

弔旗、花圈、三板橋——
日治時期日人之葬儀與他界觀

陳珏勳

國立臺灣大學人類學博士

摘要

生老病死是人生必經的階段，尤其是在近三年多全世界遭受到新冠肺炎疫情巨大影響，激烈地改變了人類面對疾病、處理死亡的儀禮方式。若說婚禮是人生的華麗舞臺，那喪禮便可以視為個人社會網絡與地位的最後彰顯場合。日治時期的臺灣，原本以土葬為主，日人移植來臺之後，總督府明令規定以火葬為處理死者的方式，除了是基於環境衛生與防疫疾病的理由之外，其中所隱含的自古以來日本人對於死亡之文化概念，與臺灣相異甚大。日治時期渡臺的日本人，總有面對死亡的一刻，而在臺日人是如何進行其喪葬文化儀禮？本文主要以在臺日人史料敘述為切入點，探討日人的喪葬儀式與他界觀。本文結論指出在臺日人與臺人相比，多數傾向於火葬，一則便於攜骨回歸日本本土，埋葬於共同家族墓地，二則由於死穢的文化概念所致。葬儀亦伴隨著社會文化的演進改變，從傳統的送葬行列到舉行告別式，及從葬儀社到專業喪葬儀禮公司的出現，顯示出日治時期日人喪葬儀式概念的劇烈轉變。

關鍵字：三板橋、葬儀、他界觀、火葬、死穢

壹、前言

在新冠肺炎嚴重侵襲全球下，戴口罩、勤洗手的新日常（New Normal）生活中，疫情下面對死亡的方式異於以往。人皆有一死，死亡後所舉行的喪禮，是一生中最後的展演舞臺，亦是出生、成人、結婚等人生通過儀式（Rite of passage）的一環，透過喪禮的舉行，得以追逝緬懷亡者，療癒撫慰生者，原本是圍繞亡者橫向與縱向之人際關係而連結，使得其家族、親戚與友人等齊聚一堂的場合，在近三年多疫情肆虐下，為了防止傳染源擴大，喪禮儀式規模已收束再縮小，亦或僅剩家祭。漢人對於死後世界的描述，受民間信仰或是佛教的影響，人的「三魂七魄」與陰府十八層地獄、輪迴轉世投胎等概念相呼應，然而日本人對於亡者存在的世界，另有一番想像。

無論是經歷戰爭或行旅而羅患風土病，抑或在臺終老一生，日治時期的在臺日人總有面對死亡的一刻。日人移民來臺，除了將其宗教禮俗、慣習等文化移植入臺，與其切身相關的生命儀禮，多依照其文化傳統方式舉行。有關日人喪禮儀式之研究，如柳田國男在〈葬制の沿革について〉¹ 探討日本傳統葬儀形式與內容，亡者之形骸與靈魂概念之關係，五來重之《日本人の死後觀》² 闡述對於死者的畏懼與恐怖概念，及伴隨哀惜憐愛兩面性，具體展現於喪葬儀式中，亡者經過鎮魂儀式轉化為新佛，數年後成為祖靈，歷經三十三年之供養，最終成為神靈，稱為「靈魂昇華」。大野達之助、芳賀登等學者指出日本文化的喪葬儀式，在歷史過程中到佛教的影響，加之江戶時代檀家制度的確立，使佛教僧侶僅著重法事與喪葬工作，形成「葬式佛教」，而廣受批評。³ 新谷尚紀針對參與葬儀之團體分類出血緣、地緣與無緣，指

* 本文承蒙兩位匿名審查委員惠賜意見，特此致謝。

1 柳田國男，〈葬制の沿革について〉，《人類学雜誌》，44卷6号（1929年），頁295-318。

2 五來重，《日本人の死後觀》（東京：角川書店，1994年6月）。

3 大野達之助，《日本の仏教》（東京：至文堂，1961年）。芳賀登，《葬儀の歴史》（東京：雄山閣，1970年1月）。

出日本葬儀需透過此三方面合作才得以成立。⁴ 此外，松金公正之論文，探討日系佛教於日治時期傳入並在臺佈教之變遷研究，⁵ 角南聰一郎則探討日人在臺墓碑的形式，與其對於戰後臺人墓碑建造之影響，⁶ 另外，槇村久子、川森博司、尤銘煌等論文則是以現代的喪葬、風水事例進行東亞比較之探討；⁷ 胎中千鶴書中關於殖民地臺灣葬儀之分析，⁸ 談論到臺灣人傳統的喪葬概念以及風水對於子孫所帶來的深遠影響，其以人類學與歷史學的角度論述葬儀的近代化與日本化，對於臺灣社會所帶來的影響甚鉅，然其所針對的研究對象主要是以臺灣人為主，較少提及在臺日人之面向。對於在臺日人渡臺後的生活與生命儀禮之探討，學者對此面向著墨甚少，屬於尚未被深入探討的議題。本文主要以在臺日人為例，檢視相關之報章雜誌、個人回憶錄與自傳、總督府檔案等資料，深入探討公共墓地的形成，與日人舉行喪禮儀式之過程、旁人對於參與喪葬事宜的描述，藉此為切入點探討在臺日人的喪葬儀式與他界觀。

貳、日本傳統民俗之死生概念

一、山岳信仰

人生的終點——死亡，不同文化有相異的詮釋方式，日本傳統民俗觀念

- 4 新谷尚紀，〈葬送習俗の民俗変化 1- 血縁・地縁・無縁〉，《国立歴史民俗博物館研究報告》，191 集（2015 年 2 月），頁 9-62。
- 5 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》，3 期（1999 年 2 月），頁 191-221。
- 6 角南聰一郎，〈アジアにおける日本人墓標の諸相：その記録と研究史〉，《人文學報》，108 卷（2015 年 12 月），頁 3-20。
- 7 槇村久子，〈東アジア地域における近年の葬送墓制の変容：中国、台湾、韓国を事例として〉，《現代社会研究》，15 号（2012 年 12 月），頁 23-35。川森博司，〈比較の視点としての「風水」—東アジアにおける死者の埋葬をめぐる〉，《国立歴史民俗博物館研究報告》，68 集（1996 年 3 月），頁 187-201。尤銘煌，〈日本・台湾における葬儀の比較研究：社会学的分析〉，《比較文化研究》，56 号（2002 年 7 月），頁 21-30。尤銘煌，〈日本と台湾における死生観の比較研究—葬送儀礼を中心として〉，《比較文化研究》，61 号（2003 年 7 月），頁 89-98。
- 8 胎中千鶴，《葬儀の植民地社会史—帝国日本と台湾の〈近代〉》（東京：風響社，2008 年）。

中，人生在世時伴隨著成長附著在軀體的「生靈」亦隨之成長，對於死亡的描述，除了佛教的輪迴轉世、極樂淨土外，傳統民俗靈肉分離概念中，死後軀體雖被火化，亡者的「死靈」仍居住在山中彼方繼續生長，是所謂的「他界」（死後世界），並在夏季盂蘭盆或是正月時期，祖先之靈會回到後代子孫家中團聚。基於萬物有靈論之泛靈信仰（animism），日本傳統概念認為山川草木萬物有靈，而人類之亡者肉體有限，下葬後雖會腐化，然其靈魂卻永久續存。日本人死後世界的概念，融合了神道、佛教與民間信仰的概念，如京都每年夏季舉行之「五山送火」，雖是著名之觀光活動，但其背後所蘊含之文化概念即是起源於江戶時代祖先崇拜之「盂蘭盆」佛教行事，在每年的8月13日點燃「迎火」迎祖先回到家中與子孫團聚，於8月16日點燃「送火」，將祖先之精靈送回山中冥府他界。⁹ 山中他界也表現於登山信仰，如三大靈山之立山、御嶽山、富士山，立山由登山參拜者繪製了「立山曼荼羅圖」¹⁰ 描述山頂自然景象有如死後前往的地獄而聞名，只要攀登立山便可以體驗死後的世界。長野縣的御嶽山則聚集了以修驗道為主的登山信仰者，穿著麻布袈裟白衣裝束，身背法螺傳遞思想，登上山裡進行斷食、瀑布沖頂等艱苦修行，以獲得山中的靈氣活化自身的靈魂。而富士山，是日本的第一高山，自古以來便是日本人的心靈故鄉，富士山不僅是神聖的象徵，且是遙想崇拜的對象。

在日本歷史文化中，山岳的存在具有下列三種宗教意涵，一為亡者多被抬往山中埋葬，山是祖先靈魂前往的「山中他界」，在此居住著支配山岳的山神，於春天時來到人間守護農耕，於秋季收穫祭後再度回到山裡。二為山

9 和崎春日，〈都市の祭礼の社会人類学-左大文字をめぐる〉，《民族学研究》，41卷1号（1976年4月），頁1-29。

10 曼荼羅一詞來自印度密宗，指以圖繪形式描述宗教的宇宙觀，流傳到日本後，立山曼荼羅是以立山的地形為基礎，描繪人死後各種地獄景況及西方極樂淨土的樣貌。

岳是人間凡界與他界相隔之所，洞窟是通往他界的道路，即聖 / 俗交會處。三為山岳即是宇宙山，是連結天與地的軸心，顯現出宇宙概念，即神之展現。¹¹ 山岳信仰的民俗概念往後受到道教、佛教、陰陽道、巫術與密教影響，於室町時代末期發展出一套教義與組織形成日本獨特宗教信仰—修驗道。信奉修驗道獲得靈力者稱為山伏，為半僧半俗的修驗者，前往山岳與神靈進行交流，獲得特殊靈力稱為「驗」，憑藉驗力與法力至鄉里間為一般民眾進行治療疾病、占卜託宣等活動。¹² 基於山岳信仰在日本各處建設有靈場，現今如富士山、木曾御嶽、大峰山、英彥山等，皆是受到修驗道之影響而成為靈山，¹³ 其中三大靈場高野山、比叡山以及恐山，存在許多佛寺神社靈驗處。高野山是弘法大師空海開創真言宗之地，京都市比叡山是天台宗總本山所在處，兩者皆為日本佛教的聖地。青森縣的恐山則有盲眼巫女，在盂蘭盆時節依據前來拜託者的意願，使生者與死者、子孫和其祖靈、神相互交流。對於死後的世界之想像，自從佛教傳入日本後，伴隨著歷史演變，地獄思想影響對於死後概念之建構，佛教所主張的六道輪迴等，在淨土思想的提倡下，強調一心念佛就能脫離六道輪迴順利往生西方極樂淨土。

二、葬式佛教與死穢之概念

日本社會文化中的死生概念，與佛教的傳入具有密切之關聯。傳統佛教宗派為「十三宗」¹⁴ 其下又分為數十派，佛教在西元六世紀時傳入日本，奈良時代已有「南都六宗」。¹⁵ 平安時代最澄大師創天台宗，空海大師創立真

11 宮家準，《修驗道》（東京：青春出版社，2001年），頁292-293。

12 鈴木正崇，《山岳信仰》（東京：中央公論新社，2015年），頁19-20。

13 福田アジオ、宮田登編，《日本民俗学概論》（東京：吉川弘文館，2004年），頁211-212。

14 十三宗依據成立時間早晚順序為法相宗、律宗、華嚴宗、天台宗、真言宗、融通念佛宗、淨土宗、臨濟宗、淨土真宗、曹洞宗、日蓮宗、時宗與黃檗宗。岩井宏實，《日本の神々と仏》（東京：青春出版社，2002年12月），頁147-148。

15 末木文美士著，涂玉盞譯，《日本佛教史》（臺北：商周出版社，2002年12月），頁52-53。

言宗。平安時代末期，武士階級抬頭而逐漸掌權，原本貴族支持的佛教宗派勢力隨之減弱，新興的武士階級與平民階級開始謀求新的價值觀，之後進入由武士階級掌權的鎌倉幕府時代，此時所創立的宗派有淨土宗與淨土真宗、時宗、臨濟宗、曹洞宗、日蓮宗與融通念佛宗等。¹⁶淨土宗的法然大師，將念佛觀念發展到極致，認為相信阿彌陀佛力量的接引、救援才能脫離現世的穢土，往生西方極樂世界，在當時的民間產生極大的流行。¹⁷承襲淨土宗的淨土真宗，由親鸞所創立，在弘揚佛法上由於其具有簡易性，創立後形成下層民眾的精神支柱，之後分派為淨土真宗本院寺派與真宗大谷派，其下又分出許多支派。到了江戶時代，佛教十三宗派在此時期大致成立。¹⁸

江戶時代幕府頒佈禁止基督教傳教令，發佈「本末制度」整理全國寺院，將寺院按照各宗派區分為如家系之「本寺——中本寺——直末寺——孫末寺——曾孫末寺」，為了徹底禁止信仰基督教，將戶籍登記在寺院之下「宗旨人別帳冊」中，記載各戶資料，是為「寺請制度」，被登記在寺的家族，便稱做「檀家」，其所屬的寺院稱為菩提寺，使得當時原本沒有寺院存在的偏遠地區，也紛紛新建寺院，多以淨土宗、淨土真宗、日蓮宗與曹洞宗等宗派為主。¹⁹當時的日本人從出生到死亡，名字被記載在菩提寺裡的宗旨人別帳冊，舉行結婚儀式時與要從事公職時必須出示寺院所開出的證明。而檀家的義務如下²⁰：1. 若不向寺院捐獻者便不被承認為檀家。2. 檀家必須在盂蘭盆、祖先供養日、祖先的忌日時到寺院裡祭拜。3. 檀家有義務要負擔寺院的各項修理費用。幕府的此項制度類同於現今之人口戶籍制度，政府只需要透過

16 圭室文雄，《葬式と檀家》（東京：吉川弘文館，2007年5月），頁2。

17 大桑齊，《日本仏教の近世》（京都：法藏館，2003年3月）。

18 岩井宏實，《日本の神々と仏》，頁116。

19 結城令聞編，《佛教 第V卷》（東京：大藏出版社，1958年5月），頁251-252。

20 大角修，《すぐわかる日本の仏教》（東京：東京美術，2005年10月），頁67。

官方直接控制各地的寺院，便間接地控制全國的戶籍，亦同時得以有效地抑制、取締外來基督教發展與傳教，江戶時代實施的寺檀制度，一方面促使日本家制度之形成，而另一方面，日本佛教概念描述靈魂前往極樂淨土或靈山他界之說，解除生者不安之情緒，透過為亡者誦經念佛，僧侶逐漸成為喪葬儀式的中介者，形成了日本獨特之葬式佛教文化。

根據 R.Hertz 之研究指出，²¹ 人類去世後的處理，可以區分為肉體、靈魂及社會三方面；第一為肉體死後，經過土葬或是火葬的手續，回歸於塵土；第二方面為針對靈魂之供養行為；佛教傳入日本，創造死後世界想像，稱呼亡者為ホトケ（Hotoke），日人去世後，認為死體存在著「死穢」（死亡所產生之污穢）的危險性，會對生者產生傳染及具有一定程度之威脅，因此死者的靈魂必須由後代子孫對其進行初七日、四十九日、百日、一周忌、三回忌、七回忌、十三回忌等一連串之供養儀式，直到三十三回忌或是歷經五十年後年忌供養法事，當初不安定之死靈，才會逐漸轉換為安定之祖靈；第三為社會方面之處理，意指亡者原本所代表之社會名聲與地位，在其去世後，會由其後代或是其他相關者取代之。日本的喪葬儀式當中，為了將亡者順利送往他界成佛，在佛教僧侶的引導下，分成三階段構造，一為在確認死亡後到埋葬的期間，二為埋葬後到四十九日的供養作忌，三為四十九日到三十三年忌的期間。而五十年則為最終年忌，經過五十年子孫對其之供養，亡者才得以由ホトケ成為神，並從此被併入祖靈祖神的行列，在山中繼續守護子子孫孫。而在日治時期之後，渡臺日人來到與本土迥然相異之地，傳統之日人喪葬儀式，是否亦隨之移植入臺？亦或因環境變遷與社會條件改善而有所差異？以下將針對日治時期葬儀與社會環境進行探討。

21 ロベール エルツ（Robert Hertz），吉田禎吾等譯，《右手の優越 — 宗教的兩義性の研究》（東京：ちくま学芸文庫，2001年）。新谷尚紀，〈日本の死と葬送の民俗 — 伝統社會の死と現代社會の死 — 仏教と葬儀〉，《Religion and Culture》，14号（2008年），頁45-46。

叁、臺北三板橋公共墓地

一、臺人土葬，日人火葬

人之生也，紅塵勞攘，如蠶繭之自縛，似尺蠖之修環，會如旅客之投，別似林鳥之散，來時長短無定，死後老少不分，嗚呼四時秋風三板橋。²²

1895 年後，由於戰爭或傳染病死傷者眾多，為了防止傳染病源傳播，總督府規定設置火葬場並公布屍體之處理方式，²³ 日治時期臺北城外東北方之三板橋區域，²⁴ 設有公共墓地，是日人埋葬之所。移民來到臺灣，首先得適應的便是高溫溼熱的氣候，此外，深夜土匪的侵入，及各式傳染病如霍亂、瘧疾、傷寒等風土病，與黑死病之稱的鼠疫²⁵ 流行，更是造成年間死亡人數上升的主因，在日人間有「水土不服病者即死」²⁶ 的口耳相傳，即上述各因素影響，不斷地對在臺日人的生命產生威脅；其中鼠疫的根除，初步建立了臺灣的防疫體系，促成公共衛生之開展。²⁷ 初期不幸客死異鄉臺灣的日人，便被埋葬於三板橋附近一帶，此地於清朝時期原為舊兵營區，1896 年 12 月，第三任總督乃木希典之母壽子於臺灣去世，亦是葬於此區域。以 1900 年為例，在臺日人之死亡人數為 1,333 人，其中因傳染病而

22 〈臺北寺院（六）〉，《漢文臺灣日日新報》（1910 年 2 月 27 日），5 版。

23 「火葬場取締ニ關スル通達」（1897-02-26），〈明治三十年臺灣總督府公文類纂甲種永久保存第十四卷衛生〉，《臺灣總督府公文類纂》，國史館臺灣文獻館，典藏號：00000134030。

24 今臺北市南京東路一段和林森北路一帶區域，即康樂公園與林森公園範圍，曾被劃為日人共同墓地，於 1997 年進行拆遷而出土眾多日人墓地與墓碑。參見蔡錦堂，〈從三板橋日人墓園到林森康樂公園〉，《臺灣學通訊》，103 期（2018 年 1 月），頁 26-27。

25 堀內次雄，〈臺灣衛生事始一領臺當時の思ひ出下〉，《民俗台灣》，2 卷 11 號（1942 年 11 月），頁 22-24。

26 田中一二，《臺北市史》，（臺北：臺灣通信社，1931 年 12 月），頁 368。

27 范燕秋，〈鼠疫與臺灣之公共衛生（1896-1917）〉，《國立中央圖書館臺灣分館館刊》，1 卷 3 期（1995 年 3 月），頁 59-84。

病故者有 874 人之多，²⁸ 亦有行旅病死者，除了埋葬在臺灣者，其餘大多是火葬為主，以便於讓其親人將骨灰歸葬日本，²⁹ 然歷經數年，此墓地乏人管理，墓碑腐朽傾倒遍地，任風吹雨淋，到處雜草叢生，光景慘淡。³⁰ 基於防治疫病與環境衛生之理由，臺北廳於 1906 年針對三板橋墓地進行整理，由總督府技師岡田義行擔任墓地設計與規劃，³¹ 岡田出身東京府，曾任日本內務省衛生局技師，於 1894 年與「日本細菌學之父」北里柴三郎、高木友枝等一行前往香港調查鼠疫，³² 後於 1897 年在臺擔任民政局衛生課技師、歷任警察本署臨時防疫課防疫事務官、臺北廳衛生及土木調查委員會顧問，於 1912 年接替高木友枝任職總督府衛生課課長直到 1915 年卸任。³³ 擔任總督府職務期間，從事防疫相關事務經驗豐富，亦是總督府醫院院長高木友枝的得力助手，時常代理高木職務。岡田設計之三板橋墓地，修築從敕使街道至墓地間的道路，路旁與墓地內各處俱栽植樹木，建設花壇、溝渠與廣植花卉成為小公園，³⁴ 兼顧環境衛生美觀，可視為臺灣第一座近代化「公園墓地」之雛形。往昔之墓地，使人具有陰森恐怖不潔之感，然自十九世紀明治維新以來，日本積極學習歐美造園技術，將之運用改革於墓地建造，如東京多磨墓地、八柱靈園等處陸續開設公園墓地，³⁵ 除是故人埋葬之所外，亦

28 不著撰人，〈雜報〉，《臺灣協會會報》，50 號（1902 年 11 月），頁 40。

29 火田山人，〈殖民地ご墓地〉，《五十會》，3 號（1905 年 3 月），頁 9。

30 金鼓生，〈哀雲低迷す三板橋〉，《臺灣》，2 號（1910 年 12 月），頁 39。

31 〈修理三板橋塚地〉，《漢文臺灣日日新報》，1906 年 12 月 2 日，4 版。

32 中瀨安清，〈北里柴三郎によるペスト菌発見とその周辺 — ペスト菌発見百年に因んで〉，《日本細菌学雑誌》，50 卷 3 号（1995 年），頁 637-650。

33 李澍奕，〈淺談日治時期臺灣鼠疫工作小組成員〉，《國史館臺灣文獻館電子報》192 期，2020 年 3 月。
<https://www.th.gov.tw/epaper/site/page/192/2673>。曾根脩平，〈日本統治時代台灣におけるマラリア防遏事業と衛生思想の普及について〉，兵庫教育大學學校教育研究科碩士論文，（2015 年 3 月），頁 159。

34 〈整理三板橋墓地〉，《漢文臺灣日日新報》，1906 年 12 月 25 日，2 版。

35 公園墓地又稱為墓地公園、墓園、靈園等，日本第一座公園墓地於 1923 年在東京開園，由時任東京市公園課長井下清所設計企劃之多磨墓地，是其受到德國人 Hans Pietzner 於 1903 年所著作之 *Landschaftliche Friedhoefe*（景觀墓地）啟發，並參照法國、義大利、美國等其他都市地區的例子而完成設計「自然美麗之淨地」。慎村久子，〈多磨墓地をはじめとする公園墓地の成立・展開と今日的課題〉，《造園雜誌》，55 卷 5 号（1992 年），頁 121-122。

建築公園相關設施，將墓園與近代化公園之概念相互結合，是市民散步、保健、衛生之所，也兼為兒童遊戲之場（圖 1）。³⁶ 三板橋墓地具備近代化公園墓地之造景，在壕溝種植紅白蓮花，墓地內劃定墓號區域以明辨方位，總坪數約有 3,372 坪，墓數在 1910 年時則達到約二千座。³⁷

而因日本人有火葬需求，於臺北南門附近設置有火葬場，為了應付火葬數量增加，1900 年由居住臺北城之民間業者淵上鄉右衛門導入日本技術，考量衛生與通風，選擇三板橋共同墓地東北方申請建築近代化之火葬爐。³⁸ 伴隨移民逐漸增多，死亡人數亦呈現上升的趨勢，以 1898-1901 年為例，從 325 人升至千人以上，³⁹ 使得火葬場之運作次數逐年增加。然民間經營弊害頗多，至大正時期由臺北州買收公營管理，1930 年後，增設最新樣式重油火葬爐，特徵為一小時完全燃燒且無煙無臭。⁴⁰ 以 1930-1933 年間的臺北市火葬申請人數來看，必須依照火葬爐規格交付使用費，上等 18 圓、中等 10 圓、下等 6 圓，⁴¹ 仍以日人佔絕大多數；對於一般臺灣人來說，火葬費是筆不小的金額，由於臺人仍依照傳統於亡者過世後在家停棺、請風水師擇日看墓地風水等民俗，及在心理上強烈認為會無法轉世為人，對於火葬仍有所抗拒，⁴² 因此使用火葬場的臺人甚為稀少。

二、葬儀堂與喪葬費用

此外，三板橋墓地區域附近建設有葬儀堂，以便舉辦喪葬儀式，讓生者對亡者進行弔念。⁴³ 「葬儀堂自三十九年起工，係以公共衛生費經營照公

36 志水守道，〈臺北市三板橋共同墓地的現狀と之が改善に關する卑見〉，《臺灣の山林》，132 號（1937 年 4 月），頁 54。

37 金鼓生，〈哀雲低迷す三板橋〉，頁 38。

38 「臺北市火葬場移轉改築許可」（1899-08-12），〈明治三十二年臺灣總督府公文類纂永久保存追加第七卷文書衛生警察及監獄〉，《臺灣總督府公文類纂》，國史館臺灣文獻館，典藏號：000000427011。

39 不著撰人，〈雜報〉，《臺灣協會會報》，50 號，頁 37。

40 臺北市役所，〈臺北市概況〉（臺北：臺北市役所，1939 年 5 月），頁 83。

41 臺北市役所，〈臺北市例規集〉（臺北：臺北市役所，1938 年 9 月），頁 235。

42 片岡巖，〈臺灣風俗誌（完）〉（臺北：臺北市役所，1921 年），頁 839。

43 志水守道，〈臺北市三板橋共同墓地的現狀と之が改善に關する卑見〉，頁 54-70。

共營造物規定，屬臺北廳管理，山本竟山氏題其額曰天門，蓋取神佛通用之意。」⁴⁴ 葬儀堂屬於臺北廳之管轄經營，由書法家山本竟山題字「天門」以公共經費興建於 1906 年，在收歸臺北廳重建之前，此處已建有葬儀堂，是委任給曹洞宗之布教師，然卻管理不善，致使墓地荒草叢生，而改由臺北廳接手，從此不問神佛基督宗派，皆可在此新築之葬儀堂舉行喪葬儀式。⁴⁵

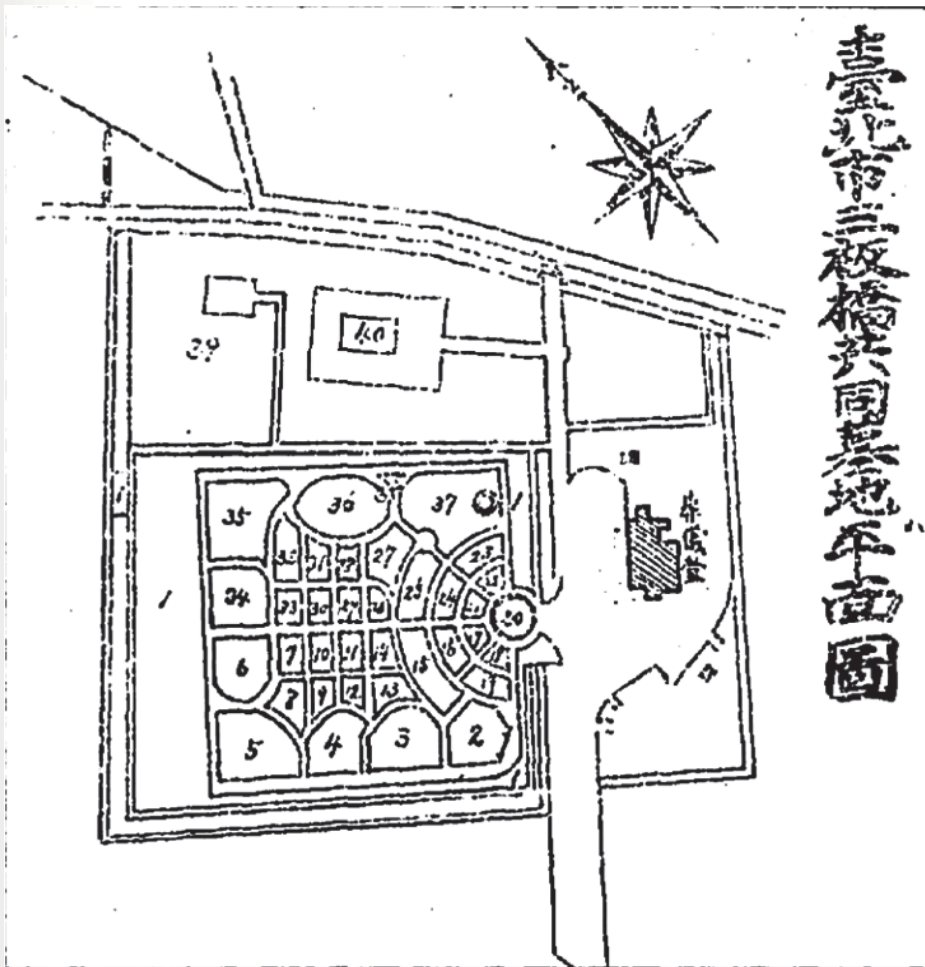


圖 1 三板橋共同墓地平面圖

資料來源：志水守道，〈臺北市三板橋共同墓地的現狀と之が改善に關する卑見〉，頁 69。

44 〈臺北寺院（六）〉，《漢文臺灣日日新報》，1910 年 2 月 27 日，5 版。

45 金鼓生，〈哀雲低迷す三板橋〉，頁 38。

日人舉行喪葬儀式之時，多有賴於佛教僧侶的唸經。日本佛教宗派在 1895 年之後，隨軍隊派遣從軍布教師傳入臺灣，以在臺開拓教場與增加信徒，原以慰問出征軍人、軍屬為主要工作，初期以曹洞宗、真宗本願寺派、淨土宗、真言宗等布教師較為活躍，由於當時渡臺日人仍甚少，各宗派便以向臺人布教為原則，透過在各地設置布教所、日語講習所，或是慈惠醫院等為手段相互競爭，如曹洞宗之從軍僧佐佐木珍龍布教師，將布教所設於石坊街天后宮，立出張所於艋舺龍山寺。⁴⁶ 1900 年之後，日本的佛教本山寺廟不再支援或縮減臺灣布教所經費，各宗派在臺布教師必須開始獨立經營維生，加之渡臺日人逐年增多，舉行喪葬儀式時「佛事法要」皆需布教師的參與唸經，而開始傾向以在臺日人為主要對象。⁴⁷ 日治中後期，來臺布教的宗派前後總共達到 8 宗 14 派之多，分別為華嚴宗、天臺宗、真言宗、臨濟宗、曹洞宗、淨土宗、淨土真宗、日蓮宗；其下又細分為共 14 派，各宗派以從軍布教師為首的時期，之後分別在明治、大正與昭和時期陸續來臺開教。從渡臺以來持續布教的各宗派，在 1942 年的時間點上，數量居於前三名之說教所的宗派，分別為曹洞宗、真宗本願寺派以及淨土宗，而以日本人信徒的數量來說，前四名則依序為真宗本願寺派、真宗大谷派、淨土宗以及曹洞宗。⁴⁸ 從上述布教過程來看，在臺日人於進行喪葬儀式時，各宗派之僧侶是不可或缺的角色，對日人來說，是絕對必要之存在，此亦即日本本土「葬式佛教」的延伸與移植。

喪葬儀式之舉行，除了遠親近鄰之互助合作，葬儀社的出現，亦是時代演進之產物，根據 1901 年出版《土商名鑑》的記載，嬰兒出生有產婆的幫助，然若不幸死產，其胞衣（胎盤與臍帶）與屍體之處理有專門之葬儀請負業來負責埋葬，當時的業者即為經營火葬場之淵上鄉右衛門開設之葬儀社白

46 〈布教發展〉，《漢文臺灣日日新報》（1911 年 2 月 28 日），3 版。

47 丸井圭治郎，〈臺灣佛教（二）〉，《臺灣教育》，193 號（1918 年 7 月），頁 6。

48 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》，3 期（1999 年 2 月），頁 202、209、216。

蓮舍，⁴⁹ 1915 年成立了專業的葬儀會社臺灣博善株式會社，營業目的為不分臺灣或日本人，負責辦理喪葬事宜，此外，亦涉足紀念碑頌德碑墓碑建設等及慈善社會事業。⁵⁰ 到了日治中期，為了應付日益增多的葬儀之舉行，臺北城內附近日本人經營的葬儀會社總計有，博善株式會社（表町）、香蓮舍（新起町）、西蓮舍（若竹町）、藤屋葬儀店（兒玉町）與花蓮舍（壽町），周邊亦有專門販售佛具及佛壇等諸器具用品的店家。⁵¹ 喪葬儀式需要動員亡者親戚朋友各方的人際關係與物力共同參與。日治時期的葬儀花費種類繁多，到後期被評價於收取過高費用，以 1936 年為例，臺北組合的商定價碼之下，舉辦一場「特等」的葬儀費及包含之項目如下表。

表 1 特等喪葬費用名目表

名稱	數量	備註
名旗	1 根	又稱弔旗，寫有亡者名字的旗幟
蓮造花	1 對	人造蓮花假花
花水桶	2 對	裝花的水桶
供物	2 對	供養亡者之果物
籠花	2 對	裝飾在祭壇兩側之供花
花輪	2 對	花圈
筒花	3 對	裝飾在祭壇兩側之花籃
位牌	1 個	亡者之牌位
棺	1 個	亡者之棺木
骨箱	1 個	骨灰罈
香爐	1 個	燒香爐
四花	1 個	供養於祭壇之白色人造花
總計	63 圓	

資料來源：不著撰人，〈葬儀料があまりに高い改革を叫べ今のまでは浮ぶに浮べぬ〉，《臺衛新報》59 號，頁 9。

49 上田元胤、湊靈雄編，《臺灣士商名鑑上下》（臺北：にひたか社，1901 年 12 月），頁 157。

50 谷川松舟、小林小太郎，《蕃界平定紀念臺灣開發誌全》（臺北：臺北印刷株式會社，1915 年 4 月），頁 123-124。

51 荒川久，《御大典紀念臺北市六十餘町案内》（臺北：世相研究社出版部，1928 年 11 月），頁 244-245。

其中列出特等總計為 63 圓的喪葬費用，僅多是葬儀期間圍繞祭壇之裝飾用品，未包括租借靈柩車、喪服、草鞋以及其他人事費用。特等下的二等費用為 43 圓，三等為 23 圓，從上述紀載得知，要辦一場較正式盛大隆重的喪禮，沒有花費一百圓以上是無法舉辦的。⁵² 而此價錢在當時約等於臺北州技手接近二個月的月俸。⁵³

肆、日人社會領導階層人物之葬儀

三板橋墓地與火葬場的建立，初期是在臺日人的需求所致，然中後期之後，亦有部分臺人使用火葬場。喪葬儀式是包含了對遺體的處理以及宗教上之鎮魂儀式，以埋葬或火葬形式處理亡者遺體，仍不算葬禮之結束，對於離開遺體的靈魂舉行之儀式，是對亡者最後的送別，透過一連串的告別儀禮，將死者從生者的世界中分離出來，送往他界，臺灣與日本的葬禮儀式在本質上便有所差異，亦是造成文化衝擊的因素之一。初到臺灣的日人，日常生活當中必會遭遇到臺灣人的喪禮場面，其中深感到震撼的便是觀看到所謂的「泣女」，即現今所指稱之孝女白琴。於 1895 年跟隨臺灣總督府民政局長官水野遵等第一批日人渡臺之佐倉孫三，在其以異文化之眼，實際走訪臺灣各地的社會民俗文化之後，而記述於其類似民族誌（ethnography）的《臺風雜記》⁵⁴ 一書的「葬典」中，描述了他觀察當時臺灣人舉行葬禮儀式時其所認為的「奇特」現象，內文如下：

52 不著撰人，〈葬儀料があまりに高い改革を叫べ今のまでは浮ぶに浮べぬ〉，《臺衛新報》，59 號（1936 年 8 月），頁 9。

53 不著撰人，〈敘任及辭令〉，《臺灣稅務月報》，304 號（1936 年 8 月），頁 141。

54 《臺風雜記》成書於 1903 年，為佐倉孫三（1861-1941）渡臺擔任公職三年期間，以職務之便，遊歷臺灣，以漢文所撰寫之文集結成書，內容記載日治初期臺灣各地的民間風俗與慣習記事。佐倉孫三，《臺風雜記》（東京：株式會社國光社，1903 年）。

臺人重葬典，棺槨必選良材，坑穴必欲深，最稱古聖賢喪死之遺旨，唯葬送之際，傭泣人數名，白衣倚杖，成伍追隨，哭聲動四鄰，而靜觀其人，未嘗有一滴淚，是全屬虛禮。

此則記述，描寫跟隨在亡者棺材後大聲代哭者的特殊哭喪文化，這是基於臺人去世後最擔心的便是送葬出山時「死無人哭」，池田敏雄的紀錄之下，認為這是臺灣話中最为惡毒的侮辱人言語，⁵⁵ 佐倉孫三因對其印象深刻，而記述於文獻之中。此外，關於臺人傳統撿骨習俗，亦是渡臺日人所認為奇異之風習，在〈臺灣人の死と葬式〉一文中提到，臺人在埋葬亡者 3 年後，會請「收骨頭人」將白骨化之遺骨的頭、手、腳等再次組成人體形狀，將其放置入「鳳金甕」中，再次埋葬之。⁵⁶ 日人移民入臺，首先接觸到的便是婚喪喜慶的文化差異，由於一般日人的傳統喪葬儀式，無以哭泣為職業的存在，日人的喪葬習俗上亦多接受火葬，而非土葬；因此上述的習俗屢次被記錄下來並保留在史料記載之中。

1895 年之後，移民數量逐年增加，初期死於臺灣的日人，因墓地尚未整理興建，將骨灰送回原鄉的人不少，中後期由於三板橋公共墓地整建完成，再則日人定住後，開始有將遺骨埋葬在臺灣的想法。三板橋墓地從日治初期建造到後期，因墓地數量膨大、又無造冊留存，無法知曉到底有哪些在臺日人埋葬於此墓地，透過當時的報章雜誌、紀念號與追悼錄等史料記載，得以搜尋出一些蛛絲馬跡。除乃木希典之母外，第七任總督明石元二郎遺言葬於臺灣最為著名，此外，總督府官僚鎌田正威、消防組長澤井市造等，皆埋葬於三板橋墓地，尤其是日治時期的總督府官員及民間有力者等，若無轉任回鄉，為數不少亦是葬於此。基於史料記載的詳細程度與不同時期葬儀差異之比較，下述以日人社會領導階層之人物—臺北總督府覆審法院院長石井

55 池田敏雄，〈出棺〉，《民俗台灣》，2 卷 9 號（1942 年 9 月），頁 15。

56 一記者，〈臺灣人の死と葬式〉，《臺灣》，9 號（1911 年 9 月），頁 58。

常英，與民間總督三好德三郎為例，探討日治中期到後期日人在臺的喪禮舉行之儀式過程、轉變與其受到社會環境影響所展現出之特性。

一、覆審法院院長石井常英之葬儀

石井常英（1864-1917），去世時的官職為臺灣總督府覆審法院長，屬於高等官職位。根據波形昭一對於在臺日人官僚之研究，指出「丟石頭隨便都會打到官員」，亦即日人官僚在臺灣具有大量存在的現象。⁵⁷ 岡本真希子亦指出，臺灣司法制度，由原初 1896 年之高等法院、覆審法院及地方法院組成之參審制更改為覆審法院與地方法院之貳審制，無論是參審或是貳審制度，初期由「內地人」（日本人）獨佔法官、檢察官的職位。⁵⁸ 渡臺擔任臺灣總督府覆審法院長的石井常英，畢業於東京帝國大學法學科，後歷經橫濱地方法院、東京及京都地方法院等法官，回任橫濱地方法院所長，於 1907 年 8 月轉任臺灣總督府法院法官，同時被任命為覆審法院長。⁵⁹ 為了祝賀石井新院長到任，於 9 月 23 日在梅屋敷料亭，召開盛大的歡迎園遊會，場邊設有餘興節目；亦有天婦羅、壽司、烏龍麵、關東煮，與備有日本酒、啤酒等飲料，⁶⁰ 足見石井常英所受到之重視。其在臺擔任覆審法院長期間，兼任臨時臺灣舊慣調查會⁶¹ 委員與高等林野調查委員，對於在臺日人的社會團體相關活動多有所參與，如在臺灣日日新報社新建築落成誌慶活動上為賀詞朗讀者，與任東洋協會臺灣支部評議員；主要場合亦擔任重要角色，在 1908

57 波形昭一，《近代日本の經濟官僚》（東京：日本經濟評論社，2000 年 6 月），頁 303-336。

58 岡本真希子，〈植民地統治初期における台湾總督府法院の人事— 判官・檢察官の任用狀況と流動性を中心に〉，《社會科學》，48 卷 2 號（2018 年 8 月），頁 240-241。

59 大園市藏，《臺灣人物誌》（臺北：谷澤書店，1916 年 5 月），頁 11-12。不著撰人，〈雜報〉，《臺灣警察協會雜誌》，2 號（1917 年 7 月），頁 80。

60 不著撰人，〈彙報〉，《法院月報》，1 卷 5 號（1907 年 10 月），頁 90。

61 1901 年 4 月，臨時臺灣舊慣調查會成立，設置會長、部長、委員與補助委員、囑託、書記與通譯等職，其中委員由總督府高級官員兼任。吳文星，〈京都帝國大學與臺灣舊慣調查〉，《師大臺灣史學報》，1 期（2007 年 12 月），頁 29。石井常英在臺擔任覆審法院長，具法學專業，而兼任臨時臺灣舊慣調查會之委員。

年總督府民政長官祝辰巳哀悼法會上作為文官總代表朗讀祭弔文。⁶²從上述石井常英之姓名常見於報章雜誌，顯現出其在當時總督府以及日人社會中所具有之代表地位。

然，渡臺十年後，石井常英因病於 1917 年 7 月 13 日去世。葬儀於 7 月 18 日舉行，午後 3 時準時由石井官邸出棺，棺柩前後跟隨著參與會葬儀式官員親友組成之「葬列」（送葬隊伍），首先是大小兩對提燈，鮮花兩對、接著花車兩臺、花圈等，後為僧侶十餘名，搭乘人力車前進，後接著一枝弔旗、各法院書記官手捧勳章、紀念章、蠟燭、紙花、香爐之順序徒步跟隨在後，之後為石井常英之牌位、靈柩，其後為喪主、未亡人、各親族、聯隊將校等，整個葬列蜿蜒十數町之遠，到達三板橋時，由儀仗兵吹奏笛子，將靈柩移到三板橋葬儀堂內安置，4 時肅穆地舉行會葬儀式，佛教僧侶念誦三寶禮經、太鼓鉢、開棺文、勸請文、引導文，接著由總督府長官代讀輓詞，在各相關者之弔詞朗讀後，由遺族點香，約於 6 點結束會葬儀式。⁶³

石井常英的葬禮儀式中，顯示出「葬列」的重要性，在靈柩車還未出現的年代，亡者的近親好友，各界人士、遺族等人，組成送葬隊伍，護送靈柩一同前往附近的寺院或是墓地，是生者送亡者最後一程的儀式，亦是將亡者從原本生活的現世送到他界的重要過程。葬列雖伴隨著佛教宗派與地域性而有所差別，然大抵具有其一套標準順序，提燈在首，導師⁶⁴與其他眾僧侶在隊伍中段，其後為香爐、牌位與棺木，喪主、未亡人、送葬親友等跟隨於後。⁶⁵隨著時代的演進，在臺日人之喪葬儀式亦隨之產生變化，以昭和時期之後所產生的變遷最為巨大。

62 〈本社新築落成式〉，《漢文臺灣日日新報》，1908 年 1 月 28 日，2 版。〈協會役員〉，《漢文臺灣日日新報》，1908 年 8 月 14 日，2 版。〈故祝方伯弔葬彙載〉，《漢文臺灣日日新報》，1908 年 5 月 29 日，2 版。

63 不著撰人，〈雜報〉，頁 80。不著撰人，〈情報一束〉，《臺法月報》，11 卷 7 號（1907 年 8 月），頁 155-156。

64 「導師」一般指稱個人信仰佛教宗派寺院之最高位僧侶，在葬禮中扮演誦經念佛角色。

65 加藤美侖，《日常禮法家庭儀式是丈は心得おくべし》（東京：誠文堂，1921 年），頁 221。

二、民間總督三好德三郎之葬儀

自號「茶苦來山人」的三好德三郎（1873-1939），在臺四十年，1939年去世時被形容為「巨星殞落」，⁶⁶ 由此可見其高知名度。1899年三好抵臺後，運用其自身在京都宇治成長的經歷與人脈開設辻利茶舖，開幕當時招待了包括兒玉源太郎總督與後藤新平民政長官等十餘名官民代表，⁶⁷ 透過總督與後藤新平的關係，三好逐步建立起自身在臺灣的人際關係。臺灣神社的鎮座式與首次例祭於1901年舉行，三好即以民間總代身分參列鎮座式與例祭儀式，終其一生致力於茶葉改良、栽種與宣傳、開拓經營多方面通路。時人對三好德三郎之評語：「容貌魁偉、六尺的巨大身軀，手拿二尺扇，外表豪放磊落的豪傑，其實心思縝密，計畫周詳，記憶力驚人，常有萬全之策。」⁶⁸ 其他亦有如民間有力者第一人、大御所（有威望之人）、臺北市初代名譽市長等不勝枚舉之頭銜，⁶⁹ 從初期的沒沒無聞到後來的「民間總督」之稱號，長年奉公，擔任總督府與民間雙方的調解人，時常提供總督府政策建言，交友廣闊並樂於提攜後進；不僅在臺灣，於日本亦有其人脈與名聲。三好由於初期便主導神社祭典之進行，雖無黨無派卻有集結民間與官方勢力之能力、具經營頭腦，善於掌握人脈、地位與先機，成為在臺日人的重要關鍵領導人物。

不論是町內鄰里間的婚喪喜慶宴會，或是與國家儀式、總督府相關各項年中行事，皆是與在臺日人日常生活息息相關，其中舉辦喪禮所需的人力、物力更為龐大，牽涉的層面亦廣泛，喪禮顯示出死者複雜的人際社會關係。從初期的防疫組合、內地人組合到各街團體、町會，三好從其渡臺初期便與

66 不著撰人，〈巨星地に墜つ故三好德三郎翁の事蹟〉，《臺灣公論》，4卷5號（1939年5月），頁3。

67 橋本白水，《臺灣統治と其功勞者》（臺北：南國出版協會，1930年），頁3-4。

68 覆面冠者，〈臺灣の人物を語る（一）〉，《交通時代》，8卷3期（1937年3月），頁62-63。

69 橋本白水，《臺灣統治と其功勞者》，頁6。

總督建立良好關係並積極從事參與公共社會事業，因此在臺北日人之間皆知曉其名聲。三好於 1939 年 4 月 3 日病逝，舉辦宛如市民葬喪禮之盛況，更彰顯出其在世時的社會地位。三好去世後，上從小林躋造總督夫妻，下至軍官民名士，接踵而至前往弔唁，町內消防組員與青年團員總動員，負責喪家靈堂花環布置、接待處的鮮花擺放等一切喪葬事務；由臺北商工會議所會長後宮信太郎擔任葬儀委員長，臺灣日日新報社社長河村徹為副委員長，大同會長谷口巖任接待部部長，與其他委員，共同辦理喪葬儀式。3 日夜晚，由淨土宗臺北別院僧侶授予「大觀院淨譽廉潔寂雷居士」，在町會眾婦人的念佛聲中，三好之葬禮便進入第一晚的「通夜」（守靈），翌日，將棺木以自動車（靈柩車）運送至三板橋之火葬場，進行火化儀式，於 7 日在樺山町的淨土宗臺北別院葬儀場本堂，以花圈、白蓮鮮花、金銀人造花與供物等布置靈堂，右側懸掛寫有「故勳五等三好德三郎靈位」之弔旗，在僧侶誦經、眾人燒香參拜下，結束本葬儀式（圖 2）。

滿中陰之七七四十九天，由三好德三郎之長子正雄於自宅招來相關者舉行法事，僧侶誦經，淨土宗婦人會員依序進行御詠歌、百萬遍念佛等淨土宗例行佛事，翌日，三好家族將德三郎之骨灰攜往三板橋墓地，舉行納骨儀式，其墓地位於明石元二郎總督墓地附近，以合於三好家人數之「家族墓」形式而建造，與其夫人同葬於一處。⁷⁰ 三好之葬禮，各界日人參列者約有二千多人，是在臺民間日人中空前亦是絕後，喪禮的舉行依序為納棺、火化、家族密葬、本葬（告別式），以及最後之納骨入墓地埋葬儀式。以三好為例子檢視日人葬儀之過程與他界觀，在其去世後，舉辦葬禮，送往三板橋進行火葬，之後在歷經供養四十九日後之翌日，進行納骨儀式，埋葬入三好家族墓地之中；往後則由家族後代持續進行年忌供養，直到成為祖神。三好所代表之社會地位，由其兒子三好正雄繼承於臺北所開設之辻利茶舖。

70 田中一二，《三好德三郎》（臺北：臺北編纂所，1940 年），頁 12-27。

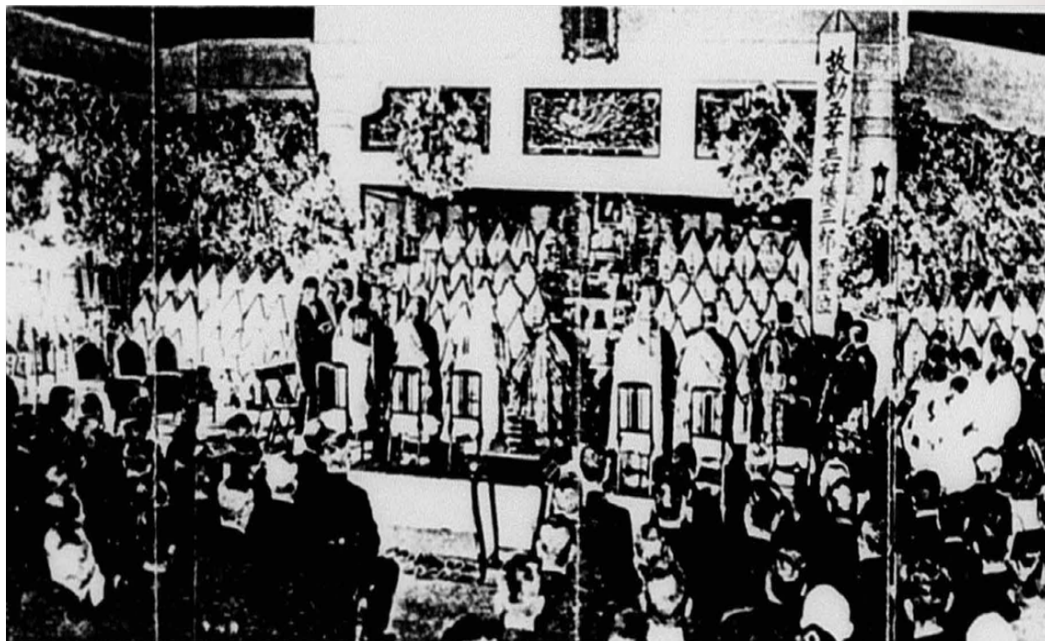


圖 2 三好德三郎告別式場

資料來源：田中一二，《三好德三郎》，未編碼。

三好之孫三好通弘日後憶起祖父告別式的情景時，⁷¹談到下述情景

「7日之告別式之日（七日的正式葬禮）是好天氣，在樺山町的淨土宗別院，賓客雲集。我們家屬坐在祭壇前高一階的席位。環顧四周，參列之賓客坐滿正殿，周圍的牆壁毫無空隙地擺滿花園。隔著正前方的和尚，另一邊即坐著以小林總督、兒玉軍司令官為首的威儀凜然的武官們。」

根據新谷尚紀之研究，參與葬送儀禮之關係者分為三類，依序為第一類血緣團體：即與亡者具有血緣關係之家族、親戚，第二類為地緣團體：即居住在喪家附近，具有地緣關係之葬式組織與近鄰，第三類則是無緣團體：指稱至喪家進行誦經與鎮魂儀式之佛教僧侶，與葬儀社業者等。⁷²三好之葬儀

71 下線為筆者所加。三好德三郎作；謝國興等主編，陳進盛、曾齡儀、謝明如譯，「2021/11/3 檢索自：中央研究院臺灣史研究所臺灣日記知識庫 <http://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/> 三好德三郎回憶錄」。

72 新谷尚紀，《兩墓制と他界觀》（東京：吉川弘文館，1991年）。

中，血緣團體即在臺家族與親戚，第二類為居住區域內消防組員，與榮町的青年團員組成之葬儀地緣團體，負責幫助町會內之喪家布置葬儀會場，與招待前來弔唁之賓客。第三類為三好家族所屬之佛教淨土宗僧侶、淨土宗婦人會與葬儀社。日人之葬儀須透過血緣、地緣與無緣團體三者齊力合作，使喪葬儀式順利進行與完成。

在三好去世後編纂的傳記中，提到弔唁者惋惜三好德三郎逝去的追弔感言，數人提到「其肉身雖朽，然其魂與精神永生」、「英靈」、「靈前」等詞語，顯示出傳統日人的生死觀亦即靈魂不滅的他界概念亦伴隨在臺日人傳入臺灣。⁷³ 此外，相較於日治初期石井常英之葬儀，三好之葬禮由於時代演進、交通狀況變遷，使得原本徒步送別亡者之葬列難以進行，自動車作為靈柩車運送亡者棺木前往火葬場，眾人亦改以乘坐自動車前往葬儀場，舉行「告別式」告別亡者。傳統之葬列，確立於江戶時代，進入明治時期，由於都市化與近代化的影響而逐漸消失，如大正時期之東京，路面電車取代了馬車與人力車的交通手段，造成都市空間構造之變化，加上明令禁止於市街內土葬，徒步前往郊外火葬場之葬列隊伍變得困難重重，因而逐漸消失。⁷⁴ 昭和時期的臺北市，都市發展現代化與時代並進，日人舉行葬儀時，使用汽車運送棺木，至喪家進行弔唁時乘坐汽車前往，1931 年之臺北市役所亦購入有 2 輛葬儀自動車（靈柩車）以供市民租借使用。⁷⁵

三好通弘記憶中祖父之告別式場，大致符合昭和初期東京告別式準則作法書中的情景，正面為亡者祭壇高臺，周圍擺放眾多花圈，弔旗上書寫有逝者頭銜與名字，祭壇旁為僧侶與家屬，中間走道保留給予前來弔唁賓客上香

73 田中一二，〈三好德三郎〉，頁 82-90。

74 村上興匡，〈大正期東京における葬送儀礼の変化と近代化〉，《宗教研究》284 号（1991 年），頁 37-61。

75 田中一二，〈臺北市史〉，頁 391。

處。⁷⁶ 在後期，日人之葬禮被稱為新式葬儀，臺人葬禮則被稱為舊式葬儀。⁷⁷ 「告別式」詞語成為專指喪葬儀式之一環的印象普及化，由日治初期原本指稱送別老師或是長官之「送別會」語意，⁷⁸ 在日治中期後，受到日本本土如東京報紙各媒體的影響，逐漸轉變為喪禮中最重要之儀式，伴隨近代交通手段之變化與時代演進的結果，日人之喪葬儀式重心從「送」亡者之葬列轉變為在告別式中「告別」逝者。⁷⁹ 從在臺日人的葬儀變遷中，亦呈現出此種現象，尤其是日治後期如三好之葬儀，因所具有之社會地位，與弔唁者數千人之眾，使得初期之傳統徒步葬列完全無法進行，加之靈柩車的出現取代了人力車與使用者逐漸普及，日人之葬儀轉變為以告別式取代葬列，成為喪禮之重要核心儀式。

伍、結語

宗教儀式是集體記憶的延續，透過代代傳承，葬送儀禮之外在雖然會伴隨著時代演進而發生各種變遷，然儀式當中所隱藏之深層意義，如傳統靈魂之概念，是最不易變遷的。柳田國男於〈幽靈思想の変遷〉之一文中所述，由於先祖之靈魂概念代代相傳，表現在喪葬儀式之中，圍繞亡者為中心所舉行之去世前/後的儀式意涵，持續傳承。⁸⁰ 祖先的墓地是「家」的延續，在臺日人渡海來臺，初期的經商者或總督府官員，大多於死後將骨灰歸葬日本故里，在三板橋墓地整備完成的中後期後，才漸有定住日人將個人墓或是家族墓設置於臺北。與臺灣漢人的神（gods）、鬼（ghosts）、祖先（ancestors）

76 甫守謹吾，《現在の作法》（東京：南光社，1927年），頁271。

77 江廷遠，《臺灣葬儀改善要覽》（臺中：埔里街部落振興會聯合會，1936年11月），頁25。

78 不著撰人，〈內外彙報〉，《臺灣教育會雜誌》88號（1909年7月），頁18-20。

79 山田慎也，〈告別式の平準化と作法書〉，《国立歴史民俗博物館研究報告》205集（2017年3月），頁363-386。

80 柳田國男，《定本柳田國男集15卷》（東京：筑摩書房，1963年）。

死後概念相異，⁸¹ 牽涉到不同文化對於他界靈魂想像的傳承，本文以圍繞日人之喪禮與其舉行過程，檢視分析日人之死後的概念與基本信仰結構、子孫與祖先之供養關係，與其所隱含之宗教社會意涵與象徵儀式。

語言是文化的符碼，葬禮之花圈、花籃、弔旗與造花等，展現為亡者送行的喪葬儀式之象徵要素，葬儀後到五十年後的成先祖、祖神之一連串過程，則必須依靠子孫之供養；在墓葬型式方面，日人的墳墓與臺人之造型迥異，主要由初期之單人墓，演變到後期的多世代家族墓，顯示出日人移民墓葬之變遷亦受到日本本土的影響。日治時期臺灣人與日本人彼此相異的文化概念，呈現在喪葬儀式之中，相對於臺人葬儀的出山，風水師擇日入棺、道士齋公讀經，孝男三跪九拜、泣女嚎哭、焚燒金銀紙錢，至地理師看風水下葬，到最終的「福地福人居，福人居福地」臺式舊式葬儀，日式之火葬、通夜、告別式、建墓、納骨之過程被稱為新式葬儀，墓地的印象，亦與臺式之孤魂野鬼所在「墓仔埔」的陰森恐怖感受不同，在明治維新後，日本積極向西洋學習，引入墓地公園化之造園景觀，認為墓地是逝者安息的場所，是生者憑弔故人之處，亦是鄰人小孩之遊戲場域，臺日背後的一套完全相異之價值觀，在歷史交織下，展現出不同的信仰體系，構成了日治時期民眾重層之死後世界觀。本文結論指出在臺日人與臺人相比，多數較傾向於火葬，一則便於回歸日本本土，便於埋葬於共同之家族墓地，二則由於死穢的文化概念所致，其喪葬儀式亦伴隨社會文化的進步而改變，從原本的送葬行列到使用靈柩車，舉行告別式，及大型喪事儀禮公司的出現，顯示出日治時期日人喪葬儀式外在的劇烈轉變。本論文探討在臺日人喪葬儀式變遷，受限於史料及年代久遠，以

81 Jordan, David, *Gods, Ghosts, and Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village* (California: University of California Press, 1972). 本書之中譯本為焦大衛著，丁仁傑譯，《神·鬼·祖先：一個臺灣鄉村的民間信仰》（臺北：聯經出版社，2012年）。Wolf, Arthur P., "Gods, Ghosts, and Ancestors." *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur P. Wolf ed., pp131-182.(Stanford: Stanford University Press, 1974).

日人為例的探討，尚有發展之空間，從初期的攜骨回鄉里，到中後期轉變為去世後埋骨於三板橋，是否也意味著灣生第一代的出生成長，改變了第一代渡臺發展之日人有落地生根的意向與想法？由於現今對於在臺日人之社會生活、文化傳統、宗教民俗等面向，較缺少全面性的研究，留待日後更多的在臺日人之日記、傳記或回憶錄的發掘與出版，才得以理解當時日人心境之轉變。又，日治末期積極推行皇民化運動，使臺人改姓名、家庭正廳改善運動推動下，外表的姓名、牌位擺放型式雖被改變，然實際上文化深層處傳承漢人對於亡者三魂七魄之概念，在根本上與日人祖神他界觀之概念大相逕庭，在臺人將佛神像與祖先牌位改成日式之「神宮大麻」、「祖靈舍」後，對於民眾喪葬儀式與墓地型式產生何種程度之影響？則留待將來持續深入探討。

參考書目

壹、中文書目

一、專書

末本文美士著，涂玉盞譯，《日本佛教史》。臺北：商周出版社，2002年2月。

焦大衛著，丁仁傑譯，《神·鬼·祖先：一個臺灣鄉村的民間信仰》。臺北：聯經出版社，2012年12月。

二、期刊論文

吳文星，〈京都帝國大學與臺灣舊慣調查〉，《師大臺灣史學報》1期（臺北：國立臺灣師範大學，2007年12月），頁29-49。

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〉，《圓光學報》，3期（中壢：圓光佛學研究所，1999年2月），頁191-221。

范燕秋，〈鼠疫與臺灣之公共衛生（1896-1917）〉，《國立中央圖書館臺灣分館館刊》，1卷3期（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1995年3月），頁59-84。

蔡錦堂，〈從三板橋日人墓園到林森康樂公園〉，《臺灣學通訊》103期（臺北：國立臺灣圖書館，2018年1月），頁26-27。

貳、日文書目

一、檔案

「火葬場取締ニ關スル通達」（1897-02-26），〈明治三十年臺灣總督府公

文類纂甲種永久保存第十四卷衛生〉，《臺灣總督府公文類纂》，（南投：國史館臺灣文獻館藏），典藏號：00000134030。

「臺北市火葬場移轉改築許可」（1899-08-12），〈明治三十二年臺灣總督府公文類纂永久保存追加第七卷文書衛生警察及監獄〉，《臺灣總督府公文類纂》，（南投：國史館臺灣文獻館藏），典藏號：00000427011。

二、專書

ロベール エルツ（Robert Hertz），吉田禎吾等譯，《右手の優越—宗教的兩義性の研究》。東京：ちくま学芸文庫，2001年。

上田元胤、湊靈雄編，《臺灣士商名鑑上下》。臺北：にひたか社，1901年12月。

大角修，《すぐわかる日本の仏教》。東京：東京美術，2005年10月。

大桑齊，《日本仏教の近世》。京都：法藏館，2003年3月。

大野達之助，《日本の仏教》。東京：至文堂，1961年。

大園市藏，《臺灣人物誌》，臺北：谷澤書店，1916年5月。

五來重，《日本人の死後観》，東京：角川書店，1994年6月。

片岡巖，《臺灣風俗誌（完）》。臺北：臺北市役所，1921年。

加藤美侖，《日常禮法家庭儀式是丈は心得おくべし》。東京：誠文堂，1921年。

田中一二，《三好徳三郎》。臺北：臺北編纂所，1940年。

- 田中一二，《臺北市史》。臺北：臺灣通信社，1931 年 12 月。
- 圭室文雄，《葬式と檀家》。東京：吉川弘文館，2007 年 5 月。
- 江廷遠，《臺灣葬儀改善要覽》。臺中：埔里街部落振興會聯合會，1936 年 11 月。
- 佐倉孫三，《臺風雜記》。東京：株式會社國光社，1903 年 8 月。
- 甫守謹吾，《現在の作法》。東京：南光社，1927 年。
- 谷川松舟、小林小太郎，《蕃界平定紀念臺灣開發誌全》。臺北：臺北印刷株式會社，1915 年 4 月。
- 岩井宏實，《日本の神々と仏》。東京：青春出版社，2002 年 12 月。
- 波形昭一，《近代日本の經濟官僚》。東京：日本經濟評論社 2000 年 6 月。
- 芳賀登，《葬儀の歴史》。東京：雄山閣，1970 年 1 月。
- 柳田國男，〈幽霊思想の変遷〉，《定本柳田國男集 15 卷》。東京：筑摩書房，1963 年。
- 胎中千鶴，《葬儀の植民地社会史—帝国日本と台湾の〈近代〉》。東京：風響社，2008 年。
- 宮家準，《修驗道》。東京：講談社，2001 年 4 月。
- 荒川久，《御大典紀念臺北市六十餘町案内》。臺北：世相研究社出版部，1928 年 11 月。
- 結城令聞編，《佛教第 V 卷》。東京：大藏出版社，1958 年 5 月。
- 新谷尚紀，《兩墓制と他界觀》。東京：吉川弘文館，1991 年。

鈴木正崇，《山岳信仰》。東京：中央公論新社，2015年3月。

福田アジオ、宮田登編，《日本民俗学概論》。東京：吉川弘文館，2004年4月。

臺北市役所，《臺北市例規集》。臺北：臺北市役所，1938年9月。

臺北市役所，《臺北市概況》。臺北：臺北市役所，1939年5月。

橋本白水，《臺灣統治と其功勞者》。臺北：南國出版協會，1930年7月。

三、期刊論文

一記者，〈臺灣人の死と葬式〉，《臺灣》，9號（臺北：臺灣雜誌社，1911年9月）。

丸井圭治郎，〈臺灣佛教（二）〉，《臺灣教育》，193號（臺北：臺灣教育會，1918年7月）。

山田慎也，〈告別式の平準化と作法書〉，《国立歴史民俗博物館研究報告》，205集（千葉縣：国立歴史民俗博物館，2017年3月），頁363-386。

川森博司，〈比較の視点としての「風水」—東アジアにおける死者の埋葬をめぐって〉，《国立歴史民俗博物館研究報告》，68集（千葉縣：国立歴史民俗博物館，1996年3月），頁187-201。

不著撰人，〈内外彙報〉，《臺灣教育會雜誌》，88號（臺北：臺灣教育會，1909年7月）。

不著撰人，〈巨星地に墜つ故三好徳三郎翁の事蹟〉，《臺灣公論》，4卷5號（臺北：臺灣公論社，1939年5月），頁3。

不著撰人，〈情報一束〉，《臺法月報》，11 卷 7 號（臺北：臺法月報發行所，1907 年 8 月）。

不著撰人，〈敘任及辭令〉，《臺灣稅務月報》，304 號（臺北：稅務職員共慰會，1936 年 8 月）。

不著撰人，〈彙報〉，《法院月報》，1 卷 5 號（臺北：法院月報發行所，1907 年 10 月）。

不著撰人，〈葬儀料があまりに高い改革を叫べ今のまでは浮ぶに浮べぬ〉，《臺衛新報》，59 號（臺北：臺衛新報社，1936 年 8 月）。

不著撰人，〈雜報〉，《臺灣協會會報》，50 號（東京：臺灣協會，1902 年 11 月 2 日）。

不著撰人，〈雜報〉，《臺灣警察協會雜誌》，2 號（臺北：臺灣警察協會，1917 年 7 月）。

中瀨安清，〈北里柴三郎によるペスト菌発見とその周辺—ペスト菌発見百年に因んで〉，《日本細菌学雑誌》，50 卷 3 号（東京：日本細菌学会，1995 年），頁 637-650。

尤銘煌，〈日本・台湾における葬儀の比較研究：社会学的分析〉，《比較文化研究》，56 号（福岡：日本比較文化学会，2002 年 7 月），頁 21-30。

尤銘煌，〈日本と台湾における死生観の比較研究—葬送儀礼を中心として〉，《比較文化研究》，61 号（福岡：日本比較文化学会，2003 年 7 月），頁 89-98。

火田山人，〈殖民地ご墓地〉，《五十會》，3 號（臺灣：淡水關稅，1905 年 3 月）。

池田敏雄，〈出棺〉，《民俗台灣》，2卷9號（臺北：東都書籍臺北支店，1942年9月）。

志水守道，〈臺北市三板橋共同墓地の現状と之が改善に關する卑見〉，《臺灣の山林》，132號（臺北：臺灣山林會，1937年3月）。

村上興匡，〈大正期東京における葬送儀礼の変化と近代化〉，《宗教研究》，284號（東京：日本宗教学会，1991年）。

角南聰一郎，〈アジアにおける日本人墓標の諸相：その記録と研究史〉，《人文學報》，108卷（京都：京都大學人文科學研究所，2015年12月），頁3-20。

和崎春日，〈都市の祭礼の社会人類学—左大文字をめぐる—〉，《民族学研究》，41卷1号（東京：日本民族學會，1976年4月），頁1-29。

岡本真希子，〈植民地統治初期における台湾總督府法院の人事—判官・檢察官の任用狀況と流動性を中心に—〉，《社會科學》，48卷2號（京都：同志社大學人文科學研究所，2018年8月），頁239-275。

金鼓生，〈哀雲低迷す三板橋〉，《臺灣》，2號（臺北：臺灣雜誌社，1910年12月）。

柳田國男，〈葬制の沿革について〉，《人類学雜誌》，44卷6号（東京：日本人類学会，1929年）。

堀内次雄，〈臺灣衛生事始—領臺當時の思ひ出下—〉，《民俗台灣》，2卷11號（臺北：東都書籍，1942年11月）。

新谷尚紀，〈日本の死と葬送の民俗－伝統社會の死と現代社會の死－仏教と葬儀〉，《Religion and Culture》，14 号（首爾：首爾大學宗教研究所，2008 年），頁 43-72。

新谷尚紀，〈葬送習俗の民俗変化 1- 血縁・地縁・無縁〉，《国立歴史民俗博物館研究報告》，191 集（千葉：国立歴史民俗博物館，2015 年 2 月），頁 9-62。

槇村久子，〈多磨墓地をはじめとする公園墓地の成立・展開と今日的課題〉，《造園雑誌》，55 卷 5 号（東京：日本造園学会，1992 年），頁 121-122。

槇村久子，〈東アジア地域における近年の葬送墓制の変容：中国、台湾、韓国を事例として〉，《現代社会研究》，15 号（京都：京都女子大学現代社会学部，2012 年 12 月），頁 23-35。

覆面冠者，〈臺灣の人物を語る（一）〉，《交通時代》，8 卷 3 號（臺北：交通時代社，1937 年 3 月）。

四、學位論文

曾根脩平，〈日本統治時代台湾におけるマラリア防遏事業と衛生思想の普及について〉，兵庫教育大學學校教育研究科碩士論文，2015 年 3 月。

五、報紙

〈修理三板橋塚地〉，《漢文臺灣日日新報》，1906 年 12 月 2 日，4 版。

〈整理三板橋墓地〉，《漢文臺灣日日新報》，1906 年 12 月 25 日，2 版。

〈本社新築落成式〉，《漢文臺灣日日新報》，1908 年 1 月 28 日，2 版。

〈故祝方伯吊葬彙載〉，《漢文臺灣日日新報》，1908年5月29日，2版。

〈協會役員〉，《漢文臺灣日日新報》，1908年8月14日，2版。

〈臺北寺院（六）〉，《漢文臺灣日日新報》，1910年2月27日5版。

〈布教發展〉，《漢文臺灣日日新報》，1911年2月28日，3版。

參、英文書目

Jordan, David, *Gods, Ghosts, and Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village*, California: University of California Press, 1972.

Wolf, Arthur P., “Gods, Ghosts, and Ancestors.” *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur P. Wolf ed., Stanford: Stanford University Press, 1974.

肆、網路資料

李澍奕，〈淺談日治時期臺灣鼠疫工作小組成員〉，收錄於「國史館臺灣文獻館電子報」192期：<https://www.th.gov.tw/epaper/site/page/192/2673>（2022/1/30點閱）。

謝國興等主編，陳進盛、曾齡儀、謝明如譯，〈三好德三郎回憶錄〉，收錄於「中央研究院臺灣史研究所臺灣日記知識庫」：<http://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk>（2022/2/3點閱）。

Mourning Flag, Flower Plaque, and Sanbanciao: Japanese Funeral Rites and the Afterworld during Japanese Colonial Period

Tan Kak-hun *

Abstract

We all have to go through birth, aging, sickness, and death. For nearly three years, the COVID-19 epidemic in the world is considered the biggest crisis, which has brought huge impacts on public health and the funeral ceremony. If the wedding is a gorgeous stage of life, the funeral ceremony can be regarded as the final show of personal social networks and status. During Japanese colonial period, Taiwan Governor-General Office transformed the methods for the disposal of human corpses from burial to cremation. In addition to the reasons for environmental sanitation and epidemic prevention diseases, the Japanese cultural concept of afterworld have been different from Taiwanese. Japanese in Taiwan faced issues concerning aging and death at some stage. How did they practice their funeral ceremony? Through the survey of periodicals and newspapers, this article examines the Japanese funeral rites and the concept of the afterworld. In conclusion, most of Japanese in Taiwan tended to cremation compared to burial. First, their bone ashes could be brought back to family grave in Japan. Second, due to the cultural impurity of death,

* PhD, Anthropology, National Taiwan University.

corpses were usually cremated in crematorium. Furthermore, the funeral ceremony was also accompanied by the evolution of social culture, with shifts from traditional funeral procession to memorial, from funeral service to the emergence of large funeral industry, showing the cultural changes of the funeral ceremonial concept during Japanese colonial period.

Keywords : Sanbanciao, Funeral Ceremony, The Afterworld, Cremation, The Impurity Of Death

