

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（十二）

江燦騰

（二）臺南縣知事今井良一，也曾在同年的12月19日，於呈給臺灣總督兒玉源太郎的報告中，提到有關該地區臺灣佛教的狀況。但，他先點出臺灣的宗教問題說，當地的宗教師一向素質低落、普遍遭社會歧視，而信徒亦過度仰賴神明決定人生禍福、不惜典當家產耗用於取悅神明等。所以他認為：「本縣轄下……一般而言，其稱寺廟者，亦均鮮有服務於該寺廟中之神職人員、僧侶……或有住持或僧侶之類，惟並非德高望重、學識淵博之輩，甚至於彼等於社會中之地位頗低，因此絲毫沒有喚起民眾信仰心等高尚之觀念。民眾對於此等僧侶亦不信其能傳播神佛之福音，寧可待之以劣等之種族，故其平素僅止於守護堂宇，行點火、奉饌之事，時而列席儀式」。

「如斯，本縣轄下一千多間之寺廟中，雖無宗

教上值得認可者，如統轄寺廟之宗派，亦或宗教上之領導者，即率領大眾庶民之宗教家，惟彼等潛藏於腦海裡之那種宗教心卻頗為頑固、倔強，相信彼等之吉凶禍福全由神佛定奪，故平素似不吝嗇、汲汲於爭奪錙銖之利。其於奉行祭祀之際，全家、全庄必傾全力，投下巨資，狂熱奔走，典當衣物，變賣田園，以供其資，唯恐落他人後」。

日本「內地佛教，其傳來亦因時日尚淺，未具感化力，故本縣轄下九十七萬人民依然為迷信所支配，年度撒下鉅額財富。對此，一旦知之，縱然其不欲成為一整然有序之宗派，此豈無留意之價值乎」？而這也是當時來臺日僧普遍的見解，但整個問題依然出在兩者的信仰內涵及方式，在本質上即是截然不同的，很難克服。

（三）因此，臺南縣知事今井良一在同報告

中，亦對日僧來臺後佈教方式之得失，提出他個人很不客氣的批評說：「內地佛教之傳來，在於據臺以後，非但時日尚淺，且亦為一佈教勸化至難之事業，非一朝一夕所能為也。」

「話雖如此，在原有之宗教中，或有純然之佛教，或帶佛教之氣味，加上同文同種之故，是以若將此比較之與異文異種之傳道士依然絕對排斥原先之宗教，而與彼等之迷信水火不相容者如耶穌教，則佈教之難易已非同日而語。從事者若能選擇得宜，堅忍不拔，孜孜不倦，善加利用其迷信，漸次導之於法，則將來應大有可為。」

「現或有人試向各人進行說教，或藉由國語知識傳習之便而節節得勢，惟因從事者未得其宜，更迭頻繁，或寄寓日深，致使思想漸次薄弱，而忘卻初志，僅欲與內地人相互往來，盼其多加捐獻香錢。」

「比較之與耶穌教自開教以來即能忍受艱辛，十年如一日，以堅定奉獻之理想致力佈教，則其頹靡之舉，實非言語所能形容，如斯，從事者對於此一迷信頗深且又頑固之本島人，欲收感化之實效，則如所謂緣木求魚。」

「而試向佈教師本人質問其信徒數，雖然答以本島人有數千百人，惟可謂為宗教心發悟之起點，且亦人生之最大禮，及本島人最重視之葬儀，卻未曾聞有以佛教之佈教師擔任導師者。」²

然而，假若以上臺南縣知事今井良一對日僧的佈教不力有所批評，但從其愷切的責備語氣中，猶帶有恨鐵不成鋼的期待，故並非全以絕望的角度來評論。但，幾可稱為「後藤新平殖民政策代言人」的竹越與三郎，則無法如此樂觀。因竹越與三郎除了贊同耶穌教著名的傳道士馬偕博士（George Leslie Mackay, D.D. 1844-1901）在其《臺灣遙寄》（From Far Formosa）中批評臺灣民眾有極端迷戀黃金之癖好外，亦認為傳統臺灣社會中，上流者對腐敗之政治絕望，轉而沉淪於酒池肉林的享樂生活；下流者既乏法律正義與政治保護，故天地間唯獨手中所握黃金可以依靠，以致連應講求真情的男女婚姻和應有倫理道德自覺的宗教信仰，皆從現實功利的經濟角度來著眼。故處於社會底層的臺灣佛教僧侶，既被社會輕蔑和貶抑，實不能仰賴彼等為臺灣民眾解明人生的道理。此所以在此環境中，亦相繼滋生許多含有毒素的新佛新神。因而臺灣雖有號稱佛教徒

者，更不能忘記彼等尚其他的淫祠信仰³。

至於比較客觀持平的學務部長持地六三郎，則認為異民族不同生活習慣和宗教禮俗等，必須加以尊重，不能以政治力加以強制改變，因日治初期官方雖曾一度信誓旦旦，欲執行「急進的風化」政策，以達到禁鴉片、斷頭髮、解纏足的目標，但最後都決定暫緩嚴格執行，而採取漸進的改善方式。

所以，他認為，雖然移易形而下的風俗習慣，可以見到急遽的進步出現，但對於改革形而上的思想及信仰之類，其能達到何種程度？只要看臺灣本地人對大和魂的感受如何？即不得不承認並非輕易之舉所能獲致。他以來臺日僧的佈教活動和耶穌教的傳教士之獻身情況相比，認為日僧的活動主要仍限於來臺的日人之間，就其對臺灣本地人的感化來說，實不能不對其無法與耶穌教士偉大成就相比而感到汗顏！

這證明形而下的同化易、形而上的同化則難於短期內有成效。而從人類歷史上來看，征服人種對被征服人種進行的形而下同化改變，卻在形而上的部份反被對方同化的情形也屢見不鮮。至於像中國成功的民族同化，則史上罕見其匹。故日本對此民

族同化的事業，雖具宏圖之心，但是否真能收效，可能尚待商榷。總之，此一事業，他不能贊成如皮相者流的見解，僅只滿足於在形而下方面的同化成果⁴。

特別是，他當時看到移住臺灣的日人，在地方上與本地人的相處，尚稱關係良好，至都會區則漸冷淡疏離。而一到大會的話，日人社會與臺人社會全然區隔，尤其在社交上兩者幾完全斷絕往來。事實上，藉優勢人種之威，以壓迫當地人的社會，在經濟上也造成侵害。此類行為，雖亦有其不得不然的發展趨勢，但若日本大和民族未來要有大發展，當以大國民自省，以減輕對新依附殖民地民眾的此種威逼與奪利，如此才可能改善雙方的疏離冷淡關係。也因此，兒玉源太郎的新政措施，用了相當大的心力來綏撫和懷柔臺灣百姓，其用意可以概見⁵。

（5）重返歷史場景的新探索之三：

官方採無方針宣示與警察實際干預的雙面政策但事實上「兒玉、後藤體制」的新政，完全從「馬基維利式」的政策實效出發，因既然臺灣的宗教活動，已大多交由威權十足的地方警察來監控，

並且對帶有暴力傾向的民眾集體行動，視同土匪組織來處理，則其所謂「舊慣溫存」的美名之後，正如在處理「禁（鴉片）煙政策」的兩面手法，即一方面嚴厲管制日人介入其間；一方面依舊讓臺人吸食和沉溺其中，而官方則藉機課高額煙稅而獲大利。雖然在宗教方面官方不能課稅，可是眾多官方辦公室、部隊駐防處及公務人員宿舍等，不是有眾多臺人寺廟已被長期徵用和入住嗎？⁶這難道不是另一種方式的權利掠奪和威逼嗎？所以，教育家持地六三郎所談的，不如當作當時的另一種自省之聲，而無法當作現實的措施來看⁷。

因根據翁佳音的研究，明治34年（1901）5月，發生在臺灣中部的「崙背支署及油車派出所匪擊事件」，當時官方雖將此事件推委於當地警官風紀頹弛、濫捕當地人民所致，但從文獻判斷，導火線其實是由「取締迷信」才爆發的。因當日該地的民眾迎關帝，入夜以後又有演戲，卻遭到日警的兩度勒令停演，連該地的保正和街民都「哀求肯願」，日警態度仍非常強硬，終而激怒了全街的民眾群起抗日。翁佳音認為，是因官方在宗教上的失策，日治前期的武裝抗日「才有民間宗教人物的參

加，與宗教色彩顯著之現象」⁸。於是，他也提到如下的評論意見：

日人在面臨此種宗教氣氛下，便繼續發佈取締利用迷信者，進而在1908年公佈「臺灣違警令」，其中規定取締「對病人行禁厭、祈禱符咒等，又給神符神水等妨害醫藥之行為者」。此令一經實施，執行者為警察，而「領臺之初，各種匪亂利用民間信仰。因而總督府，尤其是警察系統的人，認為臺灣迷信是匪亂的禍因。極端者則誤認為臺灣一切信仰為迷信，而對於臺灣人的信仰生活毫不留情」。在這種臺灣民間宗教背景、初期武（裝）抗（日）有宗教色彩，與後來日本警察執行的偏差下，1907年以後的武抗宗教色彩濃厚，及其領導者中，民間的宗教人員（乩童、賣卜者、降筆會看字之類）之所以占不少比例，不能不謂其來有自。⁹

對於翁佳音的如此評述，本章不認為在當時「取締迷信」和「武裝抗日」之間的因果關係，可以孤立的來看待。因臺灣在日治時間之外的前後歷史經驗，已足以說明「取締迷信」始終是官方的一貫政策，只是在執行上態度有緊鬆之別罷了。

並且，誠如矢內原忠雄的批評所言：「……（之前，此類的反抗行為），不論就其首謀者的閱歷動機，或民眾的附和，或運動的迷信色彩以及暴動的性質而言，多為個別的、衝動的、地方的，尚未成為近代的、組織的民族運動。這因資本主義的發展與浸透、教育的某種程度的普及、政治的自由思想的發生，乃為近代民族運動的必要前題故也。」¹⁰

不過，本章在此，主要是藉以引出官方在宗教政策上的兩難：干預？或放任？然後，吾人可以知道一般臺灣學界所謂的「舊慣溫存」或所謂宗教「放任政策」，都是過於簡化其中的複雜性，而忽略了其中的施政考量，其實是多層次交錯，甚至是階段性妥協的結果。

也因此，東鄉實和佐藤四郎共著的《臺灣植民發達史》一書中，一方面指出當時臺灣南部突發的「土匪事件」是奠基在「土民（臺人）的無智」之上，但彼等更呼籲應對臺人的民族心理和宗教問題作研究調查，並在施政上加大其比重，使殖民者與被殖民者之間的緊張關係，得以真正改善¹¹。然而，這於當時實際反映在臺灣佛教的發展上，又是

如何呢？底下即就此一問題再展開必要的討論，以了解有無出現新的化解難題之道？只是此處擬觀察的線索，不再是日本官方和真宗本願寺派的僧侶，而是和臺灣本土佛教關係最密切的、影響也最大的曹洞宗。

3. 日臺佛教平行發展與重新出發的轉機

（1）曹洞宗日僧轉型經驗的歷程

由於日治時期對臺灣本土佛教有最大影響的，是來自日本曹洞宗的來臺僧侶，並且在此後的歲月，該宗其持續的影響力亦始終不衰。但，同屬日僧的其他宗派卻無法做到與日本曹洞宗同樣成功的地步呢？故此處仍有必要再針對此一問題，重新檢視一下當時因官方宗教政策調整，而受到巨大衝擊的日本洞宗，當初究竟是如何將這場大風暴的掃蕩威力大幅度的降低，甚至逐漸走出谷底，並達成了轉型的另一條道路。

但，由於釋慧嚴博士已撰有兩篇關於此問題的長篇論文：1.〈西來庵事件前後臺灣佛教的動向——以曹洞宗為中心〉（載《中華佛學學報》10：279-310，1997）；2.〈日本曹洞宗與臺灣佛教僧侶的互動〉（載《中華佛學學報》11：119-154，

1998）。雖然其中有不少論點是筆者所不能苟同的，並且在本章之前的相關處也提出了辯駁，但基本上其文首先引用曹洞宗的《宗報》史料，仍應加以肯定。也因此，底下將不再過於重複交代釋慧嚴博士已大篇幅介紹過的內容，而只針對和本章論題較切近的部份，加以說明。

首先，此處仍必須從佐佐木珍龍的成功經驗談起。因當時日本曹洞宗的佐佐木珍龍，不但是影響日本曹洞宗日後決心繼續來臺發展的主要外派僧侶，並且他在來臺初期首創採取與臺人寺廟私下大量簽約的靈巧手法，雖不無有趁火打劫之嫌，卻達成了當時其他來臺日僧所無法獲致的輝煌成果¹²。

而也由於佐佐木珍龍的初期成就至為可觀，促使日本曹洞宗從第2年開始，即加派多名活動力甚強的佈教師來臺協助佐佐木珍龍，以繼續維持原有的領先趨勢，所以該宗當時在全臺教勢的擴充之快，可謂一枝獨秀，幾達壟斷全局的地步。

不過，儘管有這樣的傲人成就，但在另一方面，也須指出：當時日本曹洞宗之所以決定傾力於臺灣此一新領地的佛教經營，其實是帶有向朝廷贖罪的心理來回饋的¹³。因此，該宗是從「甲午戰

爭」後，才決心配合官方政策，不惜投入大量的人、物力，在臺灣（南方關門）和北海道（北方鎖鑰）兩地一齊展開的。至於朝鮮和滿州兩地，則要到「日俄戰爭」以後，才正式積極開教的。

但，就日本曹洞宗本部來說，由永平寺與總持寺合作，彼此輪流當該宗大本山的新運作模式才試行未久，不同派系之間的激烈內鬥仍未平息¹⁴。

所以當務之急，就是：（一）化解內部紛爭以凝聚共識、（二）廣辦中學以培育新才、（三）改善宗門本山惡化的財務狀況，以便上繳贊助軍務捐款和補助在臺灣、北海道兩地的佈教經費。而這三者又息息相關。尤其宗內財務不佳的問題，並非直到如之前李添春所說的發生於明治32、33年之間；因從該宗的《宗報》上，即可看出，有關「財務整理」的呼籲，早在明治29年12月15日的創刊號上即已提出，並且官方主管單位，也一再督促其提出相關的財務報告，其中包括了兩本山永續金、高等中學林經費、軍隊慰問追弔費等¹⁵，可見該宗財務老早就有問題了。

但，當時該宗仍存有極大的投機心理，以為臺灣絕大部份的重要寺廟齋堂既已被該宗藉私下簽約

而輕易納入派下寺院，此一寺產及其附屬田園為數極為可觀，只要再設法取得臺灣殖民當局的首肯，即可合法生效¹⁶。

但，如何朦混的作法，也出現極大的後遺症。例如當時臺南名刹開元寺的住持寶山常青，在與該宗私下簽約合作之後，即變得驕縱異常，騎馬出門時，身著黑色法衣，頭上纏繞曹洞宗兩大本山所下賜的安陀衣¹⁷，腰部以下穿大口褲子，並僱有一日僕為前導。而當時（1897.6.14）他正吃上官司¹⁸。

他是因繼臺南大天后宮住持林普華、法華寺監司隨緣等人之後，率先代表開元寺與日僧私下簽約合作者，故早在前一年春，曹洞宗在臺灣南部的佈教使若生國榮便給予他甜頭嚙，讓他兼任鳳山縣舊城觀音堂廟的副住持，他則藉此每年兩次前往收取廟產租米，但完全不管廟方的相關宗教事務，信徒對此無賴行徑甚為不滿，便具狀向當地主管縣廳投訴。

於是官方將其起訴，並傳寶山和日僧芳川雄悟前來受審，以了解究竟。根據芳川雄悟的說法，官方於同月25日向其表示：身為隨軍佈教使應停止濫用宗制，縱使雙方簽有誓約也不算手續完備，特

別寶山自稱是該廟住持卻光只收租而不顧廟務，實非宗教家所應為，依法必須處刑。但，芳川雄悟請該宗另一位具有清望和甚受官方好評的陸鉞巖佈教使，出面代寶山求情，寶山才算免了這一場牢獄之災。

事實上，當年芳川雄悟在寫這段報導時，不但語多保留，同時也一併記載這一期間有軍人罹患霍亂死亡、南仔坑蜂起300名臺人「土匪」擊斃和殺傷各一名日本警官的生死交關場面，以及日僧及時在當地主持葬儀佛事，以慰亡靈和生者的活動¹⁸。

但，由此可知，當時日本曹洞宗的僧侶，亦宛如日治之前西洋傳教士在臺利用特權向官方關說，使其教民或神職人員逃避法律應有的制裁，其宗教手法之齷齪行徑根本沒兩樣。並且，日僧與臺廟雙方私下簽約——若無官方背書即無效的嚴重問題，亦在此事件中流露無遺！（未完待續）

註釋

1. 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59-60。
2. 同上註，頁60。
3. 竹越與三郎，《臺灣統治志·教育、宗教、慈善》，頁478-495。
4. 持地六三郎，《臺灣植民政策》，頁400-402。
5. 同上註，頁402-405。
6. 同註1，頁205-254。此種長期的挪用情況，甚至在大正8年丸井圭治郎提出的《臺灣宗教調查報告書》第一卷，後面的附錄〈第五·廟宇供其他用途〉表中（頁12-16），仍可見到。
7. 東鄉實、佐藤四郎，《臺灣植民發達史》一書，其中亦一再就異民族的同化政策提出必須慎重處理的呼籲，彼等認為，異民族統治的最大要件，就是殖民統治者及其國民，須具忍耐持久的大國民佳量和能擁有清濁並吞的大度量。例如施惠與威壓，雖是異民族統治常用的手法，但若無正義則無尊嚴，無尊嚴則易生屈辱之感及萌生反抗壓迫之意。因此，注重正義的維持，對被殖民者的感受來說，實較被殖民者挾帶恩惠的干預更為重要。所以彼等認為，日臺民間的相處，若能採共棲主義來調節融和彼此的利害關係，才能真正收效。但當時，似乎未被大力發揮，不無遺憾。見原書，頁484。
8. 翁佳音，《臺灣漢人武裝抗日史研究——1895～1902》，臺灣：國立臺灣大學出版委員會，1986，頁168。
9. 同上註，頁168-169。
10. 矢內原忠雄著，周憲文譯，《日本帝國主義下之臺灣》，頁176。
11. 東鄉實、佐藤四郎，《臺灣植民發達史》，頁481-482。
12. 對此，若用大發戰爭財的「宗教爆發戶」來形容他的作法和
13. 成就，也不算太過份。但在當時，甚至連其他來臺的各派日僧，也公認他的來臺活動績效最豐碩。
14. 該宗《宗報·宗令》第一號中，提到：「……現時宗門態勢與當前國家情勢日趨背道而馳，國家與宗門之關係自然呈逕庭阻隔之觀，是故國家之所以待宗門冷若冰霜，實亦起於宗門未對國家有所貢獻也……應對國家感到羞愧才是。」頁3。
15. 該宗《宗報》第一號中提到：「……蓋我宗內訌相踵多年，黃金歲月徒耗於紛紜騷擾中，佈教與興學睦乎佛教各宗之後，以致陷於今日悲慘之處境。」頁3下。
16. 《宗報》第一號，頁13-14。
17. 「安陀衣」原稱「安陀會」，是印度梵語的譯音，意譯則為內衣、中著衣、作務衣等。此衣由5條布作成，故又稱「五條衣」。通常是在工作和就寢時所穿的。參考《佛光大辭典·3》，高雄：佛光出版社，1989，四版。頁2401。
18. 曹洞宗務局文書課編，〈芳川雄悟——鳳山縣布教〉，《宗報·雜項》第十五號（1897.7.15），頁15-16。