

# 殖民地台灣的文化統治：以纏足習慣為例

政治大學台灣史研究所博士班學生 張安琪

## 摘要

筆者想透過台灣人習慣（以纏足為例）在日本時代變遷之分析，來解明帝國風俗教化政策的局限性，文明啓蒙未必具有施政的絕對優先性，而是在有損帝國威信時才會進一步地管束台人風俗。本文將分幾小節來進行：首先將台灣人習慣作一性質上的分類，析理出公權力介入與否的風俗習慣與施政目標的連動關係；再者，針對公權力不介入的習慣（纏足），探討總督府以各種軟性的制度和民間力量來加以制約和抑制，但官方本身始終被動處理。但到了 1910 年代消極教化政策，面臨了中國改革情勢、民心變遷以及各團體的壓力，總督府由被動轉為主動開始強力約束台灣人習慣。此也顯示了，總督府害怕教化之功為外力所爭奪，有損帝國威信；加上台人民心變遷、輿論壓力等，總督府此時順水推舟地化被動為主動，並將解纏運動重新建構為帝國教化之功。

### 一、 國家介入控制的台灣人舊慣

台灣漢人的生活習慣在日本時代或被指稱為「慣習」、「舊慣」，並往往與「風俗」加以並稱，<sup>1</sup>內容更廣泛地包含了：衣著、飲食、土地關係、婚喪喜慶、宗教信仰、語言、種族、職業、住家、節慶、家族...等類別，<sup>2</sup>這些民間習慣並非每一項都會被法律所干涉。就清領時期來說，與民眾密切相關的「戶婚田土錢債」的規定，涉及今之民事事項；大部分存於戶律，少部份存於刑律，且佔整個清律比例相當小。亦即，今之民事事項在清領時期大多是不成文的民間習慣加以規範。<sup>3</sup>

日本領有台灣之初，引進了近代西方的民/刑法律體系，以保障或追求國家社會安全與公共/私人利益。台灣前近代的社會生活習慣或多或少被歸納到近代民/刑法或行政規則中來加以約束。針對社會實態的兩樣差異，總督府選擇了不將近代法自動實踐在全島居民身上。就民法部份而言，統治之初針對本島人和清國人仍依軍令規定民事事項應準任「地方慣例及法理」；1898 年自後藤新平任職台灣民政長官以來確立了舊慣溫存政策，並同前的律令第 8 號「關於民事、商事及刑事之律令」有關本島人與清國人的部分依「現行之例」（地方慣例及法理）作為法院判決之原則；到了 1908 年總督府發布「台灣民事令」，將「現行之例」改

<sup>1</sup>上野專一，「風俗ノ部」，《臺灣視察復命 第二號》，（出版單位、時間不詳，推測為 1894 年前之作，因第四號為 1897 年完成）。「本島ノ制度文物風俗習慣等取調ノ爲メ民政局内ニ調査掛ヲ置ク」，《台灣史料稿本》，（台北，台灣總督府史料編纂會，1898.1）。

<sup>2</sup>福岡縣內務部第五課，《台灣農事調查書》，（1896.11.1）。佐倉孫三，《臺風雜記》，（東京，東京國光出版社，1903）。片岡巖，《台灣風俗誌》，（台北，台灣日日新報社，1921）。

<sup>3</sup>王泰升，《台灣法律史概論》，（台北，元照，2001），50-52。

為「**依舊慣**」，重申上述歸範的意旨。<sup>4</sup>

值得注意的是，此處的「舊慣」乃「**須由國家司法或行政機關於處理個案時為認定**」，其內涵已經不同於原本社會運作的習慣和情理。<sup>5</sup>在此，可確定的是，近代國家對於民間習慣並非全然擱置，而是透過法律來針對民事、刑事的法制度建構來加以約束；即便在殖民地的場合，民事部份雖是以舊慣沿用為準則，但事實上此處的「舊慣」乃指透過行政與司法機關所認定的舊慣。如土地權利、親屬繼承、商業習慣等在日本民法典中所牽涉之條項，皆慢慢地透過法院判例來加以實踐。甚至舊慣調查會的設置乃至舊慣立法的延議，皆反應了台灣人習慣在國家法上，逐漸被改造以符合日本內地法的內容。<sup>6</sup>因此，我們必須先釐清台灣人習慣又可分為：**行政司法機關所認定的「舊慣」**，以及**民間社會習慣**。

至於在刑法體系上，1896年律令第4號規定「在**台灣之犯罪依帝國刑法處斷之**，但其條項中對於台灣住民難以適用者，依特別之規定。」到了1898年發布前述律令第8號「**有關民事商事及刑事之律令**」中，有關本島人及清國人的刑事事項乃依「**現行之例**」，即上述1896年律令第4號規定。要之，自1896年4月1日起，屬於近代法的日本刑法，實質上已施行於台灣。<sup>7</sup>

有關暴力犯罪乃至社會治安維持，毋寧是國家當然之責；但若觀諸統治當局所擬定法定刑較輕微的**違警罪**、以及觸犯各種**行政刑罰者等**法令中，有若干條項已經與前近代人民生活息息相關了。以下便舉1897年所進行有關「**就補犯罪者違警罪犯者及諸規則違反者**」<sup>8</sup>、「**違警罪處斷人員**」<sup>9</sup>的統計項目來看，可觀諸

<sup>4</sup>王泰升，《台灣法律史概論》，319-322

<sup>5</sup>對於統治當局如何透過法院判例或者想以舊慣立法來改造台灣人的「舊慣」，王泰升分析舊慣調查會主持人岡松參太郎之文書，其「台灣民事令」草案中，處處可見參考歐陸法或日本民法為依據來擬定「台灣民事令」，而其內容往往超越當時台人的法律觀念（如：個人主義），是一種「舊瓶裝新酒」的策略。曾文亮則透過法院判例對舊慣的解釋認定，慢慢與日本民法靠攏（如：擴張個人主體、親權制度引進和尊長權的弱化等）。其「舊慣」以非台灣人習慣，而是被法院採用而承認具有法律效力的「舊慣」。請參見王泰升，〈學說與政策交知下的日治台灣民事法制變遷：以岡松文書為中心〉，《台大法學論叢》第37卷第3期，（台北，台灣大學法律學系，2008.9），p.48-95。曾文亮，〈全新的舊慣：日治時期法院對台灣人家族習慣的改造〉「現代法律視野下的台灣家族關係研討會」，（台北，台灣法律史學會，2009.12.6），p.1-41。

<sup>6</sup>根據王泰升的研究，總督府於1909至1914年間所進行的舊慣立法草案，包括了：台灣民事令、台灣親族相續令、台灣不動產登記令、台灣競賣令、台灣非訟事件手續令、台灣人是訴訟手續令、台灣祭祀公業令、台灣合股令等律令草案。此一將台灣民事習慣法加以法律化的舊慣立法事業，因可能固定化日本人和台灣人之間的差異性，遲遲未在內閣層級通過，加上1919年政策轉向內地延長，這批草案終究未被實踐。王泰升，〈學說與政策交知下的日治台灣民事法制變遷：以岡松文書為中心〉，p.57，p.75。

<sup>7</sup>王泰升，《台灣法律史概論》，275-276

<sup>8</sup>「就補犯罪者違警罪犯者及諸規則違反者」（1897），《台灣總督府第一統計書》，（台北，台灣總督府民政部文書課，1898），p.0111-0114。

<sup>9</sup>「違警罪處斷人員」（違警罪裁決人數）（1897），《台灣總督府第一統計書》，（台北，台灣總督府民政部文書課，1898），p.0124-0.126。

即便是日治初期，仍舊兵馬倥傯、治安未定的情況下，統治當局連給殖民地社會生活和法律磨合的機會都沒有，只期待能快速完成社會控制：

### 1. 就補犯罪者：

有關國事、兇徒聚集、官吏的職務妨害、官吏侮辱、囚徒逃走、罪人藏匿、監事違犯、有關銃炮彈藥、家宅侵入、貨幣偽造、官印偽造、官徽號偽造、官文書偽造、官名詐稱、偽證、身份詐稱、有關阿片烟或台灣阿片令違反、無免許<sup>10</sup>醫術開藥、有關猥褻、有關賭博、富籤興行、<sup>11</sup>死屍毀棄、墳墓發掘、賄賂收受、謀殺或故殺、謀殺未遂、殺人、殺人教唆、過失殺人、毆打、毆打創傷、毆打致死、過失創傷、自殺補助、私擅監禁、幼者遺棄、幼者掠取誘拐、婦女誘拐、姦通、誣告、竊盜、山林盜柴、強盜教唆、土匪、遺失物或漂流物隱匿、拾得物隱匿、詐偽取財、恐嚇取財、冒認販賣、委託物或委託金費消<sup>12</sup>、拐帶、騙取拐帶、贓物收受、贓物寄藏、贓物藏匿、贓物賣買與仲介、有關贓物、放火、失火、家屋毀壞、殺他人家畜、秘密輸入

### 2. 違警罪犯者

私製煙火、於人口稠密場合使用火器、毆打人致創傷或疾病、秘密賣淫或為其仲介者、於人週邊焚火、販賣腐敗飲食物、違反官府所標示之禁令者、詐稱氏名、不應官署召喚者、事故身亡者不受<sup>13</sup>檢視而埋葬者、怠忽死亡申請、污濁飲水或於噴水器/儲水廠設障礙、於路上剝取獸皮或屠殺獸類、於廁所外放尿、於道路堆積木石而不設圍欄、於道路上以賭博進行商業活動、於河川溝渠丟棄塵芥瓦礫和禽獸死屍、不接受制止而在路邊羅列飲食物其他商品、不受官方督促掃除道路、違反通行禁止、不肯接受妨害通行之禁止、不肯接受路上高歌之禁止、在他人牆壁上張貼貼紙或塗鴉、公共場合穿著醜陋服裝或奇裝異服、強行推銷物品或強迫施捨者、娼妓於准許地外留宿。

### 3. 諸規則違反

街路取締規則、家屋建築規則、旅人住宿取締規則、料理屋取締規則、飲食店取締規則、料理屋或飲食店取締規則、貸座敷<sup>14</sup>及娼妓取締規則、藝妓取締規則、娼妓身體檢查規則、人力車取締規則、轎營業取締規則、埋葬取締規則、屠獸取締規則、屠獸場取締規則、獸肉營業取締規則。

以上的犯罪條目中，乃以違反帝國刑法、牽涉到各種妨害社會風俗或生活秩序的違警罪，以及諸行政規則違反的條項所組成；其中牽涉到：公共危險、社會風俗、食衣住行、經濟活動、金融秩序、公共衛生、治安犯罪、公物毀損等項目。要之，其條項不僅窺見近代思想的引進，以及近代思想和前近代各種觀念的碰

<sup>10</sup> 免許，許可也。無免許，無執照意。

<sup>11</sup> 彩券發賣。

<sup>12</sup> 費消，侵吞。

<sup>13</sup> 「變死人」，事故身亡者。「違警罪處斷人員」(1897)，p.0124。

<sup>14</sup> 妓女戶、妓院。

撞；透過法令建制和約束，我們也可知到當時統治當局的施政優先，乃在快速掌握與公共建設、治安維持、衛生習慣、經濟控制高度相關者。

以屠宰業為例，便牽涉到其與進代的公共衛生的密切關係。現代屠宰制度其約束者包含了：宰殺種類、屠宰場合的限制（合法屠場和屠場外指定場所，如船舶）、屠畜檢查員（監督非食用部位不得運出場外並加以檢印）、屠宰者的身體健康、獸畜的疾病檢查（避免傳染病和病毒污染）、場所物件的消毒事宜、屠宰稅則...等。<sup>15</sup>在性質上有害公共衛生者，是官方優先介入管理的事項。另外在禁止丟棄動物屍體部份，台灣有「死貓掛樹頭、死狗放水流」之俗諺，擔心貓屍受日月照射變成妖怪，而狗屍放水流以加速解體，避免來世為狗的迷信。但死屍懸掛可能招致蚊蠅叮咬傳染，放水流則可能污染水源，傳染疾病等有違公共衛生，造成疫病的因素。因此，即便是普遍流傳於本島人間的民間習慣，甚至是牽涉到依舊是總督府優先禁止項目。

到了 1908 年所發布的「台灣違警例」中，強化了其對宗教信仰活動、娛樂教化和喪葬習慣的管束。(宗教)「不許妄說吉凶禍福或行巫術祈禱符咒等事或播布護符等煽惑人心」、「六十四妄稱禁厭祈禱符咒或托稱給授神符神水以臨病家者大有礙於醫治應行嚴禁」、「不許假托祭祀祈禱故傷自己身體」。(娛樂教化)「演戲宣講足以傷安敗俗者不許自行或唆人令行」；(停棺，喪葬習慣)：「不依官准則將屍體毋得私自解剖或存留」。其特色在於對具有聚眾性、煽動性的文化活動加強管制外，對於生死等文化觀念與公共衛生相違逆者，依舊得妥協。

以上是台灣民間習慣中與公共生活相關者，是國家優先掌握和控制的範疇，希望能進一步改造或消滅的「舊慣」，其表現在法令條文的建制和司法實踐上。但本文希望進一步地探討那些國家消極、不主動管理的民間習慣，其具有何種特徵？而官方的態度是否前後一致？改變的因素又為何？

## 二、 不具政策優先性的台灣人習慣—以「纏足」習慣為例

針對台灣漢人婦女習慣—纏足，過去研究者已約略鉤勒出解纏運動有「先民間，後官方」的發展方向。<sup>16</sup>簡單來說，可約略分為兩階段：民間解足運動（1899年~1914年）和總督府頒布禁令（1915~）。前者發軔於 1899 年末，由台北大稻埕中醫師黃玉階糾合紳商所籌組的「台北天然足會」，其發會式席間總督府高官亦踴躍出席，包括：總督兒玉源太郎、民政長官後藤新平、台北縣知事村上義雄

<sup>15</sup> 台灣總督府府報，「台灣屠畜取締規則」，1911 年 1 月 20 日，典藏編號：0071013144a001。

<sup>16</sup> 吳文星，〈日據時期台灣的放足斷髮運動〉，《中央研究院民族學研究專刊乙種之 16》，（台北南港，中研院民族所，1986.6），p.69-108。林淑慧，〈日治時期台灣婦女解纏足運動急其文化意義〉，《國立中央圖書館臺灣分館館刊》第 10 卷第 2 期，（台北，國立中央圖書館，2004.6），p.76-93。洪敏麟，〈纏腳與台灣的天然足運動〉，《台灣文獻》第 27 卷第 3 期，（台北，台灣省文獻會，1976.09），p.143-157。

等人。根據吳文星研究，自台北天然足會發起，其招募會員擴及商業團體、區長保正等，並先後在台灣中北部地區成立支部。成員身份多為：區長、參事、宿儒、富商等地方基層領袖；從以上成員組成階級來看，這些地方領導階層正是總督府所欲進一步收攏和控制為「協力層」的一群。根據楊永彬的研究，<sup>17</sup>這些地方領袖往往被總督府授予紳章、舉行揚文會、養老典、鼓勵詩社以維持其文化權威；同時也授以特許將之收編到地方行政基層（保甲區長制）中來幫辦行政，而進一步控制和動員地方社會。<sup>18</sup>因此，此時的總督府為了拉攏協力階層，並考量其文化衝擊的情況下，<sup>19</sup>不強制以公權力介入改造此項漢人傳統文化習慣。

除了文化衝擊和協力機制的因素外，「經濟因素」也成為總督府思考的一個切口。在農業結構為主的地區，纏足女性的經濟效率如何？一則是從年齡層觀之，纏足年齡比例最多者為 66~70 歲級婦女（79.1%），十歲以下佔 14.5%，11~15 歲的學齡女子則在平均數以下；<sup>20</sup>換言之，纏足者多數在經濟生產上，不具有年齡上的優勢，即在勞動素質上的低落，因此纏足婦女原本就不符合對勞動素質的需求。再者，生產效益上，80 萬人口的纏足婦女（佔當時女性總人口數 56.9%）皆有主業和副業，其比為：3:7，這些婦女大多從事「農業、畜牧、養蠶」。<sup>21</sup>部分纏足婦女也以無須大量勞力的「家庭手工業」（如：金銀紙的粗紙製造、造花簪等）為其職業選擇。<sup>22</sup>即便無業的纏足婦女也僅 1500 人。要之，纏足習慣一則並未嚴重擴散到新世代年齡層的國民素質之養成，二則在經濟效益上仍有生產貢獻。

評估纏足婦女在經濟生產的低效率性來說，我們從總督府的產業政策上可以進一步地推估說，與其花時間開發上流社會纏足婦女的勞動力，不如優先培養能適應近代生產體系的「近代女工」。<sup>23</sup>總督府花費了相當的資源來鼓勵和輔導婦女就業的生產環境。1899 年由蔡國琳、許廷光等縣參事發起，經地方政府同意在台南地方興建了兩間「機業傳習所」，<sup>24</sup>並且聘請內地女紡織師來教授紡織技

<sup>17</sup> 楊永彬，《台灣紳商與早期日本殖民政權的關係：1895 年-1905 年》，（台北，台灣大學歷史學研究所，1996）。

<sup>18</sup> 這並不表示，總督府對於地方領導階層勢力未給予箝制，從大租權整理、書房取締等，在文化和經濟力量上加以弱化。而國語政策的推行，日後更對漢語文化位階產生巨大的變動。

<sup>19</sup> 漢人纏足習慣，卻也是上流女子婚嫁的決定性因素。以天然足會會規來說，會員家中娶婦不得纏足；為了鼓勵放足，在會員門上掛一標誌，表明其「原纏足」之家；或頒發「台華章」徽章給放足者，以有別於「婢僕」。台灣慣習記事 1 卷 5 號，（台北，台灣慣習研究會，1901），p.70。換言之，纏足與否，等同未婚女子身價的重要象徵，一旦抹去了此象徵，和女僕無異。根據筆者的口述訪問，筆者採訪林家後代子孫，告知其女性長輩解足後，一輩子耿耿於懷，認為纏足代表傳統女性教養、堅忍、尊嚴的象徵，失去了此象徵，不僅心中遺憾，更為家中女僕或同輩女性所訛笑。

<sup>20</sup> 台灣總督府臨時台灣戶口調查部，《漢譯臨時台灣戶口調查記述報文》，p.239-241。

<sup>21</sup> 臨時臺灣戶口調查部編，《明治三十八年臨時臺灣戶口調查記述報文》，（東京，文生書院，2000），p.1328-1337。

<sup>22</sup> 台灣總督府臨時台灣戶口調查部，《漢譯臨時台灣戶口調查記述報文》，p.243-245。

<sup>23</sup> 「女工」和纏足婦女，本身就是不同階層對女性角色的不同期待。

<sup>24</sup> 「臺南機業傳習所ヲ開設ス」行政事務及管內概況報告自十月至十二月台南縣，台灣史料稿

術，同時在「機業織造傳習規則」中限定以婦女為學生優先選擇，<sup>25</sup>嘗試將原本已有養蠶為業之婦女，轉化為現代的紡織工業的從業人員。隔年，傳習所更計畫在城內外增設分教場。<sup>26</sup>同時，陸續出現了配合地方產業從而興建機業傳習所之熱潮，如台中沙仔崙盛產鳳梨，可用以進行鳳梨布的織出，因此縣農商課計畫在北港、北斗、南投、大甲等各地興建機業傳習所，招募土人子弟來加以學習。<sup>27</sup>此些教習生畢業後會到有需求的機業所幫忙擔任助教，傳授機織技術，如臺北新店由許有銘開設的機業傳習所，招募 13 歲-22.23 歲之女工，並希望日後能擴張到製造販賣的規模。

如此，由本島人發起，官方加以監督補助，民間出資建廠招募女工學習紡織技術的製造業模式，逐日擴散，甚至到蕃社都以此模式來進行，從台南、台中、臺北，擴散到屏東（萬丹庄、潮州庄）、鳳山，甚至蕃地都有蕃人機業所。<sup>28</sup>並且這些機織業工廠的設立，會搭配各地物產特色、考量成本價格，開始進行將本地物產轉化為織物產出。

發展全島產業是為趨勢，但殖民主所欲其發展的方向，是要讓日本「有利可圖」的產業為優先。若是單純以家庭維生為目的的生產方式，並無法讓日本企業有利潤可圖；因而必須將之導向集體、大量、機械化的工廠生產方式，以快速地利潤累積為目的。因此，產業體制整備和招募內外資金顯得更為重要。總督府將工業生產所需技能直接放到學校中加以培訓（女工教育），或者直接扶植地方的機織生產予以適當補助和獎勵（產業獎勵），和優先讓纏足婦女就業等措施，總督府致力讓婦女轉化為「女工」從事加工業等（製帽、養蠶、採茶、刺繡、作草鞋、製煙草、煙火、絲縲）、多元的婦女副業；<sup>29</sup>同時引進了新技術、機械等生產環境下，必須重新學習新技巧，對於勞動力人的素質、效率也有所要求。因此，在政策優先性和成本考量上，與其花時間改造纏足婦女成為具有高生產效率的勞動人口，不如投資培養近代女工的生產環境、產業和技術上來的划算。

以上，總督府為了拉攏協力層、降低文化衝擊、以及考量政策成本、優先性的顧慮上，選擇了讓民間團體來代行文明教化之責。官方則透過教育系統中，軟性地傳達不贊同纏足的立場。在第一期教科書（適用於 1901-03）中，台灣人形

---

本，1899.12.20。「台南機業傳習所」，《台灣日日新報》，1911.6.17，1 版。

<sup>25</sup> 「機織傳習」，《台灣日日新報》，1899.10.11，五版。

<sup>26</sup> 「臺南縣の機業傳習所」，《台灣日日新報》，1900.10.17，二版。

<sup>27</sup> 「臺中縣の機業傳習所」，《台灣日日新報》，1900.11.15，四版。

<sup>28</sup> 蕃人部份，阿緱廳西瓜園的機業傳習所皆為女子作業，蕃人授產事業。阿里港支廳，傳習番婦八名，計畫增加生徒，織出以苧麻絲、棉絲交織，欲拓展販路。「阿緱廳下蕃社及計畫 機業之傳習」，《台灣日日新報》，1908.2.8，二版。霧社番地，盛產苧麻，番婦亦善織，南投廳變設置機業傳習所。「南投番事點點 番人機業傳習所」，《台灣日日新報》，1911.5.6，二版

<sup>29</sup> 「台灣職業の女（十八） 安過ぎる女工」，《台灣日日新報》，1914.12.8，三版。

象依舊是當時台灣傳統的裝扮，男生依舊留著辮髮，而女生則纏足。<sup>30</sup>甚至描繪出在女生要出門時，以「乘轎」來代替步行。女生所出現的場合，多半是在家中坐臥起居，或是在家門外目送子女出門、迎接子女歸家；但同時，卻也會出現「赤腳婦人」在洒掃農舍、煮飯做菜的形象。

第一期教科書人物插畫

圖一



圖二



圖三、男留辮，女纏足



圖像中纏足女性依舊是一般起居坐臥的行動範圍內，而並非跋山涉水或是出遊旅行，其活動樣態乃以家庭瑣事為中心。值得注意的是，當時教科書課文「遠足」一文的課文插圖，皆是漢族男學生的形象，並無女學生的圖樣，換言之，公學校中體操和旅行的施行對象是男學生為主，對於女生尚未近一步要求；而在當

<sup>30</sup>全讀本中人物插圖，男皆留辮髮，女則纏裹小腳，而男女皆著漢族服飾。惟「日本教師」以短髮、西服樣貌出現。請參見，台灣總督府，《台灣教科用書國民讀本一》（1901-1903），（台北，台灣總督府）。



時的「體操」科目中，也明文女學生狀況不同而可彈性調整。<sup>31</sup>

進入第一期第九卷第十五課「纏足」課文中，則將小腳和運動、健康勾連談論，主張欲使身體健康，最好的方法在運動。換句話說，小腳和不健康的概念是聯繫在一起的。這樣的「小腳＝不健康不衛生」的邏輯，反覆出現在官方論述當中，但是在纏足未必帶來行動不便或是在未具有現代衛生觀的社會條件下，這樣的觀念毋寧是觀念先行的教化政策。因此，官方選擇以本地孩童圖樣出現，以避免學生產生陌生感；但同時透過課文灌輸健康來自運動，而前提即為健全的「身體」，來溫和地傳達出官方教育系統對傳統纏足保著排斥的態度。

總結以上，那些官方統治之初即強行介入的民間習慣，往往牽涉到公共安全、治安維持或是衛生等範疇，基於統治穩定和公共利益的考量，多以法令建構與司法實踐來加以改造轉化或禁止；但也有一些民間習慣，是國家不積極轉變、甚至被動面對的。本文以「纏足」習慣為例，來說明此類習慣的官方介入與否，除了不牴觸上述範疇的公益原則外，必須考量到該習慣背後所代表的文化位置和階級利益，若變革有礙於統治利益，即不利於協力階層的拉攏；以及在經濟效率而言，「纏足」並不具絕對高利益性。換言之，我們可以看到，總督府的文明啓蒙的目標，並非優先於統治成本和利益間的考量。

### 三、 公權力強制介入時期的解足政策（1910年代~）

解足運動進入 1910 年代前後，出現了不同以往的政治推力，統治當局開始強行介入原本由民間主導的解足運動，進一步強化地方行政機關的權限，讓各廳/縣透過廳長會議動員下層的警察保甲系統，逐漸奪回過去由民間代行的解足運動。<sup>32</sup>究竟是怎樣的元素，讓官方對解足運動的態度由消極被動轉向主動強制呢？在台灣擔任過近十年（1911~1920）的學務部長—隈本繁吉，其間曾辦理了「台灣版教育飭語」問題、制定修身教育、台中中學校設立和同化會等問題，參加「台灣教育令」指定相關作業，在以上重要的教育決策過程中發揮相當大的影響力，是大正時期台灣教育史的不可忽視人物。<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> 1898 年「台灣公學校規則」中即已納入「體操」科目，但於 1903 年的「公學校規則改正」中包含了「第十四條 對女子使為適當遊戲」，以及 1922 年「新台灣教育令」中規定「第三十二條體操 體操依男女之別、斟酌其傳授事項、又知其便宜運動生理之初步」。從以上教育政策中，可約略得知當局對女子運動乃採取漸進鼓勵的方式。

<sup>32</sup> 研究者吳文星指出 1911 年後台南廳開始實行強制解足的手段，是為日後總督府通令各地將近纏足條款加入保甲規約之先聲。吳文星，〈日據時期台灣的放足斷髮運動〉，p.87-88。但筆者認為總督府推行此舉，與其說是為了加速放足運動推行，以革台人積習；不如說是被迫因應民間解纏訴求的回應之舉。此論點將在後文中闡釋。

<sup>33</sup> 陳培豐，〈「同化」の同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同〉，（台北，麥田，2006），224-225。

國語教育政策研究者陳培豐指出其主事的階段，正是台灣國與教育政策的關鍵轉換期，開始強化同化教育，加強國語教育中國民精神涵養的部份，而不同以往的以文明啓蒙重心爲主。<sup>34</sup>陳培豐和駒込武透過對「隈本繁吉文書」的抽絲剝繭，析釐出何以進入大正年間總督府教育政策有了重大教育方針的轉換，並共同指出了官方政策改變的重要因素來自---辛亥革命的影響。<sup>35</sup>

隈本文書中探討是否設置中等普通學校議題時，隈本表示：「島民在聽聞內地和對岸狀況的影響下」，要繼續維持現狀是很困難的，若鄉紳階層把子弟送往「內地」留學，或是從對岸福州、廈門、廣東、香港等外國人經營的學校來接受教育，將驅動其「非國民感情」，因此再堅持過往方針的話，會讓「難以同化的島民們懷有更深的怨嗟乖離的念頭」。<sup>36</sup>

隈本文書中除了透露統治當局對於教育政策的調整，來自擔憂留學生出國後受到內地或對岸革命風氣影響外，隈本也敏銳地察覺到對於島內漸漸蔓延起一股不同以往的革新風氣，這此一革新旋風也來自於與自己就任學務部長的同時，中國的梁啓超接受林獻堂之邀訪台（1911年3月28日~4月9日），並在島內文人圈掀起一股風潮，<sup>37</sup>也引起民心的「變調」：「就外在來說，中國革命產生新局面，其革命中堅份子分佈在南中國一帶，伴隨著這種革命的激勵，島民心理也產生一種變調。例如，在之後一兩年間辮髮纏足之風急速變革，與其說是皇化之所然，不如說在他們的心理潛藏著的母國，即對岸中國，在革命之後勵行的斷髮纏足，這樣的風氣所帶來的影響，這層因素比較大」。<sup>38</sup>

就當時士紳文人的動態來說，1910年前後確實是其加速解纏斷髮的階段。時任台北廳參事兼《台灣日日新報》漢文部編輯，同時也是台北瀛社成員--洪以南，<sup>39</sup>便在台日報上與其同人共同號招籌組解足會一事。<sup>40</sup>隨即「台日報」在日後的地方通信（台中通信、南部通信）的新聞中不時報導全島士紳籌組斷髮會、天然足會的消息；<sup>41</sup>或是「台日報漢文版」紛紛報導中國官民間推動解纏的成績

<sup>34</sup> 陳培豐，《「同化」の同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同》，241~244。

<sup>35</sup> 駒込武，《植民地帝国日本の文化統合》，（東京，岩波書店，1996），p.133,135-136。陳，《「同化」の同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同》，232-235。

<sup>36</sup> 駒込武，《植民地帝国日本の文化統合》，133-134。

<sup>37</sup> 梁啓超對台灣島內文人的影響，在文學方面，除了引進了「和文漢讀法」，建議林獻堂等士紳透過日文吸收近代文明之外，其文學改革的表現，更激發了本島人對近代文體的創作實踐。陳培豐，《「同化」の同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同》，p.313-315。

<sup>38</sup> 駒込武，《植民地帝国日本の文化統合》，135~136。

<sup>39</sup> 其經歷過：辨務署參事、紳章、臨時臺灣舊慣調查會、臺北廳參事、淡水區長等職。《台灣列紳傳》，（台北，台灣總督府，1916），p.44。

<sup>40</sup> 「解纏入會」，《台灣日日新報》，1911.5.14，三版。

<sup>41</sup> 「南部近信 深喜解纏」，《台灣日日新報》，1911.5.23，三版。「臺中通信（廿八日發）鼓舞解纏」，《台灣日日新報》，1911.5.23，1911.7.31，三版。

和實況，如：介紹太平天國推行解纏及各項革新措施、士紳上議資政院請政府禁纏、民政部擬徵收纏足捐、各省議局提案禁纏足等。<sup>42</sup>可想而知，台灣文人士紳們對於中國晚清以降的革新近況有持續追蹤，並且有相互參考學習之風。

針對辛亥革命後的革新風氣乃至台灣斷髮解纏的風潮再起，駒込武認為，要理解黃玉階等人是否因為中國民族主義的契機，促使其成立「斷髮不改裝會」難以得知，或許是其追求文明進步的理念影響更大。但可以確定的是，反映在總督府當局的眼中，如此民間不易的「弊風」能夠快速地被倡議革新，很難不認為是受對岸動向所激發，因此，一衣帶水的中國究竟對台人有著怎樣強烈的心理羈絆，是總督府當局必須重新認識的。<sup>43</sup>

對於總督府來說，「放足」在過去不管是就經濟利益上或是政治利益而言，都沒有對其挑戰/革除的急迫性，因此，也一直以被動、「鼓勵」的方式來讓民間團體代行社會教化之責。而今，面對對岸革新情勢的影響，以及本島人的民心變遷，同時島內教會學校也力行教堂女會眾、學校女學徒必須解足的原則，<sup>44</sup>諸多改革聲浪高張的此時，如果再按兵不動，不僅激化本島人的不滿，甚至連改革的程度都不及文明開化的後進者—中國，將何以說服社會大眾，維持差異統治的殖民政權何以高台人一等？帝國威信又何在？職此，官方決定奪回文明教化之功，強化行政機關的權限，並透過地方行政系統（警察保甲系統）來間接推行斷髮解纏政策，其方式有：1)藉由戶口調查時的口頭規勸，<sup>45</sup>2)藉由保甲區長會議來規勸其妻女之解足，<sup>46</sup>3)嘗試將解足納入保甲規約（1915年）來加以管理，<sup>47</sup>4)或

<sup>42</sup> 「議案提綱」，《台灣日日新報漢文版》1909.12.15，四版。「粵事彙報／有議收纏足捐者」，《台灣日日新報漢文版》，1909.12.22，四版。「內外紀要 /清國禁止纏足動機」，《台灣日日新報漢文版》，1910.10.9，一版。「香粵近事／禁纏足之機又動矣」，《台灣日日新報漢文版》，1910.10.23，三版。「纏足慨言」，《台灣日日新報漢文版》，1911.2.28，二版。「髮捻革命之新舊觀（上）」，《台灣日日新報漢文版》，1911.10.31。

<sup>43</sup> 駒込武，《殖民地帝国日本の文化統合》，138。

<sup>44</sup> 「滬尾耶蘇教擴張女學校」，《台灣日日新報漢文版》，1907.9.12，三版。「臺南耶蘇教界」，《台灣日日新報漢文版》，1906.11.23，三版。

<sup>45</sup> 臨時台灣戶口調查部，《戶口調查用語》，（臺北，臨時台灣戶口調查部，1905.8），p.211-214。在「警察用語」中也有類似對話：「此幫的脫腳、算不是干乾恁此位而已、通廳下一概隴是如此喇」。「警察用語(其二)」，《語苑》八卷八號，（臺北，台灣語通信研究會，1915.8），p.4-6。「警：恁內面的查某人，有博腳無？達：此滿無，阮老母較早有在縛，總是已經早早都流，阮查某人自頭不曾搏。」，「語學篇」，《台灣警察協會雜誌》130號，（臺北，台灣警察協會，1928.4），p.226-237。

<sup>46</sup> 「潮州支廳本月十六日。保甲例會。甚注意婦人解纏之事。一面諭保甲役員勸解。一面命巡查挨戶勸視纏足者之大小。其無害於步行者。...」地方官廳、警察往往利用「保甲會議」此一官民參與的場合，來傳遞曉諭地方行政事項。「屏東訪函（十六日發）查勘纏足」，《台灣日日新報》，1911.8.22，三版。

<sup>47</sup> 「民政事務成績提要，第二十一篇民政部警察本署之部

纏足大量減少，島人自覺弊風，然今尚有新纏足者，不易絕跡。今為人道、衛生考量，應將纏足禁止和解足事項，加入保甲規約打破陋習，大正4年4月15日以民警第915號，從民政長官對各廳長通達，使追加保甲規約」。「本島婦人纏足禁止及解纏ノ事項ヲ保甲規約中ニ加ヘシム」，《台灣史料稿本》，1914.4.15。

是廳長下達解足令利用保甲系統強制解足。

相較於過往解足的被動和鬆散，化被動為主動的統治當局，如何警察和保甲區長系統來強制解纏呢？又達到怎樣的動員程度呢？「台日報」中，對於宜蘭解足實況有特別詳細地描寫：

「

蘭城解纏足。自前月十八日。舉行實施解纏方法。分別區域。定期解纏。經已實行乾坤艮三門人...查定解纏足者..自舉極力勸誘、限期，因有他故或久纏之足見次放纏。

宜蘭解纏足會屢誌前報矣 昨十二夜復在蔡振芳氏宅 開役員會 邀請渡邊金子兩課長臨席 諸役會議設本會 置書記一名...按月給料、按兩個月為限、一律實行解纏、區長為幹事之責、保正為地方委員、保正盡力維持者、年末給予獎金、購買皮靴寄贈婦女、其他諸務、尤各役員分擔<sup>48</sup>

解纏經過：

宜蘭解纏足會。自本月十八日起。勸誘婦女。實行解纏。各委員。及各保正。並醫員沿街逐戶、照年齡調定名數、醫員檢查、預定日數全解、或以一二周圍限、諸役員極力勸誘、熱心維持、婦女查定應解者、以紙札面書解纏會員、黏貼門上為號、以便警察尋事實行與否，然自實施後、近日解纏十有八九、狠毒殘忍婦人，「女足屈掌免其解纏」之說、強制束縛其尖細<sup>49</sup>

1910年代前後開始，官方首先由各廳長佈達條例，進行政策性宣示；再由地方長官動員警察保甲系統來推行解足，最後更於1915年，將解足納入保甲規約。雖然我們從之前的分析得知，不管就對岸的革新浪潮，或是台人士紳階層的文明取向，解足運動已經不會遭遇到太大的本土反抗；但終究與自發性的解纏運動不同，公權力已經直接地接手控管了百姓的身體，特別是對漢人傳統社會女性往往不願意暴露身體的觀念，<sup>50</sup>我們很難想像當保甲協同巡察和公醫來查定解纏時，婦女們的心態是多麼的難堪；就此也足見官方為了奪回文明教化的桂冠以維繫帝國威信，是下了多大的決心和風險，來進行如此劇烈的文化改造工程。

#### 四、殖民地的文化統治：國家慶典與風俗再編成

官方所動員的解纏運動，並不代表須將民間教化團體完全取消/解散，如何

<sup>48</sup> 「解纏役員會」，《台灣日日新報》，1911.11.18，三版。

<sup>49</sup> 「解纏實行狀況」，《台灣日日新報》，1912.1.26，五版。

<sup>50</sup> 松井我川，「本島の女性は何故入浴を嫌ふか」《臺灣警察時報》第191期，1931.11.1。

將過往由民間主導的解纏活動，收編轉化為官方活動？並用帝國的教化邏輯來加以重新詮釋，此乃必須精心策劃的展示工程。因此，如果我們在更進一步地觀察解纏儀式的進行，會發現很多解纏會、或是強制解纏都舉行在「祝祭日」<sup>51</sup>前後，其實還牽涉到更複雜的文化政治運作及政治目的。

討論國家慶典與政治認同的關係，多認為「國家祭典、節慶」是 19th 以降被現代國家所發明的「傳統」，來用以強化其對國家認同的文化工具。研究英國王朝禮儀的 Cannadine 分析 1820-1977 年英國王朝禮儀發展各階段，透過王室大型的禮儀活動、戰爭紀念日或宗教紀念日，可用以凝聚輿論共識，並和王室之間形成全國性的家族；並且透過大眾傳播的散布，讓民眾即便無法親臨現場也能有參與感，從而確立了帝國內部的一體感和凝聚力。<sup>52</sup>霍布斯邦也指出：官方透過建構新的國定假日、紀念活動、英雄人物、建造大型紀念碑、建築物、雕塑、石刻等象徵系統，逐漸滲透到人民一般生活。或者利用國民教育系統，如在學校每天舉行儀式、要求學生敬愛國旗，以及接受官方對自國歷史的吹捧宣傳，吸納其整套的歷史解釋與現在政權的承先啓後關係等，這些都是透過行政手段來把人民大眾轉化為「國家公民」。<sup>53</sup>要之，這些人爲的「傳統」發明，不怪乎都是想要凝聚國民的一體感，增強其對國家的認同感之工具。

事實上，在當時的日本內地，祝祭日是透過國民教化運動進而滲透底層社會的。日俄戰爭後日本展開「地方改良運動」，實行風俗矯正和「町村是」，<sup>54</sup>其內容包涵：太陽曆勵行、徹底廢止五節句<sup>55</sup>和調整祝祭日<sup>56</sup>等國民教化運動。如：1905 年的紀元節，豪農們開始出席小學校的「遙拜式」，日俄戰爭後，祝祭日在日常生活中被固定下來。1 月 1 日被建構為必須到作為國民的神道儀禮的神社去參拜的日子，從官公廳和小學校一直到都市再連動到農村，進而擴散到全國。<sup>57</sup>

「國家祝祭日」作為一種國民統合工具同時也延伸到殖民地現場。<sup>58</sup>日本帝國將國定節慶透過行政和教育系統，滲透入百姓和學童的生活中，當儀式進行之日，同時也是全島被捲入了共時性的神聖秩序中。以教育系統的公學校為例，在

<sup>51</sup> 明治以降國家的祝日以及皇室的大祭日之總稱。原武史、吉田裕編，《岩波 天皇、皇室辭典》，（東京，岩波，2005），p.362-364。

<sup>52</sup> 霍布斯邦等著，《被發明的傳統》，（臺北，貓頭鷹，2002），p.133-214。

<sup>53</sup> 霍布斯邦等著，《被發明的傳統》，（臺北，貓頭鷹，2002），p.329-380。

<sup>54</sup> 原武史、吉田裕編，《岩波 天皇、皇室辭典》，（東京，岩波，2005），p.363。

<sup>55</sup> 一年間の重要な五つの節句。一月七日（人日（じんじつ））・三月三日（上巳（じょうし））五月五日（端午（たんご））・七月七日（七夕（しちせき））・九月九日（重陽（ちやうよう））の五つ。以唐代中國曆法來定其節氣。

<sup>56</sup> 如大正天皇即位後，天長節也要從原本明治天皇的 11 月 3 日改為大正天皇生日 10 月 31 日。

<sup>57</sup> 原武史、吉田裕編，，p.363-364。

<sup>58</sup> 全島約有十日的祝祭日：新年（1 月 1 日）、紀元節/日本建國紀念日（2 月 11 日）、天長節祝日（11 月 3 日，明治天皇誕辰）、始政紀念日（6 月 17 日）、台灣特有的台灣神社例祭（10 月 28 日）...等。

國語傳習所時代（1896-1898年）起，休業日中除了暑假、週日外，「祝日大祭日」也被排定在休業日中，但在前一天朝會，學校會講授各節日之精神，藉以培養台灣人的日本國民精神。<sup>59</sup>到了公學校時代（1898年起），依舊維持祝日、大祭日休業的設計，甚至在1904年的公學校改正中，增加了「台灣神社祭日」（10/28）、「始政紀念日」（6/17），這些祭日即便不放假，也會由老師帶領學生到神社參拜，順道進行一學期中的修業旅行。<sup>60</sup>

以「台灣神社例祭」為例，不管是行政官廳以及教育系統都會放假一日，來進行參拜儀式。即便無法現場參與神社的參拜，也能透過「遙拜儀式」，加入此神聖秩序中。<sup>61</sup>如當時1915年11月10日在紫宸殿所舉行的大正天皇即位禮，首相於午後3時30分，連同全國一齊對天皇高喊萬歲；同時儀仗兵響起喇叭、發射禮炮，寺廟的梵鐘、工廠的汽笛無不齊聲響起。至於地方部份，則於午後零時55分、1時、1時50分、2時，發響號炮（新瀉縣）。在殖民地部份，朝鮮京城府則於3點25分鳴放爆竹；比日本時區晚一小時的台灣，則在2時30分齊叫「萬歲」。簡而言之，帝國透過時間、儀式的操作，讓天皇和臣民共享一體感。<sup>62</sup>

不只是追求全國性共時性的完成，在儀式進行的過程，不管時間還是空間，都在非常嚴格的規範秩序下被完成，以下是台灣神社祝祭日當天的祭典空間規劃、儀式進程序的鋪排狀況：<sup>63</sup>

### △街路及辦理餘興

眾庶欲謁神社者，往路必由勅使街道，返路必由舊街道。

#### 餘興

後來者不許進駕前進者，除奉納神社者而外，惟許至明治橋際，各町宰領及委員嚴督行之。

輿儀之不能過舊路者，不妨過飭使路

明治橋以內不許員外人之入…….

### △各街及各團體

**元撫直街** 該街萬屋北門亭前路，奉納彩灯臺二基，街民百人帶神官服，牽牛車而謁社，嗣後巡街。

**撫台街一丁目** 於二丁目境及城壁側，樹立灯台，神輿豎六尺橫四尺，高七尺者飾以花草，馬二牛一牽之，擬神官束帶者一人隨之，次街民

<sup>59</sup> 呂紹理，《水螺響起》，（臺北，遠流，1998），p70。

<sup>60</sup> 呂紹理，《水螺響起》，p70。

<sup>61</sup> 祝祭日時，校長與教職員會集合學生進行以下儀式：「一、職員和兒童合唱『君之代』。二、職員和兒童對天皇、皇后的御影奉最敬禮。三、校長奉讀教育飭語。四、校長誨告基於教育飭語的聖旨。五、職員和兒童在祝日合唱。」在台灣神社例祭時，校長會連同職員、學生，進行有關台灣神社的誨告，並且「遙拜」奉祀能久親王的神社。台灣教育會編，《台灣教育沿革誌》，（臺北，台灣教育會，1939），p.343。

<sup>62</sup> 原武史，〈時間〉收入《岩波天皇、皇室辭典》，p.376。

<sup>63</sup> 〈祭儀彙報〉，《台灣日日新報》，明治1903年10月28日，八版。

百人，次小兒三十人，齊擬神官。..

府前街二丁目、府中街三丁目 臺北廳前、本願寺前，及他一所，樹立燈台，  
府中街下永氏隙地設遙拜所，奉祀台灣神社大神…

新起街 坐山車，撒彩餅，街民二百人隨山車謁社

艋舺舊街、大溪口街、歡慈市街 各戶主為兵士裝，藝妓擬看護婦，曳大砲、  
演舞

上下牛磨街 童兒十五歲以下者擬三十六關將巡街 …

進入此一節慶過程時，不管是空間還是時間都進入一個非常狀態。以台灣神社為中心點，通往中心的道路變成「勅使街道」，中心向外擴大一定的區域範圍內（以明治橋為界）不准閒雜人等進入；在市街方面，樹立燈台的市街為其神聖領域，其街民也裝扮成神官謁社，然後巡街；其他各街巷、各有志團體做特定裝扮巡遊街巷、表演餘興節目等。我們可以看到，以台灣神社為中心，向外擴大為朝聖圈，而各個職業團體、<sup>64</sup>不分男女、老少各年齡層都被動員加入該儀式。

#### △參拜者

昨日祭式始午前八時，公眾隨意參拜，本日祭式除指定人而外，不得參拜。午後零時三十分以後，屬不妨矣。

#### △總督府

國語學校、醫學校、其他小學校生徒，固將本日參拜，特為避困難起見，已於昨日午前八時參拜。

但是對於參拜神社的百姓，並非無高下尊卑之分。一般民眾參拜被准許於「祭典前日」參拜，但國語學校/醫學校/小學校學生等這些「帝國教育菁英」通常被「指定」於「祭典當日」參拜。「一般百姓」和「帝國教育精英」的尊卑秩序透過儀式具體展現，也象徵著其與神聖中心的遠近位置，是有界線而不容逾越的。此外，在祭式進行時，只有祝祭的神官、天皇使者、祭祀參列員得穿著特定顏色的禮服、正服來參加祭典儀式，同樣地，嚴格遵守在特定時間進行典禮：<sup>65</sup>

第一鼓（上午七點鐘）神職恭行○式

第二鼓（上午七點半鐘）奉幣使至第二華○之處。下乘。巡進御滯在所。此時宮司以下恭迎。

第三鼓（上午八點鐘）奉幣使以下進入社頭列次如左 神職（一名）、御幣○奉持（二名）、奉幣使、隨員、宮司以下神職參列員……

<sup>64</sup> 鐵道部職員、汽車會社員、消防組、自轉車、洋服屋團體、歌舞伎團體...等。〈祭儀彙報〉《台灣日日新報》，1903年10月17日，七版。

<sup>65</sup> 〈祭儀彙報〉《台灣日日新報》，1903年10月17日，五版。

整個祭典儀式進行時，整個空間、時間、特定人士及其衣著，都脫離一般生活常態而進入神聖秩序中。簡單來說，祝祭日當天，以空間為經、時間為緯來編織一神聖領域，百姓臣民透過對儀式的參與，都被捲入此神聖秩序中，安置其尊卑貴賤的相對位置。如此，日本帝國把用以鋪排天皇-臣民位階的象徵秩序，給延伸到殖民地頭，透過時間的統一和莊嚴儀式的進行，將島民引領到帝國的文化秩序中，成為帝國秩序的一部分；而島民（不分男女老少）也能透過對官方節日、儀式的參與，來安頓自己的國民位置，強化了自身的國民意識。<sup>66</sup>但是國民位置具有位階性，「祭官—帝國教育精英—一般百姓」的序階於儀式中所揭露。祝祭日作為一種國民統合工具，透過教育系統、行政系統的力量向下滲透，並且透過「遙拜」儀式、時間統一，<sup>67</sup>讓不同地方的百姓共享神聖時間，而更有參與感、一體感。而莊嚴肅穆的儀式過程，使得皇室權威更具權威性。

除了此種「通過儀式」的進行外，同時也是一齣「教化大劇」的上演，展示「文明教化」之績。比如說，神社祝典日除了有祝祭儀式外，官方也會在各地的街道巷弄舉行各種「新式」餘興表演，如：擊劍、角力、柔術、煙火、演劇、舞蹈、寫真等，<sup>68</sup>各種新式運動、體育的表演，以及各學校、職業團體也舉行運動會、體育會，展現了島民歷經「文明化」的洗禮，也展現了國民強健剛猛的體魄和氣勢。

以文明/現代化為價值取向的帝國教化系統中，不管帝國內外都必須重新調整風俗內涵，朝向現代化看齊。前文所提及，日俄戰爭後，日本興起「地方改良運動」之一便是想要徹底改正舊曆法，推行新曆。因此，「文明教化」包含「新文明」的新式活動之創造，同時是舊有「風俗習慣」被納入帝國的新教化系統中加以調校，此時，祝祭日時就扮演了櫥窗展示的功能，大量地將教育或行政系統所無法直接動員的本島人們，以風俗教化的名義，給翻出臺前。「斷髮解纏」就成為檢測本島人是否就此改頭換面、沐浴向化，拋棄舊有風俗而投入新文明教化系統的試金石。同時我們也可以說，「斷髮解纏」的詮釋完全被官方所壟斷，之前民間團體的努力，以及對岸革新風潮的影響，這樣的折衝經驗被消音處理，取而代之的是帝國教化之功。

「解足」（或是斷髮）儀式是安排在各式祝祭日前後或當天進行，<sup>69</sup>如「淡

---

<sup>66</sup>若林正丈認為研究天皇/皇室巡啓殖民地具有多種象徵作用。一方面予以「權威性蓋章」，「國民道德」的象徵模範之巡視以及大和民族的「征服儀式」；此外，它更是一種「通過儀式」，讓「新附之民」台灣人在殖民者的示範下，藉由儀式性過程變成「忠良的帝國臣民」。若林正丈，《台灣抗日運動史研究》，（臺北，播種者，2007），p.390。

<sup>67</sup> 呂紹理，《水螺響起》，（臺北，遠流，1998）。

<sup>68</sup> 〈祭儀彙報〉，《台灣日日新報》，明治36年10月28日，八版。

<sup>69</sup> 日前當招魂祭舉行之際 臺中各公學校生徒皆來拜 而來拜女學生六十餘名中 仍纏足者 做有五六名耳 洵可謂可慶 ..。〈台中雜事 女學生及解纏〉，《台灣日日新報》明治44年5月13



水解纏足會」，其第一回解纏式訂於「國母陛下誕辰」、第二回解纏式定於「始政紀念日」、第三回解纏式訂於「天長節」<sup>70</sup>；黃玉階所號招的斷髮會，第一回舉行在「紀元節」，第二回舉行在「始政紀念日」。<sup>71</sup>特別是為了慶祝 1915 年的「始政二十年」紀念（同年 11 月也是大正天皇的即位大禮）在始政紀念日當天，臺北廳管內（第二監視區、新店支廳、金包里支廳、士林支廳、枋橋支廳、第一監視區、錫口支廳、淡水支廳、水返腳支廳）的各「風俗改良會」於早上十點「集體」舉行解纏足/斷髮發會式。<sup>72</sup>透過了集體而一致的解纏斷髮，也象徵著新「帝國身體」<sup>73</sup>於焉誕生。台日報刊載一首道盡了始政紀念日對島民所帶來的除舊佈新的意義所在：「剪豚尾兮解纏足。依命令將自所欲。時節到來無外中。一朝革數百年俗。」<sup>74</sup>

解纏發會式進行的過程，依舊是充斥了帝國教化的視線，其發會地點多舉行在公學校、廟宇、派出所、地方行政官廳等帝國行政空間、或道德教化場所內，讓人在心裡不時產生自我檢查是否符合官方標準或是是否違反道德風俗規範的特殊場域。而其參與成員，官方有：廳長、支廳長、警部及其眷屬；地方則為保甲聯合會總代、廳參事、各區區長、保正、紳商及其眷屬，及其他解纏人。<sup>75</sup>不管是從地點還是參與者，都是運作殖民地方行政及其中樞，亦即在「纏足」當時

---

日，三版。

<sup>70</sup> 〈解纏足會詳記〉，《台灣日日新報》，1911 年 5 月 31 日，三版。

<sup>71</sup> 〈本島各地ニ斷髮會ヲ開催ス〉《台灣史料稿本》，1911 年 2 月 11 日。

<sup>72</sup> 〈陋風漸く革る 解纏斷髮者十五萬餘〉，《台灣日日新報》大正 4 年 6 月 28 日，五版。

<sup>73</sup> 本文所指涉的「帝國身體」，簡單來說是，日本現代國家所欲標榜和預示的現代化、文明化的國民身體。舉例來說，扮演殖民地官方教育機構的公學校中，其國語教科書所呈現的女學生圖像，可明顯地觀察出，漢族女子乃著清朝服制、髮飾（女性束髮/髮髻、著中式繡式的衣衫、纏足）的樣態。而日後逐漸改換成放髮（僅以束帶綁縛）、素面衣褲、放足，或是著女學生制服、留短髮/綁麻花辮、西式學生鞋。教科書女子形象在衣著的民族辨識特徵逐漸模糊化，分不出是日人或台人女子。此也揭示了近代國家的文明圖示是「從野蠻到文明進步」的線性式進化史觀，而此種史觀也消抹了異文化的複雜性、特殊性；亦即在不同的文化脈絡下，被現代化指認為「野蠻」者反而是有文明/文化的象徵。以吸食鴉片為例，研究者許宏彬指出，吸食「鴉片」自晚清以降被目為毒害，但卻也有鴉片研究者（林月清，鴉片治療研究者/醫師，1883-1960）認為「阿片出於情，而不失為君子」，只要定性定量，不致成害，甚至有益。林氏不將吸食鴉片視為可恥、負面之事，而是其生活模式。特別是到妓院一邊嬉戲作樂、一邊吸食鴉片；或是在自宅閒暇之餘取用者，比例甚高。許宏彬，〈從阿片君子到矯正樣本〉《帝國與現代醫學》，（台北，聯經，2008），p.107-113。另外，亦有論者指出，許多風俗改正，非現代國家創舉，如清代也曾提出「戒俗八條」，禁止纏足、溺女、宰牛等「陋習」。但筆者認為，文明/化指標的類型雷同，不能直接等同於：政策評估/目的、控管程度、知識生產、機構建置、實踐規模、文化觀念...等相同，還需要審視個別風俗改革其實踐的時空條件及其分殊異同。當然，此論點自然也提示了文化類型論和線性史觀的理論陷阱。

<sup>74</sup> 村夫子，〈頓狂詩 一朝革〉，《台灣日日新報》，1915 年 6 月 29 日，七版。

<sup>75</sup> 以葫蘆墩解纏會為例：1915 年 1 月 16 日於聖王廟舉行解纏足式，首先由發起人總代葫蘆墩保甲聯合會長廖乾三式詞朗讀、村田支廳長報告解纏足經過、枝廳長訓示、原台中廳參事吳汝王氏及葫蘆墩、社口兩聯合會長、各區區長祝詞。共有三百多名解纏足會員參加，其中葫蘆墩、潭仔瀆、社口三區長的妻女和其他保正、紳商的妻女先行解足，最後從台中來的枝廳長夫人、各高等官夫人、清水警部、杉山屬、西東屬，以及其他葫蘆墩管內官民數十民參與。〈葫蘆墩解纏の足盛況〉，《台灣日日新報》，1915 年 1 月 18 日，五版。

已經被定調為「陋習」的官方脈絡下，在官方場所或是教化場所進行解足，讓官方向大眾展示：何為「弊風陋俗」、以及何為官方所「認證」、「許可」的帝國身體。也就是說，殖民地的文化統治將本土解纏運動的努力和歷程加以消音，並將本土文化脈絡下的習慣，重新剪裁與去脈絡化，拿到帝國標榜文明開化的風俗系統來加以詮釋和敘說，一一指認和數落殖民地的野蠻印記。如此一來，殖民地原本的風俗習慣，在此時已經被用來烘托與對比出殖民主的文明開化性，而成爲支撐殖民統治合理性的一種文化樣本、文化工具。

透過在國家莊嚴時刻中反覆操演的「教化劇」，也一再地爲成爲帝國子民做好準備。以淡水公學校解纏式爲例，解纏會聚集上百位來賓，在午前十時於體操場集合，「解纏足的女子臉上充滿喜悅，而目光散發希望之光」；在眾官民致詞後，六年級的女學生總代表，代表以「國語」發表：在大家的御蔭下，自己已經成爲「完滿」的身體，從而可以登上高山。<sup>76</sup>殘缺的身體無力於實踐在教育系統所安排的體操、登山、遊戲的項目，但是透過解纏儀式，讓自己可以更進一步地和國家所型塑出來的國民身體更加接近。

## 五、 小結

本文首先將台人習慣分爲兩個類別，一個是近代國家基於保障公私人利益而透過法律建制和司法手段來加以介入約束的本島人「舊慣」（包括爲刑法/違警罪、諸行政規則所列之犯行、法院判例所認定的「舊慣」），一個則是公權力不強制介入的「民間習慣」--以纏足習慣爲例。筆者分析日本時代解纏運動的推行過程，有：先民間後官方，先被動後主動的特徵。本文認爲，對於統治當局來說，「文明教化」並非一步到位的統治目標，而是在考量統治利益（經濟利益、協力階層、文化衝擊、施政優先性、是否影響統治基礎）後才決定其控管方式。在解纏運動初期（1910年代以前），統治官方以被動、鼓勵的方式來推行；但隨著中國辛亥革命前後的革新風潮、島民民心異動等壓力下，爲了維護帝國之威信，所採取的爭奪教化權之舉，從而於1910年代前後開始強制推行解纏政策。同時，消抹去運動前期的民間團體之功，轉化爲官方活動，並將之納入帝國文明秩序中來加以詮釋，展示一齣由身體革新來象徵精神效忠的教化大戲。

## 六、附錄：討論會與本文所參考資料庫

本研究所參考的史料所參考的資料庫，包含有：《日治時期圖書全文影像系統》、

---

<sup>76</sup>根據林玫君對日本時代登山活動的研究，「登山」活動在教育系統中被安置下來，與改造殖民地身體和灌輸國家意識形態密不可分。透過國語教科書中介紹山岳的篇章，將仰望大山與天皇神聖性結合在一起，在登山途中穿插以「遙拜神社」以及齊唱日本國歌「君之代」、參訪模範蕃社等活動；簡單來說，「登山」成爲灌輸學童國家意識的活動設計，藉以馴養出濃厚國家意識的殖民地子民。林玫君，〈健康、實學與教化：日治時期台灣公學校登山活動的論述分析〉，《台中技術學院人文社會學報》第五期，（台中，台中技術學院，2006.12），p.69-91

《日治時期期刊全文影像系統》、《臺灣總督府府（官）報資料庫》、《台灣日日新報》、《台灣日日新報漢文版》、《歌仔冊資料庫》等資料庫。

### 1. 《歌仔戲資料庫》反應庶民審美觀〈2009.10.14 研究生計畫月會報告內容〉

「歌仔冊」作為大眾通俗文化之代表，其所傳遞者，既是傳統道德教化之範本，同時也收藏了社會通俗思想的細微變遷。透過清末到日治時期各版本的歌仔冊中關於「縛腳」的文本分析，可用以探究「縛腳」在庶民社會的文化意涵變動。簡單地說，「縛腳」如何從道德修養、社會地位的文化象徵，轉換為新時代新文化下的淘汰物；而這些觀念變遷皆一一表現在歌仔冊上。此一材料同時也回應了，近代國家教化觀和前近代庶民文化觀念之間的差異和斷裂。

### 2. 《台灣日治時期統計資料庫》中「纏足」數據和犯罪統計有助理解社會實態（研究生計畫月會報告、本論文所使用）

在日治時期總督府的人口調查項目中包括了「纏足/解纏」的人口統計，不只有人數比例和年齡別統計，還針對以地區、身份（學生）、職業類別來做個別計量。本文主要針對纏足人口「年齡層」和「職業別」為討論重點，如前者不同年齡層的解纏足比例來推估不同世代對於民間習慣的態度、官方政策的弛禁、控制力等。可進一步探究，教育體系發揮了怎樣建構「國民身體」之作用，透過體操和旅行、運動會等動態活動，來造成女性身體的意義變遷。其二，從「職業」別來考察，觀察纏足女性的經濟活動類別、是否投入就業市場等，藉此推估其階級與勞動人口的關係，審視「纏足有害經濟論」是否能夠成立。

而針對「就補犯罪者違警罪犯者及諸規則違反者」的統計項目中，可以一窺前近代社會生活和近代公權力介入的界線和摩擦。亦即社會人民成為國家必須徹底管控的對象，而陸續引進近代化的人籍/地籍之建制、法令系統、教育系統、行政體系...等制度。此時，「風俗習慣」作為前近代社會之生活慣習在進入近代國家後，便遭遇了彼此扞格不入的性質摩擦，如地權概念、主權概念、商業交易概念...等都與日常生活密不可分卻又是國家所欲掌握者。本文區隔出公權力是否強制介入的風俗習慣（纏足）來探討，統治當局對於社會風習變革的評估和態度，乃隨著遭遇特殊歷史情境（辛亥革命影響、民心異動、治安未穩等）之下，所採取妥協的文化統合手段。

### 3. 《府/官報》和《台日報》資料庫：還原行政法律建制與解足實況

本文透過官報資料庫上有關日治初期的諸行政規則、法令的發佈內容，來理解統治當局何以透過法令來掌控社會範疇及其利益所在，以及從其發布的時間和修正來判讀其規則進行是否遭遇挫折與妥協。以本文來說，有關公共安全衛生的「屠獸取締」、「埋葬取締」早早就在 1897 前後即已施行；相對而言，不在此範圍者，則可藉此追索出其習慣在台灣社會的文化脈絡，以及總督府統制與否的拿捏、利益評估等。另外，透過《台日報》新聞的編選、轉載，可看出纏足運動發

展的完整樣態，從官方的舊慣溫存宣稱到民間的自力救濟，在從中國革命的風起雲湧、連動到台灣「陰謀」四起、人心異動，往往牽動官方對於社會革新的態度和速率。而民間輿論也可用以作為改革的支持性言論來官方政策更順遂地推行等。在媒體素材中反應出官民雙方（文化政治）「力」的抗拮。