

# 娛神與人本

## ——日治時期臺人日記中的傳統娛樂與「打破迷信」

徐聖凱 \*

農業社會的庶民娛樂與宗教信仰緊密相繫，日治臺灣因外來新娛樂和生活方式引入，以及 1920 年代臺灣知識階層積極鼓吹「打破迷信」的特定歷史經驗，使娛樂與信仰間的緊密關係產生變化，漸由「人神共歡」走向「以人為本」。本文主要透過臺人日記探討清代以來與信仰深刻結合之傳統娛樂，因 1920 年代知識階層鼓吹「打破迷信」，催化形成以人為中心的新娛樂觀，和娛樂本質與信仰走向分離之過程與狀態。

經由日記資料梳理，1920 年代臺灣知識階層鼓吹「打破迷信」直接衝擊時人內在心靈和敬神拜鬼日趨分離，連帶影響外在與信仰深刻結合的傳統娛樂大為減少，由無涉信仰的西式、日式娛樂取代。然揆諸記主「打破迷信」後，生活中的傳統娛樂並未徹底消失，進而分析時人各有其內在限制，對傳統行事(娛樂)採折衷、改良方針，使「娛神」和「娛人」可能共存，惟信仰成分日漸稀薄。而鄉土文化在 1930 年代受知識階層重視，以及殖民者的神社活動主動結合傳統娛樂，成為時人「打破迷信」後，重新接受或接觸傳統娛樂的外在因素。隨休閒娛樂在心靈、活動、時間等層面與信仰走向分離，過去娛樂賴以依存之信仰基礎被動搖，知識階層試圖建立對人有益、合理，且去信仰化的新娛樂型態。

關鍵詞：休閒娛樂、迷信、社會運動、日記、鄉土

---

\* 中央研究院臺灣史研究所博士後研究員

## 一、前言

休閒的社會學和史學追溯休閒娛樂之起源，認為廣泛與宗教信仰緊密相涉，如歌舞、戲劇、音樂等於各地都甚為重要之娛樂，源自儀式和祭典中溝通人神兩界的重要方式，後隨儀式祭典日漸世俗化成為庶民娛樂，祭典時間由此成為庶民娛樂時間，也因此，過去歷史上娛樂重要特徵在與宗教信仰相依附。<sup>1</sup>臺灣在農業社會的庶民娛樂亦具此一特徵，於鼓勵勤勞、勸阻逸樂的集體社會文化中，發生在歲時節日和宗教慶典的儀式祭典，使不必工作獲得合理化，節日慶典將民眾生活區隔為有別於日常辛勤生活的另一個特別時間，允許賭博、飲酒、看戲等帶有「狂歡」性質的活動，因此節慶中娛樂和祭儀並存，甚至沒有節慶就沒有娛樂。<sup>2</sup>節慶所帶來的娛樂，最主要是演戲和廟會陣頭，清代臺灣戲劇演出大多依附在歲時節日和宗教慶典底下，既娛神又娛人，此一發展也延續至日治時期。<sup>3</sup>此外，觀看迎神賽會的陣頭、遶境、藝閣、放水燈，乃至於端午節賽龍舟，都是清代延續下來的庶民重要娛樂節目，也是和祭神拜鬼相涉的節

---

<sup>1</sup> 加藤秀俊，《余暇の社會學》（東京：PHP 研究所，1984），頁 165-187。以及趙世瑜，《狂歡與日常：明清以來的廟會與民間社會》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002），頁 116-122。

<sup>2</sup> 李豐楙，〈廟宇、廟會與休閒習俗——兼及道教廟、道士的信仰習俗〉，收於《中國休閒生活文化學術研討會論文集》（臺北：行政院文化建設委員會，1993），頁 68-69、82-83。

<sup>3</sup> 「娛神又娛人」在於演出契機（時間）、演出場所之重合，亦體現於映演時先酬神戲、再正戲之演出內容。邱坤良，《臺灣劇場與文化變遷》（臺北：臺原，1997），頁 33。邱坤良，〈臺灣近代民間戲曲活動之研究〉，《國立編譯館館刊》，11：2（臺北，1982），頁 261。徐亞湘，《日治時期中國戲班在臺灣》（臺北：南天，2000），頁 11-13。

慶。如斯存在於農業社會中，與宗教信仰緊密結合的娛樂型態，也就是本文所指涉的「傳統娛樂」。

李豐楙指出該娛樂型態具幾項特質，其娛樂時間屬非日常的，存在間隔和週期性，娛樂活動則具神聖性、狂歡和共樂性。因農業社會娛樂源自節日慶典——一段被區隔出來的神聖時間——故休閒娛樂基礎源自於節日慶典的神聖性和神聖時間，人民藉由神聖的節日慶典得逸出日常、常規，從事「非常」行為、集體狂歡(吃喝玩樂)，以此「人神共歡」。<sup>4</sup>就此而言，傳統娛樂的娛樂時機和頻率，係逢節日慶典才有娛樂之非日常性，娛樂活動與信仰相繫，甚至依隨於信仰底下。民眾娛樂選擇雖有限，但集體從事以共歡群樂，和近代娛樂多元且展現個人性不同。面對娛樂之心靈精神，參雜著祈求神佛祖先庇護，或祛除邪祟災禍的虔敬心理，不純然是為了娛樂而娛樂，再藉由神聖性，解放平日對於遊樂的壓抑，而能進入「狂」之心理與狀態。於是，被娛樂依附的信仰不只是信仰，同時也是立基於社會文化和習俗的表現。

相對於「傳統娛樂」與宗教信仰緊密結合，今人所指「休閒娛樂」便有與之對應之區隔：今一般認為娛樂應是為娛樂而娛樂(非為祭神而娛樂)，其所為即是其是(非摻入其它)，娛樂時間、活動和心靈都呈現「個人」自由狀態，甚至認為，從事娛樂對於個人之養成有積極正向意義。<sup>5</sup>今日「休閒娛樂」中的宗教成分相對被稀釋、甚至消失，或獲得新的包裝，宗教性稀釋後走向的是「以人為本」，<sup>6</sup>娛樂終極意義為服務人，

<sup>4</sup> 李豐楙，〈廟宇、廟會與休閒習俗——兼及道教廟、道士的信仰習俗〉，頁 68-73。

<sup>5</sup> 葉智魁，〈休閒研究：休閒觀與休閒專論〉(臺北：品度，2006)，頁 13-22。

<sup>6</sup> 娛樂剝離信仰、去除宗教色彩，即娛樂之世俗化(secularization)，宗教信仰失去影響力，娛樂走向以人為本的歷史過程，則是世俗化的結果。Somerville 總結世俗化之表徵尚有多端：社會差異化、世俗機關取代宗教機關、心態講究現世的個人快慰等，娛樂之世俗化和以人為本，能再引

娛樂之實質內涵及外在，均以人為中心。而從事娛樂和個人養成正相關，也就是完成或完善一個人，意謂人們認同從事娛樂本有相當的理性(而非狂歡或純粹打發時間)和合理性(從事娛樂之正當性)，個人(而不是整體社會同做一件事)則是娛樂的主要單位。今日休閒娛樂不必依隨於節日慶典和神聖性，而能獨自存在，亦為區辨兩者的重要差異。

由「傳統娛樂」到「休閒娛樂」是一個動態演化過程，涉及祭神拜鬼的傳統娛樂對近代化的多數人而言，其如文化遺產般以「習俗」之名部分延續下來，和當代社會共存。故近代休閒娛樂走向「以人為本」並不意謂和娛神必定存在衝突，而是在站民眾娛樂和宗教信仰的關係上，究竟是全然接近信仰，和全然無關信仰的兩個端點之間，相對涉及信仰，或是相對遠離信仰一些。惟主要趨勢是信仰成分日益降低甚至消失，純粹「娛人」成分愈高，愈是為人而不為神，改變主體則是民眾體現之娛樂行為。這樣的變化不僅是在臺灣或中國，可能也是普世的，尤瑟夫·皮柏(Josef Pieper, 1904-1997)從哲學上回顧西方原以禮讚上帝的宗教儀式作為基礎的「閒暇」，自法國大革命以來，就被各

---

致娛樂消費供需及物質文化變化，可說世俗化造就休閒娛樂的全新情境。然限於篇幅，本文主要處理此一演化之前端，也就是，娛樂在多大程度、以什麼方式日益剝除信仰、去神聖化，繼而以何為新的社會基礎以走向純粹娛人。傳統娛樂當中的戲曲世俗化，最早可上溯清代「違禁罰戲」之社會規約和文人娛樂場合，已逸出信仰範圍，意謂清代已多少存在支撐娛樂世俗化之元素或社會基礎，惟迨日治如本文所示，娛樂仍高度與信仰結合，顯示清代某些外在條件或內在觀念限制，反過來抑制世俗化潛力，或阻止了娛樂世俗化的持續發展。C. John Somerville, "Secular Society/Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term 'Secularization'," *Journal for the Scientific Study of Religion* 37:2 (Jun 1998):249-253. 張啟豐，〈清代臺灣戲曲活動與發展研究〉(臺南：成功大學中國文學系博士論文，2004)。

種無涉信仰的人為活動所稀釋。<sup>7</sup>

臺人娛樂稀釋信仰成分，走向以人為本，關鍵變化應是走向近代化的日本統治時期，原娛樂結合信仰之生活型態，於進入日本統治後因外來新娛樂和新生活方式引入，而可能產生某種程度變化。外在環境上，日治初期起引進的外來新娛樂，幾乎都不為服務神祇，而以「娛人」為目的，例如公園散步、做運動、看電影、聽音樂，乃至於泡溫泉等，以無關信仰之形式在臺灣社會發展。星期制之採行亦無涉傳統節日底下祭神拜鬼之行事，且七天當中有一日為休息日的新循環，不同於農業社會逢節日慶典或農休才有休息、娛樂的生活節奏。於是在活動和時間兩個層面，都出現信仰和娛樂日漸分離，和娛樂本質脫去信仰之現象。也因近代以來信仰和娛樂從相依附走向分離，脫去了信仰外衣後，娛樂逐漸發展成以人為中心的娛人娛樂。

上述重大變化除卻外在環境影響，尚涉及一個發生在臺灣社會內部的特定歷史經驗，也就是本文所討論的，1920年代臺灣知識階層透過媒體和宣講，啟蒙臺人庶民，積極鼓吹「打破迷信」，直接從觀念上對過去傳統生活中與信仰結合的休閒娛樂帶來相當衝擊，催化形成脫去宗教信仰的新娛樂觀和娛樂生活。臺人享受傳統娛樂之態度也因知識階層鼓吹「打破迷信」，而產生某種程度之動搖，這些變化所對應的，便是休閒娛樂在心靈精神層次與信仰分離，進而影響外在娛樂選擇。一般休閒娛樂所包含三個基本元素：時間、活動、心靈，臺灣休閒史對於娛樂活動和娛樂時間已多有討論，惟對於精神心靈層次的討論幾乎沒有著墨，主要原因在於文獻上，不容易從民眾精神層面予

---

<sup>7</sup> 雖然西方的「主日」也是放假日，但 Pieper 認為新教徒「為了工作而活」的工作倫理、功利主義等，其實是站在「閒暇」對立面，成為宗教性「閒暇」式微原因之一。Josef Pieper, *Leisure, the basis of culture* (Indianapolis: Liberty Fund, 1999), 23-32, 44-53.

以論證其變化，且宗教信仰也是普遍的社會生活，破除信仰的個人並不脫離社會群體，外在行為從眾未必能代表個人真實意欲。過去二十年來，因日記史料的開發，出現可長時段呈現臺人生活思想的記錄，日記中有關「打破迷信」之相關行動與記事，適時提供從精神心靈層面瞭解時人如何面對和回應，使不容易確證的精神心靈和娛樂觀、娛樂模式變化討論成為可能。

本文以日記為主要史料，討論集中在清代與宗教信仰相結合的「傳統娛樂」，自 1920 年代以降臺灣知識階層鼓吹「打破迷信」後，對臺人娛樂產生何種變化？在這方面，1920、30 年代日記中，存在大量批判他人為「迷信」，甚至質疑自己為「迷信」の記事，本文藉由日記資料中「迷信」和相關娛樂記事，瞭解時人如何在日常生活中「打破迷信」，再以此為中介，分析時人娛樂如何與信仰分離(或難以分離)，走向「以人為本」。知識階層「打破迷信」之行動及其種種言說，雖是本文主要討論背景，然已有張玉秋、李季樺對於知識階層之行動、「迷信」言說，進行頗為完整之分析，<sup>8</sup> 本文收束相關鋪陳，著重「打破迷信」對時人日常生活和傳統娛樂帶來之衝擊，同時將此衝擊置於現實情境和時間變遷底下，例如「鄉土文化」在 1930 年代受到知識階層重視，部分知識階層出現打破迷信後以不帶信仰之眼光，而重拾「傳統娛樂」之現象。又日治中期起日本神社慶典結合臺灣宗教慶典盛大舉行，可能廣為民眾所接觸(或難以迴避)，再一次混淆娛樂和信仰的界線。也因同時期存在「打破迷信」以外之主張與行動，本文也須檢視不同時間情境下之內外在環境，並以傳統娛樂如何受到正面衝擊、重新被接受、或採折衷妥協等臺人回應為中介，論述傳統農業社

<sup>8</sup> 李季樺，〈臺灣「常識」的考察——1920-1930 年代初「迷信」的分析〉，《臺灣風物》，52：2(臺北，2002)，頁 66-68。張玉秋，〈日治時期宗教「迷信」話語研究〉(臺南：國立成功大學臺灣文學系碩士論文，2010)。

會與信仰相依存的「娛樂」其物，漸走向「以人為本」的過程。

關於日記資料選擇，本文以張麗俊(1868-1941，日記 1906-1937)、黃旺成(1888-1978，日記 1912-1973)、林獻堂(1881-1956，日記 1927-1955)和吳新榮(1907-1967，日記 1933-1967)等四位留存較長時間日記，能夠反映長時段日常生活及娛樂變化者為主。四部日記中，現存 1906 年至 1937 年的張麗俊日記可說相當程度上反映了傳統娛樂之風貌，日治初期起雖有新娛樂引進，然張麗俊已屆不惑之齡，沒有因新娛樂引進改變其生活樣式，是今人瞭解傳統娛樂的重要素材。吳新榮日記屬思想型日記，有別於其它日記以記載日常生活瑣事為主，吳氏日記對生活瑣事從簡，但勤於思想之紀錄、行事之解釋、日常生活反思與自我對話，明確且具體地呈顯時人思想層面的樣態，其自我闡述可避免純粹透過生活瑣事，而進行推論之風險。張麗俊、黃旺成與林獻堂三人均出生於清末，經歷上接受過傳統漢學教育及傳統行事、觀念之馴染，所保留日記有助本文觀察時人跨時代之變化。為避免單純透過日記解讀流於主觀詮釋，本文兼採統計和同期時人論說，以及較少觸及信仰活動、但可作為記事對照的陸季盈日記(1916-2004，日記 1933-2004)作為對比。五部日記記主均偏向社會中上階層，亦屬能夠書寫之新舊知識階層，本文討論的對象，也就侷限在中上階層和知識階層。實際上，1930 年代是臺灣民間信仰達到戰前最鼎盛時期，並未因知識階層鼓吹「打破迷信」便隨之衰微，映襯「打破迷信」和娛樂去信仰化，主要是知識階層、中上階層的變化，和不同身分階層間存在差異，無法輕易簡化和一般化。<sup>9</sup>

<sup>9</sup> 臺人中上階層和知識階層娛樂，並不僅是與信仰結合之節日慶典而已，他們也偏好閱讀、吟詩、下棋、詩花、書畫等高雅娛樂，因而有別於一般庶民，或刻意以此和庶民做出區隔，而且這些娛樂多和狂歡、信仰無涉，因此農業社會中的娛樂選擇雖有限，然此共同體內部，亦存在因身分階級衍生之娛樂選擇差異。即便如此，中上階層和知識階層既源自於

日治時期亦存在諸多外來信仰，例如西方基督教和日人引進的神道信仰。臺灣基督教之信眾以長老教會居多，信徒總數占全臺總人口千分之八，<sup>10</sup> 惟目前尚無可供長時段分析的信徒日記。星期制的推行使「禮拜日」成為民眾可休息時間，惟對非基督徒而言，星期日僅是一個可休閒，心靈上卻無涉信仰的日子。相對之下，國家神道在日本統治下更廣為民眾所接觸，於娛樂和信仰關係上更具討論對照基礎。

## 二、臺人傳統娛樂與「迷信」之糾葛

臺灣傳統娛樂主要發生在清代延續下來的歲時節日和宗教慶典，這些節日慶典也是臺灣在農業社會時期最為重要的民間休憩時間。歲時節日是普遍在各地被共同遵守的，節日習俗當中包含了休息，以及各種娛樂遊戲的成分，如立春前一日、清明、重陽，可能出遊踏青或登高，元宵、端午、中秋於街衢有熱鬧節目，在「年的週期」下具有一定的休閒節奏。<sup>11</sup> 宗教慶典主要是神誕與迎神建醮，則多發生在地域性的，因應民間信仰而形成。因而以社會集體行事而言，歲時節日

---

庶民，生活在農業社會(日本統治十年後的1905年，臺人總人口中仍有七成以農業為本業，清代務農人口可能更高於此)，便難自外於農業社會中的歲時節日，和陣頭、遶境等娛樂結合信仰之共同社會文化，與一般庶民間存在難以分割之交集，也是本文探討「傳統娛樂」之所在。臺灣省行政長官公署，《臺灣省五十一年來統計提要》(臺北：臺灣省行政長官公署，1946)，頁130，表59，歷次普查人口按職業之分配。

<sup>10</sup> 1914年長老教會信徒佔全臺總人口8.0‰，1934年略升至8.9‰。臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》(臺北：臺灣基督長老教會，1965)，頁490-491。

<sup>11</sup> 李豐楙，〈廟宇、廟會與休閒習俗——兼及道教廟、道士的信仰習俗〉，頁64、72。



和宗教慶典兩者，共同構成清代臺灣整體性和地方性的娛樂時機。<sup>12</sup> 這些節日慶典一部份夾雜著鬼神信仰，或者說這類活動本和民間信仰相依存，然日治前期執政者對於臺灣傳統行事相對寬容，「迷信」與否未在社會上成為顯著問題，1920年代由臺人知識階層向庶民推行啟蒙教化中，激烈地針對傳統生活中「迷信」問題展開批判，使得與信仰相依存的傳統娛樂，一併成為被檢討對象。

### (一)傳統娛樂與民間信仰

日本領臺不久前的 19 世紀，歲時節日如新年至五日，街頭巷尾鼓樂喧闐、燃放爆竹，四民招邀閒遊，或賭博為戲。元宵每神廟演戲一檯，沿街張燈結彩，人家糊畫龍、獅諸燈，點放燈光，以盡飛舞之態，又弦管歌曲，歡迎達旦，街衢放炮競勝，童子舉紙燈結伴遊行，照耀如晝。元旦至元宵設席款客曰設春酒，互相酬答，清詩形容元旦謁客者頻繁緊湊、多賭博，至元宵之前更是月色燈光交輝。清明節前後婦女盛粧結伴出郊上墓，士女亦紛紛踏青。端午時海濱競舟，觀者冠蓋如堵云云。中秋猜詩謎，重陽前數日村塾放假。又歲暮各莊演戲祀神，不勝煩舉。<sup>13</sup> 至如 19 世紀的宗教慶典，中部地區(昔「彰化縣」)

<sup>12</sup> 李豐楙，〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉，《中外文學》，22：3(臺北，1993)，頁 125。

<sup>13</sup> 陳朝龍，《合校足本新竹縣采訪冊》(南投：臺灣省文獻委員會，1999，1894 年原刊)，頁 374、378。陳淑均，《噶瑪蘭廳志》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963，1832 年原刊)，頁 189、192。諸家，《新竹縣志初稿》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959)，頁 179-180。周璽，《彰化縣志》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962，1836 年原刊)，頁 286。倪贊元，《雲林縣采訪冊》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959，1894 年原刊)，頁 25。陳培桂，《淡水廳志》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963，1871 年原刊)，頁 300。林占梅(1821-1868)，〈元旦謁客途次口號〉，《潛園琴餘草》，

家家慶祝的玉皇誕辰成為固定的歲時節令之一，嶽帝廟每年正月初九日祝誕「火燭輝煌，徹宵如晝」、「廟前築檯一座，演劇十餘日」，演戲時間長達十多天，且「城內外士女，結隊來觀，每宵達旦」。同地方二月十五日威惠王廟祝誕、三月十五日保生大帝廟祝誕、九月十四日馬舍公廟祝誕皆「燈燭爛若日星」，匝月不休，而演戲時四方民眾輻輳而至。北部地區(昔「淡水廳」)逢玉皇誕辰、天后誕辰、七月建醮亦「演劇達旦」、「殆無虛夕」。苗栗元宵「通街結花燈、放烟火為不夜城」，玉皇誕辰同樣「演劇達旦」，天后誕辰竟接連演戲達月，「各處按日演劇，接續幾累月」、「演劇酌謝，不惜重資」，新竹的粵民建醮酬神猶較閩人為盛。嘉義的開漳聖王壽誕、天上聖母壽誕、三界公誕、土地神誕、玄天上帝誕、冬收都可能演戲酬神。臺南在六月慶火神誕，自月初設席演戲，至月方終。農曆三月北港媽祖進香、迎媽祖更是極盛大，莊民備樂隊、藝閣、演戲，往觀者或步行、乘舟、坐車，不絕於途。<sup>14</sup>

進一步言，這些行事顯示農業社會主要娛樂與宗教信仰相混雜，形成信仰與娛樂結合的情形。在宗教慶典中的娛樂活動主要是演戲，場所多為廟前搭臺，各地迎神賽會皆以演戲為主要活動之一，因此演戲雖然是為了酬神，視神明為當然的觀眾，但酬神演戲是娛神又娛人，廟前看戲成為民眾相當重視的娛樂活動。除演戲外，觀看迎神賽會的陣頭、遶境、藝閣等，一同「鬥熱鬧」也是庶民相當

---

自少時至辛亥(一)，及壬子、癸丑(二)(出版資訊不詳)，皆不著頁碼。

<sup>14</sup> 周璽，《彰化縣志》，頁157-158、286。陳培桂，《淡水廳志》，頁300-301。蔡振豐，《苑裏志》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959)，頁86、89。諸家，《新竹縣志初稿》，頁187。臺灣銀行經濟研究室編，《嘉義管內采訪冊》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959)，頁37、40、66。臺灣銀行經濟研究室編，《安平縣雜記》(臺北：編者，1959)，頁5、14。

重要的節目。而在各個歲時節日的習俗中，幾乎也都和宗教信仰相涉，如農曆新年祭神佛祖先，放鞭炮驅惡避邪，演戲多演「八仙慶賀」、「天官賜福」，再於初四「接神」。<sup>15</sup>五月五日為端午，辟邪除瘟、祭祀水鬼。<sup>16</sup>七月七日「七娘媽生」，閩中女子設香案，焚香拜禱，各攜針線為「乞巧會」。<sup>17</sup>七月十五日為中元，祭鬼之月，作盂蘭會。<sup>18</sup>八月十五日中秋，月下設香案、供月餅、燒金紙，向月祭拜，又酌酒、吃餅，曰「賞月之宴」。<sup>19</sup>九月九日為重陽，敬老崇孝、登高避禍。<sup>20</sup>

日本統治後逐漸導入近代文明和新生活文化，但藉由日治中期調查可知，如斯信仰與娛樂結合的生活方式／娛樂型態，延續至1920年代臺灣知識階層開始鼓吹「打破迷信」時，幾乎沒有變化。<sup>21</sup>官方調查報告及日人研究者亦察覺臺灣傳統娛樂與信仰結合之現象：<sup>22</sup>

臺灣人的宗教，如在寺廟或神明會所見，既對民眾有統制性權威，也是民眾唯一的慰安娛樂，均繫於臺灣人之宗教。娛樂當中最重要者是演戲，演戲都是向神明敬獻的戲劇，沒有祭典的

15 鉅鹿赫太郎，〈新編年中行事〉，收於臺灣慣習研究會編，《臺灣慣習記事》，第1號(編者，1901)，頁47-52。

16 陳文達，《臺灣縣志》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961，1720年原刊)，頁63。

17 鉅鹿赫太郎，〈新編年中行事〉，收於臺灣慣習研究會編，《臺灣慣習記事》，第7號(編者，1901)，頁66-67。

18 黃叔璥，《臺海使槎錄》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957，1722年原刊)，頁41-42。

19 鉅鹿赫太郎，〈新編年中行事〉，收於臺灣慣習研究會編，《臺灣慣習記事》，第8號(編者，1901)，頁80-81。

20 陳文達，《臺灣縣志》，頁64。

21 片岡巖，《臺灣風俗誌》(臺北：臺灣日日新報社，1921)，頁48-75。伊原末吉，《生活上より見たる臺灣の實際》(臺北：新高堂，1926)，頁103、106-119。

22 柴田廉，《臺灣同化策論》(臺北：晁文館，1923)，頁79-80。

話，就不會演戲，故從實際狀況來說，宗教與民眾娛樂問題的  
關係十分密切。

日人是以宗教問題為其主要探究對象，但因傳統娛樂與宗教信仰結合，因此政治上的宗教政策即扣連著臺民娛樂問題。1910 年代臺灣頻頻出現武裝抗日，多次借助宗教信仰自立為帝，最終止於 1915 年利用宗教大規模起事之噍吧哖事件，執政者也在 1915 年展開臺灣宗教調查，由官方立場直陳臺人「迷信」之弊，又特別關注與宗教結合之戲曲演出，點名需防範「鼓吹革命思想」，<sup>23</sup>但經 1910 年代後期短暫「防範」後，從 1920 年代一直到 1936 年前後，執政者對於臺民信仰反抱持溫存態度，主要透過學校教育的修身教科書，以及臺灣教育會、青年團、家長會、婦女會等社教團體，柔性勸導改正習俗中種種「迷信」行事，<sup>24</sup>對於「迷信」之弊害和傳統行事之直接干預相對有限，甚至在 1920 年代臺灣知識階層展開政治社會運動、積極鼓吹「打破迷信」之際，日本統治階層卻反過來支持臺灣庶民信仰——這些活動也是臺灣知識階層所極力反對的——1926 年剛上任的上山滿之進(1869-1938)總督參拜新竹城隍廟，是歷來政府官員參拜宮廟列位最高者，<sup>25</sup>另有州知事、市尹等日本官員出席建醮迎神，官辦博覽會、共進會請來媽祖遶境壯大聲勢，或令地方大廟慶典配合。<sup>26</sup>日、臺兩

<sup>23</sup> 丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書》(臺北：臺灣總督府，1919)，頁 83、201。

<sup>24</sup> 張玉秋，〈日治時期宗教「迷信」話語研究〉，頁 12-15。傅欣奕，〈日治時期電影與社會教育〉(臺北：臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2013)，頁 82-83、97-99。

<sup>25</sup> 〈上山總督拜城隍 獎勵迷信的老紳士大滿足〉，《臺灣民報》，1926 年 12 月 19 日，頁 8。

<sup>26</sup> 劍如，〈對於稻江建醮的考察(下)〉，《臺灣民報》，1924 年 12 月 1 日，頁 4。〈看了稻江、萬華的迎神賽會作的〉，《臺灣民報》，1925 年 7

個領導階層面對臺灣庶民宗教問題與應對策略存在顯著落差，這也是 1920 年代由臺灣知識階層單方面展開文化啟蒙運動，鼓吹「打破迷信」背景之一。

## (二)1920 年代臺灣知識階層與「打破迷信」

批判臺民「迷信」之言論有其歷史積累，清代治臺官員、士大夫認為臺島臺民「崇神敬鬼」為陋習，及建醮演戲耗費大量錢財，「淡地膏沃易生財，亦易用財。凡遇四時神誕，賽愿生辰，搬演雜劇，費用無既。又信鬼尚巫，蠻貊之習猶存」，故需去「迷信」導正臺民。<sup>27</sup>藉由日治初期到 1920 年代以前報紙報導，舊儒學出身的文人態度並無不同，殆逢迎神賽會糜費金錢舉行，便被視為陋習。<sup>28</sup>從 1910 年代文士結社詩文可知，部分舊知識階層批判臺民「迷信」原因之一係違反「文明」與「科學」。<sup>29</sup>是以知識階層欲破除「迷信」有其延續性，惟 1920 年代以前限於言論層次，未在行動上形成一場集體運動。

1920 年留日臺灣學生在日創刊《臺灣青年》，以留日及接受高等教育的臺灣知識階層為中心，高舉「提升臺灣文化」的口號，並投入大眾啟蒙與文化革新運動，<sup>30</sup>其打破「迷信」不僅是為破除「陋習」，

月 19 日，頁 2。〈愈々油が乗つて來た 新竹共進會〉，《臺灣日日新報》，1926 年 12 月 11 日，夕刊第 2 版。

<sup>27</sup> 陳培桂，《淡水廳志》，頁 303-304。

<sup>28</sup> 諸如「臺人迎神賽會，年費金錢億萬計，而莫知其為迷信」，「臺俗迷信鬼神，尤惑風水之說，迎神賽會，鬪巧爭奇，雖千金之輸，不以為吝」。〈臺灣習俗美醜十則〉，《漢文臺灣日日新報》，1905 年 7 月 6 日，第 4 版。〈臺灣習俗美醜十則下〉，《漢文臺灣日日新報》，1905 年 7 月 13 日，第 4 版。

<sup>29</sup> 張玉秋，〈日治時期宗教「迷信」話語研究〉，頁 30-39。

<sup>30</sup> 王敏川，〈『臺灣青年』發刊之趣旨〉，《臺灣青年》，1:1(東京，1920)，漢文之部，頁 40-41。

亦是考量 1920 年代不景氣時減少耗損民力民財，更是對於「遲到的現代性／無法同化於文明國家」的危機意識，以文明化、西化為標準，回頭否定固有信仰和活動。再加上 1924、1925 年以降，臺灣知識階層以宣導「打破迷信」為中介工具，和日本統治者對陣抗衡，最終以集體方式，形成包含政治、經濟、生活文化革新等重層目的的「打破迷信」社會運動，也是革新民眾生活於文明西化的運動。

《臺灣青年》創刊號由蔡培火(1889-1983)〈對內根本問題之一端〉，以「破迷信」、「習科學」，開啟打破民間信仰有關「迷信」之主張，<sup>31</sup> 1921 年〈就普渡而言〉批判中元普渡迷信與鋪張浪費，<sup>32</sup> 此時言論已瞄準了日後猛烈攻擊之普渡、建醮，但論調較為溫和，如蔡氏〈吾人之同化觀〉，認為破除迷信不是為了去除宗教，而是「迷信」有礙與西方文明的同化，<sup>33</sup> 其言下之意亦區分了「迷信」與宗教有別，凡宗教不必然都是迷信。1924、1925 年以降打破「迷信」之言論激進化，視「邊境」為「擾境」，當時正逢經濟不景氣，耗費民力的宗教活動加深庶民生計困難，或被商人利用為振興市況之工具，<sup>34</sup> 另一方面，1925 年官辦之始政三十周年紀念博覽會、各建

31 蔡培火，〈對內根本問題之一端〉，《臺灣青年》，1：1(東京，1920)，漢文之部，頁 48。

32 王開運，〈就普渡而言〉，《臺灣青年》，3：5(東京，1921)，漢文之部，頁 28-29。

33 蔡培火，〈吾人之同化觀〉，《臺灣青年》，1：5(東京，1920)，漢文之部，頁 20。

34 劍如，〈對於稻江建醮的考察(上)〉，《臺灣民報》，1924 年 11 月 21 日，頁 4。一郎，〈駁稻江建醮與政府和三新聞的態度〉，《臺灣民報》，1924 年 12 月 1 日，頁 5。簡順福，〈就此回的建醮而言(求當事人要有反省)〉，《臺灣民報》，1924 年 12 月 1 日，頁 7。〈看了稻江、萬華的迎神賽會作的〉，《臺灣民報》，1925 年 7 月 19 日，頁 2。〈迷信島〉，《臺灣民報》，1925 年 12 月 6 日，頁 8。〈桃園之醮事何多〉，《臺灣民報》，1926 年 1 月 10 日，頁 5。〈小言 / 鬧什麼〉，《臺灣民報》，1926 年 1 月 10 日，頁 8。

設落成開通儀式，亦循(要求)臺民慶祝神誕方式共表慶祝，<sup>35</sup> 且由日本官員領頭參與，引爆民報撰文批評執政者帶頭「愚民」的文章遽增、言說激進化，<sup>36</sup> 「迷信」源頭已不僅是臺民「陋俗」，更來自執政者鼓勵以致。鼓勵(或至少不反對)迎神建醮的日本統治者，和亟力反對「迷信」的臺灣知識階層，「打破迷信」儼然成為雙方對陣下的多個政治戰線之一。

實際行動之影響力更甚於言論，知識階層以 1921 年成立的文化協會為運動中心，對民眾展開「文化講演」之巡迴宣講活動，而張麗俊首次接觸到「打破迷信」之演講，就是在 1924 年，1925 年黃旺成也在蔡培火勸說下加入臺灣文化協會，跟隨文協「講演團」於各地進行文化和政治演講。也就從 1920 年代中期起，地方知識階層陸陸續續被捲入「打破迷信」之時代思潮和社會運動中。然「打破迷信」所涉及的不僅是宗教信仰的問題，同時也是臺人長期以來傳統娛樂的一部份，不僅是演戲，而是連同陣頭、藝閣、放水燈、賽龍舟等，都被

<sup>35</sup> 〈吃要緊嗎？鬧要緊嗎？〉，《臺灣民報》，1925 年 7 月 1 日，頁 6。〈始政紀念會的展覽會〉，《臺灣民報》，1925 年 7 月 1 日，頁 7。〈大橋開通式的迷信〉，《臺灣民報》，1925 年 7 月 1 日，頁 7。〈時事小言 / 表不出祝賀的意思〉，《臺灣民報》，1925 年 7 月 12 日，頁 7。〈看了稻江、萬華的迎神賽會作的〉，《臺灣民報》，1925 年 7 月 19 日，頁 2。

<sup>36</sup> 〈時事短評 / 建醮和行政官廳〉，《臺灣民報》，1924 年 11 月 21 日，頁 7。創如，〈對於稻江建醮的考察(下)〉，《臺灣民報》，1924 年 12 月 1 日，頁 4。一郎，〈駁稻江建醮與政府和三新聞的態度〉，《臺灣民報》，1924 年 12 月 1 日，頁 5。〈臺南市役所獎勵迷信〉，《臺灣民報》，1925 年 7 月 26 日，頁 6。〈希望伊澤總督發表治臺的政綱〉，《臺灣民報》，1925 年 8 月 9 日，頁 1。〈臺南市役所獎勵迷信〉，《臺灣民報》，1925 年 7 月 26 日，頁 6。〈某市尹之愛鬼〉，《臺灣民報》，1925 年 10 月 18 日，頁 10。

臺灣知識階層視為需要改革之「迷信」，<sup>37</sup> 究竟在 1920 年代「打破迷信」思潮下，對臺人娛樂活動產生何種變化與回應，如何加速臺民娛樂的去信仰化，是接下來所要探究的問題。

### 三、人神共歡：張麗俊的傳統娛樂與「打破迷信」

張麗俊為豐原下南坑人，出生於清同治年間，舊儒學背景的地主階層，進入日本統治後曾任保正(1899-1918)及街協議會員(1926-1932)的基層公務，及保甲聯合會會長、豐原水利組合組合員，參與各種公共事務，同時優游地方傳統文化之中。雖然身處日本時代，張麗俊的日常生活卻十分遵循清代歲時節日之生活作息和各種宗教慶典活動，他和一般庶民一樣，以看戲(尤其廟前觀戲)和享受各種宗教慶典為最主要娛樂，亦如儒士般作詩、參加詩會。他的生活也曾出現過西式和日式娛樂，例如聽留聲機、電影、泡溫泉，但都只是淺嘗即止，沒有真正因新事物引入而改變其生活品味，且隨年齡增長，張氏生活中觀看戲曲演出的比重愈來愈大，西式、日式娛樂幾乎消失，唯有看戲場所從廟前到近代式的映演場所兩者都有。另從 1926 年起，具有近代意義的旅遊活動在時代潮流引領下愈漸豐富。<sup>38</sup>

雖也曾接觸過公園、電影等近代事物，然張麗俊主要休閒娛樂幾乎沐浴在宗教慶典，其日常生活與宮廟文化、祭神拜鬼緊密結合。又

37 〈北港媽祖行列革新 變更古曆三月 上元迎燈亦頗雜沓〉，《臺灣日日新報》，1935 年 2 月 20 日，第 4 版。

38 張麗俊的娛樂活動，亦有論者做過相關分析。呂紹理，〈老眼驚看新世界：從《水竹居主人日記》看張麗俊的生活節奏與休閒娛樂〉，收於陳志聲總編，《水竹居主人日記學術研討會論文集》(臺中：臺中縣文化局，2005)，頁 369-400。



他和豐原地方宮廟慈濟宮(主祀天上聖母)、聚星觀(原萬善同)甚有淵源，<sup>39</sup> 張麗俊也是慈濟宮的實質管理人，故其日常生活中至為重要的看戲和迎神賽會，大多以宮廟為址，圍繞著神祇誕辰、神明遶境、信徒還願和習俗節日而發生。觀察張麗俊的第一本日記(1906年)，<sup>40</sup> 其看戲時間分別是開漳聖王千秋、三山國王千秋、天上聖母聖誕、三山國王進香、三山國王進香回宮、田都元帥千秋，此外就是日本的臺灣神社祭和天長節，最長的連續看戲時間，是農曆七月盂蘭盆會(中元節)，有普渡和戲劇為樂。<sup>41</sup> 此後看戲時間根據整理，還有慈濟宮的玉皇大帝誕辰、觀音壽誕、觀音佛誕、天上聖母壽誕、神農大帝壽誕、關聖帝君壽誕、西秦王爺壽誕、太子元帥千秋。關於神明遶境，因張氏管理的慈濟宮主祀天上聖母，每年北港朝天宮、南港奉天宮聖母遶境也會由慈濟宮延請到街中遶境，張麗俊必觀其陣頭、煙火、演戲，

<sup>39</sup> 1917年起張麗俊擔任豐原「慈濟宮」的修繕會總理，此後長期作為慈濟宮管理人經營廟務，又於1921年原葫蘆墩萬善同遷移至下南坑，張麗俊採堪輿師之言為其命名「聚星觀」，故而結下淵源。張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1917年1月30日，1921年2月24日。取自中央研究院臺灣史研究所，「臺灣日記知識庫」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/%E6%B0%B4%E7%AB%B9%E5%B1%85%E4%B8%BB%E4%BA%BA%E6%97%A5%E8%A8%98>，擷取日期：2022年11月16日。

<sup>40</sup> 1906年張麗俊日記價值不僅是現存臺人最早的日記，放在整體休閒活動發展背景下，日治初期起雖有新休閒娛樂引進，但直到1910年代其作為一種娛樂的實質內涵才正式豐富起來，換言之，1900年代日記相當程度上反映了傳統生活與傳統娛樂之風貌。即便到了1910年代，張麗俊已逾不惑之齡，如前所述，其主要生活方式改變有限，是以張麗俊日記、尤其是1900年代的日記，為瞭解傳統娛樂樣式之重要素材。

<sup>41</sup> 張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1906年3月8日、10日，4月1日、2日，5月14日，7月31日，8月22日至26日，9月2日、8日、16日、17日，10月28日，11月1日、3日。

甚至非豐原本地神明駐駕及迎送行列、演戲，張麗俊也會往觀。<sup>42</sup>關於看信徒還願戲，以聚星觀為主，因其「靈驗」，不時有連演十日之掌中班可賞，確實是無戲不與，無陣頭不看。<sup>43</sup>其習俗節日的活動，如新年祭祖看元旦戲並走春，元宵節看三官大帝、天官大帝壽誕演戲，並賞燈以度元宵，中秋看福德戲，歲末看平安戲和祈安清醮。<sup>44</sup>此外，鄰近街庄一旦演戲，亦常受邀吃飯賞戲，相對的，本庄酬神演戲，亦邀朋友來觀。

張麗俊日記首次出現「迷信」詞語，是在 1917 年保正例會中，警部解說「迷信」、「正信」、「迷信祈禱」，但張氏只是當作保正工作事項記錄下來，未有任何回應。<sup>45</sup>1920 年代臺灣知識階層展開文化啟蒙運動，1924 年(56 歲)張麗俊首次接觸到「打破迷信」的臺人演講，他在日記裡記下該演說，「甚然徹理，勸人切不可迷信也，旁徵曲引」。<sup>46</sup>1926 年起張麗俊日記出現數次向他人陳述自己不迷信之紀錄，例如 1929 年(61 歲)妻病，子夢見包公託夢，應請法師祈福禳災，張回以「他人將議我迷信」，但張卻親赴「慈濟宮祈求何氏燕平安，又託郭義玄算何氏命運」，<sup>47</sup>說明他頗為在意「迷信」行事在公開場合將影響他人觀感，但並未真正在日常生活中落實「打破迷信」，類似紀錄很多，從 1924 年至 1930 年間，張麗俊同樣的廟前看戲，參與迎神建醮，同樣優遊宮廟，對他的日常生活幾乎沒有影響，顯然

42 許書惠，〈從《水竹居主人日記》看日治時期常民生活中的演藝活動〉(臺北：臺北藝術大學傳統藝術研究所碩士論文，2009)，頁 24、29-51。

43 張麗俊，《水竹居主人日記》，1921 年 4 月 15 日，1924 年 9 月 19 日。

44 許書惠，〈從《水竹居主人日記》看日治時期常民生活中的演藝活動〉，頁 35-36、51-62。

45 張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1917 年 3 月 10 日，8 月 10 日。

46 張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1924 年 11 月 29 日。

47 張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1929 年 1 月 16 日。

「打破迷信」存在其對外的行事規則，但沒有影響其內在的生活方式。

「打破迷信」在生活方式和內在的精神世界出現可見之影響，一直要到 1931 年(63 歲)，張麗俊「玩梨園」(通常是信仰、娛樂結合的外臺演戲)明顯減少，批評他人為「迷信」之事俄然增加，這對張麗俊來說是前所未見之現象。先是一福德廟無人祭祀，突有好事者焚香化紙，後有人繼之，「數日之間此倡彼和，附近之人謠傳逮遍，故自大昨日則倡演梨園，連演十枱云」，梨園為戲班之稱呼，張麗俊深為莫名所以的酬神演戲不以為然，於日記評乎「人迷信可笑亦可憐焉」。<sup>48</sup> 中元節的普渡行事常是時人判斷「迷信」程度之基準，1931 年起連續三年，張麗俊注目街上普渡規模有所收斂，不解係因庶民察覺「迷信」弊害，或者是因市況蕭條所致？<sup>49</sup> 1932 年張麗俊到北部視察，順訪基隆，時逢基隆市區普渡，張麗俊往觀主普壇，並欲計算豬隻數目，結果數不勝數，聽人言有千頭之多，嘆曰，「吁！基隆人之迷信比別都會更甚矣」。<sup>50</sup> 相較於二十年前，張麗俊在普渡時宣稱，「豬羊去年惟我庄最多，今年又惟我庄最大也」，以其豬多、豬大感到自豪，二十年後是截然相反的心態。<sup>51</sup>

本是「有戲必看」並以迎神建醮為樂的張麗俊，卻對不合理的戲不以為然，並感嘆建醮鋪張為不可，關鍵轉折在於 1931 年左右殆無疑義，並影響其素來參與的傳統娛樂。再舉例言之，1931 年地方爐主、首事欲演平安戲，與保正相商，張麗俊往與之商談，斥責對方迷信且

48 張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1931 年 6 月 28 日。

49 張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1931 年 8 月 28 日，1932 年 8 月 21 日，1933 年 9 月 18 日。

50 張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1932 年 8 月 27 日。

51 張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1912 年 4 月 11 日。

不考慮市況蕭條，遂使此次演戲作罷。<sup>52</sup>統計張麗俊「打破迷信」前後，日記中和信仰有關之傳統娛樂，1906至1916年間平均每年有17.5天，1924至1930年為19.3天，「打破迷信」後的1931至1936年，平均為5.7天，與信仰結合的傳統娛樂大為減少。張氏嗜看戲但常未言明演戲源頭，故上述統計乃「可明確確認」有關之保守估計，若以記載較為詳盡的1911年、1924年而言，分別是43天、39天，可能較為接近真實狀況，「打破迷信」後則至多僅9天(1936年)。張氏生活中的傳統娛樂大為減少同時，由近代戲院(尤其是豐原座)看戲及旅遊(1926年起)等與信仰無涉的活動取而代之。整理張麗俊日記中去過的外地公園至少12座，依時間先後是臺中公園、臺北公園、彰化公園、臺南公園、鼓山公園、高砂公園、宜蘭公園、屏東公園、平和公園、嘉義公園、大溪公園、文昌公園。張麗俊到外地旅遊幾乎必逛公園，這些公園也映證了張氏晚年旅遊之足跡。

從1924年首次接觸「打破迷信」演講，到1931年落實於日常生活，相隔了七年時間，才在花甲之齡且身兼慈濟宮管理人的張麗俊身上出現可見之影響。然進一步檢視1931年以降張麗俊日常生活中，有關與信仰結合的娛樂活動其實仍留有些許尾端，並未全然消失，張麗俊對慈濟宮應如何慶讚中元的慶典儀式上，一度懷疑自己是否迷信尚存，<sup>53</sup>即使到了結束日記記載前，深刻體悟「知普濟陰光事屬迷信，即拜神祀祖亦是陋習」，<sup>54</sup>卻仍有少數關乎建醮、祭神拜鬼的娛樂行事。<sup>55</sup>我們無法排除其「不迷信」後，將廟務純化為公共事務來經營

52 張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1931年12月12日。

53 張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1934年8月27日。

54 張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1936年8月31日。

55 張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1936年12月27日。

之可能，<sup>56</sup>但至少在表面上，其至終是沒有全然跳脫自清代以來與信仰密切結合的傳統行事與娛樂。

在瞭解其人整體娛樂賡續之餘，首先我們可以確定張麗俊在「打破迷信」後，一方面與信仰結合的傳統娛樂大為減少，一方面以旅遊(1926年起)及近代戲院看戲等與信仰無涉的娛樂取而代之。但同等重要的是，與信仰結合的傳統行事或娛樂活動並沒有在他的日常生活中「徹底消失」，這不只是擔任慈濟宮管理人張麗俊的個人案例，也是下文有待討論的黃旺成、林獻堂、吳新榮在「打破迷信」後的共通現象。

#### 四、反思神鬼崇敬：黃旺成的傳統娛樂與「打破迷信」

相較於同治年間出生的張麗俊，生活習慣仍保有相當之傳統，年輕 20 歲、但同樣出生於清末的黃旺成，在進入日本統治後娛樂活動顯得多元且多采多姿，他有傳統儒學文士的寫詩、創作、閱讀習慣，但也是大量吸收西式、日式娛樂於日常生活的新舊複合型人物，黃旺成對於「打破迷信」的反應和轉折，比張麗俊更為強烈。<sup>57</sup>

從現存的第一本日記(1912年)開始，黃氏就穿梭在新式和傳統兩種生活方式之間，例如 1916 年 6 月南寮海水浴場才剛開幕，就吸引黃

<sup>56</sup> 張麗俊打破「迷信」後，可能類似當代人類學者調查鄉下參與廟務耆老的心態，「神要敬，不要迷」，將廟務當作公共事務經營，原先的宗教性工作成為其社會性工作。林秀幸，〈田野意象與祖先凝視〉，收入郭佩宜、王宏仁主編，《田野的技藝：自我、研究與知識建構》(臺北：巨流，2006)，頁 287。

<sup>57</sup> 黃旺成出生於新竹赤土崎，受過傳統私塾教育後再接受近代教育，學經新竹公學校、臺灣總督府國語學校師範部乙科，畢業後擔任新竹公學校訓導(1911-1918)，臺中仕紳蔡蓮舫的家庭教師(1920-1925)，和臺灣民報社記者(1926-1932)，新竹市會議員等職(1935-1939)。

氏等一群漢學出身的新竹文人前往，十餘天後，黃旺成再作陪數名臺北友人重訪南寮，他們觀潮、入浴，當晚詩會便以這次經驗為題，與諸同人詩文酬酢，會後同到公園、學校散步，而這一年黃旺成共訪南寮海水浴場三次，隔年再訪南寮海水浴場並留詩作。<sup>58</sup> 黃旺成對於接觸西方新事物態度向來積極，不過在 1910 年代，其日常生活中的傳統娛樂仍多於外來新式娛樂，一年當中有十天以上維持傳統娛樂，例如神誕演戲、廟會做醮、放水燈，或是元宵看花燈、清明踏青、端午競舟、中元普渡，這些活動對於出生在赤土崎草厝仔，聚落內有百年廟宇的黃旺成來說，是自小耳濡目染的傳統娛樂。<sup>59</sup> 1920 年代黃旺成到臺中市工作，接觸到更多西式、日式娛樂，例如學騎單車、聽蓄音器、泡溫泉、欣賞日本新劇等與宗教信仰無涉之娛樂，然同時維持著傳統以宗教慶典和歲時節日構成的各種活動，成為新舊並存之生活樣式。

受過近代教育的黃旺成，日記首次出現「迷信」詞語是 1913 年批評家人請道士收驚安魂的舉措，<sup>60</sup> 然 1916 年新竹地區依傳統習俗向佛祖乞雨，他在日記寫下，「午後竹蓮寺觀音佛出海口乞雨，夜一時半頃，雨至頗大，風亦到」，又迎城隍時，「晚五時頃迎城隍店口過，下午天變為晴，殆神威所使也」，此時雖已是公學校教師，仍深信神威可操控天氣。<sup>61</sup> 又長子夜半嘔吐，黃赴城隍廟求取香灰使之服

58 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1916 年 6 月 5 日、17 日、23 日，7 月 2 日。取自中央研究院臺灣史研究所，「臺灣日記知識庫」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/%E9%BB%83%E6%97%BA%E6%88%90%E5%85%88%E7%94%9F%E6%97%A5%E8%A8%98>，擷取日期：2022 年 11 月 16 日。

59 張德南，《堅勁耿介的社會運動家：黃旺成》（新竹：新竹市立文化中心，1999），頁 28。

60 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1913 年 4 月 20 日。

61 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1916 年 5 月 18 日，8 月 13 日。

下，<sup>62</sup> 或於親族葬事、相宅位等事，頗好風水之說，<sup>63</sup> 父親重病難癒時請乩問病、又尋人卜卦。<sup>64</sup> 可知接受近代教育的黃旺成瞭解某些傳統行事不合理，知「迷信」之不可，但另一方面卻不免因襲過去整套的傳統生活方式。1920 年《臺灣青年》創刊後，黃旺成(和張麗俊一樣)感知到「打破迷信」在公共場域成為時勢所趨，1922 年他循例觀賞大廟建醮，感嘆「(建醮)費用豈止百萬乎，以此巨金善用於事業，豈不大有補於吾臺也」，又「市民之虛耗金錢不知幾許矣」，質疑其鋪張浪費，<sup>65</sup> 其論點和《臺灣青年》上批判普渡糜費無謂之財的論說，幾乎沒有不同，<sup>66</sup> 然黃也僅僅是質疑普渡的鋪張浪費與否，不以普渡的超渡亡魂為意，溫和地認為普渡之「迷信之害尚淺」，於是在普渡期間，「率兒子等出觀迎城隍」，一如往常的帶著全家人做日常之消遣。<sup>67</sup> 透過其他事例，也很清楚呈現黃旺成沒有除去日常生活中迎神建醮之傳統娛樂。<sup>68</sup>

在「迷信」問題上真正使他出現重大且激烈的轉折，應該是幾年後閱讀陳獨秀(1879-1942)的《獨秀文存》。1925 年黃旺成讀完陳獨秀《獨秀文存》中一篇，從科學態度質疑世間有鬼之說的〈有鬼論質疑〉，<sup>69</sup> 之後兩天正值祭拜祖先的清明節，黃旺成以對傳統非常陌生的口吻，

62 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1919 年 12 月 23 日。

63 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1922 年 1 月 29 日。

64 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1921 年 2 月 9 日、26 日、27 日。

65 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1922 年 6 月 8 日，8 月 6 日。

66 例如王開運，〈就普渡而言〉，頁 28-29。

67 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1924 年 8 月 15 日。

68 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1922 年 8 月 3 日、6 日、7 日。

69 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1925 年 4 月 2 日、5 日、20 日，10 月 3 日、4 日。陳獨秀，〈有鬼論質疑〉，《獨秀文存》(上海：亞東圖書館，1922)，頁 231-233。

在日記寫著「今天叫做清明節」(而非「今天是清明節」)，似乎在提醒、告訴、再確認今天是祭拜先人的清明節，但又不太清楚該怎麼面對祭祖的清明節，「家中照例要祭祀祖先，我因現在的思想是懷疑的，所以不大高興」。<sup>70</sup>再兩周復逢太祖父忌日，「去大廳裡幫忙陳家太祖父的命日祭[按：忌日]，對家庭制度的這樣行事，我現在已生了懷疑，總是還沒有把它理想的改革的勇氣，所以祭祀舉行中我不大高興」，相似的場面，令他再一度反思日常生活中的傳統行事的合理性，但尚未能提出改革行動，因此心情沉悶。<sup>71</sup>

由於〈有鬼論質疑〉等篇是對於鬼神、迷信乃至於傳統之價值觀的全面打破，而傳統娛樂大多是由地方大廟的神誕建醮或歲時習俗裡，帶有敬鬼神和祭祖的節日行事所組成，使得自幼沐浴在傳統宗教活動和節日慶典裡的黃旺成，即使發出「對家庭制度的這樣行事，我現在已生了懷疑」，但總是「還沒有把它理想的改革的勇氣，所以祭祀舉行中我不大高興」。意謂著透過閱讀，黃旺成對於日常生活行事已經形成反思，但此時他還沒能找到可能改革的辦法。而傳統行事和娛樂活動之間所組成的鏈結難以切割，以至於從 1925 年起，黃旺成開始以「不去」、「不參加」，作為切斷連結傳統行事和娛樂關係的方式，同時也是對於「迷信」的抵抗。例如同年 8 月普渡，一日「家中婦人、小子都出去玩，我自己一人在家」，隔日「晚案內坡名城君觀內媽祖宮的普渡，十分精巧，夜家中(我一人在家)全部往觀」，若非替日本友人介紹臺灣傳統習俗，可能就不會到普渡現場。又一日「夜有大眾廟的放水灯全家往觀，我仍舊一人在家讀書」，不去參加以往和全家人一同參與的傳統活動。<sup>72</sup>

70 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1925 年 4 月 2 日、5 日。

71 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1925 年 4 月 20 日。

72 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1925 年 8 月 25 日、26 日、29 日。



在這個激烈轉折後，黃旺成加入臺灣文化協會及文協「講演團」，並透過「新竹青年會」作「打破迷信」的公開演講，「以救援沉溺在迷信深淵中之新竹社會狀態」，<sup>73</sup> 開始成為「打破迷信」的宣講者之一，<sup>74</sup> 不僅如此，後來黃旺成在報紙專欄上，宣稱自己不信鬼神。<sup>75</sup> 我們可以確定，往後幾年以迎神賽會為樂的傳統娛樂活動明顯地減少，統計黃氏日記和信仰有關之傳統娛樂，1912 至 1924 年間平均每年有 13.2 天，1925 年打破迷信當年至 1928 年降為 9.3 天，1929 至 1933 年再降為 4.3 天，1933 年特別記載，「予今年不看過一次普[按：普渡]」，幾乎和部分傳統娛樂絕緣。<sup>76</sup> 取而代之的是旅遊(和張麗俊相同)、電影、登郊山、泡溫泉和海水浴(表 1，取 1925 前後數年記錄以明示變化)。但是也可以發現，黃旺成仍有少數與信仰結合的傳統娛樂活動，有時是他的記者工作需求有關，有時只是私人活動，故必須追問，對這些僅存的傳統娛樂，黃旺成只是習慣上的無法即刻轉換嗎？是後續尚待追究的問題。

## 五、不迷信而娛己：林獻堂與吳新榮日記中的「迷信」問題

在林獻堂、吳新榮日記中，也屢屢出現「打破迷信」之記事，進而減少生活中與信仰結合的休閒娛樂，取而代之的是西式或日式娛樂等與宗教信仰無涉的活動，可以說，休閒娛樂日益「脫去信仰」是同時代知識階層、中上階層的共象，而破除「迷信」亦如李季樺觀察日

<sup>73</sup> 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1925 年 8 月 4 日、9 日。

<sup>74</sup> 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1926 年 5 月 16 日，7 月 3 日、10 日。

<sup>75</sup> 〈竹塹旋風〉，《臺灣新民報》，1931 年 10 月 31 日，第 4 版。

<sup>76</sup> 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1933 年 9 月 20 日。

益成為生活常識。<sup>77</sup>但相較於張麗俊、黃旺成於 1920、30 年代有一個從迷信中「覺醒」的過程，現存可見的林獻堂與吳新榮日記出現時間較晚，從他們第一本日記起，娛樂活動已相當西化，涉及民間信仰的情形有限。林獻堂雖是清末出生，但接觸西方文化經歷非他人所能比，1910 年代已接觸基督教，但可能未受洗，<sup>78</sup>1927 年 5 月起環球旅遊一年，自可見日記以來，就已是反對「迷信」的一員，至於吳新榮，則在日記裡屢屢陳述自己「不迷信」，因此林氏、吳氏日記裡面，並未出現黃旺成一般倏然「覺醒」的轉折，也沒有張麗俊面對傳統行事(娛樂)難以割捨的樣態。

### (一)林獻堂的娛樂活動與「迷信」問題

林獻堂娛樂活動極其豐富，詩會、作詩、戲劇、電影、閱讀、宴會、觀棋、泡溫泉、旅行、散步，是其主要娛樂活動，且其娛樂活動常和他人一同從事。又因家族內備有戲團、留聲機、廣播、小型高爾夫球場，因此林氏娛樂雖有相當多是需要交際的公開活動，但也有另一些在家或家族內即可滿足。1931 年下半其休閒娛樂愈漸西化，電影也成為家眷的主要娛樂，戲劇退居其次。

林獻堂反對「迷信」殆無庸置疑。其日記首次出現「迷信」詞語，是 1927 年環球旅行時聽聞歐人傳言耶穌基督某日將再臨，報紙亦言之鑿鑿，未料再臨之日只見大雷雨釀災，諷刺歐人「迷信」，知「迷

77 李季樺，〈臺灣「常識」的考察——1920-1930 年代初「迷信」的分析〉，頁 68-69。

78 黃子寧，〈林獻堂與基督教(1927-1945)〉，許雪姬等編，《日記與臺灣史研究》，下冊(臺北：中央研究院臺灣史研究所，2008)，頁 678、680-681。

信」不分東西方。<sup>79</sup> 因公私交流活動豐富，常見林獻堂在日記寫下他人之風水堪輿、神怪傳說、祭祀行事為「迷信」。<sup>80</sup> 他也參與「霧峰革新青年會」(1927 年設立)和「霧峰一新會」(1932 年設立)的演說籌畫，包含「打破迷信」演說在內，還有一次擔任「打破迷信」的主講者。<sup>81</sup> 「打破迷信」之餘，林氏有感當時青年無「正當」消遣，多沉迷賭博，遂積極提倡象棋，於 1933 至 1935 年連續舉辦全島象棋爭霸戰、五州象棋爭霸戰。<sup>82</sup> 1938 年左右林獻堂開始信奉佛教，<sup>83</sup> 到靈山寺清修成為另一種生活習慣，認為佛教信仰仍有迷信 / 正信之區分，一回他詢問同修信奉佛教原因，「聽其談十數分間，皆由迷信也」。<sup>84</sup> 至於林獻堂本人，曾朗讀梁啟超《飲冰室文集》一篇〈論佛教與群治之關係〉，謂「佛教之信仰乃智信而非迷信」、「佛教之信仰乃自力而非他力」，<sup>85</sup>

<sup>79</sup> 林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，1927 年 7 月 11 日。取自中央研究院臺灣史研究所，「臺灣日記知識庫」，

<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/%E7%81%8C%E5%9C%92%E5%85%88%E7%94%9F%E6%97%A5%E8%A8%98>，擷取日期：2022 年 11 月 16 日。此事也在《臺灣民報》的〈環球遊記〉連載中披露，見林獻堂，〈環球遊記(二六)英國見聞錄〉，《臺灣民報》，1928 年 5 月 6 日，第 8 版。

<sup>80</sup> 林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，1929 年 2 月 18 日、5 月 1 日，1931 年 10 月 22 日，1932 年 11 月 30 日，1933 年 2 月 13 日。

<sup>81</sup> 林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，1930 年 7 月 27 日、8 月 23 日，1932 年 3 月 28 日，1933 年 10 月 27 日，1934 年 6 月 18 日、9 月 22 日，1942 年 8 月 30 日。

<sup>82</sup> 林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，1932 年 7 月 29 日，1933 年 3 月 11 日，1934 年 2 月 24 日，1935 年 2 月 10 日。

<sup>83</sup> 林蘭芳，〈從《灌園先生日記》看林獻堂的學佛因緣(1927-1955)〉，許雪姬等編，《日記與臺灣史研究》，下冊(臺北：中央研究院臺灣史研究所，2008)，頁 620-642。

<sup>84</sup> 林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，1944 年 11 月 14 日。

<sup>85</sup> 林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，1942 年 9 月 13 日。

也許可說明他信佛之心態。林蘭芳指出，林獻堂信仰佛教，客觀上是時局和家變影響，主觀上是其個人智性閱讀所指引，他將佛教典籍當作學問來研讀，而非信仰深入的佛教徒。<sup>86</sup>

除此之外，林獻堂生活中鮮少以傳統節慶為樂，亦反對「迷信」相關之傳統娛樂。1930年林氏往街上看普渡盛況不如前年，認為「街民漸有自覺」，<sup>87</sup>但見庄內青年以迎城隍為樂，林極不以為然。<sup>88</sup>因傳統演戲和民間信仰相關，庄內有為無主死者建立有應公廟，每日燒香者絡繹不絕，演戲數十日，特顯靈驗，一新會委員會上為了「打破迷信」，而議決拆毀此廟，林氏特別認為，「此種迷信有關風化，不能默默置之也」。<sup>89</sup>但有同族反對拆有應公廟，特請人再開演戲，壯大廟勢，後為林獻堂所阻止。<sup>90</sup>

我們必須注意，林獻堂可以盡量撇除傳統娛樂對他的影響，除了觀念問題外，關鍵在於其日常生活有一般民眾無可比擬的大量西式、日式娛樂存在，可轉移、取代對於傳統娛樂之需求，即使是同樣的看戲，林獻堂也多是在專業的近代劇場，就這點而言，林氏情形並非一般。和「打破迷信」同等重要的，是林獻堂也如同張麗俊、黃旺成，在「打破迷信」後仍有極其少數以傳統娛樂為樂之紀錄，例如土地公廟前看戲，<sup>91</sup>雖然在紀錄上確實是相當稀少，林獻堂本人也沒有解釋，但於後續仍須再檢討。

86 林蘭芳，〈從《灌園先生日記》看林獻堂的學佛因緣(1927-1955)〉，頁596、663。

87 林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，1930年9月16日。

88 林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，1935年7月15日。

89 林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，1934年9月14日。

90 林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，1934年9月22日、30日。

91 林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，1930年10月7日。

## (二) 吳新榮娛樂活動與「迷信」問題

吳新榮幼時在日本生活數年，1932年起於臺南佳里小鎮行醫，自可見日記(1933年)以來，喜好閱讀、養鴿、打麻雀、園藝或宴飲，也不時到臺南市看電影。他從1920年代初期(約當中學時期)開始聽文化協會演講，1925年赴日留學，大量接觸民族主義與左翼思想，並投入文學創作。<sup>92</sup>

吳新榮接受近代醫學教育而相信科學，自可見日記起，吳新榮就是「打破迷信」的一員。吳氏自云逢年過節時，「家家戶戶都做節，但我們因為要打破迷信，開業以來都無做年做節」，<sup>93</sup>其一年家庭行事曆中，也只有兩天是祭祖，其他都和祭神拜鬼無關。<sup>94</sup>然小鎮醫師需「入鄉隨俗」，也是反對「迷信」的吳新榮所面臨的現實問題。現存日記第一天，即出現批判佳里當地普渡為「迷信」的記事，奈何吳新榮須入鄉隨俗，所以只分米糕一斗，又認為「普渡是佛教的宣傳機關」。<sup>95</sup>吳氏一次在南鯤鯓廟參觀其建築，未在賽錢箱投下金錢，只以點頭代之，目的係使謁廟時，其他人士「不致疑我為異端者」。<sup>96</sup>對於家中父母的謝神禮敬，吳新榮一而再的「默從的迷信的行事」，但

<sup>92</sup> 吳新榮，《震瀛回憶錄》(臺北：前衛，1989)，頁96、168。

<sup>93</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1935年12月23日。

取自中央研究院臺灣史研究所，「臺灣日記知識庫」，  
<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/%E5%90%B3%E6%96%B0%E6%A6%AE%E6%97%A5%E8%A8%98>，擷取日期：2022年11月16日。林慧鈺，《吳新榮研究：一個臺灣知識份子的精神歷程》(臺南：臺南縣政府，2005)，頁20-42。

<sup>94</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1935年12月31日。

<sup>95</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1933年9月4日。

<sup>96</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1935年12月12日。

總有一回母親舉行「謝神補運」，在夜間「不管你的敬天公，不管你的廟庭的作戲，我即就床了」，將他與家庭、社會格格不入的面向暴露出來。<sup>97</sup>顯然吳新榮在乎與家庭、社會關係之和諧，不是如同文化協會衝擊式的改革者，也只有在日記裡表達他反對「迷信」的想法。

相信科學、反對「迷信」的態度，曾數度在妻兒重病時發生動搖，進而嘗試宗教活動。「南河[按：吳新榮次子]的病，痛切地動搖了我的科學精神。如果信仰對人的精神能給與某種力量，我想做個探究看看，先從容易接觸的道教開始，然後對佛教、基督教做個體驗」，<sup>98</sup>因此他的求神拜佛帶有現實的目的，待兒子病癒後，吳隨即撇去宗教信仰，自云「我絕非有神論者，也非迷信家」。<sup>99</sup>然 1942 年太太毛雪芬過世，對吳新榮造成相當衝擊，因太太死亡後祭拜，他開始接受涉及民間信仰的傳統行事，並堅持「我絕非迷信，且以科學精神行事」，然祭拜太太必然涉及「事鬼神」之事，遂於反對「迷信」與「尊重傳統」之間採取折衷，<sup>100</sup>「不迷信，但尊重傳統」可說是太太過世後最大的轉折。戰時因為空襲影響，對其精神帶來神經性的緊張，而有求神明、祖先保佑之舉，「今晨齋身沐浴，上香祭拜天地之神與祖先之靈，為安身立命而祈禱」，<sup>101</sup>因此自云「絕非迷信」的吳新榮生活中，並不是完全沒有祭神拜鬼，但主要是在現實目的下，因危機與不能掌控命運使然。如太太過世後其自云，「人在不幸或不安時，都會祈求佛祖或神明的慈悲為懷或保佑，看起來很現實。但如果真的祖

97 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1937 年 4 月 24 日。

98 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1938 年 6 月 8 日、25 日，1943 年 2 月 14 日，1944 年 3 月 6 日。

99 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1938 年 6 月 15 日。

100 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1942 年 4 月 10 日，1943 年 2 月 14 日、6 月 7 日。

101 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1945 年 5 月 14 日。

先有靈，該會保佑自己的子孫才對」。<sup>102</sup>

吳新榮生活中不常以傳統節慶為樂，但同樣偶有看神明戲、遶境、普渡之紀錄，<sup>103</sup>如尚未接觸文化協會以前，曾在老家將軍庄看普渡，而後相隔十數年再看普渡，「將軍庄的普渡是我自去臺南念書未再見的，可說十數年來的久闊」。<sup>104</sup>那麼，對於相信科學、反對「迷信」的吳新榮而言，他又是如何看待這些與祭神拜鬼相涉的傳統娛樂？

## 六、打破迷信後重拾「鄉土」：吳新榮的例子

藉由張麗俊、黃旺成、林獻堂和吳新榮的事例，共同反映 1920 年代以降臺灣知識階層鼓吹「打破迷信」之文化革新運動，廣泛對新舊知識階層的日常生活產生影響，需破除「迷信」成為知識階層、中上階層生活常識，而且「打破迷信」所打破的不只是祭神拜鬼的民間信仰，同時也衝擊了傳統農業社會中，與歲時節日、宗教慶典等行事相結合的休閒娛樂，由日記資料可指出，時人從事傳統娛樂的頻率因此顯著降低，惟須強調，本文探討對象始終限定為知識階層和中上階層。從這裡我們看到知識階層和中上階層身上，休閒娛樂與信仰分離之契機，除了日治初期從外部引進與信仰無涉之各種新娛樂之外，1920 年代以降臺人內部自發性的鼓吹「打破迷信」，打斷日常生活中娛樂與信仰間的鏈結，臺人以不去、不參加作為迴避傳統娛樂的方式，而接觸新事物的多寡，也直接影響其轉移傳統娛樂的程度。

惟本文討論如果到此為止，將無法說明臺人「打破迷信」之後，

<sup>102</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1944 年 3 月 6 日。

<sup>103</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1933 年 9 月 18 日，10 月 30 日，12 月 28 日。

<sup>104</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1933 年 9 月 18 日。

為何在日常生活中仍殘存著為數不多、但確實仍存的傳統娛樂？並且應該提問，臺灣知識階層「打破迷信」之後，以什麼樣的眼光看待過去與民間信仰相涉的種種傳統活動與行事？此外殖民政府扶植的國家神道，在多大程度上影響時人娛樂和信仰關係？

在「打破迷信」之後的 1930 年代，共通的現象是諸位記主在日常生活中，皆存在較為有限的傳統娛樂，應考慮記主內外可能受到之限制和影響，如需負責管理宮廟(張麗俊)，需與現實環境妥協折衷(吳新榮)，和其他外在可能受到之影響。本文以為同時期另一個藝文思潮，可能影響「打破迷信」的知識階層，採另一視線——鄉土藝術、鄉土風俗、鄉土文化——重新看待(甚至重新接受)與「迷信」相涉的傳統娛樂，尤其是吳新榮在日記多次記下他打破迷信之後，將迎神建醮等傳統娛樂，視為「鄉土藝術」、「鄉土文化」，如地方競相「刈暗香」(又稱暗藝，夜間進香巡境)，非如過往斥之為「迷信」，反認為，「這真正的鄉土藝術斷不可廢止啦」，<sup>105</sup>「鄉土」成為時人打破迷信之後，重新重視、保存地方文化，而將「傳統」接受回來的思想工具之一。

### (一)1930 年代「鄉土」的盛行

綜合顏娟英、邱函妮、周婉窈、許佩賢、吳叡人、林巾力等研究者所指出，1930 年代至少在藝術、文學、教育及知識界，普遍存在以「鄉土」為名的思潮，例如藝術領域「鄉土藝術」，文學領域「鄉土文學」，學校教育「鄉土教育」，此外也在民俗、語言、哲學等領域各自探索地方特色(「鄉土色彩」)，相對於 1920 年代臺灣知識階層極力追求西方文明，提升臺灣現代化，1930 年代「鄉土」潮流帶有反思與

---

<sup>105</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1935 年 9 月 4 日、11 日。



反現代化色彩。<sup>106</sup> 這些「鄉土」範圍雖廣，但同樣以臺灣本地為中心，涉及本地藝術、本地文學、本地教育和本地知識之創造、挖掘、保存和再利用。再往前溯源，1920年代下半在藝術、文學、語言等方面，已漸有以鄉土為元素或對象進行創作、收集、保存之現象，進入1930年代，更在多個方面廣泛發展「鄉土」之趨勢。

藝術方面，1920年起就有黃土水(1895-1930)宣示以「臺灣本土題材」為對象的藝術創作，並以此參與日本帝國美術院展覽會，1927年臺灣日日新報社票選新「臺灣八景」，引起各地關注和開發鄉土景觀，八景票選後，趁著社會上這股對於本地景致的關心，同年臺灣教育會舉辦第一回「臺灣美術展覽會」(簡稱臺展)並持續到1936年，1938年以降改由文教局繼續舉辦。最初創立臺灣美術展覽會理由為，「為島民生活提供趣味和品質，另一方面則廣泛地向社會介紹蓬萊島的人情、風俗等事情」，「更期待作品逐漸大量地取自臺灣的特徵」。<sup>107</sup> 這裡「臺灣的特徵」，也就是後來臺展不斷提出「地方色彩」的由來，所謂「地方色彩」，有時稱「南國」特色，或者「鄉土藝術」或「鄉土特色」，鼓勵畫家在繪畫上盡量自本地鄉土取材，藉由臺展發表的美術作品發掘臺灣的特色，甚至第四回臺展起開始獎勵「地方色彩」的創作，並予以制度化。同時成名畫家也不斷鼓勵學生以寫實作品為主，以寫生奠定基本功夫，加上臺灣八景票選引起的風景熱潮，無論

<sup>106</sup> 如個別研究者所指出，「鄉土」在臺盛行應是多源的，可能源於中國五四新文化運動，1920年代「德國鄉土藝文運動」，此外還必須考慮1930年代「大亞細亞主義」等多種因素之影響。林巾力則形容「鄉土」為同時期之「世界性思潮」，參見林巾力，〈「鄉土」的尋索：臺灣文場域中的「鄉土」論述研究〉(臺南：成功大學臺灣文學研究所博士論文，2008)，頁31-56。

<sup>107</sup> 石黑英彥，〈臺灣美術展覽會に就いて〉，《臺灣時報》，1927年5月，頁5-6。

參展畫家或是正練習作畫的學生，受到鼓勵而在市街、河邊、山邊等處四處觀察、尋找入畫之鄉土景色，臺灣常見的水牛數度成為參展作品，郭雪湖〈圓山附近〉、〈南街殷賑〉都是最好的代表。<sup>108</sup>

文學、語言方面，1930年鄉土文學論戰開始以前的1925年，賴和(1894-1943)在《臺灣民報》上呼籲多刊登臺灣色彩文學之議，翌年首次以白話文但帶有大量臺語的行文，實踐臺灣色彩的文學寫作，1927年有鄭坤五(1885-1959)輯錄臺灣各地民間情歌，也出現臺人創辦的「研究臺灣特殊的文化」的社團「新生學會」及其刊物。雖然1920年代臺灣知識階層反對歌仔戲、舊儒學並呼籲打破迷信，但知識階層也在最低限度提倡臺語的運用與保存。進入1930年代，有關「鄉土」的挖掘、保存、創造更存在於多個領域。1930年黃石輝(1900-1945)發表〈怎樣不提倡鄉土文學〉一文，提倡臺灣式的白話文創作，開啟至1934年為止「鄉土文學」和「臺灣話文」(臺灣式白話文)的論爭。民俗方面，1932年《南音》開始進行民間歌謠採集，1935年《第一線》將民間歌謠採集擴展至民間傳說、故事的採集，1936年李獻璋(1914-1999)出版《臺灣民間文學集》。另在哲學、語言學方面也有本地風土、語言之探究。<sup>109</sup>

學校教育和社會教育方面，1931年學校教育中的鄉土教育正式展開，在教科書中課文中描繪臺人特有的生活樣式，從鄉土自然景觀到鄉土人文景觀，例如廟會慶典中七爺、八爺與神輿遶境的熱鬧景況，

<sup>108</sup> 顏娟英譯著，《風景心境：臺灣近代美術文獻導讀》，上冊(臺北：雄獅，2001)，頁177、495。邱函妮，〈創造福爾摩沙藝術——近代臺灣美術中「地方色」與鄉土藝術的重層論述〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》，37(臺北，2014)，頁153-162。

<sup>109</sup> 吳叡人，〈福爾摩沙意識型態——試論日本殖民統治下臺灣民族運動「民族文化」論述的形成(1919-1937)〉，《新史學》，17：2(臺北，2006)，頁163-171、200-203、207-212。

而且大都附有插畫。<sup>110</sup> 另在地方上也出現鄉土教育運動的風潮，大力推動鄉土調查和鄉土教育。<sup>111</sup> 1930 年代至少在教育及廣播上，以日本內地為中心將地方特色的重視上升為愛國，將鄉土之愛昇華為國家之愛，此即「鄉土愛即國家愛」。<sup>112</sup> 1932 年負責南部廣播放送的臺南放送局成立理由，亦提及該地方富有地方色彩（「地方色」），並邀請當地小公學校、高女及地方音樂團演奏日、臺音樂，<sup>113</sup> 此外還有 1933 年臺灣總督府發行《臺灣時報》募集具有地方色彩之稿件，於三月號開始連載《臺灣經濟風土記》，致力於編纂「鄉土色彩」，<sup>114</sup> 同年由日人編輯，以追求「鄉土」並「提升臺灣文化」為目標的刊物《趣味の臺灣》開始發行。以及 1930 年代島內數個博物館轉型或新設為各地「鄉土館」，包括臺南市歷史館（1937，原為 1932 年設置之臺南史料館）、基隆市鄉土館（1934）、花蓮港鄉土館（1935）、臺東鄉土館（1935）、阿里山高山博物館（1935）。<sup>115</sup>

「鄉土」的潮流不僅是存在藝術、文學、教育及知識界，也廣泛

<sup>110</sup> 周婉窈，〈實學教育、鄉土愛與國家認同〉，收於氏著，《海行兮的年代》（臺北：允晨，2009），頁 249-262。

<sup>111</sup> 許佩賢，〈「愛鄉心」與「愛國心」的交錯〉，收於氏著，《殖民地臺灣近代教育的鏡像：一九三〇年代臺灣的教育與社會》（新北：衛城出版，2015），頁 145-174。

<sup>112</sup> 社團法人日本放送協會，《ラジオ年鑑》，昭和六年版（東京：編者，1931），頁 252。

<sup>113</sup> 〈熱と光の南部臺灣に 地方色豊かな放送局 南部二百餘萬民眾の福音〉，《臺南新報》，1932 年 4 月 1 日，第 5 版。〈ラヂオ〉，《臺南新報》，1932 年 4 月 3 日，第 6 版。

<sup>114</sup> 橋本恭子，〈在臺日本人的鄉土主義——島田謹二與西川滿的目標〉，收於吳佩珍主編，《中心到邊陲的重軌與分軌：日本帝國與臺灣文學・文化研究》，中冊（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁 364。

<sup>115</sup> 李國玄，〈日治時期臺灣近代博物學發展與文化資產保存運動之研究〉（桃園：中原大學建築研究所碩士論文，2006），頁 3-18 至 3-22。

出現在本文討論的休閒娛樂，尤其臺灣本地特色之娛樂自 1920 年代下半出現或快速發展，1930 年代成為臺民主流娛樂。如發跡於蘭陽平原的歌仔戲，從 1927 年全島 17 個戲班踏上登峰之路，發展至 1930 年代中期已約 300 個戲班，<sup>116</sup> 而立足於本地戲曲的特殊性，使當局及知識階層逐漸出現「臺灣戲曲」（而非中國戲曲）的概念。<sup>117</sup> 臺語流行歌自 1930 年以降，因臺灣古侖美亞（コロムビア）販賣商會成立，並勤於錄製各種臺灣音樂，1931 年歌仔戲戲齣〈雪梅思君〉銷售亮眼，1932 年電影「桃花泣血記」同名宣傳歌〈桃花泣血記〉開始進入臺語流行歌的全盛時期。<sup>118</sup> 旅遊方面，1927 年新臺灣八景的票選，也是本地某些自然景緻浮上檯面，從而成為全臺島內旅遊指標。此外不能忽略在臺日本人當中的文化菁英，也在臺發展其「鄉土」特色，如以日人為主，以日本曲調、日文填詞、編寫臺灣景物的「臺灣新民謠」，先是臺灣教育會主辦「臺灣の歌」募集，由古侖美亞公司灌錄成唱片，其中一部份收入公學校「唱歌」教科書，1931 年民間唱片公司再徵集具有臺灣特色之歌詞，搭配新近流行曲。這些以日人和日語為主所創作的日文樂曲，在歌詞上試圖挖掘臺灣特色，並呈現出臺灣・南國的「異國情調」。<sup>119</sup>

「鄉土」的潮流主要從 1920 年代下半出現，在整個 1930 年代成為文獻上的常用語，也只有在 1930 年之後，「鄉土」二字才進入時

116 石婉舜，〈搬演「臺灣」：日治時期臺灣的劇場、現代化與主體型構（1895-1945）〉（臺北：國立臺北藝術大學戲劇學系博士論文，2010），頁 78-87。

117 康尹貞，〈日治時期臺灣戲曲之研究（1895-1937）〉，《戲劇學刊》，21（臺北，2015），頁 56-57、63-68。

118 林良哲，〈臺灣流行歌日治時代誌〉（臺中：白象文化，2015），頁 62-72、121-151。

119 林良哲，〈臺灣流行歌日治時代誌〉，頁 112-120。

人日記，換言之「鄉土」是具有特定觀念的用語，惟上述「鄉土」所包含的對象不盡相同，有時指臺灣全體，有時僅指家鄉、鄉下的一小塊地方；有時是限於臺灣人的鄉土，有時是包含日本人在內，隱喻「內臺融合」的鄉土；有時是文化上的鄉土，有時則是空間上的鄉土；有時寫作「鄉土」，也有時寫成「地方」（如藝術、廣播常見的「地方色」）。雖是如此，這些「鄉土」範圍共同以臺灣本地為中心，一種相對於日本本土「中央」之處，或是西化潮流下，正視臺灣當地固有的一面。<sup>120</sup>

## （二）轉向「鄉土」：日記中觀念與視線的翻轉

在這個潮流下，1930年代臺人日記中自然也出現「鄉土」相關之記事，內容不脫上述範圍。1930年時為記者的黃旺成為《臺灣民報》寫了增刊首號「地方色」的〈竹塹城〉，<sup>121</sup>「地方色」即地方特色、鄉土特色，作為新語彙首次在他的日記登場。林獻堂日記首次出現「鄉土」記事，是1931年圍繞著「鄉土文學」和「臺灣話文」爭論，連續三年，有郭秋生、莊垂勝等建設鄉土文學、臺灣話文論者來與林獻堂討論，相較第一、二次都是郭、莊等運動者來訪，起初林獻堂認為，「言之似有理，行之則實大不容易也」，第三次是林獻堂前往江山樓會郭秋生，也許看法將有所變化。<sup>122</sup>對於蔡培火的白話字運動，1931

<sup>120</sup> 邱函妮，〈創造福爾摩沙藝術——近代臺灣美術中「地方色」與鄉土藝術的重層論述〉，頁124。

<sup>121</sup> 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1930年7月26日。「竹塹城」於報上刊出，見〈竹塹旋風〉，《臺灣新民報》，1930年8月2日，第4版。

<sup>122</sup> 林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，1931年12月23日，1932年2月26日，1933年11月22日。

年蔡培火以日文假名創作白話字並開始白話字連署運動，最初奔走尋找的盟友就是林獻堂，包括請林獻堂擔任臺灣白話字發起人，林獻堂亦給予奧援。<sup>123</sup> 對於李獻璋收集整理民間文學、民俗、民謠，林獻堂謂其熱心，並資助日後《臺灣民間文學集》印刷發行。<sup>124</sup>

底下所措意的是，關注鄉土使得部分知識人重新審思，包括過去 1920 年代知識階層所重重批判的民間信仰(為「迷信」、歌仔戲(為「淫戲」)，在 1930 年代作為一種「鄉土風俗」、「鄉土藝術」，有重新予以接受之可能。1936 年黃旺成日記中，其友張溫流(1899-1969，時為開業醫)不同此前多數知識階層抨擊歌仔戲為傷風敗俗，<sup>125</sup> 反給予歌仔戲極高評價，理由是「四兄[按：張溫流]高其價曰鄉土藝術、藝術興憤[奮]」，並樂於觀看，<sup>126</sup> 是「鄉土藝術」，而不是 1920 年代所評為「淫戲」，差異在於前者是對傳統文化的護衛與肯定，後者是基於現代化過程對於傳統文化中「不文明」事物的批判與否定。與此相似的是，1930 年代王育霖(1919-1947)在〈臺灣歌謠考〉給予歌仔戲甚高評價，認為臺灣歌謠、歌仔戲、木刻版畫三者，是臺灣文化史上最值得留下紀錄者，理由是其具「鄉土色」、「土俗色」。<sup>127</sup> 「鄉土」在同期日記中的用法是相當固定的，且自 1930 年代以降才在日記出現，雖然我們必須盡量避免過於簡化他人思想，但本文基於種種跡象，毋寧認為張溫流的「鄉土藝術」(由黃旺成在日記寫下)、王育霖重視「鄉土色」，

<sup>123</sup> 林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，1931 年 6 月 4 日，1934 年 5 月 16 日、8 月 11 日、11 月 4 日、12 月 13 日。

<sup>124</sup> 林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，1935 年 7 月 21 日，1937 年 4 月 25 日。

<sup>125</sup> 徐亞湘，《日治時期臺灣戲曲史論——現代化作用下的劇種與劇場》(臺北：南天，2006)，頁 19-34。

<sup>126</sup> 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1936 年 3 月 2 日。

<sup>127</sup> 王育霖，〈臺灣歌謠考〉，《翔風》，18(臺北，1938)，頁 50。

可能即是當下所流行的「轉向鄉土」的潮流所影響，因此在用語及概念上若合符節。「鄉土」——關注本地文化甚至帶有反思和反現代色彩——在 1930 年代的流行，成為時人重新評價，並合理化傳統文化的思想工具，這種觀念的轉換，也出現在日記中對於「迷信」和傳統娛樂的記事。

### (三)脫去信仰後重拾「鄉土」：吳新榮的情形

本文利用諸日記中，以吳新榮日記最富於思想性，唯有他交代了在「打破迷信」之後，如何看待傳統娛樂的想法。

相信科學、反對迷信的吳新榮第一次提到「鄉土」風俗，就是廟會遶境之時，在他老家將軍庄看「暗藝」(暗香、刈暗香)的夜間進香巡境之習俗。暗藝見於中南部的竹山、斗六、西螺、將軍、麻豆、佳里各地，不僅是民間信仰，也是民間的傳統娛樂，又以麻豆、佳里的暗藝而言，按例分上下街輪流，約二十日左右，每夜詩意藝閣及陣頭爭奇鬥巧，間有詼諧演出，因此附近市郡、村莊民戶趁餘暇而來參觀，幾乎人山人海。<sup>128</sup> 1935 年吳新榮回將軍庄參與暗藝，其記事曰：<sup>129</sup>

歸將軍庄，看數十年以來中絕不行而今再復興的「暗香」巡境。……晚食後即去庄廟，看「暗香」。這月下的神秘事，確實鄉土風俗的好流派。我們甚願盡力保存。

對於暗藝，吳稱「我們甚願盡力保存」，而盡力保存的理由是，其為

<sup>128</sup> 〈麻豆暗藝盛況〉，《臺灣日日新報》，1931 年 3 月 14 日，第 4 版。〈麻豆迎暗藝 每夜聚觀者衆〉，《臺灣日日新報》，1933 年 2 月 18 日，夕刊第 4 版。〈佳里上下街迎暗藝 間斷凡十餘年至是重迎 每夜觀衆擁擠〉，《臺灣日日新報》，1935 年 9 月 13 日，第 8 版。

<sup>129</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1935 年 4 月 14 日。

「鄉土風俗」的好流派。同年底他行醫的佳里庄亦開暗藝，吳新榮又說「這真正的鄉土藝術斷不可廢止啦」！<sup>130</sup>對於信仰與娛樂結合的地方傳統行事，吳氏非視其為「迷信」，而是「鄉土藝術」、「鄉土風俗」，必須予以保存。從日記中，吳新榮的生活習慣並不喜嘈雜，因此街上舉行暗藝時，有時不堪長時間又「騷雜的空氣」，而離鄉訪友，<sup>131</sup>但對於暗藝——「鄉土藝術」的評價，是「暗藝有真正的鄉土藝術的在那裡，創造的、進步的、平民的，皆是好的」，<sup>132</sup>無獨有偶，他和張溫流同樣將某些傳統文化稱之為「鄉土藝術」，而這些「鄉土藝術」，在 1920 年代才被視為不合於現代文明的「迷信」與「淫戲」，主張應該被改革甚至丟棄，卻在 1930 年代回歸「鄉土」的潮流中，作為「鄉土藝術」，重新回到部分知識階層的生活中。

臺南北門「南鯤鯓代天府」是吳新榮尚未「打破迷信」前「就毫無目的的崇敬」的廟宇與神明，<sup>133</sup>「打破迷信」後的吳新榮再路過南鯤鯓廟參觀，如今他脫帽行禮並抽出一支籤詩，謂南鯤鯓廟參觀：「我脫帽行禮而后抽一籤詩，我愛此廟是因為要擁護這鄉土藝術，所以我若有投下賽錢，是使要保存這民族文化」。<sup>134</sup>其對南鯤鯓代天府自幼結下鄉土情懷，「打破迷信」之後的南廟，既是「鄉土藝術」，又是「民族文化」，現在他以不帶有「迷信」的眼睛看待，「撇開信仰或其他問題，此廟之存在，永遠是我們鍾愛的地方」。<sup>135</sup>這是吳新榮打破迷信之後，將此前否定的對象客體化，稱之「鄉土藝術」，

130 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1935 年 9 月 11 日。

131 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1935 年 9 月 12 日。

132 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1935 年 9 月 13 日。

133 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1941 年 4 月 28 日。

134 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1935 年 12 月 12 日。

135 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1941 年 9 月 8 日。



並重新接納回來的思想過程。除了南鯤鯓代天府，讓他留有印象的臺南州宮廟，還有金興宮、金唐殿、龍湖巖、孔子廟、開山王廟等，也都在打破迷信後賦予其「鄉土藝術」之價值，認為須予以保存。如他所言，「我絕非有神論者，也非迷信家，但因其深具歷史價值，鄉土藝術的意義，所以這些寺廟應長久保存下去才是」。<sup>136</sup>

在 1930 年代，臺灣知識界亦存在檢討 20 年代一味追求西化，僅以「文明與否」為標準就否定民間信仰的聲音。如 1920 年代「鄉土」正要流行時即呼籲多刊登臺灣色彩文章，以大量臺語實踐臺灣色彩文學寫作的賴和，在 1930 年代的小說〈赴會〉，以正要乘車前往臺灣文化協會會議的第一人稱，說出：「迷信破除也覺得不切實際，使迷信真已破除了，將提供那一種慰安，給一般信仰的民眾，像這些燒金客呢？」<sup>137</sup> 一旦全然「打破迷信」，民眾的「慰安」將何去何從，賴和在 1930 年代的反思說明只有破除，沒有替代品的「文化提升」將令人茫然自失。他又語帶酸味的表示，這回他赴文化協會會議的心境，「不也同燒金客越北港進香一樣嗎？」<sup>138</sup> 賴氏將 1920 年代知識分子所信奉的西方文明比擬成信仰，如他等搭車北上參與文化協會的知識分子，就像北港媽祖廟的進香客一般，正在向西方文明頂禮膜拜。這是賴和站在 1930 年代回歸鄉土的立場，對於 1920 年代「打破迷信」的反思。就庶民文化延續的觀點而言，賴和說出了此前一味「打破迷信」的盲點，而吳新榮則在日記中，道出其即使是打破了迷信，仍有無可斷裂的鄉土情懷。

1939 年吳新榮日記首次出現「鄉土愛」之用語，「鄉土愛」同是

<sup>136</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1938 年 6 月 15 日。

<sup>137</sup> 賴和，〈赴會〉，收於林瑞明編，《賴和全集》，小說卷（臺北：前衛出版社，2000），頁 64-65。

<sup>138</sup> 賴和，〈赴會〉，頁 65。

1930年代鄉土熱潮中，流行於教育、廣播及一些文藝書刊的常用語，從「鄉土愛」開始，開啟吳新榮對於地方歷史的書寫。吳氏日記首次出現「鄉土愛」，是同為「臺灣文藝聯盟佳里支部」會員的郭維鐘(1907-1949)，提案發行純文學雜誌，吳新榮回以「當然不用固執於政治論點，而應該落實於鄉土愛」。<sup>139</sup>後續在雜誌的出刊討論表示，「總之，先做做看，以滿足對藝術愛之飢渴，固守、堅持對鄉土愛的熱情」，而當下他所想寫的是〈北頭洋蕃〉和〈來訪佳里的人們〉兩篇。<sup>140</sup>〈北頭洋蕃〉為西拉雅族的故事，後來吳新榮以大道兆行之名，發表在《臺灣文學》和《民俗臺灣》上，記載當地西拉雅族原住民之民俗。<sup>141</sup>其後如所知，吳新榮對於鄉土之記事甚富熱情。<sup>142</sup>

回到吳新榮日常生活中的傳統娛樂與「迷信」問題，他脫掉「迷信」的眼鏡後，再以「鄉土藝術」的眼光，重新賦予傳統娛樂積極正面的意義，吳如何面對涉及「迷信」之傳統娛樂之心態，已呼之欲出。其自言：<sup>143</sup>

近年來漸覺了做年做節若除去祭神祭鬼，其他的行為可稱為一種的娛樂，譬如我們少時若言起冬至，就想了「圓仔」、「米膏」；說到清明，就想了「春餅」、「菜粽」了。所以為家庭

<sup>139</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1939年3月18日。

<sup>140</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1939年3月19日。

<sup>141</sup> 大道兆行，〈飛蕃墓〉，《臺灣文學》，2：1(臺北，1942)，頁11-13。

大道兆行，〈續飛蕃墓〉，《民俗臺灣》，2：7(臺北，1942)，頁26-27。

<sup>142</sup> 吳新榮，《震瀛採訪記》(臺北：遠景，1981)。吳新榮，《震瀛隨想錄》(臺南：瑣琅山房，1966)，頁117-181。林慧姪，《吳新榮研究：一個臺灣知識份子的精神歷程》，頁118-149。施懿琳，《吳新榮傳》(南投：臺灣省文獻委員會，1999)，頁11-38。

<sup>143</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1935年12月23日。另於日記1937年6月13日可見相關記事。

的娛樂，子兒的教育，我們當然也要做年做祭了。

意謂只要除去祭神拜鬼的形式與心態，其他的行事就只是一種為了娛樂的娛樂。有別於農業社會民間信仰與娛樂活動緊密鏈結，我們在這裡看到一種非常近代式的娛樂觀：娛樂是為了娛樂而娛樂，而非為了祭神才娛樂，而且娛樂當中不帶有宗教目的，其所為即是其是。吳新榮坦然接受「迷信」的傳統行事也是一種「鄉土藝術」，只要不「迷信」，亦可與傳統娛樂(鄉土藝術)共存。吳氏日記透過其常見之自我闡述，提供了一種可能性和具代表性的意見，說明為何在「打破迷信」之後，依然接觸傳統娛樂活動。他在「打破迷信」之後，一而再，再而三說明他「絕非迷信家」，而珍惜「鄉土藝術」是他重新拾回過去被批判的傳統行事(同時也是一種休閒娛樂)的動力，在這個過程中，漸形成「若除去祭神祭鬼，其他的行為可稱為一種的娛樂」的新價值觀。當然，我們也必須為「鄉土」潮流的影響範圍加上限制，受到「鄉土」潮流影響者如吳新榮、張溫流、王育霖，都是所謂的新知識階層，「鄉土」之流行亦不同於 1920 年代文協啟蒙運動、以積極可見的「運動」型態向底層民眾扎根，於是 1930 年代受到「鄉土」潮流影響，從而改變看待傳統娛樂方式者，很可能主要仍是新知識階層。

「打破迷信」後知識階層、中上階層皆偶有接觸涉及「迷信」之傳統行事(娛樂)，也意味著時人幾乎同採「折衷」方針，而非將傳統行事全廢，或者區分了迷信和信仰(正信，如林獻堂)，此外亦應考慮記主個人「內在」所受之限制。吳新榮接受傳統娛樂是「鄉土藝術」，不僅受新思潮影響，吳氏不希望因破除迷信而被鄉里視為「異端」，也就是社會關係上需入鄉隨俗，可能是現實中他必須重新接受與「迷信」相涉行事的內在理由。<sup>144</sup> 張麗俊自言體悟普渡或拜神、祭祖均屬「迷

144 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1935 年 12 月 12 日。

信」、「陋習」，即使如此，作為宮廟實質管理人，限縮了他迴避信仰祭儀之空間。<sup>145</sup>而黃旺成也存在類似限制，尤其黃氏有盡廢祭神拜鬼之理想傾向，然於現實生活中，黃打破「迷信」後常與妻因祭祀起不滿，數年後黃氏謂，「為廿九日普渡，家中已着手做糰，雖曰世俗，然於社會生活只能改革，不能全廢」，<sup>146</sup>黃以普渡是社會普遍習俗，不再禁家人普渡，且他無法迴避社會倫理對於祖先祭祀之需求，遂以折衷妥協逐漸取代「全廢」，但為打破「迷信」，他「個人」不提供祭祀所需之勞務協助，「一任女人們好自為之」。<sup>147</sup>採取改良折衷方案，而非極端堅持全廢，應為知識階層體會各種限制後，現實上主要的選擇。

#### (四)農村的新知識階層：陸季盈

探討知識階層娛樂和信仰關係，不能忽略處在農業社會中心，也就是農村的知識階層，是否同樣存在娛樂活動去除信仰的變化，乃至接觸「鄉土」潮流。

生活在高雄大樹庄九曲堂的陸季盈，楠梓公學校畢業後進入同校高等科，結業後開始務農，1937年持續務農並加入九曲堂青年團，此後漸離農務，就任農事實行組合、國語講習所講師、民風作興會及皇民奉公會書記等職。<sup>148</sup>或許是較晚出生，且遠離都市，「打破迷信」的社會運動未曾在陸氏日記出現，日記中也沒有他個人關於「打破迷

<sup>145</sup> 張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1936年8月31日。

<sup>146</sup> 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1933年9月16日。

<sup>147</sup> 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1943年8月15日。

<sup>148</sup> 謝仕淵，〈日治時期臺灣農村青年的休閒生活：以〈陸季盈日記〉為例〉，《臺灣史研究》，25：2（臺北，2018），頁146-152。

信」之行動與表態。陸氏和祭神拜鬼相涉的節日慶典，可以 1937 年加入青年團前後為界，在此之後因加入青年團，漸脫農務就職，生活重心從個人轉向集體，在「工作責任」與「愛國心」驅使下，才較多參與祭典，尤其是神社祭(詳下節)。但在 1937 年以前的純務農時期，雖在鄉下卻無任何祭祀記錄，所記載的傳統節慶竟僅兩次(1933-1937)，甚至不名之為某某節，只記日期，稱之為「慣例」、「習俗」，如農曆七月十四日(不說中元節)云照例有戲劇可看，八月十五日(不說中秋節)可以開心地觀看月亮和玩耍，然他因終日務農而未享受，意在說明這是他人一般情形，<sup>149</sup> 其主要娛樂則是游泳、小提琴、口琴和看電影等現代且外來的新式活動，均和祭神拜鬼無涉。陸氏日記幾乎未見「鄉土」相關藝文潮流，但在 1934 年，抄錄了數個重要「現代用語」時，曾記下「鄉土藝術」四字，並附西文原文 *Heimatkunst*。<sup>150</sup>

陸季盈幾乎遠離和祭神拜鬼相依存的傳統娛樂，也可能是近代教育薰陶，或一心務農所致，謝仕淵則認為，陸氏深好從事之近代運動具有「對傳統之排除性」，<sup>151</sup> 只因陸氏日記並未有任何解釋或表態，本文暫不做推斷，然而合觀 1937 年以前的陸季盈日記，和張氏、黃氏、林氏、吳氏四人，呈現先後不同世代間，知識階層對於和祭神拜鬼相涉之傳統娛樂，連結日益薄弱的現象。和傳統娛樂關係最密切的是張麗俊，出生於 1868 年，分別早林獻堂(1881)、黃旺成(1888)13 年和 20 年出生，1920 年代「打破迷信」運動展開時，林、黃正值盛年，對「迷信」也格外反對，反對「迷信」亦反映同世代和上一

<sup>149</sup> 陸季盈，《陸季盈先生日記》，1933 年 9 月 3 日，1936 年 10 月 1 日，臺灣歷史博物館館藏。

<sup>150</sup> 陸季盈，《陸季盈先生日記》，1934 年 5 月 20 日。

<sup>151</sup> 謝仕淵，〈日治時期臺灣農村青年的休閒生活：以〈陸季盈日記〉為例〉，頁 154。

世代生活，其實是與「迷信」緊密連結(故須大力反對)，但這兩人生活中也殘存了少數傳統娛樂，未能完全革除；更年少一代的吳新榮(1907)、陸季盈(1916)，分別小張麗俊 39 歲和 48 歲，生活中幾乎都以外來新式娛樂為娛樂，反映該世代知識階層已將無涉信仰的、專為娛人的新式娛樂，以及新生活方式內化，和傳統娛樂距離則相對更為遙遠，或者視其為需要保存的「鄉土」文化，至少就吳新榮而言，出現將涉及祭神拜鬼的傳統娛樂客體化，在保存傳統和不迷信前提下，重新接受「鄉土」。

復對照張氏、黃氏、林氏、吳氏四人日記，陸氏日記則反映了，因「打破迷信」之社會運動出現，且成為社會中普遍被認識的「常識」，加速了時人娛樂去信仰化、走向人本的趨勢，得於「對比之下」，凸顯出時人這般心靈層次的轉變；沒有經歷「打破迷信」的社會運動，單純藉由「沒有」傳統信仰，「沒有」參與祭神拜鬼和相應娛樂，種種「沒有」的空無記事(如陸氏日記)，將難以推展任何討論，「打破迷信」運動是讓娛樂去信仰化、走向人本的精神心靈狀態、得以凸顯出來的重要中介。只不過，純粹透過「打破迷信」的討論(藉由張、黃、林、吳四氏日記)，易使「娛神」和「娛人」被推定為衝突、對立關係，實際如時人打破迷信後可能重拾「鄉土」，或面臨現實諸多限制而有所權變時，「娛神」和「娛人」可能在實際上(不得不)共存，惟其立足點偏向「娛人」，以人為中心的人本立場。

## 七、國家、神道和娛樂

知識階層「打破迷信」後，重新接受祭神拜鬼相涉娛樂不只因為「鄉土」，和各種內在限制，外來的日本神社祭典也是本文討論諸記主「打破迷信」後，仍有少數關乎祭神娛樂原因之一。諸記主在日本

統治下，都曾接觸神社，和附隨在神社祭典中的娛樂，雖然日本神道屬外來，不是根源於本地文化之信仰，甚至未必被稱之為「宗教」，但必需檢證國家神道是否影響臺民娛樂和信仰間之關係。

日治初期起，日本神社慶典就有藉由娛樂活動，吸引臺民參與的現象，<sup>152</sup> 日治中期神社祭典進一步結合臺民固有信仰，尤其是媽祖遶境和城隍遶境，日本神輿和臺灣神轎同期先後登場，既仲介臺民接觸外來異族信仰，亦以此整合日臺民間社會。1915年臺南開山神社改建竣工，安排開山聖王遶境，1916年臺南神社祭典，亦有地方宮廟的主神交陪，壯大神社祭聲勢並吸引臺民圍觀。<sup>153</sup> 1920年基隆神社祭結合基隆代表性大廟慶安宮的媽祖祭，餘興節目多達六十多組，翌年基隆神社祭再擴大，結合媽祖祭與城隍祭(慶安宮和基隆城隍廟)，餘興節目多達四十餘組，也意謂原來媽祖祭與城隍祭為了配合日本神社祭而改期。<sup>154</sup> 1927年媽祖祭雖已與基隆神社祭分離，但遶境路關之一仍為基隆神社，信徒隨巡境之神轎至此，<sup>155</sup> 這類的「結合」，直到日中開戰後因臺灣民間信仰受到抑制才幾乎消失。除了神社祭，最遲自1913年起始政記念日就結合地方城隍祭典、媽祖祭典一併舉行，1920年代起納涼晚會也結合夜間繞境之城隍祭典，各地行事雖未統一，但

<sup>152</sup> 〈圓山開運稻荷大祭典 玉替の催あり〉，《臺灣日日新報》，1913年10月4日，第7版。〈大溪神社祭典〉，《臺灣日日新報》，1934年10月26日，第3版。張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1906年10月28日。

<sup>153</sup> 〈議迎開山聖王〉，《臺灣日日新報》，1915年3月20日，第6版。〈臺南神社祭〉，《臺灣日日新報》，1916年10月30日，第4版。

<sup>154</sup> 〈基隆神社大祭 媽祖大祭も同日〉，《臺灣日日新報》，1920年6月2日，第7版。〈明日の基隆神社祭 全街休業、港内満船飾、餘興多し 媽祖城隍廟の祭典をも〉，《臺灣日日新報》，1921年6月2日，第7版。

<sup>155</sup> 〈媽祖繞境路關〉，《臺灣日日新報》，1927年5月17日，第4版。

各種無涉宗教的日式活動結合「迎城隍／媽祖」，不僅節目豐富且引來民眾圍觀。<sup>156</sup>

林獻堂、吳新榮「打破迷信」後，主動接觸祭神相關娛樂極其有限，而該「有限記錄」也出現在日人所舉行結合本地神明遶境的日本神社祭典，巧合的是，1934到1936年間有多部日記都出現相關記事。1934年10月28日臺中神社祭結合城隍祭，是日張麗俊、林獻堂不約而同赴臺中往觀，其人潮如張氏日記謂，「無論列車、自動車、摩托車俱告滿員，如霧聚雲屯，……自我觀盛鬧以來，未有如今日之多也」，<sup>157</sup>對林獻堂而言，神社祭結合本地城隍祭的盛大活動，敘述頗有「奇觀」之感。<sup>158</sup>吳新榮則記下北門神社落成，地方居民往請南鯤鯓代天府五府千歲，和北港街朝天宮媽祖來鬥鬧熱之事。<sup>159</sup>至於黃旺成，同樣在「打破迷信」後仍有看神社祭典之記錄，惟新竹神社祭並未與地方神明祭典結合。<sup>160</sup>就此觀之，時人「打破迷信」後雖明顯減少參與傳統娛樂，卻未排斥日人的神社祭典和各式活動，遂再接觸祭神拜鬼相涉之傳統娛樂。

日本神社祭結合臺灣宗教慶典以壯大聲勢，同時藉以柔性地向臺民推介國家神道，此外歷來官辦大型博覽會、始政記念日亦請媽祖、城隍遶境，幽微地暴露日本殖民政府「反對迷信」的虛實兩面，和臺灣知識階層面對日臺信仰時，可能存在的「雙重標準」。陳玲蓉指出日本統治者對待臺灣信仰和「破除迷信」的兩面性，日治中期迎神賽

<sup>156</sup> 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1921年6月17日、18日。

張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1927年7月13日。

<sup>157</sup> 張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1934年10月28日。

<sup>158</sup> 林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，1934年10月28日。

<sup>159</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1936年7月12日。

<sup>160</sup> 同以1934年地方神社祭為例，見黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1934年10月28日。



會不僅未遭到總督府禁止，反而暗地鼓勵支持。<sup>161</sup> 實際上，一旦殖民政府嚴格打壓臺灣民間信仰，不僅將在日中開戰前的懷柔階段，失去仲介日本神道的重要工具，徹底「破除迷信」可能反使日本神道陷入尷尬處境。是以執政者主導下的社教團體對於「破除迷信」，只是採取淡化一般民眾注意力的方式，且將事業核心置重其他公共事務。<sup>162</sup> 令人驚異的是，臺灣知識階層在 1920 年代為「打破迷信」而批判傳統娛樂，但對於結合臺灣信仰活動(同時也是娛樂活動)的日本神社祭，卻沒有予以同等回應，甚至在「打破迷信」後仍接觸神社祭典。那麼，臺灣知識階層、中上階層「打破迷信」後觀賞神社活動，是基於對國家神道的信仰？政治認同？或是異文化結合、且盛大舉行之「奇觀」？還是單純為了娛樂而娛樂？又反過來說，國家神道究竟屬不屬於臺人的「信仰」？均難輕易斷言，然作為心靈寄託的「宗教信仰」，與「政治認同」理應是可區分的兩個層次，即使因國家神道之特性(政治結合宗教)而容易令人混淆，但對於從事娛樂之精神樣態影響可能有別。

結合政治教化的娛樂活動在臺灣娛樂史中，已有豐富前例，然其實不妨礙民眾從中獲取娛樂效果，也沒有成為非和政治相依存不可的唯一選擇。清代涉及男歡女愛的《荔鏡記》在民間大受歡迎，方志直言，「此等曲本，最長淫風」，應予以禁止，改演唱「忠孝節義等事」，<sup>163</sup> 清末來臺的馬偕於回憶錄中也有類似的記載，「中國的戲沒有甚麼藝術性……，戲劇的主題通常與愛國有關，故事情節

<sup>161</sup> 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》(臺北：自立晚報，1992)，頁 88-89。

<sup>162</sup> 張玉秋，〈日治時期宗教「迷信」話語研究〉，頁 87-90。

<sup>163</sup> 林豪，《澎湖廳志》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963，1893 年原刊)，頁 326。

有歷史性或虛構性的」。<sup>164</sup> 日治戲劇中除去戀情、悲劇、滑稽、詼諧等，辜振甫、吳克泰、宋瑞樓、林淵源回憶戲劇主旨，多屬「忠孝節義」、「忠君愛國」，<sup>165</sup> 「忠孝節義」成為戲劇中一種傳統而重要的主題。由此觀之，具政治性的娛樂在臺人生活中並不算特別，且這類戲劇多仍發生在傳統節日慶典，唯「內容」涉及政治教化，亦未因非政治宣傳而不能存在。外來的日本殖民政府，也曾以娛樂為中介推行政治教化，例如提供原住民從事的內地／島內觀光，其本質上帶有濃厚教化意味。<sup>166</sup> 顏杏如指出官定節日如天長節、紀元節等富於政治教化，也乘載了大量娛樂活動。<sup>167</sup> 呂紹理凸顯官辦大型博覽會展示的「權力／秩序」關係，又為了傳達殖民統治成效而推動觀光，殖民政府在旅遊動線上將殖民政治、神道宗教列為核心。<sup>168</sup> 這些在日中開戰以前，就已結合政治教化的娛樂活動，並不是臺民唯一娛樂，而是同時期諸多娛樂選擇之一，亦不具強制從事性質。

國家神道作為一個由上而下，人為創造，且具國家力量支持的

---

<sup>164</sup> George L. Mackay, *From far Formosa: the island, its people and missions* (Taipei: SMC Publishing Inc., 1993), 118.

<sup>165</sup> 黃天才、黃肇珩著，《勁寒梅香：辜振甫人生紀實》（臺北：聯經，2005），頁 15。吳克泰，《吳克泰回憶錄》（臺北：人間，2002），頁 36-37。廖雪芳，《醫者之路：臺灣肝炎鼻祖宋瑞樓傳》（臺北：天下雜誌，2002），頁 26。林淵源口述，王耀德紀錄，張迎秣撰述，《風骨：林淵源八十談往》（高雄：宏玟館圖書，2008），頁 10。

<sup>166</sup> 鄭政誠，《認識他者的天空：日治時期臺灣原住民的觀光行旅》（臺北：博揚文化，2005）。

<sup>167</sup> 顏杏如，〈天長節鬥熱鬧：帝國的節日與殖民地臺灣社會〉，收於李承機、李育霖編，《「帝國」在臺灣：殖民地臺灣的時空、知識與情感》（臺北：臺灣大學出版中心，2015），頁 51-87。

<sup>168</sup> 呂紹理，《展示臺灣：權力、空間與殖民統治的形象表述》（臺北：麥田，2005），頁 101-390。

「宗教」，同樣在日中開戰前只是諸多信仰中的一種，對臺人不具強制性，甚至因不親民，而與民眾拉開距離。蔡錦堂指出，日治初期起殖民政府藉由在各地建造神社、舉辦祭典、動員參拜神社和學校教育，以推廣國家神道，但實際並未能在臺灣落地生根，主因在於，同時期臺灣宗教信仰眾多，由上到下所創建的國家神道、神社自始即未刻意經營其信徒層，而成為「國家之神道」後失去作為「宗教」的活力和親民性，與民眾間畫出一條鴻溝，甚至為符合大日本帝國憲法對於信教自由的保障，日本政府強調神道「非宗教」，而是敬神崇祖的「道德」層次，這般高高在上的「信仰」和臺灣民間習慣之宗教信仰差異甚大。又作為象徵國家神道的神社，大多建造於幽靜之處或山崗之上，而臺灣信仰的中心是寺廟，卻是建築在人口熙攘、庶民喧嘩和具生命力的街坊市集，更為重要的是，臺民信仰常取決於靈驗與否，利己主義和信仰對象密切相關，而國家鼓勵要求參拜神社，卻是希望人民祈求國家、天皇政府之事，或戰爭勝利，就這個意義來說，國家神道或神社似乎已不屬於宗教信仰範疇，而是更加接近於國家儀典的一部份。<sup>169</sup> 至於，是否有因神社「靈驗」而信仰之的民眾，雖有但其影響未能一概而論。<sup>170</sup>

神社於現實世界存在「非宗教」性質，及其設置於山崗而風景明媚，成為一種「遊憩景點」，具體呈現在黃旺成日記。黃氏求學和擔任公學校教師期間，就曾接觸對於皇室和國家觀念的精神灌輸和

<sup>169</sup> 蔡錦堂，〈日治時期日本神道在臺灣的傳播與局限〉，《淡江史學》，12(淡水，2001)，頁 141-153。

<sup>170</sup> 黃旺成「打破迷信」前，曾在新竹神社附近北白川宮能久親王御露營地「戲求富」，或「戲禱福分」，之後「嬉笑下山」(見表 2)，蔡錦堂也曾舉出小偷、賭馬者因神社「靈驗」而參拜，顯示神社參拜情形複雜不一。蔡錦堂，〈日據時期臺灣之宗教政策〉，《臺灣風物》，42：4(臺北，1992)，頁 132-133。

參拜神社，屬於神社信仰之密切接觸者。<sup>171</sup> 黃旺成最常參拜的是新竹神社，也就是新竹地方的主要神社，新竹神社位在新竹市郊松嶺(今牛埔山)的半山腰，於 1918 年鎮座，1920 年列格縣社，例祭日在每年 10 月 28 日。<sup>172</sup> 巧合的是，松嶺不僅是神社所在地，也是 1929 年以前黃氏祖墳所在，故新竹神社設立前，松嶺本即是黃旺成郊遊踏青掃墓的所在，<sup>173</sup> 新竹神社設立在松嶺之後，神社成為他散步、郊遊，和參拜的空間，因此有時祭祖之後，順途參拜神社。黃旺成在「打破迷信」之前，新竹神社對他而言既是休閒空間，也是「神聖」空間。

黃旺成「打破迷信」且加入反日陣營的 1925 年起，參拜神社次數開始減少，日記中最後一次以「參拜」或「參詣」作為去神社的記事，則是在 1927 年，自此以後，黃旺成「去神社」都是為了休閒和風景，特別是以散步作為「去神社」的目的，而且這樣的轉變是對所有神社皆然，唯一一次因為報導任務，1931 年日本皇室貴族賀陽宮來臺視察，黃旺成在記者團中隨車赴新竹神社，以參詣形容賀陽宮和記者團一行的行事，<sup>174</sup> 在此之外，黃旺成的「去神社」，於 1928 年以後失去了所有的參拜特徵，只餘下休閒性質(1917 至 1927 年間黃氏計參拜八次，1928 至 1933 年間僅一次，即上述的「報導工作」)。1928 年黃旺成曾和新

171 黃旺成就讀公學校時所使用的第一期國定國語教科書《臺灣教科用書國民讀本》，就含有「天長節」、「紀元節」、「皇宮」、「臺灣神社」、「仁德天皇」、「醍醐天皇」、「明治天皇」等皇室和國家相關的教材，論者對該期教科書中有關皇室和國家的教材分析，參見蔡錦堂，〈日本據臺初期公學校「國語」教科書之分析〉，收於鄭樑生主編，《中國與亞洲國家關係史學術研討會論文集》(臺北：淡江大學歷史學系，1993)，頁 262-265、267-269。

172 臺灣總督府文教局社會課，《臺灣に於ける神社及宗教》(臺北：編者，1940)，頁 8。

173 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1917 年 10 月 24 日。

174 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1931 年 6 月 16 日。

竹諸友人喝酒、遊戲，凌晨三點再乘興到神社一遊，至凌晨四點才離開，歸家時已是雞鳴。這個自云是「放浪形骸」的例子對黃旺成甚是少見，神社的神聖性和中元普渡的神聖性一樣，可能已成為昨日雲煙。<sup>175</sup>而取代神社參拜的是散步和風景，松嶺的「景色」是吸引黃旺成前往神社散步的重要理由，該地挾有天然之優勢：一眼可以飽覽新竹街和眺望臺灣海峽，「前俯瞰新竹街，附近的廣陌良田、美園集於一眸之下，約隔一里可眺望臺灣海峽，是風景絕佳的地方」，<sup>176</sup>這樣的視覺展望，不論白天或晚上，都是黃旺成攜杖散策之所在(表2，神社記事集中在1919-1933年)。黃氏「去神社」所反映的，不僅是神社參拜在現實世界可能存在的非宗教性，與休閒機能，同時也是林、吳、黃三人「打破迷信」後，卻仍看神社祭的「可能」心態。而這是國家神道對臺人相對不具強制性之1936年以前的情形。

日中開戰前後，作為國家重要儀典的國家神道強勢進入臺人生活，1936年臺灣總督府的「民風作興運動」，將敬神思想、神社崇敬列入運動第一要項，隨後所謂皇民化運動時期的「正廳改善」和「寺廟整理運動」，著手剷除臺灣民間信仰，於此同時，總督府亦擴建神社數量作為精神教化和動員中心，這些強勢介入的行動雖在各地成效不一，且具階段性變化，<sup>177</sup>整體仍對臺人娛樂和信仰關係可能有所影響。惟戰時娛樂其實和平日不同，相對於宗教和娛樂都有令人「解脫」的相似作用，於內在性質或外在形式都自然地結合，戰爭卻是站在解脫之對立面：管制與緊縮，1936年臺灣民間信仰開

<sup>175</sup> 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1928年6月11日、12日。

<sup>176</sup> 新竹街役場，《新竹街要覽》(新竹：編者，1926)，頁205-206。或見原幹洲，《臺灣史蹟》(臺北：拓務評論臺灣支社、勤勞富源社，1937)，頁42。

<sup>177</sup> 蔡錦堂，〈日據時期臺灣之宗教政策〉，頁116-131。

始受到打壓，同時和神社祭典脫節，使得神社祭更趨近國家儀典和政治教化。加上戰時整體管制走向緊縮，要求物質節約，狂歡縱樂性質減少，即使 1940 年盛大的「紀元兩千六百年」奉祝活動，同樣存在物質限制和經濟統制現象，<sup>178</sup> 1942 年吳新榮參加戰捷慶祝會，特別記載是「辦得儉樸」，<sup>179</sup> 戰時管制和物質限制，成為限制神社祭和各種娛樂的背景。

討論政治認同，或者戰時作為國家儀典、卻和臺灣傳統娛樂分離的神社慶典，已然偏離本文主旨，但吳新榮、陸季盈日記中，可見在「愛國心」和前線戰勝的刺激感驅使下，出現國家成為「政治信仰」，更熱衷參與神社祭典的現象。吳氏戰時表達「成為日本人」的政治認同，<sup>180</sup> 且更頻繁參與神社祭典、參拜神社，在他重拾「鄉土」、重新賦予傳統行事積極意義後，一次參拜主祀鄭成功的開山神社時，認為這是基於「民族的意義及國家意識」，且「開山神社是由政府祭祀」，將此參拜視為榮幸，<sup>181</sup> 雖未言明具中日兩國血緣的鄭成功其「民族」是誰的民族，但吳氏個人「國家意識」顯示是日本，而非中國，在國家意識及「成為日本人」的意欲上，樂於參加神社活動和祭典，對自言「絕非有神論者，也非迷信家」的吳新榮而言，神社應非其宗教信仰，而是政治信仰。附帶一提，崇尚「鄉土藝術」的吳新榮如同殖民政府的期待，由「愛鄉」昇華為「愛國」，但戰時也有其他藉鄉土「反抗」殖民政府，或以鄉土「對比」日臺文化

---

<sup>178</sup> 蔡錦堂，〈「紀元二千六百年」的日本與臺灣〉，《師大臺灣史學報》，1(臺北，2007)，頁 51-88。

<sup>179</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1942 年 2 月 18 日。

<sup>180</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1938 年 1 月 19 日。

<sup>181</sup> 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1941 年 4 月 28 日。

者。<sup>182</sup>「鄉土」投射在政治上的色彩可謂不一。至於吳新榮等知識份子是否肯認「天皇為神明」，並在此基礎上從事相應娛樂，並無任何字跡得如此顯示。

陸季盈日記「身為日本臣民，應盡兵役義務」的表態，反映他的政治認同同吳新榮，<sup>183</sup>且陸氏服務於殖民政府，成為地方娛樂供應者。由於迎神建醮和傳統戲曲在日中開戰後長期受到管制，農村地區又不如都市存在多種娛樂選擇，因民間信仰被打壓而失去娛樂，成為農村重要社會問題，青年團此際一躍成農村地區最為重要之娛樂供應團體，陸季盈也在日中開戰當年加入當地青年團，成為農村的娛樂表演者。本來無任何祭祀記錄，也不甚參與傳統節慶活動的陸氏，在工作責任與愛國心驅使下，相關紀錄多了起來。就在開戰當年臺灣神社祭當日，該青年團籌備了類似「時代行列」的喬裝活動：<sup>184</sup>

在活動上我搖身一變成為神話時代的人，以及攜帶當時武器出場，也就是我把自己打扮得像神武天皇一樣，……。神話時代人物變裝一共有八位。前來參觀的人們，特別是看到喬裝的我們每每就會笑了出來，真是相當愉快。

這個裝扮古人，以呈現過去至今武器變化的活動，雖自云「活動採用現代形式，廢止了舊式布置方式」，但其他團員變裝成神話時代人物。

<sup>182</sup> 陳逸松口述，吳君瑩紀錄，林忠勝撰述，《陳逸松回憶錄·日據時代篇：太陽旗下風滿臺》（臺北：前衛，1994），頁283、286。曹銘宗，《自學典範：臺灣史研究先驅曹永和》（臺北：聯經，1999），頁56。

<sup>183</sup> 陸季盈，《陸季盈先生日記》，1941年6月21日，亦可見於1938年8月17日日記。

<sup>184</sup> 陸季盈，《陸季盈先生日記》，1937年10月28日，臺灣歷史博物館所藏中譯本誤植日期為1937年10月30日，又中譯內容因日文打字稿有誤而連帶發生錯誤，此處翻譯已經過修正。

原文「神代の人」非指扮神，而是神武天皇統治下的一般人物，陸氏則飾演日本開國之祖神武天皇，以娛村民，似陳述日本天皇萬世一系之系譜源頭。藉由吳新榮、陸季盈等知識階層的例子，他們的娛樂糾葛著對於排拒或接受「信仰」的反覆變化，從 1920 年代「不信鬼神」，到 1930 年代重拾「鄉土」(但有「不信鬼神」為前提)，乃至戰時愛國心驅使，娛樂活動服膺於「現世的信仰」：政治，成為政教結合之神社祭餘興節目演出者。這個過程由最初理想性「打破迷信」，亦漸至「信仰」和「娛樂」共存。

## 八、以人為本：講求合理、有益且去信仰化的新娛樂型態

本文已藉由時人日記反映知識階層、中上階層在心靈層次欲「脫去信仰」，致使娛樂和信仰走向分離的共通變化，再經由日記討論「娛神」依附於「鄉土」或「政治」的縱時變遷，出現在活動層次「信仰」和「娛樂」共存之表象。惟若不論戰時非常態之政治因素，時人娛樂中的信仰成分其實是日趨於淡薄，同時由純粹的娛人娛樂漸取代之。在神人共娛傳統下，應先是娛樂和信仰趨向分離，才会有後來的「以人為本」，是以本文最後探討臺灣知識階層所推廣，和同時期引入之新娛樂型態，對照傳統娛樂，論述娛樂如何在普遍意義上再走向「以人為本」。

1920 年代宣導去除傳統娛樂當中的「迷信」，從而「改良」為娛人娛樂，為知識階層推廣新娛樂型態之一。由於時人在對應傳統問題上，普遍以改良折衷取代全廢，當時報紙輿論亦不乏「改良」(而非全廢)傳統，



使之愈加良善之見解，<sup>185</sup>就「改良」而言，知識階層亦希望一併改良與「迷信」相涉之娛樂。例如根源於追悼忠臣、與水鬼抓交替相附會的賽龍舟，是臺灣民間甚為重要娛樂之一，端午亦是祛瘟疫瘟神之節，皆源於鬼神傳說、亦是民間娛樂，1920年代臺人知識階層為了「打破迷信」，在輿論上主張賽龍舟活動應改良，去除其「迷信」成分，純化為娛樂和運動性質：<sup>186</sup>

大稻埕淡水河，數年來對於龍舟競鬪，因為含有迷信的色彩，所以皆延於六七月間，方纔開催。這種娛樂，既然要避去迷信的觀念，不要開於端陽節，卻是一件很可喜的現象。但是數日前所開催的，仍是照例年行那什麼獻江和謝江等的迷信的行為。龍舟競鬪，卻是很有趣的體育運動，總是要徹底的改革從來的迷信的陋習，方纔免被人家恥笑呀！

「獻江」、「謝江」本為端午節於河面、水邊的祭典信仰儀式，此前民間已考量要區隔賽龍舟和端午的關係，將舉辦日期由端午延後至六、七月間，從形式上去除「迷信」成分，但一時未廢除其祭典。知識階層一方面肯定賽龍舟舉辦日期與端午節脫鉤之舉，且認為賽龍舟既是民間娛樂，亦具運動價值，但批評建議應連同「迷信」之祭典儀式一併取消。<sup>187</sup>此言說顯然不希望因打破「迷信」而將賽龍舟一併廢除，在涉及「迷信」之娛樂對策上，知識階層同樣採取改良折衷方針，將傳統存在正面積極要素的部分予以保留，和信仰脫離，鼓勵一種純粹的娛人娛樂。

傳統娛樂發生於節日慶典，以習俗、信仰為基礎，故1920年代

185 〈大甲人士實行普度的改良〉，《臺灣民報》，1925年10月11日，頁5。

〈宣傳改良普度〉，《臺灣民報》，1928年8月26日，頁3。

186 〈龍舟競鬪〉，《臺灣民報》，1929年7月14日，頁6。

187 〈臺南市豫定舉行競渡大會〉，《臺灣民報》，1925年8月2日，頁6。

臺灣知識階層打破迷信之主張，幾乎是破除傳統娛樂所依存之重要基礎。與此同時，一種無涉信仰且「純娛人」，重視對「人」有益，及可日常從事之新娛樂型態，在日治以知識階層、中上階層為中心逐漸普及開來，再於 1920 年代臺灣知識階層宣傳打破迷信之際，予以大力提倡。

日治新舊娛樂至少二十餘種，迄 1920、30 年代臺灣社會最為盛行，應為電影、流行歌和戲曲。日治電影多西方、日本或中國製作，除紀錄片外，內容鮮少以祭神拜鬼為主題，又 1920 年代以降劇情片逐漸成市場主流，「娛人」已是商業市場最主要考量，且各地商業電影放映時間係視片商和戲院合約而定，通常在數日間連續放映，一戲院播完後將影帶送至另一戲院連播數日，因此上映時間基本上各地(各戲院)不同，並不特別配合神誕或祭鬼之節，臺人觀看商業電影人次於 1940 年達 6,714,147 人次。<sup>188</sup> 流行歌同為商業取向之娛人娛樂，1920 年代先有日本詞曲編寫臺灣景物的臺灣新民謠，但未進入臺人生活圈，1930 年代初期臺語流行歌大放異彩，揆諸市場上造成流行者，多屬戀愛主題之抒情歌曲，亦與祭神拜鬼無涉。<sup>189</sup> 流行歌可能同時成為電影主題曲，具獨自的聲音魅力，其載體跳脫了廟埕野臺為場地之限制，以唱片、廣播(跨地域)、戲院和歌仔冊等方式接觸聽眾。戲曲則為傳統娛樂中，無論空間或時間最與祭神拜鬼緊密結合者，然其演出空間和演出時間也出現專注於娛人的現象，尤其是 1900 年代為服務觀眾之近代商業劇場開始出現，由 1912 年 14 座成長

188 田中三郎，《映畫年鑑》，昭和十七年(東京：日本映畫雜誌協會，1942)，頁 8-6。

189 黃裕元，〈日治時期臺灣唱片流行歌之研究——兼論一九三〇年代流行文化與社會〉(臺北：臺灣大學歷史學研究所博士論文，2011)，頁 160-162、232-235。

到 1936 年 104 座，<sup>190</sup> 到新穎的戲院看戲(而不是廟埕野臺)逐漸進入知識階層、中上階層生活，且按時人日記中戲院安排演出時間，顯然均與神誕慶典無涉，<sup>191</sup> 而戲院演出為投觀眾所好，致力於舞臺布景、機關變換，結合唱片音樂、歌唱襯托氣氛，不斷嘗試劇情和演出方式於多元創新。<sup>192</sup> 揆諸電影、流行歌和戲院看戲，都涉及商業市場與消費行為，消費性娛樂通常配合顧客和市場需要以獲取利益，消費者亦能藉此凸顯「個人」社會地位、或建立「個人」生活風格、以此區別你我，均進一步深化娛樂服務人的傾向。

娛樂走向「純娛人」(不娛神)亦衍生了相應問題，當信仰習俗不再成為娛樂賴以依存之基礎後，應以什麼作為新娛樂模式之基礎？又集體社會以「勤勞」為良俗，如何在追求娛樂與信仰習俗分離，同時得使「純娛人」合理化？伴隨新娛樂走向純粹娛人，1920 年代臺灣知識階層宣傳打破迷信之餘，同時推廣其它理性有益之娛樂，率先進入個人日常生活。此時知識階層所界定的「娛樂」是：<sup>193</sup>

娛樂的事，一般人都容易誤解，以為凡可使愉快的就可算是娛樂，這還不能說是完全的意思，像近來頗惹攻擊的『歌仔戲』或『所謂子弟戲』已經釀成了弊害，都不算是正當的娛樂，因

<sup>190</sup> 石婉舜，〈尋歡作樂者的淚滴——戲院、歌仔戲與殖民地的觀眾〉，收入李承機、李育霖編，《「帝國」在臺灣：殖民地臺灣的時空、知識與情感》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015），頁 242。

<sup>191</sup> 相關記事甚豐，略舉如張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，1907 年 1 月 3 日。黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1924 年 1 月 25 日。林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，1927 年 2 月 20 日。吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1935 年 3 月 11 日。

<sup>192</sup> 石婉舜，〈尋歡作樂者的淚滴——戲院、歌仔戲與殖民地的觀眾〉，頁 253-268。

<sup>193</sup> 〈各地宜設娛樂機關〉，《臺灣民報》，1926 年 10 月 3 日，頁 3。

為他們將前述的美德捐棄，都去陷入那奢侈浪費的惡習慣。

對知識階層而言，娛樂有正當、不正當之別，如捐棄美德、奢侈浪費的狂歡活動，不屬「正當」娛樂，那麼什麼是「正當」娛樂？其列舉凡「培養身心」、「強健筋骨」、「發達神經」、「涵養德行」、「發展智識」等對個人精神、身體、德行養成有正面意義者屬之，具體而言，像是運動、遊公園、藝術、音樂。<sup>194</sup> 他們以娛樂必須「對人有益」，為判斷娛樂善惡之標準，散見同時期民報言論，<sup>195</sup> 並且進入知識階層日常生活，黃旺成所熱衷的海水浴「有益身體又會爽快精神」，<sup>196</sup> 黃氏並透過報紙專欄，建議當局豐富地方海水浴場的設施與交通，便利更多民眾使用這些「對人有益」的活動。<sup>197</sup> 結合「打破迷信」相關記事可知，知識階層基本上不將祭神拜鬼、一時狂歡的娛樂，視為「正當」；相反的，他們在宣傳打破、改良迷信之餘，對民眾強調娛樂需在身心發展及性格養成上對人有益（「正當」娛樂亦對人有益），以及娛樂的合理性（非迷信、狂歡、棄美德），試圖以此建立社會的新娛樂觀和娛樂生活。在這個意義上，過去娛樂所賴以依存之信仰和習俗，知識階層認為應以合理性、有益性和去信仰化取而代之，成為休閒娛樂社會存續之新基礎。至於這些主張背後存在多大階級文化和消費等級差異，囿於篇幅當另文檢討。

娛樂走向純娛人、愈重視合理性，也是日治整體生活方式和休閒娛樂環境變化所趨，此時娛樂選擇和娛樂頻率增加，可日常性娛樂出現，信仰、習俗已無法回應當前變化，如何對應新的生活方式，又不違農業社會對於「勤勞」之重視，成為當前新社會課題。在娛樂選擇

194 〈各地宜設娛樂機關〉，《臺灣民報》，1926年10月3日，頁3。

195 張友鶴，〈青年生活的三大要素〉，《臺灣民報》，1924年8月1日，頁10。

196 黃旺成著，許雪姬主編，《黃旺成先生日記》，1929年7月18日。

197 〈竹塹旋風〉，《臺灣新民報》，1931年8月29日，第4版。

上，除多種新娛樂被引進，執政者打造種類多元且分布甚廣的公共性休閒娛樂設施，其中公園、動物園、兒童遊園地、公共運動場、海水浴場甚受知識階層歡迎，這些固著不動、開放公眾利用、票價低廉甚至免費的設施，不僅提供更多娛樂選擇，亦是日常性娛樂來源之一。娛樂時間和頻率也出現重大變化，日治引進星期制等新時間制度，每週至少一天可不辦公、不上課(縮短娛樂時間間隔)，加上官方新定節日慶典，增加休息日天數，也成為提升娛樂頻率契機，<sup>198</sup> 而新娛樂如納涼會屬夜間活動，舉辦時間從早期僅為期一天，漸延長為夜間連續一周，甚至兩周以上，<sup>199</sup> 公共休閒設施如公園、兒童遊園地、海水浴場，亦屬夜間可遊樂去處，可見非假日、非白天的娛樂選擇也相對豐富起來。這類既非源自習俗、亦無涉信仰、且僅「娛人」的新娛樂型態，不僅和農業社會娛樂的非日常、具神聖性、間隔性、狂歡性質有別，其可自由從事、多元選擇和常態性存在，挑戰了重視「勤勞」的傳統價值，這也是現實上知識階層須重視娛樂的合理性，藉由強調正當娛樂在身心及德性養成上「對人有益」，合理化新生活方式／新娛樂型態的內在因素。<sup>200</sup> 就此而言，整體娛樂趨向純娛人，和愈重視娛樂之合理性和有益性，不僅是知識階層對應「打破迷信」後，失去過往娛樂賴以依存之基礎(信仰習俗)後之重建，亦是對於當前整體生活方式變化之回應。<sup>201</sup>

198 呂紹理，《水螺響起》(臺北：遠流，1998)。呂紹理，〈日治時期臺灣的休閒生活與商業活動〉，收於黃富三、翁佳音主編，《臺灣商業傳統論文集》(臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，1999)，頁 357-398。

199 陳毓婷，〈日治時期臺灣的納涼會——以《臺灣日日新報》為主之探討(1902-1940)〉(南投：暨南國際大學歷史學系碩士論文，2011)，附錄 1 至附錄 3，頁 155-237。

200 張友鶴，〈青年生活的三大要素〉，頁 10。

201 當傳統娛樂在知識階層、中上階層生活中逐漸淡去(但未「徹底消失」)，由外來新娛樂、新生活方式取而代之，先後所對應的幾乎是兩套全然不同

## 九、結論

娛樂趨向純粹娛人，信仰成分日愈減少，是近代娛樂史深層但不易檢證的課題。農業社會娛樂活動常和民間信仰相涉，例如神誕演戲本意為演戲給神明看，而後世俗化為娛神又娛人，神明生日遂成民眾娛樂之契機，如斯的娛樂活動與民間信仰之間形成難以切割的緊密連結，也是本文討論根源於節慶、以習俗信仰為基礎的「傳統娛樂」之重要特徵。這也說明了，休閒娛樂的內涵與狀態，在不同時期和社會文化底下可能都不盡相同，農業社會娛樂特徵之一在於與宗教信仰結合，娛樂活動甚至只是依附在信仰活動底下的附屬物。相較之下，今日神誕演戲、迎神建醮大多被當作民間信仰和傳統行事，偶見廟前野臺演戲，有時只是自動化的布偶演出，場下觀眾已

---

娛樂型態，因此所謂「合理性」，看似是合於知識階層的「理」、抑或是合於時代需求的「理」，實際上需辯證地看待。因傳統娛樂屬非日常的，娛樂時間存在間隔性，集體狂歡看似非理性，卻符合農業社會之需求，可以說在缺乏日常性娛樂的農業社會中，偶一為之的狂歡扮演了社會調節之作用，是如趙世瑜所認為，這種非理性形式「潛涵著一種理性的目的」。趙世瑜，《狂歡與日常：明清以來的廟會與民間社會》，頁135-136。相對之下，日治新娛樂與新生活方式引入，使得休假與娛樂可能常態性地存在，知識階層必須另外提出正當娛樂「對人有益」以合理化娛樂行為，或認為娛樂必須「合理」以約束遊憩的本能需求，則是順應時代變化的另一種「合理」。反過來說，當知識階層陷入日常性狂歡，可能一面暴露其對於縱樂之欲求、遊憩之本能，一面卻藉由理性不斷自我糾正與自我壓抑，就如同吳新榮日常生活中常以打麻雀為樂，也厭惡自己沉迷於打麻雀之「惡習」，知打麻雀有種種弊害，反覆戒之並將麻將牌葬於糞坑。近代知識階層對於娛樂合理性的強調，本質上亦是對於遊憩本能之約束，更是對於狂歡縱樂的反對和抑制。吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，1940年3月8日。

無多，迎神遶境甚至被要求不得妨礙居民安寧。這是信仰與娛樂活動日漸分離之後，宗教信仰純化為宗教信仰，休閒娛樂另外發展其休閒娛樂的近代轉化。

一般休閒娛樂包含三個基本元素：心靈、時間、活動，於日治時期同時出現脫離信仰、走向純粹娛人現象，此一重大變化同時來自外在環境變化，和 1920 年代本地社會「打破迷信」之特定歷史經驗。就外在環境變化而言，日治初期起外來諸多娛樂多屬無涉信仰的娛人娛樂，以知識階層、中上階層為中心逐漸普及開來，加上新時間制度和新生活方式引入，共同打破固有以節日慶典為中心的傳統娛樂型態，時人不必附會祭神祀鬼即能有樂可尋，於是，至少在娛樂活動和娛樂時間兩個層面，都出現信仰和娛樂分離跡象，消費性娛樂更深化了娛樂服務人而不服務神的傾向。而本文為了探討時人娛樂在心靈層次的細微變化，主要以張麗俊、黃旺成、林獻堂、吳新榮四份長時段臺人日記，佐以較少觸及信仰活動的陸季盈日記作為對比，論述清代以來與宗教信仰深刻結合之傳統娛樂模式，如何因 1920 年代臺灣知識階層鼓吹「打破迷信」催化形成脫去信仰的新娛樂觀，亦藉此投射出臺灣知識階層、中上階層在精神層面加速與信仰分離，娛樂活動走向「以人為本」之過程狀態。

經由日記資料梳理，可見清代與信仰結合的娛樂活動鮮明地在日治臺人日常生活中延續下來。然傳統娛樂涉及了祭神拜鬼之行事，1920 年代臺灣知識階層基於追求文明和提升臺灣文化，進而鼓吹「打破迷信」，作用在 1920、1930 年代日記中，不約而同呈現「打破迷信」滲入時人內在思想和外在行事，雖然每位記主發生變化之速度、程度與過程不一，但都直接衝擊時人內在心靈和敬神拜鬼日趨分離，連帶影響外在結合信仰的傳統娛樂活動大為減少，時人以不去、不參加，作為切斷連結傳統行事和娛樂關係的方式，甚至挺身

在公共領域成為「打破迷信」宣講者，失去的娛樂則由無涉信仰、主要「娛人」的西式娛樂、日式娛樂填補。然而，幾位記主都在「打破迷信」後，於日常生活中留下少數傳統娛樂活動之紀錄，而不是讓傳統娛樂「徹底消失」。

本文繼而追溯諸記主「打破迷信」後，受到內外環境影響限制。不同記主各因公共事務、家庭生活或社會關係之諸多侷限，在涉及「迷信」之娛樂對策上，即使曾經出現重大而激烈的反迷信轉折(如黃旺成)，但最終都採「折衷」、「改良」，而非將傳統行事(娛樂)「全廢」，此一「只能改革不能全廢」方針，亦見於同時期報紙輿論主張「改良」傳統娛樂的呼聲，成為傳統娛樂仍殘存於時人日常生活的內在因素。就外在環境影響而言，「鄉土文化」在 1930 年代受到知識階層重視，於涉及藝術、教育、文學、語言、民俗、展示和娛樂等方面，廣泛出現回歸鄉土、轉向鄉土的表現，「鄉土」(而非信仰)成為時人重新接受傳統娛樂的積極性因素。就吳新榮而言，「保存鄉土藝術」是他合理化傳統娛樂的思想武器，吳氏提供一個除去迷信後重新接受「鄉土」的觀點，那就是脫去了信仰的眼鏡，傳統娛樂也只是單純的娛樂，且因傳統娛樂亦是需要維繫保存的歷史與地方文化，而將已然被捨棄的傳統娛樂(不含信仰地)重拾回到家庭生活。另在殖民政府影響下，作為國家儀典的神社祭典刻意結合臺灣宗教慶典盛大舉行，收效地吸引不少臺灣知識階層在「打破迷信」後前去觀賞，惟如黃旺成「去神社」不能簡單推斷為信仰目的，而是有其休閒動機。

由於休閒娛樂普遍在心靈、活動、時間層面與信仰走向分離，同時無涉信仰的娛人娛樂被引入且被接受，主客觀上都將由「人神共歡」走向「以人為本」，形成以人為中心的娛樂模式與娛樂觀。然娛樂與信仰走向分離，幾乎是破除傳統娛樂所依存之重要基礎，如何使「純娛人」在重視勤勞的社會中，不依附神聖性而能合理化，1920 年代以



知識階層、中上階層為中心，在宣傳打破、改良迷信之餘，強調娛樂需在身心發展及性格養成上對「人」有益，以及娛樂的合理性，試圖以此建立新娛樂觀和娛樂生活。在這個意義上，過去娛樂所賴以依存之信仰和習俗，在知識階層身上漸被合理性、對人有益和去信仰化替代，成為新娛樂模式存續於社會之基礎。

(本文於 2021 年 7 月 23 日收稿；2022 年 11 月 10 日通過刊登)

\* 本文承匿名審查人細心審閱、學界先進屢予建議，歷多次修正始有今日面貌，非作者一人之智與力所能及，於此謹致謝忱。  
(文責則由作者自負)

表 1 黃旺成休閒娛樂活動天數

年分	傳統 娛樂	電影	登郊山	郊遊	外地 旅遊	溫泉浴	海水浴
1915	23	2	0	4	2	0	0
1916	17	1	0	5	3	0	3
1917	14	2	0	10	0	0	2
1919	23	0	0	7	34	1	1
1921	10	4	0	7	16	6	0
1922	14	3	0	9	8	0	1
1923	9	1	0	5	3	0	1
1924	10	0	0	5	1	0	1
1925	8	2	0	8	7	2	2
1926	10	1	0	4	3	1	1
1927	12	2	1	10	6	6	3
1928	7	4	1	14	8	1	4
1929	2	3	1	17	11	6	4
1930	6	1	7	7	38	3	3
1931	6	5	5	3	5	6	3
1933	3	1	16	6	41	6	0

資料來源：整理自《黃旺成先生日記》

表 2 黃旺成「去神社」的活動摘錄(1919-1933)

時間、星期	內容摘錄
1919.2.2日 朝起會	散策，詣新竹神社，登爽吟閣
1921.10.21五	登松嶺參拜神社，露營前戲求富
1922.1.3二 元始祭	登松嶺，神社前新置神馬一雙，活活欲動，再至御露營， 全向親王戲禱福分，嬉笑下山
1922.1.25二	上山為先父及先祖兩墳謝土。又至松嶺參拜神社
1923.9.30日	率同內人、兒子等上黃門祖墳，……歸途一同參謁神社
1925.6.18四	參拜神社
1925.7.1三	松嶺參拜神社
1927.3.12六	坐足踏車詣神社、登松嶺
1927.12.23五	過明治橋詣神社
1928.3.1四	往神社散步

1928.5.20日	散步，神社稍憩
1928.6.11一 徹夜遊	混至翌午前三時，一仝再乘興往神社遊去
1928.7.23一	神社散步
1928.8.14二	喚小型自動車到神社鑑賞風光
1929.2.10日 舊曆初一	家中男子們一同到神社打ピンボン(乒乓球)
1929.4.5五 清明踏青	一同踏青到茶亭而歸
1929.5.16四	散策神社
1930.3.21五	散步臺北植物園，參觀建功神社
1930.9.5五 遊臺南古跡	紅毛城吃涼水，回臺南看赤崁樓、開山神社
1931.5.29五	散步，獨自至神社前而歸
1931.6.16二	賀陽宮到新竹，與官員、記者共乘自動車十八臺直詣神社
1931.7.7二	散步至神社

1931.7.30四	下午三時半頃出門，至神社遊
1931.9.15二	携杖出門散步去，緒、蘭同行，至神社休憩
1931.10.28三	散步至神社回已晚頃
1933.2.19日 臺北遊圓山	乘バス抵圓山隨喜劍潭寺由神社下來，劍潭橋新築成，甚美，同坐於圓山
1933.5.11四	與繼模負文往神社玩耍，費一點多鐘而歸

資料來源：《黃旺成先生日記》，取自中央研究院臺灣史研究所，「臺灣日記知識庫」。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

- 《臺南新報》(臺南)  
《臺灣日日新報》(臺北)  
《臺灣民報》(東京)  
《臺灣青年》(東京)  
《臺灣時報》(臺北)  
《臺灣新民報》(臺北)  
丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書》，臺北：臺灣總督府，1919。  
大道兆行，〈飛蕃墓〉，《臺灣文學》，2：1(臺北，1942)，頁 11-13。  
大道兆行，〈續飛蕃墓〉，《民俗臺灣》，2：7(臺北，1942)，頁 26-27。  
片岡巖，《臺灣風俗誌》，臺北：臺灣日日新報社，1921。  
王育霖，〈臺灣歌謠考〉，《翔風》，18(臺北，1938)，頁 48-60。  
田中三郎，《映畫年鑑》，昭和十七年，東京：日本映畫雜誌協會，1942。  
伊原末吉，《生活上より見たる臺灣の實際》，臺北：新高堂，1926。  
吳克泰，《吳克泰回憶錄》，臺北：人間，2002。  
吳新榮，《震瀛回憶錄》，臺北：前衛，1989。  
吳新榮，《震瀛採訪記》，臺北：遠景，1981。  
吳新榮，《震瀛隨想錄》，臺南：瑣琅山房，1966。  
周璽，《彰化縣志》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962，1836 年原刊。  
林占梅，《潛園琴餘草》，自少時至辛亥(一)，及壬子、癸丑(二)，出版資訊不詳。  
林淵源口述，王耀德紀錄，張迎秣撰述，《風骨：林淵源八十談往》，高雄：宏玖館圖書，2008。  
林豪，《澎湖廳志》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963，1893 年原刊。  
社團法人日本放送協會，《ラジオ年鑑》，昭和六年版，東京：編者，1931。  
倪贊元，《雲林縣採訪冊》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959，1894 年原刊。  
原幹洲，《臺灣史蹟》，臺北：拓務評論臺灣支社、勤勞致富源社，1937。

- 柴田廉，《臺灣同化策論》，臺北：晁文館，1923。
- 陳文達，《臺灣縣志》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961，1720年原刊。
- 陳培桂，《淡水廳志》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963，1871年原刊。
- 陳淑均，《噶瑪蘭廳志》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963，1832年原刊。
- 陳朝龍，《合校足本新竹縣采訪冊》，南投：臺灣省文獻委員會，1999，1894年原刊。
- 陳逸松口述，吳君瑩紀錄，林忠勝撰述，《陳逸松回憶錄·日據時代篇：太陽旗下風滿臺》，臺北：前衛，1994。
- 陳獨秀，〈有鬼論質疑〉，《獨秀文存》，上海：亞東圖書館，1922，頁231-233。
- 黃天才、黃肇珩著，《勁寒梅香：辜振甫人生紀實》，臺北：聯經，2005。
- 黃叔璥，《臺海使槎錄》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957，1722年原刊。
- 新竹街役場，《新竹街要覽》，新竹：編者，1926。
- 鉅鹿赫太郎，〈新編年中行事〉，收於臺灣慣習研究會編，《臺灣慣習記事》，第1號、第7號、第8號，編者，1901。
- 廖雪芳，《醫者之路：臺灣肝炎鼻祖宋瑞樓傳》，臺北：天下雜誌，2002。
- 臺灣省行政長官公署，《臺灣省五十一年來統計提要》，臺北：臺灣省行政長官公署，1946。
- 臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》，臺北：臺灣基督長老教會，1965。
- 臺灣銀行經濟研究室編，《安平縣雜記》，臺北：編者，1959。
- 臺灣銀行經濟研究室編，《嘉義管內采訪冊》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959。
- 臺灣總督府文教局社會課，《臺灣に於ける神社及宗教》，臺北：編者，1940。
- 蔡振豐，《苑裏志》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959。
- 諸家，《新竹縣志初稿》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959。
- 賴和，〈赴會〉，收於林瑞明編，《賴和全集》，小說卷，臺北：前衛出版社，2000，頁64-65。
- Mackay, George L. *From far Formosa: the island, its people and missions*. Taipei: SMC Publishing Inc., 1993.

## 二、日記資料

- 吳新榮著，張良澤總編撰，《吳新榮日記》，取自中央研究院臺灣史研究所，「臺灣日記知識庫」，  
<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/%E5%90%B3%E6%96%B0%E6%A6%AE%E6%>

97%A5%E8%A8%98，擷取日期：2022 年 11 月 16 日。

林獻堂著，許雪姬等編註，《灌園先生日記》，取自中央研究院臺灣史研究所，「臺灣日記知識庫」，

<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/%E7%81%8C%E5%9C%92%E5%85%88%E7%94%9F%E6%97%A5%E8%A8%98>，擷取日期：2022 年 11 月 16 日。

張麗俊著，許雪姬等編纂解讀，《水竹居主人日記》，取自中央研究院臺灣史研究所，「臺灣日記知識庫」，

<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/%E6%B0%B4%E7%AB%B9%E5%B1%85%E4%B8%BB%E4%BA%BA%E6%97%A5%E8%A8%98>，擷取日期：2022 年 11 月 16 日。

陸季盈，《陸季盈先生日記》，臺灣歷史博物館館藏。

黃田成著，許雪姬主編，《黃田成先生日記》，取自中央研究院臺灣史研究所，「臺灣日記知識庫」，

<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/%E9%BB%83%E6%97%BA%E6%88%90%E5%85%88%E7%94%9F%E6%97%A5%E8%A8%98>，擷取日期：2022 年 11 月 16 日。

### 三、近人論著

加藤秀俊，《余暇の社會學》，東京：PHP 研究所，1984。

石婉舜，〈搬演「臺灣」：日治時期臺灣的劇場、現代化與主體建構(1895-1945)〉，臺北：國立臺北藝術大學戲劇學系博士論文，2010。

石婉舜，〈尋歡作樂者的淚滴——戲院、歌仔戲與殖民地的觀眾〉，收入李承機、李育霖編，《「帝國」在臺灣：殖民地臺灣的時空、知識與情感》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015，頁 237-275。

吳叡人，〈福爾摩沙意識型態——試論日本殖民統治下臺灣民族運動「民族文化」論述的形成(1919-1937)〉，《新史學》，17：2(臺北，2006)，頁 127-218。

呂紹理，《水螺響起》，臺北：遠流，1998。

呂紹理，〈日治時期臺灣的休閒生活與商業活動〉，收於黃富三、翁佳音主編，《臺灣商業傳統論文集》，臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，1999，頁 357-398。

呂紹理，〈老眼驚看新世界：從《水竹居主人日記》看張麗俊的生活節奏與休閒娛樂〉，收於陳志聲總編，《水竹居主人日記學術研討會論文集》，臺中：臺中縣文化局，2005，頁 369-400。

呂紹理，《展示臺灣：權力、空間與殖民統治的形象表述》，臺北：麥田，2005。



- 李季樺，〈臺灣「常識」的考察——1920-1930 年代初「迷信」的分析〉，《臺灣風物》，52：2(臺北，2002)，頁 57-76。
- 李國玄，〈日治時期臺灣近代博物學發展與文化資產保存運動之研究〉，桃園：中原大學建築研究所碩士論文，2006。
- 李豐楙，〈由常入非常：中國節日慶典中的狂文化〉，《中外文學》，22：3(臺北，1993)，頁 116-150。
- 李豐楙，〈廟宇、廟會與休閒習俗——兼及道教廟、道士的信仰習俗〉，收於《中國休閒生活文化學術研討會論文集》，臺北：行政院文化建設委員會，1993，頁 62-96。
- 周婉筠，〈實學教育、鄉土愛與國家認同〉，收於氏著，《海行兮的年代》，臺北：允晨，2009，頁 215-294。
- 林中力，〈「鄉土」的尋索：臺灣文場域中的「鄉土」論述研究〉，臺南：成功大學臺灣文學研究所博士論文，2008。
- 林秀幸，〈田野意象與祖先凝視〉，收入郭佩宜、王宏仁主編，《田野的技藝：自我、研究與知識建構》，臺北：巨流，2006，頁 281-305。
- 林良哲，《臺灣流行歌日治時代誌》，臺中：白象文化，2015。
- 林慧妮，《吳新榮研究：一個臺灣知識份子的精神歷程》，臺南：臺南縣政府，2005。
- 林蘭芳，〈從《灌園先生日記》看林獻堂的學佛因緣(1927-1955)〉，許雪姬等編，《日記與臺灣史研究》，下冊，臺北：中央研究院臺灣史研究所，2008，頁 573-674。
- 邱函妮，〈創造福爾摩沙藝術——近代臺灣美術中「地方色」與鄉土藝術的重層論述〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》，37(臺北，2014)，頁 123-215。
- 邱坤良，〈臺灣近代民間戲曲活動之研究〉，《國立編譯館館刊》，11：2(臺北，1982)，頁 249-282。
- 邱坤良，《臺灣劇場與文化變遷》，臺北：臺原，1997。
- 施懿琳，《吳新榮傳》，南投：臺灣省文獻委員會，1999。
- 徐亞湘，《日治時期中國戲班在臺灣》，臺北：南天，2000。
- 徐亞湘，《日治時期臺灣戲曲史論——現代化作用下的劇種與劇場》，臺北：南天，2006。
- 康尹貞，〈日治時期臺灣戲曲之研究(1895-1937)〉，《戲劇學刊》，21(臺北，2015)，頁 47-72。
- 張玉秋，〈日治時期宗教「迷信」話語研究〉，臺南：國立成功大學臺灣文學系碩士論文，2010。

- 張啟豐，〈清代臺灣戲曲活動與發展研究〉，臺南：成功大學中國文學系博士論文，2004。
- 張德南，《堅勁耿介的社會運動家：黃旺成》，新竹：新竹市立文化中心，1999。
- 曹銘宗，《自學典範：臺灣史研究先驅曹永和》，臺北：聯經，1999。
- 許佩賢，〈「愛鄉心」與「愛國心」的交錯〉，收於氏著，《殖民地臺灣近代教育的鏡像：一九三〇年代臺灣的教育與社會》，新北：衛城出版，2015，頁 145-174。
- 許書惠，〈從《水竹居主人日記》看日治時期常民生活中的演藝活動〉，臺北：臺北藝術大學傳統藝術研究所碩士論文，2009。
- 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》，臺北：自立晚報，1992。
- 陳毓婷，〈日治時期臺灣的納涼會——以《臺灣日日新報》為主之探討(1902-1940)〉，南投：暨南國際大學歷史學系碩士論文，2011。
- 傅欣奕，〈日治時期電影與社會教育〉，臺北：臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2013。
- 黃子寧，〈林獻堂與基督教(1927-1945)〉，許雪姬等編，《日記與臺灣史研究》，下冊，臺北：中央研究院臺灣史研究所，2008，頁 675-729。
- 黃裕元，〈日治時期臺灣唱片流行歌之研究——兼論一九三〇年代流行文化與社會〉，臺北：臺灣大學歷史學研究所博士論文，2011。
- 葉智魁，《休閒研究：休閒觀與休閒專論》，臺北：品度，2006。
- 趙世瑜，《狂歡與日常：明清以來的廟會與民間社會》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002。
- 蔡錦堂，〈日據時期臺灣之宗教政策〉，《臺灣風物》，42：4(臺北，1992)，頁 105-136。
- 蔡錦堂，〈日本據臺初期公學校「國語」教科書之分析〉，收於鄭樑生主編，《中國與亞洲國家關係史學術研討會論文集》，臺北：淡江大學歷史學系，1993，頁 245-299。
- 蔡錦堂，〈日治時期日本神道在臺灣的傳播與局限〉，《淡江史學》，12(淡水，2001)，頁 141-153。
- 蔡錦堂，〈「紀元二千六百年」的日本與臺灣〉，《師大臺灣史學報》，1(臺北，2007)，頁 51-88。
- 鄭政誠，《認識他者的天空：日治時期臺灣原住民的觀光行旅》，臺北：博揚文化，2005。
- 橋本恭子，〈在臺日本人的鄉土主義——島田謹二與西川滿的目標〉，收於吳佩珍主編，《中心到邊陲的重軌與分軌：日本帝國與臺灣文學·文化研究》，中冊，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012，頁 333-379。

- 謝仕淵，〈日治時期臺灣農村青年的休閒生活：以〈陸季盈日記〉為例〉，《臺灣史研究》，25：2(臺北，2018)，頁 145-176。
- 顏杏如，〈天長節鬥熱鬧：帝國的節日與殖民地臺灣社會〉，收於李承機、李育霖編，《「帝國」在臺灣：殖民地臺灣的時空、知識與情感》，臺北：臺灣大學出版中心，2015，頁 51-87。
- 顏娟英譯著，《風景心境：臺灣近代美術文獻導讀》，上冊，臺北：雄獅，2001。
- Pieper, Josef. *Leisure, the basis of culture*. Indianapolis: Liberty Fund, 1999.
- Somerville, C. John "Secular Society/Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term 'Secularization'." *Journal for the Scientific Study of Religion* 37:2 (Jun 1998):249-253.

## **From Deity- to Human-Centric Entertainment: Traditional Entertainment and “Breaking Superstitions” in Taiwanese Diaries during the Japanese Colonial Period**

Sheng-Kai Hsu

Postdoctoral Fellow, Institute of Taiwan History, Academia Sinica

The entertainment of the common people in agricultural societies is closely related to religious beliefs. During the Japanese colonial period, Taiwan was introduced to new entertainment and lifestyles, and in the 1920s, Taiwanese intellectuals actively promoted the specific historical experience of “breaking superstitions”. This led the close relationship between entertainment and beliefs to undergo changes and gradually shift from “humans and gods enjoying together” to “human-oriented” entertainment. Using Taiwanese intellectuals’ diaries as its primary source material, this research explores how traditional entertainment has been deeply integrated with beliefs since the Qing Dynasty, how the act of “breaking superstitions” advocated by intellectuals in the 1920s catalyzed the formation of a new human-centered view of entertainment, and how the essence of entertainment became separated from beliefs.

Based on the diary data, in the 1920s, Taiwanese intellectuals advocated the act of “breaking superstitions”, which directly impacted people’s inner minds and their respect for gods and spirits. Traditional entertainment that was profoundly integrated with beliefs greatly diminished as a result and was replaced by Japanese and Western entertainment, which was less

related to their religious beliefs. However, according to the records, traditional entertainment in life did not completely disappear after “breaking superstitions” partly due to those intellectuals having their own inherent limitations. The traditional practices related to organizing entertainment were adjusted so that “entertainment for gods” and “entertainment for humans” could coexist, but the elements of faith became increasingly diluted. The local culture was greatly valued by the intellectuals in the 1930s, and the colonists’ shrine (jinja) activities were actively combined with traditional entertainment, which led people to re-accept or come into contact with traditional entertainment after “breaking superstitions”. With the separation of entertainment from beliefs in terms of spirituality, activities, and timing, the foundation of beliefs upon which entertainment relied in the past was shaken, and the intellectual class tried to establish a new type of entertainment for people that they considered to be beneficial, reasonable, and secular.

**Keywords:** entertainment, superstition, social movement, diary, Taiwanese local culture