

近現代東亞思想史與「武士道」

傳統的發明與越境*

藍弘岳**

Modern East Asian Intellectual History and 'Bushidō'

The Invention of Tradition in Japan,
Transgression into China and Taiwan

by LAN Hung-yueh

關鍵字：武士道、東亞、發明、越境、梁啟超、李登輝

Keywords: bushidō, East Asia, invention, transgression, Liang Qi-chao, Lee Teng-hui

收稿日期：2010年5月24日；接受日期：2010年11月9日。

Received: May 24, 2010; in revised form: November 9, 2010.

* 本文原初構想來自於筆者參加的「東亞視野中的日本武士道與文化」國際學術研討會（2009年3月）中發表的〈文明與武士道：福澤諭吉的文明論中之武士論述試析〉一文。在此感謝邀筆者參加的張崑將教授及與會學者們的精彩意見。之後，本文的初稿完成，發表於彰化師範大學國文學系舉行的「從近現代到後冷戰——亞洲的政治記憶與歷史敘事」國際學術研討會（2009年11月）。經修改後，又發表於在台灣大學文學院舉行的東亞文化交涉學會第二屆年會（2010年5月）。之後，再經數次修改後定稿。在此，作者要特別感謝三次研討會的論文評論人佐藤鍊太郎教授、松永正義教授與潘光哲教授，以及費心閱讀本稿並給與寶貴意見的渡邊浩教授。還有，兩位匿名審查人給與中肯且具啟發性的意見亦使本人獲益良多，在此一併致謝。又，本研究是國科會98-2410-H-009-063號計劃的成果之一。

** 服務單位：國立交通大學社會與文化研究所

通訊地址：30010新竹市大學路1001號

E-mail: hungyueh7@gmail.com

摘要

說到日本，相信許多人都會想到「武士道」。然而，何謂「武士道」？這是個看似簡單卻難以回答的問題。不管如何，不可否認地，「武士道」可謂是一種被創造的傳統。而且，「武士道」會越境到日本的鄰國與其殖民地，與該地的政治思想論述發生關係，促使中國與台灣、韓國等地知識人去發現屬於他們的傳統的「武士道」。故本文之主要目的如下：(1)說明「近代以前的武士道」與「近代武士道」的差異性與連續性。(2)整理近代日本武士道被發明的思想史過程，以及各種武士道論與近代日本政治思想的關連。(3)探討近代日本發明的「武士道」如何越境到近代中國引發梁啟超等人對「武士道」的關注與其如何打造中國的「武士道」等問題。(4)研討現代台灣的前總統李登輝如何透過對新渡戶稻造的武士道論的解釋，建構屬於台灣人的武士道論、民族精神論等問題。最後，本文將在東亞的視野中，經由對以上的武士道論的討論去思考被發明且越境成功的「武士道」論述與日本、中國、台灣間之國族建構的相關性、衝突性、複雜性，並企圖批判性地理解「武士道」等近代日本的歷史敘事對近現代東亞的影響。

Abstract

What is 'bushidō'? This is a hard question to answer. We could say it is an "invented tradition" of modern Japanese history, which crossed the border to China and Taiwan etc, inspiring intellectuals to forge their own 'bushidō' traditions. In this paper, I discussed three following questions. First, I tried to clarify the events and conditions that led to the creation of "bushidō" in modern Japan and examine some major works of bushidō in the context of modern Japanese political thought. Second, I analyzed how Liang Qi-chao related "bushidō" to Chinese history to invent a Chinese version of 'bushidō'. Third, I discussed how the former Taiwan president Lee Teng-hui reconstructed the 'bushidō' of Taiwan by reinterpreting Bushidō: The Soul of Japan, An

Exposition of Japan Thought by Nitobe Inazō. In doing so, this paper explained the complexities and contradictions in the creation of 'bushidō' in Japan and its border transgressions into China and Taiwan in order to shed a new light on the complexity of East Asian history.

序——「東亞」與「武士道」

「亞洲」或者「東亞」是近代西洋知識體系中生產出的概念。但特別是對於東亞諸國的知識分子而言，以之為框架的近現代東亞思想史仍是一個值得建構與形塑的學問領域。雖「東亞」所指涉的範圍會因使用之人與時代、地域等而有差異，但大致包括所謂的漢字圈。漢字圈中之諸國共享著漢字、漢文這一文化構築、交涉的工具，故其在面對、接受、挑戰西洋的知識、文化體系時，容易有「思想連鎖」等現象發生，也因此能成為一個論述單位¹。本文亦是在此意義上使用「東亞」一詞的。但東亞內部的語言、文化、社會、政治等結構的差異會使得「思想連鎖」的過程多元化、複雜化。筆者以為近現代東亞思想史這一學問領域是否能持續發展，且能生產出有意義的學問成果？這在很大的程度上取決於吾人是否充分意識到「東亞」的他稱性與其內部的多元性、複雜性，以及對於共有之歷史的認知差異之自覺與克服該差異的企圖心²。所以，應是在某些問題上採用東亞視角與框架的論述能使吾人更迫近複雜的歷史過程，乃至能批判、對抗歷史修正主義者的歷史解釋，故需要建構近現代東亞思想史這一學問領域。本文正是在此一問題意識下，以「武士道」的發明與越境來嘗試展開一種近現代東亞思想史的論述。

然而，何謂「武士道」？這是個看似簡單卻難以回答的問題。不管如何，不可否認地，「武士道」可謂是一種被創造的傳統，「武士道」這個語詞雖在近代以前即已出現，但正是在「武士道」被建構為一個代表

1 山室信一：《思想課題としてのアジア：基軸・連鎖・投企》（東京：岩波書店，2001），但山室信一主要是從世界史角度、在亞洲的「近代世界」形成這一問題使用「思想連鎖」這一概念的。對此，筆者則傾向不限定在此問題上使用該詞。

2 關於東亞視角之論述眾多，請參閱孫歌：〈東亞視角的認識論意義〉《台灣社會研究季刊》第七十期（2008年）、白永瑞：《思想東亞：韓半島視角的歷史與實踐》（台北：台社論壇，2009年）等。

日本的傳統後，才正式成為表述日本思想的用語³。「武士道」可區分為「近代以前的武士道」與「近代武士道」（在近代日本被發明、建構的武士道思想）⁴。拙稿主要是針對後者來進行論述的。

「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」⁵。故本文之主要目的如下：（1）說明「近代以前的武士道」與「近代武士道」的差異性與連續性。（2）整理「武士道」在近代日本發明的思想史過程，以及各種武士道論與政治的關連。（3）探討近代日本發明的「武士道」如何越境到近代中國引發梁啟超等人對「武士道」的關注，以及其如何打造中國的「武士道」等問題。（4）探討現代台灣的李登輝如何透過對新渡戶稻造武士道論的解釋，建構屬於台灣人的武士道論、民族精神論等問題。

最後，本文將在東亞視野中，經由對上述問題的討論，企圖批判性地理解武士道論等近代日本歷史敘事對近現代東亞的影響。藉此，希望能為解開纏繞台灣與日本間的文化認同問題提供一個思考方向。

一、「武士道」在近代日本的發明與展開

凡傳統的創造必有其本。故在論述「武士道」在近代日本的發明前，筆者將概述近代以前的「武士道」之諸種形態與意義。

（一）近代以前的「武士道」

首先，顧名思義，「武士道」所指涉的是武士階層所具有的習俗、

3 佐伯真一：《戰場の精神史》（東京：日本放送出版協會，2004年），頁192 - 268。又，本文中的日本常用漢字統一為繁體漢字。

4 菅野覺明在《武士道の逆襲》（東京：講談社，2004年）一書中即是如此分類的，但其所使用的語言是「本來的武士道」與「明治武士道」。

5 由於篇幅與語言等的限制，拙稿將不探討韓國的武士道論。

規範、精神原理等，故與武士階層的出現習習相關。大抵而言，武士階層是在日本律令國家沒落過程中，以武藝為業的一群人成為保護私人領地之戰鬥者、戰鬥集團發展而成的⁶。即武士集團是以私人武力的狀態進行戰鬥的。即便在武士政權成立後，武士集團所具有的私人武力性格也沒有改變。這是歷史上的武士集團與隸屬於近代國家的軍隊不同之處⁷。故「近代以前的武士道」不會是一種「國民的思想」，而是一種「階級的思想」⁸。他們不會有為國犧牲那種「國民」意識⁹。但「武士道」一語詞所指涉的內涵與意義會隨著歷史而變化。

首先，在中世、戰國時代日本，「武士道」或與之類似的概念、語詞所指涉的常是一種為戰鬥勝利不擇手段之謀略性思考、行動或粗暴、野蠻的精神等¹⁰。但另一方面，戰國時代武士亦被要求有決斷力與忠敬之心並時時要保持最佳精神狀態備戰，而規範這些精神的武士集團家訓等亦從禪與儒教概念中獲得表述的語言與解釋¹¹。但要了解戰國武士的真實樣態，不能被那些表面引用的儒教概念給蒙蔽了。實際上，戰國武士為「求勝」常要不擇手段。主君為「求勝」而操弄一般武士「求名」的利己心態，使之轉化為勇氣、忠誠。反觀之，部屬為「求名」亦會無畏死亡，但有時亦因之背叛主人¹²。

6 日本武士集團的出現與發展過程是個複雜問題，相關問題的整理可參閱福田豐彥：〈武士＝在地領主論と武士＝藝能人論の關係〉（《日本歷史》601號，1998年）及關幸彥：《武士の誕生：坂東の兵どもの夢》（東京：日本放送協會，1999年）等研究著作。

7 菅野覺明：《武士道の逆襲》，頁15-20。

8 津田左右吉：〈武士道の淵源に就て〉（《津田左右吉全集 第二十二卷》東京：岩波書店，1965年），初出於1901年。

9 渡邊浩：《日本政治思想史〔十七世紀～十九世紀〕》（東京：東京大學出版會，2010年），頁36。

10 佐伯真一：《戰場の精神史》，頁204-206。此外，關於中世日本的武士道論述，可參閱該書第二、三章，頁69-190。

11 同上書，頁207-208。

12 關於戰國武士之種種樣態，參見渡邊浩：《日本政治思想史〔十七世紀～十九世紀〕》，頁37-41。

到了太平的江戶時代，戰國時代中之諸種武士集團家訓乃至武士英雄行為等被選擇性地記憶，保持高度緊張狀態的精神被理解為一種不畏死的精神、要求對死有所覺悟的武士人生哲學，一種武士在治世中的生存之道¹³。雖在戰場上為「求勝」「求名」需有「求死」¹⁴的決心，但畢竟「求勝」、「求名」才是目的。可是，到了江戶時代，在戰場上為「求勝」、「求名」而有的武士規範與習俗等，在太平之世中被理解成「求死」的哲學、美學與「滅私奉公」的倫理學。許多有關為求名譽而無畏死亡、自我犧牲的規範與行為（如切腹等）與加強武士兄弟感情的男色行為等亦得到正面的表揚與闡述，死與同志愛成了「武士道」的主要內容¹⁵。當然，對失去戰場的江戶時代武士而言，「名」（名譽）的維持當是最重要的。武士為讓自己的行為舉止及服裝儀容看起來像個武士，經常要處於極虛偽、虛榮、緊張的狀態中¹⁶。可想而知，那是一種十分疲憊的生活。但武士生活常因其極端的精神性等而被過度賦與美學的意義。有名的《葉隱》代表著此方面的武士階層思想、習俗在近世日本的發展。但《葉隱》是在近代日本軍國主義的風潮中重新被發現，成了日本軍人面對死亡的聖典，成了近代日本人理解「武士道」的「原典」之一¹⁷。實際上，《葉隱》中「求死」的哲學並不是欲直接鼓動暴力的殺人哲學，而是一種武士在太平之世的奉公哲學、倫理學¹⁸。

另一方面，在江戶時代，武士階層的思想家亦開始吸收儒學道德等來規範平和時代中之武士行為。山鹿素行的士道論即是此方面武士思想發展的重要話語與文本。正是在此一思想中，你我所熟悉的忠

13 同上書，頁208-244。

14 本文中所謂的「求死」指時時刻刻要求對死有所覺悟之意。

15 關於「武士道」與死的論述，參閱山本博文：《武士と世間：なぜ死に急ぐのか》（東京：中公新書，2003年）。關於江戶時代的「武士道」與「男色」的關係，參閱氏家幹人：《武士道とエロス》（東京：講談社，1995年）。

16 參見渡邊浩：《日本政治思想史〔十七世紀～十九世紀〕》，頁41-50。

17 佐伯真一：《戰場の精神史》，頁218-222。

18 小池喜明：《葉隱：武士と「奉公」》（東京：講談社學術文庫，1999年）。

義等概念被用來說明武士的固有道德¹⁹。此類思想則常因其對儒教道德的利用而被過度賦與道德意義，但其實質內容與中國儒家思想大不相同。此一類型的武士道論不同於欲直接繼承戰場上之武士精神的《葉隱》哲學，欲透過用人倫道德概念來說明太平中之武士應有態度與精神的方式繼承之²⁰。但兩種類型之武士道論皆重名譽，皆構成近代日本「國家主義式武士道論」的基礎。

如上述，在近代以前，「武士道」等相關語彙已從指涉謀略性思考、行動的概念發展至具高度美學與道德意義的概念。武士階層的中心思想從「求勝」、「求名」的戰時生存哲學發展、轉化為平時的「求死」與「求德」的生存哲學，不變的是「求名」的欲望與規範。此一欲望與規範亦是貫穿大部分武士道論的主題。但在前近代日本社會中，「武士道」相關語彙之語意與論述不論如何變化，都不會是一個指涉全日本人的道德概念與道德哲學，近代日本國家成立以後，「武士道」卻成了全日本之民族精神的代名詞與日本特有的道德哲學。為何會如此²¹？接下來，筆者將論述此一問題。

(二)明治時期的武士道論概述——「歐化」與「回歸傳統」

「武士道」一語早在《甲陽軍艦》等戰國時代的兵書即已出現²²，但日本人有意識地開始使用該語當是在明治時代之後。即正是在武士階層已然瓦解的時代，其精神遺產才開始被文學化、思想化，對「武士道」的解釋亦開始多樣化。

首先，山岡鐵舟在明治二十年(1887)的講義錄《武士道》可算是有

19 佐伯真一：《戰場の精神史》，頁223-242。

20 菅野覺明：《武士道の逆襲》，頁30。

21 一位論文評審希望筆者能對前近代的武士道稍加說明，並論述其與近代武士道的關係。此節論述之內容是對該評審之評論的回應。在此亦感謝該評審的建議。

22 佐伯真一：《戰場の精神史》，頁200。

意識地使用「武士道」一語的一部作品(但該書直到1902年才出版)²³。山岡是明治維新功臣，是與西鄉隆盛對談促使江戶無血開城的劍術達人²⁴。他在江戶時代是德川家之臣，在明治時代又是天皇之侍從。他的「武士道」論主要是以佛教思想為基軸，然後論及儒教、皇室崇拜等日本傳統精神，且亦批判西洋文明、思想對日本傳統的毒害等²⁵。其實，山岡鐵舟的《武士道》著書背景是明治二十年代的反歐化主義思潮，故該書亦可謂是一種企圖回歸傳統的反歐化主義思想的論述。此一形態的論述在甲午戰爭的前後時期開始興盛。例如：在明治三十一年(1898)2月時，大日本武術講習會亦發行了名之為《武士道》的雜誌。在瑞穗太郎所寫的〈發刊之辭〉亦表現出反西方文明之侵略與彰顯日本傳統精神價值的思想²⁶。但在該雜誌中，尾崎行雄、中江兆民、植村正久等代表性的明治知識分子亦有投稿，其中亦有批判武士道論之文章²⁷。不管如何，從《武士道》雜誌的發刊可知在甲午戰後，「武士道」一語已漸為人所用。

另一方面，「武士道」不僅出現於反歐化主義的著作中，亦出現於歐化主義者的著作中。其中，不可忽視的是，近代日本啟蒙大師福澤諭吉的武士道論²⁸。福澤除在《瘠我慢之說》(1891)一文中兩次使用到「武士道」外²⁹，其他言及「武士道」的文章皆發表於中日甲午戰爭(1894)之後³⁰。在這些文章中，吾人可看到福澤用「武士道」一語來概括稱呼一

23 參閱山岡鐵舟：《武士道》(勝海舟評，勝部真長編，東京：角川書店，1972年)。

24 同上書，頁19-27。

25 同上書，頁46-48、頁100-103等。

26 佐伯真一：《戰場の精神史》，頁249-251。

27 同上書，頁250。

28 當然福澤的思想不能簡單地化約為歐化主義，但在歐化與反歐化的二元對立論述中，他的思想當是屬於歐化這一邊的。

29 《瘠我慢の說》(《福澤諭吉著作集》東京：慶應義塾大學出版會，2003年)，頁123、124、125)。

30 例如：福澤在〈武士は相見互〉(1895，收錄於《福澤諭吉全集 第十五卷》東京：岩波書店，1962年)、〈支那分割到底免る可らず〉(1898，收錄於《福澤諭吉全集 第

種與中國、朝鮮不同之獨特的日本武士習慣、精神。例如：在一篇分析中國情勢的文章中，福澤曰：

畢竟日本的武士道乃由此種精神而發，在封建制度下所練就而成之物。一言以蔽之，即是俠客風之氣象。即是日本特有的日本魂……³¹

雖然福澤論吉亦用「日本魂」等語言解釋「武士道」，但他不是一個皇國主義者。基本上，福澤將「武士道」視為「第二之性」。亦即他認為「武士道」是由人為的武士階層之社會制度所養成的習慣漸內化而變成擬似天然的「活潑穎敏、磊落不羈」的性向。他認為儘管「武士道」中有著吸收自儒教的養分，「武士道」之形成主要來自於過去日本封建社會制度，特別是武士階層內部之社會結構。所以，福澤所謂的「武士道」是大不同於儒教道德的。在他看來，日本之所以能有別於其他受「儒教主義」毒害的東亞國家而能比較順利地文明化成功的主因之一就是「武士道」³²。而且，福澤論吉亦認為使「武士道」得以形成的日本封建制度

十六卷))等社論，及《福澤全集緒言》(1897·收錄於《福澤論吉全集 第一卷》)、《福翁百話》(收錄於《福澤論吉全集 第六卷》)等著作中論及「武士道」。

- 31 畢竟日本の武士道は此邊の精神より發し、封建制度の下に練りあげたるものにして、一言これを評すれば俠客風の氣象に外ならず。是れぞ即日本特有の日本魂、……〈支那分割到底免る可らず〉(1898·收錄於《福澤論吉全集 第十六卷》、頁214)。
- 32 例如：福澤曰：「緒方先生が日本國中の武家は大抵無學にして文字を知らずと云はれたるは實際の事實にして、維新の有志輩が事を斷ずるに大膽活潑なる其割合に字を知ることが甚だ深からず、假令ひ或は之を知るも之を無頓着に附し去り、一片の武士道以て報國の大義を重んじ、苟も自國の利益とあれば何事に寄らず之に従ふこと水の低きに就くが如く、舊を棄るに吝ならず、新を入れるに躊躇せず、變遷通達、自由自在に運動するの風にして、淺薄なる西洋事情も一時に歓迎せられたる所以なり。即ち日本人の腦は白紙に如し。苟も國の利益と聞けば忽ち心の底に印してその斷行に躊躇せず、之を彼の支那、朝鮮人等が儒教主義に養はれ恰も自大己惚の虛文を以て腦中縦横に書き散らされたる者に比すれば同年の談に

亦是日本在近代化過程中，得以與其他東亞國家有不同命運的原因³³。

總而言之，在福澤諭吉看來，在西洋各國以「文明」之名向世界擴張之際，為將日本建立為獨立主權國家，除人民之「智德」外，人民之「氣力」，即「獨立心」與「報國心」是不可欠缺的。他認為「武士道」正有助於日本人民確立其「獨立心」、「報國心」以達成日本的文明化³⁴。就此而言，福澤諭吉的用法中，「武士道」不是一個消極抵抗「歐化」（文明化）思想的概念，而是積極解釋日本何以能至少在制度、物質上歐化成功之特殊性、優越性的概念，亦是藉以進一步激勵日本人的概念。

如上述，「武士道」這一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³⁵。但是「歐化」與「回歸傳統」本就是既相克又相輔相成的，故「武士道」雖是在「回歸傳統」的衝動、欲望中發明的，卻也不得不或多或少染上歐洲文化的色彩。在甲午戰後，如雨後春筍般出現的眾多武士道論中，自然而然地有偏於「回歸傳統」一方的武士道論，亦有偏於「歐化」一方的武士道論。接下來將先探討井上哲次郎等人之偏於「回歸傳統」一方的武士道論。

非ず」（《福澤全集緒言》，頁30）。

33 關於福澤諭吉等明治知識分子間的封建制度論，參閱松田宏一郎：〈「封建」と「自治」，そして「公共心」イデオロギー〉（《江戸の知識から明治の政治へ》東京：ペリカン社，2008年，頁248-281）。

34 有關福澤諭吉對於日本獨立與文明進步間之辯證關係的看法，可參閱《文明論之概略》第十章，及丸山真男的解讀（《「文明論之概略」を読む 下》東京：岩波新書，1986年），第二十講，頁243-302。

35 關於近代日本思想史上「歐化」與「回歸傳統」的循環運動，參閱西川長夫：《國境の越え方：國民國家論序説 增補版》（東京：平凡社，2001年），第四章〈歐化と回歸〉，頁126-152。

(三)井上哲次郎與其弟子的國家主義式武士道論

井上哲次郎在明治三十四年(1901)寫出其最早的武士道專書《武士道》³⁶。在該書中，他主張「武士道」乃淵源於神代，以神道為基軸，再受儒佛兩教之影響而成的。該書雖明顯地意識著新渡戶稻造在前一年用英文寫成*Bushido: the Soul of Japan, An Exposition of Japan Thought*(後述)，但其論述重點與新渡戶不同，非是「武士道」與基督教道德的關係，而是「武士道」與明治十五年(1882)發布之《軍事勅諭》的關係。他認為日本軍隊之所以強的秘密就在「武士道」精神³⁷。

井上哲次郎與他的弟子們曾在日俄戰爭結束後，出版《現代大家武士道叢論》(博文館，1905)《武士道家訓集》(博文館，1906)《武士道叢書》(博文館，1905)《武士道全書》(1942～1944)等一系列「武士道」的書籍，可說是發明「武士道」傳統之最大貢獻者。井上之所以著手於發掘「武士道」傳統，與日本在甲午戰爭，特別是在日俄戰爭之後，日本之國勢日盛相關。他與福澤等近代日本知識分子一樣，開始試圖去解釋日本的成功。他得到的答案亦是「武士道」。只不過，相對於福澤將「武士道」視為過去武士階層之精神，以之解釋日本在物質、制度方面「歐化」的成功，井上則欲「回歸傳統」，將之普遍化為「日本民族之精神」³⁸。當然，那亦是具服兵役義務之近代日本國民應具備的精神。

提到兵役義務與「武士道」的關係，吾人當憶及在日俄戰爭後，井上哲次郎與浮田和民兩人的論爭。在明治三十七年(1904)9月18日，在神田舉行了第一次時局講演會，講者即是浮田和民。他在演說中批評日俄戰爭期間受俄羅斯艦隊攻擊而沈沒的金州丸上的士兵大都自殺

36 井上哲次郎：《武士道》(東京：兵事雜誌社，1901年)。此書內容本於井上在中央幼年學校的講演。

37 同上書，頁12。

38 同上書，頁3。

一事。浮田的意見是軍人不當輕易自殺，當儘可能留下生命以盡軍人之義務。但此說一出，立刻受到陸軍少將佐藤正的反駁。佐藤以日軍得以勝利的原因在於旺盛的士氣，而士氣來自於名譽感而非義務感。之後，井上哲次郎介入，在隔月的17日舉行的第二次時局講演會中說浮田之說乃以西洋人之見，而主張日本軍人為名譽寧自殺毋為俘虜³⁹。其實，論爭重點是，近代日本軍人是否當如西洋之軍隊般以義務之履行為優先，不輕易自殺？或當重視日本之傳統、獨特性，以名譽之維持為優先，將為名譽而戰死視之為義務的履行？井上主張的是後者，認為日本軍人當遵照傳統，具重名譽的「武士道之精神」⁴⁰。正是在此邏輯之下，歷史上的「求名」的「武士道」論述開始被大量動員以建構帝國軍隊的倫理規範。

事實上，代表國家暴力的近代日本軍隊一方面否定了重視私之情誼的武士集團習慣，一方面又將以主從關係為核心的江戶武士倫理思想帶入《軍人勅諭》(1882年發布)中，脫胎換骨為以天皇為首的帝國軍隊原理。即在封建社會中武士對所屬之家(イエ; ie)的忠誠被要求轉至對軍隊「大元帥」天皇之忠誠。明治二十三年(1890)發布的《教育勅語》中更將此要求擴及日本國民，要求全體臣民對天皇義勇奉公。在上述近代日本體制思想、統治思想的轉換過程中，「武士道」徹底地被吸收入「大和心」「大和魂」之中，成為「日本民族之精神」的基軸。對此，井上哲次郎無疑地亦扮演著重要角色，因為他將《軍人勅諭》置於《武士道叢書》之首，且他亦是《教育勅語》的主要詮釋者。他把「武士道」收歸至以《教育勅語》為核心的國民道德思想體系中，把切腹、復讐等武士道之形捨去，只取其精神，稱「武士道」為「日本民族之精神」

39 以上的論爭皆收錄於《現代大家武士道叢論》(東京:博文館, 1905年)。

40 該段演說之內容收錄於明治三十七年(1904)11月1日的《太陽》(第十卷十三號), 頁75、76。

「日本民族的自我實現」等⁴¹。亦即全體日本國民被要求成為武士，要不畏犧牲，要具有江戶時代武士那般的演技(正面言之，要知恥、忠誠、具拘泥於形式的美學意識等)。

總之，井上哲次郎是在日本軍隊「歐化」的過程中，通過發明傳統而「回歸傳統」的。無庸置疑，井上所論述的「武士道」是一種虛構的日本民族精神原理，實現「武士道之精神」(日本民族之精神)本身就是目的。雖然他曾說「武士道」並不鼓吹暴力⁴²，但在他的論述中，武士道精神的實現本身就是正確的，不論該精神實現的方向是建國或向外侵略。特別是他將日本在對清對俄之戰爭中的勝利歸因於「武士道的復活」⁴³。同時他將中國、俄國設定為「武士道」不發達甚或缺乏之國。他說：

雖在「清國」武士道並不發達。但自古以來，並非不是沒有如武士道之物。例如：在宋末明末時，有志士殉節。如文天祥即是其中一人。又，渡海來日本的朱舜水亦令人覺其有武士道精神。但在中國，因朝代屢更替之故，使得武士道無法持續發達⁴⁴。

在此文中，井上一方面肯定朱舜水等與明末陽明學相關的人為有武士道精神之人，一方面又以中國革命頻發的事實來說明其未能發達

41 例如在1912年刊行的《國民道德概論》(收錄於《井上哲次郎集 第二集》島菌進等人編，東京：クレス出版社，2003年)之第六章就是〈武士道の歴史、特質及び將來〉。

42 井上哲次郎：《武士道》，頁3。

43 井上哲次郎：《倫理と教育》，頁446-452。

44 雖も乍併清國には殆ど武士道が發達して居らぬ。尤も古來武士道の如きものがないではない。例えば宋末明末等には志士が節に殉じたといふやうなことがあります。例えば文天祥の如き其一人であります。又我國に渡來した朱舜水のやうな人は、餘程武士道精神が有つたやうに思はれる。乍併支那では度々朝廷が變つた為に、武士道が引續いて發達することが出来なかつたのであります(《倫理と教育》，頁457、458)。

的原因。此一看法在當時當是主流看法。因為此看法一方面擁護了與其學問有系譜關係的中國知識分子的同時，又成功地說明日本人在尚武、尊王等精神方面的優越性。而且，此一看法亦是刺激近代中國知識分子重新認識明末的陽明學、追尋中國前近代的現代性契機之一⁴⁵。並且，在搭配國民性論後，又使得近代中國知識分子去過度否定中國的傳統(後述)。

事實上，基於上述之武士道論，井上曾寫文章批判過福澤諭吉所撰寫的《瘠我慢之說》一文⁴⁶。在該文章中他大致贊同福澤對勝海舟的批評，但亦指責勝海舟的行為只是在形式上背離「武士道」，而捨棄儒教等日本固有之道德主義、鼓吹「獨立自尊」等西洋道德的福澤本人則是在精神上違反武士道精神。因為井上以為「武士道」是根源於「日本民族尚武之氣象」，日本學者藉以同化外來思想、建立「獨立之思想」的依據。缺此則只不過是「精神上的奴隸」。因此，他批評福澤雖主張「獨立自尊主義」，實際上只是一個西洋道德的宣傳者，無法獨立於西洋的道德主義。然而，從福澤諭吉的角度看來，井上哲次郎才正是他批評不已的「惑溺」⁴⁷於儒教理論、皇國理念中之「精神上的奴隸」。即從福澤諭吉的觀點看，正是因如井上的武士道論般的想法使日本無法在精神層次文明化成功的。

如此看來，福澤與井上的「武士道」至少有以下差異。即福澤只是將「武士道」視為日本封建社會的武士階層習慣，認為其精神特質有助於培養具愛國心與獨立精神以達成文明化。井上則是發明傳統以「回

45 不過，刺激近代中國陽明學之復興的不只是井上哲次郎，尚包括德富蘇峰、三宅雪嶺等人。關於此一近現代東亞思想史的重要問題，可參閱荻生茂博：《近代・アジア・陽明學》(東京：べりかん社，2008年)，第三部中之諸論述。

46 參閱井上哲次郎：〈武士道を論じ併て「瘠我慢説」に及ぶ〉。

47 「惑溺」是福澤常使用的一個語詞，意指著缺乏懷疑精神，迷信、沈溺於舊習、陳腐學說等。相關討論參見丸山真男：〈福澤における惑溺〉(收錄於《福澤諭吉の哲學》等書中)。

歸傳統」，將「武士道」理解為日本民族的精神本質，將之建構為近代日本軍隊的精神基礎。故儘管福澤諭吉之武士道精神論對井上哲次郎等國家主義者武士道論的流行，似難以否定有推波助瀾之效，但以上的差異是重要的。因為正是井上這種企圖「回歸傳統」以超越歐洲文明的「國家主義式武士道論」在1945年以前宰制了主流意識形態。亦是這些日本精神主義論調的國家主義式武士道論使得福澤所欲追求之日本人之精神的文明化、精神之獨立自主無法達成。此一「國家主義式武士道論」將過去歷史上之武士階層的思想轉化為強制日本軍隊乃至日本國民團結的思想，但也繼承了歷史上諸種武士道論中「求名」之欲望與規範等，要求帝國臣民為帝國的勝利與名譽、忠於天皇、不畏犧牲。今日中國人對「武士道」的刻板印象主要即來自於此種武士道論。但基本上，在戰後日本殘存下來的主要是下述之武士道論。

(四) 基督教主義式武士道論——以新渡戶稻造的武士道論為中心

在明治時期，特別是在甲午戰後，受基督教感化的武士階層知識分子約莫同時注意到舊時代的武士倫理、風俗與基督教之道德體系相近之處。如植村正久、內村鑑三、大西祝等人皆發表過有關「武士道」與基督教關係的論文⁴⁸。其中最有名的是明治三十二年(1899)，新渡戶稻造在美國出版的 *Bushido: the Soul of Japan, An Exposition of Japan Thought*⁴⁹。該書的表面動機是要回答一個比利時法學者向他提出的問

48 植村正久：〈基督教の武士道〉(《福音新報》140號，1898年)、內村鑑三：〈武士道と基督教〉(《內村鑑三全集22》東京：岩波書店，1980-84年)、大西祝：〈武士道對快樂說〉(《大西祝全集 第六卷》東京：日本圖書センター，1982年)等。

49 此為1899年初版之書名，之後還有1901年的增補版、1905年的增訂版、1935年的新版。日語版翻自1905年的增訂版，由櫻井鷗村翻譯，丁未出版社出版於1908年。之後，再由矢內原忠雄在1938年改譯，收入岩波文庫。

題。該問題是，在沒有宗教的日本如何實踐道德教育⁵⁰？新渡戶思索的結果，得到答案就是「武士道」。在此問題意識的引導下，另一方面又要向其基督教徒的美國人妻子解釋日本思想文化的狀況下，他在沒有什麼參考書的情況下寫出了 *Bushido*⁵¹。更諷刺的是，他本人其實對日本歷史與文化並無研究，一度誤以為「武士道」一語是他自創的語言。但該書因為是用英語寫的，且內容明白易瞭，所以在世界上，特別是在戰後，與被翻成 *The Book of the Samurai* 的《葉隱》並列為「武士道」這一虛構傳統最有名入門書。

新渡戶稻造的武士道論與福澤、井上之武士道論一樣，意圖回答日本能在對外戰爭中勝利的原因。但在美國寫出 *Bushido* 的新渡戶所處的時空背景與面臨的處境比福澤、井上更複雜。因他尚要面對在十九世紀 80 年代美國興起的對日本人移民的排斥運動與種族主義，故他必須以「被告者的態度」來替日本辯護⁵²。在文中，他不斷地透過與歐美人物、思想比較的手法告訴美國人，戰勝中國的日本之「武士道」為何物。在 1904 年的日俄戰爭之後，該書更成歐美人理解日本、或解釋日本人特殊性的最佳書籍。就這點而言，在當時的時空背景中，新渡戶與井上所著述武士道論的意圖雖有相通之處，但其所面對的處境與設定的讀者原本就不同。

基本上，新渡戶稻造的武士道論是屬於重視宗教靈性、道德的「基督教主義式武士道論」。井上的武士道論中所舉的山鹿素行、赤穗浪士、吉田松陰、乃木希典等人，除赤穗浪士外，皆沒有出現在新渡戶的武士道論。相對地，他列舉的外國人超過 140 名，日本人人名則只

50 參閱 1938 年岩波文庫版，頁 11。

51 太田愛人：《「武士道」を読む：新渡戶稻造と「敗者」の精神史》（東京：平凡社新書，2006 年），頁 76-88。

52 參閱宇野田哲哉：《武士道論の成立：西洋と東洋のあいだ》（《江戸の思想第 7 號：思想史の 19 世紀》東京：ペリカン社，1997 年）。

有20名⁵³。如他舉林子平、真木和泉來論「義」外，亦舉水戶之義公（德川光圀）、上杉謙信來論「勇」，上杉鷹山、平敦盛來論「仁」，熊澤蕃山、西鄉南洲來論「名譽」等。但其所論的這些道德並不是井上哲次郎的武士道論中那種國民道德化的軍人精神，而主要是與戰鬥無關的一般道德，特別是「克己」等與新教倫理相通的道德，更是他的武士道論重點⁵⁴。他甚至說「和平」是武士道究極之理想⁵⁵，且在該書中論及婦女地位等先進問題⁵⁶。正是此種論調使之能在1945年後殘存下來，取井上哲次郎等人之「國家主義式武士道論」而代之，成為武士道論的名著、入門書。

不過，新渡戶稻造與井上一樣，認為「武士道」雖是屬於武士階層的道德，但已感化其他階層的國民⁵⁷。故在他的看法中，武士是日本民族之根，平民之權利代言者、保護者，「武士道」則是日本知識與道德的源流，全民之道德標準、「大和魂」之核心。事實上，就事論事，新渡戶的論述忽略公家貴族在日本文化中之重要性，且是以明治初期武士形象來理解日本歷史上的武士。就此點而言，他似乎嚴重誤導外國讀者與新世代日本人對於日本與日本武士之認知。但就其動機而言，其武士道論主要是要疏通歐美社會之基督教道德體系與日本社會中以「武士道」為基軸的道德體系。故期許自己能成為「太平洋的橋梁」⁵⁸。不管如何，該書與其說是研究武士道的書籍，倒不如說是一種日本人的國民性論。是與在當時歐美流行的黃禍論對抗的一種論述⁵⁹。

如上述，新渡戶的武士道論與前述之井上哲次郎的不同，是偏重

53 參閱西義之：〈Bushido考〉，《比較文化研究》第二十輯（1982年）。

54 新渡戶稻造：《武士道》，第十一章，頁91-96。

55 同上書，頁114。

56 同上書，第十四章，頁115-126。

57 同上書，第十五章，頁127-132。

58 太田愛人：《「武士道」を讀む：新渡戶稻造と「敗者」の精神史》，頁12、13。

59 參閱山室信一：《日露戦争の世紀：連鎖視点から見る日本と世界》（東京：岩波新書，2005年），頁190-194。

德性之養成的武士道論述，是偏向於「歐化」這方的論述。故若以同樣深知近代西洋文明的福澤諭吉來比較，可更清楚瞭解其武士道論。首先，兩人皆是出身於武士階級，熟習英語、親見過西洋文明，且皆認為維持「武士道」之制度、社會狀態已滅亡，但其道德、精神尚存⁶⁰。並一樣將「武士道」理解為達成文明化之精神手段。但有一點大不相同，就是新渡戶稻造曾受洗為貴格派的基督教徒，而福澤則否⁶¹。這點使得新渡戶的武士道論大不同於福澤諭吉的。因為在福澤看來，不管是基督教、還是佛教、儒教，作為一種教化人民道德的宗教手段，其實是沒有太大差別的⁶²。在《文明論概略》最後一章，他更批評企圖以「耶穌之宗教」維持人心以之為一國獨立之基的想法。因為他認為基督教講的是普世道德，而政治講國家利益，要求人民要有愛國的私情、報國心。故他認為基督教道德無法擴及政治，成為一國獨立之基礎。相反地，他所關心的是，如何利用、轉化「武士道」中的精神能量以維持日本的「獨立」，進而確立日本之「文明」。

相對之，新渡戶將「武士道」視為類似在西洋文明中宗教所扮演的主導人民之道德教育的道德體系，用一種比較文明論的方法來說明「武士道」的道德普遍性。他並認為在將來唯物主義與基督教二分的世界之中，對日本而言，適合取日本「武士道」而代之的將是基督教道德體系。更正確地說，他希望用基督教中的「愛」的觀念來包容「武士道」從儒教、佛教所攝取而來的「仁」與「慈悲」等精神。即新渡戶稻造的武士道論是要告訴歐美人，「武士道」這一在日本加工過的東方道德精華是可以嫁接西方之基督教道德。他與內村鑑三等日本基督徒一樣，希望

60 飯田鼎，《幕末・明治の士魂 飯田鼎著作集第七卷》（東京：御茶の水書房，2005），第二章第三節。

61 新渡戶在1871年受洗為衛理公會（Methodism）基督教徒，在1884留美後，改信貴格教派（參閱太田愛人：《「武士道」を讀む：新渡戶稻造と「敗者」の精神史》，頁22-24）。

62 參閱《文明論之概略》，頁271-275。

在「武士道」的樹上開出基督教的花朵。故他一方面要在 *Bushido* 中告訴西方人，具武士道思想的日本不同於其他東洋國家，能接受基督教等西洋文明，一方面又要以基督教徒的身分在日本國內傳教，推廣文明社會的道德，以取代封建社會道德。另一方面，他更要以文明化的東洋國家之殖民地官僚自居，在日本帝國殖民地展開文明化工程⁶³。

總而言之，日本人、新教基督徒、殖民地官僚這三種身分亦因「武士道」的媒介而得以無矛盾地建立新渡戶稻造的歷史觀、人生觀，成就一種近代日本的英雄人格。之所以稱之為英雄是，因為不管是他的基督教信仰或武士道論的背後皆有 Thomas Carlyle (1795 – 1881) 的《衣裳哲學》(*Sartor Resartus*, 1833-4) 中之英雄崇拜論的影子。Thomas Carlyle 的英雄是專心於自我之實踐且不被傳統的身分、階層所束縛的傑出者，是受到神祝福的人格高貴且具教養、能力的人⁶⁴。正是對這樣的英雄形象憧憬使得中間階層出身的人在帝國主義秩序中能出人頭地，進而成為帝國的幫凶⁶⁵。新渡戶的《武士道》中描寫的具高貴之德的日本武士形象，亦唯有透過 Thomas Carlyle 的英雄形象方能理解。《武士道》中的武士亦成為日本版或亞洲版的英雄君臨二十世紀的亞洲。台灣的李登輝即是為其中的英雄形象所魅惑的一人(後述)。

不管如何，儘管福澤、井上、新渡戶等人的武士道論有著上述之差異，但都是重名譽的，且將之理解為一種日本之國族主義或文明化的精神動力。在二十世紀初期來到日本的梁啟超(1873-1929)等中國留學生也注意到了「武士道」這一打造國家不可或缺的精神動力。

63 關於新渡戶稻造的「帝國主義者」形象，參閱小檜山ルイ：〈新渡戶稻造再考：「帝國主義者」の輪郭〉，《思想》1018號(2009年)。

64 參閱トマス・カーライル：《英雄と英雄崇拜》(入江勇起譯，東京：日本文教社，1962年)。

65 檜山ルイ：〈新渡戶稻造再考：「帝國主義者」の輪郭〉，頁126。

二、「武士道」越境至中國——梁啟超的武士道論

1898年梁啟超潛逃至日本，開始其亡命日本的生涯。然而，在其流亡至日本前就已在康有為那裏獲得與明治維新相關的資訊⁶⁶。特別是在1897年便曾撰寫過〈記東俠〉一文，從「俠」的觀點來稱讚參與明治維新的日本人⁶⁷。想必是在此種問題意識的引導下，他在1899年就寫了〈中國魂安在乎〉一文⁶⁸。文中他說：「日本人之恆言有所謂日本魂者，有所謂武士道者。又曰日本魂者何，武士道是也。日本之所以能立國維新，果以是也」。由於井上哲次郎和新渡戶稻造等人的武士道論皆是在1899年之後，故在此文，其所言之「武士道」、「日本魂」云云者當是得自別處。可能是前述之福澤諭吉的社論等。不管如何，吾人可知在他來日本前就已透過中國的「俠」概念，有著「武士道」是日本維新成功之動力的想法。

此一想法在1903年撰述的《新民說》「尚武論」中更具體化⁶⁹。在該論中，他認為為達文明除「尚智」外，亦當「尚武」。故曰：「尚武者國民之元氣，國家所恃以成立，而文明所賴以維持者也」⁷⁰。在他看來，就日本而言，因日本人能發揮所謂「武士道」、「大和魂」之故，全民皆具軍人之本領與精神。然後，語氣一轉則又開始反省「中國民族之不武」，認為因那些千年以前的惡因，故今日之中國人要嚐「不武」所帶來的惡果。他提出的解決之道則是養「尚武」精神。具體而言，則是使

66 參閱蕭公權：《康有為思想研究》（台北：聯經出版事業公司，1988年），頁313等。

67 〈記東俠〉收錄於《飲冰室文集 第二冊》（《飲冰室合集1》北京：中華書局，2008年）。以下有關梁啟超之著作引自此版本的《飲冰室合集》。

68 〈中國魂安在乎〉原發表於《清議報》第33號，後收錄於《飲冰室專集 第一冊》（《飲冰室合集6》）。

69 撰述《新民說》的同年，他完成《斯巴達小志》（收錄於《飲冰室合集6》）。故對尚武精神的提唱與其閱讀斯巴達的歷史亦當相關（參閱張灝：《梁啟超與中國思想的過渡（1890 - 1907）》葛夫平等人譯，江蘇：江蘇人民出版社，1995年，頁62）。

70 《新民說》〈論尚武〉，頁108。

人民具有「心力」、「膽力」、「體力」⁷¹。在該文的最後一段，梁曰：「柔脆無骨之人，豈能一日立於天演之界，我國民縱闕於文明之智識，奈何并野蠻之武力而亦同此消乏也。嗚呼！噫嘻！」⁷²。可知其在進化論的歷史觀中，對中國而言，重振「尚武」之精神比開文明之「智」更迫切。

可想而知，在上文中的問題意識與迫切感直接促使梁啟超在1904年寫成《中國之武士道》⁷³。客觀而言，該書的著書背景亦是對日俄戰爭中日軍勝利的回應與感想。如上述，井上哲次郎在1904年11月1日的《太陽》發表的「時局雜感」一文中，批評了浮田和民的「留身有用之說」（梁啟超語，即謂軍人為盡義務不可輕易自殺之論）。梁啟超顯然閱讀過此文，且關注此事的發展。故他在20天後，即11月21日的《新民叢報》發表連載中的《子墨子學說》，在論述墨子學說的大綱在於輕生死、忍痛苦且利天下時，以「附言」的形式插入文中評論該事並說：「井上謂浮田留身有用之說，其所留者此數百武士之軀殼，而所喪者千年來遺傳武士道之精神，故諸將校之死，正為日本增武士之數，非為日本滅武士之數云云」⁷⁴，認同井上哲次郎的主張。而且，梁據井上之論，批評自己服毒自殺以保全其他中國海軍將校的丁汝昌的做法是戕傷「海軍之精神」，認為丁汝昌雖尋短自盡，但「非真有徇義務之心」。亦即梁以為丁的做法缺乏為義務、名譽而死的武士道精神。

如上述，就其尚武且專從精神層面來理解「武士道」這點而言，吾人可看出梁啟超深受井上哲次郎等人的「國家主義式武士道論」的影響。然而，井上等明治國家主義知識分子們除了將「武士道」理解為

71 同上書，頁108-118。

72 同上書，118頁。

73 《中國之武士道》（收錄於《飲冰室合集7》）。

74 《子墨子學說》（收錄於《飲冰室合集8》），頁47。末岡宏在〈梁啟超と日本の中國哲學研究〉（《共同研究梁啟超：近代西洋思想受容と明治日本》東京：みすず書房，1999年，頁168-193）一文中即已討論過此問題，但該文只論及井上哲次郎與梁啟超之同，而未論及其異。

「日本民族之精神」外，亦透過將中國貶為「武士道」不發達的國家以凸顯日本國民性的優越性。對於此種中國形象，梁啟超不得不承認，但又是不能服氣的。在《中國武士道》「自序」中，他便直言：

泰西日本人常言，中國之歷史，不武之歷史也，中國之民族，不武之民族也。嗚呼，我恥其言，我憤其言，我未能卒服⁷⁵。

為此，他埋首於史書中，追尋、發明「中國之武士道」。

首先，梁主張「中國民族之武，其最初之天性也，中國民族之不武，則第二之天性也」⁷⁶。透過區別化「最初之天性」與「第二之天性」，梁一方面承認當今中國「不武」之事實，另一方面也為克服「不武」之現狀留下希望。然後，梁開始敘述中國曾經重「武」之歷史。那即是行霸國政治的春秋戰國時代。他舉出許多具體事例，說明在那個時代中，「國家重於生命，朋友重於生命，職守重於生命，然諾重於生命，恩仇重於生命，名譽重於生命，道義重於生命」⁷⁷。而且，梁以為此種尚武、輕死、重名譽的精神是不輸日本「武士道」的，直到秦一統中國後的專制政治才使得中國武德淪喪。從此論述中，可知他是以近代日本的「武士道」為基準去尋求「中國武士道」的。但從中國思想史觀之，可發現梁把武德的興盛與中國的專制政治、郡縣制度的統一狀態區別開來。這是個重點。因為從此點可看出他的「中國武士道」基本上與中國傳統的封建論者的主張是有關係的。就中國思想史而言，梁繼承顧炎武等中國傳統知識分子對中國文人政治中「武」的問題的思索⁷⁸。只不過，他是在「五大洲為一大戰國」的世界局勢中，在西洋的進化論歷史觀之

75 《中國之武士道》，頁17。

76 同上書，頁17。

77 同上書，〈自序〉，頁20。

78 關於中國儒生、文人對「武」的態度等，參閱趙園：《制度·言論·心態：《明清之際士大夫研究》續編》（北京：北京大學，2006年），第二章〈談兵〉，頁79-161。

壓力下，受到日本的武士道論的刺激來挖掘封建制時代中之思想遺產的。

如上述，從〈記東俠〉(1897)到《中國之武士道》(1904)，梁的思想基本上有所改變。即他從中國的「俠」來理解日本的「武士道」，轉變為以日本的「武士道」來理解中國的「俠」。然後，他開始認為中國的「俠」是中國「武士道的末運」，進而以追尋、重現「中國之武士道」為己任⁷⁹。此一改變主要在於他亡命日本期間，從那種將國民性與尚武精神、陽明學、明治維新的成功聯結在一起的井上的論述得到啟發的。故他去追尋、發現「中國之武士道」以鑄「新民」⁸⁰。但，另一方面，梁又要對抗井上論述中潛藏之蔑視中國文明的論調。總之，梁的武士道論是其「新民說」中之一環，是為要一新中國本有之尚武精神而立論的。特別是為養成具「民德·民智·民力」之新民的「民力」而論的⁸¹。

在梁之《新民說》政治思想中，「民力」、「尚武」只是其中一環，福澤諭吉的文明論中所提出的「智」與「德」亦是其所追求的⁸²。而且，在福澤思想中出現的國家獨立與個人獨立互相媒介的思想，在《新民說》中亦可見⁸³。只是，福澤的武士道論主要是與武士個人之獨立自尊等精神層次問題聯結的，是指其個人亦親身體驗過的舊社會中之武士階層精神。相對之，梁要使「中國之武士道」復活的目的則是在於整個國家獨立的層次，其所追求的「武士道」是一種國民皆兵的「軍人之精神」⁸⁴。就此點而言，梁的武士道論是比較接近於井上等的「國家主義式武士道論」。然而，梁的思想並非將絕對價值放置於國家的國家主義，而是一

79 《中國之武士道》，頁59-61。

80 參閱狹間直樹：〈「新民說」略論〉（收錄於《共同研究梁啟超：近代西洋思想受容と明治日本》，頁79-105）。

81 參閱《新民說》，〈論民氣〉，頁143-149。

82 肖朗：〈福澤諭吉と梁啟超：近代日本と中國の思想・文化交流史之一側面〉，《日本歷史》576號（1996年），頁70。

83 同上，頁75。

84 《新民叢報》二十八號（1903年3月27日）。

種「救國主義」⁸⁵。亦即是對梁而言，「中國之武士道」是救國的手段，而非目的。正之因為如此，梁透過井上及其弟子們的武士道論、國民道德論，發現了陽明學之重要後，又轉而研究陽明學⁸⁶。

本來，日本之所以「尚武」與其武士掌權的歷史習習相關外，亦有與「尚文」的中國對抗之意⁸⁷。故尚武的論述在日本會特別發達，近代日本知識人在打造明治國家時亦容易從這些論述中去發明傳統。相較之，在中國，「武」是屈從於「文」的。特別是在「文」占據優位的宋代以後的中國儒生議論中，追求的允文允武的理想士人形象始終是以「文」為本位的⁸⁸。且就漢族中心史觀言之，重「武」的政權主要是夷狄政權。或許因此之故，梁在論述「中國武士道」時，只集中論述戰國以前的歷史。不管如何，對梁等漢族知識分子而言，尋求真正屬於中國之建國、強國的思想資源時，終究要從儒家思想等以「文」為本位的思想着手。尋此一思路，或可理解何以「武士道」話語不若日本流行了⁸⁹。

話又說回來，就思想史而言，梁的「中國武士道」論的影響是不可抹滅的。首先他的「尚武」論可能是指清末的〈教育宗旨〉(1906)中列

85 土屋英雄：〈梁啟超の「西洋」攝取と權利・自由論〉(《共同研究梁啟超：近代西洋思想受容と明治日本》，頁161)。

86 關於梁啟超思想與陽明學的關係已有許多研究。其中，狹間直樹提出明治期國民道德論與其後期思想中對陽明學的讚賞相關的論點(〈關於梁啟超稱頌王學的問題〉，《歷史研究》第五期，1998年)。然後，黃克武在狹間的研究基礎上，再提出梁早期的陽明學思想與其後的陽明學研究之關係性、連續性的說法(〈梁啟超與儒家傳統：以清末王學為中心之考察〉，《歷史教學》三期，2004年)。

87 因為從日本的角度來看，「文」來自於中國，中國長期被表象為「文」的國度。而日本更是在武士掌權之後，往往將日本自身表述為「武」的國度。例如：攻打朝鮮的豐臣秀吉便將當時的中國表述為「大明之長袖國」，將日本稱為「重用弓矢之國(弓矢きびしき國)」(《毛利家文書》)。

88 參閱趙園：《制度·言論·心態：《明清之際士大夫研究》續編》，第二章〈談兵〉，頁79-161。

89 一位論文評審希望筆者能對武士道在中國沒有真正成長的歷史條件稍加以說明。此一段落是筆者目前對此一問題的理解與回應。僅在此感謝這位評審的意見。

入了「尚武」一項的導因⁹⁰，而且，顧頡剛等人正是受到梁之《中國之武士道》的啟發，才再度去追尋古代中國「武士」的⁹¹。中國的「俠」的傳統之所以再受到重視亦與之脫不了關係⁹²。總而言之，梁經由井上哲次郎「回歸傳統」而發明的近代日本「武士道」的觸發，回歸他自身所屬的傳統中打造「中國之武士道」，亦因之促使近代中國知識分子去追尋陽明學的傳統與「俠」的傳統，就此而言，「武士道」越境到中國所引起的思想連鎖的反應亦是不小的。

接下來，把焦點轉到中國與日本的邊境台灣，吾人亦可見到另一種不同的「武士道」敘事的展開。

三、「武士道」越境至台灣——李登輝的武士道論

台灣是中華帝國的邊境亦是日本帝國的邊境，所以，「武士道」或與之相關的技術、建築等亦傳入台灣⁹³。其中將「武士道」思想遺產發揮淋漓盡致者當是李登輝。如他自己所言，在22歲前是「日本人」⁹⁴。所以他受過日本的正統教育，其教養亦是與日本傳統相連的。不只如此，他熟知當時之日本哲學、文學。據其所言，在高中時代的藏書，

90 肖朗：〈福澤諭吉と梁啟超：近代日本と中國の思想・文化交流史之一側面〉，頁79。

91 顧頡剛：《古史辯》第一〈自序〉。關於此點，筆者參考陳繼東在「東亞視野中的日本武士道與文化」研討會中發表的〈在中國發現武士道：梁啟超的嘗試〉一文。

92 關於中國之「俠」的歷史，參閱汪涌豪：《中國遊俠史》（上海：復旦大學出版社，2005年）。

93 關於殖民時期台灣的「武士道」相關人事物之情況，參閱陳信安：《台灣日治時期武德殿建築之研究》（國立成功大學建築研究所碩士論文，1997）、陳義隆：《日治時期台灣武道活動之研究》（國立中央大學歷史研究所碩士論文，2008）等。感謝交通大學社文所馮啟斌同學告知以上資料。

94 李登輝：《台灣的主張》（東京：PHP研究所，1999年），頁24等。在其他著作他亦不斷言及。亦參閱蔡石山：《李登輝與台灣的國家認同》（台北：前衛出版社，2007年），頁67。

光岩波文庫版書籍就有七百冊以上，至戰後更已達可開一個舊書店的規模⁹⁵。

而且，他接受當時日本主流的中國觀，認為中國是一個停滯帝國，且對胡適、魯迅等近代中國文學家、思想家對中國的批判感到共鳴⁹⁶。但與胡適、魯迅等人不同的是，對於中國文化，不是愛之深而責之切，而似乎是以外部者角度去看待中國。對中國文化的反省、悲觀認識似乎亦加深他對日本的認同。不僅如此，更選擇性面對殖民歷史，甚至基於其對日本深刻的理解與認同，嚴厲地批判日本對美國、中國低聲下氣的外交。他認為日本具有多元且深度的文化，且有高度的科學技術，大有對美中說不的實力，但卻缺乏自信⁹⁷。他的日本論目的，就現實面來說是要聯美日（特別是日本）來抵抗霸權主義、民族主義高漲的中國。為此一目的，從總統卸任前的1999年開始使用日文寫了一系列的書。其中賣得最好的一部就是《「武士道」解題：做人的根本》（《「武士道」解題：ノーブレス・オブリージュとは》）⁹⁸。接下來，本文將檢討在該書中李所提出的武士道論。

首先，李登輝在淡水中學時、學習過劍道，開始學習到劍道的原理、規則、哲學⁹⁹。在高等學校開始接觸本居宣長、新渡戶稻造等人的書¹⁰⁰。在《「武士道」解題》中，其所欲解題的武士道論正是新渡戶的日文版《武士道》。他之所以選擇此書，不只因其基督徒身分，更因該書

95 《台灣の主張》，頁24、25。

96 同上書，頁25、26。

97 同上書，第六章，頁138-163。

98 中譯本為《「武士道」解題：做人的根本》（蕭志強譯，台北：前衛出版社，2004年）。其他的著作除前述之《台灣の主張》，尚有《台灣大地震救災日記》（東京：PHP研究所，2000年）、《アジアの知略：日本は歴史と未來に自信を持って》（東京：光文社，2000年）、《李登輝學校の教え》（東京：小學館，2001年）、《最高指導者の条件》（東京：PHP研究所，2008年）等。

99 蔡石山：《李登輝與台灣的國家認同》，頁62。

100 同上書，頁70。

中的「大和心」精神主義、道德觀念影響其爾後的人生極深之故。再者，其著書動機之一亦是要促使困於自虐史觀中之現代日本人重新拾起過去的精神傳統¹⁰¹。

如李所言，他與新渡戶稻造的邂逅是因Thomas Carlyle(1795－1881)《衣裳哲學》的媒介。因為透過新渡戶對該書的解說¹⁰²，他理解了《衣裳哲學》所論之人生哲學的同時，亦成為了新渡戶稻造的迷，從而在年輕多感的高校時代中閱讀完新渡戶寫的所有著作，其中當然包括《武士道》¹⁰³。不過，當注意的是，他在為人之生死、存在感到煩悶疑惑之青年時代，除了新渡戶的著作外，亦大量閱讀了如阿部次郎《三太郎の日記》、倉田百三《出家とその弟子》、夏目漱石《三四郎》、和辻哲郎《風土》等大正教養主義之代表作及其背後的歐洲思潮，以追求近代自我的確立。對此，吾人當討論的一個重要問題是，何以在戰爭如火如荼地進行的1940年代初期，他會大量接觸流行於1914到1930左右的大正教養主義的書籍？

其實，早李登輝一個世代的台灣知識分子，如謝南光(1902-1969)等人亦是在大正教養主義的薰陶下成長的，同樣學習著教養主義中的歐洲思潮，特別是德國理想主義等¹⁰⁴。本來，大正時代的思想相較於明治時代的思想特色之一便是漢學影響之弱化，及知識分子所吸收的歐洲思想從重「文明」(civilization)的英法思想轉為重精神價值「文化」(kultur)的德國思想等¹⁰⁵。因此，重「文化」的大正教養主義亦與其所師承的近代德國的市民教養精神一樣，重古典與哲學。但是，大正教養

101 《「武士道」解題：ノーブレス・オブリージュとは》，序文，頁7-14。

102 新渡戶稻造著有《衣裳哲學講義》(《新渡戶稻造全集 第九集》東京：教文館，1969年)。

103 《「武士道」解題：ノーブレス・オブリージュとは》，第一部第二章，頁59-95。

104 何義麟：《跨越國境線：近代台灣去殖民化之歷程》(台北縣，稻鄉出版社，2007年)，頁228。

105 西川長夫：《國境の越え方：國民國家論序説 補版》，頁222-263。

主義中的古典所指涉的範圍廣泛。不單是西方的希臘羅馬時代經典，亦包括東方的四書五經，及近代歐洲哲學與日本獨有的《古事記》與本居宣長的國學等。特別值得注意的是，在教養主義的觀念下，左右兩派的歐洲思想的經典成為近代日本青年之必讀書藉。但偏左的馬克思主義又成為攻擊偏右的教養主義的理論基礎。故近代日本的教養主義與馬克思主義可謂是「敵對又共存的關係」¹⁰⁶。

此一關係亦持續到昭和時代，只不過在政治肅殺氣氛濃厚的1930年代以後，一般日本知識分子除上述教養外，亦接受軍國主義教育。亦因之，批判軍國主義的社會主義者開始遭到彈壓、面臨「轉向」的問題。上述之近代日本思潮、文本等亦傳到殖民地台灣，透過公學校教育等影響了兩三代台灣知識分子。因此，在昭和時代成長的李登輝思想除接受大正教養主義中的日本文化思想與德國理想主義、社會主義等近代歐洲思潮的洗禮外，亦接受了1930年後的日本軍國主義教育。或可說以上三者混合構成了李登輝之思想基礎¹⁰⁷。

不管如何，李登輝之所以接觸武士道論的原因與梁啟超不同，不能單從國家主義、救國主義的觀點理解，而是要先從教養主義這一觀點切入理解的。亦即他所發現的「武士道」主要是一個具教養的知識、道德主體的實踐精神與道德體系。就其個人史的發展而言，他在年少時代對自我、死亡的思考是使其接近「武士道」的原因。在其認知中，那是中國文化中所無，屬於日本獨特的大和魂精神。這點是在新渡戶的論述中有論及但並不特別強調的地方。或許是李登輝個人在殖民地時代的成長記憶與國民黨白色恐怖統治的記憶使得他特別強調此一看法。他甚將台灣殖民地時期的經濟發展亦歸因於具「大和魂」的「武士

106 竹內洋：《教養主義の沒落》（東京：中公新書，2003年），頁55。

107 在此感謝一位論文評審對於本文對李登輝之思想史定位和其與大正教養主義的關係等問題的指點。本文經其指點後，已大幅改寫。但依然有許多力有未逮之處，待今後補論。

道」¹⁰⁸。然而，他所謂的「武士道」究竟何種精神與道德體系？

首先，他認為「武士道」是融合了佛教、神道、儒教的道德體系。佛教給與武士冷靜、沈著的心靈，神道則使日本武士有忠孝的美德、自立的精神，使得日本人的愛國心能根基於自然的民族感情，而儒教道德則構成了「武士道」最豐富的知識淵源¹⁰⁹。再來，李登輝對《武士道》中所論之「義」、「勇」、「禮」、「仁」等德目，也分別作了解釋，但又加入了許多個人見解。例如他推崇昭和天皇是最完整地體現「武士道」中「義」與「勇」道德精神的人¹¹⁰。又，如在論「勇」之時，他亦舉自己為例，說明其所以能抵抗來自中共的打壓，亦是源於其自幼培養的「滅私奉公」武士道精神¹¹¹。對此，當特別注意的是，他不斷強調的「公」這個概念雖註解為public，然其意指的非是公民社會，而是天皇制國家中的「公」，是日文的「おおやけ」的近代化語彙¹¹²。是一種要求國民忠於上司、天皇的「臣民」思想，要求國民為國犧牲的軍國思想。故他在論「忠義」之時，甚至是直接使用天皇制國家的意識形態《教育勅語》中之「一旦緩急アレバ、義勇公ニ奉ジ」中的「公」一語¹¹³。

事實上，在戰爭末期，他真得實踐《教育勅語》中的教誨，「義勇奉公」，志願當最危險的步兵。根據其事後的解釋，在青年時期即為生

108 《「武士道」解題：ノーブレス・オブリージュとは》，頁72-75。

109 同上書，第二部第二章，頁59-95。

110 同上書，頁163。

111 同上書，頁164、165。

112 關於日文中之「おおやけ」概念與「Public」等歐文概念及「公」、「公共」等漢語概念的差異是個重要的近代東亞思想史問題。相關討論請參閱《公共哲學1 公と私の思想史》（東京：東京大學出版會，2001年）與拙稿〈東亞中的「公共」概念：歷史源流與展開〉，《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較 東亞文明研究叢書38》（台北：台灣大學出版中心，2005年）、陳弱水：《公共意識與中國文化》（台北：聯經出版事業公司，2005年）、溝口雄三：〈公私〉（《重新思考中國革命》陳光興等編，台北：台社，2010年）等。

113 《「武士道」解題：ノーブレス・オブリージュとは》，頁233。

死問題所煩擾，故為追求而「有意義的生」而求死¹¹⁴。或在其自我認知中的確是如此的。但不可否認的，至少在某個時期，他可能真相信「義勇奉公」的軍國思想，打算從為天皇、為日本帝國犧牲的壯烈行為中創造自己生命的意義。只是，青年的憧憬隨著戰敗而幻滅。所以，在昭和天皇之玉音放送後，他會對日本社會教師、意見領袖的豹變大為震驚，¹¹⁵認為這無異是大大地違反了戰前武士道教育的精神。之後，他似乎一時無法接受整個價值觀的崩解，亦隨著社會潮流往左轉。但據其自述，不久後，又因了解到唯物論想法陷於純粹理性之思惟而缺乏實踐力，故「回心」到基督教的懷中¹¹⁶。這應是他重新肯定過去的武士道教育的一個契機。

在此，我們要問的是，若李登輝不曾認同過整個天皇制軍國主義國家中之意識形態，何來的震驚？或許是日本帝國中不是日本人但想成為日本人的殖民地子民更需要、更容易相信那一套日本軍國主義的思想！?若然，日本軍國主義教育或許可能比大正教養主義中的歐洲思想更直接、深層地影響李登輝之思想形構。故李登輝雖是從大正教養主義的潮流中去接觸《武士道》的，但在二十一世紀初期時他對該書所做的解題中，無疑地加入了許多軍國主義思想。而且，他將新渡戶所發明的歐化傳統視之為真正的日本傳統，經其解釋後的《武士道》已然變成為肯定日本帝國對台灣之殖民統治的聖經。新渡戶在陳述武士道對日本人之「民族精神」的感化時所引的本居宣長之「大和心」，在他的筆下竟成為日本人傲於世人的「普遍的真理」、人類面對危機的「精神指針」!日本甚至被他比喻為混亂的人類社會未來的羅盤，導航者¹¹⁷。從以上的論述可知李登輝是從殖民地子民的角度，將做為一種對歐美

114 《李登輝學校の教え》，頁60-64。

115 同上書，頁228。

116 同上書，頁121。

117 同上書，頁9。

國家主張的日本人國民性論(《武士道》)解讀、轉化為對中國主張的日本帝國優越論，並以之為基礎想像日本與台灣的現代性。

總之，李的武士道論是一個來自過去日本帝國邊境的政治人物對過往認同之意識形態的鄉愁論述。此一論述大大地鼓舞了當代日本右翼。然而，究其實，李藉由加工新渡戶稻造虛構的「武士道」，其所闡釋的武士道論回歸過去亦面向未來，是一種日本軍事大國夢的言論。就此點而言，李似乎又將新渡戶的武士道論改造為「國家主義式武士道論」。但不同於井上，他所追尋的不只是日本精神、「大和魂」而已，更希望藉由喚起「大和魂」以激勵「台灣精神」¹¹⁸。其在政治上的現實目標亦不外乎是聯日、親美以抗中。這是他在許多著作中不斷強調的論點。在此一思路下，他甚至發表「台灣是脫亞即興亞的實驗地」(「台灣は脱亞即興亞の實驗地」)¹¹⁹一文，從台灣的殖民地經驗提出一種肯定二戰前日本亞洲主義的言論。即李似有欲回歸至以日本為中心的大東亞秩序中，以維持台灣的獨立，以抵抗以中國為中心的亞洲論述。他在另一著作中，更直言要脫離以中國思想為核心的「亞洲價值」¹²⁰。就此點而言，李登輝又或可謂是福澤諭吉的脫亞思想之繼承者。但就福澤觀之，李登輝或亦可謂是個「惑溺」於過往體制思想的政治家？

又如前述，福澤的武士道論是其身經其境的體驗而得的，是在追求日本的現代性思考過程中，為發展獨立自主精神之基礎而取出使用的。相較之，井上哲次郎與新渡戶稻造的武士道論則是在武士已消失的時代中被發明的傳統，李的武士道論更是構築在被創造的傳統上之虛構傳統。李的武士道論在台灣被接受乃至流行不代表著台灣的文明化程度，而是象徵著台灣「惑溺」於日本的程度。歷經了二二八事件與

118 李登輝口述，張炎憲編：《李登輝先生訪談錄 三 信仰と哲學》(台北：允晨文化出版社，2008年)，頁104-106。

119 拓殖大學創立百年編纂室編：《台灣論：月刊・台灣協會・會報(1897 - 1907年)からその2》東京：拓殖大學，2003年)。

120 《李登輝先生訪談錄 三 信仰と哲學》，頁248。

白色恐怖之後，如李登輝般「惑溺」於日本軍國體制思想只是吾人繼承日本統治時期的思想遺產的一種方式，不是唯一的，更不是理想的方式。當然，思及早期台灣的國民黨政權批評接受日本教育的台灣人為「奴化」的言論與隨之展開的壓制政策，李登輝那一代知識分子會採取過度理想日本之文化、思想的態度是可以理解的¹²¹。但早李登輝一個世代的台灣知識分子謝南光在戰爭期間既已深刻地認識、介紹過近代日本思想，批評過近代日本武士道的虛構性，抵抗過軍國主義的教育¹²²。較之於「惑溺」，或許謝南光對日本的理解與抵抗當是更值得吾人深究與繼承的日本統治時期台灣思想遺產。

結論

如本文所述，「近代以前的武士道」不是一種軍隊的倫理或民族精神，而是一種武士階層的習俗與規範、精神。但因近代日本國家的建構者亦是武士之故，武士階層的種種習俗、規範等即被動用來構築近代日本的國家主義。特別是在中日甲午戰爭、日俄戰爭之時，亦即是在日本成功轉型為主權國家，進入近代國際法體系，向帝國之路前進之際，「武士道」被發明為代表日本的傳統，被解釋為日本能成功獲得現代性的原因。當然，其過程是複雜、多元的。首先，「武士道」出現於山岡鐵舟的反歐化論述，然後，亦出現於福澤諭吉、新渡戶稻造等人的歐化論述，亦出現於井上哲次郎等欲超克歐化的論述中。亦即在「歐化」與「回歸傳統」這兩種看似相克但却又相輔相成的思想在複雜的交融過程中，「武士道」傳統被發明出來。在這些論述中出現的武士道

121 參閱何義麟：《二·二八事件：「台灣人」形成のエスノポリティクス》（東京大學出版會，2003年），頁193-196。

122 參閱謝南光《日本主義的沒落》（《謝南光著作選》台北：海峽學術出版社，1999年），頁497-547。

論共通點是，以「武士道」為日本人特有的精神能量這一點。正是在此意義上，在近代日本的文本中，「武士道」經常等同於「大和魂」、「日本魂」等語詞。亦是在此意義上，「武士道」脫離武士階級，成為日本人共有的精神傳統。只是此一精神傳統其本身就已是目的？還是那只是嫁接歐洲文明的手段？此點正是區別井上哲次郎等人的「國家主義式武士道論」與福澤諭吉的武士道論、新渡戶稻造的「基督教主義式武士道論」之處。在帝國崩解後，殘存下來的主要是後者的武士道論，而後者的武士道論中亦隱藏著前者的武士道思想。但，話又說回來，在帝國發展的過程上，不論是上述誰的武士道論皆不可避免地收入論證文明先進的亞洲帝國日本之特殊性話語中，從而受到中國與台灣等地之知識分子的注意，越境到中國與台灣。

其中，對來自中國(日本過去的主要文化進口國亦是現實中的敵國)的梁啟超而言，「武士道」是中國本有而亡失之物。在中國的危急存亡之秋，在井上哲次郎等人之武士道論的觸發下，梁發現「武士道」是近代日本國家發展的精神動能，故以為若要將中國建構成一個近代國家，則亦需尋回中國本有的武士道精神。然而，正是在梁埋首於史書中搜尋「中國之武士道」的過程中，古代中國(春秋戰國)的「士」與歷史上的「俠」與具強烈精神動能的陽明學重新獲得重視，成為近代中國知識分子在歷史中尋求中國自發之現代性的思想源流。當然，話又說回來，梁等近代中國知識分子對「武士道」、陽明學等的注意、研究亦非單只因日本知識的觸發所引起的，亦是有其中國思想史內在的動因的。不管如何，「武士道」越境到近代中國後所引起的一連串反應，依然是值得追問的問題。

另一方面，若我們把焦點轉向在中國與日本的雙重邊境地區台灣，又可看到另一種「武士道」越境的故事。陳述著台灣人的悲哀的李登輝一方面藉助戰前日本知識分子、魯迅等近代中國人言論來否定中國外，一方面又企圖將「武士道」這一近代日本發明的精神傳統在二十

一世紀的台灣再發明一次，以打造能與中國區隔的「台灣魂」、「台灣精神」。然而，與梁啟超相同的是，李亦回歸於歷史去追尋有關台灣的武士道精神，只是其所追尋的歷史是與中國史、日本史不連續地歷史。若是的話，他或亦可將其所追尋的歷史階段上推到春秋戰國時代或日本的戰國、江戶時代，而不是台灣的日治時代（台灣做為「脫亞即興亞的實驗地」的時代）。不管如何，李選擇從一個台灣基督信徒的立場，透過對日本基督信徒的武士道論的解釋去建構台灣國族主義。但弔詭的是，李所喚起的「武士道」亡魂即不單純屬於台灣、又不單純屬於日本，而屬於投影於過去的大東亞想像中。但如前述，當今台灣需要的不是「惑溺」於過去，而是去理解、抵抗、調適纏繞著台灣的日本事物與文化意象。或可說李登輝的武士道論最大的貢獻是給予我們這個反省的契機。無論如何，台灣的現代性敘事當是建構在對近代日本的虛構傳統的理解與抵抗之上，而非進入其中，再虛構一傳統。又，經由本文的論述，吾人亦可說，若要建構近百年來的台灣思想史，日本思想史是無法忽略的，但台灣思想家對日本思想之接受或抵抗與來自中國與近現代西方的思想資源等的關係，則是極其複雜且待釐清的問題。

從以上之論述，吾人可看到「武士道」在近現代東亞思想史上引起的思想連鎖過程。若單就一國思想史來看的話，只會看到「武士道」在一個國家內部發明、展開的過程。但東亞視角的論述，能使吾人更動態地理解歷史，看到「武士道」如何在漢字圈國家間越境並促進各國知識分子從歷史中尋求建構國族主義之動能的過程，及纏繞台灣之日本意象的虛構性。其實，中國、日本、台灣的國族主義雖彼此抗衡，但其國族主義情感中皆有「武士道」的存在，是各自在近現代的國族建構過程中發現、改造的精神傳統。

最後，就普遍的精神層次而言，「武士道」就是一種尚武精神。大概只要人類存在的一天，它就會存在。正面言之，那是一種激勵人心的力量。負面言之，那是一種驅使人們使用暴力並赴死的力量。如何

在驅動「武士道」的正面力量的同時，又抑壓其負面的力量？對今後的東亞乃至人類社會而言，鼓動所謂武士道精神恐百害而無一利，何能不慎之？

參考文獻(出版年代順排序)

- 植村正久：〈基督教の武士道〉，《福音新報》140號，1898年。
- 井上哲次郎：《武士道》，東京：兵事雜誌社，1901年。
- 井上哲次郎：《現代大家武士道叢論》，東京：博文館，1905年。
- 新渡戶稻造，矢內原忠雄譯：《武士道》，東京：岩波文庫，1938年。
- トマス・カーライル，入江勇起譯：《英雄と英雄崇拜》，東京：日本文教社，1962年。
- 津田左右吉：《津田左右吉全集 第二十二卷》，東京：岩波書店，1965年。
- 福澤諭吉：《福澤諭吉全集》，東京：岩波書店，1962-1971年。
- 大西祝：〈武士道對快樂說〉，《大西祝全集 第六卷》，東京：日本圖書センター，1982年。
- 西義之：〈Bushido考〉，《比較文化研究》第二十輯，1982年。
- 丸山真男：《「文明論之概略」を読む 下》，東京：岩波新書，1986年。
- 蕭公權：《康有為思想研究》，台北：聯經出版事業公司，1988年。
- 張灝，葛夫平等人譯：《梁啟超與中國思想的過渡(1890 - 1907)》，江蘇：江蘇人民出版社，1995年。
- 氏家幹人：《武士道とエロス》，東京：講談社，1995年。
- 肖朗：〈福澤諭吉と梁啟超：近代日本と中國の思想・文化交流史之一側面〉，《日本歷史》576號，1996年。
- 宇野田哲哉：〈武士道論の成立：西洋と東洋のあいだ〉，《江戸の思想第7號：思想史の19世紀》，東京：ぺりかん社，1997年。
- 陳信安：《台灣日治時期武德殿建築之研究》，國立成功大學建築研究所碩士論文，1997年。
- 狹間直樹：〈關於梁啟超稱頌王學的問題〉，《歷史研究》第五期，1998年。
- 福田豊彦：〈武士＝在地領主論と武士＝藝能人論の關係〉，《日本歷史》601號，1998年。
- 關幸彦：《武士の誕生：坂東の兵どもの夢》，東京：日本放送協會，1999年。
- 狹間直樹編：《共同研究梁啟超：近代西洋思想受容と明治日本》，東京：みすず書房，1999年。

- 小池喜明：《葉隱：武士と「奉公」》，東京：講談社學術文庫，1999年。
- 謝南光著・郭平坦校訂：《謝南光著作選》，台北：海峽學術出版社，1999年。
- 李登輝：《台灣の主張》，東京：PHP研究所，1999年。
- 李登輝：《台灣大地震救災日記》，東京：PHP研究所，2000年。
- 李登輝：《アジアの知略：日本は歴史と未來に自信を持って》，東京：光文社，2000年。
- 李登輝：《李登輝學校の教え》，東京：小學館，2001年。
- 丸山真男著・松沢弘陽編：《福澤諭吉の哲學》，東京：岩波文庫，2001年。
- 金泰昌・佐佐木毅編：《公共哲學1 公と私の思想史》，東京：東京大學出版會，2001年。
- 山室信一：《思想課題としてのアジア：基軸・連鎖・投企》，東京：岩波書店，2001年。
- 西川長夫：《國境の越え方：國民國家論序説 増補版》，東京：平凡社，2001年。
- 福澤諭吉：《瘠我慢の説》，《福澤諭吉著作集》，東京：慶應義塾大學出版會，2003年。
- 島蘭進等人編：《井上哲次郎集》，東京：クレス出版社，2003年。
- 拓殖大學創立百年編纂室編：《台灣論：月刊・台灣協會・會報(1897 - 1907年)からその2》，東京：拓殖大學，2003年。
- 何義麟：《二・二八事件：「台灣人」形成のエスノポリティクス》，東京：東京大學出版會，2003年。
- 竹内洋：《教養主義の没落》，東京：中公新書，2003年。
- 佐伯真一：《戦場の精神史：武士道という幻影》，東京：日本放送出版協會，2004年。
- 菅野覺明：《武士道の逆襲》，東京：講談社，2004年。
- 黃克武：〈梁啟超與儒家傳統：以清末王學為中心之考察〉，《歷史教學》三期，2004年。
- 李登輝，蕭志強譯：《「武士道」解題：做人的根本》，台北：前衛出版社，2004年。
- 山室信一：《日露戦争の世紀：連鎖視点から見る日本と世界》，東京：岩波新書，2005年。
- 山本博文：《武士と世間：なぜ死に急ぐのか》，東京：中公新書，2003年。
- 飯田鼎：《幕末・明治の士魂 飯田鼎著作集第七卷》，東京：御茶の水書房，2005年。
- 陳弱水：《公共意識與中國文化》，台北：聯經出版事業公司，2005年。
- 汪涌豪：《中國遊俠史》，上海：復旦大學出版社，2005年。

- 藍弘岳：〈東亞中的「公共」概念：歷史源流與展開〉，《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較 東亞文明研究叢書38》台北：台灣大學出版中心，2005年。
- 趙園：《制度·言論·心態：《明清之際士大夫研究》續編》，北京：北京大學出版社，2006年。
- 太田愛人：《「武士道」を読む：新渡戸稻造と「敗者」の精神史》，東京：平凡社新書，2006年。
- 蔡石山：《李登輝與台灣的國家認同》，台北：前衛出版社，2007年。
- 何義麟：《跨越國境線：近代台灣去殖民化之歷程》，台北縣：稻鄉出版社，2007年。
- 李登輝：《最高指導者の条件》，東京：PHP研究所，2008年。
- 孫歌：〈東亞視角的認識論意義〉，《台灣社會研究季刊》第七十期，2008年。
- 松田宏一郎：《江戸の知識から明治の政治へ》，東京：ぺりかん社，2008年。
- 荻生茂博：《近代・アジア・陽明學》，東京：ぺりかん社，2008年。
- 梁啟超：《飲冰室合集》，北京：中華書局，2008年。
- 陳義隆：《日治時期台灣武道活動之研究》，國立中央大學歷史研究所碩士論文，2008年。
- 李登輝口述，張炎憲編：《李登輝先生訪談錄 三 信仰と哲學》，台北：允晨文化出版社，2008年。
- 白永瑞：《思想東亞：韓半島視角的歷史與實踐》，台北：台社論壇，2009年。
- 小檜山ルイ：〈新渡戸稻造再考：「帝國主義者」の輪郭〉，《思想》1018號，2009年。
- 渡邊浩：《日本政治思想史〔十七世紀～十九世紀〕》，東京：東京大學出版會，2010年。
- 陳光興等編：《重新思考中國革命：溝口雄三的思想方法》，陳光興等編，台北：台社，2010年。