

忠義祠與聖火： 從運動會看日治後期到戰後初期的六堆*

■ 陳麗華

一、引言

2006年10月中旬，在俗稱「六堆」的臺灣南部的客家人聚居區，我有幸參加了首屆六堆嘉年華暨第42屆六堆運動會活動。「六堆」是高雄、屏東兩縣境內的十餘個鄉鎮，分為前、後、左、右、中、先鋒堆，各堆之下又分別包含一至數個鄉鎮。¹六堆之名乃由清代的軍事組織名稱演化而來，始見於乾隆後期。但早在康熙末期，這一帶講客語方言的群體便組建軍事組織，協助政府鎮壓叛亂，不少人因而獲得「義民」稱號。六堆地區的祭祀中心，位於中堆竹田鄉境內六堆忠義祠（1950年代重修前稱忠義亭），是當時閩浙總督為褒獎地方人士而立，裏面供奉著歷代義民牌位。²

活動的首日，在忠義祠內舉行了一場隆重的儀式，即「第42屆六堆運動會聖火引燃及忠勇公（當地人對所拜祭義民的稱呼）出巡起駕典禮」。各堆鄉鎮長在

.....
* 兩位匿名評審人的意見，讓作者能對文章節奏掌握更加明確，並有更深入觀察，作者謹致上深切感謝之意。同時，牛津大學博士生林欣宜對本文作了細緻的文字修訂，在此一併致謝。

1 2006年時參與此次活動的鄉鎮為前堆（屏東縣長治、麟洛鄉）、後堆（內埔鄉）、中堆（竹田鄉）、先鋒堆（萬巒鄉），以及左堆（佳冬、新埤鄉）、右堆（今高雄縣美濃鎮、杉林、六龜、甲仙，屏東縣高樹鄉）。

2 王瑛曾，《重修鳳山縣誌》，乾隆二十九年（1764），臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962，頁267。

拜祭之後，由正殿外的香爐點燃火炬，然後在竹田境內傳遞。在隨後為期一周的忠勇公巡境活動中，標誌鮮明的聖火車開在隊伍的最前列，載有忠勇公神轎的小貨車緊隨其後，六堆範圍內各鄉鎮別具特色的花車魚貫隨行。聖火由各鄉鎮迎接傳遞，最後送達運動會主辦方後堆內埔的會場，拉開了為期兩天的運動大會的序幕。

儘管規模小得多，忠勇公巡境是在行政院客家委員會支持下的新創意，但聖火傳遞儀式在1948年首屆六堆運動大會時便有舉行。令人感興趣的是，聖火傳遞是現代奧林匹克運動發展之下衍生出來的西方禮儀，它為何會影響到臺灣南部的六堆地方社會，並深化成為眾所認可的地方禮儀的一部分？在與聖火傳遞及運動會相結合的形式之中，「六堆」變成其中的象徵核心，並成為南部「客家鄉鎮」（儘管行政區域內也同樣有閩南和平埔族居民）聯結的象徵？忠義亭在其中扮演著怎樣的角角色？要回答這些問題，有必要了解20世紀以來，臺灣經歷了從日本殖民地到民族國家的轉變，從日治後期到戰後初期不同國家建構過程與禮儀演變，對於重塑與發明「六堆」的文化符號有很深遠的影響，這也是1980年代末以來支撐「客家」運動重要的歷史資源的來源。



圖1：六堆地區各鄉鎮長手持點燃的火炬
資料來源：作者攝於2006年10月15日。



圖2：在各鄉鎮間傳遞聖火的聖火車
資料來源：作者攝於2006年10月15日。

二、「六堆」與「庄」

1970年代的地方誌曾這樣記載六堆運動會，「此一運動會雖要花錢，弄到各鄉鎮長相當頭痛，幸得地方人士的踴躍捐款，可補鄉鎮預算之不足」。著者也列舉了這一運動會的幾個意義，其中之一是「自第一屆起，同一鄉的閩南、平埔的鄉友，都有參加，打破了異族系間的隔膜，亦一大收穫」。³可以看出，「六堆」運動會不是由一個代表「六堆」的組織全權負責，而是其下一級的地方鄉鎮，主辦活動的經費是從鄉鎮預算中撥出，而實際上這些鄉鎮內的住民也並非全是「客家人」。可以說，「六堆」在歷史上由一個客語群體的軍事組織名稱，經歷了與現代行政區劃及其運作機制的結合，再演化為今日「客家人」的符號。

在清代，清王朝對於移民的原居地極為敏感，也成為劃分不同人群聚落的依據。如乾嘉之際宦台的翟灝描述：「臺地素無土著，皆漳、泉、廣三郡之人徙居焉。地分南北，廣人實居其南，別以主客之名，而莊以立（漳泉人呼粵莊曰客莊）。此疆彼界，判然畛域」。⁴六堆組織的基本單位，便是高屏一帶的「粵莊」（實際是講客家話的村落），清末的六堆便包涵百餘「莊」每堆數十個。這些莊與「閩莊」、「番社」呈雜居狀態，後者可通過繳納經費，以「附堆」的形式受到六堆保護。⁵

進入日治時期，由於日本殖民政府武力接收臺灣之時，遭遇到六堆組織的抵

抗，因此對其頗為忌憚：「不能獨許客家成立屯田兵制度而稱六堆者」。⁶同時，地方行政制度的不斷調整，也影響了時人對於六堆及「莊」的理解。日治上半葉較為重要的改變是，阿猴廳將數個清代以來的莊（即所謂的「小字」）單位合併為一「庄」（即所謂的「大字」），上再置「區」的單位，統轄數「庄」，區名則用大的莊名命名，故此時所見到的庄名，與清代的莊已經很不相同。

但是，根本性變革則發生在日治中期的地方行政制度改革後。1920年左右，日本殖民統治臺灣的理念發生了明顯的轉折。首任文官總督田健治郎推行一系列內臺同化的政策，包括改革地方制度、內臺共婚、六三法（賦予總督委任立法權）撤廢等。⁷行政制度的變革對於地方社會影響深遠，臺灣行政區劃改設五州二廳，結構為三級制（州下設郡及市，郡下設街庄），以文官領政，同時各層級都設有協議會，作為諮詢機構。經過此番改革之後，原六堆聯盟內的各莊分屬高雄州下之旗山郡、屏東郡、潮州郡、東港郡管轄，郡下設「庄」（約相當於今日的「鄉」），取代原先「區」的單位，管理下面的自然村落，這一格局一直維持至日治末期。與此同時，一些地名被改正與規範，⁸也有一些政區的管轄範圍有所調整，特別是之前行政區劃下的內埔區、新東勢區、老埤區及新北勢區一部分均歸內埔庄管轄，使得過去屬於上中堆的範圍，現在均被納入後堆。⁹導致後來對「堆」的理解也需要「削足適履」，以便與殖民地行政區劃相吻合。

3 鍾壬壽，《六堆客家鄉土誌》，（屏東內埔：常青出版社，1973），頁164。

4 《臺南縣志》，第4編，沿革之二，據明治三十二年（1899）臺南縣廳本影印，（臺北：成文出版社，1985），頁24-6；臺灣總督府公文類纂，第9785卷，臺南縣公文類纂，明治三十年（1897）永久保存，文號8。關於清代六堆形成及運作的研究論著，請參見林正慧，《六堆客家與清代屏東平原》，（臺北市：曹永和文教基金會，遠流出版事業股份有限公司），2008。

5 柴原龜二，〈明治二十八年十二月份月報〉，見《臺灣總督府檔案中譯本》（第五輯），（南投：臺灣省文獻會，1995），頁465。

6 柴原龜二，〈明治二十八年十二月份月報〉，見《臺灣總督府檔案中譯本》（第五輯），（南投：臺灣省文獻會，1995），頁465。

7 井出季和太原著、郭輝編譯，《日據下之臺政》，卷2，（臺中：臺灣省文獻委員會，1977），頁621-2。

8 如瀾濃區改為美濃庄，麟洛區改為長興庄，茄苳腳區改為佳冬庄等。

9 儘管行政上區的劃分仍然存在，各有警察官吏派出所、各設信用組合等。但日治後期地方控制的加強使得後堆的整合加強，也影響到後來對於六堆地域範圍的理解。

這一改革把「庄」的行政單位，與清代「堆」的單位拉近，然而與原來作為客家軍事組織的六堆不同的是，「庄」的行政區劃內包含的人群，並不只是今日所謂的「客家人」。日治時期的名詞是「廣東族」，它與「客家人」並不是對等的概念，這是由於廣東省內，除了講廣東話的廣府人及講客家話的客家人外，還包括講潮州語的潮州人。潮州府人的語言又可分為兩部分，一部分講的語言接近閩南語，大埔、豐順縣則講客家話（這二縣在1950年代才劃歸梅縣地區）；而同樣講客家話的汀州府，則隸屬於福建省。同時也有閩南、平埔族居民為主的莊。但根據1926年末各郡人口的祖籍地調查，這一地區四分之三左右的漢人都是來自廣東省的嘉應州，主要是講客家話的人，潮州府人數頗微，汀州府人更不見於記錄，閩南、平埔族人數相對較少。¹⁰從人口比例上而言，可以說是講客家話的人佔優勢的區域。這一改革，使得「庄」開始與我們現在理解的「堆」接近。

更為重要的是，這一地方行政制度改革之後，賦予地方各級團體自治的權利（當然實際上並非完全自治），庄可以徵收庄稅（有時也有來自總督府及州的補助），同時可以設立街庄的基本財產和公積金等。¹¹由此「庄」便成為具有財產、稅收體制、預算決算權利的法人主體，而相對獨立的財產處分權利，對於地方社會來說是一個重要的變革的契機。

10 陳漢光，〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》，第23卷，1972年第1期（1972年3月），頁101-2。

11 臺灣總督府實行的是三級稅收體制，即國稅（臺灣總督府徵收的地租、所得稅）、州稅（戶稅、營業稅、雜種稅）、庄稅（直接國稅與直接州稅的附加費）。庄稅是附加在國、州稅之上的一種附加稅，其中最大宗的來源乃是戶稅的附加稅，戶稅是州稅中的一種分配稅，稅額依據州的地方費多少及戶稅以外收入消長而予以增減，徵收按照納稅人口及生產總額，攤派到各街庄，庄就在此基礎上加收，往往比州戶稅高出幾倍。井出季和太原著、郭輝編譯，《日據下之臺政》，卷2，（臺中：臺灣省文獻委員會，1977），頁664；高橋用吉，《臺灣街庄制逐條解釋》，（高雄：南報商事社，昭和八年，1933），頁111。

六堆地區庄級組織財產的最重要來源之一，便是日治初期以來設立的公學校的財產。因該地區人士辦學積極，原本有大量的嘗會及私人財產捐贈給公學校，如右堆美濃庄公學校的土地財產有35甲多，後堆內埔公學校的基本財產有耕地面積16甲多，此時均轉移成為庄財產的一部分。¹²在地方制度改革前，雖然這部分財產名義上乃歸地方廳長等管轄，但地方人士很可能掌握著土地的「田底權」，即是一群自己掌握土地耕種或轉租權力的人，可能對實際土地權利掌控的概念仍然不脫清代的地權觀念。但是，殖民地法律的變化，導致「庄」掌握了這些土地的實際支配權，可以以招標的方式出租，對於地方人士而言，無疑是土地權力被剝奪。從結果來說，與周邊地區相比，六堆地區除了左堆新埤略遜一籌外，其他各庄在各郡下均號稱富庶，因為他們都擁有大量的土地等財產。

在殖民政府的行政架構之下，這一具有財產和法人地位的庄的出現，也意味著掌握庄政資源的地方人士權力的增加，1920年地方庄長全面汰舊換新，便是與這一改革相配合。就六堆地區而言，庄長職位均由一批受過殖民地教育的「客家」精英掌握，如先鋒堆萬巒庄長與左堆佳冬庄長，分別畢業於日本早稻田大學與東京日本醫學專門學校；¹³而後堆內埔、中堆竹田、右堆美濃的庄長，都畢業於臺灣總督府國語學校。¹⁴接任當時他們多是30幾歲的年輕人，任職往往長達十餘年（左堆佳冬庄長蕭恩鄉更一直任職至日本戰敗，長達30餘年），可謂穩定地

12 《美濃庄要覽》，（美濃莊役場編，昭和十三年，1938）；《高雄州街庄 況輯存》，（臺北：成文出版社，1985），頁35、38；曾勤華，《回憶錄》，（自印本，1978），頁61。

13 太原肥洲，《新臺灣を支配する人物と産業史》，（據昭和十五年，1940，臺灣評論社刊本影印，臺北：成文出版社，1999），頁528；《臺灣紳士名鑑》，（臺北：新高新報社，昭和12年，1937），頁294。

14 《臺灣總督府文官職員錄》，（臺北：株式會社臺灣日日新報社，大正八年，1919），頁365。《竹田鄉史志》，（屏東市：李明恭，2001），頁228；《臺灣總督府文官職員錄》，（株式會社臺灣日日新報社，昭和七年，1932），頁527。

掌握了日治中後期的地方政治權力。在新的殖民地統治架構下，殖民政府不遺餘力地全面任用新一代地方代理人，這批新人雖然與殖民地教育培育有著密不可分的關係，但從家族與地方社會角度來看，他們與六堆清末以來的地方領袖仍存在很強的連續性。

從後堆內埔庄老埤公學校設立過程，也不難窺見「客家」精英在庄政運作中相對於其他群體的強勢地位。老埤是閩南和平埔族雜居之地，在當時庄長鍾幹郎的眼中是「比較落後」、「語言不同」的地區，因此勸誘當地鄉紳自己出錢建校。¹⁵1926年內埔第一公學校老埤分校區正式設立，兩年後獨立，由內埔出身的鍾立珍出任校長，據稱是臺灣人當校長的第一人。後獲七等官待遇，在臺灣殖民地也是相當少有的，¹⁶其他聘任教師也幾乎都是講客家話的人。直到1933年，內埔庄下講客家話人所在的各村落兒童入學率達65.8%，而閩南及平埔族居多的村落則只有19.7%，¹⁷也顯示最為擅用這一教育制度的，實際上便是居於主導地位的「客家人」。

由於日治中葉殖民統治理念的徹底變革，臺灣地方制度也發生根本性改革，直接導致了在殖民地官僚行政體系與社會結構之下，「庄」成為地方士紳爭奪象徵資本與實際利益的主要舞臺，也成為「六堆」地域概念及活動依附的單位。和清初六堆形成當時的軍事組織架構相較，出版於1930年代的「六堆部落圖」顯示，各堆範圍已經與「庄」的行政區劃相吻合，成為影響我們今日理解六堆概念

15 最後老埤士紳林明經及四個保正捐資6份，鍾幹郎捐資1份，內埔庄的預算中也出資1份，總共8份。鍾幹郎口述，鍾壬壽筆記，《鍾幹郎回憶錄》，（1968），頁20。

16 鍾壬壽，《六堆客家鄉土誌》，頁634。

17 《內埔庄勢一覽》，《高雄州街庄概況輯存》，（內埔庄役場編，昭和八年，1933，臺北：成文出版社，1985）。

的濫觴。¹⁸這不僅是殖民話語「篡改」了知識的結構，也是由於地方社會已經發生變化，「六堆」的運作方式和內涵已經發生了根本改變，「六堆網球聯誼大會」便是這一變化的集中體現。

三、六堆網球比賽與社會教化

「六堆網球聯誼大會」活動的出現，與1920年代後期至1930年代初期日本殖民地政策導致的社會變化有關。1920年代「內地延長」政策實施之後，日本國內的社會教育政策也影響到臺灣。「社會」是日語用來翻譯英文society的詞彙，在1900年代的日本便曾風靡一時。¹⁹在官方及民間的共同推動下，青年團與少年團等教化組織紛紛設立。1920年代中期以後，上至臺灣總督府，下至州、郡地方政府，已經建立起專門負責社會教育的機構與人員，掌管社會教育事項。²⁰這一方面是日本國內政策影響的結果，另一方面也是殖民者教化臺灣社會意志的體現。在這一過程中，運動會也成為社會教化的重要手段之一。

在現代日本國民的塑造當中，運動會從來都是國家意識展現的場所，並且其

18 該圖見於松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》，潮州郡內埔莊，（1935）。右堆高樹人劉文和的家中有收藏。中央研究院臺灣史研究所藏古文書，編號T0336D0276，高樹劉家文書（三）。

19 儘管政府一方面鎮壓社會主義，另一方面卻在政府事務中廣泛使用這一詞，與1890年代的「國家」一樣，成為日本明治後期整個社會各階層意識形態建構的產物。Carol Gluck, *Japan's modern myths ideology in the late Meiji period*, Princeton, [N.J.] Princeton University Press, 1985, p. 29.

20 1926年，臺灣總督府文教局內設社會課，次年青年團、少年團等也成為社會課內社會教育系掌管的事務；各州、郡均設社會教育書記，《臺灣教育沿革志》，（臺灣教育會，1928），頁122-6；楊境任，《日治時期台灣青年團之研究》，中央大學歷史研究所碩士論文，（2000），頁37-9。

範圍不止限於教育體系，而日益擴展到整個社會。²¹1920年便有臺灣體育協會的設立，並逐步在各州、郡下設支會和分會，但其活動影響有限；1924年開始，臺灣也作為日本帝國的成員之一，參加日本明治神宮體育大會。「六堆」作為一個地域聯盟符號，便是以體育活動的形式再次浮現。

這一活動最早源於1927年8月在萬巒公學校舉行的一次小規模網球比賽。²²參加者主要是來自萬巒、內埔等公學校的教員，他們之中很多人畢業於臺南師範學校，是殖民地教育和行政體系的一小群人的活動，實際是切磋技藝，為了迎接郡、州等更高行政單位比賽的熱身賽或選拔賽。此次之後，決定以後每年農曆年初三舉辦，參加者來自的堆也逐漸增多，至1930年再舉辦網球大會時，已經六堆均有參賽者，可能是自這一年起才開始正式稱首屆「六堆聯誼網球大會」。至少從目前所知的名單來看，參加者都是講客語的人士，這一活動，是讓以「六堆」為名的殖民地知識分子之間的連結凸顯出來。

開始以六堆為名的網球大會，很可能是在1931年「部落振興運動」實施之後，由地方當局接手經辦，成為「年中行事」，即當地官廳每年固定舉辦的活動安排。²³前面提到的「部落」指的是自然村落，「部落振興運動」背後是日本農村經濟更生運動的影響，社會教化的色彩濃厚，包括在各個莊進行國語普及、設

集會所、升旗臺、神宮大麻（日本伊勢皇大神宮的神符）、遙拜皇宮等。²⁴這不僅意味著由官方機構主導，將政府認為值得提倡的活動列入行政日程，背後更有來自政府或相關機構的經費支持。

據六堆網球比賽創始人之一林開德（當時為內埔公學校訓導）戰後的回憶，「後來這種活動一年比一年盛大起來，鄉鎮當局也認為是有價值的活動，有需要鼓勵，所以主辦的工作自然而然轉移到鄉鎮手裏去，成為有組織、有預算的鄉鎮年中行事，以後的舉辦方法當然大有進步」。²⁵當時內埔公學校長松崎仁三郎則記錄了1932年1月，第三屆六堆聯誼網球大會舉辦時的盛況。當時大會在竹田公學校舉辦，除了左堆佳冬、新埤未參加外，各鄉鎮庄長、役場官吏、學校老師及六堆至外地為官者300餘人齊集一堂，當事任總督府評議員的後堆內埔莊長鍾幹郎也有參加。²⁶

由此，六堆運動大會的性質也發生了變化，它由非正式的教師團體活動，演變成了對社會進行教化、享有使用專門經費預算權利的「庄」的活動，成為「六堆」整個地方社會移風易俗、積極進行社會教育的象徵，行政單位內的不同群體便被一併拉入「六堆」的符號之下了。

如果再比較同一時間左堆佳冬地區「年中行事」的改變，便更能清楚這一運動背後，來自社會教化政策的影響。佳冬地區的客家聚落（所謂「廣東村落」，包括佳冬、下埔頭、石光見、半見），有在端午節進行石頭大戰的傳統。因清代這些村莊曾被閩人包圍，此傳統即是用於對抗閩人的武力手段。日治時期仍將其保留下來，每年端午的時候，分成兩組進行對抗，用最少石頭達到最大效果的就

21 日本近代體育的發展，與國家的建構有密切關係。大正九年（1920），為了紀念明治天皇及昭憲皇太后的明治神宮建成。同時，日本內務省花費數年時間，在神宮外苑建造了規模頗大的體育場，從大正十三年（1924）開始，每年11月3日的明治節舉行全日本規模最大的運動比賽。這一比賽與明治神宮祭結合，在鍛煉國民體魄的同時，振奮國民精神，被形容成日本的奧林匹克運動會。竹之下休藏，《體育五十年》，（東京：時亨通信社，昭和二十五年，1950），頁155。

22 鍾壬壽，《六堆客家鄉土誌》，頁163、166。

23 年中行事一詞為日文，頗類似明清地方誌中風俗（土）志中的「歲時」，是指一年中特定時期要做的事情（如節日、風俗、祭祀、假期等等）。從1914年起，臺灣總督府開始編纂《臺灣民曆》，由臺灣神苑揮發行，諸多具有天皇、國家意涵的祝祭日進入日曆。

24 蔡錦堂，《戰爭體制下的臺灣》，（臺北：日創社文化事業有限公司，2006），頁17-8。

25 林開德，〈六堆運動大會之起源〉，《六堆客家鄉土誌》，頁166。

26 松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》，頁285。

獲勝。此活動模擬的戰爭練習，被俘虜和負傷均被視作恥辱，武力色彩濃厚。在負有社會教化責任的屏東郡視學和當地青年團長（即佳冬公學校長）看來，這一殺伐傷人的活動乃是「迷信」，絕非健全的風俗。在其影響之下，地方人士不得不廢除這一風俗，庄長蕭恩鄉是最有力的執行者，從昭和六年（1931）開始，以每年舉辦各村運動大會代替。²⁷

從以上不難看出，體育活動是殖民政府進行社會教育的方式，而「六堆」便是一個「社會」被教化滲透的例子。顯示出在鄉土、部落的概念得到國家提倡的背景下，已經被殖民地制度徹底改變了基礎的「六堆」，進入到主流的歷史敘述，成為國家所承認的地方社會符號。

但是，六堆地區最具象徵意義的廟宇忠義亭，在日治中後期地方社會變化的背景下，又扮演著怎樣的角色呢？

四、從鄉土到國家

清代的忠義亭，是具有強烈國家色彩的廟宇，也是六堆地區客語群體表達認同的符號。在政權轉變及社會秩序更動之時，其重要性往往更為突顯。日本領台後，1899年總督兒玉源太郎曾親赴該地安撫，次年其拜祭牌位便由清帝改為日本天皇。²⁸進入日治中期，由於第一次世界大戰給日本和殖民地臺灣帶來空前景氣，1920年代後香蕉生產的繁盛，也促進了六堆地方經濟的發展。富有的地方人士開始建祠堂、修族譜，反觀忠義亭則在地方社會禮儀中的地位日漸衰落。一直

到1930年代社會氛圍及時局演變的影響下，忠義亭才再次受到殖民者的關注，日文著作《嗚呼忠義亭》便在此時出版。

《嗚呼忠義亭》的出現，可以看出受到1930年代初起，從日本國內興起蔓延到殖民地的鄉土教育運動的影響。日本中央的文部省（即教育部）在1930至1931年間撥出經費給師範學校，進行鄉土地理研究，以培養兒童的愛鄉心、愛國心，背後也有促進鄉土振興、農村更生的意味。²⁹受到這一思潮影響，在1932年1月的高雄州下小公學校長會議上，內埔公學校校長松崎仁三郎講述了在地理科中加入實際生活的鄉土歷史的重要性，試圖將忠義亭塑造為地方教化的中心殿堂，以及民風作興思想善導之地，並向高雄州知事申請補助重修。當時任高雄州內務部教育課長的金子義村，便指示他調查研究忠義亭的史跡，並將日本的國民性考慮進去。³⁰隨後，松崎仁三郎在內埔莊長鍾幹郎協助下，根據地方人士有關忠義祠的資料，以日文編寫了《嗚呼忠義亭》一書；可以說，這是一本試圖說服上級政府資助，也試圖說服地方人事出力的宣傳資料。

在這本書中，松崎仁三郎試圖將「義民」的地位提升到與忠義武士相近，從而將臺灣地方社會納入殖民者的主流價值觀念。松崎本人學習日本劍術，自認為對武士精神有所體會，也時時宣揚。在他看來，「忠義」乃是日本武士道精神的精髓，忠義亭是一個拜祭祖先的靈場，其所奉祀義民的事跡，與日本歷史上幕府時代末期的47義士的忠義相類。而處在當時社會動盪的環境下，此時來崇祀忠義亭，懷念祖先功勳，祭拜「天皇陛下萬萬歲」的神牌，對於思想淨化、民風作興必有裨益。因此主張重修忠義亭並恢復祭祀，讓六堆境內的網球賽、演講會及學

27 伊藤純郎，《鄉土教育運動の研究》，（京都：思文閣出版，1998），頁9-11。

28 松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》，頁292-3；《臺灣紳士名鑑》，（臺北：新高新報社，昭和十二年，1937），頁109。

27 〈佳冬の石合戦〉，《臺灣日日新報》，1936年9月19日，版11。

28 松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》，頁257-8。

生參拜，都圍繞忠義亭進行。³¹

由於松崎的熱心介入，以及後堆內埔庄長鍾幹郎等人的幫助，地方上一些前清秀才、地方文人，也透過詩文唱和，表達他們對忠義亭前景的關心。然而，他們始終是一群範圍較小而鬆散的士紳聯合。地方文人強調的忠義精神，與清代所用的語言並沒有什麼差別；以士紳代表之一的鍾幹郎為例，他當時任至臺灣總督府評議會員，地位極高。在他為本書所作的序言中，大部分篇幅都用來讚賞松崎在書中對臺灣動亂史的考證，最後才提到一句本書作者有用文章報國的志向，似乎暗示武士道這類符合殖民者觀念的語言，更多只是這位公學校長的宣傳。與松崎在書中最終章提到，「寄望六堆有志者」不要讓這座可以誇耀全台的史跡滅絕的呼籲，形成了鮮明對比。

《嗚呼忠義亭》一書最終的出版，則與1930年代之後，臺灣受中日事變影響的社會氛圍有關。1933年8月，松井石根出任臺灣軍司令官後，號召島民要守住南門，演講鼓舞國民精神振興。³²次年1月，由他組織的「大亞細亞協會」成立臺灣支部，臺灣各界重要人士有不少人參與參與，後來被學者視為臺灣軍部勢力擡頭的象徵。³³就是在松井石根任職的短短一年內，松崎仁三郎這個地方校長描寫一座地方廟宇，內容不脫鄉土教育熱忱的小書，便得到他的題詞（其他題詞者還有臺北帝國大學總長幣原坦、臺北州知事野口、高雄州知事西澤），也可見殖民

政府軍隊系統的支持態度。松崎在書的結語中特別提到一座位於臺南縣斗南的忠義廟，可以作為六堆的忠義亭仿效的對象，這是一座供奉日本軍人赤星中尉的廟宇，³⁴在書出版前不久，1934年《臺灣日日新報》的新年號便曾大幅報道這座拜祭「帝國軍人」的廟宇，顯然在當時透過對這座廟宇的宣傳，倡導忠義精神，效力一直持續到第二年《嗚呼忠義亭》出版，背後似乎也暗示了軍部勢力上升的影響。

不過松崎仁三郎呼籲忠義亭扮演倡導忠義精神的願望，最終仍然沒有實現，這與1930年代中後期地方本土信仰逐漸受到抑制，讓位於日本國家意識的推行有關，其中最為明顯的便是臺灣地方社會神社興建的大增。

從日治初期開始，日本神道信仰即被移植到殖民地臺灣，其推行力度則隨形勢而變化。昭和九年（1934），也就是臺灣社會氛圍逐漸轉變之時，臺灣總督府與中央教化團體，將明治末期神社整理運動中的「神社中心說」移植臺灣，擬定「以神社為地方教化之中心，普及奉祀神宮大麻」的宣言，提倡「一街庄一神社」，各地因而在1930年代中開始掀起建造神社的熱潮。神社的建造為了維持「尊嚴」，建築物有一定的「設備規格」，絕非每個地區都有如此財力。³⁵儘管後來由於時局的影響，遠未達到這一標準，但也的確有不少神社在此之後建立起

31 松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》，頁2、286-7、296-9。

32 〈滿洲事變及び其後に來れるものは天意天命に基く〉，《臺灣日日新報》，1933年9月18日，第5版；〈現在時局に應ずる國民精神作興〉，《臺灣日日新報》，1933年11月10日，第6版。

33 「大亞細亞協會」1933年在日本成立，由與松井關係密切的軍官、官員和學者組成，目的是加強和亞洲各國的政治、經濟、文化交流，「指導各民族的自強和團結」，是日本在國際上孤立地位的應對。近藤正巳，《總力戰と台灣：日本植民地崩壞の研究》，（東京：刀水書房，1996），頁20-1。

34 這座廟宇實際與赤星中尉的上司、前臺灣軍司令官田中國重的積極參與，及當時的政治局勢也有很大關係。赤星中尉乃日軍登陸之初，和本地抗日力量激戰中流彈死去者，當地富豪沈國珍（當時憲兵屯所設在其家）收斂了他及本地戰死者據稱700餘人屍骨埋葬，可能有建小廟供奉，但看不出有特別供奉赤星。1928年，當年赤星的上司、如今任臺灣軍司令官的田中國重，曾經故地重遊。沈國珍和後代遂決定改建為一壯麗的廟宇，1934年完成，名曰忠義祠，內供奉坐姿的赤星中尉軍裝神像以及他的馬，左右據稱是範將軍和謝將軍。〈忠義廟に祭らるる，わが赤星中尉〉，《臺灣日日新報》，1934年1月1日，第11版；〈赤い廟の御神體は土匪討伐の帝國軍人〉，《臺灣日日新報》，1936年9月26日，第5版。

35 蔡錦堂，《日本據臺末期神社的建造——以「一街庄一社」政策為中心》，《淡江史學》，1992年第4期（1992年6月），頁211-24。

來，這些神社是與行政區劃相配合的，至於行政區劃內的人群分野並不是政府關心的問題。例如1936年5月落成的潮州神社，³⁶建造費用達4萬圓，由臺灣製糖公司、潮州郡庄民（多數為講客家話的人）及小、公學校兒童捐出。尤其是郡下的香蕉生產者，需要承擔與稅相類的捐獻，直到達到所需金額。³⁷1938年末潮州神社升格為縣社之後，為了迎接皇紀2600年（1940），又實行大規模擴建，由郡下的一街六庄、產業組合、製糖會社等共同負擔。³⁸同年建成的佳冬神社，是唯一建在六堆範圍內的神社，也是全臺僅有的6所建在街庄的神社（其他多半是建在郡治）。³⁹這顯然與當時任職至總督府協議會員的庄長蕭恩鄉有很大的關係，代表的是以其為首的地方基層單位對殖民政府政策的支持，與六堆並沒有多大關係，與地方廟宇的關係更被完全切斷。

神社與行政體系關係密切。在各庄每年的預算支出中，神社費必是第一項，也顯示出其作為神道中心的日本帝國末端的象徵意義。神社每年、每月均有例祭，報紙也會不厭其煩地報道，雖然這些活動實際和一般民 的關係較遙遠，但是，每逢重大節日，如被稱為四大節的紀元節、天長節、四方節、明治節，再加上始政紀念日，便會以各級行政機關首長為主力，組成委員會，商議如何舉辦各種「餘興」活動的辦法，以便讓行政區劃內的地方社會人士也參與其中，這些

活動多是一系列帶有武力和體育性質的活動，如角力、武道、相撲、自行車賽等等。據說當時規定每庄都要派出團體慶祝，並參加評比，⁴⁰也是以殖民政府可以控制的行政、教育等系統人員為主。

1937年臺灣皇民化運動興起后，前一階段提倡鄉土教育的風潮遂嘎然而止，不但忠義亭成為地方教化中心殿堂的努力無疾而終，六堆網球聯誼大會也因局勢變化而停止舉辦。⁴¹地方符號在新的社會背景下被排除在外，讓位於國家意識的全面推行。

五、聖火傳遞之外的忠義亭

1937年中日戰爭全面爆發，臺灣社會也進入「皇民化運動」時期。皇民化運動的目的是將臺灣殖民地下的「本島人」，改造成日本天皇之下的「皇國臣民」。殖民政府加強了對鄉村社會的控制，地方社會各種組織都被編入其中，宗教上則試圖以日本國家神道取代臺灣固有的宗教信仰。⁴²特別是強制推行日本宗教禮儀、廢除本土廟宇的舉動，使六堆地方的廟宇受到強烈衝擊，尤其是忠義亭所在的潮州郡推行頗為激烈，忠義亭甚至一度面臨廢廟的危機。⁴³

以神社為地域祭祀中心、建構組編一套新的宗教體系，將本土廟宇排除在外

36 《外苑と惟神館皇紀2600年記念事業に，潮州神社へ奉納計畫》，《臺灣日日新報》，1939年2月15日，第5版。

37 《臺灣地方行政》，2卷6號，（昭和11年，1936），頁38；轉引自蔡錦堂，《日本據臺末期神社的建造——以「一街庄一社」政策為中心》，《淡江史學》，1992年第4期，（1992年6月），頁216。

38 《外苑と惟神館皇紀2600年記念事業に，潮州神社へ奉納計畫》，《臺灣日日新報》，1939年2月15日，第5版。

39 蔡錦堂，《日本據臺末期神社的建造——以「一街庄一社」政策為中心》，《淡江史學》，第4期，1頁211-24。

40 《戀戀庄情事——萬巒人的老照片》，黃麗霞等編輯，（屏東縣：藍色東港溪保育協會，1999），頁22。

41 林開德，〈六堆運動大會之起源〉，《六堆客家鄉土誌》，頁167。

42 周婉窈，〈從比較的觀點看臺灣與韓國的皇民化運動（1937-1945）〉，《新史學》，1994年第5卷第2期，（1994），頁124-5。

43 黃丁郎，《歲寒松柏》，（1980），頁121-3。

的態勢，可以說在1940年遍及全臺的聖火傳遞儀式上，得到了最明顯的展演。聖火傳遞儀式起源於現代歐洲舉辦的奧林匹克運動會，始於一戰後的1920年。在1936年8月德國納粹政府主辦的第11屆運動會上，將希臘神廟中點燃的聖火傳遞到柏林，首次舉行了現代奧林匹克火炬接力儀式。在日人看來，這是具有「古典精神復興意義」的活動，與日本國內塑造皇國歷史、振奮國民精神的需求是一致的。並且同年2月，日本便取得1940年奧運會的主辦權，因此積極籌備從希臘傳遞聖火，還擬定了用船、飛機運送聖火的方案。⁴⁴但由於第二次世界大戰和國際政治局勢的影響，日本受到國際社會壓力，1938年7月不得不「返還」主辦權，但自此之後，各地模仿聖火傳遞儀式的禮儀卻方興未艾。

日本的聖火傳遞儀式，不僅是對一種現代西方儀式的模仿，更與1930年代中期以來再次興盛的神道信仰結合起來。通過火炬接力賽的方式，將各地的神社地點聯繫起來，藉著聖火將不同的地區，象徵性地連成一個神聖的領域，表達出一種獨特的文化意涵。這一禮儀主要透過青年團等地方組織的活動，將影響滲透到地方社會。光是1938至1939年，日本國內便舉行過幾次大規模的傳遞活動，⁴⁵其中以1939年1月，由朝日新聞九州支社、日本觀光聯盟九州支部共同主辦的九州聖火接力（稱為「九州御神火繼走」）規模最大，動員了鹿兒島的市町村和青年

團，號稱總共發動5萬人，近400個町村，聖火傳遞的距離長達2,200多公里。⁴⁶

1940年是日本天皇紀年的2600年（從號稱是日本首位天皇的神武天皇登基算起），對於軍國主義化的日本來說，是具有特別意義的一年，各地展開各種大規模的慶典活動，被認為是塑造起一種共同的日本國民認同感的方式。⁴⁷當時為了讓殖民地人也感受到身為皇國臣民的榮耀，被稱為「豪華版」的聖火的傳遞儀式也登陸臺灣。⁴⁸

1940年初的國祭日（即紀元節，2月11日）前後，日本國內也舉行了一個小規模的聖火傳遞活動，將橿原神宮（拜祭日本第一代天皇神武天皇）點燃的聖火，由建國祭本部委員和青年團員六人，傳遞至富士山頂的神社。⁴⁹相較之下，同時間臺灣的聖火傳遞活動，則幾乎全島總動員。臺灣的聖火傳遞活動，由臺灣日日新報社、臺灣聯合青年團、臺灣總督府國民精神總動員本部聯合主辦，聖火在日本的橿原神宮點燃，用船運到臺灣，11日國祭日（即紀元節）在臺灣神社舉行典禮，然後在臺灣島內由建功神社開始，以青年團員作為傳遞主力，在全島縣社以上神社間用接力方式不分晝夜地傳遞。同時各神社舉行祈願祭，祈求的是帶有軍國主義色彩的「皇運昌隆、國威宣揚、武運長久」。⁵⁰

44 〈古代オリンピヤ短距離競の走源〉，《朝日新聞》，1939年2月19日，版4。

45 1938年8月，日本陸上競技聯盟為了應對歸還後的尷尬局面，並紀念與德、意同盟的防共體系建立一周年，11月初仍決定以3日時間，跑完400多公里，在三重縣的伊勢神宮與東京的明治神宮之間傳遞「御神火」。到了11月，口號已經演變成為了祈禱戰勝，鼓舞戰爭後方人民的士氣，進行傳遞聖茅（柏木制）的接力賽跑。從伊勢神宮來的御神火，從神都宇治山田內宮出發，晚上亦持火把前行，路上還將其中一支奉獻給熱田神宮的武神，最後捧抵達明治神宮外苑競技場。〈宇治山田東京間で御神火リレー，三國防共協定一周年紀念に〉，《臺灣日日新報》，1938年8月11日，版2；〈松明の光を浴びて，一路帝都へ帝都へ〉，《臺灣日日新報》，1938年11月6日，版8。

46 此次聖火傳遞十分具有象徵意義。首先，神火乃是在日本建國神話的「源頭」的霧峰高千穗峰頂上取得，然後沿海岸在官幣神社27社巡拜，所經各町村神社均舉行分火儀式，同時作祈願祭，然後各家庭再從神社分火。〈九州御神火繼走〉，《朝日新聞》，1939年2月10日，版4。

47 關於這一紀元的創造，與日本皇國思想起源，參見蔡錦堂，《戰爭體制下的臺灣》，（臺北：日創社文化事業有限公司，2006），頁60-1。

48 〈御神火を迎ふ〉，《臺灣日日新報》，1940年2月7日，版5。

49 〈橿原の御神火進發す，道は百廿里・富士山頂へ〉，《朝日新聞》，1940年2月4日，版9。

50 〈紀元2600年奉祝，御神火奉納繼走〉，《敬慎》，十五年，19403月號，臺灣神職會，頁32；〈紀元2600年記念，御神火分納繼走〉，《臺灣日日新報》，昭和十五年，19402月11日，版6。

六堆地區所屬的高雄州爲了此次活動，可謂做了精心準備，爲了讓州下80萬人民都能體會到「建國精神」，遂決定把更低一級的屏東、旗山、潮州等鄉村神社都納進來，各郡均組織特別義務接力隊，從而把聖火的光輝傳遞到各個角落。⁵¹這些接力隊也是由郡下的青年團組成的，同時高雄市還要求繞城一周，特別也經過本島人所在的社區，積極鼓勵市民將聖火「轉火」到家中的神棚，以徹底敬神崇祖的觀念。⁵²13日晚，火炬終於傳到最後一站阿緞神社，該地文武官員和團體、企業等舉行了盛大的歡迎式。次日，潮州神社、東港神社兩縣社及原住民蕃社也透過青年團前來分火，⁵³猜測很有可能這其中也有來自六堆各庄的青年團員。儘管如此，聖火的光輝並未一併惠澤臺灣本地廟宇，像忠義亭這樣的傳統廟宇，是被排斥在殖民地的國家禮儀之外的。

1940年後，隨著臺灣總督長谷川清放棄激烈的掃除本土信仰政策，轉向更爲實際的皇民化實踐，從文化上改造本島人的努力不再是第一要務。日本政府出於軍事和物資的需要，提出了「大東亞共榮圈」的構想，也爲容納異民族及其信仰提供了空間。可以作爲證明的是，當時一些六堆體育精英，同時也是臺灣代表隊的成員，繼續直接參加日本舉辦或參加的各類運動大會，也成爲戰後可以組織大規模運動會的體育精英。⁵⁴但在臺灣本土一切以生產爲上的戰時氛圍下，無論是

51 〈御神火を郷社へ奉獻，高雄州で特別奉仕隊を組織〉，《臺灣日日新報》，1940年2月1日，版5。

52 〈高雄市内は家毎に御神火を戴く〉，《臺灣日日新報》，1940年2月4日，版5。

53 〈西班牙四百七十軒を走破，臺灣本土最終の獻納，御神火午後10時29分阿緞神社到着〉，《東港、潮州兩神社並に蕃社へも御分火》，《臺灣日日新報》，1940年2月14日，版7。

54 如畢業於屏東農業學校的先鋒堆人林德泉，曾代表臺灣參加日本第11屆（1934）、13屆（1936）明治神宮運動大會；1946年進入屏東女中，任職36年。高雄商業學校畢業的中堆人陳喜富，是公學校教師，擅長田徑，昭和十六-七年（1941-2）曾兩次參加明治神宮運動大會；1942年參加明治神宮運動大會的六堆人更有林德泉（萬巒）、陳喜富（竹田）、鍾受霖（竹田）與張富昌（美濃）。左堆新埤人張克定，日本法政大學經濟科畢業，擅長短跑，曾

六堆的網球比賽，還是忠義亭，均沒有再受到任何注意。

然而，1945年日本戰敗投降，國民政府接收臺灣，地方人士面臨了政治環境的巨大轉變。在國家理論與意識形態轉變的背景下，地方人士再次選擇以運動會的形式，重塑「六堆」地方社會的形象。聖火接力的禮儀也被地方人士所借用，原本被排除在殖民地禮儀之外的忠義亭，取代了神社，成爲聖火點燃之地，又重新回到了地方社會與國家關係的核心位置。

六、重回核心——戰後地方符號的改造

1948年，戰後首屆六堆運動會召開。其規模之大，讓當時參與者至今念念不忘。有人提到，「當時盛況我幾乎無法以筆墨來形容，以萬人空巷和場面空前浩大來形容那運動會之盛況，亦不足以描述其萬一。」⁵⁵這一運動會常被後來者描述成六堆運動會傳統的一部分，然而不要忘記，第二屆運動會要到18年後方才舉辦，二者所面臨的歷史情境已經完全不同，從而強調兩者之間具有承續關係的同時，也應該注意彼此間借用挪移的成分。從日治末到戰後初期，地方社會發生了怎樣的轉變？使得舊的地方社會符號與活動形式（運動會），再次在新的國家話語下取得優勢的過程，是本節想要描述的重點。

早在接收之初，日治末期的地方精英，包括原來擔任庄長及庄職員、公學校

代表臺灣參加遠東運動會及日本的運動會。《六堆傑出運動人員基本資料調查表》，六堆文化研究學會，2006年8-9月。曾彩金總編纂，《六堆客家社會文化發展與變遷之研究》，第9篇，藝文篇（下），（屏東：財團法人六堆文教基金會，2001），頁491。

55 鍾達明，〈開埤作圳，人人有份〉，《六堆雜誌》，1994年第46期，（1994年12月），頁17-8。

教師、醫生等等各界人士，便由兩位留日青年出面聯絡召集，據說他們「奔走美濃高樹佳冬等六堆鄉鎮地區，尋訪忠義先烈後裔，呼喚六堆青年結合、復興六堆之堅強聯繫，宣揚先烈民族氣節，揭開日據漫長歲月中已漸被遺忘的民族光輝事跡，恢復先時一呼百應之氣脈，進而集中力量推進六堆文化之向上，趕上新時代之進步。」⁵⁶這批跨越兩個政權的地方精英顯然對新的國家語言頗為敏感，不但在地方社會的脈絡下，重新以「六堆」符號聯絡彼此，更試圖將地方歷史納入足以拉近民族先烈偉大事蹟的主流話語中，因此也的確達到了「一呼百應」的效果，並獲得地方人士的普遍支持。

1946年4月，也就是國民政府接收該地區后半年，六堆民大會便在西勢國校召開，正式籌組六堆愛國聯誼會。這次大會是六堆地方人士在國民黨政府來台後，二二八事件發生前，最重要的一次集會，可以說，這次聚會可供吾人具體而微地觀察地方精英如何面對新統治者的一次機會。六堆愛國聯誼會的參與者，既有六堆日治後期的高位者（如曾任至總督府評議員的原內埔莊長鍾幹郎），又有大陸返台的新貴（如日治後期在大陸國民黨體系內任職的內埔人鍾桂蘭）。當時任國民黨台灣省黨部執行委員、監察院監察委員的丘念臺也到場演講其父丘逢甲、唐景崧及臺灣民主國的抗日事蹟。⁵⁷此次會議推舉醫生邱福盛擔任理事主席，原因很簡單，因他的祖父乃是1895年與登陸日軍激戰的六堆大總理，顯然，理事主席的人選考慮的不是能力、人脈或影響力等等，反而是能否擔任「六堆」抗日地方形象的最佳代言人。

事實上，從接收之初，各類塑造符合民族意識要求的地方活動，便已展開。

56 鍾壬壽，《六堆客家鄉土誌》，頁147。

57 鍾壬壽，《六堆客家鄉土誌》，頁125、148。

早在1946年4月，仍在南京的行政院即要求查明臺灣先烈及愛國志士，上報中央。六堆地區在1895年日軍接收臺灣之際的抗日事跡，顯然在此時獲得了前所未有的重視，成為最適合的資源。最先受到褒獎的先烈，便是1895年時的六堆主戰領袖鍾發春。相較之下，殖民政府刻意培植的地方士紳，在新的國家禮儀中則被徹底排斥。1946年5月，在申報先烈的同時，內政部也要求臺灣省轄下各縣，調查申報鄉賢事跡。高雄縣的申報材料很有可能是出自美濃的客家人，因被申報的鄉賢中，除了清代道光年間的鳳山縣令曹謹外，其他均是美濃地區的客家人，皆為在清後期至日治時期的地方社會中扮演重要角色的地方士紳。不過，根據當時在台的最高行政機構——行政長官公署——民政處的批復，我們得知這些上報者無一倖免，悉數被駁回，理由是大部分人都曾「受日本政府褒揚，擬不轉報。」⁵⁸顯然，在國民政府的正統話語中，為日本殖民政府所鎮壓的一批士紳，纔是符合資格的民族英雄，曾與殖民政府合作者，則無立足之地。

隨後，1947年初發生的二二八事變，使得全島地方社會的氛圍發生巨大變化。在整個臺灣社會籠罩在猶疑不安的氣氛中，六堆地區抗日的先烈，此時受到高調的褒獎。1947年5月，行政院授予鍾發春「忠勇愛國，留芳忠義，千古彌彰，慶垂後裔」的匾額，這個神牌不是放在鍾家，而是隆重迎至屏東忠烈祠（即日時的阿緱神社）內安置。⁵⁹同時入祀的還有1898年「潮州事件」的主角林德慶，⁶⁰也被行政院頒予「忠勇成仁」匾額，並舉行隆重的頒匾儀式，諸多軍政官

58 臺灣省行政長官公署檔案，卷197，古今聖賢事跡，頁3、54、71，引文出處頁71。

59 《鍾氏大族譜》，（台中：創進出版社，1971），序36。

60 潮州事件是1898年12月，來自六堆地區萬巒、四溝水、五溝水、新北勢等莊的粵人，聯合閩人及熟番，率部眾攻打潮州辦務署，殺署長瀨戶晉等日人而去，事變起因與稅收徵收嚴苛有關。《臺灣抗日運動史》3，台灣總督府警務局編，王洛林總監譯，（臺北：海峽學術出版社，2000），頁806-10。

員皆加以題詞，同樣地，匾額也是掛在忠烈祠中。⁶¹很顯然，與其說這些褒獎活動是對個人的表揚，還不如說是，在國家與地方社會政治關係極端緊張的狀態下，以抗日事蹟為媒介，進行了一場對國家、對政府忠誠精神加以提倡的表演。

在這樣的社會背景下，六堆愛國聯誼會的活動顯得格外活躍。1947年11月，籌備委員會再次召開會議，主要在於向忠義亭相關的幾個控產機構，要求將其名下財產轉移用作忠義亭的重修活動，但這一過程遷延數年，直至1953年土地改革結束之後才完成。六堆愛國聯誼會的另一項重要的決議，乃決定召開六堆運動會，目的是「紀念臺灣光復，暨抗日革命烈士，提高運動精神，發展國民體魄，增進民族健康。」⁶²顯然是當時特殊的歷史環境下，試圖透過他們熟悉的活動形式，展示「六堆」地方社會國家認同的轉向。

1948年2月，也就是二二八事件發生後一年，六堆愛國聯誼會成立大會暨首屆六堆運動大會在竹田舉辦。此次大會，權力即從本土日治時期以來的地方士紳，轉移到那些有大陸背景的六堆人身上。會議選舉曾在國民政府軍隊系統任職的林松德為理事長，⁶³與會的還有丘念臺與省政府委員劉兼善（六堆出身在國民政府任職最高者）等。⁶⁴在此次大會上，臺灣省保安隊長陳孝強也到場「演講中原客家民族氣節，自古以來，到處發揚中外的事跡。」⁶⁵陳孝強是大陸鎮平縣（今蕉嶺）客家人，招募了一些同鄉子弟為國民黨保警總隊員生來臺。陳孝強的演說，

特別強調了「客家」人與「民族氣節」兩項要素，把人和國家連結起來。與戰後最初地方人士強調「六堆」忠義的符號相較之下，這群具有大陸經驗的治台官員所用的「客家氣節」，還是有微妙的差別存在。但重要的是對地方人士而言，「六堆」被塑造成客家民族的象徵。

這一套關於客家的理論，與大陸清末至民國時期的政治變化息息相關。19世紀末20世紀初，在西方人種觀念及中國民族主義的影響下，廣東地區的「客家人」通過對文化特色的闡述，建立起中原漢人的認同。⁶⁶同時由於他們在近代中國革命中扮演的重要角色，客家愛國的說法，便成為塑造客家特性的常見語言。⁶⁷但是在臺灣，講客家話的人日治時期在種族上被稱為「廣東種族」，區別於講閩南話的「福建種族」。在鄉村生活的六堆人，他們並非沒有在語言上、文化上的族群觀念，但與大陸分隔的半個世紀，正是近代革命發展與中原客家愛國形象塑造的時期，原來在殖民地時期六堆發展的「六堆」符號與戰後（亦即國民政府接收後）客家人理論傳播來台時，兩者不是完全密著無縫。地方符號得以與國家話語結合，與當時的政治情勢有密切的關係。正如1970年代地方誌編修者反復強調的，運動會便等於「民族大祭典」，是六堆地方士紳以客家的身份，納入到中華民族的血緣和文化正統來的方式。

不過，從運動會的組織機制上可以看出，日治以來的地方社會結構與精英階層纔是這一活動的主導力量。運動所需經費將由各堆以所屬鄉鎮的人口，按比例負擔。⁶⁸此舉充分顯示出由日治時期的庄政體系相承下來的鄉鎮體系，再次成為

61 鍾桂蘭題詞寫作鍾元，為其在大陸時的化名。鍾壬壽，《六堆客家鄉土誌》，頁228。

62 〈首屆六堆運動會之競賽規則及參加人員秩序冊〉，傅楷傑，《客家六堆運動會發展之研究》，附錄一，屏師院體育教學未刊碩士論文，（2003），頁133。

63 林松德是萬巒人，日治時期赴大陸就讀南京陸軍軍校，參加抗日，1946年回台。鍾壬壽，《六堆客家鄉土誌》，頁125、610。

64 曾彩金總編纂，《六堆客家社會文化發展與變遷之研究》，第9篇，藝文篇（下），頁484。

65 鍾壬壽纂修，《六堆客家鄉土誌》，頁148。

66 程美寶，《地域文化與國家認同：清末以來廣東文化觀的形成》，（北京：三聯書店，2006），頁66-96。

67 Sow-Theng Leong（梁肇庭），*Migration and Ethnicity in Chinese History: Hakkas, Pengmin, and Their Neighbors*; Stanford: Stanford U. Press, 1997.

68 鍾壬壽，《六堆客家鄉土誌》，頁125。

六堆組織運作的主體。任首屆六堆運動大會籌備委員會主任的張克定，畢業於日本法政大學，在日治末期任新埤莊役場庶務主任。他也擅長體育，曾代表臺灣參加菲律賓的遠東運動會和日本的明治神宮體育大會。⁶⁹這些積極運用運動會形式，表達新的國家認同的地方士紳，正是經歷了日治後期「皇民化運動」洗禮、禮儀符號均受到日本殖民政府影響的一批地方精英。⁷⁰由各堆的莊職員及公（國民）學校教師等主導，也正是日本時代舉行運動會的組織辦法。

首屆六堆運動大會開幕典禮儀式程序達十餘項，其中糅合了不同國家禮儀的影響。其中放鴿、燃聖火明顯是奧運會的禮儀形式；向國旗及國父遺像行最敬禮，顯然是模仿中華民國的禮儀；唱國歌與升旗，是日本或者中華民國下的運動會都會做的禮儀（儘管是不同的國家認同）；向忠義亭敬禮，則強調了忠義亭作為地域社會信仰中心的崇高地位。

- | | |
|------------------|------------|
| (1) 典禮開始……奏樂 | (9) 會長致詞 |
| (2) 職員運動員繞場一周 | (10) 來賓致詞 |
| (3) 主席就位 | (11) 燃聖火 |
| (4) 全體肅立 鳴炮 放鴿 | (12) 總裁判注意 |
| (5) 唱國歌 | (13) 運動員宣誓 |
| (6) 升旗 | (14) 奏樂 |
| (7) 向國旗及國父遺像行最敬禮 | (15) 運動員退場 |
| (8) 向忠義亭敬禮 | (16) 禮成 |

其中最為重要的禮儀，便是進行聖火傳遞活動。1970年代的地方誌記載，「運動大會甚為成功，完全依照奧運會的規則，由忠義亭迎聖火開始，繞場、行

69 鍾壬壽，《六堆客家鄉土誌》，頁665。

70 在1944年2月，張克定的家庭改了日本姓名，他名為樺山定一。《張克定家族戶籍籙本》，猶他家譜中心，卷號1411243，屏東136。

禮、宣誓等相當隆重。」⁷¹聖火接力的路激，「由起點激出發，繞場一周后由校門進出西勢（忠義亭）新北勢（國王廟）內埔（媽祖宮）返竹田，由校門進入，再繞一周至終點激。」⁷²可以看出，這一活動在形式上，與日治後期的禮儀有類似之處，只不過由神社間的傳遞，變成地方社會幾座廟宇間的傳遞。地方社會透過傳統符號的強化，表達的是地方傳統與新的國民政府政權的關係。具有強烈象徵意義的忠義亭，便是在這一背景下，重新回到地方社會禮儀的核心。1950年代中重修後，改稱忠義祠，成為一座模仿國家正統之下的忠烈祠的廟宇，神台正中的牌位亦換為「中華民國萬萬歲」。⁷³

七、結論

在今天的六堆運動大會這一象徵臺灣南部諸多客家鄉鎮串連起來的活動中，我們可以看到不同時期文化符號的融合，「忠義亭」與「六堆」是地方社會延續了兩百餘年的符號，運動會與聖火傳遞則可以在日治時期找到源頭。不過，在今日同質的符號背後，是它們在不同的國家建構過程中。此消彼長的關係。

六堆和忠義亭作為臺灣南部客語群體表達共同意識的符號，肇始於清代。但是日治中期以降的改革，使「六堆」的社會基礎發生很大變化，原本作為六堆拜祭中心的忠義亭，在殖民地行政、教育體制主導的運動會及聖火的禮儀中，被排斥在國家禮儀之外。戰後地方人士，運用殖民政府時代的歷史資源，採用客家族

71 鍾壬壽，《六堆客家鄉土誌》，頁125。

72 傅楷傑，〈首屆六堆運動會之競賽規則及參加人員秩序冊〉，《客家六堆運動會發展之研究》，附錄一，頁142。

73 鍾壬壽，《六堆客家鄉土誌》，頁134。

群理論，重新確立了忠義亭的核心位置。「客家民族」的語言成爲經歷皇民化後的地方社會納入新的國家話語的方式，成爲六堆地方社會在新的國家之下建立文化血統正統性的基礎。正如霍布斯鮑姆（E. Hobsbawm）告訴我們的，一切傳統都是發明的，民族國家這一晚近現象，便常在對久遠歷史的追溯中，表達的其合法性。⁷⁴從六堆運動會的例子中，我們也可以看到日治時期與地方符號分離的聖火傳遞禮儀，在民族國家的塑造過程中與之重新結合，並重塑了地方人士的身份認同觀念。在地方社會建構「客家」身份語言的背後，一個新的傳統正在慢慢塑造出來，而這一塑造所運用的文化符號，便是這些受到不同國家理論與禮儀影響的歷史資源。

參考書目

- 《重修鳳山縣誌》，1962，乾隆29年（1764），臺北：臺灣銀行經濟研究室，頁267。
 《臺南縣志》，第4編，沿革之二，1985，據明治32年（1899）臺南縣廳本影印，臺北：成文出版社。
 《美濃庄要覽》，1985，美濃莊役場編，昭和13年（1938），《高雄州街庄概況輯存》，臺北：成文出版社。
 《內埔庄勢一覽》，1985，內埔庄役場編，昭和8年（1933），《高雄州街庄概況輯存》，臺北：成文出版社。
 《臺灣紳士名鑑》，昭和12年（1937），臺北：新高新報社。
 《臺灣總督府文官職員錄》，大正8年（1919），臺北：株式會社臺灣日日新報社。
 《臺灣總督府文官職員錄》，昭和7年（1932），株式會社臺灣日日新報社。

74 *The Invention of Tradition*, edited by Eric Hobsbawm and Terence Ranger, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp.1-14.

- 《臺灣總督府檔案中譯本》，1995，明治28年乙種永久保存，第5輯，第14-9卷，南投：臺灣省文獻委員會。
 臺灣總督府公文類纂，第9785卷，臺南縣公文類纂，明治30年（1897）永久保存，文號8。
 中央研究院臺灣史研究所藏古文書，編號T0336D0276，高樹劉家文書（三）。
 臺灣省行政長官公署檔案，卷197，古今聖賢事跡，頁3、54、71，引文出處頁71。
 《六堆傑出運動人員基本資料調查表》，2006，六堆文化研究學會。
 《張克定家族戶籍籙本》，猶他家譜中心，卷號1411243，屏東136。
 《鍾氏大族譜》，鍾氏大族譜編輯委員會編著，台中市：創譯出版社，1971。
 《朝日新聞》
 《臺灣日日新報》
 蔡錦堂，2006，《戰爭體制下的臺灣》，臺北：日創社文化事業有限公司。
 程美寶，2006，《地域文化與國家認同：清末以來廣東文化觀的形成》。北京：三聯書店。
 翟灝，1813，《台陽筆記》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958。
 黃麗霞等編輯，1999，《戀戀庄情事——萬巒人的老照片》。屏東縣：藍色東港溪保育協會。
 高橋用吉，1933，《臺灣街庄制逐條解釋》。高雄：南報商事社。
 林正慧，2008，《六堆客家與清代屏東平原》。臺北市：曹永和文教基金會，遠流出版事業股份有限公司。
 近藤正巳，1996，《總力戰と台湾：日本植民地崩壊の研究》。東京：刀水書房。
 井出季和太原著、郭輝編譯，1977，《日據下之臺政》。卷2，臺中：臺灣省文獻委員會。
 李明恭，2001，《竹田鄉史志》，屏東市。
 羅香林，1975，《客家研究導論》。1933年11月廣州初版，臺北：集文書局。
 太原肥洲，1999，《新臺灣を支配する人物と産業史》。據昭和15年（1940）臺灣評論社刊本影印，臺北：成文出版社。
 伊藤純郎，1998，《郷土教育運動の研究》。京都：思文閣。
 曾彩金總編纂，2001，《六堆客家社會文化發展與變遷之研究》。第9篇，藝文篇（下），屏東：財團法人六堆文教基金會。

- 鍾幹郎口述，鍾壬壽筆記，1968，《鍾幹郎回憶錄》。自印本。
- 鍾壬壽，1973，《六堆客家鄉土誌》，屏東內埔：常青出版社。
- 竹之下休藏，1950，《体育五十年》。東京：時亨通信社。
- 台灣總督府警務局編，王洛林總監譯，2000，《臺灣抗日運動史》。3，臺北：海峽學術出版社。
- 台灣總督府文教局社會課，1943，《台灣に於ける神社與宗教》。台灣總督府文教局社會課。
- 蔡錦堂，1992年6月，〈日本據臺末期神社的建造——以「一街庄一社」政策為中心〉，《淡江史學》，第4期，頁211-24。
- 陳漢光，1972年3月，〈日據時期臺灣漢族祖籍調查〉，《臺灣文獻》，第23卷，第1期，頁85-104。
- 周婉窈，1994，《從比較的觀點看臺灣與韓國的皇民化運動（1937-1945）》，《新史學》，第5卷第2期，頁117-158。
- 傅楷傑，2003，《客家六堆運動會發展之研究》，屏東師範大學體育教學未刊碩士論文。
- 楊境任，2000，《日治時期台灣青年團之研究》，中央大學歷史研究所未刊碩士論文。
- Carol Gluck, 1985, *Japan's modern myths ideology in the late Meiji perio*. Princeton: Princeton University Press.
- Sow-Theng Leong(梁肇庭), 1997, *Migration and Ethnicity in Chinese History: Hakkas, Pengmin, and Their Neighbors*. Stanford: Stanford U. Press.
- Eric Hobsbawm and Terence Ranger (ed.), 1983, *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

土客衝突、商鎮發展與「客家文化」的創造： 清代上猶縣營前圩的個案研究

■ 黃志繁

一、導言

在「客家」研究的學術史上，大致有兩種研究範式：一是「民系——文化」範式，一是「族群——認同」範式。¹前者基本上是沿著羅香林《客家研究導論》開創的道路走下去的，而後者則來源於當代族群理論對族群「客觀本質主義」的超越。在「族群——認同」論者看來，並無所謂能體現「客家」特質的文化，「客家」之所以為「客家」，是因為在特定的環境中，「客家」人為了一定的目的而產生了自我認同意識，從而與其他族群產生了「邊界」。「族群——認同」論有助於使我們擺脫「民系——文化」範式過分強調「客家」的血統和文化特性的傾向，使我們能夠靈活處理「客家」文化的多樣性和地方差異，更動態地分析土、客之間的衝突與融合，因而被越來越多學者欣賞和接受。受此影響，目前學術界的興趣逐漸由關注「客家」源流和「客家特性」轉移到關注「客家」認同意

1 黃向春，〈客家界定中的概念操控：民系、族群、文化、認同〉，《廣西民族研究》，2005年第3期（2005）。另外，鑒於學術界對「客家」一詞還存在很多爭議和誤區，可參考饒偉新，〈區域社會史視野下的「客家」稱謂由來考論——以清代以來贛南的「客佃」、「客籍」與「客家」為例〉，《民族研究》，2005年第6期（2005）。本文一般使用「客籍」一詞來指稱與「土著」相對的人群，有些涉及學術史地方需要出現的「客家」一詞則一律對「客家」打上「」。