考古人類學刊・第 72 期・頁 67-96・2010

# 祖先崇拜中的文化變遷：以大阪台灣人為例*

黃 嘉 琪**

## 摘 要

移住日本的台灣人，終有一日會面對老死的問題。那麼，對於下定決心在日本入土為安的他們來說，「祖先崇拜」到底是如何地進行與被理解的呢？綜觀現今的在日外國人研究，我們可以知道，大部份的研究重心都放諸在討論他們的出身意識與認同的面向上，抑或在強調他們是如何努力地在異鄉維繫他們的傳統民族祭祀。在日外國人研究中的民族祭祀的論點，固然重要，但是隨著在日外國人趨向日本化，我們應該更要聚焦在，當他們在接觸日本的文化體系與社會結構時，與日本文化結合的層面上。因此，本論文將重視此文化變遷的現象，並以筆者的調查地日本大阪地區為例，考察當地台灣人在祖先崇拜上的轉變，及其所引發的文化變遷。

大阪台灣人在葬儀、法事、建墓、納骨等的往生儀禮與佛壇、祭祀等的祖先祭祀上，與在日韓國・朝鮮人、中國人不同，並沒有展現濃厚的民族性，但是將出身姓仍續留刻印在墓碑這點的例子來看，也不能盡說他們試圖抹煞了自己的出身。可是，從「過去帳」的內容來看，他們並沒有把祖先和父母的名字寫入，他們自認為是移民第一代，而這種不受過去祖先祭祀束縛的意識，正是促使他們將新的日本社會慣習溶入自己生活的新動力。

**關鍵詞**：在日台灣人、社會變遷、祖先祭祀

---

* 本論文的完成要感謝兩位匿名審查教授與編委會的寶貴修改建議，獲益良多。然而，文中若有任何缺失、責任將由筆者自負。

** 日本學術振興會外國人特別研究員；大阪市立大學都市研究中心 Global-COE 特別研究員；神戶華僑歷史博物館特別研究員。E-mail: huang.3k@gmail.com



臺灣大學學術期刊資料庫

Journal of Archaeology and Anthropology • 72:67-96 • 2010

# Acculturation of Ancestral Rituals: The Case of Taiwanese Residents in Osaka

**Chia-chi Huang***


## ABSTRACT

People who migrated from Taiwan to Japan face issues concerning aging and death at some stage. How do those Taiwanese people determined to make Japan their final home practice ancestral rituals? Most of the literature regarding ancestral rituals by foreign residents in Japan, discusses identity and the preservation of their native rituals. More important, however, is their orientation toward Japanese culture. Therefore, this paper looks at how values concerning ancestral rituals have changed by analyzing cases of Taiwanese residents in Osaka.

Whereas Taiwanese residents in Japan do not show their ethnic identities overtly in ancestral rituals such as funerals or, altars, Korean or Chinese residents in Japan exhibit their ethnic identities through their rituals. It is not necessarily the case that all of the Taiwanese residents in Japan do the same. Some of them, for instance, inscribe their native names in gravestones. “When it comes to Kako-cho,” a Buddhist ritual item literally meaning “ancestral book” and usually containing ancestral names, however, Taiwanese residents do not write in their ancestral names. Instead, they simply put their names in. This clearly displays their identities as the first generation of Taiwanese residents in Japan. By not binding themselves to follow their native rituals, it seems that they try to adopt Japanese customs in accordance with Japanese society.


**Keywords:** Taiwanese residents in Osaka, acculturation, ancestral ritual

* Foreign Research Fellow of the Japan Society for the Promotion of Science; Research Fellow of Osaka City University Urban Research Plaza Global Center of Excellence Program; Researcher of Kobe Overseas Chinese History Museum. E-mail: huang.3k@gmail.com



臺灣大學學術期刊資料庫

# 前　言

移住日本的台灣人[1]，終有一日會面對老死的問題。離開故鄉的人們，隨著年齡的增長愈發思鄉，而死後更有歸鄉的想望。除了有害怕往生者鬼魂報復、因果報應的民間信仰外，還有鄉黨情誼倫理規範之束縛，因此，在可能的狀態下，他們都希冀能讓遺體不在僑居地火化，或只暫時存放在僑居地，但最終會將遺骸搬送回鄉（內田直作 1949：195-198；鴻山俊雄 1979：101-108）。正因如此，長久以來，通過宗教儀式將靈魂導引還鄉的習俗多有所見。在日本的中華文化圈，這種歸鄉的心緒被稱之為「落葉歸根」。但是隨著光陰日月增長，特別是生活安定，最終決定落腳長住於僑鄉之際，其心緒就像是在移住地播下種子、發芽生根，而這又被稱為「落地生根」。因此，我們也可說，在日台灣人的歸屬意識從思鄉的「落葉歸根」演變成在地化的「落地生根」。[2]

那麼，對於下定決心在日本入土為安的他們來說，「祖先崇拜」到底是如何地進行與被理解的呢？綜觀現今的在日外國人研究，我們可以知道大部份的研究重心都放諸在討論他們的出身意識與認同上，抑或在強調他們是如何努力地在異鄉維繫他們的傳統民族祭祀。比如說韓國籍學者陳大哲曾提到，在日韓國・朝鮮人的祖先崇拜是與日本佛教的要素相結成，再複合混製而成「極具在日韓國人・朝鮮人特色的儒教祭祀」（陳大哲 1996），而從日本人角度出發的野入直美，觀察「在日大韓基督教會」後發現，基督教信仰與在日韓國人的家庭生活關係密切（野入直美 2002：379-455）。另一方面，過放（1999）、王維（2001）、中華會館（中華会館主編 2003）、張玉玲（2008）等在日本任教的中國籍學者，則都置焦於在日中國人是如何致力於傳統祭祀與藝能的重整，更隨其文化的再編，進而帶動並發展成中國文化的再興。換句話說，這些論點都是在強調民族文化與民族意識的「繼承」。我們可以從吉野耕作（1987：2-17）所類別的「原生主義」（primordialism）對「境界主義」（boundary approach），「表現主義」（expressivism）對「工具主義」（instrumentalism）的分析模式中，把這樣的在日研究歸納為「原生主義」。

從這一系列在日中國人、韓國・朝鮮人的研究來看，我們可以發現，在日外國人出身的學者，往往信仰血緣從文化本質論出發。對於這樣的文化本質論說，谷富夫則提出「社會關係」的視角，他認為社會關係是由人與人的相互作用產生，因此它所呈現出的社會關係應該是「動態化」的（谷富夫 2002：10-11）。谷富夫以在日本人數眾多的韓國・朝鮮人為例，在日韓國・朝鮮人的家庭有著共通的朝鮮文化，他們每天吃韓國泡菜、為往生者作韓式儒家的祭祀儀式（*chesa*），保守著儒家長幼有序之生活樣式，也可以說他們維持著「族群文化」。但是，這種寄情在「在日韓國・朝鮮人」的族群信念，其實並



臺灣大學學術期刊資料庫

沒有共同性的。因為在生活結構中，他們不單只是生活在家庭，他們也要走出家門，接觸日本社會，進入日本職場、社區、學校、朋友等去擴展社會關係。因此，他們在生活結構中的某處，一定會接觸到「日本人」，所以他們在接觸的境界面上，才會產生（或不產生）「在日韓國・朝鮮人」的民族意識、進而扮演其所應該扮演的「民族角色」（谷富夫 2002：15）。這也是為什麼，在日韓國人・朝鮮人對日本人的民族自覺心比在朝鮮半島的南韓・北朝鮮人要來得高漲與鮮明。

例如，在日韓國・朝鮮人集住的關西地區，在日韓國・朝鮮人創建自己的民族學校，積極投入教育設備、豐富學習環境（金泰泳 1999：189）。可是，相對於這些熱心於民族教育的在日韓國・朝鮮人集團，台灣人卻在自己的民族學校也就是在位於大阪市浪速區大國町的大阪中華學校的就學率偏低，光從這一點就可讓我們知道，在日台灣人他們並不重視讓子女學習出身語言與繼承傳統文化，更何況隨著他們接觸日本社會後，他們的生活文化與思考模式等，變得與日本人近似，或許我們也可以說，他們已呈現了「日本人化」的趨勢（黃嘉琪 2007：141-156）。換言之，從這些在日外國人研究來看，民族祭祀的論點固然重要，可是隨著在日外國人呈現在地化的傾向，我們是否更應該聚焦在，當在日外國人接觸日本文化體系與社會結構時，其與日本文化結合的層面上。因此，本論文將重視此文化變遷的現象，並以筆者的田野地日本大阪地區為例，考察大阪台灣人在祖先崇拜上的轉變，及其所引發的文化變遷。

## 在日大阪台灣人的概況

### 日本大阪

大阪（Osaka）古稱大坂，位於日本本州島近畿平原的中心，與京都府、兵庫縣（神戶）、奈良縣、和歌山縣相鄰，南西部有大阪灣，是西日本最大的都市與經濟文化的中心。

長久以來，大阪一直是日本的工業、商業的重鎮，從表 1 的各造兵廠從業人員的統計表來看，二次大戰期間，在大阪地區軍工廠工作的人數很多，尤其是勞工人口的比例最高。



臺灣大學學術期刊資料庫

表1　日本造兵廠別從業員人數統計表（1945年8月15日）　（單位：人）

| 區　分 | 東京第一 | 同第二 | 相　模 | 名古屋 | 大　阪 | 小　倉 | 合　計 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 職　員 | 1,965 | 1,512 | 1,234 | 1,661 | 2,640 | 1,437 | 10,449 |
| 工員 | 49,034* | 28,769 | 12,990 | 41,946 | 58,106 | 37,584 | 228,429 |
| (一般工員) | (34,580) | (19,673) | (7,240) | (28,956) | (34,800) | (28,113) | (153,332*) |
| (徵用工員) | (1,858) | (1,373) | (1,400) | (5,845) | (11,000) | (167) | (21,643) |
| (女子挺身 | (188) | --- | (1,600) | --- | --- | (1,947) | (3,735) |
| 隊) | (12,438) | (7,723) | (2,750) | (7,145) | (12,306) | (7,357) | (49,719) |
| (動員學徒) | | | | | | | |
| 合　計 | 50,999 | 30,281 | 14,224 | 43,607 | 60,746 | 39,021 | 238,873 |

資料來源：參考「新修大阪市史編纂委員會編」（1994：442）的表130，筆者製成。

＊綜列與橫列的合計數值，經計算後雖呈現不合的數值，但因無更精確的資料，因此基於引用，筆者不擅作修改。另，本表參考的『新修大阪市史第七卷』，其引用的資料是由陸軍兵器行政本部所提供的「造兵廠的現況」的原始資料而編成。

另一方面，在大平洋戰爭爆發後，台灣成為南進都市中心，1942 年陸軍特別志願制度、1943 年海軍特別志願制度、1944 年徵兵制度等軍令實施後，在台灣分別約有 60.1 萬人投入陸軍、31.6 萬人投入海軍的行列。而為躲避從軍，利用「來日本的軍工廠工作可以免除徵兵」的「優惠」條件，跨海到日本的台灣人也不少。像是到大阪地區周邊的尼崎、都島、四貫島等軍工廠工作的台灣人很多，這也就是為什麼戰後住在大阪的台灣人，比例特高的原因（許淑真 1987：29）。再者，根據日本的法務廳在戰後 1952 年 1 月底的調查中發現，居留日本的中國人與台灣人的比率如表 2 所示，以人數劃分是以中國人居多，但是在大阪地區的台灣人的人數則是比例最高（鴻山俊雄 1979：147）。[3]而在日本近畿地方的自治團體中，也是以工商業最發達的大阪市所佔的外國人口最多，因此本論文將以台灣出身、勞工比例較高的關西大阪地區為田野地，並以二次大戰前從台灣到日本的勞動階層為主要的研究對象。

表2　阪神地區的中國大陸人與台灣人的人口統計表（1952年1月末調查）

| (單位:人) | 大阪市 | 神戶市 |
|---|---|---|
| 中國大陸人 | 1,787 | 4,255 |
| 台灣人 | 2,896 | 3,346 |

出處：鴻山俊雄（1979：147），筆者製成。

## 報導人

本論文的報導人是 1917 年到 1927 年間出生，在 1935 至 1952 年間（13 歲至 20 歲）



臺灣大學學術期刊資料庫

從台灣移住到日本，現居住在關西大阪地區的 20 戶台灣人家、23 人為主。他們的家裡現在都有購置佛壇與墓墳[4]。其詳細資料，請參考下表 3：

表3　報導人的背景資料

| 報導人 | 出身地 | 性別 | 出生年 | 来日年 | 結婚年 | 結婚對象 | 現在國籍 | 子女人數 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 蔡台 1 | 台南<br>(台南州) | 男 | 1917 | 1936 | 1940（23）<br>1940（19） | 台湾人 | 台湾 | 2 男＋1 女 |
| 蔡台 2 | 台南<br>(台南州) | 女 | 1921 | 1940 | | 台湾人 | 台湾 | |
| 長　台 | 雲林<br>(台南州) | 男 | 1920 | 1939 | 1942（22） | 台湾人 | 台湾 | 3 男＋2 女 |
| 劉台 1 | 嘉義<br>(台南州) | 男 | 1922 | 1939 | 1944（23）<br>1944（20） | 台湾人 | 日本 | 2 男＋1 女 |
| 劉台 2 | 嘉義<br>(台南州) | 女 | 1924 | 1944 | | 台湾人 | 日本 | |
| 秀　台 | 台中<br>(台中州) | 男 | 1922 | 1935 | 1943（22） | 日本人＋<br>日本人 | 日本 | 2 男＋1 女<br>＋1 女 |
| 天　台 | 台中<br>(台中州) | 男 | 1923 | 1939 | 1944（22） | 日本人 | 日本 | 1 男＋1 女 |
| 馬　台 | 宜蘭<br>(台北州) | 男 | 1921 | 1942 | 1945（24） | 日本人 | 日本 | 1 男＋3 女 |
| 成　台 | 台南<br>(台南州) | 男 | 1922 | 1939 | 1944（23） | 日本人 | 日本 | 2 男＋1 女 |
| 林　台 | 基隆<br>(台北州) | 男 | 1919 | 1937 | 1945（26） | 日本人＋<br>台湾人 | 日本 | 1 男＋1 女<br>1 男＋1 女 |
| 玉　台 | 台中<br>(台中州) | 男 | 1922 | 1940 | 1944（22） | 日本人 | 日本 | 1 男＋1 女 |
| 小　台 | 宜蘭<br>(台北州) | 男 | 1919 | 1939 | 1944（25） | 日本人＋<br>中国人 | 中国 | 2 女＋<br>2 女 |
| 道　台 | 彰化<br>(台中州) | 男 | 1923 | 1940 | 1945（23） | 日本人 | 日本 | 2 男 |
| 桑　台 | 台中<br>(台中州) | 女 | 1922 | 1940 | 1940（19） | 台湾人 | 日本 | 1 男＋1 女 |
| 葉　台 | 台中<br>(台中州) | 女 | 1924 | 1940 | 1944（19） | 台湾人 | 日本 | 2 男 |
| 坂　台 | 雲林<br>(台南州) | 男 | 1921 | 1939 | 戦後 1947 | 日本人 | 日本 | 1 男＋1 女 |



臺灣大學學術期刊資料庫

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 吉　台 | 嘉義<br>(台南州) | 男 | 1923 | 1941 | 1944（21） | 日本人 | 日本 | |
| 廣　台 | 台中<br>(台中州) | 男 | 1923 | 1941 | 戰後 1945 | 日本人 | 日本 | 2 男＋1 女 |
| 四　台 | 台中<br>(台中州) | 男 | 1927 | 1945 | 戰後 1946 | 日本人 | 日本 | 2 男 |
| 上　台 | 台中<br>(台中州) | 男 | 1923 | 1935 | 戰後 1951 | 日本人 | 日本 | 1 男＋1 女 |
| 金　台 | 宜蘭<br>(台北州) | 女 | 1923 | 1944 | 1942 | 日本人 | 日本 | 2 女＋2 女 |
| 廖台 1 | 台中<br>(台中州) | 男 | 1920 | 1939 | 戰後 1945 | 台湾人 | 日本 | 2 男＋3 女 |
| 廖台 2 | 台中<br>(台中州) | 女 | 1926 | 戰後 1945 | | 台湾人 | 日本 | |

＊本表是基於訪談內容而製成。而為保護報導人的隱私，文中所提到的姓名皆為匿名。
＃報導人小台因政治因素，脫離且無法回復中華民國國籍。

台灣於 1895 年納入日本的版圖，1896 年日語被規範成「國語」，1937 年「漢文」授課全面被禁止，學習日語在當時是殖民教育政策的重要一環。報導人他們是在台灣人最後也是最大的抗日武裝衝突，也就是 1915 年「西來庵事件」後的 1920 年代出生，在 1930 年代接受了「帝國臣民」學校教育。所以他們是在「帝國臣民」化最浸透的 1930 至 1940 年代達到成年期世代（cohort）的「日本籍國民」。他們與許淑真所論說的戰後留在日本的台灣人，大多以律師、會計師為業的精英階層不同（許淑真 1987：34-39），他們不是出身高階層的留學生。其多來自台灣中部、南部（台中州、台南州），家業主要是以務農為主，為了找更好的工作而來到日本，隸屬勞動階級的庶民。並於 1940 年到 1951 年（19 歲至 26 歲）間結婚，在日本組織了家庭、生子，就職、定居；1945 年至 1952 年的舊金山條約成立以前，以「戰勝國」成員之名，接受了連合國的特別配給，進而作生意蓄積財富（黃嘉琪 2008：129-141）。並在戰後受到日本高度經濟成長所賜，在 50 年代以後，幾乎都成為商店的管理或是經營階級。以原勞動階級之姿，雇用日本人，逆轉了過去的身份與地位[5]。

由上表 2 的數據得知，雖說在 1952 年時，在大阪的台灣人數約近有 3,000 人，但是卻無法得知這 3,000 人的具體內容。因這其中包括了非本文所設定的原勞工階級的「帝國臣民」台灣人，也包括他們的子女，也就是在日本出生的未成年的台灣人第二代（黃嘉琪 2008），也可能包括在戰前因「內台共婚」，使得戶籍由內地籍轉入外地籍，因而



臺灣大學學術期刊資料庫

在戰後被剝奪而喪失日本國籍，只能取得中華民國國籍（或自願取得中華民國籍）的日本婦女（黃嘉琪 2010）。所以，真正符合本文所設定從戰前到戰後 1952 年舊金山和約生效，台灣正式脫離日本的「帝國臣民」資格人數，必將遠少於這 3,000 人。

其次，從日本入境管理局的統計資料可知，中華人民共和國與日本建交的 1972 年前後，自願放棄中華民國籍以無國籍的身份歸化日本籍的人數眾多，這是近年來台灣人最大波的歸化潮（黃嘉琪 2008）。再加上日本法務部入境管理局不提供已歸化為日本籍「國民」的原國籍的數據資料，所以我們無法得知現今在大阪的台灣「帝國臣民」的正確人數。

再者，大阪中華總會其雖隸屬民間的族群團體，但因其成立時間是在 1945 年 9 月 15 日，比 1952 年才成立的中華民國總領事館還早，因此，在日本戰敗後，早期大阪中華總會其實是扮演著政治的角色。再加上當時的 GHQ 所制定的糧食特別配給制度（Special food rations for foreign nationals），使得若能成為戰勝國（中華民國）的國民，等同享有特別配給與特權，因此吸引當時很多不一定了解「三民主義」但求溫飽的台灣人前往登記國籍（成瀨千枝子 2007；黃嘉琪 2008）。而隨著 1948 年特別配給發放的停止，他們對於中華總會的歸屬感旋即趨弱（許淑真 1982：146）。爾後的「大阪中華總會」，除了在政治上為母國中華民國發聲，抗衡以中華人民共和國為首的「大阪華僑總會」外，其主要是成為以貿易、經商活動的台灣人聯誼組織。本論文之報導人，除了從事房地產等大生意的「玉台」曾擔任過大阪中華總會之幹部外，其他大多是從事如蕎麥麵店、烤肉店、中華料理店、咖啡店等小生意的「市井小民」。即使他們在戰後初期為取得中華民國國籍與大阪中華總會有聯繫，但包含玉台在內，若沒有商業、節稅關係的需求外，他們的二代子女、三代子女，並沒有主動參與大阪的台灣人組織。最重要的是，台灣人不像韓國・朝鮮人有集住的區域與傾向，而且本論文所設定的「帝國臣民」報導人，已趨於退休高齡（現今年齡約 80 歲至 90 歲），甚至凋零，要找到這些樣本實屬不易，因此本論文是採任意抽樣的方法。

雖說只採集到 20 戶人家 23 人，所得到的口述資料均是經過仔細查證，而從與他們的訪談過程中也可得知，他們所實踐的文化變遷並不「突出」，他們其他（已過世）的「帝國臣民」友人也是有著相同的生活方式。因此，期待本文能為現已為風中殘燭、曾為「帝國臣民」的大阪台灣人的生命歷程（life course）記下一頁，且其極具意義。

在故鄉台灣，有在住家辦喪事的習慣，請佛教僧侶來家誦經，但是不在自宅辦喪事



臺灣大學學術期刊資料庫

跑到佛教寺院進行喪禮的例子卻不多。可是，從大阪台灣人的訪談中我們可以知道，他們大多不遵循台灣慣習，也就是說他們不在自宅辦喪事，而全權交給日本的葬儀社與佛寺、把葬儀社或佛教寺院當作葬儀會場來辦理。另外，舉行完葬儀後接踵而來的「佛壇」購置、祖先祭祀等儀禮，也都按著日本式在進行。

那麼，他們為何不按照傳統漢人的風俗，將遺體或骨灰搬送回鄉呢，而採日式佛教作法呢？再者，他們是如何與日本佛教寺院接觸並維繫寺檀關係呢？而他們又是為何放棄台式的葬儀而接受日式佛教寺院的作法呢？以下，我們將以訪談的內容為基礎，著眼大阪台灣人祖先祭祀的特殊性，並透過以「長台」為主的個案來討論大阪台灣人在祖先崇拜上的文化變遷。另外，台灣家鄉的祖先崇拜的實態也歸入我們的研究視野內，它們的異同點，也將納入討論範圍。以下，我將先簡單介紹台灣祖先祭祀的實際情況。

## 台灣和日本的死者祭祀的諸儀禮

### 台灣

#### 從死者到祖先的「牌位祭祀」

在台灣有佛教、道教、天主教、基督教等各式不同的宗教。但一般來說，宗派混雜，信仰對象不是單一而是呈現混合的狀態。比如說，道觀供有佛像，佛寺裡同時供奉儒、道、佛的神像，因此很難用正確的數據來精算其宗教比例。不過，這也正可反應出台灣人的葬儀百態。

按照台灣的習俗，在故人往生後，死者的父系親屬就會開始準備喪服與料理。最先開展的儀禮是請道士在死者的遺體旁作約二小時的法會。當法會結束後，父系的親屬們則會擇「吉時」將死者的遺體置放到棺材內。另外，發喪後也會製作魂帛，也就是紙製的臨時性牌位，以供往生者憑依，而下葬日也是由專業的風水師撿選安全的日子。因為在一年當中，有些特定的日子是孤魂野鬼徘徊的日子，所謂的孤魂野鬼就是沒有好好被下葬的人或動物。因此，在搬運遺體時，若是與孤魂野鬼相遇，則孤魂野鬼就有可能會傷及遺體，而這也有可能會轉化成禍及子孫死亡與疾病的原因。因此傳統上漢人害怕陰魂、死靈，而選擇安全的日子即成為漢人主要的喪葬思想之一。當然，墓地方位也是要經由風水師的計算（五十嵐真子 2006：57-58；Ahern 1973：164-165）。

在往生十二個月之後，就會為往生者舉行做對年的儀式，也就是將死者部份的香灰置



臺灣大學學術期刊資料庫

於祖先香爐中即俗稱之「合爐」(有些地區，合爐是在做三年時才舉行)，並將死者的名字寫在祖先的牌位上，寫著「某家歷代高曾祖靈位」，象徵死者之靈魂已長駐於牌位上，正式成為祭祀的對象（莊英章 1994：41-45)。這牌位是擺放在居家正廳的「神明桌」上[6]，因為「風水」會將祭祀祖先的空間和子孫的生活空間串聯起來（黃蘭翔 1999：57-88)，所以祖堂建設、牌位的擺放方式也是受到風水思想左右。台灣漢人除了初一、十五日點燈供果、早晚祭祀，遇到舊曆的元旦、元宵、端午、中元、除夕等節日，則舉行家族牌位祭祀。除了平日供奉的水果外，還會增加像雄雞、魚肉、豬肉等「三牲」，其為最普通的祭品（崛江俊一 1989：180)。

由上述可知，包含葬儀，就連居家在內的牌位祭祀、也都富有重視風水、祖先崇拜、慎終追遠的精神，宗氏祖先與後代子孫之間因「氣會聲應」、「同類相動」的思想而串連，而產生不可分的關係。而此，漢人的風水象徵著長幼有序的宗族倫理、慎終追遠的精神（黃蘭翔 1999：57-88)。

除此之外，在台灣有「入魂」概念。所謂的「入魂」就是將祖先的靈引入祖先牌位，所以分家後的次男、三男所組成的小家庭，他們在購買新牌位的同時，會請道士或佛僧來為新牌位進行「入魂」儀式。在漢人的觀念上，長男所持有的一脈相承的牌位與次男、三男所新購買的牌位，在價值上並沒太大的差異。因此，所謂的「一人一家代，公媽隨人祀」這句話，就可以如實地反應這種想法。除了獨居獨身者以外，幾乎每個家庭都有安置神明桌早晚焚香祭祀。這一點則與以「家」(*ie*) 為基礎、傳統上家只能由長男繼承的日本社會是大相逕庭的。在戰前的日本，較貧窮人家的次男、三男甚至被當下人或送到別人家當養子使用，只有一脈相承的長男有繼承佛壇、祖先牌位、墓地的權利。分家出去後的次男、三男，要各自購買佛壇、墓地，所以他們所新設的牌位和日本的長男的牌位在傳統「家」的價值上是有天壤之別。

## 日本

### 「家」與寺檀關係

「家」(*ie*) 與「村」(*mura*) 是日本傳統社會最重要的根幹，這幾已成定論。因此，若要談論日本社會的特徵時，首先要談論日本的「家」系統。日本「家」的成立時期因研究者的立場、方法、研究區域、定義的不同，所得到的結論也眾說紛紜。像是有賀喜左衛門認為家制度是古老時代就已存在、而以研究中世歷史的坂田聰則認為是 14 世紀，另外利用宗門改帳為研究資料的大藤修，則認為在東北地方「家」的成立是在 18 世紀



臺灣大學學術期刊資料庫

中・後期，而同樣利用東北農村的宗門改帳，使用歷史人口學、數量化分析方法的平井晶子，其將日本家的確立時期定在 19 世紀初期。雖然得到的結論大不相同，但在「家」的定義上，各學者至少在「家的永續性」的這一點，是取得共識的（森本一彥 2006：3-4）。而且一般認為，日本的家是家父長制，也就是在家族制度上，家父、家長、戶長為「家」的代表，在家族上有絕對的地位與權利。

綜合以上，我們可以知道至少日本的「家」最晚在 19 世紀初已成形確定，那麼，寺檀關係又是如何地形成呢？寺檀關係一般也叫檀家[7]制度，是日本的家與佛寺強烈連結的政治系統。17 世紀的江戶德川幕府，除了為支配日本人外，更為了要取締與滅絕在日本的基督教，而創設寺請制度，也就是下令全部的日本百姓要證明自己不是基督徒而是佛教徒，要到檀那寺（佛寺）[8]立誓歸依，領取登錄證明的制度，這也稱作宗門改制度，而其登錄的帳本就叫作「宗門改帳」，是現今日本戶籍謄本的前身[9]。這種國家權力介入的制度，雖使得日本人沒有信教的自由，但卻也讓社會單位－「家」的意識更穩固，「家」與檀那寺的關係更緊密，這是將信仰從原本的私人關係提昇到「一家一寺」公共關係的層面上。

佛教本是強調修行、救濟世人、了生死、助解脫為正業，但因為江戶時代檀家制度確立後，佛寺因掌握糾察百姓的權力，附帶著也使寺院的經營趨於安定。但佛僧的生活卻也耽溺於安逸，使得佛教喪失固有的特性，因而只流於法事與葬禮的工作，因此，也被戲稱作葬式佛教（大野達之助 1959：248；五來重 1992：5；芳賀登 1970：122）。明治維新以後，以王政復古為施政方針，遵從神道教，施行神佛分離（1868 年）、廢佛棄釋、破壞佛教的政策，使得佛教歷經浩劫、脫皮。即便如此，葬式佛教早已普及滲透到平民百姓與日本人的生活相結合。

**葬送儀禮**

前面提到，日本的學者群在「家」的定義中，所取得的共識是家的「永續性」。另因「家」制度在帝國時期受到軍國主義的利用，因此在戰後，日本的「家」被當作改革的箭靶。但是至少在「冠婚葬祭」（成年禮、婚禮、葬禮、祖先祭祀）等牽涉到繼承的問題上，日本「家」的社會結構還是很難被打破的。換句話說，即便戰後「家」制度在行政上已解體至今已長達約有 60 餘年，可是日本四大儀禮之一的葬送儀禮，仍是讓日本人強烈地意識到「家」的存在的場合之一。而「墓地」[10]的存續正是「家」的延伸。因此表面上葬送儀禮是為死者進行，其實從葬送儀禮進行的過程中，我們仍可一目瞭然地知道誰是這個「家」的繼承人，而之後的祖先追思崇拜，也是家的繼承人的重要工作



臺灣大學學術期刊資料庫

之一（森本一彥 2006：13）。

根據新谷尚紀的研究，處理死者的葬送儀禮的人員，傳統上是可分為三類來執行。第一類是與死者有血緣關係的家族與親族，第二類是住在附近有地緣關係的葬式組・講中（由近鄰所組成葬儀協助小組）[11]，第三類則是僧侶等從事葬儀的工作人員（関沢 2002：201）。因此，辦理喪葬對傳統日本社會而言，是透過血緣、地緣、僧侶等通力合作的成果。

在經過醫院判定往生經由護士清理處置後，其遺體就會由葬儀社以白色的靈車運送至死者的家，之後就開始了誦經、通夜等的葬送儀禮。喪家會在家擺設祭壇，並把死者的「戒名」寫在白色木製的臨時牌位上，以便死者的靈魂依附。死亡當晚，會舉行「通夜」儀式，隔天則立即舉行喪禮出殯，沒有停棺、看風水、算時辰、選日子的習俗與蘊涵「慎終追遠」的風水倫理觀念。一般民間，從死亡到出殯最多不會超過三天。

葬送儀禮後，有初七日、三十五日、四十九日、百日、初盆、一周忌、三周忌、七周忌、十三周忌等一連串的儀禮。在初盆時，因「新佛」（剛下葬後的死者 *shibotoke*）的魂魄尚未安定，因此不與歷代祖先一起供奉在佛壇上，而是另外架設祭祀用的盆棚來祭祀亡靈。等到經過多次的供奉後，特別是歷經了第三十三周忌和五十周忌後（也就是死者年忌的最後階段），死者的死靈就會和祖靈相結合一起，列入先祖之列（森本一彥 2006：13）。[12] 而原本代表死亡不久的亡靈，因仍沾有死穢，使用代表還不能成佛的白色木製牌位，也會被交換成為代表已成佛的黑色木製牌位。換句話說，在日本的靈魂觀裡，人死後，就變成祖靈，經過一定時間的供養後，即進入不滅的境界，變成為「神」了。

## 都市生活節奏的影響

隨著社會生活的節奏與都市環境的變化，不管在日本或台灣在葬儀形式上，都有簡化的傾向與需求。像是民間墓地、寺院墓地不足，而轉往不論宗派的公營墓地，或是因子孫前往大都會地區就職、流動，即便在家鄉持有墳墓但為求祭掃方便而在新移住地購買墓地，如孝本貢（1988：83-106）所調查的岡山縣倉敷市、靜岡縣浜松市等，就是打破傳統、尋求永續祭祀的例子。除此之外，在日本，除了有喪葬、墓碑、墓地等一手包辦的「葬儀社」公司外，最近則出現在網路上下訂單，幫助在都會工作無法回鄉掃墓「代理掃墓」之類的新興行業的出現。不管如何，如前所述，興行家墓而不是個人墓的日本，長久以來喪葬與佛教緊密結合，百年以來火葬幾乎是常態。各自治體的法律規定不同，但是像在東京都、大阪府等大都會地區，則以法律強行規定火葬。



臺灣大學學術期刊資料庫

而在台灣，特別是在都會化地區，同樣面臨居家面積狹小的問題，而為死者舉行「拜飯」儀式的家庭則漸少。因此，與日本類似一手包辦的「殯儀館」、「葬儀社」等行業也因應而生。喪家可以到殯儀館設置靈堂以進行喪禮，或是直接請專業的「葬儀社」接手安排葬禮的作法也頗為流行。一直以來，土葬是為主流，但是隨著都市化全球化所帶來的地價高漲與對環境保護意識的高昇，近年來已有不從事土葬而進行火葬、海葬、樹葬的傾向。從《自由時報》的報導中我們可得知，以都會台中市為例，現今火葬的比例已高達 99.9%（林良哲 2008）。此外，因應都會化、現代人的需要與小家庭化的趨勢，不在家安設牌位而將遺骨、牌位安置在靈骨塔的納骨堂，以方便掃墓作為永世供養的新興祭祀形態也很流行，這一點也與日本相同。但是，因為火葬會毀壞遺體，讓死者無法昇天的古老習俗仍深植在偏遠的農村地區，因此，為了讓死者的靈魂能安適地到達極樂世界，在台灣土葬的慣習還是存在。

不管是土葬，火葬，抑或是墓園還是靈骨塔，在這之中，道教風水思想與佛教誦經形態，在台式葬禮裡是不可或缺的。特別是配合往生者的生辰八字，選擇安眠方位是一件大事。此外，在台灣，沈浸儒家思想，提倡孝道，愈孝順，就會得到愈高的社會評價。因此，在父母往生後，舉辦盛大的葬禮以宣告世人，彰顯孝道的情況多有所見。而往生者永棲的「家」的建造，也是子孫孝的另一種表現。因此有聲望、有地位的台灣人，建造華麗的「墓地」來彰顯孝道，在台灣社會是一件常識。這一點倒是沒有因都會生活節奏而產生觀念上的變化。

以上可知，隨著社會生活節奏與都市環境的變化，使得當代台灣與日本在某些儀式上，已呈大量的轉變，也可以說台日葬儀在由葬儀社接手，火葬等的作法上，是趨近相同的。但是，除了在年祭後死者昇華成祖先（或神）的形式、及以華麗墓地彰顯孝道等台日思想上的差異外，在台灣的都會地區，即使縮短停靈時間，也是不能免俗地算生辰八字、看風水、配合時辰，這點是與不看風水、死後 24 小時後旋即火化、隔日出殯的日本式作法，頗為不同。

## 大阪台灣人與日本佛教寺院

一般而言，日本的佛教寺院不像帶有地方特色的神社・宮座，在同一村落、部落中，同時存有複數的佛教寺院極為常見。例如，大阪台灣人長台家，居住的大阪市平野區，如表 4 的東住吉組內寺院一覽表所示，小小一社區，光是淨土真宗的寺院就有 20 家之



臺灣大學學術期刊資料庫

多。由此可知，日本的佛教寺院數量眾多，競爭激烈。

表4　大阪市東住吉組內寺院一覽表

| 寺　號 | 住　　址 |
|---|---|
| 法性寺 | 平野區喜連 6 丁目 5-18 |
| 光福寺 | 東住吉區桑津 1 丁目 20-26 |
| 林覺寺 | 東住吉區針中野 2 丁目 3-60 |
| 勝光寺 | 東住吉區西今川 1 丁目 4-17 |
| 惠淨寺 | 平野區平野市町 3 丁目 9-17 |
| 長光寺 | 東住吉區公園南矢田 3 丁目 6-8 |
| 雲茎寺 | 東住吉區鷹合 4 丁目 1-30 |
| 常德寺 | 東住吉區鷹合 2 丁目 2-28 |
| 光西寺 | 東住吉區矢田 4 丁目 5-12 |
| 源光寺 | 東住吉區杭全 3 丁目 8-6 |
| 性應寺 | 東住吉區田邊 3 丁目 10-8 |
| 圓明寺 | 東住吉區照ヶ丘矢田 1 丁目 22-3 |
| 信行寺 | 平野區平野東 1 丁目 2-7 |
| 信悅寺 | 東住吉區西今川 1 丁目 11-22 |
| 永福寺 | 平野區平野上町 1 丁目 15-24 |
| 慈光寺 | 東住吉區駒川 3 丁目 8-7 |
| 西光寺 | 東住吉區矢田 4 丁目 5-9 |
| 光永寺 | 平野區平野本町 1 丁目 5-13 |
| 淨賢寺 | 東住吉區鷹合 4 丁目 11-12 |
| 教西寺 | 平野區喜連東 2 丁目 1-22 |

出處：（淨土真宗大阪教區東住吉組 2008）

那麼，大阪台灣人，是如何以外來移住者之姿與日本傳統「寺檀制度」接觸、產生關係並反映在祖先崇拜上呢？而他們又如何進入日本既有的「寺檀組織」成為「檀家」呢？在下面，我們將置焦在葬儀與祖先祭祀的層面上，以作討論與分析。

## 葬儀

根據西山茂的研究，隨著在日韓國・朝鮮人的人口增加，熟悉韓式儒家葬儀形態的日本本土的葬儀社、與願意接受在日韓國・朝鮮人的佛教寺院也相對增加（西山茂 1993：86-87）。但是，在日本，卻從來沒聽說過有精通台（中）式葬儀的日本本土葬儀社。而大阪台灣人，他們也多是雇用日本人的葬儀社進行葬禮，施行日式的葬儀。



臺灣大學學術期刊資料庫

因為大部份的人不是在住家而是在醫院往生，因此，大阪台灣人的親人，他們可以直接透過醫院介紹接觸到葬儀社，並從那裡得到處理葬儀事宜的相關消息。另外，他們也可以透過友人或組內、自治會、町內會[13]等親鄰組織的介紹，得以有機會接觸到日本佛教寺院。此外，從報紙夾帶介紹住家附近寺院的廣告宣傳單，也是得到佛教寺院資訊的一個方法。像是大阪台灣人長台家的妻子，在 1994 年去世，因為他們夫妻雙方都是台灣移民，在日本並沒有子女以外的血緣親屬，而且他們有經營公司，過世的妻子生前也是公司的重要幹部，所以就用「社葬」[14]取代「家葬」。

不管是社葬還是家葬，具體來說，在死者被醫生宣告死亡，他們就會拿著醫院開的診斷書去市公所，並與葬儀社、寺院聯絡，另外他們也必須依照日本人的習慣與住家所屬的自治會、町內會聯絡報告，而自治會、町內會也會派人前往幫忙與致哀。

葬儀社接手後，首先會在死者的胸前擺設短刀，因為據說若是貓跨過死者的身體，則貓的靈魂會進入死者的身體，使得死者還魂起身，因此擺設短刀，以防貓的附身（林英男 2002：69）。再者，按照日本禮儀進行「末期的水」[15]儀式。在當天，他們進行湯灌與遺體的整容、化粧後，覆上枕經後蓋棺，再將棺槨送回家中。當天晚上立即進行「通夜」儀式，延請寺院的僧侶來誦經、講法、說教並為死者取戒名（法名）。通夜當晚，除了和日本人一樣以酒菜款待前來守靈的親人外，還要將祭壇的線香與蠟燭徹夜燃點，使之不滅。不算時辰不看八字，在死亡 24 小時後，則馬上進行告別式。除了親友外，自治會、町內會代表也會出席，與往生者作最後的告別後，就出棺送到齋場（火化場）。在佛僧進行最後的誦經儀式後旋即火化。在火化期間，要慰勞從通夜到葬儀期間來幫忙的親友，食用素食精進料理。過了 1 至 2 小時後，再前往齋場迎回遺骨。然後，再依葬儀社的指示，在火葬完的隔天到當天來幫忙的親友家中一一答謝，在第 49 日（或 35 日）後的喪禮正式宣告結束之際，再到親友家進行「香奠回禮」。也就是購買禮盒給贈送白包慰問金的親友。

受訪的 20 戶大阪台灣人，不論是否有日本配偶，幾乎都沒有沿襲台式的喪儀習慣，而是交付日本葬儀社依照日本的儀禮流程來運作，極少有例外。如前述所言，他們在戰後與大阪中華總會有所接觸以便登記成為中華民國國籍，但是即便是擔任過會長的玉台，在退休後已於總會沒有密切聯繫，就連日本妻子過世時他也沒有與中華義莊聯絡、或是諮詢漢人儀禮，或是要求子孫在自己死後進行台式喪禮、將遺骨搬送回鄉。反而是從通夜開始就採全套的日式作法，購買日式的墓地。因此，更遑論其他作小生意無「身份地位」的市井小民報導人。



臺灣大學學術期刊資料庫




圖 1　長台家的家墓（前方）




圖 2 長台家的法名碑（側方）

到了第 49 天後，大阪台灣人會再依歸屬佛寺的建議，將「喉佛」（*nodobotoke*/Adam's Apple）亦即在喉嚨間的甲狀軟骨突起處的骨頭，依日本習俗送到佛教總本山去存放[16]。而「喉佛」骨以外的骨頭則放在住宅附近新購買的墓地下葬。值得一提的事，在這 20 戶受訪人家當中，長台家模仿日本人代代相傳的「家紋」（*kamon*），為自己在日本的「家」作了「家紋」（圖 1，請注意墓碑的下方的圖案）。所謂的家紋，是日本「家」的家徽（Family crest）。家紋的起源眾說紛紜，但它的歷史可以追溯到至今 900 年前的平安時代後期，是日本獨創的文化（日本家紋總鑑 1993：2）、「家」（*ie*）的象徵。鎌倉中期以後的幕府武士階級，開始普遍使用家紋，到了德川江戶以後盛行於民間。從家紋中，我們可以探究到此家的家系出自、血統與地位[17]。但是，大阪台灣人的家紋當然不是像日本的家一樣是有歷史、一脈相承而來的，這是他們開家庭會議創作出來的圖案。長台家利用了日本風的井字菱形圖案，再加上自己的日本姓，創造出獨一無二絕無僅有的「長台」家的家紋。長台家第一世代的父、母雙方都是台灣移民，第二代長男的妻子則是原來是台灣土生土長，70 年代來到日本的留學生。在開家庭會議時，這位長男的妻子原本提案用象徵中華的「龍」形圖案，但是遭受到在日本土生土長全家人以台日文化不合、「不三不四」為由反對，因而作罷。根據長台家的說法，自己雖然不是日本人，但是因為生長在日本，所以將日本文化置入自己的「家」是很自然的事。也就是說，他們雖生不為日本人，可是在文化上卻是強行依附、遵循日本文化。另一方面，成台家、天台家、馬台家、廣台家等娶日本配偶、歸化日籍的大阪台灣人家卻沒有製作家紋的跡象，從他們的墓地、墓碑看不出是移民，與日本人幾乎無異，而且也沒有保留台灣的出身姓。



臺灣大學學術期刊資料庫

從成語「衣錦還鄉」來看，我們可知道，對華僑、華人來說，其最終目的是要光榮回故里，所以在日本建造的墓只是暫時性的墓地。因為漢人固有歸葬、返葬的習俗，即使死後，也要歸鄉，那種思鄉、望鄉的意志即成為華僑、華人的生活規範。也因此，在關西地方就有臨時建設的中華系墓地。[18] 像是在兵庫縣神戶市的「阪神中華義莊」和京都府宇治市的「黃檗山華僑靈園」二處，就是華僑、華人專用的墓園。[19] 阪神中華義莊是在 1870 年成立，當地人稱之為中華山莊也叫作華僑靈園，由華僑集資建造而成。這是為了戰爭期間，因客死他鄉卻無法歸葬的日本華僑，建造的臨時中華墓園。而京都的黃壁山華僑靈園則是在 1930 年代左右，利用佛教黃檗宗總本山「萬福寺」邊界的一小塊地，所建造而成的中華墓地。其入葬的必要條件是須有中國系的祖先，換言之，對有心想要在此購地建墓的大阪台灣人而言，是相當有資格的。




圖 3 長台家的墓石（後方）




圖 4 位於阪神中華義莊，廖姓台灣人之家墓

傳統中華墓園是圓型墓與朝南面建築，可是報導人全體，如長台家的墓卻與傳統中華建築不同，造形像日本墓的四角形柱型建築，除此之外，也造設了「靈標」（法名碑），並和日本人一樣在靈標上刻印了俗名與檀家的戒名（圖 2）。但是，平時使用日本姓，不常使用的台灣本姓還留著，因此，從墓的造形和祭祀方法來看，也許可說長台家被完全同化了，可是從保留出身姓這一點來看（圖 3），也不可說是全盤地放棄故鄉、而是對自己祖先來源的肯定。此外，筆者也在「阪神中華義莊」的一角，找到台灣人的家墓（但非本文之報導人，因其已過世，如圖 4），但是數量並不多。根據筆者 2008 年 12 月直接訪談「阪神中華義莊」管理員得知，他們也沒有精確的統計資料，可以去計算台灣人持有的墓地數，只能說「人數並不多」。因為戰前，日本軍國主義與宗教結合，所以在戰後的日本，調查人民宗教傾向為一社會禁忌；然而從中華會館的文字資料可得知，台灣人利用「阪神中華義莊」的人數與其相對的人口比



臺灣大學學術期刊資料庫

例相當低，推測是與被殖民背景有關（中華會館編 2003：298）。而本論文之報導人也大多是購買在居家附近的墓地、與日本人共同的墓園。[20]

## 祭祀

大阪台灣人的家中皆有購置日式的佛壇。根據訪談，當他們購買佛壇的時候，他們從沒考慮過要購買、訂作台式的「神明桌」。圖 5 是大阪台灣人家依照歸屬佛寺的推薦，購買的淨土真宗式的佛壇。在台灣供奉物多以水果為主，但在日本除了水果外，大阪台灣人還會在佛壇上供奉日式糕餅，但是不會供奉台灣人習慣的肉類牲禮。除此之外，還遵照日人作法，將每天所蒸煮的第一碗米飯，供放在佛壇，請已過世已成佛的「神明」（大阪台灣人的配偶）享用。



圖 5　大阪台灣人家的佛壇（淨土真宗式）

值得注意的事，走訪多家台灣人的佛壇並經多次調查確認後，發現他們只有將故人的名字寫在「過去帳」上（圖 6）。[21] 但是要將名字寫在過去帳的過程極其簡單，並不會受到制約，可是翻開大阪台灣人家中的過去帳來看，不要說是寫下他們祖先的名字，就連已過世的生父生母的名字也找不到。問了他們為何不把祖先或父母的名字記上，他們說，因為父母與祖先是台灣人，所以由台灣的兄弟或親戚按照台式的祖先崇拜法即可，也最合適；自己的家庭，從此以後要在日本生根發芽，所以採用日式的祭祀方法是相當自然且合宜的。



圖 6　大阪台灣人家的佛壇上放置的過去帳

在日本，若歸屬了佛教寺院就會成為檀家的一份子[22]。若成為佛寺檀家後，自然就要繳交會員費（圖 7），除此之外，遇到年祭日或月祭日，還要請佛僧到家裡來幫過世的先人誦經，這也象徵大阪台灣人正式加入日本佛教寺檀系統。



臺灣大學學術期刊資料庫

但是，在台灣並沒有像日本一樣有寺檀關係，就算去掃墓一年頂多也是在 4 月 5 日的「清明節」（相當於日本 8 月中旬的盂蘭盆節）去掃一次左右，除了這期間外，台灣人和墓地是不親近的。在道教的陰陽思想中，墓地被視為「陰」的場所，新生兒與幼兒的「陽」氣尚弱，容易受到陰靈附身，再加上台灣人對於墓地所抱持的恐懼心態，深怕新生兒或幼兒的魂魄被陰魂奪走，所以台灣人很少去墓園，就算去墓園也不會帶陽氣尚弱的嬰孩兒前往。可是受訪的大阪台灣人卻一反台灣慣習，常去墓地掃墓。除了離家近的理由外，因為在日本的思想中，往生的家人已與祖先成為一體，晉升為「神」，因此常去掃墓可得先人庇佑，並不忌諱帶嬰孩前往。




圖 7　大阪台灣人歸屬日本佛寺的會費袋。由佛寺保管，半年徵收一次。

本文訪問的大阪台灣人，家家戶戶都有購置日式佛壇，且也都成為日本佛教的檀家。但是，前面也提到，所謂的寺檀制度，在日本是代代相傳而且不可擅自離寺換檀的[23]，而佛教派系眾多，對於身為一個外來移民者的大阪台灣人，他們是如何選擇佛寺成為檀家的呢？例如天台家、玉台家、道台家、馬台家，因為他們不了解日本佛寺宗派與教義，而且他們的妻子是日本人，所以就與日本人妻的家族加入相同的宗派。另外，像葉台家、吉台家、上台家一樣，是接受鄰居或是日本友人的建議而加入的。此外，本身沒有宗派，任由葬儀社處置，例如像是小台家，接受葬儀社老闆的建議和葬儀社老闆加入同宗派的例子也可見。但是，若是自己決定宗派的話，從調查中發現，大阪台灣人多是選擇的「淨土真宗」的為多。細究之下，原來淨土真宗的佛壇比其他宗派的佛壇（例如日蓮宗）要來得顯眼華麗，因為傳統的台灣人多視金色為貴氣色，因此他們多是不考慮其宗派教義，就只以金色為首要決選條件，而選擇了淨土真宗。另外，像是讀經的音律也是大阪台灣人在選擇宗派時考慮的要素。淨土真宗讀經的唱法是南無阿彌陀佛（*Nam－Mu－A－Mi－Da－Butsu*），奉南無妙法蓮華經為最高聖經的日蓮宗讀經的唱法是 *Nam－Myo－Ho－Ren－Ge－Kyo*，因為傳統的台語讀經的唱法是 *Nam－Mu－A－Mi－Do－Fu* 與淨土真宗的唱法相近，所以因為唱法而作決定的，例如林台家就是一例。其他還有因為日本人信者最多，以「西爪偎大邊」之姿[24]，選擇淨土真宗的大阪台灣人也有，像是蔡台家、桑台家就是此例。



臺灣大學學術期刊資料庫

# 從死者祭祀中看文化變遷

## 從台式漢人牌位祭祀到日式佛教寺檀關係

從檀家制度確定以來，日本佛教的葬儀、法事已呈現了一般化，也就是說日本人普遍是採用佛教式的，不像台灣是採佛・道、儒混用。但是，由前所述，大阪台灣人不按照自我出身的慣習也不依附阪神中華義莊，而改採日式的葬送祭祀法。像是出棺、出殯、入殮不找算命看生辰八字、看風水、選日子，而是依日本人的「規範」—24 小時後下葬、請佛僧幫死者取法名，刻在靈標並在家中購置日式佛壇。因此，他們在祖先崇拜上，不但沒有繼承，反而是「斷絕」了台式漢人牌位祭祀[25]而向外發展成寺檀關係。這是為什麼呢？在此，我們可作幾點分析整理。

第一，是物理條件上的困難。因為死者在日本死亡，要在不火化的情況下馬上運送回台灣，對一般的平民百姓來說，是有物理上的困難的。第二，此次田野調查，將報導人設限 1945 年以前渡日的大阪台灣人，而他們普遍都是在 20 多歲前後移住到日本的，因為當時年輕到來日本，所以本身對於台灣的傳統葬儀法並不精熟，更沒有通曉台灣漢人葬儀法的日本業者，也是其一要因。第三，他們不像在日韓國・朝鮮人集住，形成社區（community）[26]或作族群生意（ethnic business），也沒有集結成強而有力發聲團體，讓他們可以互通訊息與相互支援。況且，戰前來日本的台灣移民是持日本籍說日本語或台語，與在日中國人組織的接觸並不密切，因此他們不像在日中國人、韓國・朝鮮人一樣，積極尋求自我，歸屬「族群」組織。他們在日本並沒有除了子女外的直系血緣親屬，喪禮祭祀多是靠地緣的日本鄰居友人與僧侶的幫忙。再者，最重要的是，因為日式的房子窄狹，而且必須顧及鄰居的觀感，若像台灣一樣，平均將棺槨停屍在住家長達 2 至 3 週，算風水看時辰再出殯的話，一定會受到自治會、町內會的抗議。

另一方面，日本佛教寺院的屬性也是一個主要的原因。我們已經知道寺檀制度是因為幕藩權力的關係由上往下才暢行民間，形成制度化的。但是檀家制度在日本明治維新廢藩置縣的同時，就已經被廢除了。可是制度上的廢行和現實生活層面上卻沒有重疊並行，因為從日本整個社會關係上來看，日本不是以「個人」為單位而是以「家」為單位的社會結構仍然殘留，也就是日本的「家」通過祖先祭祀與佛寺結合所建立的寺檀關係，一直到現在仍是維持、進行的。因為有了寺檀關係，所以祖先祭祀都是由佛寺主導。例如從死者的葬儀到典禮、告別式再加上葬禮結束後的週忌、年忌等，一切都交由所歸屬的佛寺包辦與參與。



臺灣大學學術期刊資料庫

但是，佛教寺院與日本地方神社在性質上是很不相同的，其最大不同的地方就是佛教寺院不受到地方、區域性的影響。因此，地方上的寺院，為求生存，互相在勢力圈內競爭檀家的人數，而造成有些佛寺不得不廢寺或改遷到新地方尋找新天地、新財源的例子也非常多（西山茂 1993：73-100）。當然，日本的都市與鄉村的社會結構不同，數百年前就一直定住在鄉村地方的村民，他們所組織的檀家團體對於古老傳統的「村子」（*mura*）裡的佛寺，是有相當的發言制約權的。特別是久居地方的豪門世家，對於寺院住職的任命、經費的負擔、改宗改派等等，是可意志干預的（芳賀登 1970：124），所以日本傳統社會的村民組織，對於檀家的意向和歸屬宗派有著強烈的干涉權，這一點是不可忽視的。

相較於日本傳統的村子，本論文的田野是大都會大阪地區，它和日本其他的地方相較，閉鎖的社會風氣並不強烈，這也是促成外來的台灣人能打進日本檀家系統的一大要因。因此，寺檀系統在大都會地區的過渡競爭結果，為求自家佛寺的發展、確保檀家的人數與香油錢的收入，佛寺與外來的移民在結合上是各取所需、一拍即合。換句話說，需要檀家來確保生存的佛寺與想要歸屬地方的外來移民在意識上是一體兩面、互惠互成的。

## 儒家葬禮的喪失

台灣的「家」（*jia*），每天都會上香祭拜祖先，以祈求祖靈保佑子孫，這種漢人「牌位祭祀」的觀念根深蒂固，可是對於亡靈卻懷抱著偎懼的想法。特別是對於無人祭祀的孤魂野鬼，若沾染上身會生病，而且也深怕被帶到陰間世界去。因此，新生兒或幼兒是不帶到墓地去的。每年也頂多去掃墓一次。對台灣人而言，把墓地建築在住宅區內是令人難以置信的，但在日本，不要說是佛寺內有墓園，就連住宅區內、住家旁有墓園也是很稀鬆平常的事。而住在日本的大阪台灣人，他們和傳統的台灣人不同，並沒有對墳墓抱持著偎懼感，他們反而和日本人一樣，對家墓抱持著親近感，認為過世的祖先已變成「神」，有拜有保佑。由此可知，對大阪台灣人而言，在台灣往生的親人，生是台灣人死是台灣鬼，但在日本往生的親人，雖生不是日本人，死卻成為日本「神」了。從這裡我們可以看出他們的價值觀的變化。

除此之外，他們對「孝」和「儒家」的觀念也漸漸產生了變化。在台灣除了有講求現世利益的道教、和講求因果報應、輪迴等教義的佛教之宗教觀外，以中華思想「忠」、「孝」、「仁」為本的儒家，更是在生活層面上與台灣人精神結合，形成生活規範。例如



臺灣大學學術期刊資料庫

在台灣的祖先祭祀的思想上，教導著孔子的「禮與其奢也寧儉、喪與其易也寧戚」，曾子的「事之以禮，死、葬之以禮、祭之以禮，可為孝禮」、孟子的「養生者不足以當大事。惟送死可以當大事」等等，從中可知，在台灣的社會風氣中，儒家對「禮」的重視，這些在學校教育的「中國文化教材」中，也都被教導。換句話說，在傳統台灣的觀念上，教導子孫要盡孝，並將祖先祭祀視為「孝」的義務與應盡的責任。即便葬儀和祭祀在庶民生活中的民間宗教上是採行道教式或佛教式，但這些宗教也都深深地受到儒家哲學的影響。

可是反過來看，「儒教」[27]在日本社會是佔有何種地位呢？儒教與佛教約在同一時期傳入日本，可是儒教並沒有深入民間影響平民的道德生活，因此也沒有發展成像台灣的儒家思想一樣，成為制約人民生活的道德規範。日本江戶時代，儒學是全盛期，即便儒教不再只框限在武士階級，終於普及於民間老百姓的階層，可是日式的葬禮還是以佛教為主，因為佛教葬儀比儒家捷足先登，早已普及日本人的日常生活。因此，日本的儒教和台灣所尊崇的儒家並不相同，日本儒教其實是不包含葬禮且缺乏宗教性的「儒學」，也就是純粹知識與道德的理論（加地伸行 1974：425-426）。同時，戰後的日本，大過年時要去神道的神社參拜消災保平安，3、5、7 歲的小孩子要帶到神社去祈福，結婚典禮則流行到基督教的教堂舉行接受神父、牧師的祝福，往生時則接受佛教祭祀葬禮的作法，這些儀禮在日本是最普通、一般人的生活樣式。因此，我們可以得知，日本社會在宗教的表現上是靠感覺、循舊習，而且寬容性高且呈現多樣化的。

從社會結構來看，在日本並沒有像台灣一樣有規範日常生活倫理道德的民間信仰，因此「家」（*jia*）的祖先祭祀，也就是儒家、佛教、道教混合的祖先祭祀的生活思想在日本社會是很脆弱難以形成的，也就是說支持台灣那種祖先祭祀的社會結構在日本並不存在。

此外，以日語為「母語」，而且在就學期間接受了大量日本文化的「帝國臣民」教育，在 20 歲左右的青年時期來到日本的報導人，他們並沒有直接「繼承」了台灣傳統「家」的祖先祭祀。因此在決定長期定住在日本後，對土地認同，取代「血緣」，從「地緣」產生了家鄉意識，因此祖先祭祀的作法受到生處的文化體系與生活基盤的影響，更何況他們不像在日中國人、韓國・朝鮮人一樣，不主動也不想要「繼承」傳統文化，而「斷絕」了傳統的漢人祭祀法。因為我們可說，至少在形式上，他們的觀念從出身地的「家」（*jia*）的漢人牌位祭祀轉變到移住地的「家」（*ie*）的寺檀關係了。



臺灣大學學術期刊資料庫

另外，從報導人家中佛壇上的「過去帳」來看，他們並沒有把祖先甚至自己的生父母的名字寫入，除了在台灣過世的親人是台灣人，在日本過世的親人成為日本神之外，他們的作法倒和分家出去，自己買佛壇、購家墓的日本二男、三男家的作法相似。因此，他們「斷絕」了祖先，自認為移民第一代，而他們將要成為未來在日本生活的子孫的「祖先」。

祖先祭祀是認識自己認同的場所，透過祖先祭祀可以實際感受家族的系譜，更可跨越家族、連結親族，讓自己的家族觀念再生產與建構，並重新確認自己的存在位置。但是，因為生處在日式的祖先祭祀的生活基盤上，而且也沒有心要保存與「繼承」台式的祖先祭祀與崇拜的作法，因為大阪台灣人在儀禮上產生了文化變容並「斷絕」了家鄉固有的儀禮。

## 結　論

如此，大阪台灣人在葬儀、法事、建墓、納骨等的往生儀禮與佛壇、祭祀等的祖先祭祀上，除了因應社會生活的節奏、都市環境的結構變化，更同時受容了日本文化。另外，他們在作法上與在日韓國・朝鮮人、在日中國人不同，並沒有展現濃厚的民族性，但是從他們將台灣的家族姓仍繼續使用或續留刻印在墓碑這點的例子來看，也不能盡說他們試圖抹煞了自己的出身。但從祖先與生父母的名字沒填入過去帳的例子來看，我們知道，他們有強烈的「第一代」意識，這種不受過去的祖先祭祀束縛的意識，正是促使他們將新的日本社會慣習溶入自己生活的動力。

綜觀在日外國人研究，特別是以在日舊移民（old timer）為研究對象的離散、族群研究中，在在都是以描寫對祖國的牽連與懷念、或如何被日本社會排斥等論點，作為其論述的中心。特別是在描述民族關係之際，以血緣與文化出發，論述「日本人與異民族」、「日本文化與異文化」等狹義民族關係的思考為多。可是從歷史、社會、政治的脈胳來看，至少在葬送儀禮、祖先崇拜上，是無法將大阪台灣人內含在這種以認同為礎、族群為本的文化本質論述中的。倒不如說，大阪台灣人是視情況地適應日本社會（situational ethnicity）。其支持背景的一大要素之一則是日本佛教寺院因為商業競爭而轉而爭取移住者為檀家的社會狀況。因此，大阪台灣人在與日本地域社會的文化體系接觸時，特別是在祖先崇拜上，其所交織生產出的文化變遷，其實是被日本社會結構所制約的。再者，大阪台灣人為何不在日本祭祀故鄉的生父母、祖先？這一點與不繼承「家墓」、「佛壇」



臺灣大學學術期刊資料庫

不將祖先、父母的名字寫在過去帳、分家出去後自己變成新成立「家」的新第一代的日本次男、三男的作法相似，因此我們可以推論，大阪台灣人不只在儀禮的層面上，甚至在對於祖先祭祀的價值觀上也產生變化了。他們斷絕了漢人的「家」(*jia*)，而在日本成立了分家出去的二男、三男的「家」(*ie*) 了。

但是，在同樣的日本社會結構下，大阪台灣人與在日韓國・朝鮮人、在日中國人與日本文化體系接觸時所衍生出的民族關係與文化變遷卻極為不同。其背景是否是因為他們有強大的家族與親族結合關係？關於這一疑問，將留作為下次的研究課題。

## 附　註

1　本論文所指涉的台灣人，是指出身台灣，曾為「帝國臣民」的台灣人，與現今持有（或歸化後）的國籍無關。

2　相關討論請參考《落地生根》(中國會館編 2003)。

3　從訪談中我們可以知道，報導人他們一開始雖不全是在大阪地區登陸、就職，但是在戰爭期間或是戰後、1952 年以後，他們就移動並定居在關西大阪地區。

4　在日本，傳統上除了長男能繼承祖先傳下來的「家墓」與「佛壇」外，成家後的次男、三男均須自己購買。而且他們有在自己往生前預先購買「墳地」的習慣。

5　我們知道，1945 年日本戰敗，在日本的台灣人翻身晉身為戰勝國國民、享有特別配給、坐車不買票等等的特殊「待遇」，再加上食料來源的充裕，利用機會經「商」(或黑市交易) 暴富的台灣人不少。另外，因為戰後的特殊國際形勢，與日本八年抗戰、強行推行「北京話」為國語的中國國民黨佔領台灣，使得他們在日本成家生子、有職業、有積蓄不會說「國語」的「帝國臣民」，不想或不能回到出身地台灣（黃嘉琪 2008：129-141)。再者，因日本戶籍制度的規定，他們與他們的家人由「帝國臣民」變身為「外國人」(黃嘉琪 2010：170-184)。另外，受到殖民現代性等諸影響，再加上他們在先進日本的地位比在後進台灣高，因此他們自願在地化的程度和其他如東南亞的華僑・華人，甚至和在日中國人、在日韓國・朝鮮人相比，是為獨特的例子。荊子馨（2006）在《成為日本人》一書中以在台灣的台灣人為例指出:台灣人的「認同」是在民族主義中國、帝國主義日本、殖民地台灣這個三角地帶與關係中產生的，這是以「國際大環境」為分析焦點的橫向認同分析模式。本文所處理的在日本的台灣人的喪葬認同，確實多少也受到國際大環境波動、殖民現代性影響。但



臺灣大學學術期刊資料庫

為免論點過於擴散、失焦，本文主要放眼在報導人的「生活環境」的變動，也就是聚焦在縱向的文化變遷的討論上。

6 台灣的「神明桌」和日本的「佛壇」有幾近相同的概念，但是台灣的「佛壇」和日本的「佛壇」在漢字上寫法相同，但是意義上完全不同。

7 所謂的檀家，就是歸屬一定的寺院，布施其寺院的俗家。

8 檀那是梵語的略稱，是佛家稱呼信徒的用語，也就是「施主」的意思。在日本，檀那也稱作檀家。檀那寺則是對自己歸依佛寺的稱呼，也稱檀寺。

9 在江戶時代擅自離檀是受到禁止的，可參考豊田武所論說的「一寺一家說」（豊田武 1982）。另外，森本一彥更進一步將時代往前推溯，分析「半檀家」是如何的形成並走向消解，並詳細分析嚴格的「一家一寺」寺檀制度的形成過程（森本一彥 2006）。

10 江戶時代以個人墓與夫婦墓為主，現代日本人慣用的家墓，主要是從明治時代的政策而施行至今（井上治代 1990：132）

11 日本人因受到傳統的「村」（*mura*）的影響，其組織之束縛性很強，當鄰居家有喪事發生時，身為同組織的成員，即使要上班也會請假去義務幫忙。

12 在日本，死者年忌後與祖先融為一體，成為合而為一的「神」；但在台灣，死者是在父系親族如金字塔的排序上，佔有一地位的「祖先」。因此可以從神主牌或族譜得知死者的位階（植松明石 1989：456）。

13 町內會是日本各城市鄉村街巷的住民自治組織。町內會的前身是在中日甲午戰爭下，所成立的地方行政最末端的組織。1940 年以後，演變成國民統制組織大政翼贊會的下部組織，內部還編組成「鄰組」。1947 年以後雖已立法廢止，但是其組織至今仍然存在。一般來說町內會又稱作自治會、地方振興會等等。其決議雖然沒有法律效力，但至今仍是日本地方社會組織下最強大的地緣自治團體。

14 所謂的「社葬」，就是用公司的名義發喪。費用由公司支付。

15 家人輪流在往生者的枕邊，給予往生者嘴邊擦拭滋潤。簡單來說，就是用新的毛筆或是將箸子的前端卷好脫脂綿後，用線綁好，再去沾水，幫死者輕輕擦拭。這種作法，本來是祈求死者能甦醒還生，現則演變成為死者作的最後一件事。本來是為死者臨終前作的事，現在則是在死者往生後進行的儀式。

16 比如說，淨土真宗位本院寺派的總本山位在京都府的西本願寺，天台宗的總本山在滋賀縣的延曆寺，淨土宗的總本山在京都府的知恩寺，融通念佛宗的總本山在大阪市的大念佛寺，黃檗宗的總本山在京都府的萬福寺等等。



臺灣大學學術期刊資料庫

17 簡單來說，可以分類有日、月、星、「植物」、「動物」類等自然現象的家紋，也有佛教等信仰類、「家」的源流為主的分類等等。詳細論述請參考千鹿野茂（1993）。

18 在關東地方有 1866 年成立的橫濱中華義莊，在北海道地方則有 1976 年成立的函館中華義莊。

19 在阪神地區，除了中華義莊外，極少部份華僑還有使用春日野外國人墓地、小野濱外國人墓地兩處，安葬華僑遺體和安置遺骨。但是此二地以歐美人居多（中華會館編 2003：294-295）

20 根據筆者的訪談中，為何使用日本人墓地而不使用中華義莊的墓地，大多所持的理由是「離家近」。可是大阪地區交通發達，從大阪到神戶，從大阪到京都都在 1~2 小時以內的通勤區，如果真有心要放在中華義莊，是可辦得到的。再詳加追問之下，得到了「沒有必要一定要放置在華僑靈園」、「住在日本和日本人一樣就好」、「和日本人放在同一靈園很正常」等的回答。

21 所謂的過去帳就是，寺院將檀家信徒的死亡年月日、法名、俗名、年齡等記載用的靈簿。也叫作點鬼簿。近世後期強化寺檀制度後，全部的寺院都開始使用過去帳。也就是記載在過去帳的人名，即代表此人已經往生，在日本的信仰中，往生者即是「神」，成為祀奉的對象。

22 本文所論述的台灣人檀家，不只在形式上，在精神上是否也與日本佛教的教義結合與認同，將待他日專文討論。

23 戰後日本開放，在寺檀制度上雖早已無政治、法律的強制力；而且伴隨時代的轉變，在日本民間，特別是年輕人有脫傳統、脫宗教化的傾向。雖說如此，現今的寺檀結構並未完全解體仍然存在。

24 因戰前的軍國主義，戰後日本社會對宗教禁忌，因此在「國勢調查」裏，並沒有宗教傾向等的相關性調查。所有關於宗派的人數等，皆是以一般社會認知、各宗派自由申報為主。

25 日本學者在討論台灣的牌位祭祀之際，多會與儒家聯結甚至以「儒家牌位祭祀」來形容。這只是一個對比性的用語，就像是用「佛教祭祀」來形容日本，可是我們知道日本的佛教祭祀並不是百分之百的純佛教，而是與傳統民間信仰結合的「日式佛教祭祀」。因此，本文中所使用的例如神明桌的概念，雖不是儒家起源、也不是儒家正統可以接受的形式，但本論文所論及的漢人牌位祭祀法是含有儒、佛、道、民間信仰混合的意義。

26 像是大阪市天王寺區、生野區有全日本最大的 Korea Town。尤其是近畿鐵道、JR



臺灣大學學術期刊資料庫

環狀線、大阪市地下鐵附近的桃谷站、鶴橋站附近有著名的韓國・朝鮮人商店區。他們大多是在戰前來日，主要的出身地是韓國濟洲島。

27 在日本，儒家被視為一宗教，因此漢字的使用上書寫「儒教」而不是儒家。

## 引用書目

大野達之助

1961 《日本の仏教》。東京：至文堂。

千鹿野茂

1993 《日本家紋総鑑》。東京：角川書店。

五十嵐真子

2006 《現代台湾宗教の諸像》。京都：人文学院。

井上治代

1990 《現代お墓事情－ゆれる家族の中で》。大阪：創元社。

內田直作

1949 《日本華僑社会の研究》。東京：白杉文庫。

五来重

2000[1992] 《葬と供養》。大阪：東方出版。

中華會館編

2003 《落地生根》。忽海燕譯。香港：香港社會科學出版社有限公司。

王 維

2001 《日本華僑における伝統の再編とエスニシティー祭祀と芸能を中心に》。東京：風響社。

加地伸行

1990 《儒教とは何か》。東京：中公新書。

1974 〈孝経啓蒙の諸問題〉。刊於《中江藤樹・日本思想大系〈29〉》。山井湧、山下龍二、加地伸行、尾藤正英校注，頁 408-462。東京：岩波書店。



臺灣大學學術期刊資料庫

西山茂

1993 〈混住コミュニティの宗教変動〉。刊於《21 世紀日本のネオ・コミュニティ》。蓮見音彦・奥田道大主編，頁 73-100。東京：東京大学出版社。

吉野耕作

1987 〈民族理論の展開と課題〉。《社会学評論》37（4）：2-17。

成瀬千枝子

2007 〈戦後における大阪の華人組織の変遷－「大阪華僑総会」を中心に〉。《白山中国学》13：65-80。

孝本貢

1988 〈現代における先祖祭祀の変容〉。刊於《生者と死者》。石川俊夫、藤井政雄、森岡清美主編，頁 83-106。東京：三省堂。

谷富夫編

2003 《民族関係における結合と分離》。京都：ミネルヴァ書房。

林良哲

2008 〈火葬風行 棺材成本比土葬低〉。《自由時報》2 月 15 日：社會新聞版。

芳賀登

1970 《葬儀の歴史》。東京：雄山閣。

金泰泳

1999 《アイデンティティ・ポリティクスを超えて》。東京：世界思想社。

淨土真宗大阪教區東住吉組

2008 〈大阪教區東住吉組機関紙〉第 2 號。9 月 10 日發行。

周婉窈

1996 〈從比較的觀點看台灣與韓國的皇民化運動（1937-1945 年）〉。刊於《台灣史論文精選（下）》。張炎憲、李筱峰、戴寶村主編，頁 161-201。台北：允晨。

荊子馨

2006 《成為「日本人」：殖民地台灣與認同政治》。鄭力軒譯。台北：麥田。



臺灣大學學術期刊資料庫

堀江俊一

1989 〈台湾の位牌祭祀〉。刊於《祖先祭祀》。渡部欣雄主編，頁 172-192。東京：凱風社。

原田敏明

1976 《村祭と座》。東京：中央公論社。

莊英章

1994 〈祖先崇拜：福建閩南與台灣漢人社會之祖先牌位祭祀〉。刊於《トートーメーと祖先崇拝》。沖縄国際大学南島文化研究所主編，頁 27-82。沖縄：タイムス社。

野入直美

2003 〈キリスト教信仰と家族生活〉。刊於《民族関係における結合と分離》。谷富夫主編，頁 379-455。京都：ミネルヴァ書房。

陳大哲

1996 〈在日韓国・朝鮮人の祖先祭祀における文化変容—理想的祭祀と現実祭祀の事例を通して〉。《民族学研究 》60（4）：342-353。

新修大阪市史編纂委員會

1994 《新修大阪市史第七巻》。新修大阪市史編纂委員会。

張玉玲

2008 《華僑の創出とアイデンティティ》。名古屋：ユニテ株式会社。

許淑真

1982 《留日華僑総会の成立について（1945～1952）－阪神華僑を中心に》。刊於《日本華僑と文化摩擦》，山田信夫主編，頁 119-188。東京：厳南堂書店。

1987 〈新華僑の生成と日本華僑社会の変容〉。《摂大学術》第 B-5 期，頁 25-42。大阪：摂南大學。

森本一彦

2006 《先祖祭祀と家の確立》。京都:ミネルウァ書房。



臺灣大學學術期刊資料庫

植松明石

1989 〈台湾における死者の霊魂と骨〉。刊於《祖先祭祀》。渡部欣雄主編，頁 448-475。東京：凱風社。

黃嘉琪

2007 〈在日台湾人の日本社会適応戦略―ニューカマーの母親を事例に―〉。《社会学雑誌》24：141-156。

2008 〈第二次世界大戦前後の日本における台湾出身者の定住化の一過程―ライフコースの視点から－〉。《海港都市研究》3：129-141。

黃蘭翔

1999 〈風水中的宗族脈絡與其對生活環境經理的影響〉。《臺灣史研究》4(2)：57-88。

過放

1999 《在日華僑のアイデンティティの変容》。東京：東信堂。

関沢まゆみ

2002 〈葬送儀礼の変容〉。刊於《葬儀と墓の現在》。国立歴史民族博物館主編，頁 201-226。東京：吉川弘文館

鈴木棠三

1981 〔1937〕〈入村者と永住の手続き〉。刊於《山村生活の研究》。柳田國男主編，頁 60-69。東京：図書刊行会。

豊田武

1982 《豊田武著作集 5－宗教制度史》。東京：吉川弘文館。

鴻山俊雄

1979 《神戸大阪の華僑-在日華僑百年史》。兵庫：華僑問題研究所。

Huang, Chia-chi

2010 From the Japanese ‘Empire Subject Family’ to the ‘Foreigner Family’: Focusing on Cases of Settlements of Taiwanese Residents’ Family Registration in the 2nd Next-Generation Global Workshop. In Is Family Alive?: Changing Social Relations Through Sex, Politics and Communication, Global COE. Kyoto University, eds. Pp.170-184. Kyoto: Kyoto University Press.



臺灣大學學術期刊資料庫