

**The Change of the Shinshu Otani-ha's Missions in
Taiwan:
Focusing on a term from the beginning of the
Japanese Colonial Period to the time of a Formation
of the Taihoku Betsuin**

Matsukane, Kimimasa
Utsunomiya University

Abstract

I researched about the change of Shinsyu Otani-ha's missions in Taiwan during the Japanese colonial period. In my thesis, I would analyze its missions from the beginning of the Japanese colonial period to the time of a formation of Taihoku Betsuin which played an important function of its religious activities.

A statistic analysis referring the number of temples or its believers showed that the Otani-ha took the Taiwanese as a main target of its missions at first, however, after the Taisho era, its believers were almost the Japanese. Comparing to other religious groups such as the Jodo-Shinshu Honganji-ha or the Souto-shu, the Shinshu Otani-ha could not increase its number of believers from the Meiji era to the Taisho era. After that, the Otani-ha gradually increased its believers and spread its influences. One of the main

reasons of the Otani-ha's success was to change its object from the Taiwanese to the Japanese.

I would show that the historical development of the Otaini-ha's missions in Taiwan was made up of five terms as below.

- 1) the term of a preparation: from sending the missionaries to form the Taiwan branch.
- 2) the term of an establishment: to start that the Taiwan branch played an important function.
- 3) the term of a development: to make a new diocese to join a Taiwan mission and a South-China mission.
- 4) the term of a reduction : to falsely make a new diocese caused a confuse of its control.
- 5) the term of a regeneration: to make a point of the Japanese as a main target of its missions.

殖民地時期真宗大谷派在台灣佈教的演變

— 台北別院落成的象徵意義 —

松金 公正

宇都宮大學國際學部

摘 要

本稿以研究殖民地的佈教研究中，普遍被認為和殖民統治勢力最接近的真宗大谷派為目的，並藉由參考教派和殖民政府雙方留存的史料，考察當時台灣歷史的變遷。並且將台灣殖民統治初期至台北別院成立為止，劃分為四個時期。以釐清各個時期的特徵為主要目的。另外，大谷派這個教派在中國及朝鮮的佈教活動雖然作為其他教派的先驅，但以在台灣佈教活動來看，或許可說是相對傾向於消極。換言之，觀察同一教派的活動不能僅限於一個地區，將著眼點放在東亞來考量有其必要性。

關鍵詞：準備期、確立期、展開期、縮小期、再生期

前言

一 大谷派的台灣佈教史研究

- (1)大谷派的海外佈教史研究
- (2)研究大谷派台灣佈教史的意義

二 大谷派在台灣佈教的量性分析

- (1)大谷派台北別院
- (2)寺院、說教所的設置與大谷派教線的盛衰
- (3)信徒人數的變化

三 自殖民地統治初始至台北別院成立期間，大谷派在台灣佈教活動的演變

- (1)自出張佈教至成立台北寺務出張所
- (2)取得末寺帶動教線擴張
- (3)台北寺務出張所扮演的角色
- (4)從台灣佈教摸索台灣、南清佈教的新可能性
- (5)地方政廳對佈教使的批評與評價
- (6)蘭陽寺與台北別院的成立

結語

前言

過去，筆者曾經以在日本殖民地時期，「來到台灣後的日本佛教各宗派如何展開佈教活動」為主題，針對曹洞宗¹、臨濟宗妙心寺派²、淨土宗³等主要對象，加以分析探討。在先行研究的考察中，認為在統治殖民地的過程裡，佛教勢力的佈教活動在對殖民地人民的「同化」、「教化」、以及「皇民化」⁴等方面扮演了重要角色。筆者進行此一探討，目的之一即在掌握各項佈教具體內容，藉此對佛教勢力的佈教活動加以重新定位。

關於日本佛教在台灣佈教活動，過去一般分析如下，(1)以居住在台灣的內地人（日本人）為主，基本上未能吸引本島人（台灣本土人民）成為信徒。(2)與殖民地統治有密切關連，在「同化」、「教化」、「皇民化」上達成某種任務。(3)二次大戰後，因佈教使撤離台灣佈教活動也隨之中斷。

¹ 松金 2000。

² 松金 2001。

³ 松金 2002a、松金 2002b。

⁴ 昭和 10（1935）年代在台灣推行的政策。尤其是以使用日語為主軸，試圖藉由落實普通教育、更改姓名、參拜神社等，來同化台灣人、使其日本化。從事台灣之國家神道相關研究的蔡錦堂指出，「在昭和 10 年代，以天皇為最高點來強化國民精神涵養、亦即在『皇民化』時期，與改造國民精神息息相關的強調國家神道、以及控制本土宗教的宗教政策問題等等，此類相關研究為全面理解該時期的統治政策－皇民化政策所不可或缺的」（蔡 1994:5），他並且以研究殖民地神道史的立場，強調皇民化與殖民地宗教政策的緊密性。另外，研究佛教之戰爭責任的菱木政晴也指出，「教團原本並未傳佈其本義的親鸞的佛教，但是仍然對於推動皇民化政策、扮演與殖民地及佔領地區的本地統治階層之間的橋樑、以及宣撫工作等，具有極大貢獻」（菱木 1998:131），他並認為牽扯佛教勢力的宗教政策與皇民化之間有密切結合。確實，分析國家神道是理解皇民化政策時所不可或缺的，只不過，在佛教方面，即使真如菱木所指出一般，日本佛教勢力對於皇民化政策有所協助與貢獻，但是此種協助與貢獻是否與統治政策產生直接連結，仍需進一步深入探討才是。

但是，若撇開這些事情與佈教活動之間的關連不談，在逐一分析各項事例之後，種種複雜且重要的現象，便會漸趨明朗。

比方說，在日本開始殖民地統治當時，各宗派均以教化台灣本島人民為目標。但是，在日本統治殖民地 50 年期間，對於多數宗派而言，對本島人民佈教一事未必總是受到重視。⁵再者，在一開始統治殖民地時，所謂重視對本島人佈教的方針，並非由日本方面的本山宗務當局等來主導，亦即決定過程並非「上意下達」；當時各宗派以從軍佈教的延伸形式來到台灣，由從事佈教的僧侶們向本山提出報告或呈報，以「由下向上」的方式提出佈教方針，而後再形成宗派在整體佈教策略上的具體成果。⁶另外，在教化本島人民的過程中佔有重要地位的社會事業方面，並非一開始即設有既定模式，而是再三嚐試並修正錯誤，然後逐步推動實施的。⁷至於教育事業方面，以當時環境而言未必能獲得本山宗務當局或是宗議會的全面性支援，在經營上經常遭遇困難。⁸

在瞭解上述事況之後，筆者心中不禁有所疑問，日本佛教各宗派的佈教活動或是佈教過程中的種種活動，究竟在「同化」、「教化」、以及「皇民化」的過程中，是否在統治殖民地一事上總是扮演重要角色呢？

想要釐清相關問題點，有必要瞭解日本的佛教勢力與台灣殖民地

⁵ 松金 1998:26-30。

⁶ 松金 2002b:106-107。

⁷ 松金 1999b:6-29。按：本稿為筆者於 1999 年 3 月 5、6 日，在台北中央研究院民族學研究所所舉辦的中型研討會（宗教傳統與社會實踐）上提出報告時，會場所發放的小冊子內容。

⁸ 松金 2003:267-282。與松金 2004：70-85。按：在松金 2003 中，針對 1916 年至 1928 年的曹洞宗教育事業經費變遷加以考察；在松金 2004 中，則將年代範圍擴大至 1915 年至 1937 年，經潤飾與修改後並翻譯為中文版。

統治機構之間的關聯性。另外，如同下一章節所述，在日本佛教的東亞佈教過程中，被認為與國家權力和殖民地統治之間關係最為密切的是淨土真宗，尤其是真宗大谷派（以下簡稱大谷派），因此針對大谷派加以考察有其重要性。只不過，到目前為止關於大谷派在台灣的活動並未獲得充分考察與探討。再者，筆者本身過去對於大谷派也未進行分析研究。

因此，本文以大谷派在台灣佈教活動為核心，進行以下分析探討。首先，參考先行研究的考察結果，整理出大谷派在台灣佈教活動在研究上的意義。接著，列舉出殖民地時期大谷派在台灣推動的佈教活動，歸納出其特色。

一 大谷派的台灣佈教史研究

（1）大谷派的海外佈教史研究

針對真宗大谷派在日本以外地方的佈教，相關先行研究甚多，如佐藤三郎⁹、小島勝¹⁰、木場明志¹¹、高橋勝¹²、江森一郎¹³、北西弘¹⁴、菱木政晴¹⁵等，但與台灣相關者則相對較少。¹⁶這些先行研究在考察

⁹ 佐藤 1963、1964。

¹⁰ 小島、木場 1992 等。小島主要針對本願寺派進行考察。

¹¹ 木場 1987a、1987b，木場、桂華 1988，木場 1990a、1991、1992、1995、2000、2003 等，另有多部論述。

¹² 高橋 1987。

¹³ 江森·孫 1994。

¹⁴ 北西 1994。

¹⁵ 菱木政晴以佛教之戰爭責任的觀點，針對教團對戰爭的協助與海外佈教等的關係多有批判。大谷派的相關主要研究，有菱木 1993、1998 等。

¹⁶ 藤井健志指出，關於日本佛教在東亞佈教活動的研究資料中，以中國和朝鮮半島為對象地區的研究較多，而以中國東北部或台灣為對象地區的研究則較少（藤井 2000:50）。另外，在藤井 1999 中對於日本佛教的東亞佈教史研究有概略描述。

上，均以大谷派在朝鮮半島和中國大陸的佈教活動以及教育事業的推廣為主軸。

在各先行研究當中，探討最為細膩、且連同戰爭責任的問題在內透過多重觀點來考察者，首推木場明志。¹⁷木場在分析大谷派對中國東北地區的佈教之後，針對國家（日本）與大谷派之間的關係表示，「在真宗大谷派在中國東北部的開教事業中，近代日本國家大陸政策的推動佔有重要地位」¹⁸，他並指出「在日本軍的軍事鎮壓之後，日本的僑工人士與其家族即與利權結合並前往定居，軍中雜勤人員、商工人士、家屬便成為佈教對象，而部份在該地工作的中國人與朝鮮人也成了安撫的對象」。¹⁹

另外，木場認為「在亞洲的『開教』²⁰事業的依據與準則，是政

與台灣有關的大谷派佈教活動的相關研究中，佐藤三郎在探討廈門事件時指出，「深切體認到一點，想要掌握台灣就必須對福建省保持特別堅定的立場」（佐藤 1963:232），他提到當時的台灣與福建之間的關係，並分析了廈門東本願寺佈教所在火災中燒毀的問題，但對於大谷派在台灣佈教活動並未加以探討。

¹⁷ 除專題研究論文之外，木場明志也在宗門所發行雜誌《真宗》上，記述了海外佈教研究到目前為止的過程以及問題點（木場 1990b），該篇文章後又收錄於《宗門近代史の檢証》中（木場 2003）。另外，關於大谷派在台灣佈教活動中的作法等，他也在以中日甲午戰爭為核心的考察中有所提及（木場 1995）。

¹⁸ 小島、木場 1992:128（原載木場 1991:99）。

¹⁹ 小島、木場 1992:129-129（原載木場 1991:99）。

²⁰ 所謂「開教」，小島認為「指的是將日本佛教的教誨與教義，推廣至尚未普及的地區」（小島、木場 1992:7），不過就宗門史的立場而言，多稱海外佈教一事為「開教」。木場認為「開教」的定義是「對在外國的日本僑民與當地外國人的佈教」（木場:2003:133），其根據來自 1906 年 8 月 25 日制定的〈海外開教條規〉（《宗報》56、本山文書課、1906 年 8 月 30 日、告達第十三號）的第 1 條「海外開教之目的，係為向居留外國之帝國臣民或外國人民宣揚本宗二諦之教義，使其得享今世與來世之福報。」，木場認為因此條例之制定，「定義終於明確」（木場 2003:133）。關於開教一詞的定義以及其中隱含的問題點，除筆者曾提出若干陳述（松金 1999a:192-194）之外，也有許多研究者提出探討，但是有關大谷派之部份，仍以小島、木場（1992:7-8）、木場（2003:133）較具參考價值。本文中

府或軍部所推行的大陸政策下，主張擴張國權與發揚國威的亞洲侵略行爲。開教事業符合國家利益，在推動上有時甚至領導國家利益」，²¹另一方面他也指出「在亞洲的諸多地區，在從事『開教』事業的人們的經營下，對於各地區的歷史社會、教育與文化動向造成重大的影響，隨時都形成新改變」。²²關於此一探討的意義，木場認爲「亞洲從前近代進入近代時，亞洲『開教』曾經一度配合大日本帝國時代的侵略行爲，但此事卻被認爲不值得探討，我試圖對『開教』過程進行動態上的掌握，藉此強調不探討此事之錯誤」。²³另外，在《宗報》等大谷派發行的雜誌再版時，所附加的別卷《宗門近代史の檢証（宗門近代史の檢證）》中所收錄的〈開教－国威擴張に対応した海外開教事業－（開教－配合擴張國威的海外開教事業－）〉一文中也提到「就敗戰前的海外開教來看，擴張教線的輝煌偉業下，實有從事開教者之千辛萬苦；以配合侵略亞洲一語將其抹殺，其中實另含諸多情由」。²⁴

可以推知，此種立場若放在被佈教的亞洲諸國與地區是有令人難以接受的部份。但是，持有此一看法者並非僅木場一人，藤井健志也指出「在追究戰爭責任的相關研究當中，傾向只提及佛教教團與戰爭有關的一面。雖然此一傾向本是理所當然，但是佛教在戰前的海外佈教其實十分多元化，關於此點也應加以思考才是」。²⁵對於各宗派在戰前的海外佈教活動若略加考察，便容易陷入一種相反的立場，而贊美先人的努力或遠大志向，或是在現代觀點下對戰爭責任下評斷；相對

除引用他文或必須格外強調處之外，均以「海外佈教」或「佈教」等二字眼來表示。

²¹ 小島、木場 1992:321。另外，該書〈後記〉（321-323）爲木場所撰寫。

²² 同前註 21。

²³ 同前註 21。

²⁴ 木場 2003:134。

²⁵ 藤井 2000:54。

的，首先應調查各宗派在當時究竟有何作為，可惜講究此種觀點的立場在過去的海外佈教研究中略顯欠缺，這種觀點是解讀近代日本的一種指標，也是重新理解各宗派海外佈教的基礎作業，對此筆者亦深有同感。

(2) 研究大谷派台灣佈教史的意義

本文以上先對大谷派在台灣佈教的相關先行研究略做描述，這麼做的用意何在？這是因為如同藤井所指出的，在海外佈教的整體研究當中，確實呈現一種傾向—與台灣相關的研究較少。²⁶而其中關於大谷派在台灣佈教活動的研究，幾乎從未被觸及。

最明顯的例子，應該就是上述《宗門近代史の檢証》中，由木場所撰寫的關於海外佈教的論述了。²⁷該書中回顧了大正時期之前大谷派在各領域的活動。其中回顧的對象之一是佈教活動的地理範圍，木場雖然認為「要縮小範圍為對亞洲的海外開教」，²⁸但是實際上書中所論及者僅中國、中國東北地區、以及朝鮮，要藉此書完全掌握在台灣佈教的完整情況是非常困難的。

另外，菱木的《解放の宗教へ（解放的宗教）》一書中所收錄的文章〈日本仏教による植民地布教—東西本願寺教団の場合（日本佛教的殖民地佈教—以東西本願寺教團為例）〉的第 2 章的標題為〈朝鮮佈教、滿州佈教、台灣佈教〉。²⁹乍看之下台灣似乎包含其中，但是實際上幾乎不見關於台灣佈教的具體描述。³⁰另外在該書中，不

²⁶ 藤井 2000:50。

²⁷ 真宗大谷派宗務所出版部 2003、木場 2003。

²⁸ 木場 2003:133。

²⁹ 菱木 1998:138。

³⁰ 菱木 1998:138-143。按：本稿為重新刊載之版本，原文以〈東西本願寺教団の植民地布教（東西本願寺教團的殖民地佈教）〉（菱木 1994）為題，收錄於《岩波

論是被評價為「對真宗大谷派到一九三一年為止的殖民佈教有概略描述」³¹—由都築淳所撰寫的〈大正期大谷派「海外開教」の問題（大正時期大谷派「海外開教」の問題）〉，³²或是〈昭和初期大谷派「海外開教」の問題（昭和初期大谷派「海外開教」の問題）〉，³³在內容中引用台灣佈教相關資料的記述均非常少。

究其原因之一，可能是在《本山事務報告》、《常葉》、《宗報》等宗門相關史料中，有關台灣的記述和其他地區相比本就較少。因此，從史料中較難以看出大谷派在戰前對台灣佈教的積極態度。如同前面所提及，針對日本佛教各宗派在亞洲的佈教活動，研究的重點明顯呈現一種傾向，不是追究教團的戰爭責任或戰爭犯罪，就是彰顯那些不會遭到批判的佈教先人們的苦難。因此很自然的，從事研究的多是宗門內部的研究者，而宗門內部所保留的史料就成了研究時的主要分析對象。結果，往往因此以為台灣相關史料數量極少、考察活動也較不蓬勃。另一方面，參考台灣所保留的資料來研究日本佛教在台灣佈

講座 近代日本と植民地（岩波講座 近代日本與殖民地）》4〈統合と支配の論理（統合與支配的論理）〉（岩波書店，1993，157-175）中。本稿首次刊載時的第2章標題為〈朝鮮と満州への布教（對朝鮮與滿州的佈教）〉（164-167），其中小節標題為〈1 朝鮮佈教〉、〈2 滿州佈教〉，內容以皇民化的觀點等來探討大谷派在朝鮮與滿州地區的佈教活動。但是，當後來本稿又以〈日本仏教による植民地布教（日本佛教的殖民地佈教）〉為題，重新刊載於《解放の宗教へ（解放的宗教）》一書中時，第2章的標題則改為〈朝鮮佈教、滿州佈教、台灣佈教〉。不過，兩稿除字句修正之外，在內容上幾乎相同。

³¹ 菱木 1998:140（原載，菱木 1993:166）。

³² 都築：1986。本稿為刊登於真宗大谷派教學研究所編〈特集 資料・真宗と国家Ⅱ 1912～1926<大正期篇>（特集 資料・真宗與國家Ⅱ 1912～1926<大正期篇>）〉（《教化研究》92、93，真宗大谷派宗務所，1986）中的「概觀」著述之一。另外，都築在正文中表示他「鎖定『中國、朝鮮』，翻閱各筆資料考察大正時期大谷派的『海外開教』」（都築 1986:316），可以感受到都築的企圖與菱木所描述的「殖民地佈教的概觀」之間，存在些許差異。

³³ 都築：1988。真宗大谷派教學研究所 1986:669-683。

教活動，這件事一直以來幾乎不會被日本的研究者提及。在中國東北等地方，研究者提出的許多研究，使用的資料都是一些包含實地調查在內的當地史料，³⁴或許在台灣也應該以同樣方法來收集史料才對。

因此本文的參考對象有二類，一是日本方面保留的《本山事務報告》、《常葉》、《宗報》等宗門發行的雜誌，一是台灣方面保留的台灣總督府文書等行政文書，本文將綜合二者以進行考察。至於考察的時間範圍，則是自大谷派開始在台灣佈教起，直到大谷派的佈教根據地台北別院成立、並建立台北別院的主殿為止。在這一段時間內，究竟大谷派進行了哪些佈教相關活動？又因此形成大谷派與其他宗派之間的何種差異？本文將以相關的問題探討為核心，闡明大谷派在台灣佈教過程的特色，並進一步考察各時期劃分的可能性。

二 大谷派在台灣佈教的量性分析

(1) 大谷派台北別院

西門町是台北地區年輕人聚集的鬧區。在日本殖民地時期，舊台北城內處處可見殖民地統治機構，萬華地區則是台灣本島人自古居住之地，而西門町的地理位置恰在兩地中間，餐飲店等商業設施聚集。現在，本區也常見日本觀光客到訪，但卻鮮少人知道，在殖民地時期這附近存在真言宗、淨土真宗本願寺派、真宗大谷派、日蓮宗等諸多日本佛教的宗教設施。例如，在西門町有一座名叫「獅子林商業大廈」

³⁴ 木場 2005。木場為此類研究者的代表性人物，獲得「平成 13 年度～平成 16 年度科學研究費補助金（基盤研究(B)-(1)）」的〈殖民地期中国東北地域における宗教の総合的研究（殖民地時期中國東北地區宗教的綜合研究）〉即以 1932～1945 年的中國東北地區為對象，分析當時進入該地區的日本各宗教與當地本土宗教的動向，研究目的在於探討該地區宗教的整體面貌，該研究以前所未有的大規模進行實地調查，藉此收集相關資料。該研究課題的相關論述，已出版者為木場 2002a、木場 2002b 等，今後可望再提出更豐富的研究成果。

的大樓，該大樓周邊就是大谷派在台灣佈教的根據地—台北別院（照片 1）當時的興建地點。

照片 1、真宗大谷派台北別院本堂<1936（昭和 11）年 11 月 7 日，遷佛遷座式>



〔出處：《南瀛佛教》15-1，南瀛佛教會，1937（昭和 12）年 1 月 1 日〕

此建築物在戰後由中華民國政府接收並繼續使用，因此戰後的台灣人民對此建築物仍有印象。此段過程在他篇論述中另有探討³⁵，這是當時台灣唯一一座被稱爲「純印度式」³⁶的寺院，大谷派能夠興建如此雄偉建築，其勢力之大不得而知。以下首先將針對大谷派在殖民地時期所興建的寺院與說教所的數量，以及獲得的信徒人數等的變化

³⁵ 松金 2006。

³⁶ 江木生〈仏教各宗の台湾伝来と変遷及現勢（佛教各宗の台灣傳來與變遷及現勢）〉（《台灣佛化》1-1:14-19，台灣佛化青年會，1937），18 頁。

情況來加以探討。

(2) 寺院、說教所的設置與大谷派教線的盛衰

以下表 1、「1898（明治 31）年～1942（明治 17）年，大谷派所屬寺院、教務所、說教所數的變化」，以及表 2、「1898（明治 31）年～1942（明治 17）年，大谷派與本願寺派所屬信徒人數的變化」，係參考《台灣總督府統計書》³⁷之數據，針對大谷派在台灣所興建的寺院與說教所等的數量以及獲得的信徒人數，將 1898（明治 31）年至 1942（昭和 17）年間各年度的增減情形歸納成表格。雖然這些僅為《統計書》上的數據記錄，未必完全符合事實，但仍可從中掌握大致上的傾向。以下將根據這些數據來加以探討。

表 1、1898（明治 31）年～1942（明治 17）年，大谷派所屬寺院、教務所、說教所數的變化

	寺院	設立地	教務所	說教所	設立地	住持	佈教師
1898(明治 31)年	-		8	22	不詳	-	11
1899(明治 32)年	-		3	16	不詳	-	11
1900(明治 33)年	-		1	15	不詳	-	9
1901(明治 34)年	-		4	17	不詳	-	26 ^{註 2}
1902(明治 35)年	-		1	15	不詳	-	22 ^{註 2}
1903(明治 36)年	0		0	6	不詳	0	5

³⁷ 台灣總督府官房調查課。以下簡稱《統計書》，相關細節請參照表 1、表 2 的註記。

1904(明治 37)年	0		0	5	不詳	0	4
1905(明治 38)年	0		0	5	不詳	0	6
1906(明治 39)年	0		0	4	不詳	0	4
1907(明治 40)年	0		0	4	不詳	0	5
1908(明治 41)年	0		0	3	北、宜、南各 1	0	5
1909(明治 42)年	0		0	3	北、宜、南各 1	0	5
1910(明治 43)年	0		0	3	北、宜、南各 1	0	5
1911(明治 44)年	0		0	3	北、宜、南各 1	0	5
1912(明治 45)年	0		0	3	北、宜、南各 1	0	5
1913(大正 2)年	0		0	3	北、宜、南各 1	0	5
1914(大正 3)年	0		0	3	北、宜、南各 1	0	3
1915(大正 4)年	0		0	3	北、宜、南各 1	0	5
1916(大正 5)年	0		0	3	北、宜、南各 1	0	4
1917(大正 6)年	0		0	3	北、宜、南各 1	0	4
1918(大正 7)年	0		0	3	北、宜、南各 1	0	3
1919(大正 8)年	0		0	3	北、宜、南各 1	0	4
1920(大正 9)年	0		0	3	北、宜、南各 1	0	4
1921(大正 10)年	1	北 1	0	2	宜、南各 1	3	2
1922(大正 11)年	2	北、宜各 1	0	1	南 1	5	1
1923(大正 12)年	2	北、宜各 1	0	1	南 1	6	1

1924(大正 13)年	2	北、直各 1	0	2	中、南各 1	6	2
1925(大正 14)年	2	北、直各 1	0	2	中、南各 1	5	2
1926(大正 15)年	2	北、直各 1	0	4	竹、中、南、高各 1	6	4
1927(昭和 2)年	2	北、直各 1	0	5	竹、中、南各 1，高 2	6	6
1928(昭和 3)年	2	北、直各 1	0	5	竹、中、南各 1，高 2	7	5
1929(昭和 4)年	2	北、直各 1	0	6	北、竹、中、南各 1，高 2	8	5
1930(昭和 5)年	2	北、直各 1	0	6	北、竹、中、南各 1，高 2	8	5
1931(昭和 6)年	2	北、直各 1	0	7	北、竹、中各 1，南、高各 2	9	6
1932(昭和 7)年	2	北、直各 1	0	7	北、竹、中各 1，南、高各 2	10	6
1933(昭和 8)年	2	北、直各 1	0	8	竹、中各 1，北、南、高各 2	10	8
1934(昭和 9)年	2	北、直各 1	0	8	竹、中各 1，北、南、高各 2	10	8
1935(昭和 10)年	2	北、直各 1	0	8	竹、中各 1，北、南、高各 2	12	8
1936(昭和 11)年	2	北、直各 1	0	9	中 1，北、竹、南、高各 2	12	9
1937(昭和 12)年	4	北、直、金、高各 1	0	10	高 1，北、竹、南各 2，中 3	11	12
1938(昭和 13)年	5	北、直、金、中、高各 1	0	9	高 1，北、竹、中、南各 2	13	11
1939(昭和 14)年	5	北、直、金、中、高各 1	0	11	高、花各 1，北、竹、南各 2，中 3	12	13
1940(昭和 15)年	5	北、直、金、中、高各 1	0	12	高、花各 1，北、南各 2，竹、中各 3	14	12
1941(昭和 16)年	5	北、直、金、中、高各 1	0	12	高、花各 1，北、南各 2，竹、中各 3	28	12
1942(昭和 17)年	5	北、直、金、中、高各 1	0	13	高、花各 1，北、南各 2，竹 3，中 4	80	16

資料來源：各年度《台灣總督府統計書》(台灣總督府官房調查課)

註 1) 有關《台灣總督府統計書》，現存資料為〈第一統計書〉〈1897（明治 30）年份〉至〈第四十六統計書〉〈1942（昭和 17）年份〉（國立中央圖書館台灣分館藏）。但是，由於〈第一統計書〉中並無寺院與說教所的相關統計，因此上表採用〈第二統計書〉以後之數據。

註 2) 1901（明治 34）～1902（明治 35）年的統計中，大谷派與本願寺派合稱為「真宗」。

註 3) 設立地欄內地名簡稱的全名如下，北：台北，宜：宜蘭，金：金瓜石，竹：新竹，中：台中，南：台南，高：高雄，花：花蓮。另外，僅憑《統計書》中所記載每一地區的設立數字統計，仍有部份設立地無法確認，因此另外參考《台灣寺院名簿》（真宗大谷派組織部提供）。

表 2、1898（明治 31）年～1942（明治 17）年，大谷派與本願寺派所屬信徒人數的變化

	大谷派信徒人數					本願寺派信徒人數				
	內地人	朝鮮人	本島人	外國人	合計	內地人	朝鮮人	本島人	外國人	合計
1898 (明治 31)年	579	-	11,768	-	12,347	1,780	-	8,260	-	10,040
1899 (明治 32)年	758	-	7,029	-	7,787	2,848	-	7,569	-	10,417
1900 (明治 33)年	1,546	-	7,707	-	9,253	2,096	-	9,544	-	11,640
1901 (明治 34)年	6,194	-	45,424	-	51,618	6,194	-	45,424	-	51,618 _{註 2}
1902 (明治 35)年	6,231	-	39,776	-	46,007	6,231	-	39,776	-	46,007 _{註 2}
1903 (明治 36)年	1,426	-	3,577	-	5,003	2,485	-	16,899	-	19,384
1904 (明治 37)年	838	-	500	-	1,338	4,779	-	8,996	-	13,775
1905 (明治 38)年	525	-	500	-	1,025	4,235	-	791	-	5,026
1906 (明治 39)年	651	-	504	-	1,155	5,784	-	1,008	-	6,792
1907 (明治 40)年	624	-	504	-	1,128	7,283	-	993	-	8,276

1908 (明治 41)年	624	-	504	-	1,128	8,048	-	631	-	8,679
1909 (明治 42)年	988	-	504	-	1,492	8,298	-	1,092	-	9,390
1910 (明治 43)年	1,313	-	525	-	1,838	7,783	-	1,168	-	8,951
1911 (明治 44)年	1,942	-	483	-	2,425	10,270	-	2,039	-	12,309
1912 (明治 45)年	2,325	-	596	-	2,921	12,999	-	2,241	-	15,240
1913 (大正 2)年	2,090	-	623	-	2,713	14,238	-	2,143	-	16,381
1914 (大正 3)年	1,643	-	613	-	2,256	15,682	-	2,072	-	17,754
1915 (大正 4)年	1,053	-	603	-	1,656	17,050	-	4,001	-	21,051
1916 (大正 5)年	2,615	-	50	1	2,666	22,112	-	1,615	0	23,727
1917 (大正 6)年	2,778	-	200	1	2,979	17,616	-	884	1	18,501
1918 (大正 7)年	2,940	-	200	0	3,140	16,760	-	749	0	17,509
1919 (大正 8)年	4,655	-	200	0	4,855	19,557	-	1,497	0	21,054
1920 (大正 9)年	5,340	-	359	0	5,699	12,179	-	1,683	0	13,862
1921 (大正 10)年	2,770	-	85	0	2,855	12,159	-	1,631	0	13,790
1922 (大正 11)年	2,758	-	57	0	2,815	10,934	-	2,922	0	13,856
1923 (大正 12)年	5,208	-	362	0	5,570	28,585	-	4,292	0	32,877
寺院	2,390	-	300	0	2,690	16,248	-	1,857	0	18,105
說教所	2,818	-	62	0	2,880	12,337	-	2,435	0	14,772
1924 (大正 13)年	6,924	-	417	0	7,341	25,174	-	6,032	0	31,206
寺院	2,990	-	350	0	3,340	11,661	-	1,395	0	13,056
說教所	3,934	-	67	0	4,001	13,513	-	4,637	0	18,150

1925 (大正 14)年	6,338	-	367	0	6,705	24,149	-	5,424	0	29,573
寺院	3,000	-	300	0	3,300	10,870	-	1,840	0	12,710
說教所	3,338	-	67	0	3,405	13,279	-	3,584	0	16,863
1926 (大正 15)年	6,727	-	324	0	7,051	26,457	-	6,154	0	32,611
寺院	2,431	-	252	0	2,683	11,822	-	1,847	0	13,669
說教所	4,296	-	72	0	4,368	14,635	-	4,307	0	18,942
1927 (昭和 2)年	8,724	-	370	0	9,094	28,958	-	3,440	0	32,398
寺院	3,940	-	303	0	4,243	16,080	-	2,417	0	18,497
說教所	4,784	-	67	0	4,851	12,878	-	1,023	0	13,901
1928 (昭和 3)年	9,354	-	380	0	9,734	28,651	-	4,468	0	33,119
寺院	3,938	-	303	0	4,241	15,695	-	3,337	0	19,032
說教所	5,416	-	77	0	5,493	12,956	-	1,131	0	14,087
1929 (昭和 4)年	10,303	-	414	0	10,717	31,491	-	4,757	0	36,248
寺院	4,226	-	328	0	4,554	16,640	-	3,523	0	20,163
說教所	6,077	-	86	0	6,163	14,851	-	1,234	0	16,085
1930 (昭和 5)年	12,034	-	429	0	12,463	33,016	-	6,599	0	39,615
寺院	4,322	-	353	0	4,675	18,128	-	4,926	0	23,054
說教所	7,712	-	76	0	7,788	14,888	-	1,673	0	16,561
1931 (昭和 6)年	12,776	-	430	0	13,206	31,243	-	3,963	0	35,206
寺院	4,324	-	354	0	4,678	16,277	-	2,270	0	18,547
說教所	8,452	-	76	0	8,528	14,966	-	1,693	0	16,659
1932 (昭和 7)年	13,534	2	433	0	13,969	33,973		4,876	0	38,849
寺院	4,329	0	354	0	4,683	18,366	-	3,081	0	21,447
說教所	9,205	2	79	0	9,286	15,607	-	1,795	0	17,402

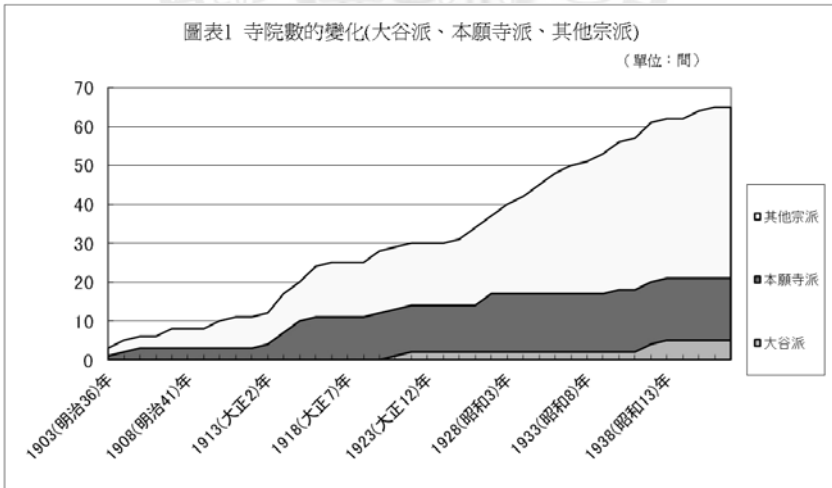
1933 (昭和 8)年	14,371	2	445	0	14,818	33,916	—	5,498	0	39,414
寺院	4,339	0	359	0	4,698	18,128	—	3,685	0	21,813
說教所	10,032	2	86	0	10,120	15,788	—	1,813	0	17,601
1934 (昭和 9)年	15,882	0	444	0	16,326	34,250	—	5,676	6	39,932
寺院	5,840	0	350	0	6,190	15,043	—	3,443	0	18,486
說教所	10,042	0	94	0	10,136	19,207	—	2,233	6	21,446
1935 (昭和 10)年	16,069	1	244	0	16,314	26,690	—	5,341	8	32,039
寺院	5,996	0	145	0	6,141	15,980	—	3,554	0	19,534
說教所	10,073	1	99	0	10,173	10,710	—	1,787	8	12,505
1936 (昭和 11)年	14,181	0	446	0	14,627	36,927	2	4,178	8	41,115
寺院	5,900	0	115	0	6,015	24,997	0	3,126	0	28,123
說教所	8,281	0	331	0	8,612	11,930	2	1,052	8	12,992
1937 (昭和 12)年	20,545	1	16,306	0	36,852	42,912	32	4,346	0	47,290
寺院	10,529	1	14,668	0	25,198	30,705	0	3,458	0	34,163
說教所	10,016	0	1,638	0	11,654	12,207	32	888	0	13,127
1938 (昭和 13)年	18,459	1	15,967	0	34,427	40,775	0	5,096	0	45,871
寺院	11,950	1	15,023	0	26,974	30,675	0	3,636	0	34,311
說教所	6,509	0	944	0	7,453	10,100	0	1,460	0	11,560
1939 (昭和 14)年	19,353		1,779	0	21,132	42,250	0	8,100	6	50,356
寺院	11,939	0	337	0	12,276	31,042	0	3,539	0	34,581
說教所	7,414	0	1,442	0	8,856	11,208	0	4,561	6	15,775
1940 (昭和 15)年	19,482	0	2,170	1	21,653	46,335	0	9,500	0	55,835
寺院	11,487	0	539	0	12,026	35,973	0	5,493	0	41,466
說教所	7,995	0	1,631	1	9,627	10,362	0	4,007	0	14,369

1941 (昭和 16)年	18,151	12	3,543	0	21,706	32,574	54	10,514	20	43,162
寺院	9,487	0	369	0	9,856	21,204	22	5,184	0	26,410
說教所	8,664	12	3,174	0	11,850	11,370	32	5,330	20	16,752
1942 (昭和 17)年	22,843	0	4,627	21	27,491	44,099	30	10,025	0	54,154
寺院	7,253	0	679	21	7,953	23,705	0	5,976	0	29,681
說教所	15,590	0	3,948	0	19,538	20,394	30	4,049	0	24,473

資料來源：各年度《台灣總督府統計書》(台灣總督府官房調查課)

註 1) 有關《台灣總督府統計書》，現存資料為〈第一統計書〉〈1897（明治 30）年份〉至〈第四十六統計書〉〈1942（昭和 17）年份〉（國立中央圖書館台灣分館藏）。但是，由於〈第一統計書〉中並無寺院與說教所的相關統計，因此上表採用〈第二統計書〉以後之數據。

註 2) 1901（明治 34）～1902（明治 35）年的統計中，大谷派與本願寺派合稱為「真宗」。



資料來源：各年度《台灣總督府統計書》(台灣總督府官房調查課)

圖表 1 與圖表 2 是根據《統計書》之資料，將其他宗派、大谷派、與本願寺派的寺院數和說教所數的變化透過圖表來表示。³⁸在圖表中，與大谷派同樣積極在海外佈教、同屬淨土真宗的本願寺派的統計資料也一併列入，這麼做是爲了對本願寺派與大谷派的佈教活動進行數量上的比較，藉此明確掌握在淨土真宗的整體台灣佈教活動中大谷派的相對規模佔比。

首先，從表 1 與圖表 1 來看，大谷派寺院首次被記載於官方資料《統計書》中是 1921（大正 10）年。其他宗派例如本願寺派、曹洞宗、真言宗、淨土宗等，或是在日清戰爭時期即有行動、或是不久即有僧侶跟隨軍隊派遣來台，早就與台灣佈教產生淵源，在殖民地統治初始即已展開佈教活動。相較之下，大谷派開始活動的時間相對較晚³⁹。之後，大谷派陸續在 1922（大正 11）年建立 1 間、1937（昭和 12）年建立 2 間、1938（昭和 13）年建立 1 間，總共擁有 5 間寺院。另外，根據《台灣寺院名簿》⁴⁰與《真宗大谷派寺院教會名簿》⁴¹，可

³⁸ 有關本願寺派以及其他宗派的寺院與說教所數，參考松金 1998:21-26。

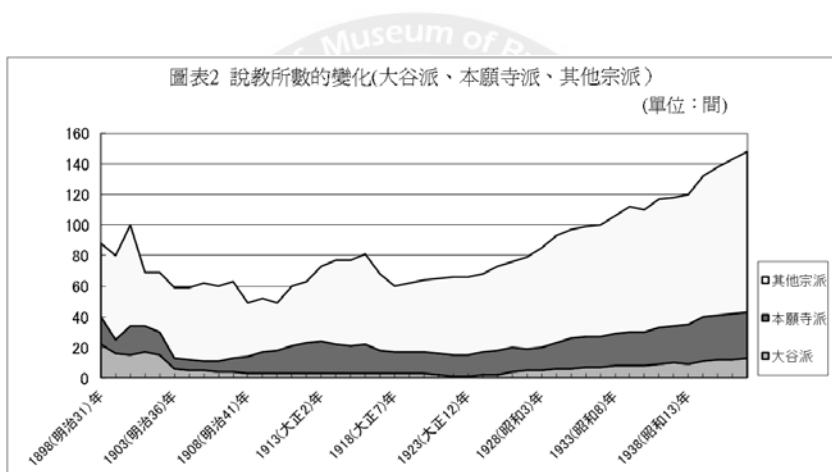
³⁹ 寺院數統計首次出現在《統計書》中爲 1903 年，但事實上本願寺派、臨濟宗妙心寺派、以及日蓮宗均早在 1903 年以前即擁有寺院。另外，曹洞宗在 1904 年、淨土宗在 1907 年、真言宗在 1910 年，即首次出現寺院數的統計資料（松金 1998:25）。

⁴⁰ 1943 年之後所設立的寺院和說教所（佈教所）資料在《統計書》中雖未記載，但已記錄在《台灣寺院名簿》（真宗大谷派組織部提供，編集年份不詳）中。另外，此處所謂「佈教所」係指大谷派在各地設立的佈教據點，不過若是後來獲得總督府等官方機構的承認，並列入《統計書》中，則記錄爲「說教所」；至於大谷派本身所使用的名稱爲「佈教所」或「佈教場」。上述史料爲大谷派所編寫，因此採用「佈教所」一詞。本文以下若採用大谷派所編寫之史料，即稱爲「說教所（佈教所）」，若採用總督府之史料，則稱爲「說教所」。

⁴¹ 《真宗大谷派寺院教會名簿》（大谷大學，1947）中記載有 1949 年 10 月 1 日當時的寺院與說教所（佈教所）資料。此資料雖是戰後再重新編纂出版，其中仍設有「附國外」（344-351）的項目，在〈台灣開教區〉（347 頁）中也記載 25 間寺院與說教所（佈教所）的名稱。由於實質上的佈教活動，隨著日本戰敗而結束（松

以確定直到日本戰敗之前，大谷派在台灣成立的寺院有台北別院、蘭陽寺（宜蘭說教所）、高雄別院（顯德寺）、金瓜石寺、本觀寺（台中）等 5 間，與統計資料相符。

另一方面，從圖表 2 可以窺知在殖民地統治初始時，大谷派積極成立說教所的情形。只不過，在 1903（明治 36）年說教所的數量急速減少，到了 1908（明治 41）年僅剩 3 間。



資料來源：各年度《台灣總督府統計書》（台灣總督府官房調查課）

註) 1901（明治 34）～1902（明治 35）年的統計中，大谷派與本願寺派合稱為「真宗」，因此表 2 將這二年的說教所數視為大谷派所屬。

如同前述，大谷派在建立寺院上比其他宗派起步晚，直到大正末期的說教所數都未有明顯增加（圖表 2），但是參考《台灣寺院名簿》和表 1，可以瞭解從大正末期直到昭和初期，大谷派先是在桃園與台

金 2006），因此可知直到殖民地末期為止，大谷派設立了資料中所記載的寺院與佈教所。

中，而後在基隆、高雄、屏東等地成立說教所，逐步向各地擴增。一直到日本於 1935（昭和 10）年戰敗為止的 10 年間，大谷派的說教所已擴及台灣全島。根據表 1，在 1935（昭和 10）年大谷派僅有 2 間寺院與 8 間說教所，但是到了 1942（昭和 17）年，已增加至 5 間寺院與 13 間說教所。再者，根據《真宗大谷派寺院教會名簿》⁴²的資料，大谷派在 1945（昭和 20）年時所擁有的寺院與說教所（佈教所）的總數已達 25 間，亦即在 10 年間增加了 15 間。大谷派在日本戰敗之前所成立的寺院與佈教所，約有 60%都是在這段期間成立的。尤其是在台中港附近地區，像是大甲、清水、沙山、梧棲等地都相繼成立說教所。⁴³只不過，雖然在數量上確實有所增加，但是與本願寺等其他宗派相比，大谷派所屬寺院與說教所的數量，仍然不算多（圖表 1、圖表 2）。

另外，圖 1 的地圖代表自 1898（明治 31）年至 1943（昭和 18）年間，大谷派的寺院與佈教所（說教所）⁴⁴在台灣成立的成立情形。從這份資料中可以看出，一直到大正末期為止，大谷派的教線並未有明顯擴大。另外，除了 1935（昭和 10）年以後於台中沿海地區所成立的佈教所之外，其他佈教所的成立地點幾乎都是日本人聚居的都市地區，看不出有向本島人居住地區大舉擴展的行動。

⁴² 同前註 41。

⁴³ 同前註 40。

⁴⁴ 圖 1 主要的參考依據為前述《台灣寺院名簿》與《真宗大谷派寺院教會名簿》等。另外，部份所在地不明的寺院或佈教所，則未將其標入地圖中。

圖 1、大谷派的寺院與說教所 (1898~1943 年) [◎寺院、○說教所]





(3) 信徒人數的變化

圖表 3~5 是參考《統計書》的資料，將全部宗派，大谷派、本願寺派的信徒總數、內地人信徒數、以及本島人信徒數的變化情形繪成圖表。⁴⁵另外，圖表 6 與圖表 7 的信徒組成（內地人、本島人、朝鮮人、外國人）也是參考《統計書》所繪成。

吸引信徒加入是經營寺院所不可或缺的。因為信徒人數的多寡直接影響興建寺院或說教所時的捐獻金額，甚至可說是寺院經營成功與否的關鍵。那麼，大谷派究竟吸引了多少信徒加入呢？

就圖表 3 可以看出，從剛開始殖民地統治的 1898（明治 31）年到 1900（明治 33）年，在日本佛教勢力所獲得的整體信徒人數當中，大谷派信徒的佔比相當高，但後來便逐漸減少。⁴⁶

⁴⁵ 有關大谷派與本願寺派的信徒人數請參考表 2。另外，有關全部宗派以及其他宗派的信徒人數，請參考松金 1998:26-29。

⁴⁶ 自 1898 年到 1900 年間，在日本佛教所獲得的信徒總數當中，大谷派的佔比分別是，1898 年 43.9%、1899 年 26.8%、1900 年 21.8%，但是在 1903 年則驟降至 9.0%、1904 年為 3.9%。另外，在 1901 年~1902 年間，從圖表 7 看來大谷派的佔比仍高。但是，由於《統計書》中在這 2 年期間將大谷派與本願寺派合稱「真宗」，

另外，從表 2 以及圖表 6、7 來看，可以知道自 1916（大正 5）年之後，內地人成為了大谷派的主要信徒。在過去，一直到 1903（明治 36）年為止，本島人信徒比內地人信徒來得多，約佔整體信徒數的 70~90%。後來到了 1904（明治 37）年，內地人信徒人數開始凌駕本島人信徒，一直到 1915（大正 4）年為止，本島人信徒人數在整體信徒人數中的佔比，始終在不到 20%~將近 50%之間游移。但是，在 1916（大正 5）年，本島人信徒的佔比銳減至 1.9%，後來一直到 1937（昭和 12）年之前，佔比不會再高於 10%。⁴⁷在 1937（昭和 12）年和 1938（昭和 13）年這兩年，本島人的佔比分別激增至 44.2%與 46.4%，但是在 1939（昭和 14）年又減至 8.4%，之後便一直在 20%以下。

相對的，大谷派的信徒人數則有增加，從 1915（大正 4）年到 1920（大正 9）年，僅僅 5 年間就增加了 3.4 倍。⁴⁸

在《台灣全台寺院齋堂名蹟寶鑑》⁴⁹中，記載著「至大正九年，深感土地狹窄，故購入現地移築本堂」，這句話或許能說明當時信徒人數增加的情形。由於在統計書中並未記載從 1921（大正 10）~1922（大正 11）年間的寺院所屬信徒人數故無法得知，因此也難以提出與前後時期的人數進行單純比較。但是從圖表 4 與圖表 6 可以看出，大谷派的信徒人數雖然曾經一度減少，但仍然呈現增加的傾向。

除了殖民地統治初始時期，大谷派的信徒人數在建立新本堂之後，亦即 1929（昭和 4）年首次突破 1 萬人，自 1937（昭和 12）年以後，僅內地人信徒數便約有 2 萬人左右；另外，在內地人信徒人數

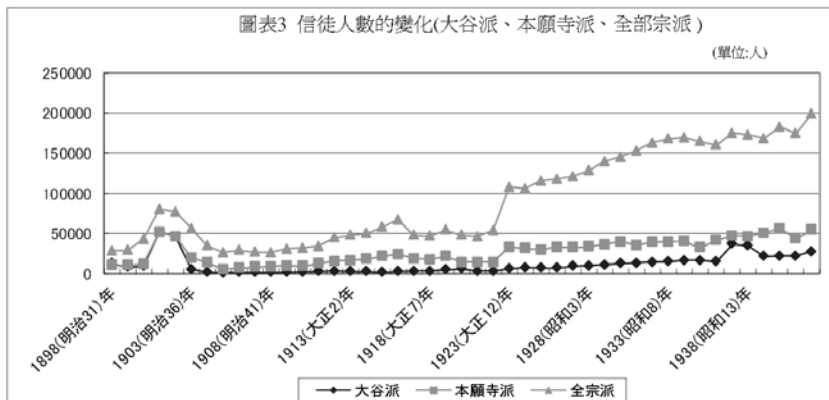
並無法判斷大谷派與本願寺派究竟孰多孰少，因此在此不列入討論。

⁴⁷ 從 1916 年至 1936 年為止，在大谷派的整體信徒人數中，本島人信徒的佔比超過 5%者，只有 1917 年、1918 年、1920 年、1923 年、1924 年、1925 年等 6 次。

⁴⁸ 1915 年的信徒人數為 1,656 人，其中內地人信徒有 1,053 人、本島人信徒有 603 人。到了 1920 年，內地人為 5,340 人、本島人為 359 人，總計增加至 5,699 人。

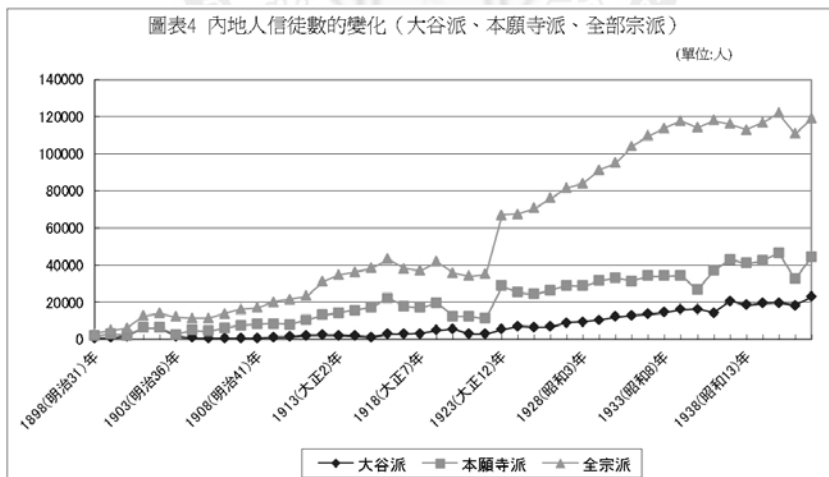
⁴⁹ 《台灣全台寺院齋堂名蹟寶鑑》（徐壽編著，國清寫真館，1932）。

方面，就日本佛教各宗派來比較，其地位僅次於淨土真宗本願寺派(圖表 4)。



資料來源：各年度《台灣總督府統計書》(台灣總督府官房調查課)

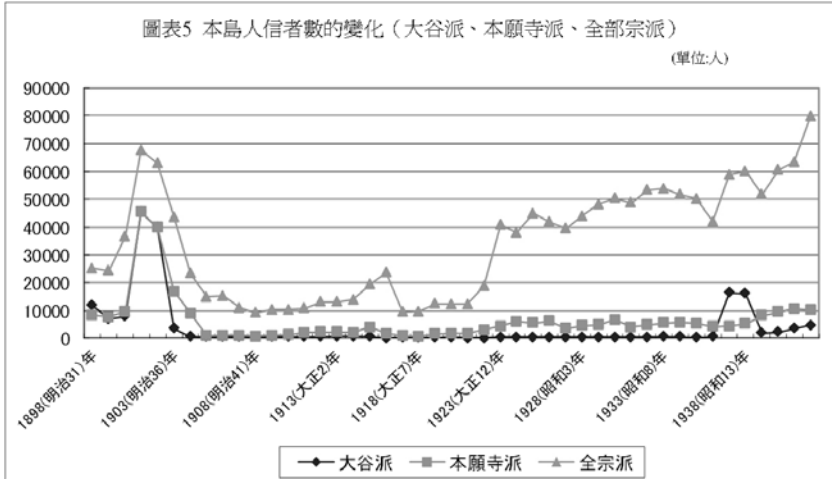
註) 1901 (明治 34) ~ 1902 (明治 35) 年的統計中，大谷派與本願寺派合稱為「真宗」，因此圖表中大谷派與本願寺派均以「真宗」的數量來表示。



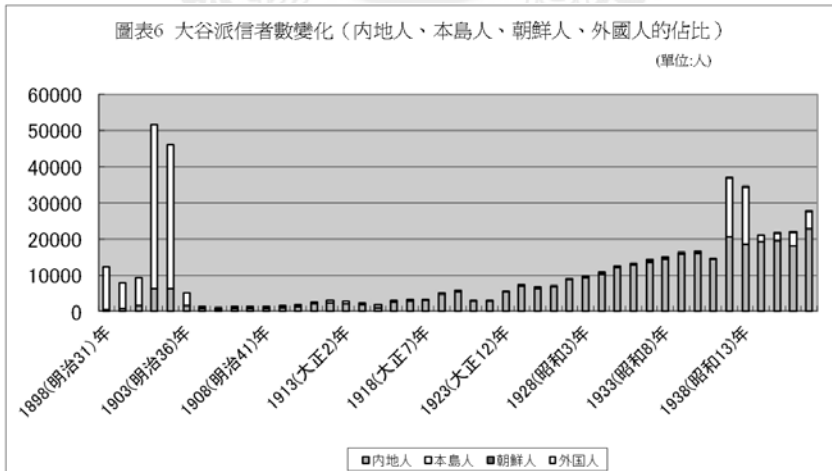
資料來源：各年度《台灣總督府統計書》(台灣總督府官房調查課)

註) 1901 (明治 34) ~ 1902 (明治 35) 年的統計中，大谷派與本願寺派合

稱為「真宗」。

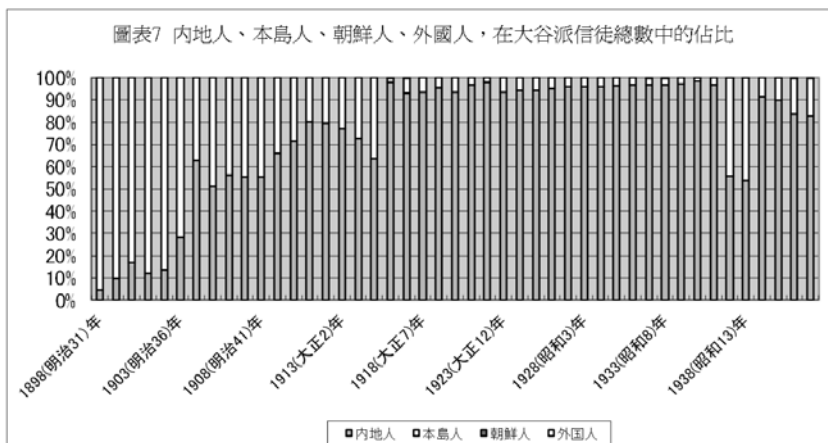


資料來源：各年度《台灣總督府統計書》（台灣總督府官房調查課）
 註）1901（明治34）～1902（明治35）年的統計中，大谷派與本願寺派合稱為「真宗」，因此圖表中大谷派與本願寺派均以「真宗」的數量來表示。



資料來源：各年度《台灣總督府統計書》（台灣總督府官房調查課）

註) 1901 (明治 34) ~ 1902 (明治 35) 年的統計中，大谷派與本願寺派合稱為「真宗」，本圖表則直接將其視為大谷派信徒數來計算。



資料來源：各年度《台灣總督府統計書》（台灣總督府官房調查課）

註) 1901 (明治 34) ~ 1902 (明治 35) 年的統計中，大谷派與本願寺派合稱為「真宗」，本圖表則直接將其視為大谷派信徒數來計算。

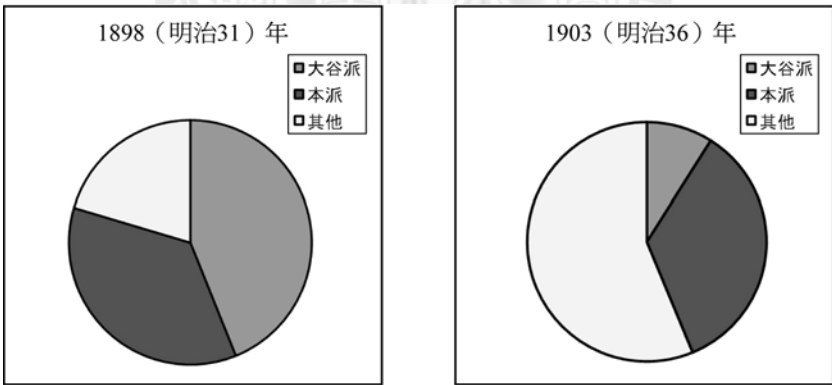
藉由上述信徒方面的統計分析，關於大谷派獲得信徒的經過可以歸納如下。在殖民地統治初始時期，大谷派成功吸引諸多本島人信徒，但是，這些本島人並未就此成為大谷派忠實信徒，在 1904 (明治 37) 年的大谷派信徒總數裡，本島人的佔比開始減少。到了 1916 (大正 5) 年，所獲得信徒的主要對象轉換成內地人，大正時期的佈教活動已確定以內地人為核心，內地人信徒數也逐漸增加。到了 1937 (昭和 12) 年~1938 (昭和 13) 年正式推行皇民化運動時，大谷派的整體信徒中，本島人的佔比一度快速增加逼近半數 (圖表 5)，但不久又回復到原本以內地人為主的信徒結構了 (圖表 7)。

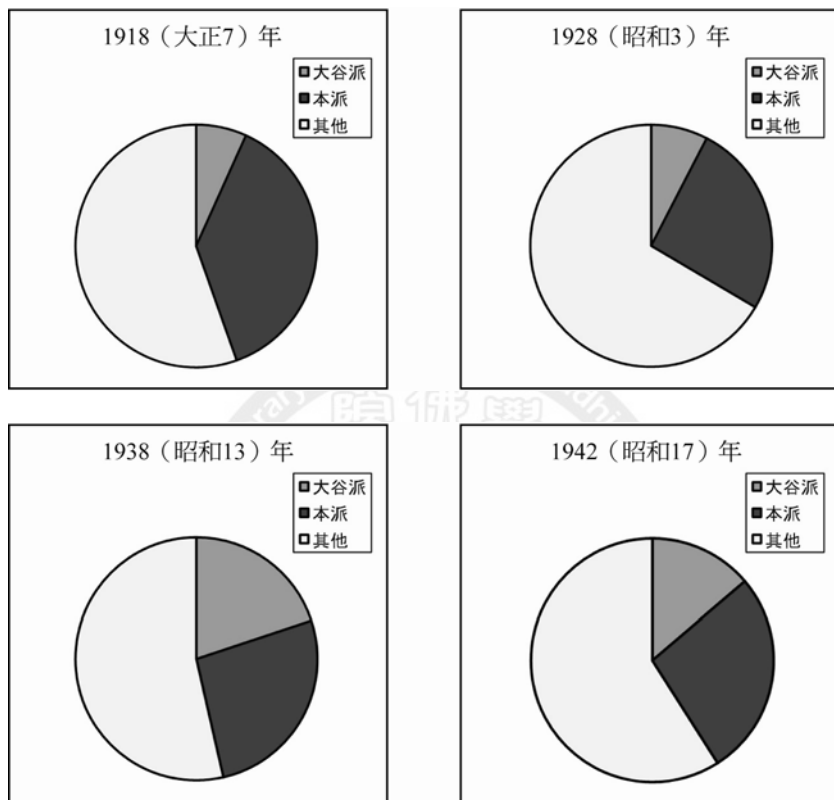
也就是說，雖然一般認為大谷派在台灣的佈教活動，一開始即以

本島人爲對象，但事實上，除了後來皇民化時期之外，大谷派以本島人爲對象的佈教活動幾無推動，而是將重點放在對內地人的佈教活動上。於是，在日本來台的各宗派當中，大谷派成功吸引了內地人信徒，成果僅次於本願寺派。

以下圖表 8 中的 6 個派圖，是在日本佛教各宗派所獲得的信徒總數中，大谷派與本願寺派的信徒人數的佔比變化。本文前面也略有提及，在 1898（明治 31）年時，大谷派的佔比超過 40%，但後來卻降至 10% 以下。相對之下，本願寺派則一直維持在 25% 以上。雖然，大谷派在 1938（昭和 13）年再度超過 10%，但日本在台灣的殖民地統治卻也就此進入尾聲。

圖表 8 日本佛教各宗派的信者總數中，大谷派與本願寺派的信徒人數佔比的變化。





資料來源：各年度《台灣總督府統計書》（台灣總督府官房調查課）

以上觀察了大谷派在台灣「擴張教線」的概況。從中可以瞭解大谷派並非領先其他宗派興建或設立寺院與說教所，也並非積極地吸引信徒加入。並且，就統計資料來看，大谷派獲得官方認可的佈教設施的設立地區也相當有限，難以看出大谷派在當時具有將佈教活動推廣到整個台灣的企圖。另外，在興建寺院方面，大谷派也落後於本願寺等其他宗派；至於吸引信徒一事，在殖民地統治初始時期，雖然大谷

派曾經積極在台灣佈教，一度成果可觀，但是那些本島人信徒並未就此成為大谷派的忠實「教徒」。一直到大正時期，內地人與本島人的信徒數都未有明顯增加，後來大谷派的佈教對象也逐漸轉成內地人。並且，一直到大正末期才終於看出大谷派成功地增加了內地人信徒的人數。如上所述，至少到大正時期為止，大谷派在佈教上的態度趨向消極，其中究竟有什麼原因呢？

下一章，將觀察從殖民地統治初始直到大正時期，大谷派在台灣佈教活動的變遷，以探討上述問題點。

三 自殖民地統治初始至台北別院成立期間，大谷派在台灣佈教活動的演變⁵⁰

(1) 自出張佈教至成立台北寺務出張所

大谷派在台灣興建了前述照片 1 中的大寺院，那麼大谷派是如何展開台灣佈教的呢？

根據《台灣全台寺院齋堂名跡寶鑑》⁵¹的資料，在「真宗大谷派本願寺台北別院」的創立沿革欄中寫著「明治二十八年四月於大稻埕創設佈教所」，在創立年月日一欄中寫的是「明治二十八年四月」。另外，在《台灣寺院名簿》⁵²中，在台北別院的沿革上寫的是「始於明

⁵⁰ 請參考〈真宗大谷派台灣佈教關係年表〉（松金公正〈真宗大谷派による台湾布教の変遷—植民地統治開始直後から台北別院の成立までの時期を中心に〉《アジア、アフリカ言語文化研究》第 71 号，東京外国語大学アジア、アフリカ言語文化研究所）為彙整大谷派在台灣的主要佈教活動之年表。參考資料為《本山事務報告》（真宗大谷派本願寺寺務所文書科）、《常葉》（常葉社）、《宗報》（真宗大谷派本願寺寺務所文書科）等真宗大谷派公報以及《宗門開教年表》（真宗大谷派宗務所組織部，1969）、木場 1995 等。

⁵¹ 同前註 51。

⁵² 同前註 40。

治 28 年，從軍吏□□□於千秋街之民屋設立二處本山寺務出張所」。

但是，在該年 4 月 17 日馬關條約成立，5 月 8 日交換批准書，台灣與澎湖列島正式成爲日本領土。北白川宮率領近衛師團登陸台灣是該年 5 月底的事，因此若說大谷派在此時期即在台北成立佈教所，應該不太可能。當時，實際從軍來台的特派佈教使有松江賢哲與伊藤大惠等人，分別從澎湖島登陸，但是從當時軍隊所頒發的從軍感謝狀中可以得知，⁵³他們並未在台北成立寺務出張所。因此，大谷派在台灣的佈教活動，其實連初步展開的時期都未有明確論述。

諸多研究者在參考日本殖民地時期的台灣佛教史基本文獻時，經常引用江木生的〈佛教各宗の台灣傳來と變遷及現勢（佛教各宗の台灣傳來與變遷及現勢）〉，⁵⁴本文在此也援引之。該文獻中記載大谷派「晚於前述諸派，於明治三十年七月傳入。首任從軍佈教使大山慶哉於大稻埕千秋街（現永樂町一丁目）成立說教所開始佈教」。此外，在《台北廳誌》⁵⁵中，記載著「真宗大谷派於明治三十年八月開始在大稻埕千秋街佈教」。另外，在 1897（明治 30）年 7 月 29 日的《台灣新報》中，記載了「東本願寺」（大谷派）在大稻埕千秋街成立說教場，且自隔月起由負責佈教的大山慶哉以台灣本地人與內地人信徒爲對象，定期進行傳教。

此外，在《教報》⁵⁶的〈在台各宗派の現況（在台各宗派現況）〉

⁵³ 《本山事務報告》19，1895 年 4 月 29 日，3 頁。參照木場 1995：135。

⁵⁴ 刊載於《台灣佛化》1-1（台灣佛化青年會，1937），14-19 頁。另外，在《南瀛佛教》15-2（南瀛佛教會，1937），15-20 頁中亦以〈內地佛教の台灣傳來と其現勢（內地佛教の台灣傳來與其現勢）〉爲題，刊載相同內容之文章，此部份獲得多數先行研究的引用，但出版日期爲《台灣佛化》是 1 月 5 日、《南瀛佛教》是 2 月 1 日，《台灣佛化》發行時間約早 1 個月。

⁵⁵ 《台北廳誌》（台北廳編，1919 年），207 頁。

⁵⁶ 《教報》1（大日本台灣佛教会，1896），41 頁。

一文中，寫道「東本願寺 現正籌募台灣開教經費．．．(中略)．．．將於明年派遣佈教師至台灣，於各地興建別院，計劃大力宏揚教法」，由此可見此時尚未派遣在台佈教使。並且，不論是設立於 1896（明治 29）年 5 月 10 日的佛教會館的講師⁵⁷（曹洞宗、淨土宗、真言宗、真宗本願寺派），或是 6 月 21 日所成立的台灣開教同盟的發起人⁵⁸（淨土宗、真言宗、真宗本願寺派），二者都不見大谷派僧侶列名。

另外，在同年 10 月 14 日，除了真言宗派遣至台灣的小山祐全以外，包括淨土宗、淨土真宗本願寺派、曹洞宗、日蓮宗等各派佈教使對總督府提出「官屬寺宮廟賜與各宗派之儀式相關建議」。當時寺廟屬於官方所有並未使用於原本用途上，如今這些寺廟將賜與各宗派，各宗派也提出要求希望將寺廟做為宗教設施。不過，此一文獻中同樣不見大谷派佈教使的名字。⁵⁹在台各宗派共同提出的建議中未見任一大谷派代表，此事實在令人難以想像，因此在 1896（明治 29）年當時，大谷派應該尚未派遣台北在勤佈教使才對。

那麼，是否大谷派對於台灣佈教並不感興趣，也缺乏派遣佈教使的意願呢？在決定台灣歸日本所有後的 1895（明治 28）年 5 月 16 日，在門跡的「御直命」演說中提到，「台灣與澎湖島終成我日本領土...（中略）...過去雖不曾聽聞澎湖島之名...（中略）...仍應擴張佈教路線」。⁶⁰另外，在同年 11 月 29 日的演說中也提到，「為時代所需之淨土真宗，務必於台灣與澎湖島各地推展佈教活動」。⁶¹雖然文中表示過去不曾聽過澎湖島的名字，字裡行間似乎對台灣與澎湖的興趣不高，但是可以確定一點，基本上大谷派已認知在台灣佈教的必要性。

⁵⁷ 《台灣新報》1896 年 6 月 17 日，3 版。

⁵⁸ 《淨土教報》259，1986 年 7 月 25 日，5 頁。

⁵⁹ 《台灣總督府公文類纂》第 178 冊第 2 文書。按：資料中記載為「佈教師」。

⁶⁰ 《本山事務報告》20，1895 年 5 月 26 日，11 頁。

⁶¹ 《本山事務報告》26，1895 年 11 月 30 日，11 頁。

接著從《宗門開教年表》⁶²以及《本山事務報告》來看，在上述第一起演說的隔天亦即 5 月 17 日，前釜山別院輪番、⁶³擁有海外佈教經驗的太田祐慶被任命為台灣島兼澎湖列島佈教主任。⁶⁴太田並且於 25 日兼任朝鮮支那兩國佈教主任。⁶⁵太田是以代理門跡的慰問使身份，與特派佈教使佐佐木圓慰和本田良觀共同前來台灣，其目的是要舉行喪禮與追悼法會，並處理遺體的火葬與埋葬事宜。⁶⁶從太田於 11 月 2 日、佐佐木於 19 日返回東京⁶⁷一事可以得知，此時並未設有常駐佈教使來負責佈教，只能算是暫時性的出差停留。然而，在 1896（明治 29）年 8 月 1 日，有來自台灣的王志唐與紀晴波二人，為了加入門徒而攜帶誓約書造訪本山，此事也被記載於《本山事務報告》中，⁶⁸由此看來，佈教活動似乎略有成果。同年 11 月 14 日，大山慶哉⁶⁹與松江賢哲被派遣至台灣，⁷⁰其主要目的與太田當時相同，都是以出差形式到台灣進行視察與佈教。

後來在 1897（明治 30）年 4 月 27 日，上述佈教形式出現了轉變，當時大山與松江奉命派遣到台灣，分別成為台北在勤與台南在勤。⁷¹於是，大谷派佈教使常駐台灣，台灣的佈教活動也就此正式展開。並且，

⁶² 《宗門開教年表》（真宗大谷派宗務所組織部，1969），14 頁。

⁶³ 別院的管理與營運負責人。

⁶⁴ 《本山事務報告》20，1895 年 5 月 26 日，5 頁。

⁶⁵ 同前註 64。

⁶⁶ 《本山事務報告》號外，1895 年 9 月 1 日，2 頁。

⁶⁷ 《本山事務報告》26，1895 年 11 月 30 日，8 頁。

⁶⁸ 《本山事務報告》35，1896 年 8 月 25 日，12 頁。

⁶⁹ 關於大山的名字，史料中記載不一，有「哉」、「成」、以及「城」等寫法。在《台灣總督府公文類纂》中有大山本人向嘉義縣知事提出的呈報文件（《台灣總督府公文類纂》第 9758 冊第 10 文書），其中記載為「哉」，故本文均統一以「哉」字表記。

⁷⁰ 《本山事務報告》38，1896 年 11 月 30 日，7 頁。

⁷¹ 《本山事務報告》44，1897 年 5 月 8 日，10 頁。

爲了管理台灣與澎湖列島的各項教學事務，於 6 月 25 日成立了台北寺務出張所⁷²。在同一天，東京事務出張所的所長和田圓什也被任命爲首任台北寺務出張所所長。⁷³ 8 月 31 日又成立了台北說教場，⁷⁴ 在 10 月 1 日的通達〈告達乙第四十號〉中，將「教區及教務所位置」的「第二十五教區」規定爲「台灣」⁷⁵。12 月 18 日，決定在台灣設置佈教掛，⁷⁶ 並制定台灣寺務出張所職制。⁷⁷ 於是，到了 1897（明治 30）年底，大谷派對於台灣佈教終於建立明確的基本架構。

也就是說，在殖民地統治初始的最早階段，其他宗派在日清戰爭或是日本派遣軍隊赴台灣期間即有從軍佈教使隨行，直接在台灣展開佈教活動，當日本開始統治殖民地之後，這些宗派立即在台灣進行常駐佈教；相對之下，過去在中國與朝鮮半島等地擁有豐富海外佈教經驗的大谷派所採取的策略則是，將曾赴海外佈教者以出差形式派至台灣。因此，大谷派在台灣常駐佈教，起步也就略晚於其他宗派了。

（2）取得末寺帶動教線擴張

上面已說明 1896（明治 29）年大山慶哉被派遣到台北一事。不過，當時大山所做的並非僅只於視察而已。儘管當時大谷派尚未正式在台灣設有常駐佈教使，卻已有積極動作，試圖將台灣本土寺廟編入大谷派的末寺。

⁷² 「告達乙第二十九號 於台灣台北縣設置寺務出張所，以管理台灣與澎湖列島之各項教學事務」，《本山事務報告》46，1897 年 7 月 30 日，1 頁。按：在《宗門開教年表》中所記載設置寺務出張所的日期爲 4 月 23 日。

⁷³ 《本山事務報告》46，1897 年 7 月 30 日，5 頁。

⁷⁴ 《宗門開教年表》（真宗大谷派宗務所組織部，1969），15 頁。

⁷⁵ 《常葉》1，1897 年 10 月 11 日，27 頁。

⁷⁶ 〈告達乙第五十八號〉，《常葉》8 附錄〈宗報〉，1897 年 12 月 25 日，2 頁。

⁷⁷ 〈告達乙第五十九號〉，《常葉》8 附錄〈宗報〉，1897 年 12 月 25 日，2-3 頁。

比方說，聖王廟、湄洲宮、普濟寺、平和廟等提出請求希望能夠歸大谷派來管理；台南的開隆宮、岳帝廟、城隍廟，以及嘉義的城隍廟、媽宮城的大媽祖宮等的住持也提出申請希望成為大谷派的末寺僧侶。這些申請文件都被大山帶回日本呈交給本山。⁷⁸並且，將上述聖王廟、湄洲宮、普濟寺、平和廟交由大谷派來管理一事，向嘉義縣知事提出呈報的也是大山。⁷⁹

於是，一直到總督府在 1898（明治 31）年 5 月 18 日頒佈〈內訓第十八號 關於禁止將本島本土廟宇等編入內地寺院之末寺一事〉⁸⁰之前，上述取得末寺的動作一直持續進行。總督府對於禁止編入末寺一事提出了以下看法，從中可以瞭解台灣本土寺廟在被編入末寺時，其實並未充分理解日本佛教的教義與禮儀。

近日內地各寺院呈報，已將本島廟宇編入末寺，但陸續察覺本島廟宇所祭祀者多為賢君與功臣。本島廟宇是否真為寺院，非僅毫無根據，即使將其稱作末寺，亦僅記載為某寺末寺。然而，本島傳統廟宇另有作法，多未具備寺院之形式。故不禁認為此乃從事佈教者之競爭所導致，且多有不妥之處。因此，於制定適當法令之前，將右列廟宇編入末寺之儀式應予禁止。本內訓案尚請遵守⁸¹

有關日本佛教將台灣本土寺廟編入末寺的事例，從現存的《台灣總督府公文類纂》中可以確定的有 47 件，其中大谷派佔了 18 件。⁸²

⁷⁸ 《本山事務報告》44，1897 年 5 月 8 日，10 頁。

⁷⁹ 《台灣總督府公文類纂》第 9758 冊第 10 文書。

⁸⁰ 《台灣總督府公文類纂》第 248 冊第 41 文書。

⁸¹ 同前註 80。

⁸² 有關《台灣總督府公文類纂》中日本佛教將台灣本土寺廟編入末寺的概況，在溫國良 2001 中有詳細介紹。另一方面，擁有大谷派方面可確認的歸屬證的寺廟全部共 30 間以上，因此必須了解一點，目前在《台灣總督府公文類纂》中可確認

大山之所以試圖將台灣各地的本土寺廟納入大谷派的末寺，有幾個可能的理由。這些理由可以從大谷派如何運用成爲末寺的寺廟來推測得知。

根據大山的報告，自 1897（明治 30）年 8 月成立台北說教場以來，加入大谷派成爲門徒者有 1,540 餘戶，信徒人數約達 8,000 人。⁸³ 大山向縣知事呈報已發出歸屬證並編入末寺的廟宇共有 14 間，而且勤山寺、大衆廟、賜福宮、湧蓮寺、三山國王廟、寶藏巖、祖師廟、景福宮、仁海宮、五穀廟、甘泉寺等寺廟也得到各負責事務署的核准，可以做爲說教會場，每個月約有 1 次可以派遣人員前往進行說教。也就是說，除了使用寺廟的土地與建築物之外，在向信仰這些本土寺廟的本島人說教時，這些「末寺」其實也提供了最佳場所。

大山以上述方式透過末寺來致大力擴大大谷派的勢力。成果之一就是在 4 月 10 日大山爲了參加慧燈大師四百週年忌的法事，率領台灣末寺惣代開隆宮住持以及 11 名門徒自基隆出發，於 4 月 15 日前往本山禮拜。在參觀本山時，有相關記載指出大山以「支那語」爲同行者解說，可見得當時大山已能夠用台灣當地語言來進行某種程度的佈教。⁸⁴

（3）台北寺務出張所扮演的角色

和田圓什早就被任命爲台北事務出張所的所長，但直到 1898（明治 31）年 1 月 11 日才與佈教使本多文雄、佈教掛加藤廣海、佈教掛廣岡荷織一同出發，於 1 月 18 日抵達台北。⁸⁵和田圓什從被任命一直

台灣本土寺廟與內地寺院之間的本末關係者，其實不過是一部份。

⁸³ 《常葉》10，1898 年 1 月 15 日，38 頁。

⁸⁴ 《常葉》20，1898 年 4 月 28 日，36 頁。

⁸⁵ 《常葉》12，1898 年 2 月 5 日，33 頁。

到渡海來台，期間約經過半年。自此之後，負責統籌大谷派在台灣佈教活動的人物，終於正式常駐台灣。

和田寺務所長抵達之後，從 1 月 25 日至 28 日在台北說教場舉行報恩講。據報告指出，當時本島人也參加了報恩講，並有約 100 人做出捐獻，整個過程非常成功。⁸⁶

然後，和田又與大山一同自 2 月 4 日起，前往新竹、台中、嘉義、台南、鳳山、澎湖島等地視察。⁸⁷就其他宗派的例子來看，佈教負責人的視察結果可能影響在台灣佈教時的執行策略，那麼大谷派又是如何呢？在和田視察各地之後，他也提出了報告，有關今後在佈教上的注意事項以及方策，在《常葉》上有所刊載。⁸⁸

首先，大山指出佈教使的年紀若是過於年輕，則不論如何辯才無礙、頭頭是道，往往難以令台灣人信服。因此，他認為佈教使最好選派中年以上者來擔任。第二點是，在佈教上熟習當地語言雖是必須，但大山提出意見表示語言應該要到當地學習。⁸⁹此外，他還提出另一個意見，認為政治家應與宗教合作，台灣全島的普通教育應完全交由宗教家負責，並且應該讓宗教家兼任醫師。⁹⁰只不過，這些意見究竟有多少能獲得本山的採納呢？像淨土宗那樣「由下而上」的制定佈教策略過程，在此一階段的大谷派裡則尚未看到。

⁸⁶ 《常葉》14，1898 年 2 月 25 日，32 頁。

⁸⁷ 〈台灣巡視概況〉，《常葉》19，1898 年 4 月 20 日，46-49 頁。

⁸⁸ 〈台地教報〉，《常葉》19，1898 年 4 月 20 日。上面記載道「真宗大谷派本願寺所派遣之人周遊全島，詳查風俗民情並回報，聽取主要意見後，知其宗教家之觀察極具成果，左列為其概要」，由此可知該文章為聽取和田等人的視察概要後所寫。

⁸⁹ 〈台灣布教に就て（關於台灣佈教）〉，《常葉》19，1898 年 4 月 20 日，49 頁。

⁹⁰ 同前註 88。

和田結束台灣視察之後，於 3 月 1 日回國。⁹¹於是，大谷派又出現當地負責人不在的情形，但是，與和田一同來台的本多、加藤、廣岡則於 2 月 17 日分別被任命為台南、台北、以及鳳山的說教場在勤。⁹²雖然三人分散各地，但仍留在台灣，於是大谷派常駐佈教的觸角也延伸至各地方⁹³。其中，廣岡於 5 月 15 日在鳳山佈教場設立了語學學校。另外，本多等多位渡海來台的佈教使，也開始在宗門發行的雜誌《常葉》上，投稿撰述在台灣視察情形與經驗，⁹⁴許多有關台灣的報導都刊載於雜誌中。另外，《常葉》也介紹了木全義順等例子，他在嘉義不需他人翻譯，每個月舉行 2 次的說教活動。像這些大谷派在台灣各地的佈教情形，也都出現在《常葉》中。⁹⁵

大谷派以台灣事務出張所為核心在台灣推動佈教的體制於 1898 (明治 31) 年上半年大致完成，可算是一種全島性組織。從表 3 來看，其整體組織若包含清國廈門說教場在內的話，一共有事務出張所 1 處、說教場 10 處、僧侶總共 20 人。可見大谷派絕非僅限定在台北，而是隨著佈教活動在台灣各地發展其事業。另外，到此一時期為止，被認為已歸屬大谷派的台灣本土寺院共計 40 間，和 1897 (明治 30 年) 底相比，增加了 15 間。⁹⁶

⁹¹ 《常葉》15，1898 年 3 月 5 日，33 頁。

⁹² 《常葉》14 附錄〈宗報〉，1898 年 2 月 25 日，3 頁。〈佈教使在勤〉，《常葉》13，1898 年 2 月 15 日，35 頁。

⁹³ 〈鳳山教報〉，《常葉》27，1898 年 7 月 5 日，37-39 頁。

⁹⁴ 本多文雄〈南翔記（第一）〉，《常葉》23，1898 年 5 月 25 日，1-5 頁。本多文雄〈南翔記（第二）〉，《常葉》31，1898 年 8 月 15 日，1-7 頁。菅沼覺圓〈台灣紀行之一〉，《常葉》29，1898 年 7 月 25 日，43-44 頁。山田哲司〈台灣の記（台灣之記）〉，《常葉》33，1898 年 9 月 7 日，26-28 頁。

⁹⁵ 〈佈教使木全義順師〉，《常葉》13，1898 年 2 月 15 日，35 頁。

⁹⁶ 〈台灣教況〉，《宗報》1，1898 年 10 月 23 日，10-12 頁。

表 3、1898（明治 31）年上半年的大谷派台灣佈教實況一覽⁹⁷

名稱	錄事	佈教使	佈教掛	番僧	總數
台灣事務出張所	2	-	4	-	6
台北說教場	-	1	1	1	3
台南說教場	-	1	1	-	2
安平說教場	-	-	1	-	1
新竹說教場	-	-	1	-	1
鳳山說教場	-	-	1	-	1
宜蘭說教場	-	-	1	-	1
阿公店說教場	-	-	1	1	2
彰化說教場	-	-	1	-	1
嘉義說教場	-	-	1	-	1
清國廈門說教場	-	-	1	-	1
合計	2	2	14	2	20

* 不含大谷瑩誠一行人。

這也就是說，末寺的編入過去被視為擴大教勢的指標，但後來遭總督府禁止，不過，在此同時自日本派遣來台的佈教使們則開始在台灣各地擴大佈教。並且如同表 3 所示，以台北的寺務出張所為核心的說教場，在各個地點的分佈上相對較平均地包含了整個台灣。由此可見，此種事務體系在當時應該發揮了某種程度的有效作用。另外，在表 3 中也將「清國廈門說教場」列入，如同下一節所提到的，對大谷派而言，自殖民地統治初始時期起，就應該將台灣與清朝南方二者共同看待，⁹⁸事實上在調度各地佈教使時，往來台灣與清朝南方的情

⁹⁷ 同前註 96，係筆者根據〈台灣佈教實況一覽〉所作成。

⁹⁸ 佐藤 1963。

形頗為常見，和其他宗派相比，這一點可說是大谷派的特色之一。

(4) 從台灣佈教摸索台灣、南清佈教的新可能性

在和田離任、1899（明治 32）年 1 月 6 日石川馨繼任台灣事務出張所所長⁹⁹之後，大谷派以台灣事務出張所為核心、建立起的全島佈教體制仍然持續強化。至於通曉台灣當地語言、一直在台灣佈教活動中扮演重要角色的大山，則於 1 月 26 日出任台灣寺務出張所勤務，¹⁰⁰成為名副其實的大谷派台灣佈教的核心人物之一。

此外，新任佈教使也相繼渡海來台。根據《宗報》的資料，在 1899（明治 32）年就有以下等人獲得任命。木本香林（台灣寺務出張所）、永田純雄（台灣寺務出張所）、山内等（台灣開教用掛）、石森教一（台灣佈教掛）、富田存証（台灣佈教掛）、小笠原大賢（台灣佈教掛）、葦名慶一郎（台灣開教用掛）、小谷台潤（台灣開教用掛）、寺島一之（台灣佈教掛）、吉崎靈淳（台灣佈教掛）、岡本幸雄（台灣佈教掛）、信國堅城（台灣開教用掛）、橘亨（台灣開教用掛）、市村堅正（台灣開教用掛）、大城義讓（台灣佈教掛）。

雖然人才日益充足，但從日本來到台灣就任的佈教使，卻也對於台北說教場在設備上的欠缺表示不滿意，例如「對其不足唯感驚訝」¹⁰¹、「應於保持本願寺威嚴之範圍內，建立適宜外觀」¹⁰²等。

台北說教場應該要成為整體台灣佈教的中心，於是由岡本覺亮帶頭擬定了新建計劃。1899（明治 32）年 9 月 8 日，在台北城內府前街

⁹⁹ 《宗報》5 附錄，1899 年 2 月 15 日，11 頁。

¹⁰⁰ 《宗報》5 附錄，1899 年 2 月 15 日，14 頁。

¹⁰¹ 本多文雄〈南翔記（第二）〉，《常葉》31，1898 年 8 月 15 日，5 頁。

¹⁰² 本多文雄〈南翔記（第二）〉，《常葉》31，1898 年 8 月 15 日，6 頁。

2 丁目 27 番戶設立佈教處一事獲得許可。¹⁰³ 9 月 17 日，設有內地式臨時本堂的台北說教場舉行落成與遷佛法會。¹⁰⁴

在確立涵蓋全島的佈教體制、諸多人才的加入、以及建立全新的內地式臨時本堂之後，大谷派又出現了一次轉變。1900（明治 33）年 4 月 5 日，大谷瑩誠（能淨院連枝）被任命為台灣兼清國兩廣主教，¹⁰⁵ 成為大谷派在台灣佈教的最高階人物。由此人員的安排可以看出大谷派本山對於在台灣佈教一事是何等重視。就預算來看，1900（明治 33）年度的台灣佈教費約 9,452 日圓，比 6,657 日圓的韓國佈教費還要多，至於清國佈教費則高達 10,985 日圓，在教團內所獲得的重視程度可見一般。¹⁰⁶

1900（明治 33）年 5 月 19 日，公佈了以下〈台灣及清國福建兩廣佈教事務規則〉，並自 6 月 1 日起開始施行新規則，原本的台灣事務出張所於 5 月 31 日廢除。¹⁰⁷於是，在大谷派的全面支持下，此時的台灣佈教活動呈現更上一層樓的面貌。

告達第十一號

台灣及清國福建兩廣佈教事務規則制定如左

第一條 為處理台灣及清國福建兩廣佈教事務，應設置監督及監理。

監督一職為親授，輔佐主教監督佈教事務

監理一職為稟授，受監督指揮處理佈教事務

¹⁰³ 《台灣總督府公文類纂》第 6965 冊第 25 文書。

¹⁰⁴ 《宗報》14，1899 年 11 月 14 日，15-16 頁。

¹⁰⁵ 《宗報》22 附錄，1900 年 5 月 5 日，14 頁。在〈告達十一號〉（《宗報》24 附錄，1900 年 2 月 25 日，1-2 頁）等史料中，未出現「福建」一詞，但有可能是「台灣兼清國福建兩廣主教」。

¹⁰⁶ 《宗報》17 附錄，1899 年 12 月 27 日，3 頁。

¹⁰⁷ 〈告達十號〉、〈告達十一號〉，《宗報》24 附錄，1900 年 6 月 25 日，1-2 頁。

第二條 於台灣北部與南部及福建兩廣各設監理一人，其駐留地與所轄區域如左所示，若監理遇缺，則其職務由監督臨時兼任之。

台灣北部監理	台北駐留
台北縣一帶	台中縣一部份
宜蘭廳一帶	台東廳一帶
台灣南部監理	台南駐留
台南縣一帶	台中縣一部份
澎湖島廳一帶	
福建監理	廈門駐留
清國福建省一帶	
兩廣監理	廣東駐留
清國廣東省一帶	清國廣西省一帶

第三條 監理應於監督之指揮下，每年巡視其所轄區域一次以上，以監查佈教是否確實，若有意見則應透過監督向主教或佈教局長提出。

第四條 監理應每年二次各於一月及七月，提出其所轄區域內之佈教實況，並透過監督向主教及佈教局長提出報告。

第五條 監理應於監督之指揮下，每年前往主教駐留地會見，協商相關事務並制定隔年度佈教費預算案，並經主教認可後透過監督向佈教局長提出。

附 則 本規則自明治三十三年六月一日起施行

在此規則修定之後，原任台灣寺務所長的石川馨於 6 月 2 日成爲台灣及清國兩廣佈教監督。¹⁰⁸另外，大山慶哉成爲台灣南部佈教監理

¹⁰⁸ 《宗報》24 附錄，1900 年 6 月 25 日，5 頁。按：史料中記載爲「台灣及清國兩廣佈教監督」，並未加入「福建」一詞，但根據石川獲任命時的〈台灣及清國福

與台南說教場在勤，而原為台北佈教場在勤的佈教使佐野即悟則成為台灣北部佈教監理與台北說教場在勤。¹⁰⁹

在進入上述新體制的期間，台灣及清國福建兩廣主教大谷瑩誠自5月16日起至6月6日止，展開台灣全島巡迴佈教。其目的在於「台灣開教之必要性已無須多言，在台開教需以某地為開教根據地，此為在台開教之首要問題。過去以台北為根據地並未見成效，故此次巡視台灣全島，以尋求適當之地點」。¹¹⁰可見這次視察是為了突破教勢僵局，尋求新的佈教根據地。雖然巡迴過程交通艱難，但是仍順利完成，並且決定將主教由台北移至彰化。只不過，僅半年之後，大谷瑩誠便於12月7日辭去職務。

上述修定規則一事，究竟對大谷派帶來何種影響？1901(明治34)年6月10日，彰化學堂從台中遷移至泉州一事，即是最佳例子。過去的台灣事務出張所雖然將廈門納入其管轄，不過仍以屬於日本殖民地的台灣為主要的佈教對象；相對之下，在〈台灣及清國福建兩廣佈教事務規則〉中，則將佈教權問題¹¹¹大相逕庭的台灣與清朝南方(福建、兩廣)，均視為主要佈教對象。如同前面所提及的，此種佈教區分究竟是基於何種認知所下的決定呢？是否和其他宗派一樣，都是因為在台灣與清朝南方從事佈教活動的僧侶們提出了建議呢？其實，若是從與和田等人的視察之間的關連性來考量，這種可能性並不高。想要釐清此一問題，有必要探討大谷派對於中國佈教與台灣佈教二者的定位，這也是今後的課題。

建兩廣佈教事務規定〉來看，有可能為「台灣及清國福建兩廣佈教監督」。

¹⁰⁹ 《宗報》24附錄，1900年6月25日，5-6頁。

¹¹⁰ 〈連枝の巡教(連枝之巡教)〉，《宗報》27，1900年10月5日，15頁。

¹¹¹ 佐藤1964。

(5) 地方政廳對佈教使的批評與評價

在大谷瑩誠辭職之後，大谷派在台灣佈教活動出現何種改變呢？可惜的是，在《宗報》等大谷派宗門史料中，有關當時台灣佈教的報導甚少，僅參考這些資料實在難以掌握佈教活動的實際情況。於是，筆者另行參考宗門以外的史料，尋找其中是否存在大谷派在台灣佈教的相關記載。結果，所搜集到的有限史料裡，在《台灣總督府公文類纂》中記載了自 1901（明治 34）年至 1903（明治 36）年間，各地方長官向總督府提出的各地宗教調查報告書，從中應能推測出大谷派在此一期間的佈教狀況。

在〈明治三十二年訓令第二百二十號第十項〉中規定各地方長官有執行宗教相關事項調查之義務，但由於調查執行不夠徹底落實，於是在 1900（明治 33）年 11 月 27 日的〈民縣第一一八八號〉中又特別加以規定，針對「佈教師之增減」、「佈教師之姓名與其品行」、以及「各佈教之狀況」，由民政長官向各地方長官發佈通達，要求當時務必於每個月底提出報告。上述宗教調查報告書，就是此時各地方長官所提出的回覆報告。¹¹²後來，在 1901（明治 34）年報告次數改為一年 3 次，在 1907（明治 40）年改為一年 2 次，在 1909（明治 42）年改為一年 1 次，最後在 1912（明治 45）年才廢除此種報告制度，改為在〈年報行政事務及管內概況〉中提出報告即可。¹¹³

由於佈教使的姓名或是所屬宗派的記載中錯誤甚多，不禁令人對於當時地方官廳所進行的宗教調查的正確性存疑。¹¹⁴但是，此一時期

¹¹² 《台灣總督府公文類纂》第 4609 冊第 4 文書。

¹¹³ 《台灣總督府公文類纂》第 4901 冊第 15 文書，第 4984 冊第 15 文書，第 5251 冊第 11 文書，第 5455 冊第 8 文書。

¹¹⁴ 由於是地方官廳所作成的行政報告，因此，除了對宗教事項的理解不足之外，也因為延遲呈報或其他理由，而有佈教使姓名或佈教地點等的錯誤記載，以及誤認各佈教使所屬宗派的情形。所以，在使用時必須多加注意。參照松金 2002a，

的台灣的宗門相關史料較少，而這些史料中記錄了當時被派遣到台灣的日本佛教各宗派僧侶的活動情形，因此仍可藉由其中記述來與宗門史料相對照，以探討當時佈教使所處的情況。另外，也可藉由這些史料來瞭解當時殖民地統治機構對於日本佛教的佈教活動給予何種評價，因此仍然是非常值得一看的史料。¹¹⁵以下，將就台北、彰化、台南、宜蘭等提出報告書的地區，觀察其教線變遷的情形。

在台北方面，報告書中提到曾於 1900（明治 33）年 11 月擔任台北在勤的大谷派佈教使¹¹⁶者，有佐野即悟、大山慶哉、菅沼覺圓等人，其中並記載這些人在景尾、新店、台北等地設立說教場，每個月在固定的日子進行說教。只不過，根據前面提到的宗門史料來看，大山在 6 月成爲台灣南部佈教監理，被任命爲台南說教場在勤。若從他於同年 12 月解除在勤職務來看，11 月時他應該還是台南在勤的身份，因此史料記載和事實略有出入。另外，根據後來的報告資料，1901（明治 34）年 8 月的在勤佈教使有佐野即悟、加藤廣海、立石等人，當時吸引加入的內地人信徒有 500 人、本島人信徒有 5,913 人。另外，在 12 月的報告中，佈教使有佐野即悟等 2 人。可見得，在台北的佈教活動雖然未必是大規模，但仍然持續進行某種程度的佈教活動。

另外，在報告中也提到台北周邊地區的佈教活動進行得並不順利。根據 1901（明治 34）年 12 月爲止的調查結果，當時的深坑佈教使是加藤廣海，可知道當時加藤從台北被派遣到深坑。當時在景尾有

2002b。

¹¹⁵ 有關調查的概要與頻率，請參照溫國良 1999。本節所依據之史料如下所示，其中未寫明各部份的出處。《台灣總督府公文類纂》第 4644 冊第 26～31 文書。同第 4681 冊第 14～15 文書。同第 4741 冊第 6、8、9 文書。同第 4742 冊 1、3 文書。

¹¹⁶ 在宗門資料中寫爲「布教使（中文：佈教使）」，而總督府等行政機關的資料中則多寫爲「布教師（中文：佈教師）」。本文除引用的部份之外，全部統一寫爲「佈教使」。

10 名信徒，新店有 53 名信徒，於每月 1 日與 15 日進行說教。只不過，在 1902（明治 35）年 4 月的報告中提到，那時的佈教活動和上一期相比衰退不振。並且，在 1903（明治 36）年 4 月，未向地方政廳提出報告即逕自暫停佈教，到了 8 月加藤才終於提出報告表示將停止佈教，佈教活動也因此停止。

彰化在大谷瑩誠前往視察之後，被定位為佈教的根據地，在 1900（明治 33）年 11 月的報告中寫著「本宗以此為根據地，以漸向全島佈教為目的」¹¹⁷指出大谷派將彰化視為佈教根據地的事實，這一點和大谷瑩誠的視察結果是吻合的。只不過，在報告書並未特別提及大谷瑩誠，只報告了當時的駐在佈教使千田靜諦的佈教活動。報告中提到，千田每個月分別對本島人男性、本島人女性、以及內地人各進行 2 次、總計 6 次的說教，每次聽眾都不下於 40 人，盛況可見一般。另外，在彰化以外的地方，也強調其佈教成果，例如在大肚、員林、北斗、鹿港、白沙坑等地進行出張佈教，吸引約 3,000 名信徒加入。另外也提到誠摯的宗教態度以及社會貢獻等多方面的佈教活動，例如在彰化學堂教育本島人子弟、以及提供藥物給窮苦人民等。

關於台灣中部的埔里，報告書中提及在 1900（明治 33）年 11 月時擔任佈教使的是村井義明。其中也提到為了「堅定品行」，集結了內地人與人島人雙方的信仰。而且，埔里地區除了漢族以外，還住著澳斯楚尼西亞系的原住民，村井當時正為了今後能對原住民進行佈教而學習原住民語言。由此看來在埔里的佈教活動似乎進行得相當順利，但是 1901（明治 34）年 8 月的報告也提到，由於村井義明後來轉調台南，在埔里的佈教活動也因此出現變化。報告中指出，新任佈教使市村堅正出入酒樓，同行者亦品行不端，並且疏於佈教，因此說教場並未有信徒加入。後來，在同年 12 月與 1902（明治 35）年 4 月

¹¹⁷ 《台灣總督府公文類纂》第 4644 冊第 26 文書。

的報告中也特別提到市村的行為不檢，對佈教不用心，嚴詞批評他未能獲得任何信徒。

同樣的，在台灣南部的主要都市台南方面，在 1900（明治 33）年 11 月的報告中也有嚴厲批評，特別是針對安平宮尾臻秀與台南的石森教一。大谷派於 1897（明治 30）年 6 月在台南、鳳山、安平，10 月在嘉義，1898（明治 31）年 10 月在恆春成立說教場，這是大谷派在台南地區佈教活動的開端。當時還成立了大谷學校，大舉擴張佈教範圍，一度獲得諸多信徒的加入，但是後來由於佈教人員更替頻仍，導致無法獲得當地人民的信賴，所以報告書中提到，除了恆春之外，台灣南部的其他地方幾乎沒有信徒。報告中尤其提到宮尾因為沈迷酒色引來非議，因而流失信徒。至於石森，則被認為不是適當的佈教使人選。而恆春的立石雖然較具熱誠，但也欠缺做為宗教家的風采與態度，難以令人信服。報告書中提到，後來大山慶哉從台北來到台南，擔任主任並嚐試重新佈教，在 12 月的報告中記載，大山接著重振大谷學校，教授內地人漢學、指導本地人國語（日語），試圖藉此挽回大谷派的教勢。只不過，到了 1901（明治 34）年 8 月，大谷派的勢力幾乎瀕臨滅絕。另有報告提到村井義明也於此時來到台南，希望力挽狂瀾，可惜在 12 月的報告中也指出成效不彰。

至於東海岸的宜蘭，報告書中提到 1900（明治 33）年 11 月的佈教使是木本昇。並且記載著木本昇每個月舉行 1 次的法話會，由於他不懂當地語言，所以使用本山寄來的書籍（漢文）來佈教。在 1901（明治 34）年 12 月的報告中提到，在未向官方呈報的情形下佈教使即不見踪影一事；而 1903（明治 36）年 4 月的報告中也記錄著每月 7 次出張說教的情形、以及信徒只有內地人 140 名。由於欠缺佈教熱誠，也難以與其他宗派競爭。在 8 月底的報告中也指出，本島人信徒有鄙視僧侶的傾向，這一點成了佈教時的障礙。其中也提到，信徒只有 120

名內地人，可見其佈教活動同樣是以內地人為主。

在其他地區方面，1901（明治 34）年 8 月的報告中提到，新化地區的佈教使加來亨既品行端正又熱心佈教，頗獲好評。另外，1901（明治 34）年 12 月的報告中提到，嘉義地區的佈教使信國堅城為人「溫厚篤實」、「素行端正」，雖然他的前一任佈教使素行不端、留下債務離開台灣，導致名譽受損，但所幸信國堅誠的努力而逐漸恢復風評，因此給予高度評價。報告中也記載，信國堅誠於每月 14 日與 27 日對內地人說教，於農曆每月 1 日與 15 日對本島人說教。只不過，新化與嘉義兩地後來都未見報告指出佈教有明顯進展。在 1902（明治 35）年 12 月的報告中提到，鳳山的真宗大谷派說教所是由佈教使信國堅城在鳳山市區的中和街所成立的，但其實該地方並無佈教使居住，只是有名無實，而且沒有信徒加入，呈現衰落景象。

如上所述，雖然大谷派的教線曾經一度擴及台灣各地方，不過在台北以外的地區，一直都是仰賴佈教使的個人能力來個別推動佈教。雖然在佈教時使用了本山寄來的漢文譯本的佈教書籍，但並未有整體組織上的作為。後來，受到佈教使前往派駐地的交通問題、佈教使本身的性格、以及佈教使的品行問題等的影響，使得佈教活動不見進展，也難吸引信徒加入。另外，對於那些「品行不良」的佈教使，各地方政廳都提出了極為嚴厲的評價。

（6）蘭陽寺與台北別院的成立

〔蘭陽寺〕

如同前一節所述，大谷派在台灣教線雖然曾經一度擴張，但是自 1902（明治 35）年之後逐漸縮小，從明治末期到大正初年，僅剩台北、宜蘭、台南等地還可見到佈教活動。

其中，進入大正年間之後，在宜蘭地區有了新作為。¹¹⁸在 1919(大正 8)年 7 月 23 日，由「總代」佐藤德治與二宮卯一、以及佈教使加藤廣海共同向宜蘭廳提出了〈募款許可申請〉。¹¹⁹目的是爲了募集費用，以便將設立於 1901(明治 34)年的佈教所改成寺院，當時的募款金額是 10,500 日圓，其中已獲得信徒捐獻 7,518.66 日圓。對於此一申請，宜蘭廳的回覆是「非僅建立寺院之意志堅定，此事實乃官民長年之所望，然因諸緣由，而苦無良機」。一般認爲這是自 1917(大正 6)年以後，在官方、民間、以及信徒的充份考量下所提出的申請。至於寺號方面，在 1919(大正 8)年 9 月 10 日將名稱決定爲蘭陽寺¹²⁰。所以，大谷派在台灣的佈教活動中，宜蘭可說是最早擁有正式寺號的地方。

大谷派在這之前曾經一度幾乎無法推動佈教，後來卻甚至得以擁有正式寺號，原因之一應該是鎖定內地人爲主要的佈教對象。

〔台北別院〕

如同前述，大谷派在台灣成立的說教所(佈教所)當中，最早升格爲寺院的是位於宜蘭的蘭陽寺。緊接其後推動寺院升格的，則是台北。

首先，在 1921(大正 10)年 4 月 25 日，大谷派本山同意將寺號改稱爲大谷派本願寺台北別院，並且由長等珠琴擔任別院管理負責人的輪番一職，於是大谷派也向台灣總督提出〈建立寺院之許可申請〉。¹²¹理由是，「爲暫時增加信徒數，故建立新寺院」。¹²²後來在 1921(大正

¹¹⁸ 有關宜蘭地區的佛教發展與變化，詳見闕正宗 2004。

¹¹⁹ 《台灣總督府公文類纂》第 6814 冊 22 文書。

¹²⁰ 《宗門開教年表》(真宗大谷派宗務所組織部，1969)，62 頁。

¹²¹ 《台灣總督府公文類纂》第 6965 冊 25 文書。

¹²² 同前註 121。〈寺院建立願進達二付副申(轉呈申請建立寺院副申)〉(台北州知

10) 年 5 月 7 日，終於獲得建立寺院的許可。在宗門方面，則早於 3 月 20 日將台北佈教所升格為台北別院，由三山元樹出任首任輪番。或許這項人事任命與前述大谷派本山同意由長等珠琴擔任輪番一事似乎有所矛盾，但其實三山並非在被任命後即立刻前往台灣，而是大谷派在向總督府提出建立寺院之許可申請的前一天，也就是 5 月 6 日才動身出發。

後來，芳原政信於 1926（大正 15）年 9 月出任輪番，並且在他的主持下，新本堂於 1928（昭和 3）年 11 月落成，但卻在 2 年後 1930（昭和 5）年 12 月的一場火災中燒毀。不過，之後大谷派仍然致力建立寺院，在隔年 4 月出任輪番一職的木下萬溪的主持下，先於 1932（昭和 7）年興建了庫裡（廚房、住持居室），後來又在 1935（昭和 10）年 7 月舉行上樑儀式、再於 1936（昭和 11）年 11 月舉行入佛遷座儀式，這時所興建的就是前述照片 1 中在當時被稱為「純印度式」的本堂。¹²³該建築物之概要如下所示。¹²⁴

[大谷派台北別院本堂概要]

(1) 所在地：台北市壽町 2 丁目

(2) 樣式：中古印度教式

鐵骨、鐵筋、混凝土造，耐震、耐火、耐風、防蟻害

(3) 1 樓：273.2 坪、入口、大廳、大小會議室、納骨堂、貴賓室、同食堂、配膳室、會客室、和室 3、事務室、廁所、倉

事)，1921 年 5 月 18 日，內教社第 219 號。

¹²³ 有關建立新本堂之細節，參考木下萬溪〈遷仏遷座法要を迎へて（遷佛遷座法事之舉行）〉，高木俊昌〈新築本堂竣工に至るまでを回顧して（回顧興建新本堂之經過）〉（《ひかり（佛光）》43〈遷佛法要記念號〉，大谷青年會，1936 年 11 月 5 日，3-4 頁，11-12 頁）。

¹²⁴ 《南瀛佛教》15-1，南瀛佛教會，1937 年 1 月 1 日。

庫等

- (4) 2 階：245.8 坪、本堂內部為純日本佛教寺院風格，禮佛室一部份鋪設榻榻米、其餘設有座椅（400 張）。
- (5) 工程：1934（昭和 9）年 9 月開工，1936（昭和 11）年 10 月 31 日竣工，工程費用 275,000 日圓（東京松井組，實費精算）
- (6) 賜樹：參道兩側有久邇宮、伏見宮兩殿下所賜之樹。
- (7) 信徒、職員：信徒 1100 戶，職員輪番、補番各 1 人，在勤 10 人，駐在 1 人，會計 1 人。

結語

本文以上針對大谷派在台灣佈教的變遷，以殖民地統治初始到大正時期（具體來說為設立台北別院做為在台灣佈教的根據地）這段期間為對象，進行了探討。

首先，本文針對寺院與說教所的設置數量以及信徒人數的變化進行了量性分析。從中可以了解，大谷派在台灣佈教活動，最早是以本島人為主要佈教對象，但是自大正時期開始，逐漸轉變為以內地人為主要對象。另外，和本願寺派相比，大谷派在明治末期到大正時期這段期間，並未能確實擴大教線。雖然，從大正末期到昭和初期這段期間，大谷派逐漸增加信徒人數並擴大教線，但這種變化其實與佈教對象轉向內地人有關。像大谷派和本願寺派這種以移居殖民地或外國的日本人為主要佈教對象的情形，在中國和朝鮮也可見類似傾向。這些宗派在海外的佈教不被稱為「開教」，而被認為是仰賴日本人移民為捐款來源，這也是之所以被稱為「追教」¹²⁵的原因。此種情形也同

¹²⁵ 小島勝指出「世人大多認為戰前的海外開教並非真正開教，不過是『追教』罷了」（小島、木場 1992：7）。戰前的海外佈教，大多是為滿足移居或滯留海外的

樣發生在台灣。另外，大谷派在台灣設立的寺院數、說教所數、以及信徒人數等，和中國與朝鮮相比之下仍屬小規模。再者，與其他宗派相比，大谷派也並未特別積極的在台灣展開佈教。

本文接著又探討了一直到台北別院成立為止的這段期間，大谷派在台灣佈教的歷史過程。從中可以發現多種事象，足以代表大谷派在台灣佈教的特色。本文以下將根據大谷派在台灣佈教的特色，將其在台灣的佈教活動劃分為 5 個時期。

第一期是準備期，以出張佈教的方式開始在台灣佈教一直到成立台灣寺務出張所為止；第二期是確立期，以台灣寺務出張所為核心，在台灣各地設立說教場，建立台灣全島的佈教體制；第三期是展開期，依據〈台灣及清國福建兩廣佈教事務規則〉，試圖結合台灣佈教與清朝南方佈教，規劃新佈教區。第四期是縮小期，在新佈教區的佈教活動進展遲緩，所設立的佈教所數與獲得的信徒人數均陷入停頓；第五期是再生期，重視內地人為佈教對象，重新建構佈教基礎。

對許多宗派而言，最早至海外佈教的經驗是在台灣，相對之外，大谷派則得以將過去在中國與朝鮮所獲得的經驗發揮在台灣。大谷派之所以挑選前釜山別院輪番的太田祐慶做為第一位派遣赴台者，想必是仔細考慮之後的決定。但是，相對於多數宗派以延續從軍佈教的型態在台灣展開佈教，大谷派則採取所謂「慎重」的態度，結果起步便較晚，對於擴大教線來說，反而造成不利。

日本人之需求，而派遣開教使前往各自宗派信徒較多之地區，跟隨在當地從事佛事、教育、或福利事業之本國人，因此大多被稱為「追教」。另外，在戰爭期間又代表佈教是要「追隨」日本的國家戰爭，因此也被稱為「追教」。但是小島接著又表示，「從戰前日本佛教或是開教使在海外的行為軌跡來看，此一說法確實可行。但是，海外佈教活動是否從頭至尾都僅止於『追教』呢？這其實另有討論的空間」（小島、木場 1992：8），可見小島對於以「追教」一詞來概括整個戰前的海外佈教活動，是持疑問態度的。

雖然起步較晚，不過大谷派仍然採取常駐佈教的作法、設立台灣寺務出張所、派遣佈教使在全台灣展開佈教。這段期間，大谷派所重視的是對台灣人民的佈教與教化。爲了達成此一目的，大谷派所採取的策略是取得末寺，以確保施行佈教與教化的場所。這正是在佈教活動起步較晚的情形下，大谷派爲了挽回劣勢所採取的動作。

雖然大谷派在取得末寺上達到一定成果，但後來總督府卻禁止各宗派取得末寺，大谷派只得重新思考在台灣各地佈教的新方法。當然，由於此一階段的主要佈教對象是台灣本島人，因此大谷派採取的作法是以台北的寺務出張所爲核心，將從日本派遣來台的佈教使派遣至台灣各地，以便建立據點、擴大佈教區域。

所以，在台灣島內的佈教體制尚未完全確立的情形下，本山便已提出推動佈教的新方向性。那就是由大谷瑩誠出任台灣兼清國福建兩廣主教並渡海來台。這或許可以說是一種新嚐試，將福建兩廣的佈教與台灣佈教結合爲一，在對清朝佈教與對台灣佈教之間建立關連性，藉此形成一種新結構。只不過，當初的企圖未能如願，佈教管理與指揮系統無法充分發揮功能，在台灣各地的佈教全仰賴佈教使的個人資質，並且進展不順。最後，在台灣教線的教線也逐漸縮小。

不過，教線縮小在接下來的期間卻發揮正面效果。進入大正時期之後，大谷派將佈教對象鎖定爲內地人，以他們爲獲得捐獻的對象，並以那段期間內競爭宗派較少的地區或是內地人聚集的都市爲佈教據點。同時，在信徒的金錢資助之下，首先於 1919（大正 8）年在宜蘭成立蘭陽寺，然後於 1921（大正 10）年又成立了台北別院。大谷派並且建構了一套再生過程，以上述寺院爲根據地，著眼於接下來的教線擴張。而再生過程所獲得的成果，就是興建於台北別院、於 1928（昭和 3）年 11 月落成的本堂。

只不過，本堂落成僅僅 2 年，就在 1930（昭和 5）年的一場大火

中燒毀了，於是只得重建新本堂。新本堂於 1936（昭和 11）年舉行入佛儀式，但啓用不到 10 年時間日本便戰敗了，於是新本堂被中華民國政府接收，成爲警備總司令部保安處。結果，這座本堂做爲保安處的時間比做爲寺院的時間還要長。而對於這座後來成爲保安處的建築物，台灣人民仍然繼續稱之爲「東本願寺」。¹²⁶看到此種過程變化，不禁令人感受到一件事，那就是大谷派台北別院的建築物在戰前與戰後一直存在，而其中所代表的意義與形象則隨著時代而改變與新生。在這種情況下，大谷派在台灣佈教活動與其他地區相比規模是大是小？大谷派在海外的佈教活動中台灣佈教是否具有代表性？這些問題其實都已不重要。不論規模大或小、具不具有代表性，真宗大谷派台北別院的建築物本身，就是台灣人所接觸到唯一的大谷派、就是真宗、甚至就是「日本」的佛教。

如同本文開頭所說的，大谷派相當知名的一點是，它領先其他宗派，率先前往中國與朝鮮展開佈教。因此，大谷派在中國與朝鮮的佈教活動，就被認爲是在協助殖民地統治機構實行皇民化與宗教統制，並且被牽扯進佛教的戰爭責任中。但是相對之下，我們不得不承認事實上大谷派在殖民地台灣的佈教活動非常消極。究竟大谷派以何種形象存在於台灣的歷史中？或許，唯有找出此一問題的答案，才能夠釐清佛教在殖民地所扮演的角色與某種程度上的責任。

當然，要解決上述問題，僅是分析大谷派在戰前的歷史是不夠的，還必須探討戰後的台北別院才行。關於此點，請容日後撰稿另述。

附記

本文自く真宗大谷派による台湾布教の変遷—植民地統治開始直

¹²⁶ 國防部史政檔案《東本願寺房地處理案》(33243-33245) 國防部史政編譯室圖書資料室藏。松金 2006。

後から台北別院の成立までの時期を中心に) (《アジア、アフリカ言語文化研究》第 71 号、東京外国語大学アジア、アフリカ言語文化研究所)・加以増刪、修正而成。



參考文獻

1. 江森一郎、孫傳釗 1994〈戦時下の東本願寺大陸布教とその教育事業の意味と実際—主として《真宗》所載記事による—〉《金沢大学教育学部紀要（教育科学編）》43:189-207，金沢大学教育学部。
2. 溫國良 1999〈日據初期日本宗教在台佈教概況—以總督府民政部調査爲中心—〉《台灣文獻》50-2:211-231，台灣省文獻委員會。
3. 溫國良 2001〈日治初期日台宗派訂約始末〉《台灣總督府公文類纂宗教法規史料彙編(明治二十八年至昭和二十年)》〈總督府檔案專題翻譯(十二)宗教系列之三〉283-297，台灣省文獻委員會。
4. 闕正宗 2004〈蘭陽地區齋教與佛教的發展及轉型〉《台灣佛寺的信仰與文化》228-271，博揚文化事業有限會社（原載 2001〈蘭陽地區佛教與齋教的发展及轉型〉《宜蘭文獻雜誌》49：3-47）。
5. 北西弘 1994〈明治初期における東本願寺の中国開教〉《佛教大学総合研究所紀要》1:331-349，佛教大学総合研究所。
6. 木場明志 1987a〈明治期における東本願寺の中国布教について〉《印度学仏教学研究》35(2):324-326，日本印度学仏教学会。
7. 木場明志 1987b〈明治期対外戦争に対する仏教の役割—真宗両本願寺派を例として—〉池田英俊編《論集日本仏教史》8〈明治時代〉247-267，雄山閣。
8. 木場明志、桂華淳祥 1987〈東本願寺中国布教史の基礎的研究〉《真宗総合研究所研究紀要》5:1-48，大谷大学真宗総合研究所。重新收録於小島、木場 1992。
9. 木場明志 1990a〈東本願寺中国布教における教育事業〉《真宗研究》34:141-154，真宗連合学会。
10. 木場明志 1991〈真宗大谷派による中国東北部（満州）開教事業についての覚え書き〉《大谷大学研究年報》42:49-103，大谷学

会。重新收録於小島、木場 1992。

11. 木場明志 1992〈真宗大谷派朝鮮布教と朝鮮の近代化〉《大谷大学史学論究》5:22-47, 大谷大学文学部史学科。
12. 木場明志 1995〈日清戦後における真宗大谷派アジア活動の急展開—《本山事務報告》《常葉》《宗報》の記事から〉《真宗総合研究所研究紀要》12:127-140, 大谷大学真宗総研究所。
13. 木場明志 2000〈真宗と海外布教〉《現代日本と仏教》第Ⅱ巻〈国家と仏教—自由な信仰を求めて〉236-241, 平凡社。
14. 木場明志 2002a〈満州国の仏教〉《思想》943:190-205, 岩波書店。
15. 木場明志 2002b〈「偽満州国」首都新京の日本仏教による満洲仏教組織化の模索—1935年(康徳2年)の様相〉《大谷学報》81(4):1-11, 大谷学会。
16. 木場明志 2003〈開教—国威拡張に対応した海外開教事業—〉《宗門近代史の検討》(〈宗報〉等機関誌復刻版別巻) 131-165, 真宗大谷派宗務所出版部(原載 1990b〈開教—国威拡張に対応した海外開教事業(1)・(2)・(3)—〉《真宗》1034:14-20・1035:10-19・1037:28-33, 大谷派本願寺)。
17. 木場明志 2005《植民地期中国東北地域における宗教の総合的研究》平成13年度～平成16年度科学研究費補助金(基盤研究(B)一(1))研究成果報告書。
18. 小島勝、木場明志 1992《アジアの開教と教育》, 法藏館。
19. 蔡錦堂 1994《日本帝国主義下台湾の宗教政策》, 同成社。
20. 佐藤三郎 1963〈明治三年の厦門事件に関する考察—近代日中交渉史上の一齣として—〉《山形大学紀要(人文科学)》5(2):231-280, 山形大学。
21. 佐藤三郎 1964〈中国における日本仏教の布教権をめぐる—近代日中交渉史上の一齣として—〉《山形大学紀要(人文科学)》

- 5(4):433-486，山形大学。
22. 真宗大谷派宗務所出版部 2003《宗門近代史の検証》(〈宗報〉等機関誌復刻版 別巻)，真宗大谷派宗務所出版部。
 23. 高橋勝 1987〈明治期における朝鮮開教と宗教政策—特に真宗大谷派を中心に—〉《仏教史研究》24:34-56，龍谷大学仏教史研究会。重新收錄於小島・木場 1992。
 24. 都築淳 1986〈大正期大谷派「海外開教」の問題〉《教化研究》92、93:306-317，真宗大谷派宗務所。
 25. 都築淳 1988〈昭和初期大谷派「海外開教」の問題〉《教化研究》95、96:669-683，真宗大谷派宗務所。
 26. 菱木政晴 1993《浄土真宗の戦争責任》，岩波書店。
 27. 菱木政晴 1998〈日本仏教による植民地布教—東西本願寺教団の場合—〉《解放の宗教へ》129-153，綠風出版(原載 1993〈東西本願寺教団の植民地布教〉大江志乃夫等編《岩波講座 近代日本と植民地》4〈統合と支配の論理〉157-175，岩波書店)。
 28. 藤井健志 1999〈戦前における仏教の東アジア布教—研究史の再検討—〉《近代仏教》6:8-32，日本近代仏教史研究会。
 29. 藤井健志 2000〈仏教の海外佈教に関する研究〉《現代日本と仏教》第Ⅱ巻〈国家と仏教—自由な信仰を求めて〉45-55，平凡社。
 30. 松金公正 1998〈植民地時期台湾における日本仏教寺院及び説教所の設立と展開〉《台湾史研究》16:18-33，台湾史研究会。
 31. 松金公正 1999a〈日據時期日本佛教之台灣佈教—以寺院數及信徒人數的演變為考察中心〉《圓光佛學學報》3:191-221，圓光佛學研究所。
 32. 松金公正 1999b〈日據時期日本佛教在台灣推行之《社會事業》(1895—1937)〉「宗教傳統與社會實踐」中型研討會報告論文 1-37，中央研究院民族學研究所。

33. 松金公正 2000〈曹洞宗布教師による台湾仏教調査と《台湾島布教規程》の制定－佐々木珍龍《從軍実歴夢遊談》を中心に－〉《比較文化史研究》2:45-68，比較文化史研究会。
34. 松金公正 2001〈日本植民統治期における妙心寺派台湾布教の変遷－臨濟護国禅寺建立の占める位置－〉《宇都宮大学国際学部研究論集》12:137-162，宇都宮大学国際学部。
35. 松金公正 2002a〈日本植民地初期台湾における浄土宗布教方針の策定過程（上）〉《宇都宮大学国際学部研究論集》13:213-232，宇都宮大学国際学部。
36. 松金公正 2002b〈日本植民地初期台湾における浄土宗佈教方針の策定過程（下）〉《宇都宮大学国際学部研究論集》14:87-109，宇都宮大学国際学部。
37. 松金公正 2003〈植民地期台湾における曹洞宗の教育事業とその限界－宗立学校移転と普通教育化の示すもの－〉台湾史研究部会編《台湾の近代と日本》259-289，中京大学社会科学研究所。
38. 松金公正 2004〈殖民地時期日本佛教對於台灣佛教《近代化》的追求與摸索－以曹洞宗宗立學校爲例－〉《台灣文獻》55(3):63-92，國史館台灣文獻館。
39. 松金公正 2006〈真宗大谷派台北別院の「戦後」－台湾における日本仏教へのイメージ形成に関する一考察〉五十嵐真子、三尾裕子編《戦後台湾における〈日本〉－植民地経験の連続、変貌、利用－》251-287，風響社。