

# 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（八）

江燦騰

### （三）日臺佛教在「無方針政策」下的教勢頓挫與轉型

#### 1. 「公私相剋」下的佛教處境

按此處所謂「公私相剋」的佛教處境，即之前已長篇探討過的日本官方的「公立場」與日本佛教方面的「私立場」之間，存在著兩者利益相牴觸的問題。但更深入的觀察後，其實此一「公私相剋」的問題，也挾雜著統治權的操控與相關社會資源再分配的複雜因素，及施政重點的趨向考量。故此處先將觀察視野，暫時轉移到有關政治權力的操控與社會資源的再分配問題，然後才就佛教界在此「公私相剋」的情勢下，檢討其將何去何從的問題。

因從表面上看來，在人類的文明社會中，政治權與宗教權，似乎是分屬於兩個不同的領域：如一俗、一聖，或一在人間、一在天上，但本質上只要是權力並且已握在自己手中，即意味著對自身以外

的社會或人類群體，擁有或大或小的操控權。亦即一己的意志力，如能附屬在所掌握的權力架構上，事實上即可以透過這種對外的操控權來加以貫徹，然後又可藉此帶動群體行為的改變，以遂行其可能無法單靠一己之力就能達成的行為目標或據以謀取重大利益。故最終如不將兩權合一使用，或將其中一權加以剝削並置於掌控之下，則兩權各自向外延伸及擴張的結果，必導致兩者互爭優勢的對立、衝突和主客易位。

以當時臺灣的狀況而言，日本以異民族、異文化的戰勝者，而入主成為新統治者之後，所面對的難題是：既然華、日兩民族的語言、文化傳統或生活習慣等各方面，都存在著重大差異，則在施政上的選項，只有幾種可能。

第一種是在臺居住的漢人都自動離境或強制全部驅除出境。雖仍剩有少數南島語系的原住民，

但問題不大，故一切差異性可以減到最低或自動消失，等於完全重新開始。如此一來，新移入的日人依然可適用本國的相關法令、教育制度，也能保有自己的生活習慣和維持原有的宗教信仰。但事實上是不可能，因〈馬關條約〉第5款已明白規定：「本約批准互換之後，限2年之內，日本准中國讓與地方人民願遷居讓與地方之外者，任意變賣所有產業退去界外，但限滿之後尚未遷徙者宜視為日本居民。」<sup>1</sup>並且，2年屆滿時，根據黃昭堂估計，當時臺灣人口共有280萬，但實際遷出者才4,500人，只佔總人數的0.16%而已<sup>2</sup>。亦即日本官方已必須去處理在人數上漢人遠遠超過新移入的少數日人這一大問題。

既然這樣，則第二種選項，就是以強大的公權力作後盾，將所有與統治權力有關的職位、機構及其使用權，都牢控在日本官方手中，再以差別待遇的方式，一方面讓來臺日人在教育上享有較優質的設施和栽培績效；另一方面在其擔任公職時亦享有遠較臺人優先進入高職位的機會<sup>3</sup>。換言之，日本官方藉著權力位階的區隔以維持由少數日人獨佔與共享上層統治權的絕對優勢，以徹底壓制佔人口居絕對多數的被殖民者——漢人。這種統治上的差

別待遇，其實是殖民者對被殖民者的嚴重歧視，但以「教育無方針主義」為標榜的後藤新平本人，卻自認為相當合理，所以他曾直接了當地對臺灣總督府醫事學校的學生說：「你們如果要求與已經3千年來對皇國盡其忠義的日本人同等待遇，則今後以80年為期，努力同化於日本人，在此以前，縱有差別，亦無可奈何；不作不平之鳴，以為全島示範。」<sup>4</sup>

也由於後藤新平的統治心態，是從日本獨佔利益與日中優先的考量出發，所以一切政治措施都是以是否達成此目標為依歸。

但是，在官方的具體行政措施方面，除了必須考慮其如何「去中國化」，以及斷絕外籍勢力干預日本統治臺灣的「朝日本化」措施之外；亦須考慮日本在以臺灣為南進基地之同時，也連帶使其加強控制對岸福建的擴張舉動。而這些措施絕大部份，都是在「兒玉、後藤體制」時期所遂行的。假如忽略了這些方面的觀察，即無法得知日本臨濟宗妙心寺派為何會突然轉向福建去發展，然後又在兒玉的暗中維護之下，得以在臺北圓山西麓興建了雄偉的「鎮南山臨濟寺」這一曲折的發展<sup>5</sup>。而此寺，正是影響日後臺灣本土佛教徒最關鍵的日本在臺佛寺

之一<sup>6</sup>。此外，對遏阻基督教長老教會（耶穌教）的在臺發展優勢，「兒玉、後藤體制」也產生極為深遠的影響。

其實，就以「兒玉、後藤體制」如何遏阻基督教長老教會（耶穌教）的在臺發展優勢來說，因基於〈大日本憲法〉保障宗教信仰自由的法制原則，「兒玉、後藤體制」所能採取的就是：（一）繼續循法律途徑切斷其宗教特權，使傳教士無法如清領時期，借外力干預官方司法審判，來幫涉訟教民脫罪<sup>7</sup>。（二）與前者密切相關的，特別是清代所簽下不平等條約中有關臺灣部份的領事裁判權，終於在明治32年（1899）7月15日，與日本本土同時加以廢除了<sup>8</sup>。（三）不許在正規學校裡教導特定宗教教理及進行宗教儀式。（四）前三者或許不能單獨歸功於「兒玉、後藤體制」，但此點，即關於設置醫學校的構想與執行，則全出自學醫出身的後藤新平一人，並且部份直接與耶穌教士的藉醫傳教有關聯。

因據向山寬夫的完整說法是：「臺灣人的醫學教育，始於1897年4月，在臺灣總督府臺北醫院附設修業年限2年的醫學講習所。當時除香港之外，幾乎未在其他殖民地看到的醫學講習所，是在兼任

臺灣總督府衛生顧問的內務省衛生局長後藤新平的建議下才設立的；醫師出身的政治家後藤新平，認為在炎暑惡疫漫延的瘴癘之地臺灣，唯有培養臺灣人醫師，來取代歐美各國在殖民地以傳道方式收攬民心的基督教傳教士，並藉其活動普及現代醫學收攬民心，才是統治臺灣成功之捷徑。」<sup>9</sup>後藤新平上臺後，將其設法實現，並在20年內，共栽培了483名臺灣人醫師。換言之，後藤新平是直接採用「功能取代」的方式，即改由官方親自培育出大量具有現代醫學知識及技能的臺人醫師，來大幅度降低西洋基督教傳教士在臺灣藉行醫收攬民心而達其輔助傳道的巨大效果；而其中並不須觸及違法禁教的問題，故連傳教士也無話可說。

另一方面，官方亦可用同樣的策略，來對付日本佛教在臺擴張教勢的企圖。因官方的真正「宗教」其實是和皇室有關的「國家神道」，其「道場」即「官幣（公費設立之）神社」，並且「宗教師」即「神官」和「教育人員」，所要傳達的「經典」就是明治天皇的「教育敕語」，而「信徒」則包括了接受官方日語學校教育的所有「臺灣學生」。例如明治32年（1899）7月9日，官方即以「訓令第218號文」頒佈「學事視察規程」，其

中「第一條第一項」的任務，就是「視察（類似督學）小學校（日人子弟就讀者）及公學校（臺人子弟就讀者），在教育上有關『敕語的主旨』被實際執行的狀況」<sup>10</sup>。同年10月間，由後藤新平（兒玉總督出差）閱可「神宮奉齋會臺灣本部長」齋藤正義所呈報的「神宮奉齋會財團法人基本規則」共7章66條，而其第一章第一條即：

本會之目的係欽仰神宮之尊嚴，奉戴皇祖之懿訓、皇上之聖敕，攻研國典、講明彝倫、修行國禮（不包括與宗教有關之儀式），從事神宮神位牌與曆書之頒布事務。<sup>11</sup>

並且說明係因「明治31年民法施行之際，期盼立於宗教之外，亦即成為神宮崇敬之團體，取得上述團體之成立與法人之認可」<sup>12</sup>。於是官方准予解散原「神宮教臺灣本部」，改以「神宮奉齋會臺灣本部」立案，而達成了其迅即「去宗教化」的轉型<sup>13</sup>。

到了明治34年（1901）3、4月間，代表官方立場的「官幣大社臺灣神社神職人員奉務規則」、「官幣大社臺灣神社神職人員、出仕及傭員旅費規則」、「官幣大社臺灣神社神職人員職制」等相關

法制規定都陸續正式頒佈了；即以「官幣大社臺灣神社」神職人員最高級職位「官司」的年俸來說，「上級俸」便高達1,200圓，「下級俸」亦有1000圓之多<sup>14</sup>。此一金額有多大呢？以同一時間日蓮宗向官方申請在臺南城內第二區草仔寮街建「臺南山妙經寺」為例，全寺一年的預估總收入，也才不過區區44圓而已<sup>15</sup>。而相較於昭和4年（1928）時——即經過27年以後，據增田福太郎的調查，當時全臺香火鼎盛的北港朝天宮，付給寺中首席僧侶（即住持）的年俸，亦只達360圓，而這應已是全臺最高的待遇了；至於當時同廟中的其他專職服務人員，一年最高者也不過才72圓的收入罷了<sup>16</sup>。

由以上所舉之事實來看，官方的施政重點，從「宗教」的功能上來說，「國家神道」和明治天皇的「教育敕語」，已可在正規的教育體制內，合法的取代了佛教或其他宗教所能提供的大部份功能了。

## 2. 日臺佛教發展的頓挫

### (1) 新研究角度的必要性

順著前一部份的相關討論，本章接下來，擬探討日臺佛教在「兒玉、後藤體制」下，直到大正4年（1915）春季，即「西來庵事件」爆發之前實



際發展的「頓挫」狀況。但基於本章討論主題的預設，因此有關以下即將逐漸採行的幾個新研究角度，仍必須先在此指出：

一、在研究上，因本章此後的探討重點，是將逐漸轉移到臺灣本土佛教的發展與轉型方面，故底下凡涉及日本佛教僧侶來臺發展的部份，將只針對當時與臺灣本土佛教的發展及轉型有直接且重要影響的三大宗派，即：

1. 日本曹洞宗；
2. 日本臨濟宗妙心寺派；
3. 日本真宗本願寺派。

其餘的宗派，除非必要，否則將不再個別討論。

二、由於本章之前，已花了極大篇幅，來探討日本官方與日本佛教之間的相剋狀況，甚至也可以自稱已為臺灣史或臺灣佛教史研究開創了風氣。

但也基於同樣的原因，本章之前，曾不惜一再、再而三地從各種相關的角度切入，就是期望能夠將整個事情的來龍去脈說明白講清楚，以便於有興趣的讀者理解；而其結果，雖不敢說已達盡善的地步，但應交代的，大概也沒遺漏太多。

故此後的探討，除非涉及重要的佛教思想新課

題，否則有關日本本土佛教的總體大環境，將不再詳加介紹，以免重複和偏離探討的主軸，而形成本末倒置的現象。

三、筆者過去曾認為：「要描述或分析一處的佛教發展狀況，有幾個相關要素，必須加以考慮，亦即要能指出：

1. 主導僧侶（專業、活動力）。
2. 主要護持信徒（財務、人力與土地贊助）。
3. 道場建設和活動。
4. 社會環境。
5. 教勢發展。

這五個要素，息息相關，缺一不可，必須統合來看，整個情況才能頭緒清楚，全貌才能呈有機浮現。」<sup>17</sup>

但，日治時期的臺灣佛教研究，除以上五項因素之外，還必須持續地將官方的政策與殖民統治的方針，也列入其中的一大要項來討論，並且是很關鍵的要項。故本章此後仍將隨時視情況需要，將此一大要項納入其中，以串聯相關的議題，使文中整體的表達，能呈現出有機結構的歷史風貌，而不是切割式的或個別式的刻板表現。（未完待續）

## 註釋

1. 轉引黃昭堂著、黃英哲譯，《臺灣總督府》臺灣文史叢刊（6）（臺北：自由時代出版社，1989），頁65。
2. 同註1，頁66-67。
3. 矢內原忠雄即曾指出：「臺灣總督府高等文官（行政官）特別任用的範圍，限於地方理事官，比較朝鮮為極小；且自1912年，始開其端。這是日本人的官吏獨占，間接加強了臺灣統治的專制性。」見矢內原忠雄著、周憲文譯，《日本帝國主義下之臺灣》（中和：帕米爾書店，1985），頁167。
4. 此段文字為蔡培火，《給日本國民》，頁42。本文轉引自矢內原忠雄著、周憲文譯，《日本帝國主義下之臺灣》，頁170。
5. 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——20-30年代を中心として——〉，《臺灣史研究》16號（1998），頁4-23。
6. 松金公正，〈日本佛教之臺灣佈教與臨濟護國禪寺〉，發表於內政部民政司等舉辦「都市、佛教文化資產學術研討會」（1999.4.10），全文共23頁。
7. 明治31年（1898）11月15日，臺中縣內務部長渡邊長謙，向總督府呈報的宗教調查資料中，提到：「目前（臺中縣）宗教之概況，要以基督教之布教排第一，而佛教次之。基督教屬於長年布教，而佛教之布教因屬近年之事，時日尚淺，是以該兩者之間，自不待言，當有幾分差距。然今基督教之狀況，較之則有怠惰之傾向，其原因雖有多種，惟其當以本島歸我帝國版圖，為其式微之主因。何故？因舊政府時代，外教信徒中，凡發生犯罪事件時，外國傳教士即親自前往官廳，為該犯人做擔保，復以官廳處此情況之下，處刑之緩急輕重等完全背離事實，是以長年以來，沉溺於壓制下之本島居民，表面上皈依於基督教者雖眾，惟自本島歸我帝國版圖以來，此等表面上或利己性信仰之效果已失，以致本島之基督教徒往後不再十分熱衷布教而日益式微。」見溫國良編譯，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編——明治28年10月至明治35年4月》，頁305。
8. 轉引黃昭堂著、黃英哲譯，《臺灣總督府》臺灣文史叢刊，頁64。
9. 向山寬夫著，楊鴻儒等譯，《日本統治下的臺灣民族運動史》，頁172。
10. 北原雄士、三屋靜、加藤春城等編纂，《臺灣教育沿革誌》，頁53。
11. 溫國良編譯，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編——明治28年10月至明治35年4月》，頁35-36。
12. 同註11，頁36。
13. 同註11，頁45-46。
14. 同註11，頁542。
15. 同註11，頁158。
16. 增田福太郎，《東亞法秩序序說——民族信仰を中心として》（東京：ダイモント，1942）。頁303-304。
17. 江燦騰，〈臺灣近代政權鼎革與佛教教派轉型〉，《思與言》第37卷第4期：（1999.12），頁290。