

國立臺灣大學文學院歷史學系

碩士論文

Department of History
College of Liberal Arts
National Taiwan University
Master's Thesis



從神社祭祀到「國民行事」：
日治時期祈年祭的引入與發展

From Shrine Rituals to National Events: The Transplantation
and Development of Kinensai in Japanese-Ruled Taiwan

曹惟晴

Wei-Ching Tsao

指導教授：顏杏如 博士

Advisor: Hsin-Ju Yen, Ph.D.

中華民國 113 年 7 月
July, 2024

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

MASTER'S THESIS ACCEPTANCE CERTIFICATE
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY

從神社祭祀到「國民行事」：日治時期祈年祭的引入與發展
From Shrine Rituals to National Events: The Transplantation and Development
of Kinensai in Japanese-Ruled Taiwan

本論文係 曹惟晴（學號 R10123014）在國立臺灣大學歷史學系完成之碩士學位論文，於民國 113 年 7 月 16 日 承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

The undersigned, appointed by the Department of History on 16-07-2024 have examined a Master's Thesis entitled above presented by Wei-Ching Tsao (student ID R10123014) candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.

口試委員 Oral Examination Committee:


(指導教授 Advisor)





系主任 Director: 

謝辭



能夠順利完成論文，最想要感謝的是顏杏如老師。何其有幸能在第一個學期末，我只找到一個極度不成熟的研究方向，便得到老師的諸多建議與同意指導。在那之後，確定題目、通過文獻回顧考試、出國交換、撰寫論文，一路上都有著老師的指引，無論是史實詮釋，或是寫作技巧，無一未得老師的悉心指導。除此之外，每當我在學習路上迷惘時，老師總是願意傾聽，並陪著我釐清思緒，鼓勵我勇於嘗試。感謝老師在繁忙的研究與教學事務之餘，耐心地指點著我，或許老師從不知道她就像是學海裡的一盞明燈，對我來說至關重要。謝謝老師讓一個人學前幾乎沒有研究經驗的學生，能夠順利在這三年之中完成學業。

文獻回顧口試時，獲得周俊宇老師的諸多建議與勉勵，雖然沒有機會和老師分享我的最終成果，卻暗自希望自己沒有辜負當初老師的提點。感謝蔡錦堂老師和呂紹理老師在百忙之中允諾擔任論文口試委員。這個研究题目的最初發想，曾作為蔡錦堂老師課堂的期末報告，若非老師當時的肯定，或許我並不會繼續走上神社祭祀的研究之路。而兩位老師在口試中針對國民行事與慶典化等詮釋用詞給予提醒，並點出祭祀參與者的層次問題、與其他祭典的比較等不足，均是相當寶貴的建議。礙於時間，目前僅能就老師們的建議盡力修正，期待未來若有機會能持續完善未臻完備之處。

求學期間，有幸擔任杏如老師與紹理老師的研究助理，在工作期間接觸到許多自己從未接觸過的史料，並從中學習老師們整理資料的方式，實在無比受用。同時也十分感謝紹理老師、陳冠妃老師、李貞德老師給予機會，讓我以教學助理的身分，持續在不同的課堂中學習新知。而系辦助教們總是在學生事宜與助理事務上提供諸多襄助，在此一併致謝。

撰寫論文是個孤獨的過程，慶幸的是我身旁有同儕、好友的陪伴與協助。謝謝曾經給我寫作建議或陪同我一起練習口試的王威、信豪、靚融、駿朋、存一、廣權，以及共度學習時光、分享甘苦的敏甄學姐、淨嵐、昱達、張皓、品硯、峙瑜、凱文、子晏、中島。除了系上同學外，同樣要感謝在日文閱讀和寫作上提供幫助的美涼、每次相見都陪著我去逛神社遺跡的好友品蓉、一起分享研究生瑣事的高中同學欣悅、羽榕，還有在論文最終階段相互扶持的維哲、詠怡。

碩一時，在鍾淑敏老師與婷玉學姐的邀請下，我有幸參加吉岡喜三郎日記讀書會，開啟了一段解讀史料的奇幻旅程。在這裡我得到許多史料解讀和翻譯上的建議，也聽聞許多學長姐求學歷程中的寶貴經驗。謝謝讀書會的凱雯學姐、安美

學姐、漢儀學姐、淳昀學姐、盈君學姐、聖凱學長、榮盛學長、延釗學長、育賢、名左，以及其他老師和學長姐們。

感謝文學院提供的交換學生計畫及獎學金，讓我在 2023 年 10 月至 2024 年 3 月之間，得以在奈良女子大學學習，並實際在日本看了多次神社祭祀活動。留學期間承蒙奈女的內田忠賢老師關照，也謝謝學伴乾井さん、宿舍鄰居안예진和同期交換的臺灣同學丞薇、俊堯、立穎、芸柔、淳淇、家榛，一同分享留學時光的趣事。另外，特別感謝京都大學的高木博志老師，惠予機會旁聽一學期的課，並在得知我的論文方向後，親自帶著我到圖書室，介紹多份神職會史料，使我獲益匪淺。

最後也是最重要的，謝謝我的父母與家人一直以來的支持，讓我在學海沉浮期間有個能夠依靠的堅實後盾。即使從未聽聞我分享論文，他們卻總是包容時常獨自窩在房間念書的我。我想把完成論文的喜悅與父母和家人同享，也期許自己未來能夠保有這段求學時光的毅力與勇氣，持續為了理想而不斷嘗試。

摘要



祈年祭為春季播種時節向神祇祈求五穀豐穰的祭祀，於近代日本神道體制之中，被列為固定的國家祭祀之一，與年末感謝神明的新嘗祭相互對應，並和例祭、新嘗祭共同位列為神社慣例的三大祭。本文選擇祈年祭為主要研究對象，分析日治時期國家神道祭祀的引入、變遷，及其之於臺灣社會的意義。有別於過往研究關注宗教政策、祭神問題或個別神社的發展歷程，本文聚焦於祭祀，透過祈年祭及衍生於社會中的相關活動，嘗試釐清日治時期個人、社會、神社與國家之間的互動關係和網絡。

在臺灣施行的祈年祭大約可依照臺灣神社落成後首次舉行、官國幣社以下神社祭祀令發布，以及進入戰爭狀態劃分為三個階段。在發展過程當中，祈年祭的施行空間與內涵皆出現顯著的擴充現象。祈年祭的活動空間，從最初侷限於神社內部，逐漸延伸至農事機構、農事學校，以及所有家庭和工作場所。祈年所期盼的豐收範疇，亦自米穀擴展至農牧產業，再進一步納入所有產業的增產。考察祈年祭在臺灣的發展，能夠發現殖民地當中的神社祭祀，不斷隨著時代背景轉換與政府需求而調整、挪用。日治初期，祈年祭偏重國家祭祀的象徵性質，不重視向殖民地人民宣傳，然而，伴隨著祈年祭在日本神道祭祀體系當中的地位鞏固與戰爭局勢的迫近，祈年祭逐漸轉向一般民眾，甚至成為鼓勵增產、動員兒童與婦女的媒介之一，試圖將之轉化為「國民行事」，並顯現出工具性的面向。儘管如此，由於缺乏和民眾自身或臺灣傳統的連結，祈年祭祭祀意義難以被人們深刻理解、接納，揭示著國家祭祀之於殖民地的傳遞僅止於表面，無法真正深入信仰與心靈層面。

關鍵詞：殖民地神社（海外神社）、國家神道、官國幣社以下神社祭祀令、五穀豐穰、增產報國、農務動員

Abstract

Kinensai (Tosigoi-no-Matsuri) is a ritual during the spring sowing season to pray to the gods for a bountiful harvest of grains. In the modern Japanese Shinto system, it was recognized as one of the fixed national rituals, corresponding to Niinamesai, which was a ritual of thanksgiving to the gods at the end of the year. It was also recognized as one of the three annual rituals along with Reisai and Niinamesai. This thesis selects Kinensai as the main subject to analyze the introduction and change of State Shinto rituals during the Japanese colonial period, and their significance to Taiwan society. Unlike previous studies that focused on religious policies, the issue of Shinto rituals, or the development of individual shrines, this thesis focused on the rituals attempts to clarify the interactions and networks among individuals, society, shrines, and the state during the Japanese colonial period through the Kinensai and the related activities in the society.

Kinensai in Taiwan can be divided into three stages: after the completion of Taiwan Shrine, the promulgation of Kankokuheisha-Ika-Jinja-Saishirei, and in the state of war. In the course of its development, there had been a significant expansion in the space and content of Kinensai. The ritual space of Kinensai had expanded from being limited to the interior of shrines to social events, and gradually extended to agricultural organizations, agricultural schools, and all homes and workplaces. The denotation of the desired harvest extended from rice to agriculture and animal husbandry, and then further to the increase of production in all industries. Examining the development of Kinensai in Taiwan, one can find that shrine rituals in the colony were constantly adapted and appropriated in response to the changing historical context and the needs of the government. During the early period of Japanese rule, Kinensai, with its emphasis on the symbolic nature of the national ritual, did not attach importance to comprehensive publicity for the colonial people. However, with the consolidation of Kinensai's position in the Shinto ritual system and the approaching war, Kinensai had to be turned to the general public, and even became one of the mediums for encouraging the increase of production and the mobilization of children and women, and was gradually transformed into an act of nationalism, with an instrumental aspect. Nevertheless, due to the lack of connection to the Taiwanese people themselves or to the tradition, the meaning of Kinensai was difficult to be understood and accepted by

the people. This situation reveals that the transmission of the national rituals to the colony was only superficial, and did not penetrate deeper into the level of beliefs and spirituality.

Keywords: Colonial Shrine, State Shinto, Kankokuheisha-Ika-Jinja-Saishirei, Bumper Harvest, Boost Production to Serve the Nation, Mobilization of Agriculture

目次



口試委員審定書.....	i
謝辭.....	ii
摘要.....	iv
Abstract	v
目次.....	vii
表次.....	viii
緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究回顧.....	3
第三節 研究內容與方法.....	10
第四節 論文架構.....	11
第一章 近代日本的祈年祭：重建與移植.....	13
第一節 明治維新與祈年祭的重建.....	13
第二節 向新領土的移植：祈年祭在臺初期的論述及實施.....	15
第二章 祈年祭的扎根：活動範疇的擴張與祭祀意義的延續.....	29
第一節 神社祭祀令：祈年祭地位的提升與在臺祭祀活動的擴展.....	29
第二節 祈年內涵的擴充：從米穀到廣義的農牧產業.....	31
第三節 祈年傳統的斷裂：官方思維與臺灣社會文化的隔閡.....	34
第三章 戰時期的變容：翼贊聖業與增產報國.....	41
第一節 祈年祭的新論述：農牧豐穰兼及全產業豐產.....	42
第二節 戰時祈年祭的祭祀擴張與實際感受.....	46
第三節 超越神社場域的祈年型態.....	52
結論.....	59
祈年祭與殖民地社會：引入、接觸擴張到國民動員.....	60
國家祭祀的「今生」：戰後的祈年祭與神道.....	63
徵引書目.....	65
附錄.....	79

表次

表一	1903 年 1 月公告之祈年祭與新嘗祭幣帛神饌料.....	18
表二	1910 年 4 月公告之祈年祭與新嘗祭幣帛神饌料.....	19
表三	1919 年 10 月公告之祈年祭與新嘗祭幣帛神饌料.....	19
表四	報載祈年祭在臺灣數個主要神社的施行日期.....	26





緒論

第一節 研究動機與目的

隨著日本帝國擴張，西太平洋地區遍布著為數眾多的海外神社。國家力量主導的神道體制，更是在日本民眾的庶民信仰之外，挾著統治象徵之姿，進入最初的殖民地——臺灣。日本帝國與日本移民在海外設立了一千六百餘所的神社。¹ 根據金子展也在臺灣的田野調查，發現當時號稱神社的宗教設施超過四百所，當中被總督府認定的神社與民間自行設立的祭祀場所約佔各半。² 親自探訪今日僅殘存建築遺跡或早已被改建的神社遺址，不禁令人好奇：過往人們在這些空間裡從事什麼樣的活動？進行過哪些祭祀儀式？而這些活動和祭祀儀式又如何與殖民地社會產生連結？

日本統治期間，臺灣各地神社穩定舉辦之祭祀，包含歲旦祭、元始祭、紀元節祭、祈年祭、春季皇靈祭遙拜、神武天皇祭遙拜、天長節祭、始政紀念祭、秋季皇靈祭遙拜、臺灣神社祭、明治節祭、新嘗祭、大正天皇遙拜、除夜祭，以及個別神社的例祭。³ 仔細檢視這些祭祀活動，會發現除了祈年祭、歲旦祭、除夜祭，以及個別神社的例祭之外，幾乎所有的祭祀都能對應到日治時期的國家祝祭日⁴，顯示神社祭祀與國家行政事務之間高度的連結性。其中，歲旦祭與除夜祭，分別代表著一年之始與結尾，透過祭祀感謝當年神明的庇佑，並祈禱新的一年能夠順遂。相較於歲旦祭或除夜祭，祈年祭具有相似的性質，但其施行紀錄與討論更為豐碩，且常與例祭、新嘗祭等重要祭典相提並論。無法歸類於國家祝祭日的

¹ 中島三千男，《海外神社跡地の景觀変容——さまざまな現在》（東京：御茶の水書房，2013），頁 15。

² 金子展也，《台湾に渡った日本の神々：フィールドワーク日本統治時代の台湾の神社》（東京：潮書房光人社，2018），頁 382。另外，在此之前，臺灣官方認可的神社數量普遍按照文獻史料所推算，採取 68 所神社的說法。參見橫森久美，〈台湾における神社——皇民化政策との関連において——〉，《台湾近現代史研究》第 4 号（1982 年 10 月，東京），頁 188；佐藤弘毅，〈戦前の海外神社一覧 1——樺太・千島・台湾・南洋——〉，《神社本廳教學研究所紀要》2 号（1997 年 3 月，東京），頁 167。

³ 隨著日本統治時間越長，神社內部的祭祀活動施行漸趨穩固，因此本文選擇昭和年代的神社祭祀條目進行整理，並摒除僅在個別神社施行的小型或臨時祭祀儀式。參考基隆神社編，《基隆神社誌》（臺北市：臺灣日日新報社，1934），頁 18；深川彰編，《國幣小臺中神社誌》（臺中市：國幣小社臺中神社列格奉贊會，1943），頁 27-29。

⁴ 日治時期臺灣的祝祭日包含四方拜（元旦祭）、元始祭、新年宴會、紀元節、春季皇靈祭、神武天皇祭、明治天皇祭（明治節）、臺灣始政紀念日、天長節、秋季皇靈祭、神嘗祭、臺灣神社祭、新嘗祭，以及大正天皇祭。參見呂紹理，〈日治時期臺灣的休閒生活與商業活動〉，收入黃富三、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 362。

祈年祭，是一個什麼樣的存在？對於殖民政權來說，祈年祭具有何種意義？祈年祭的廣泛實施，對臺灣社會又有何影響？

祈年一詞來自於《詩經·大雅·雲漢》：「祈年孔夙，方社不莫」，含有求取豐年之義，而祈年祭則是祈求該年米穀豐收的祭典。祈年祭在日本的發展，最早可以追溯到天武天皇時期（672-686）。文武天皇時代的大寶律令（701年制定），確立祈年祭的祭祀儀式並在各地官社進行。然而，當時的施行情況稱不上遍及日本全境，應仁之亂（1467-1477）以後，祈年祭更是完全中斷施行，直到明治維新以後才又被重新提起。⁵明治政府在1871年10月制定《四時祭典定則·地方祭典定則》，1875年又制定〈神社祭式〉，兩者共同奠定近代日本神社祭祀的制度化基礎。祈年祭與例祭、新嘗祭在此時確立為神社慣例的三大祭。⁶1914年《神宮祭祀令》與《官國幣社以下神社祭祀令》頒布後，祈年祭在國家祭祀的體制之中，作為伊勢神宮和各層級神社的大祭，地位再次獲得鞏固。⁷

若回溯日本神道祭祀的傳統，能發現與農事相關的祈求和答謝皆與政權的正統性息息相關，而各個神社也以是否在祈年祭進行班幣⁸事宜，作為列入官社的指標之一。⁹甚至到了現代，仍可由許多機構出版品的行事欄位，見到皇宮中農事祭祀的紀錄。另一方面，以鞏固王權為中心的農業祭祀，實際上奠基於民間相關農耕儀禮。¹⁰從民俗學相關的調查成果可見，日本民間長期存在著予祝、播種、插秧、收穫等農耕儀禮，並以米穀加工而成的供品祭祀農神。¹¹

如此，帶有祈求五穀豐穰意義的祈年祭，伴隨著王權神聖性建構而被納入宮中祭祀一環，長期以宮中與民間兩個體系並存於日本社會之中。1871年的太政官布告提到：「神道是國家的宗祀，不應為一人一家所私有」，將國家祭祀場域的公共性賦予神社。¹²在此種背景之下，祈年祭的祭典被選為國家祭祀，並在具有

⁵ 小倉慈司、山口輝臣，《天皇と宗教》（東京：講談社，2011），頁40、178-179；阪本是丸，〈官社制度の成立と国家祭祀〉，《国家神道形成過程の研究》（東京：岩波書店，1994），頁47。

⁶ 阪本是丸，《近代の神社神道》（東京：弘文堂，2005），頁226。

⁷ 《官國幣社以下神社祭祀令》頒布後對祈年祭在臺施行產生的影響詳見第二章。兩則祭祀令的法令內容參見「御署名原本・大正三年・勅令第九号・神宮祭祀令」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A03020995700、御署名原本・大正三年・勅令第九号・神宮祭祀令（国立公文書館）；「御署名原本・大正三年・勅令第十号・官国幣社以下神社祭祀令」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A03020995800、御署名原本・大正三年・勅令第十号・官国幣社以下神社祭祀令（国立公文書館）。

⁸ 班幣指將金錢、布帛、酒食等供奉於神前的物品，配發並奉獻至各神社之事宜。

⁹ 小倉慈司、山口輝臣，《天皇と宗教》，頁48-49；古瀬奈津子，《日本古代王權と儀式》（東京：吉川弘文館，1998），頁96-98；阪本是丸，〈官社制度の成立と国家祭祀〉，頁46-71。

¹⁰ 原田信男，《歴史のなかの米と肉 食物と天皇・差別》（東京：平凡社，2005），頁62。

¹¹ 渡部忠世、深澤小百合，《ものと人間の文化史 もち（糰・餅）》（東京：法政大學出版局，1998），頁283-289。

¹² 「世襲ノ神官以下改正補任并官社以下定額及神官職制規則」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A15070991500、太政類典・第一編・慶応三年～明治四年・第百三十一卷・教法・神

公共性的國家神道神社中施行。為什麼官方的祈年祭祀，會在近代重新走向民眾，成為國民的祭祀儀式？探究並行於國家與民間的祭祀發展，或許可以幫助我們重新思考近代國家祭祀的意義，以及進入殖民地之後的開展。是故，本文選擇與祈求作物豐收的祈年祭作為主要研究對象，嘗試理解國家與社會之間如何藉由神社祭祀及相關祭典，建立起雙方的互動關係。

殖民地臺灣所開展的祈年祭祭祀，是否隨著日本近代歷史變遷，而與日本本土具有相同的發展歷程？抑或因臺灣的殖民地特性，使得在臺灣舉行的祈年祭產生有別於日本本土的特殊性？另一方面，在前述提及的神社慣例三大祭祀之中，由於祈年祭帶有祈求當年豐收的期望性質，與年底作為感謝豐收的新嘗祭相互輝映。¹³在談論近代神道時，日本神道祭祀研究往往同時提及祈年祭與新嘗祭，過去所留下的史料也有許多兼論兩者之論著。然而，兩者歷史發展仍有諸多差異，祈年祭在殖民地的情況亦未曾被關注。因此，祈年祭有獨立討論的必要性，本文也希望藉此祭儀理解人、社會與神社之間的互動網絡。

第二節 研究回顧

神社，是祈年祭主要的祭祀場所。在殖民地臺灣的報紙中可見許多行政長官出席神社祭祀的身影，反映國家行政體制涉入於其中。與行政體制密切相關的國家神道，以何種形式進入殖民地？為了理解殖民地神社具有的特殊性，筆者將先就殖民地神社相關先行研究進行回顧。

祈年祭的祭祀活動雖由日本殖民政府引進臺灣，然而，祈年祭蘊含的五穀豐穰期盼卻不為日本文化所獨有，凡從事農耕者皆渴望豐收。清代以來，臺灣民眾亦有自身的文化認知與傳統習俗。因此，第二部分試圖透過回顧中國歷史上祈年活動的相關討論，初步爬梳在中國傳統脈絡之中，祈年祭祀的意義是什麼？此傳統可能會如何影響臺灣漢人的既有認知？

最後將把回顧的重心放回本文主要的研究對象——祈年祭。在既有研究所展現的日本歷史脈絡裡，祈年祭的起源、發展和意義分別是什麼？而隨著殖民地神社移植到臺灣之前，近代日本的祈年祭與政權間的關係為何？日治時期的祈年祭

官（國立公文書館）。

¹³ 神嘗祭、大嘗祭、新嘗祭在日本古代王權之下亦屬於宮中祭祀的部分，尤其新嘗祭更有著天皇與神共同食用新穀的意味，而這樣的祭日在近代發展過程當中，也與祈年祭類似，逐漸向一般民眾與社會滲透，甚至與國民統合的目的合流。周俊宇，〈もう一つの新嘗祭—植民地台湾における祭日としての展開—〉，《日本台湾学会報》第 16 號（2014 年 6 月，千葉），頁 63-65；小倉慈司、山口輝臣，《天皇と宗教》，頁 48-49。

又在何種脈絡下被討論？以此為出發點，本文將進一步思索祈年祭在臺灣的發展能夠如何進行探討。



（一）殖民地神社研究

近代日本的國家神道體制約在明治時期形成，神社被放置於與一般宗教不同的領域，與行政組織的關係較為緊密。例如神社境內土地具有公共財產性質，得免除租稅卻不能隨意買賣，神社的氏子組織則與行政區域內的居民以及戰爭時期的部落有著對應關係。¹⁴另外，根據 1945 年的「神道指令」，國家神道被定義為「依日本政府法令制定而不同於宗派神道或教派神道的一個分支，屬於一般認知中非宗教的國家祭祀」。¹⁵也就是說，國家神道的發展與天皇神格化密切相關，政府藉著神道加深政治正當性。

關於戰前日本帝國的海外神社，聚焦於國家神道在殖民地的發展是最常見的研究取徑。研究者多半從政治、法律角度進行討論，關注國家神道體系向殖民地的移植、殖民地神社的象徵意義與祭神問題。¹⁶菅浩二以臺灣與朝鮮兩地的神社為主要研究對象，深究祭神選擇與神社歷史發展等問題。臺灣以新領土之姿納入日本帝國的版圖，祭神以開拓三神和能久親王為主；朝鮮的統合以「同祖論」為核心，祭神以天照大神和明治天皇為大宗。兩個殖民地基於不同的歷史發展脈絡，而有自身特色的祭神群。¹⁷祭神的選擇讓殖民地神社帶有自身區域特色，由此思考，在神社當中施行的國家祭祀，是否會有因殖民地制宜的現象，而不同於日本本土？筆者認為研究祈年祭在臺灣的發展，並細究其如何與殖民地社會互動之前，國家神道的研究方向，不失為一個幫助理解祈年祭的良好取徑。祈年祭作為近代日本國家祭祀的三大祭之一，同樣必須從法令與政策面向著手，瞭解時代環境背景對這個祭祀的影響，以描繪出近代祈年祭的樣貌。

¹⁴ 青井哲人，《殖民地神社と帝国日本》（東京：吉川弘文館，2005），頁 18-20。

¹⁵ 阪本是丸，〈國家神道研究の現状と課題〉，《國家神道形成過程の研究》（東京：岩波書店，1994），頁 7。

¹⁶ 青野正明，〈宗教と信仰〉，收入日本殖民地研究会編，《日本殖民地研究の論点》（東京：岩波書店，2018），頁 157-168。相關著作包含小笠原省三的《海外神社史》與高木博志的〈官幣大社札幌神社と「領土開拓」の神学〉等，其中，前者劃分為祭神篇、海外神社運動的歷史展望，以及各家投稿與回應等，受到小笠原自身經歷的影響，該書以滿州和中國為主要討論之地域，對臺灣的討論則較少；後者著眼於殖民地神社的官幣大社多半祭祀著有領土開拓之神的大國魂神，以及此傳統在朝鮮神宮祭神論爭之際的瓦解及其意義。除此之外，蔡錦堂在《日本帝國主義下台灣の宗教政策》一書中亦著重於宗教制度的討論。參見小笠原省三，《海外神社史 上卷》（東京：海外神社史編纂會，1953）；高木博志，〈官幣大社札幌神社と「領土開拓」の神学〉，收入岡田精司編，《祭祀と国家の歴史学》（東京：塙書房，2001），頁 329-343；蔡錦堂，《日本帝國主義下台灣の宗教政策》（東京：同成社，1994）。

¹⁷ 菅浩二，《日本統治下の海外神社》（東京：弘文堂，2004）。

金子展也實際走訪臺灣各地神社後，發現神社除了如一般印象中作為皇民化政策的統治工具外，民間或企業也會自行建立神社祭祀守護神。¹⁸不過這項田野調查成果主要著重官方神社與各式產業神社的位置、祭神、始末與重大事件，除了鎮座儀式之外，祭典並非其核心關懷，也因此較難從中看出同一類型的神社有著哪些人們參與神社活動的共同樣貌，以及出自民間角度對於神社祭祀的理解與觀點。相對於此，青井哲人將殖民地神社放入支配者與被支配者所共同形成的空間進行討論，指出日本殖民地的都市多採取將世俗權力的政府機關與宗教權威的祭祀空間劃分兩處的形式。此外，在皇民化與紀元二千六百年紀念等名目之下，戰爭時期的神社空間營造，受到戰事祈願與集團參拜、奉仕的影響，而持續廣泛地進行。¹⁹即使青井哲人的論述主要著重在都市空間與神社營造，我們仍可以從中看見一些神社與在地人群之間的互動。大眾動員是神社與在地人群互動的方式之一，除了神社環境維護、硬體建設的動員，在這裡也可以進一步探問：殖民地祭祀樣態背後，殖民政府、在臺日人、臺灣人之間協力、受容抑或抵抗、忽視的互動關係，如何隨時間推移而產生變化？

相對於前述日本學者的研究，雖然同樣以國家神道為主要取徑，臺灣近來的相關研究，則多聚焦單一地區內的神社發展，用以理解日治時期的宗教政策走向。蔡錦堂在〈再論日本治臺末期神社與宗教結社諸問題——以寺廟整理之後的臺南州為例〉中，探討寺廟整理運動如何影響各種宗教信仰之間的互動關係，以及舊慣寺廟如何試圖避免被整理的命運。²⁰這個方向同樣是學位論文的主要取向，例如葉昕探討斗六郡在一庄一神社與寺廟整理政策前後對總督府政策的回應，以及領導階級在這些宗教政策的環境下扮演何種角色。²¹吳思穎則指出太平洋戰爭期間，總督府藉由將既有神社升格以推廣神道教，帶動民間對政府政策的回應。²²不過，在鄉紳與寺廟團體之外，多數一般民眾對於神社的接觸是否隨著日本殖民統治的深化而有所改變？而學生、職業者與社會上組織成的團體，在宗教政策的變動當中，被期待表現出哪些樣貌，又如何主動提倡、參與？

其他研究方向則包含政治力介入之下的宗教衝突經驗、部分神社如何被形塑成為戰爭紀念場域，以及未納入國家神道體系中的神道神社。例如，駒込武以臺

¹⁸ 金子展也，《台湾に渡った日本の神々：フィールドワーク日本統治時代の台湾の神社》。

¹⁹ 青井哲人，《殖民地神社と帝国日本》，頁 10-18、182-186。

²⁰ 蔡錦堂，〈再論日本治臺末期神社與宗教結社諸問題——以寺廟整理之後的臺南州為例〉，《師大臺灣史學報》第 4 期（2011 年 9 月，臺北），頁 67-93。

²¹ 葉昕，〈日治時期臺南斗六郡的神社建造與寺廟整理〉（臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2019）。

²² 吳思穎，〈日治末期臺灣的神社昇格之研究——以國幣小社新竹、台中、嘉義神社為例〉（臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2019）。

南長老教中學為研究對象，說明參拜神社對於基督教學校而言是種要求其以行為證明服從權威的暴力。而統治者透過這種依附在統治秩序之下的表徵，試圖瓦解臺灣人們以長老教中學作為「臺灣民眾教育機構」的理想。²³蔡錦堂曾比較忠烈祠與靖國神社的歷史發展、儀式、戰後經營與國民記憶的問題。²⁴鍾淑敏、沈昱廷、陳柏棕則說明在戰爭中戰歿的臺灣人如何能進入靖國神社接受合祀，並透過靖國神社所藏的《祭神簿》分析臺灣人被動員參與戰爭的情況與地點。²⁵除此之外，林承緯藉由《臺灣日日新報》、臺灣總督府公文類纂等材料，指出位在眾多日本移民區域的臺北稻荷神社反映了日本移民於臺灣延續原有的庶民信仰，在官方神道推廣之外顯示出民俗面向。²⁶這些著作關注的焦點，不只是政府宗教政策與殖民地社會的互動，更將神道祭祀的研究視角擴張至戰爭動員、國民記憶以及民俗信仰，促使筆者思考作為國家祭祀的祈年祭，是否在日治時期也扮演過神社祭祀以外的角色。對於殖民政府來說，祈年祭具有何種可利用性？或者，祈年祭在臺灣的發展與變遷對社會帶來何種影響與意義？

基於前述回顧可以發現，日本對於海外神社的研究，不僅著重於釐清國家神道引入殖民地的歷史脈絡，也開始關注神社建立背後，都市空間的形成以及被殖民地地區神社的民俗性。我們也可以進一步追問，神社作為一個國家祭祀的空間，體現與政治力、皇權密切的結合，在相關宗教政策的執行以外，是否也存有來自於民間的參與和響應，才能有效維持體系的運作？臺灣既有研究對於神社如何與統治力量連結提供豐富的討論，雖然過往較少觸及殖民地神道發展中的民間角色與回應，近來研究者逐漸將其納入研究課題。承襲此研究脈絡，筆者認為若能多著墨民間的要素，應能為國家神道移植的研究，增添不同的討論空間。除了上述民間參與及響應之外，從民間的角度切入思考，在殖民地之中，漢人傳統與日本的祈年祭，激盪出何種神社祭儀的樣貌呢？

（二）中國祈年祭祀傳統

過往對於日治時期施行於臺灣之節日所進行的研究，往往指出漢人既有知識架構作為嫁接日本國家祝祭日相關論述的轉銜機制，進而使相關論述更容易為臺

²³ 駒込武著，李明芳譯，〈台南長老教中學神社參拜問題——「踏繪」式的權力型態〉，《中外文學》第31期第10卷（2003年3月，臺北），頁43-80。

²⁴ 蔡錦堂，〈臺灣的忠烈祠與日本的護國神社・靖國神社之比較研究〉，《師大臺灣史學報》第3期（2010年3月，臺北），頁3-22。

²⁵ 鍾淑敏、沈昱廷、陳柏棕，〈由靖國神社《祭神簿》分析臺灣的戰時動員與臺人傷亡〉，《歷史臺灣：國立臺灣歷史博物館館刊》第10期（2015年11月，臺南），頁67-101。

²⁶ 林承緯，〈臺北稻荷神社之創建、發展及其祭典活動〉，《臺灣學研究》第15期（2013年6月，新北市），頁35-66。

灣當地知識份子所接納。殖民統治之初，《臺灣日日新報》的漢文版便與日文版著重關心國家祭祀不同，以「天子」概念向新的帝國臣民介紹天皇，進一步說明新嘗祭的意義。²⁷天長節的引入，對地方社會中介者的仕紳階級而言，以類似中國傳統慶祝皇帝誕辰的萬壽節來理解。²⁸不過，對於普通民眾來說，與皇帝、天皇相關的祭祀或慶祝活動並非和自身那麼靠近。在神社空間當中舉行的祭祀活動，是否有著和人們生活更具連結性的祭儀？就多數基層民眾而言，與生活相關的農業祭祀論述，或許是更容易理解，也更容易接納的類型。又人們對於不確定事物的期望往往寄託於宗教性祈求之上，希望一切得以風調雨順。²⁹如此，漢人世界當中是否存在著祈年的傳統祭祀？而相關的祭祀活動又是如何被理解、進行？

《禮記·月令》當中記有「是月也，天子乃以元日祈穀于上帝。乃擇元辰，天子親載耒耜，措之参保介之御間，帥三公、九卿、諸侯、大夫，躬耕帝藉」，可見祈年亦即祈穀，而祈年的祭祀則以天子向上帝祈求為中心，並擇日由天子率領政權核心官員親耕。中國歷代自周禮以降，多見具有報本和祈年意涵的祭祀儀禮。關於明清以降官方所進行的祭祀活動，明代國家祭祀承繼周禮以降的傳統，以祭祀內容為依據，將其劃分為大祀、中祀、小祀三個等級，其中每年固定舉辦的大祀有祈穀等十三項。此外，李媛說明對農業生產的關注與祈福是祭祀土穀之神的主要目的，而這種與農業的密切連結更提供了國家正當性。³⁰謝仁晏指出清代延續明代的三級祝典體系，祈穀禮則於明代嘉靖年間被加入祭祀體系當中。³¹郭躍山則藉由分析《授時通考》闡述清代皇帝的農學思想，在這之中，祈穀在清代被視作國家大祀，往往禮儀繁重且需要皇帝親自參與。³²

上述研究成果顯示中國傳統儒家論述與歷代發展過程當中，祈年始終是個重要的國家祭祀活動，並且以皇帝為主祭者，具備政權與農業之間的連結象徵。對於曾經接受傳統儒家教育的臺灣傳統知識階層而言，祈年（祈穀）可以說並不陌生。在那樣的背景之下，臺灣仕紳會怎麼理解總督府藉由國家神道體制帶入的祈

²⁷ 周俊宇，〈もう一つの新嘗祭—植民地台湾における祭日としての展開—〉，頁 65-66。

²⁸ 顏杏如，〈天長節門熱鬧：帝國的節日與殖民地臺灣社會〉，收入李承機、李育霖主編，《「帝國」在臺灣：殖民地臺灣的時空、知識與情感》（臺北市：臺大出版中心，2015），頁 65-67。

²⁹ 陳玲蓉曾指出日本治臺以前的臺灣宗教多半在明末清初時由中國傳入，復因渡海艱難、盜賊猖獗等因素，使得其發展出對應生活不安的祈福避禍形式。陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》（臺北市：自立晚報，1992），頁 83、249。

³⁰ 李媛，《明代國家祭祀制度研究》（北京：中國社會科學出版社，2011），頁 64-65、235-239。

³¹ 謝仁晏，〈祀典之外：明清北京天壇管理研究〉（臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2013），頁 18-19。

³² 郭躍山，〈道藏于農：《授時通考》所見清代皇帝的農學思想〉，《農業考古》2020 年 4 期（2020 年 7 月，江西），頁 125-131。

年祭？近代臺灣的祈年認識如何與日本帝國試圖傳遞的國家圖景和日本傳統論述相結合，進而成為一個能夠被利用的祭祀傳統？



（三）日本的祈年祭與祝祭日

日本的歷史脈絡之中，祈年祭又是一個什麼樣的祭日？在近代國家神道形塑之際，祈年祭扮演了何種角色？現有臺灣的神社祭典相關討論裡，祈年祭又以何種姿態出現在殖民地當中？在地人群與神社祭祀活動之間的關係為何？

西山德在〈祈年祭の研究〉中，聚焦於日本古代的祈年祭，探討其本質、成立年代、祝詞、祭日與施行，並闡述祈年祭的起源，以及其與月次祭等祭典的關係。西山亦指出祈年祭並非純粹的民間祭祀場合，而是以皇祖祭典為中心，在律令制發展下，奉幣於天神地祇的祭祀活動。³³其後，真弓常忠討論祈年祭與新嘗祭的班幣問題，指出祈年祭與新嘗祭之間，並非只是春季預先祈求與秋季收穫祭的關係，後者更透過連結神話之儀式，強化天皇的神聖特質。真弓認為日本的所有祭祀活動皆圍繞著「嘗」的行事在進行，祈年祭與其他祈雨、鎮魂等祭祀活動，都是為了能夠讓新嘗祭能夠順利執行。³⁴

早川庄八藉由神祇祭祀分析古代律令國家與天皇之間的關係，提到祈年祭的班幣對象為當時政權所能掌握的全國三千多所神社，卻和天皇沒有直接關連，相對地，由天皇親祭的月次祭與新嘗祭，班幣對象除少數特定神社外，只侷限於畿內的重要神社施行。究其原因，祈年祭是在日本律令國家體制形成過程中，受到中國影響而創建出的國家祭祀，而月次祭與新嘗祭原先則是大和王權作為地域性政權時便已存在的宮廷祭祀，並在律令制的基礎上直接昇格為國家祭祀，故保留了由政治集團首長進行祭祀的樣貌。換言之，不同於西山德視國家與天皇為一體而將祈年祭看作皇祖祭祀，早川認為祈年祭並非天皇的祭祀，而是國家的祭祀，其創建也顯示著律令國家與地域性王權間的根本差異。³⁵岡田莊司討論古代律令國家的祭祀，指出祈年祭、新嘗祭與兩次月次祭所構成的「四箇祭」，其共通點在於都是以班幣禮儀作為中心的祭儀。除此之外，岡田也延續早川的論述，強調

³³ 西山德，〈祈年祭の研究（一）〉（昭和二十四年七月十二日報告），《日本學士院紀要》7卷2號（1949，東京），頁109-139；西山德，〈祈年祭の研究（二）〉（昭和二十四年七月十二日報告），《日本學士院紀要》7卷3號（1949，東京），頁225-238。

³⁴ 真弓常忠，〈祈年祭と新嘗祭の班幣をめぐる問題〉，《神道史研究》23卷3期（1975年5月，伊勢），頁112-141。

³⁵ 早川於文章中提及，將祈年祭看作律令國家形成過程中新產生的國家祭祀，此觀點受到西山德〈祈年祭の研究〉（參見前文）啟發，唯西山德以「天皇即國家」之視角進行分析，而未能從天皇和國家之間的關係，探討國家祭祀中祈年祭與月次祭、新嘗祭的差異。早川庄八，〈律令制と天皇〉，《史學雜誌》（1976年3月20日，東京），頁323-338；早川庄八，〈律令制と天皇〉，收入氏著，《日本古代官僚制の研究》（東京：岩波書店，1986），頁8-22。

儘管祈年祭為律令國家每年最大型的祭祀儀禮，卻不像月次祭、新嘗祭一般，由天皇親自祭祀。³⁶

前述日本近來對於祈年祭的研究，可以見到其重心多半放置在古代王權與儀禮之間的面向上，不過，在其他民俗文化的討論之中卻也呈現：祈年相關的傳統行事在民間一直持續進行著。³⁷到了近代，祈年祭重新被明治維新政府選作是一個藉由祭祀達成收攬民心的工具。阪本是丸討論幕末神祇官再興運動到明治初年祈年祭再興的經過，還原明治初期國家祭祀建立的過程。³⁸或許我們可以追問：國家祭祀成立之後，祈年祭祭祀如何變遷，與其在日本歷史中的發展過程有何關聯？又如何影響了祈年祭在殖民地當中的引入與推廣？

另一方面，關於殖民地臺灣的祈年祭，目前尚未有專文考察，僅可見到分散於各個神社相關討論之中，並且大多數對於殖民地神社祭典的研究，主要將核心放置在鎮座祭、例祭的探究之上，缺乏對祈年祭等其他祭儀的進行方式及其與民眾關係的全面性討論。例如，林承緯指出臺北稻荷神社自 1911 年鎮座以降，一直到 1943 年之間，始終穩定地舉行歲旦祭、祈年祭、新嘗祭等祭典，當中亦描述首度舉辦祈年祭的景況。³⁹只是，祈年祭並非其討論重心，在僅討論首次祈年祭的情況之下，尚看不出祈年祭在殖民地當中隨著時間所可能產生的政策、祭祀情形及民眾參與變化。另外，陳凱雯在基隆神社的研究中，同樣提到在祈年祭等重大祭典時，除了當地重要官紳參與之外，小學生、婦女會等團體也成為被動員的對象。⁴⁰不過該研究核心置於基隆神社升格，對於祈年祭施行本身未多加描述。然而，即使祈年祭並非這些研究的主要分析對象，卻能從中見到祈年祭始終是各個神社常見且具備一定重要性的祭典。祈年祭屬於每年於固定時期舉行的祭儀，不同於鎮座祭和例祭屬於依神社而異的祭祀，因此，筆者認為作為殖民地神社共有的祭儀之一，仍有跨出單一神社，綜論臺灣全島國家祭祀變遷的探索空間。

若細究祈年祭的本質，與日本以農立國的論述息息相關，這樣的性質和每年 11 月 23 日舉行的新嘗祭相似。新嘗祭自古即是日本民間和皇宮中的收穫儀禮，和祈年祭一樣，在明治維新時為了促進國家統合而被重新塑造。周俊宇討論新嘗祭於近代日本的發展及其如何在殖民地臺灣開展，指出 1920 年代以降從五州二

³⁶ 岡田莊司，《大嘗の祭り》（東京：学生社，1990），頁 132-134。近來，岡田莊司也再次以古代國家祭祀的角度重新探討祈年祭的起源，詳見岡田莊司，〈古代の国家祭祀：祈年祭の淵源を探る〉，《神道史研究》65 卷 2 期（2017 年 10 月，伊勢），頁 150-181。

³⁷ 如前節所引用的書籍：渡部忠世、深澤小百合，《ものと人間の文化史 もち（糰・餅）》。

³⁸ 阪本是丸，〈官社制度の成立と国家祭祀〉，頁 46-71。

³⁹ 林承緯，〈臺北稻荷神社之創建、發展及其祭典活動〉，頁 35-66。

⁴⁰ 陳凱雯，〈日治時期基隆神社的興建與昇格之研究〉，《臺灣學研究》第 10 期（2010 年 12 月，新北市），頁 75-96。

廳中輪流選出獻穀田，與進入戰爭時期後轉變為新穀感謝祭的推廣，對總督府而言，具有能將農民納為國民統合對象之意義。新嘗祭的主要目的在於讓天皇與神共同食用新穀，以達成天皇與天照大神一體化的象徵，這之中的新穀則在 1893 年後使用來自各府縣的獻納。除此之外，依照神社祭祀法令，對應著宮中祭祀，各地神宮或神社固定舉行新嘗祭的祭祀活動。作為國家祝祭日之一，休假日的身分也讓新嘗祭在社會當中具備休閒娛樂的特性。⁴¹

祈年祭為春季的豐收祈願祭祀，新嘗祭為秋祭的收穫感謝儀禮，不論是自古以來的民間祭儀，或是明治維新以降的國家祭祀，祈年祭與新嘗祭皆是彼此呼應的年中行事。不過，祈年祭與新嘗祭之間依然存在許多差異。祈年祭並未成為近代日本的祝祭日之一，在祈求豐收的階段中也無收成品得以進行祭典，祭祀儀式當中更不具備與天皇的直接連結，甚至，皇宮內部的祭儀亦由掌典長負責。⁴²那麼，祈年祭在日本本土與殖民地臺灣的發展，是否與新嘗祭有著何種不同的進程？而又是哪些契機推動著祈年祭的進展？和新嘗祭具有相似性質的祈年祭，在戰爭期間是否也扮演國民統合與動員的角色？

第三節 研究內容與方法

本文以與農業有所關聯的祈年祭作為研究對象，試著摸索日治時期神社、神道信仰與人民之間的互動關係，並企圖回應以下幾個問題。其一，在殖民地臺灣當中，祈年祭相關主張與施行如何開展和變化？在近代日本神道祭祀的發展之下，殖民地神社的祈年祭展現了什麼樣的特色，呈現何種與日本本土的承繼關係？其二，看似以國家祭祀為核心的神社祭祀，如何與務農等生活相關事物合流？又是透過什麼樣的媒介試圖向國民與殖民地的人民滲透？其三，殖民地人民在祈年祭中，如何主動或是被動參與？如何順應相關政策，又有著哪些觀察與體驗？本研究將兼重以上三點，並關注其情況如何隨著日本中央政府或總督府政策走向的變動而產生變化。

初步探索祈年祭的相關論述與成果之後，可以發現保留至今的報紙與雜誌裡有不少對於祈年祭施行理由、歷史、目的等說明。而最初的祭祀活動以殖民政府為核心，隨著時間改變逐漸深入至臺灣人的生活當中。因此，本文將以報紙、期

⁴¹ 周俊宇，〈もう一つの新嘗祭—植民地台湾における祭日としての展開—〉，頁 59-83。

⁴² 掌典長為主管皇室內部祭祀的勅任官員。宮中祈年祭由掌典長主祭而非由天皇執行一事，參照岡田莊司、小林宣彥編，《日本神道史》（東京：吉川弘文館，2021），頁 36-37。

刊、書籍與日記等作為主要研究材料，理解臺灣祈年祭的祭祀變化以及其與人們的互動關係。

在史料運用上，本文從總督府檔案，理解祈年祭政策、經費的計畫和施行情況，並利用出版品理解當時國家神道的主張以及民眾教化的問題。其中，《敬慎》由臺灣神職會發行，在陳述神社和神道相關概念上，應能具體呈現神職人員與政府單位的想法。⁴³其次，透過當時所刊行之教育、社會教化相關期刊以及學校使用的出版品⁴⁴，分析教育與神職等從業人員，如何試圖透過教育傳遞闡發祈年祭思想，闡明祝祭日背後的教化目的性。同時，也藉由這些流通於社會的出版品中，提倡報國、敬神、崇祖的衍生論述，理解戰爭時期祈年祭的變化。

除此之外，本文將透過分析日記中參與祈年祭的記載，呈顯時人參與祭儀的身影及主張。儘管此途徑可能有僅能反映少數人想法的風險，卻能從第一手的觀點傳達出實際的經驗與感受。另一方面，在探求殖民地當中祈年祭的意義之餘，本文同樣著重祈年祭隨時間而產生的變容。此部分涵蓋總督府公文類纂等資料中政府經費所呈現的變化；各類報紙和檔案中，因應國民精神總動員和紀元二千六百年而大量增改建的神社及相應而生的地方祈年祭之舉辦，以及戰爭時期所出現的跨越神社場域的祈年祭論述。

第四節 論文架構

本研究以祈年祭作為討論對象，嘗試理解日治時期臺灣神道祭祀的引入、變遷，以及神道祭祀之於臺灣社會的意義。為了理解殖民地神社祈年祭的舉行依據與其最初施行樣貌，於第一章「近代日本的祈年祭：重建與移植」中，討論近代日本在明治維新以後重新建構的祈年祭論述，以及伴隨著殖民統治而進到臺灣的祈年祭。第一節先討論明治維新以降重建祈年祭的過程。透過梳理祈年祭在近代重新被形塑出的樣貌，勾勒出其傳入殖民地臺灣的背景。第二節則專注在殖民統治之初，日本的祈年祭作為一個臺灣人不熟悉的祭祀活動，如何被介紹到殖民地社會當中，並描繪最初在臺灣的祈年祭形式，以及祭日擇定的過程。

⁴³ 根據《臺灣神職會會則》，神職會的事務所設置於臺灣總督府文教局內，且會長人選由文教局長推薦、副會長由文教局社會課長推薦，另外，總督或是總督府內部的行政單位有時會具名在《敬慎》上發表文章。會則內容參見〈臺灣神職會會則〉，《敬慎》第五卷第一號（1931年1月1日，臺北），無頁碼。

⁴⁴ 相關期刊如臺灣教育會機關誌《臺灣教育會雜誌》、《臺灣教育》，或是臺灣總督府臨時情報部為使臺灣民眾政策內容、法令與情勢而發行的《部報》等；出版品如作為學校朝會致詞內容參考的《訓話要項》等。

第二章「祈年祭的扎根：活動範疇的擴張與祭祀意義的延續」，將接續探討祈年祭在臺灣的開展，以及臺灣與日本兩地文化承接的問題。第一節著眼於《官國幣社以下神社祭祀令》的發布，對於祈年祭祭祀地位提升與祭祀擴展的影響。第二節延伸討論祈年祭內涵的擴充及其在臺灣社會當中的落實樣態。第三節則再行回頭探討過往臺灣社會當中，原住民及漢人是否存有祈求農作物豐產的祭儀，並找尋這些傳統與日本祈年祭之間是否刻意被串聯抑或忽視，又對於祈年祭在臺灣的深化造成了什麼影響？

第三章「戰時期的變容：翼贊聖業與增產報國」，將描繪隨著戰爭體制到來，祈年祭如何與增產報國的政策目標相結合，進而為國民統合之目的增添助力。第一節先聚焦祈年祭論述在戰爭時期強調的農耕面向以及農民重要性，並嘗試摸索其所衍生出的新論述。第二節將探討廣建神社與出現新論述之後，人們實際經驗到的祈年祭活動，以及對祈年祭的回應。第三節則呈現伴隨著戰爭時期到來，祈年祭如何成為補充農業勞動力的媒介，並促使祈年祭的相關活動進一步延伸至神社以外的更多地方。

本文期待透過以上的討論，採取有別於過往從政治制度面向討論日治時期宗教政策的取徑，以祭祀活動為核心，描繪出神社祭祀轉變為「國民行事」的過程，並從中探討民眾個人與神社、國家祭祀之間的相互關係。此外，「國民行事」一詞出自 1940 年代報章媒體採用之標題，⁴⁵於本文中指涉 1945 年終戰以前日本政府與殖民地當局，希冀人們將與國家前途相關之事務納為己任，而間接賦予日本帝國內部臣民的義務，每年同一時期應共同從事特定事務。不同於戰後多以人民的角度出發，使用「國民的行事」彰顯全國人民參與或感興趣的共通活動。因此，本文行文中轉化為「國民行事」的祈年祭，與戰後出現的「國民的祝日」之間並無直接對應關係。

⁴⁵ 參見〈祈年祭を國民行事に〉，《朝日新聞》，1941 年 2 月 11 日，夕刊 2 版；〈祈年祭 豐穰祈願國民的行事〉，《臺灣日日新報》，1944 年 2 月 16 日，3 版。



第一章 近代日本的祈年祭：重建與移植

農耕是前近代人們賴以維生的重要方式之一，稻作更是東亞地區共通的文化特色。稻米種植隨著渡來人的移入而進到日本，逐漸養成日本人強烈的米食傾向，並出現日本以農立國的想像圖景。現下日本皇室祭祀當中依舊保有祈年祭和新嘗祭等與稻作相關的行事，維繫天皇和農業之間的連結。¹日本在形塑近代國家的過程中，國家神道具有重要象徵，透過串聯國家祭祀，試圖收攏人民。在這樣的背景之下，祈年祭作為近代日本國家神道祭祀的一環，同樣影響殖民地臺灣。

本章旨在解明祈年祭隨著日本政權進入殖民地臺灣之背景及其初始樣貌。因此，筆者將先著眼於日本明治維新以降，祈年祭在國家神道當中的定位，以及其背後所承襲的日本文化傳統。第一節嘗試釐清近代日本的祈年祭重塑。作為稻作相關祭祀之一的祈年祭，如何被置於近代國家神道體系的祭祀之中？祈年祭的祭祀本身是否和日本民眾生活產生連結？第二節將聚焦於臺灣，探討祈年祭如何向新領土移植。殖民初期施行於臺灣的祈年祭如何實施：舉行地點、實際參與者、儀式流程為何？是否隨著日本內部的政治變動出現何種變化？

第一節 明治維新與祈年祭的重建

明治維新以降，神道成為國民教化的一環，旨在進行建立近代國家所需要的國民統合。朝向近代國家發展的日本，將結合天皇崇拜的神社祭祀編入國家體制，並將神道置於相異於其他宗教的公共祭祀，亦即作為非宗教加以定位。²直到第二次世界大戰結束以後，這種神道與國家治理的連結才逐漸脫鉤。

《大日本帝國憲法》公布於 1889 年，確立天皇制國家的原則。第一條「大日本帝國由萬世一系的天皇統治之」及第三條「天皇神聖不可侵犯」，皆顯示天皇權限的無限擴張。為了「萬世一系」之基礎並證明天皇的絕對性，明治政府必須建立皇祖天照大神一元的新神話，以及隨之而來的神社重新整編。³天皇與皇室藉由祭祀將國家、神祇、神道串聯在一起，其中天皇在國家大事時藉由祭祀告知皇祖皇宗，這便是日本「國體」的特質。⁴因此，神社是人民參加國家家父長的

¹ 宮內庁編，《宮内庁要覽（令和3年版）》（東京：宮内庁，2021），頁 272-273。

² 青井哲人，《殖民地神社と帝国日本》（東京：吉川弘文館，2005），頁 18-19。

³ 末木文美士，〈総論——帝国の確立と宗教〉，收入島蘭進、末木文美士、大谷栄一、西村明編，《近代日本宗教史 第二卷 国家と信仰——明治後期》（東京：春秋社，2021），頁 5-6。

⁴ 蔡錦堂，《日本帝国主義下台湾の宗教政策》（東京：同成社，1994），頁 86。

天皇家祖先祭祀之場所，神社崇拜亦非臣民個人的宗教自由，而是帝國臣民參加國家規模的祖先祭祀。⁵換句話說，日本在形構近代國家時，神道扮演著強化天皇統治權威的重要媒介，而於神社所舉行的祭祀則是國民統合的手段。

1869 年〈祈年祭再興〉的文件裡，政府明確指出重新開始舉行祈年祭的理由在於：「祈年祭之儀為向天神地祇祈請年穀豐熟之祭典，是與民政關係重大的祭奠，故希望盡快再興」。⁶回顧近代以前的歷史，作為農業祭祀核心之一的稻米，在日本傳統社會裡扮演了什麼樣的角色？何以與民政連結？

農業經濟是日本古代國民生活之基礎，收穫對國運發展多有影響，所以祈求穀物豐穰的祭典受到高度重視。⁷如同緒論已提到的，在日本傳統當中，與農業活動相互連結的祈求與答謝，與政權本身高度相關。不論是皇宮內部祭祀，抑或是在地方上由地方官所進行的農事祭祀，傳統上皆與天皇密不可分。⁸其中，將不限於農作物之最初收穫物供奉於神的「神饌」，屬於祭祀之中相當重要的部分。

另一方面，若將眼光置於長期存在於日本社會內部的傳統行事，便會發現予祝、播種、插秧等農耕儀禮一直持續在民間進行。其中，予祝是在正月進行的儀式，在稻作開始之前祈求豐穰。⁹此種祭祀儀式，與祈年祭同樣承載著對豐收的期許。茂木栄將日本的稻作祭祀儀禮，劃分為家的祭祀、共同體祭祀，以及皇室祭祀三個層級。家祭祀以年中行事為主，夏季對應生長階段進行成長祈願，冬季則進行較為重要的收穫儀式。共同體通常選擇在神社拜殿、境內或神田等處，預先於初春時節進行予祝儀式。¹⁰

要言之，不僅與王權建立相輔相成的官方農業祭祀，民間亦長期存在著不同於官方祭祀的祈年與收穫儀式。透過再興祈年祭，明治政府試圖把與民眾相關的祭祀事務納入政事範疇，強化政權對民眾事務的影響。然而，儘管政府再興祈年祭時強調其與民政的關聯性，祈年祭的施行卻多侷限在神宮、皇宮內部的賢所等地，祈年祭未真正進入民眾的生活行事中。¹¹此外，這些祭祀並未被歸類為由天

⁵ 末木文美士，〈總論——帝国の確立と宗教〉，頁 8。

⁶ 「祈年祭再興」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A15070963500、太政類典・第一編・慶応三年～明治四年・第百二十六卷・教法・祭典一（国立公文書館）。

⁷ 岩本徳一，〈神道祭祀の研究〉（東京：角川書店，1970），頁 80；原田信男，〈歴史のなかの米と肉 食物と天皇・差別〉（東京：平凡社，2005），頁 54-57。

⁸ 小倉慈司、山口輝臣，〈天皇と宗教〉（東京：講談社，2011），頁 48-49；古瀬奈津子，〈日本古代王権と儀式〉（東京：吉川弘文館，1998），頁 96-98。

⁹ 渡部忠世、深澤小百合，〈ものと人間の文化史 もち（糯・餅）〉（東京：法政大學出版局，1998），頁 284-289。

¹⁰ 茂木栄，〈稲作と日本文化——山の祭と田の祭——〉，收入國學院大學日本文化研究所編，〈日本文化を知る講座（第 1～5 回）——國學院大學日本文化研究所公開講座講演録——〉（東京：渋谷区教育委員会，1993），頁 12-17。

¹¹ 〈神宮祈年祭〉，《全國神職會會報》第二十號（1901 年 3 月 20 日，東京），頁 37-38；〈賢所神宮祈年祭〉，《全國神職會會報》第二十號（1901 年 3 月 20 日，東京），頁 39；〈宮中祈年祭〉，

皇親自祭祀的大祭日，而是委託掌典長代行。¹²另一方面，日本各地神職集結成全國神職會，以團結神職、謀求神社發展、振興國家祭祀與儀典為目標。在神職會東京總會所發行的機關雜誌《全國神職會會報》裡，曾有人主張祈年祭是尤為重要的祭祀，應加入大祭日之中，顯示以神職的立場而言，也不滿意祈年祭的再興成果。¹³

在國家神道與國家體制密不可分的情況下，1871 年政府曾討論是否將祈年祭與傳統節日、新施行的祝祭日等，一同作為年中休假。¹⁴然而，祈年祭最終與傳統的節句一同被摒除在 1873 年頒布的祝祭日之外。大正年間修改祝祭日規定時，同樣未被列入。¹⁵無緣成為祝祭日的祈年祭，喪失了容易走入一般民眾社會的契機。相較於新嘗祭等祭祀，作為非假日的祈年祭更缺乏對大眾的影響力。因此，祈年祭在後述祭祀地位提升之前，僅侷限在神社和皇宮內部。

第二節 向新領土的移植：祈年祭在臺初期的論述及實施

具備稻作相關性質的祈年祭，在明治維新後重新創建國家祝祭日的過程中獲得重視，並於皇宮內部與部分國家神道神社當中重新舉辦，然而，在 1890 年代前後卻仍未能成為具備國家、全體社會性質的祝祭日之一。對比於其他被定調為國家祝祭日的祭祀儀式或國家活動，祈年祭自近代初期以降的定位更接近於「神社當中的國家祭祀」，而非「以大眾為對象的國民統合節慶」。如此，以神社為主要活動空間的祈年祭，在日本當局領有臺灣之際，如何被引入新的殖民地之中？其重要性和主要參與的對象是否延續了日本近代的變遷，抑或展現了殖民地的哪些特殊性？

《全國神職會會報》第三十貳號（1902 年 3 月 15 日，東京），頁 46。

¹² 岡田莊司認為這可能是因為祈年祭並非最初律令成立之前就存在的祭祀，而是後來被新創建、加入律令祭祀的緣故。其討論基礎可參照緒論第二節提及的早川庄八〈律令制と天皇〉。參見岡田莊司、小林宣彥編，《日本神道史》（東京：吉川弘文館，2021），頁 36-37。

¹³ 〈祈年祭を大祭日に加へざる理由〉，《全國神職會會報》第五十號（1903 年 9 月 20 日，東京），頁 31；〈祈年祭地久節を大祝祭日に列せざる理由〉，《全國神職會會報》第七十一號（1905 年 6 月 20 日，東京），頁 34-35。

¹⁴ 「年中休暇日ノ照會」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A15070298500、太政類典・第一編・慶應三年～明治四年・第三十七卷・官規・朝参休暇・出張発着・受付申達（国立公文書館）。

¹⁵ 「年中祭祀日等の休暇日」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.C04017536200、明治 6 年「太政官布達 4」（防衛省防衛研究所）；「御署名原本・大正元年・勅令第十九号・休日ニ関スル件制定明治六年太政官布告第三百四十四号（年中祭日祝日ノ休暇日ヲ定ムル件）廃止」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A03020946100、御署名原本・大正元年・勅令第十九号・休日ニ関スル件制定明治六年太政官布告第三百四十四号（年中祭日祝日ノ休暇日ヲ定ムル件）廃止」（国立公文書館）；清水東平編，《臺灣司法例規》（臺北市：臺法月報發行所，1924），頁 270。

（一）祈年祭的介紹

臺灣作為日本第一個納入的海外領土，除了始政紀念日等少數基於殖民地統治現實需求而由總督府創立的節日之外，移植到臺灣的祝祭日體系基本上沿襲著日本本土發展。那麼，作為「神社當中國家祭祀」的祈年祭，在臺灣又呈現何種面貌？

臺灣刊行的報刊當中，最早關於祈年祭的記事，登載於 1899 年 2 月 15 日的《臺灣日日新報》之上。其說明祈年祭的字面意義以及宮中班幣的目的與過程，同時也呈現出祈年祭在歷史上的中斷以及於近代重新施行的發展。¹⁶此外，米穀相關祭祀在日本傳統中，同時作為民間祭儀與政權的固定行事。1903 年《臺灣日日新報》的介紹說到「由於今日為祈年大祭的祝日，在宮中依照古來之例供奉幣帛，在國中的大小諸神社，則為祈求賜予五穀豐饒之日，故為我們人民應一齊體現其意並加以奉祝之日」，再次重申祈年祭的官方祭祀傳統。該文試圖將祈年祭與日本人傳統節慶的節分和七草並列，希望日式節慶傳統能夠承繼、延續到殖民地當中。不過，以祈年祭、節分、七草三個節日恰逢同一日的「嘉辰重合」之說，展現當年 2 月 4 日之特殊性而言，祈年祭的重要性在此時並未特別突出。¹⁷

儘管上述《臺灣日日新報》日文版對於祈年祭的介紹同時兼顧傳統與行事目的之描述，初期漢文版的祈年祭記述，長期僅著墨於祭祀流程和主要參與者，缺乏意義闡釋，只是將祈年祭當作是週期性的單一事件加以報導。¹⁸祈年祭作為一個以宮中三殿（賢所、神殿、皇靈殿）¹⁹及各地神社為中心的祭祀，移植到臺灣之後，仍舊有一段時間維持著限縮在神社空間的活動型態，與一般人存在著相當的距離感。

日治初期，為了穩定臺灣的經營，對固有宗教採取較為放任而溫存的宗教政策。殖民當局認為臺灣人的內在精神層面維持舊有狀態無妨，也使得與精神涵養相關連的國家神道事務稱不上至關重要。²⁰統治初期，由於祈年祭尚缺乏有助於

¹⁶ 〈祈年祭班幣〉，《臺灣日日新報》，1899 年 2 月 15 日，1 版；〈皇靈祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1899 年 2 月 15 日，1 版。

¹⁷ 節分最初指涉季節轉換的交替期，亦即立春、立夏、立秋、立冬的前一日，江戶時期以後多特別指涉立春前一日，當天民間多有撒豆祈福等慣習。七草（亦即人日）則屬於日本的五節句（人日、上巳、端午、七夕、重陽）之一，為農曆 1 月 7 日，當天民間有食用七草粥以去除前一年的穢氣與各種疾病之傳統。而 1903 年的 2 月 4 日正逢舊曆 1 月 7 日，同時是節分、七草以及祈年祭的宮中祭祀之日，故被稱作「嘉辰重合」之日。見〈祈年祭と節分と七草〉，《臺灣日日新報》，1903 年 2 月 4 日，5 版。

¹⁸ 最初的漢文報導參見〈神社祈年〉，《臺灣日日新報》，1903 年 2 月 14 日，3 版。

¹⁹ 宮中三殿為皇宮中賢所、神殿、皇靈殿的總稱，賢所祭祀天照大神；神殿祭祀所有的天神地祇；皇靈殿祭祀例代天皇與皇族。

²⁰ 蔡錦堂，《日本帝國主義下台灣の宗教政策》，頁 15-19；蔡錦堂，《從神社到忠烈祠——台灣「國家宗祀」的轉換》（新北市：群學，2015），頁 15。

國民統合等，對治理臺灣產生實質助益的面向，向臺灣人介紹作為國家祭祀的祈年祭一事，並非是主事者所重視的目標。由此來看，初期祈年祭在臺灣的運作模式，比起向新臣民宣揚，更貼近於僅是形式上向新領土的移植。

（二）治臺初期的祈年祭：一個以臺北為核心的官方固定行事場合

接下來，筆者將聚焦在日治初期神社內部的祭祀儀式，更具體地探討祈年祭在臺灣的實行狀況，並從經費、主要祭祀人員，分析殖民政府對於祈年祭的態度。

近代日本祈年祭的施行，基本上以明治年間再興的流程為依歸，儀式的進行可劃分為兩個階段。第一個階段為 2 月 4 日於皇靈殿進行班幣的儀式，涵蓋供奉裝飾、致祭人員上殿並在奏樂之中開啟皇靈之扉，供予神饌及幣物、誦讀祝詞，隨後撤除供奉之物，闔上皇靈之扉並依序退出殿外之程序。皇靈殿舉行的祈年祭結束以後，展開第二階段。宮內省將幣帛神饌料送至各地，由各地行政長官擔任供進使，參詣當地神社舉行的奉幣儀式，祈求當年豐收、民安。²¹

《臺灣日日新報》首次出現祈年祭記述時，臺灣島內僅有臺南的開山神社為官方所認可的神社，加上開山神社由原有的延平郡王祠改制而成，稱不上典型的國家神道神社。因此，在臺灣神社落成之前，臺灣並沒有施行祭儀之官方場所，關於祈年祭的描述基本上只聚焦在日本本土。直到臺灣神社落成的隔年（1902 年），祈年祭才正式施行於臺灣。

臺灣神社作為殖民地臺灣的總鎮守，鎮座之後一直是最具代表性的國家神道設施。在日治前期，施行祈年祭的場所有限，祈年祭的報導多半圍繞於臺灣神社。而在臺灣神社進行的祈年祭儀式，原則上皆遵循著既定的流程進行，包含奉迎奉幣使、進供神饌、致祝詞、奉獻玉串，以及奉幣使與各層級神職人員依序在神前祭祀。²²

扣除神職人員，祈年祭還需要奉幣使（後多稱為幣帛供進使）以及隨員一同參與儀式。幣帛供進使作為天皇的代表，負責將官方提供的幣帛料與神饌料供進至神社，象徵著這些神社的重要祭祀儀禮，乃是在以天皇為中心的國家政治體制之下進行。²³不僅官幣社與國幣社享有官方的幣帛料，為了提升民眾對神社的尊

²¹ 〈祈年祭班幣〉，《臺灣日日新報》，1899 年 2 月 15 日，1 版；〈皇靈祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1899 年 2 月 15 日，1 版；〈祈年祭班幣式につきて〉，《全國神職會會報》第十九號（1901 年 2 月 20 日，東京），頁 1-4。

²² 〈臺灣神社祈年祭祭式〉，《府報》第千九百十二號（1906 年 2 月 17 日，臺北），頁 46-47。

²³ 矢部善三，《幣帛供進使講話》（東京：双人社，1931），頁 53-54。另根據 1906 年的勅令，地方也應該向府縣鄉社供進幣帛神饌料，而作為供進對象的神社則由地方長官指定之。水野長記，〈幣饌料供進指定神社に就て〉，《全國神職會會報》第百六號（1907 年 8 月 20 日，東京），頁 36-38。

敬並進一步落實國家宗祀，內務省於 1912 年決議，將幣帛料的供進對象擴充至府社、縣社以及鄉社之層級。²⁴因此，臺灣各地的官方神社建立之後，多由地方長官擔任幣帛供進使。筆者整理臺灣各地神社當中，作為官方祭祀代表的幣帛供進使和隨員參加祈年祭儀式的名單，如附表一至六。從中可以看到，幣帛供進使包含廳長以及行政區劃改制之後的郡守、州知事等層級；隨員的人選則由其下屬擔任。又因祭祀性質之故，隨員多具備文書課長、教育課長、庶務課長或視學等身分。

官方對於祈年祭的態度，同樣反映在幣帛供進使所獻納的幣帛料與神饌料之上，這些數額奠基於日本明治維新後創建的社格制度，不同層級的神社可以獲取不同的祭祀費用。祈年祭的幣帛神饌料金額歷經多次變遷，筆者茲就 1903 年 1 月、1910 年 4 月、1919 年 10 月所公告的祈年祭與新嘗祭金額調整結果，整理為下表一至三。就表中數目來看，祈年祭與新嘗祭同為日本近代國家祭祀的慣例三大祭之一，²⁵兩者間始終維持一樣的金額，顯示在官方的立場上，祈求豐穰與感謝豐收兩者同樣重要，祈年祭並沒有因為不具備祝祭日的身分而相對不被重視。

表一 1903 年 1 月公告之祈年祭與新嘗祭幣帛神饌料

社格	幣帛料	神饌料	合計
官幣大社	金九円	金六円	金十五円
官幣中社	金七円	金五円	金十二円
官幣小社	金六円	金四円	金十円
別格官幣社	金六円	金四円	金十円
國幣大社	(未記載)	(未記載)	(未記載)
國幣中社	金七円	金五円	金十二円
國幣小社	金六円	金四円	金十円

資料來源：〈官幣社例祭并官國幣社祈年祭新嘗祭ノ節御奉納ノ幣帛神饌料改定ノ件（式部長官）〉，《臺灣總督府公文類纂》（國史館臺灣文獻館藏）卷 5294 件 13。

²⁴ 〈神社幣帛料供進〉，《朝日新聞》，1912 年 11 月 22 日，4 版。

²⁵ 慣例三大祭的討論詳見阪本是丸，《近代の神社神道》（東京：弘文堂，2005），頁 226。

表二 1910 年 4 月公告之祈年祭與新嘗祭幣帛神饌料

社格	幣帛料	神饌料	合計
官幣大社	金十五円	金十円	金二十五円
官幣中社	金十二円	金八円	金二十円
官幣小社	金九円	金六円	金十五円
別格官幣社	金九円	金六円	金十五円
國幣大社	(未記載)	(未記載)	(未記載)
國幣中社	金十二円	金八円	金二十円
國幣小社	金九円	金六円	金十五円

資料來源：〈官幣社例祭并官國幣社祈年祭新嘗祭ノ節御奉納ノ幣帛神饌料改定ノ件（式部長官）〉，《臺灣總督府公文類纂》（國史館臺灣文獻館藏）卷 5294 件 13。

表三 1919 年 10 月公告之祈年祭與新嘗祭幣帛神饌料

社格	幣帛料	神饌料	合計
官幣大社	金三十円	金二十円	金五十円
官幣中社	金二十五円	金十五円	金四十円
官幣小社	金十八円	金十二円	金三十円
別格官幣社	金十八円	金十二円	金三十円
國幣大社	金三十円	金二十円	金五十円
國幣中社	金二十五円	金十五円	金四十円
國幣小社	金十八円	金十二円	金三十円

資料來源：〈官國幣社幣帛神饌料改定通牒（式部長官）〉，《臺灣總督府公文類纂》（國史館臺灣文獻館藏）卷 6769 件 8。

由於臺灣神社具備官幣社的地位，每逢例祭、祈年祭與新嘗祭時，都會收到來自中央的幣帛料與神饌料。²⁶祈年祭的幣帛神饌料從 1903 年的 10 至 15 円，經 1910 年的 15 到 25 円，到 1919 以後改為 30 至 50 円不等。臺灣施行祈年祭時所獲得的幣帛神饌料承襲著日本本地的制度，而此金額對比於當時人們在臺灣的

²⁶ 根據中央規定，幣帛料也能夠以實物的形式進行奉納，種類則包含五色紵、木棉和麻。〈官國幣社幣帛神饌料改定通牒（式部長官）〉，《臺灣總督府公文類纂》（國史館臺灣文獻館藏）卷 6769 件 8。

薪資與生活花費並未顯得高昂。²⁷亦即祈年祭的幣帛神饌料，雖然隨著時間推移而逐步攀升，卻始終維持在基層中產階級一至二個月的月薪，或足以支付人們二個多月的生活所需。若以國家層級的祭祀來思考，其重點並非藉由物質鋪張彰顯神道祭祀的地位，而是以莊嚴肅穆和眾多重要官紳參加為中心，旨在營造與帝國中央有所連結的場合。

臺灣神社自開始施行祈年祭以來，擔任幣帛供進使者多半為總督或是民政長官、總務局長等高等官員，隨員也多是總督府內的事務官員。依照各自的職位層級，幣帛供進使與隨員們參加祈年祭的祭祀儀式時，分別穿著不同顏色、紋樣的祭祀禮服。這些祭祀禮服的樣式不同於官員平日辦公的裝束，反而與神官、神職的服飾彼此對應，顯示日本統治初期，以臺灣神社為核心的祈年祭既是一個正式的官方場合，更是一個以國家神道儀式為中心的場域。²⁸

1928 年，媒體上出現針對臺灣神社幣帛供進使人選的討論。總督上山滿之進主張：臺灣神社作為臺灣全島的總鎮守，為了表達尊敬國家神道之意，必須按照明治時期以來的儀式進行祭儀較為合宜。於是在上山總督的意見下，當局決議

²⁷ 1890 年代核定總督府判任官員月俸約為 12 至 60 円，同時期屬於雇員的臺籍教師初任薪水則約 10 至 12 円。1910 年代判任層級官員的月俸則提升至 20 至 95 円不等。而 1909 年前後所估算的在臺北生活者日常花費，分別為內地人每日 55 錢 5 厘、臺灣人每日約 30 錢 6 厘，一個月大約為內地人 16 円、臺灣人 9 円。〈臺灣總督府職員官等俸給令改正ノ件〉，《臺灣總督府公文類纂》（國史館臺灣文獻館藏）卷 239 件 13；許佩賢，〈日治時期公學校教師的學經歷——以興直公學校教職員履歷書分析為中心（1898-1920）〉，《師大臺灣史學報》第 10 期（2017 年 12 月，臺北），頁 45-46、71；〈臺北の生活費（上）〉，《臺灣日日新報》，1909 年 1 月 10 日，7 版；〈臺北の生活費（下）〉，《臺灣日日新報》，1909 年 1 月 12 日，5 版。

²⁸ 1907 年《臺灣日日新報》曾記載當年的奉幣使與隨員一同穿著各自的官服搭乘馬車前往祈年祭會場，然而日後報紙所載與當局公告的服裝皆為袍和袴的組合形式，與當時臺灣總督府所實施的官員制服形式差異甚大，筆者推測僅出現於該年報導的「官服」，指涉的應為祭祀時所穿著的禮服而非平時的官員制服。另外，神職的服制曾多次修正，1912 年公布的版本與官國幣社以下神社幣帛供進使服制具有較明顯的對應關係，而在此之前的神職服制雖然劃分更加細緻，仍能從中發現其與幣帛供進使服制的相近性。官員制服形式參照岡本真希子著，郭婷玉譯，〈殖民地官僚與制服〉，《殖民地官僚政治史：朝鮮、臺灣總督府與日本帝國（上）》（臺北市：臺大出版中心，2019），頁 109-113。穿著「官服」之記載出自〈祈年祭の概況〉，《臺灣日日新報》，1907 年 2 月 19 日，2 版。其餘祭祀禮服等記載參照〈昨日の祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1908 年 2 月 19 日，2 版；〈臺灣神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1916 年 2 月 16 日，2 版；「御署名原本・明治四十四年・勅令第三百十号・官国幣社以下神社幣帛共進使服制」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A03020901300、御署名原本・明治四十四年・勅令第三百十号・官国幣社以下神社幣帛共進使服制（国立公文書館）；「御署名原本・明治三十三年・勅令第三百七十九号・神官神職服制中改正」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A03020479100、御署名原本・明治三十三年・勅令第三百七十九号・神官神職服制中改正（国立公文書館）；「御署名原本・大正元年・勅令第五十三号・神官神職服制改正」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A03020949500、御署名原本・大正元年・勅令第五十三号・神官神職服制改正（国立公文書館）。

自該年的祈年祭起，重新由總督擔任臺灣神社祭祀儀式的幣帛供進使。²⁹當年祈年祭施行之際，報紙上亦刊載著類似記述：

……原本臺灣神社是臺灣的總鎮守，擁有官幣大社的社格，創設當時起決定供進使為總督。臺南神社升格為官幣中社的同時，供進使也修正為地方官。然而，如臺灣神社一般，由包含總督在內的局長等人迎接供進使臺北州知事，不論理由為何都稍感異樣，實際上儀式也有欠缺莊嚴之嫌，故於本次上山總督參向再次復舊。³⁰

該文指出臺灣神社創立之初即以總督作為幣帛供進使，直到臺南神社成為官幣中社，才修正為由地方官進行官國幣社的祭祀奉幣工作。³¹不過，由職位較高的總督府官員迎接作為官方祭祀代表的地方官員，容易產生身分位階上的疑慮，希望重新改回以總督作為幣帛供進使的慣例。

細究過往臺灣神社祈年祭，只有兒玉源太郎、佐久間左馬太、安東貞美、明石元二郎四位總督曾在臺南神社設立以前擔任過幣帛供進使，比例大約僅三分之一，其餘多由總督府的局長充當。其後，臺灣神社祈年祭的幣帛供進使不再由身為地方長官的臺北州知事充當，按照上山總督之意，由總督擔任，僅在總督因故無法參與時，改由其他總督府高級官吏代替總督出席儀式。即便相關討論出現的「復舊」，強調恢復成由總督親自參與儀式，實際上在修正為地方長官為供進使之前，便長期由總督或是高等官員共同分擔出任奉幣使的職責。³²

然而，如果在奉迎幣帛供進使的儀式環節上，存在著職務上位者迎接下位者的不合適情況，總督及府內官吏不出席相關活動即可，為何需要特意改回由總督擔任幣帛供進使？筆者認為臺灣神社幣帛供進使的人選問題，不應只著眼於總督與臺北州知事之間的職位高低，更涉及臺灣神社「總鎮守」地位的維護，以及殖民地國家祭祀體制中「中央—地方」層級的維繫。

²⁹ 〈官幣大社大祭の供進使を總督に復舊 本年二月十七日の祈年祭から實施〉，《敬慎》2 卷 2 號（1928 年 5 月 28 日，臺北），頁 11。

³⁰ 譯自〈官幣大社大祭の 供進使を總督に復舊 十七日の祈年祭から實施〉，《臺灣日日新報》，1928 年 2 月 17 日，2 版。

³¹ 臺南神社雖創建於 1923 年，但於 1925 年才正式位列官幣中社，其後始研擬大祭時幣帛供進使人選的問題。參見〈官幣社大祭ニ於ケル幣帛供進使ノ件ニ付通報（宮內省式部長官宛）〉，《臺灣總督府公文類纂》（國立臺灣文獻館藏），卷 7329 件 32。

³² 臺灣神職會刊物《敬慎》當中亦曾提到「臺灣神社大祭の供進使，從創設當時由總督奉務，或是總督有事由總務長官或上席局長充當為定例」，並非長期由總督或是地方官吏擔任幣帛供進使的職務。〈官幣大社大祭の供進使を總督に復舊 本年二月十七日の祈年祭から實施〉，頁 11。

按照慣例，1920 年代，新竹、臺中、嘉義等神社多由各州的州知事或州廳內行政官員擔任幣帛供進使。若臺灣神社也以臺北州知事為主，擔任幣帛供進使的話，便會產生臺灣神社只是臺北地區神社的疑慮。尤其 1923 年東宮皇太子行啓期間，曾訪視能久親王的「御遺跡所」，其後該處改建為臺南神社並列入官幣中社。³³當臺灣神社與臺南神社同樣列為官幣社，又皆由州知事等地方官擔任幣帛供進使，臺灣神社「總鎮守」地位的特殊性便難以凸顯。除此之外，幣帛供進使代表著天皇之名、國家與民眾的意志，向神祇表達最深刻而恭敬之禮，原則上以地方長官擔任。³⁴臺灣總督府之於島內，雖然具有中央行政單位的角色，而就天皇與日本政府中央而言，則是地方層級的機構。若臺灣神社採取由臺北州知事等地方官擔任幣帛供進使，臺灣島內便無總督府層級的地方官吏擔任官方代表，將幣帛供進予神社的場合。換言之，在殖民地的國家祭祀體系之中，便無法有效維繫「皇室、日本中央—臺灣總督府—臺灣各地行政單位（州、郡以下）」的關係。因此，臺灣神社的祈年祭幣帛供進使人選涉及「中央—地方」的層級問題，便顯得格外具有特殊性。

另一方面，除了具有國家祭祀代表性質的幣帛供進使與隨員，祈年祭儀式中還有許多特定身分的出席者。他們的身分多半是工作地點位於臺北一帶的高等官吏，也包含判任官層級的代表以及具備爵位者。隨著時代轉變，民間代表與特定團體的代表者也陸續納入出席儀式的範疇之中。與此同時，受邀出席儀式的臺灣人則從 1904 年僅包含大稻埕區長黃傳經、艋舺區長黃應麟、士林區長楊錫侯三位，³⁵逐步涵蓋更多與統治當局有所互動的臺灣人街區長。往後地方陸續建立的縣社與鄉社，亦以當地職級最高的行政官員為首，於該行政區中其餘行政官員與重要仕紳列席之下舉行祈年祭。此外，臺北守備隊、愛國婦人會、赤十字社會員等其他團體和一般民眾也被允許出席祭祀儀式，或是被鼓勵在當日儀式結束之後自行前往神社參拜。³⁶

不僅專司國家祭祀的臺灣神社，此時期因應在臺日本人信仰需求而設立的臺北稻荷神社（1911 年設立），在舉行初午祭與節分等民間固有祭祀活動之餘，也持續穩定地舉辦著祈年祭。³⁷臺北稻荷神社雖然最初不具備國家神道體制下的社

³³ 若林正丈著，富田哲譯，〈一九二三年東宮臺灣行啓與「內地延長主義」〉，收入若林正丈著，何義麟等譯，《臺灣抗日運動史研究（全新增補版）》（新北市：大家，2020），頁 352。

³⁴ 矢部善三，《幣帛供進使講話》，頁 52、56。

³⁵ 〈臺灣神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1904 年 2 月 20 日，3 版。

³⁶ 〈臺灣神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1905 年 2 月 19 日，2 版；〈祈年祭〉，《臺南新報》，1924 年 2 月 18 日，7 版；〈兩神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1926 年 2 月 19 日，4 版。

³⁷ 初午祭為祈求五穀豐收、漁獲豐富、商業興隆、開運納福的祭祀活動，於每年 2 月第一個午日舉行，在多數神社以新曆訂定初午祭日期的同時，臺北稻荷神社卻選擇沿用舊曆為基準，使得每年祭祀日期皆不相同。初午祭及其他臺北稻荷神社舉辦之祭祀情形，詳見林承緯，〈臺北稻荷神

格（1937 年後才列為鄉社），其祈年祭的祭祀流程仍與臺灣神社相同。³⁸此外，臺北稻荷神社祈年祭亦有著由官員身分的幣帛供進使帶著隨員供奉之幣帛料，同時還擁有諸多來自民間的奉納品。³⁹1914 年，臺北稻荷神社的祈年祭與初午祭於同一日舉行，臺灣神社派遣樂人為祭祀儀式奏樂，儀式結束後則有八雲琴的獻納演出。⁴⁰顯示臺北稻荷神社作為與民間信仰密切相關的神社之餘，也深受國家神道的影響，舉行明治維新後再興的祈年祭祭祀，又因其重視初午等傳統祭祀，並延續民間各式奉納形式，遂結合成官員與民眾共同響應的熱鬧情景。相較之下，臺灣神社雖然在例祭等大祭的祭祀活動時，有許多來自民間的奉納，⁴¹然而，施行祈年祭時的奉納，多半僅侷限在官方代表獻上的幣帛神饌料，少有隨著祭祀儀式一同進行其餘物品等奉納的形式出現。⁴²奉納是人們以物質與非物質（如技藝演出）之形式，對宗教崇拜對象表達謝意或進行祈願的方式。⁴³由此可知，祈年祭是官國幣社當中，民間色彩較為淡薄的國家祭祀儀式。

日治初期，祈年祭的施行僅侷限在臺北周遭的神社之中。高雄神社、臺中神社、嘉義神社等其他具有代表性的官方神社，則要等到 1914 年《官國幣社以下神社祭祀令》頒布前後，才陸續設立並開始施行祈年祭。⁴⁴這個時期，臺灣神社的祈年祭，因其位於臺北的地理特性，匯集許多高級官員參與儀式，規模盛大而受到報章媒體關注。官員身穿特定祭祀服式，幣帛供進使供奉來自官方的幣帛神饌料，將臺灣神社的祈年祭營造成一個官方固定行事的場所，充分展現國家祭祀在殖民地內部的象徵性。與此同時，貼近民眾生活的臺北稻荷神社，自正式設立之後，也在官員奉幣、臺灣神社協同之下，長期舉辦祈年祭。兩者交織之下，使得祈年祭在臺北的神社之中，成為一個於官方神社以官方事務為核心；於一般神社空間則兼容民間風采的祭祀行事。

社之創建、發展及其祭典活動》，《臺灣學研究》第 15 期（2013 年 6 月，新北市），頁 53-60。

³⁸ 〈臺北稻荷祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1913 年 2 月 16 日，7 版。

³⁹ 〈臺北稻荷祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1912 年 2 月 18 日，7 版。

⁴⁰ 〈臺北稻荷祈年祭況〉，《臺灣日日新報》，1914 年 2 月 18 日，6 版。

⁴¹ 林承緯，〈敬神崇佛的奉納民俗〉，《台灣民俗學的建構》（臺北市：玉山社，2018），頁 44-47。

⁴² 查閱每年《臺灣日日新報》對臺灣神社祈年祭的報導，僅有過數次山本白山氏生花兩瓶的奉納紀錄。〈臺灣神社祈年祭參拜者百三名〉，《臺灣日日新報》，1921 年 2 月 18 日，7 版。

⁴³ 林承緯，〈敬神崇佛的奉納民俗〉，《台灣民俗學的建構》，頁 40。

⁴⁴ 高雄神社前身的打狗金刀比羅神社在 1912 年便已設立，不過現存祈年祭相關紀錄僅有 1917 年以降的零散紀錄，是以在本研究當中，將其認定為《官國幣社以下神社祭祀令》施行後才開始舉行祈年祭的神社。另外，宜蘭神社於 1906 年、臺中神社和嘉義神社在 1912 年鎮座，不過在 1916 年之後才有穩定的祈年祭紀錄。參見《臺灣ニ於ケル神社及宗教》（昭和九年度）（臺北：臺灣總督府文教局社會課，1934），頁 2-3。

（三）祭日的擇定、推廣與定型

儘管明治初期〈祈年祭再興〉的文件已清楚闡明重啟祈年祭的主張與期望，卻未明確規定祈年祭的祭日。1869 年，明治政府向伊勢神宮派出勅使的日期訂在 2 月 28 日，而其後的施行日期卻遲遲未定。⁴⁵祈年祭在臺灣的早期發展中，祭日遲遲未定被認為是阻礙推廣祈年祭象徵意義的一個因素。

甲午戰爭後不久，神宮教的布教師山口透（後擔任臺灣神社宮司）與甲斐一彥，曾就推廣神道事務向臺灣總督樺山資紀提出建言。建言裡不僅提及應在國家祭日、祝日時鄭重地舉行儀式以供人民依循，更指出應發行曆書，促使臺灣民眾改奉日本的正朔。⁴⁶其後亦不時能夠在報章媒體上見到宜奉正朔或是慎重舉行祭祀儀式的主張。⁴⁷1909 年前後，日本政府著手廢止陰曆與陽曆併用，試圖全面使用陽曆。⁴⁸在這樣的背景下，臺灣神社主典小牧辰次郎指出：在曆面上同時揭示陰曆與陽曆，只是改曆過渡期間的階段性措施。奉國家正朔是臣民之本分，因此，他呼籲在臺灣的教育家們應當曉諭臺灣民眾，藉由使用陽曆表達「新附順民的誠意」。與此同時，他也針對曆面上所揭示的年中行事表達看法：「余又夙有為曆面一缺典者。何也。國祭日中揭新嘗祭。而不揭祈年祭是也。故新嘗祭兒童尚知其故。而祈年祭則其名且不知者多矣。」⁴⁹

小牧的看法展現了曆法是一種表現歸順之意的方​​式，故他主張臺灣的教育者們應該要使本島人通曉陽曆，並使用國家所規範的時間來善盡臣民責任。他也認為祈年祭祭日不固定而未能登載在曆法之上，讓學童難以藉此認識祈年祭並理解其背後日本長久以來以農立國的意義與重要性。換句話說，在小牧眼裡，祈年祭作為國家祭祀，牽涉國家曆法以及殖民地民眾對祭祀典故的理解，必須獲得一定的重視，而其中一個推動的方式便是如新嘗祭一樣標註在曆面之上。

⁴⁵ 「祈年祭再興」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A15070963500、太政類典・第一編・慶應三年～明治四年・第二百二十六卷・教法・祭典一（國立公文書館）。中島博光，《祈年祭及新嘗祭之意義》（埼玉：埼玉県神職会，1914），頁 5。

⁴⁶ 根據小笠原省三於《海外神社史》的紀錄，該項意見書主要強調的主張共有五點。詳細內容參照小笠原省三，《海外神社史 上卷》（東京：海外神社史編纂会，1953），頁 55。

⁴⁷ 如〈奉正朔〉，《臺灣日日新報》，1907 年 2 月 13 日，2 版。

⁴⁸ 雖然明治政府在 1872 年頒布改曆詔書，以太陽曆取代原有的太陰太陽曆，然而，實際上仍有許多人的生活以陰曆為依歸。而日本治理之下的臺灣，在 1909 年以前政府並未特別禁止臺灣人使用舊曆（陰曆），直到該年底政府才著手廢除於曆面上併記太陰曆的作法。因此，筆者認為下述小牧辰次郎在 1909 年 2 月提出的曆法相關見解，可以看作正式廢除陰曆和陽曆併用之前，針對奉正朔及國家祭祀提出的主張之一。改曆經過及其在臺灣的後續發展，詳見顏杏如，〈二つの正月—殖民地台灣における時間の重層と交錯（1895-1930 年）—〉，《日本台灣学会報》第 9 号（2007 年 5 月，千葉），頁 3-13。

⁴⁹ 小牧辰次郎，〈論曆面宜揭祈年祭〉，《臺灣教育會雜誌》（1909 年 2 月，臺北），頁 18-19。

此外，小牧進一步闡述祈年祭與新嘗祭之間的相互呼應性，強化祈年祭作為國家重要祭典的特質：

...各官國幣社。則該地方長官。俟其幣到。擇日以奠之。我臺灣神社。大抵每年二月十八日。督帥齊袞率僚屬捧持〔案：奉侍〕。衣冠繒笏。儼然上祠。文武諸官。及民間紳士亦來拜。夫祈年祭所由已如此。則宜擬之新嘗祭而列國祭。一定其日。以揭於曆面者非邪。蓋新嘗祭所以報於秋也。而祈年祭所以祈於春也。其間豈有軒輊哉。...然方今獨以彼列國祭。而不列此。豈可乎。故余欲當路徵之古例。又顧之事實。旦體今上重祀典之聖旨。并其來歲。擬之新嘗祭而列國祭。一定其日。以揭於曆面也。然揭與不揭姑置之。余特望世之教育家諸君。宜知其為國家一重典。其地方官國幣社祈年祭。則視之新嘗祭。...⁵⁰

新嘗祭對應於帶有祈求豐收意味的祈年祭，自古在民間與宮中作為收穫儀禮，將當年收穫的新穀奉獻予神祇，具有答謝神祇的意義。明治維新之後新嘗祭被擇定為促進國家統合的祭日加以重新塑造，於 1873 年列入國家祝祭日。新嘗祭引入臺灣之後亦對應宮中祭祀在各地神社舉行祭祀，又作為固定的休假日，要求民眾在當天懸掛國旗並到神社參拜。除此之外，一般社會當中的遠足、運動會等亦會假此日進行。⁵¹對比新嘗祭作為國家祭日而能對社會產生影響，祈年祭的情況則較不具備社會影響力。因此，小牧比較兩個國家祭祀，主張提升祈年祭地位。他認為若能比照新嘗祭，將祈年祭列為國家祝祭日，並在曆面之上揭示日期，便能夠增加其在臺灣被認識的機會，讓更多人關注並理解祈年祭。

事實上，1907 年臺灣神社舉行祈年祭時，《臺灣日日新報》便曾提到祈年祭在日本的伊勢神宮多以 2 月 17 日為慣例舉行祭典，然而，臺灣神社「或為十七日，或為二十日，或為十八日等，年年紛紜」。同年，臺灣神社在伊勢神宮祈年祭的隔日（即 2 月 18 日）執行祈年祭，並期望將此發展成定例。⁵²筆者就臺灣數個重要神社舉行祈年祭的日期整理為下表四，可以發現：到 1916 年為止，臺灣神社的祈年祭多訂在 2 月 18 日，僅少數幾年有著提早或延遲的現象，1917 年以後則穩定在 17 日施行祈年祭，其餘神社亦大抵上以 17 日為期。

⁵⁰ 小牧辰次郎，〈論曆面宜揭祈年祭〉，頁 18-19。

⁵¹ 周俊宇，〈もう一つの新嘗祭—植民地台湾における祭日としての展開—〉，《日本台湾学会報》第 16 號（2014 年 6 月，千葉），頁 60-68。

⁵² 〈臺灣神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1907 年 2 月 14 日，2 版。

表四 報載祈年祭在臺灣數個主要神社的施行日期

西元年	臺灣神社	臺北稻荷	開山神社	臺中神社	臺南神社	基隆神社
1902	2月7日					
1903	2月13日					
1904	2月18日					
1905	2月18日					
1906	2月20日					
1907	2月18日					
1908	2月18日					
1909	2月18日					
1910	2月25日					
1911	2月18日					
1912	2月18日	2月17日				
1913	2月18日	2月17日				
1914	2月18日	2月15日				
1915	2月18日					3月10日
1916	2月18日			2月18日		2月18日
1917	2月17日	2月17日	2月17日	2月17日		2月17日
1918	2月17日		2月18日	2月17日		2月17日
1919	2月17日					2月17日
1920	2月17日		2月17日	2月17日		2月17日
1921	2月17日		2月17日			
1922	2月17日		2月17日			
1923	2月17日		2月17日			2月17日
1924	2月17日			2月17日		
1925	2月17日		2月17日	2月17日	2月17日	
1926	2月17日		2月17日	2月17日	2月17日	
1927						
1928	2月17日	2月17日	2月17日	2月17日	2月17日	
1929	2月17日		2月17日		2月17日	
1930	2月17日	2月17日			2月17日	
1931	2月17日		2月18日	2月17日	2月18日	

1932	2 月 17 日			2 月 17 日		
1933	2 月 17 日		2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日	
1934	2 月 17 日	2 月 17 日		2 月 17 日		
1935	2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日		2 月 17 日	
1936	2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日	
1937	2 月 17 日	2 月 17 日				2 月 17 日
1938	2 月 17 日	2 月 17 日		2 月 17 日		2 月 17 日
1939	2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日
1940	2 月 17 日	2 月 17 日			2 月 17 日	2 月 17 日
1941	2 月 17 日	2 月 17 日				
1942	2 月 17 日	2 月 17 日		2 月 17 日		
1943	2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日
1944	2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日	2 月 17 日

資料來源：《臺灣日日新報》、《臺灣時報》、《府報》。

1917 年《臺灣日日新報》仍舊記述著祈年祭作為國家重大祭典卻無確定祭日的情況。過往為了等待宮內省送來幣帛神饌料，往往以 2 月 18 日為祭祀之日。然而，幣帛神饌料送抵臺灣之期與祈年祭舉行日期之間被認為缺乏連結的正當性，所以自當年度起提早一日，改到 2 月 17 日進行，而與日本內地伊勢神宮例行的時間一致。⁵³伊勢神宮在日本神道史上具有相當重要的地位，對於推廣國家神道儀式來說，若能與伊勢神宮同步，祈年祭在殖民地將更具有精神上的價值。根據後續報導，祈年祭祭祀的提前並未造成幣帛神饌料運送或奉獻之困難，因而能發展成定例。⁵⁴不過，除了臺灣神社之外，臺中神社、開山神社等由地方管轄之神社，其祭祀日期的決定係屬於地方官權限，總督府無法透過告示加以更動，僅能表達希望其仿照臺灣神社將祭祀日期提前並作為慣例。⁵⁵

祈年祭祭祀日期在 1917 年之後漸成定例，有時報導會強調「選定同伊勢神宮的 2 月 17 日」，加深其在臺灣施行的神聖性，也強調民眾應於該日參拜神社，表達來自心底對祈年的誠意、重視自古的五穀重要性與天皇對祈年祭的關注。我們亦可以自祈年祭固定祭日起，看見每年 2 月 17 日前後，《臺灣日日新報》與各地方官廳的機關報，長期穩定地登載著祈年祭的預告和實際活動紀錄。⁵⁶

⁵³ 〈祈年祭決定十七日〉，《臺灣日日新報》，1917 年 2 月 16 日，5 版。

⁵⁴ 〈本日の祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1917 年 2 月 17 日，2 版。

⁵⁵ 〈祈年祭決定十七日〉，《臺灣日日新報》，1917 年 2 月 16 日，5 版。

⁵⁶ 在這些記述之中，唯獨 1927 年《臺灣日日新報》上完全沒有任何祈年祭的活動資訊，其餘流

綜合本章內容，在近代日本建立以天皇為中心的民族國家過程中，祈年祭作為一個被挑選並重新營造的農耕祭祀「傳統」，卻未如同樣與米相關的新嘗祭一樣成為國家表定之祝祭日，徒發展成一個以神社祭祀為核心的祭儀。復因總督府在殖民初期採取舊慣溫存政策，祈年祭引入殖民地臺灣之初，未以向大眾推廣、介紹為目標，僅成為限縮在神社空間並由重要官紳出席的的祭祀活動。此外，涵蓋祈年祭在內的幣帛神饌料供進制度，象徵神社祭祀被包括在以天皇為中心的政治體制之中，而臺灣神社的祈年祭幣帛供進使人選，牽涉國家祭祀體系裡「中央—地方」層級維繫，成為殖民地祭祀不可忽視的環節之一。隨著祈年祭在臺灣的施行逐漸成為定例，時人認為固定祭日可以增加祈年祭的可知性，有益於臣民養成。最終擇定的 2 月 17 日，更是試圖與日本本地具有代表性的伊勢神宮同步之結果。

通的刊物亦無任何有關音訊。此現象與大正天皇大喪相關。《官國幣社以下神社祭祀令》規定，在喪期間者不得奉仕或出席祭祀，《皇室服喪令》則規範天皇、大行天皇、太皇太后、皇太后、皇后之喪時為大喪，並由皇族及臣民共同服喪。受到法令限制的影響，皇室成員大喪時，必須縮減當年度祭祀規模，不派遣幣帛供進使至神社，而逕將幣帛料、神饌料交付神社，由神職在神社內部如常舉行（大喪規定不適用於奉仕神祇之職員）。其餘大喪期間的祈年祭，雖然有媒體報導，但仍可從中發現祭祀未必如往年相同。〈大喪期間と神社例祭等幣饌供進使〉，《全國神職會會報》第百六十七號（1912 年 9 月 25 日，東京），頁 71-72；〈官幣大社臺灣神社祈年祭祭式〉，《府報》第百五十號（1913 年 2 月 16 日，臺北），頁 82；「御署名原本・大正三年・勅令第十号・官国幣社以下神社祭祀令」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A03020995800、御署名原本・大正三年・勅令第十号・官国幣社以下神社祭祀令（国立公文書館）；教育學術研究會編，《服忌令》（大阪：武田交盛館，1911），頁 5-10；矢部善三，《幣帛供進使講話》，頁 122-123。

第二章 祈年祭的扎根：活動範疇的擴張與祭祀意義的延續

1903 年起，臺灣的報紙開始以漢文記錄祈年祭，然而，其內容長期只著重在祭祀流程與參加人員等儀式的描述上。此現象一直要等到大正年間（亦即 1910 年代以後）才有所變化，出現以漢文闡述祈年祭意義的記事。何以在這個時間點出現轉變？除了當時同化主義萌芽與轉向內地延長主義統治方針的影響之外，《官國幣社以下神社祭祀令》對於祈年祭地位的鞏固扮演了另一個關鍵角色。

本章第一節將說明《官國幣社以下神社祭祀令》頒布之後，祈年祭所受到的影響。在國家祭祀體系中，祈年祭地位明確化如何反映在臺灣的祭祀事宜之上？第二節接著探討 1910 年代到戰爭階段之間，祈年祭內涵與相關活動的擴張。扣除祭祀儀式，《官國幣社以下神社祭祀令》施行以後，祈年祭的意義和在社會上的落實有何變化？第三節則分析祈年祭傳統與臺灣傳統社會文化之間存在的互動。隨時間推展，祈年祭的倡導是否將臺灣在地人所認知的傳統與日本近代祈年祭意義相互結合？筆者將透過清代遺留下的方志和日治時期日本學者的調查成果，找尋臺灣傳統社會內部類似祈年祭的傳統，並探討當祭祀儀典逐步擴張，祈年祭是否與臺灣的傳統交融，進一步向臺灣社會滲透？

第一節 神社祭祀令：祈年祭地位的提升與在臺祭祀活動的擴展

1914 年 1 月，日本中央頒布《官國幣社以下神社祭祀令》（以下簡稱《神社祭祀令》），明確地將神社的祭祀活動分類為大祭、中祭、小祭三個層級，並將祈年祭、新嘗祭、例祭、遷座祭、臨時奉幣祭五個祭典定位為大祭。相關祭式及齋戒規程由主務大臣制定，臺灣總督則有權改訂在臺灣施行的神社祭祀規範。¹

《神社祭祀令》頒布隔年，《臺灣日日新報》等媒體開始強調祈年祭列入神社大祭，並主張民間應當修正過往不重視祈年祭的狀態，改以更敬重的態度面對祈年祭。²後來，報紙上更直接出現了將祈年祭與新嘗祭、例祭並列為神社一年當中三大祭之一的說法，同時持續強化天皇為農事祈求五穀豐稔、避免天災的祈年祭形象。³事實上，早在明治時期政府重新塑造神道祭祀的過程中，祈年祭已經被

¹ 「御署名原本・大正三年・勅令第十号・官国幣社以下神社祭祀令」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A03020995800、御署名原本・大正三年・勅令第十号・官国幣社以下神社祭祀令（国立公文書館）。

² 〈本年度祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1915 年 2 月 14 日，2 版。

³ 〈祈年祭と各神社〉，《臺灣日日新報》，1916 年 2 月 5 日，2 版。

當作慣例的三大祭祀之一。⁴因此，《神社祭祀令》發布之後，報刊上的相關討論，反映著祈年祭在臺灣加強落實的時代背景。

除了藉由媒體強化祭祀意義之外，透過《神社祭祀令》確立祭祀重要性後，祈年祭的施行狀況亦隨之轉變。1916 年，臺灣總督府發出告示，以總督名義詳細規範臺灣神社祈年祭，應出席的人員包含：文武高等官、有爵者、貴族院議員、眾議院議員、從六等勳六等以上、文武判任官總代、廳參事總代、街庄社區長總代，以及人民總代等類別。⁵祭祀程序與這些出席者必須注意的事項也變得更加仔細且明確。以臺灣總督府發行的官方刊物《府報》為例，1916 年首次出現祈年祭祭式流程以外的說明。當年臺灣神社祭典的出席者注意事項如下：

- 一、就幣帛供進使參向一事，出席者應於當日上午七時二十分前，於臺灣神社第一鳥居前的座席處集合奉迎。
- 一、在神社之內不得攜帶外套、杖、傘等。
- 一、在神社內依照典禮的指示進退。
- 一、出席者的服裝如下：
 - 有爵者為大禮服、文官為大禮服或禮裝（上下黑）、武官為正裝、有位帶勳者為大禮服或燕尾服或禮服大衣或紋附羽織袴，加上黑鞋或麻裏草履。本島人為相當的禮服。
- 一、幣帛供進使的奉送與奉迎時相同。⁶

對比於從前《臺灣日日新報》的記述，出席臺灣神社祈年祭的群體並無太大轉變然而，過往祈年祭施行並未曾如此被詳盡規範。從明文公告參與人員以及明訂這些人員應遵守之事項來看，臺灣的祈年祭確實因為獲得大祭的地位而更加正式化。

《神社祭祀令》使祈年祭地位提升，連帶使得祭祀活動擴展至臺北以外的地區。1915 年以降，宜蘭、基隆、臺中等地的神社開始陸續舉辦祈年祭。這些地方層級的神社，由該地的地方長官作為幣帛供進使，將總督府分送至各地的幣帛料與神饌料奉獻至該地神社，作為祈年祭儀式之用。⁷各地神社的祈年祭祭祀流程，與官幣社並無差異。綜合《新竹州報》、《臺中州報》與《臺南州報》等臺灣各地方行政機構所發行的機關刊物，可以見到神職在祈年祭當天早晨裝飾完神殿後，

⁴ 阪本是丸，《近代の神社神道》（東京：弘文堂，2005），頁 226。

⁵ 〈告示第十五號〉，《府報》第九百四十六號（1916 年 2 月 15 日，臺北），頁 28。

⁶ 〈彙報 參列員心得〉，《府報》第九百四十六號（1916 年 2 月 15 日，臺北），頁 28；〈臺灣神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1916 年 2 月 16 日，2 版。

⁷ 〈神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1917 年 2 月 13 日，5 版。

與其他出席儀式者一同迎接作為幣帛供進使的地方長官。淨化儀式之後，社司會開啟社殿的門，並和幣帛供進使先後奏祝詞、奉玉串，接著由其他出席者奉玉串祭拜，最終在社司重新闔上社殿之門後結束儀式。⁸

各地神社舉辦的祈年祭，規模雖比不上許多高官顯貴參與的臺灣神社，卻有更多在地人出席。扣除與官廳關係良好的人，學生是最容易召集的群體。因此，在各地神社陸續舉辦祈年祭以降，鄰近的各級學校學生往往都在當日集合並前往神社參拜。⁹然而，一般民眾的參拜與出席祭祀儀式的團體和代表分開，被安排於祭祀儀式結束之後，庶民參與仍未整合進各地政府的正式活動行事中。¹⁰

第二節 祈年內涵的擴充：從米穀到廣義的農牧產業

回顧殖民母國日本的國家重要祝祭日之發展，1910 年代的日本本土，在官僚指導並以地主階層作為媒介的「地方改良運動」下，國家祝祭日首次滲透到底層民眾，成為從學校教育連結社會教育的產物。¹¹祈年祭正式以《神社祭祀令》的形式加入神社大祭之後，在日本本土的某些地區，祈年祭與例祭、新嘗祭等其他祭祀活動一同被列為促使兒童到神社參拜的時刻，旨在維繫學校與神社之間的關係。¹²

殖民地臺灣同樣出現類似現象，而由學校師長實際帶領學生參加祈年儀式之外，對學生傳達其意義也成為頗受重視之事。意義講述相對不會受到身處環境是否有舉行相關儀式所限制，因此，透過講述得以更廣泛地向學生推展祈年祭。其中，《祝祭日國民記念日訓話要項》記載每個與國家、國民相關重要時日，應對小、公學校各年級學生分別訓話的內容要旨。1932 年版的《訓話要項》即記載，第三學期期間應使學生知曉：2 月 17 日的祈年祭旨在祈求五穀豐穰，是與例祭並列為大祭的祭祀，同時祈年祭也蘊含改良農事、富強國家之意義，而為報答祈年祭的庇佑，在秋收之際則會舉行新嘗祭與神嘗祭。¹³

⁸ 〈彙報〉，《臺中州報》第六十號（1921 年 2 月 10 日，臺中），頁 73-74；〈彙報〉，《新竹州報》第五十三號（1921 年 2 月 13 日，新竹），頁 73-74；〈彙報〉，《臺南州報》第五十二號（1921 年 2 月 15 日，臺南），頁 41-42。

⁹ 〈臺中神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1916 年 2 月 19 日，2 版；〈臺南の祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1920 年 2 月 18 日，3 版；〈宜蘭 祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1921 年 2 月 22 日，4 版。

¹⁰ 〈彙報〉，《臺中州報》第六十號（1921 年 2 月 10 日，臺中），頁 74。

¹¹ 有泉貞夫，〈明治国家と祝祭日〉，《歴史学研究》第 341 号（1968 年 10 月，東京），頁 70。

¹² 〈町村治と神社施設〉，《全國神職會會報》第百九十四號（1914 年 12 月 25 日，東京），頁 98-99。

¹³ 該份史料當中第 39 頁與 49 頁對祈年祭的祭日誤植，實際通行於當時的祭祀日期為 2 月 17 日。小林正一，〈祝祭日國民記念日 訓話要項〉（臺北：臺灣公論社，1932），頁 39；神祇研究會編，

若再將時間稍微往前回推，1920 年代起，祈年祭的祈求內容與相關聯的記事，便已不再只侷限於稻米豐收。殖民當局透過農業競賽、頒獎儀式，以及其他與祈年祭本身關聯度不高的活動，推展祈年祭至更多其他群體的活動空間。¹⁴ 1922 年，時任代理腦務課長的鎌田正威指出：殖民地當中祈年祭的重要性自不待言，祈年祭是祈禱豐年的祭典，尤其臺灣生產米、砂糖等物，在地方進行豐年的祈禱，自然是適切而要緊之事。當被人問到祈年祭是否也祈禱樟樹豐收時，鎌田則進一步回應：「當然，每年都來此祭典，祈求百年後、一百五十年後，樟樹林的蓊鬱。」¹⁵ 祈年祭最初是以祈求米穀豐收之姿，重新創建於近代日本之後再引入臺灣，在祭祀活動逐漸普及的過程中，祭祀內涵也拓展至樟樹等其他物產的繁盛之上。與此同時，向天神地祇祈求「國之平安」的訴求，也緩緩地被加入祈年祭的祈願範疇之中。¹⁶

不僅祈求內容等具體內涵的擴充，農業視察活動，同樣在這個時期成為祈年祭當日的常見行程，下略舉三個事例以茲證明。1928 年，殖產局長高橋親吉，曾在特產課長引導下，與商工課長一同參加當年臺灣神社的祈年祭，並在儀式結束之後，前往北投的臺灣製糖會社輸入苗圃，視察係員就當下刈出中之蔗苗進行綿密檢查的情況。¹⁷ 同一年，臺北州知事三浦碌郎前往出席宜蘭神社祈年祭的行程中，視察蘇澳漁港的漁業情形並對漁民進行訓示。¹⁸ 1933 年，臺北州知事中瀨拙夫，作為宜蘭神社祈年祭的幣帛供進使而出發前往宜蘭，並藉該機會出席於羅東舉辦的農產品品評會，以及農業教育研究會等活動。¹⁹ 在這三個事例之外，各式農業活動也以祈年祭當天作為舉辦的期程。

以祈求豐收為主要訴求的祈年祭，在例行的祭祀日期當下並未能如同新嘗祭一般，備有稻米等實際物產以進行感謝神恩或是米穀競賽的行事。相較之下，不受季節影響的家禽、家畜養殖，則在播種時節成為活動的主角。在新竹，便曾於

《神祇奉仕者の顧問》（東京：磯部甲陽堂，1926），頁 204。

¹⁴ 此現象亦可見於與祈年祭高度相關的另一個祭日——新嘗祭。周俊宇指出「新穀獻納」以內地延長主義作為契機，透過相關儀式，使臺灣人藉由領會、參加這些一連串的行事，身處於新嘗祭的國民統合的影響之下，並以身體感知難以用言語傳遞的抽象天皇制意識形態。本文關注的祈年祭同樣舉辦著相似的新活動，然而，自下述所整理出的活動內容而言，尚不能斷言祈年祭在此時已具備如此鮮明的目的性，故筆者認為祈年祭與新嘗祭之間仍存在著發展時間的落差。參見周俊宇，〈もう一つの新嘗祭—植民地台湾における祭日としての展開—〉，《日本台湾学会報》第 16 號（2014 年 6 月，千葉），頁 74-75。

¹⁵ 〈無絃琴〉，《臺灣日日新報》，1922 年 2 月 18 日，2 版。

¹⁶ 〈十七日朝祈年祭執行 臺灣神社と建功神社で總督長官が幣帛供進使〉，《臺灣日日新報》，1931 年 2 月 18 日，夕刊 2 版。

¹⁷ 〈殖產局長の蔗苗視察〉，《臺灣日日新報》，1928 年 2 月 18 日，3 版。

¹⁸ 〈蘭陽視察日程 三浦知事の〉，《臺灣日日新報》，1928 年 2 月 15 日，夕刊 1 版。

¹⁹ 〈中瀨知事祈年祭後 臨席農產品評〉，《臺灣日日新報》，1933 年 2 月 16 日，8 版。

2月17日祈年祭舉辦慣行農業改良者表彰儀式、農事改良實行小組合同上競技會、肉豚肥盈競技會，以及養雞競技會的頒獎儀式。²⁰

不僅如此，1930年前後祈年祭更開始出現「慶典化」的現象。慶典通常指稱盛大而隆重的慶祝典禮，也可以指涉某些群體就紀念日、節日抑或和社會相關的重要事件而舉辦的慶祝活動或是紀念儀式。下述案例之中，可見到祈年祭成為興辦體育競賽等慶典的時間點。²¹嘉義中學在祈年祭舉辦馬拉松大會，吸引眾多鄉親父老聚集。²²臺東的武德會支部，則於1935年的祈年祭結束之後，舉行臺東廳的武道爭霸戰。競賽項目包含劍道與柔道，在廳長授予優勝旗、獎品並進行訓示之後結束活動。²³

林承緯曾指出，神社鎮座或是其他重要祭典時，除了物質性的奉納物品，也存在著以表演活動或體育競賽進行奉納的形式。²⁴然而，縱使奉納作為祭祀儀式的一種樣式，前述祈年祭活動的報導，卻看不出人神之間的互動關係。筆者認為不該單純以奉納角度理解，本文以「慶典化」來詮釋這些活動的施行。奉納具備人神交流和祈願、酬神的性質，偏重當事者與神祇之間的奉獻關係，「慶典化」則強調納入更多群體，營造出可以共同慶賀的公眾場合。

慶典化的活動帶有娛樂性質，故能在政府當局試圖推廣特定事物時，比起利用報章媒體或教育體制傳遞，獲得更好的成效。²⁵繼1910年代被明訂為神社祭祀中的大祭並固定祭祀日期之後，祈年祭在1920年代開始轉向殖民地社會，而1930年代政府當局透過特殊活動的實施，使原先不是節日的時間點，轉變成具備娛樂、餘興性質之日。換言之，社會上藉由舉辦農業競技、體育競賽，將祈年祭從帶有

²⁰ 〈小作慣行改善事業 功勞者表彰式 新竹州農會主催となり 十七日祈年祭當日舉行〉，《臺南新報》，1930年2月19日，4版；〈新竹郡の農事競技會 キのふ褒賞授與式〉，《臺灣日日新報》，1938年2月19日，2版。

²¹ 金湘斌探究明治時期臺灣各地公學校運動會的發展，指出運動會創造了臺灣民眾聚集的機會。其舉行日期具有特意配合國家祝祭日之現象，為的是建立天皇制國家意識形態之下的運動慶典空間，並藉此「非日常」的時間機制，強化運動會對臺灣臣民意識形塑的影響力。在此基礎之上，筆者認為日治初期以國家祝祭日為體育競賽的施行日，幫助運動會等體育賽事成為人們共襄盛舉的活動，而當運動慶典逐漸發展成熟之後，則能反過來成為賦予施行日期特殊性的活動之一，因此，在1930年前後的祈年祭舉辦下述體育競技，能透過祝祭日與賽事之間的連結，賦予祈年祭類似卻不等於國家祝祭日的特性。參見金湘斌，〈運動慶典的形成——日治初期臺灣公學校運動會（1895～1911）〉，《運動文化研究》第九期（2009年6月，臺北），頁134-146。

²² 〈嘉義中學 マラソン 十哩一著 賴春貴君 タイム六十六分四十六秒〉，《臺灣日日新報》，1928年2月18日，夕刊2版。

²³ 〈臺東全廳下 柔劍比賽 警務新港獲勝〉，《臺灣日日新報》，1935年2月20日，8版。

²⁴ 林承緯，〈敬神崇佛的奉納民俗〉，《台灣民俗學的建構》（臺北市：玉山社，2018），頁44-49。

²⁵ 《展示臺灣：權力、空間與殖民統治的形象表述》一書的前言曾談及嘉年華式、慶典式的活動於教化上的成效性。參見呂紹理，〈展示臺灣：權力、空間與殖民統治的形象表述〉（臺北市：麥田，2005），頁12。

統治正當性的神社祭祀，轉化成一個在社會上能夠一同紀念、慶祝的日子，賦予祈年祭相似卻不同於國家祝祭日的特性。

1934 年神職松崎貞吉在臺北放送局的演講指出，祈年祭當天並非國家節日，導致人們多不知祈年祭的緣由，參與度也相對低迷。²⁶然而，若檢視祈年祭的實際運作可以發現，即便祈年祭並未休假，用來舉辦競賽與活動等舉措，著實創造了當日人們聚集的場合。姑且不論這些活動與祈年祭祀本身意義的相關性，我們依然可以發現殖民當局試圖增添民眾接觸「祈年祭」一詞的機會。除此之外，若仔細觀察各地舉行祈年祭之場所，同樣能夠注意到祭祀空間在 1930 年代已經出現向神社以外之處擴張的現象。農業補習學校、公會堂、農事組合等與公共或是農事有所連結的空間，成為神社之外更貼近民眾的祈年祭祭儀施行場所，而期待藉此能夠有更多官民參與祈年祭的執行。²⁷

早期研究多半認為，總督府在 1934 年確立一街庄一神社的方針之後，便開始大規模地在臺灣各地建立新神社，一方面鼓吹敬神思想，一方面對民眾進行強制祭拜。²⁸政府固然想要推動神社祭祀與國家信仰，儘管如此，倘若分析祈年祭祭祀活動的實際運作，可知政府多半只是希望民眾參與其中，而未見其強制力。相對於此，我們反倒可以觀察到與強制動員參拜近乎相對的另一種情況：當局透過各式競賽，豐富當日活動內容，並廣設祈年祭的施行地點，以增加更多人出席的可能性。

第三節 祈年傳統的斷裂：官方思維與臺灣社會文化的隔閡

臺灣島內的祈年祭維持著穩定進行的狀態，施行祭儀之神社亦隨著各地神社新建而擴張。與此同時，祈年祭的意義與活動範疇開始進一步擴充，政府也透過教育等管道，力圖向臺灣在地社會深根。在祭祀逐漸擴展的情況下，出席各地神社舉辦的祈年祭祭祀活動者，是否真的理解並認同祈年祭的意義？

先後於臺北、臺南、新竹、高雄擔任警務部長、內務部長、市尹以及州知事等職務的高等官吏內海忠司（1868-1964），在其日記當中記載數次 1930 年代前後，自身以供進使身分參與新竹、嘉義、高雄等神社祈年祭的經歷。對內海來說，出席這些神社祭祀是地方官的職責之一，有時候會在某些神社場合感嘆出席者少

²⁶ 松崎貞吉，〈祈年祭について〉，《敬慎》9 卷 1 號（1935 年 3 月 8 日，臺北），頁 16。

²⁷ 〈東石 舉祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1934 年 2 月 20 日，夕刊 4 版；〈中壢の祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1936 年 2 月 17 日，5 版；〈大溪 舉祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1936 年 2 月 18 日，夕刊 4 版。

²⁸ 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》（臺北市：自立晚報，1992），頁 248。

並感到些微寂寞。儘管如此，從其日記內容來看，除了出席者多寡之外，他幾乎從未描述過祈年祭的細節，甚至將參與的祈年祭祭祀誤記為其他時期的神社祭祀，或許祈年祭祭祀的意涵並沒有真正深植於他心中。²⁹內海於 1939 年返回日本，脫離地方行政首長身分之後，他仍時常到神社參拜，卻從未因祈年祭等祭祀活動特地前往神社。³⁰日本籍的高等官吏尚且如此，若政府當局要讓殖民地的一般民眾理解並接納祈年祭的意義，恐怕更加困難。

前述內容曾提到祈年祭引進臺灣初期，一度與節分、七草等日本傳統生活中的行事一同介紹給身在臺灣的日本人，可見將祈年祭與民眾熟知的習俗結合，被視為一種宣傳祈年祭的有效做法。臺灣固然沒有節分、七草的傳統，³¹但同樣作為農耕社會，臺灣是否具備祈求作物豐收的傳統活動？又是否被用以促使民眾認識祈年祭？

在原住民的傳統生活中，農耕是漁獵之外的另一項生活核心，並以粟、陸稻、甘藷等栽植為主，而作物的豐收與否則被認為受到廣義神靈的影響，衍生出許多農耕祭儀。即使各個部落的相關傳說、祭祀方式、舉辦時期與禁忌各異其趣，阿美族、卑南族、排灣族、泰雅族、布農族、鄒族等各族群間普遍存在著祈求豐收的粟播祭。³²政府對原住民進行系列調查之際，任職於警務局的山根勇藏曾對照日本古籍記載與原住民的傳說，對比兩者之間具備的類似性。其中，山根將阿美族奇密社的粟播祭與粟刈祭比附為日本的祈年祭與新嘗祭，試圖以日本的傳說與祭祀詮釋原住民的傳統文化。³³

另一方面，關於漢人社會裡的傳統，則可見《噶瑪蘭廳志》中記載人們在農曆 2 月 2 日時進行祭祀，為土地公慶壽之餘，兼以「祈年」。³⁴除此之外，清代臺灣方志所記錄的祈年多只侷限在政權中央，臺灣並無實際舉行「祈年」的官方祭祀儀式。細究傳統漢人社會當中與祈年相似，同樣旨在盼望豐收之行事——「迎春」，其活動則更廣泛舉行於各地。

²⁹ 近藤正己、北村嘉惠、駒込武編，《內海忠司日記 1928-1939——帝國日本の官僚と植民地台灣》（京都：京都大學學術出版會，2012），頁 312、350、411、536、656、725、794、868。

³⁰ 參見近藤正己、北村嘉惠編，《內海忠司日記 1940-1945——總力戰體制下の台灣と植民地官僚》（京都：京都大學學術出版會，2014）。

³¹ 臺灣無類似傳統部分，參見鈴木清一郎，《臺灣舊慣：冠婚喪祭と年中行事》（臺北市：臺灣日日新報社，1934），頁 288。

³² 古野清人著，葉婉奇譯，《台灣原住民的祭儀生活》（臺北市：原民文化，2000），頁 16-17、57-138；臺灣總督府警務局理蕃課著、中央研究院民族學研究所編譯，《高砂族調查書・蕃社概況》（臺北：中央研究院民族學研究所，2011），頁 554-564。

³³ 山根勇藏，〈我が古史籍の記載と臺灣蕃族の傳說〉，《臺灣警察協會雜誌》123 期（1927 年 9 月 1 日，臺北），頁 81-87；山根勇藏，〈我が古史籍の記載と臺灣蕃族の傳說（二）〉，《臺灣警察協會雜誌》124 期（1927 年 10 月 1 日，臺北），頁 47-54。

³⁴ 陳淑均，《噶瑪蘭廳志》，收入《臺灣文獻叢刊》第 160 種（臺北市：臺灣銀行經濟研究室編，1963），頁 192。

關心臺灣民俗的片岡巖與鈴木清一郎皆曾各自記錄，臺灣傳統上在舊曆一月前後的立春，由官員主導於城門東郊舉行一連串的迎春儀式。綜合兩人記載，漢人於立春前後固定有迎春的官方行事。立春之前，便於城外東郊建造祭祀用的芒神與土牛，其色彩、紋樣皆依照當年的天干地支決定，規格則有四時、八節等各自的象徵寓意。立春前一日早晨，官府在芒神與土牛之前設案祭祀，羅列果酒香燭等物，並由官員主祭。祭祀結束之後，奉迎芒神和春牛像入城，行列當中同時涵蓋一寫有「春到人間」的彩旗。隔天，地方長官率領僚屬前往式場，以綵鞭三度擊打土牛，被稱作「鞭春」，同時具備觀耕的含意。迎春的儀式結束之後，人們往往爭相攜回土牛的土，藉以討個好彩頭，希望家中的牛、豬等動物可以免於疫病。³⁵

片岡巖與鈴木清一郎的記述與清代臺灣各時期修訂之地方志內容具有一定程度的相似性。³⁶此種現象反映著日本人對臺灣漢人社會風俗的考察，有部份來自於對漢人自我描述的承繼。換言之，透過漢人文獻的呈現與這些日本民俗學者自身的調查，得以確知臺灣傳統士人與部分民眾過往參與迎春活動的經驗與認知。再者，日本當局對臺灣此類風俗、儀典應也不陌生。

綜合上述，可見臺灣社會之中有與近代日本式祈年祭類似，同樣帶有祈求新的一年能夠獲取豐厚收成的農業祭祀傳統，包含原住民族的粟播祭、漢人的祈年與迎春等。原住民族的祭祀受到傳說與泛靈信仰的影響，各部落自身有其運作模式和禁忌；漢人的祈年與迎春則由傳統的地方祭神或官員主導，深刻連結農業社會；近代日本的祈年祭尤其重視國家祭祀的部分，並特別強調五穀豐穰的農穫期待，在臺灣施行之初多集中在神社內部的空間裡。即使三個群體對於祈求豐收的活動有所差異，但漢人傳統的祈年、迎春，與日本政府帶入的祈年祭並非相距甚遠。漢人社會一般認為農作豐穰與否，與官方有一定程度的關聯性。若以官方祭祀祈求年穀豐收的角度，向臺灣仕紳或是居住於城廓附近的民眾介紹祈年祭的主旨，應能獲得一定程度的理解。

縱然如此，這些具有類似性的傳統在當時並未被加以利用。目前可見臺灣最早以漢文介紹祈年祭並主張推廣於臺灣民眾者，當屬時任臺灣神社主典小牧辰次郎。1909年，他在《臺灣教育會雜誌》發表〈論曆面宜揭祈年祭〉一文，並論及

³⁵ 片岡巖，《臺灣風俗志》（臺北市：臺灣日日新報社，1921），頁 55-56；鈴木清一郎，《臺灣舊慣：冠婚喪祭と年中行事》，頁 309-310。

³⁶ 參見范咸，《重修臺灣府志》，收入《臺灣文獻叢刊》第 105 種（臺北市：臺灣銀行經濟研究室編，1961），頁 247-249；余文儀，《續修臺灣府志》，收入《臺灣文獻叢刊》第 121 種（臺北市：臺灣銀行經濟研究室編，1962），頁 313-315；陳淑均，《噶瑪蘭廳志》，頁 92-94；沈茂蔭，《苗栗縣志》，收入《臺灣文獻叢刊》第 159 種（臺北市：臺灣銀行經濟研究室編，1962），頁 154-155。

祈年祭之淵源。³⁷他主張日本自古以來就是仰賴耕作穀物維生的族群，天武天皇以降長期進行春季祭祀神祇以求豐年的儀式，不過這個祭祀活動在應仁之亂以後逐漸荒廢，直到明治天皇即位後才重新舉行祈年祭的祭祀事宜。除了每年 2 月 4 日祭祀於皇靈殿之外，也會派遣勅使於 2 月 17 日祭祀於伊勢神宮，皇宮內部則會在賢所與神殿等空間裡進行祭祀，這些事項當中不乏有非承襲傳統而於近代方新創之例。此處提及的承襲傳統與否，係與日本古代相比，全文亦隻字未提與漢人之間的關聯性，僅強調希望教育者能夠知悉此國家重要儀典，以曉諭兒童其由來，藉此養成忠良臣民之道。³⁸

該文並非特例，《神社祭祀令》頒布之後，有關於祈年祭的論述，幾乎都強調其在日本歷史發展上的地位與變化，或是著重於祈年祭當天的祭祀意義，這樣的現象隨著時間推移而趨於顯著。³⁹1928 年，歷任教諭、視學後轉任臺北州警務部理蕃課囑託的鈴木質，在《警察協會雜誌》上針對原住民的教育所提出改善意見，認為應在每日朝會、各種儀式或是祭日、紀念日時對學生進行說明，因此鈴木在文章中羅列了各個祝祭日與紀念日的由來。⁴⁰針對祈年祭，鈴木指出：

這個祭祀時，〔政府〕會發送幣帛至日本國內的官幣社。雖然在所有的神社都會舉行，但因為〔幣帛〕送達日期相異，導致祭祀時間不同。即使如此，由於宮中與伊勢大神宮在二月十七日舉行〔祈年祭〕，二月十七日被定為祭典日。

臺灣神社的祭典日也是二月十七日。在伊勢的大神宮有特別的御遣勅使，是非常莊嚴的祭典。這是從遙遠的神代開始持續進行的祭典，由此觀之，便可以理解日本國是如何地重視農業。事實上，農業是天照大神將其作為國民生活不可或缺之物而授予之物，將日本國說成瑞穗之國一事，則出現在天孫降臨當時的神勅當中。⁴¹

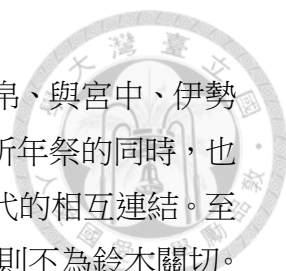
³⁷ 該文刊登的《臺灣教育會雜誌》為臺灣教育會的機關誌，就該組織的經費來源與任總裁、會長之職的人事來看，屬於總督府外圍機關，不過該組織卻未曾扮演過影響臺灣教育政策決策的角色。筆者認為小牧辰次郎這番論述足以貼近當局的想法，而小牧辰次郎在日本當地曾經有過的教育背景也不容忽視。參見許佩賢，〈戰爭時期的臺灣教育會〉，收入氏著，《殖民地臺灣近代教育的鏡像——一九三〇年代臺灣的教育與社會》（新北市：衛城，2015），頁 180-184。

³⁸ 小牧辰次郎，〈論曆面宜揭祈年祭〉，頁 18-19。

³⁹ 例如 1923 年的《臺南新報》同樣提到：祈年祭始於天武天皇時代，在應仁之亂之後曾經荒廢一段時日，不過，其為一祈求五穀豐穰、產業發展的祭儀，並且自古即和新嘗祭、兩次的月次祭合稱為四箇祭，是國家重要的祭典。2 月 4 日為祈年祭的宮中班幣儀式之日，各地的祭祀日期訂於 2 月 17 日，則和過往幣帛運送所需時間相關。〈祈年祭起原の事ども〉，《臺南新報》1923 年 2 月 22 日，4 版。

⁴⁰ 鈴木質，〈教育所教育改善具見（十二）〉，《臺灣警察協會雜誌》133 期（1928 年 7 月 1 日，臺北），頁 80-88。

⁴¹ 括弧內文字為筆者所加，譯自鈴木質，〈教育所教育改善具見（十二）〉，頁 85-86。



此段鈴木旨在凸顯，近代祈年祭具備由日本官方發送的幣帛、與宮中、伊勢神宮相同的祭祀日期，以及在日本長久施行的歷史。鈴木介紹祈年祭的同時，也著重日本以農立國的國家形象，強調農業與日本歷史論述裡神代的相互連結。至於作為此段宣導對象的原住民族群，是否具有重視農業的傳統，則不為鈴木關切。筆者推斷，鈴木認為只需要教育所的學生們單方面知悉祈年祭的歷史發展與當下作法，便能達成對原住民學生推廣祈年祭的目的。另一個顯著的案例則為 1934 年神職松崎貞吉在臺北放送局的演講：

...二月十七日的祈年祭，未登載於曆面等的祝祭日之中，但在宮中卻是每年鄭重執行祭儀的神事。敬畏的天皇陛下，在這天對皇大神宮特遣勅使，並對官國幣社派遣幣帛供進使。因此，明天上午八時在臺灣神社，中川總督閣下將作為天皇陛下的使者，按照古式，帶冠以黑袍的裝束，帶同穿著赤袍的二名侍者，警護其前後，一同正威容，如昔日繪卷一般神聖地出發、參向。又在本島各州廳的縣社，分別以其地方長官為幣帛供進使，同樣莊嚴地舉行神事。祈求今年沒有雨、風、乾旱、蝗蟲等災害，又以日本國民最常食用的稻為首，涵蓋其他穀物、蔬菜等，祈求種植與作物得以豐富，對祈願的國民來說，誠然是珍貴的祭典。⁴²

松崎以具通俗性之說法，向收聽廣播的民眾介紹祈年祭的勅使、幣帛供進使，以及祈年祭所祈求的內涵。在後續段落裡，他援引學者主張，藉由《古語拾遺》、《年中行事抄》、《續日本紀》、《類聚國史》和《延喜式》等日本古典，說明祈年祭的歷史發展，並指出祈年祭、神嘗祭與新嘗祭三者之間的關係，強調祈年祭祀理想裡，祈求皇室彌榮、國家發展與國民安寧幸福的期盼。綜觀其言，雖然松崎曾提及同化、包容少數異民族而融合為一個民族之事，在祈年祭祀傳統之上受到看重而被廣為強調的，依舊是自日本古代以降的祈年敘事傳統以及近代重新「按照古式」創建的祭祀形式。⁴³

祈年祭傳入臺灣之後，殖民當局忽略祈年目的與臺灣祭祀傳統之間的相似性，並未設法藉此串連起臺日之間的文化，反而一味地將「內地」的祭典儀式與說法「延長」到臺灣。和其他自統治初期發展的祝祭日或是活動相比，因為祈年祭被提倡的時代較晚，至明治末年或《神社祭祀令》頒布後才逐漸受重視。舊慣或舊

⁴² 譯自松崎貞吉，〈祈年祭について〉，頁 16。

⁴³ 松崎貞吉，〈祈年祭について〉，頁 16-20。

有認知的連結，已經不具備日本統治臺灣初期那樣的重要性，取而代之的是藉祝祭日養成日本國民精神的目標。縱使其他傳統節慶曾有融合臺日兩地作法並持續發展的案例，例如端午節龍舟競渡自殖民早期便結合臺灣賽龍舟與日本九州扒龍船的文化，大正年間又發展出「半官方扒龍船」，用以慶祝始政紀念日等政權表徵。⁴⁴不過，像祈年祭這一類型的行事，由於以國家神道祭儀為中心，同時帶有限縮於神社祭祀場合的特性，政府與時人都未曾想要以結合傳統的形式加速推廣。此現象或多或少顯示著，殖民當局想要把祈年祭的主導權把持在國家神道「正道」之上的企圖心，以維護祈年祭本身在日本近代歷史論述中的「傳統」與政治統治上的象徵性。⁴⁵

綜合本章所述，《官國幣社以下神社祭祀令》正式賦予祈年祭大祭的地位，祈年祭祭祀亦由以臺北為核心，逐步擴張至臺灣島上其他地區。參加儀式者，除了早期的總督府高級官員和部分作為代表的臺灣人街庄長之外，各地方神社也陸續招攬一般民眾，以個人或是團體名義出席祭祀儀式，或是在祭祀結束之後自行前去神社參拜。

伴隨著日本統治的時間推進，政府在臺灣透過報導、祭典以及學校教育，以祈年祭祈求豐收的傳統，試圖將多數以農業為生的臺灣民眾，納入日本以農立國的論述之中，將臺灣民眾同化成為國民，並讓他們具備國民的意識。神社數量增加的同時，報導中對於各地區神社祈年祭的記載也更加頻繁且固定化，多登載擔任幣帛供進使的官員以及一同出席者，有時亦會一併交代列席的團體與學生。除此之外，自 1920 年代起，祈年祭的內涵、施行空間逐步擴張，更結合農事與體育競賽等活動，藉此將祈年祭「慶典化」，並創造出更多人們在當日聚集的場合。

值得一提的是，據漢人傳統文獻及日治時期民俗調查學者的觀察，都可以窺見臺灣漢人傳統社會擁有立春、祈年等行事傳統，而原住民傳統社會中亦有祈求豐收的祭祀儀式。然而，祈年祭在臺灣的發展過程裡，這種近似性與可連結之處卻被政府忽略，取而代之的是從近代日本向殖民地臺灣移植的祈年祭意義。為了穩固近代日本式傳統，祈年祭與多數民眾之間具有意義上的距離感。

⁴⁴ 黃麗雲，〈日治大正期臺灣俗信與日本祝祭在臺施行情況：黃旺成的日記情境摸索與解析〉，《台灣史料研究》第 38 號（2011 年 12 月，臺北），頁 90；黃麗雲，〈日治時期的扒龍船——「地方」與「官方」、「主流」與「非主流」〉，《近代龍神信仰——龍·船·水與競渡》（臺北市：博揚文化，2012），頁 101-122。

⁴⁵ 此處所言之「傳統」，較接近日本近代國家型塑之際所創建的產物。國家儀禮與祝祭日等，皆是藉由過往不被知曉的神話與歷史，創造而生的記憶之場及其裝置。當局透過創生這種類型的國家儀式，試圖統合唯一支配者、唯一正當性所賦予的神聖秩序和唯一的公共記憶。因此，筆者認為在殖民地強化祈年祭作為被再生傳統的論述正統性，於神社祭祀移植過程中，具備一定的重要性。T・フジタニ（T. Fujitani）著，米山リサ譯，《天皇のページェント 近代日本の歴史民族誌から》（東京：日本放送出版協會，1994），頁 17。



第三章 戰時期的變容：翼贊聖業與增產報國



滿州事變爆發，將日本帝國推向對外擴張的新階段，人們也一步步地被捲入新的政治社會狀態之中。1934 年 3 月，為了振興國民精神並確立臺灣島內社會教化事業的指導方針，總督府與中央教化團體聯合會共同主辦臺灣社會教化協議會。會中針對臺灣的社會狀況提出五大類社會教化作法，分別為神社崇敬、國語普及、青少年訓練、教化網的完成，以及其他教化方針。而神社崇敬又劃分為兩個部分：以神社為地方教化之中心與普及神宮大麻之奉齋。其中，讓臺灣社會體悟神社崇敬的本義，被視作是「圖謀貫徹皇國精神並致力於強化國民意識」的要領之一。¹

具有國民統合功用的神社體制，在戰爭時期變得更加強調國民精神與日本傳統。1935 年以降，受到軍隊推動國體明徵運動影響，神社成為涵養敬神崇祖、日本精神與愛國心的場所。這樣的趨勢促使學校、官廳、軍營神社與海外神社大量設置，神宮大麻頒布數量及神宮參拜人數亦飛躍地成長。²在臺灣，臺南州頒布〈支那事變相關處理事項（支那事變ニ関シ処理シタル事項）〉（1938）等方針，將參拜神社、奉祀大麻與改善正廳、舉行大眾遙拜儀式、執行祈願祭、普及懸掛國旗、勞動服務、慰問皇軍、慰問及扶助出征軍人家族和遺屬、國防捐獻、愛護軍用設施，作為日本對外擴張之內部對策。³

除此之外，1941 年 3 月頒布的〈國民學校令〉第一條規範「國民學校以皇國之道為準則施行初等教育，並以達成國民的基礎培養為目的」，〈國民學校令施行規則〉第三條表明：「應致力明辨祭祀的意義並涵養敬神的觀念」。戰時體制之下，國民養成重視敬神觀念的涵養，祭祀意義的辨明也成為實踐的具體措施之一。⁴學校於戰爭時期作為推廣國家祭祀論述的場所，成為人們連結神社祭祀之間的傳遞媒介。

在神社重要性快速提升的新時局底下，作為神社官方祭祀之一的祈年祭，有什麼樣新的轉變？官方實際要求人們參與的祈年祭相應活動，是否也隨著「非常時」的到來而產生何種變動？本章第一節將分析戰爭時期祈年祭的新論述。過往祈年祭的論述多半集中在五穀豐收與國家重要祭祀之上，進入戰爭狀態之後，祈

¹ 〈臺灣社會教化協議會記事〉，《臺灣教育》第 381 期（1934 年 4 月 1 日，臺北市），頁 92-109。

² 坂井久能，〈戰時下の生活と宗教〉，收入島蘭進、末本文美士、大谷栄一、西村明編，《近代日本宗教史 第四卷 戦争の時代——昭和初期～敗戦》（東京：春秋社，2021），頁 239-240。

³ 近藤正己著，林詩庭譯，《總力戰與臺灣：日本殖民地的崩壞》（上冊）（臺北：臺大出版中心，2014），頁 189-190。

⁴ 坂井久能，〈戰時下の生活と宗教〉，頁 247-248。

年祭被賦予了何種的新內涵與期盼？第二節關注戰時祈年祭的祭祀擴張與人們的實際感受。當祈年祭被賦予新的意義與期望，祈年祭在各地的施行狀況如何實際變化？學生、舊仕紳等群體又有何參與祈年祭的體驗或觀點？第三節接著探討祈年祭活動場域在戰時向外拓展的現象。隨著戰事趨向高峰，祈年祭如何成為動員民眾的媒介，並從神社內部進一步向外擴張？

第一節 祈年祭的新論述：農牧豐穰兼及全產業豐產

第二章第二節提及，1920 年代以降，祈年祭的活動空間有著逐步向遙拜所、農業學校、公會堂等地轉移的跡象，並且除稻米豐收的目標外，也涵蓋其他農產業的豐產與國家平安等期望。⁵進入戰爭時期，為了穩固農作物生產所需要的勞動力來源，農業與農家所受到的關注程度再次提升。日本政府於 1940 年 7 月公告〈基本國策綱要及其具體問題處理綱要〉，將安定農業及農家列為七大要目之一。⁶臺灣總督官房情報課編輯的《部報》，開始反思農民地位低下的問題，並進一步指出：農業為立國之本，農夫則是國家之寶，理應被看作愛國者和守衛國土的戰士。因此，國民應當感謝農夫，農夫也必須自覺、認同自己的地位並克盡天職。⁷戰爭牽動復興農業的時代背景下，與農業密切連結的祈年祭論述，發生了哪些變化？綜合報紙、官方刊物與神職會所編輯的論述來看，祈年祭祭祀中米穀豐穰概念所延伸出來的新內涵，大致可以劃分為重農道與敬米思想以及農業之外的產業豐穰兩種類型。

（一）敬米思想與「農士道精神」

1940 年底，農林省公布第二次米穀收穫預估成果，認為稻熱病的盛行與勞力、肥料之不足，將導致新年度的收成比前一年實際收成減少八百四十八萬石，也將比前五年平均收成減少四百七十一萬石。此種難以避免米穀供給短缺的情況，

⁵ 此情景亦延續到戰爭時期，1940 年旗山農業學校的農業祭擇定祈年祭時施行，另外，該次祭典當中也保留了少年相撲大會等祝祭活動。〈農業祭を舉行 祈年祭の日、旗山農民學校で〉，《臺灣新民報》，1940 年 2 月 20 日，7 版。

⁶ 「基本國策要綱及之ニ基ク具體問題處理要綱」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A02030162600、公文類聚・第六十四編・昭和十五年・第二卷・政綱二・統計調査・雜載（國立公文書館）。

⁷ 〈祈年祭に際して〉，《部報》一九四二年二月十五日號（1942 年 2 月 15 日，臺北市），頁 2-3。

同樣被預期將出現在作為殖民地的朝鮮和臺灣。是故增產糧食、輸入外國米，以及節米運動成為食糧政策的焦點。⁸

在這樣的背景之下，對於將農業看作立國之本的政府而言，提倡日本是農本主義之國，將米視為五穀核心、攸關國民生計的問題，有助於強化祈年祭作為祈禱五穀豐收和國家安康的具體實踐方式。⁹與此同時，掌管神社事務的神祇院（前身為神社局）提倡：

我們日本自古以來被稱為瑞穗國，並以世界上的農業國為人所知，尤其稻作更遠勝於其他國。氣候、風土的特殊性，亦即溫度、濕度與土壤的成分互相結合，適合育成良好的稻穀，固然是其原因，然而遠遠超越那些物質條件的更重要因素，則是與國體深刻關聯的精神條件。¹⁰

神祇院強調物質條件與自然環境固然是造就日本成為農業之國的重要條件，不過，認知到農作與皇祖神之賜與、以天皇為中心的國家祭祀之間的連結性（國體）則是更為重要之事。政府藉由鞏固「瑞穗之國」之名，要求國民克盡身為「臣子」的本分，以克服不利於農業生產的惡劣條件。¹¹日本祭祀與農業生產的討論之中，神道研究者河野省三指出：日本自古以來的思想當中，稻米並非只是為了食用而進行生產的農作物，更是生命得以發展的力量。連結著戰爭環境下為了與歐美對抗而產生的日本精神確立之問題。¹²外在農作環境無法穩定的情況下，「國體精神」、「日本精神」等精神層面上的條件，成為當時面對食糧供給困境的一大解方。

神祇院鑑於祈年祭並非官方祝祭日導致相關活動難以落實，遂向各地的教育主管機關和全國神職會發出通牒，要求貫徹祈年祭的意義，並感謝神祇守護國民主要糧食的豐熟，進而促使農民振興「農士道」精神、常人養成感謝稻米的敬米思想。¹³

「農士道」的說法大概在 1930 年代前後始被廣泛提倡。「士道」一詞強調人不受一時的不遇處境、時事流行或任何外界愁雲慘霧影響，而能屹然特立，堅守自身高遠志向並前行。日本農士學校校長菅原兵治指出：「在武的生活當中實現士道者，即為武士；在文的生活當中實現士道者，則為文士。」重視農作重要性

⁸ 〈新年度の米穀供給〉，《臺灣日日新報》，1941 年 12 月 1 日，夕刊 4 版。

⁹ 〈祈年祭に際して〉，頁 2-3。

¹⁰ 譯自神祇院，〈祈年祭と産業報國〉，《敬慎》16 卷 2 號（1942 年 2 月，臺北），頁 11。

¹¹ 神祇院，〈祈年祭と産業報國〉，頁 11-14。

¹² 河野省三，《神道日本》（東京：教育研究會，1944），頁 177-179。

¹³ 〈敬米思想を涵養 祈年祭の意義徹底へ〉，《興南新聞》，1941 年 2 月 11 日，5 版。

與農民地位的背景下，農夫被期待著於農事生活當中融入「土道」，深刻體悟農之本質與農在歷史和社會上的使命。此外，「志」為士之心，一旦立志於農，便應落實農道。也就是說，所謂「農士道」，即是以鞠躬盡瘁死而後已之心境，堅決果敢地貫徹農生活。¹⁴「農士道」之說，起初在培養農村農業人才的背景下被提出、倡導。而其中堅守農民身分並致力於米穀等糧食作物生產之期許，與戰爭時期祈年祭所被賦予的宗旨相互相應，使「農士道」被挪用於祈年祭增產概念之中。

另外，面對 1940 年前後的米穀供給危機，日本政府提倡節米運動，呼籲大眾自發性減少米食的消費，設法降低民眾對米食的依賴，以度過食糧供給不穩定的階段。¹⁵敬米思想延伸自帝國農會針對日本都市地區所提倡的節米運動，在節米運動之上表達對食物的敬意，不將米單作為物品加以認識，而是藉由心懷感謝以提升節米運動的成果，並以祈年祭為中心展開敬米運動。¹⁶為了回應神祇院的通牒，臺灣當局隨之藉由振興農民精神與發揚敬米思想等方式，強調祈年祭的意義以加深人民對其認識。¹⁷實際上，節米、供米、增產三者，仍並列為臺灣在充實戰爭糧食的報國運動之中，又節米運動相對容易落實且有所成效，仍是食糧增產報國當中的主要策略。¹⁸

（二）祈年涵義的二次擴張：走向全產業的「豐穰」

如第二章所述，祈年祭最初被當作是祈求年穀豐穰的祭祀活動。而後在 1920 年代的臺灣，祈年祭的範疇曾被擴展至樟樹等其他農作物之上，並當作官員進行農業視察的時機。進入戰爭時期，此前祈年祭著重的豐收內涵，使否隨之產生何種變遷？

戰爭爆發之後，英美等國實行海上封鎖措施，使日本政府面對物資運輸困難的處境。是故，1941 年日本政府推行生產力擴充計畫，試圖藉提高生產力的方式提升物資的供給能力，輔助物資統制政策，以減少戰爭對於國防及民生產業所帶來的衝擊。¹⁹於此背景之下，神社局開始主導：祈年祭的祭祀意義應按照時局變

¹⁴ 菅原兵治，《農士道——東洋農道の教學——》（東京：刀江書院，1939），頁 132-142。

¹⁵ 黃仁姿，〈戰爭與糧食：二戰期間臺灣糧食管理體制的建構（1939-1945）〉，《國史館館刊》第五十二期（2017 年 6 月，臺北），頁 40。

¹⁶ 〈節米から敬米へ〉，《朝日新聞》，1940 年 9 月 25 日，4 版；〈默禱は今年から廢止 一億の國禮統一と敬米運動〉，《朝日新聞》，1941 年 1 月 1 日，7 版；周俊宇，〈もう一つの新嘗祭—殖民地台灣における祭日としての展開—〉，《日本台灣學會報》第 16 號（2014 年 6 月，千葉），頁 77。

¹⁷ 〈臺北の三神社に幣帛供進使參向〉，《臺灣日日新報》，1941 年 2 月 17 日，3 版。

¹⁸ 臺中州編，《臺中州社會教育要覽》（臺中：臺中州，1941），頁 359-360。

¹⁹ 林繼文，《日本據台末期（1930-1945）戰爭動員體係之研究》（台北縣：稻鄉，1996），頁 184-

遷而有所轉變。祈年祭不再只是與農業關係者相關的祭祀，祈求豐穰的意念擴大至農產以外的所有產業，而逐漸被理解為所有國民的祭祀活動。²⁰由此可以得知，祈年祭所期待的豐產對象，從農產走向涵蓋民生、軍需以及所有工業生產的成品。亦即戰爭時期祈年祭的涵義展開了第二次的擴張，期盼著擴充生產力，達成「全產業的豐穰」。因此，人們在這些新納入的職場空間裡，因應實際生產的物品不同，而選擇不同的材料與生產工具作為供品，於神棚或是廠區內的神祠舉行祈年祭的儀式。²¹政府也力求國民們體察祈年祭旨趣，對職場奉公和產業報國產生覺悟，並貫徹擴充生產力，連結翼贊聖業、國運昌隆等時下重要的方針。²²

與此同時，為了真正達成「全產業豐穰」，祈禱背後的實際努力成為擴充生產力的覺悟之一。曾在中央任職祭事相關工作的星野輝興曾指出：祈禱往往被賦予能以少量付出換取諸多成果的想像，因此被認為是種迷信，然而日本式的祈禱卻是與實際努力相稱的，最顯著之處展現在祈年祭的祈求之上。²³在試圖藉國民意識動員國民以提高生產成效的戰爭時期，縱使向神明祈求帶有一種事半功倍的渴望，最重要的還是民眾能夠藉著期盼成果而付出相應的努力。

伴隨戰爭體制的開展，祈年祭論述加入了更多國家與國民的元素，於五穀豐穰的期望之外，也訴諸皇室昌隆與國家安泰。²⁴戰爭下的祈年祭尤其強調自古以農立國的圖景，並加強與產業報國之間的連結。這兩者皆反映祈年祭祭祀正從神社、皇宮等比較侷限的祭祀空間與意義，逐步擴展並呼應時局發展。除了藉由祈年祭表現國民對國家的赤誠這一類型與其他祝祭日肩負的相同期望之外，在朝皇民化節日發展的過程當中，祈年祭仍舊保留著大量具備自身特色的論述，不僅僅流於戰爭時期的國民節日，反而透過「豐穰」連結到人們應盡己所能，達成食糧增產以及其他產業產能提升的國民動員目標。

186。

²⁰ 〈講演（東京六・二五） 祈年祭に就て 内務省神社局長 中野與吉郎〉，《臺灣日日新報》，1940年2月16日，4版；神祇院，〈祈年祭と産業報國〉，頁11-14。

²¹ 〈五穀豐穰を祈願 二月十七日の祈年祭を期し 全國一齊嚴かに舉行〉，《興南新聞》，1943年1月21日，2版。

²² 〈講演（東京六・二五） 祈年祭に就て 内務省神社局長 中野與吉郎〉，《臺灣日日新報》，1940年2月16日，4版；〈聖戰下迎ふる祈年祭 美はしき日本の誇 今ぞ決意新たに生擴へ驀進〉，《臺灣日日新報》，1943年2月17日，3版。

²³ 星野輝興，〈祈年祭の意義〉，《敬慎》15卷2號（1941年2月，臺北），頁9-12。

²⁴ 〈祈年祭の幣帛供進使〉，《臺灣日日新報》，1935年2月15日，11版；〈祈年祭 各神社で執行ふ〉，《臺灣日日新報》，1942年2月18日，夕刊2版。

第二節 戰時祈年祭的祭祀擴張與實際感受



隨著《官國幣社以下神社祭祀令》之頒布與祭祀日期的固定化，祈年祭在神職與殖民當局的引導下，於臺灣的施行逐漸穩固並發展成具有較大規模的狀態。1930 年代祈年祭的紀錄顯示：在擇定的祭日之中，臺灣神社以文武官員、出席之民間人士百餘人於儀式中參拜的模式，為臺灣各地方州、郡、市所準用，卻是日本本土罕見的現象。²⁵

對照日本本土的新聞與神職會所留下的史料，每年祈年祭施行之際，儀式內容與出席者資訊往往不會成為特地紀錄的焦點。如此現象反映了日本本土的祈年祭在當地並未成為政府機關與媒體格外關注的對象。相較之下，臺灣神社以神社大祭的流程自豪：「神社超越宗教範疇的成果，在內地難以見到，卻可見於新領土。」²⁶官方神社是天皇制祭祀的表徵，透過神社中盛大的儀式和眾多民眾的參與，能夠在殖民地營造出帝國臣民順服的秩序，因而為殖民政府、神社內部以及報章媒體所重視。²⁷臺灣神社主祀具有臺灣征伐象徵的能久親王，利用神社空間與儀式確認殖民地民眾與日本帝國、天皇之間隸屬關係的成效也更加明確。換言之，第一章第一節提到「神社祭祀是國民統合手段」的情況，在殖民地臺灣遠比日本本土更加明顯。而祈年祭則提供了一個別於例祭與新嘗祭的祭祀時機。

戰爭時期臺灣各地神社內部的祈年祭，保有最初移植到臺灣時的祭祀模式，包含幣帛供進使的奉迎與奉送、幣帛神饌料的奉納、致祝詞，以及神職與出席者代表奉玉串祭拜等流程。²⁸在意義擴充與祭祀規模擴大之下，儘管祈年祭如第二章所述，於 1930 年前後開始出現「慶典化」現象並轉向社會中的一般民眾，神社內部祈年祭的祭祀，卻依然維持原有樣貌，持續作為統治正當性的表徵。

另一方面，神社祭祀與國民養成相互連結的部分，在戰爭期間更為突出。1937 年 8 月日本本土頒布了國民精神總動員方針，同一時期的臺灣，則從 1936 年 7 月左右，展開民風作興運動，逐步進入到所謂的皇民化運動時期。在推廣國家神

²⁵ 〈二月十七日祈年祭に就いて〉，《臺灣日日新報》，1930 年 2 月 17 日，6 版。

²⁶ 臺灣神社社務所，《臺灣神社誌》九版（臺北：臺灣神社社務所，1935），頁 5。

²⁷ 若林正丈討論 1923 年東宮皇太子的臺灣行啓指出，皇太子作為天皇制的人格象徵，參拜巡視地的神社，對於當下秩序以及形塑秩序之歷史具有權威捺印（權威性蓋章）作用，能象徵性地將其正當化。由此發想，筆者認為神社的空間即使在天皇制象徵離去之後，仍舊具備展現「中央—地方」秩序的功能，能夠持續作為殖民地內展示「帝國忠良臣民」的場所。參見若林正丈著，富田哲譯，〈一九二三年東宮臺灣行啓與「內地延長主義」〉（新北市：大家，2020），頁 341。

²⁸ 日治初期的祈年祭流程參見第一章第二節之討論，戰爭時期神社內部的祈年祭流程參見〈嚴かに祈年祭 總督、幣帛供進使として參向〉，《臺灣日日新報》，1940 年 2 月 18 日，夕刊 2 版；〈社頭に祈る年穀豐穰〉，《臺灣日日新報》，1943 年 2 月 18 日，夕刊 2 版。

道作為一種精神性動員的背景之下，這個時期的祈年祭與養成國民意識、崇祖概念被劃上等號。

1938 年花蓮港神社祈年祭的報導提及，花蓮港廳警務課課長釜田喜太郎，發言譴責民間參與者稀少，對比於臺灣西部民間參與者為多數，花蓮港廳的情況卻不熱烈。為謀求徹底施行皇民化運動，釜田強力希望民間踴躍參與祈年祭祭祀的式典。²⁹在此之前，祈年祭引入臺灣初期政府並不積極推廣，1920 年代相關單位透過舉辦活動拓展民眾接觸機會，相較之下，花蓮港廳譴責民眾參與度低的現象，顯得官方在戰爭時期對於祈年祭更加強勢，甚至把祈年祭當作不同地方比較國民養成的指標。

在一街庄一神社的方針執行之上，為了迎接 1940 年的紀元兩千六百年紀念，臺灣島內力圖於地方增建更多以郡和街庄為範圍的神社，同時也持續在各地蕃社推動神道信仰。³⁰除此之外，這個時期許多學校積極設立校內神社，³¹學生成為被動員參與祈年祭的對象，其中以小學校、公學校的學童為多數。³²蔡玉村和葉勝吉兩位學生的日記，能夠幫助我們理解學生身分者在祈年祭被動員參拜的體驗與感受。

蔡玉村（1924-）出生於嘉義新巷（今嘉義新港）的公教家庭。《少年日記》蒐羅蔡玉村於 1939 年及 1941 年上半年的日記，這段期間他從公學校高等科畢業並進入臺南師範學校就讀。從日記的記述可以看見當時蔡玉村將生活重心置於學校事務，並在日常生活當中關注作為「日本人」的事物。³³1939 年 2 月 17 日的日記裡，蔡玉村在社會記事的欄位當中記錄下祈年祭一事，卻未針對祈年祭加以回應或是思索祈年祭本身的意義。1941 年 2 月 17 日的日記則寫下：「我終究還是不小心忘記了。今天是祈年祭。祈求著今年作物也能夠豐收。」雖然只簡述祈

²⁹ 〈民間の參列者意外に少い 花蓮港神社の祈願祭〉，《臺灣日日新報》，1938 年 2 月 18 日，5 版。

³⁰ 本文使用的蕃社為當時之稱呼。另根據 1937 年《臺灣日日新報》的報導，當局目標在 1940 年以前新建三十一所神社。〈涵養本島崇祖敬神觀念 全島增加建設神社 按至十五年為三十一社〉，《臺灣日日新報》，1937 年 2 月 18 日，8 版。

³¹ 蔡錦堂，〈「紀元二千六百年」的日本與臺灣〉，《師大臺灣史學報》第 1 期（2007 年 12 月，臺北），頁 79。

³² 一般來說，針對學童、學生進行儀式相關動員與指導的門檻較低，成效也容易確認，加上學童與學生的年齡層，屬於政府認定將來能夠達成「同化」的階段，而成為主要動員的戰略性目標。參見若林正文著，富田哲譯，〈一九二三年東宮臺灣行啓與「內地延長主義」〉，頁 349。各地動員學生出席祈年祭的案例參照：〈澎湖神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1938 年 2 月 18 日，5 版；〈集集 祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1939 年 2 月 19 日，8 版。

³³ 例如 1939 年 2 月 18 日是除夕，蔡玉村在日記中提到自己覺得過舊曆新年有點不像個日本人，而在 3 月 8 日的社會記事欄位裡，則寫入了親王命名的皇室動向。蔡玉村著，張良澤編譯，《少年日記（下）》（桃園市：財團法人世聯倉運文教基金會，2017），頁 64、84。

年祭的目的在於祈求豐收，從其特地書寫於日記的舉措仍可以推想出，對當時作為學生的蔡玉村而言，祈年祭具有一定的影響力。³⁴

蔡玉村的家庭從 1941 年起改過日式節日，若對照其他祝祭日在蔡玉村日記中產生的變化，可以見到他針對元始祭、紀元節等祝祭日開始做出初步意義描述，以及透過這些祝祭日而對日本抱持的自豪感。³⁵由此可知，祈年祭雖然不是國家表定的祝祭日，對蔡玉村來說，仍同樣是個重要而需要記得的日本祭祀之日，因而特別挑出祈年祭加以記錄。

當時與蔡玉村年紀相仿並就讀臺南第一中學校的葉盛吉（1923-1950），則在日記中描述了他於 1941 年祈年祭參拜臺南神社的感受：

祈年祭是重要祭典，對我們五年級生而言成了最後的考查，想來感慨無量，相信已盡了全力表現頗佳。今日晴朗而悶熱。最後一次在台南神社的正式參拜感受到無以名之的莊嚴，想到我們五年前入學之後的翌日也曾來此地正式參拜，這次竟然是最後一次，心頭百感交集。³⁶

《葉盛吉日記》匯集他在 1938 年到 1950 年間的日記，涵蓋就讀第一中學校時期，以及日後考取日本第二高等學校、東京帝國大學醫學院、臺灣大學醫學院的歷程。1941 年是葉盛吉從第一中學校畢業的轉換階段，在學校的帶領之下，他於祈年祭當天到神社進行正式的參拜活動，並認為祈年祭是個莊嚴的祭典。從葉盛吉的日記得以看出神社祭祀與學生活動之間的連結性，入學伊始到畢業前夕，包含祈年祭在內的神社參拜，始終都是中學校學生的例行活動，因而使最後一次在祈年祭參拜一事與即將改變學生身分之情感產生連結。³⁷不過，細究葉盛吉前往日本求學以後的日記，他鮮少記述與神社祭祀相關的活動，僅偶爾提及因祭日放假的情況。³⁸可見葉盛吉對神社祭祀的接觸，與臺灣的學生生活密切相關。換句話說，祈年祭的神社參拜是學校主導之下，許多臺灣學生的共同求學經驗。

³⁴ 蔡玉村著，張良澤編譯，《少年日記（下）》，頁 63、293。

³⁵ 蔡玉村著，張良澤編譯，《少年日記（下）》，頁 245、247、287。

³⁶ 葉盛吉日記 1941 年 2 月 17 日，收入葉盛吉著，許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記（二）1941》（新北市：國家人權博物館籌備處；臺北市：中央研究院臺灣史研究所，2017），頁 91-93。

³⁷ 1938 年到 1940 年間《葉盛吉日記》多有缺漏，不過，從僅存的内容仍可以看到葉盛吉在第一中學校時期，跟著學校成員一同在祭祀日期前往神社參拜的其他紀錄。例如 1940 年 10 月 28 日的日記即記載「臺灣神社祭。全校參拜。夜晚有外出。第一次在外徹夜不歸。」參見葉盛吉日記 1940 年 10 月 28 日，收入葉盛吉著，許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記（一）1938-1940》（新北市：國家人權博物館籌備處；臺北市：中央研究院臺灣史研究所，2017），頁 414。

³⁸ 葉盛吉日記 1944 年 11 月 23 日，葉盛吉著，許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記（五）1944.7-12》（新北市：國家人權博物館；臺北市：中央研究院臺灣史研究所，2018），頁 365。

綜合蔡玉村及葉盛吉的日記，足以顯現當時藉由學校教育為媒介，將學生們納入得以加深國民意識的國家祭祀範圍之中。過去累積而來的意義闡述，已經對學生群體產生了一定的成效。然而，第一節提及祈年祭的戰時新論述，其所涵蓋的敬米思想、農業精神以及擴充至所有產業的豐產企圖心，卻未能即時反映在學生們的筆下。蔡玉村致力於當天記錄下祈年祭之事，實際上他卻在撰寫日記的當下才赫然發現自己將其遺忘；³⁹葉盛吉赴日考試、求學後，脫離學生共同於祈年祭參拜的例行行事，便未曾參與祈年祭的活動。兩個案例皆顯示：即便 1940 年代初期社會上出現了對於祈年祭的新期許，社會上卻缺乏普遍且全面性的活動，導致容易被民眾淡忘，難以在各地喚起一般人的注意。

除了學生群體透過學校接觸到祈年祭的說明或實際以團體的方式進行參拜，社會當中的其他人們又如何看待祈年祭，或是在當天從事了什麼活動？由於多數人鮮少留下文字紀錄，本文選擇以舊仕紳階級的書寫為核心，嘗試理解社會當中年紀較長的人們對於祈年祭的觀點。

1940 年 11 月刊行的《崇聖道德報》，登載著向神祇祈求作物收成良好的文章〈祈年告城隍文〉。該刊物是昭和年間在臺發行的崇尚儒教之雜誌，由臺灣信奉儒教者，結合善書與報刊體制發行，目的在於抒發並實踐淑世理想。其內容除了善惡應報等反映儒者價值觀外，也有相當篇幅在推廣儒家思想與古典文學。該刊物背後的組織具有相當親日的色彩，其在民間的接受度與影響力則反映在能夠長期刊印、流通的狀態之上。⁴⁰

〈祈年告城隍文〉一文為清代藍鹿洲（藍鼎元，1680-1733）所著，⁴¹旨在於以地方官吏身分就荒年之事向城隍商議。內文提到：「國以民為本。民以食為天。社稷亦為民而立。所以祈年之典。自古有之。」藍鼎元相信上天降災勢必事出有因，面對數年災荒，他希望與上天約定：若官員不稱職，災禍降臨在官員身上即可；若有百姓不良，自有法令加以教化，莫由上天出手，連累多數無辜百姓。他向城隍祈求自該年該日以降，能夠風調雨順、螟蝗不生，並獲得豐收成果，使家家戶戶得以享受神祇的庇護。評論者曠敏本（1700-1784）認為地方官員此番言論真誠剴切，方迎來當年與往後的豐收，實為一則美談。⁴²這顯示著清代以降的治

³⁹ 蔡玉村著，張良澤編譯，《少年日記（下）》，頁 293。

⁴⁰ 謝崇耀，〈《崇聖道德報》及其時代意義研究〉，《台灣文學研究學報》第 5 期（2007 年 10 月，台南），頁 142-153。

⁴¹ 〈祈年告城隍文〉為藍鼎元 1727 年擔任普寧知縣期間所著。參見藍鼎元撰，蔣炳釗、王鈺點校，《鹿洲全集》（廈門：廈門大學出版社，1995），頁 334-335。

⁴² 藍鹿洲，〈祈年告城隍文〉，《崇聖道德報》21 期（1940 年 11 月，臺北），頁 13。《崇聖道德報》所刊載之內文系按照《鹿洲初集》的原文及評論，未加以更動。參見《清代詩文集彙編》二四七冊（上海：上海古籍出版社，2010），頁 324。

世理想之一：看重作為地方父母官的行政官員與神祇間之互動，以保佑普通百姓得以不被災禍影響而有豐收的成果。在「國以民為本，民以食為天」的觀念底下，充分展現文人社會裡對地方官員之期待，關心以農為生的百姓們能否穩定維持收穫與生計。

在戰爭期間，此文連同評論登載於碩果僅存的漢文傳統文藝刊物之上，反映著這個時期傳統士人們仍舊延續地過往治世理想的觀點，亦即通貫整個日本統治期間，官方、神祇、豐收之間相互牽連的概念，長期存續在傳統儒紳社群之中。雖然此番刊行不免參雜以漢人傳統或前清政治，抵制皇民化運動或異族統治的想法，不過，該文在審查制度之箝制漸趨嚴格的浪潮下順利刊行，表示政府方面雖然不重視連結臺日兩地祈求作物豐收的傳統，但並不排斥臺灣人們以自身傳統思維理解祈年祭的意義。

除此之外，為了謀求普及國語、貫徹國防思想，總督府在 1937 年便透過「強制勸說」的方式，促使各報刊廢除漢文欄。然而，漢文欄的廢止並非以法令規範，因此，部分漢文刊物獲得發行許可，則可以視作總督府試圖籠絡漢文讀者，並藉由被許可之刊物尋找與漢文讀者之間的接點。⁴³《詩報》作為少數獲得許可持續發行的漢文刊物，提供傳統文人持續發表創作的園地。任顧問的李碩卿（李石鯨）回顧《詩報》創刊十週年時（1940 年），曾指出當漢文廢止後，漢字雜誌早已成為明日黃花而不值得一顧，唯獨《詩報》上得以延續，並徵集全臺作品。⁴⁴換言之，戰爭時期留存的漢文著作，題材與創作成果體現當時傳統知識分子的觀點，卻又必須合乎政府期待。以下節錄數段《詩報》當中以祈年祭為主題的漢詩：

神前默禱企豐年。銃後臣民致意虔。惟願餘糧倉廩蓄。兵強國富兩安全。
時值殲英殛米天。睿圖富足勅祈年。虔誠薈萃神前祭。待報嘉禾吉兆先。
宸衷軫念食糧時。穰穀祈年勅有司。舉國臣民神社集。祭壇典禮各疆施。

45

漢詩的內容將豐年、食糧、富國強兵等訴求與祈年祭相互連結，顯示著一群喜好傳統文學的知識份子，順應著當局期待，以呼應戰爭局面的方式，呈現著自身對祈年祭的認識。在這些文人的筆下，祈年祭是戰爭時期身為臣民者必須虔誠祝禱

⁴³ 河原功著，鄒易儒譯，〈一九三七年的台灣文化與台灣新文學——以廢止報紙漢文欄與禁止白話文創作為中心〉，收入河原功著，張文薰、林蔚儒、鄒易儒譯，《被擺佈的台灣文學：審查與抵抗的系譜》（臺北市：聯經，2017），頁 244-259。

⁴⁴ 林淑慧，〈儒學社群遊記的地景意象——以《臺灣文藝叢誌》與《詩報》為例〉，《台灣文學研究學報》第十七期（2013 年 10 月，台南），頁 109-110。

⁴⁵ 〈祈年祭〉，《詩報》第 16 卷第 2 號（1942 年 6 月 21 日，基隆），頁 19。

之事。為了擊退英美，各地紛紛施行祈年祭祀，人們聚集在神社向神祇祈求豐年以充實糧倉，達成富國強兵的最終目標。如此描述，符合戰爭時期官方試圖推動祈年祭成為國民共通活動，並致力於食糧增產以達成報國之目標。

然而，即便公開發行之刊物中出現契合時局的祈年祭論述，從現有傳統士紳留下的私文書當中，卻不見他們出席過祈年祭的場合，或對其有任何記載。作為地方社會領導人物並投身於政治社會運動的林獻堂（1881-1956），在 1940 年代的祈年祭之日，赴軍司令部、興南新聞社等處商討事務，或是參加宗廟評議會、櫟社春會、他人喪禮等活動。⁴⁶另外，於臺南執業並熱衷於文學的醫師吳新榮（1907-1967），1941 年 2 月 17 日的日記只提到自己在信用組合樓上參與役員會和會後聚餐之事。⁴⁷

藉祈年祭對臺灣的人們進行精神動員一事，之於文人和傳統士紳，僅停留在表面上的回應，未能如學生群體一樣從內心深刻地認同政府所提倡的祭祀事物，充分顯示出世代差異。對傳統士紳而言，到了 1940 年代，祈年祭的 2 月 17 日依然只是個如平時一般的日子，從事著他們日常生活中所需處理之事宜。除此之外，在臺灣流通的日記本往往在當月行事裡只提及祈年祭的宮中祭祀而不涉及其他祝祭活動的預告，似乎更預期了該日活動對於日記本使用的多數民眾而言不甚重要。

儘管如此，在大政翼贊會主導下，戰爭期間日本本土的祈年祭被利用為國民養成媒介，日本當地的報刊《朝日新聞》亦將政府對祈年祭的通牒解釋成全國人民共通的祈願活動，並藉此宣導民眾將祈年祭當作一種「國民行事」，以搭上呼應戰爭時局的產業振興運動。⁴⁸後續臺灣的祈年祭事務變動則衍生自日本內部做法，包含政府要求各地神社舉行的祈年祭必須在市區町村與學校、團體等出席下執行等。⁴⁹為了達到徹底宣傳祈年祭和生產豐穰祈願之目的，社會教化的團體也明確地利用廣播和各式印刷品，並廣泛舉行與生產擴充相關的座談會或演講。⁵⁰

⁴⁶ 林獻堂著、許雪姬等編註，《灌園先生日記（十三）一九四一年》（臺北市：中研院臺史所；中研院近史所，2007），頁 77；林獻堂著、許雪姬等編註，《灌園先生日記（十四）一九四二年》（臺北市：中研院臺史所；中研院近史所，2007），頁 49；林獻堂著、許雪姬等編註，《灌園先生日記（十五）一九四三年》（臺北市：中研院臺史所；中研院近史所，2007），頁 69；林獻堂著、許雪姬等編註，《灌園先生日記（十六）一九四四年》（臺北市：中研院臺史所；中研院近史所，2008），頁 66；林獻堂著、許雪姬等編註，《灌園先生日記（十七）一九四五年》（臺北市：中研院臺史所；中研院近史所，2010），頁 69。

⁴⁷ 吳新榮著、張良澤總編撰，《吳新榮日記全集 5（1941）》（台南市：國立台灣文學館，2008），頁 25。

⁴⁸ 〈祈年祭を國民行事に〉，《朝日新聞》，1941 年 2 月 11 日，夕刊 2 版。

⁴⁹ 參見〈祈年祭 豐穰祈願國民的行事〉，《臺灣日日新報》，1944 年 2 月 16 日，3 版。

⁵⁰ 〈副ひ奉らむ大御心 祈年祭 増産へ更に必勝の構へ〉，《臺灣日日新報》，1943 年 2 月 10 日，3 版。

對應 1940 年代初期新論述，作為殖民地的臺灣被期許以自身立場為增產盡一份心力。不論是部落團體，還是在家庭內部，都必須在不妨礙耕作的情況下，嚴肅地進行祈年祭相關的祭祀與觀念落實，以開展增產運動。⁵¹因工作無法進行參拜者，則被要求在各自的職場進行豐穰增產祈願，以達到全島民眾一齊祈願的理想。與此同時，祈年祭的祭祀內容物開始產生變化，訴諸因地制宜，於礦場或工廠祭祀工具和生產原料，於農林漁村則祭祀五穀的種子、鐵鍬、斧頭、漁網以及相關農業用具。⁵²

第三節 超越神社場域的祈年型態

在總力戰的情況下，讓敵方國民放棄戰爭意志以獲取勝利的方法有二，一是透過武力壓制，另一則是切斷物資和食糧的供給。太平洋戰爭期間人們普遍認為：第一次世界大戰德國戰敗乃是因為英國的封鎖，國內食糧不足導致後方國民生活崩潰所造成的結果。因此，糧食的增產被視為與軍艦、彈藥等軍事武器的生產具有足以匹敵的重要性。⁵³縱使祈年祭的豐產意涵已經被賦予到各個產業，米糧的穩定供應仍舊是戰事當中最重要的一環。祈年祭成為號召民眾一同祈求農業豐收、增產以鞏固戰爭實力的一個時節，更帶有強化皇民化向心力之目的。

儘管日治時期的臺灣與朝鮮一直作為米糧輸出地，在戰爭之中仍面臨許多變數，像是 1939 年以降朝鮮時常發生旱災，加上戰爭末期反官方的情緒因素等，導致耕作意願低落，連帶造成糧食告急危機。⁵⁴1943 年，由於朝鮮的農作歉收與

⁵¹ 〈各州廳農林課長（勸業課長）打合會〉，《臺灣農事報》第 5 卷第 2 號（1943 年 3 月 10 日，臺灣），頁 122-126。

⁵² 日本德島於 1915 年便向各戶發放印有祈年祭解說的紙袋，讓各戶放入種稻，在祈年祭祭祀時奉納至神社，並將祭祀過後的種稻實際在秧田播種，藉此作為周知祈年祭意義的方式之一。相對於此，臺灣遲至 1940 年代才開始向民眾宣傳於祈年祭祭祀五穀種子，是相當晚才採取的措施。〈五穀豐穰を祈願 二月十七日の祈年祭を期し 全國一齊嚴かに舉行〉，《興南新聞》，1943 年 1 月 21 日，2 版；〈祈年祭の意義周知方法〉，《全國神職會會報》第百九十六號（1915 年 2 月 25 日，東京），頁 63。

⁵³ 長野朗，《我國の食糧問題》（東京：東世社，1941），頁 231；穗積正義，〈皇國農民道の昂揚〉，《臺灣藝術》4 卷 9 期（1943 年 9 月，臺北），頁 7-8；湯河元威，〈食糧戰の覺悟〉，《台灣食糧經濟新聞》第 4295 號（1943 年 5 月 19 日，臺北），頁 3。

⁵⁴ 關於臺灣、朝鮮兩地戰爭時期的糧食制度比較，詳見李力庸，〈日本帝國殖民地的戰時糧食統制體制：臺灣與朝鮮的比較研究（1937-1945）〉，《臺灣史研究》第 16 卷第 2 期（2009 年 6 月，臺北），頁 97。另一方面，為了穩定臺灣農民的情感以解決戰爭時期米不足的問題，當局在 1940 年代放寬對於寺廟整理運動的行動。川瀨貴也，〈植民地における宗教政策と国家神道・日本仏教〉，收入島藺進、末木文美、大谷栄一、西村明編，《近代日本宗教史 第四卷 戦争の時代——昭和初期～敗戦〉，頁 71。

日本本土的水災等影響，出現食糧減產的跡象，仰賴日本在東亞勢力範圍的支援才得以克服。⁵⁵

上述帝國內部的米糧警訊，對同樣被當作米穀生產地的臺灣產生作用，進而使當局藉此加強與之相關的祈年事務。日本頒布〈米穀配給統制法〉(1939)後，臺灣同樣於隔年開始進行糧食的管理與配給。⁵⁶官方刊物強調倉庫有足量精米，則反映當時社會上或因為戰爭、或因為強調食糧增產而對於食糧是否充足產生疑慮。⁵⁷而實際上，長時間戰爭之下，人力調集導致農村勞動力減少、馬匹等的徵調和肥料騰貴、配給不圓滑等，皆致使農業生產力低下，連帶使得預防民眾囤積米糧的調查更頻繁地施行。⁵⁸

當戰局逐漸不明朗，難以從境外輸入糧食，糧食自給變得不可或缺。而被要求義勇奉公的臺灣民眾，在祈年祭當天被期許進行全島一同的祈求生產增加之活動。⁵⁹另外，大政翼贊會的倡導下，除了團體、學校師生參與神社舉辦的祈年祭之外，人們也被期待在祈年祭當日於家門口懸掛國旗，作為祈求農事豐穰的活動之一。⁶⁰過往祈年祭並沒有此類事務，而是到戰事越趨高峰之後才逐漸出現。如此，既表現祈年祭在國家活動當中的地位提昇，也顯示祈年祭背後對於穩定米穀供應渴求的加深。至此，國家祭祀體制之下的祈年祭，已經超越神社祭儀，跨出神社空間並走入社會，逐步轉變為號召民眾精神動員的一種模式。

不再侷限於神社空間的祈年祭，施行場合擴展至農業組織、各地農漁村以及工廠等空間。在大政翼贊會的促使之下，1943 年日本本土的祈年祭不僅深入各村町的神社，在神前供奉農作種子和農具、漁具等生產工具，也在工廠等非農業的工作場所，舉行祈年祭以達成全產業、全國民共同祈願稔穀豐穰、生產增強的目標。⁶¹在臺灣，1941 年以後陸續在各地成立的皇民奉公會支部，同樣成為進行豐穰、生產增強祈求活動的場所。⁶²除此之外，農會等機構亦延續著 1930 年代以來舉辦祈年祭的往例，持續農會、各市郡內部執行式典，祈求皇室安泰、五穀豐

⁵⁵ 〈食糧は彈丸なり愛國心で増産せよ〉，《台灣食糧經濟新聞》第 4295 號(1943 年 5 月 19 日，臺北)，頁 1。

⁵⁶ 曾品滄，〈餐桌上的戰爭——日治末期臺灣的食物配給、黑市與殖民地社會〉，《新史學》28 卷 4 期(2017 年 12 月，臺北)，頁 8-17。

⁵⁷ 〈食糧に不安なし〉，《部報》一九四二年二月一日號(1942 年 2 月 1 日，臺北市)，頁 23。

⁵⁸ 彌富忠夫，〈戰時體制下における農民の對策〉，《臺灣農會報》3 卷 6 期(1941 年 6 月 21 日，臺灣)，頁 13；蔡玉村著，張良澤編譯，《少年日記(下)》，頁 291。

⁵⁹ 〈祈年祭當日全島的に豐穰生産増強を祈願〉，《臺灣日日新報》，1944 年 2 月 16 日，3 版。

⁶⁰ 〈祈年祭 豐穰祈願國民の行事〉，《臺灣日日新報》，1944 年 2 月 16 日，3 版。

⁶¹ 〈祈り奉る五穀豐穰 嚴肅な帝都の祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1943 年 2 月 18 日，3 版。

⁶² 〈滅死奉公を誓誠 皇奉屏東市支會の祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1943 年 2 月 14 日，4 版；〈開く増産臨時常會皇奉新竹州支部 祈年祭を有意義に〉，《臺灣日日新報》，1944 年 2 月 15 日，夕刊 2 版。

穰和國家昌隆。⁶³同時，在「全產業豐穰」的目標下，工廠也成為執行祈年祭的場合，如大日本製糖株式會社的臺中製糖所，在 1943 年臺中神社祈年祭舉辦後的下午舉行祈年祭。⁶⁴

精神動員使得戰爭時期有著節日一致化的現象，從國家祭祀衍伸出來的祈年祭卻依舊保有，甚至創造出更多與大和民族米祭祀、農業傳統相關的論述，進而衍生出在祈年祭當天進行農業事務的以下事例。以祭祀為主體的祈年祭，因為祭祀內容的獨特性與背後圖景的理想，而得以與其他國家節日維持一定程度的差異性。

皇民奉公會發行的《新建設》，強調不論男女老幼都應該為國家付出，幫助國家增強戰力。⁶⁵因應戰時體制下勞力不足等問題，為謀求農業經營合理化，農業對策中提出了共同耕種、盡可能取得女性與學校生徒的勞力援助，從事簡單除草、驅逐害蟲等簡單勞力的主張。⁶⁶在這之中，祈年祭則扮演著讓前述主張得以落實的媒介之一。

（一）學童農業教育的實踐

為了確保糧食的收成，總督府農務課長號召農家盡可能比以往進行更多次的除草與除蟲工作，⁶⁷實際上各地也設法增加協助除草、除蟲的勞動力協助。1944 年花蓮於 2 月 17 日舉行祈年祭，並在 20 日舉辦祈年祭的實踐活動。祭典當天，學童與其他官衙、會社等團體一同參加祈年祭的儀式，而在實踐活動之日，當地政府則動員千餘名的國民學校六年級以上之兒童驅除害蟲，試圖藉此將食糧增產的重要性貫徹於孩童，並督促農民奮起。⁶⁸祈年祭的活動除了祭祀當天在神社內部的儀禮，實踐活動更讓祈年從神社被延伸到農田之中。

農業教育一直是日本在臺灣施行初等教育的重點之一。園藝學家芳賀欽五郎與曾任總督府農業相關事務技手的加藤謙一，皆主張學校內部應設置學校園。芳賀認為設立學校園的目的在於使人得以接觸自然、同化於自然，加藤則看重喚起學童對大自然的興趣，進而鑽研農園藝的技術。⁶⁹「生徒、兒童實習園」區域作

⁶³ 1930 年代的情況參照第二章的討論。〈各地の祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1942 年 2 月 18 日，4 版。

⁶⁴ 〈祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1943 年 2 月 18 日，4 版。

⁶⁵ 〈常會申合事項〉，《新建設》第四號（1943 年 2 月 3 日，台北），頁 48。

⁶⁶ 彌富忠夫，〈戰時體制下における農民の對策〉，頁 16。

⁶⁷ 〈食糧の増産確保へ 祈年祭に當り松野農務課長強調〉，《興南新聞》，1944 年 2 月 18 日，4 版。

⁶⁸ 〈祈年祭（花蓮港）〉，《臺灣日日新報》，1944 年 2 月 17 日，2 版。

⁶⁹ 芳賀欽五郎，〈學校園に就いて〉，《臺灣教育會雜誌》84 期（1909 年 3 月 25 日，臺北），頁 24-40；加藤謙一，〈台灣に於ける學校園〉（臺北：第一教育社，1929），頁 7。

為學校園的設施之一，其內設置共同耕作與個人負責農園，旨在讓學生養成廣泛認識、部分精通的農業教育成果。⁷⁰

1930 年代，民間教育雜誌《第一教育》上，かわむら生發表對學校內農業實習區域的見解，提出學校內部供學生進行農業實習的區域，最好劃分為神饌區、共同耕作區、個人負責區、苗床四個部分。神饌區由各年級優秀學童擔當種植，在舉辦農業祭、收穫祭時，神饌區的收成品能和新米一起貢獻於神前，希望能夠成為祈年祭與神嘗祭等時期在農村工學校內最重要之物。⁷¹然而，實際上在祈年祭的祭祀活動當中，罕見民眾供奉收成品的情況。

另一方面，過去的《訓話要項》，或是教育改良意見等，提到應對學童說明祈年祭意義時，多半只強調日本的農耕傳統、立國要素，以及國家安泰等目的。1940 年代透過祈年祭將農業教育的具體操作和祈年祭的農耕相互結合，不僅讓學生的農業教育實踐走出校園，也在讓學童認識食糧增產重要性的目標之下，使祈年祭迫於現實中勞力不足而走出神社的祭祀空間。

（二）女性的農事勞務動員

青壯男性的勞動力需要女性或兒童代為補充，因此，戰爭時期祈年祭相關的食糧生產與勞力奉公等論述對象與實踐事項大量轉向社會中的女性與學童，並且有組織地進行實際訓練和生產祈願活動。⁷²農務課長在 1943 年的祈年祭當天，透過廣播向全島傳達祈年祭的意義之外，更提及農村婦女從事農業勞動之事，期待能夠為增產帶來劃時代的成效。⁷³女子不應外於戰事事務，代夫勞動的女性勤勞活動被視為一種美談，顯示著女性被認為可以與男性負擔相同的工作，甚至作為後方的主要勞動力來源。⁷⁴

女性成為新興農業勞動力來源的背景下，農業女子挺身隊等由女性進行農業增產活動的團體紛紛成立。其中，帶有增產祈願象徵意義的祈年祭，則被認為是個可作為團體成立的日子。⁷⁵由於 1944 年新竹州被選為在新嘗祭奉獻米粟的產地，當地政府與團體對於農業相關事務特別在意。不僅止農業會於新竹神社自行

⁷⁰ 加藤謙一，《台灣に於ける學校園》，頁 103。另外，蔡玉村的日記裡時常紀錄學校生活中的「農業課」、「農業實習課」，或是自己在學校提水澆菜的日常。參見蔡玉村著，張良澤編譯，《少年日記（下）》。

⁷¹ かわむら生，〈誌上學校園〉，《第一教育》第九卷第七號（1930 年 8 月 9 日，臺北），頁 92-93。

⁷² 〈滅死奉公を誓誠 皇奉屏東市支會の祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1943 年 2 月 14 日，4 版。

⁷³ 〈誓へ、増産の決意 祈年祭 松野氏全島向け放送〉，《臺灣日日新報》，1943 年 2 月 18 日，3 版。

⁷⁴ 〈敢然勤勞へ銃後の模範女性〉，《臺灣日日新報》，1944 年 2 月 18 日，2 版。

⁷⁵ 〈一人々々が皆戰士〉，《新建設》第四號（1943 年 2 月 3 日，台北），頁 27。

舉辦不同於神社本身的祈年祭，新竹州也以祈年祭為期，一同舉行新竹州下的女子勤農報國隊結成式。其中，新竹市集結了四千名左右的隊員，於結成式表明女子在決戰下的意氣後，一同參拜新竹神社，進行必勝、增產的祈願。⁷⁶

同樣在新竹州轄下的竹南郡，為了達成增產運動的效果，以強化婦女在農業生產當中的勞力，決議由女性進行所有的農業栽植。與此同時，當地也以祈年祭為背景，組成女子結成勤勞挺身隊，於接近插秧時期的時機點，力圖確立女子勤勞之務，讓男性們無罣礙地出發為國效力。⁷⁷

總結上述內容，戰爭時期臺灣祈年祭的施行場所，除了最初的神社空間之外，新的活動空間納入了生活領域（民眾的家門口）、公共空間（市、郡內部、皇民奉公會）、農事相關場所（農會、田地）以及其他工作場所（製糖所等工廠）。雖然從既有材料無法確知在這些神社以外的空間如何舉行祈年祭的細節，不過，對照大政翼贊會與皇民奉公會所提出的祈年祭指引，仍可以推測人們應該是聚集在同一場合，以農作物種子、農具或工業的生產器具為供品，在神棚前舉行小規模的祭祀祈願，而該場合亦有可能同時舉辦生產擴充的相關講座。⁷⁸

這些場域裡沒有神職的存在，也沒有一個如神社社殿的空間，常態性地供奉著神祇，更沒有中央政府代表所帶來的幣帛與神饌。嚴格來說，在新空間裡進行農、工業成果豐收的祈願，或是實際進行驅逐害蟲、組成勤農報國隊，都已經不算是典型的祭祀活動。民眾在家門前懸掛國旗，並在農田、工廠或其他公共空間，一同為產業豐收繁榮、國家平安昌盛進行祈願，這些活動不只期待著當年度的豐收，更是為了國家的前景而付出努力。因此，這些祈年祭當天與後續所辦理的活動，不再僅只是祈年祭最初移植到臺灣時的「神社祭祀」，而可說是變成了一種「國民行事」。面對時局變化，人們肩負著殖民當局乃至於整個日本政府冀望的國家前途，藉由祈年祭的行事，克盡身為臣民而被賦予的期許。

隨著戰爭的開始與白熱化，米穀、食糧的重要性攀升，與之相關的祈年祭論述與行事開始有了轉變。不僅僅是重視農民地位的主張，農事精神與敬米思想的提倡，也透過祈年祭的背景被加以突顯，進而強化人民參與祈年祭的期待。與此同時，祈年祭的豐收期待，更從農作物擴展到漁牧和工業，結合著戰事順利的期

⁷⁶ 〈獻穀米供御の感激赤誠こめて増産祈年祭 新竹州〉，《臺灣日日新報》，1944年2月17日，夕刊2版；〈女子勤農報國隊結成式〉，《臺灣日日新報》，1944年2月17日，夕刊2版；〈必勝増産を祈願 新竹神社前で女子報國隊結成〉，《興南新聞》，1944年2月17日，2版。

⁷⁷ 〈『生活の切替』竹南郡女子勤勞報國隊結成〉，《臺灣日日新報》，1944年2月18日，2版；〈田植は女子で（竹南部）〉，《臺灣日日新報》，1944年3月10日，夕刊2版。

⁷⁸ 〈五穀豐穰を祈願 二月十七日の祈年祭を期し 全國一齊嚴かに舉行〉，《興南新聞》，1943年1月21日，2版；〈一億生擴に一死報國 あす全島で祈年祭島都で多彩な行事行ふ〉，《臺灣日日新報》，1943年2月17日，夕刊2版。

許。承繼 1920 年代前後出現在各地社會中的祈年活動的多樣性，這個時期重新朝貼合祈年祭的五穀豐穰之主旨，轉化成另一個國民共同的祈願時間。除了祈願等活動之外，為了增加勞動力的來源，女性與兒童成為被關注的新目標，變成社會教化運動的一環。戰爭末期在祈年祭舉行女性農事團體的結成行動，或是對兒童灌輸食糧增產觀念並讓其得以實踐，種種事務使得祈年祭的活動空間從神社延伸到人們的家庭、職場以及農事場所之中，卻也同時將更多與農業、增產相關人員帶進神社的祈年空間。祈年祭既向神社外延伸又向神社內部收攏更多人群的雙向發展，使其跨越了過往以神社祭祀為主要行事場合的樣式，轉化成帶有報效國家性質的「國民行事」。





結論

早期大和王權的形成和許多東亞地區相同，與稻作息息相關，農事的祈求與答謝也就成為天皇祭祀之中極為重要的一環。到了近代，農事祭儀改以祈年祭與新嘗祭等形式，藉國家祭祀之姿，要求人民一同參與。近代國家形成過程中，收攬人民並使之產生認同的國民統合，對政府而言是個極為重要的工作，因此明治維新之後，日本的國家祭祀開始向民眾開放，並以與農耕相關的論述與祭祀活動加強對人們的收攬。即便國家神道包裝之下的神社祭儀，稱不上是一種純粹的民眾信仰，卻仍透過公領域化的祭祀儀禮，試圖強化民眾對於自身、民族、帝國之認同，如此現象亦延伸至作為殖民地的臺灣之中。

本文使用日本國內與臺灣總督府的檔案，以及報刊、私人日記、神職會等機構發行的刊物等材料，探究日本近代國家祭祀，如何移植到作為新勢力範圍的殖民地當中？這些以國家力量為依歸的祭祀行事，與其之於社會的意義和用途，是否隨著日本本土近代的歷史發展，影響身處殖民地社會的人們？本文擇定在近代神道祭祀重塑過程中，被視為三大慣例祭祀之一的祈年祭進行分析，復因祈年祭不如新嘗祭及其相關祭典（大嘗祭、神嘗祭等）涉及天皇即位事務，於明治維新之初所受的重視相對不高。是故筆者得以藉著祈年祭緩慢的發展進程，理解日本國家神道祭祀在臺灣的變遷歷程。

本文第一章探討近代日本祈年祭的重建與移植，指出祈年祭從古代以降，一直是日本民間與皇宮中共有的農業祭祀儀禮，並在近代成為政府擇定的國家祭祀。然而，國家祭祀體制中的祈年祭，卻侷限於皇宮內部與神社，未能成為對民眾社會更具影響力的國家祝祭日。日本治臺初期的祈年祭，是一個以臺北為核心的官方固定行事。臺灣神社的祈年祭儀式，承襲自日本官國幣社的既有流程，幣帛神饌料的派發與幣帛供進使的設置，則象徵祈年祭被含括在以天皇為中心的政治體制當中。臺北稻荷神社雖然尚未編入官方認可的神社之列，亦在官員出席、臺灣神社協辦下，成為官方事務兼容民間風采的另一種祈年祭光景。1917 年以降，臺灣各地主要神社援以 2 月 17 日為祈年祭的固定祭日，與日本神道史上具重要地位的伊勢神宮一致，強化祈年祭在臺灣的精神性，此後在臺灣的施行漸趨穩定。

第二章探究祈年祭行事在臺灣扎根的過程，並著重於祈年祭活動擴張與祈年意義在臺灣的延續問題。1914 年日本中央發布《官國幣社以下神社祭祀令》，明定祈年祭為國家祭祀中的大祭。臺灣總督府詳細規範祈年祭祭祀的注意事項，使臺灣神社的祭典更加正式化。宜蘭、基隆、臺中等地方層級的神社，也開始舉行

祈年祭。1920 年代至 1930 年代，祈年祭的祈願範疇從米穀豐收延伸到廣義的農牧產業，並加入國家平安之訴求。相對於早期研究提出一街庄一神社政策後的強制參拜，檢視祈年祭的行事，更能看見國家祭祀的另一種推廣方式：透過將祈年祭營造為特別的日子，期待更多民眾得以認識、參與祈年祭。然而，臺灣社會裡原住民與漢人的農耕祭祀傳統卻未能被神職或殖民政府利用於輔助民眾對祈年祭的理解，造成祈年祭與群眾之間的距離感。

第三章分析祈年祭在戰爭時期的轉變。面對戰爭導致的物資重要性提升，祈年祭隨之產生論述變化：針對農業與食糧問題，強調農士道與敬米思想，針對漁牧、工業等其他產業，則期待全產業豐穰，並在工廠等空間實行豐產祈願。祈年祭不僅僅成為戰爭下的國民節日，更藉由帶有祈年特色的「豐穰」願景，連結國民動員目標，力求食糧增產與產業產能提升。而當戰爭局勢逐漸緊張，皇民奉公會等團體開始提倡大眾共同進行祈年祭的生產祈願。各地政府結合祈年祭的增產目標和農業教育的實踐，向學童貫徹食糧增產的重要性，也號召女性成立女子挺身隊等團體，為後方的生產活動增添勞動力，使祈年祭不再只是神社祭祀，更是不分男女老幼、共同肩負國家前途的「國民行事」之一。

祈年祭與殖民地社會：引入、接觸擴張到國民動員

綜合檢視祈年祭在臺灣的歷史發展，可大致依照祈年祭的意義闡述、祭祀施行範圍、相關活動等，劃分為以下三個階段。第一個階段始於 1902 年臺灣神社首次舉辦祈年祭的祭祀儀禮。近代日本重興國家祭祀下，祈年祭不帶有「以大眾為對象的國民統合節慶」之性質，而是一種「侷限於神社當中的國家祭祀」。加上當時總督府採取舊慣溫存政策，神道祭祀的推行並非政務重心，初期的祈年祭僅像是個向新領土神社移植的祭祀活動。這個時期的祈年祭，以臺灣神社位處的臺北為核心，並以官員和臺灣人代表為主要參與對象，整體祭祀活動具有濃厚的官方性質，與民眾之間的連結有限。

第二個階段始於 1914 年《官國幣社以下神社祭祀令》之頒布，並延續到日本正式對中國作戰之前。受到法令影響，祈年祭成為官方祭祀中的大祭，較先前更受到重視，也開始與殖民地的社會產生實質接觸。在這個階段前期，祈年祭之施行隨著神社設施緩慢增加而延伸至臺北之外，並開始以漢文介紹祈年祭的歷史與意義。與此同時，為了讓祈年祭為人所知，祭日的固定也成為被落實的手段。這個階段後期，祈年祭本身的實施狀況和涵義逐步擴張，連結到米穀以外的農牧產業豐產與國家平安的訴求。政府單位利用該日進行農業視察，並將祈年祭「慶

典化」，透過結合農事或體育競賽，形塑人們於該日聚集的場合，增加祈年祭的存在感。儘管如此，由於祈年祭與臺灣既有的農耕祭祀傳統斷裂，以及時人為了維護祈年祭祭祀承載的統治象徵性和以農立國的歷史想像，而對日本近代歷史論述當中的祈年傳統格外堅持，導致祈年祭依舊與臺灣民眾有著隔閡。

不同於前兩個階段的起始具有特定事件，戰爭狀態對於政府和社會的影響是漸進的，因此，筆者無法就第三階段給出一個絕對性的時間起點，僅能約略指出此一時期從 1930 年代中葉至 1940 年前後開始。受到戰爭背景的影響，繼第二階段將祈年祭關注的對象從米穀延伸到廣義的農牧產業之後，此階段的祈年祭再次產生新的意義擴充。新論述不僅涵蓋與祈年祭有所連結的農民和食糧增產，講究敬米思想與農士道精神的推廣，更將眼光擴及農牧以外的「全產業豐穰」，成為要求人們共同祈願的時間點，並期待人們為產業增產、戰事順利付出相應努力。因應國家精神動員之宗旨，這個階段的神社祭祀，在敬神崇祖、培育國民意識的目標下更為官方所重視，也轉化成為國民養成指標之一。學生群體在學校的帶領之下，廣泛出席祈年祭；部分傳統仕紳以漢詩或傳統文學，呼應官方期待豐收的態度；社會中的教化團體則藉由各式媒體，持續進行生產擴充與祈願豐產的宣傳行動。甚至，當戰事進入白熱化狀態後，祈年祭成為號召婦女與兒童協助農務的時機點，展現其之於殖民地社會的可利用性和工具性。

以上是祈年祭引入臺灣之後的歷史發展。其中，在祈年祭內涵和舉行空間兩個面向上，存有顯著轉變。祈年祭內涵從原初的米穀豐收，衍生至廣義的農牧產業，包含樟樹等農產以及家禽家畜，到了戰爭時期，則進一步囊括進所有產業的產能提升，作為提倡產業報國之用。祈年祭的施行，最初以日本的皇宮內部與神宮等場所為中心，隨著帝國勢力擴張，而移植到擁有殖民地神社代表的臺北，並逐步擴及至各地官方神社。伴隨戰爭時期的到來，為了呼應米穀、食糧、產業增產的社會性用途，祈年祭依序延伸至農事學校、農會等機構，以及所有的工作場合和家庭，並跨足神社與農田之間的空間連結。新延伸出的祈年祭施行空間，不同於最初的神社場域，沒有神職的協助，亦缺乏官方代表的奉幣儀式，已非典型祭祀儀式。反而在民眾共同祈願國家順遂前景，並參與農業實踐之下，轉化為一種「國民行事」。

考察祈年祭在臺灣的變遷，我們可以意識到殖民地當中日本式的祭祀、文化傳入並非一蹴可幾，而是隨著時代背景轉換和政府需求調整、挪用。日本在走向近代國家的進程上，持續摸索神道祭祀的意義與其對社會的用途。作為殖民地的臺灣，則接受了發布《官國幣社以下神社祭祀令》與進入戰爭狀態等，讓國家祭

祀發生改變的契機，甚至比日本本土發展出更穩定的祈年祭參拜慣例。盱衡此景，引入殖民地的國家神道祭祀，更能讓我們深入理解近代日本神道的變化。

過往研究面對日治時期的宗教事務，重視正廳改善、神宮大麻奉祀、一街庄一神社、皇民化運動、寺廟整理運動等政策，關注日本國家神道的強制傳遞、針對臺灣人舊有信仰的打壓，以達成精神動員之事務，以及至少在「外表上」具備日式樣式的顯著成果。¹從宗教政策看待日本國家神道在殖民地臺灣的變化，確實能夠見到政府在殖民前期的忽視與後期的積極性和企圖心。而本研究嘗試轉換視角，以神社祭祀在臺灣發展的情形為核心，兼論及非精神層面上的農務勞力動員，反映出更為現實狀況所迫的另一個面貌。祭祀活動固然受到政策變遷影響而呈顯出不同風貌，祭祀本身的強制性卻未如宗教政策一般有力且有企圖性。

除此之外，藉由祈年祭的討論，能夠粗略地釐清日治時期臺灣內部，民眾、社會、神社和國家之間的關係。神社是維繫國家統治正當性的媒介，同時也是人們接觸國家祭祀之所。在早期的國家祭祀當中，因缺乏推廣，民眾對於官方神社的祭祀活動參與度較低，出席者僅附近街庄和政府較密切的群體。相較之下，少數與民眾信仰關係密切的神社（如臺北稻荷神社），即便舉行國家祭祀，仍吸引許多民眾響應。在民間奉納物品或演出之下，民眾與神社之間具有更多主動的接觸與互動。

隨著時間的推移，祈年祭逐漸成為政府動員學生群體以及與政府外圍團體出席的場合，出席官方神社祭典的民眾數量亦大幅增加。²而殖民當局於祈年祭當天在社會上舉辦各式競賽活動，使神社不再是人們接觸祈年祭祀的唯一場所，祈年祭承載的豐穰期待，逐步向社會直接落實。綜觀祈年祭的發展，未見臺灣社會產生抵抗，反而在戰爭期間隨國家所需而成為動員民眾的工具。然而，傳統仕紳等群體的生活未因祈年祭有所改動，是種對殖民地祭祀的忽視，也可以看作是國家祭祀影響力依舊不及於社會全體的表徵。

綜上所述，政府透過神社進行國家祭祀，試圖牽起個人與國家之間的連結，而後又藉國家祭祀之名，在社會當中舉辦各式活動並動員群眾，以達成維繫國家戰爭所需的目的。儘管如此，民眾個人與神社、國家祭祀以及神道信仰之間的連結，卻未被成功串連。換言之，政府藉由要求民眾出席祭祀、參與社會上冠以祈年祭之名的增產活動，落實對民眾的身體動員，然而，國家祭祀之於信仰、心靈

¹ 蔡錦堂，〈日據末期臺灣人宗教信仰之變遷——以「家庭正廳改善運動」為中心〉，《思與言》29卷4期（1991年12月，臺北），頁65-83；周婉窈，〈從比較的觀點看臺灣與韓國的皇民化運動（一九三七—一九四五）〉，收入氏著，《海行兮的年代》（臺北：允晨，2003），頁41-47。

² 報導當中常見千餘人出席之記載。參見〈玉里／祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1938年2月25日，8版；〈祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1943年2月18日，4版；〈社頭に祈る年穀豐穰〉，《臺灣日日新報》，1943年2月18日，夕刊2版。

層面上的群眾動員，卻礙於政府政策導致缺乏傳統嫁接、信仰與自身之聯繫，以及對祭祀意義的深刻理解，而難以實現。這也導致日本的神道成為少數未能跨越政權在臺灣延續下去的「信仰」。



國家祭祀的「今生」：戰後的祈年祭與神道

二次世界大戰後，聯合國軍最高司令官總司令部（GHQ）對日本政府發出被通稱為「神道指令」的指示，要求重新檢討隸屬於國家管制之下的神道措施。隔年，日本政府藉由頒布勅令，廢止涵蓋《官國幣社以下神社祭祀令》在內的各式神道相關法令，亦取消過往在祭祀儀式中代表中央的幣帛供進使等制度。³現今的祈年祭即使不再具備神社大祭的特殊身分，卻依然保存在部分神社的固定祭祀，以及皇室內部的祭祀慣例之中。不僅如此，當今祈年祭的施行日由各神社自行選擇，解決過往為順應國家修正曆法，導致豐收祈願祭祀大幅提前至寒冷的二月中旬，延伸出季節感喪失的矛盾點。⁴

根據《皇室令及附屬法廢止之件》，日本在戰後憲法實施之前廢止了《皇室祭祀令》，不過仍準照《皇室祭祀令》的規定，持續傳承許多作為皇室「私下執行行事」的「內廷祭祀」。⁵包含祈年祭在內的神道祭祀儀式，不再扮演收攏人民的國家祭祀角色，祈年祭則重新回歸到每年於宮中三殿執行豐穰祈願儀式的宮內祭祀。⁶

作為殖民地的臺灣，在戰後迎來新政權，神道相關祭祀隨著日本政權撤出而停擺，昔日國家祭祀的施行場所多半為忠烈祠所承繼。然而，在新的國家祭祀框架之下，米穀、食糧、產業等過往為日本帝國所重視的祈年祭祀要素則不復見。產業豐饒、國家昌隆的期許，重新回到僅屬於民間信仰的範疇內。

神道是少數未遺留在臺灣的信仰，除了新政權的態度（視為敵對政權殘留的精神動員設施）外，神道祭祀意義未真正影響人們並與之產生連結，以及國家祭

³ 「御署名原本・昭和二十一年・勅令第二二號・官国幣社以下神社幣帛供進使及随員服制等廃止ノ件」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A04017797500、御署名原本・昭和二十一年・勅令第二二號・官国幣社以下神社幣帛供進使及随員服制等廃止ノ件（国立公文書館）。

⁴ 祈年祭本是以農耕為主業的民眾在實際開始耕種之際，迎接春天、祈求五穀豐收的祭儀，然而祈年祭祭日採用新曆以降，依舊寒冷的新曆 2 月使得其祭祀宗旨與民眾的生活實感產生落差，這也成為導致祈年祭無法普及的根本問題。當今持續舉行祈年祭的神社之中，部分神社將祭祀日期改訂至 3 月（如熱田神宮為 3 月 17 日、平安神宮為 3 月的春分日等）。季節感喪失之討論參見菅原兵治，《農士道——東洋農道の教學——》（東京：刀江書院，1939），頁 231；阪本是九，《近代の神社神道》（東京：弘文堂，2005），頁 83-84。

⁵ 小田部雄次，《近現代の皇室と皇族》（東京：敬文舎，2013），頁 92-94。

⁶ 茂木貞純，《神道と祭りの伝統》（東京：神社新報社，2002），頁 53-56。

祀在政權交替中的斷裂，都是神道無法延續至今日民眾生活之中的原因。在本文的討論中，將祈年祭與日本傳統節日並列，並以此增進在臺日本人對於祈年祭的認識，被視作介紹祈年祭的有效方法，不過類似的作法卻未應用於對臺灣人宣傳祈年祭之上。臺灣人祈求豐收的傳統與日本近代重新創建的祈年祭祀之間的斷裂性，和 1940 年代祈年祭新論述與學生日記內容的落差，皆揭示了祈年祭等國家祭祀未能成為人們的信仰，並涉入人們的內在生活之中。

本文以日本近代國家祭祀中位列神社三大祭祀之一的祈年祭為主要研究對象，試圖跨越近來聚焦於個別神社的討論方式，從神社祭祀的視角，探問國家引入的神道信仰如何與生活在殖民地裡的人們互動。本文著重於形構祭祀本身在時間上的變化，相對地，兼顧國家祭祀之中不同性質神社的差異性，則是本文往後能持續開展的方向。又在蒐集材料的過程，筆者注意到許多回憶錄提及被動員到神社參拜的經驗，但卻少見關於祭祀儀式本身的記憶。在神社空間保存與重建逐漸成為話題的今日，神社祭祀與其歷史記憶之間或有更多值得探索、對話的空間。

徴引書目



一、文獻史料

(一) 政府檔案

- 「世襲ノ神官以下改正補任并官社以下定額及神官職制規則」JACAR(アジア歴史資料センター) Ref.A15070991500、太政類典・第一編・慶応三年～明治四年・第百三十一巻・教法・神官(国立公文書館)。
- 「年中休暇日ノ照会」JACAR(アジア歴史資料センター) Ref.A15070298500、太政類典・第一編・慶応三年～明治四年・第三十七巻・官規・朝参休暇・出張発着・受付申達(国立公文書館)。
- 「年中祭祝日等の休暇日」JACAR(アジア歴史資料センター) Ref.C04017536200、明治6年「太政官布達4」(防衛省防衛研究所)。
- 「祈年祭再興」JACAR(アジア歴史資料センター) Ref.A15070963500、太政類典・第一編・慶応三年～明治四年・第百二十六巻・教法・祭典一(国立公文書館)。
- 「基本国策要綱及之ニ基ク具体問題処理要綱」JACAR(アジア歴史資料センター) Ref.A02030162600、公文類聚・第六十四編・昭和十五年・第二巻・政綱二・統計調査・雑載(国立公文書館)。
- 「御署名原本・大正三年・勅令第九号・神宮祭祀令」JACAR(アジア歴史資料センター) Ref.A03020995700、御署名原本・大正三年・勅令第九号・神宮祭祀令(国立公文書館)。
- 「御署名原本・大正三年・勅令第十号・官国幣社以下神社祭祀令」JACAR(アジア歴史資料センター) Ref.A03020995800、御署名原本・大正三年・勅令第十号・官国幣社以下神社祭祀令(国立公文書館)。
- 「御署名原本・大正元年・勅令第十九号・休日ニ関スル件制定明治六年太政官布告第三百四十四号(年中祭日祝日ノ休暇日ヲ定ムル件)廃止」JACAR(アジア歴史資料センター) Ref.A03020946100、御署名原本・大正元年・勅令第十九号・休日ニ関スル件制定明治六年太政官布告第三百四十四号(年中祭日祝日ノ休暇日ヲ定ムル件)廃止(国立公文書館)。

- 「御署名原本・大正元年・勅令第五十三号・神官神職服制改正」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A03020949500、御署名原本・大正元年・勅令第五十三号・神官神職服制改正（国立公文書館）。
- 「御署名原本・明治三十三年・勅令第三百七十九号・神官神職服制中改正」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A03020479100、御署名原本・明治三十三年・勅令第三百七十九号・神官神職服制中改正（国立公文書館）。
- 「御署名原本・明治四十四年・勅令第百三十号・官国幣社以下神社幣帛共進使服制」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A03020901300、御署名原本・明治四十四年・勅令第百三十号・官国幣社以下神社幣帛共進使服制（国立公文書館）。
- 「御署名原本・昭和二十一年・勅令第二二号・官国幣社以下神社幣帛供進使及随員服制等廃止ノ件」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref.A04017797500、御署名原本・昭和二十一年・勅令第二二号・官国幣社以下神社幣帛供進使及随員服制等廃止ノ件（国立公文書館）。
- 〈臺灣總督府職員官等俸給令改正ノ件〉，《臺灣總督府公文類纂》（國史館臺灣文獻館藏）卷 239 件 13。
- 〈官幣社例祭并官國幣社祈年祭新嘗祭ノ節御奉納ノ幣帛神饌料改定ノ件（式部長官）〉，《臺灣總督府公文類纂》（國史館臺灣文獻館藏）卷 5294 件 13。
- 〈官國幣社幣帛神饌料改定通牒（式部長官）〉，《臺灣總督府公文類纂》（國史館臺灣文獻館藏）卷 6769 件 8。
- 〈官幣社大祭ニ於ケル幣帛供進使ノ件ニ付通報（宮内省式部長官宛）〉，《臺灣總督府公文類纂》（國立臺灣文獻館藏），卷 7329 件 32。

（二）臺灣日日新報

- 〈祈年祭班幣〉，《臺灣日日新報》，1899 年 2 月 15 日，1 版。
- 〈皇靈祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1899 年 2 月 15 日，1 版。
- 〈祈年祭と節分と七草〉，《臺灣日日新報》，1903 年 2 月 4 日，5 版。
- 〈神社祈年〉，《臺灣日日新報》，1903 年 2 月 14 日，3 版。
- 〈臺灣神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1904 年 2 月 20 日，3 版。
- 〈臺灣神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1905 年 2 月 19 日，2 版。
- 〈奉正朔〉，《臺灣日日新報》，1907 年 2 月 13 日，2 版。
- 〈臺灣神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1907 年 2 月 14 日，2 版。
- 〈祈年祭の概況〉，《臺灣日日新報》，1907 年 2 月 19 日，2 版。

- 
- 〈昨日の祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1908年2月19日，2版。
- 〈臺北の生活費（上）〉，《臺灣日日新報》，1909年1月10日，7版。
- 〈臺北の生活費（下）〉，《臺灣日日新報》，1909年1月12日，5版。
- 〈臺北稻荷祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1912年2月18日，7版。
- 〈臺北稻荷祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1913年2月16日，7版。
- 〈臺北稻荷祈年祭況〉，《臺灣日日新報》，1914年2月18日，6版。
- 〈本年度祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1915年2月14日，2版。
- 〈祈年祭と各神社〉，《臺灣日日新報》，1916年2月5日，2版。
- 〈臺灣神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1916年2月16日，2版。
- 〈臺中神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1916年2月19日，2版。
- 〈神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1917年2月13日，5版。
- 〈祈年祭決定十七日〉，《臺灣日日新報》，1917年2月16日，5版。
- 〈本日の祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1917年2月17日，2版。
- 〈臺南の祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1920年2月18日，3版。
- 〈臺灣神社祈年祭參拜者百三名〉，《臺灣日日新報》，1921年2月18日，7版。
- 〈宜蘭 祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1921年2月22日，4版。
- 〈無絃琴〉，《臺灣日日新報》，1922年2月18日，2版。
- 〈兩神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1926年2月19日，4版。
- 〈蘭陽視察日程 三浦知事の〉，《臺灣日日新報》，1928年2月15日，夕刊1版。
- 〈官幣大社大祭の 供進使を總督に復舊 十七日の祈年祭から實施〉，《臺灣日日新報》，1928年2月17日，2版。
- 〈殖産局長の蔗苗視察〉，《臺灣日日新報》，1928年2月18日，3版。
- 〈嘉義中學 マラソン 十哩一著 賴春貴君 タイム六十六分四十六秒〉，《臺灣日日新報》，1928年2月18日，夕刊2版。
- 〈二月十七日祈年祭に就いて〉，《臺灣日日新報》，1930年2月17日，6版。
- 〈十七日朝祈年祭執行 臺灣神社と建功神社で總督長官が幣帛供進使〉，《臺灣日日新報》，1931年2月18日，夕刊2版。
- 〈中瀨知事祈年祭後 臨席農產品評〉，《臺灣日日新報》，1933年2月16日，8版。
- 〈東石 舉祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1934年2月20日，夕刊4版。
- 〈祈年祭の幣帛供進使〉，《臺灣日日新報》，1935年2月15日，11版。

〈臺東全廳下 柔劍比賽 警務新港獲勝〉，《臺灣日日新報》，1935 年 2 月 20 日，8 版。

〈中壢の祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1936 年 2 月 17 日，5 版。

〈大溪 舉祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1936 年 2 月 18 日，夕刊 4 版。

〈涵養本島崇祖敬神觀念 全島增加建設神社 按至十五年為三十一社〉，《臺灣日日新報》，1937 年 2 月 18 日，8 版。

〈澎湖神社祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1938 年 2 月 18 日，5 版。

〈民間の参列者意外に少い 花蓮港神社の祈願祭〉，《臺灣日日新報》，1938 年 2 月 18 日，5 版。

〈新竹郡の農事競技會 きのみ褒賞授與式〉，《臺灣日日新報》，1938 年 2 月 19 日，2 版。

〈玉里／祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1938 年 2 月 25 日，8 版。

〈集集 祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1939 年 2 月 19 日，8 版。

〈講演（東京六・二五） 祈年祭に就て 内務省神社局長 中野與吉郎〉，《臺灣日日新報》，1940 年 2 月 16 日，4 版。

〈嚴かに祈年祭 總督、幣帛供進使として参向〉，《臺灣日日新報》，1940 年 2 月 18 日，夕刊 2 版。

〈臺北の三神社に幣帛供進使参向〉，《臺灣日日新報》，1941 年 2 月 17 日，3 版。

〈新年度の米穀供給〉，《臺灣日日新報》，1941 年 12 月 1 日，夕刊 4 版。

〈各地の祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1942 年 2 月 18 日，4 版。

〈祈年祭 各神社で執行ふ〉，《臺灣日日新報》，1942 年 2 月 18 日，夕刊 2 版。

〈副ひ奉らむ大御心 祈年祭 増産へ更に必勝の構へ〉，《臺灣日日新報》，1943 年 2 月 10 日，3 版。

〈滅死奉公を誓誠 皇奉屏東市支會の祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1943 年 2 月 14 日，4 版。

〈聖戰下迎ふる祈年祭 美はしき日本の誇 今ぞ決意新たに生擴へ驀進〉，《臺灣日日新報》，1943 年 2 月 17 日，3 版。

〈一億生擴に一死報國 あす全島で祈年祭島都で多彩な行事行ふ〉，《臺灣日日新報》，1943 年 2 月 17 日，夕刊 2 版。

〈誓へ、増産の決意 祈年祭 松野氏全島向け放送〉，《臺灣日日新報》，1943 年 2 月 18 日，3 版。

〈祈り奉る五穀豐穰 嚴肅な帝都の祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1943 年 2 月 18 日，3 版。

- 〈祈年祭〉，《臺灣日日新報》，1943 年 2 月 18 日，4 版。
- 〈社頭に祈る年穀豐穰〉，《臺灣日日新報》，1943 年 2 月 18 日，夕刊 2 版。
- 〈開く増産臨時常會皇奉新竹州支部 祈年祭を有意義に〉，《臺灣日日新報》，1944 年 2 月 15 日，夕刊 2 版。
- 〈祈年祭當日全島的に豊穰生産増強を祈願〉，《臺灣日日新報》，1944 年 2 月 16 日，3 版。
- 〈祈年祭 豊穰祈願國民的行事〉，《臺灣日日新報》，1944 年 2 月 16 日，3 版。
- 〈祈年祭 豊穰祈願國民的行事〉，《臺灣日日新報》，1944 年 2 月 16 日，3 版。
- 〈祈年祭（花蓮港）〉，《臺灣日日新報》，1944 年 2 月 17 日，2 版。
- 〈獻穀米供御の感激赤誠こめて増産祈年祭 新竹州〉，《臺灣日日新報》，1944 年 2 月 17 日，夕刊 2 版。
- 〈女子勤農報國隊結成式〉，《臺灣日日新報》，1944 年 2 月 17 日，夕刊 2 版。
- 〈『生活の切替』竹南郡女子勤勞報國隊結成〉，《臺灣日日新報》，1944 年 2 月 18 日，2 版。
- 〈敢然勤勞へ銃後の模範女性〉，《臺灣日日新報》，1944 年 2 月 18 日，2 版。
- 〈田植は女子で（竹南部）〉，《臺灣日日新報》，1944 年 3 月 10 日，夕刊 2 版。

（三）府報及各地州報

- 〈臺灣神社祈年祭祭式〉，《府報》第千九百十二號，1906 年 2 月 17 日，臺北，頁 46-47。
- 〈官幣大社臺灣神社祈年祭祭式〉，《府報》第百五十號，1913 年 2 月 16 日，臺北，頁 82。
- 〈告示第十五號〉，《府報》第九百四十六號，1916 年 2 月 15 日，臺北，頁 28。
- 〈彙報 參列員心得〉，《府報》第九百四十六號，1916 年 2 月 15 日，臺北，頁 28。
- 〈彙報〉，《臺中州報》第六十號，1921 年 2 月 10 日，臺中，頁 73-74。
- 〈彙報〉，《新竹州報》第五十三號，1921 年 2 月 13 日，新竹，頁 73-74。
- 〈彙報〉，《臺南州報》第五十二號，1921 年 2 月 15 日，臺南，頁 41-42。

（四）其他報紙

- 〈神社幣帛料供進〉，《朝日新聞》，1912 年 11 月 22 日，4 版。
- 〈祈年祭起原の事ども〉，《臺南新報》1923 年 2 月 22 日，4 版。
- 〈祈年祭〉，《臺南新報》，1924 年 2 月 18 日，7 版。

〈小作慣行改善事業 功勞者表彰式 新竹州農會主催となり 十七日祈年祭當日舉行〉，《臺南新報》，1930年2月19日，4版。

〈農業祭を舉行 祈年祭の日、旗山農民學校で〉，《臺灣新民報》1940年2月20日，7版。

〈節米から敬米へ〉，《朝日新聞》，1940年9月25日，4版。

〈默禱は今年から廢止 一億の國禮統一と敬米運動〉，《朝日新聞》，1941年1月1日，7版。

〈敬米思想を涵養 祈年祭の意義徹底へ〉，《興南新聞》，1941年2月11日，5版。

〈祈年祭を國民行事に〉，《朝日新聞》，1941年2月11日，夕刊2版。

〈五穀豐穰を祈願 二月十七日の祈年祭を期し 全國一齊嚴かに舉行〉，《興南新聞》，1943年1月21日，2版。

〈必勝増産を祈願 新竹神社前で女子報國隊結成〉，《興南新聞》，1944年2月17日，2版。

〈食糧の増産確保へ 祈年祭に當り松野農務課長強調〉，《興南新聞》，1944年2月18日，4版。

（五）期刊雜誌

〈一人々々が皆戰士〉，《新建設》第四號，1943年2月3日，台北，頁27。

〈大喪期間と神社例祭等幣饌供進使〉，《全國神職會會報》第百六十七號，1912年9月25日，東京，頁71-72。

〈各州廳農林課長（勸業課長）打合會〉，《臺灣農事報》第5卷第2號，1943年3月10日，臺灣，頁122-126。

〈町村治と神社施設〉，《全國神職會會報》第百九十四號，1914年12月25日，東京，頁98-99。

〈官幣大社大祭の供進使を總督に復舊 本年二月十七日の祈年祭から實施〉，《敬慎》2卷2號，1928年5月28日，臺北，頁11。

〈祈年祭〉，《詩報》第16卷第2號，1942年6月21日，基隆，頁19。

〈祈年祭に際して〉，《部報》一九四二年二月十五日號，1942年2月15日，臺北市，頁2-3。

〈祈年祭の意義周知方法〉，《全國神職會會報》第百九十六號，1915年2月25日，東京，頁63。

- 〈祈年祭を大祭日に加へざる理由〉，《全國神職會會報》第五十號，1903年9月20日，東京，頁31。
- 〈祈年祭地久節を大祝祭日に列せざる理由〉，《全國神職會會報》第七十一號，1905年6月20日，東京，頁34-35。
- 〈祈年祭班幣式につきて〉，《全國神職會會報》第十九號，1901年2月20日，東京，頁1-4。
- 〈食糧に不安なし〉，《部報》一九四二年二月一日號，1942年2月1日，臺北市，頁23。
- 〈食糧は彈丸なり愛國心で増産せよ〉，《台灣食糧經濟新聞》第4295號，1943年5月19日，臺北，頁1。
- 〈宮中祈年祭〉，《全國神職會會報》第三十貳號，1902年3月15日，東京，頁46。
- 〈神宮祈年祭〉，《全國神職會會報》第二十號，1901年3月20日，東京，頁37-38。
- 〈常會申合事項〉，《新建設》第四號，1943年2月3日，台北，頁48。
- 〈臺灣社會教化協議會記事〉，《臺灣教育》第381期，1934年4月1日，臺北市，頁92-109。
- 〈臺灣神職會會則〉，《敬慎》第五卷第一號，1931年1月1日，臺北，無頁碼。
- 〈賢所神殿祈年祭〉，《全國神職會會報》第二十號，1901年3月20日，東京，頁39。
- かわむら生，〈誌上學校園〉，《第一教育》第九卷第七號，1930年8月9日，臺北，頁91-101。
- 小牧辰次郎，〈論曆面宜掲祈年祭〉，《臺灣教育會雜誌》，1909年2月，臺北，頁18-19。
- 山根勇藏，〈我が古史籍の記載と臺灣蕃族の傳説〉，《臺灣警察協會雜誌》123期，1927年9月1日，臺北，頁81-87。
- 山根勇藏，〈我が古史籍の記載と臺灣蕃族の傳説（二）〉，《臺灣警察協會雜誌》124期，1927年10月1日，臺北，頁47-54。
- 水野長記，〈幣饌料供進指定神社に就て〉，《全國神職會會報》第百六號，1907年8月20日，東京，頁36-38。
- 松崎貞吉，〈祈年祭について〉，《敬慎》9卷1號，1935年3月8日，臺北，頁16-20。

- 芳賀鋤五郎，〈學校園に就いて〉，《臺灣教育會雜誌》84 期，1909 年 3 月 25 日，臺北，頁 24-40。
- 星野輝興，〈祈年祭の意義〉，《敬慎》15 卷 2 號，1941 年 2 月，臺北，頁 9-12。
- 神祇院，〈祈年祭と産業報國〉，《敬慎》16 卷 2 號，1942 年 2 月，臺北，頁 11-14。
- 湯河元威，〈食糧戰の覺悟〉，《台灣食糧經濟新聞》第 4295 號，1943 年 5 月 19 日，臺北，頁 3。
- 鈴木質，〈教育所教育改善具見（十二）〉，《臺灣警察協會雜誌》133 期，1928 年 7 月 1 日，臺北，頁 80-88。
- 彌富忠夫，〈戰時體制下における農民の對策〉，《臺灣農會報》3 卷 6 期，1941 年 6 月 21 日，臺灣，頁 13。
- 穗積正義，〈皇國農民道の昂揚〉，《臺灣藝術》4 卷 9 期，1943 年 9 月，臺北，頁 7-8。
- 藍鹿洲，〈祈年告城隍文〉，《崇聖道德報》21 期，1940 年 11 月，臺北，頁 13。

（六）其他出版品

- 《清代詩文集彙編》二四七冊。上海：上海古籍出版社，2010。
- 《臺灣ニ於ケル神社及宗教》（昭和九年度）。臺北：臺灣總督府文教局社會課，1934。
- 小林正一，《祝祭日國民記念日 訓話要項》。臺北：臺灣公論社，1932。
- 中島博光，《祈年祭及新嘗祭之意義》。埼玉：埼玉県神職会，1914。
- 片岡巖，《臺灣風俗志》。臺北市：臺灣日日新報社，1921。
- 加藤謙一，《台灣に於ける學校園》。臺北：第一教育社，1929。
- 古野清人著，葉婉奇譯，《台灣原住民的祭儀生活》。臺北市：原民文化，2000。
- 矢部善三，《幣帛供進使講話》。東京：双人社，1931。
- 余文儀，《續修臺灣府志》，收入《臺灣文獻叢刊》第 121 種。臺北市：臺灣銀行經濟研究室編，1962。
- 沈茂蔭，《苗栗縣志》，收入《臺灣文獻叢刊》第 159 種。臺北市：臺灣銀行經濟研究室編，1962。
- 河野省三，《神道日本》。東京：教育研究會，1944。
- 長野朗，《我國の食糧問題》。東京：東世社，1941。
- 范咸，《重修臺灣府志》，收入《臺灣文獻叢刊》第 105 種。臺北市：臺灣銀行經濟研究室編，1961。

神祇研究會編，《神祇奉仕者の顧問》。東京：磯部甲陽堂，1926。
基隆神社編，《基隆神社誌》。臺北市：臺灣日日新報社，1934。
教育學術研究會編，《服忌令》。大阪：武田交盛館，1911。
深川彰編，《國幣小臺中神社誌》。臺中市：國幣小社臺中神社列格奉贊會，1943。
清水東平編，《臺灣司法例規》。臺北市：臺法月報發行所，1924。
陳淑均，《噶瑪蘭廳志》，收入《臺灣文獻叢刊》第 160 種。臺北市：臺灣銀行經濟研究室編，1963。
菅原兵治，《農士道——東洋農道の教學——》。東京：刀江書院，1939。
鈴木清一郎，《臺灣舊慣：冠婚喪祭と年中行事》。臺北市：臺灣日日新報社，1934。
臺中州編，《臺中州社會教育要覽》。臺中：臺中州，1941。
臺灣神社社務所，《臺灣神社誌》九版。臺北：臺灣神社社務所，1935。
臺灣總督府警務局理蕃課著、中央研究院民族學研究所編譯，《高砂族調查書・蕃社概況》。臺北：中央研究院民族學研究所，2011。
藍鼎元撰，蔣炳釗、王鈿點校，《鹿洲全集》。廈門：廈門大學出版社，1995。

（七）日記

吳新榮著、張良澤總編撰，《吳新榮日記全集 5（1941）》。台南市：國立台灣文學館，2008。
林獻堂著、許雪姬等編註，《灌園先生日記（十三）一九四一年》。臺北市：中研院臺史所；中研院近史所，2007。
林獻堂著、許雪姬等編註，《灌園先生日記（十四）一九四二年》。臺北市：中研院臺史所；中研院近史所，2007。
林獻堂著、許雪姬等編註，《灌園先生日記（十五）一九四三年》。臺北市：中研院臺史所；中研院近史所，2007。
林獻堂著、許雪姬等編註，《灌園先生日記（十六）一九四四年》。臺北市：中研院臺史所；中研院近史所，2008。
林獻堂著、許雪姬等編註，《灌園先生日記（十七）一九四五年》。臺北市：中研院臺史所；中研院近史所，2010。
近藤正己、北村嘉惠、駒込武編，《内海忠司日記 1928-1939——帝国日本の官僚と植民地台湾》。京都：京都大學學術出版會，2012。
近藤正己、北村嘉惠編，《内海忠司日記 1940-1945——総力戦体制下の台湾と植民地官僚》。京都：京都大學學術出版會，2014。

- 葉盛吉著，許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記（一）1938-1940》。新北市：國家人權博物館籌備處；臺北市：中央研究院臺灣史研究所，2017。
- 葉盛吉著，許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記（二）1941》。新北市：國家人權博物館籌備處；臺北市：中央研究院臺灣史研究所，2017。
- 葉盛吉著，許雪姬、王麗蕉主編，《葉盛吉日記（五）1944.7-12》。新北市：國家人權博物館；臺北市：中央研究院臺灣史研究所，2018。
- 蔡玉村著，張良澤編譯，《少年日記（下）》。桃園市：財團法人世聯倉運文教基金會，2017。

二、近人研究

（一）專書

- T・フジタニ (T. Fujitani) 著，米山リサ譯，《天皇のページェント 近代日本の歴史民族誌から》。東京：日本放送出版協會，1994。
- 小田部雄次，《近現代の皇室と皇族》。東京：敬文舍，2013。
- 小笠原省三，《海外神社史 上卷》。東京：海外神社史編纂會，1953。
- 小倉慈司、山口輝臣，《天皇と宗教》。東京：講談社，2011。
- 中島三千男，《海外神社跡地の景觀変容——さまざまな現在》。東京：御茶の水書房，2013。
- 日本植民地研究会編，《日本植民地研究の論点》。東京：岩波書店，2018。
- 古瀬奈津子，《日本古代王権と儀式》。東京：吉川弘文館，1998。
- 呂紹理，《展示臺灣：權力、空間與殖民統治的形象表述》。臺北市：麥田，2005。
- 李媛，《明代國家祭祀制度研究》。北京：中國社會科學出版社，2011。
- 阪本是丸，《国家神道形成過程の研究》。東京：岩波書店，1994。
- 阪本是丸，《近代の神社神道》。東京：弘文堂，2005。
- 岡本真希子著，郭婷玉譯，《殖民地官僚政治史：朝鮮、臺灣總督府與日本帝國（上）》。臺北市：臺大出版中心，2019。
- 近藤正己著，林詩庭譯，《總力戰與臺灣：日本殖民地的崩壞》（上冊）。臺北：臺大出版中心，2014。
- 岡田莊司，《大嘗の祭り》。東京：学生社，1990。
- 岡田莊司、小林宣彥編，《日本神道史》。東京：吉川弘文館，2021。
- 岩本德一，《神道祭祀の研究》。東京：角川書店，1970。
- 林承緯，《台灣民俗學的建構》。臺北市：玉山社，2018。

- 林繼文，《日本據台末期（1930~1945）戰爭動員體係之研究》。台北縣：稻鄉，1996。
- 金子展也，《台湾に渡った日本の神々：フィールドワーク日本統治時代の台湾の神社》。東京：潮書房光人社，2018。
- 青井哲人，《植民地神社と帝国日本》。東京：吉川弘文館，2005。
- 茂木貞純，《神道と祭りの伝統》。東京：神社新報社，2002。
- 原田信男，《歴史のなかの米と肉 食物と天皇・差別》。東京：平凡社，2005。
- 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》。臺北市：自立晚報，1992。
- 渡部忠世、深澤小百合，《ものと人間の文化史 もち（糯・餅）》。東京：法政大學出版局，1998。
- 菅浩二，《日本統治下の海外神社》。東京：弘文堂，2004。
- 黃麗雲，《近代龍神信仰——龍・船・水與競渡》。臺北市：博揚文化，2012。
- 蔡錦堂，《日本帝国主義下台湾の宗教政策》。東京：同成社，1994。
- 蔡錦堂，《從神社到忠烈祠——台灣「國家宗祀」的轉換》。新北市：群學，2015。

（二）期刊論文與單篇論文

- 川瀬貴也，〈植民地における宗教政策と国家神道・日本仏教〉，收入島藺進、末木文美士、大谷栄一、西村明編，《近代日本宗教史 第四卷 戦争の時代——昭和初期～敗戦》，頁 65-91。東京：春秋社，2021。
- 末木文美士，〈総論——帝国の確立と宗教〉，收入島藺進、末木文美士、大谷栄一、西村明編，《近代日本宗教史 第二卷 国家と信仰——明治後期》，頁 3-31。東京：春秋社，2021。
- 早川庄八，〈律令制と天皇〉，《史学雑誌》，1976 年 3 月 20 日，東京，頁 323-338。
- 早川庄八，〈律令制と天皇〉，收入氏著，《日本古代官僚制の研究》，頁 1-31。東京：岩波書店，1986。
- 有泉貞夫，〈明治国家と祝祭日〉，《歴史学研究》第 341 号，1968 年 10 月，東京，頁 61-70、88。
- 西山徳，〈祈年祭の研究（一）（昭和二十四年七月十二日報告）〉，《日本學士院紀要》7 卷 2 號，1949，東京，頁 109-139。
- 西山徳，〈祈年祭の研究（二）（昭和二十四年七月十二日報告）〉，《日本學士院紀要》7 卷 3 號，1949，東京，頁 225-238。
- 佐藤弘毅，〈戦前の海外神社一覧 1——樺太・千島・台湾・南洋——〉，《神社本廳教學研究所紀要》2 号，1997 年 3 月，東京，頁 145-213。

- 呂紹理，〈日治時期臺灣的休閒生活與商業活動〉，收入黃富三、翁佳音主編，《臺灣商業傳統論文集》，頁 357-398。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，1999。
- 坂井久能，〈戰時下の生活と宗教〉，收入島藺進、末本文美士、大谷栄一、西村明編，《近代日本宗教史 第四卷 戦争の時代——昭和初期～敗戦》，頁 237-265。東京：春秋社，2021。
- 李力庸，〈日本帝國殖民地的戰時糧食統制體制：臺灣與朝鮮的比較研究（1937-1945）〉，《臺灣史研究》第 16 卷第 2 期，2009 年 6 月，臺北，頁 63-104。
- 周俊宇，〈もう一つの新嘗祭—植民地台湾における祭日としての展開—〉，《日本台湾学会報》第 16 號，2014 年 6 月，千葉，頁 59-83。
- 周婉窈，〈從比較的觀點看臺灣與韓國的皇民化運動（一九三七—一九四五）〉，收入氏著，《海行兮的年代》，頁 41-47。臺北：允晨，2003。
- 岡田莊司，〈古代の国家祭祀：祈年祭の淵源を探索〉，《神道史研究》65 卷 2 期，2017 年 10 月，伊勢，頁 150-181。
- 林承緯，〈臺北稻荷神社之創建、發展及其祭典活動〉，《臺灣學研究》第 15 期，2013 年 6 月，新北市，頁 35-66。
- 林淑慧，〈儒學社群遊記的地景意象——以《臺灣文藝叢誌》與《詩報》為例〉，《台灣文學研究學報》第十七期，2013 年 10 月，台南，頁 103-141。
- 河原功著，鄒易儒譯，〈一九三七年的台灣文化與台灣新文學——以廢止報紙漢文欄與禁止白話文創作為中心〉，收入河原功著，張文薰、林蔚儒、鄒易儒譯，《被擺佈的台灣文學：審查與抵抗的系譜》，頁 235-260。臺北市：聯經，2017。
- 金湘斌，〈運動慶典的形成——日治初期臺灣公學校運動會（1895～1911）〉，《運動文化研究》第九期，2009 年 6 月，臺北，頁 109-150。
- 若林正丈著，富田哲譯，〈一九二三年東宮臺灣行啓與「內地延長主義」〉，收入若林正丈著，何義麟等譯，《臺灣抗日運動史研究（全新增補版）》，頁 337-364。新北市：大家，2020。
- 茂木栄，〈稻作と日本文化——山の祭と田の祭——〉，收入國學院大學日本文化研究所編，《日本文化を知る講座（第 1～5 回）—國學院大學日本文化研究所公開講座講演録—》，頁 12-17。東京：渋谷区教育委員会，1993。
- 真弓常忠，〈祈年祭と新嘗祭の班幣をめぐる問題〉，《神道史研究》23 卷 3 期，1975 年 5 月，伊勢，頁 112-141。

- 高木博志，〈官幣大社札幌神社と「領土開拓」の神学〉，收入岡田精司編，《祭祀と国家の歴史学》，頁 329-343。東京：塙書房，2001。
- 許佩賢，〈日治時期公學校教師的學經歷——以興直公學校教職員履歷書分析為中心（1898-1920）〉，《師大臺灣史學報》第 10 期，2017 年 12 月，臺北，頁 37-75。
- 許佩賢，〈戰爭時期的臺灣教育會〉，收入氏著，《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》，頁 177-206。新北市：衛城，2015。
- 郭躍山，〈道藏于農：《授時通考》所見清代皇帝的農學思想〉，《農業考古》2020 年 4 期，2020 年 7 月，江西，頁 125-131。
- 陳凱雯，〈日治時期基隆神社的興建與昇格之研究〉，《臺灣學研究》第 10 期，2010 年 12 月，新北市，頁 75-96。
- 曾品滄，〈餐桌上的戰爭——日治末期臺灣的食物配給、黑市與殖民地社會〉，《新史學》28 卷 4 期，2017 年 12 月，臺北，頁 1-48。
- 黃仁姿，〈戰爭與糧食：二戰期間臺灣糧食管理體制的建構（1939-1945）〉，《國史館館刊》第五十二期，2017 年 6 月，臺北，頁 33-71。
- 黃麗雲，〈日治大正期臺灣俗信與日本祝祭在臺施行情況：黃旺成的日記情境摸索與解析〉，《台灣史料研究》第 38 號，2011 年 12 月，臺北，頁 83-134。
- 橫森久美，〈台湾における神社——皇民化政策との関連において——〉，《台湾近現代史研究》第 4 号，1982 年 10 月，東京，頁 187-221。
- 蔡錦堂，〈「紀元二千六百年」的日本與臺灣〉，《師大臺灣史學報》第 1 期，2007 年 12 月，臺北，頁 51-88。
- 蔡錦堂，〈日據末期臺灣人宗教信仰之變遷——以「家庭正廳改善運動」為中心〉，《思與言》29 卷 4 期，1991 年 12 月，臺北，頁 65-83。
- 蔡錦堂，〈再論日本治臺末期神社與宗教結社諸問題——以寺廟整理之後的臺南州為例〉，《師大臺灣史學報》第 4 期，2011 年 9 月，臺北，頁 67-93。
- 蔡錦堂，〈臺灣的忠烈祠與日本的護國神社・靖國神社之比較研究〉，《師大臺灣史學報》第 3 期，2010 年 3 月，臺北，頁 3-22。
- 駒込武著，李明芳譯，〈台南長老教中學神社參拜問題——「踏繪」式的權力型態〉，《中外文學》第 31 期第 10 卷，2003 年 3 月，臺北，頁 43-80。
- 謝崇耀，〈《崇聖道德報》及其時代意義研究〉，《台灣文學研究學報》第 5 期，2007 年 10 月，台南，頁 141-186。

鍾淑敏、沈昱廷、陳柏棕，〈由靖國神社《祭神簿》分析臺灣的戰時動員與臺人傷亡〉，《歷史臺灣：國立臺灣歷史博物館館刊》第 10 期，2015 年 11 月，臺南，頁 67-101。

顏杏如，〈二つの正月—植民地台湾における時間の重層と交錯（1895-1930 年）—〉，《日本台湾学会報》第 9 号，2007 年 5 月，千葉，頁 1-21。

顏杏如，〈天長節鬥熱鬧：帝國的節日與殖民地臺灣社會〉，收入李承機、李育霖主編，《「帝國」在臺灣：殖民地臺灣的時空、知識與情感》，頁 51-86。臺北市：臺大出版中心，2015。

（三）學位論文

葉昕，〈日治時期臺南州斗六郡的神社建造與寺廟整理〉。臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2019。

吳思穎，〈日治末期臺灣的神社昇格之研究——以國幣小社新竹、台中、嘉義神社為例〉。臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2019。

謝仁晏，〈祀典之外：明清北京天壇管理研究〉。臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2013。

三、其他

宮內庁編，《宮內庁要覽（令和 3 年版）》。東京：宮內庁，2021。

中央研究院臺灣史研究所臺灣總督府職員錄系統，<https://who.ith.sinica.edu.tw/>。



附錄

附表一 臺灣神社歷年祈年祭祭祀日期與幣帛供進使

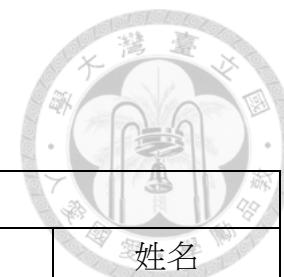
年份	日期	幣帛供進使		隨員			
		職稱	姓名	職稱	姓名	職稱	姓名
1902	2月7日	參事官	石塚英藏				
1903	2月13日	總督	兒玉源太郎				
1904	2月18日	民政長官	後藤新平	秘書官	大津麟平	秘書官	橫澤次郎
1905	2月18日	民政長官代理	大島久滿次	秘書官	大津麟平	秘書官	橫澤次郎
1906	2月20日	警視總長	大島久滿次	秘書官	大津麟平	屬	增田次郎
1907	2月18日	民政長官代理	鹿子木小五郎	參事官	持地六三郎	參事官	齋藤愛二
1908	2月18日	總督	佐久間左馬太	秘書官	大津麟平	秘書官	齋藤參吉
1909	2月18日	總督	佐久間左馬太	秘書官	三村三平	參事官	齋藤愛二
1910	2月25日	總督	佐久間左馬太	秘書官	三村三平	參事官	齋藤愛二
1911	2月18日	總督	佐久間左馬太	秘書官	三村三平	參事官	片山秀太郎
1912	2月18日	總督	佐久間左馬太	地方課長	楠正秋	參事官	鈴木三郎
1913	2月18日	未記載					

年份	日期	幣帛供進使		隨員			
		職稱	姓名	職稱	姓名	職稱	姓名
1914	2月18日	參事官	賀來佐賀太郎	參事官	片山秀太郎	參事官	池田幸甚
1915	2月18日	諒闇中省略奉幣使					
1916	2月18日	總督	安東貞美	參事官	楠正秋	秘書官	木村通
1917	2月17日	總督	安東貞美	秘書官	鈴木三郎	秘書官	木村通
1918	2月17日	殖產局長	高田元治郎				
1919	2月17日	總督	明石元二郎	副官	末松俊造	秘書官	鎌田正威
1920	2月17日	長官代理	高田元治郎	課長	丸井圭治郎	課長	水越幸一
1921	2月17日	殖產局長	高田元治郎	參事官	鎌田正威	事務官	水越幸一
1922	2月17日	總督代理（內務局長）	末松偕一郎	參事官	佐藤勸	學務課長	生駒高常
1923	2月17日	警務局長	竹內友治郎	事務官	生駒高常	事務官	佐佐木國重
1924	2月17日	遞信局長	吉田平吾	參事官	鼓包美	遞信局事務官	深川繁治
1925	2月17日	總務長官代理	木下信				
1926	2月17日	知事	吉岡荒造		赤堀鐵吉		樋口*
1927		未記載					
1928	2月17日	總督	上山滿之進	秘書官	竹屋春光	會計課長	大澤清高
1929	2月17日	內務局長	豐田勝藏	秘書官	平島敏夫	屬	矢野唯一
1930	2月17日	長官	人見次郎	事務官	澤永彥四郎	屬	桑山寅三

年份	日期	幣帛供進使		隨員			
		職稱	姓名	職稱	姓名	職稱	姓名
1931	2 月 17 日	總督	太田政弘	秘書官	小林鐵太郎	警視	佐藤敬吉
1932	2 月 17 日	總督代理	平塚廣義	文書課長	川村直岡	金融課長	玉手亮一
1933	2 月 17 日	總督	中川健藏	秘書官	枡山保一	社會課長	高橋秀人
1934	2 月 17 日	總督	中川健藏	秘書官	枡山保一	視學官	井上重人
1935	2 月 17 日	總督	中川健藏	秘書官	枡山保一	事務官	市來吉至
1936	2 月 17 日	總督	中川健藏		枡山保一		王野代治郎
1937	2 月 17 日	總督	小林躋造	秘書官	中村寬	社會課長	慶谷隆夫
1938	2 月 17 日	總督	小林躋造	秘書官	中村寬	視學官	井上重人
1939	2 月 17 日	總督	小林躋造				
1940	2 月 17 日	總督	小林躋造	秘書官	中村寬	府社會課長	立川義男
1941	2 月 17 日	總督	長谷川清	秘書官	安住義一	府社會課長	立川義男
1942	2 月 17 日	總督	長谷川清	秘書官	安住義一	社會課長	堀*
1943	2 月 17 日	總督	長谷川清	秘書官	安住義一	社會課長	堀*
1944	2 月 17 日	總督	長谷川清	秘書官	安住義一	社會課長	柴山峯登

說明：本表資料按照各年度報刊整理祈年祭施行日期、幣帛供進使與隨員之職稱與姓氏，全名由中研院臺史所總督府職員錄系統檢索而得。標示*之欄位為無法由總督府職員錄系統確知的官員；空白欄位為現有材料未記載之部分。

資料來源：《臺灣日日新報》、《臺灣時報》、中央研究院臺灣史研究所總督府職員錄系統。



附表二 開山神社歷年祈年祭祭祀日期與幣帛供進使

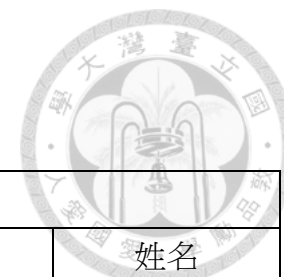
年份	日期	幣帛供進使		隨員			
		職稱	姓名	職稱	姓名	職稱	姓名
1917	2 月 17 日	廳長	枝德二	屬	松山捨吉	屬	西川善三郎
1918	2 月 18 日	廳長	枝德二*				
1919							
1920	2 月 17 日	廳長	枝德二				
1921	2 月 17 日	廳長	伊藤兼吉				
1922	2 月 17 日	內務部長	伊藤兼吉		石川*		林彌輔
1923	2 月 17 日	知事代理（內務部長）	伊藤兼吉				
1924	2 月 17 日	知事	松井榮堯				
1925	2 月 17 日	知事	喜多孝治				
1926	2 月 17 日	知事	喜多孝治	屬	石川*		
1927							
1928	2 月 17 日						
1929	2 月 17 日	知事	片山三郎		青木健一		阿部熊男
1930							
1931	2 月 18 日						

年份	日期	幣帛供進使		隨員			
		職稱	姓名	職稱	姓名	職稱	姓名
1932							
1933	2 月 17 日	知事	今川淵	課長	宮尾五郎		林彌輔
1934							
1935	2 月 17 日	知事	今川淵	教育課長	伊藤英三	文書課長	林彌輔
1936	2 月 17 日	警務部長	佐佐木金太郎	視學	三原江雄	屬	川崎（註）
1937							
1938							
1939	2 月 17 日	警務部長	樂滿金次				
1940							
1941							
1942							
1943	2 月 17 日	總務部長	伊藤完二				
1944	2 月 17 日	產業部長	青木茂				

說明：本表資料按照各年度報刊整理祈年祭施行日期、幣帛供進使與隨員之職稱與姓氏，全名由中研院臺史所總督府職員錄系統檢索而得。標示*之欄位為無法由總督府職員錄系統確知的官員；空白欄位為現有材料未記載之部分。

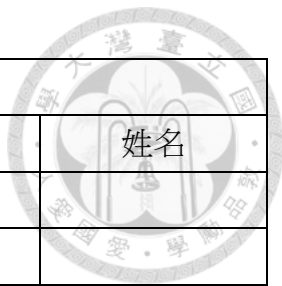
（註）1936 年於臺南州內務部教育課任職的屬有川崎儀一及川崎悠兩人，無法確知擔任隨員的為何者。

資料來源：《臺灣日日新報》、《臺南新報》、《興南新聞》、中央研究院臺灣史研究所總督府職員錄系統。



附表三 嘉義神社歷年祈年祭祭祀日期與幣帛供進使

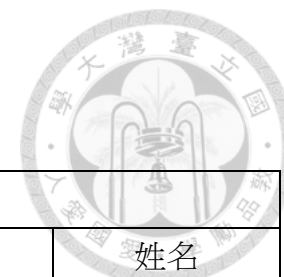
年份	日期	幣帛供進使		隨員			
		職稱	姓名	職稱	姓名	職稱	姓名
1918	2 月 17 日	廳長	相賀照鄉				
1919	2 月 17 日	廳長	相賀照鄉**				
1920	2 月 17 日						
1921	2 月 17 日	內務部長	神社柳吉**				
1922	2 月 17 日	知事	吉岡荒造				
1923	2 月 17 日	知事	吉岡荒造	教育課長	八丁春太郎	文書課長	池田壯太郎
1924	2 月 17 日	內務部長	伊藤兼吉				
1925							
1926	2 月 17 日	內務部長	大竹勇	屬	林彌輔		
1927							
1928	2 月 17 日	內務部長	猪股松之助				
1929	2 月 17 日	內務部長	橫光吉規				
1930	2 月 17 日	內務部長	內海忠司				
1931	2 月 17 日	內務部長	內海忠司				
1932							



年份	日期	幣帛供進使		隨員			
		職稱	姓名	職稱	姓名	職稱	姓名
1933	2 月 17 日	內務部長	川村直岡				
1934	2 月 17 日	內務部長	川村直岡				
1935	2 月 17 日	內務部長	林田正治	屬	松島秋太郎	嘉義市教育課長	河野四郎
1936							
1937	2 月 17 日	部長	鶴內*				
1938							
1939	2 月 17 日	內務部長	鶴友彥				
1940	2 月 17 日	內務部長	鶴友彥				
1941							
1942	2 月 17 日						
1943	2 月 17 日						
1944	2 月 17 日	總務部長	土光加壽男				

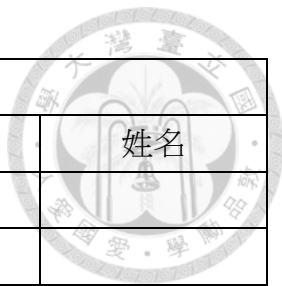
說明：本表資料按照各年度報刊整理祈年祭施行日期、幣帛供進使與隨員之職稱與姓氏，全名由中研院臺史所總督府職員錄系統檢索而得。標示*之欄位為無法由總督府職員錄系統確知的官員；標示**之欄位為報紙上未記載官員姓氏，逕由總督府職員錄系統按職稱檢索而得；空白欄位為現有材料未記載之部分。

資料來源：《臺灣日日新報》、《臺南州報》、中央研究院臺灣史研究所總督府職員錄系統。



附表四 臺中神社歷年祈年祭祭祀日期與幣帛供進使

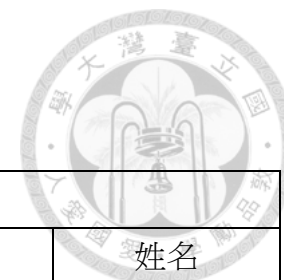
年份	日期	幣帛供進使		隨員			
		職稱	姓名	職稱	姓名	職稱	姓名
1916	2 月 18 日	廳長代理	佐佐木忠藏				
1917	2 月 17 日	廳長	三村三平				
1918	2 月 17 日	廳長	三村三平				
1919							
1920	2 月 17 日	廳長	加福豐次				
1921							
1922							
1923							
1924	2 月 17 日	知事	常吉德壽				
1925	2 月 17 日						
1926	2 月 17 日	知事	本山文平	屬	長澤真策	屬	長澤真策
1927							
1928	2 月 17 日						
1929							
1930							



年份	日期	幣帛供進使		隨員			
		職稱	姓名	職稱	姓名	職稱	姓名
1931	2 月 17 日						
1932	2 月 17 日	知事	太田吾一				
1933	2 月 17 日	知事	竹下豐次				
1934	2 月 17 日						
1935							
1936	2 月 17 日						
1937							
1938	2 月 17 日						
1939	2 月 17 日	知事	竹下豐次		簡井*		石川真澄
1940							
1941							
1942	2 月 17 日	知事	森田俊介				
1943	2 月 17 日	知事	森田俊介				
1944	2 月 17 日	知事	森田俊介	文書課長	平野金藏	教育課長	兒玉袈裟雄

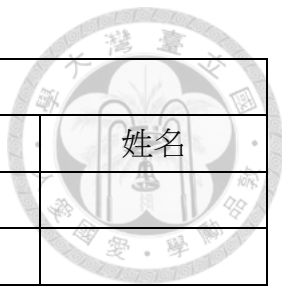
說明：本表資料按照各年度報刊整理祈年祭施行日期、幣帛供進使與隨員之職稱與姓氏，全名由中研院臺史所總督府職員錄系統檢索而得。標示*之欄位為無法由總督府職員錄系統確知的官員；空白欄位為現有材料未記載之部分。

資料來源：《臺灣日日新報》、中央研究院臺灣史研究所總督府職員錄系統。



附表五 臺南神社歷年祈年祭祭祀日期與幣帛供進使

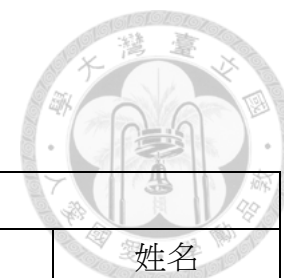
年份	日期	幣帛供進使		隨員			
		職稱	姓名	職稱	姓名	職稱	姓名
1925	2 月 17 日	知事	喜多孝治				
1926	2 月 17 日	知事	喜多孝治	屬	石川*		
1927							
1928	2 月 17 日						
1929	2 月 17 日	知事	片山三郎		青木健一		阿部熊男
1930	2 月 17 日	知事	永山止米郎		清水七郎		長谷川榮
1931	2 月 18 日	知事	名尾良辰				
1932							
1933	2 月 17 日	知事	今川淵	課長	宮尾五郎	課長	林彌輔
1934							
1935	2 月 17 日	知事	今川淵	教育課長	伊藤英三	文書課長	林彌輔
1936	2 月 17 日	知事	今川淵		曾根原弘		林彌輔
1937							
1938							
1939	2 月 17 日	知事	川村直岡				



年份	日期	幣帛供進使		隨員			
		職稱	姓名	職稱	姓名	職稱	姓名
1940	2 月 17 日	知事	石井*				
1941							
1942							
1943	2 月 17 日	知事	宮木廣大				
1944	2 月 17 日	知事	宮尾五郎	教育課長	西岡尙造	文書課長	村上覺平

說明：本表資料按照各年度報刊整理祈年祭施行日期、幣帛供進使與隨員之職稱與姓氏，全名由中研院臺史所總督府職員錄系統檢索而得。標示*之欄位為無法由總督府職員錄系統確知的官員；空白欄位為現有材料未記載之部分。

資料來源：《臺灣日日新報》、中央研究院臺灣史研究所總督府職員錄系統。



附表六 建功神社歷年祈年祭祭祀日期與幣帛供進使

年份	日期	幣帛供進使		隨員			
		職稱	姓名	職稱	姓名	職稱	姓名
1929	2 月 17 日	文教局長	石黑英彥	社會課長	竹下豐次	屬	松崎貞吉
1930	2 月 17 日	文教局長	杉本良	編譯官	浮田辰平	屬	中村貫之
1931	2 月 17 日	長官	高橋*	文書課長	石川重男	屬	長濱*
1932	2 月 17 日	文教局長	大場鑑次郎	編修課長	三屋靜	屬	中村貫之
1933	2 月 17 日	內務局長	小濱淨鑛	視學官	井上重人	屬	加村政治
1934	2 月 17 日	文教局長	安武直夫	秘書官	三屋靜	屬	加村政治
1935	2 月 17 日	文教局長	安武直夫	視學官	井上重人	屬	加村政治
1936							
1937	2 月 17 日						
1938	2 月 17 日	文教課長	島田昌勢	屬	關川保	屬	岡江豐
1939	2 月 17 日	長官代理	二見直三				
1940	2 月 17 日	文教局長	島田昌勢				
1941	2 月 17 日	總務長官代理	松岡一衛	視學官	林猪太郎	屬	衛藤棟吾
1942	2 月 17 日	長官代理	石井*				
1943	2 月 17 日	文教局長	西村高兄	屬	守田留	屬	長田守

年份	日期	幣帛供進使		隨員			
		職稱	姓名	職稱	姓名	職稱	姓名
1944	2 月 17 日	鑛工局長	森部隆**				

說明：建功神社於 1928 年鎮座，並自 1929 年開始施行祈年祭。本表資料按照各年度報刊整理祈年祭施行日期、幣帛供進使與隨員之職稱與姓氏，全名由中研院臺史所總督府職員錄系統檢索而得。標示*之欄位為無法由總督府職員錄系統確知的官員；標示**之欄位為報紙上未記載官員姓氏，逕由總督府職員錄系統按職稱檢索而得；空白欄位為現有材料未記載之部分。

資料來源：《臺灣日日新報》、中央研究院臺灣史研究所總督府職員錄系統。