

台南長老教中學神社參拜問題 ——「踏繪」式的權力型態*

駒込武 (Komagome Takeshi) 著

李明芳 譯

摘 要

神社參拜一事在日本帝國的台灣殖民統治當中，究竟代表何種意義？筆者援引漢娜·阿倫特 (H. Arendt) 的恐怖主義論，以台南長老教中學之神社參拜問題為對象，冀以釐清並還原在一九二〇抗日年代到一九三〇年代末戰爭總動員之轉捩期中，所謂神社參拜此一「踏繪」(Fumie) 是如何以破壞性的恐怖主義形式來運作的過程。所謂「踏繪」是一種權力手法，企圖透過身體的行為來測試對權力的順從程度。將台南長老教中學發展為「台灣民眾的教育機構」的此一台灣人願望，到了一九三〇年代為之破滅的過程當中，顯示了此一權力手法的暴力性性格。

關鍵詞：台灣，日本，殖民地支配，抗日運動，基督教，神社，教育

* 原文刊載於『思想』915 (2001.9)：34-64。經作者授權中譯。

就是惡人在禍患的日子得存留，
 在發怒的日子得逃脫。
 他所行的，有誰當面給他說明。
 他所作的，有誰報應他呢。
 然而他要被抬到塋地，並有人看守墳墓。
 他要以谷中的土塊為甘甜，
 在他以先去的無數，在他以後去的更多。
 （《約伯記》21,30-33）

楔 子

神社參拜一事在日本帝國的台灣殖民統治當中，究竟代表何種意義？

一般不外乎是將其視為強制台灣人崇拜天皇的手段。進言之，神社參拜常與改姓名、使用國語（日本語一譯注）運動、寺廟整頓等活動，並列為「皇民化政策」的重要支柱。意即為抹殺台灣人的傳統文化與民族性，進而迫使台灣人變成「日本人」的一種手段。

本論文的出發點即在於，此種歷史論述即便無誤，也應是有所不足。「皇民化政策」一詞的概括性說法，並不能說明所有被迫面對神社參拜者其個人的各自特殊經驗。同時，這樣的說法，也將表現在神社參拜中的權力型態，看成是在日本殖民地統治下的特殊案例。但是，若不要只是一味地將其歸納為所謂「民族性」的抹殺，而是藉由更普遍的位相來考察的話，或許更能夠明確化神社參拜對個別台灣人的意義。

筆者想以漢娜·阿倫特（H. Arendt）的恐怖主義論為參考。阿倫特在《極權主義之起源》的最後一章裡表示，國家所主導的恐怖行動，「一方面破壞了在政治及公領域滅亡後仍存在於人與人之間的一切關係；另一方面，不論願意與否，它使得動員這般孤立化與互相分化的個人從事

政治活動（雖並非意指真正的政治活動）成為可能」。¹阿倫特所定義的極權主義式支配，與所謂的殖民地支配當然有所不同。但是，台灣殖民統治之下的強制性神社參拜（特別是在一九三〇年代）可以說是將阿倫特所說的恐怖行動發揮到了最大的極限。也就是，那是為了破壞人與人之間的關係、製造出互相孤立狀態、並且達到政治動員目的的恐怖行動。相對於恐怖政治方式的是——主義及思想的宣傳。由於殖民地支配不可避免地持續製造出民族對立關係，所以要藉由主義及思想的宣傳來達成共識是很困難的。因此，恐怖政治便成為支配的主軸。我們必須在恐怖政治式的權力型態之下，重新定義「殖民地支配」及「極權主義支配」。

本論文以台南長老教中學（現今之長榮高級中學）的神社參拜問題為對象，冀以釐清恐怖主義固有的型態。首先，先交代這個問題大略的背景。台南長老教中學，是一八八〇年代英國長老教會傳教士在台南市設立的神學預備教育機構。截至一九二〇年代為止，在台灣展開傳教活動的新教徒傳教團，就只有英國長老教會（Presbyterian Church of England），以及加拿大長老教會（Presbyterian Church in Canada）。台南長老教中學（當時規定，獲得認可的學校稱為「中學校」，例如「台中中學校」，沒有獲得認可的學校則稱為「中學」，例如「台南長老教中學」「淡水中學」），於肇始之初規模並不算大，收授學生也僅止於基督教子弟，但於一九二〇年代後半起，開始與抗日活動締結，逐漸成為對抗殖民地教育制度的根據地之一。台灣總督府起初以財政為由，拒絕將其立案為正規之學校，待校方突破了財政困難之後，總督府繼課以集體神社參拜之新條件。一九三四年，日本人有計劃地攻擊拒絕參拜神社的學校相關人員。並以此為切入點，變更了學校的經營體制及教育方針，同時將主要的台籍關係者趕出校園。

此一事件，向來在台灣基督教史的脈絡中被提及，但於殖民地政策

¹ ハナ・アーレント（大久保和郎・大島かおり訳）『全体主義の起源3 全体主義』（みすず書房、一九七四年）二九六頁。

史及抗日運動史的研究領域內，卻乏人問津。²或許這是因為要求設立私立中學，與要求設立台灣議會等課題相比，顯得微不足道的關係吧！另外，類似狀況在一九三〇年代後半發生在韓國時，有五十名以上的人因拒絕參拜神社被捕並死於獄中。相較之下，到目前為止，在台灣並沒有發現因神社參拜問題而被殺害的相關記錄。³因此，非當事者很難察覺隱藏於該事件中的暴力性。但這看似不足掛齒的事件中卻明顯呈現出從一九二〇抗日年代轉換到一九三〇年代末戰爭總動員時期過程中所作用

² 台南長老教中學神社參拜問題的相關文獻（關係者的回顧式歷史敘述除外）如下：
 ① 台灣基督長老教會總會歷史委員會『台灣基督長老教會百年史』（台南·台灣教會公報社、一九六五年）
 ② 日本基督教團台灣關係委員會『共に悩み共に喜ぶ』（日本基督教團、一九八四年），內容包含①之抄譯
 ③ 鄭兒玉『台湾のキリスト教』（吳利明·鄭兒玉·閔庚培·土肥昭夫編著『アジア・キリスト教史』教文館、一九八一年）
 ④ 查時傑『皇民化運動下的台灣長老教會——以南北教會學校神社參拜為例』（『中國海洋發展史論文集』第三集、台北·中央研究院三民主義研究所、一九八八年）
 ⑤ 張厚基總編輯『長榮中學百年史』（台南·台南私立長榮高級中學、一九九一年）
 ⑥ 森山昭郎『日本統治下台灣のキリスト教』（『東京女子大學比較文化研究所紀要』第五三卷、一九九二年）
 ⑦ Ion, A. Hamish, *The Cross and the Rising Sun, Volume 2: The British Missionary Movement in Japan, Korea and Taiwan, 1865-1945* (Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1993)
 ⑧ 山本礼子『殖民地台灣の高等女學校研究』（多賀出版、一九九九年）
 ①~③為台灣教會史的通論研究。④的著眼點於「皇民化」，與筆者的議題較近，史實關係則大多不超出①的內容。殖民地時期台灣基督教相關研究的困難點在於，原始資料涵括多國語言，且未經彙整。例如，使用倫敦大學亞非學院（School of Orient and African Studies, University of London）藏書的長老教會文書（The Presbyterian Church of England Archives）的，只有⑤及⑦。特別是⑤，雖說是校史，使用了英、日、中文文獻之力作，但是，幾乎沒有參考到『台灣民報』中的漢文論說及日文報紙之報導。因此，藉由比對這些資料來考證神社參拜問題多元多層次的「史實關係」的工作，可以說是掛一漏萬。關於台灣基督教史研究的走向，參考了林治平編『台灣基督教史——史料與研究回顧』（台北：宇宙光出版社、一九九八年）裡的諸論文。

³ 朝鮮的神社參拜問題，乃參考韓國基督教歷史研究所（韓哲曦·藏田雅彥訳）『韓国キリスト教の受難と抵抗』（新教出版社、一九九五年）、藏田雅彥『天皇制と韓国キリスト教』（新教出版社、一九九一年）。

的力學。本論文將釐清在這樣的轉換期中，神社參拜這樣的「踏繪」作為破壞性的恐怖主義運作的過程。

所謂「踏繪」（Fumie），是江戶時代為打壓天主教徒而發明出的產物（江戶幕府為了打壓天主教，讓民眾輪流用腳踩踏刻有聖母瑪麗亞像或耶穌像的木板，以證明己身並非教徒一譯注）。在此，筆者將該詞原有的歷史文脈切離之後重新定義，以作為借喻使用。「踏繪」一詞的借喻特徵，首先在於摒除一切的曖昧性。若沒有踩踏「踏繪」的話將遭受殺害。踩踏「踏繪」則可免於一死；但是，由於踩踏了「踏繪」，自我的內心與外在行為分裂，對於作了違反自我內心的行為，受到良心苛責而苦惱。歌唱、歡笑等自我表現的行為，或是祈禱之類的宗教行為，原本沒有內心與外在的區別，但是「踏繪」否定了這種自我自由表現與行為的無區別性。進而，只以行為的結果為基準，一定權力所即範圍內的人，兩分為拒絕了踩踏「踏繪」的「敵方（非國民）」與踩踏「踏繪」的「我方（國民）」。

當然，單純就人口來考量的話，身處殖民地台灣的日本人乃屬於少數，因此這個多數的「我方」，實質上是架空的。即使被日本人納為「我方」，其日常生活仍藉由神壇設置等等不斷被創造出來的「踏繪」，而受到監視。在通過種種「踏繪」的考驗後，最後有成為「日本人」的可能性。如同富山一郎所說，所謂的「日本人」，是「在身體的實踐當中被想像與確立」，為了證明自己是「日本人」，就必須像「亮出公車月票」（鶴見俊輔的比喻）一樣機械性地熟記教育敕語、以及進行神社參拜等等。⁴換句話說，所謂「踏繪」就是為了監視管理人們身體的權力手法。行使這般權力手法的目的在於使人們習得陽奉陰違的行動方式，而外在行為的習慣化逐漸形成了對權力順從的內在。

皇民化政策期的台灣人被要求努力成為順從權力的「日本人」，將

⁴ 富山一郎『戦場の記憶』（日本經濟評論社、一九九五年）一二頁、三八頁。另外，在拙著『殖民地帝國日本の文化統合』（岩波書店、一九九六年）中提到，教育敕語所象徵的天皇制之「教義」充滿了矛盾，正因為了掩蔽那些矛盾之處，才會將重點放在朗誦「皇國臣民誓詞」之類的「儀禮」行為上（二二八頁）。回頭來看，當初的分析雖然不算有誤，但由於關心的焦點是在「教義」，不能否認低估了透過身體力行而實踐的權力作用之重要性。

諸如參拜神社的行為習慣化，逐漸矯正自身的身體行為。但是，所謂「日本人」的概念，其本身是不明確且沒有實質內容的。被用來當作「踏繪」道具的象徵物也是如此。只要能夠反映出既有的權力秩序，反倒是流於形式且不具實質內容的方式更能讓拒絕「踏繪」的人陷入弱勢立場，同時增強劃分的效果。既有的權力關係，時而被宗教的表象所支撐，時而被國民的表象所支撐，而據天皇崇拜中心地位的神社參拜，即位處於兩者的銜接點。

拒絕「踏繪」必將付出代價。死亡當然是其中之最，但卻不是唯一。因為除死亡之外，仍有許多精神上及物質上的損害。在近代社會中，利用暴力直接強制人們進行「踏繪」誓誠之事並不多見，常見的操作模式為——刺激誘導人們的心願與慾望來迫使其自行走到「踏繪」之前。為理解「踏繪」的意義，必須先釐清踏繪過程中的代價究竟為何。因為儘管「踏繪」式的權力型態本身是普遍可見的，但是，為何其為必要，以及它導致了何種結果等問題，是隨著歷史的脈絡而有所不同的。本論文認為，在日本殖民統治的「踏繪」式權力中重要的是，殖民地權力在刺激近代化慾望的同時，也控制了近代化慾望發展的方向，並且壓抑了台灣人自覺而起的近代化。

一、台灣教育令與台南長老教中學

台灣總督府在一九一〇年代，對於擴充台灣人的中等、高等教育機構，有意識性的予以擱置。但是，一九二二年公佈了「第二次台灣教育令」，在初等教育階段，基於民族分學的原則，將「使用國語者」分發到小學校，「不使用國語者」則分發於公學校；而中等以上各級學校則採「日台共學」之原則。對台灣人而言，中等學校（包含「中學校」、「高等女學校」、「實業學校」）大開門戶一事，是個相當大的轉變。唯，欲進入中等學校就讀者，必須通過日文入學考試，並且必須要熟背教育敕語。

不同於公立中等學校，台南長老教中學的學生幾乎皆為台灣人。課

程雖然比照公立學校，但其中具有一項特徵——便是以台灣話來教授傳教士們自創的台灣羅馬字版聖經。由於學校被定位為所謂的私立各種學校（private miscellaneous school），所以學生畢業之後，並不能繼續向更高等的學校升學。因此，有許多學生在中途便轉到日本本土的學校就讀，留在原校就讀最高年級的人數極為稀少。

長老教中學的關係者當然會提出要求，希望被立案為正規學校。而此時，總督府提出的條件，便是要求校方充實財政。

繼第二次台灣教育令之後，總督府頒布了「私立學校規則」（一九二二年），其中規定私立學校成立之時必須「設立財團法人」。又，比照公立中學規定，專任教員人數的三分之二以上必須具有教師資格。原則上，要取得中等教員資格者，必須有專門學校（現今之大學）以上學歷。在高等教育備受壓抑的台灣，具有資格的人十分缺乏。而要僱用日本教員亦是困難重重。因為僱用日本人時，依照殖民地慣例，必須多付本薪五成的「加俸（加給）」。

根據「私立學校令」（一九一一年）的規定，日本本土的私立中學，同樣也有設立法人（財團法人或者社團法人）的義務。但執法並不嚴格，有不少私立中學雖然並未法人化，但還是獲得立案。⁵又，於日本本土，一般會由道府縣等行政單位提供私立學校助成金，同時也沒有教師加給的問題。另外，因獲得專檢（專門學校入學檢定測驗）的免試認定，所以有許多學校雖然被定位為私立各級學校，但仍以學校為單位，獲得升學的應考資格。像是青山學院那樣的基督教私立學校等，有許多都利用這條捷徑來取得同等於中學校的地位。反觀台灣，既沒有私學助成金，專檢的相關規定也不完備。⁶很明顯地，強加於長老教中學關係者的這些要求，是過於嚴苛了。

⁵ 例如，1929年，總數120所私立中學校當中，法人所設立的不過77所（文部省普通學務局『全國公立私立中學校ニ関スル諸調査』一九二九年一〇月一日現在）。

⁶ 台灣總督府亦於1921年訂定〈專門學校入學檢定規程〉。在日本本土的規定當中，有一條是「根據專門學校入學檢定規程而訂定之指定相關規則」（1924年）。但在前者當中卻沒有相關之規定。意即，沒有訂立細則來認定允許以學校單位來申請報考資格，或許這是個蓄意的安排。

面對如此狀況，傳教士們不表樂觀地向倫敦教會總會提出了以下的看法：「我們的財政狀態十分拮据。……如果沒有國內或是台灣教會追加的資金援助的話，將來的希望恐怕是非常渺茫的」。⁷然而，為求脫離這樣困境而費盡心力的，並不是傳教士們，而是台灣人。

一九二四年，台南長老教中學成立了後援會，希望募集十萬日圓的捐款。林茂生是該後援會的領導人物。從一九一四年起便任校長的傳教士萬榮華（Edward Band）說道：「我們學校的教務主任林茂生，現在正巡回台灣各地，致力於辦演講、寫宗旨書、號召捐款等工作。……他的說服力很強，不到數個月，已經籌得兩萬日圓的募款」。⁸

林茂生於一八八七年出生於台南市。父親林燕臣是位在科學中考取秀才的儒者。他在教導傳教士們台語的過程中接觸到基督教，一八九八年受洗，一九一四年成為牧師。林茂生起初受父親在漢學上的啟蒙，一九〇三年入學於長老教中學，之後赴日本本國留學，一九一六年畢業於東京帝國大學文科大學，是台灣在日本統治下的首位文學士，同時也是代表台灣的知識份子之一。返台後，一方面擔任母校長老教中學的教務主任，另一方面也兼任台南商業專門學校教授。⁹一九二一年，經由合法途徑而設立的抗日組織——台灣文化協會成立之後，林茂生擔任評議員一職，同時也在霧峰林家舉辦的夏季講習會中擔任講師，講授「哲學」及「西洋文明史」。¹⁰

一九二〇年代後半，長老教中學便以林茂生為接點，漸漸地與抗日活動產生了關係。在此，先來看看《台灣民報》之論點。

一九二五年，《台灣民報》刊載了一篇題為「台灣教育界的當面問

題」之論說，當中雖然沒有提到長老教中學，但卻對設立私立中學的必要性提出了訴求。首先指出，從公學校畢業之後繼續升學到中等學校的人，不過佔畢業生的「九牛之一毛」。接著，充滿感慨地回顧了一九一五年台中中學校設立之時的歷史，當時台灣人籌措了龐大的資金，但是得到的卻是一個跟日本本國比較起來，只能算是「一個不完全的中學」。進而主張在各州應設立男女私立中學，以「養成中堅人物，以完成自治的發達」。¹¹

誠如這篇論著所說，進入中等學校就讀的台灣人不過是「九牛之一毛」。舉一九二九年為例，從六年制的公學校畢業後，男生繼續唸中學校的約百分之二，進入高等女學校的女生不過佔大約百分之五。以公學校的就學率（男生約百分之四十六，女生約百分之十五）來概算，同年齡人口中能夠進中學校就讀的男生，一百個人之中大約只有一個，而女生能進入高等女學校的比例更低。¹²

當然，如果僅是因為中等學校容納的人數有限的話，那麼，大可提出增設公立學校的要求便罷。但上述論著的訴求，在於提出必須設立有別於「內台共學」式的私立學校。其中一大考量，應該是基於認識到總督府對於公立學校有著強大的統馭能力，想要在其中培養「自治」的旗手是相當困難一事。況且，從台中中學校設立的經過看來，想要成立新的私立中學校絕不是件容易的事。¹³文化協會的領導者有許多人兼台灣議會運動成員，他們藉由演講等啟蒙活動，希望能夠培養執掌台灣自治的旗手。但是殖民地教育制度的影響卻橫擋在眼前。因此，林茂生所提出的訴求受到甚至。包含非基督教徒的廣泛支持。

⁷ *Minutes of the General Assembly of the Presbyterian Church of England* (London, 1923 461).

⁸ E. Band, "Report of the Presbyterian Middle School, Tainan, Formosa," 1924, The Presbyterian Church of England Archives, Microfilm No.153-154, School of Oriental and African Studies, University of London. (以下簡稱 PCEA, No.153-154)

⁹ 李筱峯『林茂生·陳炳和他們的時代』（台北·玉山出版社，一九九六年）一八二—一八八頁。

¹⁰ 台灣總督府警務局『台灣總督府警察沿革誌第二編 領台以後の治安狀況（中卷）台灣社會運動史』（台北，一九三九年）一五〇頁。

¹¹ 「台灣教育界當面的問題——私立中學的必要」『台灣民報』第八一號（一九二五年十一月二十九日）。原文為漢文。

¹² 台灣總督府文教局『昭和四年度台灣總督府 學事第二八年報』（一九三二年）、同『昭和五年度台灣總督府 學事第二九年報』（一九三三年）。就學率的計算，是以「學齡兒童（達法定就學年齡者）」中的「就學者」之比例來計算。又，這已被稱為「本島人」的漢族為對象，並未包括人數較少的原住民。

¹³ 台中中學的設立經過，請參考若林正文「總督政治と台湾土着地主資産階級——公立台中中學校設立問題 一九一二—一九一五年」（『アジア研究』第二九卷第四号、一九八三年一月）及拙著『植民地帝國日本の文化統合』第三章。

一九二六年七月，《台灣民報》處理了長老教中學的議題，報導說道：「本來也有因宗旨不同，不肯出力的不少，只因都看林茂生的面上，由各方面積極的援助者不乏其人」。¹⁴

翌年一九二七年五月，總督府終於認可了長老教中學的財團法人設置案。設置人的名義為校長萬榮華與教務主任林茂生。同時，理事會也宣告成立，成員包含既有的傳教士會與台灣教會（正確來說，台灣基督長老教會南部中會）代表之外，還加入了後援會代表，並且從當中各遴選出五名理事。¹⁵任用有教師資格教員之狀況也有了改善。一九二九年當時，台灣人八名教師中有五名、六名日本教員當中有五名擁有資格。如此，也達到了所謂有資格教師必須佔三分之二以上的規定。關於學生的人數，一九二九年度報名參加入學考試的人有二八八名，進入預科就讀的人有六十名，一年級新生人數是七十二名，二年級六十二名，三年級四十二名，四年級十二名，共計學生人數二四八名。¹⁷學生人數雖然隨著年級的增高而減少，並且也沒有設置五年級，但就學校的規模來看，並不比公立學校遜色。

雖然校方已經漸漸達成立案所必須的條件，但是在財政上的困境仍舊沒有改善。主要的資金來源，除了後援會募得款項的利息，及傳教士會的捐助之外，剩下的就是一年四十日圓的學費收入了。這樣的學費，比年約七十到八十日圓的日本本土基督教私立學校收費來得便宜，但高於年三十日圓的台灣公立中學校。¹⁸有人提案，為了鞏固財源，應該提高學費。但是在考慮了台灣人的家庭經濟狀況之後，認為那樣的收費已

達極限。¹⁹另一方面，台灣人繳納的稅金，其使用途徑完全掌握在總督府手中，在這樣的情況下，私立學校很難有生存的空間。

二、「台灣民衆之教育機構」

財團法人設置獲得認可是在一九二七年五月。在同一時間，林茂生被指派為總督府駐外研究員，前往美國哥倫比亞大學留學。由於指派時機太過巧妙，因此也不排除這可能是總督府的離間瓦解手段之一。但是，在林茂生不在的那一段時間，資金籌措事業仍然不斷持續地在進行。雖然當時只募集了預定金額十萬日圓的一半，但是為了能夠穩定經營腳步，不得不將預定金額向上提升為二十萬日圓。

另一方面，從「內台共學」的公立中學校中，不斷傳出台灣人遭受歧視的事件。一九二七年七月，《台灣民報》報導了台北一中台灣學生集體罷課事件，報導中同時表示應當設立私立中學，「以台灣人本位的教育台灣人學生」。²⁰否則，就算校方的處分再不合理，學生們只有兩條路可以選擇，一是向學校謝罪，一是遭到退學。翌年，台中師範學校的監小山重郎痛毆了在宿舍講台灣話的台灣人學生一事，引發了學生們的抗議，進而衍生成為問題。根據文化協會製作的傳單，受到抗議的小山在全校學生的面前說道：「我奉了小原大佐的命令而來。我是帝國主義者。不滿的人站出來嚐嚐我這個拳頭的滋味……大日本帝國斥資八十萬日圓而成立的學校，不是用來教育『清國奴(chankoro)』的」。²¹

在這樣的情況下，成立「以台灣人本位的教育台灣人學生」的私立學校之必要性愈顯彰昭。以蔡培火為首的抗日運動關係者的名字，也漸

¹⁴ 「台南長老教中學的基本金已募集十萬円了」，《台灣民報》第一一三號（一九二六年七月一日）。原文為漢文。

¹⁵ 「財團法人私立台南長老教中學寄附行為」，《私立台南長老教中學校校友會雜誌》第四號（一九二七年）一二九—一三三頁。

¹⁶ 「學校現況一般」，《輔仁 私立台南長老教中學校校友會雜誌》第六號（一九二九年）、一三八—一三九頁。又，關於教員們是否具有教師資格，以私立台南長老教中學校校友會《私立台南長老教中學校校友會會報》第一號（一九三一年）為參考依據。

¹⁷ 同前張厚基編《長榮中學百年史》一三七頁。

¹⁸ 例如，根據日本國立公文書館藏書《中學校台帳》，1927年立教中學受認可時，學費之收費標準為每年77日圓，而1943年同志社中學受認可時也是每年77日圓。

關於學費，參照王金帶「私學振興」，《輔仁》第六號、二〇頁。又，根據涂照彥《日本帝國主義下的台灣》（東京大學出版會、一九七五年），以種植稻米維生的農家（1931年度台灣五州平均）的家庭支出當中，自耕農家庭的教育費平均為12.72日圓，佃農則為3.62日圓（同書二三五頁）。

「提倡創弁私立中學」，《台灣民報》第一六五號（一九二七年七月一〇日）。原文為漢文。

同前台灣總督府警務局《台灣社會運動史》二二七頁。

漸地出現在長老教中學的後援會之中。

一九二八年十二月，長老教中學後援會大會召開。在大會中，遴選出了十名評議員，再從其中選出五名理事。蔡培火以最高票當選為評議員。他受支持的原因除了因為他是抗日運動的領導者之一，以及台南市原本就是他的活動根據地之外，還包括了在日本本國留學期間，他在日本基督教會領袖植村正久的指導下受洗等等的原因。但是在理事的選舉當中，他以最高票落選了。原因可能是受理事選舉前，長老教中學教員王金帶提出所謂「反政府色彩甚濃厚者宜避之」的看法之影響。²²

除了蔡培火之外，後援會所選出的評議員之中，還包含了大東信託台南分店的幹部劉明哲及王開運等人。台灣首代金融機構大東信託的幹部成為長老教中學的支援者一事並非偶然。總督府也以類似的方式對大東信託加以施壓。蔡培火在其著作《給日本國民》一書中，對於大東信託的成立曾做了以下的描述：「被母國人（日本人—譯注）獨占的島內言論機構，皆振筆直斥此為台灣金融界的反叛，氣憤地主張應當對此加以遏止」。蔡培火又在其著作中義憤填膺地提及，在大東信託開業後，台中州知事以信託業法尚未實施為由，否定大東信託的法定地位，並且下達命令，指示「各同業公會之可用資金及預備金等，不可存入信託公司」。²³

大東信託獲准成立是在一九二六年十二月；長老教中學獲准設立財團法人是隔年二七年五月；而『台灣民報』獲准在島內發行及台灣民眾黨的成立是在同年七月。由這一連串的事情看來，台灣總督府於一九二七年前後，有著某種程度的政策轉變。誠如蔡培火「被母國人獨占的島內言論機構」之所言，在殖民地政策的深層底部裡，不管是政治經濟文化等方面，均存在著維持日本人主導權的方針。當藉由舊有方式維繫這樣的體制一事變得困難之後，總督府所採用的新方針是——原則上認可以台灣人為主體的組織，然後再藉由恣意的法律操作，使其陷於沒有競

爭力的狀態。

在欲鞏固並持續日本人主導權（hegemony）的體制下，相對地衍生出所謂的「台灣人」意識。在「台灣人」當中當然也存在有族群敵對關係、父權社會下的女性歧視、階級對立等等的問題，但是殖民地政策卻使得「日本人」—「台灣人」的對立軸，浮上了檯面。事實上，在召開後援會大會前的一九二八年十一月，後援會公開了以下的「宣言書」：²⁴

本校教育英才四十載，不為不久矣。……試問歷年入學率何如？依據統計，教會內二成強，教會外即居八成之多。故後援雖英人，宗旨雖基督，實體無非純全台灣民眾之教育機關也。而以一簣之功勉，不能不貫徹目的使命，可謂智者乎。深望吾南全台人士，群策群力，急起直追，冀乎名實具備，為台灣人之學校而後已。

在這篇為了籌措更多捐款而向台灣人提出呼籲的「宣言書」中，強調其意欲成為「台灣民眾之教育機構」之發展方向。當然，雖說是「民眾」，但從文脈上看來，指的是說大多數的學生為非基督教徒，看不出有考量到那些連公學校的學費也負擔不起的階層。在這裡必須一提的是，同為英國長老教會系的台南長老教女學校並未成立基金。在僅有日本人本位的中學存在之情況下，長老教中學相對地比較接近所謂「台灣民眾之教育機構」，同時不可否認的是，它也是抵抗殖民地教育的據點所在。

順便一提，在這個「宣言書」被公開的數週前，台南市知名「御用

²² 「第一回理事会記錄」『輔仁』第六号一五二頁。原文為漢文。

²³ 蔡培火『日本々國民に与ふ』（東京・台灣問題研究会、一九二八年）六七—六九頁。

²⁴ 「台南長老教中學將為民眾之教育機關」『台灣民報』第二三六号（一九二八年十一月二五日）。原文為漢文。這份宣言書是為了12月的後援會大會而起草的，召開大會的前一個月刊登在『台灣民報』上，另外也見於『輔仁』第六号（一五〇—一五一頁）。之後，後援大會的會議內容被報導於『台灣民報』第二三九号（一九二八年二月一六日）。

商人」黃欣，公開表示有意為台陽中學的成立而捐助五萬日圓。²⁵這對支持長老教中學但卻對基督教主義抱持反感態度的人而言，無疑地是一項誘人的選擇。但是《台灣民報》明顯地對此採懷疑的態度。例如「台南市某有識之士」之發言人，更諷刺地說道：「若是他（黃欣）真正有心為台灣子弟著想，希望他將所得的拂下土地全部寄附就好」。²⁶雖然《台灣民報》並未直接點破，不過該報的態度傾向認為台陽中學乙案也是總督府削減對手勢力工作的一環。由於該案本意著實昭然若揭，儘管黃欣極力表明自己的善意，同時保證學校的設立是指日可待的，但這個計畫仍在一年之後不了了之。

儘管總督府巧妙地設下了許多的障礙，但長老教中學的關係者仍舊突破了財政上的難關。不管是林茂生的出國研究，還是於台南市設立其他私立中學的計畫，都沒能阻止支援者的活動。進而，與總督府教育方針的對立也因而更加鮮明了起來。

例如，林茂生在哥倫比亞大學的學位論文便是以「日本統治下的台灣公立教育」為題，主張應將台語定為公立學校的輔助教學語言，中等學校應採民族分學等。該主張的概要，與台灣民眾黨當時提出的訴求大同小異，當評為是個穩健的改革案。但是，必須要注意的是，他在結語中論述如下：²⁷

近代教育的目的，在於個人內部去發展，而不是把發展從外面強壓在個人，因為擔心這可能阻礙兒童的創造能力。同化的出

發點，在於以它自己的標準，從外部強加於人，那是不為人所渴望的，因為同化的需要是不必要的，也不為人所認知的。

這篇文章充分表現出林茂生所欲追求的「近代」。同時，值得注意的是，所謂「自內部以求個人發展」這種看似單純的主張裡，同時卻隱含了尖銳的問題——即總督府所提倡的「同化」教育，究竟是不是真的近代教育？曖昧的同化方針，在這裡重新被定位為破壞「孩子們的創造力」之負面政策。

關於這一點，傳教士萬榮華與林茂生抱持相同的看法。他在台灣教育狀況報告書（一九三〇年）中提到：「台灣人依照日本人的標準方式來思考、說話與行動的情形對帝國主義的政治家而言或許是方便的，但卻無法令目光深遠的教育家滿意」。同時，他也自我批評道：「一般認為基督教教育者是重視精神性靈的，但是因為講求立即見效，並為了附庸總督府，得到的並不是『源自於內的改革』，而是已經成為『由外改革』的教育方式了」。²⁸

綜合以上的分析，關於教育方針的問題，可以看到將台灣人定位於附屬地位的總督府，和追求落實真正的近代教育之台灣有力人士及英國人傳教士兩者之間形成對立。但事實上傳教士跟台灣人之間存在的分歧，也越來越明顯。

在前述提到的一九二八年十二月的後援會大會上，王開運提到：「有一部份人士，誤會本中學全屬教會經營」，他主張應該消除這樣的錯誤認知。²⁹也就是說要拭去被認為是教會學校的「誤解」。遴選台灣人當校長一事也引發了議論。萬榮華表示：「應時代之要求，此中學宜以台灣人自立，如學長一職亦宜讓島人」，但他卻沒有明確地交代時間。³⁰跟總督府慣用的策略一樣，傳教士也傾向於以「時候未到」為藉口，拒絕委讓權限。正巧，當時在中國大陸，收回基督教學校教育權的運動聲浪高

²⁵ 「台陽中學創設」『台灣民報』第二三四號（一九二八年十一月一〇日）。原文為漢文。

²⁶ 「台陽中學宴請有志努力募集基金」『台灣民報』第二四九號（一九二九年二月二四日）。原文為漢文。

²⁷ 林茂生（林詠梅翻譯）『日本統治下臺灣的學校教育』（台北：新自然主義股份有限公司，二〇〇〇年）二一八—二一九頁。Mosei Lin, "Public Education in Formosa under the Japanese Administration: A Historical Study of the Development and the Cultural Problems" (New York, 1929) p.168. 這篇英文論文的影本得自林茂生之子林宗義教授所贈。特於此表達謝意。

²⁸ E. Band, "The Educational Situation in Formosa," 1930, PCEA, No.9.

²⁹ 同前「第一回理事會記錄」『輔仁』第六號、一四九頁。

³⁰ 同前、一四八頁。

漲，紛紛要求校長及理事會半數以上須由中國人擔任。國民黨政府雖考量了與傳教士背後歐美諸國的外交關係，但對該運動仍表支援。³¹但是，在殖民支配下的台灣人，並沒有政府來聲援他們的自立要求，以台灣人為校長的問題成了懸案（不過，至於理事會長，林茂生在一九三三年成為台灣人首位就任的會長）。

像這樣，參加長老教中學後援會的台灣人，雙重隸屬於總督府與傳教士之下。其中，對於基督教徒而言的核心問題——教會與信仰的方針，也產生了明顯的分歧與對立。值得注意的是，年輕的台灣人基督教徒，對於置身於殖民地支配現狀事外的教會而產生的批判意識，有逐漸升高的傾向。

這點可由一九二九年長老教中學主辦的暑期青年大會的現場狀況一窺端倪。例如，年輕傳教士希禮智（F. Healey）描述九一八事變發生前一九三一年八月召開的第三次大會，就說到：「電子、本能與社會改革；愛因斯坦、賀川豐彥（福音傳道者與社會運動家—譯注）與馬克斯；真、善與美，這些都是與會的年輕人試圖與福音相聯繫而進行思考的關鍵字」。他同時也報告，「為了同胞、為了獲得政治權利而奮鬥的台灣人」滿懷「先知先覺者」的熱情進行演說，他們深深地擄獲了青年們的心，儘管「對剛復自用教會的攻擊，讓年長牧師深感不悅」。³²於長老教中學擔任化學教師的沈毅敦（L. Singleton），也針對該次大會提出以下的報告：³³

台灣貧富差距很大。除了這個原因之外，再者因為日本人跟台灣人間民族情感的關係，使得台灣產生了不同於中國或是日本本國的共產主義型態。基督及馬克斯被視為是傳遞同一福音的人。這些台灣人認為，財富和權力的不平等是真正的罪惡，應該奪取富者的不義之財，使所有的人歸於平等。要如何才能去除他們心中的這種慾望呢？

一九三〇年前後，在歐美及日本，卡爾·巴特（Karl Barth）新教等對教會現狀產生懷疑的神學持續地產生影響力，尋求社會變革的學生基督教運動盛極一時。年輕的台灣人之中，有人赴日本本國留學，將這樣的思潮帶回。³⁴沈毅敦的報告說明了，台灣的青年們並非將該種基督教理論當成外來理論全盤接受，而是基於殖民地支配的現實來理解，並試圖擴大理論內涵。如同上文最後所示，傳教士們原本便對這種動向採取一種冷淡的態度。對他們而言，以暴力來促成社會改革，是背離正統信仰的作法。

那麼，一九三〇年結束留學生活返台的林茂生，又是如何評論那些對殖民地支配現實難掩不滿情緒的年輕人呢？林茂生是學者，也是教育家，在政治上則採穩健的立場。與文化協會的關連也僅限於以講師的身份參與而已。《台灣民報》在報導林茂生歸國的消息時也寫到：「他是教育家，不插手政治問題」。³⁵但是，返台後他在台南市公會堂的演講中，闡述民主主義的價值時提到：「在文明落後的國家，警察對著民眾揮舞霸王般的權力」；又說「人民繳納稅金，所以當然有參與政治的權利」等類似批判總督府的言論。³⁶同時他也在《台灣民報》的後繼雜誌《台

³¹ 關於中國之收回教育權運動，參照佐藤尚子『米中教育交流史研究序說』（龍溪書舍、一九九〇年）。

³² F. Healey, "The New Generation in Formosa," *Presbyterian Messenger*, PCEA, No. 1041 (Dec 1931)。又，記載 1929 年青年大會的文章當中提到了「虔誠的基督教徒，同時也是政治家，更是台灣議會設置運動的指導者」的「Saibaika」，也就是「蔡培火」的發言。從這件事情看來，這裡所指的人應該就是蔡培火（"Welfare of Youth," PCEA, No. 1811）。

³³ L. Singleton, "Evangelising in Formosa," *Presbyterian Messenger*, No. 1042 (Jan 1932)。又，這裡翻譯為「台灣人」的部分，其原文為 Chinese，但是從之後的文脈來判斷的話，翻成「中國人」是不恰當的。

³⁴ Hugh Macmillan, "Then Till Now in Formosa" (London: English and Canadian Presbyterian Church in Formosa, 1953) p.90。又，傳教士及台灣人又是如何評價德國教會對卡爾·巴特神學及納粹主義之抗爭的呢？有機會的話，希望另外探討這個有趣的問題。其次，關於卡爾·巴特神學對日本的影響，可以參考金田隆一『昭和と日本基督教會史』（新教出版社、一九九六年）。

³⁵ 「米国学博士になつて林茂生君が帰つてきた」『台灣民報』第二九九号（一九三〇年二月八日）。

³⁶ 「台南公會堂の二集会」『台灣民報』（一九三〇年二月一五日）。

灣新民報》創刊號（一九三〇年七月）裡寄稿闡述：「台灣新民報的這十年，本身代表了台灣人的言論確立史，而它與社會的互動則是台灣各種解放運動的珍貴血淚記錄」。³⁷或許在林茂生的心裡已經體會到，與民主主義相去甚遠的殖民地支配現狀若不改變，那麼教育上的「解放運動」可謂困難重重。在他寫這篇文章的同時，神社參拜的問題已浮上檯面，應該對他的看法有些影響。

三、作為「踏繪」之神社參拜

總督府在一九二八年年底首次非正式地提出私立中學必須進行神社參拜，才能獲得認可的見解。萬榮華在十二月的後援大會中報告說，總督府督學曾以「個人意見」提出看法，指出「立案條件中包含了神社參拜一項」。³⁸長老教中學就在財政條件完備並發表了自許為「台灣民眾之教育機構」的「宣言書」的階段當中，遇到了新的障礙。

隔年一九二九年發行的《校友會雜誌》上，王金帶說明了欲獲立案所需的條件，並表示：「財政問題、師資問題、學力問題等早就解決了。剩下的就只有宗教問題了。具體來說，就是神社參拜的問題」。³⁹身在紐約的林茂生也在寫給該雜誌的信中，對今後的事態憂心地表示：「長老教中學的立案申請，結果碰到了我一直認為要極力避開的大難題」。⁴⁰而之後的發展證明了林茂生的擔心是正確的。

神社參拜之所以成為中學立案的條件之一，其源來自繼第二次台灣教育令之後制訂的「台灣公立中學規則」。其中第三十七條規定：在台灣神社祭拜日時，「全體師生必須參拜或遙拜供奉北白川宮能久親王的神社」。由私立學校也「適用」於該規則一事看來，學務當局已打算使其適用於長老教中學。

一九二二年時神社數量不過十七座，在台南市也只有北白川宮故址而已。⁴¹因此上述的規定也允許離神社遠的學校得於校內進行「遙拜」。但隨著一九二三年皇太子裕仁的台灣「行啓（出巡）」，北白川宮故址改制為台南神社，二五年進身為「官幣中社」，因此長老教中學關係者便難逃參拜的命運。

像這樣，以頒佈總督府令來明文合法化強制性的神社參拜，乃是台灣地區的特徵。日本本國的「中學令施行規則」（一九〇一年）當然無須贅言，朝鮮的「高等普通學校規程」（一九二二年）中，也沒有同樣的規定。為了規避侵害「信仰自由」的責難，規定的頒佈是採「通牒」令之類低於「府令」、「省令」的行政命令，或是由學校管理人員直接處罰拒絕參拜的學生等，進行實際上的強制。儘管如此，為何台灣的神社參拜相關規定，會動用到「府令」層級命令加以明文化呢？這個問題有必要拿朝鮮來做比較。

第一，要考慮到這位北白川宮能久的象徵性。他是皇族，在日軍佔領台灣的過程中喪生。根據這兩點，能久不但代表了日本統治台灣的肇始，更是用來象徵日本統治台灣的正統性之最佳人選。否定能久的神聖性，等於是全盤否定日本對台灣的支配。截至一九四五年為止，在台創建的神社共計有六十八座，其中有六十二座是用來祭祀能久的。⁴²反觀朝鮮，由於缺少像能久一般合適的象徵性人物，連朝鮮神宮內供奉的主神對象都曾引起爭議。相對的，在台灣，神社的存在問題巧妙地被融入殖民地政策之內。

第二，是關於基督教的影響力問題。在一九二二年的階段，台灣並沒有正規的基督教私立學校，因此神社參拜相關規定的問題性難以顯現出來。相反地，朝鮮受到殖民地化的時期雖較台灣來得晚，但是基督教在一九〇〇年代已經相當普及，甚至被稱做「東洋傳教史上的奇蹟」，

³⁷ 林茂生「祝台灣新民報發刊十周年」『台灣新民報』第三二二號（一九三〇年七月一六日）。

³⁸ 同前「第一回理事會記錄」『輔仁』第六號、一五一頁。

³⁹ 王金帶「私學振興」同上、二二頁。

⁴⁰ 「林茂生氏書信 其一」同上、一五九頁。

⁴¹ 蔡錦堂『日本帝國主義下台灣的宗教政策』（同成社、一九九四年）三五—三五五頁。神社數是指包含無格社在內之具有社格者。另外可參考橫森久美「台灣における神社——皇民化政策との連関において」『台灣近現代史研究』第四號（一九八二年）。

⁴² 同上、三五—三五五頁。

因此在「合併」於日本之前的階段，基督教私立學校已擁有相當的影響力。例如，在一九〇九年，光是長老教會中學數量便已達十四所，朝鮮總督府雖然採行了許多打壓政策，但多數的學校仍力抗不懈並存續了下來。⁴³到了一九一五年，朝鮮總督府修正「私立學校規則」並企圖打壓宗教教育時歐美傳教士提出了強烈的反彈，而在三·一獨立運動（一久一九年一譯注）後宗教教育的打壓便得到了舒緩。

截至一九二〇年代後半為止，對台灣總督府而言，基督教並未帶來太大的政治威脅。神社參拜的相關規定，也是在西來庵事件（一九一五年）刺激之下，為了對抗民間信仰而制定的。在這個事件中，余清芳訴諸民間信仰中的「神將天兵」觀念，順利動員了大規模的民眾，總督府因而大感震驚，於一九一八年設立了社寺課，開始對充滿「迷信」的台灣人進行宗教性的「善導」。神社相關法規原本併入宗教相關法規之中，但在一九二二年，便在神社非宗教論的名目之下獨立了出來。⁴⁴如此破天荒的學校集團參拜之規定，便在這一連的事件中，先是於第一次台灣教育令（一九一九年）中被導入，然後在第二次教育令中繼續沿襲。

但是，這樣的規定逾越了制定時的意圖，轉而被利用為抑制日漸政治化的長老教中學關係者的工具。其中扮演重大角色的，是一九二七年由朝鮮總督府事務官轉任台灣總督府文教局長的石黑英彥。石黑組織了台灣神職會、發行會刊《敬慎》，同時擔任會長一職。他在任職於朝鮮總督府的時期曾組織了天晴會，在每月初一早上「偕同會員進行神宮參拜，並親自指導『大和體操』實習」。⁴⁵對於將神社參拜列為立案條件之一之事，萬榮華認為「為了滿足少數熱心信奉神道的官僚而強迫台灣人去信仰神道，是錯誤的殖民地政策」。同時也批判「雖然手法精緻洗鍊，

但仍是一種殘酷的宗教壓迫行為」。⁴⁶這裡所指的少數官僚，當然也應包括石黑英彥。一九二九年七月，隨著川村竹次總督的調職及石塚英藏的就任總督，石黑也異動成為內務局長，而杉良村則就任為新的文教局長。儘管如此，神社參拜為中學立案標準之一的政策依舊沒變。

被課以神社參拜要求的萬榮華在一九三〇年，為求日本本土基督教會關於該問題的見解而赴日與日本基督教聯盟的關係者會面。恰巧，當時該聯盟正對神社制度調查會提出了「神社問題相關建議」。該意見書主張的重點在於：如果神社不是一種宗教的話，那麼應該明確地將其非宗教化；如果是宗教的話，也不應該強制參拜。以台灣羅馬字發行的《台灣教會報》也翻譯介紹了這篇意見書。⁴⁷前言部分語帶保留地提到：「神社參拜一事成為宗教界目前面臨的重大問題」，雖未明確表示贊成與否的意見，但應已意識到，在基督教徒與非日本人的雙重意義上，神社參拜問題是個巨大的「踏繪」。

一九三一年，傳教士會議一致通過「只要神社被賦予宗教上的意義，那麼將不對理事會提出參拜的建議」。這代表著拒絕腳踏到該「踏繪」之上。但這一項決議卻令部分支持者大失所望。同年八月，《台灣新民報》討論長老教中學的認定問題，論述中說到：「父老兄弟們檢視台灣當前之現狀，基於現實利益的考量，有許多人主張應當盡早接受台灣神社參拜之條件以求獲得立案」。⁴⁸從事情後來的發展來推測，該篇報導反映的應是非基督教徒之意見。畢竟，為求立案而做的所有努力，如果因為拒絕參拜神社一事而功虧一簣的話，那麼付出的代價未免過大。

長老教中學以外的各學校接受神社參拜已為既成事實，或許也是導

⁴³ 学部『韓国教育ノ現状』一九一〇年（渡部学・阿部洋編『日本植民地教育政策史料集成（朝鮮篇）』第六三卷所收、龍溪書舍、一九九一年）。

⁴⁴ 同前蔡『日本帝國主義下台灣の宗教政策』第二章，詳細介紹了神社政策作為因應西來庵事件對策之發展過程。

⁴⁵ 「天晴會概況（朝鮮）」『敬慎』第三卷第二號（一九二九年一二月）。此外，本資料得力於近藤正己教授（近畿大學）的協助才得以參閱，在此特致謝意。

⁴⁶ E. Band, "The Educational Situation in Formosa," in Paul. S. Mayer ed., *The Japan Mission Yearbook* (Tokyo: The Meiji Press, 1929) p.274. 此篇文章乃節錄於 E. Band, "Tainan Presbyterian Middle School," PCEA, No.20.

⁴⁷ 「Lun Sin-sia bun-te (論神社參拜問題)」『TAI-OAN KAU-HOE-PO (台灣教會報)』第五四六號（一九三〇年九月）。本資料是經由高井由紀小姐（國際基督教大學研究所）的介紹才得以匯集。高井小姐詳讀了『台灣教會報』，台灣羅馬字的翻譯，也仰仗了高井小姐的幫忙，在此特致上謝意。

⁴⁸ 「台南長老教私立中學の認可問題」『台灣新民報』第三七五（一九三一年八月一日）。

致判斷參拜已無可避免的原因之一。

根據台南神社神官松本賴光的說法，一九三一年初，台南市的師範學校、高等女學校、小學校、公學校學生，每月月祭時均會到台南神社進行參拜。松本一方面對這樣的行為力表讚揚，一方面對「某出生於宗教家庭的小學生」不參加參拜一事加以強烈的指責，認為那是「非國民之言行」。⁴⁹松本甚至對中學校僅參拜一次感到不滿，如此可知，連一年一度的參拜也不實施的長老教中學，看在他的眼裡，是多麼令其難以原諒。

「九一八事變」後，軍部介入文教政策，神社參拜的壓力因而更為提昇。一九三二年日本本土的天主教學校上智大學，因學生拒絕到靖國神社參拜為由而遭到軍部抨擊。校方基於文部大臣所謂靖國神社不外乎是「愛國心與忠誠心之表現」的說法而接受了神社參拜一事，並且教育方針也配合宣揚天皇崇拜，做了重大改變。⁵⁰台灣神職會會刊《敬慎》的卷頭文章論及上智大學事件，並批評文部大臣的說辭道：「神道無疑地是屬於宗教的範疇」，同時也改變態度的指出：「日本臣民的信教自由，只要以不違反神國建國大精神、不毀損國體為前提，都受到許可」。

51

一九三三年五月，總督府總務長官平塚廣義在訓詞中，繼「帝國退出國際聯盟」問題之後，提出「神社之崇敬」議題，主張「獎勵神社參拜及領受神宮大麻（伊勢神宮之神符），加強島民敬神崇祖的觀念，根植國民精神於潛移默化之中」。⁵²一九三三年起，台灣神職會同時擔任分發伊勢神宮神符的工作；在總督府為後盾之下，有組織性的全面展開台灣人購買神符運動。⁵³神符的購買亦為一種滲透入家庭空間的小型「踏

繪」。在海峽對岸，以中國人為「敵」的戰役正在進行，日本在國際上的孤立日趨明顯，對於與中國人有歷史聯繫的台灣人之猜疑眼光日漸強烈。在這種情況下，「踏繪」（思想檢查）之必要性因而大為增加。

一九三三年五月長老教中學理事會要求傳教士會議，參考文部省所謂神社參拜乃是愛國心的體現之見解，重新考量是否應該進行神社參拜。同年九月，傳教士會議在經過一番激辯之後，以贊成九票、反對兩票、棄權兩票，決議對理事會提出參拜神社之建議。⁵⁴持贊成意見者包括校長萬榮華，其主要理由在於，日本基督教聯盟來函表示，應將神社參拜視為不過是國民道德的實踐，予以接納。⁵⁵

當時徹底堅持反對意見的沈毅敦，在傳教士會議之議事記錄外，另外行文向倫敦總會表達意見。文中表示，雖然文部省聲稱那只不過是愛國心的表現，但神社內所舉行的儀式明顯帶有宗教意義，並且指出神社隸屬內務省管轄，不宜將文部省的聲明照單全收。文中更進一步憂心於，基督教徒一直以來便抨擊著台灣人的祖先崇拜，然而對台灣人而言，神社參拜地位尚低於祖先崇拜，若肯定了神社參拜的話，那麼對於「台灣基督教會的成長將會是一大打擊」，倘若進行參拜，那麼，「我們的立場將不再中立，而成為自發性的默從」。⁵⁶

沈毅敦意見書的特徵，在於他堅持對台灣人而言的神社參拜意義，並且拒絕遵從日本基督教聯盟的見解。他在意見書的開頭提醒總會注意：「在現今狀況下，對台灣教會的人而言，率直的表達有關神社參拜問題的意見，是件危險的事」，同時，「應該注意到台灣有百分之九十的人，他們並未和日本人擁有相同的歷史背景」。由這些發言可明確知道沈毅敦的態度。

理事會接受傳教士會議的決議而召開會議，但會議中並未達成共

⁴⁹ 松本賴光，「月次祭ごとに七千の兒童の參拜を見る」『敬慎』第五卷一號（一九三一年一月）。

⁵⁰ 上智大學事件，參照久保義三編著『天皇制と教育』（三一書房、一九九一年）第一章第一節。

⁵¹ 「信教の自由と神社參拜問題」『敬慎』第七卷第一號（一九三三年一月）。

⁵² 「平塚給務長官訓辭拔抄」『敬慎』第七卷第二號（一九三三年六月）。

⁵³ 又，包含神社參拜之皇民化政策的發展經過，參照近藤正己『總力戰と台灣』（刀水書房、一九九六年）第三章。

⁵⁴ Minutes of the Formosa Mission Council, Sep. 19, 1933, PCEA, No. 19.

⁵⁵ J. W. Galt, "Majority Statement Regarding Pupils' Attendance at Shrine," Oct. 1933, PCEA, No. 19.

⁵⁶ L. Singleton, "Objections to Shrine Attendance," Oct. 1934, PCEA, No. 19.

識。原因是未得到教會代表的同意。⁵⁷對於其中黃俊命的反應，其子黃彰輝憶及：「捲入神社參拜問題論爭的父親，十分反對『天皇崇拜』」。黃俊命先後畢業於長老教中學及台南神學院，自一九一六年起擔任母校的老師（負責聖經教學）並兼任舍監。一九二七年成為牧師，並兼任學生進行禮拜之東門教會之司牧。自財團法人設立以來，便和林茂生一起擔任理事職務。

在一九三三年的階段，尚未以學校身份正式進行神社參拜。但是像黃俊命這樣反對參拜的人逐漸成為少數，而激烈的意見衝突也逐漸演。和全體團結一致突破充實財政難關時的情況，形成了對比。另外在日本人教員方面，提倡武官總督復辟的台灣右翼聲浪也逐漸高漲。在這樣一觸即發的狀況中，長老教中學面臨了分裂的局面。

四、「非國民」攻勢之組織化

事情的開端始於一九三四年一月的理事會上，會中全體一致決議通過教務主任上村一仁的免職案。原因在於，上村未經請示校長，便擅自和總督府文教當局會談，同時被學生及家長稱為「法利賽人（猶太教派一派一譯注）」而不被信任等理由。當時由沈毅敦擔任休假中的校長萬榮華的職務代理人，他談到：「事後才曉得，上村對理事會長林茂生說了不該說的話」。⁵⁸推測可能是上村蔑稱林茂生為「清國奴」。

不管如何，沈毅敦強調此舉與神社參拜問題沒有關係。理事會以報將該項決議呈請萬榮華，在獲得萬榮華同意後隨即告知上村。得到消息後的上村感到震怒，將當時極為敏感的神社參拜問題，與自己被免職一案結合，向媒體發佈消息。

在台南市發行的日文報紙《台南新報》，首先在二月三日刊載了

關長老教中學的新聞。標題雖然處理成：「問題出在神社參拜？台南市某校發生內訌，主張參拜的教務主任告急」，但並未揭露校名。但於同月二十六日，剩餘的七名日本人教師聯袂提出辭呈，事態才一舉擴大，報紙的論調也明顯轉為攻擊。日本人教師們以「無法實施日本帝國臣民之國民教育」為由提出了辭呈，同時對台南州教育課遞交請願書，要求「改組理事會，增加五名日本人」、「校長由日本人擔任」、「教員三分之二以上由日本人擔任」。⁶⁰同日，由住在台南市的日本人有力人士組成的「台南同志會」召開集會，首先開炮譴責長老教中學。主要的成員有11名，包括了栗山新造（台南州協議會員、台南商工會評議員）、井戶諫（台南市協議會員、帝國在鄉（後備）軍人會台南分會評議員）等位居台南州、台南市要職之日本人。⁶¹

長老教會方面，林茂生於三月二日以個人立場發表聲明，「應當參與所有國家典禮」，表示同意非宗教性的參拜活動。同時也表示應當務求「日本人與台灣人之融合，將雙方精神上之歧視一掃殆盡」。⁶²這聲明不但不接受理事會改組的要求，反而暗指日本人在「精神上之歧視」才是整個事態的主因。當天夜裡，長老教中學緊急召開臨時理事會，除了認可該聲明外，還決定於三月十日的陸軍紀念日進行神社參拜。或許林茂生也希望能藉由這樣的行動來平息風波吧。

但是，事情才剛開始。隔天，《台南新報》報導總督府相當重視長老教中學之問題，又以「一般有識人士」名義發言指出：「應該拒絕接受以改善改革之名、行偽裝之實的團體來出面解決」。⁶³台南同志會與該報導同出一氣，對林理事會長的聲明提出了批判，並於四日在台南市公會堂召開臨時總會，主張「一刻都不能認可其為日本帝國之教育機構」，決議促使「動用監督權」。接著於五日，向台南州知事今川淵遞交聲明書，

⁵⁷ 「問題につき林理事長談」『台灣日日新報』（以下簡稱『台日』）一九三四年二月二八日付。

⁵⁸ Shoki Coe, *Recollections and Reflections* (New York, 1993) p.66.

⁵⁹ Letter from Singleton to Maclagan, Mar. 10, 1934, PCEA, No.21.

⁶⁰ 『台日』一九三四年二月二七日、二八日付。

⁶¹ 職位根據『昭和八年四月一日現在 台南州下官民給覽』一九三三年、『台灣官紳年鑑』一九三四年等來推測一九三四年三月當時之狀況。

⁶² 『台南新報』（以下簡稱『台南』）一九三四年三月二日付。

⁶³ 『台南』一九三四年三月三日付。

同時也面會了當時正好逗留在台南市的總督府文教局長安武直夫。⁶⁴

在這段期間，任職於長老教中學的日本教員們也頻頻於報紙上發表言論。上村一仁在接受訪問時說到：「台南神社參拜事件，據說一部份本島人有力人士正在設法解決，但是，那不過是從功利打算出發，為求獲得公認的噱頭」而已。⁶⁵聯袂提出辭呈的日本人教師們抨擊學生平常：「只要一論及我們國體的尊嚴及輝煌的事蹟，學生必定反抗地竊竊私語……一提到日本魂他們則反抗地在私底下說台灣魂」。另外也批評沈毅敦所謂的，「太過強調使用國語的話，將導致和英國在愛爾蘭強制人民使用英語一樣的惡果」，甚至更進而要求林茂生辭去理事會長職務，以及廢止台語教學。⁶⁶

在一連串的事件中，最具決定性意義的是三月六日今川知事發表的聲明。聲明中表示：「堅決反對任何人以宗教之名，行違反本島教化指導精神之實者」。⁶⁷被知事這明確的態度逼得無路可退的代理校長沈毅敦，在隔天向知事表達希望等到校長萬榮華返台後再行解決。翌日，報紙上仍以「台南長老教中學問題台北鄉軍（後備軍人會）決起向中央致電懲處褻瀆國體尊嚴之非國民」為題報導。但報紙的大肆報導之後便暫時沈寂了下來。⁶⁸

四月份萬榮華返台前，再度發生了使「輿論沸騰」的事件。四月十日，台南州文教當局對長老教中學的學生做臨時筆試測驗，要求學生「默寫教育敕語全文」及寫下「我國國民為何參拜台南神社」之理由等等。⁶⁹報上以「台南長老中學之學生日本國民精神全無」為標題，刊登了該次測驗的結果，同時用詞聳動地指出，令人感到「戰慄」的是，居然有學生連教育敕語的第一行都寫不出來，「日本處於國際情勢危急的非常

時期，特別是在歸順不久的台灣，絕對不允許這樣的學校存在。⁷⁰在「非常時期」的聲浪中，日本人也才明確意識到自己與「新歸順人民」之間絕對的對立關係。

四月二十六日萬榮華返台之後，媒體報導的語調有了很大的轉變。因為萬榮華幾乎完全按照今川知事的意思行事，承諾「改革」學校的管理經營。當初萬榮華沒有將校長職務讓給台灣人一事，在此刻有了重大的意義。主導「改革」的萬榮華，其防守線最終僅在於保衛基督教主義，雖然要求擔任校長及理事會長的日本人必須是基督教徒，但其餘皆順從今川的意思，承諾進行數項「改革」，其中包括了在校規中明文規定神社參拜、廢止台語聖經教學、解散後援會等。⁷¹報紙於五月十九日刊登了林茂生與學校「斷絕一切關係」的談話，隔天則以「台南長老教中學正途大躍進」為題，刊載了「改革」計劃案。⁷²結果是，撤回除了上村之外的日本人教師之辭呈，繼林茂生之後黃俟命也辭去「校牧」一職。黃俟命被迫辭職的理由是，不遵從以日語教授包含聖經在內的課程之規定。其子黃彰輝回憶道，黃俟命「無法、或者厭惡以日語教授聖經」。⁷³

學生們的態度雖不明確，但是，可以肯定的是，他們對這一連串的事件感到懷疑與憤怒。五月二十三日，萬榮華在朝會中向學生說明了改革案。而三年級的學生們緊接著在二十八日便對日本人教師角田三寅的修身課程採取了「反抗的態度」。角田憤而返回教師休息室，此時學生們將計就計，抗議角田「缺乏教導我們日本國民教育之誠意」，進而在學生大會中決議勸退角田辭職。⁷⁴這件事情再度被大幅報導，但就在萬榮華的勸服及學生的道歉之下得到大致的「解決」。⁷⁵

一九三五年之後，「改革」案進入實行的階段。

⁶⁴ 『台南』一九三四年三月六日付。

⁶⁵ 『大阪朝日(台灣版)』一九三四年三月三日。同資料經由岡本真希子小姐(日本學術振興會特別研究員)之介紹才得以參閱。在此特表感謝之意。

⁶⁶ 『台日』一九三四年三月五日、同六日付。

⁶⁷ 『台南』一九三四年三月六日付。

⁶⁸ 『台南』一九三四年三月八日付。

⁶⁹ 『台日』一九三四年四月十三日付。

⁷⁰ 『台南』一九三四年四月十四日付。

⁷¹ 『台南』一九三四年五月二〇日付。

⁷² 『台日』一九三四年五月十九日付、『台南』一九三四年五月二〇日付。

⁷³ Shoki Coe, *ibid.*, 66.

⁷⁴ 『昭和九年度 同 十年度 學校日誌』一九三四年五月二三日條、長榮中學校史館所藏。『大阪朝日(台灣版)』一九三四年五月二九日付。又，感謝長榮中學史館張厚基先生在資料閱讀方面提供的協助。

⁷⁵ 『台南』一九三四年五月二九日付。

日本基督教會接受了萬榮華的請託出面斡旋，使得退役軍人基督教徒的加藤朝太郎在二月時繼任為新校長。萬榮華擔任名譽校長，並取代黃俟命教授聖經。理事會於一九三六年四月正式改組，成員包括傳教士二名、台灣人七名（教會選出四名，校友會選出二名）、日本人四名（日本基督教會大會選出校長一名及理事一名，台南州知事指定居住台南州之日本人二名）。新的理事會由上與二郎牧師擔任理事會長，台灣人理事的成員也悉數更迭。⁷⁶

從《學友會雜誌》的封面安排，也可感覺出學校氣氛的變化。一九三三年以前，漢文欄所佔篇幅達日文欄的一半，但一九三五年以後漢文欄被刪除了。在事件發生的一九三四年五月所發行的雜誌裡，仍有漢文欄，不過這恐怕是準備不及而導致。為了掩飾漢文欄的存續，這一期卷頭刊登了「中川總督閣下於國語演習會中的談話」。又，一九三三年學校行事曆當中規定十月二十八日台南神社定期參拜日「舉行遙拜儀式」，在一九三四年時改為「師生一同舉行正式參拜」。⁷⁷從十月二十九日之《學校日誌》中，「針對不參加神社參拜及招魂祭祭典者進行調查訓誡」之記載可得知，「正式參拜」具有強制性質。⁷⁸

一九三六年，今川淵轉任台北州知事，在其管轄下、加拿大長老教會所經營的淡水中學及淡水女學院，也遭受到同樣的攻擊。這兩所學校並未像長老教中學一樣設立有基金會，因而面臨了財政上的困難，這也是迫使傳教士屈於接收要求的理由之一。同年，總督府以長老教會事件威嚇，要求台南長老教女學校必須同樣任用日本人為校長。結果，植村正久之女植村環成了新校長。

一九三八年，更要求從教育章程規定中刪除基督教主義的字眼，選

禁止在正規時間內教授聖經。⁷⁹就在這一次又一次的強迫性妥協之後，於一九三九年，長老教中學終於「如願以償地獲得了立案」，同時改稱為長榮中學校。但這與當初的理想——成為「台灣民眾的教育機構」，有了相當大的差距。無寧說在這個階段獲得立案，意味著和其他公立學校一樣，被編入「戰時大後方支援」的體制下。例如，在一九三九年九月的「興亞奉公日」時，在「開學典禮開始前，舉行升旗儀式，遙拜宮城，默禱一分鐘遙思出征將士的辛勞，祈求武運長久，並且對受傷軍人及護國英靈致上感謝之意」。⁸⁰

五、暴力下之犧牲者及執行者

在殖民地的支配之下，長老教中學成為「台灣民眾之教育機構」的夢想幻滅，進而成為了日本帝國總體戰的一環，導致這種變化的決定性因素，在於前述一九三四年的神社參拜事件。在此，再次檢驗該事件對於台灣人、傳教士及日本人的意義。

前面已經提到，黃俟命因為神社參拜問題而被迫辭去了校牧一職。之後，又因為台灣教會內部的鬥爭而失去了東門教會之牧師職務。失意的黃俟命造訪了在東京帝國大學留學的兒子，說到：「我不曉得發生了什麼事……為什麼會發生那樣的事……我真的不知道」。黃彰輝幾乎每天晚上跟著憔悴潦倒的父親黃俟命閱讀『約伯記』，他寫下父親如何熱愛長老教中學的牧師工作，如何敬愛萬榮華校長，其後繼續說道：⁸¹

父親基於政治原因，遭到自己打下基礎、同時成為首任牧師的教會所放逐。父親非常不安，認為自己被拒於千里之外、被拋棄了、甚至是遭背叛了。……看到自己敬愛的人在精神及肉體、

⁷⁶ 「理事選任決議書」一九三六年三月三十一日『昭和九年度以降 財団法人書類綴 発信之部』長榮中學校史館所藏。又，上與二郎等基督教關係者在1934年之後，與台灣之關聯狀況等議題，冀於日後另闢專文以論之。

⁷⁷ 『輔仁』第九號（一九三二年）六六頁、『輔仁』第十號（一九三四年）五五頁、『輔仁』第一一號（一九三五年）一〇三頁。

⁷⁸ 『昭和九年度 同十年度 學校日誌』一九三四年一〇月二四日條、長榮中學校史館所藏。

⁷⁹ Minutes of Special Meeting of Formosa Mission Council, Feb. 2, 1938, PCEA, No.26.

⁸⁰ 『輔仁』第一六號（一九四〇年）二一頁。

⁸¹ Shoki Coe, *ibid.*, pp.66-69.

甚至在靈魂上遭受到如此的折磨，是我的人生中最痛苦的經驗之一。

隔年的一九三五年夏天，黃彰輝利用休假回台灣跟林茂生見面。林茂生對於教會對黃侯命的所作所為感到十分震怒。他對黃彰輝說：「既然教會用那樣的方式放逐你父親，你又何必成為牧師呢？」⁸²在這裡，林茂生直接表示憤怒的對象是台灣教會的成員們，但不用說，造成如此內部分裂情形的，乃是總督府的官僚及日本人殖民者。

林茂生自一九三一年起兼任台南高等工業學校之教授，三四年又成為台灣文藝聯盟佳里分部的創設人之一，另外又身兼以三〇代青年為主的「社交團體」南洲俱樂部的顧問。⁸³在公開場合中「解放運動」不易進行的情況之下，小規模的文化社團成了微弱抵抗的根據地。

在蘆溝橋事件爆發後不久，林茂生以下列的詩回贈了台南高等工業學校的台灣人同事所寫的七言絕句：⁸⁴

可無隻手挽狂瀾
歌哭終難慰鼻酸
歲序易過人易老
空留一劍匣中寒

這首詩應可解釋為詠嘆出，在無力遏止分化、割離人們的「狂瀾」的悲哀狀態下，只能自比為漂浮於空中一把劍的懊悔與無力感、以及無法在公眾場合表達自我的憤慨。

另一方面，萬榮華以書面向倫敦報告了這一連串的事件。⁸⁵

所幸，對傳教士的排外情結不甚強烈，主要的矛頭還是指向理事會中的台灣人。他們認為上村教務主任致力將國民教育深入台灣人之中，而這些台灣人理事則妨礙了上村教務主任的行動。……在這個事件當中，有許多台灣人對我們傳教士感到失望，認為我們未能以台灣獨立的擁護者之姿來面對當局。然而在無力遏止，我們何嘗想那樣做，又何嘗有權利那樣做。

這番話明白地指出了萬榮華對當局的要求採取讓步態度之理由。於法理上來看，長老教中學既為私立各種學校，沒有理由接受總督府提出的理事會改組及後援會解散等要求。雖然如此，出於可能遭廢校的恐懼，萬榮華仍然妥協了。事實上，看到淡水中學、女學院屈服在總督府的接收要求，萬榮華更加相信自己的判斷是正確的。但是從以林茂生為首的後援會之活動歷史來看，甚至解散了後援會的萬榮華之對應方式，無疑地，讓許多台灣人關係者感到絕望。一九三四年，任職長老教中學教員的戴明福表示：「我們心裏認為學校前途感到已經絕望」。⁸⁶多年之後，萬榮華也無奈地回憶說：「當時應該早點明確地對國家神道體制採取非妥協的態度才對」。⁸⁷但儘管如此，他與台灣人的絕望感仍有相當大的差距。追根究底地說，在殖民地支配的政治經驗當中所產生的「台灣民眾之教育機構」的夢想，萬榮華並未共有之。

萬榮華嚴厲地批評神社參拜「雖然手法精緻洗鍊，但仍是一種殘酷的宗教壓迫行為」。但是，事實上在同一文章當中，萬榮華也寫到了：「只要不犯基督教的原則，台灣的基督教學校也應當在培養台灣人忠誠心這一點上，衷心的協助總督府」。⁸⁸對萬榮華來說，問題不過卡在將表達忠誠心的方法定為神社參拜一事之上而已。持這樣看法的不只是萬榮華。雖然如同萬榮華與沈毅敦一般，存有個人差異，但基本上，許多傳教士

⁸² Ibid., p.71.

⁸³ 同前近藤『總力戰と台湾』二一四頁。

⁸⁴ 李筱峯『二二八消失的台灣菁英』（台北·自立晚報社，一九九〇年）三四頁。原文由林宗義教授收藏。根據李筱峰教授的見解，詩是於蘆溝橋事件發生不久後所做。

⁸⁵ E. Band, "Tainan Presbyterian Middle School," 1934, PCEA, No.20. 又，節錄版刊載於"Church and State in Tainan," *Presbyterian Messenger*, No. 1073 (Aug 1934)。

⁸⁶ 戴明福「光復前後的回憶」私立長榮中學『校長回憶錄』（台南·長榮中學，一九五六年）四九頁。

⁸⁷ E. Band, *Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission, 1847-1947* (London: Presbyterian Church of England, 1947) p.183.

⁸⁸ E. Band, "The Educational Situation in Formosa."

認為，在不抵觸信仰自由的原則之下，應該忠誠服從國家的命令。因此，傳教士們便與帝國主義掛上了鉤。對他們而言，在帝國主義的殖民地支配之下，所衍生出的歧視與不公正等問題，跟基督教沒有關係。同樣是「基督教」，但相對地，台灣的年輕人卻無法將歧視與不公正，當成與信仰無關。兩者之間有著相當大的認知差距。

如果說在一九三四年的事件當中，萬榮華扮演的是共犯角色的話，那麼主嫌當然是日本人。但是，所謂日本人這個主體是相當複雜的。處於不同社會地位的人，雖然懷抱著各自的想法，在互相依賴相輔相成下，捲入、參與了巨大的暴力性體制的運作。

一九三四年的事件，開端於日本人教員的解雇事件。就這點來看，整個事件有異於其他有預謀的事件。但是，由某個個人的進退擴大為一個事件的過程，卻有著明顯的意識操控。事態擴大的起因，在於日本人教員的聯袂請辭，關於這點萬榮華在報告中提到：「這並不是基於對上村的同情，而是想要利用外在的壓力，強迫理事會接受將學校全面日本化的要求」。⁸⁹

萬榮華的這項觀察應該是正確的。特別值得注意的是，在同一時期，台灣北部也發生了同樣的事情。即在萬榮華返台擬定「改革」案前的一九三四年四月十九日，台北州的督學在視察淡水中學、女學院時，即提出了廢止以台灣話教聖經，以及集體參拜神社等要求。加拿大長老教會的傳教士們在參考了日本人教師的意見之後，訂立方針決定除了神社參拜以外，其餘的條件均表接受，同時於二十五日拜會了文教局長安武直夫。根據傳教士會的議事錄記載，文教局長表示：「壓力來自於外，但是，我們也一致認為必須要涵養國民精神」。⁹⁰

四月二十七日媒體以「將不諳國語之教師一掃殆盡淡中當局展露誠意」為標題，報導了淡水中學事件。但在該階段，即使不實施正式的神社參拜，學校仍可勉強存續。⁹¹一九三六年，轉任台北州知事的今川淵

接收了淡水中學及女子中學，更於翌年榮昇專賣局長要職，便可知道今川扮演的角色有多麼重要。而可以推論，今川在長老教中學事件中，應當也扮演了幕後黑手的角色。

不過，由安武文教局長的發言及台南、淡水事件的同時發生來看，不能只歸因於今川的個人意圖。其背後可能有全島性組織存在。關於這一點，《台灣基督長老教會百年史》中記載，不管是在北部還是南部，居於攻擊核心的乃為一名叫「皇政會」的右翼團體。⁹²關於皇政會一九三五年以來的活動雖已獲確認，但三四年當時的活動卻無據可考。⁹³這點，還有台灣右翼與台灣軍等問題，仍有待今後作更進一步的研究。⁹⁴

此外，民間的日本人殖民者所扮演的角色也值得注意。諸如台南同志會所舉辦的集會會場等，往往聚集了大批的日本人，媒體所營造出來的「輿論沸騰」的威嚇效果因而增強許多，對學校關係者的壓力也跟著升高了。然而，日本人彼此之間，也存在著許多不同的想法與利害關係。

其中一個極端的例子是栗山新造。栗山藉由經營互助會公司而致富，他「在自己的家中興建神社，每日祭拜從不中斷」。⁹⁵他在自己的著作當中介紹了台北某女性靈媒的話。內容例如有，當某位基督教的日本人女性教師因自己的丈夫罹患肺病而前來求助時，靈媒說道：「妳心中懷抱著污穢的想法，相信基督教的神才是自己唯一的真神。在這種情況下，要祈求身為日本公務員的丈夫的病能夠好起來，是不可能的」。⁹⁶這個「神明顯靈」的內容不但反映出日本殖民者心中的不安，同時也如實

⁸⁹ 同前『台灣基督長老教會百年史』二五〇頁、二五三頁。

⁹³ 例如，根據『南日本新報』（一九三六年九月二五日付）報導，「皇政會主幹山下好太郎」偕同其他演講者進行「撲滅不逞抗日思想，乃為全大和民族之義務」內容之演說。山下於1934年擔任「社會問題研究會」之中心人物，但無法確定「社會問題研究會」是否為「皇政會」之前身。

⁹⁴ 1934年前後，正值台灣右翼之武官總督復辟論，及台灣軍發言權高漲的時期，在這種情況之下，台灣議會設置運動終亦觸礁，最後以較受限的「地方自治」方案代替。岡本真希子在論文「一九三〇年代における台灣地方選舉制度問題」（『日本史研究』第四五二號、二〇〇〇年四月）中，提及日本國內政黨政治狀況之相互關係，並探討了整個過程。

⁹⁵ 『台灣官紳年鑑』（台北·民衆公論社，一九三四年）一三一頁。

⁹⁶ 栗山新造『如是我觀』（台南·台南新報社，一九三五年）一四二頁。

⁸⁹ E. Band, "Tainan Presbyterian Middle School," 1934.

⁹⁰ Minutes of the North Formosa Mission Council, May 12, 1934, The Archives of the Presbyterian Church in Canada (Tronto), Box 4, File 101-D-2.

⁹¹ 『台日』一九三四年四月二七日付。

表現出不安心理轉換為基督教排擠的過程。

另外一個重要因素是經濟利害關係。台南同志會除了排擠長老教中學之外，還反對廢除台南州批貨工會。當時，在台南州，新加入市場的日本小自營商共同組織了台南實業同盟會，計畫成立共同批貨公司，要求廢除州批貨工會。⁹⁷今川知事夾在兩組織的利害衝突之間，於是在萬榮華宣布長老教會「改革」案的階段，確立了「不廢除台南州批貨工會」的方針。台南同志會的長老教中學問題特別委員會在前一天，便以任務完成之由進行解散。⁹⁸由於台南同志會的成員與台南州批貨工會成員並非有所重疊，故無法確認其明確的因果關係。但是，其中不排除有人爲了州批貨工會的存廢問題，而主動加入攻擊長老教中學的行列，和知事之間進行利益交換。

思想、信念、利害關係相互糾葛的社會裂痕，它們不僅僅存在於日本人與台灣人之間。同樣地，也縱橫交錯於日本人殖民者彼此之間。唯在筆者調查的範圍內，沒有一個日本人對攻擊長老教中學一事持反對意見。

結 論

再回顧一次文首的問題。神社參拜一事在日本帝國的台灣殖民統治當中，究竟代表何種意義？

從一般論來說，要回答這個問題是相當困難的。但是，就本論文探討的對象而言，應該憶起黃俟命所說的：「我不曉得發生了什麼事……爲什麼會發生那樣的事……我真的不知道」。不合理的暴力所帶來的苦痛，作爲拒絕輕率的言語化的「事件」，持續存在於歷史論述的外部。本論文與其說是要敘述那些苦痛，不如說是嘗試著將產生這些苦痛的歷史脈絡，盡可能地加以復原。

本論文的題目是「台南長老教中學神社參拜問題」。但實際上居於

這一連串事件核心的，並非神社參拜問題。因爲，在理事會發表聲明要進行神社參拜之後，攻擊仍未停止。可見神社參拜的要求，不過是用以介入學校營運系統的藉口罷了。這一連串事件的核心應該在於——利用依附在既存之權力秩序下的表象（象徵事物）來作爲「踏繪」，以粉碎「台灣民眾之教育機構」的理想，並且離間集結在該理想下的人們，以消滅屬於台灣人的公共空間。當然，神社參拜此一「踏繪」之所以能夠發揮破壞性效果，其原因在於它是一個強而有力的象徵，能夠一舉將拒絕參拜的人塑造成道德的「罪犯」。當然，在某些狀況下，神社參拜此一「踏繪」無法有效地產生作用。反而是使用日語及參加「興亞奉公日」等，成爲一種「踏繪」。無論如何，不是成爲暴力下的犧牲者，便是成爲執行者，在這種二選一的情況下，迷惘猶豫的自由空間被否定，「踏繪」得以將恐怖政治的效果淋漓盡致的發揮。

神社參拜的恐怖政治手段，發揮了有別於一九二〇年代官僚主義式的許可認可行政之功能。許可認可行政包含了相當程度的恣意判斷，在這種狀況下帶來的壓抑，反而造成台灣人聯手抵抗，但神社參拜卻破壞了該種聯繫。然而，不能忽略的是，神社參拜的要求，是在許可認可行政的「臨界點」之下所產生。殖民地支配企圖維持日本人之主導權，不可避免地製造出與之抗衡的「台灣人」意識。一旦這個「台灣人」意識高漲到不得不加以壓制的階段時，恐怖主義便被啓動了。我們可以說，一九三〇年代的情況早在二〇年代時便已埋下了種子。

若回溯到更早之前來看這個問題的伏筆，那麼便必須將十九世紀之後文明化（近代化）主導權之爭納入考量。基督教傳教士也好，台灣總督府也好，他們都自詡爲肩負「文明化使命」的舵手。台灣人基督教徒甚至是欣喜接受這些「文明化」洗禮的少數人士之一。⁹⁹但隨著台灣人欲靠己身的力量實現近代化的實現的態度日漸明確，總督府以及傳教士

⁹⁷ 『台南』一九三四年三月一七日。

⁹⁸ 『台南』一九三四年五月二五日、二六日。

⁹⁹ 關於這一點，預計在拙著「植民地支配と近代——折り重なる暴力」『ドレイシーズ』第二号（岩波書店、二〇〇一年刊行予定）中加以討論，其中亦會論及本論文中所提之神社參拜問題。

們逐漸轉為敵對的存在。¹⁰⁰例如，台南市的學生在參拜台南神社時所唱的歌「和魂之歌」，歌詞當中便如實揭示了神社參拜的要求是近代化問題的一環。¹⁰¹

以聖上之心為己任
栽培灌溉
我等高砂之民
霑開化之露水

到了再也無法感受到「霑開化之露水」一語的些許真實感之階段，殖民地權力便亮出了恐怖主義這原始武器。所謂的殖民地支配，一方面刺激並繁殖近代化的慾望，另一方面也將實行近代化的方向以暴力加以壓制，將其限定於對支配者有利的方向。

同樣的情況在一九四五年之後仍持續上演。

一九四五年八月十五日，台灣從日本的支配中得到解放。日本投降

¹⁰⁰ 本稿完成前，這個部分的文章曾受到逸見勝亮教授（北海道大學）的嚴厲批判。批判的主要內容是，他認為台灣總督府與台灣人之間，從一開始就存在有敵對關係，所謂「逐漸轉為敵對的存在」這樣的說法是錯誤的。的確，如果考量佔領台灣初期，對抗日游擊隊的殘酷鎮壓的話，那麼我的文章的確是有不當之處。至少，必須明確地指出在此文脈中「台灣人」的定義。在這裡，筆者所鎖定的對象是，在抗日武裝起義尚未平息的階段，便比其他入早一步進入總督府設立的學校就讀的人。這當中，基督教徒的比重較高，這點在註99中提到的論文中會再加以探討。就如同林茂生逐漸被捲入政治對立的漩渦中一樣，那些人當然也無法倖免於殖民地支配的敵對關係。即使曾經期待在總督政治制度下能夠實現「近代化」的夢想，但是他們的期待往往在關鍵時刻被暴力的手段加以壓抑。本論文所隱含的主題，應說是將這種複雜的敵對、糾葛關係視為根本要素之一，來考量「近代」。但不可否認的是，研究對象的限定，侷限了筆者的研究視野。遑論中學，連公立學校都無力就讀的人們，究竟在這篇論文中該如何定位？而在1930年左右，有大約八成的女性無法接受學校教育，他們的定位又是如何？還有，原住民呢？這些問題應由不同於本論文的角度出發，來探討「近代」、探討「殖民地支配」，與本論文的觀點做一個總合性討論。除了這個部分以外，本文在與逸見勝亮先生的討論過程中受到一些啟發，而修改了不少地方。唯有這個部分，因為顯示出筆者在思考上的移動痕跡，特地不加以修正，照原先版本刊登。

¹⁰¹ 同前松本「月次祭ごとに七千の兒童の參拜を見る」。

儀式舉行當天，林茂生以滿懷興奮的表情向自己的兒子說道：「我們做自己主人翁的時代，已經到了」。在那段期間，林茂生經常到處舉辦演講，對民眾呼籲要讓「新生台灣，發達教育、文化、農工業，大家同享自由平等」。¹⁰²林茂生就任台灣大學教授的同時，被推任為源於《台灣民報》的《民報》之社長，積極展開言論活動。

但是，國民黨政府以「不知中國，不知文化，不知抗日」為藉口，如同台灣總督府般試圖阻止台灣人參與政治。長達半個世紀的殖民地支配，使得台灣人與對岸中國大陸的經驗有了天壤之別。林茂生在明瞭了自己對「當自己主人的時代」之期待乃為虛幻一場之後，對自己的兒子說：「原來如此，我可以了解，台灣再一次淪為二等國民。……不幸的是，戰爭終了至今，台灣幾乎完全處於孤立無援的情況。我們的不滿和憤怒，無處可訴。這是台灣最大的缺乏，也是台灣悲劇的一大原因。」¹⁰³就在一九四七年二二八事件發生時，林茂生以煽動台灣大學學生企圖叛亂，「妄想台灣獨立」等罪名遭到逮捕，最後「失蹤」。¹⁰⁴林茂生被日本人粉碎了「台灣民眾之教育機構」的心願、被英國傳教士背叛、最後被國民黨殺害。

台灣總督府的支配，以及國民黨的支配，哪一個比較「可以忍受」呢？林茂生的生涯本身，拒絕了這樣的提問方式。或許有人會認為，在日本殖民地時期未遭殺害，就是一重要指標。但我們必須留意的是，「踏繪」式的權力形態，藉由將被支配者「主體化」，曖昧化暴力執行者的責任。不管是踩過「踏繪」誓誠，或是針對「踏繪」的對應方式而引發出的內部紛爭，將所有的責任推到台灣人身上的此一（殖民地支配體制的）權力結構，巧妙地幫助了日本人抹消記憶。

¹⁰² 林宗義「我的父親林茂生」、胡慧玲『島嶼愛戀』（台北·玉山出版社）八頁。又，何義麟先生在其著作『台灣人の政治社会と二・二八事件——脱殖民地化と国民統合の葛藤』（一九九八年、東京大学大学院総合文化研究科学学位論文、未刊）中，以一貫的觀點，將重點放在抗日運動關係者的動態上，來解析日本殖民時代及二二八事件。

¹⁰³ 同前林宗義「我的父親林茂生」一七頁。

¹⁰⁴ 同前李筱峰『林茂生·陳炳和他們的時代』二八二—二八八頁。

今日的台灣，在經過半個世紀歲月的洗禮之後，被封印的二二八事件之記憶，終於重見天日，國民黨總算不得不面對那份積債。但是在日本，曾經以殖民地支配者之姿君臨台灣、對台灣人行使精神上暴力的此一記憶，卻被放逐在忘卻的彼方。不斷詢問「發怒的日子」何時來臨的聲音，在忘卻的深淵中隱隱迴盪。

著者後記

本論文發表後已經過兩年多，為此，翻譯為中文稿時將原文內容作了若干修正與補充。此外，將本論文的內容作進一步發展的有，查忻的《皇民化運動與台灣基督長老教會學校》（2001年，暨南國際大學碩士論文），與筆者的「一九三〇年代台灣におけるミッションスクール排撃運動」『岩波講座 近代日本の文化史』（岩波書店，2002年）兩篇論文，後者也可說是本論文的續編。對於譯者李明芳與幫忙校稿的吳瑞雲兩位，在此一併致謝。

編按：本文原作係以註腳方式標示書目，為保持原作對史料年代的重視，故對與本刊論文格式不盡相同，仍按原作體例刊載。

駒込武（Komagome Takeshi），京都大學教育學研究所副教授。

譯者：李明芳，任職於故宮博物院展覽組。