

# 逐步走向「近代化」的臺灣佛教

—兼及來自日本的影響—

侯 坤宏\*

## 摘要

什麼是「近代化」？如何定位「近代」、「現代」、「當代」？這是一個難以釐清的問題。當我們要以「近代化」視角觀察臺灣佛教時，除臺灣，不免會涉及中國及日本；以中國、日本和臺灣這三個地方來看，何謂「近代」？何謂「現代」？其劃分標準因歷史發展過程的差異，自有其不同時間斷限。本文以——逐步走向「近代化」的臺灣佛教——為題，除了要考慮日本曾經統治過臺灣50年這一歷史事實，1945年後臺灣歸由中華民國政府治理，二戰後迄今臺灣經過從戒嚴到解嚴、開啟和中國大陸交流、兩次政黨輪替等階段，佛教在這期間經過許多變化；我們很容易可以發現：「日本因素」之於臺灣佛教，不管是二戰前或是二戰後，都可以發現其影響。本文從：不同政權統治更迭下的臺灣佛教、近代日本佛教新發展對臺灣佛教的影響、解除戒嚴後臺灣佛教等三方面，來解說其中所涉及的相關問題。

關鍵詞：臺灣佛教、日本佛教、近代化、現代化、印順法師

## 壹、前言

2021年 4月25日，筆者接到日本東洋大學的伊吹敦教授電郵，邀我參加10月下旬或11月上旬要召開的一場關於近代佛教的研討會，經與連繫後得悉，會議主題是——佛教是如何被「近代化」改變的？伊吹敦教授久聞其大名，知道他會將印順法師寫的《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》翻譯為日

---

\*玄奘大學宗教與文化學系教授、前國史館纂修

文，他希望我能就臺灣近代佛教發展史來參加討論；有這樣的機會，本人深感榮幸，經考慮後決定以〈逐步走向「近代化」的臺灣佛教——兼及來自日本的影響〉為題，就個人對近代（或當代）臺灣佛教史的一些想法，提出來向日本學界同仁請益。

什麼是「近代化」？如何定位「近代」（「現代」抑或「當代」）？是一個難以界定的名相。筆者在過去從事有關中國近代史研究過程中，常會碰到「近代化」、「現代化」這類名詞，深感對之定義清楚之不易，尤其當研究者借用社會學家使用的概念來解說時，更增加其間的複雜性。中央研究院近代史研究所曾推動過「中國近代化」大型研究計畫，先是由李國祁推動，後來在張玉法建議下，將原計畫名稱改為「中國現代化的區域研究」。曾先後出版：李國祁著《中國現代化的區域研究：閩浙臺地區（1860-1916）》（1982）、張玉法著《中國現代化的區域研究：山東省（1860-1916）》（1982）、蘇雲峰著《中國現代化的區域研究：湖北省（1860-1916）》（1981）、王樹槐著《中國現代化的區域研究：江蘇省（1860-1916）》（1984）、張朋園著《中國現代化的區域研究：湖南省（1860-1916）》（1983）、謝國興著《中國現代化的區域研究：安徽省（1860-1937）》（1991）、朱浚源著《從變亂到軍省：廣西的初期現代化（1860-1937）》（1995）等書。這項研究計畫先是用「近代化」，之後改用「現代化」。<sup>1</sup>

當我們要以「近代化」視角觀察臺灣佛教時，除臺灣，不免會涉及中國及日本；以中國、日本和臺灣這三個地方來看，何謂「近代」？何謂「現代」？其劃分標準因歷史發展過程的差異，自有其不同時間斷限。在日本，一般將明治以後視為「近代」，表面上是歐美科學主義、理性主義被帶入。<sup>2</sup>從中國近代史立場看，「近代」一般指的是從清末務運動（自強運動）開始，自咸豐10年（1860）英法聯軍結束，至光緒20年（1894）中日甲午戰爭爆發，歷時30多年。<sup>3</sup>在臺灣，情況更為複雜，因中日甲午戰後的翌年（1895），臺灣就依馬關條約歸由日本統治。

當我們談到臺灣佛教如何走向「近代化」這一問題時，除了要考慮日本曾經統治過臺灣50年這一歷史事實，1945年二戰後因日本戰敗，臺灣歸由中華民國政府治理，臺灣佛教在這兩次政權更迭下，經歷諸多變化。二戰後迄今（2021年）70餘年來，臺灣經過從戒嚴到解嚴、開啟和中國大陸交流、兩次政黨輪替（由中國國民黨→民主進步黨→中國國民黨→民主進步黨）等階段，佛教在這期間有過許多變化。本文以「近代化」視角觀察臺灣佛教，很容易讓我們發現：日本因素對臺灣佛教的影響，不管是二戰前或是二戰後，所以本文就以——兼及來自日本的影響——為副標題。以下從：不同政權統治更迭下的臺灣佛教、近代日本佛教新發展對臺灣佛教的影響、解除戒嚴後臺灣佛教等三面向來展開說明。

## 貳、不同政權統治更迭下的臺灣佛教

臺灣位處歐亞大陸與太平洋交會、東北亞與東南亞交口、西太平洋第一島鏈中心節點樞紐位置，自16世紀歐洲開始展開大冒險、大發現時代，有西班牙、荷蘭等向外拓展，到臺灣建立貿易基地。之後臺灣歷經明末鄭氏家族、滿清、日本等不同外來政權統治。

在荷西時期（1624-1662），漢人自福建、廣東兩省來臺，宗教信仰舉凡民間信仰、齋教、佛教等，也隨之傳入。齋教傳入臺灣可能自從荷西時期開始，齋教三派之金幢派，相傳於崇禎8年（1635）因白蓮教之亂而傳入臺灣，1662年鄭成功攻臺戰勝荷蘭人，也與齋教祕密潛在組織有關。<sup>4</sup>出身儒家系統的鄭成功，曾與黃檗隱元禪師及萬五道宗和尚有所交往，黃檗（藥）寺僧隱元隆琦（1592-1673）因清兵騷擾黃檗山，加之受日方邀請，隱元率徒眾赴日，為江戶初期的日本佛教注入養分，其影響至深且鉅。<sup>5</sup>清代臺灣寺廟分官寺、民廟與會館三類，官方審定通過後准予建設，清廷治臺初期最有名的三座官建寺院（法華寺、大天后宮、海會寺），均始建於鄭氏三代。清代治理臺灣，為消彌臺民懷思前朝，特於治臺初期將這三座宅邸改為道場。這

三座官寺在清代治理臺灣二百餘年中，地位十分重要，並延續到日本殖民時期。<sup>6</sup>但在清廷治理下的臺灣佛教，未受到來自官方的大力支持，除祭祀性或儀式性局部社會功能之外，少能發揮弘法功效；也因此，才有龍華派、金幢派、先天派屬於在家的齋教，構成當時臺灣佛教的一大傳統。<sup>7</sup>

1895年以後，臺灣歸由日本統治，日治時期來臺的宗派有華嚴宗、天台宗、真言宗（高野派、醍醐派）、禪宗（臨濟宗妙心寺派、曹洞宗）、淨土宗（淨土宗、西山深草派）、真宗（本願寺派、大谷派、木邊派）、日蓮宗、法華宗（顯本法華宗、本門法華宗），共八宗十四派。日本佛教各宗入臺後，幾乎都以臺北地區為布教中心，隨著時間推移，以及布教工作的深化，逐漸跨散到全臺。<sup>8</sup>這些不同宗派來臺布教的目的，希望對住在臺灣的本島人進行的日本同化政策以及之後的皇民化政策外，他們也在臺灣從事佛教「近代化」的相關活動。<sup>9</sup>

松金公正在〈日據時期日本佛教之臺灣佈教——以寺院數及信徒人數的演變為考察中心〉一文中，點出日本國內對「開教」這個說法的複雜問題，使用「開教」說法，有把日本佛教對外地佈教，其中隱含有善意。但1980年發行的《曹洞宗海外開教傳道史》，出版後12年，即1992年，以裏面包含蔑視外國人的記述與對他國侵略行為無反省而被回收。<sup>10</sup>臺灣學者闕正宗將日治時期的臺灣佛教，稱為「皇國佛教」（the Imperial Buddhism），可以說明治維新後「神道國家化」與「佛教國家化」，具有「明治佛教性格」。其對內輔助神道、儒家教化，對外配合國家擴張主義，在臺灣則扮演教化、同化、皇民化角色。<sup>11</sup>在此之前，臺灣佛教乃至臺灣人信仰狀況，基本上不出清朝福建文化領域。由於當時臺灣地區的佛教衰頹，影響所及，臺灣佛教僧侶無知識者佔絕大多數，佛教界缺乏實際修行者，也談不上佛教學術研究。這種現象在日本來臺佈教師，尤其是隨軍入臺從軍布教師眼中，臺灣是一座佛教未開發的園地，足以吸引日本佛教界人士目光，促使佛教各宗僧徒的來臺。<sup>12</sup>昭和12年（1937）7月，發生「七七事變」，同年8月，臺灣軍司官

宣布臺灣進入「戰時體制」。戰爭需要國民團結，強調為國服務精神，因此向臺灣民眾灌輸「國家精神」成爲戰時體制下重要事項之一。此時，日本接受具有「皇國精神」色彩的佛教教育的臺灣「佛教菁英」，被納入成爲提升臺灣人「國家精神」活動中的核心人物。<sup>13</sup>

1945年二戰後，日本因戰敗，在臺灣的日本佛教退出臺灣，原日產佛寺被接管，不是改建就是遭變賣，臺灣佛教面臨第一階段的徬徨期與轉型期。<sup>14</sup>原有活躍在臺灣佛教檯面上的人物，如林宗心、林德林、曾景來、李添春、妙果法師、心源法師等，遭受冷愈被邊緣化，逐漸淡出臺灣佛教新舞台。筆者在《論戰後臺灣佛教》一書中，將1945-1949年前後的臺灣佛教視爲處在轉折的年代。蓋因1945年10月，歷經統治臺灣50年的日本，在戰爭失敗而退出臺灣，臺灣改由中華民國政府接管。隨著國共內戰的失敗，1949年12月，國民黨政府退居臺灣，在此前後約有近150萬軍民逃難來臺，其中包括了不少佛教界的人士。處於1945-1949年前後的臺灣佛教，適逢戰後初期臺灣佛教由「閩南化」、「齋教化」、「日本化」的佛教，轉變成「中國漢傳式的佛教」；就戰後臺灣佛教發展的角度言，具有極爲重要的關鍵地位與歷史意義。在這段時期的臺灣佛教，對往後臺灣佛教之發展非常具有影響力。也可以說，戰後臺灣佛教新格局之確立，主要是奠基在這一階段。<sup>15</sup>

1949前後來臺的法師或居士，對日本大多具有仇恨意識，看不慣日本佛教的肉食娶妻及其教義，大有輕蔑、不屑之意。<sup>16</sup>過去臺灣佛教具有的「閩南化」、「齋教化」、「日本化」，逐漸的轉向「中國化」。伴隨著臺灣佛教轉向「中國化」，佛教也逐漸成爲執政者反共抗俄、鞏固政權的工具。<sup>17</sup>1949年前後新入臺的這些弘法師或信眾，有部份是大陸漢傳改革派領袖太虛的門下或認同者，也有部份是大陸保守派名僧（如：圓瑛、印光等人）的門下或跟隨者。換句話說，這些新入臺的漢傳弘法師所帶來的佛教文化，可被視爲當時中國漢傳佛教兩大陣容的縮影。<sup>18</sup>

以蔣介石為首的中華民國政府，因對中國共產黨深具戒心，自1949年起即實施長達38年（至1987年解除戒嚴）的戒嚴。戒嚴時期政府在各方面，均採取嚴密管制政策，對於佛教界也不例外。政府對佛教界的干擾與管制，主要表現在：一、政府機關占用佛教寺廟，二、戒嚴時期政府對境內佛教活動的各類高壓管控狀況，三、密切偵察佛門外來訪客等三方面。<sup>19</sup>這時期的臺灣佛教，完全聽命於政府指揮，失去佛教原應擁有的自主個性。

### 參、近代日本佛教新發展對臺灣佛教的影響

1895年馬關條約簽訂生效後，臺灣即屬於國際法上的日本領土；既然是日本領土的一部份，日本國內之宗教政策亦理所當然實施於臺灣。然而，事實上，因為有臺灣置於日本帝國憲法內的何種地位問題，因此至少在統治初期，對於臺灣是否存在著日本帝國憲法上的政教分離及有限度的宗教自由等概念，是有存疑的。<sup>20</sup>站在日本立場，臺灣是其邁向近代主權國家過程中第一個殖民地。從臺灣立場言，則是淪為異國統治；由佛教領域來說，日本佛教在臺布教與近代臺灣佛教不無關係，可以說是構成近代臺灣佛教史之一部份。<sup>21</sup>近代日本佛教新發展對臺灣佛教到底產生了怎樣影響呢？

日本自明治維新以後，為了建設近代化國家，以天皇為中心，在宗教領域試圖將神道國教化。先是於1868年（明治元年）頒布「神佛分離令」，下令神社僧官、社僧等僧侶還俗，禁止以佛像為神體，終止了長久以來所謂的「神佛習合」；在神道優勢下，招致廢佛毀釋運動，其間經過無數曲折，最終以「國家神道」形式來實現。<sup>22</sup>因廢佛毀釋，日本佛教原本依賴的檀家制被迫改革，借助佛教「近代化」來重建布教體制，布教不再侷限於檀家，寺院也不再只是說法或舉辦法事的地方，變成了舉辦各種社會事業的場所。日本各宗派在臺灣設立的寺院及布教所，也積極導入這些做法，利用寺院及布教所的院地或主殿，設置日曜學校（星期日學校）或幼稚園、平民救濟所、醫療機關等，也有組織佛教婦女會及佛教青年會的。這些社會事業的導入，可

視為日治時期臺灣佛教「近代化」的一種表現。<sup>23</sup>

Charles Jones 所撰 *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990* 一書，認為日治時期臺灣佛教受到日本的影響不大。張珣則指出：事實上，日治時期臺灣佛教與齋教因日本殖民政策的要求，在丸井圭治郎主導之下成立南瀛佛教會，造成佛教與齋教合一。如果將臺灣佛教對比臺灣道教的發展，可以說臺灣佛教因為有了日治時期的變革與組織，才有今日臺灣佛教傲世的組織與充沛力量。<sup>24</sup>兩位學者因立足點不一，而有不同說法。

大野育子於2009年在臺灣完成的〈日治時期佛教菁英的崛起：以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心〉碩士論文，研究日治時期由臺灣前往日本佛教系統大學內深造的臺灣人，是臺灣佛教史上首次出現具有高學歷的佛教知識份子，由於具備相當深度的佛學素養、流利的日文能力，因而成為日治時期佛教界的佼佼者。日本佛教自明治維新以來，在各方面都不斷地進行革新，如：佛教組織的強化、系統化，僧侶教育上改採西洋式的教育方法等，因此逐步呈現帶有近代色彩「教團佛教」之面貌。臺灣佛教被納入日本教團佛教系統內之後，也逐漸「組織化」與「系統化」，同時更確立了新式的佛教教育機構。在臺灣佛教的蛻變期中，「佛教菁英」是新時代的佛教界知識份子，他們不但扮演日臺佛教互動的溝通橋樑，同時也成為總督府宗教政策上的關鍵人物。<sup>25</sup>

大野育子強調臺灣在「日治時期佛教菁英」，點出了近代臺灣佛教如何走向近代化的一個關鍵問題。日本佛教傳入當時，日本佛教主要的合作對象為江善慧、沈本圓、林覺力、林永定等赴中國受戒的「本土傳統僧侶」。但自昭和三年（1928）之後，新時代「佛教菁英」逐漸崛起，「佛教菁英」是日治時期臺灣佛教界相當被看好的新興人才，不過由於他們崛起晚，不久就因日本戰敗，在臺日本佛教勢力退出臺灣，在戰後去「日本化」環境下，逐漸失去原本在臺灣佛教界的優勢地位。<sup>26</sup>「佛教菁英」活躍於臺灣佛教界的

時間，在50年的日本統治臺灣時期，僅佔1928年至1945年短短的17年。他們所參與的宗教活動主要是：1、宗教調查或研究等學術方面活動，2、以撰寫文章的方式去提倡臺灣宗教改革，3、以具體行動所推動的宗教改革活動。<sup>27</sup>這些活動，正是推動佛教發展的重點所在。

300多年來的臺灣佛教，最缺乏的就是具有嚴謹的佛教學術研究，恰好就在日本統治臺灣的年代，開始培養了第一代的佛教臺灣佛教者。站在臺灣本土的立場來看，雖然有來自日本佛教不同宗派，逐漸滲透、侵襲了原有的臺灣漢傳佛教；但從另一角度看，這些日本佛教對臺灣也不是全無正面影響。最顯著的就是漢傳弘法師及信徒之佛學程度的提昇。<sup>28</sup>日治時代臺灣佛教菁英——包括李添春、高執德、曾景來、林秋梧四人都曾就讀日本著名的佛教學府——駒澤大學，皆師事當時佛學名師忽滑谷快天。忽滑谷快天先後來臺兩次，李添春譽其為「東來的達磨」。<sup>29</sup>佛教史學者江燦騰甚至認為，李添春在日本曹洞宗辦的駒澤大學畢業後，將臺灣的佛教學研究帶入新的水準。<sup>30</sup>

佛教學術研究研究之外，尤為難得的是佛學體系的建立。二戰結束前，臺灣幾乎沒有水平較高的佛教學者。不過，這一現象在二戰結束、中國大陸漢傳僧侶來臺後有了顯著的轉變。其中最令人矚目的就是印順法師的學說，印順法師的學養，孕育於中國大陸漢傳佛教圈。不過，他對佛教義理的理解並不是舊傳統的延續，而是具有「反傳統傾向」的「新漢傳佛學」。他在臺灣住了數十年，其著作也實至名歸地成為臺灣「新漢傳佛學」的里程碑。<sup>31</sup>當我們閱讀印順法師的著作，可以發現他不會忽略日本學界已有的研究成果，或許這可以看做是來自日本方面的一種影響。

## 肆、解除戒嚴後臺灣佛教的新發展

臺灣自1949年至1987年實行戒嚴，前後長達38年，為世界各國少見。在

威權時代非正常政治體制下，中國國民黨一黨獨大，人民各種權利遭受摧殘限制，在黨國支配機制下，臺灣的宗教完全被政治控制。<sup>32</sup>1987年解嚴之後，因《人民團體組織法》的頒布，先前由「中國佛教會」主導的獨霸局面開始崩解，各種新佛教組織紛紛出現，許多新興教團也跟著崛起。<sup>33</sup>在通過《臺灣地區民眾赴大陸探親辦法》之後，持續多年的臺灣海峽兩岸隔絕狀態終於被打破，從此逐漸展開交流；透過兩岸佛教交流，二戰後在臺灣發展出來的新佛教型態得以回流中國。<sup>34</sup>

特別要強調的是，臺灣佛教界也積極參與臺灣社會運動，不論從時序看，或從現實發展脈絡看，這時期臺灣佛教的社會運動，無疑地受到臺灣整體社會環境重大變革影響，在和各種其他社會運動風起雲湧相互激盪後，所衍生的宗教生態新變革。<sup>35</sup>1980年代前後，臺灣佛教進入一個新的發展階段。在臺灣社會的政治自由化和宗教去管制化雙重帶動下，許多本土新興的佛教勢力蓬勃發展；與此同時，還有外來佛教陸續被引入臺灣，使得臺灣成為各種佛教傳統匯聚的據點。在佛教全球化的脈絡下，臺灣佛教增加了多元性和異質性，並且提供了臺灣僧尼更多的宗教選擇，擴大了僧尼間在教理認知及實踐差異。<sup>36</sup>

臺灣佛教在臺灣社會現（或「近」）代化的過程中，接受現代化挑戰，適應現代化情境後，發展出自己可以在現代化臺灣社會的一個傳播方式。以現代化角度來說，臺灣從日治時代以來的近代化轉型過程，有以下幾項特徵：1、政教分離（指臺灣在現代民主國家的憲政體制規範下，臺灣佛教已經可以逐漸不受任何政治力量統制，具有宗教的自主性。）2、市場的區隔化（地域上的分化，不只是地域上的分化，整個教團所提供予信眾的宗教體驗內容有所區隔，各自吸引不同需求的佛教徒。）3、經營理性化（臺灣的教團是一個非常大型的複雜組織，內部管理已不像傳統僧團那麼單純，運作時常採取企業管理的原則與方法。）4、傳播全球化，5、僧團弘法現代化（臺灣僧團在弘法上使用現代教育的方法。）6、僧侶教育學院化。7、僧團性別

平等化。由上列特徵，可以說明當代臺灣佛教是一種「漢傳佛教的現代版」，不只是現代版的漢傳佛教分支，也是全球佛教的重要推動者之一。<sup>37</sup>

臺灣本土漢傳佛教不同宗派並存，一般傳統道場不是標榜其為淨土宗、禪宗、律宗傳承之一，就是融合其中的兩個或三個宗派，此外還有1980年代前後成立並提出新的佛教理念的本土新興教團，再加上來臺的各種外來佛教，使得臺灣佛教的多元性臻至前所未有的高點。<sup>38</sup>筆者在《論戰後臺灣佛教》一書中特別指出，臺灣佛教在解嚴以後的變化，可用「多元化」和「國際化」來說明。就「多元化」言：由於臺灣社會自解嚴後快速變遷，產生了佛教多元化現象，臺灣佛教多元化現象主要體現在：教派思想多元化、僧團組織多元化、僧伽教育多元化、佛教弘化多元化、佛教經濟多元化，以及資訊、交往多元化等面向。就臺灣佛教「國際化」言：許多臺灣佛教團體，並不以在臺灣發展為足，有機會都會到臺灣境外創建道場。其中尤以佛光山、慈濟功德會、法鼓山三個大教團在全球各地建立海外分支道場的表现最具特色。<sup>39</sup>

佛教史學者藍吉富指稱，臺灣佛教在解嚴之後，以中華民國政府為主體的「臺灣新漢傳佛教」，有其獨特的佛教文化性格，此種文化性格包含有：入世性、國際性、多元傳承、女性領導人崛起、教內男女平權的呼聲高漲、新宗義與新宗派的出現等內容。這些內容，彰顯出當今臺灣漢傳佛教與舊有漢傳佛教的顯著差異。<sup>40</sup>這理想特別指出的是有關佛教學術（義理研究）的變化：自1970年代後，臺灣佛教的發展出現新的轉折，改革派逐漸受到許多年輕佛教信眾的重視，印順法師的《妙雲集》和其他著作成為臺灣佛教的顯學，對臺灣佛教有著廣泛的影響。<sup>41</sup>印順法師對印度佛教（及中國佛教）之研究成果，可以代表20世紀以來的一個高峰，其思想之廣泛影響，可謂方興未艾。

## 伍、結論

近日閱讀陳啟仁著《逍遙園與大谷光瑞——二十世紀初的東亞與高雄》一書，本書參考屋主大谷光瑞（1876-1948）相關資料，從諸多繁瑣的史料中，確認其樣貌、空間配置、建築細節，在臺日兩地人員協助下，逐步完成修復的過程。大谷光瑞與大正天皇為連襟兄弟、淨土真宗本願寺派法主，曾三次組織「大谷探險隊」在中亞地區調查佛教古蹟、在南亞經營農園、擔任日本政府顧問。透過不同角度觀看這座大谷光瑞在高雄所留下的這棟建築，不僅能夠感受到其寄託意念，更能看到當時位處東亞的臺灣，如何在歷史上留下紀錄。<sup>42</sup>

大谷光瑞在臺灣的主要活動，由臺灣產業活動調查開始，雖然實地調查了農林礦工所有方面，在參與總督府的產業會議上，能就臺灣工業、交通發展政策而談，可以說他的思考是將臺灣作為南進出發點，連結到南洋與中國華南，甚至滿洲。<sup>43</sup>大谷光瑞將臺灣看做是「帝國的如意寶珠」，一心推動臺灣「熱帶產業」落實的企圖心。<sup>44</sup>或許這是為什麼大谷光瑞在其人生最後階段選擇落腳在臺灣的一種理由。閱讀陳啟仁的這本著作，不免讓我們想起臺灣（佛教）與日本（佛教）間的某些聯結。

本文前列各節已從：不同政權統治更迭下的臺灣佛教、近代日本佛教新發展對臺灣佛教的影響、解除戒嚴後臺灣佛教等三方面進行了相關論述，以下再談談幾個與本研究論題有關的議題，以總結本文。

### 一、關於臺灣佛教的主體性問題

臺灣本土的佛教，從明清時代自南中國的閩、粵兩省分別傳入後，在其後歷史發展的不同階段，都有不斷出現新的添加成份，並且愈到後期，此一狀況愈多元而複雜。<sup>45</sup>截自目前（2021年）為止，臺灣佛教就其內涵而言，雖包含有漢傳、南傳、藏傳三大語系之佛教，每語系佛教中又各自有不同宗

派（或教派）的不同組織。但就其主體成分言，還是以漢傳佛教為主體；這種格局之形成，肇自1945-1949年以降，迄1987年臺灣解除戒嚴前後逐漸形成。可以說：1949年之後的臺灣本土「中華漢傳佛教」的新發展，是在特殊的「雙源匯流」之下，朝向「在地轉型」的多元創新模式來開展的。<sup>46</sup>

## 二、臺日佛教學術交流餘蔭

前文已提及，臺灣佛教最缺乏的就是具有嚴謹的佛教學術研究，恰好就在日本統治臺灣的年代，開始培養了第一代的佛教臺灣佛教者。其中包括日治時代臺灣佛教菁英——李添春、高執德、曾景來、林秋梧等人，他們都曾就讀日本的駒澤大學。據大野育子研究發現，朱明朝曾在新竹寺師事日僧佐久間尚孝，日僧與臺籍弟子之間的師徒關係，可以作為日臺佛教人士互動網絡之新面向。透過她的分析，可知日治時期日臺佛教交流下所產生的日僧與臺籍弟子之關係，至戰後仍然留存並持續互動。戰後朱明朝之所以有機會取得養樂多在臺的經銷權，與日僧居中牽線相關。就此而言，戰後臺灣佛教之發展除了中國佛教的影響外，日治時期所留存的日本佛教影響也不可忽視。<sup>47</sup>

二戰之後，臺日佛教學術交流仍持續進行著：譬如，曾將日譯《南傳大藏經》翻譯成漢文的吳老擇居士，於1961年赴日就讀駒澤大學佛學部，1964年於國立大阪大學院攻讀碩士學位，1966年在東京大正大學攻讀博士學位。<sup>48</sup>法鼓山創辦人聖嚴法師，曾到日本東京立正大學深造，於1975年獲得文學博士學位。<sup>49</sup>法鼓文理學院校長惠敏法師，1986年負笈東瀛，就讀國立東京大學院，親炙高崎直道、江島惠教教授，專攻印度佛學，並於五年之內連獲日本東京大學印度哲學碩、博士學位。<sup>50</sup>他們在回到臺灣，將其在日本所學加以運用時，也可以看成是日本因素對臺灣佛教的一種影響。

## 三、臺灣與日本佛教在走向近代化的問題

日本在海外擁有的第一個殖民地就是臺灣，對新興的國民國家日本而言，

殖民地經營成為近代化進程上的一項新課題。另一方面，在日治50年的殖民統治時代，臺灣社會不僅假日本人之手而吸納西方近代文明的菁華，更奠定日後臺灣成為一個近代國家的根基。由日本帶來無形的現代觀念和具體的現代事物，臺灣文化發展在此階段出現了一次轉型的契機。<sup>51</sup>當我們把焦點聚在本文所談的佛教時，可以發現臺灣佛教深受日本佛教影響。日本佛教近代化與臺灣佛教近代化是否同步進行？當我們討論到殖民地時期的臺灣佛教近代化時，很容易認為是當時在日本已經建構出確實的「近代」，而將之移入到臺灣，卻未曾對於當時日本在「近代化」中所經歷的嘗試失敗以及搖擺不定等加以仔細考量，這是我們應該謹慎考慮的問題。<sup>52</sup>

最後，我們好奇的是：在進行有關日治時期臺灣佛教史研究時，臺灣學者或日本學者會因為所處立場與角度的不同，會得出完全相反的答案嗎？其間的不同在哪裡？是否雙方都存在著一些彼此看不到的盲點？如何加以克服？若能加強雙方學者的交流與溝通，應該會有所幫助的。

#### 【注】

- 1 張玉法：〈懷念李國祁先生：與李國祁先生交往中的二、三事〉，《國史研究通訊》，第12期（2017年6月），頁37-39。
- 2 末木文美士著，郭珮君譯：《近世的佛教：開展新視界的思想與文化》（高雄：佛光文化事業有限公司，2020年9月，出版1刷），頁237-239。
- 3 由於守舊勢力反對，帝國主義歧視，以及倡導者對西方文化認知不足，彼此缺少整體合作，洋務運動終遭失敗，但它畢竟為近代中國開設了第一批外語、軍事、科技學校，派遣首批歐、美留學生，翻譯了大量西書，奠定了中國近代化的基礎。井敏珠：〈洋務運動〉，網址<https://terms.naer.edu.tw/detail/1307538/?index=7>，下載日期：2021年5月12日。
- 4 闕正宗：〈〈臺灣佛教新史〉之一—荷西時期的民間信仰與佛教（1624-1662）〉，《人間佛教》，第19期（2019年1月），頁122、137。
- 5 闕正宗：〈〈臺灣佛教新史〉之二：鄭成功與佛教淵源〉，《人間佛教》，第20期（2019年3月），頁177、183-184。
- 6 闕正宗：〈〈臺灣佛教新史〉之七：清代改明鄭園邸為官寺及其倡建人物〉，《人

- 間佛教》，第25期（2020年1月），頁156、165。
- 7 江燦騰著：《臺灣佛教史》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2009年3月，初版1刷），頁27。
  - 8 闕正宗：〈〈臺灣佛教新史〉之十一：日本佛教各宗派在臺布教發展（一）〉，《人間佛教》，第29期（2020年9月），頁86。
  - 9 松金公正：〈殖民地時期日本佛教對於臺灣佛教「近代化」的追求與摸索——以曹洞宗立學校為例〉，《臺灣文獻》，第55卷第3期（2004年9月），頁64-65。
  - 10 研究「開教」主題，難免涉及對日本宗（佛）教追究戰爭責任問題，研究地區可包括：中國本土、東北地方、朝鮮半島，當然對臺灣「開教」研究，也不容忽視。松金公正：〈日據時期日本佛教之臺灣佈教——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（1999年2月），頁193。
  - 11 明治維新以來的對外擴張性格，佛教在護國、佑民的傳統下，尤其在「廢佛毀釋」法難中，佛教被迫臣服於神道國教化，成為半附庸的「皇國佛教」，並在乙未割臺後，隨著從軍僧來臺開教。「皇國佛教」在臺灣殖民史，在殖民統治50年間可以歷史事件為契機，劃分三個時期：（1）前期（1896-1915）：探索與結盟；（2）中期（1915-1931）：合作與開展；（3）後期（1931-1945）：皇化與改造。闕正宗：〈日治臺灣佛教的特點與研究〉，《圓光佛學學報》，第18期（2011年12月），頁101-103、136。
  - 12 釋慧嚴：〈一八九五年臺灣佛教的信仰型態〉，《圓光佛學學報》，第18期（2011年12月），頁3。
  - 13 大野育子：〈日治時期佛教菁英的崛起：以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心〉，淡江大學歷史學系碩士論文（2009年1月），頁159。
  - 14 江燦騰：〈二戰後臺灣漢傳佛教的轉型與創新〉，《二十一世紀雙月刊》，第121期（2010年10月），頁167-168。
  - 15 1945-1949年前後，有許多著名的佛教人士，如印順、白聖、道安等法師，他們在不同的時間點是，由中國大陸或是由香港到達臺灣。在國民黨政府全面改造臺灣，去日本化的同時，從中國大陸來臺的佛教界人士也積極地投入去除「日本式臺灣佛教」的活動。侯坤宏著：《論戰後臺灣佛教》（新北：博揚文化事業有限公司，2019年12月，初版1刷），頁xii-xiii、84-85。
  - 16 藍吉富：〈「新漢傳佛教」的形成——建國百年臺灣佛教的回顧與展望〉，《弘誓雙月刊》，第120期（2012年12月），頁22。
  - 17 侯坤宏著：《論戰後臺灣佛教》，頁169。

- 18 藍吉富：〈「新漢傳佛教」的形成：建國百年臺灣佛教的回顧與展望〉，《弘誓雙月刊》，第120期，頁22。
- 19 侯坤宏著：《論戰後臺灣佛教》，頁112。
- 20 殖民地宗主國與被殖民地當地之間的關係，在明治憲法體制架構下，作為外地的臺灣與日本本土之間，存在著一種模糊關係。由於彼此歷史文化背景之差異，以致殖民地支配者在制定政策時，有著異於宗主國內的特殊考量與做法。張益碩：〈日治初期臺灣總督府的宗教政策與日本佛教在臺發展：以真宗本願寺派為例〉，《圓光佛學學報》，第31期（2018年6月），頁98、101。
- 21 張益碩：〈日治初期臺灣總督府的宗教政策與日本佛教在臺發展：以真宗本願寺派為例〉，《圓光佛學學報》，第31期，頁110。
- 22 末木文美士著、周以量譯：《日本宗教史》（北京：社會科學文獻出版社，2016年6月，1版1印），頁183-184；張益碩：〈日治初期臺灣總督府的宗教政策與日本佛教在臺發展：以真宗本願寺派為例〉，《圓光佛學學報》，第31期，頁92。
- 23 松金公正：〈殖民地時期日本佛教對於臺灣佛教「近代化」的追求與摸索——以曹洞宗宗立學校為例〉，《臺灣文獻》，第55卷第3期，頁65。
- 24 張珣認為：日本殖民政府的宗教政策對臺灣佛教的影響，不同於日本佛教對臺灣人民的影響，也不同於日本佛教對臺灣佛教的影響，此三者必須加以區分。多數臺灣學者與中文文獻強調的是日本佛教對臺灣民眾的影響不大。張珣：〈臺灣佛教史研究及其當代性：兼評 Charles Jones *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990* 與江燦騰《臺灣佛教史》〉，《臺灣史研究》，第16卷第3期（2009年9月），頁169。
- 25 大野育子：〈日治時期佛教菁英的崛起：以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心〉，淡江大學歷史學系碩士論文（2009年1月），摘要。
- 26 「本土傳統僧侶」和新一代「佛教菁英」其特色不同，「本土傳統僧侶」他們是赴中國剃度受戒，重視佛教戒律，而「佛教菁英」赴日接受高等佛教教育，深受日式佛教影響。大野育子：〈日治時期佛教菁英的崛起：以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心〉，淡江大學歷史學系碩士論文（2009年1月），頁159-160。
- 27 「佛教菁英」崛起不久，昭和6年（1931）發生「九一八事變」，日本進入所謂15年戰爭，在逐漸斬踏進戰時體制的時段之中，臺灣的宗教信仰再度的被日人所介入。鑑於局勢日緊，總督府開始重新策劃臺灣人「國家精神」的培養課題，之後官方以各種活動來弘揚「國家神道」。大野育子：〈日治時期佛

- 教菁英的崛起：以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心》，淡江大學歷史學系碩士論文（2009年1月），頁158。
- 28 藍吉富：〈「新漢傳佛教」的形成——建國百年臺灣佛教的回顧與展望〉，《弘誓雙月刊》，第120期，頁20。
- 29 李添春、曾景來、林秋梧等，在治學方面受到日本佛教學界啟發與影響，他們或翻譯日本佛教界學術論著，或善用日本學者研究，以豐富臺灣佛教研究成果，並提供佛教改革養分，使臺灣佛教脫離神佛混雜、思想貧瘠的階段。邱敏捷：〈李添春的行誼及其對臺灣佛教之研究〉，《高雄文獻》，第9卷第1期（2019年6月），頁35、39、48；江燦騰著：《臺灣當代佛教》（臺北：南天書局，1997年1月，初版），頁75。
- 30 日治時期赴日留學的臺灣弟子，大部分透過曹洞宗或臨濟宗管道而前往。但因戰前臨濟宗並沒有設立大學，曹洞宗有政府認可的私立駒澤大學，日治時期就讀於駒澤大學的臺灣學生共有51名，其中13名為「臺灣佛教中學林」的畢業生，他們先在臺灣完成3年的課程後，再轉入日本內地5年制中學，最後投考駒澤大學。此外，多達28位學生是來自臺灣各地寺院，可以說是各寺住持特地去栽培的未來接班人。邱敏捷：〈李添春的行誼及其對臺灣佛教之研究〉，《高雄文獻》，第9卷第1期（2019年6月），頁35；大野育子：〈日治時期佛教菁英的崛起：以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心〉，淡江大學歷史學系碩士論文（2009年1月），頁157。
- 31 藍吉富：〈「新漢傳佛教」的形成——建國百年臺灣佛教的回顧與展望〉，《弘誓雙月刊》，第120期，頁27-28。
- 32 戴寶村：〈解嚴歷史與歷史解嚴：高中歷史教科書內容的檢視〉，《臺灣文獻》，第58卷第4期（2007年12月），頁400。
- 33 江燦騰：〈通識視野下的臺灣佛教傳統與現代變革〉，《北臺灣通識學報》，第5期（2009年7月），頁158。
- 34 於此時期，禪修和靈驗型的佛教在臺灣大行其道，西藏密教、南傳禪法、新興修行團體，都趁勢在臺灣社會擴張其影響力；以印順法師的人間佛教思想為指導的社會關懷之實踐方向，逐漸為知識份子所接納，並在佛教婦女的戒律改革和環保方面取得重大發展。蔡維民：〈全球化趨勢下臺灣佛教之回應〉，《新世紀宗教研究》，第1卷第2期（2002年12月），頁43。
- 35 釋傳法：〈人間佛教的社會運動：一個當代臺灣佛教史的考察〉，《弘誓雙月刊》，第54期（2001年12月），頁20。
- 36 陳家倫：〈面對外來佛教——佛教全球化對臺灣漢傳佛教僧尼的影響〉，《新世

- 紀宗教研究》，第16卷第1期（2017年9月），頁73、75-76。
- 37 翁仕杰：〈臺灣佛教的自我定位〉，《佛教圖書館館刊》，第44期（2006年12月），網址：<http://www.gaya.org.tw/journal/m44/44-main9.htm>，下載日期：2021年5月10日。
- 38 陳家倫：〈面對外來佛教——佛教全球化對臺灣漢傳佛教僧尼的影響〉，《新世紀宗教研究》，第16卷第1期，頁82。
- 39 侯坤宏著：《論戰後臺灣佛教》，頁21-29。
- 40 藍吉富：〈「新漢傳佛教」的形成——建國百年臺灣佛教的回顧與展望〉，《弘誓雙月刊》，第120期，頁17。
- 41 陳家倫：〈面對外來佛教——佛教全球化對臺灣漢傳佛教僧尼的影響〉，《新世紀宗教研究》，第16卷第1期，頁83。
- 42 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），封底頁介紹。
- 43 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183-184、220。
- 44 大谷光瑞足跡遍及大連、青島、上海、南洋，最後來到臺灣。大谷光瑞在臺灣活動即本文所探討的，以「逍遙園」為中心，以產業開發為第一。他對「熱帶農業」十分關心，出任「熱帶產業調查會」委員，以謀求臺灣產業獨立自主。還親授自己的學生農業課程與知識。大谷光瑞關心「熱帶農業」是基於「農為國本」的中心信念，他在臺灣對稻作、製茶、製糖、製材親自動手。還就任「熱帶產業調查會委員」，設立「臺灣拓殖社」，積極倡導臺灣產業振興。柴田幹夫著·闕正宗譯：〈大谷光瑞與臺灣——以「逍遙園」為中心〉，《法印學報》，第4期（2014年10月），頁181、183、195。
- 45 江燦騰：〈通識視野下的臺灣佛教傳統與現代變革〉，《北臺灣通識學報》，第5期，頁145。
- 46 這裡所說「雙源匯流」的現象：指的是它既有源自明清時代早期，由中國大陸傳入臺灣後，已逐漸在地化的「漢傳佛教」源流，並在1949年時，又再度與另一波大舉跨海逃難到臺灣發展（其中又以來自江浙籍的僧侶為最大宗）的「漢傳佛教」的新源流，相互匯流和不斷辯證發展，於是逐漸構成戰後臺灣本土「漢傳佛教」的新主體。江燦騰：〈現代性與本土性的詮釋辯證——二戰後臺灣「漢傳佛教」歷史的新局開展及其在地轉型問題〉，《北臺灣通識學報》，第7期（2011年4月），頁5、7、19。
- 47 大野育子：〈日治時期在臺日僧與臺籍弟子之關係初探：以新竹寺佐久間尚孝

- 和朱明朝為中心),《臺灣學研究》,第15期(2013年2月),頁67、90-91。
- 48 卓遵宏、侯坤宏主訪:《臺灣佛教一甲子:吳老擇先生訪談錄》(臺北縣:國史館,2003年12月,初版1刷),書名頁後頁。
- 49 〈聖嚴法師生平略傳〉,網址:[https://greatvow.dila.edu.tw/?page\\_id=44](https://greatvow.dila.edu.tw/?page_id=44),下載日期:2021年9月28日。
- 50 〈惠敏法師〉,網址:<https://www.ddc.com.tw/author.php?id=63>,下載日期:2021年9月28日。
- 51 李明峻認為,由此可以推知日本帝國本身的近代化步伐並沒有比臺灣快多少,對於以西方文化為主體的近代文明,在許多時候日本的執政當局也仍在學習摸索中。因此,有些時候臺灣也成了日本在近代文明發展過程中一個重要的實驗場。李明峻:〈《近代國家的摸索與覺醒——日本與臺灣文明開化的進程》書評〉,《臺灣國際研究季刊》,第2卷第4期(2006年冬季號),頁206、211-212。
- 52 松金公正:〈殖民地時期日本佛教對於臺灣佛教「近代化」的追求與摸索——以曹洞宗立學校為例〉,《臺灣文獻》,第55卷第3期,頁65。