

天理教在台灣的傳教過程

——論戰^後信仰型態的變化——

後

黃 智 慧

- I、前 言
- II、台灣傳道的開展
 - [1] 楔 機
 - [2] 先驅者
- III、台灣人信者的獲得
 - [1] 嘉義東門教會
 - [2] 神名的改稱
 - [3] 歸國與對策
- IV、信仰型態的變化
 - [1] 民間信仰的導入
 - [2] 諸神的相克
- V、結 語

I、前言（註1）

從19世紀末天理教開始在台灣傳教以來，直到今日，天理教持續著對台灣傳道的熱情（註2）。在這期間，因為國際政治環境的劇烈變動，戰後初期，在台灣的日本人必需全部撤離，使得在台天理教的傳教過程發生相當曲折的變化；縱然如此，今日天理教在台灣仍再度獲得社會的肯定，並且成為政府所承認的合法宗教中唯一來自日本的宗教（註3）。

本論文的目的是，首先在於檢討19世紀末促成天理教對台傳教的日本國內外的政治、社會條件；其後並考察天理教會如何在台生根發展，以至於殖民地統治結束後，重新適應台灣民間信仰的調適過程。本文中的研究對象——天理教，是指在幕末維新时期（1838年）於日本大和地方的農村，由中山美伎所創的新興宗教（註4）。幕末維新时期在日本宗教史上是個急遽變動的時代，尤其是天理教在當時從民衆運動中自主發生的新興宗教群中，佔著非常重要的地位（中山慶一1932，村上重良1972）。教祖中山美伎不僅與當時寺院佛教及神社神道等舊宗教勢力互相抗衡，建立起獨特的教義體系，並且她的思想體

系也正反映了當時來自於底層民衆所要求的普遍救濟、平等主義以及視今世爲樂土的相當革命性的想法。但是後來有一段時期，當天理教要從民衆的宗教運動轉型成爲組織性宗教時，不得不受到國家神道的政策所限制，直到二次大戰結束才才得以擺脫。然而，研究者之間早已指出，這一段時期的信仰型態是二元的，也就是說，實際上傳道或救濟的場合裡，教祖所創的教義仍被繼續遵行（早坂1977：32－33，村上重良1972：159－162）。在教團的地位確立之後，天理教的勢力發展迅速，就信徒人數及教會數目而言，不僅是明治末年至昭和初年間日本最大的新興宗教團（菱山1976：52），直到今日仍居新宗教系譜中的源頭之一的重要地位（清水1979）。

以往對天理教的研究累積，多集中在教團的發生過程。據島蘭進指出，這些研究的問題意識，除了教團內部的神學觀點之外，主要可以分爲社會史的觀點與民俗信仰論的觀點這幾個方向來理解天理教的發生過程（島蘭1980）。但是，相較於教團發生過程的研究，對教團後來如何發展的研究就少得多。特別是自從1888年教團確立之後，即刻展開了對國外的布教活動（註5），然而從發生論的研究中却無法產生解釋其海外傳道的原動力的視點。也就是說，迄今對天理教的研究累積裡，頗爲缺乏對天理教邁向世界宗教發展的志向的研究。

但是，對天理教信仰者而言，其朝向世界宗教發展的志向却是不辯自明的。因爲在最具權威的教義書『御筆先』及『御神樂歌』（註6）裡，透過教祖中山美伎的筆，清楚地揭示了天理教的世界觀。對於這樣的世界宗教的志向，戰後教內的神學研究者——上田嘉成有較積極的研究與解釋。上田首先考察了上述二部原典中「世界」和「世」的用語所佔的份量。結果他發現在『御神樂歌』中有21例，在『御筆先』中有250例，與天理教的重要用語「神」「月日」「救助」等所佔份量相去不遠。這不僅顯示出天理教教祖對「世界」的熱切關懷，並且上田更進一步追究這些用語的意涵，他的解釋是：「這個世界是個什麼樣的世界呢？這是神的世界。人類彼此的關係，就如同一列兄弟。人類生活的根本原理乃在於永遠互相扶助。父母神對這個世界的意圖在於拯救全世界。這是天理教世界觀的大綱。」（上田1976：16）

這樣的世界觀在儀式行爲中所呈顯的就是全世界的信仰者必須回到創世神話中的地點，亦即是教會本部神殿的正中央「原地」參拜。因爲對天理教而言，「原地」這個地點是「唯一・無二的聖地」（中山正善1981：162－3），也是全人類的故鄉。而對於信仰者，從這個地點出發實踐父母神的意圖拯救全人類，和從世界各地回到「原地」參拜是同等重要的事。換言之，天理教的世界宗教的特徵即是不斷地向世界傳播神拯救全世界人類的意志；同時也從世界各地不斷地回到「原地」參拜的志向。本稿的主要目的雖然不在於論證天理教是否具世界宗教之志向，但是若欲對天理教對台灣的傳道深入瞭解，則必定得基於對上述天理教世界觀的理解之前提上。

近年來，日本宗教積極地在海外展開傳教活動。其大多數都是緣起於戰前日本人向海外移民而隨之外傳，以至於今日仍與當地日僑社會有密切關連（井上順孝 1985）。但是，在台傳道的天理教却不因日本人移民戰後撤出台灣而就此消失，甚且在今日也仍持續獲得台灣人信徒（註7）。本稿便是從這樣的關心出發，試圖釐清天理教如何克服異文化障礙在台傳教，以及台灣人接受的過程。本文將分為三部分。第一部分是以前期到台灣傳教的傳教士為核心，分析對台傳教的楔機以及經緯。第二部分則說明嘉義東門教會在獲得台灣人信者的教會中所扮演的角色，並論及日本戰敗對天理教的台灣傳道所發生的影響。第三部分則是依田野調查所得事例，說明戰後初期時由台灣人所發展的信仰型態在今日的演變情形，最後將討論天理教在異文化傳教過程中所必須面對的問題。本文的田野工作是由1988年度豐田財團研究助成金所支援，在此謹致謝意。田野工作由1988年11月開始，在日本及台灣兩地進行。台灣是以嘉義、北港的歷史較古的教會或布教所內的參與觀察，以及對年長的信仰者的訪問為主。在日本方面則訪談在台灣戰前有傳道經驗的年長傳教士以及現在仍在傳教現場的傳教工作人員。關於領台之初的傳教過程，則是根據傳教士的自傳或手記的記載。

II、台灣傳道的開展

[1] 楔機

在近代歷史上，日本與台灣並非以和平的方式互相接觸交流。經過明治維新之後，日本最初的對外戰爭便是日清甲午戰爭（1894 – 1895）。這場戰爭原本是日、清雙方為了爭奪對朝鮮的宗主權而引發的戰爭，與台灣並無直接相關。但是戰爭的結果，却使台灣被清朝割讓成為日本的新領土。

從當時天理教內的刊物《道之友》第33~54號（註8）上的記載，可以看到天理教信仰者實際上對日清戰爭的頗為關心。舉一個較明顯的例子來說，1894年8月，甲午戰爭宣戰之後，天理教本部召開了分、支教會會長會議，要求各教會募集500名信徒志願性地到韓國從事勞力支援工作。出乎意料的是，在不到10天之內，全國各地竟然有2735名應徵。當時《道之友》誌第33號上，並意氣風發地記載「我們向神明立誓志願渡韓支援，縱使犧牲生命成為異鄉之鬼也在所不惜。不到我軍勝利為止，我們只以前額受箭，絕不逃退以後背受箭」。可是，當這批志願軍向日本陸軍省以及名古屋的駐紮部隊第三師團申請加入時，却被以與規定不合而遭拒絕。教會本部因此中止這項計劃，而改以獻金一萬元表達支援之意。而對於前來志願應徵者，教會本部不僅授予獎狀與紋章杯，並將全員的名字分一年以上連載在《道之友》雜誌上。此外，本部還下令全國各分支教會

及布教所講社，在每月月初的三日舉行國家安寧與在韓兵士的健康祈禱儀式。

從上述例子中，可以揣測當時天理教頗為關心這場對外的戰事。在《道之友》誌上不時可見對戰況的報導以及從軍征清戰死的教徒的葬禮報導。且在海外布教方面，較之於台灣，對朝鮮更加關切。有關台灣的記載一直到馬關條約締結4個月之後，才開始見之於《道之友》第45號，其文中除了提及台灣已成為新的版圖的一部分之外，對於台灣的描述，可以看到「處於蠻夷狀況下」、「對我王師頑固抵抗」，以及「對於向來頑迷不遜的台灣土人的舉動而言是珍奇且獨特的」等等的用字遣詞的表現。有趣的是，一直到明治時期結束，該誌上所稱台灣漢人一直與「清國人」或「支那人」清楚地劃分開來，只使用「台灣土人」一詞。可以說，對於意外地成為日本新領土的台灣，天理教內部幾乎不具有任何知識。而關於台灣布教的最早記載則是1897年《道之友》第69號所載山名分教會會長諸井國三郎向台灣出發的記事，容後詳述。

以下，筆者將檢討另一個由教團自身的發展過程中所蘊含的台灣傳道的楔機。此即是，甲午戰後翌年，日本國內的傳道條件起了相當大的變化（註9）。前言中曾述及，天理教創立之後，屢受到周遭的大宗教以及國家神道政策的強烈干涉。但縱然如此，天理教仍以大和地方為中心，逐漸地擴大發展。尤其是1888年，教會制度設立之後，教勢更是急速擴大。到了1896年，日本全國各府縣除了沖繩之外，都成立了天理教會，總數到達千餘所。同一年3月，在教會本部舉行教祖十年祭時，竟然吸引了十數萬人的參拜人潮。這樣快速的發展驚動了整個社會，輿論界展開了激烈的抨擊，坊間也大量流傳如同「天理教會的毒害」等宣傳文件（高野1963）。新興教團如此快速的發展，也使得政府加強戒心，在同一年4月，內務省發布了秘密訓令，要對天理教加以彈壓與取締。

由於事態嚴重，教會本部即刻召開全國分支教會會長共同思考對策。其結果則是決議了幾項改革方案（山本，中島1987：421－423）。其中與信仰型態相關的是以下四項：1、神名由天理王命改稱為天理大神。2、教會內的參拜「目標」由守札改為神鏡。3、早晚的聖舞儀式時所唱頌的「御神樂歌」的第一段21遍的唱頌停止。4、聖舞儀式的執行人員只能由男子參加，且樂器禁用胡琴與三味線。這樣的改變，在當時雖是不得已的應變策略；但是，對後日天理教的信仰型態仍有頗深刻的影響，特別是第二項中的神鏡，至今尚被援用（註10）。

這個時期正當教會組織日益擴大，急需維持穩定成長。但是經過這樣的重大轉變，使得日本國內的布教環境愈來愈困難。內務省秘密訓令發出後的20餘年間，從天理教傳道史上看來，對國內布教的活力略呈衰減，但是相反地，在海外却開始有傳教士朝向台灣、大陸、北美發展的趨勢（天理大學おやさと研究所編1981：102）。因此，整體上說來，應該可以從兩個方向思考天理教對台灣傳道的楔機。一個是從天理教對日清甲午戰爭的關切開始（雖然後來其關切受到壓抑），直到台灣成為日本新領土的結果出現，

形成了一個重要的外在因素之外；1896年前後日本國內發生的宗教迫害問題，也是使得天理教把傳道的熱情一舉向外噴出的不可忽視的原因。

[2] 先驅者

就傳道士個人的布教而言，最早在1896年，也就是日本領台的翌年，屬防府分教會系統的古谷マツ，就已渡台傳教（註11）。但是在教內較具規模與影響力者，要算是大約同一個時期由山名分教會所進行的有組織的傳教計劃。

山名分教會在1889年於日本靜岡縣袋井成立。首任會長諸井國三郎也曾出席了上述1894年為募集渡韓志願力夫的教會長會議。日後，國內布教環境漸趨困難，山名的所屬內部教會也因信徒滯納會費，教勢發展停滯，使得諸井開始有了轉往台灣這塊新領地傳教的想法（高野1975，天理教山名大教會編1958：119－124，1988：153－162）。而為了籌措傳道經費，他先在1896年，以「一般婦人的協助，向新領土台灣以及海外各地之傳教為目的」的主旨下，成立「大日本神道天理教山名婦人協會」。該會創立後發展頗為順利，一年即募集了會員3800多人加入，由會員之會費做為海外傳道的資金。但是，對於語言、習俗、風土人情全然未知的台灣，如何進行傳教工作却一直没有好的方案。

直到有一日，諸井的熟人帶來二個實業家朋友，他們計劃在台灣種植煙草，並成立當地的株式會社。由於這樣的機會，諸井決定與他們一同前往。1897年，以婦人會的資金為基礎，諸井與實業家們在台灣設立了一邊布教，一邊進行殖產業與土木事業的「鼎立社」。同年7月，當時已經58歲的諸井率領傳教士與實業家一行共10人遠渡台灣。

抵達基隆後，諸井先到台北拜會當時總督府民政長官水野遵，其後也拜會了台中知事與新竹知事，得到他們對天理教的傳道與殖產業的應允。最後，他們決定在台中落腳，並免費從政府借得土地，開始種植杉苗、桐、櫻等以及栽培煙草。但是，沒有料到殖產業並不順利，尤其是煙草損失頗鉅。實業家們見此情況，即撤資回到日本，殖產業宣告失敗。在布教方面，雖然尚未獲任何信徒，但在先建立教會的方針之下，於台中城內借得土地，1898年4月獲地方政府認可，翌年設立了全台第一間教會，名為台中教會。

從此之後，以該教會為根據，日本國內陸續地派遣山名系統的傳教士來台，拓展山名系統的教線。這樣的兼營事業的組織型傳教方式，旋獲得當時《道之友》第69號的報導，也給予其他教會相當大的刺激。尤其是這一次山名教會的布教方式，在出發之前，曾獲教會本部「本席」（註12）向神意請示得到許可，可說與其他個人性質的傳教大不相同，是一次相當受到教會本部所注目與支持的海外傳教活動。

來台的日本人傳教士和台灣人初次接觸的經驗，我們可以從與諸井同時渡台的最初

一批傳教士中的一員，後來成為台中教會首任會長的一條源次郎的自傳以及當時刊登在《道之友》誌的文章中找到相當詳實的記載。

當他們到達台灣時，台灣居民仍然激烈抵抗日本軍，因此「常見路旁橫臥死屍，或被蕃人馘首，遭土匪襲擊一家全滅的慘事亦頗為平常」，在這種情形下，日本人出門必定攜帶日本刀或短槍，「這是個什麼都見怪不怪的時代」。一條在傳教時，最初他用筆談的方式學得一些當地語言，之後，他身著台灣衫，頭戴台灣笠，有好幾次在鄉間以台灣人的裝扮四處行走時，還被日本人警察詢問：「你是哪一國人？」。除此之外，為了接近仍對日本人抱持戒懼心態的村人，他把從東京取來的錦繪掛在洋傘的骨架上，打扮成滑稽的賣糖或萬金丹的小販的樣子，把美麗的錦繪送給村人及小孩，據說因此博得村人不少親近感。

在傳教期間，他還成功地替村人與政府交涉，使已被洪水沖失的土地不必繳交田賦，村中人士感激之下，「村民一同加入成為信徒」。另外，1902年台中久旱不雨，一條為此舉行了乞雨儀式，立即成功地降下了大雨，此事還登上了地方的新聞（一條1942：123-9）。在實際傳教的場合裡，由於一條無法完全熟練地使用當地語言，因此在教義說明上頗感困難。可是他發現，唯獨「天理」二字，不僅和閩南語的「天理」的發音相同，連意義也相同，因此使用起來頗為方便。甚且，他還發現台灣人對「天理」二字的敬畏之念，「反而要比本邦人來得具有更深一層宗教上的意義」（註14）。

另外，一條在布教之餘，也不忘觀察台灣人的信仰型態。對於民間祈禱師的盛行，他把原因歸諸於台灣人的迷信與無知。並且說：「整體看來，土人的信仰相當幼稚。一些人甚至對神、儒、佛的區別完全不瞭解，亦即將儒、釋、道混淆在一起。」「實在是具有很可愛的宗教性情取向」（《道之友》229、231號）。這樣的看法道出了早期天理教傳教士對台灣人的宗教信仰所持的印象。

到了明治末期，台灣各地成立了5所教會。其中台中、台北、台南教會3所是屬於山名教會系統下。最早期的傳教士大多努力學習台灣當地語言，並以當地人為傳教對象。但是進入大正時期之後，由於日本移民第二代「灣生」的增加（註15），日本人逐漸定居下來形成移民社會。這時一些歷史較早的教會以及新成立的教會紛紛把傳教的對象由當地人轉到內地來的移民上（註16）。大正年代之後所成立的教會之中，只有2間專以台灣人為布教對象。而且是不混雜內地人，唯有台灣人信徒（傳教士除外）的教會。也就是說，大正期以後在台灣的天理教會，內地人和台灣人的教會已清楚地被區分開來。

III、台灣人信者的獲得

[1] 嘉義東門教會

以台灣人為傳教對象的教會成立於1917年，也就是嘉義東門教會。首任會長加藤金（註17）也是山名教會系統下的信仰者，但最初並不是立志為海外傳道而到台灣來。1906年，因為加藤的丈夫到台灣嘉義承包阿里山的隧道工程，所以隨後也到了台灣。來台之後，由於丈夫收了新妾，她倍受冷遇，加上没多久之後，丈夫又逝去，加藤金便孤單流落異鄉，從而開展其熱切的傳教活動。

東門之地自古以來是斬首人犯的刑場，常有幽靈出現的傳聞。加藤金不見容於其他日本人，最後在此尋得住處。她並沒有受過教育，也不會說當地語言，她的布教方式只是不分晴雨，每天出門為病人祈禱。天理教為病人祈禱的儀式稱為「神授」（註18），加藤金不管是否病人或家屬請托，往往奮不顧身為病人進行唱頌及手舞「神授」儀式。其中有好些人因此而得癒，甚至還有死者復生的奇蹟出現，使得一時之間加藤金成為嘉義巷裡坊間被傳頌的人物。這個時期開始，有女學生（註19）因對她所講述的教義發生興趣而主動幫助她翻譯。透過翻譯，更獲得了台灣人巡查及嘉義郊外的地主等有力的信徒，而使傳教工作更加順利推展。到了申請設立教會時，信徒人數已有5百多人。教會成立之後，人數增加更加迅速，終戰時期，已具有30多所布教所，信徒數千人的規模。

如果對加藤金獲致台灣人信徒成功的原因加以檢討的話，首先必須注目的是台灣人布教師的培養。在天理教的組織裡，為了取得施行治療儀式「神授」之資格，必須到內地的天理教本部聽講「別席」的教義傳授，再經由一定的程序（註20），由管長授予該項資格。加藤金自從1916年起，便數次率領台灣人信者團體回本部參加「別席」，使團參者也都能領受「神授」之理。因此，團參者回台之後也都能施行治療儀式替病人祈禱，實踐拯救世人之教義。雖然這種團體參拜，原本是被其他教會日本人傳教士所懷疑，因為以台灣人的生活水準，往返內地需要一筆相當大的花費，且台灣鄉下有許多纏足婦人，眾人是否能適應內地的生活習俗也是個問題。但是，出乎意料之外，這樣的團參相當地受到台灣人的歡迎，能到內地教會本部參拜被視為是件極為光榮的事。不僅如此，參拜回台之後，許多台灣人也具實踐「神授」儀式替人治病祈禱之資格，對傳教活動助益匪淺。這樣的做法可以說轉變了當時的傳道的想法，使傳教活動往前邁進了一大步（註21）。

[2] 神名的改稱

在加藤金的嘉義東門教會裡，除了從日本來台的女兒、女婿以及在台出生的孫子之外，周圍的信徒全都是台灣人。經由台灣人信徒所進行的以台灣人為對象的傳教，不可

避免地會有信仰詞彙本地化的現象出現。在下文中要討論的便是有關神名的改稱問題。

天理教所信仰的神的名稱，前文中已述及，在1896年的秘密訓令影響之下，直到終戰為止，教典及祝詞中的「天理玉命」均被改為「天理大神」（註22）。不過在原典「御神樂歌」（註23）中，所使用仍為「天理歐諾彌格多」，此外，在「御筆先」中則以「神」、「月日」、「親」來稱呼（中山正善1955）。亦即是說，天理教所信仰對象雖然是一神，但是依教義所欲解釋之事象之不同，所使用的稱呼有一些差異。

至於神的性質，在教義上的解釋是「父母神是從虛無中創造了世界與人類，永久不變地授與萬物以生命、時間和處所的宇宙原神，萬界眞神。」（天理教教會本部編1984：36）。這種創造神以及絕對一神的性質，在傳教的場合中，最讓台灣民眾理解的說法則是比喻成台灣民間信仰裡的「天公」（*thiⁿ kong*）（註24）。「天公」在台灣民間的信仰體系裡，被認為是諸神中的最高神。戰前在台灣農村家家戶戶的正廳裡，都懸掛著「天公爐」，並朝夕燒香，是民間最被崇敬的神（增田1939：109）。但是，像這樣在庶民的宗教觀念中佔極重要地位的天公信仰，却很少被做為主神祭祀在廟宇裡（註25），早期在嘉義東門教會的信徒之間，把天理教的神比喻為「天公」應是自然而然的現象，後來，到了加藤金的孫子輩傳教時，就開始有意識地使用在傳教之際了。

加藤金之孫K氏（現年70歲），後來成為嘉義東門教會的第三代會長。由於加藤金在傳教之時深深體會到無法使用當地語言的困境，所以當K氏出生不久之後，就把K氏寄養在台灣人信徒的家裡。因此K氏從小飲台灣婦人的母乳，和台灣小孩一起成長，並學習各種生活習慣。雖然學校是日本人所上的學校，但是下課之後，他仍與台灣人小孩一起嬉戲，而在學校中感到非常孤立。日後在他的札記裡曾寫到：「我雖然是個日本人，但身處日本人之中，却感到非常的孤獨。當與台灣人子弟生活在一起時，自然而然地，我一點也不感覺到自己是個特異的存在。」（《フォルモサ》6：25）。

K氏從小就因為常到附近寺廟遊玩，每逢祭典節慶，他也和台灣人子弟一起加入衆神繞境的行列中助陣，所以，他有許多機會對台灣的民間信仰進行觀察與理解。後日當他敘述他的傳教方法時，曾提及對初次見面的人會告知以他的教會在祭拜「天公」，「我每天早晚都在拜天公，因為天公的庇佑我們才有健康的身體，無論怎麼祭拜也答謝不完我們所受到的恩惠」（《海外傳道部報》65：9），這樣的詮釋可以說是K氏獨特的傳教方法。此外，在說明「月日」，也是神名的別稱之時，K氏使用台灣民間信仰的「太陽公」（*thài iàng kong*）與「太陰媽」（*thài im má*）來比喻。這二種神也都較少做為寺廟的主祭神（註26）但是常被置於天公廟內合祀（增田1939：109，渡邊1982：107，窪1986：131相片）。

在天理教的教義裡，為了說明在宇宙原初狀態的泥海中，神如何創造了人與世界，神的作用被比喻為如同「月日」之天體運行（註27）。而在人體內的守護作用上，月代

表的是男神，而日代表了女神。但是在台灣的民間信仰裡，「太陽公」是普遍對萬物施予熱與光的男神，而「太陰媽」則是護佑兒童成長的女神。在傳教過程中，K氏曾述及，使用「天公」來做為「天理王命」的比喻並沒有問題，可是在說明「月日」的作用時，由於「太陽公」與「太陰媽」在性別上恰和天理教教義相反，因此常常必須勉強用其他說法來使其合理化（《海外傳道部報》65：9－10）。總而言之，在K氏的傳教過程中，可以看到把天理教的神名改為台灣民間信仰的神名的比喻方式，雖然這只是傳教士個人的運用方法，並非教團內部所承認的對神名的翻譯，但他這種嘗試，在天理教對台的傳教史上，仍是相當重大的演變。

[3] 歸國與對策

1945年8月，日本昭和天皇上達終戰大詔之後，9月在南京舉行中國戰區受降典禮，台灣已確認必須歸還。10月左右立即設置了台灣省警備總司令部，從該部下達的公文中，第一號即是「禁止日本人的公、私財產之移動、轉賣與處分」（台灣總督府殘務整理事務所編1946）的條文。對於敗戰國日本，中國方面雖未要求賠償，但是對總督府以下公私有財產的沒收，也等於是賠償。此外，除了能協助中國政府進行接收工作的一部分日本人允許被留下之外，所有在台日本人都必須回到日本境內。在統治者的交替時期中，台灣島內的社會秩序非常混亂。50年來對異民族統治所累積的台灣人的不滿情緒在此時爆發開來，不但有人趁機強取日本人財物，也有人公然對日本人加以暴行，只要是日本人都感到切身的危險。

面對這樣的狀況，天理教本部的駐台機構，也就是台灣傳道廳，對台灣各地39所教會發出了歸國的通知。教會建築物本身已確定會被沒收，對於神殿內祭壇上的神龕，則令教會自行處理或是寄放到傳道廳來。天理教所使用的神龕是原木所製，形狀類似神社的神殿建築。神龕之前置一面鏡台，神龕內置「目標」物以指示神的存在，通常是指示「原地」的方向。在一般教會裡，神龕有三個，分別是中央為天理大神（戰前的稱呼），右為教祖，左為祖靈的位置。臨歸國之際，所有寄放到台灣傳道廳的各地教會的神龕，不幸地都被燒却處置，祈其昇天。

像這樣對信仰者而言極其心痛的措施之所以必須採行，是因為日本人歸國時所能攜帶的財物有極為嚴格的規定。一個人只能帶一千元日幣、郵局儲金存摺以及一些食品和二包隨身物品而已。因此，體積頗為龐大的神龕勢必無法隨行。並且正值社會混亂之際，如果留在台灣，也極有可能會遭受破壞。

這樣的事態對嘉義東門教會的大多數的台灣人信徒來說，是從未曾面臨過的考驗。他們不能想像，每日祈禱受其恩惠與護佑的神明，竟然必須要和日本人一起歸國。於是這時候，年方27歲的教會繼承人K氏遂想出了一個應變的方法。而這個方法即是根據前

節所述神名的改稱之上。

最初，嘉義東門教會的會長一家人，因為生活的根基全都在台灣，曾數次申請試圖留下，但終未獲准。就在離台之前，K氏預料教會將會被接收，便邀請所有布教所長前來共商對策。他所想出的應變之策即是，用毛筆在紅紙上寫下當時流行的愛國字句：「禮義廉恥國之四維，四維不張國乃滅亡」，將之貼在教會門口兩旁的柱子上。且在教會神殿裡，模仿台灣民間信仰的寺廟，在神龕之前，放了幾尊木彫的神像。這是他自己在街上所購買來的玉皇大帝的神像，以及太陽星君、太陰星君的神像。各布教所所長們也從鄉下寺廟中借來觀音菩薩和釋迦如來的神像擺放。不僅如此，在神像之前，他還放置香爐，插上台灣民間所使用的香柱。使得在外觀上天理教會一變成爲「天公」廟，以謀求教會的存續。在舉家歸國時，K氏囑著父親（教會第二任會長），無視傳道廳的通知，並沒有把神龕寄交到傳道廳去。而因爲這樣的處置措施，使得嘉義東門教會遂成爲當時台灣全島39所的教會中，唯一在戰後仍保留下建築物與神龕的天理教會。

IV、信仰型態的變化

[1] 民間信仰的導入

由於日本的戰敗，天理教在台灣的外在政治條件上的存在基礎頓時消失。後來日本又經美軍占領，1947年起台灣也進入戒嚴狀態，在這種情況之下，雙方人民的自由往來，在1952年中日和平條約締結之前實際上是非常困難的。傳教士因爲無法前來台灣，因此戰後這段時期，在天理教台灣傳道史上是個空白的時期。以下的敘述即是嘉義東門教會的信徒們在這段時期所發展出來的信仰型態。

嘉義東門教會的營運在戰後托給了首席役員管理。雖然台灣被接收之後，中國政府對天理教並無特定之宗教上的迫害，但由於對台灣社會採取掃除所有日本色彩之政策，使得天理教教徒的信仰受到很大的影響。尤其是廢除日語新聞雜誌，推行北京語教育，禁止日語唱片買賣，破壞神社（註28）等政策正風行雷厲執行中，天理教所用類似日本神社建築風格的神龕以及鏡台，並且完全以日語進行的參拜儀式，確實令人側目。後來，嘉義東門教會的首席役員從市政府買下了教會的土地和建築物，才算是確保了教會的存在。但是，信徒之間仍謠傳著「日本神已經回去了」，一時之間信徒人數驟減。在這種情形之下，嘉義東門教會部內30多所布教所，不得不開始設想一些方法，使得信徒不致於流失。

以下，筆者將以北港H布教所爲例，從參拜的對象與儀式兩個層面來檢討此一時期所形成的信仰型態。

北港日布教所的第一任所長，出身於嘉義附近一個叫內林的村莊。他的家庭數代都是漢醫，可是當他20多歲時罹患重病，醫藥都無法治療，最後在瀕死邊緣，經由嘉義東門教會第二代會長的祈禱，才奇蹟式的獲救。為此他放棄繼承醫生的家業，而在1932年參加教會的團參到天理教本部聽取「別席」之後，開始傳教生涯。並於1937年在北港設立了布教據點。

北港位居嘉義市西北方，鎮上朝天宮自古以來媽祖信仰鼎盛。日布教所即位居離朝天宮不遠處，徒步只要15分鐘。現在住著第二任日所長（56歲）一家人。在這樣周圍台灣民間信仰基礎甚為深厚的地方，戰後北港日布教所隨著嘉義東門教會的改裝，也發展出一套適應地方風土的對策。

首先是參拜的對象，前節中已述及，通常教會內的參拜儀式的對象是中央為父母神，右為教祖，左為祖靈的三個神龕。在北港日布教所內。將神龕及鏡台都暫停使用，改為放置木彫神像。祭壇上神像的位置仍依神龕的位置，中央為玉皇大帝，兩旁則置太陽星君及太陰星君的神像。在這前面才是台灣民間信仰的諸神神像。此外，祭壇的右側則放置教祖中山美伎的彫刻神像，而原本置於神龕內的「目標」物（布教所內稱為「神實」），則被放到玉皇大帝神像背後的小孔之內，不僅如此，對於新安置的神像都進行了「開光點眼」的儀式（註29）。而祭壇的左側，原本放置祖靈神像的位置，則改置台灣民間普遍使用的祖先牌位。

至於個人的參拜儀式，目的是表達信徒內心的祈願以及對神的感謝之意，是天理教儀式中最基本的一種。原本在教會之內，祭品是每天早上供奉直到傍晚才收下。而信徒到了教會神殿中，先面朝中央的父母神進行下列的儀式：四拍手→祈禱→唱御神樂歌前三節及手勢→祈禱→四拍手→面朝教祖神龕四拍手→祈禱→四拍手→面向祖靈四拍手→祈禱→四拍手。

可是，在北港日布教所內所進行的儀式，則始於信徒各自帶來祭品，於儀式前供奉（儀式完了之後，又各自帶回），並且隨著祭品也置金紙在旁，隨後先燃香，再向天公像四拍手→祈禱→唱御神樂歌前三節及手勢→祈禱→四拍手→向教祖像四拍手→祈禱→四拍手→向祖先牌位四拍手→祈禱→四拍手→再向天公四拍手→擲筭→抽籤→擲筭→四拍手→燒金紙，依上述步驟進行參拜。

這樣的參拜儀式，和民間信仰的一般儀式同被當地語稱為「拜神」（*bai sin*）或「拜拜」（*bai bai*）。特別是筭（*poe*）與籤（*chhiam*）也是民間信仰中请示神意的問卜道具，這種请示神意的過程稱為「問神」（*m̄ng sin*），是包括在「拜神」的儀式之中。甚且，有許多教徒前來教會參拜的目的，並不僅是祈願與感謝，而是為了「問神」。

如上所述，在北港日布教所內，把多數民間信仰的香、擲筭、籤、金紙等要素加入了天理教原來的參拜儀式中。而關於民間信仰中如何進行儀式，已有許多台灣宗教的研

究成果中有詳細報告（丸井1919：162－197，大淵1983：209－227），與筆者在北港H布教所中所觀察到的並無特別之差異，故在此省略。至於何以要採用這些特定的民間儀式中的要素，H布教所長有他的說明。

首先，關於香的使用，天理教在「聖舞」儀式完成之前，曾在歷史上有過用焚香來計算時間唱頌神名的記錄（天理教教會本部編1981：44－6）。第二點、在請示神意的儀式道具中，天理教也曾使用過扇子。亦即是，當教祖逝後的20年間，「本席」曾使用扇子繼續傳達神意（山本、中島1987上：18－53）。在「本席」之後，天理教便不再直接請示神意，也不使用扇子。但是H所長認為扇和筭的道理是相同的。第三、北港H布教所內所使用的30首籤詩，據說是寫自台南的天公壇。其中第28首詩文為「世事矇矓天理分明勸君遲緩是待貴人」，很明顯文中亦使用「天理」二字，因此，應用天理教教義，在許多地方都可以解釋籤詩。第四、至於金紙的使用，布教所內所使用的金紙乃對玉皇大帝用大金，對教祖用中金，對祖先用小金，是很清楚地應對紙格的高低所使用。

並且，對於為何會做這些改變，其最重要的理由，H布教所長強調的是來自信徒內的要求，布教所方面毋寧是被動地對應而已。在當時與日本上級教會無法取得聯絡的情況之下，教會為了生存，能保住信徒才是最重要的事。

[2] 諸神的相克

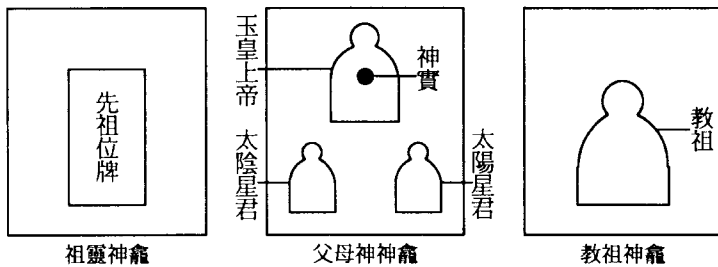
1967年8月，天理教台灣傳道廳經過21年，又再度回到台北重新出發。戰後為了獲得中華民國政府的傳教許可，天理教付出很大的心力。在此，僅指出，雖然台灣傳道廳又再重開，但是終戰時歸國的教會除了極少數在日本另又重建之外，沒有一所再回到台灣來重建教會，在台僅存嘉義東門教會。

經過7年之後再度回到台灣來的K氏，首先被嘉義東門教會內經燒香燻成漆黑的神龕的顏色嚇了一跳。原本不用燒香儀式的天理教神龕應是原木的顏色。當時，由於傳教尚未獲許可，所以K氏在台灣僅能做短期的停留。數次往返之間，他逐漸地把神龕換新並處置香爐，盡量將教會恢復為原來的面貌。布教所長們從鄉下借來的觀音菩薩及釋迦如來的神像等也都一一隆重地送回原處。至於從街上買來的玉皇大帝、太陽星君和太陰星君的神像，因為未經「開光點眼」儀式，故可以送回原店處理。從這樣的作法也可以看出K氏在教會內安置神像的措施，畢竟只是為了教會容易保存下去的手段而已。

但問題是以北港H布教所為首的好幾間布教所。不但神龕已整個停止使用，甚至改置的神像也都經過「開光點眼」儀式，也就是入魂的神像，不是任意可以丟棄的。更令人驚奇的是，北港H布教所在戰後發展十分蓬勃，現在屬下布教所已有十所，領有「神授」資格的信徒在千人以上。換句話說，北港H布教所的信仰型態在台灣也獲致一定程度的成功。對此，H布教所長十分感慨地說：「這都是父母神的庇佑，在信仰上，最重要

的是世人是否能得救治癒的問題。」由於傳道廳再度回到台灣，因此教會本部也陸續有傳教士來台巡教。他們對北港H布教所的作法甚不以為然，指為是「偶像崇拜」，甚至嘲笑台灣的神像如同「玩偶」一般，對這樣的指責，H布教所長仍記憶猶新。

直到1984年，重新修建布教所神殿時，K氏與北港H布教所長才想出一個妥協的方案。那就是，在神殿內恢復放置神龕，但是由於「神實」已放入玉皇大帝的背部，所以把整個玉皇大帝神像放入神龕之內。重修之後的神龕之體積頗大，故在中央神龕內放入玉皇大帝、太陽星君及太陰星君三尊神像，在右側神龕內放入教祖神像，左側則放入牌位。（圖示）



由於神龕前面都擺放了鏡台，所以從外面是看不到神像置於其內。重建之後的布教所是一座三層樓高氣勢宏偉的建築物。神殿建於二樓，共有99塊榻榻米的面積。從外表看到，幾乎和在日本的天理教會沒有兩樣。香爐已被移走，據說這樣教會比較能保持乾淨。但是在神殿角落仍可看到筭與籤，金紙也被置於不太醒目的地方。參拜的對象雖然又改回了神龕形式，但在儀式上，年長的信者來到教會後，仍習慣以戰後初期所發展的方式參拜。大多數教徒來布教所參拜完之後會順道去朝天宮拜拜。因為依神格的高低，在順序上應該是先拜「天公」，再去拜媽祖。而所長一家人也仍篤信筭與籤之「問神」效果，只有當日本人傳教士來時，他們會暫時地把筭和籤收起來。

V、結語

總括以上所述天理教在台的傳教過程，可以說早期由諸井及一條所開創的向異民族傳道之路，因後來紛紛改為向內地人傳教，所以當戰爭結束，即無法適應時代劇變，而終究不能在台灣的土壤上紮根生存。此外，如加藤金這樣的單獨布教的類型，雖然絲毫不懂當地語言，也不具有組織的力量，但反而在接觸異民族時有態度謙卑的優點。並且

，任用台灣人為傳教士，也使得她的教會更能接近台灣人的宗教世界。她的孫子K氏，可以說是兼容日本與台灣兩文化的人。他在傳教時變更神名的方法使他更容易掌握台灣人的宗教世界，最後，又因為這樣的方法下使得嘉義東門教會逃過一切，是無辜的庶民被劇烈的社會變動波及受影響時，不得已的應變之策。但是，他萬萬也想不到，天理教的神名經過改稱以後，竟然在台灣也就此發展起來。北港H布教所就是一個最明顯的例子，戰後恢復包含許多日本文化的要素在內的正統天理教信仰，竟費時40年。換句話說，K氏所設想的神名的改稱以及教會神殿的改裝，只是外表形式上的變化而已，但是H布教所在因襲之後，又因回應地方信徒的要求而將信仰的形態做了更進一步的改變。而這樣的改變，却發生信徒不減反增的弔詭現象。

天理教在台的傳教過程，不可避免地與外在政治、社會條件的變化有密切的關連。新領土台灣的獲得，雖然是天理教在異民族社會的存在基礎，但是因為戰敗以及日本人的歸國使得傳教受到莫大的挫折。而戰後，在台灣天理教的信徒之所以能持續信仰，其原因就不是受政治、社會條件的變化所能左右的。

嘉義東門教會便是一個這樣的事例。筆者認為，對台灣本土宗教性質的深刻理解，才是天理教能獲得台灣人信徒並鞏固其在台生存發展的內在基礎的最重要因素。這樣的理解，可以從嘉義東門教會K氏與北港H布教所所長努力尋求天理教與台灣民間信仰之間的共通性與類似性這一點上，清楚地看出來。神名的轉換，香的使用，筊與扇同為問卜道具的類似性等都是明顯的例子。而戰後，天理教就是在尋求與當地信仰的類同處的方法之下，得以繼續發展。

但是，這種尋求同一性的傾向如果過於強烈的話，就如同北港H布教所的事例，將會超出天理教所可能當地化的底線。在台灣民間信仰裡，不論是「天公」還是「太陽公」與「太陰媽」的形像都是可視的，藉由神像可以象徵其存在。但是，天理教的神的觀念却是不可視的存在。第二節中已提及，自從1896年天理教在日本國內受到彈壓之後，至今仍使用日本神道式的神龕與神鏡，這種在參拜的對象上的對立，使得H布教所只好採取共存的妥協方式，把「神實」放入神像之內，之後再將神像放入神龕之內。這是日本的宗教要素與台灣民間信仰接觸下的一個變通結果。

此外，就參拜的儀式而言，在台灣民間信仰裡，每一個信徒都可以經由擲筊的方式直接問神。但是天理教自從「本席」之後，使用道具問卜神意即不被允許。籤與金紙也都是天理教歷史中所沒有的儀式用具，所以不獲承認。

戰後，再度在台取得合法地位的天理教，意欲明確地劃分與民間信仰之間的界線，其標準乃取決於「原地」的教會本部。亦即是，朝著世界宗教的方向努力的天理教，鼓勵傳教士前往全世界各地發展；但是同時，信仰的形態必須是全世界皆遵照「原地」所定的方式進行。

宗教的權威往往即維繫在訂定信仰的形態的標準上。但這也是與異民族的信仰接觸時，產生差異的原點。今後天理教的海外傳道，如何克服與異文化的同一性與差異之間的問題，是創建於日本的天理教在朝向世界宗教的目標努力時，所必須面對的課題。

註釋

- 1) 自1983年起，筆者曾以三年期間在天理市參與天理教的宗教活動。並將對天理教儀式的分析成果發表於1988年向日本國立大阪大學提出的碩士論文上。本論文乃該儀式研究的延續。
- 2) 依據天理教海外傳道部亞洲二課的資料——「中華民國台灣的天理教狀況」，1988年11月底現在，經天理教教會本部登記在台教會有5家，布教所共42所，其餘未經教會本部登記的教會及布教所共64所。教人，也就是具傳教士資格者共計346人。
- 3) 1988年12月，據筆者直接到中華民國行政院內政部民政司宗教寺廟科訪問的結果，政府所認可的宗教共11個。亦即是佛教、道教、天主教、基督教、回教、大同教、天理教、軒轅教、理教、一貫道、天帝教。其他從日本傳入的靈友會、生長之家、創價學會也正尋求政府的承認。
- 4) 1813年在清國北京附近興起的天理教是完全無關的另一個宗教（佐々木衛1988）。
- 5) 在台灣傳道之前，1893年於釜山，1895年在滿洲，1896年在美洲也都有傳教士渡海開始傳教（高野1986）。1989年現在，則已擴大到加拿大、澳大利亞、墨西哥、秘魯、哥倫比亞、巴西、巴拉圭、智利、夏威夷、法國、剛果、肯亞、寮國、新加坡、泰國、香港、印度、尼泊爾諸國（天理大學おやさと研究所編1989：953－983）
- 6) 『御神樂歌』是教祖中山美伎在1866年至1875年間寫成。這是依神意的啓示所寫的书，也是「聖舞」儀式時所唱頌的歌詞。『御筆先』是教祖親筆所寫1711首，共17册的和歌體的神意啓示書，原本現在由天理教本部保存。與前述二本書並列被稱爲是天理教三大原典的是『御指圖』，其內容主由「本席」飯降伊藏在教祖逝後繼續傳達神意時，當場經由周圍的人所做的記錄（天理大學おやさと研究所編1981：115－155）
- 7) 本論文所使用的台灣人一詞，是指由福建南部移民來台的漢民族，以閩南語爲母語，是台灣衆多族群中人口最多的一支。關於台灣人之名詞及意識的形成，請參考黃昭堂1987。
- 8) 《道之友》月刊創於1892年3月，由天理教本部發行，至今未曾中斷。
- 9) 天理教內對海外傳道的動機的說明，都是採這樣的觀點（高野1975：105，天理大

學おやさと研究所編 1981 : 100 - 103)

- 10) 第一點所述神名一直使用到第二次大戰結束。第三點的「御神樂歌」部分在 1916 年恢復原來的歌詞。第四點的樂器部分在 1936 年恢復。
- 11) 古谷生於 1854 年。在 1894 年因眼病獲癒入信天理教。到台灣語經營以郡人為顧客的餐館及旅館。1903 年在台北市內開設台府分教會。但是天理教的傳道史記錄(高野 1975, 天理大學おやさと研究所編 1981) 對這位最早先渡台的傳教士並沒有記載。
- 12) 請參照註 5。
- 13) 以下的記述是依據一條 1911, 1942。一條原本是劍道的師範, 1894 年因肺結核開始入信天理教。渡台當時年方 38 歲。一直到 1935 年為止, 有 38 年間持續擔任台中分教會會長。
- 14) 一條曾例舉「土語」中的「天理」二字的用法如下:「對蠻橫無理、強奪他人財物的人以『彼個人無天理』、『無天無理』或『無天無良』來形容。對善人或孝子則以『彼個人照天理所行』、『合天理人』來加以形容。下階層社會的人若是互相謾罵, 也常用『汝無天理』來指責對方。亦即, 「天理」二字, 可以說就是善惡分明的代名詞。是以不論何種宗教若欲在台灣傳教, 不用到天理二字, 一定甚為不便。」(一條 1911 : 65 - 66)
- 15) 黃昭堂(1986 : 240 - 241) 認為, 進入大正時期後, 在台日本人增加的原因是「灣生」增加之故。
- 16) 其真正原因的檢討, 尚待今後更進一步的研究。以目前筆者所有的文獻資料來推測, 當時漸漸失去對台灣人傳教的興趣之原因有二。其一是國語(日語)教育的普及, 使得後來的傳教士不認為學習台灣話並以台灣話布教是一件重要的事。此外, 在文化上的差異, 有一種說法是, 台灣人的生活形態及服裝簡陋, 並給予日本人不潔的印象, 使得日本人信徒不願與台灣人同教會。請參考《フォルモサ》3 : 4 - 5, 5 : 15。
- 17) 關於加藤金的人格的描寫以及其後的傳教活動, 請參考金子 1983。
- 18) 天理教的治療儀式稱為「神授」, 口唱禱詞並揮動手勢, 領有「神授」資格者方能為人治療。
- 19) 林姓年輕學生出身於嘉義名門醫生家庭, 當時才剛從台灣唯一一所台北女學校畢業(金子 1983 : 60 - 62)。
- 20) 「神授」之理的領取儀式的分析, 請參照拙論黃智慧 1988 : 63 - 85。
- 21) 另外還有一個以台灣人為傳教對象的教會, 是成立於 1935 年同為山名教會系統的斗六教會。規模雖不及嘉義東門教會, 但在終戰時期, 屬下也發展布教所 7 所, 相當

- 可觀。其會長山田彥太郎以當地語言進行對台灣人的傳教，一直到太平洋戰爭爆發為止，他每年春秋各一次，帶領台灣人到教會本部團參，每次30多人。
- 22) 在天理教史上，爲了求得國家對教團的認可，曾以「天輪王明神」、「天輪如來」、「天之御中主大神」等名稱來稱呼祭神，但是實際信仰的對象並沒有改變（早坂1977）
- 23) 一直到1882年爲止「御神樂歌」寫本上仍以「てんりんおうのみこと」爲神名（中山正善1981：19－99）。
- 24) 本稿中所使用「民間信仰」一詞之範圍，乃依循劉1983：15－19。「天公」的神格乃參考渡邊1982。以下文中閩南語之發音記號乃援用村上嘉英1981之記音法。
- 25) 根據仇1979：335－341，整個嘉義地區只有四間。
- 26) 據前書313－314頁，全台灣僅六間，嘉義地區連一間也沒有。
- 27) 「月日」在天理教神學上的意義，請參考深谷1983：75－77。
- 28) 以上依據台灣新生報編1947。
- 29) 台灣民間信仰的神像在新置入廟時，都會在神像背後開一個小孔，放入少許香灰與靈符。在開光點眼時，則是用毛筆沾取白鷄冠的血，點在神像全身各處以示入魂（直江1983：1075－1083）。
- 30) 同一性與差異的概念，是T·透德洛夫在分析西班牙人如何征服中南美洲之印第安人時所用的對待異己關係的兩項對立概念（T·透德洛夫1986：202）。

引用文獻（同日文版）

一条源次郎

1911「台湾における天理教徒の働振」『道の友』229：57－66。

「台湾土人の宗教思想」『道の友』231：27－33。

1942『生涯の旅 一条源次郎遺稿』一条秀実編（未刊行）

井上順孝

1985『海を渡った日本宗教—移民社会の内と外—』弘文堂

上田嘉成

1976 [1968] 『天理教祖の世界観』天理教道友社

大淵忍爾編

1983『中国人の宗教儀礼 仏教道教民間信仰』福武書店

金子圭助

- 1983 『炎の女伝道者 加藤きん』天理教道友社
- 窪 徳忠
- 1986 『道教の神々』平河出版社
- 黄 昭堂
- 1986 [1981] 『台湾総督府』教育社
- 1987 「台湾の民族と国家—その歴史的考察—」『国際政治』84 : 62 - 79.
- 黄 智慧
- 1988 『天理教における儀礼の研究』（修士論文）大阪大学大学院人間科学研究科提出
- 佐々木衛
- 1988 「中国の民間宗教集団—構造的特性について—」『民族学研究』53 (3) : 280 - 300.
- 島蘭 進
- 1980 「天理教研究史試論—発生過程について—」日本宗教史年報編集委員会編『日本宗教史研究年報』3 : 70 - 103、佼成出版社
- 清水雅人
- 1979 「新宗教の系譜」清水雅人その他『新宗教の世界 I』大蔵出版社
- 仇 徳哉
- 1979 『台湾廟神伝』斗六：大統書店
- 台湾新生報編
- 1947 「台湾年鑑」台北：台湾新生報社
- 台湾総督府残務整理事務所編
- 1946 『台湾統治終末報告書』（未出版）
- 高野友治
- 1963 「明治時代のジャーナリズムに現れた天理教の批判の研究」『天理大学学報』15 (2) : 127 - 139.
- 1975 『天理教伝道史』天理教道友社
- 1986 [1962] 『天理教史参考年表』養徳社
- 天理大学おやさと研究所編
- 1981 『天理教概説』天理大学出版部
- 1989 『改訂天理教事典 教会史編』天理教道友社
- 天理教教会本部編
- 1984 [1949] 『天理教事典』天理教道友社

- 1981 [1956] 『稿本天理教教祖伝』天理教道友社
- 天理教道友社編
- 1894 - 1897 『道の友』33 - 54、69.
- 1911 『道の友』229、231.
- 天理教山名大教会編
- 1958 『初代会長夫妻自伝』天理教山名大教会
- 1988 『山名大教会史』天理教山名大教会
- 天理教海外伝道部アジア課編
- 1967 - 1971 『フォルモサ』1 - 8.
- 天理教海外伝道部編
- 1963 『海外伝道部報』59 - 66.
- T・トドロフ
- 1986 『他者の記号学—アメリカ大陸の征服』及川・大谷・菊地訳、法政大学出版局
- 直江廣治
- 1983 「台湾華人社会の民間信仰の諸相」大淵忍爾編『中国人の宗教儀礼』福武書店
- 中山正善
- 1981 [1957] 『続ひとことはなし その二』天理教道友社
- 1985 [1946] 『ひとことはなし その三』天理教道友社
- 中山慶一
- 1932 『教派神道の発生過程』森山書店
- 早坂正章
- 1968 「十柱神考」『天理教学研究』18 : 22 - 40
- 1977 「天理教の神名変更について」『天理大学学報』107 : 21 - 34
- 菱山謙二
- 1976、1977 「天理教教団組織の研究上・下」筑波大学『社会学ジャーナル』1 (1) : 52 - 75、2 (1) : 19 - 35
- 深谷忠政
- 1983 [1977] 『天理教教義学序説』天理教道友社
- 増田福太郎
- 1939 『台湾の宗教—農村を中心とする宗教研究』養賢堂
- 丸井圭治郎
- 1919 『台湾宗教調査報告書』台湾総督府
- 村上重良

1972 [1963] 『近代民衆宗教史の研究』法蔵館

村上嘉英

1981 『現代閩南語辞典』天理大学おやさと研究所

山本久二夫、中島秀夫

1987 [1977] 『おさしづ研究』(上・下)天理教道友社

劉 枝萬

1983 『中国道教の祭りと信仰』桜楓社

渡辺欣雄

1982 「玉皇上帝誕辰の祭俗に関する比較研究」『武蔵大学人文学会雑誌』14 (1) : 47

~ 112.

後 記

- 1、本論文日文版轉載自1989年12月刊行日本民族學會會誌「民族學研究」第54卷第三號。中文版爲筆者自譯。
- 2、本論文田野調查期間承天理教嘉義東門教會、東門分教會、北港布教所，斗六分教會以及在台、日兩地諸位傳教士、教友大力相助；在文獻方面，獲天理教葛上分教會、天理教海外布教傳道部，天理大學附屬天理圖書館以及親里研究所提供貴重資料，謹在此致上最深的謝意。