臺灣本土近代佛教的歷史變革透視：日本殖民下的佛教歷史社會基礎（一）

江燦騰

前言

本文撰寫的目的，是意在重新透視日本帝國殖民統治時代，所呈現的各種日本內地與臺灣本土之間相關的宗教同化困境，以及其對於臺灣現代批判禪學思想發展的相關衝突歷程。

此因臺灣本土當時，既然已實質成爲大日本帝國的新殖民地統治區，則在現實的統治措施下，即不可能完全尊重與保存所有既存的——之前原統治政權的各種行政慣例，以讓被統治的新殖民地民衆，依然保持其對於原統治者的國族認同，或者讓其依然保持原有的各類社會禮俗文化——而不作任何更動。

因而，由殖民者官方透過強制性的殖民統治權力，所施加於殖民地區的政治、法律或教育等各方面，連帶其所帶來的巨大改變，則勢成必然之舉。

據此可知，除非本章能透過對於當時歷史殖民統治的相關社會基礎做出深度解析，否則就可能會陷入一種毫無歷史基礎——亦即缺乏曾作爲其寄生環境——的純粹孤立性主題探討。

並且，像這種長篇關於殖民歷史背景各層面的討論必要性，也正如日本學者向山寬夫博士在其巨著《日本統治下的臺灣民族運動史》一書，曾說的，「相較於世界各地殖民地，臺灣這個殖民地有如下的特徵：

（一）在異民族統治的殖民地這點，有別於主要是同民族統治的過去的美國、加拿大、澳洲等，但和亞洲、非洲等歐美各國殖民地相同。

（二）在引進資本主義制度，積極進行經濟開發這點，和過去的美國、加拿大、澳洲相同，卻和摩洛哥等非洲殖民地相同。

（三）大多數的殖民地爲白人統治，而臺灣則幾乎是唯一有色人種統治的殖民地。

（四）在一個民族的一部分被置於異民族統治之下這點，和整個民族被置於異民族統治下的印度、印尼、菲律賓等，以及日本、英國、法國等列強共有的半殖民地中國均不同，但和香港、澳門，過去葡萄牙在印度的殖民地果阿，土耳其與希臘的部分民族在英國異民族統治下的過去的塞浦路斯相同。」[1]

但有這樣的思維，並非向山寬夫個人作學術研究時的創見。

事實上類似的思考早在「兒玉源太郎、後藤新平體制」（以下簡稱「兒玉、後藤體制」）時期的殖民統治方針中——儘管當時是標榜所謂「無方針主義」[2]的思考中已出現了[3]。

因此，討論有關日治初期在臺殖民統治的體制之下，官方在處理臺灣民眾（包括新來的日本佛教各宗派和本島原有的佛教、基督教等信仰）的「宗教行政」時，曾如何經歷一段頗不尋常的「妥協同化」過程，是有其必要的。

事實上，若無像本篇如此「多層次」且「動態地」交錯交代其複雜的內涵，也很難以眞正了解在日治初期，臺灣民眾遽然被迫改由日本此一屬於異民族、異文化、——但挾其勝國軍威而來的新殖民統治者——在前二十年（一八九五～一九一五）所謂「武裝抗日」時期，那一段充滿了驚恐疑懼、衝突不斷、生死交加、秩序與混亂交錯的渾沌處境中——是如何經過不斷的嘗試、犯錯、摸索、了解，以及多次的調整，然後才在官方從「妥協同化」到「強制同化」的施政過程中，逐漸型塑出其在統治後半部有關臺灣佛教方面特有的發展途徑。

但在另一方面，既然日本佛教各宗派隨軍佈教師使的來臺，是配合官方軍事行動與戰後安撫民心的政策，照理和官方在立場及民族利益上應是共同的，又何以兩者會出現所謂「公私相剋」的問題？眞正原因又是爲了什麼？以及臺灣民眾的宗教信仰型態既遭日僧鄙視，則一旦要眞正進行有關內（日）臺佛教信仰移植或內臺佛教同化改造時，難道不會遇到種種困難嗎？以及彼等在整個殖民統治期間，究竟有無最終的解決之道呢？若有的話，其措施和過程又是如何呢？

凡此種種，都有必要加以一一澄清。故底下本篇將以多層次交錯進行討論的方式，詳細和深入的環繞著上述問題，來展開必要的探索。

一、「西來庵事件」爆發前的佛教發展

（一）日本佛教來臺初期的佈教狀況

1.日本佛教各宗派佈教使的隨軍來臺

日本於一八九五年時，因一九九四年「甲午戰爭」的勝利，以及隨後藉著與滿清政府簽訂〈馬關條約〉的機會，順利取得臺、澎及周邊離島，作爲海外新殖民地的統治權之後，即派大批精銳軍隊渡海南來，然後兵分南北兩路登陸臺灣及澎湖，並於半年內將各地的臺民反抗軍一一擊潰或加以殺害[4]，以完成其實質的政權轉移和確立此後長達五十年之久的殖民統治體制。

當時隨軍南來的，就有作爲軍中佈教使的日本佛教各宗派僧侶。這些僧侶來臺，有幾層作用：（一）在軍事危難和傷亡時，發揮宗教上的撫慰作用，以鎮定或紓解軍中的不安情緒，必要時並爲其料理葬儀法事。（二）在新占領的殖民統治區內，調查臺、澎地區的臺人士宗教狀況，並趁機拓展新的佛教據點。（三）與臺灣當地的傳統佛教相聯結，一方面建立宗教上的信仰關係，一方面有助於掌握殖民地教民的各種資訊，以提供官方施政上的參考。（四）配合官方政策，開班教臺人子弟學日語[5]。

但，最初爲何會有這些佈教使的設置呢？根據鷲見定信的研究，日軍中之所以有佈教使的設置，是和日清甲午戰爭的爆發有關，而原先是以「外征士卒慰問使」來任命的，故稱爲「軍隊慰問使」或「軍隊佈教使」[6]。

即以鷲見定信所研究的日本淨土宗來說，該宗管長日野靈端，最初是於明治二十七年（一八九四）十一月，任命荻原雲臺爲「正使」、岩井智海爲「副使」（後來升爲正使）；其後又任命大門了康爲「正使」、以林彥明爲其「副使」，皆隨軍赴朝鮮戰場。荻原、岩井在隔年歸國述職時，即向宗部說明有前往朝鮮和清國境內佈教的必要。

然而，伴隨佈教使的派遣，及其所揭櫫前往朝、清兩國境內佈教的必要性而來的，卻是反映出強烈「國家主義色彩」的異樣論調。例如明治二十八年二月五日第二〇六號的《淨土教報．社說》，即認爲隨軍佈教的日僧，不僅僅止於在朝、清的戰場上爲陣亡者祭葬招魂而已，應基於對內體仰佛教的感化立場，進一步從事精神上的教養，對外者準備於朝、清兩地開教，以向當地民衆傳達佛陀的教法福音，一來可爲朝鮮民衆辨明忠君愛國的道理，二來亦可開導清人。接著在第二〇七號的《淨土教報．清韓佈教の準備》一文，更宣稱日本皇軍所謂「征清的大目的」，是在於扶持朝鮮的獨立與克復東洋的和平。因此彼等要教導朝、清民衆改變觀感，誠心歸順日本，以恪盡所謂佛教徒任何時刻都應啓發社會文明、發揮民衆智德和建立永久和平之基的重責大任。

可是，日本佛教原傳自朝、清二國，何以如今兩國

的民衆反而要接受來自日本佛教僧侶的教化呢？荻原雲臺在「歸國慰勞會」上，明白指出：

> ……爲了朝鮮，以及爲了將來在清國從事佈教傳道……以誘導彼等人民之頑冥無智，使其發揮心智、道義策興，以及伴隨著宗教妙理大道的傳播，亦一併輸入日本的嶄新文物，以直接發達彼國社會的文明，實乃最切望努力以赴者……。[7]

可見，當時日僧除了自認日本佛教文化已高於西鄰的朝、清二國之外，也信心滿滿地想要擔起日本新文明傳播者的角色。但此種強迫輸入的方式，是否能被對方欣然接受，可能是另一回事了。有關這一問題，稍後將會再討論。

至於淨土宗隨軍佈教使的來臺，則是先由林彥明在〈馬關條約〉簽訂後，隨軍渡海南下，於明治二十八年（一八九五）六月十一日抵達臺北府，並由師團司令部撥給他宿舍，所以他前後在臺共駐留了五十九天。其間，他每天都忙於爲在臺日軍講慰問的法語和替陣亡者舉辦追悼法會，此外又要到醫院找尋患者慰問，以及前往總督府民政局、臺北縣廳等機構去呈獻慰問辭，並洽詢有關官方在臺這一新領土即將施設教化的方針，然後據以向宗部提出日後淨土宗在臺從事佈教的建言書。

因此林彥明也陸續在該宗的《淨土教報》上報告他對臺灣民情、風俗信仰的觀察，並提出有關「臺灣之宣教」的具體論述。於是到了同年十月，該宗改派佐藤大道和橋本定憧爲「南征軍慰問使兼佈教使」來臺，接替林彥明的工作。二人抵達後，即留橋本定憧在臺北的據點，佐藤大道則轉往臺南，分別負責隨軍佈教的任務和視察未來該宗預備佈教的地區。隔年（一八九六）五月間，在臺的各派日僧共同組成「大日本臺灣佛教會」。

但可能是因「大日本臺灣佛教會」的主控權落在曹洞宗的手中，橋本定憧於同年六月二十一日，另與眞言宗的小柴豊嶽、眞宗的紫雲玄範共商設置「臺灣開教同盟事務所」，定其設立宗旨爲「基於開教方面的和諧與合作，彼此互相提攜，以撫慰亂後人心，贊翼王化」，並說明其目的在於「興辦慈善以及其他配合教化所需的事業」。然後，該宗以「佈教使」名義來臺的仲谷德念、武田興仁，便到艋舺萬安街借「海山館」，以爲該宗「佈教所」之用；到了十一月間，又有該宗的嶺原惠海，以「佈教使」名義自費來臺，欲研究「臺灣語」。於是初期日本淨土宗在臺的佈教活動，實際上即由仲谷德念、武田興仁和嶺原惠海共三位佈教使所承擔[8]。以上是鷲見定信的詳細觀察。不過，鷲見定信對「大日本

臺灣佛教會」的籌組情況，亦坦承並不了解，因此難以說明該宗何以要另與眞言宗的小柴豊嶽、眞宗的紫雲玄範共商設立「臺灣開教同盟事務所」。

其實，根據淨土宗三位佈教使之一的武田興仁，在明治二十九年（一八九六）來臺後，所撰之文，已清楚提到「此時在臺灣最大的日本佛教宗派是曹洞宗，已有十餘名的佈教使活躍著，可預想還會再增加五、六名。又佈教、教育的態勢也確立了，也計劃著建設日本式的大寺院，更企劃發行《臺灣教報》的雜誌」[9]。亦即當時曹洞宗的勢力獨大，故其他各宗必須共同合作，才能與其一爭長短。可是，何以曹洞宗的勢力會獨大呢？

有關這方面的問題，雖然李添春、林學周都先後提到過，是因臺灣佛教大多源自對岸福建的禪宗法脈，容易與同屬禪宗的日本曹洞宗契合，故其發展自然較他宗爲快[10]。但近年來，相關的原始資料及研究成果皆陸續出現，在研究視野上已能更精確和更深入許多[11]。但本章在此不擬重複過多其他論文已詳論過的細節，而是針對必要或有爭議性的部分，提出一己的最新觀察。

首先，必須指出的是，日本佛教各宗派之所以有臺灣隨軍佈教使的派遣，基本上是沿襲「甲午戰役」時期（一八九四～一八九五）的作法而來，不過有兩點是和之前大不相同的：

其一，臺灣地區是因戰後清廷與日本雙方在簽訂〈馬關條約〉的割地賠償條件時，才意外從清廷手中獲取的，故完全是一處新的殖民地。雖然之前因戰爭的需要，有一些日本間諜曾暗中來臺從事港口或陸上行軍路線的精密調查，但這與宗教的需要無關；並且過去臺灣和日本的宗教團體之間，也不曾有直接或重要的接觸。所以當時日僧隨軍南來，可說是完全嶄新的經驗，這與在朝鮮或中國境內曾有長期交流的情形，迥然不同。

其二，在初期的激烈軍事行動中，參與「南征軍」來臺的隨軍佈教使，並未包括全部日本佛教各宗派的僧侶[12]，特別是整個日治時期與日本曹洞宗競爭最激烈的日本臨濟宗妙心寺派，直到明治二十九年四月以後才派大崎文溪來臺，但大崎文溪來臺後僅略活動於澎湖一地[13]；其次是細野南岳於明治三十年（一八九七）來臺，可是他卻認爲經營對岸南中國的佛教應較臺灣教區更爲優先[14]，不久即轉往華南發展，故當時在臺灣有實力能與日本曹洞宗競爭的，只有同屬淨土信仰系的淨土宗和眞宗東本願寺派及西本願寺大谷派的僧侶而已。

此外，又因臺灣佛教僧侶雖主禪宗、淨土兩法門皆可兼修，實際上卻是傳承大陸禪宗的法脈，故與日本曹洞宗的禪門淵源較深，自然雙方接觸和合作的意願也相對提高；反之，同屬淨土信仰系的淨土宗和眞宗本願寺

派，則結合其他非禪宗的來臺日僧，另外再組成一個與日本曹洞宗相抗衡的所謂「臺灣開教同盟」。這也是與在朝鮮戰場的情況，大不相同之處。

但在理解日治初期這一段的日僧任務和活動，固然必須先從隨軍佈教使的來臺談起，可是從研究的角度來看，其實應有二種不同的區分，才符實情。即第一種區分，必須將第一年有全島武裝衝突的軍事狀況和第二年全島局面已大致底定軍隊分駐各地的守備狀況作區隔。此因「隨軍佈教師使」的任務，在第一年是配合軍事行動的需要而派遣的，故具有準公務的性質。但當年底，全島的軍事攻擊行動既已告一段落，「隨軍佈教師使」也跟著不再具有準公務的性質，於是轉為在臺替本宗拓展教勢的「開教使」——雖然「開教使」的工作，實際上從來臺之初，就時時找機會進行[15]，但仍應視為「挾帶的私下行動」；等到「隨軍佈教使」的任務已告一段落，「開教使」的工作就變成主要任務。而原先隨軍佈教使的相關活動，則附屬在開教使的工作項目之下來進行。這就是何以第二年（一八九六）春天，各宗在臺日僧仍須重新向臺灣總督府民政局申請來臺弘法許可的主要原因[16]。

至於第二種區分，是以明治三十二年（一八九九）六月，臺灣總督府以「府令第四十七號」公告〈社寺、教務所、說教所設立廢除合併規則〉為分水嶺：在此之前屬權宜行政措施的過渡時期、之後則為依法行政的法制化時期。其具體的指標性作法，即之前的新舊社、寺、廟、堂等，仍一概「須於六十日內」重新按「府令第四十七號」公告辦妥一切手續[17]。事實上，有關法定宗教財產代理人——管理人制度的設定，也是在此法頒行之後，才相繼確立的，故第二種區分亦有其必要。

但此處討論仍應再回到先前的主題，即日本曹洞宗與「大日本臺灣佛教會」的籌組及其佈教使命的問題。因這是研究殖民統治初期的臺灣佛教史，相當值得關注的課題，並且近年來臺灣學界也漸漸注意到它的重要性[18]，只不過在認知上亦出現了分歧的觀點。因此，接著即循此一問題的脈絡，展開討論。（未完待續）

註釋：

1. 向山寬夫著、楊鴻儒等譯，《日本統治下的臺灣民族運動史》，頁三六四-三六五，臺北：福祿壽興業股份有限公司，一九九九。
2. 東鄉實和佐藤四郎共著的《臺灣植民發達史》，頁三十四-三十五，臺北：晃文館，一九一六。稱此種「無方針主義」，其實應以細緻的統治「歸納法」和「常識」的角度來看才對，因非如此無以避免會採過於劃一

的「同化主義」，反而不佳。

3. 可參考後藤新平本人講稿彙編的《日本植民政策一斑》，東京：拓植新報社，一九二一；及曾出任後藤時期學務部長的持地六三郎所著的《臺灣殖民政策．附錄》，東京：富山房，一九一二。

4. 當時臺灣總人口約二六〇萬，但在初期因反抗及被牽連殺害（傷者除外）的臺民超過一萬四千人。以上數字是參考黃昭堂著、黃英哲譯，《臺灣總督府》，頁五十八，臺北：自由時代出版社，一九八九。

5. 以明治二十九年（一八九六）日本曹洞宗在大本山宗務會議的〈議案第二號——臺灣島佈教案〉來說，第一條所規定的該宗特派來臺佈教師，其任務計有五項：一、招徠、懷柔臺灣本地的宗門寺院及僧侶，並統理之。二、開諭、化導臺灣本地的宗門在家護持信徒，使其霑被皇化、沐浴教澤。三、向佈教使駐地的官方稟議開設日語學校，以教育臺灣本地民眾的子弟。四、慰問駐守臺島的軍隊，並於軍中弘法。五、向在臺（日本）官員及民眾進行佈教傳道。見曹洞宗宗務局文書課編，《宗報》第一號（一八九六年十二月十五日），頁十二下—十三上。不過，這些內容，其實早在當年二月該宗向臺灣總督府民政局提出的〈來臺意旨書〉，已全列出了；而官方也於同年四月三日，以「申民局第六二三號文」核准。見溫國良編譯，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編——明治二十八年十月至三十五年四月》，頁二十五，南投：臺灣省文獻委員會，一九九九。至於真宗本院寺派，則提到「從軍佈教者的任務，雖不能言一概，但大體上，因地隨時，從事如下事項的工作：一、訪問各兵營，傳達本山的意志，授與名號，寄贈書籍等。二、訪問各病院，對患者給予安慰事。三、于適宜之所開教筵，對士兵與軍伕說關於安心立命，及衛生風紀等事。四、處理死者的遺骸，或火葬，或埋葬等葬儀之事。五、舉行追悼法要之事。六、將死者遺骸及遺物，送至「本人的鄉里」。參考釋慧嚴所摘引，《真宗本派院寺臺灣開教史》，臺北：芝原玄超，一九三五，譯文，原載《中華佛學學報》一〇，頁二八三，一九九七。

6. 見鷲見定信，〈淨土宗の臺灣布教——明治期を通して—〉一文，收入淨土宗教佛研究所編，《佛教文化研究聖光上人特集》三〇，頁一一〇，（東京：淨土宗教佛研究所），一九八五，頁一〇一下。

7. 見鷲見定信，〈淨土宗の臺灣布教——明治期を通して—〉一文，收入淨土宗教佛研究所編，《佛教文化研究聖光上人特集》三〇，頁一一〇，一〇一下～一〇二上。

8. 以上內容，是據《淨土教報》第二二八、二四〇、

二六二號的相關資料所概括的。同上註，頁一一〇～一一一。

9. 原載的《淨土宗海外開教のあゆみ（淨土宗海外開教之歷程）》，頁三十二-三十三，東京：淨土宗開教振興協會，一九八八。轉引釋慧嚴所摘引之譯文，載《中華佛學學報》一〇，頁二八七，一九九七。

10. （一）李添春之見解，出自其纂修的《臺灣省通志稿・卷二人民志・宗教篇》，頁一二三～一二四。（二）林學周之觀點，可參考其著的《臺灣宗教沿革志》，頁五-六，臺北：臺灣佛教月刊社，一九五〇，頁五-六。

11. 此處所謂相關的原始資料，是指日本曹洞宗的《宗報》、日本臨濟宗的《正法輪》、淨土宗的《淨土教報》、大日本臺灣佛教會的《教報》、臺灣總督府的宗教檔案、佐佐木珍龍的《從軍實歷夢遊談》、《臺灣日日新報》的佛教新聞報導等皆是；研究成果，如：（一）工藤英勝，〈曹洞宗「臺灣佈教」の目的〉，載《宗教研究》三一一，一九九七。（二）釋慧嚴，〈西來庵事件前後臺灣佛教的動向——以曹洞宗為中心〉，《中華佛學學報》一〇，一九九八。（三）釋慧嚴，〈日本曹洞宗與臺灣佛教僧侶的互動〉，《中華佛學學報》十一，一九九九。（四）松金公正，〈日本殖民地統治初期佈教使眼中之臺灣佛教——以佐佐木珍龍的《從軍實歷夢遊談》為中心〉，《史聯雜誌》三十五，一九九九。

12. 初期來臺的隨軍佈教使日僧，只有：曹洞宗、淨土宗、真宗本願寺派、真宗大谷派、真言宗、日蓮宗。

13. 溫國良編譯，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編——明治二十八年十月至三十五年四月》，頁六十四。

14. 胎中千鶴，〈日本統治期臺灣における臨濟宗妙心寺派の活動——二〇-三〇年代を中心に——〉，《臺灣史研究》十六號，一九九八，頁五。

15. 關於此一問題，最詳細的資料，見松金公正，〈關於日據初期日本從軍佈教使的活動〉，《圓光佛學學報》第三期，一九九九，頁三八三-四二二。此文以譯介淨土宗隨軍佈教使橋本定憧的《再渡日誌》為主。

16. 〈有關曹洞宗僧侶來臺意旨案〉，收入溫國良編譯，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編——明治二十八年十月至三十五年四月》，頁二十五，。

17. 溫國良編譯，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編——明治二十八年十月至三十五年四月》，頁一八七。

18. （一）江燦騰，〈《教報》第一號：日據初期臺灣佛教新史料的出土〉，《臺灣佛教百年史之研究（一八九五～一九九五）》，頁一〇〇～一〇八。（臺北：南天書局，一九九六）。（二）釋慧嚴，〈西來庵事件前後臺灣佛教的動向——以曹洞宗為中心〉，《中華佛學學報》第十期，一九九八，頁二九七-三一〇。