



國立臺灣大學文學院臺灣文學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Taiwan Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

《臺灣民報》系報刊中的城隍信仰論述

與創作分析

A Study on the Discourses and Literary Works of
Chenghuang Belief in the *Taiwan Minpao* Series

蔡孟儒

MENG-JU Tsai

指導教授：張文薰 博士

Advisor: WEN-HSUN Chang ,Ph.D.

中華民國 108 年 7 月

July 2019



摘要

本研究試圖藉由對於「宗教空間」意義的挖掘，在以「現代性」為主要方法解讀日治時期的臺灣都市文學研究中，尋找新的分析路徑。地方的現代化並非瞬間的改變。在現有的日治時期都市小說研究中，主要討論現代性為居住在都市的人們帶來了怎麼樣的摩登體驗，以及都市與居住者之間的交互關係。但本研究注意到，雖然現代生活帶來摩登的新奇感受，但事實上，民俗、信仰、迷信等非理性的習慣與文化，依然存在於一般大眾每日的生活中。宗教空間是常民生活中的日常場域，具有豐富的論述可能性，但在過往的都市研究中卻時常被忽略。透過《臺灣民報》系列刊物「反迷信」論述的考察，以及〈神秘的自制島〉、〈島都〉、〈命運難違〉、〈女性悲曲〉四篇小說的文本分析，本研究發現，都市中的宗教空間是現代性與迷信相互融合與衝突的場域，知識分子、商人階級、統治者與一般大眾，在對於宗教空間的解釋與使用上，呈現出豐富的面貌。其中尤其是「城隍信仰」特別受到日治時期知識分子的批判與討論，這與城隍本身作為陰間官吏的神格，以及每年的大稻埕霞海城隍祭典為全臺盛事有所關聯。本研究指出，宗教空間呈現了城市生活與傳統文化在經濟消費、政治治理層面的勾連，無法以二元對立的結構化約，文學中呈現的經濟與信仰、除魅與統治等要素相互角力的現象，蘊含豐富的意涵。

關鍵字：迷信、現代性、臺灣民報、新聞小說、城隍信仰、新文化運動



Abstract

This research tries to look for new ways of analysis in the research that uses "modernity" as its main method to interpret Taiwan urban literature during the Japanese colonial period. The modernization of places is not a momentary change. Current research on urban fiction of the Japanese colonial period mainly discusses the early experiences of the modern that modernity offers urban residents, as well as the interaction of the city and its residents. However, the research in this thesis notes that even though modern life brings a new experience of the modern, in reality irrational habits and cultures such as popular customs, beliefs, and superstitions continue to exist in the daily lives of the common people. Religious spaces are the everyday field of common people and have abundant spatial significance, yet past urban research tends to neglect this. Religious spaces in the city are the field where modernity and superstition mix and collide; intellectuals, merchants, rulers, and common people show a rich variety in their explanations and uses of religious spaces. By studying the "superstition discourse" and "creative works", this research has discovered that "belief in the City God" has been particularly criticized and discussed by intellectuals in the Japanese colonial period, in its relations to the City God's status as official in the netherworld and the yearly festival of Dadaocheng's Xiahai Chenghuang celebrated by all of Taiwan. In



the religious spaces of the belief in the City God there exists a power struggle between factors such as the economy, belief, exorcism, and domination, that has much significance on multiple levels.

Keywords: superstition, modernity, *Taiwan Minpao*, news novels, Chenghuang Belief, New Culture Movement

目次



中文摘要.....	i
英文摘要.....	iii
第壹章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 文獻回顧	4
一、日治時期「迷信」論述研究.....	4
二、《臺灣民報》相關研究.....	6
第三節 研究範疇、方法與架構	9
一、研究範疇與方法.....	9
二、章節分配.....	11
第貳章 臺灣新文化運動中的反迷信論述與運動團體	13
第一節 「民俗」中官民協力與知識菁英除魅間的衝突	13
一、城隍信仰於臺灣的發展.....	15
二、城隍祭典研究.....	19
三、城隍廟與城市空間之關聯.....	20
第二節 《臺灣民報》系列刊物中的城隍與城隍祭典形象	21
一、《臺灣》與《臺灣民報》中的社論.....	22
二、《臺灣新民報》中的反迷信組織與公眾言論活動	40
第三節 推動信仰改革的組織：臺北維新會之考察	47
第四節 小結	51
第參章 宗教儀式與都市治理：從〈神秘的自制島〉到〈島都〉	54
第一節 迷信的「枷」鎖：無知〈神秘的自制島〉中的除魅思考	54



第二節 自制與自治：無知〈神秘的自制島〉與日治社會運動的關聯	59
第三節 建醮的悲劇：朱點人〈島都〉中的勞動者與祭典	63
第肆章 都市經濟活動與宗教祭典之必要：從《命運難違》到《女性悲曲》	68
第一節 地方的經濟振興：林輝焜《命運難違》中知識分子的理性思索	68
第二節 城市與民俗的共存：林輝焜《命運難違》中的混合空間	73
第三節 城市祭典中的階級與迷信：賴慶《女性悲曲》中的「打倒城隍爺」事件 ...	75
第四節 城市與命運：《命運難違》與《女性悲曲》中的「郭西湖車禍事件」	80
第伍章 結論.....	89
◆參考書目.....	93



第壹章 緒論

「遠處突然傳來一種幾乎可淹沒附近噪音的巨大聲響，咚咚的微響直逼入耳骨。他頻頻回頭看，始終找不出這聲響的源頭。數千隻樂器同時吹奏出的巨大聲網，罩住整個臺北市的上空，而且這陣陣的微響，擊震著每個人的耳骨。」一林輝焜，《命運難違》¹。

第一節 研究動機與目的

筆者大學時就讀地理學系，對於空間與人的交互關係一直抱持著濃厚的興趣。進入到臺灣文學研究所階段，延續著研究興趣，試圖以空間作為途徑對文本進行解析。依循著以空間作為文本分析的方法，閱讀都市文學的相關研究時，筆者有兩個主要發現。第一，在討論日治時期都市文學時，常以現代性的進入為主軸進行分析，以城市的興起作為背景，討論從前現代進入現代後，都市中人們的摩登體驗與心理狀態上的變化與反應。但筆者察覺，這樣的觀點存在著將城市視為均質的現代化空間的危險，事實上，民俗、信仰、迷信等非理性的習慣與文化，依然存在於一般大眾每日的生活中。

於研究所階段，筆者參與了「應用數位人文開展臺灣日治時期文化史研究計畫」，進行臺灣民報資料庫中的文獻搜索與整理。在使用資料庫的過程當中產生好奇：地方上的信仰應是在地文化的象徵，但在 1920 年代的《臺灣民報》上，常看

¹ 林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違(上)》(台北市：前衛出版社，1998)，頁 154。



見知識分子對於民間信仰進行批判，且強調信仰與殖民統治、商賈階級之間的相互勾連。若再仔細思考，可以發現 1920 至 30 年代間，知識分子於報章雜誌上高聲疾呼的「反迷信運動」，並非僅有現代化思潮下的迷信除魅面向，當中包括了在地文化與殖民統治、除魅與迷信、宗教空間與權力、知識分子與現代思潮等等複雜的面向，當中的複雜性引起了我的研究興趣。

以此疑惑為出發點，筆者發現在過往研究中常被忽略的切入點，就是城市中的宗教空間。宗教信仰的歷史悠久，與常民生活無法切割，是長久時間文化與常民生活互動下的產物，而宗教空間則是信仰儀式的進行之處，也是信仰可視化的具體表徵，人與宗教空間互動的過程中，所呈現的是人與文化的互動。在現代性進入臺灣之後，知識分子試圖以現代理性的論述對於「迷信」進行驅趕，理性的思維與信仰的虔敬相互激烈地碰撞，城市中的宗教空間處於現代與傳統信仰的交會之地，在知識分子、勞動階級、商人階級、統治者、廟宇空間之間的互動，衝突與融合間，呈現出豐富的文化樣貌。

查閱《臺灣民報》系列刊物的過程中，筆者發現在眾多宗教信仰裡，城隍信仰又最頻繁地被當時的知識分子所討論，這引起了我另外一個好奇。日治時期城隍信仰相當興盛，例如每年農曆五月舉辦的大稻埕霞海城隍祭典為全臺盛會，無論是信眾參拜或是跟著廟會「湊熱鬧」的，人潮眾多規模相當盛大，在當時的臺北有「五月十三人看人」的俗諺流傳。但在當代的臺灣社會中，關於城隍信仰的討論並沒有如此熱烈。是什麼使城隍信仰在日治時期如此重要？城隍信仰本身象徵意義為何？亦為本研究的關懷主軸。

本文的研究目的主要有二：(一)對日治時期都市形象的補充與意義擴充：在以現代性為主要研究途徑的日治時期台灣都市文學研究中，往往著重於咖啡店、商店等消費空間的分析，而本研究試圖以宗教空間作為現代性外的另一個面向，以



信仰、迷信、民俗的角度，還原日治時期都市圖像的完整面貌；(二)以宗教空間為核心，梳理日治時期現代性與迷信間的複雜關係：日治時期圍繞著「迷信」為核心的討論相當多端，當中牽扯到階級(知識分子/商人階級/大眾/統治階層)、現代性與除魅、商業與大眾休閒活動等種種面向，本文欲以空間為核心，梳理都市與民俗、文明與信仰之間的價值區分。希望從宗教空間的描寫方式以及空間的機能性當中，映照出與以往使用「現代性」與「認同」為主軸的日治時期台灣文學分析中，不同的觀看方式。

在研究對象上，報紙是日治時期的臺灣輿論形成的場域，各種意見於報紙上並陳，形成眾聲喧嘩的局面。而關於迷信的討論亦是，知識分子紛紛於報上發表自身的論述，報紙本身在每年祭典時期亦跟隨著盛會而行，進行深度報導。報紙身為大眾意見的傳播與接收的媒介本身，對於常民生活相當敏銳地反應。而除了新聞報導之外，本文亦會對於 1920 至 30 年代的小說進行分析，小說與紀實性的新聞報導相較起來，更能體現該時代隱藏與底層的心靈結構。1930 年代臺灣新民報上「新聞小說」的出現亦成為時事與小說結合的新形式，以時事為題材的新聞小說與新聞間，對於「反迷信」的論述是否相同，或是因為體裁的改變而顯露出不同的面貌，亦為本文所好奇的地方。



第二節 文獻回顧

一、日治時期「迷信」論述研究

關於日治時期「迷信」的討論，前行論文中多以小說中的「迷信」進行分析。廖淑芳〈魯迅、賴和鄉土經驗的比較——以其民俗與迷信書寫為例〉²，以賴和的小說〈鬥鬧熱〉與〈蛇先生〉為分析對象，認為賴和的文章中重新發現了傳統經驗的可貴，對於「現代化」進行檢討，對於傳統文化抱持肯定態度。劉義郁〈賴和小說中「迷信書寫」之研究〉³中亦以賴和的作品為分析對象，討論當中的思想特質。劉義郁認為所謂的「落後迷信」與「傳統舊慣」是統治者，與接受了全球新思潮的新知識分子們對於臺灣漢人「傳統風俗」與「傳統文化」所抱持的觀點。臺灣新知識分子受「新式教育」而希望「啟蒙」同胞，實質上亦受到了殖民者所帶來的進步主義影響，無意識中產生排斥自身傳統文化的行為，無疑抑是一種「自我殖民」的現象。而賴和小說中的迷信書寫當時知識分子討論迷信時，抱持著不同的態度，具有三項思想特質：反殖民、社會與文化反思、人道主義。

同樣以小說作為分析對象的還有陳婉嫻〈日治時期台灣新文學中的民俗議題與文化論述：以小說為中心(1920~1937)〉⁴，當中以賴和、蔡秋桐與楊守愚的小說

² 廖淑芳，〈魯迅、賴和鄉土經驗的比較——以其民俗與迷信書寫為例〉，《台灣文學學報》第1期(2000年)。

³ 劉義郁，〈賴和小說中「迷信書寫」之研究〉(國立東華大學中國語文學系碩士班碩士論文，2018)。

⁴ 陳婉嫻，〈日治時期台灣新文學中的民俗議題與文化論述：以小說為中心(1920~1937)〉(清華大學台灣文學研究所學位論文，2011)。



為分析對象，探討當中的民俗議題，包括祭典活動、迷信等，分別以國民性、反殖民論述、人文主義等角度進行思考。

張玉秋〈日治時期宗教「迷信」話語研究〉⁵中，《崇文社文集》討論儒學文人的迷信觀，並進一步將儒家的宗教性與民間宗教信仰的異同進行區辨，張玉秋認為「破除迷信」的言論，突顯出的不只是對於風俗的改善，而是統治者與新知識分子爭奪信仰者—「迷信的臺灣人」的過程，意圖使其成為日本人或是文明人。統治者採取的是對於迷信放縱的態度，意圖融入臺灣人信仰文化中，在潛移默化中完成文化同化的目的。在 1930 年代末期，殖民政府推動「寺廟整理運動」，掃除不合乎標準的「迷信」，試圖以日本本土國家神道的信仰取代之，以純正的信仰建立國民精神，但最終因其信仰體系與臺灣人民間沒有深刻地歷史經驗與情感交集，最終宣告失敗。

對於日治時期迷信論述的討論，目前所見不多，現有文章多是以小說為分析對象，且多集中於賴和、楊守愚、蔡秋桐等新文學作家的作品中。在新文學作家中，多可見其破除迷信的論述與反殖民與人文主義有所關聯，在新知識分子一片反迷信的呼聲之外，賴和的作品又特別地關注到了本土文化保存的重要性。但除了新文學家的作品外，尚有通俗小說家的存在，而通俗小說家的作品中如何描繪迷信的樣貌則為現有文獻缺乏之處。

此外在臺人對待「迷信」的態度上，在前行研究中多將知識分子的「啟蒙」放置在殖民地體制下思考，其所接收現代性思潮的「新式教育」，與殖民統治間有

⁵ 張玉秋，〈日治時期宗教「迷信」話語研究〉(國立成功大學台灣文學系碩士班碩士論文，2010)。



密切關係。但本文認為自 1920 後期，報章刊物上所見的「反迷信」討論中，亦能看見知識分子對於民俗文化的深刻理解，如社會制度革新組織，以「反迷信」為該會要旨之一的臺北維新會，亦每周舉行例會，對於「迷信」的研究進行討論。此外，在《臺灣民報》的報導上亦能夠看見，知識分子對於信仰多抱持若非過度迷信，燒香拜佛本身並無害處，主要有害於社會的是祭典的鋪張與浪費本身，尤其是以商人階級主持，統治者協力，或不加以禁止的祭典，使知識分子警覺到這是利用迷信加以愚民的手段，而予以抨擊。就當時臺灣知識分子所批判的對象，在信仰與祭典間，對傳統文化的反對與現代思潮的除魅間，仍有許多尚待仔細區辨的的地方，尚待進一步的研究。

二、《臺灣民報》相關研究

在《臺灣民報》文獻回顧的部分，本文試圖爬梳前行研究，以建立對於當時臺灣文化氛圍，與《臺灣民報》於臺灣社會所處之位置，及其對社會之影響進行瞭解。在目前文獻中，主要可以看見《臺灣民報》與日治時期臺灣社會運動、民族運動的緊密關係。

黃秀政〈「臺灣青年」與近代臺灣民族運動(一九二〇—一九二二)〉⁶中，對於《臺灣民報》的前身《臺灣青年》進行考察。在《臺灣青年》時期，創刊號的社告中，即以「作島民言論之先聲」所自許，藉由不斷地宣導言論自由的論述，對外向總督府呼籲放寬言論控制的尺度，對內向臺人引介世界思潮並喚起其爭取自由言論之意識。《臺灣青年》為新民會之機關刊物，與其推行民族運動的目的相結

⁶ 黃秀政，〈「臺灣青年」與近代臺灣民族運動(一九二〇—一九二二)〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》第十三期(1985)，頁 325-365。



合，對於「抨擊臺灣總督府的施政，呼籲台胞自治」的方面，著力甚深。周婉窈〈臺灣議會設置請願運動再探討〉⁷，亦對於《臺灣民報》在日治時期臺灣社會中所扮演的腳色進行探討。因蔣渭水等人組織臺灣議會期成同盟會而引發的治警事件，《臺灣民報》將其法庭辯論內容完整刊載在第一審公判特別號中，受到民眾搶購八千冊銷售一空。而在蔣渭水等人被扣押的空檔期，《臺灣民報》亦成為其言論的發表園地，向大眾傳遞訊息，而臺灣社會亦與以熱烈的回應，在被捕的「志士」入獄與出獄時皆受到民眾熱烈的迎接與歡送，周婉窈認為《臺灣民報》不僅是刊物，亦是整體政治運動當中的一環。蘇碩斌〈活字印刷與臺灣意識：日治時期臺灣民族主義想像的社會機制〉⁸，以活字印刷技術的興起，分析《臺灣民報》於 1920 至 30 年代間，如何對臺灣意識的興起進行形塑。蘇碩斌提到除了臺灣民報本身傳遞訊息的媒介功能外，更重要的是活字印刷的媒介環境也使新文學作者對讀者有了全新的想像。面對「不特定、不認識的全新讀者」所形成的嶄新集體空間想像，作者亦經由反思改變其書寫內容與以回應，在雙向的互動中以「整體臺灣為單位的類國族意識」也由此產生。

在於《臺灣民報》刊物本身發行及經營上，莊勝全〈《臺灣民報》的生命史：日治時期臺灣媒體的報導、出版與流通〉⁹，以出版史的角度，對於臺灣民報社移臺前後的歷程有詳細的考察，並藉由臺灣本土的知識份子黃旺成於《臺灣民報》中擔任記者的生命經驗，呈現社內諸多業務細節，補足《臺灣民報》除了身為當時臺灣重要言論機關的腳色外，作為一本實際運行的刊物本身的完整樣貌。

⁷ 周婉窈，〈臺灣議會設置請願運動再探討〉，《台灣史料研究》第 37 期(2011)，頁 2-31。

⁸ 蘇碩斌，〈活字印刷與臺灣意識：日治時期臺灣民族主義想像的社會機制〉，《新聞學研究》第 109 期(2011)，頁 1-41。

⁹ 莊勝全，〈《臺灣民報》的生命史：日治時期臺灣媒體的報導、出版與流通〉(國立政治大學臺灣史研究所博士論文，2016)



1924 年末因受東京大地震影響，發行《臺灣民報》的臺灣雜誌社決議將發行與印刷移往臺灣支局，但因並未受當局允許，移轉過程並不順利，僅轉移內容編輯與報費徵集等部分業務。1927 年中後期時，才輾轉在警務局保安課長小林光政的允許下，全社搬遷至臺灣，以原先臺灣支局的所在地為本社的新根據地。根據莊勝泉的考察¹⁰，在《臺灣民報》移轉至臺灣的過程中，民報的專務取締役林呈祿與小林光政簽訂切結書，對於民報的內容進行約束，當中主要三點為：「其一、不做臺灣議會的宣傳機關；其二、內容將使用日文；其三，受檢閱後才可以配送」，此舉亦受到當時臺灣知識份子的反彈。柳書琴在〈《臺灣新民報》向右轉：賴慶與新民報日刊初期摩登化的文藝欄〉¹¹對於 1930 年代初期新民報的考察中，發現在殖民當局、左翼論述、新興媒體三方面壓力下的《臺灣新民報》以「摩登化」的新聞小說吸引大眾的目光。柳書琴認為如賴慶等，於新民報的文藝欄上，以新聞小說走紅的新進作者，確實存在著議題缺乏取捨、文字缺乏深度與表現力等議題，但也不應忽略其除了是大眾作家外，在小說中展現的反迷信、女性解放、批判摩登、地方自治等議題，亦是一位行動派作家的事實，而本文亦認為，1930 年代《臺灣新民報》上出現的新聞小說亦為反應當時社會輿論與時事議題的重要研究對象。在前行研究中，往往重視《臺灣民報》的報導所具有的引領社會輿論的機能，但新聞小說所能反映社會時事的功能相對而言較不受重視。本文認為在新聞小說的體裁中，能展現與報導的論述中不同的面向，新聞小說的作者可以使用更巨大的篇幅，以及小說中具虛構性格的個性，對現實中的時事做出更細節，或是更生活化的回應。

¹⁰ 莊勝全，〈《臺灣民報》的生命史：日治時期臺灣媒體的報導、出版與流通〉，頁 44

¹¹ 柳書琴〈《臺灣新民報》向右轉：賴慶與新民報日刊初期摩登化的文藝欄〉，《臺灣文學研究集刊》第十二期(2012)，頁 1-40。



第三節 研究範疇、方法與架構

一、研究範疇與方法

本文研究方法為史料與文本分析為主，在分析方法上將會使用文本精讀與歷史考證的方式進行，加上民俗學知識的補充，思考其歷史與社會脈絡為何。在爬梳史料的部份，本文主要以《臺灣民報》系列刊物為主，包含《臺灣》、《臺灣青年》、《台灣民報》、《臺灣新民報》等，進行迷信、城隍、建醮祭典、重要人物、組織等相關報導的瀏覽，以瞭解該時代對於「迷信」的討論。主要以東方文化書局發行之景印本《臺灣民報》《臺灣新民報》¹²，與國立臺灣歷史博物館出版《臺灣民報—現存臺灣民報復刻》¹³本的翻閱為主，臺灣民報電子資料庫的關鍵字搜索為輔。

在《臺灣民報》資料庫的使用上，主要使用得泓資訊「臺灣民報系列典藏版」¹⁴資料庫與國立臺灣文學館「臺灣新民報檢索系統」互相參照。此二資料庫為至本文完成前，臺灣現有之唯二收錄《臺灣》系列刊物之電子資料庫。但二資料庫中收錄範圍與範本並不相同，得泓資訊「臺灣民報系列典藏版」資料庫收錄 1920-1922 年的《臺灣青年》、1922-1924 年的《臺灣》、1923-1930 年的《臺灣民報》及 1930-1932 年的《臺灣新民報》等原版報紙影像。國立臺灣文學館「臺灣新民報檢索系統」收錄本岐阜聖德學園大學臺灣文學研究專家中島教授所贈，1933 年的

¹² 妻子匡，王詩琅，黃天橫輯集，景印本《臺灣民報》《臺灣新民報》(台北市：東方文化書局，1974)。

¹³ 劉維瑛，黃隆正，六然居資料室輯集，《現存臺灣民報復刻》(臺南市：國立臺灣歷史博物館，2018)。

¹⁴ 《臺灣民報系列》，台北：得泓資訊電子版，1920.07~1932.04。



《台灣新民報》。但二者在收錄上皆有缺漏，在資料查找的過程中，亦需與紙本相互比對，才能獲得完整資訊

除《臺灣民報》系列刊物外，本文另參照《臺灣日日新報》上關於迷信的討論為輔。在光譜上偏向左翼的，「日治時期唯一為台灣人喉舌」《臺灣民報》系列刊物，與偏向右翼的「模範的殖民地報紙」《臺灣日日新報》，交互比對，以瞭解該時代對於「迷信」討論的完整樣貌。《臺灣日日新報》的使用方面，以五南圖書出版之《臺灣日日新報》的翻閱為主，漢珍「漢文臺灣日日新報」資料庫¹⁵、漢珍與ゆまに書房合作之「臺灣日日新報 -YUMANI 清晰電子版」資料庫¹⁶、大鐸「臺灣日日新報」資料庫¹⁷進行搜索為輔。三個資料庫中，因文章關鍵字搜索功能各有差異，因此為求資料之完整性，亦須互相參照使用。

本文於研究範圍主要以 1920 至 1930 年代為主，此十餘年間為新文化運動方興未艾之時，對於「迷信」的討論於目前可見的史料上也最為豐富，1930 年代中後期因資料的缺乏難以進行進一步的研究，而自 1930 年代中期開始，關於迷信的討論也呈現逐漸減少的趨勢，1940 年代皇民化運動下的信仰改革則因為目的性不同，也不納入討論。本文試圖利用對於前述史料的遍覽，對於 1920 至 1930 年代的歷史進行掌握，藉由以時間序觀察研究範圍間的「反迷信」論述的變化，與社會氛圍、重要社會事件、刊物出版形式轉變等等之關係，試圖掌握其歷史意涵。在小說文本的分析上，本文以探討宗教空間在小說中的機能性為研究取徑，挖掘空

¹⁵ 《臺灣日日新報》，台北：漢珍電子版，1905~1911。

¹⁶ 《臺灣日日新報》，台北：漢珍/YUMANI 清晰電子版，1898.05.06~1944.03.31。

¹⁷ 《臺灣日日新報》，台北：大鐸，1898~1944。



間的深層意涵。宗教空間在臺灣社會中的意義不只具有信仰機能，也是早期台灣社會關係的中心地帶，廟庭與祭典時的集市亦是當時休閒娛樂的所在，人際網絡的交流於宗教空間中呈現豐富而多元的樣貌。宗教空間具包容性的多元性格，也反應在日治時期臺灣城市的廟宇中，現代性與迷信的交會上，兩者既衝突又融合地存在於宗教空間中。因此本文利用空間為途徑，對於文本中的宗教空間進行分析，試圖呈現日治時期關於迷信與現代性討論的豐富樣貌。

二、章節分配

本文在章節內容的安排上共分成五章，第一章為緒論，第五章為結論，中間分成三個章節進行探討。第二章〈臺灣新文化運動中「迷信」的討論〉，主要爬梳臺灣新文化運動中與迷信相關的討論，特別集中於《臺灣民報》系列刊物中關於迷信論述的查找，觀察隨著時間推移，從《臺灣》到《臺灣新民報》，「反迷信論述」在形式、體裁、內容上有何轉變。除了刊物的內容外，本章亦對於活躍於1930's 出現的反迷信運動組織「臺北維新會」，進行相關資料的搜索。

第三章與第四章進行小說文本的分析。第三章〈除魅與建醮悲劇：《臺灣》系列刊物中的城隍信仰分析〉以《神秘的自制島》與《島都》為分析對象。此兩篇作品，呈現出對於迷信的「控訴」。《神秘的自制島》中的夯枷習俗，與《島都》中勞動階級籌錢建醮所產生的悲劇，體現了祭典對商人階級與勞動階級而言意義的不同。

第四章〈經濟與都市：臺灣新聞小說中的城隍信仰分析〉以《臺灣新民報》上連載的兩篇「新聞小說」，《命運難違》與《女性悲曲》為分析對象。新聞小說為 1930 年代出現於臺灣新民報上的新文學形式，其內容與題材緊緊跟著時事而

行，也因此更能引發讀者的興趣，並感受到親切感。在新聞小說的考察中，本章試圖分析新聞小說中關於反迷信的論述，且比對其論述與社論中論述的差異。





第貳章 臺灣新文化運動中的反迷信論述與運動團體

第一節 「民俗」中官民協力與知識菁英除魅間的衝突

市民反對迓城隍，不益於工不益商。到底執迷難打破，紛紛男女尚燒香¹⁸。

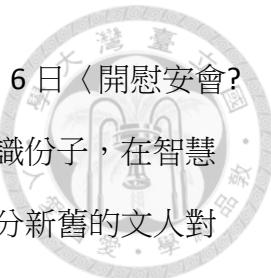
—陳懷澄，〈東墩竹枝詞〉

臺灣的民間信仰為常民生活中的重要成份，在日治時期產生劇烈的改變。一方面受到殖民政府宗教政策¹⁹的影響，臺灣人舊有信仰的寺廟被軍隊占用或受到以「整理」為名的拆除待遇。日本宗教如神道教也於此時進入臺灣。另一方面，現代性的思潮也在日治時期傳入臺灣，許多具影響力的地方仕紳在報章雜誌與展開宣導會，試圖對於傳統信仰的「迷信」進行消滅。

自 1920 年代言論機關發展以來，每逢廟宇祭典舉辦的季節，《臺灣民報》上可以看見新知識份子如蔣渭水等人，大力呼籲破除「燒金紙、吸鴉片、祈安建醮、補運謝神，以及聘金婚喪之奢靡」等惡習，對於祭典期間鋪張浪費、勞民傷財一事提出諸多批評，如 1925 年 6 月 11 日的〈宜速破除迷信的陋風〉、1930 年 6

¹⁸ 此詩收於《詩報》第六十二號，1933 年 7 月 1 日，又載於陳香《臺灣竹枝詞選集》、《沁園詩存》。摘錄自全臺詩・智慧型全臺詩資料庫，<http://xdcm.nmtl.gov.tw/twp/>。

¹⁹ 1898 年設立的「寺廟管理人制度」、1914 年廣泛在臺灣各地成立的「同風會」、1937 年後大力推行的「寺廟整理運動」等，拆除舊有信仰的寺廟，以參拜神社取代焚香拜佛，試圖革除臺人的傳統信仰，以利統治。



月 14 日〈臺北迎城隍見聞錄 民眾覺醒 行列漸減〉、1931 年 6 月 6 日〈開慰安會？反對迎城隍〉等，多以規勸臺人遠離迷信的內容為主。不只新知識份子，在智慧型全臺詩資料庫中以「城隍」、「迷信」為關鍵字搜索，亦可見不分新舊的文人對於祭神慶典與迷信的批判，如蔡佩香〈五月十三日迎霞海城隍感賦²⁰〉中寫到「自投羅網號囚人，鐵鎖帶來說敬神。世上癡迷渾不解，無辜甘作囹圄身。」；開臺進士鄭用錫在〈中元觀城隍神賬孤之一²¹〉中寫到「神輦扶來齒簿譁，滿街香火迓爺爺。不知男女緣何事，為解凶災共荷枷。」對城隍祭典中「夯枷」的習俗加以批判。在全臺詩中，1910 年代前即有對於「迷信」加以批判的作品，但到 1930 年代後此類作品更為大量出現，且內容上更為集中，以反對祭神慶典為主。

其中引起筆者注意的是，在報上的輿論與文學作品中，破除迷信所指涉的對象通常是城隍廟的祭典²²，在當代臺灣社會中亦為重要信仰的媽祖廟，反而在「要被革除的迷信」上較少被提及。

城隍信仰為臺人民間重要信仰之一，自清領時期起，城隍廟的所在地，亦常為漢人聚落的中心。城隍為古代傳說中護佑城市的守護神，負責鏟惡除兇、護國保邦，其神性正直，穿梭陰陽兩界，亦為陰間的司法神。當時間來到日本殖民時代，身為傳統民間重要信仰，且帶有護佑城市神格的城隍廟，將在殖民信仰治理與現代宗教改革的夾縫之間，如何受到衝擊與改變？本章將先進行城隍信仰相關

²⁰ 此詩錄自〈拾翠錦囊〉，收於《漢文臺灣日日新報》，「詩話」欄，1907 年 6 月 26 日，第三版。摘錄自同註 1。

²¹ 此詩錄自〈北郭園詩鈔〉，收於《北郭園全集—北郭園詩鈔卷五》，1870 年 12 月 31 日。

²² 臺灣民報上關於城隍慶典的討論眾多，如 1925 年 6 月 11 日的〈宜速破除迷信的陋風〉、1930 年 6 月 14 日〈臺北迎城隍見聞錄 民眾覺醒 行列漸減〉、1931 年 6 月 6 日〈開慰安會？反對迎城隍〉等，多以規勸臺人遠離迷信的內容為主。

文獻的爬梳，瞭解城隍信仰與臺灣生根發展的脈絡，並探討在地宗教與城市之間的複雜關係。



目前所掌握到的文獻中，並無專論日治時期臺灣城隍信仰的論文，多是自明清向下爬梳臺灣城隍信仰的脈絡，其依照內容大約可以分作三大主題(一)城隍信仰於臺灣的發展(二)城隍祭典研究(三)城隍廟與城市空間之關聯，其文獻回顧內容如下：

一、城隍信仰於臺灣的發展

城隍信仰在臺灣的起源是何時呢？廖珮君〈城隍信仰的由來及其在臺的發展－以大稻埕霞海城隍廟為例²³〉提到「臺灣城隍信仰史於明鄭時期。鄭成功來臺，驅走荷人，連帶漢人的宗教信仰也隨之傳入²⁴」；謝佳榮〈臺灣城隍信仰之研究²⁵〉提出臺灣縣志祀典篇中寫到臺灣城隍祭典的禮儀，來自明太祖朱元璋所建立之制度：「至於祀典之可稽者，明洪武初，以祭山川之明日，至祭理同社稷²⁶」；凌淑菀〈臺灣城隍信仰的建立與發展（1683-1945）²⁷〉承繼以上說法，表示「清代沿襲明代舊制，將城隍神列入國家祀典，規定各地方行政城市必須設置依作政權所承認

²³ 廖珮君，〈城隍信仰的由來及其在臺的發展－以大稻埕霞海城隍廟為例〉，《市師社教學報》第3期(2004)，頁 153 – 177。

²⁴ 廖珮君，〈城隍信仰的由來及其在臺的發展－以大稻埕霞海城隍廟為例〉，《市師社教學報》第3期(2004)，頁 P158。

²⁵ 謝佳榮，〈臺灣城隍信仰之研究〉，《臺灣省立博物館年刊》第30卷(1987)，頁 P23-41。

²⁶ 謝佳榮，〈臺灣城隍信仰之研究〉，《臺灣省立博物館年刊》第30卷(1987)，頁 P25。

²⁷ 凌淑菀，〈臺灣城隍信仰的建立與發展（1683-1945）〉(嘉義：國立中正大學歷史研究所碩士論文，2003)。



的城隍廟²⁸」，亦提到「臺灣壇祭禮儀，與中國本土並無不同……不過，為求因地制宜，也有配合臺地風土民情之舉，在祭厲壇方面，雖然祀典上規定每年定期舉行三次，但推情治台灣卻變成一年舉行一次的狀況，所謂的『三巡會』活動同長也只舉行一次²⁹」，以上論文大多以明代視為臺灣城隍信仰的起點，清代為繁盛期。上述所提之「各地方行政城市必須設置依作政權所承認的城隍廟」，在謝佳榮的研究中有將各行政區設立年代與該區城隍廟設立年代，有作清楚的圖表³⁰示意。

日治時期臺灣城隍廟數量的部分，廖珮君的研究整理了自西元一八九七年《臺灣總督府統計書³¹》中全國寺廟普查、西元一九一八年由臺灣總督府編修官兼翻譯官丸井圭治郎調查的《臺灣宗教調查報告書³²》到西元一九三四年《臺灣總督府祭神調查表³³》的全臺城隍廟數量統計，並有往後調查到光復後的城隍廟數量情況。在廖珮君的統計彙整中，日治初期城隍廟約為 24 座，占全臺寺廟比例的 1.17%，當中以臺中州最多有六座，臺北州三座。年代的考察上明鄭時期建立的城隍廟為 1 座，之後清朝各皇帝在位期間約 1 到 2 座新建，直到光緒年間共有 8 座，因此也支持上述謝佳榮、凌淑菀關於城隍廟於清代奠定基礎的說法。對照於

²⁸ 凌淑菀，〈臺灣城隍信仰的建立與發展（1683-1945）〉（嘉義：國立中正大學歷史研究所碩士論文），頁 42。

²⁹ 凌淑菀，〈臺灣城隍信仰的建立與發展（1683-1945）〉（嘉義：國立中正大學歷史研究所碩士論文，2003），頁 42。

³⁰ 謝佳榮，〈臺灣城隍信仰之研究〉，《臺灣省立博物館年刊》第 30 卷(1987)，頁 P26。

³¹ 溫國良，〈臺灣總督府公文類纂宗教法規史料彙編—明治 28 年 10 月至昭和 35 年 4 月〉（南投市：台灣省文獻委員會，民 90 年），頁 273-469。轉引自廖珮君，〈城隍信仰的由來及其在臺的發展－以大稻埕霞海城隍廟為例〉，頁 P160。

³² 丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書》附表〈臺北：臺灣總督府，大正八年〉頁 17-19。轉引自廖珮君，〈城隍信仰的由來及其在臺的發展－以大稻埕霞海城隍廟為例〉，頁 P162。

³³ 出自黃得時《城隍的由來和霞海城隍廟》，頁 87。轉引自廖珮君，〈城隍信仰的由來及其在臺的發展－以大稻埕霞海城隍廟為例〉，頁 162。



一九一八至一九三四年的資料，城隍廟僅增加 4 座，全臺廟宇共增加 218 座，廖珮君提到「這個現象實是因日據時期日本人表面上雖不對宗教座做干涉，但實際上卻認為臺灣民間信仰是迷信的、愚昧的，並不鼓勵。另外，日人在臺灣多設佈教所，傳播日本神道教、日本佛教、基督教等，欲藉由宗教力量使臺灣人民心向日本。到昭和九年（1934）末，全臺的日本傳教所已有 441 所³⁴」，但本文認為，宗教設施的設立除了以宗教上的同化作為殖民手段，「使臺灣人民心向日本」之外，未考慮到到時來臺日人本身在信仰上對於宗教設施的設立亦有需求，為一過度簡單化的推論。

對於日治時期臺灣城隍廟數量增加緩慢，謝佳榮認為原因在於「自從漢人入墾以後，隨著地方開發，行政區之設置，城隍廟漸增……進入日據以後到目前，就不再有官辦的增加³⁵」，並且提到「日本官方廢去很多廟宇，但對於城隍，似乎情有獨鍾，特別恩准……此外日本政府也常利用城隍信仰來辦案。警察逮住嫌犯，往往帶去城隍廟逼供³⁶」，這個觀察提供了對於殖民政府單方面壓制臺灣民間信仰外更多的想像。在凌淑菀的論文的第四章〈日治時期臺灣城隍信仰的轉變〉中，有對於殖民政府各階段宗教政策對臺灣民間信仰影響的分析。凌淑菀表示：「雖然各地城隍廟會活動大多於此時(引用者註：1938-1940，寺廟整理運動期間)被迫停止，然而在大稻埕、新竹、嘉義三地的城隍廟，卻呈現出相當特別的發展情形。就臺北州下的寺廟整理情形而言，臺北州下寺廟整理的比率不到一成，州下廟宇大抵都維持未整理前的狀態³⁷」，「經常有官員拜訪的廟宇，通常代表著二種

³⁴ 廖珮君，〈城隍信仰的由來及其在臺的發展－以大稻埕霞海城隍廟為例〉，頁 164。

³⁵ 謝佳榮，〈臺灣城隍信仰之研究〉，《臺灣省立博物館年刊》第 30 卷(1987)，頁 34。

³⁶ 謝佳榮，〈臺灣城隍信仰之研究〉，《臺灣省立博物館年刊》第 30 卷(1987)，頁 30。

³⁷ 凌淑菀，〈臺灣城隍信仰的建立與發展（1683-1945）〉(嘉義：國立中正大學歷史研究所碩士論文，2003)，頁 116。



互相增強的力量，因為在地方社會具有一定的影響力，所以得到官員的青睞；又由於受到官方的重視，而增強其在地方社會的地位，日治時期的大稻埕霞海城隍廟、新竹城隍廟、嘉義城隍廟等，可說是此種廟宇的典型代表³⁸」，此與廖珮君對於祭典的想法相呼應：「日據時期城隍祭典之所以如此盛大，除了因大稻埕經濟仍然繁榮，有能力舉辦之外，藝閣的遊行，加入商業廣告的機能，吸引大批沒看過熱鬧的人們進城，使得日人可藉此宣揚日本帝國的建設結果，大稻埕的商家也可趁機推銷商品³⁹」。從中可以看出，在地方社會具有一定影響力的廟宇，殖民政府並不全採取消滅的態度，其中與當地信仰亦有互相協作的部份，例如日本警察會藉由城隍的神威辦案⁴⁰，以及為鼓動地方經濟而支持廟會活動。都市中的商業行為與統治手段的細緻化，使在地信仰在殖民時代成為無法全面撲滅的文化。

對此，凌淑菀提出的解釋是「知識份子甚至認為迎神賽會之所以普及，乃是因為一些御用紳士的虛榮心作祟，以及殖民政府的大力協助（鐵道部加發臨時列車、警察署加派警察幫忙…等）所助長，他們並且認為殖民政府協助迎神賽會其實是一種社會控制的手段，藉此來攏絡臺灣民眾，令民眾順服而對殖民政權失去防備⁴¹」。這種說法忽視了都市商業行為與宗教儀式之間的關聯，而這正是本研究要

³⁸ 凌淑菀，〈臺灣城隍信仰的建立與發展（1683-1945）〉，嘉義：國立中正大學歷史研究所碩士論文(2003)，頁 126。

³⁹ 廖珮君，〈城隍信仰的由來及其在臺的發展－以大稻埕霞海城隍廟為例〉，《市師社教學報》第 3 期(2004)，頁 P172。

⁴⁰ 廖珮君於其研究中提到，城隍神具有「司法神」之性格，日治時期後臺灣的法律制度現代化，「國家權威透過法院制度和犯罪即決制度，獨享刑事裁判的權力，再不容許私刑存在……但對於執法者而言，進一步利用臺灣人這一舊慣，觀察神前立誓時兩造的神色、態度，以作為審判上的參考，也有助於案件的偵辦。」此一論述在增田福太郎〈最近在臺灣大眾爺神前裁判事件〉中，亦有相同。廖珮君，〈城隍信仰的由來及其在臺的發展－以大稻埕霞海城隍廟為例〉，《市師社教學報》第 3 期(2004)，頁 128。

⁴¹ 凌淑菀，〈臺灣城隍信仰的建立與發展（1683-1945）〉(嘉義：國立中正大學歷史研究所碩士論文，2003)，頁 126。



討論的議題。1920 年代於臺灣民報上提出破除迷信的多是文協成員，由廖珮君的統計當中可知臺中的城隍廟數量是臺灣前幾名，或許與 1920 年代中期，文協成員主要集中於臺中有所關聯。

二、城隍祭典研究

關於廟宇與消費經濟之間的的關聯，宋光宇〈1920 年代迎神賽會與臺北商業體系的形成⁴²〉、〈霞海城隍祭典與臺北大稻埕商業發展的關係⁴³〉主要以霞海城隍祭為討論對象，當中提到因臺北各項公共設施的相繼完成，縱貫鐵路於 1908 年完工，當時大眾能夠享受便捷的交通而出外旅行，「霞海城隍的祭典正好提供一個可以讓民眾沿淡水河和基隆河遠足、郊遊的場景與機會⁴⁴」。祭典已經不只是民俗儀式，在大眾休閒生活崛起之時，亦成為休閒娛樂的地點，帶來大量的經濟效益。臺南與基隆成功的迎神賽會經驗，以及當時祭典作為休閒活動的流行，刺激大稻埕的商家與居民起而效仿，一戰後世界經濟風暴與關稅壁壘等因素使外銷日益困難，轉而透過內銷尋找生路。「透過這樣世俗與神聖兩種層面的交互運作，霞海城隍祭在短短數十年中，躍升成為全臺灣最重要的宗教祭典。藉著鐵路的完成，打破了各自獨立的自然經濟地理區疆界，融合成一個新的整體。這種整體就是今天我們所熟知的臺灣社會。臺北(大稻埕)也就理所當然地成為這個新社會的核心樞

⁴² 宋光宇，〈1920 年代迎神賽會與臺北商業體系的形成〉，《宗教哲學》第 62 期(2012)，頁 113 - 147。

⁴³ 宋光宇，〈霞海城隍祭典與臺北大稻埕商業發展的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62 本 2 分(1993)，頁 291-336。

⁴⁴ 宋光宇，〈霞海城隍祭典與臺北大稻埕商業發展的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62 本 2 分(1993)，頁 121。



紐⁴⁵」。高振宏〈日治時期大稻埕霞海城隍祭典的組織與審查制度研究⁴⁶〉，同樣以霞海城隍廟為研究對象，以考察臺灣日新報與田野調查的方式，研究霞海城隍祭典的組織運作以及當時藝閣表演的審查制度。藝閣的審查制度與當時城隍祭典的民俗祭典特質及商業性相關，在地方仕紳的主導下，展現出「複合傳統文化(故事典故)與現代化(廣告)、雅與俗的面貌⁴⁷」。宋光宇與高振宏的論文為日治時期的城隍祭典提出了更多的補充，為本研究觀察到霞海城隍祭典在日治時期文學作品中大量出現的現象，提供了解釋的背景要素。

三、城隍廟與城市空間之關聯

呂建鋒〈台北市大稻埕霞海城隍廟遶境之研究⁴⁸〉，第三章第二節〈日治時期大稻埕地區之轉變〉，以大稻埕發展史為脈絡兼論廟宇籌建與都市規畫、地方仕紳間的關係。林俞君〈從城隍廟陪祀神觀察城隍神的角色與職能 —— 以臺灣本島城隍廟為核心⁴⁹〉第五章〈臺灣本島的陪祀神〉，將廟中神祇的存在關係視為一微型社會，當中祭祀的神祇會反應出該地城隍廟信眾的不同族裔背景與需求。石計生〈大稻埕異托邦 —— 百年城市史裡的「福科問題」與文化閒逛⁵⁰〉以都市中的文化地

⁴⁵ 宋光宇，〈1920 年代迎神賽會與臺北商業體系的形成〉，《宗教哲學》第 62 期(2012)，頁 146。

⁴⁶ 高振宏，〈日治時期大稻埕霞海城隍祭典的組織與審查制度研究〉，《民俗曲藝》第 186 期(2014)，頁 P181 – 229

⁴⁷ 高振宏，〈日治時期大稻埕霞海城隍祭典的組織與審查制度研究〉，《民俗曲藝》第 186 期(2014)，頁 182。

⁴⁸ 呂建鋒，〈台北市大稻埕霞海城隍廟遶境之研究〉(國立臺北大學民俗藝術研究所碩士論文，2008)。

⁴⁹ 林俞君，〈從城隍廟陪祀神觀察城隍神的角色與職能 —— 以臺灣本島城隍廟為核心〉(國立政治大學宗教研究所碩士論文，2014)。

⁵⁰ 石計生，〈大稻埕異托邦 —— 百年城市史裡的「福科問題」與文化閒逛〉，《臺灣社會研究季刊》第八卷第一期(2011)，頁 1-28。



景與記憶為切入點，以古蹟存在的歷史意義賦予經過空間時的想像，但主要探討的以當代問題為主，故不在本文討論範圍之中。

城隍為臺人重要信仰，與常民生活習習相關。日治時期受宗教政策、地方仕紳的意識轉變、商業貿易的現代化影響，在政治、社會、經濟的層面上對信仰產生巨大的衝擊，並在《臺灣民報》上能夠看見豐富的討論。1930 年代起，新聞小說此一新文類在《臺灣新民報》上首次出現，其與時事及都市生活緊密相關的特質，擴大了報紙本身所具有的社論與展現輿論的功能，也利用文學的形式更多樣性地反映出當時知識分子的想法與矛盾。本章以在《臺灣新民報》上連載，現存資料較為完整的新聞小說，林輝焜的《命運難違》與賴慶的《女性悲曲》為分析對象，並加以對照新文學作家與在臺日人作家之單篇作品，試圖建構出日治時期臺灣都市中宗教空間的立體樣貌。

第二節 《臺灣民報》系列刊物中的城隍與城隍祭典形象

台灣社會對於信仰問題的關注，始於 1920 年代台灣新文化運動時期。留日的臺灣青年留學生雖然遠在島外，但對於臺灣社會的脈動仍投以密切關注。1920 年 1 月，由林呈祿與蔡惠如召集當時位於東京的臺灣留學生共組新民會，共同思索台灣政治改革運動的實踐，並於同年 7 月 13 日發行機關刊物《臺灣青年》，由蔡培火擔任編輯與發行人，以月刊的形式發行。

在《臺灣青年》首頁中的社告寫道：

……創刊本誌，思集內外，文兼和漢，其應世界之時勢，順現
代之潮流，以促進我臺民智，傳播東西之文明。雖非敢自謂為我臺
社會之耳目，竊願作島民言論之先聲焉……⁵¹



《臺灣青年》以促進民智與傳播東西文明為目的，於當時開創了能作為臺灣輿論與社論發表與流通的園地。至 1922 年 2 月 15 日止，月刊《臺灣青年》共發行了 18 期，後更名為《臺灣》於 1922 年 4 月 1 日發刊。改名之主要原因之一為經費問題，因刊物的發行已難以單靠零星的捐款支持，於是選派蔡培火為主任，返回臺灣進行股份公司的籌組。更名為《臺灣》的《臺灣青年》其內容主旨並無太大轉變。至 1924 年 5 月 10 日為止，《臺灣》共發行 19 期。於此期間，臺灣雜誌社亦開始進行《臺灣民報》的籌創，1923 年 4 月 15 日，半月刊形式的《臺灣民報》發刊，內容包括社說、內外評論、內外時事、經濟、學術文藝等等，而後又於 1932 年改組為《臺灣新民報》每日發行。《臺灣》系列刊物提供知識份子與民眾發聲的園地，產生社會輿論的功能，另一方面亦為 1920 至 30 年代新文化運動的重要根據地。本節欲以《臺灣民報》系列刊物為觀察場域，主要以城隍信仰為對象，分析當中關於迷信與信仰的論述。

一、《臺灣》與《臺灣民報》中的社論

受新文化運動提倡民主與科學思潮的影響，以及日治時期公共衛生概念的建立，知識份子紛紛注意到「迷信」對於社會上的影響。《臺灣》系列刊物作為當時知識分子重要的發聲園地，開始了許多相關討論。以城隍為關鍵字，在《臺灣民

⁵¹ 〈社告〉，《臺灣青年》，1920 年 7 月 15 日。



報》電子資料庫中查詢，可見最早的一篇是於 1922 年《臺灣》上，是時任編輯的王敏川，以筆名錫舟在〈最新聲律啟蒙〉單元中所刊載的詩作：

迷對悟。臭對香。才短對慮長。益人對利已。凌弱對恃強。請
媽祖。迎城隍。偽善對佯狂。媚神難獲福。欺世必遭殃。病國毒民
官最惡。巧言令色士非良。奴性未除奚怪一生受侮。仁心靡養空思
萬代流芳⁵²。

〈最新聲律啟蒙〉單元名稱出自清康熙時進士車萬育之著作《聲律啟蒙》，其書當時學校訓練孩童押韻、對句的啟蒙讀物。《臺灣民報》中的〈最新聲律啟蒙〉單元收錄投稿者依照《聲律啟蒙》中的對仗與聲韻格式所創作之作品，內容多對於社會時事的現況進行反應，亦是對大眾進行新知的「啟蒙」。本詩中對於「請媽祖、迎城隍」進行批判，但批判的並非是信仰本身，而主要是主持祭典以獲私利，「病國毒民」的官員與「巧言令色」的仕紳。作者試圖提醒大眾，參與由社會中上層階級所主導的祭典，難以獲得福報，而是一種奴性的象徵。以韻文對於當時社會的「迷信」進行討論，並非最早出現於《臺灣》上，早於 1900 年代初期即可看見臺灣詩人利用詩作反映社會現況，於下節中將會有更詳盡的討論。

與《臺灣》相同，並非以日刊形式發行的《臺灣民報》上，關於迷信的討論更加豐富。同樣以城隍為關鍵字，在《臺灣民報》電子資料庫中查詢，在其發行期間中，共有二十八篇相關文章，本文依照其時間與內容主要分為兩大類：

⁵² 〈最新聲律啟蒙〉，《臺灣》，1921 年 12 月 1 日。



(一) 1927 年前：破除「迷信」的論述宣導

《臺灣民報》作為日治時期新知識分子抒發意見的重要刊物，具有許多不同面向且深入的討論。在於破除迷信的宣導主題上，主要體現於現代性進入臺灣後，「迷信」如何被現代的生活方式與啟蒙思考所挑戰。在政治方面，為政者、仕紳階級與信仰的關係，亦被關注。以 1923 年 8 月 15 日上的〈時事短評〉單元中的〈打破迷信〉為例，即可看見當時知識分子對於「迷信」的思考：

……一年中什麼迎城隍，迎媽祖的鬼鬼祟祟的事，又要鬧的翻天覆地了。元來這種孟蘭盆會(普度)迎神會，蓋在人智來開的古時，為地方發生時疫，一般人民無智識，就迷信偶像可以保得地方的平安。如今醫術進步的時代，可就應該打破從來的因襲習慣了……我舊年回臺，曾住臺中彰化看了迎神的盛會。到處相識的朋友們，都很好意思來招待。只是我的肚子卻沒有享受那種好福氣，及到了家裡連瀉了三天，又吃了一個禮拜的藥水，纔能夠恢復原狀哩。近日看臺灣新聞報道臺北和臺中已經迎過了，而各處又豫備幹這麼迷人的事。最可怪的，竟由堂堂的紳士們，拼命的鼓吹，真是時代錯的很！他們既有那些豐厚的餘財和精力，何不轉途來提倡文化向上呢……他們幹這事不過是要利用平民的迷信，去做他們賣名的工具，哪裡是要祈願地方的平安，請大家不要為那些野心利用罷

⁵³ !

⁵³ 〈打破迷信〉，《臺灣民報》，1923 年 8 月 15 日。



在上述《臺灣民報》的時事短評中，可以看見作者認為普度(迎神會)是民智未開時，為祈求地方平安而產生的結果，而醫術進步的時代，信仰是應該被打破的舊慣。並以自身的身體經驗作為驗證，參與了祈福的迎神盛會，但卻瀉了三天肚子，是依靠藥水，此一醫療技術進步後所得的產物，才得以回復健康。鼓吹舉辦祭典的「堂堂的紳士們」更是其主要的批判對象，作者試圖告訴群眾，祭典的舉辦是仕紳用以提升名氣的手段，與地方是否平安無關。1925年6月11日刊載於封面的〈宜速破除迷信的陋風〉與同年7月1日的時事小言〈吃要緊嗎？鬧要緊嗎？〉，以及1926年12月19日的〈上山總督拜城隍 嘉獎迷信的老紳士大滿足〉更直接地對於執政者進行批判：

……然地方有力者這樣的愚妄，利用迷信，為政者就應該指導他才是，雖然說是信仰自由，若有毒害人群的進步，都該加以限制戶或指導，怎樣毫無付與注意，而反竭力援助……像內田前總督，在臺南求雨一事，很足以表現他的治臺的技倆，多謝他種下迷信的種子，使臺人不能忘懷呀……須知信仰不是以浪費金錢為能事，若真表信仰，雖上一炷香，行一回禮就算夠了……⁵⁴

……想要依神作福，但不知福未到之前就先損失了多大的金錢了。更不惑心的就是一般騙人的為政家，常常利用民眾的迷信心，造神佛的幸福，未表現他們的治績……政治事要靠仗民福才成，怎麼好損民福而來造神福呢……偶像似的為政者，難怪他嘉獎迷信要民眾來崇拜偶像……⁵⁵

⁵⁴ 〈宜速破除迷信的陋風〉，《臺灣民報》，1925年6月11日。

⁵⁵ 〈吃要緊嗎？鬧要緊嗎？〉，《臺灣民報》，1925年7月1日。



.....上山總督把觀劇的時間換作拜城隍爺，恭恭敬敬地親到城隍廟正式參拜。依著參拜神社的例，獻上幣帛料金一封，給在獎勵迷信的老紳士們一個大滿足。這也是一件平常不算得什麼事，豈知一般沒有受過教育的民眾，都說總督尚且要獻幣帛料，我們小民燒金紙是一定不會錯的。唉為政者的一舉一動，豈可不慎哉⁵⁶。

在《臺灣民報》破除迷信論述中，知識份子所批判的對象往往不是信仰本身，而是有能力主導信仰儀式的仕紳階級與助長風氣的執政者。可以看見對於知識份子而言，信仰本身並不是危害社會的根源，為表虔誠，上一炷香與行一回禮無妨，為了要舉辦祭典而耗費大量金錢，影響臺灣經濟狀況，以及執政者利用信仰統治人民，才是其所擔心以及欲批判的對象。另一方面，當時的執政者，如上山總督與內田總督，亦會進入臺灣的宗教空間當中，對於臺人傳統信仰並非單純抱持著進行「整理」與消除的態度，但亦不能稱之為嫋熟於臺灣信仰文化，如上述上山總督祭拜城隍爺的文中提到，即使態度恭敬，但還是依循著參拜神社的禮儀給予料金，而非完全地進入臺灣民俗信仰的儀式當中。

1927 年前，《臺灣民報》破除迷信論述多是以評論為主，但雖是評論，當中亦有對於社會實況的考察報導。如 1924 年評論欄中的〈對於稻江建醮的考察〉，作者黃呈聰以筆名劍如，自稻江建醮的起因，到後續建醮結束後對於當地社會的影響進行觀察與分析：

⁵⁶ 〈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。



臺灣自古以來，科學總是不很發達的地方，所以有種種迷信，一年內總有幾次迎甚麼媽祖、城隍、王爺等等……這回稻江的建醮，是因為慈聖宮的落成做了動機，有好事者說六、七十年來，還未建醮求些人們的平安，總要建醮以祈民眾的平安符才是。而茶商公會的人因為今年茶況很好，肚裡有多少的殘飯，便就出來鼓舞提倡建醮，立壇裝飾自己的富裕，繼而米商人等也因米價騰貴生意活潑得利不少，看了茶商人的計畫也就聯合出來建醮，後來茶商人看了米穀壇安排很好，便升起忌妒心和他們競爭起來，一面大商人因近來景氣衰頹，意欲挽回市況也就接踵而起，於是一般的民眾，各團體也學了這樣競美爭巧，宛然成了一個虛榮競爭的現象……⁵⁷

〈對於稻江建醮的考察〉共分為上下兩期，於 11 月 21 日與 12 月 1 日刊登，兩篇各自占了整面的篇幅，足見《臺灣民報》對於該議題的重視。除了細部瞭解稻江建醮的始末外，劍如自行政、經濟、保健、市民自覺等四方面，理性地逐條分析建醮祭典的得失，具有半評論半深度報導的特質。而 12 月 1 日與〈對於稻江建醮的考察(下)〉同版刊載的〈駁稻江建醮與政府和三新聞的態度〉，作者張我軍，以筆名一郎於開頭即寫下：「特要望臺灣的政府和三新聞的主筆的留意」，宣告的目的相當明確，欲反駁三大報中對於祭典的正面報導，

……我以為所謂社會的指導者，思潮的先鋒的新聞紙，一定能夠改其舊日的態度(煽動迷信的態度)而對於這種迷信行為，一定能夠加以痛擊……然而事實完全出乎我們的意料之外，臺灣三大新聞齊聲激賞這番舉動，而高田知事也頗賞臉的親自臨場參拜。我們於是

⁵⁷ 〈對於稻江建醮的考察(上)(下)〉，《臺灣民報》，1924 年 11 月 21 日/12 月 1 日。

又得到一番很好的教訓，叫我們知道我們的政府和諸言論機關都不把我們臺灣人的禍福利害放在眼中了。



我們對於宗教和人類社會的關係，在這裡沒有功夫去論。不過我們雖不敢輕易贊同，但也不敢輕易反對。然而對於這樣的迷信—違背真正的宗教的迷信—我們願喝破聲帶來大聲唱反對的。(一般的人動不動便把宗教與迷信混為一起，這是極可笑的事。要記得，宗教和迷信是兩件東西。當然宗教裡頭含有不少迷信份子。然而那是宗教的缺點，不能以此證明宗教和迷信是不可離開的。)⁵⁸

〈駁稻江建醮與政府和三新聞的態度〉中，可以看見 1924 年時身為言論機關的報紙，除了《臺灣民報》外，其他媒體對於稻江建醮祭典大多亦抱持正面看法。而作者一郎則認為「迷信」與宗教有清楚的分別，如建醮儀式即為迷信，沒有保護或鼓吹的必要。比對同年的《臺灣日日新報》，可見關於稻江建醮的三篇相關文章，〈會議慈聖宮慶成〉、〈稻江慶成建醮〉、〈大稻埕の大祭に茶商連の大奮發 三官主醮を設けて女優劇や喫茶店〉，主要對於祭典的盛況進行報導：

慈聖宮即大稻埕媽祖宮。自新築遷座後。尚未為慶城建醮，故老引以為憾……⁵⁹

⁵⁸ 〈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。

⁵⁹ 〈會議慈聖宮慶成〉，《臺灣日日新報》，1924 年 5 月 5 日。



……本年適值廟宇大利，稻將諸紳商妥擬本年舉行……由鄭奎璧氏就叫氏關係各款，逐條說明，滿場皆無異議。其一片熱誠，靄然可見，屆期定有一番盛況……⁶⁰

大稻埕の全市を擧げて行はれる建醮祭りは既報の如く今日一日から間ふ五日間最とも盛大に舉行さるる事となつた何しろ六年目の大祭りで上流下流社會を通して⁶¹

《臺灣日日新報》的報導與《臺灣民報》呈現的是不同的風景，在〈對於稻江建醮的考察〉中詳盡記載了建醮籌備期間茶商與米商間暗中的較勁，而《臺灣日日新報》的報導中，主要只強調地方期待建醮的面向。在〈大稻埕の大祭に茶商連の大奮發三官主醮を設けて女優劇や喫茶店〉中，更顯示祭典期間一片欣欣向榮的景致，將每段的關鍵字：歡樂、奮發、噴水等，都以加大加粗的字體強調，營造祭典時期的歡樂氣氛。據〈駁稻江建醮與政府和三新聞的態度〉中的內容，以及使用迷信、城隍等關鍵字在《臺灣日日新報》電子資料系統上查找，與反迷信相關的論述並不多見。可知對於台灣人信仰與儀式的議題，只有《臺灣民報》是當時臺灣社會的主要討論場域，與報社立場及性質有關，並非所有報紙皆對迷信的議題進行關注。

除了評論式的文章外，《臺灣民報》上亦出現以故事的形式，傳達反迷信論述的文章。刊載於 1926 年 4 月 11 日，友泉所寫的〈無意中和城隍談了一席話〉中，「我」在午後閑遊之間，不經意地在樹林深處看見一座十分雅觀的宅邸，宅邸

⁶⁰ 〈稻江慶成建醮〉，《臺灣日日新報》，1924 年 5 月 8 日。

⁶¹ 〈大稻埕の大祭に茶商連の大奮發三官主醮を設けて女優劇や喫茶店〉，1924 年 11 月 1 日。



的主人並非尋常之輩，自稱為幽界的地方官，請「我」向陽界的世人轉達過於熱鬧的宗教儀式，反而使神明困擾，尤其是假藉神明威名，實則謀求私益之輩，最為可惡。「我」聽神明如此震怒，吃了一驚，回過神來卻發現自己不在宅邸中，而是待在家裡，整段經歷宛如南柯一夢。作者以虛實交錯的手法，藉在夢中與城隍爺的對話，以神明之口說出對於民俗祭典現況的批判：

……我乃是幽界的地方官，他(用手指那婦人)就是佛門的高等女傑，你們陽世的民眾無知，每天因為利己的起見，甚麼燒錢啦、化紙啦、設壇啦、建醮啦鬧得不休，欲使我們限於受賄的罪，實在真可惡，總念他們多數係是愚民，所以不想和他們計較，誰知道，豈料他們近來越弄越雄，有一輩無知之徒，像官廳和民眾詐稱我們的名義，又將我們的金身拿起來亂縛札置於橋內，抬出去亂舞當作兒戲似的，你想這可恨不可恨！最可惡者就是那班因為自己欲媚官府而求私益的，膽敢將我們當作看牌，當做那奉迎會的餘興看待，弄得我們神威掃地，實若不可言。現在我們既奏明天帝，定要嚴治他們的罪……⁶²

在〈無意中和城隍談了一席話〉中，作者欲批判的亦不是信仰本身，而是信仰的形式(燒錢、化紙、設壇、建醮)，與利用信仰以謀私利的官廳、一般大眾，以及參與奉迎會的仕紳。若仔細思考上述三段自 1927 年前的《臺灣》與《臺灣民報》上的反迷信論述，無論是以評論的形式或是故事的形式，其內容可以發現許多共同之處，其論述的內容結構大同小異，多集中於祭典勞民傷財，以及仕紳及執政者，如何利用祭典謀取私益及名聲上，主要以概念式的論述為主，即使有結

⁶² 〈無意中和城隍談了一席話〉，《臺灣民報》，1926 年 4 月 11 日。



合地方上事件的報導，主要還是以反迷信的宣導為主，例如〈上山總督拜城隍 獎勵迷信的老紳士大滿足〉、〈對於稻江建醮的考察(上)⁶³〉，即為此例，以半報導半論述的方式進行。在莊勝全《臺灣民報的生命史：日治時期臺灣媒體的報導、出版與流通》⁶⁴中提到：「儘管《民報》在歷史上被視為是《臺灣青年》、《臺灣》兩刊之延伸與後繼者，然而最初創刊的意圖卻是彌補這兩份月刊雜誌的不足而來……《臺灣青年》與《臺灣》其性質偏向於一群出身臺灣的知識青年表達議論與思想的月刊雜誌，在實事報導方面的機能有限，增刊《民報》的另一個目的便在於報導『社會記事』，以補雜誌內容之不足。」然而觀察 1927 年前的反迷信論述報導，仍可以發現《臺灣民報》在於社會記事上面的機能並非十分充足，大部分文章對於信仰文化的細節部分，觀察仍較為薄弱。本文認為此與《臺灣民報》發刊地點有關。1924 年末發行《臺灣民報》的臺灣雜誌社因受東京大地震影響，而決議將發行與印刷移往臺灣支局，但因受當局反對，該年僅將內容編輯與報費徵集的事務移轉至臺灣。一直到 1927 年中後期，才在警務局保安課長的允許下，連印刷業務一同移轉，將臺灣支局的所在地變為本社的所在。1927 年後的《臺灣民報》對於時事的脈動有更多的關注，除了反迷信的論述之外，尚可看見對於信仰文化細節的瞭解。

(二)1927 年後：「迷信」與時事動向的掌握

本社搬遷到臺灣後的《臺灣民報》對於臺灣時事的反應程度增加，在「反迷信」論述方面，除了經濟與社會上概念性的論述之外，關於社會實況的報導增

⁶³ 1924 年《臺灣民報》評論欄中，劍如所發表的〈對於稻江建醮的考察(上)〉，先對於稻江建醮的始末進行瞭解，之後再分析祭典本身對於社會的影響。

⁶⁴ 莊勝全，〈《臺灣民報》的生命史：日治時期臺灣媒體的報導、出版與流通〉，國立政治大學臺灣史研究所博士論文，2016，頁 35



加，也更深入地注意到信仰文化的細節部分，與祭典中的女性待遇等部分，呈現信仰文化興盛與蕭條之間，更豐富的面貌。1929年4月於《臺灣民報》上街談巷議欄所刊載的〈新竹街的乞雨〉，與6月〈迷信趣談 城隍吃牲醴？巡查擒八將！〉，展現了《臺灣民報》上「反迷信」論述，由評論到報導化的逐漸轉向，與臺灣時事脈動的結合情況：

……乞雨的形式，新竹街此回是選了二十名的老人，滿身穿著喪服，跟在神輿後面，由寺院出發，行行幾步，鼓聲一動，立即一齊跪下哀禱蒼天。這些人不消說是由無產者中選出的。聽說一老人，於乞雨回來的翌日，是否過於疲弊，竟一命嗚呼……其他一般持香的人們只是徒步前進，至於頭兄們都是長衫馬褂子的大禮服。在同一目的活動之中，現出這麼互相矛盾的情景，真是莫名其妙……⁶⁵

於舊曆五月十二日就很多人挑牲禮祭品等到廟裏去行香，聽說於十二日自上午至下午的白晝間，參拜者連連紛失了牲禮四十多副……在旁邊的閒人就揶揄說：是城隍太顯，牲禮被收去的……以後詳查的結果，始知不是城隍爺會吃牲禮，其實是有不虧的無賴子想傍神作福，隱於廟裡偷收去的。「人吃給神坐帳」，這句俗話真是說得不錯。

又有一能同在廟裡的趣事……燒金爐的周圍是不容易近的。故在那邊有十數名的無賴子假裝好意，向進香者們獻殷勤說：我是城

⁶⁵ 〈新竹街的乞雨〉，《臺灣民報》，1929年4月14日。



隍廟顧來代燒金紙的，便將進香者的金紙說欲拿去焚燒，其實由廟前入從廟後出，一溜煙竟拿去變賣了，不知被這班偷去賣了多少哩！

舊十三日午前十一時頃，在太平町儲蓄銀行附近，有七八名畫臉裝城隍八將的人，被數名的私服巡查追趕到太平町二丁目，終竟被擒住了。聞其原因，說是中有兩個無賴漢是有犯案件現在逃走中的，利用熱鬧潛逃回來，要裝八將去還願，竟早就被鱸鰻刑事發見。而刑事卻也不容他現裝八將的，依然由現場縛去了。觀眾莫不捧腹大笑一場，而不說是巡查擒八將，竟傳作巡查擒城隍去了。⁶⁶

在〈新竹街的乞雨〉中可以看見，作者對於參與乞雨的行列人數、衣著、情景有詳細地描寫。〈迷信趣談 城隍吃牲醴？巡查擒八將！〉報導 1929 年臺北迎城隍祭典期間所發生的四則「迷信趣談⁶⁷」，亦對於起因、事件過程、結尾，到參與者的姓名、發生時間等，相當清楚。此種對於現場情況較為細膩的報導，以往較少於 1927 年，《臺灣民報》本社搬遷至臺灣前出現。若非作者進行實地採訪，則難以對現場的場景進行較為細節的描述。其內容亦反應出，在《臺灣民報》的內容，較在東京發行時期，更加地在地化，跟隨臺灣本島時事脈動而行。

在〈迷信趣談 城隍吃牲醴？巡查擒八將！〉的開頭中寫道：「舊曆五月十三日的臺北迎城隍，已經培養了根深蒂固的迷信，但其行列的低級單純，和迷信者流的醜態，實不但喚不起識者的興味，簡直是反會使人生起無限的羞恥之心與悲

⁶⁶ 〈〈迷信趣談 城隍吃牲醴？巡查擒八將！〉〉，《臺灣民報》，1929 年 6 月 23 日。

⁶⁷ 文中共有〈爭路關御用紳士晦氣〉、〈城隍爺果會吃牲禮？〉、〈無賴偷城隍爺的財帛〉、〈巡查擒城隍爺八將〉四則。



傷之感呀！」對於「迷信」之惡進行批判，然而在〈城隍爺果會吃牲禮？〉與〈巡查擒城隍爺八將〉中，作者並非以批判的角度書寫，反而以呼應標題「趣談」的寫作方式，報導了兩篇臺北城隍祭典期間有趣的軼事，為當時在「反迷信」論述中所少見。〈城隍爺果會吃牲禮？〉的真相是「有不謬的無賴子想傍神作福，隱於廟裡偷收去的」；〈巡查擒城隍爺八將〉的真相是「有兩個無賴漢是有犯案件現在逃走中的，利用熱鬧潛逃回來，要裝八將去還願」，作者一方面扮演類似偵探的腳色，以理性的方式為讀者破除迷信的流言，另一方面並未對信仰的存在抱持著強烈的批判態度，例如在〈無賴偷城隍爺的財帛〉中，作者點出的並非販賣金紙是不好的信仰習俗，而是有不肖份子藉機從信仰中牟利。在〈城隍爺果會吃牲禮〉與〈巡查擒城隍爺八將〉中亦是有「無賴漢」藉由祭典氣氛偷吃牲禮。或是犯罪份子藉由扮裝成八將還願，映照出在先前大多數的「反迷信」論述中，主要針對商人與仕紳階級藉舉辦宗教祭典以滿足私欲，以外的不同面貌。

除了藉祭典趁機牟利的「無賴漢」外，祭典中的「女性」亦成為知識分子關注的對象。1929年6月《臺灣民報》小言欄中的〈可憐的少女們〉，注意到了城隍祭典時，於藝閣上扮裝表演的少女的處境：

臺北大稻埕於五月十三日所舉行的城隍大祭典時，街中行列的成百的藝閣上，被粉飾的少女們將近二百人，她們無知為一時的虛榮所騙，自正午起就像木偶人一般，在熱度九十六七度之炎空中，被扛遊行，至七點多鐘才可下龕休息，她們的疲倦實不可言喻了。像這樣作法，以天真爛漫的少女，當作傀儡款待，於人道上不可輕，看過的問題了。⁶⁸

⁶⁸ 〈可憐的少女們〉，《臺灣民報》，1929年6月23日。



根據宋光宇〈1920 年代迎神賽會與臺北商業體系的形成⁶⁹〉的研究：「所謂藝閣，就是聘請一些少女，做古人裝扮。表達一個民間流傳的故事⁷⁰」，而文中宋光宇也指出，在 1917 年後，藝閣不純粹是迎神賽會的表演形式，且兼具廣告的機能，該年六月大稻埕商人推出「假裝」(化妝)遊行，各商號利用藝閣形式進行自身商品的宣傳，行列包含臺灣寶林會社雞血藤之廣告隊、李春生代辦之三達石油之商品廣告隊等，遊行隊伍高達五千人，且吸引眾多人潮觀賞。有商號贊助之藝閣，較單純迎神賽會藝閣更加華麗且精彩，同年的霞海城隍祭典結束後不久，《臺灣日日新報》上即有人投書建議城隍祭典應引進由商號所贊助的藝閣表演⁷¹。

在〈可憐的少女們〉中可以看見，藝閣中的主角，負責扮裝的少女面臨著酷熱的天氣與長時間的工時等，十分惡劣的勞動環境。而 1917 年後的藝閣已非純粹迎神賽會的展演，展示信仰之心的酬神演出，在廣告盛行的日治時期，藝閣的展演成為各家商號的有力宣傳工具，藝閣中少女的處境亦成為了受商人階級壓迫的勞工代表，被操控的「魁儡」顯示出勞動階級的生存權並不掌握在自己的手中，而是只能任人擺布。關於藝閣中少女的勞動議題，直至 1930 年代尚可見到討論的相關文章，如《臺灣日日新報》、《臺灣新民報》仍有相關報導。藝閣少女的議題受到注目，除了與日治時期女性地位的提升有關之外，亦受到勞工運動的影響，自 1920 年代後社會運動如火如荼的進行，勞工團體、工會常與反對迷信的維新會合作，進行反迷信論述的宣導，於後章將會有更詳細的討論。

⁶⁹ 宋光宇，〈1920 年代迎神賽會與臺北商業體系的形成〉，《宗教哲學》第 62 期，2012，頁 113 - 147。

⁷⁰ 宋光宇，〈1920 年代迎神賽會與臺北商業體系的形成〉，《宗教哲學》第 62 期，2012，頁 125。

⁷¹ 〈稻江準備迎城隍〉，《臺灣日日新報》，1918 年 6 月 19 日。轉引自宋光宇，〈1920 年代迎神賽會與臺北商業體系的形成〉，《宗教哲學》第 62 期，2012，頁 126。

「反迷信」論述在知識分子的提倡與社運團體的行動下，逐漸在臺灣社會中傳播，祭典的活動規模也產生改變。1927年《臺灣民報》的地方通信欄所刊載的〈素朴的迎城隍〉，即紀錄下新竹城隍廟祭典該年的情景：



舊曆七月十五的迎城隍，可以說是新竹一年中最大的熱鬧……可是本年的陣頭，比之往歲十分寂寞，殆沒有三分之一的樣子。這樣的現象是很可喜的，雖然有幾分經濟不況的關係，但其最大的原因，是民眾的迷信觀念漸次淡薄使然的吧了。⁷²

臺灣城隍祭典的舉行，以臺北、新竹、嘉義、宜蘭、基隆最為盛行，其中以新竹城隍廟為位階最高之「都城隍」，且建廟歷史最為悠久。考察《臺灣日日新報》該年城隍祭典舉辦情況，可以發現除了新竹之外，臺北大稻埕城隍祭與宜蘭城隍廟祭仍然一片榮景⁷³，嘉義城隍廟則因該年適逢大正天皇第二期國喪，而取消上元迎神活動，存在著地域上的差異。如文中所提到的，祭典的盛況與否，除了信仰的虔誠度之外，商人為祭典的主要贊助者，該地的「經濟狀況」亦是影響祭典舉辦規模的重要因素。除此之外，在《臺灣日日新報》亦發現該年的城隍廟正在進行重修工事的募捐，尚欠一萬五千餘圓，可見財務狀況吃緊的情形，亦是影響祭典規模的因素之一。而新竹城隍祭的頹況延續至1929年，該年《臺灣民報》上刊載的〈由來最難的新竹迎城隍蕭條極了 不景氣是大原因〉對於其原因有更深入的探討：

⁷² 〈素朴的迎城隍〉，《臺灣民報》，1927年8月21日。

⁷³ 由〈盛んな宜蘭の城隍廟祭〉，《臺灣日日新報》，1927年3月11日；〈久しぶりの晴天に 大賑ひの城隍廟祭 どの汽車も満員の盛況〉，《臺灣日日新報》，1927年6月13日，可以得知該年宜蘭城隍廟與大稻埕城隍廟的祭典仍十分熱鬧。



年年在行列中，占著最大部分的子弟陣，五陣之中，一陣也沒有出來……可說是無聊極了，甚至最特色的大鼓陣，也大為減少，不但比不起近年來的窮奢極侈，連向來素樸的樣子也進不上了。今年迎城隍的衰微，於街民間有種種的視察，或說是街民文化程度進步，不肯多開費於無意義的迎神，或著是因為景氣不佳，一方面遭了旱魃、洪水的天災，農村大作疲弊，一方面又受緊縮行政的影響，商人們營業碰壁，市況衰頹不振，都市鄉村都汲汲於生計的維持。哪裡有用心於迎神的閒工夫，或說是董事們不謹慎，把子弟當作「鱸鰻」看待，因此大損 XXX 感情，同盟拒絕參加，這是減熱鬧的最大原因云云⁷⁴。

文中所稱的緊縮行政，乃是指 1929 年由美國經濟大恐慌所引起的全球景氣蕭條，日治時期的臺灣也受到影響。〈由來最難的新竹迎城隍蕭條極了 不景氣是大原因〉的作者認為新竹迎城隍的原因主要是因市況不振的經濟因素，以及主事者與表演團體間人際關係上的嫌隙所引起，但亦非十分確定。作者一方面認為祭典的蕭條可能是因市民文化的進步所致，但另一方面面對陣頭表演疲弱的狀況，亦覺得「無聊極了」，於其中可以看見當時知識分子面對祭典時的矛盾心態。

除了祭典之外，《臺灣民報》的報導中，亦可看見當時宗教空間的不同機能。如 1929 年〈蔗農和會社爭價格 農民為固持團體行動 一齊到城隍廟立誓〉寫到製糖會社希望將糖價不穩定的成本，轉嫁到蔗農身上，而為避免蔗農逐一被會社攏絡，地方蔗作研究會的會長鄭邦泗招集會員到城隍廟立誓，會員間必須同進退，

⁷⁴ 〈由來最難的新竹迎城隍蕭條極了 不景氣是大原因〉，《臺灣民報》，1929 年 8 月 25 日。



不可單獨與會社簽約：

會長鄭邦泗君為鞏固會員的團結心，所以利用著迷信，招集同事的人們到城隍廟立誓。非達到共同目的，誰也不能夠有單獨行動。會社起初也有打到蔗作研究會的計畫，後來看到共同會的基礎越弄越堅固，所以取了緩和的態度⁷⁵。

由此可見當時城隍信仰於人們心中仍具有一定的地位與約束力，於此時「迷信」也成為勞動階級共同體的凝聚力，藉此與雇主對抗。同年末〈街役場禁止廟庭賣點心 賣點心的星散、民眾如失了日常的園遊會場〉則寫到新竹城隍廟廟方與公所禁止攤商在廟庭販售食物，必須於廟方指定的位置，並繳納高額的租金，才能在廟附近販售。文中呈現廟庭作為信仰空間之外，亦為常民生活與娛樂空間：

……位置在全新街最中心的地點，因為得著很便宜的地利，所以各階級的人們的集散，也很繁雜。廟前的大庭，自老早就成為飲食市。什麼湯丸、米粉炒、潤餅、煙腸、鯸魚、麵擔……應有盡有。一步踏入廟庭，食慾受了刺戟，沒論哪一階級的人們，都有垂涎欲滴之感。滑稽家們稱這地方，叫做民眾的園遊會。日間出入於這飲食市的，大多是車夫、工人、或鄉下來的人們。但點燈來，一入夜市的時候，就是穿長袍的、穿洋裝的、也公然出入，好談論的又改稱這夜市為全民的懇親會……⁷⁶

⁷⁵ 〈蔗農和會社爭價格 農民為固持團體行動 一齊到城隍廟立誓〉，《臺灣民報》，1929年9月8日。

⁷⁶ 〈街役場禁止廟庭賣點心 賣點心的星散、民眾如失了日常的園遊會場〉，《臺灣民報》，1929年11月24日。



除了信仰機能外，每年固定時間舉辦的廟宇祭典，日常時的飲食場所，廟宇與一般大眾的生活深刻結合，具有休憩與娛樂的功能，廟庭如同遊園地，並非淨心肅穆的場所，而廟宇亦是新知識分子試圖傳遞新知，舉辦文化講演會的場地之一。如 1929 年 7 月《臺灣民報》地方通信欄中〈臺南安平開文化講演 聽眾甚覺滿足〉寫道：

安平地方有志者於七月一日夜八時起，假本地城隍廟內開崔民眾講演會，是夜在開會之前，室內外擠滿聽眾，中村警部率引巡查正式臨監……是夜辯士薛、梁、陳各被中止，然俱大揮雄辯，因此天氣雖熱甚，但聽眾感覺大滿足而散云⁷⁷。

自古以來，廟宇常處於一個村莊中的核心位置，為最易抵達且人群聚集的中心，1920 年代在知識分子的提倡下，文化講演會的風氣日盛，廟宇也常被選作為進行講演會的場地，1927 年《臺灣民報》上亦有臺灣民眾黨臺南支部於安平城隍廟進行政談演說會的盛況報導。但相較起城隍廟，媽祖廟更常被選作為講演會的舉行場地，與其神明性質與廟宇數量有關。

⁷⁷ 〈臺南安平開文化講演 聽眾甚覺滿足〉，《臺灣民報》，1929 年 7 月 14 日。



二、《臺灣新民報》中的反迷信組織與公眾言論活動

(一)社會革新組織

1930年《臺灣民報》增資改組為《臺灣新民報》，並且改以日刊發行，在內容與形式上都有所改變。在於「反迷信」論述的方面，純論述性的內容減少，反映時事的報導類型文章增加，與1927年後《臺灣民報》的內容轉向大致相符，但切入的角度與形式依然具有些微差異。因受日刊的形式的限制，即時性的內容需求量增加，其報導篇幅越趨短小，以個人作者發表的「反迷信」論述較《臺灣民報》時期減少，較為長篇的討論主要集中於每年城隍祭典舉行前後出現。與「反迷信」論述相關的內容，主要見於社會風俗改革型組織動態更新的報導。1928年10月，以改善社會制度為目的的「臺北維新會」成立，以實際的行動進行社會改革，「迷信的打破」亦在此組織的關注中。1931年6月，臺北市迎城隍前夕，《臺灣新民報》地方通信欄中刊登的〈七團體聯合 反對迎城隍〉，即對於臺北維新會的活動進行報導：

臺北維新會，自前對於臺北市的迎城隍，即計畫種種方法欲反對之，這次以該會發起，得文協、農組、工總聯、工協、機械工、印刷工等團體的贊同，將舉大規模的反對運動。尤其是對於臺灣最恥辱的掛紙枷和繡花面的八將，欲以譏諷的宣傳法，使他反省……除印刷數萬枚的宣傳單和宣傳歌而外，再創製十數枝的大旗，待祭典當日遊行於街道……⁷⁸

⁷⁸ 〈七團體聯合 反對迎城隍〉，《臺灣民報》，1931年6月13日。



臺北維新會是在 1930 年代初時，「反對迷信」運動中最具影響力與行動力的團體，除了其團體自身於街頭發送傳單的行動外，亦與工會串連，製作宣傳歌與舉旗遊行，擴大整體活動的規模。在臺北維新會的推動下，「反迷信」運動逐漸凝聚為一股勢力，除了報上的議論外，更實際地走上街頭進行社會運動。除了街頭運動外，臺北維新會舉辦數場講演會與辯論，對於「迷信」的概念進行討論，並向一般大眾傳遞新知。1931 年 6 月 27 日的地方通信欄〈反對迎城隍開大展演會〉中，即紀錄了臺北維新會於大眾講座進行講演的過程與講演主題：

六月廿八日適逢古曆五月十三日，臺北市大稻埕照例有迎城隍之舉，祭此不景氣壞到徹底的當兒，一來濫費金錢，徒增生計困難，二來衛生有礙，疫病就此流行，況兼獎勵迷信，愚民弊病很多，故此每屆祭典之前都有社會團體出來反對。本年由臺北維新會主催，連絡文協、農組、勞青會諸友誼團體，於本月廿三日(古曆五月八日)夜八時，在大眾講座開了反對迎城隍的大講演會，旗演題和辯士如次：

開會詞 黃江連

神創造人乎人創造神乎 張道福

城隍之由來，迷信之深刻 杜啟塗

宗教之解剖 白成枝

宗教是民眾的鴉片 江賜金

打倒愚民的一切剝削 李樂

神明到底會保庇人什麼 許胡

閉會詞 李友三



……是夜臨監很嚴，張、白、江三辯士被終止，至午後十一時於盛況裡而散。定於廿七、廿八兩夜，再在該講座開反對的講演會……⁷⁹

講演會由維新會所主辦，並與文協、農組、勞青會等組織共同合作，而引文中舉辦講演會的大眾講座，實際上即是 1931 年初改名的，位於大稻埕的臺灣民眾黨舊本部中的民眾講座。《臺灣新民報》1931 年 2 月 28 日〈舊檔消息如何？舊幹部不再組織，本部改稱大眾講座〉中記錄：「現將舊總部的民眾講座改稱為大眾講座，每月由工友總聯盟、維新會、勞動青年會主催演講會」，臺灣民眾黨於 1931 年 2 月 18 日第四次全體黨員大會時，受臺北警察署介入，當場出示禁止結社令，逮捕多名蔣渭水、李友三等多名要員，並予以解散。但由維新會等組織於大眾講座舉辦講演會可得知，在臺灣民眾黨解散之後，當時知識分子試圖改善社會的聲息並未停止，以及臺北維新會於當時社會中所處於的政治立場與臺灣左翼運動組織相近。實際上，如上文所述，在講演會的過程中，「臨監很嚴，張、白、江三辯士被終止」的情況十分常見，而由臺灣民報的記述上可知，相對於其他組織而言，臺北警察署對於臺北維新會亦採取相當警戒的態度，維新會的成員亦與原臺灣民眾黨的成員有所重疊或關聯，而關於臺北維新會與社會運動間的關係將會於下一節中有更詳細的討論。

（二）講演會與辯論

講演會的主題圍繞著信仰進行討論，由講演的主題中可得知，在講演會中主要試圖向民眾傳達「反迷信」的概念，並且利用辯士宣導的形式，不只對於「迷

⁷⁹ 〈反對迎城隍開大展演會〉，《臺灣民報》，1931 年 6 月 27 日。

信」對於當代社會的負面影響進行討論，在〈神創造人乎人創造神乎〉、〈城隍之由來，迷信之深刻〉等講題中，亦會對於信仰的歷史進行考究，一方面也顯示出當時知識分子對於信仰文化的瞭解。



講演會為僅限現場民眾能夠參與之活動，知識傳播的效果有限，但在《臺灣新民報》上能夠看見當時講演會的詳細記錄，使「反迷信」的討論不止停留於現場，而能在媒體上向大眾傳播，如 1931 年 7 月的〈排酒會開—迎神賽會座談會：反對利用者的蠢動，暴露政策上的意義〉即有此紀錄：

勞民傷財的迎城隍，在臺中市已經迫在眼前了。一部分的御用信氏與利用紳士們於去九日夜在臺中市民館，磋商過一次……臺中排酒會有鑑即於此，去十三日午後四時，在臺中市福萊閣開迎神賽會的座談會，出席者有張耀堂；鄭明錄、陳玉、紀金選、蔡梓舟、朱銀昆、賴樹江、林福海、廖允寬、吳丙丁、陳萬諸似氏，於午後七時散會：

陳(玉)：敝會今天開這迎神賽會的座談會，特煩諸先生參加討論，蒙諸先生的駕臨，實在感謝。這個迎神賽會在台灣社會裏頭，是被視為最重要的年中行事，究竟對於社會上、經濟上、或至人類生活上有何損害？

鄭：賽會的意義在何處？

陳(萬)：請陳玉君說明然後大家發表意見討論如何？

陳(玉)：具他們說第一是為市街繁榮策，第二是要吸收鄉村的金融，第三是商人的商品廣告。

.....。



廖：我是一個有神論者，信其有不信其無，但是有神的具體根據我卻不能證明，但以自古至今還有信者就可以證明了。

陳(萬)：有神論無神論者若由認識論看起來，是互相含有不能辯解的所在，但其所信有沒有的對象物，不一定是同一物。至其對神明的生命存續問題，是我們對神明的校驗，有錯誤的認識所致。怎樣說是事象發生的前後問題，誤認為原因結果所致的，究竟神明是神經的作用。換句話是心即神，神即心了。

.....

鄭：現在是資本主義沒落的三期，世界各國的市況可說是非常衰微的……換句話說迎神賽會是要消費在來積蓄的商品，不過是資本主義的生命延長法子，或是處在現資本主義的恐慌時代的綏和政策而已。試看領臺當時對宗教(信神)是非常嚴重的取締，因為林圮埔事件、苗栗市件、西來庵事件等等，多是信仰上發生的。

.....

賴：促其改良改善則可以，絕對禁止是不可能的事。

吳：保甲民全部拒絕經費的負擔，使各團體或主謀者去負擔一切的經費，他們昱年就不敢再提倡了。

.....

張：組織絕對反對迎神同盟會如何？

朱：這也是有道理，最近再開一次具體的打合會，來決定具體的運動方針就是⁸⁰。

⁸⁰ 〈排酒會開—迎神賽會座談會：反對利用者的蠢動，暴露政策上的意義〉，《臺灣民報》，1931年7月18日。



臺中排酒會為臺中的地方型組織⁸¹，由陳玉氏糾集同志所創，成立於 1931 年 4 月，主旨為「排煙排酒」，禁止菸草與酒類的販賣。臺中排會自成立以來，廣受周遭人士歡迎響應，會員近兩百人。而該組織除了排煙排酒外，亦對於「迷信」在社會中產生的問題進行討論。可以看見《臺灣新民報》上對於當天座談會的對話內容轉錄地相當完整。由上述文章中可以看見，臺中排酒會不如臺北維新會，以「反迷信」為成立目的，因此當中的參與討論者中，亦對於信仰的概念有些迷惑，因此一開頭便由會議的主持人陳玉氏向與會的成員說明賽會祭典的優缺點，而與會的成員間立場亦有所不同，例如有神與無神論者間的討論。在討論中亦可看見成員跳脫祭典提升地方經濟的思維，而是認為祭典的興盛是資本主義下的產物，而當中較為特別的論點是以林圯埔事件、苗栗市件、西來庵事件三件與宗教相關的抗日事件，作為反對「迷信」的理由，提到日治初期殖民政府對於宗教的取締相當嚴謹，與後來政府官員亦會到廟中進行參拜的情況形成對比，但在該段末局部被塗白，有明顯的檢閱痕跡，無法瞭解完整的內容。

除了臺北維新會、臺中排酒會等，進行「反迷信」運動的社會團體外，支持祭典舉辦者也於 1920 年代末期至 1930 年代初期間，逐漸組織化。1930 年 6 月 7 日於小言欄刊載的〈請留心打破迷信〉，除了顯示了當時「反迷信」風俗的改革，主要聚焦於夯枷、裝八將、藝閣等三個項目上的風氣外，也顯示支持祭典舉行的組織團體的存在：

舊曆五月十三日之臺北市迎城隍的陋習，雖由改良家盛唱廢止，都尚打不破民眾的迷信。如期所謂「夯枷」或「裝八將」等，

⁸¹ 〈臺中組排酒會〉，《臺灣日日新報》，1931 年 4 月 10 日。



是何等野蠻的遺俗，大有汙辱文明人的體面。至於藝閣雖謂表現意匠，但把年輕女子雕在鐵桿之上，終日任憑風吹日曝，於人道上實不可容……有識者裡當提倡改革，無如台北商業會竟公然決議祝賀以助熱鬧，雖出自商人的一種販賣政策，亦不該利用迷信愚弄同胞……⁸²

臺北商業會由 1927 年末開始組織籌畫，由會長辜顯榮為主要發起者，召集案內各界人士，1928 年 1 月於江山樓舉行發會式⁸³。臺北商業會為商人工會團體，對於產業的發展、價格的協商進行關注與協調，根據趙祐志〈日據時期臺灣的商工會與商業經營手法的革新(1895-1937)-以「拍賣」、「廣告」技術為例⁸⁴〉中研究：「全臺共有 35 個「街」曾經設立商工會，佔街總數的八成以上……1920 年以後，臺灣商人因面對接踵不斷的經濟不景氣危機，更須利用迎神賽會吸引顧客，刺激振興商況，故商賣結合廟會的技術於 1930 年代運用似更成熟、更興盛」由此可知面對當時經濟不景氣的情況，臺北商業會利用資助祭典，擴大規模以提振市況，而當時知識分子亦知道經濟與祭典舉辦間的關聯，並非批評商業會為迷信之徒，而是認為商業會的贊助會加重大眾迷信，是愚弄同胞的舉動。除了臺北商業會對於祭典的資助外，臺北商業會的會長辜顯榮，亦對於地方上的廟宇事務有深入的參與。在 1927 年 12 月的《漢文台灣日日新報》上〈城隍廟管理人選舉決定〉報導中提到該年霞海城隍廟管理人選舉的爭議事件，原城隍廟管理人陳祚年在不知情的狀況下為兩位欲奪取廟中管理權的野心家所除名，在協調處理選舉爭議的管理會議中，辜顯榮亦為委員中的其中一人，顯示當時宗教機關與商人間的

⁸² 〈請留心打破迷信〉，《臺灣民報》，1930 年 6 月 7 日。

⁸³ 〈商業會舉發會式〉，《臺灣民報》，1928 年 1 月 15 日。

⁸⁴ 趙祐志，〈日據時期台灣商工會的發展（1895-1937）〉，《史耘》第一期(1995)，頁 181-244。



密切關係。祭典的支持雖非臺北商業會的主要目的，但同於 1928 年前後成立的臺北維新會與臺北商業會兩個組織，呈現了在祭典舉行與否上，目的不同的兩個組織互相角力的情況。

第三節 推動信仰改革的組織：臺北維新會之考察

若以《台灣民報》與《臺灣新民報》作為考察場域，便可以發現在主導著 1920 年代末至 1930 年代「反迷信」行動的組織是「臺北維新會」。但若對於該組織進行文獻的考察，便可以發現目前並未有關於臺北維新會的相關研究。本節將以《臺灣新民報》與《臺灣日日新報》上對於該協會的動態報導，試圖重建其組織的樣貌。

根據《漢文臺灣日日新報》的報導⁸⁵，臺北維新會創立於 1928 年 8 月 24 日，並於同年 10 月 7 日於蓬萊閣舉行創會式，以改善社會制度為其創會目的，但礙於《漢文臺灣日日新報》上報導的篇幅有限，而同期間發刊於 1928 年 8 月 26 日的《臺灣民報》因目前線上資料庫所收的文獻缺漏，因此亦缺乏維新會於初創時期的成員與相關資訊。

1929 年《臺灣民報》上刊載的〈臺北維新會 開臨時會員大會〉⁸⁶中，對臺北維新會有如此描述：「對於迷信的打破，陋習的改革，很熱心努力宣傳，而會員也日漸增加」，尚可知臺北維新會改革社會制度的手段，與創會的主要目的在於打破迷信與改革陋習上。同年 2 月 17 日，維新會於蓬萊閣召開臨時會員大會，可以看見參與人數眾多，團體頗具規模：

⁸⁵ 〈創臺北維新會〉，《臺灣日日新報》，1928 年 8 月 25 日。

⁸⁶ 〈臺北 維新會 開臨時會員大會〉，《臺灣民報》，1929 年 2 月 10 日。



……出席者百餘名，來賓有蔣渭水外七八名。至定刻乃由詹水氏述開會辭，次共推黃江連氏就議長席，以楊四川氏為書記……來賓蔣渭水氏代表起為演說：中國泉州廢神廢廟之迷信，及有益該會宗旨之實例……⁸⁷

由《臺灣民報》中關於臺北維新會的相關報導中可得知，當時臺北維新會的主要成員即為上述的詹水、黃江連、楊四川等人，其中又以黃江連與楊四川在維新會中最為活躍。其中黃江連為臺灣民眾黨幹部，楊四川為臺北勞動青年會之成員，但兩人之生平於史料中並不多見。

臺北維新會常利用演講的形式向會員傳達「改革社會」的思想，如在首次臨時會員大會中，邀請蔣渭水向會員演說中國泉州如何推行「反迷信」運動。除了會員大會的演講外，臺北維新會亦每周五定期舉行例會，對於該會進行的方針、陋習迷信的研究進行討論等，以教育會員智識⁸⁸。

在社會運動的實踐方面，1929 年初期臺北維新會主要致力於「廢聘運動」的進行。廢聘運動即為廢除聘金運動，以達到自由戀愛之目的。在該年 4 月 19 日的臨時會員大會中，議長李友三與成員共同決議出三項運動方式⁸⁹：

一、 印刷宣傳單及標語各六萬枚配佈全島各重要機關。

⁸⁷ 〈臺北 維新會臨時大會 開於蓬萊閣〉，《臺灣民報》，1929 年 2 月 17 日。

⁸⁸ 〈維新會定期會 將更繼續勵行〉，《臺灣民報》，1929 年 3 月 31 日。

⁸⁹ 〈臺北維新會 實行廢聘運動〉，《臺灣民報》，1929 年 4 月 28 日。



二、組織全島巡迴講演隊。

三、創設演劇各地宣傳。

印刷傳單、舉辦講演會、演劇宣傳，此三項模式亦是後來臺北維新會進行各種社會運動的固定模式。維新會的運動進展相當快速，同年5月初，維新會的演劇團即召開創立發起人會，由張晴川、陳天順、楊四川三人擔任起草委員。

其中三人皆亦為臺灣民眾黨之成員，陳天順亦為《臺灣民報》之通信員。關於廢聘運動演劇的內容，並無看見相關資料，但關於迷信破除的演劇，於《臺灣民報》與《臺灣新民報》中可搜尋到許多資料，如1931年2月14日，在《臺灣新民報》上可見打破迷信陋習演劇的相關報導：

……七時起為餘興演劇，其劇本「迷信的家庭」三幕由張晴川君編成，「黃金地獄」二幕，由曾得志君導演，迷信的家同此劇中插有男觋女巫(即司公庭姨)、乩童出乩等，很帶有滑稽興味，曾君所編「算命的倒運」猶為捧腹絕倒云。⁹⁰

由此可見維新會以幽默諷刺的形式，進行演劇的編排與「反迷信」概念的宣導。除了上述劇目外，亦於其他相關報導中可見〈盲從的結婚〉、〈可憐的媳婦〉、〈乩童的醜態〉、〈迷信的致死〉等劇目的表演，議題主要亦即中在迷信的破除與自由戀愛、女性權益上。

⁹⁰ 〈臺北 維新會大會 及演劇變更 △劇目：迷信的家庭 滑稽興味〉，《臺灣民報》，1931年2月14日。



講演會的部分，臺北維新會亦於 1929 年 5 月初與臺灣民眾黨臺北支部達成協議，借用大稻埕與艋舺兩處民眾講座，於每月的第二與第四星期進行定期講演⁹¹。但其講演過程並不順利，該年 5 月 11 日進行首回講演時即因宮殿下⁹²臺臨，全面禁止一切集會，而在開會前臨時受北署稻警部補收拾演臺與桌椅，關閉講座停止講演活動。其後的講演活動，也受當局所警戒，舉辦的並不順利。《臺灣民報》6 月 9 日的地方通訊欄〈維新會定期講 每期多災難〉即報導此情形：

臺北維新會自借用民眾黨講座講演以來，因當局誤解其含有煽動民眾的意識，固自五月十一日，第一回講演即受北署阻礙，至第二回也不知何故，竟將陳天賜、張金定君檢束去……至第三回六月一日的定期講，又是無端檢束了詹水君，至九時有王森森、李灶興二君，因要持衣裳給詹君更換到北署，未幾也被檢束去，像這樣的橫暴，真是目無王法……⁹³

維新會講演受警署關注的情況並未消停，可能是因此緣故，原先維新會向民眾黨預定半年期間的場地，但至九月初時維新會以「該會忙於一切為由」暫停於民眾講座的講演。該年十月初進行的維新會一周年紀念大會，也或許因受警署壓力的影響，出席人數較年初少了近三分之一，僅三十餘名出席。而除演劇與講演會外，1931 年時維新會亦擬開漫畫展，針對聘金問題、人身買賣問題、宗教問題、迷信問題(道士、乩童、女巫等)、惡風劣俗問題，進行漫畫展覽的徵件。

⁹¹ 〈民眾黨講座 維新會暫時共用〉，《臺灣民報》，1929 年 5 月 12 日。

⁹² 依據陳煥翰，〈日本皇族的殖民地臺灣視察〉，所整理之表格，該年為東伏見宮依仁親王妃來台

⁹³ 〈維新會定期講 每期多災難〉，《臺灣民報》，1929 年 6 月 9 日。



1930 年的維新會臨時會員大會中由詹添登擔任議長，並於會議中決定了四大標語：「廢徹聘金、打倒迷信、排除陋習、促進維新」為該會主旨。1931 年維新會四週年大會中，由會場內的標語中，可看見該會更加明確的主旨：「打倒聘金制度擁護男女自由結婚；撤廢舊式孔教支持女權平等確立；反對命卜星相不生產寄生蟲，打倒僧尼道士食閑飯吃麵龜」。於《臺灣民報》與《臺灣新民報》上主要可見臺北維新會對於破除迷信的成果，論述的宣傳與介入活動式的參與併行。

第四節 小結

以「臺灣人唯一言論機關自詡」的《臺灣》系列刊物，自 1920 年 1 月《臺灣青年》於日本東京創刊以來，到 1930 年將本社搬遷至臺灣，發行日刊《臺灣新民報》，一系列刊物持續對於臺灣本土的社會議題進行關心。1920 年代的臺灣受現代化思維與啟蒙思考的影響，面對每年耗費許多人力物力的宗教祭典，「信仰」與「迷信」的問題引起了當時知識分子的關注，在眾多民間信仰當中，尤其又以城隍信仰的改革特別受到知識分子的關注與批判。本章分析臺灣新文化運動中關於「迷信」的論述，主要以《臺灣》系列刊物中關於城隍信仰的部分為主要討論對象。

研究發現自《臺灣青年》到《臺灣新民報》間，雖然「反迷信」的論述不間斷地於刊物上出現，但其關注面向、內容、形式皆有所差異。目前所見資料中，臺灣系列刊物最早對於「迷信」的討論，是 1922 年 12 月《臺灣》的〈最新聲律啟蒙〉單元中，王敏川以韻文的形式對於在祭典中獲取私利，「病國毒民」的官員與「巧言令色」的仕紳進行批判，但以韻文形式對於「迷信」產生批判並非特例，在《全臺詩》中早於 1910 年代左右即可看見相似的作品。1923 年 4 月《臺灣民報》發行後，報刊上有許多關於「反迷信」的討論，而當中知識分子主力所批判的對象並非信仰文化本身，而是鋪張浪費的祭典，與主導祭典進行的仕紳階



級，助長「迷信」風氣的執政者亦是被批判的對象，「反迷信」的論述中認為迷信是統治者用以愚民，以利統治的手段之一。在 1920 年代早期的「反迷信」論述中，可見包括城隍、媽祖、石頭公、保生大帝等各種民間信仰，都是其批判對象。但到了 1930 年代，則主要以批判城隍信仰為主，其餘民間信仰則相對少被提及，本文認為此與城隍爺即為冥界官員，其神明性格與官府息息相關，且統治者亦對於城隍祭典的舉行多有協力，因此引起當時知識分子的關注，而關於城隍信仰的複雜性將於後續章節中繼續討論。

在論述形式方面，本文將 1927 年，《臺灣民報》本社移往臺灣的前後，視作《臺灣》系列刊物上「反迷信」論述的轉型點。研究發現，1927 年前，《臺灣》系列刊物上的「反迷信」論述主要以概念式的評論為主，多是憑藉單一事件抒發與傳播反迷信的思考，少有對事件本身有報導式的詳細描述，或是以辦報導半評論的方式進行。但在 1927 年，《臺灣民報》本社移往臺灣後，在迷信的討論方面，報導式的文章增加，跟隨臺灣時事的脈動而行，對於事件中的細節有更詳細地描寫。除了信仰文化本身之外，關注的面向更廣，如祭典中的女性待遇、勞動階級的處境等，亦成為受關注的議題。1930 年《臺灣民報》增資改組為《臺灣新民報》後，形式亦由月刊改制為日刊，對於時事的敏感度更加提升，但除了每年城隍祭典前後有長篇專門討論「迷信」的文章外，大多以短篇的時事報導為主，集中於當時社會團體對於「反迷信」的行動為主，缺少單一作者的長篇論述。但與此相對，在社會團體，如臺北維新會進行「反迷信」的講演或辯論時，《臺灣新民報》亦會以逐字稿的形式紀錄會議內容，並刊登於報上。由此可以看見，到了 1930 年代時，「反迷信」論述已非單純地堅定反對信仰或是迷信，而是對於信仰文化亦有一定程度的瞭解，並會討論其得失之處，或以如資本主義等文化理論對於信仰進行解釋。



本研究更發現 1928 年後的反迷信活動中，臺北維新會擔任相當重要的腳色。臺北維新會首先以演劇、講演會等形式進行反迷信論述的宣傳，也會以大量發送傳單或介入祭典活動的方式，直接於宗教空間中展現不同的聲音。另一方面，臺北維新會的成員與臺灣民眾黨的成員間多有重疊，且關係密切，因此在進行講演會與活動時，多受警署所警戒，而使「反迷信」的活動受到較多阻礙，無法順利進行。

本章主要以分析《臺灣民報》系列刊物中，與迷信論述相關的報導為主，但除了報導以外，《臺灣民報》系列刊物上亦有小說刊載，在論述性的文字之外，小說中的人物與劇情描寫，具有能更立體地展現該時代氛圍的機能。尤其反迷信運動團體「台北維新會」，更是小說中常出現的角色。下兩章中將就刊載於《臺灣民報》系列刊物上的短篇小說與新聞小說進行分析與討論，從宗教空間與反迷信團體、公眾言論的開展在文學中的表現，進一步討論信仰與城市生活之間的勾連現象與其意義。



第參章 宗教儀式與都市治理：

從〈神秘的自制島〉到〈島都〉

第一節 迷信的「枷」鎖：無知〈神秘的自制島〉中的除

魅思考

刊載於 1923 年《臺灣》三月號第三號上的〈神秘的自制島〉⁹⁴，作者為「無知」，僅見此篇作品發表。〈神秘的自制島〉以第一人稱「我」敘述一個夢境。夢中「我」來到一個島嶼，島上無論男女老少身上都背負著一個刻著「自制」二字的枷，並且對於枷的存在，求之惟恐不得。「我」想要探明此枷究竟為何物，但最後也被雲霧降下的黃巾力士戴上了一具金枷，從此之後「我」的靈魂也難以逃離枷的束縛了。作者無知等同於小說中的「我」，並無作者與敘事者之間的區別，以遊記記述的手法，敘述自制島上荒謬的情況。只是在開頭之處，作者設計了類似報社編輯註解的橋段。

讀者諸君，當知這個自制島，並不是遠在天上，偏這位無知先生，詫為創見，這便可見他的眼光很短視了⁹⁵。

藉由報社編輯註解的小說手法，作者提示了自制島並非虛構的遠在天邊，而是反應近在眼前的社會實況。

⁹⁴ 無知著，施淑編，〈神秘的自制島〉，《日據時代臺灣小說選》(臺北市：麥田出版社，2007)，頁 13-17。

⁹⁵ 無知著，施淑編，〈神秘的自制島〉，《日據時代臺灣小說選》(臺北市：麥田出版社，2007)，頁 13。



我便睜開眼睛一看，但見一帶遠山，濃翠欲滴，眼前卻是平疇萬頃，稻穗搖青，我那時恍惚像置身金碧畫幙中，說不盡的愉快……有個牽牛飲澗的農人，在那邊蹲著，我便想向前攀談，不意那人也看見了我，忽地站起來，我便嚇了一跳，遠遠地立著相看，原來那人的項下卻帶上一具像枷一樣的東西……不但南北阡陌，望的見的農人，項下都帶上那個東西……夕陽在山，鴉雀噪晚，我已過了幾處的竹籬茅舍，幾處的流水板橋，便漸漸看見那濃雲密霧中的金碧樓臺，紅牆錦樹，我心中便覺悟著以漸進靈境了⁹⁶。

在〈神秘的自制島〉中，「我」從鄉間，進入城門一路往城市內移動，其移動路徑中的心境轉折亦反應出，枷對於一般大眾的心理影響與其傳播範圍之廣。

「我」在鄉村的自然空間中怡然自得，感覺到說不盡的愉快，但直到看到四周的農人都帶著「枷」後，便感覺到些許的違和感，試圖探究其中的真相。在探求的過程中，主角從農田、茅舍到金碧樓臺，向都市中心邁進，在前進的過程中，主角所看到的，無論男女職業，無一例外地身上都掛著枷。

〈神秘的自制島〉中的重要象徵「枷」，其實就是「夯枷」，戴夯枷為台灣城隍信仰儀式的重要特徵，信眾會將代表鎖住罪犯的紙製「枷鎖」扛在肩膀上，透過戴枷、脫枷儀式，讓城隍爺赦免除去舊業轉好運⁹⁷。根據教育部閩南語常用詞辭典提到：『枷』是古時候用木頭製成，套在犯人脖子上的刑具。而夯枷(giâ-kê)為把

⁹⁶ 無知著，施淑編，〈神秘的自制島〉，《日據時代臺灣小說選》(臺北市：麥田出版社，2007)，頁14。

⁹⁷ 臺灣宗教百景：https://www.taiwangods.com/html/landscape/1_0011.aspx?m=1&%3Fi=9



沈重的負擔攬在身上，引申為自找麻煩之意⁹⁸。在《全台詩》與《臺灣新民報》的社論中，凡有關反對城隍信仰的文章，「枷」往往是最頻繁使用的象徵，因人披枷時在外觀上明顯的，如罪人一般的樣貌，可以直接引發奴化、迷信之聯想。以新竹城隍廟為例，每年七月一日鬼門開時，會同時進行夯枷與脫枷的儀式，時至今日參與人數仍相當眾多，2009年時其遵照古禮的夯枷解厄儀式亦被登錄為新竹市的民俗活動之一。而除了新竹城隍廟外，嘉義嘉邑城隍廟與宜蘭東嶽廟等廟宇，亦有夯枷的儀式進行，而除了紙枷外，紙鎖、紙刀、紙石墩亦為夯枷儀式中常見的配件，例如宜蘭東嶽廟的夯枷儀式，即由東嶽大帝決定信眾要配戴何種「紙刑具」¹⁰⁰。據高振宏〈日治時期大稻埕霞海城隍祭典的組織與審查制度研究〉中研究，每年祭典時紙枷的販售，亦為當時廟宇的主要收入之一：「每年城隍祭典紙枷（包括刀枷）的收入大約上增至一千餘圓左右。在當時一圓（一百錢）大約可買到兩斤多的豬肉，一次城隍祭典的收入便可高達一千餘圓，便可知道這其中的暴利」¹⁰¹。

⁹⁸教育部閩南語常用詞辭典：

https://twblg.dict.edu.tw/holodict_new/result_detail.jsp?n_no=1745&curpage=1&sample=%E5%A4%AF&radiobutton=1&querytarget=1&limit=20&pagenum=1&rowcount=2

⁹⁹ 「夯枷」台語音為「舉枷」（台語羅馬拼音：giâ-kê），「夯」是將東西扛在肩膀上，「枷」為木頭製成，是古代囚禁犯人的一種鐐銬刑具，套在犯人頭上，後人引申為將沉重的負擔攬在身上，有自找麻煩的意思；古代人如做錯事後想要懺悔，或曾發願卻沒有做到，就會到城隍廟以「夯枷」向城隍爺贖罪，展現洗心革面的決心，也具消災解厄功用。摘錄自自由時報。

¹⁰⁰ 參考自保庇 NOW<https://bobeenownews.com/20180510-21328>

¹⁰¹ 高振宏，〈日治時期大稻埕霞海城隍祭典的組織與審查制度研究〉，《民俗曲藝》第 186 期（2014），頁 190。



在〈神秘的自制島〉的同時代，《臺灣民報》上已經出現關於這種習俗的批判。「白畫掛紙枷於頸上，公然向街衢行走，恬不為怪」這種在公共空間展現信仰的行為，被指為「無智」。

舊曆五月十三日一到，迷信之徒即無恥之漢以迎城隍之名目，踵事增華，浪費金錢不尠，甚至無智男女，白畫掛紙枷於頸上，公然向街衢行走，恬不為怪，彼誤以為神明之保佑，非此莫能贖罪，嗚呼！迷信之弊若無速除，吾臺人豈非猶帶枷之類而為識者之所鄙也哉！為社會先覺者其可漠然視之而不加以指導乎，望我同胞宜速覺醒，得早一日而臻於文明人之列也¹⁰²。

「無智」即為「無知」，在〈無知的自制島〉中，「我」隨即進入了「金碧樓臺」的「靈境」，也就是有別於風景秀麗的鄉間之城市內。有趣的是，這裡的都市並非現代設備林立的空間，而是宛如封建時代的都城。

都市為現代化程度最高之處，但越接近都市中心，在濃雲密霧中的華麗建築，卻使「我」卻有種漸近「靈境」的恍惚感受。而在都市的最中心處，戴枷人口最密集之處，是美麗而莊嚴的神聖空間，熙來攘往的人群正在大肆慶祝著自制之紀念日：

我於是又行約近一、兩個小時，便走到五光十色千花萬葉紮成的大綠門下，那大綠門的上頭，用著數百顆的夜明珠，穿成了三個栲栳大的字形，便是祝自制，其餘裝飾烘染的夜明珠，還不計其數，那真是莊嚴美麗到極頂了。

¹⁰² 〈編輯餘話〉，《臺灣民報》，1925年7月19日。



夜明珠是佛教中的如來佛祖與地藏王菩薩所持之寶器，意味著除病去苦、照徹出通往天堂之道¹⁰³等機能。以數百顆夜明珠為裝飾的大門，便是大眾期望心理所形成的極致，雖無神佛的描寫，卻是信仰的偉觀。在隨後「我」低聲下氣地詢問位於一旁的紳士，枷有何用處的段落，便可以發現夜明珠與枷的功能，實地上暗暗相通：

這個法物，變化無窮，其中的奧妙，連我也未能盡悉，但略舉樹端，已算是世界上獨一無二之寶。第一呢，是讓人餓了不想食飯，寒了不想穿衣。第二呢，是使人勞不知疲，辱不知恥。第三呢，是使人不需要什麼新學問，不得感受新思潮。

紳士共提出了三點枷所具有的奧妙之處，但以一言蔽之，即是使人進入無知、無感，並受人奴役的狀態。枷的奧妙之處無法被理性思維所盡悉，全篇中最為荒謬的橋段在於「我」詢問紳士，既然枷的功能如此神妙，為何賜予眾生枷的祖師，與其身旁的黃巾力士不用戴枷，紳士回答：「我們雖能不食，何能也叫他不吃……我們就是餓死了凍死了，也要出死力來供養他們，纔算合理¹⁰⁴。」在城市中心的枷與夜明珠的偉觀，在小說中反映出了偶像與信仰仲介者的崇拜，在現代都市空間中仍然具有絕對的權威。在全文中，作者以枷為意象，強力地批判現代都市中的盲信行為，而枷上的「自制」二字，與其隔絕新思潮而自願奴化的精神，

¹⁰³ 佛門課誦〈地藏菩薩讚〉：「地藏菩薩妙難論，化現金容處處分。三塗六道聞妙法，四生十類蒙慈恩。明珠照徹天堂路，金錫振開地獄門。累劫親姻蒙接引，九蓮臺畔禮慈尊。」

¹⁰⁴ 無知著，施淑編，〈神秘的自制島〉，《日據時代臺灣小說選》(臺北市：麥田出版社，2007)，頁 16。



實質上，帶有自我箝制之意。在本文最後的段落中，「我」亦被黃巾力士戴上了金枷：

那力士的項下雖無特別地裝飾，但手裏卻提著一具金枷，他見我拉著不動，又無項具，他便把手中這付枷，從我頭上擲下來，我這一嚇，非同小可，我的身子便像從雲端跌下來一樣，嚇出一身冷汗，卻原來是作夢。夢雖然是夢，我的靈魂，從此以後，不免夜夜要受力士的威脅了¹⁰⁵。

戴上枷後，「我」的反應是並非如自制島民般感受到並無苦痛的歡快，而是感覺日日夜夜將受到力士的威脅。「我」以一個局外人的角度進入自制島中，反而能以更旁觀的角度，分析盲信中的荒謬眾生相，而對戴上枷有警覺的我，相對於文中亦有所指的「島民」而言，並非無知，而是最有知覺的人。作者藉由無知的角色設定，企圖對於臺灣當時社會中的盲目迷信，做出最強力的批判。

第二節 自制與自治：無知〈神秘的自制島〉與日治社會運動的關聯

刊載於 1923 年 3 月《臺灣》上的〈神秘的自制島〉，其自制的意涵若放置在當時的《臺灣》與台灣社會運動的脈絡中思考，便可以發現「自制」二字，與枷的意象結合，所表現的自我箝制意義外，尚具有其反應時事之機能。與〈神秘的自制島〉同期刊載於《臺灣》上的文章，其內容主要集中於對臺灣「地方自治」

¹⁰⁵ 無知著，施淑編，〈神秘的自制島〉，《日據時代臺灣小說選》（臺北市：麥田出版社，2007），頁 17。



的討論，包含(1)議會設置請願運動的探討：〈必現すべき臺灣議會〉、〈第三回臺灣議會設置請願 請願書 請願ノ趣旨〉、〈臺灣議會設置請願理由 一臺灣特別立法ノ由來〉、〈臺灣議會設立案に就て〉、〈臺灣議會の設置を助けよ〉；(2)地方自治的討論：〈臺灣の財政自治〉、〈自治主義と同化主義〉、〈自治の訓練を與へよ〉、〈地方分權主義の國策を確立せよ〉等。

〈神秘的自制島〉中的「自制」二字，與「自治」同音卻不完全同義，刊載於該號的《臺灣》上並非偶然，而是小說對於同時代事件的回應。由林獻堂與新民會所主導的臺灣議會設置請願運動，自 1921 年 1 月起向日本帝國議會提出申請，至 1934 年止，共歷時十三年，共計提出十五次請願程序。1923 年 1 月，蔣渭水等人於臺北組織「臺灣議會期成同盟會」，然而僅三天的時間就遭到臺北州警務部的禁止而解散。2 月，蔣渭水等人藉前往東京進行第三次議會設置請願運動之機會，於東京《臺灣》雜誌社進行「臺灣議會期成同盟會」的再籌備，並於早稻田警署的批准下重新成立。因此，3 月時在第三次議會設置請願運動的進行中，與「臺灣議會期成同盟會」以《臺灣》雜誌社為據點的情況下，3 月號的《臺灣》主題圍繞著臺灣自治進行討論，自然並不讓人感到意外，也因此照射出〈神秘的自制島〉中，「自制」二字的複雜性。

在〈神秘的自制島〉中，「自制」二字刻印在島民的枷鎖，與以龐大的字體裝飾在都市中心的華麗拱門上，使其對於新思潮感到遲鈍，並自願為奴，對於祖師與黃巾力士進行供養。祖師與黃巾力士在小說中代表著統治政權與其護衛、執行者的形象，小說中身上別著紅錦燦然飾物的紳士，亦反應出當時社會中「御用紳士」之形象。在臺灣議會設置請願運動的過程中，臺灣社會並非一片贊同之聲，被當時社會稱為「御用紳士」的林熊徵與辜顯榮等人，於 1923 年 7 月設立公益會，對於請願運動抱持著反對的意見。然而自《臺灣青年》時期開始，台灣人的



言論機關也仰賴林熊徵與辜顯榮等人，每年捐款五千元¹⁰⁶才得以延續，顯示出其人物處於執政者與社會領導階層的複雜性。在〈神秘的自制島〉中，紳士向感到疑惑的主角「我」，如此解釋自制的涵意：

……你但把這自制兩個字，去循名核實的，體驗一番，便也思過半了，我們田裡所種之稻，也結了生命的自制之實，我們胸裡的所有思想，也銘著自制的金言，你想這等千頭萬緒的自制，卻是欲制何人，如果把來開放了，使別處的人，也可以利益均沾，這神秘的自制島，還有甚麼特色呢？¹⁰⁷

「自制」在小說中，亦有對胸裡的思想進行克制之涵意，對於言論進行自我審查。在此篇對於御用紳士及社會箝制進行批判的作品中，考慮到其批判對象亦為其贊助者的情況下，作者以匿名的無知為撰寫本篇，亦可以看見雜誌立場與贊助者立場相衝突時，並非直接以社論進行批判，而是以小說作為反應時事的表現形式，對於可能發生的直接衝突進行緩衝。

若以「自制」與「自治」的視點思考，1919 年末，以內地延長主義為治理方針的文官總督田建治郎抵達臺灣，於其任內的期間，提倡地方自治，對於地方行政重新劃分，但實際上直到 1930 年代中，臺人於地方上的自治權才稍有進展。但〈神秘的自制島〉中，對於「自制」枷鎖的批判，並非直接等同於臺灣社會對於「自治」的批判，其中具有更複雜的層次。對於自治意識的複雜性，在蔡惠頻

¹⁰⁶ 許雪姬，〈臺灣總督府的「協力者」林熊徵——據時期林家研究之二〉，《近代史研究集刊》第二十三期(1994)，頁 86。

¹⁰⁷ 無知著，施淑編，〈神秘的自制島〉，《日據時代臺灣小說選》(臺北市：麥田出版社，2007)，頁 16。

提到：



……觀察廢廳反對運動這樣的地方型政治活動，地方住民的自治精神和地方利益相結合，過去政治史研究中經常被強調的臺、日民族對立的「民族」架構，不一定能被用來完全地解釋地方型政治活動，毋寧是以「利益」為出發點，使得臺日人之間充滿了許多策略性結合的可能性……¹⁰⁹

……地方意識從日治時期以前即已定著於地方社會當中，即使 1921 年開始新式臺灣知識份子與地方資產家結合，共推以臺灣為思考主體，即「臺灣大」的政治運動，地方意識仍然存在於地方社會之中……¹¹⁰

由上述摘錄可知，自治概念中具有地方自治意識與民族自治意識的差異性，當中亦非絕對的互斥。若〈神秘的自制島〉以「自制」區別「自治」的視角觀看，當中以身戴「自制/治」枷鎖且覺得受到大利益的地方居民與仕紳，亦是 1920 年代身處東京的新式臺灣知識分子，所欲批判的對象。作為刊載在《臺灣》上的

¹⁰⁸ 蔡惠頻，〈1920 年臺灣廢廳反對運動與地方意識——日治時期臺灣政治史的再論析〉，《臺灣學研究》第十三期(2002)，頁 185-206。

¹⁰⁹ 蔡惠頻，〈1920 年臺灣廢廳反對運動與地方意識——日治時期臺灣政治史的再論析〉，《臺灣學研究》第十三期(2002)，頁 198。

¹¹⁰ 蔡惠頻，〈1920 年臺灣廢廳反對運動與地方意識——日治時期臺灣政治史的再論析〉，《臺灣學研究》第十三期(2002)，頁 201。

〈神秘的自制島〉，更細緻地呈現了當時台灣社會運動背後意識分歧與複雜的一面。



第三節 建醮的悲劇：朱點人〈島都〉中的勞動者與祭典

朱點人於 1932 年在《臺灣新民報》上分四回連載的〈島都〉，呈現了在現代化進程下的臺灣社會，勞動階級為了籌錢建醮而產生的悲劇。內容敘述家境並不富裕的主角史明一家人，父親史綦面對地方頭人的要求，共同出錢資助廟宇建醮活動時，在不得已的狀況下只好將自己的次子史蹟販賣給鄰居趙媽來籌錢，最後史綦在壓力與罪惡感的煎熬下墜橋而死，而史明投入工人運動中，卻在建醮活動舉行的當天與人意外起了衝突，被警署逮捕，隔日釋放後卻就此不知所蹤。在〈島都〉中出現的廟宇空間，並非是純粹的信仰地點，而是現代性與信仰融合後的混合空間：

P 區的人口本不很多，自從豎起了那桿醮旗，水湧般的人數頓時加多起來了，簇擁著不開。星期六的午後兩點鐘史明自學校回來，一道逆著人波來到 K 寺的時候，寺前更加簇擁得人山人海。砌石的埕上還停住著十數臺自動車(汽車)。聽說今天是 K 寺的安座式，某些高官像獎勵迷信，特地帶了許多隨從來參加拜佛……神龕上裝飾地異常精美。香爐裏昇上一大股白煙，霧一般地瀰漫了拜殿，香煙飽和了寺裡的空氣。高官跟在和尚後面，地方的頭兄們又是保持了一丈距離跟著高官背後，只見高官行了個最敬禮，一擺手

回到自動車，警笛一鳴，一列自動車隊長驅地突破了觀眾重圍，望著 S 大酒館享宴去了！¹¹¹



停於廟埕的十數臺自動車，與瀰漫著煙霧的廟內景觀形成鮮明的對比，煙霧成為生活空間與宗教空間的分野。但在此看似明顯，但隨時可能煙消雲散而變動的空間區隔下，廟內與廟外其實通行無阻，十數臺的自動車直接停入廟埕內，而參拜後的高官一擺手便隨即離去，參加喝酒吃肉的宴席，無法看見在進入神聖的宗教空間時所應抱有的崇敬心態與儀式感，香火的煙霧繚繞徒具形式。然而高級官員之所以能夠在生活空間與宗教空間中無礙的來去，從〈島都〉中對於廟宇的描寫也可以稍見端倪。在煙霧瀰漫的廟中，唯一清晰可見的是裝飾地異常精美的神龕，而集結眾人出錢出力搭建而成的醮壇，不是信仰虔誠同心而作的成果，而是「勾心鬥角地備極了勞人傷財的偉觀！」¹¹² 廟宇不是神聖的信仰空間，而是由金錢所打造出來的華美景觀。異常精美的神龕、醮壇的偉觀，對應到突破觀眾重圍，驅使著長列車隊的高級官員，都帶著未知，且具有某種權威的難以接近之感，在此處的廟宇並不是人們心靈的寄託之所在。宗教空間與生活空間彼此相通，橫跨其中的是財富與權力的橋樑。也因此無財無勢的勞動階級，並無法通過橋梁抵達廟宇空間中。如史蓁與史明一家，即使賣子為建醮籌款，但始終被隔絕在廟宇的祭典之外：

¹¹¹ 朱點人著，張恆豪譯，〈島都〉，《王詩琅、朱點人合集》(臺北市：前衛出版社，1991)，頁149。

¹¹² 朱點人著，張恆豪譯，〈島都〉，《王詩琅、朱點人合集》(臺北市：前衛出版社，1991)，頁149。

在著鬧熱的人叢中有一個青年，聽見這麼羨望的話，忽然想起史明的事來。可惜不知道他走到什麼地方去了¹¹³？



史明因為歌隊已被解散，不能享有參加的光榮，雖然也不耐坐在牢獄似的工舍，想去看看熱鬧，今日原是休息日橫豎無事可做，只跨出了門限一步，便和一個漢子相撞，「幹恁娘！你眼睛生在何處？」……是午後兩點鐘了，各種陣頭、藝閣、團體等等都在公園齊聚，帶著暖意的薰風在無數的觀覽者上接吻著……約過兩點餘鐘，行列纔過完，參加的人個個興高采烈，行列也很順序無事終了，那紳士先生們也才放下了不安的心。翌日史明也由警署放了出來，後來就無有人看到史明的蹤跡，有的說他是鑽到地下去運動，這是事實也不一定，因為到現在還是行蹤不明¹¹⁴。

在宋光宇〈1920 年代迎神賽會與臺北商業體系的形成¹¹⁵〉中對於《臺灣日日新報》進行考察，在 1899 年 6 月 22 日的〈城隍廟の大祭情況〉中，有寫到祭典舉辦籌款的情形：「此一遊行的一切費用，全有賴廟方辦公室廈交爐主，陳爐主，向大稻埕各街住戶募款而來。每戶人家五圓，商家則不限金額。如此募得的款項全用在此次遊行之中。¹¹⁶」，在宋文中提到，每戶人家五圓是丁口錢，因此〈島

¹¹³ 朱點人著，張恆豪譯，〈島都〉，《王詩琅、朱點人合集》(臺北市：前衛出版社，1991)，頁 148。

¹¹⁴ 朱點人著，張恆豪譯，〈島都〉，《王詩琅、朱點人合集》(臺北市：前衛出版社，1991)，頁 162。

¹¹⁵ 宋光宇，〈1920 年代迎神賽會與臺北商業體系的形成〉，《宗教哲學》第 62 期(2012)，頁 113 - 147。

¹¹⁶ 宋光宇，〈1920 年代迎神賽會與臺北商業體系的形成〉，《宗教哲學》第 62 期(2012)，頁 116。



都》中收的十五圓錢，亦與實際情況相同。依《總督府職員錄》中的記載，1920年代時一名教師的月俸約為二十圓，也因此可推知對於身處底層階級的史蓁一家而言，這是筆龐大的數目。但即使想盡辦法，有為建醮出一份心力的史明一家，最終還是無法獲得參與廟宇祭典的資格。底層階級的聲音無法在祭典中被傳達而出，除了史明之外，由史明所帶領的工會青年，想要在慶典中組織唱歌隊，也遭到紳士們的阻止：

……工會青年要參加這事，使他們有點恐慌，怕工人們弄出了亂子，他們卸不了責任，所以就要偵查他們的組織，調查他們的內容……查悉了所歌唱的是訴說下層階級痛苦和不平的歌詞，而且又是依著 XXXX 歌的曲譜，紳士便給工人以警告，要求工人解散唱歌隊，拒絕他們參加，更又雇人把史明監視著¹¹⁷。

與前述中高官前往廟宇中參拜，警笛一鳴，一列自動車便突破觀眾的重圍的場景相比，代表下層階級的工會青年唱歌隊，在祭典當中完全地被噤聲。在〈島都〉中，祭典完完全全失去了尋求神明庇佑的功能，反而是悲劇的開端。在因建醮祭典所帶來的「庇佑」中，史明的父親史蓁忙於應對接踵而來的食客，在無法停止的勞動中難以解決心中所遭遇一連串事件的憤恨與悲哀，最終精神衰弱，墜河而死。從中可看見，在建醮祭典中的「庇佑」，其實是錢潮的到來，而非神明的護佑，獲利者並非真正需要幫助的底層大眾，而是店主與仕紳階級。在祭典中連能扛起神明腳色的人，都需要一定的權力與地位：

¹¹⁷ 朱點人著，張恆豪譯，〈島都〉，《王詩琅、朱點人合集》（臺北市：前衛出版社，1991），頁160-161。

藝閣縱不是紳士抬得起，范謝二將軍(即七爺八爺，指范無赦、
謝必安)也應由紳士們來裝演纔合適。太平府的行文由頭兄來扮演頂
出色，這是具有歷史價值的前代威儀¹¹⁸。



〈島都〉中的祭典並非普天同慶，而是呈現了即使在宗教空間之中也存在著階級之分。在民俗與現代的混合空間中，與《命運難違》所不同的是，〈島都〉中並非是民俗在現代空間中的發聲，亦非現代性侵入民俗信仰空間，而是揭示了要進入宗教空間，並獲得庇佑的途徑並非虔誠的信仰，而是金錢一途。

¹¹⁸ 朱點人著，張恆豪譯，〈島都〉，《王詩琅、朱點人合集》(臺北市：前衛出版社，1991)，頁160-161。



第肆章 都市經濟活動與宗教祭典之必要： 從《命運難違》到《女性悲曲》

第一節 地方的經濟振興：林輝焜《命運難違》中知識分子的理性思索

1933年，臺人作家林輝焜的小說《命運難違》在《臺灣新民報》開始進行連載。這是臺灣人第一部在報紙上以日文連載完結的長篇小說，也是最先在連載結束後出版成日文單行本的小說。《命運難違》以都市為主要場景，描寫從日本留學回臺的男主角金池以及萬華名門千金的女主角鳳鶯間，圍繞著巧合與錯過展開的戀愛悲劇。作者在寫作時有意識地呼應社會上正在發生的時事，並且藉由角色之間的對話、辯論，讓小說呈現社論般的效果。

在〈忠告〉一章中，主角金池與朋友玉生在與友人於蓬萊閣的聚會結束後，一同漫步在太平町四丁目(現今延平北路二段與保安街附近)，夜晚大稻埕的熱鬧景況讓留學歸國的金池感到相當驚訝：

「人怎麼那麼多啊？大稻埕幾時變成這個樣子了？不得了，比京都還熱鬧！」

金池目不暇給地觀望周遭，驚訝地問玉生。

「哎！明天是城隍爺生日嘛！要不是下午那場西北雨，人還會更多。」

「哦，原來是拜拜，難怪到處鬧烘烘的。經濟不景氣，大概也搞不出什麼大排場吧。」



「怎樣？明天過來看看，要瞭解真實的臺灣，有必要見識這個大拜拜。」¹¹⁹

《命運難違》中所描繪的是臺北大稻埕霞海城隍廟的祭典。霞海城隍廟的「迎城隍」與大龍峒保安宮大道公出巡、艋舺青山宮遶境並稱臺北三大祭典，其熱鬧程度與北港的迎媽祖廟會齊名，而有「北港迎媽祖、臺北迎城隍」、「五月十三人看人」的俗諺流傳。

霞海城隍廟中所保留的歷史文獻記載：「霞海城隍廟歷年祭行事……五月初六海內會祭典……，五月十一、十二暗訪，五月十三繞境行列，五月十八收軍，五月二十二城隍爺聖誕祭、契子祝壽演戲……¹²⁰」，一連十餘天。依照小說中提供的「舊曆十二日夜晚¹²¹」判斷，小說中金池與玉生在晚上所看見的並不是城隍爺繞境的盛況，而是前一日晚上的「夜訪」。在夜訪出巡的神明是七爺八爺而非城隍，夜訪期間七爺八爺會換下手中的羽扇，改拿上刑具繞境，搜抓邪佞以保佑合境平安。早期的夜訪活動較為肅穆，當地方神明舉行暗訪時，「通常各家大人們都會禁止孩童觀看，必定催促早早就寢」，但從小說人潮眾多並鬧哄哄的場景看來，祭典對社會而言與其說是禁忌與信仰的增強，更偏向於娛樂與消費性質。

面對人山人海的臺灣祭典，金池舉例京都祇園祭作為比較，一開始以為「經濟不景氣，大概也搞不出什麼大排場吧」，但後來卻顛覆了這樣的印象，覺得「比京都還要熱鬧」。玉生則提出「要瞭解真實的臺灣，有必要見識這個大拜拜」。其中顯示出，雖然身為臺灣人，但長年留學的金池對於傳統民俗文化並不熟悉，反而對京都還要更熟悉一些，對人心也不熟。映照出當時赴日留學的知識分子與民

¹¹⁹ 林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違(上)》(臺北市：前衛出版社，1998)，頁105。

¹²⁰ 資料來源：臺北霞海城隍廟，<http://www.tpecitygod.org/ceremony01.html>，最後瀏覽日20190710。

¹²¹ 林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違(上)》(臺北市：前衛出版社，1998)，頁105。



俗文化間的距離。在後章的〈鞋印〉中，金池與玉生隔日到了迎城隍的祭典中，對於祭典的景象有更深入的描寫，並且對於京都與臺灣的比較，有後續的討論。金池與玉生首先擠入了太平町六丁目附近的人潮中，並看見遊行的行列經過他們面前，金池向玉生提問：

「怎麼全是旗幟？」

「嗯，這些旗幟可是各團體的驕傲，因為這可以炫耀他們擁有許多美麗的旗幟，貴的時候，一支旗幟要一百圓或一百五十圓呢！」

.....

「掌旗的人呢？」

「僱來的，每人三十錢到五十錢不等。」

「花費頗大的嘛！誰出的錢？」

.....

「旗幟大多是個人寄贈……其他的費用，有的團體有公積金，多數的團體則臨時像會員募集資金。……大體來說，我不認為這些旗幟是毫無意義。這就像我們穿西裝、吃西洋料理一樣，我喜聞樂見他們製作這些旗幟。這些旗幟無論如何都得委託大陸人製作，他們再把獲利所得寄回大陸去，這筆金額也相當大。如果由我們臺灣人自己製作這些旗幟的話，所賺的錢則留在臺灣消費，從臺灣整體經濟看來，這些錢只是由甲傳乙，由丙至丁流動，影響層面不大。」

.....

「今天的每一個團體必須支付的金額不算小數，有的團體光復掌旗的兒童，得花上數百圓。但在我看來，對每個團體而言，這樣



龐大的支出，或許是一種浪費，可是正如我方才所言，這筆巨資的支出由幾百個人分攤的話，只不過金錢由甲流到乙而已，微不足道。你大概不知道吧？許多貧苦家庭借由這個慶典可以賺得一定數目的收入，所以，從某個層面的意義上來說，這個祭典有其必要……」¹²²

從旗幟的價格與舉旗工人的工資，到團體如何接受捐獻與集資購買旗子，最後談到旗子的在臺灣製作面與區域經濟體的金流流動狀況，玉生如一個在地文化的引路者，向留學生金池一一介紹在民俗祭典運作的背面，除了信仰之外，是如何由金流與人力支撐起來的，讓屬於「圈外人」的金池瞭解民俗圈的內部運作。其中可以看到，對於玉生而言，民俗祭典的信仰本身並不是重點，「許多貧苦家庭借由這個慶典可以賺得一定數目的收入¹²³」才是必要之處。這樣的判斷與前一章討論的朱點人〈島都〉中，貧苦家庭為了慶典花費而家破人亡的描寫，截然不同。另外一個值得注意的地方是，玉生提到他喜聞樂見看到旗幟的製作，並說臺灣旗幟委託給大陸人製作就像「穿西裝、吃西洋料理」一樣，雖然大陸人將頗高的獲利所得寄回大陸去，但在臺灣的整體經濟看來，影響層面並不大。從其中可以看見當時臺灣社會中存在有臺灣人與大陸人（福州人？）的明顯區分，並且大陸人是以如西方的異國之地加以比喻，但玉生背後核心的思考，扣合在祭典儀式能夠增強金流流動，以促進消費、助長經濟的正面效益。

在介紹完旗幟的產業鏈後，隨金池在祭典上的提問，玉生一一回答關於參與祭典的團體性質、人員組成、樂隊成員等問題，最後扣回到對於臺灣本身地方祭典存在必要性的思考上：

¹²² 林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違(上)》(臺北市：前衛出版社，1998)，頁154-156。

¹²³ 林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違(上)》(臺北市：前衛出版社，1998)，頁156。



「……這個祭典是有錢出錢，有力出力的大配合才得以進行。這是件好事，你看工人們一天到頭辛苦的工作，沒有任何娛樂的話，活在世間哪有意義……任何一個國家都有自己的節慶祭典，有些花費或許是今天的數倍或數十倍。我對城隍爺、媽祖雖然一無所知，因此也就不明白信仰和這個拜拜之間的關係，但單就拜拜而言我是不反對的。這次大拜拜就給大稻埕的旅館、餐廳、商店帶來很大的獲利。從某種意義上來說，它也助長地方的繁榮¹²⁴。」

「……以京都的祇園祭為例吧，為了讓神輜通過，還特地切斷電車的觸電桿，甚至中斷電話、電報的線路。如果不承認祭典的必要性，政府和區公所就不會幹這種傻事了。我認為，在政府和區公所看來，反而視它為一種國家性的、地方性的例行活動加以協助

¹²⁵。」

「……我看今天這個慶典，若真是要成為臺灣代表性的大拜拜，必須加把勁才行，而且設法使它更符合臺灣的風情¹²⁶。」

以上可見，以《臺灣新民報》為媒介刊載連載小說的林輝焜，對於臺灣祭典的想法與刊載前章所述的，與報上的社論呈現不同的面貌。報上的社論對於城隍

¹²⁴ 林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違(上)》(臺北市：前衛出版社，1998)，頁158。

¹²⁵ 林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違(上)》(臺北市：前衛出版社，1998)，頁158-159。

¹²⁶ 林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違(上)》(臺北市：前衛出版社，1998)，頁159。



祭典的評論，主要扣合在迷信心重與勞民傷財的層面¹²⁷，希望啟迪民智，破除迷信，而林輝焜在《命運難違》中提到了經濟層面的思考，祭典的運行亦是促進地方繁榮的一種方式。當中透過金池與玉生之口，提出了祭典的必要性，並與京都的祇園祭比對，與其消滅民俗信仰，不如透過政府與地方行政機構的力量使其「更符合臺灣的風情」，呈現出折衷思考的姿態。城隍廟祭典本身即為臺灣民俗特色，要如何更符合臺灣風情呢？考慮上述林輝焜將祭典視作提升經濟的方法上，是將祭典文化更加精緻、產業化的思考。留學生金池眼中的民俗祭典並非是落後的迷信，而是經由異國文化的洗禮後，以理性思維分析祭典對於地方發展的優劣，對自身文化的持有距離感的回望。

第二節 城市與民俗的共存：林輝焜《命運難違》中的混合空間

相較於雜誌上的文學，以報紙為主要刊載與連載場域的通俗小說，其內容與用語更直接地呈現了當時代大眾文化的面貌。《命運難違》以都市為主要場景，嚮往著自由戀愛，抱持著「戀愛至上」主義的金池自日本留學回台後，因不滿意於受父母與媒人說定的與鳳鶯之間婚事，堅持自己「先戀愛，再結婚」的理想，對一再因巧合遇見而引起自己注意的，大稻埕茶行之女秀惠展開熱烈的追求。受制於時代女性的處境，覺得難以追求自由戀愛，已經「死心不抱理想」，「通過家世和學歷就可以結婚」的鳳鶯在與金池的婚事未果後，接受了大稻埕富商郭西湖之子啟宗的提親。金池與鳳鶯各自與秀惠及啟宗在同一天在士林家中與臺灣神社

¹²⁷ 臺灣民報上關於城隍慶典的討論眾多，如 1925 年 6 月 11 日的〈宜速破除迷信的陋風〉、1930 年 6 月 14 日〈臺北迎城隍見聞錄 民眾覺醒 行列漸減〉、1931 年 6 月 6 日〈開慰安會？反對迎城隍〉等，多以規勸臺人遠離迷信的內容為主。



結成連理，但迎來的都不是場幸福的婚姻。金池因秀惠的揮霍無度而苦惱，並且與女給靜子外遇，鳳鶯則是受到丈夫以及婆婆的虐待，飽受心靈上的折磨。身處於不幸婚姻的兩人，命運之線卻隱然交錯，前往臺灣神社前明治橋尋短的金池碰上了也因不堪屈辱而想投河自盡的鳳鶯，金池阻止了尋短的鳳鶯，抱著鳳鶯穿越過臺灣神社的鳥居，在鳳鶯醒來後認出了對方原來是最初的相親婚配對象，並且薈惠回憶這幾年來曲曲折折的命運交會，相互感慨命運難違，並且約定好要打消尋短的念頭，各自奔赴他方開創新生人生。

目前討論《命運難違》的論文主要以新興都市的現代性以及 1930 年代婚姻戀愛觀作為切入點。在前行論文中，臺北不斷以新興都市的印象被呈現，娛樂生活與電訊的興起使小說中的臺北展現新的樣貌。然而在討論因現代性的進入而造成空間面貌轉變時，舊有的民俗文化空間如何在新興空間中存在，常是被忽略的部分。在《命運難違》中主要出現的宗教空間是大稻埕的霞海城隍廟與敕使街道底端的臺灣神社，本章試圖以此兩者為例，對其空間意涵與在小說中的機能進行解讀，探討這部指標性的大眾小說中的信仰觀。

主角金池在結束蓬萊閣的聚會後，與友人玉生途經太平町的四丁目(現今延平北路二段與保安街附近)，夜晚大稻埕的熱鬧景況讓留學歸國的金池感到相當驚訝，在玉生的解釋之下金池才明白這是因為舉辦大稻埕城隍聖誕繞境的緣故。隔天金池與友人再度來到太平町附近，剛下公車就感受到周圍的巨大聲響，「數千隻樂器同時吹奏出的巨大聲網，罩住整個臺北市的上空，而且這陣陣的微響，擊震著每個人的耳骨」。此處呈現出的生動圖像，是民俗祭典對於現代都市的反撲。覆蓋住整個臺北市的震耳欲聾的民俗聲響，其實是現代社會下所壓抑不住的聲音，金池與玉生利用現代思維思考祭典存在的必要，是作者在對於面向大眾的報紙連載小說中，對讀者提醒重視民俗問題的重要性。但在此之前，民俗文化的響



聲早已貫串耳骨，直達心扉了，並非理性的話語所能將之規訓，而是直接將整個台北城畫作一個巨大的宗教空間，對理性化的現代都市提出質疑，呈現現代與民俗共存的都市空間想像。

第三節 城市祭典中的階級與迷信：賴慶《女性悲曲》中的「打倒城隍爺」事件

賴慶自 1933¹²⁸年後半開始，於《臺灣新民報》第六版日文欄上連載《女性の悲曲》(譯為《女性悲曲》)，現有資料僅存 1933 年 9 月 1 日所刊載第 25 回，至該年 11 月 20 日第 81 回，且中間回數多有缺漏。由目前已知資料推知，《女性悲曲》以大稻埕一帶為舞台，主要敘述在榮豐和服店工作的青年李茂生，與瑞盈茶行千金林秀英，跨越階級差距的戀愛故事。

目前研究賴慶的學術論文與期刊，僅見柳書琴〈《臺灣新民報》向右轉：賴慶與新民報日刊初期摩登化的文藝欄〉¹²⁹，試圖重新「出土賴慶」，以探究新民報在官方壓力、新報刊大量出現、左翼運動的夾擊下，如何重新找尋刊物的定位，以及立場的轉移。柳書琴發現，《新民報》自 1932 年起，文藝欄開啟了對於「臺灣人式新聞小說¹³⁰」的嘗試，而賴慶作為新民報上重要的連載作家，於報上連載《美人局》、《女性悲曲》等作品。當時文壇對於新民報文藝欄的「摩登化」褒貶不一，除了時任《新民報》台北本社編輯局局長的劉捷給予賴慶《女性悲曲》與林

¹²⁸ 柳書琴〈《臺灣新民報》向右轉：賴慶與新民報日刊初期摩登化的文藝欄〉中提到〈女性の悲曲〉由 1933 年九月開始連載，但查找後發現當日內容為第 25 回，〈女性の悲曲〉應該更早便開始連載，待查證

¹²⁹ 柳書琴〈《臺灣新民報》向右轉：賴慶與新民報日刊初期摩登化的文藝欄〉，《臺灣文學研究集刊》第十二期，2012 年 8 月，頁 1-40。

¹³⁰ 柳書琴指出即為「以日本新聞小說為形式，臺灣現實為內容」的臺灣化的新聞小說。



輝焜《爭へぬ運命》為「鄉土文學大收穫」中的「雙璧」此一不甚精確的正面評價外，帶有左翼色彩的作家如郭秋生與張深切等人，多抱持「反摩登」的態度，將「摩登化」的大眾小說視為「右傾、資本主義化、親日的前奏¹³¹」，並給予在《新民報》上具有「大眾小說」性質，描寫市民流行文化的連載作品負面評價。但新聞小說對於都市流行文化「摩登性格」的描寫，等同於右傾、資本主義化與親日的前奏嗎？從《女性悲曲》中對於宗教儀式與空間的描寫，或許能看出當中無法單純以「摩登」與「右傾」所概括的複雜面向。本節將以圍繞著大稻埕城隍祭典的四個章節：〈手提包〉、〈打倒城隍爺〉、〈暴動〉、〈戀愛必勝論〉為核心，進行討論。

〈手提包¹³²〉中，主角茂生帶著秀英於榮豐和服店掉落的手提包，前往永樂町試圖找到秀英，將手提包物歸原主。此時的永樂町因為城隍祭典將近的緣故，「店面的櫥窗與海報，裝飾著新穎的精心設計，努力工作的店員也讓人感覺生氣勃勃，大家都指望著城隍祭，準備大賺一筆」。但如此行人來往的熱鬧景象，主角心中所感覺到的卻並非一片歡騰，而是「在這樣的城隍景氣的深處，卻微妙地停滯著一種烏雲瀰漫的沉悶氛圍」。茂生用敏銳的眼睛環視四周，「烏雲瀰漫的沉悶氛圍」的原因來自於「在那些住家的門口，到處都醒目地貼著『打破迷信』、『打倒城隍爺』的傳單」。永樂町的商人們準備熱鬧地迎接城隍祭，但與貼上傳單的維新會與革新聯盟會的成員們，如同「油和水」一般，「完全無法相容的東西卻處在同一個世界」。此時在茂生眼前無法相容的是，迷信的前現代與理性的現代世界的斷裂，這是現代性與理性思維進入臺灣後的過渡期景象，但民俗迷信與現代都市是否真如茂生所想的是無法相容的呢？在〈手提包〉的最後，茂生騎乘著腳踏

¹³¹ 柳書琴〈《臺灣新民報》向右轉：賴慶與新民報日刊初期摩登化的文藝欄〉，《臺灣文學研究集刊》第十二期(2012年8月)，頁12。

¹³² 《女性悲曲》第二十二至第二十五回。



車，經過永樂町二丁目的街角(今永樂市場一帶)，朝東往太平町的秀英家¹³³方向前進，雖然小說中並未註明，但二丁目街角與三丁目街首(現永昌街口)正是城隍廟的所在，茂生應該在經過城隍廟後，在太平丁與日新丁的十字路口交會處附近與乘坐著高級轎車¹³⁴的城隍廟管理人林瑞盈相撞。

茂生滿臉沾滿鮮血、癱軟在地，林瑞盈卻在車裡向後仰靠，沒有下車的打算，只露出臉來冷淡應對，引起圍觀眾人群情激憤，高喊「把城隍爺的走狗埋了！」、「把他當作供品去祭祀城隍爺吧！」。城隍廟的管理人乘坐高級轎車，呈現出支持傳統信仰及祭典者並非等同於是摩登反面的圖像，迷信與現代性並非是正反對立的關係。

現代性、理性、迷信、摩登之間的關係，在〈打倒城隍爺〉章中呈現更細節的面向。在該章中，時間點回到車禍事件發生之前，以倒敘的方式回顧城隍祭典贊成派與反對派間的斡旋與衝突，並描述群情會如此激憤的原因，並為後一章在車禍現場引起的「暴動」進行鋪墊。在本章中，為緩解贊成派與反對派的糾紛，由立場較為中間派，希望合理改造祭典的革新聯盟會，邀請反對派的維新會、贊成派的城隍祭相關人物以及其他市民，進行「合理的城隍祭協商會」。會議的進行方式是由贊成方與反對方交互提供意見討論，等於在小說中加入了社論欄位，讓各種聲音都有交叉並陳的機會。小說描寫這場協商會，議程由開會致詞、討論到閉會，幾乎就是一場會議記錄。贊成祭典方的人如城隍廟管理人林瑞盈與榮豐和服店的老闆游榮豐，主要以城隍信仰的歷史悠久、城隍的官吏性格，以及未供奉神明即會受到懲罰¹³⁵為論點：

¹³³ 秀英為林瑞盈之女，住處即為林瑞盈家。

¹³⁴ 《女性悲曲》第二十六回，「那是汽車！是轎車型的高級車」。

¹³⁵ 《女性悲曲》第二十九回，「還有，有一年因為那個林子伍先生說出要廢除城隍祭，所以家就全燒毀了。接著，那是四、五年前的事，那個李興旺先生和郭西湖先生因為喜歡新潮，好事地主張打倒城隍爺，所以不可思議地，兩人乘坐的汽車在草山的山腹互相衝撞，兩人都死於非命不是



「城隍爺是跟地方長官同職等的存在，迎接城隍爺，盛大舉行祭典的話就會平安無事，不然的話就會發生災難¹³⁶。」

特別強調城隍爺為「地方長官」的神聖性，必須要舉行盛大祭典才能護祐平安。而反對方的人如維新會的蕭火旺與呂柄，則由社會層面思考祭典的有害性，主要可分為民生經濟與迷信的毒害。呂柄在會議中詳細地論述舉行祭典有(1)經濟上的打擊(2)衛生上的危害(3)迷信的助長(4)風俗的敗壞(5)治安上的危害(6)宗教上的惡習(7)民族的醜態等七大缺點。蕭火旺則是針對林瑞盈的報應說做出回應：

「剛才林瑞盈先生說，即使到現今還有某個地方的地方官參加了城隍祭，很讓人感動，那才是極其愚蠢的謬論。不管是什麼時代都是同樣地，xxx不，xx階級對於xxx階級，作為xxx，而使用xxxxx的關係，使用比起鴉片更具嚴重毒害的迷信——。」

蕭火旺認為「迷信」是統治階級故意編造，用以愚弄與籠絡民眾的手段。但可能是因內容敏感，當中的階級被 xxx 所取代，可能是創作者的書寫策略，或是當時殖民政府對於報章內容進行檢閱的痕跡。

嗎？這一些當然是神明懲罰的結果。從這一點來思考的話，我們應該要對城隍爺的恩惠感激涕零，而夢想著要打倒城隍爺什麼的之類的人，才真的是莽撞的暴虎馮河之輩啊！城隍爺如果那麼容易被打倒的話，應該就不會有今日這般的盛大了。本人身為城隍廟的關係者不消多說，又，身為社會人士從治安上的立場來想，也認為城隍祭才是最應該盛大舉行的事。」

¹³⁶ 《女性悲曲》第三十回。



在兩方論述結束後，作者就兩方的論點，以第三人稱的方式在文中提出自己的看法：

整體而言，主張贊成祭典的多是無知的老人們，而且幾乎全部都是生意人，他們的主張並非有什麼了不起的根據，多是舊有的慣例、保守的，加上無法脫離商人習性，話語間經常可以聽出利己肥私的醜態，總令人作嘔。

反之，對祭典持反對意見的人，大多是知識階層，且大部分是青年一輩，他們的主張也有確切的思想依據，是進步的；而且，不是從利己的情緒出發，只從大方向的社會觀點立論，因而顯得堂堂正正¹³⁷。

在作者的觀點中，贊成派與反對派的對立是：商人/知識分子；老人/青年；私利己/公益；有產階級/無產階級間的對立，在傳播範圍廣大的新聞連載小說上明確地表達自身的立場。在一番討論後，「標榜穩健中間派」的聯盟會在贊成與反對雙方都提防為「被右派認為是左派的手下，被左派認為是右派的走狗」的心態下，請曾任中學教師的黑川友部擔任主席，進行結論，但最終並沒有討論出具體的結果，而是各自行動，這場協商反而煽動了兩派的對立。立場居中的聯盟會為了抗衡贊成派的勢力，與維新會聯合，組成「打倒城隍期成同盟」，進行反對活動的支援。

《女性悲曲》呈現出祭典的舉辦與促進消費景氣有密切的關係，但經濟的獲利者是因祭典人潮而帶來錢潮的商人，對於當地的一般群眾而言，因為要準備個

¹³⁷ 《女性悲曲》第三十二回。



人的供品、家庭的祭祀與金銀紙、鞭炮等物品，反而吃盡苦頭。而當中的商人與執政者的關係是良好的，接著後一章的〈暴動〉中，林瑞盈在警察的保護下從暴動的人群中逃離，而本身亦有總督府評議員的身份，懂得鞏固自身資產地位的商人，懂得利用統治與迷信兩處得利，信仰與摩登生活間絲毫不會產生衝突。但對於一般人，如李茂生以及反對祭典派的維新會知識分子而言，所感受到的是巨大的違和感，迷信與理性無法共存。《女性悲曲》呈現出身處不同階級位置的人員眼中，所見的都市圖像亦不相同，信仰與現代可以同時兼容/不容，也因此在城隍祭典興廢的討論中最終無法達成共識，並折射出了迷信與現代性關係的複雜性。

而另一方面，《女性悲曲》中辯論的橋段，在書中腳色林瑞盈替城隍信仰的重要性發聲時，亦可見當時身為知識份子的作者，對於民俗信仰的內容，以及時人虔心信仰的原因有一定程度的瞭解，並能爬梳其歷史發展及其重要性，如陽世官吏無法解決之事，即會帶到陰官處解決，也顯示了在臺灣法律現代化的過程中，信仰在常民生活中仍扮演著現代化法律制度下無法解決的部分，並陳出現代思維與信仰思維在日治時期的衝突與融合。

第四節 城市與命運：《命運難違》與《女性悲曲》中的 「郭西湖車禍事件」

在閱讀《命運難違》與《女性悲曲》時，會發現在兩本作品中，「車禍」的發生在情節的轉折上具有重要的腳色。《命運難違》中，金池與秀惠的婚後生活並不順利，但在金池母親的居中協調下，尚可平安度日。但在父母於草山發生車禍身亡後，狀況急轉直下。首先是金池的祖母在聽聞車禍後，因太過悲痛也隨之離世，而沒過幾天，物質生活向來不虞匱乏的金池，也發現父親因為生前替朋友擔保，留下了十五萬的巨額債款待還，財務狀況亦陷入窘境。原先即使婚後仍然保有學生性格，排斥金錢至上主義的金池，也不得不在現實壓力的逼迫之下與自己



的原則妥協，並與花錢如流水的秀惠關係日漸惡劣。另一方面，在車上與金池父親李興旺對撞的，正是女主角鳳鶯的丈夫郭啟宗與岳父郭西湖。車禍過後，岳父郭西湖當場身亡，而丈夫郭啟宗身受重傷，住院數月療養。鳳鶯與啟宗的婚後生活前半年，因為精明的郭西湖擅長打理各種事務的緣故，生活上算平凡安逸。但丈夫啟宗自病院療養歸來後，性格大變，在不明事理的婆婆與生活糜爛的表弟縱容下，日日花天酒地，對鳳鶯逐漸疏遠。鳳鶯如同魁儡般，與啟宗扮演著假面夫妻。在金池與秀惠，鳳鶯與啟宗的婚姻關係中，雙方都並非真正的情投意合，是在周圍環境與長輩（金池的母親與鳳鶯的岳父）的保護下，才維持著貌合神離的關係。

在《命運難違》中，草山車禍牽動著主角金池與鳳鶯的命運。相信著自由戀愛，勇於爭取，卻未深入瞭解對方性格，愛上「不經意踩到鞋」的女孩的金池；與雖然對於戀愛與結婚關係有著諸多想法，卻服膺於身處中上階層家庭，難以自己做主婚約關係，放棄自由戀愛，相信宿命論的鳳鶯，在無形的命運牽引之下，最終兩人還是各自進入了婚姻破滅的結果當中。在《命運難違》中，命運之重亦是婚姻之重，社會價值體系之重，如當中金池的媒人宗仁，在談妥金池與秀惠婚的事後所言：「金池已經決定了全部的人生¹³⁸」，在婚戀關係尚未完全自由的年代，婚姻是一生一次的選擇，決定了當事人往後的命運。而婚姻破滅的結果，亦來自於身處於當時社會下的，難以違抗的價值體系：

虛偽的婚姻，沒有愛的結合，必將帶來這樣的結果。

鳳鶯很清楚這點，但卻主動甘心於這樣的婚姻，這是因為他太過相信宿命論。是什麼使鳳鶯凡事相信命運安排？其最大根源在於陳規陋習辦事的台灣社會。愛情在交往中產生，交往取決於自由。

¹³⁸ 林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違(下)》(臺北市：前衛出版社，1998)，頁 285。



但是剝奪自由、禁止交往，當然就不可能產生愛情。鳳鶯的宿命論正根源於此，若以台灣社會制度為基礎產生這種看法，是理所當然……一切罪過都出自於台灣社會。台灣社會它絕不是鳳鶯一個人的社會。它是由四百萬人形成的社會。而且，這個社會不只生出一個鳳鶯而已，它肯定要製造出成千上萬個鳳鶯¹³⁹。

在此社會價值體系下，破滅不幸的結局是理所當然。但《命運難違》中的命運，亦存在著扭轉的可能。

車禍的發生使兩人原本在長輩的照顧下仍能勉強維持的婚姻生活，從而一舉破滅，露出醜陋的本質。陷入更深的不幸，但也將其餘外在的因素都消除，像是戳破愛情的謊言，迫使金池與鳳鶯面對自己的人生。在最後章節〈邂逅〉中，一連串的因緣巧合下，金池與鳳鶯因不幸的遭遇，半夜各自來到的明治橋尋短，卻意外的遇到了對方，感慨命運難違，並打算殉情而死。但在臨死之前，金池回想起了盧梭的話語：「所謂活著，不只是呼吸，是在於做事¹⁴⁰」，理性思維打破了命運的迷障，在明治橋前，金池向鳳鶯說：

「是的，一切都是命運，命運難違。我們出生在這種命運之下，就必須活下去，在這種命運之下我們必須做些甚麼，留下點什麼東西。在不可違逆的命運底下，我們結下了不幸的婚姻，但我們不要侷限在做為人夫或人妻的身分，我們要做為一個人活下去。這就是我的想法¹⁴¹。」

¹³⁹ 林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違(下)》(臺北市：前衛出版社，1998)，頁399-400。

¹⁴⁰ 林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違(下)》(臺北市：前衛出版社，1998)，頁581。

¹⁴¹ 林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違(下)》(臺北市：前衛出版社，1998)，頁583。



小說的最後後兩人各自搭上計程車，試圖要在這種命運之下「追求有價值的人生¹⁴²」。顯示出作者對於當時社會婚戀價值觀的抵抗，人生的幸福不應被婚姻所左右。

《命運難違》中成為主角命運轉折點的這場車禍，當事人的名字卻也在《女性悲曲》中，同樣以李興旺與郭西湖的車禍事件亦有出現。在〈打倒城隍爺〉一章中，廟方人士與維新會成員，對於城隍祭典是否應該舉辦的辯論當中。面對維新會成員們的干擾與起鬨聲，城隍廟的管理人林瑞盈以大砲般轟隆的聲音向台下的聽眾說道：

……那是四五年前的事，那個李興旺和郭西湖先生，因為喜歡新潮，好事地主張打倒城隍爺，所以不可思議地，兩人乘坐的汽車在草山的山腹互相衝撞，兩個人都死於非命不是嗎？這一些當然是神明懲罰的結果。從這一點來思考的話，我們應該要對城隍爺的恩惠感激涕零，而夢想著打倒城隍爺什麼的之類的人，才真的是莽撞的暴虎馮河之輩啊¹⁴³……

這引發了筆者的好奇，作為貼近社會時代氛圍的新聞小說，是否也如實地記錄了當時所發生的事件，並以此作為小說書寫的材料。由於在小說中，李興旺與郭西湖為士林與大稻埕兩地的富商，且郭西湖在《命運難違》中藉鳳鶯的妹妹鳳嬌之口說出，是「報紙經常登出他的大幅照片和名字」的人物。因此筆者於《臺灣日日新報》與《臺灣新民報》上，以關鍵字檢索草山、車禍(轟)，並未在 1933

¹⁴² 林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違(下)》(臺北市：前衛出版社，1998)，頁 589。

¹⁴³ 《女性悲曲》第 29 回。



年前搜索到相似的事件。以李興旺與郭西湖之人名進行搜尋，僅在 1918 年《臺灣日日新報》上，搜索到大稻埕四德茶行主人李興旺遭詐騙一事，但亦與《命運難違》中身為士林富商的李興旺背景不同，無法確認為同一人物。小說中二位富商對撞的「郭西湖車禍事件」應為虛構。當時大稻埕最出名的米商，身為「大稻埕三仙」之一，郭怡美商行的店主郭烏隆，亦姓郭，且其相關消息亦可見於《臺灣日日新報》上，亦可推測林輝焜在寫《命運難違》可能取當時社會知名的人物為形象，以拉近讀者在理解小說上的熟悉度。有趣的是，在 1933 年連載的《女性悲曲》第 49 回〈戀愛必勝論(五)〉中，作者賴慶寫道：

雖然一般而言在台灣的青年男女，會因為婚姻生活而抹滅了大部分的心靈，但總而言之，那是因為相信結婚是「命運難違」的緣故。那麼一來，不就無法有得救的機會了嗎？你必須反抗周圍的人，直到最後都要前進，去開拓命運吧！為此，即使私奔也行，透過絕食拒婚也行，這是我的戀愛必勝論的精隨，也就是秘訣¹⁴⁴。

與半年前在《臺灣新民報》上連載的《命運難違》前後呼應，同樣提到了人生不因只受婚姻所約束的價值。本文推測或許賴慶是藉由讓《女性悲曲》的內容與《命運難違》的交會，巧妙地運用此書寫策略，為同樣在《臺灣新民報》上觀看作品的讀者群，製造閱讀的趣味。另一方面，在《命運難違》單行本的後記中，林輝焜寫道：

……我不想以作者的身分，而是一個台灣人向全台灣的同胞說幾句話。我要說的是，希望台灣人對所有的事多寄予關心……我特

¹⁴⁴ 《女性悲曲》第 49 回



意在小說中吹捧城隍爺和藝妓，大罵台灣人缺乏自覺，但卻沒有人為此憤慨，結問我的淺陋，照這樣下去，台灣的文化永遠也無法發展……¹⁴⁵

或許也是因此緣故，賴慶特意在《女性悲曲》中，引用了「命運難違」一詞，並將其中虛構的車禍事件與人名，引用進入自己的小說創作中，試圖引起讀者們對於新聞連載小說的注意，以及聯想到這兩篇小說中都強調的「希望台灣人對所有的事多寄予關心」意旨，尤其是「城隍爺」所象徵的信仰迷信議題。

在《女性悲曲》當中，汽車、車禍、信仰三者的結合，又較《命運難違》中更加緊密，並呈現出不同的面向。郭西湖車禍事件在《女性悲曲》中藉由城隍廟管理人林瑞盈之口在城隍祭典的討論會中說出，作為祭祀城隍爺之必要的舉例，但真正影響《女性悲曲》劇情走向的是，坐在轎車裡的林瑞盈與騎著腳踏車的李茂生在太平町與日新町交會處(即今霞海城隍廟往重慶北路二段一帶)，所發生的車禍事件。在此車禍事件後，身受重傷的李茂生由恰巧經過現場的《臺灣新民報》記者陳雲龍，態度強硬地借用林瑞盈的轎車，將李茂生載往下奎府町的坤源外科醫院救治：

「沒事，沒有司機也沒關係。別看我這樣，我可是貨真價實有駕照的人呢。快點！是分秒必爭的性命啊！」

因為這一番話，就連警察們也幫忙把傷者抬進轎車裡。

.....

¹⁴⁵ 林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違(下)》(臺北市：前衛出版社，1998)，頁 594。



雲龍奔進駕駛座，在關上車門的同時踩剎車發動，熟練地轉動了方向盤。喧囂吵鬧的群眾們鼓掌喝采，一齊響起了吶喊聲。雲龍看向瑞盈先生：「改天，之後再好好地拜見您囉。」

.....

當汽車一離開現場，正如同堤防決口一般，群眾的憤怒更是努力不可遏，一起朝向坦克般的瑞盈先生蜂擁而來。警察們為了阻止住群眾，不停地大聲喊叫著¹⁴⁶。

在這裏，汽車的移轉，亦是自主性的移轉，在失去汽車鐵皮保護後，林瑞盈隻身站在街上，遭受一旁圍觀群眾的追打，臉上被毆出了滲出血的黑青腫包，在警察的保護之下才狼狽地退逃進入了橫町。在車禍事件中，極具有能動性的《臺灣新民報》記者陳雲龍，是大眾輿論的具體象徵，它自由地行動於事件與事件之間，一方面對事件進行探究，一方面也對事件做出具體的影響。身為記者的陳雲龍之所以能直接從林瑞盈手中奪取汽車，甚至連警察都一同幫忙，是因為背後有正在沸騰的民意的緣故。但對於群眾的民意，作者亦注意到了其危險性：

這是一群面對那個既沒人情味又冷酷的鬥牛犬(引用者註：林瑞盈)而感到憤慨的群眾。加上即使是微不足道的小事，也能激怒他們。且被易於附和他人的群眾心理所使，他們不打算輕易解散。其中既有什麼也搞不清楚卻大聲嚷嚷的人，也有真心認為這是城隍祭的贊成派與反對派的人。不，正因為這種人很多，所以警察的喝斥才沒有用處。

¹⁴⁶ 《女性悲曲》第 40 回。



仔細一想，這實在是很小的事情。可是，因為不清楚原因，不想瞭解原因，而只是盲目的起鬨，這就是群眾的心理¹⁴⁷。

這也對應到陳雲龍在《女性悲曲》中的形象亦正亦邪，有義勇救助車禍事故的一面，也有為搶新聞曝光，對前來探望李茂生傷勢的秀英施以要脅，暴露二人戀情不擇手段的一面。而對於記者陳雲龍，林瑞盈認為他是：

就如同惡魔有時會把神當作惡魔加以謾罵般，他把社會視為是照妖鏡的新聞記者當成是壞人對待，在內心極力地痛罵著¹⁴⁸。

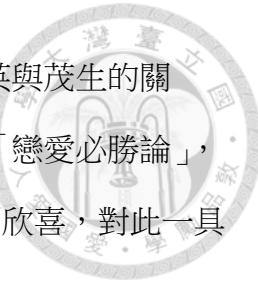
將社會照妖鏡當作為壞人對待的林瑞盈，在前後文的描述中，呈現的是只顧自身利益，不管他人死活的資產階級。而《女性悲曲》中的核心悲劇之一，是身為瑞盈茶行的老闆與城隍廟管理人的林瑞盈，表面上十分清高，並無蓄妾的行為，但私底下卻是「查某嫻」的掮客。以「查某嫻」之名，不斷替換，物色漂亮的勞動階級女子，作為自身小妾替代品¹⁴⁹而林瑞盈的行為亦牽動著周圍人物的命運，除了是其女秀英與李茂生戀情的最大阻礙人外，生父不詳的記者陳雲龍實際上亦是林瑞盈所始亂終棄的查某嫻，秘密生下的兒子。

在《女性悲曲》中車禍事件過後，開啟的不只是群眾在信仰與否上的衝突，對於女主角秀英而言，也是開拓命運的起點。記者陳雲龍開著林瑞盈的車子到醫院中探望李茂生，扮演類似偵探的角色，希望探求關於該事件的真相。在過程中

¹⁴⁷ 《女性悲曲》第 41 回。

¹⁴⁸ 《女性悲曲》第 41 回。

¹⁴⁹ 《女性悲曲》第 36 回。



與同樣要到醫院探望茂生的秀英相會。陳雲龍想盡辦法地打聽秀英與茂生的關係，期間向秀英提到了青年男女不因受封建體制下婚姻所束縛的「戀愛必勝論」，「應該對其反抗，開拓命運吧」¹⁵⁰！聽聞此語的秀英，暗暗的感到欣喜，對此一具有階級差距的戀情抱持希望：

我真的沒有和茂生先生交往，不過，我的確是愛著茂生先生的。可是，這種是怎麼能說出口。唉，奇怪的人，那樣地自以為是。而且，還對茂生先生那般地讚不絕口，向我宣傳戀愛必勝的論點呢。真是多管閒事！哎呀，嘻嘻嘻嘻，絕食抗婚，真是新潮呢！

因車禍的因緣巧合下，秀英更加確定了自己內心中的情感，現代的戀愛觀在秀英心中萌芽。而後陳雲龍直接將林瑞盈的汽車歸還給秀英，希望她直接開回去。如前所述，汽車是自主性的象徵，此時從陳雲龍的手中交還給秀英，雖然秀英笑稱自己不會開車，但原本害羞膽怯的大小姐，以此為轉折產生追求自我幸福的意識，其自主性的萌芽，在小說中已經產生了預示。

¹⁵⁰ 《女性悲曲》第 49 回。



第五章 結論

本文主要以《臺灣民報》系列刊物為對象，分析當中的「迷信」論述與文學創作，試圖以宗教空間為核心，從信仰儀式、城市生活的面向重構出日治時期都市的完整樣貌，並對於日治時期現代性與迷信間的重層關係進行梳理。本文內文共分三個章節，第二章〈臺灣新文化運動中「迷信」的討論〉首先對於《臺灣》系列刊物中，與迷信相關的討論進行全面性的梳理。

自 1920 年代初期開始，新民會的留日臺灣青年留學生雖然身處島外，但亦對島上事務相當關心，在《臺灣》與《臺灣民報》上即可看見對於迷信的討論。本文以 1927 年，臺灣民報社搬遷回臺，做為前後時期的分割點，本研究發現 1927 年刊載於《臺灣民報》上的文章，主要以破除迷信論述的宣導為主，以批判迷信的評論型文章為大宗，因其刊物形式的限制，對於社會紀實類的報導較為缺乏。在此類型的評論型文章中，可以看見多數作者對於「迷信」與「信仰」的概念有明顯的區別，知識份子所批判的對象往往不是信仰本身，而是「勞民傷財」的建醮祭典、有能力主導信仰儀式進行的地方仕紳階級，與助長「迷信風氣」的執政者。在此一時期的批判型文章中，可以發現論述的內容主要偏向於概念性的推論，對於時事的脈動、信仰文化的細節掌握地較為薄弱，本文推論與民報社的主要成員身處於東京有關，因而較難以即時掌握地方的脈動。

1927 年後，臺灣民報社搬遷回臺，對於時事反應的靈敏度增加，反迷信論述呈現由評論到報導化的逐漸轉向，對於事件發生的時間、地點、活動細節有更詳細的描寫，與祭典相關的報導中所呈現的也並非一味只是反對迷信。另一方面於報導中，如 1927 年地方通信欄〈素朴的迎城隍〉、1929 年〈由來最難的新竹迎城隍蕭條極了 不景氣是大原因〉，可以看見可能受景氣狀況不佳，加以「反迷信」論述逐漸由報紙上傳達至民間的影響，祭典的熱鬧程度開始減弱。



1930年，《臺灣民報》增資改組為《臺灣新民報》，並且改以日刊發行，因受日刊的形式的限制，即時性的內容需求量增加，其報導篇幅越趨短小，內容主要偏向於「反迷信團體」的動態報導。本文於此發掘了1930年代初，在「反對迷信運動」中，最具規模與影響力的團體—「臺北維新會」。臺北維新會成立於1928年8月，意圖進行社會制度之革新，以「打破迷信」與「陋習改革」為最主要之目的。臺北維新會的成員與臺灣民眾黨之成員多有重疊，組織間關係密切，在維新會成立初期，曾向民眾黨借用大眾講堂，以向民眾宣導反迷信之概念。而除了講演會外，維新會以會以街頭遊行、發放傳單、演劇宣傳等方式進行社會運動，與勞工團體的關係亦相當緊密，在進行反迷信運動的宣傳時會彼此動員。但也可能是因與左翼團體相處較近之緣故，臺北警署亦對於維新會抱持著警戒態度，如1929年《臺灣民報》中的報導所述〈維新會定期講 每期多災難〉，於《臺灣民報》上常可見維新會的講演受迫暫停，或是成員遭到拘捕等消息。以社會運動團體、公眾演講討論的方式介入城市生活與信仰內容，更使「台北維新會」成為後來的新聞小說中常見的題材。

整體而言，由《臺灣》到《臺灣新民報》的過程中，由批判型的長篇論述，逐漸轉型為短篇報導，而由內容中亦可以發現發表「反迷信」論述的知識分子，由全然的反對，到對於信仰文化逐漸熟悉的情況，與地方的信仰文化更加貼近。在前期的反迷信論述中可以發現，對於信仰批判的對象相當多元，包括城隍、媽祖、土地公、石頭公等，而於後期時城隍信仰成為知識分子主要的批判對象，其他信仰的神明在「反迷信論述」較少成為受批判的對象，其原因本文推斷與城隍神格的特徵有關，城隍爺為城市的守護神，亦為陰間的地方官，其為官的神性，祭典時的夯枷習俗，且日治時期地方官員亦會前往城隍廟宇中進行參拜，種種知識份子欲批判的議題都集中在城隍信仰上顯現。而本文也發現，在日治時期的宗教空間中，媽祖廟常成為講演會的舉辦場地，而城隍廟雖有，但較為零星。



第三章〈除魅與建醮悲劇：《臺灣》系列雜誌的文學與城隍信仰儀式〉，以 1923 年刊載於《臺灣》上的〈神秘的自制島〉，與 1932 年刊載於《臺灣新民報》的〈島都〉為分析對象。此二篇小說運用臺灣宗教祭典中的元素進行書寫，試圖對社會現況進行批判。在〈神秘的自制島〉中，作者利用「枷」作為小說中重要的象徵，夸枷原為城隍信仰中的習俗，信眾會在祭典時配戴紙枷於街上行走，以消除罪業，而在小說中刻上「自制」二字的「枷」被視作隔絕新思潮，自我箝制的枷鎖，作者藉此對現代都市中的盲信行為做出強力的批判。與〈神秘的自制島〉同期的《臺灣》上，正盛行臺灣地方自治的討論，「自制」二字音近「自治」，本文認為並非偶然，而是小說對於同時代社會事件的回應。小說中對於「自制」的批判，並不等同於對「地方自治」的批判，臺灣的地方自治概念中亦具有地方自治意識與民族自治意識的分別，小說中最直接批判的是自願身戴枷鎖，且覺得受益的仕紳與地方居民。小說中藉「自治」的枷鎖，呈現了當時臺灣社會運動內面意識分歧的複雜性。

朱點人的〈島都〉則是呈現了勞動階級於建醮祭典中所發生的悲劇。在〈島都〉中的宗教空間並非是純粹的信仰空間，而是現代性與信仰融合後的混合空間，官員搭乘著自動車停於廟埕，並且於廟中來去自如，但對於如主角父親史蓁一般的勞動階級而言，即使為了參與建醮祭典，賣子籌款，卻仍是被隔絕於廟宇之外。而長大之後參與工會運動的主角史明，在祭典中仍然被禁聲。在〈島都〉中呈現的是，要進入宗教空間並非靠虔誠的信仰，而是有錢有勢者才能於其中來去自如。

第四章〈經濟活動與都市臺灣新聞小說中的城隍信仰分析〉中，以 1930 年代初期《臺灣新民報》上兩篇連載的新聞小說《命運難違》與《女性悲曲》為分析對象。在《命運難違》中，記錄下了大稻埕霞海城隍祭典熱鬧歡騰的景象，覆蓋住整個臺北市的民俗樂音，是現代化的社會中所藏不住的聲響，在理性進行解釋或批判前，民俗文化所具有的充沛生命力早已響徹耳膜。而由東京留學歸國的主



角金池與友人玉生並非將祭典視作為迷信，而是提升經濟的方式，並以京都的祇園祭為參照，理性思考祭典對於地方發展的必要性。

《女性悲曲》中紀錄了霞海城隍祭舉辦前的討論會，贊成與反對祭典者各自於討論會中表述自己支持或反對的理由，顯示了作者對於信仰文化的理解。另一方面討論會中，對祭典表示反對意見，且於市街發布傳單的維新會，對照其行動與地點，其所指的即為第二章所考察的臺北維新會。雖於《臺灣民報》上無法搜尋到聯盟會的組織，但《女性悲曲》中對於當時場景的紀錄亦為研究者開啟了進入日治時期研究的路徑，也顯示了新聞小說對於時代事件的靈敏度，與其小說本身於歷史研究中所具有的功能，比史料更加貼近歷史。

另外《命運難違》與《女性悲曲》中共同出現的「郭西湖車禍事件」並無法於現有史料中搜索到相關資訊，但本文推測是同樣在《臺灣新民報》上連載的兩篇作品利用車禍事件作為接點，巧妙地運用此書寫策略，為同樣在《臺灣新民報》上觀看作品的讀者群，製造閱讀的趣味

以往對於日治時期都市研究中，常以現代性為取徑，考察現代性進入都市後所產生的影響，且多聚焦於都市消費空間之研究。本文認為此觀點有將都市空間視為均質的現代化空間的危險性，民俗、信仰與迷信等非理性的文化，仍在大眾生活中扮演著不可分割的角色。由日治時期宗教空間的考究中可以發現，現代性與迷信並非絕對地相斥，而能共存於同一空間中，且其互動過程十分動態，疆界亦非固定不變，不同階級與不同位置的人們於此互動，造就了都市中的宗教空間，多元且豐富的樣貌。



◆參考書目

一、文學文本與報刊

妻子匡，王詩琅，黃天橫輯集，景印本《臺灣民報》《臺灣新民報》(臺北市：東方文化書局，1974)。

朱點人著，張恆豪譯，〈島都〉，《王詩琅、朱點人合集》(臺北市：前衛出版社，1991，頁 147-162)。

無知著，施淑編，〈神秘的自制島〉，《日據時代臺灣小說選》(臺北市：麥田出版社，2007，頁 13-17)。

劉維瑛，黃隆正，六然居資料室輯集，《現存臺灣民報復刻》(臺南市：國立台灣歷史博物館，2018)。

林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違(上)》(臺北市：前衛出版社，1998)。

林輝焜著，邱振瑞譯，《命運難違(下)》(臺北市：前衛出版社，1998)。

二、研究專書

黃秀政，《《臺灣民報》與近代台灣民族運動(1920-1932)》(彰化：現代潮，1987)。

周婉窈，《日據時代的臺灣議會設置請願運動》(臺北：自立晚報社文化出版部，1989)。

Georg Simmel 著，涯鴻、宇聲等譯，《橋與門——齊美爾隨筆集》(上海：新華書店，1991)。

吳密察、吳瑞雲編譯，《臺灣民報社論》(臺北：稻鄉出版社，1992)。



Gaston Bachelard 著，龔卓軍、王靜慧譯，《空間詩學》(台北市：張老師，2003)。

陳君愷，〈狂飆的年代：1920 年代臺灣的政治、社會與文化活動〉(臺北：日創社文化事業有限公司，2006)。

陳翠蓮，〈台灣人的抵抗與認同：一九二〇—一九五〇〉(臺北：遠流出版社，2008)。

陳芳明，〈臺灣新文學史〉(臺北：聯經出版社，2011)。

三、期刊論文

黃秀政，〈「臺灣青年」與近代臺灣民族運動(一九二〇—一九二二)〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》第十三期(1985)，頁 325-365。

謝佳榮，〈臺灣城隍信仰之研究〉，《臺灣省立博物館年刊》第 30 卷(1987)，頁 P23-41。

宋光宇，〈霞海城隍祭典與臺北大稻埕商業發展的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62 本 2 分(1993)，頁 291-336。

許雪姬，〈臺灣總督府的「協力者」林熊徵——日據時期林家研究之二〉，《近代史研究集刊》第二十三期(1994)，頁 53-88。

趙祐志，〈日據時期台灣商工會的發展（1895-1937）〉，《史耘》第一期(1995)，頁 181-244。

呂紹理，〈日治時期臺灣的休閒生活與商業活動〉，《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。

廖淑芳，〈魯迅、賴和鄉土經驗的比較——以其民俗與迷信書寫為例〉，《台灣文學學報》第 1 期(2000)。



蔡惠頻，〈1920 年臺灣廢廳反對運動與地方意識——日治時期臺灣政治史的再論析〉，《臺灣學研究》第十三期(2002)，頁 185-206。

李季樺，〈臺灣「常識」的考察--1920-1930 年代初「迷信」的分析〉，《臺灣風物》第 52 卷 2 期(2002)。

廖珮君，〈城隍信仰的由來及其在臺的發展－以大稻埕霞海城隍廟為例〉，《市師社教學報》第 3 期(2004)，頁 153 – 177。

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 1917-1937〉，《新史學》17：2(2006)，頁 127-218。

羅詩雲，〈菁英啟蒙？大眾消費？—論林輝焜《命運難違》中的戀愛命題及其發表場域〉，《文化研究月報》七十三卷(2007)。

柳書琴，〈「總力戰」與地方文化—地方文化論述、台灣文化甦生與台北帝大文政學部教授們〉，《台灣社會季刊》第七十九期(2010)，頁 91-158。

石計生，〈大稻埕異托邦—百年城市史裡的「福科問題」與文化閒逛〉，《臺灣社會研究季刊》第八卷第一期(2011)，頁 1-28。

周婉窈，〈臺灣議會設置請願運動再探討〉，《台灣史料研究》第 37 期，(2011)，頁 2-31。

蘇碩斌，〈活字印刷與臺灣意識：日治時期臺灣民族主義想像的社會機制〉，《新聞學研究》第 109 期(2011)，頁 1-41。

宋光宇，〈1920 年代迎神賽會與臺北商業體系的形成〉，《宗教哲學》第 62 期(2012)，頁 113 – 147。

柳書琴，〈滿州現代化與島都書寫——林輝焜《命運難違》的滿州匿影及其淺話語〉，《台灣文學研究》第一卷，第二期(2012)，頁 135-190。

柳書琴〈《臺灣新民報》向右轉：賴慶與新民報日刊初期摩登化的文藝欄〉，《臺灣文學研究集刊》第十二期(2012)，頁 1-40。



高振宏，〈日治時期大稻埕霞海城隍祭典的組織與審查制度研究〉，《民俗曲藝》第 186 期(2014)，頁 P181 – 229

四、學位論文

凌淑莞，〈臺灣城隍信仰的建立與發展（1683-1945）〉(嘉義：國立中正大學歷史研究所碩士論文，2003)。

呂建鋒，〈台北市大稻埕霞海城隍廟遶境之研究〉(國立臺北大學民俗藝術研究所碩士論文，2008)。

張玉秋，〈日治時期宗教「迷信」話語研究〉(國立成功大學台灣文學系碩士班碩士論文，2010)。

陳煒翰，〈日本皇族的殖民地臺灣視察〉(國立台灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2011)。

陳婉婺，〈日治時期台灣新文學中的民俗議題與文化論述：以小說為中心（1920~1937）〉(清華大學台灣文學研究所學位論文，2011)。

林俞君，〈從城隍廟陪祀神觀察城隍神的角色與職能 —以臺灣本島城隍廟為核心〉(國立政治大學宗教研究所碩士論文，2014)。

莊勝全，〈《臺灣民報》的生命史：日治時期臺灣媒體的報導、出版與流通〉(國立政治大學臺灣史研究所博士論文，2016)。

劉義郁，〈賴和小說中「迷信書寫」之研究〉(國立東華大學中國語文學系碩士班碩士論文，2018)。



五、會議論文

溫若含，〈現代化島都知識菁英的啟蒙與命運——試析林輝焜《争へぬ運命》〉，《全國臺灣文學研究生學術論文研討會論文集·第五屆》(臺南：國立臺灣文學館，2008)。

王淑美，〈1930年代前期台灣日常生活中的廣播科技〉(中華傳播學會年會，銘傳大學：2014)。

六、網路資源

《臺灣青年》，台北：得泓資訊電子版，1920.07~1922.02

《臺灣》，台北：得泓資訊電子版，1922.04~1924.06

《臺灣民報》，台北：得泓資訊電子版，1923.04~1930.03

《臺灣新民報》，台北：得泓資訊電子版，1930.04~1932.04

《臺灣日日新報》，台北：漢珍電子版，1905~1911。

《臺灣日日新報》，台北：漢珍/YUMANI 清晰電子版 1898.05.06~1944.03.31。

《臺灣日日新報》，台北：大鐸，1898~1944。

《全臺詩·智慧型全臺詩資料庫》，<http://xdcm.nmtl.gov.tw/twp/>。