

日本佛教在日治時期台灣「蕃界」的佈 教事業

—以真宗本願寺派為中心的考察

范純武¹

國立台灣師範大學博士班

¹ 國立台灣師範大學歷史博士班。本論文撰寫獲王見川博士提供資料；林滿紅教授、溫振華教授、李世偉博士給予意見，特此申謝。此外，也感謝薛玫萱小姐協助日文資料的譯讀。本文所稱「蕃界」是指原住民居住活動的地區，這些詞彙是當時資料的泛稱，本文使用並無任何貶抑之意。為行文之便，部份內文不另做更動。

前 言

台灣自開港以後，茶葉與樟腦的出口大量增加，因這類經濟作物主要產於山區，種植與開採均影響了原住民的生活領域；在 1878 年的《海關報告》裡提到當國際市場對台茶的需求增加，漢蕃衝突也隨之加劇²。在台灣割讓給日本，隨著二十世紀初興起的世界賽璐珞工業，使台灣樟腦的生產量舉足輕重。如何更安定而有效的支配茶與樟腦的產地，進行對原住民管理的「理蕃」事務，漸成爲日本殖民政府施政考量的重心。明治三十六年(1903)兒玉總督製定「理蕃大綱」，以及 1907 年佐久間總督以「蕃務本署」爲中心，不斷推動具控制意味的理蕃計畫，均是在樟腦價格波動的劇烈時期中進行的³。世界經濟市場的需求，卻進一步驅使殖民政府嘗試以政治力量去改變原住民社會。

現今對於日本殖民政府在台灣「理蕃」事業的研究，大致呈現出兩種不同的研究面；其一，著重討論日本殖民政府對於原住民所做的國家支配，例如「蕃地台帳」的製作、土地的收奪與強制處份、乃至武力的征伐，是資本與殖民主義發展達到極至的結果，「霧社事件」的爆發，即是此種資本掠奪所衍生而成的衝突。其二、從原住民「主體性」來看日本理蕃政策，相對於武力討伐而較屬柔性的蕃地教育、推動蕃人觀光等社會教化，其根本是將原住民視爲「野蠻」，而與做爲日本的「文明」文化意義相對，配合資本掠奪所進行的社會「開化」其目的是「洗去既存社會」，強烈破壞原住民的文化與民族主體的存在。這兩種看法乃成爲現今學界對於日本「理蕃」事務的基礎視野。⁴

² 請參林滿紅著，《茶、糖、樟腦業與台灣之社會經濟變遷(1860-1895)》，台北：聯經出版，1997，頁 167-170。茶與樟腦的種植與砍伐，使台灣經濟轉向山地邊際土地的利用，然而這也造成了原住民的東移和水土保持的問題日漸嚴重。

³ 藤井志津枝，《理蕃--日本治理台灣的計策》，文英堂，1998，第一章「據台初期的綏輔政策」頁 1-76。關於理蕃機構的變遷介紹，請參昭和十年(1935)當時警務局桂長平的介紹。刊於《理蕃之友》，1935.10 月號，頁 5-7。《理蕃之友》，爲台灣總督府警務局理蕃課編輯，是各地實際參與理蕃事務的同人性質刊物，現藏民族所。1993 年由日本綠蔭書房重刊爲三卷本。

⁴ 對於「理蕃」兩種不同的研究視角，請參若林正丈著，許佩賢譯〈日本的台灣殖民地支配

從後者，也就是日本殖民文化上的影響來看所謂的日本的理蕃事業，一直較未為學界所注意的是日本佛教與理蕃事業的關係。十九世紀以來西方國家在海外的殖民，以基督教向殖民地進行傳教的影響非常明顯。自 1895 年後，日本成為亞洲惟一的殖民國家，殖民經驗的不足，使日本思考與仿倣過去西方荷、英等殖民國家的殖民經驗；宗教上的殖民效用，受到了重視。尤其是明治末期日本政府的國家力量尚未有效伸展，又盼能儘速而穩定的獲得台灣山地資源，因此，面對相當難處理的「理蕃」事務，曾藉助西方殖民經驗，計畫用「宗教感化」蕃人的方式，能順利的控制「蕃域」。

然而日本殖民政府要選擇那一個宗教做為合作對象呢？自十九世紀末、二十世紀初日本國內因對外戰爭勝利，「國家神道」主義逐漸高漲，但是天理教、佛教等「教派神道」還未被「國家神道」統合在內，在面臨這樣的壓力下，這些教派於是轉而依附著殖民力量積極向外佈教，尋找出路⁵；其中日本佛教的佈教，因為台島的有著佛教信仰的慣習以及在宗派的積極運作下，遂從諸多教派中脫穎而出，成為日本殖民政府治理「蕃界」的合作對象。

清領時期台灣的佛教界，並未見佛教界有較具規模的「蕃界」傳教紀錄。日本領台後，台灣佛教在日本宗教人士的眼中，是非常衰弱的。日治初期，日本佛教並未藉助原本台灣佛教界的力量，日本佛教淨土宗、曹洞宗各派在隨軍佈教的情形下，一些佈教使曾於各蕃界內佈教，其後則在日本殖民政府政策的支持下，蕃地的佈教事業是以真宗本願寺派的發展為主。

佛教從中國、朝鮮傳入日本後即分為許多宗派。真宗是親鸞從淨土宗

史的研究成果)，《當代》第 88 期，1992.8，頁 75-79。此外，強調日本所具有的文明性，在日本政府所推動的「蕃人觀光」事務中，更能彰顯。參伊凡·諾幹〈近代教育與 `taya(msbtunux)初探—殖民主義、近代化與民族的動態。收於《第三屆台灣本土文化國際學術研討會論文集》，莊萬壽編，師大人文中心，1998，頁 153-175。該文曾注意到蕃人宗教的指導問題，如共同墓葬就為很重要的陋習改正。但他沒討論這和日本佛教之間的關係。另一篇與本文比較有關聯的文章是：李丁讚，〈宗教與殖民：台灣佛教的變遷與轉型，1895-1995〉，《民族所集刊》第 81 期，1996，頁 19-52。討論台灣佛教在不同時期的被殖民過程，及去殖民後的文化再生過程。不過其文並沒有論述日本佛教與蕃界佈教事業的關係，如就李文的宗教受「殖民」影響的觀點來說，日本佛教在蕃地的佈教事業，應該是更符合他所說的，具有所謂的「殖民」色彩。

⁵ 陳玲蓉著，《日據時期神道統治下的台灣宗教政策》，自立晚報文化出版部，1992。頁 118-130。

下分離出來，在江戶初期親鸞的嫡系分化為本願寺派(西本願寺派)與大谷派(東本願寺派)。而日治時期(1895-1945)渡台的日本佛教宗派計有八宗十四派，初期展開佈教活動有真言宗高野派、曹洞宗、真宗本願寺派、真宗大谷派、日蓮宗、淨土宗等六派。各宗派在台灣各地設立許多寺院及佈教所，以對內地人(在台的日本人)和本島人傳教，彼此有著一定的競爭與合作關係⁶。曹洞宗、真宗本派的教勢則較它派為盛⁷。真宗本派從事蕃界的佈教，成爲了有別於它派的特色。

日治時期日本佛教在台的初期佈教和發展的研究，進來受到學界重視。而日本佛教對原住民佈教問題，則尚待進一步研究⁸。本文從宗教文化層面討論日本殖民政府的「理蕃」政策的轉變。真宗本願寺派在理蕃制度實施宗教教化的政策後，本願寺派在蕃界的佈教方式、地點、規模，其佈教事業在台灣佛教史脈絡下的意義，以及日治時期日本佛教佈教發展對原住民社會的影響等問題，做初步的探討。

一、理蕃制度的演變與宗教佈教的結合

日本治台的初期，尚沒有明確的「理蕃」方針，大抵是承繼清代的「綏撫」政策，明治二十九年(1896)撫墾署的設置架構與清代的撫墾局類同，編制較小，尚須軍隊的武力支持。撫墾署有著強烈的殖產性格，以保障日人在蕃地的樟腦生產製造的經濟利益爲政策的主體，這樣的政策也反映在對於蕃地的生產利益的關懷，是遠大於對蕃人的治理。蕃地人口及社會生活所作的

⁶ 關於各宗間的關係，明治三十三年(1900)台中縣知事木下周一的觀察可做爲參考。他說：「起初各宗佈教師雖均競相爭得信徒，使甲宗之信徒歸向乙宗，其間自然產生惡感，惟其後不堪忍受辛勞之布教師則離去，現之布教師漸成基業，不以信徒多寡為唯一之目的，故各宗派間不再出現任何傾軋，頗為圓滑。」見〈台中縣有關宗教之報告—(明治三十三年十一月底)〉，溫國良編譯，《台灣總督府公文類纂宗教史料彙編》，台灣省文獻會，1999.6，頁 58。

⁷ 如參見日治初期各地方的宗教事項報告所得之印象也均是如此，見明治三十一年(1898)嘉義縣等地的報告。溫國良編譯，《台灣總督府公文類纂宗教史料彙編》，頁 355。或台灣總督府編《台灣における神社及宗教》1943，關於各宗信仰數的統計。

⁸ 江燦騰，在其〈台灣佛教史研究之百年回顧〉中認爲，日本在台佛教史值得研究，《教報》與各宗的布教傳道史均有詳細的記載，可爲研究的基礎。見氏著，《台灣佛教百年史之研究》，台北：南天書局，1996，頁 68-78。近年松金公正的討論更是其中討論日本佛教渡台初期的佈教活動，見氏著〈殖民地時期における台灣日本佛教寺院及び説教所の設立と開展〉，《台灣史研究》第 16 號等數篇相關文章。

各種調查是爲了奠定開發所作的基礎工程⁹。

明治三十年(1897)地方官制頒佈，撫墾署由中央民政局直轄，轉降爲地方職司特別行政區的機構¹⁰。三十一年(1898)又頒定新的總督府地方官官制，理蕃被納爲辦務署的第三課內。明治三十三年(1900)辦務署被廢，蕃務轉交警察本署處理¹¹。從事務機構的變動來看，可見對於「理蕃」並沒有整體的規劃。在持地六三郎所提出的「理蕃大綱」前，總督府內掌管蕃人、蕃地事務的共有四個機構，分別爲民政部的警察本署警務課、保安課、殖產局拓殖課、總督府專賣局。但實際上卻各自爲政，製腦業仍以舊慣與蕃人訂定腦約，以求利益。1903至1909年組成「臨時蕃地事務調查掛」，組織了「蕃地調查委員會」。再從組織的變動歷史來看，「綏撫」的態度有強弱與地域上的區別，北部蕃地的利用價值較高，征服泰雅族就爲比較優先的考量，「南守北進」的政策大致維持了一段時間。在明治三十九年(1906)「太魯閣蕃變」後，「勦撫兼施」的政策原則日趨明顯，次年隘勇線的推進，使「線內蕃地」增加，大料崁、北埔等地紛紛爆發漢蕃連合抗日事件，日本政府如何面對這些「線內蕃人」，又如何統一南北蕃的管理政策，1909年才有蕃務本署的專職機構設置及第二次以軍事征伐爲主的理蕃五年計劃。¹²

在許多理蕃制度的探討文章中，並未論及理蕃曾嘗試以宗教佈教的方式實施。在領台初期撫墾署等機構，在各蕃界所做的調查報告中，大多已注意到宗教教化存在的必要性。因爲原住民部落社會中，宗教在社會群體生活間有很大的影響力；舉凡狩獵、節慶、日常生活等，無不有其各自特有的宗教儀式內。也正是如此，原住民具有「強烈的宗教觀念」即爲當時地方理蕃

⁹ 從1926年左右調查學齡兒童的就學率比較來看，顯示了殖民經濟架構下的教育特性：

	男	女	平均
日本人	98.3%	98.1%	98.2%
台灣人	43%	12.3%	28.4%
原住民	74.3%	69.4%	71.8%

原住民的就學率遠遠高於台灣人，對於原住民強令就學，是殖民政府自我陶醉的教育政策，反而破壞原住民的心性，有礙其經濟活動的危險。該統計請參矢內原忠雄著，周憲文譯《日本帝國主義下之台灣》，帕米爾書店，1985，頁144-145。或台灣教育會編，《台灣教育沿革誌》，1938，古亭書屋翻印本，有關蕃人教育的報告部份。

¹⁰ 持地六三郎，《蕃政問題ニ關取スル調書》，原刊刻不詳，頁21。另請參藤井志津枝，《理蕃--日本治理台灣的計策》，文英堂，1998，頁51-67。

¹¹ 藤井志津枝，《理蕃--日本治理台灣的計策》，1998，頁117。

¹² 持地六三郎，《蕃政問題ニ關取スル調書》，頁49-64。

官員乃至現今人類學家所有的共同意像¹³。

理蕃事業採取宗教教化是漸漸形成的。大抵是先由各地方的理蕃事務承辦人提出建議。在明治三十年(1897)民政局曾要求各地進行蕃地調查，提出理蕃的具體建議並加回報，林杞埔撫墾署長齋藤音作的報告中認為：宗教可以順化蕃人的性情，而宗教心的開發及因果報應的觀念信仰，也可化解一些熟蕃在不良的生活條件中所產生的怨懟之心。齋藤氏還認為當時佛教僧侶腐敗，基督教是較能發揮佈教的功用¹⁴。而新竹縣苗栗辦務署長鳥居昭邦在其〈治蕃私擬〉提到，蕃人存有的宗教觀念是充滿靈異怪誕的，應由僧侶入蕃界佈教濟渡。明治三十二年(1899)民政局的殖產課長木村匡則更具體的提出了蕃地佈教的實施辦法。他認為可由台北國語學校幫助蕃地佈教師學習蕃語，另選生蕃子弟教授日本語，以為日後傳道所需。其次，擔任生蕃佈教者應該要有醫學及農業工藝的素養，並要有教育上的經驗，可以在平時教導蕃人子弟。蕃人殺人取首級等有違人道的習俗，更應由宗教教化改變其習性。¹⁵

明治三十三年(1900)台南恆春辦務署長丹野英清，主張在行政機關的撫育外，以宗教的力量進行教化是必要的。他並認為原住民許多的宗教觀念是和佛教相近，以佛教進行感化佈教是相當的適宜¹⁶。

到了明治三十五年(1902)12月，在持地參事官總督提出蕃政問題意見調查書中，理蕃政策方針是運用「先威後撫」的撫育方法。實行方式在宗教方面，是保護有為的宗教家，請其配合從事傳教工作。在各地地方從事蕃務的官員建議下，明治三十六年(1903)民政部「臨時蕃地事物取調掛」設立，隨即正式地要求掛員對蕃地管理配合宗教佈教的問題進行研商¹⁷。

¹³ 任一本有關原住民的民族誌調查，均可見宗教是如何融入原住民的生活，並規範著原住民的日常生活。以筏灣的排灣族為例，石磊很清楚地告訴了我們，當地居民無論吃飯喝水均在宗教禁忌的規範，祭祀更是部落與個人最重要的生命禮儀。參石磊著，《筏灣——一個排灣族部落的民族學田野調查報告》，中央研究院民族所專刊 21，1971，頁 154-183。

¹⁴ 鈴木作太郎略有論及這段歷史。參氏著《台灣の蕃族》，台灣史籍刊行會，1932，頁 368-369。

¹⁵ 伊能嘉矩編纂，《理蕃誌稿》第一篇，附錄第五「蕃人宗教的感化ノ關スル意見ノ發顯」台灣總督府警察本署，大正七年(1918)，頁 859。該書附錄有齋藤氏的意見部份全文。或請參鈴木作太郎《台灣の蕃族》，頁 370。

¹⁶ 同上，頁 371。

¹⁷ 同上註，頁 372。

在此期間，台灣總督佐久間大將決定對理蕃問題採取較有計畫階段的處理。在明治四十二年總督府官制進行改革，理蕃機構改由蕃務本署取代警察本署處理蕃務。

理蕃機關於 1907 年隘勇線的拓展後，對於理蕃問題不能再只以經濟略奪與武力鎮壓的方式來處理；當各級理蕃事務的官員，逐漸了解原住民社會，「宗教」是其社會運作的基礎後，於是企盼宗教教化能把「蕃害」問題做根本而全面的解決。其後，大津麟平出任蕃務總長。儘管理蕃的政策有所轉變，大津總長認為應該從宗教方面對原住民進行撫慰教化，在取得政府同意後，即委託蕃務本署佈教使推動佈教事務，初期即派計劃遣真宗佈教使十名（臨濟宗數名）從事這樣的工作。大津麟平要求台北、宜蘭、新竹、台中、南投、阿侯（今屏東）各廳長，在 3 年內為一個試驗期，進行教化事務委託，並採用真宗僧侶 12 名，在指定的駐在所或監督所中配置熟悉蕃語的警察官吏，講習教化事務¹⁸。正式將佛教的蕃界佈教與理蕃事務結合在一起，而真宗本派本願寺派遂至此成為佛教於蕃界佈教的主體。

二、日本佛教淨土宗、真宗本願派的隨軍佈教使與蕃界佈教的肇始

真宗本願派能成為殖民政府蕃界佈教的合作對象，有其歷史淵源。日本自明治維新後，海外移民大增，日本佛教各宗乃隨移民潮佈教，在朝鮮、中國上海、美加、西伯利亞以及 1895 年後台灣等地，建立佈教的據點。而在明治時期逐漸推動神道的國策確立後，各宗均意識到日本境內佈教空間的不足，遂向海外進一步拓教¹⁹。

日治時期渡台的佛教宗派計有八宗十四派，初期展開佈教活動有真言宗高野派、曹洞宗、真宗本願寺派、真宗大谷派、日蓮宗、淨土宗等六派。日本領台之初，必須尋找出共同的溝通媒介，做為台、日共同信仰的佛教即自然的被依賴，而以宗教之力「服化」全島，更為日本佛教各宗所倡言²⁰。

¹⁸ 同上，頁 372-373。

¹⁹ 楊曾文主編，《日本近現代佛教史》，浙江人民出版社，1996，頁 50-71。

²⁰ 〈有關官有寺廟下賜事宜之建議案〉：「明治二十八年，台灣島一歸為我日本版圖，佛道各宗派即著力於台灣之布道傳教，或派視察員實地巡視，或派從軍布教師於從軍之餘進行

而各地漢、蕃的武裝叛變，急須武力彈壓，日本佛教隨著軍隊進來台灣，日本佛教各本山派僧侶至台成立臨時局，而這些僧侶被稱為「從軍佈教使」，他們主要的任務是協助軍方，對從軍者給與精神的安慰、士氣的鼓舞、照顧看護傷患士兵，及處理死亡士兵的相關葬儀等。「隨軍佈教」成為日本佛教在台初期的佈教事業的特色²¹。

從日治初期來台淨土宗隨軍佈教使橋本定幢所寫的《再渡日誌》中，可見渡台佈教使所面對的難題，除了隨軍佈教外，這些佈教使也與台灣本島的宗教界和一般民眾階觸，嘗試將宣教的對象擴大，以期以宗教服化台島，當時各宗代表均認為：「不論由國家觀念上加以考察，或以佛教家之身份加以探究，皆可知台灣之佈教，實一日亦不可輕忽也。」²² 但佈教卻面臨了一些實際上的問題，除了語言的隔閡外²³，軍方的配合也不充份，日治初期寺廟等宗教或公共設施是由軍方管理，若要使用則必須獲得許可，這也是各佈教使均想和軍方維持良好關係²⁴。

在各地平定之後，各宗派在台灣各地設立許多寺院及佈教所，以對內地人(在台的日本人)和本島人傳教工作也次第的進行。為推展教勢，曹洞宗

本島實地搜索，因而意外發現台灣為一佛教島，人民篤信宗教，於某方面尚優於內地人甚多。是故，不論係由國家觀念上加以考察，或以佛教家之身份加以探究，皆可知台灣之布教，實一日亦不可輕忽也。... ..台灣人民之宗教心既如斯也，而今台灣又歸為我帝國版圖，實應由此進而服化全島。今日如政治、法律等百般事務，業已駢駢相進，與此同時，若能另行施以宗教之力，則吾等深信當可以使其感化也。」這封建議書是明治二十九年(1896)10月14日由在台布教佛教各宗領袖如真言宗小山祐全、淨土宗武田興仁、真宗本派紫雲玄範等人所共同簽署，上呈總督桂太郎請求將官有寺廟下賜，以供布教使用。此書對於日本佛教至台布教的動機，以及布教上的國家政治概念均有清楚地說明。該文件收於溫國良編譯，《台灣總督府公文類纂宗教史料彙編》，台灣省文獻會，1999.6，頁108-110。

²¹ 在李添春編的《台灣省通志稿》，〈人民志宗教篇〉，省文獻會，1956，頁102。或其後王世慶所編的《台灣省通志》，均認為日本佛教從軍佈教使的任務很簡單。此論已為胎中千鶴所反駁。見氏著，〈日本統治期の佛教勢力-1921年南瀛佛教會成立まで〉，《史苑》第58卷第2號，1998，頁28。

²² 同註19。

²³ 各地方知事的報告中均認為語言上的不通，是日本佛教佈教的阻力。而認為在改正後當能進一步布教。參溫國良編譯，《台灣總督府公文類纂宗教史料彙編》，頁476。

²⁴ 松金公正，〈關於日據初期日本佛教從軍佈教使的活動—以淨土宗佈教使橋本定幢《再渡日誌》為例〉，收於《圓光佛學學報》第三期，384-422。本文將淨土宗佈教使橋本定幢，於擔任從軍佈教使任內(1895.10.24-1896.7.10)的日記《再渡日誌》部份內容，予以節譯，有極高的參考價值。

的佐佐木珍龍在渡台之初，即和本島七十多所寺院簽訂歸屬日本曹洞宗的契約。在殖民力量的拓展下，大正四年(1915)發生「西來庵事件」，台灣的齋教爲了維持自身的發展，加入真宗本願寺派與淨土宗。

若是由總督府文教局社會課調查信仰佛教各宗人數的統計來看，在台日人信奉的人數明顯較多，如據此調查結果會認爲日本佛教對於台灣社會或佛教的影響較少(參表一)，這樣的看法近來受到江燦騰、松金公正等人的質疑²⁵。以下是信徒數量說，最常引用的資料：

表一

日本佛教宗派在台教務所、說教所、佈教師及信徒表(1941年統計)

宗派別	信徒數						
	教務所	說教所	佈教師	日本人	本島人	外國人	合計
天台宗		4	4	1431	45	15	1476
真言宗		13	18	4324	2093	35	6432
淨土宗		22	20	6802	4768		11605
淨土宗 西山派		1	1	15	79	14	94
臨濟宗		11	15	757	9585	56	10356
曹洞宗		32	32	6363	9476	52	15895
真宗本 願寺派		30	32	11370	5330	12	16752
真宗大 谷派		12	12	8664	3174		11850
真宗本 邊派		1	3	261			261
日蓮宗		8	8	1680	139		1819
法華宗		8	8	1087	47	2	1136
華嚴宗		1	1	100	380		0482

²⁵ 江燦騰，〈關於台灣近現代佛教的研究經驗與批判意識答客問〉，《思與言》第三十七卷第二期，1999.6，頁 245-259。松金公正，〈日據時代日本佛教在台灣的社會事業〉，「宗教傳統與社會實踐研討會」論文，中央研究院民族所，88年3.5至3.6日。此外日本佛教在台發展，使台灣佛教與中國佛教的關係變的更爲複雜。請參王見川、李世偉〈日據時期台灣佛教的認同與選擇—以中台佛教的交流爲視角〉，《台灣宗教的宗教與文化》，博揚文化，1999，頁 29-67。

合計		143	154	42854	35116	186	78158
----	--	-----	-----	-------	-------	-----	-------

資料來源：台灣總督府編《台灣における神社及宗教》1943，頁 68-69。
《台灣省通誌》卷二〈人民宗教志〉，頁 56。

從目前對於日本佛教在台佈教的研究來看，日本佛教的影響主要是促使台灣佛教走向「現代化」的這個層面。日本佛教在明治維新「廢佛毀釋」之後，各宗派紛紛進行自我改造運動，提高僧侶知識水平，建立起「現代化」佛學的學術思維以及佛教社會化的發展方向²⁶。此外，曹洞宗在大正元年(1912)與本島齋教組織「愛國佛教會」，及其後齋教與東西本願寺派所組織「台灣佛教青年會」、「南瀛佛教會」等佛教團體，而在佛教的學術教育上如創辦佛教中學林(現泰北中學)，以及在免囚保護、社會救濟醫療等，仍可見戰後台灣佛教發展的歷史軌跡。更何況，台灣佛教的四大法脈，在日治時期和日本佛教曹洞宗、臨濟宗等宗派有著深厚的關係。無論從佛教組織的整合、佛教講演會的推動，乃至佛教社會事業的擴張來看，這段期間佛教所進行的改革，使台灣佛教進入「改造運動」的時期²⁷。從信徒人數的多寡來評量影響的層面，是有問題的。

源自於日本佛教的佛教改革運動，同樣體現在日治初期日本佛教的蕃界佈教上。領台初期，各宗的隨軍佈教使隨著軍隊流轉，和蕃人多少有所接觸。蕃人抗日使日軍將士傷亡不少，一些較具使命感的「現代」日本佛教佈教使，見及蕃人「愚昧」的宗教信仰，遂認為蕃界的佈教是刻不容緩的。淨土宗佈教史橋本定幢在 1896 年 2 月 9 日的《再渡日誌》寫著：

上午七點，我與大阪每日新聞記者離開旅團，前往文山堡新店街。我為了試探蕃人的宗教信仰如何，便在路旁拿出唸珠，示範拜佛禮節。大家都得知其意，嗚呼！教化蕃人成為開化之民，為其後代謀福利的人，除了我們之外，有誰能勝任呢？我迫切希望本宗儘速謀求以其促進台灣開教的方策。²⁸

²⁶ 民初中國大陸，和現今台灣仍在倡導太虛大師的「人間佛教」的理念，即曾受日本佛教的影響。

²⁷ 江燦騰，《台灣佛教百年史》，台北：南天 1996。該書的「導論」部份，對於日治時期台灣佛教史的各個層面有綜論介紹。頁 67-97。

²⁸ 橋本定幢《再渡日誌》，1895.2.9。收於《圓光佛學學報》，1999，第三期，頁 397。

他在台北新店一帶佈教時還提到了在蕃界佈教的感想：

(馬來社)宗教：本來無宗教信仰，基督教士早年試著在蕃地佈施教義，然而卻無法達到目的。我到了那裏，就會送黑本尊的護身符給當地的人們，並且告訴他們只要膜拜這個，就能帶來福氣，頗能得到人們的認同。嗚呼！阿彌陀佛如來對苦難者心懷慈悲，開導蕃民的任務除我們之外又有誰呢？²⁹

從橋本定幢的描述中，可知當時佈教使勸誘原住民信仰佛教的一些方式；而橋本認為教化蕃人是非常急迫的，他還希望所屬淨土宗能夠儘速將在蕃界佈教納為該宗台灣開教的計劃之中。這樣的構想並沒有在他手中實現；淨土宗不是後來蕃界佈教的主力；頗具力量的日本曹洞宗則以發展島內原台灣佛教寺院的歸併為主，不曾傾全力投入蕃界佈教事業³⁰。各宗派在佈教政策歸劃上的不同，最後，蕃地佈教的開展是在真宗本願寺派在台佈教的領袖人物--紫雲玄範的倡導下，成為該派日治初期在台佈教事業的重點³¹。

三、真宗本願寺派在台灣「蕃界」的佈教事業

真宗在 1886 年的《宗制寺法》提出俗諦為王道說，以護法為名和天皇中心相結合。1915 年袁世凱受爭議的二十一條款，其中第五條傳教權問題，即和真宗的運作有很大的關係。其後，日本在中國東北、華北及上海等地均

²⁹ 同上註，頁 398。

³⁰ 松金公正，〈日本殖民地統治初期佈教使眼中之台灣佛教—以佐佐木珍龍《從軍實歷夢遊談》為中心〉，第二屆全國大專青年台灣史論文研討會會議論文，1999.6.25。佐佐木珍龍是曹洞宗在台佈教初期非常重要的人物，而其《從軍實歷夢遊談》充份反映日治初期日本佈教使來台觀察的感想。

³¹ 有些宗派內個別的佈教使也具有向原住民傳教的志向，如真宗大谷派布教師村井義明，他於「埔里社布教，意志堅定，得內地人及本島人信賴。該布教師專欲感化生番人，不斷學習番語，以謀取感化之道。」可見其志如此，參溫國良編譯，《台灣總督府公文類纂宗教史料彙編》，1999.6，頁 58。

有真宗開教，建設別院及佈教所³²。其以類同於基督教的佈教方式進行，1895至1929年海外開教達於鼎峰。而海外開教事業並和日本國家興亡的觀念結合在一起，使得真宗有著國家化與政治化的發展傾向³³。

真宗與日本殖民政府關係良好，使其在眾多至台佈教的各宗中，被選為理蕃規劃「宗教教化」的合作對象。事實上，在日治初期來台佈教的佈教使素質不一，真宗本願寺派的紫雲玄範是當時日本政府眼中在台日本佛教界中，少數較具聲望者³⁴。明治四十二年十月蕃務署長大津麟平要求台北等各廳，在以三年做為一個試驗期，進行宗教教化事務委託，即選派真宗本派的佈教師十名(臨濟宗數名)前至蕃地佈教。據明治四十三年九月二十三日《台灣日日新報》報載：

蕃地佈教出業，係由本願寺本派派佈教十名，由各宗派佈教師數名...各廳之佈教師皆留意蕃語，傍及俗習。³⁵

可知蕃地佈教是以真宗本願寺派為主，所派出的佈教使人數是最多的。真宗在台佈教的負責人即是紫雲玄範(時任「輪番」一職)，由他與大津麟平共同推動這次的蕃地佈教。

在佈教師於蕃地佈教計劃實施前，由日本政府提供行政支援實施前置的訓練，自明治四十三年四月時開始，真宗及禪宗的佈教師共十四名，分於南北各分駐所學習蕃語。同年十一月二十八日召開佈教師會議，商議蕃人教育用的讀本編纂事誼，並提出希望開辦教授法的講習會。至十二月時由視學官渡邊春藏對這些佈教師們進行教育學大意、國語教授法等課程的講習。蕃務本署的方針是希望未來佈教師與蕃童教育的學校教育能相配合³⁶。

紫雲玄範在與蕃務本署商議後，即前往新竹、苗栗兩廳蕃地視察，初

³² 忻平，〈近代日本佛教淨土真宗西本願寺派在華傳教述論〉，《近代史研究》1999年第2期。頁265。

³³ 小島勝、木場明志，《アジアの開教と教育》法藏館，1992，頁39。或同上註，頁275。

³⁴ 明治三十三年(1900)11月〈台北縣知事宗教相關事項報告〉：「以上列舉之各派佈教師，...惟若大致加以觀察，則仍可知除石井大亮(淨土宗)、紫雲玄範等少數兩、三人外，其餘任何人均素之行爲無不十分惹人嫌惡。」見溫國良譯《台灣總督府公文類纂宗教史料彙編》，台灣省文獻會，1999.6，頁52-54。

³⁵ 《台灣日日新報》，明治四十三年(1910)9月23日。

³⁶ 台灣教育會編，《台灣教育沿革誌》上冊，1938，頁498-499。

步議定蕃界佈教使人選條件範圍應該是：

- 一、受蕃務課委託駐紮當地。
- 二、透過宗教力量使原住民（化外之民）歸順。
- 三、對蕃語非常熟練，年齡二十二、二十三歲以上至四十歲，希望能帶妻子一同前往，懷有遠大抱負願獻身此一工作者。
- 四、信仰優於學藝、忍耐優於才智之著實溫厚者。³⁷

依據這樣的原則遴選出以蕃界佈教使。在蕃界佈教的推動中，紫雲玄範應是關鍵性的人物。

紫雲來台即和前述的橋本定幢訂定了「台灣開教同盟」，充份意識到蕃界佈教的重要性。明治四十二年(1909)《台灣日日新報》十月七日的記載，表明了蕃界推展佈教事業早已成為紫雲玄範的「宿志」：

本派本願寺輪番紫雲玄範師，若番巡錫新竹、苗栗兩廳順蕃二十餘社，據其所語，佈教于蕃人係渠之宿志，蓋既往三十二年頃，切窺機宜，時適苗栗、新竹兩廳轄推廣隘線，有多數負傷者，早送台北醫院治療，則躬往慰問，益覺佈教於蕃人，為當務之急，厥後得當局俯允，復與兩廳交涉，故接近日內，卓錫該地云。³⁸

紫雲的佈教動機是在慰問隘勇線作戰軍人時促發的，對於理蕃與宗教教化的結合，紫雲玄範他有自己一套想法。他認為：

駐在各地佈教使的任務，雖然是從事教育指導，但若僅只是口耳間的教化，即使是開明人也易心生倦怠，讓教化無法開花結果，更何況是思想、感情都十分粗野的番人。因此口業

³⁷ 《真宗本派本願寺台灣開教史》上冊，1935，頁102

³⁸ 《台灣日日新報》，明治四十二年(1909)10月7日。

說法及文學教育等加深其學識的做法是必要的。³⁹

在此我們可見紫雲有著文化上的優位意識，在教化上主張先普及並提昇蕃人的知識水準後，再做進一步的引導。而他所採取的方式是：

必須應用蕃人原有的宗教心，採取喚起蕃人宗教心的方法。但並不是說採用哪一派，而是適合指導蕃人，又不違背佛教真理，即適合對他們施行且不違背的蕃人宗教進行教化。⁴⁰

也就是尊重並思考原住民宗教間原來具有的宗教特質，在不違被佛教理念的原則下，實施宗教上的教化。這樣的想法，具有相當大的彈性。

在紫雲玄範的指導下，真宗本願寺派的十名佈教師分駐的地點分別如下：

廳名	蕃社名	佈教使
新店	屈尺	加藤清徹
宜蘭	スワヤン	井上僧了
叭哩沙	圓山(後濁水)	小岱默夫
樹杞林	上坪	中村真覺
南庄	大東河	宗 遂淨
太湖	高熊伴	久保義宣
東勢	白毛	藤井廓幢
埔里	霧社	安倍道溟
林杞埔	ナマカバン	九條馨香
阿猴	山豬門	每熊薩雲

資料來源：《真宗本派本願寺台灣開教史》上冊，1935，頁 103。

此事在明治四十三年(1910)四月十五日的《台灣日日新報》中有報導：

僑寓台北本願寺別院之蕃界佈教師，三十日經由蕃務本署交憑，昨各赴任，即台北應屈尺，為加藤清徹。宜蘭廳圓山，小倍默夫，．．．．．台中廳白毛社，藤井廓幢，南投廳霧社安

³⁹ 大橋捨三郎編，《真宗本派本願寺台灣開教史》，台北別院，1935，頁 104。本書為真宗本願寺派在台佈教的重要資料集。

⁴⁰ 《真宗本派本願寺台灣開教史》，1935，頁 106。

倍道溟，同廳那馬加闐，九條馨香，阿猴廳沙絲梯伊蒙，每熊薩雲。⁴¹

其中中村真覺及安倍道溟的妻子還一同前往蕃界佈教。就各佈教使分佈的空間而言，是遍佈於台灣各地重要的蕃界。而教化的對象是不分平埔或高山族，這和清末長老教會的對象是平埔族有很大的不同⁴²，應是沿著隘線的重要據點而分派的。在各佈教師赴任後，紫雲馬上又展開各蕃界的巡視。同年十一月二十六日隨即召開第一次的佈教使會議，各地佈教使分別反映靈魂觀或是對祖先崇拜，可以做為宗教教化的基礎。而大津麟平的發言，多少顯示出殖民政府對宗教教化的態度。他說：

關於宗派是否一致問題，先委託兩個適合的宗派。但並無必要選定哪一宗派，只要達到化育蕃人的目地即可。並不一定非要蕃人歸順於某一宗派，因為無論是哪一派的宗教觀念皆無法涵養理蕃方針。⁴³

這樣的講法是以政府本位來說，並不會明確要求各地蕃人要信奉那個宗派，不過他認為像是基督教等外國宗教，並不合於日本的國情。理蕃政策在依賴「教育」的行爲，同時，也須要佛教家堅強的佈教意志來從事貢獻。在明治四十四年(1911)總督府主辦的佈教講習後，更把蕃人的教化事業與蕃童的教育事務任務合併。四十三年(1910)南投蕃 65 名至台北別院參拜後，屏東、新店烏來社的蕃童，分別由該地駐在佈教使引導至台北別院參觀，和蕃人觀光的意義類同有文化展示的意義。而蘭陽溪頭番皮亞南(piyanan)社⁴⁴，在佈教使佐藤顯孝氏的努力下，該地蕃童學習國語，又把養殖產業的觀念帶入，均在當地發揮相當大的影響。各佈

⁴¹ 《台灣日日新報》，明治四十三年(1910)4月15日。

⁴² 陳梅卿認為自 1680 年以來，西方傳教士對台灣的傳教活動，主要對象為平埔、客家與福佬人。日人據台後，台灣幾個教會也曾對高山族傳教，但成果有限，自皇民化運動後，教會活動已無法開展。見氏著，〈清末英國長老教會在台之教區〉，《台灣史研究通訊》第 22 期，1992.3，頁 51-55。教會的佈教至戰後又有所改變。

⁴³ 《真宗本派本願寺台灣開教史》，1935，頁 106。

⁴⁴ 皮亞南(piyanan)社屬泰雅族，地理位置已在該溪上游。參〈北番部族分布圖〉收入於台灣總督府臨時台灣舊慣調查會編，《番族慣習調查報告書》第一卷，中央研究院民族所譯，1996。

教使除了宗教任務外，也全面擔負起該地的各項教化事務。⁴⁵

政府的立場只是希望佛教的佈教有其教化功能，使管理不至如此困難。但對各宗派而言，卻是非常重要的。尤其真宗本派做為佈教的主體，紫雲玄範更是積極要求所屬努力以赴，以維持該派的榮譽。他說：

關於蕃地佈教問題，不僅是總督府負有重責大任，且是世界性問題，引起社會大眾的關注，特別是為與任用自臨濟宗六名，真言宗一名的佈教使相匹敵，我宗派現職者必須維持威信，對於逞一己之私者，應執行自清行動而非默而不語。⁴⁶

對於這項佈教事務的重視，從本山的態度可以明顯的看的出來。自大正元年(1912)十一月起，本山直接任命準連枝、本園俊以慰問使身份，針對生蕃討伐，到各蕃地慰勞各佈教使。其二人自十九日到二十九日分別在各地進行巡迴慰問，大部份是在阿喉廳及台北廳視察蕃情。十二月抵宇萊蕃界巡視⁴⁷。就宗派的立場來說，此次佈教活動是不容許失敗的。

據《台灣教育沿革誌》的記載，大正元年(1912)十二月末，在蕃界佈教的佈教師人數已達二十二名，各教育所的生徒數從二十至五十三名不等⁴⁸。正當以宗教教化蕃人逐漸邁入規模後，理蕃政策又有著很大轉變。大正二年(1913)，總督府對於所委託宗教教化事務及佈教使之理蕃成果尚不明朗，同年，主導宗教教化的大津麟平在政治上失勢而辭職，在總督府發表行政制度改革後，日本政府對於理蕃至此又進入以征伐為主的階段，撫育事業隨之中止⁴⁹。佈教使所之蕃地教化任務遭到解職，這個突如其來地局面，使真宗在蕃界佈教事業隨之告措。紫雲玄範也不得不發表沉痛聲明：

隨著官制的改革，理蕃方針也就有所改變。往後將專事討伐，而停止撫育事業，因此不得以解除蕃人教化之囑託。從即日起，紫雲將向各佈教使發出下列通知。.....

⁴⁵ 《真宗本派本願寺台灣開教史》，1935，下冊，頁 216。

⁴⁶ 《真宗本派本願寺台灣開教史》，1935，上冊，頁 110。

⁴⁷ 《台灣日日新報》，大正元年(1912)2 月 1 日。

⁴⁸ 如白毛社的藤井廓僅五十三名，大東河的宗道淨二十名等，參《台灣教育沿革誌》，1938，頁 500。

⁴⁹ 藤井志津枝，《理蕃--日本治理台灣的計策》，文英堂，1998，頁 258。

行政大改革的結果，對理蕃政策將有大幅度轉變。以討伐為本位而中止一切撫育事業。蕃務總長不得不決定解除佈教使職務，為不讓苦心經營的撫育成效留下污點，應與妥善處置，有個好的結束。⁵⁰

紫雲玄範要求各佈教使對於有一點成績的理蕃事務，要能「妥善處置」。

但在各地佈教事業並沒有隨著行政上的政策轉向，就此中止；一些佈教使仍繼續在蕃界傳教。東勢白毛社藤井廓幢、屏東雲山善巧⁵¹、埔里佐藤顯孝、花蓮港武田善俊、玉里岩崎聞號、新竹大溪郡真淵嚴昭等佈教使均繼續於蕃地佈教⁵²。武田還因通譯佈教方式成果不好，而積極培育蕃人子弟為宗教家，並接受較好之教育⁵³。

就真宗本願寺派而言，各地佈教的情形不一，玉里佈教所因該地日本人較少，是以蕃人教化為主。昭和三年(1928)岩崎聞號同樣以通譯方式在安通、頭人埔、萬人埔等各社宣教，成效良好。此外，日治中期以後，「內地風」葬儀的逐漸流行，對於佈教使的依賴也相對增加。昭和八年(1933)在玉里一地並設立了玉里清光會⁵⁴。由這些例子可知，真宗本願寺派在蕃界佈教事業並沒有因政府政策改變就完全中斷，在各地的佈教仍持續進行。

四、日本佛教在台灣蕃界佈教的影響

日本政府的殖民，自中期以後逐漸在台推動「文明開化」，「放足斷髮」運動在 1910 年代可說是達成初步的目標⁵⁵。在日本政府的推動以及日本佛

⁵⁰ 《真宗本派本願寺台灣開教史》，1935，上冊，頁 110。

⁵¹ 《真宗本派本願寺台灣開教史》，1935，上冊，頁 111。

⁵² 《真宗本派本願寺台灣開教史》，1935，下冊，頁 393。

⁵³ 《真宗本派本願寺台灣開教史》，1935，下冊，頁 585。

⁵⁴ 《真宗本派本願寺台灣開教史》，1935，下冊，頁 591。

⁵⁵ 放足是指解纏足，斷髮則是剪掉辮子，這是近代台灣社會風俗習慣的重大轉變。參吳文星，《日據時期台灣社會領導階層之研究》，正中書局，1992，頁 247-293。周婉窈認為這是帶有轉手的西化運動，日本化或皇民化是統治末期的事了。見氏著，《台灣歷史圖說》聯經，1999，3月2版，頁 144-146。

教所具有的現代化特性。以真宗本派為主體的蕃界宗教佈教事業，也帶來一些外在的文化影響，逐漸改變人原住民的社會與宗教生活。具有佛教意涵宗教文化行爲的改變，是原住民的喪葬儀式在佛教傳入後有些變化；喪儀向爲宗教活動的展現⁵⁶，這些改變是從共同墓地的設置、墓標的維護以及舉辦佛教的盂蘭盆節三件事情中最爲顯著。

前面提到玉里佈教所在昭和三年(1928) 岩崎聞號以通譯方式在安通、頭人埔、萬人埔等各社宣教「內地風」葬儀後，原住民喪葬儀式受到佛教的影響而改變的例子也愈來愈多；昭和二年(1927)六月，花蓮港廳研海支廳西帕屋社(shipau)有人死亡，駐在所勤務東堂速滿等人決定舉行佛教送葬「野邊」之儀式，共一百二十人盛大參與。原本屬於私人家庭的喪儀，被當做是宗教教化的宣導有效的個案。《理蕃之友》中報導了此事，還說當時大多數蕃人對這件事的感想是「死者受到這麼盛大的儀式，一定十分高興」⁵⁷。因此，這位主張宗教教化，的駐在所勤務東堂速滿，提到了宗教感化的方式應該是一種誘導式的，他說：

一如心境的開展，蕃人在宗教經驗中逐漸感受到虔敬的感情，……在對祖先崇拜觀念的誘導下，對靈的迷信行爲和思想自然而然將逐漸消散。

在日常生活中，東堂還讓蕃童每週安排一天，對蕃社的共同墓地舉行除草供養，並合掌默拜，使蕃童的印象因這些宗教活動而能夠加深印象。此外，在國語讀本的教材中加入了「因果報應」等宗教教育的討論內容。⁵⁸宗教教化在東堂的規劃下，不只在生活中明確的實踐，也確實和教育體制結合，進一步深化。

共同墓地觀念的推動，除了宗教教化的動機外，還有環境衛生的「現代」生活觀的涉入。有些部落人們將死去的親人葬於自己家內，以「現在」

⁵⁶ 據清水純、陳志榮研究蘭陽平原葛瑪蘭人的宗教變遷時，發現葛瑪蘭後裔的基督徒或天主教徒可能放棄傳統的治病或喪葬儀式，但在祭祖的儀式仍被相當的堅持，這牽涉到宇宙觀的問題。參陳志榮，〈葛瑪蘭人的宗教變遷〉，潘英海、詹素娟編《平埔論文集》，中央研究院台灣史籌備處，1995，頁78-95。然而佛教對於原住民其他文化上的影響，尤其是宗教信仰的核心部份，其影響程度多少？還待深入的研究。

⁵⁷ 台灣總督府警務局理蕃課編，《理蕃之友》昭和七年(1932)九月號，頁9。

⁵⁸ 《理蕃之友》昭和八年(1933)二月號，頁3。

的觀念來說是非常不衛生的。在各蕃界大致平定後，將原住民跳離學習漢人的階段，直接成爲日本的「國民」觀念，逐漸在理蕃事務中顯現⁵⁹。昭和六年十二月頒佈的〈理蕃綱要〉，制定蕃人的教化應在矯正弊習，並在日常生活中致力於國民思想的涵養與生活知識⁶⁰。到了昭和九年三月總督府頒的〈台灣社會教化要綱〉將宗教教養與公民精神的培訓列爲重點⁶¹，於是共同墓地的推行一時也在許多地方實施。除上述花蓮研海支廳外，旗山的塔卡奴哇(takanuwa)社、竹南阿密斯(amishi)社和新竹州下的許多社，均實施共同墓地的制度⁶²。

共同墓地的實施後蕃人的墓標改造即爲重要的工作。臺東廳大武之支廳大竹高社自昭和五年設置共同墓地以來，除了頭目外，還有十名蕃人亦在此埋葬，由於缺乏對墓的崇敬觀念，對墓標的腐壞採放任態度。但在受持職員敦促後，各遺族在佛教歸依機運助成下，自費購建墓標，台北州文山、蘇澳等各地共立七四七個新墓標⁶³。而在喪葬儀式的變化後，盂蘭節也逐漸盛行，新竹州竹東郡下馬伊帕拉伊(maiparai)等六社即聯合舉辦。而新高郡下各社也同樣舉行⁶⁴其中新高郡正有本願寺的佈教所設立。

佛教教化的影響也不僅在喪儀上，信仰佛教的原住民，在日治時期稍有增加。以阮昌銳在台東麻尼漏阿美族的社會的調查爲例，成功鎮的新靈寺即是日治時期所建，當時原住民朝拜的人很多，現因基督教在該地的發展，教徒被拉走許多，佛教信奉者已經不多了⁶⁵。不過在文化的接觸過程有通常會出現彼此的吸收或轉化，而佛教的信仰，譬如前述橋本定幢的該宗的「御本尊」會帶來福氣的說法，是否爲原住民所接受，而曾整合在原住民的宗教思想體系之中，尙待進一步的深入研究⁶⁶。

⁵⁹ 「蕃人的教化裡，最要緊的是「國民」道德的基本中敬神觀念的涵養」已把理蕃擺在將原住民「日本國民」化的脈絡裡。《理蕃之友》昭和八年(1933)十月號，頁7。

⁶⁰ 台灣教育會編，《台灣教育沿革誌》上冊，古亭書局翻印，1938，頁496-498。

⁶¹ 《理蕃之友》昭和九年(1934)四月號，頁6。

⁶² 《理蕃之友》昭和八年(1933)十一月號，頁11、九月號，頁10、昭和九年(1934)四月號，頁3等記載。旗山地區的各社應是屬平埔族的西拉雅(Siraya)社群。

⁶³ 《理蕃之友》昭和七年(1932)十月號，頁、昭和八年(1933)十月號，頁12。

⁶⁴ 《理蕃之友》昭和八年(1933)九月號，頁10。

⁶⁵ 阮昌銳，《台東麻尼漏阿美族的社會與文化》，省立博物館，1994，頁405-407。

⁶⁶ 如溫振華教授指出有應公信仰與祀壺信仰的交雜，或是劉還月所研究的太埔太祖廟均是信仰產生變化的例子。參劉還月，〈流離與移置的平埔文化—以溝坪地區的平埔族爲例〉，

從真宗本願寺派玉里佈教所岩崎聞號在安通、頭人埔等各社宣教，推動「內地風」葬儀流行的例子，可知本願寺派在蕃界的佈教事業是有很大的進展。在蕃界的佈教，不光是配合著政治命令而已，否則不會在整個撫育政策轉向後，仍持續的進行佈教。而各佈教使所進行的也不純粹是宗教義理的宣達，對經濟生產、生活教育的教導均對原住民社會產生影響。

佛教對原住民社會的影響為何沒有在戰後持續下去，應從下列幾方面討論；第一、在 30 至 40 年代本願寺派的經費隨著世界經濟恐慌，大幅減少。本山(日本總院)對於海外的開教事業已無力支撐，在中國傳教的本願寺派規模也大為萎縮⁶⁷，在台蕃界的佈教事業又在失去政府奧援的情況下更難維持。第二、1939 年後，日本的佛教各宗派隨著日軍親華的腳步而統合，傳教轉以日人為主。台灣方面，從附表《台灣日日新報》的大事記載可知，在 30 年代前曾有計畫的培育本島人子弟。從大正六年(1917)計劃培育本島人弟子，至大正十二年(1923)左右，才有計劃的培育高雄鳳山的王兆麟擔任佈教使，並送其至京都佛教大學留學一年⁶⁸。王氏回來後確實也相當活躍，並迅速昇任台北大稻埕的佈教主任等要職，昭和元年(1926)至台南彌陀寺擔任住持⁶⁹。然而這樣一位本願寺本島的代表人物，卻在戰後消聲匿跡，其根本的原因要從台灣政權的再轉移來討論。

日治時期中、台的佛教交流並沒有因政治歸屬不同而失去連繫。1925 年於日本召開「東亞佛教大會」，會後中國佛教的重量級人物道階法師、張宗載等人隨即來台訪問，受到南瀛佛教會的招待。

日治初期，台灣僧侶大多至中國受戒，並至大陸佛學院留學。1937 年後中日戰爭開始，本島僧侶才由日本佛教的練成所養成，才有所轉變。而台灣佛教四大法脈的代表人物，江善慧、沈本圓等人不冠「釋」姓，則是明顯受到日本佛教的影響⁷⁰。

就台灣佛教史脈絡下的意義來說，日治時期佛教真宗本願寺派佈教發

收於《第三屆台灣本土文化國際學術研討會論文集》，莊萬壽編，師大人文中心，1998，頁 63-103。

⁶⁷ 忻平，〈近代日本佛教淨土真宗西本願寺派在華傳教述論〉，《近代史研究》1999 年第 2 期。頁 277。

⁶⁸ 《台灣日日新報》，大正 11 年(1922)4 月 1 日。

⁶⁹ 《台灣日日新報》，昭和元年(1926)3 月 26 日

⁷⁰ 王見川、李世偉，〈日據時期台灣佛教的認同與選擇—以中台佛教的交流為視角〉，《台灣宗教的宗教與文化》，博揚文化，1999，頁 29-67。

展，在戰後中國大陸佛教隨國民黨政府來台，切斷了日本佛教的權力臍帶有關，而傳統中國佛教的傳教動機不強，戰後初期除煮雲法師曾於 1954 年左右至南投山地佈教外，其他高僧向原住民進行傳教的資料均未見及⁷¹。而從年表也可得知，台灣真宗本願寺派和大陸佛教並不常往來，所以在蕃界的佈教經驗，也無法在政權轉移後順利的傳遞下去。其次，昭和年間日本政府對於蕃地的了解加深，教化的管道已趨多元化，如青年會等各種教育團體的出現、施行參觀都市及其他社會性的教育、設立蕃人醫療機構，取代了治台初期佈教使尚兼知識傳遞者的功用。此外，宗教上以神道做為國家宗教的推行，使日本佛教的發展進而也受到限制⁷²。

結 論

本文以本願寺派在蕃界的佈教為主體，對於著重政治、社會層面的「理蕃」問題，重新加以探討。理蕃制度與佛教宗教教化事業的結合從 1909 至 1913 年是最為明確的階段，真宗本願寺派在總督府警政與教育體系的協助下，於蕃地佈教取得了相當的成果。但在大正二年(1913)年大津麟平下台後，整個政策的轉向，使佛教教化於蕃地佈教不能成為一種制度。而各佈教使不因政策的轉向而有所改變佈教的決心，使得這項事業得以繼續。除了「現代」佛教的傳教使命，以及宗派的意識促使本願寺派的蕃界佈教得以賡續發展外，外在環境的變化也有助於佛教影響原住民的生活。喪葬儀式的改變，是在殖民政府替原住民「國民化」的動作下進行的，使佛教在「蕃界」的影響力一時得以擴張。然而，昭和年間宗教的教化政策卻有更明顯的轉變，以神道為主的國家宗教更有組織系統的滲入，原住民的宗教信仰更被強制性的要求改變，進而也抑制本願寺派在蕃界發展的空間。⁷³國民黨政權來台後，中國佛教會藉由「傳戒」制度的建立，有效地控制了台灣佛教界，而台灣佛教原來具有的日本「現代」佛教發展傾向，也出現轉變。佛教在蕃界的佈教，更在日人離台後，暫告中止。基督教遂在原住民間重佔信仰市場。

⁷¹ 闕正宗，《台灣高僧》，菩提常青，1995，頁 199。

⁷² 阮昌銳的調查發現日治時期神道信仰天照大神和原住民的信仰，也曾混而同時進行，參氏著《台東麻尼漏阿美族的社會與文化》，台灣省立博物館，1994，頁 412-414。

⁷³ 請參陳玲蓉，《日據時期神道統制下的台灣宗教政策》，自立報系，1992。或是《理蕃之友》昭和八年(1933)四月號，頁 3-4 記載。

對於原住民的宗教教化《理蕃之友》在昭和十四年(1939)的九月號社論中曾提到當時宗教教化曾一度盛行，但在大正年間佛教僧侶(應即本願寺派)在北蕃的佈教並沒有顯著的成果出現⁷⁴。該文所歸納的原因，部份是因為僧侶對於高砂族的研究不足所致。這樣的論斷或許有欠公允。但儘管如此，日本佛教在蕃界的佈教事業，若不以殖民的角度進行觀察，而從宗派或宗教為主體視野來探討，當可進一步了解日治時期原住民社會受到佛教佈教影響，及實際的變化過程。

從理蕃制度的演變來看，與宗教佈教的結合有下列的意義：首先，就統治的立場來說，隨著殖民過程所面對的各種抵抗問題，以及1907年隘勇線的拓展，對於理蕃問題不能再只以經濟略奪與武力鎮壓的方式處理；因此，當各級理蕃事務的官員，逐漸了解原住民社會，「宗教」是其社會運作的基礎後，於是企盼宗教教化能把「蕃害」問題做根本而全面的解決。其次，宗教佈教的介入理蕃事務，不應單純視為具有「綏撫」作用，明治四十二年(1909)後宗教佈教是與行政機關及教育密切的配合，所進行的社會改造。再者，日本的殖民經驗不足，所吸收的是其他殖民帝國過去的殖民經驗，宗教佈教概念的提出，是殖民經驗的吸收外，也曾見於歐美天主教、長老教會在台灣蕃地佈教事業的發展事實。所以，從持地六三郎的理蕃五年計劃，至後來鈴木作太郎的觀察，甚至昭和年間一些對於宗教教化概念的討論，也援引了歐美於殖民地的佈教經驗⁷⁵。因此宗教佈教與理蕃事業的結合，有其內、外在的歷史背景所促發的。此外，更值得注意的是日本佛教強烈的佈教動機；理蕃制度與佛教真宗本派等各宗的合作，很大的程度是在於其宗派內在發展後進一步促成的。

矢內原忠雄認為日本佔領台灣的結果，雖在政治、資本及教育上，壓倒並驅逐了台灣人原來的勢力及外國的勢力；惟有關於宗教，對於台灣人原來的寺廟信仰及外國基督教宣教師的傳道，「幾乎完全不能染指」。其次，在佔領台灣以後，日本的神道佛教及基督教雖隨之俱來，但「僅與在台灣的日本人發生關係」，即其活動並不影響台灣人及台灣先住民；歐美各國的殖民地雖在政治及經濟方面大行壓迫與榨取，但在宗教家中則與原住者友善，教

⁷⁴ 台灣總督府警務局理蕃課編，《理蕃之友》昭和十四年(1939)七月號，頁2。

⁷⁵ 伊能嘉矩編纂，《理蕃誌稿》第一篇，附錄第五「蕃人宗教的感化ノ關スル意見ノ發顯」台灣總督府警察本署，大正七年(1918)，頁859-868。

化的缺乏，使台灣統治成爲簡單明瞭的帝國主義支配⁷⁶。這個看法從本文的研究可知，是應該要加以修正的。日本佛教真宗本願寺派，不僅培育台灣本島佈教師，舉辦佛教講演與推動社會事業，並與日本殖民相互合作積極向原住民佈教。

「理蕃」這樣的詞彙所代表的意義是：日本殖民政府與各原住民族群中有著「支配 / 被支配」、「文明 / 野蠻」兩種架構間的政治、經濟和文化關係存在⁷⁷。這種關係的產生與影響是非常複雜的，尤其是放置在文化的脈絡中更是如此；「宗教教化」成爲正式的「理蕃」政策來執行。這背後正隱含著前述兩種架構的交互作用；日本佛教被視爲是「現代的」宗教，蕃人的宗教信仰則是「野蠻愚昧」。而「宗教教化」更是一種強加於原住民的「支配」行爲。但是，這樣的解釋會過於化約歷史事實，而忽略「傳教」所衍生出的社會與文化行爲的轉變⁷⁸。

⁷⁶ 矢內原忠雄著，周憲文譯《日本帝國主義下之台灣》，帕米爾書店，1985，頁 154-155。

⁷⁷ 將原住民視爲是「野蠻」的認定，從殖民政府對其身份別、土地所有權的認定可以清楚的了解。請參持地六三郎，《蕃政問題ニ關取スル調書》，原刊刻年代不詳，頁 1-15。

⁷⁸ 1895 年日本領台後，所帶來的不僅是經貿上或是民族認同等問題，在宗教與文化場域中，同樣可見它所引發出來的歷史糾葛關於兩岸分治所引發的經濟與社會發展的歧異之處，請參林滿紅，《四百年來的兩岸分合——一個經貿史的回顧》，自立晚報，1994。

附錄

《台灣日日新報》載真宗東西本願寺、大谷派在台佈教簡表⁷⁹

《日》為《台灣日日新報》的縮寫
(?)表事件發生時間尚不確定

明治 30 年 1897/7/29	東本願寺於千秋街開設說教場。(《日》1897/7/29)
11/25(?)	真宗本派巡教使田中行善與艋舺龍山寺王大修，前往板橋慈惠宮等地宣教講演。(《日》1897/11/5)
明治 31 年 1898/1/25-1 /28	宗祖見真大師報恩講，於二十五日至二十八日於真宗太谷派台北說教場進行。(《日》1898/1/21)
2/4	真宗大谷准參務和田圓什師擔任台灣事務出張所長，本月四日至台北住持。(《日》1898/2/8)
10/11(?)	紫雲玄範及大久保良至廈門一帶傳教。(《日》1898/10/11)
10/16(?)	台南本願寺開導學校主持者為宮本及鈴木二師，10/16 日為開學校第四回的畢業之期。(《日》1898/11/9)
10/22	真宗本願寺派於大稻埕法主街開設支部，黃景升擔任支部長。(《日》1898/10/21)
11/23	大谷派本願寺佈教師加藤廣海、大谷瑩城師等至廈門漳泉等府說教，並於二十三日舉行教會式場。(《日》1898/12/19)
明治 33 年 1900/2/9	真宗大谷派本願寺木全義順至葫蘆墩、潭仔墩等地佈教。(《日》1900/2/16)
明治 34 年 1901/12/14	台灣佛教婦人會於府前街本願寺開會。(《日》1901/12/13)
明治 35 年 1902/2/21	台灣佛教婦人會於府前街本願寺開會。(《日》1902/2/21)

⁷⁹《真宗本派本願寺台灣開教史》書末議有真宗布教的年表，讀者可自行參閱，茲略附《台灣日日新報》中記載以相互對照，報載內容經改寫增刪。感謝王見川博士及圓光佛學研究所資料上的幫助，使筆者能整理出此表，從此年表中當可知真宗本派在台佈教的歷史梗概。

1902/7/1	大谷派本願寺高松教師由台回廈並訂刊教規。(《日》1902/7/1)
7/12	台灣佛教婦人會於府前街本願寺開會。(《日》1902/7/12、8/12)
9/13(?)	真宗本派本願寺別院知堂紫雲玄範因父病，欲離台返日。(《日》1902/9/13)
明治 36 年 1903/1/18(?)	真宗本派法主大谷光尊因糖尿病復發病危。(《日》1903/1/18)
5/20	新起街西本願寺別院舉行見真大師七百三十一回降誕會，並有第二十二代光瑞上人之傳燈繼職祝賀式。(《日》1903/5/21)
6/4	真宗本派本願寺臨上部長名各淵海師，為調查全島佈教事業抵台。(《日》1903/6/5)
8/15	基隆本願寺佈教所，從十五日始紫雲玄範、箕輪藤次郎、村田誠治等舉辦佛教演說會。(《日》1903/8/19、9/9)
明治 37 年 1904/2/18	在新起街本願寺別院設有軍人優待會，以出征軍之犒勞金，安慰在台北之軍人家族。(《日》)
9/22(?)	真宗大谷派本願寺佈教師武田惠教，前往安平鎮佈教。(《日》1904/9/22)
12/7	西(?)本願寺基隆佈教師紫雲玄範，返回日本後，其後任者高橋行信於七日抵達台灣。(《日》1904/12/13)
明治 38 年 1905	基隆本願寺佈教使高橋行師等人，為前年日俄戰爭戰死者開追弔法會，並遵節法會支出以助軍人遺族救護會。(《日》1905/2/4)
11/18	全島各監獄教師一齊會同於本願寺別院，就有關監獄教誨方法加以商議，島地默雷師亦有列席。會後議採台北監獄教誨小田意見，於經費不足的情形下，要求使受刑人輔以職業服務，以其所得扣為儲金。(《日》1905/11/19)
明治 39 年 2/18	真宗本派本願寺連枝積德院(法主大谷光尊之弟)渡台，以代理管長資格供奉前法明如上人之遺骨。(《日》1906/2/21)
明治 40 年 1907/2/9	真宗本派本願寺派別院輪番及黃玉階至新竹支教誨場舉行入佛式。(《日》1907/2/10)

12/18(?)	打狗西本願寺中村顯明之免囚保護場，已受當局同意開設。(《日》1907/12/18)
明治 42 年 1909/8/15	報載批評新竹現有曹洞宗佈教所、真宗本派本願寺派佈教師好酒於教務上並無進展，不如基督教之隆盛。(《日》1908/8/15)
9/6	紫雲玄範前往新竹慰問軍隊。(《日》1909/9/9)
10/7	紫雲玄範於新竹、苗栗等順番二十餘社巡視。(《日》1909/10/7)
明治 43 年 1910/4/13	台北本願寺別院之蕃界佈教師由蕃務本署交憑後赴任。(《日》1910/4/15)
明治 44 年 1911/6/26	本派本願寺連枝梅上尊融從台北始，巡視各處。(《日》1911/6/27)
1911/7/12	西本願寺連枝婉山尊融赴屈尺巡察教務。(《日》1911/7/13)
7/31	阿猴本願寺佈教所為討蕃戰死者舉行追弔法會，各團體派代表參加。(《日》1911/8/2)
大正元年 1912/2/1	本願寺特派本園俊師一行，為本島慰問使巡視各處，並抵宇萊蕃界視察。(《日》1912/12/2)
大正 2 年 1913/9/15	台灣佛教會於新起街弘法寺為本年度討蕃殉職者開追弔會。(《日》1913/9/16)
大正 6 年 1917/2/4	新起街西本願寺日曜學校開校，並計劃培育本島人子弟做為教化之資。(《日》1917/2/5)
大正十一年 1922/4/1	王兆麟皈依真宗本願寺後，受本山命留學京都佛教大學。(《日》1922/4/1)
大正十二年 1923/7/29	本派本願寺大稻埕婦人會於大稻埕佈教所內成立。(《日》1923/7/30)
大正十三年 1924/2/7	真宗本派本願寺派，為計劃推動本島的教化事業創立大稻埕佈教所。佐佐木芳照師到任後整理教會章程，並令王兆麟為大稻埕主任。該會以宣揚真宗教義，經營教化事業為主：如辦理出張巡迴演講、真宗講習會、辦日曜學校以收容不就學兒童教育等社會教化事業。台灣真宗教會本部設在台北市大橋町本願寺佈教所內，並在地方設立支部。(《日》1924/2/7)
4/21	真宗本派本願寺別院長佐佐木芳照，被選為京都本願寺本山內局特選議員，於 21 日出發至日本，計一個月內歸台。(《日》1924/4/23)

7/25-8/13	真宗本派本願寺佈教使王兆麟自二十五日起至八月十三日止，巡迴全島重要車站及佈教所，為本島人講解佛教的真精神。該氏從新竹始，南至岡山、屏東等地。(《日》1924/7/27)
11/21	大谷尊由十八日返回台北後，由藤崎教育課長培同視察台北第二中學等公學校，在二十一日召集全島佈教師訓示後，返回日本。(《日》1924/11/21)
大正十四年 1925/7/9	西來庵事件十周年，在高雄本願寺內舉行追弔會。(《日》1925/7/11)
7/26	本派本願寺為本島人教化起見，議設教學財團，今春於本山議會提案，現獲允可下付九千九百五十圓充基金。該財團目的是以經營社會事業，補助本派佈教所為主。(《日》1925/7/26)
11/14	本願寺在台開教三十年大法要，在新起町本願寺舉行，並召集全島佈教使參加。(《日》1925/11/14、11/15)
昭和元年 1926/2/11	龍華會善德堂請王兆麟向本島人佈教。(《日》1926/2/11)
3/26	王兆麟住持台南彌陀寺。(《日》1926/3/26)
4/3	台南本願寺佈教師王兆麟與龍華會大空許林，由嘉義西本願寺所請向該地龍華會員演講。(《日》1926/4/3)
昭和四年 1929/8/6	本願寺佛教青年會於新公園舉行講演。(《日》1929/8/6)
昭和十年 1935	《真宗本派本願寺台灣開教史》付梓。(《日》1935/5/26)