

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

「武國」之知與「帝國」之政：「武士道」與漢學、近代 日本政治思想 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 98-2410-H-009-063-
執行期間：98年10月01日至99年09月30日
執行單位：國立交通大學通識教育中心

計畫主持人：藍弘岳

報告附件：國外研究心得報告
出席國際會議研究心得報告及發表論文

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 99 年 12 月 01 日

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫 成果報告
 期中進度報告

「武國」之知與「帝國」之政
——「武士道」與漢學、近代日本政治思想——

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 98-2410-H-009-063-

執行期間：2009年10月01日至2010年09月30日

執行機構及系所：國立交通大學通識教育中心

計畫主持人：藍弘岳

共同主持人：

計畫參與人員：蔡竣宇、許巧蓉

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)： 精簡報告 完整報告(已發表論文，將刊登於《台灣社會研究季刊》)

本計畫除繳交成果報告外，另須繳交以下出國心得報告：

赴國外出差或研習心得報告

赴大陸地區出差或研習心得報告

出席國際學術會議心得報告

國際合作研究計畫國外研究報告

處理方式：除列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可

公開查詢

中 華 民 國 年 月 日

近現代東亞思想史與「武士道」
——「武士道」在日本、中國、台灣的發明與越境——*

藍弘岳**

Modern East Asian Intellectual History and `Bushidō`
The Invention of `Bushidō` 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
Bushidō, East Asia, Invention, Transgression, Liang Qi-chao, Lee Teng-hui

序——「東亞」與「武士道」

* 本文初稿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，作者要特別感謝兩次研討會的論文評論人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：竹北市興隆路三段 325 號 2F
E-mail: hungyueh7@gmail.com

「東亞」是近代西洋知識體系中生產出的概念。但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。本文亦是在此一意義上使用「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，很大的程度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，以及東亞的知識分子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，東亞視角不該只是某個國家出於戰略考慮而制作出的認識框架，而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」被建構為一個代表日本的傳統後，才正式成為表述日本思想的用語之一³。故「武士道」可區分為〈歷史上的武士道〉(在近代以前的歷史上的武士思想)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〈歷史上的武士道〉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

¹ 參閱山室信一：《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），但山室信一主要是從世界史的角度、在亞洲的「近代世界」的形成這一問題使用「思想連鎖」這一概念的。對此，筆者則傾向於不限定於在此一問題上使用該詞。

² 關於東亞視角之論述眾多，請參閱白永瑞：《思想東亞：韓半島視角的歷史與實踐》台北：台社論壇，2009年）、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）等。

³ 佐伯真一：《戰場の精神史》（東京：日本放送出版協會，2004年），第四章。

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。

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論等近代日本的歷史敘事對近現代東亞的影響。藉此，希望能為解開纏繞著台灣與日本間的文化認同問題等提供一個思考的方向。

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歷史上的「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、規範、精神原理等，故與武士階層的出現習習相關。大抵而言，武士階層是日本律令國家没落過程中，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。即武士集團是以一種私人武力的狀態進行戰鬥的。即便在武士政權成立之後，武士集團所具有的私人武力的性格也沒有改變。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〈歷史上的武士道〉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的那種「國民」意識⁹。但「武士道」這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、戰國時代的日本，「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，戰國時代的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的家訓等亦從禪與儒教的概念中獲得表述

⁶ 日本武士集團的出現與發展之過程是個複雜的問題，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 渡辺浩：《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。

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。

到了太平的江戶時代，戰國時代中之諸種武士集團的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。武士為了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、緊張的狀態之中¹⁶。可想而知，那是一種十分疲憊的生活。但武士的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》代表著這一方面的武士階層之思想、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》之一的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一方面之武士思想發展的重要話語與文本。正是在此一種思想中，你我所熟悉的忠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，但其實質內容是與中國之儒家思想大不相同的。此一類型的武士道論不同於欲直接繼承戰

¹¹ 同上書，頁 207~208。

¹² 關於戰國武士之種種樣態，參見渡辺浩：《日本政治思想史[十七世紀~十九世紀]》，頁 37~41。

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 參見渡辺浩：《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。三島由紀夫的《葉隱入門》等書中之武士道思想可謂是此一類型思想的極致發展。

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

¹⁹ 佐伯真一：《戰場の精神史》，頁 223~242。

場上之武士精神的《葉隱》哲學，乃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，皆構成了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包括後來的近代武士道論等大部分武士道論的主題。但在前近代的日本社會中，「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〉

如前述，「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則當是在明治時代以後。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 20 年(1887)的講義錄《武士道》可算是有意識地使用「武士道」一語的一部作品（但該書直到 1902 年才出版）²³。山岡是明治維新的功臣，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，且亦批判了西洋文明、思想對日本傳統的毒害等²⁵。其實，山岡鐵舟的《武士道》之著書背景是明治 20 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 31 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」中所表現的亦是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

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。

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。

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的啟蒙大師福澤諭吉的武士道論²⁸。福澤除在《癡我慢之說》(1891年)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年)之後³⁰。在這些文章中，吾人可看到福澤用「武士道」一語來概括稱呼一種與中國、朝鮮不同之獨特的日本武士之習慣、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

雖然福澤諭吉亦用「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的日本封建社會的制度，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被「儒教主義」毒害的東亞各國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，福澤諭吉亦認為使得「武士道」得以形成的日本封建制度亦是日

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 《癡我慢の說》(《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〉(明治二十八年，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〉(明治三十一年，收錄於《福澤諭吉全集 第十六卷》)等社論，及《福澤全集緒言》(明治三十年，收錄於《福澤諭吉全集 第一卷》)、《福翁百話》(收錄於《福澤諭吉全集 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〉(明治三十一年，收錄於《福澤諭吉全集 第十六卷》)。

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わ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胆活潑なるその割合に字を知ることは甚だ深からず、仮令い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うこと水の低きに就くが如く、舊を棄るに吝ならず、新を入る、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歡迎せられたる所以なり。即ち

本在近代化的過程中，得以與其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，為將日本建立一個獨立的主權國家，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，而他認為「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。

(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 34 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)，但其論述的重點與新渡戶不同，非是「武士道」與基督教道德的關係，而是「武士道」與明治 15 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」之精神³⁷。

日本士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われ恰も自大自惚の虛文を以て腦中縱横に書き散らされたる者に比すれば同年の談に非ず(《福澤全集緒言》)。

³³ 封建制度與福澤諭吉及其他明治知識分子間的日本特殊論歷史觀之間的關係，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：ぺりかん社，2008年)。

³⁴ 有關福澤諭吉對於日本的獨立與文明之進步間的辯證關係的看法，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 20 講。筆者在〈文明・獨立・武士道——福澤諭吉之武士道論試析——〉(未發表的「東亞視野中的日本武士道與文化」研討會文章)中已檢討過他的武士道論與其文明的關係。該文將再修改後發表，在此，不再深論。

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〉。

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。

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年）《武士道家訓集》（博文館、1906年）《武士道叢書》（博文館、1905年）《武士道全書》（1942~1944年）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」視為過去的武士階層之精神，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亦當具備的精神。

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37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。他在演說中批評了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，論爭的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。正是在此一邏輯之下，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。

但事實上，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之習慣，但一方面又將以主從關係為核心的江戶武士倫理思想帶入在明治15年(1882)發布的《軍人勅諭》中，脫胎換骨為以天皇為首的帝國軍隊原理。即在封建社會中之武士對所屬之家的忠誠被要求轉至對軍隊之「大元帥」天皇之忠誠。明治23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。在上述之近代日本體制思想、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的角色，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，

³⁸ 同上書，頁3。

³⁹ 以上的論爭皆收錄於《現代大家武士道叢論》（博文館，1905年）。

⁴⁰ 該段演說之內容收錄於明治37年(1904)11月1日的《太陽》（第十卷十三號），頁75、76。

只取其精神，稱「武士道」為「日本民族之精神」「日本民族的自我實現」等⁴¹。亦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的原因。此一看法在當時當是個主流的看法。因為此一看法一方面擁護了與其學問有著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，此一種看法亦是刺激近代中國知識分子重新去認識明末的陽明學、去追尋中國前近代的現代性的契機之一⁴⁵。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

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》島蘭進等人編，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し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ったやうに思はれる。乍併支那では度々朝廷が變った為に、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)。

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：ぺりかん社，2008 年)，第三部中之諸論述。

⁴⁶ 參閱〈武士道を論じ併て「瘠我慢説」に及ぶ〉。

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、丸山真男等人的觀點看，正是因如井上的武士道論般的想法使得日本一直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的習慣，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之武士道論的流行，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 年以前宰制了主流的意識形態。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。此一國家主義式的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，但也繼承了歷史上之諸種武士道論中〈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」與基督教之關係的論文⁴⁸。其中最有名的是明治 32 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的法學者向他提

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）。

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：日本図書センター，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。

出的問題。該問題是，在沒有宗教的日本如何實踐道德教育這樣的問題⁵⁰。新渡戶思索的結果，得到答案就是「武士道」。一方面他在這樣的問題意識的引導下，一方面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”一書⁵¹。更諷刺的是，他本人其實對日本的歷史與文化並無太深刻的研究，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」這一虛構之傳統的最有名入門書。

若說福澤、井上論述「武士道」的主要意圖在於回答日本之所以能在對外戰爭中得以勝利的問題的話，則新渡戶稻造的武士道論亦可說是有這層面的意圖。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 19 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」是何物。在 1904 的日俄戰爭之後，該書更成歐美人理解日本、或解釋日本人之特殊性的最佳書籍。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。在井上的武士道論中所舉的山鹿素行、赤穂浪士、吉田松陰、乃木希典等一系列的武士道思想史系譜中，除赤穂浪士外，皆沒有出現。相對地，他列舉的外國人超過 140 名，日本人人名則只有 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、敦盛來論「仁」，熊澤蕃山、西鄉南洲來論「名譽」等。但他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，而主要是戰鬥無關之一般道德，特別是「克己」等與新教倫理相通的道德更是他的武士道論之重點⁵⁴。他甚至說「和平」是武士道究極之理想⁵⁵。而且，他在該書中論及婦女之地位等先進問題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，

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）。

⁵³ 參閱西義之：〈Bushido 考〉，《比較文化研究》第 20 輯（1982 年）。

⁵⁴ 新渡戶稻造：《武士道》，第十一章。

⁵⁵ 同上書，頁 114。

⁵⁶ 同上書，第十四章。

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，平民之權利之代言者、保護者，「武士道」則是日本之知識與道德的源流，全民之道德標準、「大和魂」之核心。事實上，就事論事，上述之新渡戶論述忽略了公家貴族在日本文化中之重要性，且是以明治初期之武士形象來理解日本歷史上之武士。就此點而他似乎嚴重誤導外國讀者與新世代的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。因為在福澤諭吉看來，不管是基督教、還是佛教、儒教，作為一種教化人民道德的道德教育之宗教手段，其實是没有太大差別的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的道德，而政治是講國家利益的，政治是要求人民要有愛國的私情、報國心的。故他認為基督教的道德無法擴及政治，成為一國獨立之基礎。相反地，如上述，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，適合取日本的「武士道」而代之的將是基督教的道德體系。更正確地說，他希望用基督教

⁵⁷ 同上書，第十五章。

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。

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。

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，在日本帝國之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往往使得中間階層出身的人在帝國主義的秩序中能出人頭地，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。

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

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号(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。

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》。另外，康有為所著《日本之變法由遊俠浮浪之義憤考》，乃命其長女康同薇編纂而成。參見康有為：《日本之變法由遊

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。

此一想法在一九〇三年撰述的《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，他語氣一轉則又開始反省「中國民族之不武」，他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」之精神。具體而言之則是使人民具有「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，我國民縱關於文明之智識，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。但客觀而言，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。故他在二十天後，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，

俠浮浪之義憤考》（上海：大同印書局，1898年）。

⁶⁸ 〈中國魂安在乎〉原發表於《清議報》第 33 号，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）》葛夫平等譯，江蘇：江蘇人民出版社，1995 年，頁 62）。

⁷⁰ 《新民說》〈論尚武〉，頁 108。

⁷¹ 同上書，頁 108～118 頁。

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）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。

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「非真有殉義務之心」。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之武士道論的影響。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「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之國民性的優越性。對於此種中國形象，梁啟超不得不承認，但他又是不服氣的。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」，梁一方面承認當今之中國之「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，他舉出許多具體的事例，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。從他的論述中，可知他是近代日本的「武士道」為基準去尋求「中國武士道」的。但從中國思想史觀之，可發現他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」基本上是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，梁是繼承了顧炎武等中國傳統知識分子對中國文人政治中「武」的問題之思索的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」

⁷⁵ 《中國之武士道》，頁 17。

⁷⁶ 同上書，頁 17。

⁷⁷ 同上書，「自序」。

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〉。

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，從井上等人的國家主義式武士道論中那種將國民性與尚武精神還有陽明學、明治維新的成功聯結在一起的論述受到啟發的。故他去追尋、發現「中國之武士道」以鑄「新民」⁸⁰。但，另一方面，梁又要對抗井上等的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」之新民之「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，在梁的《新民說》中亦可見⁸³。只是，如上述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，其所謂的「武士道」是其個人亦親身體驗過的舊社會中之武士階層的精神。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，又轉而研究陽明學了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

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》）。

⁸¹ 參閱《新民說》，〈論民氣〉。

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号(1996年)，頁 70。

⁸³ 同上，頁 75。

⁸⁴ 《新民叢報》28號(1903年3月27日)。

⁸⁵ 〈梁啟超の「西洋」撰取と權利・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 關於梁啟超的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的國民道德論與其後期思想中對陽明學的賞贊相關的論點（〈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之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》3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

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的議論中，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」話語在近代中國雖受到注意但不若日本流行的原因了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年）中列入了「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的「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、建築等亦傳入了台灣⁹³。其中將「武士道」的思想遺產發揮淋漓盡致者，無

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〉。

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。

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：《古史辨》第一冊「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：《日治時期臺灣武道活動之研究》（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。

疑地就是李登輝。如李登輝自己所言，他在 22 歲前是日本籍、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，他在高中時代所收藏的書中光岩波文庫版的書籍就有七百冊以上，在戰後他的藏書已達到可開一個舊書店的規模了⁹⁵。

而且，他接受了當時日本主流的中國觀，認為中國是一個停滯的帝國，且對胡適、魯迅等近代中國的文學家、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，他不是愛之深而責之切，而似乎是以外部者的角度去看待中國。對中國文化的反省、悲觀認識似乎亦因之加深他對日本的認同。不僅如此，他更選擇性務實（？）地面對過去的殖民歷史，甚至基於他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，他從總統卸任前的 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，本文將檢討他在該書中提出的武士道論。

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、新渡戶稻造等人書¹⁰⁰。在《『武士道』解題》這本書中，他所欲解題的武士道論正是新渡戶稻造的日文版《武士道》。他之所以選擇此種基督教中心主義式武士道論的原因，不只是他是基督徒，更是因該書中之本居宣長的「大和心」精神主義、道德觀念影響其爾後的人生極深之故。而且，他著書的動機之一亦是要促使困於自虐史觀中的現代日本人重新拾起過去的精神傳統¹⁰¹。然而，他的武士道論不同於前述之國家主義式武士道論。

⁹⁴ 李登輝：《台灣の主張》（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。

⁹⁵ 《台灣の主張》，頁 24、25。

⁹⁶ 同上書，頁 25、26。

⁹⁷ 同上書，第六章。

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。

¹⁰¹ 《『武士道』解題——ノーブレス・オブリージュとは》，序文。

如李所言，他與新渡戶稻造的邂逅是因 Thomas Carlyle(1795-1881)的《衣裳哲學》(*Sartor Resartus, 1833-4*)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了新渡戶寫的所有的著作，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的問題是，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，亦同樣學習著教養主義中的歐洲思潮，特別是德國的理想主義等¹⁰⁴。本來，大正時代的思想相較於明治時代的思想的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的經典，亦包括東方的四書五經，及理想主義等近代歐洲的知識與日本獨有的《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籍。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之教養之外，亦接受軍國主義的教育。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。而上述之近代日本中之思潮流動、文本旅行等亦傳到了殖民地台灣，透過公學校的教育等影響的兩三代的台灣知識分子。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

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)一書。

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。

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 增補版》(東京：平凡社，2001 年)，頁 222~263。

¹⁰⁶ 竹内洋：《教養主義の没落》(東京：中公新書，2003 年)，頁 55。

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，而是要先從台灣知識青年之日本教養主義這一觀點切入去理解的。亦即他所要發現的「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，他在青少年時代對自我、死亡的思考是使其接近「武士道」的原因。在他的認知中，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。他甚將台灣的經濟奇跡亦歸因於具「大和魂」的「武士道」¹⁰⁸。然而，他所謂的「武士道」究竟何種精神與道德體系呢？

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」中之「義」與「勇」之道德的人¹¹⁰。又，如在論「勇」之時，他亦舉自己為例說明他之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」的武士道精神¹¹¹。對此，當特別注意的是，對於他不斷強調的「公」這個概念雖有註解是 public 之意，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、以

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。

¹⁰⁸ 同上書，頁 72、73、74。

¹⁰⁹ 同上書，第二部第二章。

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》（臺北：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。

テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スベシ」中的「公」一語¹¹³。

事實上，在戰爭的末期，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，他在青年時期即為生死問題所煩擾，故為追求而「有意義的生」而求死的¹¹⁴。或在其自我的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，他會對在昭和天皇之玉音放送後日本社會教師、意見領袖的豹變大為震驚。¹¹⁵他認為這無異是大大地違反了戰前的武士道教育的精神，故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。但據他自己所說的，不久後，他又因了解到唯物論想法陷於純粹理性的思惟而缺乏實踐力，故他「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，何來後來的震驚？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，日本軍國主義的教育可能比大正教養主義中的歐洲思想更直接、深層地影響了李登輝之思想。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，李登輝將新渡戶所發明的歐化的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」，在李登輝的筆下竟成為了日本人傲於世人的「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。此種誇大的修辭雖是為了刺激欲振乏力的日本所為的，但放之中國崛起的現代東亞、世界局勢中來看又顯得諷刺。若說李的畏友司馬遼太郎想回歸的理想時代是明治日本的話，則李登輝似乎認為能回歸到戰前的昭和日本就滿足了。亦即李登輝從殖民地子民的角度，將做為一種對歐美國家主張的歐化的日本人國民性論的《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、更據之排斥中國。莫怪乎日本的右翼團體將李登輝奉為上賓。

總之，李的武士道論是一個來自過去日本帝國之邊境的政治人物對過往認同的意識形態之鄉愁論述。此一論述大大地鼓舞了當代日本的右翼。然而，究其實，李藉由加工新渡戶稻造虛構的「武士道」所闡釋的武士道論回歸過去亦面向未來，

¹¹³ 《「武士道」解題——ノーブレス・オブリージュとは》，頁 233。

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。

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的武士道論。但不同於井上，他所追尋的不只是日本精神、「大和魂」而已，他更希望藉由喚起「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次大戰前日本的亞洲主義的言論。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，以抵抗中國為中心的亞洲之想法。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的繼承者。但就福澤觀之，李登輝當只是個「惑溺」於過往體制思想的政治家而已。

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的思考過程中，做為一種發展獨立自主精神之基礎而被取出使用的。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，是近代日本中之歐化日本人論的後殖民版本。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，李登輝那一代的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，亦令人同情的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的台灣思想遺產。

結論

如本文所述，〈歷史上的武士道〉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

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。

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）。

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近代國家，進而進入歐洲人的國際法體系，向帝國之路前進之際，「武士道」被發明代表日本的傳統。其過程是複雜、多元的思想發展過程。「武士道」出現於山岡鐵舟的反歐化的論述、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。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近代日本複雜的交融過程中，孕育了「武士道」。在這些論述中之出現的武士道論之共通點是以「武士道」為日本人特有的精神能量這一點。正是在這個意義上，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。亦是在這個意義上，「武士道」脫離了武士階級，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呢？還是那只是嫁接歐洲文明的手段呢？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中心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論的思想。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被收入論證文明先進的亞洲帝國日本之特殊性的話語中，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，對來自於日本過去的主要文化進口國亦是現實中的敵國中國的梁啟超而言，「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之觸發下，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之一。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的反應，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，又可看到另一種的「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、魯迅等近代中國人的言論否定中國，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，李亦是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中國的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所

發明的武士道論的解釋去建構台灣的國族主義。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共榮圈的。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之事物與文化意象。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。

最後，從以上的論述，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的一端。若單就一國的思想史來看的話，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」如何在漢字圈的國家間越境並促進各國的知識分子從歷史中尋求建構國族主義之動能的過程。中國、日本、台灣的國族主義雖彼此抗衡，但他們的國族主義情感中皆有「武士道」的存在。其實，「武士道」或可說是一種普遍的尚武精神。正面地理解之，那是一種激勵人心的力量。負面地理解之，那是一種驅使人們使用暴力並赴死的力量。但如何在驅動「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)

- 康有為：《日本之變法由遊俠浮浪之義憤考》上海：大同印書局，1898年。
- 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：日本図書センター，1982年。
- 西義之：〈Bushido 考〉《比較文化研究》第20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・文化交流史之の一側面〉《日本歴史》576号，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〉《日本歴史》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——「台湾人」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。
- 黄克武：〈梁啟超與儒家傳統：以清末王學為中心之考察〉《歷史教學》3 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》臺北：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70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：《日治時期臺灣武道活動之研究》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。

國科會補助專題研究計畫項下赴國外(或大陸地區)出差或研習心得報告

日期：2010 年 11 月 24 日

計畫編號	NSC 98-2410-H-009-063		
計畫名稱	「武國」之知與「帝國」之政 —「武士道」與漢學、近代日本政治思想—		
出國人員姓名	藍弘岳	服務機構及職稱	交通大學社會與文化研究所 助理教授
出國時間	2009 年 2 月 1 日 至 2009 年 2 月 8 日	出國地點	日本東京

一、國外(大陸)研究過程

第一天(2月1日)搭乘飛機到東京，住宿東京巢鴨的飯店。

第二天(2月2日)到東京大學總合圖書館搜集資料。

第三天(2月3日)到東京大學總合圖書館搜集資料。

第四天(2月4日)到神保町買與研究相關的書。

第五天(2月5日)拜訪二松學舍大學町泉壽郎教授等人，並到二松學舍大學圖書館搜集資料。

第六天(2月6日)拜訪近代日本思想史研究學者大田英昭，到國會圖書館搜集資料。

第七天(2月7日)到東京近郊的無窮會書庫閱讀貴重史料與搜集資料。

第八天(2月8日)搭乘飛機離開東京，回台灣。

二、研究成果

1 〈近現代東亞思想史與「武士道」——「武士道」在日本、中國、台灣的發明與越境——〉(《台灣社會研究季刊》80 號，2010 年)。

2 〈「武國」に抵抗する江戸思想——伊藤仁斎の「文」と「王道」言説をめぐって——〉(《伊藤仁斎：天下公共の道を講究した文人学者》片岡 龍・金 泰昌 編，

東京：東京大學出版會，2010年）。

3 〈「武國」的儒學—「文」在江戶前期的形象變化與其出版、研究——〉（《漢學研究》投稿中）。

三、建議

無。

四、其他

國科會補助專題研究計畫項下出席國際學術會議心得報告

日期：2010 年 11 月 24 日

計畫編號	NSC 98-2410-H-009-063		
計畫名稱	「武國」之知與「帝國」之政 —「武士道」與漢學、近代日本政治思想—		
出國人員姓名	藍弘岳	服務機構及職稱	交通大學社會與文化研究所 助理教授
會議時間	2010 年 3 月 13 日至 2010 年 3 月 15 日	會議地點	日本京都
會議名稱	(中文) 「第 94 回公共哲學京都論壇：伊藤仁齋」 (英文)		
發表論文題目	(中文) 〈「武國」中對「文」之探究與創出：伊藤仁齋的「文」與其抵抗「武國」之思想〉 (英文)		

一、參加會議經過

本人在今年(2010)年初獲邀參與日本東北大學日本思想史研究室片岡龍教授與京都論壇的金泰昌所主持的「提出能在亞洲獲得認同的新日本思想史像與養成擔任 21 世紀亞洲思想次世代領袖 (アジアにおいて信頼される新たな日本思想史像の提出と、21 世紀アジアの思想を担う次世代リーダー養成)」計畫，擔任共同主持人。故在 2010 年 3 月受邀參加在日本京都舉行的「第 94 回公共哲學京都論壇」，發表與本研究相關的〈「武國」中對「文」之探究與創出：伊藤仁齋的「文」與其「武國」之思想 (「武國」における「文」の探究と創出：伊藤仁齋の「文」とその「武國」に抵抗する思想をめぐって) 一文。該國際會議中歷時三天 3 月 13 日到 3 月 15 日。會議經過，如附件一。本人發表論文所附件二。

二、與會心得

此次國際會議除日本各知名大學(有東京大學、東北大學等)的學者來與會之外，尚有來自美國與韓國的知名學者。本人則是唯一代表台灣乃至中國語圈的學者。故常被要求從台灣人乃至中國人的觀點提出看法。但此一經驗令我更深地體會到在國際的場合，自己的發言不僅是代表著自己的思想，更

可能被解讀為自己所代表的國家、民族等的想法。故當要更小心、客觀地思考、回答問題。

又，此次會議主要討論的是公共哲學與江戶日本的儒學思想家伊藤仁齋之思想的關係。本人從東亞思想史的視野中論述了伊藤仁齋的漢詩文知識與其對江戶幕府之武國政治的批判的關係。但未能更充分地展開比較其與戴震思想之同異的問題。此當是今後的課題。

三、考察參觀活動(無是項活動者略)

無。

四、建議

無。

五、攜回資料名稱及內容

無。

六、其他

附件一

第九十四回公共哲學京都フォーラム
21世紀アジアの公共的良識の思想源流①
—再読：伊藤仁齋—

日時：2010年3月13日（土）、14日（日）、15日（月）

場所：リーガロイヤルホテル京都 3F ラン・スズランの間

○3月13日（土）

9：00－9：05 開會挨拶 矢崎勝彦（京都フォーラム事務局長）

9：05－9：20 京都フォーラム活動紹介映像上映

9：20－9：40 趣旨説明 金泰昌先生（公共哲學共働研究所長）

9：40－9：50 コーディネーター紹介 小島康敬先生・片岡龍先生・徳盛誠先生

10分休憩

10：00－15：20 気の感応（人と自然）
コーディネーター：小島康敬先生（国際基督教大學）

【 *introduction* : 武威の風土のなかで—氣質・人倫・生命】

10：00－10：20

1. 「『武國』における『文』の探究と創出
—東アジア思想史における伊藤仁齋の思想について—
藍弘岳先生（台湾・交通大學）

10：20－11：20 討論

11：20－12：30 昼食・休憩 *lunch & break*

【 *Part1* : 「理」の批判がねらったもの—氣質・人倫・生命】

12：30－12：50

2. 「伊藤仁齋における氣質論と人倫—『理の批判』を中心に—
朴倍暎先生（東京大學）

12：50－13：50 討論

10分休憩

14：00－14：20

3. 「江戸期・朱子學批判の現代的意義を考える —山鹿素行に即して—」

立花均先生（久留米工業大學）

14:20-15:20

討論

15分休憩

コーヒー & ティーブレイク

15:35-16:30

総合討論1 *general discussion*

コーディネーター：小島康敬先生

10分休憩

16:40-18:00

総合討論2 *general discussion*

コーディネーター：金泰昌先

○3月14日（日）

9:00-14:20

民の相愛（人と人）

コーディネーター：片岡龍先生

【 *Part2* : 仁齋のめざしたつながり方—公共・ケア・救し 】

9:00 - 9:20

4・「仁齋における『恕』の可能性」

田畑真美先生（富山大學）

9:20 - 10:20

討論

10分休憩

コーヒー & ティーブレイク

10:30-10:50

5・「伊藤仁齋における公共的な生と『天下公共の道』」

高熙卓先生（韓国・延世大學）

10:50-11:50

討論

11:50-13:00

昼食・休憩 *lunch & break*

【 *intermission* : 過去との対話—アジアの民の生存原理 】

13:00-13:20

6・「『氣』とその認識をめぐって」

竹内康浩先生（北海道教育大學）

13:20-14:20

討論

15分休憩

コーヒー&ティーブレイク

14:35-16:00

総合討論1 *general discussion 1*

コーディネーター：片岡龍先生

10分休憩

16:10-18:00

総合討論2 *general discussion 2*

コーディネーター：金泰昌先生

○3月15日（月）

9:00-11:50

學の開新（人と言葉）

コーディネーター：徳盛誠先生（東京大學）

【 *Part 3* : 仁齋が構築した公共空間—テキスト・哲学・環境】

9:00 – 9:20

7. 「伊藤仁齋の言語学と世界論—宇宙と天道の観念を中心に」

John Tucker 先生 (米・イーストカラ

イナ大学)

9:20 – 10:20

討論

10分休憩

コーヒー & ティーブレイク

10:30 – 10:50

8. 「仁齋と儒教古典との交わりから見えてくるもの」

片岡龍 (東北大学)

10:50 – 11:50

討論

11:50 – 13:00

昼食・休憩 *lunch & break*

【 *comprehensive proposal*】

13:00 – 13:20

9. 「伊藤仁齋を公共哲学する」

金泰昌先生

13:20 – 14:20

討論

10分休憩

14:30 – 16:00

発展協議1 *constructive dialoging 1*

アジアの場に17世紀日本の「公共」哲学を開放する

コーディネーター: 片岡龍先生

15分休憩

コーヒー&ティーブレイク

16:15 – 18:00

発展協議2 *constructive dialoging 2*

21世紀の日中韓の公共する哲学的いとなみを試す

コーディネーター: 金泰昌先生

※上記、発題題目は仮題のものを含みます。

附件二

「武國」における「文」の探究と創出

伊藤仁齋の「文」とその「武國」に抵抗する思想をめぐって

國立交通大學通識教育中心助理教授

藍弘岳

はじめに

従来の江戸儒學思想に関する研究の多くは儒學がどのように受容、変容されたかといった問題に関心を抱き、日本儒學の近代性あるいは儒學の日本化などの日本思想の特殊性を説明しようとしている。儒學は確かに江戸社會に適用するためにさまざまな形で日本化した。儒學を日本化した江戸儒者の初心を問いてみれば、当時の普遍的な學問としての儒學で天地自然、社會、個人の生に関わるさまざまな疑問の答えを探り、解決しようとする知的な欲望があるでしょう。

そこで、學問でその社會の暴力性、不合理性をできるだけ抵抗、抑制、或いは反面に合理化しようとすることはそのような欲望の一つと言えよう。このような欲望は「武國」(後述)とも言われる江戸期の日本では特に強いと思われる。この論文では、このような觀點から、十七、八、九世紀の江戸社會という特殊な歴史状況に即して、伊藤仁齋を中心に、江戸儒學を學問(また当時の一般的に言い方として、「文」「文學」)で戰國の体制と暴力性が残存する徳川國家のあり方(「武國」)に抵抗、修正していた思想史として読もうとする。これは東アジアの視野で、江戸儒學がもつ思想の意義を探る試みでもある。だから、伊藤仁齋を論じる前に、東アジアの視野で、出版文化などと関連しながら、文武論と日本における「文」の受容、展開を考察する。こうした考察を踏まえて、仁齋の「文」とその「武國」に抵抗する思想を検討する。最後に、仁齋の「王道」思想と二十一世紀アジアの「公共的良識」の構築との関連を述べる。

一 東アジアの視野における文武論と日本思想史における「文武両道」思惟

1 文武論と「武國」日本のイメージ

「文」と「武」はそれぞれ一つの複雑な文字、概念といえる。「文」と「武」をあわせる「文武」は一組の対概念になる。「文」はまた「質」と対立する意味合い(複雑、華麗など)を持っているゆえに、「文」を習う人は常本来の「質」「実」あるいは内在的な「道德」に回帰することを一つの學問の理想としている。そのために、外面的な虚を破って、内面的な「質」「実」たる「徳」を求め、「徳」で統治する政治觀念は、それ以後、多くの宋代以後の中國とほかの東アジア地域の知識人を影響している。

そこで、理想的な道德政治を求める宋代以後の中國知識人に対して、暴力的な「武」を使うことは当然批判されるべきことであろう。彼らにとって、謀略を講ずる兵書、武術は重要ではなく、甚だしくは蔑視される対象でさえあった(1)。少なくとも、理學の言説にはそうなっているはずである。とはいえ、現実では、宋代以後の中國知識人は外敵の侵略に臨み、國家存亡の際にはやはり、「武」の重要性を講じて「武」を習うべきだという議論をしていた(2)。しかし、「文」が特に重要視されていた宋代以後の中國知識人の議論には、彼らが求める「文武」を兼修する士人が「文」を本位にすべきだという考えがある。『明史』「選舉志」には「終明之世、右文左武」とある。このような「文武」に対する態度、視角は後述の日本武士のそれとはかなり異なっているものである。

実際、「文武」という対概念は、日本思想史において、より重要な意味を持っている。というのも、日本の角度から見れば、「文」は中國から来たもので、中國は長期的に「文」の國と表象されている。特に武士が権力を取った以後、武士政権は常に日本自身を「武」の國と称じている。たとえば、朝鮮を侵略した豊臣秀吉は当時の中國を「大明之長袖國」と表現しているのに対して、日本を「弓矢きびしき國」と自称している。豊臣秀吉の言葉には「文武」の字が出ていないが、明らかに「文武」の対比で右のことを言っていたのであろう。

さらに、前田勉の研究によれば、江戸時代初期に入ると、『視吾靈神行狀拔書』といった神道系の書籍で「武國」という表現が見られる。それは武士政権の武威による支配を正当化するために使われ始めた言語表現のようである。後に兵學者も、水土論の視點や日本人の先天的資質から自國を「武國」と呼ぶようになっていく(3)。一方、「武國」という觀念を批判した言説も貝原益軒などの著書に見られる(4)し、雨森芳洲も「武國論」(5)という文章を書き、「武國」という自國認識を批判している。伊藤仁齋も日本は「尚武之國」と言っている(6)。荻生徂徠は「武國」という表現を使わなかったが、現実の徳川体制を、「軍中の法令」と「武威」によって統治されている「武國」と見ている(7)。ともかく、「武國」には批判的にせよ擁護的にせよ、一つの徳川國家に対する自他認識を表す言葉といえる。

右のように、仁齋、徂徠らにとって、「武國」あるいはそれと似た表現の言葉はマイナス的なイメージを持っている。それは日本が「武」に偏りすぎる不正常な状態を意味している。「文」でそれを正常化することは彼らの使命の一つのはずである。が、「武國」の現状を改革したい儒者と次第に文職化される江戸武士はいかなる「文」を求めているのか。過去の日本史においては「文」はいかに受容、表象されていたのか。次は、右の問題を考えてみよう。

2 江戸時代以前の「文」——「文章經國」から「文武兩道」へ

一般的な日本文學史の知識として、平安京遷都から十世紀初期まで、その前半では、「文章經國」が図られ、『凌雲集』(814年)『文華秀麗集』(818年)『經

『國集』(827年)といった漢詩文の勅選集が編纂され、詩の才能によって高位高官に抜擢されることが可能になった。すなわち、古代日本の貴族社会では「文」を学ぶことが政治(「經國」)に直結する出世の手段の一つであった。

しかし、九世紀ごろから文章經國の思想とほぼ同時に、怨霊を鎮圧するような呪術的信仰を内容とした密教がすべての宗教、宗派に浸透して統合するようになっていく。こうした密教を中心にした顕密仏教がさらに次第に政治権力と癒着して、十一世紀ごろ王法佛法相依の思想が現れ、宗教と政治がお互いに依存、補完する支配体制が出現した。それは顕密体制と名づけられた(8)。こうした歴史の展開の中で、公家が次第に政治実権を失い、武家に権門政治の主導権を引き渡した。この時から、日本史は「武家の世」に突入した。「文武兼行」「文武両道」(文武二道；文武の二道)あるいは「文道」対「武道」といった言い方、言い回しが出ていた。

この言葉について、徂徠は次のように指摘している。

吾國之俗説に文武二道と申詞有之候。是は中古より公家武家とて家別れ候より、公家之伝へ候芸を文道と覺へ、武家之伝へ候芸を武道と名付候俗説迄之事二候。詩歌も弓馬も芸にて候を文盲なるものの道と名付け申習はし候にて候(『徂徠先生答問書』下)。

この話は以下のように分析できる。①「文武両道」という言葉の出現は、「中古」時期、すなわち鎌倉時代ごろ、公家と武家が区分された以後のことである。②「文武両道」のいう「道」は芸、技術であり、精神的或いは形而上的な意味をもっていない。③公家の芸たる「文道」は「詩歌」などを指しているのに対して、武家の芸たる「武道」は「弓馬」である。だが、「文武両道」という表現が使われたのは公家と武家の区別を強調するだけでなく、武士が「文武」を兼習すべきだという発想を表現しているはずである。つまり、「文武両道」という言葉があるように、武士たちも「武」だけでなく、彼らなりに「文」を求めるべきである。

中世の武士が求める「文武両道」の「文」は主として公家の芸、特に「詩歌管弦の芸」として理解されているようである(9)。ただし、中世の武家の治者にとって、「文」は最優先に学ぶべきものではなかったが、平時の統治に役に立つ儒書、軍書などに説かれた義理、道徳理念および「政道」を行うための知識として、それが求められていたようである(10)。他方、人によって「文」は「無益」だという見解もあった(11)。いずれにせよ、『平治物語』上「信頼信西不快の事」に出た「左文右武」という姿勢は戦国以前の日本武士が共有していると思われる。これは既述の中國儒生の文武觀と異なっているところの一つである。そして、『六波羅殿御家訓』『極樂寺殿御消息』『竹馬抄』『伊勢貞親教訓』など十三世紀から十五世紀初期までに書かれた中世の武家家訓を見れば、彼らがもっとも重視したのは、やはり仏神、天道に対する信仰、崇拝だったことが分かる。それは家訓の第一あるいは第二条に書かれている。彼らが考えていた「文武両道」はそれを前提にして理解すべきである。実際、これら家訓の本文を見

ると、「文」に含まれる「仁・義・礼・智・信」といった儒教道德の徳目ないし「道理」の体得、実践は、常に仏神を崇めて正直で慈悲の心を持つような教えと結びつけられて説かれている(12)。このように、武士たちが求めていた「文」の中身には儒學的なものがあるとしても、実は顕密仏教に關わる仏神、天道への信仰と絡まった諸教習合的な知である。

しかし、戦國、特にその後期になると、武士の治者らの「文武兩道」の「文」に対する認識にまた変化が起こった。というのも、戦國において神仏への依存を否定的に見る戦國大名が増えているので、神仏が信仰の対象としてよりも、兵學に説かれた謀略的な知に従って、民を支配するイデオロギー装置として利用するものが多くなったのである(13)。ともかく、戦國武士の治者が求めていた「文」は、主として戦勝のための「軍理」や、統率する部下たちに「仁義」「忠孝の心」を持たせる謀略的な知といったもののようである。すなわち「文」は武士の武力による支配を維持する諸教習合的な知ないし謀略的な知として求められ、「武」に従属している。畢竟、「文」は武士の本業ではない。これは日本と同時代の中國、朝鮮と比べれば、かなり異なるところである。

しかし、武家政権にも「文」にかかわる諸事務を処理する人材が必要であった。中世と戦國時代では、「文」の担い手は主として禅僧であったが、江戸時代になると儒者になる。禅僧と儒者はが武士が求める「文」の提供者、補助者とも言える。次は、「文」の担い手たる儒者が大量に増えた江戸時代では、武家政権の文武兩道觀とその以前の時代と比べれば何の連続性があるのか。次にこの問題を検討する。

3 江戸時代諸大名家の法度・家訓に現れた「文武兩道」觀

まず、徳川家康にも確認されたという最初の「武家諸法度」(元和元年;1615年)第一条は「文武弓馬之道專可相嗜事」である。その注には「左文右武古之法也」とある。この法度は中世・戦國以来の「弓馬」を重視する「文武兩道」觀、すなわち「武」優位の「文武兩道」觀を継承している。ところが、五代將軍綱吉のころ、天和三年(1683年)の「武家諸法度」の第一条は、一六三五年の「諸士法度」の主張を吸収して、「文武忠孝を励し、可正礼儀事」とのように改訂されていた。それ以後、この条文は、新井白石の時に一時的に変えられたときを除き、常に「武家諸法度」第一条としてあった(14)。

以上のごとく改訂された理由の一つは、継続的に平和が維持される状況において、「家格」の原理が主導する安定な身分社會を維持するために、戦勝のための兵學的知を求める方向を強調するよりも、むしろ「忠孝」「礼儀」といった家社會・平和的な兵營國家を営むための道德理念と規範が求められるようになった、と考えられる。当時の武士の治者もこのように受け止めたと思われる。例えば、天和以後に書かれた武家家訓を見れば、「弓馬武芸」「軍學」を重視する姿勢は変わらないが、それは実戦のために応用されるものよりも、武家に生

れた人の家業(「武業」として、武士のアイデンティティを維持するためのものとして、「何流宜と申義は決て無之候」(322頁〔頁数は『武家家訓・遺訓集成』による、以下同様))、「遊び」(341頁)として、「戦場の勝負をひそかに弁へ」(344頁)ために、「無案内に無之程に稽古可有候」(317頁)というように、軽い程度で勧められている。

さらに、天和以後に書かれた武家家訓では、「文」(「文學」「學問」)について、「尊經書、則其教皆家訓也」(277頁)、「文學は人の日用の修業、理を講じ身に行、聊不可他利候」(294頁)、「學問は右申通り、人たる処の道に而、…其修行の法は、心身の工夫とて心の邪正、身に行処の善悪、是等の吟味を致し……」(313頁)と説かれている。「文」(「學問」)は、兵學的な知よりも、日常生活の中で守るべき道德規範、身の行儀作法などを指すようになっていく。そして、「道」も単なる「芸」の意味として使われているのではなく、道德規範といった意味で使うようになっていく。

このように、戦國の家訓と徳川初期の法度・家訓と比べれば、天和三年の「武家諸法度」以後に書かれた武家家訓では、「武」に關わる技術、知識の重要性が減退したと言わなくても、人間一般の道德の知識を含める「文」に關わる技術、知識がより重視されることが看取できよう。こうした変化は、儒學思想の浸透に繋がるので、次節では、徳川政権での主要な「文」の担い手としての儒者の存在形態、および、「文」の書物形態としての漢籍の伝来と翻訳、出版について、検討したい。

二 十六世紀以後の東アジアにおける戦争、貿易、出版文化と日本における「文」の展開

ヨーロッパ発の大航海の時代に入る以前において、東アジアにはすでに、中國中心の朝貢貿易ネットワークが存在していた。十九世紀以前、こうした東アジアないし世界の規模で存在していた貿易ネットワークの存在は、「文」の書物形態としての漢籍の輸入にとって重要な意味をもっていた。さらに、この貿易ネットワークは、「銀」の獲得への欲望と絡み合みながら、戦争とも連動し、戦争はさらに物と人の流動を加速させている。文禄・慶長の役はその一つである。

1 文禄・慶長の役と漢籍の日本への輸入

豊臣秀吉(1536/7-1598)が発動した文禄・慶長の役(1592-1598)において、朝鮮儒者が日本に拉致され、また、印刷術および多くの漢籍が日本にもたらされた。これらの漢籍の多くは徳川家康(1542-1616)の所蔵に帰して、家康が所有した漢籍の一つの重要な供給源であった。家康の死後に残された蔵書約千餘部万餘冊は、江戸に五十一部、残りを五：五：三の比例で尾張・紀州・水戸にある御三家に分与された。その中で現在もっとも完全に保存されているのは、

尾張家の駿河御讓本の三百七十七部である。これらの書籍の中には、朝鮮本が一六一部あるとされ、尾張家に分与された書籍の半分以上を占めている(15)。確かに、指摘されたように、朝鮮の理學者や宋・元・明時代の理學者の多数の著作が朝鮮から舶載されてきたことは、徳川前期における「文」、とくに理學の拡散・隆盛にとって、一つのきっかけをなしていると考えられよう(16)。とはいえ、その影響を過大に評価するのは慎むべきであろう。というのも、漢籍の輸入ルートという点に限って見ても、当時は朝鮮経由で、朝鮮儒者の著作ないし朝鮮で翻刻された中國明代の著作が輸入されたほかに、日明密貿易のルートを通して、多くの非理學的な明版書籍も輸入されていたのである。

2 明代の出版文化の隆盛と日明貿易による明本の将来

明代の出版業が十六世紀後半以後隆盛期に入ったことを反映して、徳川政権の前夜とその初期にあたる十六世紀の後半から十七世紀の前半まで、多くの明代後期に出版された書籍が舶載されてきた。家康は当時の新舶載本を多く購入したと見られる(17)。駿河文庫伝来本の中には、既述の朝鮮本以外、明版書籍も少なくない。「尾州家駿河御讓本書目」によれば、尾張家の駿河分讓本には、現存して「明版」と明記された本が四十二部あり、また、処分されて「唐本」と記された書籍が三十三部あり、合計すると明代中國から輸入された漢籍が少なくとも七十五部含まれている。さらに、川瀬一馬の推定によれば、三十九部の水戸彰考館所蔵の駿河御讓本には、「明版」が二十四部本あり、朝鮮本がわずか五部しかない。そこで、尾州家駿河御讓本にある朝鮮本と明版漢籍とを比べれば、次の二点の差異が見られる。

(1) 尾州家駿河御讓本に限ってみれば、日本に将来された朝鮮本は文禄の役(1592年)以前のものに限られているといえる。それに対して、輸入された明版の書籍の多くは万暦以後のものである。万暦三十四年に出版された『列國志』(『春秋五霸七雄全像列國志伝』)を含めて万暦年間に出版されたものは現存する四十二部のなかで二十部、半分ほどを占めている。

(2) 朝鮮本には、既述のように朝鮮および明の理學者の著作と彼らの經學注釈書が含まれているほかに、主に明代前期以前のものである。それに対して、中國から輸入された明版漢籍には『荀子』『呂氏春秋』などの子書ないし『廿九子品彙釈評』子書の評點書、『空同集』といった明代文人の詩文集、『前漢書評林』といった歴史の評點書などがみられる。

実際、明代の出版史をみれば、成化(1465-1487)と弘治(1488-1505)に至って、書物の出版量が増えたが、それは主として官僚の官刻書物である。しかし、正徳(1506-1521)以後、漢代以前の諸子書などの書籍が出版され始め、諸子書は文章および歴史として読むべきだと主張されるようになった。嘉靖(1522-1566)以後、特に万暦(1573-1620)に至って、出版量が激増した。個人の文集、叢書、劇曲小説、及び四書五經のみならず、子書、史書、科挙試験

用のための評點書などが大量に出版されるようになった(18)。「尾州家駿河御讓本書目」に見られる明版漢籍は、明代末期の出版事情を反映していると思われる。これらの明版漢籍は林羅山らにも読まれて、徳川前期における儒者の教養の養成にとって、重要な意味を持っている。

右に論じて来たように、中國明代出版業の隆盛と内容の多元化は江戸儒學が多元的に展開できる前提になっていると言えよう。むろん、その外には、江戸社會自身の特質とその社會の知識人エリートたる儒者の役割等にも関わっている。

3、儒者と江戸出版文化、江戸儒學の發展

徳川儒者それぞれと徳川家あるいは大名家との関わり方は異なるが、彼らに共通的に、統治に有益な言説を提供して「文」に関わる諸事情の取り扱う役を務めていたことである。

また、三代將軍家光の時代から、羅山のような御儒者が出た一方、出版と講釈で生計を維持する町儒者も出始めた(19)。

ところが、學問市場の成長に従い、舶載本だけではもはや足りなかった。しかも、中國人と異なる言語を母語とする日本の儒學の初心者にとって、もっと読みやすい版本が必要なので、儒書に訓點を施してして分りやすいコードに変換することも必要である。だから、講釈のほかに、出版に専門的に携わる町儒者もいった。特に、寛永ごろから、徳川平和の到来に従い、「文」を求める読者層が増大したのみならず、「文」の書物形態の生産側たる出版業者も次第に増えた。いわゆる元禄期の京都書林十哲も寛永年間に出揃った(20)。そして、寛永末年より十年後の慶安ごろから、講釈だけでなく、漢籍に訓點をつけて評注を書くという出版関係の仕事も勤める儒者が活躍し始めた。彼らは大体、羅山より一、二世代以後の人で、その中の代表者は鶴飼石齋(1615-1664)、宇都宮遯庵(1633-1709)などが挙げられる。

さらに、寛文特に元禄ごろから、徳川の儒者らは、単に翻訳と解説をしただけではなく、大量に出版された儒書を消化していくうちに、儒書と日本史、神道関係の書籍などを思想資源として新たな思想を語ろうとし始めた。この意味で、太平の訪れや舶載漢籍の大量の輸入、出版業の隆盛といった諸原因によって、「文」の担い手としての儒者は、かつての禅僧らが置かれた状況と比べて、もっと豊富な知識が得られる立場にあり、より安定的な生活を送ることが可能になっていた。

このように、元禄に至って、徳川社會の學問市場は一段と成熟したといえる。こうした「文」の生産・解釈・教育の権力を握っていた儒者は、直接に政治を主導することはできなかつたものの、將軍家あるいは大名家に出仕して、その顧問として實際の政治運営に関わることがあり得たし、武士の教育に携わることもでき、あるいは、町儒者のままに大名家に出入りするなど教育と研究を両

立させながら生活することも可能であった。このように、「武國」においては、「文」は従屬的な位置しか持っていなかったものの、「文」が次第に多くの人々に學ばれるようになる。しかも、「文」には「武國」の統治に役に立つものがあるのみならず、「武國」に抵抗する思想資源もさまざまな形で含まれている。これから検討する伊藤仁齋は「文」における「武國」に抵抗する思想資源を探り、「武國」に抵抗した最も重要な日本思想家の一人と言える。

三 伊藤仁齋の「文」とその「武國」に抵抗する思想

伊藤仁齋は寛文九年に書かれた「送山口勝隆序」（古學先生詩文集、卷之一）で次のように述べている。

國家治まらんとするや、必ず文を右にして武を左にす。そのままに乱れんとするや、必ず武を貴んで文を賤しゅうす。……武を尚ぶと文を尚ぶことは治乱の驗を異にす。豈千万世國家の明效にあらずや。

つまり、仁齋は「文」を尊ぶことと「武」を尊ぶことをそれぞれ「治」（平和）と「乱」（戦争）と結びついて捉え、それを一つの歴史的な法則、氣運のようなものと捉えている。この発言を通して、仁齋が当時の武士が持っていた考えを抵抗、是正しようとしている。それは「尚武」を日本の國柄として、「尚武の國」としての日本では「文」を學ぶ必要がないという通念である。このような考えに対して、仁齋が治乱循環という歴史的な觀點から反駁している。実際、仁齋は、戦國時代が終息してようやく平和的になった徳川前期頃の日本で「文」が復興する兆しを見た。それは山口勝隆のような武士が「文」に対して興味を持ち「文」は「武」の習いにも有益だということを理解するようになってきていることである。が、この文章は理學思想の影響が残された時期に書いたものである。だから、次には当時の理學を學ぶ儒者たちの「文武兩道」觀と理學との關聯を検討してみよう。

1 江戸前期儒者の「文武兩道」觀と理學

「文以載道」という中國の理學者の慣用句があるように、通常、理學者は「道」と「文」の關係で「文」を理解している。この場合、「文」が道德を載せる文芸、文辞だという意味で捉えられ、「本末」「体用」の論理で理解されている。理學的な思惟が徳川武家政権の文武兩道觀にもたらした変化の一つは主として形而下次元の技術、知識としての「文武」の対立を超えて、形而上次元における道德、精神としての「文武」が融合する思惟様式を提供していると言える。そこで、大雑把に言えば、「道」と「文」との關係に対する江戸前期儒者の捉え方は次のように二つのタイプがあると見られるのではないかと、思っている。

一つは「道を重んじて文を軽んじる」という立場である。例えば、山崎闇齋は、林羅山を念頭に置きながら、「綱常之道」よりも「道」を載せる「文」に力を入れて「芸」(21)としての「詞章」の學を営む「世の所謂儒者」を批判している(22)。

さらに、彼は「文武なる者は、仁義の具なり」(23)と述べている。体用・本末の論理で、「文」と「武」をともに、「体」としての「道」(「仁義」)のための「用」と理解して意味づけようとしていた。しかも、彼は、「用」としての「芸」(文と武)よりも「体」としての「仁義」(道)が根源的なものだと考えていた。そして、闇齋は「体」「本」としての「道」よりも「用」「末」としての「文」(芸)を重んじる傾向に対して批判を加えている。

このように、闇齋は皆、道徳論、精神論の立場から、「文武」を学ぶことを意味づける。彼は「文武」の技芸を学ぶ必要性を否定しながら、積極的に肯定することもしない。闇齋は「道」の妙契を主張しながら、理學の道徳規範と礼法に依拠して、男色、殉死、異姓養子、葬祭習慣などの特殊の武家風俗を批判し、それらを変えようとしたのである((24)。だが、闇齋がその「武國」の風俗を批判しても、徳川政権の〈力による平和〉を詩で謳歌(25)、日本の「武」における優越性を認めて「敬」を核心意味とする「文」で武士を鍛えて「神器」を守る体制をつくろうとした(26)ほかに、道徳による制限を加えてから、神代に起こった武力行使の事件をも認めている(27)。周知のように、こうした思想は後に、近代天皇制國家のイデオロギーを構築する思想資源になっている。

このほかに、「古學派」と分類された山鹿素行はも闇齋と藤樹と同じく「文」を重んじる俗儒を批判したが、「武」を重んじる武士風俗をそのまま肯定している。しかも、「聖學」を展開して經書から「武國」の統治のあり方を合理化する根拠を得ようとした(28)。彼は「文武互に根ぞす……文に仁義・権謀あり、武にも仁義・権謀あり、仁義・権謀は文武の用たり……治平する時は文道を正して礼を制す。礼を制する時は軍礼兵制是れを以て要とすること、伏羲・神農・堯・舜・禹・湯・文武皆然り」(29)と述べている。素行の考えでは、武家にとって有用な「文」は「仁義」に関する聖人の教えだけでもなく、「権謀」をも含めている。しかも、「文」で治めるべき治世でも、「武」に關わる軍礼兵制こそ重要だと彼は言っている。このように、素行は「権謀」までも「文」の内容と理解して、治世においても「武」の優位性を強調している。なお、彼は水土論と皇統の継続性の視點から日本の優越性を主張して、「尊朝儀」ということが源頼朝以後の武家の習慣として従うべきだと考えている(30)。このように、彼の「武」優位の思想も結局、尊皇論の方向へ展開していく。

いずれにせよ、闇齋と素行も徳川政権の〈力による平和〉を肯定的に見て、尊皇の方向にその変革を期待している。それはついに近代天皇制國家に実現されたと言えよう。

それに対して、次に論ずる「文と道を並びに重んじる」論を取る立場の儒者もある。例えば、將軍家に勤めている林羅山は「道也者文之本也、文也者道之末也」(31)と述べながらも、「文」の意味を決して軽視していない。それは驚くにあたらない。「武國」たる徳川政治体制における儒者の存在形態に即して言えば、御儒者に勤めた彼が求められたのは、まさに歴史知識、漢詩文の能力

であったからである。確かに、今日の世界の価値観から見れば、漢詩文能力は実務能力とはいえないかもしれないが、漢文が普遍的な意思疎通の手段としてあった世界では、それは今日の英語が果たした役割のように、実用な能力であった。特に武家体制内部で武士政権に務める御儒者にとって、技術としての「文」は重要である。また、詳論する余裕がない、貝原益軒(1630-1714)も、「仁義は道の本にて体なり。文武は仁義を行ふ用なり」(『武訓』)と言い、また理學の載道主義の文學觀に与しながら、技術としての「文」を重視する江戸儒者の一人である(32)。そして、彼は「巧言麗辞」で飾る「文人の文」と区別して、「明理記事」ための「儒者の文」を理想だとしている(33)。そうした「文」に対する見方と志向は伊藤仁齋も共有している。

2 仁齋の思想形成と「文」

仁齋はその思想形成の初期において、同時代の理學を學ぶ儒者が「理」ばかりを重視して、語録を読んだり講釈したりするが、知識を得る媒介ないし表現道具としての漢文の「文法」ないし作文を重要視しないことを批判している(『古學先生詩文集』「文式序」)。彼が重視する漢文は「儒者の文」と呼ばれる「孟・荀・董・劉・韓・李・歐・曾之類」である(同上)。なお、彼は、その後期の著作たる『童子問』で、「作文」についても、右の唐宋古文家と唐宋古文家を尊重する方正學(1357-1402)と王遵巖(1509-1559)、帰震川(1506-1571)などの明代唐宋派文人の文章を挙げて特に推奨している(34)。このように、仁齋もまた、貝原益軒らと同じく、主として唐宋古文ないしその載道主義的な価値観で書かれた模範的な漢文の読み書きを學んでいた。しかも、仁齋は漢文としての「文」を正確に習得させるために、主として唐宋古文を集めた『文式』などの本を書いた。甚だしくも中國科擧の制義まで模倣して、彼の學生に科擧の問題を答えさせて、その作文を皆に批評、論議されたりをした(35)。

そこで、仁齋はなぜそこまで漢文を正確的に読解、作成することに執着しているのか。その理由はやはり「聖人の道」「聖人の學」を正確に読解しようすることに繋がると思われる。そもそも、仁齋はその思想形成の初期では、すでに聖人が「記誦詞章」を重んじるのに対して、後世の「語録、精義」等の「道」の意味を穿鑿する學問を「訓詁の雄」だけだと決め付けた(『古學先生詩文集』「読宋史道學伝」)。そこで、仁齋が經義の訓詁よりも、文章の文法に即して古代中國聖人の著作を読解しようとする學問の姿勢が見られる。だから、仁齋が經書を読解するにあたり、「聖人の意思語脈」が読解できれば、「孔孟の意味血脈」を知ることができるようになるし、『論語』『孟子』の「字義」を理解することができる、主張している(『語孟字義』、序)。「聖人の意思語脈」は漢字の虚実といった字法と句法など文章論的なことを言っていると思われる。また、「血脈・意味」という方法論について、仁齋は「語孟二書を読む、その法おのずから同からず。孟子を読む者、当にまず血脈を知るべし。しこうして意味

おのずからその中に在り。論語を読む者、当にその意味を知るべし。しこうして血脈おのずからのその中に在り」と述べている(『古學先生詩文集』「同志會筆記」)。さらに、「血脈」について、彼は「聖賢道統の旨」で、孟子がいう「仁義の説」のごときものだと説明している。それに対して、「意味」は「聖賢書中の意味」で、「血脈」からきたものだとも説いている(同上)。仁齋はこのような方法で、「理」による整合的な四書中心の經書解釈を退け、『孟子』の「仁義」(ひいては「王道」、後述)を「血脈」として儒學古典解釈を展開して、古學という思想体系を立ち上げたのである。

3 仁齋の古學とその「武國」に抵抗する思想

右のように形成した仁齋の古學の核心はいうまでもなくその道論である。仁齋がいう道は「天地生生化の妙」のイメージも持ち、「流行」している天道と関わりながら、人間の日常生活に普遍的に行うべき「平正」な道德規範を指している(36)。そして、こうした「道」について、彼は「権」との対比で次のように述べる。

権とは、一人の能くするところにして、天下の公共にあらず。道とは天下の公共にして、一人の私情にあらず。……宋儒、権は聖人にあらざれば行ふことあたわざるの論有り。その他孟子の説を非議する者は、みな道は天下公共の物たることを知らずして、漫りに臆説をなすのみ(『語孟字義』権)。

仁齋にとって「道」は「天下公共の物」である。他の箇所でも仁齋が「道は天下の公共にして、人心の同じく然るところ」(『孟子古義』「齊宣王問曰章」)と述べている。このように、仁齋の道論は理學のそれと異なり、「理」という形而上的な概念に支えられていないが、天下の人々の「人心」(人情)に即して、相互を媒介する具体的人間関係のあり方として自ずから存在するものである(37)。彼の言う「公共」とは、天下の人情の共感する状態・場として捉えられるだろう。こうした意味での「公共」には一種の領域性のイメージがあるが、そこには人情の繋がりによる水平位相のニュアンスが強いと思われる。

こうした水平位相の道論は彼の「権」に対する解釈にも強く出ている。右の引用文によれば、仁齋の理解では、「権」は人人が自分のことについて状況を計って「道」に合うことをする。このように、彼は権を特定の人をもつ〈権力〉としてではなく(38)、皆が持つ〈権利〉として捉えている。仁齋は個人の「権」を尊重しながら、朱子學のように個人の内面に入って悟りを求めることはしないで、その代わりに外面の人情の繋がる人倫世界に向かって、その世界の開放性と平等的に参加できる〈権利〉を唱えている。一方、こうした水平的に広がる「天下公共」の「道」のイメージもたての方向に展開している。それを儒教の人間道德の語彙に言い換えれば、君臣、父母などの関係に関わる「孝悌忠信」などになる。そして、「孝悌忠信」といった「性」「心」を実践すれば、「徳」と

しての「仁義礼智」(特に「仁義」)の実現になる(39)。「仁義」が天下の規模で実践されれば「王道」が実現することになる(『孟子古義』綱領3)。

実際、仁齋がそれほど孟子にコミットしたのはやはりその王道論にあるのではないか(40)。仁齋によれば、「王道」は儒者の「専門之業」である。さらに、彼は「學問之王道為本。……蓋孔子之學、皆堯舜文武之道。孟子之說、皆孔子之學、皆堯舜文武治天下之道。外此而豈有所謂學問者邪」と述べ、「王道」を「余事」として専ら「心法」に務める儒學の異端化を批判している。こうした仁齋の異端批判は個人の生に關わる倫理學の觀點から解釈することができるが、「王道」を実現させようとする政治的な動機もあると思われる。

仁齋によれば、「王道」の実現状態は以下のようである。

上朝廷より海隅の遠きに及び、歡欣愉悅、合して一体と為り、百官上に都兪吁咨し、黎民下に相愛し愛安んじ、融合溢如として自から王扱の中に涵濡せざるはなし(『論語古義』子路12)。

これは仁齋が求める理想的な政治状態である。すなわち、上にある人が和睦しながら、下の民に対してもその立場に立ち、その好悪に従って統治し、下の民もお互いに親しむ和氣藹々な雰囲気漂う世界の世界のようである。仁齋はそのような世界について、現実の「正月」のそれに似ているとも言っている(『童子問』中26)。この王道論は道德政治に務む特定の王者の出現を期待する理學の王道論と異なり、『孟子』思想の展開として、治者と民との共感の循環に訴えて、人材は民から起用されるし、治者が「民」を「子」のように「養う」ような政治のあり方であり、「生を好む」政治のあり方である(41)。しかも、彼は武力を行使しないことと「王道」の実現と結びついて捉えている(『論語古義』衛靈公1)。このような「王道」の觀點から、彼は直接に徳川政權を批判しないが、不仁の豊臣武家政權の短さ等を論じ、「強兵」に務むと「生を好み、死を悪む」「天の道」に反逆したから、「國脈」が縮むと、言っている(『孟子古義』離婁上14)。

いうまでもなく、こうした「王道」を実現させる前提として、「文」が「武」より重視されるべきである。だから、彼は「治道の要」について、「文その武に勝つときは、則ち國祚修かり。武その文に勝つときは、則ち國脈ちぢまる」と答えている(『童子問』中31)。だが、彼がほしが「文」はもはや理學の道德論に支えられているものではなく、皆が共感、参与できる「公共」の「道」に支えられているものである。この點は「武國」の風俗を批判しながらも徳川政權の〈力による平和〉を肯定的に見て道德による武力行使を容認した闇齋らと異なっている。仁齋の思想は平和の到来に従い、武威とたての身分構造などによる「武國」の統治のあり方に抵抗して、〈力による平和〉を反戰的な〈王道による平和〉に導き、ようやく到来した平和を持続させようとするための精神革命を求める議論と捉えられよう。

つまり、仁齋の考えでは、徳川政權が政權を長く存続させたいなら、「文」

優位の制度を作るのみならず、「民心」を得て、民の「権」までを尊重する精神の持ち主になるべきである。しかし、仁齋が望む精神革命がついに起こらなかった。おそらく、仁齋は最初から、このような「武國」における精神革命の可能性に対しては、絶望的だと見ているはずであるが、それを儒者としての使命と自ら実践しているのであろう(42)。その実践は一種のぬるい抵抗と言えるかもしれない。この點に關して、仁齋は一生懸命に他人を説得しようとした孟子の思想の信奉者でありながら、修正者とも言える。

四 仁齋の「王道」と二十一世紀アジアの「公共的良識」の構築

徳川初期の儒教知識人は「文」に対する理解は必ずしも一致していないが、広い意味で言えば、理學にせよ、古義學にせよ、同じく「文」を學んで「道」を求める思想といえる。これらの思想が「武國」風俗を変える思想資源になっていた。既述のように、儒學の規範と「武國」風俗との差異は常に儒者の議論の焦點の一つであった。しかも、事実として、「文」は次第に徳川武家政権に重視されるようになった。だが、「文」は、始終戦國から継承してきた「武國」の統治のあり方を補助する手段にすぎず、せいぜいその制度の修正と維持に役にたっただけで「武國」の民の精神構造の変革に導くまでの力はついになかった。しかし、仁齋の思想にはそういう可能性が潜んでいると思われる。

むしろ、「公共」の「道」と民の「権」を尊ぶ仁齋の政治思想はやはり儒教的なもので、一治一乱のパターンから逃れられない。彼が暴力政権を覆す革命を認めても、積極的に人民を政治の主体にする政治体制を構築しようとしなかった。とはいえ、ここで仁齋の思想の限界を言ってもそれほど意味がない。重要なのはわれわれが仁齋の思想から何かを汲み取って展開できるということであろう。そこで、仁齋の「王道」はユートピア的で、天皇制に回収される危険性さえあるが、そういう危険性を意識しつつ、「王道」の理想によって武國の〈力による平和〉に抵抗する仁齋の學問、思想は二十一世紀のアジアの「公共的良識」を構築する思想資源になると思う。

思うに、明治維新以来、脱亜入欧という思考様式、行動様式は近代日本の歴史を支配する觀念形態になっている。近代日本の脱亜入欧の無限上昇志向は結局、武力という近代文明の手段で大東亞戦争を引き起こした。その戦争の正当性を支えるイデオロギーの一つはまさに「王道」であったが、そうした侵略のための「王道」言説を退けて、抵抗のための「王道」を再認識するために、仁齋の思想が一つの契機になっている。

過去の一世紀では、「王道」という概念は確かに、偽瞞に満ちた概念として知識人に忌避されていた。が、そもそも、「王道」は統合(侵略)と離反(抵抗)両方の理念に使える政治概念である。二十世紀のアジアでは、孫文はなお「王道」がもつ両方の意味を汲んで「仁義道德」に基づく「大アジア主義」を唱えた。が、孫文が言う「王道」はやはり中國中心的で道學くさいがしている。そうであ

るから、日本人に対する彼の呼びかけは失敗して、逆手に取られて利用されたのではないか。それに対して、仁齋がいう「王道」はポスト道學の政治思想として、民を養う責任倫理を説きながら、為政者の個人道徳性を問題にしないし、理に訴えて「武國」の現状を合理化することもしない。反対に、仁齋の「王道」をめぐって展開された思想は死を礼賛する「武國」の精神を改造して「生を好む」平和思想である。この意味で、それは個々の生の主体を無視して國家の意思で平和的未来を建設することを言い訳にしながら戦争を遂行した偽善的な思想ではなく、逆に、まさに反独裁、反暴力の思想である。それゆえに、東アジア諸國にとって、仁齋の「王道」を再認識することはあの戦争によって残されたしこりを取り除き、前向きに二十一世紀アジアの市民の「公共的良識」(文字通り、公開的に共有できる良心的な知識)を構築するための出発点になると思われる。

確かに、「王道」という言葉はもはや二十一世紀の世界に相応しくないとと言えるかもしれない。が、われわれにとって、重要なのは仁齋がその言葉に付与した反偽善、反暴力の意味である。思うに、東アジアの市民たちが仁齋の「王道」に含まれる反偽善、反暴力の意味、精神を汲み取って実践していければ、二十一世紀の東アジアは平和の世紀になるはずである。だが、現実の東アジア諸國の關係はこの理想と逆な方向に展開しているようである。そうであるからこそ、仁齋の思想遺産に基づいて東亜アジア市民が共有できる「公共的良識」を構築することは一層必要になると言えよう。それは仁齋思想が今日の世界にもつ意義の一つだと信じる。

最後に、詳論する余裕がないが、湯浅誠の「反貧困」はこうした仁齋思想の延長線に位置づけられるかもしれない。私にとって、こうした反偽善、反暴力、反貧困の思想こそ、求められるべき「公共的良識」である。それは「武國」で創出されたもっとも貴重な「文」の一形態とも言えよう。

注釈：

- (1)趙園『制度・言論・心態：明清之際士大夫研究続編』(北京大學、2006年)、第二章。
- (2)同上。
- (3)前田勉「近世日本の「武國」觀念」(『日本思想史——その普遍と特殊』ペリかん社、1997年)。
- (4)貝原益軒『武訓』(『益軒全集 卷之三』益軒全集刊行部、1910年)を参照。
- (5)雨森芳洲『芳洲文集』(『雨森芳洲全書：關西大學東西學術研究所資料集刊11』關西大學出版部、1980年)、卷之一を参照。
- (6)伊藤仁齋「送山口勝隆序」(『古學先生詩文集』ペリかん社、1985年)、18頁。
- (7)『徂徠先生答問書』を参照。

- (8)黒田俊雄『日本中世の國家と宗教』(岩波書店、1975年)、第三部を参照。
- (9)『義貞記』を参照。
- (10)『平治物語』上「信賴信西不快の事」と『今川了俊制詞』などを参照。
- (11)『前左大臣尊氏卿遺書事』十三条を参照。
- (12)笈泰彦『中世武家家訓の研究』(風間書房、1967年)、122頁を参照。
- (13)『加藤清正掟書』第七条などを参照。
- (14)黒住真『近世日本社會と儒教』(ぺりかん社、2003年)、102～104頁を参照。
- (15)川瀬一馬「駿河御讓本の研究」(『書誌學之研究』大日本雄弁會講談社、1943～1980年)。
- (16)阿部吉雄『日本朱子學と朝鮮』(東京大學出版會、1965年)、13～19頁を参照。
- (17)川瀬一馬、前掲論文、585頁を参照。
- (18)明代の出版事情については、井上進『中國出版文化史：書物世界と知の風景』(名古屋大學出版會、2002年)、十一章～十四章と、大木康『明末江南の出版文化』(研文出版社、2004年)、第一、第二章を参照。
- (19)町儒者が増えた理由については、渡邊浩『近世日本社會と宋學』、29頁、James McMullen「公家・武家・儒者」(『貝原益軒：天地和樂の文明學』平凡社、1995)などを参照。
- (20)今田洋三『江戸の本屋さん：近世文化史の側面』(日本放送出版協會、1977年)、27頁。
を参照。
- (21)「文者所以載道也……文辞芸也、道德實也」(『文會筆録』「通書 文辞第二十八」)。
- (22)『關異』跋文『山崎闇齋全集 第二卷』ぺりかん社、1978年、451頁を参照。
- (23)「書加藤家蔵論孟」『山崎闇齋全集 第二卷』、279頁を参照。
- (24)闇齋の武士批判については、朴鴻圭『山崎闇齋の政治理念』(東京大學出版會、2002年)、第一章第三節と、田尻祐次郎『山崎闇齋の世界』(ぺりかん社、2006年)、第一部第二章。
- (25)田尻祐次郎、前掲書、第一部第二章を参照。
- (26)同上、第二部第三章。
- (27)朴鴻圭、前掲書、第四章第二節を参照。
- (28)素行のいう「聖學」については、『配所殘筆』595頁と、『聖教要録』「聖學」と、『謫居童問』「聖學」などを参照。
- (29)『謫居童問』「兵道と權謀」、260、261頁。
- (30)『謫居童問』「文治武治を論ず」、324頁。
- (31)『林羅山文集』(ぺりかん社、1979年)卷第六十六「隨筆二」、817頁を

参照。

(32)「勸作文論」(『貝原益軒全集 卷之二』益軒會、1910年)、248頁。

(33)同上。

(34)『童子問 日本文學大系 97 近世思想家文集』岩波書店、1966年、254頁。

(35)「私試制義會式」『古學先生詩文集』、121頁。ちなみに、日本内部の學問市場の成熟に従い、元禄十四年、林義端によって『文林良才』という、より日本の漢文學者にふさわしい漢文學習書が出版された。それには、伊藤東涯の「訳文法式」が付されている。それはまさに仁齋が発案した「訓読」に頼る「訳文・復文」という漢文の作文法を解説したものである。

(36)『語孟字義』、「天道」、「道」、「理」を参照。

(37)仁齋の道論については、渡辺浩「伊藤仁齋・東涯——宋學批判と「古義學」(『近世日本社會と宋學』東京大學出版會、1985年)などを参照。

(38)『孟子集注』「卷七 離婁章句上」には「權非體道者不能用也」とある。

(39)参照『論語古義』學而篇的解釈。

(40)仁齋「読孟子不識王道所謂雖多亦奚以為」(『童子問』、中14)と述べている。

(41)『孟子古義』「公孫丑上4」と『童子問』中28、29等を参照。

(42)仁齋は「經濟之學儒者之先務也、世雖不我用而我不可以不為之用焉」(『古學先生詩文集』「8私擬策問」)と述べている。

無衍生研發成果推廣資料

98 年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：藍弘岳		計畫編號：98-2410-H-009-063-					
計畫名稱：「武國」之知與「帝國」之政：「武士道」與漢學、近代日本政治思想							
成果項目		量化			單位	備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）	
		實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數（含實際已達成數）	本計畫實際貢獻百分比			
國內	論文著作	期刊論文	1	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	2	0	100%		
		專書	0	0	100%		
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力（本國籍）	碩士生	2	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		
國外	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	1	0	100%		
		專書	1	0	100%		章/本
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力（外國籍）	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		

<p>其他成果 (無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)</p>	無。
--	----

	成果項目	量化	名稱或內容性質簡述
科 教 處 計 畫 加 填 項 目	測驗工具(含質性與量性)	0	
	課程/模組	0	
	電腦及網路系統或工具	0	
	教材	0	
	舉辦之活動/競賽	0	
	研討會/工作坊	0	
	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與(閱聽)人數	0	

國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

本人原初寫的是三年期計畫，但僅通過為一年期計畫。儘管如此，在計畫期間發表的三篇論文內容都與原計畫相關。三篇分別是，A〈近現代東亞思想史與「武士道」—#8213；「武士道」在日本、中國、台灣的發明與越境—#8213；〉B〈「武國」に抵抗する江戸思想—#8213；伊藤仁齋の「文」と「王道」言説をめぐって—#8213；〉C〈「武國」的儒學—#65378；文「在江戸前期的形象變化與其出版、研究—#8213；〉。其中 A 論文是原本打算三年內完成之重要議題論述。第二、三篇則是第一年打算做的題目。故本計畫可謂達成預計目標。又，其中刊登 A 論文的期刊更是 TSSCI（《台灣社會研究季刊》），B 論文是刊登於日本有名的學術出版社東京大學出版會專書中。C 則投稿中。可知本研究成果深受肯定。其中，筆者在 A 論文中討論的「武士道」從日本越境到中國、台灣的問題及近代日本之教養主義與台灣日治時代思想史的關聯問題；B 論文探討伊藤仁齋等儒者對「武國」政治的抵抗；C 論文提出從「武國」與「文」之視角來論述江戸儒學的方法與觀點等。以上的研究成果皆具重要學術創新意義，受到論文評論人等的高度肯定外，亦皆有發展之可能性。尤其就台灣思想史這一待開發的領域而言，A 論文將具重要的意義與可能性。