

# 臺灣本土近代佛教的歷史變革透視：

## 日本殖民下的佛教歷史社會基礎（九）

江燦騰

### （2）李添春所遺留未解的初期臺灣佛教史懸案

其次，由於過去筆者在研讀此領域的開創前輩李添春的著作（《臺灣省通志稿·卷二人民志·宗教篇》）時，關於日治初期直到「西來庵事件」爆發之前的日本佛教來臺發展，其中最重要的一段說明，對筆者雖有啟發之處，但也讓筆者有費解和迷惑之處。而此段文字為：

【日本傳來之佛教】——甲午戰爭以後，臺灣割讓予日本。……於是日本討伐軍出發當時，佛教各宗亦從軍佈教，因此駐錫在各地，此為日本佛教傳來之始。……最初日人之來臺者尚少，佈教之對象，多向於漢人。殊因言語關係，雖設有佈教所亦無作用，於是開設日語講習班，或慈惠醫院。在戎馬倥傯之間，略為成立，至光緒25（明治32）、

26（明治33）年（1899～1900）時，各宗派本山，因經濟困難，不得不變更方針，以節省佈教費之支出，或全部中止。至此在臺之佈教師，迫於獨立自營之必要，轉其傳道之方向注重有錢日人為本位，而且來臺之官警軍商各界漸次增加，應付喪葬法事無有寧日，遂至閑卻漢人之佈教。<sup>1</sup>

李添春這一段文字，最關鍵之處，就是提到明治32年至明治33年之間，因「各宗派本山，因經濟困難，不得不變更方針，以節省佈教費之支出，或全部中止」。可是，筆者始終未在日本佛教史的相關著作中，找到日本國內在這一期間，有何重大的經濟蕭條現象出現，因而使日本佛教各大本山面臨經濟的困難，並導致其在臺僧侶對漢人的佈教，必須中止，以節省開支。這就是筆者多年來一直費

解和迷惑之處。而李添春這一段文字，早在日治時期昭和4年（1929），他在臺灣總督府文教局社會課宗教調查係擔任「囑託」調查之職時，即以日文在其所親撰的《臺灣佛教事項一斑（斑）》中提到了（在原稿第6頁）；並且這一段文字後面最關鍵的部份，整個句子和內容，除了使用日文是不同之外，其餘全同。也因此，更令筆者一直不知如何是好？

不過近年來，經過筆者反覆仔細思考後，認為原先之所以有費解和迷惑之處，其實是李添春只看到一些變化的現象，卻無法提供進一步的史料證據，但他不肯自認無知，於是又作了似是而非的解答，故導致後來學者亦依樣畫葫蘆，跟著引用<sup>2</sup>，卻不知其實原本就有問題的。於是此後，從「兒玉、後藤體制」到「西來庵事件」爆發之前的相關研究，只著眼在「西來庵事件」為何會爆發？以及其經過和後來的影響如何？至於「兒玉、後藤體制」到「西來庵事件」的官方佛教政策、以及日本在臺佛教此時的頓挫與轉型，皆以「舊慣溫存」或「放任政策」來交代，即一筆帶過。

如今，有必要重新來檢討這一段較不為人了解，卻極為重要的臺灣佛教發展史。

(3) 重返歷史場景的新探索之一：屠殺與仇恨中的宗教處境

其實，針對李添春的原說法，如果改以不同的原因來解釋，就不難理解了。而首先必須檢討的，就是存在於統治初期中挾雜著官方屠殺與民眾仇恨的尷尬宗教處境。因初期日僧以「隨軍佈教使」的身份到臺灣來，是在兵荒馬亂的惡劣環境中，加上官方和臺灣民間的溝通不良，所以雙方激烈衝突和殘酷的報復行動，隨時都有可能發生。

而日軍軍威所至，雖每能掃蕩或擊潰臺人臨時所集結且武裝顯然不佳的小規模反抗游擊隊，但仇恨和敵意始終未能有效化解。不能化解的原因，主要是因被殖民者的社會資源被新來的殖民者強加掠奪，以及日軍挾怨大肆殺害無辜的臺灣民眾而導致更激烈的反抗行動所致。

以前者來說，例如明治29年（1896）6月27日，臺灣總督府軍務局在所發布的「第231號通牒」中即曾提到：「近來紛紛據報各地有土匪蜂起之情事，據可靠來源之報告，竟係淺慮無識之（日人）夫役、職工，乘戰勝之餘威，蔑視土人，以不當代價強購貨物，或掠奪雞豚之類等，逞其暴行，遂結怨土（臺）人，激起連合一村一市以報積怨之

念，……與臺灣固有之土匪，其起因迥異……」<sup>3</sup>。同年10月14日來臺接任新職的第三任臺灣總督乃木希典，在就任之前，即公開對日本新聞界宣示：「到任之後之首要工作，並非討伐土匪（抗日份子），而是懲治暴官污吏。」<sup>4</sup>雖然乃木來臺僅一年多，即於明治31年（1898）2月卸任，但乃木返日後，在其東京的住所中，仍嚴辭批評日本在臺官吏的驕縱醜態，他不客氣地指出：「彼等（日本在臺官吏），身著禮服，上官衙，儼然神氣十足，然遊蕩在外，其醜態不忍一睹，赤裸醜行，（尚且）嘲笑清服之怪……（然）臺人雖多不諳歐美之語，但其悉知禮儀廉恥實優於日人……。」由於這樣，曾長期擔任「兒玉、後藤體制」下的學務部長持地六三郎，即曾清楚地觀察到，當時來臺日人與臺民之間的關係，已漸次疏隔，因兩者的交情，不只相當冷淡，簡直已朝進一步背道而馳的趨向在發展。再加上伴隨新殖政策而來的經濟利益顯然獨厚日方的偏頗事實，更使雙方原已惡化的關係雪上加霜。因此，「兒玉、後藤體制」的首要工作，就是極力安撫臺人，以緩和雙方的緊張關係<sup>5</sup>。

至於後者，繼乃木上任的第四任臺灣總督兒玉源太郎，亦坦承：造成臺人紛紛武裝反抗的主

要原因，應和「軍隊討伐之際，由於偵探通譯之謬誤，或憤不當殺戮而為土匪者」，以及「怨恨日軍警憲妄殺良民之父母兄弟，而謀復仇加入土匪者」有關<sup>6</sup>。但像這樣挾雜「強烈反抗道德正當性的血仇」，日本官方並不能一味地以優勢的精銳武力來斬草除根，或靠種族滅絕的「大清洗」來徹底瓦解。事實上，據鄭天凱的傑出研究，明治29年（1896）6月18日至23日，約一星期，日軍曾持續在雲林縣進行「無分別掃蕩」，亦即不分良匪或老弱婦孺，一概悉數屠殺淨盡。據事後調查，共55庄，近5千戶臺胞罹難。其殺戮之慘，連當事者之一的今村平藏，都認為當地已成「慘絕人寰之地獄」，「腥風捲煙，陽光淒然，……殘煙死灰未滅，滿眸極其鼻酸」。3個月後，民政局內務部長古莊嘉門親臨當時視察，亦回報總督府說，途經雲林縣九芎林，見其村落中：「約有五、六十歲之老婦，或攜兒女，或懷嬰兒，人數6、7名，纏倚本官坐轎，喃喃泣訴：其夫、其子弟均被殺戮，住屋被焚毀，目前無五穀可食，唯食蕃薯、荀仔等以充飢，苟維殘喘，慘不忍睹。」<sup>7</sup>此外，素以讚揚「兒玉、後藤體制」聞名的竹越與三郎，在其所著並由後藤新平作序的《臺灣統治志》一書中，亦評

論明治31年（1898）至35年（1902）之間，臺灣人口增育率與「土匪掃蕩」所殺戮的人數之比說：

……（明治）31年以來，每年人口的生育率都在下降（反之，即死亡率提高），到（明治）35年時，生育人口數只超過死亡人數56人而已。就此5年間統合來算的話，臺灣人口一共增加2萬6千9百87人，即每年平均增加5千3百97人，因此每1千人只增「1」個人。當然，31年以來，由於執行土匪掃蕩政策，導致當地壯丁也被殺戮，至36年為止，共殺死土匪7千5百人，而當地壯丁因此也被殺戮的約在2千4百餘人，並皆可視為最富生產力的成年男性。假使不減去以上因掃蕩土匪才遭殺戮的眾多男丁人口，亦即彼等若尚存人世，則人口的增加數當更提升。<sup>8</sup>

所以改為從大量加強警力的全面防備著手，以取代之前專恃軍力鎮壓卻無長效的殘酷作法。但，由於有關係一時期警察制度的重大變革及其產生的深遠影響，幾乎在每部關於日治時期的統治史著都會提到，故此處僅扼要提及。陳巨擘曾將其歸納為幾個重要措施，他說：

一、「兒玉對付反抗日軍的基本政策是『軟硬兩用政策』」。鑑於過去以武力討伐策略，常無法奏效，於是「一方面改革統治政策，以民政為主，軍政為輔，規定陸海軍幕僚沒有民政部的要求，不得使用武力」。另一方面，「則繼續實行招降政策。對主要首領『或授與紳章，或賦予特權，或派任巡查補，或給予授產費，使從事道路工程，或使之包辦遞送郵件，使其生活得以安定』」。但「也有以招降為餌，在所屬『歸順會』上屠殺抗日份子。例如，1902年5月25日在島六歸順會上屠殺了張大猶等人，以及以招降為餌，屠殺了歸順的黃國鎮、阮振、和林少貓等人」。

二、「廢除事權不一的『三段警備制（前軍隊、中警察、後憲兵）』，強化警察的功能；從此臺灣成為一個警察國家」。「1898年8月31日，以律令第21號頒佈「保甲條例」，回復清乾隆以來所推行的保甲制度，其目的在於以連坐責任來維持地方的安寧」。另外，「規定在保甲裡要設置保甲壯丁團，由所在地主管警察指揮」。以及在「同年（1898）11月，根據六三法以律令第24號頒佈嚴苛的『匪徒刑罰令』」。於是「在『糖餉與鞭』的政策之下，到了1900年1月，歸順人數已達



5千6百人，首領有38人。抗日軍出擊數目亦相對減少」。「特別是經過了1901年後壁林一役，被捕者8,030人，被殺者3,473人，武裝抗日的兵將盡失，大規模的武裝抗日從此一蹶不振，一直到1907年的北埔蔡清琳事件，才又開始了另一波小規模的武裝抗日活動。日方稱此時段的抗日運動為『陰謀與暴動』」。

三、「對於武力抗爭運動的另一致命的打擊，就是人民私有槍枝的控制」。「1897年4月以律令第5號頒佈『銃砲取締規則』，規定若不在此規則頒佈後6個月以內獲得許可，則一律不准私有，以便控制人民槍枝的私有」。「1901年則開始扣收槍枝，對於不堪使用者予以毀棄，其他則捐贈保甲壯丁團，或由警察署保存。依日方在1904年的調查，共扣收槍枝51,239枝。日方從此很容易獨佔武器使用權，這一事實多少解釋由1907到1915年的抗日活動，不但規模小，而且很容易被鎮壓」。「1915年以後，非武力對日抗爭運動，在客觀環境的改變之下，開始取而代之」<sup>10</sup>。

而大正4年（1915）所爆發的「西來庵事件」，就是從「武裝抗日」到「非武裝抗日」的分水嶺。不過，矢內原忠雄亦曾指出：包括「西來庵

事件」在內，之前臺灣民眾歷次的「武裝抗日」行動，「……不論就其首謀者的閱歷動機，或民眾的附和，或運動的迷信色彩以及暴動的性質而言，多為個別的、衝動的、地方的，尚未成為近代的、組織的民族運動。這因資本主義的發展與浸透、教育的某種程度的普及、政治的自由思想的發生，乃為近代民族運動的必要前題故也」<sup>11</sup>。

儘管如此，由於初期官方在文教政策上，正如本章之前已詳論過的，其整個施政的大方向，既以朝向「去宗教化」為原則，故臺灣舊慣宗教是否屬於「迷信」或「功利取向太濃」？並不重要，只要其中不涉及治安或判亂的大問題，則站在日本官方的立場，其實是可以較持平的來看待臺灣宗教上的此類問題<sup>12</sup>。也因此，在「西來庵事件」爆發之前，日本官方並不須越俎代庖地來改變臺灣人的信仰——儘管心中相當不以為然<sup>13</sup>。特別是「宗教」的問題，基本上既已被隔離在官方正規的教育體制之外，則更加不須對此類問題操之過急，以致於反惹來一些無謂的麻煩，根本不划算。

另一方面，基於歐美國家在殖民地的統治經驗，此一已在殖民地民眾中根深蒂固地相信或已長期生活其間的原社會習俗和宗教信仰，若冒然採取

強制手段來進行大幅度的改變，極易挑起民族的仇恨和招來激烈的反抗。這對殖民地母國來說，反而是不利的。因此，當時的日本在臺殖民地官員，像曾長期擔任學務部長的持地六三郎，即花費了極大的力氣，再三參照歐美國家研究殖民地統治經驗的權威著作，來構思日本在臺應行採取的統治策略<sup>14</sup>。（未完待續）

#### 註釋

1. 李添春，〈臺灣省通志稿·卷二人民志·宗教篇〉，頁102-103。
2. 蔡錦堂，〈日本帝國主義下宗教政策〉（東京：同成社，1994），頁：28。蔡氏是將這一整段從中文再重翻為日文，納入其博士論文之中。
3. 臺灣省文獻委員會編譯，〈臺灣前期武裝抗日運動有關檔案〉（臺中：臺灣省文獻委員會，1977），頁239。
4. 臺灣省文獻委員會，〈日據初期官吏失職檔案〉（臺中：臺灣省文獻委員會，1978），頁9。
5. 持地六三郎，〈臺灣植民政策〉：406-407、413。
6. 同註3，頁239。
7. 鄭天凱，〈政權交替下的地方社會——雲林事件（1896）的探討〉，臺灣大學歷史研究所碩士論文，1995，頁10-11。
8. 竹越與三郎，〈臺灣統治志〉，頁331。
9. 當時此一規定，極為嚴苛殘酷，其第一條即規定：「無論基

於何種目的，只要是欲以暴行或脅迫，且結集多數民眾者即為匪徒罪，依下述區別加以斷處。（一）首魁及教唆者處死刑、（二）參與謀議或從事指揮者處死刑、（三）追隨者或從事雜役者處有期徒刑或從重懲役。」引自，戴天昭著、李明峻譯，〈臺灣國際政治史〉（臺北：前衛出版社，1996），頁295。

10. 以上見陳巨擘，〈日據時期臺灣的社會運動〉，載李國祁總纂，〈臺灣近代史〉（南投：臺灣省文獻委員會，1995），頁145-146。

11. 矢內原忠雄著、周憲文譯，〈日本帝國主義下之臺灣〉，頁176。

12. 例如第二任臺灣總督桂太郎即曾頒佈訓示，其中提到：「內地之法律規則雖須使之漸次普及於臺灣，然相異之人情風俗若不彼此之別，而置於同一法律規則之規模下，則不但無法免除兩者之衝突，亦不能達成安固人民生命財產之目的。因此，施行地方行政之際，亦應同時考察各地之人情、風俗、語言，使之適用於法律規則。敕令及律令之外，尚須斟酌情規定例之外，以達到法律規則之目的。」第三任的臺灣總督乃木希典，亦訓示關於其對臺的施政方針為：「本島土民對於祖先遺留下來之舊慣風俗，信仰頗深，幾成為不文之法度。其中，若有明顯違反本國之定例而造成施政之障礙者，固然應予廢止，但如髮辮、纏足、衣帽之類，其是否更改，則一任土人之自由，又吸食鴉片之惡習，希於一定之限制下，漸收其遏止之效果。其他良風俗，則應多保存，以供施政之便。」以上轉引陳玲蓉，〈日據時期神道統治下的宗教政策〉（臺北：自立晚報文化出版部，1992），頁87。

13. 例如竹越與三郎即認為臺灣的宗教，整體來看，幾可說完全缺乏「倫理」的成份。因民眾幾全被神靈之力所支配，心靈中所存在的偶像毒素，幾已和暗黑邪惡的夢魘相彷彿。見氏著，〈臺灣統治志·宗教〉，頁487-489。
14. 氏著，〈日本殖民統治政策·附錄〉，頁441-594。