

「松下アジアスカラシップ」詳細

助成番号	研究テーマ(留学目的)		
	留学国	留学機関	留学期間
	氏名	所属	区分
98-003	日本統治期及び戦後台湾における仏教諸勢力の活動に関する考察		
	台湾	中央研究院	1999.4 ~ 2000.3
	胎中千鶴	立教大学大学院	院生博士

研究テーマ(留学目的)の説明 (助成決定時のテーマ。文責は本人)

台湾滞在期間中は主に博士論文執筆のための史料収集及び調査研究を年頭に置いて、以下の点について研究活動をすすめてゆきたい。

① 日本統治期の台湾仏教の活動状況に関する調査

修士論文では植民地期の台湾仏教が日本内地から流入した日本仏教と「出会う」ことで、度のような影響を受け(あるいは影響を与え)たのか、流入期以降、主に1920~30年代を軸として検討し、その受容や抵抗、変質などの諸相を考察した。今後も修士論文の継続作業及び博士論文の準備段階として日本統治期の両者の関わり合いをみていくつもりだが、特に以下の3点について関心がある。

- a. 日本統治期初期(1900年前後)における日本仏教の台湾流入の経緯
- b. 統治期中期(1920~30年代前半)における台湾人仏教エリートの活動
- c. 皇民化運動期(1930年後半~40年代前半)の台湾仏教勢力の活動状況

a~cとも修士論文では史料収集や分析が不十分で多く言及できず、今後の課題として残されている。

② 戦後(1945年以降)の台湾仏教界に関する調査

現在台湾では、政治・社会・文化の各方面で仏教勢力が大きな役割を果たしており、台湾人の精神生活における仏教の位置はますます重要なものになってきている。近年では、戦後中国大陸から流入して盛んとなった現在の仏教勢力と、日本統治期の仏教勢力の間の「断絶」を埋め、トータルな視点で「台湾仏教」を見ようとする動きがおこりつつある。その中で私は次の点に関心がある。

- a. 日本統治期に勢力を維持した齋教(在家仏教)は、戦後の中国仏教流入にどのように対応したのか。
- b. 日本仏教の残した寺院の多くは国民当政府に接收されたが、教育機関や日本仏教界で活動していた台湾人仏教エリートは主にどのような処遇を受けたか。
- c. a, bのような状況を含んだうえで、戦後の仏教勢力が現在に至るあいだにどのように「台湾化」し、台湾人に浸透していったのか。

以上の問題関心に基づく活動を予定している。



留学成果報告書

98-003

胎中 千鶴

一年間の留学の成果として、2000年3月に論考を発表しました。『史苑』第60巻第2号、立教大学史学会)以下にその要約を述べ、成果報告に代えさせていただきます。

「日本統治期台湾の齋教に関する一視点」(要約)

一. はじめに

齋教は清朝末期から日本統治期全般にわたって、広く台湾民衆に浸透し支持された民間宗教である。その独特の教義と信仰スタイルによって、清朝期まで支配者から「邪教」として扱われることが多かったが、日本統治期台湾においては「仏教の一派」とみなされ、日本仏教や台湾仏教とともに仏教界でその存在感を示し続けた。

植民地期の齋教に関する研究は、これまで量的な蓄積こそ少ないものの、その歴史的位位置づけや齋教徒及び齋教団体の社会的活動などについて、台湾の気鋭の研究者が質の高い成果を残してきた。また、戦後の国民党政権下における台湾社会で、齋教を「仏教」ととらえるべきか否かという議論が高まり、その結果齋教の宗教的源流を検証する研究が進んだことも事実である。

しかし台湾社会が現在に至るまで常に民間宗教と密接に関わり合ってきたことを考えると、齋教研究は未だ「発展途上」の分野であり、今後多くの研究者が学際的な視点で扱うべきテーマであると思う。台湾独特の宗教風土のなかで変容を続ける齋教は、台湾の歴史性を、そこに住む人々の心性から探ろうとするときの一つの有効な手がかりになると考えるからである。本稿では試みとして、齋教が日本統治期に限ってなぜ「仏教」としての社会的認知を得たのか、「仏教」であることが齋教とそれを取りまく環境をどう変化させたのかという、従来まで見落とされがちであった二つの論点を軸に、植民地台湾の齋教に関する歴史的考察をおこなうこととする。

二. 台湾流入後の齋教

台湾の齋教は日本統治期には持齋宗ともよばれたもので、明代中期に成立した民間宗教羅教(無為教)を起源にもつ。齋教の「齋」とは素齋、すなわち葷辛(肉や葱、大蒜など)を用いない精進料理を食すことを指し、齋教の信徒がこの戒律を守ることから彼らを俗に「食菜人」と称することもある。信徒はまた阿片、煙草、酒類、檳榔も慎み、賭博をせず、爆竹を嫌い、平素は法服をまとうず頭髪も剃らず、一般の社会人と同様に生業を営み半僧半俗のような生活を送ることが多い。

台湾に流入した齋教は大きく先天派、龍華派、金幢派の三派に分けられる。教義は三派のうち先天派には儒教思想が、金幢派には道教思想が多く加味されているといわれ、三派いずれも羅教と同様に儒・仏・道の三教合一思想を基本としている。したがって三派とも観音菩薩や釈迦仏を本尊とするものが多いものの、その他に道教の神である三官大帝や媽祖、関帝なども併せて祀ることが少なくない。

齋教が台湾に流入したのは、清代康熙年間の十七世紀半ば頃に金幢派が台南に慎徳堂を設立したのが嚆矢という。その後一七〇〇年代後半から一八〇〇年代にかけて、台湾中・北部を中心に多くの齋堂が出現した。これらの齋堂は大陸から移民した人々によって建立されたもので、清代に台湾に建立された齋堂は百カ所前後というが、官憲の目を逃れて密かに造られた齋堂もあるはずで、実際はこの数をはるかに超える齋堂が存在したと考えられる。

当時衰退しつつあった出家仏教を補完するかたちで台湾民衆に受け入れられた齋教は、台湾に土着化していく過程において、本来もっていた仏教的要素をより濃厚に前面に表すようになっていった。また仏教的信仰形式が定着するにつれて、齋教徒自身が自らを「仏教徒」と位置づける傾向も一層強まっていったと考えられる。

三. 齋教は「仏教」か

では統治期初期において、日本人は齋教に対してどのような印象を持ったのだろうか。史料上における日本人の手による齋教関連の記述は、一九〇〇年代以降統治期全般にわたって散見されるが、特徴的なのは、全般的に齋教に対して極めて好意的な内容が目立つことである。日本人の目に映った齋教徒は、日常生活上の戒律を厳守し、「家業に余念なく、順良の民と化」して「社会の信用を高」めた人々であった。さらに彼らの儀式一般が簡素であることも好印象として受け取られている。「近代」を体現すべき統治者として台湾に來た日本人は台湾在来の宗教を、儒・仏・道が混ざった「一種の混淆教」とみており、これらは「順次風俗に改良を加え之を文明に導く」ための対象であった。しかし齋教のみは、統治期初期からすでに台湾宗教へのこのような日本人の視線から、ある程度免れる立場にあったのである。またこうした日本人による齋教及び在来宗教への認識は、統治期全般にわたって基本的に大きな変化はなかったようである。その背景として、当時の齋教が既述のようにより仏教色を強めていたことがあげられよう。主に観音菩薩を本尊とする齋教徒の日常の営みは、日本人の目から見ると内地の在家仏教徒の姿と重なるものがあったはずである。また齋教の特色である儒・仏・道三教合一思想について、当時の総督府社寺課の丸井圭治郎はこれを「仏本神迹」と解釈することで齋教を「仏教の一派」と位置づけた。こうした日本人側の齋教への一方的な「読み換え」は、丸井を始めとする統治者の多くが無意識のうちにおこなっていた可能性が強いのである。

それではこうした「仏教」としての齋教を、当時の台湾仏教知識人はどのようにとらえていたのだろうか。ここでは齋教に関する論文や記述を多く残した李添春の齋教観を取り上げてみたい。

台湾南部の高雄で生まれ、幼くして齋教徒となった李添春は、十五歳の時基隆靈泉寺で出家し、十八歳で曹洞宗の「台湾仏教中学林」に入学、卒業後日本内地に渡って山口県にある曹洞宗の多々良中学で学び、のちに駒沢大学文学部仏教学科に進学した。一九二九年に卒業後、ただちに台湾に戻って総督府囑託として南瀛仏教会発行の仏教雑誌『南瀛仏教』の編集などに携わったのち、一九三二年に台北帝国大学助手に就任している。

李添春は大学時代の研究テーマに齋教を選んだが、この当時台湾人の手による齋教研究はまだ他にほとんどみられず、その先駆けといえるだろう。その後彼は齋教を「ウバサツカ仏教」と称し、当時日本で在家仏教を唱導して注目されていた河口慧海のウパーサカ仏

教運動と齋教を重ね合わそうと試みている。河口の提唱したウパーサカ仏教運動とは、当時の既成仏教各宗派へのアンチテーゼとして彼が打ち出した仏教改革の思想と実践の総称である。河口のこの思想の影響を受けたと思われる李添春は、現在の台湾齋教徒のことを「開祖の改革精神を失って徒に出家仏教と峻別し或者は儒者の奴隷となり或者は出家仏教に隷属して頗る不徹底極まるものである」と断ずるが、その一方で齋教徒は戒律を厳守して「頗る社会の信用を得て居る」とし、日本仏教と比較して齋教の美点を強調した。しかし一九三〇年代になると李添春は、三教合一思想を掲げる齋教を仏教の枠組みでとらえることへの疑念を露わにするようになる。齋教を「新宗教」とよび、かつて「在家仏教」としてとらえようとした齋教への彼のまなざしはここではすでに見られない。李添春のこうした混乱と揺らぎは、ある意味で植民地台湾の知識人に共通するものだったかもしれない。異民族統治下における植民地知識人は自民族の歴史的アイデンティティを強く意識し強調しようとするが、その一方で同胞よりいち早く近代化に浴したエリートとして、自身が属する社会の啓蒙活動を担わねばならなかった。そこでは必ず、近代によって否定される自民族の文化や歴史への愛憎半ばした思いが生まれるはずである。彼が後述する台湾仏教龍華会の活動についてほとんど触れず、くり返し齋教の歴史的源流に言及する論文を発表するにとどまったのも、あるいはそうした彼の内面的葛藤によるものなのだろうか。

四. 「仏教」としての齋教

清朝期以来、齋教と台湾仏教のあいだには、温金柯が指摘するように「一種のつかず離れずの緊張関係」が存在していた。仏教の一派という意識を強めたとはいえ、依然として自己の独自性を主張する齋教は、「正統」仏教にとってはやはり受け入れがたい対象であったからである。しかし一九一〇年代、台湾仏教界の重鎮江善慧は日本の曹洞宗を仲介者として齋教に接近する。この動きのなかには台湾仏教側の齋教観の変化が内在しているとみてよいだろう。すなわち齋教がすでにある程度仏教としての社会的認知を受けており、従来までしばしば齋教が被ってきた「邪教」イメージが弱まっていたために、台湾仏教側が齋教の受容にあまり抵抗を持たなくなっていたと考えられるのである。

このようにして「仏教」という社会的認知を得た齋教は、一九一〇年代から一九二〇年前後にかけて南瀛仏教会（台湾初の全島的な仏教組織）や仏教教育機関とより濃密な関係を結び、日本仏教、台湾仏教とともに「仏教」としての存在価値を示せる空間、すなわち仏教界を共有するにいたった。しかしその結果、齋教徒は統治者及び統治者側の視点に立つ日本仏教の設けた枠組みのなかで、あらためて「仏教としての齋教」である自らの位置の所在を模索しなければならなくなった。仏教界に齋教徒として身を置くことは、ときに彼らに「周縁意識」をもたせることにもなったからである。「仏教としての齋教」は日本仏教という近代仏教に啓蒙されるべき存在なのか、台湾の出家仏教へのアンチテーゼとしてあった齋教のアイデンティティは、日本仏教主導の仏教界において維持されるものなのか。齋教を「仏教」として見る仏教界の視線と、「仏教」であることを望む齋教の自己認識がからみあうなかで、齋教徒は意識的にせよ無意識にせよ「齋教であることの意味」を自らに問い直すべき局面に立たされたといえよう。

五. 「齋教」か、「仏教」か——台湾仏教龍華会のめざしたもの

一方、一九二〇年代以降顕著な動きをみせる齋教組織、台湾仏教龍華会は、仏教界にお

いて「齋教であること」にとどまりつつ、仏教界の「周縁」からの離脱をはかろうとした動きと考えられる。本章では同会の設立意図と活動を検討したうえで、彼らが何をめざそうとしたのかをみてみたい。

一九二〇年三月、中南部の齋教勢力を中心に台湾初の齋教徒連合組織、台湾仏教龍華会が発足した。同会が設立された背景には、当時同会会長で大仙巖管理人廖炭と関係を深めていた臨濟宗妙心寺派の存在がある。同会設立にあたっては、顧問として招かれた臨濟宗の僧侶東海宜誠がその運営方針などを廖炭と協議した可能性が強く、中南部における勢力拡大を企図する臨濟宗が、齋教徒の組織化を図ることによってその契機をつかもうとしたと考えられる。同会は設立目的として「尊王愛国」「大乘仏教」の立場と、仏教団体としてなすべき社会事業への参与を明らかにするとともに、齋堂で使用される経文法式の改善、統一化を目指している。同会はこの主旨に基づき、第一期社会事業として嘉義に釈放者の教化事業である免囚保護所を建設した。また経文法式の改善については「内地宗派ト連絡ヲ計」っておこなうことになっており、各齋堂の教典や宗教儀式を日本仏教の形式に改めようとする方針であることがわかる。こうした台湾仏教龍華会の活動姿勢からいえることは、彼らが「日本仏教化」というスタンスを鮮明にしていることである。

台湾仏教龍華会の「日本仏教化」とは、すなわち明治以降の日本仏教のありように自身を重ねる立場である。明治以降、廃仏毀釈をはじめとする国家神道形成過程の仏教弾圧のもとで、回生のために否応なく改編を迫られることになった仏教勢力は、結局天皇制という新たな国家体制のもとにもぐり込み、勢力温存をはかる方向性しか持ち得なかった。そのとき国家に対して仏教が担うべき役割として考えられたのが、軍隊布教、従軍布教といった戦時の活動のほか、救貧活動、児童保護、医療保護など一連の社会活動や慈善事業であった。特に明治期以降行政制度の整備にともない仏教の「実益性を示す新部門」として盛んに行われたのが監獄教誨である。それに続く形で免囚保護事業も一九〇〇年前後より活発化した。こうした「思想善導」事業は、一九一〇年代後半の第一次世界大戦、ロシア革命、及び米騒動などの一連の世界的、社会的激動期には、仏教家が国家への奉仕的態度を示せる絶好の場となったのである。一方、植民地台湾での免囚保護事業は明治三〇年代から始まり、浄土真宗本願寺派が中心となって施設の設置などが行われた。

台湾仏教龍華会が第一期事業に免囚保護を選んだ背景には、同会の布教主任の許林が以前警察官の職にあり、台中刑務所嘱託として教誨活動をおこなっていたことや、総督府がこの種の事業のテコ入れを期待して、潤沢な資産をもつ齋教勢力に働きかけたという経緯があるともみられている。しかしたとえそうであれ、台湾仏教龍華会が「日本仏教化」という方向性を持っていたとするならば、免囚保護はまさに齋教団体が「日本仏教」として国家の期待に応えるための「模範的」事業であったことは確かである。

ならば台湾仏教龍華会はなぜこのような「日本仏教化」を掲げたのだろうか。王見川は、同会の成立は齋教勢力が政府の干渉を退けて自己保身を維持するための「異民族統治下の適応の道」であったとしている。また、廖炭ら中南部有力者の個人的な野心が、日本仏教や当局の思惑と結びつき、「利害のすりあわせ」がなされたという可能性もあろう。

だがさらに一步踏み込んで考えるならば、ここには仏教界の「周縁」に置かれることへの齋教徒としての危機感が現れているようにみえる。彼らが齋教として仏教界で存在感を保ち続けるためには、齋教がより「日本仏教」的であることを統治者に示さねばならな

った。それは当時の日本仏教に国家が求めたような、国家と社会に奉仕する仏教を意味する。すなわち統治者が彼らに望む模範的な「日本仏教」の定型を進んで体現することで、台湾仏教龍華会は「中心」に向かおうとしたのではないかと考えられるのである。

一九三〇年代後半以降の台湾仏教龍華会は、時局を反映し、以前にもましてより天皇制国家への貢献を標榜する活動が目立つようになる。一九三七年の日中戦争勃発を境に、台湾では内地同様の「帝国臣民」を作り上げるべく一連の皇民化運動が推進され、日本仏教各宗派も当局の意向を受けて時局講習会開催などにより積極的に関与した。それと歩調を合わせるように、台湾仏教龍華会は「宗教家講習会」を開き、「真の台湾仏教に帰会し内地仏教の長所を取り、祭祀の欠点を矯め以て島民を指導誘掖する」指導者の養成を図ったり、婚礼葬儀改善運動においても、「廢土葬火葬奨励」をいち早く受け入れて、会員の多くが火葬施行者となったという。一九四一年九月、台湾在住の日本仏教僧侶らは、皇民奉公、仏教報国を掲げて「台湾仏教奉公団」を結成、台湾仏教龍華会はこれに追従する形で齋教徒による「在家仏教報国団」結成を企図した。しかし齋教徒が個別に結団することは「一億一心ヲ強調スベキ時恰モ対立スル如キ感ヲ与フルモノニシテ面白カラズ」として当局にしりぞけられ、結果的にこれまで日本仏教僧侶のみによって組織されていた「台湾仏教奉公団」への編入が認められることになった。

以上みてきたように、台湾仏教龍華会は皇民化運動期においても、「日本仏教化」することによってその存在感をアピールし続けた。とはいえ、彼らの「日本仏教化」はあくまで「齋教としての日本仏教化」であるから、齋教徒としての自負はそれによって失われることはない。むしろ仏教界内での「転位」を果たしたことによって彼らの位置は安定したのではないだろうか。しかし当然のことながら、こうした優越意識獲得の一方で、彼らの信仰生活の内実は統治者と統治者の仏教によって大きな変容を余儀なくされたに違いない。「転位」の成功には多くの代償が伴ったのである。

六. おわりに

本稿では、日本統治期台湾において齋教がなぜ「仏教」として存在する空間を持ち得たのか、またそれが齋教に何をもたらしたかという点について考察を試みた。清朝期よりすでに仏教色を強め、民衆のあいだに根づいていた齋教は、日本という新たな統治者を迎えたことでひとつの「生きる場所」を得た。それは齋教に日本仏教との近似性をみた統治者及び日本仏教によって用意された仏教界という空間である。しかしその結果、齋教徒は「齋教であることの意味」の再考を余儀なくされ、彼らのなかに「周縁」から「中心」への志向性が広がっていく。仏教界での位置の安定をはかる台湾仏教龍華会の活動はその一つの際だった例であるといえよう。李添春の齋教への視線が常に揺れ続けたのは、彼の知識人としての葛藤が生んだものであるだろうが、同時に日本統治期の齋教自体の揺らぎを映したものであったのかもしれない。

戦後の齋教は国民党政権下の厳しい環境下で衰微したが、近年再び「齋教であることの意味」の問いかけを始めつつあるようにみえる。この問いかけは、日本統治期の齋教の歴史の変容が、現代の齋教とどのような連続性を持つのかという重要なテーマに通じるものであろう。これを筆者が今後取り組むべき課題として残しておきたい。

以上