

國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文

指導教授：蔡淵黎 博士

**接觸、殖民與文化容受：
日治時期臺灣漢人婚禮的變遷**

研究生：張維正

2012 年 6 月

國立臺灣師範大學臺灣史研究所

研究生 張維正 所撰之 碩 士學位論文

接觸、殖民與文化容受：
日治時期臺灣漢人婚禮的變遷

業經本委員會審議通過
論文考試委員會委員

吳學明

(召集人)

張素芬

蔣國毅

指 導 教 授

蔣國毅

臺灣史研究所所長

范燕秋

中 華 民 國 101 年 6 月 11 日

謝辭

不知從何時開始，我覺得論文沒有寫完的一天，要不是寫到謝辭，我可能還尚未意識到自己即將畢業的事實。每天反覆思考論文的走向，以及修改內容、思索有何史料可以填補例證的不足，已經成為過去兩年來我生活的一部分。儘管已經口試結束、準備辦理離校手續，但我總覺得這本論文還有地方可以再補強。不過，這樣的生活，即將告一段落，碩士論文的完成，代表著我終於可以往人生下一個階段前進。

回想剛考上研究所的時候，自己懵懵懂懂的樣子，只是一味地想要轉換跑道，所以恣意踏入自小就嚮往的歷史科系。現在想起來，總覺得過去的自己過於天真，沒想到在這裡一待就是四年。猶記得父母親總會叮嚀我說：「興趣和工作是需要分開的。」儘管最後他們也應允我的任性，讓我走上這條不歸路，但我總是想，或許沒有選擇他們心中認定的工作，是我這輩子最大的不孝順也說不定吧！？正因為如此，若能弄出甚麼名堂，讓我覺得更加重要，所幸這本論文已經順利完成，不管他們是否看得懂，我想也有一點可看的成績了。另外，我也相當感謝他們，能夠在這段時間裡，包容我那反覆無常的情緒，甚至無償地給予精神上和物質上的支持。若沒有他們的鼓勵與支援作為我的強力後盾，這本論文恐怕還需要花上更多的時間才能完成吧？

而這本論文能夠順利完成，並呈現出今日這樣的成果，最重要的幕後推手，就是我的指導教授——蔡淵黎老師，因為有蔡老師耐心的指導、提點，我才能夠完成這份論文。同時也要感謝蔡老師的知遇之恩，若不是蔡老師願意指導我，我可能還在五里霧中，茫然追尋不知在何處的目標。此外，也很感謝張素玢老師和吳學明老師，兩位老師在口試時，對本論文的建議與批評，因為有兩位老師的協助，我才能夠察覺到先前忽略的問題，在修改後使本論文更加完善。

事實上，我認為寫論文是一條寂寞的道路，就算有指導老師從旁協助，但真正在看資料和動筆的還是自己。如果自己不努力、不想動筆的話，就算指導老師名聲多響亮，或是再嚴厲地鞭策，論文也不可能成形。不過，也正因為寫論文的生活過於枯燥，才使人更加珍惜幾位在研究道路上一同相伴的好夥伴。首先，要感謝兩位已先行畢業的學長姊：逸婷和文清，由於有兩位學長姊的督促，我才能夠很快的進入狀況，在 **meeting** 的時候兩位也給予我許多寶貴的意見，讓我受益良多。接著，是幾位同班同學，遇到你們讓我的研究生生活充實許多，無論是論文方面或是閒暇方面。此外，我是一個話很多的人，所以我也很感謝你們聽我碎碎念，並分擔我心中的不快：宗瀚的分析雖然常讓人摸不著頭緒，但在迷惑的時候特讓人感到受用無窮，也提供我許多不一樣的思考方向；杰龍很常大方地分享

學術心得，或是與我討論奇怪的問題，雖然忙的時候覺得吵，但還是很喜歡跟你講一些有的沒的，也謝謝你在課業上的協助；靜穎不但是同家還是研究所生涯不可多得的好朋友，總是在我需要幫助時，出最大的力氣，也是同學中聽我嘮叨最多的人，常常覺得妳可能聽到耳朵快長繭了，真的非常感謝妳在最後的最後還花費自己的時間幫我校稿。

接著，很感謝岡部先生、啟明學長、學妹咏恩和若菜，毫不吝惜地提供我論文所需的資料，或是在外文文獻閱讀困難時提供協助。另外，研究室的眾人，也讓我渡過不少歡樂的時光，無論是聊天打屁或一同出遊，真的很謝謝妳（你）們：育薇、知臨、怡璇、宜君、俊昌、冠美、威潭和丰中，我會永遠記得這段日子。最後，我想要再次感謝，這數年下來，眾人給予我的協助和恩惠。

2012.8 月於臺北

張維正

摘要

本論文以臺灣漢人的婚禮變遷為例，藉以討論日治時期臺人在長期接觸西方和日本等外來文化之後所產生的文化變遷機制，同時也補足長期以來歷史學界所欠缺之臺灣漢人婚禮文化的演變過程。此外，為了能夠細緻的分析婚禮文化，吾人在此借用人類學「文化叢」(culture complex) 的概念，將婚禮拆解為訂婚、結婚和婚後禮等三項，由各種複雜的小單位「文化項目」(culture item) 組成之「文化特質」(culture trait)。大抵而言，日治時期的漢人婚禮變遷，可依變遷的動因和特徵，分為兩大時期與五個階段：「臺灣漢人自主性變遷時期」(1895-1931) 和「總督府強制性變遷時期」(1931-1945)，若再依照時間先後順序區分，兩時期也可劃分為日本統治臺灣的前期和後期。

在臺灣漢人自主性變遷時期，臺式婚禮的改變可依照時代狀況的不同再區分出三階段，但無論是哪一階段，婚禮的改良均由漢人自主性發起。最初的變化始於 1911 年，因為臺人開始反省傳統風俗文化，同時追求文明化，以致於出現有別於傳統臺式婚禮的「文明結婚」或是「新式結婚」。1915 年以後，由於風俗改良團體廣泛設置的影響，全臺各地興起風俗改良的熱潮，促使臺式婚禮的變化更為劇烈，因而創造出模仿基督教結婚式之「新式結婚式」。1920 年代，因為新知識分子們推行的新文化運動，臺人的婚禮改革，遂一改先前的溫吞氣氛，轉變成較為激烈的風俗改良。總督府強制性變遷時期則有兩階段，但兩階段的變化相當接近，均以「節約」為最大目的，兩者的差別與世界情勢有關。該時期的婚禮變革，多集中於婚費節約、廢除聘金，以及神前結婚式的推廣。最後，透過日治時期臺灣漢人婚禮的文化變遷，吾人可窺知，當外來文化與原社會居民長期接觸之後，以及殖民統治下，所產生的婚禮文化變遷機制。

關鍵詞：文化變遷、文明結婚、新式結婚式、基督教結婚式、神前結婚式、佛前結婚式、風俗改良、社會教化運動、文化叢、文化特質、文化項目

Abstract

This thesis is about the progression of Taiwan Han wedding rites as an example to discuss the cultural changes in Taiwan society in general. The influences during the Japanese colonial period on marriage rites is a good indicator of greater cultural changes in Taiwan. Most of the changes are from simultaneous exposure to both Western and Japanese cultures. This paper also covers the steps of Taiwan Han progression in wedding rites that has not before been covered by historical academic research. By using anthropological culture complex - which is a group of smaller cultural items that are combined with one common trait - to examine the progression of Taiwan Han wedding culture we find that the marriage rites can be divided into three sections; betrothal, marriage, and post marriage ceremony. During the Japanese colonial period, Taiwan Han weddings changes can be split into two periods and 5 stages. It can be split due to characterization and features into the "Taiwan Han autonomy transition period" from 1895-1931 and the "Japanese Colonial government mandatory changes period" from 1931-1945. If using chronological distinction, the two periods can be divided into the early and late periods of the Japanese colonial administration of Taiwan.

The first period of the Taiwan Han wedding rites is tied with the changes of the eras and is distinguishable into three stages. At any stage of changes in the marriage rites of Taiwan Han, these choices was autonomous. The earliest significant change was in 1911, Taiwanese began to reflect upon traditional customs and cultures while at the same time following customs from Western modern civilizations. This resulted in the emergence of the Wenming marriage or New Type marriage which was different from traditional Taiwanese marriages. After 1915 there began an increasing movement of improving upon older cultures by different local groups in Taiwan. These older generation Taiwan Han began borrowing cultural elements from Western and Japanese cultures. By and large they felt that borrowing from the other cultures could develop and modernize their own marriage rites, some of which contained elements deemed socially out-molded at the time. The defining feature of the New Type marriage was borrowing elements from Christian marriages. In the 1920's, increasing numbers of new intellectuals formed the New Culture movement and Taiwan saw a boom in changes in wedding cultures. After 1931 the "Japanese Colonial government mandatory changes period" had two stages, but these two stages had similar changes in that both had the focus of reducing the cost of marriages. The difference between these two stages had largely to do with following popular trends around world. This period also included the phasing out of dowries and promoting Shinto influenced marriages. In conclusion, through the progression of Taiwan

marriage rites we can examine what began the cultural evolution of Taiwan Han wedding rites. Older Taiwan Han were exposed to foreign cultures and this acted as a mechanism for cultural changes. The colonial government forced changes upon the culture. These two mechanisms were the greatest factors in affecting wedding rites in Taiwan and from that we can derive the greater social cultural changes in Taiwan society in general.

Keywords: Culture change, Wenming Marriage, New Type Marriage, Christians wedding, Shinto wedding, Buddhist wedding, custom improvement, social enlightenment movement, culture complex , culture trait, culture item

目錄

第一章 緒論	1
第二章 傳統的臺灣婚禮與外來婚禮	16
第一節 傳統的「臺式婚禮」	17
第二節 近代的西式與日式婚禮	28
第三章 風俗改革下的臺式婚禮變遷（1895-1931）	40
第一節 風俗變遷的肇端與「文明結婚」（1895-1915）	41
第二節 風俗改良運動與臺式婚禮的變革（1915-1920）	50
第三節 新知識分子對傳統婚制的反思與新式議婚（1920-1931）	61
第四章 外來宗教的傳入與宗教結婚式之發展（1895-1931）	72
第一節 基督宗教在臺灣的發展與「基督教結婚式」	72
第二節 國家神道與臺灣的「神前結婚式」	91
第三節 日本佛教的傳入與「佛前結婚式」	101
第五章 社會教化運動與戰時體制下的漢人婚禮（1931-1945）	108
第一節 1930 年代的社會教化團體與婚禮節約運動	108
第二節 戰爭時期的婚禮同化與簡約運動	130
第六章 日治時期臺灣漢人婚禮的變遷機制之分析	149
第一節 文化接觸與漢人婚禮的自主性改變	149
第二節 日本殖民統治與漢人婚禮的強制性改變	172
第七章 結論	197
徵引書目	204

表次

表 3-2-1 1910 年代臺灣各廳教化組織名稱一覽表	52
表 4-2-1：1895-1934 年臺灣修建神社一覽表.....	93
表 4-3-1：日本佛教各宗派來臺時間簡表	102
表 4-3-2：日本佛教各宗派主要佈教監督機構與別院一覽	103
表 5-1-1：1906-1937 年臺灣各地方社會教化事業組織一覽表.....	111
表 5-1-2：1907-1936 年臺灣神社的神前結婚統計表.....	128
表 5-2-1：1934-1945 年神社建造一覽.....	142
表 5-2-2：1928-1940 年臺中州各神社及社神前結婚統計表.....	146

圖次

圖 2-1-1：日治初期臺灣漢人新娘禮服.....	24
圖 2-1-2：日治初期臺灣漢人新郎禮服.....	24
圖 3-1-1：1910 年高再祝與高許美結婚照.....	47
圖 3-1-2：1911 年高再祝與高許美婚紗補拍照.....	47
圖 3-1-3：1922 年杜聰明與林雙隨結婚照.....	47
圖 3-1-4：1920 年代林垂拱與陳瓊珍結婚照.....	47
圖 4-1-1：馬偕博士與張聰明結婚時之張聰明結婚誓約書.....	81
圖 4-1-2：馬偕與張聰明結婚時之張聰明立證書.....	81
圖 4-1-3：馬偕與張聰明結婚時之父母立證書.....	81
圖 4-1-4：1917 年林茂生與王采蘩在臺南公會堂結婚照.....	87
圖 4-1-5：杜聰明與林雙隨結婚紀念照.....	87
圖 4-2-1：1931 年顏梅與丁瑞缺在臺灣神社結婚照.....	95
圖 4-2-2：1939 年於臺灣神社舉行神前結婚式的夫妻.....	95
圖 4-3-1：在臺北曹洞宗別院舉行之佛前結婚式.....	105
圖 5-1-1：簡易結婚宴會.....	123
圖 5-2-1：國民服和國防婦人會服.....	140
圖 5-2-2：集會所神前結婚.....	143
圖 5-2-3：神前結婚的茶話會.....	144
圖 6-1-1：1910 年初期蔡培火與吳足結婚照.....	155
圖 6-1-2：1935 年筆者祖父母結婚照.....	155
圖 6-1-3：臺南タクシー株式會社乗合部.....	159
圖 6-1-4：臺北停車場的明信片.....	159
圖 6-1-5：1935 年的公學校結婚式.....	165
圖 6-2-1：結婚登記書 1905 年版.....	179
圖 6-2-2：結婚登記書 1935 年版.....	179

第一章 緒論

一、研究動機與目的

「文化」一詞可代表人類生活經驗之累積，因此文化的形成與人類的的生活息息相關，均是人們在經年累月下所形成的結晶，其所涉及的層面廣泛且幾乎無所不包，舉凡飲食、交通、思想，乃至於語言都屬於文化的一部份。由於文化的生成與人們的生活狀況密不可分，故隨著居住的自然環境和社會狀況不同，各族群或社會之文化形成和發展也有所差異。以此，吾人身處的世界，便林立著各種相異的風俗文化。然而，文化形成之後並不會就此固定不變，隨著時間自然環境和社會變動等各種直接或間接的因素影響，文化亦出現相應的改變。人類學者李亦園即認為：「人類的文化是無時不在成長和變化中；全人類的歷史實際上可看作各個文化在不斷地適應其境遇的變遷歷程。」¹而一旦文化出現變動的狀況，吾人便可將此現象稱之為「文化變遷」。

由於文化的種類相當多樣，因此各文化體系的變遷也有所不同，可能是新器物取代舊器物，造成原本使用的器物或習慣出現變化，如：汽車取代轎子、人力車，成為人們日常代步的交通工具，而原來與轎子和人力車有關的行業和傳統習俗則隨之消失。或其形貌維持以往，但本身之意義出現變化，甚至是增加意涵，像是划龍舟在最初本來是紀念屈原，現今亦增加娛樂的功用。至於促使一個既有文化產生變遷的原因，則隨各社會或族群在當下所遇之問題而有不同，單就外部因素而言，主要可分為二類，即社會文化環境與自然環境的改變，此二者經常是同時或先後發生，沒有既定的順序或規則。

馬關條約簽訂後，日本開始統治臺灣，此舉對島上的臺灣人而言，就是一次極大且激烈的社會文化環境改變。不僅政權在一夕之間改朝換代，與清帝國完全相異的現代化日本殖民政府，尚帶著西化後的現代化法律制度、現代生活和器物，以及傳統臺灣風俗習慣相異的日本風俗文化等，一併來到臺灣。不同於過去的生活方式和風俗習慣出現在生活的周遭，思考變與不變成為當時臺人的重要課題。不過，若回顧日治時期臺灣史的發展，在經歷過 51 年的日本統治後，臺灣的社會確實發生質變，譬如人口結構、社會結構、生活作息、傳統的風俗習慣、流行風尚、思想觀念等諸多項目均出現變化。²

¹ 李亦園，〈文化變遷、經濟成長與模式行為〉，《思與言》第 2 卷 1 號（1964.5），頁 199。

² 日治臺灣的社會變遷，可參閱吳文星，〈日治時期臺灣的社會變遷〉，收於國立中央圖書館臺灣分館參考組編，《臺灣學系列講座專輯（一）》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，2008），頁 190-210。

事實上，在日本殖民統治者導入現代化事物之前，已有部份西方文明器物於清季時期就跟著基督宗教傳教士的腳步，或是劉銘傳所推行的新政，先一步來到臺灣島上。然而，天主教道明會和基督教長老教會所帶入的現代化觀念和器物，只有信徒深受影響，並改變傳統價值觀與生活方式。相對於此，信徒以外的人們，對於基督宗教較無好感，因此不但無法接受教會傳入的現代化事物，連同西方文化也遭到排斥。再者，劉銘傳推動現代化運動之時，其建設範圍不僅只集中於北部，再加上新政的推動方針以國防設施為主，又受到政治干預、經費不足、擾民等問題，遂造成現代化事業不但難以讓一般民眾受益，也無法就此改變當時臺灣社會文化。換言之，由於受到諸多因素侷限，即使新式器物或外來文化已於清領時期來到臺灣，但臺灣社會並未因此而出現太大的變化，部份臺人甚至排斥接受外來文化。

誠如前述，此情形到了日治時期出現極大轉變，臺人已一反先前的態度，接受並主動學習外來文化，以至於日本殖民臺灣的 51 年間，臺灣社會已出現改變，並逐漸發展為現代化社會。究其原因，促成臺人文化發生變遷的要素有二：其一，日本統治臺灣以後，開啟臺、日人長期接觸的契機，直接或間接地促使臺人，吸收外來文化納為己用，並改變自身傳統的文化；其二，在日本殖民之下，統治者為達其目的，迫使臺灣人改變傳統社會文化，使其「同化」為日本人，或是配合政策之所需。於是，從日治初期至日本離臺為止，社會上接二連三地出現，由臺人自主發起的：「放足斷髮運動」、「風俗改良運動」、「新文化運動」；或是由總督府主導的、「部落振興運動」、「民風作興運動」、「國民精神總動員運動」、「皇民奉公會運動」等，不論是臺人自行推動的社會運動，或是總督府以政策展開之社會動員，這些社會教化運動或風俗改良運動，均或多或少對臺灣文化造成某種程度上的影響。於是，了解前述風俗改良或社會教化運動，對於日治時期臺人的傳統風俗文化所促成的改變，便成為臺灣文化史研究之有趣課題。

然而，由於文化涉及範圍相當廣泛，為能夠細緻地討論日治時期臺灣文化變遷的情形，需鎖定一個較具代表性的文化現象，作深入之觀察，方有助益吾人之理解。是故，本文從漢人的傳統民俗文化著手，希望藉著瞭解民間習俗的變化，探討臺人在長期接觸西方和日本文化之後，以及在日本殖民之下，傳統文化如何改變，以適應當時特殊的時空要求。接著，在為數眾多的臺灣民俗之中，筆者選擇與每個人最為相關，即一生中必定會經歷之生命禮俗中的「婚姻儀禮」（以下簡稱婚禮）作為本文的研究對象。³必須注意的是，本文所認定的「婚禮」，指的

³ 臺灣的生命禮俗除婚、喪禮外，還有：出生禮、命名禮、成年禮、喪禮等。參閱林衡道，〈臺灣的生命禮俗〉收於中華文化復興運動推行委員會編印，《生命禮俗研討會論文集》（臺北：中

是一對年輕男女從不相識到結為夫妻，以及進入對方家族的整個過程為止，故在本研究中「婚禮」一詞尚包含訂婚儀式、結婚儀式和婚後禮，至於傳統婚禮、婚姻禮俗、婚姻習俗等名詞，則是相對於發生變化後的新式婚禮。

此外，對於臺灣學界來說，與漢人婚禮有關的研究，也一直是民俗學或文化研究相關領域的注目焦點，甚至常出現在各類歷史學研究中。但因為研究方法的不同和學科差異的侷限，現今研究成果大多呈現片斷和零碎的狀況，以至於日治時期漢人婚禮的實際變化狀況仍不明確。因此，即便現今學界已累積相當程度的研究成果，至今尚無法明瞭整個日治時期漢人婚禮的變化過程。職是之故，本文的探討重點，首先是要利用史料，重新建構日治時期漢人的婚禮變遷趨勢，並注意在日治時期各階段有哪些部份出現變化？同時，指出在日治各時期，導致婚禮出現改變之一般背景因素，以及時人對於婚禮改良的反應為何？最後，再透過理解、整合前述婚禮變遷過程，進一步針對婚禮變遷機制進行深入的分析。希望本文對日治時期在與西方、日本等外來文化接觸，以及日本殖民統治下，所帶來臺灣漢人文化的變遷過程與機制之理解，能有所裨益。

二、文獻探討

（一）前人研究成果

在本文的研究回顧中，除討論臺灣婚禮變遷之先行研究之外，尚須了解時人之看法、臺灣各時期的社會狀況，與總督府的政策等，可能影響漢人婚禮變遷之因素。此外，因臺灣在該時期為日本的殖民地，許多日人亦隨著殖民政府進入臺灣，故日式婚禮也於該時期移入，而臺灣總督府有關婚禮改革諸多措施難免借鏡日本本土，因此亦必須了解日本的婚禮發展狀況。

1. 臺灣婚禮之變遷

以現行的研究成果來看，有關臺灣漢人婚禮之研究，向來即為臺灣學界所重視。但早期研究僅單純著重現、紀錄漢人婚禮的狀況，如：曹甲乙的〈臺灣婚俗一瞥〉、朱鋒〈臺灣的古昔婚禮〉、盧嘉興〈臺灣的婚禮〉等。⁴這類文章大多只是將臺灣過去的婚禮習俗進行概略性的敘述，將其內容分類、整理，雖有助於本

華文化復興運動推行委員會，1984），頁 177-208。

⁴ 盧嘉興，〈臺灣的婚禮〉，《臺灣文獻》15 卷 3 期，（1964.9），頁 54-63；曹甲乙，〈臺灣婚俗一瞥〉，《臺灣文獻》6 卷 3 期，（1955.9），頁 43-56；朱鋒，〈臺灣的古昔婚禮〉，《臺北文物季刊》8 卷 1 期，（1959.4），頁 1-18；姚漢秋，〈閩臺婚姻禮俗變遷〉，《臺灣文獻》28 卷 4 期，（1977.12），頁 147-153；董復蓮等，〈台灣各地婚俗〉，《民俗曲藝》45 期，（1987.1），頁 57-117。

文了解過去臺灣婚禮習俗；卻往往忽略清代以來臺灣婚禮變遷之狀況，且大多沒有附上參考文獻之來源，只能做為研究時的參考。其中，較引人注目者乃盧嘉興提到臺灣婚禮於 1912 年後左右已有所改變，中日戰爭後則在皇民化政策影響下，有部份人士改採神前婚禮、實行物資緊縮的婚禮等狀況。由此顯見，日治時期漢人的婚禮的確有變化，但盧嘉興卻沒提到改變的原因，以及變化的過程，甚至於日治時期的變遷只是文章中的一小段。再者，其文亦缺乏參考文獻，故史實之部份有待更進一步的驗證。

莊金德〈清代臺灣的婚姻禮俗〉⁵為現今的研究中，較早討論臺灣婚禮的變遷之文章。莊金德利用清代的各類臺灣方志，以及日治初期記錄臺灣民俗的日人文獻等，進行整個清領時期臺灣婚禮之研究。其文章討論的對象除漢人之外，同時也討論原住民的婚禮。因此，透過莊氏的文章能概括瞭解，從清領初期至日治前期，臺灣的漢人及原住民之婚禮大略的變遷過程，及日治初期臺灣婚禮的整體概況。而與本文最為相關的學術性論文，則是陳庭芳之碩士論文〈日治時期臺灣漢人婚俗研究〉。⁶透過陳氏的論文，雖有助益本文瞭解日治時期臺灣漢人傳統的婚禮，但全文僅分就日治前期和後期進行敘述，因忽略婚禮組成要素各變化的時間點，故對吾人了解婚禮整體變化過程助益不多。陳庭芳的論文，僅集中還原文獻中的傳統婚禮，再加上史料侷限於幾本記錄當時民俗的書籍，也因而無法真確地呈現日治時期臺灣婚禮改變的過程和原因。

相對於莊金德與陳庭芳的文章，有些文章以討論某時期的婚禮狀況為主。范珍輝之〈婚俗之演變及其問題〉⁷則只將時間點分為「早期」及「現在」，再討論兩時間點之差異。雖從文中無法了解各時期之具體變化過程，但該文提到現在結婚時有「證婚人」出現，認為這是模仿西方宗教婚禮的儀式。可惜文中並未指明此一現象始於何時，雖有再考察的必要，卻給予筆者一點提示。在阮昌銳的專書《中國婚姻習俗之研究》⁸中也有關臺灣漢人婚禮之描述，雖然對了解婚禮之變化過程助益不大，但因書中曾對中國舊式、閩南、客家、原住民等婚禮儀式進行描述，故可供本文作為參考以利認識各族群婚禮之差異。李文獻〈臺灣閩客婚禮之研究〉，⁹以探討臺灣的閩南人和客家人的婚禮儀式為主，論文中曾論及兩者婚禮的變化，因忽略時空和族群具體情況，故從該文也無法確實得知各時代的婚禮

⁵ 莊金德，〈清代臺灣的婚姻禮俗〉，《臺灣文獻》14 卷 3 期，（1963.9），頁 28-70。

⁶ 陳庭芳，〈日治時期臺灣漢人婚俗研究〉（臺北：國立臺北大學民俗藝術研究所，2010）。

⁷ 范珍輝〈婚俗之演變及其問題〉收於中華文化復興運動推行委員會編印《生命禮俗研討會論文集》（臺北：中華文化復興運動推行委員會，1984），頁 71-98。

⁸ 阮昌銳，《中國婚姻習俗之研究》（臺北：臺灣省立博物館出版部，1989）。

⁹ 李文獻，〈臺灣閩客傳統婚禮之研究〉（臺北：中國文化大學中國文學研究所博士論文，2003）。

狀況和改變情形，以及無法分辨閩客人的婚禮差異。

臺灣漢人婚禮相關研究還有以「地區」或「族群」為探討對象者。此類論文，其討論地區，大多集中於臺南縣市周邊區域，¹⁰其中亦間及雲林縣或南投等其他地區；¹¹後者則多以客家人為對象。¹²這些論文的内容主要進行婚禮過去和現代的比較，但他們著重的時間點主要還是以臺灣的現況為主，間亦提及日治時期部份，大多集中於日治晚期即 1941 年至 1945 年之狀況。較為特別者，乃屬廖素菊〈台灣客家婚姻禮俗之研究〉，¹³該文對日治時期的客家婚禮之變化多所著墨，但對時期的劃分不夠精確，且使用的文獻和史料也相當不足，甚為可惜。

要之，雖然現今與臺灣漢人婚禮變遷的相關研究不在少數，但學術成就卻相對有限。原因在於多數研究僅以收集、採錄、整理現有之婚禮資料為主，或是片面的進行某一地區的婚禮之研究，缺乏整體視野。再者，即便以全臺灣為範圍的研究，亦因大多屬於文化、民俗非歷史學業之研究，其時空脈絡和族群差異常遭忽略，無法具體呈現日治時期婚禮變化的過程。

2. 新知識分子與傳統文人的婚禮改良

若是提到臺灣婚禮的改革，最先想到的，就是新知識分子們所提倡的新文化運動。從洪世昌〈《臺灣民報》與日治時期臺灣新文化運動（1920-1932）〉的論文，即可瞭解在臺灣新文化運動中，婚禮是新知識分子們認為需要反思的傳統之一，但洪世昌卻沒有對新知識分子們改革婚禮的想法進行更深入的討論。¹⁴而楊翠的著作，即《日據時期臺灣婦女解放運動——以《臺灣民報》為分析場域（1920—1932）》一書，¹⁵則對於《臺灣青年》、《臺灣》、《臺灣民報》、《臺灣新民報》等報刊雜誌裡，其中的婦女相關議題有深入的統計和言論分析。從該書可了解，在

¹⁰ 翁素杏，〈關廟地區的婚俗研究〉（臺南：國立臺南大學臺灣文化研究所（鄉文化研究所）碩士論文，2002）；魏春香，〈北門地區婚姻禮俗研究〉（臺南：臺南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2002）等。

¹¹ 塗素珠，〈雲林縣林內鄉閩南婚姻禮俗探討〉（臺東：國立臺東大學華語文學系臺灣語文教師碩士班碩士論文，2008）；洪秀桂，〈南投草屯新豐里福老人家族形態與婚喪禮俗〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》25、26 期合刊，（1965.11），頁 158-169；黃素卿，〈屏東縣琉球鄉婚姻與生育禮俗之探究〉（臺東：國立臺東大學華語文學系臺灣語文教師碩士班碩士論文，2008）。

¹² 羅煥光，〈清末民初臺灣客家婚姻禮俗〉，《國立歷史博物館學報》第 2 期，（1996.6），頁 69-83；向元玲，〈苗栗地區客家婚俗研究——以苗栗市、公館鄉、銅鑼鄉為例〉（臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，1999）；劉薇玲，〈屏東客家婚俗變遷之研究——以六堆中區為例（1941-2001）〉（臺南：臺南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2002）等論文。

¹³ 廖素菊，〈台灣客家婚姻禮俗之研究〉，《臺灣文獻》18 卷 1 期，（1967.3），頁 19-88。

¹⁴ 洪世昌，〈《臺灣民報》與日治時期臺灣新文化運動（1920-1932）〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1997）。

¹⁵ 楊翠，〈日據時期臺灣婦女解放運動——以《臺灣民報》為分析場域（1920—1932）〉（臺北：時報文化，1993）。

新知識分子對於臺灣傳統婚姻家族制度特別關注，並進而提出批評及改善之方法。且從 1920 年始至 1932 年未曾間斷。在 1925 年 6 月之前，此類議題的焦點更集中於「戀愛結婚」或「婚姻自主」之倡導，同時在 1925 年達到言論之高峰，由此可知與婚禮有關的議題在當時是相當受到重視的議題。

中西美貴〈大正後期臺灣新知識分子的世界—「新民會」雜誌中戀愛結婚議題為主要分析場域—〉一文，則再次利用前述雜誌，更深入的分析大正後期新知識分子與婚姻自主有關的論述。在這些論述中常會討論到三個主題：婦人運動、婚姻進化論，以及對傳統的婚禮制度之改造。¹⁶藉由前述研究，反映出該時期的新知識分子認為傳統漢人婚姻制度需要改進，且同時倡導這些理念。故大正時期之新知識分子的思想與行動，對於本文來說是不可忽略的對象。可惜的是，前述兩位研究者的研究，只停留在討論當時新知識分子的論述，文章中缺少針對實際狀況的相關研究。因此，對於當時社會之描述，不免片面且不夠完善。

相較於楊翠和中西美貴兩人的研究，戴寶村〈台灣文化協會年代的生活革新運動〉與洪郁如《近代台灣女性史：日本の植民統治と「新女性」の誕生》的文章與論著，則增加了時人的回憶錄或口述資料等資料。¹⁷前者於文中，略為提到新知識分子於該時期對於婚禮改革之反應，以及現今臺灣社會之婚禮狀況，可供本文參考。而洪郁如則在其論文中的一章〈婚姻樣式的變容〉（按：婚姻樣式の變容）裡，提及 1920 年代開始出現的「新女性」及新知識分子，在日本留學時受到西方思潮之影響，進而提出戀愛結婚的理想、宣揚自由結婚等觀念，並試圖影響當時的臺灣社會；但由於遭到舊知識分子反對，不得已在折衷之下，產生出雙方均能接受的相親議婚。關於婚禮的部份，洪文曾提到當時的臺灣已出現所謂的「新式結婚」。新式結婚除了穿著西式服裝舉行婚禮之外，尚有新舊折衷儀式，及以日式為主的神前結婚，或穿日式和服的婚禮，足可顯示當時漢人的婚禮之狀況不一的情形。此外，在該文亦提到，1920 年代新知識分子提出廢除聘金之問題，也得到舊知識分子的認可。換言之，舊知識分子雖然反對部份新知識分子所提倡的想法，但在可接受的觀點上亦會贊同，因此在討論婚禮改良時絕不可忽略舊知識分子所扮演的角色。然而，洪郁如的論著雖給予本文極大之啟示，但其文

¹⁶ 此短文原為論文中之一節，中西美貴，〈大正後期臺灣新知識分子的世界—「新民會」雜誌中戀愛結婚議題為主要分析場域—〉，《臺灣風物》54 卷 1 期，（2004.3），頁 25-46。其論文為中西美貴，〈挪用現代—大正時期台灣人民的殖民經驗〉（臺北：臺灣大學歷史研究所碩士論文，2002）。

¹⁷ 戴寶村，〈台灣文化協會年代的生活革新運動〉收於張炎憲、曾秋美等編，《「20 世紀台灣新文化運動與國家建構」論文集》（臺北：財團法人吳三連基金會，2003），頁 23-41；洪郁如，《近代台灣女性史：日本の植民統治と「新女性」の誕生》，第四章〈婚姻樣式の變容〉（東京：勁草書房，2002），頁 185-238。

章討論的對象及時代，僅集中於 1920 年代的新知識分子或新女性，故從中尚無法了解整個日治時期臺灣婚禮變化之全貌，且也遺漏許多當時的實際狀況。

除了與新知識分子有關的研究之外，透過許雪姬使用《水竹居主人日記》所寫成的〈張麗俊生活中的女性〉¹⁸，以及黃子寧以《灌園先生日記》寫成的〈林獻堂與基督教（1927-1945）〉¹⁹等兩篇以日記史料為主要研究材料的文章，吾人也可一窺時人，在生活中參與或準備婚禮的過程，或是對外來婚禮的看法。就前者來看，可知張麗俊對其主事的婚禮，尚以傳統的婚禮為主，較前述的新知識分子所提倡的新式婚禮，兩者可說大相逕庭；至於後者，則是可瞭解林獻堂本人對於基督教結婚式的看法，同時也指出了臺人無法接受基督教結婚式的主要原因。由此顯示，日治時期所遺留的時人日記，對於吾人了解日治時期的婚禮之狀況，或是準備婚禮的過程，亦多有助益。

另外，關於日治時期的臺灣士紳或傳統文人對於臺灣婚禮或風俗的改革之看法，尚可由蘇秀玲〈日治時期崇文社研究〉的文章得知。²⁰其論文中所提及之崇文社，為彰化地區的士紳們所組成的社團，常提出課題向全臺徵文。該社曾以婚禮改良為題，公開徵文批評當時臺灣過於鋪張、奢華的婚禮。從研究結果來看，崇文社在推崇漢文化之同時，甚至還反對某些歐美思潮。然而不是每位臺灣士紳都有同樣的思想觀念，因此在討論婚禮改革問題之時，不能一概而論。李毓嵐的博士學位論文《世變與時變——日治時期臺灣傳統文人的肆應》，²¹曾述及傳統文人在日治時期已主動接觸、瞭解西方思潮，對於新物質文明相關活動也多方嘗試，並不若一般所想的保守；只有在面對與價值觀有所牴觸的事情，才會極力反對。儘管在該文中沒提到婚禮的變革，但從前述可知，在討論婚禮改良時，不能僅從新舊知識分子的身分，就做出輕率的判斷，尚需分析改良或保守之背後意涵。

從上述的研究成果來看，討論日治時期漢人對於婚禮改革的想法，及改革要項之時，不能單就新、舊知識分子等某一群體進行討論。由於兩者均提及改革婚禮的想法，因而兩者的論點皆需兼顧才能完善地了解，當時漢人對於婚禮改革之想法與作為。值得注意的是，兩者雖同樣受到西方或其他外來思潮所影響，但兩方的思考觀點和價值觀卻不盡相同。因此，對於婚禮的改革是否一致，尚有待進一步的探討。

¹⁸ 許雪姬，〈張麗俊生活中的女性〉收於王見川等人撰稿，臺中縣文化局編，《水竹居主人日記學術研討論文集》（臺中：該局，2005），頁 69-117。

¹⁹ 黃子寧，〈林獻堂與基督教〉，收於許雪姬總編輯，《日記與臺灣史研究：林獻堂先生逝世五十周年紀念》下冊（臺北：中研院臺史所，2008），頁 675-729。

²⁰ 蘇秀玲，〈日治時期崇文社研究〉（彰化：彰化師範大學國文學系碩士論文，2000）。

²¹ 李毓嵐，《世變與時變——日治時期臺灣傳統文人的肆應》〔國立臺灣師範大學歷史學系專刊 35 號〕（臺北：師大歷史系，2010）。

3.風俗改良與社會教化團體

日治時期許多臺灣原有風俗被視為陋習，故總督府常藉故推行各種風俗改良政策，希望藉此改變漢人之舊慣，以便達成「同化」或是「文明化」等目的。吳文星《日治時期臺灣的社會領導階層》²²提及，日治時期臺灣曾經組織各種由民間或政府倡導組成的團體，並透過這些團體，以促使臺灣社會文化變遷。而從吳文星研究所述之，放足斷髮運動的成果來看，顯見此類團體在風俗習慣的改良中，具有其一定之助益。因此，在討論婚禮之變遷，絕不可忽視這些風俗改良團體對臺灣社會之影響。陳大元〈日治時期臺灣教化輔助團體之研究〉，²³即以整個日治時期臺灣的教化輔助團體為探討對象，並利用史料介紹、分析各時期團體之性質，但該論文較少討論這類團體對臺灣社會所造成的影響。不過，卻能從中瞭解在日本統治臺灣的 51 年間，各風俗改良或社會教化團體的發展概況。相對於陳大元的碩士論文，楊境任〈日治時期台灣青年團之研究〉，則是以青年團為主要的研究對象。²⁴青年團是日治時期社會教化團體的分歧組織之一，以青年為主要號召對象，總督府對他們展開教化，或從事輔助政策的工作。藉此研究，吾人可知，社會教化團體還因參與成員年齡不同，而有不同性質的組織。不過，該文並沒有提到與風俗改良有關的論點，故只能提供本文一些參考。

在眾多相關的文章或論著中，提及婚禮或風俗改良之文章，如王世慶〈皇民化運動前的臺灣社會生活改善運動：以海山地區為例（1914～1937）〉一文。²⁵雖然該文僅以 1914 年至 1937 年臺北州海山地區的同風會為主，但文章中同時提及各時期社會教化政策及其影響，故對於本文欲瞭解社會教化團體在臺灣的發展狀況有所裨益。此外，在王世慶的研究中，亦提到 1936 年臺灣的婚禮已出現改變，如：儀式簡化，在神前、佛前、教會舉行婚禮等，顯示社會教化政策的確有一番成效，但這已是風俗改良後的成果，從文中尚無法瞭解實際改變過程。

相對於王世慶的文章，林麗卿〈日治時期臺灣的社教團體與社會變革——以台北州「同風會」為例〉²⁶則更進一步地以臺北州同風會為研究對象。論文中提到總督府於 1915 年始倡導全臺各廳社會領導階層組織「風俗改良會」和「國語普及會」等社會教化團體，以促進漢人的同化和風俗改良等，可見 1915 年是重

²² 吳文星，《日治時期臺灣的社會領導階層》（臺北：五南，2008），頁 83-164。

²³ 陳大元，〈日治時期臺灣教化輔助團體之研究〉（臺中：私立東海大學歷史學研究所，1999）。

²⁴ 楊境任，〈日治時期台灣青年團之研究〉（桃園：國立中央大學歷史研究所碩士論文，2000）。

²⁵ 王世慶，〈皇民化運動前的臺灣社會生活改善運動：以海山地區為例（1914～1937）〉，《思與言》第 29 卷第 4 期（1991.12），頁 5-63。

²⁶ 林麗卿，〈日治時期臺灣的社教團體與社會變革——以台北州「同風會」為例〉（臺中：中興大學歷史學系碩士論文，1997）。

要的年代。而 1920 年地方制度改革後，各地自行成立州內聯合組織，但受限於現今的研究成果，目前無法得知不同地區的改良事項是否有所差異。若僅由臺北州同風會來看，其要求的婚禮改良，主要圍繞在聘金、繁雜的儀式、媳婦仔等，總督府認為之「陋俗」。然而，林麗卿文章中所提到的婚禮改革，只是 1926 年後的狀況。如此表示，在該年前後的漢人婚禮，尚有深究的空間。

蔡錦堂在〈皇民化運動前臺灣社會教化運動的展開——1931～1937——〉²⁷裡提到 1931 年至 1937 年以前的社會教化運動，以及這些教化運動所提出的改良方針。由研究成果顯示，臺灣的社會教化政策，已於 1930 年代開始呼應日本的社會教化政策，因此總督府的統制力亦越趨強烈。因為社會教化團體已出現極大的變化，故該時期漢人的婚禮變化狀況，必與 1920 年代有所相異。

而承接前者，與 1937 年以後臺灣社會所推行之社會教化運動有關的研究，有江智皓〈日治末期（1937-1945）台灣的戰時動員組織——從國民精神總動員組織到皇民奉公會〉以戰時體制下的國民精神總動員組織、皇民奉公會等兩個當時的大組織為研究主體，討論其所推行的各種活動。²⁸鄭麗玲〈戰時體制下的台灣社會（1937-1945）——治安、社會教化、軍事動員〉，²⁹將戰時體制下的臺灣社會分為治安、社會教化、軍事動員等三方面，討論戰爭時期的社會狀況。近藤正己《總力戦と台湾：日本植民地崩壊の研究》，³⁰則論及 1920 年代至 1945 年，臺灣社會教育或教化團體與總督府、日本殖民母國的關係，並提出 1930 年代的臺灣，總督府已完成由上至下的社會教化網絡，且與日本的社會教化團體連成一氣。其後的國民精神總動員組織、皇民奉公會等團體，均為 30 年代社會教化團體之延續，只是在戰爭時期轉變為推動戰時生活的組織。相對於前述文章，林蘭芳〈日據末期臺灣「皇民奉公」運動（1941-1945）〉一文，³¹僅討論 1941 年成立之皇民奉公會，並相當詳細地分析該運動的組織與其活動。綜合前述研究，可知 1930 年代以後，臺灣隨著日本母國進入 15 年戰爭期，為戰爭的需要和戰況的緊迫，在特殊社會情況下，臺人婚禮被統治者要求簡化或同化。然而，由於研究者們多著重於動員人力的組織，或是改姓名、寺廟撤廢等運動，常忽略戰時體制下的臺人婚禮實際狀況，即使提及也僅止於片段。因此，對於 1930 年代的臺灣婚

²⁷ 蔡錦堂，〈皇民化運動前臺灣社會教化運動的展開——1931～1937——〉收於周宗賢編，《臺灣史國際學術研討會——社會、經濟與墾拓論文集》（臺北：國史館，1995），頁 369-388。

²⁸ 江智皓，〈日治末期（1937-1945）台灣的戰時動員組織——從國民精神總動員組織到皇民奉公會〉（桃園：國立中央大學歷史研究所碩士論文，1997）。

²⁹ 鄭麗玲，〈戰時體制下的台灣社會（1937-1945）——治安、社會教化、軍事動員〉（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1994）。

³⁰ 近藤正己，《總力戦と台湾：日本植民地崩壊の研究》（東京：水刀書房，1996）。

³¹ 林蘭芳，〈日據末期臺灣「皇民奉公」運動（1941-1945）〉收於中華民國史專題討論會秘書處編輯《中華民國史專題論文集》第三屆討論會（臺北：國史館，1996），頁 1195-1238。

禮狀況，尚有探討的必要。

此外，在社會事業的相關研究中，大友昌子《帝國日本の社会事業政策研究——台湾・朝鮮——》、³²沈潔〈植民地台湾における方面委員制度の展開及びその特質〉³³等人專書和文章中，亦提到 1920 年代後，由於社會事業的擴大，新增一些社會教化事業團體專門負責改善臺灣社會的舊俗，利用方面委員，或公私立社會教化事業團體，針對聘金等陋俗進行改良工作。顯見，不只社會教化團體，連同社會教化事業團體亦與婚禮改良有關。

簡言之，透過前人研究可知，自 1910 年代始至日本統治結束，社會教化團體存在臺灣社會相當長的一段時間，故該類團體對臺灣風俗必定造成某程度上的影響。且除了社會教化團體之外，尚有社會教化事業團體，試圖對臺灣風俗進行改良。因此，討論日治時期風俗改變，吾人必須注意這些團體的發展。然而，就前述的文章來看，大多只提到總督府要求的改革項目，或某團體的改良方針，相對缺乏具體情況的討論，故在風俗改良團體出現後，對漢人婚禮之實際影響，尚有深入討論的必要。

5. 日本法律的繼受與婚姻制度的變革

在法律史的相關研究領域裡，亦有提及臺灣婚禮或婚姻制度改革的專書、碩士論文，以及單篇文章，如王泰升《台灣日治時期的法律改革》³⁴、陳昭如〈離婚的權利——台灣女性離婚權的建立及其意義〉³⁵、沈靜萍〈百餘年來臺灣聘金制度之法律分析——兼談臺灣女性法律地位之變遷〉³⁶等。從王泰升的專書裡，可瞭解西化後的日本民法或日人法官，已透過法理，並在進行婚姻有效或無效的判決時，改變臺人婚禮的部份「陋習」。而陳昭如的論文，則提及臺灣女性在殖民時期，或得部份的離婚權利。沈靜萍的文章，探討「聘金」在清代到現代的臺灣，各政府法律對於聘金的合法性與女性地位的問題。從該文尚可知，日治之後由於日本文化將聘金視為等同日本婚禮中的「結納」是一種贈與物，削弱聘金了原本作為買賣身價的性質。故由此來看，總督府的政策對於臺灣婚禮的改革，不

³² 大友昌子，《帝國日本の社会事業政策研究——台湾・朝鮮——》（京都：ミネルヴァ書房，2008）。

³³ 沈潔，〈植民地台湾における方面委員制度の展開及びその特質〉收於《戰前・戰中期アジア研究資料2 植民地社会事業關係資料集〔台湾編〕》別冊〔解説〕（東京：近現代資料刊行會，2001），頁 109-132。

³⁴ 王泰升，《台灣日治時期的法律改革》（臺北：聯經，2010）。

³⁵ 陳昭如，〈離婚的權利——台灣女性離婚權的建立及其意義〉（臺北：國立臺灣大學法律學研究所碩士論文，1997）。

³⁶ 沈靜萍〈百餘年來臺灣聘金制度之法律分析——兼談臺灣女性法律地位之變遷〉收於王泰升、劉恆奴主編，《以臺灣為主體的法律史研究》（臺北：元照，2009），頁 91-132。

單只是表面上的陋習改正，其中尚隱含日臺不同文化之衝突和日本官方片面推廣日方文化之意圖，特別是越接近中日戰爭，此企圖更是越趨濃厚。要之，日本於明治維新之後，開始編制西化後的日本憲法，以及培養熟知西方法律的日本法學人材，而這些事物均隨著殖民政府來到臺灣，並或多或少地對臺人舊慣產生影響。是故，除日治時期臺灣社會的變化之外，尚需注意總督府在臺灣施行的法律制度，對於臺人舊慣所造成的影響。

6.近代日本婚禮之變遷

透過江馬務《江馬務著作集》第7卷：一生的典禮、³⁷玉城肇、洞富雄〈結婚・恋愛・性〉、³⁸上島敏昭〈神前結婚式の成立〉³⁹等人的文章和專書，能夠大略了解明治維新以降，有關於日式婚禮的發展狀況。特別是江馬務的著作，可從中了解從明治維新至二次世界大戰結束時，各時期日人婚禮的發展狀況。此外，日治時期常被視為皇民化象徵的神前結婚式，實際上乃形成於明治維新之後，不是日本固有的婚禮文化。再者，由前述著作中，吾人可以得知，自日本明治維新後，日本風俗已受到西風的洗禮，進而產生改變。這些改變後的風俗隨著日人來到臺灣，其對於臺灣漢人婚禮所造成之影響，實甚值得注意。

綜上所述，日治時期臺灣漢人婚禮，的確出現了相當大的變化。然而，大多數的研究，尚未有系統地探討其變化過程與機制，少數論文即使提到變遷狀況，也難免片段零碎。職是之故，日治時期漢人之婚禮變遷狀況，在現今尚未能窺見全貌，存有相當大的學術研究發展空間。另外，透過前人研究尚可發現，在日治時期臺灣存在致力推動婚禮變革的不同主體，除漢人自身外，還有統治臺灣的日本殖民政府，以及從1910年代就存於臺灣社會的社會教化團體等。因此，在討論婚禮變遷時，勢必要仔細分析、釐清各團體對婚禮之影響，及漢人對其之應對狀況。

（二）史料介紹與應用

在日治時期有不少與漢人習俗相關的民俗資料留存，如：《臺風雜記》、《臺灣私法》、《臺灣慣習提要》、《臺灣風俗誌》、《臺灣習俗》、《臺灣舊慣冠婚葬祭和

³⁷ 江馬務，《江馬務著作集》第七卷（東京：中央公論社，1976）。

³⁸ 玉城肇、洞富雄〈結婚・恋愛・性〉，收於家永三郎等編，《岩波講座 日本歷史》23 別卷〔2〕（東京：岩波書店，1972），頁171-254。

³⁹ 上島敏昭，〈神前結婚式の成立〉，收於南博等編，《近代庶民生活誌》第9卷 恋愛・結婚・家庭（東京：三一書房，1986），頁519-524。

年中行事》、《臺灣家庭生活》等專書，這些書籍專以記載臺灣漢人民俗為主，其功能為以記錄、介紹臺灣漢人傳統舊俗為主，或是日人來臺時的所見所聞等。透過前述這些書籍，即能讓當時來到臺灣的日本人能夠快速地瞭解漢人的文化，或是讓人發現臺灣風俗需要改善之處。因此從前述書籍中，讀者能簡單地瞭解當時的漢人之生活面貌與風俗習慣；但書中難免有某些誤解或刻板印象，使用時必須謹慎以避免陷入錯誤的思維之中。而自 1930 年代的部落振興運動開始，總督社會課亦出版了幾本讚揚優良部落的書籍，如《優良部落の模範的事例》、《臺灣に於ける優良部落施設概況》等，透過這些書籍，亦能夠了解當時代的風俗改良方針與實際狀況。另外，為了解日本、西洋的婚禮，尚需利用如《日本女禮式》、《泰西禮法》、《近世歐米禮式》、《歐米の習慣作法》等禮儀書籍，以為參考的文獻和史料。

除前揭的專書之外，也有如：《臺灣慣習紀事》、《民俗臺灣》等以探討臺灣民俗為主題的雜誌。這些雜誌主要是當時的時人或學者，對於臺灣民俗的記錄、討論和看法。而《向陽》、《親民》、《敬慎》、《臺灣協會會報》、《臺灣警察協會雜誌》、《臺灣地方行政》、《新建設》等雜誌，雖非以臺灣民俗為主要的雜誌內容，但在這些雜誌中卻可常見到，因應政策需要提供意見，或如何改善漢人舊俗等文章。對於了解總督府政策臺灣婚禮之改進，及改善後的情況，前述這些相關雜誌是不可或缺的文獻。

在所有的文獻中，除記載當代婚禮狀況的專書之外，長期且連續的報紙類資料，是最能夠直接反映時代脈絡與社會狀況之文獻，如：《臺灣新報》、《臺灣日日新報》、《漢文臺灣日日新報》、《臺南新報》、《臺灣日報》、《臺灣民報》、《臺灣青年》、《臺灣》、《臺灣新民報》、《興南新聞》等報刊雜誌。因為本文欲探討的婚禮，在長期時間存續於臺灣社會的《臺灣日日新報》和《臺南新報》（1937 年後改為《臺灣日報》）中，一直是報紙上的重要新聞之一。透過報紙和雜誌，時人可傳遞自身的人事消息，或者統治者將其作為風俗改良宣傳的工具，因此其中也有不少結婚、離婚，以及總督府對於婚禮的相關政策等各類與婚禮有關新聞。因此，藉由這些相關報導，即可概略了解日治各時期之漢人婚禮的變化狀況。而以《臺灣青年》為首的新民會系的相關報刊雜誌，則是當時臺灣新知識分子們的言論發聲之場地，許多對於臺灣舊俗之意見、改進理念提倡等，常見於這類報刊裡。而前述這些報刊雜誌，由於長期地存在於日治時期的臺灣社會，從中便能大略瞭解各時代的不同之處。

除報章雜誌和專書之外，日治時期留存的文學作品及時人的回憶錄、寫真帖、日記等皆是本文重要的資料來源。另外，在 1970 年代《臺灣文獻》雜誌曾

舉行臺灣婚禮的研討會，以〈臺灣婚俗之研究座談會記錄〉為名，共有十次的會議記錄的問答文章（十次座談會共四篇）刊載於雜誌中。⁴⁰其內容常提及關於日治時期的婚禮概況，也能提供本文一些線索。

要之，雖然透過婚禮相關報導可了解日治時期漢人婚禮變遷的概況，然報導的對象多半是社會的中上階層，或是特殊的案例，如何妥善使用報紙類資料，便成為本文需要注意的問題之一。而除了報紙類文獻之外，還必須使用其他的文獻資料相互比對，像是回憶錄及老照片和日記等，可針對報紙不足部份進行補強。同時還能透過這些資料了解較為細緻的個人婚禮狀況。在面對總督府或是漢人自行推行的各種風俗改良政策時，則可利用相關的機關雜誌、專書作為佐證，從中亦能了解這些組織希望將漢人婚禮改變成何種樣貌。

三、研究方法

本文以日治時期的臺灣傳統漢人婚禮之變遷為主要研究議題，希望藉此機會了解婚禮在日治時期的變化因素，過程和機制。研究方法將以文獻探討法為主，使用之文獻資料為《臺灣日日新報》、《臺南新報》等報刊雜誌，再加上時人著作、回憶錄、寫真帖、日記等，以及前述所提之前人研究成果。將各類文獻仔細爬梳後，試著重新建立整個日治時期漢人婚禮的變遷情形，以了解各時期的漢人婚禮實際狀況與變化項目。

接著，再將日治時期婚禮的變化情形，進行有系統的分析，從而突顯其變遷過程與機制。為能夠細緻地分析婚禮之變遷，本論文將借用人類學相關概念。據人類學的定義，兩種或兩種以上的文化長期相互接觸、影響、發生變遷的過程，稱之為「文化涵化」(cultural acculturation)。⁴¹而涵化本身尚因發生條件的不同，分為兩種類型：自然變遷與強制變遷。前者是兩文化不以軍事或政治統治對方為目的的情況下，自由互相交流所產生的文化變遷；後者則是，一個民族以軍事征服或政治控制等手段，對另一民族建立統治時所產生，其方式通常是統治者將自身文化灌輸到被統治民族的文化之中，為強制性的文化變遷。⁴²

日治時期的臺灣，正好符合人類學所稱的涵化現象，因日本統治臺灣，促使

⁴⁰ 臺灣文獻編纂組編，〈臺灣婚俗之研究座談會記錄〉（第一、二次）；（第三、四、五次）；（第六、七次）；（第八、九、十次），《臺灣文獻》，23卷4期；24卷1-3期，（1972.12）；（1973.3）；（1973.6）；（1973.9），頁115-121；頁129-135；頁136-142；頁238-247。後收於臺灣省文獻委員會口述歷史專案小組編，《臺灣婚喪習俗口述歷史輯錄》（南投：臺灣省文獻委員會，1993）。

⁴¹ 〈文化涵化〉，收於陳國強編、石奕龍等撰稿，《文化人類學辭典》（臺北：恩楷股份有限公司，2002），頁125-126。

⁴² 馬季方，〈文化變遷：涵化研究的演化〉，收於中國社會科學院文獻信息中心國外文化人類學課題組編，《國外文化人類學新論》（北京：社會科學文獻出版社，1996），頁69。

兩個本處於不同社會文化的群體，有了長期且密切的接觸機會。在日本的統治下，漢人和日人一同生活而影響彼此，兩文化互相交流後，將傳播或借用他文化要素，使彼此產生自然的文化變遷。除自然接觸所產生的文化變遷之外，日治時期的臺灣亦包含強制性的文化變遷。此乃因日本以殖民者的身分而來，統治臺灣之時，以其政治力企圖改變漢人原有的生活習慣，以同化為日本人或是符合統治者的要求。因此，本文所欲探討的文化變遷現象，為臺灣漢人與日人長期接觸下產生的自然變遷，以及殖民統治所導致的強制性變遷等兩種類型。

此外，由於「婚禮文化」相當複雜，是由許多繁雜的儀式和禁忌所組成，且每種儀式的變遷可能有各自的原因和過程。因此，為能夠詳細地討論日治時期的臺灣漢人婚禮變遷狀況，以及分別了解各儀式的變遷情形，在研究的過程中，必須借用其他學科的概念，如此才能有系統的進行分析。在本研究裡，筆者採用了人類學的「文化叢」(culture complex) 概念，作為討論文化變遷機制的工具。人類學家將每一民族或社會的文化，看成是一個有系統且整合的叢體：就叢體本身而言是有機的結構；對外保持著獨特的形式，這樣的概念可稱之為「文化叢」。⁴³此概念由人類學者 Clark Wissler 提出，他認為：「文化不是一個明顯的目標，而是一個複雜的特質，許多相似的特質互相連結之後，會形成一個獨立且完整的文化叢體，如語言、藝術和宗教。」⁴⁴也因此，一個獨立、完整的文化叢，應包含各式具有特殊意義的「文化特質」(culture trait)，且每個特質又是一個獨立且複雜的整體，至於組成文化特質的更小單位，則可稱之為「文化項目」(culture item)。⁴⁵

承接上述，本研究將人類的「婚禮」視為「婚禮文化叢」，並依照特性、功能的不同，將其拆解為數項特質和項目，以了解臺灣婚禮文化叢的組成與要素。於是，本文將婚禮文化叢分為：訂婚、結婚式，以及婚後禮等三項文化特質，各特質中的儀式、禁忌，其所需之物品則為文化項目。因為每個文化特質不會同時改變，且變遷之原因亦各自相異，故本研究在討論婚禮文化叢的變化之時，會將改變的特質或項目各自分開討論。同時以此瞭解，在臺灣婚禮文化出現變遷之時，漢人的婚禮特質有哪部份出現變化，以及在討論如何改良傳統婚禮之時，漢人挪用那些外來文化特質或項目以為己用；或在日本殖民統治時，日人改變那些漢人婚禮文化特質，同化漢人的風俗習慣。

⁴³ 李亦園，〈文化變遷、經濟成長與模式行為〉，頁 200。

⁴⁴ Clark Wissler, *Man And Culture*, (New York : Tomas Y. Crowell Company, 1923), pp. 51、78。

⁴⁵ 〈文化特質或文化元素〉(Culture Trait ; Culture Element)，收於王雲五名譽總編，《雲五社會科學大辭典》【第十冊 人類學】(臺北：臺灣商務，1989 五版)，頁 35-36。

四、章節架構

本文的章節架構，除緒論與結論外，共分為五章。在第二章的部份，首先討論日治時期存於臺灣的三種外來婚禮，其各自的原本樣貌，即近代的臺式、日式、西式等三種不同的婚禮文化，在日本統治以前，或是在原社會的樣態，然後再分別探討這三種婚禮的特質和組成項目。第三章的部份，則分別討論從 1895 年日本統治臺灣開始，至 1931 年總督府推行社會教化運動為止，在這段時間之內，漢人婚禮的變化狀況。首先，要瞭解的是，在風俗改良團體設置之前，漢人婚禮的變化狀況；其次，是 1915 年風俗改良團體設置後，對漢人婚禮所造成的影響；最後，則是 1920 年代，由新知識分子推展的新文化運動，及其提倡之理想，對漢人婚禮所帶來之改變。

第四章則延續第三章，討論 1895 年至 1931 年之間，漢人施行基督教、神前、佛前等三種宗教結婚式的狀況。因為三種宗教在臺灣的發展狀況各有不同，因此本章將分三部份，分別探討基督教、神道、日本佛教等宗教在臺灣的發展經過，以及漢人施行該宗教結婚式的情形和侷限性。

第五章分為兩部份，首先討論因時代的氛圍之下，在總督府的介入後，1931 年至 1937 年之前的社會教化運動，將如何影響漢人婚禮。其次，則是 1937 年中日戰爭爆發後，進入戰時體制之下，為響應經濟節縮政策、同化之漢人婚禮狀況。而在完全瞭解日治時期漢人婚禮的變遷過程之後，將三、四、五章的內容進行綜合性的整理、分析之後，於第六章討論日治時期臺灣漢人婚禮文化的變遷機制。分別探討漢人在日本殖民之下，與日人長期接觸、長期相處後的自主性改變，以及日本統治者殖民臺灣時，為其統治方便或利益所造成的強制性改變等兩種不同層面的文化變遷情形。

第二章 傳統臺式婚禮與外來婚禮

婚禮文化叢包含於婚姻制度之中，且每個社會或民族皆有所屬的婚姻制度，唯有遵循各社會的婚姻制度，結婚者的婚姻關係才得以被承認。婚姻關係之確立，具有四種重要目的：傳宗接代、群體的聯合、男女分工，以及確定性的關係等。¹但是，男女雙方在正式的婚姻關係成立之前，尚需經過複雜的婚禮，在宗教或社會的認可下，才能成為夫妻，並建立正式的婚姻關係。再者，兩個本屬於不同家族的人，突然要組成家庭，融入對方家族，甚至是一生朝夕相處，是一件非常困難之事。於是，為使男女雙方及其家族成員，能夠快速地適應這個變化，人們也必須透過婚禮來達成此目的。

因此，婚禮為人類社會中普遍存在的通過儀式或生命禮儀，主要的功用在於確立男女雙方的婚姻關係，並幫助結婚的男女適應新情境，以渡過重要的人生階段。又因婚禮舉行的過程中，怕遭遇到許多不安定的因素，或為了讓結婚之後的夫妻，其婚後生活能夠平安順利。婚禮舉辦的過程中，便出現許多複雜的儀式和禁忌，以便讓婚禮能夠順利進行，同時在這個繁雜的過程中，也讓結婚者及雙方家庭能夠順應周遭的變化。而這一連串複雜的婚禮儀式及禁忌的總和，可統稱為「婚禮文化叢」。在婚禮文化叢中，婚禮的特質主要有三，即訂婚（婚前禮）、結婚式（正婚禮）和婚後禮。在婚禮文化叢之中，核心特質為訂婚，次要特質為結婚。此外，因為不是所有社會都有婚後禮特質，故重要性則再次之。²

在婚姻關係成立之前，首先要選擇結婚對象，舉行訂婚儀式以確立結婚對象。婚約締結之後，婚者須公布即將結婚之消息，此也代表著兩個家庭同意結為姻親關係。³然後再經過一陣子的婚禮準備之後，才施行結婚儀式，使婚約者成為正式的夫妻。結婚式的意義在於使男女的結合具有公開性，並透過儀式的舉行，以加強、維持婚姻的效力。⁴而讓結婚具有公開性的方法有四種：第一，得到官方的批准；第二，在親友或證婚人面前宣告，且證婚人的身分須為宗教性的神靈主教，或一定的社會地位；第三，在眾人面前結合，如：握（牽）手、交換戒指；第四，舉辦結婚喜宴，以滿座的賓客為證人，此方法不但能使婚姻公開化，亦能讓男女雙方的家人齊聚一堂，增進彼此情感。故舉辦結婚喜宴還具有重要的社會意義。⁵換言之，一對新人的結婚儀式不但具有宗教性亦同時兼有社會性。

¹ 可參閱阮昌銳，〈中外姻禮俗之比較研究〉（臺北：中央文物供應社，1982），頁 3-4。

² 阮昌銳，〈中外姻禮俗之比較研究〉，頁 166。

³ 蔡文輝著，《婚姻與家庭——家庭社會學》（臺北：五南，1998），頁 128。

⁴ Edward Westermarck, *The History Of Human Marriage*, Vol. II (New York: The Allerton Book Company, 1922), pp. 433.

⁵ Edward Westermarck, *The History Of Human Marriage*, Vol. II, pp. 433-444.

也因此，結婚儀式可分為：宗教性或半宗教性的儀式，以及社會性儀式等。舉例來說，最具代表性的宗教性儀式，就是西方社會時常看到的基督教婚禮；社會性儀式則如現今法院公證結婚等。唯有經過這樣的公開性儀式，人們或是神靈才會認可，並承認結婚雙方的婚姻關係之成立和新的家庭之誕生。至於婚後禮，則依社會不同各自相異，某些地區著重男女雙方融入對方家庭，像是中式婚禮中的廟見禮、歸寧等；西方社會則是強調新人之間夫妻關係的培養，譬如新婚旅行等。

除前述的特質之外，人類的婚禮中尚存有其它的儀式和禁忌，且每一種儀式皆有其對應之意義。這些儀式和禁忌的施行時間，多在訂婚到結婚的這段時間裡；其中，也有結婚後才進行的儀式。因此，要完整的舉辦一場正式的婚禮可能需要花費相當多的時間。然時間的長短依各社會的文化風俗不同而相異，多者可長達一個月以上；少者甚至沒有間隔。⁶

要之，儘管每個社會的婚禮因其所含要素多寡相異呈現繁簡不一，這些要素均有其功能和意義，故可稱之為婚禮文化叢，因為整個婚禮就由訂婚、結婚和許多不同之特質組合而成。其中，最重要而不可或缺的特質為「訂婚」和「結婚」等兩項儀式，透過此二種特質，婚者才能確立婚約並結成具有效力的夫妻關係。最後，再依社會風俗不同，舉行相異的「婚後禮」。以此，人類婚禮的特質可說是大致相似，但各社會因風土民情有所差異，故其所注重的特質與組成特質之項目也大異其趣。因此，在討論漢人的婚禮文化變遷之前，尚須瞭解臺式婚禮本身之特質與組成要素。以及另外兩種進入臺灣的外來婚禮傳統，即日式、西式婚禮文化叢，兩者在 19 世紀時各自的樣貌與特質。

第一節 傳統的「臺式婚禮」

一、臺式婚禮的形成

臺灣本為移墾社會，在清代以前，許多原住於閩粵地區的居民，為了謀求經濟利益或希圖改善其生活狀況，離鄉背井來到臺灣發展。⁷這些來臺的移民，原本應承襲原鄉的習慣而保有固有的婚禮，但由於臺灣社會、自然環境與原鄉之差異，使得在臺漢人不得不「因地制宜」。故此，來到臺灣的漢人所採行的婚禮便出現變化，與原鄉的婚禮出現歧異。也因而莊金德認為清代漢人的婚禮除保持部

⁶ Edward Westermarck, *The History Of Human Marriage*, Vol. II, pp.432.

⁷ 蔡淵梨，〈清代臺灣的移墾社會〉，收於國立臺灣師範大學中等教育輔導委員會主編，《認識臺灣歷史論文集》（臺北：臺灣師大中教輔委會，1996），頁 86。

分原來中國傳統的婚禮習俗，已揉合臺灣本地的習俗形成「臺灣式婚姻禮俗」(以下簡稱臺式婚禮)。⁸

從清政府在《大清通禮》的規定來看，婚禮可依照個人的社會地位不同分為三類：品官之禮、庶士之禮和庶人之禮。這三類婚禮根據地位不同其繁簡程度不一，但基本上還是含有固定的六個禮節：「議婚、納采、納幣、請期、親迎、婦禮。」⁹相對於此，清代初期臺式婚禮則分為：「議婚、定盟、納采、納幣、請期、親迎。」，若僅由「六禮」來看，即能明瞭兩地婚禮已有些微出入。¹⁰又整個清領時期，官府並沒有在臺灣制訂關於婚禮的法律；據黃靜嘉的研究指出，清代的民事主要以習慣法為主，並在原則上允許人民自治。¹¹而民間習慣會因時間、地域而有差異，即使同是漢人社會，甚至同在臺灣島上的北、中、南部，都可能出現習慣不一致的狀況。再者，由於人民較熟悉民間習慣，且實質上清朝沒有制定規範各地人民的法律，故官府在執法之時可能會遷就習慣；若出現習慣不符清律規定之時，人民也會遵行臺灣社會的習慣，反而不理會官方的規定。¹²於是臺人僅以清朝律法為準則，實際上婚禮的舉行則以民間習慣為主，人們結婚之後也不用告知官府。¹³而此種婚禮在長期的使用下，便逐漸成為臺灣漢人婚禮文化的傳統，並延續至日本統治臺灣以前。¹⁴據 1897（明治 30）年，佐倉孫三於《臺灣新報》的報導，略謂：

臺地行婚有六禮：曰問名、曰訂盟、曰納采、曰納幣、曰請期、曰親迎，是定法也。今人不全行，唯行其首尾而已。¹⁵

如上顯示，臺式婚禮一直到日治初期幾乎還保持原來的樣貌，只是佐倉孫三以為當時的漢人已不全行六禮。雖然就婚禮的簡化來看，漢人的婚禮已於清季出現變

⁸ 莊金德〈清代臺灣的婚姻禮俗〉，《臺灣文獻》14 卷 3 期（1963.9），頁 30。此外，在此使用「臺式婚禮」一詞，是為了行文方便，特別是在同時談論日式、西式婚禮文化之時，能夠有較為統一的寫法。

⁹ 參閱阮昌銳，《中外姻禮俗之比較研究》（臺北：中央文物供應社，1982），頁 113-120。

¹⁰ 莊金德，〈清代臺灣的婚姻禮俗〉頁 28-29。

¹¹ 黃靜嘉，《春帆樓下晚濤急——日本對臺灣殖民及其影響》（臺北：臺灣商務，2002），頁 33。

¹² 王泰升，《台灣法律史概論》（臺北：元照，2009），頁 44-46。

¹³ 岡松參太郎，〈親族相續（承前）〉，《臺灣慣習記事》1 卷 8 號（1901.8），頁 12；〈慣習問答錄〉，《臺灣慣習記事》1 卷 8 號（1901.8），頁 43。

¹⁴ 請參閱莊金德，〈清代臺灣的婚姻禮俗〉，頁 34-37。

¹⁵ 問名即議婚。而除佐倉孫三的報導外，還有其它清末日治初期的文獻有相關記載，如：《安平縣雜記》、《嘉義打貓管內採訪冊》等，可參閱莊金德的文章。達山居士，〈臺風雜記 二十〉，《臺灣新報》第 157 號，1897 年 3 月 20 日，1 版。後集結成冊，佐倉孫三，〈臺風雜記〉臺灣文獻叢刊第 107 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961），頁 3-4；莊金德，〈清代臺灣的婚姻禮俗〉，頁 34-37。

化，但該項似乎僅指下層社會的漢人；因中上階層的漢人，其原則上還是維持六禮的施用，以求婚禮之完善。至於，不同階層的臺人為何出現如此差異，其原因或許與要完整地舉行臺式婚禮，所需費用不貲有關，致使較為貧困者無法舉行完整的婚禮。¹⁶但是，一般而言士紳們仍認為：「貧賤之家雖不能備行六禮，亦須從簡不得全廢。」¹⁷表示即便家貧不能完全施行六禮，只能從簡不可將其完全捨棄不用，若是全部省略，社會上將可能不承認此婚禮的效力，由此可見在清季至日治初期，臺式婚禮還是相當重視六禮。

此外，一般研究者認為，清代臺灣的婚禮風氣已有婚姻論財的傾向，其婚禮的舉行也較講究排場，趨向奢靡的風氣；¹⁸吳奇浩則指出，此奢侈風氣本就存於中國原鄉，只是隨移民帶入臺灣，並因臺灣社會環境與原鄉不同，產生相異的奢侈。1860（咸豐 10）年臺灣開港後，甚至出現追求外來商品的「時尚」現象。¹⁹但不管原因為何，婚禮講究排場、具奢靡風氣、婚姻論財，已是當時臺式婚禮的固有特色。特別是婚姻論財，常導致日人將臺式婚禮視為買賣婚，把臺灣漢人的婚禮儀式中的聘金授受視為兩家人買賣新娘的行為。²⁰也因為這樣的印象，日治中、後期的風俗改革，與廢除聘金有關的要求常出現於改革要項之列。

再者，臺灣的婚禮，若以婚姻類型區分，尚可分為嫁娶婚、童養媳婚與招贅婚，以及所謂的變異婚，一般我們常見的婚禮即所謂的大婚，指的是嫁娶婚；小婚則為童養媳婚等。²¹前者盛行於臺灣中南部；後者則以北部居多，然不管如何，大婚的比例皆多過於小婚，且對於身居社會領導階層的客家文人，甚至要依靠執行大婚以維持「精英」應有的形象。也因此，臺灣的婚禮就普遍性來說，仍以大婚（嫁娶婚）為主。²²

二、臺式婚禮的組成要素

一般而言，臺式婚禮能以六禮作為漢人婚禮從無到完備的代名詞。²³但臺式

¹⁶ 岡松參太郎，〈親族相續（承前）〉，頁 22；〈舊慣問答〉，《臺灣日日新報》第 955 號，1901 年 7 月 10 日，5 版。

¹⁷ 〈舊慣問答〉，《臺灣日日新報》第 955 號，1901 年 7 月 10 日，5 版。

¹⁸ 蔡淵黎，〈清代臺灣的移墾社會〉，頁 99；莊金德，〈清代臺灣的婚姻禮俗〉，頁 69。

¹⁹ 吳奇浩，〈清代臺灣之奢靡風氣〉，《臺灣史研究》12 卷 2 期（2005.12），頁 55、60-61。

²⁰ 松島剛，〈臺灣事情〉中國方志叢書·臺灣地區 114 號（臺北：成文，1985），頁 181；臨時臺灣舊慣調查會編，〈臺灣形勢概要〉中國方志叢書·臺灣地區 124 號（臺北：成文，1985），頁 121。

²¹ 莊英章著，〈家族與婚姻：台灣北部兩個閩客村落之研究〉（臺北：中研院民族所，1994），頁 207。

²² 魏捷茲，〈帝國、文人與婚姻：清末竹塹文人家庭中的女性婚姻形式初探〉，收於連瑞枝、莊英章主編，〈客家·女性與邊陲性〉（臺北：南天，2010），頁 168-169、176。

²³ 臺灣變象婚姻有童養婚、招贅婚、蓄妾婚、冥婚等，因不在本文的討論之內，故在此略之。參閱莊金德，〈清代臺灣的婚姻禮俗〉，頁 48-61。

婚禮並不是只有六禮，若依照婚禮文化叢的組成來看，可將臺式婚禮分為訂婚（婚前禮）、結婚式（正婚禮）和婚後禮等三種特質，六禮則只有包含至正婚禮，因此，在討論臺式婚禮之時，還須加上婚後禮的部分。而組成訂婚、結婚之六禮，以及各種屬於婚後禮的儀式，即是婚禮文化叢中的項目。此外，在討論臺式婚禮的特質之前，尚須了解「主婚人」和「媒人」等兩位在臺式婚禮中的所扮演的主要角色。

由於在臺灣的習慣裡，不經媒妁和主婚人主持的婚姻會被視為私奔婚，並遭到眾人的擯斥，夫婦關係也不被承認。以此，準備進行嫁娶的男女雙方家庭，在議定婚禮之前，均先決定主婚人和媒人。主婚人為婚姻的主事者，其工作就是負責處理婚姻契約之締結、主持婚禮，以及與婚禮有關的大小事。主婚人通常由父親或戶主擔任，若無則是祖父、伯、叔父等男性尊長替代。另外，母親亦可作為主婚人並掌握決定婚禮的實權，但還是會以家中其他男性尊長當作表面上的主婚人，母親的名字不會出現在正式的婚書之中，只有在招婚、養媳等契字裡，才會出現母親或祖母的名字。²⁴

在主婚人確立後，接著才是媒人的選擇。一般來說，媒人由男方的主婚人確立之，再由女方家庭予以認可。若是男女雙方家庭各自設立媒人，也要以男方家庭為主，先由男家首先設立；女家再隨之設立。而媒人依照其身分不同有兩種，其一是主婚者或結婚當事者的親族、知己、友人等；其二則是以媒妁作為職業者，亦即專業媒人。前者的理想人選通常為具有中層以上社會地位的男子，媒妁是出於好意，俗稱為「紳士媒人」；後者可稱為「媒婆」，多為下層社會的婦人，並以之為職業。²⁵媒人為婚者雙方家庭的橋梁，其主要的功用，乃在於傳達、協調兩家人對婚事大小細節上的處理。臺式婚禮只有主婚人和媒人，兩者皆確立之後，才能真正開始進行婚禮的議定和程序。以下將依照順序，分別敘述之：

（一）訂婚（婚前禮）

此階段主要的目的，為使兩家人同意聯姻，及結婚者雙方訂下婚約。然兩家在訂婚之前，要先由男家選擇新娘，了解女方是否適合男家。確立結婚對象之後，最後訂下結婚的協定。又因臺式婚禮相當重視婚姻的契約關係，此階段相當重要，故六禮在此階段共占了四禮，分別為問名、訂盟、納采、納幣等項目。

首先是「問名」，因臺灣社會不允許男女自由交往，在找尋結婚對象時，要

²⁴ 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法》第二卷（下）（臺北：南天複刊，1995），頁 283-289。

²⁵ 朱鋒，〈臺灣的古昔婚禮〉，《臺北文物季刊》8 卷 1 號（1959.4），頁 2；臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法》第二卷（下），頁 289-290。

由男家的主婚人提出，表示其門第清白、年齡適當等，拜託媒人到女家拜訪，同時瞭解女家的家庭背景、血統，及女方的品行。合意之後徵求女家結婚的許諾，這程序可稱作「配對頭」。接著，交換當事者男女生辰八字的紙片：男家製作的稱為「乾造」；女家製作的則稱作「坤造」。庚帖的授受由男方先請媒人到女家求庚帖，置於家中祖先牌位前三日，若沒有發生任何意外，則表示祖先同意。然後，再由男家將其庚帖送至女家，亦放在女家的祖先牌位前三日，沒有發生變異，則表示這是好姻緣。再次，男家要製作兩家的合譜帖送去女家，女家則依照古禮再返送男方。²⁶

接著，男家要送禮物和部分聘金到女家，稱之「訂盟」（又稱：小聘、文定）。²⁷雖然在此程序的要務是授受聘金，但事實上所贈送物品不限於金錢。一般來說，此時會先送一部分聘金，稱之為「過定銀」：過定之後表示兩家婚姻契約成立，此後婚禮即不能毀約。²⁸而上流階層則不完全只有贈送聘金，兩家協定之後會送金戒指或手環，作為婚約成立之證明，同時送出全部的聘金。²⁹理論上，聘金在此階段通常只送一部分，然也有下級階層者會先催促聘金的完納。³⁰

聘金多由兩家協定，然僅以女子身價決定較不妥當。故在婚約協定之後，上流階層的男家會給子女家金戒指和手環再贈付聘金；女家則以嫁具和等值的陪嫁物（也可稱作粧奩或隨奩）作為回禮，其中也有以田園、房屋等作為回禮者。與上流階層相反，中下階層的家庭相當重視聘金的多寡。由媒人作為仲介，兩家討論聘金的數量，就有如物品買賣一般，且收下聘金之後就不能毀約。聘金的授受相當重要，沒有授受聘金就不能表明婚約之成立。故聘金為婚姻成立時，不可或缺之要項，但完全沒有聘金亦能以其它的禮物取代。而聘金的多寡，也依社會階層不同而有所差異，上流階層為按照地方的慣例，依其身分地位有一定的金額，在訂婚的時候協定。中下階層乃是根據女子的美醜、是否初婚或再嫁而定，在訂婚的時候由媒人協定。³¹然關於聘金的數額之決定，沒有固定方式。因此，有人認為聘金的高低與女子外表沒有必然關係，只有按照當時的社會習慣定聘金的金額，各階層有相對應的聘金額度。³²

訂盟之後則由男家將婚書（乾書）、禮物及剩餘之聘金贈予女家，是為「納

²⁶ 片岡巖，《臺灣風俗誌》，（臺北：臺灣日日新報社，1921），頁 21-22。

²⁷ 片岡巖，《臺灣風俗誌》，頁 23。

²⁸ 高砂翁，〈台灣の嫁娶〉，頁 345；岡松參太郎，〈親族相續（承前）〉，頁 17。

²⁹ 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法》第二卷（下），頁 301-302。

³⁰ 〈舊慣問答錄〉，頁 40-41。

³¹ 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法》第二卷（下），頁 296-298。

³² 〈舊慣問答錄〉，頁 41；〈舊慣研究會問答筆記〉，《臺灣慣習記事》1 卷 9 號（1901,9），頁 35。

采」，可稱之為「完聘」，也是俗稱的「大聘」。³³禮物通常是大餅、豬肉、冰糖、冬瓜、糖、餅、粿、酒、魚、香燭、花菓等，上層階級則會加上女性衣服和首飾，不管如何其品目和數量都要是偶數，要製作聘禮帖並寫上「納采之敬」。此外，若女方是初婚的話，還要加送銅簪，其意為夫妻同心。女家收到禮物之後，要把禮物放到祖先前供奉，糖和餅則分送親友。接著，女家要回送禮物和婚書（坤書）。若男方初婚要送上冠禮使用的紅線，回禮則從男方贈送物品取約三分之一，再加上男子的帽、靴、手巾等，上層階層還會再加送男子的衣服，其數量和物件數一樣都要偶數，並製作回聘帖寫上「旋采之敬」。男家收到禮物之後，也要置於祖先前供奉，其它的分給親友。在此儀式進行同時，還有男女雙方親友所贈送的禮物，男方親友為祝福新婚所送的禮物為「彩聯」及「蔬盒」，稱之為「燕爾之敬」；女家親友則送金簪、戒指、綢緞和鞋襪等，以添助粧奩，稱之為「燦妝之敬」，兩方均製作各自的禮帖。³⁴另外，關於婚書的製作，臺灣各地似乎有不同的習慣。在臺中地區，一般人似乎不作婚書，只有上層社會階層才製作；³⁵臺北地區則是不管階級，一定要製作婚書。³⁶

（二）結婚式（正婚禮）

讓締結婚約之後的男女成為正式夫妻，使婚姻關係得以確立的儀式，即為結婚式。在此包含六禮中的二禮：「請期」和「親迎」。其中，「親迎」是六禮中較複雜的一禮，因為有許多細節和儀式必須進行。

「請期」即為選擇結婚的日期，又可稱為「送日」或「提日」。先由男家問女家是否同意，再由女家回答之，稱之為「復日」或「回日」。通常是由媒人往返兩家之間協定日期，男家所選定的結婚日，女家多半會同意，有異議的情況較少出現。而在選擇日期時，會請「日師」選擇的「日課」作為結婚日。在請期的同時，還需要通知「日時」以便進行「裁衣」、「合帳」、「安床」，以及「納采」的儀式。「裁衣」是縫製婚禮使用衣褲的內襯，男女需同日同時進行，要請親戚裡具有德望的婦女幫忙為之；「合帳」為縫製新的蚊帳；「安牀」則為布置新婚使用的床鋪和房內的擺設。前述這些儀式皆須在良辰吉時進行。而閩南人的「請期」

³³ 納幣為男家送緞綢、衣物等物到女家，乃聘禮前身。在日治時期已被省略，此時已和納采一同進行，且此時期的文獻多半都沒明確寫到納幣的施行，故在此納幣和納采一同論之。不著撰人，《嘉義管內採訪冊》中國方志叢書·臺灣地區 35 號（臺北：成文，1984），頁 35；片岡巖，《臺灣風俗誌》，頁 35；杵淵義房，《臺灣社會事業史》（臺北：南天複刊，1991），頁 418。

³⁴ 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法》第二卷（下），頁 311-314。

³⁵ 〈舊慣諮詢筆記〉，《臺灣慣習記事》【臺中地方舊慣】3 卷 6 號（1903.6），頁 38。

³⁶ 〈舊慣研究會問答筆記〉，頁 35。

和「納采」為不同日舉行；客家人則多半選擇同日。³⁷而關於婚期的選擇，根據《臺灣新報》的報導：

臺灣冠婚舊例凡行六禮均應選擇佳期，然四季之中春冬居多；夏則四、五月；秋則八月，其餘六、七、九等月，寥寥罕觀也。³⁸

由上顯示，日治初期臺灣漢人最喜於春、冬兩季結婚，六、七、九月則是較少人選擇的月份。而在春、冬兩季的月份裡，又屬除夕之日，也就是陰曆 12 月 31 日最受歡迎，多的時候甚至可達數千家舉辦婚禮。³⁹

如此，在一年之中只有在除夕當天，舉辦結婚儀式，可以不計較吉凶隨意嫁娶。同時選擇此日結婚，各項儀式也可以從簡，不用太過注重。另外，據《臺灣私法》等文獻的記載，日治初期應是先「請期」之後再進行「納采」，也就是確定結婚日期後，等到快要接近結婚之日才把婚書、聘金和禮物送出，⁴⁰故「請期」之順序應排在納采之前。這裡則暫時先依照過去記載之流程，將其放置於「納采」之後。

在請期之後，則為「親迎」，本意為新郎到女方家迎娶新娘，但實質上就是臺式婚禮結婚儀式。通過此儀式後，代表男女雙方正式成為夫妻，兩人的夫妻關係就此成立。就中上層社會而言，通常親迎時，新郎要坐四人扛轎之大轎，同時帶著禮物，其隊伍有人吹奏音樂（八音），還有兩名隨從燃放鞭炮前往女家。轎子上要插一對燈籠，用紅色的字寫上自己與祖先的姓名和官職。此外，要有兩名具文質名氣的老先生在途中陪乘，以及十二名或六名紳士騎馬或乘轎保護新郎，稱之為「娶嫁人」。⁴¹在此同時，男家要先用女家所送之奩具進行布置，和陳列「合卺」使用的器具。廳堂要用紅布裝飾掛上繡燈，並在門口貼上祝福新婚的佳句以示美觀。一般來說「親迎」是由男子親自前往女家迎娶，但在臺灣由新郎本人自行前去親迎的情況已逐漸減少。閩南人是由新郎的弟姪替代前往女家；客家人則由媒人前往女家。⁴²然「親迎」除前述之內涵外，尚包含其它項目，分述如下：

³⁷ 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法》第二卷（下），頁 309-312。

³⁸ 〈滿路喜氣〉，《臺灣新報》第 379 號，1897 年 12 月 14 日，1 版。

³⁹ 〈除夕嫁娶〉，《臺灣新報》第 409 號，1898 年 1 月 12 日，1 版。

⁴⁰ 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法》第二卷（下），頁 311；岡松參太郎，〈親族相續（承前）〉，頁 21；不著撰人，〈臺灣の結婚〉，《臺灣協會會報》第 26 號（1900.11），頁 42；白山人，〈臺俗閒話〉【定聘納采に關する習俗の續き】，《臺灣慣習記事》2 卷 7 號（1902.7），頁 48。

⁴¹ 不著撰人，〈臺灣の結婚〉，頁 42。

⁴² 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法》第二卷（下），頁 317。

(1)冠笄禮

此儀式為成年禮的遺形，在結婚前晚或是當天早上，男女於同一時刻進行。男子由父親或其他男性尊屬幫忙，穿上新製的衣褲、朱袍（要加上女方所送之紅線），綁好辮子之後再戴紅帽。女子由母親或其他女性尊屬幫忙，穿上紫色新製衣褲及紅裙，頭髮綁成菊花髻再插上男家所送的銅簪，最後戴上鳳冠。⁴³除外在所穿之衣服外，內裏還需穿上先前「裁衣儀式」時製作的白布衣褲，稱為「上頭衫仔褲」；外邊的衣服則以紅色為主。自上頭穿起至結婚當日只許穿過一次，及至亡故入殮時再度穿用外，中間不許穿用。⁴⁴值得一提的是，印象中清代的結婚禮服（見圖 2-1-1 和 2-1-2），多半只有富有人家才使用。新郎禮服本為正七品官的官服，使用時須繳納 30 兩稅金給官府，且只在結婚儀式進行時的三天穿。婚禮後就收到盒子裡收藏，等到喪禮時再作為壽衣穿；⁴⁵新娘禮服則是有許多的裝飾，一般人只取其二或其三使用，其中有霞佩和附鈴之肩掛，只有官紳之家才能使用。除前述二品外，尚有響裙（走動會發出聲響）、鳳冠、大紅鞋等，婚禮後亦收藏於盒中，喪禮之時再拿出來穿用。⁴⁶



圖 2-1-1：日治初期臺灣漢人新娘禮服

資料來源：《臺灣慣習記事》

3 卷 6 號（1903.6），卷首圖。

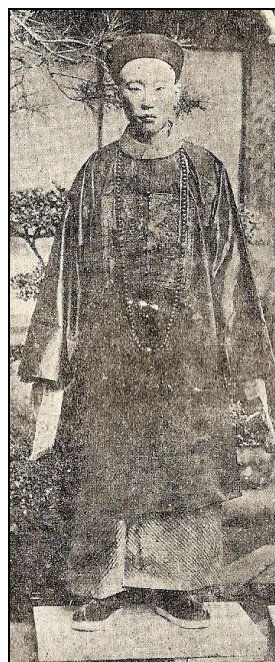


圖 2-1-2：日治初期臺灣漢人新郎禮服

資料來源：《臺灣慣習記事》3 卷 5 號

（1903.5），卷首圖。

⁴³ 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法》第二卷（下），頁 314-315。

⁴⁴ 朱鋒，〈臺灣的古昔婚禮〉，頁 10。

⁴⁵ 不著撰人，〈本島土人の服装〉，《臺灣慣習記事》3 卷 5 號（1903.5），頁 79-75。

⁴⁶ 不著撰人，〈本島人の服装〉，《臺灣慣習記事》3 卷 6 號（1903.6），頁 64-65。

(2) 食姊妹桌

通常在出嫁前晚或結婚當天，新娘的家人們會設一個宴席備好各種料理款待新娘，同時大家一起用餐藉此表示惜別之意。然後父母兄弟要輪流祝福新娘，接著父母還要告訴新娘，當妻子的心得與方法，此一活動，謂之為「食姊妹桌」。⁴⁷

(3) 醺子和醺女

男家在結婚當日要設醺爵於廳堂的東側，新郎要盛裝出席，主婚人也要盛裝並由堂東面向西邊。接著，結婚者要爬上西邊的階梯向執事者跪拜，從其手中拿到酒杯後，跪著將酒喝完再返還給他。最後在父親的命令下前往迎親，此即「醺子」儀式。女方則在送嫁之前，進行「醺女」儀式。新娘的父親要先告知祖先，其女將進行「醺女」。父親站在東邊；母親站在西邊，新娘要跪拜北面，由侍者酌酒於醺女，女一飲而盡再還給侍者。最後，父親告誡女兒必須遵守宜家之道，母親則再重申說要遵從父命。⁴⁸「醺女」結束後，新娘就準備上來親迎的花轎。

(4) 迎鸞

「醺子」之後，新郎的弟姪和媒人乘坐轎子到女家迎接新娘。先導者要先燃放爆竹，前導的是鼓樂和扛擡禮物者，最後則是迎娶的花轎。⁴⁹新娘的花轎要用紅繡布遮蓋四面，以避免讓外面窺探到內部，其後則懸掛一個米篩。在媒人和其他執事者到達女家之後，主人要出來迎接、款待。男方所帶來的禮物要放在女家的神前及祖先牌位前供祭，然後和女家父母會面。而女家則有事先準備好的宴席，招待男方人眾和娶嫁人，同時內室則進行「醺女」儀式，接著用紫帕蒙住新娘的臉再用米篩蓋其頭上出來搭轎。⁵⁰

新娘乘坐花轎時，女家會有親屬一同乘坐轎子前往，稱之為「送嫁」或「上賓」，父母兄弟則站在門口送新娘。⁵¹就如同來時一樣，先導者先燃放爆竹啟行返回男家，其次是鼓樂，接著是搬運嫁妝及女家贈與的禮物的隊伍。花轎、送嫁、娶親的先轎子到達男家之後，新郎站在門前迎接新娘。此時，新郎從媒人手中接過嫁具的鑰匙，打開嫁具；再來開啟花轎的簾子，接近花轎時要先踢轎子，並由

⁴⁷ 不著撰人，〈臺灣の結婚〉，頁 43；山風と子，〈臺灣人の結婚〉，《臺灣日日新報》第 605 號，1900 年 5 月 10 日，11 版。

⁴⁸ 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法》第二卷（下），頁 316-317。

⁴⁹ 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法》第二卷（下），頁 317。

⁵⁰ 不著撰人，〈臺灣の結婚〉，頁 43。

⁵¹ 山風と子，〈臺灣人の結婚〉。

新郎牽著新娘的手，引導新娘進入洞房，再將其烏巾取下。⁵²在迎親的過程中客家人的下層階級、熟番的部落，通常用牛車或步行取代轎子。

(5)合卺

習俗稱之為「食婚卓」(按：依原文使用)，新郎和新娘進入洞房後，由新郎先把新娘的蓋首掀起，再互相對拜。⁵³然後，兩人要在桌子旁邊相對而坐，再由一位好命的老婦人說祝福的話：「男遵乾道，女順坤儀，諸如琴瑟，夢叶熊羆。」接著男女交互吃紅色的湯圓、喝喜酒，及準備好的菜餚。這裡每吃一口，就要說一句與所吃的食物諧音的祝福話，如：夫婦飲酒天長地久、食米圓夫妻團圓等。⁵⁴而此日亦同時舉行宴會，男客會被帶往廳堂；女客則在內室。另外，富有的人家甚至宴客數日，聘請戲團演戲以娛樂賓客。

(三)成婦、成婿儀式(婚後禮)

此為臺式婚禮的最後一個階段，其意義是為使新娘和新郎能夠融入夫家和婦家，同時介紹新郎、新娘的家屬、親友給對方認識。首先，通常在合卺之後的隔日，或婚後第三日要進行「廟見」的儀式，新娘需要待在房間滿三天都不能出門。⁵⁵主婚者要帶新娘和新郎到祖先牌位前祭拜並讀告文，再由新娘奉茶供奉先祖。其次，新娘要出到廳堂跪拜舅姑 4 次然後奉茶，飲畢後再拜 4 次，然後是對丈夫的祖父母及其他的長輩敬拜和奉茶。⁵⁶接著，按夫家的長幼順序對新娘敬拜，新娘則捧茶回禮。

此外，新娘要以茶招待丈夫的親朋好友，稱之為「新娘捧茶」；親友們將茶喝完後在茶杯中放置銀幣，俗稱為「壓茶銀」，這些錢將成為新娘所得。而在此同時還要進行「看新娘」的儀式，其較為人熟知的稱呼是「鬧洞房」，與婚前禮的看新娘是兩個大相逕庭的儀式。⁵⁷看新娘在日治初期的臺灣非常盛行，儀式進行時間範圍很廣，為結婚後第三日到第十五日之間。依照朋友的數量不同，舉行時間也不同，可能是在第三日，或第四、五日；朋友的數量如果很多的話，甚至會連續進行十五天。進行看新娘的當晚，新娘會盛裝以待，並捧茶招待新郎朋友。親友們則是邊喝茶邊說些滑稽調侃新娘的話，如新娘一直不笑，則會作出更滑稽

⁵² 高橋真，〈台灣風俗〉，《臺灣協會會報》第 68 號（1904.5），頁 17；岡松參太郎，〈親族相續（承前）〉，頁 21。

⁵³ 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法》第二卷（下），頁 317-318。

⁵⁴ 不著撰人，〈臺灣の結婚〉，頁 43。

⁵⁵ 岡松參太郎，〈親族相續（承前）〉，頁 21；山風と子，〈臺灣人の結婚〉。

⁵⁶ 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法》第二卷（下），頁 319。

⁵⁷ 參閱不著撰人，〈看新娘〉，《臺灣慣習記事》4 卷 11 號（1904.11），頁 62-64。

的舉動，甚至觸碰新娘的身體等。然前述舉動都是作為慶祝婚禮的一部分，故不能說出任何不吉祥的話。而親友們將新娘招待的茶喝完之後，要各自在茶碗中放置壓茶銀。⁵⁸

最後，新娘要和新郎的母親及女性親屬會面並開設宴會，經此之後「廟見」才算告一段落，新娘才可以脫掉鳳冠。客家人在合巹後的隔日，直接進行和舅姑及其他親屬會面之禮，廢除祭拜天地及祖先的儀式。此外，在婚後三日之內，女家會派新娘的弟姪當作使者，把女家的禮物送到男家，男家則須置酒對其款待。此一禮俗稱為「探房之禮」，亦可稱之為「餽女」或「餽房之禮」。

在「廟見」之後的一個月之內，新娘和新郎要一起作伴回女家拜訪（閩南人稱之為「頭回家」；客家人稱為「轉門」）前往時須準備禮物。到女家時，由女方的父母帶到女家祖先前祭拜並申讀告文。接著兩人要對新娘的父母、祖父母及其他親屬進行拜禮，然後在當天回家。此日還要女家要設宴款待新郎，接著兩人各自回原本的家，留待數日之後再由新郎來迎接新娘，婚禮到此總算告一段落。⁵⁹

綜上所述，在漢人的婚禮文化中最重要的是「訂婚」之部分，六禮在此占有四禮。其中，婚約的訂定是為核心部分，此階段各個儀式都在確定成婚對象，及穩固兩家之間契約關係。而聘金的授受在這之中扮演著極為重要的角色，婚約的訂立主要取決於聘金之有無。漢人相當重視婚禮中聘金的授受，不論是那一社會階層的漢人，都需要把聘金完全繳納才算是完成婚禮；即使對上層社會階級來說，收取聘金只是一種儀式性的行為。換言之，臺式婚禮的訂婚特質來說，訂盟和納采（完聘）為必要之項目，其中的聘金授受更是婚約成立與否的關鍵。

再者，就臺式婚禮而言，一場婚禮的舉行，能否獲得當時臺灣社會所認同，端看主婚人和媒人的有無，以及婚禮的儀式是否完成。婚禮的完成與否則依階級有所不同，對於臺灣社會中上階層來說，唯有施行五禮才算是將婚禮完成；而對於下階層的人們來說，則至少要能將訂盟和納采等二禮完成。不過，雖然有因家貧或金錢不足而無法施行完整六禮的狀況，但為成就人生一度的大事，以及講究婚禮之排場，許多人還是會利用典當、借貸、賣田產等方式，以求得婚儀和聘金之完善。⁶⁰是故，除非是真正富有人家所舉行的極度豪奢之婚禮，否則一般大眾舉辦的婚禮，或許很難看出顯著的差異。

至於婚禮中的兩位「主角」，即新郎和新娘，兩人在完婚之前沒有見面和說

⁵⁸ 不著撰人，〈看新娘〉，頁 62-64。

⁵⁹ 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法》第二卷（下），頁 319-320。

⁶⁰ 〈婚禮改良議〉，《臺灣日日新報》第 6755 號，1919 年 4 月 8 日，6 版。

話的機會，且不能自行選擇結婚對象，和表達意見；只有在合巹之際，兩人才有初次對話的機會。⁶¹此外，一場臺式婚禮的舉行必須耗費相當多的人力與物資，莫怪乎家境貧困者根本無法維持一般婚禮的花費，只能從簡或養童養媳。且即使有充足的經濟能力完成婚禮，其婚禮的儀式與程序亦相當繁複，特別是結婚式（親迎）之部分，莫怪乎日治以後，該點亦被提為改良的要項之一。

第二節 近代的西式與日式婚禮

一、20 世紀初期的西式婚禮與基督宗教結婚式

隨著宗教信仰或文化傳統的不同，各自的群體皆有屬於自己獨特的婚禮和結婚方式。在西方的婚禮傳統中，最為眾人所知的，便是基督教結婚式。基督教結婚式顧名思義，便是專指信仰基督教的信徒，在進行婚禮時所使用的儀式。⁶²在基督教的社會中，有三個階段之通過儀式是必要的：一是誕生之後，從小孩過渡到成人的生活；二是進入婚姻；三是死亡。⁶³然而，隨著歷史的演進，這三種通過儀式除了宗教葬禮，另兩種儀式的性質已逐漸轉變，其必要性也受到他人的質疑。其中，特別是結婚儀式的轉變最大。

在過去的西方社會，人們在教堂結婚，是長久以來等同於政治團體的法律行為（今日在某些天主教國家仍如此，如：西班牙）；但某些國家經民法制定後，已與教會逐漸脫節。不過，宗教儀式仍舊相當重要，教會對於婚姻的規範與價值相當明確，也為一般人所認同。在教堂舉行結婚式，有喚醒人們思考婚姻價值的作用，結婚者在眾人的見證與上帝的祝福之下，舉行結婚典禮；婚者被社會認同、接納為合法的夫妻，兩人的婚姻關係也因而得以維持。因此，在西方婚禮文化叢的特質裡，最重要的就是基督教結婚式。此即意謂，透過教會即可確立與認可婚者之婚約，以及完成結婚儀式，使男女雙方成為正式的夫妻關係。

在 12 世紀之前，婚禮尚未被納入天主教的聖事之中。直到 1234 年頒布的格里哥利九世教皇手諭錄，才正式把婚禮列為天主教的七聖事之一。此後，婚姻一詞便獲得現在具有的意涵，即表示接受婚姻聖事的人得到上帝的特殊恩典，得以

⁶¹ 日治初期的臺灣，表面上婚姻是在男女雙方的同意下決定的；但實際上，還是以父母或是家裡的尊長之決定為主要。當然，主事者還是會徵求當事者之意見，而當事者則多選擇順從父母之命。臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法》第二卷（下），頁 278。

⁶² 本文以基督宗教統稱包含舊教和新教所有的教派，而文中所提及的基督教亦同。若特別提到某教派時，則會直接使用該教派的名稱。

⁶³ Fritz Stolz 著，楊夢茹譯，《基督宗教》（臺北：東大，2003），頁 71。

按神的戒律行事，並能夠面對夫妻生活中可能出現的種種困難。1791年9月3日法國憲法確立公證結婚，即將婚姻視為民事契約，而不是教會所專管之事務。翌年9月20日的法律，則確定：婚約要當著市政府官員的面前簽訂，由該官員進行戶籍登記。然而，因為公證結婚沒有一套既定的儀式，故宗教結婚儀式並沒有因公證結婚的確立而消失；在此之前，婚姻是民事活動。⁶⁴於是，19世紀下半葉在經歷一場立法熱潮之後，歐洲國家紛紛通過新憲法或公布民法典，公證結婚於此時期開始普及歐洲各國。⁶⁵其後，雖然公證結婚變成一種習俗，但因為世俗婚缺乏如同宗教婚禮儀式般，在喜慶中帶有聖潔莊嚴的氣氛，於是對於婚者而言，宗教結婚式反倒具有較大的吸引力。人們除了進行政府規定的公證結婚外，還會舉行讓人印象深刻的基督教結婚儀式，宗教結婚式因而變成慶典，原來的宗教色彩逐漸淡化。⁶⁶

無論如何，如同臺式婚禮一般，西方的婚禮也需要從訂婚的階段開始說起。在西方婚禮中，確定對象的方式相當簡單，只要男方向喜愛的女性求婚，在女方同意之後，再一同向女方的家長或監護人徵求結婚之許可與承諾即可。⁶⁷此外，自1907年6月21日起，即使父母親不同意結婚者的婚姻，婚者只要請公證人把結婚計畫通知拒絕表示同意的父母即可，結婚年齡定為21歲；過了30歲的婚者，甚至連通知父母都不需要。⁶⁸選定對象後，便是雙方訂下婚約，以為婚姻之保證，而訂下婚約的方法，就是交換信物。在過去是使用一塊金或銀，將其分成兩半，訂下婚約的男女則各自擁有一半；現在改贈送裝飾簡樸的戒指，並由男方贈予女方，以作為婚姻的契約。此外，戒指的材質，相當忌諱貓眼石或翡翠，主因是前者容易改變顏色，有變心之意；後者則有表示忌妒的意思。⁶⁹附帶一提，Edward Westermarck認為，受到教會的影響，雖原則上一般人會將訂婚和結婚分開舉行，但在今日此二者已出現混淆的現象。⁷⁰

訂婚完成之後，由男方的家長向女方雙親致意，如果距離過遠則使用電報或書信。接著，要將此訊息告知親友，同時也要附上舉行結婚的時間。當然，為避免兩人關係發生變化，結婚式之舉行要越快越好。在締結婚約之後至結婚期間，

⁶⁴ 讓-克洛德·布洛涅（Jean-Claude Bologne）著；趙克非譯，《西方婚姻史》（北京：中國人民大學出版社，2008），頁123-124、290、298、302。

⁶⁵ Edward Westermarck, *The History Of Human Marriage*, Vol. II, pp.577.

⁶⁶ 讓-克洛德·布洛涅（Jean-Claude Bologne）著；趙克非譯，《西方婚姻史》，頁311-312。

⁶⁷ 坪谷善四郎著，《日本女禮式大全》，收於陶智子、綿拔豐昭編，《文獻選集近代日本の禮儀作法 明治編》第4卷（東京：圖書センター，2008），頁49-50。

⁶⁸ 讓-克洛德·布洛涅（Jean-Claude Bologne）著；趙克非譯，《西方婚姻史》，頁338。

⁶⁹ 橫山詔譯述，《近世歐米禮式》，收於陶智子、綿拔豐昭編，《文獻選集近代日本の禮儀作法 明治編》第1卷（東京：圖書センター，2008），頁28。

⁷⁰ Edward Westermarck, *The History Of Human Marriage*, Vol. II, pp.433.

婚者可進行交往，並一同出席公開場合，如：餐廳、劇場等。⁷¹另外，若是已結下婚約，卻在瞭解對方後希望分手，亦可以取消婚約。在此時，即使是男方提出要求，還是盡量由女方來進行解除婚約，表面由女方主動提出解約是對男子的一種禮貌。⁷²

接著，雖然西方各國只需要結婚者雙方與證婚人，一同到民政機關進行登記，如此就能成立正式的婚姻關係，並得到法律的認定，但人們還是會到教會舉行結婚式，如此才有慶祝結婚氣氛。因此，通常只有極為貧困者施行，或是連在教會舉行結婚式都沒辦法的人才會考慮。而若以英國傳統婚禮習慣為例，人們結婚前，尚須發布結婚預告，免除遭人質疑近親結婚、重婚等可能招致婚姻無效的問題。首先，在舉行婚禮前三週，到所屬的教會登記，並由該教會貼出「結婚預告」，宣布兩人即將要結婚之訊息，假使兩人所屬教會位於不同地區，則需兩邊分別進行公告。若經過 21 日皆無人反對，表示眾人放棄質疑的權力，兩人即可進行結婚，並於此日為始的三個月內為結婚之有效期限；如果超過時間，則要重新公告。在結婚預告公告結束之後，接下來是申請「預告通知」。婚前 7 日，結婚者在要居住在同教區內，並提出載有兩人姓名、教會名、年齡等資料之請願書，交給該教區之教會。舉行結婚式的教會，僅限定於發表預告的教會，其它的教會則不被允許。附帶一提，舉辦結婚式的時間，一般在上午 8 點至下午 2 點舉行，並要有兩名以上的證人列席參與。⁷³

此外，尚有兩種方法可免去前述之「預告通知」之手續，即獲得通例或特例之教會結婚許可證。擁有特例許可證者，只要教會的牧師在場證婚方可舉行，然時間與地點可自行選擇，沒有任何限制，但是該許可證只有在特殊狀況才會發布。通例則相反，不但需要在教會舉行嚴謹的儀式，其時間亦限定在中午以前施行。附帶一提，若於國外舉辦婚禮，則要在公使館、領事館或是船艦中舉行才符合正式要求。⁷⁴

通過教會或政府的審查之後，接著就是舉行正式的結婚儀式。在結婚式舉行前，新郎和新娘要先各自挑選伴娘和伴郎。前者一般為新娘的妹妹，若人數要求多者，也可以選擇其他親戚中的女性，人數大約是 6 至 8 人；後者則由新郎的朋友或兄弟數名擔任，人數要與伴娘相同。⁷⁵舉行婚禮的當日，新郎要先到教堂等待。而前往教堂的行列，主要伴娘和伴郎為第一車；次伴娘與新郎母親為第二車；

⁷¹ 瀧本二郎著，《歐米の習慣作法》，收於陶智子、綿拔豐昭編，《文獻選集近代日本の礼儀作法 昭和編》第 1 卷（東京：図書センター，2008），頁 266、270。

⁷² 瀧本二郎著，《歐米の習慣作法》，頁 274。

⁷³ 瀧本二郎著，《歐米の習慣作法》，頁 275-276。

⁷⁴ 坪谷善四郎著，《日本女禮式大全》，頁 53。

⁷⁵ 橫山詔譯述，《近世欧米礼式》，頁 31-32。

再次數車則為其餘的伴娘和朋友；最後才是新娘及其雙親。而這時新娘的裝扮不管種類為何，務必要是白色，頭則戴著橙色花環，並用網紗罩首；新郎則不一定要穿著黑色的服裝，藍色或淡藍色的外套皆可，裏面則穿著白色衣服，可用飾帶裝飾，且要戴上白色山羊皮手套。⁷⁶此外，除了白色新娘服，19世紀末也有人開始穿彩色新娘服，且開始學維多利亞女王戴面紗結婚。⁷⁷前述準備工作完成後，接著便是結婚式的舉行。雖然西方國家以基督教結婚式作為主要的結婚儀式，但因基督宗教的教派眾多，其舉行結婚式的方式多不盡相同。為避免篇幅過大，本文在此僅討論幾個對臺灣影響較大的基督教派之結婚式，主要為天主教與基督長老教會：

1.天主教結婚式

天主教的結婚式，需由聖會決定，並要在主任司祭（神父）及兩名以上的證人之前，舉行結婚儀式，事後並不允許離婚。而舉行結婚式之前，須先向司祭提出申請。接著，司祭會將欲結婚者雙方找來，確認他們的結婚意志，並調查見證人之有無再將其公諸於教堂。如果結婚者有一人未信天主教，就需從此人拿取事先簽下的契約書。因此，天主教在舉行婚禮時，婚者通常是信徒和信徒的組合；若是遇到信徒和非信徒結婚的場合，也可能出現使其返家不予舉行婚禮之狀況。

在結婚式進行時，新郎站左方，新娘站在右方，證人在結婚者雙方背後，而雙方家屬和親人則立於婚者兩側。同時，奏樂和歌唱者也參列其中。結婚式開始後，司祭先向結婚者進行祝福的禱告。接著，司祭會問新郎：「今天在此你是否要娶某氏為妻呢？」新郎則回答：「要娶某氏為妻」。之後，也向新娘問相同的問題，並進行結婚戒指的交換。然後，司祭要以拉丁語講祝辭，為男女雙方祈禱，朗讀聖經，或是唱讚美歌，通常天主教結婚式到此即算落幕。⁷⁸

2.基督長老教會結婚式

基督長老教會的結婚式則與天主教的結婚式作法不大相同。首先，由希望舉行結婚式者，找兩位以上的見證人拜託牧師為其證婚，司會者（牧師或長老）會很快地承諾，並告知信眾。接著，司會者將招來新郎和新婦，確認雙方的意志，要非常堅定才會接受。結婚式舉行當日，欲結婚之男女及其媒人、親屬、友人等

⁷⁶ 文部省編，《泰西禮法》，收於陶智子、綿拔豐昭編，《文獻選集近代日本の礼儀作法 明治編》第1卷（東京：図書センター，2008），頁162-164。

⁷⁷ 瑪莉蓮·亞隆（Marilyn Yalom）著；何穎怡譯，《太太的歷史》（臺北：心靈工坊，2003），頁279。

⁷⁸ 李添春纂修，《臺灣省通志稿》卷二 人民志宗教篇（臺北：臺灣省文獻委員會，1956），頁138；江馬務，《江馬務著作集》第七卷（東京：中央公論社，1976），頁365-366。

要集合於教堂。⁷⁹結婚式從唱讚美歌、禱告、聖書朗讀開始，若是沒有任何異議的話，司會者就會向與會者宣告：「此二人的婚姻是否有不合之處，有異議者要立刻提出，不然日後不能有所怨言。」若無人提出關於此婚姻之瑕疵，司會者會向新人提問：「現在我要告知汝曹二人，汝曹需回顧過往的婚姻之道是否有所不合意之處，今日要在此言明。因為違背神的旨意之婚姻非神所配賜，將會成為不法的婚姻。」即使在眾人皆無異議的情況下，也要宣讀與丈夫有關的「彼得前書」三章七節，以及與妻子有關的「彼得前書」三章一、二節，通常此一程序也可用簡單的演說或說教代替。

在演說之後是祈禱，接著，新郎和新娘要發誓。然後，新郎要把戒指戴到女方左手的無名指上，並宣告：「我們奉聖父、聖子和聖靈之名，現在得此戒指加身，作為今後此生苦樂與共的證據。阿門！」此誓約完結後，新娘要和新郎握手，並開始祈禱。祈禱結束之後，由司會者將緊握的手解開，同時司會者要宣告：「某氏和某氏由於真心立下成為夫妻的誓約，並進行過全部神聖的結婚手續。故我們奉聖父、聖子和聖靈之名，在此宣告這對男女已結為夫妻。」經此祈禱後，在讚美歌聲中結婚式結束。結婚式完成後，眾人拍攝結婚紀念照，然後舉辦婚宴，或是新婚夫妻一起出發前往新婚旅行。⁸⁰

以上便是天主教和長老教各自的基督教結婚式，雖然有部分細節不大相同，但就儀式而言，大抵上兩者是非常類似，有許多項目是重複的，如：須在教會認可之下才能結婚、婚姻見證人、要有證婚人（牧師、神父）等。由前述可知，在此類結婚式進行時，司會者和司式者是非常重要的角色，前者是天主教的神父；後者則是長老教會的牧師或傳道師。在教會結婚式進行中，他們的工作，皆是在主持結婚式程序的進行，以及作為神的代理人之角色。

無論是舉行何種結婚式，結婚式結束之後，眾人接著前往到達旅館或是新娘雙親的家舉行結婚喜宴，首先新郎和新娘最早離開教會，接著是新娘母親，再來才是其他賓客。在婚宴期間，新娘要由伴娘協助，切祝福用的餅。此時有一人要站起來祝福新郎新娘，新郎則回禮道謝；接著是新娘雙親；然後依座位順序祝福在場眾人健康。在宴會之後，新娘和新郎整裝，換上旅行的裝扮，要向新娘父母親告別。然後，兩人離開新娘家，出發前往新婚旅行，而西式婚禮到此算告一個段落。⁸¹

總之，不同的基督教派，雖有各自的作法，但從結婚式的流程來看，各教會

⁷⁹ 李添春纂修，《臺灣省通志稿》卷二 人民志宗教篇，頁 177。

⁸⁰ 江馬務，《江馬務著作集》第七卷，頁 366-367。

⁸¹ 坪谷善四郎著，《日本女禮式大全》，頁 59-60。

的儀式只是大同小異。不管是何種教派，信徒均要向自己所屬的教會報告結婚的訊息，經由教會的認定，並在神職人員的見證下，結為受到上帝祝福的夫妻關係。不過，吾人皆知，現代的西方婚姻制度，已不如過往重視宗教結婚式，而是注重國家法律的認可。因法國大革命之後，法國政府已將人們的婚姻視為民事契約，婚姻效力改由法律來認定，婚後到戶政機關進行戶籍登記，也成為人民遵行的義務；雙方若是覺得適宜，亦可在義務性民事行為之外，增添宗教性儀式。其後，由於歐洲各國開始效法法國的法律，公證結婚便逐漸普及歐洲各地，也因此 19 世紀後期以降，宗教結婚式的效力已不如過去，人們的婚姻關係之認定轉由現代國家來認可，改由國家體制確立人民婚姻是否合法。此後，該點亦影響日本、中國等後進國家，婚禮逐漸邁向法律化，不再完全仰賴傳統的宗教性儀式，如日本便於明治民法公布之際，模仿西方國家以法律管理日人結婚和離婚，婚姻的成立與否改由國家認定。

此外，在西方的婚禮文化裡，還有諸多特質與臺式婚禮相異，首要就是結婚者可透過自由戀愛擇偶，婚者享有較大的自主權。雖然在訂婚之際，尚需得到女方父母或監護人的許可，然該點比起漢人的結婚者，已多出許多的選擇權力。再者，相對於臺式婚禮複雜的結婚式，基督教結婚式舉式相當簡易，且便於施行，只要證婚人主持，以及婚者以外的見證者參與婚禮，在公開場合下，結婚者完成儀式即成為正式的夫妻關係。至於西式婚禮的婚宴，除在自家舉辦之外，也會在旅館等公開場合舉行，婚者於宴會中獲得參與者的祝福。婚後禮則因西方社會與臺灣傳統社會的家族觀不同，故不須施行聯繫家族的儀式，而是結婚者一同前往新婚旅行。由於前述西方婚禮的特質，對於當時代的臺灣人和日本人來說，具現代性且優於自身的傳統婚禮。因此，在漢人或日人接觸到西方婚禮之後，便將諸多特質或是項目吸收，選擇衝突較少的部分以為己用。譬如明治維新後的日本，為將傳統婚禮化繁為簡，吸收基督教結婚式的部分項目，結合日本傳統的結婚式，創造出神前與佛前結婚式；又 1920 年代的臺灣新知識分子，在接觸到西方自由戀愛的精神之後，便亟欲吸收該文化特質，希望藉此取代自身傳統的擇偶方式，爭取婚姻自主權。

二、明治時期的日式婚禮

在明治時期，日式婚禮如同臺式婚禮一般，年輕男女亦無法自由選擇對象。故結婚之時，尚需選擇媒妁人，並經由媒人來討論婚禮的流程等大小事。而媒妁之選擇，為男女家各選擇一人，或是雙方共同找一對夫婦作為媒人。當時媒人的

身分，大多為男方就讀過之學校教師，或是工作地點的上司之夫妻。因為媒人，最瞭解本人的經歷和兩家的背景，在兩家折衝及籌備結婚式時，能充分發揮其應扮演之角色，對夫婦進行萬般之照料，故可謂是實質的媒人。進入大正時期以後，媒人開始流行找尋名望家、貴人、高官、博士等新郎新娘尊敬之人擔任媒人，以提高自身之地位，並使婚禮具有莊嚴之氣氛。⁸² 然而，選擇對象時亦不能全信媒人之言，必須詳細調查對方的家庭及個人狀況。⁸³

至於訂婚之前，該如何瞭解對方，最好的方法即是經過「相親」（按：原文為見合）。相親的場所為使兩人可以自然地交談，大抵上會選擇賞花、劇場，或宗教參拜等地點。若是兩方無異議的話，在相親之後，可開始準備「結納」。附帶一提，明治時期以後有部分人會透過照片，先行瞭解對方的風采、容貌，接著才決定是否與議婚對象見面。⁸⁴

結納有如臺式婚禮六禮中的「訂盟」與「納采」，即送禮物與聘金的階段，只是日本不重金錢，而是以禮物為主，有鯛、酒、昆布等物品。男家會選擇黃道吉日將「結納」送至女家。明治以後多由媒人陪同，或請他人幫忙；事前媒人亦需要和女方討論結納的物品，這些物品一定要符合女方之身分地位。結納品在明治以後為便宜行事，大多改送金子，且因生活繁亂之影響，也越來越簡略。結納品送出時，會附上「結納目錄」。女方則反贈男方受取證即「受取目錄」。⁸⁵ 在結納完成後，接下來便是男女雙方結成夫妻之結婚式。然明治維新以降，因受國家神道化、宗教信仰自由等因素影響下，具宗教性質的結婚式逐漸受到歡迎，並取代傳統日本的結婚式，故本文以下特別著重介紹日本的宗教結婚式。

1. 神前結婚式

現今所謂的「神前結婚式」，雖然是目前日本民間慣用並為世人所熟知的結婚式；但卻不是日本自古以來舊有的結婚儀式。在神前結婚式出現之前，日本的結婚式與宗教並無直接的關聯性，之所以會出現較有系統，且完備的宗教性結婚儀式，則與基督教有關。因為自明治初期起基督教結婚式在日本國民之間廣為流傳，以致於出現對其模仿而在神社舉行婚禮之神前結婚式，甚至在明治中期以後，佛教也接著創設佛前結婚式。⁸⁶ 從日本的婚禮史來看，日本的婚禮隨著歷史的進程發展出三大系統：一是藤原時代形成，為公家的婚禮式；二是室町時代具

⁸² 江馬務，《江馬務著作集》第七卷，頁 367-368。

⁸³ 坪谷善四郎著，《日本女禮式大全》，頁 13-14。

⁸⁴ 江馬務，《江馬務著作集》第七卷，頁 368；坪谷善四郎著，《日本女禮式大全》，頁 16-18。

⁸⁵ 坪谷善四郎著，《日本女禮式大全》，頁 18-19。

⁸⁶ 村上重良，《國家神道》（東京：岩波書店，1970），頁 160。

體成型的武家及民間婚禮式；三是近代形成的，即明治維新之後，才產生的「神佛前結婚式」。⁸⁷相對於前述兩種傳統，可見神佛前結婚式，是依附於日本傳統婚禮之下，於明治時期才誕生的新興結婚式。此後，在各種因素影響下，促使神前結婚在成型之後，廣受世人歡迎，逐漸成為現今日人慣用的婚禮式之一。

事實上，原來的日本婚禮方式相當混亂和繁雜，不但全日本有各種流派，其禮式亦複雜和冗長。故除貴族、富有人家之外，一般人不會按照所有規定施行儀式，常將其簡化，僅舉行「三三九度盃」儀式，再說些祝賀的話，就算完成婚禮。此狀況一直維持到明治維新之後，因西歐文化被大加提倡，才導致日本婚俗逐漸改變。⁸⁸隨之而來的，便是婚禮的簡化，以及結婚式的多元化。自明治時期開始，日本社會不僅出現神、佛前結婚式，同時也因宗教信仰自由，遂逐漸為人所重視之基督教結婚式。

而「神前結婚式」，係指在神社的神明面前舉行的結婚儀式，故此結婚式與日本傳統宗教信仰神道有相當的關係。不過，神前結婚式之形成，卻不是源於傳統神道信仰，而是與明治政府所創造之國家神道有關。原來的神道，指的是與日本的民族、風俗文化相關，為自然而然形成的宗教信仰。對日本人而言，它是傳統文化的一部分，也與生活息息相關，若是抽離了日本的風土與民族文化，神道即無法獨自成為宗教。然而，在明治維新之後，1871（明治4）年日本政府宣布「神社為國家的宗祀」，並在「大教宣布」的敕令下，進行「惟神之道」的國民啟蒙布教活動。同時，恢復古代神祇宮的設置，並由明治天皇於紫宸殿舉行神道的祭拜天地之儀式，親自呈顯敬神典範，並陸續針對神社之社格、祭祀、神職等頒布制度，致使神道逐步往國教化的路途邁進。⁸⁹

在國家神道的祭祀制度及其他相關事項，陸續整備之後，連同皇室的結婚式也被制度化。1899（明治32）年設置帝室制度調查局，針對未來預定登基的皇太子（大正天皇）之結婚式，制定「皇室婚嫁令」，婚禮的舉行受一定的規範，而首次的神前結婚儀式，也於此時被創造出來，並成為神前結婚式之原型。⁹⁰翌年5月，皇太子的結婚式於皇居內的神社——「賢所」舉行。⁹¹此後，宮中的神前結婚式之施行方式得到確立，於1910（明治43）年納入「皇室親族令」之附

⁸⁷ 江馬務，《江馬務著作集》第七卷（東京：中央公論社，1976），頁417。

⁸⁸ 上島敏昭，〈神前結婚式の成立〉，收於南博等編，《近代庶民生活誌》第9卷 恋愛・結婚・家庭（東京：三一書房，1986），頁519。

⁸⁹ 蔡錦堂，〈日治時期日本神道在台灣傳播與局限〉，《淡江史學》第12期（2001.12），頁142-144。

⁹⁰ 上島敏昭，〈神前結婚式の成立〉，頁521。

⁹¹ 賢所為「宮中三殿」之一，分別為：賢所、皇靈殿、神殿等三神社。宮中三殿和神嘉殿是皇居內舉行宗教儀式的場所。村上重良，《國家神道と民眾宗教》（東京：吉川弘文館，1982），頁19。

式第一編「婚嫁之式」。接著，在皇太子結婚該年，神宮奉齋會的東京大神宮（通稱為日比谷大神宮），以宮中的神前結婚為範式，復以日本神話中《古事記》為基底，創造出神前結婚的形式，並於神宮內舉行最初簡化後的神前結婚式。此後，民間開始學習和模仿，神前結婚以簡略化後的形式流傳、普及於社會，並在日本民眾的生活中固定下來。⁹²

要之，由於神前結婚式之儀式簡單且花費較少，再加上在神靈面前舉行結婚式，使參與者倍感神聖和莊嚴，導致宗教結婚式成為當時的風尚。不但佛教開始施行佛前結婚；基督教亦大力宣傳基督教結婚式；神道則以出雲大社之神為結緣神，並設立支部來宣傳；天理教、黑住教等教派神道也開始承接結婚式之舉行。因為宗教結婚式的流行，造成明治時代實行傳統結婚式的人逐漸減少，又因神前結婚流行之故，不僅是都市地區的大神社，連在地方上不太有名的小神社也開始舉辦神前結婚式。而寺廟則因負責葬禮，較少舉行結婚式。⁹³

民間舉行神前結婚的方法，則以 1903（明治 36）年，在東京日比谷大神宮所舉行神前結婚為例來加以了解，而這也是最初民間所使用之神前結婚式。⁹⁴首先，在舉辦神前結婚之前，要在結婚前三日，到神社提出申請，寫下結婚者雙方的姓名、出生年月日、身份、官位、勳爵、職業，以及父母親與媒妁人的身份、職業等。除此之外，還要寫下參與總人數、結婚日期、何時認可兩人成婚等。其所需費用依照參與人數的不同分為：特別一、二、三等和松竹梅三號，共六種級別。而依照等級不同，負責服務的人員數量、道具等也有所不相同。

接著，在結婚的當日，親族、媒人、友人們一同出席，男方則在奉齋會的男性工作員陪同走到神前；女方則由女性工作員陪同。在神前，先由齋主（神官）對結婚者雙方進行消災除厄的儀式，接著到神前恭敬的進行禮拜，然後再宣讀祝詞。結束後，媒人拿出預先準備好的誓詞宣讀；若委託神社的話，則由奉齋會的人員代為宣讀。緊接著是舉行「三三九度」的交盃儀式，完成後由媒人帶領婚者雙方到神前禮拜，再回到等待的地方。再來則是「親族盃」的儀式，為結婚者雙方與其家族、親友，交互進行交盃酒的儀式，並在互相介紹對方親族後結束結婚儀式。

2. 佛前結婚式

如前所述，「佛前結婚式」不是佛教系統中本來固有的儀式，日本社會與佛教有關係的生命禮儀為佛式葬儀。而佛前結婚式之誕生，乃隨著明治維新後神前

⁹² 村上重良，《國家神道》（東京：岩波書店，1970），頁 160-161。

⁹³ 江馬務，《江馬務著作集》第七卷，頁 360-361、367。

⁹⁴ 小平久馬著，《日本婚禮式》（東京：泰文館，1935），頁 89。

結婚式流行所開啟的「宗教結婚式」風潮，受其影響社會大眾開始使用配合自身宗教信仰所進行宗教結婚式。而原本就有眾多信徒的佛教，亦於此時創造出前所未有的佛前結婚式。

在明治維新之前的日本，僧侶有許多嚴格的規定，例如：僧侶應遵守不准帶妻修行的戒律，禁止吃肉類食物，並受到國家的管理；然眾多派別中，只有淨土真宗不受此限制。明治以後，這些禁忌都獲得解放，不但僧侶可以自由結婚，連開山以來一直禁止女人進入的高野山也允許婦人居住。由於僧侶得到結婚的權利，因此僧侶結婚者日增，一般均採佛前結婚，連帶的一般大眾也開始在佛前舉行結婚式。因為佛前結婚式的施行者增加，為此淨土真宗各派亦制定如同天皇婚儀般的「佛前結婚式」，以作為該結婚式施行者的參考。⁹⁵

在舉行佛前結婚式以前，要先布置結婚場地。首先，在本尊（最主要的佛像）前要掛上布幕，並擺放供奉用的紅、白鏡餅，和根菜餅（例如：栗子、海苔、昆布、芋等）各一桌，在兩桌前還要再放置一長桌。如果是在自家進行，擺放在佛前的桌子即可。擺設用的花瓶中要插真松；在家中的話則只清一色都是松樹，不使用其它的花草。接著，要點燃三尊（中尊及左右脇侍）前輪燈，並立燭及燒香，然後打開垂簾。再來，在先前已放置的長桌上擺放香爐和香盒，且需事先在香爐中放入炭火；若在自家中則設立在佛壇前右方。此外，在佛前結婚式中，主持結婚式的人選由住持擔任，同時彼也負責證婚的工作，在此結婚式中被稱為「司婚者」。

結婚式正式開始時，要先敲鐘三次，以作為開式宣告。然後，司婚者、新郎、新婦、媒人，以及雙方的親族須一同出席。眾人皆列席後，司婚者開始燒香、禮拜，而在場眾人則一同對佛像敬拜。接著，司婚者會於此時，面對佛像恭敬的朗讀「敬白文」以告神明，並祈求佛的保護及宣告此結婚式之莊重。敬白文宣讀完畢後，司婚者會轉而面向新郎和新娘，接著閱讀「司婚之辭」。首先司婚者對新郎、新婦兩人說：「某年某月某日新郎某士、新婦某女，在佛陀的尊前舉行婚儀，在此求取兩人的誓言。」其次，則是對新郎說：「告新郎某士，要長保互敬互愛之心，盡其之力以達到作為丈夫的本份，並進行發誓以表示共度終生苦樂。」新郎以默禮作為誓言的表示。再次，司婚者問新娘相同的話：「告新娘某士，要長保互敬互愛之心，盡其之力以達到作為妻子的本份，並進行發誓以表示共度終生苦樂。」新娘也需要默禮以顯示誓言。在兩人發誓過後，司婚者要再說：「在此得到兩人的誓言，一堂與會的諸氏也都認同此婚儀，再次聽聞佛祖的教導，敬仰宗祖的遺德，發誓將永遠致力於報恩的修行，交換念珠以表示不渝的誠意。」交

⁹⁵ 江馬務，《江馬務著作集》第七卷，頁 361-365。

換念珠時，司婚者要把先前兩人交予並用奉書包裹著的念珠打開，再分別交給兩人。然後，司婚者向佛像進行禮拜，再回到最初的座位。接著，依照新郎、新婦的順序，兩人燒香和禮拜，再退回座位上。在場的眾人也一同禮拜，並退席。此時，垂簾要放下，並撤掉香爐和香盒；如果在家舉行的話，全部都在佛壇前施行。緊接著，便進行如同日式傳統婚禮或神前結婚式，進行三三九度盃的夫婦交盃儀式。

另外，如果許可的話，在司婚者回到座位的同時，可請託合唱團唱有關結婚式的歌（佛教音樂協會編），在夫婦交盃快結束之前，則改唱庇蔭的歌曲。最後，親族交盃結束後，由司婚者、媒人等適當人選，開始介紹兩方的親族，而結婚式到此算是告一段落。

以上即明治維新以來與國家神道有關之神前結婚式和淨土真宗所制定的佛前結婚式，兩者相較之下，可以發現，神、佛前結婚式均融合日本傳統婚禮和基督教結婚式的部分儀式項目。就佛前結婚式來看，除了儀式中充滿佛教的要素之外，像是三三九度盃、親族盃等都是日本傳統婚禮中，本來即有的儀式之一。而交換念珠則是基督教結婚式中，交換結婚戒指儀式之挪用，將戒指替換為具佛教元素的念珠；新人要互相發誓，並由神佛見證，也是基督教結婚式中固有的儀式之一；請合唱團唱與結婚有關的佛教歌曲，即如同基督教結婚式中或結束後要唱的讚美歌等。相對於「佛前」，神前結婚式則因神道信仰之故，本身所蘊涵之日本傳統婚禮特質較佛前為多。然而，不管是哪種結婚式，兩式均出現「神的代理人」一職，如神社的齋主、寺廟的住持為司婚者等，顯見日本結婚式在簡化後，反而出現神聖化的狀況。

由於明治末期開始，結婚式結束後會拍攝結婚紀念照，然後出發前去新婚旅行，故也有直接從宴會場或料理屋直接出發的新婚夫妻。否則，一般在婚禮結束後翌日，新娘要早起並穿著華麗的和服。媒妁人之妻、新娘之親戚會來新房探望女方，必須設宴款待。此外，婚禮當日或數日之後，要招待親友，並以紅豆飯和紅白餅為禮物贈送大家。其招待地點，會選在旅館或料理店，以和洋式的料理款待；若是以園遊會的方式招待者，亦要準備帶有喜氣的餘興節目。婚後五日，新娘如同臺式婚禮要回娘家。而在新娘回到娘家的隔日，男家則要派人探訪，以瞭解新娘是否安好，同時還要準備禮物贈送女家。而在回娘家的期間，女家要設宴招待親友，並準備酒菜和紅豆飯等作為贈品。另外，1907（明治40）年左右，在舉行結婚式之後，日人亦盛行新婚夫妻一同舉行「新婚旅行」（蜜月旅行）。⁹⁶

⁹⁶ 江馬務，《江馬務著作集》第七卷，頁367、375、381。

如此反映著，日本婚禮中傳統的婚後禮，亦受西方婚禮的影響，遂逐漸被新婚旅行取代。

綜合上述，在明治維新之後，日人為改善傳統過於混亂且繁雜的婚禮，利用西方婚禮文化的特質，創造出神前和佛前結婚式，因此神、佛前結婚式可說是風俗改良下的產物。若與傳統的臺式婚禮相比，明治時期的新式結婚式，其舉式之程序可說是相當簡便。再者，新式結婚式均含有宗教成分，故神、佛前結婚式均以日本傳統結婚式為主幹，並配合該宗教之特色，然後再融合基督教婚禮文化的項目。另外，由於神前結婚式在成形過程中，尚受到國家神道的影響，故其性質亦含有濃厚的神道思想，使用該結婚式就等同於敬神尊皇。倘若從此點來看，實不難想像為何在戰爭時期，總督府要在臺灣推行神前結婚式，以作為同化的手段之一。

除結婚式之外，日人婚姻關係也受到西方法律和婚禮文化影響，而出現重大的改變。明治民法施行之後，日人的婚姻認可便成為法律婚主義，即不管結婚或離婚都需到戶政機關進行登記，由於戶籍登記成為人事異動的要件，日本也如同西方，出現所謂的「民事婚禮」。此外，在「結婚登記書」遞出之同時，不僅需要當事者的契約，且其婚姻成立之重要條件為：得到戶主或是父母的同意成為必要，故此法亦確立了家父長的「家」體制。⁹⁷換言之，日人夫妻婚姻關係之認可，已於明治時期改由國家法律來認定，即使不施行結婚儀式，只要到相關單位登記，並提出「結婚登記書」亦可成為合法的夫妻。也因此，明治時期的日人婚禮，可說是融合日本婚禮傳統以及西方婚禮傳統的「新日本婚禮」，其特質不僅包含日本的傳統，更添加了西方的婚禮文化。以上種種婚禮特色，隨著日本的殖民臺灣，多多少少都影響臺灣漢人婚禮的變革。

⁹⁷ 玉城肇、洞富雄〈結婚・恋愛・性〉，收於家永三郎等編，《岩波講座 日本歷史》23 別卷〔2〕（東京：岩波書店，1972），頁 241-242。

第三章 風俗改良下臺式婚禮的變遷（1895-1931）

日本統治臺灣以後，許多臺灣社會的經濟結構、風俗習慣、思想等開始出現改變。然以改善風俗習慣來說，某些被日本人視為陋習，認為不適合現代社會；有些則是漢人自身對於傳統文化的反思，為了現代化而希冀它改變；在這些傳統習慣中，也有兩者皆視為陋俗者。不管起因、目的為何，總督府或漢人為了達成風俗變革之目的，皆組織相關團體或是發起社會運動，甚至透過官方力量，採取相關策略使其改變。若以放斷髮運動為例：有 1899（明治 32）年成立的「臺北天然足會」、1911（明治 44）年的「斷髮不改裝會」、「解纏會」等組織。¹

而與婚禮改良有關的團體，則是 1915（大正 4）年在總督府的倡導下，由全臺各地的社會領導階層，以改革舊習或同化為要旨而成立的各類「風俗改良團體」。²這類團體雖由官方倡設，但本質上仍是以漢人自發性質為主。自 1915 年以降在臺灣各地陸續成立，便長期存於臺灣社會，直到 1930 年代總督府改施行更為強制性的社會教化政策之後，這類風俗改良團體才淡出歷史舞台。³另外，相對於與政府關係密切的「協力派」風俗改良團體，1920 年代以降，臺灣社會尚出現以新知識分子為主要成員的「臺灣文化協會」，推行文化啟蒙運動。在該運動中，風俗習慣為其所關心的改革要項之一，婚禮、婚姻制度的改良，自然成為這些「啟蒙派」知識分子熱烈討論的重要話題。

由前述可知，臺人主動且全面性的臺式婚禮變遷，可說是開始於 1915 年並持續至 1930 年代初期。然而，在風俗改良團體和臺灣文化協會等，兩類以風俗改良為目標的團體出現之前，臺式婚禮早已有所變化。於是，本章既為分別探討改良傳統文化的相關團體出現之前，臺式婚禮的變遷狀況，以及風俗改良團體與臺灣文化協會出現後，兩者對於漢人婚禮所造成的影響與變化情形。

¹ 吳文星，《日治時期臺灣的社會領導階層》（臺北：五南，2008），頁 217、234、230、248。

² 林麗卿，〈日治時期臺灣的社教團體與社會變革——以台北州「同風會」為例〉（臺中：中興大學歷史學系碩士論文，1997），頁 13。

³ 可參閱蔡錦堂，〈皇民化運動前臺灣社會教化運動的展開——1931～1937——〉，收於周宗賢主編，《臺灣史國際學術研討會——社會、經濟與墾拓論文集》（臺北：國史館，1995），頁 371。

第一節 風俗變遷的肇端與「文明結婚」（1895-1915）

誠如前述，清朝統治臺灣之時，並未特別針對臺灣的社會狀況，制定婚姻或是婚禮的相關法律，故臺人婚禮是否成立，尚以臺灣的民間習慣決定，且此點到了日治時期也被延續下來。日本統治臺灣之初，即公布「臺灣住民民事訴訟令」使漢人在民事上適用舊慣，在無習慣或不能依習慣時才依照法律。於是，臺人婚姻之成立便以舊慣的標準為原則，而日治時期的法院就依照舊慣，在尊長的（主婚人）認可之下，將臺式婚禮完成，雙方婚姻就得以成立；此方法也排除掉日本本土的結婚登記主義，故臺人婚禮是採取事實婚主義。⁴另一方面，依照 1905（明治 38）年所頒布的府令第 93 號之「戶口規則」所示，臺人在結婚之後，由於人事上出現異動，必須要在結婚 10 日之內，前往所轄之警察官派出所遞交「結婚登記書」（按：婚姻届），如此才能完成戶口之登記。⁵

雖然阿部由理香認為，此戶口規則實質上只是總督府對臺人施行的治安控制政策之一，即以戶口調查之名，行監控漢人的動靜之實。⁶但是，就總督府透過法規管理臺人婚姻之政策而言，戶口規則施行的結果，即象徵著臺人婚姻效力，將從原來的傳統社會習慣認定，改為政府確立婚姻效力之成立與否。此外，鄧學仁亦指出，日本殖民時期所導入之身分法，已促使臺人舊慣發生質變，並使現代法制成形，且在刪除部分不符合時宜的舊慣之時，仍保留臺灣的習慣。⁷要之，即便日本民法沒有施行於臺灣，許多民事事項仍依照舊慣實行，但因日本法律已引進臺灣，因而在直接或間接的狀況下，傳統習慣之性質也逐漸產生變化，從本來的社會約定成俗，變成由政府來認定成立與否的「習慣法」。不過，前述影響只觸及臺式婚禮部分項目之性質，故婚禮的主要特質並不會因此出現太大的改變。

再者，前述所謂的「儀式」，指的是婚禮文化叢中的「結婚儀式」（結婚式），即臺式婚禮中六禮之「親迎」；也有部分人士認為，臺式結婚式應單指「合卺」。⁸顯見，在總督府的認定中，臺人只要完成結婚式，結婚者就得以在法律的認可下成為正式夫妻。然而，由於當時臺灣社會尚不允許男女自由交往，加上沒有可供男女社交的場所或活動。因此，對於日治初期的漢人來說，確立主婚人、媒人，

⁴ 黃靜嘉，《春帆樓下晚濤急——日本對臺灣殖民及其影響》（臺北：臺灣商務，2002），頁 8、150。

⁵ 〈戶口規則〉，《臺灣總督府府報》第 1887 號，1905 年 12 月 26 日，頁 74。

⁶ 阿部由理香，〈日治時期台灣戶口制度之研究〉（臺北：淡江大學歷史學系碩士班論文，2001），頁 47。

⁷ 詳文參閱鄧學仁，〈日治時期臺灣之身分法——以親屬關係與婚姻關係之判決為中心——〉，收於黃宗樂編，《台灣法制一百年論文集》（臺北：臺灣法學會，1996），頁 619-666。

⁸ 杵淵義房，《臺灣社會事業史》（臺北：南天復刊，1991），頁 433。

以及施行臺式婚禮的五禮尚屬必要。⁹實際上，唯有依照臺式婚禮之步驟，一對男女才能從毫不相識到訂婚，再更進一步的完成結婚式，正式成為社會所認可的夫妻關係。

職是之故，1898（明治 31）年 12 月，臺中牛罵頭參事蔡連舫之妹與阿罩霧林允卿之侄成婚時，仍可看到親迎之儀、送對方妝奩等傳統臺式婚禮的慣習，只是此時多了警官護送親迎隊伍。¹⁰隔年林允卿的兒子結婚時，則一樣有親迎隊伍，但與前者相比較為不同的是，舉辦喜宴時，找了許多日本官員來參加。據報導所載，有石原大隊長、奧山四大隊長、渡邊書記官、西警部長、林憲兵隊長和關口辨務署長等數十名來賓。¹¹其後，在 1900（明治 33）年大龍峒縣參事長王慶忠為其子舉行婚禮時，則出現該地學校校長、教員模仿漢人婚禮時送喜帳的新聞。¹²由此可知，漢人士紳於 1898 年始就已經與日人交好，除請警察幫忙保護親迎隊伍外，還邀請他們參與宴會，且日人也「入境隨俗」的參加漢人婚禮，並仿臺灣習俗贈送祝福婚禮的禮物。顯示在日治初期，部分臺人為建立新的社會網絡，遂開始將日人官員視為新的社交對象，讓彼等參與婚禮、婚宴等場合，以求取利益或維持原有的社會地位。而臺式婚禮則保持傳統，尚未出現太大的變化，並得以原有的樣貌存續。

不過，因臺式婚禮未遭受壓迫及漢人生活逐漸恢復平穩之故，使得婚禮的排場有越來越鋪張的情況產生。如：大稻埕陳直卿為其二弟舉辦婚禮，居然動用四、五百人親迎，其完聘、粧奩、大餅皆高達千金。¹³而辜顯榮為其子準備婚禮時，則為了迎娶家住新竹的新娘至大稻埕，乃特別商借一輛臨時列車（火車的車廂），將載客用的車廂，改裝成可放置新娘的花轎，其家人則坐同班列車前往大稻埕。¹⁴此一舉動主要與臺灣舊慣中，親迎時轎子需要封轎，新娘不能見人或被丈夫以外的人見到之禁忌有關。然不使用貨運列車載花轎，而使用改裝列車，足可見其豪奢的程度，報導將其稱之為「未曾有的婚禮」。由於士紳、豪商等上流階層的婚禮越見浮誇，漸漸地有反對的聲浪出現：

臺灣土人踵漳泉之慣習。冠婚喪祭。好尚浮華。殊於撙節退讓之義。大有

⁹ 雖然有尊重當事者自主意見為主的判例存在，但這非是固定的解答，也有強調要遵從主婚人意見的判例。而在考量當時的社會風氣是以媒妁婚為主的狀況下，主婚人還是有存在的必要。黃靜嘉，《春帆樓下晚濤急——日本對臺灣殖民及其影響》，頁 166-167。

¹⁰ 〈富室聯婚〉，《臺灣日日新報》第 187 號，1898 年 12 月 16 日，3 版。

¹¹ 〈阿罩霧林家之新婚〉，《臺灣日日新報》第 216 號，1899 年 1 月 22 日，3 版。

¹² 〈婚禮紀盛〉，《臺灣日日新報》第 800 號，1900 年 12 月 28 日，4 版。

¹³ 〈宴爾新婚〉，《臺灣日日新報》第 821 號，1901 年 1 月 29 日，4 版。

¹⁴ 〈花嫁的臨時列車（未曾有的婚禮）〉，《臺灣日日新報》第 1114 號，1902 年 1 月 19 日，7 版。

缺憾。近聞有某紳與富室聯姻。男家費訂五千金。女家妝儀倍增其數。習俗孚夸。一至於此。不特未諳文明紀律。即朱柏廬先生治家格言。選壻佳偶。勿貪重聘。娶婦求淑女。不計厚奩之語。亦未經三復□。¹⁵

是以，在反對過於鋪張的婚禮之時，已出現「文明」的概念，文中還以朱用純（號柏廬）的格言為榜樣，認為擇夫選婦都該以人品為主，不要過度重視對方財富。然而，即使反對過度重視聘金、粧奩的婚禮，亦不在反對傳統婚禮，顯示臺式婚禮於 1905（明治 38）年依舊維持原貌。此外，在該年 7 月，《漢文臺灣日日新報》以〈臺灣習俗美醜十則〉為題，展開徵文活動。事後在應徵的文章中，亦多所提及漢人婚姻制度的陋習。對於漢人婚姻制度，主要是針對當時社會，婚禮過於講求聘金、妝奩之多寡，以及娶妾、童養媳等問題。¹⁶換言之，自 1905 年左右開始，漢人已開始重視傳統婚禮的相關問題，並開始思索如何改善。

在此趨勢之下，翌年 1 月，《臺灣日日新報》上出現一則與過去婚禮報導標題不同的新聞，題名為〈文明女子之婚嫁〉。據報導內容所言：

臺北廳滬尾街吳槐堂。前曾肄業于臺北師範學校。卒業後。受臺灣公學校訓導。隨即勤務于滬尾公學校。因未有婚配。故求鳳情殷。藉託冰人。于去年定聘王林山腳庄陳氏珍為妻。氏年十七歲。昨年卒業于士林女學校本科第六年本為手藝科甲第二學年生。在學中。學習課業。精于國語。尤精于花刺繡裁縫編物諸手藝。……若吳身受文明之教育。又得有受文明教育之女子。以于昨十七日。娶氏入室。親戚□交。咸來慶賀。見氏有女德。又有女才。眾皆嘆服云。¹⁷

吳槐堂所請託之「冰人」即一般所稱的媒人，顯見在 1906（明治 39）年未婚男女找尋結婚對象時，還是得拜託媒人幫忙。且由於教育體制的改變，接受過新式教育的漢人，在講求門當戶對的價值觀之下，亦開始找尋能夠匹配的對象。儘管如此，婚禮還是依照舊慣的程序進行，可見此時新式教育對於臺式婚禮來說，尚未產生影響力。此外，1910（明治 43）年 12 月，臺灣南部曾出現一則報導，內文寫著「文明世界，新婚亦改良維新。」¹⁸由報導觀之，該例只是親迎之燦行者

¹⁵ 〈冠婚浮費〉，《臺灣日日新報》第 2103 號，1905 年 5 月 9 日，4 版。

¹⁶ 沈子成，〈臺灣習俗美醜十則〉，《漢文臺灣日日新報》第 2148 號，1905 年 7 月 1 日，5 版；鑄腦，〈臺灣習俗美醜十則〉，《漢文臺灣日日新報》第 2157 號，1905 年 7 月 12 日，4 版；王石鵬，〈臺灣習俗美醜十則 下〉，《漢文臺灣日日新報》第 2158 號，1905 年 7 月 13 日，4 版。

¹⁷ 〈文明女子之婚嫁〉，《漢文臺灣日日新報》第 2315 號，1906 年 1 月 21 日，5 版。

¹⁸ 〈南部近信／新婚奇聞〉，《漢文臺灣日日新報》第 3808 號，1910 年 12 月 26 日，3 版。

（嫁娶人），除臺人之外還多了日人參與其中，無法真確了解為何這樣的婚禮會被稱為維新。不過，筆者推論，原來親迎隊伍之娶嫁人，應是具有身分地位的漢人社會領導階層，而接受過西方文化洗禮的日人，或許被當時的臺人視為文明的象徵，故找尋日人參與婚禮不但能提升自身的地位，也具有維新的象徵意義。

要之，臺式婚禮直到 1910（明治 43）年之際，沒有較大的轉變，只有部分人士在舉行婚禮時，要求高額的聘金、聘禮等，或是舉行鋪張的婚禮而遭人非議。然而，此一情況自 1911（明治 44）年起，開始有所改變，因臺式婚禮已產生較大的變化，而這類婚禮，則被時論稱之為「新式結婚」或是「文明結婚」。意指結婚者，透過「文明」的方式，或是不同傳統的「新方式」，舉行婚禮並結為夫妻。

至於此風潮為何會從 1910 年代興起，並一改先前僅提出反思傳統婚姻制度的言論，開始出現實際改良臺式婚禮的作為？就最初的「文明結婚者」之報導來看，此或許與接受新式教育的臺人子弟增加有關，因彼等接受新觀念和養成新的習慣之後，漸以此為衡量傳統風俗，開始追求文明並改善某些「陋習」，譬如 1910 年代興起的放足斷髮運動。¹⁹另一方面，駒込武認為，促使臺人改變傳統風俗，推行放足斷髮運動的原因，除為了追求「文明」之外，還可能是受到辛亥革命的影響，也因此社會領導階層為呼應中國的潮流遂興起風俗改良、要求建造臺中中學校等，以實際作為體現現代化。²⁰無論如何，自 1910 年代初期以降，因為接受過新式教育的臺人增加，又或是中國辛亥革命所造成的衝擊等因素，均可能導致臺人展開婚禮改革，也因此形成時人口中的「文明結婚」（新式結婚則是相對於傳統的臺式婚禮）。

1911 年 5 月，林本源博愛病院醫員謝唐山與臺北廳參事李景盛之女李如玉結婚時，就使用參酌「新舊」的婚禮。²¹可惜的是，報紙刊載內容不夠明確，只能知道臺式婚禮已出現新舊夾雜的狀況，無法了解實際施行情形，且婚禮還是十分浮誇。值得一提的是，此時可作為媒人的人選，除原有的士紳或媒婆外，多了一個工作職場的關係者，為上司之類的角色等。在此例子中，媒人有兩位，分別為：新郎工作職場的上司長野院長，以及醫院關係者林熊徵。

接著，在同月 27 日，已出現有新人結婚不計較聘金數額，且婚者不但接受過新式教育業已斷髮和解纏，故記者稱其為〈文明良匹〉。據報導云：「其行聘且不較聘儀之多寡。除去舊慣。以視一由學校畢業。則曰吾女已非尋常女子。非重

¹⁹ 吳文星，〈日據時期臺灣的放足斷髮運動〉，收於瞿海源、章英華主編，《臺灣社會與文化變遷》（臺北：中央研究院民族學研究所，1986），頁 81。

²⁰ 駒込武，《植民地帝国日本の文化統合》（東京：岩波書店，2001），頁 135、137-139。

²¹ 〈燕爾新婚〉，《漢文臺灣日日新報》第 3940 號，1911 年 5 月 13 日，2 版。

幣不與者。遂有天壤之別。」²²由此可知，接受新式教育成為一種象徵，與未受教育的女子有層次上的不同。再加上婚者雙方思想開明，不但已放足斷髮，其婚禮也不注重聘金或聘禮，不為舊慣所限。儘管如此，該婚禮原則上仍以傳統臺式婚禮為主，並沒有為了彰顯「文明」而放棄傳統。相較前兩例，有不同以往之改變的，乃是李春生之孫李延猷的文明婚禮。該婚禮廢除在問名時，原來應該要交換庚帖、看新娘、比手指辨等儀式；改成僅交換當事者雙方的相片，即將婚事議定完成。²³至此，可以窺知，1911（明治 44）年的臺灣已逐漸興起婚禮的改良熱潮，且人們以「文明」作為口號和改良的方針。

至 1912（明治 45）年之際，此一風氣比前一年更加興盛，人們的改良則以西方現代文明器物替換傳統臺式婚禮器物為主。首先，在該年 1 月出現〈新式結婚〉為題的報導，結婚者為容麒年的長女，稻江女子公學校畢業，對象是義和洋行的員工張阿二：

昨午婿家。以新式婚禮。親乘馬車（由鐵道大旅館租）。與眾迎親者。到女家迎娶。偕新婦而歸。洋樂在前先導。微特熱鬧一時。其於風氣開上。不無一助也。²⁴

由此顯示，已開始有漢人以新式交通工具、西洋樂器，取代傳統親迎時的花轎和八音。報社記者還認為此舉動，可幫助漢人婚禮之改變。而在此新聞之後，更出現斷髮後改穿洋服的燦行者（嫁娶人）組成的親迎隊伍，使用的交通工具則是腳踏車。²⁵另外，關於漢人男性的結婚禮服，則因是否斷髮而有所差異：

臺南斷法者。大半多青年未婚娶者。襄者區長陳修伍楊鵬博兩氏及參事陳鴻鳴氏等倡立斷法〔按：髮〕會。彼時議將改修婚禮既喪制。猶未實行。近日婚娶之未剪辮者。依然漢官威儀。紅帽緞靴袍褂。坐四人擡大轎。其已斷髮者。則見有接子辮。仍穿戴帽靴袍褂。坐四人擡大轎者。又有服洋服。戴咩帽穿皮靴，亦大轎面四人擡者。婚禮紛々莫衷一是。²⁶

從上文內容來看，因陳鴻鳴、楊鵬博等人倡組「斷髮會」，而他們除提倡斷髮的

²² 〈文明良匹〉，《漢文臺灣日日新報》第 3954 號，1911 年 5 月 27 日，3 版。

²³ 〈文明結婚〉，《漢文臺灣日日新報》第 4089 號，1911 年 10 月 12 日，3 版。

²⁴ 〈新式結婚〉，《臺灣日日新報》第 4155 號，1912 年 1 月 14 日，5 版。

²⁵ 〈婚娶中之高襟〉，《臺灣日日新報》第 4185 號，1912 年 1 月 24 日，5 版。

²⁶ 〈婚禮不一〉，《臺灣日日新報》第 4193 號，1912 年 1 月 3 日，5 版。

理念外，同時還要求婚喪禮制的改革。然由於斷髮者可能無法適應西服，或格於臺式婚禮的習慣等因素，反倒出現婚禮服穿著不一的現象。依內文來看有三種狀況：（一）無斷髮者，仍維持傳統的穿著，戴紅帽穿袍褂；（二）雖已斷髮卻接辮子，同無斷髮者穿一樣的服裝；（三）斷髮後，改穿戴洋服、呢帽，以及皮靴。雖穿著不大相同，但這些人都還是依照傳統乘坐轎子，與前述以馬車或自轉車親迎完全不同，顯示交通工具使用也各有差異。而親迎的交通工具，除了花轎、馬車、腳踏車之外，還多了汽車可供選擇。曾鍊英與黃春結婚時，就從圓山公園附近，乘坐自動車到艋舺新店頭，舉行「新式結婚」。²⁷由於該舉動為當時臺灣之前所未聞，不但吸引一般民眾的目光，甚至連日本人都感到好奇，並拿相機拍照留念。

至於前述所說的婚禮服，從圖 3-1-1 可知，自 1910 年代起，臺灣漢人男性已開始改穿西裝，並以此為多數人的習慣，唯樣式隨時代變遷而有所不同；也有人守舊穿著傳統的中式禮服，然已非傳統的中式官服（圖 3-1-4）。再者，隨著時代的變遷，漢人女性婚禮服亦出現變化，但相較於男性，其服裝樣式則相當不一：有人穿著傳統的臺式漢人女性禮服，也有人是隨著流行改穿改良式婚禮服、粉紅色的旗袍或是西式白紗，甚至穿著日式婚禮服（和服）結婚，但無論如何，多數女子已捨棄傳統的鳳冠霞披。²⁸以此，日治時期臺灣女性的婚禮服，可說是沒有固定形式，可依自己的喜好、方便性以及宗教信仰不同而有所差異（日治時期臺人婚禮服，可參照圖 3-1-1 至 3-1-4）。

此外，據吳奇浩的研究指出，在斷髮以後，部分臺人男性即改穿西服，並視改裝斷髮為追求文明、進步、維新的生活，其後也將西裝作為婚禮服之用。相對於此，女性改穿著洋裝則略晚於男性，1920 年代只有上流階層的女性穿西洋婚紗，迨至 1930 年代頭戴婚紗、穿白紗的臺灣女子才逐漸增加。²⁹由此顯見，漢人男女性對於西洋服飾的接受度不太一致，故改穿洋服的速度有明顯的差異。再者，婚禮服的取得方法，亦依照各人狀況、喜好、身分有所不同：如向出租店租賃，或在洋服店購買，又或者在日本訂製、購買再帶回臺灣。其中，也有人是在臺灣訂製，從香港進口的婚禮服。³⁰

²⁷ 〈新式結婚〉，《臺灣日日新報》第 4462 號，1912 年 11 月 3 日，6 版。

²⁸ 林衡道口述；卓遵宏、林秋敏訪問；林秋敏記錄、整理，《林衡道先生訪問錄》（臺北：國史館，1996），頁 231；游鑑明訪問、蔡說麗記錄，〈林蔡婉女士訪問記錄〉收於吳美慧、張茂霖、黃銘明、蔡說麗，《走過兩個時代的臺灣職業婦女訪問記錄》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994），頁 188。

²⁹ 吳奇浩，〈洋風、和風、臺灣風：多元雜揉的臺灣漢人服裝文化（1624-1945）〉（南投：國立暨南大學歷史學系博士論文，2012），頁 83、111。

³⁰ 吳瀛濤，〈稻江百業雜談〉，《臺北文物季刊》第 8 卷（1949.4），頁 95；林玉茹、王泰升、曾品滄，吳美慧、吳俊瑩記錄，《代書筆、商人風——百歲人瑞孫江淮先生訪問記錄》（臺北：

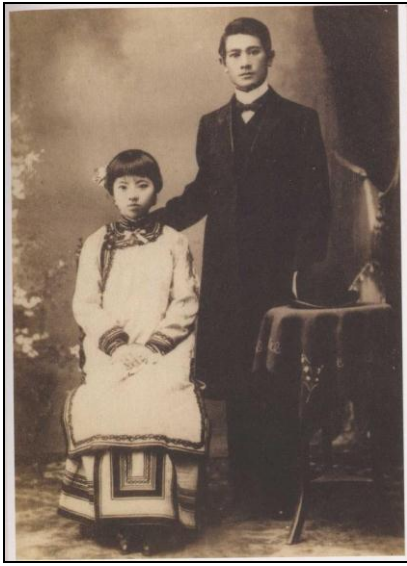


圖 3-1-1：1910 年高再祝與高許美結婚照

資料來源：張隆志等編

，〈《恩典之美：高慈美女士圖像史料選輯》〉
（臺北：中研院臺史所，2008），頁 25。



圖 3-1-2：1911 年高再祝與高許美婚紗補拍照

資料來源：張隆志等編，

〈《恩典之美：高慈美女士圖像史料選輯》〉
，頁 26。



圖 3-1-3：1922 年杜聰明與林雙隨結婚照

資料來源：莊永明，〈《島國顯影》第二輯

〉（臺北：創意力文化，1993），頁 133。



圖 3-1-4：1920 年代林垂拱與陳瓊珍結婚照

資料來源：許雪姬等編，〈《流轉年華：臺灣女性
檔案百年特展圖錄》〉（臺北：中研院臺史所，2011）
，頁 72。

遠流，2008），頁 16；游鑑明訪問、黃銘明記錄，〈陳石滿女士訪問記錄〉，收於吳美慧、張茂霖、黃銘明、蔡說麗，〈《走過兩個時代的臺灣職業婦女訪問記錄》〉（臺北：中央研究院近代史研究所，1994），頁 232；楊肇嘉著，〈《楊肇嘉回憶錄》上〉（臺北：三民書局，1968），頁 67；游鑑明訪問、吳美慧記錄，〈林蔡素女士訪問記錄〉，收於游鑑明訪問、吳美慧等記錄，〈《走過兩個時代的臺灣職業婦女訪問記錄》〉（臺北：中央研究院近代史研究所，1994），頁 131。

1913（大正2）年11月，臺南的陳逢源與郭希韞結婚，其婚禮亦被視為「文明結婚」，然由內容觀之，除了婚娶儀式為強調新舊參半外，其餘各處應與舊慣無異。³¹表示參酌新舊的，乃是「親迎」中之迎娶儀式，與前述之婚禮的變化相同。附帶一提的是，陳郭結婚時，因奩具旁有擺放風琴，故在進行鬧洞房時，郭希韞還在陳氏親友的慫恿下彈琴、唱歌，親友們則拍手賀彩。報導形容：「新娘如此脫化。實以前所未曾有。」³²換句話說，記者認為郭氏會有如此的表現，與其本身受過新式教育和在公學校教書有關。雖然郭氏在婚後，即依當時社會習慣辭去教職，專心當家庭主婦，³³但由此亦可看出，接受過新式教育的年輕女性，其態度、思想已與過去大不相同。此外，或許是受到西方婚禮文化影響，在該年也出現了施行新婚旅行的臺人，且婚者的友人還將其寫成漢詩，並刊載於報紙上：

盤渦高鬚顏如花。夫婿行商在布哇。今春洞房始歸家。攜手欲往天之涯。
客房置酒笑聲譁。戚友來送皆輕車。玉尊銀盤筋象牙。暢欲酬酌若流霞。
橫濱波平浮巨槎。海外發展民族誇。新婚旅行莫嘆嗟。³⁴

上文所寫的布哇（按：讀音為ハワイ）為現今吾人熟知的夏威夷，可見這對男方原在夏威夷從事商業貿易，是為了結婚才回到臺灣。在舉行婚禮並開設喜宴之後，再轉往橫濱進行「新婚旅行」。由丈夫的經歷可推知，會施行新婚旅行因是在夏威夷居住，受到西方婚禮文化的影響。然而，隨著基督教來到臺灣，以及西方新知的普及，屬於西方婚禮文化特質之新婚旅行（婚後禮），也跟著被傳入臺灣，因而逐漸有漢人開始模仿和實行。不過，在日治前期，由於交通和經濟上的限制，僅有少數上流階層會實施新婚旅行，且地點的選擇較少，如：1918（大正7）年醫學校畢業生連煥明，於臺北艋舺結婚，是日夜宿鐵道旅館，翌日將回鄉的旅程視為新婚旅行；³⁵或是1920（大正9）年5月企業家陳際唐的女兒和醫學校畢業生林其章施行新婚旅行，而旅行的地點則只是由嘉義北上，遍探大地風光。³⁶其後，隨著臺灣各地交通越來越發達，經濟環境較好的臺人則會選擇海外，譬如日本或中國等地，舉行新婚旅行。³⁷

³¹ 〈文明結婚〉，《臺灣日日新報》第4837號，1913年11月27日，5版。

³² 〈鬧房韻事〉，《臺灣日日新報》第4845號，1913年12月5日，6版。

³³ 謝國興著，《陳逢源：亦儒亦商亦風流（1893-1892）》（臺北：允晨文化，2002），頁36、39。

³⁴ 〈橫濱新婚行〉，《臺灣日日新報》第4658號，1913年5月24日，3版。

³⁵ 〈教會結婚〉，《臺灣日日新報》第6297號，1918年1月5日，6版。

³⁶ 〈諸羅特信／新婚旅行〉，《臺灣日日新報》第7153號，1920年5月10日，6版。

³⁷ 蔡惠穎，《不純情羅曼史：日治時期臺灣人的婚戀愛欲》（臺北：博雅書屋，2011），頁134。

要之，臺式婚禮至 1913 年時，媒人、結婚禮服，以及五禮中的問名與親迎都出現變化。特別是「親迎」的改變，比其它婚禮項目的改變都還要來得多，且漸漸由臺北和臺南擴及至周遭地區。據 1914（大正 3）年的報導：

基隆顏雲年君長媛以葉鍊林子誠兩氏執柯。去廿二日出閨。嫁大稻埕大有街王明月氏長男王青山為室。以新式迎娶。新郎親迎。由女家乘人力車到基隆驛。然後新郎新婦同乘專用客車到臺北驛。復以樂隊電汽車迎到壻家。此新式結婚。臺北固已數見。若在基隆嫁娶。則此次為嚆矢也。³⁸

可見在 1914 年以前，臺北已有多數的結婚者，選擇使用新式的迎娶方式，而基隆在該年才第一次有人施行。此變化以新式交通工具、西洋樂器為主，取代傳統的樂器和花轎，更有甚者，以往在迎娶過程新娘不得被他人看見的禁忌也被放棄。1902（明治 35）年辜顯榮曾為此問題，不惜耗費大筆資金改裝列車，只為將花轎放入列車中；在 1914 年則只需透過換乘交通工具的方式，即能解決前者之問題，可見經過這十多年的時間，傳統價值觀也逐漸改變。

總的說來，日本統治臺灣後，雖然導入現代化的日本法律，逐步改變部分傳統舊慣的性質，但是婚禮本身的儀式並未受到影響，因而得以維持原貌。自 1905（明治 38）年起，部分知識分子已注意到傳統婚姻制度的問題，同時思索改善的方法。經過一段時間的討論後，1910（明治 43）年開始，出現被稱為「文明」或「新式」的結婚方式。而這些「文明結婚」的施行者，多為接受過新式教育的知識分子、中上流社會階層的臺人，以及基督信徒。彼等結婚之時，多以傳統臺式婚禮為主，復以西方現代文明器物替換傳統器物，如：親迎的儀式依然存在，只是迎娶的隊伍不再吹奏八音、扛擡花轎，轎中人穿著長袍、留辮子戴紅色圓帽；而是改成婚者改穿西裝、搭乘新式交通工具，親迎隊伍演奏西洋樂器等。此外，也有部分人士開始模仿西方婚後禮特質，在舉行傳統臺式婚禮後不回娘家，而改施行新婚旅行。由於前述變化仍不超出舊慣的範疇，僅使用新式器物替換舊物品，而時人又將西方相關事物視為文明的象徵，故在當時此種婚禮便被稱作「文明結婚」；「新式結婚」則是當時相對於傳統婚禮的一種稱呼。

³⁸ 〈新式結婚〉，《臺灣日日新報》第 4924 號，1914 年 2 月 25 日，6 版。

第二節 風俗改良運動與臺式婚禮的變革（1915-1920）

（一）風俗改良運動的興起

如前所述，在 1915 年以前，臺式婚禮的變化多以個人自發性改變為主，其婚禮的變化亦沒有固定的方向。只有在 1912（明治 45）年，曾出現前述之臺南「斷髮會」。當時斷髮會員認為斷髮後，臺灣社會的冠婚喪祭產生絮亂的現象，因此提議舉辦婚喪禮委員會議，協商如何改良婚喪禮。³⁹雖然「斷髮會」煞有其事的召開會議，也提出婚喪禮儀的改革要斟酌和洋新舊折衷，但結果卻是無疾而終。⁴⁰在斷髮會之後，一直要等到 1914（大正 3）年 3 月，才再次出現以矯正冠婚葬祭等風俗為目的之臺中「風俗改良會」，其委員為蔡連舫、林烈堂、蔡惠如、林獻堂等四人，⁴¹會長為臺中廳廳長枝德二。⁴²該會的成立與前述諸等人有關係，因枝德廳長認為必須改良辮髮、纏足、婚禮、喪禮等臺灣陋習；⁴³而為了設立風俗改良會之問題，林烈堂諸人曾詢問當時的民政長官內田嘉吉，並得到內田之贊同。⁴⁴其中顯示，不僅日本人認為臺灣風俗需要改變，連漢人自身也開始意識到風俗需要改良。而在兩方的想法皆一致的狀況下，枝德二集合臺中廳的參事、區長及保正，在全體一致認同的狀況下，設立風俗改良會。然而，臺中風俗改良會只屬於地方性活動，該會之成立沒有影響到臺灣其他地區。

造成全臺灣廣設社會教化團體之主因，實與 1914 年板垣退助來到臺灣，推廣「同化會」的演講有關。同年 12 月，「臺灣同化會」成立；該會目的主要為融合日、臺人、風俗改良、精神修養等。然成果不如預期，並於翌年 2 月 26 日就遭到解散。⁴⁵儘管如此，該舉動還是為臺灣社會帶來新的刺激和啟發，促使漢人社會領導階層希望改善舊慣，使自身能夠文明化。再加上總督府受放足斷髮運動的鼓舞，乃倡導全臺各廳社會領導階層組織「風俗改良會」或「國語普及會」，以促進漢人的同化，並作為「始政 20 周年紀念事業」。⁴⁶

接著，在 1920（大正 9）年地方制度改革後，各州相繼成立聯絡統一州內教化事業的教化機關，如：「臺北州聯合同風會」、新竹州的「庚申會」、臺中州的「向陽會」和臺南州的「共榮會」等，但因為沒有統一的法規管理，故各州統制

³⁹ 〈議婚喪禮〉，《臺灣日日新報》第 4254 號，1912 年 3 月 28 日，5 版。

⁴⁰ 〈議婚喪禮委員〉，《臺灣日日新報》第 4254 號，1912 年 4 月 3 日，5 版。

⁴¹ 〈組織風俗改良會〉，《臺灣日日新報》第 4940 號，1914 年 3 月 13 日，5 版。

⁴² 鷲巢敦哉，〈臺灣統治回顧談〉，《臺灣地方行政》6 卷 5 號（1940.5），頁 81。

⁴³ 臺灣教育會編，《臺灣教育沿革誌》（臺北：南天復刊，1995），頁 1031。

⁴⁴ 劉克明，〈風俗改良〉，《臺灣教育會雜誌》144 號（1914.4），頁 3。

⁴⁵ 臺灣教育會編，《臺灣教育沿革誌》，頁 1018。

⁴⁶ 林麗卿，〈日治時期台灣的社教團體與社會變革——以台北州「同風會」為例〉，頁 13。

機關名稱不一，高雄州甚至沒有設置相關的機構。⁴⁷1915（大正 4）年以來，臺灣各廳的風俗改良會、同風會等，也於此時期進行改組，改以郡為單位設置社會教化團體，並制定成文規則，如桃園郡「興風會」、中壢郡「進光會」等。⁴⁸而由各州先後設立，統制該州所屬之風俗改良團體機構可知，於此時期為始，總督府有意將臺灣的風俗改良團體納入官方的管理，一改過去僅以民間為主的自發性質，變更為半官方半民間之性質。若以臺北州聯合同風會為例，自 1925（大正 14）年 6 月，「臺北州訓令第 18 號」發布後，由官方已開始參與臺北州聯合同風會人事、財務、會務等事務管理，顯示其性質已不再是單純的民間團體。⁴⁹雖然自 1920 年代起，風俗改良團體之性質已有所改變，但大抵仍延續 1910 年代的改良方向，直到 1930 年代才有較大的轉變。簡言之，此類風俗改良團體，曾在臺灣社會存續相當長的一段時間，也因而對於臺灣的傳統風俗文化，產生或大或小的影響。

於是，在總督府提倡，以及漢人也認為風俗需要改變的狀況下，1915 年後，臺灣各廳紛紛出現風俗改良會、同風會、敦風會等以改良風俗為主要目的之團體（參見表 3-2-1），當時臺灣社會可謂是興起一股風俗改良運動的熱潮。這些組織成立之原因，在於延續斷髮和放足的餘波，改革臺灣舊慣，並學習國語與新式的生活習慣。⁵⁰關於風俗改良團體對於臺式婚禮的改良方向，則可從「樹林同風會」的成立細則窺知：

- 一、講演教育教語。以修養忠君愛國之精神。
- 二、講演戊申詔書以養成去華就實之美風。
- 三、講孔子道德以為修身根本。
- 四、揚督府之善政始知文明會澤歌頌聖恩。
- 五、公德心及公共心缺乏。利己。自大。無勇。輕視責任。好附和雷同。虐媳。毒婢。蓄妾。類似賭博。兒童好喫紙煙。集會時間確守。纏足。辮髮等矯正事。
- 六、冠婚葬祭。祀神。禮佛。濫費節省事。
- 七、輕信謠言。好謗蜚語。巫覡。卜筮。降乩。〔示厭〕禳。運命。風水。神煞諸說等迷信打破事。
- 八、忠臣。孝子。節婦。公益家。慈善家表彰事。

⁴⁷ 林麗卿，〈日治時期台灣的社教團體與社會變——以台北州「同風會」為例〉，頁 16。

⁴⁸ 臺灣教育會編，《臺灣教育沿革誌》（臺北：南天復刊，1995），頁 1020、1023。

⁴⁹ 林麗卿，〈日治時期台灣的社教團體與社會變革——以台北州「同風會」為例〉，頁 36-39。

⁵⁰ 林麗卿，〈日治時期台灣的社教團體與社會變革——以台北州「同風會」為例〉，頁 12。

九、貯金。竝公益慈善事。

十、普通集會每月一回。其日期定為滿月後一星期內。以夜間在適宜之場所開會應行事宜。一、會員演說。二、有關衛生之幻燈映照。三、利用演說休息時。用蓄音機振作精神。

十一、關帳簿設備事其他省略。⁵¹

從細則第 6 點能夠瞭解，在時人眼中，臺式婚禮過於奢靡，故需要改進，以節省婚禮的花費。此外，在第 7 點提及必須打破迷信等事宜，事實上也與臺式婚禮有關，因為在舊慣中結婚日期、安床等時間，都需要卜算吉時、吉日。而改善的做法和思想的提升，則透過各種講演活動、會員演說、定期集會等方式，進行宣傳和教化活動。樹林同風會為臺灣風俗改良運動之濫觴，⁵²隨著該風潮設立的風俗改良團體，大多標舉其目的在於「改善風俗」、「矯正陋習」、「打破迷信」和「教授禮儀作法」等（參見表 3-2-1）自然將改良婚禮選作改革要項之一。至於改良的方式和項目，則可能隨著各團體的不同而有所差異。

表 3-2-1 1910 年代臺灣各廳教化組織名稱一覽表

廳別	名稱	目的
宜蘭廳	敦風會	維持風教、改善風俗
	國語普及會	日語普及、禮儀作法
	國語獎勵會	
基隆廳	敦俗會	會員之斷髮、改用新曆
	國語普及會	日語普及、禮儀作法
臺北廳	國語普及會	日語普及、禮儀作法
	風俗改良會	斷髮、解纏足、改良冠婚喪祭
桃園廳	同風會	矯正陋習、革新風教、打破迷信
	家長會	
	主婦會	
	國語練習會	教授日語、裁縫、禮儀作法
新竹廳	矯風會	融合日臺、改良風俗、日語普及
	國語練習會	教授中上階層婦人日語、裁縫及禮儀作法
	國語夜學會	教授工人、小販、車夫等人職業上必要的日語

⁵¹ 〈同風會之簡章〉，《臺灣時報》64 號（1915.1），頁 6。

⁵² 王世慶，〈皇民化運動前的臺灣社會生活改善運動：以海山地區為例（1914～1937）〉，《思與言》29 卷 4 期，（1991.12），頁 7。

臺中廳	風俗改良會	斷髮、解纏足及矯正弊風
	家長會	革新風教、矯正陋習、打破迷信、改用新曆
	主婦會	
	同仁會	融合日臺、改良風俗、國語普及
	國語夜學會	教授日語與禮儀作法
	國語普及會	教授日語與禮儀作法
南投廳	國語普及會	教授日語與禮儀作法
嘉義廳	同風會	斷髮、解纏足、改用新曆
	嘉義國語研究夜學會	教授日語、修身、算術等學科
	國語獎勵會	日語普及
臺南廳	家長會	教授日語與禮儀作法、改用新曆
	婦人會	
	國語普及會	日語普及
	風俗改良會	矯正陋習、打破迷信
鳳山廳	國語夜學會	教授日語與禮儀作法
阿猴廳	國語普及會	日語普及
臺東廳	國語夜學會	教授日語與禮儀作法
花蓮港廳	國語普及會	教授日語與禮儀作法
澎湖廳	國語普及會	日語普及
	風俗改良會	矯正陋習

資料來源：林麗卿，〈日治時期臺灣的社教團體與社會變革——以台北州「同風會」為例〉，頁15。

（二）「新式結婚式」的產生

自1915（大正4）年以降，受到風俗改良團體廣泛設立的影響，臺灣社會興起風俗改良運動之熱潮。在風俗改良運動中，婚禮的改革亦是此類團體首要目標之一，除提出改良傳統婚禮的要求外，尚加入了以往個人婚禮改良缺乏的改善方針。因此，風俗改良運動時期的婚禮變革，不像初期的「文明結婚」只有少部分器物項目的替換，而是各婚禮特質出現較大的變動，如：1917（大正6）年6月，桃園廳翁瑞和與樹杞林官桂妹的「新式婚儀」：

當舉行婚禮。全廢舊來陋習。擯去完聘及迎粧奩。男家亦不張燈結彩。僅插國旗。兩面交叉。新婦亦不坐以花轎。特以盛飾奇花的瀛動車乘之。及門。旭旗影裡。爆竹聲喧。一家大小。共盡歡迎。至宴親朋戚友。亦假東蒼芳旗亭。樓下洋式樂音嘹亮。樓上喜酒杯盤新鮮。席間一對新夫新婦。

耦立敘禮。郭廷俊氏為之傳達。賓側稻垣醫學博士。總代起述謝辭。式畢。奏樂聲中。一場歡宴。如此婚式。全去虛文。循堪為當世。維新完娶者。作好模範。⁵³

概觀之，該結婚儀式，乃是將臺式婚禮中的完聘（納采）、粧奩、男家需張燈結綵進行裝飾、花轎、在自家開設喜宴等原有慣習除去；男家之裝飾改用兩面國旗，然後新娘乘坐自動車前往男家結婚，最後在東薈芳開設喜宴。以此案例可知，該時期已不同 1910 年代初期的少部分變化，而是出現極大的改變。

如此有別於傳統習慣之婚禮，因為原則上仍依循傳統臺式婚禮的程序進行，只是使用新式器物，或捨棄掉一些個人覺得繁雜的禮俗，並加入新的元素。由於有新作法，又有傳統的要素包含在其中，故此類婚禮在當時曾一度被稱作「新舊折衷婚」。⁵⁴但是僅就時論而言，這類被稱作新舊折衷婚的案例，其後多被統稱為「文明結婚」，是 1910 年代初期以來「文明結婚」一詞的延伸。除原有新舊器物的替換之外，此時期的文明結婚舉行時，已開始注重傳統婚禮儀式過於繁複和迷信的問題。因此，即使該時期的臺人婚禮改良，與風俗改良團體出現之前相當類似，其最大的不同之處即在於：（一）從原來以西方現代文明器物的替換，開始關注到儀式的部分；（二）其變遷的區域，從以前集中臺北和臺南兩地，如今擴展為整個臺灣社會的風尚。此時除前述的桃園之外，連彰化、宜蘭、嘉義、新竹等地區也陸續出現婚禮改革的相關報導。⁵⁵此外，這時期被人們決定廢除或改良的舊慣，則隨著個人著重的部分相異而不同，例如：其一、省去婚後禮之歸寧（旋車）；⁵⁶其二，本來訂下婚約後，兩家不可廢棄的鐵律，此時也成了可自由廢棄婚約，不再受到傳統觀念影響；⁵⁷其三，結婚不再卜算良辰吉時，選擇假日結婚，如：天長節、紀元節；⁵⁸其四，如前述翁官的結婚，廢除舊慣，並省去過多的花費。⁵⁹

另外，據曾品滄的研究指出，漢人常會依不同的場合舉辦宴會，且各種場合所舉辦之宴會，亦有其各自的功能與意義：生命禮儀宴中之婚宴，即具有答謝前

⁵³ 〈新式婚儀〉，《新臺灣》6 期（1917.6），頁 74。

⁵⁴ 〈婚禮折衷〉，《臺灣日日新報》第 6642 號，1918 年 12 月 16 日，4 版。

⁵⁵ 〈文明結婚〉，《臺灣日日新報》第 5770 號，1916 年 7 月 21 日，6 版；〈蘭陽短信／燕爾新婚〉，《臺灣日日新報》第 6681 號，1919 年 1 月 22 日，6 版；〈諸羅特訊／婚禮折衷〉，《臺灣日日新報》第 6642 號，1918 年 12 月 16 日，4 版；〈新竹特訊／婚禮改良〉，《臺灣日日新報》第 7183 號，1920 年 6 月 8 日，4 版。

⁵⁶ 〈新竹特訊／婚禮改良〉，《臺灣日日新報》第 7183 號，1920 年 6 月 8 日，4 版。

⁵⁷ 〈婚約自由廢棄〉，《臺灣日日新報》第 7032 號，1920 年 1 月 10 日，6 版。

⁵⁸ 〈結婚式改良〉，《臺灣日日新報》第 6539 號，1918 年 9 月 4 日，4 版；〈破除陋習之婚禮〉，《臺灣日日新報》第 7420 號，1921 年 2 月 10 日，6 版。

⁵⁹ 〈新式結婚〉，《臺南新報》第 7008 號，1921 年 9 月 11 日，6 版。

來祝賀的親友，以及見證婚禮效力等功能。⁶⁰在日治時期以前，宴會多半在家中或私人所屬空間舉辦，並由自家人料理；經濟狀況較佳者則延請「總舖」主炊。⁶¹然而，迨至 1910 年代左右，隨著料理店的增加，或是社交型態的改變，婚宴舉行的場所也隨之出現變化。由前述之翁官的婚禮可知，此時已形成在自宅以外的地方，舉行公開宴會的習慣，其場地的選擇除東薈芳等餐廳外，尚有公會堂、鐵道旅館等。如：1916（大正 5）年臺南市陳百享完婚，借臺南公館舉行喜宴，還邀請官紳三百餘名參與；⁶²林熊光於 1918（大正 7）年 5 月，在松井安三郎夫妻媒妁下，與石原保太郎之女在日本自宅結婚。同年 8 月回到臺灣後，在鐵道旅館開結婚喜宴。⁶³從林熊光在婚禮結束三個月之後，再回到臺灣開辦婚宴可知，縱使婚宴舉行的場所出現變化，但舉辦婚宴本身的功能與意義卻還保留著，即親友的參與見證與祝福下，結婚才算真正完成。

除省去虛禮和使用新式器物、交通工具的「文明結婚」之外，1915（大正 4）年以後，臺灣社會亦出現幾種不同於舊俗的全新結婚式，以下為行文方便，將其統稱為「新式結婚式」。會如此稱之，主要與此變革，僅針對於結婚式特質中的結婚儀式，也就是人們採用「新式結婚式」結婚，而臺式婚禮中的其它儀式，如六禮中的問名、定盟等習俗仍照舊施行。若以同樣施行這類新式結婚式的楊金虎與林玉華夫妻為例：彼等在訂婚之時，就如同過去舉行臺式婚禮一般，先經過媒妁、完聘的程序，然後才到男家舉行新式結婚式，結束後亦有歸寧等儀式。⁶⁴雖然諸多傳統儀式都還留存，但僅就結婚儀式來看，新式結婚式可說是顛覆了傳統的結婚方式。

再者，據當時的報導所云：「本島各地。自倡風俗改良以來。冠婚之禮。多在神社或公館。行結婚式。同時於該地宴客。日有所聞。然此特城市人則然。若鄉村則仍舊慣焉。」⁶⁵顯見在都市地區，新式結婚式已形成風潮，結婚地點則多選擇於神社或公會堂（公館），並於結婚地點宴客；而鄉村則維持舊慣。此報導亦反映，這時已出現了神前結婚式和公會堂結婚式等兩種「新式結婚式」。除前述的兩種新式結婚式之外，時人葉榮鐘曾言：

⁶⁰ 臺灣的宴會有五種類型：生命禮儀宴、團聚宴、慶醮宴、調和宴、慰勞宴；生命禮儀宴則再分為：出生、結婚、壽辰、新居落成、登科、喪葬等各種不同時機，所舉行之宴會。請參閱曾品滄，〈辦桌——清代臺灣的宴會與漢人社會〉，《新史學》21 卷 4 期（2010.10），頁 9-24。

⁶¹ 臺灣漢人宴請客人的方式稱為「辦桌」，其意為「在家中或私人所屬空間舉辦的宴會」，以此相對於餐館舉辦的宴會，且透過舉備辦桌的過程、參與、菜色之調理，來具體實現宴會之意義。曾品滄，〈辦桌——清代臺灣的宴會與漢人社會〉，頁 25-28。

⁶² 〈新婚宴客〉，《臺灣日日新報》第 5588 號，1916 年 1 月 17 日，4 版。

⁶³ 〈熊光在京結婚〉，《臺灣日日新報》第 6430 號，1918 年 5 月 18 日，5 版；〈林家新婚披露會〉，《臺灣日日新報》第 6526 號，1918 年 8 月 22 日，5 版。

⁶⁴ 楊金虎，〈七十回憶（上）〉（臺北：龍文，1990），頁 57-60。

⁶⁵ 〈鄉例新婚宴〉，《臺灣日日新報》第 6337 號，1918 年 2 月 14 日，4 版。

所謂新式的結婚，在我們所知道的範圍已經就有不少的花樣了，什麼佛式結婚、神前結婚、基督教式結婚、公會堂結婚、公媽廳（按：閩南語中指供奉祖先牌位的廳堂）結婚以至於最新流行的料理店結婚等等真是連數也數不清哩。⁶⁶

可見，其實在日治時期出現過各類型的新式結婚式，其中最被大家所熟知的，大概就屬神前和基督教結婚。然而，此二者由於性質上與其它的新式結婚式不大相同，故與佛前結婚式留待後文再行討論，在本節就先暫時略過不加詳談。其餘的新式結婚式，雖然樣式很多，然就表面上來看，各類婚式最大的差異，僅在於舉行結婚式的場所。因此，為更加地瞭解這些婚式的不同，以下將試著分析當時幾類常見的新式結婚式，其彼此間的異同：

1. 廟堂結婚式

此種新式結婚式有寺廟和個人自家宗祠兩類型，其中的寺廟結婚式，也是新式結婚式裡較早被記載在文獻之中的。較早有文字紀錄的新式結婚式，為 1915（大正 4）年翁俊明與吳筱霞的文明結婚，兩人在臺南文廟內明倫堂舉行新式結婚式，據聞：「儀式別出一格，為文明結婚之首倡，開當地風氣之先。」⁶⁷足可見，此類婚禮在 1915 年尚屬稀奇的結婚式。而該次婚禮的施禮過程為：

一、奏樂、鳴炮。二、司禮員入席。三、男賓入席。四、女賓入席。五、男家冰人入席。六、女家冰人入席。七、男主婚人入席。八、女主婚人入席。九、司盟人入席。十、新郎新婦入席（樂止）。十一、冰人報告舉式。十二、男家主婚式辭。十三、女家主婚式辭。十四、司盟人代讀婚書，畢，退壇交換婚書交男女兩主婚（奏樂）。十五、新郎新婦謁聖，次對面行禮（樂止）。十六、男女賓致禮辭。十七、新郎新婦答辭。十八、禮畢（奏樂）。十九、新郎新婦退席。二十、來賓退席。⁶⁸

由此婚式的流程觀之，吾人可知，翁俊明應是以臺式婚禮的傳統結婚式為骨幹，參入部分基督教結婚式的項目，進而施行所謂的「新式結婚式」。其中，相當於基督教結婚式的部分有：儀式開始前的奏樂、司盟人（證婚人）、交換婚書等項目。相較於寺廟結婚式，自家宗祠的新式結婚式則遲至 1920 年代才出現，譬如

⁶⁶ 葉榮鐘，〈「會面」結婚論〉，收於葉芸芸等主編，《葉榮鐘早年文集》（臺北：晨星，2002），頁 297。

⁶⁷ 黃敦涵編，《翁俊明烈士編年傳記》（臺北：正中書局，1977），頁 33。

⁶⁸ 黃敦涵編，《翁俊明烈士編年傳記》（臺北：正中書局，1977），頁 33-34。

1926 年 12 月蘇望驪與林素女選在「蘇家宗祠」舉行婚禮：

當日定刻前。然（燃）放煙火三發為號。比屆。各地親友約百餘名。先後着席。遂於奏樂聲中來賓及兩名主婚者新郎新婦進入式場。首由林玉書氏宣告舉式。於是男家主婚者蘇孝德氏。對其祖宗朗讀奉告文。次新婦參拜天地祖宗。竝行夫婦交禮畢。兩家主婚者蘇孝德。林宗光兩氏。各起敘禮。然後由根津高等女學校長、許紫鏡、林玉書諸氏祝辭。王秋笙氏披讀各地祝詩。方飛龍氏披讀各地祝電。既而新郎新婦殷勤答禮。式後開筵。⁶⁹

概觀之，此結婚式可說是相當盛大，舉行結婚儀式之前，不但有燃放煙火和奏樂，參與親友多達百餘名，甚至有高等女學校校長列席參加。而整個施禮過程，其宗教性色彩濃厚，不但要在祖先前宣讀奉告文，結婚者還需敬拜天地和先祖。不過，此結婚式亦模仿基督教結婚式，有儀式開始前的奏樂活動。要之，雖然同樣是在廟堂舉行結婚式，但兩者在施行過程上，還是有所差異。

2. 自宅結婚式

在自己家中舉行的新式結婚式，是當時較多臺人選擇的新式結婚式，由此反映一般臺人多半還是喜於在自家中舉辦婚禮。1919（大正 8）年 11 月，陳瑞明與劉彩雲結婚；男家主婚人是新郎的哥哥陳大法，女家則是新娘之父親劉焜煌；媒人為鄭注江：

去十四日朝親迎。午後一時。于自宅舉新式婚禮。豫先爆竹奏樂。次男女家親族來賓新郎新婦以次入席。次奏樂。冰人鄭注江。男家主婚陳大法。女家主婚劉焜煌先後報告。乃交換婚書新郎新婦盟誓。郎曰。僕不才。謬膺劉翁寵眷。許菟絲而附女蘿。何幸如之從茲永圖伉儷。奮志修為以報涓以云云。而新婦旋亦登壇檢衽。囁嚅誓盟。似不剩（按：勝）其羞怯。已而同盟人陳曉玉訓詞。來賓官尾店仔口支廳長大賀烏樹林製糖所長。近藤番社公學校長林占春店仔口區長等祝辭。一對新人。俱以流暢國語致謝。終乃記念攝影。支廳長訓辭一節謂兩家打破就來禱禮。于習俗改良上。大有攸關。所望地方人士。努力效尤云云。⁷⁰

⁶⁹ 〈嘉義通信／婚禮記盛〉，《臺南新報》第 8933 號，1926 年 12 月 19 日，10 版。

⁷⁰ 〈諸羅特訊／文明結婚〉，《臺灣日日新報》第 6979 號，1919 年 11 月 18 日，4 版。

此新式結婚之流程，完全不同於舊慣的自宅結婚，因為照過去的傳統，新娘到了新郎家之後，應與新郎一同入洞房，進行合巹儀式，也就是傳統的結婚儀式。此例與前述翁俊明舉行的結婚式相同，在結婚式開始前，會燃放爆竹和奏樂，然後由雙方主婚人、媒人致詞、當事者致詞，接著婚者要於儀典上發誓結盟，並交換婚書；若依照慣例，婚書應於完聘之時送到對方家中，除前述幾點之外，該婚禮還出現拍照留念等，與過去傳統婚禮不大相同的流程。此外，也有自宅結婚式，是在祖先之前舉行婚禮，並如同宗祠結婚式，需要參拜天地和奉告祖先。⁷¹換言之，即便同是自宅新式結婚式，也有不一樣的狀況產生，也反映出當時新式結婚式相當絮亂的狀況。但是相對於前述之新穎的自宅結婚式，在祖先前舉行的新式結婚式較近似於傳統結婚式的改良，並非屬於創新的結婚式。

3.公會堂結婚式

公會堂為日治時期具地區性質的公共場所，可提供場地給予周遭居民或是政府單位，舉辦各類活動，如：音樂會、展示會等。大正年代以前，僅有少數地區有公會堂的設置，其後才在臺灣各地陸續興建，⁷²而最早的公會堂為基隆公會堂。⁷³1920（大正 9）年 5 月，莊媽江與陳玉梅選擇在臺南公館結婚，⁷⁴其結婚式進行流程如下：

去二十四日午後三時。行結婚式。於臺南公館。由第二公學校坂根十二郎氏。及女子學校吉津邦喜氏。兩校長司式。爆竹聲喧。來賓及新郎新婦司式者主婚者著席。一同敬禮。先由坂根氏。宣告式辭。次兩主婚者婚書交換。又次兩新人交禮。又其次吉津氏祝詞。來賓或讀祝詞。或讀祝電。最終主婚者答詞。式畢記念攝影。至五時開宴。男女十餘。席上紅裙侑酒。頗形熱鬧。至六時退散。⁷⁵

由此可初步了解，其實公會堂結婚與先前提到的自宅新式結婚，兩者之婚禮流程相距不大。都是先由來賓、主婚者、新娘新郎先着席，然後兩人交換婚書、來賓

⁷¹ 〈嘉義通信／徐林聯婚〉，《臺南新報》第 7948 號，1924 年 4 月 8 日，5 版。

⁷² 柯勝釗，〈日治時期台南社會活動之研究——以台南公會堂為例〉（臺南：國立臺南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2002），頁 45。

⁷³ 緒方武藏編，《臺灣大年表》（臺北：成文復刊，1999），頁 50

⁷⁴ 臺南公館為全臺灣最早的公會堂，於 1911 年（明治 44 年）建造完成，其後在 1923 年（大正 12 年）因故更名為臺南公會堂。而關於臺南公館轉變為臺南公會堂的原因與過程，請參閱柯勝釗，〈日治時期台南社會活動之研究——以台南公會堂為例〉，頁 46-49。

⁷⁵ 〈嶄新結婚〉，《臺灣日日新報》第 7172 號，1920 年 5 月 10 日，6 版。

讀祝辭，最後拍攝記念照，其後再舉行婚宴。此外，該婚式亦增添了「司式者」的角色，即如同前述新式結婚式的司盟人，兩者應該只是名詞上的不同，但同樣是作為婚禮的證婚人，並出現於當時臺灣新式結婚式。⁷⁶從名詞不統一此點來看，能夠反映出臺日西文化相融後的混亂現象。值得一提的是，此婚禮亦提到拍照留念，表示臺灣漢人於此時期，已出現婚禮結束後拍結婚照作為紀念的習慣，即使是不同方式的結婚式。

4. 公學校結婚式

公學校結婚式其儀式之施行方式與前述兩者相同。唯一的不同，只有結婚當事者選擇學校作為結婚場地，並以漢人就讀之公學校或分教場（按：分校）為主。1921（大正 10）年 3 月，許秋棕與呂嫦娥，於澎湖白沙庄後蔡分教場舉行結婚典禮。其結婚式流程如下：

一來賓親類臨場。二新郎新婦臨場。三開式之辭。四唱歌。五主婚者登壇誨告。六來賓演說。七祝電朗讀。八新郎新婦敘禮。九主婚者代新郎新婦謝禮。十開式之辭。十一新郎新婦退場。十二來賓親類退場。是日天氣晴朗。來賓甚多。式竣後。更在自家開披露宴。當地文明結婚。實以該氏嚆矢云。⁷⁷

如前所述，許呂之結婚式為澎湖地區或是白沙庄，首次的文明結婚。反映著即使臺灣社會進行風俗改良，但每個地區的快慢程度各有不同，特別是地理位置處於外海之離島，其改良速度更為緩慢。而從許呂的婚禮，可比較清楚地了解新式結婚式之舉式流程，雖形貌不大相同，但多少可知，該婚式相當類似於基督教結婚式或神前結婚式。

綜合而論，就前述幾則「新式結婚式」的案例來看，所謂的「新式結婚式」，指的是結婚儀式的革新。新式結婚式的方式，已完全跳脫出傳統臺式結婚式的框架，與傳統臺式結婚式中的親迎，抑或是新郎、新娘兩人躲在洞房裡舉行的合卺完全不同，兩者舉式的方法可說是大相逕庭。原來被包含在親迎中的結婚式，業

⁷⁶ 司式者（ししきしゃ）為日語漢字，為掌管婚禮進行的證婚人，原來指稱基督教婚禮中幫助婚禮工作的聖職者。天主教為司祭、司鐸（神父）；基督教為司會（牧師）；神前結婚為齋主（神官）；佛前結婚為司婚者（住持）；無宗教性質的婚禮為司式者。《ウェディング用語辭典》（<http://wedding.dictionaries.jp/%E5%8F%B8%E5%BC%8F%E8%80%85.html>，2011,1）。

⁷⁷ 〈文明結婚〉，《臺灣日日新報》，第 7476 號，1921 年 3 月 29 日，6 版。

於此時從「親迎」分離，成為一個獨立的項目。在傳統的臺式婚禮中，原來的結婚式（合卺）是包含於「親迎」之中，而自 1910 年代開始，親迎已單指為迎娶女方之意，即把女方接至結婚場所的程序。其後，新人再以「新式結婚式」舉行婚禮，並在眾親友的見證下結為夫妻。結婚的場地，則再依照結婚者的喜好不同，可選擇在學校、公會堂、寺廟、自家宗祠，或是自家中舉行結婚式，沒有嚴格的規定與固定的作法，除幾個常見的地點之外，也有人選擇在紀念館、幼稚園、酒樓等場所舉行婚禮。⁷⁸換言之，人們只要選擇在公開的場所舉行婚禮即可，故結婚式中公開見證的功能，已於此時期被更加地突顯出來，結婚儀式則簡化為與基督教結婚式或神前結婚式相似。因此，由新式結婚式的施行流程可知，婚禮的改革者為創造新式結婚式，多半是參照外來婚禮文化的特質，再結合臺式婚禮的特質進行簡化和改良。是故，在新式結婚式中，也保留部分傳統結婚式的項目，例如舉行結婚時仍需要先進行迎娶，在結婚式進行中主婚人和媒人也須到場參與等。

要之，受到風俗改良運動的影響，臺人婚禮的改良風尚，從某些改革派個人行為和部分地區的變化，拓展至全臺各地域。而自 1915 年以降，從 1910 年代初期就出現在臺灣的「文明結婚」，已開始從當時的原意延伸出新的意義，即僅從替換新舊物質文化項目，擴增為改良臺式婚禮的部分特質，像是廢除或省去臺式婚禮的某些舊慣、創造出新式結婚式等，但是每個改革者，因自身的考量，故改變的特質或項目均不大相同，連改良方式亦可能有所差異。

⁷⁸ 例如：1929 年曾丙午在口湖昭和紀念館舉行婚禮；1932 年臺南市翁紹蘇在醉仙樓結婚；1933 年陳振德借豐原幼稚園為結婚式場。以下依列舉順序排列。〈人事〉，《臺灣日日新報》第 10421 號，夕刊，1929 年 4 月 24 日，4 版。〈公私人事〉，《臺南新報》第 10880 號，1932 年 4 月 30 日，8 版；〈豐原〉，《臺南新報》第 11209 號，1933 年 3 月 27 日，8 版

第三節 新知識分子對傳統婚制的反思與新式議婚（1920-1931）

一、臺灣文化協會與新文化運動

自 1920 年代起，受到世界潮流影響，部分年輕知識分子開始反思傳統的風俗習慣，並透過籌組文化改革組織和推行運動，以啟蒙一般民眾和達其功效。而此運動突起的契機，則與臺人留日學生創辦《臺灣青年》雜誌有關。日治時期近代的教育體制被引進臺灣，使某些漢人子弟有機會接受新式的教育方式及獲得西方新知，但中等以上的教育機構一直不甚完備。由於臺灣的教育體制長期缺乏完備的制度及充分且公平的教育機會，再加上時代潮流刺激所致，日治時期的留學教育逐漸蓬勃。就留學地區而言，可約略分為日本、中國、歐美等三部分，又因當時留日在語言、交通及其他因素等方面均為便利，以致留學生之數量，比其它地區更為可觀，對臺灣社會之影響也較大。⁷⁹

第一次世界大戰結束後，在日留學生遇到美國總統威爾遜大力提倡「民族自決」的理念，加上日本「大正民主運動」的「民本主義」思想如火如荼之推行，以及朝鮮的民族獨立運動等世界潮流的刺激。留學生們開始關注臺灣的未來，並透過結社的方式來共謀大計；於此同時，又得到林獻堂及蔡惠如的領導與經濟援助。就在兩方的互相配合下，留日學生們先後組織「聲應會」、「啟發會」、「新民會」等團體。其中只有「新民會」存續時間較長，並創辦該會之機關刊物《臺灣青年》雜誌。⁸⁰

《臺灣青年》於 1920（大正 9）年 7 月 16 日創刊，「新民會」成員以該雜誌作為臺灣島民言論之先聲。⁸¹隨後，在諸多因素考量下，《臺灣青年》改名為《臺灣》。其後因《臺灣》為月刊，無法呼應時事，只能做事後的評論，該社便於 1923（大正 12）年 4 月，發行半月刊《臺灣民報》，以補《臺灣》之不足，希望能藉由民報充實報導及批評時事，並啟發臺灣的文化。⁸²在《臺灣民報》發刊之前，1921（大正 10）年 10 月，「臺灣文化協會」於臺北市大稻埕靜修女學校舉辦創立總會，據〈臺灣文化協會趣意書〉所言：

⁷⁹ 吳文星，《日治時期臺灣的社會領導階層》，頁 104。

⁸⁰ 洪世昌，〈《臺灣民報》與日治時期臺灣新文化運動（1920-1932）〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史所碩士論文，1997），頁 23-25。

⁸¹ 可參閱，黃秀政，〈《臺灣青年》與近代臺灣民族運動（一九二〇—一九二二）〉收於氏著，《臺灣史研究》（臺北：臺灣學生，1992），頁 207-262。

⁸² 關於《臺灣青年》更名為《臺灣》之原因，主要是部分編輯幹部成員皆已畢業，且認為反抗殖民主義壓迫的責任與使命不應只限於「青年」。至於成立臺灣雜誌社股份公司之因，則是為了避免經費不足。洪世昌，〈《臺灣民報》與日治時期臺灣新文化運動（1920-1932）〉，頁 41-42。

方今之文明，物質文明也。現在之思想，混沌險惡之狀態也。近時之機運，建設改造之秋也。……。興思及此，臺灣前途實堪寒心。於茲吾人大有所感，因即糾合同志，組織臺灣文化協會，謀臺灣文化向上，切言之即互相切磋道德之真隨，圖教育之振興，獎勵體育，涵養藝術趣味，以期穩健之發達，其歸結務在實行。⁸³

顯見組織「臺灣文化協會」之目的，乃希望召集有志之士，集合眾人之力，以圖謀臺灣文化之向上。而「文協」之創設，實與《臺灣青年》雜誌發刊有關。因為在島外發行雜誌推行「新文化」思想不久後，島內便有一批總督府醫專門學校學生起而響應，並慫恿蔣渭水組織團體；在蔣渭水的思考、計畫下，以及徵得林獻堂之同意後，臺灣文化協會終告成立。此後，臺灣文化協會和《臺灣青年》，兩者共同為臺灣全體民眾之生活謀進步，在島內外同時推行「文化向上」、「啟發民智」的活動，即現今所稱的「臺灣新文化運動」。⁸⁴在臺灣島內，新文化運動是以雙線的方式推行，分別在《臺灣民報》進行理念的宣傳，再透過文協與民眾面對面，以講演會的方式，用行動來助佐，以兩種方式啟發臺人思想。除刊物宣傳和講演會之外，尚有「讀報社」、「通俗講習會」、「夏季學校」的興辦，以及「文化劇」、「美臺團」電影隊的宣傳、及中文書局等作為宣傳手法。⁸⁵

關於新文化運動的特質，可分為三類。其一，當時成員所關注之西方思潮和議題，如：民主政治、西方人物、自然科學、生物醫學、世界局勢、西方教育、體育狀況、西方科學產物、文字改革等；其二，對於傳統舊俗的反思，像是：婦女地位問題、婦女經濟能力的獨立、婦女「貞操」、婚姻制度、家族制度、迷信、賭博風氣、歌仔戲、舊文學、傳統儒學之價值觀等；其三，對總督府的同化反抗等。⁸⁶而關於婚禮的改善，則著重於反對媒妁之言，提倡自由戀愛，以及毀棄聘金等傳統習俗。此外，根據楊翠的統計，在《臺灣青年》、《臺灣》、《臺灣民報》等雜誌裡，新知識分子對於傳統臺灣婚姻制度的批判，從 1920（大正 9）年至 1932（昭和 7）年之間未曾間斷，顯示新知識分子相當重視婚姻制度的改良。且在 1925（大正 14）年 6 月之前，此類議題的焦點更集中於「戀愛結婚」或「婚姻自主」之倡揚。⁸⁷因此，就新文化運動的特質與相關言論可知，新知識分子對

⁸³ 葉榮鐘，〈日據下台灣政治運動史〉下（臺中：晨星，2000），頁 332-333。

⁸⁴ 葉榮鐘，〈日據下台灣政治運動史〉，頁 330-332。

⁸⁵ 蔡淵昶，〈日據時期台灣新文化運動中反傳統思想初探〉，《思與言》第 26 卷第 1 期（1988.5），頁 110。

⁸⁶ 洪世昌，〈《臺灣民報》與日治時期臺灣新文化運動（1920-1932）〉，頁 86-100、106-124、125-148。

⁸⁷ 楊翠，〈日據時期臺灣婦女解放運動——以《臺灣民報》為分析場域（1920—1932）〉（臺

於婚姻制度議題之重視，絕不亞於臺灣文化協會於當時代所推行之政治社會運動。又因聘金和媒妁議婚本為臺式婚禮的特質與項目，故對於臺灣文化協會及其後的臺灣民眾黨兩團體的成員來說，⁸⁸婚禮之改良相當重要，是亟須思考如何改良的臺灣陋習之一。以此，繼 1915（大正 4）年以來的風俗改良運動之後，1920 年代的臺灣再度掀起新興風俗改良運動熱潮，且相較於 1910 年代溫吞的風俗改良，此次改革方式較為激烈，其運動的推手則以年輕的新知識分子為主。

二、提倡自由戀愛與破除傳統婚俗

1920 年代初期，受到世界潮流洗禮之後，瞭解戀愛結婚理念的新知識分子們，對於傳統的結婚方式開始感到苦惱和不滿。因為與「戀愛結婚」相比，只能消極地遵從「父母之命、媒妁之言」，缺乏婚姻自主權之傳統議婚方式；自己選擇喜歡的對象，交往瞭解對方之後結婚，後者可說是具有極大的魅力。⁸⁹於是，此時期的臺灣年輕人開始追求「戀愛」的結婚方式，認為結婚者應該自己選擇合意的結婚對象，如此才會獲得幸福；反之則是不幸的婚姻。林雙隨曾言：

我認為很多家庭的悲劇都源自於結婚。對於當事人的意見一點也沒聽進去，只任由父母親自己方便就好。雖然有人會因此感到滿足，但也有人缺少宣洩心中的不滿之手段只好放棄和命運對抗。⁹⁰

林雙隨所謂的「結婚」即指媒妁結婚，婚者的對象完全由父母決定，因為結婚者沒有選擇結婚對象的自主權。是故，在不滿意自己的婚姻，又找不到解決方法之時，只能放棄和命運抵抗。此外，范志義（蒼亭）亦云：「如果是在父母親的強制意志，而來到完全不理解的地方，愛情也好、友情也好，什麼也沒有，被陌生人強制帶往黑暗所構成的家庭的話，即使有甚麼偉大的建築物和舉行莊嚴的儀式，是絕不會感受到幸福的。」⁹¹簡言之，新知識分子們認為，在父母的強制要求之下所成立之家庭，由於夫妻雙方缺乏感情基礎，即使擁有豪宅或舉行華美盛大的婚禮，其結果都是不幸福的婚姻關係。因此，新知識分子們無不大加撻伐媒

北：時報文化，1993），頁 214。

⁸⁸ 1927 年臺灣民眾黨成立時，其黨綱「改革社會制度之缺陷」中即提到「反對人身買賣，廢止聘金制度；提倡婚姻自由，勵行一夫一婦；節約冠婚冗廢」等改善婚姻制度觀念的條文。戴寶村，〈台灣文化協會年代的生活革新運動〉，收於張炎憲、曾秋美等編，《「20 世紀台灣新文化運動與國家建構」論文集》（臺北：財團法人吳三連基金會，2003），頁 29。

⁸⁹ 洪郁如，〈近代台灣女性史：日本の植民統治と「新女性」の誕生〉（東京：勁草書房，2002），頁 186。

⁹⁰ 林雙隨，〈私の臺灣婦女觀〉，日文之部，《臺灣青年》第 1 卷 5 號（1920.12），頁 44。

⁹¹ 范志義（蒼亭），〈結婚の改善を絶叫す!!〉，日文之部，《臺灣青年》第 1 卷 5 號（1920.12），頁 63。

灼婚姻，極力提倡戀愛結婚，以力求婚姻自主權。此外，臺灣傳統婚姻制度中的童養媳，或是擁有童養媳對象的青年，在受到自由戀愛的影響後，也希望自行選擇結婚對象，因而使用逃家，甚至是自殺等作為抗爭手段。⁹²如此反映，在當時的臺灣社會，已興起一股「戀愛結婚」的熱潮。

是以，如何選擇自己的結婚或戀愛對象，便成為提倡戀愛結婚的新知識分子們，必須重視的課題。因此，這時期的新知識分子便提出不少關於擇偶的方法和條件，如陳崑樹不但極力贊同戀愛結婚，尚提出 7 項擇偶時必要之條件：

A. 從遺傳上考量。

- (1) 避免與白痴者結婚
- (2) 選擇賢良或性質善良者
- (3) 選擇體格健全者
- (4) 梅毒、結核病、色盲、癲癇之離患者的子女，結婚要避免（要調查父母）
- (5) 避免與嚴重近視者結婚
- (6) 拒絕與犯罪者、酒癖之人的子女結婚（要調查雙親）

B. 注意容貌、肉體及心的美麗。

C. 有教養的素質者。

D. 陪嫁金是對男性的人格蹂躪

E. 年齡

F. 撤廢階級及種族的差別

G. 思想、趣味（興趣）要有所共鳴⁹³

如此，陳崑樹對於結婚者之間的父母、身體狀況、年齡、心理及人格之狀況特別重視，以避免導致下一代產生問題。而從現在的觀點來看，顯示陳氏已具有優生學的概念。除了提倡戀愛結婚的理想，新知識分子們也倡導聘金制度的破除，認為聘金制度的留存會危害社會，是社會的重大問題，在《臺灣民報》裡就有一則短文。謂：

我們貴臺灣有一種習慣，結婚時男人一定要拿出聘金給女家。有時且以聘金的多寡，以決婚姻的去就，故雖美其名曰「聘金」，而其實是「身價」。我們的道德大家們，並且認這人賣買的身價，為天經地義，結婚必附的條

⁹² 關於童養媳與自由戀愛的問題，可參閱洪郁如，《近代台灣女性史：日本の殖民統治と「新女性」の誕生》，頁 210-214。

⁹³ 陳崑樹，〈根本的婚姻革新論（續前）〉，日文之部，《臺灣青年》3 卷 5 號（1921.11），頁 29-47。

件。我們反對身價，他們就罵我們不長進，不會賺錢娶妻，故反對。拿出尊重人格，戀愛自由的話來，他們道德大家是不懂，請拿一個卑近的例：最近的消息，說桃園郡大園庄許某，因沒有錢討不起一個老婆，又羨他人的雙雙和樂，遂起厭世之心，終於自盡。唉！聘金害死人！像這樣豈僅是他一個人的問題嗎？為聘金制度的存在煩悶的，受苦的人多極了！這確是一個重大的社會問題，人種問題，所以我島社會教育家須要急起打破陋習才是。⁹⁴

可見，對於新知識分子來說，聘金只不過是女子的身價，若以此作為婚姻的成立與否就像是人身買賣；再加上因為要結婚時，可能會被索求高額聘金，無法支付的人就不能結婚，甚至走上自盡一途，故廢除聘金即為重大要務。因此，在 1920 年代，由於新知識分子們提倡婚姻自主和廢除聘金制度，便出現了標榜戀愛結婚，或是無聘金主義、粧奩的婚禮。1922（大正 11）年 5 月，《臺灣日日新報》上便有一則以〈婚嫁改良〉為題的報導：

近來本島人聞有識者之婚嫁。多有改良者。如艋舺謝石其氏日前之嫁女。則全然除去聘金主義。女名益治。現為第三高女教諭。新郎為本年醫學校畢業生士林人潘迺賢氏。一則為去二十日江茂松之嫁女。所有粧奩。則皆隨製隨去。為是出閣當日。省卻許多繁雜之手數云。⁹⁵

如此表示，不是只有新知識分子才有廢除聘金的想法，連他們的父母也認同這樣的理念，甚至與之配合。故《臺灣民報》，亦出現一則報導是父親配合女兒的理念，舉辦廢除聘金的婚禮。而這位父親本身也「早已極力主張，要打破舊俗的聘金制度。」⁹⁶1927（昭和 2）年張麗俊與林爐討論其子女的婚事時，亦認為婚禮需要從簡。⁹⁷反映著，1920 年代已有部分臺人拋棄傳統的價值觀，此時期的改革者皆希望打破傳統婚禮中的聘金制度。於是當時臺灣社會，便出現以廢止聘金和粧奩為主，與 1910 年代的婚禮改革不大相同，新形態的「新式結婚」。⁹⁸此外，也有中下階層的民眾響應，據報導云：

嘉義街南門外。檳榔商蔡祿之侄謙恭。與同街東門內張子次女結婚。謙恭

⁹⁴ 〈小言／聘金害死人〉，《臺灣民報》第 93 號（1926.2），頁 9。

⁹⁵ 〈婚嫁改良〉，《臺灣日日新報》第 7895 號，1922 年 5 月 22 日，3 版。

⁹⁶ 〈地方通信／基隆／打破聘金制度的先驅者〉，《臺灣民報》第 242 號（1929.1），頁 6。

⁹⁷ 張麗俊著，許雪姬、洪秋芬、李毓嵐編纂和解讀，《水竹居主人日記（七）》（臺北：中央研究院近代史研究所，2004），頁 245。

⁹⁸ 〈臺北通信／徐林新式結婚〉，《臺南新報》第 7983 號，1924 年 5 月 13 日，5 版。

之妹。嫁與張子長男。俗所謂姑換嫂者。兩家既屬中產以下階級。而於婚禮能知改善制宜。實為難得。聞兩家廢止雁幣。粧奩各備應用家具而已。非為遺嫁之用。餅餌各購些少。分贈于戚友間。日前兩對新人。齊華燭之禮。蔡家女郎以一臺自働車。于歸張家。仍以該車載張氏女來。省卻許多綢禮虛費云。⁹⁹

從前述可知，該報導中為施行破除聘金、減少嫁妝僅準備家具，且禮餅等也減少的改善婚禮。而由文中提到「實為難得」，顯示，對中下階層的漢人來說，破除臺式婚禮中的聘金、粧奩等傳統舊慣，是當時非常少見的狀況。

除了打破聘金之外，新知識分子也提倡廢除既有的結婚形式。如：1929（昭和4）年1月，民眾黨臺南支部書記胡金礪，與張麗雲訂婚，決定於2月3日在臺南市舉行婚禮。他們在婚禮邀請函上，提出關於新式結婚的聲明，希望藉此作為他人的參考，其內容如下：「我們的結婚。一、不用聘金二、不用賀禮三、不注重一切的形式。請爾不要誤會云。」¹⁰⁰如此可知，不只是聘金和粧奩，新知識分子連同結婚式也希望捨棄，並施行「無形式結婚式」。特別一提的是，無形式結婚式所希望捨棄的形式，尚包括1910年代後期形成的新式結婚式。原因則如吳新榮於回憶錄所述之：

母親朱實所主張的結婚形式是封建主義時代的，她主張古例舊慣，而毫不理會她的兒子是一個新進的科學者。父親穆堂所主張的結婚形式是資本主義時代的，他主張誇耀奢華，而毫不想到他的經濟是否能夠做到。¹⁰¹

可以瞭解的是，對同是新知識分子的吳新榮來說，不但傳統舊慣婚禮是厭惡的對象，連同新式結婚式，都被視其為是資本主義形式的奢華婚式，而加以反對。換言之，新知識分子要求的結婚式，是指不注重形式的結婚式，其結婚式只要能夠具有代表性的意義即可。¹⁰²因此，在1920年代，臺灣的結婚式，應有三種樣貌：一是傳統的臺式婚禮；二是新式結婚式；三則是捨棄形式的「無形式主義結婚式」。

然而，相對於受到開明人士逐漸提倡廢除，並實行的破除聘金婚禮和無形式結婚式。以戀愛結婚為主的議婚方式，在日治時期尚屬罕見，受限的原因與社會價值觀不符有關。以1926（大正15）年結婚的廖欽福之例子為例，據回憶錄所

⁹⁹ 〈婚禮改善〉，《臺灣日日新報》第9227號，夕刊，1926年1月13日，4版。

¹⁰⁰ 〈地方通信 臺南 胡張結婚發出附帶聲明〉，《臺灣民報》第246號（1929.2），頁7。

¹⁰¹ 吳新榮，《吳新榮回憶錄》（臺北：前衛，1989），頁124。

¹⁰² 〈社說／實行新式結婚 廢除虛禮！節省冗費！〉，《臺灣民報》第260號（1929.5），頁2。

載：「訂婚之後到結婚之前，因為礙於禮俗，不敢前往女家看女方的樣貌。甚至結婚之後，一起外出也不敢走在一起，妻子總是走在他後面一、二十步。」孫江淮亦言：「關於我們那時代男女授受不親這件事，在當時是非常重視的，不只是婚前沒見過面，有的甚至訂完婚後未婚夫因故過世，女方也不得再嫁，都說『要認命，天註定。』」¹⁰³可見當時臺灣社會風氣之保守，即使是確立婚約的男女也不能隨意見面，更甚者連夫妻都不能並肩行走於路上。¹⁰⁴要之，即便是確立婚約的男女，以及成婚之夫妻，在當時社會風氣之下，皆不能於街道同行。由於社會風氣之保守，希望透過自由戀愛而結婚的年輕男女，就如同於對抗整個臺灣社會。為此，他們只有尋求其他的方法，才能達成自己的目標。

三、相親議婚的產生

儘管受到傳統社會價值觀的阻礙，以及自由戀愛的理念遭到打擊，但在新知識分子們的極力推動下，還是有利用「戀愛結婚」的方式，結為夫妻的實踐者。其中較為人熟知的，或許就是韓石泉和莊秀鸞，從相識到結婚的「戀愛」經過。兩人最初的相識過程，為韓石泉於臺南醫院服務時，在摯友林安息的慫恿下，以偷看的方式，認識來到醫院看診的莊秀鸞。因一見鍾情之故，馬上尋找媒人到女方家說項，但因對方家人以年紀過輕為由而推辭。¹⁰⁵其後，女方家屬對其議婚有所轉意，故韓石泉乃再請託吳鏡秋作媒，議婚才終告成功，並於 1921（大正 10）年 6 月訂婚。¹⁰⁶據韓石泉回憶錄所言，訂婚的儀式相當簡單，非使用傳統臺式婚禮的方式：「請媒人用紅色籃筐，攜帶訂婚戒指及其他禮物，並無舉行任何儀式，亦未大張其筵，更無接觸愛人之機會；蓋當時不似今日，即訂婚新郎不至岳家。」訂婚之後，韓氏便想盡辦法要見到莊秀鸞，但礙於舊俗的限制，經過多番嘗試之下才見到對方。韓石泉亦曾試著邀請對方去看戲，卻因女方父親尚有顧慮而拒絕，該點足可反映，此時社會尚不能容許年輕男女並肩在路上行走的價值觀。

1922（大正 11）年 4 月，在韓石泉的鼓勵與教導下，莊秀鸞順利考上臺南州第二高等女學校。考上女學校之後，兩人的關係才從暗示到公開，韓石泉終於獲准前往女家拜訪女方的機會，甚至能一同外出旅行。¹⁰⁷莊秀鸞於 1926（大正

¹⁰³ 林玉茹、王泰升、曾品滄，吳美慧、吳俊瑩記錄，《代書筆、商人風——百歲人瑞孫江淮先生訪問記錄》（臺北：遠流，2008），頁 16。

¹⁰⁴ 廖欽福口述／吳君瑩記錄／林忠勝撰述，《廖欽福回憶錄》（臺北：前衛，2005），頁 37-38。

¹⁰⁵ 韓石泉原著，韓良俊編著，《六十回憶》（臺北：望春風文化，2009），頁 103-104。

¹⁰⁶ 韓石泉原著，韓良俊編著，《六十回憶》，頁 105。

¹⁰⁷ 韓石泉原著，韓良俊編著，《六十回憶》，頁 106-107。

15) 年 3 月畢業，畢業後數日，兩人舉行閃電結婚於臺南公會堂。¹⁰⁸結婚式進行時，兩人齊向親戚來賓同聲合讀結婚宣誓書，提出四項婚禮改革要點：

1. 摒棄繁文縟禮，力求簡單。
2. 不重妝奩，尤最嫌惡陳列豐富的妝奩或鈔票，以示誇耀。
3. 廢除「隨嫁」陋習。
4. 除少數親友鬧洞房外，不歡迎所謂「看新娘」的大量揶揄觀眾。¹⁰⁹

婚後五日，兩人不行傳統的「歸寧」、「廟見」等儀式，展開為期一個半月的蜜月旅行；由基隆乘船出發至神戶、大阪、京都、鎌倉、東京、日光等地，最後乘船至上海再到集美，經由廈門返臺。¹¹⁰

以上為韓莊戀愛結婚的過程及其婚禮。韓石泉身為臺灣文化協會的一員，不但實踐該會提倡的婚禮改革，廢除聘金和粧奩等舊俗，施行無形式主義的結婚式，還在婚禮進行過程中，提出臺式婚禮改良的要點。雖然在回憶錄裡，韓石泉將兩人相遇到結婚的經過稱為「戀愛結婚」，但是就過程而言，韓莊的戀愛結婚，實與新知識分子們提倡的理念不大相同。原來戀愛結婚所指的是，年輕男女經由自由戀愛之後，兩人經過交在、互相理解的情況下，再結成夫妻。¹¹¹然而，韓石泉在選擇對象時，僅只有男方是主動的，加上實質上的婚姻決定權也還在女方父親手中。因此，為說動女方父親，讓女兒嫁給他，韓石泉尚須依賴媒人說項。故筆者認為，韓石泉一例，只能視為實行新知識分子所倡導「婚姻自主」理念之實踐者。換言之，他們終於達成結婚者自己選擇，並決定對象的想法，但就實質意義來看，韓莊的「戀愛結婚」不是完全的自由戀愛，而是經過折衷之後，即後文所謂的「相親結婚」。

必須瞭解的是，日治時期男女的交際是有所限制的，且戀愛結婚亦不被年輕男女的家長所認可，其原因與舊知識份子對於「自由戀愛」的認知有關。因為在 1920 年代的年輕男女，開始注重外在的打扮和追求時尚，然在過去的臺灣，時尚是從事遊興、賣春業女子才會重視的事情。由於時尚風氣與戀愛思潮同時出現，造成舊知識分子將兩者視為具有關聯之事物，認為年輕男女的「戀愛」只重視外表，對於對方的家庭背景完全不了解。為此，舊知識分子們便強調，必須經由父母親完全將對方家庭調查清楚之傳統方法才較為妥當。再者，舊知識分子亦認為，戀愛會對年輕學子之求學和事業的成就造成阻礙，以及造成社會性規範的

¹⁰⁸ 韓石泉原著，韓良俊編著，《六十回憶》，頁 121。

¹⁰⁹ 韓石泉原著，韓良俊編著，《六十回憶》，頁 119、121。

¹¹⁰ 韓石泉原著，韓良俊編著，《六十回憶》，頁 118。

¹¹¹ 楊維命，〈論婚姻〉，漢文之部，《臺灣青年》2 卷 2 號，（1921.2），頁 35。

崩壞，出現以戀愛為藉口的私通或通姦的狀況。¹¹²是故，想要自己選擇結婚對象的年輕男女，便常會因各種理由，遭到父母阻撓。

於是，1920 年代以後，臺灣社會便出現另一種方式，不但能被父母認同，且新知識分子自身也可以選擇結婚對象的「相親」議婚，以有限度的折衷方式，代換過度自由而不被認可的戀愛結婚。在第二章曾提及，相親本為日式婚禮中，認識、熟悉結婚者方法。大正時期，漢人為改善以往結婚者自主權不足的狀況，遂借用日本婚禮的相親，以為改善之法。1924（大正 13）年許天送於《臺灣》雜誌云：「臺灣近年來有一點進步，因有部分的人們使用相親，並於汽車等待室、圓山動物園、城隍廟參拜等地進行。」¹¹³而據鈴木清一郎的說法，1930 年代的臺灣，其「相親」議婚已存在一段時日，略謂：

近年來臺灣文化有長足的進步，對於新娘的選擇條件有所改變。首先，婚姻變成完全尊重當事者的意見，其結果就是出現「自由結婚」和當事者雙方的見合〔按：相親〕，開始注重本人的品行、容貌、健康和教育程度，並對其血統等進行嚴密的調查，變得較為輕視過去以財的方面為主之條件。¹¹⁴

如上所述，在新知識分子的倡導下，未婚男女開始自行選擇結婚對象，並注重、了解對方的個人狀況與家庭等條件，輕視過往僅重視錢財論婚的想法，即聘金的多寡，以及有無高額的粧奩。在日治時期，了解對方身家狀況的方法，除自由戀愛之外，就是透過「相親」的方式來瞭解對方，以利自己選擇結婚對象。此外，尚有委託他人調查對方身家的方法，如：丁瑞鈺即透過徵信社調查顏家的情形，才決定是否要見顏國年，並接受他的邀請回到臺灣見顏梅。¹¹⁵

不過，在前述方法中，只有「相親」較普及於當時社會，並逐漸取代傳統六禮中的「問名」。又據 1932（昭和 7）年葉榮鐘在《南音》雜誌上發表的文章，略謂：「不但一般結婚期的男女奉之以為金科玉條就是多數的老人們也似乎漸次傾於默認或是任的態度了。至少在男家的父母可以說是沒有反對的了。」¹¹⁶顯見，

¹¹² 洪郁如，〈近代台灣女性史：日本の植民統治と「新女性」の誕生〉，頁 205-209、215-219。

¹¹³ 許天送，〈家庭改良と家庭教育（續）〉，日文之部，《臺灣》第 5 年第 2 號（1924.5），頁 60。

¹¹⁴ 鈴木清一郎，〈台灣旧慣冠婚葬祭と年中行事〉（臺北：南天複刊，1995），頁 147-148。

¹¹⁵ 丁瑞鈺、顏梅的結婚經過可參閱，陳慈玉，〈婚姻與家族勢力：日治時期台灣基隆顏家的婚姻策略〉，收於游鑑明主編，《無聲之聲（II）：近代中國的婦女與社會（1600-1950）》（臺北：中研院近代史研究所，2003），頁 185-186。

¹¹⁶ 葉榮鐘，〈「會面」結婚論〉，頁 297。原文刊載於《南音》第 9、10 卷合刊（1932.7）。

至 1930 年代初，以相親作為議婚的方法，已成為臺灣社會可以接受的新式議婚。

此外，日治時期的臺灣，亦出現幾種不同相親的方式，主要可分為：一、不讓女家知道，男方自己去偷看女方；二、讓女家知情後，男方才去偷看或探望女方等兩方式。前者主要是透過媒介者，等待適當時機，如：女方到親戚家、訪問友人等機會，此種不讓女家知情的方式，較多人使用；後者可再分為兩種，其一、先通知女家，在女方不知情的狀況下，男方去偷看；其二則是讓女方知情的場合。而第二方式第一種的情況，多是男家向女家提出相親要求，但女方不知情，由女親戚帶女方出門，使男方有機會看到女方。因為女家雖有意願讓女方進行緣談，但在男方沒看到女方無法決定的情形之時，才使用這種辦法。因此常出現女方在不知情之時，兩家決定婚事的情況。至於第二種的場合，則是兩家事先約定日期後，男方、媒人和親友等一同到女家拜訪。男方在女家訪問時，女方要端茶出來，趁此機會看到女方。若男方喜歡女方時，男方要進行「壓茶甌」在茶碗裡放 2 圓、4 圓、6 圓或 12 圓等，表示本人有結婚的意願可繼續進行緣談。¹¹⁷簡言之，在一般的狀況下，多由男方或男家主動提出相親的要求，女方通常在不知情的狀況下，被男方「偷看」之後，由女方家人或男方決定自己的結婚對象。如此顯示，即便婚者有了自行選擇結婚對象的機會，但這僅針對男性而言，在臺灣社會仍屬父系社會的情形下，女性於婚禮中還是處於被動的角色。

是故，日治時期臺灣漢人的「相親」議婚，不同於日本傳統婚禮中的相親方式，是在親友或媒人的介紹下，一對未婚男女在某個場合認識，再依照雙方是否合意才進行更進一步的交往。而是男方在他人介紹下，到女方可能出沒的場合進行「偷看」，待男方合意後，再委託媒人到女方家提出議婚的請求，然後兩人再進行交往的方法。譬如 1927（昭和 2）年林阿常委託媒人向張麗俊要其女的相片，張麗俊則認為看照片不如看本人，故要林阿常趁張彩鶴看活動寫真時，自行到該地偷看女兒容貌；¹¹⁸1931（昭和 6）年結婚的石滿和陳呈祥，便是男方在同學的介紹下，於宜蘭橋頭偷看女方，合意之後再透過女方親戚，再正式介紹陳呈祥予石滿認識。¹¹⁹又如 1937（昭和 12）年結婚的吳尊賢和陳玉梅的相識過程，由徐四美夫婦為其作媒，吳尊賢以半偷看方式（相親）打探女方樣貌。最初為徐四美夫婦安排吳尊賢到自己開的店逗留，再由吳尊賢一人入店內打探。瞭解女方狀況後，男方覺得女方外貌等條件皆可，乃報告徐氏夫婦說：「若對方也認可，即可以訂婚」徐氏則回應說：「女方早已表示滿意」不久即訂婚。¹²⁰

¹¹⁷ 鈴木清一郎，《台灣旧慣冠婚葬祭と年中行事》，頁 156。

¹¹⁸ 張麗俊著；許雪姬、洪秋芬、李毓嵐編纂和解讀，《水竹居主人日記（七）》，頁 242。

¹¹⁹ 游鑑明訪問、黃銘明記錄，〈陳石滿女士訪問記錄〉，頁 230-231。

¹²⁰ 吳尊賢，《人生七十》（臺北：財團法人吳尊賢文教公益基金會，1987），頁 100。

另外，也有偷看失敗，但兩人最終還是結婚的案例，如：1926（大正 15）年結婚的邱鴛鴦和賴淵平男方在經過媒人介紹後，曾到邱鴛鴦任教的公學校偷看，但沒看到女方。其後再到女家看女方，然女方已事先知情，故刻意躲藏不讓男方偷看。因為女方認為自己不是要出售的物品，所以不輕易讓他看，而女方自己也去打聽過男方的狀況。訂婚之後，兩人才開始約會交往、結婚。¹²¹就前述案例來看，1920 年代就有漢人施行相親議婚，且媒人在此時還是相當的重要，即使不是因為媒人的關係讓雙方得以認識，在提親時尚需媒人的幫助，才會獲得對方父母的首肯。

總體說來，1920 年代以降，新知識分子吸收西方婚禮的特質後，大力提倡所謂的戀愛結婚，並希望實踐此理念。然而，由於該文化特質與當時臺灣的社會價值觀相衝突，新知識分子無法實現戀愛結婚的理想。因此，新知識分子們便改變策略，融入日本婚禮的特質，改採經過折衷，但同樣可以自己決定結婚對象的「相親議婚」；即便在大多數的案例中，只有男性擁有選擇對象的主導權，女性多處於被動。在相親之時，先經由他人的介紹下，男方認識女方，再利用「偷看」的機會，決定對象與否。其後，再委託媒人到女家提親，並進行訂婚。訂下婚約之後，兩人才能正式交往，進而培養感情，最後再舉行結婚式成為正式的夫妻。如前述之，標榜戀愛結婚的韓石泉和莊秀鸞夫婦，實質上來說，也可以算是相親議婚的施行者之一。此新式議婚於 1920 年代出現後，便延續至 1930 年代，顯示臺灣社會已接受「相親」作為議婚方式。也反映著過去的「父母之命、媒妁之言」已不再是絕對的真理，年輕男女可透過各種方式，了解對方相貌和身家狀況，再決定是否嫁娶，自主的權力已遠大於傳統媒妁之言為主的議婚方式。議婚結束後，婚者可能會聽從父母之命，選擇傳統的結婚式，或使用 1910 年代後期出現的新式結婚式等結婚方式。此外，若是較為激烈的改革者，結婚時會放棄聘金和嫁妝，甚至放棄所有形式的結婚式，採用不重形式的結婚式。

¹²¹ 游鑑明訪問、張茂霖記錄，〈邱鴛鴦女士訪問記錄〉，收於游鑑明訪問；吳美慧等紀錄，《走過兩個時代的臺灣職業婦女訪問記錄》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994），頁 80-81。

第四章 外來宗教的傳入與宗教結婚式之發展（1895-1931）

如前章所述，1910 年代臺灣社會上出現各式各樣的結婚式。除公會堂、公學校、自宅等地施行的新式結婚式外，在該時期尚出現三種較為特殊的「新式結婚式」。這類新式結婚式不屬於臺灣傳統婚禮文化，均隨著外來文化入臺，如西方基督教和日本佛教的傳教，或是日本的統治臺灣等。由於這些結婚式本身具有「宗教」的性質，故可將其統稱為「宗教結婚式」。本章的要旨，即分別討論三者在臺灣傳入之時間點，與漢人採用這些結婚式的狀況。另外，雖然本章的時間斷限起於 1895（明治 28）年即日本統治以後，但是基督宗教卻早從清季時期就來到臺灣宣教，故基督教結婚式的部分，尚須從清領時期開始討論之。

第一節 基督宗教在臺灣的發展與「基督教結婚式」

在臺灣，西方婚禮文化叢的傳播，主要是透過教會的力量。因為在基督教國家，信徒一定要施行基督教結婚式，夫妻關係才會被認可，其婚式可說是西方婚禮的定式。因此，透過傳教士，基督教結婚式便帶入臺灣，臺人信徒也必須學習基督教結婚式，信徒婚姻成立才能得到教會的認可。倘若說到臺灣與基督宗教的接觸，實質上可追溯至荷治時期，在該時期，基督宗教就一度被荷蘭人和西班牙人引進臺灣，並隨著統治的結束而日漸消失。直到清領時期，因為 1858（咸豐 8）年天津條約的簽訂，臺灣的滬尾、安平開放為通商口岸，准許外國人居住及傳教，基督教才再度傳入臺灣。而此時來到臺灣的基督教，分別是：第二度來到臺灣的天主教道明會，以及隸屬於基督新教的基督教長老會。而基督長老教會本身亦分為兩個系統，各別在臺灣南部和北部傳教，前者為英國長老教會；後者則是加拿大長老教會。日治以後，隨著日本政府一起入臺的，尚包含日本的基督教派，如日本長老會、日本聖公會、日本組合基督教會、救世軍等。¹

一、清季至日治時期的基督宗教

（一）清季時期基督宗教的再傳入

清領後期，基督教和天主教，隨開港再度進入臺灣展開傳教活動。天主教主要是道明會，基督教則為長老教會（以下簡稱長老教）。此外，長老教又可分為兩種系統：分別於臺灣府（南部）和滬尾（北部），展開傳教活動，前者是英國長老教會；後者則為加拿大長老教會。

¹ 吳學明，《從依賴到自立——終戰前台灣南部基督長老教會研究》（臺南：人光，2003），頁 3。

1. 天主教道明會

1858（咸豐 8）年 5 月 18 日郭德剛（Fernando Sainz, O.P.）與洪保錄（Angel Bofurull, O.P.）在菲律賓道明會會長命令下，抵達打狗（今高雄）開始展開傳教事業；但是，因多次受到當地民眾與官府的刁難，傳教在初始時可說是相當不順利。²1859（咸豐 9）年下旬，郭德剛以 62 圓購置前金靠海岸邊之土地，建立以稻草蓋起的克難教堂。翌年將臨時教堂改建，同時成立前金教會，該教堂也成為天主教在臺的首座教堂。³ 前金教區開教之後，傳教士們便開始在臺灣南部，即今日的屏東、高雄等地區周邊傳教。然而，因不斷受到當地居民的阻撓，部分教會，如老埤、溝仔墘兩教會，只能關閉教堂並結束傳教工作。

1871（同治 10）年，李嘉錄（Ramon Colomer, O.P.）到臺灣府（今臺南）服務，並建立教堂，始將道明會的教區拓展至臺灣府。但臺灣府的民眾和官員對於天主教不感興趣，故臺南教區僅作為南部、中南部與北部傳教之連絡站。翌年傳教員阿成哥前往竹子腳佈道，並設立傳教所，乃開啟道明會在臺灣中部的傳教活動，中部的傳教事業也逐步拓展到彰化、雲林一帶。⁴相較天主教南部的傳教工作，北部地區的傳教事業，則不如中、南部般興盛，迨至日治以後才有較好的發展。⁵

2. 基督長老教會

相對於道明會於南部為始，向外拓展。長老教的傳教，則分頭從臺灣南部和北部開始傳教。首先，臺灣南部的傳教事業，以英國長老會宣教師馬雅各（Dr. James L. Maxwell）來臺為開端。起初傳教事業並不順利，直到李庥（Hugh Ritchie）來到臺灣之後，才漸有斬獲。其後，李庥以鳳山縣（約今日的高雄縣市及屏東縣）為主要傳教區，開創阿里港（里港）、東港等教會，並遠赴臺灣東部進行傳教。⁶

接著，南部長老教會便以鳳山縣、臺灣府為中心，向臺灣中部地區傳教。然大多是平埔族居住區，如：木柵（今高雄縣內門鄉）、柑仔林、岡仔林、拔馬（今左鎮）等地，即教會史所稱「府城東方山崗教會」；或是彰化地區，於 1871（同治 10）年設立大社教會（今臺中縣神岡鄉大社村、岸裡村）、埔社（今南投縣埔里鎮）等教會。另外，嘉義平原和彰化城等漢人居住區，則分別在 1873（同治

² 古偉瀛著，〈十九世紀臺灣天主教（1859-1895）——策略及發展〉，收於氏著，《臺灣天主教史研究論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008），頁 6。

³ 江傳德，《天主教在臺灣》（臺北：聞道，2008），頁 44-45。

⁴ 江傳德，《天主教在臺灣》，頁 81、86-87、93。

⁵ 古偉瀛著，〈十九世紀臺灣天主教（1859-1895）——策略及發展〉，頁 33-36；江傳德，《天主教在臺灣》，頁 87-88。

⁶ 吳學明，《從依賴到自立——終戰前台灣南部基督長老教會研究》，頁 21-22。

12）年和 1886（光緒 12）年設立教會；這兩地區需等到日治之後，才有較為顯著的發展。⁷

英國長老教會來臺傳教數年後，於 1872（同治 11）年 3 月，偕叡理（George Leslie Mackay，俗稱馬偕）來到滬尾（淡水），正式開啟加拿大長老教會在臺灣北部的傳教工作。然而，因輕視、懼怕外國人的心裡、對外國宗教的敵視，再加上臺灣的氣候不適合外國人，偕叡理的傳教工作在初始時並不順利。⁸翌年 3 月，北部第一間禮拜堂於五股坑建造完成。而在淡水和五股坑建立教會之後，偕叡理陸續在北部各地傳道並開設教會。

1880（光緒 6）年之際，偕叡理已在臺灣北部設立 20 所教會，並分派 20 位傳教師駐守在各教會之中，信徒有 300 名左右。而這些教會分散在：新港（約後龍一帶）、和尚州（今蘆洲）、三重埔（南港古名）、水返腳（今汐止）、八里坌（今八里）、新店、雞籠（今基隆）、大龍峒、後埔仔（今新莊）、錫口（今松山）、三角湧（今三峽）、溪州（後移到枋寮，約中和一帶）、紅毛港（約竹南附近的海港）、崙仔頂（今三角埔）、竹塹（今新竹）、金包里、暖暖、獅潭（今苗栗）等地。要之，在清季之際，偕叡理的傳教範圍，已從今日臺北地區逐漸擴展到苗栗、新竹一帶。接著，1883（光緒 9）年末或 1884（光緒 10 年）年初，偕叡理帶領門徒前往噶瑪蘭地區（今宜蘭一帶）展開傳教活動。噶瑪蘭的傳教工作僅僅才數月，就已建立 19 所禮拜堂，迨至 1886（光緒 12）年之時，其受洗人數更達 1238 人。此後，北部長老教會，在偕叡理的帶領下，得以快速地成長，至 1893（光緒 19）年 9 月，傳教者及信徒已達可觀的數目，計有教會 60 所、傳道者 60 名、信徒 2641 名。⁹

除了傳教事業之外，長老教亦設立醫院和學校，將新知識與新式醫療等帶西方文明帶入臺灣，如：為減少漢人對於宣教師及基督教的偏見及反感，馬雅各便將醫院設於禮拜堂前，以作為宣教的方式。¹⁰偕叡理則在馬偕夫人的捐款幫助下，於淡水建立「偕醫院」（Mackay Mission Hospital，今馬偕紀念醫院之前身）；教育方面，則開設理學堂（Oxford College）、女學院，並教授神學、地理、動植物、化學等自然科教育。¹¹

以上便是天主教道明會與南北部長老教會，兩者在日本統治之前，於臺灣的

⁷ 吳學明，《從依賴到自立——終戰前台灣南部基督長老教會研究》，頁 25-27、28-30、31-37。

⁸ 鄭連明等編，《台灣基督長老教會百年史》（臺北：臺灣基督長老教會，1965），頁 41-46。

⁹ 鄭連明等編，《台灣基督長老教會百年史》，頁 45-49、90、95。

¹⁰ 鄭連明等編，《台灣基督長老教會百年史》，頁 24。

¹¹ 李添春纂修，《臺灣省通志稿》卷二 人民志宗教篇（臺北：臺灣省文獻委員會，1956），頁 146。

傳教狀況。雖然，在傳教士的努力下，基督教義已於清領時期傳遍臺灣各地，連較為偏遠的東部、澎湖地區，都可見到教會的身影。然而，由於漢人宗教信仰觀念之差距，以及教會背後外國勢力等因素影響，基督宗教非但不能打動漢人內心使其入信，反倒因宗教觀念不同，成為部分漢人仇視的對象。且每當有戰事發生，教會關係者便常遭受到波及，發生信徒被殺或是禮拜堂被燒毀等憾事。因此，傳教初期，基督宗教的開拓便常以平埔族為傳教對象，故縱使西方文化已於該時期，透過教會傳入臺灣，對漢人的影響也非常有限。而前述之狀況，尚需等到日本統治之後才出現改變。

（二）日本統治之下的基督宗教

1.既有基督教傳教事業之擴展

由於日本對於宗教高懸信仰自由主義，對於臺灣既存的基督宗教，與日本殖民母國的態度相同，採取宗教公認主義：即國家認為不妨害公共秩序及良美風俗即可，故總督府僅對於警察取締宗教的違法行為，或是宗教所有之財產變動等進行立法。¹²因此日本統治臺灣後，對於天主教的態度相當放任，也給予他們自由的活動空間，甚至保護他們的不動產，以及外國傳教士的合法居留權；道明會傳教士則對總督府的政策抱持好感，認為他們對民間宗教的「反感」，可使傳教工作有所幫助。¹³

長老教會業與日本統治者建立良好關係，其傳教事業也獲得總督的承諾和保證，願意給予教會最大的協助。在法律保護下，長老教會可以安心傳教，也比較不會受到反對者干擾。再者，日軍佔領臺灣時，有部分漢人為躲避戰禍而逃入禮拜堂，導致教會人數一時大增。雖然，亂事平靜後就不再參與教會事務；然其中亦有成為虔誠信徒者。另一方面，長老教的教理，逐漸被漢人所接受，信徒也因而增加。¹⁴換言之，在日治以後，由於時代改變，地方治安得到控制，傳教工作受到法律保護，新政府的現代化特質、新式教育的推廣，促成臺灣社會大眾對現代文明的接納和追求，復以社會價值觀逐漸改變，漢人對基督教的接納程度於是大為提高。

與清領時期不同，日本統治之後，傳教士們反而得以安心傳教，因此長老教和道明會便以清領時期所奠定的傳教事業為基礎，擴大原有的傳教範圍，並前往過去曾發展的地區傳教。譬如：道明會在南部、中部、北部教會的傳教對象，於

¹² 李添春纂修，《臺灣省通志稿》卷二 人民志宗教篇，頁 15。

¹³ 楊嘉欽，〈日治時期臺灣總督府對天主教之政策與態度〉，收於國史館文獻館編，《第五屆臺灣總督府檔案學術研討會論文集》（南投：該館，2008），頁 432-434。

¹⁴ 吳學明，《從依賴到自立——終戰前台灣南部基督長老教會研究》，頁 41-44。

日本統治之後，不但逐漸轉變為漢人，連教會組織的拓展亦大有斬獲，甚至與日本的同派教會互相聯繫。除清領時期既已有的教區之外，日本統治之後，尚增加了淡水、基隆、嘉義、臺中、彰化（田中）、雲林饒平（樹子腳）等新教區。¹⁵其後，因臺灣道明會已成為獨立的監牧區，同時也與日本四國堅牧區建立起聯繫關係，隨著日人信徒來臺人數漸增的情況下，於 1929（昭和 4）年建立起專供日人信徒使用的樺山町天主堂。¹⁶

北部長老教則於日治後，終於傳入大甲地區，以及再度傳至蘭陽等區域。其中，大甲一帶是過去尚未傳道的地區，此乃因借叡理在傳教時，遇到客家人地區受到種種阻礙所致。而宜蘭地區則直至 1914（大正 3）年某漢人家族皈依後才終於興盛，一改過往只有平埔族信徒的情況，並建立宜蘭禮拜堂；相對於北部教會的拓展，南部長老教則擴大教會數量，以及增加信徒人數。附帶一提，因為北部教會傳教至大甲、苑裡、通霄等地，南北兩教會工作範圍終於有了接觸。兩教會於 1910（大正 9）年，決定在臺灣西部自大甲溪口至校栗埔直入東溪，為南北兩教會的境界線；東部則未定，以各自傳道的地方之接觸點為界線。¹⁷

此外，基督長老教會已成為日治時期，各基督教派中規模最大，且信徒也最多的教派，再加上該教派的本土化，積極培訓神職人員等原因，其組織的發展也最為完備。事實上，長老教於清領時期便開始培育本土牧師，南部教會在 75 年間（1865-1940）封立 66 位；北部則是 68 年之間（1872-1940）封立 42 位。¹⁸雖然不管南部或北部教會，其本土牧師數量皆非常稀少，但由此可瞭解，長老教相當積極地進行教會的本土化和自傳，此也反映著長老教會本身的特質。

相對於此，天主教道明會對於本土神父的培養一直付之闕如，因此主持天主教儀式的工作，就必須一直由外國神父來負責，一旦神父分身乏術或離開教堂，教會活動就無法維持。而日治時期亦有本地神父產生，但一直到日治晚期，即 1935（昭和 10）年才出現第一位本地神父涂敏正，而整個日治時期包括涂敏正僅產生三位本地神父。¹⁹

¹⁵ 江傳德，《天主教在臺灣》，頁 135-136、139、155、164-165、177。

¹⁶ 楊嘉欽，〈日治時期臺灣總督府對天主教之政策與態度〉，頁 434-435。

¹⁷ 鄭連明等編，《台灣基督長老教會百年史》，頁 103-105、154-156；鄭仰恩，〈從草創開拓到組織牧養——試論台灣基督長老教會宣教模式的轉換〉收於氏著，《定根本土的台灣基督教：台灣基督教史研究論集》（臺南：人光，2005），頁 14。

¹⁸ 吳學明，《從依賴到自立——終戰前台灣南部基督長老教會研究》，頁 320-322；鄭仰恩，〈從草創開拓到組織牧養——試論台灣基督長老教會宣教模式的轉換〉，頁 19。

¹⁹ 楊嘉欽，〈日治時期台灣總督府對天主教之態度〉，頁 112。

2. 日本基督教派

以日本統治臺灣為契機，1895（明治 28）年以後日本的基督教派陸續派遣傳教人員入臺傳教。1895 年 9 月 28 日，日本的教會就以慰勞軍人的名義，派三名慰問使節，分別是：日本基督教會（長老會）牧師細川瀏、浸信會牧師土川龜、美以美教會牧師武田芳三郎來臺。他們來臺之後，多方協助臺灣教會，並且參加教會的禮拜或祈禱會。此外，日本基督教會傳道局感到臺灣傳道的緊急需要，於 1896（明治 29）年 6 月，派遣牧師河合龜輔來臺向日人傳道。而偕叡理亦提供艋舺教會禮拜堂作為他們的臨時集會所，以助其教會的發展。²⁰其後，與臺北基督徒數人，組織「基督信徒一致會」，不問所屬教派常常集會，並於臺北西門町設立臺北日本基督教會。信徒日漸增加後，亦於南庄、滬尾、新竹等地設立傳教所；在臺中、嘉義、臺南等地設置教堂。²¹

除日本基督教會之外，來到臺灣的日本基督教派尚包括：日本聖公會、日本組合基督教會、希臘正教會、日本聖潔教會、日本美以美教會、救世軍、第七日再臨團等。²²然而，在眾多派別中，只有日本基督教會和聖潔教會比較繁盛，也在臺灣多數地區設有教堂。且聖潔教會在傳入之時，與臺灣長老教會有諸多相似之處，故長老教會也幫忙該教會傳教。1926（大正 15）年中田重治來臺巡迴佈道時，佈教地點多選擇在長老教會禮拜堂舉行。因此，兩教派之間，互相有信徒轉而加入對方教會，兩方亦相互批評。

其它的教派，則由於語言隔閡和資金不足等問題，再加上為了拯救在臺日人的理由，故日本教會往往僅選擇日人集中的都市地區作為傳教的區域。²³譬如希臘正教會於 1915（大正 4）年開始傳教，僅在臺北和嘉義設有傳教所，但前者很快就關閉；嘉義教會亦於 1935 年撤廢。此外，日本組合基督教會、救世軍、日本美以美教會等，也只在臺灣的重要都市設立傳教所。²⁴由於傳教範圍較小，以及傳教對象有所選擇。因此，至 1933（昭和 8）年止，日人信徒只有 4304 名；漢人僅 706 名。由此可窺知，日本基督教派在臺的發展，可說是窒礙難行，無法順利的在臺拓展教派的規模，以及增加信徒人數。²⁵

²⁰ 鄭連明等編，《台灣基督長老教會百年史》，頁 97。

²¹ 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》（臺北：自立晚報，1992），頁 134。

²² 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》，頁 132。

²³ 松井真里江，〈台灣におけるキリストの史的研究—植民地時代を中心に—〉（臺北：中國文化大學日本研究所碩士論文，1996），頁 163-165。

²⁴ 臺北組合基督教會，《臺北組合基督教會二十年史》（臺北：該會，1932），頁 1；陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》，頁 136-137。

²⁵ 陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》，頁 140。

綜合而論，基督宗教於 1858（咸豐 8）年再度來到臺灣，並在清領時期就逐漸深植臺灣。日治以後，又有隨著統治者而來到臺灣的日本基督教派，以及屬於新興教派的真耶穌會等，且因總督府的政策考量下，既存於臺島上的基督教派得以更加地擴展。因此，在日治時期的臺灣，基督教對臺灣社會的變革，可說具有一定的影響力。若以社會事業為例，1920（大正 9）年就出現基督教婦人矯風會臺北支部、YMCA（臺灣基督教青年會）等，以矯正社會風俗為主的社會教化事業團體。²⁶再者，基督教是當時漢人與西方文化接觸的途徑之一，信仰基督教之後，漢人可接受新式教育、西方新知、新式醫學等，西方文明事物，甚至拋棄傳統的思想包袱。因此，長老信徒在日治時期也很快地接受總督府推廣的新式教育，並積極的追求海外留學。²⁷此後，這些接受新式教育的信徒，便逐漸晉升為日治時期臺灣的社會領導階層之一員，從而成為一般漢人的指標性人物。因為接受基督教的社會領導階層增加，對於西方文化的傳入與推展具有推波助瀾的效果，亦提高漢人對於西方文化的接受度，連帶的基督教結婚式便成為時人改良婚禮的典範。

此外，在日治時期，又以長老教會的發展最為熾盛，不但教會範圍遍及全臺各地，信徒人數也是全臺之首。據 1941（昭和 16）年總督府文教局社會課的調查，全臺基督教信徒人數於此時期共 74,670 人，其中僅長老教會之信徒人數就占了 59,721 之多。²⁸因此，僅從人數來看，長老教會對臺灣社會的影響力可能也最大。再者，長老教會的組織和本地神職人員的培育，亦為臺灣所有基督教派裡，發展最為完善者，故能夠比其他教派，舉行更為完善的宗教性儀式。

二、被視為「新式結婚式」的基督教結婚式

若從基督宗教在臺灣傳教史來看，雖然基督教結婚式的施行，最早能追溯至荷治時期，但因為當時的信徒大多是平埔族，故施行基督教結婚式的人們，也以平埔族為主。²⁹1858（咸豐 8）年以降，長老教和道明會於開港後來到臺灣，不但重新開啟了基督宗教在臺灣的傳教活動，還因此奠定了基督宗教在臺灣的發展基礎，以至在馬關條約簽訂之後政權更迭，兩教派仍得以延續，甚至更加茁壯。此外，清領時期兩教派之傳教對象，除平埔族之外，尚增加不少漢人信徒；雖然在清領時期有部分的漢人因為各種理由，非常排斥基督宗教，還常常藉故攻擊教

²⁶ 大友昌子，《帝國日本の社会事業政策研究——台湾・朝鮮——》（京都：ミネルヴァ書房，2008），頁 218；牧尾哲，《臺灣基督傳教史》（臺北：該氏，1932），頁 123。

²⁷ 吳文星，《日治時期臺灣的社會領導階層》（臺北：五南，2008），頁 126。

²⁸ 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：該課，1943），頁 70。

²⁹ 臺灣省文獻委員會主編，《臺灣省通志稿》，頁 140。

會和信眾。不過，於此時期開始，西方文化和文明器物，亦隨著傳教士來到臺灣，如西方現代教育、醫學、音樂和運動等。³⁰由於這些西方物質與文化的傳入，有助於臺人信徒提升生活品質和改變傳統觀念，也因此，信仰基督教的臺人信徒，或許也可說是臺灣較早接受現代化洗禮的一群人。

關於清代臺灣漢人施行基督教結婚式的情形，則可由偕叡理的回憶錄中窺知。據其回憶錄所載，偕叡理曾幫漢人信徒證婚，該次婚禮舉行的地點在五股坑教堂，時間為 1874（同治 13）年，也是北部長老教首次舉行的基督教結婚式：

結婚那天的下午，有一大群人湧到新郎的家。過了一陣子，就聽到遠方有音樂聲，這時孩子們都開始叫喊道：「他們來了！他們來了！」先是媒人婆的轎子被抬到，緊接著又有一台更大更漂亮的轎子被抬到，轎子並有紅布遮著。再來有二十五對的挑夫，每對扛著有倒掛著桌子的竹竿，桌子上面裝著各樣的嫁妝。鞭炮聲此時不絕於耳，使得場面非常熱鬧。新娘的轎子在大門前停放下來，這時，新郎穿戴得非常別致，就像個大官員一樣，他上前，把轎子前面的椅子先挪開，再扶新娘進入屋內，這時是他第一次見到了新娘。然後他們被請出到大院子，那裡擠滿了好幾百個急切要觀看婚禮的人，其中當然大部分是婦女，要來目睹這一場婚禮究竟是如何。³¹

因為是首次的基督教結婚式，故此次結婚式的舉行相當吸引當地民眾的目光。但從上文來看，此結婚式還是綜合了臺式結婚式中親迎的部分儀式。如：迎娶的隊伍要有樂隊、鞭炮前導，隨著新娘到男家的嫁妝，新郎的婚禮服為中式禮服等。如此可知，儘管當時是以基督教結婚式的名義舉行婚禮，然在各種因素考量下，還是保有部分傳統儀式。首次的基督教結婚式則如下所述：

伴娘是由一位女基督徒擔任，伴郎由一位本地傳教師擔任。然後我宣佈婚姻制度是由上帝所設立，由基督所聖化，並強調一夫一妻的重要，以及彼此要互相尊重相忍扶持，同時講了些勸勉新娘新郎的話。男女在宣誓後，兩人被宣佈成為夫妻。³²

³⁰ 董芳苑，〈論長老教會與臺灣的現代化〉，收於張炎憲、陳美蓉、黎中光編，《台灣近百年史論文集》（臺北：吳三連基金會，1996），頁 188-191。

³¹ George Leslie Macky, *From Far Formosa: the island, its people and missions*, (臺北:南天復刊,1991), pp.123; 中文引文參考馬偕原著，林晚生譯，《福爾摩沙紀事：馬偕台灣回憶錄》（臺北：前衛，2007），頁 114；賴永祥著，《教會史話》第三輯（臺南：人光，1995），頁 163。

³² George Leslie Macky, *From Far Formosa: the island, its people and missions*, pp.123-124; 中文引文參考馬偕原著，林晚生譯，《福爾摩沙紀事：馬偕台灣回憶錄》，頁 114-115。

顯而易見的，由偕叡理證婚的首次基督教結婚式，與先前本文提到一般的基督教結婚式略為不同；雖然結婚式進行時的流程，與一般的基督教結婚式相似。究其原因可能是偕叡理在記載時較為簡略，抑或是清領時期教會尚屬草創期，且五股坑教會的建立時間為 1873（同治 12）年，離本次結婚式舉行的時間差距約一年，故組織、體制等相關措施和設備，以及所需人員可能不甚完備，其結婚式為在此情況下只能簡而從之。無論如何，早從清領時期，就有臺人舉行過基督教結婚式，且據回憶錄所述：「基督教婚禮頗受漢人好評，其後繼續為數百對新人證婚。」³³由此可知，於此例之後，許多信徒應紛紛改行基督教結婚式。事實上，長老信徒亦曾經在《臺灣府城教會報》上，提出有關傳統婚喪禮俗的問題，譬如能否採用聘金和婚書、信徒與非信徒結婚、是否設宴等問題。反映著，臺人信徒在信教之後，已對於自身的傳統文化感到困惑，故透過教會報提出相關問題，希望藉此求得解決辦法。但是教會報對此並未有明確的回應，且清季時的臺灣教會也沒有針對臺人婚禮設立相應的規範，顯見在草創期時，有許多事項尚未完備。儘管如此，教會或是牧師，還是會希望信徒在面對傳統習俗之時，仍夠堅守信仰。³⁴換言之，原則上教會應該會要求信徒，採行基督教的結婚式，如此才能在上帝的見證下，完成自身的人生大事。

附帶一提，偕叡理本人也在臺灣舉行婚禮，對象是漢人婦女，時間則為 1878（光緒 4）年 5 月 27 日。結婚地點選自滬尾（淡水）的英國領事館，在領事 A. Frater 證婚之下，完成結婚手續。³⁵讓人感到遺憾的是，該結婚式沒有留下詳細的記錄，因此無法解瞭舉式過程；較為詳實的記載僅提到偕叡理夫妻一同在婚後進行「新婚旅行」（蜜月旅行），其行程是拜訪當時臺灣北部各教會。³⁶附帶一提的是，此新婚旅行可堪稱是臺灣最早被記錄的新婚旅行，由此也反映出，清領時期西洋婚禮文化的傳入，可說是深受基督教傳教士的影響。此外，偕叡理的婚禮尚留下三份書面記錄，作為結婚的證明。因為張聰明曾經當過他人的童養媳，故有份資料是作為同意她與偕叡理的證書（圖 4-1-2）；其餘兩份，則分別為張聰明的父母和本人的立證書（圖 4-1-3）及誓約書（圖 4-1-1）。原來，在漢人的傳統婚禮中，婚家雙方要交換婚書作為結婚的證明，而該婚禮與傳統婚禮的作法必定有所不同，就常理而言兩人應是採用基督教結婚式。也因此，作為該婚禮的見證，張聰

³³ George Leslie Macky, *From Far Formosa: the island, its people and missions*, pp.124.

³⁴ 張妙娟，《開啟心眼：《臺灣府城教會報》與長老教會的基督徒教育》（臺南：人光，2005），頁 324-327。

³⁵ 賴永祥著，《教會史話》第一輯（臺南：人光，1990），頁 184。

³⁶ 鄭連明，《台灣基督長老教會百年史》，頁 54。

明才要寫下不同於傳統的立證書和誓約書，以為結婚的證明。

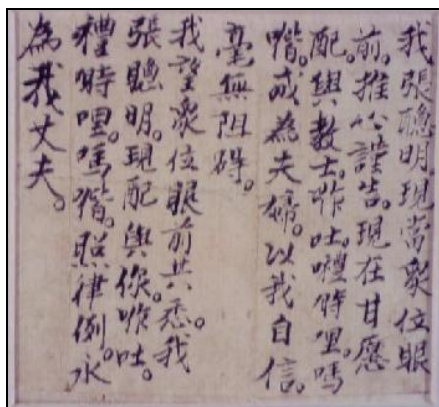


圖 4-1-1：馬偕博士與張聰明結婚時之張聰明結婚誓約書

資料來源：《數位典藏與數位學習聯合目錄》

（<http://catalog.digitalarchives.tw/item/00/08/36/7c.html>，2012.3）。

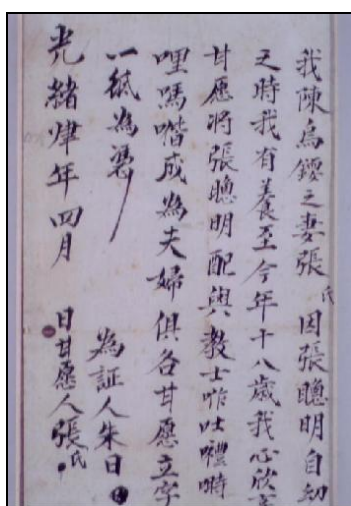


圖 4-1-2：馬偕與張聰明結婚時之張聰明立證書

資料來源：《數位典藏與數位學習聯合目錄》

（<http://catalog.digitalarchives.tw/item/00/08/36/7b.html>，2012.3）。

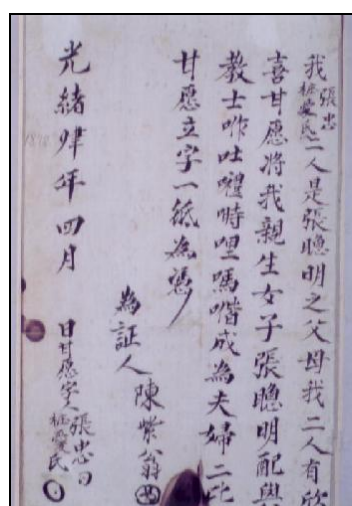


圖 4-1-3：馬偕與張聰明結婚時之父母立證書

資料來源：《數位典藏與數位學習聯合目錄》

（<http://catalog.digitalarchives.tw/item/00/08/36/7a.html>，2012.3）。

再者，由前述案例尚可發現，在基督教結婚式中，證婚人的有無相當重要，且多數基督教結婚式的相關記錄中，證婚人亦是常提到的重點之一，如朱江淮在其回憶錄就有提到此點：「1927（昭和2）年5月，她（李瓊梅，朱江淮的妻子）奉父命與尚在日本京都帝國大學就讀的我（朱江淮）結婚，婚禮於同年5月12

日在大甲教會舉行，由後來擔任臺北東門教會牧職的葉金木牧師證婚。」³⁷或是 1922（大正 11）年 11 月，在日本東京赤坂靈南坂教會結婚的劉青雲和本日喜代（後改名為劉貞），是在小崎弘道的見證下結婚。³⁸而相較於基督教婚禮中必定出席的證婚人，舉辦婚禮的場所似乎不是特別重要，1899（明治 32）年陳清義與偕叡理的女兒結婚時，由吳威廉證婚，結婚地點選在偕叡理的自宅中；偕叡理本人則是在英國領事館結婚；³⁹1922（大正 11）年祈安醫院的創始者，沈祈安與黃玉雀結婚之時，選在當地公會堂舉行基督教結婚式；⁴⁰1930（昭和 5）年黃武東和林蘭玉，為了地利和時間上之方便性，選擇在神學校禮堂結婚，並由滿雄才校長（牧師）擔任證婚人。⁴¹換言之，基督教結婚式舉行時，必須要有神職人員作為婚禮的見證人，如此新人的結合才會得到神靈的認可，並在教會的規範下，確立兩人的婚姻關係，而舉辦婚禮的場所則沒有限制。

日治時期，隨著信徒的增加與教會組織的擴展，長老教會已逐漸將教會體制逐漸發展完備，並制定教會憲法與條規。如 1904（明治 37）年，北部長老教會在成立「臺北長老中會」後，遂陸續制定「綱例及辦事次序」、「臺灣長老教會憲法」，及各教會應行之工作事項：「婚姻條規」、「喪事條規」、「主日學教案」等。⁴²於是，長老教會在組織完備之後，亦制定婚姻條規，開始要求臺人實行基督教認可的婚姻規範，同時解決先前信徒面對傳統習俗的兩難問題。又根據 1934（昭和 9）年出版的《北部臺灣基督長老教會憲法、規則、條例》可知，婚姻相關條款，共有 12 款：

第 1 款

男女確實要 18 歲，才可嫁娶，不可太早。因為太早有好幾項的陷害：

- （1）害本身讓生命較短。
- （2）不知夫婦相款待的本分。
- （3）不識治家教子的方法。

若有不得已的事情，未能等候到 18 歲的，要稟小會准，才可。

第 2 款

要一男一女來合婚直到一輩子。若不是姦淫的緣故，無論怎樣，都不可離婚。

³⁷ 朱江淮口述，朱瑞墉整理，《朱江淮回憶錄》（臺北：朱江淮文教基金會，2003），頁 47。

³⁸ 許雪姬、張隆志、陳翠蓮等訪談；賴永祥、蔡說麗等紀錄，《坐擁書城——賴永祥先生訪問記錄》（臺北：遠流，2007），頁 103。

³⁹ 齋藤勇編，《マツカイ博士の業績》（臺北：淡水學園，1939 年），頁 140。

⁴⁰ 〈地方たより／嘉義／結婚式〉，《臺南新報》第 7350 號，1922 年 8 月 19 日，4 版。

⁴¹ 黃武東著，《黃武東回憶錄》（臺北：前衛，1988），頁 97。

⁴² 鄭連明，《台灣基督長老教會百年史》，頁 150。

第 3 款

不可與教會外的人匹配。人若不遵行，就不可給他們正式合婚。

第 4 款

婚姻所用的廳堂、聘禮，以及要娶要嫁之時，所用的禮物，都可照各處的風俗。不過要緊所行的禮儀，所用的物品，絕對不可摻雜異端謔算在裡面。

第 5 款

嫁娶那日，較好要順便送籍。

第 6 款

親戚雖然作定數。若遇到父母死，去招（贅）來送之時，確實不可將這樣怨恨。

第 7 款

鬧新娘房那樣的壞風俗，確實要嚴格禁止。

第 8 款

要作親戚，確實不可用女兒作好像買賣之樣，來計較聘金的多少。

第 9 款

用新娘捧茶請客人，若希望得到許多錢，這樣的壞風俗確實不可跟。

第 10 款

結婚式以及其他嫁娶的費用，應要節儉、樸實。各項照真理得到合宜來行。

第 11 款

欲嫁娶兩邊要事先盟約定規照約束來行，不可來日有生出長短話。

第 12 款

要請牧師、傳道師去行結婚式。⁴³

依照這份規約可知，北部長老教會對於婚者的年齡與婚姻之確立有著詳細的規定。長老信徒結婚時，不但要遵從基督教結婚式舉行婚禮，且正如前述的推論，信徒結婚一定要由牧師或傳道師證婚，才會被承認。值得一提的是，雖然婚後要經過登記才能入教會籍，卻沒有如西方婚禮般，要先由教會公告，雙方彼此即將結婚等事宜。再者，就婚約一事來看，因為臺灣不能自行選擇結婚對象，故臺灣長老信徒的訂婚，亦按照臺灣傳統婚禮的訂婚方式來施行，不但需要媒人，訂婚後也要交換聘金和粧奩，如賴永祥與劉慶理結婚時，由楊基銓夫婦作媒。⁴⁴

承上所述，雖然該條款有強調不得要求過高的聘金，並禁止部分迷信儀式，

⁴³ 北部臺灣基督長老教會，《Pak-pō Tâi-oân Ki-tok Tiúⁿ-ló kàu-hōe Hiàn-hoat：Kuichek：Tiâu-lê（北部臺灣基督長老教會憲法、規則、條例）》（臺北：臺北教士會書房，1934），頁 26-27。

⁴⁴ 許雪姬、張隆志、陳翠蓮等訪談；賴永祥、蔡說麗等紀錄，《坐擁書城——賴永祥先生訪問記錄》，頁 93。

然由贈送聘金和聘儀等習俗照舊施行來看，可見教會在臺灣尚需因地制宜。換句話說，由於長老教僅要求臺人信徒施行基督教結婚式，可見西方婚禮文化叢的特質，只有部分項目被導入臺灣。另外，該條款也提到，不可和教會以外的人結婚。由此表示，若是信徒與非信徒的婚禮，可能會受到教會阻撓，也因此使用基督教結婚式的漢人，原則上都應該是長老教信徒。附帶一提的是，南部長老大會業於 1898（明治 31）年頒布「勸懲婚姻條規」，內容與北部長老教會的婚姻條規大致雷同，唯有第四項較為不同：「欲議婚姻者，宜於三禮拜前，相繼預敘男女姓名俾本堂會眾知悉。如不見阻，方可定聘成婚。」⁴⁵由此顯見，南部長老教會的婚姻條規，其西方教會婚禮文化之色彩，比北部更為濃厚。反映出，雖然南北兩長老教會在本質上雖然相同，但受其傳教士所屬母國不同，故同樣的婚姻條規也有些許差異。

儘管前述條款如此規定，在日治時期，還是有部分信徒和非信徒結婚的例子，又因基督教結婚式強調施行者一定都要是信徒，故遇到婚者雙方的信仰不同之時，便出現放棄舉行基督教結婚式的狀況：像是 1932（昭和 7）年蔡婉和林清安結婚時，就因為女方是信徒，男方為非信徒。在訂婚和結婚之際，男家就沒給女家聘金，只有陪嫁金 2000 元，與大喇叭留聲機作為陪嫁物；結婚式則非常簡單沒有任何特殊的儀式。⁴⁶然而，1932 年正好是臺灣推行聘金廢除運動的時期（見次章第一節），蔡林訂婚時不收授聘金之行為，應與宗教信仰無關，且雖然沒有聘金，卻有聘儀或嫁妝，顯見兩人的結婚尚以傳統臺灣婚禮為主。再者，韓石泉在回憶錄亦提到：「當時余尚未信基督教，故不用宗教儀式」⁴⁷又如曹永和所述：「她雖是基督信徒，不過當時還沒受洗，因此依照臺灣的習俗，我也沒有主動開口，一切順其自然。」⁴⁸如此表示，在當時若不是基督教信徒，結婚者就不太可能選擇基督教結婚式舉行婚禮。

至於非信徒不考慮施行基督教結婚式的原因，或許與此宗教結婚式和傳統臺式婚禮的儀式相衝突有所關聯，即便如林獻堂般，對於基督教信仰抱持好感的臺人也出現反彈情緒的狀況。⁴⁹林獻堂的數名兒女中，曾有兩位舉行過基督教結婚式，且兩次皆因祭祖問題而產生不悅的情緒，如 1929（昭和 4）年林獻堂的女兒

⁴⁵ 臺南長老大會著，《台南大會議事錄（一）1896-1913》（臺南：教會公報，2003），頁 58。

⁴⁶ 游鑑明訪問、蔡說麗記錄，〈林蔡婉女士訪問記錄〉，收於游鑑明訪問、吳美慧等記錄，《走過兩個時代的臺灣職業婦女訪問記錄》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994），頁 187。

⁴⁷ 韓石泉原著，韓良俊編著，《六十回憶》（臺北：望春風文化，2009），頁 118。

⁴⁸ 鍾淑敏、詹素娟等訪問，吳美慧等紀錄，《曹永和院士訪問紀錄》（臺北：中研院臺史所，2010），頁 65-66。

⁴⁹ 關於林獻堂對於基督教的看法，可參閱黃子寧，〈林獻堂與基督教〉，收於許雪姬總編輯，《日記與臺灣史研究：林獻堂先生逝世五十周年紀念》下冊（臺北：中研院臺史所，2008），頁 710-722。

林關關與高天成結婚之時，其父高金聲就曾因為宗教理由，寫信反對高天成在迎娶林關關時，向林家祖先行禮；⁵⁰1935（昭和 10）年 4 月林獻堂要求林攀龍於婚後行「廟見」禮之時，向祖先牌位行禮，以答謝恩蔭之情，但林攀龍則認為此行為只是形式，故堅決不向祖先牌位行禮。⁵¹前者的狀況，惹得林獻堂本人相當不快，即使勉強答應高金聲的要求，但已對於基督教產生反感；⁵²後者的情形，則是引起在場眾人相當不滿，林獻堂本人是「憤怒形於色，突而出」。 ⁵³另外，在此必須了解的是，基督長老教在臺灣傳教的阻礙之一，就是將臺灣傳統的祖先祭拜視為「偶像崇拜」，並加以否定。於是，對重視謝天祭祖的臺灣民眾來說，信基督教即等同於背信忘祖，乃憤而對入信者說出「落教，死無人哭」的批評話語。⁵⁴要之，信基督教或是使用基督教結婚式，可能會出現無法祭祖或是不施行婚後禮（廟見）的狀況。由於此已違背了臺灣社會的傳統價值觀，故可能進而造成守舊臺人對於基督教結婚式的疑慮，也因此在選擇結婚方式時，捨棄掉基督教結婚式。

再者，基督教本身對於非信徒施行基督教結婚式，亦多所限制，牧師甚至不願為其證婚，以致於一般民眾欲舉行基督教結婚式有其難度。如前述林攀龍的婚禮，就曾發生過女方為非信徒，而出現差點無法找到證婚人的問題。蔡培火對此事件業有感觸，並將其過程詳細的寫在日記裡：

攀龍君極力主張在教會堂聘牧師舉行基督教式之結婚禮，乃以其父之名發函聘請劉忠堅英人牧師，蓋因平素交誼甚密故也。豈知劉牧師竟以新婦非基督教徒未曾受洗，南部教會憲法有禁牧師不得正式為之合婚為理由而拒其請。余居中說明免用正是之定例，僅率新夫婦在上帝前成婚就可以，彼仍然不許，不得已乃作罷論，別請他人。余素以為迂遠不通者只僅本島人牧師而已，今乃又見英人牧師如此之不通焉。⁵⁵

由此顯見，因為南部長老教會憲法禁止牧師替非信徒證婚，故無論是英人或是臺

⁵⁰ 林獻堂著，許雪姬、鍾淑敏主編，《灌園先生日記（二）一九二九年》（臺北：中研院臺史所籌備處，2000），頁 366。

⁵¹ 林獻堂著，許雪姬、鍾淑敏主編，《灌園先生日記（八）一九三五年》（臺北：中研院臺史所籌備處，2004），頁 117。

⁵² 張漢裕主編，《蔡培火全集》【第 1 冊 家世生平與交友】（臺北：吳三連史料基金會，2000），頁 113。

⁵³ 張漢裕主編，《蔡培火全集》【第 1 冊 家世生平與交友】，頁 329；林獻堂著，許雪姬、鍾淑敏主編，《灌園先生日記（八）一九三五年》，頁 117。

⁵⁴ 吳學明著，《從依賴到自立——終戰前台灣南部基督長老教會研究》，頁 171。

⁵⁵ 張漢裕主編，《蔡培火全集》【第 1 冊 家世生平與交友】，頁 328-329。

人牧師，只要結婚者有一方不是基督教信徒，就不願為其證婚。此點在前述已有所提及，即南北兩長老教會均在婚姻相關條約上，限制信徒與非信徒結婚，而南部教會對此更加地強調：「信主之人，必與同道者媾婚，不可與流俗嫁娶。……但惜有奉教者，故與俗人通婚如是所為，不特任職者不可為之成合婚禮，即各堂長老會亦必查勘辦理。」⁵⁶此也反映著，非信徒實難以施行基督教結婚式的事實，因為婚者會找不到神職人員替他們證婚，甚至會因信仰問題而被拒於教堂門外。最後，林攀龍的基督教結婚，則找來彰化街禮拜堂的駐堂牧師楊世註為其證婚。⁵⁷然而，楊氏亦所屬南部長老教會，為何會接受林家的證婚請託，從資料尚亦無法得知，只能說或許並非所有的牧師均嚴守教會法規，還是會幫非信徒證婚。⁵⁸

不過，並非所有的信徒和非信徒結婚，均會受到阻礙，進而放棄採用基督教結婚式，譬如 1918（大正 7）年 4 月，林茂生和王采蘩結婚，就是一個非信徒和信徒結婚，卻施行基督教結婚式的例子（圖 4-1-4）；⁵⁹1922（大正 11）年非信徒的杜聰明與基督教信徒林雙隨結婚之時，亦採用基督教結婚式，並於臺北組合基督教會舉行婚禮（圖 4-1-5）。⁶⁰由此可知，還是有部分新知識分子，不受傳統禮教束縛，隨自己的結婚對象舉行基督教結婚式。

⁵⁶ 臺南長老大會著，《台南大會議事錄（一）1896-1913》，頁 57-58。

⁵⁷ 林獻堂著，許雪姬、鍾淑敏主編，《灌園先生日記（八）一九三五年》，頁 115。

⁵⁸ 《臺灣日日新報》上也曾出現過，楊世註為他人證婚的新聞。〈彰化／周游聯婚〉，《臺灣日日新報》，第 9571 號，夕刊，1926 年 12 月 23 日，4 版。

⁵⁹ 〈臺南／林學士結婚〉，《臺灣日日新報》第 6393 號，1918 年 4 月 11 日，4 版。

⁶⁰ 〈臺北通信／杜氏結婚狀況〉，《臺南新報》第 7262 號，1922 年 5 月 23 日，5 版；



圖 4-1-4：1917 年林茂生與王采蘩在臺南公會堂結婚照

資料來源：張隆志等編，《恩典之美：高慈美女士圖像史料選輯》，頁 28-29。



圖 4-1-5：杜聰明與林雙隨結婚紀念照

資料來源：莊永明，《島國顯影》第二輯，頁 135。

儘管基督教結婚式應為信徒固有之結婚方法，但日治時期的臺灣，媒體卻將其視為新式結婚式。如 1918（大正 7）年 1 月，在《臺灣日日新報》上的報導：

近來學校畢業之本島人男女。多喜新式結婚。既報醫學校畢業生連煥明氏之結婚式。去二日下午三時半。男穿西洋禮服。女以細網覆首。共策自働車。到艋舺基督教會講堂。竝列於中央講堂前。由牧師陳清義氏。嚴肅舉行。男女各於主前。握手宣誓。式終攝影紀念。然後宴客于艋舺俱樂部樓上。……。一對如花似錦之新郎新婦。是夜更假鐵道旅館。洞房花燭。翌日新婚旅行歸新竹廟見云。⁶¹

從連煥明在艋舺基督教會結婚可知，此報導所述之結婚式是基督教結婚式。若不論連煥明本身的宗教信仰為何，⁶²僅從輿論來看，接受學校教育者選擇新式結婚式結婚，似乎是相當平常的事情。接著，從這則報導被刊登的時間點，並搭配當時臺灣社會狀況來看，可推測出，在 1910 年代基督教結婚式被視為「新式結婚式」之一。而此點或許也是林茂生和王采蘩，以及杜聰明和林雙隨，兩對非信徒與信徒舉行婚禮時，考慮施行基督教結婚式的原因。

誠如前述，雖然清領後期基督教結婚式早已出現在臺灣社會，但一般的狀況下，該結婚式只有信徒才會施行。然而，受到 1910 年代後期風俗改良熱潮興起的影響，原屬於西方婚禮傳統的基督教結婚式，卻反被視為臺灣「新式結婚式」的代表之一。也因此，在當時亦出現捨棄舊慣，改用基督教結婚式的新聞，如 1924（大正 13）年 4 月黃光炎結婚時，宣稱用「文明結婚」，但該婚式實乃基督教結婚式；⁶³又或者 1926（大正 15）年 3 月林澄水與蔡彩勳在臺南公會堂，舉行捨棄舊慣的基督教結婚式，亦是一例。⁶⁴另外，傳統臺式婚禮中，新娘本來必須於婚後舉行廟見或回娘家等儀式，但在該案例中，婚後禮已被改為蜜月旅行。顯示，連煥明在施行基督教結婚式的同時，也採用了西方婚後禮的項目。

由於基督教結婚式在此時期被視為新式結婚式之一，故造成信徒使用該類婚式的漢人，也被歸類為新式結婚式的執行者。1918（大正 7）年 2 月，長老教信徒林清火之子林文質，⁶⁵與蔡月娥結婚的報導就如此寫道：「近來各學校畢業生

⁶¹〈教會結婚〉，《臺灣日日新報》，第 6297 號，1918 年 1 月 5 日，6 版。

⁶² 連煥明，其經歷為新竹市協議會員、臺灣公醫、臺北赤十字病院、明新醫院院長、新竹州醫務囑託、新竹女子公學校校醫等，然透過日治時期人物誌，尚無法瞭解連煥明是否為基督教徒，故在此暫且略過。參閱，林進發，《臺灣官紳年鑑》（臺北：民眾公論社，1934），頁 9；菅武雄，《新竹州の情勢と人物》（新竹：著者，1938），頁 133；臺灣新民報社，《臺灣人士鑑》（臺北：該社，1937），頁 475 等書籍。

⁶³〈朴子通信／洪賴聯姻〉，《臺南新報》，第 7954 號，1924 年 4 月 14 日，5 版；〈結婚盛況〉，《臺南新報》，第 7961 號，1924 年 4 月 21 日，5 版。

⁶⁴〈舊慣を捨てた結婚式〉，《臺灣日日新報》，第 9466 號，1926 年 3 月 9 日，4 版。

⁶⁵ 林清火，五股坑人，生於 1874（同治 13）年 5 月 20 日，1888（光緒 14）年 10 月 28 日在五股坑領洗。其後，被派任為傳道師，駐八里坌，兼管五股坑、太平頂禮拜堂。1895（明治 28）年轉往北投，1899（明治 32）年 7 月轉往淇里岸，旋即轉任基隆，於 1907（明治 40）年 6 月被

之結婚。多注重新奇。去三十一日。廳下新庄街友醫□兩校畢業之林文質氏與和尚洲區長蔡學韜之長女月娥結婚。……樂隊前導。下午三時。在新庄基督教會堂自宅。舉行合婚禮式。」⁶⁶可見即使是信徒，只要以基督教結婚式舉行婚禮者，亦被視為追求新奇之人。其後，也陸續出現相關報導：

一、會衆入席。一、男女家親入席。一、奏琴（會衆肅立）一、新郎新婦入席。一、唱詩唱詩團。（會衆靜座）一、主禮宣佈結婚序言。一、主禮告問新郎同應、問新婦同應。一、主禮宣佈婚姻聖約。一、新郎新婦交換手指。一、贊禮祈禱。一、祝辭祝電。一、吟詩第四首。會衆肅立吟詩。一、贊禮祝福。一、賀喜。主禮與新郎新婦握手。一、新郎新婦答禮。一、奏琴。一、新郎新婦退席。一、男女家親退席。一、會衆退席。⁶⁷

此為謝火爐和林品品在大稻埕基督教會結婚時的流程，若與偕叡理回憶錄所記載的結婚式相比，可以發現該案例已接近傳統的基督教結婚式。換句話說，隨著日治時期長老教組織的發展逐漸完備，其儀式也得以更加完整。另外，先前曾提及，基督教結婚式也會在教堂以外的場所進行：

去二日午後三時。爆竹開會。其式場順序。臚列於左。司式者河野牧師。一、奏樂滿牧師夫人。二、新郎新婦入場。三、諮問。四、讚美歌。第三六番。會衆一同。五、祈禱。六聖書朗讀及教訓。七、讚美歌和文第三八〇番。神學女學生徒一同。八、誓約。九、祈禱。十、宣言。十一、讚美歌和文第三八三番同上。十二、披露。十三、祝詞及祝電。展誦者陳瓊瑤君。十四、讚美歌第四六二會衆一同。十五、祝讀。一六、奏樂。一七、新郎新婦退場。十八、敘禮黃信國君。是日臨式者枝臺南知事。岡崎警察署長。荒卷臺南市尹。暨西國人宣教師醫生姑娘。內地人本島人基督教牧師長執。竝醫生巨賈親戚故舊。男女來賓計約二百人有奇。式終攝影。至六時。大啟喜筵。⁶⁸

該結婚式的施行者為黃元明和岩谷綾子，是當時南部日臺共婚的初行者，選擇使

派到新莊，從此一直到 1938（昭和 13）年 6 月 5 日去世都在新莊，因而大家都說他是新莊人。賴永祥，〈林清火傳道並行醫〉，《教會史話》第七輯，引自《賴永祥長老史料庫》

（<http://www.laijohn.com/book7/658.htm>，2011.6）。

⁶⁶ 〈結婚宴客〉，《臺灣日日新報》，第 6329 號，1918 年 2 月 5 日，6 版。

⁶⁷ 〈謝林結婚次第〉，《臺灣日日新報》，第 9247 號，1926 年 3 月 9 日，4 版。

⁶⁸ 〈赤崁特訊／黃氏結婚後聞〉，《臺灣日日新報》，第 7544 號，1921 年 6 月 5 日，6 版。

用基督教結婚式之原因，或許與黃元明本身是長老信徒有關。⁶⁹由於是南部首次的日臺共婚，其結婚式也相當盛大，來賓多達 200 人，並選擇臺南公館（公會堂）作為舉行婚禮的地點。儘管舉行結婚式的地點不是在教堂，但此案例即如前所述，婚式流程並沒有因舉式的地點和婚者國籍不同而有異。

因為在臺灣基督宗教裡，長老教的信徒最多且教會的分布最廣，故長老教會的結婚式消息也比較豐富。而其它的教派，雖然也有漢人舉行該宗派的結婚式，但數量只是少數，內容也不比長老教的資料詳實。再加上後來的報導已對新式結婚式習以為常，故不會記載詳細內容，如 1927（昭和 2）年 12 月有漢人舉行天主教結婚式，但資料僅提到：「稻江聯發商行總辦黃有土氏次女灼娘。此次憑媒嫁商工銀行給臺南支店員 葉敏明君。訂一月二日午前九時。在臺北天主教堂結婚式舉結婚式。」⁷⁰或是如 1933（昭和 8）年 1 月「臺南市本町林英心氏三男□生君。今番聘定岡市嚴添□氏長女彩鴻為室。訂十五日。假臺南基督聖潔教會堂。舉結婚式。」⁷¹雖然文獻上無法看到詳細的舉式過程，但還是可由此窺知，在日治時期的臺灣的確有漢人施行天主教結婚式，以及在日本基督教教會結婚。

綜上所述，本屬於西方婚禮特質的基督教結婚式，在清領後期，隨著傳教士一同來到臺灣。雖然對信徒來說，該婚式是結婚時必定施行的生命禮儀，但日治時期的臺灣，卻因風俗改良運動的影響，把基督教結婚式視為新式結婚式之一。儘管如此，一般民眾會因為考慮到基督宗教可能與傳統信仰觀念衝突，故不大採用非屬自身宗教信仰之基督教結婚式，因此該結婚式的施行者，多以該宗教信徒為主要。若遇到非信徒和信徒結婚的場合，則會在諸多考量下，選擇自己覺得適當的結婚方式。至於決定基督教結婚式是否成立的要點，著重於證婚人的有無，結婚的場地則沒有特別的限制。此外，因為基督教結婚式只是西方婚禮文化叢的結婚式特質的項目之一，就婚禮文化叢的完善度而言，尚缺少了訂婚或婚後禮等特質。因此當臺灣漢人信徒，在選擇對象或訂婚之時，仍須採行臺式婚禮的訂婚方式，以填補其它特質的空缺。

⁶⁹ 黃元明為日本大阪齒科專門學校畢業的牙醫師，曾任太平境長老教會執事。賴永祥，《教會史話》第四輯（臺南：人光，1998），頁 118。

⁷⁰ 〈人事欄〉，《臺灣日日新報》，第 9940 號，1927 年 12 月 27 日，4 版。

⁷¹ 〈人事〉，《臺灣日日新報》，第 11772 號，夕刊，1933 年 1 月 15 日，4 版。

第二節 國家神道與臺灣的「神前結婚式」

一、神道在臺灣的傳播與神社興建

神前結婚式的興起時間雖然較晚，卻很快地在日本普及，成為明治維新以降，日本社會所流行的新興結婚式之一。究其原因，主要與國家神道之推廣及當時日人興起風俗改良有關，且此一結婚式具神聖性與簡便性，亦符合當時逐漸走向現代化的近代日本社會，故很快地受到日人歡迎。此外，由於神道是日人傳統的宗教信仰，神社可說是遍及全日本各地，故相較於在教會舉行基督教結婚式，採用神前結婚沒有太多限制，且非常的便利；佛前結婚式則與本身性質有關，較少人採用。簡言之，神前結婚式的普及，除社會風尚和特性之外，尚包括施行神前結婚式極具便利性等因素。

以此，若將神前結婚式移往日本以外的區域，或許就無法如此順利地推展。其原因有二：其一，神道是日本的傳統宗教，外人可能無法接受；其二，日本以外的社會，缺乏舉行結婚式所需之「神社」，作為結婚時的場所。也因此，在探討神前結婚式在臺灣的推廣情形之前，最須考慮的，乃是神社在臺灣所建造之數量與地區分布。再者，神道不若其它的宗教（基督宗教、佛教等普世宗教）之傳教方式，不是由該宗教的神職者傳教，而是直接由氏子在該地興建神社。換言之，神道的傳播，即等同於在該地區興築神社。而神道為日本傳統的民間信仰，對於日本人來說，在新居地興築神社是正常不過的事情。但對於臺灣人來說，神道並不是既有宗教，故神道在臺灣的傳播有賴於總督府興建神社，或由日本移民自行建造。

1895（明治 28）年馬關條約簽訂以後，日本開始統治臺灣，且很快地在 1898（明治 31）年於臺南修建臺灣第一座神社，即以鄭成功為祭祀對象的開山神社。但此神社，只是將原來祭拜鄭成功的開山王廟（或稱開臺聖王廟），增添神社的設施而加以改建成社，非正式的神社。⁷²1896（明治 29）年由帝國議會提出，以國家經費在新領地臺灣創建神社的議案，為臺灣首座正式神社建造的發端。1901（明治 34）年臺灣神社以「臺灣總鎮守」、社格為官幣大社的地位鎮座完成，祭神為大國魂命、大己貴命、少彥名命等所謂「開拓三神」，以及北白川宮能久親王。其後，每年除祭典之幣帛神饌料外，日本政府另提撥高額經費給予臺灣神社，並定 10 月 28 日臺灣神社例祭日為全島休假日，由天皇敕使或總督及以下文武百

⁷² 橫森久美，〈台灣における神社—皇民化との関連において—〉，《台灣近現代史研究會》，池田敏雄氏追悼紀念特集（1982.10），頁 191。

官前往參拜，而臺灣神社本身亦受到國家的保護。⁷³如此，臺灣神社的建築，不僅代表了國家神道進入臺灣，亦可視為臺灣人正式接觸「神道」的濫觴。附帶一提，臺灣的神社系統，乃屬於明治維新以後才產生的「創建神社」。此類神社並非日本傳統的神社以血緣、地緣或山川神靈、五穀豐穰之神為祭神，而是為了配合國家神道所需，以國家權力興建的「創建神社」。⁷⁴換言之，從政治面來看，採行非臺灣漢人舊有婚禮之神前結婚式，其行為本身即具有特殊的政治意涵。

而在 1934（昭和 9）年總督府提出「神社中心說」，要求各街庄興築神社之前，神社在臺灣的增加速度可說是相當緩慢。因建立並參拜神社並非臺人的傳統信仰，增建只能依靠總督府的行政力量，或將日人聚落自行建設的神社升格等方式。從表 4-2-1 來看，1895 年至 1934 年，全臺僅 25 所被官方認可為有社格之神社或無格社。⁷⁵但是從這些神社的所在位置來看，雖然總數量尚未到達普遍設置於臺灣全島的程度，神社還是在臺灣各重要行政區陸續建造完成。

此外，日治時期的臺灣，除了神社之外，尚存有不被官方視作神社的「社」。社常建築於一般日本人的聚落，其祀神與總督府興建的神社不大相同，多半是日本傳統宗教信仰中，常祭祀的農業神或商業神等。再者，社在創設時的資金有限，無法維持官方對神社的要求，因此多被定位為「社」，而非正式的神社。⁷⁶再者，在原住民之居住區，為了對其進行宗教信仰之浸透所建的「神社」，因財力不足、設備簡陋，不符合神社法令規範之故，幾乎都是屬於這一類的「社」。總督府之所以要在原住民居住區建立神社，是為了使原住民能夠同化為日本人，希望他們改信神道，至於基督教或佛教則被禁止。⁷⁷如此顯示，建造神社本身即具同化之意義，故總督府才希望透過興築神社，以達到教化之企圖。由於社的數量眾多，總督府發布「有關社、遙拜所之件」以作為管理的方法。⁷⁸但諷刺的是，社並非屬於官方，經濟來源、祭祀和經營都需由民眾自行設法解決，故官方反而無法插手社之事，因此總數量不斷增加。相對於社，能夠得到總督府認可的神社，則因

⁷³ 村上重良，《國家神道と民眾宗教》，頁 28；蔡錦堂，〈日治時期日本神道在台灣的傳播與侷限〉，《淡江史學》第 12 期（2001.12），頁 145。

⁷⁴ 依據性質之不同，此類神社尚可分為四類，如：祭祀為近代天皇制國家捐軀的戰死者之靖國神社、護國神社系統；祭拜南北朝時代的南朝方之忠臣的湊川神社系統；祭祀天皇、皇族之平安神宮、明治神宮之系統；以及明治維新以後的新開拓地、殖民地、占領地等神社系統，前述之臺灣神社即屬此類創建神社。蔡錦堂，〈日治時期日本神道在台灣的傳播與侷限〉，頁 145。

⁷⁵ 明治維新之後，伴隨著近代國家形成的中央集權化，明治政府為使神社制度能夠適應新政體，乃參照古制將全國神社分官社及諸社兩種。其中諸社能分為：府社、縣社、鄉社、村社，而村社之下尚有被公認為神社，卻無社格的「無格社」；各神社可因狀況改變而被列格或升格。蔡錦堂，〈日治時期日本神道在台灣的傳播與侷限〉，頁 145；岡田莊司等編，《日本神道史》（東京：吉川弘文館，2010），頁 233。

⁷⁶ 蔡錦堂，〈日本治台時期的神道教與神社建造〉，《宜蘭文獻》50 期（2001.3），頁 23。

⁷⁷ 鄭連明等編，《台灣基督長老教會百年史》，頁 206。

⁷⁸ 〈社、遙拜所ニ関スル件〉，《臺灣總督府報》第 2974 號，1923 年 6 月 23 日，頁 69。

建設的要求繁多，導致興建困難，其總數量一直無法有突破性的增長。⁷⁹

要之，神社之興築可說非常緩慢，因為在臺灣缺乏信仰基礎，總督府只能以行政力量建造神社，因此多數正式神社僅興築於各地重要行政區。而在地方上，則建有存於日本人聚落，以及作為教化之用的原住民居住區的「社」。再者，雖然各重要行政區陸續興建神社，但考慮到交通等其他問題，多數漢人實際上難以接觸到神社。因此，即便漢人欲採用神前結婚式作為結婚式，也可能因種種限制下而放棄。換句話說，總督府若是要推廣神前結婚，首先就需設法廣建神社，或是找尋替代之法。

表 4-2-1：1895-1934 年臺灣修建神社一覽表

行政區	神社名稱
臺北州	臺灣神社（1901）、宜蘭神社（1906）、 臺北稻荷神社（1911）、基隆神社（1912）、 建功神社（1928）
新竹州	新竹神社（1918）
臺中州	臺中神社（1912）、彰化神社（1927）、 員林神社（1931）
臺南州	開山神社（1897）、嘉義神社（1915）、 五間厝神社（1916）、 阿里山神社（1919）、臺南神社（1923）、 南靖神社（1924）、斗六神社（1929）
高雄州	高雄神社（1912）、阿猴神社（1919）
澎湖廳	澎湖神社（1928）
臺東廳	臺東神社（1911）
花蓮港廳	吉野神社（1912）、豐田神社（1915）、 林田神社（1915）、花蓮港神社（1916）、 佐久間神社（1923）

資料來源：蔡錦堂《日本帝國主義下台灣の宗教政策》（東京：同成社，1994），頁 351-353。

二、結婚式的革新：取代傳統婚俗的「神前結婚式」

關於神前結婚如何進入臺灣，目前沒有明確的文獻紀錄；較為合理的推測，應是日人來到臺灣之後，在臺灣定居、生活，因而引入日本的傳統習俗等。由於日人結婚時，舉行神前結婚式被臺灣人看到，有心人再進而模仿日本的結婚方

⁷⁹ 蔡錦堂，〈日本據台末期神社的建造——以「一街庄一社」政策為中心——〉，《淡江史學》4 期（1992.6），頁 220。

式，才有漢人使用該結婚式。據《臺灣神社略誌》的記載，第一次有日人在臺灣神社舉行神前結婚式，乃是 1907（明治 40）年 10 月；而臺灣神社建成時間則為 1901（明治 34）年 10 月，時間相差了 7 年之久，可以感受到作為新興結婚式的神前結婚，在本國和殖民地之間流行時間的差距。漢人在臺灣神社舉行首次的神前結婚式，則是在 1917（大正 6）年，婚式舉行的時間比在臺日人要晚上許多。⁸⁰而由此例開始，直至戰爭結束，漸有漢人陸續在臺灣神社，或是其它地方神社舉行神前結婚式。雖然總數量較少，卻也能算是日治時期，可供臺灣漢人選擇的結婚式之一。而日本開始統治臺灣至日治結束，根據臺灣的社會狀況與總督府的政策走向，漢人施行神前結婚式，可劃分為三個時期，其一為大正初期（1915）年至滿州事變（1931）年之前；其二則是滿州事變發生之後至中日戰爭爆發之前；其三為中日戰爭以降到戰爭結束。由於時間斷限之故，本章僅討論第一時期，後兩者則於第五章再論之。

漢人把神前結婚式，視作可供選擇的結婚方式之一，肇始於大正初年，其契機則是 1915（大正 4）年由臺人自主發起，並且得到總督府推廣組織之風俗改良團體，所促成之風俗改良運動的熱潮（參見第三章第二節）。因為當時臺灣興起舊慣改良，乃開始針對傳統的臺式婚禮提出許多意見和想法，在經過多方參考後，神前結婚式便成為時人們所說的「新式結婚」之一。1914（大正 3）年 1 月，翁瑞春和郭珍珠舉行神前結婚式，據報導云：「業擇來十六日午後二時。特開新例。新夫婦同乘自動車。至臺灣神社舉結婚式。此事蓋本島人所未有也。」⁸¹由內文可知，該例應為當時臺灣較早的神前結婚式，因記者還特別提到此事是本島所未曾發生過的事情。必須注意的是，此例與《臺灣神社略誌》所記載的臺人首次舉行神前結婚時間有所差異，其原因為何從文獻和報導來看並無法得知。不過，翁郭結婚之時，臺灣尚未出現大規模的風俗改良運動，僅有部分漢人自行進行婚禮改良，故該例神前結婚或許只能作為，反映當時臺灣社會興起婚禮改良風潮前的少數個案之一（神前結婚圖可參閱，圖 4-2-1、4-2-2）。

⁸⁰ 臺灣神社社務所編纂，《臺灣神社略誌》（臺北：松崎貞吉，1937），頁 24

⁸¹ 〈新式結婚〉，《臺灣日日新報》第 4883 號，1914 年 1 月 14 日，6 版。



圖 4-2-1：1931 年顏梅與丁瑞鈺在臺灣神社結婚照

資料來源：莊永明，《島國顯影》第二輯，頁 69。

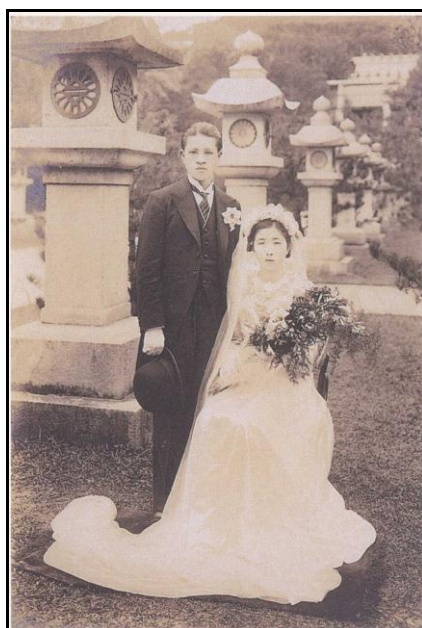


圖 4-2-2：1939 年於臺灣神社舉行神前結婚式的夫妻

資料來源：莊永明，《台灣世紀回味：生活長巷＝Scanning Taiwan 1895-2000》

（臺北：遠流視覺書編輯室，2001），頁 160。

1915（大正4）年以降，在總督府的提倡下，同風會等風俗改良團體於全臺各地陸續成立，並致力於國語推廣和風俗改良。而從此時期開始，有部分漢人開始將神前結婚式，當作是「新式結婚」即改良之後的結婚方式，取代舊有的臺式結婚。不過，在神前結婚式正式出現之前，最先被漢人採納的，則是單單模仿日人結婚方式的「內地結婚式」（按：日本結婚式）。1917（大正6）年6月，曾錫如與張納川之女結婚：

新港的曾錫如，對於本島人之習俗改良。以非常熱心。期望其實行。今回與張納川氏之女結婚。訂此十一月。即據內地式為結婚云。⁸²

如前所述，由於曾錫如自己對於臺灣舊慣的改良非常熱心，也希望自己能夠實行改良式的結婚式，因此在自己結婚之時，選用內地式的結婚式作為改良方法。而這裡所提到的「內地式」，指的就是日本式的結婚式。相當可惜的是，報導中沒有更詳細的資訊，故無法了解這樣的結婚式如何舉行。不過，從同月分舉行婚禮的林添貴和蔡阿妹結婚式來看的話，就可以發現一些端倪：「以內地式盛開披露會。聞新婦夙為助產婦及看護婦。且熱于國語。其裝束亦改內地風。毫與內地婦人無異。」⁸³顯見此種「內地結婚式」，是模仿日本傳統的「三三九度」結婚式，並非吾人傳統印象裡的神前結婚式，且連同婚禮服也一併改成日式的和服。附帶一提，當時也有人是在舉行婚宴之時，改採類似於日本婚禮的婚宴。⁸⁴而這類結婚式，自1910年代起到1920年代中後期，都還有部分改革派在施行，彼等採行此結婚式的目的，均為了改變傳統結婚式，因而改用內地結婚式，⁸⁵也因此當時新聞報導會將此種結婚式，視作一種臺人新型態的結婚式。⁸⁶

然而，內地結婚式僅只有極少數的結婚者會施行，因為對於一般臺灣漢人而言，最容易聯想到的日本結婚式，應該是「神前結婚式」，故其也開始被部分改革派漢人採用，譬如1917（大正6）年11月，在風俗改良運動最為熾盛的桃園廳，陳耀宗和林笑舉辦婚事，據報導所載：「此次結婚式。為體桃園廳風俗改良旨趣。悉欲以新式者行之云。」⁸⁷可見陳林為了力行風俗改良，將舉行新式的結婚方式，而文中所稱的「新式」即指「神前結婚式」。在《臺灣日日新報》上也

⁸² 〈內地式結婚〉，《臺灣日日新報》第6101號，1917年6月23日，6版。

⁸³ 〈又有內地式結婚〉，《臺灣日日新報》第6103號，1917年6月25日，4版。

⁸⁴ 〈新式結婚〉，《臺南新報》第7008號，1921年9月11日，6版。

⁸⁵ 〈內地式的結婚〉，《臺灣日日新報》第7676號，1921年10月19日，7版；

〈地方たより／南投／內地風の婚姻〉，《臺南新報》第8606號，1926年1月26日，4版。

⁸⁶ 〈地方たより／臺中／新しい結婚〉，《臺南新報》第8306號，1925年4月1日，4版。

⁸⁷ 〈陳耀宗氏結婚〉，《臺灣日日新報》第6253號，1917年11月22日，6版。

有後續的報導，略謂：

去二十八日正午。同乘自動車。赴臺灣神社神殿。舉行莊肅結婚式。……舉式次第。則山口官司及外二神職各著白色神官服。皂帽執笏。導新郎新婦前行其後媒妁人燦行人繼之。恭詣拜殿。雁翅整列。神職進獻祭品。為酒二瓶。米一盂。昆布一盤。鰹節鰯魚一盤。並幣帛料。祭品既列。山口官司進讀祝詞次桃園廳學務主任以媒妁人資格讀祝。又次新郎婦齊進參拜。後燦行人其他參拜。畢退出。同詣社務所。在傍室列坐。敬飲神酒。學務係長演說新郎履歷。……次神酒飲山口官司演說。……神酒飲後。又於社務所前寫真紀念。乃由神社赴臺北停車場。乘午後二時之列車赴桃園驛。由該驛轉乘輕便車歸大坵園字家燕爾云。⁸⁸

如前所示，吾人可知陳林的婚禮，與正式的神前結婚式無異。顯示臺灣漢人在模仿日本神前結婚式之時，亦直接挪用日本原來的舉式方法。值得注意的是，在1917（大正6）年桃園廳周邊只有一所臺灣神社，因此陳耀宗和林笑必須前往臺北，才能舉行神前結婚式。換言之，漢人在施行此類婚式之時，尚需考量神社所在地，否則無法施行神前結婚式。其後，此點亦成為總督府推行神前結婚式的阻礙之一。

除了正統的神前結婚式之外，在此時期也有異於日本神前結婚，即臺日婚禮文化混雜後的神前結婚式。如莊錫五和翁淑珠的結婚式，因為男方的父親是宜蘭廳敦風會的副會長，為圖謀風俗改良，提倡文明的婚禮，以作為地方上的模範。⁸⁹是以，莊翁參考了當時臺灣各種不同的「新式結婚」（或文明結婚），混合當代各種新式結婚式具有的要素，形成相異於日人神前結婚的「神前結婚式」，並於結婚時使用：

迎娶之時。新郎新婦。各乘人力車一輛。先赴南門外公園。參拜宜蘭神社。然後至公會堂。舉行結婚式。是日。式場內裝飾美麗。左右設備男女席位。外演本島劇三臺。並準備種々餘興云。⁹⁰

若僅看前述報導，會誤認該案例，只是在舉行公會堂結婚式之前，先到神社進行參拜。然而，從後續報導來看，可以發現莊翁的結婚式，乃是將「公會堂結婚式」

⁸⁸ 〈在神社舉結婚式〉，《臺灣日日新報》第6261號，1917年11月30日，6版。

⁸⁹ 〈婚式改良〉，《臺灣日日新報》第6249號，1917年11月18日，6版。

⁹⁰ 〈文明婚式〉，《臺灣日日新報》第6299號，1918年1月7日，4版。

與「神前結婚式」，兩者加以綜合的結婚式：

是日午後四時。新郎新婦。先至宜蘭神社官紳戚友參列。由藤崎神職。讀祝詞。次一對新人參拜。次參列員。一同敬禮。然後行至公會堂式場各官紳來賓順序入場。莊贊勳氏敘婚式之旨。次新郎新婦。登堂敘禮。次林吳庚。以國語宣布結婚詞。次小松太守代來賓述賀辭。次林元弼。林敷德。蔡振芳。相繼讀和漢祝詞。終則老紳呂桂芳李克聯率同新夫婦。對請來賓答禮。式舉開宴。外演唱梨園。內演桃園女優為餘興及內地藝妓歌舞。……蘭地文明婚式。以莊氏此為嚆矢云。⁹¹

由上觀之，此綜合結婚式也是宜蘭首次的文明結婚式，而舉式的過程，首先是結婚者到神社舉行第一次的婚禮，然後再到該地公會堂進行第二次的婚禮。而兩種結婚式之施行，與通常的神前和公會堂結婚式無異，只是該案例的結婚者進行了兩次結婚式。為何要舉辦兩次婚禮，僅從報導無法得知原因，但當時臺灣社會正處於改良傳統婚禮的過渡期，此一特殊的案例，亦可作為時代的見證。於是，自1910年代起，神前結婚式便被臺人納入新式結婚式之一，新聞報導也會強調其「舊慣改革」的功能，譬如1922（大正11）年3月阮祿印與藍紺的婚禮即是如此，據報導云：「卜明廿六日。舉結婚式。破除臺人舊習。擬在屏東神社為神前結婚亦臺人所僅見也。」⁹²由此例也可知，在1920年代初期，神前結婚式在臺灣尚屬稀有，僅少數人士施行。

事實上，就如同基督教結婚式的施行者，多為基督教信徒，異於傳統宗教信仰的神前結婚式，也不容易被人們所接受。儘管結婚者有意施行，親友們也會提出反對的意見。如張江水欲舉行神前結婚式，就遭到親友反對，但因為張氏平時就對習俗改善相當注意，故排除眾議，斷然使用神前結婚式取代舊俗。⁹³此外，改革者為說服守舊派接受新穎的神前結婚式，甚至透過總督府官員關說，試圖利用官方力量改變他人想法。譬如：

今夏嘉義同風會設。首由莊伯容氏。今堂葬儀。折衷和漢。此次新社區長郭錦如氏之弟聯海。定聘樸仔腳劉樹長女。郭氏以兩家均係同風會理事。不可泥古。以貽向化之譏。初郭恐劉硬執。乃浼小山支廳長。為之關說。

⁹¹ 〈神社結婚式〉，《臺灣日日新報》第6310號，1918年1月18日，6版。

⁹² 〈神式結婚〉，《臺灣日日新報》第7204號，1922年3月26日，4版。

⁹³ 〈本島人の神前結婚式〉，《臺灣日日新報》第6710號，1919年2月22日，7版；〈本島人の神前結婚式〉，《臺灣日日新報》第6724號，1919年3月8日，7版。

劉果樂從。郭乃草就婚約二紙彼此花押。⁹⁴

而神前結婚式在 1917（大正 6）年出現以後，一直到 1920 年代初期，在臺灣尚屬於新奇的結婚式。其後，便成為漢人舉行婚禮時，可供選擇的結婚式之一，報紙也不會再大肆報導，僅提到在哪間神社舉行神前結婚。另一方面，隨著各行政區的神社陸續建造完成，除了前述之臺灣神社、宜蘭神社、嘉義神社之外，亦陸續出現有關漢人在新竹神社、斗六神社等其他神社舉行結婚式的消息。⁹⁵然而，由於全臺各地神社建增速度過於緩慢，以及尚有部分臺人對於外來且新穎的神前結婚式，具有某種程度的排斥感，因此吾人可以了解，神前結婚式在臺灣，無論是施行或普及均相當的不易。而此點從臺灣神社的神前結婚人數統計資料亦可理解，據《臺灣神社誌》所載，1917（大正 6）年起，才有第一對臺人結婚者在該社舉行婚禮，而直至 1934（昭和 9）年止，其累計人數僅 93 對；日人在臺灣神社結婚，則始於 1907（明治 40）年，至 1934 年則計有 3,601 對，由此差距來看，顯見臺人尚無法完全接受外來的神前結婚式。⁹⁶

再者，就臺灣神社施行神前結婚式的漢人身分而言，臺人結婚者男方多畢業於各高等學校或是各官私立大學；女方則是各高等女學校以上。⁹⁷由此可窺知，採用神前結婚式的漢人，多是接受過新式教育者，且較能接受日本外來文化者。此外，在前述的案例中，某些支持自己兒女或自身決議舉行神前結婚式的臺人，則是為了體現風俗改良的社會風尚。換言之，自 1910 年代後半起，會放棄施行傳統臺式結婚式，改採用神前結婚式的臺人，多半是與統治者關係良好，較能接受外來文化者；或是將神前結婚式視為「新式結婚式」，以實行風俗改良的改革派。

總而言之，日本統治臺灣以後，神道信仰亦隨著日人移入臺灣，並於臺灣各地興築神社，而作為日本新興結婚式之一的神前結婚式，也於該時期進入臺灣，並開啟臺人模仿的契機。臺灣漢人施行神前結婚式的先聲，始於 1914（大正 3）年的風俗改良運動，有部分改革者為改良複雜的臺式結婚式，遂挪用日本婚禮的特質，以神前結婚式取代傳統結婚式。至於臺式婚禮的其它特質或項目，如六禮中的訂盟，訂婚所需之聘金、聘禮等項目則因社會的需要而予以保留並直接沿用。儘管都在神社舉行結婚式，臺灣舉行的神前結婚式，與日本原來的神前結婚

⁹⁴ 〈婚禮大改良〉，《臺灣日日新報》第 6242 號，1917 年 11 月 11 日，6 版。

⁹⁵ 〈新竹／島人神前結婚〉，《臺灣日日新報》第 7036 號，1920 年 1 月 14 日，3 版；〈人事〉，《臺灣日日新報》第 10830 號，夕刊，1930 年 6 月 10 日，4 版。

⁹⁶ 臺灣神社社務所編纂，《臺灣神社誌》（臺北：松崎貞吉，1935），頁 121。

⁹⁷ 臺灣神社社務所編纂，《臺灣神社略誌》，頁 24-25。

式，兩者在細部上有些許差異。例如臺灣的神前結婚式沒有等級的區別，再加上舉行婚式的費用也比日本母國便宜許多。因此，在皇民化政策推行前，臺灣神前結婚式的推行重點，就在於它是神聖莊嚴、簡便，以及經濟實惠的結婚式，其所需的費用（幣帛料）只要日本母國的一半，連供品等物品，神社方也會負責幫忙準備。⁹⁸其後，在臺灣、日本經濟不景氣之時，該點被拿來加以強調，成為總督府推廣神前結婚式的方法之一。⁹⁹不過，並非所有的漢人都接受神前結婚式，部分人們對該婚式還是有所怨懟。為改良結婚式，改革者只好努力說服親友，或是尋求政治力量幫助，再者，由於神道並非臺灣固有宗教，除不被總督府認可的「社」之外，略具規模的神社只能倚靠總督府的力量建造，如此亦促使神社增加速度緩慢。在此情況下，雖然已有部分神社，在臺灣各重要行政區陸續興建完成，但因為各神社分布的位置極度不均，以致於想要施行神前結婚式的人們，只能離開家鄉前往建有神社的地區。因此，即便有意採行神前結婚式，也會在受到阻礙的狀況下，而選擇放棄一途。於是，儘管神前結婚式被時人視為改革傳統習俗之新興結婚式，卻在多重因素阻撓下，遂導致此外來特質無法立刻普及臺灣社會。

⁹⁸ 〈神前結婚が多い 式は崇嚴で費用は 幣帛料十圓で足る〉，《臺南新報》第 7092 號，1930 年 12 月 4 日，11 版。

⁹⁹ 〈臺灣神社で行ふ神前結婚に就て〉，《臺灣日日新報》第 10972 號，夕刊，1930 年 10 月 31 日，5 版。

第三節 日本佛教的傳入與「佛前結婚式」

一、日本佛教在臺灣的發展

由於佛前結婚式與日本佛教息息相關，因此在瞭解佛前結婚式的傳入之前，勢必要先討論日本佛教如何來到臺灣，以及與臺灣人民的關係。而日本佛教入臺，則是在簽訂馬關條約之後，各宗派隨著日本討伐軍從軍佈教，並成為日本佛教傳教契機。各宗來臺初始時設臨時局，從軍慰問發征軍人及軍屬。至臺灣情勢逐漸安穩後，才開始正式進行傳教。¹⁰⁰

日本佛教來到臺灣的宗派，總共有 8 宗 14 派，且並不是每個宗派都於日本領臺之初就來到臺灣，乃是依照時間的不同而有所先後。¹⁰¹從表 4-3-1 即可了解，最早隨著征臺日軍來到臺灣的宗派有曹洞宗、真宗本願寺派、淨土宗、真宗大谷派、真言宗高野派、日蓮宗等。而最初來到臺灣之時，日本佛教的佈教對象是以臺灣人為主，其目的有二。其一，就宗教本身來說，希望增加漢人信徒；其二是欲藉由佛教教義的宣導，以教化新領地上的漢人。¹⁰²然而，此傳教方針到 1899（明治 32）年之後，因各宗派之本山，深感經濟困難，乃開始變更傳教方針，節省佈教費的支出或全部中止。因為日本佛教，在日本國內皆有其本山或本部，其管長或本部長，對於臺灣執行教務，具有監督指導之權力。因此，在臺灣的日本佛教受其本山影響，只能被迫獨自經營，在經費不足的狀況下，傳道對象改以日人為主，導致對漢人的傳教遭到閒置。

此外，因來臺日人逐漸增加之故，為應付所需數量漸增的喪葬等佛教儀式，以及「檀家制度」的影響下，¹⁰³其它日本佛教宗派亦陸續來臺。因為不同的宗派，其經典和儀式皆有所差異，如臨濟宗妙心寺派、淨土宗西山派、日蓮宗等。¹⁰⁴事實上，直到戰爭時期尚有宗派入臺，如：1940（昭和 15）年才來到臺灣的真宗

¹⁰⁰ 李添春纂修，《臺灣省通志稿》卷二 人民志宗教篇，頁 102-103。

¹⁰¹ 8 宗 14 派，分別為 8 宗：華嚴宗、天台宗、真言宗、臨濟宗、曹洞宗、淨土宗、淨土真宗、日蓮宗。十四派：華嚴宗、天台宗、真言高野派、真言宗醍醐派、臨濟宗妙心寺派、曹洞宗、淨土宗、淨土宗西山深草派、真宗本願寺派、真宗大谷派、真宗木邊派、日蓮宗、本門法華宗、顯本法華宗。

¹⁰² 松金公正，〈日本植民地統治初期における日本人僧侶と台湾—淨土宗の布教を中心に 1895 年～1902 年—〉，收於臺灣省文獻委員會編印，《第三屆臺灣總督府公文類纂學術研討會論文集》（臺北：該會，2001），頁 375。

¹⁰³ 「檀家制度」（寺檀制度）：信徒為檀家，檀那寺為寺院，在此制度下檀家的成員有人出生、結婚、遷移等都需要通報檀那寺。因死亡舉辦喪葬儀式也要由檀那寺負責處理，故不同宗派有不同的宗教儀式。而歸屬於某一宗派的檀家，其家庭全體成員都需是同一宗派，不可以改變所屬之宗派。雖然明治維新以後，檀家制度已逐漸崩壞，但長久以來所奠基的基型，尚留存於近代的日本佛教文化中。因此，隨著臺灣日人的增加，各宗派也須派人來臺以應付所需。可參閱藍吉富，《認識日本佛教》（臺北：全佛文化事業，2007），頁 296-301。

¹⁰⁴ 李添春纂修，《臺灣省通志稿》卷二 人民志宗教篇，頁 103。

木邊派和華嚴宗。

表 4-3-1：日本佛教各宗派來臺時間簡表

來臺時間	派別	備註
從軍佈教期	曹洞宗、真宗本願寺派、淨土宗、真宗大谷派、真言宗高野派、日蓮宗	
明治期	臨濟宗妙心寺派、天台宗	
大正期	本門法華宗、顯本法華宗	
昭和期	淨土宗西山深草派、真言宗醍醐派、真宗木邊派、華嚴宗	真宗木邊派及華嚴宗，皆於 1940（昭和 15）年才到臺灣

資料來源：松金公正，〈日據時期日本佛教之台灣佈教—以寺院數及信徒人數的演變為考察中心〉，《圓光佛學學報》，第 3 期，（1992.3），頁 202。

日本佛教在臺的傳教策略，在最初隨軍來臺佈教時，首先與臺灣既存寺廟合作並設置說教所，迨至 1909（明治 42）年後才開始設立自己各派的說教所。而建立「別院」（為本山的分院或某派出張所）以作為佈教中心設立寺院，則是從 1900（明治 33）年為始，並於其中設置佈教監督機構（各宗派別院可見表 4-3-2）。在地方上的傳教，則是建立「說教所」和「教務所」，前者為「只使用於說教的場所」；後者則是「教會所、法務所、講社、事務所等」。其後，各宗派紛紛建立所屬的寺廟，教務所的機能被編入寺院和主要說教所，故逐漸消失。此外，說教所還可作為舉行法會或說教的「教化活動」的場所，因此也能稱之為「佈教所」。除了說教所之外，尚有「出張佈教所」，以作為特別佈教使用，因設置出張佈教所的地區，本來沒有佈教使駐紮，而是特別從他處派遣至此地佈教之故。而寺廟則是迨信徒增加之後，籌備足夠建築寺院的資金才建設寺廟，然後再向本山申請，獲得監督機關核准後，才公稱為寺院。¹⁰⁵

¹⁰⁵ 李添春纂修，《臺灣省通志稿》卷二 人民志宗教篇，頁 103；松金公正，〈日據時期日本佛教之台灣佈教—以寺院數及信徒人數的演變為考察中心〉，頁 200-201。

表 4-3-2 日本佛教各宗派主要佈教監督機構與別院一覽

宗派名	監督機構名	別院	所在地
真言宗	真言宗臺灣開教區監督部	高野山別院	臺北市西門町 1-7
淨土宗	淨土宗臺灣開教區教務所	淨土宗臺灣別院	臺北市樺山町 30
臨濟妙心寺派	臨濟宗臺灣開教區教務所	鎮南山臨濟護國禪寺	臺北市圓山町 176
曹洞宗	曹洞宗臺灣布教總監部	曹洞宗大本山別院	臺北市東門町 68
真宗本願寺派	真宗本願寺派 臺灣開教教務所	真宗本願寺臺灣別院	臺北市新起町 1-1
真宗大谷派	真宗大谷派 臺灣開教監督部	大谷派本願寺臺北別院	臺北市壽町 3-5
日蓮宗	日蓮宗臺灣開教監督部	南海山法華寺	臺北市若松町 2-22
法華宗	法華宗臺灣開教司督部	法華宗臺北布教所	臺北市老松町 3-11
天台宗	天台宗	臺北佈教所	臺北市大正町 3-4

資料來源：臺灣總督府文教局社會課，《臺灣に於ける神社及宗教》（臺北：該課，1943），頁 60、62；松金公正，〈日據時期日本佛教之台灣佈教—以寺院數及信徒人數的演變為考察中心〉，頁 207-208。

雖然日本佛教來臺宗派數量多達 14 派，但不是每個宗派在臺佈教都得到良好的成果。¹⁰⁶實際上，在眾多宗派中，真正獲得大量漢人信徒的僅只是少數。曹洞宗即是日本佛教在臺灣，擁有漢人信徒較多的日本佛教宗派之一，且該宗派在臺灣的佈教情況還特別興盛，其佈教之範圍也各派中最廣者。日治初期曹洞宗即派遣佈教使至各地方重要都市，如臺北、基隆、新竹、臺中、臺南，同時成立說教所，並以臺北和臺南作為據點進行佈教。大正末年到昭和初期，再轉以宜蘭、竹東、大溪、豐原、彰化、員林等地，以北部、中部為中心；1930 年之後才往東部傳教。除曹洞宗之外，臨濟妙心寺派也是漢人信徒相當多的日本佛教。傳教方式亦不同於其他宗派，隨著與漢人佛信徒關係加深，即馬上在各地設置屬於妙心寺派的漢人寺院，在臺南、高雄等地都有很多本島人信徒。

此外，像是真言宗高野派、日蓮宗、真宗大谷派等，在日治初期對於漢人佈教相當熱切；卻因對日人佈教而無法顧及漢人，只能改變方針，僅對於日人進行傳教；其中，真宗本願寺派和淨土宗則繼續對漢人傳教，爾後淨土中的漢人信徒亦有增加。剩下的淨土宗西山深草派、真宗木邊派、天台宗、本門法華宗、顯本法華宗、真言宗醍醐派等，其傳教對象則從傳教初始，就只限定為在臺日人，故

¹⁰⁶ 松金公正，〈日據時期日本佛教之台灣佈教—以寺院數及信徒人數的演變為考察中心〉，頁 209-218。

說教所的設置只集中於日人人口較多的都市地區。附帶一提的，真宗本願寺派和淨土宗相當重視臺灣東部地區的傳教，前者在東部移民村積極對日人傳教；後者則是大正初期就在臺東、花蓮、玉里等地設置說教所。而日治時期，各宗派的共通點是都以臺北為佈教中心，再從臺北向各地方之中心展開佈教；有少部分宗派是從日人人口較少的地區展開。

除了基本的傳教事業之外，由於日本的佛教受到明治初年廢佛毀釋之影響，日本佛教界曾遭受到嚴重的打擊，過去檀家制度之舊體制被迫改革，而欲借助「近代化」來重建佈教的新體制。¹⁰⁷因此，為了與社會密切結合，寺院不再只是說法或舉辦法事的地方，亦成為舉行各種社會事業的場所。此點亦影響到在臺灣的日本佛教，故各宗派在寺院或佈教所，設置了日曜學校、幼稚園、平民救濟所、釋放者保護所及醫療機關等，以及組織佛教婦女會、佛教青年會等團體。¹⁰⁸各宗派中，對於社會事業最為熱心者為淨土宗，該宗甚至被稱為「社會事業宗」，其它各派則於 1923（大正 12）年的關東大地震之後，才開始積極推行的社會事業。¹⁰⁹

二、極端稀少的臺灣「佛前結婚式」

受到檀家制度的影響，日本人慣用的喪葬儀式大多是佛式葬儀。若從此點來看，在選擇舉行結婚式的場所時，常人很難將寺院和婚禮聯想在一起，故較少人使用佛前結婚式。而佛前結婚式的使用者，就如同基督信徒必定會採用基督教結婚式一般，不是寺院相關者就是虔誠的佛教信徒。

日本佛教從 1895（明治 28）年，就隨著征臺日軍來到臺灣，但是佛前結婚式卻沒有隨著日本佛教入臺，被信仰日本佛教的信徒接受或使用（不管是漢人或日人）。因為從 1910 年代開始就有神前和基督教的結婚式之相關記載，然直到 1926（大正 15）年臺灣才出現佛前結婚式之相關紀錄。由此可瞭解，佛前結婚式不但較少人使用，連其出現的時間比神前結婚式、基督教結婚式都還要晚上許多。而臺灣較早的佛前結婚式之紀錄是 1926 年 2 月，日人坪井札藏經由曹洞宗中學校教授中村天明之媒妁，在臺北市曹洞宗別院舉行結婚式（圖 4-3-1）。¹¹⁰可惜的是，此報導沒有更加詳細的內容，故無法從中瞭解曹洞宗的佛前結婚式與淨

¹⁰⁷ 因為檀家制度的存在，可確保信徒的數量和寺廟經濟的來源。藍吉富，《認識日本佛教》，頁 298-299。

¹⁰⁸ 關於日本佛教在臺灣施行的社會事業可參閱松金公正，〈日據時期日本佛教在台灣推行之「社會事業」（1895-1937）〉，收於中央研究院民族學研究所編，《宗教傳統與社會實踐中型研討會報告》（臺北：該所，1999），頁 1-37。

¹⁰⁹ 松金公正，〈日據時期日本佛教在台灣推行之「社會事業」（1895-1937）〉，頁 6。

¹¹⁰ 〈佛前結婚〉，《臺灣日日新報》第 9254 號，1926 年 2 月 9 日，5 版。

土真宗所制定的結婚式有何區別。此外，據同年 10 月《臺南新報》的報導云：「近期有相當稀少的佛前結婚式，於高雄的高寶船寺舉行。」¹¹¹換言之，即使是 1920 年代後期，在當時臺灣，佛前結婚式極可能比基督教結婚式和神前結婚式都還要來得稀少。

接著，直到 1932（昭和 7）年才有漢人在曹洞宗舉行結婚式的新聞，而翌年則出現漢人在曹洞宗學林（曹洞宗所創辦之學校）舉行佛前結婚式的報導。¹¹²

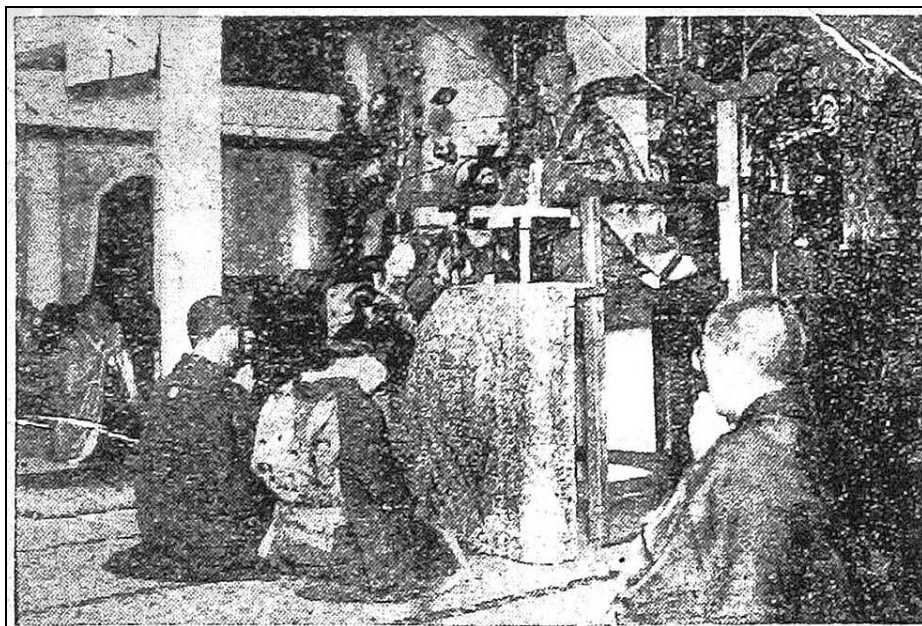


圖 4-3-1：在臺北曹洞宗別院舉行之佛前結婚式

資料來源：〈佛前結婚〉，《臺灣日日新報》第 9254 號，1926 年 2 月 9 日，5 版。

然而，較早的漢人佛前結婚式，出現於 1927（昭和 2）年 11 月，其結婚者是高雄州屏東郡里港庄的陳天道，以及臺南市的黃美玉，結婚地點為圓山臨濟護國禪寺。¹¹³在該報導出現數日後，有更為詳細的結婚式報導，略謂：

屏東郡里港信用組合專務陳螟蛉氏氏哲嗣天道君。與臺南市黃宗岳氏長女美孃。如所豫報。去二十日午後二時起。於圓山臨濟寺。舉行佛前結婚式。法鼓乍播。來賓與兩家親族。冰人新郎新婦。以次著席。寺之住職吉田師。為之舉式司婚。既而僧侶。為之舉式司婚。既而僧侶奏佛歌。吉田師。朗讀告文。經兩童子授團珠於新郎新婦。新郎與新婦。又自對面相受授。督

¹¹¹ 〈佛氏（式）結婚式〉，《臺南新報》第 8867 號，1926 年 10 月 14 日，4 版

¹¹² 〈人事〉，《臺灣日日新報》第 11708 號，夕刊，1932 年 11 月 11 日，4 版；〈人事〉，《臺灣日日新報》第 11864 號，夕刊，1933 年 4 月 18 日，4 版。

¹¹³ 〈人事欄〉，《臺灣日日新報》第 9899 號，夕刊，1927 年 11 月 16 日，4 版。

府屬陳泉永氏。朗讀媒約辭。尋奏婚歌。媒約。新郎。新婦。兩家親族。以次獻香。宇野地方法院長。三浦知事。各述祝辭。披露祝電。主婚者陳氏敘禮。式畢。齊於寺堂前。攝影紀念。乃驅自動車十數臺赴蓬萊閣披露會。¹¹⁴

圓山臨濟護國禪寺其山號為鎮南山，而此佛寺即表 3-3-2 中，臨濟宗妙心寺派在臺灣的別院，即鎮南山臨濟宗護國禪寺，故此結婚式應屬於臨濟宗的佛前結婚式。雖然宗派不同，但從上文來看，此結婚式同樣有主持婚禮、朗讀祝文的司婚者，祝賀、熱鬧用的佛歌，還有交換念珠的儀式。而臨濟宗的佛前結婚式與淨土真宗結婚式的差異處，只有念珠交換儀式是由童子遞交給新人夫妻；不是由欲結婚的新人們自行準備念珠。臨濟宗佛前結婚式結束後，就如同其它結婚式一般，眾人一同到餐廳舉行婚宴。除臺北的護國禪寺之外，1935（昭和 10）年 5 月在臨濟宗南部的布教所，即屏東的東山禪寺，亦有臺人舉行佛前結婚式，但報導所呈現的內容相當有限，故無法得知兩者的差異。¹¹⁵

除曹洞宗和臨濟宗妙心寺派，1928（昭和 3）年 1 月亦出現臺灣最早的真宗本願寺派佛前結婚式。婚禮舉行的地點為臺北新起町西本願寺，該婚式的司婚者為芝原玄起。其會場有紅、白鏡餅作為供品，以及松竹梅等供花。司婚者穿著佛教的盛裝為新人主持結婚式。婚式之進程序，首先是司婚者朗讀敬白文和宣誓文，再求得新郎新婦的默諾，並授予念珠。然後，新人夫婦再一同到佛前撚香合掌，到此第一式結束。再次，則是進行親族盃的儀式。¹¹⁶如前所述，此報導中並沒有明確記載，使用該婚式的人們是否為漢人或日人，只有舉行結婚式的經過；但從此婚式可以瞭解，不管是哪一種佛教宗派，佛前結婚式幾乎是大同小異。此外，也有人不是在寺院，而是在工作場所的「佛前」舉行婚禮，如 1930（昭和 5）年 10 月張良玉和宋錦治，就是在臺糖製糖所內彌陀佛前，舉行佛前結婚式，並請真宗臺灣開教總長芝原玄照臨席。¹¹⁷

另外，受到日本佛教信徒採用佛前結婚式結婚，以及日本和尚可以娶妻生子的影響，臺灣本地佛教似乎也有漢人開始模仿、使用佛前結婚式，甚至出現臺人和尚娶妻的消息。如 1932（昭和 7）年 11 月，虎尾郡林寅之長男與王美容締婚之時，便採用佛前結婚式，據報導云：「定本二十九日迎娶。午後五時。在虎尾

¹¹⁴ 〈臨濟寺佛前里港陳家婚式〉，《臺灣日日新報》第 9905 號，1927 年 11 月 22 日，4 版。

¹¹⁵ 〈東山禪寺春祭〉，《臺灣日日新報》第 9707 號，夕刊，1927 年 5 月 8 日，4 版；〈人事〉，《臺南新報》第 11979 號，1935 年 5 月 13 日，8 版。

¹¹⁶ 〈西本願寺で佛式結婚本島に於ける同派最初の舉式〉，《臺灣日日新報》第 9954 號，1928 年 1 月 10 日，7 版。

¹¹⁷ 〈張宋佛前結婚式〉，《臺灣日日新報》第 10315 號，1930 年 10 月 8 日，6 版。

龍善堂。舉佛式結婚云。」¹¹⁸龍善堂為齋堂，即臺灣本土佛教中的齋教，由此可知，不僅信仰日本佛教的漢人會選用佛前結婚式，連齋教亦受其影響，出現齋堂佛前結婚式。至於臺人和尚娶妻，雖然於 1932（昭和 7）年就有臺中某臺人和尚在該地佛教會提出並實際執行過，但因為不被該寺信徒和其他會員認可，因而只能自己落寞地舉辦婚禮和召開婚宴。¹¹⁹顯見，除了日本佛教之外，部分臺灣佛教宗派乃至於臺人信徒，尚無法接受此類外來宗教習俗。不過，並非所有臺灣佛教宗派，均反對和尚娶妻，相較於前述案例，新營郡白河庄關帝廟住持洪滿淨則有較好的遭遇：1935（昭和 10）年 9 月，洪氏在獲得開元寺得圓和尚許可後，得其憑媒撮合，並在眾人祝福下，於開元寺舉行一場盛大的婚禮。¹²⁰

總的來說，日本佛教來到臺灣之後，也將佛前結婚式傳入臺灣，雖然遲至 1926（大正 15）年，臺灣才出現最初的佛前結婚式。而最早舉行佛前結婚式的宗派為曹洞宗，並從此例為始，亦陸續出現各宗派施行佛前結婚式的報導。除曹洞宗之外，舉行佛前結婚式的宗派，尚包含臨濟妙心寺派、真宗本願寺派等日本佛教，且透過報導可知，即便宗派不同，各宗派的佛前結婚式也只有細部上的差異。此外，受到日本佛教影響，連臺灣本地佛教也開始學習日本佛教，在齋堂施行佛前結婚式，或有臺人和尚娶妻。然而，日本佛教本來就是專司葬禮的宗教，再加上日本佛教在臺灣的漢人信徒較少，以及臺人對於佛教仍無法與婚禮聯想在一起等原因，以致於不論是日人或漢人，均較少採用佛前結婚式舉辦婚禮，故其影響力也不大，只有少數人採用此種宗教結婚式。

¹¹⁸ 〈人事〉，《臺灣日日新報》第 11726 號，夕刊，1932 年 11 月 29 日，4 版。

¹¹⁹ 〈和尚娶妻 信徒反對 人言嘖々非難疊起〉，《臺灣民報》第 403 號（1932.2），頁 4。

¹²⁰ 〈和尚娶妻舉結婚式〉，《臺南新報》第 12115 號，1935 年 9 月 27 日，8 版。

第五章 社會教化運動與戰時體制下的漢人婚禮（1931-1945）

1920 年代以後，總督府在臺灣進行地方行政制度的改革，以及推動各類社會教化運動。原來由民間自行組織的風俗改良團體，在這段期間內，也隨之改組和再編，並逐漸成為總督府推行社會教化運動的利器。自 1931（昭和 6）年「部落振興運動」起，總督府在 1930 年代連續推動數個社會教化運動，甚至將社會教化團體進行整備，方便教化運動的推展。其後，中日戰爭爆發，此類社會教化團體，也轉化為戰爭動員的工具。於是 1931 年至 1945（昭和 20）年，臺人婚禮可說是受到社會教化團體與運動影響，非常深刻的一段時期。

而本章旨在瞭解 1930 年代至 1945（昭和 20）年日本統治結束，漢人婚禮在如此特殊的社會情勢下，所呈現之變化狀況。時間以 1937（昭和 12）年中日戰爭爆發為界，首先討論 1931（昭和 6）年至 1936（昭和 11）年臺灣的社會教化運動與漢人婚禮的變化狀況；其次則是探討 1937 年以降，肆應戰時的經濟統制，以及總督府的同化政策，臺式婚禮的改變情形。

第一節 1930 年代的社會教化團體與節約運動

一、皇民化運動之前的社會教化團體（1931-1937）

（一）社會教化團體及其運動

誠如前述，自 1920 年代以降，臺灣的風俗改良團體之性質已有所變化，從原本民間自發性團體，被逐步納入官方管理之下，改組為社會教化團體。同時，各州亦紛紛設立統制州下社會教化團體的州級組織，也慢慢地介入州內相關團體的事務。迨至 1931（昭和 6）年，日本為使農村經濟更生，因而推動「農村經濟更生運動」，希望藉此復甦農村的經濟。該運動乃將農民按「部落」（村落的最小單位）為單位組織起來，規制日常生活，希望藉此重建農村的經濟。而此運動非只有產業經濟的更生，乃包括強化、統制部落農民的生活意識、精神構造，以促使該運動更有效的執行；臺灣則隨日本的農村經濟更生運動，開始推行「部落振興運動」。¹此外，各教化團體的名稱亦不盡相同（或稱部落會、隣保會、部落振興會等），活動內容也略有差異。²再者，在部落振興運動推行之時，臺灣各州為響應日本內地的教化運動，遂將原有的社會教化團體解散，重新設置統制及聯絡

¹ 蔡錦堂，〈皇民化運動前臺灣社會教化運動的展開——1931～1937——〉，收於周宗賢主編，《臺灣史國際學術研討會——社會、經濟與墾拓論文集》（臺北：國史館，1995），頁 370-371。

² 井出季和太，《臺灣治績誌》（臺北：南天復刊，1997），頁 955。

州內各社會教化機構之州級社會教化團體，如 1931 年 12 月，臺北州聯合同風會被廢除，而改置臺北州教化聯合會、臺中州向陽會改設臺中州教化聯盟等。³

接著，為整頓紊亂的社會教化組織，1934（昭和 9）年 3 月 1 日，總督府與日本本國的中央教化團體聯合會，於總督府會議室共同召開「臺灣社會教化協議會」。召開臺灣社會教化協議會的目的，主要是臺灣一直缺乏可聯絡全島社會教化團體之中央統制機構，及可供參照的中心指導原則。因此，該會議決定設置「臺灣教化團體聯合會」以作為統制全臺社會教化運動團體之中央組織，且組織成立的同時，尚頒佈「臺灣社會教化要綱」作為社會教化的根本指導方針。⁴另外，在總督府的命令下，臺灣各地亦成立「部落振興會」，成為社會教化團體中最基層的實行機關。⁵而臺灣教化團體聯合會之成立，亦象徵著此時臺灣社會，形成一個由中央到地方最小單位（部落），即由上而下緊密聯繫的社會教化網絡。

1935（昭和 10）年日本內地展開「國體明徵」運動，臺灣亦推出「民風作興運動」以為應對方針。1936（昭和 11）年 7 月 25 日，臺灣總督府召開「民風作興協議會」，開始思索如何更加地提升國民精神涵養、打破漢人陋習，並推行更進一步的同化政策。⁶而這些政策提出後，次年即爆發中日戰爭，民風作興運動因而被國民精神總動員運動取代，其內涵則被承繼下來。

要之，1931（昭和 6）年至 1937（昭和 12）年之前，原先以漢人自發性為主，緩慢推行舊慣改良的風俗改良團體，已完全脫離原本的性質，由民間自發性組織，變成直屬於總督府管理的社會教化團體。在此同時，因總督府對組織的控制力大增，遂開始推行強力的社會教化運動，並持續到中日戰爭爆發之前。

（二）社會教化事業與部落改善事業

社會教化事業（其後的部落改善事業），為社會事業多項分支中的一部分。日治時期的社會事業即現今所稱的社會福利工作。該事業的目的在於救貧或防貧，但在日本統治臺灣的 51 年間，社會事業隨著總督府政策的走向，擴大社會事業的整體規模，並增設相關機構。除本來就有的防貧、救貧事務外，尚增加了提供娛樂、教化，甚至是導正風俗的工作。

1920（大正 9）年以後，隨著世界民族自決的風潮興起，以及第一次世界大戰後所導致的不景氣等因素影響，造成臺灣窮民人數大增，同時還出現反抗殖民

³ 臺灣教育會編，《臺灣教育沿革誌》（臺北：南天復刊，1995），頁 1028、1031。

⁴ 蔡錦堂，〈皇民化運動前臺灣社會教化運動的展開——1931～1937——〉，頁 375-376。

⁵ 蔡慧玉，〈一九三〇年代臺灣基層行政的空間結構分析——以「農事實行組合為例」〉，《臺灣史研究》第 5 卷 2 期（1998.12），頁 68、71。

⁶ 蔡錦堂，〈皇民化運動前臺灣社會教化運動的展開——1931～1937——〉，頁 378。

統治的政治運動。在此情況下，社會事業政策也不得不擴充和革新。於是在 1921（大正 10）年 8 月，總督府對各州發布多達九個要項的「關於社會事業的依命通達」（以下簡稱「依命通達」），⁷並於翌年開始，首度以國費計算社會事業費用，臺灣的社會事業制度由此開始急速擴充，除官方所屬之社會事業外，亦出現政府獎勵下成立的民間社會事業。⁸由「依命通達」的內容可知，此時期的社會事業之特徵便是從「救貧」轉為「防貧」，同時還增加了許多過去社會事業未曾有的工作內容，如：各地的方面事業、授產所、公設住宅、公共浴場、兒童健康相談所、風俗的改良、兒童保護、社會教化、生活改善等，新的社會事業於此時漸次出現。⁹

為使社會事業深入地方，1923（大正 12）年，臺灣各地區開始導入日本的「方面委員制度」，並設置於臺北及實施該制度，隨後新竹、高雄、臺南等各州亦陸續設立。¹⁰而所謂「方面」即是指區域之意，以市、街、庄為單位，將大範圍劃分為數個小的方面，每個方面由一位方面委員負責，以進行社會狀況調查之工作。¹¹設置這些方面委員之用意，乃是為了救濟和調查都市流動人口、維持社會安定等，並依實情來給予指導與救助。而在各街庄設有方面委員之後，地域性的社會事業可說是得到更強力地補強。再者，由於統制臺灣全島的社會事業協會召開設立紀念大會。故作為社會事業行政輔助機關的方面委員會也與其呼應，召開全島第一回方面委員大會，並從此時成為慣例，往後每年都會召開大會。¹²

而至 1928（昭和 3）年 3 月之前，臺灣社會已成立 28 類，共 748 種與社會事業有關的團體。因此該年 10 月，作為統制、聯絡全臺社會事業的「臺灣社會事業協會」於第一回全島社會事業大會中議決設立。¹³而從第一回大會為始，每年都會召開全島社會事業大會，在會中各相關團體，可提出各地區的社會事業在執行上遇到問題，或是相關建議。

⁷ 「關於社會設施事業的依命通達」：更徹底的救療設施、關於兒童保護、市場利用的改善、關於職業介紹的設施、小型住宅的改良及供給、低廉或是免費的住宿設施、使市街地的會社、商店等下級從業員，免於陷入奢侈、淫逸的弊風，並尋求相關辦法、設置公設當舖、設置共同浴場等九大項目。各項目中還有其它細則，可參閱大友昌子，《帝國日本の社会事業政策研究——台湾・朝鮮——》（京都：ミネルヴァ書房，2008），頁 162-163。

⁸ 大友昌子，〈日本統治下台湾における社会事業政策の展開〉收於《戦前・戦中期アジア研究資料 2 植民地社会事業關係資料集〔台湾編〕》別冊〔解説〕（東京：近現代資料刊行会，2001），頁 75-76、81。

⁹ 大友昌子，《帝國日本の社会事業政策研究——台湾・朝鮮——》，頁 167。

¹⁰ 沈潔，〈植民地台湾における方面委員制度の展開及びその特質〉收於《戦前・戦中期アジア研究資料 2 植民地社会事業關係資料集〔台湾編〕》別冊〔解説〕（東京：近現代資料刊行会，2001），頁 113。

¹¹ 古文君，〈日據時期台灣的社會事業——以貧民救助為中心的探討（1895-1938）〉，頁 61。

¹² 沈潔，〈植民地台湾における方面委員制度の展開及びその特質〉，頁 114。

¹³ 大友昌子，《帝國日本の社会事業政策研究——台湾・朝鮮——》，頁 204。

至於社會教化事業，則是以一般居民為對象，進行改善生活的教育或教化活動，使人們生活合乎現代社會所施行的社會事業。¹⁴日治時期的臺灣，曾出現過各式各樣的社會教化事業，除改善陋習的「矯風事業」之外（其後被「部落改善事業」取代），尚包含少年救護事業、隣保事業、方面事業等。¹⁵由於矯風事業（部落改善事業）與本文最為相關，故其它事業在此略之。

關於矯風事業，從 1906 年（明治 39 年）開始即有臺灣禁酒會，1920 年代設置的鹽水自勵會、北港街生活改善會等，以矯正風俗為目的而設置的團體。而透過表 5-1-1 可知，這類團體到 1930 年代以後，數量突然大增，甚至有特別針對聘金改革的「臺中聘金改善會」等，顯見當時社會風氣之一般。這些團體的工作，主要在於勸人禁酒、煙、吸食鴉片等惡習，及打破聘金、娼媒嫖等臺灣婚姻制度與葬祭制度等舊俗。¹⁶另一方面，臺灣社會事業協會亦於 1934（昭和 9）年舉行的第七回全島社會事業大會上，提出「關於部落改善的具體方策」，將部落的改善工作納入社會事業的體系之內。且在方策中提出「努力涵養皇室尊崇和敬神思想」等，增加過往社會事業不曾推動之敬神思想的內容。¹⁷不過，即使名稱於此時改為部落改善事業，但其對婚禮改善之項目尚與矯風事業相同。換言之，在總督府政策廣設部落振興會之時，社會事業亦將其視為其要務之一，並以此更深入地方社會推行更進一步的教化事業。

要之，自 1920 年代為始，社會事業不再只進行防貧、救貧之工作，乃隨著總督府政策的變動，增加社會教化事業等事務。由於總督府以公權力進行強制性的介入，社會教化事業所進行的陋習矯正工作，可說是從中央到地方，在全臺獲得全面性的推展。

表 5-1-1：1906-1937 年臺灣各地方社會教化事業組織一覽表

名稱	經營者	設立時間	事業項目	所在地
臺灣禁酒會	該會	1906 年 9 月	禁酒	臺北州臺北市
安平公會	該會	1919 年 9 月	修養	臺南州臺南市安平
鹽水自勵會	該會	1920 年 11 月	陋習改善	臺南州新營郡鹽水街鹽水
北港街生活改善會	該會	1924 年 9 月	陋習改善	臺南州北港郡北港街北港
佳里街習俗改良會	該會	1926 年 12 月	陋習改善	臺南州北港郡佳里街役場內
六甲庄矯風會	該會	1927 年 4 月	陋習改善	臺南州曾文郡六甲庄役場內
臺南三光會	該會	1927 年 4 月	藝娼妓的	臺南州臺南市臺南警察署內

¹⁴ 大友昌子，《帝國日本の社会事業政策研究——台湾・朝鮮——》，頁 217-218。

¹⁵ 杵淵義房，《臺灣社會事業史》（臺北：南天復刊，1991），頁 1212-1238。

¹⁶ 杵淵義房，《臺灣社會事業史》，頁 1226。

¹⁷ 杵淵義房，《臺灣社會事業史》，頁 1237。

			救濟安慰	
社頭庄生活改善會	該會	1928 年 11 月	陋習改善	臺中州員林郡社頭庄役場內
臺南州保全會	財團	1929 年 5 月	不良少年善導	臺南州臺南州廳內
臺灣佛教龍華會	財團	1929 年 6 月	不良少年收容	臺南州嘉義市山子頂
林厝寮生活改善會	該會	1930 年 1 月	陋習改善	臺南州北港郡北港街林厝寮
臺北更生會	官立	1930 年 1 月	鴉片矯正	臺北州臺北市
長短樹福壽會	該會	1930 年 10 月	陋習改善	臺南州新營郡後壁庄長短樹
茅港尾習俗改善會	該會	1930 年 10 月	陋習改善	臺南州曾文郡麻豆街茅港尾
社頭庄禁酒會	該會	1931 年 2 月	禁酒	臺中州員林郡社頭庄
永靖美風會	該會	1931 年 2 月	陋習改善	臺中州員林郡永靖庄役場內
永寧庄習俗改善會	該會	1931 年 5 月	陋習改善	臺南州新豐郡永寧庄役場內
臺中聘金改善會	該會	1931 年 5 月	聘金制度改善	臺中州臺中市役所內
仁德庄矯風會	該會	1931 年 8 月	陋習改善	臺南州新豐郡仁德庄役場內
內埔清風會	該會	1931 年 9 月	陋習改善	臺中州豐原郡內埔庄役場內
安順庄示儉會	該會	1931 年 11 月	陋習改善	臺南州新豐郡安順庄役場內
新化庄習俗改善會	該會	1932 年 2 月	陋習改善	臺南州新化郡新化庄役場內
南郭生活改善會	該會	1932 年 4 月	陋習改善	臺中州彰化市南郭
大內相愛會	該會	1932 年 7 月	陋習改善	臺南州大內庄役場內
鹿港生活改善會	該會	1932 年 9 月	陋習改善	臺中州彰化郡鹿港街役場內
竹山風俗改良會	該會	1932 年 12 月	陋習改善	臺中州竹山郡竹山庄役場內
彰化習俗改善會	該會	1933 年 2 月	陋習改善	臺中州彰化市市役所內
員林生活改善會	該會	1933 年 5 月	陋習改善	臺中州員林郡員林街員林寺內
南投葬儀改善會	該會	1936 年 3 月	陋習改善	臺中州南投郡南投街南投

資料來源：杵淵義房，《臺灣社會事業史》（臺北：南天復刊，1991），頁 1235-1236。

二、1930 年代的聘金廢除運動與神前結婚式的獎勵

（一）聘金廢除與陋習改善

1920（大正 9）年以降，隨著地方行政制度改正，原以民間性質為主的風俗改良團體，逐漸納入官方的掌控之中。而社會事業則是早從日本統治初期，就已成爲總督府所掌握的事務。由於兩者性質完全不同，故其負責的事務也不一樣。前者的工作主要以社會教育為主；後者則是以救貧、防貧為要務。儘管在社會事業中，本就有屬於習俗改善的社會教化事業，但這只是龐大的社會事業之種類中的少數分支，兩者的工作基本上還是不大相同。另一方面，就總督府官制來看，社會教育一直沒有專屬的管轄機構，而社會事業則是從 1922（大正 11）年以後

就出現專管社會事業行政的「社會事業係」，足以顯示後者比前者還受到重視。

再者，儘管 1920 年代出現統制州內社會教育的州級社會教化團體，但隨著部分士紳和行政當局者對於風俗改良之熱誠減退，使得風俗改良運動無法長久的持續下去。而臺灣社會教育行政出現轉機，則是在 1926（大正 15）年因文教課升格成文教局並於旗下設置社會課，社會教育事務於此時成為總督府要務之一。翌年，文教課文教局下的社會課再依其工作性質之不同，劃分出三係，分別是社會教育係、社會事業係、以及社寺係，在在表明社會教育已逐漸受到總督府的重視。¹⁸其後，行政組織完備的社會教育，便與社會事業互相配合，兩者同時從不同的層面對臺灣社會進行風俗改良或生活改善。

誠如前述，1920 年代以後的新知識份子，承擔起風俗改良的工作，展開比「風俗改良運動」時期更為激烈的改良運動，甚至提倡廢除聘金制度、童養媳等破除傳統婚姻制度中的陋習。其中，有部分理念獲得舊知識分子們的支持，故打破聘金制度遂成為 20 年代臺灣社會的風氣。不過，此變革單以民間的力量推動仍嫌薄弱。除部分的有識者外，一般的民眾或許礙於舊俗，以及思想尚未理性化，其聘金的廢止效果尚屬有限。此情況到了 1929（昭和 4）年有所改觀，因為總督府方面出現了較大的動作，乃決議要以官方的力量推動聘金等舊俗之改革。

1929 年 3 月文教局社會課為找尋聘金制度的改革方法，要求徵取各方面之意見，並揭載於社會事業協會的機關報——《社會事業之友》，最後再將討論成果刊於《臺灣日日新報》。而從討論的結果可知，聘金制度的存續，主要有三個原因：追求虛榮、生活貧困、缺乏自覺。¹⁹同年 4 月為更進一步討論如何改善聘金制度，文教局長石黑英彥邀請各方人士，在鐵道旅館召開「聘金制度廢止懇談會」。²⁰該會的成員，有文教局社會課長竹下豐次、謝汝銓、林佛國等二十餘名人士參與，在會中眾人商議如何實行聘金廢除及相關意見的交換。²¹同月 12 日，文教局社會課乃決定廢除聘金，據報導所言，略謂：

聘金議婚。乃悖人道極惡制度。文教局社會課打鳴廢止警鐘。已喚起各方面注意。青年男女勿論。即有子女之雙親。亦起反省有如三十年前。廢止纏足及辮髮然。²²

¹⁸ 近藤正己，《總力戦と台湾：日本植民地崩壊の研究》（東京：水刀書房，1996），頁 146。

¹⁹ 〈詹炎錄／就臺灣聘金制度而言〉，《臺灣日日新報》第 10394 號，夕刊，1929 年 3 月 28 日，4 版。

²⁰ 〈社會事業協會為改聘金制度主催懇談會〉，《臺灣日日新報》第 10403 號，夕刊，1929 年 4 月 6 日，4 版。

²¹ 〈聘金制度廢止懇談會 昨夜鐵道ホテルに〉，《臺灣日日新報》第 10407 號，1929 年 4 月 10 日，7 版。

²² 〈文教局社會課主倡廢止聘金惡習喚起各方面注意 行將具體的活動〉，《臺灣日日新報》第

由此可知，文教局社會課已開始呼籲臺灣的人們打破聘金，並希望有如過去推動放足斷髮時，引起漢人自身的自覺，進而改善陋習。而在這則新聞中，還提到「近將著手具體的活動」，表示除喚醒漢人的思想，總督府亦同時準備推行相關政策。另外，為了能夠達到更完善的效果，據竹下豐次在《臺灣日日新報》所發表的〈聘金制度的改善〉一文，略謂：

吾人竊思此問題。須仰有識者援助。借團體之力。宣傳妥協等。以期改善。最為適當。故依賴方面委員。宗教團體。家長會。主婦會。青年會。婦人會。處女會。其他具有理解好意熱誠努力者。俾使官民協心一致。出自人類愛的精神。而行正義之斧鉞也。²³

至此，不難理解表 5-1-1 於 1929（昭和 4）年以後，大量設置以矯正風俗為主要事務的社會教化事業團體之原因，再加上 1924（大正 13）年後廣設的方面委員，以及從 1915（大正 4）年以降就一直存續在臺灣社會的風俗改良團體。1929 年的聘金破除，可說在總督府大規模的推廣和動員人力下，成為當時全臺所盛行之「聘金廢除運動」。事實上，在總督府宣布開始推廣廢除聘金制度的翌年，爆發了全球性的世界經濟大恐慌，不但對日本造成衝擊，臺灣也受到了影響，這使得聘金的廢除，變得不只是單純的改良陋習，更成為總督府不得不為的要務。也因此，總督府於 1931（昭和 6）年推行部落振興運動，並於 1934（昭和 9）年設置統制臺灣教化團體聯合會，以求社會教化團體之統合和確立統一的改良方向。

1934 年 3 月，在臺灣社會教化協議會召開後，發佈「臺灣社會教化要綱」和設立統制全臺社會教化團體的中央機構——「臺灣教化團體聯合會」。於此時為始，由中央到行政系統最底層的社會教化網絡成立，再加上作為指導原則之要綱的發布，表示這時期的漢人將接受更為嚴格的社會教化。由此可見，1934 年以降的臺灣社會，其婚禮的改善勢必依照總督府的政策走向，而要綱之指導要項共五點：

- 一、策劃皇國精神的徹底，努力強化國民意識
- 二、作興助長融合親和與一致協力的美風
- 三、涵養公民精神並徹底的訓練

10409 號，夕刊，1929 年 4 月 12 日，4 版。

²³ 〈聘金制度的改善（下）〉，《臺灣日日新報》第 10429 號，夕刊，1929 年 5 月 2 日，4 版。

四、努力於實際智識技能的啟培，培養質實的風氣

五、力圖生活的改善，並期望向上

- 1 衣食住及經濟生活之合理化為義務
- 2 努力於獎勵良美風俗與習俗的改善
- 3 冠婚葬祭要尊重其精神並圖求實行的合理化
- 4 規定年中行事謀求社會生活的協同化
- 5 致力於衛生思想的涵養²⁴

從臺灣社會教化要綱第 5 項「力圖生活的改善，並期望向上」，其細項第 2 則「努力於獎勵良美風俗與習俗的改善」已可發現，臺灣社會教化聯合會已將習俗改善和追求良美風俗，視為社會教化運動的要求。而從過往的例子來看，此習俗改善必定包含漢人舊慣的聘金制度。再次，細項第 3 則為「冠婚葬祭要尊重其精神並圖求實行的合理化」，顯示 30 年代的臺灣社會，已明確的將婚禮視為改善要項。其細則所述「婚禮實行的合理化」，則反映著，漢人不可以施行過於鋪張、繁複禮俗，及大量聘金和妝奩的婚禮。

此外，1934（昭和 9）年 9 月，在臺灣社會事業協會召開的第 7 回全島社會事業大會上，決議出「關於部落改善的具體方策」，並提出 5 個改善要點，開始推行所謂的「部落改善事業」：一、公民的訓練；二、陋（習）打破和生活改善；三、設置部落集會所，以進行隣保事業並文化向上，並使其作為娛樂的中心機關；四、住宅的改善；五、公共浴場的設置等。²⁵其中，在「陋習打破和生活改善」一項裡，有明確提到對於聘金和媳婦仔等臺灣「陋習」的打破，以圖求「生活的向上」。由此顯示，社會教化運動已正式與社會事業連成一氣，且針對婚禮的改善目標也有所重疊。

接著，1936（昭和 11）年總督府召開民風作興協議會，並在會議過後提出相關方策，以及推行運動應行事項。有關民風作興運動的事項，則如下所示：

- （一）關於教化事項
- （二）關於同化事項
- （三）關於弊風打破事項
 - 一、迷信打破
 - 二、陋習改善

²⁴ 〈臺灣社會教化要綱〉，《臺灣時報》1934 年 4 號（1934.4），頁 95-96。

²⁵ 杵淵義房，《臺灣社會事業史》，頁 1236-1238。

打破改善聘金、媳婦仔、殯殮、啼哭等陋習

三、生活改善

打破改善婚姻、祭祀、葬儀、其他日常生活上之弊風

（四）關於農事改良事項

（五）關於衛生事項²⁶

在弊風改善事項中，關於婚禮的改善有兩點，其一是陋習；其二為生活面。換言之，此時期政府認為漢人婚禮，具有兩種不同層面的改良方向。不過，就改善內容而言，還是圍繞在聘金和繁雜舊慣等，長久以來各種時期不同團體，在推動風俗改良時必定提到的部分。此外，在民風作興的方策中，其第四項之內容為「各地方之民風作興，應促進以町、部落為單位之部落振興會之活動，並徹底實行之。」²⁷可見，於 1931（昭和 6）年始，以部落為一單位的風俗改良成為當時臺灣社會的主流，改變以往社會教化運動的作法。

總的來說，自 1929（昭和 4）年為始，文教局社會課長竹下豐次提倡之聘金廢除運動，臺灣社會分別以各式社會教化團體或社會教化事業團體響應。復以戰爭、昭和恐慌，以及為配合日本殖民母國的政策等因素影響下，聘金於此時期成為臺灣社會必誅的目標之一。再者，隨著中央統制教化團體的建置後，終於得以形成由上至下的社會教化網絡，並搭配原先就存於臺灣社會的社會事業團體，兩者在互相配合下，可說是出現得以讓總督府方便利用之，改善漢人風俗的強力工具。

（二）神社中心說與一街庄一社政策

在聘金廢除運動展開的同時，總督府為加強漢人「敬神尊皇」的思想，於 1934（昭和 9）年，在召開「臺灣社會教化協議會」之際，特別強調以「神社為地方教化之中心，普及奉祀神宮大麻。」等兩項措施為重要指標。換言之，即將神社視為社會教化的中心，並為此要普及神宮大麻，在漢人家裡，²⁸或是在部落的集會所中設置神棚。²⁹以此，總督府為實踐「神社中心說」，在臺灣各地興建神社，便成為該時期的要務。然而，全臺灣被官方所認可之神社實際數量，僅

²⁶ 〈府主催民風作興協議會〉，《臺灣地方行政》2 卷 8 號（1936.8），頁 140-141。

²⁷ 〈府主催民風作興協議會〉，《臺灣地方行政》，頁 140。

²⁸ 1934 年，總督府提出「國有神社，家有神棚」的口號，企圖使臺灣所有家庭都奉祀「神宮大麻」。蔡錦堂，〈日據末期台灣人宗教信仰之變遷——以「家庭正廳改善運動」為中心〉，《思與言》第 29 卷 4 期（1991.12），頁 67。

²⁹ 蔡錦堂，〈皇民化運動前臺灣社教化運動的展開——1931～1937——〉，收於周宗賢主編，《臺灣史國際學術研討會——社會、經濟與垦拓論文集》（臺北：國史館，1995），頁 375。

僅只有 25 所。是以，文教局長乃於該年 9 月 18 日，向各州知事廳長發出「有關神社建造要項之件」，並在內文中提及：「建造神社以作為各種社會教化之中心，而數量則以一街庄一社為主，不得濫設。」又為了保持神社之「尊嚴」，該要項亦規定建造神社所需的「設備規格」。³⁰

不過，因「氏子」（信徒）基礎不足，以及經費籌措困難等問題，一街庄一社之拓建其實並不順利，只是因為神社被視為地方教化的中心，故在官方的策動下，各地方很積極地配合並建造神社。1934（昭和 9）年以降至二次世界大戰結束的這段時間內，神社之建造總數量為 43 所，是過去 30 多年來所建築神社數之兩倍（1895 至 1933 年僅 25 所）。此外，該時期所建造之神社大多散佈於西海岸各州的主要市街庄，且多為於各郡的「郡役所」（郡辦公處所），即所謂「郡之總鎮守」；屬於「街庄鎮守」僅為少數。由此顯示，因「一街庄一社」之目標，在實行上極為困難，僅能以「一郡一社」的方式來進行，且前述之目標直到戰爭結束時都無法達成。其後，因為一街庄一社的神社建造不順利，總督府亦推動「街庄設神社，部落設攝末社」，作為一街庄一社的替代方針，並試圖整理各地區的社，以利資源控制和方便統制。³¹

以此，由於臺灣缺乏臺人氏子（信徒），神社不但無法順利增設，且神道亦難以推展。因此，縱使總督府以強制力推動神社的興築，其成果尚不甚理想。又因神社的建造在臺灣一直無法普及，只有在都市或西部沿海地區、原住民居住區，及日人聚落有集中興建；東部或鄉村則普遍不足。再者，總督府對神社之認定與建造規範嚴格，也造成神社數量難有突破性的增長。以上種種原因，將促使想要施行神前結婚式的人們，必須耗費金錢和時間，特意離開住家周邊到有神社之地區，舉行結婚典禮。是故，總督府若要獎勵、推行神前結婚式，只能尋找替代的場所，利用部落振興會的集會所，或改變漢人家屋中的正廳、設置神棚，使這些原來非神社的場所，成為可以施行神前結婚的場地。

三、聘金廢除運動展開後的漢人婚禮

由於 1930 年代以降，出現以部落等基層行政體為主的社會教化運動。因此，在討論漢人婚禮實際情況時，將與個人自發性的改良進行區隔。再者，該時期政府亦推行神前結婚式。故在本項，將分為部落、個人、神前等三部分，並分別探討：

³⁰ 〈神社建造要項ニ関スル件〉，收於臺灣總督府文教局編，《現行臺灣社寺法令類纂》（臺北：帝國地方行政學會臺灣出張所，1936），頁 372。

³¹ 蔡錦堂，〈日本據台末期神社的建造——以「一街庄一社」政策為中心——〉，頁 217-221。

（一）「部落」婚禮之實際狀況

如前所述，自 1931（昭和 6）年為始，總督府開始推行部落振興運動，此社會教化運動與 1910 年代的風俗改良運動相比，其最大不同點在於，後者不再只是某些上層社會領導階級和政府之事務，社會中下層的人民只作壁上觀，而是整體社會由上到下，必須配合政策進行相應的改善。換言之，30 年代的社會教化運動，是以政府為中心發佈命令，人民需隨之應對並配合政策執行相關活動；不再如同 1910 年代的風俗改良運動，甚至是 1920 年代新文化運動等，單只是某些階層或人群的口號。

然而，完全的教化網絡之成立，是在 1934（昭和 9）年設置臺灣教化團體聯合會和廣設部落振興會之後的事，故統制社會教化團體的中央組織產生之前，臺灣只有出現各地名稱不一，且進行活動事項也不一的部落「振興會」；³²唯一相同的，只有這些團體皆是「街庄」之下的「部落」單位團體。³³

因此，在部落振興運動初推行之時，各部落的改良狀況略有不同，且事項多而繁雜，故本文也不會全部論之，僅討論影響漢人婚禮之事項。事實上，雖然各部落的改革方向不同，但嚴格說起來，各部落尚以 1929（昭和 4）年的聘金廢除運動為大原則，並提出減少花費的改善方針。以 1933（昭和 8）年 4 月成立之臺中州員林新東西部落振興會為例，在「生活改善」之要項中，便提到婚禮改善的方法和成果：

冠婚葬祭：冠婚＝為聘金廢止付出很大的努力，且非常困難，故目前訂下 200 圓標準，行列廢止，只用實用品（嫁入道具）。獎勵使用神前又或者適當的舉式，會長、役員要在中間進行照料，並在當日舉式時參列，目前已實行數男 13 件女 10 件。³⁴

顯見，員林新東西部落振興會的改良方針，主要為聘金廢除，迎娶行列廢止，將嫁妝等改為實用品，而在舉式部分，則獎勵神前或其它適當的結婚式。但這些婚禮改良項目中，除了結婚式之外，其他的改善多是為了節省多餘的消費，可見此點尚是受到聘金廢除運動的影響。再者，根據該部落振興會的改善要項，許石頭亦提到其改善的成果，實行數共為 23 件。文中亦提到改良實例，為：「本會副會

³² 「部落振興會」的名稱不一，有振興會、同榮會、共勵會等。本文以「部落振興會」統稱之，若特指某部落時，才使用該部落之相關團體的名稱。

³³ 蔡錦堂，〈皇民化運動前臺灣社教化運動的展開——1931～1937——〉，頁 371。

³⁴ 許石頭，〈教化振興運動の狀況〉，頁 64。

長之女，使用處女部部長過去結婚時曾經使用的物品，不用購買新的用具。聘金僅授受 100 圓，且嫁娶用具也以實用品替代，牲禮其他舊慣例皆一切廢止。結婚當日男家為學校老師、庄役場職員；女家為女方父親、學校老師、會長、主婦和處女兩部的部長、部員，各自送迎並參列。」³⁵由該實例可以發現，除部分傳統習俗遭到廢止之外，聘金已照振興會標準降至 200 圓以下，且又為強調節儉，連新娘的嫁妝等用具，都借用他人曾使用過的二手物品作為替代。另外，值得注意的是，此時已有部落，開始推廣具同化性質的神前結婚式。反映著，原來可由漢人自行選擇的神前結婚式，已於此時期開始，出現被刻意推廣的傾向。

此外，同樣是 1933（昭和 8）年成立之上七張犁同榮會，在關於「生活改善」所需實施的諸多要點中，提出對於婚禮改良較為詳細之要項，茲於下列分述：

婚禮的改善

製作如同左側的改善標準案，並促進實施

- 1.聘金改為準備金，額度在 200 圓以內。
- 2.途中行列要廢止，木料（嫁入道具，如衣櫥等）由男家或女家製作，並於結婚前日搬運。
- 3.衣服要減少，金器則需廢止。
- 4.禮餅要減少，不分給一般人，只分送予親友。
- 5.米糕應廢止。
- 6.媒介費用，男家 6 圓；女家 4 圓。
- 7.其他迷信的行事皆禁止。³⁶

概觀來看，該部落振興會為改良婚禮，率先製作「婚禮改善標準案」，再依照該案進行婚禮的改良。就內容觀之，其改良要項多以「簡約」或「節約」為主，且被改良者不只廢除聘金，連同嫁妝、衣物、禮餅、媒介費用，甚至希望嫁妝會使用的家具要自行製作。此外，像高雄州燕巢部落，尚規定參加婚宴的人數，最好 1 戶 1 人參加（但親戚則不在此限），以避免過多的浪費。³⁷要言之，可以感受到在部落振興運動時期，臺灣的社會風氣承繼 1929（昭和 4）年以來，因世界不景氣所強調的節約風氣，而廢除漢人婚俗之部分舊慣項目只是手段之一。

接著，在 1936（昭和 11）年民風作興運動推廣時，部落振興會成為民風作興會的下層組織，且此時期臺灣已有中央的統制團體及中心改革要項。故可想而

³⁵ 許石頭，〈教化振興運動の狀況〉，頁 64。

³⁶ 林傳旺，〈上七張犁同榮會の實狀〉，《臺灣地方行政》2 卷 9 號（1936.9），頁 65。

³⁷ 謝年登，〈我が部落振興教化運動〉，《臺灣地方行政》2 卷 9 號（1936.9），頁 69。

知，這時期部落婚禮的改善要項，理應是照著民風作興運動事項實行。然如嘉義民雄庄牛稠溪部落自治振興會，為要求冠婚葬祭之冗費節約，並施行臺灣戲劇的統制，同時開催教化講演會並活動寫真之映寫會。³⁸或者如新莊郡新莊街頭前共勵會，將男家的儀禮物及女家的嫁妝改為實用品。³⁹而民雄庄牛稠溪部落自治振興會則只要求，冠婚葬祭之冗費的節約。⁴⁰顯而易見的，各部落振興會的改良，雖然有大原則作為改良的目標，但因部落狀況各不同，故其要求還是有所差異。

由此顯示，即使有中央指導原則，各部落振興會還是以各部落的狀況為主，實施符合各部落的婚禮改良。此外，新莊街頭前共勵會尚提出未來的改善方針：

冠婚儀禮的改善

- （イ）廢止聘金制度，結納金為 200 圓
- （ロ）獎勵神前結婚
- （ハ）努力於廢止媳婦仔（許婚）制度及人身買賣
- （二）排除職業媒介者⁴¹

易言之，聘金制度等陋習不但被要求廢止，此時期也開始可見到帶有同化的意涵改良，如獎勵神前結婚的施行，或把「聘金制度」改為傳統日本婚禮中的「結納金」。事實上，民風作興運動目標為「國民精神的振作」，與「同化的徹底」，故改善要項中會出現拔除具中國風俗習慣的臺式婚禮，將部分要素替換為日本婚禮的形式。翌年，民風作興運動即被皇民化運動取代，儘管名稱相異，但實際上皇民化運動乃是承襲民風作興運動的內容，再將其擴大發展，而民風作興一詞則由皇民化吸收並取代。⁴²換言之，皇民化運動不是無中生有，乃是從 1936（昭和 11）年就已有先聲，只是隨著中日戰爭的爆發而白熱化，以新的名稱代之，並於民風作興運動時期，推廣結納金和神前結婚式。然而，必須注意的是，神前結婚式等具「同化」的習俗改良，其實早從 1931（昭和 6）年部落振興運動時期就已經開始推行，1936 年的民風作興運動只是將其擴大推廣。

要之，從 1931（昭和 6）年為始，總督府推展以「部落」為主體的社會教化運動。已改變過往的風俗改良運動，多是「個人」依照自己的狀況，再循著總督府的政策或社會的風潮而隨之改變。因以部落為主的風俗改良，是整個部落範圍

³⁸ 臺灣教化團體聯合會，《臺灣に於ける優良部落施設概況》（臺北：該會，1937），頁 129。

³⁹ 臺灣教化團體聯合會，《臺灣に於ける優良部落施設概況》，頁 8。

⁴⁰ 臺灣教化團體聯合會，《臺灣に於ける優良部落施設概況》，頁 129。

⁴¹ 臺灣教化團體聯合會，《臺灣に於ける優良部落施設概況》，頁 15。

⁴² 蔡錦堂，〈皇民化運動前臺灣社會教化運動的展開——1931～1937——〉，頁 382-383。

內之住民，一同負擔之共通要務。若將兩者相比較的話，前者可以隨著自己的喜好進行改變；後者則須配合政策，部落的居民須先共同討論部落整體的狀況，再依照討論後的結果，進行相應的改良。如此也反映著，透過社會教化網絡的構成，總督府的命令得以由上層達到下層，並進行合乎政策的習俗改良。

而部落振興運動到民風作興運動，其要求的改善對象雖以部落為主體，然改良項目亦脫離不了當時社會不景氣的狀況，故同樣有打破聘金制度、節約等要求。此外，因同化意涵的增加，從部落振興運動為肇始，其改善要項，亦出現獎勵神前結婚式的施行，或將聘金制度改為傳統日本婚禮結納金制度的要求。

（二）簡約與捐獻的婚禮

首先，關於個人於 1929（昭和 4）年，為因應文教局社會課推行聘金廢除運動時的婚禮，與 1920 年代新知識份子們提倡「打破聘金」等言論之際，出現的改良婚禮，就實質而言兩者的差異並不大。如《臺灣民報》對此時期聘金廢除婚禮的報導，略言：

梧棲街周譜君，素對地方風俗的改良，熱心，遇事實行提唱，痛感聘金若非全廢，無以革除人身買賣的惡習。此回其令妹畢業彰化高女，由王良德君介紹，與臺中藥學上李天生君締婚，實行聘金全廢，嫁妝全無，凡事捨繁就簡，可謂一鄉的先覺了。⁴³

由報導內文可以瞭解，這時期的廢聘婚禮，因為改良方針與 20 年代新文化運動所推行的目標相同，同樣是要求打破聘金和粧奩等舊俗。故就實際面來說，其兩者差異不大。然而，由周譜的例子可知，此人為配合時事的變化，乃要求其妹之婚禮要廢除聘金和嫁妝，同時也反映著此時期社會的風氣。

接著，在 1932（昭和 8）年李德勝、周溪泉妹的婚禮，與劉文燃、黃順女兒結婚時，亦以感到「聘金不合時宜」為理由，實行將聘金完全廢止的婚禮；⁴⁴又或者如 1933（昭和 9）年 4 月張金註提倡聘金廢止，並直接在自己女兒的婚禮上，實行廢除聘金的婚禮。⁴⁵在在顯示，此時的廢聘之風氣，已逐漸促使漢人放棄婚禮中的聘金。此外，受到不景氣和摒除聘金的影響，被廢止的舊俗不只有聘金，尚包含納采、結婚時的擇日、親友所送祝福婚禮的賀儀，以及親迎時使用的爆竹

⁴³ 〈地方通信／梧棲／實行聘金全廢／周氏之先覺〉，《臺灣民報》第 303 號（1930.3），頁 6，

⁴⁴ 〈人事〉，《臺灣日日新報》第 11405 號，夕刊，1932 年 1 月 11 日，4 版；〈人事〉，《臺灣日日新報》第 11408 號，夕刊，1932 年 1 月 14 日，4 版。

⁴⁵ 〈新竹〉，《臺南新報》第 11240 號，1933 年 4 月 28 日，8 版

等，部分被時人認為過多花費的舊慣。⁴⁶

值得一提的是，白色的婚紗即婚禮服也配合經濟的節約，而被視為比傳統婚禮服更經濟、便宜的象徵。⁴⁷因為白色的婚紗可多次重複使用，將其染色成其他顏色等。換言之，由聘金制度的廢除為始，其他被視為過於浪費的舊慣，亦需要在「節省」的大原則下，進行相應的變化，以符合時代的潮流。而這樣的潮流，也影響至臺灣後山的花蓮港廳，並於 1934（昭和 9）年出現首次廢除聘金的報導。據報導描述，事情起因女方的父親決定不要收取聘金，且女方當事人也覺得不要拿此金錢；但男方的父親則反對，還造成兩家人的爭執。結婚者為了不讓自己的意念受到阻撓，果斷地舉行婚禮。⁴⁸由此例也可知，還是有部分漢人沿襲舊慣，不受政府政策，或社會風氣影響。

另外，在極簡的婚禮發展到了極致之時，甚至產生出以「茶話會」取代婚禮喜宴的狀況。1937（昭和 12）年 4 月，宜蘭青年團幹部莊海樹舉行結婚式之後，於宜蘭公學校講堂，以會費一人 10 錢的額度，開設極簡素之「茶話宴會」（見圖 5-1-1）。在「簡易結婚宴會」會中，主事者招待關係者 120 名，且為因應旨趣，來賓每人僅以 1 錢至 20 錢價值之記念品以表示祝意。⁴⁹在在顯見，由於節省觀念的推廣，一般婚禮所舉行的婚宴被視為鋪張的象徵，因而改以簡素之茶話會取代。

⁴⁶ 〈人事〉，《臺灣日日新報》第 11416 號，夕刊，1932 年 1 月 22 日，4 版；〈人事〉，《臺灣日日新報》第 12002 號，夕刊，1933 年 9 月 3 日，4 版；〈禁自動車投擲爆竹 臺南警察署英斷 島人新式婚娶尚難免俗〉，《臺灣日日新報》第 11804 號，夕刊，1933 年 2 月 16 日，4 版；〈人事〉，《臺灣日日新報》第 12166 號，夕刊，1934 年 2 月 16 日，4 版。

⁴⁷ 〈モダン化して行く本島人の婚禮衣装上海からの影響が多い〉，《臺灣日日新報》第 11282 號，夕刊，1931 年 9 月 8 日，6 版。

⁴⁸ 〈花蓮港廳下で初て聘金の廢止結婚近隣では好評判〉，《臺灣日日新報》第 12166 號，夕刊，1934 年 2 月 16 日，4 版。

⁴⁹ 〈簡易結婚披露〉，《臺灣日日新報》第 13316 號，1937 年 4 月 21 日，9 版。

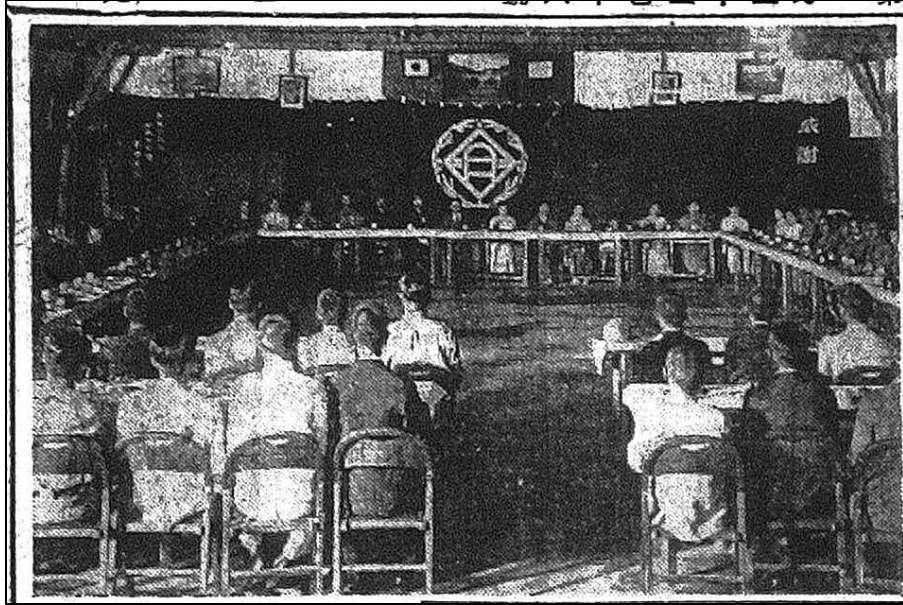


圖 5-1-1：簡易結婚宴會

資料來源：〈簡易結婚披露〉，《臺灣日日新報》第 13316 號，1937 年 4 月 21 日，9 版。

然而，該時期漢人的婚禮不單只倡導「節省」，為了戰爭需要，尚發展出由節省觀念延伸出之「捐獻婚禮」。此類婚禮較早的案例，出現於 1930（昭和 5）年，最初的捐獻婚禮，只是某對新人結婚時，將其婚費節約一部分，並將錢捐給慈善事業。⁵⁰接著，同年八月，草屯街榮茂店主，在為其長男舉辦婚禮時，節省許多費用，將省下來的金錢捐出，然後捐給草屯庄役場任其分配，並提出三項要求：1.霧社事件出征人員的慰問；2.對貧民施米；3.對草屯公學校兒童寄贈學用品。⁵¹或者又如 1933（昭和 8）年 1 月，吳乃占為其子舉辦婚禮時，將婚費節省，再捐給方面助成委員會。⁵²其後，亦出現表明廢除聘金，再將省下的結婚費捐出的例子：

兩家俱鑑現社會風潮。廢止聘金。又去二十九日。新婚披露會。乃節約其一部冗費。新郎新婦支出二十圓。寄附新店庄社會事業助成會。以助貧之救濟云。⁵³

如此反映出，除廢除聘金之外，由於臺灣社會不景氣，婚禮不但要節約，更甚者還須為社會出一份心力。婚禮中節省下來的金錢，就捐給公家機關，或是社會事

⁵⁰ 〈人事〉，《臺灣日日新報》第 10755 號，夕刊，1930 年 3 月 27 日，4 版。

⁵¹ 〈地方通信／草屯／節省結婚費寄附庄役場〉，《臺灣新民報》第 342 號，（1930.8），頁 8。

⁵² 〈佳里〉，《臺南新報》第 11140 號，1933 年 1 月 17 日，4 版。

⁵³ 〈文山／改良婚禮〉，《臺灣日日新報》第 12396 號，夕刊，1934 年 10 月 5 日，4 版。

業助成會等支援社會事業財源的單位。滿州事變爆發之後，為順應時局的變化和戰爭的準備，甚至出現了國防捐獻的案例，如 1934（昭和 9）年簡木火與張阿和的結婚式：

去十九日午後六時。在宜蘭公會堂。開結婚披露會。招待內漢人重要人士二百餘名。席上聲明就結婚費用。節省一步。寄附于國防獻金。及教育方面。並江當日宴會用之空瓶全部。提供宜蘭在鄉軍人會云。⁵⁴

要之，得以瞭解在 1929（昭和 4）年以後，由於世界性的經濟不景氣和總督府推廣的政策等，兩種不同層面的影響，漢人婚禮不得不與之應對。最初的改變，只有隨著政策的發布，執行打破、廢除聘金的婚禮。接著，在經濟不景氣，及面臨即將爆發的戰爭，臺灣隨同日本內地進入備戰的狀態。不但生活需要更加的節儉，其臺式婚禮中被廢除項目也逐漸增加，且結婚之形式亦越加簡化。最後，為了幫助社會事業和進行戰事準備工作，舉辦婚禮時所省下之費用，抑或是婚宴中可回收再利用的器具，將被贈予政府機構或社會事業相關團體，更甚者尚有人捐給農事小組和公學校兒童。⁵⁵

最終，此時期漢人婚禮的終極形態，就如同 1935（昭和 10）年黃媽典的胞弟黃吉水與巫秀美的婚禮。報導云：「兩人舉辦打破聘金制度和舊慣的婚禮，捨棄結納、聘金及其他縛禮，並節約一切冗費，只進行簡單的結婚式。然後，把省下的金錢做為結婚紀念，將若干捐款寄贈予社會救濟事業。」⁵⁶簡言之，若以個人的立場來看，漢人婚禮主要圍繞於聘金、妝奩的破除，或是留下多餘的金錢，捐獻予社會事業或是政府機關。當然，在改良方向之細部上，每個人各有差異，只是在大原則下破除聘金和捐獻婚費，成為時人結婚時重要的考量。

（三）作為「同化」的神前結婚式與結納金制度

如前所述，從 1931（昭和 6）年部落振興運動為始，總督府一改過去僅宣傳卻無實際作為的「敬神尊皇」和「普及國語」，乃提出相關實行措施。而在臺灣社會教化要綱中，則以國家神道對臺灣民眾進行精神面的滲透，不但要求「崇敬神社」與「普及神宮大麻」，尚提出「神社中心說」將神社作為教化的中心。到了 1936（昭和 11）年推行民風作興運動之時，為增強精神層面的教化，乃開始

⁵⁴ 〈人事〉，《臺灣日日新報》第 12142 號，夕刊，1934 年 1 月 23 日，4 版。

⁵⁵ 〈地方だより／新竹風聲〉，《臺南新報》第 11884 號，1935 年 2 月 6 日，4 版。

⁵⁶ 〈結納聘金もない黃法學士の結婚節約し得た金を社會事業に寄附〉，《臺灣日日新報》第 12617 號，1935 年 5 月 17 日，3 版。

將漢人舊慣裡的冠婚喪葬、祭典儀禮等定位為「迷信陋習」，試圖拔除含有中國精神色彩的宗教信仰、冠婚喪葬等生活習慣。因此，在 1931（昭和 6）年至 1936（昭和 11）年這段期間內，總督府為加強漢人於精神上的同化，以及敬神尊皇的思想，尚開始要求漢人勤勞奉仕、神社參拜等，並推廣神前結婚。更甚者，則是要求漢人生活要更加的日本化。⁵⁷

儘管總督府已開始獎勵、推廣神前結婚式，但總督府卻沒有透過法令，強制要求漢人執行。再者，先前曾經提過，神社的數量在臺灣並不普及，只有部分重要行政區有建造神社，故 1934（昭和 9）年才需要提出一街庄一社的政策，來提振神社的數量。然而，不是每座神社的場地都適合舉行結婚式，因此神社本身亦須擴增神社內，或改建社務所，如：1934 年基隆神社便開始拓建社務所，以利舉行神前結婚。⁵⁸1938（昭和 13）年花蓮港神社為整地，而招來氏子（信徒）奉仕，其整地原因，亦是為了新築結婚式場和修養道場。⁵⁹反映著，不是所有的神社之規模皆適合舉行神前結婚式，設備不全的神社，必須擴建其社內建築以求完善。

實際上，到 1930 年代之際，神前結婚式早已是臺灣社會所認可的結婚式之一，雖然施行該婚式者，其數量遠遜於臺式結婚式，但還是有部分漢人在結婚時，會選擇使用神前結婚式。據《臺灣神社略誌》的記載，使用神前結婚式者，大多是接受過新式教育且畢業於高等學校者；⁶⁰再加上大正時期，較早採用該婚式者，多為風俗改良團體的成員，而風俗改良團體之廣設，與總督府的推廣有關。換言之，使用神前結婚式者，不是受過日本思想洗禮過的新知識份子，就是親近總督府，或是期望改革風俗的漢人。職是之故，1930 年代總督府欲推廣神前結婚的對象，便是在這之外的漢人，即未接受過新式教育，或是較少接觸神社的漢人。

因此，在部落振興運動，或是民風作興運動推動時，便有部落振興會於生活改善要項之中，列上「獎勵神前結婚」一項，譬如先前曾提過的，員林新東西部落振興會、新莊街頭前共勵會等。⁶¹以此，在當時採行神前結婚式的結婚者，便被視為生活改善的樣板人物，例如 1935（昭和 10）年 2 月，新化街醇美會的會員林德明與胡仙女於新化神社，舉行盛大的神前結婚式，就被當局視為具有「生

⁵⁷ 向山寬夫原著；楊鴻儒、陳蒼杰、沈永嘉譯，《日本統治下的臺灣民族運動史》（臺北：福祿壽，1999），頁 1296-1297。

⁵⁸ 〈基隆神社にも結婚式場〉，《臺灣日日新報》第 12461 號，1934 年 12 月 10 日，7 版。

⁵⁹ 〈結婚式場と道場を境内に新築 地均しは氏子が奉仕〉，《臺灣日日新報》第 13804 號，1938 年 8 月 24 日，5 版。

⁶⁰ 臺灣神社社務所編纂，《臺灣神社略誌》，頁 24-25。

⁶¹ 許石頭，〈教化振興運動の狀況〉，《臺灣地方行政》2 卷 7 號（1936.7），頁 64；吳錫樑〈新莊街頭前共勵會教化實施狀況〉，《臺灣地方行政》2 卷 10 號（1936.10），頁 118。

活改善」之意義。⁶²不過，儘管神前結婚式的推行，是該時期總督府的政策，但在當時也出現，順應時代潮流推行神前結婚式，在開始時卻遭受部落其他人的非難，爾後才在教化委員勸說下妥協的案例。⁶³

再者為進行臺人婚禮的同化，除了獎勵神前結婚式的施行之外，在該時期亦推動將聘金制度改為日本婚禮結納金制度，並作為打破聘金制度的方式。譬如旗山郡杉林庄杉林部落振興會，在聘金制度的改革方面，不但實行限制聘金為 200 圓以下，尚計畫未來把聘金改為結納金；⁶⁴王年龍為打破聘金制度，在其義弟議婚時，便模仿日本結納金制度，將 360 圓的聘金送給女方。⁶⁵顯見，1930 年代的社會教化運動不單只是推行神前結婚式，亦企圖將漢人的聘金制度，轉化為日本婚禮中的結納金制度，以達成漢人婚禮的同化，同時作為打破具有人身買賣性質之聘金制度。

以此可知，1929（昭和 4）年總督府文教局社會課推動的聘金廢除運動，在此時期也影響到神前結婚式的施行者。因為由部落振興運動始，這段期間內除推展敬神尊皇思想以外，尚包括生活改善，其中聘金等陋習的破除，一直是主要項目之一，故在當時有類似此結婚式出現：

臺北郭廷俊氏。久為臺灣社會事業協會理事。力倡本島人日常生活。及習
□風俗改善。此次乘令郎又柏君。與萬華醫師李朝北氏令嬢金瑛嬢結婚式
之機謝盡粧奩。及謝聘金聘禮其他一切繁縟之事。訂來二十九日午前十一
時頃。在臺灣神社神前。舉式。⁶⁶

可見，漢人縱使改用神前結婚式取代臺式結婚式，但在訂婚時還是必須要用到聘金和粧奩，因此在聘金等舊俗受到非難之時，也必須配合時代潮流而改變。而在這樣的氛圍下，首當其衝的，當然就是社會事業或社會教化團體的關係者，如前述之郭廷俊，在為其子準備婚禮時，就需要特別廢除粧奩和聘金等舊俗；又或者像新化郡青年團幹事蔡文祥，與善化女子青年團幹事林瑞嬌結婚，業需破除舊有的習俗，廢除聘金和施行神前結婚式。⁶⁷

⁶² 〈地方だより／新化〉，《臺南新報》第 11904 號，1935 年 2 月 26 日，10 版。

⁶³ 林印得，〈今や理論の時代にあらす〉，《向陽》昭和 12 年 1 月號（1937.1），頁 25。

⁶⁴ 臺灣教化團體聯合會，《臺灣に於ける優良部落施設概況》，頁 170。

⁶⁵ 〈打破聘金制度倣內地式而送聘〉，《臺南新報》第 11798 號，夕刊，1934 年 1 月 10 日，4 版。

⁶⁶ 〈理想結婚式 郭李兩家 改盡縟禮〉，《臺灣日日新報》第 12118 號，夕刊，1933 年 12 月 29 日，4 版。

⁶⁷ 〈地方だより／新市〉，《臺南新報》第 11904 號，1935 年 2 月 26 日，10 版；〈地方だより／新化〉，《臺南新報》第 11905 號，1935 年 2 月 27 日，6 版

1934（昭和9）年魏火曜和顏碧霞在臺灣神社舉行神前結婚式，他們的訂婚也選擇不使用傳統的聘金，以及將聘禮簡化。據其回憶錄所載，魏顏兩人是透過相親認識，且在訂婚前有先交換過八字。訂婚之時，因男方在東京，故請媒人代勞。男方家共派六人：父母親、媒人及小孩。女方家並沒有收取聘金，聘禮種類則盡量簡化。女方僅贈送男方西裝、懷錶等紀念物品。⁶⁸ 至於結婚式之舉行，據魏火曜本人云：

先舉行中國式婚禮，再補辦日本儀式。當時結婚的法律手續是事後申報戶口，日本那一套儀式不做也可以。結婚當日我乘坐汽車由臺北到基隆去接她。先到我萬華家裡祭告祖先，再到臺北神社補辦「三三九度」禮，以大中小酒杯敬神，酒杯是紅彩漆器，我們輕啜一口酒。日式結婚典禮很嚴肅。不像我們那麼熱鬧，又要蓋很多章，而且蓋章在兩分證書上好像要防著雙方離婚。⁶⁹

由魏火曜本人的描述，可以得知，在他們結婚時應舉行過臺式結婚式，才另外前往臺灣神社施行神前結婚式。簡言之，魏火曜和顏碧霞應是為配合聘金廢除、聘儀簡略，以及獎勵神前結婚式等總督府的政策，才將舊俗捨棄，並多舉行一次結婚式。這點或許也反映著身為五大家族的顏家，必須「以身作則」，以此作為一般漢人的「楷模」。

以此，即便臺人改採行神前結婚式，也需要呼應當時代的廢除聘金潮流，實行「無聘金的神前結婚式」。且此風尚直至1937（昭和12）年都還可以見到，如1937年3月新竹州桃園街教育家黃帶妹的妹妹與王世彬結婚，就是斷然廢止聘金，並於臺灣神社舉行神前結婚式。⁷⁰再者，如同前述，即使採行神前結婚者，也需將節省下來的婚費捐出，如：1937年，1月，林超古外甥於里壠神社舉神前結婚式，並節約婚費捐獻國防獻金。⁷¹如此可見，就算改用總督府推廣的神前結婚式，亦須因應時代的狀況，並配合潮流做出改變。

最後，不得不討論的是，1930年代經過總督府推廣後，臺人對於神前結婚式的接受度是否增加？誠如前述，吾人可知，30年代以前只有部分改革派漢人會施行神前結婚式，且此婚式因神社數量等問題導致限制頗多，因此在臺灣該婚式可說是相當不普及。然而，自1934（昭和4）年起，總督府為實踐「神社中心

⁶⁸ 熊秉真、江東亮訪問，鄭麗榕記錄，《魏火曜先生訪問記錄》（臺北：中央研究院近代史研究所，1990），頁134-135。

⁶⁹ 熊秉真、江東亮訪問，鄭麗榕記錄，《魏火曜先生訪問記錄》，頁135。

⁷⁰ 〈地方近事／桃園／無聘金で結婚式〉，《臺灣日日新報》第13364號，1937年6月8日，8版。

⁷¹ 〈地方近事／里壠／結婚式〉，《臺灣日日新報》第13216號，1937年1月10日，9版。

說」開始廣設神社，以及透過社會教化團體推廣神前結婚式，故相較於 1910 年代，神前結婚式的限制已逐漸降低。再者，採行神前結婚式，也不再是個人自由選擇與否的問題，就如同前述，對於某些具有特殊身分地位的臺人，施行神前結婚式已成為必定的選項。若再由臺灣神社歷年的神前結婚對數來看（參見表 5-1-2），吾人可知，自 1932（昭和 5）年起，漢人在臺灣神社進行神前結婚的人數，有逐步攀升的趨勢。從原本一年未滿 10 對，突然於 1933（昭和 8）年升高至 17 對，到民風作興運動時期（1936 年，昭和 11 年）更是提升至 26 對，顯見總督府的推廣有些許的成效。然而，若與日人施行神前結婚式的人數相比，此數字可謂是天差地遠。

表 5-1-2：1907-1936 年臺灣神社的神前結婚統計表

	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913	1914	1915	1916	1917	1918	1919	1920	1921
日	3	11	20	20	38	35	40	48	64	70	62	75	66	69	115
臺	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2	2	5	3	4
	1922	1923	1924	1925	1926	1927	1928	1929	1930	1931	1932	1933	1934	1935	1936
日	131	145	160	132	170	159	200	255	243	287	307	344	332	365	402*
臺	1	1	3	6	3	6	5	6	4	4	7	17	14	18	26**

資料來源：臺灣神社社務所編纂，《臺灣神社誌》（臺北：松崎貞吉，1935），頁 121；

臺灣神社社務所編纂，《臺灣神社略誌》（臺北：松崎貞吉，1937），頁 24。

*日人 30 年總計共 4505 對。

**臺人 20 年總計共 137 對。

總的來說，原來為漢人自由選擇，本屬新式結婚式之一的神前結婚式，已隨著時代的變化，逐漸轉變原本的性質，成為總督府同化漢人的方法之一。總督府藉由獎勵神前結婚式，企圖改變原來漢人帶有中國文化之傳統婚禮，使其成為日本人。然而，即便使用神前結婚式，漢人還是會照著傳統的臺式婚禮之舊慣，使用聘金、聘儀完成訂婚儀式。故總督府為將漢人婚禮完全同化，尚須推動「以結納金，取代聘金」的方法，以達到同化漢人婚禮的終極目標。此外，為實行聘金制度的破除，以及減少婚禮的消費，當時使用神前結婚式的漢人，也出現舉用「無聘金神前結婚式」狀況，以配合總督府的另一個政策；或是因應當時臺灣社會風

尚，舉用國防捐獻之神前結婚式。由這些新型態神前結婚式的出現，即可反映著作為殖民地的臺灣，在時代背景、文化交雜之下，展現出有別於日本的神前結婚，為臺灣的神前結婚式之一特殊面貌。

綜合而論，自 1931（昭和 6）年以後，由於經濟不景氣和滿州事件等因素影響，總督府開始在臺灣推行長期且強制的社會教化運動，以配合時局所需。為了減少過多的花費，藉此振作社會經濟和配合戰爭的預備工作。就臺式婚禮而言，此時期總督府著重的改善要點，為聘金、聘儀、婚宴等長期被視為陋習或鋪張的婚禮項目。在總督府的動員之下，不僅社會教化團體，連同原以救貧為主要工作的社會事業團體，亦因應政策加入社會教化的行列，因而出現許多社會教化事業團體。此外，為戰爭需求，總督府於該時期也加強臺人的精神同化，遂提出神社中心說，開始擴增神社數量，並推廣神前結婚式。

自 1931 年起，臺式婚禮開始出現有別於以往的變化狀況。首先，在社會教化運動的推展下，總督府的改革終於進入了以往不曾發生改變的區域，位於行政層級最小單位的「部落」之漢人，其婚禮終於出現改變，並配合政府的要求，實行節縮的婚禮和神前結婚式。其次，由於整個臺灣社會瀰漫著簡約、節縮的風氣，這時期的漢人婚禮，聘金廢除不但變得理所當然，連帶著婚宴和婚禮亦出現簡化的情形，甚至將婚費節約捐獻予政府機構或社會事業。再次，由於總督府希望臺人同化為日本人，因此不僅神前結婚式成為總督府推廣的結婚式，也因而出現將聘金改為日本的結納金的要求。在打著廢除人身買賣之陋習的名號下，藉此同化臺人的議婚方式。顯示，在特殊社會情況下，日本殖民政府已開始試圖透過政治力量，改變臺式婚禮的特質或項目，且不單只是簡化或廢除部分項目，甚至要求臺人接受日本婚禮的項目。於是，原來為漢人自由選擇，原屬新式結婚式的神前結婚式，已隨著時代的變化，逐漸轉變原本的性質，成為總督府同化漢人的方法之一。

第二節 戰爭時期的婚禮同化與簡約運動

一、國民精神總動員與皇民奉公會運動

1937（昭和 12）年中日戰爭爆發，隨著日本國民精神總動員運動的推行，臺灣總督府亦推動臺灣國民精神總動員運動作為應對，以確保漢人戰爭中所扮演的角色，與穩固戰爭所需的資源和人力。在該年 8 月 15 日，臺灣軍司令部發佈命令，乃正式宣告臺灣進入戰時體制，臺灣總督府也於翌日發出諭告，要求 500 萬島民必須一致協助軍隊防衛。⁷²接著，臺灣總督府於 9 月 10 日決定「臺灣總督府國民精神總動員實施要綱」，並在總督府設置國民精神總動員本部。⁷³其組織的中央本部長是總務長官，參與為帝大總長、總督府局長、臺灣軍參謀長、總督府付海軍武官，以及任命部分民間人士。而在地方州廳、市郡、街庄設立支部或支會；支部的支部長由州知事擔任，副支部長為內務部長和警務部長，民間的部分則以舊民風作興委員會之成員充當。⁷⁴

臺灣的國民精神總動員運動，欲達成之目標有二：一是皇民化；二為經濟對策之協力。⁷⁵前者為使漢人同化為日人，將「同化」之極致——「皇民化」政策發展為「皇民化運動」，開始在各方面積極的展開，使漢人在中日戰爭成為協力日本的角色。故總督府實施廢除學校的漢文科和報紙中的漢文版，並推行「國語」常用運動、撤廢偶像、寺廟、強制參拜神社、改姓名運動等，各種破壞臺灣傳統文化，以加強日常生活徹底日本化之強烈地「同化」政策。⁷⁶除加強對漢人意識的改造之外，在此時總督府為確保戰時之經濟，亦施行統制經濟的政策，以及致力於產業擴充計劃，如金製品的獻納、購買國債及儲蓄債券的獎勵、特殊資源的消費節約、廢品的回收、蓖麻的栽培，及軍需用品的製造等。⁷⁷

附帶一提，在中日戰爭爆發之後，社會事業協會於第 10 回全島社會事業大會，即以「戰時體制下的臺灣社會事業，於緊張中議論銓後的援護」（按：銓後乃戰場後方之意）為副標題附於記錄報告中，並從隔年的大會始與軍事援護大會共同召開。顯示，社會事業於此時，除本來的社會救助、教化之事務外，尚須負

⁷² 鄭麗玲，〈戰時體制下的台灣社會（1937-1945）——治安、社會教化、軍事動員〉（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1994），頁 19。

⁷³ 島田昌勢，〈國民精神總動員と臺灣〉，《臺灣時報》1937 年 11 月號（1937.11），頁 10。

⁷⁴ 近藤正己，〈総力戦と台湾：日本植民地崩壊の研究〉，頁 161-162。

⁷⁵ 蔡慧玉，〈一九三〇臺灣基層行政的空間結構分析——以「農事實行組合」為例〉，頁 88。

⁷⁶ 許雪姬，〈皇民奉公會的研究——以林獻堂的參與為例〉，《中央研究院近代史研究所叢刊》，第 31 期，（1999.6），頁 178。

⁷⁷ 江智皓，〈日治末期（1937-1945）台灣的戰時動員組織——從國民精神總動員組織到皇民奉公會〉（桃園：國立中央大學歷史研究所碩士論文，1997），頁 44。

責戰爭後援的工作。迨至 1941（昭和 16）年時，全島社會事業大會、軍事援護大會，以及臺灣方面委員會共同召開「全島厚生事業大會」。至此，臺灣社會事業協會已不再以社會事業為主，轉變為戰時體制下的厚生事業。⁷⁸

在中日戰事陷入泥沼與戰線擴大之際，1940（昭和 15）年 6 月，近衛文麿發表「新體制運動」聲明，主張解散政黨及各種團體，該運動於大政翼贊會成立後具體落實。其總裁由總理大臣出任；各府道縣知事擔任支部長，下級組織則為部落會、町內會、鄰組等。此外為管轄所有團體，大日本產業報國會、大日本婦人會、大日本青少年團等，亦於此時納入大政翼贊會管轄之下。⁷⁹此運動不僅推展於日本全國，尚擴及各殖民地，如臺灣、朝鮮、樺太、南洋廳、關東州等地，皆設有相對應之組織。⁸⁰不過，各殖民地的狀況略有差異，其應對方式及組織名稱也不大相同。而臺灣呼應日本的大政翼贊運動的方式，是於翌年 4 月 19 日決定「皇民奉公運動規約」及「皇民奉公會實踐要綱」，並設立擔任皇民奉公運動發足的組織——「皇民奉公會」。⁸¹

而皇民奉公會之組織可分為三部分：一是中央本部，由臺灣總督擔任總裁，其下有中央本部長和事務總長，中央組織底下尚包含總務、宣傳、訓練、文化、生活、經濟等六部；二為地方組織，在州、廳設支部，市郡為支會，街庄則置有分會，由各級行政首長，則分別擔任支部長、支會長、分會長。街庄之下尚設有部落會（由保甲組織，保區域內的全戶組成），再下層則是奉公會的最末端組織「奉公班」（約為甲的範圍，由 10 戶組成）；三則是傘下組織，有以年齡層分如奉公青年團、少年團、壯年團。以職業別的演劇挺身隊、學徒奉公隊、商業奉公團、臺灣醫師奉公團等。⁸²

如前所述，皇民奉公會不但是因應大政翼贊會而生，亦是臺灣版的新體制運動，然兩者在本質上卻不大相同，因臺灣總督府之所以推行該運動實有其原因和目的存在。首先，就運動性質來看，1937（昭和 12）年臺灣總督府所推行的國民精神總運動員運動，不是為了準備戰爭所進行的政策，而是以教化為主的皇民化政策。再加上，該運動所屬組織與行政合為一體，造成上部組織過於肥大，下部組織卻過小的狀況，使得運動無法長期持續，故總督府亦於 1940（昭和 15）

⁷⁸ 大友昌子，《帝國日本の社会事業政策研究——台湾・朝鮮——》頁 207-208。

⁷⁹ 林蘭芳，〈日據末期臺灣「皇民奉公」運動（1941-1945）〉，收於國史館編，《第三屆中華民國史專題論文集——抗戰建國既臺灣光復》（臺北：國史館，1996），頁 1197-1198。

⁸⁰ 近藤正己，《総力戦と台湾：日本植民地崩壊の研究》，頁 361。

⁸¹ 蔡錦堂著，〈日本帝国主義下台湾の宗教政策〉，頁 108。

⁸² 蔡錦堂著，〈日本帝国主義下台湾の宗教政策〉，頁 109；許雪姬，〈皇民奉公會的研究——以林獻堂的參與為例〉，頁 180。

年召開國民精神總動員參與會企圖改革。⁸³因此，在奉公運動時期，便改革皇民化時期所設立的國民精神總動員組織，強化下部組織，並藉由社會動員，以達成皇民練成，及對戰場、銃後的協助。

接著，為減緩小林躋造擔任總督時，所提出的偶像、寺廟的撤廢，以及對臺灣傳統文化壓抑之強烈的皇民化政策，以降低漢人對於政府的不滿，故以另外的組織作為替代。因此，次任總督長谷川清上任後，改以「不反對統治旨趣之限度」為原則的政策，希冀藉由退讓來減緩反對聲浪；但同時也更嚴格地要求神社參拜。⁸⁴顯示，打擊傳統文化的政策雖然稍微減弱，但同化的政策還在持續進行且增強。最後的目的，則是為因應日本擴大戰線所需之兵源，開始在臺灣實施志願軍制度，然後循序漸進至徵兵制度。⁸⁵

於是，皇民奉公運動便接續國民精神總動員之事務，持續進行社會教化，以及在臺灣推行戰時生活體制。該運動的活動項目，便以訓練、增產、確立後方生活體制，以及宣導志願兵和徵兵制度為主要。其中，在奉公會中有所謂的區會、部落會、奉公班等，為皇民奉公會金字塔底盤的基層組織，是最直接和基層民眾接觸的單位。這些基層組織透過「常會」之召開，在活動中宣揚理念、精神講話，使人民認識時局，並指導活動事項。而常會之指示事項，大多與後方生活之實踐要目有關，如國語普及、國民儲蓄、生活簡易化、金屬回收、皇民體操、大掃除等。此外，為達成國民儲蓄的目標，乃要求消費節約、勤儉，使生活合理化。故婚喪喜慶之鋪張浪費及迷信均應革除，並減少送往迎來，以減少汽油及人力之浪費。⁸⁶

綜合而論，1937（昭和 12）年之降，臺灣隨著日本進入戰時體制，並推行國民精神總動員運動。總督府於此時期，所欲達成之目標，乃是藉由皇民化運動，以維繫漢人對於日本軍事行動支持，以及利用經濟統制政策，鞏固銃後生活和戰時資源的取得。然而，此運動只是 1936（昭和 11）年民風作興運動的延續。儘管名稱相異，但實際上皇民化運動乃是承襲民風作興運動的內容，再將其擴大發展，而民風作興一詞則由皇民化吸收並取代。⁸⁷1941（昭和 16）年由於國民精神總動員運動的下部組織不甚完備；過於激烈並造成漢人反彈的改姓名、寺廟撤廢運動；戰場戰線的擴大，需要更多的人力與資源等緣故，促使總督府不得不思考更進一步的政策以為改善。於是在日本本國推行大政翼贊運動之同時，臺灣總督

⁸³ 近藤正己，《總力戰と台湾：日本植民地崩壊の研究》，頁 162。

⁸⁴ 黃昭堂，《臺灣總督府》（東京：教育社，1988），頁 177。

⁸⁵ 許雪姬，〈皇民奉公會的研究——以林獻堂的參與為例〉，頁 178。

⁸⁶ 林蘭芳，〈日據末期臺灣「皇民奉公」運動（1941-1945）〉，頁 1213、1215-1217。

⁸⁷ 蔡錦堂，〈皇民化運動前臺灣社會教化運動的展開——1931~1937——〉，頁 383。

府便以此為契機，把皇民奉公會視為臺灣進入戰時體制，確立後方生活的重要運動，並成為國民精神總動員運動的延續，直到 1944（昭和 19）年 6 月被義勇報國隊取代為止。⁸⁸職是之故，1937（昭和 12）年至 1945（昭和 20）年，可說是圍繞著同化（皇民化）與生活經濟統制等兩大統制方針的年代。而受大環境之影響，其婚禮之舉行，勢必以資源限制、同化等兩主題為主軸，出現更為加簡化的婚禮，以及更強烈推行神前結婚式的狀況等，甚至出現配合時局之簡約的神前結婚式。

二、戰時體制下的漢人婚禮

（一）戰時體制下的婚禮改善方針

國民精神總動員本部成立後，於 1937（昭和 12）年 9 月 24 日召開第一回本部參與會，決定「國民精神總動員運動的具體事項」。該具體事項共包含五大要項，分別為：國民精神總動員講演會的開催、國家報恩的實踐事項、關於志氣的振作、教化宣傳資料的刊行、巡回映畫等。其中在「國家報恩的實踐事項」裡有提到該運動所需付諸實行的事務，而與婚禮相關的教化事項為：

關於教化事項

イ. 祈願祭的執行

ロ. 社會風潮的一新

期望社會風潮的一新，圖左記各項之徹底

1. 堅忍持久的精神涵養
2. 忍耐困苦缺乏及心身的鍛鍊
3. 捨小我以體現大我之精神
4. 各人的職分恪循

ハ. 銃後的後援強化持續

國防獻金、漸益興旺皇軍之慰問、出征者的家族慰問、銃後的後援之普及徹底

二. 勤勞奉仕⁸⁹

由實踐事項中可以發現，在國民精神總動員運動推行之初，沒有直接針對婚禮之

⁸⁸ 許雪姬，〈皇民奉公會的研究——以林獻堂的參與為例〉，頁 181。

⁸⁹ 島田昌勢，〈國民精神總動員と臺灣〉，頁 13-14。

相關改善規定。然根據「社會風潮一新」一項，顯示總督府開始期望漢人能夠配合，將隨著戰爭爆發，緊接而來的經濟統制生活和政策。而從「銃後的後援強化持續」得以瞭解，國防獻金已於此時成為必行之要項。不過，從前述的例子來看，早在 1934（昭和 9）年就出現以「國防獻金」的名義的漢人婚禮，只是此時成為總督府的必要推行事務。

1940（昭和 15）年 6 月，國民精神總動員本部開參與會，並於會中提出應徹底實踐該運動的項目。⁹⁰為此，各州支部亦開設相關參與會討論實施要項，提出相關政策，如同年 9 月 24 日，新竹州支部參與會決議「國民精神總動員實踐項目並徹底方策」。而在實踐事項中的第 3 項「興亞生活的推進」中的第 3 則，其婚禮的改良要項：

浪費的排除

イ、結婚改善

- 1、結納、土產等得在可能的限度之內進行簡素
- 2、聘金要廢止
- 3、結婚式應於神前嚴肅的施行
- 4、式服為簡單質素，其他衣服、調度品，僅最少限度的必需品
- 5、廢止一般婚宴，以問候狀代之，並進行只有邀請家族親戚的簡單內部慶祝⁹¹

由此示之，為更徹底推行國民精神總動員運動，漢人婚禮亦被納入改善要項之中。其題名不若以往，改為「浪費的排除」，且除了過往即有的數個項目，像聘金廢除、施行神前結婚等，尚增加婚禮服要簡素化、減少粧奩、廢止鋪張婚宴，進行僅邀請親朋好友的簡單宴會等新的項目。而由第 3 點可知，該時期已明確要求，漢人在婚禮時的結婚式要改以神前結婚式。值得注意的是，過去針對於漢人婚禮的生活革新，此時期也出現對日人的改良要項，如第 1 點所述的結納之問題，便是對於日人婚禮的改善要求，已不全然針對漢人舊俗。

1941（昭和 16）年，為因應大政翼贊運動，臺灣總督府設置皇民奉公會，並推行皇民奉公運動，取代國民精神總動員運動。同時，為促使臺灣進入戰時體制，以加強對臺灣社會的控制。再者，由於此時戰線擴大，導致資源的使用已越來越吃緊，故總督府對於島上人力的動員和資源的掌握，勢必需要更加地清楚和

⁹⁰ 〈國民精神總動員實踐項目並徹底方策（一）〉，《向陽》382 號（1940.8），頁 1。

⁹¹ 宮木廣大，《國民精神總動員實踐項目並徹底方策》，收於王見川等編，《臺灣宗教資料彙編》（第二輯）第 29 冊（臺北：博揚文化，2010），頁 480。

減少浪費。因此，皇民奉公會便於《部報》在 1942（昭和 17）年 7 月發布「婚禮和喪儀的基準」，並揭示主旨為：「嚴肅簡素、排除裝飾和迷信」。其中，關於婚禮之要項，茲分敘如下：

婚禮的基準

- 一、關於結婚，男女的生年月日、干支、合性、方位及舉式的日取等迷信，不管哪一個皆未根據，決不要為此受限。
- 二、一定要避免血族結婚，然而所謂的同姓不婚只是因襲舊慣，決不要因此受限。
- 三、廢止在來的聘金及其關聯的儀禮
- 四、結婚相談的時候，雙方皆需要呈示健康診斷書。
- 五、嫁入時的準備金和陪嫁的調度品，以原來舊有的物品充之，新製品僅止於在補充必要物時。
- 六、婚約於結納時交換。
結納以親族名簿及健康證明書充之。
若有添加金品的場合，僅止於百圓以內。
- 七、婚約及結婚的儀式為嚴肅且主旨簡素，停止如同過去的複雜虛飾之方法。
- 八、結婚式要舉用神前。
- 九、結婚式的服裝男女皆同，為國民服、制服、團服、其他相當的衣服，女子穿著和服的場合，則為黑紋付、白無垢之留袖，又或者為平常着用，使用原來即有的服裝即可。
- 十、在結婚當日，要遞出結婚申請書。
- 十一、結婚的發表以書面通知，其通知者僅止於親族及特別緣故者。
若有需要開設婚宴之場合，其客人以近親為主，設宴則以茶話會為主。
- 十二、對於結婚的祝儀品的贈呈，僅止於表示祝意的程度。
相對的，全部答禮皆不作。⁹²

如上所示，總共 12 條的「婚禮的基準」，其標題不再是陋習改良方針，或是生活改善，而是明白且清楚的執行「基準」。可以得見，此 12 項基準被視為該時期，漢人婚禮應參照並將之實行的準則。更甚之，有部分內容連同在臺日人也必須遵

⁹² 〈皇民奉公會で決定の婚禮と葬儀の基準〉，《部報》7 月 1 日號（1942.7），頁 25。

守，如第 4、6、9、11、12 項，在在顯示婚禮的改善在戰況危急與資源匱乏之時，著實不能再區分彼此，成為日、漢人必須共同為之的目標。此外，這些「基準」其實也是過去婚禮改善，或陋習改良中常常出現的內容，只是再增加了許多戰時必須執行的「節約」項目。總的來說，該「婚禮的基準」，應可作為日治時期，日本統治臺灣 51 年來，對於漢人婚禮改良政策的集大成者，即廢除聘金改用日式的結納金替代，並捨棄諸多的迷信，或是其它被日人視為陋習的婚俗；結婚時則使用神前結婚式，進行嚴肅且簡樸的結婚儀式。另外，為推行戰時體制下的「婚禮和喪儀的基準」，皇民奉公會甚至發送小冊子，以作為宣傳方法。⁹³

最後，在 1944（昭和 19）年 6 月，為更進一步的推行決戰生活之強化運動，即所謂的「總蹶起運動」。前述之婚葬儀基準於此時推出「婚禮葬儀的基準改正」，作為決戰生活的升級版本。⁹⁴此升級版，將原先的 12 項濃縮為 8 項，字裡行間充滿著濃烈的「節約」之要求，如：婚約成立僅交換親類書，結納及目錄在此時要省略；結婚宴會為結婚式結束後，只能和雙方家族認識的親友舉辦茶話會，其它關係較遠者僅以書面通知，鋪張的宴會則不予施行；親友贈送的禮物改以貯蓄券或債券充之等。至於，如神前結婚等具同化意涵的習俗推行，則不見於此，因為結婚儀式在神社、集會所、自宅等地舉行，並使用神前結婚式已為基本，不再如同過去需以獎勵推行。此外，奉公班員欲結婚時，尚需奉公班幫忙；在自家舉式的場合，則可由奉公班的幹部擔任司會。顯見，政府透過透過奉公班，不但可以幫助人民戰時之下婚禮的舉行，同時也可控管婚禮的施行，以徹底執行「簡樸的婚禮」。

（二）漢人婚禮之實況

如同 1930 年代的社會狀況，在 1937（昭和 12）年之際，即國民精神總動員運動推行後，位於臺灣社會教化團體下層的組織，部落振興會尚存續於臺灣社會，且至少存在到 1940（昭和 15）年，其後才被奉公班取代或者兩者並存。因此，在討論這時期漢人婚禮變化狀況時，亦分為部落和個人兩類。此外，受到皇民化和戰時體制等影響，神前結婚式也於此時期有不同的變化，因此亦分為三項論之：

1. 部落的婚禮狀況

如同前述，皇民化運動為民風作興運動的延續，而國民精神總動員運動則沒

⁹³ 皇民奉公會中央本部，《婚禮並葬儀の基準》（臺北：皇民奉公會宣傳部，1942）。

⁹⁴ 〈婚禮葬儀の基準改正 戰時生活を愈々強化〉，《新建設》3 卷 6 號（1944.6），頁 47。

有對於婚禮提出相關改革要項，故部落的婚禮就原則上來說，應與 1936 年的變化相似。以 1938（昭和 13）年被表揚的優良部落，臺北州七星郡士林街部落的婚禮改善狀況為例：

- イ、限制聘金最高 122 圓，並漸次廢止，再以結納取代之。
- ロ、妝奩、新婦的陪嫁金如同聘金要適當的限制，並漸次廢止，以結納返取代。
- ハ、禮餅及禮品為定聘費用 30 圓以下，納采費用 60 圓以下，送日費用 4 圓以下，並省略納幣之禮，尚施行漸次簡易。
- ニ、嫁妝調度品是限制於禮餅及禮品費用以下，並施行漸次簡易。
- ホ、媒妁為選擇善良的媒妁人，施行謝禮則 6 圓以內。
- ヘ、儀式在神前並嚴肅的進行。
- ト、禮餅的贈與範圍需縮小，賀禮及披露宴要質素，廢止食茶紅包。⁹⁵

從前述諸點來看，士林街部落其婚禮改變的部分，與先前兩個運動推行時其它部落的婚禮狀況雷同。而為了因應戰時經濟統制，7 個項目之中，有 5 點與節省多餘的消費有關，且規定應施行之固定金額和限制費用，以及逐漸簡化各婚俗的施行。而與皇民化運動相關的部分，則如同以往將結婚式要施行神前結婚式；把聘金和聘禮改為結納金和結納返等。可見雖然社會狀況大不相同，但被要求改善的項目並沒有超脫以往，故婚禮狀況尚如同過往的部落，沒有出現太大的變化。不過，1938（昭和 13）年之時已有部落將聘金改為結納金，如高雄州屏東郡長興庄長興部落，即提出該部落的婚禮改善為「結納金限制為 200 圓以下。」⁹⁶顯見，該部落的聘金已改為日本婚禮中的結納金。

1940（昭和 15）年在國民精神總動員運動推行 4 年後，其部落狀況也如前述一般，其婚禮的改良仍維持著「節約」、「皇民化」。如：北斗郡田尾庄三十張犁部落振興會，其婚禮為嚴肅舉行結婚式，儀禮物、聘金廢止、嫁妝的節約、行列陳列的廢止；⁹⁷淡水郡三芝庄部落振興會，則制定聘金 300 圓以下，廢止調度品的途中行列並完聘禮餅贈呈，其結婚式要在神前嚴肅的施行等。⁹⁸由這樣的成果，即表示由「部落」的角度來看，婚禮的改良已到了某種限度，其婚禮的施行，

⁹⁵ 文教局社會課，《優良部落の模範的事例》（臺北：該課，1938），頁 7-9。

⁹⁶ 文教局社會課，《優良部落の模範的事例》，頁 45。

⁹⁷ 臺灣總督府文教局社會課，《臺灣に於ける優良部落施設概況》（臺北：該課，1940），頁 121-122。

⁹⁸ 臺灣總督府文教局社會課，《臺灣に於ける優良部落施設概況》，頁 265。

首先廢除送定時所需的聘金或將其改為日式婚禮的結納；女方家的聘禮則節約並廢止行列和陳列；結婚式則施以嚴肅的神前結婚式。

而在皇民奉公運動時期，部落生活需要打破陋習、節約已成慣例，故此時期的婚禮勢必相當簡樸。此外，如同前述，皇民奉公會尚制定「婚禮的基準」以作為該時期婚禮的主要參照標準，更甚者連州級皇民奉公會支部亦發布準則：如貢旗部落將婚禮規格化；⁹⁹高雄州蔡文部落，將結婚費用限定為 300 圓以內；婚宴參與者為部落會長、幹部、青年團員等，其費用也減至過去的 3 分之 2。¹⁰⁰其後，高雄州皇奉支部，決定將婚費減至 90 圓以下，其結納金、嫁妝、新娘禮服、婚禮行列等全都廢除；結婚宴會只開設 5、6 桌，費用僅 20 圓，並以茶話會形式為主；結婚式則必然為神前結婚式；至於結婚者雙方所需費用，新郎費用為 70 圓、新娘費用為 20 圓等，可說是完全為響應皇奉基準的婚禮。¹⁰¹

2. 個人婚禮對於戰時體制的反應

關於個人的婚禮，在 1937（昭和 12）年之際，國民精神總動員運動初推之時，曾提到「銃後的後援強化」需要人民以「國防獻金」支援一項。因此，這時期個人婚禮的特色，即以「節省婚費，作為國防獻金」為主。如林進興、蔡トミ子結婚，將婚禮的一部分費用，即金 50 圓捐獻為國防獻金。¹⁰²又或者如劉山田的女兒劉春結婚時，將婚禮費用之所需節約，把金 200 圓捐給帝國在鄉君人會海山分會，作為愛國銃購入費。¹⁰³此外，國防獻金的捐贈對象，並沒有特別規定，大多是社會事業或軍方有關單位，如方面委員事業助成會、皇軍慰問金等。¹⁰⁴或者是地區憲兵隊，如嘉義的林樹木結婚，便將婚費節約並作為國防獻金，交給嘉義憲兵分隊。¹⁰⁵而這樣的風潮，一直到 1942（昭和 17）年尚維持著，在該年 2 月臺南州曾文郡蔡老富，節約結婚費用金百圓，並將其作為國防獻金並恤兵金，交託予郡兵事係，報導則稱頌為：「大東亞戰爭下的結婚就希望如此」。¹⁰⁶顯示，

⁹⁹ 〈總親和總努力の範 他の追隨を許さぬ貢旗部落〉。

¹⁰⁰ 〈貯蓄何と百七十% 生産増強に薦ら蔡文部落〉，《興南新聞》第 4405 號，夕刊，1943 年 4 月 24 日，頁 2。

¹⁰¹ 〈結婚費金九十圓 披露宴一轉茶話會に變る決戦生活のお手本〉，《興南新聞》第 4418 號，1943 年 6 月 6 日，頁 3。

¹⁰² 〈結婚費の一部を國防獻金〉，《臺灣日日新報》第 13577 號，夕刊，1938 年 1 月 8 日，2 版。

¹⁰³ 〈結婚費を節約して獻金〉，《臺灣日日新報》第 13462 號，1937 年 9 月 14 日，5 版。

¹⁰⁴ 〈李良榮氏結婚披露〉，《臺灣日日新報》第 13838 號，1938 年 9 月 27 日，5 版；〈地方近事／東港／結婚費を節約して獻金〉，《臺灣日日新報》第 13918 號，1938 年 12 月 16 日，8 版。

¹⁰⁵ 〈結婚費を節して獻金〉，《臺灣日日新報》第 14366 號，1940 年 3 月 12 日，5 版。

¹⁰⁶ 〈結婚費を獻金〉，《臺灣日日新報》第 15078 號，1942 年 2 月 27 日，4 版。

政府相當希望漢人能夠節省多餘的婚禮消費，並把這些金錢作為「國防獻金」以為戰爭使用。另外，也有人是將節約的婚費，拿來購買國債。¹⁰⁷

1937（昭和 12）年 12 月 28 日，總督府發布「金使用規則」，以管制金製品的使用和製造，並作為戰時體制下經濟統制政策之一。¹⁰⁸於是，漢人婚禮中，常使用的金製品，亦於此時期開始受到政府限制。因為原來漢人的結婚，男方要給女方戒指、手環、耳飾、首飾、簪等金製品；女方則要贈送金飾品給男方等，對男性的負擔相當之大，再加上從戰爭爆發後當年的 8 月開始，金價就爆漲。因此，在該規則發佈後，很快地就有漢人結婚不再贈送金製品，譬如嘉義市便有 10 組結婚者，不使用金製品，而據報導云：「此改變隨後成為全島之風行事項。」¹⁰⁹1939（昭和 14）年 5 月與辛文蘭結婚的鄭添貴，則因響應金報國運動，說服父母將婚儀用的金製品賣出，而成為軍國佳話的「女英雄」。¹¹⁰如此反映，進入戰爭期之後，總督府已開始逐漸控制，人民對物資的使用。

隨著戰爭期的增長，被禁止、管制的物品之增加，漢人婚禮也越加簡素化，1939（昭和 14）年 2 月，便出現被稱作「非常型結婚式」之所謂的簡素結婚式。據《臺灣日日新報》報導：「在臺南州朴子街突然出現一組戰時下的國策型結婚，並受到街民拍手歡迎。國策型結婚之女主角，於該年 2 月 6 日舉行華燭之婚禮。因婚者瞭解現今之非常時局，即統制皮革和汽油的國策，在結婚日當天，新娘和新郎兩人只著平時的穿著，就直接步行出發並在街上果敢的行進。」¹¹¹如此可知，非常型結婚式，指的是在舉行結婚式之前，不用汽車（自動車）送行，而改採步行的方式到結婚式場；結婚禮服則是一般的家居服。換言之，因物資受到限制，漢人便因應資源缺乏，發展出非常型結婚式，而此種結婚型式也受到當時社會或政府的歡迎。此後，更出現簡化婚禮的極端者，直接廢除婚後的宴會，不像先前某些人的婚禮，只是將其簡化為茶話會。¹¹²

然而，隨著戰時生活的延續，以及新體制運動的影響，漢人在總督府決議推行皇民奉公運動之前，就率先施行相應之婚禮。1940（昭和 15）年 12 月，新化郡保甲會決議將債券當成聘金，並由當地新化街第二區青年團副團長洪南率先實行。且為呼應新體制，故將債券當成聘金贈送，舉式之時新郎穿國民服、新娘穿

¹⁰⁷ 〈地方だより／萬丹〉，《臺灣日報》第 13178 號，1938 年 9 月 1 日，6 版。

¹⁰⁸ 〈金使用規則〉，《臺灣總督府府報》第 3170 號，1937 年 12 月 28 日，頁 129。

¹⁰⁹ 〈金の使用制限令 成婚に拍車 金製品贈呈の舊慣を斷ち 冗費節約で大歡迎〉，《臺灣日日新報》第 13583 號，1938 年 1 月 14 日，5 版。

¹¹⁰ 〈地方だより／臺南抄景〉，《臺灣日報》第 13434 號，1939 年 5 月 17 日，5 版。

¹¹¹ 〈非常型結婚式〉，《臺灣日日新報》第 13971 號，1939 年 2 月 8 日，5 版。

¹¹² 〈地方だより／大湖〉，《臺灣日報》第 13791 號，1940 年 5 月 11 日，4 版。

國防婦人會服，舉行質素的結婚式（圖 5-2-1）。¹¹³由此可知，在該時期不但要人民節約多餘的消費，甚至開始要求人民購買債券，以填補戰爭所需的花費。而到了接近戰爭的末期，則是將婚禮極簡化，施行如同前述的「皇奉基準婚禮」，以節省多餘的開支。¹¹⁴



圖 5-2-1：國民服和國防婦人會服

資料來源：〈國民服、會服で簡素な結婚式〉，
《臺灣日日新報》第 14630 號，1940 年 12 月 3 日，6 版。

3.簡素的神前結婚式

由前述可知，皇民化運動實乃民風作興運動的延續與再加強，故運動推行之時，神前結婚式尚延續 1930 年代以來的國防獻金和聘金廢除樣態。譬如 1938（昭和 13）年 5 月黃錦輝在因應皇民化運動下，施行純日本式的婚禮在五間厝舉行神前結婚式，並廢除舊來的一切虛禮、節約冗費，最後再將省下來的金錢，作為國防獻金或捐予其它公共事業；¹¹⁵又如同年 12 月，宜蘭街的葉長澤在宜蘭神社舉神前結婚，並因應時勢，將婚費之部分費用節約，作為國防獻金，其他多餘的金錢則捐贈給各團體，如宜蘭街社會事業助成會、防衛團、警察官、壯丁團、旭町振興會等。¹¹⁶

聘金廢除的神前結婚，則如同新莊郡的王尚與女子青年團成員結婚時的狀

¹¹³ 〈國民服、會服で簡素な結婚式〉，《臺灣日日新報》第 14630 號，1940 年 12 月 3 日，6 版。

¹¹⁴ 〈地方だより／苗湖鑑影〉，《臺灣日報》第 15020 號，1943 年 9 月 30 日，4 版。

¹¹⁵ 〈地方だより／虎尾〉，《臺灣日報》第 13077 號，1938 年 5 月 23 日，4 版。

¹¹⁶ 〈地方近事／宜蘭／葉長澤氏の結婚式〉，《臺灣日日新報》第 13909 號，1938 年 12 月 7 日，8 版。

況：「打破在來的慣習，施行新式結婚，全廢聘金、一掃褥禮、節約冗費，僅以數十円，在新莊神社舉行嚴肅的結婚式。」¹¹⁷而由報導中提到，「僅以數十圓」就完成結婚式，可見當時對於生活「節約」之重視。除廢除聘金制度之外，在此時期，也承襲總督府先前的同化方針，將臺式婚禮的聘金制度，改為日本婚禮的結納金制度。如 1939（昭和 14）年 1 月吳溪濤與阮阿蕊訂婚，便是施以結納式，取代傳統臺式婚禮的納采。¹¹⁸

皇民化運動推行後，為促使採用神前結婚式的漢人增加，這時期的神前結婚式，便被報導稱之為「模範結婚式」，譬如某呂氏在新竹神社舉神前結婚式，《臺灣日日新報》便以〈模範結婚式〉的標題稱之；¹¹⁹或者將舉用神前結婚的漢人，視為皇民化及地方青年的模範等。¹²⁰在在顯示，總督府希望藉由媒體，來達到同化政策宣傳的效果。

再者，如前一節所述，1934（昭和 9）年始，總督府將神社作為社會教化的中心，故臺灣各地開始興建神社。然而，各地區的神社興建速度不一，因此至 1937（昭和 12）年之後，尚有神社陸續興建完成（見表 5-2-1）。這點亦影響至神前結婚的舉式，在 1938（昭和 13）年至 1939（昭和 14）年之間，許多神社才第一次出現漢人於該神社施行神前結婚的新聞，如：1938 年 1 月 22 日，新莊神社舉行初次的神前結婚式；¹²¹1938 年 1 月 30 日，為最初的新營神社神前結婚，¹²²而兩神社皆於 1937 年才建造完成。又或者如 1938 年建造完成的北斗神社、1939（昭和 14）年完工的中壢神社等，於鎮座當年即有出現神前結婚式的消息。¹²³反映著，神前結婚式的施行，除政策的推廣外，神社是否在該地存在也是重要的因素之一，且對於傳統宗教信仰中，本來就不含有日本神道因子的漢人來說，此點顯得更為重要。另外，因基督教在戰爭時期受到打壓，為躲避政府的阻撓，基督信徒也必須配合政策，施行神前結婚式，譬如 1944（昭和 19）年結婚的楊基銓、劉秀華夫婦，其婚禮先在臺灣神社進行神前結婚式，再前往教堂舉行基督教結婚式，並由林茂生當證婚人。¹²⁴

¹¹⁷ 〈地方近事／新莊／王尚君結婚〉，《臺灣日日新報》第 13942 號，1939 年 3 月 5 日，8 版。

¹¹⁸ 〈地方だより／臺南抄景〉，《臺灣日報》第 13317 號，1939 年 1 月 19 日，4 版。

¹¹⁹ 〈中壢／模範結婚式〉，《臺灣日日新報》第 13586 號，1938 年 1 月 17 日，8 版。

¹²⁰ 〈地方近事／中壢／張氏神前結婚式〉，《臺灣日日新報》第 13922 號，1938 年 12 月 20 日，8 版。

¹²¹ 〈新莊神社で初結婚式〉，《臺灣日日新報》第 13563 號，1938 年 1 月 24 日，12 版。

¹²² 〈初神前結婚〉，《臺灣日日新報》第 13601 號，1938 年 2 月 1 日，5 版。

¹²³ 〈蔡輝琴君結婚〉，《臺灣日日新報》第 13922 號，1938 年 12 月 29 日，5 版；〈張芳雪氏結婚〉，《臺灣日日新報》第 14231 號，1939 年 10 月 28 日，5 版。

¹²⁴ 楊基銓撰述、林忠勝校閱，《楊基銓回憶錄》（臺北：前衛，1996），頁 157-158、4。

表 5-2-1：1934-1945 年神社建造一覽

鎮座時間	神社名稱
1934	北港神社
1935	鳳山神社、東港神社、岡山神社、里港神社
1936	豐原神社、佳冬神社、潮州神社、瑞芳神社、北門神社、東石神社、旗山神社
1937	通霄神社、東勢神社、羅東神社、新莊神社、清水神社、新營神社、汐止神社
1938	竹山神社、海山神社、曾文神社、桃園神社、北斗神社、苗栗神社
1939	文山神社、淡水神社、鹿港神社、中壢神社、田中神社
1940	蘇澳神社、頭分神社、能高神社、竹南神社、林內神社
1941	大湖神社、秀水神社
1942	恆春神社、臺灣護國神社、竹東神社
1943	南投神社、魚池神社、新化神社

資料來源：蔡錦堂，《日本帝國主義下台灣の宗教政策》（東京：同成社，1994），頁 353-355。

由於神社數量不足，為更加地推廣神前結婚式，在臺灣便出現在學校、自宅以及集會所舉行神前結婚，以作為神社神前結婚的替代方式。學校的神前結婚式，如 1939（昭和 14）年 3 月史景立於山本頂茄荳公學校，舉行神前結婚式；¹²⁵ 自宅神前結婚式則如 1943（昭和 18）年 3 月，郭寶發在自宅，依照皇民奉公會的方式舉行神前結婚式。¹²⁶雖然資料上沒有詳盡的記載，但筆者推測，這些地點之所以能夠替代神社，舉行神前結婚式，與總督府要求漢人在自家中設置神棚有關，而相較於前述二者，集會所是總督府特別興建的教化場所。

集會所於 1931（昭和 6）年部落振興運動時，被當成部落中必須設置的教化設施，並被廣泛設置。集會所設立時，會於所內放置神棚，奉祀「神宮大麻」與地方神社之大麻，並於所前設置升旗臺。在集會之時，眾人齊唱國歌、遙拜神宮皇居、並朝神棚之大麻禮拜等。因此集會所設置之目的，即取代漢人社會中，以

¹²⁵ 〈地方だより／岡山〉，《臺灣日報》第 13370 號，1939 年 3 月 13 日，3 版。

¹²⁶ 〈地方だより／岡山〉，《臺灣日報》第 14820 號，1943 年 3 月 13 日，3 版。

寺廟為集會中心之功能，試圖壓抑寺廟的機能，不但藉此改變部落民眾的精神意識和生活習性，且還用以替代數量極度不足的神社。¹²⁷

也因此，集會所便於此時期，成為神社的替代場所，成為神前結婚式的舉式場所之一。1937（昭和 12）年新莊街頭前共勵會就曾在「將來改良計畫」中提過將集會所作為「冠婚葬祭儀式場」；¹²⁸1940（昭和 15）年之際，新莊街大和部落振興會，亦於「集會所使用」一項提到，把集會所當作是「冠婚、葬儀的式場」。¹²⁹至於集會所神前結婚式的實行，則以嘉南部落為例，主要可分為三要點：其一、廢止聘金制度及舊慣中的諸儀式，百圓以內的準備金、日用品為嫁妝；其二、結婚式要由全體部落會員參列，在集會所舉行神前結婚式（圖 5-2-2）；其三、廢止披露宴，開茶話宴會。¹³⁰

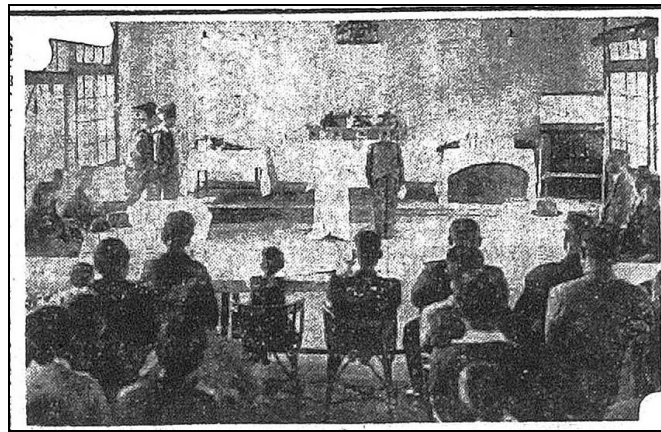


圖 5-2-2：集會所神前結婚

資料來源：〈嘉南部落結婚も純“國精”型六十五戸大家族の如く一路！皇民化に邁進〉，《臺灣日日新報》第 14545 號，1940 年 9 月 8 日，6 版。

該結婚式為 1940（昭和 15）年的狀況，從題名為「國民精神總動員型」結婚式（簡稱為「國精型」）可知，此集會所結婚式被視為該時代的代表而被推崇。不過，就結婚式的舉式來看，除了在集會所舉行神前結婚式外，此嘉南部落的結婚式與當時代其它節約型結婚式並無不同，之所以會受到矚目，或許與此集會所婚禮正好為符合當時代的要求有關。不過，由此可知，在戰爭時期，只要設有神棚的場所，就能夠舉行神前結婚式，故舉行婚式的地點已不再限於神社前。

1941（昭和 16）年以後，隨著戰場的擴大，物資的獲得越加困難，故 1930

¹²⁷ 蔡錦堂，〈皇民化運動前臺灣社教化運動的展開——1931～1937——〉，頁 374-375。

¹²⁸ 臺灣教化團體聯合會，《臺灣に於ける優良部落施設概況》，頁 15。

¹²⁹ 臺灣總督府文教局社會課，《臺灣に於ける優良部落施設概況》，頁 59。

¹³⁰ 〈嘉南部落結婚も純“國精”型六十五戸大家族の如く一路！皇民化に邁進〉，《臺灣日日新報》第 14545 號，1940 年 9 月 8 日，6 版。

年代以來節約的概念在此時期也更顯得重要，而臺灣也於此時期真正的進入戰時體制，並因應日本的新體制運動，推行皇民奉公運動。譬如 1941（昭和 16）年 4 月，首次於羅東神社舉行的神前結婚式，即強調為因應新體制，提出「要愛護物資及簡素、宴會開催時只有神酒和茶菓」等理念，為此廢除聘金和舉行茶話會替代鋪張的宴會（圖 5-2-3）。¹³¹



圖 5-2-3：神前結婚的茶話會

資料來源：〈羅東初神前結婚〉，《臺灣日日新報》第 14756 號，1941 年 4 月 10 日，4 版。

雖然是因應新體制，然從文中無法更加地瞭解此結婚式和過去所謂的「節約」之婚禮有何差異。就表面上來看，幾乎只有口號上的不同而已。因此，皇奉時期，為更進一步地推行婚禮極簡化，開始有漢人想出因應決戰時期的「國策型結婚式」。據其所言，其要點有二：「一、結婚費用要 25 圓以內；二、結婚式為神式。」婚宴則只用「菓子（餅乾）和サイダー（Cider，清涼飲料的一種，碳酸水）。」¹³²

可見，此時期的要求不單只有「節約」如此簡單的概念，而是在戰時體制的狀況下，為了將資源的使用量減少到最低限度，即以非常簡素的方式舉行結婚式。此點也是先前的婚禮改良方針時常提及的，所謂「極為簡素之結婚式」，當然其結婚式的主體，必定是先前總督府獎勵之神前結婚式。於是，為達成前述之要點，可稱為「皇奉基準型」的結婚式便應然而生。1943（昭和 18）年 6 月，成富千秋和張賽香舉辦婚禮，據報導云：『其婚禮僅耗費 80 圓，並以「戰時、嚴肅、簡素」為原則舉行婚禮。』該婚禮從訂婚到婚宴的過程為：結納時僅送戒指一對，於新娘家自宅舉行結婚式，參列者有親戚、知己 30 餘名。結婚當日新郎

¹³¹ 〈羅東初神前結婚〉，《臺灣日日新報》第 14756 號，1941 年 4 月 10 日，4 版。

¹³² 〈サイダーと菓子で披露宴 林氏考案・金廿五圓の國策型結婚式〉，《臺灣日日新報》第 15453 號，1943 年 3 月 12 日，4 版。

穿著為國民服；新娘為和服。該婚式在司式者的祝詞下，兩人再進行三三九度的儀式，最後再開設極為簡素的宴會。¹³³要之，此結婚式為自宅神前結婚，而就整個婚禮的過程來看，其婚式非常簡素，不但耗費的金錢相當少，連結婚式也簡潔快速，足可視為戰時生活下的神前結婚之終極型態。

然而，雖然在此時期，神前結婚式被視為舉行婚禮時的標準結婚式，但總督府推廣的成效究竟如何？誠如前述，從 1934（昭和 9）年起，總督府就開始推行「神社中心說」和興建神社、頒發神宮大麻等方式，企圖利用神道對臺灣漢人施行教化與同化政策，以協助日本戰爭整備、動員和振興不景氣的社會狀況，因此，自 1934 年起，推廣神前結婚式取代漢人傳統結婚式，便成總督府的要務之一。而從上一節也可了解，1934 年以降，使用神前結婚式的臺灣漢人逐漸增多，除接受過新式教育者或親日者之外，甚至連位於臺灣行政體系最末端的部落，其中的下層社會居民，也開始在住家周邊的神社之前舉行婚禮，而此種態勢到了 1937（昭和 12）年中日戰爭爆發後，又變得更加地熾盛。倘若以臺中州的神前結婚人數為例（參見表 5-2-2），吾人可知在 1937 年之前，在臺中地區舉行神前結婚的臺灣漢人，實乃相當少數。自 1928（昭和 3）年起，才有第一對臺人結婚者在員林神社舉行結婚式，其後數年均難以突破至 10 位數。

然而，在中日戰爭爆發後，神前結婚人數突然急遽攀升，並於 1940（昭和 15）年出現 60 對臺人婚者舉行神前結婚式。儘管相對於日人，此統計數字仍屬相當少數，但就成果而言，有此成績已是一大突破，且部分新設之神社也很快地就有臺人在該處舉行神前結婚式，如：豐原神社、清水神社、東勢神社、竹山神社、鹿港神社、田中神社等（各神社鎮座時間請參見表 5-2-1）。

¹³³〈皇奉基準も顔負け 決戦型八十圓の結婚式〉，《臺灣日日新報》第 15534 號，1943 年 6 月 2 日，4 版。

表 5-2-2：1928-1940 年臺中州各神社及社神前結婚統計表

	臺中神社		彰化神社		員林神社		豐原神社		清水神社		東勢神社		北斗神社		竹山神社		鹿港神社		田中神社		南投社*		年總計	
	日	臺	日	臺	日	臺	日	臺	日	臺	日	臺	日	臺	日	臺	日	臺	日	臺	日	臺	日	臺
1928	36	—	—	—																	—	—	36	—
1929	36	—	—	—																	—	—	36	—
1930	58	—	5	—																	2	—	65	—
1931	44	—	5	—	1	—															—	—	50	—
1932	64	—	—	—	2	1															5	2	71	3
1933	65	2	2	1	3	—															2	—	75	3
1934	64	3	7	—	4	—																	75	3
1935	74	2	6	—	3	1																	83	3
1936	76	4	6	—	11	2	3	1															96	7
1937	93	13	8	1	4	2	1	1	2	—	—	2											108	19
1938	66	17	7	4	2	2	4	2	5	8	2	3	2	3	1	3							89	42
1939	76	17	19	5	4	3	4	—	1	2	1	1	17	17	1	1	4	3	—	—			127	49
1940	135	19	18	8	4	1	6	—	—	6	1	1	16	19	3	2	3	3	—	1			186	60

資料來源：臺中州役所編，《臺中州管內概況及事務概要》昭和三年～五年、七年～十五年版【中國方志叢書·臺灣地區 243 號（三）～（五）、（七）～（十三）】（臺北：成文，1985），頁 57；62；60-61；56；56-57；57；56；55；58；60；60；52。

*南投社的紀錄僅止於 1933 年。

**各神社尚未鎮座的年次，以留白作為區別。

至於為何臺中神社舉行神前結婚的人數，一直多於其他神社，則與該神社位於州行政中心所在之臺中市有關，其人口是州內之冠，亦是日人聚集最多的地區；北斗神社則因漢人居民較多，故神前結婚之人數是州內第二。¹³⁴此外，據1941（昭和16）年的統計，在該年度舉行神前結婚的臺灣漢人已多達549對，雖然與日人1,556對尚有一段差距，但由此可了解已有不少臺人在配合總督府的政策推廣下，施行符合時代潮流的神前結婚式。¹³⁵附帶一提，在該年度臺人結婚人數多達43,000對，顯見施行神前結婚式的臺人終究只是全臺漢人之中的極少數者。¹³⁶

總合而論，1937（昭和12）年以降的漢人婚禮，以「節約」、「同化」等兩概念貫穿日治時期的最後8年。事實上，節約和同化的概念均承繼於1930年代的社會教化運動，之後纔隨著中日戰爭的爆發，以及戰況的吃緊，而越加的擴大和體制化。為實行前述之兩概念，這時代的漢人婚禮便以三個方向為主：一、節省婚費，將其捐獻給國家、社會事業等；二、減少過多繁雜的禮俗，省卻鋪張的儀禮和廢除聘金，以避免不必要的浪費；三、推廣神前結婚式，或是將漢人婚禮的部分禮俗改為日式婚俗，以期漢人得以在精神上成為日本人，給予國家和社會必要的協助。因此，這時期的婚禮便圍著這三個原則變化，逐步發展出相對應的改變，譬如將聘金廢除，改為結納金、購買債券、將節約婚費捐獻國家；嫁妝、儀禮以實用品為主，且不購買新製品，除非是必要之所需；結婚禮服以制服、國防服、會服為主；結婚式除了原來的臺式結婚式外，多以神前結婚為原則，且因神社數量不足，為推廣神前結婚式尚再增加集會所神前、學校神前，或是自宅神前結婚；婚宴為減少鋪張浪費改成茶話宴會，以簡單、嚴肅的方式舉行。而整個婚禮的舉辦，從要求部分禮俗的金錢節省，到日治末期則變為針對整體婚禮的金額限制。

最後，就戰爭時期臺式婚禮的改變狀況來看，即使因為資源不足，以致於部分婚禮儀式不得不減縮，但許多特質和項目卻依然存在著，不會因此消失，如訂婚和結婚特質均存，只是其下的項目已簡化：如訂婚特質中的媒人還在，但聘金項目遭到廢除或改為日式的結納金制度；結婚特質裡的結婚儀式、婚禮服和婚宴等項目，則因資源不足而簡化，像是禮服用國防服取代，婚宴改為茶話會等。顯見，就婚禮文化叢本身而言，重要的某些重要的特質或項目，不會因外力的影響

¹³⁴ 蔡欣雁，〈日治後期臺中州國家神道之傳播及影響（1931-1945）〉（臺中：私立東海大學歷史研究所碩士班論文，2004），頁88-90。

¹³⁵ 臺灣總督府文教局社會課，《臺灣に於ける神社及宗教》（臺北：該課，1943），頁99。

¹³⁶ 1941年的日人結婚人數為1,029對，與《臺灣に於ける神社及宗教》的記載有一段落差，故在此暫作保留。臺灣省行政長官公署統計室編，《台灣省五十一年來統計提要》（臺北：該室，1946），頁146、152。

而消失，只是特質之下的部分項目會簡化，因為缺乏這些特質，舉辦婚禮就無法達到它應有的效力。

第六章 日治時期臺灣漢人婚禮的變遷機制之分析

在瞭解整個日治時期臺灣漢人婚禮的變遷狀況後，本章將進行更深入的分析，以了解日治時期臺灣漢人婚禮的變遷機制。誠如前述，清領時期臺灣漢人的婚禮，已與中國的漢人婚禮有所區別，並形成所謂的「臺式婚禮」。雖然清朝統治臺灣相當長的一段時間，但直到清朝統治結束之前，臺式婚禮均沒有出現太大的變化。迨至日本統治臺灣之後，臺式婚禮才因為殖民統治出現改變，產生出新式結婚式、相親議婚等不同於傳統的婚禮文化特質或項目，而這樣的變化，可謂是殖民統治即「涵化」所造成的結果。首先，對臺灣漢人而言，政權的更迭，反倒促成思索婚禮改良的契機。在長期接觸日本文化或是殖民政府帶來的西方文明之後，臺人開始改良傳統的臺式婚禮，如何進行變革便成為時人關注的課題。再者，日本殖民者在統治臺灣之時，為了各種原因或特殊需求，亦將臺式婚禮視為迫切改良的對象。因此，在日治時期，臺式婚禮文化的變遷動因，可分為自主性變遷和強制性變遷等兩種類型。本章的要旨，即利用前面章節得到的成果，再分別探討，自然接觸與殖民統治之下，臺灣漢人和殖民統治者兩方如何促成臺式婚禮改變，同時藉此了解文化變遷的機制。

第一節 文化接觸與漢人婚禮的自主性改變

一、西方現代文明的傳入與傳統文化之反思

整體而言，日治時期臺灣漢人婚禮文化的變遷，可說是受到西方現代文明影響的結果。然而，若回顧臺灣歷史，西方文明在入臺之初，除不被人們重視之外，甚至被漢人抗拒和排斥，直到甲午戰後，前述情形才出現極大改變。由於馬關條約的簽訂，臺灣被割讓給日本，成為日本的殖民地，對當時臺灣漢人來說，這是一次的重大文化衝擊。因為統治者已不再是人們所熟知的清朝政府，而是經過西方文明洗禮之後，具現代化統治觀念的日本政府。以此，在殖民政府不但以現代化的方式進行統治，同時尚利用社會教化團體等，對臺人「陋習」進行改革。而對於臺灣漢人來說，學習外來文化以適應新生活也是必須面對的課題，漢人已不能如同清領時期一般，拒絕外來文化，文化變遷已是不得不為之事。

於是，漢人在生活中主動接觸西方文化，並透過購置書籍或發表與自然科學相關的文章介紹西方新知。¹在長期接受新式器物與新觀念的影響下，這些外來

¹ 李毓嵐，《世變與時變——日治時期臺灣傳統文人的肆應》〔國立臺灣師範大學歷史學系專刊 35 號〕（臺北：師大歷史，2010），頁 212-213。

文化便逐漸地改變漢人原有的生活習慣和思想，並促其反思與傳統文化相關的問題。在改變臺式婚禮之前，1899（明治 32）年末，黃玉階等人已開始籌組臺北天然足會，成為漢人發起風俗改良之先聲。該會之組成，乃是漢人受到總督府宣傳影響，以及漢人接受西方文明思潮後，開始認為需要改良風俗以因應時代的變遷之故。²其後，1902（明治 35）年開始出現斷髮者，迨至 1910 年代亦隨著時代潮流，如火如荼地展開放足斷髮運動。³前述運動的展開，象徵著漢人被日本統治後，受到外來文化的影響，並隨著社會的變化，主動推行傳統風俗習慣的改良，成為風俗改良組織的先驅。

相對於纏足和辮髮，婚禮改良之呼聲，則遲至 1905（明治 38）年以後，才出現些微跡象。在該年 7 月，《漢文臺灣日日新報》以〈臺灣習俗美醜十則〉為題名，展開徵文活動，共募集到 9 篇文章，並分別於 7 月 1 日至 13 日之間刊載。⁴其中，對於漢人婚姻制度的陋習，主要是針對於婚姻講求聘金、妝奩之多寡等，過於重視錢財之問題，譬如臺南沈子成即云：「婚不自由。惟視奩贈。至多怨耦。醜風胡長也。」⁵又如新竹張玉甫言：「嫁女原為擇婿。奈重索聘儀。而爭多競寡。幾如賣豬買牛。」⁶換言之，彼等認為臺式婚禮過於重視錢財，有如買賣牲畜，然此言論乃針對婚姻制度而言，對於婚禮儀式的改良卻隻字未提。而此也是漢人對於臺式婚禮反思之最初反映，亦為婚禮改良者所欲針對之最主要的對象。

在該時期，除了反對過多聘金之言論，尚出現批判漢人婚禮重視迷信，婚姻不自由等意見。前者認為漢人過度崇信鬼神，常藉由詢問乩童的方式以決定婚禮的吉日；⁷後者則提及，結婚者雙方，往往不曾交往，只能聽任媒妁傳言，並由父母作主，導致實際情形與媒人之言論不符，故婚後常造成怨偶和離緣之憾，因而始有人提倡婚姻自由。⁸這樣的思考，很明顯是受到西方文明的影響。當然，也有人反對自由選擇對象，曰：「婚姻之事。非父母命媒妁言者。昔則鄙為野合。今則名為自由。且美之為文明。豈昔人之思想。遠不及於今人耶。吾雖不敢是昔而非今。然吾惟從乎昔。」⁹顯見，雖有人開始倡導婚姻自由，但由於社會趨於

² 吳文星，〈日據時期臺灣的放足斷髮運動〉，收於瞿海源、章英華主編，《臺灣社會與文化變遷》（臺北：中央研究院民族學研究所，1986），頁 73-74。

³ 關於放足斷髮運動之經緯，可參閱吳文星，〈日據時期臺灣的放足斷髮運動〉，頁 80-90。

⁴ 〈臺灣習俗美醜十則〉，《漢文臺灣日日新報》第 2148 號，1905 年 7 月 1 日，5 版；〈臺灣習俗美醜十則〉，《漢文臺灣日日新報》第 2149-2154、2156-2158 號，1905 年 7 月 1-8、11-13 日，4 版。

⁵ 沈子成，〈臺灣習俗美醜十則〉，《漢文臺灣日日新報》第 2148 號，1905 年 7 月 1 日，5 版。

⁶ 張玉甫，〈臺灣習俗美醜十則〉，《漢文臺灣日日新報》第 2149 號，1905 年 7 月 2 日，4 版。

⁷ 〈鄉村慣例／祀神／請客／賞戲／問乩〉，《漢文臺灣日日新報》第 2619 號，1907 年 1 月 26 日，5 版。

⁸ 〈臺灣婚姻談（一）〉，《漢文臺灣日日新報》第 2782 號，1907 年 8 月 11 日，3 版。

⁹ 〈新月旦／婚姻〉，《漢文臺灣日日新報》第 2741 號，1907 年 6 月 25 日，3 版。

保守，故此想法還是有部分人士仍無法接受，且根據舊慣不僅夫妻亦無法同席，未婚男女有所互動也會遭到批評。因此，當新知識分子在提倡自由戀愛之時，遭到不少傳統文人強烈反對，認為媒妁之言還是較為妥適。¹⁰

由上可知，日治初期漢人對婚禮之改良看法，主要專注於婚禮過於重視錢財、迷信、媒妁之言等問題，較少觸及婚禮儀式本身。不過，在該時期，尚有部分少數人提及以下相關意見，略謂：

我臺灣婚嫁多重儀式。而不求實事。繁文縟禮。競尚奢華。中人以上。不論婚嫁。動費數千金。或為吉日之期已屆。無力了事。四處貸借。或變賣田業。以充婚姻之費。甚而耐神謝意。擇吉消災。不求實益。只重虛文。甚有僭竊越禮。貽笑方家。吾願島人改除惡習。參酌文明。而革故鼎新焉。

¹¹（底線為筆者所加，以下同）

概言之，在時人眼中，臺式婚禮儀式過於繁複，虛禮過甚，有許多迷信之消災解厄，或酬神的儀節。再者，為了婚禮之花費，婚者需不惜借貸或變賣田產，以至於負載累累。故最後作者便提出建言：「希望島人改掉惡習，並參酌『文明』」以改變傳統的臺式婚禮。而文中所說的文明，指的就是西方文明，即作者認為應以西方婚禮為樣本，開始思索如何改變傳統的臺式婚禮。其中隱含，對於時人而言，西方婚禮為文明的象徵，並於此時期成為模仿的對象。

此外，因 1911（明治 44）年的放足斷髮運動，已促使漢人徹底改變原先的保守心態，故在剪斷辮髮之同時，亦提出希望改良風俗之想法，如：斷髮會於斷髮之後，順便提出要改變漢人婚禮甚至是喪禮的主張。1912（明治 45）年 3 月，據《臺灣日日新報》載：

南部自去年創設斷髮會以來。繼起者日衆。蓋隨文明以進步。應時勢之要求。洵為可喜可驚。然自斷髮後。冠婚喪祭之禮。甚為紊亂。倣西制更不能。沿舊習而多鄙。莫衷一是。都人士有憂之。……訂來三十一日午後二時。在西區役場開會協商。擬將新舊法酌斟得宜。垂為定規。刊行發布。俾家喻戶曉。咸道一風同三化。免貽蔑視□洵義舉也。¹²

斷髮會所倡導之婚喪禮改良會，成為臺式婚禮變革之突破點，因為本來緩慢進行

¹⁰ 李毓嵐，《世變與時變——日治時期臺灣傳統文人的肆應》，頁 210-211。

¹¹ 〈臺灣婚姻談（一）〉，《漢文臺灣日日新報》第 2782 號，1907 年 8 月 11 日，3 版。

¹² 〈議婚喪禮〉，《臺灣日日新報》第 4248 號，1912 年 3 月 28 日，5 版。

的風俗改良，初次有了支援或具指導地位的團體。此後，1910年代出現風俗改良會、同風會等風俗改良團體；1920年代，則有臺灣文化協會推動的新文化運動（參見第二章第一節和第二節）。該團體在創設後，沒有造成重大的迴響，但一個組織的形成，即顯示已有越來越多的漢人重視婚禮改良一事。再者，依據該報導可知，斷髮會的成員認為隨著文明進步，因應時勢而斷髮後，導致婚禮發生紊亂現象，故認為漢人婚禮亦應跟著改變。但就彼等的想法而言，婚禮改良不能模仿西式，也不能沿襲舊俗，故主張參酌新舊，確立改良方針。其後，該會將其討論成果，印刷成書，分送各地士紳鑒定後，再一同施行。¹³但可惜的是，其改良後的「新舊折衷」婚禮並未見於《臺灣日日新報》等報章雜誌，故無法得知改良成果。

然而，就斷髮會成員考量來看，可知當時臺灣社會已出現對於婚禮改良的看法，且開始有漢人模仿西式婚禮，並自此時期起，漢人婚禮逐步進入多元化狀態。此外，由於當時臺灣受日本統治，其婚禮應不全然受到西方婚禮文化影響，在改良過程中，勢必會考慮日本婚禮，自不待言。時人陳梅峯即言：

處二十世紀之潮流。天演競爭。優勝劣敗。凡百宜改良。以求日進文明者甚多。況婚禮尤為夫婦造端之要素。苟稍一不慎。大則見誚野蠻。小亦貽羞社會。雖然改良改良云者。從西乎。從中乎。抑從內地制乎。此亦最難解決之一問題。何也吾見夫今世之徒事媚外者。凡禮出歐美不問得失。雖臭腐亦神奇之。凡禮出華夏。不審美惡。雖前聖亦屏棄之。嗚呼婚禮之失於朝。失於野及從中從西。至今莫衷一是。而聚訟且紛紛焉。以此之故。然吾矣為中禮非盡可棄。而西禮亦非不可從。惟折衷於中西之間行之而無弊。且捨短取長及去繁就簡。而藉以移習俗之奢靡。且得為社會之模範焉。則庶幾矣。而又最當亟改者。更莫如人身買賣。及婚姻自由兩事。¹⁴

如上所述，當時臺灣社會大眾為追求文明進步，進行多方面改良，婚禮亦為其中之一。時人並曾思索婚禮改革究竟該以中國、歐美或是日本為仿效對象。然而，當時人在進行婚禮改良時，僅盲目採行歐美婚禮文化，而喪失選擇的主體性。是故，陳氏認為，在改良婚禮之時，不需要將傳統全部捨棄，也不用完全模仿西方婚禮，只要取汲所長，並於新舊之間加以折衷，如此即可成為社會的婚禮模範。

於是，在臺灣漢人與外來文化長期接觸之後，開始追求文明和西方新知，同

¹³ 〈舉議婚喪委員〉，《臺灣日日新報》第4245號，1912年4月3日，5版。

¹⁴ 〈婚禮改良議〉，《臺灣日日新報》第6763號，1919年4月16日，6版。

時對傳統風俗習慣進行反思，認為原來的臺式婚禮過於繁複、奢華以及迷信，因而將其列為必要的改革目標。此外，由於當時係以西式婚禮或是日式婚禮為模仿對象，故新形態的臺式婚禮便以日式和西式婚禮作為婚禮改良的參考對象，其後新形成的臺式婚禮也因此融入部分外來婚禮的特質或項目，並於 1910 年代產生時論所謂的「文明結婚」。

二、文化的容受、挪用與再造：以日治時期的「文明結婚」為例

（一）西方物質文明的傳入與婚禮中物質文化項目的替換

在接觸西方現代文明和日本文化，受其文明新思潮影響下，日治時期的漢人開始主動地思索如何改變傳統臺式婚禮，使傳統婚俗能夠適應現代社會。在傳統婚禮尚未出現改變之前，因社會環境改變和放足斷髮運動等原因影響，臺人的擇偶對象條件首先出現變化，譬如當時臺灣社會曾稱國語（按：日語）兼通漢文者為金龜婿，且唯有天然足者的女子才能匹配。¹⁵接著，由於女子也有接受新式教育的機會，故一旦結婚者雙方均接受過新式教育，時人便會將彼等婚禮稱之為「文明結婚」，而所謂的「文明」則指稱，接受過新式教育並擁有嶄新價值觀的臺人子弟。¹⁶此點與早期的公學校教科書有關，當時係以介紹西方的科學新知和新式器物為主，故其內容具有啟蒙性。（參見本章次節）因此，接受過新式教育者，已是當時能以最直接的方式，接觸西方物質文明與思潮的臺人，其所學之知識、生活經驗，已與傳統知識分子大相逕庭。如此可知，倘若新知識分子一旦增加到一定數量，成為具有影響力之社會領導階層，勢必會對臺灣之傳統風俗習慣造成衝擊。

由於思想改變，除了擇偶條件變化之外，接受過新式教育的臺灣年輕人，已開始不計較妝奩、聘儀的多寡，並將過多的聘儀簡化；¹⁷或如李春生之孫李延猷為改善婚俗「問名」中的庚帖、卜卦等儀式，改採用交換相片的方式，作為議婚的替代方案。¹⁸顯見，臺式婚禮出現變遷的最初型態，乃是簡化時常被人詬病之過於高昂的聘金，以及破除迷信等儀式。此外，若談到破除迷信，就不可忽略基督教對臺式婚禮的間接影響。由前述案例可知，因為李延猷是長老教徒，¹⁹在受

¹⁵ 〈臺灣男女裝飾費〉，《漢文臺灣日日新報》第 2252 號，1905 年 11 月 2 日，4 版；〈足貴天然〉，《漢文臺灣日日新報》第 2331 號，1906 年 2 月 10 日，5 版。

¹⁶ 〈文明女子之婚嫁〉，《漢文臺灣日日新報》第 2315 號，1906 年 1 月 21 日，5 版。

¹⁷ 〈文明良匹〉，《漢文臺灣日日新報》第 3954 號，1911 年 5 月 27 日，3 版。

¹⁸ 〈文明結婚〉，《漢文臺灣日日新報》第 4089 號，1911 年 10 月 12 日，3 版。

¹⁹ 李延猷是李春生之孫亦是虔誠的長老教徒。〈李春生長老裔譜〉，收於《賴永祥長老史料庫》（<http://www.laijohn.com/archives/pc/Li/Li,CSeng/family-tree/2.htm>，2011.12）；〈師公出身的李壬水〉，《教會史話》第七輯，收於《賴永祥長老史料庫》（<http://www.laijohn.com/book7/654.htm>，

到基督信仰的薰陶之下，故可以善加利用新式物質文化，很快地擺脫傳統的枷鎖，改變臺式婚禮具迷信之議婚方式。以此，在改變部分迷信之儀式時，長老教徒應具有領航之地位，即利用教徒的身分，打破漢人視為禁忌之傳統。也因此，在日治時期，基督教信徒的婚禮或基督教結婚式，往往成為輿論視為打破舊慣的婚禮和文明結婚，²⁰反映著人們將其視為風俗改良的模範。

在破除迷信的臺式婚禮項目方面，最容易引人注目的，便是漢人女子婚禮服改穿白紗的問題。早在 1910 年代左右，多數漢人男性已捨棄傳統的中國官服，改穿新潮的洋式西裝結婚；女性則略晚於男性，1920 年代才有少數上流社會階層的女性穿白紗，遲至 1930 年代才在臺灣社會普及。²¹為何女性不同於男性，直接改穿西式婚禮服之原因，則與時人審美觀，以及白色婚紗和傳統文化衝突有關。因為男性穿著洋服不但代表著「文明」，且在社交、工作等正式場合，西裝也是必備之物。但對於女性來說卻不是，在 1920 年代雖然有少數時髦女子開始穿洋服，但與傳統社會價值觀不符，因而造成時人和輿論對此頗有微詞，認為她們「太過招搖、太過暴露、太像娼妓等」。1930 年代，則因崇洋和思想觀念改變等因素，復以洋服早已普遍流行於臺灣社會，故穿洋裝和西式婚禮服遂成為一種風氣，女性遂開始追求流行、穿著時裝。²²顯見，若審美觀念無法接受，以及社會尚未普及洋裝，即使能夠穿著白色婚紗，漢人女性也會因此無法選擇。

再者，在臺灣婚禮習俗中，白色被視為禁忌的顏色，若新娘想要穿著白色的西洋婚紗結婚，可能無法得到老一輩的人允許。1899（明治 32）年在《臺灣日日新報》裡，曾有過一則新娘以白色裝扮進行嫁娶的報導：

臺中某氏女者揀東下堡某甲之妻也。女家故與甲家有讐，女之嫁甲原效和親事，例而心實不甘。島俗吉事尚紅，凶事用白，當女于歸之日，頭插白花，腳穿白履，以白繩束髮，以白布纏腰，肩輿并不垂簾，過街市則自買食物，食於眾目共覽之中，至甲家刻沿宅巡行，大異新人氣象。復聞暗懷利器，將以斃甲，甲知之遂不敢與同枕席。爰請女流婉勸，迨至降心，相從始與合卺，此一婚嫁奇聞也。²³

2011.12）。

²⁰ 〈赤崁特訊／文明結婚〉，《臺灣日日新報》第 8170 號，1923 年 2 月 21 日，6 版；〈海山通信／陳蕭聯婚〉，《臺南新報》第 8938 號，1926 年 12 月 24 日，6 版；〈珍しい結婚 舊慣を破って兄弟が揃って〉，《臺南新報》第 10067 號，1930 年 1 月 31 日，4 版

²¹ 日治時期臺人洋服改裝、普及的發展過程，可參閱吳奇浩，〈洋風、和風、臺灣風：多元雜揉的臺灣漢人服裝文化（1624-1945）〉（南投：國立暨南大學歷史學系博士論文，2012），頁 73-119。

²² 吳奇浩，〈洋風、和風、臺灣風：多元雜揉的臺灣漢人服裝文化（1624-1945）〉，頁 106-107。

²³ 〈婚嫁奇聞〉，《臺灣日日新報》第 459 號，1899 年 11 月 11 日，4 版。

由上可知，臺灣婚禮尚紅，白色則多用於喪禮等凶事。此新聞中的新娘，因為與男家有仇，在結婚時因心有不甘，故在親迎之時，以純白色的裝扮嫁入男家，作為報復的手段。該例著實反映，傳統將白色視為婚禮忌諱顏色的迷信，因此日治初期的臺灣社會根本無法接受穿著白色婚紗的新娘。即使接受過新式教育的年輕女性，不受傳統的價值觀束縛，但老一輩的人家，也無法允許婚禮的場合出現如此不吉利的顏色。林衡道的回憶錄裡，便提到此事：「日本人結婚時穿白紗禮服，臺灣女孩也學著穿白紗禮服，祖母輩的人看了覺得不吉利，出面干涉，所以只好買粉紅色紗的禮服，看起來非常土氣。」²⁴於是乎，白色西洋婚紗不管是衣服造型本身也好，或是顏色也罷，與日治時期的臺人傳統文化結構均有所衝突。是故，日治初期臺灣女性要穿白紗婚紗，除非是不受傳統信仰限制的基督教徒，但又因為社會觀感不佳的影響，她們還是會選擇別種婚禮服，因而不考慮白紗。要之，一般臺灣女性要能夠毫無阻礙的穿著白色婚紗舉行婚禮，必須等到 1930 年代左右，即在長期受到西方新思潮影響下，傳統價值觀已有了改變，以及社會開始普遍接受女性穿著洋服行走於街頭之時。若再將 1910 年代（參見圖 6-1-1）和 1930 年代（參見圖 6-1-2）的結婚紀念照片，兩者放在一起比較，吾人可更加地感受到時代的差異，以及臺人思想觀念的改變。



圖 6-1-1：1910 年初期蔡培火與吳足結婚照

資料來源：張漢裕主編，《蔡培火全集》

【第 1 冊 家世生平與交友】

（臺北：吳三連史料基金會，2000），頁 35。



圖 6-1-2：1935 年筆者祖父母結婚照

資料來源：筆者自家收藏。

²⁴ 林衡道口述；卓遵宏、林秋敏訪問；林秋敏記錄、整理《林衡道先生訪問錄》，頁 231。

誠如前述，日治時期的臺人已開始感到傳統婚禮的不合理之處，以及出現追求、崇拜西方文明及其物質文化的心態。為了改良婚禮，使臺人婚禮文明化，利用新式物質文化作為婚禮的改良之方，已成為當時漢人婚禮改良之首選。此外，日人、教會所傳入之西方物質文化，在當時代本身即象徵著文明，再加上使用這些器物本身即具有彰顯身份地位、新奇、使用方便、能見度高等功能，復以採納新式器物取代傳統器物。由於部分物質文化的替換，較不易涉及思想觀念或意識形態，故較容易進行和改變，也不會出現異文化間之衝突問題。

以此，臺式婚禮的變遷，便從器物的汰換為始，時論亦將其稱之為「文明結婚」：使用具有文明性質的西方物質文化結婚。除婚禮服之外，最為顯著的，就屬親迎交通工具的改換，譬如 1912（明治 45）年的結婚者，便在舉行臺式婚禮的親迎之時，將部分傳統的器物，以西式器物加以取代，並特意從鐵道旅館租賃馬車，捨棄原來作為親迎時使用的轎子；親迎時的前導音樂，則從傳統中式音樂的八音改為洋樂。²⁵此後，漢人在親迎所使用的交通工具，便逐漸趨向多元化，開始使用汽車、人力車等新式交通工具。²⁶

事實上，不論是洋樂或是人力車，兩者均從清季就傳入臺灣，前者隨著基督教；後者則是因劉銘傳的新政。然而，漢人將兩項目接受並採用，以作為臺式婚禮的新項目，均是日治時期以後的事。其中，洋樂為基督教所有，就教徒在當時臺灣所佔有的人數來看，普及率可說是非常之低。再者，雖然人力車於清季即引入臺灣，卻因為諸多限制，漢人並未馬上利用人力車進行親迎，只有官員或中上階層人士才會利用人力車。²⁷

人力車在清領時期的普及相當低，考其原因，主要與新式器物的採入，因受限於原有文化結構，以致無法順利運作。在 1887（光緒 13）年前後，劉銘傳導入人力車之際，只有臺北城內外，與臺南、安平間等兩地區有鋪設平穩道路，其餘城街均缺乏平坦的道路，故人力車無法在清季時普及臺灣。²⁸要之，人力車於引進之初，受限於道路的問題，導致無法快速地普及臺灣，根本談不上取代轎子成為親迎的交通工具，後來引入臺灣之汽車亦受到相同限制。如此可知，不是所有外來文化傳入，臺人均會接受，或是受到某些文化結構的限制，而無法施行和普及。

²⁵ 〈新式結婚〉，《臺灣日日新報》第 4155 號，1912 年 1 月 14 日，5 版。

²⁶ 〈文明結婚兩誌〉，《臺灣日日新報》第 5223 號，1915 年 1 月 1 日，4 版；〈文明婚式〉，《臺灣日日新報》第 6299 號，1918 年 1 月 7 日，4 版。

²⁷ 田中一二編，《臺北市史——昭和六年》（一）中國方志叢書・臺灣地區・第 208 號（臺北：成文復刊，1985），頁 162

²⁸ 伊能嘉矩，《台灣文化志》中卷（東京：刀江書院，1965），頁 864。

1912（明治 45）年臺北市的「日之丸館」引進一輛送迎客用的「タグリ」，是為臺灣汽車的始祖；最初的汽車營業會社，為 1913（大正 2）年 2 月由高松豐次郎所開設之同仁社。高松於 1912 年輸入 5 輛汽車，並於翌年 1 月起正式在臺北市內及其近郊營運。然而，因當時一般市民對汽車的認識不足，再加上道路狀況不良的情形下，因此常發生事故，載客使用也不高。由於經營不善，1915（大正 4）年高松便結束汽車事業。個人使用的汽車則出現於該年的 5 月，是臺北市大稻埕的「テイト」商會主フレッド・B・マーシャル所有。²⁹臺灣汽車數量大增之契機，乃是 1916（大正 5）年 4 月臺北市舉行勸業共進會之際，為供應大型活動之載運需求，故從日本引進 20 餘輛汽車（當時臺北市僅 8 輛）。這些汽車在臺北市街頭穿梭，使得人們興起汽車熱並造成相關訊息的傳播。隨後，因景氣的復甦，汽車的數量才逐漸增加。³⁰

承上所述，1916（大正 5）年以後，汽車才逐漸為人所熟知，但在汽車入臺之同年 11 月，汽車很快地被漢人乘用，並作為親迎時的交通工具，據當時的報導所載：

昨十一月二日新郎新婦攜手自圓山公園明治橋附近岡女庵。乘自働車到艋舺新店頭新式結婚。觀者如堵。謂從來所未曾有者。內地人有奇其事。持寫真器撮其影以歸云。³¹

如上所示，因為汽車（按：自動車）在當時的臺北是非常稀有的交通工具，且才剛被導入臺灣，故使用汽車施行親迎，是一件令時人相當驚奇的事情。值得一提的是，早在清季就引入臺灣的人力車，卻一直要等到日治時期才成為親迎的交通工具。與之相較，汽車在來臺初期，即被漢人採用。顯示，當外來文化傳入之時，漢人是否接受，不僅受限於原文化結構，尚包括原社會是否有想要改變之思想觀念。日治時期最初漢人採用人力車、汽車作為親迎之用，實與 1911（明治 44）年以降，漢人開始盛行婚禮改良有關，因有部分婚禮改良者，開始追求「文明」婚禮所致。

不過，雖然汽車在傳入之初，很快就被追求新奇的漢人使用，在一時之間成為親迎時的新式交通工具，但距離汽車在臺灣實際普及，還有一段相當長的時

²⁹ 井手生，〈臺灣自動車發達史〉，《臺灣自動車界》第 1 卷 2 期（1932.4），頁 14-15 頁；曾山毅，《殖民地台灣と近代ツーリズム》（東京：青弓社，2003），頁 141。

³⁰ 蔡龍保，〈殖民統治之基礎工程——日治時期臺灣道路事業之研究（1895-1945）〉（臺北：國立臺灣師範大學博士論文，2006），頁 248-249。

³¹ 〈新式結婚〉，《臺灣日日新報》第 4462 號，1912 年 11 月 3 日，6 版。

間。1912（明治 45）年之際，一般民眾並不常利用汽車，因為在當時這是一種非常奢侈的交通工具。1926（大正 15）年頃，由於汽車數量逐漸增加，以及所需費用也開始下降，汽車遂逐漸成為臺灣實用的交通工具之一。接著，1929（昭和 4）年 10 月，臺北街頭出現計程車（按：タクシー，Taxi），導致原來行駛於街頭的ハイヤー（Hire）逐漸被取代。附帶一提，計程車和ハイヤー的差別在於，後者是在定點等待客人搭乘；前者則如同今日的計程車在街頭穿梭尋找乘客。事實上，兩者所使用的車體，基本上應該沒有太大差異，只因兩者的客源和資本額有所差距，故相較於費用昂貴的ハイヤー，計程車可以壓低價格，在市區內只需 1 圓，甚至低於 50 錢以下。其後，由於價格相當便宜，故計程車便取代ハイヤー，成為大眾常用交通工具之一，隨之臺南和高雄市內也出現計程車（計程車相片，可參照圖 6-1-3）。³²在此同時，臺北市區也於 1912 年以降，開始鋪設柏油路面和拓寬路面，隨著道路的拓寬和品質改善，汽車、人力車、腳踏車等交通工具也越漸普及。由於各種代步工具充斥臺北街頭，呈現出交通繁忙的狀況，因此 1930 年代的臺北又被稱為「速度時代」（臺北市街頭車輛穿梭，可參見圖 6-1-4）。³³不過，臺灣汽車運輸最為發達的地區為臺中州，其原因是道路完備和物產豐富，故營業狀況大抵良好。其它各州廳則因道路、河川、經營者少等問題，因此汽車運輸營業狀況略輸於臺中州。³⁴要之，道路狀況、汽車數量、價格等問題均影響臺人使用汽車的意願，以及能否普及於臺灣社會。

³² 臺灣總督府交通局總務課，《自動車に関する調査》（臺北：該課，1932），頁 39-40。

³³ 王慧瑜，〈日治時期臺北地區日本人的物質生活（1895-1937）〉（臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，100），頁 83。

³⁴ 蔡龍保，〈殖民統治之基礎工程——日治時期臺灣道路事業之研究（1895-1945）〉，頁 250、253。



圖 6-1-3：臺南タクシー株式會社乗合部

資料來源：小山権太郎，《臺南市大觀》引自《臺灣舊照片資料庫》

(<http://photo.lib.ntu.edu.tw/pic/db/detail.jsp?id=2042&pk=seq&3>，2012.5)



圖 6-1-4：臺北停車場的明信片

資料來源：國家圖書館閱覽組編；何培齊文字編撰，《日治時期的臺北》

(臺北：國家圖書館，2007)，頁 211。

於是，1930 年代以降，隨著人們使用汽車的機會增加，漢人終於將汽車正式納入臺式婚禮文化叢之中，據吳尊賢於 1943（昭和 18）年所述：「現在結婚所乘坐的交通工具大部分是汽車，其次是人力車，轎子迎娶已經變得較少看見了。」

³⁵雖然前述情形只是吳氏就臺南州北門郡地方的觀察，也不一定能完全反映出臺灣整體現況，但由此可窺知，至 1940 年代已有部分地區普及汽車的狀況。此外，由於 1930 年代汽車在臺灣的普及度已達到一定的程度，故臺人已逐漸捨棄花轎改採用汽車親迎，以至於最後形成所謂的「改善後的現代親迎」。³⁶1942（昭和 17）年頃，呂赫若亦提過：「近來文明結婚開始使用計程車，遂逐漸廢除部分本來婚禮行列常用的風俗。」³⁷簡言之，在 1930 年代後，由於汽車的數量增加和價格便宜等原因，臺人開始將汽車作為常用的交通工具之一，甚至進一步地創造出新式的親迎行列。

附帶一提，日治時期的新式交通工具對於漢人最顯著的影響，尚包含結婚者因應迎娶距離的長短，交互利用各式交通工具，如顏雲年長女結婚時，新郎前往基隆迎娶，帶著新娘從娘家乘人力車至基隆車站搭乘巴士，到達臺北車站後再轉搭汽車到男家。³⁸又或者如張進通迎娶許世賢之際，乃由張家包兩節火車廂前往臺南，娶許世賢回嘉義。³⁹而各式交通工具的利用，是依照結婚距離遠近、結婚者之不同，以及各地交通工具情況而有所差異。不過，若是以傳統的「親迎」來看，在這些交通工具，只有人力車和汽車與傳統搭轎子最相似，能直接以點對點的方式，將新娘迎娶回男家。至於火車、臺車等新式交通工具，則只是因距離遠近，為節省交通時間或方便，而不得不使用的交通手段。

（二）外來文化的挪用與整合：「新式結婚式」的形成

婚禮改良的初期，感受到西方物質文化的時尚性與便利性之後，日治臺灣漢人便以西方新式器物替換傳統婚禮中所使用的相關器具，使用這些西方器物舉行婚禮，便成為時人口中的「文明結婚」。不過，隨著西方新知識的擴展，與人們思想逐漸理性化，進而導致許多時人開始將不適宜的儀式捨棄或廢止，而這類改變部分儀式的臺式婚禮，亦被稱作「文明結婚」。當時劉克明即公開建言：「目下之所急宜矯正者。其惟冠婚喪祭乎。蓋冠婚喪祭過多煩文縟禮。奢華太甚。且其間有迷信碍及道德。與猥褻壞及風教者。」⁴⁰簡言之，只有以新式器物取代傳統器物之婚禮革新，就婚禮整體的改善而言是非常不足的，因臺式婚禮在當時本土開明人士眼中，不妥之處不僅止於器物，尚包括儀式繁複、過於迷信和過奢等問

³⁵ 吳尊賢，〈婚姻習俗考—臺南州北門郡地方に於ける—〉，《民俗臺灣》第 3 卷 12 號（1943.12），頁 29-30。

³⁶ 鈴木清一郎，〈台灣旧慣冠婚葬祭と年中行事〉（臺北：南天復刊，1995），頁 169。

³⁷ 呂赫若，〈拉青と八卦篩〉，《民俗臺灣》第 2 卷 1 號（1942.1），頁 34。

³⁸ 〈新式結婚〉，《臺灣日日新報》第 4924 號，1914 年 2 月 25 日，6 版。

³⁹ 紀展南著，〈嘉義媽祖婆：許世賢傳奇〉（嘉義：張進通許世賢基金會，2007），頁 51。

⁴⁰ 劉克明，〈風俗改良〉，《臺灣教育會雜誌》144 號（1914.4），頁 3。

題。

以此，為改善漢人婚禮中繁文縟節之部分，其後的婚禮改良，便開始著重於廢除繁雜的禮節，以及刪除某些過於迷信的儀式。譬如吳汝祥之次女結婚，便強調「假當地女學校。舉結婚式。節去一切冗事。」⁴¹又如黃玉階兒子與林阿腰之婚禮採行「新式結婚。新郎乘汽車。樂隊前導。到士林街賴宅親迎。舊慣繁文褥禮。一切屏除。」⁴²然而，因臺式婚禮的儀式相當繁雜，所以每個結婚者捨棄之舊慣均不盡相同，如捨棄粧奩、完聘之禮、回娘家、不擇吉日結婚等婚禮特質中的項目。⁴³凡此反映漢人的婚禮改良，只有大原則是相同，但實際上卻沒有一定的規範。

在日治時期，不論是殖民政府或是僅就禮法上來看，對於漢人的婚姻成立與否，以婚約的成立，以及「結婚儀式」即臺式婚禮中之「合卺」是否完成為準則。⁴⁴然而，就漢人結婚式來說，合卺是包含在六禮中的「親迎」之中。於是為了完成合卺，在親迎的階段，不但有許多繁複程序要實行，尚包含不少充斥迷信的禁忌，故在新「文明結婚」流行之後，漢人便以結婚儀式為主要的改良要項。也因此，在日治時期臺灣社會，就如同明治維新後的日本產生各種結婚式，當時臺灣也出現許多不同種類的「新式結婚式」，臺式婚禮的結婚式也於此時期邁向多元化和理性化的時代。

除傳統的結婚式之外，臺人尚可接觸到外來的基督教結婚式、神前結婚式以及佛前結婚式，但此三種宗教結婚式均因宗教問題，只有少數人接受並採用，因而根本無法普及並取代傳統結婚式。於是，改革者若想要改良臺式結婚式，只能自行創造，也因此當時出現許多有別於傳統的「新式結婚式」。由於基督教和神前結婚式均具有文明的象徵，當時部分臺灣漢人即以此二者為模仿對象，從中選取適當的特質或項目挪為己用，更甚者則全盤引用。1917（大正6）年郭錦如之弟郭聯海結婚時，先經過傳統臺式婚禮的訂婚方式，再採行日本神前結婚式，於嘉義神社結婚，其婚禮可說是和漢折衷。郭氏採行此種婚禮的理由，則如報導所述：「郭氏前往南洋。見洋人婚禮。官紳到車站迎迓。者番乃參透和漢洋三式云。」⁴⁵顯見，漢人在改良結婚式之時，的確有參考日本與西洋婚禮。儘管郭聯海的結婚式是採用日式的神前結婚式，但在明治時期才出現的神前乃至於佛前結婚式，

⁴¹ 〈文明結婚〉，《臺灣日日新報》第5770號，1916年7月21日，6版。

⁴² 〈黃家文明結婚〉，《臺灣日日新報》第6200號，1917年9月30日，5版。

⁴³ 〈新式婚儀〉，《新臺灣》第6期（1917.9），頁74；〈新竹特訊／婚禮改良〉，《臺灣日日新報》第7183號，1920年6月8日，4版；〈破除陋習之婚禮〉，《臺灣日日新報》第7420號，1921年2月10日，6版。

⁴⁴ 杵淵義房，《臺灣社會事業史》（臺北：南天復刊，1991），頁433。

⁴⁵ 〈婚禮大改良〉，《臺灣日日新報》第6242號，1917年11月11日，6版。

兩者在創始之初，其實也是因仿效或參考基督教結婚式而產生。⁴⁶故就本質而言，參酌日本神前結婚式這件事，本身即在模仿西洋的基督教結婚式，且對於漢人來說，西洋婚禮本身即具有文明的象徵。

此外，就婚禮的意義而言，誠如時人狷犬所云：「婚禮之用意。總須人知。男女兩性之結合。非可忽略之事。更要經過種々儀式。然後各人對於彼一生之大事。有深刻之印象。然常恐所有儀式不足以維繫人心。又借神秘之威權。以濟人力之不足。故西洋人之結婚也。必假禮拜堂。請牧師為之祈禱。中國人之結婚也。必拜天地祖先。其意蓋欲以此種結合。告諸神明。表示永不相背叛之意耳。」⁴⁷要之，婚禮本身即是透過複雜的儀式，建立並鞏固夫妻關係，但在結婚儀式越趨簡化的狀況下，其繁雜的儀式已不復存，許多禁忌迷信等也消失殆盡。換句話說，對當時大多數臺人而言，若結婚式需要改良，其繁雜的儀式勢必簡化，但婚禮的神聖性需維持，甚至強化，如此才能維繫夫妻關係。

而新式結婚式的種類，除了神前、佛前、基督教等三種外來宗教結婚式外，則因地點不同尚有廟堂、公會堂、學校、自宅等結婚式，就儀式本身而言，這些結婚式大多沒有太大的差別，其中的廟堂和某些自宅結婚式，與外來宗教結婚式同樣，相當強調宗教性；公會堂和學校結婚式，則相當重視儀式的公開和社會性。再者，當時的新式結婚式，其最主要改變的項目，即如同前述，主要是為了刪減過於繁瑣的儀節，僅留下結婚式中較為重要的部分，譬如結婚者在眾人，或在神、佛面前結為夫妻之儀式，以及婚後需等上三日的廟見儀式等。是故，此時期婚禮場合便出現司式者或證婚人，以作為婚禮的見證者；婚禮場地亦轉移到公開的地點，許多的儀式、禁忌便於新式結婚式舉用之時逐漸遭到廢除；廟見則於此時期融入結婚式中。

筆者需一再強調，臺灣傳統婚禮結婚式本指六禮中的「親迎」，但若與宗教結婚式相同的結婚儀式則單指「合卺」。由於合卺包含在親迎之中，因此也常有人用親迎稱呼臺人傳統的結婚儀式，甚至將親迎中，除合卺以外的各種複雜儀式，一同視為整個結婚儀式舉行的過程。而所謂的「合卺」，即為婚者雙方與一名老婦在洞房裡進行一連串複雜的成婚儀式：在合卺之時，男女雙方會透過共食、共飲，在老婦人的見證下結成夫妻。在新式結婚式出現之後，親迎便單指男方將女方迎娶回家的儀式，舉例來說：1921（大正 10）年楊金虎結婚時，首先於自家與親迎隊伍一同出發，至臺南火車站赴楠梓，到楠梓之後乘坐人力車到女家；接著，再帶著新娘一同乘坐人力車至楠梓火車站，乘火車回男家舉行結婚式。

⁴⁶ 村上重良，張大柘譯，《宗教與現代化》（高雄：佛光，1993），頁 78。

⁴⁷ 狷犬，〈改革舊式婚禮之商榷〉，《臺灣文藝叢誌》第 5 年 1 號（1923.1），頁 3。

⁴⁸至於結婚儀式的順序：

- 一、奏樂。
- 二、來賓入席。
- 三、男女家族入席。
- 四、新郎新婦入席。
- 五、奏樂。
- 六、證婚人致詞（郡長代理）。
- 七、來賓祝詞。
- 八、主婚人謝辭。
- 九、一同敬禮。
- 十、奏樂。
- 十一、紀念照相。
- 十二、開宴。⁴⁹

如前所示，證婚人已於此時期出現，並作為新人結合之見證而存在，此點與傳統婚禮可說是大不相同。傳統的合巹中，見證新人結合者，本來為一名老婦人，並於隱蔽的房間裡進行；新式結婚式改成為在公眾場合，顯見新式結婚式已逐漸公開、社會化。

此外，相對於前述的自宅結婚式，也有臺人的自宅結婚是以宗教性為主，將傳統的結婚式進行改良，如吳甘棠的文明結婚：「乃于祖宗之前。盟誓交拜。」⁵⁰而這類結婚式完整的作法是：「1.天公禮拜；2.祖先禮拜；3.兩親禮拜。」⁵¹意即在祖先面前，進行對拜之禮，且在祖先的牌位前結成夫妻，不但象徵新娘進入男家，該儀式本身亦具有神聖性，可藉此加強夫妻的婚姻關係；在傳統中，新娘嫁入男家後，於婚後隔日或第三日才會離開房間，進行廟見之禮。以此，原本婚後才施行的廟見儀式，也被併入結婚儀式之中，故吾人可知，此類結婚式乃是將合巹與廟見等兩儀式合併，不但可使結婚式簡化亦使其公開化，讓結婚者的婚禮不但可得到祖先（神明）的認可，且得以在親友的見證下獲得社會大眾的承認，透過兩者的互相加持下，建立並鞏固婚姻關係。換言之，除在各種公開場合舉行的新式結婚式之外，也有人直接改良傳統的結婚式，將原來繁複的結婚程序進行簡

⁴⁸ 楊金虎，《七十回憶》上（臺北：龍文，1990），頁 58。

⁴⁹ 楊金虎，《七十回憶》上，頁 58-59。

⁵⁰ 〈諸羅特訊／文明結婚〉，《臺灣日日新報》第 6677 號，1919 年 1 月 20 日，4 版。

⁵¹ 十八公子，〈舊慣による臺灣人の結婚〉，《臺灣時報》1934 年 1 月號（1934.1），頁 143。

化。

無論如何，兩種自宅結婚式，均以「簡化」為主要目標，只是改良的傳統結婚式仍著重於神聖化的祭拜天地祖先，以及保留許多的迷信和禁忌。相對於此，另一種自宅結婚式是較為理性化的結婚式，其改良方式則是將基督教結婚式的文化項目挪用，因此在該種婚式中，能見到許多相似的部分，譬如說：證婚人、婚禮行進時的奏樂，以及舉行結婚式的流程等，然後再搭配上臺式婚禮既有儀式，臺灣的新式結婚式便應運而生。至於結婚地點，則依結婚者的考量而有所選擇，在日治時期時常舉辦結婚典禮的地點有自宅、公會堂、學校等場所。值得注意的是，由於這類結婚式，沒有祖先牌位列於前，因此證婚人的角色便顯得相當重要，其身分有如基督教結婚式的牧師或神父、神前結婚式的神官等，在缺乏宗教力的場合，作為社會的公用代理人，為日治時期臺式結婚式的新要項之一。

透過圖 6-1-5，吾人可一探日治時期新式結婚式舉行之狀況。此婚禮的新郎和新娘為筆者祖父母，講台上的證婚人（時稱為司式者）則是筆者的曾祖父。結婚式的舉行時間為 1935（昭和 10）年，舉辦結婚典禮的地點，則選在澎湖廳的某公學校，故該婚式可稱為「公學校結婚式」。若僅從照片觀之，婚禮會場之布置，雖充滿日式婚禮的味道，但婚禮的舉行形式，卻與基督教結婚式相當雷同。著實反映著，日治時期臺人的新式結婚式，已揉合了多重婚禮文化的事實。以此，除某些尚重視宗教性的「新式結婚式」（如：廟堂、自家祖先前）之外，經過多次的挪用和重整之後，多數新形成的「新式結婚式」已理性化和社會化，像是自宅、公會堂、公學校等結婚式，均將傳統婚禮中的禁忌和儀式捨去，並更加地重視親友的見證與參與。



圖 6-1-5：1935 年的公學校結婚式

資料來源：筆者自家收藏。

然而，1920 年代以降，新知識分子籌組臺灣文化協會並推動新文化運動，於機關報《臺灣青年》、《臺灣民報》等報章雜誌發表關於反思婚禮的相關議題與改善方法。於此時期開始，其婚禮的改良轉以廢除聘金和粧奩、提倡自由結婚、無形式結婚式為主要（參見第三章第二節）。據陳翠蓮研究，由於文化運動者受到大正民主運動的「改造」、「解放」等兩個觀念之影響。⁵²新知識分子的婚禮改良著重於精神、肉體上的解放問題，以及除去傳統的舊習，以獲得博愛、寬大的胸懷與行為。因此，與舊知識分子提倡的婚禮改良不同，當時臺灣社會的風潮便是以廢除舊慣為中心：廢止訂盟時的聘金、粧奩，再挪用日人婚禮的「相親」取代傳統婚俗之問名，並提倡「無形式主義」之結婚式。而所謂的無形式主義之結婚式，據《臺灣民報》的社說云：

新式結婚重在廢虛禮、節冗費、以革除因襲的陋習。與夫好奇銜耀的自稱新人之變本加厲的新式結婚、自是不同。……要實行新式結婚的方法、不必模仿西洋、也不一定要拘執樣式、唯能够適合自己的境遇、並足以充分表現結婚的重大性、沒論用著甚麼款式、若可以當作一生的紀念、那就算

⁵² 陳翠蓮，《台灣人的抵抗與認同》，第三章〈以文化做為抵抗戰場：《台灣民報》中的台灣文化論述〉（臺北：曹永和文教基金會，2008），頁 103。

是有意義了。⁵³

由上所示，對新知識分子來說，舉行廢除虛禮並節約多餘費用的婚禮，才是真正的「新式結婚」（或稱文明結婚），但當時臺灣社會盛行的新式結婚式，卻只是誇耀世人用的奢華婚禮。因此，為避免過於注重婚禮的儀式，新知識分子們，便強調婚式不必模仿西洋或是拘泥婚禮形式，只要有紀念意義即可。此外，該社說尚提到：「世間往往有弄巧反拙的做事：如對結婚、或有一方面的羨慕時髦的新式結婚、而一方又打不破因襲的慣習、所以採用新舊併用的二重儀式。這是忘却實行新式結婚的意義、老實不值識者一笑」由前述可知，在新式結婚流行之時，有婚家或結婚的某方過於重視傳統婚禮，遂採用新舊併用的雙重結婚式，其結果便是結婚者須要舉行兩次結婚式。譬如林蔡素與林麗明，即採行雙重結婚式，先在北港行新式婚禮，後於彰化施行傳統婚俗。⁵⁴簡言之，在臺灣漢人婚禮處於過渡期之時，因傳統價值觀尚深植於人心，新式結婚式的效力又不足為人所信，人們只能舉行兩次結婚式以為周全。

於是新知識分子不但提倡破除聘金、粧奩等舊慣，對於含有舊俗之「新式結婚式」也相當反對，甚至不贊同有特別形式的結婚式，因而提倡無形式主義的結婚式，宣稱結婚式只要有紀念意義即可。不過，因聘金、粧奩，以及結婚式之儀式等之存在，皆具有其重要意義，不可能隨意被廢除，故新知識分子的想法最後無法落實。最終影響，只有因為他們提倡自由戀愛失敗後，而產生出具折衷性質的「相親」議婚方式，逐步取代傳統的「問名」，以及減輕「父母之命，媒妁之言」的絕對性，結婚者開始擁有部分自主權；其中，媒人也沒有因此消失，不但作為找尋結婚對象的婚姻介紹人，亦可作為結婚者的地位和人品之保證，其地位因而越趨重要。最後，臺灣漢人的婚禮，便於一連串的風俗改革中，以傳統臺式婚禮為基底，再挪用外來（日本、西洋）婚禮的特質與長處，兩者互相折衷下，揉合出從「相親」認識對方，再採用「新式結婚式」成婚的「新臺式婚禮」。

三、變革之末：傳統文化與新文化的並存

臺人接受西方思潮的影響後，思想逐漸理性化，也開始不再相信傳統習俗中的迷信或禁忌，因此新娘可以改穿白紗婚禮服舉行婚禮，或是廢除部分結婚式中的繁雜儀式。儘管如此，在日治時期形成「新臺式婚禮」，或是時人所謂的「文

⁵³ 〈社說／實行新式結婚 廢除虛禮！節省冗費！〉，《臺灣民報》第 260 號（1929.5），頁 2。

⁵⁴ 游鑑明訪問、吳美慧記錄，〈林蔡素女士訪問記錄〉，收於游鑑明訪問、吳美慧等記錄，《走過兩個時代的臺灣職業婦女訪問記錄》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994），頁 131。

明結婚」，並非如字面所示，是全然不同於傳統的臺式婚禮。因此文明結婚裡，仍留存許多無法消除的傳統婚禮習俗，譬如議婚時男女家要授受之聘金、結婚時要卜卦吉日、傳統的臺式結婚式，以及延續習慣在新式交通工具上放置「八卦篩」等傳統婚禮的項目。其中聘金無法改良的原因可見次節，因日治時期臺人的聘金改善，與總督府的社會教化運動有極大關聯，故在此暫且略過。

倘若就卜卦吉日而言，早在 1921（大正 10）年就有臺人特意破除此「陋習」，不卜吉日定紀元節舉行婚禮。⁵⁵不過，綜觀整個日治時期，卜吉日結婚是大多數臺人必定的行為，即使到日治晚期依然常常可見，如：1930（昭和 5）年謝長裕卜吉日後在古曆 9 月 2 日結婚（陽曆為 10 月 23 日）；⁵⁶此外 1939（昭和 14）年 1 月《臺灣日報》也有相關報導：「1 月 23 日相當於舊曆 12 月 4 日，因為是黃道吉日，東港郡下出現十餘組結婚者。」⁵⁷再者，即使是新式結婚式的施行者也會卜卦吉日，譬如 1933（昭和 8）年張海籐舉在開山神社結婚，婚前一樣會先卜吉日，並決定於 3 月 11 日午後 2 時舉行婚禮。⁵⁸由此表示，臺人到日治末期，仍舊相信吉凶日會影響婚禮的舉行，故娶親時依然會卜卦日期，選擇「黃道吉日」結婚。

誠如前述，在 1930 年代汽車已逐漸普及臺灣社會，並形成新式的親迎，雖已廢除許多風俗習慣，例如：簡化婚禮的行列，只需要四輛汽車，就可將媒人、陪嫁者、新郎、新娘等人載往女家，因為可多人乘坐一輛汽車，故不必像過去一人一頂轎子，形成相當長的親迎隊伍，同時省略扛抬禮物的行列。⁵⁹但是，在過去傳統臺式婚禮中，要在新娘乘坐的花轎後方擺上「八卦米篩」的習慣，卻被人們完好無缺地保留下來。對此，時人葉榮鐘云：

迎娶的方式也是一人一樣，有的坐自動車卻要於車後掛上一面畫紅八卦的米篩來，這種莫名其妙的怪現象卻是現代臺灣的象徵呀，我們在這種不同的形式中卻能發現一點共通的蝨病——不徹底。但卻也可以看取一點點的好處——嘗試精神。或者這也可以說因為是嘗試所以會不徹底吧。⁶⁰

由此顯見，即使不再使用花轎改用汽車迎娶，仍有部分臺人依然在汽車後方掛上八卦篩，表示某些傳統習俗並不會因為單純器物改變而消逝。葉榮鐘認為，會出

⁵⁵ 〈破除陋習之婚禮〉，《臺灣日日新報》第 7420 號，1921 年 2 月 10 日，6 版。

⁵⁶ 〈謝蕭兩姓聯姻〉，《臺南新報》第 10318 號，1930 年 10 月 26 日，6 版。

⁵⁷ 〈地方だより／東港〉，《臺南新報》第 13323 號，1939 年 1 月 25 日，3 版。

⁵⁸ 〈人事〉，《臺南新報》第 11552 號，1934 年 3 月 8 日，8 版。

⁵⁹ 鈴木清一郎，《台灣旧慣冠婚葬祭と年中行事》，頁 169-170。

⁶⁰ 葉榮鐘，〈「會面」結婚論〉，收於《葉榮鐘早年文集》（臺北：晨星，2002），頁 297。

現此種狀況，與風俗改良的過渡期有關，人們的風俗改良還不夠徹底。原來擺放八卦篩的用意，是為了保護新娘，因為據「桃花女」的傳說，新娘離開交通工具之時，會有妖魔鬼怪襲來，故需要用八卦篩蓋在她的頭上，以保護離開花轎的新娘避免遭受危害。⁶¹也因此，原來裝置八卦篩充滿著迷信的意味，故有社論云：

茲姑勿論第以結婚一事既不用舊式之花轎既不用舊式之鼓簫。而能以自動車行之。雖節約未能盡宜。亦可謂維新景象矣。而乃以一米篩。表現迷信之方。仍不脫島國根性。益以暴露本島人之弱點。寧不禁謂然而歎乎。夫米篩非欲蓋□新娘之頭上乎。八卦非欲以鎮煞乎。彼之所為。此則倣之。地北天南。滔滔皆是。蓋亦不思而已矣。夫新郎新婦。固不詳其姓氏里居。特以自動車觀之。則頭腦早已明晰。無事米篩為也。且以之掛于車後。藉以避凶神惡煞。竊恐力不能敵。而又以八卦鎮之。⁶²

簡言之，此社論的論者認為，汽車應為文明和維新的象徵，結婚者會選擇使用汽車進行親迎，因接受過新思潮的影響，是擁有新式價值觀者；放置八卦篩則是迷信的行為，這些維新者居然不假思索，模仿他人，仍在汽車掛上八卦篩，不得不讓人感嘆。如此也可知，這些傳統習俗，竟如此根深蒂固，在交通工具已完全改變的狀況下，仍依然存續著，並安然地與新式器物融合。

要之，日治時期作為象徵西洋文明事物的汽車，雖然在相關文化結構備妥後，因為便利性和人們對於西洋事物的崇拜，能夠輕易地取代傳統的花轎，成為臺人迎娶時的新式交通工具，但是因為汽車傳入之時，僅單純器物的替換，因此部分習慣仍舊保存著。以此，文化變遷之時，若新文化並未與傳統文化相衝突，且人們也只是單純導入新文化事物取代舊文化事物，由於只有物質文物的替換，傳統文化習慣不受影響，便不會出現較大的變化，而此狀況特別容易出現在物質文化的變遷，以致於迷信的傳統習慣被保留下來，與新文化同時並存。

實際上，迎娶為臺式結婚式特質中的一個項目，汽車則是迎娶時所使用的交通工具。筆者認為，某些臺人之所以會在汽車後邊掛上八卦篩，與彼等使用的接婚式有一定的關聯，且多半使用傳統或者是改良後的傳統結婚式。日治時期因應風俗改良而形成的「新式結婚式」，其象徵的是「文明化」與「理性化」，許多採用這類結婚式的新婚夫婦，因而成為報章雜誌和社會大眾的注目焦點。然而，吾人必須了解的是，傳統結婚式並沒有因為新式結婚式的形成而被完全取代，只是

⁶¹ 呂赫若，〈拉青と八卦篩〉，頁 36。

⁶² 〈結婚小言〉，《臺南新報》第 10067 號，1930 年 1 月 31 日，4 版。

隨著風俗改良而簡化。其後，更與新式結婚式並存，直至 1980 年代都還能夠看到簡化後的傳統臺式結婚式的蹤影。⁶³此與日治時期總督府並沒有為人民應當施行何種結婚式，制定相關法律有關，故人們可依自己的喜好和宗教信仰選擇結婚的形式，也促使新式結婚式與改良傳統結婚式，一直共存於臺灣社會。而兩者的差別，就在於改良、簡化後的傳統臺式結婚式，仍保留許多的傳統儀式、迷信和禁忌，除前述的汽車後方的八卦篩，還有入門前要踩瓦片、過火等，在此不勝枚舉；新式結婚式的發想，雖來自於基督教結婚式，但臺人為了使婚俗現代化以及思想理性化等影響，把許多複雜和迷信的儀式一一捨去和簡化。

日治時期無論是改革派或啟蒙派都希望藉由施行文明結婚和新式結婚式，改變那遭到有識者唾棄的傳統臺式婚禮。然而，事與願違，實行文明結婚或新式結婚式的漢人，多半只有接受過新式教育者，以及相當重視風俗改良的改革者，一般的社會大眾或守舊派仍慣於施行傳統臺式婚禮。此情形可以從幾項方面得知，一是採行文明結婚或是新式結婚式的施行者，多是某地區的社會領導階層，媒體往往會以彼等之出身經歷、風俗改革的理念，以及舉行文明結婚的過程等，以作為民眾的模範和達到宣傳的功效。附帶一提，1930 年代總督府為推行聘金廢除、神前結婚式、節省婚費等婚俗改良，亦同樣要求社會領導階層要率先而為，要作一般民眾的楷模，如：1933（昭和 8）年 9 月 16 日臺灣麗澤書會員張金註，平日力倡臺灣聘金制度解消說，此次結婚必能實行，以作習俗改善之模範；⁶⁴或是 1934（昭和 9）年 5 月 23 日黃秋為其子舉辦婚禮時，為實踐生活改善，故不分親疏，一律辭退慶儀。⁶⁵至於文明結婚的宣傳，則如 1922（大正 11）年的一則文明結婚：

陳大英氏。臺北市大橋町源順行陳天送氏次郎。自臺中高等普通學校卒業後。專攻英語。暇時兼理商務。此番定聘同市日新町楊嘯霞氏令媛楊氏嬌雲。擇本月二十日婚娶。楊氏雖飽舊學。對於風俗舒多矯正。不特婚式維新。凡有粧奩。皆豫先令人運至婿家。不同舊俗。如此過度時代。能去繁就簡。堪稱為世之模範云。⁶⁶

由前所述，顯見當時的新聞媒體，除將某兩家的聯姻消息公布給讀者或遠方親友

⁶³ 范珍輝，〈婚俗之演變及其問題〉，收於中華文化復興運動推行委員會編，《生命禮俗研討會》（臺北：該會，1984），頁 93-94。

⁶⁴ 〈張吳結好〉，《臺南新報》第 11381 號，1933 年 9 月 16 日，8 版。

⁶⁵ 〈人事〉，《臺南新報》第 11627 號，1934 年 5 月 23 日，12 版。

⁶⁶ 〈各地通信／臺北通信／文明婚式〉，《臺南新報》第 7259 號，1922 年 5 月 20 日，6 版。

知情，同時還有宣傳功能，希望人們受到感召而群起效尤，如此才能達到風俗改良的成效。另外，此類報導強調某結婚者的文明結婚，是某地的第一起，譬如一則 1923（大正 12）年大甲街的文明結婚報導：

大甲街王元吉者。青年有志也前曾留學東都明治大學。受文明之時勢。因本年三月間。髮妻去世。今聘清水街林春安之女。湘雲為繼。此女畢業。附屬女校。本月去十四日。行新式之結婚。……甲地如王元吉氏之新式結婚未曾有。誠為甲地。文明結婚之稿始（按：嚆矢）也。⁶⁷

儘管風俗改良運動的風潮，興起於 1915（大正 4）年後期，但可以顯見，每個地區受到該運動的影響程度不大相同，故大甲街直到 1923 年才出現第一起的文明結婚。1919（大正 8）年《臺灣日日新報》的報導曾提及，臺灣都市和鄉村的風俗改良狀況有程度上的差距，都市的臺人較多採行新式結婚式；鄉村地區則仍維持傳統的結婚式。⁶⁸再者，據吳尊賢在回憶錄所述：

我廿一歲那年，在新頭港仔老家舉婚禮，禮場是在我家前院搭起布蓬充場，由我的二姊夫王金長先生任司儀，恭請吳乃占先生證婚，吳新榮君之尊翁、吳萱草先生代徐先生為介紹人致詞，當時在鄉下以這樣的方式舉行婚禮的人不多，所以我的婚禮算是相當體面的。⁶⁹

從吳氏的自述可知，彼之婚禮應是新式結婚式，雖然舉式時間已經是 1937（昭和 12）年 1 月，但該時期的鄉下地區，卻只有少數人採用新式結婚式。反映著，1930 年代後期的鄉村地區，新式結婚式尚屬少見，鄉村的臺人還是以傳統的臺式結婚式為主要。因此，吾人偶而也能看到，當時報導提及何地有首次的「文明結婚」或「新式結婚式」，除前述的大甲街之外，亦有如張坤水的婚禮：「於自宅廣間舉行文明結婚式。聞鳳山未有斯禮之結婚。」⁷⁰

此外，就算改革者採用新式結婚式，也會受到傳統禮教的束縛，在長輩的要求下，施行雙重結婚式，表示人們尚未完全接受新式結婚式，例如：前述提到的林麗明與蔡素的婚禮，即是雙重結婚式，兩人先在北港舉行當地首次的文明結婚，然後再回到彰化進行傳統的臺式婚禮。⁷¹如此可理解，對於新知識分子而言，

⁶⁷ 〈大甲通信／新式結婚〉，《臺南新報》第 7776 號，1923 年 10 月 19 日，5 版。

⁶⁸ 〈鄉例新婚宴〉，《臺灣日日新報》第 6337 號，1918 年 2 月 14 日，4 版。

⁶⁹ 吳尊賢，《人生七十》（臺北：財團法人吳尊賢文教公益基金會，1987），頁 100。

⁷⁰ 〈張家新婚〉，《臺灣日日新報》第 9712 號，夕刊，1927 年 5 月 13 日，4 版。

⁷¹ 〈北港通信／文明結婚〉，《臺南新報》第 7815 號，1923 年 11 月 27 日，5 版；游鑑明訪問、

新式結婚式較符合現代，但是因為過於新穎使老一輩的親屬無法完全接受，因此仍要求彼等再進行傳統的結婚式以為周全。此也反映著，人們的思想依舊根深蒂固，難以完全改變的狀況。

於是乎，新式結婚式和傳統結婚式並存於臺灣社會的狀況，就一直延續到日本統治結束。戰後隨國民黨政府來臺的軍民，則因為早已熟習「文明結婚」與「新式結婚式」，⁷²故政府便將「新式結婚式」視為法律正式認可的結婚儀式。在 1971（民國 60）年出版的《國民禮儀範例》第 10 條「結婚儀式」裡，日治時期的「新式結婚式」，就是政府認定之正式的結婚儀式。不過，若根據第 3 條：「國民遵守傳統禮儀或信仰宗教者，其婚、喪、祭禮得依傳統禮儀或宗教儀式行之。」顯示，即便戰後的政府有鼓勵人民施行的特殊結婚式，但只要結婚者能夠舉行公開且社會公認之結婚儀式，不管是傳統或是宗教結婚式，其婚禮都具合法之效力。另外，戰後臺灣的法律，已認可在法院舉行公證結婚，因此結婚者就算不舉行婚禮，到法院公證也能結成夫妻。⁷³簡言之，社會經過長時間的變遷，以及思想觀念之進步等因素影響下，現今人們對於婚禮之舉行，已不再如同過往般的重視，甚至可以捨棄，婚者只要進行現代法律認可的結婚方式，即可確立合法的夫妻關係，因此結婚儀式也隨著個人喜好而更加地多元化。

總的說來，新文化的移入或形成，不會造成傳統文化立刻消失，仍要等到相關的文化結構妥善，才能夠逐漸取代傳統文化，例如臺式婚禮中的新舊交通工具替換，一旦汽車的相關文化結構備妥，即使用容易、價格便宜、舒適度等各層面均完善之後，才會完全地被社會所接受，並取代原本作為代步工具的轎子。然而，由於人們只是將汽車作為新式交通工具，單純的交通工具之替換，亦不觸及傳統習俗本身，故相關習俗仍舊存續。而日治時期形成的「新式結婚式」，則與傳統結婚式同時並存，甚至持續到現代成為另一種「傳統」婚俗，並依據結婚者的出身背景、喜好等原因，選擇自身適宜的結婚方式。

吳美慧記錄，〈林蔡素女士訪問記錄〉，收於游鑑明訪問、吳美慧等記錄，《走過兩個時代的臺灣職業婦女訪問記錄》，頁 130-131。

⁷² 清末光緒、宣統之交，在中國都會地區已開始盛行文明結婚，並施行類似於臺灣新式結婚式的結婚式。徐珂編撰，《清稗類鈔》第五冊（北京：中華書局復刊，1984），頁 1987-1988。

⁷³ 教育部文化局編，《國民禮儀範例》（臺北：該局，1971），頁 1、6-8。

第二節 日本殖民統治與漢人婚禮的強制性改變

一、西方法的繼受與有限度的婚禮改革

日本殖民政府與清帝國的最大不同之處，即在於明治維新之後，日本成為一個現代國民國家，並於維新的過程中，吸收了許多西方現代文明，如法律制度、科學新知、現代化器物，以及風俗習慣等。其中，尤以「西方近代法律」對於現代國家來說，是不可或缺的部分。自 16 世紀以來，歐洲各國建立了遍及世界各地支配體制在內的資本主義世界市場，同時也確立了傳統的國際法秩序。唯有滿足一定要件者，才得以在這種國際法秩序中成為具有主體地位的國家，否則歐洲各國會將其視為「非文明國」，譬如 19 世紀被歐洲列強強迫開港的中國和日本。而所謂的「文明國」，指的是在傳統國際法秩序之下，遵守符合資本主義經濟所要求的框架（國際法），可提供最低限度的秩序、預測可能性與安定性，確保人、商品以及資本得以跨越國界而移動；唯有具備以上社會體制與法律制度時，該國家才可被稱為文明國。⁷⁴換言之，由於明治維新前的日本，並非文明國，因此被迫簽訂許多不平等條約，不但喪失部分國家的主權，甚至成為歐洲列強的從屬國。為此，日本於明治維新後，開始思索如何「富國強兵」和「廢除不平等條約」，在諸多方面的變革中，法律的現代化即是達成目的之必要手段之一。⁷⁵其後，日本統治臺灣之時，便挾帶著西化後的日本法律來到臺灣，並以此為統治臺灣、管理臺人的依據。

相對於西化後的日本法律，日治以前臺灣法律則以民間習慣為主。在傳統中國的法規範中，法律是由「國法」（官府成文法）、「民間習慣」及「情理」三者構成。對一般人民來說，不成文的民間習慣和情理最有影響力，因為傳統中國的制法目的，主要是在維持正統的延續性，故成文法中缺乏與人民生活有關的條文。再加上帝國土地廣大，若鉅細靡遺的規範一般人民的生活，將無法適應各地人民的「特殊性」，也不符合帝國的統治效益。因此，若將部分事項交由民間習慣予以規範，不但能夠符合帝國統治利益，也能滿足各地不同的風土民情。另外，民間習慣會因時間、地域而有差異，即便同是漢人社會，甚至同在臺灣島上各地的民間習俗，都可能出現不一致的狀況。由於人民較熟悉民間習慣，且官府規定難以規範到社會上的每一件事，故官府在執法時可能會遷就習慣。一般情形，若出現習慣不符清律規定之時，人民也會遵行臺灣社會的習慣，不理會官方的規

⁷⁴ 山中永之佑等編，《新日本近代法論》（京都：法律文化社，2008），頁 35-36。

⁷⁵ 王泰升，《台灣日治時期的法律改革》（臺北：聯經，2010），頁 45-46。

定。⁷⁶簡言之，在清領時期，雖然清政府有在臺灣施行「大清律例」，但基本上官方在管理或執法時，仍以臺人的民間習慣為主。因此，在「因地制宜」的狀況下，臺灣漢人有自成一格，相似於中國漢人但有些許差異的「臺灣式婚姻禮俗」，且因臺式婚禮已成為民間習慣，也會獲得官方的認可而有其效力。

日本統治臺灣之後，為管理臺灣住民的民事糾紛，亦制定與民事相關的法律，並於此時期為始，帶有西方法律色彩的日本民法也進入臺灣。⁷⁷首先，在軍政時期，1895（明治 28）年總督府發布日令第 21 號之 3「臺灣住民訴訟令」，依據該法令「審判官要依照地方的舊慣和條理審判訴訟」，其施行對象則為臺灣島的所有住民，即包括內地人、本島人，以及外國人等。其後，在民政時期，即 1898（明治 31）年 7 月 16 日施行的律令第 8 號「關於民事、商事及刑事律令」則開啟了只有本島人及清國人要在民事方面要依據舊慣之例。因此，於 1908（明治 41）年 10 月 1 日施行的律令第 11 號「臺灣民事令」，其內容除兩項規定之外，本島人和清國人的民事、商事及其附屬法律亦要依照舊慣。⁷⁸簡言之，從日治初期以降，臺灣漢人的民事均依照舊慣來管理，而此情況要等到「內地延長主義」時期才有所改變。

在進入內地延長主義時期之前，日本帝國會議於 1921（大正 10）年發布法 3 號，以施行勅令的方式，將日本的法律直接沿用於臺灣。接著，1922（大正 11）年 9 月，總督田健治郎發布律令第 6 號「有關民事法律施行於臺灣時，關於需要改廢的律令之件」，規定自 1923（大正 12）年 1 月 1 日起廢止臺灣民事令及其他相關法令。而在同日公布的第 406 號「關於民事法律施行於臺灣之件」，則規定將日本民法實施於臺灣；同年第 407 號的特例勅令「有關施行於臺灣之法律的特例之件」，其第 5 條則再規定僅有關本島人之親屬繼承事項不適用民法第 4 編、第 5 編之規定，除特別規定之外，仍依照舊慣。此後，對於是否要將日本民法施行於臺灣一事，臺灣和日本各界均多有討論，但一直到日本統治結束都沒有實施。⁷⁹換言之，儘管內地延長主義時期以後，已將部分日本民法內容實行於臺灣漢人，但其中的親屬編等有關婚姻的法律，則仍舊按照漢人的舊慣，並一直持續至日本統治結束。

⁷⁶ 王泰升，《台灣法律史概論》（臺北：元照，2009），頁 44-46。

⁷⁷ 日本統治下帶有西方色彩的刑事法亦隨殖民政權來到臺灣，但與本文關係不大的緣故，因此在此略過不談。

⁷⁸ 姉齒松平，《本島人のみに関する親族法並びに相続の大要》（臺北：南天復刊，1994），頁 1-4。

⁷⁹ 姉齒松平，《本島人のみに関する親族法並びに相続の大要》，頁 5；陳昭如，〈離婚的權利——台灣女性離婚權的建立及其意義〉（臺北：國立臺灣大學法律學研究所碩士論文，1997），頁 144、146-157；王泰升，《台灣日治時期的法律改革》，頁 108-110。

由於日本民法的親屬編一直沒有施行於臺灣漢人，因此就理論上來說，日本法律是無法影響臺灣漢人的婚姻制度乃至於婚禮文化。然而，明治維新後，日本已成為近代國家，不但編纂具西方法律內涵的現代法典，且為了編纂現代法典和執行現代法，亦培育出一批接受過西方法律訓練的法律人才。職是之故，日本殖民臺灣後，便是利用西化後的日本法律，以現代國家管理方式進行統治。另一方面，執法者均是接受過西方法律訓練者，並以其所學在臺灣法院進行審判。因此，在前述兩種原因影響下，即便日治時期的臺灣漢人尚遵從「舊慣」行事，但實質內涵卻隨著統治時間增加，已有改變而不同於清領時期的「舊慣」。以此，西方法的內涵即「權利」的概念，⁸⁰就藉由日本殖民政府或日人法官之手落實在臺灣，並在主動或被動的狀況下，使臺人逐漸體驗和適應西方法律文化。

誠如前述，清領時期的臺灣，婚禮等民事效力的判定以民間習慣為主，因此沒有成文法典。日本統治以後，為了解臺灣人的舊慣，以及傳統民間習慣不符近代國家的需求等因素，乃開始蒐集、調查，並試著以西方的「權利」概念，重新解釋臺人舊慣。首先，為理解臺灣習慣法內容，改用西方的權利概念表示，在日本治臺後，便設立一個專責機構，職司這項可謂為「權利化」的工作。此即，1901（明治 44）年設立之，由法學博士岡松參太郎為主要負責人的「臨時臺灣舊慣調查會」。而將權利等法律概念，加諸於臺灣習慣規範上之行為，則可稱之為「臺灣固有法的羅馬法化」。此外，臺灣總督府法院及有關的行政官署，為了處理案件，進行習慣規範的國家法律化，亦將臺灣原有的習慣規範改造為西方式國家法律體制下的習慣法。部分不符合「公共秩序善良風俗」的習慣，則可能被接受過西方法律訓練的日本法官，進行改造以「改進舊慣」。⁸¹也因此，不論有意或無意，前述行為均可能促成臺灣人民事法規範的「西方化」，甚至影響臺人慣習。

在臺灣舊慣成為習慣法後，許多傳統婚禮的儀式便不再只是社會約定成俗的習慣，其婚姻關係的準則、成立與否，以及有效或無效等，尚須經過政府相關單位的認定，如此才具有法律的效力，並納入現代國家體系之中。至於如何判定，則全以法官的認定和舊慣調查的成果為參照，因此產生有時會認同，有時候則依違反公序良俗而否定舊慣。日治臺灣法律史研究者陳昭如即指出，雖然法院對於裁判離婚事由的承認，擴大臺灣女性的離婚權，使女性的裁判離婚請求得以建立，並藉由否認部分舊慣，限制丈夫的離婚權。不過，在認定個案是否離婚時，法院不一定採取有利於妻方的態度，且並非將舊慣一概否認，因此判決是否成立

⁸⁰ 西方憲法或補充法，均有對於「人民基本權利」的具體規定，在公法上侵害他人的生存權、自由權及財產權，應接受法律的制裁；在私法上侵害他人的權利，也要依法負起損害賠償的責任。參閱林咏榮，《中國固有法律與西洋現代法律之比較》（臺北：中央文物供應社，1982），頁 3。

⁸¹ 王泰升，《台灣日治時期的法律改革》，頁 308-310。

是取決於法官的裁奪。⁸²

至於法院如何判定舊慣是否有效，則可透過日治時期法院所遺留之「判例」來了解。倘若以婚姻是否成立而言，日本法官要求臺灣漢人正式的結婚一定要立下婚字，即務必要製作婚書，並以此為證明，表示婚姻關係之成立。⁸³所謂的婚書，是男女家在「完聘」時各做一份婚姻契約書。男家製作的婚書稱為乾書或鳳書；女家則稱作坤書或鸞書。婚書中的內文引用「吉祥話語」，以祝福男女兩家婚約成立，並記載婚姻當時的季節，故婚書的文字必定不同。此外，雖然婚姻成立表示兩姓合意，但責任者還是需要署名。雖然婚書的製作，是傳統婚姻成立時，六個實質要件之一。⁸⁴但實際上，在臺灣各地有不同的習慣，如臺中地區，一般人不作婚書，只有上層社會階層才製作；⁸⁵臺北地區則是不管哪種階級，均製作婚書。⁸⁶而經法院判決後，婚書的製作應成為臺人婚禮成立時，其必要條件之一。

另外，在婚姻成立所需的形式上，尚有事實婚和形式婚兩種。而所謂的事實婚主義即為事實上的婚姻關係，也可稱之為法律上的「婚姻認同主義」，但常出現與野合難以區別的情況。至於形式婚主義，則是事實上的婚姻關係之外，依照法律的要求，履行一定的形式，否則法律上則不認同的主義。譬如：基督教國家，必須在教會舉行一定儀式，如此才能成立之宗教婚；或按日本民法的規定，要向戶籍吏遞交結婚申請書，才會產生效力的法律婚主義，前述形式婚，只要事實明確，較少有不符合實情的狀況。⁸⁷要之，由於日本民法尚未施行臺灣，且除基督教徒之外，也不需要施行固定的結婚儀式，因此臺灣是採行事實婚主義，並以此認定婚姻關係的成立。法院的判例也有相同的看法：「關於本島人間的婚姻不以申請產生效力，而是經過事實上的婚姻才產生上述的效力。」⁸⁸

對此，日治時期的法學者姉齒松平曾提到：「本島人的婚姻，主要是施行事實上的儀式並以此產生事實，且因為身分、地位等，有程度及其相異的形式，在中流以下的儀式則非常簡單。」⁸⁹是故，就臺灣漢人的情況來看，要舉行結婚等婚禮儀式後，才會產生所謂的事實婚姻關係，其儀式則隨社會地位和身分差異而有所不同。然而，由於各人結婚時的情形不盡相同，因此要參酌各種狀況，而有

⁸² 陳昭如，〈離婚的權利——台灣女性離婚權的建立及其意義〉（臺北：國立臺灣大學法律學研究所碩士論文，1997），頁 123-124、130-131。

⁸³ 明治 39 年控第 230 號。臺灣總督府財務局編，《本島人ノ親族及相續慣習に關スル判例集》（臺北：該局，1936），頁 18。

⁸⁴ 臨時臺灣舊慣調查會編，《臺灣私法》第二卷（下）（臺北：南天復刊，1995），頁 283。

⁸⁵ 〈舊慣諮詢筆記〉，《臺灣慣習記事》【臺中地方舊慣】3 卷 6 號（1903.6），頁 38。

⁸⁶ 〈舊慣研究會問答筆記〉，《臺灣慣習記事》1 卷 9 號（1901.9），頁 35。

⁸⁷ 崑中市義，《臺灣戶口制度大要》（東京：松華堂書店，1936），頁 65-65。

⁸⁸ 大正 6 年控第 317 號。臺灣總督府財務局編，《本島人ノ親族及相續慣習に關スル判例集》，頁 19。

⁸⁹ 姉齒松平，《本島人のみに關する親族法並びに相續の大要》，頁 91。

所增減。至少要達成三個要件：設立主婚人和媒人，以及舉行一定的儀式（包括訂婚和結婚儀式），如此婚禮才有效力，並具有事實上的關係。⁹⁰不過，在日治時期，法院對於臺灣漢人的婚姻事實之成立，最為注重的部分，還是結婚儀式是否有舉行，據判例：「婚姻儀式中嫁娶即結婚儀式是關於婚姻的成立，因此決不允許省略，故有未完成出嫁儀式的事實的話，就不得說婚姻成立。」⁹¹於是，在日本法官的判決下，臺灣漢人婚姻關係成立與否，其結婚儀式的舉行變成認定的必要條件之一，人們若如同過去，隨意將儀式略去，將無法確立能夠被政府認定的婚姻關係。至於何種結婚儀式才會得到認可？由於法律並沒有特別規定，因此只要能得到眾人認定即可，故除了傳統臺式婚禮的合巹，亦包括 1910 年代以後出現的新式結婚式，如神前結婚式、佛前結婚式等。⁹²換言之，不管是新式還是傳統結婚式，只要舉行過公開且適法，並經眾人認可的結婚式，其婚姻關係即具有法律上的效力，而社會公認之「結婚式」種類則隨時間逐漸增加數量。

此外，法院的審判不是只有確立舊慣的法律效力，藉由法院的判決，也能間接地改變臺人的風俗習慣。若以聘金制度為例，如最初在明治時期，對於男方贈與女方的聘金視為：「為確保婚姻作為舊慣上典禮授受之物品、現存物並聘金，除特別約定之外，離婚時應該要返還」⁹³即聘金等舊慣上作為訂婚的物品，應於離婚時歸還於男家或男方。但是到了大正時期則改變為，返還聘金就等同於買賣，是違反社會公序良俗之事，而判予不須歸還：

舊慣裡有顯著的男尊女卑觀念，不管妻妾有何缺點得以任意離婚，在該場合，首先要和妻妾的娘家進行交涉標準的聘金，歸還相當的金額，而這是買賣婚的婚姻。然以聘金為身價金，只不過是施行基於下流社會觀念的結果。基於此種慣習離婚的場合，不足以構成歸還聘金的理由。⁹⁴

如同前述，隨著時代變遷，法院對於舊慣的認定也會有所不同。接著，在同一則判決，法官還將臺灣舊慣中的聘金視為日本的結納，表明因為是婚姻成立時所贈送的禮物，故只是要合法成立的婚姻，即便離婚也不需要歸還聘金。⁹⁵再者，對於聘金制度，實際上日本法官也明確的表達出，對該舊慣不贊同之意見：「在本

⁹⁰ 畠中市義，《臺灣戶口制度大要》，頁 66-67。

⁹¹ 明治 39 年控第 106 號、明治 40 年控第 366 號。臺灣總督府財務局編，《本島人ノ親族及相續慣習に關スル判例集》，頁 19。

⁹² 姉齒松平，《本島人のみに關する親族法並びに相續の大要》，頁 99。

⁹³ 明治 41 年控第 654 號。臺灣總督府財務局編，《本島人ノ親族及相續慣習に關スル判例集》，頁 16。

⁹⁴ 大正 6 年控第 90 號。臺灣總督府財務局編，《本島人ノ親族及相續慣習に關スル判例集》，頁 16。

⁹⁵ 大正 6 年控第 90 號。臺灣總督府財務局編，《本島人ノ親族及相續慣習に關スル判例集》，頁 16。

島人之間，有關婚姻或妾契約之聘金授受，雖然本來就不是應該推獎的習慣，但習慣上又作為婚姻或妾契約成立的儀禮，而將此係當作是人身買賣的價款是不得當的。」⁹⁶以此可知，法院的判決，不僅將某些舊慣視為合法、有效力的習慣法，其審判尚存有導正風俗的功能。然而，若以聘金制度而言，僅依靠法院判決導正風俗是不足的，因為只能就部分的判例來進行改正。故總督府想要改變臺灣漢人的觀念或廢除聘金制度，就須倚靠更強力的方式，以達成其目的。

接著，若再針對判例改正舊慣來說，則不得不提及在法院的判決下，使得臺灣漢人結婚當事者擁有婚姻自主權一事。原來，在明治民法中，有明確提到結婚時，若當事者無結婚之意思，該婚禮就算無效；男未滿 30 歲，女未滿 25 歲尚需徵得父母意見，因此原則上結婚還是要父母同意。⁹⁷儘管不能自由結婚，但日本法律在某種程度上，還是保障了當事者的婚姻自主權。該點就日本慣習來看也是如此，日本在婚禮中，訂婚前要先經過「相親」，與議婚對象先進行交往，其後再決定是否訂婚。

然而，就如同聘金制度，明治時期法官在審理相關案件時，仍依據舊慣進行判決，認為臺人結婚仍需以父母意見為主，並以此為準則。⁹⁸到了 1920 年代，即大正中後期以降，臺灣社會出現提倡婚姻自主的新知識分子，並為此宣揚自由戀愛的理念。但就如同前文所述，因為不被傳統知識分子支持，自由戀愛的推行非常不順利（參見第三章第三節）。為此，臺灣社會因而出現同時具有傳統議婚方式，與婚姻自主的折衷式的新式議婚，即所謂的「相親」。相親議婚出現之後，不但讓傳統知識分子接受，也使得新知識分子實現婚姻自主的理念，因而取代傳統僅由父母的議婚方法。不過，就在 1919（大正 8）年，法院已先一步從原來以父母為主的看法，轉變為結婚當事者的意見為主要：

在現時的法律觀念，婚姻的預定與一般的契約相同，因此須要根據當事者的合致的意志為要件。雖然過去古支那法系認可尊屬替沒有意志能力之卑屬幼者決定婚事，又或者將有意志能力卑屬的意志視之度外決定婚約。如同前示，與法律觀念背道而馳的觀念，其效力是否適法自不待言。⁹⁹

以此，結婚者是否合意，自該時期起已成為結婚的要件；若婚者沒有結婚的意思，

⁹⁶ 大正 13 年控民第 256 號。臺灣總督府財務局編，《本島人ノ親族及相續慣習に關スル判例集》，頁 17。

⁹⁷ 日本民法第 772 條、第 778 條。東京法律研究會編，《帝國六法全書》（大阪：井上市松，1906），頁 187、188。

⁹⁸ 明治 40 年控第 288 號。臺灣總督府財務局編，《本島人ノ親族及相續慣習に關スル判例集》，頁 21。

⁹⁹ 大正 8 年控第 332 號。臺灣總督府財務局編，《本島人ノ親族及相續慣習に關スル判例集》，頁 17-18。

僅由父母或尊長決定，該婚姻關係因與法律觀念背道而馳，實屬無效。而就前述判例來看，可知在法官的認定改變的狀況下，不經當事者自主決定的婚姻，會不被承認其法律效力。換言之，由於法官所認定之要件，會隨社會的變化而有改變，因此「新文化」之傳播，對此實有推波助瀾的效果。透過前述判例可知，由於法律認可個人的意志，讓結婚當事者的自主權獲得擴張，其結果則是間接促使相親議婚逐漸普及於臺灣社會。

另外，為掌握臺灣住民的動態，以進一步管理臺灣治安，總督府於 1896（明治 29）年起，展開全島的戶口調查。然而，由於調查不徹底，加上戶口調查簿並不具有身分登錄簿的功能，故該調查可說是不算成功。¹⁰⁰其後，為了進行更精準的戶口調查，且後藤新平也希望進行「人口調查」，以作為現代國家證明。1905（明治 38）年總督府以「戶口調查」（第一回臨時臺灣戶口調查）之名，展開「國勢調查」。當時利用近代國勢調查的方法，對全島同步實施戶口調查。該調查除把握「現住民」資料外，尚包括取得健康、教育、生活水準等資料，其成果也大致掌握了臺灣全島（原住民居住區除外）的靜態人口狀況。接著，為進一步掌握人口的動態，於同年 12 月 26 日發布「府令第 93 號」，並於翌年 1 月 15 日施行之「戶口規則」。¹⁰¹該戶口規則是以臨時臺灣戶口調查的調查項目為基準再制定成的，其調查簿則作為戶籍的替代品。而戶口規則之重心，則是建立詳細的住民關係，以申報和警察實查徹底地把握住民動向和身分關係。¹⁰²

誠如前述，自日本治臺到統治結束為止，日本民法親族編一直沒有在臺灣實施。與此相同，呼應明治民法所制定的近代戶籍法也沒有被施行於臺灣，甚至連在臺日人也不適用該戶籍法；日人雖施行日本民法，卻不適用戶籍法，造成其後的內臺共婚問題。¹⁰³而關於臺人的戶籍問題，則在前述之戶口規則制定後，獲得了解決，並於此同時確立了戶口申報制度。因此，一旦人事出現異動，就需要在事實發生後 10 日之內，到警察官吏派出所遞交書面報告；否則警察官吏會主動要求當事者提出證書，若 7 日內尚未提出，則主動前往該戶進行戶口實查。而所謂的人事異動，則包含眾多事項，如：出生、結婚、離婚、失蹤、死亡、姓名與族稱變更等。¹⁰⁴如此，若當某對男女結婚後，就必須到派出所遞交「結婚登記書」，

¹⁰⁰ 山中永之佑等編，《新日本近代法論》，頁 320。

¹⁰¹ 阿部由理香，〈日治時期台灣戶口制度之研究〉（臺北：淡江大學歷史學系碩士論文，2001），頁 22-23、39-41、45-49。

¹⁰² 栗原純，〈日本植民地における台湾戸籍制度の成立—戸口規則の戸籍制度へ転用について—〉，收於台灣史研究部會編，《日本統治下台湾の支配と展開》（名古屋：中京大學社会科学研究所，2004），頁 272-273。

¹⁰³ 阿部由理香，〈日治時期台灣戶口制度之研究〉，頁 31-33。

¹⁰⁴ 〈戶口規則〉，《府報》第 1887 號，1905 年 12 月 26 日，頁 74。

以登記人事上的異動，表示結婚之證明。例如：張麗俊在女兒彩鶴結婚後，便需撰寫「出籍屆」，再到郡役所進行戶口查核；¹⁰⁵顏碧霞在回憶自己的婚事時，亦云：「當時的法律手續是事後申報戶口。」¹⁰⁶換句話說，雖然日治時期臺灣不採行形式婚，而是施行事實婚主義，只要舉行適當的結婚儀式就可確立婚姻關係，但只要結為夫妻，兩人就需要到派出所提交「結婚登記書」，如此才能完成法律上的程序。由此，不但婚者有事實上的婚姻關係，也在法律或國家的認定下，其婚姻效力得以確立。另外，從圖 6-2-1 可知，在 1905 年版的結婚登記書上，有需要婚者雙方之戶主署名的欄位，顯見在 1905 年之際，臺人婚姻事實的確立，尚需經過父親或是尊長的同意。

圖 6-2-1：結婚登記書 1905 年版

圖 6-2-2：結婚登記書 1935 年版

資料來源：〈戶口規則〉，《府報》第 1887 號，
1905 年 12 月 26 日，頁 77-78。

資料來源：〈戶口規則〉，《府報》第 2406 號，
1935 年 6 月 4 日，頁 8。

誠如前述，戶口規則造成臺灣的內臺共婚問題，故總督府於 1932（昭和 7）年發布律令第 2 號「有關本島人戶籍之要件」使「內臺共婚」合法化。翌年之府令第 6 號則規定，「戶口規則」暫定為「本島人戶籍之規定」。基於此府令，「戶口規則」於 1935（昭和 10）年 6 月 4 日以府令第 32 號發布修改，同年 8 月 1 日開始施行。¹⁰⁷修改之後，戶籍之認定變得與日本「戶籍法」相同，但仍為警察事務，故就本質而言，與內地的「戶籍法」還有相當的差距。而根據此一改正後的戶口規則，總督府也發布了新的「結婚登記書」，其格式與 1905（明治 28）年

¹⁰⁵ 張麗俊；許雪姬、洪秋芬、李毓嵐編纂和解讀，《水竹居主人日記（七）》（臺北：中央研究院近代史研究所，2004），頁 290-291。

¹⁰⁶ 熊秉真等訪問，鄭麗榕紀錄，《魏火曜先生訪問記錄》（臺北：中央研究院近代史研究所，1990），頁 135。

¹⁰⁷ 阿部由理香，〈日治時期台灣戶口制度之研究〉，頁 72-73。

的結婚登記書比較起來，有不小的變化（圖 6-1-2）。除本來的當事者雙方之戶主署名外，尚增加兩人雙親聯署，以及雙方當事人的簽名欄位。¹⁰⁸很顯然的，在 1935 年以後，儘管結婚尚需父母的同意，但缺乏當事者的意志下，其婚姻是無法成立的。而這點則正好符合當時臺灣社會已認同婚者自主權，採取相親的議婚方式。換句話說，由於臺灣社會風氣已出現變化，加上法律上也認為結婚需當事者同意，因此在戶口規則改正之同時，於結婚登記書上作出如此修正。附帶一提，1935 年由於戶籍制度確立，總督府亦要求臺人改掉妻子姓名要冠夫姓的習慣，成為如同日人只用夫家的姓氏，以避免申報戶籍時過於繁冗。¹⁰⁹

總體說來，在日本的殖民統治下，為進行近代國家的管理方式，現代西方法便於此時期，隨西化後的日本法律來到臺灣。雖然就民事法規來看，一直要到內地延長主義時期，臺灣人才真正的實施部分現代化法律。然而，由於接受過西方法律訓練的法官也來到臺灣，且總督府認為統治臺灣也勢必要了解臺灣的民間習慣，在有意或無意的情況下，臺灣的民間習慣便轉化為西方的習慣法。在這樣的認定下，不符合現代國家需求、違反公序良俗的舊慣，法官就以現代法律方式進行重新詮釋並賦予新的概念，或是否認該慣習之效力。以此，由於西方法繼受之影響，臺灣的舊慣或多或少出現改變，這種變化可稱之為「有限度的改革」。因為，法官在判決時尚以舊慣為主，只能將違反公序良俗的舊慣，利用法理進行改革，其影響力可說相當有限。然而，相對於此，西方法律制度的引進，最大的功用，就是將臺灣人民納入帝國或是現代國家體制中。在此體制下，原來依照習慣即可成立之婚姻關係，便需經由國家來承認其效力，否則該婚禮就可視為無效。也因此，一旦有婚姻事實產生，就需進行登記，由國家來認定夫妻關係之成立。

二、社會教育與臺灣漢人婚禮的改革

如同前述，總督府利用現代法律，管理文化和社會狀況尚屬前近代的臺灣。雖然西化的日本法律，確實對臺灣舊慣造成影響，但其貢獻主要在促成臺灣人因而得以接觸現代法律。此外，日治初期的臺灣不僅缺乏有效率的法律制度，清季所遺留的現代化建設，與完全經過西化洗禮後的日本亦無法比擬。劉銘傳所推行的現代化建設，不但政策施行的範圍過於集中臺灣北部，且建設種類也多以軍需工業為主。¹¹⁰是以，清季的現代化建設，非但沒有改變人民的物質生活及產生文

¹⁰⁸ 〈戶口規則〉，《府報》第 2406 號，1935 年 6 月 4 日，頁 8。

¹⁰⁹ 〈本島戶籍制度改正 女子婚後只用夫姓 已由長官飭令實施〉，《臺灣日日新報》第 12834 號，1935 年 12 月 21 日，8 版。

¹¹⁰ 劉銘傳的新政中，與現代化有關的建設，大致上可分為：國防、交通、礦業、提倡經濟作

化變遷，反倒因擾民、官吏貪污、稅額過高等諸多因素，遭致民眾的反抗，故僅就成果而言，清領時期的現代化運動是個不成功的例子。¹¹¹以此，日本為能夠順利統治臺灣，以擷取和掌控資源，除了制度層面外，統治者勢必要再耗費更多的人力、物力與時間，重新改造臺灣社會。然而，若只有引進新式器物和現代化制度，而漢人本身卻無法接受和利用，其殖民統治最終也將面臨失敗的命運。也因此日本當局認為漢人本身之思想亦需隨之改變，學習接受外來文化和現代化管理方式，如此才方便殖民者政令之傳達，有助於殖民統治。¹¹²

於是，日本殖民政府利用現代教育，作為啟蒙臺人和傳達統治政策的工具，也認為學校教育是改造臺人思想和文化，最為直接的方式。而現在大家習以為常的學校形態，事實上是以一百多年前日人引進臺灣的「現代學校」為開端。日本自明治維新以降，發覺透過教育可創建新國家並可達成國民統合，因而引進西方的現代學校制度，建立自小學到大學的學校體系。領有臺灣之後，日人亦認為新領地臺灣也有國民統合的必要，乃決定將這套在日本試驗成功的學校體系引進臺灣。日人在臺最初設置的學校，則由國家負擔費用的國語傳習所及國語學校。前者以培養翻譯人才、應付當下的行政需要為目的，其後改為一般初等教育的公學校；後者以培養初等教育的師資為主要目的，即後來的師範學校。¹¹³

再者，若分析 1919（大正 8）年以前臺灣的初等教育所使用的教科書，吾人可發現，日治初期的日本官方，有意識地要將西方文明普及於漢人。因為，教科書課文以敘述現代文明之題材居多，即以啟蒙性質之內容為主要部分，在教導學童近代的科學知識之同時，也否定臺灣社會舊有的民間習俗，將其視為迷信或陋習。¹¹⁴而教科書所教導的內容，亦隨著時代背景的不同而有所改變，最顯著的例子，就是 1937（昭和 12）年為因應皇民化運動而改訂教科書，將其課文改為教

物、發展商務、建設臺北城、新式教育等 7 項。詳見黃富三，〈劉銘傳與臺灣的近代化〉，收於黃富三、曹永和主編，《台灣史論叢》第一輯（臺北：眾文圖書，1980），頁 275-276。

¹¹¹ 參閱許雪姬，〈邵友濂與臺灣的自強新政〉，收於中央研究院近代史研究所編，《清季自強運動研討會論文集》上冊（臺北：該所，1988），頁 429、431-433、439-446；此外，也有學者認為劉銘的新政是成功的，如朱昌峻，〈劉銘傳與臺灣近代化〉，《臺北文獻》第六期（1963.12），頁 1-14。

¹¹² 關於日治和清領時期的現代化功過，臺灣學界曾發生過論戰。參閱張隆志，〈劉銘傳、後藤新平與臺灣近代化論爭——關於十九世紀臺灣歷史轉型期研究的再思考〉，收於中華民國史專題第四屆討論會秘書處編，《中華民國史專題論文集 第四屆討論會》第二冊（臺北：國史館，1998），頁 2032-2036。

¹¹³ 許佩賢，〈殖民地臺灣的近代學校——其實像與虛像〉，收於若林正丈、吳密察主編，《跨界的臺灣史研究——與東亞史的交錯》（臺北：播種者文化，2004），頁 180-181。

¹¹⁴ 蔡錦堂，〈日本據台初期公學校「國語」教科書之分析〉，收於鄭梁生編，《中國與亞洲國家關係史學術研討會論文集》（臺北：淡江大學歷史學系，1993），頁 248-251、254-255、275；許佩賢，〈台灣近代學校的誕生——日本時代初等教育體系的成立（1895-1911）〉（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，2001），頁 81-82。

育「皇國臣民」之內容。¹¹⁵要之，接受過新式教育的臺人子弟，可由此熟知現代西方文明事物，並建立有別於傳統的新價值觀，以促使文化變遷。

透過學校教育，不但可以推展現代文明於臺人，並可在潛移默化中，藉機改變臺人的生活習慣，使其逐漸同化為日本人。然而，由於教育體系不夠完善且城鄉差異過大，總督府的教育系統實質上無法兼顧到臺灣社會的所有人民。特別是位於鄉村地區的自耕農、佃農、漁民、日傭、或其他低級行業家庭的兒童，因為教育資源相當不足，不僅很少機會接觸到日本文化，連同殖民政府的現代化建設，或許也因地處偏遠也難以受惠。¹¹⁶是故總督府若欲推行同化，改正臺人舊慣陋習，甚至進行各種改變臺灣文化事物的政策，僅依賴學校教育是相當不足的。因此，總督府便利用「社會教育」和屬於社會事業的「社會教化事業」，在戰爭和經濟不景氣等特定時期，對某些臺灣的舊慣習俗進行改革，並推行臺人同化政策。至於本文所探討的婚禮之變革，也同在社會教育或社會教化事業的事務範疇內，並成為日治時期殖民政府推動臺人舊慣改革，乃至於同化的主要項目之一。

在討論總督府如何以「社會教育」或「社會教化事業」，推動臺人的婚禮改革之前，尚須了解社會教育和社會教化事業各自代表的意涵。首先，就一般的看法而言，社會教育實乃相對於學校教育的詞語。¹¹⁷相較於學校教育，社會教育的「教育場所」即為社會，對象是一般的社會大眾。¹¹⁸世界先進各國的社會教育均興起於 19 世紀左右，並於第一次世界大戰後急速發達直到今日。一般而言，社會教育本身具有三種功能：一、補足學校教育；二、學校教育的擴張；三、作為學校教育以外的教育要求。由前述可知，原來社會教育的功能，就包括補足學校教育不足之處，提供失學者或無法接受高等教育者的學習機會。不過，以日治時期的臺灣來看，社會教育多著重於第三點，是在學校教育之外，為了特殊教育要求，自行組織化的教育機構。而該點包括六種面向：在職教育、休閒善用、精神指導、生活改善、青年運動和勞動教育等。¹¹⁹其中的生活改善和精神指導，與本文所著重之總督府社會教化運動有關。此外，時人王敏川認為，所謂的社會教育，為「對於構成社會一分子的個人，使適應社會有具資質能力的教化事業，因為社會是共同生活的組織體，得養成使有資質能力的全體，這種教育即可說是社會教

¹¹⁵ 從 1937（昭和 12）年起其《國語讀本》編輯重點轉向「塑造皇國民」為主，不但增加許多忠君愛國的故事，連同課文插圖、人名也都日本化。參閱何義麟，〈皇民化期間之學校教育〉，《臺灣風物》第 36 卷 4 期（1986.12），頁 61-83。

¹¹⁶ 派翠西亞·鶴見（E. Patrica Tsurumi）著，林正芳譯，《日治時期台灣教育史》（宜蘭：仰山文教基金會，1999），頁 125-126。

¹¹⁷ 宮原誠一，《社會教育》【社會·生涯教育文獻集 I 1】（東京：日本図書センター，2002），頁 24-25。

¹¹⁸ 田中耕太郎，《教育と政治》（東京：好學社，1946），頁 331。

¹¹⁹ 宮原誠一，《社會教育》，頁 32、35-40。

育」。¹²⁰換言之，在日治時期長期存於臺灣社會，以改良風俗或舊慣為目的，由總督府提倡或臺人自行設置之各種風俗改良團體或是社會教化團體，均屬於前述之社會教育。

其次，所謂的社會教化事業，則是負責教化事務之社會事業：「教化」對象指的是處於自然、未成熟、反社會的狀態，又或者在社會生活上窮迫之狀態的人們，使其獲得資質能力，能夠適應並成為理想的社會成員。由此可知，社會教育和社會教化事業有部分功能重疊，均具有「教化」的功能。不過，雖然社會教化事業與社會教育的工作相似，但前者主要的任務是除去並矯正社會現存的弊害；社會教育則是為避免將來釀成毒害，於現在進行改善社會狀態的作業。是故，兩者在根本上，可說是有程度上的差異，後者主要的工作是透過教育的方式，以防範未然和導正風俗；前者則是直接針對某種陋習進行改良。¹²¹不過，若談到日治時期的「教化」事業，性質多半與社會教育混淆重疊，許多與風俗改良、社會教化有關的團體，均屬於社會教育的一支。不管如何，就風俗改良一事而言，因為除去陋習、矯正風俗均屬於兩者的事務，只是施行對象和層次上有所不同。在日治時期社會教育和社會教化事業，兩者曾因時代環境的需求下兩相配合，從各自的工作領域，對臺人「陋習」進行改良的工作。

綜觀整個日治時期，從 1899（明治 32）年開始，臺灣社會就曾陸陸續續出現過各種以提倡放足斷髮、矯正冠婚葬祭等改良舊慣風俗為目的，而設立之社會教化團體。不過，一直到 1915（大正 4）年總督府鼓勵全島各廳名流紳商倡組「風俗改良會」之時，臺人風俗的改良尚專注於放足斷髮。¹²²其中，雖然各團體也觸及傳統婚禮的改良，並於該時期的報紙、雜誌等媒體上，出現各種改良婚禮後的消息，甚至產生「新式結婚式」。但是，因為缺乏統一的改善方針，因此每個人或是社會教化組織均隨自己的想法進行婚禮改良，故在該時期，臺灣漢人婚禮改變，可說是呈現多元化且零散的樣貌。

其後，1920（大正 9）年隨著地方制度改革，各廳的風俗改良組織也跟著州郡的設置產生變化，出現以郡為單位的社會教化（育）團體，以及統一聯絡州內社會教化團體的特別團體。因此，原先以民眾自發為主的「風俗改良會」，逐漸落入政府機關的管轄中。若以新竹州為例，有管理州內團體之「庚申會」，其下則有桃園郡「興風會」、中壢郡「進光會」、大湖郡「尚風會」等。¹²³其中，桃園郡「興風會」已有成文化的規定：

¹²⁰ 敏川，〈論社會教育〉，《臺灣民報》第 2 卷第 15 號（1924.8），頁 8。

¹²¹ 杵淵義房，《臺灣社會事業史》（臺北：南天復刊，1991），頁 1212。

¹²² 吳文星，《日治時期臺灣的社會領導階層》（臺北：五南，2008），頁 251。

¹²³ 臺灣教育會編，《臺灣教育沿革誌》（臺北：南天復刊，1995），頁 1020、1023。

第一條 本會以桃園郡興風會稱之，以達成左方事項為目的

- 一 母國國風之振興
- 二 內臺人間竝街庄內共同和親與美風的薰陶
- 三 陋習卑俗的矯正，常識竝衛生思想的普及、資實勤勉的美習涵養及利用厚生實務的習熟
- 四 國語獎勵禮儀作法，其他母國々風習得勵行
- 五 通俗講話其他智能啟發，德器之成就公益的增進¹²⁴

如上所示，即便組織本身已改變，但仍以改良風俗為其主要目的。雖然，從條規來看，桃園郡興風會並沒有明確指出，有哪些「陋習卑俗」需要改良。然而，該時間點恰好屬於總督府推動內地延長主義的政策，因此於組織規約中添加了「日臺人和睦相處」、「日本國風振興」、「獎勵日語」等帶有同化色彩的要求。簡言之，雖然 1920 年代的社會教化團體，仍以導正風俗為目的，然為因應總督府政策，而增添了同化的相關內容，至於有哪些臺灣傳統風俗需要改良，則因沒有明確規定不得而知。根據同類型的州級社會教化團體——「臺北州聯合同風會」，於 1926（大正 15）年成立「生活改善會」，著手進行結婚、葬儀、祭典、服裝、集會等調查。¹²⁵吾人可由此窺知，20 年代的社會教育團體，其改善要項與 1910 年代的「風俗改良會」時期之目標，應不會相去甚遠。這樣的團體，在 1923（大正 12）年 11 月的臺灣，全島至少有 363 個，入會人數則為 228,808 人。¹²⁶

由於社會教化團體遍及全島，照理說對於臺灣社會應具有某程度的影響力，但是根據時人的說法，或許不是如此。1924（大正 13）年王敏川云：「我真慚愧不敢說是有社會教育、從來的社會教育、形式沒有實質、斷片沒有系統、是不配稱有社會教育」¹²⁷此外，也有社論提及：「臺灣的學校教育的腐敗、大約已沒有人敢為其辯護了、至於社會教育呢？說也慚愧、實在是等於『零』。」¹²⁸由此顯見，1920 年代初期，即使臺灣社會已既存不少社會教化團體，但其對於社會乃至於風俗改良的成效，可說是相當薄弱，或是根本不足應付臺灣社會所需，因此王敏川還要求有志之士奮起，興建社會教化設施。事實上，僅就婚禮的變化來看，20 年代推動風俗改良的團體，仍以新知識分子及其「新文化運動」為主要。而

¹²⁴ 臺灣教育會編，《臺灣教育沿革誌》，頁 1020。

¹²⁵ 林麗卿，〈日治時期台灣的社教團體與社會變革——以台北州「同風會」為例〉（臺中：國立中興大學歷史學系碩士論文，1997），頁 109-110。

¹²⁶ 吉野秀公，《臺灣教育史》（臺北：南天復刊，1997），頁 555。

¹²⁷ 敏川，〈論社會教育〉，頁 8。

¹²⁸ 〈時事小言／社會教育上的一大問題〉，《臺灣民報》第 3 卷 18 號（1925.6），頁 6。

社會教化團體，則因缺乏政府的行政力，以及作為理念中心的指導原則，處於有名無實的狀態。原因則與總督府不重視社會教育有關，甚至缺乏管轄的行政單位。

然而，隨著日本殖民母國，逐步將管轄社會教育的行政部門擴大，臺灣總督府也開始重視島內社會教育。首先，在 1921（大正 10）年日本政府終於將「通俗教育」定名為「社會教育」。接著在 1924 年，將文部省普通學校局中，專掌通俗教育的第四課，改為「社會教育課」，後於 1929（昭和 4）年擴大為「社會教育局」。¹²⁹由其相關行政組織的完備可知，社會教育對於日本政府的重要性已逐步提升，其後也成為日本經濟大恐慌時，政府推行農山漁村自力更生運動的利器。相對於此，臺灣於 1926（大正 15）年，才在文教課昇格成文教局後，終於設置掌管社會教育的「社會課」，並於翌年分設「社寺係」、「社會教育係」和「社會事業係」等三係。在此同時，於各州廳和市設立社會教育書記以及社會教育主事，至此社會教育官制，從中央到地方皆整備完成。¹³⁰要之，臺灣社會教育之行政機構體系完備，一直要等到 1927（昭和 2）年以後，才可說是大功告成，並於此後掌管、推動各種社會教化運動。

誠如前述，1929（昭和 4）年 4 月，在總督府文教局社會課長竹下豐次的一聲令下，臺灣開始推行「聘金廢除運動」，試圖利用既存於臺灣的社會教育團體，以及原屬防貧、救貧的社會事業的分支——「社會教化事業」，兩者分別從各自的工作領域針對於臺人婚禮傳統中，常為人所詬病之聘金進行改良。由於過去屬於民間或半官方的社會教化團體，已成為官方管理的組織，再加上本就受總督府掌控的社會教化事業組織，以總督府的權力所推動的聘金廢除運動，其成效可說是自不待言。在當局發聲號召各團體響應之後，很快的就有部分社會教化團體配合政令，推動聘金改革運動，如 1929 年 6 月文山郡深坑庄景美「戶主總會」，便聚合庄內眾人，一同召開改善聘金的會議；¹³¹同年 7 月屏東郡里港庄「家長會」，也於里港劇場召開會議，並決議聘金制度改善規約 4 條：

- 一、本庄內居住者。婚姻之時。聘金制度。照本規約實行互相堅約。
- 二、廢止等於人身買賣之聘金贈與。必要之時。以納采禮物意味由男子一邊。得贈與金百八十圓以內。
- 三、此贈與金。媒人不得要求。

¹²⁹ 碓井正久，《社会教育》【日本現代教育基本文献叢書 社會·生涯教育文献集 I 7】（東京：日本図書センター，2002），頁 58。

¹³⁰ 近藤正己，《総力戦と台湾：日本植民地崩壊の研究》（東京：水刀書房，1996），頁 146。

¹³¹ 〈景美戶主總會 決議聘金改善〉，《臺灣日日新報》第 10483 號，1929 年 6 月 25 日，4 版。

四、與他庄之人婚嫁之時。務亦守本規約云。¹³²

由前述兩案例可知，因為社會教育團體欠缺可負責進行連絡各地組織之中央教化組織，以致於只能各自進行活動。相對於此，社會事業於 1928（昭和 3）年，就設立了統轄全島社會事業相關團體的「臺灣社會事業協會」，並於成立後每年召開大會。故在聘金廢除運動推行之時，社會教化事業團體，就以其組織的力量進行活動。全臺灣島，最先以行政力量推運動的，是臺南州的社會事業團體，原因則與 1930（昭和 5）年 2 月全島社會事業大會於臺南州舉行，加上提案者也是臺南人有關。¹³³接著，在同年 8 月 28 日，社會事業中負責進行指導的臺南市方面委員們，也於臺南公會堂召開例會，討論如何改善聘金、有關婚禮的弊風，以及社會事業大會的協議事項。討論的結果為：「先由本島人委員，為模範施行，再漸次普及，對於要行改善者則更進一步。」¹³⁴此外，州政府本身，亦於 9 月 10 日招集管內各市郡社會事業主任，在州廳會議室，開社會事業事務磋商會。討論事項共有 18 項，其中第 9 項「關於改善聘金之件」和第 11 項「關於生活改善之件」，則分別與聘金和陋習改善有關。¹³⁵最後，臺南州的聘金廢除與生活改善之成果，於 1931（昭和 6）年 2 月展現，但各市郡狀況均不一致，譬如：臺南市準備新設風俗改良會，聘金為 150 圓至 200 圓之間；北門郡則以 200 圓為聘金最高額之限度，廢止婚禮的行列等；曾文郡六甲庄設置「矯風會」；新營郡各街庄則是舉行一場廢除聘金的婚禮。¹³⁶由此可見，在社會教育和社會教化事業團體互相搭配下，人們已不能漠視政令，不論意願均必須配合政府政策，改良婚禮傳統中的聘金制度，甚至將其廢除。附帶一提，雖然社會事業對於聘金制度的改革相當重視，亦於 1934（昭和 9）年的社會事業大會提出「關於部落改善之具體方策」，展開對部落的改良事業。然因本身性質影響，在戰爭時期其主要任務便轉變為負責軍事援護的「厚生事業」，社會事業的工作則退居其次。¹³⁷

¹³² 〈里港庄家長會 議聘金改善〉，《臺灣日日新報》第 10507 號，1929 年 7 月 19 日，4 版。

¹³³ 〈臺南州籌改聘金制度 囑託市郡學校〉，《臺灣日日新報》第 10896 號，1930 年 8 月 16 日，4 版。

¹³⁴ 〈臺南方委磋商改善聘金及結婚弊風〉，《臺灣日日新報》第 10910 號，1930 年 8 月 29 日，4 版；〈臺南市方委協議聘金制度之改善 其他陋習打破計畫〉，《臺灣日日新報》第 10912 號，夕刊，1930 年 8 月 31 日，4 版。

¹³⁵ 〈臺南社會事業主任磋商會〉，《臺灣日日新報》第 10920 號，1930 年 9 月 8 日，4 版；〈臺南市郡社會事業 係員磋商會〉，《臺灣日日新報》第 10925 號，夕刊，1930 年 9 月 13 日，4 版。

¹³⁶ 〈臺南市郡社會事業 係員磋商會〉，《臺灣日日新報》第 10925 號，夕刊，1930 年 9 月 13 日，4 版。

¹³⁷ 大友昌子，〈帝國日本の社会事業政策研究——台湾・朝鮮——〉（京都：ミネルヴァ書房，2008），頁 207-208。

1930（昭和 5）年，滿州事變爆發以及世界發生經濟大恐慌，在國內外情勢不穩定的狀況下，總督府為振興農村經濟、進行戰爭準備，以及同化臺人思想，開始推行一連串的社會教化運動，及整備社會教化網絡。（詳細的內文參閱第五章）先於 1931（昭和 6）年推行「部落振興運動」；1934（昭和 9）年設置統制全臺社會教化團體的「臺灣教化聯合會」，並廣設部落振興會；1936（昭和 12）年為加強同化、破壞帶有中國色彩的舊俗，推動「民風作興運動」等。以此，臺灣漢人的婚禮習俗，成為改良的標的，特別是聘金儀、迎娶的隊伍的廢除，喜宴的簡約，以及開始獎勵神前結婚式、聘金改為日本婚禮的結納金等。上述這些改良，均以「社會教育」的社會教化團體為主要推手，透過中央教化組織頒布中心改良方針，再順著各個層級直達行政體系最底層之部落，以確保每一個人，均能進行符合時代與政府需求之改革。此外，據 1935（昭和 11）年的統計，全臺已設置 3,184 個部落振興會，其數量若與 1920 年代的社會教化團體相比，可說是多出數倍以上。換言之，在該時期社會教化團體已廣布全臺，其教化運動之成效也自不待言。¹³⁸

其後，1937（昭和 12）年中日戰爭爆發，社會教化團體搖身轉變為戰時體制下的動員組織。首先在 1937 年總督府藉由「國民精神總動員運動」試圖同化臺人使其協助戰爭，以及控制戰時經濟、維持社會治安。接著於 1941（昭和 16）年隨著戰事情況危急，又祭出組織力更為強力的「皇民奉公會運動」，以完全掌握位於行政最下層的社會教化團體和人民。以此，30 年代以來就被當成總督府推動政治目的之社會教化團體，亦於戰爭時期被再度利用並持續至戰爭結束。然而，其組織控制力雖變得更加強化，以及出現更具強制性的社會教化運動。但不斷被強調要廢除的聘金儀，以及耗費過多的婚禮消費等臺人婚禮改良，是總督府於 1930 年代以來的一貫要求，只是在戰時體制之下，因經濟管制和資源不足等問題，成為更加不得不為之事。於是，臺人婚禮便於此時期，祇得往極簡的方向邁進，其中最極端的例子，應該就是僅耗費 25 圓，費用相當節省之婚禮。¹³⁹

綜上所述，日本統治者雖然在臺灣建立新式的教育制度，及建設現代化的學校，希望透過新式教育，傳授西方新知、使臺人學童在接受西方文明後，其知識、身體等各方面得以均質化，甚至於同化為日本人。但是因為學校教育建設相當不足，使得城鄉、貧富差距的狀況下，許多學童不能繼續就學，甚至是根本沒辦法接受教育。因此，總督府或是有志者，若認為要改變臺人傳統「陋習」，就需要透過社會教育之社會教化團體，以為導正風俗的利器。社會教化團體存在臺灣的

¹³⁸ 臺灣教育會編，《臺灣教育沿革誌》，頁 1092。

¹³⁹ 〈東石郡で婚禮の簡素化〉，《臺灣日日新報》第 15549 號，1943 年 6 月 17 日，4 版。

時間相當的長，對於臺人的風俗改革具有相當的影響力，最顯著例子就是放足斷髮，以及新式結婚式的產生。但在官制完備之前，社會教化團體屬於民間自行管理的事務，因此曾一度出現有形無實的狀況。迨至 1920 年代後期，總督府官制完備後才終於成為政府管理要務。其後，社會教化團體就在世界經濟不景氣、滿州事變、戰爭爆發等因素影響下，成為總督府導正「陋俗」和同化臺人的工具。於 1929（昭和 4）年開始，總督府推動一連串的社會教化運動，同時整備社會教化網絡，使教化政策得以從中央深入到地方。其成果就是，臺人採行廢除聘金儀、行列等經過簡化、節約的婚禮，以及改施行神前結婚式和結納金等日本婚禮習俗。以此，「社會教育」及其社會教化團體，即可視為在日治時期，總督府強行臺人改良風俗、推動文化變遷的最佳工具。

三、文化結構的衝突與變遷的反向

日本殖民政府以法律和社會教化團體，以直接或間接的方式，改變臺人婚禮中的部分舊慣。透過日人攜入的西方法律制度，原來僅由社會約定成俗的習慣，成為現代國家體制之下的「習慣法」。婚禮中哪些程序必須進行？哪些可以捨棄不用？均由政府來認定，同時確立此婚姻關係之成立，是否有其效力。新人結婚之後，尚需到相關機構遞交「結婚登記書」，以通報婚禮完成的訊息，並讓政府確實掌握人事上的異動。而在傳統臺式婚禮被納入現代國家體制的同時，經由法律人士或法官之手，某些違反公序良俗的婚禮慣習，也因此被視為無效而消除，或是重新詮釋再賦予新的意義。於是，某些臺式婚禮的特質或項目，因而出現變化，甚至形成新的特質，譬如 1920 年代以降，在許多新知識分子的努力下，以及殖民政府的法律改革，讓結婚者擁有婚姻自主權的「相親」，取代了傳統的議婚形式；具有買賣性質的聘金，則被視為如同日本結納金，成為婚禮的贈與物。

此外，為了徹底地對臺人文化進行改革，社會教化團體便成為總督府的文化改良工具。尤其在 1930 年代初至二次世界大戰結束前，因為世界經濟大恐慌、滿州事變、中日戰爭、太平洋戰爭等特殊時代因素，總督府推行一連串的社會教化運動和戰爭動員，希望藉此讓臺人協助日本殖民政府，以及配合戰時體制下的經濟節縮政策。無論是哪一種運動，其結果均促使臺人婚禮步上節約和簡化的道路，出現廢除聘金、粧奩，以及省去繁俗雜禮的婚禮。再者，總督府為了同化不屬於同一民族的臺人，亦將神前結婚式視為同化的象徵，開始推廣、要求臺人需以神前結婚的方式舉行婚禮。要之，無論是合理的改革，或是統治者為自身利益所推行的改革，最終均促使臺式婚禮出現變化，形成不同於傳統的婚禮文化特質

和項目。

儘管日治時期臺灣婚禮文化已經出現變化，但是還是有許多的婚禮習俗不受影響，或是某些新形成的文化特質，因無法永久定著於臺灣社會，在某些特殊結構條件消失後，便隨之步入歷史不復存在。其中，最為顯著的例子，就是戰後失去固有條件之後，隨之消失於臺灣社會的日本神前結婚式。1945（昭和 20）年二次世界大戰結束後，臺灣再次面臨政權更迭的命運，統治者從日本帝國變成國民政府。在政治環境天搖地動之際，原先在 1934（昭和 9）年神社中心說、一街庄一社等政策發布之後，總督府費盡苦心，才使數量逐漸增加的神社，開始被破壞和搗毀，改建為忠烈祠、學校和公園。由於舉行神前結婚式，需要神社等設有神棚之處作為結婚場所，以及社裡的神官作為婚禮的見證者。因此，若是神社被破壞殆盡，神前結婚式便無法在臺繼續施行。再加上臺灣本來就欠缺神社信仰基礎，故本來在臺灣社會就不算普及的神前結婚式，自然就此消失於臺灣社會，只留存在耆老的記憶之中。顯見，帶有宗教性質的神前結婚式，因神道信仰不受臺人歡迎，故無法紮根於臺人的心中。當然，不可忘卻的是，政治環境的巨變也是神前結婚無法存續在臺灣的一大要因。畢竟使用該婚式的臺人，除將神前結婚式當作新式結婚式之外，在某種程度上也是在討好殖民政府，故政權更迭的狀況下，常人根本不會考慮使用神前結婚式。換言之，不管從哪一個角度來看，失去且缺乏文化結構支撐，再加上戰後政治氛圍的影響，與臺灣本土文化衝突的神前結婚式，根本無法繼續留存在臺灣社會。

相對於無法永存臺灣的神前結婚式，「聘金制度」曾經經過長期且多次的改革，卻一直存於臺灣社會的婚禮項目。在舊慣裡，聘金一直是臺灣漢人婚禮中，不可或缺的要件之一。漢人婚約的成立與否，端看聘金授受是否完成，如此才能訂立兩家之契約關係，且在傳統的臺灣漢人婚禮中，六禮有兩部分與聘金有關，分別是訂盟和納采等二禮。此外，聘金不但關係到婚姻的成立，臺人離婚與否也與此有關。因為結婚需授受聘金，以及再娶可能負擔更多的費用，故男家不會輕言離異；倘若女家願意，則可透過返還聘金，作為要求男家答應離婚的籌碼。¹⁴⁰

自清領時期起，臺灣就因移墾社會著重於商業發展之原因，導致在臺漢人多具有重商趨利的功利精神，以及盛行誇富式的消費。¹⁴¹其中，誇富式的消費，更是造成婚姻論財、聘金數額居高不下的主因。而此種消費形態，早在康熙年間就已經形成，臺人藉由展現個人的消費能力，作為身分等第的評判標準；大商賈甚

¹⁴⁰ 陳昭如，〈離婚的權利——台灣女性離婚權的建立及其意義〉，頁 66。

¹⁴¹ 蔡淵黎，〈清代臺灣移墾社會的商業〉，《史聯雜誌》第 7 期（1985.12），頁 62。

至透過此種炫耀式消費提升自己的地位。¹⁴²譬如說清代的富豪和紳商會如同一般人，在家中或私人空間置辦酒席，但此同時會藉由舉辦宴會的機會，花費大量金錢，突顯主家與客人非凡的地位與生活風格；低收入家庭，則利用借貸等方式，想盡辦法提升宴會水準。¹⁴³以此，漢人在議婚之時，往往也為了提升地位和炫耀，在聘金的數額上多作要求，據《臺灣縣志》所載：

婚姻之禮，重門戶、不重財帛，古也。臺之婚姻，先議聘儀，大率以上、中、下禮為準：其上者無論，即下者，亦至三十餘金、綢綾疋數不等，少者亦以六疋為差。……在富豪之家，從俗無難；貧窮之子，其何以堪？故有年四旬而未授室者，大抵皆由於此也。若夫女家既受人厚聘，納幣之日，答禮必極其豐；遣嫁之時，粧奩必極其整。華奢相尚，每以居人後為恥。¹⁴⁴

由此顯見，在中國原鄉，本來婚姻著重的應該是門當戶對，但是在臺灣卻是重視聘金數額，連下流社會階層的家庭也不例外。因此，若家貧難以付出聘金者，根本無法娶妻，直到 40 歲都只能處於單身的狀態。儘管當時的臺人以此為競爭，但從王禮的文中也可知，女家不會只收男家付出的聘金，亦隨聘金的高低，回贈相應的聘禮。換言之，婚家雙方授受高額的聘金，是以此彰顯自身地位，但女家在收到聘金的同時，也必須以同等價值的粧奩作為回禮，如此才能消去婚禮買賣的性質。不過，在旁人的眼光裡，高昂的聘金和粧奩，只是在兩家人以金錢在討論婚姻是否成立，而不是考慮婚者雙方本身的條件。¹⁴⁵於是，漢人的婚禮習俗，便從清領時期起，被人們貼上「婚姻論財」的標籤，以至於後來的統治者，也以此種角度看待漢人的婚禮文化。

日本統治臺灣以後，日人以外來者的眼光來看相異的臺灣婚禮文化，認為臺人的聘金雖近似於日本婚禮的結納金制度，但其性質卻如同人身買賣。¹⁴⁶結納金制度為日人訂婚之時，男家贈與女家的禮物，其功能近似於臺式婚禮的聘金；但是，漢人則因為過於重視錢財，因而被日人視為買賣結婚。¹⁴⁷也因此，諸如伊能

¹⁴² 吳奇浩，〈清代臺灣之奢靡風氣〉，《臺灣史研究》第 12 卷第 2 期（2005.12），頁 47。

¹⁴³ 曾品滄，〈辦桌——清代臺灣的宴會與漢人社會〉，《新史學》21 卷 4 期（2010.2），頁 40-41、44。

¹⁴⁴ 王禮，《臺灣縣志》〔臺灣史料集成 清代臺灣方志彙刊 第四冊〕（臺北：文建會，2005），頁 119。

¹⁴⁵ 高拱乾，《臺灣府志》〔臺灣史料集成 清代臺灣方志彙刊 第二冊〕（臺北：文建會，2004），頁 317。

¹⁴⁶ 高橋真，〈台灣風俗〉，《臺灣協會會報》第 68 號（1904.5），頁 16。

¹⁴⁷ 梶原通好，《臺灣農民生活考》（臺北：南天復刊，1995），頁 92。

嘉矩等部分日人，亦認為臺式婚禮具有婚姻論財的性質。¹⁴⁸當然，這是對於漢人婚禮文化的誤解，因為聘金不是用錢買女兒，而是用來買嫁妝的金錢。¹⁴⁹

事實上，聘金的作用在補償女方家庭（主要指父權社會而言），對失去女兒的陪伴與勞動力的損失。某些社會則是利用服勞役婚的方式，補償對方家族的損失，同時也成為對新郎的考驗。聘金的多寡取決於雙方或一方的地位與財富而定，在有些地方，則需與過去女方母親所得之聘金數額相等；不過，大多數的狀況是要看女子的個人素質，如：相貌、力量和能力而定。¹⁵⁰但要是聘金被新娘的父母或親屬占為己有，就會被視為一種買賣，故為了避免被當作商品交易，女方家庭便會回贈禮物給予男方或其家庭，也就是聘禮（嫁妝）。¹⁵¹簡言之，聘金是作為補償女方家庭的損失之用，且為了避免變成人身買賣，女家尚須以嫁妝回贈男家。

然而，即使聘金有它存在的重要意義，卻因為漢人喜好比較財富的習性，以及藉高額的聘金彰顯身分地位的風氣未改，以至於到了日治時期聘金數額不但未降，甚至隨著新的社會狀況，而有變本加厲的趨勢。後藤新平的「治臺三策」，便直接的點出了三個臺灣漢人的性格：

- 一、臺灣人怕死——要用高壓的手段威嚇的。
- 二、臺灣人愛錢——可以用小利誘惑的。
- 三、臺灣人重面子——可以用虛名籠絡的。¹⁵²

在第三點裡，吾人可以發現，此即前述的誇富心態，顯見清代以來的漢人習性，並未隨著社會變遷而消逝。此外，日治以後，社會結構出現極大的改變，由於總督府不再以學識和功名認定「紳士」，改以資產的多寡作為認定身分地位的新指標，故富豪集團遂取代士紳，漸居社會的主導地位。¹⁵³質言之，由於臺灣漢人的個性未變，復以認定地位的高低，改由資產的總額來論斷，因而造成誇富的情形，在日治時期變得越趨越烈，而高額的聘金就是其中的一種方式。

在 1900、1901（明治 33、34）年之際，若依照不同階層，聘金的數額可區

¹⁴⁸ 伊能嘉矩，《臺灣文化志》中卷（東京：刀江書房，1965），頁 282-283。

¹⁴⁹ 劉克明，《臺灣古今談》（臺北：新高堂書店，1930），頁 179。

¹⁵⁰ Edward Westermarck, *The History Of Human Marriage*, Vol. II (New York: The Allerton Book Company, 1922), pp. 354、383-384。

¹⁵¹ 科塔克 (Conrad Phillip kottak) 著，徐雨村譯，《文化人類學——文化多樣性的探索》（臺北：桂冠圖書，2005），頁 277。

¹⁵² 菊仙，〈後藤新平氏的「治臺三策」〉，《臺灣民報》第 145 號，1927 年 2 月 12 日，頁 14。

¹⁵³ 「紳士」：清代為正、異途取得功名者；日治以後，則擴大為社會領導人物的尊稱。吳文星，《日治時期臺灣的社會領導階層》，頁 70。

分為三：上流階層為 400 圓乃至於 800 圓、中流為 200 圓至 400 圓、下流則為 100 圓至 200 圓。¹⁵⁴但是，因為社會結構改變，女性的身分地位，已與清代有所差異，故聘金的價格也出現變化。隨著女子受教權的增加，家庭需要提高女子教育費的支出，以及接受過新式教育的「新女性」，其社會地位已與一般女性大相逕庭，在前述兩種原因相互加乘下，遂造成聘金數額水漲船高。莫約（約莫）在 1920 年代，公學校畢業的女性，聘金至少要 300 圓，而容貌漂亮者則增加至 400 圓或 500 圓。此外，隨著學歷的提高，聘金也跟著增加，譬如附屬女學校畢業者，聘金會躍升為 800 圓；師範科畢業者增加為 1000 圓，容貌姣好者則再增為 1200 圓、1500 圓，甚至是 2000 圓。¹⁵⁵更甚者有富豪子弟娶臺南高等女學校畢業者，交付高達 12,000 圓的聘金。¹⁵⁶於此，由於聘金的價格逐漸攀升，其人身買賣的性質越趨濃厚，亦造成日人對於該制度的誤解更加深化。而日治中期的聘金價格，甚至提高到初期的數倍以上，如此高額的聘金，除了富有人家的子弟，一般社會大眾根本無法負擔，倘若無法交付聘金，就不能結婚，其結果就是出現因聘金而自殺或私奔等，以各種激烈手段作為抗爭的方式，故該時期聘金制度儼然成為臺灣社會的弊害，並造成許多社會問題。¹⁵⁷

對於價格水漲船高的聘金，對其最怨懟者，當然是剛從學校畢業的新知識分子，特別是需要交付女家聘金的男性，其影響可說是更加嚴重。因此，在 1920 年代新文化運動推行之時，亦出現不少與廢除聘金制度有關的言論。譬如：「我們貴臺灣有一種習慣，結婚時男人一定要拿出聘金給女家。有時且以聘金的多寡，以決婚姻的去就，故雖美其名曰『聘金』，而其實是『身價』。我們的道德大家們，並且認這人賣買的身價，為天經地義，結婚必附的條件。」¹⁵⁸如此顯示，對於新知識分子們來說，他們直截了當地就把聘金當成是「身價」，完全忽略它本來具有之功能。此外，高價的聘金對於年輕女性來說，其實是地位的象徵，因為學歷越好、容貌美麗者，其聘金價格越是高昂，如此聘金的數額便成為某種指標。因此，對待嫁的女性而言，聘金制度反倒有好處存在，而對此嫌惡者亦成為打破聘金制度的推動者：

¹⁵⁴ 杵淵義房，《臺灣社會事業史》，頁 442。

¹⁵⁵ 山根勇藏，《臺灣民族性百談》（臺北：南天復刊，1995），頁 235-236。該書原出版時間為 1930 年，書中作者提及此種情形為 10 年前左右發生的事情，因此該例應是發生在 1920 年代前後。

¹⁵⁶ 杵淵義房，《臺灣社會事業史》，頁 442。

¹⁵⁷ 〈聘金制が生んだ 二つの悲喜劇 結婚後逃げ出した花嫁 聘金詐欺だと訴へらる〉，《臺灣日日新報》第 10784 號，1930 年 4 月 25 日，4 版；〈窮於結婚諸費用 遂萌厭世三番自殺 終躍入鐵路負傷後死去〉，《臺灣日日新報》第 12823 號，夕刊，1935 年 12 月 10 日，4 版。

¹⁵⁸ 〈小言／聘金害死人〉，《臺灣民報》第 93 號（1926.2），頁 9。

聽說吳永金氏，這回對其愛女的婚姻問題，早已極力主張，「要打破舊俗的聘金制度」，因從來的聘金制度，變成一種的惡習，據吳女士說如今年的第三高女出身某氏貳千四百圓，某某七百多，她們在校中的女朋友都是常常這樣評論價格。所以吳女士很憤慨一般的姊妹們，把人身當做物品販賣一樣，決欲破例為改革的先驅者。幸得永金氏有理解使吳女士的宿志得償，這在惡習極重的基隆可算是一種好模範。¹⁵⁹

以此，新知識分子自身，也提出廢除聘金的要求，以及改善的方法。據一則《臺灣民報》的社論，曰：「要如何改善聘金制度呢？不消說，聘金非全廢不可。非全廢無以革除人身買賣的惡習，徵之過去的實例。可以自明。但聘金的廢止，又不是法律所可禁遏的。要之教育普及，女子覺醒，女權獨立，由輿論造就社會制裁，以打破聘金制度，這是根本的辦法，也是社會自然進化的過程。」¹⁶⁰如此，在臺灣社會日趨理性化之後，以及在新知識分子的倡導下，1920 年代開始出現廢除聘金的婚禮。於此顯示，受到西方思潮洗禮後，部分思想已理性化的改革派臺人，已不再視聘金為婚禮準備的第一要務，甚至唾棄過去利用聘金比較地位高低的傳統習慣。但是，只有部分有識者響應此理念，故影響層面有限，因此有社論云：「金錢可以買婚。則嫁女如賣物。人生之價值無矣。夫臺灣金錢結婚之利害。數年前畏友陳崑樹君已非之矣。不料弊風不減。依然習俗成尚。甚至身居榮職目負斃明者墜落尤甚。」¹⁶¹另一方面，日治時期臺灣的法院或法官亦試圖透過法律，希望藉由法理改變聘金的性質，並使其同化為日本的結納金制度，以減低聘金買賣之性質；但是成效相當有限，根本無法撼動臺人傳統的價值觀。換言之，若是政府不以強制力介入，強行以權力改變多數臺灣漢人根深蒂固的想法，是無法改善他們口中的「陋習」。

總督府一直到 1929（昭和 4）年以後，才正視聘金的問題，此乃因為世界經濟不景氣、戰爭準備等內外情勢急迫，且生活簡約以及改善農村經濟為當時代的必要舉措，為此減少耗費甚鉅的婚禮，廢除聘金以節省花費也是不得不為的事情。因此，總督府開始以社會教育或社會教化事業等團體進行，展開由中央到地方，深入行政體系最底層的部分，直接針對一般社會大眾展開教化。結果就是，各部落振興會制訂不同的標準，限制聘金的上限或是改成結納金，如：杉林模範農村振興會，聘金最高 200 圓或改為結納金；¹⁶²新莊郡新莊街頭前共勵會則是廢

¹⁵⁹ 〈地方通信／基隆／打破聘金制度的先驅者〉，《臺灣民報》第 242 號，（1929.1），頁 6。

¹⁶⁰ 〈社說／聘金制度要如何改善？〉，《臺灣民報》第 301 號（1930.2），頁 2。

¹⁶¹ 天南，〈寄稿／論臺灣之婚姻〉，《臺南新報》第 8213 號，1924 年 12 月 29 日，5 版。

¹⁶² 莊萬乾，〈我部落振興運動の實際に就て〉，《臺灣地方行政》2 卷 7 號（1936.7），頁 83。

止聘金制度，直接改為結納金 200 圓；¹⁶³潮州郡潮州街四林農事實行組合為聘金最高限度為 120 圓等。¹⁶⁴此外，也有社會教化團體改善聘金的實例，譬如：恆春郡矯風會限制聘金為 200 圓；¹⁶⁵埔姜青年團限制聘金 15 圓等。¹⁶⁶當然，在該時期最為極端的方式，還是舉行直接將聘金（納采）廢除的婚禮，像是：劉文燃和黃順之女結婚，以「兩家亦感聘金不合時宜。完全廢止云。」¹⁶⁷或葉炳輝和莊阿珠結婚「廢止聘禮。實行改善結婚云」¹⁶⁸要之，1930 年代以後，在總督府的政策主導下，聘金的廢除與簡化得到了落實，並一直持續至統治終末。於是，在日本統治結束之前，臺灣的聘金已逐步邁向簡化，甚至被改革者廢除並舉行不採用聘金的婚禮。

然而，臺灣脫離日本統治，政權更迭後，原先被廢除或壓抑的部分舊俗開始回復原狀。1930 年代被總督府強制要求減少或廢止的聘金，並沒有因為政策的影響而永久消失在臺灣社會。首先，就法律層面來看，國民政府接收臺灣之後，所施行的法律，是為 1930（民國 19）年 12 月 26 日公布，於次年 5 月實施之「中華民國法典」。起初該法典對於聘金之授受並未有所規定，須等到 1974（民國 63）年司法行政部開始著手修正民法典，於 1985（民國 74）年 6 月 3 日由總統正式公布新增條文第 979 條之 1「訂婚贈與物之返還」，才真正確立了聘金之性質。在新增條文公布之前，聘金於 1932（民國 21）年院字第 838 號解釋下，成為「證約定金」。¹⁶⁹換言之，在中國的法律裡，聘金是為合法的贈與物即如同日本婚禮中的結納金，而在確立其性質之前，則被作為婚姻契約訂立的證明。以此，吾人可知，在現代中國法律體制下，聘金沒有存廢問題，法官們除了確立其意涵，而展開討論和新增條文之外，仍舊沿用舊慣將聘金保留在婚姻制度中。

儘管 1970（民國 59）年內政部公布之《國民禮儀範例》，在訂婚一節裡，並未在第四條「訂婚注意事項」中，規定聘金的數額，以及該不該授受聘金。¹⁷⁰但從 1990（民國 79）年由政府各機關及民俗專家等人，所共同編撰之《婚喪禮儀手冊》可知，聘金制度尚存續於臺灣社會。¹⁷¹因為，在該手冊的訂婚禮俗中，有特別提點男性讀者，於結婚時應準備聘金，作為雙方婚姻約定之明證。不過，從

¹⁶³ 臺灣教化團體聯合會，《臺灣に於ける優良部落施設概況》（臺北：該會，1937），頁 15。

¹⁶⁴ 臺灣總督府文教局社會課，《臺灣に於ける優良部落施設概況》（臺北：該課，1940），頁 669。

¹⁶⁵ 〈埔姜青年團制限聘金為十五圓〉，《臺灣日日新報》第 12004 號，夕刊，1933 年 9 月 5 日，4 版。

¹⁶⁶ 〈恆春郡聘金制限 將設矯風會〉，《臺灣日日新報》第 11140 號，1931 年 4 月 19 日，8 版。

¹⁶⁷ 〈人事〉，《臺灣日日新報》第 11408 號，夕刊，1932 年 1 月 14 日，4 版。

¹⁶⁸ 〈公私人事〉，《臺灣日日新報》第 10769 號，1932 年 1 月 9 日，8 版。

¹⁶⁹ 沈靜萍，〈百餘年來台灣聘金制度之法律分析〉，收於王泰升、劉恆奴主編，《以台灣為主體的法律史研究》（臺北：元照，2005），頁 120-122。

¹⁷⁰ 教育部文化局編，《國民禮儀範例》，頁 2。

¹⁷¹ 賴世烈，〈再版序〉，收於楊炯山主稿，《婚喪禮儀手冊》（新竹：臺灣省立新竹社會教育館，1996），序頁 3。

「女方應準備之物品」也可瞭解，聘金不如同過去傳統，女方會收取男方給予聘金，甚至可將其歸還男方。¹⁷²顯見，經過長期的改革後，人們已不再將聘金視為重要的項目，只注意其意涵和部分功能。

由於新政府的法律並未消除聘金的授受的習慣，甚至將其視為合法的傳統習俗，因此戰後聘金不但死灰復燃，甚至於隨經濟好轉而提升數額，日本殖民政府與新知識分子多年來的努力，可謂是功虧一簣。1960 年代的臺灣，聘金尚存於臺灣社會，在都市地區聘金大約是 12,000 元，但女家多不收聘金；只是在北部會以聘金數量表示女方的價值，故數額為數可觀。在農村地區則相當重視聘金，且如同過去分兩次送，總共約在 20,000 元左右，造成許多人負債結婚。¹⁷³如此可見，都市和農村地區的風俗習慣有些差異。若從社會結構來看，因為農村地區需要人力，花費時間和金錢培養的女兒，出嫁了之後，將會失去勞動人口，故需要聘金作為補償。相較於鄉村地區，都市地區則否，聘金只作為彰顯地位的工具。此外，對於 1970 年代的聘金制度，耆老陳運棟提出較為精闢的見解：

無論女方是否收受聘金，一定要議定聘金數目，現在女方通常是不收聘金。實際上聘金可分為兩類，一是實際之聘金，是擺出來給別人看的，其數目約在十萬元以上至二十萬元左右，女方通常是不收而原封退還，謂之「還聘」。另一是粧飾聘金，是送給女方添置嫁粧和衣飾之用，其數目約在六萬左右，通常女方全數收下。¹⁷⁴

簡言之，原來清領和日治時期常臺灣漢人，作為誇富之用的聘金制度，在戰後已衍伸出新的文化項目，即把聘金授受，分為「實際」和「裝飾」用兩類：前者的功用在於彰顯身分地位和炫耀財富，女家不會收取並返還男家；後者則是女家收取，將其用來添購家具和嫁妝，如此反映著，原來補償女家損失勞力之聘金，已逐漸喪失最初的功能，而臺人好於炫耀財富的性格仍依舊留存。在此同時，後來才出現的意義，則漸漸取代原有的意涵，甚至有新的功能形成。於此，戰後臺人對於聘金已不像過去那般重視，多半在要求聘金之後，會將其退還給男家或男方。妻子匡便云：

本來，兩方訂婚納聘，是禮尚往來；女家如果收你聘禮多一定陪嫁多；如果他家沒有準備甚麼陪嫁，一定不敢多收你的聘金；即令你送去了，他家

¹⁷² 楊炯山主稿，《婚喪禮儀手冊》，頁 3-4。

¹⁷³ 盧嘉興，〈臺灣的婚禮〉，《臺灣文獻》15 卷 3 期（1964.9），頁 61-62。

¹⁷⁴ 臺灣省文獻委員會口述歷史專案小組編，《臺灣婚喪習俗口述歷史輯錄》（南投：臺灣省文獻委員會，1993），頁 153-154。

還是要退回……一般人家在聘金上雙方不會有爭執。雙方為了面子，為了相稱，由第三者暗示數目或間接約定是有的；男方為了顯示財富，不會少送；女方則為了表示自家身分的高貴或將來不被人說閒話，不會濫收；大致上他們都是有個譜兒的，這是聘禮之常。¹⁷⁵

如前所述，雖然聘金制度尚存，但過去補償女家損失的功能已逐漸薄弱；誇富的功能則開始增強，並以聘金的數額彰顯身分和地位。再者，為了避免被旁人說閒話，如果沒有相當的聘禮或嫁粧，多收取的聘金也會歸還予男家。此外，婁子匡還認為，只有兩類人會完全收取聘金：「一、是貧苦人家或出嫁為養女者；二、則是為外省人。」¹⁷⁶換言之，對曾經接受過日本統治的臺灣漢人而言，聘金已不如過往般的重要，只剩下部分象徵性的功用，唯有家貧者、農村居民和新住民等，還會注重聘金數額或是收取聘金，而這是經過日治時期風俗改良後的結果。耆老陳向陽亦言：「聘金，近年大多用以購置新娘的傢俱，所謂聘金之弊害，現時事實上已經等於解除了。」¹⁷⁷另外，現今聘金制度不會消失的原因，則如人類學者洪秀桂所述：「聘金的另一意義即在於不使女方失去尊嚴，同時也不失為迫使人們正視婚事的方法，表示仍然是明媒正娶，合乎禮的具體確認。」¹⁷⁸如此反映著，對現代人而言，聘金除補償女家損失的勞動力，以及比較身分地位等功能之外，該制度尚存有讓現代人正視婚姻重要性之意義。

總的說來，日治時期臺灣漢人和總督府均曾花費心思，從各方面試圖改善，甚至採取直接破壞臺人聘金制度的方式。雖然經過多次的改良，但聘金制度依舊存續於臺灣社會，並沒有因為總督府的社會教化運動而徹底消失。探其原因，與聘金本身具有的特殊功能性有所關聯，人們以聘金作為女家勞力損失的補償，同時用以顯示兩家的身分地位。隨著臺人思想觀念的理性化，以及總督府利用法律判決導正和社會教化運動等方式，逐漸鬆動了漢人原有的價值觀，其本身的意義也越漸薄弱。然而，若只是以政令強迫傳統文化改變，該文化可能會一度因政治強制力而趨於弱化，但要是改變文化的核心意義，具特定功能的文化項目並不會因此消失。再者，一個新文化的傳入，若沒有相應的文化結構配合，或是與本土文化相衝，就無法定著於異社會。因此，一旦與新制度配合的文化結構被摧毀，以及推行新文化的動力消失，該文化特質或是項目，將隨之步入歷史。

¹⁷⁵ 婁子匡，《婚俗志》（臺北：臺灣商務，1967），頁19。

¹⁷⁶ 婁子匡，《婚俗志》，頁20。

¹⁷⁷ 臺灣省文獻委員會口述歷史專案小組編，《臺灣婚喪習俗口述歷史輯錄》，頁20。

¹⁷⁸ 洪秀桂，〈蛻變中的婚俗〉，《中國論壇》第1卷第8期（1976.1），頁16。

第七章 結論

本文以日治時期臺灣漢人婚禮變遷為例，討論在長期接觸外來文化和受到日本殖民統治的狀況下，日治時期臺灣禮俗文化的變遷機制。雖然迄今臺灣學界有關臺灣漢人婚禮的學術論著不少，但是未能恰當呈現日治時期漢人婚禮變遷過程及其特徵，從現今研究成果來看，大抵仍屬片斷零碎狀態。為了讓吾人能完整深入地了解日本時期的漢人婚禮變遷，故本文特別對此一議題展開研究。本文所稱的「婚姻禮儀」（以下簡稱婚禮），係指一對年輕男女從不相識到完婚，乃至於融入對方家族的整個過程。由於婚禮的內容和過程相當複雜，為能較深入地了解臺人婚禮變遷的情形，本研究借用了文化人類學的文化接觸與變遷研究中之「文化叢」（culture complex）概念，將婚禮視為一個文化叢。婚禮文化叢包括三個「文化特質」（culture trait）分別是：訂婚（婚前禮）、結婚（正婚禮）和婚後禮；每個特質則由各自的「文化項目」（culture item）組成。例如：在傳統的臺式婚禮中，訂婚特質包含問名、訂盟、納采、納幣等項目，是傳統婚俗——「六禮」的其中四禮。再者，全世界人類的文化雖有其相似之處，但因為自然環境和社會狀況有所差異，故各社會的婚禮文化不盡相同，也有各自重視的特質或項目，譬如傳統的臺人婚禮，在論及婚嫁之時，女家相當重視男家或男方贈與之「聘金」，若缺乏此項目，婚禮即無法成立，甚至因而產生離婚的悲劇。

在經過各項史料和相關研究論著的爬梳整理之後，吾人最後建構出日本統治時期臺灣漢人的婚禮變遷趨勢及其發展機制，以下將分為兩部分論之：

一、日治時期漢人婚禮的變遷趨勢

若以文化變遷的動因來說，臺人婚禮變遷實可分成前後兩時期：前期是「臺灣漢人自主性變遷時期」（1895-1931），後期則是「總督府強制主導變遷時期」（1931-1945）。此外，若再依據各種造成文化變遷的原因及其狀況，可再依照時間前後順序，分為五個階段。

首先，在「臺灣漢人自主性變遷」時期，自 1905 年開始，吾人便可在《臺灣日日新報》看到，陸續出現有關婚禮改良意見的報導，此後亦未曾間斷。在這段期間內，改革者提出的改良要點，大多圍繞於婚禮過度重視聘金、粧奩之數量、婚禮奢華、禮儀迷信、以及婚姻不能自主等問題。儘管出現要求改良之言論，但此階段的臺式婚禮尚未出現顯著變化。雖然日治時期臺人的婚禮，在 1911 年以前並未出現顯著的變化，但自 1911 年開始，直到 1945 年結束對臺統治為止，臺人婚禮可說呈現持續不斷的變動狀態。無論如何，不管各時期變化的程度是大或

小，臺灣婚禮文化在日治時期，一直處於不斷變遷調整的狀態。而最初略具規模的改變，之所以會出現在 1911 年，則或許與接受新式教育的臺人逐漸增加，以及辛亥革命的刺激有些許的關聯。以此，在臺漢人開始思索如何邁向文明，同時也影響傳統的臺式婚禮，導致其發生改變。

於是自 1911 年起，被時人們稱之為「文明結婚」或「新式結婚」的婚禮，便陸續出現在臺灣社會。儘管臺人已開始著手進行婚禮的改革，但此時期以個人自發性地改良為主，故大多是零星的變化，變遷區域也集中於臺北、臺南或是兩地的周邊地區。由於該時期的婚禮改良，尚未以社會運動的方式推動，因此沒有特定的改革對象和依據之方針。此外，在該時期，婚禮改良著重於文化特質裡的文化項目，其變化與物質文化的替換為主，如：親迎時的八音被替換為洋樂，或自動車、人力車取代轎子，以及西式禮服取代傳統的中式官服。1914 年以後，受到板垣退助成立之「同化會」影響，改革派臺人，開始設置同風會、家長會、敦風會等風俗改良組織，期望藉此改變臺人風俗習慣、精神修養，以及與日人融合。其後，總督府受到民間自發性放足斷髮運動成功的鼓舞，為促進同化，故倡導各廳的社會領導階層組織「風俗改良會」或「國語普及會」，並以之作為「始政 20 周年紀念事業」。以此，全臺各廳出現許多風俗改良組織，由於這類團體以風俗改良為主要成立之目的，故當時臺灣可謂是興起一股「風俗改良運動」的熱潮。在此熱潮下，雖然臺式婚禮的變化尚延續 1910 年代以來的變革情形，但不再僅限於南北兩大都會，而是逐漸擴展到全臺各地。接著，就婚禮的改良而言，此時期除延續前一階段的西方現代文明器物，與傳統的臺式婚禮器物的替換之外，尚增加婚禮文化特質或項目的改良和廢除，因為改良、簡化後的臺式婚禮，呈現新舊交雜的面貌，故可稱之為「新舊折衷婚禮」。不過，時人仍慣於將其稱之為「文明結婚」，表示對彼等來說，此種改良仍等同於邁向文明。

自 1915 年起，社會上還出現各種有別於傳統臺式結婚式的「新式結婚式」。其中，有部分新式結婚式，是以臺灣傳統的結婚式為基礎，再模仿外來的結婚式，進而創造出來的新型結婚式。因為沒有固定的規則，結婚者可依照自己的喜好和便利性，選擇在不同的地點舉行婚禮，如：自宅、宗祠、公會堂、公學校等。另外，有些則是直接挪用非屬臺灣婚禮傳統的宗教結婚式，依宗教不同，有：神前結婚式、基督教結婚式、佛前結婚式等。神前結婚式在初始之時，乃因漢人欲改變傳統婚禮，才將其用於臺式婚禮中；後兩者，則以該宗教的信徒為主，雖然對於一般漢人的直接影響不大，但就新式結婚式的實行過程觀之，漢人在創造新式結婚式時，難免受基督教結婚式的影響。無論如何，不管是何種宗教，其婚禮的施行，均先需進行傳統的訂婚方式，只有結婚式改施行該宗教的結婚式，亦即在

整個婚禮文化叢中，訂婚特質堅守舊習，而在結婚式特質方面，則持續前期發展趨勢，且不斷改變。

1920 年代，新知識分子呼應世界民族自決風潮，創辦《臺灣青年》、《臺灣民報》等報刊雜誌，成立臺灣文化協會，推行新文化運動。由於新文化運動中，傳統婚姻制度亦為新知識分子亟需改善的對象，因此在相關言論中，便出現許多反思婚姻制度的論述。相關論述的主題，則集中於聘金破除、婚姻自主、童養媳的廢除等傳統婚禮特質或項目。因此，因受到新理念的影響，臺灣社會便出現許多廢除聘金或粧奩的婚禮。然而，在改善要項之中，只有廢除聘金獲得部分舊知識分子的支持。由於戀愛結婚，與當時臺灣社會價值觀相抵制和社會價值觀依然停留在尚未跨入現代形態，故無法順利推行。受到舊知識分子阻撓的狀況下，新知識分子為堅持婚姻自主的理念，遂借用日本的「相親」作為折衷戀愛結婚的議婚方式。此種折衷議婚方法，因可使結婚者擁有擇偶的自主性，同時亦具備傳統婚姻明媒正娶的條件，故得到社會大眾所接受，乃至於取代傳統婚禮中的「問名」，成為漢人婚禮的新傳統。另外，也有少數思想特別激進的新知識分子反對「有形」的結婚式，因而提倡無形式主義結婚式，但此類結婚式因太過於脫離現實，故不被人們所重視，其後很快便掩埋在歷史的洪流之中。

其次，於 1929 年開始，臺人婚禮進入「總督府強制性變遷」時期。因為世界經濟大恐慌和滿州事變等世界情勢的影響，總督府開始推動聘金廢除運動，並利用社會教化或社會教化事業等團體，推行社會教化運動，如「部落振興運動」、「民風作興運動」等，以試圖廢除漢人婚禮的聘金或「陋習」，認為如此才能達成生活節約與施行戰爭準備。為了有效推展社會教化運動，總督府完成從中央到地方的社會教化網絡，設置統制聯絡臺灣各社會教化團體的中央組織，「臺灣教化團體聯合會」；此外，總督府為加強漢人「敬神尊皇」的思想，亦發布「神社中心說」，推廣「一街庄一社」的政策，以促進漢人之教化，故臺灣各地的神社數量，亦於此時期逐漸擴增。在此特殊的社會狀況下，臺灣首次出現以「部落」集體為對象的婚禮改良，並制定相關規則，要求部落居民施行廢除聘金，節省多餘費用的婚禮。另一方面，一般的社會大眾，也盛行婚禮費用節約、聘金廢除、簡約婚宴改為茶話會等，並將節省下來的費用捐給國防機關、政府機構或社會事業。此外，為促使臺人同化為日本人，總督府亦企圖透過風俗改良，希望藉此消滅漢人固有習俗。職是之故，在 1931 年之後，神前結婚式便成為總督府推廣的標準的結婚式，也因而開始獎勵臺人採用神前結婚式舉行婚禮。為此，某些神社甚至擴建社務所，以利神前結婚式的施行。除神前結婚式的獎勵之外，該時期總督府亦試圖將臺式婚禮的聘金改為結納金，以企圖將漢人婚禮轉變為日本婚禮。

中日戰爭爆發之後，總督府對臺灣的社會控制變得更加強勢，同時為了戰爭動員，先後於 1937 年推動「國民精神總動員運動」，以及 1941 年的「皇民奉公運動」。大抵上，前者是 1930 年代社會教化運動的延續，因此基本改革要項沒有出現太大的變化，只是為了戰爭所需，並使臺人能夠全力的配合經濟統制和協力戰爭，故推行更極端化的社會教化和皇民化運動。其後的皇民奉公運動，則是隨著戰事情況更為吃緊，為補足國民精神總動員運動之不足，以及配合日本母國之臺灣版的「大政翼贊運動」。而在這段時間之內，為使漢人婚禮變得更加節省，婚禮簡化和標準化是為勢在必行，也因此皇民奉公會公布「婚禮和喪儀的基準」，以及花費只需百圓以下婚禮，以債券代替聘金或是省略，婚禮服改為國防服、愛國婦人會服、制服、和服等。這類因應時局的婚禮，可稱為非常型、國民精神總動員型婚禮。另一方面，作為同化之用的神前結婚式，於該時期被稱模範結婚式，然因神社數量不足，故擴大為在自宅、學校、集會所等有設置神棚之處也可以舉行神前結婚式。此外，在「神社中心說」的影響下，戰爭時期不但有新築的神社，也時時出現在該神社舉行神前結婚式的消息。附帶一提，因為在戰爭時期，基督教徒受到總督府的政治壓迫，為了與政府妥協並彰顯忠誠，信徒舉行結婚式也須被迫採用神前結婚式。也因此，基督信徒只好分別進行兩次結婚式，以求周全。

二、日治時期漢人婚禮的變遷機制

整體而言，日治時期臺灣漢人婚禮的變遷過程，亦可從殖民統治和文化自然接觸等兩方面進行更深入地分析，以突顯此一時期臺灣婚禮文化變遷的機制。在自然文化接觸方面，需要注意的是，日本殖民統治下，臺人長期與外來文化接觸後所產生的變化。首先，在臺式婚禮訂婚特質的部分，透過研究可知，「議婚」和「聘金」是臺人訂婚特質中的兩個重要文化項目。原來傳統婚禮的「議婚」，是採用「父母之命，媒妁之言」的方式，因此婚者根本無法選擇自己合意的結婚對象。然而，由於日治時期的臺人，擁有接受新式教育，或到海外留學等各種得以接觸西方文化思想的機會。在受到西方個人和自由主義影響下，新知識分子遂開始強調婚姻自主，提倡自由戀愛和結婚。儘管新知識分子相當推崇自由戀愛的理念，但是因為社會結構尚未出現變化，受限於男女授受不親的傳統觀念影響，再加上父母親亦擔心年輕人過於浮躁，會出現識人不清的狀況，因此日治時期男女自由交往相當不易，自由戀愛的觀念實質難以落實。為此，當時臺灣社會出現許多衝撞父母的激烈事件，如自殺、私奔等。不過，由於新知識分子提倡的婚姻自主觀念，逐漸影響傳統社會價值觀，因而出現折衷「媒妁之言」的議婚方式，即挪用日本的婚禮文化的「相親」項目，作為傳統臺式婚禮中的議婚之替代方案。

因為相親議婚，不但能讓父母以媒妁的方式挑選孩子的結婚對象，且也能讓婚者自己選擇是否要與該對象結婚，故此一新型態的議婚方式便取代傳統的「媒妁之言」，成為臺式婚禮的「新議婚習慣」。而在「聘金」方面，則同樣受到西方思潮影響，讓部分改革派臺人或新知識分子，認為是人身買賣的行為，因而要求廢除此舊慣。但是，因為改革力量過於薄弱，再加上社會結構尚未改變，故聘金的廢除只有少數人響應，無法順利達成新知識分子的理想。

結婚式特質則主要作為神聖化婚姻之用，其功能乃是透過公開見證和宗教儀式的力量，讓婚者雙方成為正式的夫妻，並建立彼此間的角色關係，同時也藉此維持長期和穩定的婚姻生活。其中，屬於物質性的項目，只要條件許可，就得以輕易被新式物質取代，如人力車或汽車取代傳統的花轎；男性中式婚禮服被西裝取代。而迷信和禁忌，則與科學知識有所牴觸，在臺人思想觀念逐漸理性化的情況下，也逐漸被廢除和遺忘，譬如結婚的時間不用卜吉日，直接選擇假日；親迎時的過火、踢轎子等不見於新式結婚式舉行的場合。值得一提的是，日治時期作為新女性婚禮服的白紗，則是在前述兩條件均滿足的情況下，才逐漸普及臺灣社會，因此其流行時間遠遜於西裝。

此外，由於臺灣傳統的結婚式充滿迷信要素和禁忌，且婚式本身亦過於繁雜，故日治時期的臺人便開始思索改良方向。又因日治時期，結婚儀式只要能滿足公開見證和神聖化等條件，便得以確立夫妻關係，以及在改革傳統結婚式的過程中，臺人參酌基督教或神前結婚式等外來婚禮的特質。因此，日治初期所創造出的「新式結婚式」，不僅結婚式本身的樣貌和流程類似於基督教結婚式，婚禮中亦增加了「證婚人」的角色，其功能如同天主教的神父、長老教會的牧師等神職人員，是祝福和確認婚禮成立的見證者。而結婚地點和婚宴舉辦的場所，則沒有特殊的規定，隨婚者自身的便利性而有所不同。另外，由於宗教信仰不同，也有人選擇基督教或佛前結婚式，以及在神社前舉行婚禮，只是前兩者均以該教信徒為主，後者則因殖民政府的政策而有所增減。至於婚後禮特質，其中的歸寧（回娘家）項目則因含有男方融入女家的重要功能，而被人們保留。除此之外，又因受到西方婚禮文化影響，新婚（蜜月）旅行則被部分臺人模仿，並隨著經濟條件許可和交通結構的改變，成為臺式婚後禮的習慣之一。

儘管臺式婚禮在經過數十年的變化之後，已形成不同於傳統的新臺式婚禮，但是其中仍有部分具有迷信的項目被人們保留並繼續施行，或是多數的人依舊習於施行較為傳統的臺式婚禮，故日治時期的臺式婚禮，可說是呈現新舊並存的狀態。若以結婚式為例，相對於社會領導階層或新知識分子施行的新式結婚式，一般大眾更喜於採用改良、簡化後的傳統結婚式，守舊派甚至不太能夠接受新式結

婚式，認為其過於新穎不夠周全。其餘像是婚前要卜卦吉日、在親迎的交通工具後邊擺放八卦篩等傳統結婚式的項目，也一併保留著。顯見，對多數臺人而言，傳統婚禮習俗是根深蒂固，根本難以撼動的存在，因此日治時期的臺式婚禮，其實是新舊並存的狀態。新形成的文化特質或項目，只有改革者較容易採用，而在變革的項目中，唯有器物的變化較容易為人所接受，因新舊器物替換之時，只要不與傳統文化衝突，或是有具備相應的文化結構，外來的新式器物即可逐步取代傳統器物，甚至融入原文化叢之中，形成新的文化項目。

其次，在總督府的強制性變遷方面，其最大的變化，就是「舊慣習慣法化」，即原來社會的約定成俗，轉變為由現代法律來認定是否有效或無效。透過西方法的繼受與法律判決，某些合乎常理的臺式婚禮習慣，便獲得法律承認的效力，如婚書的制定、訂婚的贈與物、各式社會認可的新舊結婚儀式等，而臺式婚禮也就此邁向現代化。相對於此，不符合現代國家需求、違反公序良俗的舊慣，就被法官重新詮釋，或是否認其法律效力，因此原來臺人離婚之時，女方需要交還聘金的傳統習慣，便被視為違反法理而法官判為不須返還。但是，法官在判決之時，尚以舊慣為主，且認定標準也不一，故其改革成果相當有限，只能視為「有限度的變革」。此外，在「戶口規則」頒布後，原本僅由社會慣習認定的婚禮效力，也在結婚之後，增添了遞交「結婚登記書」的手續，並以此作為婚姻事實成立之依據。而前述的習慣法化和現代法律體制所要求之變革，對於漢人來說，不但是合情合理的改革，還有助於臺人婚姻關係的確立，故逐漸受臺人所接受，也因而未曾出現反對的聲浪。

而原來透過神聖性強化婚姻關係，仿效基督教結婚式並揉合日本傳統結婚式，於明治維新之後所創造出的「神前結婚式」。在日治時期，亦隨著總督府與日人移民，一同來到臺灣。神前結婚式在最初被臺人施行時，是為了風俗改良，並將其視為「新式結婚式」之一；某些親日者，則是為了迎合殖民政府的喜好，選擇舉行神前結婚式。其後，因戰爭爆發的影響，為使臺人同化為日本人，以方便動員人力和資源，神前結婚式遂搖身一變成為總督府的同化手段之一。為此，總督府整備教化網絡，以縝密的社會教化團體，發起由中央至行政體系最底層的社會教化運動，藉著政治強制力的方式，向臺人推廣神前結婚式。於是，在總督府的大力推廣下，臺灣漢人施行神前結婚式的數量，從每年不到百對，在 1941 年提升至 549 對。儘管該數字離全面普及尚有段差距，但這已能反映出，總督府政策之成效。不過，在 1945 年以後，隨著日本統治者離臺，神前結婚式也因而消失在臺灣社會。除政權更迭的原因之外，亦與神道信仰無法紮根於臺灣有關，因此一旦失去其所能依附的政治力，神前結婚式便無法存續，只能隨之消散。

相對於神前結婚式，聘金制度是一個總督府利用強制力，企圖廢除或改正的臺人習慣。誠如前述，新知識分子或是日人均將其視為人身買賣，並把聘金制度當作是臺灣的一種傳統「陋習」。1930年代由於社會情勢劇變，總督府為了要求人民生活節約，遂不得不要求臺人節省婚禮開銷或是其它過多的消費，而當時過於高昂的聘金，也正是急需矯正的目標之一。於是，總督府重整風俗改良組織，建立體系完備的社會教化團體，以如同前述推廣神前結婚式的方式，意圖藉由社會教化運動將聘金制度從臺灣社會根除。由於政府強制力介入，再加上時局迫使臺人必須節約生活消費，故聘金遂逐漸減少，甚至出現不需要聘金的婚禮。儘管如此，但前述的方式都無法真正地消滅聘金制度。考察原因，此種結果與聘金本身之傳統性質以其具有的功能有關，因為聘金最主要的功用，是在補償女家損失的人力；又因臺人從清代以來，便形成特種財富的價值觀和誇富的消費模式，故高額的聘金價格往往被當作彰顯身分地位的象徵。是故，聘金不但難以消除，甚至常隨著景氣好轉和社會結構改變而數額上升。雖然聘金制度無法完全抹滅，但經過多次的改良，以及臺人的價值觀漸趨理性化之後，聘金已不如過往般的重要。現今，人們結婚時不會真的要求或收取高昂的聘金，過多的聘金反而會還給男方，以避免落得貪婪的惡名；女家收到聘金後，則將其作為購買嫁妝的資金，因此聘金的實質功能亦逐漸減弱剩下象徵性的意義。

總體說來，臺灣婚禮文化，在一般的狀況下，若是外來的新文化優於傳統文化，且不與原文化結構相牴觸，新文化便很容易地被人們接受，甚至自然而然地取代傳統文化成為新的習慣。此外，人們也會主動地依照所需，在必要之時，自行向外採借外來文化，並整合入傳統文化中，進而創造出新的文化傳統。然而，由於傳統文化在人們的思想中過於根深蒂固，以至於無法完全被新形成的文化特質或項目替換，故多半出現新舊並存的狀態。也因此，若是傳統文化項目有特殊功能和意涵，或是新文化的相應結構不甚完備，即使有政府的強制力介入，也只會出現短暫的改變，一旦外力消失，便會回復原樣，無法保持變更的狀態。

徵引書目

一、史料

(一) 官方資料

1. 日文

《臺灣總督府報》

文教局社會課，

1938 《優良部落の模範的事例》，臺北：該課。

文部省編

2008 《泰西禮法》，《文献選集近代日本の礼儀作法 明治編》第 1 卷，東京：図書センター。

皇民奉公會中央本部，

1942 《婚禮並葬儀の基準》，臺北：皇民奉公會宣傳部。

國民精神總動員新竹州支部，

1940 《國民精神總動員實踐項目並ニ徹底方策》，新竹：宮本廣大。

臺中州役所編

1985 《臺中州管内概況及事務概要》昭和三年版【中國方志叢書·臺灣地區 243 號（二）】，臺北：成文。

1985 《臺中州管内概況及事務概要》昭和四年版【中國方志叢書·臺灣地區 243 號（三）】，臺北：成文。

1985 《臺中州管内概況及事務概要》昭和五年版【中國方志叢書·臺灣地區 243 號（四）】，臺北：成文。

1985 《臺中州管内概況及事務概要》昭和七年版【中國方志叢書·臺灣地區 243 號（五）】，臺北：成文。

1985 《臺中州管内概況及事務概要》昭和八年版【中國方志叢書·臺灣地區 243 號（六）】，臺北：成文。

1985 《臺中州管内概況及事務概要》昭和九年版【中國方志叢書·臺灣地區 243 號（七）】，臺北：成文。

1985 《臺中州管内概況及事務概要》昭和十年版【中國方志叢書·臺灣地區 243 號（八）】，臺北：成文。

1985 《臺中州管内概況及事務概要》昭和十一年版【中國方志叢書·臺灣地區 243 號（九）】，臺北：成文。

1985 《臺中州管内概況及事務概要》昭和十二年版【中國方志叢書·臺灣地區 243 號（十）】，臺北：成文。

1985 《臺中州管内概況及事務概要》昭和十三年版【中國方志叢書·臺灣地區 243 號（十一）】，臺北：成文。

1985 《臺中州管內概況及事務概要》昭和十四年版【中國方志叢書·臺灣地區 243 號（十二）】，臺北：成文。

1985 《臺中州管內概況及事務概要》昭和十五年版【中國方志叢書·臺灣地區 243 號（十三）】，臺北：成文。

臺灣教化團體聯合會

1937 《臺灣に於ける優良部落施設概況》，臺北：該會。

臺灣教育會編

1995 《臺灣教育沿革誌》，臺北：南天復刊。

臺灣總督府文教局社會課編

1943 《臺灣に於ける神社及宗教》，臺北：該課。

臺灣總督府文教局編

1936 《現行臺灣社寺法令類纂》，臺北：帝國地方行政學會臺灣出張所。

臺灣總督府交通局總務課

1932 《自動車に關する調査》，臺北：該課。

臺灣總督府財務局編

1936 《本島人ノ親族及相續慣習に關スル判例集》，臺北：該局。

臨時臺灣舊慣調查會編

1985 《臺灣形勢概要》中國方志叢書·臺灣地區 124 號，臺北：成文。

1995 《臺灣私法》第二卷（下），臺北：南天復刊。

2. 中文

教育部文化局編

1971 《國民禮儀範例》，臺北：該局。

臺灣省行政長官公署統計室編，

1946 《台灣省五十一年來統計提要》，臺北：該室。

（二）報紙及雜誌

《漢文臺灣日日新報》

《臺南新報》

《臺灣日日新報》

《臺灣日報》

《臺灣民報》

《臺灣新民報》

《臺灣新報》

《興南新聞》

十八公子

1934.1 〈舊慣による臺灣人の結婚〉《臺灣時報》1934 年 1 月號，頁 141-148。

井手生

1932.4 〈臺灣自動車發達史〉，《臺灣自動車界》第1卷2期，頁12-15。

不著撰人

1900.11 〈臺灣の結婚〉，《臺灣協會會報》第26號，頁41-45。

1901.8 〈慣習問答錄〉，《臺灣慣習記事》1卷8號，頁36-44。

1901.9 〈舊慣研究會問答筆記〉，《臺灣慣習記事》1卷9號，頁26-36。

1903.5 〈本島土人の服装〉，《臺灣慣習記事》3卷5號，頁73-75。

1903.6 〈舊慣諮詢筆記〉，《臺灣慣習記事》【臺中地方舊慣】3卷6號，頁23-39。

1903.6 〈本島人の服装〉，《臺灣慣習記事》3卷6號，頁64-65。

1904.11 〈看新娘〉，《臺灣慣習記事》4卷11號，頁62-64。

1915.1 〈同風會之簡章〉，《臺灣時報》64號，頁6。

1917.6 〈新式婚儀〉，《新臺灣》6期，頁74。

1934.4 〈臺灣社會教化要綱〉，《臺灣時報》1934年4號，頁95-98。

1936.8 〈府主催民風作興協議會〉，《臺灣地方行政》2卷8號，頁138-141。

1940.8 〈國民精神總動員實踐項目並ニ徹底方策（一）〉，《向陽》382號，頁1。

1942.7 〈皇民奉公會で決定の婚禮と葬儀の基準〉，《部報》7月1日號，頁25。

1944.6 〈婚禮葬儀の基準改正 戰時生活を愈々強化〉，《新建設》3卷6號，頁47。

白山人

1902.5 〈臺俗閒話〉【定聘納采に關する習俗】，《臺灣慣習記事》2卷5號，頁56--60。

1902.7 〈臺俗閒話〉【定聘納采に關する習俗の續き】，《臺灣慣習記事》2卷7號，頁48-51。

吳尊賢

1943.12 〈婚姻習俗考—臺南州北門郡地方に於ける—〉，《民俗臺灣》第3卷12號，頁26-33。

吳錫樑

1936.10 〈新莊街頭前共勵會教化實施狀況〉，《臺灣地方行政》2卷10號，頁112-121。

呂赫若

1942.1 〈拉青と八卦篩〉，《民俗臺灣》第2卷1號，頁34-36。

岡松參太郎

1901.8 〈親族相續（承前）〉，《臺灣慣習記事》1卷8號，頁13-24。

林印得

1937.1 〈今や理論の時代にあらず〉，《向陽》昭和12年1月號，頁24-25。

林傳旺

1936.9 〈上七張犁同榮會の實狀〉，《臺灣地方行政》2 卷 9 號，頁 61-66。

林雙隨

1920.12 〈私の臺灣婦女觀〉，日文之部，《臺灣青年》第 1 卷 5 號，頁 43-45。

范志義（蒼亭）

1920.12 〈結婚の改善を絶叫す!!〉，日文之部，《臺灣青年》1 卷 5 號，
頁 60-64。

島田昌勢

1937.11 〈國民精神總動員と臺灣〉，《臺灣時報》1937 年 11 月號，頁 7-14。

狷犬

1923.1 〈改革舊式婚禮之商榷〉，《臺灣文藝叢誌》第 5 年 1 號，頁 3-4。

高砂翁

2003 〈台湾の嫁娶〉，《台湾論》二，東京：拓殖大學，頁 343-346。

高橋真

1904.5 〈台湾風俗〉，《臺灣協會會報》第 68 號，頁 16-18。

莊萬乾

1936.7 〈我部落振興運動の實際に就て〉，《臺灣地方行政》2 卷 7 號，
頁 78-86。

許天送

1924.5 〈家庭改良と家庭教育（續）〉，日文之部，《臺灣》第 5 年第 2 號，
頁 59-61。

許石頭

1936.7 〈教化振興運動の狀況〉，《臺灣地方行政》2 卷 7 號，頁 58-67。

陳崑樹

1921.11 〈根本的婚姻革新論（續前）〉，日文之部，《臺灣青年》3 卷 5 號，
頁 29-46。

楊維命

1921.2 〈論婚姻〉，漢文之部，《臺灣青年》2 卷 2 號，頁 32-37。

劉克明

1914.4 〈風俗改良〉，《臺灣教育會雜誌》144 號，頁 3。

謝年登

1936.9 〈我が部落振興教化運動〉，《臺灣地方行政》2 卷 9 號，頁 67-70。

鷺巢敦哉

1940.5 〈臺灣統治回顧談〉，《臺灣地方行政》6 卷 5 號，頁 79-87。

（三）時人著作

1. 日文

小平久馬著

- 1935 《日本婚禮式》，東京：泰文館。
山根勇藏
- 1995 《臺灣民族性百談》，臺北：南天復刊。
井出季和太
- 1997 《臺灣治績志》，臺北：南天復刊。
片岡巖
- 1921 《臺灣風俗誌》，臺北：臺灣日日新報社。
永田城大
- 1938 《民風作興の具體策》，臺北：實業之臺灣社。
田中一二編
- 1985 《臺北市史—昭和六年》（一）中國方志叢書·臺灣地區·第 208 號，臺北：成文復刊。
田中耕太郎
- 1946 《教育と政治》，東京：好學社。
伊能嘉矩
- 1965 《台灣文化志》中卷，東京：刀江書院。
吉野秀公
- 1997 《臺灣教育史》，臺北：南天復刊。
佐倉孫三
- 1961 《臺風雜記》臺灣文獻叢刊第 107 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室。
坪谷善四郎著
- 2008 《日本女禮式大全》，《文獻選集近代日本の礼儀作法 明治編》第 4 卷，東京：図書センター。
姉齒松平
- 1994 《本島人のみに関する親族法並びに相続の大要》，臺北：南天復刊，。
東京法律研究會編
- 1906 《帝國六法全書》，大阪：井上市松。
松島剛
- 1985 《臺灣事情》中國方志叢書·臺灣地區 114 號，臺北：成文。
杵淵義房
- 1991 《臺灣社會事業史》，臺北：南天復刊。
林進發
- 1934 《臺灣官紳年鑑》，臺北：民眾公論社。
牧尾哲
- 1932 《臺灣基督傳教史》，臺北：該氏。
梶原通好
- 1995 《臺灣農民生活考》，臺北：南天復刊。
菅武雄

- 1938 《新竹州の情勢と人物》，新竹：著者。
鈴木清一郎
- 1995 《台灣旧慣冠婚葬祭と年中行事》，臺北：南天復刊。
緒方武藏編
- 1999 《臺灣大年表》，臺北：成文復刊。
臺北組合基督教會
- 1932 《臺北組合基督教會二十年史》，臺北：該會。
臺灣神社社務所編纂
- 1935 《臺灣神社誌》，臺北：松崎貞吉。
- 1937 《臺灣神社略誌》，臺北：松崎貞吉。
臺灣新民報社
- 1937 《臺灣人士鑑》，臺北：該社。
- 劉克明
- 1930 《臺灣古今談》，臺北：新高堂書店。
- 橫山訥譯述
- 2008 《近世欧米礼式》《文献選集近代日本の礼儀作法 明治編》第 1 卷，東京：図書センター。
- 齋藤勇編
- 1939 年 《マツカイ博士の業績》，臺北：淡水學園。
- 瀧本二郎著
- 2008 《歐米の習慣作法》《文献選集近代日本の礼儀作法 昭和編》第 1，東京：図書センター。
- 畠中市義
- 1936 《臺灣戸口制度大要》，東京：松華堂書店。

2. 中文

- 王禮
- 2005 《臺灣縣志》〔臺灣史料集成 清代臺灣方志彙刊 第四冊〕，臺北：文建會。
- 矢內原忠雄著，林明德譯
- 2004 《日本帝國主義下之台灣》，臺北：吳三連臺灣史料基金會。
- 伏名
- 1959 《安平縣雜記》臺灣文獻叢刊 52 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 1984 《嘉義管內采訪冊》中國方志叢書·臺灣地區 35 號，臺北：成文。
- 徐珂編撰
- 1984 《清稗類鈔》第五冊，北京：中華書局復刊。
- 高拱乾
- 2004 《臺灣府志》〔臺灣史料集成 清代臺灣方志彙刊 第二冊〕，臺北：

文建會。

葉榮鐘

2000 《日據下台灣政治運動史》下，臺中：晨星。

2002 《葉榮鐘早年文集》，臺北：晨星。

臺南長老大會著

2003 《台南大會議事錄（一）1896-1913》，臺南：教會公報。

3. 西文

Clark Wissler

1923 *Man And Culture*, New York : Tomas Y. Crowell Company.

Edward Westermarck

1922 *The History Of Human Marriage*, Vol . II, New York : The Allerton Book Company.

George Leslie Macky

1991 *From Far Formosa : the island, it's people and missions*, 臺北:南天復刊.

4. 白話文

北部臺灣基督長老教會

1934 《Pak-pō Tâi-oân Ki-tok Tiúⁿ-ló kàu-hōe Hiàn-hoat : Kuichek : Tiâu-lē（北部臺灣基督長老教會憲法、規則、條例）》，臺北：臺北教士會書房。

二、日記、傳記與回憶錄

朱江淮口述，朱瑞墉整理

2003 《朱江淮回憶錄》，臺北：朱江淮文教基金會。

吳尊賢

1987 《人生七十》，臺北：財團法人吳尊賢文教公益基金會。

吳新榮

1989 《吳新榮回憶錄》，臺北：前衛。

林玉茹、王泰升、曾品滄，吳美慧、吳俊瑩記錄

2008 《代書筆、商人風——百歲人瑞孫江淮先生訪問記錄》，臺北：遠流。

林衡道口述；卓遵宏、林秋敏訪問；林秋敏記錄、整理

1996 《林衡道先生訪問錄》，臺北：國史館。

林獻堂著，許雪姬、鍾淑敏主編

2000 《灌園先生日記（二）一九二九年》，臺北：中研院臺史所籌備處。

2004 《灌園先生日記（八）一九三五年》，臺北：中研院臺史所籌備處。

馬偕原著，林晚生譯

- 2007 《福爾摩沙紀事：馬偕台灣回憶錄》，臺北：前衛。
張漢裕主編
- 2000 《蔡培火全集》【第1冊 家世生平與交友】，臺北：吳三連史料基金會。
張麗俊；許雪姬、洪秋芬、李毓嵐編纂和解讀，
- 2004 《水竹居主人日記（七）》，臺北：中央研究院近代史研究所。
許雪姬、張隆志、陳翠蓮等訪談；賴永祥、蔡說麗等紀錄
- 2007 《坐擁書城——賴永祥先生訪問記錄》，臺北：遠流。
游鑑明訪問；吳美慧等紀錄
- 1994 《走過兩個時代的臺灣職業婦女訪問記錄》，臺北：中央研究院近代史研究。
- 黃武東著
- 1988 《黃武東回憶錄》，臺北：前衛。
- 黃敦涵編
- 1977 《翁俊明烈士編年傳記》，臺北：正中書局。
- 楊金虎
- 1990 《七十回憶》（上），臺北：龍文。
- 楊基銓撰述、林忠勝校聞
- 1996 《楊基銓回憶錄》，臺北：前衛。
- 楊肇嘉著
- 1968 《楊肇嘉回憶錄》上，臺北：三民書局。
- 廖欽福口述／吳君瑩記錄／林忠勝撰述
- 2005 《廖欽福回憶錄》，臺北：前衛。
- 熊秉真、江東亮訪問，鄭麗榕記錄
- 1990 《魏火曜先生訪問記錄》，臺北：中央研究院近代史研究所。
臺灣省文獻委員會口述歷史專案小組編
- 1993 《臺灣婚喪習俗口述歷史輯錄》，南投：臺灣省文獻委員會。
鍾淑敏、詹素娟等訪問，吳美慧等紀錄
- 2010 《曹永和院士訪問紀錄》，臺北：中研院臺史所。
- 韓石泉原著，韓良俊編著
- 2009 《六十回憶》，臺北：望春風文化。

三、近人專著（含圖像資料）

大友昌子

- 2008 《帝國日本社会事業政策研究——台灣・朝鮮——》（京都：
ミネルヴァ書房。

山中永之佑等編

- 2002 《新日本近代法論》，京都：法律文化社。
- 王泰升
- 2009 《台灣法律史概論》，臺北：元照。
- 2010 《台灣日治時期的法律改革》，臺北：聯經。
- 王雲五名譽總編
- 1989 五版 《雲五社會科學大辭典》【第十冊 人類學】，臺北：臺灣商務。
- 史托茲（Fritz Stolz）著、楊夢茹譯
- 2003 《基督宗教》，臺北：東大。
- 向山寬夫原著；楊鴻儒、陳蒼杰、沈永嘉譯
- 1999 《日本統治下的臺灣民族運動史》，臺北：福祿壽。
- 江馬務
- 1976 《江馬務著作集》第七卷，東京：中央公論社。
- 江傳德
- 2008 《天主教在臺灣》，臺北：聞道。
- 吳文星
- 2008 《日治時期臺灣的社會領導階層》，臺北：五南。
- 吳學明
- 2003 《從依賴到自立——終戰前台灣南部基督長老教會研究》，臺南：人光。
- 李添春纂修
- 1956 《臺灣省通志稿》卷二 人民志宗教篇，臺北：臺灣省文獻委員會。
- 李毓嵐
- 2010 《世變與時變——日治時期臺灣傳統文人的肆應》〔國立臺灣師範大學歷史學系專刊 35 號〕，臺北：師大歷史。
- 村上重良
- 1970 《國家神道》，東京：岩波書店。
- 1982 《國家神道と民眾宗教》，東京：吉川弘文館。
- 村上重良，張大柘譯
- 1993 《宗教與現代化》，高雄：佛光。
- 阮昌銳
- 1982 《中外姻禮俗之比較研究》，臺北：中央文物供應社。
- 岡田莊司等編
- 2010 《日本神道史》，東京：吉川弘文館。
- 林咏榮
- 1982 《中國固有法律與西洋現代法律之比較》，臺北：中央文物供應社。
- 近藤正己
- 1996 《総力戦と台湾：日本植民地崩壊の研究》，東京：水刀書房。
- 洪郁如
- 2002 《近代台灣女性史：日本の植民統治と「新女性」の誕生》，東京：勁

草書房。

派翠西亞·鶴見 (E. Patrica Tsurumi) 著，林正芳譯

1999 《日治時期台灣教育史》，宜蘭：仰山文教基金會。

科塔克 (Conrad Phillip kottak) 著，徐雨村譯

2005 《文化人類學——文化多樣性的探索》，臺北：桂冠圖書。

紀展南著

2007 《嘉義媽祖婆：許世賢傳奇》，嘉義：張進通許世賢基金會。

宮原誠一

2002 《社会教育》【社会·生涯教育文献集Ⅰ1】，東京：日本図書センター。

國家圖書館閱覽組編；何培齊文字編撰

2007 《日治時期的臺北》，臺北：國家圖書館。

婁子匡

1967 《婚俗志》，臺北：臺灣商務。

張妙娟

2005 《開啟心眼：《臺灣府城教會報》與長老教會的基督徒教育》，臺南：人光。

張隆志等編

2008 《恩典之美：高慈美女士圖像史料選輯》，臺北：中研院臺史所。

莊永明

2001 《台灣世紀回味：生活長巷＝Scanning Taiwan 1895-2000》，臺北：遠流視覺書編輯室。

莊永明

1993 《島國顯影》第二輯，臺北：創意力文化。

莊英章著

1994 《家族與婚姻：台灣北部兩個閩客村落之研究》，臺北：中研院民族所。

許雪姬等編

2011 《流轉年華：臺灣女性檔案百年特展圖錄》，臺北：中研院臺史所。

陳玲蓉

1992 《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》，臺北：自立晚報。

陳國強編、石奕龍等撰稿

2002 《文化人類學辭典》，臺北：恩楷股份有限公司。

陳培豐著；王興安，鳳氣至純平編譯

2006 《「同化」的同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同》，臺北：麥田。

陳翠蓮

2008 《台灣人的抵抗與認同》，臺北：曹永和文教基金會。

曾山毅

2003 《植民地台湾と近代ツーリズム》，東京：青弓社。

黃昭堂

1988 《臺灣總督府》，東京：教育社。

黃靜嘉

2002 《春帆樓下晚濤急——日本對臺灣殖民及其影響》，臺北：臺灣商務。

楊炯山主稿

1996 《婚喪禮儀手冊》，新竹：臺灣省立新竹社會教育館。

楊翠

1993 《日據時期臺灣婦女解放運動——以《臺灣民報》為分析場域（1920—1932）》，臺北：時報文化。

碓井正久

2002 《社会教育》【日本現代教育基本文献叢書 社會·生涯教育文献集Ⅰ 7】，東京：日本図書センター。

瑪莉蓮·亞隆（Marilyn Yalom）著；何穎怡譯

2003 《太太的歷史》，臺北：心靈工坊。

蔡文輝著

1998 《婚姻與家——家庭社會學》，臺北：五南。

蔡惠穎

2011 《不純情羅曼史：日治時期臺灣人的婚戀愛欲》，臺北：博雅書屋。

蔡錦堂著

1994 《日本帝國主義下台灣の宗教政策》，東京：同成社。

鄭連明等編

1965 《台灣基督長老教會百年史》，臺北：臺灣基督長老教會。

駒込武

2001 《植民地帝国日本の文化統合》，東京：岩波書店。

賴永祥著

1990 《教會史話》第一輯，臺南：人光。

1995 《教會史話》第三輯，臺南：人光。

1998 《教會史話》第四輯，臺南：人光。

謝國興著

2002 《陳逢源：亦儒亦商亦風流（1893-1892）》，臺北：允晨文化。

藍吉富

2007 《認識日本佛教》，臺北：全佛文化事業。

讓-克洛德·布洛涅（Jean-Claude Bologne）著；趙克非譯

2008 《西方婚姻史》，北京：中國人民大學出版社。

四、專篇論文

上島敏昭

- 1986 〈神前結婚式の成立〉，《近代庶民生活誌》第9卷 恋愛・結婚・家庭，東京：三一書房，頁519-524。
- 大友昌子
- 2001 〈日本統治下台湾における社会事業政策の展開〉，《戦前・戦中期アジア研究資料2 植民地社会事業關係資料集〔台湾編〕》別冊〔解説〕，東京：近現代資料刊行会，頁41-107。
- 中西美貴
- 2004 〈大正後期臺灣新知識分子の世界—「新民會」雜誌中戀愛結婚議題為主要分析場域—〉，《臺灣風物》54卷1期，頁25-46。
- 王世慶
- 1991 〈皇民化運動前の臺灣社會生活改善運動：以海山地區為例（1914～1937）〉，《思與言》29卷4期，頁5-62。
- 古偉瀛著
- 2008 〈十九世紀臺灣天主教（1859-1895）——策略及發展〉，《臺灣天主教史研究論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，頁3-61。
- 玉城肇、洞富雄
- 1972 〈結婚・恋愛・性〉《岩波講座 日本歴史》23別卷〔2〕，東京：岩波書店，頁171-254。
- 朱昌峻
- 1963 〈劉銘傳與臺灣近代化〉，《臺北文獻》第六期，頁1-14。
- 朱鋒
- 1959 〈臺灣的古昔婚禮〉，《臺北文物季刊》8卷1期，頁1-18
- 何義麟
- 1986 〈皇民化期間之學校教育〉，《臺灣風物》第36卷4期，頁61-83。
- 吳文星
- 1986 〈日據時期臺灣的放足斷髮運動〉《臺灣社會與文化變遷》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁69-108。
- 2008 〈日治時期臺灣的社會變遷〉，《臺灣學系列講座專輯（一）》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，頁190-210。
- 吳奇浩
- 2005 〈清代臺灣之奢靡風氣〉，《臺灣史研究》12卷2期，頁35-74。
- 吳瀛濤
- 1949 〈稻江百業雜談〉，《臺北文物季刊》第8卷，頁93-97。
- 李亦園
- 1964 〈文化變遷、經濟成長與模式行為〉，《思與言》第2卷1號，頁199-206。
- 沈潔
- 2001 〈植民地台湾における方面委員制度の展開及びその特質〉，《戦前・

戰中期アジア研究資料2 植民地社会事業關係資料集〔台灣編〕別冊〔解説〕(東京:近現代資料刊行会,頁109-132。

沈靜萍

- 2009 〈百餘年來臺灣聘金制度之法律分析——兼談臺灣女性法律地位之變遷〉,《以臺灣為主體的法律史研究》,臺北:元照,頁91-132。

松金公正

- 1992 〈日據時期日本佛教之台灣佈教—以寺院數及信徒人數的演變為考察中心〉,《圓光佛學學報》第3期,頁191-221。
- 1999 〈日據時期日本佛教在台灣推行之「社會事業」(1895-1937)〉收編於中央研究院民族學研究所編,《宗教傳統與社會實踐中型研討會報告》,臺北:該所,頁1-37。
- 2001 〈日本植民地統治初期における日本人僧侶と台湾—淨土宗の布教を中心に1895年~1902年—〉收入於臺灣省文獻委員會編印,《第三屆臺灣總督府公文類纂學術研討會論文集》,臺北:該會,頁365-409。

林衡道

- 1984 〈臺灣的生命禮俗〉,《生命禮俗研討會論文集》,臺北:中華文化復興運動推行委員會,頁177-208。

林蘭芳

- 1996 〈日據末期臺灣「皇民奉公」運動(1941-1945)〉,《中華民國史專題論文集》第三屆討論會,臺北:國史館,頁1195-1238。

姚漢秋

- 1977 〈閩臺婚姻禮俗變遷〉,《臺灣文獻》28卷4期,頁147-153。

洪秀桂

- 1965 〈南投草屯新豐里福老人家族形態與婚喪禮俗〉,《國立臺灣大學考古人類學刊》25、26期合刊,頁158-169。
- 1976 〈蛻變中的婚俗〉《中國論壇》第1卷第8期,頁15-17。

范珍輝

- 1984 〈婚俗之演變及其問題〉,《生命禮俗研討會論文集》,臺北:中華文化復興運動推行委員會,頁71-99。

栗原純

- 2004 〈日本植民地における台湾戸籍制度の成立—戸口規則の戸籍制度へ転用について—〉,《日本統治下台湾の支配と展開》,名古屋:中京大學社会科学研究所,頁267-337。

馬季方

- 1996 〈文化變遷:涵化研究的演化〉,《國外文化人類學新論》,北京:社會科學文獻出版社,頁67-83。

張隆志

- 1998 〈劉銘傳、後藤新平與臺灣近代化論爭——關於十九世紀臺灣歷史轉型期研究的再思考〉，《中華民國史專題論文集 第四屆討論會》第二冊，臺北：國史館，頁 2031-2056。

曹甲乙

- 1955 〈臺灣婚俗一瞥〉，《臺灣文獻》6 卷 3 期，頁 43-56。

莊金德

- 1963 〈清代臺灣的婚姻禮俗〉，《臺灣文獻》，14 卷 3 期，頁 28-70。

許雪姬

- 1988 〈邵友濂與臺灣的自強新政〉，《清季自強運動研討會論文集》上冊（臺北：該所，頁 425-460。
- 1999 〈皇民奉公會的研究——以林獻堂的參與為例〉，《中央研究院近代史研究所叢刊》，第 31 期，頁 176-211。
- 2005 〈張麗俊生活中的女性〉，《水竹居主人日記學術研討論論文集》，臺中：該局，頁 69-117。

陳慈玉

- 2003 〈婚姻與家族勢力：日治時期台灣基隆顏家的婚姻策略〉，《無聲之聲（II）：近代中國的婦女與社會（1600-1950）》，臺北：中研院近代史研究所，頁 173-202。

曾品滄

- 2010 〈辦桌——清代臺灣的宴會與漢人社會〉，《新史學》21 卷 4 期，頁 1-55。

黃子寧

- 2008 〈林獻堂與基督教〉，收於許雪姬總編輯，《日記與臺灣史研究：林獻堂先生逝世五十周年紀念》下冊，臺北：中研院臺史所，頁 675-729。

黃秀政

- 1992 〈《臺灣青年》與近代臺灣民族運動（一九二〇—一九二二）〉，《臺灣史研究》（臺北：臺灣學生，頁 207-262。

黃富三

- 1980 〈劉銘傳與臺灣的近代化〉，《台灣史論叢》第一輯，臺北：眾文圖書，頁 273-279。

楊嘉欽

- 2008 〈日治時期臺灣總督府對天主教之政策與態度〉，《第五屆臺灣總督府檔案學術研討會論文集》，南投：該館，頁 429-445。
- 2009 〈日治時期台灣總督府對天主教之態度〉，《台灣開教 150 年（1859～2009）傳道紀念文集》，臺北：天主教中華道明會，頁 107-120。

董芳苑

- 1996 〈論長老教會與臺灣的現代化〉，《台灣近百年史論文集》，臺北：吳三連基金會，頁 183-211。
- 董復蓮等
- 1987 〈台灣各地婚俗〉，《民俗曲藝》45 期，頁 57-117。
- 廖素菊
- 1967 〈台灣客家婚姻禮俗之研究〉，《臺灣文獻》18 卷 1 期，頁 19-88。
- 蔡淵潔
- 1985 〈清代臺灣移墾社會的商業〉，《史聯雜誌》第 7 期，頁 55-65。
- 1988 〈日據時期台灣新文化運動中反傳統思想初探〉，《思與言》，第 26 卷第 1 期，頁 109-132。
- 1996 〈清代臺灣的移墾社會〉，《認識臺灣歷史論文集》（臺北：臺灣師大中教輔委會），頁 83-109。
- 蔡慧玉
- 1998 〈一九三〇年代臺灣基層行政的空間結構分析——以「農事實行組合為例」〉，《臺灣史研究》，第 5 卷 2 期，頁 55-100。
- 蔡錦堂
- 1991 〈日據末期台灣人宗教信仰之變遷——以「家庭正廳改善運動」為中心〉，《思與言》第 29 卷 4 期，頁 65-82。
- 1992 〈日本據台末期神社的建造——以「一街庄一社」政策為中心——〉，《淡江史學》4 期，頁 211-224。
- 1995 〈皇民化運動前臺灣社會教化運動的展開——1931~1937——〉，《臺灣使國際學術研討會——社會、經濟與墾拓論文集》，臺北：國史館，頁 369-388。
- 2001 〈日本治台時期的神道教與神社建造〉，《宜蘭文獻》50 期，頁 3-32。
- 2001 〈日治時期日本神道在台灣的傳播與侷限〉，《淡江史學》，第 12 期，頁 141-153。
- 鄧學仁
- 1996 〈日治時期臺灣之身分法——以親屬關係與婚姻關係之判決為中心——〉，《台灣法制一百年論文集》（臺北：臺灣法學會，頁 619-666。
- 鄭仰恩
- 2005 〈從草創開拓到組織牧養——試論台灣基督長老教會宣教模式的轉換〉，《定根本土的台灣基督教：台灣基督教史研究論集》，臺南：人光，頁 1-23。
- 橫森久美
- 1982 〈台灣における神社—皇民化との関連において—〉，《台灣近現代史研究會》，池田敏雄氏追悼紀念特集，頁 187-221。
- 盧嘉興
- 1964 〈臺灣的婚禮〉，《臺灣文獻》15 卷 3 期，頁 54-63。

戴寶村

- 2003 〈台灣文化協會年代的生活革新運動〉，《「20世紀台灣新文化運動與國家建構」論文集》，臺北：財團法人吳三連基金會，頁 23-41。

魏捷茲

- 2010 〈帝國、文人與婚姻：清末竹塹文人家庭中的女性婚姻形式初探〉，《客家・女性與邊陲性》，臺北：南天，頁 162-206。

羅煥光

- 1996 〈清末民初臺灣客家婚姻禮俗〉，《國立歷史博物館學報》第 2 期，頁 69-83。

五、學位論文

王慧瑜

- 2010 〈日治時期臺北地區日本人的物質生活（1895-1937）〉，臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文。

古文君

- 1998 〈日據時期台灣的社會事業——以貧民救助為中新的探討（1895-1938）〉，臺北：國立政治大學歷史研究所碩士論文。

向元玲

- 1999 〈苗栗地區客家婚俗研究——以苗栗市、公館鄉、銅鑼鄉為例〉，臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文。

江智皓

- 1997 〈日治末期（1937-1945）台灣的戰時動員組織——從國民精神總動員組織到皇民奉公會〉（桃園：國立中央大學歷史研究所碩士論文。

吳奇浩

- 2012 〈洋風、和風、臺灣風：多元雜揉的臺灣漢人服裝文化（1624-1945）〉，南投：國立暨南大學歷史學系博士論文。

李文獻

- 2003 〈臺灣閩客傳統婚禮之研究〉，臺北：中國文化大學中國文學研究所博士論文。

松井真里江

- 1996 〈台湾におけるキリストの史的研究—植民地時代を中心に—〉，臺北：中國文化大學日本研究所碩士論文，。

林麗卿

- 1997 〈日治時期臺灣的社教團體與社會變革——以台北州「同風會」為例〉，臺中：中興大學歷史學系碩士論文。

阿部由理香

- 2001 〈日治時期台灣戶口制度之研究〉，臺北：淡江大學歷史學系碩士班

論文。

柯勝釗

- 2002 〈日治時期台南社會活動之研究——以台南公會堂為例〉，臺南：國立臺南師範學院鄉土文化研究所碩士論文。

洪世昌

- 1997 〈《臺灣民報》與日治時期臺灣新文化運動（1920-1932）〉，臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文。

翁素杏

- 2002 〈關廟地區的婚俗研究〉，臺南：國立臺南大學臺灣文化研究所（鄉文化研究所）碩士論文。

許佩賢

- 2001 〈台灣近代學校的誕生——日本時代初等教育體系的成立（1895-1911）〉，臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文。

陳大元

- 1999 〈日治時期臺灣教化輔助團體之研究〉，臺中：私立東海大學歷史學研究所。

陳昭如

- 1997 〈離婚的權利——台灣女性離婚權的建立及其意義〉，臺北：國立臺灣大學法律學研究所碩士論文。

陳庭芳

- 2010 〈日治時期臺灣漢人婚俗研究〉，臺北：國立臺北大學民俗藝術研究所。

黃素卿

- 2008 〈屏東縣琉球鄉婚姻與生育禮俗之探究〉，臺東：國立臺東大學華語文學系臺灣語文教師碩士班碩士論文。

塗素珠

- 2008 〈雲林縣林內鄉閩南婚姻禮俗探討〉，臺東：國立臺東大學華語文學系臺灣語文教師碩士班碩士論文。

楊境任

- 2000 〈日治時期台灣青年團之研究〉，桃園：國立中央大學歷史研究所碩士論文。

劉薇玲

- 2002 〈屏東客家婚俗變遷之研究-以六堆中區為例（1941-2001）〉，臺南：臺南師範學院鄉土文化研究所碩士論文。

蔡欣雁

- 2004 〈日治後期臺中州國家神道之傳播及影響（1931-1945）〉（臺中：私立東海大學歷史研究所碩士班論文。

蔡龍保

- 2006 〈殖民統治之基礎工程——日治時期臺灣道路事業之研究（1895-1945）〉，臺北：國立臺灣師範大學博士論文。

鄭麗玲

- 1994 〈戰時體制下的台灣社會（1937-1945）——治安、社會教化、軍事動員〉，新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文。

魏春香

- 2002 〈北門地區婚姻禮俗研究〉，臺南：臺南師範學院鄉土文化研究所碩士論文。

六、網路資料

《ウエディング用語辭典》：<http://wedding.dictionarys.jp/>

《賴永祥長老史料庫》：<http://www.laijohn.com/>

《數位典藏與數位學習》：<http://digitalarchives.tw/>

《臺灣舊照片資料庫》：<http://photo.lib.ntu.edu.tw/pic/db/oldphoto.jsp>