

【研究論著】 General Article

在中國發現武士道
——梁啟超的嘗試[§]
Discovering Bushidō in China:
Endeavours of Liang Qichao

陳繼東
CHEN Jidong^{*}

關鍵詞：中國魂、尚武、武士道、明治式武士道、殺生成仁

Keywords: Soul of China, Worship of Warrior, Wushidao, Meiji Bushidō, Shashenchengren

§ 本文為二〇〇九年三月，由臺灣大學人文社會高等研究院主辦的「東亞視野中的武士道國際學術研討會」提出之論文。本文得到了兩位匿名審稿人的寶貴意見，不僅依之作了修改，而且內容提要也依據了審稿人的確當概述。香港城市大學的王小林教授也曾不吝賜教，在此一併申謝。

* 日本武藏野大學人間關係學部副教授。
Associate Professor of Human Studies, Musashino University, Japan.

摘要

「武士道」是日本創制的概念和傳統，然而，梁啟超則據之撰寫了《中國之武士道》（1904年10月），試圖在中國重新塑造一個與之匹敵的「武士道」精神和傳統。本文考察了梁啟超自一八九九年〈中國魂安在乎〉一文以還，歷經一九〇三年〈尚武論〉、一九〇四年〈子墨子學說〉，到《中國之武士道》一書，其「武士道」概念的接受與再造過程，指出其間受到了福澤諭吉、井上哲次郎等人的影響，特別是日俄戰爭期間，井上的學生有馬祐政所提出的「明治式武士道」是梁書形成的不可忽視的歷史背景。從中可看出，中、日兩國在近代藉由「武士道」一詞，各自展開其國族認同、民族再造與國家重構的積極企圖，以及環繞「武士道」一詞來展開有關文化、思想、政治的話語權之爭奪。此外，本文還探討了該書在近代中國的歷史影響。

Abstract

Although the term *Bushidō* (Wushidao in Chinese) is Japanese, the concept has its own history in China. In October 1904, The politician and philosopher Liang Qichao used *Wushidao* in Chinese (Oct. 1904) to advocate a renovating spirit in China. This article examines the range of receptions given to Liang's adoption and creation of wushidao from the publication of his *Zhongguohun Anzaihu* (中國魂安在乎) ("The soul of China! Where are you?", 1899), to that of *Shangwulun* (尚武論) ("On the cult of the warrior," 1903), and that of *Zimozi Xueshuo* (子墨子學說) ("The theory of Zi Mo Zi," 1904), and eventually to that of *Zhongguo Zhi Wushidao* (中國之武士道) ("Chinese Bushidō," Oct. 1904). The present paper also discusses the origins of Liang's arguments and traces them to the influence of Fukuzawa Yukichi, Inoue Tetsujirō and especially Arima Yūmasa, a student of Inoue, who came up with the phrase "Meiji Bushidō" during the 1904-5 Russo-Japanese War. This study demonstrates that both Chinese and Japanese intellectuals employed the term *Bushidō* (Wushidao) to reconstruct their sense of national identity and destiny. This study also examines the contemporary claims of Japan and China for the leading role in East Asia, based on their respective interpretations of *Bushidō*, which in turn related profoundly to state of their cultural inheritance, intellectual progress and political realities of the day.

武士道不僅是日語的原有詞彙，也表徵日本的古來精神，如同櫻花一般，被稱為日本土地上的固有花朵。¹這一詞彙是何時進入中國文獻的，雖不能確知，然而，用武士道這一外來詞彙，試圖敘述中國的一種歷史，一種精神，則無疑始於梁啟超。一九〇四年，梁啟超在其《中國之武士道》書中一面明確承認武士道是日本「通行之名詞」，一面指出尚武乃是「中國民族」之第一天性，為中國自古而有。為本書撰寫序言的梁的友人蔣智由和楊度也分別稱武士道雖為日本名詞，而實為中國之「家寶」或「吾民族固有之天性」。

梁啟超等人的武士道理解固然與其變革中國的主張有關，而正在爆發的日俄戰爭則是不容忽視的背景。梁書撰成之際，恰是戰爭的形勢已成定局的時期，日本上下沉浸在即將獲勝的狂熱之中，而用來讚美日本軍人勇武精神的正是武士道。《太陽》雜誌無疑是高揚這一精神的重要陣地，戰爭的進展、將士的英姿不僅用彩色照片這一在當時最為先進的媒體形式成篇累牘地進行連載報道，而其獲勝的精神的、道德的根據也被廣泛地議論。武士道便是其中重要的分析理據。和梁啟超等人的見解相對照，在日本不僅將武士道視為日本固有之精神和道德，而且其源遠流長，一直可追溯到「神國創立」的神武時代，是大和魂的象徵。知識界代表人物之一的井上哲次郎是重塑武士道的關鍵人物。該年十一月一日的《太陽》上連載了井上的〈時局雜感〉最後一篇，該文就遭俄艦襲擊的日本海軍將士集體自殺之事件，以之為武士道精神的體現而加以讚美，批評其他反對自殺的意見。一九〇五年，由井上哲次郎主編的《武士道叢書》也應運而生。這不僅是身為東京大學哲學教授的井上個人醞釀數年的計畫，也反應了日本知識界為探求勝利之精神源泉，塑造日本國民道德的新動向。

這一動向無疑也影響到了亡命於東瀛的清國志士。他們不僅為黃種人即將戰勝白種人而歡呼，而且也去深思其勝利的的原因，尋找如何才能扭轉本國的衰弱，抗擊列強分割之精神源泉。梁啟超在讀到井上的時局雜感後，於《新民叢報》同月稍後發表的〈子墨子學說〉一文中，就公開表示

1 新渡戶稻造：《武士道》，張俊彥（譯）（北京：商務印書館，1993年），頁13；以及林水福（譯）（臺北：聯經出版事業公司，2008年），頁11。

支持井上的看法。²在《中國之武士道》中，我們不難發現井上哲次郎等人武士道的議論，影響了他們對這個問題的思考。

毫無疑問，武士道是民族認同，國家再造的武器。不意在中、日之間，圍繞武士道的話語權悄然展開了一場爭奪之戰。就梁等人而言，外來概念的武士道，何以能轉化為中國之固有，而且其淵源要比原產之地的日本還要久遠，便是一個橫亙在眼前的理論課題。要跨越這個障礙，必須對武士道概念進行越境轉換，即既能有效地按照原有的概念從中國歷史中，發現其淵源和傳承，又要使這個歷史的起源和傳承突破原有觀念的束縛和限制，被塑造成一個獨立的傳統。

本文擬考察梁啟超《中國之武士道》形成的軌跡，探討井上哲次郎等人再造的武士道對其影響，並試圖找出兩者理解的異同，討論被視為日本特有的武士道在梁啟超認識中是如何轉化為中國所固有的問題。

壹、「其名雅馴」的武士道

梁啟超對於日本名詞有著遠超時人的敏銳感覺，許多日語詞彙進入中文（漢語）都與他有關。比較著名的一個例子就是當他反對日語用革命來對譯Revolution時，反而促進了革命在中文中的普及。³在《中國之武士道》中，他說出了採用武士道這一概念的理由：

2 末岡宏：〈梁啟超と日本の中國哲學研究〉，收入狹間直樹（編）《共同研究 梁啟超：西洋近代思想受容と明治日本》（東京：みすず書房，1999年），提供了梁啟超的武士道認識與井上哲次郎的關係的線索，可資參考。見頁179。

3 梁啟超於一九〇二年撰〈釋革〉（收入《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〕，〈文集之九〉，頁40-44）一文，欲以「變革」對譯Revolution，取代日譯的「革命」。陳建華：《「革命」的現代性——中國革命話語考論》（上海：上海古籍出版社，2000年），稱梁啟超是在近代中國普及「革命」一詞的「第一人」。見頁13。

武士道者，日本名詞。日人所自稱大和魂，即此物也。以其名雅馴，且含義甚淵浩，故用之。⁴

武士道等同於大和魂，無疑表明了武士道這一概念的特殊性。但是，作為無需翻譯的漢字詞彙，在梁啟超看來，武士道除了其含義深廣之外，符合漢語的「雅馴」這一十分主觀的感受是採用這一詞彙的又一理由。至於何為「雅馴」，梁啟超對此並沒有做出進一步的說明。不過，從他對日語語彙的引介應用，可以揣測其中意涵。前述「革命」一詞的容受，便是一個典型的例子。當他意識到Revolution，乃是指社會變革，並非是傳統意義上的以暴力而實現王朝更替之「易姓革命」時，便指出「日本人譯之曰革命，革命二字非確譯也」，而主張「吾欲字之曰變革」。後來，他對革命的內涵又做了廣義和狹義之分，⁵最終接受了「革命」這一譯詞。這裡雖未涉及「雅馴」的問題，但可以看出新的語彙或概念，能否被接受，首先要在中國的歷史語境中受到檢驗。再如來自日語的「人格」一詞，⁶梁啟超完全按照漢語的脈絡作了新的解說。在〈論立法權〉（1902）一文中，他提出了「國家者人格也」這一論述，其後對「人格」作了如下註釋，「有人之資格謂之人格」。⁷「人格」本為personality的對譯，而在梁啟超那裡則意味著具有成為人的基本素質和條件。顯然，新的語彙只有在其構詞與語意與漢語表述相適宜時，才能得以通行。據此，所謂「雅馴」，古典的依據以及合乎漢語的構詞與語意要求，或許是其必要的因素。武士與道皆為古典固有名詞，武士之道其義也與漢語十分相宜。

值得注意的是，「雅馴」似乎也是當時人審視新詞的共同標準。負責製定新式教育體制的張之洞在同年（1904）一月十三日提出的《學務綱要》中，為避免襲用外國無謂名詞，保存國文，端正士風，對引進日本各種名詞的做法發出了警告。他指出，日本名詞古雅確當者固多，然與中國

4 梁啟超：《中國之武士道·凡例》（本書最初由上海廣智書局出版，1904年11月），收入《飲冰室合集·專集之二十四》，頁1。

5 見梁啟超：〈釋革〉，頁40-41；梁啟超：〈中國歷史上革命之研究〉，收入《飲冰室合集·文集之十五》；以及陳建華：《「革命」的現代性——中國革命話語考論》，頁13。

6 陳力衛：《和製漢語の形成とその展開》（東京：汲古書院，2001年），頁276。

7 梁啟超：〈論立法權〉，收入《飲冰室合集·文集之九》，頁102。

不相宜者亦復不少，如團體、國魂、膨脹、舞臺、代表等字，皆「固欠雅馴」，以此要求拒絕採用。他還強調「夫敘事述理，中國自有通用名詞，何必拾人牙慧」。儘管存在這樣的文化保守主義的立場，日本名詞還是如洪水般地湧進中文。武士道正是在這樣的告誡聲中，以符合漢字雅馴之名，越出日本語境特有的藩籬，堂而皇之地進入了中文。所以，梁啟超認為就中國的精神教育而言，武士道不失為一個有效的補充。

吾故今搜集我祖宗經歷之事實，貽最名譽之模範於我子孫者，敘述始末，而加以評論，取日本輸入通行之名詞，名之曰中國之武士道，以補精神教育之一缺點爾。⁸

儘管如此，武士道畢竟是一個外來的詞彙，用之於中國，仍然有一種是否妥當的不安。為本書作序的楊度，對武士道是否適用於中國的疑問做出了明確的回答，肯定了梁啟超的做法，可以看作是對梁啟超「含義甚淵浩」這一語焉不詳之說法的補注。

新會梁氏撰《中國之武士道》一書既成，且自為之敘，以示楊度。楊度曰：「子之命是書為《中國之武士道》也，豈非欲別於日本之武士道乎？其欲別於日本之武士道也，豈非以武士道之名，雖日本所有而中國所無？然以云武士，則惟日本以為藩士之專稱，以云武士道，則實不僅為武士獨守之道，凡日本之人，蓋無不宗斯道者。此其道與西洋各國所謂人道Humanity者，本無以異。西人以此問題競爭戰鬥而死者，史不可勝述，惟其名不如武士道之名有輕死尚俠之意焉。中國古昔雖無此名而有其實，則假彼通用之名詞，以表揚吾民族固有之天性，固無不可也。」⁹

8 梁啟超：《中國之武士道·自序》，收入《飲冰室合集·專集之二十四》，頁23。

9 楊度：《中國武士道·楊序》，收入《飲冰室合集·專集之二十四》，頁5。

其中說到武士是日本藩士之專稱，武士道是日本人無不尊崇之道，說明了武士道這一概念所具有的日本特殊性和歷史性。同時，又說到其與西方的「人道」本無相異，然特有輕死尚俠之意，則表明了武士道所具有的普遍性含義。也正因析出了武士道的「輕死尚俠」這一普遍性質，楊度認為中國古昔雖無此名而確有其實，所以借用這個日本名詞，彰顯吾民族固有天性，沒有絲毫的障礙，充分肯定了梁啟超借用日本名詞敘述中國歷史的正當性。

所謂有其實，楊度認為武士道的內涵乃是儒教和佛教的融合，而這兩者都來自中國，因此，武士道也可說為中國固有。但是，楊度承認，儒教和佛教在教義上本是相反，儒教是重人生義務而罕言生前死後之現世主義；而生死則是佛教直接面對的問題，滅去無明以解決生死，是佛教的基本教義。在日本，「其義相反」的儒佛，卻成為「其用相足」的武士道內涵。

而日本學之，則反能得二者之長，而相輔相助，以了人生之義務。故其人於成仁取義之大節，類能了達生死，捐軀致命以赴之。¹⁰

擇術既異，收效自殊，此皆其武士道成立之元素，而日本所以致霸於東洋者也。¹¹

在這個意義上，日本的武士道是「實儒實佛」，「非儒非佛」。換言之，楊度一面主張武士道的內涵是來自中國的儒佛，一面又承認儒佛在日本得到了取長補短的創造性轉化。

依據上述認識，楊度卻勾畫出了中國武士道由興到衰的歷史。在戰國以前，學術繁榮，未定一尊，學道之士，有獻身社會的才智和氣概，雖殺

10 前揭文，頁6。

11 前揭文，頁7。這裡，楊度又指出日本在學術的選擇上不同於中國，如於孔、孟之後，獨宗陽明學，成為武士道的又一個重要因素。

身冒死而置之不顧，「故中國之武士道，於彼時甚為發達」。可是自漢代獨尊儒術之後，儒教變為表面上欺人之詞，「而其實則所行者非儒教而楊朱之教」。楊朱之教也是現世主義，但是一種偷生畏死、自暴自棄、放縱情慾之現世主義，與孔子的重人生義務的現世主義「大相反對」。楊度的結論是，千百年來，由於流行「陽奉孔子，陰師楊朱」的謬說，導致了中國武士道的衰弱和消失。同時，他還指出了另一個原因，即孔子的現世主義的實行，必須借助佛教，這在日本得到了實現，而為中國所缺。¹²

在楊度看來，日本的武士道不僅源於中國的固有思想，而且保存和實行了中國思想的原有的精神。他通過日本武士道，不僅發現了中國固有思想的原貌，也發現了中國的武士道。

貳、作為批判武器的武士道

一九〇四年十一月二十一日，梁啟超在自己主編的《新民叢報》上，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，且利天下的同時，對正在日本發生的一場爭論提出了自己的見解，並以「附言」的形式插入文中。其內容如下：

數月前，日本之運兵船常陸丸為俄船所襲擊，命之降，自將校以逮士卒，皆自湛，無一肯生降者，西人大駭之。蓋西人以自殺為志行薄弱之徵也。日本有浮田和民者，亦一著名之學者也。乃推演其說，謂軍士與敵相對，死於戰場，勇也；力盡而空自殺，不可謂勇。且言日本將養成此將校大不易，且留其身為他日用。此論一出，舉國唾罵之。而井上哲次郎所駁斥，最為有力。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

12 前揭文，頁7-9。

神，故諸將校之死，正為日本增武士之數，非為日本減武士之數云云。

以中國東北為戰場的日俄戰爭，無疑是所有在日中國人關注的事情，梁啟超也不例外。然而，梁啟超關心的在於這場戰爭原居於劣勢的小國日本，何以能漸次取得優勢，掌握勝局的奧秘。武士道便是他尋找到的一個答案。強調墨子的學說要點在於「輕生死，忍痛苦」，也是他對中國變革現實有感而發的總結，暗示了承擔中國變革的主體所應具備的品行，可以說並非純粹的學術研究的結論。井上哲次郎的「武士道之精神」無疑進一步刺激了他對精神問題的思考。

文中提到的浮田和民（1860-1946）是當時小有名氣的政治學者，任教於早稻田大學。在一九〇四年十月某個演講中，認為遭俄國軍艦襲擊的日艦金州丸、常陸丸的數百名將士，不該集體自殺，應該當俘虜，當作是留學俄國的一次機會，以備將來之用。這引起了一位叫佐藤正的陸軍少將的反駁。井上哲次郎也在同年十一月一日發行的《太陽》雜誌上連載的〈時局雜感〉一文中，以「浮田佐藤二氏之爭論」為題，嚴厲地駁斥了浮田的觀點。據井上的介紹，浮田講演有二個論點，一是非名譽戰死論，二是非舉國一致論。首先，對非名譽戰死論，井上從三點進行了駁斥。第一，義務和名譽的關係。浮田認為本務（義務）是為國家，乃職責之事，而名譽則是一己之私，為本務當戰死，而因名譽則不必一死，當可保生，待日後再盡本務。井上則認為本務和名譽是不可分的因果關係，為義務而死，其結果會得到名譽，就軍人而言，為名譽而戰死正是義務的履行。第二，浮田借用西方人的觀點，視自殺為膽小卑怯、野蠻之行為。井上則指出，生命或輕於鴻毛，或重於泰山，當死之時，則視生命輕如鴻毛，不當死之時，則視生命重於泰山。就金州丸、常陸丸將士的自殺行為而言，「一時失去了眾多的赳赳武夫」固然是悲慘的、令人惋惜的事情，但這一行為恰恰體現了重廉恥的精神，保全了軍人的體面，是為國捐軀的壯烈行為。

重廉恥的精神和如此強大的國民，其維持力也隨之而強大，是其他國家所不可征服的，這是我國（日本）經過了二千五百餘年，比較純潔的民族性得以維持至今的理由所在。

就我所見，如金州丸、常陸丸的場合，軍人完成壯烈的最後時刻，雖因失去了這些軍人而其痛難忍，但是，這些軍人的精神會刺激尚存者的精神，又會產生和這些軍人一樣的人，永遠循環不已。¹³

因此，這決非可以用卑怯、膽小和野蠻所能說明的。這種「軍人的精神」，井上哲次郎稱之為「武士道」。第三，針對浮田的「當了俘虜，權當一次留學俄國，可學成而歸，以自殺為恥」論點時，井上作了更為嚴厲的駁斥：

浮田氏如此聳恿當俘虜，講論絲毫不覺恥辱之事，這哪裡是武士道之精神。武士道的形體，固然隨著時勢和境遇而不得不改變，可是，像這樣如此聳恿當俘虜，則會破壞武士道之精神，令膽小武者（士兵）逐漸湧現。¹⁴

井上認為浮田的言論是聳恿當俘虜，毫無恥辱感的論調，不僅完全違背了武士道精神，還會危害武士道精神，導致膽小怕死的軍人的湧現。他還指出即使在西方，日本人的「破腹」行為也得到了稱讚。因此今後武士道的精神問題將是「國民教育之重大宗旨」。其次，浮田主張對於日俄戰爭，不必舉國意見一致，應當允許不同的看法，以增加和談的餘地。井上認為浮田這樣的言論有害於舉國一致性，例如日清戰爭大勝的原因，正在於舉國一致，國民有統一的態度。最後，他向浮田質問作為一名學者，其學問的目的何在的問題。

13 井上哲次郎：〈時局雜感〉，《太陽》雜誌，第10卷第14號（1904年11月1日），頁75。

14 前揭文，頁75-76。

吾人素知浮田氏之篤學，然而像這次關於國家重大問題，不辨是非，輕率地發表見解，誤導眾多世人，對其自身毫無可取之處。平生學問，何所而為，乃浮田輩當深為自覺反省之處。¹⁵

這段看似語重心長的話，實際上表明了井上哲次郎自身所持的立場，即自覺地把維護國民國家的同一性和純粹性視為學問的目的。就是說學問的出發點是現存的國家，而武士道則成為井上批判所有乖離這個目標的言說的有力武器。

這篇文章得到了梁啟超的關注。尤其是有關義務與名譽、舉國一致性、武士道精神的論述，引起了梁啟超的共鳴。梁啟超所說的「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，非為日本減武士之數」，其實並非井上的原話，而是梁啟超自身的概括。這時梁啟超正在同時撰寫〈子墨子學說〉和《中國之武士道》，正好涉及到了這些問題，井上哲次郎的論說無疑是可以參照引用的最好資料。在上述〈子墨子學說〉的附言中，梁啟超針對這場發生在日本的爭論，發表了自己的評論：

案《呂氏春秋·上德篇》所載徐弱之言，猶浮田氏也；孟勝之言猶井上氏也。孟勝曰死之所以行墨者之義而繼其業也。此一針見血之言也。不然孟勝子及其弟子之死陽城君，豈不洵無益哉。甲午之役丁汝昌以海軍降，謂海軍將校養成不易，中國將來必有復興海軍之一日，毋寧保全之為他日用，日本人亟稱之焉。不知所活者，將校之軀殼，而所死者海軍之精神也。無精神之軀殼活之奚補。夫汝昌之死，固自知罪不可逭，乃尋短見耳，非真有徇義務之心。若云有之也，則何以獨為君子，而使所屬將校，皆為小人耶。嗚呼，其未聞孟勝子之教而已，世有志士，其或遇可死之機會，而遲疑於死生之孰利於天下者，則三復孟勝之言可也。

15 前揭文，頁78。其後，浮田又作反論，井上再駁。其文均收在秋山梧庵（編）：《現代大家武士道叢論》（東京：博文館，1905年12月）。

《呂氏春秋·上德篇》中的這兩位墨家人物後來都作為重要的「中國武士」出現在《中國之武士道》。孟勝乃墨家領袖，為楚國陽城君守國，至死守承諾。而弟子徐弱則勸他說：「死而有益於陽城君，死之可也。無益也，而絕墨者於世，不可。」孟勝則答之曰：「不然。〔……〕死之，所以行墨者之義而繼其業者也。」就是說為然諾而死，正是實行墨家的大義，繼承其事業的行為。徐弱聞之曰：「若夫子之言，弱請先死以除路。」於是自殺於孟勝之前。梁啟超在其書中對二人都給予了較高的評價：

觀於孟勝、徐弱，重然諾，重義務，輕生死。嗚呼，聖人之徒哉！
聖人之徒哉！

然而，讓人頗感諷刺的是被比作徐弱的浮田並沒有因遭到了被比作孟勝的井上的徹底否定而有所悔改。這裡，值得注意的倒是梁啟超對甲午海戰的敗將丁汝昌自殺的非難。在梁啟超看來，和孟勝相對照，丁汝昌一人之自殺名為保全海軍的人才和將來，實為傷害了海軍的精神，讓海軍的將校皆成為失去精神的小人。所以，他斷定丁汝昌之殉死，不是為了義務，而是博得聲名，逃避責任的自尋短見。從名譽和義務的角度，論述歷史事件中的軍人自殺的是與非，這完全是井上哲次郎所敘述的「武士道之精神」的翻版，在這裡，武士道成了梁啟超重新審視中國歷史的批判武器。

參、「明治式武士道」與井上哲次郎、有馬祐政師徒

梁啟超所接受的「武士道之精神」實際上是明治時代的產物，對此，梁啟超毫無自覺。關於這一點，井上哲次郎的學生有馬祐政則以「明治式武士道」一語，道破了機關。

有馬祐政（1873-1931）後來也是日本思想界的一方健將。他曾在井上的指導下撰寫了武士道的論文，為此收集了許多資料，在導師的聳恿下，

兩人一同進行編纂，歷時一年半，終於在一九〇五年日俄戰爭勝利之際，刊出了《武士道叢書》。他在《太陽》雜誌十三號上（1904年10月1日發行），也發表了一篇〈何謂武士道〉（〈武士道に就きて〉）的文章，該文的一部分內容後來又以〈明治式武士道〉之名刊出，這兩篇文章與井上的諸篇論文一同收在了一九〇五年十二月出版的《現代大家武士道叢論》一書中。對本文而言，這兩篇文章的重要性不僅將武士道等同於大和魂（可能得到了梁啟超的注意），而且還提出了「明治時代之武士道形態」這一說法，建議以「明治時代」為標準，來重新敘述「武士道」的歷史和內涵。這無疑提示了「武士道」話語的歷史性和再造性。換言之，他和他的老師井上所敘述的武士道是以明治的「國民國家」為前提，出於「國民教育」的實行和「國民道德」的形成這一目的，而從歷史材料中重新塑造出來的形態，所以他後來自覺地稱之為「明治式武士道」。

首先，關於武士道與大和魂的關係，有馬在敘述了武士道的歷史之後，作了以下的論述：

古來尚有稱作大和魂的，這主要是指燦然之尊皇愛國之精神，凜然之仁義忠臣之氣魄。若對之（大和魂）作考察的話，遠在平城朝時代就被提倡，近在德川時代，主要由國學者所呼號。以我看來，（大和魂）畢竟是神代以來大和民族所稟受愛惜的純美之天性，即作為國民道德之中心，武士道之骨髓。雖然在封建時代，尤其江戶時代（大和魂與武士道）有不完全一致之處，但是，現今（兩者）正在融合稀釋，決非相別之物，而是相倚相待，正成為日本國民之自我。即以尊皇愛國為根本，包含了忠孝、勇武、剛直、果敢、質實、寬仁、清爽、沉著等所有美德，幾乎達到了無懈可擊之境，日本倫理之精髓於此渾然而成。¹⁶

16 有馬祐政：〈武士道に就きて〉，《太陽》雜誌，第10卷第13號（1904年10月1日），頁93-94。

這段話是這篇文章的結論。大和魂是武士道的骨髓，其根本內容就是尊皇愛國的精神，在明治時代，兩者已在這一點上趨於同一，化為一體。梁啟超「日人所自稱大和魂」的依據雖別有來源，但也可能多少與此有關。井上在下月號發表的（即梁所引用的）文章中，並沒有對武士道進行詳述，其原因之一可能是因為學生有馬的文章已經有了較為詳細的論述了。

其次，有馬在對武士道的歷史進行整理的基礎上，提出了「明治時代之武士道形態」的主張。這個主張的用意在於建立一個以「忠君愛國」為核心的，符合「明治時代」要求的新的「武士道形態」，並依此重新審視歷史，為武士道梳理出一個自古而來，連續承繼的武士道傳統。為此，他批判了以武士道是封建時代的遺物為借口，否定武士道的言論：

有人說，武士道不過是封建時代的遺物。的確如此，實際上武士道幾乎是與封建制同命運的。武家武士不僅局限於一個階層所特有的特殊的倫理思想，具有極為偏頗的弊害，而且其竭盡忠誠的對象，又囿於領主或仕君，在此之上的大主或國君毫不顧及，更有甚者不知有國家最為至上的、天下最為至尊的天皇，忘掉了皇室的存在，非禮之觀念，失禮之行為甚多。其結果，很容易產生全然沒有自己、沒有社會的觀念，有不少缺陷，讓人看上去不能不有以為是封建時代的遺物這樣的感想。然而，若靜思熟慮地思考的話，這種批評，過於拘泥於武士道之名，若探究其淵源，觀察其最近的發展，就會了解武士道原來就是我八大洲（日本）人種、扶桑民族所固有的道德思想。¹⁷

武士道否定論的核心無疑是把武士道看作是日本封建制這一特定的歷史階段出現的武士階層的特有的倫理思想，隨著武士階層的消失，這種倫理思想也失去了存在的依據，自然要退出歷史的舞臺。這對把武士道看作是日本自古而有，而且是當下軍事勝利的精神勝因的有馬來說，是不得不回應的問題。

17 前揭文，頁92。

有馬對武士道的歷史的敘述可概括如下：尊皇愛國自古就是武士道的內涵，這一固有的道德思想，在上古時代得到了忠實的實踐，是古代國民的普遍道德。而隨著武家階級產生之後，實行了武門政治，只崇敬其一門一族的宗家長者，以往的國民一般的普遍性道德變成了特殊的道德形態。儘管如此，其德性和風尚沒有絲毫變化，只是其忠誠的對象有失偏頗，其實行的範圍變得狹窄。所以封建時代的武士道儘管有應當捨棄的東西，但不可全然拋棄。那種因其有弊害而要全體忌避的看法，無異於要完全放棄日本倫理的精髓。進入了明治時代，就上而言，天皇親自統帥軍機，督勵兵事，就下而言，人民皆有兵役義務，士族、皇族、華族、平民皆同為武士或軍人，文武歸於一途，皇室與國家民族重新得到了統合。

在作了上述回應之後，有馬對自己的立場作了明確的說明：

如此看來，封建時代的武士道還其本源，則為普遍的國民道德。而且上古幾乎是無意識的，現在，明確地是有意識的，即具有了應命名為明治時代之武士道形態。〔……〕總之，武士道現在作為國民全體的倫理思想，正臻於頗為精妙之域，建樹偉大之功績。¹⁸

有馬試圖立於「明治時代」這一歷史的終點，將以往的歷史看作是朝此而來、為此而來的展開，並以這個歷史的終點作為新的起點來規範歷史，取捨歷史。他所說的「固有性」無非是「明治時代」這一「現實性」的產物。

有馬祐政的武士道史觀，並非是他獨創的理論，來源於他的老師井上哲次郎。將武士道塑造成一個日本特有的、與萬世一系的歷史共命運的道德形態，無疑是時代的要求。井上哲次郎敏銳地捕捉到了這一時代的課題。

18 前揭文，頁92-93。

在一九〇一年四月出版的《巽軒論文二集》書中，井上就討論了武士道的問題。這是一部早年的論文集，內容有五：第一〈論利己主義和功利主義〉，第二〈論獨立自尊主義之道德〉，第三〈論武士道併及福澤諭吉之「硬撐說」(瘦せ我慢)〉，第四〈認識與實在的關係〉，第五小品五篇。其最初三篇是關於道德問題的論述，他認為，明治維新以來所輸入的利己主義和功利主義絕非是能夠使人們的道德要求得以滿足的道德主義。功利主義雖為國家經濟的主張所歡迎，可是作為約束個人的道德主義並非有效。獨立自尊主義雖然適於養成自主獨立之精神，卻否定恭順一致的必要性，有失之偏頗之嫌。武士道雖為往昔的道德，沒有必要復活，但其精神卻是日本民族之精神決不可捨棄的，要建設日本將來的道德主義必須要以之為基礎。

其中第三章〈論武士道併及福澤諭吉之「硬撐說」〉，詳細地考察了武士道的歷史，並試圖用日本固有的武士道來對抗福澤諭吉所主張的「獨立自尊」這一舶來道德。以下簡略介紹他的敘述。

首先，他討論了武士道的歷史淵源及其展開的問題。據他的考察，武士道本從日本民族尚武的秉性中胚胎而來的，其起源極其悠遠，幾乎是和日本民族一同形成的。不過，其特別發達於鎌倉時代，而完成於德川時代。這六百六十年間，支配武士行為的即是武士道。

接著，與西方思想進行比較，對何為武士道作了扼要的說明。井上認為武士道作為一種道義，與日本文明有絕大之關係。武士道類似於西方的斯多葛(Stoicism)哲學(即主張克己、禁慾、重義務、甘受命運)，而不如斯多葛哲學富於理論，但是，武士道之果斷、決然而行的精神，遠遠高於斯多葛哲學。此外，武士道與歐洲中世的騎士(Knighthood)雖相類似，但不像騎士主要救護美女那樣，流於崇拜女性。武士道是付諸實行的一種精神訓練(mental discipline)，是以日本固有之「尚武秉性」為基礎，其後攙雜了儒教和禪，此三者經過「融合調和」，使之得以發達起來，可以說是日本的一種特異之產物。¹⁹這一比較很容易看出是受到了新渡

19 井上哲次郎：《巽軒論文二集》(東京：富山房，1901年)，頁85-86。

戶稻造《武士道》的影響。但是，井上的獨特之處在於通過區分武士道的形骸（形式）和內容，指出在形式上武士道存在著許多歷史的特徵，有與時不合之處，但在內容上卻是一貫的、不斷充實的，以此肯定武士道的固有價值。

他承認用今日的眼光來看，武士道頗為粗魯，類似野蠻之族，如其復仇、切腹，皆讓文明人鬨蹙。但這些都是武士道的外表（形骸），若捨棄這些外表而單取其精神的話，就會發現其優美的內涵。儘管現在已經告別了封建時代，似乎已沒有必要去復活武士道，然而，武士道非一人倡導之物，乃是日本民族的產物，而且是日本民族之中堅力量的武士約束自己的實行主義。隨著時代之變遷，其實行的方法不得不變，而其根柢裡的主義和精神卻無須變更。

武士道是日本氣質的顯現。正像個人的氣質不易變更那樣，民族的氣質也是不易變更的。本來若是不利的氣質，就應當致力去改變它。而像武士道，則是民族發達所必要的。在先前的日清戰爭中，在之後的（八國）聯軍中，我士兵所顯示的令人眩目的武勇，不應說成單是使用器械的結果。若是器械的結果的話，功勞應在器械身上，不在士兵身上。把我士兵之武勇當作器械的結果，則是對我士兵的侮辱。我認為雖然武士道似乎與一千八百六十九年歷史的封建制度的廢除而要一同壞滅，但是，那只是外表（形骸）的壞滅，其精神仍然在士兵的腦海裡存續著。〔……〕武士道並非只是士兵所必要的，凡作為志士的都必須具有的。社會乃是善惡正邪的戰場，志士的任務一方面助善與正，扶翼人道，一方面斥惡擊邪，撲滅異端。所以志士的一生是不間斷的戰鬥，志士在精神上則是武士，所以於平素中不得不要去體會武士道。²⁰

在井上的敘述中封建時代的「武士」變成了要成為國家有功之臣的「志士」，所以他認為形式雖然變了，而其精神支柱——武士道則不會消失，

20 前揭書，頁86-87。

不會變更。這一敘述的方式，正是有馬祐政所不諱言的「明治式」的敘述，其所梳理的武士道也只是「明治式武士道」。此外，至一九〇一年階段，用武士道來說明日清戰爭、八國聯軍的勝利原因這樣的認識並不多見，可以說是井上自己的一種追認。

井上關心的另一個問題乃是本國固有的道德如何與外來的倫理思想結合的問題。他認為在國民道德建立之際，只是輸入外來的倫理學，而不與本國固有的精神土壤結合是不會成功的。西方的道德主義有種種，如功利主義、利己主義、快樂主義、克己主義、直覺主義、進化主義、完己主義。而要對之進行選擇，以適合日本國民道德的建設，這樣則必然要與以往的道德思想即儒教、佛教，特別是武士道發生碰撞。他的結論是要使國民道德進步的話，則必然要以一種深邃的理論性道德，來與武士道進行接續，再將之打成一片。日本國民將來的道德應該是將東西方道德的「延接抱合」。²¹為此，他批判了福澤諭吉對傳統道德進行否定的看法。福澤對於享有盛譽的幕府末期將領勝海舟，曾說過「不經一戰便交出了江戶城，此非武士之精神」，表示不屑一顧。福澤諭吉認為其不戰而降，乃是徒慕過去榮華之虛榮，舊時道德之作祟，應該引以為恥，必須拋棄。井上哲次郎則認為這是對尊皇的覺悟和體現，恰是武士道的精神，是應該加以褒揚的，而福澤要全然拋棄以往的道德，鼓吹西洋道德，視儒教和佛教為敵，而欲破壞之，卻對外來的道德主義毫不加批評，不比較東西洋道德之長短，恰恰是值得非難的主張。勝海舟失在形式上有悖於武士道，而福澤則失在精神上有悖於武士道。而精神上失去了日本民族賴以自立的道德土壤，福澤所主張的獨立自尊也不過是一種舶來之物，一張空中畫餅。²²

然而，井上哲次郎的「尚武論」卻影響了梁啟超。

21 前揭書，頁91。

22 前揭書，頁91-97。

肆、「新民」的條件——尚武

梁啟超對於武士道的關注，可以追溯到一八九九年的〈中國魂安在乎〉一文。

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。吾因之以求我所謂中國魂者，皇皇然大所之於四百餘州而杳不可得。吁嗟乎，傷哉。天下豈有無魂之國哉。吾為此懼。²³

這裡，作為「日本魂」的武士道被看作是日本之所以能立國維新的原因，並認為恰是整個中國所缺乏的。儘管如此，梁啟超還是試圖在中國社會中去尋找這一精神，結果在兩鄉之間的械鬥所表現出來的「衝鋒陷陣」之勇上，找到了「吾中國所謂武士道之種子」。但畢竟與體現「愛國心與自愛心」和「尚武」精神的日本武士道難以比擬。為此，他呼籲鑄造中國魂。正如黃克武所指出的那樣，梁啟超從獨立自主的精神和為國捐軀的愛國心這兩個方面來鑄造所謂的「中國魂」。²⁴

仿照「日本魂」和「武士道」去重鑄中國魂，這一主張很容易讓我們想起福澤諭吉的類似說法。福澤諭吉在《文明論之概略》和《勸學篇》中指出「獨立心」和「報國心」是使日本從向文明，實現獨立的精神條件。獨立心既是指人民的「獨立之氣力」，即認識到自己的權利和義務，又是指國家之「獨立」，用福澤的話來說就是「一身獨立，一國獨立」。²⁵而「報國心」正是通過「獨立心」的自覺，而激發起的愛國之心。然而，誠

23 梁啟超：〈中國魂安在乎〉，《清議報》，第33冊（橫濱：清議報館，1899年），「飲冰室自由書」專欄，頁2。

24 黃克武：〈魂歸何處——梁啟超與儒教中國及其現代命運的再思考〉，收入鄭大華、鄒小站（編）《思想家與近代中國思想》（北京：社會科學文獻出版社，2005年），其第三節「鑄造國魂：晚清時期梁啟超的國民思想」中，詳細考察了梁啟超對「尚武」精神的思索軌跡，指出其國民的觀念，雖然受到過西方的公民觀念和日本的武士道、大和魂之類的國家主義的觀念影響，但非二者的單純引進，也注意到了從中國自身發掘愛國精神。足資參考。見頁101-104。

25 福澤諭吉：《勸學》，黃玉燕（譯）（臺北：聯合文學出版社，2003年），頁55。

如藍弘岳所指出的那樣，福澤在甲午戰爭之後，便開始「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」。²⁶在一八九八年一月十四日撰寫的〈中國分割終究不可避免〉一文中，福澤明確地提出日本的文明進步靠的是古來的一個特有的資質，即「大和魂」或「武士道」，特別強調這也是中國人無法企及的，把武士道等同於日本魂。

畢竟，日本武士道是從這種精神中發揮出來的，在封建制度下得到了提煉。一言以評之，不外是俠客氣象。這正是日本特有的日本魂，一偏於滿腔自利之中國人是無法見得到的。一旦具有了這個信念，這種任何災難都不會推卸的精神則與西洋文明之主義意氣相投，即便從根底上去要打倒三百年來的舊組織，也毫不顧惜，從而促成了王制維新的革新。²⁷

據此，梁啟超的日本魂即武士道的說法，顯然與福澤諭吉有關。儘管福澤有關武士道的解說後來遭到了井上哲次郎的批判，但是，對亡命不久的梁啟超來說，無疑是思考中國衰弱原因的重要契機。一九〇二年開始寫作的《新民說》便是一個更為具體的嘗試。

《新民說》意欲說明中國正處在一個實現「民族主義」的時代，歐美和日本業已完成了國民國家的建設，進入了「民族帝國主義」階段；而中國尚停留於國民國家形成之前的「部民」階段，要擺脫帝國主義侵略的危機，必須通過「新其民」，樹立近代國家。²⁸為此，他詳細考察了新民形成的條件，在權利、義務、自尊、毅力等等形成新民的要件之中，他又添加了「尚武」。自一九〇三年三月，梁啟超以〈尚武論〉為題，作為《新民說》的一節，連續兩次刊載在《新民叢報》上。

26 藍弘岳：〈文明・獨立・武士道——福澤諭吉之武士道試析〉，東亞視野中的日本武士道與文化國際學術研討會（臺北：臺灣大學人文社會高等研究院，2009年3月），也詳細地介紹了福澤有關「獨立心」和「報國心」的看法。

27 福澤諭吉：〈支那分割到底免る可らず〉，《福澤諭吉全集》，第16卷（東京：岩波書店，1961年），頁214。

28 狹間直樹：〈「新民說」略論〉，《共同研究 梁啟超：西洋近代思想受容と明治日本》，頁86。

在觀察世界強國立國的緣由時，梁啟超發現了一個共通的事實就是崇尚武力，「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」。歐洲是如此，近鄰的日本也是如此。

我東鄰之日本，其人數僅當我十分之一耳。然其人剽疾輕死，日取其所謂武士道大和魂者，發揮而光大之故。當其徵兵之始，尚有哭泣逃亡曲求避免者，今則入隊之旗，祈其戰死，從軍之什，祝勿生還。好武雄風，舉國一致。且庚子一役，其軍隊之勇武，戰鬥之強力，冠絕聯軍，使白人俯首傾倒。近且區區於體育之事，務使國民皆具軍人之本領，皆蓄軍人之精神。日本區區三島興立，僅三十年耳，顧乃能一戰勝我，取威定霸，屹然雄立於東洋之上也，曰惟尚武之故。²⁹

梁啟超發現日本之所以能在短短的三十年內，打敗中國，稱霸東洋，依靠的是其尚武精神，即根植於其國民中的「武士道大和魂」得以發揚光大的結果。而和日本相比，中國則是一個「不武」之民族，以文弱聞於天下，柔懦之病深入膏肓，中國的歷史雖然開化最早，「然二千年來，出而與他族相遇無不挫折敗北，受其窘屈，此實中國歷史之一大污點，而我國民百世彌天之大辱也」。³⁰儘管中國也有過洋務習武，但徒具形式，沒有精神。而要扭轉這個局面，必須提倡「尚武」之教育，具體而言，要從心力（專心凝志）、膽力（自信）、體力（體育）諸方面磨練中國人的精神。這是他主張尚武，重視「武士道」的理由所在。

然而，梁啟超的發現，很容易讓人想起前面介紹過的井上哲次郎的敘述。井上在上述一九〇一年的書中，就表明了類似的觀點。如「武士道本從日本民族尚武的秉性中胚胎而來的」，「武士道是付諸實行的一種精神訓練，是以日本固有之尚武秉性為基礎」的等等。特別是在談到甲午之戰

29 見梁啟超：〈尚武論〉，《新民叢報》，第28號（橫濱：新民叢報社，1903年3月27日），頁3。

30 前揭文，頁4。

的勝利時，還說到「在先前的日清戰爭中，在之後的（八國）聯軍中，我士兵所顯示的令人眩目的武勇，不應說成單是使用器械的結果」，「我士兵武勇之高漲，乃是因其具有武士道之精神」。³¹顯然，視角和結論，二人之間有著驚人的類似，以至於不得不說梁啟超的「尚武論」受到了井上的影響。

儘管如此，更為值得注意的是，在〈尚武論〉中，梁啟超並沒有把武士道看作也是中國固有之物，沒有像後來的《中國之武士道》那樣，去尋找中國的尚武精神，挖掘中國的武士道。而是把分析的重心放在解剖中國何以缺乏尚武精神的原因上了，其用意正像他對「新民」所作的界定那樣，「採補其所本無而新之」，即清楚地認識到中國所缺乏的精神，採集他國所有而補足自己所欠，顯露出要引入使中國敗北的武士道之意向。在這裡，「大和魂」的武士道成為梁啟超反省本國歷史的一個敘述工具。他為中國不武文弱的歷史和現狀深為憂慮，為克服這一危機狀態，他診斷出了四個原因。一、由於國勢之一統：即長期的和平安定，造成了人重文輕武，導致了民氣柔弱的狀態。二、由於儒教之流失：中國的宗教學說，皆偏於世界主義，其所持論皆謀人類全體之幸福，而不好戰。儘管孔子並不教人儒緩，也曾以剛強剽勁聳發民氣，其後代賤儒為便於保身，陰取老子雌柔無動之旨，篡奪了孔學之正統。三、由霸者之摧蕩：霸者以武力得天下，恐因他人武力失天下，故抑制武力，崇尚柔術，統治民眾。四、由於習俗之濡染：如鄙諺有「好鐵不打針，好人不當兵」之類，所以中國的所謂軍人，往往是惡少無賴之代名詞，不受人尊敬。然而，這樣的診斷到底有多大的公正性和可靠性，是十分可疑的。因為相反的事實同樣存在。或許是意識到了這一點，在《中國之武士道》中，他便著力去尋找符合其尚武——即武士道精神的中國武士。

31 井上哲次郎：《巽軒論文二集》，頁87-89

伍、「中國武士道」的想像

以上的考察可以看出，梁啟超從一八九九的〈中國魂安在乎〉就開始關注武士道，將武士道理解為尚武精神。一九〇三年的〈尚武論〉，開始探尋中國之所以缺乏武士道的原因，對其內容進行了獨自的思考。但這時候對武士道的理解，還只限在將武士道視為大和魂，即日本特有的觀念，尚未將之擴大到中國，從中國歷史上去挖掘。在一九〇四年的〈子墨子學說〉附言中，用《呂氏春秋》的事例來與武士道比附，使武士道開始與中國歷史發生了聯繫。在這些論文中，梁啟超都充分肯定武士道的歷史作用，同是又把武士道看作是中國所缺乏的，需要引進的精神，但對武士道的內涵都沒有進行正面的論述。一九〇四年十月³²的《中國之武士道》則不僅塑造了一個中國武士道的歷史，而且明確規定了中國武士道的內涵，是上述思考的總結。

《中國之武士道》的〈自序〉，既是本書的綱要，也是了解梁啟超武士道理解的最為便捷的途徑。本序開篇就道出了撰寫此書的動機。

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。³³

對西方和日本人說中國乃不武之歷史、不武之民族，表示恥憤不服。為此，他要呈示一個尚武的中國歷史，以反駁外人的嗤譏。這個歷史，開始於「神祖」黃帝，黃帝降自崑崙，「四征八討，削平異族，以武德貽我子孫」，其後，依據優勝劣敗之原理，我族稱霸大陸三千餘年。在建立了這樣一個神話式的敘述之後，他得出了一個結論，武是中國民族的最初之天性，不武則為第二之天性。春秋戰國時代，在「非右武無以自存」的劇烈的競爭之中，我民族以武而聞於天下。春秋戰國時代所形成的霸國，都是這數百年間我民族的代表。為求圖存，這些祖先們不得不取軍國主義，以

32 《中國之武士道·凡例》的末後所記時間為「甲申十月」，疑此為陰曆，非為陽曆十月。

33 梁啟超：《中國之武士道·自序》，收入《飲冰室合集·專集之二十四》，頁17。

尚武為精神。其後，他討論了齊、晉、秦、吳、越、楚、燕皆以尚武稱霸的歷史，指出在這樣的與外族競爭之中，尚武觀念為全社會、全民族所共有，成為全民生涯中最高事業。在這裡，我們可以看到，〈尚武論〉和「附言」中所顯露出的徒羨他人尚武而自慚形穢的自卑一掃而盡。

那麼，這一歷史悠久的尚武觀念，到底具有什麼樣的內容呢？梁啟超具體列出了十八條，以說明春秋戰國時代的武士信仰。一、以國家名譽為重。二、在國際交涉中，誓死捍衛國家利益。三、為國家利益而殺身。四、名譽受損時，不輕尋斷見，不懷報復之心，而圖為國而死，以回復名譽。五、對於尊長雖忠實服從，但其舉動若有損於國家大計或國家名譽時，則殉身相抗也在所不辭。六、有罪則不逃避懲罰。七、忠於職守，能犧牲一切所愛而以身殉職。八、以死報恩。九、為救助朋友危難，能犧牲自己的生命和一切利益。十、他人危難，雖無關自身，但出於大義和大局考慮，應挺身而出，事成也不居功自傲。十一、與人共事，能為守密而死。十二、死不累及他人。十三、以死成全他人出名。十四、戰敗而寧死而不為俘。十五、與所尊親者死而俱死。十六、在兩難而不能兩全的處境下，擇義而為之，事後以死證潔白。十七、初志以死而成一事，其後無論其成功與否，皆以死示初衷。十八、嚴於律己，務使一舉一動為後世法則。

這十八項武德，正是中國武士的條件，中國武士道的內涵。他便依照這些德目去搜尋歷史上的武士，並依照時代的順序，找出了七十三名有姓名的歷代武士。從中可知，中國武士道所重的則是國家，十六項中為國而死的至少有五項以上。和「忠孝·勇武·剛直·果敢·質實·寬仁·清爽·沉著」的「明治式武士道」³⁴相比，忠孝的內容十分薄弱，僅有第五、十四項可勉強與之發生關聯，而第五項則要求國家利益高於對尊長的忠誠，第十項強調的是尊親，而非無條件的忠孝。其第十三項寧死不做俘虜，可以說是對井上哲次郎有關「寧自殺，勿為俘虜」見解的採納。其餘

34 井上哲次郎本人在後來用「忠孝·節義·勇武·廉恥」這一更為簡潔的說法來表述武士道的內容。井上哲次郎：〈武士道總論〉，收入佐伯有義（編）《武士道全書》（東京：時代社，1943年），第1卷，頁27。而這實際上因襲了山岡鐵舟《武士道》的說法。

大多要求為信譽和義務而死的德目。顯然，這十八項德目與其說是歷代武士所自覺到的「武士信仰」，毋寧說是梁啟超為其身處的時代所開出的武士的道德綱目，是他所期待出現的能改變危弱的中國命運的當代武士的條件和品格。這一點，也不難從梁啟超對上述的武士信仰所作的總結中發現。

要而論之，則國家重於生命，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，是即我先民腦識中最高尚純粹之理想，而當時社會上普通之習性也。³⁵

這一從現代投射到歷史，又從歷史反饋到現代，並要求於現代的「武士信仰」，梁啟超認為毫不遜色於日本，並為這一發現而歡呼。

以視被日本人所自侈許武士道武士道者，何遽不逮耶，何遽不逮耶。³⁶

這樣，梁啟超通過對春秋戰國為止的武德歷史的考察，認為存在一個完全與日本的武士道相匹敵的中國之武士道。這種敘述很容易讓我們聯想起井上哲次郎和有馬祐政為日本武士道所安置的神代的歷史淵源，其所運用的方法是一致的。就是說固有性才是最有力的訴說。然而，所不同的是，當回答這樣的理想和習性，在後來的歷史中是得到了延續和發揚，還是衰弱以至中斷，兩者的差異便歷然可見。和日本為興盛的前者相比，中國則是令人沮喪的後者。通過歷史的考察，梁啟超看到的是，中國先民的武德，在後來的二千年中，是一個不斷衰弱和消失的歷史。

要而論之，則中國之武士道，與霸國政治相終始。春秋時代，霸國初起，始形成武士道之一種風氣。戰國時代，霸國極盛，武士道亦極盛。漢楚之交，時日雖短，猶然爭霸也，故亦盛。漢初，天下統

35 梁啟超：《中國之武士道·自序》，收入《飲冰室合集·專集之二十四》，頁20。

36 前揭文，頁20。

於壹矣，而猶有封建，則霸國之餘霞成綺也，而武士道雖存，亦幾於強弩之末，不穿魯縞，逮孝景定吳楚七國之亂，封建絕跡，而此後亦無復以武俠聞於世者矣。³⁷

他把中國武士道盛衰的原因，主要歸之於封建和一統的社會體制，封建時代的群雄爭霸，則武士道興，而一統天下的專制時代，則武士道衰。這承續了《新民說》的〈尚武論〉的論點，但對〈尚武論〉中所舉出的儒教之流失和柔弱習俗的兩個原因在本書中沒有論及。因此，《中國之武士道》的分析著重於社會體制問題，而不是從學說上尋找原因。這一分析很重要，因為如果是專制體制的原因的話，其結論必然是若要復興武士道，則要改變專制體制。這正是梁啟超的重要的政治主張，武士道則從一個方面反映了他的思考軌跡。

梁啟超試圖通過塑造出一個固有的「尚武精神」和「武德」，將之投射為中國民族的最初天性，甚至強調歷史證明了沒有一個民族能超過中國的尚武精神，「舉今存諸族，度未有能出吾右者，此歷史所明以吾儕」，以此來喚起中國人對本來具有的武性的自覺，以此鼓舞民族精神。這也是近代中國民族主義形成的一個理論模式，確切的說是在向日本的民族主義模仿，並與之競爭中，所形成的一種敘述和想像。

在井上哲次郎等人的「明治式武士道」的敘述中，武士道不僅淵源於日本歷史的開端，而且在其後得到了儒佛的補充，在形式和內容上都有了更為自覺的表現和規定。

與此相對照，梁啟超的中國武士道雖然有了一個更為古遠的「神祖」黃帝時代的開端，但是只延續到東漢末期，其後的儒佛發達時代，竟然與之無關，這不得不說是一個缺憾。這並非是歷史本身的欠缺，而是梁啟超的中國武士道這一概念自身的缺陷。之所以這麼說，和「忠君愛國」為一體的「明治式武士道」相比，中國之武士道不是一個「忠君」的歷史，而是被塑造成一個愛國的歷史。一統天下的專制集權，使得一強而萬夫弱，

37 前揭文，頁21。

因而失去了國家觀念，也就失去了愛國的動力。君主與國家的分離，使得中國武士道在敘述上受到了很大限制，歷史上為君主殉死、為宗教獻身的事例，就很難進入中國武士道的敘述。

為《中國之武士道》撰寫序言的楊度，察覺到了梁啟超忽視儒佛的做法，試圖發揮佛教來補救梁啟超敘述的缺欠。和梁啟超一樣，楊度也把為國而死視為武士道最為可貴之處。

夫武士道之所以可貴者，貴其能輕死尚俠，以謀國家社會之福利也。³⁸

然而，楊度認為在生死問題上，儒佛有著相反的看法，孔子重人倫，強調「身心性命家國天下之關係」，佛教則以生死皆由於心，強調心滅則生死皆滅。日本武士道則取兩者之長，使人懂得人生義務，了達生死，能為成仁取義而捐軀致命。在楊度看來這是日本武士道與中國武士道最為相異之處。他特別舉出了楠木正成、新田義貞、西鄉隆盛、福澤諭吉、吉田松陰、以及山岡鐵舟等人的事例來說明日本武士道的特色。從他所舉出的人物，也可以看出楊度有關武士道的知識來源。

其中，山岡鐵舟最為重要，因為，鐵舟在一八八七年講述的《武士道》是所謂「明治式武士道」的更為直接的理論來源。井上哲次郎、有馬祐政所敘述的武士道的內容、歷史都可以在鐵舟的《武士道》一書中找到原型。如鐵舟將武士道表述為「忠孝·節義·勇武·廉恥」，並將之簡約為「尊皇愛國」。此外，武士道的歷史開始與神代，後得到儒佛的輔助，發達與鎌倉時代，完成於德川江戶時代，這樣的史觀都是出自鐵舟的《武士道》。山岡鐵舟（1836-1888）在幕府末期轉向明治之際，山岡鐵舟作為幕府的將領，受命與擁戴天皇的敵將西鄉隆盛交涉，為「江戶無血開城」的實現，維護其主德川將軍的地位，發揮了重要作用。其後，又被提拔為明治天皇的護衛長，為皇室奉職十年。因而在近代日本歷史上，鐵舟博得

38 楊度：《中國武士道·楊序》，收入《飲冰室合集·專集之二十四》，頁9。

了很高的聲名。他不僅是「忠君愛國」之武士，也是禪僧劍客，在他四十四歲時，以禪悟劍，開創了無刀流的劍術，別樹一派。

楊度在其序言中，就概述了鐵舟《武士道》中一段話。

故山岡鐵舟之論武士道曰：「武士道之要素有四，一報父母之恩，二報眾生之恩，三報國家之恩，四報三寶之恩。三寶者，佛法僧也。而行此武士道無他義焉，一言以蔽之，至誠無我。」³⁹

佛教的四恩說，居然能與武士道相聯繫，成為武士道的基本要素，對楊度來說，一定是十分新奇的。佛教的這種轉化，使得他認為得出一個看法，就是日本的武士道實儒實佛，非儒非佛，而是取兩者的長處，參合融化，而別成一道。這是中國所沒有的現象。其中，楠木正成（1294-1336）便是一個具體例子。楊度講述了楠木問禪的故事，很可能是引自於鐵舟的《武士道》。

故楠木正成之將赴難於湊川也，詣明極楚俊禪師而問以死生交謝之際，禪師答曰：「截斷兩頭，當中一劍，而正成遂死。」

楠木是在明治時代被重新發現的「尊皇愛國」的武士，對這段公案般的問答，在鐵舟的《武士道》中，有具體的解讀。山岡鐵舟稱讚楠木正成為日本民族古今稀有的忠臣，是英才、豪傑和大慈悲兼具於一身的武士，體現了「武士道之精華」。楠木身為鎌倉幕府末期的武將，為維護當時的天皇新政，於湊川河畔迎戰叛離天朝的武將足利尊氏的大軍。決戰前夕，參訪楠寺，問於明極楚俊禪師：「生死交謝之時如何？」禪師答道：「兩頭都裁斷，一劍依天寒。」又問：「畢竟作麼生？」禪師振威一喝，楠木深拘一禮，遍身流冷汗。禪師言：「公徹也。」楠木有悟，翌日便捐軀疆場。鐵舟以為楠木透徹生死，乃以身殉君國，是忠勇義烈的楷模，強調的是禪

39 前揭文，頁6。

悟的境界與忠君愛國的倫理融合為一。⁴⁰楊度無疑被這樣的解釋所吸引，為這樣的故事所感動。而他譯述的「截斷兩頭，當中一劍」，和原文所散發的悲涼感相比，則直截而壯烈。所以，在這篇頗有分量的序言的最後，表達了以佛助儒的想法。

夫予之欲以佛教助儒教，日本鑑中國也，與梁氏述武士道之意必相合也。⁴¹

這實際上顯示了要有別於梁啟超，另闢蹊徑，重新思考中國武士道的問題的姿態，在數十年後，他熱心於禪，以至自稱「虎禪師」，其緣由恐怕要追溯到此處。楊度的暗藏批評的認識提出了一個疑問，即梁啟超的《中國之武士道》為什麼不涉及佛教，這是一個值得思考的課題。同樣，與梁啟超一同從事變法而遭殺身的「戊戌六君子」，能否從其「中國武士道」得到說明也是一個疑問。

陸、結論

武士道之所以傳入中國，首先得益於這一詞彙的漢語特徵，它不是通常的翻譯詞，而是日本式的漢字組合。正像梁啟超所肯定的那樣，它不僅含義深廣，而且符合漢語的「雅馴」這一主觀感受，很少產生詞語上的抵觸，容易為漢語接受。但是，這不是武士道為中國接受的最大理由，其根據還在於它本身具有的歷史的、文化上的深厚含義。梁啟超是促使這一詞

40 勝部真長（編）：《武士道：文武兩道の思想》，山岡鐵舟（口述），勝海舟（評論）（東京：角川書店，1971年），頁141。而據鈴木大拙的解釋，楠木所問意為人在生死關頭，應如何應對；禪師所答意為斬斷汝家二元論，只將此一劍向天靜立。換言之，這絕對的一劍本與生死無關，而二元對立的世界卻由此而生，生死一切又均懸係於此一劍。這正是無所不在的佛的本身，把握住此理，即使身處歧路，也便知如何去做。鈴木所表達的是宗教的直觀，這種直觀與平常的智力不同，不分割自我，堵塞自家的通路，不瞻前顧後，使人一往直前，強調的是生死關頭的無我的決斷和行動。參見鎌田茂雄（編）：《禪と武道》（東京：ペリカン社，1997年），頁134。

41 楊度：《中國武士道·楊序》，收入《飲冰室合集·專集之二十四》，頁15。

彙進入中國的最大的推進者。在一八九九年的〈中國魂安在乎〉，他開始使用了武士道，把它視為日本立國維新的精神依據，也是中國有待鑄造的魂魄。一九〇三年的《新民說》的〈尚武論〉中，他把武士道放到了很重要的位置，即作為將要誕生的「新民」的一個重要的條件而出現的。改變中國的貧弱，抵抗列強的分割，建立一個獨立於世界的近代國家，崇尚武力成了擺在中國面前的當務之急。日本從小國一躍為東洋霸主，其重要的原因便是祈死勇武的武士道大和魂。正是在這樣的認識下，梁啟超毫無顧忌地使用武士道，不僅從國防上要求增強武力，還從心力、膽力、體力這三個方面賦予了「尚武」的精神內容。這是梁啟超對中國武士道內涵的最初的解釋。但是，這樣的「尚武」精神，他並沒有從中國的內部去尋找，而是試圖從外部來引進。到了一九〇四年，圍繞日俄戰爭中海軍的寧死不當俘虜的是非爭論，為梁啟超提供了一個活生生的例子，使得他進一步認識到武士道的作用，更加堅信了武士道在中國的必要性。這個時候，正像在他〈子墨子學說〉中強調墨家學說「輕生死，忍痛苦」這一特徵所顯示的那樣，開始思索從中國自身的歷史上來尋找武士道。必須指出的是，在上述階段，武士道是作為反省自己歷史的批判裝置出現的，梁啟超為中國的歷史和現實沒有或缺乏武士道而羞憤。讓這一恥憤心情得以一掃的則是《中國之武士道》。在這本書中，武士道不再是一個外來的內容，而是中國固有的精神，固有的習尚，甚至被說成為中國人之最初天性。從此，一個比大和魂武士道的歷史更為悠遠的中國之武士道出現在中國讀者的面前。

梁啟超的武士道認識始終與福澤諭吉和井上哲次郎有關。福澤在一八九八年以及井上從一九〇一年到一九〇四的武士道論說，都是梁啟超敘述的理論來源。福澤將武士道＝大和魂與中國對比，指出其為中國所無，而為日本固有的精神。在井上的論說中，武士道不僅是日本固有的、日本特異的精神，而且這一精神（道德、倫理）自日本民族誕生時就出現了，從未中斷，越發充實。換言之，武士道不是某個歷史階段的某個特殊階層的道德倫理，而是貫穿整個日本歷史的精神，為全民所共有。它固然是生死的態度，但核心的內容則是「尊皇愛國」，而且源自於中國的儒教佛教是構成日本武士道的重要裝置，這便是「明治式武士道」的特徵所在。

顯然，中國之武士道的歷史敘述，完全是這種訴諸於固有性的思考方式。梁啟超雖然利用了「明治式武士道」的邏輯，成功地塑造了自「神祖」黃帝以來盛行三千餘年的中國武士道的上古歷史，但是，其後至今的二千年則是中國武士道的削弱和斷絕的歷史，這無疑是一個令人沮喪的觀察。這種倒退的精神史觀，與其說是一個客觀的歷史事實，毋寧說是對現狀的一種說明，是要通過回復本具的固有性來打破現狀，並且把打破現狀的精神源泉根植在自身的歷史之中。不僅如此，中國之武士道與本土特有的儒佛竟然是處於一種絕緣的狀態，這不得不說是中國武士道的欠缺。為《中國之武士道》作序的楊度看出了這一缺陷，試圖來彌補。梁啟超的中國之武士道所訴說的是為國獻身的倫理，這是與「忠君愛國」的明治武士道的重要區別。

《中國之武士道》是對日本武士道的模仿，也是與日本武士道對抗的產物。儘管中國武士道是一個想像，但並非是一種自我陶醉，實際上產生了不容忽視的歷史影響。著名歷史學家顧頡剛的一段少年時代的記憶，可以看作是對《中國之武士道》歷史意義的一個註腳。

這時候，國內革新運動勃發的時候，〔……〕梁任公先生的言論披靡了一世。我受了這個潮流的湧盪，也是自己感到救國的責任，常常慷慨激昂地議論時事。《中國魂》中的〈呵旁觀者文〉和《中國之武士道》的長序一類文字是我的最愛好的讀物，和學塾中的屈原〈卜居〉，李華〈弔古戰場文〉，胡銓〈請斬王倫秦檜封事〉等篇讀得同樣的淋漓痛快。在這種熱情的包裹之中，只覺得殺身救人是志士的唯一的目的是，為政濟世是學者的唯一的責任。⁴²

「殺身救人」的自我犧牲精神，「為政濟世」的自我責任感，萌發於《中國之武士道》等書籍的閱讀。這或許是顧頡剛同時代的少年們的共同體驗。或許由於這一強烈的感受和記憶，這位後來被譽為「疑古大師」的史家再次由從古代發現了「武士」的存在。〈武士與文士之蛻化〉這篇論

42 顧頡剛：《古史辨》（北京：樸社，1926年），第1冊，〈自序〉，頁12。

文，⁴³不僅考證了古代中國確實存在一個武士階層，而且顯示了這個由「士」或「國士」組成的武士階層由盛而衰，逐漸蛻化為文士，至東漢而絕跡的歷史。武士所具有的慷慨赴死之精神，也蛻變為靠讀書取尊榮的懦弱之風。梁啟超在《中國之武士道》的敘述通過疑古學家的歷史考辨得到了證實。而武士道所具有的「其名雅馴，且含義甚淵浩」的深意，至此也變得更加清晰。

然而，「中國武士道」作為一個試圖反映歷史的術語，並沒有為此後的中國歷史所接受，就連發明此術語的梁啟超本人也絕口不提。這恐怕與日益惡化的中日衝突有關，對中國而言，武士道不再是一個可稱頌的勇武精神，而成了日本軍國化的特有象徵。值得注意的則是，此後「殺身成仁」這一中國固有表述，重新登上了歷史的舞臺，成為喚起愛國熱忱，抗拒日本軍國主義武士道之新的精神和道德。◆

43 顧頡剛：《史林雜識·初編》（北京：中華書局，1963年），頁85-91。

◆ 責任編輯：金葉明。

引用書目

井上哲次郎 Inoue, Tetsujirō

1901 《巽軒論文二集》（東京：富山房，1901年）

Sonken ronbun nishū (Tokyo: Fuzanbō, 1901)

1904 〈時局雜感〉，《太陽》雜誌，第10卷第14號（1904年11月1日）

"Jikyoku zakkan," *Taiyōzasshi*, 10, 14 (Nov., 1904)

1943 〈武士道總論〉，收入佐伯有義（編）《武士道全書》（東京：時代社，1943年）

"Bushidō sōron," in Ariyoshi Saeki (ed.), *Bushidō zensho* (Tokyo: Jidaisha, 1943)

末岡宏 Sueoka, Hiroshi

1999 〈梁啟超と日本の中國哲學研究〉，收入狹間直樹（編）《共同研究 梁啟超：西洋近代思想受容と明治日本》（東京：みすず書房，1999年）

"Ryōkeichō to nihon no chūgoku tetsugaku kenkyū," in Naoki Hazama (ed.), *Kyōdō kenkyū Ryō Keichō: Seiyō kindai shisō juyō to Meiji Nihon* (Tokyo: Misuzu Shobō, 1999)

有馬祐政 Arima, Sukemasa

1904 〈武士道に就きて〉，《太陽》雜誌，第10卷第13號（1904年10月1日）

"Bushidō nitsuite," *Taiyōzasshi*, 10, 13 (Oct., 1904)

秋山梧庵（編） Akiyama, Goan (ed.)

1905 《現代大家武士道叢論》（東京：博文館，1905年12月）

Gendai taika bushidō sōron (Tokyo: Hakubunkan, 1905)

狹間直樹 Hazama, Naoki

1999 〈「新民說」略論〉，《共同研究 梁啟超：西洋近代思想受容と明治日本》（東京：みすず書房，1999年）

"Shinminsetsu ryakuron," in *Kyōdō kenkyū Ryō Keichō: Seiyō kindai shisō juyō to Meiji Nihon* (Tokyo: Misuzu Shobō, 1999)

狹間直樹（編） Hazama, Naoki (ed.)

1999 《共同研究 梁啟超：西洋近代思想受容と明治日本》（東京：みすず書房，1999年）

Kyōdō kenkyū Ryō Keichō: Seiyō kindai shisō juyō to Meiji Nihon (Tokyo: Misuzu Shobō, 1999)

梁啟超 Liang, Qichao [Liang, Chi-chao]

- 1899 〈中國魂安在乎〉，《清議報》，第33冊（橫濱：清議報館，1899年）
"Zhongguo hun an zai hu?" in *Qing yi bao*, Vol. 33 (Yokohama: Qing yi bao guan, 1899)
- 1902a 〈論立法權〉（1902），收入《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）
"Lun li fa quan," (1902) in *Yin bing shi he ji* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1989)
- 1902b 〈釋革〉（1902），收入《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）
"Shi guo," (1902) in *Yin bing shi he ji* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1989)
- 1903 〈尚武論〉，《新民叢報》，第28號（橫濱：新民叢報社，1903年3月27日）
"Shang wu lun," *Xin min cong bao*, Vol. 28 (Yokohama: Xin min cong bao she, 1903)
- 1904a 〈中國歷史上革命之研究〉（1904），收入《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）
"Zhongguo li shi shang ge ming zhi yan jiu," (1904) in *Yin bing shi he ji* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1989)
- 1904b 《中國之武士道》（1904），收入《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）
Zhong guo zhi wu shi dao (1904), in *Yin bing shi he ji* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1989)
- 1989 《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）
Yin bing shi he ji (Beijing: Zhonghua Book Company, 1989)

陳力衛 Chen, Li-wei

- 2001 《和製漢語の形成とその展開》（東京：汲古書院，2001年）
Wasei Kango no keisei to sono tenkai (Tokyo: Kyūko Shoin, 2001)

陳建華 Chen, Jian-hua

- 2000 《「革命」的現代性——中國革命話語考論》（上海：上海古籍出版社，2000年）
"Ge ming" de xian dai xing: *Zhongguo ge ming hua yu kao lun* (Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2000)

- 勝部真長 (編) Katsube, Mitake (ed.)
 1971 《武士道：文武兩道の思想》，山岡鐵舟（口述），勝海舟（評論）（東京：角川書店，1971年）
Bushidō: bunbu ryōdō no shiso (Tokyo: Kadokawa Shoten, 1971)
- 黃克武 Huang, Ko-wu
 2005 〈魂歸何處——梁啟超與儒教中國及其現代命運的再思考〉，收入鄭大華、鄒小站（編）《思想家與近代中國思想》（北京：社會科學文獻出版社，2005年），頁101-104
 "Hun gui he chu: Liang Qichao yu ru jiao Zhongguo ji qi xian dai ming yun de zai si kao," in Dahua Zheng & Xiaozhan Zou (ed.), *Thinkers and thoughts in modern China [Si xiang jia yu jin dai Zhongguo si xiang]* (Beijing: Social Sciences Academic Press, 2005)
- 新渡戶稻造 Nitobe, Inazō
 1993 《武士道》，張俊彥（譯）（北京：商務印書館，1993年）
Bushidō: The Soul of Japan, Junyan Zhang (trans.) (Beijing: The Commercial Press, 1993)
 2008 《武士道》，林水福（譯）（臺北：聯經出版事業公司，2008年）
Bushidō: The Soul of Japan, Shuifu Lin (trans.) (Taipei: Linking Books, 2008)
- 楊度 Yang, Du
 1904 《中國武士道·楊序》（1904），收入《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）
 "Preface of *Zhong guo zhi wu shi dao*," (1904) in *Yin bing shi he ji* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1989)
- 福澤諭吉 Fukuzawa, Yukichi
 1961 〈支那分割到底免る可らず〉，《福澤諭吉全集》，第16卷（東京：岩波書店，1961年）
 "Shina bunkatsu tōtei manukareru bekarazsu," *Fukuzawa yukichi zenshū*, Vol. 16 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1961)
 2003 《勸學》，黃玉燕（譯）（臺北：聯合文學出版社，2003年）
Quan xue, Yuyan Huang (trans.) (Taipei: Unitas Publishing Co., 2003)
- 藍弘岳 Lan, Hung-yueh
 2009 〈文明·獨立·武士道——福澤諭吉之武士道試析〉，東亞視野中的日本武士道與文化國際學術研討會（臺北：臺灣大學人文社會高等研究院，2009年3月）
 "Wen ming, du li, wushidao: Fu Fuze Yuji zhi wushidao shi xi," *Dongya shiyezhong de riben wushidao yu wenhua guoji xueshu*

yantao-hui (Taipei: Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, National Taiwan University, 2009)

鎌田茂雄 (編) Kamata, Shigeo (ed.)

1997 《禪と武道》 (東京: ぺりかん社, 1997年)

Zen to budō (Tokyo: Perikansha, 1997)

顧頡剛 Gu, Jie-gang

1926 《古史辨》 (北京: 樸社, 1926年)

Gu shi bian (Beijing: Pu she, 1926)

1963 《史林雜識·初編》 (北京: 中華書局, 1963年)

Shi lin za shi: chu bian (Beijing: Zhonghua Book Company, 1926)