳雄」，頁 361；「張旭成質詢環保署長蔡勳雄」，頁 379。

我國繼犀牛角事件被華盛頓公約組織懲罰後，若這次再破壞稀有候鳥的棲息地，後續的國際公約如遷移性動物公約、生物多樣性公約等勢必有制裁臺灣的可能。(46) 故立委言論皆著眼於保育工作將影響自然環境保護與國家形象等層面。

4. 環境資源管理政策：水資源的管理與利用

濱南開發案面臨的一項困難就是用水分配。濱南工業區每日用水量三十二萬噸，就整體水資源的使用來說，必將影響南臺灣的民生用水、產業用水、農業用水，甚至於影響南部科學園區用水。故在水資源有限的狀況下，用水的資源管理問題，成爲各方關切的焦點，也是立委質詢時的重點。(47)

5. 國土規劃與利用政策：海岸地形的保育

臺灣的海岸線長期過度開發，已逐漸喪失原有的風貌，而濱南工業區所在的海岸線爲臺灣僅存的，也是全球少見的潟湖地形。若該開發計畫通過，會涉及填海造地工程，將對海洋生產力、生態造成影響。(48) 濱南工業區雖然減少開發潟湖面積至 5%，以示對生態的尊重，但依然對山林保護和海岸地質結構造成衝擊。因爲這項開發案，牽涉了國土規劃與利用政策的問題，是國家環境政策的重點，故立委質詢時，都表達了對政府爲了經濟開發的利益，而不惜破壞大自然，造成土地大量流失的結果，感到憂心忡忡。(49)

6. 環境影響評估政策：開發案對環境衝擊的把關工作

所謂的「環境影響評估」（Environmental Impact Assessment）是美國從 1970 年開始運作的一種維護環境品質的把關政策。我國以往不少工程建設都曾採行環評制度，例如北二高、花蓮立霧溪水力發電廠等；但法定實施的時間是 1994 年。由於濱南案位在敏感地區，法定上勢必要經由環境影響評估的過程，方能確知是否獲准開發。第一階段的環評工作是由經濟部主持，於 1996 年初審結束後，進入第二階段環評，且移交環保署辦理。由於環評的結果，將影響南

(46) 幾乎質詢濱南案的立委，必提黑面琵鷺對國家保育形象的關連性，例如：「施臺生書面質詢」，立法院第三屆第五會期，內政及邊政委員會第四次會議（1998.3.18）《立法院公報》，87 : 11 下（1998.3.28），頁 396。

(47)「邱垂貞質詢經濟部長王志剛」，《立法院公報》，85 : 50（1996.10.19），頁 481。

(48)「行政院函覆葉宜津立委對臺南縣七股濱南工業區七輕與煉鋼廠建廠問題所提質詢」，行政院函（中華民國八十八年十二月三十日臺八十八專字第四七一一二號），立法院第四屆第三會期第一次會議紀錄（2000.2.18），《立法院公報》，89 : 11（二）（2000.3.1），頁 93-94。

(49)「馮滬祥質詢」，立法院第四屆第二會期第 15 次會議紀錄（88.12.31），《立法院公報》，89：4（2000.1.12），頁 283-284。針對海岸地形課題，保育團體曾於 1998 年 6 月 6 日至 7 日，在國際海洋年、海洋日前夕，由愛鄉文教基金會主辦「失落的海岸線—尋訪臺灣島最西端—尖仔尾」活動，以響應國際海洋年，並呼籲共同搶救消失的沙洲。1998 年 6 月 8 日，立法院永續發展促進會趙永清、柯建銘、蘇煥智、王拓、朱惠良、蕭裕珍、中山大學教授邱文彥、陳鎮東、臺灣大學教授高成炎、施學銘、謝志誠等共同拜會蕭萬長院長，建請行政院重視臺灣海岸問題。

瀛地區環境品質的維護，故立委質詢時，無不表達「環評工作對濱南案是否得以通過，攸關我國能源政策、生態保育工作、以及各項環境議題的衝擊，有其重要性」的意見。(50)

(二) 在地民衆的觀點

1994 年是反濱南的民間組織蓬勃活動的一年。是年 9 月 11 日由七股鄉民陳朝出面籌組的、王幸男（時爲**臺南縣政府機要秘書）擔任總策劃的「濕地國**家公園及高科技工業園區促進會」，在七股鄉頂山村漁民活動活動中心舉行成立大會，這是縣內反對七股濱南工業區開發案中，唯一反對七輕和鋼鐵開發、但卻不反對其他高科技工業進駐的民間團體。(51) 次日，漁權會、濕地國家公園及高科技工業園區促進會等團體到**臺南縣政府抗議，表達反七輕立場。9 月 30** 日**臺灣海岸保護協會、青鯤鯓漁民自救會、臺灣教授協會、濕地國家公園促進**會、**臺灣環保聯盟等，在立法院群賢樓宣佈成立「反七輕、反大煉鋼廠行動聯**盟」，推舉林明男、施信民爲南北區總召集人。其後，各鄉村的反濱南說明會密集舉行；在說明會時，鄉民意見表達的內容可以從 10 月 28 日七股鄉長陳啓明所提出的八項鄉民關切的議題，略窺一、二：

1. 鄉公所必須有縣政府應允兩大集團提出申請投資的正式公文。
2. 兩家集團應做好環保，並應提出環保切結書。
3. 做好漁民生計補償。
4. 做好社區及地方回饋。
5. 配合大型都市發展計劃之規劃。
6. 提供一定比率的營業額，作爲繁榮地方的回饋基金。
7. 保證一定比例的稅收，保留給七股鄉民。
8. 七股鄉長久以來，未登錄的土地，爭取放領給當地的百姓。(52)

1995 年 2 月 12 日，立委蘇煥智、省議員鄭國忠、七股、將軍、北門等沿海鄉鎮居民及各環保團體，決議正式成立「反七輕反大煉鋼廠行動委員會」，主張在反七輕及反大煉鋼廠同時，應積極促成在該處成立濕地國家公園及觀光

(50)「謝欽宗質詢蔡勳雄」，立法院第三屆第四會期，內政及邊政、司法兩委員會第一次聯席會議（1997.12.17），《立法院公報》，85：56 下（**1997.12.27），頁 223；郝龍斌質**詢蔡勳雄時，表達：「關於濱南工業區環境影響評估報告因爲對整個二氧化碳排放量有很關鍵的影響」，《立法院公報》，87：11下（**1998.3.28），頁 361。**

(51) 該組織主張「本著環境保護的良知，結合專家學者爲著生存權，堅決反對七輕、煉鋼廠在七股鄉設立，並做長期抗爭」，並立誓「爲著區域的生存，願意奉獻心血，絕對不和財團掛勾，抗爭到底」。主要成員包括名譽會長王振華教授、籌備會召集人陳朝來、總幹事李俊毅（現職立法委員）、執行總幹事蔡爾翰（醫師）、黃憲清（醫師）與黃百宏。

(52)《工商時報》，1994.10.28。從內容上可以看出，鄉民對於生計與權益議題的關切，似乎高於其他；環保的部分僅有簡單的陳述而已。

遊樂區。整體觀察，參與反對濱南案者，包括女性與學生團體。(53)

七股居民多從事農業和養殖漁業，因此民眾觀點可從漁業、農業和鹽業三方面加以觀察。「漁權會」和「南縣鹽工離業權益促進會」曾到臺南縣政府表達反七輕立場，陳情重點是：要求縣府儘快辦理「區域劃分漁業權」以保障沿海漁民的生存、工作、財產權利，同時終止一切高污染的工業開發案；該兩團體還希望政府能早日把沿海公地放領，讓民眾取回祖產，並給予離業鹽民適當補償。(54)「濕地公園促進會」要求縣長陳唐山應照顧七股當地漁民，反對濱南開發案；將軍鄉鯤鯓村村長也堅決反對開發，認爲若該案一旦通過，將影響漁民生存。(55) 龍山村村民表示，爲了替全臺灣最甘甜味美的「七股蚵仔」留下命脈，將和濱南工業區開發案抗爭到底。(56) 1996 年 10 月 4 日，近百個保育、農業和社運團體，以及南臺灣的農漁民北上臺北，展開請願活動，是所謂的「1004 全國反濱南、愛鄉護水聯合大請願」。這次總計有約五千名的民眾參與，強調不惜以生命向政府和財團宣戰，堅持「保鄉護水」的決心。(57)

反濱南案民眾的立場多半是從「生計」爲出發點：養殖漁民和鹽業居民擔心工業區開發影響生計，故反對臺鹽土地遭財團併吞；農民則是害怕工業區設立會影響原先的灌溉用水。至於支持開發案的民眾，也同樣著眼於「生計」因素。例如七股鄉民代表會便表示，爲了七股鄉的未來發展，希望借重東帝士、燁隆兩大集團的投資，共同帶動七股的工業建設，尤其在臺灣加入世界貿易組織，與失業率高的情況下，濱海地區養殖漁業面臨嚴重威脅，漁村失業人口會急速增加，爲政者怎麼能讓老百姓餓著肚子，成天站在樓塔上賞鳥？(58) 支持濱南開發案的團體——「大七股地區整體規畫與開發住民權益促進會」便是在這樣的背景下成立。另外，2001 年 6 月 19 日全國濕地保護聯盟及立委許添財在立法院召開公聽會，要求將臺南縣七股鹽場民營化後收歸國有的一千餘公頃鹽田，劃設爲野生動物保護區；結果引起地方強烈反彈，臺南當地的民眾同時召開記者會，決定會在縣議會及七股與將軍鄉代會進行緊急動議，全力反對設立保護區，且不排除發動沿海民眾到許添財服務處丟雞蛋抗議。地方人士強調，保育團體要求劃設野生動物保護區的七股鹽田，其實野生鳥類並不多，且臺南

(53) 府城婦女爲保護七股濕地，於 1996 年 5 月 20 日召開「婦女界爲七股濕地請命」記者會，見《中國時報》，1996.5.20；成功大學經緯社及環保社學生，反對七股濱南工業區的開發，於臺南火車站前，發起「一人一信反濱南工業區」的活動，見《工商時報》，1996.7.27。
(54) 《工商時報》，1994.9.13。
(55) 《中國時報》，1995.1.20。
(56) 《中時晚報》，1997.11.13。
(57) 《聯合晚報》，1996.10.4，3 版/話題新聞。
(58) 《聯合晚報》，2001.12.11，4 版/話題新聞。

縣沿海養殖魚塭並未抽取地下水使用，沒有像保育團體所說的地層下陷情形；他們並且表示：保育團體及立委許添財要在七股鹽場劃設保護區，應到地方來辦公聽會，聽取地方居民的心聲，不該在臺北召開公聽會。(59)

(三) 環保團體與菁英的行動

相較於臺灣其他地區的環保行動，濱南案中環保團體的動力相對顯著。除了黑面琵鷺的保育組織與行動外，1994 年 9 月 1 日，立法委員蘇煥智及「生態保育聯盟搶救濕地工作小組」、「反七輕、反大煉鋼廠行動聯盟」、「七股開發案民間環境影響勘查委員會」等聯合發表備忘錄，反制七輕設廠。1995 年 3 月 25 日成立「反七輕反大煉鋼廠行動委員會；次年 8 月 9 日南部四縣市四十個環保社團及各級民意代表服務處宣佈成立「愛鄉護水拯救南臺灣水資源行動聯盟」。同（1996）年 8 月 11 至 18 日舉辦「愛鄉土・反七輕・南瀛苦行」。(60) 另外，「水產試驗養殖中心」也參與「愛鄉文教基金會」、「臺灣特有生物研究保護中心」、「臺南市野鳥學會」等組織，舉辦「西濱之美、濕地之旅」活動。反濱南的過程中所成立的團體甚多，如臺南縣在 1997 年 11 月 23 日正式成立的「七股海岸保護協會」。以下將參與反濱南的民間組織，列表於下，用以察看參與的環保團體之群性：

表 4：反濱南民間組織

序號	組織名稱	序號	組織名稱
1	生態保育聯盟搶救濕地工作小組	16	臺南市野鳥學會
2	反七輕、反大煉鋼廠行動聯盟	17	財團法人主婦聯盟環境保護基金會
3	七股開發案民間環境影響勘查委員會	18	綠色和平
4	「國家公園及高科技工業園區促進會	19	關懷生命協會
5	漁權會	20	搶救濕地聯盟
6	南縣鹽工離業權益促進會	21	新環境基金會
7	臺灣海岸保護協會	22	生態保育聯盟

(59) 《中時晚報》，2001.6.19。此外，國民黨臺南縣長候選人吳清基昨天在溪南競選總部公布蓋洛普所做的「濱南開發」民調，約五成民眾支持開發濱南工業區，是反對開發民眾的三倍，也有將近四成三的民進黨支持者贊成開發濱南。吳清基呼籲蘇煥智勇敢站出來，同意讓這次縣長選舉成爲濱南開發與否的終結點。根據蓋洛普所做的濱南開發民意調查，非常贊成的占 21.1%、贊成的 28.3%，合計 48.4%；不贊成的占 10.2%、非常不贊成的占 7.2%，合計 17.4%，34.2% 未表態。贊成開發濱南的政黨傾向，國民黨占 69.8%、民進黨 42.9%、親民黨 57.5%、選人不選黨的 50%。見《聯合報》2001.11.30，18 版/臺南縣新聞。

(60) 1996 年 8 月 11 日開始，歷時八日七夜共二百里的「南瀛反七輕愛鄉土苦行」之行程表，參見 http://twstudy.sinica.edu.tw/-ngo/topic/chigu/blackbok/chapt3/sect314.htm。

8	青鯤鯓漁民自救會	23	臺北鳥會
9	臺灣教授協會	24	綠色行動綱領
10	濕地國家公園促進會	25	中華鳥會
11	臺灣環保聯盟	26	英國綠黨的自然永續協會
12	反七輕、反大煉鋼廠行動聯盟	27	反濱南、護水愛鄉行動聯盟
13	反七輕、反大煉鋼廠搶救濕地聯盟	28	地球島（EII）
14	「愛鄉文教基金會」	29	七股海岸保護協會
15	臺灣特有生物研究保護中心	30	國際黑面琵鷺後援聯盟

資料來源：謝志誠等，〈反對濱南（七輕、煉鋼）開發計畫大事記(1993.7-1997.10.31)〉)與國內各報刊資料）

民間行動的菁英代表人物之一，首推臺灣教授協會環保組召集人謝志誠教授。謝志誠以許多實際行動表達他堅決反濱南的立場，並和蘇煥智委員（現爲臺南縣長）合著《黑面琵鷺的鄉愁》一書，書中提到了濱南工業區開發對臺灣的衝擊、永續發展與繁榮的替代方案以及反濱南的路程。(61) 此外，臺灣教授協會和蘇煥智委員也舉辦了多場公聽會、反濱南開發案說明會和「愛鄉土・反七輕・南瀛苦行」等活動。茲將各鄉鎮說明會的時間與地點，表列如下：

表 5：各鄉鎮反濱南說明會

時　　間	舉　辦　地　點	次數累計
1994.10.08	七股鄉頂山村代天府反濱南說明會	1
1994.10.09	七股鄉篤加村文衡殿反濱南說明會	2
1994.10.10	七股鄉中寮村天后宮反濱南說明會	3
1994.10.15	七股鄉十份村聖護宮反濱南說明會	4
1994.10.16	七股鄉十份村聖護宮反濱南說明會	5
1994.10.22	七股鄉竹橋村慶善宮反濱南說明會	6
1994.10.23	佳里鎮新生路反濱南說明會	7
1994.10.24	七股鄉西寮村西興宮反濱南說明會	8
1994.10.25	七股鄉龍山村長壽俱樂部反濱南說明會	9
1994.10.30	將軍鄉青鯤鯓朝天宮反濱南說明會	10
1994.10.31	將軍鄉馬沙溝大廟前反濱南說明會	11
1996.09.03	七股鄉篤加村反濱南說明會	12
1996.09.04	將軍鄉馬沙溝、青鯤鯓反濱南說明會	13
1996.09.06	七股鄉頂山村反濱南說明會	14
1996.09.07	西港鄉慶安宮反濱南說明會	15

(61) 謝志誠、蘇煥智，《黑面琵鷺的鄉愁》（臺北：時報，1997）。本書被評爲「民間版的濱南工業區環境影響評估書」。

1996.09.08	佳里鎮子良廟、佳里興反濱南說明會	16
1996.09.13	七股鄉中寮、大寮反濱南說明會	17
1996.09.14	北門鄉北門、蚵寮反濱南說明會	18
1996.09.20	七股鄉玉山村、將富村反濱南說明會	19
1996.09.21	西港鄉劉厝、大竹林反濱南說明會	20
1996.09.22	學甲鎮中洲、慈濟宮反濱南說明會	21
1996.09.26	七股鄉樹林村反濱南說明會	22
1996.11.01	安定鄉管寮反濱南說明會	23
1996.11.02	善化鎮六分寮、胡厝寮反濱南說明會	24
1996.11.03	新市鄉大社反濱南說明會	25
1996.11.08	麻豆鎮、官田鄉東西庄反濱南說明會	26
1996.11.09	中營反濱南說明會	27
1996.11.10	柳營果毅後、小腳腿反濱南說明會	28
1996.11.16	六甲鄉、官田鄉二鎮反濱南說明會	29
1996.11.18	新營市土庫里、新港東東興宮反濱南說明會	30

資料來源：謝志誠等，〈反對濱南(七輕、煉鋼)開發計畫大事記(1993.7-1997.10.31)〉

除了謝志誠之外，林明男（博士）、施信民（教授）、黃銘欽（教授）等人也爲反濱南開發案付出時間與心力；如前述林明男和施信民還分別被推舉爲「反七輕、反大煉鋼廠行動聯盟」南區和北區總召集人；黃銘欽則在公元 2000 年榮獲國際黑面琵鷺救援聯盟頒獎表揚。

五、環境價值觀對南瀛區域經濟開發政策的影響

臺灣爲何要開發海埔地？從目的論來說，主要是因爲臺灣地狹人稠，糧食生產不敷所需，因此向周圍地區爭取可用的土地，成爲理所當然的手段。諸如山坡地、海埔地、河川地等，都是重要的、可供開發的「邊際土地」。因此國府遷臺後的人與自然環境的關係，是以民生需求爲首要考量，土地開發成爲基本的政策目標。(62) 臺灣爲海島地形，海埔地被認爲是天賜良田，政府以積極開發爲方向，故在政府官員的言論中，時時可見土地利用是國家的政策目的。(63) 時經濟部長王志剛答覆立委的質詢，顯示政府對濱南案的利用，保有樂觀性：

現在濕地眞正利用率只有百分之三十，百分之七十仍是野鳥生態保育區，且距將來建廠地還有十一公里之遙。因此事實上應可達到雙贏局面，爲地方創

(62) 曾華璧，〈概論臺灣環境政策的發展（1950 至 1980 年代）〉，見氏著，《人與環境：臺灣現代環境史論》（臺北：正中，2001），頁 48-94。

(63) 白銘仁、曾華璧，《國民政府遷臺後土地利用政策初探—以海埔新生地的開發爲例》，國科會大專學生參與專題研究計畫成果報告（臺北：國科會，2005），NSC93-2815-C-009-036-H。（本成果獲得「國科會 93 年度大專生參與專題研究計畫研究創作獎」）

造五、六萬就業人口以及四百億的稅收，而其濕地及野鳥依然有良好生存空間。(64)

在臺灣的環境史上，國家在處理諸多環境課題時，似乎對「資源利用」傾向樂觀期待。立委質詢濱南案時，曾明言：

濱南工業區計畫的出現，不只是財團的異想天開，而是行政當局本身就提供了無限使用資□（作者註：原文缺字，應爲「源」）的狂想，也就是對臺灣本土環境資源的狀況，不是完全不理解，就是完全沒規劃。(65)

當環境保護思想遍及全球之後，必然對經濟政策與人類行爲有所衝擊，也意味著全球環境政治進入了新里程。1992 年里約高峰會議決議保護瀕臨絕種生物，所以當臺灣在 1994 年受指控使用犀牛角與濫殺老虎之後，結果被美國祭出「培利修正案」的貿易制裁，(66) 這除了影響臺灣的國際聲譽外，也實質影響如珊瑚等加工產品的輸出；更重要的是，它意味著臺灣在全球環境思想與政治的運作下，已經進入了無法自外於全球保育風潮的新時代了。影響所及，使得過去以樂觀態度面對自然環境資源的開發與利用的政策，必須改變。

1980 年代之後，隨著環境保護觀念的全球流通，臺灣受到新環境價值觀的衝擊，政府對開發政策的樂觀性，也開始出現變化。由於臺灣社會的環境意識業已萌芽，(67) 環境保護工作受到重視，致使由國家推動的重大開發建設計畫，無不受到「環境保育思想」的制約。回顧 1980 年代中葉鹿港反杜邦、反五輕六輕、蘭嶼國家公園的設立；(68) 1990 年代花蓮地區反臺泥擴廠、反水泥專業區的設立等事件，(69) 都反應了環境思想對國家的建設工程確有相當程度衝擊的現象。

深層來看，國家與政府所扮演的角色，其實一直是政治理論中最基本的課題。(70) 1993 年 4 月 30 日「海埔地開發管理辦法」重新修正頒佈，此時海埔地

(64)「王志剛答覆鄭寶清質詢」，立法院第三屆第二會期經濟委員會第四次會議（1996.10.7），《立法院公報》85：50（1996.10.19）頁 473。
(65)「蘇煥智書面質詢」，《立法院公報》，83：72（1994.11.4），頁 86。
(66)「美國培利修正案（Pelly Amendment）」是一項保護美國漁民的對外貿易制裁法案；美國進行該制裁時，禁止臺灣的水產物和皮革製品輸入美國。
(67) 臺灣社會的環境意識受到 1979 米糠油中毒事件的影響而全面崛起，「消費者保護協會」也因此成立，對啓發 1980 年代民眾的權益意識，有很大的貢獻。見曾華璧，〈風險社會的媒體環境教育：以 1979 多氯聯苯中毒事件爲中心的探討〉，將收錄在天津南開大學歷史系主編，《中國歷史上的環境與社會論文集》（2006，待刊）。
(68) 蘭嶼是解嚴後規劃的國家公園，和 1987 年解嚴前設立的四大國家公園相比，因爲住民的反對而遭到擱置。見曾華璧，〈在國土規劃的架構下論臺灣國家公園設置的意義〉，2002 年 11 月 14-15 日，發表於中研院國際環境史研討會（未刊稿）。
(69) 曾華璧，《十年來臺灣環境保護運動的歷史省察》（新竹：國興，1990）；曾華璧，〈國家政策與區域開發關係之研究：以太魯閣國家公園爲探討的樞軸〉，《東臺灣研究》，7（2002 年 12 月）：67-102。
(70) Alan Carter, 'Towards a Green Political Theory,' in Andrew Dobson & Paul Lucardie eds., The Politics of Nature: Explorations in Green Political Theory (London & N.Y.: Routledge, 1995 reprint), p. 40.

的用途並未明確化，既可以是保育，也可以開發使用，因此同年 7 月才有濱南開發案的正式提出；同時海埔地的利用方式，也已不再受限於傳統上的農、漁、鹽、和工業等目的——因爲 1990 年代七股海埔地的利用，出現了主張開發爲「濱南工業區」、「南部科學園區」、「濕地國家公園」、與「國際機場」等多重選項。現今除了濱南工業區外，南瀛已經成立南部科學園區，而國際機場更是當前臺南縣地方政府積極推動的政策。因此從南瀛的事例中，我們看到地方政府在國家的海埔地開發與利用政策上，出現了多目標的用途規劃，這隱含著臺灣環境政策的一種特質，是它依然不可免的會受到地方追求經濟發展的思考之影響。

豐沛的社會力常是扭轉經濟與環境政策方向的重要動力，在 1980 年代鹿港地區反杜邦運動與 1990 年代南瀛反濱南運動中，蓬勃的民間社會力都同樣發揮了可觀的影響，這是臺灣環保運動共同的特點，因爲當知識菁英意識到環境危機，且爲了避免生態惡化，通常都是傾向領導民眾實踐環保價值，所以南瀛的保育運動確實得到菁英團體不小的支持與貢獻。至於部分地方民眾支持開發案，乃是基於保障個人生計的實際性。這是一個社會常見的「生態與生計」的價值衝突關係。

濱南案目前成爲「緩進未決」的課題，因爲除了必須等待環境影響評估法案的審核通過外，還面臨了 2003 年「雲嘉南濱海風景特定區」的新政策之出現；總計濱南案自提出後，至今歷時十餘年，目前還停留在第二階段環境影響評估審查的過程中。未來濱南案的環評是否能順利通過，雖猶在未定之天，但相較於最初擬定的開發規模，至少目前在使用潟湖與沙洲的面積上，已經獲得修正，(71) 顯示環境保育的政治實踐，對區域環境之維護，有所貢獻。另一方面，在「京都議定書」正式生效之後，由於全球環境政治擁有強大的跨國界威力，因此影響濱南案能否獲准設廠的因素，變得更爲複雜，不在只是臺灣國家的、或地方政府的意願而已了。

(71) 1996 年 2 月 14 日開發單位編製《濱南工業區替代方案環境影響說明書》送經濟部工業局轉環保署審查。補正後之替代方案使用沙洲、潟湖面積之比例再降爲 47.2%。1996 年 5 月 6 日環保署召開環境影響評估審查委員會第二十六次會議，審查「濱南工業區開發計畫」，決議開發案有條件進入第二階段環評，並將沙洲、潟湖的使用面積限制在 30%以內。1999 年 12 月 17 日，環境影響評估第六十六次會議決議，「開發初期爲興建港灣之需要，最多僅得使用百分之五之潟湖面積，其餘潟湖面積暫不得使用。」詳見「行政院函覆葉宜津立委對**臺南縣七股濱南工業區七輕與煉鋼廠建廠問題所提質詢**」，**行政院函**（中華民國八十八年十二月三十日臺八十八專字第四七一一二號），立法院第四屆第三會期第一次會議紀錄（**2000.2.18**），**《立法院公報》，89：11（二）（2000.3.1），頁 94**。

六、結　語

本文的目的是以南瀛保育運動爲事例，探討環境價值觀的變遷與全球生態保育思想，究竟對一個區域的環境保育產生何種影響，以及社會群體透過政治的運作（如以保育組織的形式或各種社會動員），如何影響國家的經濟開發政策。

如前所述，由於 1993 年「海埔地開發管理辦法」對海埔地開發政策，有了新的內涵，所以才會有濱南案的規劃。然而這項重大的工業建設計畫並不是在臺灣強調經濟開發至上的 1960 至 1970 年代提出，而是在 1990 年代——而此時臺灣社會的環境意識早已覺醒，環境保護思想不但是社會週知的概念，更是遍及全球的重要思潮，所以在南瀛的濱南案，才會因爲受到環境思想的挑戰，而無法立即順利通過。

在反濱南保濕地的歷史中，雖然有部分民眾持同意興建的立場，但由於堅持環境生態優先的理想與力量的出現，故經由中央民意機構的質詢、國內外保育團體的關切、以及地方菁英對當地民眾進行教育和動員等行爲，終於促使長達半個世紀的南瀛海埔地開發與利用政策，出現了新轉折——亦即：「工業區的規劃與開發，必須顧及生態保育的目的」，被納爲決策的條件之一。

南瀛保育運動在臺灣的環境政策發展史上之所以具有意義，主要是因爲它是一個交集了「在地與全球」的環境思想與政治的課題，具有多重向度的特色，其所寓含的層次包括：

(一) 國際環保議題的影響與全球環境政治的牽制：七股濕地和「黑面琵鷺」棲息地是不能分割的共生體，因此南瀛保育運動不斷得到國際環保組織表達對「濕地保育和保護瀕絕生物」的關切；加上「氣候變遷」是自 1990 年代起，全球環境政治中最主要的議題，(72) 因此濱南案所面臨的主要挑戰不但是保育課題，同時當「京都議定書」在 2005 年正式生效後，它更不能不面對高污染、高耗能、與二氧化碳排放管制的實質問題。

(二) 國內政治因素的作用：1990 年代反濱南案的勢力多爲在野者；2001 年 12 月新當選的臺南縣長蘇煥智，從其立委任內就一直是反對派的主要成員之一；任職地方官之後，則積極推動「七股國際機場建設案」，使得南瀛地區海埔地的利用政策，出現了值得持續觀察的角度。2002 年陳水扁總統明確表達濱南案應該朝向國家風景區的方向發展，雖然這意味著臺灣最高的政治領袖對環

(72) 因爲經濟不景氣引發全球鋼鐵業危機，經濟暨合作組織（OECD）鋼鐵委員會正式要求會員國政府停止支援新建大煉鋼廠，以抑制全球鋼品供過於求。見《聯合報》2001.12.28，22 版/理財企業。

境保育的政策宣示，但臺南科學園區距離黑面琵鷺的棲息地不遠，其污染管制問題、或對生態體系保育的影響，重要性不下於濱南案；且七股國際機場的興建和濕地保育之間，是否有所衝突，同樣值得思考。

1980 年代臺灣社會在環境意識萌芽之後，草根性環保運動以維護鄉土環境爲目的，只是 1990 年代南瀛的反濱南案保育運動，增加了「全球環境政治」牽制的因素；(73) 另外，臺南縣市環保聯盟因爲保護七股濕地的成績顯著，而獲邀參加 2002 年南非全球環境高峰會，這說明了在地與全球的保育工作之間，有密切的關聯。本研究顯示：南瀛反濱南保濕地運動深受全球與在地環境思想的影響，因此呈現多元因素相互角力的特色；本運動所涉及的環境政治，其複雜性實爲國內自 1980 年代以來之僅見者。

總之，本文藉由概述臺灣政府過去以海埔地開發爲主要政策之歷史背景，襯托臺灣社會在受到全球環境保育思想影響之後，國家的開發政策如何被影響與制約。整體來說，國民政府遷臺之後，以經濟掛帥與資源利用爲主的政策取向，因 1980 年代新環境價值觀的社會化而產生改變；1990 年代南瀛反濱南護七股濕地的議題，爲臺灣環境運動史的此一特性，再添一筆實例。William Cronon, George Perkins Marsh, Donald Worster, 與 Aldo Leopold 等人的學術著作指出：「人類的環境價值觀與行爲是影響環境變遷的重要因素」；本研究顯示：國府遷臺後的海埔地開發與 1990 年代南瀛的保育運動，也呈現了相同的特質。此外，1990 年代的南瀛保育運動雖然有達到暫時排拒濱南工業區的目的，但該案已往有條件通過環境影響評估，不過臺南縣長蘇煥智明白表示：濱南案在其任內別想過關。由此顯見最後的結果，猶待時間見證。同時南瀛地區並沒有拒絕南部科學園區的設置和興建國際機場的可能性，故目前的歷史透露：區域的經濟開發和環境保育並不是一個簡單的二分概念；如何評判南瀛保育運動的成果，未來恐須更多的歷史紀錄，方能定論。

(73) 國際黑面琵鷺後援聯盟（SAVE International）主席海斯特（Randolph T. ester）表示，將發起全面抵制中鋼的行動，首波動作將向康柏、IBM、戴爾及蘋果電腦等美國大型電腦業施壓，希望停止向和燁輝購買鋼料的臺灣鴻海公司採購電腦機殼等資訊硬體產品，並抵制鴻海擬發行的全球存託憑證（GDR）。《經濟日報》，2001.6.6，15 版（綜合）。

引用書目

一、政府公報、法令、文書

《臺灣省臨時省議會公報》

《立法院公報》

臺灣省政府，「臺灣省海埔新生土地開發辦法」（1966/11/3-1984/10/3）

行政院農業發展委員會，「海埔地開發管理辦法」（1983/11/17-1993/5/31）

行政院內政部營建署，「海埔地開發管理辦法」（1993/4/30-）。

經濟部工業局，「石化工業發展策略與措施」（1994 年)

總統令，「促進產業升級條例」（中華民國七十九年十二月二十九日總統 (79) 華總 (一) 義字第 7468 號令）

〈濱南工業區開發計畫—石化綜合廠與工業專用港替代方案環境影響說明書專案審查意見〉，環保署環境影響評估案件，序號 08502011。

〈濱南工業區替代方案環境影響說明書審查結論〉，環保署 (85) 環署綜字第 31115 號（1996.6.5）。

〈濱南工業區開發計畫環境影響評估報告書審查結論及環境影響評估報告書摘要〉，環保署公告：環署綜字第 0950006595 號（2006.1.19）。

二、口述資料

吳國棟口述、曾華璧訪問、顧雅文、蔡蕙光整理

1997　〈吳國棟先生口述史料：「產業東移政策」之緣起與規劃〉，花蓮（1997.8.3；1997.8.8），錄音帶文字整理稿，卷一至卷四（未刊）。

三、報紙（依筆畫）

《工商時報》

《中時晚報》

《中國時報》

《民生報》

《經濟日報》

《聯合報》

《聯合晚報》

四、中英文專書、期刊、專書論文與研究報告

J. E. Lovelock 原著、金恆鑣譯

1994　《蓋婭：大地之母》（臺北：天下文化）。

江　鴻

1966　〈臺灣海埔地之經濟價值〉，收在臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣之海埔經濟》，第一冊，（臺北：臺灣銀行），頁 1-8。

翁義聰、郭忠誠著

1992　〈曾文溪口北岸黑面琵鷺調查計數報告〉，《大自然》，第 59 期。

曾華璧

2006　〈風險社會的媒體環境教育：以 1979 多氯聯苯中毒事件爲中心的探討〉，將收錄在天津南開大學歷史系主編，《中國歷史上的環境與社會論文集》（待刊）。

2003 《環境主義的現代流派》，國科會研究計畫報告初稿（NSC92-2411-H-009-002）（未刊稿）。

2004 《環境危機及其根源：議題類別之變遷與論述之研究》，國科會研究報告初稿（NSC93-2411-H-009-006）（未刊稿）。

2002 〈國家政策與區域開發關係之研究：以太魯閣國家公園爲探討的樞軸〉，《東臺灣研究》，7（12 月）：67-102。

2001 〈概論臺灣環境政策的發展（1950 至 1980 年代）〉，見氏著，《人與環境：臺灣現代環境史論》（臺北：正中），頁 48-94。

1990 《十年來臺灣環境保護運動的歷史省察》（新竹：國興）。

潘廉方等著

1974 《臺灣土地資源開發論叢》（臺北：華岡）。

謝志誠、蘇煥智

1997 《黑面琵鷺的鄉愁》（臺北：時報）。

1997 〈反對濱南（七輕、煉鋼）開發計畫大事記（1993.7-1997.10.31）〉，收在謝志誠、蘇煥智，《黑面琵鷺的鄉愁》（臺北：時報），「參考資料」篇。（反濱南網頁增編至 1999 年 5 月 15 日）

Carter, Alan.

1995 'Towards a Green Political Theory,' in Andrew Dobson & Paul Lucardie eds., *The Politics of Nature: Explorations in Green Political Theory* (London & N. Y.: Routledge, reprint), pp. 39-62.

Cronon, William.

1983 *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England* (New York: Hill and Wang).

Leopold, Aldo.

2001 *A Sand County Almanac: with Essays on Conservation* (New York: Oxford University Press, originally published in 1948).

Marsh, George Perkins.

1965 *Man and Nature: Or, Physical Geography as Modified by Human Action* (Cambridge, MA.: The Belknap Press of Harvard University Press, originally published in 1864).

Middleton, Nick.

1995 *The Global Casino: An Introduction to Environmental Issues* (London, N. Y.: Edward Arnold).

Worster, Donald.

2004 *Dust Bowl: the Southern Plains in the 1930s* (Oxford; New York: Oxford University Press, originally published in 1979).

五、研究報告

大東亞石油化學股份有限公司

1996 《濱南工業區開發計畫—石化綜合廠與工業專用港替代方案環境影響說明書—定稿本》，六月。

白銘仁、曾華璧

2005 《國民政府遷臺後土地利用政策初探—以海埔新生地的開發爲例》，國科會大專學生參與專題研究計畫成果報告（臺北：國科會），NSC93-2815-C-009-036-H。（國科會 93 年度大專生參與專題研究計畫研究創作獎）

謝國煌

1997 〈濱南工業區對臺南科學園區 IC 廠製程之影響分析與建議〉，濱南工業區對臺南科學園區影響之評估公聽會會議資料。

六、網頁文獻

「中華民國野鳥保育協會」：http://www.bird.org.tw/wbft/report/wetland/cbfsb.html。
「反濱南大事記網頁」：http://www.gcaa.org.tw/env_talk/ANTI/88072306.htm。
「臺灣鄉土鳥類網頁」：http://taiwanbird.fhk.gov.tw/。
「行政院農業委員會自然保育網」：http://preserve.coa.gov.tw/index1.htm。
「認識黑面琵鷺網站」：http://spoon.tnc.edu.tw/index.htm。
「讓鳥語永伴花香網頁」： http://www.cts.com.tw/ctse/pub/bkmag/10-2.htm。
ENS, Environment News Service: International Daily Newswire: ens@ens-news.com

日本植民地期の台南地域における日本佛教による布教の展開

松金公正（Matsukane, Kimimasa）*

一、はじめに

台南地域(1)は、台湾において福建や広東から移民した漢族による開発が台湾のほかの地域とくらべて比較的早くから進んだ地域であり、それら移民とともに中国大陸から伝わった佛教が信仰されるようになった歴史も古く、現在においても台湾を代表する佛教寺院が多く存在する。

そのような漢族系の佛教が広まっていた台南地域に、日本式の佛教がもたらされることになったのは、台湾が日本の植民地になって以降のことである。はたして、すでに漢族の間に佛教が一定の地歩を築いていた台南地域において、日本の佛教各宗派は、植民地政府の宗教政策の下、いかなる布教活動を展開し、自らの勢力を拡大しようとしたのだろうか。また、そのような企図は一定の成果をおさめたのであろうか。そして、台北などほかの地域と比較した場合、どのような特色を有していたのだろうか。

これまで筆者は、台湾が日本の植民地であった時期に、「台湾へ渡った日本佛教各宗派がどのような布教活動を展開してきたのか」という問題意識に

＊ 國立大學法人宇都宮大學國際学部准教授

(1) 日本植民地期の台湾における行政区画はしばしば変更されている。本稿で論じる「台南地域」とは、1920 年の行政区画改正によって誕生した「台南州」をその基本的な範囲としたい。そのため、1920 年以前の統計や記述について、台南州の範囲を全て網羅していない場合やほかの州庁の一部までを含んでいる場合がある。

基づき、曹洞宗(2)・臨済宗妙心寺派(3)・浄土宗(4)・真宗大谷派(5)などを中心にその実態を検討してきた。そのように考察を進めてきた意図のひとつは、個々の布教の具体像を明らかにすることにより、先行研究において、植民地支配における植民地住民の「同化」、「教化」、「皇民化」という側面において重要な役割を果たしたものとして論じられてきた佛教勢力による布教活動の位置づけの再構築を行おうとする点にある。しかし、それらはおおむね台北を中心としたものであり、これまで台北以外の地域に関する検討を十分に行ってきたとはいえない。

そこで本稿では、まず、植民地統治開始直後に台南地域を訪れた日本人僧侶が、日本仏教の台湾布教展開の中で、台南地域をいかに位置づけていたのかについて明らかにする。そしてそこから、台南地域への布教と台北地域への布教との間に、どのような差異が存在していたのかを把握したい。ついで、日本佛教各宗派が、台南地域においてどのように教線の拡大を進めていたのかを分析する。具体的には、植民地統治期を通じた寺院・説教所の設立過程について、統計資料を用いて数量的分析を行い、布教根拠地としての寺院や説教所の獲得がいかなる形で推移したかについて概要を把握する。そして、植民地統治初期において企図された台南地域への布教が順調に展開したのか否かについて考察を加えたい。最後に、布教のための手段として各寺院・説教所において導入された社会事業について、教育・人事相談・医療などに注目して論を進め、これら事業の導入が、目的どおり布教拡大へ影響力を果たしたか否かについて論究したい。そして、上記問題意識に関する若干の回答を与えていくこととしたい。

(2) 拙稿「曹洞宗布教師による台湾佛教調査と『台湾島布教規程』の制定－佐々木珍龍『従軍実歴夢遊談』を中心に－」、『比較文化史研究』2（東京：比較文化史研究会、2000 年）：45-68 頁。
(3) 拙稿「日本統治期における妙心寺派台湾布教の変遷－臨済護国禅寺建立の占める位置－」、『宇都宮大学国際学部研究論集』12（栃木：宇都宮大学国際学部、2001 年）：137-162 頁。
(4) 拙稿「日本植民地初期台湾における浄土宗布教方針の策定過程（上）」、『宇都宮大学国際学部研究論集』13（栃木：宇都宮大学国際学部、2002 年）：213-232 頁。「日本植民地初期台湾における浄土宗布教方針の策定過程（下）」、『宇都宮大学国際学部研究論集』14（栃木：宇都宮大学国際学部、2002 年）：87-109 頁。
(5) 拙稿「真宗大谷派による台湾布教の変遷－植民地開始直後から台北別院の成立までの時期を中心に－」、『アジア・アフリカ言語文化研究』71（東京：東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、2006 年）：57-111 頁。

二、台南地域布教に関する先行研究

『続修台南市志』巻 2 人民志宗教篇[6] によれば、日本佛教勢力の台湾での布教について以下のように記している。

> 日本佛教の台湾伝来は、台湾の日本への割譲初期にはじまる。日本は軍隊を派遣して台湾に進駐させ、日本人僧侶も軍隊にともない来台し、軍人や軍属を慰問する任務に従事した。……日本佛教の宗派はたいへん多くに分かれており、台湾に伝わったものは、統計によると、8 宗 12 派[7] であった。……日本人が台湾で設立した寺院や教会は多くが日本本土の大本山の管長や布教本部[8] の部長により、直接監督権が掌握されていた。……組織的かつ計画的な布教策の下、さらに日本の本山の支持と日本の台湾統治機関の許可もあり、台湾における布教は非常にみるべき成績をおさめた。

ここにみられるように、日本佛教の台湾布教が軍隊にともなう従軍布教使によってその端緒が開かれ、数多くの宗派が伝来し、本山の監督と総督府からの協力の下、成功裏に展開したという論点は、先行研究においてよく呈示されるものであり、『続修台南市志』の理解も同様であることがわかる。[9]

---

(6) 邱麗娟編纂、台南：台南市政府、1996 年。「……」は中略を表し、本稿中においては以下同様の用い方をする。また、本稿では書名・人名などについては原則として日本の常用漢字を用いることとするが、以下にあげる本引用文の原文についてのみ原文のまま記載することとする。「日本佛教傳入臺灣，緣於割讓之初，日方派軍隊進駐臺灣，而日本僧侶亦隨軍隊來臺，從事慰問士兵及軍眷的任務，……日本佛教的宗派甚多，傳入臺灣者，據統計有八宗十二派，……日人在臺所設寺院或教會，多半是由日本本土大本山之管長或其傳教本部之部長執掌直接監督權。……在有組織，有規劃的佈教策略下，加上日本本山之支持與日本在臺政府之許可下，在臺佈教成績頗爲可觀。」

(7) 李添春編『台湾省通志稿』巻 2「人民志宗教篇」（南投：台湾省文献委員会、1956 年）にもこれと同様に渡台した日本佛教は「前後合共有八宗十二派（前後あわせて 8 宗 12 派）」（103 頁）とあるが、これはおそらく『台湾に於ける神社及宗教』（台湾総督府文教局社会課、1943 年、58 頁）をその典拠としたものと考えられる。但し、日本では 1941（昭和 16）年に宗教団体法が施行（1939 年成立）され、それまでの佛教 56 宗派が 28 宗派に統合されたため、その前後では宗派数の数え方が異なってくる。各年の『台湾総督府統計書』（台湾総督府）に基づき把握できる宗派のうち、この統合により、日蓮宗と顕本法華宗は日蓮宗に、本門法華宗は法華宗に、真言宗高野派と醍醐派は真言宗に統合された。このため、台湾に渡来した日本仏教の宗派は前後あわせると、8 宗 14 派というべきであろう。なお、詳細については、拙稿「植民地時期台湾における日本仏教寺院及び説教所の設立と展開」（『台湾史研究』16、大阪：台湾史研究会、1998 年）20-21 頁を参照のこと。

(8) 本文中には「伝教本部」とあるが、各宗派の宗務院内の教学部（曹洞宗の場合）など、布教担当部署のことを指すと思われる。

(9) このように、日本佛教の布教が本山や総督府の全面的な支援を得ていたように論じられることは多い。しかし、少なくとも植民地統治初期において、曹洞宗・臨済宗妙心寺派・浄土宗などでは、必ずしも本山からの全面的支援を得ていなかったことについては、拙稿「曹洞宗布教師による台湾佛教調査と『台湾島布教規程』の制定－佐々木珍龍『従軍実歴夢遊談』を中心に－」、同「日本統治期における妙心寺派台湾布教の変遷－臨済護国禅寺建立の占める位置－」、同「日本植民地初期台湾における浄土宗布教方針の策定過程（上）・（下）」を参照のこと。

また、植民地期の台中や高雄を含めた台湾中南部地域における日本佛教の台湾布教に関しては、臨済宗妙心寺派の活動を中心に王見川[10]、江燦騰[11]、胎中千鶴[12]、釈慧厳[13]、温国良[14]などによって研究が進められている。とくに王見川、江燦騰、釈慧厳などによる東海宜誠の中南部地域布教やそれに対する開元寺をはじめとした台湾佛教側の反応についての考察は、これまで重視されてこなかった中南部地域と日本佛教との関係を新たな視角から捉え直したものといえる。

しかし、たしかに東海宜誠の活動に注目した結果、日台佛教間の交渉についての理解は深まったものの、一方で日本各宗派の台湾布教全体において東海がいかなる位置にあるのかについては、必ずしも十分に論じられてきたとはいえず、あたかも東海の活動が臨済宗妙心寺派を代表するかのように捉えられがちである。この原因としては、東海の台湾での活動を示す史料が多く残されていること、戦後も台湾にその法脈上の関係者が多く残っていたこと、そして東海自身戦後数回にわたり台湾を訪問していること[15]など、台湾に東海が語られる要素が多く残っていたという点が深く関係しているといえよう。

そこで本稿では、これら先行研究の成果を踏まえ、日本佛教勢力の活動が台南地域でどのように展開していったのかについて概略を示し、台南地域へ

(10) 王見川「日拠時期台湾佛教史二論」、楊惠南・釈宏印編『台湾佛教学術研討会論文集』（台北：財団法人佛教青年文教基金会、1996 年）：195-209 頁、同「略論日僧東海宜誠及其在台之佛教事業」、『円光佛学学報』3（桃園：円光佛学研究所、1999 年）：357-382 頁、同「略論日拠時期的台南開元寺（1896-1924）」、『円光佛学学報』4（桃園：円光佛学研究所、1999 年）：279-291 頁など。

(11) 江燦騰『台湾佛教百年史之研究』（台北：南天書局、1996 年）、同『日拠時期台湾佛教文化発展史』（台北：南天書局、2001 年）、同「日治時期高雄佛教発展与東海宜誠」『中華佛学学報』16（台北：中華佛学研究所、2003 年）：211-231 頁、「台湾近代（1895-1945）佛教史研究之再検討」、『佛学研究中心学報』10（台北：国立台湾大学佛学研究中心、2005 年）：287-326 頁など。

(12) 胎中千鶴「日本統治期台湾の佛教勢力－1921 年南瀛佛教会成立まで－」、『史苑』58-2（東京：立教大学史学会、1998 年）：23-45 頁、同「日本統治期台湾における臨済宗妙心寺派の活動－ 1920-30 年代を中心に－」、『台湾史研究』16（大阪：台湾史研究会、1998 年）など。

(13) 釈慧厳「西来庵事件前後台湾佛教的動向－以曹洞宗為中心－」、『中華佛学学報』10（台北：中華佛学研究所、1997 年）：279-310 頁（慧厳法師『台湾佛教史論文集』、高雄：春暉出版社、2003 年、129-183 頁に転載）、同「日本曹洞宗与台湾佛教僧侶的互動」、『中華佛学学報』11（台北：中華佛学研究所、1998 年）：119-153 頁（慧厳法師『台湾佛教史論文集』、高雄：春暉出版社、2003 年、185-237 頁に転載）、同「台南開元寺与日本来台臨済宗」、慧厳法師『台湾佛教史論文集』（高雄：春暉出版社、2003 年）：285-325 頁など。

(14) 温国良「日拠初期日本宗教在台布教概況－以総督府民政部調査為中心－」、『台湾文献』50-2（南投：台湾省文献委員会、1999 年）：211-231 頁、同「総督府民政局第一次調査南台湾之寺廟与布教状況略述－以嘉義県、台南県為例－」、『南瀛文献』43（台南：台南県政府民生局、1999 年）：80-153 頁など。

(15) 拙稿「臨済宗妙心寺派訪台団（1965 年）に対する監視報告－中華民国政府の日本佛教へのまなざしに関する一考察」、佐藤東洋士・李恩民編『東アジア共同体の可能性－日中関係の再検討－』（東京：御茶の水書房、2006 年）：133-154 頁。

の布教が台湾全体の布教の中でいかなる位置にあるのかについて考えていくこととしたい。

三、台南地域における日本仏教による布教のはじまり
－浄土宗を例として－

台湾における日本佛教の布教のはじまりは、日本の台湾領有が決定した後、抗日勢力制圧のため派遣された軍隊に従軍した各宗派派遣の布教使に求めることができる。筆者はすでに植民地統治開始直後の曹洞宗、浄土宗などの従軍布教使(16)の活動を整理するとともに、布教使の台湾宗教調査やそれに基づく考察が、その後の布教策に大きな影響を与えたと分析している。(17)

布教使たちは、軍隊の行程とともに台湾北部から南部に移動し、その間の視察を通じて台湾佛教に関する知識を高めていく。その後、最終的には多くの布教使が台北にとどまることとなるが、このことが各宗派の布教体制の根拠地としての位置を台北が具備するきっかけとなる。(18)そして、台北という比較的日本からの移住者（以後内地人とする）が占める割合の高い都市を布教の根拠地としたことは、後に台湾在来の人々（以後本島人とする）に対する布教の困難さなどの問題に直面した際、はじめ本島人を中心とする布教体制を敷いていた各宗派が、布教の焦点を内地人に変更していった大きな原因のひとつへとつながっていくと考えられる。

その一方で、本島人人口が多く、また、かつてから伝統的な漢族系の信仰が流布していた台南地域では、植民地統治初期における本島人重視という布教策のため、多くの宗派が植民地統治開始直後から布教使を派遣し、積極的に布教を試みようとしていた。

それでは、これら布教使たちは台南地域への布教を、日本仏教の台湾布教においてどのように位置づけていたのだろうか。もちろん各宗派に対する分析が必要であるが、紙幅の都合で全てに論究することは難しい。そこで本稿

(16) 史料によっては、「布教使」とせず、「布教師」との記載もあるが、本稿では「布教使」に統一する。なお、史料を引用する場合のみ、その原文の表記法に従うこととし、「師」と記載する場合もある。
(17) 拙稿「曹洞宗布教師による台湾佛教調査と『台湾島布教規程』の制定－佐々木珍龍『従軍実歴夢遊談』を中心に－」、同「日本植民地初期台湾における浄土宗布教方針の策定過程（上）・（下）」を参照。
(18) 必ずしも全ての宗派がはじめから台北にその根拠地を設置しようとしていたわけではないことは、拙稿「真宗大谷派による台湾布教の変遷－植民地開始直後から台北別院の成立までの時期を中心に－」82 頁を参照。真宗大谷派は一時期台湾中部にその根拠地を置こうとしていた。

では、筆者がかつて行った北部での分析を通じて、植民地統治開始直後から本島人布教を比較的重視し、かつ台南地域への布教実績がみられた浄土宗を例として検討を進めたい。(19)

㈠ 布教使のみた台南地域とその布教への意志

先述したように、日本佛教の僧侶として、はじめてこの台南地域とかかわることになるのは、日本が台湾を領有することに対して、武力で抵抗活動を行う勢力を制圧するために派遣された近衛師団（征南軍）に従軍した僧侶たちであった。

日清戦争終結時、外征士卒慰問使であった浄土宗僧侶の林彦明もそのひとりであり、1895（明治 28）年 5 月 23 日近衛師団従軍慰問兼布教使を命じられ、6 月に台北に入ることとなった。部隊の制圧過程に従って林も南へ向かい、10 月 22 日に台南府に入った。(20)

林の主な職務は、近衛師団従軍慰問兼布教使という名称から推察できるように、軍隊に帯同し、主に他宗の僧侶とともに戦死者や病死者の追吊葬祭や軍隊慰問のため法話を為すことにあった。このため、全く不可能であったとはいえないが、台湾現地の調査を独自に行う時間的余裕は基本的にはなかったと考えられる。しかし、行軍中に観察・収集した事柄を通じて、台湾及び台湾佛教に対し、ある程度の知識を有していたことは間違いない。

そして、林は帰国後台湾に関する講演を行い、それは『浄土教報』239 号に「台湾の教化に就て」と題され掲載された。その記述から林が台湾について次のような認識をもっていたことがわかる。(21)

---

(19) 拙稿「日本植民地初期台湾における浄土宗布教方針の策定過程（上）・（下）」を参照。

(20) 林の行程は、拙稿「日本植民地初期台湾における浄土宗布教方針の策定過程（上）」218-220 頁を参照。

(21) 『浄土教報』239 号（浄土教報社、1896 年 1 月 5 日）、「台湾の教化に就て」、3 頁中段。
『浄土教報』は浄土宗の機関誌であり、教務に関する多くの情報が掲載されている。以下、本誌からの引用の際は、〈『浄土』号数（出版西暦年月日）、「表題」、頁数〉の順で表記する。頁数の後の上・中・下はその頁中の上段・中段・下段に記載があるという意味である。また、本稿引用史料中における「、」・「。」は原文中にある読点・句点を、「,」は筆者が加えた読点であることを示すこととする。資料中の漢字については、常用漢字に置き換えることができるものは常用漢字に直して使用しているが、置き換えられないもの及び数字については原文の表記に従っている。原文にある誤字は、そのまま記入した後【 】で本来入れるべき漢字を補うこととする。なお、以下、引用文中における（ ）は原文からの転記であり、〔 〕は筆者による補注である。

> 清朝管領後の台湾を観るに、予は支那内地と少しも差ふ者なしと謂ふ、彼の清人の移りて此に来るや、裸身跣足無一物にてはあらさりしならん、満清の服を着け、満清の食を畜【蓄】（ママ）へ、満清の家を構へて此に棲みしなり。啻に之れのみならす、言語、風俗、技芸、宗教等亦皆な携帯し来り、此に其儘を移植せし者のことし。〔傍点、〇、◎は原文による〕

このように、林は台湾がその言語、風俗、技芸、宗教の面で、清国と同じで、このような状況は日本領台後も変わることなく続いていると認識していたようである。

そのため、「渠等をして我国体を認識せしめ、佛教々理を以て其頑冥無知を啓くは、吾曹日本佛教家の責任なり[22]」〔◎は原文による〕と、台湾への布教を積極的に行うべきであると主張するのである。

この林の後を継いで、同年 10 月に征南軍外征士卒慰問使として渡台し台南に入ったのが、佐藤大道と橋本定幢であった。渡台後 2 人は台南に入り林の任務を引き継ぎ、追吊葬祭や軍隊慰問のための法話などを行いつつ南部を中心として活動する。しかし、橋本は次第に北部視察がままならない状況に不満を感じることとなる。[23]

> 熟々思考するに，両名台南の地に在り師団と共に凱旋せは，台北，淡水地方より情況を視察する能わす，本部の御指揮を仰き，一名は台北方面に錫を移さん

結果として、橋本は台北に移動し、台南には佐藤が残ることになる。しかし、決して橋本は、台南地域が重要ではないと思っていたわけではない。1895（明治 28 年）年 12 月 28 日付で宗学本校幹事大橋麟廓宛に書簡を送り、その中で以下のように述べている。[24]

> 台南府は，流石敗将劉の根拠地丈けありて，市内戸数一万五六千，人口十万余，商業頻繁，全台湾中第一の都会に御座候，然而して宗教の如きも吾牟尼教盛にして，北門外開元寺，小南門外法華寺，関帝廟街大天後（ママ）【后】宮及ひ広慈院の如きは，屈指の大坊にして寺観壮麗，内地にも稀な

(22) 『浄土』239 号（1896 年 1 月 5 日）、「台湾の教化に就て」、4 頁中。
(23) 『浄土』240（1896 年 1 月 15 日）。「台湾通信（鳳山附近従軍略記第二報）」1895（明治 28）年 11 月 15 日の記述、9 頁下。
(24) 『浄土』240（1896 年 1 月 15 日）、「橋本定幢の書簡」1895（明治 28）年 12 月 28 日付の書簡、10 頁下。

る構造に御座候，然れとも其住僧なる者何れも福建省厦門辺へ難を避居，只々無文字漢の留主居僧のみにして，筆談難成候間，其詳細なる事情難聞，其佛殿荘厳等の実況に依て察する時は何れも禅宗なるへしと存候
将来我宗門を弘布せんには，是非共土語に通せさるへからすと存候に付，貴老本校生中より適当の人材を挙け，土語研究方御取計可被降候，尚佛教弘通の根拠地は，是非共台南を至極と存候，此等詳細の御協議は帰京の上御面談に譲り申置候〔改行及び傍線は筆者による〕

多くの歴史ある寺院を有する台南は台湾第一の都会であり、本島人への布教の根拠地となるべき場所であると橋本は捉え、その上で、布教のためには現地の言葉の習得は最優先されるべきことがらであり、言語を習得できる優秀な学生を台湾に送って欲しいとの強い希望がここには記されている。つまり、現地の言葉を学習した者による南部を中心とした布教、というのが橋本の導き出した布教策の基本であったといえる。

㈡ 布教の開始と問題点

前記のような布教方針のもと、台南に残り従軍布教を続けるとともに本島人への接触を開始した佐藤大道の置かれた状況は厳しいものであった。台湾在来の寺院は官有財産となり、布教の根拠地としての寺院は確保できず、現地の僧侶からの有用な情報も得られず、肉食妻帯の問題や台湾の僧侶が大部分禅宗であるなど、浄土宗の僧侶にとって布教活動を進めること自体かなり難しいものであったようである。そしてこのような状況下で、本山に対してできるだけ早く布教根拠地としての教会を開設することが重要との報告をしている。(25)

午後民政支庁に出頭，庶務課長内藤正由氏に面会，台南寺院の官有財産に属せし理由を質問するに，氏云ふ，市街十七ヶ寺少分信徒の力に依り建立したる者あるも，十中の八九は官の創建するもの故に官有に属すと，帰路関帝廟（寺院多は廟又宮と云ふ）を参拝し，僧振維，大天后宮僧普華に面晤し，台湾佛教の情況を問ふに知さる者の如し，唯云ふ，台湾僧肉を食ふ者は妻を有せす，妻を有する者肉をくはすと，予市街を散歩するに露店に飲食をなし，或は豚肉を携へ恬として顧みさるもの是台湾僧，全島臨済，

(25)『浄土』241（1896 年 1 月 25 日）、「台湾通信（在台日記第二報）」1895（明治 28）年 12 月 19 日の記述、5 頁上-中。

曹洞の二派あるのみ，若し教会開設に逡巡踟躕せは，空しく異教の為め蚕食せられ，他日臍を噛むも又得へからす，吾同胞請ふ記憶せられよ〔傍点、〇は原文による〕

もちろん、軍隊への布教や死者の追吊葬祭以外にも、官憲からの依頼を受け、監獄教誨などの活動を行っており、完全に自宗派に関する布教活動ばかりを行っていたわけではない。

午後四時，仮監獄憲兵曹長久世銀次郎氏来宿，監獄教誨の事を托せらる，快諾す，戦地に獄舎ある，予初めて之を知る(26)

前九時，監吏部構内仮監獄に出張，日本人囚徒廿余名に教誨す，罪状多くは賭博，欧（ママ）【殴】打，創傷，希に窃盗罪一二名あり(27)

また、すでに勢力を伸ばしていたキリスト教への対応策のおくれや、恥ずべき僧侶の行為が本島人に与える日本仏教への悪いイメージの定着などにも不安を感じていたことは、以下のような記述よりわかる。

蕃薯寮（ママ）【藔】は，熟蕃に境し広東客家族の移住する処……彼の地已（ママ）【已】に耶蘇教の侵入する処となる，吾教門の諸師，蹶起蕃地に入らすんは，空しく島民をして堕獄の人とならしめん(28)

有る宗の慰問使〇〇〇なる者，酒狂に乗し，法衣の儘弁慶蹈を為す，某氏怒て擠す，宗教家の不面目(29)

㈢ 浄土宗台南地域布教の展開

佐藤大道の報告を受け、1898（明治 31）年 6 月に第二区（台湾、澎湖）開教区副使として、台南に派遣されたのが鈴木台運である。鈴木は、同年 10 月に台南教会所を開設し、信徒総代の道元衛と協力して台南地域の布教を進める。当時の台南地域の日本人が台湾佛教についてどのように理解し、日本佛教について何を求めていたのかについては、道元衛から本山に提出された

(26)『浄土』242（1896 年 2 月 5 日）「台湾通信（台南略報第三）」1896（明治 29）年 1 月 2 日の記述、6 頁上。
(27)『浄土』242（1896 年 2 月 5 日）「台湾通信（台南略報第三）」1896（明治 29）年 1 月 5 日の記述、6 頁上。
(28)『浄土』250（1896 年 4 月 25 日）「台湾通信（在台南日記略報第八回）」1896（明治 29）年 3 月 19 日の記述、5 頁上-中。
(29)『浄土』242（1896 年 2 月 5 日）「台湾通信（台南略報第三）」1896（明治 29）年 1 月 5 日の記述、6 頁中。

「台湾南部に於ける宗教に関する管見」に詳しい。(30)

そこでは、台湾における佛教の主体は僧侶にはなく俗人の持斎人などにあり、佛教は形のみを残すだけで、僧侶は乞食のような様であることが述べられる。しかし一方では、台湾の人々の信仰心の深さから布教の可能性とその効果の高さが期待されるとする。

> 支那人が佛教徒たること，及其佛教は東漸し，今日僅かに形体のみを存する事等は，世人の普く熟知する所、当台湾亦其轍を免れず、佛教は散佚し，僧侶は乞丐と化し，島民は無味の信徒として数百の寺院は其外観を飾るの具たるのみ、之を詳言せんか、本島僧侶は更に教育なく，僅かに一二佛経を誦し得るに止まり，経文の意義は勿論佛教の何たるを弁知せす、剰さへ阿片に耽り，色食の二慾を逞ふし，外道の極に達せり、而して其職とすべき説教等は却て俗人に占領せられ，其尊敬も亦此俗人，即ち特斉（ママ）【持斎】人と称する肉食妻帯を為さす偏に佛に奉するものに皈し去れり
> 本島人の特性として，神佛を尊敬し敢て汚瀆することなし、……然り彼等は斯の如く神佛を崇尊するも夫れは全く迷信なるを以て，敢て教旨を知得したるに非ず、若し之をして能く佛教の何物たることを知覚せしむるに於ては，彼等は実に予想外の良信徒たるを信せんと欲す、然り彼等は実に神佛の嗜好者なりと云ふを得べし、……彼等か如何に多数の宮廟寺院を有するかを見ても……〔台南一県のみで〕本島人は実に戸数二百五十六個(ママ)【戸】強、人口一千三百五十四人強に、一個の寺廟を有する割合なりとす，豈驚くべきの多数ならずや(31)〔傍点及び改行は原文による〕

このような状況分析に基づき、布教方針として導き出されるのが、教育を通じた布教活動の展開、十分な施設を有する布教所の設立、現地の言語や習俗に通じる意志の強い布教使の派遣、そして台北から独立性をもった台南布教区の設立であった。

> 従来支那人の特性として，師恩を重視するを以て，教育を施し，彼等喜随の念に乗じ我教育を注入するは，誠に至当の挙にして，宗教家の応さに為すべき事なりとす……〔後略〕

(30)（一）『浄土』361（1899 年 5 月 25 日）：2-4 頁・（二）同 362（同年 6 月 5 日）：2-4 頁・（三－完）同 363（同年 6 月 15 日）：1-3 頁。なお、（三－完）のみタイトルは「台湾南部に於ける宗教管見」となっている。
(31)『浄土』362（1899 年 6 月 5 日）「台湾南部に於ける宗教に関する管見」（二）、3 頁中-下。

本島人は其性として虚飾を好む，故に布教所の如きは，可成宏壮艶麗なるを尊ぶ，若し之を陋にせん乎，乍ち本島人の軽侮を免れざるなり、事甚だ少なるが如きも決して然らず，誠に布教の盛衰重大の関係あることは，本島の事情に精通せるもの（ママ）、【ゝ】悉知せるところなり……〔後略〕
本島の風土習俗，全く内地と異なるのみならず，其言語全く不通なり、故に開教師たるもの其風土に慣れ，其習俗を知り，其言語に通ずるを専要とす、是を以て永久本島に住し能く難に堪へ色食の二戒を守るものたらざるべからず、若し朝来暮皈の薄志弱行者ならば，寧ろ特派なきを良とす
当南部は，北部なる台北地方とは大いに遠隔し，陸路殆んど百里，海路百五十海哩を隔て……故に一々成を台北に仰くは，到底庶幾し能はざる処なるを以て，当地方は別に一区となすを必要とす(32)〔改行は原文による〕

また、日本に一時帰国した鈴木が述べた布教に関する問題点については、「開教使の帰朝」に次ぎのようにまとめて掲載されている。(33)

台湾開教副使鈴木台運氏は，今般二ヶ月の賜暇を得て去月下旬帰京せり，其語る所に依れば，二年前渡台の後，台北教会に於て布教方法の協議を凝らし，各副使は，基隆、新竹、台南の三ヶ処に分駐して各々布教に従事するに決し，同氏は台南に派出することとなり，苦辛経営の末，相環宮と称する一宇の社廟を借りて茲に布教の端緒を開き，毎月一回以上教筵を張つて土人を教化し傍ら児童教育に尽瘁し，成蹟の見るべきものあるに至れり，然るに台北地方と異り，台湾南方の地は王化に潤ふこと尠く，従つて佛教家の施設も困難を免れず，抑も台北地方は征略の際，最も我武威を輝かし，彼等をして大に慴伏せしむる所ありしと雖も，台南方面は多くは風を望んで投降せるを以て，我国人の恩威を感すること薄く，稍やともすれは之を凌侮するの気風を免れざる上に，不完全とは雖も古来の宗教あり，到底短日月を以て新信仰を薫発し得べきにあらず，茲に於て各宗の派遣者は，皆教育を以て之を薫陶するの方法を取れり，是れ他日宗教の地盤を為すの基ひなればなり，其教育と云へるものは，即ち国語伝習所にして，之を卒業すれは，師範学校、通訳官、巡査候補生等に昇進，若くは就職するの便宜を有するを以て，台湾土人が官途に就き，出世するの道は,一に此教

(32)『浄土』363（1899 年 6 月 15 日）「台湾南部に於ける宗教管見」（三－完）、1 頁下-2 頁中。
(33)『浄土』407（1900 年 9 月 5 日）「開教使の帰朝」、8 頁上-下。

育の門を通過するにあり，而して公立に比して佛教家が撫育するの成蹟最も顕著なれば，競ふて僧侶の薫陶を受けんとする傾きあれば，此機に乗じて将来の基礎を作るは，最も必要なりとす，故に台湾開教の施設は南北の二部に分ち，北部台北地方は，内地人の移住せるもの一万人の上に出で，将来倍々増加の見込ありて，内地人の勢力土人を圧倒して日本化するの傾きにあるを以て，先づ内地人の布教を前きとして土人に及ぶを可とすれども，南部は稍や此れと趣を異にして，内地人の移住僅少にして，官衙の権威も之を畏服せしむる能ず，稍やともすれば恩恵に慣れて土人の跋扈するの有様なれば，直に宗教を説く可らず，故に専ら教育に力を尽して根本的に人心を陶冶し，而して後法沢に潤さしむべきを信ずるなり云云と，鈴木氏は賜暇旁々帰朝して此等の方法に関して当局者に稟請協議する所あり，静養の後，再び台南に赴任して宗の為に尽すの覚悟なりときく〔傍線は筆者による〕

ここで鈴木が強調するのは、台南での布教にあたっての問題点がいかに台北と異なるかという点である。まず、台南では日本の武威が必ずしも行き届かないため、日本に対する軽視や侮蔑が存在している点が記されている。また、もともと漢族特有の宗教信仰を有しているため、短い時間で日本式の佛教を敷衍させることは難しいと指摘している。さらに、南部における内地人人口の少なさをとりあげ、すでにこのころ台北では主流となりつつあった内地人に先に布教し、その後本島人にそれを広めるという方式は南部地域ではとることができないと、その地域的特色についても論及する。そして、有効な布教方法として編み出されたのが、まず教育を施し人心の根本的陶冶を行い、その後布教するという方針であった。

実際、鈴木の本島人布教がある一定の効果をあげていたことは、1899（明治 32）年 12 月 10 日に宗務所から台南へ送られた佛像の奉安時に「仝布教所に奉送せる佛像奉安につきては，実に仝地未曾有の盛況を呈したり、……信徒の熱望に出で跟随せし内地及土民信徒其他は七八百に上り，行列の長さ四丁に亘り，沿道市街の民は戸々概祭壇を設け，香を焼き，紙銭を焚やし，爆竹を鳴らし，観者道に充塡し，法要の際の如きは，満堂立錐の地なく，所外にありて観望するもの算なかりき(34)」と、奉安式の行列に多くの内地人信徒とともに本島人信徒が参加している様子からわかる。また、1902（明治 35）

(34)『浄土』383（1900 年 1 月 5 日）「台南に於ける佛像遷座式」、6 頁下-7 頁中。

年 9 月 25 日に鈴木が病死した際に、「〔葬儀〕当日の会葬者は二百余名、其中半数以上は本島土人にして，本島人は音楽の外，番香一対，幢幡二対，吊旗数流及び生花の寄送をなし、内地人よりは香料及び造花の寄贈ありて，皆な其死を悼まれたりき[35]」と、多くの本島人が会葬している様子からもそのことはうかがえる。

鈴木の死にともなって浄土宗の台南での本島人布教は振るわなくなる。しかし、教育を通じて、本島人への布教を行うという鈴木の意向は、その後を継いだ台南教会所第 2 代主任の中島達静に受け継がれ、浄土宗開教学院が設けられ、これは後に台湾商業学院へと発展する。しかし、この学校が、1924（大正 13）年に石橋慧空によって佛教部が廃止され、純然たる商業学校へと変容することによって継続していったことは、やはり同様に台北で本島人の佛教教育のための施設として創立された曹洞宗の中等教育機関が「佛教」の部分を割愛し、普通教育機関として存続していく過程と類似しており、この点については今後の検討が必要であろう。[36]

四、各宗派による寺院・説教所の設立と教線の拡大

前章では、植民地統治開始初期の布教使たちの視線からみた台南地域への布教の意志と活動について浄土宗を例としてとりあげた。次ぎに本章では、植民地期を通じて台南地域[37]において日本佛教がどのような展開をみせたのかについて、統計資料などによる数量的分析を通じて、布教の全体像を概観したい。[38]

㈠ 日本寺院の接収

台南地域にはいったいどのくらいの日本佛教勢力の布教にかかわる施設があったのだろうか。とくに植民地期の末期は史料が少なく、どの程度の寺院

(35) 『浄土』510（1902 年 10 月 26 日）「故鈴木開教師の病状及び葬儀」、9 頁下。
(36) 曹洞宗の中等学校の分析については、拙稿「植民地期台湾における曹洞宗の教育事業とその限界－宗立学校移転と普通教育化の示すもの－」（『台湾の近代と日本』台湾史研究部会編、中京大学社会科学研究所、2003 年、259-289 頁）を参照。なお、加筆・訂正を加え、中国語訳したものとして、「殖民地時期日本佛教対於台湾佛教『近代化』的追求与模索－以曹洞宗宗立学校為例－」（『台湾文献』55-3、国史館台湾文献館、2004 年、63-92 頁）がある。
(37) 前註 1 参照。
(38) 『台湾総督府統計書』については、第一統計書＜1897（明治 30）年分＞より第四十六統計書＜1942（昭和 17）年分＞までが国立中央図書館台湾分館に所蔵されている。但し、第一統計書には寺院・説教所関連の統計がないため、本稿では第二統計書以下のデータが分析の対象となる。

や説教所（布教所）[39]があったかすら、はっきりしていない。

しかし、あくまで限定的であるが、いくつかの史料を組み合わせることによって、ある程度当時の状況を把握することは可能である。1942（昭和 17）年末の統計を集めた『台湾総督府第四十六統計書』[40]によれば、台南州には 11 箇所の寺院と 25 箇所の説教所があったことがわかる。

表１：台南州における日本佛教各宗派建立寺院等、布教関連施設一覧表
＜1942（昭和 17）年ごろ＞

宗派別寺院等布教関連施設名	住所	設立年	接収
曹洞宗（２寺５説教所）			
台南禅寺（台南布教所）	台南州台南市	1895 年	有
阿里山寺	台南州嘉義郡阿里山	1919 年	有
虎尾布教所（虎尾寺）	台南州虎尾郡虎尾	1916 年	
嘉義布教所	台南州嘉義市	1909 年	有
新営布教所	台南州新営郡新営	1925 年	有
麻豆布教所	台南州曽文郡麻豆	1932 年	
新化布教所	台南州新化郡新化	1940 年	
報恩堂	台南州台南市	不明	
法華寺	台南州台南市	不明	
浄土宗（２寺５説教所）			
明照山法隆寺（嘉義教会所）	台南州嘉義市	1914 年	有
正心山高明寺（朴子街教会所）	台南州東石郡朴子	1922 年	有
台南教会所（知恩寺）	台南州台南市	1898 年	有
斗六教会所（斗六寺）	台南州斗六郡斗六	1903 年	有
北港教会所	台南州北港郡北港	1916 年	有
西螺教会所	台南州虎尾郡西螺	1930 年	有
虎尾教会所	台南州虎尾郡虎尾	1940 年	
咬狗布教所	台南州斗六郡斗六	1940 年	
海豊崙布教所	台南州斗六郡海豊崙	1940 年	
浄土真宗本願寺派（２寺６説教所）			
光明寺（台南布教所）	台南州台南市	1896 年	有
光照寺（嘉義布教所）	台南州嘉義市	1908 年	
塩水布教所	台南州新営郡塩水	1908 年	有
新営布教所	台南州新営郡塩水	1925 年	有
弥陀寺布教所	台南州台南市	1926 年	
烏山頭布教所	台南州曽文郡烏山頭	1926 年	
虎尾布教所	台南州虎尾郡虎尾	1932 年	
斗六布教所	台南州斗六郡斗六	1935 年	
佳里布教所	台南州佳里	1938 年	

(39) 台湾総督府による公式名称は「説教所」であるが、各宗派は「布教所」「教会所」「支部」「布教場」とさまざまな名称を使用していた。本稿では一般的に使用する場合は「説教所」と呼び、史料からの引用などについては、それぞれの宗派の呼称に従うこととする。
(40) 台湾総督府、1944（昭和 19）年 3 月 10 日。

日蓮宗（1寺1説教所）			
台南山妙経寺	台南州台南市	1900年	有
嘉義布教所	台南州嘉義市	1913年ごろ	
臨済宗妙心寺派（2寺2説教所）			
昭慶禅寺	台南州嘉義郡大林	1930年	
達磨寺	台南州台南市	1925年ごろ	
塩水布教所	台南州新営郡塩水	1919年ごろ	
大仙岩布教所	台南州関子嶺	1925年ごろ	
嘉義布教所	台南州嘉義市	1941年ごろ	
このほか1937**（昭和12）年12月時点で、32所の連絡寺廟あり。**			
法華宗（本門法華宗）（2説教所）			
嘉義布教所	不明	1928年ごろ	
台南布教所	不明	1928年ごろ	
天台宗（1説教所）			
大峰修験道台南支部	不明	1929年ごろ	
真言宗（2寺1説教所）			
高野寺（台南支部）	台南州台南市	1905年ごろ	有
高野山弘法寺（嘉義支部）	台南州嘉義市	1925年ごろ	
醍醐派台南布教所	不明	1939年ごろ	
真宗大谷派（2説教所）			
台南布教所	台南州台南市	1895年	有
嘉義布教所	台南州嘉義市	1930年	
関廟庄布教所	台南州関廟庄	1941年	

註1）宗派名の左の（　）は、『台湾総督府第四十六統計書』（台湾総督府、1944年3月10日）中の寺院数と説教所数。

註2）「接収」の欄は、『各県市接管寺廟』（国史館蔵、275-1、00096-1、1950年）,『接管日人寺廟財産』（国史館蔵、275-5、01083-1、1957年3月）等に記載がある場合「有」と示した。

註3）一覧表作成にあたり参考にした主な資料は以下の通り。

「内地佛教の台湾伝来と其現勢力」（江木生、『南瀛佛教』15-2、1937年）

「開教区一覧」（『佛教大年鑑』、佛教タイムス、1969年）

『台湾開教の歩み』（旧台湾日本寺院等調査（考察）委員会企画、日華佛教文化交流教会、1989年）

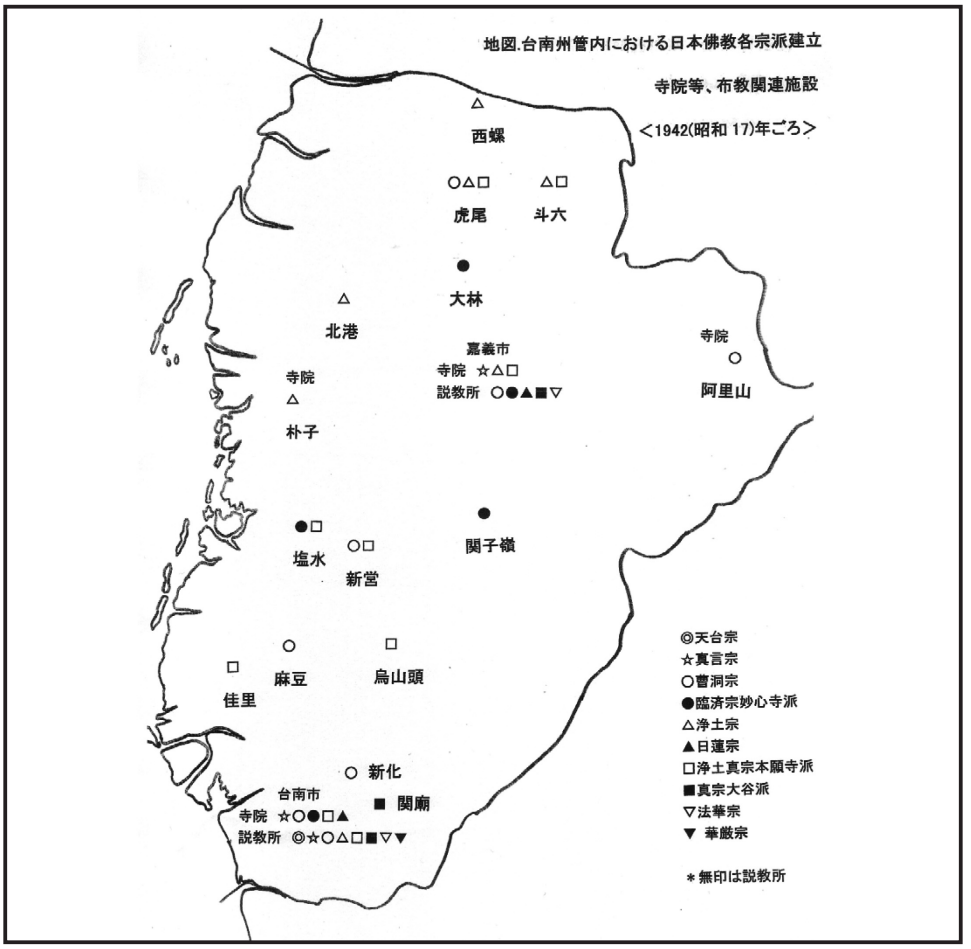
『曹洞宗海外開教伝道史』（曹洞宗海外開教伝道史編纂委員会編、曹洞宗宗務庁、1980年）

『浄土宗開教要覧』（柴田玄鳳、浄土宗務所教学部、1929年）

『浄土宗海外開教のあゆみ』（「浄土宗海外開教のあゆみ」編集委員会、浄土宗開教振興協会、1990年）

『真宗本派本願寺台湾開教史』（大橋捨三郎編、真宗本派本願寺台湾別院、1935年）

『妙心寺派寺院録』（遠山禅益編、妙心寺派宗務本所、1937年）



〔筆者作成〕「寺院」「説教所」の表示のないものは全て説教所を指す

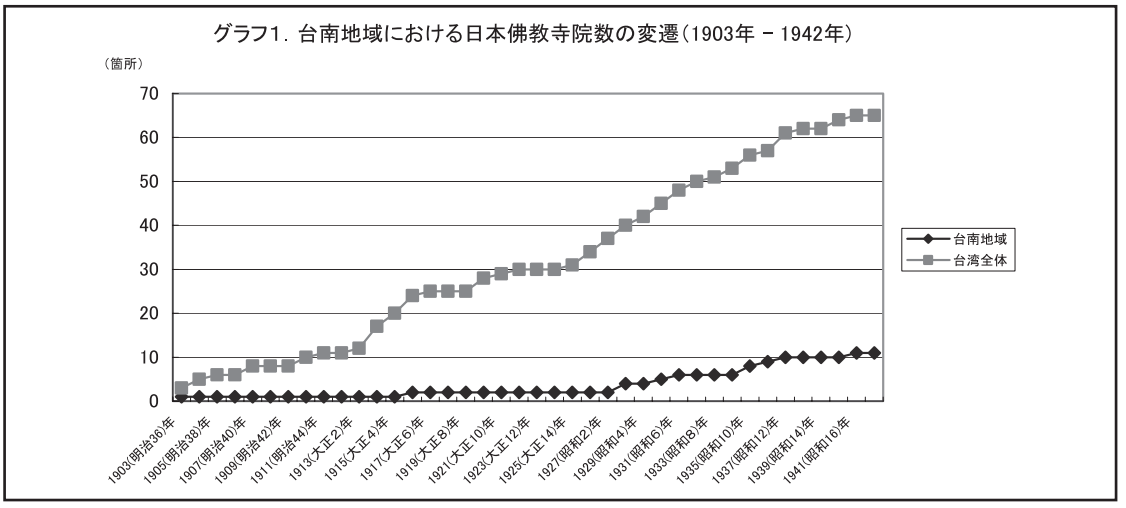
また、戦後、日本佛教が建立した寺院や説教所などの多くは「日産」として中華民国政府に「接収」される。このような仏教関連資産接収に関する資料は数多く残されており、寺院や説教所が戦後どのような変遷をたどったのか確認できる。(41) これら史料と各宗派関係史料で確認できる事柄を合わせて作成したのが、「表 1. 台南州における日本佛教各宗派建立寺院等、布教関連施設一覧表＜1942（昭和 17）年ごろ＞(42)」であり、それを台南州の地図上に写したのが、「地図、台南州管内における日本佛教各宗派建立寺院等、布教関連施設＜1942（昭和 17）年ごろ＞」である。ここから、植民地末期に各宗

(41) 『各県市接管寺廟』（国史館蔵、275-1、00096-1、1950 年）、『接管日人寺廟財産』（国史館蔵、275-5、01083-1、1957 年）などを参照。台南州の例だけでも 16 箇所の接収があったことが確認できる。
(42) 各宗派の史料中に現れる数量と統計書の数量は必ずしも一致しない。本表では、各宗派の史料においてその名称が確認できるものを主として掲載しているため、統計数よりも多くなっている。

派によって布教を遂行するために、どのような地域に寺院などの布教関連施設が建立されていたかをうかがうことができる。

(二) 寺院建立数の変遷

それでは、11 箇所の寺院と 25 箇所の説教所という数量は台湾全体で考えた場合、どのような重さをもつのであろうか。



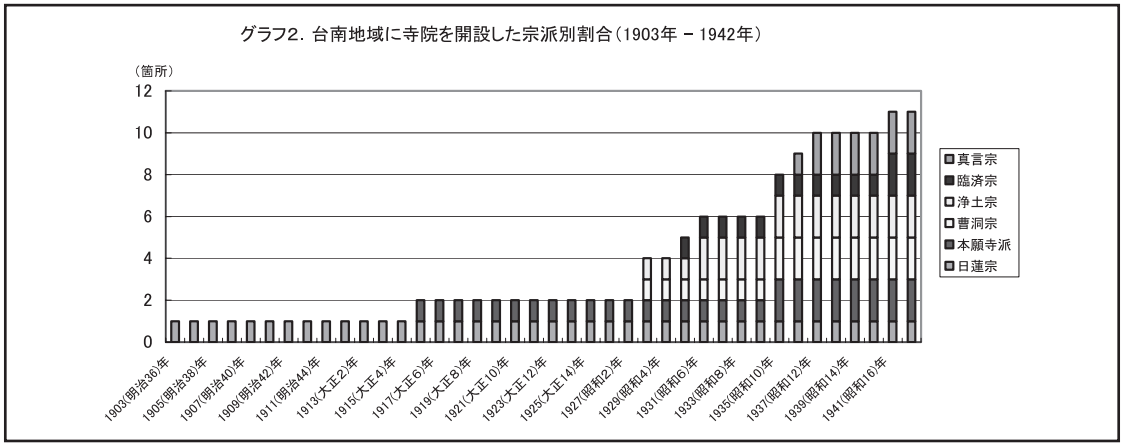
出所：各年度『台湾総督府統計書』（台湾総督府官房調査課）

上記、グラフ 1 は、1903 年-1942 年にかけての「台南地域における日本佛教寺院数の変遷」を示したものである。(43) あくまでこれらは統計上の数量の推移であり、必ずしも事実と完全に符合するわけではないが、ここから大きな傾向をつかむことは可能であろう。

グラフ 1 をみると、台南に建立された寺院の数が必ずしも多いわけではないことがわかる。1942（昭和 17）年末には、台湾全土であわせて 65 箇所の寺院が建立されており、台南の占める割合は 6 分の 1 程度に過ぎない。統計の上では、当時、台湾全土に台湾在来の寺廟・斎堂は合わせて 3,625 箇所あったとされるが、そのうち 1,112 箇所は台南州管内にあったことからも、植民地統治開始直後に道元衛が主張したような豊富な宗教資源を有効に利用しきれていない状況が昭和期に至っても続いていたことが推察できる。

(43) 前註1 に記したとおり、日本植民地期には数度にわたり行政区画の変更がなされている。本稿では 1920（大正 9）年に設置された台南州を中心にとりあつかうが、以下の統計について、1898（明治 31）年-1900（明治 33）年までは台南県（この台南県は 1920 年時の高雄州も含む）、1901（明治 34）年-1908（明治 41）年までは嘉義庁、塩水港庁、台南庁（統計処理の都合で斗六庁は含まない）、1909（明治 42）年-1919（大正 8）年までは、嘉義庁、台南庁を対象とした数値を使用することとする。

また、下記グラフ 2 は、台南地域に寺院を開設した日本佛教の宗派別割合を示したものである。はじめに寺院を建立したのは日蓮宗（台南山妙経寺(44)）であり、本山から 1900（明治 33）年 12 月 23 日に末寺の承認を得た上で、1901（明治 34）年 3 月 6 日に総督府からの許可を受け、4 月 28 日には入佛式を行った。同じ日蓮宗の台北南海山法華寺の寺号公称が 1920（大正 9）年であったことから考えてもかなり早い時期に寺院を建立したことがわかる。しかし、その後寺院数はなかなか増えず、昭和期に入ってようやく徐々に増えていった。



出所：各年度『台湾総督府統計書』（台湾総督府官房調査課）

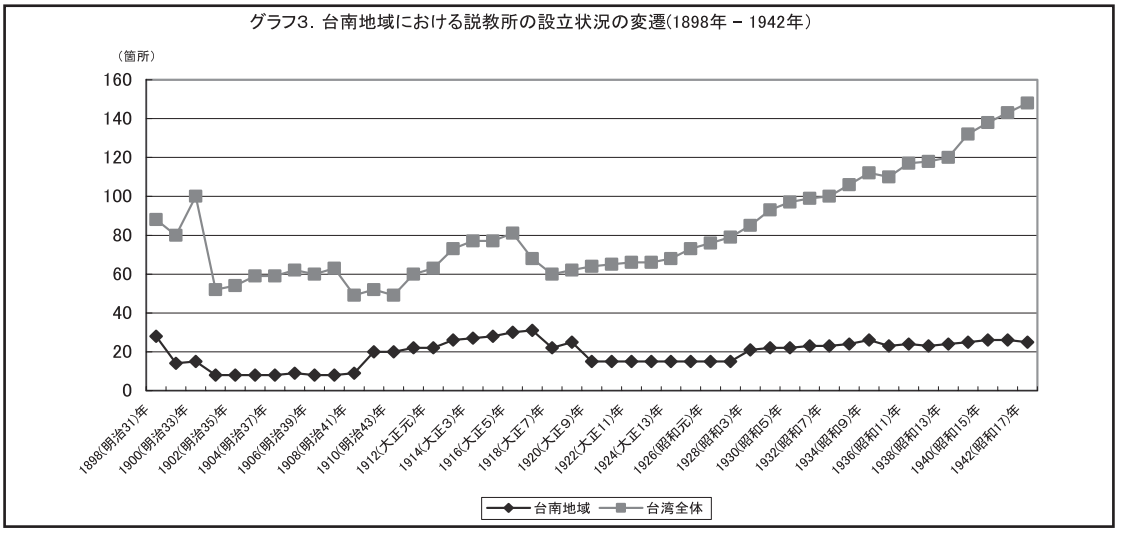
(三) 説教所数の変遷

次ぎに説教所数の変遷についてみていくこととしたい。

グラフ 2 は、1898（明治 31）年から 1942（昭和 17）年にかけての説教所数の変化を示したものである。説教所は設備や資金がととのった後、寺院へと昇格することもあるため、その数量は必ずしも増加し続けるわけではない。このような傾向は前記グラフ 1 と比較すると明らかであろう。そのような状況下において、1920（大正 9）年以降の変化は注目に値する。台湾全体の傾向として増加傾向にあるなか、台南地域にはそのような傾向はみられない。もちろん全く増えなかったわけではないが、ほぼ 15-25 箇所の間を推移している様子がわかる。ここから、台南地域への布教施設の設置は、枢要地については、ほぼ大正期までに完了しており、その後は新たな地域への布教の拡大といったものはあまり積極的に行われなかったことがわかる。他方、当然そのような傾向があったからこそ、未開拓の地域も多く、教線拡大の可

(44) 台南山妙経寺の寺院建立許可については、『台湾総督府公文類纂』第 629 冊第 16 文書を参照。

能性も大きかったといえる。



出所：各年度『台湾総督府統計書』（台湾総督府官房調査課）

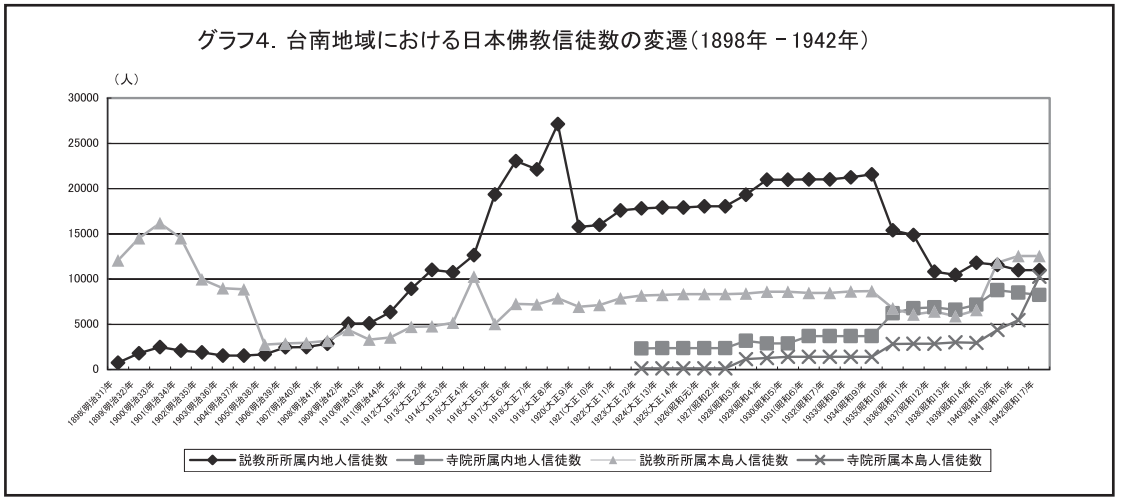
㈣ 信徒数の変遷

最後に、各宗派が獲得した信徒数の変遷に話を移したい。行政区画の変更があるため、それぞれの統計資料が対象とする地理的範囲が一定でないため単純に比較することはできないが、グラフ 4 をみると、寺院所属の信者については、内地人、本島人ともに寺院数の増加とともに堅調な伸びを示していることはわかる。(45)

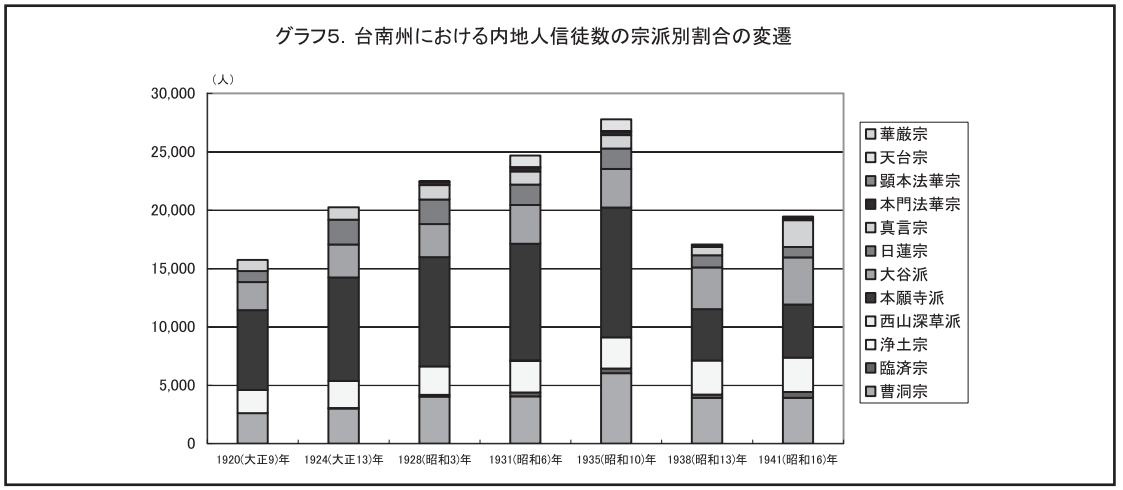
他方、説教所所属の信者については、内地人に関して、昭和 10 年代に大きな減少がみられるが、これが主に本願寺派信徒の減少に原因があることは、台南州ができて以降の各宗派別の信徒数の変遷を示したグラフ 5 よりわかる。(46)

(45) 寺院所属信徒数が統計書に計上されたのは、1923（大正 12）年の統計が掲載されている『台湾総督府第二十七統計書』以降であるため、1922（大正 11）年以前の信徒数は一括して、説教所所属信徒数としている。

(46) グラフ５及びグラフ６の出所は、各年度『台南州統計書』（台南州）でありグラフ４とは異なる。そのため一部数値に若干ではあるが相違点がある。『台南州統計書』については、第一統計書＜1919（大正 8）年分＞より第二十三統計書＜1941（昭和 16）年分＞のうち、第三統計書＜1921（大正10）年分＞、第八統計書＜1926（昭和元)年分＞、第二十二統計書＜1940（昭和 15）年分＞を除くものが、国立中央図書館台湾分館に所蔵されている。但し、本稿では、第一統計書は台南州成立前のものであるため使用していない。また、この『台南州統計書』には、第二十三統計書以外、説教所所属信徒数のみが記載され、寺院所属信徒数は記載されていないため、寺院所属の信徒数は『台湾総督府統計書』より採録している。なお、1922（大正 11）年以前は寺院所属信者数の統計がないため、1922（大正 11）年分については、台南州より1923（大正 12）年４月４日に出版された『台南州概況』を参照することとしたが、1920（大正 9）年分については説教所所属の信徒数のみとなっているので注意が必要である。



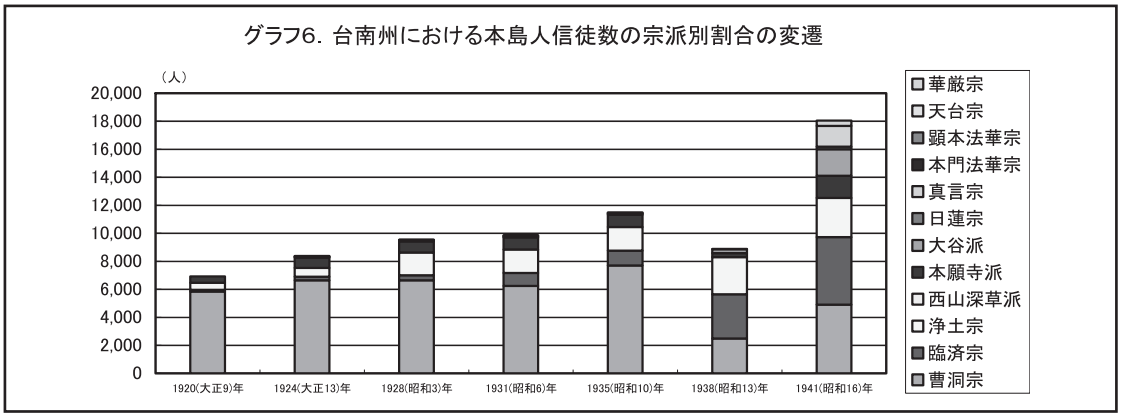
出所：各年度『台湾総督府統計書』（台湾総督府官房調査課）



出所：各年度『台南州統計書』（台南州）

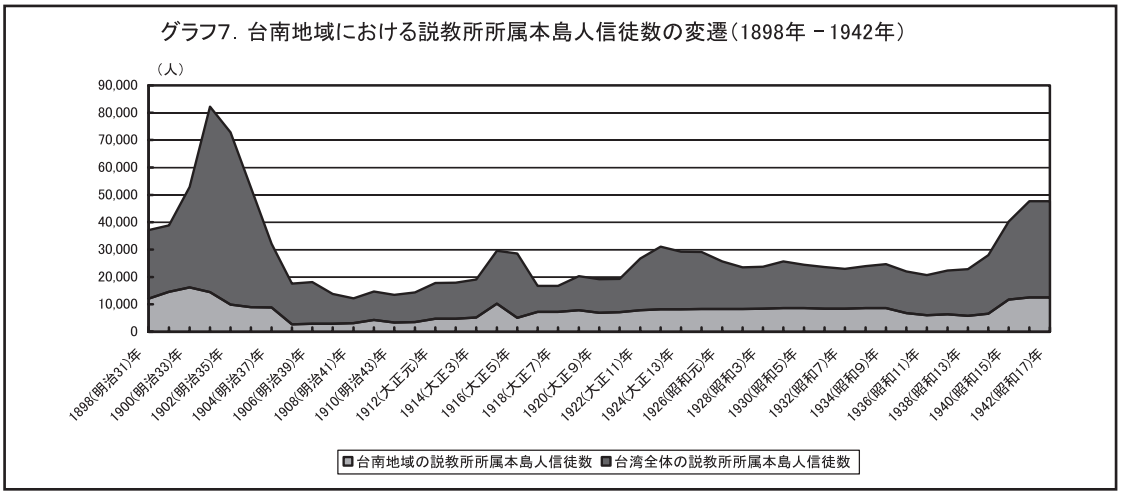
また、本島人信徒に関しては、1940（昭和 15）年に急激に増えている。グラフ 6 を参考にすると、それまで、本島人信徒の大部分は曹洞宗に所属していたが、1938（昭和 13）年には、臨済宗妙心寺派が曹洞宗を上回る信者を獲得し、その傾向はその後も続いていることがわかる。東海宜誠による連絡寺院獲得にともなう本島人信徒の獲得がこのことと密接に関わっていると推察される。また、1941（昭和 16）年には、これら禅宗と少数ながらも継続して本島人布教を行っていた浄土宗に加え、従来本島人布教を重視していなかった浄土真宗本願寺派や真宗大谷派が本島人信者数を大きく伸ばしていること

がわかる。結果として、それまで 2 倍近くあった内地人と本島人信者の差も徐々に縮まり、1942（昭和 17）年の統計では、寺院と説教所をあわせた内地人信者数 19,192 人を、本島人信者数 22,826 人が上回る状態へと変化する。



出所：各年度『台南州統計書』（台南州）

つまり、台南地域においては、布教活動の結実としての寺院建立については、昭和期に入り徐々に増加していくが、説教所数、内地人信徒数、本島人信徒数ともにとくに大きな変化はみられない。植民地統治末期の本島人信徒増加についても下記グラフ 7 からわかるように、台湾全体と比較してもそれほど高い伸びを示していたわけではない。



出所：各年度『台湾総督府統計書』（台湾総督府官房調査課）

このように植民地期全体を通した流れをみていくと、植民地統治開始当初、浄土宗の布教使たちが考えたような台南地域における本島人を対象とした布教は結局のところ実現しなかったことがわかる。本来、多くの台湾在来の佛教勢力が存在する台南地域は、日本佛教にとって台湾布教上重要な根拠地となると考えられた。しかし、根拠地となるどころか北部や中部と比較してもそれほど布教活動が盛んに行われていたわけではなかったのである。

また、臨済宗妙心寺派の一部の布教使たちが展開した植民地統治末期の積極的な本島人への布教活動や本島人僧侶や在来寺廟との連携について分析を加えるにあたっても、言語的な障害や既存信仰という障壁などの原因によって、日本佛教が入り込むことができなかった地域として台南地域を捉え、かかる前提の上で考察を進めていくべきであろう。

五、社会事業の展開

前章では、台南地域における日本佛教の布教の全体像を概観した。それでは、その布教活動の一部として展開された各種社会事業には、どのようなものがあったのであろうか。表 2 は、1937（昭和 12）年までの台南地域における佛教勢力の展開した主な社会事業を一覧表にしたものである。本章では、このうち台南地域でとくに特徴的と捉えることができる教育事業、人事紹介、医療の 3 点について概観することとしたい。(47)

表２：台南地域における日本佛教による社会事業一覧表(1895 年 - 1937 年)

開設年月	名称	場所	事業目的／内容	宗派
1896（明治 29）年 6 月	開導学校（1907.3.閉鎖）	台　南	教育／日本語・本島言語・一般	本願寺派
1897（明治 30）年 9 月	夜間本島語研究会（附設）	台　南	教育／本島言語	本願寺派
1899（明治 32）年 3 月	高等科仮設(附設)	台　南	教育／普通教育	本願寺派
1899（明治 32）年 4 月	台南修辞会	台　南	教育／本島言語	本願寺派
1902（明治 35)年 11 月	台南佛教婦人会	台　南	婦人教化	本願寺派
1902（明治 35）年 11 月	浄土宗台南開教学院	台　南	児童教化／日本語・算術・修身（本島人）	浄土宗
1905（明治 38）年	台南累功舎	台　南	釈放者保護	本願寺派
1905（明治 38）年 12 月	台南日曜学校	台　南	児童教化／日曜学校（内地人）	浄土宗
1906（明治 39）年 1 月	台南浄友婦人会	台　南	婦人教化	浄土宗
1909（明治 42）年 1 月	南光佛教婦人会	台　南	婦人教化	浄土宗
1910（明治 43）年 4 月	嘉義佛教婦人会	嘉　義	婦人教化	本願寺派
1914（大正 3）年 4 月	明照婦人会	嘉　義	婦人教化	浄土宗
1915（大正 4）年 4 月	新生日曜学校	台　南	児童教化／日曜学校	本願寺派
1915（大正 4）年 11 月	嘉義明照幼稚園	嘉　義	児童教化／幼稚園	浄土宗

(47) 台湾で佛教勢力が展開した社会事業の全体像については、拙稿「日拠時期日本佛教在台湾推行之『社会事業』（1895-1937）」（中央研究院民族学研究所主催「宗教伝統与社会実践中型研討会」報告論文、1999 年、1-37 頁）を参照。

1918（大正 7）年 2 月	日宗施療院	台　南	医療保護／眼科	日蓮宗
1918（大正 7）年 4 月	光照寺日曜学校	嘉　義	児童教化／日曜学校	本願寺派
1918（大正 7）年 5 月	台南学堂	台　南	児童教化／2年制（本島人僧侶養成）	浄土宗
1920（大正 9）年 9 月	宗教婦人会	北　港	婦人教化	浄土宗
1920（大正 10）年 10 月	台南学堂（再興）	台　南	教育／佛教部（本島人僧侶養成）・商業部	浄土宗
1921（大正 10）年 11 月	烏樹林日曜学校	烏樹林	児童教化／日曜学校	本願寺派
1921（大正 10）年 11 月	塩水日曜学校	塩水港	児童教化／日曜学校	本願寺派
1921（大正 10）年 11 月	新営日曜学校	新　営	児童教化／日曜学校	本願寺派
1921（大正 10）年 11 月	麻豆日曜学校	麻　豆	児童教化／日曜学校	本願寺派
1923（大正 12）年 5 月	台南弘法寺人事相談所	台　南	職業紹介・人事相談・医療保護斡旋	真言宗
1923（大正 12）年 9 月	北港日曜学校	北　港	児童教化／日曜学校	浄土宗
1924（大正 13）年	私立台南商業学院	台　南	教育／商業（3 年制）・佛教部廃止	浄土宗
1924（大正13）年 7 月	安平佛教講和会	安　平	青年教化／講話	浄土宗
1926（大正 15）年 1 月	『精神界』（月刊）	台　南	青年教化／雑誌	本願寺派
1926（大正 15）年 1 月	精神社	台　南	青年教化	本願寺派
1926（昭和元）年 12 月	阿里山寺図書閲覧所	阿里山	青年教化／図書閲覧	曹洞宗
1927（昭和 2）年	阿里山寺裁縫学校	阿里山	教育／裁縫教授	曹洞宗
1927（昭和 2）年 5 月	烏山頭幼稚園	烏山頭	児童教化／幼稚園(内地人、本島人)	本願寺派
1928（昭和 3）年 5 月	新生女子青年会	台　南	婦人教化	本願寺派
1929（昭和 4）年 4 月	台南家政裁縫講習会	台　南	教育／裁縫（本島人女子）	本願寺派
1930（昭和 5）年 4 月	弥陀寺日曜学校	台　南	児童教化／日曜学校（本島人）	本願寺派
1931（昭和 6）年 2 月	新営顕信会	新　営	釈放者保護	本願寺派
1931（昭和 6）年 2 月	塩水顕信会	塩水港	釈放者保護	本願寺派
1932（昭和 7）年	日曜学校	虎尾	児童教化／日曜学校	本願寺派
1932（昭和 7）年 3 月	台南家政女学院	台　南	教育／裁縫・一般	本願寺派
1932（昭和 7）年 3 月	台湾佛教女子青年会	台　南	婦人教化（私立台南家政女学院卒業生）	本願寺派
1932（昭和 7）年 4 月	新生会	曾　文	釈放者保護	本願寺派
1932（昭和 7）年 11 月	嘉義光照青年会	嘉　義	青年教化	本願寺派
1933（昭和 8）年 4 月	昭和女塾	台　南	教育／裁縫教授	曹洞宗
1933（昭和 8）年 12 月	台南積徳会	台　南	釈放者保護	本願寺派
1934（昭和 9）年 4 月	台南保育幼児園	台　南	児童教化／託児所（内地人）	本願寺派
1935（昭和 10）年 1 月	麻豆日曜学園	麻　豆	児童教化／日曜学校	曹洞宗
1936（昭和 11）年 5 月	麻豆幼児園	麻　豆	児童教化／託児所	曹洞宗
1936（昭和 11）年 8 月	明照幼稚園	台　南	児童教化／幼稚園	浄土宗
1937（昭和 12）年	新営子供会	新　営	児童教化／子供会	曹洞宗
1937（昭和 12）年 4 月	法隆寺社会教育部	嘉　義	教育／国語講習	浄土宗

註）一覧表作成にあたり参考にした主な資料は以下の通り。

『台湾社会事業要覧』（台湾総督府、1926 年 4 月、1931 年 3 月、1933 年 3 月、1934 年 10 月、1935 年 10 月、1938 年 11 月、1939 年 11 月）

『台湾社会事業施設一覧』（台湾総督府、1927 年 3 月）

『台湾社会事業施設概要』（台湾総督府、1928 年 9 月、1931 年 6 月）

『台南州社会事業要覧』（台南州、1926 年 1 月、1937 年 3 月、1939 年 12 月）

『曹洞宗海外開教伝道史』（曹洞宗海外開教伝道史編纂委員会編、曹洞宗宗務庁、1980 年）

『浄土宗開教要覧』（柴田玄鳳、浄土宗務所教学部、1929 年）

『浄土宗海外開教のあゆみ』（「浄土宗海外開教のあゆみ」編集委員会、浄土宗開教振興協会、1990 年）

『真宗本派本願寺台湾開教史』（大橋捨三郎編、真宗本派本願寺台湾別院、1935 年）

㈠ 教育事業

台南地域に来た布教使たちの眼に映った現地の僧侶の社会的な地位の低さや日本の僧侶と比較するとはなはだ佛教的知識を欠いていたという状況は、布教使たちにとって、日本社会と台湾社会における佛教の位置づけの差として捉えられることはなかった。(48)

このような状況は、前述したように(49) 本島人は教師を尊敬する傾向があるといった言説と結びつき、伝統的な漢族社会から軽視されがちな「日本」、「僧侶」という 2 点を克服するという目的から、北部(50) と同様に教育事業への志向へとつながっていった。結果として、台南地域にふたつの教育機関が誕生することとなる。ひとつが浄土宗による私立台南商業学院（現台南市私立南英高級商工職業学校）であり、もうひとつが、浄土真宗本願寺派による私立台南家政女学院（現台南市私立光華女子高級中学校）であった。(51)

私立台南商業学院の起源は、鈴木台運の教育を通じた布教への志向に求められる。先述したように鈴木の死後、本島人への教育を通じた布教という意志は、台南教会所第 2 代主任の中島達静に受け継がれ、1902（明治 35）年に浄土宗開教学院が設けられた。ここでは台湾の児童に日本語・修身・算術などが教えられた。その後、1905（明治 38）年、第 3 代主任の正村龍誠は、日曜学校を設けて国語・修身などを日本人子弟に教え、中等夜学校を開いて中等学校設立の基礎固めを行った。第 5 代主任の秋田貫融は、1916（大正 5）年に本島人僧侶養成を目的として私立高砂佛教中学校設立に着手したが、これは物価高騰などにより実現せず、結果として 1918（大正 7）年 5 月に開校したのが、本島人の児童教育をめざした 2 年制の教育機関である台南学堂であった。その後、この学堂は一時不振に陥るが、世良義成が 1921（大正 10）年学長に就任し、商業部を設け、発展の地歩を築くことになる。そして、1924（大正 13）年、石橋慧空がついに佛教部を廃止し、純然たる商業学校へと改編し、学校名を台湾商業学院とした。

(48) 植民地統治開始直後に来台した日本人僧侶が台湾の佛教をいかなる視点から眺めていたかについては、佐々木珍龍の『従軍実歴夢遊談』（東京：鴻盟社、1900 年）などが参考となる。拙稿「曹洞宗布教師による台湾佛教調査と『台湾島布教規程』の制定－佐々木珍龍『従軍実歴夢遊談』を中心に－」を参照。
(49) 『浄土』363（1899 年 6 月 15 日）「台湾南部に於ける宗教管見（三－完）」、1頁。
(50) 『浄土』407（1900 年 9 月 5 日）「開教使の帰朝」、8 頁上-下。
(51) 台南地域の教育機関については、釈慧厳「日治時代来台浄土宗与浄土真宗的文教事業」（2004 台湾浄土芸術研討会、2004 年 10 月 16 日）が参考になる。同論稿の存在を教授いただいた蔡錦堂・国立台湾師範大学副教授に感謝するとともに、同論稿の公刊をまちたい。

1923（大正 12）年 4 月 4 日発行の『台南州概況』（台南州）には以下のように紹介されており、台南学堂時代は、佛教、商業、両面からの教育がなされていたことがわかる。

> 大正八年，浄土宗台南布教所智恩寺（ママ）ノ経営ニテ創設セシモノニシテ，台南市明治町ニ在リ，佛教部ト商業部トヲ置キ佛教部ニハ小公学校卒業者ヲ収容シ布教伝道ニ従事セムトスル者ニ須要ナル智識技能ヲ授クルモノトス，商業部ハ同シク小公学校卒業者ニシテ商業ニ従事セムトスル者ニ須要ナル智識技能ヲ授クルモノトシ，各修業年限ヲ三年トセリ，現在生徒ハ本島人男佛教部五名，商業部六十三名，計六十八名アリ，職員ハ内地人四名ナリ

一方、1930（昭和 5）年 12 月 20 日発行の『昭和四年台南州管内概況及事務概要』（台南州）によると、経営は浄土宗台南布教所が行いつつも、商業教育のみを行っていたことがわかる。

> 本校ハ浄土宗台南布教所ノ経営ニ係リ，修業年限ハ三年ニシテ商業ニ従事セムトスル子弟ニ対シ須要ナル智識技能ヲ授ケツヽアリ

一方、私立台南家政女学院もまた本島人への教育を主眼に設置された教育機関である。1933（昭和 8）年 11 月 11 日発行の『昭和七年台南州管内概況及事務概要』（台南州）には、下記の通りの解説がある。

> 本校ハ本願寺布教師王兆麟ノ経営ニ係リ，修業年限三年ニシテ職業科ニ重点ヲ置キ，主婦トシテノ須要ナル智識技能ヲ授ケツヽアリ

この史料から、同校が本願寺派の本島人布教使、王兆麟が、本島人女子に家政を教授するために創立した学校であることがわかる。また、『真宗本派本願寺台湾開教史』[52] にも、王が本島人女子に対し家庭主婦として必要な素養を身につけさせるため、1929（昭和 4）年 4 月に弥陀寺布教所内に台南家政講習会を設置し、はじめての卒業生が出た 1932（昭和 7）年 3 月に私立台南家政女学院の公称を許可されたとある。

いずれの学校もともに本島人教育をその主眼に据えたものであり、下記表 3 、表 4 は、『台南州管内概況及事務概要』（昭和 4 年版-昭和 15 年版）によるそれぞれの学校の学級数、学生数、職員数を示している。普通中等教育機関ではないもののともに多くの学生を抱えていたことがわかる。

(52) 大橋捨三郎編、台北：真宗本派本願寺台湾別院、1935 年、553-557 頁。

表３：私立台南商業学院の学級数、生徒数、職員数の変遷（1929 年-1940 年）

	学級数	生徒数		職員数	
		内地人	本島人	内地人	本島人
1929（昭和 4）年	3	8	78	7	1
1930（昭和 5）年	4	9	110	7	1
1931（昭和 6）年	5	13	154	8	1
1932（昭和 7）年	5	26	221	8	1
1933（昭和 8）年	6	27	237	11	1
1934（昭和 9）年	6	27	230	10	2
1935（昭和 10）年	6	14	314	10	2
1936（昭和 11）年	7	18	421	11	2
1937（昭和 12）年	9	9	492	12	2
1938（昭和 13）年	9	14	477	11	2
1940（昭和 15）年	8	2＊	482	11	3

出所：『台南州管内概況及事務概要』（台南州、昭和 4 年版ー昭和 15 年版）
註 1）「＊」には外国人１人を含む。
註 2）1939 年分はデータがないので省略。

表４：私立台南家政女学院の学級数、生徒数、職員数の変遷（1932 年-1940 年）

	学級数	生徒数		職員数	
		内地人	本島人	内地人	本島人
1932（昭和 7）年	3	3	72	6	2
1933（昭和 8）年	3	5	56	4	2
1934（昭和 9）年	3	6	69	2	4
1935（昭和 10）年	3	8	118	2	5
1936（昭和 11）年	5	12	168	4	5
1937（昭和 12）年	5	14	209	8	4
1938（昭和 13）年	5	7	223	5	4
1940（昭和 15）年	6	6	310	9	2

出所：『台南州管内概況及事務概要』（台南州、昭和 4 年版-昭和 15 年版）
註）1939 年分はデータがないので省略。

(二)　人事相談所

次ぎに人事相談所をとりあげたい。全台湾で唯一、個人経営で人事相談を行っていた機関が台南に設置されていた。それが台南高野寺（弘法寺）人事相談所であった。

台南の真言宗寺院を事務所とし、1923（大正 12）年 5 月 1 日に開所した。

事業の概況としては、無料で人事上の相談・職業斡旋・紛争協調・浮浪人指導・施療斡旋などを行っていた。

『台湾社会事業要覧』（台湾総督府文教局、昭和 17 年 9 月 9 日）によれば、1940（昭和 15）年には 67 件の相談を処理している。決して大規模な活動ではないが、当時、台湾に 14 箇所の人事相談所があったうち、台南高野寺人事相談所以外の 13 箇所の経営組織は、すべて市または街・庄であり、そのような状況下、民間として特色のある事業を展開していたといえるが、いずれも内地人に限られたものであったと考えられる。

㈢ 医療事業

最後に日宗施療院をとりあげたい。

日本佛教が台湾で展開した医療事業としては、臨済宗妙心寺派布教使の東海宜誠が理事長をしていた高雄市の佛教慈愛院がとりあげられることが多い。しかし、台南にも日蓮宗が経営する医療機関があった。それが日宗施療院である。植民地期の日本佛教勢力による医療機関の設立というのははなはだ少ないが、小規模ながらそれが台南に創設されていたことは特記すべきことがらであろう。

日宗施療院は、日蓮宗宗令を受け慈善事業を実行するため、1918（大正 7）年 2 月 23 日に妙経寺住職丸井智選が創設した。医療行為については、外部の医師のボランティアであった。この医療行為は外部からも一定の評価を受けていたようであり、1921（大正 10 年）年から 3 年間に亘り、財団法人明治救済会より助成金として 300 円の交付があり、1923（大正 12）年、1924（大正 13）年には、宮内省より 200 円の下賜があった。1922（大正 11）年度にはのべ 23,732 人、1923（大正 12）年度にはのべ 24,920 の患者が主に眼科の治療を受けたとの記録もある。(53)

しかし、1924（大正 13）年、それまで治療を担当していた医師が帰国することになり、一時休止、翌年より電気療法に切り替え、施療券を発行し、町委員又は方面委員に依頼して貧困者に配布することとなったが、その活動が本島人に大きく広がっていくことはなかったようである。

(53)『台南州社会事業概要』、台南：台南州、1926（大正 15）年 1 月 10 日。

六、おわりに

以上、台南地域における日本佛教の布教活動の概観を行ってきた。

当初、台南に入った布教使たちは多くの問題に直面しながらも、本島人に対する布教を「積極的」に実施しようと試みたようである。しかし、なかなか布教が進まなかったことは、統計を一見しただけで明らかである。

一方、布教のための基盤づくりとしてはじめられた教育機関の創設というもうひとつの目標は、僧侶養成に主眼をおいていた間はなかなか堅調な発展をみこめなかった。しかし、商業や家政といった一般的な教育を与える機構へと変質することによって、多くの本島人の入学を得ることができたようである。佛教勢力が僧侶養成のために設立した学校から、佛教部をなぜ廃止しなければならなかったのか。この過程の詳細については、筆者がすでに分析を試みた台北の曹洞宗宗立中学校の沿革と比較しながら、稿を改めて論じることとしたいが、はたして本島人のみならず内地人への布教もおもうにまかせず、布教基盤整備のために設立した学校すら佛教色を抜かなければならないといった状況下において、布教使たちはいったい何を考え、布教に従事していたのだろうか。

そのような閉塞状況を打破し、教線拡大を試みた東海宜誠など少数の布教使たちについての研究は蓄積されつつある。しかし他方、大部分の布教使たちがそうであったと考えられるにもかかわらず、本島人布教を積極的に行わなかった、また行えなかった、そして行おうとも考えなかった布教使たちの活動や志向については、残念ながらこれまであまり顧みられてこなかったと思われる。

もちろん、だからといって日本の一部教派内においてしばしばみられるような自らの先人として布教使個人をとりあげ、個人的な苦労や布教への崇高な志向についての顕彰を行おうというのではない。ここで特記したいのは、新たなとりくみと関わることもなく、日本国内の延長線上に自らを位置づけ、内地と同様の視点から「通常」の布教を続けていた多くの布教使たちの活動を通じてこそ、日本佛教の植民地に対する視線の所在や植民地布教における日常的な問題点をみつけだすことができるのではないかということである。

このような問題探求への手がかりとなりうる興味深い史料を、本稿の最後にとりあげることとしたい。それは、台南市達磨寺（臨済宗妙心寺派台南布教所）を建立した布教使、則竹玄敬が残した「我足跡」という自筆の回顧録

である。(54) 則竹は、引き揚げ後、ほとんど台湾での活動に触れなかったという。この回顧録も家族に促され記したものであるというが、そこには、台北鎮南山臨済護国禅寺の開山である梅山玄秀を師とする則竹が来台することになった経緯や妙心寺派の台湾における教線の拡大過程などが簡潔な文章で記されている。

それによると、則竹は 1915（大正 4）年に一衣一鉢にて台北を離れ台南へ出発する。台南布教所を設立するに至ったのは 1927（昭和 2）年で、達磨寺が本山の公認を受けたのは 1939（昭和 14）年である。しかし、その間 20 年以上におよぶ布教活動について則竹は多くを語らない。

そして、興味深いのは 65 歳を越えたあたりの箇所に出てくる以下のような記述である。(55)

> 昭和三十年代、時代が変わり訪台の話も度々出るも、因縁で台湾に渡り、又因縁で内地に帰りしことを諦観し、台湾のことについては一切思い残すことない心境なり、と答える

このように述懐する則竹は、結局台湾に再び渡ることもなく、そして詳しく台湾のことを語ることもなく、1980（昭和 55）年 93 歳で逝去する。

植民地期の台湾研究を進める日本人にとって、このような言葉のもつ意味はかなり大きいと思われる。つまり、我々は植民地期の詳細な事実を検証するにあたって、オーラルヒストリーを含めた多くの史料を収集し、新たな論点を探究してきた。近年の台湾研究の深化にともない、その傾向はますます強まる傾向にある。しかし、この則竹のように自覚をもちながら、自らの記憶と経験を語らない布教使が戦後の日本や台湾には数多くいたはずである。この当たり前のことが近年忘れられがちではないだろうか。故意に残そうとしない記憶や歴史がそこにあったことを考慮することなく、植民地布教の実態を雄弁な史料のみで読み解くべきではないのではなかろうか。

本稿において検討した台南地域の事例を通じてみても、いかに現在の日本佛教の海外布教の研究において、史料の掘り起こしや確認といった視点や作業が欠けているかが浮き彫りになったといえよう。新しい論点を探すばかりではなく、可能な限り多くの史料を収集・検討し、そしてミクロな視点から

(54) 同回顧録は、則竹玄敬が自筆で書き残したものである。資料を提供いただいた臨済宗妙心寺派霊雲院則竹秀南師に感謝を申し添えたい。
(55) 則竹玄敬「我足跡」を参照。

積み上げるという作業を経てこそ、日本佛教と台湾の人々との間の日常の布教活動の姿態が垣間みえてくるのではないだろうか。今後の課題として本稿を結びたい。

〔付記〕本稿は、「植民地期における日本佛教による台南地域への布教」（崔吉城・原田環共編『植民地の朝鮮と台湾－歴史・文化人類学的研究－』、第一書房、2007 年、287-330 頁）としてすでに公刊されているものに加筆・訂正を加えたものである。（2007 年 7 月 10 日記）

参考文献表

〈中国語〉

江燦騰

1996 『台湾佛教百年史之研究』、台北：南天書局。

2001 『日拠時期台湾佛教文化発展史』、台北：南天書局、2001 年。

2003 「日治時期高雄佛教発展与東海宜誠」『中華佛学学報』16（台北：中華佛学研究所）：211-231 頁

2005 「台湾近代（1895-1945）佛教史研究之再検討」、『佛学研究中心学報』10（台北：国立台湾大学佛学研究中心）：287-326 頁。

釈慧厳

1997 「西来庵事件前後台湾佛教的動向－以曹洞宗為中心－」、『中華佛学学報』10（台北：中華佛学研究所）：279-310 頁（慧厳法師『台湾佛教史論文集』、高雄：春暉出版社、2003 年、129-183 頁に転載）。

1998 「日本曹洞宗与台湾佛教僧侶的互動」、『中華佛学学報』11（台北：中華佛学研究所、1998 年）：119-153 頁（慧厳法師『台湾佛教史論文集』、高雄：春暉出版社、2003 年、185-237 頁に転載）。

2003 「台南開元寺与日本来台臨済宗」、慧厳法師『台湾佛教史論文集』（高雄：春暉出版社）、285-325 頁。

松金公正

1999 「日拠時期日本佛教在台湾推行之『社会事業』（1895-1937）」（中央研究院民族学研究所主催「宗教伝統与社会実践中型研討会」報告論文）：1-37 頁）。

2004 「殖民地時期日本佛教対於台湾佛教『近代化』的追求与模索－以曹洞宗宗立学校為例－」、『台湾文献』55-3（南投：国史館台湾文献館）：63-92 頁。

王見川

1996 「日拠時期台湾佛教史二論」、楊恵南・釈宏印編『台湾佛教学術研討会論文集』、195-209 頁、台北：財団法人佛教青年文教基金会。

1999 「略論日僧東海宜誠及其在台之佛教事業」、『円光佛学学報』3（桃園：円光佛学研究所）：357-382 頁。

1999 「略論日拠時期的台南開元寺（1896-1924）」、『円光佛学学報』4（桃園：円光佛学研究所）：279-291 頁。

温国良

1999 「日拠初期日本宗教在台布教概況－以総督府民政部調査為中心－」、『台湾文献』50-2（南投：台湾省文献委員会）：211-231 頁

1999 「総督府民政局第一次調査南台湾之寺廟与布教状況略述－以嘉義県、台南県為例－」、『南瀛文献』43（台南：台南県政府民生局、1999 年）：80-153 頁など。

〈日本語〉

胎中千鶴

1998 「日本統治期台湾の佛教勢力－ 1921 年南瀛佛教会成立まで－」、『史苑』58-2（東京：立教大学史学会）：23-45 頁。

1998 「日本統治期台湾における臨済宗妙心寺派の活動－ 1920-30 年代を中心に－」、『台湾史研究』16（大阪：台湾史研究会）：3-17 頁。

松金公正

1998 「植民地時期台湾における日本仏教寺院及び説教所の設立と展開」、『台湾史研究』16（大阪：台湾史研究会）：18-33 頁

2000 「曹洞宗布教師による台湾佛教調査と『台湾島布教規程』の制定－佐々木珍龍『従軍実歴夢遊談』を中心に－」、『比較文化史研究』2（東京：比較文化史研究会）：45-68 頁。

2001 「日本統治期における妙心寺派台湾布教の変遷－臨済護国禅寺建立の占める位置－」、『宇都宮大学国際学部研究論集』12（栃木：宇都宮大学国際学部）：137-162 頁。

2002 「日本植民地初期台湾における浄土宗布教方針の策定過程（上）」、『宇都宮大学国際学部研究論集』13（栃木：宇都宮大学国際学部）：213-232 頁。

2002 「日本植民地初期台湾における浄土宗布教方針の策定過程（下）」、『宇都宮大学国際学部研究論集』14（栃木：宇都宮大学国際学部）：87-109 頁。

2003 「植民地期台湾における曹洞宗の教育事業とその限界－宗立学校移転と普通教育化の示すもの－」、台湾史研究部会編『台湾の近代と日本』（名古屋：中京大学社会科学研究所）259-289 頁。

2006 「真宗大谷派による台湾布教の変遷－植民地開始直後から台北別院の成立までの時期を中心に－」、『アジア・アフリカ言語文化研究』71（東京：東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所）：57-111 頁。

2006 「臨済宗妙心寺派訪台団（1965 年）に対する監視報告－中華民国政府の日本佛教へのまなざしに関する一考察」、佐藤東洋士・李恩民編『東アジア共同体の可能性－日中関係の再検討－』（東京：御茶の水書房、2006 年）：133-154 頁。

1920 年代臺南的基督徒與社會運動初探：以 1928 年「臺南墓地遷移事件」為例

王昭文*

一、前言

日本統治臺灣的時代，經過前期的鎮壓與建設，臺灣人雖處於高壓統治下，卻也受到近代文明的薰陶。1920 年代臺灣生產方式、人口組成及生活方式出現顯著的改變，可說是由傳統社會轉變爲現代化社會的關鍵年代。(1) 第一次世界大戰之後，民主思潮瀰漫全球，日本本土爆發嚴重的社會問題，社會上普遍掀起了民主主義運動和社會主義運動，中國則出現反抗帝國主義、追求現代化的「五四運動」，在這潮流中，臺灣也出現具有現代化色彩的社會運動。(2) 1920 年，在日本的臺灣留學生成立新民會等團體，討論臺灣的殖民地處境，並發起「臺灣議會設置請願運動」，希望以合法的方式爭取臺灣高度自治，掙脫日本總督府的獨裁統治。在臺灣島內，則由臺北的醫師蔣渭水發起成立「臺灣文化協會」，成爲臺灣人推動政治、社會運動的大本營。

臺灣文化協會在許多地方成立分會，由當地熱心的知識分子爲幹部，在地方上舉辦活動、聚集有共同意識者、協助弱勢者發聲、爲臺灣人爭取權益。臺南分會是相當活躍的分會，參與者當中有不少是基督徒，如林茂生、蔡培火、吳秋微、高再得、王受祿、韓石泉……。這當中，有些人是出身於長老教會家

＊ 國立成功大學歷史系博士候選人

(1) 陳紹馨，〈新學藝在臺灣的傳播與發展〉，《臺灣的人口變遷與社會變遷》（臺北，聯經出版事業公司，1979 年）頁 487。

(2) 陳紹馨，〈臺灣的人口變遷與社會變遷〉，《臺灣的人口變遷與社會變遷》（臺北，聯經出版事業公司，1979 年）頁 513。

庭，有些人卻是在參與社會運動的歷程當中接受基督教而成爲基督徒的。當時這些基督徒爲什麼會參與文化協會？除了人脈關係（大多數人是因爲與蔡培火熟識而參加）之外，是否有來自基督教文化的影響？

發源於西方世界的基督教，對亞洲人民而言，其注重人權平等和愛的教義有其吸引力，但是這個宗教卻是隨著歐美帝國主義的擴展而來，往往成爲殖民者馴化當地人民的工具，因此在反抗帝國主義的抗爭中，經常伴隨反基督教的運動，例如中國 1920 年代的非基運動。但是在臺灣在同時期卻出現不同的狀況，排斥基督教的聲浪不明顯，在文化協會運動中可看到基督教文化的影響、基督徒的參與。

本文欲藉日治時期臺南幾位參與社會運動的基督徒的例子，來探討基督教在臺灣現代化過程中所扮演的角色。臺南是臺灣社會最具傳統性的地區，但也是最早與西方文明接觸的區域，從臺南基督徒鄉土意識和文明意識的衝突與調和，可以一窺臺灣社會對現代化的接納歷程。

二、臺南 ── 臺灣基督教發展的重鎮

十九世紀隨著歐洲各國在帝國主義驅使下不斷競爭擴張，基督教也興起一波宣教熱潮，隨著資本家、探險者和軍隊前往歐洲以外的地區，懷著以福音改造當地居民的企圖，進行另外一種征服。

基督新教 1865 年重回臺灣，英國長老教會的即鎖定府城（臺南）爲主要的宣教中心。爲何做此選擇？研究者賴永祥提出理由如下：一、當時府城是全臺中樞，道臺、知府、臺灣知縣、臺灣總兵、海防同知均駐於府城。二、府城是全境最大的市鎮，士、商、兵勇、各行各業人士均可見，城垣的規模全臺最大，市街繁榮。二、安平港雖然無法容納大船，但港由條約開埠，而且是府城的口岸，外國船隻往來不絕，其貿易額在改隸日本之前，一直凌駕淡水、打狗、雞籠三口。1864 年安平設新海關，外國人在此居住者逐漸增加。(3)

首位長老教會宣教師馬雅各醫師於 1865 年 6 月 16 日租下位於大西門外的一所房屋，開設醫館並展開傳教工作，但醫療工作的成功反而招致民眾的誤解與攻擊，二十三天後就不得不撤出府城轉到打狗的旗後。(4) 從英國長老教會在臺南的宣教一開始就受挫折，不過在 1868 年年底樟腦糾紛協議解決之後，傳教

(3) 賴永祥，〈指向臺灣府城〉，《教會史話》第一輯（臺南，人光出版社，1990 年），頁 281-282。
(4) 賴永祥，〈看西街設教受挫〉，《教會史話》第二輯（臺南，人光出版社，1991 年），頁 7-8。

權受到進一步保障，宣教師得以重返府城重新開始工作。[5] 旗後和府城兩個宣教中心，在 1877 年歸併，長老教會的「教士會」設於府城，臺南正式成爲英國長老教會在臺灣宣教的最主要基地。[6]

日本統治臺灣之前，英國宣教師已在府城設立了新式醫院[7]、印刷所、出版社、報社[8]、神學校、小學及中學，並設有盲人學校「訓瞽堂」。

1895 年日本佔領臺灣過程中，黑旗軍曾以臺南爲根據地。當日本兵臨城下之際，黑旗軍領袖劉永福棄守而逃，臺南城陷入無政府狀態，於是和臺北的情況類似，有力紳商會商後認爲必須讓日本軍知道黑旗軍已不在城內，請日軍盡速入城維持治安。爲了取信日本人，臺南紳商尋求英國宣教師的協助，於是巴克禮（Thomas Barclay）、宋忠堅（Ducan Ferguson）兩位牧師應府城紳商之請，在十七位本地人和數名信徒陪同下，步行前往二層行去見日軍第二師團團長乃木將軍，呈上市民連署的請願書。日軍因此在不流血的狀況下順利進城，市民也得享平安。後來，兩位牧師都得到日本政府頒贈「勳五等雙光旭日章」。[9]

宣教師領日軍進入臺南城事件，後人因爲政治立場、民族主義、意識形態等的影響，或許會有不同的解讀，但是此舉的確使得臺南在日本佔領過程中免於屠城命運，顯示出在政權交替之際，基督教宣教師發揮了「和平使者」的效果。以往一般人民在仇外心理下所排斥的洋人，卻在危急之際成爲幫助者。《臺灣的巴克禮》（Barclay of Formosa）一書作者萬榮華（Edward Band），稱巴克禮爲「拯救一城者」（The Man Who save a city），給予極高的評價。[10] 另外，本地基督徒在此危難時刻，在紳商與外國宣教師間斡旋，促成此事，多少

(5) 1868 年爲了樟腦採購權和傳教問題，引發清政府與英國的衝突。這一年，排外反教思想到達高峰，不分新教或天主教，都有教堂被毀、教民被殺的事件。英國領事吉必勳（John Gibson）從香港調兵船，砲擊安平。12 月 1 日，吉必勳和清廷指定專責辦理的曾憲德達成協議，其中有關長老教會的部分，包括賠償長老教會在教案中的損失、懲罰殺死教民莊清風的兇手、告示民眾嚴禁誹謗基督教、承認傳教師在臺灣各地有傳教居住之權、凡華洋糾紛應由中外會審等。（見《教案教務檔》第二輯（三），頁 1353，以及賴永祥〈樟腦糾紛的解決〉（《教會史話》第二輯，頁 63-64））。

(6) 兩宣教中心合併的最核心工作，是將兩地的傳道師養成所合併，在臺南成立神學校。（William Campbell, "Missionary Success," Vol. 2, pp. 420-421)。1877 年 1 月 10 日,首屆英國長老教會「臺南教士會」(Tainan Mission Council)在府城舉行。

(7) 馬雅各 1868 年年底重回臺南，租借二老口許廷光所有的一所房屋爲傳教根據地（"The Messenger," Feb, 1873, p. 39；井出季和太，《南進臺灣史考》，頁 375），此即爲「舊樓」醫院。1900 年遷至東門附近的「新樓」。打狗醫館於馬雅各離開後，一直未能有正式的常駐醫師，於 1916 年結束工作。新樓醫院遂成南部唯一的基督教醫院。

(8) 1884 年巴克禮牧師設立「聚珍堂」爲出版社兼印刷所，隔年創刊《臺南府城教會報》。

(9) 井出季和太，《南進臺灣史考》（東京，誠美書閣，1943），頁 291-293。Edward Band, "Barclay of Formosa"（東京，教文館，1936）, pp. 99-110。

(10) Edward Band, "Barclay of Formosa," p. 99。

也讓部分本地社會領導階層對基督教另眼相看。(11)

三、日本的統治與基督教發展

日本的統治帶來基督教發展的新契機。日治初期，爲了平定反日勢力，日本政府在各地「討伐土匪」，許多人無辜受害。於是出現這樣的情形，討伐的軍隊到達某處，該地的禮拜堂就突然多了很多人參加禮拜，這是因爲百姓知道日本人對教會有好感，不會干擾信徒。(12) 除了這種出於避難的動機之外，時代改變，地方治安得到控制，傳教工作受到法律保護，新政府的現代化特質、現代化教育的推廣，促成了臺灣社會大衆對現代文明的接納和追求，社會價值觀逐漸改變，對基督教的接納程度大爲提高。(13) 日本治理臺灣的前十年，基督徒的人數就成長了一倍。

1930 年代之前，外國宣教師對日本政權表現出強烈好感，並對日本統治下的宣教前途抱持極大的期待。這種好感主要是對比於以往和清朝官員來往的經驗。細閱相關記載，可發現宣教師們在意的是「文明程度」，是看這個政權是否能夠與之用現代化的理性加以溝通，而不是出於民族偏見。如萬榮華就很肯定劉銘傳，而巴克禮也認爲一旦腐敗的清國官僚體系被驅逐、迂腐的儒家傳統被貶抑，則新的局勢將大大助益於福音的宣揚。(14) 宣教師們逐漸和日本統治者建立良好關係，也獲得日本總督的承諾與保證，願意給予教會最大的協助。北部的馬偕、南部的巴克禮、甘爲霖，都和日本總督府維持良好的、密切的互動。(15) 例如甘爲霖 1916 年 4 月受民政長官之邀，連續四天向政府大員和紳士演講臺灣史，並兩度得到贈勳。(16)

日本統治初期的宗教政策，是日本的殖民地經營策略的一環。主要是依循「舊慣溫存」原則，其本質其實並非對舊慣宗教的眞正尊重，而是從日本國的利益爲最優先考量的角度出發，以維持臺灣人民心安定爲主要目的。(17) 早期一

(11) 聯繫紳商與外國宣教師的是吳道源，又有兩位本地基督徒林登貴和林緝熙陪宣教師前往日軍營地。本地紳商方面，有許廷光、蔡夢熊、楊鵬搏等十七人出面護衛。見莊松林，〈臺灣民主國在臺南二三事〉，《文史薈刊》復刊第七輯（臺南，臺南市文史協會，2005 年 6 月），頁 55。
(12) 楊士養，《南台教會史》，(臺南，臺灣教會公報社，1963 年)，頁 38-39。
(13) 吳學明，《從依賴到自立——終戰前臺灣南部基督長老教會研究》（臺南，人光出版社，2003），頁 430。
(14) 鄭仰恩，〈日治初期臺灣教會政治立場知審視〉，《臺灣教會公報》2387 期（1997 年 11 月 30日）。
(15) 鄭仰恩，〈臺灣基督長老教會的本土化〉，《定根本土的臺灣基督教》（臺南，人光出版社，2005 年），頁 194。
(16) 井出季和太，《南進臺灣史考》，頁 375。楊士養，〈日據時代之南部教會史〉，《臺灣基督長老教會百年史》（臺南，臺灣教會公報社，1965 年），頁 119。
(17) 蔡錦堂，《日本帝国主義下台湾の宗教政策》（東京，同成社，1994 年），頁 18-19。

方面建立神社、一方面對和臺灣人民日常生活深深結合的傳統宗教給予尊重，地方官也如同以往清朝官員一般參加重要的祭典，直到 1930 年代年代初期都還可以看到這種情況。(18)

在對待基督教方面，日本總督府對英國宣教師的友善態度和籠絡手法，除了安撫基督教信徒之外，似乎還有一層向殖民先進國請益的意味。除了上述的甘爲霖演講之外，據說日治時期首位臺灣教育官員伊澤修二曾向巴克禮請教過教育問題，巴克禮建議先以臺灣語教育大衆再推日語。

臺灣是日本向西方帝國主義學習之後得到的第一個海外領土，日本想藉臺灣統治來證明足以躋身霸權國家之列，因此臺灣的殖民政策幾乎全部都是學習自西方國家。不過，日本並非全盤抄襲西方，基督教是西方霸權所用來馴化當地居民的最主要教化工具，但是日本的發展卻是另外塑造「國體論」爲統治意識形態，並透過「國語教育」來改造殖民地人民。基於對天皇崇拜、平等主義等的對立性看法，「國體論」和基督教有互斥性。(19) 在「國體論」形成之初，內村鑑三不敬事件引起國體論者對基督教的攻擊，(20) 基督教內部也形成各種不同的聲音。(21) 在論爭之後，大部分的基督教領袖選擇認同天皇制國家，努力建構天皇制和基督教並不衝突的論述。也就是說，雖然國體論者認爲基督教和國體有所衝突，但是在國體論建構過程中，日本的基督教界接納了國體論。(22) 或許這樣才能夠在不與國家發生衝突的情況下，爲基督教在日本的生存發展尋找

(18) 蔡錦堂，《日本帝国主義下台湾の宗教政策》（東京，同成社，1994 年），頁 38-44。

(19) 陳培豐，〈殖民地臺灣國語「同化」教育的誕生〉，《新史學》12 卷 1 期，2001 年 3 月。陳培豐認爲日本的「國體論」在歷史上曾經和社會進化論、共產主義、中國的異姓革命想、基督教起過衝突對立。基督教和「國體」最大的衝突點在於兩者對平等主義看法的差異。「國體論」的重要推手井上哲次郎曾說：「基督教事信奉唯一之神的耶穌，因此對於包括天皇祖神的天照大神在內的任何神明都拒絕崇敬。而我日本國從前就存有神道的教義，明言天照大神是世界上最偉大的神明，是皇室的祖神，也因此立代的天皇才能成爲人神受到尊崇……基督教和我國體是水火不容的……其所主張的博愛之精神基本上是居於無差別平等主義而形成的，因此在耶穌底下，天皇和被差別部落民都受到同等待遇」（〈教育宗教衝突〉，《教育時論》280（**1893），轉引自陳培豐文）。**

(20) 1890 年 10 月「教育敕語」頒布，1891 年 1 月在東京第一高等中學校的「奉戴式」上，英文教師內村鑑三因基督信仰的緣故，拒絕向「教育敕語」敬禮，引起各界撻伐，後來更演變成有關國體論和基督教的大論爭。前述井上哲次郎的文章就是這波論爭的主要論調之一。見矢內原忠雄，《我所尊敬的人物》（**郭維租譯，臺南，人光出版社，**1987），**頁 332。土肥昭夫《**日本プロテスタントキリスト教史》（東京，新教出版社，1994），頁 112-114。

(21) 土肥昭夫《日本プロテスタントキリスト教史》，頁 114-119。不敬事件之後基督教界的不同聲音，例如組合教會金森通倫認爲向天皇像敬禮和像祖先敬禮一樣，都沒有宗教意涵，不妨礙信仰，橫井時雄也認爲敕語拜禮並非宗教問題；日本基督教會植村正久支持內村的不向敕語行禮做法，但他的理由是認爲這種儀式並不能眞正表達對天皇的敬意，而是反教育。

(22) 隅谷三喜男，《近代日本の形成とキリスト教》（**東京，新教出版社，1961），頁** 131-133。經歷「不敬事件」的相關論爭之後，向來比較偏向自由主義、國民主義的基督徒，開始走向國權主義，提倡「日本的基督教」。日本的近代化形成日本特有形態之際，日本的基督教會的性格也同時形成，即從屬於國民主義的國權論。批判的能量已失，包攝於天皇制和資本主義體制中，不再有反國家、反社會的作爲。（**頁 137-138**）

空間。

儘管日本的基督徒努力適應國體論，但是國體論和基督教信仰本質上的矛盾是存在的。這種矛盾，使得基督教在國家主義擴展之際易成爲迫害對象，但另一方面也可能成爲反抗天皇制國家主義的工具。

以日本統治臺灣的例子來看，1930 年代之前，臺灣的基督教教會和日本政府當局的關係還算良好，但在日本逐步走向軍國主義、和英美交惡之後，對教會的控制便逐步嚴厲起來。這種控制，可說是兼有民族問題和政教衝突的因素。南北兩所長老教會所設立的中學，都在 1930 年代中期因爲「神社參拜」問題而引發經營權之爭，南部的長榮中學、長榮女中在聘請日本人基督徒擔任校長和學校主要幹部之後，由南部長老教會保住經營權，北部的淡水中學卻在強大壓力下，被迫全盤讓渡給臺北州所成立的「維持財團」。(23) 1940 年代之後，更要求基督教教會加入皇民奉公運動，進行臺灣人教會和日本人教會的合併（從臺灣人方面看來是被吞併）。(24)

皇民化時期的高壓統治，使得任何形式的異議行動都有困難。但在 1920 年代，臺灣也曾有多種樣貌的政治社會運動。在這其中，基督教扮演什麼角色呢？筆者之前的一篇研討會論文曾提及：「日治時期臺灣人歷時最長的政治運動 ── 臺灣議會設置請願運動，行動的重要環節之一就是向國會請願，而串起臺灣人民和日本國會關係的，是幾位關心臺灣人處境的基督徒。基督教在此扮演了橋樑的角色，讓殖民地被統治者的聲音，得以傳達到中央政界。向來被視爲殖民工具的基督教，在日本帝國的臺灣統治的例子上，卻變成基督教協助了被統治者的反殖民鬥爭。」(25) 議會設置請願運動裡，是日本的基督徒協助臺灣人向國會提交請願書，臺灣本地的基督徒蔡培火則是重要的牽線人。本文要繼續討論的是當時臺南地區社會運動參與者和基督教的關係。

四、社會運動參與者中的基督徒

1910 年代開始萌芽、1920 年代有重大發展的一波近代性反殖民統治運動，即本文所要討論的社會運動，一般被認爲是臺灣人反抗史的一大轉折。從 1914 年臺灣同化會的嘗試開始，透過東京臺灣留學生團體的組織與啓蒙，1921 年展開臺灣議會設置請願運動，又在醫生爲主的臺灣本地知識分子主導下，組成此

(23) 查忻，〈皇民化運動與臺灣基督長老教會學校〉（南投，暨南國際大學歷史學系碩士論文，2001 年）。
(24) 《臺灣基督長老教會百年史》，頁 263-267。
(25) 王昭文，〈以殖民的工具反殖民 ── 1920 年代臺灣人反抗運動如何利用基督教〉。第三回東アジア近代史青年研究者交流會議報告論文，未正式發表。

時期最重要的社會運動團體臺灣文化協會，凝聚反抗力量，結成共同陣線，一方面反抗總督府的種種政策、一方面爭取臺灣人權益，也推動社會文化各層面的改革，如婦女權益、婚姻自由、勞工運動與農民運動、語文改革、反對迷信等等。1927 年之後因爲社會主義思潮的衝擊，共同陣線破裂，社會運動組織不斷分裂，並且因爲左傾的緣故，受到政府嚴厲鎮壓。臺灣民衆黨於 1931 年被迫解散，臺灣共產黨及外圍組織也因成員大多遭逮捕而潰散，左翼運動至此沒落。我們可以說，那是一個「革命的年代」。

在這風起雲湧的時代，臺南是社會運動的一個重要據點。1920 年廢廳改爲州制，臺南市成爲臺南州行政中心，和臺北、新竹、臺中、高雄並列爲臺灣最主要的大城和地方政治中心。臺南州下轄臺南市（後來增加嘉義市），以及新豐、新化、曾文、北門、新營、嘉義、斗六、虎尾、北港、東石等十郡，範圍涵蓋今日的臺南縣市、嘉義縣市、雲林縣。

根據當時的制度，州、郡市、街市、庄都設有協議會，此協議會成員皆由官方任命，是聊備一格的諮詢機關，並非民意機構。協議員只是一種名譽職，該職位的任命，也成了當局籠絡臺灣人領導階層的手段。(26)

1920 年代是臺灣社會轉型、進入全面現代化的關鍵時刻。(27) 新知識分子在社會上的地位越來越重要。醫學校、國語學校及留日的大學畢業生，成爲新興的社會領導階層。地方制度改革之前，擔任街庄長、縣廳參事者，多是傳統社會的名望之士、舊士紳，但 1920 年改爲州制（日本政府宣稱這已是「地方自治」）之後，有不少新知識分子，如醫生，被任命爲街庄長、各級協議會員。(28)

1914 年的臺灣同化會，由日本貴族院議員板垣退助領銜成立，有三千餘位臺灣人參加，這些人大多爲區長、參事、保正等身膺榮譽職的「有力者」。(29) 這運動對臺灣人而言，是爲了爭取平等，寄望於日本維新的元勳板垣伯爵，盼能藉此提攜得以和日本人平起平坐；但是參加同化會的日本人的目標是「化育臺灣人使與日本人同樣」，因此根本就是同床異夢。(30) 臺灣同化會因爲是霧峰林獻堂發起的，因此參加者以臺中廳人數最多（1109 人），其次爲臺北（794 人）、再來就是臺南（541 人）了。

(26) 謝國興，《府城紳士：辛文炳和他的志業 1912-1999》（臺北，南天，2000 年），頁 23。
(27) 陳紹馨，〈新學藝在臺灣的傳播與發展〉，《臺灣人口變遷與社會變遷》）臺北，聯經，1979）。
(28) 陳君愷，《日治時期臺灣醫生社會地位之研究》(臺北，國立臺灣師範大學歷史研究所專刊 22，1992 年)，頁 55-56。
(29) 葉榮鐘，《日據下臺灣政治社會運動史》（上）（臺中，晨星出版有限公司，2000 年），頁 41-42。
(30) 同上註，頁 42-45。

但到了 1920 年代，社會運動的參與者，不再是這些地方上的有力人士，而是受過新式教育的知識分子，包括在臺灣、日本、中國等地受過中等教育以上的人士，其中尤以到日本留學至大學畢業以上學歷者，以及在臺灣的醫學校及國語學校畢業生的角色最爲重要。

1914 年的臺灣同化會、到 1920 年東京臺灣人組成的新民會、《臺灣青年》系列雜誌的設計，到 1921 年的議會設置請願運動，臺中霧峰林獻堂是很重要的核心人物。臺灣同化會被迫解散後，一位當時在臺南的公學校教員蔡培火因參加同化會也被解僱，遂在林獻堂的資助下，赴東京留學。由此因緣，蔡培火熱心投入社會運動，並成爲臺南和霧峰方面的社運人士的媒合者。文化協會的創辦人蔣渭水是總督府醫學校畢業生，透過醫學校的關係，臺南地區有多名醫師加入文協的行列，後來又成爲臺灣民衆黨的重要幹部。

1920 年代的社會運動，臺南人的角色不可輕忽，臺南更是主要的社會運動場域之一。當時社會運動的重要集會，主要集中在臺北、臺中、臺南三個大都市。如 1924 年爲反擊御用的「有力者大會」，文協在臺北、臺中、臺南同時舉開「全島無力者大會」。1923 年臺灣文化協會第三回定期總會、1928 年臺灣民衆黨第二次全島黨員會議，都在臺南舉行。臺南地區的社會運動也有回應本地特殊問題的行動，如 1928 年反對墓地遷移、1929 年反對中元普渡等。

當時臺南地區主要的社會運動參與者，列簡表如下：

1920 年代臺南地區的社會運動參與者

姓名	出生年	教育背景	職業、身分	社運經歷
蔡培火	1889	國語學校、東京高師	公學校訓導（1915 年之前）	《臺灣青年》、議會運動、文協、民衆黨、地方自治聯盟、治警事件
陳逢源	1893	國語學校	貸地業、記者	議會運動、文協、民衆黨、地方自治聯盟、治警事件
郭希韜			陳逢源妻	文協理事
簡仁南	1897	醫學校	醫師	議會運動、文協
吳海水	1889	醫學校	醫師	議會運動、文協、治警事件
莊海兒			汽車駕駛	議會運動、文協
陳端明				議會運動、文協
黃金火		醫師		民衆黨、臺南文化劇團
韓石泉	1897	醫學校	醫師	議會運動、文協、民衆黨、臺南文化劇團、治警事件、社運資金提供者
王受祿	1893	醫學校、德國魯茲大學醫學博士	醫師	議會運動、文協、民衆黨、臺南文化劇團、社運資金提供者

楊振福	1894	國語學校	臺灣倉庫會社員	文協
莊孟侯		醫學校	醫師	新文協、《大衆時報》
蔡國蘭				新文協
洪石柱				新文協
蔡右				新文協
王鐘麟				文協、民衆黨
吳三連	1899	國語學校、 東京高商		啓發會、臺灣新民報
吳新榮		東京醫專	醫師	東京臺灣青年會
高再得		彰化基督教 醫院	醫師	文協、社運資金提供者
高再祝		醫學校		文協會員
高再福		醫學校		民衆黨
吳秋微	1890	醫學校	醫師	議會運動、文協、社運資金提供者
侯全成		醫學校	醫師	地方自治聯盟
高天成		東京帝大 醫學博士	醫師	地方自治聯盟
劉清風	1900	美國印第安那 大學醫學博士	醫師	民衆黨、地方自治聯盟
劉青雲	1894	慶應大學 理財科		議會運動、文協、治警事件
林茂生	1887	東京帝大	商專教授	文協評議員
王采繁			林茂生妻	文協理事
黃國棟			醫師	民衆黨
楊元翰			醫師	民衆黨
石遠生			醫師	民衆黨
黃三朋		岡山醫專	醫師	民衆黨
梁加升	1899	廈門同文書院 經濟科		民衆黨、臺灣新民報、臺南文化劇團
沈榮	1904	日大法科	律師	議會運動
林秋梧				美臺團、赤崁勞動青年會
盧丙丁			教師	美臺團、臺南文化劇團、民衆黨
林占鰲			書局老闆	臺南文化劇團、赤崁勞動青年會
林宣鰲				臺南文化劇團、赤崁勞動青年會
莊松林				臺南文化劇團、赤崁勞動青年會

本表主要參考資料請見下註 [31]

(31) 葉榮鐘，《日據下臺灣政治社會運動史》下，頁 336-337。若林正丈，〈臺灣議會設置請願運動關係者一覽〉，《臺灣抗日運動史研究》，頁 28-31。陳君愷，《日治時期臺灣醫生社會地位之研究》，頁 144-151。

在這個名單中，出身長老教會家庭、本身是基督徒者，有：高再得、高再祝、高再福、高天成、吳秋薇、侯全成、劉青雲、劉清風、林茂生等。(32) 另外，蔡培火是在日本求學期間接觸基督教，並且受洗。(33) 王受祿、韓石泉、林占鰲等，則是在 1929 年之後，因個人的生命經歷而成爲基督徒。

這幾位基督徒的社會運動參與程度不一，在政治立場上，也有不同之處，但可說都是處於左右光譜中較爲中間偏右的地帶，也就是說，1927 年文化協會分裂後，他們多屬臺灣民衆黨而非左傾的文協，甚至有幾位是屬於被視爲最右派、最保守的地方自治聯盟。這和他們的社經地位以及基督教信仰的影響，可能有關。而王受祿、韓石泉、林占鰲等在社運高峰後才成爲基督徒者，就對勞工運動等左派思想影響下的社會抗爭較認同，而有所參與。林占鰲是「赤崁勞動青年會」一員，這個組織和民衆黨關係深厚。王受祿、韓石泉對這個組織多有協助。

臺南地區的社會運動參與者中有許多人和基督教有很深的淵源，可說是臺南地區的特色。這和長老教會的宣教中心在臺南、以及蔡培火的角色有關。蔡培火、王受祿、韓石泉三人，可說是從議會設置請願運動、文化協會到民衆黨臺南地區社會運動的主要推手。

原籍北港的蔡培火，1912 年至臺南任教於臺南第二公學校，與吳足結婚後，便定居臺南。1914 年參加臺灣同化會之後，便投入社會運動，一直抱持「教育大衆提升臺灣文化」的理念，另一方面則對爭取臺灣人和日本人平等的政治行動有高度的參與。蔡培火定居臺南後，和基督徒就相當有來往，高再得即其姻親，他留學東京時，經濟上獲得林獻堂、高再得等人的協助。(34)

高再得、高再祝、高再福三兄弟，是南臺灣最早接受基督教信仰、最早的本地傳道人高長的兒子，高天成則是他們的姪子、高長的長子高金聲牧師之子。高天成後來成爲林獻堂的女婿。高家自高長起，就和長老教會有很深的淵源，高長的兒子們不是牧師就是醫生，高家三兄弟在社會運動方面，除了作爲組織成員之外，也是重要的資助者，特別是高再得，他曾任文化協會理事，對社會運動的參與較深。社會運動熱烈進展的 1920 年代高天成人在東京留學，因此未參與臺灣當時正熱鬧的社會運動，但後來有加入臺灣地方自治聯盟。

(32) 劉克全，〈劉瑞山家族和親戚的故事〉，《永遠的劉瑞山》（臺南，編著者自印，2005），頁 122-124。
(33) 蔡培火，〈臺灣光復前之經歷〉，張漢裕主編，《蔡培火全集一家世生平與交友》(臺北，吳三連臺灣史料基金會，2000 年)，頁 71。
(34) 高再得之妻侯青蓮和蔡培火之妻吳足爲表姊妹。見高俊明《十字架的道路 ── 高俊明牧師回憶錄》（臺北，望春風出版社，2001 年），頁 35-75。

林茂生是臺灣第一位入教的秀才林燕臣之子，畢業於東京帝國大學文學部哲學科，1916 年返臺後任教於長老教中學，後又任教於臺南商業專門學校，成爲臺灣人當中非常稀有的高等文官，也是該校僅有的兩位臺灣教授之一。1927 年接受臺灣總督府遴選，公費留美獲紐約哥倫比亞大學哲學博士學位。林茂生在社會運動期的活動，是擔任文化協會評議員，另外 1923 年在文化協會臺南分會的講習會開課，講述「西洋歷史」；1924 年起連續三年在文化協會主辦的夏季學校中主講「哲學」、「西洋文明史」等課程。(35)

吳秋微(有些資料寫作吳微)、侯全成，都是醫師，也是太平境教會的信徒。吳秋微也是社會運動的重要資助者。高再得、吳秋微、劉青雲等人，在 1923 年 12 月的「治警事件」中都遭拘留審訊，但後來未被起訴判刑。(36)

劉青雲、劉清風是堂兄弟，其祖父劉光求與其弟高德耀於 1849 年自泉州來臺，兩兄弟在臺南接受了基督教，高德耀並且成爲馬雅各醫生的助手，開設臺灣第一家西藥房「仁和堂」，也是府城第一位西醫。(37) 劉光求有四子，三房劉瑞山即劉青雲之父、四房劉錫五爲劉清風之父。劉瑞山曾奉獻大筆金錢買土地讓長老教中學興建新校舍。(38) 其家族對教會甚熱心。

當時臺灣的基督徒佔人口比極低，但是臺灣的基督徒對日本新式教育的接受度特別高，在日本統治初期，率先接受日本教育、出國留學者，基督徒的比率遠高過基督徒總數的臺灣人口比。(39) 由此推之，日治時期所形成的新社會領導階層，基督徒的比例顯然較全人口比例高。劉家即開啓留學道路先鋒者，劉青雲、劉清風都到日本讀同志社中學，劉清風甚至遠至美國留學。

1920 年代的臺灣人反抗運動的目標是多重的，一方面臺灣人渴望和日本人平起平坐、擁有更完整的公民權，另一方面，民族主義崛起，大部分的人想保有臺灣人的特殊性，又有打破傳統、提倡個人自由的啓蒙意識，挑戰既有的常規。在這越來越紛雜的目標下，基督徒的立場是值得去觀察的。

這些參與社會運動的基督徒，特別是長老教會家庭出身者，大多擁有高等學歷，以當時的話來說，就是「文明紳士」。基督教傳入臺灣，帶入的不僅是一種嶄新的宗教形態，也帶入了以理性爲基礎的西方現代文明。基督徒家庭出身者的價值觀較不受傳統思想和社會習俗的束縛。在「啓蒙」、引進西方民主社會觀念方面，他們都熱心參與，也關心爭取日臺平等議題。

(35) 葉榮鐘，前揭書，頁 342-344。
(36) 劉克全，《永遠的劉瑞山》(臺南，編著者自印，2005)，頁 124。
(37) 劉克全，《永遠的劉瑞山》(臺南，編著者自印，2005)，頁 21-25。
(38) 賴永祥，〈回憶長中東門建舍〉，《臺灣教會公報》5362 期，1995 年 7 月 9 日。
(39) 吳文星，《日據時期臺灣社會領導階層之研究》(師大歷史系博士論文)，頁 130。吳文星指出，1902-1906 年間，46 名醫學校畢業生終至少有 10 名是基督徒子弟；又引用杜聰明的回憶，指出當時教徒子弟率先進入日本學校，甚至負笈留學日本、香港、歐美、中國。他認爲，日據時期不少教徒的家庭子女均受過良好教育，成爲當時社會的中堅分子。

從現有資料看來，臺南地區的基督徒的社運參與者比較不贊同激烈的抗爭手段、以及主張階級鬥爭的社會主義，在政治目標上傾向爭取平等的政治參與機會，手段上則傾向合法的抗爭。幾位身爲醫師、學者或事業家的基督徒，一方面關心臺灣人的處境而參與社會運動，一方面和當局的關係也不算太糟，是當局極力籠絡的對象。他們都不是激進的反抗者，可以歸諸穩建派，當運動走向激烈化時，他們很少跟進。文協左右分裂之後，基督徒們似乎都留在右派陣營。這可能和當時的教會與當局關係良好、基督教與社會主義的不相容、以及當時的信仰教育強調政教分離和服從掌權者有關。

五、「墓地事件」中的臺灣基督徒知識分子

1928 年 5 月所發生的臺南墓地爭議事件，是社會運動陣營難得的勝利，因爲官方在民眾群情激憤中暫停了墓地遷移計劃。(40) 此事起因於臺南州決定要遷走南門外的墳墓，改建成大運動場，作爲昭和天皇登基大典的紀念事業。臺灣文化協會和臺灣民眾黨的臺南支部，爲此各自於 5 月 26 日召開「大南門外墓地發掘反對大演講會」，欲喚起輿論並糾彈當局的錯誤。反對的理由，主要是反對用地選定不當，而且給民眾遷墓的時間非常緊迫。南門外的墓地在 1908 年就曾被政府指定爲陸軍射擊場，臺南市民非常不願意，但不敢抗爭，陳情後捐出資金讓政府另買一地。(41) 到了 1928 年，幾年的社會運動打下基礎，民眾終於敢於抗爭，也更能和官府論辯。

在一部日本人作家庄司總一所寫的小說《陳夫人》當中，「墓地事件」成了襯托主角性格與思想的重要背景。雖然是小說，但是以寫實主義手法表現的這本書，故事取材自眞實事件和眞實人物，提供了解歷史現場的另類參考資料。

《陳夫人》出版於 1940 年代初，是一部描寫基督徒日本女性嫁給臺灣人、進入臺灣人大家庭生活的長篇小說，故事發生的場景是 1910 年代至 1940 年代的臺南。1942 年獲得第一屆大東亞文學獎次獎（首獎從缺）。庄司總一是一位基督徒，青少年時期在臺南生活過，其父親是開業醫。(42) 他在《陳夫人》中強調能夠化解民族矛盾、文化衝突的唯有「愛」。在殖民地生活過的作者反對強制式的民族融合，他的理想應該是以愛出發、以書中主角陳清文心目中的「進步」爲目標，由臺灣人自己主動和日本人合作，克服蒙昧無知的傳統與黑暗的人性，一起努力向上。

(40) 謝春木，《台湾人は斯く観る》（臺北，臺灣民報社，1930 年），頁 115。謝春木認爲這是唯一一次官憲尊重民意。
(41) 《臺灣民報》210 號（1928 年 5 月 27 日）、211 號（1928 年 6 月 3 日）。
(42) 陳藻香，〈讀庄司總一的陳夫人〉，收錄於黃玉燕譯《陳夫人》(臺北，文英堂，1999 年)，頁 13。

《陳夫人》故事描寫出身臺灣地主家庭的陳清文在留學日本期間加入教會，並在教會中認識同爲基督徒的日本少女安子，進而相戀、結婚。他們建立新家庭的基礎，就在於共同的信仰而產生的愛情，以及想要藉著基督教的文明來改造臺灣社會的理想。作者庄司總一說：「我的主題在於探究「人與人」── 特別是在探究著不同血統、傳統和條件的人們要如何、到何種程度，達成愛、理解和融合這種人性的振幅和可能性而已。」(43) 顯然作者認爲要達到這樣的融合，可以藉助基督教這個強調愛的宗教，普世性的宗教，可以超越不同民族間解不開的矛盾。

從《陳夫人》的故事情節中，可以看出這種理想是不易實踐的。《陳夫人》是寫實主義小說，歷史背景若合符節，人物的性情、經歷也有不少是有所本的。作者可能參考了數位他所認識的臺灣基督徒知識分子的經歷，將其鎔鑄爲心目中的陳清文。故事中，陳清文在東京受大學教育，回鄉後仕途不順（這一點上作者對當時日本人和臺灣人之間的差別待遇著墨不多），曾加入文化協會，帶領研究會，但因爲和學生們的觀念並不相容而結束，也退出文化協會。後來他又因某政治事件（應是影射治警事件）而被拘留審訊。第一部的高潮結束於臺南墓地遷移爭議中，清文出席一場演講會，因其並未反對墓地遷移，而被民衆指爲背叛者，混亂中安子跑出來幫清文擋了一刀而受傷。

作者讓人看到柔弱的安子在異文化中生活可憐的一面，對於日本以強大國家暴力壓迫臺灣人的這一面，則幾乎沒有著墨。反而我們看到的是臺灣人的群衆暴力加諸於知識分子、地主身上。不過，透過這樣異質的眼光，可以了解社會運動陣營的多元性、分歧性，及社會運動參與者的某些矛盾心態。

由《臺灣民報》上的記載可看出：民衆黨和新文協在臺南墓地事件中的立場接近，但是各自舉辦政談演講會，似乎有互相競爭的意味，而抗爭的激烈程度也有差別。民衆黨的演講會在武廟佛祖廳舉行，由王生主持，演講者包括：盧丙丁、黃金火、韓石泉、王受祿、蔡培火等人。除了黃金火、蔡培火兩人順利演講結束之外，其他人未講完就被臨場監督的警察下令中止。文化協會的演講會在文協文化講座舉行，聽衆非常擁擠，但是才剛宣告開會，還來不及演講，就被臨監的警察下令解散。(44)

之後，反對墓地遷移計畫的行動繼續延燒，包括各姓宗親會、商工業協會、關係者和各公會等，都向州當局甚至總督府提出陳情。清塚問題「有緣者」（關係人）大會，推出代表準備向總督府陳情，並推薦蔡培火、謝春木爲顧問。而各宗親會代表欲報告陳情經過而召開大會時，民衆情緒激動，警方再

(43) 庄司總一，〈再版有感〉，收錄於黃玉燕譯《陳夫人》(臺北，文英堂，1999 年)，頁 486。
(44) 《臺灣民報》211 號（1928 年 6 月 3 日）。

度介入，中止演講，繼而解散。商工業協會代表王開運等向州知事提出陳情，與內務部長有所對話，透露了州市協議員在此事件中的角色。內務部長表示州市協議員應該就是代表民意，商工業協會等似乎懷疑某些協議員是出於本身利益而贊成此事。(45) 反對者的矛頭不只對準州當局，也轉向社會運動者稱之爲「御用的」本地資本家。

六月十二日，臺南州知事針對遷塚事件召開發起人討論會，與會七十餘人，當中僅六、七位臺灣人。州知事在此會中宣布中止遷塚計畫。但是仍有部分人士不接受，要求不要貿然宣布中止。(46)

《臺灣民報》特別採訪臺南州市協議員對清塚問題的意見，除了吳秋微、陳瑞山明確反對之外，其他人多不敢表示意見，或是認爲即使提出反對也沒用。其中，劉揚名甚至表示：「就地理上的觀察，臺南市的發展，唯有南門一方有可能性而已。現在假如反對成功，不久也難免要遷移，於是趁這當局有種種讓步的機會，及早遷移才好。」(47) 結果這話爲他惹來大麻煩。十三日文協臺南特別支部召開臨時演講會，矛頭對準「御用紳士、走狗」，支部主委莊孟侯上臺說了半句話，就被下令中止解散。民衆憤怒不願離去，在警方威脅要加以逮捕才離開，之後大批群衆集結包圍劉揚名住宅，怒罵他是賣墓的御用紳士、過於發揮走狗性。警署派巡邏隊保護劉家，並當場逮捕人，人群才逐漸散去，但第二天早上發現劉家大門被人潑灑「黃金汁」（糞尿）。警方隔天以三位市協議員遭到威脅爲理由，開始搜查相關人士的住家，後來逮捕了洪石柱、蔡右、莊孟侯、蔡國蘭等人。(48)

對照《臺灣民報》的相關記載，可以看出《陳夫人》當中的情節的確有所本，但對此事件的看法卻和《臺灣民報》截然不同。

庄司總一筆下的陳清文，一位曾經參與社會運動團體的基督徒知識分子，對墓地遷移的看法和舊日同志不同，一開始就贊成遷移。當文協的朋友邀請他出席演講會、反對墓地遷移時，他拒絕了。於是雙方有了以下的對話：

> 「有一段時間沒有碰面，你完全變成優柔寡斷的騎牆主義者了。……總之，我們對你好像有一點評價過高。你的心底，結果是抱著無謂的基督教和平主義。」
>
> 「但是你想一想，因為那醜陋的壘壘土饅頭的廣大墓地的緣故，多麼妨礙都市的發展呢！我不採用你們那樣讓都市置於佝僂病的意見。我希望能夠在枯骨之上建近代建築物或造綠園。」

(45) 《臺灣民報》212 號（1928 年 6 月 10 日）。
(46) 《臺灣民報》213 號（1928 年 6 月 17 日）。
(47) 《臺灣民報》213 號（1928 年 6 月 17 日）。
(48) 《臺灣民報》214 號（1928 年 6 月 20 日）。

「你好像穿著高等官的官服那一派官僚的說法，你或許自以為是進步主義者，其實不過是一個常識家罷了。你是一個完全喪失了社會觀念和階級意識的空殼子。……為興建一處特權階級的運動場或高爾夫球場，把十萬市民重要的埋葬祖先的墓地發掘之事，你的看法如何？……遷移費……對民眾是莫大的負擔……」

「……你們只不過為反對而反對。尊重崇拜祖先的思想，擁護傳統的道德為第一的理由……我覺得這對你們並不適合。你們向來輕蔑和揚棄心胸狹小、卑怯、感傷這種精神，這樣你們豈不是完全陷於自我矛盾嗎？」(49)

陳清文和文協同志的對立，在於一位追求「進步」，一位站在大眾的感情和利益的立場上。清文質疑對方，以往不是都在反傳統嗎，爲何這次卻搬出傳統作爲最大的理由？對方則質疑他因爲和日本女人結婚，所以喪失了臺灣魂。(50) 到這裡，小說尖銳地點出了社會運動中民族意識的浮現，以及這種民族意識（鄉土意識）和進步意識（文明意識）之間的衝突。但是，這種衝突在現實當中存在嗎？以何種方式呈現？

小說中，文協同志說：「我們愛民族、愛大眾……但是，陳君，你究竟持有什麼呢？」陳清文被問得說不出話，作者庄司總一認爲他應該可以回答：「是愛國家 ── 愛稱爲日本的國家和國民。」(51) 這個回答，作者終究未安排陳清文說出來。或許是因爲，他知道臺灣當時的知識分子，不大可能說出這種話。

陳清文被設定爲基督徒，文中的對話他也被指責「抱持無謂的基督教和平主義」。不過，現存史料中，看不出基督徒有這種的論調。他的論調，似乎比較接近眞實的事件中市協議員劉揚名的說法。劉揚名是一位進口家具商，深受官廳的信任，和社會運動界毫無關係，應該也不是基督徒。(52) 他是社會運動參與者眼中的「御用者」之一。州市協議員裡面，身爲基督徒的吳秋微，在訪問中明確表達反對遷墓。基督徒蔡培火則在演講中提出：「此事拋開政治經濟的權利爭奪之外，是單純的人所關心的根本問題……祖先崇拜是道德基礎…當局被御用者所捏造的民意所蒙敝」。(53) 蔡培火並未因爲本身的基督教信仰而將祖宗崇拜視爲落後或不合理的表現，而是對臺南市民充滿了同情。他的演講很技巧地避開和當局的直接衝突，訴諸人類共同的感情來博取同情，但同時把墓地遷移事件中官方的蠻橫、「御用者」因墓地遷移而有私利可圖的事實呈現無

(49) 庄司總一著、黃玉燕譯，《陳夫人》，頁 218-219。
(50) 同上註，頁 220。
(51) 同上註。
(52) 林進發，《臺灣人物評》（臺北，赤陽社，1929 年），頁 207。
(53) 謝春木，《台湾人は斯く観る》，頁 135-136。

遺。

在日本作家庄司總一的心目中，「文明」、「進步」和「傳統」、「落後」似乎是絕對對立的，所以才安排了陳清文出於理想性的思考而贊成遷墓。但是從上面的史料爬梳可知，這個階段參與社會運動的基督教人士，並未明確表達出此種看法。基督徒社運人士，幾乎都致力於兼顧文明化的目標以及鄉土意識的發展。其中，白話字運動很可以作爲代表。

關於白話字運動，筆者另文討論過，(54) 這是從基督徒所發起的文化運動，也是教會文化對臺灣文化保存及發展的貢獻之一。「白話字運動呈現出那個時代的知識人所擘畫的臺灣理想社會遠景，以及他們所做的努力，既能固守本土文化，又是迎頭趕上世界潮流的工具。」(55)

在 1928 年的墓地遷移事件，基督徒社運參與者基本上也有同樣的立場。他們渴望有一個進步的城市，但同時希望政府在做任何動作時，能尊重生活在此的人民、歷史與風俗。他們的文明意識和鄉土意識是相調和而非對立的。

六、小結

日治時期的臺南是深具傳統氣息的古都，但同時也是擁抱新文明的進步城市。臺南在此時也是英國長老教會臺灣宣教區的大本營，基督教在此設有醫院、中學、女子學校、神學院、教會公報社、書局等機構，培養出接受近代教育的基督徒知識分子。1920 年代興起的社會運動中，不乏這些基督徒知識分子的身影。

從臺南基督徒參與社會運動的情況看來，在「啓蒙」、引進西方民主社會觀念方面，基督徒都熱心參與，也關心爭取日臺平等議題；但是對左翼運動和行動較激烈的抗爭似乎就保持距離。

基督教傳入臺灣，帶入的不僅是一種嶄新的宗教形態，也帶入了以理性爲基礎的西方現代文明。當時基督徒普遍對西方文明有所嚮往，其價值觀較不受傳統思想和社會習俗的束縛。但是肯定西方文明的並非就等於全面反抗傳統，在西方文化、日本文化與臺灣傳統文化的多元文化背景下，以及基督教主張和平與愛的信仰立場上，這些臺灣的基督徒在社會運動參與中表達了對鄉土的關懷與對進步的渴望。他們的文明意識和鄉土意識是相調和而非對立的。

(54) 王昭文，〈羅馬字與「文明化」 ── 臺灣文化協會時代的白話字運動〉，《2004 臺灣羅馬字研討會論文集》2，頁 27-1--27-10。
(55) 同上註，頁 27-9。

引用書目

土肥昭夫
1994 《日本プロテスタントキリスト教史》。東京：新教出版社。
井出季和太
1943 《南進臺灣史考》。東京：誠美書閣。
王昭文
2004 〈羅馬字與「文明化」 ── 臺灣文化協會時代的白話字運動〉，《 2004 臺灣羅馬字研討會論文集》2 : 27-1--27-10。
王昭文
2004 〈以殖民的工具反殖民 ── 1920 年代臺灣人反抗運動如何利用基督教〉。第三回東アジア近代史青年研究者交流會議報告論文，正式發表。
矢內原忠雄著，郭維租譯
1987 《我所尊敬的人物》。臺南，人光出版社。
庄司總一著，黃玉燕譯
1999 《陳夫人》。臺北：文英堂。
吳文星
1986 《日據時期臺灣社會領導階層之研究》。臺北：師大歷史系博士論文。
吳學明
2003 《從依賴到自立 ── 終戰前臺灣南部基督長老教會研究》。臺南：人光出版社。
林進發
1929 《臺灣人物評》。臺北：赤陽社。
若林正丈
1983 《臺灣抗日運動史研究》。東京：研文出版。
查忻
2001 〈皇民化運動與臺灣基督長老教會學校〉。南投：暨南國際大學歷史學系碩士論文。
高俊明
2001 《十字架的道路 ── 高俊明牧師回憶錄》。臺北：望春風出版社。
隅谷三喜男
1961 《近代日本の形成とキリスト教》。東京：新教出版社。
莊松林
2005 〈臺灣民主國在臺南二三事〉，收錄於《文史薈刊》復刊第七輯（臺南：臺南市文史協會，2005 年 6 月）。
張漢裕主編
2000 《蔡培火全集 ── 家世生平與交友》。臺北：吳三連臺灣史料基金會。
陳培豐
2001 〈殖民地臺灣國語「同化」教育的誕生〉，《新史學》12 (1)，2001 年 3 月。
陳君愷
1992 《日治時期臺灣醫生社會地位之研究》。臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所專刊 22。
陳紹馨
1979 〈新學藝在臺灣的傳播與發展〉，收錄於《臺灣人口變遷與社會變遷》。臺北：聯經)。
葉榮鐘
2000 《日據下臺灣政治社會運動史》。臺中：晨星出版有限公司。
謝國興
2000 《府城紳士：辛文炳和他的志業 1912-1999》。臺北：南天出版社。

謝春木
1930 《台湾人は斯く観る》。臺北：臺灣民報社。
楊士養
1963 《南台教會史》。臺南：臺灣教會公報社。
鄭連明等主編
1965 《臺灣基督長老教會百年史》。臺南：臺灣基督長老教會。
鄭仰恩
1997 〈日治初期臺灣教會政治立場知審視〉，《臺灣教會公報》2387 期（1997 年 11 月 30 日）。臺南：臺灣教會公報社。
鄭仰恩
2005 〈臺灣基督長老教會的本土化〉，收錄於《定根本土的臺灣基督教》。臺南：人光出版社。
蔡錦堂
1994 《日本帝国主義下台湾の宗教政策》。東京：同成社。
賴永祥
1990 《教會史話》第一輯。臺南：人光出版社。
賴永祥
1991 《教會史話》第二輯。臺南：人光出版社。
賴永祥
1992 《教會史話》第三輯。臺南：人光出版社。
劉克全
2005 《永遠的劉瑞山》。臺南：編著者自印。
Edward Band
1936 'Barclay of Formosa'。東京：教文館。

再思考西拉雅的祀壺文化叢：宗教的變遷與延續

張慧端*

一、前言

祀壺是臺南或臺灣西南平原地帶的宗教現象，相關普查研究指出，其目前的分佈基本上在北迴歸線二十三度半以南及於臺南、高雄、屏東、臺東、花蓮五縣市，近二百五十多個案例，分屬近百個聚落。(1) 漢人重要的神明多半具有人的形象，祀壺以壺罐代表神明並奉祀於廟堂中，顯得頗爲特殊。相關的現象與意義受到學界的注意與研究，其中值得思考的問題之一在於：該地平埔族，主要指西拉雅人，是臺灣最早並且長期受到外來政權與漢人統治影響，社會文化各層面漢化頗多，相較於西部其他的平埔族卻仍能維繫其宗教上的特質，原因爲何？

筆者過去曾對阿美族進行人類學實地調查與研究（1984-1992），耳聞阿美族也存在祭杯或祭壺—所謂 diwas 的宗教器物，筆者對其與西拉雅人的祀壺有何異同頗感好奇。由於阿美族傳統的社會組織與西拉雅族有重要的類同，都是女子承家的母系家族，並有男子年齡組織與會所制度，筆者認爲阿美族與西拉雅人社會文化上的類同或緣於相同的社會文化邏輯，可能有助於解讀西拉雅人祀壺現象的種種。

在阿美族分佈的地區中，花蓮縣富里鄉、玉里鎮，及臺東縣池上、關山與長濱鄉境內有西拉雅人遷移帶來與其原居地類同的祀壺現象之外，阿美族人關於壺的宗教使用主要可以分爲兩種方式：中部阿美族之中一般僅巫師擁有，

* 國立政治大學人類學副教授

(1) 潘英海，〈「文化系」、「文化叢」與「文化圈」：有關「壺的信仰叢結」分佈與西拉雅族群遷徙的思考〉，收於劉益昌、潘英海編，《平埔族群的區域研究論文集》(南投：臺灣省文獻委雲會，1998)，頁 175。

基本上是行祭時用以盛酒行 miftek，即以拇指與食指沾酒向外拋出並唸詞請祖靈享用，該壺或杯被認爲是個人的私物，死後必需陪葬。北部（或南勢）阿美族人對祭杯的使用較普遍，分男用—稱 diwas 與女用—稱 sifanohay，男子在成年禮之後可以擁有，表示有獨立祭拜的能力。也分家傳與個人私用，男用家傳一般由岳父傳給女婿，女用家傳由母親傳給長女；個人私用的在去世時要跟著陪葬。(2) 事實上，上述祭杯或祭壺的使用方式並非普遍流行於阿美族。(3) 阿美族奉祀神靈的方式與相關表徵的器物是多樣的，如頭骨、葫蘆、鬚髮、石圈等，可因個別祭祀之家有所不同，祭杯或祭壺的使用可能僅代表擁有者經常與神靈溝通的行爲或能力，並無如目前所見西拉雅人較一致的使用壺罐奉祀的形式。(4)

祭杯或祭壺在阿美族境內偶見分佈與使用，似乎與北部阿美的 Sakiraya 族群有關。過去一般將 Sakiraya 歸屬阿美族，但根據阿美族耆老的說法，Sakiraya 是來自於臺南 Siraya—西拉雅，早期在臺南因土地被漢人所奪，於是經由荖濃溪越過山嶺前往埔里，再橫過奇萊山進入奇萊平原，他們和在臺南時一樣喜歡靠海而居，漢人初到花蓮先接觸到 Sakiraya，因此稱呼該地區爲奇萊。十八世紀下半清廷進駐花蓮首度遭遇當地原住民對抗，是所謂「加禮宛事件」（或稱竹窩宛事件），Sakiraya 是發動者之一。加禮宛事件失敗，導致 Sakiraya 四散至阿美族的部落住下，日常使用阿美語，在官方的戶籍登記中成爲阿美族。(5) Sakiraya 能夠與阿美族同居於部落，根據其遺老的說法，似乎彼此相同的風俗習慣是重要的原因。Sakiraya 昔日也用壺做祭器，壺內放酒、豬血，並置肉、頭骨等於檳榔葉或香蕉葉上。晚近 Sakiraya 恢復祭拜百年前加禮宛事件死難的祖先，他們在美崙溪畔進行遙祭，稱之爲 pananom，是給水（阿美語）之

(2) 潘繼道，《清代臺灣後山平埔族移民之研究》（臺北：稻香出版社，2001），頁 219，頁 221。許功明、黃貴潮，《阿美族的物質文化：變遷與持續之研究》（臺中：國立自然科學博物館，1998），頁 64-71。值得注意的是，石萬壽（1990）的調查中顯示某些西拉雅社群如新港社的隙子口也有代表個別女子的祀壺，本文將探討個人與家傳的祀壺的意義，而阿美族的宗教邏輯將有助於理解西拉雅祀壺的諸多現象。

(3) 許功明等，同上註，頁 79，許功明指出阿美族中僅有少數人能夠提供關於祭杯或祭壺的訊息。

(4) 張慧端，〈阿美族的神靈與人觀〉，於《陳奇祿院士七十榮壽論文集》（臺北：聯經，1992），頁 59-78。

(5) 晚近 Sakiraya 的族群歸屬問題受到注意與討論，學界或認爲Sakiraya與Siraya的連結是當事人爲質疑自身阿美族歸屬刻意操作的工具或策略（康培德 1999:頁 166-167）。筆者過去在阿美族地區進行田野調查期間也曾接觸自稱是來自Sakiraya的阿美族人，已娶阿美族爲妻，定居阿美族聚落中，並參與阿美族社群活動，筆者認爲雖然其具有關於 Sakiraya 的歷史與文化記憶，卻也並不排斥自身的阿美族身份。如果爲迴避外來的壓迫，從臺南長途跋涉遷移至東部花蓮是一篇可歌可泣的血淚史，雖然東臺灣的新天地足堪慰藉原本的失落，也許終究不能完全按耐私下告知子孫此一古老記憶的慾望。筆者認爲 Sakiraya 在東臺灣平地曾孤軍積極捍衛其部落的作爲，以及與加禮宛人在第一時間聯手抗拒清軍進駐花蓮等行事風格，在在暗示其具有不同於阿美族、特殊的族群互動歷史經驗。

意，耆老說，這話相當含蓄，水相當重要因而送水給死去的人。(6) Sakiraya 遷移所導致的祀壺現象的分佈，超越了潘英海所指花東祀壺現象所分佈的範圍。Sakiraya 頗多南下混入阿美族部落居住，與之發生頻繁的通婚，分佈於花東中南部祀壺的主人如富里鄉的平埔族則較多漢化並且不與阿美族混居。(7)

阿美族的宗教在日據時代因皇民化運動遭遇破壞，並於戰後大規模集體皈依基督教，西拉雅人雖然同樣遭遇皇民化運動，但是有的卻私下收起祀壺等宗教物品，戰後又拿出恢復供奉。阿美族的皈依與傳統部落宗教領袖的態度有關；傳統宗教在日據時期其實已經遭遇嚴格的壓制與破壞，固有社會經濟秩序遭逢巨變的情況下，固有宗教基礎實已動搖。西拉雅固有宗教基礎雖然也受到外來者或統治者等各種因素的干預，如鹿皮貿易導致過度獵捕與鹿群的消失，壯年男子必須應徵擔負兵役、勞役，獵頭與狩獵不再是攸關部落福祉的戰爭與經濟活動，男子也無暇投入部落公共事務等等，都可能是某些固有宗教成分衰微的原因。但是西拉雅人固有宗教的要素仍以各種方式轉化，或與漢人民間宗教的元素加以結合而延續下來。(8)

雖然西拉雅人的宗教逐漸披上漢人民間宗教的外衣，其內在意涵的質變是如何？這是令人感到好奇的。由於長期與外來勢力接觸、互動導致宗教與文化上多所涵化，使其原貌與核心思想難以辨識、釐清。因此基本的問題是其傳統宗教的形貌與意涵；筆者認爲參考阿美族的宗教邏輯，或能有助於重建西拉雅人祀壺的原貌與意涵。(9) 進而經由其與漢人民間宗教之間的差異，理解二者之間的矛盾？經由二者之間的類同，理解其延續與混和？(10) 以及其融合於漢人社會過程中的種種衝突與調適造成的轉化、質變。

---

(6) 潘繼道，《清代臺灣後山平埔族移民之研究》，頁 213-223。本文將論述給水是西拉雅祀壺行事的主要元素之一。

(7) 花蓮北部的阿美族與南部的平埔族分別提供了不同階段的西拉雅祀壺行事相關的思想線索，頗有助於理解或補充既有關於臺南西拉雅祀壺的調查紀錄與變遷發展，過去卻受到忽略，殊爲可惜。

(8) 既有的調查資料顯示，少部分皈依基督宗教的西拉雅族如新和、岡子林、拔馬社等同時也失去原有的阿立祖或祀壺行事。西拉雅未如阿美族大規模皈依基督宗教或許是戰後基督教傳教政策偏重尚未漢化的原住民使然，或是否由於西拉雅人經歷過荷人與基督教的敗走，基督教的有效性不顯得絕對，或另有其他原因，是值得另文進一步探究的問題。

(9) John Shepherd, 'Sinicized Siraya Worship of A-li-tsu,'《中央研究院民族學研究所集刊》，58 (1984)，pp. 1-82. 該文使用相同的研究策略，但引用參考比較的原住民族群不同。

(10) 潘英海，〈「在地化」與「地方文化」，以「壺的信仰叢結」爲例〉，於莊英章、潘英海編，《臺灣與福建社會文化研究論文集》（臺北：中央研究院民族學研究所，1995），頁 299-319。該文有相同的觀點，並稱兩方或多方文化特質的並存或混和共同的文化基礎及動態的理解體系—即人的詮釋，爲文化介面，認爲泛靈信仰擔任著這樣一種介面角色，各個神明都是代表載負著地方文化傳統的「人的詮釋」。

二、祀壺文化叢[11]

祀壺基本上被認爲是西拉雅人對其神靈阿立祖或太祖——亡魂與法術的管理者一種傳統的奉祀方式，除了壺罐此一最具代表性的特徵外，經常也旁立繫著豬頭骨的竹柱，神位多半是在地上與牆角，或安置於一般稱爲公廨的建築中，或在年度重要祭典時舉行所謂「牽曲」，即牽手圍成圓圈進行傳統特定的歌舞。

不過各項紀錄中也約略可以看出地區性的差異。地區的差異除了是不同社系的因素之外，[12] 可能也反映變遷與延續程度另一種性質的差異。本文認爲思考各項祀壺行事的相關的紀錄時，顧及其所述的時、空背景，是頗爲重要與有益的。例如近海或平原地區的部落與外界持續接觸因此改變較多，遷移至山區或東部的與外界有所隔離可能保有較多傳統的文化元素。

一般將臺南地區的西拉雅人歸納爲四大社（新港、目加溜灣、麻豆與蕭壠）與大武壠系統，大武壠人原來也居住於臺南平原，明末清初因土地被漢人所佔，於是上溯曾文溪遷往山區。由於地處偏遠，相較平原地區的四大社，至清末仍保留較多傳統文化的特質，其相關記錄特別值得參考與分析。如《安平縣雜記》即受到日本學者國分直一的重視，[13] 頗有助於窺知其固有宗教階段性的特點。

《安平縣雜記》中提出「公向」和「私向」二詞分別指稱對神靈二種不同的奉祀，前者是社區性的，後者是尪姨的。[14] 現今社區性奉祀最主要的特

(11) 本文此處的用法不同於潘英海在〈「文化系」、「文化叢」與「文化圈」：有關「壺的信仰叢結」分佈與西拉雅族群遷徙的思考〉一文中文化叢一詞的用法，本文沿用二十世紀上半文化史學派或傳播學派對文化叢一詞傳統的用法（**Dostal 1996**），**即指一地區核心的文化特質或元素**；二十世紀上半在 F. Boas 影響之下，更注重文化叢的各元素之間的相互依存關係（**Kuklick 1996, Sanjek 1996**）。**潘英海的文化叢一詞是爲表稱文化圈與**文化系二層級之間的單位，是爲呈現地理因素與地緣關係等所形成的空間分佈的單位。潘英海也提及元素之間與其整體脈絡，並稱之爲「祀壺現相」，見於潘英海，〈祀壺釋疑：從「祀壺之村」到「壺的信仰叢結」〉，於潘英海、詹素娟編，《平埔研究論文集》（**臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，1995**），**頁 446-473。**

(12) 石萬壽，〈南化鄉平埔族的村社〉，於潘英海、詹素娟編，《平埔研究論文集》（臺北：中央研究院**臺灣史研究所籌備處，1995**），**頁 380-413。指出平埔族的遷移受社系與**地緣二因素的影響。

(13) 國分直一，廖漢臣譯，〈祀壺之村〉，**《臺灣文獻》13 (2) (1962)，頁 90-103。**

(14) 西拉雅人最常用以描述其宗教思想與行事的語彙與概念是「向」。學者們多半認爲向的意義多重而複雜。向一詞最早見於康熙年間《諸羅縣志》（1717），其描述在家屋設置中柱並結草一束，年度祭儀時在户外設立竹柱加以奉祀，與詛咒作法都是向。其顯示詛咒致病者或者也是解咒除病者，詛咒作法具有保護財物、田園的阻嚇功能，人們懼怕得病因此不敢行竊。並指出各部落都有類似的行事，但作法不一而足，晚近一些部落因官方禁止而不敢再有這類行事。另外，日據前後的《安平縣雜記》中提到的「公向」、「私向」、「作向」、「禁向」、「開向」、「向地公界」、「向神座」、「向日」、「曲向」、「說向」、「問向」等，呈現關於向較爲多樣的行事種類與用語。整體而言，清代文獻中關於向的紀錄顯示，向一詞的語意與用法不侷限於巫術，也涉及神靈的奉祀，具有祭儀的概念。

點是，在所謂「公廨」舉行規模較大的年度祭典，居民、信衆可以共同參與或舉行所謂「牽曲」等。《安平縣雜記》的社區性奉祀描述主要關於二種年度祭儀，所謂禁向與開向，即每年舊曆三月十五日禁向，至九月十五日開向。禁向後必須專心農事，禁止狩獵、歌舞與婚嫁，開向後即解除上述禁忌。開、禁向的行事稱作向，即開向、禁向時，爲告神祈福，各部落需設置一向地公界—即一茅草竹屋，於其前後倒水，並以刀槍牌銃排列兩旁，在屋內設向神座—即屋中脊下豎大竹一根，並於前一日入山獵取鹿或豬一隻，縛其頭骨於大竹上（據稱過去是取人的頭骨，清廷不許殺人因而代之以鹿或豬頭骨），而其他該日狩獵所得頭骨也都必須綁縛於大竹上；大竹前需立一段小竹，並將小竹上方劈開塗泥其中以便安插香火。向神座前以一大石爲桌，供奉檳榔與酒，逢初一、十五需更換。而部落居民需備供品前來說向，並歡唱向曲。

上述紀錄顯示，過去將一年主要分爲二種季節，農業的與狩獵的，分別有相關不同的規定與行爲約束。季節轉換間需要舉行祭儀以向神靈祈福或感謝。其最主要的行事是，部落居民會準備供品前來祭屋對神說唱，前一日則需出獵以取得人與豬或鹿的頭骨，安置在祭屋的中柱上，並在屋的前後倒水。與晚近的祀壺行事比較，可以發現上述不見祀壺，頭骨中柱至今仍頗多延續。進一步比較晚近與早期文獻中對於西拉雅的祭儀與宗教行事的描述，可以發現晚近西拉雅人祀壺相關的行事其實混和了過去「公向」與「私向」所見的要素。

《安平縣雜記》中所謂的私向是關於祭壇設置於個別家中，並由個人如尪姨所奉祀者。即家中有婦女擔任尪姨，爲求乞寶物作爲護法，需奉祀李老祖三年，期間每年舉行二次祭典，也稱作向。作向時必需殺一隻豬—即所謂尪姨豬，並在家中廳堂左側豎以竹竿三五隻，將所宰殺的豬頭骨縛于竿頭，竹竿前放置一盛水的瓷瓶或瓷罐，並供奉檳榔、酒等。尪姨在竿前乞寶時需用一碗水承接，有螺殼飛入水中後，將之配在手腕作護法之用，碗中的水則倒入瓷瓶罐，並於每月初一、十五更換。磁瓶中的水灑在他人身上可以致病，該病害可由尪姨解除。

上述顯示，殺豬向李老祖祈求護佑，並將豬頭綁在竹柱上置於屋腳，竹柱前有盛水的磁瓶，每月朔望換水等行事都是現今祀壺的要素。不過瓶中的水相較於今日，似乎有不同的來源與作用，即該水必須是經由老祖賜寶所得，該水具有害人致病的巫術性質。

戰後劉斌雄前往大武壠地區調查的記錄進一步顯示晚近相關行事的變遷。其記錄顯示該六重溪（白河鎮六溪里）地區對於二座一大一小的所謂公廨予以區分，較大的公廨或稱「祖厝」，較小的竹柱茅頂公廨則被稱爲所謂「眞公

廨」。大公廨中柱類似過去的形式但沒有綁上豬頭骨，柱前卻有五個被認爲代表五位太祖的壺罐，五位太祖分別有專屬的尪姨，即當時該村現有的五位尪姨。小公廨屋中只置一插香枝的竹筒，別無他物，當有新加入尪姨時，該年太祖忌日的次日，五位尪姨需拿著個人的平日奉祀於尪姨各家的老君矸前往舉行乞寶儀式，並由大尪姨捧碗水承接寶物。每月朔望太祖罐的換水是由二位世襲的向頭一即公廨的管理人負責。三月與九月仍分別舉行一般居民參與的年度祭儀，但九月已改稱爲太祖忌日，向頭需製作花環給太祖罐套用與供尪姨戴用。(15)

比較上述與《安平縣雜記》所述，主要的變化是，定期替換豬頭骨的中柱被定期替換花環的太祖罐所取代，太祖成爲公廨的主神，有公廨供新任尪姨乞寶儀式之舉行。尪姨的神靈奉祀是否取代過去的社區性神靈奉祀，成爲新的社區性奉祀形式？如果是，此種轉換的意義與原因爲何？

（一）公廨與頭骨

公廨一詞最早見於陳第的《東番記》（1603），其提到明代南部平埔族「族又共屋，區稍大，約公廨，少壯未取者曹居之。議事必於公廨，調發易也」，此處公廨顯然是指男子年齡組織的會所。(16) 荷籍傳教士甘爲霖等的描述中更清楚提及，其夫妻各住自己家中，約十多戶有一公共宿舍供未婚與已婚男子過夜。(17) 由於西拉雅人昔日農務多由女人負責，年輕男子擔負狩獵和作戰的職責，因此行獵所得的鹿與野豬的頭骨是公廨最常見的裝飾。多掛頭骨代表輝煌獵績，是受到眾人肯定的一項榮譽。(18)

昔日男子會所除提供青年夜宿，亦往往是部落會議的場所，而根據《諸羅縣志》等，公廨在清代往往成爲土官或通事統治部落，指揮或辦公的場所。(19) 昔日男子會所的公廨是否是今日西拉雅公廨的前身？公廨一詞在今日指稱的是與阿立祖或太祖奉祀有關的祠廟，如前文關於大武壠記錄的分析所述，相關奉祀形式既然是變遷的產物，那麼其原貌與原意究竟爲何？從而我們可以理解變遷的軌跡與意義。

事實上，荷據時期的紀錄或稱公廨爲教堂。《巴達維亞日記》中提及，當地有七所竹造的教堂，以鹿及豬隻顎骨爲飾，並有僅從事戰鬥的僧侶數人。(20)

(15) 劉斌雄，〈臺灣南部地區平埔族的阿立祖信仰〉，《臺灣風物》37 (3) (1987)，頁 1-62。
(16) 陳第，〈東番記〉，於沈有容編，《閩海贈言》（臺北：臺銀經研室，1959 (1603)），頁 24-25。
(17) Rev. Wm. Campell, *Formosa under the Dutch* (Taipei: SMC Publishing Inc., 1992 (1903)), p. 21.
(18) 同註 16。
(19) 潘英，《臺灣平埔族史》，（臺北：南天書局，1996），頁 355。
(20) 村上直次郎日譯，郭輝中譯，《巴達維亞城日記》第一冊（臺中：臺灣省文獻委員會，1970），頁 34。

早期西拉雅部落之間戰爭持續不斷，男子必須有獵首功績，才能成爲領袖或受到尊榮。曾獲首級即有戰爭經驗，或者擁有較多首級者，往往能夠召集十多人出擊其他部落。部落間的戰鬥一般如能獲得首級就算勝利，戰勝獲得的頭骨必須安置於共有的安置頭骨並供奉神明之所—約每十五戶共有此一祭屋，並必須在該處宰殺豬隻用以讚美與感謝神明對戰爭成功的賜助。(21) 上述所謂教堂應該是甘爲霖所指安置頭骨供奉神明的地方，甘爲霖其實是用 idolhouse 一詞稱之。所謂僧侶應該是指該處所的祭司，其往往也是戰爭領袖。

因此公廨一詞或被用以指稱宿舍，或被用以指稱教堂，前一用法源自陳第，後一用法則常見於中譯荷文紀錄與現今。昔日西拉雅的男子會所是否同時兼具首級祭屋的功能，其實是令人懷疑的。由於文獻顯示，公廨原始的型態是低小而簡單，每年開、禁向需重建，但是頻繁的重建卻並不適合需要空間寬大的男子宿舍。中文翻譯將祭屋譯爲公廨其實是根據現今一般對公廨一詞的用法，由於不再存在男子會所，原始公廨的意義已不適用於現今。現今公廨一詞的用法卻也容易造成一種混淆，誤以爲其前身具有男子會所的功能。也許祭屋是更適合的稱法。不過由於祭祀相關的行事不一定在屋內，可能在室外，也許這是西拉雅人創造「向地公界」一詞的原因，充分表達其是一與公共儀式有關的場所。

所謂向地公界—舉行祭儀時在戶外臨時搭建的竹屋，或安置頭骨的祭屋，可能都是今日公廨的前身。其日後逐步改建爲漢式祠堂或廟宇的型式，部分可能是由於清廷向當時平埔族鼓吹「建廟祠安神祖」的教化措施所影響。(22)

昔日奉祀首級的祭屋特殊的意義是，其神靈與祭儀是關於戰爭的。是一與男人的領導與榮譽有關，涉及集體、公共的利益，並由全部落共同參與其祭儀。清代禁止獵頭，向地公界的奉祀不再與戰爭有關。隨後狩獵的重要性降低或不再狩獵，是否是六重溪不再安置豬頭殼的原因？事實上，豬頭殼竹柱仍然存在於許多公廨中，它們是否是尪姨式的豬頭骨，所謂尪姨豬，竹柱？其豬頭骨可能不同於出獵所得，而是個人爲酬謝向術的護法神靈所提供。

（二）水與祀壺

《安平縣雜記》中尪姨在家中行乞寶儀式時，以水接收神靈所賜，顯示水特殊的作用，百年前西拉雅人即用水作爲尪姨與神靈之間傳遞與互動的媒介。

(21) 同註 16，17。
(22) 翁佳音，〈平埔族漢化史考略〉，《臺灣風物》34 (1) (1984) :頁 18-25。盛清沂，〈第七章第八節番政〉，於林衡道、臺灣省文獻委員會主編《臺灣史》(臺北：眾文，1984)，頁 387。

不過，經由水與亡靈溝通似乎是更早並較爲普遍的宗教行事，荷據時的描述中提及：一般在人死後，親友會爲其搭建一座小茅屋並加以裝飾，在茅屋的四週種植花草樹木，在角落各插一支小旗，屋內則放置盛水與舀水的容器，是爲提供死者來此小屋沐浴淨身。(23) 西拉雅人相信人死後如未能渡過通往天堂的窄橋，會掉入污穢之地受到苦難折磨，(24) 爲亡靈準備淨身的水以備其使用似乎是必要的，也是一種奉祀亡靈的方式。

前文顯示，公廨內的壺罐其實是變遷下的產物。《安平縣雜記》中紀錄舉行公向所建的公界向地，雖然屋中並無盛水容器，但在屋的「前後倒水」。晚近祀壺的調查記錄頗多顯示，蕭壠社群有前往海濱或河畔取水，以供每月朔望或年度祭典之換水。記錄也顯示隙子口、頭社、吉貝耍等在年度祭儀爲追念或迎接祖先，前往特定地點取水。換水其實已成爲現今西拉雅的祀壺行事中奉祀神靈基本而例行的項目之一。爲保持壺罐中水的乾淨，定期換水是必要的。

值的注意的是，作爲宗教媒介的水，在《安平縣雜記》中具有巫術害人的作用，尪姨瓷瓶的水不知覺間灑在人身上，就能使人生病，被視爲是一種向害。晚近卻認爲壺罐中的水是有益於人、能夠治病的向水。壺瓶一方面盛著尪姨與太祖溝通所繫的水，另一方面現今一般又認爲是孤魂駐留的處所。顯然，壺水的意義具變異並非單一。

由於祀壺的使用可能原本主要是爲其盛水的作用，重要的是水，因此可以看見其所使用的盛水器在形式、材質上的多樣，而無一定的規格。至於祀壺的意義，似乎也是多樣的。《安平縣雜記》中尪姨家中的祀壺今日仍可見，或被稱爲老君矸，是尪姨主持祭儀時會攜帶的重要器物。六重溪的大公廨其中所安置的五個太祖罐，被認爲代表五位太祖，是五姊妹，其似乎較老君矸具另一層意義與作用。由於大公廨被稱爲「祖厝」，大公廨的管理人是世襲，似乎意味其具有家傳的性質，以太祖罐代表家族的五位女性祖靈。事實上，以壺罐代表祖靈是常見的說法，如劉還月的調查紀錄，在二寮有蘇家的私建小廟內供奉數個瓶子，即說是代表該家的祖先。(25)

事實上，更多後來的紀錄顯示，家中安置祀壺可能曾經是頗爲普遍的現象，而非尪姨的專利。劉還月的調查指出，六零年代大武壠人幾乎每戶家中客廳都置有可能原是醋或醬油瓶、小型、黑或墨綠色的玻璃材質祀瓶，有置於壁角地上或桌下，也有少數人供於神桌上，這些祀瓶被稱爲老君或「壁腳

(23) C.E.S. , Inez de Beauclair (英譯), *Neglected Formosa* (San Francisco: Chinese Material Center, Inc. 1675 (1975)), p. 11. 潘英，《臺灣平埔族史》，頁 300。
(24) 同上註，頁 17。
(25) 劉還月，《南瀛平埔誌》（新營：臺南縣立文化中心，1994），頁 43。

佛」。[26] 臺南地區最完整的平埔聚落—東山鄉東河村吉貝耍，部落內除了有六、七個公廨之外，私人祀壺頗爲普遍，泰半人家神案上都有插澤蘭的瓶子，有的在機車或轎車上置一小瓶或綁上幾支澤蘭，也有在院子設一圓形鐵圍欄供奉祀壺。[27] 石萬壽關於新港社系的調查記錄也顯示其祀壺與個人的關聯，例如在隙子口、山豹地區甕壺數是依據家中女子數，一個女子供奉一個，女子出嫁甕壺即移奉所嫁家庭。[28]

值得注意的是，個人家中的祀壺一如《安平縣雜記》中尪姨家中對李老祖的奉祀，往往也有豬頭殼竹柱相伴，且此一現象不僅曾存在大武壠族系，也見於新港族系。例如陳漢光的調查指出，六龜鄉荖濃村、寶龍村匏仔寮、頂埔一帶，過去一般皆在家中奉祀瓶罐和豬頭殼。[29] 石萬壽的調查也指出，過去在隙子口、山豹等部落，於民宅私人供奉小甕壺者，有將軍柱、鹿角的甚多，其每年舉行二次年度祭儀，每月初一、十五換水等行事與公廨相似。[30] 令人好奇的是，此處的豬頭殼是否也是一如以尪姨豬酬謝老祖護法的豬頭殼意義一般，亦或有其他不同意含？

雖然同樣是私人在家中奉祀且祀壺形式類似，但陳漢光調查六龜荖濃地區的紀錄顯示，當地認爲僅有向頭和尪姨奉祀的才是「老君矸」，而「老君矸」是否需在外形或奉祀方式上不同於一般，現有的紀錄並未有這方面的說明。值得注意的是，此處不同於《安平縣雜記》的奉祀情況在於，公廨的管理人向頭也一如尪姨，可以奉祀相同的神明即老君。由此，我們似乎可以較完整的理解六重溪大公廨中的五個壺罐的意義，它們都是所謂「老君矸」，所以與太祖有關。

如果「老君矸」表徵著尪姨在西拉雅宗教中特殊的地位角色，那麼同樣可以奉祀老君矸的向頭是否具有類同的宗教角色與地位？向頭與尪姨之間最主要的差異之一在於性別。另甘爲霖述及，昔日有女巫負責在公廨爲部落居民招請神靈，祈求庇佑；女巫的指示往往反映神意，如違反之可能觸怒神靈，而部落會所與年齡組織的領導者的職責之一是監督女巫指示的執行，對違反者執行賠償的懲罰。女巫降神附身的角色與功能，使其在年度祭儀中不可或缺，但公廨的管理人，負責例行的奉祀、修建公廨、製作花環等，現今或稱向頭—即世襲的男性司祭，荷據時期所謂的僧侶，其不同於尪姨的宗教地位與角色是不容忽視的。尪姨對部落提供降神附身的服務，向頭則是與向地公界管理等有關的服

(26) 同上註，頁 134。
(27) 同上註，頁 108。
(28) 石萬壽，《臺灣的拜壺民族》（臺北：臺原出版社，1990），頁 50。
(29) 陳漢光，〈高雄縣六龜鄉荖濃村平埔族信仰調查〉，《臺灣文獻》13 (1) (1962)，頁 102-105。
(30) 同註 25，頁 49。

務。[31] 西拉雅男性祭司與女性巫師二者是否還有其他重要的宗教性差異，及其相關意涵頗值得我們進一步思考。

三、個人、家傳與社區

上述顯示祀壺的奉祀可以區分爲社區的與個人的，[32] 潘英海的普查指出，社區性奉祀在約一百個信仰點中不到五、六個，每年有能力舉行年度祭儀的不到一成。[33] 雖然社區性奉祀因具規模而受到注意與重視，諸多調查記錄顯示，個別家中的奉祀可能是更普遍而基本的要素。例如劉還月的調查指出，新港族系灣崎（田中村田中央）松仔腳、湖裡（田寮鄉西德村）一帶社人奉祀虔誠，但都於家中奉祀而無在公廨奉祀的現象。[34] 荷據時的描述中提及，每個人都在家中奉祀自己私人的宗教，用神最高興的方式來祭拜。有在家中一些地點被區分出以供執行宗教義務，個人爲自己所需招呼自己的神祈求之，如有特殊事情發生，則請女巫前來執行各種儀式服務。[35] David Wright 的紀錄曾描述，昔日在六月舉行名爲 Sickariariang 的年度祭儀，社人會前往海邊參加共同的祭儀，但出發之前，每個人都會在家中完成其私人的供奉。[36]

個人性的奉祀如被延續即成爲家傳的奉祀，而即使一般私家的奉祀也可以提供公開的服務。例如石萬壽對蕭壠族系的調查中，有佳里鎮街東的黃家在屋後院中草寮小屋設壇供奉阿立祖，每年三月二十九日和當地公廨同樣舉行年度祭典，但沒有牽曲，有兩百多名本莊與各地的契子前來參加。[37] 潘英海也有關於目佳溜灣族系頭社的埤仔腳公廨一例，是建於祭司自家土地上家內傳承而延續下來，年度祭儀僅由祭司家人與鄰居共同參與。[38] 值的注意的是根據石萬壽的調查，吉貝耍社地位最高的神尪祖—大公廨的主神，平時是奉祀在族長屋內正廳牆角祭壇，與族長私祀二壺並祀，有大事或祭典時才穿戴金項鍊與瑪瑙珠，以高貴女神的打扮迎回公廨內。另也有其他如西南營的小公廨是奉祀在祭司家中。[39] 這是否暗示該神靈原是族長個人或家傳的神靈？這些案例顯示，社

(31) 不過二者皆是擔負宗教義務的宗教性領袖，又與男子會所與年齡組織的政治領袖的職能不同。
(32) 潘英海，〈祀壺釋疑：從「祀壺之村」到「壺的信仰叢結」〉，頁 453。文中將祀壺的奉祀區分爲三種，即社區的、尪姨的，以及個人家傳的。
(33) 潘英海，〈文化合成與合成文化—頭社村太祖年度祭儀的文化意涵〉，刊於莊英章、潘英海編，《臺灣與福建社會文化研究論文集》（臺北：中央研究院民族學研究所，1994），頁 247。
(34) 劉還月，《南瀛平埔誌》，頁 50。且個人在家中奉祀的形式不同，或在正廳壁腳設一神壇專門供奉，或並置於漢人神案上，祀壺或置於神案桌腳，或於酒櫥中；形式、顏色各異。
(35) C.E.S., Neglected Formosa, 12. Rev. Wm. Campell, *Formosa under the Dutch*, p. 77.
(36) John Shepherd, 'Sinicized Siraya Worship of A-li-tsu,' p. 79.
(37) 石萬壽，《臺灣的拜壺民族》，頁 182、185。
(38) 潘英海，〈文化合成與合成文化—頭社村太祖年度祭儀的文化意涵〉，頁 246。
(39) 石萬壽，《臺灣的拜壺民族》，頁 86。

區性與個人奉祀或家傳之間並非截然，其實是可以跨越的。

不過，也有許多家中的奉祀未必能夠延續成爲家傳的奉祀。個人的神靈奉祀在奉祀者去世之後，該奉祀的延續或中斷，就阿美族的情況而言，不僅涉及主觀的意願，客觀的條件如是否有成就或靈驗也是因素之一。成就表徵著個人的能力，可以說是一種神靈庇佑所致的靈驗；靈力往往被視爲與個人成就相符合，因此靈力受到尊重，是一種榮譽。子孫後代如有相同的成就能力，往往被認爲繼續受到神靈的眷顧，能夠延續前人建立的奉祀與靈力。(40)

諸多既有的調查紀錄顯示公廨內的祀壺原來是私人家中所奉祀而後移至公廨供奉。六重溪的記錄指出該地原來私人普遍奉祀「老君矸」，後來「老君矸」紛紛被請出宅，才僅存少數人私奉。(41) 潘繼道的調查指出：遷居東臺灣的西拉雅人以前大概每十戶就有七八戶奉祀太祖，(42) 頗不同於現今。

將家中原有的奉祀請出家門，西拉雅人自身的說法是，家中如有相關奉祀必須嚴守相關禁忌如：不得在廳中放屁、吐口水、不敬、需脫鞋，吃檳榔要先敬其一口等；如違反會受老君處罰而頭痛、足腫、手腫、肚痛或致命等；或如大武壠人所說的「保庇沒半點，責罰一大堆」。(43) 潘繼道的調查中在東臺灣有些因爲家人過世後沒有送走太祖，家中不順，才送到公界；據稱其公界內的壺瓶都是相同原因而被奉祀，其受訪者對此一發展的說法是，「大家來拜是很好啦！不過算是麻煩眾人」。(44)

前文提及《安平縣雜記》中尪姨個人的奉祀具有害人與致病的巫術性質。雖然《諸羅縣志》提到，向術以老婦最爲善長，不過值的注意的是其持有並不限於女巫—即尪姨，男人也可能擁有向術。例如劉還月的調查有新港族系一例提供了相關線索：戰後在龍崎鄉苦苓湖有一人名洪來成，家中供奉祀壺，據稱威嚴顯赫，被認爲經常放向，如有人對其不敬必遭太祖懲罰；洪來成去世後該家並未延續該項奉祀，其家人甚至怕人問及該事。(45) 另外，遷至東臺灣的西拉雅人對豬頭殼竹柱的說法也涉及向術，他們說那是「豬頭神」，會捉弄人、害人卻不保佑人。(46)

---

(40) 張慧端，〈阿美族的神靈與人觀〉，頁 69-71。
(41) 劉還月，《南瀛平埔誌》，頁 163。
(42) 潘繼道，《清代臺灣後山平埔族移民之研究》，頁 240。
(43) 同註 37，頁 153。陳漢光，〈高雄縣六龜鄉荖濃村平埔族信仰調查〉，頁 104。同註 38，頁 224。
(44) 同註 36，頁 240。
(45) 同註 35，頁 50。
(46) 東臺灣的西拉雅人認爲其他原住民族群如阿美人、卑南人也會作向，「以前阿美族不像布農族凶悍，但會捉弄人，會放嚮」，「以前曾祖父他們會做卑南嚮，東西被偷如作向，第二天早上可以找回」。事實上，廣義的向可以指稱在原住民間普遍流行的巫術或法術等儀式作用。向術除了如尪姨所擁有的能使人生病並予以化解的能力之外，如前文所述，其嚇阻性的防竊功能是值的注意的。或許爲了保護個人財物，使向術成爲昔日普遍流行的一種法術。

「捉弄人」可能意指製造小病痛或小麻煩，並非嚴重的疾病。「害人卻不保佑人」卻令人困惑。原因可能在於其具有類似阿美族關於私物靈力的想法，(47) 認爲持有者或使用者的靈會附在所有物上，因此個人的私物具有強大的靈力，不可隨便拿或用別人的東西。其中又以男人的私物相關的神靈是最惡的，因爲是用來獵殺或加害於人，如碰到即可能生病或遭致不良後果。

個人在家中的奉祀在人死後未被延續，其家人或子女對該奉祀戒愼恐懼或規避的態度，顯示背後可能具有特定的神靈思想，即該相關神靈是個人的，爲庇佑個人，涉及個人的向術。一方面可能是因爲作向者才能解向，擁有者過世後無法解之才造成困擾。另一方面可能是因爲靈力或法力的差異，即個人的靈力較他人弱而容易受傷、致病。(48)《安平縣雜記》中提到如人受向水之害需請尪姨代爲祈願痊癒，但能否痊癒須視各尪姨的法力程度，法力淺者往往無法解決法力深者造成的向害。(49)

因此，公廨中衆多祀壺集中的社區性奉祀形式應該是後來的發展。由於戰後公廨擴建成水泥磚牆的建築，更多西拉雅人可以將家中的祀壺移祀公廨集中奉祀。甘爲霖荷據時的紀錄提及，當時經常可以在道路上看到祭壇，他曾多次不愼踢倒，甚至因此而跌倒。(50) 路邊衆多祭壇是否是爲移出家中原有的奉祀而設？這似乎是一合理的推測。因爲在潘繼道調查記錄中，顯示一個可能是移出家中原本奉祀更基本的原因，即西拉雅人認爲，人死後太祖必須隨之離開人世，也就是讓死者帶走，因爲這是死者的東西，其送走的方式往往不是與死者陪葬。(51) 阿美族忌諱保有死者用過之物，同樣可見於東臺灣的西拉雅人，因此他們送走太祖時會叮嚀死者說，「什麼都已經給你了」。(52) 其顯示家中太祖的奉祀基本上被視爲私人的奉祀。

值的注意的是，相較於會害人的豬頭神、奉祀在家中的壁腳佛，東臺灣的西拉雅人一般認爲公界的神是太祖，並認爲太祖很兇、不可觸碰，但很靈，可以作嚮治病，祈求找回貴重的失物。東臺灣西拉雅人心目中，能幫助治病找回失物的是太祖，而非其昔日個人所擁有的向術。曾祖父能找回失物但那叫做卑南向，不是自身目前所具有的。(53) 個人向術的失去，向術歸於公界中太祖，顯示了西拉雅人宗教與神靈觀念的一項質變。

(47) 許功明、黃貴潮，《阿美族的物質文化：變遷與持續之研究》，頁 65。
(48) 張慧端，〈阿美族的神靈與人觀〉，頁 73-74。
(49) 國分直一，〈祀壺之村〉，頁 102。
(50) Wm.Campell, *Formosa under the Dutch*, p. 25.
(51) 潘繼道，《清代臺灣後山平埔族移民之研究》，頁 240。
(52) 潘繼道，《清代臺灣後山平埔族移民之研究》，頁 38。
(53) 參見註 46。

晚近有現成的公廨可供安置奉祀，似乎方便許多。不過想送走太祖必須先擲筊問其意見，太祖如不同意仍會回家鬧事，而必須繼續祭拜，以求其保佑。(54) 相較於過去沒有所謂太祖不同意的問題，現今公廨中太祖的性質與過去的個人奉祀之間似乎也有了某種轉變。

四、轉化與變遷

（一）阿立祖與太祖

現今稱西拉雅族所奉祀的神靈爲阿立祖，是與「向」相關、代表性的神靈。不過其稱呼頗多變異，也有稱老祖、老君（或太上老君）、李老（祖）君、阿日祖、阿立母（或媽）、壁腳佛、番仔佛等，基本上可以互相替換使用。阿立祖或太祖因地而異有時被視爲等同，有時被視爲不同，其可能是一集合名詞，指涉一位以上甚至數種神靈。(55)

值得注意的是，相同的神靈名稱其實早已存在於漢人民間宗教與道教，漢人民間宗教將太上老君視爲道法的最高神明，是代表天公或玉皇大帝掌理人間疾苦最重要的神明。(56) 西拉雅人採用漢人民間宗教與道教的太祖或老君等名稱替代其固有阿立祖一詞，顯示其對漢人民間宗教具有一定程度的認識。(57) 不過，雖然使用太祖、老祖、老君等漢式名稱，其對太祖的奉祀方式與相關意涵與漢人頗不相同。

荷據時期《臺灣島要略》中有記載西拉雅昔日的神靈世界，其神靈頗多並各有專名，顯示一方面有不同性別的神靈，且不同的神靈各司其職分別負責人世不同的事物，如自然現象或美醜、疾病、戰爭、狩獵、農作等，一方面也有最高神的觀念。在共同參與的年度祭儀中，除了男女分別祭拜不同的神，另外也有個人的或集體的神靈，可供分別多方求助。(58) 其神靈的多樣，以及神靈之間性別與等級化的差異等，仍充分顯示於今日吉貝耍的公廨與相關的神明中。

不過，在日常實際宗教行事中對一般社民而言，神靈的表徵其實未若昔日神話的分明。現今一般認爲阿立祖或太祖庇護社民的主要方式是經由管理向魂與作向。其禁止向魂—即無所不在的靈魂或遊魂作祟，並應社民要求由尪姨

(54) 潘繼道，《清代臺灣後山平埔族移民之研究》，頁 238。
(55) 李國銘，〈從 re-present 到 represent，臺灣南部祀壺信仰崇拜物的變遷〉，《族群、歷史與祭儀—平埔研究論文集》（臺北：稻香，2002），頁 298。
(56) 潘英海，〈「在地化」與「地方文化」，以「壺的信仰叢結」爲例〉，頁 311-313。
(57) 李國銘，〈頭社夜祭與祀壺信仰初探〉，《臺灣風物》48 (1) (1998)，頁 65-66。指出頭社的漢人信仰系統與西拉雅傳統信仰系統的神職人員交融深厚，無法絕對二分。
(58) John Shepherd,'Sinicized Siraya Worship of A-li-tsu,' pp. 71-74.

作向，如安置向魂於田園中，人們若偷竊經作向過的果園，則向魂纏身必死無疑。(59)

另一方面，西拉雅人也認爲太祖受天公所託，是掌管人間最重要的神祉；也說太祖是本地之神，是臺灣最早的神明；有的西拉雅部落如頭社甚至認爲太祖與觀音、媽祖屬同類，是同胞姊妹。(60) 不過，也有調查紀錄顯示如蕭壠社發源地北頭洋（佳里市街西北）一地認爲，阿立祖原字 aritt，是祖靈之意，其神格相當於玉皇大帝，是最高的神。(61)

阿立祖的衆多涵義之中，包含了傳統西拉雅的與漢人民間宗教或道教的要素，另外也有轉化或變革，以下將進行相關的分析與釐清，並進而用以協助理解現今年度祭儀行事的構成與主要內容。

首先就阿立祖與作向的關係來看，漢人神明中太祖與道法的關係，使其具備了最接近西拉雅原有神靈的職能，似乎最適合被用以理解或表達阿立祖的觀念。傳統的作向不限於由尪姨執行，不過如前文所述，現今則需經由太祖請尪姨安置，顯示個人與向術相關的奉祀與已被職司向術的太祖的奉祀所取代而趨衰微。個人性奉祀與個人的關係密切，如被延續，對個別家族而言猶如是其祖靈的奉祀，因此阿立祖有祖靈之意。但值的注意的是，一如在阿美族所見的情況，(62) 往往是具有特殊靈力或向術的個人死後其奉祀延續才能夠成爲阿立祖，阿立祖給予的庇佑往往也是針對特定個別家族、親族或部落的；另一方面，由於個人、家族與社區性奉祀之間可以跨越、轉換，即使是社區性奉祀的阿立祖，也是源於個別性奉祀，神靈來自於部落內部成員，是土生的神，而非能超越地域、外來神明化的歷史人物。

其次，昔日西拉雅人供水給祖先亡魂，與其交流似乎並無特定限制。不幸或疾病的主要肇因可能並非一般亡魂，而是由於特定作向或違反其禁忌觸怒相關神靈；病患可由作向者化解或巫師代爲化解神罰。晚近則認爲人世間的危害主要是向魂造成，因此需向管理向魂的神靈祈求庇佑。原具有祖靈性質與個別守護的阿立祖，因而多了一項管理無所不在向魂，參雜了超越性色彩的職能。

阿立祖或增添了太祖的能力，或成爲太祖，因此似乎需要一如漢人的神明般加以歷史化、人格化，(63) 有值得紀念的事蹟或故事可供傳說，並爲其誕生舉行慶祝祭典。值得注意的是阿立祖與漢人神靈的習性頗不相同，阿立祖的故事

(59) 石萬壽，《臺灣的拜壺民族》，頁 42、94-95。
(60) 潘英海，〈文化合成與合成文化—頭社村太祖年度祭儀的文化意涵〉，頁 247。
(61) 同註 56、78、80。劉還月，《南瀛平埔誌》，頁 71、92。
(62) 張慧端，〈臺灣原住民固有的宗教〉，《中國邊政》159 (2004):頁 39、42、46。張慧端，〈阿美族的神靈與人觀〉，頁 67-68。
(63) Stephan Feutchwang, 'School-Temple and City God,' in Arthur P. Wolf ed., *Studies in Chinese Society* (California: Stanford University Press, 1978), pp. 103-130. 指出傳統中國受儒家思想影響不重視神 (gods)，僅顧及值得仿效的歷史人物的英靈與可維繫其榮耀的祖靈等之留名延續。

往往有與漢人習俗相違背的特點。或說他忌火因此不能焚香燒紙錢，好喝酒，喜歡穿白衣，平日優遊山林專門收服孤魂野鬼於壺水中，如以檳榔切成兩半當作向杯，以及連續向神乞獲三次聖筊，即可獲神旨降臨向水治病，其靈媒是不願纏足的巫婆等。頭社則稱祖先渡海來臺時迷失方向曾受其指引。(64)

（二）神誕祭典與太祖廟

傳統西拉雅嚴格區分狩獵與農作的季節，前文提及爲表達與協助季節性活動的轉換，昔日定期舉行所謂禁向與開向的歲時祭儀，並認爲不可違逆季節性的規範，否則會遭致神譴。過去的季節性規範其實是配合自然生態週期性的變化，例如冬季鹿群出現頗多，是適宜狩獵的季節。狩獵季節也是婚嫁與歌舞的季節，農作季節期間禁止上述活動。(65) 禁向期間專心從事農作，嚴守不殺、不言、不婚的禁忌，開向後解禁於是展開交流，也因出獵、戰爭帶來危險。(66)

似乎由於受到漢人民間宗教開、閉鬼門關，七月中旬普渡鬼魂等想法的影響，遊魂已然成爲西拉雅人心目中危險的原因與象徵，並對之以囚禁或驅逐的方式來保障人世的平安。現今西拉雅人一般在「禁向」時囚禁向魂，「開向」以展開人與鬼之間的交流，安慰被囚禁多時的向魂。昔日人之間的交流與出獵帶來的危險，已轉換成釋放壺中的向魂以及與游魂交流。雖然歲時祭儀交流與禁閉的主題延續了下來，但同時也可以看見，禁向的平安與開向的交流、危險，卻經由不同的意義媒介以不同於過去的方式呈現。

因此，現今西拉雅人的公廨或太祖廟，除了都有阿立祖生日或太祖聖誕日的年度祭典之外，往往仍沿襲過去的開向與禁向，一年二次分別舉行年度祭儀。由於不再是歲時祭儀，是爲釋放或囚禁遊魂，因此有縮短開向期的趨勢。二次年度祭儀的名稱或因地而異，但祭儀的各種行事仍可見大同小異。或爲追念或迎接祖先，前往特定地點取水、給水；或更換豬頭殼，或更換壺水；爲壺罐、豬頭殼竹柱套上或移除花環。(67) 開向後，殺豬祭神，以安慰向魂、酬謝神靈。於向壺插入雞冠花、圓仔花或甘蔗葉、香蕉葉等以收入向魂，或移除以釋放向魂。另外，也有已失去開、禁向意義，而改稱二次年度祭儀爲太祖、老祖等的生日或忌日。

---

(64) 石萬壽，《臺灣的拜壺民族》，頁 54、頁 78。劉還月，《南瀛平埔誌》，頁 75。

(65) 《安平縣雜記》，頁 60。《東番記》中提及：「當其耕時不言不殺，…禾熟復初，謂不如是，則天不佑，神不福，將凶歉…居常禁，不許私捕鹿，冬，鹿群出，則約百十人即之…合圍衷之，…」。

(66) 邵式柏(John Shepherd)，〈西拉雅族的阿立祖信仰〉，《臺灣風物》37 (1) (1987):頁 133-147。該文也提出二元論，但未考慮不言、不婚意味關閉人之間的交流，以及不歌舞則無法舉行社區性祭儀與神靈交流。

(67) 見於頭社、內霄里、北頭洋、六重溪等地。

前文述及，移出家中祀壺集中於公廨或太祖廟奉祀，是後來的發展趨勢。晚近在公廨中奉祀壺罐，已然成爲西拉雅人特有的宗教表徵，其進一步發展如戰後陸續翻修成磚瓦水泥建築，因而無須定期重建或經常修繕。另一方面，也往往爲公廨取漢式廟名書寫於廟頭，例如有稱「老君祠」、「太上忠義廟」、「篤加龍和廟」、「正善堂」、「立長宮」、「復興宮」、「福德仙祠」、「善三公祠」等。(68) 不過，其各種改變似乎都是以謹愼的態度，擲筊徵詢神靈的意見，經其同意後才執行的結果。公廨中奉祀祀壺似乎逐漸深入人心並制度化，因此年度祭儀時有人會將家中的壺瓶送至公廨參與奉祀，甚至認爲家中的瓶壺是由公界所「分靈」出來。(69) 顯示漢人分靈建廟奉祀的制度已逐漸改變了西拉雅人對公廨的理解。

晚近可見將原本各公廨的太祖納入共同的公廨中集中奉祀的發展，(70) 頭社的「太上忠義廟」是其中具代表性的案例之一；另如日據時北頭洋原有六處阿立祖的祭場或神壇，戰後有識者建議建廟將各祭場的神體集中奉祀稱「公厝」—即爲現今立長宮的前身。值得注意的是，漢人民間捐建、維護的村廟也稱公厝，雖然現今僅具宗教功能，但在清代其實是一種鄉村自治組織與機關，鄉鎮公所或村鎮管理委員會一般設置於該廟中。昔日村廟的興建與祭祀活動是全村重要的公共事務，由村長擔任寺廟管理委員會的主席，寺廟總務、秘書、會計等同時參與村務管理委員會，各角頭選出的會首或股首也同時參與村務與寺廟管理，處理如代表村民上香、供奉，以及村民共同承擔相關祭祀費用等事宜。(71) 西拉雅的成立公厝或擴建廟宇以集中奉祀，除建築規模上的漢化之外，是否同時也採納了漢人公厝或村廟的組織體制成立廟務管理委員會以利捐廟與籌措祭祀活動費用等？(72) 無論如何，集中奉祀顯然有助於集中人力與物力，擴大建築與奉祀規模。

現今最具規模的西拉雅社區—吉貝耍呈現的是較具組織的公廨群，個別獨立的公廨之間有所整合，但大小或等級分明。隆田的復興宮雖然漢化色彩濃厚，也有西公廨與北營兩座附屬的廟宇。由於吉貝耍的公廨建築形式與阿立祖奉祀型態的傳統色彩濃厚，其具規模特色的公廨組織受到漢人宗教何種或多少影響，是令人感到好奇的。吉貝耍部落內有五個公廨，分佈於五個方位看守各

(68) 參見劉還月，《南瀛平埔誌》一書各頁。
(69) 潘繼道，《清代臺灣後山平埔族移民之研究》，頁 238。
(70) 劉還月，《南瀛平埔誌》，頁 92。
(71) 戴炎輝，《清代臺灣的鄉治》（臺北：聯經，1979），頁 178-181。David Jordan, *Gods, Ghosts, and Anscertors,* (Taipei: Caves Books, 1985), pp. 7-9, 10。
(72) 戴炎輝，同上，頁 747-748。二十世紀初於屏東地區的調查顯示，馬卡道族當時有部落已建立漢式村廟組織，有的部落則僅於賽會時臨時搭建祭壇，祭畢即予拆除。

角頭，並有不同的管理人。公廨之間有等級之別，北公廨是五個小公廨地位最尊的，東公廨是北公廨之下次高的神祉。大公廨的主神是尪祖，還有地位較低的洛拉那阿立母，可代理尪祖行事，另外還有阿立母擔任洛拉那阿母的副手。每年七月一日開向時，爲集中管理向魂，小公廨的祭司會將其阿立母迎至大公廨，並於禁向日將各小公廨阿立母送返原公廨。在大公廨的祭拜是依序先祭尪祖，大公廨洛拉阿立母，西公廨阿立母，各小公廨阿立母。每年九月五日祖神登臺紀念日奉壺體至河畔乞水祭祖，追念故土時，各公廨也會將阿立母迎至大公廨以便社民前往祈願，社民祭拜神靈的順序與開向日相同，祭拜尪祖部分由尪姨主持，祭拜其他阿立母則由各小公廨祭司分別主持；社民如有事求神，祭司會剖分檳榔以卜吉凶。另外，在三月二十九日阿立祖生日時，其祭儀主要是僅在各小公廨由其祭司領導，由阿立母依去年功過決定未來吉凶。(73)

呈現於吉貝耍公廨組織中，各公廨與各神靈之間地位等級的差異如何產生與判定，頗令人感到好奇。神靈的職能與權限可能是原因之一。如小公廨看守的範圍限於其所在方位鄰近的區域，地位較高的如東公廨可以負責全莊的治安。大公廨中洛拉那阿立母的副手，相較於尪祖與洛拉那阿立母，其職責則僅是所在公廨的守護。各公廨的祭司分別負責奉祀其公廨中的阿立母與各公廨的管理，分別守護地方性的共同利益。相形之下，尪姨代表的尪祖則職司所有向魂的管理，不同於小公廨祭司對其阿立母爲民求卜，尪姨的降神功能原本就是超越各角頭地方。

吉貝耍的例子似乎顯示，整合並組織若干小公廨共同奉祀，以高位的大公廨代表共同的神明，除了體現更大的結合，還具有提高神格與規模的效果，有助於大公廨或整體在社區中的地位，而能與漢人寺廟分庭抗禮。

事實上，阿立祖或太祖的奉祀與其他漢人神明的寺廟比鄰而居頗爲常見。如北頭洋是後來在阿立祖的「立長宮」前加建供奉觀音的「慶長宮」。其他還有如摔死猴的太祖廟與奉祀天上聖母的中興公厝，燒灰子公廨左方有奉祀觀音的龍山寺，右方是玉女仙姑廟，以及吉貝耍部落內興建的東河宮與王爺廟。(74)

甚至有太祖與漢人神明並祀於一廟，如太鼓山的慈媽公主祀媽祖，兩旁供有太上老君金身與瓷瓶；該慈媽宮往西一百公尺一私人新建北極王爺壇，也供奉「三十六太師」神位；角帶圍的興安宮正殿供奉和觀音與楊元帥，左右壁角分別供奉阿立祖與老祖。吉貝耍的東河宮與王爺廟的神壇左邊大位也都奉有祀壺。吉貝耍尪姨家中除每日向壁角的祀壺奉上檳榔，更換枯萎的澤蘭之外，也

(73) 石萬壽，《臺灣的拜壺民族》，頁 199-207。
(74) 劉還月，《南瀛平埔誌》，頁 29-33、67、108。

在正廳供奉觀世音菩薩，以及門神、灶神，爲其燒金奉酒。(75) 佳里鎮中心的金堂殿係公廨改建成漢式廟宇，供奉朱、雷、殷三府千歲，同時也仍奉祀此廟開基神即原蕭壟社的頭目與尪姨或頭目夫人，稱蕭王爺或金元帥與方娘娘—由於其生前被認爲擁有極大的權威，漢人乃於其過世後轉化爲神明崇拜。(76)

部分漢式廟宇內的祀壺奉祀是由原來私家奉祀移入所致，例如口碑與加苓崁的有應公廟。(77) 也有的公廨奉祀太祖，併祀福德正神與有應公等相關神祉，如菜寮、大坑與坑內。(78) 原本不同的宗教傳統，接觸之際不免發生衝突。現有調查紀錄顯示，或由於經費分擔問題如隆田的「復興宮」，主祀太上老君金身也奉祀關帝君，但其實早期漢人與西拉雅人之間經常爲經費問題發生衝突，因此關帝君神像一度被請回麻豆關帝廟祭祀，至民國七十四年改建才又同意迎回該關帝君神像奉祀。(79) 或由於神格認定的衝突，如龜丹頂公廨改建時，附近地主決議將田頭土地公一併安奉其中，神案石碑並列太上老君、福德正神，但據稱太祖大怒以致作物欠收、人畜不安，於是請出福德正神。(80)

事實上，西拉雅的阿立祖奉祀與漢人民間宗教長期接觸，二著之間的各種衝突或以各種不同的方式得到調適與化解，其中錯綜複雜，不是一些簡單的歸納可以完整說明的。例如有人到公廨燒香焚金紙，會受到吉貝耍的尪姨指責，因爲阿立母會不喜歡，認爲其傳承下來的特色是禁忌火氣、尚自然；但尪姨替人收驚時，也會指示燒金銀冥紙給作祟的鬼魂，其解釋是「咱漢人本來就愛燒香燒金」，因此對相關冤魂陰鬼阿立母也會指示要燒金給它們。學甲的刈香每年都舉行的二個儀式，也是每四年一次的刈香的第三天主要的行事，一是面向保生大帝在福建的寺廟，即謁祖，並紀念祖先抵臺；另一是請水，即取水或納入水中的鬼魂，爲保生大帝增添士兵。(81) 這似乎是一個蕭壟社群的祭儀，失去阿立祖或祀壺，卻保留下部分如請水、謁祖等傳統行事，並將其與漢人神明保生大帝的奉祀結合的故事。

(75) 同上註，**頁 274-6。**
(76) 同上註，**頁 35、95、87。**
(77) 同上註，**頁 26。**
(78) 同上註，**頁 132、129、44。**
(79) 劉還月，《南瀛平埔誌》，**頁 73。**
(80) 同上註，**頁 124。**
(81) 石萬壽認爲學甲是蕭壠社群的支社史椰甲社所在地，但已無阿立祖公廨。石萬壽，《**臺灣的拜壺民族**》，**頁 74。Fiorella Allio,** 'Spacial Organization in a Ritual Context: A preliminary analysis of the Koah-hiun processional system of the Tainan County region and its social significance,' 於林美容編，《信仰、儀式與社會》(**臺北：中央研究院民族學研究所**，2002)，**頁 131-177。**

五、變遷與延續的因素

整體而言，阿立祖的奉祀延續下來是部分西拉雅人堅持的結果。幾次外力的介入並意圖消滅，其實造成了部分人的放棄。例如日據時的皇民化運動強力禁止原住民的傳統宗教行事，其影響不容忽視。不過，也有人將「太祖和觀音收起來藏在櫃中，日本人走後繼續拜」。(82)

既有的調查記錄中顯示，人們相信阿立祖能夠保佑，對阿立祖的祈求應驗後，增加了對阿立祖的信心與依賴。(83) 值得注意的是，奉祀阿立祖的信徒並不將其視爲我族所特有或專有，例如在頭社的西拉雅後裔許多視阿立祖爲他族遺事，只因相信阿立祖靈驗，才將子女送至公廨拜阿立祖爲契父。(84) 更有阿立祖的公廨由於社人他遷，購得該地的漢人基於對神明的敬重而持續奉祀，成爲公廨管理人，彷彿是其私人的奉祀。(85) 吉貝耍奉祀阿立母的尪姨對外自稱是漢人，不同意外界認爲其奉祀阿立母緣於其平埔族的關係。(86)

西拉雅的祀壺現象顯示其宗教的延續與其說是族群的堅持或認同，無寧更多是基於宗教上的信任與依賴。(87) 宗教的因素中，具神媒或靈通角色的尪姨是主要的力量。尪姨的堅持與對各種病痛災難的詮釋，使人們不得不考慮阿立祖神力可能的影響。劉還月的調查有一例，龜丹（玉井鄉）社人認爲阿立祖沒有神威了，決議廢除公廨阿立祖的奉祀，但阿立祖多次顯靈要求社人祭拜，隨即公廨管理人的腳就不能動了，社人也開始生病，求問得知阿立祖動怒了，於是恢復之。(88) 阿立祖生氣顯然是尪姨提供的解釋而爲社人所採納。尪姨對於阿立祖的信任、支持與依賴可能是阿立祖奉祀延續下來最主要的因素。

Shepherd 頗不同意用族群認同或族群意識來理解文化元素的轉化，並認爲族群認同問題的凸顯主要緣於群體間互動與競爭的結構，是在文化互動與文化變遷過程中所產生。族群意識或認同的研究策略，往往混淆了涵化(acculturation)—從外部、客觀衡量文化的異同與變遷，與同化(assimilation)—從主觀的角度估計是否擁有共同的族群歸屬感。涵化或文化的採借其實涉及各元素在名望高低、刪選、再詮釋、替換與合併等各方面複雜的決定，一般而言，政治、經濟

(82) 潘繼道，《清代臺灣後山平埔族移民之研究》，頁 238-240。
(83) 同註 73，頁 243-245。紀錄顯示受訪者的說法如，拜公界很好，要打仗時燒香跟太祖說會保佑，我們曾被番人攔過幾次都沒事。當兵前都先拜太祖，然後才到廟裡拜。拜太祖會讓人順事。
(84) 劉還月，《南瀛平埔誌》，頁 55。
(85) 同上註，頁 127。
(86) 同上註，頁 277。
(87) 族群認同的因素之於宗教的延續二者之間的關係，可能因特定族群的歷史遭遇與地理因素等有所不同，此一複雜的問題實有待另文並引用其他族群案例加以比較，以充分並完整的討論之。
(88) 同上註，頁 124。

與名望的考量才是引導文化變遷的主要因素。(89) 另一方面，李維史托研究北美洲相鄰部族之間神話與儀式的涵化現象則指出，其往往在建立類同儀式時會選擇相反或互補的變異元素，差異的對比反映著因爲不同的歷史淵源使相鄰部族仍渴望保有其個性。值得注意的是，因爲鄰近，雙方必然有一定程度的相似，卻仍極力維持著統一與差異之間的均衡。(90)

西拉雅的阿立祖奉祀顯示，雖然主觀上過去其已同化而認同於漢族，但大量採借漢人民間宗教元素的涵化過程中，差異仍然被保留下來。(91) 阿立祖或祀壺的奉祀表徵著西拉雅文化的某種延續，雖然阿立祖的名稱或形式是西拉雅的，但是如前文所述，參雜了漢人的神明與鬼魂觀念，以及相關的例行奉祀行事，其意義已有所轉變。西拉雅固有的觀念與行事，如經由壺水與看不見的祖靈或神靈溝通，殺豬祭神並留下其頭骨用以表徵對神靈的奉祀等依然延續，因而獨樹一幟形成特色。另一方面，由每年舉行祭儀才臨時搭建的「向地公界」轉化爲固定建築型式的公廨，直到戰後進一步集中並擴大建築與奉祀規模，其逐步變遷的意義是值得推敲的。

在漢人社會與漢人宗教的籠罩下，阿立祖奉祀得以延續，漢人民間宗教與西拉雅傳統宗教二者在結構上的相似與相容，可能是重要的因素之一。漢人民間宗教體制其實與西拉雅或阿美族固有的宗教體制有著相同的結構，具有平等性，容許多元、競爭與非統一性的主導。(92)

漢人民間寺廟的成立與相關祭祀活動的舉行一般是由民間自行組織與贊助；個人基於意願可奉祀特定神明，並容許親族、鄰近家戶或外人加入，形成固定的奉祀團體——一種自願組織或稱神明會。Jordan 指出其奉祀與村廟等級的神明奉祀在型態是類同的。(93) Feutchwang 指出，在漢人社會中，基本的香爐往往因神明有力的彰顯而造成其廟，甚至可進而擴展成地方的廟宇；香爐凸顯

(89) John Shepherd, *Statecraft and Political Economy on Taiwan Frontier 1600-1800*, (Taipei: SMC Publishing Inc., 1995), pp. 362-364.

(90) Claude Levi-Strauss, 'Relations of Symmetry Between Rituals and Myths of Neighboring Peoples,' *Structural Anthropology*, Vol. 2 (The University of Chicago Press, 1976[1971]), pp. 254-255.

(91) 不過晚近臺灣內部族群競爭結構改變，本土性的強調使原住民地位提高，平埔族認同因而有復興的趨勢，涵化過程中保留下的差異成爲其訴求原住民身份最佳的利器。

(92) Fiorella Allio, 'Spacial Organization in a Ritual Context:A preliminary analysis of the Koah-hiun processional system of the Tainan County region and its social significance,' pp. 1-36.
David Jordan, *Gods, Ghosts and Ancestors* (Taipei: Caves Books, 1985)，pp. 41, 47, 175-6. 雖然漢人社會與經濟的規模頗不同於部落社會，其類同的宗教結構經由不同的歷史發展所導致的不同的表現，卻是值得檢視並深思其意涵的。在帝國官僚體制的統治之下，其等級或階序的思想對民間宗教的影響是必然的，有趣的是，誠如 Feutchwang (1992) 所指，此一影響主要表現在儀式作爲的尚武，卻同時弔詭的違背了帝國層層官僚運作的期望而得以直通天聽。換言之，漢人民間宗教所隱含的階序是儀式上隱喻的，而非屬本文以下所比較之實際社會關係上的運作。

(93) David Jordan，同上註，pp. 104-134.

該地的特殊，其代表的是與神明交流較有效的範例；廟的修建和持續維護其實包含著贊助者個人的榮譽。(94) 另一方面，神的靈驗也往往經由廟會加以慶祝或彰顯，亦即在神誕或廟會期間，個別祭祀團體對其神明的奉祀或可因財力的投入而表現得更具規模。(95)

在漢人社會地方上的各廟宇所奉祀的各種神明，在功能上並無分別，彼此之間亦無既定的地位關係，因而人可以自由改變奉祀的對象，而神明的靈驗與否經常是重要的影響因素。因此，神明的大小或輕重之別往往因地因時而異。相關的決定因素在於如：是否有專屬靈媒可供附身以爲民眾解答疑難，其所在廟宇的大小，其分靈神像或支廟的多少，以及繞境的範圍、天數、參與的人數、花費的多少等。(96) 事實上，神明大小或輕重的比較隱含著各廟宇或各村之間的比較，例如在新港地區繞境活動各村神轎的先後順序往往象徵代表各村的神明之間的等級，是各村所在意與競爭的，其順序每三年重新安排一次，而其安排也總是符合政治現實的。(97)

個別廟宇的興旺與擴建基本上來自於民間志願性的奉祀與贊助，有力的贊助表彰神明的靈驗，更進一步吸引信徒前來支持與求助，或請求分靈建廟。市鎮中商業或企業聚集，捐廟贊助的規模經常大於鄉村的廟宇，因此，市鎮中大廟的管理往往由地區中有錢有勢者選出組成管理委員會負責。(98) 雖然村民有義務履行對其所在村廟的支持，但不乏經常遠赴村外或市鎮中其他大廟祭拜者，導致大廟信徒的區域逐漸擴大，大廟的神誕或廟會活動牽引著各地的分廟與信徒，甚至可以成爲全國性的廟宇。(99) 志願捐廟除了回應神明的靈驗，其實也關係著個人在廟務管理上的權位，與個人在地區中的地位與名望。大廟的管理委員未若基層鄉村寺廟爐主的每年經由擲筊問神選出，雖然喪失了輪流共管的公平性，其基於捐廟的成就所表彰神的靈驗與支持而被選出，所體現的依然是固有的神力與靈驗等宗教思想。

如前文所述，西拉雅的社區性奉祀緣於個人性奉祀的家傳與延續，其固有的宗教體制其實與阿美族類似，容許多元的奉祀，即有能力或成就的個人或家族即可能建立祭壇，與具規模的祭儀與祭團。二者與漢人民間宗教體制其實是類同的。

(94) Stephen Feutchwang , *The Imperial Metaphor* (London: Loutledge, 1992), pp. 133.
(95) 同上註，22。David Jordan, *Gods, Ghosts and Ancestors*, pp. 104-134.
(96) David Jordan, *Gods, Ghosts and Ancestors*, p. 41, 175. Stephen Feutchwang, *The Imperial Metaphor*, pp. 111-124.
(97) David Jordan，同上註，p. 47, 176.
(98) 同上註，46。
(99) 張珣，〈大甲媽祖轄區之擴張與變遷〉，於林美容編《信仰、儀式與社會》(臺北：中央研究院民族學研究所，2002)，頁 297-338。

不同的是西拉雅與阿美族固有的宗教具有強烈的個人化「巫術」色彩，個人化的靈力或保護神除庇佑之外，能夠對他人造成傷害。漢人民間宗教的神明或由於受到統治王朝的規範，一般而言，其廟堂中受奉祀的神明被認爲是有功德的人，並在死後爲朝廷所冊封者，猶如天庭中的官員，(100) 具有較高的道德性與超越地域的公共性。阿美族個別神靈之間存在靈力大小的差異，往往被認爲體現於人的能力與成就的差異，神靈的庇佑或神力其實是經由個人的巫術能力或禍福與成就來展現的。這樣的前提下，等級地位其實是形成於競爭中，宗教上的競爭其實主要體現於個人家族或親族成就差異的比較—是靈力或神力的大或小所導致。相形之下，在漢人民間寺廟奉祀的各神明之間容或有某種等級化的差異，其競爭體現的卻是個別奉祀團體或寺廟管理委員會所呈現對神明奉祀規模的差異，其實主要涉及地方人士捐廟的投入。

漢人社會的民間宗教猶如一個可以提供進入參與競爭的平臺，西拉雅人如欲在此一競爭平臺上勝出，土生土長的神必須轉化爲超越地域、可供衆人祈求庇佑的，公廨最好改建成堅固、宏偉的建築，集中人力、財力與物力以擴大奉祀規模，與其他神明或寺廟建立聯繫裨助在地區廟會的舞臺現身等都是必要的。許多調查記錄顯示，阿立祖的奉祀作了這些改變，使壺罐表徵的阿立祖奉祀不致在漢人社會的大舞臺中敗出而得以延續。

另一方面，西拉雅固有宗教中尪姨降神回應信徒疑難的角色可以替補漢人民間宗教中的乩童，滿足民衆基本的宗教需求，以及其固有社會結構的特點使其得以團結，一致對外面對此一競爭，是不容忽視的。吉貝耍社區內部衆多領袖人物，依循宗教上的等級能夠形成秩序，其宗教等級與宗教地位的有效性或許是因爲其忠實的反映著個人的既有能力與成就，而對衆人具有說服性。因而吉貝耍內部不致因山頭林立而傾壓或分裂，其終能達成某種協調與統一並一致對外。

(100) David Jordan, *Gods, Ghosts and Ancestors*, p. 37。

引用書目

石萬壽

1990 《臺灣的拜壺民族》，臺北：臺原出版社。

1995 〈南化鄉平埔族的村社〉，於潘英海、詹素娟編，《平埔研究論文集》，頁 379-412。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

周鍾瑄

1962 [1717] 《諸羅縣志》，臺北：臺銀經研室。

李國銘

1998 〈頭社夜祭與祀壺信仰初探〉，《臺灣風物》48 (1) : 63-131。

2002 〈從 re-present 到 represent，臺灣南部祀壺信仰崇拜物的變遷〉，《族群、歷史與祭儀—平埔研究論文集》，289-320。臺北：稻香。

村上直次郎日譯，郭輝中譯

1970 《巴達維亞城日記》第一冊，臺中：臺灣省文獻委員會。

邵式柏 (John Shepherd)

1987 〈西拉雅族的阿立祖信仰〉，《臺灣風物》37 (1) : 133-147。

翁佳音

1984 〈平埔族漢化史考略〉，《臺灣風物》34 (1) : 1-37。

許功明、黃貴潮

1998 《阿美族的物質文化：變遷與持續之研究》，國立自然科學博物館。

張珣

2002 〈儀式與社會：大甲媽祖轄區之擴張與變遷〉，於林美容編，《信仰、儀式與社會》，頁 297-338。臺北：中央研究院民族學研究所。

張慧端

1992 〈阿美族的神靈與人觀〉，於《陳奇祿院士七十榮壽論文集》，頁 59-78。臺北：聯經。

2004 〈臺灣原住民固有的宗教〉，《中國邊政》159 : 頁 37-50。

陳　第

1959 [1603] 〈東番記〉，於沈有容編，《閩海贈言》，頁 24-26。臺北：臺銀經研室。

陳漢光

1962 〈高雄縣六龜鄉荖濃村平埔族信仰調查〉，《臺灣文獻》13 (1) : 102-105。

國分直一，廖漢臣譯

1962 〈祀壺之村〉，《臺灣文獻》13 (2) : 90-103。

康培德

1999 《殖民接觸與帝國邊陲-花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》。臺北：稻鄉。

盛清沂

1984 〈第七章第八節番政〉，於林衡道、臺灣省文獻委員會主編，《臺灣史》，頁 349-388。臺北：眾文。

戴炎輝

1979 《清代臺灣的鄉治》，臺北：聯經。

潘英

1996 《臺灣平埔族史》，臺北：南天書局。

潘英海

1994 〈文化合成與合成文化—頭社村太祖年度祭儀的文化意涵〉，刊於莊英章、潘英海編，《臺灣與福建社會文化研究論文集》，頁 235-256。臺北：中央研究院民族學研究所。

1995 〈祀壺釋疑：從「祀壺之村」到「壺的信仰叢結」〉，於潘英海、詹素娟編，《平埔研究論文集》，頁 446-473 。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

1995 〈「在地化」與「地方文化」，以「壺的信仰叢結」爲例〉，於莊英章、潘英海編，《臺灣與福建社會文化研究論文集》，頁 299-319。臺北：中央研究院民族學研究所。

1998 〈「文化系」、「文化叢」與「文化圈」：有關「壺的信仰叢結」分佈與西拉雅族群遷徙的思考〉，收于劉益昌、潘英海編，《平埔族群的區域研究論文集》，頁 163-202。南投：臺灣省文獻委雲會。

潘繼道

2001 《清代臺灣後山平埔族移民之研究》，臺北：稻香出版社

劉還月

1994 《南瀛平埔誌》，新營：臺南縣立文化中心。

劉斌雄

1987 〈臺灣南部地區平埔族的阿立祖信仰〉，《臺灣風物》37 (3) : 1-62。

臺銀經研室（編）

1959 [1895] 《安平縣雜記》，臺北：臺銀經研室。

Allio, Fiorella

2000 'Spacial Organization in a Ritual Context:A preliminary analysis of the Koah-hiun processional system of the Tainan County region and its social significance', 於林美容編，《信仰、儀式與社會》，頁 131-177。臺北：中央研究院民族學研究所。

C.E.S. , Inez de Beauclair (英譯)

1975 [1675] *Neglected Formosa*. Chinese Material Center, Inc.

Campell, Rev. Wm.

1992 [1903] *Formosa under the Dutch*, Taipei: SMC Publishing Inc.

Dostal, Walter and Andre Gingrich

1996 'German and Austrian Anthropology,' in Barnard, Alan and Jonathan Spencer eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, pp. 263-265. London: Routledge.

Feuchtwang, Stephan

1978 'School-Temple and City God,' in Wolf, Arthur P. ed., *Studies in Chinese Society*, pp.103-130. California: Stanford University Press.

1992 *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London:Loutledge.

Jordan, David K.

1985 Gods, *Ghosts and Ancestors: Folk Religion in a Taiwanes Village*, Taipei: Caves Books.

Kuklick, Henrika

1996 'Diffusionism,' in Barnard, Alan and Jonathan Spencer eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, pp. 160-162. London: Routledge.

Levi-Strauss, Claude, M. Layton (英譯)

1976 [1971] 'Relations of Symmetry Between Rituals and Myths of Neighboring Peoples,' in *Structural Anthropology*, Vol 2, The University of Chicago Press.

Sanjek, Roger

1996 'Boas, Franz,' in in Barnard, Alan and Jonathan Spencer eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, pp. 71-74. London:Routledge.

Shepherd, John

1984 'Sinicized Siraya Worship of A-li-tsu,'《中央研究院民族學研究所集刊》：58: 1-82.

1995 *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier 1600-1800*, Taipei: SMC Publishing Inc.

移墾歷史與宗族文化的構建：以鹿陶洋江氏宗族為例*

楊彥杰**

一、引言

宗族問題歷來受到歷史學和人類學者的重視。近年來，科大衛（David Faure）和劉志偉通過對珠江三角洲的研究，認爲明清時期在華南地區普遍發展起來的宗族，實際上是一種文化建構過程，是明代中葉以後儒家上層知識份子通過「大禮儀」討論，改革國家禮儀並以此向地方社會滲透的一個結果。(1) 莊英章研究臺灣的族群文化，認爲應該加強兩岸的文化比較，並提出解釋臺灣族群文化三種可能的假設：文化傳統的傳承與延續、環境適應以及文化接觸與族群互動等。(2) 如果我們把宗族看作是一種文化建構過程，通過兩岸的比較，我們就能夠從某個個案入手，具體觀察一個宗族是如何在新的環境下發展起來，如何建構本宗族的歷史及其文化傳統，這其間是什麼因素在發揮作用。

本文將以鹿陶洋江氏作爲考察的重點。鹿陶洋位於臺南縣楠西鄉，是該鄉鹿田村的五個莊頭之一。鹿陶洋江氏歷史上沒有出現什麼名人，屬於默默無聞的弱小宗族。近年來，由於該宗族保留有龐大的古厝建築以及爲數不多的「宋

* 本文在研討會上發表，得益于康豹（Paul Katz）教授的精彩點評並惠贈資料。會後，又經兩位匿名評審人的評審，提供寶貴意見，本文的修改得益於他們的這些意見和建議。有些建議由於目前資料和相關條件未備，暫時沒有考慮，但對我日後的研究是相當有幫助的。謹在此向他們表示衷心的感謝！

** 福建社會科學院客家研究中心主任、研究員

(1) 科大衛、劉志偉，〈宗族與地方社會的國家認同——明清華南地區宗族發展的意識形態基礎〉，《歷史研究》3（2000），頁 3-14。

(2) 莊英章，〈客家族群歷史與社會變遷的區域性比較研究——族群互動、認同與文化實作〉，《客家文化研究通訊》4（2001），頁 17-22。

江陣」，日益成爲遊客觀光的熱點，有關江氏的歷史文化也成爲人們關注的目標。1997 年，王明蘅、賴佳宏對鹿陶洋江家古厝的空間美化進行規劃；(3) 1999 年，又有江進富《宋江陣的故鄉——鹿陶洋江家古厝》和江明和《鹿陶洋與宋江陣》兩書出版。(4) 然而從學術研究的角度，顯然還有很多事情可做。本文擬以筆者在鹿陶洋和大陸原鄉作田野調查收集到的資料，結合在圖書館找到的契約文書等，就鹿陶洋江氏的來源、發展，以及江氏宗族的文化塑造等問題作一分析和討論。

二、鹿陶洋江氏的來源與開臺經過

鹿陶洋江氏在臺南開基甚早。據一本首修於 1947 年、最近又經過重訂再編的《江氏祖譜》，其開基祖江如南是清康熙六十年（1721 年）從福建省詔安縣井邊鄉二都下割社移往臺南縣開基的。江如南在詔安江氏的譜系中屬下層第十二世，現在他的後代仍按此接續排輩份，已發展到第二十三世，即在臺南鹿陶洋地方繁衍了 11 代人，歷經 280 多年，這在臺灣歷史上屬於開基較早且相對穩定的宗族。

筆者到詔安縣調查，發現江氏祖居地「二都」實際上是客家人的聚居地，與鄰近的平和縣大溪、廣東饒平縣北部等地連成一片，形成相對完整的客語區，至今仍是如此。詔安縣二都以前轄有秀篆、官陂兩個鄉鎮，江姓聚居的「井邊鄉下割社」屬於官陂鎮管轄。1987 年又從官陂分離出來，加上秀篆的一小部份組成霞葛鎮（「下割」的諧音）。現在該鎮共轄有十個行政村，三萬餘人，分成黃、江、林、田、陳、楊、羅、涂、盧、賴、李、許、郭、張等十幾個姓氏，江姓是當地的大姓之一，共有八九千人，如果加上聚居於隔壁太平鎮大元中的江氏族裔，總數至少一萬四千人以上。

江氏在下割井邊村（今屬天橋行政村）的開基祖稱啓昌公，此爲下層一世祖。自啓昌而上，族人直接追述到南宋末年因抗元在江西投水自盡的江萬里，此爲上層祖先，但其事蹟和遷移過程與一般《江氏族譜》的記載基本雷同，有關江氏追尋祖先的問題亦需專文討論，這裏不贅。(5) 啓昌公生有一子稱宗貴，宗貴公生五子，後來分成五房，赴臺開基的江如南即爲長房第三子榮政公的後代。

(3) 王明蘅、賴佳宏，《臺南縣楠西鄉鹿陶洋江家古厝傳統建築空間美化計畫規劃報告書》（臺南：臺南縣立文化中心，1997）。
(4) 江進富，《宋江陣的故鄉——鹿陶洋江家古厝》（臺北：文建會，1999）；江明和，《鹿陶洋與宋江陣》（臺中：文建會中部辦公室，1999）。
(5) 筆者已撰文就閩粵臺「客家江氏」追尋祖先的問題進行討論，參見筆者另文〈追尋祖先：閩臺《江氏族譜》的綜合分析〉（上杭縣：客家族譜文化學術研討會論文，2006 年 5 月 29-6 月 1 日）。

自明代中葉以後，江氏人口日益繁盛，榮政公的後代開始有人移往廣東的潮州、潮陽、饒平等地開基或謀生，如七世祖積萬、其子水清、孫子懷廷、曾孫達清都在廣東生活，死後大都葬在異鄉。只有十世祖達清公生前從潮州回到井邊，遷葬祖墳、修建祖祠、續修族譜等。而達清公就是江如南的祖父，在達清公去世前一年即康熙三十一年（1692 年），江如南出生。

江如南的父祖生活於明末清初戰亂時期。當時廣東的潮州、潮陽、饒平以及福建的詔安等地一直是明鄭與清朝勢力來回拉鋸的戰場，很多人因此死亡、外遷或者參加了明清的戰爭，江氏家族在這種環境下也很早就與臺灣發生了關係。據井邊村的《江氏族譜》載：十世祖江佐因與人爭鬥被刺死，族人告官不成。其弟江石「因兄遇害，告詰復仇，兼大兵削亂，派辦困苦，力不能堪，妻死而鰥，攜一子逃入海島臺灣之地而屯耕」。(6) 又，十二世祖江敦五，「移黃岡薛厝寮開荒，被海寇殺死……生一子名阿等，寇擄去臺灣，不知其存沒」。(7) 族人外遷的風氣以及當時詔安的生存環境，造就了江如南遷往臺灣謀生的現實基礎。

江如南從小失去母愛，長大後會作道士，也愛賭博，關於他攜長子遷臺的經過，鹿陶洋《江氏祖譜》有如下記載：

> 如南公早前亦有得無字天書，故能得借土地法，亦能作法活掠雀鳥而來與小孩子遊戲，本是天師神轉世，故能為師之職位……幼年時代好賭博致破家資，積欠賭債止存三石種田以奉母親之甕餐，計所屈無奈，離其長子日服避居臺灣，時值康熙六十年扶鴨母王因作亂，幸天之佑，不幾日大兵清平，保全其身後矣。(8)

江如南渡往臺灣後，其次子仍在祖居地陪同祖母一起生活，經歷了不少磨難，至乾隆五年（1740 年）25 歲時才渡臺尋找父親，於是父子團聚：

> 次子日溝同祖母沈氏仍居井邊，祖孫二人性命相依，年方七歲，俯首自思，無父可靠，無母可侍，潛焉出涕。及至九歲隨從鄉鄰之人有買賣果子，十一歲竊販私鹽，稍有餘利，方償還父債。不幸祖母患疾之故而別世，獨任慎終之禮三年服，至乾隆庚申五年亦移徙（徙）臺灣地面，尋覓父兄。(9)

(6) 江鴻漸，《江氏族譜》（手寫本），康熙二十五年（1686 年）修。
(7) 井邊《江氏族譜》（殘本，手寫），清末增訂。
(8) 鹿陶洋《江氏祖譜》（2002 年修訂本），頁 9。按，原文標點筆者稍作修改。
(9) 同上註，頁 9。

由此可見，江如南父子相續渡往臺灣，主要是由於生活所迫。但有一點值得說明，上引資料說江如南渡臺以後，其次子日溝仍同「祖母沈氏」在井邊生活，其實根據大陸原鄉的《江氏族譜》，如南公的母親沈氏去世於康熙三十五年（1696 年），而江日溝出生於康熙五十五年（1716 年），根本不可能與沈氏一起生活。與江日溝同住井邊的應該是如南公的繼母田氏，她生於康熙十四年（1675 年），卒於雍正八年（1730 年），去世時江日溝 15 歲。(10)

江如南的父子在臺灣的創業過程顯然是相當辛苦的。譜載他們在乾隆初年還住在「半天厝」，後來才再三遷移尋找住址。先在大武壠內埔尾，後來移往檳榔腳建屋，因發現被木工作祟，又遷到鹿陶洋定居下來。江如南的長子日服何時結婚並不清楚，而次子日溝直至 36、37 歲才結婚，娶鄭氏比他小 17 歲，生四子，其中第四子公月也是娶小他 16 歲的鄭氏女子爲妻，生四子，可見他的結婚年齡至少亦在 35 歲以後。(11) 直至嘉慶末年即 1820 年前後，江氏男性的結婚年齡才算比較正常（參見表 1），顯示此時江氏的經濟基礎已經相對較好，但離開江如南渡臺開基的年代已大約 100 年以後了。

表 1：鹿陶洋江氏開臺以後部份祖先結婚年齡比較表

第幾世（上下代關係）	姓名	生卒年份	夫妻相差幾歲	估計男性婚齡
十三世（江如南次子）	江日溝	康熙 55－乾隆 53（1716－1788）	17	36 歲以後
	鄭氏	雍正 11－嘉慶 1 （1733－1796）		
十四世（江日溝四子）	江公月	乾隆 23－道光 21（1758－1841）	16	35 歲以後
	鄭氏	乾隆 39－道光 19（1774－1839）		
十五世（江公月次子）	江亨記	嘉慶 1－道光 4 （1796－1824）	4	23 歲
	羅氏	嘉慶 5－道光 30（1800－1850）		
十六世（江亨記長子）	江新龍	嘉慶 25－光緒 9 （1820－1883）	－1	22 歲
	林氏	嘉慶 24－光緒 10（1819－1884）		
十七世（江新龍長子）	江必通	道光 23－光緒 6（1843－1880）	1	20 多歲
	廖氏	道光 22－大正 3（1842－1914）		

資料來源：鹿陶洋《江氏祖譜》頁 9－11。

(10) 以上見《陽江市江氏族譜》（2004 年修訂本），頁 258。
(11) 江氏開基的地方爲「茄拔」社平埔族住地，早期的婚姻狀況以及後來有不少養女招贅婚是否與平埔族的習俗有關？目前由於資料未備，無法回答，但這個問題相當重要。感謝康豹（Paul Katz）教授的提示。

三、江氏在鹿陶洋的發展

江氏在鹿陶洋的發展以日溝派下爲基礎。江日溝娶鄭氏生四子（另有一子夭折），分別名爲公取、公第、公先、公月，後來分成四大房。而這四個兒子又都娶妻生子，其中公取生二子馬富、馬餘，公第生一子子路，公先生三子正都、正旋、正鑒，公月生四子元記、亨記、禮記、貞記，(12) 因此至開臺以後第三代，江氏家族內部已經擁有至少十個男丁，勞動力是大大加強了。

江氏渡臺早年是以種田勞作起家的。《祖譜》云：江日溝抵臺尋父以後，「幾諫遷善，務農御車，伸餘財利」，即是說靠種田和幫人運輸，以出賣勞動力爲生。至公月成家立業時，已經積累了大約三十餘甲的田產。(13) 江氏是客家人。在臺南土地開墾初期，客家人經常成爲福佬人的傭丁，與莊主結成主佃關係開墾草地。康熙五十六年（1717 年）成書的《諸羅縣誌》云：「各莊傭丁，山客十居七、八，靡有室家；漳、泉人稱之曰客仔。客稱莊主，曰頭家。頭家始藉其力以墾草地，招而來之；漸乃引類呼朋、連千累百。」(14) 江如南父子剛到臺灣貧困至極，只能成爲莊主的傭丁靠力墾維持生計。而隨著土地開墾的進展，原來的佃田者由於擁有永佃權而逐漸轉變成爲「小租戶」，即對土地擁有實際的經營權和處分權。(15) 鹿陶洋江氏顯然也經歷了這樣的過程。明治三十三年（1900 年），擁有鹿陶洋大租權的嚴家兄弟鬮分家產，他們的分關契約中顯示江家人有不少耕種嚴姓的土地。現將這份契約引錄於下：

> 同立鬮書字人嚴樟港、嚴清元（池）、嚴江淮等，有公置大租粟壹宗，大租戶在鹿陶洋、東西烟等處。今因人口浩繁，同請公親相議，將此大租粟石踏作四份均分，其樟港、清池、江淮等每人各應得壹份，餘尚伸壹份，公同妥議，交付樟港歷年掌收，以為祭祀諸費。此係二比甘願，日後不敢異言滋事，口恐無憑，同立鬮書合約字壹樣叁紙，每人各執壹紙收執為炤。
>
> 計開各房應份大租粟石列明於左：
>
> 一、議：嚴樟港大租粟控除完糧外，應分江全若干石，江察若干石，張登若干石，江心如若干斗，江錦成若干石，江寬裕若干石，江光

(12) 江氏這些名字均取自《祖譜》，但是有些名字很像是「公嘗」的名稱，不像原名。有關公嘗問題下面討論。
(13) 鹿陶洋《江氏祖譜》，頁 9-10。
(14) 周鍾瑄，《諸羅縣誌》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁 146。
(15) 最新研究成果參見陳秋坤〈清代臺灣地權分配與客家產權——以屏東平原爲例（1700-1900）〉，《歷史人類學刊》2：2（2004），頁 1-26。

記若干斗，以上共道拾玖石之左，抽付嚴樟港掌管，聲明炤。

一、議：嚴清池大租粟控除完糧外，應分田府元帥若干石，江長若干石，江界若干石，江淇泉若干石，江光取、江光先、江月、江路四人公若干石，江額妋若干斗，江興若干斗，江稅若干斗，徐玉升若干斗，江張若干斗，江再生若干石，以上共道拾玖石之左，抽付嚴清池掌管，聲明炤。

一、議：嚴江淮大租粟控除完糧外，應分江長記若干石，江賀自己若干斗，公需若干石，四條若干斗，江寅若干石，江再生若干石，以上共道拾玖石之左，抽付嚴江淮掌管，聲明炤。

一、議：存公需大租粟控除完糧外，江知若干石，江端若干石，江旺若干斗，江地若干斗，江匏若干斗，江順德若干斗，江彪若干斗，江光取若干斗，江貴若干斗，江道若干斗，江都、江貴四人公若干斗，江鳥、江元、江泰若干斗，江蚊若干斗，徐阿茂若干斗，朱懊能若干斗，江番慈若干斗，江深山若干斗，江文邑若干斗，江天字若干斗，江阿留若干斗，江見共若干斗，張鐵若干斗，以上共道拾玖石之左，並抽戶名嚴先進、益隆所收租稅店稅，一切交樟港掌收，以為祭祀諸費，聲明炤。

知見人妋母江氏

明治三十三年拾月　日　同立屬書字人嚴樟港、嚴清池、嚴江淮

為公親人林　美

代書人林　美[16]

這份契約可以分析的問題很多，這裏指出三點：1. 這些向嚴家交納大租粟的佃戶，他們有很多都是屬於鹿陶洋的江氏族人，在《江氏祖譜》中可以找到相應人名，如江察、江界、江稅、江賀、江再生、江旺、江瓠、江彪、江道、江番慈等，大都屬於十七、十八世祖。2. 有些名稱顯然是以祭祀公嘗的名義出現的，如「田府元帥」、「江光取、江光先、江月、江路四人公」、「江長記」等，如果聯繫《江氏祖譜》中有「元記」、「亨記」、「禮記」、「貞記」等稱呼，說明在江氏內部普遍存在著以神明或各房祖先名義設立的祭祀公業。3. 江氏族人耕作的這些大租田，原先是「郡城內油行尾陳鉗」的祖父向人購買的，光緒十年（1884 年）典賣其中一部份，[17] 明治二十三年（1897 年）

(16) 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法附錄參考書》（臺北：南天書局，1995），第一卷（上），頁 259-260。
(17) 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法附錄參考書》，第一卷（上），頁 257-258。

又賣出剩餘的部份給嚴清池，雙方在訂立的契約中明載：「其草地大租，隨即踏界、對佃，交付買主前去掌管，收租抵利，永爲己業。」(18) 可見江氏族人耕種這些土地由來已久，田主住在府城，每次大租權轉移，都只是變換收租的主人而已，所以需要「踏界、對佃」，但對於耕佃者來說，其實際耕作權並未改變。

由於江氏族人從佃墾草地起家，根據習慣擁有對土地的永久經營權，因此至清末以後，江家人不僅有部分佃墾的土地出租，收取小租粟，而且還用積蓄購買新的土地，成爲同時擁有小租權和大租權的中小業主。明治三十一年（1898 年），順源公派下幾個兄弟分家，其分家文書就反映了他們同時擁有大租權和小租權的狀況：

> 仝立鬮書字人樂陶洋莊長房江足兵、二房江足帥、三房江足技，仝四房承繼侄明順、五房承繼侄尚生、蒼謀等，竊念張公百忍九世同居，田氏弟兄感紫荊而三人複合。我等非不欲欣然慕之而願言效之也，特是焚炊日久，生齒日繁，衣食浩大，難為合爨之炊，自當分折（析）之謀，恐傷手足和氣，爰是焚香開龕告祖，邀請族長公人承祖父遺下物業品踏均分，拈鬮為定。此系至公無私，各無反悔。自均以後，各宜炤鬮掌管，勿得爭長竟短，致傷手足和氣。恐口無憑，特立鬮書一樣三紙，爾兄弟侄各執壹紙，為萬代子孫存炤。
>
> 一、長記吉春公業租稅按作三大房輪流以供蒸嘗之費，批炤。
>
> 一、順源公田園租稅品踏存公作五大房輪收，以供蒸嘗之費，上流下接，周而復始，勿得抗古，批炤。
>
> 一、長孫吉順應份得東西煙溪仔墘田小租穀貳拾捌石、大租穀貳石捌斗，永為己業，存炤。
>
> 一、順源公留存大租及斗六山佃稅以及和箔溪洲園合共租穀五拾石，又有加冬園一段稅金拾員，納大租穀五斗正，仍品踏按作五大房輪流以供祀費，批炤。
>
> 一、溪仔墘溪洲仔竹圍內瓦厝八間，以及廊內家私、牛只等件，計共的銀三佰捌拾三員，交付足兵掌收，以抵還他人借項，批炤。
>
> 一、長房足兵拾得一號，應份得東西煙大圳南畔田一段，小租穀十六石，納大租穀一石五斗五升正；又厝後南畔田小租穀 2.4 石，又帶本莊下洋田一段，小租穀一十一石，帶大租穀三石八斗；又內新寮龍眼

(18) 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法附錄參考書》，第一卷（上），頁 258-259。

一宅，帶阿里山租銀一錢；又帶口霄厘番仔埔園一段，稅銀十員零九角七占；又龜丹三重線園穀租 1.0 石；又北寮頭份園稅金八員；又應得伸手北畔瓦厝三間，繳連西畔曠地在內，現貼足帥金□□元。永為己業，存炤。

一、次房足帥拾得三號，應得東勢、北勢洋田小租穀 32 石，帶大租穀 3.4 石；又下坎園一宗，帶大租穀三斗；又頭二埔田園一段，納錢糧二錢零七厘正；又口霄厘大船頭園一宗，納大租金一元，稅金 14 元；又龜丹家天成借去 42 元，歷年利穀□石；又江忠借去銀 10 元，年貼利穀 1.5 石；又應得南畔茅屋三間，又瓦粟倉一間；又收來貼厝金 46 元。永為己業，存炤。

一、三房足技拾得二號，應得龜丹濁水坑田一段，帶阿里山租一石；又下煙後田一段，帶大租穀 1.15 石；又東勢前田一宗，帶大租穀 1.2 石正；又龜丹家天成番仔寮田借去銀□□（漏填）元，利穀 6.0 石；又應份得南畔瓦厝三間，應貼足帥銀八十元。永為己業，存炤。

一、四房承繼侄明順，應份得內埔口田小租穀 11 石，帶大租穀一石。永為己業，存炤。

一、五房承繼侄尚生、蒼謀，應份得東勢田一宗，小租穀 13 石。永為己業，存炤。

代筆人游德淵（畫押）
在場公親人族親江以忠
在場房長江賀
長房江足兵
次房江足帥
明治三十一年梅月　　日　立闔書字人三房江足技
四房承繼侄江明順（畫押）
五房承繼侄江尚生、江蒼謀[19]

這份契約還有三處蓋有「順源信記」的印章，表明參與分家的江足兵等人，實際上是「順源」公號的後代，而在分家之前，這些財產是作爲他們房派的共有業一起經營受益的。江順源在《江氏祖譜》中原名根，是吉春公（即江長記）的長子，屬江氏第十七世祖。據《祖譜》載，他的兒子有角、稅、坎枝

(19) 原件藏中研院臺灣史研究所，編號 T230 D201.059。按：爲電腦錄入方便，凡屬原文用碼子書寫的數字，一律改爲阿拉伯數字，其餘不變。以下引用的契約、字據等均按此原則處理，不再註。

三人，應該是契約中的江足兵、足帥、足技三房，另有兩個兒子（四、五房）可能夭折，因此另立「承繼侄」來繼承香火，同時參與分析財產。而在契約中特別提到的「長孫吉順」，即是十八世江角的長子，《祖譜》中有明確記載。

從契約記載的分家細節來看，「長孫吉順應份得東西煙溪仔墘田小租穀貳拾捌石、大租穀貳石捌斗，永爲己業」，可見江氏分家也是遵照「長孫抵尾子」的民間慣例進行的。(20) 而江吉順分得的這些田產，既可收入小租穀又可收入大租穀，顯示他們同時擁有不同類型的土地，是大租權與小租權同時並存，而以收入小租的田地爲最多。

這些土地顯然是在江順源手上逐步積累起來的。除了祖上遺留的田產之外，據目前能找到的契約，光緒十七年（1891 年）「江順源號」出資 300 大洋從密枝嶺頂莊江陳氏手上購買一塊水田，「年帶大租粟貳石捌斗道正，並帶錢糧捌錢捌分捌厘捌毫正」，以後還可以「招佃耕種」。(21) 明治三十五年（1902 年）江吉順與族兄江文拱簽訂一份契約，將吉順祖父江順源與文拱祖父江重植合買的一塊小租田均分，這塊土地當年各投資 205 大洋，共計 410 大洋，受種面積 0.8 甲，「共帶江頭家大租粟三石壹斗道正」。(22) 江順源的生活年代，大約在道光至光緒年間，顯示此時江家已有相當的財力。從上引分家契約看，單是「長孫吉順」就分得小租穀和大租穀 30 石餘，江足兵等長、二、三房各得的田產與此約略相當，如果加上預留作爲順源祭祀公嘗的大租及其他租稅 50 石，以及四、五房繼承人各得的 10 餘石租穀，總共江順源號的土地年收入大約在 200 石租穀左右，此外還不包括房屋及糖廍器具等生活和生產資料。

江順源的富足與他的父親吉春公有密切關係。江吉春屬十六世，他所遺留的公產一直以「江長記」爲名在輪流經管。據筆者獲見的清末安平縣正堂發給的「糧戶執照」，光緒十六年底至十七年五月間，江長記先後分九次向官府完納十六年份（1890 年）的錢糧共計 8.6462 兩銀，(23) 其中光緒十六年十二月的一次以「噍吧哖里糧戶江長記」的名義出現，交納 5.2357 兩，剩下的八次均在十七年五月，都以「南梓仙溪西里糧戶江長記」的名義出現，顯示江長記號田產分佈的範圍頗廣，參見表 2。

(20) 有關民間分家的習慣法研究，參見汪毅夫《閩臺區域社會研究》（廈門：鷺江出版社，2004），頁 55-70。
(21) 中研院臺灣史研究所館藏古契文書，編號 T230 D201.049。
(22) 同上註，編號 T230 D201.054。
(23) 按：這些錢糧數似乎不是江長記向官府完納的光緒十六年份錢糧總數，因爲在官府發給的執照編號中，1152-1160 號間尚缺七張，疑有闕失。

表 2：江長記完納光緒十六年份錢糧一覽表

糧戶	完納時間	執照號碼	完納錢糧數
噍吧哖里糧戶江長記	光緒十六年十二月	76	5．2357 兩
南梓仙溪西里糧戶江長記	光緒十七年五月	1151	0．833 錢
		1152	5．997 錢
		1160	8．676 錢
		1161	4．885 錢
		1162	2．880 錢
		1163	4．321 錢
		1164	3．534 錢
		1165	2．979 錢
合 計			8．6462 兩

資料來源：中研院臺灣史研究所館藏古契文書，編號：T092 D92.054.1-8，T092 D92.058。

除了必須向官府繳納錢糧的大租田之外，江長記還擁有一些需要向業主交納大租的土地，這些土地如果再招佃耕種就是小租田。前引嚴家分關契約中，共有兩處記載「江長」或「江長記」每年須向嚴家交納大租粟「若干石」。又有一張明治三十三年（1900 年）十月的「執照」，記載「江長記」向「得茂信記」繳納當年的大租粟 2.49 石。(24)

值得說明的是，以公號交租和收租，甚至完納錢糧或者買賣土地，在當時是相當普遍的現象。而這些公號往往是某個有財力的祖先生前就開始使用了，死後分家又作爲預留祭祀公業的名號被子孫繼承下來。從江長記到江順源，父子之間是如此，其他公號的設立也是如此，因此形成臺灣南部客家人家族公業高比例的積累，也深刻影響著當地的土地經營制度和社會關係。(25) 光緒十九年（1893 年），江「順源信記」與「吉慶信記」聯合向頂煙莊佃戶江集安收取當年度東西煙田大租粟 2.2 石，(26) 而在此前兩年即光緒十七年（1891 年），江集安佃戶將上述大租粟直接交給「吉慶信記」收存，(27) 顯示江順源公號與「吉慶信記」也有相當密切的關係，或者說，他們在江氏宗族內部屬於兩個比較親近的分支。

(24) 中研院臺灣史研究所館藏古契文書，編號 T092 D092.077。
(25) 按，客家人的家族公田比例比福佬人高，這在大陸原鄉就是如此，到臺灣仍然延續這個習慣，因此研究臺灣南部客家人公田比例較高的問題，實際上必須關注文化傳統的延續和影響。參見楊彥杰《閩西客家宗族社會研究》（香港：國際客家學會、香港中文大學海外華人研究社、法國遠東學院，1996），頁 9-10；陳秋坤〈清代臺灣地權分配與客家產權——以屏東平原爲例（1700-1900）〉。
(26) 中研院臺灣史研究所館藏古契文書，編號 T092 D092.063。
(27) 同上註，編號 T092 D092.061。

四、江氏的宗族構建與文化傳統

宗族是一個構建的過程，是一群被認爲擁有共同祖先的後代經過長期集體實踐的結果。一般而言，一個宗族形成的標誌需要有三個基本條件：祖祠、祭產和族譜，而這三者都不是在短時期內就能自然形成的。

鹿陶洋江氏自從開基以後，就在如南公父子早期居住的房屋兩邊逐漸增建護厝（又稱護龍），以滿足人口增長的需要，由此形成以祖厝爲中心、兩邊基本對稱的龐大建築群。然而，對這個建築群的中心建築進行維修或擴建增建，則是清末以後才出現的。據 1971 年刻立的一塊〈鹿陶洋本殿重建緣起記事〉碑云：現在供奉神明和祖先牌位的神明廳，原本是如南公父子開基時建造的茅草房，至光緒三十二年（1906 年）才予以重修，「爲江氏中心地點」。以後由於日久不堪耐用，又於 1970 年經過宗親會議討論決定重建。而在神明廳的前面，即現在被稱爲「公廳」前的左右兩廊灰牆上，筆者還見到兩塊立於昭和五年（1930 年）的古碑。左邊一塊云：「昭和五年庚午分止，達清公所存金壹千四百八拾六元八拾四錢，築祠堂壹棟五間，所用金壹千五百元也……會川公兩廊及拜亭，昭和五年庚午新建築」。右邊一塊題爲〈仝立嚴禁約碑〉，亦載：「爲昭和庚午年，始祖達清公、次祖會川公派下，協力共同建造三五四番敷地第三座壹座五間及兩廊、拜亭」。由此可見，所謂鹿陶洋江氏的祖祠及其附屬建築，實際上是 1906 年以後，又經過 1930 年的大興土木才形成的。其中 1930 年的建設特別重要，不僅建造了祠堂，而且新建兩廊和拜亭。拜亭的出現標誌宗族集體性的祭祀活動有了規範化的禮儀場所，也爲如今江氏古厝所謂的「四進三落」主體格局奠定了基礎。(28)

上面提到的「始祖達清公」和「次祖會川公」，是 1930 年大規模建設祠堂時兩個重要的祭祀公嘗，此前在江氏古文書中並未見到相關記載。所謂「始祖達清公」，實際上是江姓在大陸的下層第十世祖，即江如南的祖父，這一點已在本文第二部份述及。而「次祖會川公」即是江日溝（字會川），他在鹿陶洋的創業發展史上亦有突出的地位。因此以這兩個祖先的名義設立祭祀公嘗，顯然具有整合族內各派勢力的象徵意義，是江氏進行宗族構建的一個重要步驟。筆者在鹿陶洋調查時發現，在會川公兩廊的牆上題寫著一副以「會川」嵌入的對聯：「會合後賢光閥閱，川長世澤振箕裘」；在公廳的大門兩側亦有一副以「達清」嵌入的對聯：「達和堂上新創造，清立階前大規模」。這兩副顯然與

(28) 鹿陶洋江氏古厝被稱爲「四進三落外加左六右七共十三條護龍的三合院」。其中心主體部位是「四進三落」，即由外往內分別爲：拜亭、公廳、神明廳、祖祠堂四進，從第一進開始，每兩進中間都有一個小院落，故稱四進三落。

祠堂建設同時出現的對聯，再次表明主事者試圖以達清和會川的名義來整合宗族之良苦用心。然而有意思的是，鹿陶洋江氏並沒有把他們共同的開基祖江如南擺在重要位置上，江如南共生有二子：日服和日溝，然而在現在的宗族成員中，絕大部分都是日溝的後代，日服的後代很少，而且也沒有他早期的事蹟和完整的世系被記錄下來。這一方面說明以「次祖會川公」名義設立的公嘗，是人數衆多的江日溝派下發起的，其意義與臺灣常見的「小宗族」相似；而另一方面以「始祖達清公」名義設立的公嘗，則用遠在大陸的第十世祖來廣泛團結族人，其用意與臺灣常見的「大宗族」無異，(29) 但實際操控權仍在江日溝後代的手中。江氏有自己的開臺祖先，而後來設立的這兩個公嘗都不以開臺祖江如南命名，很值得關注。這說明，宗族的構建是族人集體實踐的結果，但在這個構建過程中，現實利益和房派實力總是發揮著至關重要的作用。或者說，各種現實利益的較量和妥協最終決定著所謂「宗族」結構的面貌。

如果說設立公嘗和建造祠堂是江氏構建宗族的重要步驟，那麼編修族譜對於整合宗族所有成員來說，其意義更不可忽視。江氏編修族譜比建造祠堂和舉行集體祭祀活動來得更遲。據 2002 年重修編印的《江氏祖譜》，第一次修譜始於 1947 年，由第二十世孫江萬金完成。此後又經過 1954、1997 和 2002 年的多次重修和再編，才形成現在的樣子。(30) 該《祖譜》除了根據大陸原鄉的譜牒摘抄始祖源流外，還記錄了江如南開基以後能夠厘清的世系、若干人物資料以及一些重要的事項。這些記載有的來自宗族內部傳說，有的是根據以往的材料進行加工編排的，但其中有不少細節很值得探討，反映了江氏族人在構建宗族過程中所體現的價值觀及其對歷史文化的傳承與創造。

鹿陶洋江氏對祖先和神明的崇拜有兩個方面特別引人注目：一是對「東峰公」（又稱「東峰大帝」）的崇拜，二是與宋江陣有關的「田府元帥」、「李府千歲」崇拜。

對「東峰公」的崇拜據說與江如南有關，是他渡往臺南時從大陸原鄉帶來的。《江氏祖譜》載：如南公「當時渡臺有帶兩項物件：（一）上層第拾三代祖江萬里即東峰大帝香火；（二）竹材想杯壹付，無論行到任何地方欲安息時，就用此付想杯在香火前乞示，按照指示可止即休息，不可就披星戴月亦繼續進行路程，選擇居住地點」。(31) 江明和在他的《鹿陶洋與宋江陣》一書中

(29) 有關臺灣「大宗族」和「小宗族」的討論論著甚多，在此僅舉一例，參見莊英章、陳其南〈現階段中國社會結構研究的檢討：臺灣研究的一些啓示〉，載《社會及行爲科學研究的中國化》（臺北：中研院民族所，1982），頁 281-310。
(30) 鹿陶洋《江氏祖譜》，頁 5。
(31) 同上註，頁 5。原文標點筆者稍作修改。

說，東峰公不可能是南宋時的江萬里，因爲這兩人生活年代不同，事蹟也不一樣。(32) 江明和的推測是對的。但至今爲止，還沒有人對鹿陶洋江氏的「東峰公」來歷產生過懷疑。

東峰公是永定縣高頭江氏東山房的一個祖先。他原名寬山，字東峰，號烈軒，生於明正德二年（1507 年）。嘉靖四十年（1561 年）因饒平張璉造反，侵擾金豐等鄉，東峰公率衆與之作戰，不幸在苦竹凹誤中埋伏身亡，時年 55 歲。(33) 由於東峰公一生尚義剛烈，屢受官方表彰，其族人及外姓鄉民也常到墳墓祭拜，規模日益盛大。(34) 隨著移民渡往臺灣，東峰公崇拜也傳入島內。不過需要指出的是，東峰公生在永定，與詔安江氏雖然同姓但完全屬於不同的派系。筆者到詔安縣井邊村調查，那裏的江氏族人根本沒有聽說過什麼東峰公，也未見有東峰公的香火。所謂東峰大帝的香火「是如南公從原鄉帶來的」，顯然是一種誤傳，而這個衆口相傳的宗族故事，後來又以文字的形式被載入族譜，從而更增加了它的權威性。這個故事在鹿陶洋江氏內部流傳已久。據一位 60 多歲的老人講，他出生於日據時期，小時候就見到東峰大帝的香火袋，黑色的。有一次，他的伯父到嘉義溝背做生意，見到那裏的江姓人都在拜東峰大帝神像，於是他也塑了一尊金身，到後山開光。不過，開光時「老鷹沒有來附」，所以就一直把神像放在神明廳的旁邊。可見東峰大帝的香火很早就有，但不是如南公從原鄉帶來的，可能是在臺南或從其他地方迎奉的。至於東峰大帝的塑像，那是以後的事情，至今不過 60 年左右的樣子。

江氏族人把東峰大帝稱爲「祖佛」，即由祖先變成的神明。《江氏祖譜》把東峰大帝說成是遠祖江萬里，又說香火與如南公有關，這本身就是在強化神明的祖先地位，以拉近族人與神明的距離。時至今日，鹿陶洋江氏仍把東峰大帝視同祖先。每年六月二十日祭祀達清公，此日新丁登記。而在十月二十一日祭祀會川公，同時也祭拜東峰大帝，住在外地的族人都要回來祭祖，全臺各地的江氏宗親近年來也利用這個節日前來致賀聯誼。筆者還聽到一個說法，以前東峰大帝一直放在神明廳，而祖先牌位放在後面的祠堂裏。然而後來有段時間江氏一直生女的，很不出丁，此時就去問神明。神明指示說：你們的祖先既然已經成仙了，作神了，就有資格與神明放在一起。於是就把祖先牌位移到前面的神明廳裏，「坐分金位」，後來果眞出男丁了。這個故事很多江氏族人都會講，再次顯示東峰大帝的特殊祖先的地位，以及對族人崇拜觀念的深刻影響。

(32) 江明和，《鹿陶洋與宋江陣》，頁 15-17。
(33) 永定江氏宗譜編纂委員會編，《濟陽郡永定江氏宗譜》（永定縣，2003），頁 993。
(34) 參見江南桔〈高東江姓海內外裔眾祭祀東峰公記盛〉，《永定文史資料》7（1988），頁 111-113。

筆者查閱《江氏祖譜》，確實發現在十九、二十世有很多都是女性的名字，如十九世「江籐長女」、「江碖長女」、「江質長女」、「江秀枝長女」、「江月長女」、「江招養女」、「江讓養女」、「江紅春長女」、「江緞養女」、「江西養女」，二十世「江寺養女」、「江梓騫長女」、「江循三女」、「江霞養女」、「江玉女養女」、「江錦惠長女、江錦麗二女、江錦蓮三女」、「江菊養女」、「江筍二女」、「江摘長女、江束三女」、「江牡丹長女」等。這些人都沒有兄弟，因此由她們招贅生子來接續香火。(35) 有意思的是，《江氏祖譜》的編纂者仍然把這些女性的名字都編在世系裏，而且這種觀念一直持續到後來的第二十一、二十二甚至二十三世，凡是沒有男丁或男丁較少的，就把女兒及其後代的名字都編入譜系。一般認爲，宗族是由同一祖先的男性後代組成的，「男性繼嗣群」成爲人類學常見的概念之一，也是儒家正統觀念的基本要求。然而，在一個沒有多少讀書人的普通宗族裏，這種觀念完全有可能由於某種現實的需要而改變，人們根據自己的理解來整合親人、構建宗族，並成爲自身的文化傳統。

鹿陶洋江氏文化傳統的另一個特點，就是宋江陣和祭祀田府元帥、李府千歲。江氏的宋江陣和田府元帥祭祀起源于何時，已經無從追尋。當地人有一種說法，大約至今 260 多年，但查無實據。現在我們知道最早有田府元帥的記載，是明治三十三年（1900 年）嚴氏兄弟的分家契約，當時田府元帥作爲佃戶每年須向嚴清池交納大租粟「若干石」（參見本文第三部份），可見在 1900 年以前江氏族人已經設立了祭祀田府元帥的公嘗，這種崇拜由來已久。又據目前仍保留在江家的一支田府元帥頭旗，上面寫著「明治四拾貳年九月鹿陶洋莊置」。明治四十二年是 1909 年。江氏族人說，這是第二支旗，第一支已經燒掉了。現在還在的第三支頭旗是 1963 年添置的。如果按一支頭旗可用 50 年計算，江氏置第一支旗應該在 1860 年代，此時正是「江長記—江順源」發家的時期，江氏已有一定的經濟基礎，是完全可能的。但如果從普通百姓祭祀的角度說，鹿陶洋江氏有田府元帥和李府千歲的香火必定在此之前，或許與東峰大帝一樣，一直是江氏族人尋求精神寄託的崇拜對象。

江氏族人把田府元帥稱爲「宋江爺」，又稱武神，而李府千歲被稱爲文神，顯示田府元帥與宋江陣有相當密切的關係。據當地老人說：宋江陣大約起源於清末。當時社會動亂，經常有賊夥從斗六門方向來，擊鼓呼喊，搶劫莊頭。鹿陶洋江氏古厝的周圍都種滿刺竹。有一天，田府元帥的乩童突然跳起來，說要保莊。於是就在刺竹圍的四角搭建「客鳥巢」，以資瞭望，同時糾集

(35) 以上見鹿陶洋《江氏祖譜》，頁 17-36。

莊內壯丁訓練宋江陣，用以保衛莊頭。據老人們回憶，在日據初年，宋江陣的教練是田府元帥的乩童葉達，後來又由新的乩童江瑞榮接手。每次操練都要拜「宋江爺」、批旗、拜四門等，[36] 顯示宋江陣實乃借助神明崇拜而演化成的民間自衛組織。宋江陣成立以後，對於保衛鹿陶洋及其周邊地區的安全是起到了重要的作用。至 1937 年，日本人加強對臺灣百姓的統治，宋江陣也遭到壓制，所有武器均被投入古井掩埋，只有田府元帥的頭旗和一把關刀被族人偷偷保存起來，流傳至今。至 1963 年，宋江陣再次被組織起來，此時已成爲鹿陶洋江氏的一種文化傳統，後來成爲聯誼、展示與觀光的一個亮點。

筆者在鹿陶洋調查時看到，在公廳大門上方至今仍顯掛著一塊題爲「聖德流芳」的古匾，落款爲「明治四十四年九月吉置，鹿陶洋莊殿前弟子仝謝」。明治四十四年是 1911 年，而從「殿前弟子仝謝」的含義看，獻匾者要答謝的「聖德」不是某個祖先，而顯然是指「宋江爺」。這個事實如果聯繫到我們在前面已經講過的—— 1900 年已有田府元帥的記載，1906 年江氏重修神明廳，1909 年添置第二支田府元帥旗，十分清楚，江氏在 20 世紀初年曾經有過崇拜「宋江爺」和大練宋江陣的高潮。而這個高潮對團結族人、凝聚人心是起到了積極的作用，因此後來又出現達清公和會川公兩個公嘗，並于 1930 年代建設祠堂、規範禮儀，最終編修族譜。神明崇拜與祖先崇拜相互連接在一起，這是鹿陶洋江氏在構建宗族過程中的一個顯著特點。

時至今日，田府元帥仍在江氏的宗族生活中扮演著重要角色。每年二月十六日田府元帥生日，[37] 當天上午就要把神明請到大埕供人們祭拜，下午舉行「賞兵」儀式，晚上卜爐主，決定下年度主持儀式的人選。從十三或十四日開始，連續幾天上演木偶戲以示慶賀。江氏族人把「宋江爺」安奉在神明廳的正中位置，左邊爲東峰大帝，右邊李府千歲，兩側還各有一尊觀音。在神明前面的案桌上，左右排列著兩個「營斗」，上面放置帥印、七星劍和五營兵旗；案桌左側豎有頭旗，右側置關刀，所有營斗、旗幟和武器上都貼著兵符。每月十六日，田府元帥都要「出兵」，以象徵性的儀式寓意「宋江爺」的兵馬保護著整個聚落的安全，同時演練宋江陣。六月十六日爲「收兵」日，撤掉營斗、旗幟和武器上的所有兵符。農曆七月由於是「好兄弟的節日，不能派兵阻攔」，因此此月沒有兵馬，至八月十六日又開始「放兵」，直至下年的六月

(36) 有關宋江陣的操演詳情，請見江明和《鹿陶洋與宋江陣》，頁 41-118。
(37) 據當地人說，田府元帥又稱「田都元帥」、「田公元帥」等。「田都元帥」本爲戲神，各地的生日都不一樣，參見葉明生《福建傀儡戲史論》（北京：中國戲劇出版社，2004），頁 480-526。鹿陶洋江氏把田府元帥的生日定爲二月十六日，明顯具有本莊土地福主的意味。

份。[38] 江氏族人通過如此有規律的「放兵」、「出兵」、「賞兵」和「收兵」活動，年復一年地展示著本宗族特有的文化傳統，同時也不斷演繹著神明的象徵意義，進一步增強族人的向心力和認同感。

如果說，鹿陶洋江氏的神明崇拜主要是在當地發展起來的，那麼江氏流傳至今的風水故事則更多與原鄉有直接的關係。

江氏宗族現在還有一個很普遍的傳說：據說江如南來開基以後，先是輔佐「鴨母王」造反不成，後來就在鹿陶洋附近放養鴨子。江如南養的群鴨每天每只都會生兩個蛋，而且地點就在別人的一坵田裏。由於鴨子生蛋比別人多一倍，地點固定，如南公就知道這是一塊風水寶地，因此每天去撿鴨蛋，自己只吃一部份，把多餘的另一部份蛋送給田主吃。時間久了，那田主過意不去，就把鴨子經常生蛋的田賣給了如南公，以後就在那裏建起了祖厝祠堂，家業也從此發達起來。[39] 這個故事江氏族人大都會講。筆者在那裏調查時，還有人插話說：以前某某人養的鴨子也是一天生兩個蛋，用以證明這個故事是眞的。其實，根據筆者常年在客家地區的調查，諸如此類的故事在閩西客家地區是非常普遍的。後來又到詔安縣拜訪鹿陶洋江氏的祖居地，結果發現在井邊村江氏祠堂裏，居然也可以聽到幾乎相同的故事，也是在講開基祖如何養一群鴨子，這些鴨子每天都會生兩個蛋，後來就在鴨子生蛋的地方建起了祠堂，所不同的只是沒有「鴨母王」造反和買田置地的說法。在離井邊村不遠的林氏祠堂，筆者再次聽到了一模一樣的故事。一個傳說故事由於來源於普通民衆的生活，經過世代口耳相傳，它的故事母題基本不變，有變化的只是配合具體環境而出現的一些情節。鹿陶洋江氏的這個故事顯然直接來自原鄉的傳說，並經過族人的不斷複製、加工，成爲現在的樣子。有意思的是，江氏族人並不懷疑這個故事的眞實性，他們認爲這就是祖先歷史的一部份，如同「東峰大帝的香火」一樣，並且利用用這些素材來建構自己的早期歷史，詮釋現在居住環境，以及宗族興旺發達的原因。

五、簡短結語

鹿陶洋江氏在大陸是客家人，[40] 但遷往臺南開基以後，經過將近三百年的演變發展，已經完全「福佬化」了。這個結果顯然與他們所處的環境和族群互

(38) 現在改在九月十六日「放兵」，因爲八月中秋太忙，所以又空了一個月。
(39) 這個故事在江進富《宋江陣的故鄉——鹿陶洋江家古厝》一書中也有記述，參見該書頁14。
(40) 在原鄉，現在的江氏族人還在講客家話，由於他們的居住的是大片的客家人聚居區，與福佬人相隔甚遠，因此仍然保持濃厚的客家習俗，也沒有出現「雙語」問題。

動的歷史過程有關。

江氏開基的鹿陶洋原本是平埔族「茄拔」社的住地，可惜現有資料並沒有留下什麼相關記載，對早期江氏與平埔族的關係無從敘述。但從江氏開基的歷程看，早年是相當辛苦的，後來由於江日溝生有四個兒子，至第三代又有十個男丁，添丁增加了勞動力，這對早期參與福佬人主導下的草地開墾極爲有利，也使得江氏在嘉慶、道光以後就逐漸進入了經濟發展的階段。江氏在臺灣的發展是一個多重因素相互交織的漸進過程。家族經濟的解困和發展，來自於受福佬人雇傭的開墾經歷，而與福佬人長期互動的結果，一方面增進了財富積累，另一方面也使得江氏日益「福佬化」了。至清朝末年，由於江氏在拓墾草地過程中獲得永佃權，因此他們擁有了較多的佃墾土地並相繼購買了部份大租田，集小租權與大租權於一身，並在此基礎上逐步設立了各個房派的祭祀公嘗。

江氏宗族的構建是從 1900 年代前後才開始的。先是成立以田府元帥爲中心的祭祀組織並組成宋江陣、重修神明廳等，接著以「達清公」和「會川公」的名義整合各派勢力，建造祠堂、兩廊和拜亭，規範禮儀，訂立禁約，並開展集體的祭祀活動。至 1947 年《江氏祖譜》編撰完成，標誌鹿陶洋江氏宗族的建構基本完成了。

宗族文化傳統的塑造與宗族的發展歷程息息相關，是全體族人經過不斷努力實踐的結果。從鹿陶洋江氏的例子來看，國家禮儀以及儒家正統思想雖然對地方社會產生影響，但是現實社會生活的具體環境和實際需要也在不斷改變人們的觀念。清末的社會動盪，進一步強化族人對田府元帥的崇拜並組成宋江陣，從而留下了極其深刻的文化印記。日據初年宗族「不出丁」的現實，既改變了祖先崇拜的觀念，也調整了族人對宗族女性成員的看法，並把她們直接編入譜系。宗族的構建既是儒家知識份子主導下的一個過程，同時也是普通百姓集體實踐的結果。以往的宗族研究，往往強調儒家知識份子的宗族理念，並以此來論述中國的宗法制度與宗族構成。科大衛、劉志偉的研究認爲，明代國家「大禮儀」改革以及官方意識形態向民間滲透，導致宗族制度在民間普遍建立，因此宗族是一種文化的建構過程。(41) 科大衛等人的這個結論是很重要的。然而，如果我們更進一步，更加關注一些普通百姓的具體實踐，就會發現所謂「國家意識形態」或者「儒家正統」在民衆的宗族實踐中其實是會被改變的。中國民間社會的宗族並不是完全相同的面貌。以鹿陶洋的實例而言，女性進入江氏的譜系就完全違背了國家的正統觀念。這個問題之所以產生，因素之一是

(41) 科大衛、劉志偉，〈宗族與地方社會的國家認同——明清華南地區宗族發展的意識形態基礎〉，《歷史研究》3（2000），頁 3-14。

當時鹿陶洋江氏缺乏男丁，而平埔族文化的影響，以及主導江氏修譜的知識份子之構成及其文化背景等，也未曾不是重要因素，仍值得探究。(42) 由此可見，我們強調宗族是一種文化的建構過程，同時更要注意它是民間集體實踐的結果。普通百姓在特定社會環境和歷史條件下進行集體的宗族實踐以及由此產生的宗族文化，應該在研究中特別予以關注。

從江氏流傳的故事來看，所謂「東峰大帝的香火是如南公帶來的」根本無據，但有關鴨子與風水寶地的故事則顯然來自原鄉。江氏的宗教生活與眾多的傳說故事和儀式行爲緊密相連，並在社會變遷過程中不斷發生變化。如今宋江陣越來越成爲吸引遊客觀光的文化資源，而由一系列傳說和儀式構成的象徵系統仍然發揮著「保衛鄉土」的作用。「東峰大帝」的香火被視爲江氏宗族的特有文化，並把這種文化與連接全臺江姓的活動聯繫起來，祭祖和同姓聯誼渾然一體。如果我們把鹿陶洋江氏當作一個值得分析的個案，那麼從這個個案可以明顯看出，作爲一個地方宗族，其用於形塑文化的材料是多元的，既可以來自原鄉和儒家正統，也有環境適應和族群互動的影響，不同材料在人們的集體實踐中不斷被複製、加工、消化和改變，用以詮釋宗族的歷史，影響人們的生活和集體實踐，並在現實生活中不斷演進和形塑著本宗族的特有文化面貌。

(42) 有關這些問題有待今後繼續討論。

引用書目

王明蘅、賴佳宏
1997 《臺南縣楠西鄉鹿陶洋江家古厝傳統建築空間美化計畫規劃報告書》，臺南：臺南縣立文化中心。

永定江氏宗譜編纂委員會
2003 《濟陽郡永定江氏宗譜》，永定縣。

江氏
不著年代 《江氏族譜》殘本，詔安縣井邊村。

江南桔
1988 〈高東江姓海內外裔衆祭祀東峰公記盛〉，《永定文史資料》7，頁 111-113。

江明和
1999 《鹿陶洋與宋江陣》，臺中：文建會中部辦公室。

江進富
1999 《宋江陣的故鄉——鹿陶洋江家古厝》，臺北：文建會。

江鴻漸
1686 《江氏族譜》，詔安縣井邊村。

江萬金等
2002 《江氏祖譜》，臺南縣鹿陶洋。

周鍾瑄
1962 《諸羅縣誌》，臺灣文獻叢刊第 141 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室。

汪毅夫
2004 《閩臺區域社會研究》，廈門：鷺江出版社。

科大衛、劉志偉
2000 〈宗族與地方社會的國家認同——明清華南地區宗族發展的意識形態基礎〉，《歷史研究》3，頁 3-14。

陽江市江氏族譜編修理事會
2004 《陽江市江氏族譜》，陽江市。

莊英章
2001 〈客家族群歷史與社會變遷的區域性比較研究——族群互動、認同與文化實作〉，《客家文化研究通訊》4，頁 17-22。
2004 《田野與書齋之間——史學與人類學匯流的臺灣研究》，臺北：允晨文化實業股份有限公司。

莊英章、陳其南
1982 〈現階段中國社會結構研究的檢討：臺灣研究的一些啓示〉，載《社會及行爲科學研究的中國化》，頁 281-310，臺北：中研院民族所。

陳其南
1990 《家族與社會——臺灣和中國社會研究的基礎理念》，臺北：聯經出版事業公司。

陳秋坤
2004 〈清代臺灣地權分配與客家產權——以屏東平原爲例（1700-1900）〉，《歷史人類學刊》2：2，頁 1-26。

莫里斯・弗里德曼著，劉曉春譯
2000 《中國東南的宗族組織》，上海：上海人民出版社。

葉明生
2004 《福建傀儡戲史論》，北京：中國戲劇出版社。

楊彥杰
1996 《閩西客家宗族社會研究》，香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院。
臨時臺灣舊慣調查會
1995 《臺灣私法附錄參考書》，臺北：南天書局。

附記：
本文在田野調查和收集資料過程中，得到林玉茹、艾茉莉、謝國興、管志明、江基定諸位朋友的熱心幫助，謹在此表示衷心的感謝！

蔦松文化與西拉雅關係考古學研究的檢討

劉益昌*

一、研究意義與問題

（一）研究意義

西拉雅（Siraya）是目前學術界與政府、民間分類中的臺灣原住民族群之一，主要居住於臺灣西南平原及其周邊的丘陵，廣義的西拉雅族分布區域從臺南縣北部到屏東平原，通常包括西拉雅、大武壠、馬卡道等三個亞族，至於狹義的西拉雅族則指分佈於臺南縣境內以四大社爲主的族群。由於地理位置的關係，這一群人是原住民族中最早接觸外來國家勢力的人群之一，且有較多歷史文獻記載，目前族群正復振其曾經消失或衰退的文化，值得我們關心族群與文化未來的進程。

考古學是一門研究過去人類生活的學科，其研究的時間包括史前與歷史時期，就臺灣人群的活動史而言，文字記錄的歷史階段仍屬短淺，人群活動大部分時間仍屬文字記載之前的史前階段，史前時期人類活動的研究，需依賴考古學的研究始克完成，歷史時期也需依賴考古資料補充文字記載不足的部分。至於原住民族群的歷史除了依賴文獻記載與口傳之外，考古學研究的成果將可以追溯族群的歷史於更長遠的時空，並聯繫史前文化與當代族群，重建族群演變與互動的機制。就臺灣考古學的研究而言，原住民族早期歷史與及演變，是學術研究的主題也是研究者必須擔負的責任。

* 中央研究院歷史語言研究所研究員，人社中心考古學研究專題中心執行長，南瀛國際人文社會科學研究中心學術委員

（二）問題

臺灣西南平原地區原住民族早期歷史與演變的研究，除了日治時期的初步調查研究之外，主要從 1980 年代初期開始，考古學研究逐漸釐清西南平原地區史前文化最晚素面紅陶階段的文化內涵，從較早的素面紅陶大類別中可以區分出大部分當屬於史前最晚階段的蔦松文化，並指出蔦松文化的特色，同時提出與西拉雅族的關連。(1) 1990 年代初期開始，臺灣考古界透過文化資產研究與學術研究的雙重管道，得以較大規模針對南部地區各縣市進行遺址調查研究，建立臺灣南部地區遺址基礎資料。(2) 基於此，筆者曾經利用臺灣省文獻委員會編纂臺灣原住民史的機會，撰述臺灣史前文化晚期階段與當代原住民祖先的關連，其中西南部平原地區主要在於討論廣義西拉雅族與史前文化關係。(3) 由於當時資料不足，蔦松文化中除了主要分佈於臺南縣市境內的蔦松類型以外，關於高雄平原地區的討論集中於「清水岩類型」，平原東側的丘陵淺山地區集中於「美濃類型」，且高雄平原與淺山丘陵地區未能如臺南地區明確分別出早晚期的發展與堆積。

近年來臺南地區由於臺南科學園區內遺址大規模發掘結果，(4) 已可證實筆者先前有關臺南地區史前文化最晚階段蔦松文化分期的提議，並試圖建構之文化變遷資料。(5) 而且透過詳細年代學與地層資料，可以建構更爲細緻的演化序列。(6) 高雄、屏東地區未能如臺南地區擁有如此大量經費進行龐大的發掘工

(1) 宋文薰，〈由考古學看臺灣〉，收入於陳奇祿編《中國的臺灣》（臺北：中央文物供應社，民國 79 年）頁 93-220；黃士強、劉益昌，《全省重要史蹟勘察與整修建議－考古遺址與舊社部分》（交通部觀光局委託國立臺灣大學考古人類學系之研究報告，民國 69 年）；黃臺香，《臺南縣永康鄉蔦松遺址》（國立臺灣大學考古人類學研究所碩士論文，未出版，民國 71 年）；劉克竑，〈從考古遺物看蔦松文化的信仰〉，《人類與文化》22（民國 75 年），頁 20-29。

(2) 劉益昌，《高雄縣史前歷史與遺址》（高雄縣政府委託中央研究院民族學研究所之研究報告，民國 83 年）；臧振華、陳仲玉、劉益昌等，《臺閩地區考古遺址普查研究計劃第二年年度報告》（內政部委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告，民國 83 年）；劉益昌、陳玉美，《高雄縣史前歷史與遺址》高雄縣文獻叢書系列 3，（鳳山：高雄縣政府，民國 86 年）。

(3) 劉益昌，〈臺灣西南平原地區史前時代晚期的文化〉，收於鄧憲卿主編《臺灣原住民歷史文化學術研討會論文集》（南投：臺灣省文獻委員會，民國 87 年），頁 15-40；《臺灣原住民史—史前篇》（南投：國史館臺灣文獻館，民國 91 年）。

(4) 臧振華主持，《臺南科工業園區道爺遺址未劃入保存區部份搶救考古計畫期末報告》（南部科學園區管理局委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告，民國 93 年）。

(5) 劉益昌，〈史前文化與原住民關係初步探討〉，《臺灣風物》45 (3)（民國 84 年），頁 75-90；〈臺灣西南平原地區史前時代晚期的文化〉收於收於鄧憲卿主編《臺灣原住民歷史文化學術研討會論文集》（南投：國史館臺灣文獻館民國 87 年），頁 15-40；《臺灣原住民史—史前篇》（南投：國史館臺灣文獻館民國 91 年）；〈臺灣地區史前文化層序研究的省思〉，收於宋文薰、李亦園、張光直主編《石璋如院士百歲祝壽論文集》（臺北：南天書局，民國 91 年），頁 349-362。

(6) 臧振華主持，《臺南科工業園區道爺遺址未劃入保存區部份搶救考古計畫期末報告》（南部科學園區管理局委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告，民國 93 年）。

作，但透過近年來之調查工作，高雄地區已增加相當多新資料，將可以明確檢討原有所提之看法，並細緻化建構文化變遷應有之資料，提供進一步思考西拉雅族群在歷史發展過程中的變遷狀態。

歷年有關西拉雅族的分類爭議，在於究竟西拉雅族是一個廣大分佈於臺灣西南平原及其東側丘陵區域的族群，還是屬於多元的族群，除了涉及族群分類體系定義的不同，也牽涉到分類時所使用材料的時間點。因此歷年來在歷史學、民族學、語言學均有著不同觀點，筆者對於當今族群分類並無意見，只從考古學研究的角度出發，觀看文獻歷史紀錄，並將文獻歷史紀錄的族群推早於更深遠時間的史前時代，用以聯繫史前文化晚期與當代族社、族群。

二、西拉雅人所居的土地與變遷

（一）位置與地形

從濁水溪口以南到枋寮以北的臺灣西南部地區，是西拉雅以及其他鄰近族群的分佈地區。這個區域的地形包括海岸平原丘陵與山地地區，山地地區以中央山脈和玉山山脈爲主，八掌溪、曾文溪、楠梓仙溪、荖濃溪、濁口溪、隘寮溪及屏東平原東側其他較小溪流，都發源於中央山脈西側，這些溪流的上游山高谷深，但仍有不同高度的高山平夷面以及高低位河階可以作爲人群居住與耕作之所，是日治初期以來民族誌記載布農、鄒、魯凱及北排灣各族群分布的地區。

嘉南平原是一個隆起的海岸平原，地形平坦、廣闊，在平原中有早期形成的大岡山、小岡山、半屏山、柴山、鳳山、小琉球等隆起珊瑚礁，和漯底山等近期形成的泥火山，也有受到構造運動而隆起的臺南臺地、大湖臺地、中洲臺地等略微高起的地形。由於本平原面形成的年代相當晚，尚屬幼年期的海岸平原，除了在平原上發育的較小溪流之外，擁有朴子溪、八掌溪、急水溪、曾文溪、鹽水溪、二層行溪等溪流，穿越並切割平原面，同時帶來大量泥沙繼續堆積於河口及兩側平原邊緣的海岸地帶，平原面尚陸續擴大當中，因此海岸地帶大都地勢低下，岸外洲、潟湖、沼澤相當發達，早期大多利用爲養魚池或鹽田，近來則大部分被規畫爲工業區使用。原來這片廣闊平原的北半部是四大社西拉雅族群農耕、游獵的場所，南半部在歷史時期則無族群居住的清晰記載。

屏東平原是河口沖積扇狀平原，受到構造運動的因素影響，平原逐年下沉，主要由高屏溪、隘寮溪、東港溪、林邊溪帶來的大量沉積物堆積而成，東

以潮州斷層爲界和山地之間有著明顯分野。平原上溪流密布，僅有一座小型泥火山鯉魚山，海拔約 29 公尺，溪流之間形成突起略高的區域，自古以來爲人群可以居住的地區，歷史初期以來是以今日所稱的馬卡道族群爲主的鳳山八社主要的分布地，這些族社通常以東港溪爲界分，而有港東里、港西里社群之分，稍早的荷蘭時代溪北稱爲 Takareian，溪南稱爲 Pongsoya。

夾在山地與平原之間的丘陵、臺地地區兼有二者特性，主要包括斗六丘陵、竹崎丘陵、新化丘陵、內門丘陵等小區域，但地形破碎，交通不便，嘉南平原東側丘陵是大武壠族群和一部份鄒族人分布的地區，至於內門、大樹、鳳山之間的丘陵地帶，古稱阿猴林，可能也是族群廣泛分佈的區域，但究竟是否爲 Takareian人的分佈地，目前學術界未有定論。

（二）地理變遷

西南平原地區是臺灣最大的平原，除了全新世中期最高海水位以後，因爲海水逐漸後退露出海岸平原之外，土地緩慢隆起以及平原東側大小溪流帶來豐富的沙、土等沉積物，也是平原擴張與海岸變遷迅速的主要原因。根據地質學者研究，臺南附近的西南平原地區，目前標高 35 公尺以下的地區在六千年前，全部爲海水淹沒，至五千年前海水逐漸退出，只剩大灣低地爲海水淹沒，五千年前之後沉積物才將大灣低地逐漸填滿，(7) 但隨後臺南臺地逐漸隆起，其東側與新化之間仍屬地勢較低區域，至歷史時期初，大灣低地靠近臺南臺地東側邊緣，六甲里斷層附近，仍爲地勢低下蓄水成湖的鯽魚潭，直到道光初年西元一八二〇年代才因山洪爆發、曾文溪改道而淤積成陸，此一時期亦爲古臺江內海成陸的關鍵。今日地勢仍然相當低下的「古岡山灣」、「古典寶灣」、「古高雄灣」(8) 以及古倒風內海區域的成陸過程，可能與與臺江內海、大灣低地相近，但年代則需更進一步研究。

從十七世紀初年以來對於西南平原邊緣海岸的測繪資料，清楚指出從大肚溪口以迄高雄灣，甚至南達林邊溪口的西南平原沿海地區，滿佈潟湖、沙丘、溪口、江灣、港汊等海岸地形，今日距海 20 公里以上的麻豆水堀頭遺址，經考古發掘與文獻比對研究已可確認爲清初以來記錄的麻豆港，此一變遷正可說明上述滄海桑田變遷之速。其實地質鑽探資料的研究結果，也正說明此一變遷從全新世中期以來即已如此。

(7) 陳于高，《晚更新世以來南臺灣地區海水面變化與新構造運動研究》（國立臺灣大學地質學研究所博士論文，未出版，民國 82 年），頁 141。
(8) 林朝棨，〈臺灣西南部之貝塚與其地史學意義〉，《考古人類學刊》15/16（民國 59 年），頁 49-94。

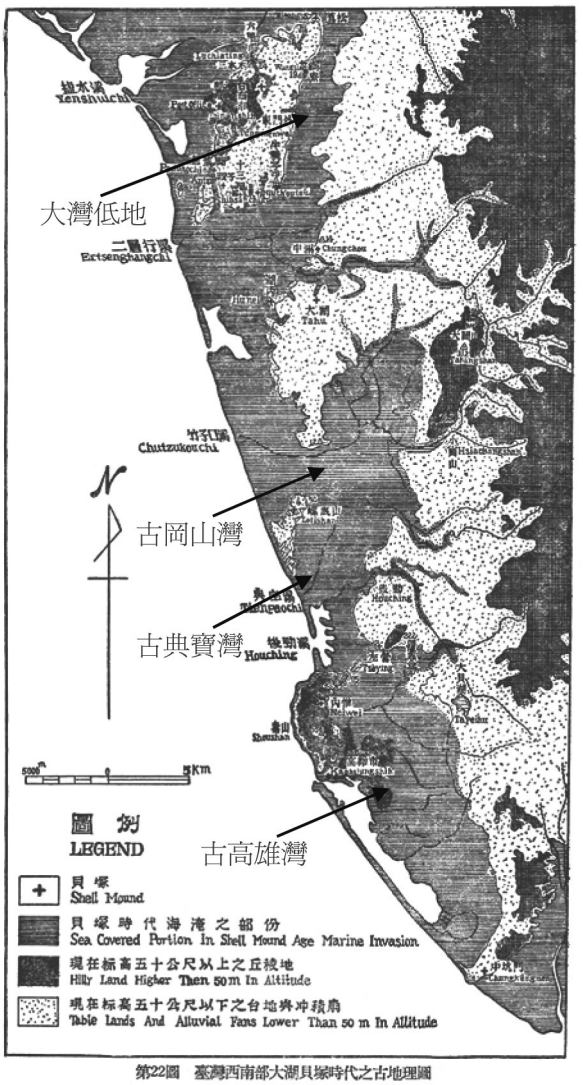


圖 1：本文研究區域的地形與古地理，原圖引自林朝棨 1960，經修改增加說明

最近地質學者陳文山教授等以「海岸平原區井下岩心資料，分析末次冰期以來海岸的變遷，作爲考古學研究時思考全新世以來臺灣海岸平原區的古環境變遷對於人類生活型態可能的影響。但由整體的海岸變遷來看，2 萬年至 6 千年前之間除了蘭陽平原之外各海岸都隨著海水面的上升，呈現海進現象；6 千年前至今的海水面不再大幅度變動，因此大量沉積物堆積在海岸地區，造成快速海退的現象。經古環境與古地形的重建冰期各平原面因海水面下降約 120 公尺造成各主要和留在現今的海岸平原產生大規模的下蝕作用，形成數十公尺至

百餘公尺的深谷。冰期之後海水就沿著河谷向陸地侵入，海岸平原在冰期受到大規模的侵蝕，因此形成坡度較陡的海岸，造成各海岸平原不同的海進速度，以嘉南平原海進速度最快，約每年 3-5 公尺；高雄海進速度約每年 1 公尺爲最慢。海退的速率則受到來自河流搬運的沉積物多寡所影響，其中以屏東平原海退速度每年 5 公尺爲最快，高雄每年 0.5 公尺爲最慢。雖然各盆地的海退速率不一，但是臺灣海岸線每年數公尺的遷移速度是屬於全球最快速的區域之一，此變動是否影響居住在海岸地區居民的生活型態，是值得深入研究。」(9)（參見圖 2）

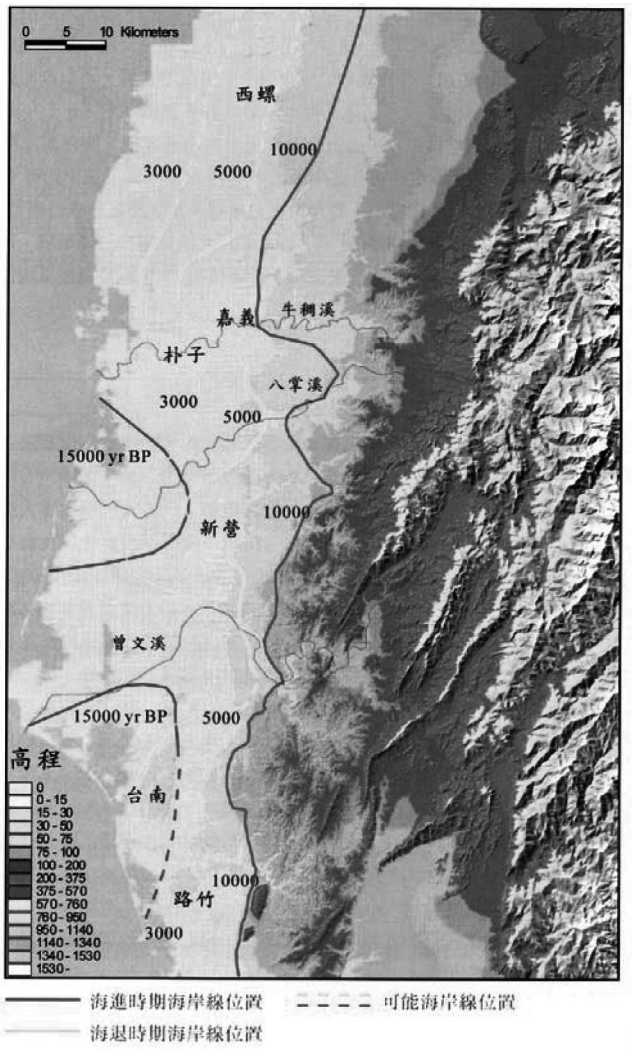


圖 2：末次冰期以來台灣西南平原地區海岸線變遷（圖引自陳文山等 2004）

(9) 陳文山、宋時驊、吳樂群、徐澔德、楊小青〈末次冰期以來臺灣海岸平原區的海岸線變遷〉《考古人類學刊》62（民國 93 年），頁 40-55。

這種激烈的海岸變遷情形對人類居住的環境影響相當深遠，聚落遺址分布位置通常代表人與環境之間密切互動關係下選擇的結果。海岸線的變遷與古代遺留的低地沼澤分布，往往可以說明聚落分布的情形。近世大航海時代以來，已有較爲實測的地圖，從古地圖迄今三、四百年以來海岸線變遷異常激烈，海岸線與今日的距離往往在數公里到十數公里以上，古代的潟湖、海灣往往已經填成陸地，成爲今日人們營生的場所，這些資料目前已有相當多研究說明，也爲一般研究者熟悉。西拉雅人居住的區域，經由時間向上推移想必也發生過激烈的變遷，除了地質學者的研究以外，透過考古學者的研究也可重建局部地區細緻的變遷過程，(10) 但如何在較爲廣大的區域與人群活動之間進行進一步聯繫，則需透過大區域的調查研究，才能得到較爲令人信服的結果。

三、考古學研究的結果

（一）南臺灣的古老人們

目前南臺灣地區的古代人群，依時間的早晚，分布區域的不同和文化相貌的差異可以分爲許多不同的文化體系，由於不知道這些文化擁有者的族群名稱或自稱，考古學者通常以具有代表性的遺址來稱呼他們。由早到晚有左鎮人、臺灣陸橋人、大坌坑文化、牛稠子文化、大湖文化、鳳鼻頭文化和北葉文化、蔦松文化、龜山文化等。其中左鎮人、臺灣陸橋人爲舊石器時代的人類，北葉文化、蔦松文化、龜山文化和今日已知原住民平埔族群西拉雅的祖先，已經進入使用鐵器爲主的金屬器時代與金石並用時代之外，其餘的文化都處於新石器時代。這些文化的發展以簡表說明如下：

表 1：南臺灣史前文化層序發展簡表

區域			時間斷限與時代
高雄、屏東平原、恆春半島	中央山地、丘陵地區	嘉義、臺南平原地區	
原住民諸族群文化			A.D.1620 歷史時代
蔦松文化/龜山文化	比鼻烏類型/北葉文化	蔦松文化	500 B.P. 1000B.P. 金石並用晚期 1800B.P .金石並用早期

(10) 臧振華主持，《臺南科學工業園區道爺遺址未劃入保存區部份搶救考古計畫期末報告》（南部科學園區管理局委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告，民國 93 年），頁 94-95。

鳳鼻頭文化	響林文化	烏山頭類型 / 大湖類型 大湖文化	2500B.P. 3000B.P. 3400B.P. 新石器時代晚期
鳳鼻頭類型/墾丁類型 牛稠子文化	牛稠子文化	牛稠子類型 牛稠子文化	4300B.P. 新石器時代中期
菓葉類型 大坌坑文化		八甲類型 大坌坑文化	5000B.P. 5500B.P. 6000B.P. 新石器時代早期
長濱文化晚期			
		左鎮人	10000B.P.舊石器晚期持續 30000B.P.舊石器時代晚期

（二）西南平原金屬器與金石並用時代的文化

蔦松文化爲西海岸南部地區最晚期的史前文化，由於蔦松文化分布廣泛，時間延續亦長，筆者曾提出蔦松文化時間與地方性類型的分期、分類構想，認爲蔦松文化至少可以分成早、中、晚三期。(11) 早期年代在距今 1800-1400 年，其中鞍子類型主要分布於臺南地區，清水岩類型主要分布於高雄地區，另外東原類型分布於臺南縣東北部平原邊緣及丘陵地帶，至於高雄縣、臺南縣南側之淺山丘陵地帶的美濃類型較早階段可能也屬於這個時期。中期年代距今 1400-800 年前，其中蔦松類型主要分布於臺南地區，高雄平原地區未能區分出此一階段之文化類型，屏東平原及小琉球地區可能以下廍遺址爲代表，至於高雄縣、臺南縣南側之淺山丘陵地帶的美濃類型較晚階段可能也屬於這個時期。晚期年代距今 800-400 年，其中蔦松類型較晚階段主要分布於臺南地區，高雄平原地區則以龍泉寺類型爲代表，屏東平原及小琉球地區可能以小琉球之番仔厝遺址爲代表，至於高雄縣、臺南縣南側之淺山丘陵地帶目前未能區分出此一階段之文化類型與遺址。這些階段從金石並用時代，逐步轉變爲使用鐵器爲主的金屬器時代，最後在廣域世界史的大發現時代，走入歷史時代初期。

(11) 劉益昌，〈臺灣西南平原地區史前時代晚期的文化〉，收於鄧憲卿主編《臺灣原住民歷史文化學術研討會論文集》（南投：臺灣省文獻委員會，民國 87 年），頁 15-40；《臺灣原住民史—史前篇》（南投：**國史館臺灣文獻館，民國** 91 年）。



圖 3：蔦松文化盛期的地方性類型分布圖（依劉益昌 2002a，經修改）

近年來臺南科學工業園區之大規模考古發掘，得到清晰的地層與大量之絕對年代，因此提出南部地區金屬器及金石並用時代在臺南地區的文化發展層序，包括鞍子期、蔦松期、看西期，並在看西期之後加上以當地族群命名之西拉雅期，其中鞍子期年代距今 1800-1400 年，蔦松期距今 1400-1000 年，看西期距今 1000-500 年，西拉雅期距今 500-300 年。(12) 其結果與筆者原先觀察整個南部地區的結果相去不遠，僅將筆者所稱之蔦松期較晚階段改稱爲看西期，此

(12) 臧振華主持，《臺南科學工業園區道爺遺址未劃入保存區部份搶救考古計畫期末報告》（南部科學園區管理局委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告，民國 93 年）。頁 94-95。

期年代則略提早，最後將筆者建議需考慮連續史前時代最晚階段與荷據之間的晚期遺存，根據部分年代較晚出土外來瓷器之遺址資料，以原住民族之族稱命名爲西拉雅期。

四、考古出土新資料再看原住民

筆者在 1998、2002 年間曾提出西南平原地區原住民族群分布與研究的結果，認爲西南平原地區早、晚期原住民分類之不同，可能是十九世紀末、二十世紀初年日本學者所見的資料，與十七世紀荷蘭人所見的族群分類有著顯著的不同，其間的因素極可能是費羅禮（Raleigh Ferrell）所言，西拉雅語是荷蘭人在南部臺灣所使用的共通語言（Lingua franca），而使得 Makatao 語和 Taivoan 語跟著深受影響，因此造成十九世紀末臺灣南部的語言狀態，係以 Siraya 語爲主。[13] 可能也因上述原因西南平原地區的原住民平埔族群，從日治時期末小川尚義氏[14] 以來大致已統稱西拉雅族，下分爲西拉雅、大武壠、馬卡道三個亞族的區分方式較爲流行。此外介於臺南與屏東之間的高雄平原，在十七世紀荷蘭戶口表中，未見任何聚落，[15] 而且沿續至清朝，也沒有原住民的社群或聚落分佈。雖然放索、大傑顛、茄藤、打狗等社都有原來在高雄平原的說法，但似乎都難以證實。[16] 上述這些根本問題，也許最近新增的考古資料可以得到一些線索，同時似乎也可以進一步回應筆者在民國 1998、2002a 文內所提，有關晚期遺存追尋、蔦松文化演變過程、蔦松文化與原住民關係等幾個必須依賴考古學研究才得以解決的問題。

(13) 雖然目前學界有不同意見，但語言學家土田滋教授從語言的比較認爲 Siraya、Makatao、Taivoan 這三個語言原本是不同語言，因而是不同民族的可能性相當高，他也引用R. Ferrell 的說法，認爲後來這三種民族所代表的語言會那麼相像，是受到荷蘭人統治的影響，因爲荷蘭人將西拉雅語當作在**臺灣西南地區所使用的共同語言，持續了將近五十年**的結果，使得 Makatao 語和 Taivoan 語受到影響，這種情形勉強可以說明十九世紀**臺灣南**部平原地區的語言狀態。其實同樣的說法，李國銘先生也從民族誌的比較，說明了**臺南**四大社附近，也就是西拉雅族和屏東平原沿海的 Pangsoya 地區的族群有很大的不同，他也指出把屏東的語言視爲西拉雅語的一種方言，似乎是有問題的，因爲在荷蘭時期就已清楚知道二種語言的差別很大，參見李國銘，《族群、歷史與祭儀—平埔研究論文集》（板橋：稻鄉出版社，民國 93 年），頁 75。

(14) 參見於許賢瑤譯，中村孝志原著，**〈從村落戶口調查看荷蘭的臺灣原住民統治〉《臺灣文獻》**47 (1)（民國 85 年），頁 143-153。

(15) 許賢瑤譯，中村孝志原著，**〈從村落戶口調查看荷蘭的臺灣原住民統治〉《臺灣文獻》**47 (1)，頁 143-153。

(16) 李國銘，**〈文獻上平埔族空白的高雄平原〉，《族群、歷史與祭儀—平埔研究論文集》**（板橋：稻鄉出版社，民國 93 年）。

（一）回應文獻上平埔族空白的高雄平原

學友李國銘教授生前曾經爲文舉出從荷蘭時代以來至清代，高雄平原地區不但沒有原住民聚落的紀錄，也沒有文獻的紀錄。[17] 由於筆者在 1998 年的論文中曾經提到臺南縣、市，高雄縣、市及屏東縣，雖已有全面性基礎資料建檔，[18] 但仍有相當大的空白地帶未有資料，高雄平原就是其中資料最貧乏的地區之一，因此無法從考古遺址的研究中給學界一個滿意的答案，所幸 1990 年代末期迄今，高雄市地方文史工作者李瑞琳先生利用公餘之暇調查以高雄平原爲主之區域，並涵蓋其周緣地區，新發現至少 40 處以上之考古遺址，明顯補充上述資料檔之不足，根據這些資料可以清楚得知高雄平原及其周邊區域和臺南地區一樣，擁有相當數量之史前時代晚期廣義蔦松文化的遺址，遺址的年代也幾乎可以區分出三至四個不同階段，目前資料仍由李先生整理當中，[19] 不過從初步遺址資料所顯示的分布地區（圖 4），可以得知平原中除了地勢仍然相當低下的「古岡山灣」、「古典寶灣」、「古高雄灣」原來分布區域未見遺址出現之外，平原周邊較高的區域或東側的龍崎丘陵、內門丘陵、鳳山臺地均有相當豐富的蔦松文化遺址，此種情形可以說明高雄平原除了地勢低下的沼澤地以外，原來應該有原住民族居住，但該族群在荷據時期初並未接受荷蘭人之統治，而在荷蘭人勢力介入之時，退入東側丘陵山區，事實上《熱蘭遮城日誌》中亦有清晰記載，[20] 近年簡炯仁教授曾經從《熱蘭遮城日誌》以及日治初期伊能嘉矩先生採集的口傳資料，論證 1935 年高雄平原北側曾經有「搭加里

(17) 李國銘，**〈文獻上平埔族空白的高雄平原〉，《族群、歷史與祭儀—平埔研究論文集》**，頁 101-123。〈文獻上平埔族空白的高雄平原〉爲 1993 年的未發表稿，收於過世後的紀念文集中，筆者曾經於 1994 年得見原稿。

(18) 劉益昌，《高雄縣史前歷史與遺址》（高雄縣政府委託中央研究院民族學研究所之研究報告，民國 83 年）；臧振華、陳仲玉、劉益昌等，**《臺閩地區考古遺址普查研究計劃第二年年度報告》**（內政部委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告，民國 83 年）；劉益昌、陳玉美，《高雄縣史前歷史與遺址》高雄縣文獻叢書系列 3，（鳳山：高雄縣政府，民國 86 年）。

(19) 李瑞琳，〈高高屏地區平原及丘陵區文化遺址的新探〉，初步發表於高苑科技大學通識中心、高雄縣自然史教育館主辦「南**臺灣文化與歷史學術研討會」（民國 95 年 6 月 8 日**至 9 日）。

(20) 簡炯仁教授文中曾將《熱蘭遮城日誌》中有關「打狗野人」及「搭加里揚」的紀錄加以整理，認爲荷蘭人征討搭加里揚時於堯港登陸，並在南邊桌山附近遇到該社族人，顯示搭加里揚應位於堯港以東，大岡山以西，即今日高雄縣路竹鄉一帶。不過筆者認爲雖然遇到族人，但實際上無法確認其聚落就在遇到之處，其可能性應包括該地區爲搭加里揚之勢力範圍，例如獵場、農耕地之所在。從考古資料可以清楚得知在堯港邊有一處大型蔦松文化遺址－湖內遺址，不過湖內遺址已知之測定年代稍早，大致在距今一千多年，且未發現較晚階段的文化堆積，因此仍需謹慎考慮聚落所在。在其南側的高雄平原即可發現相當數量年代較晚的蔦松文化遺址，這些遺址雖然尚未進行詳細分類，但仍可窺知本地區擁有豐富的人群活動，並非空白地帶，參見於簡炯仁，〈由《熱蘭遮城日誌》有關「搭**加里揚」的記載試論高高屏地區的平埔族〉《臺灣文獻》52 (2)（民國 90 年）**，頁 293-324。

揚社群」之平埔族居住，後因荷蘭人之強勢進入，因而遷移至高屏溪東側屏東平原。[21] 此一推論也因 17 世紀地圖將猴山（今柴山）旁的溪流稱爲塔加里揚河，而得到更進一步的支持，例如 1653 年繪製的「廣東省及福建省的中國沿海及臺灣島的航海圖」，簡稱爲「卑南圖」（Pimaba Map）的航海圖中就有 Taccoriang 河（圖 5）。

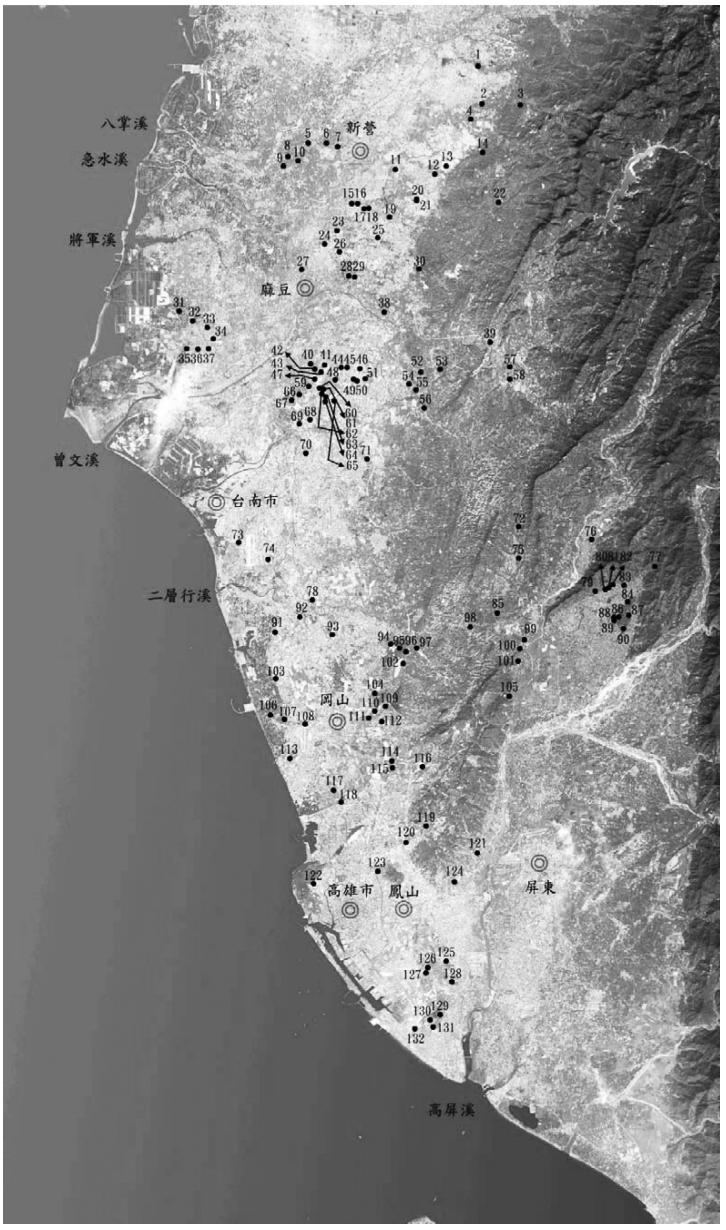


圖 4：高雄、台南地區蔦松文化遺址分布圖

(21) 簡炯仁，〈由《熱蘭遮城日誌》有關「搭加里揚」的記載試論高高屏地區的平埔族〉《臺灣文獻》52 (2)（民國 90 年），頁 293-324。



圖 5：本圖為 1653 年繪製，抄繪重刊於 1753 年 Johannes van Keulen 的《海員指南第六卷》的廣東省及福建省的中國沿海及臺灣島的航海圖，簡稱卑南圖。其中在今日高雄港灣北側繪有一條溪流，稱為 Taccoriang，其相對位置大約為今日的高雄市區所在，可能即為今日之愛河（圖引自呂理政、魏德文主編 2005：87 局部）。

至於在荷蘭人退走、明鄭接續之後，強大的軍事力量仍然在臺南與高雄之間佈設，軍事屯墾的結果，漢人社會迅速在這個區域建立，因此原住民未能回到原有之領域，也使得後來的文獻紀錄並不明顯，不過從本地區仍遺留有部份原住民地名或具有原住民特性的墓葬，例如以灰漿砌成的長方形棺，相當數量分布在本地區，這些灰漿長方形棺均未見二次洗骨葬，年代通常在清代，但其習俗顯然與漢人不同，因此極有可能爲接受部份漢文化後之原住民族群。這也顯示原住民可能未在本地區消失，只是隱沒在漢文化的強大勢力之中。

（二）蔦松文化與原住民的關係再論

考古學界從 1980 年代開始迄今，大抵接受蔦松文化之蔦松類型應與西拉雅族密切相關，但蔦松文化的分布區域遠較西拉雅族的分布區域廣闊，尤其是以四大社爲主的狹義西拉雅族群，僅分布於臺南市以北的臺南縣境內，筆者曾將蔦松文化與文獻紀錄的族群分布比較，認爲蔦松類型與 Siraya 族分布相近，蔦松類型結束的年代，原先已有的碳十四年代最晚已在 550 B.P. 左右，約當西元 1400 年左右，而且這些測定標本並非出土於最上層，因此結束年代當更向晚期延伸，已經相當接近荷蘭人來臨之前臺南附近的西拉雅族社的年代，而且出土器物中的鳥頭狀器、小黑陶壺均與 Siraya 族的宗教信仰相符，因此仍可說蔦松

類型與 Siraya 族相關。近年來南科考古工作的結果更直接稱呼最晚階段的史前文化爲「西拉雅文化」或「西拉雅期」，此其年代已經晚到距今 500-300 年前之間，而且在器物方面除了延續蔦松文化時期的紅褐色素面夾砂陶之外，也包含從外地引入的不少瓷器和硬陶器作爲日常用具，另可見穿孔加工的鹿角及玻璃珠、玻璃環等裝飾品，工具中鐵器也因年代較晚而保留了較大數量。(22) 從新近發現豐富的資料可以證實早年學者的推測無誤，蔦松文化及其延續過程當爲西拉雅族的祖先無異。但西拉雅族在分類上的複雜性，是否可以從考古資料中得到進一步解讀，則需從更廣大區域的同一階段考古遺址詳細研究才能得知。

筆者從考古資料所顯示的文化區分，較能同意費羅禮氏根據荷蘭時期的人群分類，將臺南附近到恆春半島的平原地區族群區分爲 1. Siraya； 2. Tevorang-Taivuan； 3. Takaraian（“Makatau”）； 4. Pansoia-Dolatok； 5. Longkiau 等五個族群的說法，(23) 除了位於恆春半島的 Longkiau 所遺留的文化內涵未能清晰歸入廣義的蔦松文化之外，其餘四大群分布區域均與廣義蔦松文化的分布有關，依目前考古資料顯示，這些族群分布區域的蔦松文化也略有不同，就其文化發展與最晚階段而言，屏東平原的下廍、下社皮等遺址的位置與目前稱爲馬卡道（Makatao）族的上、下淡水社、萬丹社相近甚至重疊，從下廍、下社皮到新庄橋遺址的變遷過程，也許可說與這些社群的祖先文化演變相關。其文化內涵似乎即爲 Ferrell 所稱的 Takaraian（“Makatau”），此一文化體系是否與高雄平原北側的蔦松文化晚期遺址相近，甚至歸屬於同一文化體系，目前正在進一步研究中，不過可能性相當大。

至於小琉球的番仔厝遺址，不論從歷史紀錄、聚落位置的角度而言，都是 Lamei 的聚落遺址。(24) 上述遺址分布區域中，位於東港溪與下淡水溪河口及其外海之小琉球島，其分布區域與 Pansoia-Dolatok、Lamei 的領域幾乎重疊，文化內涵亦相近，也許可以做爲一個族群分布區域。最近在鳳山丘陵調查發現更

(22) 中央研究院歷史語言研究所南科考古隊，〈近年來南科園區的考古成果及其引起的一些問題〉，發表於中央研究院歷史語言研究所主辦 2002 年「臺灣的考古學研究」學術研討會（民國 91 年），頁 1；臧振華主持，《臺南科學工業園區道爺遺址未劃入保存區部份搶救考古計畫期末報告》（南部科學園區管理局委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告，民國 93 年），頁 95-100。

(23) Ferrell,R，〈Aboriginal Peoples of the Southwestern Taiwan Plain〉，《中央研究院民族學研究所集刊》32（民國 60 年），頁 217-235。

(24) 曹永和、包樂史，〈小琉球原住民的消失 —— 重拾失落臺灣歷史之一頁〉，收於潘英海、詹素娟編《平埔研究論文集》（臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，民國 84 年），頁 413-444。劉克紘，〈從考古遺物看蔦松文化的信仰〉，《人類與文化》22（民國 75 年），頁 20-29。另劉克紘先生之文章年代雖爲 1993 年，但實際出版年爲 1994 年。前引曹永和、包樂史 1995，其原始發表年代爲 1994 年，劉文實際參考曹、包二位先生之文章，但因出版關係有所參差，特此說明。

多蔦松文化清水岩類型以及更晚階段的考古遺址，似乎與小琉球的番仔厝遺址具有密切關連，可惜在放索社群所在的港東里地區目前未有重要的考古遺址發現，所以還不能完全連繫荷據時期的文獻紀錄。

以往較無資料的高雄平原地區，從最近調查可知相當數量的蔦松文化遺址，經過詳細研究的柴山東側龍泉寺遺址，證明其最晚階段是高雄平原地區距今四百多年前的大型聚落，配合較早階段的考古遺址，可以說明高雄平原低窪地周邊有著一連串發展序列的文化體系，其人群是否即爲分布在東側丘陵山區以迄屏東平原北側地區的 Takaraian，可以進一步與屏東平原地區的考古遺址進行比較研究。2004 年筆者在李瑞琳先生導引下前往下淡水溪西側河階上的和昌遺址調查，除了發現明顯文化層堆積之外，在地表採集大量素面紅陶並發現少量安平壺、青花瓷以及玻璃環，顯示這是一處年代延伸至相當晚期的遺址，其文化內涵晚期與高雄平原區域相近，是否與大傑顛社群或鄰近的武洛等社有關，值得進一步考慮，不過其早期文化內涵與近鄰北側的美濃類型大體相同，也許筆者早年調查所得的美濃類型需進一步考慮其歸屬或追究其年代，以說明其文化屬性。

至於 Tevorang-Taivuan 的原始居住地一般認爲在臺南平原東側丘陵地區，近年來臺南地區的文史工作者許清保老師，在臺南縣境內發現相當數量蔦松文化及其他文化的遺址，其中在楠西鄉、玉井鄉、山上鄉以及大內鄉的丘陵地帶發現部份可以歸屬於廣義蔦松文化的遺址，(25) 不過其文化內涵與西側平原地區的蔦松文化典型的蔦松類型以及丘陵地帶南側的「美濃類型」不同，似乎顯示山區另有不同文化體系的人群居住，(26) 而且其複雜程度似乎不是一個文化類型可以涵蓋。由於研究仍屬稀少，亦未進行更詳盡之調查試掘，看來大武壠族（Tevorang-Taivuan）的祖先型文化，仍需更長的研究才能究明。

五、小結

雖然近年來已有較多資料，也可以進一步討論史前人群的文化與歸屬，但基本資料仍然未能充分支援所需的研究素材，雖然初步解決高雄平原平埔族文獻空白的議題，但西拉雅族人究竟屬於一個族群或是三、四個族群，在文獻研究無法充分解答的狀況下，考古學者如何透過地下材料回答這個問題，是值得

(25) 許清保，《南瀛遺址誌》（南投：行政院文化建設委員會，民國 92 年）。
(26) 劉益昌，〈考古學所見人群互動關係與分佈界線：以嘉南平原東側丘陵山地地區爲例〉，收入於葉春榮主編《建構西拉雅研討會論文集》（新營：臺南縣政府，民國 95 年），頁 49。

進一步思考的課題，從目前考古學的資料而言，似乎較能支持多族群的觀點。至於筆者所提史前最晚期遺存的追求，已經在臺南科學園區大規模發掘之後得到部份答案，五間厝、三舍、社內等遺址發掘的結果說明蔦松文化最晚期階段的遺址可與文獻紀錄的原住民舊社連接，此一階段接受外來文化的影響，輸入大量外來陶、瓷器，因而改變其生活型態，此種變遷逐步進行，最後在原住民的社會中不再得見原來從史前時代晚期以來常年使用的夾砂紅陶，遺址中聚落內出土都是外來的陶瓷，使得考古學家幾乎無法從文化遺物判別原住民與漢人的差異，這似乎也反應西南平原原住民逐漸演變爲漢人的過程。

屏東平原沿海與小琉球地區的遺址因新庄橋、番仔厝遺址可以直接連繫至荷蘭時期的文獻紀錄，而進入歷史時代之外，高雄平原邊緣的龍泉寺遺址、南安遺址上臺地與荷據初期之間尚有 100-200 年左右的缺環，將是未來研究的重點。

就目前資料而言，蔦松文化似乎有部份要素從同一地區較早的大湖文化而來，筆者也曾提出高雄地區年代較早的清水岩類型，可能從前一階段的鳳鼻頭文化晚期演化而來的看法，不過這方面的研究並未繼續進行。蔦松文化主流的夾砂紅陶與大湖文化陶器的差異，顯示出二者之間當有演化上的缺環，因此蔦松文化中代表西拉雅族群的蔦松類型以及上下的鞍子類型、看西類型的一系列演化過程，並不足以顯示其文化之祖源可以完全追溯至更早期的大湖文化。換句話說，蔦松文化中是否有部份外來文化介入，若是，其來源方向爲何？與南方菲律賓之間是否有密切關連？當爲未來研究的另一重點。

高雄、臺南地區蔦松文化遺址分布圖遺址名稱表

1 關帝聽
2 橋頭
3 白河水庫
4 匏子園
5 鹽水港
6 鹽水土庫
7 鹽水過港
8 鹽水番子寮
9 鹽水番子厝
10 鹽水後寮
11 五軍營
12 吉貝耍
13 東山舊社
14 凹子腳
15 八老爺（二）
16 八老爺（一）
17 溫厝？
18 龜子港
19 水漆林
20 小腳腿
21 果毅
22 東原
23 菁埔寮
24 橋南
25 中社
26 下營大港
27 西寮
28 三結義（二）
29 三結義（一）
30 烏山頭水庫
31 篤加
32 番子塭
33 佳通橋
34 佳龍橋
35 鹽埕地
36 港墘仔
37 外渡頭
38 渡子頭（二）
39 內宵
40 蘇厝
41 大港橋
42 三抱竹
43 灣港
44 火光頭
45 益民寮
46 半路店
47 柑港
48 南科國小
49 月眉園
50 石橋
51 龍目井
52 大內
53 二重溪
54 山上
55 新庄
56 石子崎
57 玉井橋
58 州子內
59 旗竿地
60 道爺
61 瘦砂
62 五間厝北
63 五間厝
64 珠厝角
65 五間厝南
66 許中營
67 看西
68 大洲
69 鼎臍
70 蔦松
71 新化高工
72 木柵橋
73 芭蕉腳
74 十三甲東
75 東勢埔橋
76 新象寮
77 船頭
78 大潭
79 東光寮
80 人字山下
81 獅形山
82 善化堂
83 段巷
84 崩山窩
85 竹戈寮
86 柳樹塘
87 畚箕窩
88 黃屋塘
89 劉屋塘
90 龍光
91 湖內
92 大湖 II
93 竹圍
94 大岡山 B
95 舊岩（採石場 A）
96 南安
97 瓊仔埔
98 打鹿埔
99 北勢
100 和昌
101 武鹿坑
102 後山岩
103 烏樹林 A
104 小岡山 III
105 虎形坑
106 竹滬
107 竹仔港
108 港口崙
109 小岡山 II
110 小岡山
111 瓊林 II
112 瓊子林
113 漯底
114 南滾水
115 鳳山厝
116 面前埔
117 九甲圍
118 後勁
119 烏林投 I
120 仁武
121 大樹
122 龍泉寺
123 覆鼎金
124 仁美 I
125 邱厝坪
126 高松 E
127 高松 C
128 新厝村
129 鳳山水庫
130 黃部堂
131 營區南
132 清水岩

引用書目

土田滋著，黃秀敏譯
2003 〈平埔族各語言研究瑣記（上）〉，《臺灣史田野研究通訊》22：9-22。
中央研究院歷史語言研究所南科考古隊
2002 〈近年來南科園區的考古成果及其引起的一些問題〉中央研究院歷史語言研究所主辦，2002年「臺灣的考古學研究」學術研討會。
中村孝志
1974 〈村落戶口調**調査にみるオランダの台湾原住民族統治**〉，《えとのす》1：32-37。
中村孝志原著，許賢瑤譯
1996 〈從村落戶口調查看荷蘭的臺灣原住民統治〉，《臺灣文獻》47 (1)：143-153。
宋文薰
1990 〈由考古學看臺灣〉，收入於陳奇祿編，《中國的臺灣》：93-220。臺北：中央文物供應社。
李壬癸
2006 〈臺南和高屏地區的平埔族語言〉，收入於葉春榮主編，《建構西拉雅研討會論文集》：17-38。新營：臺南縣政府。
李國銘
2004 《族群、歷史與祭儀—平埔研究論文集》。板橋：稻鄉出版社。
林朝棨
1970 〈臺灣西南部之貝塚與其地史學意義〉，《考古人類學刊》15/16：49-94。
曹永和、包樂史
1995 〈小琉球原住民的消失 ── 重拾失落臺灣歷史之一頁〉，收入潘英海、詹素娟編，《平埔研究論文集》：413-444。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。
陳文山、宋時驊、吳樂群、徐澔德、楊小青
2004 〈末次冰期以來臺灣海岸平原區的海岸線變遷〉，《考古人類學刊》62：40-55。
陳于高
1993 《晚更新世以來南臺灣地區海水面變化與新構造運動研究》。臺北：國立臺灣大學地質學研究所博士論文（未出版）。
黃士強、劉益昌
1980 《全省重要史蹟勘察與整修建議－考古遺址與舊社部分》。交通部觀光局委託國立臺灣大學考古人類學系之研究報告。
黃臺香
1982 《臺南縣永康鄉蔦松遺址》。臺北：國立臺灣大學考古人類學研究所碩士論文（未出版）。
許清保
2003 《南瀛遺址誌》。南投：行政院文化建設委員會。
臧振華主持
2004 《臺南科工業園區道爺遺址未劃入保存區部份搶救考古計畫期末報告》。南部科學園區管理局委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告。
臧振華、陳仲玉、劉益昌等
1994 《臺閩地區考古遺址普查研究計劃第二年年度報告》。內政部委託中央研究院歷史語言研究所之研究報告。
劉克竑
1986 〈從考古遺物看蔦松文化的信仰〉，《人類與文化》22：20-29。

劉益昌

1994 《高雄縣史前歷史與遺址》。高雄縣政府委託中央研究院民族學研究所之研究報告。

1995 〈史前文化與原住民關係初步探討〉，《臺灣風物》45 (3)：75-90。

1996 〈臺灣地區史前文化層序研究的省思〉，《臺灣考古百年紀念研討會會議論文及工作報告》：8-15。臺北：中央研究院歷史語言研究所主辦。

1998 〈臺灣西南平原地區史前時代晚期的文化〉，收於鄧憲卿主編，《臺灣原住民歷史文化學術研討會論文集》：15-40。南投，臺灣省文獻委員會。

2002a 《臺灣原住民史 史前篇》。南投：國史館臺灣文獻館。

2002b 臺灣地區史前文化層序研究的省思〉，《石璋如院士百歲祝壽論文集》：349-362。臺北：南天書局。

2006 〈考古學所見人群互動關係與分佈界線：以嘉南平原東側丘陵山地地區爲例〉，收入於葉春榮主編，《建構西拉雅研討會論文集》：39-60。新營：臺南縣政府。

劉益昌、陳玉美

1997 《高雄縣史前歷史與遺址》高雄縣文獻叢書系列 3。鳳山：高雄縣政府。

簡炯仁

2001 〈由《熱蘭遮城日誌》有關「搭加里揚」的記載試論高高屏地區的平埔族〉，《臺灣文獻》52 (2)：293-324。

Ferrell, R（費羅禮）

1971 Aboriginal Peoples of the Southwestern Taiwan Plain.《中央研究院民族學研究所集刊》32：217-235。

臺南文化上所受之日本統治的影響：研究高等女學校教育對臺灣生活文化之意義*

植野弘子**
吳得智***譯

一、前言

受到日本統治的五十年間，在臺灣居住的人們是過著什麼樣的生活？這項經驗對於後來的臺灣具有著什麼樣的意義？近年來針對這項問題，學界分別從政治、教育、經濟、宗教等角度廣泛探討，同時亦展開了許多深入的研究。這些相關的探討和研究是與臺灣史研究的興盛同步進行的，期望今後橫跨更多面向和更深刻的議論能繼續不斷地進行下去。然而作者去探討當時的人們每日的生活模樣，總是會有撇不開的困難點，就是很難看到當時的研究能將看起來平淡無奇、細微的日常生活加以有系統地記錄下來。因爲日治時代相關研究很少注意到需要系統的觀察並紀錄一般民衆的生活，所以我們今天很難去了解那個時代日常生活的變化。不過毫無疑問地，在日本統治的五十年間臺灣民衆的生活確實產生了變化。這些變化應可視爲「日本式」制度、習俗以及嗜好等之輸入而形成的。同時在「近代化」名目下，也有某些臺灣的傳統習俗被否定並被視爲「陋習」，甚至因而被廢除了。在另一方面，也出現了某些新的習慣與生活方式。日治時期試圖將臺灣民衆改變成名

* 本報告是將第一屆南瀛學國際學術研討會中所發表原稿再重新改寫而成的。在此要對在當天擔任評論的許佩賢教授，以及在場賜予高見的各位先進表達謝意。此外還要感謝評審本報告的各位先進所給予的諸多正確建議。
** 日本東洋大學社會學部教授，南瀛國際人文社會科學研究中心學術委員
*** 高苑科技大學應用外語系兼任講師

符其實的日本國民之「日本化」，除了具有「日本特質」之外，也兼具著「近代特質」。在本報告中「日本化」這個用詞，意指被視爲具有「日本特質」的變化與具有「近代特質」的變化兩方面。透過如此的變化，在日治時期所形成的新生活習慣與生活方式，在日本的統治結束後是如何地遺留在臺灣？或者是如何消失的？這些都是研究臺灣生活文化之重要課題。

本報告之目的乃是將有關日治時期臺南地區的生活文化、特別是有關「日本化」的研究與資料加以整理，進而闡述今後可能的研究方向與課題。首先，針對日治期間所留下之生活文化的變化之相關資料進行探討。儘管記錄日治時期生活文化之變化狀況的資料不論在質或量上都不夠充分，但從中多少可以理解日本統治者所試圖進行的「日本化」之內容，以及臺灣民衆生活之變化的一部分。本文特別關注皇民化運動時期的資料。皇民化運動正是在「日本化」過程中特別強調日本特質之變化的部分。

其次，研究日治時代家庭裡的日常生活時，需要針對在女性身上所發生之變化加以重視。日本統治之始，統治者也採取了改變女性生活之政策。以女子爲對象的學校教育被引進，隨即在女性的生活上發生了很大的變化。在本文中，作者特別針對受過當時高等女學校教育的精英女性們的訪談記錄，來加以探討他們所產生的變化。(1) 當時可升學去就讀高等女學校的女性，是屬於上層或中層以上的社會階級。雖然她們的生活或是高等女學校之教育內容，不能視爲一般臺灣民衆的生活文化；然而，觀察這些女性具有以下意義：在身心兩方面都受到當時殖民統治者所試圖推動的「日本化」之深刻影響的，就是這些就讀於高等女學校的女性們。藉此除了可以試圖瞭解當時新時代女性的生活方式與女性意識外，也可以去觀察與思考接納了一種新的生活之臺灣女性們的形象。同時，即使在日本統治結束後，她們仍舊被視爲是一種特別的存在。藉由探討這些女性在社會中與家庭中所扮演的角色，將可以理解在分析臺灣民衆的生活典型時應朝的方向。此外，臺南這個地方，除了維持著漢民族傳統特色外，也曾存在過三所各自擁有不同特色的高等女學校，因此在思考這些女性的過往經歷或現今生活情況等問題時，是可以提供作者良好的研究題材的一個區域。

---

(1) 在本文所使用的訪談資料是根據在 2002 年 9 月、2003 年 10 月、2004 年 3 月、及 2005 年 7-8 月期間進行的調查作成的。在 2003 年 10 月與 2004 年 3 月，承蒙財團法人交流協會日臺交流中心之 2003 年度〈**歷史研究者交流事業**〉**的資助。2005 年的研究調查則是承蒙科學研究費**補助金〈**臺湾における植民地主義に関する歴史人類学的研究－「日本」認識をめぐって**〉**的補助**。在此要對授予資助的各有關單位，以及欣然接受作者訪談的各位女士、先生表示謝意。本報告裡的訪談資料，乃是根據對出生於 1922 年至 1931 年，曾經就讀於臺南第二高等女學校或長榮高等女學校（長老教女學校）的女士們所進行的訪談內容所整理的。此外，訪談時所使用之語言基本上是以日語爲主。

二、日治時期臺南之生活文化的記述

在日本殖民統治之始，爲方便統治起見，隨即展開調查臺灣習俗。日本人就在參考了這些調查成果之下進行統治。當時臺灣總督府對於不會嚴重妨礙統治的傳統習俗，並沒有採取立即禁止的方針，而是採取漸進或間接的方式來廢除被視爲陋習的習俗。例如，對吸鴉片加以管理，並先支援解纏足運動而最後才禁止纏足。此外，也致力於多設置廁所等改善衛生之政策，做了許多以近代社會之事物爲目標之種種改變。

（一）臺南地區報告書中的生活文化之變化

有關日治時期的臺南廳、或之後的臺南州，也就是包括現今的臺南縣與臺南市，有《臺南廳行政事務及管內概況報告書》、《臺南州概況》、《臺南州管內概況及事務概要》、《臺南州統計要覽》，以及《臺南州社會教育要覽》等報告書。其內容大半是所謂的「概況」或相關的統計資料，直接去介紹生活文化之變化的內容很少。不過若細心地翻閱的話，還是可以窺見一些由日本的統治所產生的生活之變化。

《大正七年臺南廳行政事務及管內概況報告書》中（1918），(2) 在「十、本島人之風俗習慣及其變遷〔本島人ノ風俗習慣及ビ其ノ変遷〕」項目中談到了臺灣人的習俗。(3) 其中記載著「近來不論是城市或鄉村，本島人都已自行認識到矯風易俗之必要，努力去破除舊有的陋習」，敘述臺灣人在自動自發地改變習俗。不過同時也指出「雖在衣食住等方面模仿內地式的程度是一年比一年濃厚，但在精神上的同化或是感化上似乎還有一段很長的路要走」，也就是說即使改變衣食住的習慣，但在精神方面的同化並不容易；雖言如此，但也認爲在「物質方面」的「風俗改善」最終將會帶動「精神上的進化」。同時也舉出了以下幾點有關「現今相關本廳風俗習慣的演變之顯著現象」：1. 婦女接待客人與研究國語〔即日語 ── 譯者注〕、2. 廁所、浴室以及日式榻榻米等設備、3. 奢侈的惡習、4. 穿著和服、5. 解放媵媒嫺(4)、6. 設立幼稚園的風氣等六點。除此之外，報告書也指出「在婚喪喜慶習俗的改善、日常家具器材的需求、以及各種飲食物之喜好各方面，同化的色彩也愈來愈濃」。

(2) 臺南廳《大正七年臺南廳行政事務及管內概況報告書》（臺南：臺南廳，1918），頁99-100。
(3) 本報告中所謂的「臺灣人」指的是臺灣的漢族人。相當於在日治期間被稱爲「本島人」的人們。以下本文凡是翻譯與原文並列時，在〔 〕內記載原文。
(4) 媵媒嫺是舊時的婢女，用錢把他人年幼的女兒賣來，幫助主人操持家務。

強而有力地去推動這樣的變化的，當然就是皇民化運動了。臺南州在昭和12年（1937）10月5日規定了「國民精神總動員臺南州支部參與會中的協議決定事項」。[5]這個支部與其活動是伴隨臺灣總督府在9月10日決定了「臺灣總督府國民精神總動員實施要項」之後成立的。臺南州依此「實施要項」，以及之前就已設立並展開活動的「民風作興委員會」中的決定事項，正式地推動臺灣人的皇民化。其中與日常生活習慣有相關的部分，被列舉出來認爲應加以改變的項目有：神宮大麻的奉祀與正廳的改善、[6]勵行習俗的改善、以及破除迷信和陋習；同時亦指出「在公會席上應令其避免穿著臺灣服」，開始進行對臺灣傳統文物的否定。之後並且制定了皇民化的具體方策將其匯整成「關於本州皇民化之案〔本州皇民化ニ関スル件〕」，由內務部長在昭和13年3月4日通告各郡守、市尹。[7]其內容如下：

首先將「本島的舊俗陋習之破除、改善與指導」定位爲「在本島人物質與心靈兩方面的皇民化上最爲重要之事」，認爲這些都已逐步在改善之中但仍有長遠的路要走。而且透過國民精神總動員運動的實施，清楚地闡明國體觀念、培養國民精神；而爲了要「促進一般人民徹底振興民風與同化」及堅守後方，「有關依舊俗而存在的陋習、宗教、寺廟、齋堂等等之取締、破除、改善及指導事項」「期待依照州議會所決定之下列要領徹底執行」，通告指示以適當且具體的方策來加以指導民衆。以下記述其項目及內容的概要：

一、 關於正廳改善之案〔正廳改善ニ関スル件〕

(1) 將神宮大麻安置於神龕內，並將其奉祀在住宅內最爲尊嚴的地方，即正廳桌的中央或是其上位。

(2) 祖靈舍與牌位放置於面向中央桌靠左的桌上。[8]

(3) 國旗箱放在面向中央桌靠右的桌上。

(4) 將觀音等等的宗教性畫像安置在別的房間或中央桌以外的地方。

(5) 神龕後面的牆壁上最好不要掛任何字畫軸，但若有必要掛時應挑選適當的字畫軸來掛。

(6) 字畫軸內容不應流於裝飾或將禮拜對象偶像化。可掛臺灣神職會發行之物、或印有日本國歌、國旗之物，不過應該避免天照大神等畫像。

(5) 臺南州《昭和十五年度社會教育要覽》（臺南：臺南州，1940），頁11-16。
(6) 所謂神宮大麻指的是伊勢神宮所授之神符。
(7) 臺南州《昭和十五年度社會教育要覽》，頁98-100。
(8) 所謂的「祖靈社」是相當於佛教之佛龕的神道祭祀器具，由臺灣神職會首創，用來祭祀年代較近的祖先。「祖靈社」是基於欲使祖靈祭祀「皇國化」之意圖下被創造的祭祀器具。基本上包含著兩個部分。一部分是使臺灣人眞正成爲大日本帝國臣民之「皇民始祖」之後代祖靈的部分；另一個部分則是祭祀比前者較早的「遠祖代代之靈」的部分。參考蔡錦堂《日本帝国主義下臺湾の宗教政策》（東京：同成社，1994），頁210-213。

(7) 撤除三界公燈和天燈。

一、 關於更新牌位之案〔位牌更新ニ関スル件〕

必須更改爲祖靈舍或新的牌位。愼重地改寫牌位，移靈祭典必須嚴肅地執行。

一、 關於改善服裝之案〔服装ノ改善ニ関スル件〕

(1) 目標在鼓勵男子穿著卡其色的西式服裝、女子穿著上衣和裙子。

(2) 和服並非最合適的服裝。然而雖今後有須改善的餘地，但因十分有助於培養皇國民的情操，應鼓勵經濟上充裕的家庭穿著浴衣、小孩的和服以及女子的禮服。

一、 關於改善住宅之案〔家屋改善ニ関スル件〕

以廢除傳統建築樣式爲目標，改建時須從衛生的角度及皇民化的角度來認定爲適當之樣式爲標準來改建

一、 關於個人廁所與浴室之案〔個人便所浴室ニ関スル件[9]〕

(1) 廁所須鄰接住宅且可在夜間使用

(2) 浴室中設置鐵鍋澡盆等，鼓勵多入浴

一、 關於戲劇與講古之案〔演劇講古ニ関スル件〕

(1) 協助促進具皇國民性質之內容的改良劇及鼓勵青年劇

(2) 鼓勵以日本歷史上的美談、傳說爲內容的連環畫劇

在非得已使用臺語的地區，可暫時准許使用臺語

一、 關於寺廟改建之案〔廟ノ改築ニ関スル件〕

(1) 強調並徹底執行昭和 12 年 1 月 4 日由兩位部長所發之通告

(2) 同時須處理無註冊登記之寺廟

一、 關於道士之案〔道士ニ関スル件〕

已認定其會阻礙培養國民精神，目前正在研擬指導或禁止的方法

如上所述，在 1938 年 3 月的階段，就已明示出促進皇民化的具體措施。[10]

其中，特別是正廳、牌位、寺廟及道士等等有關宗教的項目佔了多數。在寺廟整理這一方面，臺南州顯示出積極的態度。以臺南州內而言，實施成果在各個郡、市之間有其差異，然而臺南州之態度是「決定方針後由各個郡、市去

(9) 謂「個人便所」「個人浴室」指的是非公用的，由各家各户所設置的廁所或浴室。

(10) 關於這項通告和「寺廟整理」，近藤正己在探討研究後指出：臺南州比臺灣總督府更早研擬出「皇民化」之具體方策。近藤正己，《総力戦と臺湾》（東京：刀水書房，1996），頁 181-189。

實施」。[11] 而其中特別是相當於現今的臺南縣一帶地區，當時都積極地推動寺廟的整理；除臺南市的 4% 以外，以新豐郡的 100% 爲首，其他地區像新營郡（96%）、北門郡（93%）、曾文郡（90%）、新化郡（80%）等等其比率都很高。[12]

在日常生活中住宅的改建及廁所、浴室的設置等方面，所謂的「改善」究竟普及到何種程度呢？有關這一點在昭和十六年度的《社會教育要覽》中刊載著所謂「皇民鍊成施設一覽」，[13] 列出各市、郡、街庄之「改善」狀況的統計表。[14] 其中列舉出的項目有「國旗」的設置、「大麻」的奉祀、「正廳改善」、「牌位更新」、「個人浴室」的設置，以及「個人廁所」的設置。其中大麻的奉祀、正廳改善與牌位更新爲相關連之項目。國旗的設置不論在哪一個市、郡比率都很高，幾乎是百分之百。大麻的奉祀若以市、郡來看的話均有超過 80% 的比率。正廳改善的市、郡比率，除了嘉義郡（72.47%）以外，其餘都是 80% 以上。但在牌位更新的項目中作者則可看出有相當程度的差異。相當於現今的臺南縣內的各地區中，臺南市、新豐郡、曾文郡、北門郡、新營郡等地均有 80% 以上，但新化郡只大概 70%，楠西庄則是 44.00% 的低比率。而在相當於現今嘉義縣境內的東石郡，在 1936 年舉行了所謂「焚燒牌位儀式〔位牌**焼却式**〕」，焚燒至今長年祭拜的牌位，並在「內地式新佛壇」下舉行祖先祭祀與大麻奉祀。[15] 在作者長年做爲研究調查對象的西港鄉，即過去的北門郡西港庄，其祖先的牌位被改成日本式的所謂「陸續抽出式牌位〔**繰り出し位牌**〕」，這種牌位至今仍被繼續使用著，這可說是在信仰方面日本式的物品滲透、普及到一般百姓的一項例子。

「個人浴室」以及「個人廁所」之項目，雖可說是衛生上的課題，但同時也表露出日本與臺灣之習慣的不同。在「個人浴室」這個項目中，雖然當局指導各個家庭設置，但這對臺灣人而言不僅需要一筆經費外，臺灣人所採的入浴方式也與日本式不同，因此浴室之設置很難強制。設置比率較高的有臺南市的 34.22% 與新營郡的 39.00%，相當於現今的臺南縣內的各個郡的比率都在一成以下。各個街庄之間比率的相差很大，其原因應可歸於指導、推動「皇民化」的程度與經濟條件的差異。而「個人廁所」之設置，以市、郡來講大致都有半數以上的比率。由此應可瞭解到他們的生活裡的確有了新的生活樣式。

(11) 宮本延人，《日本統治時代**臺湾における寺廟整理問題**》（天理：天理教道友社，1988），頁 46。
(12) 同上註，頁 60-61。蔡錦堂，《日本帝国主義下**臺湾の宗教政策**》，頁 242。
(13) 臺南州，《昭和十六年度社會教育要覽》（**臺南：臺南州，1942），頁 191-194。**
(14) 在昭和十四年度及十五年度的版本中是「皇民化施設一覽」。
(15) 蔡錦堂，《日本帝国主義下**臺湾の宗教政策**》，頁 206-207。

關於生活上的變化，若依據近藤正己對北門郡的部落振興會推動之住宅改善運動所做的分析，可發現窗戶的改良、正廳的改善以及廁所設置的改善率較高，而廚房的改良、井的挖掘與浴室之設置的比率則較低。近藤同時指出：這樣的差異的理由可歸於經濟上的原因、生活習慣上的必要性，以及接受這樣的改善之部落振興會運動推動者之質的差異。(16)

在整個皇民化運動中，臺南州可以說是特別強而有力地去推動此項政策的。不過，各個街庄之間有著不小之差異，這個事實暗示著作者：必須先去考慮到藉由皇民化來試圖做改變之事物的內容、現地的「指導」或當地人的反應、組織等等問題之後，再來思索「日本化」的問題。

（二）日常生活中日臺習俗之「交流」

除了統計的資料或像通告之類的官方資料之外，比如像能一窺個人生活的資料則更可以告訴作者當時在臺南到底發生了甚麼變化。不過，如此的資料並不易搜尋。然而有一份資料是值得注目的，那是當時在佳里當醫師、並且籌組文藝活動、同時也是街協議會員的吳新榮在《民俗臺灣》雜誌裡所寫、命名爲〈我的內臺生活交流〉的記事文章。(17) 他在該文章中一方面描述自己一天的生活，一方面亦試圖敘述日本習俗與臺灣習俗的「交流」。以下爲其內容的概要。

> 早上一起床就會看到榻榻米〔畳〕，穿上浴衣〔ユカタ〕輕鬆地休息，天氣冷的時候，就穿有衣裏的和服〔袷〕等日式衣服〔着物〕。有時也會穿著「着物」去工作或外出。在飲食方面，由於小孩子喜歡有時也會喝「味噌湯」。個人很喜歡「醬菜〔漬け物〕」，特別是喜歡用短時間醃的醬菜〔浅漬け〕。到大城市的時候，品味高級的「生魚片〔刺身〕」則是個人的一項樂趣。「壽司」也很普遍。在家裡可簡單地做的是日式火鍋 ── 壽喜燒〔スキヤキ〕，但肉使用的是豬肉或雞肉。在工作場所操的是日語及對方聽得懂的語言〈應該是臺語吧 ── 作者〉的雙語。每天或至少每隔一天會在吃晚飯前燒水入浴。

這篇文章是他在讀過《民俗臺灣》第 35 期裡一位名叫中川正的人所寫的〈關於內臺生活的交流〉之後所執筆的。中川的這篇文章是受到編輯的委託所寫的，內容是有關臺灣的衣食住這方面，究竟「內地式」與「臺灣式」是如何地互相影響？中川正的結論是：彼此互相影響的並不多。(18) 針對此結論吳新榮

(16) 近藤正己，《総力戦と臺湾》，頁 228-233。
(17) 吳新榮，〈私の内臺生活の交流〉，《民俗臺灣》38，頁 35-37。
(18) 中川正，〈内臺生活の交流について〉，《民俗臺灣》35，頁 32-34。

表述「若中川教授是站在內地人這一邊的角度、從大局上來看內臺生活之交流的話，自己則應是站在臺灣人這一邊的角度、實際地在看內臺生活之交流」，「只不過我的所謂內臺生活交流指的是：與其說是『交流』還不如說是『混合』或『重複』、或者是『臺灣生活的內地化』」。同時吳新榮也寫道「另外，有關透過衣食住等等所謂的物質生活而昇華產生的生活感情，也就是精神生活這一部分在此不做描述」；從這段敘述中作者可發現，在此他並沒忘記去主張他的想法 ── 也就是說他認爲即使在物質上「內地化」了，但在精神層面上並不是那麼容易會內地化的。

早上一起床就會看到的榻榻米，是吳新榮數年前將原本住的臺灣式平房改建成日式房間中的。他表示鋪榻榻米的理由是：若小孩子多的話可擠在一塊兒睡很方便，同時不僅可在榻榻米上鋪被睡覺，也可置放椅子或其他雜物十分便利；此外榻榻米的生活從當學生的時代起就已習慣；屋內鋪設有榻榻米的日式房間可說是中產階級的一種格調、作風等等。另外，他的鋪有榻榻米的日式房間裡也設有壁龕〔床の間〕。像如此鋪有榻榻米的日式房間的存在，與前述的《大正七年臺南廳行政事務及管內概況報告書》中所指出的事實是符合的；即該報告舉出一項可視爲在風俗習慣上變化之顯著事例 ── 即在家中設置鋪有榻榻米的日式房間，而且這似乎已成爲一項流行。不過一位成長於西港鄉農家的男性（1929 年生）在接受作者的訪談中表示「在日治時代裡鋪榻榻米的是高級住宅，一般的話是鋪席子。我的家從未鋪過榻榻米」。從這一段話看來，或許作者可說榻榻米在日本時代裡具有著一種高貴身分之象徵意義吧。

味噌湯是在日本時代開始普及於一般家庭的食品，但生魚片與壽司雖然可在大城市的餐廳吃的到，一般家庭裡卻還不太被接受。同時，關於吃日本料理這一點，「自己可沒那麼高的水準去日本料理店吃飯。身分不相稱。以前也從未喝過甚麼味噌湯或吃過生魚片之類的東西」（1921 年生、男性、日治時代裡曾任臺南州警察）；這應該是一般老百姓的聲音吧。一般的農民也沒喝過所謂的味噌湯。不過，對於住在臺南市或街等等「城鎮」裡的人而言，購買「味噌」在家裡烹調食用也成爲一項選擇。同時作者也可以說日本的飲食文化在日治時期並無普及到一般百姓上，這些飲食文化被引進到臺灣人的生活中並被接受的現象，應可說是在最近十年或稍早的時期才開始的。

而浴室的設置也就如以上所述，其普及率並不高。例如吳新榮所住的北門郡佳里街中，在 1941 年也只有 1.2% 的家庭設置有浴室。

吳新榮如此評論自己的生活：「我想跟我一樣過著所謂交流生活的本島人

是比較多的，同時也應是占著重要之部分的」。不過他的生活眞應可說是中產階級以上、或更應該說是精英的生活吧！毫無疑問地，在不同社會階層裡所進行的「內臺交流」之內容是不同的。

直至目前爲止，可掌握到日治時代臺南地區之生活上之變化的資料並不夠充分，同時在目前若欲補充此類資料也相當困難。不過從上述的資料中亦可以明確知道的是：即使在皇民化政策的推動之下，住宅的改建等項目的普及率是有偏差的；作者有必要在今後不斷地去累積研究去考慮到因爲都市與農村、或階層、經濟能力所產生之差距。

三、日治時期女性之研究

日治時期裡在日常生活上發生了哪些變化？而這些變化是如何地遺留在後來臺灣的日常生活中呢？爲了探討此項問題，作者有必要去注意的是：一手承擔家庭生活中物質上的基本部分 ── 即衣食住，特別是有關衣與食的方面，同時包含養育小孩等等肩負著家庭裡的重大任務之女性這個角色。然而關於日治時期裡女性們是如何地接受「日本化」的這項問題，由女性們自身去談論的資料並不多。臺灣在編纂「口述歷史」這方面累積有不少成果，例如中央研究院近代史研究所出版了「口述歷史叢書」、「口述歷史期刊」，不過其中做講述的人幾乎全是男性。近年有一本《走過兩個時代的臺灣職業婦女－訪問記錄－》的書問世，(19) 記錄著出身臺灣的女性之「口述」。另外，臺中縣立文化中心出版了《日治臺中婦女生活》，(20) 其內容包含歷經日治時期之女性們的口述；不僅有關職業方面的活動，她們同時也談及到家庭生活及婚姻等等話題。此類並非特別以「有名的女人」爲對象的研究，將有可能成爲今後研究的一個方向。

可理解到的是，關於日治時期臺南地區女性的日常生活的資料直至目前仍舊非常得少。(21) 在臺灣省文獻委員會編纂的「耆老口述歷史叢書」中之《臺南市鄉土史料》裡，(22) 96 位耆老中只有 2 位是女性，而在《臺南縣鄉土史料》裡 212 位之中也只有 2 位是女性。(23) 這些書籍可說只是保存著「男性」口述之歷

(19) 游鑑明，《走過兩個時代的臺灣職業婦女—訪問紀錄—》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994）。
(20) 宋錦秀編著，《日治臺中婦女生活》（臺中：臺中縣立文化中心，2000）。
(21) 出身臺南市的料理研究家 ── 辛永清所寫的《安閑園の食卓－私の**臺南物語**－》（東京：文藝春秋社，1985），雖是以料理爲題材，但其內容令讀者可想像到精英家庭過往的生活情況，是很有意思的一本書。
(22) 臺灣省文獻委員會編，《耆老口述歷史叢書 臺南市鄉土史料》（南投：臺灣省文獻委員會，1994）。
(23) 臺灣省文獻委員會編，《耆老口述歷史叢書 臺南縣鄉土史料》（南投：臺灣省文獻委員會，2000）。

史。另外，在有關臺南的「鄉土史料」這一部分，與歷史方面的資料或宗教方面的資料之累積成果相較的話，至今有關生活文化方面的資料仍有不夠充分之傾向。現今雖然有不少人在從事這方面的調查與研究，但作者認爲有必要更進一步地加強收集與研究、分析資料。

在此作者強調從事將焦點放在上述之女性的研究時所應具備的觀點。在日治時期受「日本教育」的女性是如何地去理解與認識這項教育呢？她們是如何地去走過後來的人生？同時在這之中「日本化」具有甚麼樣的意義？或者說，如此之教育事實上是沒有「效果」的？這些疑問都會成爲在思考臺灣社會時的重要觀點。不過這些探討的問題，會由於所設定對象的不同，其結論會產生不小的差異。在日治時期的最後階段之前，女子的就學率與男子相比較的話是非常低的。在 1935 年，女子初等教育就學比率就臺灣整體而言是 24.64%，(24) 而若單就臺南州而言其公學校的女子就學率也不過 16.28%。(25) 公學校裡雖然日語的教育十分徹底，但類似有關日本生活樣式之教育在公學校並沒有正式地展開，而是在高等女學校裡展開的。對女性們灌輸日本化之教育的場所是在高等女學校。然而就讀於高等女學校的臺灣女性，即使在日治時期的最後階段（1943 年）裡，也還不到同年齡層的 0.2%，或只占就學兒童中的 0.61%。(26) 不過即使如此作者仍認爲：這些中、上階層的女性在「高等女學校」透過日語接受到「日本文化」（或「近代文化」）教育的這項事實，究竟對臺灣社會而言有著甚麼樣的意義呢？這是必須探討與研究之課題。

在日治時期，女子的學校教育在最初特別是以上流階層的女性爲對象而展開，而中等以上的教育，則在整個統治期間都是以中、上階層的女性爲主要對象。(27) 透過就學，女性的生活樣式與意識產生了變化，在臺灣誕生了新時代的女性，即所謂的「新女性」。洪郁如在其著書中分析指出：由於就學使女性周遭的人際關係發生變化，學校成爲了女子在出嫁前學習身爲媳婦必備之各項技藝的場所，以及女子教育所具有的社會身分、地位之象徵性功能等等。(28) 洪郁如認爲在高等女學校教育中與「中上階層婦女」相稱的修養與嗜好之培養受到重視，而「高女文化」是混合了「日本文化」與以西洋爲模範的「近代文化」而成的外來文化；她特別針對學習到在高等女學校教育中孕育出的所謂「高女

(24) 游鑑明，《日據時期臺灣的女子教育》（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所，1988），頁 286。
(25) 臺南州教育課，《昭和十年臺南州學事一覽》（臺南州，1935），頁 32。
(26) 山本禮子，《植民地臺湾の高等女学校研究》（東京：多賀出版，1999），頁 62-63。
(27) 游鑑明，《日據時期臺灣的女子教育》，山本禮子，《植民地臺湾の高等女学校研究》，洪郁如，《近代臺湾女性史》（東京：勁草書房，2001）。
(28) 洪郁如，《近代臺湾女性史》，頁 114-126。

文化」之女性做了以下之敘述。(29)

> 可令人特別強烈感受到「日本文化」的是國語、禮儀與禮法；禮儀與禮法在殖民統治製造出之所謂文化上的階級排序中，被臺灣女性利用來做為明示自己所在之手段。「日本文化」並非是朝向家庭的內部，而是女性們有意識地去表達自己的出身階層和文化上的修養之手段，是朝向家庭的外部的。然而，愈是靠近「日本」，臺灣上流階層的女性則免不了會遭遇到民族歧視。

不只是高等女學校，在公學校受教育的女子也是中、上階層家庭的出身。因此若以她們爲對象做探討、分析時，其結論無法擴張到臺灣全體女性；然而作者仍可透過此項研究去思索一個問題：即究竟在上流階層裡是如何地培育肩負著家庭生活的女性？同時，在日本的統治結束之後，活躍於政治、教育、藝術等領域的高等女學校的畢業生，他們所展現新精英女性們的生活文化，在後來究竟給予一般臺灣民衆甚麼樣的影響呢？這將會是在思考歷經殖民統治後之臺灣的生活文化時的一項重要的觀點。

四、高等女學校教育之中的「日本」式生活文化

在此作者欲針對臺南地區之高等女學校的情況，(30) 根據對曾經就讀於臺灣人在校生之比率不低的臺南第二高等女學校與長榮高等女學校的女性所做的訪談調查資料進一步整理，並闡述該項研究之意義。

（一）臺南的高等女學校

臺南最早實施女子中等教育的地方是於 1917 年開校的「臺灣總督府臺南高等女學校」。不過這是以日本女子爲對象的學校。以臺灣女子爲對象的臺南州立臺南女子高等普通學校是在 1921 年設立的。1922 年（大正 11 年）日本制定了「改正臺灣教育令」，從此在中等學校以上之學校實施內臺人同校制度。在針對高等女學校之教育所制定的「臺灣公立高等女學校規則」（1922 年）中，將其教育宗旨定位在：必須在所有的科目中留意並善加教授有關「國民道德之培育」與「婦德之培養」之內容。

在臺南，臺南州立（原臺灣總督府）臺南高等女學校後來改名爲臺南州立

(29) 同上註，頁 167-182。
(30) 有關臺灣教育方面的資料所參考的是：臺灣教育會編《臺灣教育沿革誌》（臺北：南天書局，1995）和臺灣總督府官報。

臺南第一高等女學校（以下簡稱爲「一高女」），一高女的學生絕大多數是日本人（表 1）。能升學進入一高女的臺灣人，乃是出身精英中的精英家庭的女子，她們幾乎都是常用日語，畢業於以日本人爲主要對象的「小學校」。在如此環境之下，臺灣學生會從日本學生身上感到一股壓力。而臺南州立臺南女子高等普通學校後來改名爲臺南州立臺南第二高等女學校（以下簡稱爲「二高女」）。在二高女臺灣學生佔多數，並沒有聽說過她們與少數派的日本學生之間有不和的關係。對臺灣女子而言，二高女可說是她們可進得去，同時也想進的高等女學校。因此，對於希望能升學到二高女的臺灣學生而言，入學考試十分困難；創校當時考生的錄取率大概是在 40%-50% 之間，但後來在昭和 10 年及 11 年則降至 31.34% 及 26.44%。(31) 除了須有經濟能力之外，還同時必須在入學考試的激烈競爭中取得勝利的學生才能擠進二高女。(32) 對臺灣人而言，她們是一種令人仰慕、嚮往的存在，一種特殊的存在。有一位畢業校友曾做以下的表示：如果假日跟同學一起穿著水兵服式的制服走在街上的話，鬧區商店的店員們會看著我們七嘴八舌地說「阿！是二高女、是二高女！」。從這段話就可知道她們在當時是如何地受到注目了。

表 1：臺南的高等女學校之學生人數〈人〉

年	台南一高女		台南二高女		長老教女．長榮高女	
	臺灣人	日本人	臺灣人	日本人	臺灣人	日本人
1922（大正 11）	6	351	137	35	155	0
1925（大正 14）	12	383	242	125	201	0
1930（昭和 5）	18(1)①	387	284	90	200	2
1935（昭和 10）	19	426	305	88	207	2
1940（昭和 15）	13	500	507(1) ②	100	383	0

①(1)是原住民〈另計〉　②(1)是外國人〈另計〉

依據《台南州管內學事一覽》、《台南州學事一覽》之資料製作

臺南的另一所高等女學校 ── 即私立長榮高等女學校，(33) 最初乃是由英國長老派教會於 1887 年所創辦的「臺南長老教女學」。這是歷史上在臺灣誕生的第一所近代式的女學校。在 1939 年改制成四年制的高等女學校，校名也從「臺

(31) 《臺灣總督府學事年報》參照。
(32) 當時二高女被取了一個帶有嘲諷味道的綽號叫「unubore自惚れ」（自命不凡）。實際上，作者也強烈感受到，接受訪談的畢業校友們都對於曾就讀在二高女這件事是一項榮譽。
(33) 有關學校的設立之等等記述，是參考了臺南市私立長榮女子高級中學之《百年史》。

南長老教女學校」改稱爲「長榮高等女學校」。可入學的並不只限於基督徒，根據其校史之記載（頁 50）：「當時的學生大多爲本省中南部名門望族的閨秀、讀書風氣良好、尤其溫柔有禮的態度深獲社會的好評」。由於沒考上二高女而升學進到此所學校的人也不少，學生幾乎全都是臺灣人。

就讀高等女學校的臺灣女子的家庭，都是住在臺南市或其周邊的大地主、醫師、官員、或商人等等，屬上層或中層以上階層。這些階層的人士對於女子的新式教育的實施，都抱持一種肯定的評價並加以接受。

（二）高等女學校教育中之生活文化

在此作者欲針對在高等女學校教育中，是如何地教育衣食住等方面之生活文化這項問題，及其所具有之意義做一整理與闡述。

1. 衣著文化

女學校教育中有關衣著文化的授課 ── 即「裁縫」所占的比率較其他科目高。此外若再加上手藝的話，作者會發現：這項可視爲一項技藝之有關衣著文化的教育是具有不小的意義的。(34)

衣著文化的日本化不僅未滲透到一般百姓，甚至有人指出：即使在皇民化運動期裡，由於「和服不太輕便」，以及女性的和服價位太高；因此是不容易將日本的和服引進日常生活裡的。(35) 如前所述，臺南州也是鼓勵「女子穿著上衣和裙子」，認爲「和服並非是最合適的服裝」。不過，由於「十分有助於培養皇國民的情操」，仍然鼓勵穿著「女子的禮服」。(36) 在臺南二高女，雖然期間並不長，學生們曾有過製作並穿著所謂「紋付き」及「袴」之日式禮服參加各項儀式的時期。(37) 1942 年的畢業校友們在接受訪談時表示：入學後，由於有皇族預定來校訪問，教師鼓勵學生介由學校向日本本土的商店訂作。這可眞正說是鼓勵穿著「女子的禮服」的一項結果吧。然而，臺灣女性在日常生活裡很少穿著和服。因此和服對她們而言並不具實用性，不過作者可說這是爲了學習到「日本人」素養之必要的課程。然而日式裁縫在戰後沒派上用場。女學校時代裡所作的和服在戰後一件一件地被改製作成西式服飾。經常可聽到校友們嘆

(34) 植野弘子，〈植民地臺灣の日常生活における「日本」に関する試論〉，《茨城大學人文學部紀要人文學科論集》43：頁 10-11。
(35) 鷲巢敦哉，《臺灣保甲皇民化讀本》（臺北：臺灣警察協會，1941），頁 307- 308。
(36) 註 7 參照。
(37) 在日本，染出「家紋」〈kamon〉（徽章）的和服、即「紋付き」〈montsuki〉乃是一種鄭重的禮服。「家紋」的模樣，各個家族都各自有所規定。如此的習俗並無被引進到存在著與日本不同家族制度的臺灣，女學生們各自挑選了自己認爲漂亮的徽章。臺灣人的附有徽章之禮服並沒有被視爲有象徵家族之服裝的意義。另外，穿在下半身的「袴」〈hakama〉，在當時的日本本土穿著這種裙子的女性，通常是女學生或女教師等等。

息著說：「那個時候如果只學習西式裁縫就好了！」。

西式裁縫則與日式裁縫不同，在她們畢業之後的生活中是具有著意義的。經過日本統治後的服裝上的變化，與其說是日本化還不如說是朝向「西式化」了。接受訪談的女士們沒有一位曾在童年時代裡穿過臺灣服的。而有不少人在畢業之後仍繼續學習西式裁縫，利用這種裁縫技術爲家人裁製衣服。女學生們所接受的教育之中，在日本的統治結束之後仍舊具有意義的一項就是裁縫；同時熟悉這項裁縫技術也意味著一種具備教養之象徵。

在女學校裡除了日式裁縫與西式裁縫之外，同時也教授刺繡及編織。以臺南二高女爲例的話，昇上三年級時必須由英語與刺繡（「手藝科」）之中選修其中一門。志願繼續升學、成績好的學生會選擇英語，而其他選擇刺繡的人比較多。雖然刺繡在臺灣傳統上乃婦女須熟悉的一項技藝，同時在高等女學校裡亦可說是必須學會的一種基本知識、技能；不過在學校裡所教授的刺繡是日本刺繡。在長榮高等女學校裡也有刺繡的課程，教授日本刺繡。在女學校裡所教授的刺繡由臺灣式刺繡轉變成日本式刺繡，這項變化應可說是在題材與色彩方面謀求日本化之教育中的一環吧。(38)

有不少人表示編織這門課程十分實用。臺南市裡從日治時代起就有手藝用品店，據說還遠赴日本去大量收購材料。在戰後，也有人購買刊載有解說編織方法之內容的日文雜誌。編織家人穿的衣物，或是視爲一項嗜好；手工藝的教育對家庭生活的確是有所貢獻。

2. 禮儀與禮法

修身的課程，其目的乃在於灌輸「日本精神」；然而在實際的形式上所教授的是「作法」（禮法）的課程。在公學校的修身課程中「在女孩這方面須特別留意使其培養貞淑之美德」並「使其熟悉一般的禮法」（1922 年頒布之「臺灣公立公學校規則」），在女孩這方面意圖著「婦德」之培育。但教授日本式的禮儀與禮法的則是在高等女學校，灌輸、教導著日本式之舉止進退。

而在「日本化」教育上重要的科目是「修身」這門課程，在「臺灣公立高等女學校規則」（1922 年）的第 11 條中規定了如下事項。

> 修身課程乃是基於在教育方面所公布之敕語的宗旨，培養道德上之思想與情操，期望使得中等以上階層的女子具備其必要之品德，並鼓勵身體力行為其要旨

(38) 瀧澤佳奈枝，〈日治時期臺灣的技藝教育〉（淡江大學日本研究所碩士論文，2005），頁 52-54，頁 95-96，洪郁如，《近代臺湾女性史》，頁 93-101。

> 修身課程最初依據嘉言、善行，或以學生日常的行為為例，教授道德之要點與禮法；之後循序漸進地使之理解對自己、對家庭、對社會與國家所肩負之責任與義務

1943 年日本制定了「中等學校令」，依此同年臺灣總督府公布「臺灣公立高等女學校規則」，戰時體制之下，要培養懷有「至誠盡忠的精神」的「皇國女子」。規則之中規定了，「修身」是「國民科」之中的一門課程。這「國民科」，涵養「國民精神」，自覺「皇國的使命」，培養「婦德」爲其要旨。

這些規則在臺灣也同樣被發布及執行，然而實際在教室裡所進行之教育內容當然是存在著差異的。那麼在這般情況之下，臺南的精英女性們究竟是如何去學習到修身課程中的內容呢？

長老教派的長榮高等女學校裡，在 1940 年畢業的校友表示：「在女學校裡好像沒有修身這門課程似的。而替代的是被要求讀聖經」，但 1945 年的畢業校友卻表示修身的課程很受到重視。(39) 倒是在作者所做的訪談之中，每一位畢業校友都清楚記得的是「作法」這門課程。「作法」（禮法）課中，由日本女老師在榻榻米的房間 ── 「作法室」（「禮法室」）裡教授端正地跪坐與鞠躬、行禮的動作和方法。

爲學習禮法所設置的「作法室」，一高女當然有，且在二高女也有設置。在這個房間裡，學生們端正地跪坐並學習日本式的規矩。學習的是鞠躬行禮、走路、飲食，以及開、關和室的門窗等等的動作和方法。作者所採訪的二高女畢業校友們常常談到的是，教授禮法的日本老師是如何如何地嚴格。

關於臺南二高女的禮法課程，作者可以在一位女士的「口述歷史」中讀到頗有意思的一段話。被編輯在《走過兩個時代的臺灣職業婦女—訪問紀錄—》中的「林莊季春女士訪問紀錄」裡，描述著有關林莊季春女士從臺南第二高女轉學到廣島市立高等女學校時所接受之考試。(40) 她在二高女讀完兩年之後的 1935 年，由於姊姊決定去廣島文理科大學留學，於是自己也想轉學到廣島市立高等女學校。可是要插班進入這所高等女學校並不容易。依據校規必須接受插班考試。第一門考試科目是長達一小時的「飲食禮儀」，校方從白飯到湯一一都準備齊全。以下是林莊季春女士的談話。

> 由於在日本人的心中，始終將臺灣人看成「生番」（山地同胞），認為臺灣是個沒有受教化的地區，而且對臺灣的教育充滿懷疑，當時在眾目

(39) 山本禮子，《植民地臺湾の高等女学校研究》，頁 256-257。
(40) 游鑑明，《走過兩個時代的臺灣職業婦女—訪問紀錄—》，頁 106-107。

> 睽睽之下，我很鎮定地按照在臺南二高女學到的規矩，按步就班地接受測驗。我先端座好，再中規中矩地拿起筷子，並捧起碗扒兩下；然後喝一口湯。我這一板一眼的動作，使在座的老師莫不驚訝，他們方才知道臺灣的教育是如此嚴格，而且完全按照禮儀教導。

除此之外，她也接受了國語、英語、數學等科目的考試。在臺南二高女所學習的禮儀與禮法，在教師的嚴格教導之下，其嚴格度與純熟度在當時日本本土已達到了令人驚嘆的程度。

如此的禮儀與禮法，應可視爲是在灌輸「日本人」風範時之重要要素。特別是對於像在高等女學校裡必須培養中等以上階層之高尚品德的學生們而言是重要的。針對這一點洪郁如分析指出：「日本式禮儀與禮法之學習，在殖民統治製造出之所謂文化上的階級排序中，被臺灣女性利用來做爲明示自己所在之手段。」(41) 作者也同意這項看法。同時也可說在臺灣人與日本人交往時，這教養被用來做爲對抗日本人對臺灣人之偏見，並且成爲一項區別她們本身與其他臺灣女性的要素。不過，這種禮儀是否被帶進家庭裡？如何地被帶進家庭裡的？這是一個值得思考的疑問。

除此之外，的確有改變了生活方式的一項事物是「嗜好」。日治時期的女學生們的嗜好是多彩多樣的。在戰局尚未變得急迫之前，反映其富裕階層的生活，她們有機會去學習像插花、鋼琴、茶道、琴箏、書法、繪畫、刺繡、編織等等的嗜好。(42) 藉由高女的課程或以在課外學習技能的方式，去學得禮儀與禮法、運動、音樂、文學等等的新式文化。(43) 如此之嗜好的世界，有些在後來的臺灣社會中也被繼承下去，同時也有人以日語從事創作活動。(44) 運動在臺南二高女也十分盛行，在課外活動中學生們做網球、田徑、籃球、游泳、射箭等等項目的運動，另外也有從事和歌的創作、園藝等等。同時據說每星期有上一次兩小時的插花課，藉此學到了插花的基礎。插花在後來的臺灣社會裡，成爲一項爲人接受的日本風嗜好。能學習到這些嗜好之寬裕的生活，可說具有著新的生活方式之象徵性意義的。

---

(41) 洪郁如，《近代臺湾女性史》，頁 172。
(42) 山本禮子，《植民地臺湾の高等女学校研究》，頁 139 。
(43) 洪郁如，《近代臺湾女性史》，頁 169。
(44) 黃智慧在〈ポストコロニアル都市の悲情〉，收於大阪市立大學大學院文學研究科アジア都市文化學教室編，《アジア都市文化学の可能性》（大阪：清文堂，2003）這篇論文中，針對一些人在臺北以日語所從事的創作活動進行了分析。其中有提到曾擔任臺北歌壇（現臺灣歌壇）會長的高阿香女士，她就是出身臺南二高女的；而她寫的《歌文集　心の支柱》這本歌集的內容會另人聯想到以高等女學校的日語課程爲首的各項教育內容。

五、日本統治結束後之「日語」世代的女性們

在日本統治結束之後，曾在高等女學校受教育的女性，除了仍舊是與其他女性截然不同之存在之外，她們的日語能力也呈現出一種新的開展。透過日語來獲得知識與資訊的活動，在日本統治結束之後仍舊持續不斷地進行。

對於過去在高等女學校受過教育的所謂日語世代而言，特別是除此之外沒有機會接受更高等教育的高女畢業生而言，日語成爲一種她們吸收知識的手段、工具。然而在戰後的戒嚴令之下，日本的雜誌、報紙的輸入受到了限制。(45) 不過不帶有政治色彩的女性雜誌或流行時裝類的雜誌與書籍並沒有受到限制。在臺南市，這類被輸入的書籍、雜誌被擺在書店店面，而另外被偷偷帶進臺灣的雜誌等等，則是以出租借閱的方式或販賣品的方式，來應付、滿足日語世代的需求。此外就作者所知，除了臺南市之外，戰後有一段期間在臺南縣麻豆鎮也有借書店出租從日本輸入的出版物。然而，據說後來限制從日本輸入之法規變得愈加嚴格，日本雜誌等出版品無法輸入臺灣。把偷偷帶進來的書籍加以出租 ── 像如此的事也只有在像臺南市這樣的都市才可能實現吧。在戒嚴令之下，資訊有限的狀況下，這類的出版物是十分寶貴的。透過閱讀從日本帶進來的雜誌或書籍，可以瞭解日本以及國際社會的情勢。而對女性們而言，《婦人倶樂部》、《主婦之友》〔『主婦の友』〕等雜誌則應是與她們維持「時髦、時尚」之生活理念相關。特別是有洋裝的紙型或是記載著編織品編法的刊物是很珍貴的。此外，《明星》或《女性 SEVEN》〔『女性セブン』〕之類的雜誌則是提供明星們的相關演藝訊息。透過這類的刊物、媒體，日語世代的日語能力與日語生活得以延續，同時對於在維持並開展藉由日語教育所獲得的知識與見識及技能上也發揮了貢獻。

曾接受作者訪談、在過去是高等女學校學生的女性們當中，有許多在戰後仍然繼續利用、活用日語。其中遠赴日本學習西洋裁縫或美容技術並把它當作爲自己的職業，或者是閱讀日語版聖經的人也有。(46) 另外，例如從日本的書籍中獲得工作的啓示，或是藉由日語使得與日本的經貿活動更圓滑、順利等等；過去所受的日語教育提供她們許多這類的機會與契機。高等女學校的同窗校友

(45) 1950 年在臺灣省政府新聞處日文報紙、書刊審查委員會中決定：從日本輸入的所有報紙、書籍、雜誌都必須經過檢閱與審查。此外，當時由於有施行戒嚴令，警備總司令部也參與了檢閱與審查。據說由於得到許可的出版物數量不多，書店都惟恐被取締而暫停從日本輸入書刊。以上有關從日本輸入報紙等刊物一事，端賴中央研究院民族學研究所的黃智慧女士賜教。藉此深表感謝之意。

(46) 植野弘子，〈植民地臺湾における高等女学校生の「日本」－生活文化の変容に関する試論〉，五十嵐真子・三尾裕子編《戦後臺湾における〈日本〉》（東京：風響社，2006），頁 144-146。

們之間的書信往來也是一直使用日語。即使在今日，我們也會去遇到爲了吸收嗜好上或生活上的種種知識而喜愛去閱讀日本女性雜誌的高女校友。特別是刊載美麗的照片並同時介紹華美的嗜好的世界，高級的服飾、美食、住宅，以及高品質的旅遊等等的女性雜誌 ── 《家庭畫報》正是她們所喜歡的。在高女時代所培養出的具時髦、時尚色彩的生活感性在今日仍舊是持續著。

這些女性們在日本的統治結束之後，仍然與其他女性不同之特殊存在。即使非名人之一般百姓，她們大部分都過著富裕的生活；不僅如此，她們跟「一般的歐巴桑」不一樣，「談話中很自然地夾雜一些日語，令人總覺得洋溢著一種不可思議的氣氛」；當她們「談及從『高女』畢業的這個話題時，大人們的表情和語氣裡就會充滿著尊敬與羨慕之情」；她們是如此般的一種存在。(47) 高女的畢業校友可說是「新的」時代的象徵，即使在日本的統治結束之後，她們映在人們眼裡的仍是屬於一種很特殊、值得刮目相看的存在。她們在所有女性之間、以及在家庭生活中所扮演之角色爲何？這應是值得累積事例並加以探討的一項課題；同時，她們的存在究竟在臺灣社會與臺南地區的生活文化、生活樣式上具有著什麼樣的意義？這也是有必要加以探究、思考的問題。

六、結語 ── 朝向探討臺南的「日本化」

不論是皇民化運動或是寺廟的整理，這些政策在臺南州都是受到積極的推動。與各個家庭相關的層面，像「正廳改善」或「牌位更新」等其達成率一般而言也都很高。榻榻米的房間也成爲一種流行。接受訪談的高等女學校校友們表示，她們家裡的個人廁所與浴室都有做了改善。因此，特別是在有女兒就讀於高等女學校的家庭裡，可說都有達成了此類的「日本化」。

如此一來，在這般的家庭裡事實上過的是什麼樣的生活呢？這會是一個疑問。有人說設置榻榻米的房間是「中產階級家庭的一種格調、作風」，然而即使家中有榻榻米，其使用方式不見得與日本人相同。受訪的高等女學校的畢業校友都表示，她們家裡幾乎都有榻榻米的房間，然而幾乎所有的家庭，雖將榻榻米的房間用做爲寢室，卻不會像日本人一樣擺置日式矮飯桌〈卓袱臺 chabudai〉並端正地坐著吃飯。同時作者也聽說過會有人會在鋪木板的房間裡擺置類似像日式矮飯桌的低桌子做爲飯桌，然後坐在小椅子上吃飯。如此的進食方式是日本人無法想像的。因此作者不能斷言說在家中的習慣這方面，「日本式之禮儀」也普及、滲透到了所有精英家庭。另外，在「食」這方面，即使在學校有上課學習，然而卻沒有因此改變了日常的飲食習慣，她們仍舊繼續吃著臺灣式的食物。有一位二高女的畢業校友（1925 年生）表示，雖然在學校有

(47) 洪郁如，《近代臺湾女性史》，頁 405。

學到了提取味噌湯之湯汁的方法，但從未在家裡按照那樣的方法烹調過。

而且，料理大多是母親或佣人所作的，如此的話，日本的食物方面之習慣是不會普及、滲透到家庭中的。像這樣，即使是精英的家庭，在家庭內的習慣這一方面，作者無法說「日本式之禮儀」是有滲透、普及的現象。一談到「皇民化」這個詞彙，就立刻簡單地聯想到日本式的習俗、習慣被強制，或滲透、普及；如此的思考方式反而是會有問題的。

關於高等女學校的教育有不少人認爲：「不單只是讀書，從禮法、家事、裁縫、手藝、和歌、俳詩、割草，甚至到正確的拿碗方式、打掃廁所等等也都學習到了；今日自己生活上的一些基本的部分都是在學校裡受培養的」。[48] 從二高女的畢業校友（1924 年生）口中也可聽到類似如下之意見：「周遭的人認爲我們是千金小姐，甚麼都不用做；然而事實上二高女所實施的是使得我們甚麼都能做之教育」。有女兒就讀於高女的家庭大多十分富裕，在如此的家庭裡家事都是由佣人來做，因此高女的教育目標可說是在於獲得可監督、指導佣人，或是使得自己也有能力來做之知識。如此的教育可說是含蓋了講究衛生、穩健以及有著精神上的寬裕之生活樣式的所有層面之一項教育。然而探討如此的女性們在家庭生活中，及地方社會裡所扮演的角色之具實證性的研究至今仍不多見。的確，接受這些教育的女士們，與較年長的女性們、或是因環境的關係無法升學的女性們比較起來的話，是會令人感覺到特殊與不同的。她們也的的確確是經過被挑選後的出眾女性。然而其生活方式卻並非與一般百姓的生活完全相背離，反倒是她們的新生活方式是極有可能成爲全體臺灣人之生活典範的。

在臺南的情形也一樣，這些成爲新女性之模範的高等女學校生們，可說是成爲了具體表現出日本與西洋之折衷文化的代表。雖然無法說「日本化」是很徹底地滲透，然而，這一群被視爲新時代象徵之女性們的生活樣式，究竟對臺灣人的生活、感性、或甚至對「臺灣人」意識裡到底帶來了什麼樣的影響呢？這是必須追問與探討的問題。同時，在臺南的三所各具特色的高等女學校，究竟各自培養出了甚麼樣的女性呢？這點也是值得繼續探討、研究下去的問題。

在日治時期被引進的新的生活方式，究竟對於臺灣社會，以及臺南地區具有著什麼樣的意義呢？分析此項課題之際，「口述歷史」資料是具有不小之意義的；然而這些記錄談的多半是人生的大事、重要階段或是門第的事，往往有著疏忽掉瑣碎、不經意的日常生活之傾向。因此今後增加、累積有關日常生活方面的訪談資料，同時持續從事可充分理解生活環境與考慮到臺南之特質的日治時期研究是必要的。

(48) 山本禮子，《植民地臺湾の高等女学校研究》，頁 150。

引用書目

山本禮子
1999 《植民地台湾の高等女学校研究》。東京：多賀出版。
中川正
1944 〈内台生活の交流について〉，《民俗台湾》35：32-34。
辛永清
1985 《安閑園の食卓―私の台南物語―》。東京：文芸春秋社。
近藤正己
1996 《総力戦と台湾―日本植民地崩壊の研究―》。東京：刀水書房。
宋錦秀編著
2000 《日治臺中婦女的生活》（臺中口述**歷史第六輯**）。臺中：臺中縣文化中心。
呉新栄
1944 〈私の内台生活の交流〉，《民俗台湾》38：35-37。
洪郁如
2001 《近代台湾女性史―日本の植民統治と「新女性」の誕生―》。東京：勁草書房。
高阿香
2005 《歌文集心の支柱》。臺北：自費出版。
宮本延人
1988 《日本統治時代台湾における寺廟整理問題》。天理：天理教道友社。
黄智慧
2003 〈ポストコロニアル都市の悲情―台北の日本語文芸活動について―〉，收於大阪市立大学大学院文学研究科アジア都市文化学教室編《アジア都市文化学の可能性》，頁 115-145。大阪：清文堂。
游鑑明
1988 《日据時期台湾的女子教育》。臺北：国立臺灣師範大学歷史研究所。
1994 《走過両個時代的台湾職業婦女―訪問紀録―》。臺北：中央研究院近代史研究所。
植野弘子
2005 〈植民地台湾の日常生活における「日本」に関する試論―女性とその教育をめぐって―〉，《茨城大学人文学部紀要人文学科論集》43：1-17。
2006 〈植民地台湾における高等女学校生の「日本」―生活文化の変容に関する試論―〉，收於五十嵐眞子・三尾裕子編《戦後台湾における＜日本＞―植民地経験の連続・変貌・利用―》，頁 121-154。東京：風響社。
蔡錦堂
1994 《日本帝国主義下台湾の宗教政策》。東京：同成社。
臺南市私立長榮女子高級中學
n.d. 《百年史》。臺南：臺南市私立長榮女子高級中學
臺南州
1940 《昭和十五年度社会教育要覧》。臺南：臺南州発行。
1942 《昭和十六年度社会教育要覧》。臺南：臺南州発行。
臺南州内務部教育課
1922 《大正十一年五月末日現在臺南州管内学事一覧》。臺南：臺南州発行。
1925 《大正十四年臺南州学事一覧》。臺南：臺南州発行。
1930 《昭和五年臺南州学事一覧》。臺南：臺南州発行。

臺南州教育課
1935 《昭和十年台南州学事一覧》。臺南：臺南州発行。
1940 《昭和十五年版台南州学事一覧》。臺南：臺南州発行。
臺南聽
1918 《大正七年臺南廳行政事務及管內概況報告書》。臺南：臺南廳発行。
臺湾教育会編
1995 《台湾教育沿革誌》。臺北：南天書局。
[1939]
臺灣總督府內務局文教課
1926 《臺灣總督府學事第二十三年報》。臺北：臺灣總督府內務局文教課。
臺灣總督文教局
1927 《臺灣總督府學事第二十四年報》。臺北：臺灣總督府文教局。
1937 《臺灣總督府學事第三十四年報》。臺北：臺灣總督府文教局。
1938 《臺灣總督府學事第三十五年報》。臺北：臺灣總督府文教局。
瀧澤佳奈枝
2005 〈日治時期臺灣的技藝教育—以台北第三高等女學校為中心〉，淡江大學日本研究所碩士論文。
鷲巣敦哉
1941 《台湾保甲皇民化読本》。臺北：台湾警察協会。

The Streets of Tainan: A Local Path for Taiwanese Theater

John B. Weinstein*（吳文思）

There is more than one way to be alternative. The contemporary theater that emerged in Taiwan in the late 1970s and early 1980s was inspired by oppositional politics and alternative aesthetics.(1) While arising from specific needs, and filling specific voids, that theater also drew heavily on foreign concepts, innovations, and even texts, resulting in an alienation from local communities. In contrast to this ethos of universal opposition, the Tainan Jen Theatre Troupe (*Tainanren jutuan* 臺南人劇團) looks inward to the local and historically toward the past, creating a theatrical alternative that is locally specific, historically based, and, ideally, more relevant and engaging to the audiences in and around Tainan. In so doing, Tainan Jen creates an ethos for "community theater" (*shequ juchang* 社區劇場), a category within the broad grouping of "stage play" (*wutaiju* 舞臺劇) that forms the dominant modern theater in Taiwan. The goal of community theater is simple in concept—to engage the local community, both as viewers and participants, in stories familiar and important to them. Of course, the realization of that goal is more complex. So, too, is the theater that results from that realization.

* Associate Professor, Bard College at Simon's Rock, Great Barrington, Massachusetts, USA (美國麻州西萌石大學亞洲語言文學系副教授)

(1) For a history of the Little Theater Movement, including the evolution of the relevant terminologies, see Chung Mingder, "The Little Theater Movement of Taiwan (1980-89): in search of alternative aesthetics and politics" (Ph.D. diss., New York University, 1992).

The Tainan Jen Theatre Troupe has made local engagement central to both practice and aesthetic. In this paper, I focus primarily on its 2000 production of *One Year, Three Seasons* (*Yinian sanji* 《一年三季》), written and directed by Wang Ch'i-mei (汪其楣) and produced by Hsü Jui-fang (許瑞芳). In analyzing *Three Seasons*, Wang's first project with Tainan Jen, I will reference other Tainan Jen productions as needed, particularly Hsü's *The Phoenix Trees are in Blossom* (*Fenghuanghua kaile* 《鳳凰花開了》). Written by Hsü in 1994 and revised and directed by her in 1997, *Phoenix Trees* was the first play mounted by the newly-named Tainan Jen, which for its first ten years of existence had been called the Hwa Deng Theatre Troupe (*Huadeng jutuan* 華燈劇團). At the time of the renaming, Hsü officially took the helm in the new position of Artistic Director, a role she held until January of 2003. Aiming to raise the quality of her troupe's productions, Hsü as early as 1998 sought to collaborate with the more experienced Wang, a playwright, director, professor, and former Dean of Academic Affairs at the National Institute of the Arts (*Guoli yishu xueyuan* 國立藝術學院), or NIA, in Taipei.(2) In 1999, Wang moved to Tainan to teach at National Cheng Kung University (*Guoli Chenggong daxue* 國立成功大學), but that was more of a fortuitous circumstance than a necessary condition for realizing the project.(3) The collaboration with Wang for *Three Seasons*, both in its process and its result, embodies many key elements of the aesthetic of the Tainan Jen Theatre Troupe. Through plays that are text-centered, character-driven, and historically-based, Tainan Jen presents an efficient but inventive simplicity with complex undertones, emblematic of the very people the work aims to present, represent, and celebrate. All components of the production—from the script, to the design, to the administration—contribute to this local alternative to the "alternative."

Translating Community Theater

Despite their relatively brief history, the "stage plays" of Taiwan have already developed into complicated subcategories. My use of English for this paper further complicates matters, but these terms do need to be explained for theater scholars in

(2) The National Institute of the Arts is now called Taipei National University of the Arts (*Guoli Taibei yishu daxue* 國立臺北藝術大學).
(3) Wang Ch'i-mei, e-mail message to author, 15 Sept. 2005; Hsü Jui-fang, e-mail message to author, 16 Sept. 2005.

the English-speaking world. "Stage play" itself may seem bland and undescriptive, but the other choices pose even greater problems. The mainland term "spoken drama" (*huaju* 話劇) was rejected by those who gave Taiwan's spoken theater its new life in the late 1970s and early 1980s. Now known as "little theater" (*xiao juchang* 小劇場), these artists' work was actually called "experimental theater" (*shiyanju* 實驗劇) at the time.(4) Much of that early theater truly was little, but some grew in scale in the 1990s as troupes expanded and audiences increased. A number of these little theater companies developed into big theater companies with largely professional staffs; the most notable are Performance Workshop (*Biaoyan gongzuofang* 表演工作坊), Ping-Fong Acting Troupe (*Pingfeng biaoyanban* 屏風表演班), and Godot Theatre (*Guotuo juchang* 果陀劇場). Though each of these prolific companies includes all three approaches within their repertoires, Performance Workshop tends to situate Taiwan within broader Chinese contexts, Ping-Fong looks more at Taiwan's uniqueness, and Godot focuses on Taiwan's internationalized culture. Together, these Taipei-based troupes form the core of the mainstream national theater of Taiwan, a place that is simultaneously Taiwanese, Chinese, and international.

To call them a "national theater" is my doing, however, not theirs. Instead they operate under the label "professional theater" (*zhuanye juchang* 專業劇場). For readers accustomed to American theater terminology, "professional" can be misleading, due to the differing conceptions of professional theater in Taiwan and in the United States. Theater professionals in Taiwan are those paid to do work in the theater, with great latitude in terms of the percentage of their income that comes from such work. Many Taiwan theater professionals earn income from other sources, sometimes from teaching theater, sometimes from work entirely outside of the arts. American theater professionals may also teach, but theater professors in the United States are more likely than their Taiwanese counterparts to consider their work in academia distinct from their "professional" work. Even if everyone in one of Taiwan's "professional theaters" is paid, they are not necessarily earning all of their income from such work. This is not a mark against the quality of the productions, which can be very high. The experience, training, and credentials within the professional troupes are often quite considerable. Nevertheless, a literal translation of "professional theaters" may not fully convey all aspects of their actual circumstances.

(4) Chung, p. 7.

While a large-scale professional troupe might continue to call itself a "little theater" out of homage to its past, the term seems more valid for its other users: the many small, often student-run troupes that appear and disappear with great regularity and in great numbers. In Taipei in particular, on any given weekend any number of small spaces, usually single-story rooms converted into performance venues, might be used for theater performances. In its initial incarnation in the 1980s, the little theater was closely linked to the western avant-garde, featuring troupes whose work was as likely to baffle the audience as it was to entertain them. The troupes used an aesthetic based on political opposition, the breakdown of formal theatrical spaces, and, in many cases, minimal human and financial resources. Visual impact often took precedence over textual detail, and linear narrative and realistic dialogue were largely eschewed. By the end of the 1990s, the groundbreaking little theater troupes had mostly run their course. Lan-ling Theatre Workshop (*Lanling jufang* 蘭陵劇坊), for example, was no longer active, though its alumni were prominent in newer, mostly professional troupes. The Critical Point Theater Phenomenon (*Linjiedian juxianglu* 臨界點劇象錄) was still performing in its original space, the Taipei apartment of its late founder T'ien Ch'i-yüan (田啓元), but its work served more as a memorial tribute to T'ien's genius than as active creation at the same level of innovation. The numerous "successors" to the movement—a plethora of troupes too long to list, and generally unstable from one year to the next—were still performing in informal spaces with minimal resources. Their political consciousness, however, was less apparent and often diluted considerably by a love of the hip and trendy. The ethos of the little theater was not dead, but it had certainly been transformed.

This division into "professional theater" and "little theater" is generally adequate for troupes in Taipei, but the Tainan Jen Theatre Troupe falls into neither category. In some ways, it falls right in the middle. In terms of training, the professional theater troupes have numerous participants with specific theater training. Performance Workshop's Artistic Director, Lai Sheng-ch'uan (賴聲川), has a doctorate in theater from the University of California at Berkeley, and many of his staff have degrees from NIA and other prestigious institutions in Taiwan. A little theater troupe, in contrast, might have only students of theater, students of other subjects, or people from various walks of life who enjoy doing theater on the side. Tainan Jen fits neither

mold entirely. Hsü Jui-fang has a master's degree in dramatic writing from NIA;[5] in fact, the original version of *Phoenix Trees* was her master's thesis. However, her diverse staff brought more enthusiasm than formal theater training, gaining experience as they worked on Tainan Jen productions. Performance venues fall somewhere in the middle as well. When Li Kuo-hsiu (李國修) creates a new play for Ping-Fong, he can expect to tour the island with perhaps 30 performances; one production played a record-setting 70 times.[6] In Taipei Ping-Fong performs at the National Theatre or one of the other large-scale theater spaces, and outside Taipei the troupe uses formal theater spaces in the cultural centers in each city. A little theater troupe, in contrast, will play for a weekend or two in a converted room, with little hope of a tour. Tainan Jen's productions do tour to major venues, but usually for just one performance in each location. *Phoenix Trees* had four performances in four cities; *Three Seasons* had eight, two in the National Tainan Education Hall (*Tainanshi guoli shejiaoguan* 臺南市國立社教館) and one in each of six other cities.[7] *Phoenix Trees* had a Taipei performance in the 935-seat Novel Hall (*Xinwutai* 新舞臺),[8] a venue for the likes of Performance Workshop; *Three Seasons* stayed out of Taipei's theater spaces, playing instead in a variety of municipal cultural centers and university theaters. In terms of its finances, Tainan Jen also falls in between the professional and the little.

The term used to categorize Tainan Jen is "community theater" (*shequ juchang*). Tainan Jen and other troupes in cities outside Taipei were given a big push in the early 1990s. As Lin Wei-yü (林偉瑜) recounts in *Contemporary Taiwan Community Theater* (*Dangdai Taiwan shequ juchang*《當代臺灣社區劇場》), from 1991 to 1994 the Council for Cultural Affairs, or CCA (*Wenhua jianshe jijinhui* 文化建設基金會, or *Wenjianhui* 文建會), implemented a "Plan for Promoting Community Theater Activities" (*Shequ jutuan huodong tuizhan jihua* 社區劇團活動推展計畫).[9] This government directive categorized its beneficiaries under the new label of "community theater." The CCA's goal for the plan was to encourage local people

(5) Hsü Jui-fang, *Fenghuanghua kaile,* program (Tainan: Tainanren jutuan, 1997), p. 14.
(6) Li Li-heng, *OH? Li Kuo-hsiu!* (Taipei: Shibao wenhua, 1998), p. 235.
(7) Hsü, *Fenghuanghua kaile*, program, p. 1; Wang Ch'i-mei, *Yinian sanji*, program (Tainan: Tainanren jutuan, 2000), inside cover.
(8) "Guanzhong xi," Xinwutai, http://www.novelhall.org.tw/about/tch_audience.asp (accessed 19 Sept. 2005).
(9) Lin Wei-yü, *Dangdai Taiwan shequ juchang* (Taipei: Yangzhi, 2000), p. ix.

to create theater out of stories and issues they considered relevant and familiar; these activities were to enhance their understanding of the unique aspects of their local areas and communities.(10) In an essay she published at the time of the CCA's plan, Hsü Jui-fang seeks to offer an ethos for this term, a term that had suddenly become the subject of much attention. Hsü defines community theater as "a call for an area's residents to organize a theater troupe together and rehearse plays in accordance with their common interests, [and] to perform from time to time in their own neighborhoods."(11) Hsü goes on to emphasize performing at local festivals on holidays, just like the local festival performances of an earlier era in Taiwan's past. While Tainan Jen does make use of holidays—*Phoenix Trees* opened in Tainan on Retrocession Day in 1997(12) —the reality of Tainan Jen's touring schedule is rather different from the festival performances of yesteryear. Hsü also offers a less lofty but probably more accurate definition of community theater: "outside of Taipei."(13)

Like "professional theater," "community theater" becomes problematic when translated into American English, given that American "community theater" rarely creates new work, tours anywhere, or has significant artistic impact at the national level. Problems of translation aside, the three categories—"professional theater," "community theater," and "little theater"—each refer to something entirely different. The first term refers to finances, the second addresses location, and the third refers to the scale of operations. While a rectification of names may be in order, that task falls beyond the jurisdiction of an American scholar of Taiwan theater. What I will do instead is look within the productions themselves and seek to find concrete manifestations of the intangible ethos of one community theater, the Tainan Jen Theatre Troupe.

Scripting Engagement

Hsü Jui-fang has made an emphasis on script central to her own work and that of the Tainan Jen Theatre Troupe as a whole. Her plays are well researched, thoughtfully constructed, and meticulously edited and revised. Design elements derive from and

(10) Ts'ai Ch'i-chang, "Alternative Theatre in Modern Taiwan" (manuscript, n.d.) pp. 6-7.
(11) Hsü Jui-fang, "Shequ jutuan zai Taiwan," *Tainan shili wenhua zhongxin qikan*, June 1991, p. 44.
(12) Hsü, *Fenghuanghua kaile*, program, p. 1.
(13) Hsü, "Shequ jutuan zai Taiwan," p. 44.

support the stories being told, as does the very language used to tell them. That may seem always to be the case, but for many little theaters, the wild visuality, fantastical costumes, and abstracted sets sometimes have little apparent relation to the actual script. *Phoenix Trees* begins with a conversation between three elderly siblings in 1997; they wander through one of the remaining alleys in Tainan, lamenting the loss of so many places in their home city. One such place is the Sakariba Night Market, which continues to exist only as the "New Sakariba" in a new location. Another is Hai'an Road (*Hai'an lu* 海安路). The siblings give no further indication of what was so special about that road, or even a clue as to what was there. In the scenes that follow, specific street names fade away as the audience watches a Tainanese family weather the wartime years under the Japanese, the retrocession to China, and the February 28 Incident and its aftermath. The family could be any family in Tainan, and that is very much the point.

Wang Ch'i-mei, who also places great importance on script, brings back Hai'an Road for her collaboration with Tainan Jen, and she gives the road a starring role in *Three Seasons*. In the Hai'an Road neighborhood, a young woman named Hsiang-lien sets up her dressmaking shop. Hsiang-lien's personal rise from apprentice to tailor, and from small businesswoman to international garment expert, reflects the national rise of Taiwan's economic miracle. The so-called "miracle" is revealed to be mostly hard work, fostered by close community ties based in streets like Hai'an Road. In the first act, set in the early 1970s, Hai'an area tailor Ch'iu-yün encourages Hsiang-lien, who has been doing work for her on the side, to open her own shop across the alley in the home of Grandma Ch'un-tzu. The act ends with a flurry of customers flocking to Hsiang-lien's new shop. The second act, set in the mid-1980s, marks the closing of Hsiang-lien's shop, but not from lack of success. Quite the contrary, she is going abroad to run her own brand-name clothing company. Hsiang-lien's career has transformed, but Tainan has yet to change radically. Hai'an Road is still there, as is the Sakariba Night Market, where Hsiang-lien's boyfriend, Wen-t'ai, goes to get a snack for Hsiang-lien and the other women. In the third act, set in the late 1990s, Hai'an Road is unrecognizable to Hsiang-lien. The neighborhood has been torn up, making way for an underground mall that will likely never be finished. Tainan is not the only city in Taiwan to experience destroyed streets, nor is Tainan

Jen the only theater troupe to dramatize them; for example, Ping-Fong has multiple plays portraying streets destroyed by development. However, as a community theater, Tainan Jen brings this phenomenon home to Tainan.

Through scenic design, viewers of *Three Seasons* visually experience, or reexperience, the loss of Hai'an Road. To create the set, scenic and lighting designer Lin K'o-hua (林克華) used photographs of old-style buildings like those that used to line Hai'an Road; he enlarged the images to life-size and then mounted them on flats.(14) This was by no means the first scenic design in Taiwan to use old photographs. Indeed, Tainan Jen's own *Phoenix Trees* projected slides of photographs onto pieces of plastic, in a year that seemingly every troupe was projecting slides. However, Lin K'o-hua's more physically solid use of images in *Three Seasons* offered a completely new effect. Since we expect slides to disappear, projections would not at all have conveyed the seeming permanence, followed by the shock of disappearance. In Lin's scenic design, permanence seems precarious, yet somehow possible. When the flats disappear, viewers can share in the characters' shock; the set is wholly innovative, yet wholly supportive of the story being told. Economical to create and simple to move for touring purposes, the design epitomizes the ingenuity and efficiency of the characters eulogized in the play. The involvement of Lin K'o-hua, an eminent designer and graduate of the Yale School of Drama, was a key component in the collaboration of Hsü and Wang, and one which raised the skill and quality of Tainan's Jen technical staff.

Though Hsü did not bring in a foreign-trained costume designer, instead using longtime Tainan Jen member Lin Ming-hsia (林明霞), the costumes of *Three Seasons* likewise supported the aesthetic. They were derived from the script, based in history, and simple in style. For *Phoenix Trees*, which she also designed, Lin created what were perhaps the least colorful costumes of any play that season. The predominantly black and white costuming was historically motivated; during the height of the war and the Japanese occupation, the Taiwanese were required to wear white on New Year's in accordance with Japanese custom. The only contrast was a young boy's black school uniform, also in keeping with militarist Japanese aesthetics of the day. *Three Seasons* is set in time periods when color is allowed, but the looks must befit

(14) Lin K'o-hua, in discussion with author, 13 May 2000.

the people and the periods represented. Some designers in the little theater would have used the topic of dressmaking as a justification for creating fantastical costumes. Lin, however, creates a costume aesthetic for community theater that rejects such an impulse. By keeping text and history central to her design, Lin makes a fashion statement that is truly innovative in its understatement.

A further nod to history and accuracy comes with the use of the Taiwanese language. This also lends familiarity, turning language into a primary means of local engagement for Tainan Jen. Using Taiwanese is essential for bringing in audiences who do not understand Mandarin well, and, perhaps even more so, for those who understand Mandarin but prefer to be entertained in their truly native tongue. Hsü herself began to make use of Taiwanese in her 1991 play *Take Me to See the Fish* (*Dai wo qu kan yu*《帶我去看魚》) and has used it in all of her subsequent major plays.(15) Tainan Jen is not the only troupe in Taiwan to use Taiwanese, but their use of the language has some distinctive aspects. First of all, Tainan Jen does not subtitle the Taiwanese lines with Mandarin, as is done by Ping-Fong, a major promoter of multilingualism among the professional theaters.(16) Viewers who do not understand Taiwanese are not given any verbal cues. This is by no means sneaky on the part of Tainan Jen; the ticket itself for *Phoenix Trees* billed the play as a "Taiwanese language play" (*Taiyuju* 臺語劇). This simply reflects the day-to-day reality of life on the streets of Tainan, where those who do not understand Taiwanese are not provided with Mandarin subtitles or simultaneous translation.

The second distinctive aspect of Tainan Jen's approach is writing scripts directly in Taiwanese. Ping-Fong, in contrast, uses production scripts written entirely in Mandarin, which are then translated into Taiwanese orally during the rehearsal process.(17) The results may end up largely the same in performance, but the Tainan Jen approach affords more control to the playwright. While there may be only so many ways to translate Mandarin into Taiwanese, there are still subjective decisions to be made when doing so. Writing directly in Taiwanese is a challenge, given its relatively short history as a language of written literature. As Wang Ch'i-mei

(15) Hsü Jui-fang, e-mail message to author, 15 Nov. 1999.
(16) For further discussion of the multilingual qualities of Taiwan theater, including *The Phoenix Trees are in Blossom*, see John B. Weinstein, "Multilingual Theatre in Contemporary Taiwan," *Asian Theatre Journal* 17.2: 269-83.
(17) Li Kuo-hsiu, in discussion with author, 2 July 1998.

explains in a brief statement in the published version of *Three Seasons*, she made use of rehearsal time to adjust and alter her script to best capture the specifics of language in Tainan, and friends with particular expertise in Taiwanese assisted her in the endeavor.(18) The choices she ultimately made are recorded in the written script, a script published in a series that she herself edits. Hsü, as a playwright, and Wang, as both a playwright and an editor, preserve and promote Taiwanese as a literary language.

With a script about local topics written in a language that is easy to understand, the local audiences can easily hear what Wang has to say. They certainly hear a lot of praise of the Tainanese. The rise of Hsiang-lien, facilitated and encouraged countless times by nearly everyone in the play, speaks well of the common people of Tainan. Hsiang-lien herself offers them an almost propagandistic eulogy, delivered while directly facing the audience:

> There's no lack of local talent here. Only people don't realize it themselves. I've always admired the *joie de vivre* of the people in Tainan. That's what makes me want to come back. I want to clothe these soft-spoken and courteous folks who look you straight in the eye and smile when they speak to you. I've also met the younger generation from Tainan. They are creative and enterprising.(19)

Three Seasons is not all praise, however. The characters must also shoulder some of the blame for the neglect and ultimate destruction of the Hai'an Road community, and for the loss of the simpler times it represented. Ch'un-tzu's granddaughter Hsiao-ch'i, the youngest character in the play, remarks in the final act, "People like me don't have too much attachment to this place."(20)

Even more potentially disturbing is the irony of success. Hsiang-lien and those like her exerted great effort to build Taiwan's garment industry. Taiwan has become wealthier, but that wealth has forced the garment factories to move to Mainland China or Southeast Asia in search of cheaper labor. Wealth also brings development. As Ch'iu-yün's husband Mao-hsiung remarks, "They say there's no development without demolition of the old houses and widening of the streets."(21) The destruction of Hai-an

(18) Wang Ch'i-mei, *Yinian sanji* (Taipei: Yuanliu, 2000), p. 13.
(19) Wang Ch'i-mei, *Yinian sanji*, p. 80. English translations of the dialogue in the play are taken from Lee Yaw-Tsong's unpublished translation.
(20) Wang Ch'i-mei, *Yinian sanji*, p. 83.
(21) Wang Ch'i-mei, *Yinian sanji*, pp. 84-85.

Road is not Hsiang-lien's fault, but each step toward progress alters the human environment. It disrupts the natural environment as well. As Wang Ch'i-mei explains in her preface to the play, the title *One Year*, *Three Seasons* was inspired by the notion that Taiwan has no winter. Instead, it has three seasons—spring, summer, and autumn—each with its own distinct qualities. Wang wonders if the destruction of the land and the environment will cause Taiwan to enter into a great cold.(22) *Three Seasons* may praise the Tainanese, but it also warns them.

Historic Women

While the people of Tainan as a whole are celebrated in *Three Seasons*, it is the women who are most specifically honored. Within the repertoire of the Tainan Jen Theatre Troupe, *Three Seasons* marks a shift toward female-centered stories. Hsü had not previously ignored women; in *Phoenix Trees*, the story of the Tainanese family is woven with the tale of a historic woman, Mainland movie star Li Xianglan (李香蘭). Wang Ch'i-mei, however, has made women's stories the focus of much of her playwriting career. In her preface to *Three Seasons*, she writes, "Ever since writing [my 1987 play] *Paradise Found* [*Tiantang lüguan*《天堂旅館》], my feelings have been continuously aroused by the possibilities of depicting every kind of Taiwan woman through theater."(23) In the ensuing years she has depicted a wide range of female characters in plays like *Remember Hong Kong* (*Jide Xiang Gang*《記得香港》) and *The Bride and Her Double* (*Fuzhi xinniang*《複製新娘》). Through its focus on the women of Tainan, *Three Seasons* places them squarely at the center of Taiwan's economic development.

The female characters in *Three Seasons* offer various visions of female economic success. The garment industry is most central to the story, from the individual dressmaking shops of Ch'iu-yün and Hsiang-lien, to Ch'iu-yün's work as a garment factory forewoman, and finally to Hsiang-lien's career as an international designer and manufacturer. Grandma Ch'un-tzu offers historical breadth, representing a range of skills women of an earlier generation used to earn income: the facial hair removal technique known as *wanmian* (挽面), the mending of stockings, and the assembly of plastic flowers and other mass-produced products, a task divided among many

(22) Wang Ch'i-mei, *Yinian sanji*, p. 9.
(23) Wang Ch'i-mei, *Yinian sanji*, p. 11.

women in the same neighborhood. Her granddaughter Hsiao-ch'i represents a younger generation interested in more lucrative work like hair styling, modern facials, and shiatsu massage. By the third act, a grown up Hsiao-ch'i, now the successful owner of sauna and facial salons, is thinking about opening a café. Though the specifics have changed, female enterprise is still going strong. Hsiao-ch'i comments, "I am following Grandma's example. I toy with all kinds of business ideas."(24)

The women prosper through mutual support. Ch'iu-yün first encourages Hsiang-lien to open her own shop; Hsiang-lien, in turn, sends business to Ch'iu-yün when she becomes too busy. Ch'iu-yün later reflects, "When she opened a shop next door, I was so impressed by the way she dealt with her customers that I wished with all my heart she would become more successful and prosperous than I did."(25) Ch'iu-yün helps women in other ways, too: through support groups, she counsels women in difficult marriages. Marriage itself is presented as an often difficult institution for women. Ch'iu-yün endures a verbally and physically abusive marriage to the lazy Mao-hsiung, with a number of violent moments presented both on and off stage. Hsiang-lien's childhood friend Yü-chên ends up leaving a marriage in which she is expected to serve her in-laws as a virtual slave. As a child, Hsiao-ch'i had said to Hsiang-lien, "don't you ever get married."(26) Hsiang-lien indeed remains unmarried, despite the persistent presence of the caring and considerate Wen-t'ai. As Hsiang-lien travels the world to further her career, Wen-t'ai stays behind in Tainan, never marrying anyone else, content to wait for Hsiang-lien. For him, her return to Hai'an Road signals that she is finally ready to marry him. *Three Seasons*, however, gives no such indication. The play is about many things, but it is not about marriage. Women are empowered by working with each other, not with the men in their lives.

In considering the theme of mutual support amongst Taiwanese women, it is impossible not to think of the power of the collaboration of Hsü Jui-fang and Wang Ch'i-mei. They are not the only women in Taiwan to work as playwright/directors, yet on the "national" level such work is largely the domain of men. The two most famous playwright/directors in Taiwan are both male, namely Performance Workshop's Lai Sheng-ch'uan and Ping-Fong's Li Kuo-hsiu. Both of those troupes grew from the work of husband/wife teams—Lai Sheng-ch'uan and Ting Nai-chu (丁乃竺), and Li

(24) Wang Ch'i-mei, *Yinian sanji*, p. 61.
(25) Wang Ch'i-mei, *Yinian sanji*, p. 76.
(26) Wang Ch'i-mei, *Yinian sanji*, p. 36.

Kuo-hsiu and Wang Yüeh (王月)—with each husband serving as the Artistic Director and primary playwright/director of the troupe and each wife working as the principal producer. Both wives have had moments as playwright/director; moreover, producing the most eminent theater companies in Taiwan is a significant achievement. Still, both contemporary fame and theatrical history favor the "creative" side. The plays of Lai and Li—the two men—are what (and who) will be remembered. By working together in Tainan, Hsü Jui-fang and Wang Ch'i-mei are able to support one another, and by splitting the artistic roles, with Hsü as Artistic Director and Wang as playwright/director, each brings the other eminence. Wang's skill and experience raise the quality of Hsü's troupe, and Hsü's support and sponsorship enable Wang to realize her play. Like Wang's heroines Hsiang-lien and Ch'iu-yün, these two theater artists become two more of Tainan's "historic women."

Future Paths

Hsü Jui-fang and Wang Ch'i-mei have found inspiration in the streets of Tainan. In a city as steeped in history as Tainan, Hsü's emphasis on historical subjects as she forged a path for the Tainan Jen Theater Troupe seems only natural. That path—built on historical detail, linguistic accuracy, and textual primacy—is not the only choice for community theaters in Taiwan. Liu Mei-ying (劉梅英), another "historic woman," has developed an entirely different aesthetic as Artistic Director of the Taitung Drama Theatre (*Taidong jutuan* 臺東劇團) on the other side of the island; her highly visual work is, like the people of Taitung, a pastiche of different cultures and influences. Given the rapid development and continuous transformation of the contemporary Taiwan "stage plays," a form not even three decades old, the future of these community theaters is difficult to predict. By collaborating with experienced artists like playwright/director Wang Ch'i-mei and set and lighting designer Lin K'o-hua, Hsü Jui-fang sought to bring Tainan Jen's productions up to a more "professional" level.[27] Can the Tainan Jen Theatre Troupe, or any community theater in Taiwan, join the ranks of the professional theaters? Can there ever be a professional theater outside of Taipei? The same hard work, in the very streets that gave us Taiwan's economic miracle, may yet yield artistic achievements of the same magnitude.

(27) Hsü Jui-fang, e-mail message to author, 16 Sept. 2005.

Selected references

Chung, Mingder 鍾明德
1992 "The Little Theater Movement of Taiwan (1980-89): in search of alternative aesthetics and politics." Ph.D. diss., New York University, 1992.

Xin Wutai 新舞臺〔Novel Hall〕
2005 "Guanzhong xi"〈觀眾席〉[Audience Seats]. http://www.novelhall.org.tw/about/tch_audience.asp.

Li Li-heng 李立亨
1998 *OH? Li Kuo-hsiu!*《OH?李國修!》[Oh? Li Kuo-hsiu!]. Taipei: Shibao wenhua.

Lin Wei-yü 林偉瑜
2000 *Dangdai Taiwan shequ juchang* 《當代臺灣社區劇場》[Contemporary Taiwan Community Theater]. Taipei: Yangzhi.

Ts'ai Ch'i-chang 蔡奇璋
n.d. "Alternative Theatre in Modern Taiwan." Manuscript.

Hsü Jui-fang 許瑞芳
1997 *Fenghuanghua kaile*《鳳凰花開了》[The Phoenix Trees are in Blossom]. Program. Tainan: Tainanren jutuan.
1991 "Shequ jutuan zai Taiwan"〈社區劇團在臺灣〉[Community Theater Troupes in Taiwan]. *Tainan shili wenhua zhongxin qikan*《臺南市立文話中心期刊》 June: 44-47.

Wang Ch'i-mei 汪其楣
2000 *Yinian sanji*《一年三季》[One Year, Three Seasons]. Taipei: Yuanliu.
2000 *Yinian sanji* 《一年三季》[One Year, Three Seasons]. Program. Tainan: Tainanren jutuan.

Weinstein, John B. 吳文思
2000 "Multilingual Theatre in Contemporary Taiwan." *Asian Theatre Journal* 17.2 : 269-83.

Ghosts, Landscape and History: Colonial Imagination of Native Tainan Culture

Faye Yuan Kleeman*（阮裴娜）

Introduction

On May 31, 1895, the Konoe Brigade of the Japanese Imperial Army, under the leadership of Prince Kitashirakawa, landed in Audi (澳底), thus marking the beginning of Japanese colonial rule in Taiwan. Nine days after disembarking, the Japanese quickly established the northern city of Taipei as the center for their colonial reign. Throughout its half-century of rule, a conceptual triad of locations dominated, with Taipei as a "modern" city, the central and eastern mountain range as "untamed" and "barbaric," and the southern city of Tainan as "ancient" and "historical." This geographical triangulation was closely corresponding to the cultural triad of Japan (modern), indigenous aboriginal tribe (barbaric), and Taiwanese native culture (historical, or pre-modern). Bolstered by the many early surveys and fieldwork done on the aboriginal tribal people by anthropologists such as Inō Kanori (伊能嘉矩 1867-1925) and Torii Ryūzō (鳥居龍藏 1870-1953), the masses in Japan were fascinated by the "barbarians" on Japan's new frontier. Most Japanese writers who traveled to the island were attracted to the exotic and dangerous aboriginal culture and

* Associate Professor, Department of Asian Studies, University of Colorado (美國科羅拉多大學亞洲語言文明研究系副教授)

numerous travelogues, newspaper reports, and fictional writings treated them. On the other hand, the great majority of the native inhabitants and their Han cultural heritage were deemed too close culturally to Japanese culture, therefore little attention was paid to the native Han culture other than a didactic discourse on the need to bring it into modern times.

In this paper, I will address the unbalanced attention paid to these two brands of native culture by the colonial elite. To demonstrate that there are exceptions to the rule, I will discuss two Japanese writers of the colonial period and their writing on Tainan. Specifically, I will explore how colonizers engaged in literary production to tame the native landscape and rewrite native history, using two authors and their works on Tainan—Satō Haruo's (佐藤春夫, 1892-1964) and Nishikawa Mitsuru (西川滿, 1908-1999)—whose works explore the history, land and cityscape of Tainan in different ways.

Within the colonial literature produced by the Japanese writers who visit the island and the expatriate writers who lived and work in Taiwan there are distinctive differences in approaches and subject matters. Visiting writers such as Ōshika Taku, Nakamura Chihei, Nogami Yaeko, Uno Kōji who only had a short and impressionistic encounter with the colony tend to focuses on the exoticism of the aboriginal and tailored their stories in the binary schematic of civilized and the barbaric.(1) The expatriate writers, on the other hand, tend to be able to see the diverse regional cultures on the island. Many of Nishikawa Mitsuru's writing focuses on the colorful temple and festival in Manka (艋舺) or the fashionable Duadudian (大稻埕) area where cafés and mansions of foreign merchants brings a sense of Western modernism to Taipei. Hamada Hayao's *Southern Immigrant Village* (*Nanpō iminson* 南方移民村) documents the hardship of Japanese immigrant community in Taidong (台東). Therefore, it is interesting to see a Japanese writer who travel to Taiwan for a short period of three month and was able to break through usual stereotypical confinement of Taiwan and aware of the multiple cultural layers that is embedded under the tropical sun.

(1) Works such as Oshika's "Yabanjin," Nakamura Chihei's "Kiri no Musha," "Nogami Yaeko' stravelogue "Taiwan kikō," Uno Kōji's "Yurikago no uta," are some of the examples of this exotic genre.

Satō Haruo, one of the most important Taishō Romantic writers explores cross-strait immigrant history between Taiwan and China and the colonial regime in his *The Tale of the Bridal Fan* (*Jokaisen kidan* 女誡扇綺譚, 1925), drawing inspiration from a trip he took to Tainan. The short story is considered one of the best examples of the "exotic literature" genre in Japan. In response to Satō Haruo's work, Nishikawa Mitsuru, an expatriate writer who lived in Taiwan throughout the colonial period, wrote his own version of Tainan history to counter what he saw as a partial and overly romanticized tale by an accidental tourist. In a sense, these layered variations of the colonial gaze, one from a straight colonial point of view (i.e. Satō), the other, from a cultural in-between (Nishikawa), as well as the utterances of the (imagined) other in each, point to the complex, intersecting layers of coloniality. I will use the writing of Satō Haruo, focusing on the novella *Tale of the Bridal Fan (Jokaisen kidan)*, a work produced after his trip to colonial Taiwan, to examine the epistemological gap inherent in colonial encounters within the specific context of the emergence of the modern subject.

Satō Haruo was perhaps the last modern writer to embody the quintessential quality of a gentlemanly connoisseur or *bunjin*, a quality that exemplified his Meiji predecessors such as Mori Ogai and Natusme Sōseki. Through a long and prolific career, Satō exerted a literary influence on various genres and many later writers. At the forefront of experimental Taishō (大正) modernism, he was also identified by the reading public as someone with close ties to the traditional literary heritages of both Japan and China. He also personifies in his writing both Komori's "colonial disregard" and "colonialist regard." These multiple positionings, at times progressive and reactionary, make Satō a complex and intriguing writer. He embarked upon his trip to the colonies with some hesitation, and it yielded a corpus of work that is both revealing and unsettling: Revealing, in the sense that we see a Taishō liberal intellectual grappling with conflicts between his liberal humanist stance and the imperial agenda, and yet disquieting in that it also exposed the orientalist limitations of Satō and, to an extent, Japanese intellectuals in general. Satō's writings on Taiwan (and southern China) explore issues such as the fluid boundary separating the civilized and the barbaric, the negotiation that ensued between the modernity of the colonizer and the native traditions of the colonized, and specifically, how the

colonizer deals with pre-colonial native history in which the colonizer played no part while trying to forge a shared present, and ultimately craft a common historical narrative for the future. These colonial records (some eye-witness accounts, some adaptations of native tales, and some fictional creations) provide a fertile ground for examining the dynamic of what Mary Louise Pratt has called the "contact zone,"[(2)] in which history, land and cityscape of Tainan was explored, at the same time, they also exposed an epistemological gap inherent in colonial encounters within the specific context of the emergence of the modern subject.

The Dualistic positioning of Satō Haruo

Satō Haruo (1892-1964) was one of the most prominent writers and poets of the first half of the twentieth century.[(3)] Heir to a family tradition of Sinological scholarship, he gained a wide familiarity with Western literature and published translations from a variety of foreign languages. A fascinating combination of the Oriental and the modern, his productive career spanned half a century from late 1910s to mid-1960s. From his earliest poetic debut in the literary journals *Mita bungaku* and *Subaru* and his first fashionably trendy *House of the Spanish Dog* (*Supein inu no ie* 西班牙犬の家, 1918), to the lyric he wrote for the 1964 Olympic ceremony theme song, Sato Haruo maintained his stature as an established writer with an authoritative command of the literary scene. Sato served on the selection board for the Akutagawa Prize from its creation in 1935 to 1962, played an decisive role in shaping the direction of modern Japanese literature. He is also famous for nurturing new writers. His house was a constant gathering place for many writers, new and old, and he was said to have trained three thousand disciples (mondei sanzen 門弟三千).

An energetic author, Satō excelled at fiction, and is best known for his novels and short stories, but he wrote memorably in a variety of genres: poetry, literary criticism, travel journals, essays, drama, translations and adaptations (*hon'an* 翻案),

(2) Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London, New York: Routledge,1992), pp. 13-15.
(3) On further discussion of Satō Haruo and his place in Japanese literary history, see Hata Kōhei, *Sakka no hihyō* [Criticism by Writers] (Tokyo: Shimizu shoin,1997), pp. 22-26, 32-35; Oketani Hideaki , *Bunmei kaika to Nihonteki sōzō* [The Civilizing Enlightment and the Japanese Imaginations] (Tokyo: Fukutake shoten, 1987), pp. 248-309; and also Torii Kuniaki, ed., *Sakka no jiden* [The Autobiography of Writers]. vol. 12 *Satō Haruo*. (Tokyo: Nihon tosho sentā, 1994).

biography,[4] folk tales, and children's tales. Nakamura Shin'ichirō esteemed this versatility, saying of Sato Haruo: "he alone among all the contemporary writers explored the potential of literature from multiple viewpoints, carried this experiment through in his word, and left us with a most versatile oeuvre."[5] Born and raised in a prominent physician household with a tradition of Chinese learning (*kangaku* 漢学) in Shingu, Wakayama, Satō made his name in the literary world with romantic early modernist depictions of pastoral and urban life, elegies strongly influenced by William Blake and Goethe such as *Gloom in the Country* (*Den'en no yūutsu* 田園の憂鬱, 1918) and *Gloom in the City* (*Tokai no yūutsu* 都会の憂鬱, 1922). Satō was also known to be well versed in Japanese and Chinese classics. His modern renditions of medieval essays like *Hōjōki* and *Tsuretsuregusa* as well as his special passion, Edo popular works like Ueda Akinari's (上田秋成) *Ugetsu Monogatari* (雨月物語) and Ihara Saikaku's (井原西鶴) tales, are still preferred by discriminating readers. His comprehensive knowledge of the Chinese prose and poetic traditions is evident in his many translated collections of Chinese poetry, such as *Carriage Dust Collection* (*Shashinshū* 車塵集, 1929), *A Chronicle of Cooling-off on Painted Boats on the Qin and Huai Rivers* (*Chinwai gahō nōryōki* 秦淮画舫納涼記, 1935) , and the postwar Melody *for the Jade Flute* (*Gyokutekifu* 玉笛譜, 1945). As the translator of the beloved ItaLien children's fable *Pinocchio*, he also compiled a *Collection of Chinese Fairy Tales* (Shina dōwashū 支那童話集). For his adult readers, he translated *Journey to the West* (*Xiyoujii* 西遊記),[6] *The Water Margin* (*Shuihuzhuan* 水滸伝),[7] and another of Luo Guanzhong's 14th century martial epic *Chronicles of Taming the Demons* (*Pingyaozhuan* 平妖伝).[8] In the most recent version of Satō's *Complete Works* (hereafter referred to as Zenshū [1998]), volumes 28 to 34 are devoted to his translated and adapted works. While roughly 20 percent are related to Japanese

(4) His biographies of Yosano Akiko, *Kyoko mandara* [Mandala of Kyoko], and another Taishō writer Nagai Kafū, *Shōsetsu Nagai Kafū* [Nagai Kafū: A Fiction], remain the most creative and readable biographies of the two authors.
(5) Cited at http://www.city.shingu.wakayama.jp/haruo1.htm
(6) See Satō Haruo, Ushiyama Yuriko Eds. et. al., *Teihon Satō Haruo zenshū* [Official Edition The Complete Collection of Satō Haruo's Writings]. (Tokyo: Rinsen shoten, 1998), vol. 32.
(7) See Satō Haruo, Ushiyama Yuriko Eds. et. al., *Teihon Satō Haruo zenshū* [Official Edition The Complete Collection of Satō Haruo's Writings]. (Tokyo: Rinsen shoten, 1998), vol. 34.
(8) The translation was said to have been prompted by the Meiji author Kōda Rohan, who gave Satō Haruo a copy of the book in the Chinese original. In the introduction to *The Sick Rose*, J. Thomas Rimer talked about Sōseki and Ogai's influence on Satō, but this translation was Satō's homage to the Meiji Sino-Japanese literary tradition espoused by Kōda Rohan, a writer with a similar *kangaku* background to Satō Haruo himself. See Satō Haruo, tr. by Fraicis B. Tenny, *The Sick Rose*: *A Pastoral Elegy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp. 1-14.

literature, less than 30 percent are of European literature, and more than half are materials based upon Chinese sources, an indication of the author's commitment to continental culture. In the essay "My Affinity with Things Chinese" (*Karamono no innen* からものの因縁), Satō refers to himself mockingly as "the last Sinophile (*Shina aikō no saigo no hitori* 支那愛好の最後の一人)." [(9)]

III. The Reluctant Traveler and the Imperial Eye

Though the study of colonial policy had been established as an academic discipline and incorporated into the law school curriculum as early as 1909, it primarily drew the attention of the elite—scholars, journalists, politicians, bureaucrats, and leaders of industry leaders—and had not yet penetrated the consciousness of everyday people.[(10)]

In the summer of 1920, Satō made his first trip abroad, traveling to Taiwan and the southern coastal area of China. Much has been written about Satō's reasons for taking the trip, focusing on his affair with Tanizaki Jun'ichir?'s wife Chiyo, the later Mrs. Satō in the wife-swapping "Odawara Incident."[(11)] In his travelogue, "A Record of That One Summer" ("*Kano ichinatsu no ki*" かの一夏の記), he glossed over the affair and attributed his motivation to "some depressing matters," "the friendship of an old buddy," and "the phantom of the Southern country" (*nankoku* 南国), which I have yet to see."[(12)] After his return to Japan, he wrote various pieces, fiction, essays,

(9) In Sato Haruo, *Shina zakki Miscellaneous* [*Writings on China*] (Tokyo: Daidō shobō, 1941).

(10) Kang Sang-jung, *Orientarizumu no kanata e* [The Other Side of the Orientalism] (Tokyo: Iwanami shoten,1996), p. 92.

(11) In early 1920, Satō Haruo, then an up-and-coming romantic poet and writer, was suffering a bout of depression. He returned to his home in Shingu, Wakayama, for a rest and there met his childhood friend Higashi Kiichi, who was at the time practicing medicine in Takao (now Kaohsiung), Taiwan. At Higashi's invitation, Satō accompanied him on his return to Taiwan. They left Wakayama in June and arrived in the colony on July 5. Satō returned on October 15th of the same year, extending an original short trip to more than three and a half months. His arrival was reported in the local newspaper and he was treated as a VIP by the colonial government throughout his stay. Some suggest the trip was prompted by the frustration he felt about his nascent romantic affair with Tanizaki Junichirō's wife Chiyo and the subsequent discord with his live-in lover, the actress Maiya Kayoko. In fact, after his return from the trip, he quickly separated from Maiya Kayoko and the next year openly severed his ties with Tanizaki. For details of his trip to Taiwan, see: Fujii Shōzō, *Taiwan bungaku kono hyakunen* [The Hundred Year of Taiwanese Literature], (Tokyo: Tōhōshoten, 1998), pp.79-87 and Shimada Kinji, "Gaichiken bungaku no jissō" [The Reality of Literature in the Colonies] in 《*Nihon ni okeru gaikkoku hikaku bungaku kenkyū* 》2: (Tokyo: Asahi shinbunsha, 1976), pp. 112-259 and 214-218; for the relationship with Tanizaki, see Oketani Hideaki, *Bunmei kaika to Nihonteki sōzō* [The Civilizing Enlightment and the Japanese Imaginations] (Tokyo: Fukutake shoten,1987), pp. 279-281 and Hata Kōhei, *Sakka no hihyō* [Criticism by Writers] (Tokyo: Shimizu shoin, 1997), pp. 23-35.

(12) Satō Haruo, *Musha* [Wushe] (Tokyo: Shōshinsha, 1936), p. 253.

and travelogues, based on his experiences. The most famous work to come out of this was a short story titled, "A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan" (*Jokaisen kidan* 女誡扇綺譚, hereafter referred to as the "Tale of the Fan").[13] It is often cited as an exemplary piece of exotic writing, and Satō himself proclaimed the story one of his five favorites.[14] As an established writer of the Taishō Romantic movement, his story helped draw attention to the colony.

Satō Haruo's writings on colonial Taiwan were not in the form of a casual travel journal like the more famous *Here and There in Manchuria and Korea* (*Mankan tokorodokoro* 満韓ところどころ) by Natsume Sōseki or *Record of a Trip to China* (*Shina yūki* 支那遊記) by Akutagawa Ryūnosuke.[15] The first piece to appear was an account of a two-week side trip to Southeast China (Amoy and Zhangzhou), titled *Record of a Journey to the South* (*Nanpō kikō* 南方紀行). Satō's curiously harsh attitude toward what he saw in China is revealed in his complaints about the inattentive sloppiness of the bellboys, the filth and odor of the cities, and the anti-Japanese posters plastered throughout the city of Amoy. He also published some short stories inspired by his experiences in China, such as "Fifth-daughter Huang" ("*Kō Gojō*" 黄五娘)[16] and "Star" ("*Hoshi*" 星),[17] but they are far outnumbered by works growing out of his stay in Taiwan, including travelogues, essays, and short stories. Compared to the critical and, at times, contemptuous gaze he directed at China, his depictions of the colony are more complex, studied, and subtle; often they reveal a measured sympathy toward the aboriginal peoples and native Taiwanese intellectuals.

There was a sizable temporal gap between the publication of Satō's writings on China, a foreign state and a former and future enemy, and those on Taiwan, reflecting the political sensitivity of writings relating to Japan's colony. His first publications on Taiwan adapted local tales such as "Eagle Claw Blossom" (*Takatsumebana* 鷹爪花),[18]

(13) Translated into English by Edward Seidensticker as *The Tale of the Bridal Fan, Japan Quarterly* 9 3,1962): 309-336.
(14) See Itō Hideo *Taishō no tentei shōsetsu* [The Detective Novel of the Taishō Period] (Tokyo: San'ichi shobō, 1991), pp. 218-219.
(15) Soseki traveled to Manchuria and returned to Japan via Korea in 1910. The six-week sojourn was recorded in "*Mankan tokorodokoro*," which was serialized in *Asahi shinbun*, beginning shortly after his return. A decade after Soseki's expedition, Akutagawa took a four month jaunt to China as an overseas observer for Osaka Mainichi Shinbun [Osaka Daily News] in 1921.
(16) *Kaizō* [Reform] 3.1 (January, 1921).
(17) *Kaizō* [Reform] 3.3 (March, 1921).
(18) *Chūō kōron* [Central Public Forum] 38.9 (August, 1923); reprinted in Satō Haruo, *Teihon Satō Haruo zenshū* [Official Edition, The Complete Collection of Satō Haruo's Writings] v. 19 (Tokyo: Rinsen shoten, 1998), pp. 165-167.

the children's story, "The Locust's Great Journey" (*Inago no dairyokō* 蝗の大旅行),[19] and the aboriginal legend, "Devilbird" (魔鳥). His travel journal, which one might expect to be the first product of the trip to see the light of day, did not appear until five years later.

The potential sensitivity of this material is evident in his record of his visit to the aboriginal village called Wushe (Japanese *Musha* 霧社).[20] He visited shortly after the Saramao incident, a small-scale armed uprising by the indigenous people that foreshadowed a much larger, more brutal mutiny a decade later in the so-called "Musha Incident." Though rumors claimed that more than one hundred Japanese had been killed, Satō's sympathies clearly lay with the aborigines. He notes the economic hardships suffered by the village and reveals a sense of ambivalence and regret upon seeing aboriginal school children struggling to grasp remote concepts such as metropolitan Tokyo and the emperor. It is no wonder that when this travel account was reissued in book form in 1936, it was promptly banned.

In 1932, a full twelve years after his journey and a year after the Manchuria Incident, Satō published another travel account, *Journey to the Colony* (*Shokuminchi no tabi* 植民地の旅),[21] in which he recalled the various local elites he had met and his many conversations with them concerning issues such as modernity, colonization, and cultural identity. Satō tried to maintain his position as a detached observer who would listen and provide a forum for the natives to express their views on various subjects. The careful selection of memories and the array of characters presented give this piece the feel of social science, as if he were laying out a taxonomy of the colonized, from the passive resistance of an old poet who refused to meet him to members of the younger generation who aggressively pursued news of new cultural trends in Japan. Satō felt the need to tell a fuller story of the colony, not just to satisfy the metropolitan readers' insatiable curiosity about the aborigines, but to offer a more nuanced account that would encompass his encounters with Taiwanese intellectuals.[22]

(19) *Dōwa* [Assimilation] (September, 1921).
(20) *Kaizō* [Reform] 7.3 (March, 1925): 2-34.
(21) *Chūō kōron* [Central Public Forum] 47.9 (September, 1932): 92-132 and 47.10 (October, 1932): 1-14.
(22) For further discussion on "Journey to the Colony," see Kawahara Isao, *Taiwan shinbungaku undō no tenkai*: *Nihon bungaku to no setten* [The Junctions between Japanese Literature and the Development of Taiwanese New Literary Movement] (Tokyo: Genbun shuppan, 1997), pp. 3-23.

From Exotic Text to Colonial Text: Re-reading "The Tale of the Fan"

Of the dozen works that resulted from Satō's journey to the colony, "Tale of the Fan" is the best known and artistically most accomplished piece. Structurally, "Tale of the Fan" uses a multiple story-within-a-story structure, interweaving a frame story of the reminiscences of the narrator in the present time, with a main narrative depicting his encounter with a native youth some time earlier, and a retelling of the native pioneer history in the past. Hailed as one of the top ten "exotic" stories in modern Japanese literature, the story has been read as a pure romantic love story with a Chinese element.

The critical terms most commonly associated with the work are exoticism (*ikoku jōsho* 異国情緒) and Chinoiserie (*Shina shumi* 支那趣味). The general tendency is to read the text in line with the generic category of works that include foreign subject matter in the narrative, such as Akutagawa's Nagasaki Christians tales (*kirishitan mono* 切支丹もの) or Kitahara Hakushū's (北原白秋) poetry on the southern barbarians (*nanban* 南蛮), noted for portraying the exotic and the unfamiliar.(23) Though *ikoku bungaku* as a literary critical term has lost its currency, it was a legitimate and often used term during the Taishō and pre-war Shōwa eras. This categorization isolated the unknown, the 'other' factors, domesticated them through indigenous linguistic and artistic forms, and kept the unknown element at bay for a distant, but safe, aesthetic appreciation.

First published in 1925 in the journal *Josei* (*Feminine* 女性), the dominant reading of "The Tale of the Fan" has been as an exotic, romantic tale for the female reader, with enough uncanny twists and turns to chill their spines. What makes "Tale of the Fan" a quintessential exotic text is its intertextual fusing of the Occidental and the Oriental. A contemporary critic, Shimada Kinji (島田謹二 1901-1993), who was teaching at Taipei Imperial University at the time and later returned to found the Comparative Literature department at Tokyo University, promoted the piece as setting the standard for *ikoku bungaku* (異国文学). Rather than focusing upon the obvious use of the Chinese ghost story, Shimada pointed out the influence of 19th century

(23) See Tsuboi Hideto, "Hyōshō to shite no shokuminchi." [Colony as a Representation] In Komori Yōichi et al., eds. *Iwanami kōza kindai Nihon no bunkashi vol. 5 Hensei sareru nashonarizumu 1920-1930* vol. 5 [Reshuffling of Nationalism 1920-1930] (Tokyo: Iwanami shoten, 2002).

symbolism, noting similarities to Edgar Allen Poe's eerie *Fall of the House of Usher* in its depiction of natural landscape and to Oscar Wilde's play *Lady Windemere's Fan* in leitmotif and plot construction.(24) Yoshida Seiichi locates Satō in the Japanese Romantic school and groups him together with "decadent" writers such as Izumi Kyōka (泉鏡花) and Tanizaki Jun'ichirō (谷崎潤一郎).(25) This aesthetic reading remained dominant through the pre-war and postwar period, with the main focus on the tangled love stories and scant attention paid to the story's colonial setting.(26)

It is only recently that we begin to see the text being problematized and reconsidered as a piece of colonial literature.(27) By deconstructing a metropolitan narrative and displacing it with a reading that includes the margins of the empire, critics have sought to expand the potential significance of the text. This hermeneutic procedure begins with a close reading, founded upon the textual skills of literary interpretation, and then aims to go beyond the superficial influence of certain epistemological or narrative strategies (or in some more assured renditions, epistemology itself) to make evident the racialized and genderized justifications for colonialism implicit in the text.

The Entanglement of Culture and History (past)

The story begins with an excursion made by the unnamed protagonist and narrator, a Japanese journalist stationed in the colony who has befriended a native

(24) Shimada Kinji,"Gaichiken bungaku no jissō" [The Reality of Literature in the Colonies]. *Nihon ni okeru gaikkoku hikaku bungaku kenkyū* (Tokyo: Asahi shinbunsha, 1976), pp. 112-259.
(25) Yoshida Seiichi, *Tanbiha sakka ron* [Discourse of Decadent Writers]. Yoshida Seiichi chosakushū [Collected Writings of Yoshida Seiichi] , vol. 10. (Tokyo: Ōfūsha shobō, 1979), pp. 201-318.
(26) For a detailed account of the reception of the work during the colonial period, see Izumi Tsukasa, "Nihon tōchiki Taiwan bundan ni okeru 'Jokaisen kidan' juyō no ikikata" The Reception of "A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan" by the Taiwanese Literary Scene durning the Era of the Japanese Rule]. 《*Geibun kenkyū*》 83 (2002): 20-42 and Fujii Shōzō, *Taiwan bungaku kono hyakunen* [The Hundred Year of Taiwanese Literature] (Tokyo: Tōhōshoten, 1998).
(27) See Izumi Tsukasa, "Nihon tōchiki Taiwan bundan ni okeru 'Jokaisen kidan' juyō no ikikata" and Yao Qiaomei, "Jokaisen kiday' no hyōka to Satō Haruo bungaku no genjō." [The Evaluations of "A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan" and the State of Satō Haruo's Literature] *Shokō* (11, 2000): 100-115; "Shokuminchi Taiwan ni miru joseizō—Satō Haruo 'Jokaisen kidan' ni okeru chijo to gehi" [The Images of Women in Colonial Taiwan: The Shen Daughter and the Maid in Satō Haruo's "A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan"] *Shakai bungaku* 17 (2002): 79-92; "'Jokaisen kidan' no seiritsu o meguru shiron—sōsaku mochiifu o chūshin ni" [A Tentative Exploration on the publication of "A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan" with a Focus on its Creative Motivation] *Shokō* (2001.12): 72-84.

youth called Segaimin 世外民 (literally, "one who lives outside the world")[28] who writes classical Chinese poetry. After seeing the famous Red Fort (Ch'ikanlou, J. Sekikanrō 赤嵌樓),[29] they wander into a desolate fishing village, where the narrator, a journalist with a sense of modern poetic sensibility, expounds upon his conception of the "beauty of the ruined" (*kōhai no bi* 荒廃の美).[30] The theme of decaying beauty was already present in his first popular story, "House of a Spanish Dog," in which the narrator wanders into a Maeterlinck-like woods with his dog, where he finds a mysterious, deserted Western-style house, a poetic glimpse of a European-inspired haven that would continued to haunt him.

A focus of the story is the significance of the past to the present. Although the complex, multi-layered history of the fort and the seaport surrounding it is not lost on the narrator, he insists that, "The reason I was so moved by the beauty of Anping seaport (安平港)was not necessarily its rich history. No matter who the person is or how much they know about this place, all one needs to do is set foot here to see the deterioration of this town. Anyone who has a heart would be aware of its melancholy beauty."[31] Segaimin's enthusiastic commentary on prominent geographical features and historic sites falls on deaf ears: "In fact, I was so young at the time that I was totally uninterested in history. When I saw my friend Segaimin, who was, like me, an unattached young man, relating the past with such reverence, I could only come to the conclusion that a poet infused with Chinese blood is indeed a different breed."[32] The modernist narrator, a progressive intellectual with a passion for artistic pursuits, vehemently rejects history, both his own and the native history of Taiwan, and insists that such knowledge is unnecessary to be moved by the beauty of decay.

(28) The name means "person outside the world," and clearly is something like a penname or "fancy name" (*hao*). In fact, several articles were published under this name in various literary journals, leading to speculation as to the true identity of the author. The prevailing theory is that it is the penname of the writer Chiu Yung-han, but Chiu has denied it.

(29) A famous historical site in Taiwan, a red brick fort built by the Dutch in the early 16th century, it was later the headquarters for the Ming loyalist army led by Cheng Ch'eng-kung (i.e. Coxinga). During the Japanese colonial period, it was used as an army hospital and colonial office building. The name *Chikanlou* 赤嵌樓, the Red Hill Pavilion, was said to be named after a word pronounced "chakam" in the local aboriginal dialect which referred the coastal area where the fort was built. After the war, it was designated a national monument and the building itself has come to symbolize the multiple colonial histories overlaying the island since the 15th century.

(30) Satō Haruo, "Jokaisen kidan" [A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan]. In *Satō Haruo*, Nihon bungaku zenshū [Complete Collections of Japanese Literature], vol. 31 (Tokyo: Chūkōronsha, 1966), p. 247.

(31) Satō Haruo, "Jokaisen kidan," [A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan] p. 227.

(32) Satō Haruo, "Jokaisen kidan," [A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan] p. 229.

This aestheticized understanding of material culture resonates with the roughly contemporary discourse of the arts and crafts movement (*mingei undō* 民藝運動), which Yanagi Muneyoshi (柳宗悦 1889-1961) founded after "discovering" the folk art of Korea and which, I have argued, Nishikawa Mitsuru (西川満 1908-1999) pursued in Taiwan at about the same time.(33) Much as in Yanagi's discourse on rustic, utilitarian beauty (*yō no bi* 用の美) objects are decontextualized and dehistoricized in order to graft them unto a nostalgic imagination of a lost pastoral Japan, the modern aesthete protagonist of "The Tale of the Fan" divorces objects from their context and appreciates the ruin as a mere object of beauty. This disconnection of the object and its history, the colonial disregard and the colonialist regard, quickly yields to a racial discourse. The narrator deduces the native youth's interest and his own disinterest to the racial difference among them.

The two protagonists, continuing their adventure, chance upon an abandoned mansion. Though it is old and dilapidated, the vestiges of past glory and extravagant luxuriance still captivate the narrator. The locals inform them that it had been the mansion of a local merchant named Shen, reputedly the richest man of his day in southern Taiwan. Although the gold and vermilion posts are tarnished with time, its original splendor can easily be seen. The protagonist reinforces the disjuncture in his mind between an object's history and its aesthetic value.

> Were I a true connoisseur, I probably would have jeered at the dubious taste of this colonial *nouveau riche*. But exposure to wind and rain had given the place a rustic air and saved it from distasteful vulgarity. Further, since only a portion of the structure remained, it freed the imagination; before lamenting the elements of disharmony, one should delight in the exotic atmosphere.(34)

The pair is astonished to hear a woman's voice from upstairs. Having been stationed in the colony for three years, the narrator has acquired some familiarity with the native language, but this is clearly not the Amoy dialect spoken by most. His native companion, who hesitantly identifies it as Quanzhou (泉州) dialect, thinks the voice is saying something like, "Why? Why could you not have come earlier?"

(33) For arts and crafts movement and Japanese colonialism, see Faye Kleeman, "Colonial Ethnography and the Writing of the Exotic: Nishikawa Mitsuru in Taiwan." 《*Proceedings of the Association for Japanese Literary Studies*》 9 (Summer, 2001) v. 2: 355-377 and "Hsich'uan Man he *Wenyi Taiwan* : dongfang chuyi de shihsian" [Nishikawa Mitsuru and *Bungei Taiwan* : The Oriental Gaze]. 《*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun*》 11.1 (March, 2001): 135-146.
(34) Satō Haruo, "Jokaisen kidan," [A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan] p. 236.

Startled, the two quickly leave the ruins. An old lady, after hearing of their bizarre encounter, tells them the haunting story of the old manor. Shen, the last owner, was a fourth-generation immigrant from the southeast coast of China. His family had amassed great wealth through various devious and cunning methods, including cheating others out of their land. In karmic retribution for their outrageous behavior, the merchant fleet that had brought them handsome profit and an opulent mansion was destroyed overnight in a thundering storm, then misfortune continued as death claimed one member of the family after another. Eventually, Shen's daughter was left alone, impoverished, and dependent on the charity of her neighbors for food. She grew despondent and then deranged, waiting for a fiancé whom she had never met but nevertheless was promised to by her father. The fiancé and his ship never arrived and the locals recalled seeing her dressed in gorgeous wedding attire, talking to herself and to her imagined future husband.

The narrator and his native friend disagree on how to interpret their spine-chilling encounter. While Segaimin genuinely believes they had experienced something supernatural, the narrator dismisses it as superstition, observing:

> It seems that Segaimin truly feels there is something uncanny about the dilapidated mansion in Baldheaded Lane. Come to think of it, the story sounds so Chinese. A beautiful woman's spirit left behind in an old abandoned house is a clichéd motif in Chinese literature. The Chinese people must feel a particular affinity for this kind of story, but for me, it just won't do. If I were attracted to anything in that house, it would be that everything in the house was large in scale with garish colors. If I could really convey what about it appealed to me, it might be something like a toned-down version of Ukiyoe master Yoshitoshi's frenzied painting. The characters in his paintings are of the robust continental type, and there is a certain modernity in its barbaric character, in which the beauty of the subject coexists with ugliness. A ghost tale is usually set either on a moonless night or under the bright moon; that this one happened in the daylight, under the bright hot sun, is its only redeeming feature. Still, it is totally unpersuasive as a ghost story. In spite of this, Segaimin is totally fascinated by it. No, rather he is actually terrified by it! Perhaps he thinks he actually had a conversation with a ghost.(35)

The journalist narrator puts on his detective's hat and argues, over the protests of Segaimin, that the voice they heard must have come from a living woman and was directed toward someone other than them.

(35) Satō Haruo, "Jokaisen kidan," [A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan] p. 245.

> "But what about all those people in the village who heard the same words uttered by the same voice through all these years?"
> "I don't know." I said. "Because I did not hear what they heard. It was probably people like you, who are fond of ghosts, who heard it. But for me, I don't care a hoot about things that happened in a past that has nothing to do with me personally. … Segaimin, you are just too much of a poet. It's one thing for you to immerse yourself in old traditions, but remember, in the moonlight things reveal themselves vaguely. I can't tell if it is beautiful or ugly, but one can see clearly under the sun!"(36)

Here, a casual conversation about apparitions between a rationalist Japanese journalist and a traditionalist native poet turns into a critical discourse on national culture and aestheticism. Contrasts are made, mostly by the narrator, between the old (belief in the old ghost tale) and the new (logical, scientific reasoning against it). By placing this seemingly innocent story within the colonial context, the text exposes its deep implications for imperialism and the colonial process. Thus a discussion of whether an ancient ghost exists suddenly takes an unexpected turn, from a casual conversation about the uncanny into a discursive explication of a much larger subject: the historiography of the past. Ghost stories are narratives bound by an unresolved past and a troubled present. Reading ghosts and specters as codified symbols gesturing to the past (history), the narrator (the colonizer) rejects, or perhaps is incapable of hearing, a voice from the past that spoke to the native people long before Japanese colonialists set foot on the island. The narrator repeatedly averts his eyes from the relics of the past (in this case, the ghost story and the dilapidated ruins) and attempts to neutralize history by redirecting his gaze to an apolitical, universalized aestheticism. The disparate perceptions of the ruins, what the narrator sees and what the native youth Segaimin sees, reflect a disparity in the interpretation of history, in this case the pre-colonial history of Taiwan.

> "The aesthetic conception that something spiritual continues to live on in perished ruins is something rather traditionally Chinese. If I may say so, and don't get angry with me, it seems the taste of a state that has perished (*bōkokuteki shumi* 亡国的趣味). How can something that has already perished still go on forever? Don't we say it has perished precisely because it is no longer there?"

(36) Satō Haruo, "Jokaisen kidan," [A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan] pp. 246-247.

The protagonist continued his speculation, again contrasting the cultural (i.e. Chinese) and scientific (i.e. a perished state ceases existence) rationales while Segaimin protested loudly against this view:

> "To have perished and to be in ruins are not the same, are they? Sure, something that has perished is indeed gone. But there remains a living spirit in ruins that are on the verge of perishing."(37)

Here the discussion of aesthetics takes an ontological turn, and we are able to perceive an epistemological gap between the narrator and the native youth. Of course, the narrator and the native are both creations of the author, and Segaimin has been set up as a straw man to counter, however feebly, the narrator's self-assured discourse on the history and culture of a conquered other. Satō was careful not to create in the role of colonizer an insensitive, arrogant character. Rather, he portrayed a modern young man, attuned to an unusual aesthetic and impatient with the past, who on various occasions displayed an impatience toward the colonial authority and an admiration for his native friend. The protagonist repeatedly shifts the focus of his conversation with Segaimin from history to aesthetics, as when he dismisses the supernatural historiography of the site as an anachronistic feature of Chinese culture, and links the garish luxury of the abandoned mansion to the animated paintings of the pop artist, Yoshitoshi. The question then is whether this erasure, or to be more precise, eliding of history by the narrator is an intentional act, or an indication that he is incapable of perceiving a past that does not belong to him?

A scene at the beginning of the narrative prefigures the impenetrability of the Other. When the two men had first arrived at the dilapidated Red Fort and the history buff Segaimin was busily consulting an ancient map in order to identify various historically significant sites, the narrator, indifferent to the man-made architecture, instead gazes into the ocean:

> Spreading out before my eyes was the muddy sea. It was yellowish brown in color and countless small waves rolled in, one row after another. There are words such as "ten layered" and "twenty-layered" (*toe hatae* 十重二十重) but nothing in our vocabulary could describe the layer upon layer of waves that rushed in then drew back. These waves stretched out to the horizon, and all were pushing in to the place where we stood....Even the tropical sun just before noon would not reflect off the

(37) Satō Haruo, "Jokaisen kidan," [A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan] p. 247.

> mucky surface of the waves. This strange sea without reflection....Burning white beneath the bright noon sun. A sea that absorbs all the light…Amidst this landscape of violent movement not a single sound reverberated. From time to time, a humid, dull breeze like the breath of a malaria patient would brush through. All these images congealed into an inner landscape. The symbols multiplied, filling me with an uneasy feeling like that aroused by a nightmare. No, it was not just the scene. After coming into contact with this seascape, there were two or three times when, recovering from a hard night of drinking, I was frightened by nightmares of dreary seashores.(38)

This is not a casual observation by a random tourist. The disturbing seascape seems inhospitable and foreign to this stranger in a strange land. The dark water swallows up the light of the sun and a pall of silence hangs over the constant movement of the waves. The alien landscape of the colonial Other summons nightmarish visions of a terrifying inner landscape. On a conscious level, the narrator is able to dismiss the uncanny remnants of the past by resorting to his modern, rational worldview, but on a more visceral level they impact upon his unconscious and surface in his dreams.

Despite their racial and cultural differences, the narrator and Segaimin share a certain aversion toward the colonial government. The native's aversion was rooted in a nationalistic identification with his native culture (and history), whereas the Japanese narrator's attitude grew out of the anti-authoritarian instincts of a carefree young man. What reveal in the dialogue between the two men, then, is not so much just the juxtapositions of colonial subject/object positions, but also the collision between modern rationalism and a pre-modern allure for fantasy and enchantment. The story seems to turn a corner and change its somber and pensive tone into a fast paced detective tale.(39) The urgent debate centering on national and cultural identity developed in the first part of the narrative turns into an exploration of "who did it?"

Genre and (Colonial) Modernity

Here I will turn from a close reading of the story to consider some issues related to modernity and genre. Although the cultural discourse between the colonialist and

(38) Satō Haruo, "Jokaisen kidan," [A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan] pp. 229-230.
(39) The story was included in Itō Hideo's *Taishō no tanteishōsetsu* (1991) as one of the representative detective tale of early Taishō period. See Itō Hideo, *Taishō no tentei shōsetsu* [The Detective Novel of the Taishō Period] (Tokyo: San'ichi shobō,1991), pp. 214-224.

the native is framed in a prototypical haunted house tale, the second half of the story takes a different direction. Satō was well acquainted with Chinese collections of macabre tales such as *New Tales Told while Trimming the Lamp* (*Jiandeng xinhua* 剪灯新話) and *Strange Tales of the Idle Chamber* (*Liaozhai zhiyi* 聊齋誌異), which were immensely popular among Edo readers. On the other hand, he was also fascinated by new literary forms available to him. The launching of the magazine *Shinseinen* (新青年) by Morishita Uson (森下雨村) and Edogawa Ranpō in 1920 provided a public space for the new genre of mystery and detective stories and this newly imported genre became immensely popular among an increasingly urbanized readership. Like his mentor Tanizaki Jun'ichirō, Satō was greatly intrigued by this new type of storytelling. He wrote several short stories and a detective novel, *Shanghai*,[40] in the format, and also authored a string of critical essays on the subject.[41] In the essay "Detective novels and artistry" (Tantei shōsetse to geijutsumi 探偵小説と藝術味),[42] the author lists three reasons why it can be called a new artistic form: its unmitigated logical structure, the stimulating excitement of pursuit, and its evocation of the pleasure of the uncanny. For Satō, the detective story is the perfect form because it combines sensual pleasure (like Chinoiserie) and scientific logic.

Ikeda Hiroshi, in his study on detective genre and colonialism, makes a case for reading the introduction and development of both British and Japanese detective stories within the context of empire.[43] He points to the genre writers such as Oguri Mushitarō (小栗虫太郎 1901-46) and Kigi Kōtarō (木々高太郎1897-1969), exploring the way their wartime experiences outside of Japan shaped their detective writings. He focuses, in particular, on Hikage Jōkichi (日影丈吉 1908-1991)[44]

(40) See *Shanghai* in Satō Haruo, Ushiyama Yuriko Eds. et. al., *Teihon Satō Haruo zenshū* ,vol. 10. (Tokyo: Rinsen shoten, 1998), p. 239. Other famous stories, such as "Nyonin funshi" [A Burning Woman] were also framed in a detective narrative.

(41) Other than this essay, see articles such as "Tantei shōsetsu sakka no hyōgenryoku" [The Expressive Power of Detective Novel Writers] *Teihon Satō Haruo zenshū* [Official Edition The Complete Collection of Satō Haruo's Writings], vol. 24, pp. 120-121 and "Tantei shōsetsu shōron" [A Minor Discourse on Detective Fictions] *Teihon Satō Haruo zenshū* [Official Edition The Complete Collection of Satō Haruo's Writings] , vol. 19, pp. 273-275.

(42) Satō Haruo, *Teihon Satō Haruo zenshū* [Official Edition the Complete Collection of Satō Haruo's Writings], vol. 19, pp. 340-343.

(43) Ikeda Hiroshi, *Kaigai shinshutsu bungaku ron josetsu* [A Prelude to a Theory of Colonial Literature] (Tokyo: Inpakuto shuppankai, 1997), pp. 6-45.

(44) Hikage's *Naibu no shinjitsu* [The Internal Truth] (Tokyo: Kōdansha, 1959) and *Ōoke no hitobito* [People from O Family] (Tokyo: Tōto shobō, 1961) are prime examples of his colonial mysteries. Hikage's books is now rather hard to find and there is a reader initiated reprint (fukkoku) movement to make more of his works available to the public.

a popular mystery writer in the immediate postwar period who often set his gritty murder mysteries in Taiwan, where he had been stationed as an imperial soldier; his stories always involve sexual and cultural conflicts with the natives. Ikeda praises Hikage's writing as the first to confront the reality of colonialism and first to reign in the "exotic" (*ikoku jōsho* 異国情緒) reading of Japan's colonies.(45)

The new genre also influenced more established mainstream authors. In a postcolonial reading of Natsume Sōseki's *The Equinox* (*Higan sugi made* 彼岸過ぎまで), Komori Yōichi (小森陽一) illustrates how the expansion of the empire broadened the imagination and possibilities of the young romantic protagonist Keitarō, who dreams of making it big either as an adventurer (to Manchuria), a plantation manager (in the South Seas), or a detective (all over the colonies).(46) Komori sees such new professions as detective as non-productive pursuits for idle intellectuals who once had no place within the Japanese capitalist system but now found a way to survive in the newly acquired territories; by contrast, Ikeda argues that the investigation of the enigmatic unknown, encountered in the newly expanded empire, was central to the detective genre. In any case, both connect the growth of the genre not only to Western scientific discourse, but also to the expansion of both the geopolitical and mental boundaries of modern Japan, and to the insatiable appetite for the unfamiliar of a rapidly urbanizing domestic populace.

In *Civilization and Monsters* (1999) Gerald Figal persuasively argued that monsters, ghosts, the supernatural, the fantastic, and the mysterious, which are not usually associated with modernity, were in fact essential elements in the construction of a modern worldview in Meiji Japan (1868-1912). Examining the treatment of supernatural themes in a variety of media and genres, he reveals their role in the Meiji state's attempt to incorporate folk beliefs into a new modern national culture defined by modern medicine, education, and the newly reconstituted imperial institution. The fantastic, as Figal asserts, is always present in Japanese modernity and has had an untold influence on its development.

(45) Ikeda Hiroshi, "Kaigaishinshutsu to bungaku hyōgen no nazo" [Colonial Expansionism and the Puzzle of Literary Expression]. In Fujii Shozō et al eds. *Taiwan no daitōa sensō bungaku media bunka* [The 'Great East Asian War' of Taiwan: Literature, Media, Culture] (Tokyo: Tokyo University Press, 2002), pp. 52-53.

(46) For discussion of detective genre and Natsume Sōseki's literature, see Komori Yōichi, "Sōseki bungaku to shokuminchi shugi" [Sōseki's Literature and Colonialism]. 《*Kokubungaku*》 46 (2001.1): 57-62 and Uchida Ryūzō, *Tanteishōsetsu no shakaigaku* [The Sociology of the Detective Story] (Tokyo: Iwanami shoten, 2001), pp. 1-66.

Figal focuses on the Meiji writer Izumi Kyoka and sheds light on his struggle with internal conflicts arising out of contesting traditional and modern worldviews. Perhaps representing what Thomas Rimer has referred to as a "new Taishō mentality,"[47] Satō's cosmopolitan stance reflects the self-assured modern author's freedom to appropriate the past, including the fantastic, traversing past and present and commingling old and new genres. The problematic of the modern state—what to do about the past and how to tame it—that Figal brings out in his book was less a quandary for the Taishō sensibility. The impasse perceived in *The Tale of the Fan* is simply overcome with the introduction of a new genre. Thus, the shift of narrative mode from Chinese ghost story (fantasy) to modern scientific inquiry into the truth (detective genre) can be seen as Satō the modernist's critique of colonial backwardness. With the narrator actively taking on the role of investigator, eager to solve the mystery, the dialogue is disrupted, Segaimin retreats back to the background, and is rarely heard of again. The triumph of the rationalism over the ancient superstitions elides the colonial reality and the subaltern Segaimin is thus rendered silent.

Gender, Modernity, and Colonialism

I have so far focused on the issue of the incongruity of the national-cultural identity within the context of a specific colonial encounter. Another issue that looms as large is the question of gender and it will be examine briefly for the remainder of the paper as we decipher the second half of the narrative.

As it turns out, the narrator was correct in identifying the voice they heard as belonging to a living woman, who was using the abandoned manor to rendezvous with her lover. He exults in the triumph of science and rationalism over irrational superstition, though his euphoria proved to be short-lived. The story quickly shifts into a complicated detective novel full of intrigue and mystery involving the protagonist's efforts to solve the mystery.

To prove his theory that that was no ghost they encountered, the narrator drags the reluctant Segaimin back to the manor. This time they resolutely proceed upstairs and

(47) Satō Haruo, *The Sick Rose: A Pastoral Elegy*. Tr. by Fraicis B. Tenny (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp. 2-3.

there find an ivory fan upon which is inscribed the Zhuanxin chapter (專心篇) of Ban Zhao's "Precepts for Women" 女誡.[48] This leads the narrator to speculate as to the original owner of the fan and its more recent use:

> The elaborate design was appropriate for something that a parent might give his beloved daughter when she was becoming a bride—it must be have been from the Shen family, that fan. Then I imagined that reckless, ignorant girl from a poor family in Baldheaded Alley. Guided by her instincts, she had no fear of a house associated with such gruesome legends. Oblivious to what sort of person had experienced what sort of death on it, she lay upon that stately bed, grasping that fan with its inscription on wifely virtues, playing with it, using it to blow cool air on her sweat-drenched lover.[49]

Not long after, a young man is found to have committed suicide in the abandoned manor. The narrator does some further digging and finds that the body was the lover of the said maid of a local merchant. Her employer had betrothed her, against her will, to a Japanese national, and her native lover, out of desperation, had hung himself above the ancient bed they had shared. It was this maid, whom they had heard in the upper room several days earlier, awaiting her tardy lover. She is distraught to have been discovered and requests that the fan be returned to her. The narrator decides not to expose her affair to the public and terminates his detective work. A few days later the maid follows her lover in death.

While the dominant focus is on a dialogue about the aesthetics and interpretation of history, as mediated by different modern cultures in the first part of the narrative, gender assumes an important role in the second-half of the story. In the second half of the story, Satō shifts his attention to the female figures of the tale. The frame stories of the colonial encounter of two men, mediated by two colonial histories (one the early immigration history from China to Taiwan; with the subtext of current Japanese colonial rule) that echo each other, only set up the core stage the real drama in the narrative: the two female figures and their actions that perpetuate the narrative movement.

The inscription on the fan is an ancient code defining proper conduct for women. A fan, signifying unfailing chastity and virtue left by the deceased and perpetually

(48) On Ban Zhao (ca. 48- ca. 116) and her precepts, see Nancy Lee Swann, *Pan Chao: Foremost Woman Scholar of China* (New York: Russell, 1932) and Yu-shih Chen, "The Historical Template of Pan Chao's *Nü chieh*." *T'oung Pao* (82): 229-97.
(49) Satō Haruo, "Jokaisen kidan," [A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan] p. 256.

waiting bride half a century ago now falls to another girl who carries out secret rendezvous at the haunted mansion. The narrator is quite taken with the idea of an amorous couple using this abandoned mansion for their illicit trysts. The juxtaposition of modern (in the sense of pursuing free love), lower social class lovers occupying the same bed in which the elite Shen maiden had passed her days upholding the dictates of feudal ethics appealed to his fantasy and while he did not believe in the ghost stories surrounding the manor, he enjoyed the air of precarious drama that imparted to the deserted building. The inscription on the fan is an ancient code defining proper conduct for women. Both the Shen maiden, determined to wait for her betrothed year after year, and the young maid who refused to accept an arranged marriage because she had already given herself to another, can be said to be following the spirit of the "Precepts for Women," if not their actual letter.

A traditional conception of female virtues like chastity and loyalty to male relations links these two women in the tale. Satō Haruo inscribes into their texts a conventional, Confucian view of gender. Although colonial subjects like Segaimin have undergone a profound transformation in their thinking (witness Segaimin's feeble defense when faced with the protagonist's contempt for Chinese culture and history), gender dynamics remain unchanged. In fact, were the standard for women applied to native men in the colonial situation, the dictum that "a chaste woman does not serve two husbands" (*zhennü bugeng erfu* 貞女不更二夫) would indicate that rather than those of the colonizing power, or at least choose between the two.(50) The life of the two ill fated women reveals a fundamental truth about the oppressed status of women within the colonial context on top of its native feudalistic apparatus. Within the patriarchal system of traditional Taiwanese society women seldom had the freedom to determine their own fate. This tale of a maid who can only respond with suicide to the imposition of an undesired marriage could easily be cast as a modern protest against the feudalistic disenfranchisement of women. These two women though seemingly disparage in their social status,(51) seems to be carry the

(50) The full quote, which makes clear the link between male and female conduct, is from the *Record of the Historian* (ca. 100 BCE): "A loyal vassal does not serve two lords, a chaste woman does not change to a second husband." See *Shiji* (Beijing: Zhonghua shuju ed.) 82: 2457.

(51) Native Taiwanese society was highly stratified, with a general implied 9 upper classes and 9 lower classes. A household maid belongs to the lower 7th rank and was treated like property of the household and can be traded by her owner freely. Kataoka Gen, *Taiwan fūzokushi* [The Chronicle of Taiwanese Customs and Practices] (Taipei: Taiwan nichinichi shinpōsha, 1913).

same burden of the centuries of patriarchal feudal society that regulated women's conducts with Precepts was encoded in this exquisitely carved ivory fan, an object loving parents passed on to their daughter to remind her of her daughterly and wifely obligation.

Satō, however, withholds his judgment on these two female figures, idealizing Miss Shen as "a woman who eternally seeks for tomorrow, kept alive by her mad obsessions" while romanticizing the maid as "a wild (*yasei* 野性) young girl who defies convention." For Satō, the maid, then, is an unrealized and frustrated modern subject, who was aware enough to dare to challenge social rules in pursuing the love of her heart. By contrasting the chaste maiden against the feral, passionate maid, the author seems to be again making a contrast of the feudalistic and the modern. Nevertheless, essentially, both women were crushed by the burden of their female gender: one under the expectations of patriarchal/feudal society (father betrothed her to another rich merchant to consolidate the family fortune); the other mediated by the colonial condition (master presents her hand to a Japanese). Though many critics applauded Satō's progressive thinking on women's issues in giving this sympathetic and extensive depiction of Taiwanese women under feudalistic oppression,[(52)] still, the narrative strategy of mapping a fundamental gender injustice onto the modern ideal of free and passionate love is not dissimilar to his displacing history in favor of aestheticism in his dealings with Segaimin.

The protagonist's tightly guarded modern identity (entailing colonial regard) ruptures when he catches a glimpse into the lives of these two women. In sympathizing (identifying) with the colonial subject, he must confront the impact of Japanese colonialism on the locals. In this empathetic moment colonizing subject and colonized object merge, boundaries of self and other blur, and a moment of crisis arises for his modern identity. The narrator knows that the more he looks into the death, the more he will have to confront the colonial reality that he has been avoiding so far. He abruptly terminates his investigation.

(52) Positive readings includes also Taiwanese critics such as Yao Ch'iao-mei (see Yao's "Jokaisen kidan' no seiritsu o meguru shiron—sōsaku mochiifu o chūshin ni" [A Tentative Exploration on the publication of "A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan" with a Focus on its Creative Motivation] 《*Shokō*》 2001 (12): 72-84) who sees the death of both the maid and the lover as "the birth of the Taiwanese nationalism."

Certainly, the young journalist is as frustrated with the colonial government as the unenlightened native. Having come into possession of the fan, the narrator holds the key to solving the case, but decides against it. The death of two contemporaries jars him. It is almost as if he finally perceives the implications of colonialism for the native lives that disrupt his heretofore unperturbed modernist outlook of the world. He seeks solace by returning to the fold of the metropole.

The Past in Present — "Record of Red Fort" (*Sekikanki* 赤嵌記, 1940)

Other than the famous historical spots of Tainan, Nishikawa's "*Record of Red Fort*" shares two features of Satō's *Tale of the Bridal Fan*: a sense of ghostly suspense and the gesture of distancing oneself from history to make room for the romantic. "*Sekikanki*" 赤嵌記 (Record of the Red Fort) was written in 1940, a time already characterized by tightened cultural censorship and the initial stages of the kōmin literary movement (皇民文學運動). "Record of the Red Fort" is an ambitious treatment of Taiwanese history and colonial politics. Read together with "Tale of the Fan," it will allow us to locate Nishikawa in the larger discourse of a distinct brand of colonial romanticism which claims Satō as one of its founding fathers while, at the same time, illustrating the conceptual gap that separates the traveler, Satō, who visited Taiwan only briefly, from the expatriate Nishikawa.

Nishikawa is known for poems and short stories infused with romantic sentimentality. His interest in history is not as often discussed, but it sheds light on the psychological components of Nishikawa as a colonial writer. Although Nishikawa had lived in Taiwan since age two, his interest in Taiwanese history began only after his return from a six-year stay in Tokyo (1927-33). In an essay published in the magazine *Taiwan jihō* 台湾時報 (February, 1938), he confessed:

> I was fifteen when I first set foot in Japan (*naichi*) and was embraced by its mountains and rivers. It was then, for the first time, that I was able to understand the indescribable sadness I have always felt toward the place called Taiwan. That is a sadness that came from, perhaps I am using the wrong words, not having a history …. For several years after I came back to Taiwan, I was obsessed with discovering the history of Taiwan… I came to understand the absurdity of my childlike opinion that Taiwan had no history; I could not help but be angry with myself. But then on

> further reflection, I realized that the situation is not my fault alone. When we were young, how much were we taught about the history of Taiwan before it came into our possession? Only about Hamada Yahei,[53] Cheng Ch'eng-kung, and Wu Feng. After that, it was nothing but Japanese history.

Nishikawa's displeasure at being shortchanged on Taiwanese history led him to make use of historical materials in his fiction. His guide was Lien Yatang's *Taiwan tongshi* 台湾通史 (*A Comprehensive History of Taiwan*), the first systematic history of Taiwan written from a native's point of view. In addition to being the preeminent historian of his day, Lien was also a renowned poet and Nishikawa often quotes bits and pieces of Lien's poetry and essays in his stories.

Nishikawa's respect and fondness for Lien's writings is evident in his various essays and stories. Lien was a pioneering poet and historian who felt the need to record Taiwanese history for posterity. In the preface to his history of Taiwan, Lien pointed out the need for a detailed and accurate record of the island's history. His urgency to record the Taiwanese past through historical narrative coincides with Nishikawa's passion in discovering Taiwanese history. In his usual hyperbolic way, Nishikawa exclaims:

> Oh, Taiwan! You are the limitless treasure house of history; the gallery of blooming religions; and the unpolished *daemon* of historical studies. Oh, Taiwan, you are the glorious island where cultures of the West and the East come together. I am joyful for the honor to live here. My enthusiasm overflows for the history that ought to be discovered.[54]

"The Record of the Red Fort" is an attempt on Nishikawa's part to create a fictional historical tale that will relate to an important past event. In this tale, full of minute details drawn from historical sources, we see a struggle playing out between the author's urge to romanticize exotic Taiwan and his desire to treat Taiwan's history faithfully. What piqued Nishikawa's curiosity about this historical edifice, an old fort, fallen into disrepair in a desolate area of town? Although Nishikawa had lived in Taiwan since the age of two, he rarely visited the South. For him, the southern part

(53) Hamada Yahei was the captain of Tokugawa Hideyoshi's ship, which was captured by the Dutch for interfering with trade between Holland and Taiwan.
(54) Essay "Rekishi no aru Taiwan" in *Taiwan Jihō* (February, 1938): 65-67, reprinted in Nakajima Toshio and Kawahara Isao, *Nihon tōjiki Taiwan bungaku Nihonjin sakka sakuhinsh* [Taiwanese Literature under the Era of the Japanese Rule: Collection of Works by Japanese Writers] v. 1. (Tokyo: Ryokuin shobō, 1998), pp. 449-451.

of the island, in particular Tainan, represented the old Taiwan. Relying primarily on voluminous historical sources, Nishikawa produced a vivid, detailed portrayal of the fort and its neighborhood as it existed both in his day and in the 17th century.

The story has a dual structure, with a frame story set in the contemporary period introducing a tale from three hundred years earlier. As the story begins, the narrator, a famous Japanese author who has come to Tainan to give a lecture on the preservation of Taiwanese culture, visits the Red Fort about which he has heard so much. There, he encounters a Taiwanese youth, Chen, and they strike up a conversation. The young man had been present the day before, when the narrator mentioned in the course of a public talk that he had not yet visited the famous castle. Hoping to speak to him in private, Chen has waited there the whole day on the chance that he might decide to pay a visit to the famous spot. Chen urges him to write about the history of the fort, but the narrator demurs, saying that he is not interested in history. He does, however, indicate that he would consider writing a romantic tale about young lovers enjoying a rendezvous there under the moonlight. Chen promises to take the narrator to a pleasure house that evening to help him find an inspiration for the love story.

At first, the writer is suspicious of the young man's intentions, but he decides to go on the adventure after all. Before meeting the young man that evening, he wanders into a frame shop selling primarily cheap, old folk prints. An ink painting depicting a young couple, accompanied by a passage from a popular folksong indicating that the figures in the drawing were the daughter of Lord Wencheng (i.e., Ch'en Yung-hua 陳永華) and her husband, intrigues the narrator.(55) Charmed by the artless folk depiction, the narrator is willing to pay a handsome sum for the painting, but the shop owner's mother stubbornly refuses to sell.

Chen appears, now dressed in traditional Chinese garb, and takes the narrator to several spots of historical interest. Finally they arrive at an elegant abode where they meet a beautiful woman. Delicious delicacies and aromatic tea accompany their lively discussions of poetry. In the course of the evening, the young couple tells the author a tale of Cheng Ch'eng-kung's heirs quite different from that recorded in Lien Ya-tang's history. In this version, the succession within the Cheng family is

(55) Ch'en Yung-hua was an important retainer of Cheng Ch'eng-kung who came to control all civil affairs. Ch'eng-kung's son, Cheng Ching, married his son Ke-tsang to Ch'en's daughter in an attempt to cement his loyalty.

surrounded by bloody intrigue. Ke-tsang, the eldest grandson of Cheng Ch'eng-kung and his designated heir, with the help of his father-in-law Chen Yung-hua, hopes to pursue Chenggong's unachieved goals, restoring the overthrown Ming empire and re-establishing the maritime dominance in the South Seas and Southeast Asia that China had enjoyed during the early years of the Ming dynasty. Ke-tsang's uncles, on the other hand, were attached to the easy life of plenty they had established on Taiwan and wanted nothing of their nephew's grand plans. They spread rumors that he was illegitimate, murdered him and his family, then set his younger brother Ke-hsuang in his place.

The narrator leaves the house doubting the reliability of this version of events, but several days later receives from the young man a book called *An Unofficial Record of Taiwan* (*Taiwan waiji* 台湾外記) by Chiang Jih-sheng 江日昇 which, like the painting that the old lady in the print shop refused to sell, supports this alternate account.(56) This book intrigues the writer who decides to pay another call on the young man, but when he follows the return address on the package, he comes to the old, dilapidated memorial hall of the Chen clan with plaques of generations of the deceased.

> These are the spirit tablets of Ch'en Yung-hua and his wife….So this old temple was the official Chen residence during the reign of Cheng Ch'eng-kung (鄭成功)…. It was in this mansion that Yung-hua died his anguished death. I felt the furious power of history overtake me and could hardly breathe.…
>
> The temple turned darker. The inner courtyard was dead silent. Except for the giant candle stands, now covered with spider webs, there was not a shadow of another human being. I was immobilized before the spirit tablets, terrified by the power of the invisible spirits who had summoned me here. Perhaps, the young man Chen and the beautiful woman were the ghosts of Ke-tsang and his wife the Lady Chen, daughter of Wencheng, that people of old had often seen…. Certainly, I have to maintain my composure. There is just no way, in this day and age, that ghosts only fit to fool small children would appear. The young man must be a descendent of the Chen clan whose fate is tied up with this ancestral temple. Nevertheless, can we not consider that it was indeed the influence of Ke-tsang and his wife that led the young man to go to the trouble of wresting it out of the hands of historians and imparting to me, over my protests, the true story of the third generation descendents of Lord Yenp'ing [延平郡王 i.e., Cheng Ch'eng-kung]? Spirits, rest in peace! I will most likely not meet the young man again. I will stop trying to figure out the old song of Lord Wencheng and

(56) *Taiwan waiji* was written by Chiang Jih-sheng (fl. 1692) and is devoted solely to the history of Cheng Ch'eng-Kung and his heirs.

> his daughter. Precisely by leaving the song ambiguous, I can give the tale a deeper resonance. I tried to drag my heavy feet away from the hundred generations of the Chen ancestral tablets.(57)

Nishikawa's "Record of the Red Fort" takes Satō Haruo's "Tale of the Fan" as its pretext and shares several similarities in both subject matter and narrative structure. All two stories revolve around issues of gender, historiography and romantic colonialism. "Tale of the Fan" was hailed as a masterpiece representing the best of *ikoku bungaku*(58) and remains the most famous piece of fiction about Taiwan in Japanese. Fifteen years after its first publication, Nishikawa felt the need to update the story, to give it a fresh rendering that fit into the political and social context of the colony in the 1940s. By reading these two narratives closely side by side, one sees subtle differences that reflect the different stages of coloniality and the different positionalities of the two Romantic writers. Satō's trip to the island occurred after the initial armed rebellions had been suppressed and the colony had settled into a relatively calm period of Japanese rule. Nishikawa's tale is set in the early forties, when the war in the Pacific was intensifying and a total mobilization for war was in effect throughout the empire.

Both texts employ reluctant narrators who at first refuse to become embroiled in the history of the natives. They elide the history that the natives call to their attention with aestheticism (in "Tale of the Fan") and romanticism (in "The Tale of the Red Fort"). While the historical connection with the past in "The Tale of the Fan" is symbolically represented by a haunting ghost story, Nishikawa seems determined to bring in the real history. His bookish side shows itself in his meticulous research on Cheng Ch'eng-kung, drawing on not only the standard version by Lien Ya-t'ang but also earlier, more anecdotal sources.

By 1940, when Nishikawa's "Tale of the Red Fort" was written, the war was intensifying and the ideological apparatus of the Greater Eastern Asian Co-prosperity Sphere was in place. The Red Fort, which represents the multi-layered history of the

(57) Nakajima Toshio and Kawahara Isao, *Nihon tōjiki Taiwan bungaku Nihonjin sakka sakuhinshū* [Taiwanese Literature under the Era of the Japanese Rule: Collection of Works by Japanese Writers] v. 1. (Tokyo: Ryokuin shobō, 1998), pp. 234-235.

(58) "*Ikoku bungaku*" or "exotic literature" refers to literature written by Japanese about foreign subjects or landscapes; literature written by foreign writers is referred to as "*gaikoku bungaku,*" foreign literature. Mori Ōgai's "*Maihime*" 〈The Dancer〉 might be considered a masterpiece within the genre of exotic literature. Satō Haruo's "Tale of the Fan" was referred to as *ikoku bungaku* since its first publication and is included in anthologies of *ikoku bungaku*.

island, was again turned into a symbol that served its particular time and historical moment. In a poem by Nishikawa titled "Attacking the Red Fort" (*Sekikan kōryaku no uta* 赤嵌攻略の歌), it represents the conflict between East and West:(59)

> *Defeat the Dutch! Head off Koiette!*
> *The twenty five thousand soldiers roared excitedly.*
> *A will that reached into the sky, Coxinga.*

The poem begins with the introduction of the two pivotal figures in the battle between the Chinese and the Dutch, Coxinga (国姓爺 a.k.a. Cheng Ch'eng-kung) and the Dutch commander. It then proceeds to describe, scene by scene, the actual battle, with the Red Fort burned by the escaping Dutch soldiers. The final stanza is a shout of victory:

> *East is East. West is West.*
> *We had driven those blue-eyed, red-haired urchins to the end of the West.*
> *Now, the great enterprise of restoring the mandate (has succeeded).*
> *He smiles, Coxinga.*"

In this poem, the Red Fort and Cheng Chenggong become icons for the resistance to Western colonialism. A Ming loyalist's action, capturing an island from which to resist the Manchus who had conquered China, was refashioned into a triumph of the East over the West in the context of 1940s Japanese colonial discourse.

There is other evidence that Nishikawa's appropriation of the Cheng Ch'eng-kung segment of native history was intended to serve other ends. In rejecting Lien Ya-t'ang's official version of history and opting for an alternative account, Nishikawa is subverting the position he granted Lien in his story "Rice River Splendid Spring Lyric" (稻江聞春詞). There Lien functions as a sort of gatekeeper for traditional Taiwanese poetry. Why, then, would he turn to the obscure account in Jiang Risheng's *Taiwan waiji* for this particular narrative? The key would seem to be the issue of the legitimate succession after the death of Cheng Ching. By casting doubt on the legitimacy of Cheng Ke-hsuang and promoting instead the position of Cheng Ke-tsang, Nishikawa is arguing for the legitimacy of Ke-tsang's plan to expand

(59) *Bungei Taiwan* 2.6 (September, 1941): 24-25. This is one of the many overtly political poems by Nishikawa Mitsuru. Others commemorate military victories, such as "The Poem for the Occupation of Amoy," "Singapore Falling," "Dutch Indonesia Surrenders Unconditionally," etc.

Chinese rule to Southeast Asia and the South Pacific, a plan with obvious parallels to the contemporary Japanese doctrine of advancing into the South and expanding the Greater East Asian Co-prosperity Sphere. "The Record of the Red Fort" is a tightly constructed narrative, full of historical characters and events taken from historical sources. Here and there, however, one can detect the contemporary ideological idioms seeping through the veneer of the historical past. Before being murdered by his political rivals, Ke-tsang lays out his scheme for governance:

> Once Ke-tsang was made Regent, he quickly consulted with Lord Wencheng and immediately embarked on the implementation of a new order (*shintaisei* 新体制) and the reform of social customs. He renewed the internal political structure, putting public interest first. Even close relatives were no longer given favors.(60)

"New order" was a term in common use at the time to refer to heightened, intensive state system that mobilizing all citizens in and outside Japan to participate in the Pacific War. At another point, we read a description of the long-term plans of Ke-tsang and Lord Wencheng:

> Ke-tsang strategized with Lord Wencheng. Hoping to salvage something from his father's failed attack on the continental coast, he thought of giving up on China. Instead, someday, by enriching the state and strengthening the military (*fukoku kyōhei* 富国強兵), they might make alLience with Spain, conquer Vietnam and Burma, and rebuild the Great Ming Dynasty with Taiwan as its base.(61)

The concept of "enriching the state and strengthening the military" is anachronistic in the seventeenth century; it was a common phrase in the modernization movements of both China and Japan and was part of propaganda circulated by the Japanese in the late 1930s. Ke-tsang's aspirations for a Southern empire are also jarring in the context of the tale's setting, but dovetailed with current Japanese strategy. After the initial focus upon Taiwan as Japan's first colony and, later, the fascination with the aborigines, Taiwan had receded in the minds of the public and the attention of the empire turned to Northern China, Manchuria and Mongolia. As the Pacific War approached and the concept of a Greater East Asian

(60) Nakajima Toshio and Kawahara Isao, *Nihon tōjiki Taiwan bungaku Nihonjin sakka sakuhinshū* [Taiwanese Literature under the Era of the Japanese Rule: Collection of Works by Japanese Writers] v. 1. (Tokyo: Ryokuin shobō, 1998), p. 218. Emphasis added.
(61) Nakajima Toshio and Kawahara Isao, *Nihon tōjiki Taiwan bungaku Nihonjin sakka sakuhinshū* [Taiwanese Literature under the Era of the Japanese Rule: Collection of Works by Japanese Writers] v. 1. (Tokyo: Ryokuin shobō, 1998), p. 218.

Co-prosperity Sphere was promoted more vigorously, popular discourse focused again on the South and on Taiwan as the gateway to the South. Nishikawa welcomed this new attention and promoted this idea through an organization called the Southern Culture Club, a research body that set out to compile the massive eight-volume *History of Taiwanese Culture* (*Taiwan bunkashi* 台湾文化史). Nishikawa's editorial strategy was not, however, without its risks. Criticism of the complacent regime of Cheng Ke-shuang could be interpreted as a hidden criticism of the colonial authority's lack of enthusiasm in promoting the Southern Advancement strategy.

Conclusion

The two stories discussed above deal to various degrees with issues of colonial modernity, the clash of historiography between native and the colonial cultures, alienation and domestication of the native landscapes, and transferal between literary genres. Despite the fact that both authors employed a dialogic model of expression and provide a dialectical discursive space that allows for intellectual exchange, however tenuous it might be, between the dominator and the dominated, the natives are nonetheless creations and projections of the Japanese authors and fall short of the complexity and truly wrenching conflict that was evident in lives (and reflected in the diaries) of real world intellectuals such as Wu Hsing-kuo, Chiang Wei-shui and others.

Fujii Shōzō, in his intertextual reading of "The Tale of the Red Fort" and "The Tale of the Fan," suggests that Nishikawa borrowed the narrative structure of Satō's exotic tale, which he believes is essentially an expression of Taiwanese nationalism, and retold it as a romantic historical narrative that mirrored the official ideology of his day concerning the South.(62) Fujii also notes the irony that only seven years after the assassination of Ke-tsang, Cheng rule came to an end in Taiwan and wonders why Japanese intellectuals of the day could not foresee that five years later the empire would collapse. This raises the larger question: "Can any colonizer truly understand the history of the native Other and participate in its future? Can the disruption of history caused by colonial intervention be mended? Satō Haruo evades native history

(62) Fujii Shōzō, *Taiwan bungaku kono hyakunen*, [The Hundred Year of Taiwanese Literature] p. 123.

by focusing on grand aesthetic theories, but Nishikawa recuperates the past in order to serve the present.

Colonial power inevitably contends with native resistance to control the history of the colonized nation. In the case of Taiwan, Japan thought first to efface its Chinese history and replace it with Japanese history, just as it worked to eliminate the local language and replace it with standard Japanese. Nishikawa, educated in Taiwan, had learned so little about Taiwanese history that at one time he suspected that Taiwan had no history. With a little research, he discovered Taiwanese long, colorful history of Taiwan and, digging a bit deeper, found an indigenous alternative view of the past that could both subvert the traditional understanding and further the interests of the Japanese Empire. But just as the protagonist of "Tale of the Fan" stares into the sea, seeing only the impenetrability of the past, Nishikawa was oblivious to the significance of the parallels he was drawing between the policies of the Japanese Empire and actions of the doomed last ruler of a perished state.

Ultimately, both authors resort to the uncanny to invoke an aporia that will elide the differences in historical vision growing out of the dichotomy of master/subject postionality. In both these tales history is used as a modern, rational discourse to counteract or even neutralize the romantics (i.e. the uncanny ghost stories of the past), but neither tale portrays a clear victory of history. Satō was considered a Taish? progressive liberal while Nishikawa is known for his "love" (however perversely appropriated) for Taiwan; but both were disoriented by the jagged, multilayered, and multiply articulated native history . In this sense, Tainan, which occupies one end of the Taipei, Tainan and the mountains trichotomy, serve as the gateway to the past for the two authors.

Selected references

Chen, Yu-shih
1996 "The Historical Template of Pan Chao's *Nü chieh*." *T'oung Pao* 82: 229-97.

Ching, Leo, T.S
2001 *Becoming "Japanese" Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation*. Berkeley: University of California Press.

Figal, Gerald
1999 *Civilization and Monsters*: *Spirits of Modernity in Meiji Japan*. Durham: Duke University Press.

Fujii Shōzō 藤井省三
1993 "Shokuminchi Taiwan e no manazashi Sat Haruo 'Jokaisen kidan' o megutte" 〈植民地台湾へのまなざし-佐藤春夫「女誡扇綺譚」をめぐって〉[The Gaze toward the colony Taiwan: On Sat Haruo's "A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan"]. In *Nihon Bungaku*《日本文学》42: 19-31.
1998 *Taiwan bungaku kono hyakunen* 《台湾文学この百年》[The Hundred Year of Taiwanese Literature] Tokyo: Tōhōshoten.

Hata Kōhei 秦恒平
1997 *Sakka no hihyō*《作家の批評》[Criticism by Writers]. Tokyo: Shimizu shoin.

Ikeda Hiroshi 池田浩士
2002 "Kaigaishinshutsu to bungaku hyōgen no nazo〈海外進出と文学表現の謎〉[Colonial Expansionism and the Puzzle of Literary Expression]." In Fujii Shozō 藤井省三 et al eds. *Taiwan no daitōa sensō bungaku media bunka* 《台湾の「大東亜戦争」文学・メディア・文化》[The 'Great East Asian War' of Taiwan: Literature, Media, Culture], 41-56. Tokyo: Tokyo University Press.
1997 *Kaigai shinshutsu bungaku ron josetsu*《海外進出文学論序説》[A Prelude to a Theory of Colonial Literature]. Tokyo: Inpakuto shuppankai.

Iijima Kōichi 飯島 耕一
1988 "Nihon no beru epokkuu 13 Satō Haruo no "Jokaisen kidan" 《日本のベル・エポック一13-佐藤春夫の「女誡扇綺譚」》[Satō Haruo's "A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan"]. *Haiku* 俳句 37 : 1 (1988.01): 168-171.

Itō Hideo 伊藤秀雄
1991 *Taishō no tentei shōsetsu* 《大正の探偵小説》[The Detective Novel of the Taishō Period]. Tokyo: San'ichi shobō.

Ivy, Marilyn
1995 *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Izumi Tsukasa 和泉司
2002 "Nihon tōchiki Taiwan bundan ni okeru 'Jokaisen kidan' juyō no ikikata"〈日本統治期台湾文壇における「女誡扇綺譚」受容の行方〉[The Reception of "A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan" by the Taiwanese Literary Scene durning the Era of the Japanese Rule]. *Geibun kenkyū*《芸文研究》. 83 : 20-42.

Karatani Kōjin 柄谷行人
1994 '*Senzen' no shikō* 《＜戦前＞の思考》[The Thoughts on 'Pre-War'] . Tokyo: Bungei shunjū.

Kawahara Isao 河原功
1997 *Taiwan shinbungaku undō no tenkai*: *Nihon bungaku to no setten* 《台湾新文学運動の展開 日本文学との接点》[The Junctions between Japanese Literature and the Development of Taiwanese New Literary Movement]. Tokyo: Genbun shuppan.

Kawasaki Kenko 川崎賢子
1999 "Taishūbunka seiritsuki ni okeru <tantei shōsetsu> janru no henyō"〈大衆文化成立期における＜探偵小説＞の展開〉[The Development of 'Detective Novel' during the Early Formative Stage of Mass Culture]. In Akoi tamotsu 青木保 et. al. eds., *Kindai Nihonbunka ron v.7 taishūbunka to masumedia*《近代日本文化論 v.7 大衆文化とマスメディア》[Popular Culture and the Mass Media]. Tokyo: Iwanami Shoten. pp. 61-92.

Kang Sang-jung 姜尙中
1996 *Orientarizumu no kanata e*《オリエンタリズムの彼方へ》[The Other Side of the Orientalism]. Tokyo: Iwanami shoten.

Kataoka Gen 片岡巖
1913 *Taiwan fūzokushi* 《台湾風俗誌》[The Chronicle of Taiwanese Customs and Practices]. Taipei: Taiwan nichinichi shinpōsha.

Kleeman, Faye Yuan 阮斐娜
2001 "Colonial Ethnography and the Writing of the Exotic: Nishikawa Mitsuru in Taiwan." *Proceedings of the Association for Japanese Literary Studies* 9 (Summer, 2001) v. 2 : 355-377.
2001 "Xichuan Man he *Wenyi* Taiwan: dongfang zhuyi de shixian"〈西川滿和《文藝臺灣》——東方主義的視線〉[Nishikawa Mitsuru and *Bungei* Taiwan: The Oriental Gaze]. *Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun*《中國文哲研究通訊》11 : 135-146.

Komagome Takeshi 駒込武
1996 *Shokuminchi teikoku Nihon no bunka tōgō* 《植民地帝国日本の文化統合》[The Cultural Integrations of Imperial Empire Japan]. Tokyo: Iwanami shoten.

Komiri Yōichi 小森陽一
2001 "Sōseki bungaku to shokuminchi shugi"〈漱石文学と植民地主義〉[Sōseki's Literature and Colonialism]. Kokubungaku《国文学》46 (1) : 46-62.
2001 *Posutokoroniaru Postcolonial*. Tokyo: Iwanami Shoten.

Nakajima Toshio 中島利郎 and Kawahara Isao 河原功, eds.
1998 *Nihon tōjiki Taiwan bungaku Nihonjin sakka sakuhinshū*《日本統治期台湾文学：日本人作家作品集》[Taiwanese Literature under the Era of the Japanese Rule: Collection of Works by Japanese Writers]. 6 vols. Tokyo: Ryokuin shobō.
1999 *Nihon tōjiki Taiwan bungaku Taiwanjin sakka sakuhinshū*《日本統治期台湾文学：台湾人作家作品集》[Taiwanese Literature under the Era of the Japanese Rule: Collection of Works by Taiwanese Writers]. 6 vols. Tokyo: Ryokuin shobō.

Oguma Eiji 小熊英二
1995 *Tanitsu minzoku no kigen*《単一民族の起源》[The Origin of a Single Race Theory]. Shinyōsha.
1998 *Nihonjin no kyōkai*《日本人の境界》[The Boundaries of the Japanese]. Tokyo: Shinyōsha.

Oketani Hideaki 桶谷秀昭
1987 *Bunmei kaika to Nihonteki sōzō*《文明開化と日本的想像》[The Civilizing Enlightment and the Japanese Imaginations]. Tokyo: Fukutake shoten.

Pratt, Mary Louise
1992 *Imperial Eyes*: *Travel Writing and Transculturation*. London, New York: Routledge.

Satō Haruo 佐藤春夫
1936 *Musha*《霧社》[Wushe] . Tokyo: Shōshinsha.
1962 *The Tale of the Bridal Fan*. Translated by Edward Seidensticker. *Japan Quarterly* 9 (3): 309-336.
1966 "Jokaisen kidan" 〈女誡扇奇譚〉[A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan]. In *Satō Haruo*《佐藤春夫》, Nihon bungaku zenshū《日本文学全集》, vol. 31 (Tokyo: Chūōkōronsha): 227-260.
1993 *The Sick Rose*: *A Pastoral Elegy*. Tr. by Fraicis B. Tenny. Honolulu: University of Hawaii Press.
1994 *Satō Haruo* 佐藤春夫. In Torii Kuniaki 鳥居邦朗, ed., *Sakka no jiden* 《作家の自伝》[The Autobiography of Writers] vol. 12. Tokyo: Nihon tosho sentā.
1996 "Machō" 〈魔鳥〉[Magic Bird] Kurokawa Sō (1996) 2: 39-52.
1998 *Teihon Satō Haruo zenshū* 《定本佐藤春夫全集》[Official Edition The Complete Collection of Satō Haruo's Writings]. 36 vols. with 2 vol. Bekkan. Eds. et. al. Ushiyama Yuriko. Tokyo: Rinsen shoten.
2000 *Musha* 霧社. Ed. Kawahara Isao 河原功. *Nihon shokuminchi bungaku seisenshū: Taiwan hen* 日本植民地文学精選集台湾編》[Selected Collections of Japanese Colonial Literature Taiwan]. Tokyo: Yumani Shobō.

Schwarz, Bill
1996 "Conquerors of Truth: Reflections on Postcolonial Theory." In Bill Schwarz, ed., *The Expansion of England: Race, Ethnicity and Cultural History*, 9-31. London and New York: Routledge.

Shimada Kinji 島田謹二
1976 "Gaichiken bungaku no jissō" 〈外地圏文学の実相〉[The Reality of Literature in the Colonies]. In *Nihon ni okeru gaikkoku hikaku bungaku kenkyū* 《日本における外国文学——比較文学研究》, 2 : 112-259. Tokyo: Asahi shinbunsha.

Suda Chisato 須田千里
2001 "Satō Haruo to Chūgoku bungaku (jō) " 〈佐藤春夫と中国文学(上)〉[Satō Haruo and Chinese Literature, Part I] *Bungaku* 文学 2 : 4 (July/August, 2001) : 176-193.
2002 "Satō Haruo to chūgoku bungaku (ge) " 〈佐藤春夫と中国文学(下)〉[Satō Haruo and Chinese Literature, Part II] *Bungaku*文学 3 : 3 (May/June, 2002) : 174-189.

Sugimoro Masaya 杉森 正弥
1964 "'Jokaisen kidan' ron Nihon kindai bungaku ni okeru Chūgoku bungaku no zaigen" 〈「女誡扇綺譚」論--日本近代文学における中国文学的材源〉[A Discussion on "A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan": Chinese Sources in Mondern Japanese Literatuere]. In *Gogakubungakukai kiyō* 《語学文学会紀要》 2 (1964.08).

Swann, Nancy Lee
1932 *Pan Chao: Foremost Woman Scholar of China*. New York: Russell.

Tsuboi Hideto 坪井秀人
2002 "Hyōshō to shite no shokuminchi" 〈表象としての植民地〉. [Colony as a Representation] In Komori Yōichi 小森陽一 et al., eds. *Iwanami kōza kindai Nihon no bunkashi vol.5 Hensei sareru nashonarizumu 1920-1930* 《岩波講座近代日本の文化史 vol. 5 編成されるナショナリズム 1920-1930》[Iwanami Series Modern Japanese Cultural History vol. 5 Reshuffling of Nationalism 1920-1930]. Tokyo: Iwanami shoten.

Uchida Ryūzō 内田隆三
2001 *Tanteishōsetsu no shakaigaku* 《探偵小説の社会学》[The Sociology of the Detective Story]. Tokyo: Iwanami shoten.

Unami Akira 宇波彰
2003 "Teikoku ron"〈『帝国』論〉[A Discourse on the Empire]. *Gengo Bunka*《言語文化》20 : 3-10.

Yao Qiaomei 姚巧梅
2002 "Shokuminchi Taiwan ni miru joseizō—Satō Haruo 'Jokaisen kidan' ni okeru chijo to gehi "〈植民地台湾に見る女性像--佐藤春夫「女誡扇綺譚」における沈女と下婢〉[The Images of Women in Colonial Taiwan: The Shen Daughter and the Maid in Satō Haruo's "A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan"]. *Shakai bungaku* 《社会文学》17 (2002) : 79-92.
2001 "'Jokaisen kidan' no seiritsu o meguru shiron—sōsaku mochiifu o chūshin ni" 〈「女誡扇綺譚」の成立をめぐる試論--創作モチーフを中心に〉[A Tentative Exploration on the publication of "A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan" with a Focus on its Creative Motivation]. *Shokō* 《曙光》 12 : 72-84.
2000 "Jokaisen kiday' no hyōka to Satō Haruo bungaku no genjō" 〈「女誡扇綺譚」の評価と佐藤春夫文学の現状〉[The Evaluations of "A Strange Tale of the 'Precepts for Women' Fan" and the State of Satō Haruo's Literature] *Shokō* 《曙光》11 : 100-115.

Yoshida Sei'ichi 吉田精一
1979 *Tanbiha sakka ron* 《耽美派作家論》[Discourse of Decadent Writers]. Yoshida Seiichi chosakushū, vol. 10. Tokyo: Ōfūsha

Local Traditions and their Perpetuation in a Changing Taiwanese Society: Lessons Drawn from the Study of Communal Rituals in the Nanying Region

Fiorella Allio*（艾茉莉）

The traditions of Tainan City and County (henceforth "Nanying" (南瀛)) often serve as the window through which traditional Taiwanese culture is introduced to the domestic audience and the rest of the world. This is quite understandable, given that the inhabitants of this area have perpetuated to this day lively customs—especially religious—that derive from the Minnan region in South-East China, the home of most of their ancestors. Down the centuries these customs have been slowly enriched by actual human experience in Taiwan—including cultural contacts with indigenous peoples, partnerships or conflicts among settlers, economic challenges, territorial constraints and, of course, political factors—and have become a body of practices clearly and profoundly identifiable with the island.

For Taiwanese, the culture of the Tainan area is valuable not simply because it connects to the Han communities of the 17th century and through them to the Minnan region, but largely because this area has come to be regarded as the historical core of Han settlement. Widespread settlement and colonization of Taiwan started in and around Tainan and then expanded to other places. The port of Anping (also known as

* Researcher, National Center for Scientific Research (France), Convener, International Center for Tainan Area Humanities and Social Sciences Research (法國國立科學研究院研究員，南瀛國際人文社會科學研究中心學術委員)

Tayouan or Fort Zeelandia), which was for years the only authorized port of entry into Taiwan and is located a few kilometers away from the center of present-day Tainan City, played a very important role in this process. The preeminence of the Tainan region lasted until the 19th century, when the center of gravity of economic activity moved northward, leading to other political changes in the second half of that century. Tainan remained the seat of executive power until 1887, after Taiwan formally became a Chinese province (1885) with Taichung and then Taipei as its new administrative centers. These changes occurred only ten years before Taiwan and the Pescadores were ceded to Japan by the Qing dynasty, in accordance with the Treaty of Shimonoseki.

Other than the vestiges of the non-Han peoples, monuments in the Tainan area are the oldest in Taiwan. They include artifacts and structures produced by the Dutch East India Company, the Koxinga family, Qing dynasty officials and Han settlers in general. It is also important to emphasize that this area was the theatre of the first thoroughgoing contact between foreign settlers (Dutch and Chinese) and Austronesian peoples, although acknowledgment of mutual influence has been neglected in depictions of this period. The region remains famous for its enduring religious traditions and collective rituals (temple fairs, pilgrimages, processions and troupes, Boat-burning rituals, Daoist offering rituals and so on) associated with specific features of social organization and networking. As a student planning fieldwork in Taiwan in the early 1980s, I was frequently advised to go to the Tainan area to discover and observe a "profusion of customs and rites" in a "well-preserved cultural environment". The involvement and dedication of the people of Nanying in temple activities and rituals, as well as the communitarian ties developed through them, were also rated highly for public expression of group solidarity, cohesiveness and vitality. I followed this precious advice and encouragement and indeed found that there was rich material for an extensive period of research.

Nanying religious traditions and collective rituals constitute the main empirical subject matter of this paper. The purpose here is to examine the changing socio-cultural and political environment of the religious traditions that I have studied over the years and to track both the role they continue to play and the challenges they face locally and in a modernizing Taiwan. This includes problems raised by the

transmission of religious traditions among social actors and their cultural preservation and perpetuation. Such an approach requires an understanding of the local situation and its context within Taiwanese society, including the impact of the state apparatus.

My research topics and approach in Nanying

I first came to the region of Nanying to do research in the fall of 1985.(1) The processional troupe of Tang-ting-na (Tungchulin 東竹林) in the Saikang township (Hsikang (*xiang*) 西港(鄉)) and that of Pun-oan-liao (Penyuanliao 本淵寮) in the Annan borough (*qu*) of Tainan City (*shi*) (台南市安南區) were the first I observed. From then on, the empirical objects of my study expanded progressively, but Nanying has remained a steady base for research.

Arriving from France as a M.A. student, I began by analyzing a type of processional troupe called Gu-le-a-goa (牛犁仔歌) (Niulige 牛犁歌), the "Song of the Ox and Plough", and later explored the whole range of processional troupes found at temple fairs. The category of "processional troupes", known in Taiwanese under the generic denomination of *tin-thau* (*zhentou* 陣頭), is particularly rich in Nanying and constitutes one of its cultural treasures. This study later led me to engage in research on the entire structure formed by the procession. The case I examined in my Ph.D. dissertation was the *koah-hiu*^{n} (刈香) of Saikang (西港),(2) on the western part of Nanying, on both sides of the lower Tsengwen river (曾文溪). My focus was the socio-religious, territorial and political organizations relating to the ritual. Later, still in western Nanying, I began to compare several wide-ranging local ritual systems revealed by and embodied in processions that delineate vast territories; I recently expanded my observations to inland and southern Nanying. My plan is eventually to draw a map of the religious space covered by the territorial rituals and the socio-religious networks of the Nanying region, while acknowledging that they sometimes extend into the neighboring counties of Chiayi, Kaohsiung and even Taitung. I am not

(1) My first stay in Taiwan dates back to 1983-1984.
(2) In this article I have kept the original pronunciation of the terms *koah-hiu*^{n} and Saikang in Minnanese as used by the locals, and for whom "Hsikang *yixiang*" in Mandarin would sound weird and mean nothing. By convention, places and people's names, if not in Minnanese, are transcribed according to the Wade-Giles system. Common names, if not in Minnanese, are transcribed in the *hanyu pinyin* (漢語拼音) system, now used internationally. Common names, places and people's names in Minnanese are transcribed with the system adopted in the *Taiwan-oe toa su-tian* (*Taiwan hua da zidian* 台灣話大字典), which borrows from the Taiwan *kau-hoe* (Taiwan *jiaohui* 台灣教會), and are followed in parenthesis by the Mandarin pronunciation.

talking here about the numerous networks established through a "division of incense" sourced from original cults—which in some cases have spread around Taiwan and even overseas—, due to the fact that they do not translate into territorial celebrations. This general study cannot be separated from a diachronic and contextual viewpoint of the phenomena, which adds historical considerations to an anthropological approach.

Specializing in religious and political anthropology, I have always been interested in the connection between symbolic and social domains. Thus, popular religious activities and their link with social organization—or, more precisely, with political and territorial organizations—are the central interest in my research in Nanying. For anthropologists, political life within a state or local society is not limited to the activities of the executive, legislative and administrative organs, nor to the activities of parties and politicians during and after elections, nor to those of civil society. Political life broadly covers any means, organization and process that aims to regulate power and distribute it over a defined territory, thereby creating and maintaining social order, resolving disputes and conflicts, sometimes expanding into fights; the notion of prestige, its acquisition and the social stratification it generates also fall under this approach. Empirical objects like processions and their various facets and functions are particularly relevant in this kind of research. This interest also explains why, in the late 1990s, I needed to expand my fieldwork to local politics, as moderated by the state apparatus and greatly influenced by regular elections, as well as to local networks that elections create or mobilize.

Toward a characterization of "tradition" and "culture"

Before going any further into the discussion of cultural heritage and its perpetuation, it is useful to examine more closely the concepts of "tradition" and "culture" according to their anthropological meanings.

Commentary on tradition generally converges toward a general definition; I choose the one contained in the French-language *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* which corresponds to that most used by specialists and the public. Jean Pouillon, the French anthropologist in charge of this entry in the dictionary, characterizes this concept as follows: "Tradition is defined—traditionally—as what is persisting from the past into the present day, where it is handed down and where

it remains effective and accepted by those who receive it and, in their turn, along the generations, pass it on. (3)

We can tell whether local people are referring to their living traditions when, asked about the meaning of some practice, we hear them say: "It has always been like this" or "This is what our ancestors did and passed on to us to be continued". This type of statement does not explain anything but denotes a profound internalization of traditions to the point that there might not be any understanding of their origin or meaning, because they are taken for granted. This is the primary attribute of traditions that should be kept in mind. Even statements using the term itself such as: "This is our tradition" or "We do this according to our tradition" do not illuminate its significance and are reflexive. The actual meaning and function of traditions are implicit or unconscious, but they are effective, and this is the second important attribute of traditions. Third, traditions are generally revealed to their own practitioners when they are exposed and compared to those of outsiders; in this interaction, not only are traditions acknowledged but they can also be the subject of interpretations. This third attribute relates to the issue of their transmission and reproduction. Jean Pouillon insists that traditions necessarily lead to the passing on of some content (sets of knowledge, experience, habits, representations and so on). In Mandarin, English or French the term "tradition" conveys this act of transmission. In Mandarin *chuantong* (傳統) even associates *chuan* "transmission" with *tong* "continuity". The English and French usage comes from the Latin *traditio* and the verb *tradere*, meaning "to hand over" and "to transmit".

Jean Pouillon's definition also implies that traditions extend beyond the individual sphere and pertain to a line of people or to the collective domain. It is commonly acknowledged that traditions are the expression of the cultural identity of a group and that they play an essential role in its social reproduction. While not analyzing in detail the process of transmission—as understood in its cognitive and social meanings—that varies according to the nature of each cultural and religious activity, I nevertheless stress in this paper the importance of a coherent context that allows the perpetuation of traditions, in opposition to excessive reification and exploitation.

(3) Jean Pouillon, "Tradition," in Bonte P. & M. Izard, eds., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l' anthropologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991), p. 710.

Traditions are not fossilized but in a state of permanent evolution, sometimes imperceptible, and in constant reaffirmation, because they are alive and lively, as is the social environment in which they take place and which permits their reproduction. It is their treatment as folklore or as artifacts in museums—that is, their detachment from their social setting—that makes outsiders think they are stagnant and obsolete. Contact with other cultures can leave marks on traditions, as do personal innovations, all diluted and blended in time and space. All these factors underline the fact that the perpetuation of traditions is first and foremost determined by a context and the functions—symbolic and practical—assigned to them by social actors. The criterion of *authenticity* should then be used with care because it is misleading and often accompanied by a value judgment, or else utilized for a particular goal, without its relative nature being understood.

Traditions are subject to change and, more interestingly, to invention. The British historian Eric Hobsbawm defines "invented traditions" as:

> "a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behavior by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past [...] However, insofar as there is such reference to a historic past, the peculiarity of "invented" traditions is that the continuity with it is largely factitious. (4)

Because those "traditions" are new and are at the same time referring to the past, we comprehend how fruitful they could be for the construction of a collective identity —to which symbolic roots are also essential. Besides, the concept of tradition, in inducing a repetition, matches the assumed notions of invariance and continuity. In mining *a posteriori* ideas of the past, invented traditions are oriented toward their own perpetuation, hence toward a certain idea of the future. This kind of creative process occurs particularly when a rapid transformation of society is taking place; the real stake for social agents then becomes the formalization of the new traditions, as well as their integration and their reproduction.

This phenomenon seems to be at work everywhere in the world, either in economically developed countries or in developing ones. In our postmodern era,

(4) Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions," in Hobsbawm E. & T. Ranger, eds., *The Invention of tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 1-2.

original and genuine traditions precipitate at least two clear-cut reactions. They can be synonymous with backwardness and shameful behavior or, on the contrary, they can constitute a sense of belonging and nurture a collective identity. Interestingly enough, depending on the perspective, the situation in Taiwan has generated both responses among the population. As a matter of fact, the latter is now overtly encouraged. As we shall see below, political evolution over the last five decades is of considerable importance in understanding what is happening: the official cultural policy of the Republic of China was previously oppressive and after the transfer of power, it is supportive of a Taiwanese culture and identity. No less relevant is the fact that Asian cultures seem to have developed a compromise between the ancient and the new while succeeding in embracing modernity without renouncing enduring traditions. The cases of Japan, South Korea and Taiwan as newly industrialized countries (though Japan became so much earlier) are particularly apt.

To comprehend the significance of the re-discovery of the island's heritage, the term "culture" also needs to be more thoroughly characterized because, unsurprisingly, anthropologists define it differently to policymakers and promoters of culture, for example. The concept of "culture" has been central to cultural anthropology, where it very broadly refers to the ways of living, speaking, behaving, feeling and thinking of a social group. Edward B. Tylor's canonical definition stated in 1871 that culture was composed of such things as language, knowledge, laws, religious representations, art, food preferences, music, work habits, taboos and any habit acquired by human beings in society. But, more than a list of particular traits that a person would wear like a costume to represent him or herself, culture is better defined as a social construct in continual transformation, with the chief function of manifesting and watching the frontiers of a community, in relation to other ones. In the context of my research, traditional religious celebrations contribute profoundly to the nurturing of a local culture because they reactivate, express and perpetuate, but also adjust from within, the attributes that the locals retain for the construction of their identity in a particular place.

On the other hand, the implicit and operational definition of culture behind the discourse and acts of decision-makers and promoters seems to designate only artistic expressions, performances and the programming and events of cultural centers.

To some extent, "culture" is elevated to the art of living. It also implicitly takes as a standard the urban setting that rural areas must emulate. In a word, culture is something that is elaborated on to display to the public, principally through an event, and experienced as a leisure time distraction. Anthropology, however, considers culture to be a way of living that is tied to social processes, something that can be artistic in part but never equivalent to a show or a performance.

Who expresses viewpoints and who engages in discourse on tradition in the case of Taiwanese communal rituals? The answer is, at least, the following social agents: participants in rituals who acquire an analytical distance from the process itself; traditional decision-makers and insiders like temple committee members when they introduce traditions to outsiders; former insiders affected by acculturation who might look down at, ignore or, on the contrary, re-discover—but in a quite artificial way—the traditions of their ancestors; journalists and the media in general; scholars, students and educational programs; history and culture workshops' conveners; businesses that deal in culture; decision-makers in local government and local cultural agencies; the Tourism Bureau, the Government Information Office, the National Council for Cultural Affairs and sometimes the heads of government. This list is quite long but it reveals wide-ranging interests, interconnected stakes and a substantial complexity that we will return to later.

Empirical and analytical characteristics *of koah-hiu*^{n} processions

In discussing the changing cultural environment in Nanying and of the transmission and perpetuation of traditions, I must first outline major characteristics of the empirical objects I am referring to. Many nuances and details can be added to this outline, as well as the transformation of the process, but my goal here is to insist on the core elements of the "traditional type" according to which things are changing. I examine the territorial type of processions called *koah-hiu*^{n} in Nanying and their organization, the processional troupes, *tin-thau*, the "formations" they take place in, literally known as "ritual battalions" *hiu*^{n}*-tin* (*xiangzhen* 香陣), as well as the villages, *chng-thau* (*zhuangtou* 庄頭), metaphorically built around their temples, and which send formations to the procession.

The localities organizing large-scale *koah-hiu*^{n} processions in Nanying are: Saikang (Hsikang), Tho$^{\cdot}$-sia^{n}-a (土城仔) (Tucheng 土城), Moa-tau (Matou 麻豆), Hak-kah (Hsuehchia 學甲), and Siau-lang (Hsiaolung 蕭壠 ; the ancient name of Chiali 佳里). They are referred to in the local literature as "the five large processional rituals" (*wu daxiang* 五大香).(5)

The religious festival and territorial procession of Saikang, as well as its ritual region, *hiu*^{n}*-keng* (*xiangjing*) 香境, to which I have devoted twenty years of research and continue to study, will serve as an illustration.(6) This ritual, self-proclaimed in 2000 for the sake of TV coverage as "Taiwan's longest processional circuit", has been performed every three years for more than two hundred years without interruption and is justifiably described as one of the most traditional, spectacular and well-known collective rituals of its kind in Taiwan.

The attempt to sort out and translate this colorful "polyphony" of gestures and rites into a linear, analytical discourse is quite arduous. The number and variety of participants as well as the simultaneity and scale of actions make this type of procession difficult to understand. Its complexity is multilayered and multidimensional. Only extended and repeated observations over the years can help in the comprehension of its underlying ensemble of meanings.

This kind of procession pertains to a system of symbols and beliefs that could be referred to, for lack of a better term, as "popular religion". Its ritual functions are both exorcistic and propitiatory. In expelling noxious energies accumulated over the previous years, and in attracting beneficial effects for the years to come, the alliance of participating communities acts in collaboration—symbolically and sociologically—to protect, revitalize and perpetuate itself.

Koah-hiu^{n} processions sometimes, but not necessarily, take place within a larger festival combining several other rituals, such as a Daoist "Lords offering" ritual, *ong-chio* (*wangjiao* 王醮), a "Universal Salvation ritual", *pho*$^{\cdot}$*-to*$^{\cdot}$ (*pudu* 普渡), a ceremony that emulates etiquette within imperial *yamens*, in Mandarin *wangfu keyi*

(5) From Huang Wen-po's expression. See Huang Wen-po, *Nanying* Koah-hiu^{n} *zhi* (Tainan County: Cultural Affairs Bureau, 1994).

(6) An extensive description and analysis of these phenomena are included in my Ph.D. dissertation written in French and entitled: Rituel, *territoire et pouvoir local. La procession du "pays" de Saikang (Tainan, Taiwan)* (Paris 10th University, 1996), in which I tackled the subject from different points of view: history, space, territoriality, morphology, organization, financing, performance and rituals, beliefs and symbols, exegesis and general analysis.

(王府科儀), and a Boat-burning ritual, *sio-ong-chun* (*shao wangchuan* 燒王船), which celebrates the visitation of three, five or twelve Royal Lords. These Lords are popularly called Lords of Thousands of Years, Chhian-soe-ia (Qiansuiye 千歲爺), or, when there are twelve, Gods of Pestilences, Chap-ji-Un-ong (Shi er Wenwang 十二瘟王), sent by the Jade Emperor, head of the pantheon, to control pestilences and other plagues; their tablets of command are placed in a palanquin at the rear of the procession, the place of greatest honor. The burning boat serves as a vehicle for the Royal Lords to go back to heaven and report to the emperor on the outcome of the ritual. This sacred vessel is built according to the symbolic image of a dragon, and its spectacular burning is the most famous component of the festival among photographs, the media and folklorists. The result is that different ritual specialists perform in contiguous ritual areas at the same time, without excluding one another, and they have different interpretations of the ritual symbols and meanings involved.

A *koah-hiu*^{n} procession delineates a vast space spreading well beyond the limits of a single village. Composed of varied formations, the procession is an inter-communitarian ritual and its performance implies a far-reaching territorial organization. During three or four days, it departs every morning from a central temple geographically situated at the center of the ritual region, and it progresses through other participating villages—that is, those villages that send a formation—according to a predetermined route and schedule, before going back at night to the central temple. In this way, in this short period, each formation will have visited all the localities of the other formations. The territory consequently delineated is inclusive: it distinguishes insiders from outsiders. Every three years in Saikang the number of formations is around ninety, a quite large number that reflects the depth of involvement as well as the extensive experience of the participants, whose number easily exceeds ten thousand. The participating communities interconnect through a higher-level alliance, which is maintained by a series of ceremonial exchanges during the performance of the procession. The communities involved in the Nanying *koah-hiu*^{n} type of processions are collective entities linked to a local temple or shrine where members, defined by their common residence, maintain a collective cult to territorial protective deities. This is why I have characterized them analytically as "localized cult communities."[7] They make up "common management organizations" that the

(7) See Fiorella Allio, "Spatial Organization in a Ritual Context: A Preliminary Analysis of the *Koah-hiu*^{n} Processional System of the Tainan Region and its Social Significance," in Lin Mei-rong ed., *Beliefs, Ritual and Society* (Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica, 2003), p. 154.

residents traditionally call *kong-si* (*gongsi* 公司). Nowadays, most of the temples have a "management committee" (*guanli weiyuanhui* 管理委員會) that is registered with the local government. Ordinarily, localized cult communities correspond to traditional or "natural" villages (the so called *chng-thau*), as we are dealing with a rural type of spatial organization. However, the notion of rural space is changing very quickly as township geographical centers expand rapidly, enveloping bordering traditional villages, to the point that they become extended built-up areas without any agricultural plots separating them. Even so, each community keeps its own traditional spatial organization around its temple.

A processional formation includes a troupe and, behind, a palanquin, *sin-kio* (*shenjiao* 神轎), containing the statues of the local deities and an incense burner that serves as the emblem of the cult community. This palanquin is introduced by a group of percussionists and by several bearers of banners. Saikang is famous for its troupes (Songjiang Troupes, Golden Lion Troupes, The Height Generals Troupes, Song of Ox and Plow Troupes, Flowery Drum Troupes, the Centipede Troupe, etc.), and we shall talk more about their preservation later. Among the various types of groups, collective martial arts troupes Kim-sai-tin (Jinshi zhen 金獅陣), Siong-kang-tin (Songjiang zhen 宋江陣), Go·-ho-peng-se (Wuhu pingxi 五虎平西), are the most numerous and play a very important role in the symbolic protection of the territory. In the past they assumed actual defensive functions for the villages. The martial groups of the lower Tsengwen river in the Nanying region are well-known for the role they played in the resistance against the Japanese military in 1895. The fact that the participants are amateurs and are the inhabitants of the local villages gives Saikang's procession a particular *cachet* and secures the quality of their performances. Both of these features have resulted from a traditional transmission process.

This type of inter-communitarian territorial procession is different to the kind of pilgrimage procession seen in Taiwan generally, including the Nanying region, especially regarding the organization of space. A pilgrimage procession links one point to another, that is to say, at least two temples or centers of cults and, sometimes, extra temples. Its route involves a return trip between these destinations and is therefore "linear", with no "inside" or "outside". A pilgrimage formation usually circulate within the village of departure when it returns from its trip, but this is a

separate process. In contrast, the processions called *koah-hiu*^{n} in the Nanying region hold major territorial implications. As has been said, the participants depart from a central temple in the morning where they return to at night; during the day, they must reach the contiguous temples within the ritual territory that have also sent a formation to the procession. All this might take several days if the territory is large, and as the procession must go back to the central temple every night. In other parts of Taiwan there are similar kinds of processional patterns but they are not called *koah-hiu*^{n}.

The religious characteristics of the Nanying *koah-hiu*^{n} territorial processions also differ from those of pilgrimages in that participating communities do not dedicate their cults to the same deity, and during the celebration no ashes of incense are taken, shared or distributed from the central temple to the other communities. The central temple is primarily a geographical center. Therefore the meaning attributed in the Nanying area to the socio-religious institution called *koah-hiu*^{n} seems specific and differs a great deal from the rite originally using the same term in the Tachia Matsu (大甲媽祖）pilgrimage in Central Taiwan.(8) In Nanying, the Tachia type of pilgrimage would be called *iat-cho·* (*yezu* 謁祖), "to pay a visit to the ancestral deity". This refers to the deity of the pilgrimage formation originating from the temple where it now pays a return visit. This temple is considered to be the deity's ancestral temple which hosts the ancestral statue. Generally speaking, if there is no symbolic kinship tie between the visiting and the visited deities, then the pilgrimage can be called *chin-hiu*^{n} (*jinxiang* 進香). There is a long list of well-known temples in Nanying that are destinations of *iat-cho·* and *chin-hiu*^{n} activities conducted by temples from all over Taiwan: Nankunshen Daitian fu (南鯤鯓代天府), Madou Daitian fu (麻豆代天府), Hsuechia Ciji gong (學甲慈濟宮), Tucheng Shengmu miao (土城聖母廟), Lu'ermen Tianhou gong (鹿耳門天后宮) are among the most famous.

The word *koah-hiu*^{n} in Hok-lo language literally means "to divide, to share or to cede incense". "Incense" in this sense relates metaphorically to religious activities or ritual action; it can also refer to the cult honoring a protective deity as, in popular

(8) The term *koah-hiu*^{n} has been proscribed by Tachia Zhenlan gong (大甲鎮瀾宮) ever since its committee decided to change the final destination of the pilgrimage it undertakes every year (from Peikang Chaotian gong (北港朝天宮) to Hsinkang Fengtian gong (新港奉天宮), because that expression implied too obviously that Tachia's Matsu would have originated from Peikang's temple and in some ways would have been subordinated to it; whereas now Tachia Zhenlan gong can deal as an equal to Hsinkang. Zhenlan gong's committee is free to claim that its cult came directly from Meizhou (湄洲) in Fujian, the most renowned pilgrimage center of Matsu in China.

religion, incense is burned during cult activities dedicated to a supernatural entity. The implicit and analytical meaning of the term *koah-hiu*^{n} used in Nanying is "to be a partner in an inter-communal and localized ritual, giving and, consequently, obtaining a symbolic "share", *hun* (*fen* 份). If we refer to Central Taiwan's literal definition of *koah-hiu*^{n}, then we notice there exists a certain gap in Nanying between the meaning of the term and the acts actually performed in a *koah-hiu*^{n} procession, because, as I said earlier, there is no attribution of incense or of another cult symbol from the central temple to the other participating temples. However, the literal meaning of *koah-hiu*^{n} mentioned above could make sense in another way if we suppose that, metaphorically, the distribution is not from the central temple to the other temples but instead among all temples. When taking part in the processional alliance, each temple would cede to its partners a quantity of incense that represents the essence of its own cult(s) and its own symbolic power, and then contribute to reaching the common goal of the alliance. The procession *koah-hiu*^{n} could also appropriately be classified as a *hui-hiu*^{n} (*huixiang* 會香) ("bringing together several cult communities"), but this term seems to have appeared only recently in the context of religious events and is yet to be popularly accepted. This discussion shows that vernacular terms in the oral tradition of popular religion are attached to particular geographical and ritual contexts. As a result, their significance and their understanding cannot simply be transplanted from one region to another. In this kind of situation, the *ritual actions* are themselves more reliable and meaningful than the denominations or the participants' gloss.

Apart from spatial organization, the other striking features of this *koah-hiu*^{n} system are its sociopolitical organization, the general ceremonial exchange practiced among participating communities, and what this exchange reveals about the management of collective resources and activities within each community. This ritual activity constitutes a specific embodiment and exercise of local power. The traditional organization is not determined by a specialized, regulatory and permanent body, but rather by a periodic ritual event—an event that constitutes, in the sense used in political anthropology, "diffuse power". It is possible to epitomize the local power represented in Saikang's procession as a segmentary system. The communities are structurally equal and the procession—the embodiment of their alliance—does not differentiate between them. Each community is distinctive and builds its identity on

its own symbols. Each village ascribes to its own protective deities great efficiency and unique exploits from which they can draw prestige. These local entities do not follow the principle of any hierarchical system; rather, they engage in a relation of competition. The performance of the procession produces a dynamic and relative equilibrium among the equal territorial/political segments.

During the procession, cohesion among communal participants is maintained through a general exchange that could be defined as reciprocal, egalitarian and simultaneous; that is, performed within the same occurrence, or *kho* (*ke* 科).(9) This exchange is based on a complex system of mutual protection and visits among local temples, on the performances of processional troupes, and on vital substances and energy, represented by *qi* and blood. This general exchange could metaphorically be encapsulated in the meaning of the word *koah-hiu*^{n}, in which each community/partner gives and cedes but at the same time takes and gains.

The inhabitants of a traditional village refer to their community centered on a temple and its cults as a *kong-si*. *Kong-sis*, literally "common management organizations", are common in Nanying and resemble in many ways other corporate groups found elsewhere in traditional rural Taiwan that also engage in the communal management of temple affairs. They operate on behalf of localized cult communities at an economic level in regard to socio-religious matters. The crucial idea the word and its concept convey is the existence of a whole (the localized cult community) divided into "shares", *hun*, which are interdependent and have an equal value. There are as many *hun* as there are households. The *hun* also implies an equal share of interdependent responsibilities and rights, simply referred to as "having a share", *u-hun* (*you fen* 有份), as opposed to "not having a share", *bo-hun* (*wu fen* 無份). In my paper "Spatial Organization in a Ritual Context: A preliminary analysis of the *koah-hiu*^{n} processional system of the Tainan region and its social significance",(10) I defined and illustrated the responsibilities and rights of being a resident family in a localized cult community/*kong-si* and retaining a "share". The exact same notions apply as well at a higher level, namely, at the level of the inter-communal alliance of temples described earlier.

(9) In the past, *ke* designated also the "class" made up of examinees for that year. It is still the unit ordinarily used in temples and in Daoist traditions to number the occurrences of rituals.
(10) See Fiorella Allio, "Spatial Organization in a Ritual Context," pp. 154-157.

Belonging, inheriting, performing and transmitting traditions within *koah-hiu*^{n} processions

Participation in cults and membership in the *kong-si* are fixed by residency and are not voluntary. The preparation and the implementation of *koah-hiu*^{n} processional rituals theoretically concern and involve all residents in a community, and a social pressure exists that engages and holds them in the process. The households are the basic units of the community and the participants in the procession actually represent their households. Except for a vow, one does not take part in the procession individually and spontaneously; it is always to assume a role in the community's formation. This constitutes a fundamental difference to Western carnivals or newer types of festive celebrations in Taiwan. Processions here have always been one of the rare social events, other than family rites, in which different generations gather and the population mingles together to accomplish the same collective goal. Males traditionally constitute the gendered majority in the procession, whereas females usually stay at home to tend to the altar erected in front of the house welcoming the processional deities, and, to make sure that the participants are getting enough food and drink. Not only is the household the basic unit of the communal cults and rituals, it is also the basic unit of accounting in the financing of the procession and, usually, in any activity related to the communal temple. Each household is expected to bear a portion of the expenses generated by the procession. The share might be larger or smaller depending on the total number of households/residents in the village: the more numerous they are, the less expensive it is. In addition to this predetermined contribution, an individual can make a voluntary donation of an amount that he or she determines. These funds constitute the main budget of a *kong-si* when taking part in the procession. The geographically central temple grants additional subsidies to other participating temples, according to the idea that it has to redistribute part of the money it has earned from pilgrims to the communities who contributed to the success of the event.

The ritual performance itself reveals tremendous expertise in the organization of collective events that can mobilize thousands of participants. It unveils a sense of entrepreneurship and managerial skills already apparent in Taiwan's other sectors, such as economic affairs. Each participant, representing a household, has a particular

task to accomplish, and this active and physical contribution is also closely notated by the community. If some members cannot be involved personally, they must hire others to accomplish their task on their behalf. Sometimes households hire substitutes for male members, feeding and hosting them at night; sometimes the local temple does so in the collective name of the community and its families. In Nanying there is a habit of hiring bearers from the hills in the eastern part of Tainan County because it is said that people there can endure hard work and provide more physical effort, and that they are more manageable. The tasks of the participants inside a formation are either to coordinate the organization and the rites before and during the procession; or, more ordinarily, to prepare and bear the palanquin, to be a percussionist or carry an umbrella, a banner or a flag identifying the village, the temple and the deities; or otherwise to be a member of a processional troupe. The charge of bearing processional paraphernalia is usually quite simple and is passed down through practice without any specific rehearsal. Sometimes it is associated with rites performed by spirit-mediums or by the troupes that have an exorcistic function; in this case the task might need particular skills, but these can be gained from on-the-job training.

It is mostly the members of the processional troupes that need to serve an apprenticeship—for two, three or four months. Traditionally, they reside in the village where the formations originate. They are adults in the case of martial troupes, and either children or teenagers for others. Depending on the type of troupe—"civil", *bun* (*wen* 文) or "martial" *bu* (*wu* 武)—masters teach only in their village or in communities that have a ritualized link with theirs. The most important element in the current discussion is that the corpus of knowledge linked to the troupes' performances, gestures, rites, songs, dances and so on is conceived as belonging to the village, or the *kong-si*; it is part of the patrimonial assets of the temple built in the name of the protective deities of the community. This knowledge cannot be divulged or utilized outside the community without a consensus of the local inhabitants, sometimes via the temple committee. The knowledge is transmitted to males, who traditionally remain in the village and perpetuate the skills and the collective rites, unlike women, who might marry and leave their place of birth. For this reason, girls and female teenagers were rarely initiated in the past. Nowadays, it is possible to see married women and old

people substitute for younger members of non-martial troupes that the village cannot mobilize anymore. The resident members of a troupe are amateurs and do not perform to be paid; they only rehearse every three or four years for the procession or when the village goes on a pilgrimage or holds a Daoist offering ritual. Their participation amounts to an offering to the protective deities, at other times they make vows that are meant to earn their protection. In gratitude for their services, the master(s) and his (their) disciples, in the case of martial troupes, receive a red envelope containing money. The red color indicates that this cannot be considered a salary falling under the terms of an agreed contract, and that the sum is decided by the donor (in this case, the community or the temple committee) without consulting the recipient.

Processions as a living "museum" of tangible and intangible culture

Temple fairs, festivals and processions like *koah-hiu*^{n} constitute a vibrant and colorful fresco that translates the relationship of local society with its spatial environment into a world of gestures, motions and senses. They also use the landscape as a stage for the embodiment of collective memories, regularly revitalizing the sense of belonging and the attachment of participants to the place. In other words, festivals and processions generate a sense of communal existence and collective identity and have always had an important role to play in local society. These holistic rituals are a concrete tie binding together the constitutive segments of the higher-level community and are an important factor behind both its reproduction and that of its constituent villages.

It is essential to highlight the fact that territorial processions such as those in Nanying represent in cultural terms a lively conservatory of local popular traditions and arts, as well as a dynamic but ephemeral "museum" of tangible and intangible local folk culture. The material aspects are the costumes, the objects, the religious paraphernalia and the decorative features or design, among others; the non-material aspects are songs, music, dance and choreography, martial figures, as well as the knowledge and the training associated with these practices and rites, the symbolic representations and beliefs attached to the rites, and so on. They stand for a "museum" or a "conservatory" because, on a regular basis, they encapsulate and display

countless aspects of the folk culture that a locality has produced and perpetuated over the centuries. The local communities and their religious events are the cradles of transmission from one generation to the other. They are *living* "museums" because they are not buildings that reify and bury culture with minimal interaction with the communities. Nonetheless, this kind of conservatory can be considered "ephemeral" because, as in the case of the *koah-hiu*[n] processions, it usually takes place every three or four years. In the meantime, knowledge and skills associated with them, and even the channels of transmission between masters and disciples, are inactive but kept as a communal treasure. So, between two occurrences these traditions live on, well preserved in the locals memories, constituting a valuable piece of intangible capital that belongs to the community in the same way as the local temple. We can sense here that these characteristics complicate reflections on the preservation of these traditions, but at the same time any serious preservation program cannot proceed without taking into consideration—and handling with specific responses—their very nature.

It is very important to underline that until today this type of event never depended for its perpetuation on the support of governments, politicians or any cultural foundation or educational institution. Nor do they rely on the current cultural nativization movement or the resurgent political interest in Taiwanese culture to secure inner justification. If certain ritual performances stopped in the past it was for internal reasons, perhaps financial or demographic problems or conflict. The Japanization movement (1937-1945) launched by the Japanese administration and the KMT control of the population from the mid-1940s to the mid-1980s, both reflected a despising of popular religion but did not, in the end, pose a real obstacle for the perpetuation of these processions, which found their strength within themselves. In other words, with or without external constraints or disdain, these events have continued to mobilize local people and local cult communities, finding along the way a compromise with the state. A series of underlying and strong motivations drive the participating communities: 1) beliefs in the symbolic functions that the entire procession accomplishes and in the exceptional supernatural power of the deities in the palanquins; 2) the construction of place and local identity; 3) the political function of maintaining peace and distributing power among territorial segments; and 4) the possibility of competing for prestige through the complex process of ceremonial exchanges and performances. To this day, these factors are crucial for local people.

Modernity and religion in Taiwan: the context of the research

Taiwan could confound basic theories of modernity given the fact that it presently stands as a counter-example to French philosopher Jean-Marie Guyau's early concept of *anomie*—a weakening or a disappearance of normative social regulations. To Guyau, religious life necessarily disappears with the advent of industrialization as society drifts toward the goal of material progress.(11) Neither has Taiwan reached the state defined by Emile Durkheim, for whom *anomie* results from a decrease in the consensual legitimacy of rules and laws in a modern world privileging industry and trade, leading to the break-up of social solidarity as well as to the discrediting of collective activities. For the French sociologist, it is in this context that religion is likely to lose most of its aggregative and normative power.(12)

In Taiwan, one of the most modern societies in the East, entire chapters of social life belonging to a "pre-modern" period managed to survive and are not mere imitations, revivals or inventions of old traditions enduring artificially; on the contrary, these continue to forge social links wherever they are developed. On the island, religious activities are still binding people together, reinforcing social networks, benefiting from ordinary people's financial investment and reflecting complex and vivid systems of beliefs. Temples never thrived as much as during the apex of Taiwan's economic miracle in the 1990s, displaying growth in personal income and ensuing donations. Local traditions and religious customs seem not to be structurally or culturally in contradiction with modern society and modern times; they are everywhere. New forms of religiosity—well adapted to modern life, urbanity and an increasing sense of individuality—have developed, especially over the last twenty years, in the big cities. This success and the good reception among the general public is also due to the fact that the new religious groups, mainly of Buddhist persuasion, are vigorously engaged in humanitarian efforts both inside and outside the country and practice a modern type of benevolence and proselytism.

Before going any further, I should insist on three general and pivotal statements. It is useful to underscore that culture in itself is not static and has always evolved, even for the earliest ancestors; secondly, no self-proclaiming modern society rids

(11) Jean-Marie Guyau, *L'irréligion de l'avenir* (Paris: Alcan Ed., 1887).
(12) Emile Durkheim, *De la division du travail social* (Paris, Presses Universitaires de France, [1893] 1960).

itself of its past and traditions, even if it tries to do so, the attempt being merely a reconstruction of the past and a reinvention of traditions; as modern societies are complex and their inner social forces conflict, different types of reconstructions coexist and interfere with each other; thirdly, symbolic dimensions never really disappear from a modern way of life since they are constitutive of human life, even allegedly secular life.

This said, one admits that the rapidness of change can leave people powerless in the face of irreversible transformations. Change can be radical and sudden in its nature and degree, not to mention the invasive impact governmental policy or specific decisions by top officials can have on local traditions. Modernity does not always allow any choice, nor does it propose any alternative, therefore a set of traditions can vanish before actors are able to comprehend what is happening to them, and this has occurred in many parts of the world. Usually the break with traditions does not ensue from elaborate institutional measures or reforms, but rather from a series of conjectural decisions and actions that accumulate to produce negative effects.

But in the case of Taiwan, authors like Robert Weller,(13) David Jordan,(14) Randall Nadeau and Chang Hsun(15) and P. Steven Sangren(16) have consistently stated that, despite rapid modernization and general integration of the island into the global economy and culture, the foundations of popular religion—beliefs, rites, values and organization—have not been overthrown, and religious participation has grown in different segments of society. This phenomenon highlights the "dynamism" and the "fluidity" of popular religion in Taiwan, to use the words of R. Nadeau & Chang H.(17) But it also entails, as R. Weller(18) and F. Allio(19) say, that the very structure

(13) Robert Weller, "Identity and Social Change in Taiwanese Religion," in Rubinstein M. A. ed., *Taiwan, a New History* (Armonk, New York: M.E. Sharpe, 1999), pp. 339-365.
(14) David K. Jordan, "Changes in Postwar Taiwan and Their Impact on the Popular Practice of Religion," in Harrel S. and Huang Chün-chieh eds., *Cultural Change in Postwar Taiwan* (Boulder, Oxford: Westview Press, 1994), pp. 137-160.
(15) Randall Nadeau and Chang Hsun, "Gods, Ghosts and Ancestors: Religious Studies and the Question of "Taiwanese Identity"," in Clart P. and C. B. Jones eds., *Religion in Modern Taiwan, Tradition and innovation in a Changing Society*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), pp. 280-299.
(16) Steven P. Sangren, "Anthropology and Identity Politics in Taiwan: the Relevance of Local Religion," in Katz P. R. and M. A. Rubinstein, eds., *Religion and the Formation of Taiwanese Identities* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), pp. 253-287.
(17) Randall Nadeau and Chang Hsun, "Gods, Ghosts and Ancestors: Religious Studies and the Question of "Taiwanese Identity"," p. 295.
(18) Robert Weller, "Identity and Social Change in Taiwanese Religion," p. 347.
(19) Fiorella Allio, "Spatial Organization in a Ritual Context," p. 138.

and imaginary of this religious system does not obey pre-set orthodoxy and is not controlled by any institutional authority. These attributes, suggests Weller, give popular religion an ability to easily adjust to changing times.(20) As many authors have noticed, in addition to popular religion, numerous voluntary religious associations and Buddhist meditation societies have developed in the last decades in parallel with prior religious communal structures, especially in urban areas—a phenomenon caused both by mobility (social and spatial) and individualism, as Jordan stresses.(21) The lack of major structural change in the religions should not be allowed to mask how much day-to-day interpretations have evolved over the past century in Taiwan and therefore how much they must differ from those on the Mainland says Weller.(22)

The debate in the literature on religion and social change focuses to a large extent on the relation between religion and identity, itself related to the bigger issue of "the Taiwaneseness or the Chineseness of the island's culture".(23) According to Paul Katz, the main object of this debate seems to be determining the ways in which local beliefs and practices may or may not contribute to the formation of a Taiwanese identity or uniqueness.(24) A full review of this important and sensitive issue is beyond the scope of the present paper, but we will at least see later how the question of national identity has been a critical political concern in Taiwan, influencing, nowadays more than ever, the survival or the revival of local traditional cultures. For S. Sangren, who looks at the problem from the social actor's point of view, local religion and collective ritual practices constitute an important arena of production of collective identities.(25) Weller points out that religion in Taiwan could potentially be used to support at least three kinds of identities: Chinese, southern Min and Taiwanese.(26) Without going further into this discussion we should remember Sangren's point that individual and collective entities like those of cult communities can assume different roles in different contexts (such as, for example, building up a local identity in Taiwan

(20) Robert Weller, "Identity and Social Change in Taiwanese Religion," p. 353.
(21) David K. Jordan, "Changes in Postwar Taiwan and Their Impact on the Popular Practice of Religion," pp. 155-157.
(22) Robert Weller, "Identity and Social Change in Taiwanese Religion," p. 360.
(23) Paul Katz, "Identity Politics and the Study of Popular Religion in Postwar Taiwan," in Katz P. R. & M. A. Rubinstein, eds., *Religion and the Formation of Taiwanese Identities* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), p. 157.
(24) Paul Katz, "Identity Politics and the Study of Popular Religion in Postwar Taiwan," p. 157.
(25) Steven P. Sangren, "Anthropology and Identity Politics in Taiwan: the Relevance of Local Religion," p. 256.
(26) Robert Weller, "Identity and Social Change in Taiwanese Religion," pp. 358-359.

and being a Taiwanese community going to Fujian to perform a pilgrimage), and that identity is a fluid construct.(27)

Besides the fact that what is at stake when talking about culture is to a great deal the representations people have about its components, it is impossible to ignore Taiwan's cultural links to the southern Min region in regard to popular religion, just as it is unreasonable for the same scientific reason not to consider that what has happened or continues to happen in Taiwan is "Taiwanese" and not "Chinese", and that this reality is conditioned by the particular circumstances of the island's political, economic, social and cultural past and present. It is interesting, yet somehow vain, to look for particular elements "only made in Taiwan" to prove uniqueness, just as it is vain to affirm on the basis of a cultural affiliation that Fujianese and Taiwanese popular religions are emblematic of Chinese cultural unity. Culture in Taiwan might have changed or might not have changed, but this process—transformation or maintenance—happened in the context of Taiwan, and that condition creates *per se* a chain of historicity and a series of particularities. This statement could be the most neutral and the least ideological that one could make. To contest this basic logic, however, would be affirming that culture is a field separated from the general course of history, and would also be adopting an essentialist versus dynamic view. It would deny the consequences of cultural and social contact between Chinese and indigenous Austronesian peoples and, finally, the necessary adaptation to Taiwan's natural environment. Using this as a point of departure, among the questions that could be advanced is that examining the relationship between religious practices and modes of the populating of Taiwan, as well as variations according to region, or that studying why and how some beliefs and practices brought to Taiwan by Chinese migrants have experienced a process of "indigenization," or, perhaps, the question exploring the weight of popular religion in identity formation in Taiwan. Ironically, many traditions in contemporary Taiwan are better preserved than in their original setting due to successive campaigns of suppression launched by the Chinese government in the recent past. This indicates how much historical events can be unpredictable and their development non-linear, but it also shows to what extent traditions can be affected by larger society, by the state, government ideology and cultural policies and movements.

(27) Steven P. Sangren, "Anthropology and Identity Politics in Taiwan: the Relevance of Local Religion," p. 270.

Jordan and Nadeau and Chang dedicate part of their papers to the theme of changing religious space and identity formation in modern Taiwan, and this is also of considerable interest in understanding the changing environment of the empirical objects described in this chapter. Jordan noticed that in the past markers defining identity among inhabitants of Taiwan and referring to specific regions in Fujian —with an opposition between descendants of Zhangzhou or Quanzhou migrants or between the Hok-lo and the Hakka—are far less critical today. The author also observed the decreasing saliency of regionalism and of local temple cults—to the benefit of island-wide pilgrimage centers.(28) For Nadeau and Chang, the natural consequences of this constant socio-religious expansion make the identification of temple membership with local residence more and more questionable.(29) I only agree with these remarks to a degree and would argue that they over-generalize and do not take into account nuances and differences that exist throughout Taiwan because of variations in historical, geographical and social contexts. These include contemporary disparities in the economic landscape, urbanization and population density. Yet, even more importantly, significant cases could be offered as counter-examples to the aforementioned general positions in regard to religion and space. I will only point out two directions that are neglected in the authors'reviews: the all-encompassing territorial character of the higher-level spheres defined by the *koah-hiu*^{n} rituals I am studying in the Tainan region, and the social construction of locality around the temples that are the destinations of pilgrimages. On the first point, as one can easily acknowledge, *koah-hiu*^{n} spheres constantly developed their territorial base and range over the centuries while new spheres developed or were revived in competition with those already in existence.(30) The gathering of these communities is not based on the identity of their deities but rather on the link created among villages through the performance of the same ritual, on the ground of converging territoriality and history. In his excellent essay Jordan does in fact mention the case of Saikang in another context, but his approach keep emphasizing the decline of regionalism in Taiwanese

(28) David K. Jordan, "Changes in Postwar Taiwan and Their Impact on the Popular Practice of Religion," pp. 154-155.
(29) Randall Nadeau and Chang Hsun, "Gods, Ghosts and Ancestors: Religious Studies and the Question of "Taiwanese Identity"," p. 292.
(30) Fiorella Allio, "Spatial Organization in a Ritual Context," pp. 143-146.

religious practices, at the expense of the qualities underscored here.(31) By focusing one's observations on the deity and its cult, one could completely overlook territorial aspects. What is at stake now for the inhabitants of the spheres I am studying is no longer the indigenization of the members of the communities which took place a long time ago, and even less the reference to their regions of origin in China, but definitely the attachment to a *place* and the collective construction of its *identity*. On the second point, it is easy to notice that a successful pilgrimage center always builds up a link to the place where it lies by referring to good *dili / fengshui* (地理／風水), which is omnipresent in local mythology and legends validating its success,(32) or that a dual role can be played by some temples as pilgrimage centers and *koah-hiu*^{n} territorial procession centers;(33) it is easy to remark also the competition that sees neighboring pilgrimage temples and their community vie to win legitimacy in order to promote their status and image in the eyes of pilgrims.(34) All these instances convey a "sense of place" and illustrate the involvement of the pilgrimage centers surrounding communities.

It is useful to restate that, apart from general trends of religious development described earlier, differences exist among the regions of Taiwan. Social sciences are vital in producing a reliable corpus of knowledge on the island's disparities in social and cultural history precisely at a time when material and oral sources are disappearing at a great pace, and as populated spaces undergo tremendous change. Therefore, it is regrettable that in the field of popular religion too many generalizations are made and not enough comparative work undertaken. The result of this is the blurring of regional differences, setting up the illusion that Taiwan's cultural categories were merely ethnic or sub-ethnic or, now, urban versus rural and past versus present. This is why Tainan studies, or "Nanying studies" as we say, among other local studies, are so important. Equally significant is the case of the *koah-hiu*^{n} territorial processions as embodiments of huge spatial spheres and their communities, which inform us in many ways about local culture and local social transformations.

(31) David K. Jordan, "Changes in Postwar Taiwan and Their Impact on the Popular Practice of Religion," pp. 152-157.
(32) Nankunshen Daitian fu and Madou Daitian fu are good examples of this.
(33) Tu-cheng Shengmu miao, Madou Daitian fu and Hsueh-chia Ciji gong are good examples of this.
(34) Tucheng Shengmu miao and Tianhou gong are good examples of this.

The type of Nanying processional rituals I am referring to here are still alive and in many ways still healthy and strong. The scale of the procession and its territory, its magnificence and the money invested in its symbolic economy have undergone constant development and expansion over the years, or, in the case of Saikang, over the centuries. But this does not mean that other pivotal features of the procession are not facing serious difficulties in order to be performed and transmitted appropriately to the next generations. In fact, some of them could soon be in jeopardy. Traditional processional troupes face the most important and possibly the least visible problems. This is for two major reasons: first, they contain principally intangible components that are passed down by oral transmission and therefore require the direct engagement of locals and the physical presence of participants in the community during rehearsals and ritual performances. However, the population of the villages is decreasing and children and teenagers are obliged to dedicate most of their time to their education and to preparation for exams; sometimes men work far away and must make more effort to return to the village to actively participate. Secondly, with many young people and families having left the countryside, the size of contributions from the remaining families in setting up the village's formation has increased, even if their burden can be relieved somewhat by extra donations to the community temple from people living outside. Under these conditions, the efforts of those who return from far away to take part in their formation, and the determination of entire communities in setting up their own troupes and not hiring a semi-professional troupe from elsewhere, commands much respect. Nonetheless, these solutions are temporary and need more reactions from concerned people.

It is easy to identify the things that disturb traditions since we are accustomed to verifying similar effects in other sectors and in other parts of the world. These are partly hidden behind the veil of modernization and take the shape of jagged industrialization, urbanization, technological revolution and, most of all, rural exodus. All of these problems point to mutations of Taiwanese society as a whole that started in the late 1960s and early 1970s, but they also point to the global changes and trends imposed by international exchanges that have accelerated in the last two decades. There is also the increasing influence of mass communications on local practices, customs and traditions. In other words, when we look into the details and not just

the wealth of temples or the diffusion of religion in terms of space and adhesion, modernity is in some ways negatively affecting popular religion in Taiwan.

A rather unexpected transformation is also currently taking place, reinforced by recent political and cultural evolution at the national level, and to which I shall turn for the rest of this discussion. It concerns the new roles religious and local traditions are expected to play, on top of their original functions, in the cultural life of the nation and domestic tourism. In order to understand the foundations and the significance of this evolution, I shall divide the following part of the paper into two sections, explaining first the political development of the island after the Second World War with particular reference to cultural politics, identity issues and national identity formation, then turning to the colorful but hectic landscape of Taiwan's festivals and the problems that have occurred in relation to them in the last decade.

Political development, identity and cultural politics

Historical events and government cultural policies are the most likely to shape the frame of action and the discourse on culture and traditions of a country. In Taiwan, cultural politics cannot be isolated from the general debate on identity; that is to say, from cultural, local and especially national identities.

In the 20th century, Taiwanese culture suffered from patent government discrimination and campaigns of assimilation at various times. During the later phase of the Japanese era, the Kominka (Japanization) movement (1937-1945) aimed to turn Taiwanese into devoutly imperial subjects and to transform Taiwanese culture according to Japanese norms. These measures were introduced because of the need to back the war efforts of Japan against several countries in the Asia-Pacific region. Taiwanese popular religion and its cults were repressed during this short period, with Shinto and Japanese Buddhism actively promoted as alternatives. Another nationalist project was imposed on Taiwanese by the Kuomintang (KMT), immediately after the war and especially after 1949, the date of the withdrawal of the central government of the Republic of China (ROC) to Taiwan. The main goal of Chiang Kai-shek, the government and the KMT in the following twenty years was to recover mainland China, which had been lost in a civil war to the Communists. Relying on judicial tools such as martial law and the "Temporary provisions effective during the period of

communist rebellion", the ROC government exerted tight control over the population and forced it to adhere to this ultimate objective. A second interest of the authorities was to eradicate any trace of Japan's cultural legacy, including the language, from the island and from the everyday life of ordinary people. The specificity of Taiwan and its culture were denied and so was the population's freedom to express itself. Instead, the history and geography of China were praised and placed at the center of every educational and cultural program with the goal of re-Sinicizing the Taiwanese. The exclusive use of Mandarin Chinese as a public language was the linguistic counterpart of this China-centric approach.

After 1949, the territory under the jurisdiction of the ROC government (Taiwan, the Pescadores, Matsu and Kinmen) was depicted to the outside world as politically "Free China" but also as the cultural depository of a prestigious Chinese civilization and its traditions. The KMT's powerful ideology worked very well in propaganda terms for at least two reasons: in Taiwan, China was entirely idealized even as the Chinese themselves changed and physically destroyed their traditions.(35) On the other hand, local Taiwanese culture was not credited with any value by the KMT; religious practices were considered mere superstitions as well as a waste of money and energy. This last slant was not peculiar to the postwar KMT regime but perpetuated the contempt of China's central authorities during imperial times and the early Republican era, as well as the disdain of the Confucian bureaucracy towards local and oral traditions and popular culture in general. For almost three decades after 1949, KMT rule on Taiwan was synonymous with ethnic injustice, based as it was on the hegemony of a Mainlander minority over the rest of a population that had arrived several centuries earlier (in the case of Hok-lo and Hakka) and time immemorial for Indigenous peoples.

Yet the Taiwanization of the ruling party and the government became necessary in the early 1970s when the KMT's claim to authority over all of China was discredited internationally and its legitimacy at home was gradually exposed to domestic criticism. In the late 1970s, in order to advance socioeconomic reform, the government presided over by Chiang Ching-kuo launched the Twelve National

(35) In order to thwart the effects of the cultural revolution in China, the Republic of China created in 1967 the "Association of the movement for the renaissance of Chinese culture" (Zhonghua wenhua fuxing yundong zonghui 中華文化復興運動總會).

Construction Projects, which gave a more active role to the cultural sector. This inaugurated an official redefinition of culture that could embody something other than propaganda and still be in tune with Taiwan's economic development. This reorientation is often recognized as a transitional period in the domain of cultural politics that led to the modernization of cultural infrastructure and conceptualization. In terms of national identity, it corresponds to the settling process of the ROC government on the island as well as the indigenization (*bentuhua* 本土化) of the party-state. However, Taiwan's cultural heritage was now already under serious threat by modernity and industrialization, and this corrosion continues today.

In 1981 the Council for Cultural Edification (*wenhua jianshe weiyuanhui* 文化建設委員會) was established; the word *jianshe* 建設 (construction/edification) clearly referred to the function that culture was expected to assume in the national construction projects of this period (the term "edification" never appears in the English translation and is simply replaced by "affairs"). Under this new umbrella Taiwanese culture could be portrayed as a legitimate part of the Chinese heritage, but the China-centric culture remained the overall standard.

The 1980s saw the rise of an organized opposition that favored democratization. It started to openly denounce political authoritarianism and propaganda, ethnic injustice, and linguistic and cultural discrimination. As a compromise in political liberalization, president Chiang Ching-kuo lifted martial law in July 1987. Lee Teng-hui, who replaced him when he died in January 1988, implemented a series of political reforms and intensified the Taiwanization of the ROC government. These measures began to have a clear-cut impact on cultural politics. For instance, in 1994 the Council for Cultural Affairs launched the Community Empowerment Movement (*shequ zongji yingzao* 社區總體營造運) which began to have a real effect in the second half of the 1990s and continues to do so today. This program was designed by anthropologist Chen Chi-nan, who became head of the Ministry of Cultural Affairs ten years later, and promoted the communal consciousness of the inhabitants of a place through aggregative projects, like collective activities and events, festivals, shows, the founding of exhibition halls, embellishments and cleaning of collective space, research projects, and so on. The expected result was the formation of a "community" not only made of "locals" but of "citizens", conscious of their rights and obligations

towards their group and willing to participate in the collective life, animated by a modern sense of solidarity. The group here does not refer to traditional society but forms a segment of a civic state.(36) Later, a concomitant objective would be to utilize the main characters and specialties of a place to propel the local economy and vitality and generate work opportunities for locals.

In 1996 Lee Teng-hui was elected president of the Republic of China by direct universal suffrage; for the first time Taiwan had a leader who was native to the island. This change accelerated Taiwanization at different levels of state and society, with Taiwan consciousness strengthening at the same time. This increasing awareness resulted in new experiences and new interests among people who started to rediscover for themselves their roots and the value of their cultures. Concomitantly the idea of a specific Taiwanese identity became widespread among people of different horizons, who were increasingly and overtly affirming their attachment to the island. In their discourses and actions it was noticeable that they began to feel collectively bound to Taiwan's land and that they shared its destiny. Many associations, clubs and workshops designated with the generic term *wenshi gongzuo shi* (文史工作室) "Workshops of local culture and history", came into being on the strength of local initiative, with the goal of exploring and studying Taiwanese history and culture, and this gave rise to a large number of corresponding events and publications.

In the second popular presidential election in 2000, after five decades of political hegemony, the KMT was defeated by the main opposition party, the Democratic Progressive Party (DPP). Chen Shui-bian and Lu Hsiu-lien were elected president and vice-president of the ROC. The construction of a Taiwan-centered national identity has clearly been at the core of the new central government's policies. As one may expect, culture has again played a powerful role in implementing the essence of this ideal—shaping a culture that can represent Taiwan has become complementary to the process of nation-building. Yet the shaping of a Taiwan-orientated national culture seems not to have exhausted the activities of the Council for Cultural Affairs, which continues capitalizing on Taiwan's Chinese heritage as well, but without idealizing it and reconnecting it to a real time and space, while taking into consideration the contributions of other civilizations that thrived in or had contact with Taiwan: the

(36) See Chen Chi-nan, "Shequ zongti yingzao de yiyi," in *Shequ zongti yingzao yu shenghuo xuexi* (Taipei: Executive Yuan, Council for Cultural Affairs, [1995] 1996).

Austronesians, the Dutch and Spanish, the Japanese and, to a lesser extent, other Western cultural influences. Equally interesting in any assessment of this period is the importance awarded to the construction of Taiwan's modernity via cultural policy, as well as the measures used to amplify the democratization of culture throughout the island and among social categories. Also significant are the numerous initiatives of local governments and their cultural affairs bureaus, as well as the growth of international exchanges, in both directions, from and towards Taiwan; both tendencies started during the Lee administration and increased over the years, to the extent that it is now at the center of cultural life.

The Council for Cultural Affairs, chaired by Tchen Yu-chiou from 2000 to 2004, adopted a very dense and enterprising cultural policy agenda that still marks the general spirit and line of the DPP government. *New Thoughts on Taiwan's Culture* (2004), a document published by the Council for Cultural Affairs written by Tchen, states clearly in three languages (Mandarin, English and French) the vision for Taiwan's cultural development and the tasks already accomplished. Four major objectives are mentioned: building Taiwan's subjective culture, achieving equal cultural rights, creating an excellent living environment and branding a contemporary image of Taiwan.(37) The preoccupation with creating a contemporary image of Taiwan through culture echoes several ongoing processes: indigenization, global modernity and new economic challenges, as well as the pervasive ideology of continuous progress to which the DPP has always adhered. Other major ongoing Council projects are the promotion of cultural industries, campaigning for community empowerment and renaissance, building and expanding cultural facilities and improving the public's ability to appreciate art and culture. The cultural and creative industry development plan is one of the main projects in the six-year (2002-08) *National Development Plan: Challenge 2008*. The endeavor of this all-inclusive agenda is to build up a knowledge-based economy and to foster the talents and creativity of the inhabitants with the ultimate goal of transforming Taiwan into a "green silicon island", while enhancing the quality of life and of the environment. In concrete terms, the plan's goal is also to combine culture and commerce in the development of cultural industries. The plan maintains and reinforces the

(37) Tchen Yu-chiou, *New Thoughts on Taiwan's Culture* (Taipei: Executive Yuan, Council for Cultural Affairs, 2004), pp. 21-25

Communities Empowerment Movement with professional guidance and government financial support to emphasize voluntary resident participation, improving living conditions and the revival of local communities.(38)

After Chen Shui-bian's re-election in 2004 and the formation of a new government, Chen Chi-nan became chairman of the Council for Cultural Affairs. He was replaced two years later by Chiu Kun-liang, himself replaced in May 2007 by Ong Chin-chu, the former Changhua County magistrate. Despite these changes, the general orientation of the policy has been maintained.

The evolution of cultural politics over the last few decades manifests itself in interesting forms. I shall point out three critical elements. First, it would be simplistic to interpret this rediscovery of Taiwan's rich historical and cultural legacy as an imposition by the government on the population or as the manifestation of a resurgent Taiwanese nationalism. Indeed, the official recognition and promotion of Taiwanese culture has built up self-esteem among actors of a previously neglected heritage, but this trend corresponds equally to those many people who are spontaneously and sincerely in need of rediscovering, of participating and of valorizing this cultural material. This movement parallels but is not dependent on state incentives to link the imaginaries of Taiwanese people to their island. It is in fact consistent with the recovery of a previously hindered collective memory on behalf of the society which then relates to the benefits brought by political liberalization. In addition, we can say that the cultural policy of the Chen era is carrying out a double "revolution" compared with that of the previous regime. Not only has it implemented a revalorization of Taiwan's identity and culture different from the China-centered policy of the KMT, but at the same time, the elitist and literati model of culture changed in favor of popular traditional culture, which was at the foundation—though not the sole source—of Taiwanese people's cultural heritage. Finally, cultural policy now officially sponsors new and modern forms of cultural expressions, possibly (but not necessarily) with a Taiwanese flavor, that are capable of inscribing Taiwan in the network of global cultural production and maximizing the national interest and the national visibility in international exchanges.

Returning to local religious events in the context of cultural politics, it must

(38) See the text of the *National Development Plan: Challenge 2008* for this section at: http://www.gio.gov.tw/taiwan-website/4-oa/20020521/2002052101.html (date of access: 29 Oct. 2006).

be said that while they have been considered by outsiders for their Taiwanese coloring, they have also been reassessed and revalued by insiders. It is hard to deny the influence of official planning, the general rediscovery of Taiwanese traditions, the new educational curricula and media coverage on the course of rituals and participants' representations. In the early 2000s, pilgrimages, temple fairs and large-scale processions became easy and lucrative subjects for cable TV channels, which profit from a very large audience. Of all religious activities, this type of event appealed a lot to journalists, and cable TV channels were accustomed to competing for live broadcasts and documentaries on the subject. However, the narratives they produced were regrettably orientated towards the spectacular, exciting and supposedly"eccentric" aspects of the festivals. Indeed, the locals love the cameras and the temples always hire their own video cameramen. They help T.V. crews and often give the T.V. stations financial inducements to provide publicity for their cults. Newspapers, not to be outdone, address these events too. Treated as national news in the early 2000s, they receive a little less emphasis today.

Moreover, these different discourses and sources of influence affect the implicit views and ongoing production of knowledge among locals about their rituals. This complicates even further the understanding of the festivals, which are already very intricate, because various ritual specialists and corpuses are involved. While the actions of these specialists converge, they do not necessarily share the same view, interpretation of symbols and discourse. We need to bear in mind that the participants in the processions do not have a pre-existing gloss on their meaning, nor do they offer a consensual explanation of their actions. Processional rituals can therefore easily result in various readings.

The multi-semantic discourse on popular culture and the multi-faceted (re-)focus on Taiwan have had a direct and indirect impact on the numerous projects and initiatives conducted in the cultural sector today. The sector is thriving and culture is now embodied in many facets of official and private activities. However, even if everybody at this time understands the importance of the Taiwanese cultural legacy and of culturally rich lives, the approach to culture is also increasingly and dangerously guided by consumerism, with many only seeking profits that can be drawn from it. The result is that traditional culture can be excessively

reified and commercialized. Taiwanese traditions now not only have to face the changes described earlier—industrialization, technological advances, urbanization, rural exodus and globalization—but they also have to cope with a new kind of modernization. Directly linked to this phenomenon is the transformation of Taiwan into an "island of festivals" as well as the promotion of a "community renaissance" by the Council for Cultural Affairs, local governments and the Tourism Bureau.

My concern here is to underscore the impact that these new tendencies are having on the traditional religious rituals I described and briefly analyzed in the first part of this paper, and how the current situation jeopardizes their preservation.

Traditional rituals and processions in the era of "carnivals"

I will not engage in a substantial discussion on this topic here other than to point in a few directions that can be developed in a later article. For the time being it is urgent to acknowledge the conflicted situation of Taiwan's heritage and to draw the attention of those involved and concerned people and institutions to new challenges.

In the last few years, with official backing, a huge quantity of revisited or new festivals (*xin jieqing* 新節慶), also called "emergent festivals" (*xinxing jieqing* 新興節慶), have thrived all over the island. Thousands and thousands of visitors, converts to a new conception of leisure time, have been drawn to this new type of localized attraction and entertainment, sometimes described as "carnivals" (*jianian huahui* 嘉年華會). For their promoters and the current cultural policy, these events offer positive perspectives: they are rooted locally and are sometimes the only opportunities that people have to connect with local cultures and to become familiar with the different regions and places of Taiwan, their specificities and everyday life. They offer a way for the general public to understand their own customs and raise their sense of awareness and affection for their homeland; it is also thought that these new festivals, if they are well managed, could entail happier prospects for local economic development and provide work opportunities to the locals. These justifications are based in reasonable intentions, although they conceal parallel projects that develop domestic tourism and other interests for profit only.

Both at the national and local level (cities and counties), maps are published to display the geography and the schedule of these festivals. In the last few years,

the Tourism Bureau (part of the Ministry of Transportation and Communications) has written, translated and distributed numerous brochures on the subject, and has made them accessible everywhere, from Taoyuan International Airport to tourist information booths across the island. In the same vein, the Government Information Office (which can act as the voice of the executive) chose the theme "Taiwan's new festivals" for its *Year 2006 Appointment Diary*, written in six languages and disseminated among foreigners around the world. So, it is clear that these festivals attract the interest of locals but are also hoped to attract attention from abroad. It has become very easy to be informed on how to enjoy, for instance, Yenshui's fireworks festival, Pinghsi's lantern festival or the Tachia Matsu pilgrimage. This recalls a previous era when a similar strategy was used to promote Austronesian festivals and customs. An objective assessment of the way the latter's traditional setting and social fabric have been affected by this instrumentalization has yet to be undertaken; such research could prevent similar damage to Han traditions.

In August 2005, the cover story of the English-Chinese bilingual magazine *Sinorama* (*Guanghua* 光華), published by the Government Information Office, was entitled "Island of carnivals: the birth of the festival industry". One of the papers offered a four-point classification of Taiwan's new festivals:[39] 1) "cultural festivals" that involve international participants with themes based on culture and the arts, such as the Hualien International Stone Sculptural Festival, the Ilan International Children's Folklore and Folk Games Festival, and others; 2) "industry-based festivals" that focus on local specialties with unique cultural values; Tainan County has succeeded in popularizing three of them: the Baihe Lotus Carnival, the Madou Buntan Festival, the Yuching Mango Festival, all of which are agricultural; 3) "Festivals celebrating creativity" that relate to artistic creations highlighting a particular space and environment and blending with it, such as the Kenting Wind Bell Festival; and 4) "revitalized traditional festivals", which are the most relevant to this discussion, as they refer to traditional popular festivals that have been reconceived and reinterpreted, mainly to become cultural products and strengthen tourism and commerce; the Chihsi Arts Festivals in Tainan City, the Yenshui Fireworks Festival and the Matsu anniversary in Tainan City are good examples in Nanying. A clear distinction has to

(39) Tsai Wen-ting, "New festivals in Taiwan: four major types," *Sinorama,* 30: 7 (July, 2005), pp. 14-15.

be made between the first three categories and the last, between invented festivals and those revisiting old rituals and capitalizing on the cultural and social fabrics of local people. Nonetheless, all are newly conceived and stamped by modernity.

Taiwanese are usually open to new festivities and festive symbols, as proven by the success of customs and icons imported from the West like Christmas and Santa Claus, Gregorian New Year's Eve and Valentines Day. It stands to reason then that they would likely be attracted to revisited domestic celebrations as well. Nonetheless, there is a risk, in seeking in the first place an exciting entertainment, to confuse the scope of traditional popular festivals with that of the so-called "revitalized" festivals —especially when they are superimposed. In these circumstances, spectacle prevails over ritual: only the impressive aspects of the traditional rituals or processions are held, while inner religious meaning and the nature of the locals' participation and temple organizations are neglected or considered pointless to the leisure interests of outsiders. Observers forget (or never knew) two things: that communal rituals are performed by the locals for the locals, and that the inner attractiveness of the rituals would not be so persistent and pervasive if it were not for the fact that they form a steady system, valuable per se, both at the level of ideas (i.e., classifying principles, beliefs, representations, and so on) and of practice and local organization.

A series of articles published by the Chinese-language *China Times* (*Zhongguo shibao* 中國時報) in early March 2006 focused on new cultural events taking the form of festivals that were held throughout Taiwan. The assessments by the group of journalists who launched the series drew a rather gloomy picture of the phenomenon. A March 6th article listed ten negative points, which included the criticism that festivals imitate one another and are rarely connected to the local life and the local society in which they take place, and that they are organized by culture or arts management companies that switch from one event to the other around the country. The aim of the promoters is to attract as many visitors as possible and compete with similar festivals instead of showcasing coherent and inspirational content. For the authors of this article, all of this was lacking in long-term perspective and reliability.(40) In other words, these new festivals, and especially those in *Sinorama*'s fourth category, lack deep motivations among local people and rarely have a

(40) See *Zhongguo shibao*, 6 March, 2006, p. A2.

structuring social impact.(41) They seem to exploit traditional rituals and to steal their souls, so to speak. Traditional rituals, by contrast, do not need any input—intrusive input—to survive and "modernize": they were already thriving and can perfectly maintain their role, as we saw earlier. Society would benefit more by finding inspiration in their dynamism, their strength and their adaptability.

According to these media critics and my own observations, not only are many of these new festivals artificial, but, like other economic enterprises, they are subject to the harsh forces of the market. In one word, they rarely become the thread with which it is possible to weave the tapestry of a new civic community; yet it is these kinds of events that community empowerment associations are encouraged to organize with the help of government agencies and the subsidies they hand out.

Confusion has grown among the public about what is now referred to as a *shequ* 社區 "local community", an expression first used officially to designate units instituted in the 1960s at a local level for the implementation of the "community development" (*shequ fazhan* 社區發展) policy, then later utilized within a different scope by the Community Empowerment Movement, *shequ zongti yingzao*, mentioned earlier, which was launched by the Council for Cultural Affairs in the 1990s; both notions need to be differentiated from a traditional community, such as the *kong-si* in the Nanying region.

In many locations, especially new urban and outlying areas, the invention of a community is the best response when developing social links among residents, a sense of belonging and a collective concern for local living. But in other situations and places, such as rural or traditional urban places (the core of Tainan City is one), this official policy is imposing itself artificially and is neglecting the fact that, while it is trying to inspire solidarity within a collective body, a parallel and strong communal organization—embodied in temples and temple activities, in religious cults and rituals—already exists and is meaningful for locals, as we have seen with the institution called *kong-si* and communities celebrating *koah-hiu*^{n} processions that are united into supra-local alliances.

(41) The "home-made" Ilan International Children's Folklore and Folk Games Festival seems to be an exception, acclaimed by the media and the public for its positive effects and attributes. See Tsai Wen-ting, "Making Dreams Come True: Behind-the-Scenes Festival Heroes," *Sinorama*, 30: 7 (July, 2005), pp. 27-33.

This very important fact seems to have been overlooked in the discussion and implementation of ongoing projects of the community empowerment movement. One can only hope that this neglect was unintentional. Yet questions remain, because there was a clear intention in the measure, as we saw in the preceding section, to construct a modern type of community, set in a society of progress, made of citizens who become both participants in a local collective life and responsible agents in a democratic nation. From this perspective, the traditional type of social organization and activities, well rooted and territorialized, could have been considered obstacles. In the same vein, why should this approach risk reutilizing—with a high likelihood of digression and degradation—healthy traditional festivals that reflect a rooted social cohesion and that have been constituted and transmitted down the generations through traditional organizations when it could simply rely on newly created events? Another general paradox is, on the one hand, wishing to perpetuate traditional Taiwanese culture, and on the other, being blind to its very nature, as well as its inner difficulties and its own methods of valorization and transmission.

Concluding remarks

On top of the classic difficulties brought up by the socio-economic modernization of Taiwan, we see there are new challenges that seriously jeopardize traditional local festivals, temple fairs and processions. What can still be viewed as local traditions are nowadays overloaded with varied and sometimes conflicting visions, meanings and discourses. Their definition is increasingly blurred and there is an accumulation of misunderstandings that serve to damage their viability. Consequently, they are encumbered with new characteristics, mixed up with invented traditions and finally imprisoned in the very functions imposed on them from outside, serving as tourist attractions, media fodder and heritage by-products. All of these changes point to parallel processes of reification and instrumentalization. The economic benefit that can be drawn from them has the very real potential to make people ignore or conceal the risk of traditional actors being dispossessed of their customs.

One might have expected that the official defense and emphasis on Taiwanese culture would have led theoretically to the best exploration, understanding and preservation of these events, including religious ones, which have always been in

their essence linked to Taiwan's land, history and culture. Instead, a paradox has emerged, which is that the time when local traditions should receive optimum support has become a time of the greatest destabilization. This could not have been intentional on the part of the decision-makers but there remains the fact that this issue was not anticipated and few measures have been taken to tackle the degradation of traditional culture, especially intangible culture. I said earlier that these customs and events are not properly understood in their general context nor are their social and symbolic functions appreciated. And even if they were, their corrosion remains a problem that must be considered and dealt with, not only by the locals who face the biggest problems but also by cultural agencies at the central and local levels, by cultural and educational foundations, tourism structures, specialized culture management companies and all the lovers of Taiwan's culture. Intangible culture (traditions, practices, customs and so on) is worth worrying about and worth safeguarding. But it is difficult to provide accurate advice or to set measures and programs of preservation without the comments, the analysis and the follow-up of the social actors themselves.

The cultural character and local flavor of an event are the key elements that current ventures capitalize upon and exploit, but one might ask: upon what foundations can similar projects be built in the future if the substance that gives these events their legitimacy and their potential is gradually and dangerously diluted? In so doing, is the goose that laid the golden eggs not being killed? Is the very soul of Taiwanese identity not being harassed? Nanying, with its exceptional traditional heritage, is at the core of this challenge and represents not only the tangible and intangible wealth of Taiwan but also a space for theoretical reflection and an arena of strategies for its perpetuation.

Selected references

Allio, Fiorella

1996 *Rituel, territoire et pouvoir local. La procession du "pays" de Saikang (Tainan, Taiwan)*. Ph.D dissertation, Department of Anthropology and Comparative Sociology, Nanterre: Paris 10th University.

1997 "À dos de Scolopendre : promenade rituelle des enfants dans le sud de Taiwan." In *Etre enfant,* collection Asie, vol. 4, pp. 245-254. Paris: Centre de recherche sur l'Extrême-Orient de Paris-Sorbonne (CREOPS).

1998 "Procession et identité : mise en scène rituelle de l'histoire locale." Special issue: "Culte des sites et culte des saints en Chine", *Cahiers d'Extrême-Asie*, (vol. 10): 1-18.

1999-2000 "Marcher, danser, jouer : la prestation des troupes processionnelles à Taiwan." Special issue: "Jeux rituels" *Études mongoles et sibériennes* (30-31): 181-235.

2003 "Spatial organization in a ritual context. A preliminary analysis of the *koah-hiu*ⁿ processional system of the Tainan region and its social significance." In Lin Mei-rong 林美容 ed., *Xinyang, yishi yu shehui* 《信仰, 儀式與社會》[*Beliefs, Ritual and Society*], pp. 131-177. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.

Chang, Pi-yu

2004 "From Taiwanization to De-sinification. Culture Construction in Taiwan Since the 1990s." *China Perspectives*, (56, Nov-Dec.): 34-44.

Chen, Chi-nan 陳其南

1996 [1995] "Shequ zongti yingzao de yiyi"〈社區總體營造的意義〉[The meaning of Community Empowerment]. In *Shequ zongti yingzao yu shenghuo xuexi*《社區總體營造與生活學習》[*Community Empowerment and Lessons Drawn from Life*]. Taipei: Executive Yuan, Council for Cultural Affairs.

Durkheim, Emile

1960 [1893] *De la division du travail social* [*The Division of Labor in Society*]. Paris: Presses Universitaires de France.

Guyau, Jean-Marie

1887 *L'irréligion de l'avenir* [*The Non-Religion of the Future*]. Paris: Alcan Ed.

Huang, Wen-po 黃文博

1994 *Nanying* koah-hiuⁿ *zhi* 《南瀛刈香誌》[*Records of the Territorial processions of Nanying*], Nanying changmin shenghuo congshu, 1, 南瀛常民生活叢書, 1 [Collection on Nanying Ordinary People's Life, 1]. Tainan County: Cultural Affairs Bureau.

Hobsbawm, Eric

1983 "Introduction: Inventing Traditions." In Hobsbawn E. and T. Ranger eds., *The Invention of Tradition*, pp. 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.

Jordan, David K.

1994 "Changes in Postwar Taiwan and Their Impact on the Popular Practice of Religion." In Harrel S. and Huang Chün-chieh eds., *Cultural Change in Postwar Taiwan*, pp. 137-160. Boulder, Oxford: Westview Press.

Katz, Paul

2003 "Identity Politics and the Study of Popular Religion in Postwar Taiwan." In Katz P. R. and M. A. Rubinstein, eds., *Religion and the Formation of Taiwanese Identities*, pp. 157-180. New York: Palgrave Macmillan.

Nadeau, Randall and Hsun, Chang

2003 "Gods, Ghosts and Ancestors: Religious Studies and the Question of "Taiwanese Identity"." In Clart P. and C. B. Jones eds., *Religion in Modern Taiwan, Tradition and Innovation in a Changing Society*, pp. 280-299. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Pouillon, Jean

1991 "Tradition." In Bonte Pierre & Michel Izard, eds., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l' anthropologie*, pp. 710-712. Paris: Presses Universitaires de France.

Sangren, P. Steven

2003 "Anthropology and Identity Politics in Taiwan: the Relevance of Local Religion." In Katz P. R. and M. A. Rubinstein, eds., *Religion and the Formation of Taiwanese Identities*, pp. 253-287. New York: Palgrave Macmillan.

Tchen, Yu-chiou

2004 *New Thoughts on Taiwan's Culture*. Taipei: Executive Yuan, Council for Cultural Affairs.

2004-2005 "Politique culturelle et identité taiwanaise." *Monde chinois* (3) (hiver 2004-2005): 49-56.

Tsai, Wen-ting

2005 "Island of Carnivals. The Birth of the Festival Industry." *Sinorama*, 30 (7): 5-33.

2005 "New Festivals in Taiwan: Four Major Types." *Sinorama*, 30 (7): 14-15.

2005 "A Beautiful Cultural Map. An Interview with CCA Minister Chen Chi-nan." *Sinorama*, 30 (7): 17-19.

2005 "Making Dreams Come True: Behind-the-Scenes Festival Heroes", *Sinorama*, 30 (7): 27-33.

Weller, Robert

1999 "Identity and Social Change in Taiwanese Religion." In Rubinstein M. A. ed., *Taiwan, a New History*, pp. 339-365. Armonk, New York: M.E. Sharpe.

Winckler, Edwin A.

1994 "Cultural Policy on Postwar Taiwan." In Harrel S. and Huang Chün-chieh eds., *Cultural Change in Postwar Taiwan*, pp. 22-46. Boulder, Oxford: Westview Press.

Wenhua Huangjing Gongzuo shi 文化環境工作室

1998 *Taiwan xianshi wenhua yishu fazhan—linian yu shiwu*《臺灣縣市文化藝術發展 ── 理念與實務》 [Culture and Art Development in Taiwan's Counties and Cities—Principles and Implementation]. Taipei: Executive Yuan, Council for Cultural Affairs.

Xingzheng yuan wenhua jianshe weiyuanhui 行政院文化建設委員會

2004 *2004 nian wenhua baipishu* 《2004 年文化白皮書》 [2004 Cultural Policy White Paper]. Taipei: Executive Yuan, Council for Cultural Affairs.

Ho Jung-hsing 何榮幸, Chen Chia-hung 陳嘉宏, Li Chen-chen 黎珍珍, Kao You-chih 高有智, Ho Po-wen 何博文, Lin Yu-lin 林諭林, Fan Chiang Tai-chi 范姜泰基 & Tseng I-ping 曾薏蘋

2006 "Wenhua da baibai jieqing shizhen biao luanxiang (quantai biao jieqing zhuan)" 〈文化大拜拜 節慶失眞飆亂象 (全台飆節慶專題)〉[Hot Cultural Festivals: Loss of Authenticity and Tornades of Mishmash]. *Zhongguo shibao* 《中國時報》, 6 March 2006: A2.

Chen Po-chou 陳柏州 and Chian Ju-pin 簡如邠

2004 *Taiwan de difang xin jieqing* 《台灣的地方新節慶》 [The New Festivals of Taiwan]. *Taiwan dilibaike* 台灣地理百科 [Geographical Encyclopedia of Taiwan]. Taipei county: Yuanzu Wenhua 遠足文化.

國家圖書館出版品預行編目資料

南瀛的歷史、社會與文化 = Nanying history, society and culture / 林玉茹, Fiorella Allio (艾茉莉) 主編. -- 初版. -- 臺南縣 新營市：南縣府，民97.04 [2008]
544 面 ；19 x 26公分
部分內容為英、日文
ISBN 978-986-01-3498-8(平裝)
1. 歷史 2. 社會 3. 文化 4. 文集 5. 臺南縣市
733.9/129.07 97004221

南瀛的歷史、社會與文化
Nanying history, society and culture

主 辦 單 位：台南縣政府
承 辦 單 位：南瀛國際人文社會科學研究中心
發 行 人：蘇煥智
總 策 劃：葉澤山、姜博智
編輯委員會：林玉茹、Fiorella Allio（艾茉莉）、謝國興、戴文鋒、劉益昌、莊英章、鄭梓、南瀛國際人文社會科學研究中心
主 編：林玉茹、Fiorella Allio（艾茉莉）
編 輯 助 理：謝素月、温勝智
出 版 者：台南縣政府
住 址：台南縣新營市民治路36號
電 話：06-6325865
網 址：www.tainan.gov.tw
設 計 印 刷：秋雨印刷股份有限公司
出 版 年 月：中華民國97年4月初版
統 一 編 號：1009700537
ISBN：978-986-01-3498-8
定 價：新台幣550元整
展 售 處：中華民國政府出版品展售門市
南瀛小書城（台南縣立文化中心3F）