

跨界的和魂：《臺灣日日新報》上漢文 通俗小說對「武士道」的引介與再現

林以衡*

摘 要

「武士道」是日本引以為傲的國體精神與優良傳統，對內可提振民族精神；對外則可揚威於國際，或是作為統治殖民地的樣版與手段。故日本殖民統治下的臺灣，必也會受到殖民者「武士道」的洗禮。本文即以此為題進行探究，並期盼未來能與東亞武士道的相關議題進行聯結。

本文主要以日治官方色彩濃厚的《臺灣日日新報》系列為探討範疇，透過對報上臺灣漢文通俗小說的解析，探討「武士道」如何藉由小說的引介與再現，使得愈來愈多的臺灣作者與讀者，得以在寫作與閱讀小說的同時，認識並了解日本「武士道」的意涵。其次，本文指出這是殖民政府欲透過官方報紙與文學創作宣揚和魂、並作為殖民統治的手段，希望殖民地人民因此向日本「武士道」看齊。最後，思考「武士道」在臺灣的思想構成，以及探討「武士道」與日治臺灣尚俠之風的融合，實與其儒教思想構成有關。

透過上述幾個面相的探討與相互結合，日本「武士道」在殖民地臺灣的接受情況，將可被勾勒而出，雖有不少引申問題待深究，但未來將成為東亞精神史研究的思考點。

關鍵詞：武士道、赤穗義士、復仇、忠孝、尚俠

* 佛光大學中國文學與應用學系副教授。

Transboundary Spirit of Japanese: Introduction and Representation of “Bushidō” in Chinese Popular Fictions in *Taiwan Nichinichi Shinpō*

Lin, Yi-Heng

Associate Professor, Department of Chinese Literature and
Application, Fo Guang University

Abstract

“Bushidō” (ぶしど) is Japan’s proud national spirit and fine tradition, which can boost the national spirit in Japan; it can be used as a model and means of ruling the colonies at abroad. Therefore, under Japanese colonial rule, Taiwan will also be baptized by the “Bushidō” of the colonists. This essay aims to explore this topic and look forward to the related issues about East Asia’s Bushidō in the future. First, through the Strong Japanese government official color newspaper *Taiwan Nichinichi Shinpō* series as the scope of discussion, through the analysis of Taiwan’s Chinese popular novels in the newspaper to explore the introduction and representation of “Bushidō” in Chinese Popular Fictions, and enables more and more Taiwanese writers and readers to understand the meaning of “Bushidō” while writing and reading novels. Second, to points out that the colonial government wants to publicize the spirit through the official newspapers and literary creation, and as a means of colonial rule, willing that the colonial people will be in line with Japan’s “Bushidō”. At last, to think about the ideological structure of “Bushidō” in Taiwan, and to explore the integration of “Bushidō” and chivalrous style of Japanese rule of Taiwan, is really related to its Confucian ideological structure. Through the discussion and combination of the above aspects, the acceptance of “Bushidō” in the colonial Taiwan of Japan will be sketched out. Although there are many extended issues to be studied, they

will become the thinking point of the study of the spiritual history of East Asia in the future.

Keywords: Bushidō, Akō Jiken, Vengeance, Loyal and Filial, Chivalry

跨界的和魂：《臺灣日日新報》上漢文通俗小說對「武士道」的引介與再現*

林以衡

一、前言

論及東亞思潮或日本文化、民族性格時，「武士道」始終是為人所熱烈討論的問題。¹毫無疑問，日本能在明治維新後取代中國成為東亞新霸主，乃至於以軍國主義的信念在二戰時襲捲大半個亞洲、開創「大東亞共榮圈」等理想，種種做為，所依恃的除了積極吸取列強優點並內化為國家強項外，自古而來即擁有的「武士道」精神，亦是造就日本在近世東亞崛起不可忽視的要素。²直至當代，「武士道」依然瀰漫在整個日本社會，甚至影響整個東亞世界³，成為研究者不停探討與追索的題材，以及世人所仰慕或推崇的大和文化特徵之一，「武士道」在東亞文化與思想的重要由此

* 拙文為執行筆者科技部專題研究計畫：「文學媒介與文化統合——日本武士道精神在殖民地臺灣的移植與建構」(MOST 106-2410-H-431-024-) 部份研究成果。初稿曾發表於 2017 年由中央研究院文哲所、韓國東國大學與佛光大學合辦「東亞漢學國際學術研討會」，除在會中受到各方寶貴修改建議外，亦感謝兩位匿名審查人的諸多意見，使拙文能修改更為完善，筆者受益良多。

¹ 無論東、西方世界，或日本國內外，對日本所獨具的「武士道」精神都感到好奇。例如好萊塢的電影「末代武士」，或是日本名導演山田洋次的「武士三部曲」之作，皆為代表，其中的深意亦為研究者所重視、探討。可參考金培懿：〈黃昏、隱劍、一分——山田洋次武士三部曲中的武士道與生存美學析論〉，《戲劇學刊》10（2009.7），頁 25-57。

² 張崑將指出：「『武士道』在日本也是獨特時空下的產物，在日本近代以前的武家政權，『武士道』指的是固定在封建社會下的藩主與臣下、領主與人民、武士與農工商庶民的階層組織中，有一階級稱為『武士』……，以後經過學者的不斷解釋與哲學化，在德川末期擴大成為全國主要的人倫道德。」張崑將：《電光影裡斬春風：武士道分流與滲透的新詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），頁 32。

³ 例如藍弘岳：〈近現代東亞思想史與「武士道」——傳統的發明與越境〉，《台灣社會研究》85（2011.12），頁 51-88。

可見。⁴

1895年甲午戰爭，清廷的失敗與日本的勝利，不但震撼了整個東亞，做為日方戰利品的臺灣，在被迫接受異於中國的統治時，也開始對這個擊敗清廷的國家產生好奇。對於殖民地知識份子而言，他們其實也在思索，到底為何日本能擊敗東亞長久以來的霸主中國、進而獲取臺灣的統治權呢？日本所引以為傲的「武士道」精神，是否是原因之一？由歷史角度觀之，日本政治被武士統治約六百年，對於「武士道」的定義與標準也極為繁複，限於篇幅，本文將不一一贅述前行研究者對於「武士道」的定義⁵，因為當代學者也做過不少論述與歸納⁶；而由文學發展的角度觀之，日治初中期，正值日本明治、大正年間，此時期正是日本文化與文學藉由政治力初入臺灣之際，亦為臺灣文人積極學習書寫小說的時刻，日本文化對臺人而言，是新奇、陌生與待認識之物，這些心態都表現在小說創作與引介之中。本文所著重探討的問題是，藉由對殖民者的官方刊物《臺灣日日新報》上臺灣漢文通俗小說的細讀與分析⁷，日

⁴ 梁啟超居於日本時，對日本的「武士道」感受甚深，亦云：「武士道者，日本名詞日人所自稱大和魂，即此物也。」梁啟超：《中國之武士道》（臺北：臺灣中華書局，1957），頁1。

⁵ 雖因受限篇幅和討論範疇的因素而無法羅列，但仍可參考井上哲次郎所監修的《武士道全書》。此書收錄不少日本學者歷代學者對「武士」規準的訂立、「武士道」精神的闡述等內容。這些集結各家對「武士道」進行闡述的文章，代表不同時代的日本學者對於自古以來「武士道」傳統的重視，也顯示日本對其「武士道」信仰的自豪，故編纂成書。當中像是井上哲次郎〈武士道總論〉，談武士道精神與日本文化、國體、儒佛和神道教，以及影響軍國主義形成的關係。貝原益軒的〈武訓〉強調武士應具備「忠孝義勇」、「兵術武藝」等條件；山鹿素行的〈武教小學〉、〈士道〉或〈武士相守日用〉等文章，則闡述武士日常行為如「夙起夜寐」、「燕居」、「行住座臥」等，皆有嚴格的處事標準。還有像是著名的兵書《葉隱》，書中強調「死」對於武士的意義，認為要實踐「武士道」，就必須在生死交關之際，勇於作出對「死」的選擇。（日）井上哲次郎監修，佐伯有義等編：《武士道全書》（東京：時代社，1943）。

⁶ 例如林景淵則認為「武士道」是：「『武士』的『道德及行為準則』。」或是吳春宜指出，「武士道」的特色可歸納有「重武道」、「了生死」、「忌空言」與「名與恥」等特點。這些由古至今對於「武士道」的解釋，除了證明「武士道」在日本文化中的重要性外，也為我們現今思考「武士道」的定義和議題時，提供重要的參考資料。林景淵：《武士道與日本傳統精神》（臺北：自立晚報社，1990），頁2。吳春宜：《武士與武士道初探：定型·意涵·影響》（臺北：五南圖書文化有限公司，2013）。

⁷ 受限於篇幅，本文所探討的漢文通俗小說，以同為「臺灣日日新報社」的《臺灣日日新報》、《漢文臺灣日日新報》為主。感謝審查人的建議，誠如審查人所言，日治臺灣其他報紙，不乏對「武士道」的描述與刻畫，且所顯示出的意識型態有所不同，為日後日治臺灣武士道研究可深入探討的方向。

治臺灣知識份子可能會接收到哪些「武士道」的概念？⁸被日本殖民近半世紀的臺灣，其被大和民族統治的時間遠較滿洲國、香港來得久。在殖民文化的衝擊下，臺灣文化、文學無可避免地會受到「武士道」的洗禮，這是殖民地臺灣的宿命，卻也成為豐富臺灣多元文化的特點之一。⁹臺灣身為東亞的一份子，又身處在中華文化圈、日本文化圈的匯流處，以臺灣為思考點的東亞研究，理應朝著跨界視角出發，故「武士道」也可由此角度究之。¹⁰可惜的是，在過去對「武士道」的研究雖多，但多集中於探討日本武士道的特點，近年來才比較聚焦於東亞視角下對「武士道」的思考。¹¹而針對在臺灣「武士道」的研究，日治時期的部份，亦待開展。¹²故實有必要以過去的研究為基礎，探討日本引以為傲的和魂「武士道」如何以文學為媒介進入臺灣、再現於日治臺灣漢文通俗小說中。¹³

⁸ 可參考前行研究如林以衡：〈日本武士道精神在殖民地臺灣漢詩中的象徵手法與同化意義〉，《文學論衡》33（2018.12），頁 28-41。

⁹ 武士道精神顯示於殖民地漢文通俗小說之中，自有其殖民、歷史背景，絕非單一或偶然，故其傳播、接受的途徑亦值得吾人思考。王曉路說：「進入公共領域的再現符號並非是純粹的個體行為，而是歷史時段中由傳統、權力、體制、市場以及慣例的綜合作用所致，因此，語言與所表達的事物、表徵與所再現的世界均離不開文化中的實際語境，同時二者也構成了人類活動和交往中重要的空間內容和文本間性。因而，文本生產、傳播、接受的過程亦成為文學研究中不可或缺的。」王曉路：《文化批評關鍵詞研究》（北京：北京大學出版社，2007），頁 170。

¹⁰ 山室信一、藍弘岳在東亞研究中所提出的「思想連鎖」是本文肯定且參考的研究視角，它讓東亞諸國在政治、思想，乃至於文學與文化互相流動影響，才能建構起一個完整的東亞研究。見王曉路：《文化批評關鍵詞研究》，頁 54。

¹¹ 上述張崑將、藍弘岳、吳春宜等人的研究，都將武士道的思考推向更完整的論述，不過各偏重於歷史、社會或思想視角出發，由文學視角出發仍待研究者努力。

¹² 最早注意到臺灣武士道特殊性的是江燦騰，其著有〈戰後臺灣學界對於日本武士道精神文化研究的學術史概述〉，《漢學研究通訊》29：1（2010.2），頁 20-32。但江氏的研究主要集中在戰後而非日治時期。而後藍弘岳也提出研究臺灣武士道的重要性，但他仍著重在戰後論述，尤其以社會學的角度論述李登輝前總統的武士道論述。藍弘岳：〈近現代東亞思想史與「武士道」——傳統的發明與越境〉，頁 76-83。

¹³ 由過去的研究可知，日治臺灣漢文通俗小說乃是吸納了中國、西洋與日本文學的各項特點後，經由臺灣文人的書寫陶鑄而成。因此，日治臺灣漢文通俗小說無論是在內容思想或是形式手法上，都有值得探討的空間。而本文所討論的漢文通俗小說，大部份的日文原著亦有刊載於日文版臺灣日日新報上，受限於篇幅，僅說明其原著可參考來源，暫不做譯本與原著的討論。可參考林以衡：《東、西文化交錯下的小說生成：日治時期臺灣漢文通俗小說對東亞／西洋小說的接受、移植與再造》（臺北：稻鄉出版社，2019）。

欲解決上述問題，本文以上述文章中所述「武士道」的觀點為基礎，將先思考歷經不同殖民統治時期的臺灣，與「武士道」有關的小說，在各時期彼此呈現的「武士道」其異同何在？若各時期小說中所欲彰顯的「武士道」觀點不同，代表了什麼意義？若是相同，則又代表了什麼樣的理念宣揚？¹⁴其次，透過小說的研析，本文發現「復仇」一事充斥於與「武士道」有關的小說中，「復仇」無疑是「武士道」的特點之一。¹⁵但更值得思考的是，透過本文的檢視，「復仇」並未出現在日治時期定義「武士道」的文章中。且以日本殖民政府以法律極權控管殖民地人民的歷史背景，亦不可能鼓勵民眾藉由「復仇」這類私鬥取向的行為來達成目的。這造成被視作「武士道」精神代表的「赤穗四十七人眾」被傳入臺灣，其相關文學作品亦值得吾人深思其在殖民地臺灣的意義。最後，被引入臺灣的「武士道」其思想構成主因為何？殖民者如何透過臺人的文化傳統，將其與「武士道」相結合，讓它融入臺灣社會文化中，或是藉其對時事發出省思？以上諸問題，將是本文透過小說文本的閱讀、分析並輔以其他相關史料後所欲耙梳的問題。¹⁶

二、再現的和魂： 日治臺灣漢文通俗小說中所敘寫的「武士道」

作為日本在境外的第一個殖民地，以及作為未來南進政策的跳板，如何將臺灣

¹⁴ 作為一個殖民文化的接受者，日治臺灣「武士道」的發展，與日本國內「武士道」發展，是同異相間。日本武士道精神的脈絡持續已久，且成為代表日本的特色。但無論是殖民地臺灣歷經的明治、大正或昭和，由日本史的對照觀之，殖民地臺灣都是「維新後」的階段。故本文雖然以臺灣報紙為主，梳理出各殖民地時期武士道精神的異同，但其實整個殖民地臺灣「武士道精神」的發展，等於是對幕末日本「武士道觀」的再現與反思，故投射到小說的書寫中，而成為殖民地臺灣「武士道精神」的特色。

¹⁵ 林景淵：《武士道與日本傳統精神》，頁 103。

¹⁶ 與「武士道」有關的議題如「國體」、「忠孝」等，黃美娥已有初步的討論。可參考黃美娥：〈「文體」與「國體」：日本文學在日治時期臺灣漢語文言小說中的跨界行旅、文化翻譯與書寫錯置〉，《漢學研究》28：2（2010.6），頁 363-396。

建構成具有大和精神的文化地域，是殖民者開始統治臺灣時的要務。日本固然以擁有「武士道」為傲，仍要仰賴現代化的傳播媒介如報紙、雜誌等，才能將其所自豪的「和魂」傳播給殖民地民眾認識。¹⁷所以「武士道」作為日本殖民政府意欲灌輸於殖民地臺灣的意識型態，它是否會隨著殖民統治時期的不同而在漢文通俗小說中呈現不同的特點？

明治 38 年（1905），謝雪漁以法國專制政府被自由志士推翻為背景的長篇小說〈陣中奇緣〉，雖是翻譯之作，但謝氏自題為「最新小說」刊登於報上，實顯示日治初期臺人對「小說」文類的好奇，開始在最熟悉的詩歌外，嘗試去閱讀、創作和中國通俗小說風格殊異的「最新小說」。¹⁸而謝氏在翻譯過程中對小說重新書寫時，他即在小說中融入自身對「武士道」的理解，將其傳遞給臺灣讀者知道：

再說田老見大猛面，仍執屬僚禮。曰：「大尉抱屈，小官深愧職微，不能為大尉辯白。然大尉忠心耿耿、舉國皆知，決不因此莫須有事，而含冤到底，望大尉寬心處之，勿過悲惻。」大猛應曰：「本官學術不優、智勇不足，兵敗遭擒，又不能如武人名譽死法，致受今日之辱，實無顏可以對人。」田老曰：「勝敗亦何常之有，古來稱良將者，豈皆百戰百勝乎？大尉勿過於自咎，失之東隅、收之桑榆，未為晚也。」¹⁹

作為「共和政府」一方的主角「熊大猛」因戰敗而遭敵方「專制政府」生擒。在被審訊和囚禁的過程中，「熊大猛」不時表現被俘的恥辱，以及對自我在「智勇」不足上的檢討，和欲效法古人為名譽而死的情操。雖因舊部的勸解打消尋死念頭，但在

¹⁷ 根據王小林的解釋，「和魂」即為「日本精神」或「日本心、日本靈魂」，由於「武士道」在日本文化中具有悠久的歷史，也常被作為日本精神的象徵，故「武士道」無疑可被視為「和魂」的一環。可參考王小林：《從漢才到和魂：日本國學思想的形成與發展》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2013），頁 48。或參考李濤：《大和魂：日本的根性窺探》（北京：中國友誼出版社，2007），頁 3。

¹⁸ 其自封為「最新小說」的用意，可參考黃美娥：〈從詩歌到小說——日治初期台灣文學知識新秩序的生成〉，《當代》221（2006.1），頁 42-65。

¹⁹ 南瀛雪漁（謝雪漁）：〈陣中奇緣〉，《漢文臺灣日日新報》第 5 版，1905 年 7 月 1 日-12 月 30 日。謝雪漁以「武士道」主題的小說，為數最多，風格亦隨時代不同。表示現謝氏複雜的認同心態，可參考蔡佩玲：《「同文」的想像與實踐：日治時期台灣傳統文人謝雪漁的漢文書寫》（臺北：政治大學中文系博士論文，2008）。

牢獄過程中，他仍不時思考「武士道」的意義與實踐方式，認為「武士道」就是「以名譽生、亦以名譽死」。²⁰印證了對武士而言，死亡並不可怕，但如何為名譽而死得其法，才是武士們最重視的事。

到了近大正年間，強調武士「重名譽」的信念，仍不停地延續下去。小說〈塚原卜傳〉中，「塚原卜傳」因父病缺席比武大會、導致主君家的失敗，將此事為奇恥大辱：

伊勢守全身打戰坐床頭，慷慨流淚曰：「我藤原秀綱自墜地呱呱以來，至於今日受侮辱者，自圓海始。欲拚病軀決鬪，諸子奈何攔我？」復撫膺歎曰：「使塚原卜傳不歸，圓海奴奚敢逞暴？何一萬人中之碌碌也。」伴藏輩皆相顧，不敢發聲，圓海竟以是誇揚於眾，入常州塚原卜傳之耳。時卜傳父病已癒，大驚曰：「卜傳聞主辱臣死，弟子之於師，亦復是也。誓手刃尸那丸圓海，為我真影流劍術吐氣。」²¹

這裡要維持的「名譽」，不只是個人為父盡孝的名譽必須維護，而是若所侍奉的主君蒙受羞辱，身為臣子的也不光采。故視主君的名譽為己身榮辱大事，與為父盡孝的個人名譽相結合，「武士道」中的「重名譽」與「講忠孝」互為表裡，缺一不可。同時期的臺灣文人謝雪漁在長篇小說〈三世英雄傳〉中，亦宣揚「忠孝」為「武士道」的特徵：

君等同往，遠居異邦，雖非骨肉，然應親如兄弟，……結為團體，則外人不敢相侮，國粹尤宜保存。我國政體與外國不同，以忠孝義勇為本，所謂武士道者。國粹不存，則國家必覆，切不可因處彼之都染彼之俗。²²

〈三世英雄傳〉主要描寫日本維新時期大量師法西方、派遣留學生實踐西化運動的過程。但在刻畫小說人物學習、模仿的同時，仍努力地想保有自己引以為傲的國粹「武士道」，才能讓「忠孝義勇」的精神持續發揚下去。

²⁰ 南瀛雪漁：〈陣中奇緣〉，《漢文臺灣日日新報》第5版，1905年8月12日。

²¹ 雲譯：〈塚原卜傳（2）〉，《臺灣日日新報》第5版，1912年1月9日。「雲」或「雲林生」之名，按黃美娥考證為魏清德。黃美娥編：《魏清德全集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），頁38-40。

²² 雪（謝雪漁）：〈三世英雄傳〉，《臺灣日日新報》第6版，1912年10月13日。

日治初期的小說如〈陣中奇緣〉，只描述到武士應當「重名譽」，但隨著殖民統治益深，臺人對「武士道」的理解，由「重名譽」出發，開始與「忠孝」觀相互連結。也就是臺人必須理解，「重名譽」雖為「武士道」的表面，但其內涵應包括更多，才是「武士道」的真諦。但，「忠孝」要如何維護呢？大量在明治、大正年間傳入臺灣的劍客小說，以「武技」作為維護名譽的手段²³，例如〈塚原左門〉透過武技比試維護家族名譽：

左門年僅二十二，溫柔若處女，惟眉目間一種威武之氣有過人者。川北大學則全身如漆黑、濃眉大眼、潤口方鼻。川北殊自負，竊以為一擊之下，將摧塚原家之聲名，長自己之意氣。左門年少則惟一意持重。……塚原左門見大學武藝不高，欲揶揄之，故意賣弄示弱。大學急於取勝，性焦極力劈下，左門借其勢以竹劍抵之，大學之劍即落地。²⁴

「塚原左門」是誰？小說一開始特別強調他是日本著名「劍客」，同時又一直為「尚武」之士所崇拜²⁵，這個身份與其武技事蹟，都成為「塚原左門」維護家族名譽的必備條件，也是發揮「武士道」的「尚武」精髓。²⁶同時期的小說〈寶藏院名鎗〉也在開頭強調日本國「尚武」特點：

抑日本國尚武之國也，迄今世道開明，尚武之風不變，島人惟知武德會擊劍

²³ 早在日治初期，臺人就已知武技與武士道之間的關聯，只是在當時仍僅限於專文討論，而未融於小說中。〈武德會支部發會式〉就說：「我帝國以極東之小島帝國，而能勝世界大國之滿清，膺一等強國之斯拉夫族，國威顯揚，一躍而與歐美之列強伍，果何為哉？其原因雖多端，而惟武士道之德，實其重因也。……是故武士道者，以不文之倫理、無言之德教，支配我國之士人，與古武術有形影表裏關係，不可掩之事實也，然則古武術即我武士道精神之所寓焉，不可不保護而擁衛之也。」佚名：〈武德會支部發會式〉，《漢文臺灣日日新報》第2版，1907年5月26日。

²⁴ 松林伯痴演，雲林生譯：〈塚原左門（3）〉，《漢文臺灣日日新報》第3版，1911年1月28日。

²⁵ 小說開頭即讚美塚原左門：「塚原左門清則，我日本之劍客也。寰球之大，何地無勇士？何地無劍客？越處女之驚走猿公，至今尚武之士，尚能言之。……塚原左門清則之劍術，亦我日本之關雲長、張翼德、李元霸、魯智深、武松其流也。」又言塚原左門的家歷為塚原卜傳的後代：「其曾祖為塚原卜傳，真影流門下之第一高手，其師傅尚輪一著。則凡言劍術者。莫不知有卜傳其人也，越數代而有塚原左門清則。」松林伯痴演，雲林生譯：〈塚原左門（1）〉，《漢文臺灣日日新報》第3版，1911年1月22日。

²⁶ 「尚武之風，東西并重，而我國民獨以武士道之令聞，喧騰世界。此則我國威之所以發揚者也。」佚名：〈尚武建殿〉，《漢文臺灣日日新報》第3版，1911年8月14日。

之盛況，而不知母國人古昔使用武具。劍以外有使用銷鑱、雙刀、棍棒，如賤岳七槍之大戰，猶轟轟然見於史乘、傳諸口碑。吾人既述塚原左門累世之劍術，今更述寶藏院覺善坊之名鎗亦尚武獎勵之一道也。²⁷

但所謂的「尚武」，不僅是武技高強而已，要成為一名優秀的武士，如何藉「武技」提振精神，亦為「尚武」必備條件：

我國劍術之盛，世界鮮有其比。然絕群超倫者，猶推東北人士。蓋東北之人以藝勝，西南之人以氣勝，惟氣勝，故不肯留心於細微久事，其藝遂不能達於精奧。然戰爭氣也，氣盛者勝，故西南之兵恒強，個人之技藝則敗矣。²⁸

而由「尚武」精神所引發出來的，則是以武技維護名譽，這對於武士來說是為展現武士道精神相輔相成的條件。整體觀之，這些在日治中期報刊上轉載不少的劍客小說，正是殖民者逐一向被殖民地臺灣宣傳自我歷史中武學與美學的合一展現。這些小說擺脫日治初期說教式文章的宣傳²⁹，以通俗、娛樂的方式，讓臺灣讀者在一一閱讀〈塚原左門〉、〈塚原卜傳〉或〈寶藏院名鎗〉等日本講談文學轉載、譯介而來的小說時，突破日治初期小說只談「重名譽」而未論及要旨的侷限，逐步將小說中「尚武」、「忠孝」等特點，融合為「重名譽」的必備條件。³⁰這些劍客小說內的人物所展現的武技，帶給日治臺灣讀者迥異於中國俠義小說的閱讀感受，所刻畫的重點也非中國俠義小說強調的「路見不平」、「見義勇為」等特點，而是聚焦於這些日本劍客僅守份際、事君以忠、事父母以孝的「武士道」精神。例如〈塚原左門〉中的主角「塚原左門」在小說出場時，講者松林伯痴即以「忠孝」形容他的為人：

論其忠孝二道及生平之為人，則足以為後世法，義心天生，俠骨地賦，此吾

²⁷ 雲譯：〈寶藏院名鎗（1）〉，《漢文臺灣日日新報》第3版，1911年5月30日。

²⁸ 雲譯：〈塚原卜傳（1）〉，《臺灣日日新報》第5版，1912年1月7日。

²⁹ 「日清戰役後，本島歸我邦領有，當局者夙以扶植本島進我國固有之武士道，獎勵鍛鍊武術，是為要務。」佚名：〈武德會臺灣支部基金募集〉，《漢文臺灣日日新報》第2版，1907年7月10日。

³⁰ 日本武士道大師山鹿素行說：「凡為士之法，先夙起山，而盥漱櫛、正衣服、佩用具，能養平旦之氣，而體認君父之恩情，……可觀身體髮膚受之父母，不敢毀傷……。」說明「忠孝」在武士道精神中的重要性。山鹿素行：〈武教小學〉，收入井上哲次郎監修，佐伯有義等編：《武士道全書（三）》，頁41。「忠孝」作為武士道精神重要的一環，有更多探討空間，唯在此受限篇幅，僅能略舉幾例，證明日治臺灣武士道精神亦包括「忠孝」觀，詳細論述將另文探討。

人所欲為講演於小說之欄也。³¹

或是〈寶藏院名鎗〉中的「重瞳子」清七，雖知道父親是為繼母美吉與其外遇者所害，除思報仇之法以表明其「孝」的特長外，其報仇對象卻非針對繼母，而是以外遇者為主要目標。其考量乃是繼母美吉雖不脫兇手身份，清七仍在意其居於「子」的地位，雖有恨意，卻不能違背「孝」的界線。故清七明知美吉有心致其於死地，仍不得不接受吩咐：

時值夏雨淋漓，近川水漲，孤燈慘淡之下，美吉兩眉間隱隱有殺氣。呼重瞳子至，曰：「余今渴思鯉魚，若其往過溪買一頭，」重瞳子唯唯，即命執燈往。重瞳子不敢辭，執燈出，思：「阿母將以是殺余。」³²

明知繼母的陷害足以致死，但為了實踐「孝」的信條，仍必須義無反顧地去達成。此時期小說所展現、以當代眼光視之近乎「愚孝」的行徑，到了昭和年間的臺灣漢文通俗小說中，逐漸轉化為只要是主君之命，就必須不顧生死去執行的「愚忠」：

山本在馬上，似是□喪失，必然綱緊握、鎧力蹴，對馬一鞭，馬不意受鞭，大嘶一聲、四蹄一躍、空中墜落。右京腦骨破碎，吐血悶死。馬亦腹裂足折而死。家光公大驚曰：「今日為先君忌日，特設法會，且赦生物，作放生會，竟反殺生，殊出意外。」……那二番之鳥居喜一郎，雖見山本右京之死，心中有幾分駭怕。然亦不能推辭。曰：「死於將軍尊前，亦有光榮。」³³

這類為投主君所好、不惜犧牲性命的「忠」，是「武士道」精神的僵化。但這些僵化意識的灌輸，正符合日本於 1937 年展開各式侵略時對殖民地人民的精神培養，如此才能在未來吸引更多殖民地人民義無反顧地投身沙場、視死為崇尚美德。此外，由於日本思想脈絡長久以來以「忠孝」為一體³⁴，故「由孝而忠」、「忠優於孝」的轉化，在昭和時期的臺灣漢文通俗小說中，遠比明治、大正時期要更明顯，對於「武士道」

³¹ 松林伯痴演，雲林生譯：〈塚原左門（1）〉，《漢文臺灣日日新報》第 3 版，1911 年 1 月 22 日。

³² 雲譯：〈寶藏院名鎗（6）〉，《漢文臺灣日日新報》第 3 版，1911 年 6 月 16 日。

³³ 雪：〈武勇傳，市兵衛定雄（55）〉，《臺灣日日新報》第 8 版，1937 年 2 月 7 日。

³⁴ 張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學為中心》（臺北：臺灣大學出版中心，2004），頁 275。

的認識，也較諸過去更為縝密。

創作生涯持續整個日治時期的謝雪漁是值得觀察的作家。他在譯介、改寫或創作前述如〈陣中奇緣〉、〈三世英雄傳〉和其他仿日文漢文小說的漢文通俗小說時，大多只是人物獨白或交談中闡述他對「忠孝」、「名譽」對「武士道」的重要。但在昭和年代日本侵略中國時的作品〈武勇傳〉，不但述及更多「忠孝」間的情節，更仔細地描述「武士道」養成過程中，「服從」與「忍耐」是必備的學習信條：

但修練馬術，甚為勞苦，且非一朝一夕之故。至今到此受教者多有其人，然皆半途而廢，潛逃而歸。功行圓滿，歡然話別者，只有筑後柳河之家臣：日向林將監義政者一人而已，不知汝果有耐久心？……丈左衛門曰：「然則要有兩條誓約，一徹底練習，二不違命令。」³⁵

習武之時的「毅力」與「服從」，是明治、大正時期小說較少著重描述的「武士道」精神。在皇民化的戰爭時期，殖民政府必然期盼殖民地人民能跟著共體時艱、一心奉公。所以為了實踐「忠君」或「奉公」、提倡武士「小不忍則亂大謀」、「勇於公戰而怯於私鬥」等以大局為重的優點，所衍生出「忍耐」的信條，亦是前期小說在書寫「武士道」精神時未見的情節。〈武勇傳〉中的「武部傳九郎」一開始為人所輕視，最後卻能顧全大局而獲得主君和同袍們的尊敬：

元親笑曰：「傳九郎，今日之比試方法，為世界留一笑話。以戰論，則剛兵衛為勝；以走論，則傳九郎為勝。健腳善走，在疆場中，亦大有用。戰勝之時，追敵可及，敵無所逃，萬一戰不能勝，卻為退却，亦不一至為敵所擒，軍人宜兼習走。」自來為武士者，以豪勇果敢為能。因此珍奇勝負，傳九郎之批評遂惡。³⁶

最後遭受同袍譏笑、欺侮的「別部傳九郎」在戰場上奮勇殺敵、解救主君於危機中，展現他真正的實力，能在戰事結束後受到主君的表揚，洗刷過去的恥辱：

元親□滿座將士曰：「此番出師，吉野川一戰，實我軍危機一髮，為敵猛烈攻擊，……當此九死一生之際，能不逸時機，為逆襲之先鋒者，實為別部傳九

³⁵ 雪：〈武勇傳，市兵衛定雄（48-49）〉，《臺灣日日新報》第8版，1937年1月29-30日。

³⁶ 雪：〈武勇傳，別部傳九郎（42-43）〉，《臺灣日日新報》第12版，1937年1月22-23日。

郎。……如此功績超群，可增五百貫。」傳九郎無語，低首拜曰：「臣別有所願，所望不在增祿。」……傳九郎言曰：「臣忍辱數年矣，今思欲一雪，請從臣三願，第一願欲辭增祿……自願無補於國家，惟此次之大戰役，效力疆場，稍有所報，受二百貫而無愧。思加祿俸，實不敢受。」³⁷

第一願表現傳九郎不戀財富的人品，他真正想要的，是靠實力維護他的名譽。所以他的第二願，是欲對昔日羞辱他的同僚施以復仇。他的復仇，不是取人性命或犧牲自我性命的公報私仇，只是想藉由一場公平、公開的比試，證明他的武技不輸給欺侮他的五位同袍，證明自己當時不是沒有反抗的能力，而是「勇於公戰，怯於私鬪」才是為君盡忠、以公為重的高潔精神：

傳九郎曰：「為臣下者，事君能致其身，勇於私鬪、怯於公鬪，是忘致身之義，非所以事君也。為公而戰，死有餘榮，此所以重於泰山也。當孫作等之暴戾實無難一劍殺却，外侮方劇，需人孔急，彼等雖為非傑出，然亦可備偏裨之用，是以不甘死他，非勇於今日，而怯於前日也。故忍受其辱，為之舐足。今者四國平定，河山鞏固，雖無傳九郎之生存，亦無妨事，是以對彼等雪前日之恥也。此乃臣下一片真情，非飾辭也，願為諒察。」³⁸

在比武取得勝利後，傳九郎一番將屬國存亡、主君榮耀視為優先的激昂之言，讓主君及其他同僚對他感到敬佩。而後傳九郎還大方原諒了過去羞辱他的五位同袍，表現出他的寬宏大量。於是：「自是一國之士、一國之人，無不頌傳九郎之賢。」³⁹這些對主君盡忠、超乎武力和私怨要求，以及展現自我不以私害公、不挾怨報復的高潔人品，對於「別部傳九郎」而言，才是他真正想要展現在眾人眼前的優點。若武士只空有武力而無勇氣、智識，他就不能被視為真正具有武士道精神，這正是謝雪漁透過〈武勇傳〉的譯介，真正要歌頌日本殖民政府，並將其宣揚於日治臺灣閱讀者知曉的「武士道」精神。

昭和時期的漢文通俗小說在歌頌「武士道」時，將武士與主君間的聯繫建構的

³⁷ 雪：〈武勇傳，別部傳九郎（45）〉，《臺灣日日新報》第12版，1937年1月27日。

³⁸ 雪：〈武勇傳，部別傳九郎（46）〉，《臺灣日日新報》第8版，1937年1月28日。

³⁹ 雪：〈武勇傳，部別傳九郎（46）〉，《臺灣日日新報》第8版，1937年1月28日。

更為緊密。前期小說中已不停強調對武士個人「名譽」的重視外，也已包涵視主君名譽為己身榮辱關鍵的特點。昭和年間，武士要成全自己「忠」的名譽，更應該欣然接受為主君而死的下場。〈武勇傳〉談到「市兵衛定雄」，市兵衛之父不幸戰死沙場，到了市兵衛要為主公出戰時，市兵衛之母陳述武士為名譽而死，乃是死得其所、天經地義之事：

松千代遂入別，卸却旅裝、換新衣裳，乃隨其母豐子出為敘禮。是夜欵客與他家異趣，全出祝物，人分一膳。有赤飯及鯛與昆布，且出家釀旨酒，在座諸客愕然，驚為異例。豐子禮語云：「良人市左衛門，為主公戰死，今為其命日，為武士者，戰死沙場，馬革裹屍，是其素懷、□其榮譽。蓋除此而外，亦別無可謂榮譽者，真為可喜。」⁴⁰

在武士道精神的影響下，不但武士本人為追求名譽不惜犧牲自己的性命，連同武士的家人，也在此精神感召下，忍住私情而支持家人實踐武士道神，就算是捨棄性命也無妨。這樣的「武士道」觀念，是與戰時體制下皇民化運動的殖民政策相呼應的意識型態，隨著戰火愈熾，此意識型態將轉變為臺人被徵召上戰場後，認為死亡會是實踐「武士道」的方式之一。

作為宣傳日本國體精神「武士道」的媒介，臺灣漢文通俗小說在「武士道」的書寫上，多數皆觸及「廉耻心」、「憐愍情」、「重名譽」、「談尚武」和「講忠孝」等標準。以這些標準為參照，「武士道」在明治迄昭和年間的殖民地產生不少同異相間的變化。由最初透過小說人物獨思或是對話的簡單介紹，到中期大量的劍客小說出現，透過描述這些劍客的為人處事、武技品德，為讀者勾勒出一個個鮮活且能符合「武士道」標準的劍客形象，使得「武士道」能在情節緊湊、趣味橫生的講談、小說中易於為臺灣讀者所接受，劍客小說可說是殖民者將其所自豪的和魂「武士道」引入臺灣的最佳媒介物，也帶給曾經深受中華文化的臺灣，異於傳統俠義文化的新體驗。到了昭和年間，尤其是戰爭爆發和皇民化運動開展的年代，劍客小說依然是宣揚「武士道」的最佳工具，但細究小說內容並與前期比較，可發現「武士道」的

⁴⁰ 雪：〈武勇傳，市兵衛定雄（53）〉，《臺灣日日新報》第8版，1937年2月5日。

意涵變得更加多元、完備，某些特點如為主君盡忠、慷慨赴死等，亦在小說書寫中被強化或新增。這自是可與當時東亞局勢和殖民政策所配合的書寫策略，亦標誌「武士道」在殖民地臺灣的傳播與紮根，隨著殖民統治的時日常久，更為深化，而終將達成殖民者將「武士道」滲入臺人心靈中的目的。⁴¹但必須注意的是，能代表「武士道」的概念或行為不是僅有上述被提及的各項信條，「復仇」亦是能代表「武士道」精神的產物。但對「復仇」的宣傳與鼓勵，並未出現在論述「武士道」的文章中，而僅出現在小說中。因此，「復仇」如何闡釋「武士道」精神，亦為值得思考的問題。

三、復仇、盡忠與赴死： 「赤穗四十七人眾」在日治臺灣所再現的武士道精神

在前述小說中，為主君「盡忠」與「赴死」是不停出現的「武士道」精神，但「復仇」卻未出現在對「武士道」進行介紹與論述的文章中，而僅出現在與「武士道」有關的小說中，與日治臺灣不停出現對「復仇」予以讚揚的新聞相輔相成，卻在公義與私仇間形成強烈對比。⁴²故屬於「武士道」精神一環的「復仇」，成為日本「武士道」如何再現於殖民地臺灣值得探討的問題。而欲探討此問題，在日本社會、

⁴¹ 「廉耻心」、「憐愍情」、「重名譽」、「談尚武」和「講忠孝」無疑是日治臺灣武士道精神所表現出的基本精神，無論明治、大正或昭和皆然。唯，進入太平洋戰爭的前夕，或戰爭期，可發現對於「赴死」的行為，昭和年間的劍客小說是更為提倡了。

⁴² 民眾私下的「復仇」行為自然是為法律所不容許，但卻有部份報導「復仇」的新聞，描述主角雖仍無法免除法律的審判，但對其精神加以讚揚，〈復仇後聞〉描述嘉義黃貴為父報仇，可惜仇家早逝，故尋其子父債子償，後送臺南地方檢查局偵辦。記者結語讚曰：「而本島人嘖嘖傳為復仇美談。」佚名：〈復仇後聞〉，《漢文臺灣日日新報》第5版，1910年5月17日。早在1906年，〈復仇主義〉即言：「為復仇者，皆當自省，益加自勵，能雪個人之恥，方能致身家國。諺云：『受大辱者，生無寧死。』」見佚名：〈復仇主義〉，《漢文臺灣日日新報》第4版，1906年2月8日。綜觀當時的報紙，多數新聞是在報導原住民復仇事件，亦為日後可探討的問題。本文受限篇幅，僅能以「武士道」為論述中心，並在本段落以「赤穗四十七人眾」為例做論述，暫無法對「復仇」觀念做全面探討，將留於他文論述。

文化中被視為「武士道」代表的「赤穗四十七人眾」⁴³，其在殖民地臺灣所衍生出的漢文通俗小說，就成為日本殖民政府欲灌輸「武士道」精神於殖民地時不可忽略的案例。

早在日治初期，戲劇「忠臣藏」就已展演於臺灣社會，〈餘興之演戲與演舞〉提到對此劇的觀後感，就是對武士道精神的景仰。⁴⁴之後，陸續有像是加藤武雄在《臺灣日日新報》上發表〈講談の文藝價值〉一文⁴⁵，文中特別提及「忠臣藏」在感動人心方面的作用。昭和 14 年，則有講談師一龍齋貞山以義士中的堀部安兵衛為主角所談論的講談〈堀部安兵衛〉，期盼能在戰爭時期喚起臺灣民眾的愛國意志。⁴⁶這些在戰火正熾的昭和年間，出現對「忠臣藏」歌功頌德的作品，其實就是希冀義士們那股為主盡忠、赴死的武士道精神，可鼓舞殖民地人民起而效法、為國家捐軀，正與上述昭和年間的劍客小說其再現的精神相呼應。小說部份，明治年間，幾篇以「赤穗四十七人眾」為主題的小說刊登在報上供人閱讀，分別是明治 32 年（1899），由「土西土鴻濛陳人」所翻譯的〈院本忠臣庫〉⁴⁷；由「異史氏」翻譯稻岡奴之助的〈赤穗義士菅谷半之丞〉，則以日、漢文形式分別刊載於《臺灣日日新報》及《漢文臺灣日日新報》上⁴⁸；昭和年間，由謝雪漁所著的〈十八義傳〉⁴⁹，以「赤穗四十七人眾」

⁴³ 張崑將認為，赤穗義士所展現的武士道精神形象有三，首先是武士們眾志一心完成主君的遺志，表現出崇高的忠勇獻身的精神；其次是復仇武士們隱忍了一年九個月，忍受長時間世人的羞辱，十足凸顯「堪忍」是武士高潔德性；復次，締造了大石良雄這位核心的領袖人物，以其優秀的兵法成功地完成整個復仇行動。張崑將：《電光影裡斬春風：武士道分流與滲透的新詮釋》，頁 114。

⁴⁴ 作為日本廣為人知的「忠臣藏」，也在殖民統治下被引入臺灣，成為與臺灣本土戲劇相對立的題材：「最後演襲吉良邸，大星義士與其黨士，將殺吉良也。……而造武士道之精神，以為後人法也。」佚名：〈餘興之演戲與演舞〉，《漢文臺灣日日新報》第 3 版，1906 年 11 月 8 日。

⁴⁵ 加藤武雄：〈講談の文藝價值〉，《臺灣日日新報》第 6 版，1928 年 10 月 4 日。

⁴⁶ 一龍齋貞山講，矢島健三繪：〈堀部安兵衛〉（全 185 回），《臺灣日日新報》第 8 版，1939 年 7 月 25 日-1940 年 3 月 7 日。

⁴⁷ 土西土鴻濛陳人：〈院本忠臣庫〉，《臺灣日日新報》第 4 版，1899 年 8 月 3 日-11 月 10 日。

⁴⁸ 稻岡奴之助（明治年間著名小說家）：〈赤穗義士菅谷半之丞〉（全 95 回），《臺灣日日新報》第 4/5/6 版，1910 年 5 月 11 日-9 月 1 日。異史譯：〈赤穗義士菅谷半之丞〉（全 24 回），《漢文臺灣日日新報》第 5/7 版，1910 年 5 月 29 日-8 月 11 日。

⁴⁹ 雪：〈十八義傳〉，《臺灣日日新報》第 8 版，1936 年 9 月 17 日-11 月 30 日。

為原型，透過改寫的方式，將事件不畏死、重榮譽、講復仇精神傳承下去。⁵⁰這些被刊登在日治臺灣報刊上，與「赤穗四十七人眾」有密切關聯的小說，雖也具備其他「武士道」精神的特點，但描述「復仇」是他們的共同點。

〈赤穗義士菅谷半之丞〉講述江戶城望族之子菅谷半之丞為拒絕繼母挑逗，反遭父親誤會，差點被迫切腹。獲救後不因過去為父親所誤解，反而因為父親為繼母及奸夫所毒死而為父報仇。菅谷半之丞最後投至赤穗城主門下，並與其他四十六義士一同在對吉良上野介的報仇中犧牲。而與〈赤穗義士菅谷半之丞〉同樣取材於「赤穗四十七人眾」的小說〈院本忠臣庫〉和〈十八義傳〉，其內容皆是以「忠臣藏」為底本的改編小說。主要描述足利尊氏手下大將鹽冶判官，遭到高野武藏守高師直陷害的事件。較晚刊登的〈十八義傳〉敘述主軸較單純；反而較早出於報上的〈院本忠臣庫〉情節多曲折，尤其對大老大星由良之助如何隱忍報仇的情節刻畫深刻。這些以「赤穗四十七人眾」為書寫對像的小說，將日本「武士道」中的「復仇」傳播至殖民地臺灣，為日治臺灣讀者所接受。

為何殖民政府會願意讓小說譯介者將「復仇」這個與王法相違背的行為從日本傳播到殖民地臺灣呢？況且「赤穗四十七人眾」發生後，亦曾在日本國內造成兩方激辯的爭論，而不是事件發生後即成為武士道精神的代表。⁵¹原因之一固然是「復仇」

⁵⁰ 林以衡：〈典範、通俗與皇國教化——以「赤穗四十七人眾」為例〉，收入國立臺灣大學臺灣文學研究所主編：《第八屆全國臺灣文學研究生學術研討會論文集——臺灣文學史邊界的擴大》（臺南：國立臺灣文學館，2011），頁 77-102。

⁵¹ 例如荻生徂徠：〈徂徠赤穗四十六士論〉，收入高野義夫發行：《近世武家教育思想》（東京：秀研社，2001），頁 49，痛斥四十七人的行事錯亂：「世皆謂四十七人者，捐身命于主死之後，以效無報之忠，翕然以『義士』稱之，以予視之。是亦田橫海島五百人之倫也。夫長矩欲殺義央，非義央之殺長矩，不可謂君仇也。赤穗侯因欲殺義央而國亡，非義央之滅赤穗，可謂君仇乎？長矩一朝之怒，忘其祖先而從事匹夫之勇，欲殺義央而不能，可謂不義也。」太宰春臺：〈赤穗四十六士論〉，收入高野義夫發行：《近世武家教育思想》，頁 51，也認為，世人不應該把四十七人視為「義士」。他們皆認為「赤穗四十七人眾」的報仇有違國法，所以是「不義」之舉，不理解為人世間對他們的行為表達同情與讚許。但若強調事件的「盡忠」和「赴死」等特點，還是有不少人認為他們是實踐了武士道精神。林信篤：〈復讐論〉，收入平尾須美雄：《赤穗義士讀本》（兵庫：義芳文庫，1937），頁 294-295，就認為四十七人的復仇行為與國家之典有衝突之處，但義士們以傳承「亡君之志」為依歸，其行為仍可在「仁君賢臣」與「忠臣義士」間並行不悖。石黑知幾：〈題赤穗義人錄後〉，收入高野義夫發行：《近世武家教育思想》，頁 6，則認為：「若赤穗之四十餘子，其忠義勇烈，固足以動天地之心，

本來就是被日本所公認為的武士道精神之一，但殖民政府不會希望統治下的臺灣人民視「復仇」為家常之事，造成社會動蕩，所以在談「復仇」時，才要設法將殖民地人民引導向名正言順或是合理的「復仇」。而使「復仇」合理化的理由，則是小說中倡導這些復仇者的「義」，或是由「忠孝」出發的行為，才是符合殖民教化的原則。

例如談「義」這個觀念，不難發現從明治年間的〈赤穗義士——菅谷半之丞〉到〈十八義傳〉，小說內容雖然改變，不變的是對於這些甘心犧牲性命為主君復仇者以「義」的評價。他們會被如此稱呼，是後世肯定他們的行為符合武士道精神中「義」的展現。新渡戶稻造說：

義，是武士準則中最嚴格的教誨。再也沒有比卑劣的舉動和狡詐的行為更為武士所厭忌的了。……「義是勇的對手，是決斷的心。就是說憑道理下決心而毫不猶豫的意志。應該死的場合就死，應該攻討的場合就攻討。」⁵²

赤穗義士們的復仇行為，正是他們認為復仇時機已到，而毅然所做的決定。這個決定是他們自己為自己的死亡所做出無怨言、無喟歎的選擇。因為他們深信為主公復仇的死，才是最有價值的死，而且必須要用「切腹」才是最完美的死法，而這一點是合乎法律的。⁵³再者，雖然義士們為了完成復仇大業，家人、財產和生命也都可以捨棄，那他們得到了什麼呢？對具有武士道精神的四十七人眾而言，他們讓後人以「義」稱之，正是他們在名譽的追求上取得了勝利：

在封建時代末期，長期持續的和平，使武士階級的生活產生了餘暇時間，隨之而產生對各式各樣娛樂和技藝的愛好。但是，在這樣的時代，「義士」的地位仍比其它學問或擅長藝術的任何階級都高。在我國國民的大眾教育中經常引用的「四十七名忠臣」，在民間就以「四十七義士」而著稱。⁵⁴

感鬼神之氣，而況於人乎？」

⁵²〔日〕新渡戶稻造著，張俊彥譯：《武士道——解開日本人深層靈魂的鑰匙》（臺北：笛藤圖書出版有限公司，2009），頁68。

⁵³「切腹是法律和禮法上的制度……，武士道在牽涉到名譽問題時，接受以死作為解決許多複雜問題的鑰匙。因此，富有功名心的武士毋寧認為，自然死是沒有志氣的事，並非熱心追求的死。」〔日〕新渡戶稻造著，張俊彥譯：《武士道——解開日本人深層靈魂的鑰匙》，頁168。

⁵⁴〔日〕新渡戶稻造著，張俊彥譯：《武士道——解開日本人深層靈魂的鑰匙》，頁69。

因此透過「赤穗四十七人眾」相關小說的譯介，武士道精神以「義」之名再現於殖民地臺灣外，臺灣譯介者亦透過對「忠孝」論點的再次強調，以淡化「復仇」可能產生對法律的違背。署名為「異史」的魏清德在翻譯完〈赤穗義士菅谷半之丞〉後即言⁵⁵：

異史氏曰：「日本國以忠訓世，而支那以孝示天下，求忠臣必於孝子之門，未有孝而不忠者也。讀赤穗四十七義復仇之快舉，益知我國忠義之由來，然而未嘗有一不孝者，如菅谷半之丞，亦大孝之人也。我臺灣隸版圖未久，『忠』字之觀念未生，『孝』字之印象已沒，牛鬼蛇神，汨沈道德，不可慨乎！」⁵⁶

魏氏總結全篇小說的心得，將「義」與「忠孝」串連起來，除巧妙地將小說重點轉為對「忠」、「孝」、「義」等武士道精神的闡揚外，雖不否認「復仇」的重要性，但將其訴諸合理化，達成小說與現實間的平衡。

最後，昭和年間的小說〈十八義傳〉除了義士們的復仇為宣傳「武士道」的重點外，其「赴死」精神值得深入探討。〈十八義傳〉與其他篇以赤穗義士為主的小說不同處在於特別強調「赴死」與「櫻花」意象在武士道精神間的連結，將此兩者密不可分意念清楚傳達給臺灣閱讀者知曉：

因城主塩冶判官高定，極愛櫻花，距城里許，有一小山，夫人顏世命園丁搜羅各種，適合土壤氣候者，有御所櫻、有一重櫻、有山櫻、有夕櫻、有絲櫻，花種不同、花色各異……，殊如櫻為日本帝國花，開則開，落則落，其有武士道，此塩冶判官之所以愛也。⁵⁷

小說中安排主事者塩冶判官高定喜愛櫻花、而有「櫻花山」一地的描述，是為了襯托出整篇小說以發揚武士道精神為主的寫作動機。「櫻花山」上櫻花的高潔，讚揚塩冶判官高定不甘受辱、為保護名譽而寧可獲罪於幕府、視死如歸的剛直精神；「開則開，

⁵⁵ 根據黃美娥的考證。參黃美娥編：《魏清德全集》，頁40。

⁵⁶ 稻岡奴之助著，異史譯：〈赤穗義士菅谷半之丞（24）〉，《漢文臺灣日日新報》第5版，1910年8月11日。

⁵⁷ 雪：〈十八義傳（10）〉，《臺灣日日新報》第8版，1936年9月30日。

落則落」的暗喻，則展現小說中義士們為主報仇、為主盡忠誓死如歸的信念。⁵⁸小說將「櫻花」或是「櫻花山」寓於情節中而特意描述，將日本傳統精神中「櫻花」與「山岳」的信仰相結合，寄寓「死亡」與「重生」的和魂信仰，赤穗義士們所具有的武士道精神，得以透過謝雪漁的描繪與闡發，讓殖民地閱讀者更能進入「觸物傷情」的淒美語境。⁵⁹

早在日治初期，殖民地臺灣就已知曉「武士道」與「櫻花」，構成日本引以為傲的「和魂」⁶⁰：

櫻花艷如桃李，而冷若冰霜，且一放三日，零落自喜，無少瞻移，所謂和而不流、強哉矯非歟？此武士道之精神也、此大和魂之奇植也。⁶¹

但在當時僅是宣揚兩者為「和魂」的代表，無論是論述文章或是劍客小說中，都未特意地將「武士道」、「櫻花」、「和魂」或是「赴死」等概念並置。〈十八義傳〉強調與「死」與武士道精神的連結，以及更多對「和魂」的發揮，亦跟前述昭和時期的劍客小說一樣，是隨著皇民化運動展開下的生存物，將被當成鼓吹殖民地人民應為戰爭、天皇勇於赴死的樣板。

在日本「武士道」中具有指標意義的「赤穗四十七人眾」，被作為小說題材譯介或書寫後，以鮮明的「復仇」意識，成為日本武士道精神再現於臺灣的另一面相。它也成為日本殖民政府藉由小說在殖民地臺灣宣揚「和魂」時的工具之一，並至昭和年間達到極盛。「赤穗四十七人眾」配合其他與「武士道」有關的小說，日治臺人

⁵⁸ 張崑將認為：「武士道最感人的部分就是誅主君獻出自己的生命，彷彿櫻花從枝頭飄落到地上死亡前的那一刻是最美的，武士的存在即是為了這一刻，故他必須時刻思考死亡。」張崑將：《電光影裡斬春風：武士道分流與滲透的新詮釋》，頁 120。

⁵⁹ 大貫惠美子對日本文學由古至今的研究，指出「櫻花」、「山」在日本生死文化中的意義，同時能讓閱讀者加深「觸物傷情」的感觸。〔日〕大貫惠美子著，堯嘉寧譯：《被扭曲的櫻花：美的意識與軍國主義》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014），頁 80-105。

⁶⁰ 「櫻花」新渡戶稻造所推崇的日本國民象徵，他引本居宣長的詩句認為：「『如果問什麼是寶島的大和心？那就是旭日中飄香的山櫻花！』」的詩句時，他表達了我國國民未說出的心裡話。……大和魂並不是柔弱的人工培養植物，而是意味著自然的野生物。它是我國土地上所固有的。……它以其高雅絢麗的美訴諸我國國民的美感，這是其它任何花所不及的。」〔日〕新渡戶稻造著，張俊彥譯：《武士道——解開日本人深層靈魂的鑰匙》，頁 218。

⁶¹ 樵：〈菊花節說〉，《漢文臺灣日日新報》第 1 版，1906 年 11 月 3 日。

對日本自傲的「武士道」認識與嚮往，只會日益增多而不會減少，殖民地人民將因此愈來愈沉溺在對「武士道」的崇尚中，而逐漸接受日本殖民政府的皇國教育，成為政府心中期待：一個個願意為國家赴死、重榮譽、尚武等，具有武士道精神的皇民。但對清領時期長期接受中華文化的臺人而言，「武士道」畢竟是藉由武力和專制政權強行輸入的「和魂」，它要完全紮根於殖民地人民的意識中，勢必要與在臺灣的中華文化妥協或統合，才能在讓殖民地人民在與過去文化差異不大的語境下，達成武士道精神於臺灣潛移默化的功效。故中華「尚俠」之風與日本「武士道」如何透過其背後相似的思想體系匯聚，成功地讓「和魂」移植入殖民地臺灣，亦是值得探究的問題。

四、和魂的移植： 「武士道」與「尚俠」風氣在殖民地臺灣的融合

透過文學媒介向殖民地人民傳達日本引以為傲的國魂，「武士道」對殖民地文學和被殖民者的影響，不是僅限於文學內容、形式和風格，而是必須關注對殖民地人民在思想層面上的灌輸，進而真正達到殖民者對殖民地的實質統治，而非只有在制度習慣上的同化。⁶²「武士道」由宗主國到殖民地的越境過程是一個值得深究的東亞

⁶² 例如灌輸殖民地人民藉由對「尚武」的追求，而將「武士道」與「和平」的概念聯繫，殖民者與被殖民者能共同朝此目標攜手前進：「武士道者，為日本國家之生命，……然王政復古以來，武門罷廢，成為尚文之世。自明治之初年至西南戰爭時，全為歐化之世。雖無更唱尚武者，然是役有拔刀隊之組織，始知武之必要。……惟是全島有三百萬人，若再鼓吹尚武之習，則入會者必更多……，要之武者為世界平和之保障，願記憶勿忘焉。」佚名：〈臺南之招待武德會長〉，《漢文臺灣日日新報》第2版，1907年6月4日。

思想議題⁶³，除透過日治臺灣漢文通俗小說中可見大量武士道精神外⁶⁴，日本「武士道」既是和魂⁶⁵，它如何滲入臺人傳統的精神意識中，或是臺人如何在「武士道」的移植為掩蓋下，表達對時局看法或是省思故國，是武士道精神除透過部份小說直接宣揚外，更能以間接宣傳的方式，達成在殖民地臺灣與臺人固有精神傳統的融合。

異國文化精神的碰撞與融合，最能發生在政權交替的世變之際，此後隨著統治力的逐漸穩定，殖民者所帶來的意識型態，也隨之深化而穩固。所以昭和臺灣時期帶有「武士道」精神的劍客小說其和魂意識遠較前期為深，而其他小說如〈日華英雄傳〉、〈小雪姬〉等，明顯以灌輸和魂為主旨，卻又融合中華俠客之風出現，其國族寓言往往成為學界所注目的探究焦點。⁶⁶但推本溯源，源於大和民族的「武士道」和來自中華民族的「尚俠」之風早在日治初期就已相輔而生，這與同時期中國晚清尚俠風氣的影響自有因果關係外⁶⁷，儒教為兩者形成的共同思想體系，成為二者在臺灣合流成功的重要因素。

日治臺灣「武士道」的發展，以報刊上的論述綜而觀之，是朝著「回歸傳統」

⁶³ 「越境」的觀念，乃是借用藍弘岳的說法於本文中運用。藍弘岳認為：「『武士道』不僅是被發明的傳統，更會越境到日本的鄰國與其殖民地，與該地的政治論述發生關係，促使中國與台灣、韓國等地知識分子去發現屬於他們的傳統的『武士道』」。此亦本文認為日治臺灣武士道有其研究價值的原因之一。藍弘岳：〈近現代東亞思想史與「武士道」——傳統的發明與越境〉，頁 55。

⁶⁴ 當然，白話文學也不是沒有融合「武士道」的可能，例如吳漫沙：《大地之春》（原題「黎明了東亞」）（臺北：前衛出版社，1998），主角勇於投入中日戰爭不畏死的情節，自也受到「武士道」精神的部份影響。畢竟在「興亞」、「大東亞共榮」的戰時體制下，成為願意為國赴死盡忠的皇民，本就融入日本的和魂精神。可參考黃美娥：〈從「日常生活」到「興亞聖戰」：吳漫沙通俗小說的身體消費、地誌書寫與東亞想像〉，《台灣文學研究集刊》10（2011.8），頁 1-37。

⁶⁵ 「夫國魂活潑，本大和魂。治道不悞，尚武士道。人第知敬神之國，昭茲來許，式禮莫愆，而不知有周親之臣，夾輔股肱，忠貞世篤也。」佚名：〈祝臺灣神社祭典〉，《漢文臺灣日日新報》第 2 版，1907 年 10 月 28 日。

⁶⁶ 林芳玫：〈謝雪漁通俗書寫的跨文化身分編輯：探討〈日華英雄傳〉的性別與國族寓言〉，《臺灣文學學報》23（2013.12），頁 29-62。

⁶⁷ 這部份已有研究者論述過。可參考陳儀蓉：《晚清革命黨人的尚俠精神與實踐》（臺中：東海大學歷史學系碩士論文，2006），頁 33-35。或林以衡：《日治時期臺灣漢文俠敘事的階段性發展及其文化意涵：以報刊作品為考察對象》（臺北：鼎文書局，2009），頁 282-293。本文則主要論述殖民地臺灣同時並存的「武士道」與「尚俠」兩者背後共同的思想淵源：儒教。

的方向而行⁶⁸，這與日本殖民臺灣後為臺灣帶來進步、文明呈現不同面相⁶⁹，卻亦是殖民者藉由其傳統國體精神欲同化殖民地的另一手法，連帶得會使其多元的思想構成逐步影響到臺灣⁷⁰，尤以臺灣亦熟悉而非完全外來進入的儒教思想為最。⁷¹例如前述小說中對主君的待奉、忠孝精神的發揮等，實由儒教的內涵中發揚而來，並蘊藏禪學意涵於「忠孝」觀念中。⁷²或如對武士有「禮」的要求，亦可視為由儒教中所擷取而來：

平九郎曰：「我正是丸龜國馬術指南役，曲垣大武士，汝尋他何為？」其人曰：「爾既然是馬術指南役，且自稱為大武士，自應言詞舉動、彬彬有禮，何得開口罵人？我雖為村人，然既來相訪，亦是堂堂舉動，聽汝之言詞，乃是一個暴漢狂徒，參列武士班中，直小子之不如，何得自居為大者，我愧與汝為朋，我去矣。」⁷³

⁶⁸ 藍弘岳：〈近現代東亞思想史與「武士道」——傳統的發明與越境〉，頁 58-61，歸納西川長夫的論點後認為，「武士道」這代表日本的傳統文化、精神是在「歐化」（文明化）與「回歸傳統」（國粹）的近代日本思想史的循環運動中，被發明、使用的。按前述各篇日治臺灣上對「武士道」的宣傳文字，日治臺灣的「武士道」無疑是朝「回歸傳統」的方向行走。例如佚名：〈學風及武士道〉，《臺灣日日新報》第 3 版，1905 年 3 月 16 日。

⁶⁹ 例如游勝冠、黃美娥雖研究對象不同，但都著重臺灣如何接受殖民化和現代性的洗禮，與日本在殖民地臺灣強調「武士道」的追溯傳統，或是殖民地文人對中華「尚俠」之風的承襲，呈現出殖民地文學研究的另途思考。詳參游勝冠：《殖民主義與文化抗爭：日據時期臺灣解殖文學》（臺北：群學出版有限公司，2012）。黃美娥：《重層現代性鏡像：日治時代臺灣傳統文人的文化視域與文學想像》（臺北：麥田出版，2004）。

⁷⁰ 「武士道」的構成，儒教、禪學、神道教與基督教皆是其構成的思想體系。張崑將、吳春宜都對此有詳細論述。張崑將：《電光影裡斬春風：武士道分流與滲透的新詮釋》，頁 31-92。吳春宜：《武士與武士道初探：定型·意涵·影響》，頁 191-309。

⁷¹ 因政治統治的現實，臺灣亦為深受儒學統治的地域，較諸基督教、神道教等，儒教在臺灣的影響顯然較深。

⁷² 張崑將：《電光影裡斬春風：武士道分流與滲透的新詮釋》，頁 61，指出「忍」字在武家的使用中，則成為對主君滅私奉公的美德，以表示對主君的純潔無私之心，所以武家強調「忍」或「堪忍」的精神，以及封建時代武家社會的武士，常以犧牲自己身體或克制自己的慾望，來表現對主君的無私盡「忠」。張氏的論點，印證本文上述對日治臺灣漢文通俗小說中武士道精神的剖析，諸如勇於公戰而怯於私鬥的「忍」、面對主君賞賜財物的「忍」或於武技中融入禪學的尚武之風等，這些武士道精神正逐步進入日治臺灣民眾的日常意識中，並塑造殖民地民眾期盼能藉由武學訓練和武技的領略，達成昇華為具有武士道精神的人物。

⁷³ 雪：〈武勇傳，向井藏人義晴（61）〉，《臺灣日日新報》第 8 版，1937 年 2 月 13 日。

半之丞聞言惶恐戰栗、汗流狹背。意謂絹子雖年齡與己若姐弟，實則彼母也。半之丞子也。今彼來戲余，明明在上、赫赫在下，豈容此無父無君之行為？況余亦曾沾孔孟教誨，沐武士道栽培，其肯作此背倫背德之事？⁷⁴

自孔子以降，除了以「禮」為行事規準外，「文質彬彬」已成為對人品評的重要依據⁷⁵，這亦是武士道精神無法自儒教思想中脫離的例證，其背後所寓藏的學派流變與觀點影響，更潛藏著許多連結。⁷⁶但值得注意的是，為達「武士道」深植於日治臺灣民眾的心靈意識中，殖民者巧妙地利用民眾對儒教的情感，將其摻入對「武士道」的呼喚，既收日方對中國儒教正統權的爭奪⁷⁷，又達教化民眾具備「武士道」的用意：

帝國國初，盛行孔教，雖維新之始，歐化東漸，然恭讀《教育勅語》，仍以忠孝敬愛、勗人以子臣弟友之經，為立身敦行之本。擇精語粹，詔誥煌煌，其鐵證也。乃者收維新之實效，博兩大戰勝之光榮。論者謂為愛國之熱心、民信之結果所由致。要本大和魂之特色、武士道之精神而來。蒙則竊謂大和魂之忠愛、武士道之信義，何莫非孔教之留貽未艾也？夫有功于社稷則祀，于我國家禮亦宜之，況其為我泰東生民未有之孔聖人乎？⁷⁸

論者認為，雖因維新而造成西學的進入，致使保日本社會風氣有所改變，但本質上仍能保有固有傳統的美德，這才是日本能維新成功的要件之一。〈教育勅語與孔聖〉亦將日本國體精神與儒教結合，並闡述「武士道」的基本信條，以達宣揚和魂的目的：

恭誦《勅語》，先曰我臣民克忠克孝，是即《論語》所謂：「事父母能竭其力、事君能致其身者也」。又曰：「爾臣民孝于父母、友于兄弟。」是又與《論語》所謂「弟子入則孝、出則弟」，互相發明。但孔子生支那，革命相因。故由不變之謂係上。以說孝者多。我邦皇室於臣民，加君臣名分，以親子恩誼。故忠孝之說，確切不浮。斯為異耳。……常重國憲遵國法，用《論語》：「道之

⁷⁴ 異史譯：〈赤穗義士菅谷半之丞（1）〉，《漢文臺灣日日新報》第7版，1910年5月29日。

⁷⁵ 語出《論語·雍也》：「質勝於文則野，文勝於質則史。文質彬彬，然後君子。」

⁷⁶ 張崑將：《電光影裡斬春風：武士道分流與滲透的新詮釋》，頁72。

⁷⁷ 可參考林以衡：〈尊孔與譏孔——日治台灣孔子形象的神聖性與世俗化〉，《臺灣文學學報》29（2016.12），頁147-173。

⁷⁸ 佚名：〈文廟興建之置議〉，《漢文臺灣日日新報》第2版，1907年11月7日。

以德、齊之以禮，有恥且格」等語意，一旦緩急，義勇奉公，實顯彰志士仁人，無求生以害仁、有殺身以成仁之精神，皆以與孔子言相表裏。而發揮我邦固有之道德思想者。蓋孔子千百世之師表、中外古今之所崇敬。……維我社會。以立天下文明之本，肇四海泰平之基，則我列聖治教，陶冶斯民，亦資孔子忠孝教化之深焉。此非所以《教育敕語》，多與孔子遺言之精神相符合相發明邪？⁷⁹

「忠孝」不但是《教育敕語》與儒教傳統得以相聯結的觀念，亦是「武士道」所服膺的信念。透過對這篇代表日本國體神的著作在殖民地臺灣的宣揚，「武士道」所代表的和魂也同時被灌輸於殖民地臺灣的思想中。透過臺、中、日三方對儒教的認知與信仰，「武士道」將可藉由其具備儒教背景的特點，融合於殖民地臺灣社會。

而由儒學思想所衍生出的陽明學，亦為殖民地臺灣建構「武士道」的依據。⁸⁰而日本統治臺灣後，亦以維新成功後能先後擊敗中國、日本為榮。故日本政府在殖民地臺灣大肆宣揚「維新」的成就，除期待殖民地臺灣能景仰宗主國的成就外，陽明學的部份精神亦在日治臺灣紮根。⁸¹無論是「維新」或是「武士道」，都是近代日本民族自尊心和國家意識的來源，也皆是日本足以在東亞引以為傲的優勢，既然兩者由儒教化約而出、又具有相輔相成的關係，若能將其重構，對於殖民地的同化，將有雙管齊下的功效：

昨電常陸渡美往送于新橋者，幾如山積。夫常山特一力士耳，何見重于社會如是？則以武士道養成之也。清國則不然，有好銅不鑄鐘、好子不當兵之諺……。今雖稍稍覺悟，漸知文武並重，而力士俠客一流，惟中等以下之社會與夫維新派始知重之。官場中人遇之，則往往目之為會黨矣。昔我國維新之初，義俠常與有間接之力，清國不興此風，其欲望維新也難矣哉。⁸²

藉由對日本力士送行的外電報導，再次強調武士道精神中「尚武」的重要性。值得

⁷⁹ 佚名：〈教育敕語與孔聖〉，《漢文臺灣日日新報》第1版，1911年5月1日。

⁸⁰ 張崑將、吳春宜等人皆證此關聯。分參張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學為中心》，頁13。吳春宜：《武士與武士道初探：定型·意涵·影響》，頁254。

⁸¹ 可參考林以衡：〈以「維新」為例論陽明學在日治臺灣的傳播現象〉，《成大歷史學報》50（2016.6），頁203-254。

⁸² 佚名：〈東麟西瓜〉，《漢文臺灣日日新報》第4版，1907年8月11日。

注意的是，作者不但認為明治維新的志士們具有武士道精神，更以「義俠」一詞形容這些維新志士們的身份，讚許他們改革行為，以及不惜犧牲性命的勇氣。所以當清末革命志士紛湧而起時，由日人或殖民地臺灣文人的眼光觀之，也不吝惜給予同維新志士般「義俠」的封號：

若夫側隱義俠，則革命軍之出入生死，奮不顧身者，有我國古武士道之風。此宜其為各國所同情，而況乎君子國之我邦出乎其性者哉！故我國之方針，其所謂導引保全之力針非耶！⁸³

謝雪漁的〈三世英雄傳〉，除了強調「忠孝義勇」為日本武士道固有精神外，透過小說主角於德國留學時日本書記官的提問，亦將「任俠之風」視為武士道的精神的表現：

書記官曰：「君等知西洋之所謂武士道者乎？」一郎曰頗知之。書記官曰：「請言其略。」一郎曰：「歐洲之稱為武士道者，其語即少年或召使之意。蓋許良家少年，騎馬執兵，以為軍人。特殊之階級者，彼等雖有獨立之財產，然皆事有其主，為其家郎黨，受一定之祿，與我日本封建時代之武士道德不殊。中心之北歐羅巴，群雄割據，日相殘殺，弱肉強食，賴各豪族之均衡勢力，與教會之勢力，社會得以小康。當時之教會，常說平和與道德。以抑強者之心。此感化遂浸潤於武士之間，而起任俠之風。其武士道之理想，以勇敢正義謙讓為信條。」武士為四民之首，其下有各種階級，然欲成為一武士須久經教育與訓練。⁸⁴

由此可知，傳統觀念上的「俠」，在日治時期也可能被視為具有武士道精神的改革人物。且除了上述謝雪漁、魏清德等人在創作或譯介小說時表現出他們受到日本武士道精神的影響，同時代的文人如李逸濤，其對「義俠」的崇敬，既是受到晚清任俠之風的影響，也藉由對「義俠」的讚嘆，暗喻對「武士道」的景仰：

嗚呼，義俠之風，其衰已甚，安得多如周李者，散播於光天化日中，以厚民

⁸³ 佚名：〈時事小言〉，《漢文臺灣日日新報》第1版，1911年11月30日。

⁸⁴ 雪：〈三世英雄傳〉，《臺灣日日新報》第6版，1912年12月25日。

心而強民氣哉！⁸⁵

在〈健兒殲仇記〉中，也喜以「義俠」形容見義勇為的主角：

福林兒，法國巴里人，本望族，父始式微，與兄「盧布」學生，皆以義俠聞于時。⁸⁶

〈俠鴛鴦〉更進一步將尚俠之風與救國大義結合、盼晚清中國能以提倡尚俠之風重振國威、抵拒外侮：

俠之為義底而狹，初非好勇鬥狠者，所可同日語……。獨是數十年來之支那，積弱已達於極點，而士大夫之恥言任俠如故也，及經己未庚子兩大創，始曉然于國力之不實、外侮之難禦……。⁸⁷

這些以強國保種、振興民氣為主旨的尚俠小說，正與梁啟超因受到日本「武士道」震懾、故作《中國之武士道》中所宣揚的「武士道」理念相契合。⁸⁸所以殖民地臺灣不少臺人作家如謝雪漁、魏清德或李逸濤等，不時地在小說或雜文中出現對「俠」、「義俠」或「任俠」的描繪，這些稱呼在當時指稱具有「武士道」的人物是可能的。而這些殖民地臺灣文人筆下的「俠」，當「武士道」的精神可被「義俠」、「俠」或是「任俠」等名義再次指稱後，除可承衍中國俠客精神的脈絡、針砭對岸晚清中國的變局外，此名稱亦讓受過中國傳統儒學教育的臺人，得以藉由一個較熟悉的形象，去認識統治者倡導的「武士道」，並賦予其融合中華與大和的文化意義。⁸⁹因為日治時期這些充滿尚俠之風的小說，不但能與「武士道」產生關聯，其背後也深受儒教

⁸⁵ 李逸濤：〈義俠傳〉，《漢文臺灣日日新報》第5版，1910年1月15日。

⁸⁶ 李逸濤：〈健兒殲仇記〉，《漢文臺灣日日新報》第3版，1911年9月22日。

⁸⁷ 逸（李逸濤）：〈俠鴛鴦〉，《臺灣日日新報》第6版，1913年9月22日。

⁸⁸ 梁啟超、蔣智由或楊度等人，亦將尚俠行為與精神視為能展現「武士道」的指稱。參梁啟超：《中國之武士道》，頁1-23。

⁸⁹ 蔣智由為《中國之武士道》寫序言時，曾提及先秦墨者更具有俠士之風。見梁啟超：《中國之武士道》，頁3。但同樣為梁氏作序的楊度，則認為日本武士道成功之因在於：「以儒教為正，以佛教為輔。」批評中國應以發揚儒學為主而非楊朱之道，才能興旺中國武士道。可見中國武士道精神的源流眾多，而以儒教為其思想背景亦為論述路徑之一。見梁啟超：《中國之武士道》，頁9。感謝匿名審查人提供此補充意見。

的影響。⁹⁰除了梁啟超的武士道觀對臺人產生影響外，與李氏等人相善、來臺避禍的晚清文人章太炎，其主張「俠本出於儒」的「儒俠」觀也會影響到殖民地臺灣文人：

且儒者之義，有過於殺身成仁者乎？儒者之用，有過於除國之害、扞國之大患者乎？……世有大儒，固舉俠士而並包之。徒以感慨奮厲，矜一節以自雄，其稱名有異於儒焉耳。……⁹¹

可見具有「武士道」的小說，不一定只出現在大和風格濃厚的小說中，其所滲入的文學層面廣泛，描寫「俠」形象的小說，在殖民統治的語境下，也都具有宣傳日本「武士道」的可能，對「武士道」的崇尚，也將逐漸烙印至臺灣閱讀者的心靈中。

面對世變動蕩的年代，東亞思想與文化將是環環相扣、互相影響。日本「武士道」與中華「尚俠」風氣，也開始在臺灣、日本與中國三方產生匯流，而又以受到大和文化與中華文化影響的臺灣此文化統合現象最為顯著。透過對漢文通俗小說的分析，不難發現日本「武士道」除藉由直接明顯的敘寫意圖將「和魂」引入殖民地臺人的心靈意識中外，部份以提倡「尚俠」為主的漢文通俗小說，表面上雖是針砭對岸晚清時政的腐敗，內部卻與中國知識份子如梁啟超、章太炎等人救國保種、提振民氣相結合，其基本精神皆受到「武士道」精神的影響，只是尚未成為殖民政府樣板化的文學媒介。但，在檢討晚清中國的問題時，亦多少出現殖民地文人在認同上的矛盾，以及藉由對中國時局的抨擊而對殖民者示好的可能。而儒教作為兩者思想構成的背景，亦是協助日本「武士道」與中華「尚俠」風氣得以在殖民地臺灣整合成功的原因。可見日本殖民統治除了以進步、文明作為手段外，如何藉由傳統文化的融合與發揮，引導殖民地人民接受大和文化的精髓，亦是探討殖民地文學時不可忽視的重點。

⁹⁰ 這部份已有研究者論述過。可參考陳儀蓉：《晚清革命黨人的尚俠精神與實踐》，頁 33-35。或林以衡：《日治時期臺灣漢文俠敘事的階段性發展及其文化意涵：以報刊作品為考察對象》，頁 282-293。

⁹¹ 章炳麟：《旭書》（臺北：世界書局，1987），頁 7-8。由前註可知，章氏「儒俠」之論較接近儒家的觀點。

五、結論

本文以日治臺灣漢文通俗小說出發，探討日本「武士道」如何以小說為媒介，成為灌輸殖民地知識份子日本國族意識的工具，並輔以小說之外的文章，了解日治臺灣知識份子接收到哪些足以代表「武士道」的特徵。最後，本文參考前行研究，希冀透過史料研析與前人論述的輔助，探究日治臺灣「武士道」其背後思想體系的建構，或是在殖民地臺灣如何以更貼近殖民地文化語境的指稱，重構於臺人的閱讀視域中。

本文發現，隨著殖民統治的深化，殖民政府以通俗小說作為媒介，對殖民人民灌輸「武士道」精神的程度，也產生差異。一開始只談表面精神，但到中、後期，所衍生出的「忠孝」、「赴死」或「尚武」等概念愈益加重，殖民地民眾對「武士道」的認識其深度也日漸加深。尤其是「復仇」與「赴死」精神在殖民後期的大肆宣揚，亦可見殖民政府由早期對殖民地臺灣僅有「同化」理想，而到後期盼望臺灣人成為「皇民」的統治目的，這些都隨著「武士道」的宣傳，而使日本「和魂」更進入被殖民者的心中。

本文受限篇幅，在日治臺灣「武士道」的研究，仍有未盡之處。除對「忠孝」議題可有更深入的討論外，其他如日治時期「復仇」觀念的演變、基督教、禪學或神道教與「武士道」的聯結，只能留待未來研析更多史料和研究後予以補足。而《教育敕語》是影響日本近代「武士道」的重要論述，其人與思想在日治臺灣的受容、《教育敕語》或是井上哲次郎及其《敕語衍義》對日治臺灣的影響等問題，更是在未來能融合臺灣史、東亞漢學研究與臺灣文學研究的論述方向，而值得學界更加留心於此一領域的探討。⁹²如此，不僅是日治臺灣思想議題能被建構梳理，更能拓及東亞近現代思想研究的逐步完備，對東亞研究將有助益。

⁹² 陳瑋芬、藍弘岳、陳培豐等人在各領域的研究，都已論及上述議題的重要性。分參陳瑋芬：《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005）。藍弘岳：〈近現代東亞思想史與「武士道」——傳統的發明與越境〉。陳培豐：《「同化」の同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同》（臺北：麥田出版，2006）。

徵引文獻

近人論著

(一) 專書

- * 王小林：《從漢才到和魂：日本國學思想的形成與發展》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2013。
- 王曉路：《文化批評關鍵詞研究》，北京：北京大學出版社，2007。
- * 吳春宜：《武士與武士道初探：定型·意涵·影響》，臺北：五南圖書文化有限公司，2013。
- 吳漫沙：《大地之春》，臺北：前衛出版社，1998。
- 李濤：《大和魂：日本的根性窺探》，北京：中國友誼出版社，2007。
- 林以衡：《日治時期臺灣漢文俠敘事的階段性發展及其文化意涵：以報刊作品為考察對象》，臺北：鼎文書局，2009。
- * 林以衡：《東、西文化交錯下的小說生成：日治時期臺灣漢文通俗小說對東亞／西洋小說的接受、移植與再造》，臺北：稻鄉出版社，2019。
- * 林景淵：《武士道與日本傳統精神》，臺北：自立晚報社，1990。
- 張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形與發展——以兵學與陽明學為中心》，臺北：臺灣大學出版中心，2004。
- * 張崑將：《電光影裡斬春風：武士道分流與滲透的新詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016。
- * 梁啓超：《中國之武士道》，臺北：臺灣中華書局，1957。
- 章炳麟：《旭書》，臺北：世界書局，1987。
- 陳培豐：《「同化」の同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同》，臺北：麥田出版，2006。
- 陳瑋芬：《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005。
- 游勝冠：《殖民主義與文化抗爭：日據時期臺灣解殖文學》，臺北：群學出版有限

公司，2012。

* 黃美娥：《重層現代性鏡像：日治時代臺灣傳統文人的文化視域與文學想像》，臺北：麥田出版，2004。

黃美娥編：《魏清德全集》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013。

*〔日〕大貫惠美子著，堯嘉寧譯：《被扭曲的櫻花：美的意識與軍國主義》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014。

*〔日〕井上哲次郎監修，佐伯有義等編：《武士道全書》，東京：時代社，1943。

〔日〕平尾須美雄：《赤穗義士讀本》，兵庫：義芳文庫，1937。

*〔日〕高野義夫發行：《近世武家教育思想》，東京：秀研社，2001。

〔日〕新渡戶稻造著，張俊彥譯：《武士道——解開日本人深層靈魂的鑰匙》，臺北：笛藤圖書出版有限公司，2009。

（二）期刊、會議論文

江燦騰：〈戰後臺灣學界對於日本武士道精神文化研究的學術史概述〉，《漢學研究通訊》29：1（2010.2），頁 20-32。

林以衡：〈典範、通俗與皇國教化——以「赤穗四十七人眾」為例〉，收入國立臺灣大學臺灣文學研究所主編：《第八屆全國臺灣文學研究生學術研討會論文集——臺灣文學史邊界的擴大》，臺南：國立臺灣文學館，2011，頁 77-102。

林以衡：〈「以「維新」為例論陽明學在日治臺灣的傳播現象」〉，《成大歷史學報》50（2016.6），頁 203-254。

林以衡：〈尊孔與譏孔——日治台灣孔子形象的神聖性與世俗化〉，《臺灣文學學報》29（2016.12），頁 147-173。

林以衡：〈日本武士道精神在殖民地臺灣漢詩中的象徵手法與同化意義〉，《文學論衡》33（2018.12），頁 28-41。

林芳玫：〈謝雪漁通俗書寫的跨文化身分編輯：探討〈日華英雌傳〉的性別與國族寓言〉，《臺灣文學學報》23（2013.12），頁 29-62。

金培懿：〈黃昏、隱劍、一分——山田洋次武士三部曲中的武士道與生存美學析論〉，

《戲劇學刊》10（2009.7），頁 25-57。

黃美娥：〈從詩歌到小說——日治初期台灣文學知識新秩序的生成〉，《當代》221（2006.1），頁 42-65。

黃美娥：〈「文體」與「國體」：日本文學在日治時期臺灣漢語文言小說中的跨界行旅、文化翻譯與書寫錯置〉，《漢學研究》28：2（2010.6），頁 363-396。

黃美娥：〈從「日常生活」到「興亞聖戰」：吳漫沙通俗小說的身體消費、地誌書寫與東亞想像〉，《台灣文學研究集刊》10（2011.8），頁 1-37。

藍弘岳：〈近現代東亞思想史與「武士道」——傳統的發明與越境〉，《台灣社會研究》85（2011.12），頁 51-88。

（三）學位論文

陳儀蓉：《晚清革命黨人的尚俠精神與實踐》，臺中：東海大學歷史學系碩士論文，2006。

蔡佩玲：《「同文」的想像與實踐：日治時期台灣傳統文人謝雪漁的漢文書寫》，臺北：政治大學中文系博士論文，2008。

（四）報紙文章

一龍齋貞山講，矢島健三繪：〈堀部安兵衛〉（全 185 回），《臺灣日日新報》第 8 版，1939 年 7 月 25 日-1940 年 3 月 7 日。

土西土鴻濛陳人：〈院本忠臣庫〉，《臺灣日日新報》第 4 版，1899 年 8 月 3 日-11 月 10 日。

加藤武雄：〈講談の文藝價值〉，《臺灣日日新報》第 6 版，1928 年 10 月 4 日。

佚名：〈學風及武士道〉，《臺灣日日新報》第 3 版，1905 年 3 月 16 日。

佚名：〈復仇主義〉，《漢文臺灣日日新報》第 4 版，1906 年 2 月 8 日。

佚名：〈餘興之演戲與演舞〉，《漢文臺灣日日新報》第 3 版，1906 年 11 月 8 日。

佚名：〈武德會支部發會式〉，《漢文臺灣日日新報》第 2 版，1907 年 5 月 26 日。

佚名：〈臺南之招待武德會長〉，《漢文臺灣日日新報》第 2 版，1907 年 6 月 4 日。

佚名：〈武德會臺灣支部基金募集〉，《漢文臺灣日日新報》第 2 版，1907 年 7 月

10日。

佚名：〈東麟西瓜〉，《漢文臺灣日日新報》第4版，1907年8月11日。

佚名：〈祝臺灣神社祭典〉，《漢文臺灣日日新報》第2版，1907年10月28日。

佚名：〈文廟興建之置議〉，《漢文臺灣日日新報》第2版，1907年11月7日。

佚名：〈復仇後聞〉，《漢文臺灣日日新報》第5版，1910年5月17日。

佚名：〈教育敕語與孔聖〉，《漢文臺灣日日新報》第1版，1911年5月1日。

佚名：〈尚武建殿〉，《漢文臺灣日日新報》第3版，1911年8月14日。

佚名：〈時事小言〉，《漢文臺灣日日新報》第1版，1911年11月30日。

李逸濤：〈健兒殲仇記〉，《漢文臺灣日日新報》第3版，1911年9月22日。

李逸濤：〈義俠傳〉，《漢文臺灣日日新報》第5版，1910年1月15日。

松林伯痴演，雲林生譯：〈塚原左門(1)〉，《漢文臺灣日日新報》第3版，1911年1月22日。

松林伯痴演，雲林生譯：〈塚原左門(3)〉，《漢文臺灣日日新報》第3版，1911年1月28日。

南瀛雪漁：〈陣中奇緣〉，《漢文臺灣日日新報》第5版，1905年7月1日-12月30日。

南瀛雪漁：〈陣中奇緣〉，《漢文臺灣日日新報》第5版，1905年8月12日。

異史譯：〈赤穗義士菅谷半之丞〉(全24回)，《漢文臺灣日日新報》第5/7版，1910年5月29日-8月11日。

雪：〈三世英雄傳〉，《臺灣日日新報》第6版，1912年10月31日。

雪：〈三世英雄傳〉，《臺灣日日新報》第6版，1912年12月25日。

雪：〈十八義傳〉，《臺灣日日新報》第8版，1936年9月17日-11月30日。

雪：〈武勇傳，別部傳九郎(42-43)〉，《臺灣日日新報》第12版，1937年1月22日-23日。

雪：〈武勇傳，別部傳九郎(45)〉，《臺灣日日新報》第12版，1937年1月27日。

雪：〈武勇傳，別部傳九郎(46)〉，《臺灣日日新報》第8版，1937年1月28日。

雪：〈武勇傳，市兵衛定雄（48-49）〉，《臺灣日日新報》第 8 版，1937 年 1 月 29-30 日。

雪：〈武勇傳，市兵衛定雄（53）〉，《臺灣日日新報》第 8 版，1937 年 2 月 5 日。

雪：〈武勇傳，市兵衛定雄（55）〉，《臺灣日日新報》第 8 版，1937 年 2 月 7 日。

雪：〈武勇傳，向井藏人義晴（61）〉，《臺灣日日新報》第 8 版，1937 年 2 月 13 日。

逸：〈俠鴛鴦〉，《臺灣日日新報》第 6 版，1913 年 9 月 22 日。

雲譯：〈寶藏院名鎗（1）〉，《漢文臺灣日日新報》第 3 版，1911 年 5 月 30 日。

雲譯：〈寶藏院名鎗（6）〉，《漢文臺灣日日新報》第 3 版，1911 年 6 月 16 日。

雲譯：〈塚原卜傳（1）〉，《臺灣日日新報》第 5 版，1912 年 1 月 7 日。

雲譯：〈塚原卜傳（2）〉，《臺灣日日新報》第 5 版，1912 年 1 月 9 日。

稻岡奴之助：〈赤穗義士菅谷半之丞〉（全 95 回），《臺灣日日新報》第 4/5/6 版，1910 年 5 月 11 日-9 月 1 日。

樵：〈菊花節說〉，《漢文臺灣日日新報》第 1 版，1906 年 11 月 3 日。

（說明：書目前標示 * 號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Chang Kun Chiang, *Dian Guang Ying Li Zhan Chun Feng: Wu Shi Dao Fen Liu Yu Can Tou De Xin Quan Shi* [A New Interpretation of Bushidō's Diversion and Infiltration] (Taipei: Taiwan National University Press, 2016).
- Huang Mei E, *Cong Ceng Xian Dai Xing Jing Xiang: Ri Zhi Shi Dai Tai Wan Chuan Tong Wen Ren De Wen Hua Shi Yu Yu Wen Xue Xiang Xiang* [A Mirror of Modernity: Cultural Perspective and Literary Imagination of Traditional Literati] (Taipei: Rye Field Publishing Co., 2004).
- Inoue Tetsujirō, *Wu Shi Dao Quan Shu* [Bushidō's Corpus] Edited by Saeki Ariyoshi (Tokyo: Ji-Dai Sha, 1943).
- Liang Qi Chao, *Zhong Guo Zhi Wu Shi Dao* [Bushidō in China] (Taipei: Chung Hwa Book Company, 1957).
- Lin Jing Yuan, *Wu Shi Dao Yu Ri Ben Chuan Tong Jing Shen* [Bushidō and Japanese Traditional Spirit] (Taipei: Independence Evening Post Cultural Press, 1990).
- Lin Yi Heng, *Dong-Si Wen Hua Jiao Cuo Xia De Xiao Shuo Sheng Cheng: Ri Zhi Shi Qi Tai Wan Han Wen Tong Su Xiao Shuo Dui Dong Ya / Xi Yang Xiao Shuo De Jie Shou, Yi Zhi* [The Creation of Fictions under the Interaction of Eastern and Western Cultures: The Inheritance, Transplantation and Reformation of Taiwan's Popular Fictions to the East Asian or Western Novels in the Period of Japanese Rule] (Taipei: Daw Shiang Publishing Co., Ltd., 2019).
- Ohnuki Emikō, *Bei Niu Qu De Ying Hua: Mei De Yi Shi Yu Jun Guo Zhu Yi* [Distorted Sakura: The Consciousness of Beauty and Militarism] Trans. by Rao Ching Ning (Taipei: Linking Publishing, 2014).
- Wang Xiao Lin, *Cong Han Cai Dao He Hun: Ri Ben Guo Xue Si Xiang De Xing Cheng Yu Fa Zhan* [From Chinese Technic to Japanese Spirit: The Formation and Development of Japanese Sinology Thought] (Taipei: Linking Publishing, 2013).
- Wu Chuen Yi, *Wu Shi Yu Wu Shi Dao Chu Tan: Ding Xing, Yi Han, Ying Xiang* [Preliminary Study on Samurai and Bushidō] (Taipei: Wu Nan Book Inc., 2013).

Yoshio Takanō, *Jin Shi Wu Jia Jiao Yu Si Xiang* [Modern Buke Educational Thought]
(Tokyo: Kitakyushu Sha, 2001).