

從忠義亭到忠義祠

——臺灣六堆客家地域社會的演變

陳麗華

香港中文大學歷史系

提要

義民與客家族羣認同的關係，歷來受到學者的關注。在臺灣南部六堆地區的地域社會建構過程中，帶有強烈國家色彩的「義民」符號是研究的關鍵。從清初開始，該地便形成具有軍事性質的地方社會組織，充當「義民」協助清王朝鎮壓叛亂。由官方敕建的地域祭祀中心的忠義亭，正中供奉的是清帝牌位，從中也不難窺見地方人士試圖以「忠義」符號和清王朝建立長遠關係。但是，近代的臺灣社會經歷了幾次政權轉移的過程，代表地方和清王朝關係的「忠義」，通過禮儀與拜祭的改造，成為表達和當權政權關係的符號，在這一過程中，歷史便經歷了被不斷重新解釋的過程。

六堆地方人士通過禮儀上與國家正統拉近的同時，也在建構著其身份認同的觀念，其背後與國家理論的轉變及其對文化體系的想象有關。在這方面，華德英的「意識模型」理論，可以為我們提供一個參照。雖然清代以原籍地及移居地地域社會組織表達的身份認同觀念，經過日本殖民政府的登記系統，以種族的標籤固定下來；但殖民政府努力推行的是殖民母國文化符號的推廣，以及地方歷史資源的改造，地方人士的不同羣體的身份，並不是國家最關心的問題。直到國民政府接收臺灣之後，與民國國家理論同步發展的客家種族／民系理論，也成為國家將六堆地方納入正統的方式，族羣身份與國民身份的建構，是同一過程的兩個面相。

關鍵詞：六堆、義民、臺灣、客家研究、地域社會

陳麗華，香港中文大學歷史系，香港新界沙田，電郵：chensixuan@hotmail.com。
筆者非常感謝兩位匿名評審人對本文提出的意見，以及林欣宜對本文的校訂。

臺灣社會從清朝到現代，經歷了三個不同政權形態（清帝國、日本殖民政府、國民政府），清王朝承認的正統身份「義民」，其含義也在國家理論的演變之下發生變化。陳運棟認為，由於戰後受連橫等人民族史觀的影響，朱一貴、林爽文等歷次事變被視為反清革命，協助清政府的「義民」便受到「不義之民」的指責。¹ 這一爭論的背後，也透露出在「義民」符號背後，是一個與不同的國家意識形態有密切關係的問題。在臺灣南部的六堆地區，義民是清代地域社會建構過程中的重要符號，其地域信仰中心便是拜祭義民的忠義祠。在其正殿中心供奉的牌位，由清代的「大清皇帝萬萬歲」，日治時期演變為「日本天皇萬萬歲」，國民政府時期再變為「中華民國萬萬歲」，也展現出在不同的國家意識形態及禮儀之下，地方人士從未放棄「忠義」作為與國家正統文化建立關係的核心符號。

隨着20世紀80年代以來政治與學術潮流的影響，義民在臺灣社會扮演的角色、義民信仰與客家族羣的關係也日益受到關注。² 莊英章、賴玉玲、羅烈師等學者，通過深入的研究，展現了臺灣北部新竹枋寮義民廟與客家地域社會建構的關係。³ 但是，在清代的地域社會建構過程中，為何「義民」成為地方社會建構過程中被不斷強調的身份，而到日治時期，甚至更後，卻常和客家人的標籤貼在一起，則沒有一個很有系統的答案。所謂「客家」族羣的概念也存在疑問。在清代的記載中，作為省籍的「粵」，是最常用於形容現今被稱為客家人的詞彙。與此同時，用「客莊」、「客籍」來指稱來自廣東的移民羣體

-
- 1 陳運棟，〈義民乎？不義之民乎？重探林爽文事變與「義民」之舉〉，臺灣客家公共事務協會編，《新個客家人》（臺北：臺原出版社，1991），頁102；陳運棟，〈從歷史與族羣觀點看義民信仰〉，徐正光等編，《客家文化研討會論文集》（臺北：文化建設委員會，1994），頁193-203。
 - 2 南兵和，《臺灣義民》（臺北：撰者，1981）；丁光玲，《清代臺灣義民研究》（臺北：文史哲出版社，1994），頁4；蔡采秀，〈以順稱義——論客家族羣在清代臺灣成為義民的歷史過程〉，載賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》（臺北：南天書局有限公司，2006）；范振乾，〈從「孤魂野鬼」到「忠義、英勇的神明」——談客家臺灣人爭取臺灣歷史社會的闡釋權與教育權〉，載范振乾著，《存在才有希望：臺灣族羣生態客家篇》（臺北：前衛出版社，2002），頁54-59。
 - 3 莊英章，〈新竹枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉，載中央研究院編，《第二屆國際漢學會議論文集·民俗與文化組》（臺北：中央研究院，1989），頁223；羅烈師，《臺灣客家之形成：以竹塹地區為核心的觀察》（新竹：清華大學人類學研究所未刊博士論文，2005）；賴玉玲，《褒忠亭義民爺信仰與地方社會發展：以楊梅聯庄為例》（竹北：新竹縣文化局，2005）。

的記載也並不少見，因臺灣隸屬福建省，在清帝國的行政區劃觀念之下，隔省流寓的廣東省移民，便成了「客」。⁴日本殖民政府用「廣東」種族的標籤，將清代按原籍劃分的身份固定下來，但其背後包含的人羣，並不只是講客家話的人。接近今日所理解的客家族羣概念，在國民政府來台後，才逐漸明顯，這一過程背後，是地方社會以何種身份納入國家建構過程的轉變，使用何種文化標籤，反映了對當時社會體系的認知。

華德英 (Barbara E. Ward) 由列維－斯特勞斯 (Claude Levi-Strauss) 的「意識模式」概念出發，提出了中國人對社會體系認知的三種意識模型，一類是「目前模型」，即中國鄉村社會的居民，對於自己生活的社會及文化制度的理解；第二類是「理想模型」，即他們想象中的、更接近傳統中國文人理想的社會模式；第三類是「內部觀察者模型」，即對中國社會內部其他羣體文化秩序的模型。在她看來，邊緣社會羣體的人，往往透過將「目前模型」與「理想模型」在解釋上拉近，同時運用「內部觀察者模型」將其他羣體與「理想模型」拉遠，從而強化自己在中國文化體系中的合法性。⁵這一文化體系的形成，背後與明清時期國家滲透到地方社會的方式有着密切的關係。⁶

在早期的臺灣社會，「義民」是國家賦予的身份，「忠義」概念所象徵的是地方與清王朝的長期關係。透過「義民」這一個與國家典章制度和意識形態相聯繫的符號，「樂訟好鬥」的客語羣體才擁有了「急公好義」的形象。⁷一方面被拉進國家的領域，另一方面族羣意識亦逐漸建構起來。但是，

4 唐景崧，〈附修志事宜十四條〉，載盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960年重排光緒二十年〔1894〕本），〈藝文二〉，〈兵事下〉，前言，頁13。

5 Barbara E. Ward, *Through Other Eyes: Essays in Understanding 'Conscious Models'—Mostly in Hong Kong* (Hong Kong: Chinese University Press, 1985), 61-76.

6 以明清以來的華南地方社會為例，珠江三角洲地區是建立在祠堂與祖先拜祭基礎上的，這既與明王朝在地方建立里甲制度、鎮壓叛亂、試圖建立新儒家正統禮儀的過程有關，也與地方社會在此之前發生的沙田開發和地權爭奪、士紳士大夫化有關。相關討論見科大衛、劉志偉，〈宗族與地方社會的國家認同——明清華南地區宗族發展的意識形態基礎〉，《歷史研究》，2000年，第3期，頁3-14；劉志偉，〈地域空間中的國家秩序——珠江三角洲「沙田-民田」格局的形成〉，《清史研究》，1999年，第2期，頁14-24；蕭鳳霞，〈傳統的循環再生——小欖菊花會的文化、歷史與政治經濟〉，《歷史人類學學刊》，第1卷，第1期（2003年4月），頁99-122。

7 陳春聲，〈國家意識與清代臺灣移民社會——以「義民」的研究為中心〉，《義民信仰與客家社會》，頁83-106。

在臺灣，在國家政權幾次轉變的特殊情況下，「忠義」需要跨越對獨特政權的承諾，顯示地方社會對當時的國家政權的認同。在這一過程中，展現的是國民身份與族羣認同同時建構的互動過程，而歷史則變成一種有助於地方實際利益合法化的資源。

一、臺灣南部六堆的忠義祠

今天的六堆，是指臺灣南部屏東、高雄縣境內數個客家人聚居的鄉鎮。面西朝向高屏溪（即下淡水河）方向，分為前堆（今屏東縣長治、麟洛）、後堆（內埔）、中堆（竹田）、先鋒堆（萬巒），以及左堆（佳冬、新埤）、右堆（今高雄縣美濃、屏東縣高樹等）。⁸ 歷史上，「六堆」即指這一地區講客語的粵人所組建的軍事性組織，在多次事變中協助官兵，抵抗叛亂，歷代均有大量地方人士被褒封為「義民」。六堆地區的信仰中心，是位於中堆竹田鄉西勢村境內的六堆忠義祠（戰後重修之前稱忠義亭）。文獻記載，「康熙六十年，（閩浙）總督覺羅滿保為粵莊義民建。雍正十一年，御史柏修、高山重修。」⁹ 地方人士「凡有公事，會議斯亭」，¹⁰可見在清前期，六堆忠義祠是六堆地域的權力中心。

早在康熙末年發生的朱一貴事變中，臺灣南部客語羣體便聯合13大莊、64小莊共一萬二千餘人，組成7營，在侯觀德、李直三等人的率領下，舉起「大清」旗號，與朱一貴之黨相抗衡，¹¹ 事後，清廷頒發給領導者「義民劄」184張。忠義亭便是事變平定後，閩浙總督為褒獎粵莊義民而建。雍正十年（1732）吳福生事變，也有侯心富為首的義民萬餘人，駐守地方，並派兵隨軍打仗，事後朝廷給付的義民劄更達354張之多。¹² 此後歷次事變，官方便

8 這一按照鄉鎮劃分的六堆地域概念，是日治時期行政區劃影響的結果。見松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》（潮州郡內埔莊，1935），附圖。

9 乾隆《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，據乾隆二十九年〔1764〕本重排本），卷19，〈雜記〉，〈園亭〉，〈鳳山縣〉，頁643。

10 乾隆《重修鳳山縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，據乾隆二十九年〔1764〕本重排本），卷11，〈雜誌〉，〈名跡（附寺觀、墳墓）〉，頁267。

11 覺羅滿保，〈題義民效力議疏〉，載乾隆《重修鳳山縣志》，卷12上，〈藝文志上〉，〈奏疏〉，頁343-346。

12 《重修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961），卷11，〈武備三〉，〈義民〉，頁361。

循故事到該地招募義民，該地的客語羣體也會組織武裝力量，協助官府鎮壓叛亂。¹³

乾隆五十一年（1786）的林爽文事變，是六堆地域社會各種制度形成的關鍵時期。此次事變遷延三年，對地方社會影響相當大，「六堆」作為下淡水粵人軍事組織的名稱，便是在這次事變中出現，並形成了一套科派錢糧的辦法，以後歷次事變，均按照「舊例」、「粵規」、「舊章」等，對加入這一聯盟組織的大小各莊科派錢糧。¹⁴ 此次事變中一些與國家有關的符號，也被六堆地方人士反覆強調，並應用在其社會組織和禮儀活動上。當時乾隆皇帝為了表示一視同仁，讓全體百姓都能慕義向化，對義民的褒封範圍，幾乎遍及各羣體，賜給粵人的「褒忠」也臨摹數份，廣為散發，當時的褒忠匾額就多達56張。¹⁵ 嘉慶二十五年（1820），左堆佳冬便建立起褒忠碑，捐題村落遍及今佳冬鄉、新埤鄉的粵莊。¹⁶ 這一地區的莊也將「褒忠」二字鐫刻在柵門上，¹⁷ 既面向閩、番村落誇耀示威，也將整個莊置於皇帝題字的保護之下。

林爽文事變對於地方另外一個影響，便是六堆地區以「忠勇公」為名的廟宇和社會組織的出現。雖然對於事變中死者的拜祭早已有之，但此次事變後，據說六堆義民贏得「忠勇」之名，這一名稱後來便被用來指稱陣亡的

13 清代忠義亭中也供奉不少文武官吏的牌位，多與歷次事變有關，也反映了六堆作為與官方合作的地方軍事組織的地位，見鍾壬壽纂修，《六堆客家鄉土誌》（屏東縣：常青出版社，1973），頁112-113。

14 黃袞，《邀功紀略》，（臺北：中央研究院臺灣史研究所古文書室藏，編號T0480D0395-0001，乾隆五十七年（1792））；〈重修忠義亭樂助緣碑〉，載臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣南部碑文集成》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1966），丙，〈其他（下）〉，頁704-705。

15 〈乾隆五十三年三月十二日上諭〉，載《臺案匯錄庚集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964），卷5，103，頁793-794；又見黃袞，《邀功紀略》。

16 《港東里建立褒忠碑》，現龕於屏東縣佳冬鄉北柵門壁中。

17 曾彩金總編纂，《六堆客家社會文化發展與變遷之研究》（屏東：財團法人六堆文教基金會，2001），第14篇，〈古跡與文物篇〉，頁33。如左堆佳冬地區據說當時便修建有門樓，當時只是立碑，並未顯示已把「褒忠」二字題於柵門之上，可能是後來才題上去的。重修碑記位於敬聖亭附近，也就是原東柵門的位置，與1820年碑分處兩地，估計曾移動過。新埤鄉建功村東柵門，上亦題有「褒忠」二字，據傳建於光緒八年（1882），當時左堆地區和「熟番」的關係緊張，尤其清末開山撫番時期，很有可能致使該地出現不少題了「褒忠」二字的柵門。

義民，後也用於尊稱彼此祖先。¹⁸ 內埔、萬巒等地出現拜祭忠勇公的廟宇（多是地方械鬥中的犧牲者），¹⁹ 事變後地方人士也設立忠勇公會，土地收益用於祭祀忠勇公。不少莊或莊的聯盟都有自己的忠勇公會，清末這些組織會參與忠義亭的祭祀活動，重修時也有捐助款項。²⁰ 左堆地區為拜祭事變犧牲者而設立的財產機構，則以乾隆所賜的「褒忠」為名，不但大莊有自己的褒忠祀典，更形成13莊聯合的褒忠祀典。²¹ 儘管拜祭為社區死亡的「忠勇公」，與王朝下的身份符號「義民」存在着差異，但根據意識模型理論，便不難理解二者的混同，源於對文化正統的比附。²² 通過「忠勇公」這一符號，在歷次事變中與其他閩、番莊械鬥死亡的犧牲者，便與躋身忠義亭神龕上、為國家祀典所承認的「義民」，在禮儀上混同起來。通過在禮儀上拜祭這些義民祖先，也將六堆地域社會的人，都變成了義民。

李文良早已注意到南部六堆地區的忠義祠，並未如北部新竹地區新竹枋寮的褒忠亭發展出神像、分香等信仰形式，而是維持了類似忠烈祠的性格。²³ 枋寮褒忠亭也是林爽文事變的產物，但比南部的義民和廟宇歷史要晚60餘年，兩者不同的發展歷程，也是兩地不同開發形態的體現。事變後，北部新竹地區從事土地拓墾的粵籍地方士紳捐地建廟，安頓死者屍骨，並彰顯褒忠符號。其後道光年間建立外莊經理人制度，首位經理即建立金廣福大隘的姜秀巒，他與新埔街士紳關係良好，此後便由這些商號、嘗會、家族等公號進行管理，收益可借出給店鋪作為流動資金，反之則借出給褒忠亭平帳。這一

18 臨時臺灣土地調查局編，《臺灣土地慣行一斑》（臺北：南天書局，1998年據1905年版影印本），第3編，頁41。

19 如後堆內埔莊原南門外的忠勇公祠，便供奉林爽文事變中左堆佳佐死亡的20人（均有名字）。松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》，頁149-151。

20 〈重修忠義亭碑〉，光緒二十年（1894），《臺灣南部碑文集成》，丙，〈其他（下）〉，頁748-750；《臺灣土地慣行一斑》，第3編，頁41。

21 1850年時已經形成十三莊褒忠祀典，新、老褒忠祀典三不同名號，見〈重修敬聖亭記碑記〉，道光三十年（1850），《臺灣南部碑文集成》，甲，記（下），頁288-291。

22 《臺灣土地慣行一斑》，第3編，頁41；〈捐修天后宮芳名碑記〉，咸豐二年（1852），《臺灣南部碑文集成》，甲，〈記（下）〉，頁295。

23 其文中所指「神像」的含義，似又並非指神明塑像，見李文良，〈從客仔到義民：清初南臺灣的漢人移民和動亂（1680-1740）〉，《歷史人類學學刊》，第5卷，第2期（2007年10月），頁1-38。

時期正是山區的茶、糖、樟腦貿易興盛之時，新埔是貨物流動必經之地，因此繁榮一時。用這種辦法，在清後期逐步形成13莊爐主的規模，褒忠亭的土地財產在清末時也經遍佈這些莊。其廟宇歷史與當地的家族歷史關係密切，這從現今供奉在廟中的祿位牌也可以看出。²⁴

相較之下，乾嘉之際也是南部資本活躍、移民社會向定居社會轉變的時期，財力雄厚的後堆內埔莊士紳成爲六堆的權力核心，大量的嘗會組織也在這前後建立起來。如乾隆末嘉慶初的義長鍾麟江，「世襲內埔墾管」，便設立和管理了諸多以移居廣東省梅縣白渡堡的始祖及子孫爲名的公嘗，並在族內設有鼓勵進學的崇文典。²⁵ 其結果是嘉慶八年（1803），以鍾麟江爲首，在內埔莊建立了另外一座地域祭祀中心——天后宮，捐題者遍及大大小小六十餘個粵莊，其中有大量的祀典、嘗會等組織。²⁶ 同時設立聖母祀典，作爲維持天后宮祭祀的財產機構。雖然至日治中期，清末成立的後堆內埔老聖會號稱是全臺最富有的神明會，但39甲多的土地比起背部的褒忠亭仍遜色得多，²⁷ 忠義亭的土地財產（據說也是鍾麟江創立）就更少，日治時期不過只有3甲多而已。²⁸ 其重要性在局勢變動及地方閩粵矛盾時才屢被突顯，似乎也不難見到忠義亭作爲符號的意義，遠大於作爲地域社會信仰中心的地位。

在清後期間、番雜處的社會環境中，六堆地區粵人憑恃義民身份，多次趁機攻毀焚搶週圍閩莊。不但閩籍士紳「切齒痛罵，謂其名爲義民，而實則甚於賊」；²⁹ 官方也曾出於管理地方需要，進行強烈的鎮壓。³⁰ 但週圍的村

24 見賴玉玲，《褒忠亭義民爺信仰與地方社會發展：以楊梅聯庄爲例》；羅烈師，《臺灣客家之形成：以竹塹地區爲核心的觀察》。

25 鍾實庭，〈平臺義長鍾麟江遺像〉，昭和七年（1932），現懸掛於屏東縣內埔鄉昌黎祠；松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》，頁91；曾彩金總編纂，《六堆客家社會文化發展與變遷之研究》，第11篇，〈人物篇〉，頁55。

26 〈建造天后宮碑記〉，嘉慶八年（1803），《臺灣南部碑文集成》，甲，〈記（中）〉，頁164-178。

27 臺灣總督府編，《臺灣宗教調查報告書》（臺北：捷幼出版社，1993），頁91。

28 松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》，頁213；〈祠廟所有地賣渡許可願〉，大正二年（1913），《臺灣總督府公文類纂》（南投：國史館臺灣分館），第38卷，第5630冊，第5門，〈地方〉，第5類，〈社寺〉，文號10。

29 盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》，頁276。

30 道光十二年（1832）張丙事變後，曾遭到官方的強烈鎮壓，捕殺六堆總副理李受、曾偉中等106人，見周凱，〈記臺灣張丙之亂〉，載《內自訟齋文選》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960），頁42；松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》，頁115。

落或攝於其威勢，或出於利益考慮，不乏與之結盟者，其強勢可見一斑。忠義亭也成爲彰顯地方聯盟關係的場所，六堆總副理與週圍村落設立的結盟碑便置於亭中，如同治八年（1869），八老爺莊（今潮州鎮八爺里）捐錢後便「忝入義民，永結同心。倘日後賊匪擾亂，亦不得反悔，藉端致擾滋事」。³¹ 客語羣體幾將六堆與「義民」的符號等同，將其他羣體歸入「賊」一類，從而合法化其在地方權力爭奪中的行動。

在內埔天后宮建立近60年後，緊靠旁邊又建立了一座小小的昌黎祠。這是拜祭唐代文學家韓愈的地方，也是六堆士紳延師講學、培養後進，追逐科舉功名的地方。在清帝國的王朝體制之下，科舉是最重要的晉身之階，是身份和地位的象徵，而能否參加科舉考試，和戶籍制度有着密切關係，在向王朝爭取學額的過程中，以原籍稱之的身份一再被強調。「粵民流寓在臺年久入籍者，臺屬四邑均有戶冊可稽；緣係隔省流寓，恐佔閩童地步，是以攻擊維嚴。」³² 六堆地區粵籍人士爭取學額的鬥爭，可謂頗爲激烈；其逐步取得考試權利，並有保障名額的過程，與其充當朝廷義民的歷史實際上息息相關。在重大的事變過後，便會發現府學學額中「粵籍」人數的上升。粵籍中學人名額的取得，則是道光八年（1828），因粵籍生員人數已經超過百人後才設立的。³³ 努力爭取學額的，均是六堆地區粵籍，北部的粵籍人士則似乎並未參與。³⁴ 六堆地方人士成功之後，頗爲得意地稱：「非我粵諸前輩各昔賢，從公向義，屢奏膚功，亦不及此。」³⁵ 顯然也是認爲這和他們充當朝廷義民的歷史有莫大關係。

爲了這一粵籍學額，資助考生赴福州考試的路費，六堆人士發起捐題，於道光九年（1829）成立了科學會，這是六堆組織背後最重要的財產機構。³⁶

31 同治八年（1869）〈忠義亭碑〉，載《臺灣南部碑文集成》，丙，〈其他（下）〉，頁700-701。

32 〈臺灣府儒學〉，載乾隆《重修臺灣府志》，卷8，〈學校〉，乾隆十一年（1746），頁272。

33 〈禮部爲內閣抄出閩浙總督孫爾准等奏移會〉，載臺灣銀行經濟研究室編，《臺案匯錄丙集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963），卷6，75，頁223-224。

34 見李文良，〈從客仔到義民：清初南臺灣的漢人移民和動亂（1680-1740）〉，《歷史人類學學刊》，第5卷，第2期（2007年10月），頁1-38。

35 〈神明會及父母會〉，臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣私法人事編》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961），第1章，第2節，第3款，頁300-301。

36 〈會費充作學資〉，《漢文臺灣日日新報》，1906年1月27日，第4版；《臺灣土地慣行一斑》，第3編，頁40。

他們又建立一個供士紳講學與子弟讀書的地方，即前述之昌黎祠。³⁷ 清代鳳山縣粵籍總共出了3位進士（佔全縣一半），20位舉人（更佔全縣大半），³⁸ 顯示出該地科舉的成功。顯然在王朝體制下，除了「義民」的身份之外，獲得科舉功名也是六堆地方人士提升社會地位、納入國家正統的重要方式。

由以上的描述不難看出，義民是六堆地方社會建構的重要符號，也是其爭奪社會資源時可資利用的資本。其背後體現的是與清王朝國家典章制度及禮儀形態的關係。直至清末，他們仍是清政府仰賴的重要民間軍事力量。然而，這一符號與國家的長久關係，卻由於甲午戰爭中清王朝的失敗而中斷。隨着1895年臺灣被割讓與日本，地方人士面對的是如何與日本殖民統治者，以及他們背後殖民母國的文化體系和意識形態打交道的問題。只有明白這一變化，才能明白「忠義」符號政治與文化意涵的轉變。儘管現今的忠義祠內，已經沒有日治時期的遺物，但是從它曾經供奉在祭臺上、而後來又消失了的神牌中，仍可一窺六堆在日本時代經歷的歷史變化。

二、從大清義民到天皇子民

日本殖民政府對於六堆組織與當地人羣的認識，源於接收臺灣初期在該地遭遇的頑強抵抗。近衛師團在南部登陸時，與六堆的義勇正面交鋒，經過激烈的戰鬥，六堆不敵日軍的武器精良，損失慘烈。³⁹ 在接收前後的文獻中，我們可以看到日本殖民政府交替使用「客家族」、「粵人」這兩種基於不同分類方式的指稱，前者源於西文文獻的影響，後者則來自中文。儘管近代人種學與語言學對於殖民政府的人羣分類不無影響，但最終回到了清代的分類體系，在日後臺灣總督府進行的人口調查中，「廣東」作為種族的一個類別被登記下來。⁴⁰ 然而，這個以省籍冠之的人羣分類標籤背後，包括的並不是講客家話的羣體，講潮州話及廣府話（儘管為數不多）的羣體也在其中。

37 盧德嘉，《鳳山縣采訪冊》，丁部，〈規制〉，〈祠廟〉，頁183。

38 鍾壬壽纂修，《六堆客家鄉土誌》，頁191。

39 J. W. Davidson著，蔡啓恒譯，《臺灣之過去與現在》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1972），頁252。具體過程見日本參謀本部編《明治廿七八年日清戰史》與臺灣總督府警務局編《臺灣總督府警察沿革誌》，臺灣學者已經將其翻譯並更名為《攻臺戰紀》與《臺灣抗日運動史》出版。

40 《臨時臺灣戶口調查記述報文》，明治三十八年（1905）（臺北：臺灣總督府，1909），頁19。

在六堆抗日舉動失敗後，家族成員均有傷亡的六堆大總理邱鳳揚、左堆總理蕭光明等，先後向日軍表示歸順。⁴¹ 在隨後地方社會秩序重整的時期，日本殖民政府和地方士紳，都積極地試圖利用「忠義」這一彰顯國家與地方關係的符號，轉換其國家認同。日本軍隊和地方政府大力強調日本從清廷手中接收臺灣的合法性，呼籲地方人士將忠義的對象，轉移到新政權身上。1896年即有民政局官員巡視該地，召集六堆大總理及各堆總理談話，當時是一個緊張區分「土匪」的年代，據說在日人中有「土匪之稱義民而抵抗官軍者，非自今日始。」而當時的六堆總理們則表示：「六堆之民有自古稱義民之事，則係扶助官軍而戰者，為清朝忠義之民；今為日本之臣民，則豈非成為日本忠義之民乎？」⁴² 顯然，士紳已在用此符號表達了對新殖民政府的忠誠。地方官員也極力「熙政治化」，大力支持重興忠義亭的祭典活動。⁴³

兒玉源太郎1898年出任總督以後，雖然治安漸漸安定，六堆地區採取合作態度的一批豪農、士紳，也被延攬擔任縣、廳參事。⁴⁴ 但是，1898年底，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，使日本殖民政府感覺到地方還有一批繼續「忠義」於清王朝的人，也就是新政府眼中的「匪首」。⁴⁵ 在日本警員強烈鎮壓後，為安撫地方，1899年10月底，總督兒玉源太郎巡視忠義亭，⁴⁶ 並戲劇化地要求取來梯子，親自拔去忠義亭屋頂上的

41 《臺灣總督府檔案中譯本》（南投：國史館臺灣分館，1995），第5輯，明治二十八年乙種永久保存，第14-19卷，頁474；曾彩金總編纂，《六堆客家社會文化發展與變遷之研究》，第11篇，〈人物篇〉，頁96；松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》，頁228-231。

42 陳怡宏譯注，〈《後藤新平文書》選譯——《臺灣之土匪》〉，《臺灣風物》，第51卷，第2期（2001年6月），頁13-46。

43 臺南縣公文類纂，明治三十年（1897）永久保存，內務門庶務部，第111卷，第9770冊；〈嗚呼瀨戶君〉，《臺灣日日新報》，1899年2月5日，版1。

44 最早為1898年9月任臺南縣參事的李廷光（萬巒莊），其後為任阿猴辦務署參事的火燒莊邱鳳祥、內埔莊鍾晉郎二。其後六堆士紳擔任參事情況，可參見吳文星，《日據時期臺灣社會領導階層之研究》（臺北：正中書局，1992），頁72-86。

45 臺灣總督府陸軍幕僚編，《臺灣匪魁略歷》（出版地、出版年不詳）；臺灣總督府警務局編，王洛林總監譯，《臺灣抗日運動史》（臺北：海峽學術出版社，2000），第3冊，頁806-810。日本殖民政府眼中的「匪首」，是該地著姓大族的成員，先祖都有充當清廷義民的歷史，部份也只是由於對日本殖民政府的稅收政策不滿。

46 〈電報總督一行的消息〉，《臺灣日日新報》，1899年11月1日，版2；〈電報南巡紀程〉，《臺灣日日新報》，1899年11月2日，版3。

草，以彰顯他對「忠義」精神的重視。當然，「忠義」的對象顯然不是指忠義亭祭臺上的清帝了。此次巡視之後不久，地方即製作了一面「天皇陛下萬萬歲」的神位，次年10月舉辦盛大的奉置式典，總督兒玉源太郎特給與200圓的祭祀費，南部各級日籍殖民地官員出席以示支持。此後直到1920年，每年祭祀，六堆所屬的阿緱廳廳長都會親自奉出幣帛，附近學校的兒童都會來此參拜天皇，領受供物。⁴⁷清帝牌位的消失，使得原先通過祭拜大清皇帝表彰義民身份的六堆人士，此後天天向天皇叩首，從而表明在國家認同上效忠對象的徹底轉變，忠義亭在象徵意義上也成為向新國家效忠的符號。通過這一系列禮儀，延續了六堆的忠義，儘管已經是天皇之下的忠義之民。

儘管在日本殖民政府的壓力下，六堆軍事組織讓位於保甲體系，但以科舉會、忠勇公會及忠義亭的財產組織，還在維繫着六堆之間的聯結。六堆科舉會本由於地方人士無法參加科舉而陷於困頓，但在總督府1898年公佈〈臺灣公學校令〉後，六堆地區後堆內埔、左堆茄苳腳、右堆瀾濃、先鋒堆萬巒地區等陸續建校，學校的用地與經費需由該地區人民負擔，⁴⁸六堆科舉會的財產便成為新式學校建校時的經費來源之一。⁴⁹由此，六堆科舉會在日治時代仍維持運作不輟，忠勇公的祭祀活動也繼續進行。

日本殖民母國的禮儀與信仰形態，也隨着殖民地行政體系而推衍，並試圖對這一地區的義民和忠勇公的拜祭產生影響。日本自明治以來，便有為尊王攘夷以降志士的「英靈」設立招魂社（場）的傳統。⁵⁰隨着殖民的步伐，也將這一傳統帶入臺灣，在各地為犧牲、病逝的日人設立招魂碑祭祀。1905年，蕃薯藟廳（右堆大部份地區在其轄內）在官署旁邊的鼓山建築公園，並設立招魂碑，紀念領臺之後因土匪和蕃害而死的33人（幾乎都是日人），每年11月舉行招魂祭典。⁵¹因廳內閩籍的旗尾莊、粵籍的大路關莊各建有義勇

47 松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》，頁253-258。

48 〈臺灣公學校令〉，《臺南縣報》，第107號，明治三十一年（1898）8月19日，頁11。

49 如1899年開始建的瀾濃公學校，便從科舉會中每年抽50圓作為維持費，見《美濃鎮志》（上）（美濃：美濃鎮公所，1996），頁406；〈會費充作學資〉，《漢文臺灣日日新報》，1906年1月27日，版4。

50 蔡錦堂，〈臺灣の忠烈祠と日本の护国神社・靖国神社との比較〉，臺灣史研究部會編，《臺灣の近代と日本》（名古屋：中京大學社會科學研究所，2003），頁335-357。

51 南部物產共進會協贊會編，《南部臺灣》（臺北：成文出版社，1985），頁192；臺灣大觀社編，《最近的南部臺灣》（臺北：成文出版社，1985），頁147。

公廟，拜祭清代械鬥死亡者，日本地方官員決定廢其舊廟，令二莊將靈位一起埋在蕃薯寮廳，立大石碑（上刻「鍾靈獨厚」四大字），希望閩粵兩籍人士一同拜祭以化解夙怨。⁵² 同時碑中將各莊從事開圳、教育等事業的士紳列出，以鼓勵進入帝國版圖的地方士紳和睦共處，促進公共利益。⁵³ 對日本統治者而言，同設一閩粵合祀的祭祀場所，無疑是可以化解雙方對立的一項舉措，更具體地把祭祀的對象從義民擴大到招魂碑上傷亡的日人，亦使忠義的對象產生質變。

若說上述舉動還是殖民政府的一廂情願，到日治中期，接受了殖民政府高等教育的地方人士，便已經主動地利用殖民母國的文化符號，表達對殖民政府的認同了。1925年，左堆佳冬莊莊長蕭恩鄉，也就是1895年日軍武力接收臺灣時左堆總理蕭光明之孫，在佳冬莊內建立起一座忠魂碑，祭祀在1895年左堆茄苳腳之役中死傷的日軍（要知道和他們作戰的正是蕭家為首的地方人士）。⁵⁴ 當時，地方拜祭忠勇公的財產組織褒忠會仍運作如常，土地出租的收益用於「忠魂孤碑的祭祀」等。⁵⁵ 儘管兩套不同文化體系下產生的符號與形式，同時在地方運作，前者卻使得佳冬莊成為官商雲集拜祭之地，蕭恩鄉日治後期也成為在臺灣總督府行政體系中任職最高的六堆士紳。⁵⁶

日本殖民母國的禮儀與信仰，在日治中期也隨佛教向地方滲透。日本佛教臨濟宗妙心寺派，也開始積極地在臺灣南部活動，試圖扮演風俗改易、教化人心的功能。臺灣本地的廟宇可以透過這些佛教派別的活動，取得天皇的聖壽牌供奉在廟中，從而提高其在殖民母國文化體系中的地位。在這一背景下，1920年1月，右堆美濃地區的朝元寺也「沾沾皇化」，取得大正天皇的「聖壽無窮」金牌，次年逢一週年紀念，旗山、潮州、屏東各郡官員，鄰近

52 〈廢祠立牌〉，《漢文臺灣日日新報》，1905年11月8日，版6；〈鼓山招魂碑〉，明治三十八年（1905）9月立，高雄縣旗山鎮公所前。

53 〈精忠護國銘記〉，明治四十一年（1908）6月立，何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌》（臺北：中央圖書館臺灣分館，1995），高雄市、高雄縣篇，頁135-6。

54 本田喜八等編，《高雄州地誌》（臺北：成文出版社，1985年據昭和五年〔1930〕版影印本），頁351-352。

55 高雄州役所編，《昭和三年高雄州管內概況及事務概要》（高雄市：高雄州役所，1929），頁118。

56 〈高雄州蕭恩鄉氏新任祝賀會〉，《臺灣日日新報》，1932年10月26日，版3；〈府評議員會半數至七日午後決定，新任保田白勢蕭三氏〉，〈蕭氏略歷〉，《臺灣日日新報》，1935年11月9日，版4。

各莊莊長等四百餘人舉行祝典。⁵⁷ 包括地域信仰中心內埔天后宮在內的一些地方廟宇，在日治中期也掛名成爲日本佛教臨濟宗的聯絡寺。⁵⁸ 儘管整個日本時代日本佛教在地方的滲透都相當有限，殖民地母國的象徵符號卻成功地滲入民間。

相較之下，忠義亭在地方禮儀中的地位卻大大衰落。第一次世界大戰爲日本和殖民地臺灣帶來空前景氣，以稻米生產爲主的六堆地方社會經濟也有很大發展。富有的地方人士建祠堂、修族譜，忠義亭卻日漸荒蕪廢積，不但右廊倒塌，亭內也給「芭蕉容器講習所」所佔用。⁵⁹ 而此時臺灣北部新竹枋寮的褒忠亭土地達六十餘甲，是全臺寺廟廟產最豐的廟宇。⁶⁰ 每年祭典均規模盛大，官商雲集，報紙也不吝報導。南部與北部的義民拜祭，呈現出強烈對比。

1931年後，在殖民地教育者的主導下，忠義亭短暫受到關注。受當時日本國內鄉土教育思潮的影響，內埔公學校校長松崎仁三郎調查研究忠義亭的史蹟，試圖將忠義亭塑造成地方教化的中心殿堂。⁶¹ 他將義民的事蹟，類比於日本歷史上幕府時代末期的四十七義士，⁶² 將忠義精神視爲日本武士道精神的精髓。四十七義士曾對元祿時代（1688-1704）以降的士氣人心影響深遠，明治天皇還遣敕使到他們的墓地所在泉嶽寺頒佈敕語，特別嘉獎其感奮人心的忠節精神。⁶³ 在松崎看來，當時社會動蕩，思想動搖混亂，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、民風作興的目的，必然有莫大裨益。

不過，隨着臺灣日益被捲入戰爭影響，對鄉土的熱情讓位於皇國臣民的

57 〈聖壽尊牌祝典〉，《臺灣日日新報》，1921年2月2日，版2。

58 〈臨濟宗妙心寺派聯絡寺廟名冊〉，臺南市德化堂藏，引自王見川、李世偉，《臺灣的寺廟與齋堂》（台北：博揚文化事業有限公司，2004），頁240-243。據王見川推測，此份資料出現的時間爲大正年間。

59 松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》，頁252。

60 丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告》（臺北：捷幼出版社，1993年據1919年版重印本），第1卷，頁65-66。

61 松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》，頁291-293。

62 據元祿山人，《赤穂義士四十七士譚》（東京：盛陽堂，明治四十一年〔1908〕），四十七義士即赤穂大名淺野侯的四十七位武士，淺野侯因被另一大名吉良侯愚弄，而在幕府將軍殿上拔刀，被視爲不忠而剖腹自殺，變爲浪人的四十七人拋棄一切，殺死吉良侯後集體剖腹自殺。

63 松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》，頁286-287。

塑造，神社的營造被大力提倡，1934年還提倡「一街莊一神社」。⁶⁴ 中部各堆所屬的潮州郡，在1936年建成潮州神社，地方人士負擔了大部份費用；同年左堆佳冬地區建成的佳冬神社，是全臺僅有的6所建在街莊的神社之一（其他多半是建在郡的辦公地點），⁶⁵ 這顯然也和當時任臺灣總督府評議員的佳冬莊長蕭恩鄉有密切關係。

1937年盧溝橋事變爆發後，臺灣進入「皇民化運動」時期，日本殖民政府試圖將臺灣殖民地人民，改造成日本皇國的臣民。儘管在此之前，台灣與大陸人員流動頻繁的年代，即有少量地方精英進入國民政府任職；1938年後亦有流向南京汪精衛政府任職者，面對的是截然不同的語言與政治環境。

在皇民化時期的台灣，殖民政府不但加大推行「國語」（日語）及神道信仰的力度，更試圖廢止漢文和取締民間信仰。高雄州是推行這一運動頗為着力的地區，而又以潮州郡尤為激烈。各地的神祇崇拜都要廢止，寺廟要進行「整理」。當時擔任內埔莊助役（副鄉長）的黃丁郎記載：「及其執行也，命令各部落會長（村長）將各廟宇之神像、木主，以員警派出所為單位，集中一所，當空舉行一次右之曰『升天祭』後，將之毀化，中有石刻、泥塑之神像，概作囚徒，解送郡役所（光復後之區署），狼藉一室。」⁶⁶ 內埔天后宮的媽祖神像，即在此時被解送到潮州郡役所。⁶⁷ 在這一浪潮下，本地廟宇多受影響，忠義亭也面臨被「整理」的命運，由於地方人士的反對，廢除一事遂息。⁶⁸ 當時很多廟宇為了自保，紛紛投靠日本佛教，1939年末，內埔士紳鍾幹郎等人，即計劃將內埔天后宮改成純日本式的寺廟，稱臨濟宗妙心寺。⁶⁹ 不過到了1940年，臺灣總督長谷川清時代，放棄了寺廟整理的政策，並在1941年為北部新竹枋寮的褒忠亭頒匾「盡忠報國」，⁷⁰ 可見殖民地統治者放棄了從文化上改造本島人的努力，而轉向更為實際的、皇國臣民的

64 昭和九年（1934），臺灣總督府與中央教化團體聯合舉辦臺灣社會教化協議會，擬定「以神社為地方教化之中心，普及奉祀神宮大麻」的宣言，見臺灣總督府文教局社會課編，《臺灣に於ける神社及宗教》（臺北：臺灣總督府文教局社會課，1943）。

65 〈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，版5；蔡錦堂，〈日本據臺末期神社的建造——以「一街莊一社」政策為中心〉，《淡江史學》，第4期（1992年6月），頁211-224。

66 黃丁郎，《歲寒松柏》（內埔：自印本，1980），頁121。

67 鍾壬壽纂修，《六堆客家鄉土誌》，頁319。

68 黃丁郎，《歲寒松柏》，頁121-123。

69 〈潮州に妙心寺，媽祖廟を改稱〉，《臺灣日日新報》，1939年12月27日，版5。

70 賴玉玲，《褒忠亭義民爺信仰與地方社會發展：以楊梅聯庄為例》，頁60、67。

「增產報國」（在六堆地區主要是糧食的增產）舉措。

戰爭爆發後，有不少地方人士被殖民政府徵召為日本軍隊的軍夫、軍屬，1943年更實行志願兵制度，第一次志願兵徵集，中部各堆所屬的潮州郡下應徵人數竟超過人口數的20%，⁷¹ 這些人是否出於「志願」，周婉窈頗持懷疑的態度；⁷² 但至少是在當時地方強力動員機制下，所作出的全民支持的姿態。除了殖民政府行政機構主導的各種地方社會組織（除了保甲外，還有民風作興會、農事實行組合青年團及奉公班等）的大力動員，日治末期的家族嘗會組織，也會對充當軍夫、軍屬或志願兵的族內子弟進行獎勵。⁷³ 這些人死亡後要舉行公共性質的「莊葬」，禮儀以神道儀式舉行，⁷⁴ 象徵着他們是得到日本國家禮儀承認的「皇民」。

忠義亭是被排除在殖民地以神社為中心的國家禮儀之外的，在對天皇效忠的臺籍日本兵拜祭中，是否也毫無角色呢？根據戰後的記載，忠義亭正殿供奉的神牌中，曾有一面「日本敕封六堆歷代忠勇義士暨列公神位」，⁷⁵ 對比日治中後期，廟正中神臺上曾有「敕封六堆歷代忠勇義士神位」，⁷⁶ 雖然並不知道這面神牌是否是戰後重新製作，還是日本時代的遺留，但可以肯定在某個短暫的時期內，忠義亭曾經拜祭日本國家名義下的義民。這顯然是光復後統治臺灣的國民政府最不願見的，去除皇民化運動的影響，用三民主義建設臺灣，成了戰後初期的基調。國民政府遷臺後，臺灣更成了「反共抗俄」的基地，也成為能直接發揮國家話語的地域。在這一背景下，忠義亭重修改為忠烈祠性質的廟宇，日本義民牌位便徹底消失了。地方社會曾經鼓勵自己的子弟充當效忠天皇的「義民」，讓他們成了忠義亭中短暫的祭祀對象，此時便被戰後重寫的歷史所故意遺忘。

71 〈十二萬四千，高雄州の受付數〉，《臺灣日日新報》，1942年3月12日，版4。

72 Chou Wan-yao, *The Kōminka Movement: Taiwan under Wartime Japan, 1937-1945* (Ann Arbor, Mich: UMI, 1993), 179.

73 《謝艮申伯公嘗始祖簿七戶合計總簿》（猶他家譜中心，卷號1418716），1934-1971年，內埔18；〈賴顏祖妣嘗設立委員會決議錄〉，1944年3月20日，載《賴姓宗祠派下關係委員會議事錄》（猶他家譜中心，卷號1411050），佳冬鄉賴家村，1951-1984年，佳冬8。

74 〈內埔〉，《臺灣日日新報》，1941年4月5日，版3。

75 鍾桂蘭，〈祠廟〉，1954年，收入鍾桂蘭、古福祥纂修，《屏東縣志》（臺北：成文出版社，1983年據1954-1971年修輯之《屏東縣志稿》及排印本《屏東縣志》整理合編影印本），頁1080-1081。

76 松崎仁三郎，《嗚呼忠義亭》，頁259-260。

三、從忠義亭到忠義祠

今日六堆忠義祠的正殿內，供奉着十餘面神牌，正中間一面上書「中華民族列祖列宗神位」⁷⁷，後側是明代以來（儘管客語羣體大規模移民該地是清初的事）的地方開發者、歷次事變中犧牲的義民及抗日烈士的神牌，右側是歷代六堆總副理及隨國民政府遷臺的陸軍上將羅卓英的神位，左側則是為該祠獻贈土地及財產的張士輝及六堆科舉會、忠勇公會等組織的牌位。這些神牌，也是廟宇的拜祭對象、地域社會組織和土地財產的綜合，仿佛是整個漢人移居臺灣社會歷史的再現。（見圖1及2）

六堆忠義祠內可見的文字記錄，幾乎都是20世紀50年代重修之時的產物。在正殿正上方，高懸着總統蔣介石題寫的「民族正氣」牌匾，四週環繞着副總統陳誠、司法院院長王寵惠、立法院院長張道藩、監察院院長于右任、考試院院長莫德惠題寫的牌匾。一進樑柱上北側正中為何應欽（總統府戰略顧問），兩側為臺灣省主席周至柔與臨時省議會議長黃朝琴題寫的牌匾，南側則懸掛着高雄縣縣長陳皆興、屏東縣縣長林石城的題匾。在大門兩側，分別是丘念台（總統府資政及國民黨中央常務委員）、薛岳（上將、總統府略顧問）題寫的柱聯，及羅卓英（陸軍上將）撰寫的《六堆忠義祠史略》等。這一格局，仿佛是將整個國民政府的行政體制，都煌煌陳列眼前。這些題詞拱衛如儀，向神牌上供奉的列位義民致敬，展現出來的實際上是國家祀典格局。⁷⁸這一禮儀的形成，與國民政府時期歷史的重塑有直接關係。⁷⁹

1945年，隨着日本結束在臺灣51年（1895-1945）的殖民統治，國民政府祭祀忠烈的國家禮儀開始在臺灣各地推行開來。「自臺灣光復以後，臺澎各

77 1956年重修時為「中華民國萬歲」牌。鍾壬壽纂修，《六堆客家鄉土誌》，頁134。

78 在國民政府遷臺後不久，即1950年的革命先烈紀念日（3月29日），在由臺灣神社改成的圓山忠烈祠，舉行了盛大的國家祭典，紀念革命先烈暨春祭抗日戡亂陣亡將士及死難同胞，總統蔣介石率五院院長、文武百官及海陸軍官等出席，見中華民國史事紀要編輯委員會編，《中華民國史事紀要（初稿）》（新店：中華民國史料研究中心，1964），1950年1-3月，頁712-713。

79 關於3月29日（即黃花崗七十二烈士紀念日）與中華民國歷史記憶的建構，見Henrietta Harrison, *The Making of the Republican Citizen: Political Ceremonies and Symbols in China, 1911-1929* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 152-154。關於忠烈祠與抗日歷史的關係，見蔡錦堂，〈臺灣の忠烈祠と日本の护国神社・靖国神社との比較〉，臺灣史研究部會編，《臺灣の近代と日本》，頁335-357。

地，到處都在設立忠烈祠，表彰忠義」⁸⁰，從而將臺灣地方社會納入中華民國的正統中來。與傳統帝國後期，為王朝所承認的正統神明取代地方神明的「標準化」過程相較，似乎戰後的臺灣地方社會也經歷了一個「標準化」的過程。⁸¹ 這些忠烈祠，大部份是日治時期日人所遺留下來的建築，更有不少直接由日本神社改建而成，其他的各類廟宇也在向國家話語靠攏。⁸² 位於屏東縣竹田鄉西勢村的忠義亭，便是在這一背景下，改建成一座具有忠烈祠性質的廟宇。

早在國民政府接收之後不久，日治後期最有勢力的一批士紳，⁸³ 拉入先祖有抗日之光輝形象的邱福盛（1895年日本登臺時抗擊日軍的六堆大總理邱鳳揚之孫），在六堆士紳中積極聯絡，於1946年4月在西勢國校召開六堆民眾大會。這次大會是六堆地方人士在國民黨政府來臺後，「二二八事件」發生前，最重要的一次集會。與會者當場決定組建「六堆愛國聯誼會」，選出36名委員，理事主席為邱福盛，宗旨為「推進六堆文化之向上，提高愛國精神」。⁸⁴ 當時任國民黨臺灣省黨部主任委員的丘念台，曾到場演講其父丘逢甲、唐景崧及臺灣民主國的抗日事蹟，既凸顯了家世淵源，也彰揚了六堆的抗日功績。對於日治後期「皇民化運動」浸染8年的地方鄉村來講，這無疑是一種新的地方歷史敘述方式，在日治時期被故意忘卻的一段本地歷史，如今

80 重修六堆忠義祠發起人代表同仁啓，〈重修六堆忠義祠緣起〉，1951年8月16日，載鍾壬壽纂修，《六堆客家鄉土誌》，頁128。

81 James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) along the South China Coast, 960-1960", in *Popular Culture in Late Imperial China*, eds. David Johnson, Andrew Nathan and Evelyn Rawskil (Berkeley: University of California Press, 1985), 292-324.

82 〈改建忠烈祠，日人時代護國神社〉，《民報》，1946年5月22日，版2；〈奉安典禮委員決定，新竹縣忠烈祠〉，《民報》，1946年6月5日，版2；《臺灣省通誌》（臺北：臺灣省文獻委員會，1970），卷1，〈土地志〉，〈勝蹟篇〉，頁6、36、86、813；「臺灣省行政長官公署檔案」，國史館臺灣分館藏（未刊），第2857卷，頁4-17；蔡平立，《澎湖通史》（臺北市：眾文圖書公司，1979），頁1007；傅朝卿，《一種傅科權力技術的歷史性建構——從臺灣日治時期神社到戰後忠烈祠》（臺南：成功大學建築系未刊碩士論文，2001），頁55。

83 在曾任臺灣總督府評議員的鍾幹郎（此時負責將原食糧營團高雄支部財產造冊移交政府），及佳冬醫師林其謙（其妻為鍾幹郎同父異母之妹）等人的支持下，由留日青年劉紹興（萬巒鄉五溝水人，岳父為林其謙）、戴阿麟（佳冬鄉昌隆莊人，其叔祖戴旺春1899年、伯父戴阿丙1909年分別獲佩臺灣總督府紳章）為首，負責聯絡。

84 鍾壬壽纂修，《六堆客家鄉土誌》，頁125、148。

被一個外來高層人士重新詮釋，變成此後本地集體表述的內容。至於那些日治時期與殖民政府合作的歷史，便隱而不提了。

不久臺灣發生「二二八事變」（1947年2月），隨國民黨政府來臺的外省人和被稱為本省人的臺灣民眾之間的衝突尖銳化，各主要城市實行清鄉，全臺局勢相當緊張。⁸⁵這一事件對臺灣社會影響深遠，事變前後的社會氣氛有很大分別。從內埔天后宮與昌黎祠在這一時期後的活動中，依稀可見二二八事件後地方社會的氛圍。1947年（具體何月不詳，猜測為此次事件之後），以內埔鄉長鍾梅貴等五人為代表，呈請上級政府核准歸還日治後期的皇民化運動中，被解送到潮州郡役所的天后宮神像。在當時風聲鶴唳的氣氛中，送返神像一事顯然不具急迫性，但是，地方人士通過急切地重歸中國宗教傳統，來表達對新政府的認同的用意卻不言可喻。隨着神像返廟，當時短期內就募得臺幣近350萬元，迅速重修告竣。⁸⁶天后宮隔壁的昌黎祠，當年冬也「糾合眾莊人士發起改築復舊」，廟內現在還懸掛着當時由高雄縣長毛鎮寰題寫的匾額「嶺南師表」。⁸⁷縣長的題詞未見於天后宮與忠義亭，卻只見於規模狹小的昌黎祠，也顯示只有代表中國儒教文化正統的符號，才是當時官方可以接受和鼓勵的。

當時，在整個臺灣社會疑慮不安的氣氛中，六堆愛國聯誼會的活動格外引人注目。1947年11月，籌備委員會再次召開會議，此次會議主要內容在於試圖將圍繞忠義亭的幾個財產機構下的財產，轉移作忠義亭重修之用。六堆科學會管理人、佳冬鄉的蕭信棟（蕭恩鄉堂兄）表示願意將該會財產全部捐出；會議又派人到內埔要求忠義亭會管理人劉詒堂交出所管財產，財產的轉移反映的是地方權力掌握者的遞嬗，不過要到1953年地方土地改革之後，這一轉移才真正實現。1948年2月，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，此次大會顯示了地方權力從日治時期以來的本土地方士紳，轉移到那些有大陸背景的六堆人身上。最顯著的是日治時期赴大陸就讀軍校

85 參見行政院研究二二八事件小組，賴澤涵總主編，《二二八事件研究報告》（臺北：時報文化出版事業有限公司，1994）。

86 劉正一，《六堆內埔天后宮沿革誌》（六堆內埔天后宮、昌黎祠管委會刊印，2001），頁26。

87 毛鎮寰是實施地方自治前，高雄縣第三任縣長（任期為1947年9月-1948年10月），廣西富川人，日本東京商科大學畢業。曾任安徽省霍山縣縣長，臺灣省政府民政廳主任秘書等職，見王昭文，《高雄縣政治發展史》（高雄：高雄縣政府，1997），頁97。廣西富川是講客家話的族羣集中之地，很有可能他也是客家人。

並參加抗日的林松德，被選舉為理事長；⁸⁸ 與會的還有長期在大陸工作的劉兼善，他是戰後在國民政府中任職最高的六堆籍人士。⁸⁹

在新的國家理論影響之下，地方人士「客家」的身份此時亦被強調，成為國家試圖承認地方原有社會架構的語言，也成為地方合法化其禮儀拜祭活動的方式，只不過昔日的「義民」，在國民政府承認的解釋中逐漸嬗變為「先烈」。

四、客家觀念的興起

在1948年的六堆愛國聯誼會成立大會上，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，到處發揚中外的事蹟」。⁹⁰ 國民政府領臺後，也將在大陸形成的客家民系理論帶入臺灣。這一理論的形成，與大陸清末至民國時期的政治變化息息相關，乃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，廣東地區廣府、潮州、客家三大族羣的概念從論證中原漢人族源的爭辯中形成。⁹¹ 可以說近代國民政府的歷史，也是客家人在近代政治舞臺日益上升的歷史。由於客家人在近代中國革命中扮演的重要角色，客家愛國的說法，便成為他們塑造客家特性的常見語言。⁹² 但是在日治時期的臺灣，講客家話的人在種族上被稱為「廣東」，尤其在鄉村生活的六堆人，他們是在國民政府接收後，才意識到其「客家」的身份，正是這一身份，才能將他們與血統上是中原漢族的、文化上具有民族氣節的客家民系的理論聯繫起來，儘管普通民眾的自覺意識是另外一回事。

在1949年國民政府中央機構遷臺之後，中華民國的整個國家體制集中於臺灣。尤其是1950年，陸軍上將、大埔縣湖寮鄉客家人羅卓英來臺居於

88 鍾壬壽纂修，《六堆客家鄉土誌》，頁125、610。

89 劉兼善畢業於早稻田大學政治部經濟科，1920年赴廣州，翌年加入國民黨，隨後任蕉嶺縣長、廣東省黨部宣傳、陸軍大學教官等。1945年被委任為國民黨臺灣省黨部執行委員，之後任省參議員、考試委員與國大代表等，見劉兼善，《自傳略》，載鍾壬壽纂修，《六堆客家鄉土誌》，頁676-684。

90 鍾壬壽纂修，《六堆客家鄉土誌》，頁148。

91 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213-260。

92 見Sow-Theng Leong, *Migration and Ethnicity in Chinese History: Hakkas, Pengmin, and their Neighbors* (Stanford: Stanford University Press, 1997)。

屏東，使六堆地方與中央的距離大為縮短。⁹³ 當時成立的重修委員會，即由羅卓英擔任顧問，總統府咨政丘念台等亦榜上有名，同時各堆由數人擔任委員，這樣的組合可謂是當時六堆政治精英的集合，幾乎所有鄉鎮長、大部份縣議員都被囊括其中，移居外地成功的六堆人士，也被冠以名譽委員身份。⁹⁴

1954年，「反共救國」、「反共抗俄」成為國家政策的基調，忠義亭的重修活動也進入實質階段。先是屏東縣議會議員、內埔人劉盛財⁹⁵，在當年9月的縣議會上，提案請省政府撥款重修忠義亭廟，以慰忠義烈士英靈。議會審查後意見是送交屏東縣文獻委員會調查事蹟並報請褒獎，及撥款早日修復。⁹⁶ 文獻委員會的負責人正是內埔莊人鍾桂蘭（也是由大陸隨國民政府回臺者），因此全無阻礙。⁹⁷ 但其後出現關於重修是否有誣讞革命嫌疑的爭論，有人向黨部投書，認為民族史觀視朱一貴、林爽文等為革命英雄，而義民則是協助清朝政府鎮壓其起義的協力者，對於是否有必要祭祀協助國民政府打倒滿清的義民，成為辯論的焦點。經羅卓英等人的協調，最後由屏東縣黨部裁決，忠義亭得以重修。⁹⁸ 同年11月，因「耕者有其田」政策實施，這一地區原來持有大量土地各種嘗、會的大部份土地都遭到徵收，換得實物債券和四大公司的股票。忠義亭會土地也被徵收放領，管理人劉詒堂，將換得的實物債券、股票大部份讓出作為重修資金；⁹⁹ 忠勇公會管理人徐雲祥、六堆科舉會管理人蕭信棟、蕭秀利（蕭恩鄉之弟，當時任臺灣省臨時省議會議員）等，也捐出款項，重修的資金基礎遂有了保障。¹⁰⁰ 這裡面既是地方人士

93 羅香林，《客家史料彙編》（香港：中國學社，1965），頁169。據說羅卓英參與該活動是應居於屏東的邱傳順（邱鳳揚之孫，邱福盛之兄）、邱雙榮的請求，見鍾壬壽纂修，《六堆客家鄉土誌》，頁149。

94 鍾壬壽纂修，《六堆客家鄉土誌》，頁128-129。

95 劉盛財畢業於日本明治學院經營科及國立臺灣大學經濟系，曾任職學校、金融機構、政府部門等，見《臺灣省臨時省議會概況》（臺中：臺灣省臨時省議會秘書處，1959），頁36。

96 《臺灣省屏東縣議會第二屆第六次大會議事錄》（屏東：屏東縣議會秘書室，1954年9月），第6卷，頁116。

97 蘇全福，《屏東縣鄉賢傳略》（屏東：屏東縣立文化中心，1997），頁282-283。

98 鍾壬壽纂修，《六堆客家鄉土誌》，頁281-283。

99 鍾壬壽纂修，《六堆客家鄉土誌》，頁130。

100 1958年列出的重修經費中，總經費近49萬元，其中科舉會捐款達5萬餘元，忠勇公近3萬元，見《屏東西勢六堆忠義祠概況》（潮州：林長安編印，1989）。

財產關係劇變的結果，也是與國民政府關係密切的士紳活動協商的結果。

羅卓英在重修活動中，不僅是倡議人和募款人，還扮演著將地方的活動在「國家話語」(national discourse)中合法化，從而將兩者銜接起來的重要角色。1955年11月，他致電當時任副總統的摯友陳誠，向他闡述原委並請求題字，「藉彰先烈，用勵來者，當茲反共抗俄大業開展之際，激勵忠義，詢屬急務。」¹⁰¹ 陳誠遂立即應允，並題詞「海表英光」。隨著忠義祠重修接近尾聲，不少國民政府中的客家人，紛紛題匾以示支持。這些題匾的客家人大多是大陸遷臺後與國民黨政府站在同一陣線的新興權力者，他們有的是來自廣東的客家人，如羅卓英（大埔縣人）、薛岳（樂昌人）等，在臺灣地方社會沒有根基，也樂於與當地的客語羣體建立關係。除上述外，還有在國民政府中擔任高官的臺灣人，如丘念臺、黃朝琴兩人，則無疑是當時被執政者視為代表臺灣聲音的一羣人，他們取得代表臺灣上層社會的地位，乃隨着國民黨在臺灣的政權穩固的過程中崛興的一羣人。重修一事也引起中央機構的注意，總統與五院院長等人均有題匾。不過，蔣介石、于右任、何應欽題詞均是「民族正氣」，這是中央對於各地忠烈幾近格式化的題法，不難理解國家亦將之定位為地方的忠烈祠。

1958年1月，六堆忠義祠舉行牌位升座儀式，六堆士紳鍾幹郎、蕭信棟等，同羅卓英等人執義民牌位，並將一面「中華民國萬萬歲」牌，隆重地安置於祠內。¹⁰² 在國家和地方士紳的共同努力下，忠義亭演變成忠烈祠性質的廟宇。羅卓英同時撰寫了《六堆忠義祠史略》，為忠義祠的合法性與正統性做了說明。史略謂：「屏東西勢六堆忠義祠，乃自明季以降三百餘年間，大陸來臺人民，墾辟炎服，保障海疆，正義安民，精忠報國，地方紳民建祠崇祀先列，發揚民族精神之紀念祠宇也。」¹⁰³ 描述中強調了六堆人士的抗日行動，為「衛國保鄉」之舉，而對歷次民變中的「義民」，也稱之為「先烈」，極力樹立六堆深知「民族大義」的形象。地方社會的歷史資源，被重新闡釋後，塑造出了一個符合國家話語要求的地方形象，背後掩蓋的是新的國家理論努力滌蕩殖民地時代痕跡的歷史。

101 鍾壬壽纂修，《六堆客家鄉土誌》，頁282-283。羅陳二人早在1918年便是保定軍官學校第八期的同學，羅此後一生追隨陳誠轉戰南北，是他的忠實部下與得力助手，見羅香林，〈故陸軍上將羅公卓英行狀〉，手稿，香港大學馮平山圖書館藏。

102 鍾壬壽纂修，《六堆客家鄉土誌》，頁135。

103 羅卓英，《六堆忠義祠史略》，原碑嵌於六堆忠義祠一進之左右壁內。

五、結論

在六堆地方的歷史演變過程中，由清朝的國家意識形態與文化體系中產生出「義民」符號，使地方人士合法化了其在移民社會中爭奪各種資源的權利；殖民地政府接收臺灣的結果，使得六堆地方人士必須將忠義對象，由清王朝轉移到日本殖民政府上。戰後的歷史則是隱藏與消除殖民地文化體系的影響，並將斷裂的歷史，以新的國家理論重新加以敘述的過程。

忠義的符號未變，地方社會圍繞忠義亭的禮儀和社會組織卻在不斷變遷之中。清代忠義亭之上，形成了以義民和忠勇公拜祭為中心的地域祭祀，以忠義亭會、科舉會為核心的財產機構，以及地方戰亂時便有效組織的軍事性單位「六堆」。日治時期六堆的軍事性組織消亡，但財產機構以及拜祭活動仍在維持，儘管持續地受到殖民政府法律與政策變革的影響。同時，殖民地的制度確立了地方人士在國籍上的不同身份，殖民政府也致力於宗主國意識形態的宣傳，在受過殖民地教育的地方精英作用下，向地方社會傳播。國民政府接收臺灣後到20世紀50年代，地方社會精英與財產機構受到的衝擊頗大，忠義亭也改為更符合國家禮儀的忠義祠。

地方人士的身份認同的演變，與這一過程是同步的。儘管清初即有移民社會常見的「土」、「客」之別，西方與日本殖民者也早已確認了「客家」種族的存在，但在國家制度與行政管理層面，「客家」的身份一直是不被強調的，更遑論地方人士的「客家意識」。更多時候，地方人士強調的是以祖籍省份，及移居地地域聯盟組織「六堆」為名的認同。直到國民政府來臺，作為與近代國家同步建構的客家觀念，也影響到臺灣地方社會，「客家」的身份才成為地方人士表述自己作為中華民族成員，從而將自己納入到新政府文化體系的方式。六堆「客家」（不同時期及脈絡下被稱為種族、民系、族羣等）地域社會的形成，與地方社會運用「客家」的語言，拉近與國家關係有關。地方社會豐富的歷史資源，經歷了重新解釋的過程。

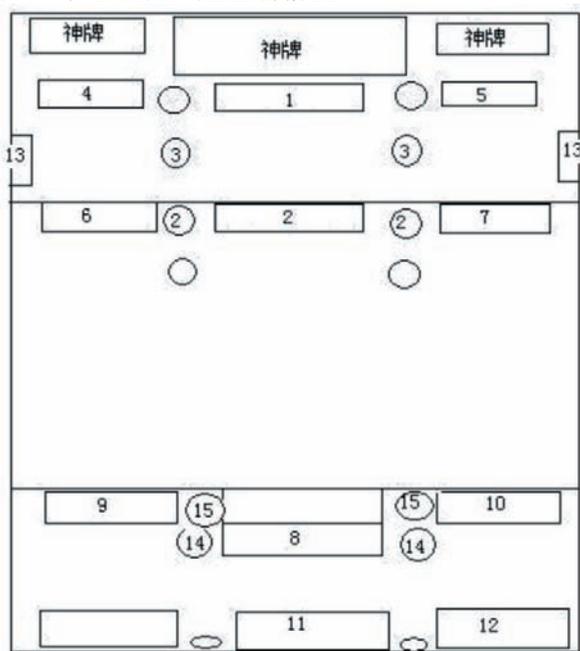
（責任編輯：程美寶）

圖1 六堆忠義祠內供奉神牌



圖片來源：2006年10月筆者攝於六堆忠義祠。

圖2 六堆忠義祠內題匾者情況



- | | |
|-------------------|----------------------------|
| 1. 總統蔣中正題匾 | 9. 臺灣省臨時議會議長黃朝琴題匾 |
| 2. 副總統陳誠題匾及柱聯 | 10. 臺灣省政府主席周至柔題匾 |
| 3. 行政院院長俞鴻鈞題柱聯 | 11. 高雄縣縣長陳皆興題匾 |
| 4. 立法院院長張維藩題匾 | 12. 屏東縣縣長林石城題匾 |
| 5. 司法院院長王崇惠題匾 | 13. 陸軍上將羅卓英題楹聯 |
| 6. 考試院院長莫德惠題匾 | 14. 陸軍上將薛岳題柱聯 |
| 7. 監察院院長于右任題匾 | 15. 國民黨臺灣省黨部主任委員丘念台
題柱聯 |
| 8. 總統府戰略顧問委員何應欽題匾 | |

From the Pavilion of Righteous Men to the Shrine of Righteous Men: The Transformation of Hakka Society of Liudui, Taiwan

Lihua CHEN

The Chinese University of Hong Kong

Abstract

The relationship between “righteous men” (*yimin*) and Hakka collective identity has historically attracted the interest of scholars. In the Liudui region of southern Taiwan, local social organizations with a militaristic character began to develop in the early Qing. Members of these organizations played the role of “righteous men” in assisting the Qing state in suppressing unrest. The image of “righteous men”, which was freighted with a strong sense of national consciousness, played a critical role in the construction of local society. This is evident from a study of the local sacrifices at the Pavilion of Righteous Men in Liudui. This shrine was first built by order of state officials, and the central object of sacrifice was a tablet of the Qing emperor. This illustrates how local people sought to use the symbol of “righteous men” to build a long-distance relationship with the Qing court. Since that time Taiwan society has undergone multiple regime changes. Through changes to ritual and sacrifice, the former symbol of relations with the Qing dynasty has become an expression of relations with current political authority. In this process, history has become an infinitely renewable resource for local society.

At the same time as local people used ritual forms to draw themselves closer to national orthodoxy, they were also constructing

Lihua CHEN, Department of History, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, Hong Kong. E-mail: chensixuan@hotmail.com.

their own notions of identity. This was closely connected to changes in prevailing theories of nationalism and its relation to cultural systems. In this respect, Barbara Ward's theory of "conscious models" can be very useful. The Qing conception of identity was expressed through social organizations based on place of origin on the mainland and place of settlement on Taiwan. The Japanese colonial authority imposed a system of registration that had the effect of fixing ethnic labels. But the colonial government, seeking to promote the cultural symbols of the metropole and the remaking of local cultural resources, paid little attention to the different ethnic identities within local society. Only after the Nationalist government recovered control of Taiwan did the rhetoric of Hakka identity, which had been developing alongside Nationalist ideas about the nation, become part of the incorporation of Liudui into national orthodoxy. The construction of ethnic identity and national identity were thus two sides of the same coin.

Keywords: Liudui, Righteous Civilians, Taiwan, Hakka studies, local society