

從「奉公」到「告白」

——日本佛教在帝國冒起和覆沒時的自處

劉宇光*

摘要：

現代日本佛教一方面以其知識化的改革而聞名，另一方面又因其在二十世紀前葉，大規模而積極地參與日本從滲透、殖民到戰爭等帝國的海外擴張，而在近年被重新審視。本文以二十世紀上半葉日本佛教的個案為例，依次探討以下三個問題：一，日本佛教在參與帝國擴張時的政治行事類別和宗教身份，並以此探討佛教在日本對外擴張中扮演過什麼角色，乃至應該如何理解從事這類政治活動的僧侶與其佛教信仰之間是什麼關係。二，原因和理由：從時代劇變到佛教的妥協之線索，探討現代日本佛教在什麼政治脈絡和時代背景，乃至價值考慮下，由被動到主動地參與國家對外擴張。三，知識「告白」的三波漣漪效應，這是探討戰後日本佛教如何反思其戰時角色及所遭遇的障礙，乃至與同樣曾捲入戰爭的日本基督宗教相對照，以見在「告白」一事上，戰後日本的基督宗教和佛教之間的異同。

關鍵詞：佛教與戰爭、佛教與國家主義、佛教與帝國擴張、皇國佛教、
批判佛教

* 國立政治大學宗教研究所客座教授

From Public Dedication (boukou) to Confession (kokuhaku): the Response of Japanese Buddhism during / after the Rise and Fall of the Empire

Lau, Lawrence Y.K.*

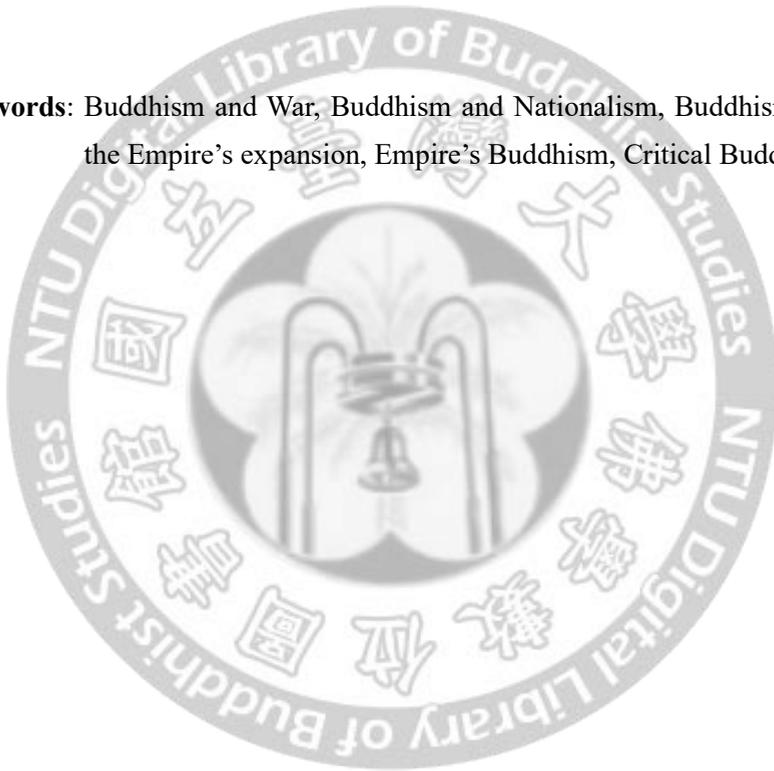
Abstract:

Japanese Buddhism, in the modern context, on the one hand is famous for her intellectualization, while on the other Buddhism also actively participated in the overseas expansion of the Japanese Empire during the first half the 20th century. The expansion was taken in the form of large-scale penetration, colonialization and war, which in recent decades, have been critically reviewed. Based on the cases of Japanese Buddhism from the first half of the 20th century, this article is a study of the following three problems. Firstly, the article covers the political activities and the role of religion that the Japanese Buddhist deployed in its participation of the Empire's overseas expansion. This section also studies the relationship between the monks' political activities and their faith. Secondly, the article analyses the causes and reasons, based on political contexts, social conditions and value concerned, which drove Japanese Buddhism to take an active, or a passive, role to participate in the Empire's expansion. Thirdly, an analysis is given on the nature and impact of Critical Buddhist knowledge-based "intellectual confession". The focus of this problem is on how the three waves of ripple

* Visiting Professor, Graduate Institute of Religious Studies, National Chengchi University.

effect from Critical Buddhism gradually pushed the Japanese Buddhist communities of 1990-2000s as a whole to overcome the obstructions, and have critical reflections on the role of the Buddhism during the war. The issue is discussed in a contrast context between Buddhism and Christianity of post-war Japan.

Keywords: Buddhism and War, Buddhism and Nationalism, Buddhism and the Empire's expansion, Empire's Buddhism, Critical Buddhism



一、前言

日本佛教的現代改革一方面以其高度知識化而聞名，另一方面又因其在二十世紀前葉廣泛而積極地參與日本帝國的海外擴張，從事滲透、殖民到戰爭等政治活動，而在近年被重新審視。本文以二十世紀日本佛教幾個有代表性的案例為線索，依次探討以下三個問題：一，「政治行事和宗教身份」探討僧侶在現代日本的對外擴張中所從事的政治活動之類別或角色，這些活動包括滲透、拓殖及直接支持戰爭，在此的案例是二十世紀初進入西藏從事政治活動，和在 1930 年代從事精神動員以支持國家主義的日本僧人。二，「原因和理由：從時代劇變到佛教妥協」討論現代日本佛教是在什麼政治脈絡和時代背景下，乃至據什麼理由投身帝國對外擴張。三，「知識告白的三波漣漪效應」是探討戰後日本佛教最終為何和如何以知識作「告白」，乃至期間如何在日本國內、外的佛教和佛教學術，以兩種語言所引起的三波學術或公共討論，克服日本佛教內部保守力量對二戰議題所形成的障礙，並與同樣曾捲入戰爭的日本基督宗教案例作對照。最後是小結。

二、政治行事和宗教身份

本節主要探討兩個問題：首先，在明治後期、大正到昭和初期，即約 1895-1945 年的半個世紀期間，日本佛教不同宗派的僧侶是以什麼方式和角色，來投身政治活動參與當時日本帝國的海外擴張行動。其次，投身帝國擴張事業的僧侶，其宗教身份妄實孰是，即他們是否「真正的」佛教僧侶？還是純粹為了方便其政治任務所作的身份偽裝？

據現有研究，這問題的重要性在於間接確認了宗教對政權擴張的認同程度，現代日本佛教參與帝國事業的方式約略可歸為四類：一，擔任遠征軍和殖民地日僑社群的附屬宗教師；二，在殖民地從事建寺佈教和

教育工作，以推動帝國框架下被殖民社會的「皇民化」或類似政策；三，滲透他國關鍵領域發揮政治影響力和收集情報；及四，直接投入戰爭支持軍事侵略，包括意識形態上的精神動員。佛教帝國事業的目標地包括俄羅斯遠東地區¹、滿蒙或東北²、韓³、上海和漢口⁴、臺灣⁵、香

¹ 小林悖道著，《近代仏教教団と戦争：日清日露戦争期を中心に》（東京：法蔵館，2022年10月）。

² 王佳著，《黑龍江藏傳佛教史》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，2015年），頁140-149；王佳著，《東北藏傳佛教史：歷史源流和發展現狀研究》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，2017年），頁265-274，尤其272-275，東北主要是淨土宗與真言宗，淨土真宗較少到東北；柴田幹夫著，王鼎等譯，闕正宗監譯，《興亞揚佛：大谷光瑞與西本願寺的海外事業》（《大谷光瑞の研究：アジア広域における諸活動》，《宗教學者經典》14，臺北：博揚文化，2017年），頁7-56。

³ Nam-lin Hur (許南麟)，“The Soto Sect and Japanese Military Imperialism in Korea”，*Japanese Journal of Religious Studies* Vol.26, Nos.1-2, 1999, pp.107-134.

⁴ 柴田幹夫，《興亞揚佛：大谷光瑞與西本願寺的海外事業》中譯本，頁57-90。

⁵ 闕正宗著，《臺灣日治時期佛教發展與皇民化運動：皇國佛教的歷史進程（一八九五～一九四五）》（臺北：博揚文化，2011年5月，據其2009年臺南成功大學歷史學系博士論文《日本殖民時期臺灣皇國佛教之研究：「教化、同化、皇民化」下的佛教（1895-1945）》修訂出版），第一到五章，在此的「皇國佛教」是指日本佛教在明治維新後，內輔神道教，對外配合國家擴張，在殖民地擔當教化、同化、皇民化當地人的角色；闕正宗著，《臺灣佛教的殖民與後殖民：闕正宗自選集》（《宗教學者經典》，臺北：博揚文化，2014年6月），頁21-50、75-90；許瓊丰，〈真宗教團與國家：以大谷光瑞的臺灣活動為考察中心〉，《圓光佛學學報》第28期，2016年12月，頁179-227。

港⁶等東亞地區⁷，及東南亞（尤其馬來亞半島）⁸等，而淨土真宗、曹洞禪宗、黃檗禪宗、日蓮正宗及真言宗等皆參與其事。本文以其中二例作說明：一，1900年代日僧進藏留學之餘，或兼而從事遊說政教高層，或收集基層民情等一類隱蔽的政治活動；二，1930年代日本佛教界是如何在意識形態上支持軍國主義動員。

西藏因其地理偏遠，交通隔閡，且亦非宗派或官方當局海外計劃的首選，所以在日本佛教參與帝國事業的前述四類範疇中，隨軍或僑團宗教師、「皇國佛教」佈教師，及投身軍事侵略皆可謂沒有英雄用武之地。故此在這四項任務類別中，在藏日本僧侶投身帝國事業的主要方式是投身政治活動，包括收集情報（常只是一般民情）和對特定政要作隱蔽的

⁶ 香港佛教聯合會的最早創建者是日本淨土真宗僧人宇津木二秀（Utsuki Nishū），二戰後期宇津隨日軍的佔領而進駐淪陷後的香港，戰爭早期宇津木於法屬印支半島北部為日軍從事民情偵察工作，他在日佔香港則負責情報收集與籠絡佔領區華人社會等政治任務。見 Bill M. Mak（麥文彪），“The Career of Utsuki Nishū (宇津木二秀) in Hong Kong During the Japanese Occupation Period (1941-1945)”, *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* Vol.55 (January 2015), pp.57-82；大澤広嗣著，〈戰時期フランス領インドシナにおける宗教工作：宇津木二秀と久野芳隆の現地調査〉，《東洋文化研究》15号（学習院大学東洋文化研究所，2013年3月），頁81-114；吉永進一、中川未來、大澤広嗣著，〈国際派仏教者、宇津木二秀とその時代〉，《舞鶴工業高等専門学校紀要》46，2011年3月，頁81-95；他以佛教籠絡香港社會的佛教暨文化界人士之例子，見李金強著，〈兩廣名牧劉粵聲及其日記：《粵聲事記 1918-1955》的刊印〉，《華南研究資料中心通訊》第29期，2002年10月，頁7-8。

⁷ 何勁松著，《近代東亞佛教：以日本軍國主義侵略戰爭為線索》（《中國社會科學院中日歷史研究中心文庫》，北京：社會科學文獻出版社，2002年4月），頁162-320。

⁸ 柴田幹夫，《興亞揚佛：大谷光瑞與西本願寺的海外事業》中譯本，頁111-130。

政治遊說。

達賴十三世在位的 1890-1930 年代，有日本僧侶多人先後進入西藏，長期留學藏傳寺院學習藏文經教和搜集梵藏文資料，亦有深入拉薩親謁達賴十三世，甚至展開涉及西藏的政治遊說。他們依出生歲次是昭和期的河口慧海（Ekai Kawaguchi, 1866-1945）、能海寬（Nōmi Yutaka, 1868-1903）、寺本婉雅（Teramoto Enga, 1872-1940）、大正時期的青木文教（Bunkyō Aoki, 1885-1956）和多田等觀（Tōkan Tada, 1890-1967）⁹。這些日僧多撰有通常過了許多年才出版的旅程記錄與考察文字，記錄風土人情、山川河流、經濟民生、政治軍事等，下文不同程度地依據河口慧海《西藏旅行記》¹⁰、寺本婉雅《蒙藏旅日記》¹¹、青木文教《西藏遊記：秘密之國》¹²，及多田等觀《入藏紀行》¹³ 等旅行材料說明他們在藏的部份政治活動。

河口慧海所撰《西藏旅行記》¹⁴ 記述他在 1897 年 7 月至 1903 年 5

⁹ 秦永章著，《日本涉藏史：近代日本與中國西藏》（《西藏問題研究叢書》，北京：中國藏學出版社，2005 年 8 月），頁 1-60、94-139、172-196。

¹⁰ 河口慧海著，《チベット旅行記》（博文社，明治 37 年（1904 年）首版；山喜房佛書林重刊，昭和 16 年（1941 年）；講談社校訂版，1978 年，2015 年重刊於《講談社學術文庫》）。河口慧海《西藏旅行記》可被視作 1850-1940 近百年間數以十計西藏探險記實文字的經典一例，這段時期，無論英、俄、中、日、美等國皆有軍人、探險家、博物學家等進藏寫下相當數量的旅行記錄，尤其捲入中亞與內亞大角力（Great Game）的英、俄雙方。

¹¹ 寺本婉雅著，橫地祥原編，《蒙藏旅日記》（東京：芙蓉書房，1974 年初版）。

¹² 青木文教著，《秘密の国・西藏遊記》（惠文社，2016 年）。

¹³ 多田等觀著，野牧文子編，《チベット滞在記》（講談社學術文庫，1984 年）。

¹⁴ 在此同時參考中譯本和河口自己執譯的英譯本，中譯本見河口慧海著，吳繼文譯，《西藏旅行記》（臺北：馬可孛羅出版社，2003 年首版，2022 年 3 月再版），英譯是 Ekai Kawaguchi, *Three Years in Tibet: with the Original Japanese*

月的六年間首度進出西藏，其次是 1900 年代。他承認自己長期被中、藏、英、俄，甚至尼泊爾五方視作滲透西藏的「對方間諜」，甚至為此而多次需要逃命，但他確與十三世達賴喇嘛及其他政教要人有來往，並熟悉拉薩的上層圈子，從而被疑為除了是不同亞洲國家所派遣，亦被疑為英方的「間諜」，但他本人從來沒有正面回應或否認這些傳言。

寺本婉雅是淨土真宗西本願寺派僧人，他在 1900 年代三度單人進藏，其進藏日記在他辭世後 34 年才正式出版，題為《藏蒙旅行記》¹⁵。《旅行記》寫法近日記體，六成以上正文內容是概定資料範疇的近乎逐日記錄，記下每日行程與前日的間距里數、行進時間、所經村社蒙藏地名標音、村社戶數人數、居民族群分佈、營業店鋪數量和種類、水源與水井、逐日記所經地貌與地標、地質與砂石採樣、基本植被和農作物種類、碉堡的類型與分佈、礦藏地點與種類、駐軍官兵和族裔人數類別及

Illustrations (The Theosophist Office, Adyar, Madras, Theosophical Publishing Society, Benares and London 1909)。中譯本其實有兩個，一個是中國簡體中文的「碎」譯本：河口慧海著，孫沈清譯，《西藏秘行》（《亞洲探險之旅》，烏魯木齊：新疆人民出版社，1998 年 10 月）；另一個是在此使用吳繼文執譯，臺灣正體中文的全譯本《西藏旅行記》。兩個中譯本只需讀吳譯，孫譯因政治審查，被刪除近 40% 內容，破碎難通。

¹⁵ 筆者在此用的是寺本婉雅著《藏蒙旅日記》剛剛在 2023 年春季出版的中譯本，即寺本婉雅著，洪晨暉、胡稹譯，第十四世達賴喇嘛下序，劉國威導讀，《藏蒙旅行記》（張明傑、袁向東編《日本人中國邊疆記行》3，臺北：威秀資訊，2023 年 3 月）。但這中譯本有其缺憾，譯者是日文系教授，譯筆暢順，但對滿蒙、蒙藏、藏傳佛教及喜瑪拉雅の史地並不熟悉，從東北、內蒙、西北到西藏，留有大量原稿以拉丁字母標音的滿、蒙、藏語地名不譯，偶有少數強譯卻有誤。譯者應在超出其知識領域之外的題材上邀請相關專家合作，中國亦出版有多種蒙藏地名手冊可作參考，出版社編輯與譯者等宜先共同解決這困難再出版不急。

槍械軍備細節、氣候溫度等，可以每日為基本單位構成時間線 (timeline) 詳細重構沿途基本地理細節¹⁶。表面上作為旅程誌，前述沿途記錄可謂瑣碎、重覆及沉悶。

餘下近四成記述是寺本對蒙藏前線進行高原上佛教政治的國際政情分析，例如 1888 年（光緒十四年）英印軍隊由錫金侵藏，清帝國時國力已衰，無力如百年前乾隆、道光二朝（1790 年代前後）般，在廓爾喀（Gurkhas）侵藏時派福安康遠征尼泊爾。西藏人遂認為，英印一大清的藏事議和反映清帝國已不再有護藏能力，西藏政教領袖達賴十三世覺得需要開始自謀出路抗英。於是他一度接受其俄籍布里雅特（Buryatia）經院老師阿旺羅桑·多傑耶夫（Agvan Dorjiev, 1853-1938，清廷軍機處密摺譯「德爾智」¹⁷）遊說，對俄護藏以禦英印深抱希望，所以《旅行記》再三論及俄籍布里雅特蒙古僧¹⁸。但西藏親俄，這卻讓英印心懷不滿，遂有英印軍官榮郝鵬（Francis Younghusband）在 1904 年發兵再侵藏，達賴十三世被迫出走，四處流浪，但遭青海、甘肅及今天內外蒙古等同屬格魯派的當地政教領袖如第六世阿嘉（阿嘉·羅桑丹貝旺秋·索南嘉措，Arjia Lobsang Tenbe Wanshuk Sonam Gyatso, 1871-1909）和哲布尊丹巴（rje btsun Dam pa）冷待，清廷雖有接待十三世，但冷眼旁觀其狼狽處境而疏於回應¹⁹。

¹⁶ 寺本婉雅，《藏蒙旅日記》中譯本，散見頁 140-396 之間多處，不一一冗述。

¹⁷ 筆者另文討論俄籍蒙古僧人阿旺羅桑·多傑耶夫（Agvan Dorjiev）在 1900-1910 年代拉薩所從事的隱蔽政教活動之性質，見劉宇光撰，〈學僧、密使及族裔菁英：二十世紀初藏傳佛教的高原政治〉，收陳乃華等編，《歐陽無畏教授逝世三十週年紀念論集》（書題暫定，臺北：國立政治大學民族學系）。

¹⁸ 寺本婉雅，《藏蒙旅日記》中譯本，頁 214、293、336-337、357、361-362、364、374、390、456、460、480。

¹⁹ 寺本婉雅，《藏蒙旅日記》中譯本，頁 331-333、361-362。

同時日一俄戰爭或日文作日一露戰爭（「露」即露西亞，Russia 的日譯）在 1904-1905 年爆發，日軍大敗俄軍，寺本力主應借勢動搖達賴十三世的親俄信心，推動達賴親日，強調無論如何日本都是佛教國家，總勝於求助基督宗教國家。寺本還為此悉心安排淨土真宗法主大谷光瑞晉見達賴十三世於山西五臺山，甚至在拜會席間還初步商議邀請達賴十三世訪日的可能性²⁰。可知拉薩三大寺的出色外國留學僧當中，除了親俄派和親英一派之外，日僧也能圍繞在達賴十三世身邊形成親日派，設法靠近他展開政治遊說。

此外，寺本在其進藏日記中亦對沿途族群作「能力」評議，漢人「愚昧」，藏蒙人則「野蠻」，均屬「未開化」，辦事沒有歐美「可靠」，日人則介乎二者之間，偶有失手，但基本日趨「文明」。上說重點不在其種族態度，卻是借此討論海外殖民者通常自居的現代文明責任與道德使命，以「啟迪」亞洲的落後民族，尤其作為佛教僧侶，眼見漢傳與藏傳二佛教，當時已歷現代重燂的日本佛教及其知識人應透過投身帝國事業，助其他佛教國家在現代抵禦西方壓力²¹。

雖然寺本所屬淨土真宗時法主是大谷光瑞，以扶翼外展之大志聞名，又以「大谷中亞探險」飲譽於世，但寺本進藏不是大谷的主力計劃，大谷的主力是東北、上海、臺灣、東南亞及中亞等，所以寺本明言其進藏的主要資助，不是來自淨土真宗，亦不是來自日本「外務省」，卻是來自軍隊參謀本部²²。從申請槍械彈藥、照相機、軍用地圖等裝備到差旅

²⁰ 寺本婉雅，《藏蒙旅日記》中譯本，頁 406-465，尤其頁 450。

²¹ 寺本婉雅，《藏蒙旅日記》中譯本，頁 107-109、329-330、354、415、421、476-478。

²² 寺本婉雅，《藏蒙旅日記》中譯本，與參謀部負責軍官的通訊簡記遍佈全書多處，不勝枚舉，例如頁 178-179、342、352、363、383-384、388、391、395、

費批核，定期的行程匯報和指令接收，乃至家人信件的收發轉交，全部由參謀本部及其外派的將校級武官負責，而寺本本身亦有軍銜「駐清國北京第五師團司令部陸軍翻譯官」在身²³，所以後來連《遊記》原日文版付梓也是由專事戎務研究出版的「芙蓉書房」負責，而《遊記》中前述沿途瑣碎、重覆及沉悶的日記，其實正是行軍情報記錄。

在當時首批進藏的五日僧中，除了河口是黃檗禪僧外，餘四人能海寬、寺本婉雅、清木文教及多田等觀都是淨土真宗僧，宗教上是大谷光瑞的部下，學問上是南條文雄的門人。河口進藏六年，南條文雄一直寫信給印度的藏學家薩拉特·錢德拉·達斯（Sarat Chandra Das, 1849-1917）打聽他進藏後的下落²⁴，學術師生關係甚深，等到河口離藏返印，在印度會面的首批日本人是真宗的大谷光瑞、井上圓了²⁵，所以宗派之間的學人往還尚算無障。

青木文教甚至參照日本軍旗太陽旗設計出西藏新軍軍旗，即「雪山獅子旗」²⁶，多田等觀引起第十三世達賴喇嘛對現代日本的興趣與認知，也與拉薩菁英相熟，幫助好學的貴族子弟留學日本，如原色拉寺學僧擦珠·阿旺洛桑（tsha grub ngag dbang blo bzang, 1880-1957），政治目的在於為藏日關係進一步發展作預備，凡此皆是盡量繞開清帝國來建立其直接連繫²⁷。

479 等。

²³ 寺本婉雅，《藏蒙旅日記》中譯本，頁 521-522、524。

²⁴ 河口慧海，《西藏旅行記》中譯本，頁 584-585。

²⁵ 河口慧海，《西藏旅行記》中譯本，頁 595-596。

²⁶ 王小彬著，〈藏軍軍旗問題研究〉，《中國藏學》2013 年第 2 期，2013 年，頁 99-105。

²⁷ 秦永章，《日本涉藏史》，頁 167-172；楊化群著，〈我所結識的西藏著名詩人、學者：擦珠·阿旺洛桑活佛〉（收《西藏藝術研究》卷一，拉薩：西藏民族藝

自 1900 年代迄二戰結束的半個世紀，日本佛教高度服從國家政權，接受其全面支配，積極參與官方廣泛涉及對韓、滿蒙、臺、藏等地在政治、軍事及殖民事業上的拓殖與滲透。尤其 1930 年代軍方漸掌政權，此後日本佛教絕大部份主流教派如日蓮宗²⁸、淨土真宗²⁹、曹洞禪宗等，近乎從組織、意識形態、派內人事整肅，及人力、物力的動員等所有有形與無形的資源上，皆徹底投入於對亞洲各地的軍事侵略和戰爭的各種動員。

尤其宗教最獨特的元素之一是其精神性，所以佛教投身戰爭時最特殊的「貢獻」亦是其精神動員能力。有僧侶資歷的學人羅伯特·夏富（Robert Sharf）早期即指日本禪宗與軍國主義關係密切，禪宗叢林的身、心規訓和價值觀間接成為基本軍事訓練的原型，戰後佛教亦成為甲級戰犯的最終庇護所。他考察「純粹內在私人」的宗教體驗是如何間接呼應於軍國主義一類政治意識形態，而讓二者融為國家主義的禪³⁰和禪的國家主義³¹。

本身是日本曹洞禪宗僧侶的學者布賴恩·大禪·維多利亞（Brian

術研究所 1994 年），頁 66-69。多田等觀著，鐘美珠譯，《入藏紀行》（原日文版：野牧文子編，《チベット滞在記》，講談社學術文庫，1984 年；中譯收《西藏學參考叢書》，中州古籍出版社，1987 年 10 月）。

²⁸ 大木道惠著，《仏教者の戦争責任：日蓮正宗の歴史改ざんを問う》（東京：文芸社，1998 年）。

²⁹ 大東仁著，《戦争は罪悪である：反戦僧侶・竹中彰元の叛骨》（名古屋：風媒社，2008 年）。

³⁰ Robert Sharf, "The Zen of Japanese Nationalism", *History of Religions* Vol.33, No.1, 1993, pp.1-43.

³¹ Robert Sharf, "Whose Zen? Zen Nationalism Revisited", in Heisig, James W. & John C. Maraldo (ed.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism* (University of Hawaii Press, 1995), pp.40-51.

Daizen Victoria) 進一步闡明夏富的觀點，指曹洞禪宗在軍國主義的崛起和二戰對外作侵略過程中的積極角色之一，是以禪宗生死觀作為軍隊的「精神教育」，動員軍人冒死干政和投身軍國主義時期的侵略³²。前者如 1930 年代由不滿文人政府政策的年青軍人組織右翼秘密「血盟團」，密謀兵諫和暗殺政要，並成為極右軍國主義冒起時的濫觴，而這些涉事的青年軍人多有禪宗佛教徒，其師多為日本的著名禪師，以佛教價值觀對其戎馬弟子的政治冒險行徑作公開推崇³³。

此外，克里斯托弗·艾夫斯 (Christopher Ives) 參考市川白弘的分析，指禪宗在戰時結合了護法和護國觀念，依華嚴「事事無礙」和「差別即平等」，統合「皇道禪、皇道佛教、劍禪一如」和「安心任運」來使軍隊形成對外侵略時的心思預備³⁴。日本佛教以傳統封建從屬關係的「天下和順主義、王佛相依、報恩」等觀念充實帝國意識形態來作戰爭的精神動員，使佛教僧俗甘願集體放棄公民權而淪為國家附庸並受其支配。軍國主義體制收編禪宗的「帝國禪」和「作戰禪」，使禪宗熱中於戰爭，甚至成為推動自殺殉戰的強大意識形態手段³⁵，從觀念支持演變為

³² Brain D. Victoria, *Zen at War* (N.Y. Weatherhill 1997)，該書的日譯本見ブライアン・アンドルー・ヴィクトリア (B. D. Victoria) 著，エイミー・ルーズツジモト日譯《禪と戦争：禅仏教は戦争に協力したか》(光人社，2001 年)；Brain D. Victoria, *Zen War Stories* (in *Routledge Curzon Critical Studies in Buddhism Series*, London; New York: Routledge Curzon, 2003)。

³³ 堀幸雄著，熊達雲譯，高士華校，《戰前日本國家主義運動史》(《中日歷史問題譯叢》，北京：社會科學文獻出版社，2010 年)，頁 85-139。

³⁴ Christopher Ives, “Protect the Dharma, Protect the Country: Buddhist War Responsibility and Social Ethics”, *The Eastern Buddhist* Vol.33, No.2, 2001, pp.15-27.

³⁵ Christopher Ives, “The Mobilization of Doctrine: Buddhist Contributions to Imperial Ideology in Modern Japan”, *Journal of Japanese Religious Studies*

全面從制度、人員及物質上貫徹國家暴力³⁶。

上述例子中的人物真的是佛教僧侶嗎？時下循國際與地緣政治角度討論二十世紀初進藏的日本留學僧時，通常只著眼於他們從事隱蔽的政教活動與國際局勢之間的關係，卻不大詢問這些日僧本身是誰，無視他們本身在宗教和學術上的身份，乃至彼此之間是宗教或知識的同儕或師承關係。此一解讀角度其實暗示兩個含意：一，這些如此深地捲進帝國擴張和國際政治的僧人，也許根本不是「真正」意義下有信仰的佛教行者。他們即使是正式受戒出家，也只是為了掩飾或掩護其政治企圖。二，這樣的僧人其實並無多大個人面目、議程（agenda）、視野、意志或觀點，很大程度只是背後政權作為政治大腦在大局棋盤上的一隻棋子。

下文試圖說明上述第一個問題：他們是否「真正的」佛教僧侶或行者？下一節則回答上述第二個問題：僧侶投身帝國擴張，除了訴諸個人的權力私欲外，有否其他不是或不完全是個人的原因與理由。這兩個問題的回答，皆有助於我們更立體地理解日本僧人在明治到昭和三朝之間日益投入帝國擴張事業的原委。這幾位進藏日僧之間有幾個主要的共通特點。第一，除了河口慧海屬黃檗禪宗，另四僧皆屬淨土真宗本願寺系，而本願寺第 22 代法主大谷光瑞（Ōtani Kōzui, 1876-1948）³⁷ 年齡上與他們是同輩，大谷熱心海外佈教，儘管西藏不是其海外佈教重心，即便

Vol.26, Nos.1-2, 1999, pp.96-97, 101-103.

³⁶ Christopher Ives, "Dharma and Destruction: Buddhist Institutions and Violence", *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* Volume 9, Spring 2002, pp. 151-174.

³⁷ 陳啟仁著，《逍遙園與大谷光瑞：二十世紀初的東亞與高雄》（高雄：高雄市政府文化局，2020 年 11 月），頁 57-124；許瓊丰著，〈真宗教團與國家：以大谷光瑞的臺灣活動為考察中心〉，《圓光佛學學報》第 28 期，2016 年 12 月，頁 179-227。

如是，大谷仍然不同方式支援進藏日僧。他亦在寺本婉雅安排下，1905年於五臺山拜會英軍侵藏而出狩的第十三世達賴喇嘛。

而且，雖然五僧其中四位屬淨土真宗，但最早進去的河口卻是黃檗禪宗，河口完成數年藏區經歷返抵印度時，最早會面詳談的正是真宗法主大谷光瑞和井上圓了³⁸。他在藏數年對外聯繫不明時，擔心他安危一直寫信到印度打聽他下落的正是真宗學者南條文雄（Nanjō Bunyū, 1849-1927）³⁹，所以可見不同宗派之間彼此的互動、信任及支持甚密切而沒有明顯的宗派隔閡。從佛教圈內的宗教與知識師承關係，說明這些進藏日僧毫無疑問本來就是，而且一直是佛教知識菁英群體內為僧、學二眾所熟知的成員，並非為了其他什麼目的而「偽裝」為僧侶。

其次，除了從師承等宗教暨知識的社群關係來確認這些僧人的宗教成員身份之外，更可從「宗教品質」上說明他們確為宗教局內人。在此所謂「宗教品質」倒不是指修行境界或覺悟與否等難作學術討論的成份，卻是循他們在佛教學術知識和佛教文化素養上的兩類能力，來說明他們確屬佛教圈內人。五位多半有從事政治活動的進藏日僧基本上都是學問僧。明治維新後的僧侶菁英的特點是，儘管本人在宗教身份上屬本土化的教派，如淨土真宗、真言宗、日蓮宗、禪宗等，但在經教知識學習上皆以梵、藏及巴利一類古典佛教語文為本，所以上述數僧在梵、藏、漢、英諸文皆各有擅長。

寺本婉雅等進藏五僧都是淨土真宗大谷派學者南條文雄的梵文學生或關係密切的晚輩⁴⁰，南條留學歐洲隨馬克斯·穆勒（Max Müller）

³⁸ 河口慧海，《西藏旅行記》中譯本，頁 595-598。

³⁹ 河口慧海，《西藏旅行記》中譯本，頁 584-585。

⁴⁰ 河口慧海，《西藏旅行記》中譯本，頁 584-585；寺本婉雅，《藏蒙旅日記》中譯本，頁 180、191、522。

習梵文、巴利文經教⁴¹。而淨土真宗尤重藏文文本，藏文佛典專家如山口益(Yamaguchi Susumu, 1895-1976)、稻葉正就(Shōju Inaba, 1915-1990)等都是真宗僧人學者。近年無論是櫻井龍彦(Tatsuhiko Sakurai)⁴²、佐藤長(Hisashi Sato)⁴³、山口瑞鳳(Yamaguchi Zuiho, 1926-)⁴⁴，及芳村博實(Hiromi Yoshimura)⁴⁵ 評論日本佛教學術日年發展時，皆視五僧為日本藏學與藏傳佛教研究的創立者，這些進藏日僧在語文、典籍、思想及歷史等領域的資料搜集、整理、翻譯及研究上，對日本的藏學和藏傳佛教學術多有貢獻。此外，他們與藏傳佛教，尤其格魯派當時的宗教知識群體關係密切，皆曾在藏區不同學問寺留學多年，如多田等觀在1913-1923年間於色拉寺求學，精熟藏語文，甚至考得格西學位，可說完全是藏傳佛教宗教知識群體的局內人。他們在佛教語言和經教知識上投入到這種地步，若僅因為他們曾捲入政治或軍情活動，便否認其作為真切的宗教行者之身份，而只視之為以宗教為掩護或掩飾，則對他們之理解恐怕失之交臂。

在此特別以寺本婉雅作進一步例示，我們能否說寺本如此熱中於帝

⁴¹ 南條文雄著，嘉木揚凱朝譯，《懷舊錄》(北京：中國大百科全書出版社，2020年4月)，頁82-156；秦永章，《日本涉藏史》，頁16-17。

⁴² 櫻井龍彦、李連榮(華熱·宗哲迦措)著，〈百年日本藏學研究概況〉，《中國藏學》2006年第4期，總76期，頁101-102；秦永章，《日本涉藏史》，頁56-61。

⁴³ Hisashi Sato (佐藤長), "The Origins and Development of the Study of Tibetan History in Japan", *Acta Asiatica* 64, 1993, pp.81-120.

⁴⁴ 山口瑞鳳著，許明銀譯，《西藏》上冊(原日文《チベット》上冊，東京：東京大學出版會，1988年；臺北：全佛文化，2003年8月)，第一章。

⁴⁵ Hiromi Yoshimura (芳村博實), "A Brief History of Japanese Studies in Tibetan Buddhism", *Japanese Religions* Vol. 33 No.1 & 2, 2006, pp.97-99.

國事業，所以只是「假」僧人或冒牌佛教徒？寺本婉雅是日本藏學的最主要創立者，擅梵、藏文，學術代表作之一是《梵、藏、漢、和四譯對照安慧造唯識三十論疏》⁴⁶。寺本除了在知識上隨真宗南條文雄習梵文以掌握佛教文史哲學術外，即使在艱苦的海陸旅程上亦不遺漏重要佛教節日而親作儀軌踐行。他甚至將宗喀巴建立格魯派，比作寺本所屬淨土真宗祖師親鸞上人的改革。

寺本尤擅於領會與表達日本佛教傷冬悲秋、多愁善感的感情，特別長於掌握和呈現東亞式佛教以空性凌駕與淹沒緣起，而不是開衍緣起之殊異的特有宗教審美。他書寫大地萬物的紛紜是如何在突然降雪後全為薄雪所蓋，而在瞬間顯其無分別，從而體會撥緣起之多，以現空性之一與淨的東亞式佛教真理觀的視覺審美⁴⁷。此段感言可見寺本不單知識上深入佛教學術，個人亦對東亞尤其日本佛教的審美體會。雖然這亦帶上明治、大正時期日本佛教菁英的特質，具僧職的學者，其學術與知識專長每多擅梵、巴、藏文的經教，但個人情感、審美品味及世界觀卻仍多維持傳統東瀛審美風，梵藏佛教學術知識對個人審美體會的影響尚算有限，寺本即為一例。所以以寺本而言，質疑他不是「真正的」佛教僧人，恐屬無視現實。

同樣的，在 1930 年代捲進軍國主義右翼冒起過程和之後對外侵略之精神動員中的佛教社群，當中包括了不同年齡的僧俗菁英，例如下文將提及的多位著名禪師，他們介入之深與立場之直接而堅強，很難漠視之。而強調他們是真正佛教徒，其意義在於說明他們代表了日本佛教對現代日本的國家主義政治投入之深，從而引伸出下一節的探討。

⁴⁶ 寺本婉雅編譯，《梵、藏、漢、和四譯對照安慧造唯識三十論疏》（《西藏傳聖典譯註佛教研究第三輯》，京都，1933 年）。

⁴⁷ 寺本婉雅，《藏蒙旅日記》中譯本，頁 345。

三、原因和理由：從時代劇變到佛教妥協

前節先以：一，二十世紀初進藏日僧在西藏留學之餘兼事政治活動；二，日本佛教僧俗投身軍國主義及二戰時之行動與精神動員為例，說明現代日本佛教與帝國擴張事業之間的密切關係，進而從師承等宗教暨知識社群的關係、佛教學術知識素養，及佛教文化的審美能力三點確認這些僧人本來就是佛教圈內的知識菁英，並非為了政治目才故意僞冒為僧人作掩護。但這仍然未能解釋以下兩個問題：一，基於什麼政治或社會環境因素，促使現代日本僧人以不同方式投身帝國事業？二，僧人投身帝國擴張事業，並從事軍政活動。這無論從佛教教理或戒律角度來說，似乎皆與出家為僧的目的與價值大相逕庭，則這些在佛教經教博學深思，踐行上信仰至篤的僧人，是以什麼理由理解與超克期間的價值矛盾，甚而能使理事之間圓融無礙？上述這兩個問題是本節試圖探討的疑問。

時代變革在十九世紀遇上西方文化之前，江戶日本基本上是多宗教和多思想並存，從諸系儒家、各派佛教、神道教、各種本土信仰，乃至西學等不一而足。而佛教在平民、受教育階層、貴族、文官之間雖有廣泛傳播，卻又不是唯一思想，雖有幕府或藩主的個別成員支持佛教，但幕府的意識形態亦非佛教。但另一方面，佛教在日本比它在中國更受政權所倚重，尤其江戶階段因在民間執行禁教（禁止基督宗教）需依賴佛教代行，而使佛教一度擁有近乎准國教的權勢，當中包括江戶時期農民戶藉皆編作寺院屬民，寺院幾成民政和警政部門。

西方勢力的進入，深刻地改變佛教在日本社會的傳統角色，明治維新是西方船堅炮利的壓力下所進行涉及科技、制度、教育及價值觀的現代改革。尤其在價值觀上西方自啓蒙運動以來，對宗教的意義及其社會角色的質疑，亦為日本維新思想所承接。對於國家體制內的革新派官僚、受西潮洗禮的維新派知識階層，及民間菁英來說，西方所帶來的壓力使

他們據西方啓蒙觀念，來籌劃國家的現代化，並強烈質疑宗教在現代應否續存及其意義，視宗教應為國家的挫敗與落後負責。更關鍵的是加上 1868 年 3 月「王政復古」，恢復「祭政一致」以神道教為尊的「宗教」型態進行「廢佛毀釋」，主導國家對外逐漸擴張走向。從而使無論政權和維新派等，亦多把宗教視作障礙現代社會與文明之過時事物，此一被遷怒與怨恨的對象應被清除。在這背景下，日本明治年間把國家和社會發生的存亡危機歸咎於佛教，而對佛教提出神佛判然、神佛分離⁴⁸，及廢佛毀釋⁴⁹等系列禁令，到 1870-1880 年代，排斥佛教之政策一度使佛教臨近滅教邊緣⁵⁰。

以前節所述進藏日僧所屬淨土真宗為例，他們是日本佛教史上後期才出現，因而也是最本土化，其信仰有最廣泛社會基礎的宗派⁵¹，從而是近世以來日本社會勢力最廣的佛教傳統之一⁵²。但正因如是，在明治維新系列針對佛教的禁令下受衝擊亦最嚴重。所以最終出面代表佛教界向日本政府求情的，即包括真宗當時的領袖之一島地默雷（1838-1911）⁵³

⁴⁸ 安丸良夫著，《神々の明治維新：神仏分離と廃仏毀釈》（岩波書局，1979 年 11 月）。

⁴⁹ 佐伯恵達著，《廃仏毀釈百年：虐げられつづけた仏たち》（みやざき文庫 20，鈺脈社，2003 年 7 月）；畑中章宏著，《廃仏毀釈：寺院・仏像破壊の真実》（筑摩書房，2021 年 6 月）。

⁵⁰ C. Ives, "The Mobilizations of Doctrine: Buddhist Contributions to Imperial Ideology in Modern Japan", p.102；楊曾文、張大柘、高洪合著，《日本近現代佛教史》（杭州：浙江人民出版社，1996 年 3 月），頁 37-54。

⁵¹ 劉金才著，《町人倫理思想研究：日本近代化動因新論》（北京：北京大學出版社，2001 年），頁 46-50。

⁵² 楊曾文著，《日本佛教史（新版）》（北京：人民出版社，2008 年 6 月），頁 189-212、239-263、491-500。

⁵³ 梁明霞，《近代日本新佛教運動研究》，頁 37-49；陳宗元著，〈島地默雷信教

等，他們率領佛教各派以日本佛教傳統的「鎮護國家」說⁵⁴，表示願意接納神佛分離令下的政、教分離，以求取官方對佛教的重新接納與容忍⁵⁵。

日本佛教在歷史上本就有「護國佛教」一說，雖然這觀念源於中國佛教「報四恩」當中特別重視的「報國恩」，但日本佛教維護政權秩序的慣習恐怕比中國還要強烈。日本「護國佛教」一說原義是指奈良時期日本宮廷提倡具有濃厚鎮護國家色彩的《仁王經》和《金光明經》，促進佛教寺院在現世利益的前提下運用宗教手段，借助神聖名義把政權神聖化，加強國家政權支配的現有政治秩序更為穩固，換取國家現成政治秩序的庇護和結合。所以以鎮護國家為主要作用的宗教體制直接就是政治機構或其偽裝，最有意識發揮「鎮護國家」作用的天臺和真言二宗亦因悉力依靠政權而獲得宏法上的方便⁵⁶。而黑田俊雄《日本中世之宗教與國家》⁵⁷和前說皆據田村芳朗（Tamura Yoshirō, 1921-1989）視東亞佛教

自由論的研究》，《法光學壇》第3期，1999年，頁57-71。

⁵⁴ 永田廣志著，劉績生譯，《日本封建制意識形態》（北京：商務印書館，2003年3月），第三章「日本佛教與鎮護國家」，頁134-150。

⁵⁵ 楊曾文、張大柘、高洪合著，《日本近現代佛教史》，頁33-57；楊曾文，《日本佛教史（新版）》，頁557-570；何勁松，《近代東亞佛教：以日本軍國主義侵略戰爭為線索》，頁20-38。

⁵⁶ 永田廣志，《日本封建制意識形態》中譯本，頁139-140。

⁵⁷ 黑田俊雄是這一領域的權威，其觀點亦納入馬克思主義，黑田俊雄系列專著有《日本中世封建制論》（東京：東京大學出版會，1974年）、《中世寺院史の研究》（京都：法藏館，1988年）、《權門體制論》、《顯密體制論》、《顯密佛教と寺社勢力》、《神國思想と專修念佛》、《中世莊園制論》及《中世共同體論》，收於《黑田俊雄著作集》（京都：法藏館，1994-1995年）第一到第六卷。

深具「肯定現實」傾向⁵⁸ 達致不約而同的觀點，即日本中世紀佛教政治—宗教體制普遍對現實取「絕對肯定」的「惡平等」立場，合理化社會的不公和制度化的歧視⁵⁹。

但特別應注意的是前文指島地默雷倡議的所謂「政、教分離」與現代民主制度說的公民社會所維護之宗教自由無關，因他實指「政主教從」，即佛教應在國家主義下善盡實「鎮護國家」的「扶翼」之責。另一方面宗教化約為只限個人內心範圍，即宗教的私域化（*privatization of religion*），無涉公共生活⁶⁰。佛教所受的壓力迫使它在談判中大幅讓步徹底屈從於國家，在組織上接受政府直接介入的整編及控制，於一切無論宗教與否的國家事務上完全緊貼並執行官方意旨⁶¹。

這其實涉及國家政體的現代改變，非西方的世界在西方擴張的壓力下，試圖據現代西方民族國家的世俗政權和社會結構進行現代改革，傳統宗教在面對著前所未有地徹底支配一切領域的現代國家政權之意志時，被迫作出大幅妥協與服從，部份因而謀得在右翼國家主義下繼續勉

⁵⁸ 田村芳朗對日本佛教絕對一元論與惡平等的評論見《絕對之真理：天臺》（釋慧嶽中譯為《天臺思想》，臺北：華宇出版社，1988年），頁37-41。Yoshirō Tamura, “Japanese Culture and the Tendai Concept of Original Enlightenment”, *Journal of Japanese Religious Studies* Vol. 14, Nos. 2-3, 1987, pp.203-206；Y. Tamura, “Critique of Original Awakening Thought in Shoshin and Dogen”, *Journal of Japanese Religious Studies* Vol.11, Nos. 2-3, 1984, pp.243-266。

⁵⁹ Robin Habito, “The Logic of Nonduality and Absolute Affirmation: Deconstructing Tendai Hongaki Writings”, *Journal of Japanese Religious Studies* Vol. 22, Nos. 1-2, 1995, p.85.

⁶⁰ 末木文美士著，郭佩君譯，涂玉盞等校，《近世的佛教：開展新視界的思想與文化》（《近世東亞佛教文獻與研究叢刊》第四輯，高雄：佛光文化事業，2020年9月），頁229-233。

⁶¹ 楊曾文、張大柘、高洪合著，《日本近現代佛教史》，頁54-84。

強生存的卑微空間。循這觀點來看，日本現代化過程中對傳統作質疑的持續度、規模及深度，更多只是短暫地反宗教，而非反傳統。

雖然佛教在日本有悠久歷史與廣泛影響，但因並非文明主軸或官方正統體系，所以不會出現佛教作為主軸文明的地方在現代脈絡下產生的佛教民族主義（religious nationalism）。但在明治維新以來日盛的現代國家主義的環境壓力下，佛教仍然會以其他方式連繫上政治意識形態，逐漸走上無所顧慮地支持世俗的國家主義，至最極端對外作武力侵略的軍國主義之地步。

日本佛教與官方達成「和解」，條件是日本佛教需要成為現代的「護國佛教」，必須參與並服務日本帝國在二十世紀初的海外拓殖事業，多個佛教教派與組織均積極參與其事，派遣「佈教師」前赴滿蒙、朝鮮、上海、漢口、臺、星馬及戰前香港等地「開教」，亦不同程度支援西藏等透過留學進行民情調查。

到軍國主義日漸支配戰前日本政局的 1930 年代，日本佛教以更主動的方式響應對國家主義的無上「鎮護」⁶²，包括參與對國內工人與農民維權聲音的壓制，接受國家政權的全面支配來換取佛教的生存空間⁶³，各體制佛教由拒絕軍國主義的邀令到逐漸轉變為被整合入局，雖然除創價學會等偶有少數例外的抵抗者，絕大部分主流日本佛教教派及其組織，都在意識形態、人力資源、行動等各方面，非常積極地投身軍國主義的動員及支援對亞洲各國的侵略。因而戰後整個日本佛教界都面臨支持軍國主義和戰爭的集體道德責任問題。佛教被針對的程度與其順從於國家主義，以護國佛教的方式成為共犯的積極程度，基本上是正比的關係。由明治維新到二次大戰結束，除了極少數左翼僧侶例外，「公民社會」

⁶² 楊曾文、張大柘、高洪合著，《日本近現代佛教史》，頁 152-177。

⁶³ 楊曾文、張大柘、高洪合著，《日本近現代佛教史》，頁 54-74。

的開展與維持，以抗衡國家主義之立場，完全未為明治到戰前的主流日本佛教所考慮。日本佛教大力擁抱國家主義是到戰敗後，政局逐漸步向民主化才有放緩。

所以現代日本佛教作為國家政權對外擴張的工具之一，這是源於先有日本內政帶來的結果，而不是日本佛教「天生」就以拓殖為性⁶⁴。日本現代改革之際佛教各派在日本國內的生存一度是命懸一線，雖然佛教的宗派或大寺與軍情機關確有其合作關係，但以前述進藏日本學僧的背景、後勤、目標、性質及任務等，與由外務省或關東軍陸軍情報機構等官方部門派出有職業軍人背景的進藏者如成田安輝（Yasuteru Narita, 1864-1915）、野元甚藏（Jinzō Nomoto, 1917-2014）⁶⁵，乃至受聘為西藏教席的矢島保治郎（Yasujirō Yajima, 1882-1963）⁶⁶等相比，僧人和軍人之間還是有相當差異，僧人所負責的政治活動更多屬非正式的政治遊說、建立與當地政教等關鍵領域的人脈關係、一般民情和文化、地理和潛在資源條件等基本民事狀況的理解。至於嚴格意義下的軍事情報，僧人其實不具備軍事專業的能力負責這類任務，而實質上亦確另有前舉屬軍情職業背景的人負責。

帝國宗教動機淨土正宗海外傳教的最初原因是國家現代化進程中受到排斥，如果不另創天地，只能坐以待斃告終⁶⁷，即使後來國內禁教

⁶⁴ 對此的異議見梁明霞著，《近代日本新佛教運動研究》（北京：宗教文化出版社，2015年8月），頁5-6。

⁶⁵ 秦永章，《日本涉藏史》，頁62-93、198-210、236-265。

⁶⁶ Yasuko Komoto (高本康子), "Japanese Visitors to Tibet in the Early 20th Century and their Impact on Tibetan Military Affairs-with a Focus on Yasujirō Yajima", *Revue d'Etudes Tibétaines* January 2020, pp.341-364; 秦永章《日本涉藏史》，頁142-167。

⁶⁷ 梁明霞，《近代日本新佛教運動研究》，頁250-254；秦永章，《日本涉藏史》，

政策放緩，但佛教險受滅教之險的教訓後，還是覺得需要逐漸另建離岸基地作為備案，以防政策萬一反覆恐再面臨滅頂之險。從而海外傳教另擴信眾基礎遂成為落實備案之手段，所以海外傳教一事在剛開始時，實際上不單非關海外的日本殖民政府，甚至不乏案例被殖民當局視作為其在地方管治上帶來隱患的無業游民而有意整頓之，到較後階段當局據管治上的「皇民化」需要，才考慮吸納與整合進帝國的海外殖民體系內，典型職務是擔任日本語文教師。

此外日本佛教往外探索的過程中發現，漢傳佛教已走下坡並不堪為跨境宗教事業之國際伙伴，反而認為應據明治洗禮後的日本佛教堪為其楷模⁶⁸，可運用推動佛教改革來對漢傳佛教作「反哺」。日本佛教雖然認為在宗教文化內容上，蒙藏佛教具有勝任作為國際宗教事業伙伴之潛質，不過仍然需要先經過一定的現代改革，所以接受現代文明洗禮仍然是必要的。尤其在西方力量擴張下，除了在政治層面形成壓力，借此勢之便而廣泛進場傳教的基督宗教，亦對亞洲的佛教文明構成跨國壓力，而這些日僧在宗教層面其實有其借助參與國家的對外擴展，兼而展開跨國和跨傳統的佛教串連。

另一方面儘管在 1890 年代前後，因明治維新所造成國家與佛教之間的裂縫算是獲得修補，在 1890-1930 年代這約四十年間，佛教多已據官方命令完成組織重組，且亦已投入帝國的海外拓殖。此外，其實早在明治三年（1870 年），司法卿江藤新平（1834-1874）向明治天皇提交十條對外政策，其中一半，即五條涉及佛教，它們分別是：一，派遣弘法僧徒，安撫民心或派遣間諜，埋下軍事攻略種子；二，獎勵佛教各宗向

頁 6。

⁶⁸ 梁明霞，《近代日本新佛教運動研究》，頁 263-264；秦永章，《日本涉藏史》，頁 21-23。

中國派遣僧侶；三，門徒之外僧侶中，根據人選可向中國派遣間諜；四，假扮僧侶從事中國地理及軍事機密調查；及五，以五年為期，從事間諜刺探工作。

換言之吸收僧侶或假扮僧侶從事情報任務早為國家政策，只是在政策剛制定時，佛教界是否即義無反顧地熱切投身之則恐怕是一疑問，否則就不會出現 1890 年代前後佛教的一度瀕臨滅教邊緣。若與 1930 年代之後相比，佛教此前還沒有形成 1930 年代之後對國家全面而絕對服從。絕大部份日本佛教對國家政權的徹底順從與配合，其實是 1930 年代軍國主義掌權之後的事⁶⁹。1930 年代為界的前後差異，是直接源於國家政治狀態的改變，此前佛教的服從度還未完全徹底，是因為政壇、知識界及社會仍然存在多元立場，主要的政治觀點如親西方自由派和社會主義的左翼力量尚有政治空間。政治與社會的大環境亦會反映在佛教，所以此前 1900 年代佛教仍然有曹洞禪僧內山愚童（Uchiyama Gudō, 1874-1911）和淨土真宗僧高木顯明（Kenmyō Takagi, 1864-1911）⁷⁰ 等佛教左翼成員參與 1910 年 5 月史稱「大逆事件」的農民抗稅運動而蒙難身殉。故此佛教作為現代日本海外拓殖的政治工具，是走過複雜的漸變歷程後來才定型。甚至更徹底地說，即使確有政治滲透，仍然有僧人在扭曲的政治狀態下試圖在宗教與文化上，維持佛教在國家行為之外的某種跨國的獨立宗教連繫⁷¹。

⁶⁹ 何勁松，《近代東亞佛教：以日本軍國主義侵略戰爭為線索》，頁 71-154。英、日文學界目前對此之研究頗碩，對此有作綜合回顧見劉宇光撰，《僧鬻與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》（臺北：學生書局，2020 年 6 月），頁 199-202、249-258，不在此冗敘。

⁷⁰ 梁明霞，《近代日本新佛教運動研究》，頁 189-202。

⁷¹ 例如二戰期間日軍攻佔香港，淨土真宗僧宇津木二秀受命在港執行籠絡民間各類社會團體之政治任務，及後日軍戰敗投降並撤退回國，宇津木二秀不願

日本佛教在國家從傳統走向政治現代化進程中，宗教及其承載的社群身份遭遇到以世俗意識形態主導的現代國家所壓制，其生存危機是傳統所未有，從而需要摸索在現代國家下的生存之道，即包括服務於國家政權的需要而從事對外的政治密使或滲透工作。所以前述二十世紀僧人介入政治並非只是政權的棋子，卻是有他們自己對時局之態度，無論這在政治立場上屬於左翼或右翼，但無論如何，不見得這些僧人只是任憑當局擺佈的政治棋子而完全没有自己對時局的立場與想法。

以 1930 年代為例，曾參與當年兵諫或兵變，並刺殺文人政府官員，因而受軍法審判，恐面臨被處決的年青軍官當中，有好些是佛教徒，他們的激進右翼主張實質上就是軍國主義的先兆。這些多為農、工等基層子弟的年青軍官，對於文人政府傾向資本財閥無視貧富差距日益惡化非常不滿，這正是青年右翼力量最早冒起時的原因。這些青年軍人在法庭審判席上，對其行動的動機和經驗既作出禪宗式的自述，亦邀請他們的師父在法庭公開作證。他們有臨濟、曹洞二宗的著名禪師如山本玄峰、大森曹玄、安谷白雲、今村均、鈴木大拙等，這些著名禪師對其徒的政治暗殺行動作出禪宗式解讀和極高的讚許，甚至指其近乎身殉的刺殺和兵變，其實是堪破了「無明」與「我執」的「無我」大行⁷²。

駐港日本佛教所持物業因降而落「敵國」（英治）和外教徒（基督宗教）手，在與香港華人佛教徒達成「物業只用於佛教事業」之共識後，簽定《西本願寺產權轉讓書》後捐予香港佛教，此即為今天香港佛教聯合會之前身，見 Bill Mak, "The Career of Utsuki Nishū (宇津木二秀) in Hong Kong During the Japanese Occupation Period (1941-1945)", pp.57-82；又見鄧家宙著，〈現代香港佛教的奠基者：香港佛教居士群像〉，《玄奘佛學研究》第 32 期（2019 年 9 月），頁 75。

⁷² 年青軍官在推動軍國主義，見堀幸雄著，《戰前日本國家主義運動史》中譯本，頁 85-139。

日本僧侶剛開始時的妥協雖然是為了生存而被迫接受，但在參與過程中逐漸獲得的利益，包括形成新的認同，使他們成為日趨積極的共謀者，到 1930 年代軍國主義掌權後尤甚。日本佛教完全放棄價值底線所作的政治妥協，的確獲得佛教組織的「成功」續存，但它所付的代價是完全放棄佛教操守，下及戰後近半個世紀其戰爭角色仍然是他們自己都不想正視的道德忌諱。日本佛教的這一下場部份在於佛教和主流日本社會之間的差異，無關語言、族裔、歷史或文化等，而唯在宗教，所以佛教和日本主流社會及其政治之間的差異程度，遠少於佛教作為少數民族宗教和國家主流民族社會之間幾乎全面而深入的巨大差距，足以構成明顯的族裔身份標誌。日本佛教在面對國家政權的施壓時的大幅政治妥協，只是使他們更迅速地徹底融合進國家主義的大流，完全無助於避免行惡，最終還是只能落得共犯幫兇的田地。

所以日僧在個人層面體會傷冬悲秋感懷世事無常時所依賴的佛教，與諸如寺本等行文俯拾皆是，對支那人、藏人、蒙人「愚昧、無知、野蠻、未開化」及其漢、藏佛教的落後直接表達不屑時，所設想的佛教，恐怕並非同一回事。前者是東亞甚至東瀛佛教的「物哀」式審美，後者其實是「帝國佛教」，前者的感懷萬物，於後者身上頂多只呈現作混有些許悲憐的俯視，若欠其他連繫，二者似難同轍。作為明治、大正及昭和前段的現代日本佛教知識菁英，日僧的佛教審美和其「獻身」帝國事業之間斧鑿無痕的接榫，恐怕是源於明治之後，佛教只在私領域尚存一隙，公領域則完全唯帝國「奉公」是尚。

四、知識「告白」的三波漣漪效應

戰後佛教內部雖然前有同為曹洞宗僧職學者市川白弦（1902-1986）的《佛教の戰爭責任》早在 1970 年即批評「皇道禪」及相關的帝國禪倫

理⁷³，艾夫斯（C. Ives）據此進一步指戰後日本禪宗「風流之境涯」只是以審美迴避道德責任，且戰後懺謝文的「一億總懺悔」是為戰敗致歉，不是為侵略和殺生等作道德意義下的懺悔⁷⁴。凡此一切在佛教界若非難有共鳴，就是避重就輕，下及 1980 年代日本佛教界對本身在二戰時的角色仍然是不公開討論的忌諱，迄「批判佛教」衝擊才逐漸擺脫禁忌陰影。

事緣日本曹洞宗長町田宗夫（1916-2009）在 1979 年舉行的國際宗教會議上，公開否認日本有部落民歧視制度⁷⁵，也否認佛教參與其事。此事在日本的社會和佛教界引發嘩然，強烈的抗議迫使町田宗夫多次公開道歉，但曹洞宗成員並不滿意這種廉價道歉，因為單純作輕易的道歉，還是無助於造成事件發生的前因和後果條件、結構等，尤其欠缺對意識形態因素所起作用的認識，從而不足以在公共理性的層面起到改變和預防之效，以避免再發生類似情況。曹洞宗為此在 1984 年成立本宗「人權擁護推進本部」，授權具僧職的宗內學者駒澤大學佛教學部的袴谷憲昭（Hakamaya Noriaki, 1943- ）和松本史朗（Shirō Matsumoto, 1950- ）等八人組成委員會，形成「批判佛教」（Critical Buddhism）的雛型，以審查曹洞宗有否支持社會歧視的元素。曹洞宗的處理反映他們警惕於避免將屬結構層次從而有其需共同承擔的集體責任問題，當作是單純個人操守錯誤來處理，使事件從而具有更普遍、深刻及長遠的意義。

批判佛教以町田宗夫公開否認曹洞宗在部落民歧視之議題為觸發

⁷³ 市川白弦著，《佛教者の戦争責任》（京都：春秋社，1970 年；重刊：京都：法藏館，1993 年）。

⁷⁴ C. Ives, "Protect the Dharma, Protect the Country: Buddhist War Responsibility and Social Ethics", pp.15-27.

⁷⁵ Robin Habito, "The Logic of Nonduality and Absolute Affirmation: Deconstructing Tendai Hongaki Writings", *Journal of Japanese Religious Studies* Vol. 22, Nos. 1-2, 1995, p.85.

點，進一步全面擴大日本佛教從觀念到體制，在日本政治—宗教關係上的角色，尤其探討佛教在明治維新、軍國主義冒起、全面戰爭爆發、二戰結束，到戰後反思整個現代階段的政治和社會等公共議題上的立場。其檢討的衝擊所及不限於町田宗夫案，卻是遍涉佛教對公共事務的缺失；而且其衝擊亦不限於曹洞禪宗，卻是遍及日本主流佛教的所有宗派，從而整個日本佛教皆受震撼。其中最敏感的是日本佛教與軍國主義思想及其冒起之關係，乃至日本佛教在二戰對外侵略的時期之角色。這是二戰之後 40 年間日本佛教的最大禁忌議題，整個教界皆以迴避和沉默來應對之。所以當批判佛教以尖銳而公開的方式挑出這個禁忌時，整個日本佛教既震驚亦一時不知如何反應。

「批判佛教」認為，傳統日本佛教以保持距離的審美，代替承擔判斷是非的倫理，來作為救贖之途，其實正與帝國佛教，構成意識形態的裏應外合。傑奎琳·斯通 (J. Stone) 回應「批判佛教」此點時指，在面對專制如軍國主義的嚴酷政治環境下，一味強調純內在的心性修養，並以此「超克」政治—社會等現實環境之不義所帶來的內在困擾，進而擱置對政治現實的關切，把對外的怨憤內轉為漫長的「反求諸己」，要求自己無休止地接受現實，這心理上的規訓可以間接成為默認嚴酷的威權政治之意識形態手段⁷⁶。

另一方面，批判佛教對此問題所作的回答，卻為整個日本佛教提供了可供他們即時作反擊的武器。這就是批判佛教的著名觀點「如來藏／本覺思想不是真佛教」。松本和袴谷對町田宗夫事件的檢討，得出了如來藏和本覺思想是要為日本佛教近代以來的種種嚴重操守問題負責之結論。但思想觀念如何為現實社會的惡行「負上責任」？石川力山 (Rikizan

⁷⁶ J. Stone, "Review Article: Some Reflection on Critical Buddhism", pp.180-182.

Ishikawa)⁷⁷、傑奎琳·斯通 (Jacqueline Stone)⁷⁸，及釋恆清⁷⁹ 皆認為，教義在不同脈絡下本就可作正、反兩可的解讀，例如同為曹洞禪僧的內山愚童，其奮起的農民抗稅行動的教義動力根據，也是本覺佛性或如來藏說⁸⁰，實際上很難單憑一個觀念徹底解釋社會暨政治現實。

但這當中真正關鍵之處，其實並不是批判佛教在教理的學術解讀上的盲點，而是這個釋義盲點的出現，不單提供了日本佛教界從錯愕沉默到突然掉下反擊的把柄，而是透過否定有偏頗的答案，一併將問題本身也否定掉。所以是批判佛教在本身的知識結構有缺憾的情況下，意外地為對方提供了轉移焦點或掩蓋問題的現成工具，遂即在日本佛教界引發對本覺思想的大量討論，一時間有意無意地湮沒了「日本佛教為何參與軍國主義侵略」之原初詢問。

雖然，「批判佛教」怪罪如來藏思想不是「真佛教」而被指為跌進「死胡同逃避問題」⁸¹，威廉·拉弗勒 (William La Fleur) 亦批評「批判佛教」

⁷⁷ Rikizan Ishikawa, "The Social Response of Buddhists to the Modernization of Japan: The Contrasting Lives of Two Soto Zen Monks", in *Japanese Journal of Religious Studies* Vol.25, Nos.1-2, 1998, p.106.

⁷⁸ Jacqueline Stone, "Some Reflections on Critical Buddhism", *Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 26, Nos. 1-2, 1999, p.183.

⁷⁹ 釋恆清著，〈「批判佛教」駁議〉，《哲學論評》第 24 期（臺北：國立臺灣大學哲學系編，2001 年），頁 42-43。

⁸⁰ 曹洞宗禪僧內山愚童同情社會主義和無政府主義，領導佃農抗稅並公然否認國家，史稱「大逆事件」，明治四十三年（1910 年）內山被捕處死，當時曹洞宗革除其僧籍，1990 年代「批判佛教」事件後才獲復譽，見 R. Ishikawa, "The Social Response of Buddhists to the Modernization of Japan", pp.98-105。

⁸¹ R. Ishikawa, "The Social Response of Buddhists to the Modernization of Japan", p.106.

完全無知於學界日本對佛教政一教關係的研究現況⁸² 而使其解答受到批評。但這仍不足以據此否定其所提出的問題之重要性，更何況他們以知識作公開「告白」的行為仍然深具意義。批判佛教在日本本土的第一輪公開交鋒受挫後，把議題國際化，將整個討論推向北美，使日本佛教在軍國主義體制和戰時角色之議題高調進入西方學界，形成以英語為媒介的第二輪交鋒，這一回的討論日本教、學二界多未有參與。國際的討論不單重新肯定議題的學理和實踐重要性，且亦將以日語為主的第一輪討論所造成的焦點移位作重新對焦，回到日本佛教在軍國主義中的角色之問題上，強調屬於現實中宗教組織的公共議題。

北美學界討論所起的作用，除了是重新對焦外，更包括英語學界隨即以知識實踐響應了批判佛教的呼籲，從意識形態批判角度探討日本禪宗與軍國主義內在觀念連繫，包括前文提及其著作和觀點的羅伯特·夏富（Robert Sharf）、布賴恩·維多利亞（Brain D. Victoria），及克里斯托弗·艾夫斯（Christopher Ives）⁸³ 等多位受過日本佛教正規僧侶訓練，甚至有僧職的學者，乃至傑奎琳·斯通（Jacqueline Stone）、詹姆斯·海西希（James W. Heisig）⁸⁴ 等氏在 1990 年代出版的專著或論集皆在直接或間接地響應並充實批判佛教的原初議題。

⁸² William La Fleur, "Review of Pruning the Bodhi Tree", *Japanese Religions* 26 (2), 2001, p.197.

⁸³ Christopher Ives, *Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics* (Honolulu: University of Hawai'i Press 2009).

⁸⁴ James W. Heisig & John C. Maraldo (ed.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism* (Honolulu: University of Hawaii Press 1995), 1992 年 5 月加州柏克萊佛教研究所 (Institute of Buddhist Studies, Berkeley)「日本帝國體制與日本宗教文化」會議論集，探討禪宗弟子的戰爭態度、禪的民族主義、鈴木大拙國家觀，市川白弦對帝國禪的批判等。

1990年代北美學界以英文為媒介，對日本佛教與軍國主義之間關係的第二輪討論，由於是在英文學界展開，其效應未有即時外溢，但等到批判佛教將議題出口轉內銷帶回來日本的，就遠不只是原先日本學界的茶杯風波，卻是身負日本佛教僧籍的西方學者以宗門內行者的身份，公開出版和討論日本佛教的二戰角色和責任。

日本佛教的外籍僧侶打開這個缺口後引起日本國內部分佛教宗派的積極回應與反省，隨之而來的首先是真宗大谷派 1990年4月2日，真宗大谷派在「全體戰歿者追悼法會」上，對過去支持戰爭表達懺悔之意：一，懺悔過去的罪障，吾宗門稱此為「聖戰」是為犯罪；二，難逃五逆謗法之咎，今更憶念全部戰歿者之悲，在此真宗大谷派表達（對過去）無批判地袒護戰爭之罪⁸⁵。

在同一階段，日本曹洞宗宗務廳在1992年下令全面回收《曹洞宗海外開教傳道史》一書，此書是1980年同樣由曹洞宗宗務廳編印，充斥著民族歧視，對「軍國主義」、「皇民化政策」毫無批評的迎合⁸⁶，經過檢討，曹洞宗高層道歉表示：一，以肯定近代日本污點的皇國史觀來執筆出版，感到羞恥；二，明治以降後，時有阿諛迎合國家，時有積極支持國策，協助戰爭，關於強烈帶給亞洲民眾塗炭之苦此一事實，毫無反省，無感其責任；三，1945年戰敗後，對當然的「戰爭責任」，怠於自我批判；四，在中國等，宗門在侵略下擔任民眾宣撫之工作，其中率先有接觸特務機關、進行間諜活動的僧徒。

⁸⁵ 菱木政晴著，《淨土真宗の戰爭責任》（東京：岩波書屋，1993年），頁2-3，轉引自關正宗著，〈殖民初期（1895-1906）日本東本願寺派在福建的活動：以「廈門事件」為例〉，關正宗著，《臺灣佛教的殖民與後殖民：關正宗自選集》，頁90。

⁸⁶ 松金公正著，〈日據時期日本佛教之台灣佈教：以寺院數及信徒人數的演變為考察中心〉，《圓光佛學學報》第3期，1993年，頁193。

有了前二者在 1990 年代初的突破的示範，進入 2000 年代日本佛教各大教派的年青一代傳人接力進一步撞開這個禁忌的缺口，他們近乎一一魚貫出場為他們所屬宗派的前輩在二戰時的舉措，向全社會作公開道歉與懺悔，而更關鍵的是他們亦以曹洞宗「批判佛教」等，還有是前述不同教派外籍學僧的方式充實其「告白」。在現代日本，「告白」與「英靈祭拜」是兩個不同概念，關鍵差異在於是否承認這是侵略戰爭，因而涉及承認罪惡與否的態度。「告白」在此是整理宗派相關的檔案與文獻，透過學術研究，詳細重述其宗派前輩在軍國主義時代的決策、行事及結果，並將此一切撰為專著公開出版，並舉行相應的公開講座。例如大木道惠在 1998 年論日蓮宗⁸⁷、大東仁在 2008 年論淨土真宗大谷派⁸⁸、鵜飼秀德在 2022 年論淨土宗⁸⁹，及榮澤幸二在 2002 年論淨土真宗菁英的

⁸⁷ 大木道惠著，《仏教者の戦争責任：日蓮正宗の歴史改ざんを問う》（東京：文芸社，1998 年）探討日蓮正宗如何徹底合理化戰爭，以信仰加強戰爭的光榮感，迴避教內僧眾因反戰言行被遞奪僧籍逐出宗門，並協助當局拘捕異議成員等，再現戰時日蓮正宗的政見衝突。

⁸⁸ 大東仁著，《戦争は罪悪である：反戦僧侶・竹中彰元の叛骨》（名古屋：風媒社，2008 年）探討日本政府在 1937 年據違反陸軍刑法逮捕淨土真宗大谷派東本願寺反戰僧人竹中彰元（1867-1945），東本願寺隨即將他停班三年並遞奪佈教師資格。作者大東仁是真宗大谷派圓光寺住持，大阪經濟法科大學亞洲研究所研究員，推動「竹中の名誉回復運動」，2007 年大谷派主辦「復権顕彰大会」，以宗務總長宗派名義在事發七十年後發表「宗派聲明」謝罪，取消對竹中彰元的處分，見 <http://www1.ocn.ne.jp/~yosisi/newpage2.htm>。

⁸⁹ 鵜飼秀德著，《仏教の大東亜戦争》（東京：文藝春秋，2022 年 7 月），作者鵜飼秀德（Ukai Hidenori）本人是日本淨土宗僧侶，1974 年出生於京都市，成城大學文藝學部卒業，曾在新聞媒體工作，1994 年（平成 6 年）起入行淨土宗少僧都養成講座，1996 年（平成 8 年）於淨土宗傳宗傳戒道場（加行）成滿，及後是京都市嵯峨的正覺寺副住持，還著有《仏教抹殺：なぜ明治維

宗教—學術事業和軍國主義的矛盾共生⁹⁰等教派的戰爭角色議題。

所以日本學界在 1990-2000 年代陸續出版以十種計專著，研究日本佛教不同宗派的組織如何參與軍國主義事業，並「獻身」支持對外軍事侵略。關鍵是這些著作的作者往往是這些宗派的中、青年僧、俗學者，但主題每多是他們宗派內前三代的先輩，這些學者是透過梳理宗派內部資料發掘出其宗派先輩當年的行事。這類研究的出版是教派晚輩代前輩向社會致歉之表示，凡此皆多屬批判佛教突破禁忌後才能跟進。

批判佛教要求公開檢視日本佛教的戰時角色時，受到全日本的佛教知識界排斥，後將議題先推到北美英文學、教二界作熱議後，再出口轉內銷，情況才逆轉，由千禧年後，日本各宗派才有年青學者發聲，排著隊出來「告白」，即表示公開的懺悔，並重新進行該段歷史的研究。尤其對知識群體言之，以知識為基礎的「告白」除了有其不用多言的重大道德含義外，其實另外還有一個重大意義，即知識群體之懺悔應該包含從知識層面，尤其學理層面認識及反思當中的深層問題，例如宗教及其知識組織是不會一下子走到這一步，卻是有一溫水煮蛙的過程，麻醉了其政治與道德意識，苟且懈怠，到驚覺不對勁時，為時已晚，再沒有不淪為共犯之機會。

警惕與預防恐怕要比反抗與補救更需及早建立防線，而且此一防線之設立，在學理上即涉及作為一個宗教傳統與組織，他到底有否充份意識到，其世俗化的現代社會，如何理解和界定宗教組織與政權和社會之間的關係。前述日本佛教為了換取宗教傳統能夠繼續生存於國內，而

新は寺院を破壊したのか》(文春新書，2018年12月)等多部論著。

⁹⁰ 栄沢幸二著，《近代日本の仏教家と戦争：共生の倫理との矛盾》(東京：専修大学出版局，2002年)探討二十世紀前期大谷光瑞等淨土真宗菁英僧侶和軍國主義之間的複雜關係。

願意執行國家當局提出的政治任務，所付的代價是全盤破壞佛教自己的操守，實際上變成了國家政權對外侵略的幫兇，這些狀態的佛教其存在和基本操守皆夾在魚與熊掌不能兼得的進退維谷，日本佛教在最極端處境下的「成功」續存導致它徹底破壞操守，其他例子妥協後因不願放棄底線而被清算與迫害，最終只能投身反抗而被消滅，或流亡四方。

日本佛教在 2000 年代的這次規模相當的「告白」雖然在戰爭結束後超過半個世紀才因批判佛教運動被催生出來，在此事上日本基督教知識界一般要比佛教起步得較早，部份原因是受到二戰期間及之後德國神學界某些典範人物的生命實踐和神學學理反思所啓迪，包括參與刺殺希特勒而以身殉的新教牧師暨神學家潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945) 和卡爾·巴特 (Karl Barth) 等，尤其神學家越過體制批評教會組織在納粹屠殺猶太人過程中的角色與罪責。

但若從批判佛教到各大教派終於以知識「告白」這一特定方式作公開懺悔來說，還是對日本基督宗教的懺悔教育帶來一定共鳴。本身具教會牧職的日籍基督教學者寺園喜基教授⁹¹以青山、明治及西南三個基督教學院⁹²為例，討論 2013 年在「學徒出征」七十週年時，日本基督教大學是如何安排戰爭罪責的「告白」⁹³。當年戰時校方響應政府，將理

⁹¹ 寺園喜基教授 (1939-)，德國波昂大學神學博士，2016 年時任日本東京西南學院大學校長。

⁹² 現代日本「學院」一詞有其特殊含義，專指基督新教由幼稚園、小學、中學、大學，甚至到研究生院組成的教育體制，用於維持基督教社群同時兼顧宗教生活與現代教育需要。三個學院的規模分別是以青山 (1874 年創立，2 萬學生)、明治 (1863 年創立，1.6 萬學生) 及西南 (1916 年創立，1 萬學生)。

⁹³ 寺園喜基教授在 2016 年 3 月 21 日告知此事於筆者當時工作的上海復旦大學。

工科學生送去「奉公奮勇」，即參軍開赴前線參加戰爭，到 1943 年太平洋戰爭失利日方處於劣勢，開始征召專科生及文科大學生「學徒出征」。此外，作為基督教院校，戰時師生在敬拜上帝之外，又「敬奉天皇」，這在基督教義上是衝突的，但當年的校方將天皇信仰背後的軍國主義版本的神道教說成是超越宗教，所以與敬拜上帝沒有衝突。戰爭開打後，政府下令驅逐外籍人員，基督教學院等依令驅逐數以十計歐美籍教授及其家屬離日，送行時拍照留念，戰後同一批教授又歡迎同一批歐美籍教授回來，期間不提當中的荒謬。

對於上述一切，學院 2013 年在「學徒出征」七十週年紀念上，組織學者、校友、義工及戰爭倖存者重新梳理學院這段歷史，並在完成研究後舉行系列會議、論壇、講座、展覽、史料匯編及研究的出版，以文字告白向公眾懺悔，其間亦公佈當年執行送學生上前線之指示的教授、院長、校長全名（部份人戰後仍繼續任職，從未就戰爭行為與罪責作出過任何公開表示），這是學院前所未有之舉動，而這一點正是皆走過時代和人性幽暗的日本佛教和基督宗教，共同再正視其歷史中的黑暗。

五、小結

在上述現代國家政體劇變的背景下，雖然從身體力行地獻身於佛教文明的深入程度而言，其實不可能質疑前述軍國主義前夕或早期階段佛教行者在主觀上的宗教真誠感，從而亦難以將他們理解為只是以僧侶或佛教徒身份為偽裝來「掩飾」其政治活動。僧侶參與政治軍事擴張的帝國事業，包括戰爭的精神動員，遠赴海外拓殖的語言、現代知識及技術的運用與教育，及滲透以進行地理勘探、政軍、社會經濟與民情，乃至宗教與文化的調查。他們願意以宗教熱誠投身政權支配的國家主義活

動，因經歷了社會由以宗教為骨幹，過渡為以現代國家為骨幹的制度劇變和價值衝突，因此佛教身處由舊世界進入新世界，在意識形態上極端的國家主義政體下的兩難，到底是以苟且、周旋、玉碎或沉澱的狀態，方能新的政治型態和國家制度下，謀得宗教傳統或族群的自處之道，觀乎日本佛教的經歷，可謂觸目驚心，如果歷史重演，能否有更明智的選擇，恐怕仍然是難有簡單而確切的答案。



參考書目

- 小林悖道著，《近代仏教教団と戦争：日清日露戦争期を中心に》（東京：法蔵館，2022年10月）。
- 鵜飼秀徳著，《仏教の大東亜戦争》（東京：文藝春秋，2022年7月）。
- 鵜飼秀徳著，《仏教抹殺：なぜ明治維新は寺院を破壊したのか》（文春新書，2018年12月）。
- 釋奩清著，〈「批判佛教」駁議〉，《哲學論評》第24期（臺北：國立臺灣大學哲學系編，2001年），頁1-46。
- 永田廣志著，劉績生譯，《日本封建制意識形態》（《日本封建イデオロギー》，北京：商務印書館，2003年3月）。
- 黒田俊雄著，《日本中世封建制論》（東京：東京大學出版會，1974年）。
- 黒田俊雄著，《中世寺院史の研究》（京都：法蔵館，1988年）。
- 井ヶ田良治等編，《黒田俊雄著作集》（京都：法蔵館，1994-1995年）第一到第六卷。
- 田村芳朗著，釋慧獄譯，《天臺思想》（《絕對之真理：天臺》，臺北：華宇出版社，1988年）。
- 何勁松著，《近代東亞佛教：以日本軍國主義侵略戦争為綫索》（《中國社會科學院中日歷史研究中心文庫》，北京：社會科學文獻出版社，2002年4月）。
- 栄沢幸二著，《近代日本の仏教家と戦争：共生の倫理との矛盾》（東京：専修大学出版局，2002年）。
- 大木道恵著，《仏教者の戦争責任：日蓮正宗の歴史改ざんを問う》（東京：文芸社，平成十年=1998年）。
- 大東仁著，《戦争は罪悪である：反戦僧侶・竹中彰元の叛骨》（名古屋：

風媒社，平成二十年=2008年）。

關正宗著，《日本殖民時期臺灣皇國佛教之研究：「教化、同化、皇民化」下的佛教（1895-1945）》（臺灣臺南：國立成功大學歷史學系博士論文，2009年）。

ブライアン・アンドルーヴィクトリア（B. D. Victoria）著，エイミー・ルーズツジモト日譯，《禪と戦争：禅仏教は戦争に協力したか》（光人社，2001年）。

堀幸雄著，熊達雲譯，高士華校，《戦前日本國家主義運動史》（《中日歴史問題譯叢》，北京：社會科學文獻出版社，2010年）。

市川白弦著，《佛教者の戦争責任》（京都：春秋社，1970年，京都：法藏館，1993年）。

秦永章著，《日本涉藏史：近代日本與中國西藏》（《西藏問題研究叢書》，北京：中國藏學出版社，2005年8月）。

陳啟仁著，《逍遙園與大谷光瑞：二十世紀初的東亞與高雄》（高雄：高雄市政府文化局，2020年11月）。

許瓊丰著，〈真宗教團與國家：以大谷光瑞的臺灣活動為考察中心〉，《圓光佛學學報》第28期，2016年12月，頁179-227。

柴田幹夫著，王鼎等譯，關正宗監譯，《興亞揚佛：大谷光瑞與西本願寺的海外事業》（《大谷光瑞の研究：アジア広域における諸活動》（《宗教學者經典》14，臺北：博揚文化，2017年）。

南條文雄著，嘉木揚凱朝譯，《懷舊錄》（北京：中國大百科全書出版社，2020年4月）

櫻井龍彦、李連榮（華熱・宗哲迦措）著，〈百年日本藏學研究概況〉，《中國藏學》2006年第4期，總76期，頁101-102。

山口瑞鳳著，許明銀譯，《西藏》上冊（原日文《チベット》上冊，東京：

- 東京大學出版會，1988年；臺北：全佛文化，2003年8月）。
- 楊化群著，〈我所結識的西藏著名詩人、學者：擦珠·阿旺洛桑活佛〉，
《西藏藝術研究》卷一（拉薩：西藏民族藝術研究所，1994年），
頁66-69。
- 王小彬著，〈藏軍軍旗問題研究〉，《中國藏學》2013年第2期，2013年，
頁99-105。
- 河口慧海著，《チベット旅行記》（博文社首版，1904年；山喜房佛書林
重刊，1941年；講談社日文校訂版，1978年；《講談社學術文庫》
重刊，2015年）。
- 河口慧海著，孫沈清譯，《西藏秘行》（《亞洲探險之旅》，烏魯木齊：新
疆人民出版社，1998年10月）。
- 河口慧海著，吳繼文譯，詹宏志序，《西藏旅行記》（二版，《探險與旅行
經典文庫》11，臺北：馬可孛羅出版社2022年3月）。
- 青木文教著，《秘密の国・西藏遊記》（惠文社，2016年）。
- 多田等觀著，鐘美珠譯，《入藏紀行》（原日文版：野牧文子編，《チベッ
ト滞在記》，講談社學術文庫，1984年；《西藏學參考叢書》，中州
古籍出版社，1987年10月）。
- 梁明霞著，《近代日本新佛教運動研究》（北京：宗教文化出版社，2015
年8月）。
- 陳宗元著，〈島地默雷信教自由論的研究〉，《法光學壇》第3期，1999
年，頁57-71。
- 楊曾文著，《日本佛教史（新版）》（北京：人民出版社，2008年6月）。
- 何勁松著，《近代東亞佛教：以日本軍國主義侵略戰爭為線索》（北京：
社會科學文獻出版社，2002年4月）。
- 末木文美士著，郭佩君譯，涂玉盞等校，《近世的佛教：開展新視界的思

- 想與文化》(《近世東亞佛教文獻與研究叢刊》第四輯，高雄：佛光文化事業，2020年9月)。
- 鄧家宙著，〈現代香港佛教的奠基者：香港佛教居士群像〉，《玄奘佛學研究》第32期(2019年9月)。
- 楊曾文、張大柘、高洪合著，《日本近現代佛教史》(杭州：浙江人民出版社，1996年3月)。
- 王佳著，《黑龍江藏傳佛教史》(哈爾濱：黑龍江教育出版社，2015年)。
- 王佳著，《東北藏傳佛教史：歷史源流和發展現狀研究》(哈爾濱：黑龍江教育出版社，2017年)。
- 闕正宗著，《臺灣日治時期佛教發展與皇民化運動：皇國佛教的歷史進程(一八九五～一九四五)》(臺北：博揚文化，2011年5月)。
- 闕正宗著，《臺灣佛教的殖民與後殖民：闕正宗自選集》(《宗教學者經典》，臺北：博揚文化，2014年6月)。
- 李金強著，〈兩廣名牧劉粵聲及其日記：《粵聲事記 1918-1955》的刊印〉，《華南研究資料中心通訊》第29期，2002年10月，頁7-8。
- 大澤広嗣著，〈戰時期フランス領インドシナにおける宗教工作：宇津木二秀と久野芳隆の現地調査〉，《東洋文化研究》15号(學習院大學東洋文化研究所，2013年3月)，頁81-114。
- 吉永進一、中川未來、大澤広嗣著，〈國際派仏教者、宇津木二秀とその時代〉，《舞鶴工業高等専門学校紀要》46，2011年3月，頁81-95。
- 寺本婉雅著，洪晨暉、胡稹譯，第十四世達賴喇嘛親下序，劉國威導讀，《藏蒙旅行記》(原日文版《蒙藏旅日記》，東京：芙蓉書房，1974年；張明傑、袁向東編，《日本人中國邊疆記行》3，臺北：威秀資訊，2023年3月)。
- 寺本婉雅編譯，《梵、藏、漢、和四譯對照安慧造唯識三十論疏》(《西藏

傳聖典譯註佛教研究第三輯》，京都，1933年）。

安丸良夫著，《神々の明治維新：神仏分離と廃仏毀釈》（岩波書局，1979年11月）。

佐伯恵達著，《廃仏毀釈百年：虐げられつづけた仏たち》（みやざき文庫20，鉦脈社，2003年7月）。

畑中章宏著，《廃仏毀釈：寺院・仏像破壊の真実》（筑摩書房，2021年6月）。

松金公正著，〈日據時期日本佛教之台灣佈教：以寺院數及信徒人數的演變為考察中心〉，《圓光佛學學報》第3期，1993年，頁192-222。

劉宇光著，〈學僧、密使及族裔菁英：二十世紀初藏傳佛教的高原政治〉，陳乃華等編，《歐陽無畏教授逝世三十週年紀念論集》（書題暫定，臺北：國立政治大學民族學系）。

劉宇光著，《僧覺與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》（臺北：學生書局，2020年6月）

Nam-lin Hur (許南麟), "The Soto Sect and Japanese Military Imperialism in Korea", *Japanese Journal of Religious Studies* Vol.26, Nos.1-2, 1999, pp.107-134.

Ekai Kawaguchi (河口慧海), *Three Years in Tibet: with the Original Japanese Illustrations* (The Theosophist Office, Adyar, Madras, Theosophical Publishing Society, Benares and London 1909)

Yasuko Komoto (高本康子), "Japanese Visitors to Tibet in the Early 20th Century and their Impact on Tibetan Military Affairs-with a Focus on Yasujirō Yajima", *Revue d'Etudes Tibétaines* January 2020, pp.341-364.

Robin Habito, "The Logic of Nonduality and Absolute Affirmation: Deconstructing Tendai Hongaki Writings", *Journal of Japanese*

Religious Studies Vol. 22, Nos. 1-2, 1995, pp.83-102.

James W. Heisig & John C. Maraldo (ed.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism* (Honolulu: University of Hawaii Press 1995).

Rikizan Ishikawa (石山角力), “The Social Response of Buddhists to the Modernization of Japan: The Contrasting Lives of Two Soto Zen Monks”, *Japanese Journal of Religious Studies* Vol.25, Nos.1-2, 1998, pp. 98-115.

Christopher Ives, *Imperial-Way Zen: Ichikawa Hakugen's Critique and Lingering Questions for Buddhist Ethics* (Honolulu: University of Hawai'i Press 2009).

Christopher Ives, “Protect the Dharma, Protect the Country: Buddhist War Responsibility and Social Ethics”, *The Eastern Buddhist* Vol.33, No.2, 2001, pp.15-27.

Christopher Ives, “Dharma and Destruction: Buddhist Institutions and Violence”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* Volume 9, Spring 2002, pp. 151-174.

Christopher Ives, “The Mobilizations of Doctrine: Buddhist Contributions to Imperial Ideology in Modern Japan”, *Journal of Japanese Religious Studies* 26 (1-2), 1999, pp.83-106.

William La Fleur, “Review of Pruning the Bodhi Tree”, *Japanese Religions* 26 (2), 2001, p.197.

Bill M. Mak (麥文彪), “The Career of Utsuki Nishū (宇津木二秀) in Hong Kong During the Japanese Occupation Period (1941-1945)”, *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* Vol.55 (January

2015), pp.57-82.

Hisashi Sato (佐藤長), “The Origins and Development of the Study of Tibetan History in Japan”, *Acta Asiatica* 64, 1993, pp.81-120.

Jacqueline Stone, “Some Reflections on Critical Buddhism”, *Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 26, Nos. 1-2, 1999, pp.159-188.

Hiromi Yoshimura (芳村博実), “A Brief History of Japanese Studies in Tibetan Buddhism”, *Japanese Religions* Vol. 33 No.1 & 2, 2006, pp.97-99.

Robert Sharf, “The Zen of Japanese Nationalism”, *History of Religions* Vol.33, No.1, 1993, pp.1-43.

Robert Sharf, “Whose Zen? Zen Nationalism Revisited”, in Heisig, James W. & John C. Maraldo (ed.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism* (Honolulu: University of Hawaii Press 1995), pp.40-51.

Yoshirō Tamura (田村芳朗), “Japanese Culture and the Tendai Concept of Original Enlightenment”, *Journal of Japanese Religious Studies* Vol. 14, Nos. 2-3, 1987, pp.203-206.

Yoshirō Tamura (田村芳朗), “Critique of Original Awakening Thought in Shoshin and Dogen”, *Journal of Japanese Religious Studies* Vol.11, Nos. 2-3, 1984, pp.243-266.

Brain D. Victoria, *Zen at War* (N.Y. Weatherhill, 1997)

Brain D. Victoria, *Zen War Stories* (in *Routledge Curzon Critical Studies in Buddhism Series*, London; New York: Routledge Curzon, 2003).