



## 近文化殖民的效應—— 台灣日治時代的「七夕」風俗面貌

林仁昱

中興大學中國文學系副教授

### 摘要

日本是長期受到中華文化影響的國家，1895年當其統領以中國閩、粵移民為主體的臺灣，也就是在眾多文化現象（例如社會倫理、節慶風俗），具有相同的文化淵源，卻有各有發展差異的社會，究竟會產生什麼樣的效應？而臺灣的居民在面對這樣一個具有相近傳說與文化風俗的殖民者，又將如何自處？的確是一個值得關注的議題。而本文將以臺、日兩方都看重的「七夕」風俗為探討對象，透過《臺灣日日新報》、《臺灣民報》等日治時代報刊，以及各類學校教科書、教學手冊、紀念冊等關於「七夕」傳說與各項活動的記載，並輔以耆老訪談記錄，先從「舊慣調查」到節令傳說與習俗的詮解，論述殖民當局如何「借力同俗」，在共同的節令，相近的傳說與風俗中，強化其自身所看重的部分；接著再由七娘媽生與笹飾祈福共存的風俗變貌，探討社會實際產生諸多「異俗並置」現象的情況與意義。使這個特殊時空環境中，何以產生「近文化殖民效應」的面貌？能經由「七夕」傳說與風俗的探究，得到合理的顯示與說明。

**關鍵字：**七夕傳說、日治時代風俗、牛郎織女、近文化殖民。



# **The Colonial Effects in the Similar Culture**

## **——Taiwan's Japanese Era of “Tanabata”**

### **Customs Appearance**

Jen-Yu Lin\*

#### **Abstract**

Japan is a country that has long been influenced by Chinese culture. When Taiwan, with immigrants from China, Fujian and Guangdong as its residents, became a Japanese colony in 1895. Many different but similar cultures meet, what exactly will produce? At that time, how would the Taiwanese, in the face of such a colonialist with similar legends and cultural customs, become self-employed? It is indeed a topic of concern. Therefore, this article will focus on the "Tanabata (Chixi)" custom, which both Taiwan and Japan value, as the object of study. Through the newspapers and periodicals in Japanese era, as well as various school textbooks, teaching manuals and commemorative books on the "Tanabata" legend and various activities, and supplemented by the elderly interview. First of all, from the "old customary investigation" to the interpretation of festival fables and customs, we will discuss how the colonial authorities "lend their force and comm-

---

\* Chairperson and Associate Professor, Department of Chinese Literature of National Chung Hsing University.



on customs" and strengthen their own valued parts in common festivals and similar legends and customs. Then, from the customs and transformations of the child care goddess and bamboo decorations, this article explores the conditions and significance of the many phenomena of "juxtaposition and misplacement" in society. In this special space-time environment, why does it have the appearance of "the colonial effects in the similar culture"? Through the "Tanabata" legend and customs inquiry, get a reasonable display and description.

**Keyword:** The Folk Legend of Tanabata (Chixi), Japanese Era Customs, Cowherd and Weaver, The Colonial Effects in the Similar Culture.



## 一、前言

1895 年臺灣被割讓給日本，開始 51 年殖民統治的「日治時代」。然而，日本是長久以來接受中華文化薰陶的國家，雖然在明治維新之後迅速西化，但是許多淵源於中國的文化傳統，早已成為社會集體認同的重要部分，不可能消失，甚至有意無意隨著殖民行動向外傳播，於是面對以中國閩、粵移民為主體的臺灣，也就是一個相同文化淵源，卻有各有發展差異的社會，究竟會產生什麼樣的效應？確實是探討殖民文化現象值得關注議題。其中，牽涉著民間習俗的節令觀念與活動面貌，將是可以切入探討這個議題的重要窗口。而筆者曾經透過文獻考索與耆老訪談的方式，探討當時端午與男童節的面貌<sup>1</sup>，以及留存於「集體記憶」的效應<sup>2</sup>，卻因此發現七夕是另外一個值得注意的節令，特別是七夕的文化，本與人類面對天象的想像傳說有關，所謂牛郎、織女故事的發展與相關認知，在日本與閩粵地區各有新的發展，也衍發許多不同的習俗，例如日本的竹（笹）飾祈福，臺灣的七娘媽生、做十六歲等。雖然日本統治臺灣的時間是在明治維新之後，此時官方所定的七夕活動，已改依西曆行之，並藉由學校教育傳播於臺灣，但是和臺灣傳統依農曆而行的七夕習俗活動恰巧錯開，形成並置皆行的面貌，對於身歷其境的人而言，似乎就是多了一個節日而已<sup>3</sup>，但是在整個文化現象的觀察上來說，卻是重要的一種發展趨勢（變貌）。這些現象在日治時代各級學校各式教

<sup>1</sup> 林仁昱著、阿部泰宏記譯〈歌曲と風俗—臺灣「日本語世代」の端午と子供の日の記憶探究〉，收於馬彪、阿部泰宏記主編《東アジア伝統の継承と交流》（東京：白帝社，2016），頁 189-217。

<sup>2</sup> 「集體記憶」(collective memory) 的概念，是法國社會學家哈布瓦赫 (Maurice Halbwachs) 於廿世紀初所提出，著重記憶的集體性質及社會框架對個人記憶的影響。參看莫里斯·哈布瓦赫 (Maurice Halbwachs) 著；畢然、郭金華譯《論集體記憶 (On Collective Memory)》(上海：上海人民出版社，2002)，頁 71。

<sup>3</sup> 有耆老指出這種心態就像是今日國曆新年與農曆新年並置的情形，只是前者是官方（學校）舉行相關活動之日，後者則是家庭傳統所維持。（林環女士第一次訪談記錄 2013.09.05；林春波先生第一次訪談記錄 2013.08.01；李英茂先生第一次訪談記錄 2013.07.31）。



材，《臺灣日日新報》、《民俗臺灣》等報刊、書冊中，都有見到相當可觀的紀錄與資料。甚至「臺灣文學少女」黃鳳姿，於1940年出版的第一本描述臺灣習俗與民間故事的書冊，即是《七娘媽生》，西川滿在此書的序文中，更指出《七娘媽生》就是「七夕」，是想像力豐富的祭典<sup>4</sup>。此外，筆者在過去的耆老訪談經驗中，也多次聽聞有關學校「七夕」布置簪飾，並有相關祈福活動的回憶。所以，本文將透過整理當時有關風俗傳說的書冊、報刊文獻資料，再參酌耆老訪談的方式，分析臺灣日治時代的「七夕」風俗面貌，進而探討在此「近文化殖民」時期，特定節令同俗與異俗「並置」的因由與文化意義。

## 二、借力於同俗—從「舊慣調查」到節令傳說與習俗的詮解

臺灣位在歐亞大陸、太平洋與東海、南海的交接位置，從中華民族長遠發展的歷史來看，自是孤懸海外的邊陲。然而，從十六、七世紀的世界大航海時代開始，這個位置變成了交通要道，不僅成為兵家必爭之地，注定了此後四百多年變化複雜的政治歸屬，也讓多樣文化在此相遇、衝突與融合。1624年荷蘭人占領臺灣南部，兩年後西班牙人也佔領北部，開啟了將近四十年的西方殖民統治，直到1662年鄭成功戰勝荷蘭人為止。此後，臺灣曾經成為鄭氏反清復明的基地，1683年鄭克塽降清，入於大清版圖，但嚴施海禁而無以發展。直到乾隆後期以後，海禁逐漸開放，大量閩、粵地區居民渡海來台，開荒墾拓、建立家園，遂使臺灣逐漸成為漢人的新家園，中華文化延伸之地。不過，各方力量仍未放棄對於這個島嶼的企圖，1885年中法戰爭之後，臺灣建省，但1895年隨即因馬關條約割讓給日本，成為日本的殖民地。而日本視臺灣為其殖民地，是其急欲「脫亞入歐」的表現，然而這樣的認定與作為卻遇上了根本的困擾。畢竟日、臺之間的社會文化環境，絕非歐洲國家對於非洲、美洲、亞洲殖民地的情況

<sup>4</sup> 黃氏鳳姿《七娘媽生》（臺北：東都書籍株式會社臺北支店，1940）。



可以比擬。一方面在地理位置上接近，臺、日之間長久以來就有複雜的政治、軍事、貿易關係；一方面社會文化環境接近，這跟白種人面對文化差異甚大的「有色人種」不同。因此，日本獲得統治臺灣的權利，在實際的狀況上，比較像是普法戰爭之後，法國將亞爾薩斯（Région Alsace）和洛林（Lorraine）東部割讓給德國的情形。換句話說，面對著同樣有著中華文化淵源的臺灣，日本無法採用全面的文化壓制，甚至是掃除的方式來治理，在 1937 年「皇民化」之前，主要是採取逐步「同化」的方式，透過教育的方式來改變臺灣，也就是呼應統治初期總督府學務部長伊澤修二的主張，以教育能征服臺灣人的精神，將臺灣內地化（日本化）<sup>5</sup>。其中「現代化」可以說就是促成轉化的最好理由，這使得臺灣實際上被改變的情形，有很大的一部分是跟隨著日本「內地」（本土）走向「西化」。

更具體來說，日本基於統治這個有著相近傳統文化的「殖民地」，在武力與政治控制之外，需要（或著說可以）運用許多「懷柔」政策，於是像鄭成功這樣的臺灣人英雄，由於出生於長崎平戶，且母親為當地田川氏的這層來自「母系」的關係，也就成為聯繫的好題材，不僅將臺南的鄭成功廟「延平郡王祠」，改成編入神道系統的「開山神社」，並且在國語教材敘述其事，於《公學校唱歌》有歌曲〈鄭成功〉歌頌其生平<sup>6</sup>，特別是最後一段：

志業はつひにならざれど 明治の御代の御光に 君がいさをはあらはれて 開山  
社頭月きよし

藉著「開山神社」明亮的月景，強調在此明治聖代，正得以彰顯鄭成功的偉業，

<sup>5</sup> 陳培豐《「同化」の同床異夢》（臺北：麥田出版，2006），頁 73-74，於論述「彌補『一視同仁』與單一民族論破綻的國語教育」時，參看伊澤修二〈國家教育社第六回定會演說〉，《伊澤修二選集》（長野：信濃教育會，1958），頁 595，詮釋伊澤修二的演說內容。

<sup>6</sup> 《公學校唱歌・第五學年用》（臺北：臺灣總督府，1935），頁 24-27。



誰又會說他的志業沒能完成呢？使這聯繫的關係，更順從於當時臺灣已被日本統治時代氛圍，以及藉景說情的歌頌話語之中。此外，還收有一首〈赤崁城〉，布置出赤榕、木蔭、城壁暗、蟲音悲鳴的安平古城畫面，憑弔當年鄭成功與荷蘭的戰役<sup>7</sup>。而日本和臺灣在語言文化上，本來就有高度的近似性和重疊性<sup>8</sup>，這當然提供了許多的方便，可以藉著臺灣舊語文與舊慣習的調整，形成一種文化的過渡與連結，達到轉變的目標<sup>9</sup>。於是，總督府進行了許多次的大規模「舊慣調查」，甚至還成立「臺灣舊慣研究會」（1900年）、「臨時臺灣舊慣調查會」（1901年），職司漢人與蕃族（原住民）的舊慣調查與研究工作，甚至由總督兒玉源太郎親自擔任會頭，民政長官後藤新平擔任副會頭並實際統領相關事務<sup>10</sup>，並且發行《臺灣慣習記事》，深入且普遍地呈現臺灣的歷史、風俗、習慣<sup>11</sup>。當然，這「舊慣調查」之後，也就有許多面對「舊慣」的行政措施，包括以此調查結果為依據，汰除不合於「現代化」的舊慣，如禁止可能傷人的「端午石戰」<sup>12</sup>；也將藉此掌握更多要領，可以聯繫、改造的舊有習俗，特別是許多屬於「同俗」的部分是被保留下來，甚至結合某些特定的概念而被強化，例如端午龍舟競渡活動，被認為與四國、長崎、沖繩等地的「ペーロン」同俗，就在各地結合「始政紀念日」舉辦，又如「菖蒲」（しょうぶ）音同「尚武」，所以懸掛與洗浴「菖蒲」等習俗，就因為加入新意義而更加擴大<sup>13</sup>。而「七夕」是重要的年中行事，自然會是「舊慣調查」的重

<sup>7</sup> 《公學校唱歌・第五學年用》（臺北：臺灣總督府，1935），頁30-31。

<sup>8</sup> 陳培豐《「同化」の同床異夢》（版本同前注），頁88。

<sup>9</sup> 林茂生著、林詠梅譯《日本統治下臺灣的學校教育—其發展及有關文化之歷史分析與探討》（臺北：新自然主義，2000，譯者據林茂生1929年於美國哥倫比亞大學（Columbia University）畢業的博士論文翻譯），頁70，指出日本政府明白透過文化共通性影響教育的重要性。

<sup>10</sup> 《臺灣慣習記事》第一號（臺北：臺灣慣習研究會發行），1901（明治34）年1月30日出刊，頁65-70，詳列此研究會的工作與組織。

<sup>11</sup> 數十年來的重要調查事蹟與出版，可參看黃得時〈光復前之臺灣研究〉，收於片岡巖著、陳金田譯《臺灣風俗誌（中譯版）》（臺北：眾文圖書公司，1996二版）為此書「代序」。

<sup>12</sup> 溫宗翰《台灣端午節慶典儀式與信仰習俗研究》（臺中：靜宜大學台灣文學研究所碩士論文，2011），頁43-44。

<sup>13</sup> 林仁昱著、阿部泰記譯〈歌曲と風俗—臺灣「日本語世代」の端午と子供の日の記憶探究〉，收於馬彪、



要目標，在《臺灣慣習記事》有鹿鉅赫太郎撰文敘述臺灣的七夕行事，指稱這節日又稱「乞巧節」，俗稱「七娘媽生」。在如勾的新月之下，閨中女子招伴相約，設置香案，供上果物，焚香拜禱。期盼織女巧賜姻緣，又在下穿弓針線，寓意穿線得巧，故曰乞巧。又有銀牌刻「七星娘媽」掛小兒頸部，以求平安之俗。此文之後則簡述牛郎織女七夕相會故事<sup>14</sup>。

此後，從片岡巖《臺灣風俗誌》（1921年）、伊能嘉矩《臺灣文化誌》（1928年）到鈴木清一郎《臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》（1934年），皆不缺對於臺灣七夕舊慣的描述，而且隨著調查資料的增益，描述的內容更加豐富完整，如鈴木清一郎《臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》除描述乞巧之事，更描述祭拜子供の神「床母」的行事與傳說，某些地區做十六歲習俗，還有羅東郡冬山庄石聖宮靈驗事蹟與祭拜風俗。對於牛郎織女的故事描述，顯然亦較前人更加多面，甚至包括民間所傳牛郎怠惰的趣聞，謂牛郎總在七夕相遇之時，會將一年來的食器送來給織女清洗，織女洗完這些食器，也已屆天明別離之時。這或許也顯示過去傳統社會，某些男性不事家務的陋習。至於，「乞巧」之俗在鈴木的描述中，顯得更加豐富、生動，且更提及乞巧之俗的族群差異：

又七月七日之夜には「乞巧會」と稱し女子は月下に香案を設け生花、果物、白粉、紅等を供へ、香を焚いて祈禱し、天に向つて織女の巧を賜らんことを祈願する。又其の供へた紅、白粉の一半を天に向つて撒布し、残りの一半を己に用ゆるときは、西施の如き美人となると云つて居る。又裁縫用の針と糸とを持ち出で、弦月に向つて糸を針の穴に通す。此の時若し通れば將來織物裁縫等の巧手となると傳へられて居る。之等の行事は漳州人よりも泉州人に多い<sup>15</sup>。

---

阿部泰記主編《東アジア伝統の継承と交流》（版本同前註），頁 201-202。

<sup>14</sup> 鹿鉅赫太郎〈新編年中行事—七月〉，《臺灣慣習記事》第七號，1901（明治34）年7月23日，頁66。

<sup>15</sup> 鈴木清一郎《臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》（臺北：臺灣日日新報社，1934），頁438-442。



當鈴木寫下女孩們七夕乞巧，將那白粉一半撒向天，一半擦在自己臉上，是期盼自己能夠成為像西施那樣的美人時，似乎是帶著發現風俗的趣味性。然而，對於施行殖民統治的官方而言，究竟會採取什麼樣的態度呢？於是，本文離開臺灣舊慣調查的立場，來看當時臺灣的學校教材、報刊與書籍對於「七夕」的說明，就可以看到當時日本一般認知（不僅限於學界、政界）的「七夕」是什麼樣的淵源？什麼樣的節慶屬性與意義？而由此所形成的態度，將如何反應在這原本也有「七夕」風俗的殖民地臺灣。於是，首先值得必須的是「七夕」與「牽牛」、「織女」雙星信仰風俗的正統性的問題。搜尋具有官方性質的《台灣日日新報》較早對於這個問題有所說明的，是1911年7月7日畫家田能村小竹〈七夕の節句〉一文<sup>16</sup>，用相當於半個版面的篇幅，引介和、漢古籍對於七夕的說法及多篇古詩，然後是古代朝廷酒宴、乞巧奠、梶の葉與芋の露<sup>17</sup>、花扇の使<sup>18</sup>等習俗，頗有兼容中國與日本雙方異俗之意，而此文述及七夕由來，先引《荊楚歲時記》關於七月七日為牽牛織女聚會之夜的說法：

戴德《夏小正》云：「是月織女東向。」蓋言星也。《春秋運斗樞》云：「牽牛神名略。」《石氏星經》云：「牽牛名天關。」《佐助期》云：「織女神名收陰。」《史記·天官書》云：「是天帝外孫。」傅玄《擬天問》云：「七月七日，牽牛織女會天河。」此則其事也<sup>19</sup>。

不過，田能村也指出這是漢土的說法，對於日本最大的影響就是七夕祭，接著引《和名類聚抄》說明牽牛、織女星的日本淵源是：「牽牛星，比古保之，又以奴加比保

<sup>16</sup> 田能村小竹〈七夕の節句〉，《台灣日日新報》第6版。

<sup>17</sup> 一種在七夕早晨，取「芋の露」（忍過夜晚的芋葉，承受來自銀河的水滴）來磨墨，書寫詩歌文句於短冊，或是「梶の葉」（具有神聖性的梶葉）的習俗。

<sup>18</sup> 七夕，近衛家派專使以芒、桔梗、仙翁花、白菊、小車等七種草花束之成花扇，中間插之以蓮，送入宮禁之中的習俗。

<sup>19</sup> 參看宋懔《荊楚歲時記》（北京：中華書局據寶顏堂本重排印，1991），頁12-13。



之；織女星，太奈八太豆女」然如此直接「音譯」的引述說明方式，其實是比較少見的，所謂「比古保之」就是「彥星（ひこぼし）」，而「太奈八太豆女」就是「棚機津女（たなばたつめ）」或稱「織姬」。這種牛郎、織女與彥星、棚機津女的聯繫，基本上通見大正、昭和時代的臺灣報刊，只有很少數出現不同的看法，但也是對應的日本神祇不同而已<sup>20</sup>。綜合來說，在牛郎、織女的名稱方面，通常承認其來自中國的淵源，只是會強調日本古早原就有彥星、棚機津女的傳說與信仰風俗，只是這兩者後來混同了<sup>21</sup>。但如此牽涉到「譜系」的議題，就難免會牽涉族群、國家認同的問題，而且不只是在殖民地臺灣可能發生，面對七夕的傳說與文化，到底與中國的關係如何作解釋？尤其是在明治維新之後，日本到處充滿「脫亞入歐」的呼聲，卻又有些人堅持傳統的觀念時，這個問題就顯得相當敏感。然長久以來，在日本學界一直有兩種態度的爭論，畢雪飛《日本七夕傳說研究》，即區分了「日本民間傳承中的七夕傳說研究」與「以中日比較為核心的七夕傳說研究」兩章，其實就顯現這種種不同的立場。前者，站在日本傳統本位的思考角度，就會強調在中國七夕傳說等相關內容傳入之前，有關七夕信仰在日本早就存在，而棚機津女的紡織本職，乃至於其等待的神人來訪（男女情的產生）等一系列信仰內容，其實也是日本本來就有的，這個點的代表性人物是民俗學家折口信夫，折口曾發表〈水之女〉、〈七夕節故事〉、〈七夕祭祀〉等文，闡述其探討七夕風俗的成果與觀點。於是，畢雪飛曾經綜合折口信夫有關七夕傳說的論述，認為在折口的主要觀點有七大項：

在中國七夕傳說等相關內容傳入之前，有關七夕的信仰在日本早就存在；第二、日

<sup>20</sup> 三十路〈七夕と盂蘭盆會〉，《臺灣通信協會雜誌》第126期，1932（昭和7）年7月17日，頁37-42，指出牽牛類比為「天羽槌男」。

<sup>21</sup> 如未見署名〈明日の七夕〉，《臺灣日日新報》，1912（大正元）年7月6日，有言：「▲河漢の神様 七夕祭に祀られる神は誰か知つて居る支那の牽牛といふ男神と織女といふ女神であるが我國神代の天棚姫織命といふ神を混同して居る此神は織物の上手な神にして仕舞つた七夕祭は支那では漢時代我國では天勝寶年間に始まり昔は織女祭といつたのが後に七夕祭といふやうになりました」。



本固有的七夕包括「棚機津女」的紡織及其等待神的來訪等一系列信仰內容；第三、日本七夕傳說中，神女、天之羽衣、”棚“等都與水有著密切的關係；第四、中國七夕傳說在奈良時代傳入日本之後，與”棚機津女“的信仰，在一年中偶爾等到來訪者這一點完全相同的。這種暗合使得迷戀文學的歌人們與詩人們非常高興，中日有關七夕傳說及其信仰合流，從而催生出新的七夕內容；第五、奈良之後中日合流的七夕傳說內容，除了星祭即星星相會以外，基本上保留了日本固有的影子；第六、新的七夕傳說裡星星相會的內容，在搬運和流布上，並沒有廣泛的傳播到民間，甚至有些地方根本不知道；第七，民間的七夕與袂襖的關聯很深，日本各地有舉行與水有關的一些儀式<sup>22</sup>。

折口的日本固有說之文獻依據，是《古世記》、《日本書記》中的「神代故事」（由此類故事發展成象徵皇權系譜的「記紀神話」），但是當中有一個無法圓說的破口，那就是「星星相會」及由此故事而來的「星祭」。當然這並不影響折口的論說，只是必須承認日本原有的信仰，後來被加進了這個來自中國，顯現出男女分離、重逢相聚等浪漫情懷的想像，甚至發展出許多有異於傳統的信仰面貌，催生出新的「內容」，特別是更增添了文人墨客，透過古詩、俳句創作來歌詠這個節令的機緣，也使七夕成為吟詠、祈願的日子。不過，折口還是強調這星星相會的說法還是未能普及於民間。只是，當日本各地在七夕普遍布置竹（笹）飾祈福，上面掛著書寫「天の川」的五色紙片時，如此明顯偏向民族情感的論述，難免就與現實的風俗面貌不盡相符。所以，也會有和折口意見不同的一方，特別是站在跨國文獻比較立場的學者，從高木敏雄到松村武雄，不僅強調中華文化對日本的影響，也注意到來自其他地區的古文化成分，而藤澤衛彥《日本傳說研究》裡有〈七夕二星の伝説—天界神話—〉和〈鵲橋考〉等文，指出七夕傳說在中國周朝初年就開始發展，並且很早就傳到日本，包括織女代表紡織的說法，

<sup>22</sup> 畢雪飛《日本七夕傳說研究》（北京：中國社會科學出版社，2013），頁92。



而七夕二星的思想傳到日本病日本化時，有了日本化的名稱「棚織津女」和「彥星」<sup>23</sup>。藤澤衛彥並且認為牽牛的本源，可能是埃及聖牛崇拜思想混入七夕性崇拜觀念的結果，這樣的設想在戰前日本，自然是引起相當大的爭議<sup>24</sup>。不過，這個早從中國傳入的說法，戰後被大久間喜一郎所認同、發揚，其〈七夕說話伝承考〉檢討了折口的說法，並指出古早日本不太關心星象，有關於星星的神話是「貧弱」的，在這樣的環境中要產生七夕傳說確實不容易，所以不只七夕「乞巧奠」等相關風俗與傳說是舶來品，甚至棚織津女的故事，也可以懷疑是中國傳到日本的故事斷篇，畢竟要有機織的技術才會有相關的故事，而根據《日本書紀》的記載，雄略天皇十四年吳國使者獻漢織、吳織，這是輸入新織機技術的契機，而相關的故事傳說也可能在這樣的背景中被介紹進來<sup>25</sup>。

然而，在二戰前日本的政治與學術環境現實之下，折口信夫的說法當然還是比較容易獲得接受。於是，日本本有象徵殖產之神的「棚織津女」和「彥星」，後來混同來自中國的「牽牛」與「織女」，再加上夫妻分隔而重逢的情節，融合季節的祭祀活動（象徵節候變化的「五節句」傳統），「七夕星祭」也就成為重要的年中行事。而這個認同裡的中國因素，除非是到了 1940 年代的皇民化運動後期，其實在殖民地臺灣，也不會產生太敏感的效應<sup>26</sup>，畢竟強調日本為尊（主張日本早有七夕）雖有其統治上的必然

<sup>23</sup> 藤澤衛彥〈七夕二星の伝説—天界神話—〉，收錄於《日本傳説研究 5》（東京：六文堂，1932），頁 61-108。

<sup>24</sup> 畢雪飛《日本七夕傳説研究》（版本同前註），頁 142，指出藤澤衛彥的研究，曾被「對手」野村純一評為「好事性的研究」，與故事傳說的理論性、學問性研究相比，更多是好奇性的研究。

<sup>25</sup> 大久間喜一郎〈七夕說話伝承考〉，《明治大学教養論集》第 75 號，1972 年 12 月，頁 20-21。

<sup>26</sup> 在明治維新後的日本國民學校的教材中，仍有許多中國的題材，因為對於學校教育仍有積極教育的意義，其實並未刪除。如畢業典禮通常演唱的〈仰げば尊し〉與〈螢の光〉等歌曲，不斷強調「螢の光」、「窗之雪」等中國勤學故事的典故，對 1943 年之前畢業的小學生而言，仍是畢業典禮深刻的記憶（李英茂先生第一次訪問紀錄 2013.07.31；林春波先生第一次訪問紀錄 2013.08.01）。1944-45 年畢業的耆老則指出因為歌曲裡面有中國因素，又不符戰時武勇精神的提倡，畢業典禮就改唱〈海行かば〉（林阿丹女士第一次訪問紀錄 2013.07.30）。



性，但是指明七夕乃混同中國的風俗與傳說，並未能減損其統治的威權性，反而在懷柔政策的方針之下，找到藉著「同俗」來拉近臺灣人民的距離，增強認同日本的意識，強化統治合理性的媒介。例如 1935（大正 14）年《臺灣警察協會雜誌》刊有志波天舟〈七夕祭〉一文，即以棚機津女為論述七夕淵源的主軸：

七夕（棚機）「たなぼたつめ」棚機津女の略稱又はとも稱す。機杼を善くする女の古稱和名鈔に織女を訓めり「たなぼた」とはもと機の事なり，其の制機を構ふるによりて古語に「たなぼた」といひ，棚機を織る女なれば織女を「たなぼたつめ」又略して「たなぼた」と呼びたるなり，古事記神代に「阿米那流夜，游登多那婆多能，宇那賀世流，多麻能美須麻流」又古語拾遺に「今天棚機姫神織神衣」と見又萬葉集に棚機津女とも，棚機とも訓めり，即ち織女星の稱。陰曆七月七日夜織女牽牛の二星天の漢に於て會合すと云ふ，支那の古傳説に基き，天漢を天之安河に附會して天の川となし，織女星を棚機姫に附會したるものなり<sup>27</sup>。

這是相當符合殖民政府官方態度的說法，而在臺灣也逐漸組織起來的「愛國婦人會」，在其會刊亦刊載（可能是轉載）曾任教於明治大學的俳句創作與研究學者佐々醒雪〈織女と盆踊〉一文，其中指出若勿論「織女」這個來自中國的名稱，這樣一個天上織布女神的形象，作為女性織物文化的象徵，也就是「織物の神様」，是本來就存在的；就像「牽牛」就如同「彥星」，可以作為農耕文化的象徵，也就是「農業の神様」<sup>28</sup>。之後此文繼續論述織女傳說影響力，甚至及於跟在七夕後不久，於七月中旬舉行盂蘭盆會的盆踊歌舞，而不同時代於風俗文化表現上的意義上，就被歸諸在這樣文化融合的觀點之下：

<sup>27</sup> 志波天舟〈七夕祭〉，《臺灣警察協會雜誌》第 期，大正 14 年 7 月 1 日，頁 223。

<sup>28</sup> 佐々醒雪〈織女と盆踊〉，《臺灣愛國婦人》（出版時間不詳，國立臺灣圖書館藏），頁 32。



……何れにしてもこの外來の風習が固有の同一色彩を帶んだものと結合して、其處に流行が廣く一般に行はるゝとふことは趣味の深い關係である。

或許外來與固有文化融合所展現的趣味，正是許多風俗能廣泛流行、變化多樣的關鍵因素，而七夕就是個很好的例子。在 1927（昭和 2）年官方發行的漢和對照《誠（まこと）月刊》<sup>29</sup>，就將七夕的淵源前推到《詩經·小雅·大東》裡的詩句：「維天有漢，監亦有光。跂彼織女，終日七襄。雖則七襄，不成報章。睨彼牽牛，不以服箱。」然後引《述異記》關於牽牛與織女的傳說，再接續唐宋以來詩人篇章，展現七夕在中國文學裡的表現風貌，還有後續產生「乞巧奠」等風俗，忽然話鋒一轉，開始敘述七夕在日本的流行歷程：

……彩縷則彩色之美系，稱為願系，白樂天之詩曰：「憶得年少多乞巧，竹竿頭上願系多。」乃指此也。支那女工，以技術之神，為之祭祀，用應用於農事之祭祀。杜牧之詩曰：「天街夜色涼如水，臥看牽牛織女星。」我國舉行七夕星祭，即始於奈良朝時代，是夜有集會宴會，然致祭形式，在平安朝時代，為一節句。禁中於日中使藏人為拂拭調度品，及至是夜在宮殿內庭……<sup>30</sup>

隨後述及皇室七夕祭典概況，更鋪述後來「武家掌政」時期朝廷七夕祭典的變化，之後顯現民間七夕祭典漸盛的情形，還有逐漸形成寫作詩歌祈願的風俗，乃至於「明治維新」之後，傳統節句衰落的檢討：

……以武家儀式，朝廷儀式，與古來大不同，此等行事，皆為公卿以下民之慣習，故七夕祭，民間漸盛，又棚機有貸小袖，由棚內持出小袖以供奉，如西鶴之五女人：

<sup>29</sup> 未於刊頭說明發行單位，國立臺灣圖書館的數位影像資料，亦未詳發行單位，但就刊載內容與用詞而論，應是總督府的民事單位。

<sup>30</sup> 未見作者〈七夕祭〉，《誠（まこと）月刊》第 65 號，1927（昭和 2）年 7 月 1 日，第 12 版。



「折節乃秋夜最初之七日，於棚機將尚未穿用之貸小袖，疊於七色羽毛，並將梶葉書俗歌，待致祭已畢，下民皆以唐紙枝飾，裝飾種々。」此乃德川時代之行事，新古今集，藤原俊成〈卿之歌〉：「七夕のとわたる舟の梶の葉にいく秋書きつ露の玉つさ」乃用竹竿，掛之以系，將心思之事，而祈願於星。為五節句之一，於幕府時代，民間皆盛大舉行。迨至明治六年，一旦廢止，而民間不能斷絕，仍於都鄙，尚傳此風流餘韻，以招子女之歡。如此雖屬荒唐無稽之祭禮，然則由支那思想所移植之舊儀式，而印度思想之傳來，亦有類此之物。縱令為迷信，或為荒唐無稽，而自古所行之事，為風流文雅，存於詩歌者甚多，故不論根據之真偽，可取為高尚優美之文學，而為舉行矣<sup>31</sup>。

此文另有日文版可對照，顯示七夕風俗變化與發展的歷程，其中強調民間普遍接納這個年中行事，也就是象徵入秋的節句，甚至不受「明治維新」改變新曆法的影響。然而明治時代的新政，多有破除迷信之舉，難免衝擊許多的傳統節句風俗，使傳統節句能表現的事項與內涵大大減少。不過，此文作者更為七夕風俗的價值作辯解，直指長久以來許多詩歌、風流文雅等文化內涵都依此節句而存，於是憑著高尚優美的文學傳統，就有了讓這個節日持續下去的理由。其實，這種對於明治維新之後皇室、官家廢止傳統祭典與活動，而家庭節句行事也因曆法改變，脫離真正對應的時節而逐漸衰微的感慨，在日治時代許多報刊當中都可以見到<sup>32</sup>，其中，志波天舟〈七夕祭〉更以位居殖民地（臺灣）的立場，寫下發表此文的感慨與期望：

因に曰ふ此の風俗近時漸くすたり，殊に植民地杯に在ては更に行ふものなし，故に若き人達には之を知るもの稀なり，此の如き優美なる行事は，古を尚び又修養

<sup>31</sup> 未見作者〈七夕祭〉，《誠（まこと）月刊》第65號，1927（昭和2）年7月1日，第12版。

<sup>32</sup> 如塚原澁柿園〈母系擴張の表徴〉，《臺灣愛國婦人》（出版時間不詳，國立臺灣圖書館藏），頁28；泉鏡花〈古典趣味の行事〉，《臺灣愛國婦人》（版本同前），頁34；戶水昇〈雛祭の日〉，《我等と通信》第八期，昭和3年3月25日都以七夕等節句的衰微著筆。



の料ともなり，益するもの多かるべく希くは彼の雛，端午の節句と，併せ行はれんことを<sup>33</sup>。

對於七夕風俗逐漸衰廢的現象，此文發出了深刻的慨歎，尤其感嘆在此殖民地臺灣，這個節句風俗將更難以推行。然而作者認為這七夕的風俗，實在有許多優美、文雅，具有修養身性的成分，值得繼續保存、發揚，最好未來能夠像端午節一樣，繼續得到重視與推行。不過，從另外一個角度來看，這樣的想法也可能呼應著部份殖民政府官員遠離故鄉的心情，畢竟有關七夕的種種行事，很可能正是他們童年深刻的記憶，進而期望能夠在此異鄉重現，就如同吉田忠男在官方刊物《臺灣教育》〈七夕の故實考〉所言：

七夕は主として婦女の結縁に因んで舊七月七日の夜，牽牛織女二星の合契を祈り併せて良縁の速に來らんことを願つに，に初まり，支那より渡來したものであります。大體の傳説は御互に子供の頃から聞いてゐる事ではありますが……今でも内地の中都會や田舎では盛んに行はれて居ります。私の故郷仙臺では今でも色紙で種々なものを作らへて丈餘の笹竹に飾つて各町内が競争してゐます……<sup>34</sup>

此文進一步強調牽牛織女的事，與婦女祈願好緣（乞巧）的節日行事，並不避諱其來自中國的淵源。有關於這個節日的種種傳説，通常是在孩童時代就聽說過的，而且在吉田氏的印象中，七夕還是一個不論城市或田莊都會盛大舉行活動的節慶，特別是在其故鄉仙台，通常會有各種的色紙被裝飾在一丈多的笹竹之上，然後各町會互相競賽，是很熱鬧的活動。而這段回憶七夕傳説與活動的文字，其實只是後面將解釋七夕眾多名目的引文，吉田氏採取羅列標舉名目的方式，逐一引據古籍文獻說明其意

<sup>33</sup> 志波天舟〈七夕祭〉，《臺灣警察協會雜誌》第 期，大正 14 年 7 月 1 日，頁 227。

<sup>34</sup> 吉田忠男〈七夕の故實考〉，《臺灣教育》第 396 期，1935（昭和 10）年 7 月 1 日，頁 79。



義、淵源或用途。而各條目所引述的資料往往兼及中日文獻，例如以《禮記·夏小正》來談織女星的運行<sup>35</sup>。這些資料透過教育當局的刊物傳達到各校，當然也就提供教師在設計課程與實際教學活動中參考運用，事實上，在諸多學校教案中，也都可以見到配合「七夕節句」的相關教材與活動設計，而許多名目的背景資料，或許不見得是要直接跟學童表明，卻能作為教師專業所須明白的知識。於是，在這「近文化殖民」的教育行事中，七夕傳說與各種風俗的考據必定要兼顧中日兩邊的淵源，也使得其中解釋事項的立場與文化認同的觀點，必然跨在中日雙方的傳統之上，這是殖民政府所不得不接受的方針，也絕非懷柔政策這樣的單方面的設想就可以概括說明的。

### 三、並置的異俗——七娘媽生與簪飾祈福共存的風俗變貌

經由前文各段引述與探討，可以瞭解在日治時代的殖民統治環境之下，由於七夕是中、日同有的節日，而牽牛、織女雙星故事又是漢、和所共傳，即使有溯源與混同的爭論，仍成為借力於同俗，以增強統治基礎的依據。然即使是如此，仍有許多「異俗」並存在這新、舊曆皆有活種的時空裡。關於日治時代臺灣的七夕風俗面貌，早於舊慣調查的明治時代，在《臺灣日日新報》就偶爾可見相關的報導，如 1901（明治 34）年《臺灣日日新報》於新曆七夕，及刊有一則小幅報導，指出七夕是「昔は五節句の一」諸多儀式行之久遠，然而「今は大方廢」，只剩下兒童以色紙手作短冊，懸掛於祈願竹。而一個多月之後，《臺灣日日新報》刊登「諸羅來鴻」一則，即是描寫舊曆七夕的文化風貌：

本島每逢舊曆七月七夕，家々戶々閨中少婦幼女，敬備香花菓品，叩祝雙星，整線穿針，互相乞巧，循舊例也。日昨為七夕佳期，大雨滂沱，終夜不休，銀河暗黑，

<sup>35</sup> 吉田忠男〈七夕の故實考〉（版本同前註），頁 81。



牛女無光，以致文人騷客，興致索然，誠為恨事<sup>36</sup>。

於是，可見分別在新曆與舊曆七夕，屬於日、臺的七夕風俗，也就分別有其依行事而做的實況。而就傳統的文化而言，「七夕乞巧」是未婚女性祈禱好姻緣的日子，由於季節屬於夏秋之交，常有驟雨，常聞附會作雙星離別之淚，也成為文人墨客作詩吟詠雙星的日子，在《臺灣日日新報》及眾多雜誌都刊有七夕作詩、俳句的紀錄，如 1909（明治 42）年 9 月 1 日至 26 日之間，《臺灣日日新報》就陸續刊登瀛社同仁共以「七夕」為題（限麻韻）的作品，每次大約五至八首（五至八人分別作），此番連載乃該社第六期聚會的作品選篇<sup>37</sup>。此外，亦多有零散以作為「七夕」吟詠題材的作品，如 1911（明治 44）年 9 月 16 日水患之後，刊有高峻極〈七夕〉詩：「雙星耿耿會銀河，訴盡離愁欲奈何，今歲相逢遲一月，淚珠灑作雨滂沱。」並有序言：「本年七夕降雨翌日，即暴風雨為災故」<sup>38</sup>類似的詩會與詩人吟詠的情況，在以後的報刊也就經常可見。

隨著日本統治臺灣日久，再加上時局的轉變，後來有許多文書在傳達七夕淵源，特別是牽牛、織女二星與星際傳統，甚至是「乞巧奠」的時候，也就不一定提及其起自中華文化的淵源，或許是讓這個「混同」的現象，更變得自然。至於七夕以俳句、短語吟詠的作品，也逐漸出現在許多報刊、書冊中，如 1927（昭和 2）年及 1930（昭和 5）年接連在《臺法月報》（臺灣總督府高等法院刊物）與《第一教育》刊有天野藤男〈七夕〉一文，即從牽牛、織女的浪漫傳說起始，然後融合笹竹祈福與乞巧奠風俗，再轉引七夕短語數則，呈現七夕文化面貌與對應的文藝，當中卻未有隻言片語論其來自中國的悠久淵源：

<sup>36</sup> 1901 年 8 月 28 日《臺灣日日新報》特稿「諸羅來鴻」。

<sup>37</sup> 《臺灣日日新報》，1909（明治 42）年 9 月 1 日第三版，刊有洪以南〈因病就療醫院不赴瀛社第六期列曾有感賦此〉：「詩盟六度兩無緣，病裡愁過乞巧天，例會日，獵七夕，夜繫今情眠不得，臥看牛女會窗前，樹木淒涼院秋……」。

<sup>38</sup> 參看《臺灣日日新報》，1911（明治 44）年 9 月 16 日第一版。



昔、天の川の東に美しい女の人が居つた、機杼に巧みで日……河西の牽牛に嫁はしめた。すると牽牛の愛に溺れて碌に機織ることもしない……せめて一年一度の逢瀬をおゆるしになつた。其の日が即ち七夕であつて、此の宵、鵲が橋をつくつて、兩星が逢瀬の媒をするといふ。此の日五色の紙片に「天の川」、「七夕ひめ」などの文字又は和歌などを書いて、若竹の笹に結びつけ軒高く飾る地方もある。幕府當時の年中行事には、梶の葉七枚に七夕の歌七首あそばさるゝとあり。蓋しこれは織女染織の巧にあやからんが為めであるといふ。故に七夕祭を「乞巧奠」と謂ふ。七夕の由來が天上の戀に因んだ神秘的なるはどあつて、七夕に因んだ情歌は共だ多い。<sup>39</sup>

○秋の夜をながき物とは星合のかげみぬ人のいふにど有ける（能因法師）○大空を我もながめて彦星のつま待つ夜さへひとりかも寝ん（紀貫之）○鵲のはしつくるより天の川水もひな、むかち渡りせん（よみ人知らず）……<sup>40</sup>

牽牛與織女故事結局，讓夏秋之際的天空與美麗的銀河，更增添幾番浪漫的情味，更引起文人墨客吟詠感嘆之情。然前文已言此故事本與殖產信仰與風俗有關，其中男女沉溺情愛之中，忘耕、廢織而遭到處罰的故事情節，更具有勸化夫妻勤勉的意義。於是，從基礎的國民教育開始，這個故事就被賦予陶冶國民精神的意義。只是如何透過傳統行事來展現教化的效應，在學校免不了就會偏向日本的傳統行事，形成新曆七夕在學校作笹飾祈福，舊曆則在家戶有七娘媽生的傳統祭儀，呈現異俗並置的面貌。不過，這情況在皇民化運動前，面對漢人習俗基本不太干涉的狀況下，通常是被允許的<sup>41</sup>。但是，面對原本沒有七夕習俗的原住民（蕃人），究竟要以何種七夕面貌讓

<sup>39</sup> 未見署名〈七夕（星祭）〉，《臺法月報》第21卷第7期，1927年7月1日，頁10，後面未接短語；天野藤男〈七夕（星祭）〉，《第一教育》第9卷第6期，1930年7月10日，頁30。

<sup>40</sup> 天野藤男〈七夕（星祭）〉，《第一教育》第9卷第6期，1930年7月10日，頁30，後接短語。

<sup>41</sup> 嶺月（丁淑卿）的自傳式小說《聰明的爸爸》（臺北：文經社，1993），頁53-55。主角小惠的級任導師



其接受，進而產生教化的效果，也就不免牽涉到風俗高下的問題。所以，1929（昭和4）年在橋本白水編《孔子祭とイリシン祭 第六年第六十四編》中，針對阿美族豐年祭引申的祭典問題討論中，就對於七夕淵源與風俗祭典的流變，有這舊慣高下的判斷：

吾等が大陸より輸入した色々ある行事の中で，七夕程吾等の風俗に融合同化したものは稀である，漢人種の所謂牽牛織女天漢に會す云ふ故事が，日本に渡來してから永い年月の間に日本的に變化して，漢人の祀る七娘媽生とは形も心も全く相違して來てゐる，而も牽牛織女の持て居る教化上の期待は，漢人には忘れられて獨り吾が日本にのみ殘存して居る<sup>42</sup>

此文在原書中並未書寫作者，但次年分段登載於《臺灣教育》時，則署名「花蓮港」的「和田博」<sup>43</sup>，可見這是具有特定地方實用觀點的討論，作者基本上認定七夕風俗來自大陸（中國），然後指出經年累月的風俗變化之後，在日本及漢人卻發展出不同的樣貌，屬於牽牛織女故事教化精神的部分，到了漢人（臺灣）轉成七娘媽生，就可以說是完全乖離原意，幸好在日本的七夕風俗把這漢人忘失的部分保留下來了。接著，此文就在這個何者近於原本七夕風俗祭典意義的立場上，進一步對這七夕異俗提出評判：

支那の七夕にも日本の七夕にも，先人の遺訓は含まれてあるのであるが，支那の分は支那風に發達して實利的である，日本の分は日本風に發達して精神的である，日本の分は小供が中心となつて，各自の習字や手工などが上達する様にと，小供祈心の祈願である，支那の七娘媽生は情人と情人とがたまに逢ふ夜の酒宴である，

---

「川端老師」到家裡訪問時，正巧遇見家中祭典，不僅沒有搬出破除迷信的號令，還非常好奇地詢問各種祭儀、祭品的意義，但這種狀況到了皇民化運動後，也就不復存在。

<sup>42</sup> 橋本白水編《孔子祭とイリシン祭 第六年第六十四編》（臺北：東臺灣研究會，1929），頁31-36。

<sup>43</sup> 和田博〈孔子祭とイリシン祭（三）〉，《臺灣教育》1930（昭和5）年4月1日，頁83。



形にも心にも彼我霄壤の差ありと云ふべきである。

由此段可見作者站在精神意義勝過「實利」的觀點上，為支那（漢人）與日本的七夕風俗做了評等。而認為這「七娘媽生」的風俗，使原本尊先人遺訓（教化）的精神放失了，而為追求愛情，著重酒宴似的祭儀，這變貌的價值似乎可以「霄壤之別」來形容。於是，透過這樣的觀點來規劃原住民接納七夕風俗，就可以完全建立在鼓勵機織與耕稼的立場上，而透過這種教化理想的實踐，也就期待蕃社得以被改造成具有日本風味的農村：

織女が天の機を織り天の衣を縫ふ特に秀でたる天才の持主であり、牽牛は力耕稼穡して怠らず倦まざる大努力家であると云ふ、大なる寓意を正解して、修養の最中にある小供共の手に乞巧奠を行はしむると云ふ事は、教化上最も注意すべき点である、蕃社を日本農村風に教化するたためり、蕃社に輸入する教訓的行事があるならば、日本に輸入した支那の七夕の如く、教化の大方針大精神を紊さない様にして…

所以，這個藉著節慶行同化的理想，回到另有七夕風俗的漢人方面，雖然暫時不去挑戰「七娘媽生」等信仰風俗，卻可以藉著對於學校教育的掌握，使日式的七夕風俗與祭典，逐漸成為學童另外一個瞭解、認同七夕的面貌。因此，在教育界的刊物《臺灣教育》有關「臺北第二師範學校附屬公學校訊息」欄中，就如此描述七夕祝祭行事的意義：

五節供の廢亡は吾々の心を歎かせる……年中行事には昔ながらの民情の濃やかさがふくまれてゐる。かうした行事によつて、童幼の胸懷に民情の濃やかさ美しさ、そして正しく尊いものが自然に鞠育されることを想ひ、吾々は國の祝祭日にも意義ある行事を定めて、楽しい裡に自然に民情の融和・淨化、乃至は國民精神



の陶冶をはかりたいと企圖し實行してゐる。天の川をへだて、霄々に輝きかはす牽牛・織女の二星を祭る七夕に、短冊を書き衣を縫うて、筆蹟の美と裁縫の巧とを祈るのもまた童幼教育の一端であらうと思ふのである<sup>44</sup>。

此文作者亦從明治維新之後，傳統五節句活動逐漸衰廢的感慨著筆，然後強調七夕祝祭不僅具有德行教育上的意義，由於日式「七夕祭」有書寫短冊（紙）懸掛於許願竹上的傳統，且竹上除了五彩短冊，還可能布置若干摺紙（如紙鶴、星形或日常用品形狀摺紙、剪紙）增添美感，也成為識字、書寫、辨色與勞作教育的一部分。原藏於總督府圖書館的部分教案書冊，紀錄了這樣的教學方針<sup>45</sup>，而透過耆老訪談，也可以知道這勞作布置的歷程，也成為回憶日治時代七夕節慶的重要印象<sup>46</sup>。此外，從幼稚園到公學校、小學校，乃至皇民化運動以後的國民學校「七夕祭」，其實也就作為保護者（家長、監護人、父兄母姐）到校參觀，並與保姆或班級導師會談的日子。在《臺灣日日新報》歷年的七夕活動報導中，有相當可觀的數量是關於學校的「七夕祭」，例如 1933（昭和 8）年 7 月 8 日《臺灣日日新報》有關宜蘭女子公學校「七夕祭」的報導，就指出當天全校學童在校庭中集會，除了有校長介紹七夕的由來，也有學童表演「親星與兒星（子星）」的短劇，還有歌曲「照々坊主」（祈晴娃娃）的合唱，而參與活動的父母兄姊眾多，實在盛況一時<sup>47</sup>。而 1941 年榎藤はなよ作詞（林柳波補作）、

<sup>44</sup> 臺北第二師範學校附屬公學校訊息，登載於《臺灣教育》昭和 3 年 7 月 1 日，頁 118。

<sup>45</sup> 國立臺灣圖書館藏「新店公學校初等圖畫に準據せる圖畫科教授細目兼指導細案第二學年七夕」1938（昭和 13）年 12 月 19 日；「新竹第一公學校國語研究部編教案」，1939（昭和 14）年 12 月 24 日，頁 317-326；《國民鍊戒の行的圖畫教育》1941（昭和 16）年 2 月，頁 7，皆可見到關於七夕相關美術勞作的教學設計。

<sup>46</sup> 曾於 1943 年級開始任教於宜蘭旭國民學校（前身為宜蘭公學校，戰後為中山國小）的林環老師（1923 年生），曾回憶日治時代教學經驗，指出七夕通常會以許願竹布置教室（林環女士第一次訪問記錄，2013.09.05）；另 1938-1944 就讀於宜蘭向陽國民學校（前身為女子公學校，戰後為女子國小，今宜蘭國小）的林美月女士（1932 年生）曾憶及兒時學校七夕祭，於許願竹上書寫「天の川」等字樣（林美月女士第一次訪問記錄，2014.9.2）。

<sup>47</sup> 參看《臺灣日日新報》1933（昭和 8）年 7 月 8 日。



下総かん一作曲の歌曲〈たなばたさま（七夕様）〉成為文部省頒布的小學唱歌，那許願竹隨風搖曳，飾物閃閃發亮的情境，也就因此更為深刻：

ささの葉さらさら のきばにゆれる お星さまきらきら きんぎん砂子（すなご）  
五しきのたんざく わたしがかいた お星さまきらきら 空からみてる

學童接納這七夕祭的風俗，向星星許願，也在五彩短冊寫下願望。而這七夕祭的活動也及於中學教育，1933年《臺北第三高等女學校創立三十五周年記念誌》就有如是的描述：

元來七夕祭は五節供の一で古來大切な國民的行事であり、特に女子にふさはしいお祭で…優美な國民的情緒を味ふに好適な行事であるので、今年から年中行事の中へ加へられることになつた。當日講堂正面には五色鮮かな短冊や願系等で美麗に飾つた七夕竿を立て、卓（桌）上に果物籠等を陳べ、傍には牽牛織女を中心とした天體略圖ど掲げて、學校長から七夕祭の沿革、傳説等に就いてお話があつた<sup>48</sup>。

臺北第三高女就是今日的中山女中，是當年匯集臺籍少女菁英的學校，而從這段文字可見屬於女子國民德性的教育，可以說是七夕祭的重要內涵，而學校的布置也使這節日的文化風貌充滿校園<sup>49</sup>。此外，七夕既是傳說中的牽牛、織女雙星交會之日，對於中學教育而言，恰可由此作為認識天文的契機。另外，這七夕祭的相關活動當也及於街市與宗教團體，每年《臺灣日日新報》都報導許多地方的七夕祭活動與街市許願竹與五彩短冊的布置，如彰化神社前大通、花蓮海岸通到黑金通、台北公會堂前等。

<sup>48</sup> 《臺北第三高等女學校創立三十五周年記念誌》，1933

<sup>49</sup> 在高雄女中的校史網頁之中，也可以見到該校於日治時代「七夕祈福」的照片，學生們就在掛滿五彩短冊的校園中活動。<http://163.32.57.16/kgshistory/imgbox.html#japan>（2010年建置，2016年1月上網）。



而這些許願竹依照慣例，七夕祭結束後，要置於河川、海濱、港口之中隨波流而去。然而這樣的習俗，容易造成水流堵塞、汙染等弊端，因此 1938 年《臺灣日日新報》就登載基隆水上署取締丟竹枝於海港、川流的新聞。而這七夕祭的活動，到了太平洋（大東亞）戰爭時期，搭配戰時體制與皇民化運動的施行，就延伸到病院為「白衣勇士」（傷兵）祈福。戰後，日本殖民統治結束，這布置許願竹與五彩短冊的風俗雖廢，但是轉化成為不限於七夕節慶，眾多宗教團體書寫祝福語於小卡片並掛於許願樹的活動，或許可以視為此日式七夕祭之餘風。

至於，屬於閩南文化的傳統七娘媽生的祭典，戰後自然得到復甦的機會。不過值得注意的是，在日治時代（甚至是皇民化時期）都有本島人（臺籍漢人），以日文在報刊上發表傳統「七娘媽生」的活動風俗，如 1936（昭和 11）年《專賣通信》登載黃鼎旺〈臺灣の習俗舊曆七月中の行事〉<sup>50</sup>、1940（昭和 15）年《南の星》登載張文環〈織女星は雀を恨む—臺灣に於ける星の傳説〉<sup>51</sup>，都可以見到臺灣文人在殖民統治之下，於七夕風俗與傳說的流行變貌趨勢下，猶然展現以自身族群的風俗作為主體性態度。而前文提及有「臺灣文學少女」之稱的黃氏鳳姿，於 1940 年出版的第一本描述臺灣習俗與民間故事的書冊，即是《七娘媽生》<sup>52</sup>，透過不同媒體，描寫這個台灣傳統節慶風俗，使之不至於在皇民化的浪潮中完全衰亡。此外，還值得注意部分的臺籍文人會透過牽牛、織女的傳說形象，加以變造成為反映時事、傳播理念的媒介，如 1911（明治 44）年 10 月 12 日《漢文版臺灣日日新報》有〈牛郎吹牛〉一篇，藉織女之口感嘆

<sup>50</sup> 黃鼎旺〈臺灣の習俗舊曆七月中の行事〉，《專賣通信》第 15 卷第 10 期，1936（昭和 11）年 10 月 12 日，頁 60-61。

<sup>51</sup> 張文環〈織女星は雀を恨む—臺灣に於ける星の傳説〉，《南の星》第 2 卷第 1 期，1940（昭和 15）年 12 月 31 日，頁 7-8。

<sup>52</sup> 金關丈夫曾於 1940 年 3 月 21 日《臺灣日日新報》「擁書隨筆」專欄，以專文介紹黃鳳姿《七娘媽生》，強調在生活改造運動之後，本島人（臺灣人）的生活風俗已漸漸同於內地人（日本人），黃氏的著作，雖是兒童的作品，卻可以記錄了傳統的文化面貌。



市面棉紗價格日貴，眾人又喜愛洋紗，令營業大受影響，而已牛郎許於下界租屋營生的不切實際<sup>53</sup>。又 1927（昭和 2）年 9 月 18 日《臺灣民報》，有趣聞〈牛郎織女議決案〉一篇，擬設牛郎、織女、喜鵲、天姬六姊會議各抒己見的場面，藉以展現公眾抗議不同等條約（分隔夫妻無有盡期的刑律），以及生活需求興革事項（設愛情訓練所、購置可以渡過銀河的電船、織女姊妹織布種類更新）等<sup>54</sup>。皆以趣味的方式顯現新時代公共議事的方式與原則。這些也可以見到傳統七夕傳說，可以經過變造之後，成為評論時事、介紹民主概念的媒介。

#### 四、結語

「七夕」傳說與風俗，然經過長期的發展與演變，在不同地區自然各有不同的詮釋與面貌。而本文則是在這樣的理解之下，針對特殊歷史時空所進行的研究。因此，透過臺灣日治時代的各種刊物、書籍的描述與評論，可知在此「近文化殖民」的情況下，產生了許多由於文化本源相近，卻又有統治關係、認同問題、教育題材等方面的因素而產生的現象。其中，在七夕故事的淵源方面，大致上呼應折口信夫的觀念，既言日本本來就有七夕傳說與風俗，如關係殖產的棚機津女、彥星之事，又承認混同中國牽牛、織女傳說，而有七夕於銀河相會的浪漫情思，引起文人墨客吟詠此節，亦激發七夕星祭的興盛，連帶各項風俗與此傳說緊密結合，如竹（笹）飾祈福、乞巧奠、梶の葉與芋の露等，於是兼顧中日兩邊的故事與風俗淵源，或許是不得不然的作法，但也產生拉攏臺灣人心、建立認同感的效果。在七夕行事的實際表現上，則產生異俗並置的現象，在舊曆七夕臺灣各地仍有傳統「七娘媽生」等相關活動，新曆七夕在學校則推動日本七夕祭的相關行事，如掛滿五色短冊，以書寫「天の川」相關詩句、短

<sup>53</sup> 未見作者名〈牛郎吹牛〉，《漢文版臺灣日日新報》1911（明治 44）年 10 月 12 日。

<sup>54</sup> 未見作者名〈牛郎織女議決案〉，《臺灣民報》1927（昭和 2）年 9 月 18 日。



語或祈願事項，除了傳統文化與修養（藉以強調勤勉）教育，也正好連結學校於美勞、自然科學教育的實行，進而擴大成為教學參觀、親師交流日的新時代意義。不過，就在日式行事幾乎在臺灣七夕活動成為新主流，且在面對原住民教育的實施方針上，兩方的原本風俗又被區分高低的情況之下，猶有臺灣文人寫作與傳統七娘媽習俗為中心的文章，或登載於報刊或成為專門書冊，使此文化傳統不致滅絕，甚至戰後得以再次重新成為主流，而竹（笹）飾祈福等行事，則轉化成為不限於七夕的多樣化祈福許願竹飾，成為另外一種歷經文化交流的面貌。

### 參考文獻

- 天野藤男〈七夕（星祭）〉，《第一教育》第 9 卷第 6 期，1930 年 7 月 10 日，頁 30。
- 田能村小竹〈七夕の節句〉，《台灣日日新報》第 6 版，1911 年 7 月 7 日。
- 未見作者〈七夕祭〉，《誠（まこと）月刊》第 65 號，1927（昭和 2）年 7 月 1 日，第 12 版。
- 吉田忠男〈七夕の故實考〉，《臺灣教育》第 396 期，1935（昭和 10）年 7 月 1 日，頁 79。
- 志波天舟〈七夕祭〉，《臺灣警察協會雜誌》第 97 期，大正 14 年 7 月 1 日，頁 223-227。
- 佐々醒雪〈織女と盆踊〉，《臺灣愛國婦人》（出版時間不詳，國立臺灣圖書館藏），頁 32。
- 林仁昱著、阿部泰記譯〈歌曲と風俗—臺灣「日本語世代」の端午と子供の日の記憶探究〉，收於馬彪、阿部泰記主編《東アジア伝統の継承と交流》（東京：白帝社，



2016), 頁 189-217。

林茂生著、林詠梅譯,《日本統治下臺灣的學校教育—其發展及有關文化之歷史分析與探討》,臺北:新自然主義,2000。

和田博〈孔子祭とイリシン祭(三)〉,《臺灣教育》1930(昭和5)年4月1日,頁83。

張文環〈織女星は雀を恨む—臺灣に於ける星の傳説〉,《南の星》第2卷第1期,1940(昭和15)年12月31日,頁7-8。

畢雪飛《日本七夕傳説研究》,北京:中國社會科學出版社,2013。

陳培豐《「同化」の同床異夢》,臺北:麥田出版,2006。

鹿鉅赫太郎〈新編年中行事—七月〉,《臺灣慣習記事》第七號,1901(明治34)年7月23日,頁66。

黃氏鳳姿《七娘媽生》,臺北:東都書籍株式會社臺北支店,1940。

黃得時〈光復前之臺灣研究〉,收於片岡巖著、陳金田譯《臺灣風俗誌(中譯版)》,臺北:眾文圖書公司,1996二版,本文為此書「代序」。

黃鼎旺〈臺灣の習俗舊曆七月中の行事〉,《專賣通信》第15卷第10期,1936(昭和11)年10月12日,頁60-61。

鈴木清一郎《臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》(臺北:臺灣日日新報社,1934),頁438-442。

橋本白水編《孔子祭とイリシン祭 第六年第六十四編》(臺北:東臺灣研究會,1929),頁31-36。



