

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

林以衡*

一. 引言

身為東亞一環的臺灣，作為曾經是日本海外重要的殖民地，以及鄰近中國的地域，無論是在政治、文化、經濟乃至於文學，都與日本和中國存在著多方關連。以文學為例，日本與臺灣同樣位在漢字文化圈的範圍中，皆受到中國漢文長久且深刻的影響，也導致漢詩在日本或臺灣，都在文學中的書寫中佔有一席之地，也往往成為探究兩地文化、文學時不可缺的文類。例如，日治初期初來到臺灣的殖民政府，即利用臺、日雙方皆嫻熟與喜好漢詩的特點，在以武力征服臺灣的抗日行動外，另以懷柔的方式，擷取殖民地知識份子對殖民者的支持與認同，進而達到統治合法性的確立。¹ 一直到1945年太平洋戰爭結束、日本投降為止，雖然日語是日治臺灣社會的主要用語，但漢詩都未消失於殖民地文學的場域中，可見其仍有不少可供探究的問題，值得持續關注。

日本開始在臺灣進行殖民統治，亦宣告其文化、習性或是國體精神，都將陸續地被引介進入臺灣，成為日本統治臺灣的宣傳品。作為上述代表、且使大和文化聞名世界的「武士道」，也將透過殖民統治的力量，進入臺灣為殖民地人民所知曉。² 回顧過往研究，「武士道」相關議題始終是研究者關注的面相，有不少前行研究可供參考；³ 近年

* 林以衡，臺灣 臺灣佛光大學 中國文學與應用學系。

1. 楊永彬〈日本領臺初期日臺官紳詩文唱和〉，載若林正文編：《臺灣重層近代化論文集》（臺北：播種者文化出版，2009年），頁110-113。
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：臺大出版中心，2016年），頁32。
3. 例如梁啟超《中國之武士道》，載《飲冰室合集》（北京：中華書局，1989年，據上海中華書局1936年版影印）、林景淵《武士道與中國文化：中日文化譚片》（臺北：錦冠出版社，1989年）、《武士道與日本傳統精神：日本武士道之研究》（臺北：錦冠出版社，1989年）、新渡戶稻造著、矢内原忠雄譯《武士道》（東京：岩波書店，2001年）。

來更有思考到臺灣武士道的相關研究，證明「武士道」與臺灣研究有密切關聯。⁴ 可惜的是，由臺灣文學角度出發，探討「武士道」對日治臺灣各文類的影響，仍有待進展，故本文擬以前人研究為基礎，由日治臺灣漢詩的探討出發，希冀能由文學層面論述「武士道」問題，開發「武士道」研究的新面向。

殖民者為使「武士道」及其精神順利灌輸至殖民地臺灣、使殖民地人民得以在認識與歌頌的過程中萌生對殖民統治的信服，「武士道」在政府刻意的宣導下，藉由各式文學媒介如小說、文章或詩歌進入臺灣，成為文人筆墨下，以各種相關象徵如「櫻花」、「和魂」和「武士」等，被文人頌揚、遊戲於各式文學創作中⁵，而又以象徵手法聞名的詩歌為最。長久以來，古典詩歌都是各文類中重視修辭的創作形式，文人作詩，須善用譬喻、比擬或摹寫外，它的內在意涵深邃，故值得本文由對殖民地漢詩的解析進行武士道精神的探究。本文以目前所蒐羅、整理出具有武士道精神的詩歌為例，透過對與「武士道」有關意象的考察，探討「武士道」如何透過漢詩這類舊體文學進入臺灣、為臺灣文人所接受。這些詩歌作品，除將促使臺、日文人的交流與對話外，亦含有中、日、臺文化融合的特點，但也不可否認，這些大多數配合統治者所作的詩歌，反映出當下文人的無奈與矛盾，這些都是漢詩在時代影響下所呈顯的特殊面貌，同時也是殖民地文學值得探討的同化意義。

二. 櫻花：作為武士道精神在漢詩中的主要象徵

日治臺灣漢詩中，除了有在詩句中明顯歌頌「武士道」的詩作外，為數最多的，就是以「櫻花」為主題的詩作。⁶ 這裡面包含文人雅士以詩歌進行吟會時的創作主題，也包含文人藉寫景、賞花傳達對「武士道」景仰之作。

「櫻花」在日本文化的語境中，往往和「武士道」、「和魂」等國體精神互為聯結，三者互為指涉，成為殖民文化移植到殖民地臺灣的特徵：

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。⁷ (1906)

被日本殖民後，臺人開始和日人一樣，不但注意到「櫻花」的美，也開始認識「櫻

4. 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》第29卷1期（2010年2月），頁20-32。

5. 已有不少前行研究，論及這三者在殖民地臺灣的研究意義。例如顏杏如由史料的考掘出發，論述櫻花在移居殖民地臺灣日人間的意義，為本文提供不少學理上的印證，但與顏文不同的地方在於，本文更側重「櫻花」在詩歌意象中的展現，以及深論其與「武士道」的關係。顏杏如〈日治時期在臺日人的植櫻與櫻花意象：「內地」風景的發現、移植與櫻花論述〉，《臺灣史研究》第14卷第3期（2007年9月），頁97-138。後兩者可參考黃美娥〈「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》第28卷第2期（2010年6月），頁363-396。

6. 顏杏如指出：「對在臺日人而言，隨著不同時期、不同階段在臺灣發現、栽種、移植櫻花，……這個提問也許馬上令人聯想到武士道、日本精神的移植—崇尚如櫻花般瀟灑謝落，一種對死亡美學的禮讚。」顏杏如〈日治時期在臺日人的植櫻與櫻花意象：「內地」風景的發現、移植與櫻花論述〉，頁99。

7. 樵〈菊花節說〉，《漢文臺灣日日新報》，第1版，1906年11月3日。

花」在日本民族精神中的重要性。1909年，北臺灣與日本殖民者關係極佳的詩社「瀛社」，以「櫻花」為題，邀請社員進行聯吟，社員陳廷植即賦：

名花蓋世值千金，美種原從吉野臨。帝闕頻年開會典，齊呼萬歲發盈林。爭朝旭日秉丹心，武士前身閱世深。永巷垂楊陪燦爛，教人遙憶義山吟。⁸（1909）

詩中盛讚「吉野櫻」為名花品種，深受世人所歌頌。「爭朝旭日秉丹心」以櫻花開花時向陽的姿態，形容櫻花以赤誠之心的「丹心」對以「太陽」做為象徵的日本盡忠。故以花借喻武士精神，認為「櫻花」做為武士的前世化身，兩者彼此相依相連，密不可分。王慶忠的〈櫻花〉，則將「櫻花」、「和魂」與「武士」三意象結於詩中：

魂識大和鍾正氣，道稱武士表丹心。
那知臺地多靈秀，又見插天一樹林。⁹（1909）

前二句歌頌「櫻花」作為「和魂」和「武士」的象徵，儼然充滿一股正氣。後二句流露出在臺灣能觀賞到櫻花的喜悅，讚美臺地靈秀之餘，臺灣也適合櫻花生長，暗寓日本精神適於移植進入臺灣，假以時日，也能像櫻花般蔚為成林。而這兩首詩皆強調赤誠之心的重要，也是強調「武士道」精神內「忠」的重要。¹⁰

既然日本以「忠孝」為「武士道」精神的代表，殖民地文人也在詩中寓此精神。所以謝雪漁詠「櫻花」，既讚美其氣節如同武士，亦歌詠其多被寄寓為頌揚忠心之物，同樣也是借花闡述「武士道」的精神：

託根原喜在煙岑，也被東皇雨露深。記得殘軀寒月夜，為人題句寄忠心。花事闌珊春已深，風前開落負雄心。氣節原來如武士，漫教當作美人吟。¹¹（1909）

日治時期歌詠「櫻花」的漢詩為數眾多，單以「瀛社」用「櫻花」為聯吟課題為例，可發現描述「櫻花」之美時，文人在描摹、比喻方面各有特色；但也幾乎每首詩最後的寓意，仍指向日本國體精神的闡揚，能與「和魂」相對映，並和武士道精神相聯結。同一吟會中，羅秀惠之詩言：

霞烘軟紅沉，奇葩自蔚森。豔饒桃李妒，節冠菊梅臨。貢媚胥低品，觀香稱上心。盛名傳日下，傾國作風吟。其大和魂孕，是真武士襟。¹²（1909）

楊仲佐也形容櫻花遠比梅花為優，且其為武士化身：

芳山仙種托根深，豔比梅花味更沉。
果否前身是武士，何來神女亦同心。¹³（1909）

8. 陳廷植〈櫻花〉，《漢文臺灣日日新報》，第4版，1909年5月19日。

9. 王慶忠〈櫻花〉，《漢文臺灣日日新報》，「瀛社詩壇」欄，第6版，1909年6月6日。

10. 在山川東京大學總長的演說中，特別強調日本武士道異於西方之處即在擁有「忠孝」：「其所異者，只在忠君孝親一事，彼所無而我所有耳。」佚名〈學風及武士道〉，《臺灣日日新報》，第3版，1905年3月16日。

11. 謝汝銓〈櫻花〉，《漢文臺灣日日新報》，第6版，1909年5月16日。

12. 羅秀惠〈櫻花〉，《漢文臺灣日日新報》，第6版，1909年5月29日。

13. 楊仲佐〈櫻花〉，《漢文臺灣日日新報》，第4版，1909年5月27日。

綜觀上述詩作，幾個關鍵字詞如「和魂」、「武士」重覆且頻繁地出現在作品中，這也導致以「櫻花」為主題的詩作，大多數呈現樣板化，而缺少獨特的創作精神。文人無論是隨意敷衍或是甘心服從，雖可在描摹上對「櫻花」細緻的形容，但在詩作精神方面卻缺少獨立構思，連帶地影響其藝術價值，變成一味地與日本國體精神串聯，成為唱和官方意識型態的作品，是在文學創作上的遺憾之處。但由另一角度觀之，正因為處於殖民統治的語境，多數文人頗為迅速地認識殖民者所自視並移植到殖民地的民族精神，透過詩歌聯吟的方式，在文人群中不停傳播與影響，蔚為詩風，造成傳統漢詩成為同化殖民地人民的工具。

雖然以「櫻花」為主題的詩作，意識型態鮮明。但對於美的追求與喜愛，卻是不分國家、族群。在臺、日文人以漢詩作為交友應酬的風氣下，可見到雙方以詠「櫻花」作為互動話題，例如黃茂清、謝雪漁兩人，應邀至木下大東住宿賞花、賦詩，詩作除富含文人雅興外，亦以「武士道」為例讚美日籍主人：

三樹櫻花半畝園，玉為姿色月為痕。生來氣節同開落，好是東邦武士魂。……；
分得墨堤春幾許，繁英點綴豔陽天。……極東天地櫻花國，散片飛揚五大洲。¹⁴
(1907)

兩株櫻樹小園中，移植新從大海東。得意時來自開發，不須搗鼓效唐宮。開落偏
同武士魂，眾香國裡合為尊。……得寄高人籬下住，城西好作墨堤看。¹⁵ (1907)

謝雪漁詩中「得寄高人籬下住，城西好作墨堤看」與黃茂清「分得墨堤春幾許，繁英點綴豔陽天」¹⁶、「香州絢爛堆成錦，栽入城西處士家。」皆是恭維木下大東之語外，將日本東京著名的賞櫻空間作為來臺日人居處的比喻，寓含殖民地與殖民國家間的空間移轉與模擬，其實隱含被殖民者對於殖民宗主國的期盼與想像，布希亞 (Jean Baudrillard) 說：

在一個被真實法則所統馭的世界中，想像性是真實的不在場證明。今天，在一個被擬像法則所統馭的世界，反而是真實成為模型的不在場證明。而且，吊詭地，真實變成我們真正的烏托邦。但是，它是一個不存在於可能性的烏托邦。它只能夠被夢想著，如同我們夢想慾求著一個失落的物體。¹⁷

遍植櫻花的環境、如同櫻花般在美麗中凋零的「武士道」精神，顯然是被殖民者自覺所缺乏、與殖民宗主國相同的條件，是真實世界中所存在的理想世界，卻也是夢想中的失

14. 黃茂清〈木下大東先生家植櫻花三樹時方盛開設筵邀賞詩以紀之〉，《臺灣日日新報》，第1版，1907年4月9日。

15. 謝汝銓〈大東先生寓齋櫻花盛開治杯招賞賦此以謝〉，《臺灣日日新報》，第1版，1907年4月13日。

16. 詩中恭維木下大東住處種植櫻花，將其居處以「城西好作墨堤看」、「分得墨堤春幾許」視之，此典故源於享保2年（1717年），德川幕府第八代將軍德川吉宗下令在今東京隅田川墨田區櫻橋附近種植近百棵櫻樹，引發後人效法，成為賞櫻最佳去處。

17. 尚·布希亞 (Jean Baudrillard) 著，洪凌譯《擬仿物與擬像》（臺北：時報文化出版社，1998年），頁236。

落物。江戶墨堤的櫻花影像被擬像至臺灣，被殖民文人試圖填補他們心中的不足。而「極東天地櫻花國，散片飛揚五大洲」二句，則是文人以宗主國在日俄戰爭中勝利的滿足與自豪，將國度空間拓展至世界格局，期盼日本精神與勢力揚名於全球。¹⁸ 雖是詩句誇飾的想像之語，卻流露出對殖民宗主國的信心與自負。而木下大東住所的「櫻花」係由日本移植而來的植物，但成為臺灣文人詩作中描寫的對象，移植的已不限於植物本身，而是「櫻花」作為殖民統治象徵物，其精神與意義一併被移植入臺灣。¹⁹ 大貫惠美子認為：

櫻花還進一步成為日本殖民地擴大的象徵。當日本人積極推動亞洲各國的殖民化時，還會特意找出各地原生的櫻樹種，或從日本帶來櫻樹苗到殖民地種下。這個舉動最主要的目的是在受到侵略的地方做記號，以象徵這是日本帝國的領土。²⁰

而兩位作者在賦詩恭賀主人之際，不約而同地皆用「武士魂」與櫻花作聯結，同時也推崇木下大東身為日本人所具有的民族精神，既應景又不失禮。

無論是「瀛社」聯吟課題下所產生詩作的樣板性，或是作為臺、日文人間應酬唱和的工具，以及其他詩作，只要提到「櫻花」，臺灣文人心中所聯想到的，大抵都是服膺於殖民政策下，與「武士道」、「和魂」等概念的連結。²¹ 這三者之間得以互相指涉，正是新渡戶稻造所推崇的日本國民象徵。²² 故臺灣文人在詩作中提到「櫻花」時，往往伴隨「武士道」、「和魂」的象徵而來。其實「櫻花」在日本文學中有悠久的歷史²³，當它伴隨著武士道精神的宣傳而進入殖民地臺灣漢詩的場域中，除意識型態的導向造就此文學特色外，日本文學的脈絡也移植進入海外殖民地。但無論「櫻花」和日本國體精神的聯繫有多緊密，要宣揚武士道精神，光靠「櫻花」無法建構具體且實在的形象供殖民地民眾學習。不少漢詩中以歌頌日本英雄人物為主軸的描寫，更能讓臺灣民眾了解「武士道」的神聖性。

三. 化象徵為實相：「武士道」典範在漢詩中的呈現

要以詩歌作為灌輸武士道精神的媒介，除了透過「櫻花」般象徵性的傳達外，若能

-
18. 顏杏如對此詩做如此詮釋與考證。顏杏如〈日治時期在臺日人的植櫻與櫻花意象：「內地」風景的發現、移植與櫻花論述〉，頁120。
 19. 所以顏杏如認為這場以「櫻花」為主題、結合臺、日詩人的盛會，有其歷史上的意義：「日本上流社會和文人雅士原本就有欣賞單株名櫻的傳統，植有『內地櫻』的庭園移植的不單單只是櫻花，還是一種日本式的情調，為詩人們的吟詩交遊創造出風雅的空間。」同上註，頁117。
 20. 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：聯經出版社，2014年），頁230。
 21. 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。
 22. 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。
 23. 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。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：聯經出版社，2014年），頁80-105。

透過具體人物事功的描繪與追思，更能清楚呈現何謂「武士道」的精神。²⁴ 日本統治臺灣後不久，即爆發「日俄戰爭」，透過殖民政府的刻意報導，臺人藉由報紙的閱讀，頗能掌握雙方戰爭的每個環節。戰爭中最出名的莫過於乃木希典大將，他不惜犧牲兩位兒子以及血戰攻取戰略要地的奉公精神，讓他成為日本「軍神」。戰爭結束後，乃木希典被派任至臺灣擔任總督，一生以效忠天皇為己志的乃木總督，在明治天皇駕崩的當晚和妻子一同為天皇殉葬，讓他成為闡揚「武士道」精神的代表人物。謝尊五的〈懷乃木將軍〉以悼念乃木希典為旨，全詩一開始先恭維乃木擔任臺灣總督時頗有治績、使臺人心悅誠服：

將軍持節鎮南瀛，不鄙夷民一以誠。治績年餘雖不久，臺澎悅服盡心傾。²⁵ (1936)

作為被殖民者，謝尊五透過詩歌讚許殖民者的統治，認為乃木總督以「誠」治理臺灣外，又將自身與臺灣人稱為「夷民」。這種向統治者阿諛之詩，或出於主動迎合，也有可能是迫於政治現實而不得不如此隨聲附和乃木希典總督的統治。其實歷任臺灣總督的治臺政策，總有可被檢討之處，而非詩中描述如此完美，造成文人之筆與當下民眾感受的落差，這是文學想像與社會現實的不同。²⁶ 之後謝氏以追憶手法，描述乃木希典在日俄戰爭時的功績，並敬佩其為了國家勝利而失去二個兒子：

憶昔征俄攻旅順，包圍廣布魚麗陣。精忠一貫國忘家，二子捐軀英名振。

志安社稷氣凌雲，扼要獨當將一軍。爾靈山上弔滄海，金州城外立斜曛。²⁷ (1936)

謝氏以詠史手法敘述乃木總督的戰功，「爾靈山上弔滄海，金州城外立斜曛」敘寫日俄戰爭中最慘烈的203高地之役，日軍在血戰後取得此山的制高權，進而贏得戰爭。乃木希典本人亦賦漢詩紀念此役：

爾靈山險豈難攀，男子功名期克堅，鐵血覆山山形改，萬人齊仰爾靈山。²⁸

因乃木希典作此詩之故，謝氏才在詩中讚其：「奏凱詩成揮健筆，風流儒雅世莫匹。」最後，乃木希典及其妻子以殉死作為對天皇盡忠的表現，謝氏以「武士道」做為對他的最後評價：

鼎湖龍去鬣欲攀，老臣視死甘如蜜。三板橋頭墓草香²⁹，白雲來去鳥翱翔。鋤強扶弱武士道，表表長為皇國光。³⁰ (1936)

24. 「要知日本歷史，所謂武士道者，固人有如許獨出冠時，手造時世之英雄偉傑在也。」佚名〈豐臣傳〉，《漢文臺灣日日新報》，第3版，1908年2月16日。

25. 謝尊五〈懷乃木將軍〉，《臺灣日日新報》，第8版，1936年10月24日。

26. 黃昭堂著，黃英哲譯《臺灣總督府》（臺北：前衛出版社，1994年），頁74-81。

27. 謝尊五〈懷乃木將軍〉，《臺灣日日新報》，第8版，1936年10月24日。

28. 谷谷成秀吉編《台灣と乃木希典》（東京：ゆまに書房，2008年），頁82。

29. 乃木希典之母乃木壽子，是培養乃木希典成為「武士道」典範的重要人物。乃木壽子在乃木希典被指派為臺灣總督後，堅持隨兒子來臺任官，過世時再三叮囑兒子要「忠誠」。遺命葬於臺北三板橋(今臺北市林森北路一帶)的日人墓園。同上註，頁110。

30. 謝尊五〈懷乃木將軍〉，《臺灣日日新報》，第8版，1936年10月24日。

乃木希典被視為「武士道」的代表，因其在歷史上被視為「軍神」，有其歷史背景。但當臺灣文人不停地將總督皆以「武士道」的詩句頌之、弔之，則明顯地是在諂媚殖民當局。這些討好當局的詩歌缺少自我的覺醒意識，但也可觀察出，既然文人喜以「武士」標準做為對總督的示好，代表稱之以「武士」或是讚頌對方有「武士道」精神，絕對是殖民語境下對品評人物時的最高稱許。吳德功〈恭賀兒玉爵帥征俄陣上原韻〉即言：

王師征強俄，踴躍豪氣雄。沙河肉搏戰，猛烈槍炮攻。鳩老連敗北，魂魄飛遼東。我軍奮先登，蜚弧旗捲風。桓桓乎武士，糾糾哉元戎。兵符一施發，詢謀皆簽同。決勝千里外，只在帷幄中。³¹ (1919)

兒玉源太郎同乃木希典一樣，都是在日俄戰爭中聞名世界的日本軍人。全詩除了描述兒玉總督在日俄戰爭與士卒浴血奮戰外，「兵符一施發，詢謀皆簽同。決勝千里外，只在帷幄中」的詩句，也將其身為主帥號令全軍的氣派勾勒而出。另有莊贊勳〈兒玉藤園將軍〉：

生為大將死為神。報國精忠豈顧身。髣髴楠公相伯仲。凌煙閣上見彬彬。³² (1938)

無論是乃木或是兒玉，在日本或是臺灣，他們以剛忍堅毅、為天皇盡忠誓死之心與俄軍對戰，透過媒體刻意的宣傳與建構，都成為臺、日雙方民眾心中足以學習的楷模。對殖民地臺灣而言，他們在戰後又接連被派至臺灣擔任總督，憑藉著戰功彪炳、功勳著注的知名度，成為「武士」的楷模、成為臺灣人民認識「武士道」的學習對象。另有鄭作型作詩哀悼明石總督：

年餘蒞治著經綸，霖雨蒼生繫此身。水電他時膏澤遍，萬民千古感恩人。儒風武士究三墳，詩酒公餘對夕曛。獨惜雲陰秋瑟瑟，萬旗帶黑弔將軍。曾揮翰墨養如春，手澤如今跡尚新。九月秋風三板道，長埋壙誌痛斯人。³³ (1919)

明石元二郎同樣也是經歷過日俄戰爭的軍人，但來臺任官時已經是第七任，距離日俄戰爭年代已遠，且明石雖對日俄戰爭有貢獻，但並非像乃木希典、兒玉源太郎般擔任統率大軍的要職，故不同於上面兩位總督，以其戰功作為被歌頌的重點。但明石元二郎總督仍被臺灣文人以詩頌之的原因在於，他是唯一一位在日本過世後，又葬回臺灣的總督，或許他是被視負面形象殖民者，但他對臺灣的情感仍被後世所肯定，此點迥異於其他任總督。故鄭氏詩句悼其：「九月秋風三板道，長埋壙誌痛斯人。」明石元二郎對臺灣的基礎建設是有相當大的貢獻，「水電他時膏澤遍，萬民千古感恩人」是讚美明石總督於任內，致力於修建縱貫鐵路、建立臺灣電力公司和建造水力電力兩用的日月潭水庫³⁴，這些建設都展現明石總督的施政長才，以及在臺灣不若其他總督的過客心態。否

31. 吳德功〈恭賀兒玉爵帥征俄陣上原韻〉，《瑞桃齋詩稿》（南投：臺灣省文獻會，1992年），頁215。

32. 莊贊勳〈兒玉藤園將軍〉，《風月報》，第76期，1938年12月1日，頁39。

33. 鄭作型〈哀輓故臺灣總督明石將軍依顏雲年先生韻〉，《臺灣日日新報》，第3版，「南瀛詩壇」欄，1919年12月5日。

34. 司馬嘯青《臺灣日本總督》（臺北：聯經出版社，2014年），頁173-216。

則，殖民政治對殖民地以資源榨取做為主要目標，又怎可能會願意將心力投諸於水電基礎建設上？由其在日本過世後仍欲葬回臺灣，和關心臺灣基礎建設的態度，可知他在臺灣歷任總督的特殊之處，也可說明明石元二郎為何會被文人以詩輓之。最重要的是明石總督雖不若乃木、兒玉那樣在軍事上或對天皇盡忠上聞名，會被臺灣文人以「武士」稱之，除是依循日本國體精神比喻外，其在政事治績上的勤勉盡職，「盡職」亦是武士道精神的特點。

對政治人物以「武士道」之名譽之，除是針對其背景、事蹟加以評斷外，主要還是對殖民者示好，這是時代影響下的必然後果，也見證被殖民者如何使用漢詩來做為與殖民者通好往來的工具。此外，文人也透過詩作推崇日本歷史人物，也是宣揚「武士道」精神的方法。如果說被視為「軍神」的乃木希典為「武士道」的典型代表，那在日本歷史上被視為「武神」的楠木正成，同樣是殖民地人民在認識「武士道」時不可缺的角色。林佛國在上述的「瀛社」吟會中，以「櫻花」為題描述楠木正成，足見上象徵物與具體人物的相結合：

名花難得此雄心，櫻井驛邊恩遇深。赫赫楠公肝膽在，千秋休說少知音。³⁵ (1909)

由於楠木正成為日本歷史與文化上的重要典範，其為君盡忠的「武士道」精神，亦吸引殖民地文人對產生崇拜，造成不少以「楠木正成」為主題的詩作，出自於臺灣文人至日本旅遊時至祭拜他的神社朝聖後，藉詩抒發對楠木正成的景仰與追憶。這個現象也足以說明殖民者對殖民地灌輸武士道精神產生了影響，祭拜楠木氏的「湊川神社」成為殖民地文人至日本時的必訪景點。李學樵〈步落澹庵社友之京原迨〉云：

扶桑訪勝趁春時。先放緋櫻待故知。欲向湊川弔忠勇。楠公遺跡可無詩。³⁶ (1938)

又有莊玉波〈大楠公六百年祭〉：

湊川嗚咽感無涯。喬梓匡扶帝子家。
六百年來遺跡在。楠公熱血化櫻花。³⁷ (1935)

蘇友章〈湊川神社〉：

遺言櫻井仰英風。一死丹心報國忠。
萬古共欽喬梓德。堂皇廟貌拜楠公。³⁸ (1910)

黃紹謨的〈謁湊川神社並楠公墓所〉：

楠公父子繼勤王，一族損軀信可傷。
畢竟朝廷隆典禮，千秋埋骨土猶香。³⁹ (1920)

35. 林佛國〈櫻花〉，《漢文臺灣日日新報》，「瀛社詩壇」欄，第6版，1909年6月6日。

36. 李學樵〈步落澹庵社友之京原迨〉，《風月報》，第65期，1938年6月1日，頁27。

37. 莊玉波〈大楠公六百年祭〉，《詩報》，第107期，1935年6月15日，頁6。

38. 蘇友章〈湊川神社〉，《風月報》，第118期，1910年10月1日，頁27。

39. 黃紹謨〈謁湊川神社並楠公墓所〉，收於氏著《東遊百詠》，1920年。

陳夢華的〈謁楠公祠〉描述親身到日本祭拜楠木正成的感想，詩中將日本南北朝分據時的戰亂歷史一一描述，以襯托亂世中楠木正成的英勇與忠心，不但無愧英雄之名，以「武士道」視之，當之無愧：

九國旗旌漫野布，孤軍大敵鏖兵庫。且將後事付兒童，死矣英雄結局路。
煙雨迴風壓紫宸，深宵吉野重蒙塵。可憐無數貞忠侶，偏損南朝第一人。
人稱武士花櫻樹，父子齊名村上墓。凜凜英風不可當，橫吹直過柳邊渡。
我來此地拜楠公，多少英雄在眼中。祠後林花獨聳翠，年年長掛夕陽紅。⁴⁰ (1931)

陳夢華在激昂讚賞楠木正成外，又筆鋒一轉，在詩句末尾表達對時局運勢不利楠木正成的無奈，熱情與惆悵並存，形成情感上強烈對比。首末二句，在時空點上回到作者身處的當下，既寫景又直述作者對烈士的追憶，以此分享給臺灣讀者閱讀，使其能體會武士道精神的忠毅與悲壯。

上述幾首詩幾乎都將「櫻花」與楠木正成相互連結，既表現詩歌的象徵手法，又能與具體的形象相結合，以體現武士道精神的意義；同時也以詠史方式，用睹物憶往、現地回顧的創作手法，表述文人們對楠木正成於亂世中仍堅守勤王忠君的感佩，足以成為「武士道」表率。

到了太平洋戰爭時期，配合日本政府對外侵略的野心，這些身為「武士道」的代表，其「和魂」精神更被塑造成全民皆應做為學習對象的楷模。吳松籟〈大和魂〉即將知名人物串聯，既融入「櫻花」意象，又歌頌這些武士楷模，以說服民眾對「和魂」的效忠：

忠勇漫將視等閒。精神一致帝恩頒。楠公乃木東鄉魄。顯耀櫻花富士山。⁴¹ (1943)

無論是對當下臺灣總督的歌頌，或是對歷史人物的緬懷，主要的目的都是以他們的生平行事為喻，表彰他們對「武士道」精神的實踐，以做為殖民地的楷模。這種模板化的描述，終其目的是為了灌輸臺灣民眾對他們的效法，以能了解大和民族真正的國體精神。殖民政府其實是利用人們對「英雄」崇拜的基本心態⁴²，透過神化的手法，以及臺灣知識圈中文人所熟習的詩歌為載體，將日本民族引以為傲的武士道精神美化於文學作品間。殖民政府非訴諸僵硬制式文誥的手段，反而在融入宴酬享會、交遊攬絡間，讓文人逐步認識、理解並進而對「武士道」產生美好憧憬，武士道精神也因此將更融入日治臺灣的知識界，並更一步能與臺灣世俗文化相結合。

四. 華魂與和魂的交匯：提振國族精神的武士道

40. 陳夢華〈謁楠公祠〉，《詩報》，第19期，1931年9月1日，頁13。

41. 吳松籟〈大和魂〉，《詩報》，第292期，1943年3月23日，頁23。

42. 托馬斯·卡萊爾 (Thomas Carlyle) 認為：「社會中到處都有一種對英雄分等級的崇拜，就是對真正偉大和賢明人物的敬仰和服從。」托馬斯·卡萊爾 (Thomas Carlyle) 著，周祖達譯《論英雄、英雄崇拜和歷史上的英雄業績》(北京：商務印書館，2005年)。

作為大和民族引以為傲的國體精神，「武士道」成為頻繁表現於殖民地臺灣漢詩中、為文人所描述或歌頌的意象。會形成這種詩歌風潮，除了是政治意識態下的產物，讓被殖民地文人被動或主動地配合潮流外，潛藏於內心對於「武士道」的崇拜，也是一個重要的原因。從上述文人們在詩歌中以「櫻花」的浪漫來比擬「武士道」精神的唯美，或是以「武士道」神化政治和歷史人物，「武士道」不只是對人極高的讚譽，也是人們所嚮往的理想人格。除了對「英雄」崇拜的心理因素外，「武士道」到底有什麼魅力，使其成為臺灣文人吟詠詩歌時的題材呢？其實主要的原因乃在於「武士道」提供人們一個完美、嚴謹的立身處事準則，這個準則並非一般人輕易就能達成，除非透過嚴峻的考驗，或是特定階層如中國的「士」或是「武士」的行為方針，才能被冠以「武士道」的殊榮。所以日本知名學者新渡戶稻造認為：「『武士道』在字義上意味著武士在其職業上和日常生活中所必須遵守之道。」⁴³ 林景淵則認為「武士道」是：「『武士』的『道德及行為準則』。」⁴⁴ 所以「武士道」會變成人們的信仰或宗旨，有其歷史背景。

要成為一名合格的「武士」並實踐「武士道」精神並非易事。⁴⁵ 上述被臺灣文人推崇的臺灣總督被推崇為「武士」或被讚譽有「武士道」精神，理由不一，但也不是真正實踐「武士道」，大半仍是出自於歌功頌德或是應酬話語。不過，文學反映時代，這些詩歌終究成為殖民時期符合統治者理想的縮影。

1895年乙未割臺後，臺灣開始受到日本殖民統治，但與中華文化的淵源仍然深厚，不少文人對於對岸中國仍存有民族情感。這些文人在受到日本「武士道」的震懾後，也以此抒發他們對昔日統治者中國的感受。「武士道」不再只是歌頌或描述殖民者的專有名詞，亦被借用為懷念故國或檢討時政的可能。王竹修在吟會中的作品〈劉銘傳〉為追懷劉銘傳事功的詩，他以「武士」讚美劉銘傳，歌頌的是中國人而非日本人：

勦除髮捻統兵戎，百戰沙場建偉功。一爵恩承西太后，半生知遇李文忠。撫臺兼握學臺篆，武士偏饒儒士風。清代虎臣稱矯矯，楊彭而外就爭雄。⁴⁶ (1922)

詩中稱讚劉銘傳的事蹟，故以「武士」稱之，並非指普通的武夫，而是肯定其行事能力，才能成為一代虎臣。可惜的是，劉銘傳所身處的時代，正是滿清衰敗的年代，很快地清末民初混亂時期的到來，帶給不少視自己為中國在臺灣遺民的文人感慨，期待能以「武士道」救中國，也成為在詩中不停表述的觀點。還有如連橫〈秋日游陶然亭·悵然有感〉為作者旅居中國之時的感懷，連氏見到殘破的中國心有所感，先以白描手法述說

43. 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年），頁32。

44. 林景淵《武士道與日本傳統精神》（臺北：自立晚報社，1990年），頁2。

45. 臺灣漢詩中某些提到「武士」，並非指具有「武士道」的人物。例如連橫連橫〈北望〉：「新室當朝詔，齊臺勸進賤。文人甘作賊，武士復爭權。豺虎衡途臥，鯢鵬絕海騫。中宵愁不寐，翹首望南天。」中的「武士」，指的是懷有野心和武力的軍閥。連橫《寧南詩草》，甲寅至丙寅（1914-1926）稿。

46. 王竹修〈劉銘傳〉，《臺灣》第3年第3號，1922年6月12日。

自己的親身經歷：⁴⁷

凌晨忽不樂，散髮走荒郊。鴟鴞鳴在樹，磔磔語聲囂。
前村斷炊火，瘦狗肆咆哮。行行二三里，重上城南坳。
天地既慘澹，悲風生白茅。鬼氣森迫人，燐火戰相交。
當時葬花塚，桃李紛飄搖。美人化為厲，碧血猶未消。
茫茫大劫愁，短歌亦無聊。安能酌杯酒，一醉及明朝？(1913)

作為中國聞名的古都北京，連橫所見到的是枯骨盈野、鬼氣森林的殘破景像，而造成這種民不聊生的景象，莫過於政府的無能與貪婪，像盜賊一樣侵吞國家：

大盜竊國柄，小盜亂市朝。群盜爭殺人，磨刀迫中宵。
京師首惡地，車蓋盛官僚。朝登新華門，夕入胡同窰。
行人爭避道，的的馬蹄驕。歡樂不可再，悲苦來迢迢。
安能酌杯酒，一醉及明朝？趙燕多奇士，悲歌夜相邀。(1913)

要如何才能拯救這個國家呢？唯有重新喚醒「國魂」，才能達成心中的理想，要達成此目的，憑藉的就是「武士道」：

酒徒亦零落，筑聲久寂寥。墟墟武士道，重把國魂招。
安能酌杯酒，一醉及明朝？我生多喪亂，抗志凌雲霄。(1913)

這個待解救「國魂」，不是日本國的國魂，而是中國的「華魂」。連氏在詩中使用「武士道」一詞來做為對中國命運的解藥，難道全然是受日本殖民的影響、因而借鑑到思考中國未來如何救亡突存嗎？從他的另一首詩〈招俠〉，可看到像連橫這般的臺灣文人，他的「武士道」觀念並不全然是日本殖民者所影響，中國傳統的尚俠之風，其實也被視為「武士道」精神的一環：

吾生愛大俠，慷慨報國仇。國仇今未報，男兒死不休。
荊軻挾匕首，隻身虎狼投。子房潛博浪，誓殺祖龍頭。
曹沫聶政輩，大勇亦足儔。片言相契合，便請肝膽酬。
俠風日鼓吹，義氣薄九州。及至東西漢，士節尚剛道。
朱雲請長劍，季布怒橫矛。誅奸絕君惡，征虜出邊陲。
黃金何足貴，談笑輕王侯。此時國亦強，綱紀尚飭修。
如何千年後，俠風渺悠悠。君威愈專制，民權愈馴柔。⁴⁸ (1913)

全詩由自己對俠客的崇拜開始談起，例舉史書上荊軻、張良，或是曹沫等刺客之事，歌頌他們的勇氣，以及誓死如歸的精神。在作者心中，正是他所讚賞的「武士道」精

47. 連橫〈秋日游陶然亭，悵然有感〉，《劍花詩集·大陸詩草（自壬子至甲寅）》（南投：臺灣省文獻會，1992年），頁24。此詩成於1913年，連橫旅居中國時，曾至北京陶然亭一遊。可參考《連雅堂先生年譜》（南投：臺灣省文獻會，1992年），頁58-59。

48. 連橫〈招俠〉：《劍花詩集·劍花室外集之一（自乙未至辛亥）》（南投：臺灣省文獻會，1992年），頁119。

神⁴⁹，希望能以此重振「華魂」。但作者隨後感慨，「俠風」、「義氣」、「士節」或是「仗義疏財」等良好節操，竟隨著時代的轉換消失無蹤。連氏批判專制政權造成國權不振，尚俠之風也因此不振，連帶影響國民自信心與道德感，才會造成今日中國的衰弱。要解決這個困境，必須師法日本維新，及其「武士道」精神：

國權愈削弱，志士愈難求。朝廷不知小，衣冠坐沐猴。
國民不知恥，淪隱狎沙鷗。痛哭黃帝子，嗷嗷盡楚囚。
俠風今未泯，請君一展眸。君看東海上，尊攘遍道周。
烈烈武士道，櫻花鑄吳鉤。又觀鄂羅士，虛無黨難收。
飲刀殪民賊，流血求自由。君居中華國，豈無大俠遊？
黃河日東下，烽煙迫斗牛。胡不棄卻慮，從我上酒樓。
四顧風雲急，蒼茫天地秋。莫說江山好，有國無人謀。
贈君一神劍，為君一狂謳。願君學大俠，慷慨報國仇。⁵⁰（1913）

連氏之詩，表達他期待具有「俠氣」或「武士道」之流者可以挺身而出振興中國，以洗刷晚清以降所累積的國恥，並能開創一片新氣象。這並非僅是連橫懷抱著此夢想，曾受中國文化薰陶以及治理的文人等，對於中國的積弱不振有深刻體會，造就日本統治下的臺灣，知識份子仍持續關心並支持中國的革命運動，提倡「尚武」與「武士道」足以救國的文章，亦屢屢出現於《臺灣日日新報》上：

若夫惻隱義俠，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！⁵¹（1911）

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。⁵²（1911）

臺灣文人談武士道，或有沿襲中國傳統的部份，但對於殖民統治下的他們來說，想要借鑑日本「武士道」精神如何重振中國的國族精神，解決中國紛亂不休的戰火與腐敗，想必也是由臺灣到中國大陸旅居時連橫所深思的問題。

無論是王竹修或是連橫，雖然透過人物的追述或現地旅遊抒發他們對「武士道」的認知或救國上的功用，但觀其部份詩作，仍充滿殖民地文人對宗主國的示好。例如連橫亦詠「楠正成」，作為對「大和魂」與「武士道」的宣傳：「嗚呼史臣碑，百世聞風

49. 連氏在此詩中所提倡的「武士道」，較近於梁啟超受到日本武士道刺激後，欲以「武士道」救中國的路線。梁啟超於〈自序〉中言：「今者愛國之士，莫不知獎勵尚武精神之為急務。……而不然者，汝祖宗所造名譽之歷史，逮汝躬而斬也，其將何面目以相見於九原耶？」。梁啟超，《中國之武士道》，頁1-23。

50. 連橫〈招俠〉，《劍花詩集·劍花室外集之一（自乙未至辛亥）》（南投：臺灣省文獻會，1992年），頁119。

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

52. 佚名〈尚武建殿〉，《漢文臺灣日日新報》，第3版，1911年8月14日。

起。糾糾大和魂，奮身為國死。⁵³」或王竹修〈國民精神總動員〉：「愛國輸誠萬眾俱，結團防衛又軍夫。同心圖報君恩大，不惜金錢豈惜軀。」⁵⁴ 詩中鼓吹臺人愛國心並為天皇以死效力，也傳達「武士道」的意念。這種既懷念中國、希望重振「華魂」，卻又在現實殖民統治下必須對殖民者展開歌頌的矛盾，是身為殖民地文人的悲哀，也顯現他們在認同上的崎嶇。

在中華文化與大和文化的匯流下，代表日本的「和魂」，除能透過「櫻花」、「武士道」的象徵出現在臺灣漢詩中，對比遺民們所產生的「華魂」意識，更能明顯表達於詩歌中。〈日本村〉對殖民地臺灣的讀者歌頌日本的南美洲移民政策，不只是人的移居，更是國體精神的移植：

伯拉西南美，欣聞日本村。山橫武士道，水漾大和魂。田圃珈琲茂，林巒樹乳繁，以茲圖發展，成績不須論。⁵⁵（1911）

作為日本的殖民地，臺灣有更多的地方被日本有計畫的移民開墾。此詩表面上是在宣傳日本移民南美洲的遠見與美好，實際上是聯結臺灣各地的移民村。於是「櫻花」是移植、人民是移民而來，像是「武士道」般的大和精神，也可以由日本播遷來臺、在臺灣紮根。只要不停地由上而下灌輸，或透過政府權力的傳播，被殖民者終有一天也會擁有被建構出的「和魂」：

蓋世無雙勇與忠，相傳古代著英風。守身純粹廉兼潔，愛國精神武且雄。血染櫻花開瑞穗，氣沖牛斗貫長虹。迄今共仰奇男子，毅魄千秋尚帶紅。

天地英雄氣，桓桓武士風。大和原古國，男子有奇雄。血染櫻花碧，心懸旭日紅。如斯真毅魄，歐亞漫相同。蓋世奇男子，相傳勇且忠。扶桑多義俠，古國盡英雄。毅魄懷霜潔，丹心映日紅。即今追尚武，凜凜有威風。⁵⁶（1941）

王則修詩中提及「忠勇」、「愛國」、「櫻花」、「武士」與「尚武」、「義俠」、「日紅」等，構成殖民者引以為傲的「大和魂」。到了太平洋戰爭爆發、為了讓殖民地人民更服從戰時政策以及成為以身為日本人、具有「大和魂」為榮的皇民，謝雪漁的〈祝海軍特別志願制度施行〉將臺灣歷史串連書寫以作為殖民統治的應和：

婆娑洋上七鯤島。氣候溫和風景好。抗清金廈鄭延平。率師渡海紅夷討。拓土移民三百年。鄭氏先亡清亦倒。版圖易色政新施。被澤皇朝民泉臬。薄斂省刑五十秋。一德同風行偃草。⁵⁷（1943）

53. 連橫〈楠正成〉，《劍花詩集·劍花室外集之一（自乙未至辛亥）》（南投：臺灣省文獻會，1992年），頁131。

54. 王竹修〈國民精神總動員〉，《詩報》第260號，1941年11月17日。

55. 佚名〈日本村〉，《漢文臺灣日日新報》，第2版，1911年5月10日。

56. 王則修〈大和魂〉，載《王則修先生詩文集（上）》（臺南：臺南市立圖書館，2004年），頁41。

57. 謝汝銓〈祝海軍特別志願制度施行〉，《詩報》，第298號，1943年5月5日。《興南新聞》，「興南詩苑」欄，1943年6月3日和《南方》，第177號，1943年6月15日。

前半段述說臺灣優越的地理環境與政權更迭的歷史，在謝氏的心中，日本對臺灣的統治是德政，於是政府「共榮共存」的國策或是對外戰爭都應給予最大的支持：

大東亞戰興義師，滿華兩國聯結早；皇軍前線賂美英，共榮圈創同種保。族姓閩粵與高砂，實踐大和武士道；既先志願陸軍兵，勝戰南洋殺夷獠。者番何幸下恩綸，許列海兵伸素抱；寄語同胞諸少年，休為驚馬芻戀皂。祖宗多隸水師來。急爭祖遜著先鞭。合格神前為君禱。⁵⁸（1943）

類似這種配合國策的詩歌，與過去詠「櫻花」，或是以「武士道」頌揚政治、歷史人物的詩歌，其相同點在於都是以服膺殖民統治為基礎，藉機與統治者聯絡情感，達成安身立命的目的。但不同的是，這裡強調的「大和武士道」不是過去出於旁觀者的崇拜，在日本大肆對外侵略的年代，為了搭配「大東亞共榮共存」的宣傳，作者主動地將所有居於臺灣的族群，其血緣融於和魂的範疇中。同時，為了滿足殖民者侵略的野心，作者忽視自己也是被統治的一份子，反而站在殖民者的立場將其南進的目標以「夷獠」稱之，反應出戰爭期的漢詩，與「武士道」相關的象徵不再只是譬喻之物，而是在長時間的發展過程中，欲逐步融入臺人的血緣論述中，「和魂」將成為取代臺人過去「華魂」的替代物，這是日治下的臺人無可避免的殖民地宿命。但無論是身為中國遺民所產生的「華魂」，或是殖民統治下被建構出的「和魂」，再再都顯示臺灣在兩者間的矛盾，而這個矛盾也因此出現在相關的漢詩中，成為要了解殖民者國體精神如何移植到殖民地人民精神中無法迴避的問題。

五. 綜論

本文以探討日本「武士道」精神為主旨，思考日治臺灣漢詩中與「武士道」有關的各個象徵物如「櫻花」、「和魂」與「武士」等如何在詩中被運用、描寫，並由此了解日本「武士道」精神如何以殖民地臺灣文人詩歌創作為媒介，被移植到臺灣，成為宣揚殖民者日本引以為傲的國體精神「武士道」的工具。

透過本文各段落的探究，可發現「武士道」精神與不少概念互相連繫，彼此相關。例如透過「櫻花」的比擬、人物偶像崇拜的建構等，都可被視為「武士道」精神在臺灣的傳播與宣傳。但也因此造成這些詩作成為殖民者的樣板詩，固然有其時代意義，卻也造成創作上的僵化。

最後，從相關臺灣漢詩的研析中，可發現「武士道」精神雖被視為日本的國體象徵，但也被不少臺灣文人視為改革故國中國的良方。中、日兩國的「武士道」精神在殖民地臺灣造成被殖民者在認同上的矛盾，但也在現實的影響下，「和魂」終究是取代「華魂」在臺灣的地位，成為日本未來推動大東亞各國「共榮共存」的精神口號。不過，也由此可見「武士道」精神在東亞各國中互相流動的問題，是得以由殖民地臺灣的情況再次重新梳理，盼能於未來了解更多東亞武士道的相關議題，對於東亞精神史的研

58. 同上註。

究能更有助益。

□