

戰後臺灣學界對於日本武士道精神文化研究的學術史概述*

An Overview of the History of Postwar Taiwanese Research into the Spiritual Culture of Japanese Bushido

江燦騰 (Chiang Tsan-teng) **

一、前言

東亞的日本武士道精神文化史的國際研究，是以新渡戶稻造（1862-1933）於1899年出版的英文著作《武士道》為其開端，其書出版後，迅即風行世界各國，且歷久不衰。可是，這和其書是運用基督教化的變相武士道特殊筆法有關，又得力於明治時代皇軍在日俄戰爭的艱難獲勝之高度國際軍譽，所以連當時的美國老羅斯福總統，都好奇地大量買來自讀和送人，一時傳為美談，並喧騰於國際間。

不過之後，雖有日本近代著名曹洞宗禪學家忽滑谷快天（1867-1934），也想效法新渡戶稻造所賴以成功的類比寫法，並改以佛教禪宗的角度來書寫時，雖也能於1913年在倫敦的LUZAC & CO順利出版英文禪學著作 *The Religion of Samurai*（《武士的宗教》），卻未能同樣成功而被廣為接受。此書其實是西洋出版的第一本東方禪學書。卻因其將書中有關禪宗開悟體驗的內涵，一再類比於西方當代哲學和基督教神祕主義體驗心境——這明顯是仿新渡戶稻造先前已運用過的特殊筆法，反而遭到包括瑞士著名的心理學家榮格的嚴厲批評，¹ 所以其學術的重要地位，後來即被另一日本禪學家鈴木大拙

（1870-1966）的英文禪學著作《禪學隨筆》所取代。

雖然英國的部分學人認為，近代日本人中，新渡戶稻造和鈴木大拙兩人的英文著作，之所以能在西方大獲成功，是因兩人都分別娶了精通英語的洋老婆有關。然筆者認為這不是關鍵所在，而是要視其時代文化的流行風尚，是否正逢其時，例如有關「開悟」的解釋，為何會成為鈴木初期英文禪學著作的主要內容？這是國際學界向來不曾注意的問題。

其實，這只要比較鈴木大拙的早期著作和忽滑谷快天的禪學著作的內容，就知道兩者的差異，是批判意識的差異和英文表達方式的差異。因而，當年的鈴木大拙，其實是因其能避開了忽滑谷快天英文禪學著作的類比方式，轉而強調獨特性和非邏輯性的多樣性「開悟」描述，所以才大獲成功。反之，忽滑谷快天太過於採取先前新渡戶稻造在英文版《武士道》一書大獲成功的類比寫作方式，所以才未開創新局，反而招來西方學者如榮格之流的嚴厲批評。

事實上，日本武士道的精神文化研究或論述，迄今在日本已推展到區分為日本傳統的武士道文化、明治以來的皇軍武士道文化、近代日本基督教化的武士道文化、近代與商道或職人道結合的現代日本企業體的武士

* 本文曾獲張崑將教授的細心斧正、提供參考資料，以及曾獲本刊匿名審查委員的建議與肯定，特此感謝。如今，本文內容已按本刊匿名審查委員的相關建議，進行大量增補，所以章節和篇幅都已大為不同。

** 作者現為北臺灣科技學院通識教育中心副教授。

1 見（瑞士）榮格著，楊儒賓譯，《東洋冥想的心理學——從易經到禪》（臺北：商鼎出版社，1993），頁157-164。

道文化，以及日本女武士道等。其中，尤以德川初期原三河武士的日本曹洞宗禪僧鈴木正三（1759-1655）的四民（士農工商）皆為職業正途的入世解脫論思想，更被廣泛推崇為締造日本近代資本主義思想的二大思想家之一（另一位為石田梅岩）。² 這些都是值得注意的新發展。

儘管如此，近代日本學者中對於日本傳統武士道精神文化，從歷史社會學視角研究而取得至高學術成就和榮譽的，分別是原東京大學名教授丸山真男（1913-1996）的教學講義，³ 和目前仍在美國任教的日本留美新秀池上英子博士的英文武士道研究得獎名著 *The Taming of the Samurai: Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*（哈佛博士論文改寫，日譯本為《名譽と順應：サムライ精神の歴史社會學》⁴）為最高峰。

本文即是參考上述研究的優點和觀點，再改以「在地的觀點」來考察當代臺灣地區，自解嚴（1987）以來有關臺灣武士道精神文化的變革史。

不過，本文雖是透過兩條交錯的考察線索，分別從：（一）政治意識形態史和（二）學術文化史的各自發展，來進行必要的相關文獻資料分析。但在本論文探索的進路中，筆者是以迄 2009 年 3 月初，撰述此論文之前，有關「日本武士道」綜合性的新思維——亦即以日本傳統「町人倫理」或近代「商人道」與傳統日本的「武士道」兩者，其各自發展和彼此交涉的歷史新變化——當作複線式地觀察基準；必要時，則再另增入「日本基督教武士道」的特殊發展線索，並以此新基準，作為當代臺灣關於日本武士道研究學術的最前衛進展。然後，再據以作回顧追索，並進行相關學術的批判與衡準。

本文之所以如此處理，是因為有感於當代臺灣社會的武士道精神文化（日本精神），自臺灣政治解嚴以來，

曾被政治意識形態操弄了相當歲月。但這種非常態的變形認知模式，如今似乎已該面臨反思和再超越的時期了。所以，筆者特意將上述思考，分別貫穿在本文以下各節內容的論述脈絡中。

二、從戰後到解嚴初期（1945-1987）的臺灣日本武士道精神文化之研究

根據國家圖書館的現有館藏資料，我們可以發現，臺灣地區在日治後期，即有文學士永吉二郎所著的《日本武士道史》一書，⁵ 收藏於臺灣新竹州的圖書館。此書是一本以嚴謹史學論述而成的軍方教材，當中絕無軍國主義狂熱的意識形態。我們雖不知道二戰前臺灣籍學者中，有誰曾讀過此書？但是，可以確定的是，日本武士道的學術史發展，縱使在大東亞的戰爭狂熱期，也有其冷靜和充滿道德反思的一面。

可是，我們若回顧戰後臺灣學界關於日本「武士道」和「日本精神」的認知學術史相關文獻，卻會發現從 1945 年到 1984 年之間，居然除了由洪炎秋和李迺揚所撰的兩篇扼要介紹短文之外，⁶ 並無任何臺灣本土學者的「武士道」研究論文或相關專書問世。

不過，可取的是，洪炎秋在 1955 年所發表的這篇〈日本武士道〉短文，篇幅雖不大，卻是相當夠水準的既簡明又精確的「日本武士道沿革史」說明。而且，這也是直到 1982 年，由臺灣的蘇癸珍翻譯新渡戶稻造的《武士道》全書前，最重要的一篇關於日本武士道史的脈絡性精要介紹文獻。而李迺揚 1958 年所寫的〈大和精神〉一文，雖後於洪炎秋之文數年，但內容平常，所以不多加評論。⁷

1982 年，蘇癸珍由英文第 10 版，以中英對照的方

2 山本七平，《日本資本主義の精神》（東京：光文社，1984）。

3 丸山真男，《丸山真男講義錄・第 5 冊：日本政治思想史 1965》（東京：東京大學出版社，1999）。

4 池上英子著，森本醇譯，《名譽と順應——サムライ精神の歴史社會學》（東京：NTT 出版株式會社，2000）。

5 永吉二郎，《日本武士道史》（東京：中文館書局，1932）。

6 洪炎秋，〈日本的武士道〉，收在《中日文化論集（二）》（臺北：中華文化出版事業委員會，1955），頁 1-18。李迺揚，〈大和精神〉，收在《中日文化論集（續篇二）》（臺北：中華文化出版事業委員會，1958）。

7 王博文曾批評其以「忠君愛國」美德論述武士道的不當。見王博文，「日本初期武士道之研究」（臺北：中國文化大學日本研究所碩士論文，1988），頁 125。

式出版其新渡戶稻造的《武士道》中譯本，卻因她不像其他人是從日譯本轉譯的，並且她的譯本也沒有類似其他日譯本所補充的大量註解可供讀者進一步參考，甚至連其翻譯的相關說明也一片空白，故此書的臺灣閱讀者甚少，或完全不為人知。再者，此書雖早於北京商務印書館 1993 年所出版，由張俊彥譯自矢內原忠雄的日譯本第 14 版多年，但因後者曾譯有〈譯者前言〉、〈日譯者序〉和譯出原日譯本的新增補註解，所以大受好評，銷售量極大，單是 2006 年的第 9 刷，就印行二萬本，可見閱讀者之廣。⁸

因此，在臺灣高等學院研究所中的武士道精神文化研究論文方面，是直到 1985 年才開始有東吳大學日本研究所的劉梅琴，以「山鹿素行日本中朝主義」作為碩士論文。這應是戰後臺灣學界研究德川時期的武士道先驅性研究，故她也算得上是臺灣本土的第一位研究日本武士道精神文化的碩士。

劉梅琴是以民族文化主義者觀點，來論斷山鹿素行的思想性質、重大影響和受中華文化影響的早期淵源，例如她說：

山鹿素行為德川時代開創武士道學派……《中朝事實》為研究日本古典歷史之著作，全以漢文書寫，不過……崇拜的對象卻由對中華聖人之崇拜，轉向為對日本本神聖之崇拜。……而原本居日本思想界之領導地位之中華思想，從此也就一落千丈而為日本思想所支配了。⁹

此種說法是解嚴之前愛國主義式的標準論述，既不違背歷史事實，也可不必顧慮有任何親日的政治指責。但也因此無法提出有突破性新見解。可是，作為此領域研究的先驅性地位，應無疑義。

在劉梅琴之後，解嚴前一年（1986），淡江大學日本研究所劉長輝首開風氣，以「山鹿素行與日本武士道關係之研究」作為碩士論文，並得出如下觀點：

……山鹿素行是日本江戶初期思想、學術、教育、兵學各界的巨擘，同時也是日本「儒教古學派」與「武士道學派」的創始者……而其有關「武士道學」方面的思想與主張……於江戶期間廣為武士階層奉為主臬……但很遺憾的，他的這項學說主張卻被後世的侵略主義者錯誤援用。也正因如此，更須研究其真相，藉以窺見其在日本近世、近代史上的重要性。¹⁰

劉長輝的此一觀點，可以說，已逐漸顯示臺灣年輕一代欲擺脫過去日本武士道精神文化與狂熱的日本軍國主義兩者是惡質負面形象的陰影，而改以德川時期作為「儒學武士道」正面形象代表的山鹿素行及其所主張的「實學武士道思想」，來呈現近代正統日本武士道精神文化的歷史形象。

此種論述的趨勢，到了隔年，由中國文化大學日本研究所的王博文延續，他的碩士論文以「日本初期武士道之研究」為題，提出以下觀點：

初期武士具有相當的獨立自立性與濃厚的進取，自私性格，……忠君與愛國亦非「武士道」的本質……江戶的時代受中國儒家正名思想影響而產生變質，明治時代……又改造為忠君愛國的國民道德，二次世界大戰時，日本更利用這種改造成忠君愛國的「武士道」以為軍國主義及侵略主義的工具，但這種忠君愛的「武士道」並非「武士道」的本質，而不過是一種虛像而已。¹¹

8 目前海峽兩岸，先後共有七種日譯本，但因其內容差異不大，故雖可以看出此類書籍，在當代市場的需要量甚大，但做為武士道學術史的演進來看，實無進一步討論的價值和必要。

9 劉梅琴，「山鹿素行日本中朝主義」（臺北：東吳大學日本研究所碩士論文，1985），〈論文摘要〉。

10 劉長輝，「山鹿素行與日本武士道關係之研究」（臺北：淡江大學日本研究所碩士論文，1986），〈論文提要〉。

11 王博文，「日本初期武士道之研究」（臺北：中國文化大學日本研究所碩士論文，1988），〈論文提要〉。

此論文是上溯初期日本武士道的基礎研究，但是王博文卻以此作為比較日後日本武士道發展，而得出明治時代以後的「忠君與愛國」的風尚，是經過改造的「武士道」，因此是屬於「非本質」和「虛像」的批判結論。

但是，迄 1989 年為止，臺灣高等學院中的武士道學位論文，都是出自日本研究所的研究生，相對於此，臺灣非日本研究所的研究生之所以不進行日本武士道的研究原因，應是「不能閱讀」日文學術書籍的「理解障礙」，為其關鍵因素。

三、解嚴後作為「政治意識形態」來操作的臺灣武士道精神文化

對於臺灣地區解嚴以來日本武士道精神文化的理解和追索，除了上述學術研究史的考察之外，事實上它還可以從常態性和普遍性的「社會觀點」來切入。

但此種觀察，通常只會發現到社會大眾對「武士道」精神文化的刻板印象，亦即是「去脈絡化」的「化約式」認知方式與刻板印象，例如臺灣社會大眾，一般都會認為日本「武士道＝切腹謝罪」或「日本精神＝清廉守法」或「日製優質品＝好用可靠＝是日本精神表現」等。這樣的認知方式，其實就是類似「哈日族」的認知方式，並且是一種不涉及國族認同或不觸及對軍國主義「十五年戰爭時期（1930-1945）」的被迫害仇日情緒下的「常態式」認知角度。

不過，若回顧，自 1987 年政治解嚴後，與當代臺灣（1987-2009）「武士道精神文化」相關的發展線索，我們卻可以發現，先是有日本著名歷史小說司馬遼太郎（1923-1996），於 1993 年，因旅日作家陳舜臣受當時總統

李登輝之託，介紹其來臺三次參訪，並與年歲和早期經驗兩者皆相近的李登輝總統對談「臺灣場所的悲哀」。¹² 因而其書《街道漫步——臺灣紀行》中譯本於 1995 年在臺發行時，作為前期日本人經驗回憶的李登輝總統，便開始透過司馬遼太郎在其書中介紹和描述，並以其作為日治時期臺灣「日本人」標準的象徵。

尤其突兀的是，當時作為參觀引導人的「老臺北」蔡焜燦，居然公開坦承他是視司馬遼太郎本人為其精神導師和同為日本皇軍時期的前輩長官。所以，他除被司馬遼太郎在書中稱其為所謂「老臺北」的角色扮演之外，更以「愛日派」自居，甚至在司馬遼太郎過世之後，他還會透過日本在臺教團組織的新興宗教「生長之家」所屬的出版社「日本教文社」，出版《台灣人と日本精神——日本人よ胸を張りなさい（臺灣人和日本精神——日本人啊，請抬頭挺胸吧！）》，由長期旅日的激進臺灣主義者金美齡撰文大力推薦。¹³ 於是，透過金美齡的激進史觀之導引，以及蔡焜燦在臺出面當東道主的「慷慨招待」、再加上同屬在臺「愛日派」的臺籍南部大企業家許文龍個人的《日治臺灣史講義》內容及其肯定論之補強，因而便有 2001 年時，由日本漫畫家小林善紀來臺發表其《臺灣論》中譯本所引發的，以李登輝和許文龍共同作為「日本精神」象徵的驚人效應。¹⁴

2004 年李登輝更先後在日本和臺灣出版其《「武士道」解題——做人的根本》一書。¹⁵ 此外，根據臺灣《聯合報》駐日特派記者陳世昌在〔2008 年 9 月 24 日電〕的報導：李登輝前總統於 2008 年 9 月 23 日當天在日本琉球，除了參與日本研究當代臺灣政局的一線學者并尻秀憲所著的《李登輝の實踐哲學》新書發表的宣傳活動之外，又因他的這本書中有一小段是談到陳水扁前總統

12 李永熾教授曾提到，日文原文稱為「場所的悲哀」。臺灣卻將之翻譯為「對談，生在臺灣的悲哀」。見李永熾等編，《臺灣主體性的建構》（臺北：群策會李登輝學校，2004），頁 15。

13 蔡焜燦，《台灣人と日本精神——日本人よ胸を張りなさい》（東京：日本教文社，2000）。

14 黃昭堂等，《臺灣論風暴》（臺北：前衛出版社，2001）；陳光興、李朝津編，《反思「臺灣論」——臺日批判圈的內部對話》（臺北：臺灣社會研究季刊社，2001）；李壽林編，《三腳仔——〈臺灣論〉與皇民化批判》（臺北：海峽學術出版社，2001）；李登輝、小林善紀著，楊子瑩譯，《李登輝學校的教誨》（臺北：先覺出版社，2001）；濱崎紘一，《我啊：一個臺灣人日本兵簡茂松的人生》（臺北：圓神出版社，2001）；李壽林，《海峽時評「日本精神在臺灣」批判》（臺北：海峽學術出版社，2004）。

15 李登輝著，蕭志強譯，《「武士道」解題——做人的根本》（臺北：前衛出版社，2004）。

夫婦因貪污弊案遭司法起訴偵辦之事，所以他也同時發表談話說「要是貪污瀆職，日本人都會『切腹自殺』謝罪」。

可是李登輝所認為的日本武士道傳統中的「切腹自殺謝罪」行為和道德標準的這種認知，其實是過於「化約」和「缺乏脈絡性」的，並不足取。事實上，在當代臺灣政治人物中，類似上述看法的普遍認知，也大有人在。其中，最具體的例子就是中華民國的資深外交官劉青雷，他於其撰寫的《切腹：日本商人之魂——探索日本成功的祕密》一書，所寫文宣的一段內容，不折不扣地正是類似這樣的認知觀點，他說：

從二次大戰後的一片廢墟，到傅高義所稱的「日本第一」，幾十年內，在商業領域內幾乎打遍天下無敵手，這種近乎神蹟的成就，究竟是如何做到的？本書作者（劉青雷）直指關鍵點：融入企業體內的武士道精神；切腹，正是體現武士道的極致。不論仇日、親日、恐日、媚日，要了解「大日本株式會社」，請從切腹制度開始。¹⁶

對於劉青雷的說法，曾擔任中華民國駐日本的「亞東關係協會會長」的資深外交官林金莖博士在替劉青雷之書作序時，仍以「獨到客觀的日本研究」稱之。林氏並提到臺灣與日本的普遍認知是：

歷史上，日本各朝武士，傳統的以「切腹」自決表示對其行為負責，表示對其主公的忠貞不疑。……無論古今中外，「切腹」均屬願以死表示負責之勇敢態度，此非貪瀆敷衍、自私苟且之徒所能作到。¹⁷

林氏又為「切腹」不等於「軍國主義」和「侵略」辯護，並引證和強調「日本不可能再度成為軍國主義國

家」。此外他還批評臺灣的「哈日風」文化雖很盛行，但不論親日或仇日者，都對日本的了解「甚為不足」，對「日本歷史、文化、社會的詮釋，常陷於感情的成見之中」。¹⁸

雖然林氏是如此地以資深的日本專家，對日本的武士道倫理作了過於「化約」的解釋，也沒有察覺在日本的傳統倫理中，除了上層的「武士道」倫理之外，還有和商人企業經營關係最密切的「町人倫理」或「商人道」，以及和製造業或工藝發明關係最密切的「職人道」。

因此，基本上戰後臺灣民眾和大多數的知識份子對於日本武士道原精神文化的理解，除 2005 年時，由李登輝前總統在詮釋新渡戶稻造的《武士道》思想時，¹⁹曾加入李氏所理解的基督教信仰內涵之外，其餘的《武士道》新翻譯者或研究者，在認知上，可以說都不出劉、林兩者在其對《切腹：日本商人之魂——探索日本成功的祕密》一書所陳述「武士道即切腹負責」的相關認知水平。

可是，我們若對照司馬遼太郎來臺之後所出版的《街道漫步——臺灣紀行》一書時，很驚訝地讀到司馬遼太郎對其在地導覽者之一的「老臺北」蔡焜燦所說的「日本人好像不再有大和魂」的看法，並不以為然。司馬遼太郎在其書中有如下資料的引用和委婉的反駁：

聽那種口氣，好像在說，臺灣還有。……當聽到（《產經新聞社》臺北支局長）吉田信行先生說這話時，像我也差不多已經忘了有大和魂這個詞。……關於大和魂，我翻查了《廣辭苑》，其中引用曲亭馬琴的《椿說弓張月》裡的文章，抄錄如下：迫於事態不惜一死者，謂之大和魂，然多屬淺慮，實乃不學也。可見馬琴雖然珍惜這種氣節，卻也加以批判。……在薩摩，人們非常齒於受縛之屈辱，乃迅速選擇一死了之。

16 劉青雷，《切腹：日本商人之魂——探究日本成功的祕密》（臺北：遠流出版社，2000），封面說明。

17 劉青雷，《切腹：日本商人之魂——探究日本成功的祕密》，〈序〉，頁 2。

18 同上註，頁 4。

19 李登輝著，蕭志強譯，《「武士道」解題——做人的根本》，頁 12-45。

以司馬遼太郎對日本武士道之精通和淵博，仍不惜翻抄日本權威的古文獻相關資料，作為對「老臺北」蔡焜燦自恃還擁有日本「大和魂」的見解，可以說相當有力地加以糾正和反駁。

所以，蔡焜燦在司馬遼太郎於 1996 年死後，於其所撰寫的日文著作名稱，便使用了「日本精神」一詞，而不是使用「大和魂」一詞。²⁰

至於李登輝，他是在司馬遼太郎死後，才因與日本漫畫家小林善紀的對談，並將自己的武士道精神的來源，歸諸於青少年時代讀了新渡戶稻造所著《武士道》一書的深刻影響。²¹

順此思考邏輯，李登輝由於還考慮到在新渡戶稻造的《武士道》一書中，早已將「武士道」視為「大和魂」，而吉田松陰的獄中詩，更將日本《武士道》中的「大和魂」——對天皇所代表的國族絕對的效忠、犧牲和奉獻的思維表達得淋漓盡致，所以李登輝在 2004 年開始註解新渡戶稻造的《武士道》一書時，便同時在書中寫道：

對於總統任內十二年的奮鬥，我自詡確實能一貫始終地朝理想奮鬥前進，內心最大的支柱，就是早年日本教育打下的「大和魂」精神，也就是「武士道」精神。²²

這種詮釋其實是過於化約和缺乏歷史脈絡性的認知模式。事實上，縱使在武士道精神和行為誕生原發祥地的日本本土，雖曾有最擅於鼓勵殉死的武士道名著《葉隱聞書》，²³ 在德川幕府時期問世，並影響深遠。但弔詭的是，在德川幕府時期，也因其過於主張和鼓勵武士須勇於為藩主殉死，而被長期下令禁止閱讀。可見，在傳統上，它是被認為不宜作為傳統各藩武士平時必讀的標

準讀物。

此後《葉隱聞書》極力宣揚的過激殉死精神，雖先是在 1906 年被解禁，²⁴ 但並不風行於皇軍中，作為基本教材。直到 1930 年之後，因所謂「大東亞十五年戰爭期」（1930-1945）的迫切需要，才被極力推廣為皇軍精神訓練的重要教材，並將其與傳統日本武士刀的練製工藝之復興以及在皇軍中普遍推廣以配帶「武士刀」來取代「西洋式軍刀」的風氣相結合；於是在這種氛圍之下，戰爭時期的日本皇軍即因此培養了傳統日本武士倫理中「視死如歸」和「絕對服從」的武士道狂熱的殉死精神，並在「大東亞十五年戰爭期」中出色地，為以天皇作「國體」象徵的對外侵略戰爭而壯烈犧牲。對於此種狂熱行為，曾有日本的退伍軍人供稱：

日本軍人對命令的絕對服從，是基於對權威的服從心理。日本軍人的信念，並非以自身的是非觀念來判斷，而是以上級的命令權威作為服從的基準。²⁵

不過，根據戰後撰寫《皇軍興亡記》一書作者的觀察指出：

自指揮官的觀點而言，日本軍人最有用的性質是視死如歸，……這是武士倫理的遺風。……在戰爭初期，雖然幾十年的道德灌輸，以及把日本國粹觀念印在官方教條上，日本人對於精神觀念，並不如在某些時候所描述的那樣粗糙、簡單而沒有彈性。……當日本的物資力量逐漸耗竭時，精神的力量更為緊張，就是這種人類的本性征服了戰鬥精神，只有誓死如歸這一點還保留著。

20 蔡焜燦的日文書，筆者買到一本有簽名的。原書名是《台灣人と日本精神——日本人よ胸を張りなさい》。

21 見李登輝、小林善紀著，楊子瑩譯，《李登輝學校的教誨》，頁 66。

22 李登輝著，蕭志強譯，《「武士道」解題——做人的根本》，頁 77。

23 此書臺灣現在已有中譯本。見山本常朝口述，田代陣基筆錄，李冬君譯，《葉隱聞書》（臺北：遠流出版社，1994）。

24 1906 年時，此書手稿正式公開出版發行。連為本書寫出版書序的新渡戶稻造本人，也在這時才看到全書。參看葉隱研究會編，《葉隱：東西文化の視卓から》（福岡：九州大學出版會，1993）。

25 Meirion & Susie Harries 著，葉延桑譯，《日本皇軍興亡記》（臺北：金禾出版社，1994），頁 251。

所以如果我們對照蔡焜燦和李登輝兩人開始受教育的年代，已進入所謂軍國主義最高漲的「十五年戰爭期間」，就不難了解彼等在青年時期所受「皇軍精神教育」所抱持的「日本精神」信念之深刻影響了。

可是，李、蔡兩人的觀點並不正確，因為池上英子博士的英文武士道研究得獎名著 *The Taming of the Samurai: Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*（哈佛博士論文改寫，森本醇的日譯本取名為《名譽と順應：サホライ精神の歴史社會學》）、山本七平的《日本資本主義の精神》、森島通夫的《なぜ日本は「成功」したか（日本為何成功？）》、李文的《武士階級與日本近代化》和劉金才的《町人倫理思想研究——日本近代化動因新論》等書已相繼出版，²⁶ 讀者不難了解國際或當代東亞學者對於日本武士道精神文化的歷史發展與理念內涵，早已不是上述當代臺灣政治人物所理解的特殊時期的異樣武士道「意識形態」的相關內涵了。

四、解嚴後臺灣學院內的武士道精神文化史研究概況

首先，必須注意的是，自臺灣政治解嚴之後，曾有留日六年（1973-1979）經驗的林景淵，在臺日正式斷交的震撼後，開始重新反省過去的中日關係。他先從臺灣廣泛傳播新的日本流行青少年文化現象和 1979 年美國社會學者傅高義（Ezra F. Vogel）教授出版的巨著《日本第一》（*Japan as No.1*）風行臺灣各地的狂熱趨勢，得到極為深刻難忘的個人經驗和感觸。於是，不同於他的前輩學者如林水逢或梁容若等，只是就中日的文化比較來談，林景淵則是結合中日文化的比較、各類商業武士道的出版資訊之蒐集，並試圖重組新體系的呈現模式，因而有 1989 年《武士道與中國文化：中日文化譚片》一

書的出版，並被列為臺北錦冠出版社「經典叢書」的第一種。

不過就林景淵本人來說，其新版書才剛出第 2 版，他就已了解臺灣讀者迫切需要此類書籍的市場風向何在，所以在隔年（1990），他的同類型新書《武士道與日本傳統精神——日本武士道之研究》，即改由發行量較大的自立晚報社文化出版部，於當年 8 月正式出版發行。此書〈序論〉中，他又再綜合並擴大其對中國和臺灣兩地近代學者關於中日武士道的各種見解，如新渡戶稻造、奈良本辰也、梁啟超、顧頡剛、戴季陶、余又蓀、劉澤華、洪炎秋、龔鵬程、山本七平等人的不同定義和觀察。但其重點，基本上仍是在呈現中日武士道的差異和日本武士道的特色及優點。所以，除此之外的課題，他一概缺乏興趣，或沒有再繼續探索。²⁷

因此，林景淵雖是兩岸學者中，首次引述日本山本七平的《日本資本主義の精神》和森島通夫在《なぜ日本は「成功」したか（日本為何成功？）》對日本武士道與商人道的差異和互動觀察的說明。²⁸

但，此一引述的用意，在其書中，充其量也只是在回應當時臺灣社會所矚目的美國學者傅高義在其《日本第一》一書所指出的：日本今日的成功是與日本「特殊組織架構、政策綱領已有意識的計畫」有最大關聯。所以，他雖在引述森島通夫對江戶末期武士、商人、農民三者的相互影響，也曾特別指出「武士道」在今日日本的存在方式。然而，林景淵在〈序論〉的最後，仍只是這樣簡單地提及下列的話語而已，他說：

對於開發中國家而言，現代化龍頭老大的日本，乃是最後的借鏡。那麼，「武士道」不也是可以幫助我們追尋日本現代化過程的蜘蛛馬跡嗎？²⁹

26 池上英子著，森本醇譯，《名譽と順應——サムライ精神の歴史社會學》；山本七平，《日本資本主義の精神》（東京：光文社，1984）；森島通夫，《なぜ日本は「成功」したか》（Tokyo: TBS Britannica, 1984）；李文，《武士階級與日本近代化》（石家莊：河北人民出版社，2003）；劉金才，《町人倫理思想研究——日本近代化動因新論》（北京：北京大學出版社，2001）。

27 此處只是單就此書出版之後的初期而言，因為他的譯書中，即有 1987 年由《經濟日報》出版的《美日企業經營經驗談》一書。可是，這並非他自行研究的，而是翻譯現成的相關著作。

28 林景淵，《武士道與日本傳統精神——日本武士道之研究》（臺北：自立晚報社文化出版部，1990），頁 12-13。

29 同上註，頁 13。

因此，林景淵的以上論述，雖能算是進一步對日本武士道的去污名化，作了有力的訴求，但這也是泡沫經濟時代，社會普遍的認知，並無特殊之處。

不過，由於他於〈序論〉之後，在其全書的主體部分，又能有系統取材日本相關的武士道著述內容，再改編寫成類似一本圖文並茂的日本武士道的導覽手冊；並能在〈結語〉中，廣引清末和民國初期的中國學者，如：黃遵憲、劉大杰、羅牧、戴季陶等人的過去評論，證明日本武士道的「實踐性」遠勝中國，以證明他的說法其來有自，並非空穴來風。故全書在 1990 年才刊行初版，1993 年時已出版二刷，可見此書依然相當受歡迎。諷刺的是，林景淵這本肯定傳統日本武士道的書，其後雖沒有被李登輝寫《「武士道」解題——做人的根本》時，列為參考書之一，連簡曉花博士在其《新渡戶稻造研究——「武士道」とその後》一書的參考書目，³⁰ 也同樣不存在。但在對岸大陸的學界，此書卻獲得極高度的共鳴。大陸研究日本史的資深學者萬峰，甚至撰寫長篇書評在專業的歷史期刊發表和讚揚。³¹

但是，從書評的內容來判斷，林景淵書關於武士道資料的完整性和相關說明的新鮮度，才是其被肯定的主要部分。所以，大陸學界參考了此書資料的線索之後，在短期內就超越了此書的論述內容；其後，相關研究也迅速展開。³²

不過，此處我們的論述主線，在此必須再轉回和林景淵同年（1990）出版的另一本和日本近代武士道發展有絕大關係的專著，即山口宗之日文原著、馬安東中譯的《吉田松陰》一書。³³ 此書是以傅偉勳和韋政通主編「世界哲學家叢書」系列專書之一出版的。

所以，在臺灣的讀者，除研究「日本近代武士道史」或「明治維新史」的學者，才會知道吉田松陰對明治維新之後，天皇的絕對崇拜和以天皇意志及思想作為「大和魂」與「國體」為象徵的特殊概念發展，是關鍵

性的主導原動力，否則是不會將其和日後「皇軍」的狂熱效忠「精神」，加以直接關聯，來合併思維。

因此，此書的存在，對臺灣武士道精神文化的擴大傳播，並未有明顯的助益或效應出現。但這不妨礙它是一本優秀的吉田松陰著作，繼續列入臺灣的出版市場上的好書和圖書館中有用的相關參考書之林。

五、臺灣學院內十年（1991-2000） 「研究冬眠期」和學院外日本武士道文化的新聞熱

繼林景淵和山口宗之的兩本武士道專書後，在學院中對日本武士道精神文化探討，似乎陷入了令人不解的「十年冬眠期」（1991-2000）。而這一段時期，也是李登輝兩次當選總統的活躍主政期和兩岸關係急遽變化的一段關鍵期。

儘管有 1995 年所謂「馬關條約簽約百年紀念」的各種活動，以及日本著名歷史小說家司馬遼太郎的訪臺，及李登輝與其對談時所發出的「生為臺灣人的悲哀」之巨大震撼，並因此轉為舉揚日治時代肯定論和主張當代臺灣仍擁有戰前所遺留下來的「日本精神」，反而戰後的日本卻失去，故須取法當代臺灣以李登輝等所代表的戰前「日本精神」經驗的「返本論」之出現。

所以，臺灣高等學院中的武士道研究，似乎在擇取適當的研究視角時，遭到了拿捏分際不易的尷尬窘境，才會乾脆不去碰觸此一議題。但是，這也反映出臺灣學院中，研究者「主體性」的蒼白和研究者「自主性」的軟弱。

然而，2000 年是臺灣政局石破天驚的大地震之年，中國國民黨因總統大選慘敗而黯然下臺，而民主進步黨的陳水扁，則是此後，連任二屆共八年「戰後世代當家期」的第一位民選總統。

30 簡曉花，《新渡戶稻造研究——「武士道」とその後》（臺北：南天書局，2006）。

31 萬峰，〈臺灣學者的武士道觀——評介林景淵著《武士道與日本傳統精神》〉，《世界歷史》1994.3: 102-107。

32 劉金才於 2001 年出版北大博士論文改寫的《町人倫理思想研究——日本近代化動因新論》一書和 2003 年由同校李文出版北大博士論文改寫的《武士階級與日本近代化》一書，分別代表了新視角研究的兩個高峰。

33 山口宗之著，馬安東譯，《吉田松陰》（臺北：東大出版社，1990）。

2001年中出版的專書，³⁴是各種不同立場的集體呈現和互相批判。但其中有關日軍中臺籍「慰安婦」的問題，居然成為最後、也最關鍵的聚焦處，可以說，完全喪失其應有社會關懷的比例，及其成熟認知的平衡考量。這當中，雖不乏臺灣戰前和戰後數代的知識菁英社群，介入此一爭論，但其表現的專業性，完全不是原先其應有的更高水平。³⁵

另一方面，由於小林善紀《臺灣論》所刮起的殖民地時期「日本武士道」優越論、或戰前「日本精神」在戰後臺灣依然殘留的問題旋風，促使淡江大學日本研究所在職班的高錦泉，在2001年時以「明治時期日本軍隊之精神教育」為碩士論文。他是從之前劉長輝的《山鹿素行與日本武士道關係之研究》，轉為封建武士道制度瓦解之後的明治時期「日本皇軍」「精神教育」的探索。

但是，此一議題在臺灣並無太大的開創性意義，因為早在1994年就已出版由葉延桑中譯的梅瑞翁（Meirion）和蘇西·哈瑞斯（Susie）合著的《日本皇軍興亡記》（*Soldiers of the Sun - The Rise and Fall of the Imperial Japanese Army*）同書的前兩部：第一部〈皇軍的建立，1868-1890〉、第二部〈戰時的皇軍，1890-1918〉，有明治時期「皇軍」的「精神教育」說明。³⁶但是，高錦泉的研究，除了資料更豐富、細節更多之外，還提出如下的觀點：

日本之武人，自古以來堅守武士之道德，稱之為武士道。……但明治政府竟將應消滅之該武士道精神，灌輸於新成立之軍隊軍人。

……因而武士道精神……乃造成明治、大正、昭和時期，許多日本軍人為對天皇盡忠而犧牲生命。

此乃因明治時期對軍人灌輸為天皇盡忠，視死如歸之武士道精神，係《葉隱》之「獻身之道德」，而非江戶時代之「士道」，因此，為國捐軀之軍人，實乃因明治政府此種精神教育所致。³⁷

從以上引文最後一段來看，顯然是與歷史實情部分不符的錯誤解讀，因為《葉隱聞書》從禁書到開放成為「皇軍」中的「精神教育」教材，雖是肇端在日俄戰爭之後的1906年，但正如前面已提過的，那種鼓勵「狂死」的《葉隱聞書》要到昭和時代的「十五年戰爭時期」，才普遍成為軍中大力推廣的「精神教育」教材。

相對於臺灣高等學院中日本研究所的研究取向，以國際學界視野為取向、以東亞思想史的交涉為中心的「德川時期武士道」的相關思想研究，從2002年起也在臺灣大學歷史研究所出現。

換言之，繼日本研究所系統的劉梅琴和劉長輝之後，重新探討此相關課題的，是以歷史學的進路出發，並把研究從東亞儒學研究的比較觀點，作為擴大和深化探討議題的重點，其代表性的人物和相關著作，就是臺大歷史所出身的張崑將及其博士論文。

張崑將的博士學位論文「日本德川時代純忠與至孝思維的典型——以陽明學與兵學為中心」，是此領域最具代表性的力作。但此論文的重點，並非直接討論武士道的制度和相關倫理，而是以「日本德川時期的儒學思

34 如：李登輝、小林善紀合著，楊子瑩譯《李登輝學校的教誨》；小林善紀，《臺灣論》；李壽林編，《三腳仔——「臺灣論」與皇民化批判》；黃昭堂等著，《臺灣論風暴》；陳光興、李朝津合編，《反思「臺灣論」——臺日批判圈的內部對話》；小林善紀，《第二波「臺灣論」》。

35 其中，少數例外的一群，是由《臺灣社會研究季刊》社邀請來的幾位日本學者，彼等不但各撰有收在《超越小林善紀《臺灣論》》一書的優秀論文，對於相關問題，也都各有獨到的解析和相關知識背景的「脈絡性」說明，所以其適時所提供的日本國內學術圈認知狀況和態度，頗能及時化解當時臺灣學術圈對小林善紀的《臺灣論》在日本巨大負面效應的過度憂慮。

36 Meirion & Susie Harries 著，葉延桑譯，《日本皇軍興亡記》，頁5-106。另外，Helen Hardacre 著，李明駿譯，《神道與國家，1868-1988》（臺北：金禾出版社，1995），此書對明治時期軍人精神教育，也有詳論。

37 高錦泉，「明治時期日本軍隊之精神教育」（臺北：淡江大學日本研究所在職班碩士論文，2001），〈論文提要〉。

想」，但帶有「韋伯、貝拉和丸山真男的問題意識」；亦即，其中探討「日本近代化成功的傳統因素為何？」的思維線索，構成了各種層次和不同表達方式的國際學術對話。

所以，此一思維線索和問題意識，在展開探索時，一定會針對德川時期、明治維新和戰後日本復興的歷史發展，尋求其內在的相關性；反之，惡名昭彰的負面「十五年戰爭期」，因已屬全面的軍事動員時期，是非常態性的發展，所以討論時，雖會涉及但只是附帶性的，而不當成主體來處理。

特別是在張崑將博士的論文脈絡裏，在一定程度上，其實是受來自丸山真男在其名著《日本近代政治思想史研究》的觀點之啟發。之後張崑將以其博士論文改寫，作為「東亞文明研究叢書」第10種，由國立臺灣大學出版中心出版。

因此，這是以日本「兵學家」和「陽明學者」的諸家思想，作為研究的切入點，大量吸收和補強日本學者丸山真男在其《日本近代政治思想史研究》一書所提出的前驅性重要相關觀點；亦即德川時期的忠孝觀念和武士道的思想，是被視為日本傳統精神的成熟期和啟發其後明治時期「近代化」作用甚大的思想根源。

可是，從世界學術史來看，張崑將的此一著作，雖也是在馬克斯·韋伯關於「近代資本主義精神」問題意識影響下，以及在貝拉的《德川宗教》一書關於日本近代化動因的著名研究之後，又一次在思想層面上，做了有力地擴大探討。但不可諱言的是，因此書尚缺乏對德川時代「町人倫理」和「武士道」互動的探討，所以是屬於帶有相當片面性的殘缺研究性質。

但是，若考慮到丸山真男在其重要相關著作《丸山真男講義錄·第5冊——日本政治思想史》（1965）中雖對德川時代傳統武士道倫理的社會思想史變革，和《丸山真男講義錄·第6冊——日本政治思想史》（1966）中對近代日本基督教思想和活動，以及江戶時期儒學菁英知識份子的思想和意識形態的深刻分析，卻是直

到1999-2001才先後出版；而連最關心此議題的臺灣歷史學者的筆者本人，也是遲至2008年秋冬之際才能夠讀此書，並據以傳達給學術摯友張崑將，使其知悉。由此看來，張崑將將在2004年出版其重要著作《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學為中心》一書所呈現的片面性，毋寧是一種常態性的學術新發展。

因此，2004年淡江大學日本研究所碩士在職班的賴素綢，以「山岡鐵舟及其武士道思想研究」作為主題時，所得出的論斷如下：

……本論文主要是以明治中期至後期，與勝海舟、高橋泥舟同稱為「幕末三舟」之山岡鐵舟的武士道論為研究對象，探討其思想的整體現象為目標。……本論文在考察山岡鐵舟所扮演的歷史角色的同時，也想借此學習今日日本人所喪失的身心智慧，亦即禮節與至誠。再則賦予昔日孕育自日本土壤中之「山岡鐵舟之無私無欲」的精神於現今社會的新義。³⁸

但是，這樣的言論，其實是2001年以來，臺灣社會和知識圈，在認知上最紛歧的，因為儘管賴素綢選擇的是明治中期至後期的山岡鐵舟的武士道，其人也有值得肯定之處，但是否能擴充為上述引文中所顯示的過度主觀性期待之效應？很令人質疑。

六、當代臺灣武士道精神文化研究的最新發展及其反思

解嚴以來臺灣武士道精神文化的變革與開展，除上述有關的探討之外，另有兩項最新的發展值得注意。

首先，是張崑將於2006年時發表〈電光影裡斬春風：武士道與禪學〉，是分析武士道在許多實踐工夫與理念上，往往取自禪學或佛教精神。³⁹該文雖是吸收了

38 賴素綢，「山岡鐵舟及其武士道思想研究」（臺北：淡江大學日本研究所碩士在職班碩士論文，2004），〈論文提要〉。

39 張崑將，〈電光影裡斬春風：武士道與禪學〉，《法鼓人文學報》3（2006.12）：23-54。

禪僧釋悟庵⁴⁰與日本近代著名武士道文化思想史學者相良亨的論述精華，⁴¹而更出色的闡釋其多角度的傑出禪劍一如新觀察，發表後，大受兩岸學界的嘉評。

受此鼓舞，張崑將又於2009年5月，於美國發表其德川傳統武士道倫理探討的新作〈18世紀日本武士倫理的爭議：以赤穗事件為探討核心〉。此文中，張崑將認為日本武士道有其深厚的文化傳統，它不僅是形塑日本近世的重要文化，更是近代國家宗教倫理的象徵，更擴及到日本所殖民的東亞區域，傾慕者有之，批判者亦有之。傳統日本武士道特別講求為主盡忠效死，帶有非理性的宗教色彩，故難免有諸多倫理上的爭議。所以張崑將是從德川時代的相關學者，對發生在1703年的赤穗武士為主君復仇事件，所引起的「義」與「不義」之爭論，來窺探武士道在日本的多元面貌。

張崑將在此一深入研究中發現，當時討論這一事件有日本德川時代的幾位儒學者，如古文辭學派的荻生徂徠、太宰春台，朱子學者的室鳩巢、林鳳岡、佐藤直方，以及兵學者的松宮觀山、伊勢貞丈等，幾乎各有立場，提出各自對武士道的「義理」看法，所以他在文中，便扣緊他們個人所涉及如儒家「士道」與日本「武士道」的倫理性爭議課題，除微觀分析此一復仇事件所呈現的武士道之多元面貌，更擬宏觀從一中日比較視野審視此一事件的特殊性，從而檢討有些著作對「武士道」的誤解。⁴²

雖然，在當代臺灣學者中，也有林景淵早於2009年2月15日，應邀參與中日合辦在北京大學召開的「東亞『武士道研究』國際研討會」，並發表〈日本武士之制度與倫理〉一文，但其內容只有簡單的資料歸納而已，所以張崑將的上述研究，還是屬於同類論文中較具代表性的一篇，值得肯定。

其次的另一項研究是，在當代臺灣高等學院中有關日本武士道精神文化的最新研究，事實上因還曾涉及「武士道」和「商人道」交涉史的最新研究發展問題，所以此處，必須先以此一領域研究的「先驅者簡曉花博士」對此研究成果的檢討，來展開此一主題研究現況，及其後續發展的完整歷程探索。

簡曉花為日本東北大學文學博士，她是繼李登輝於2004年出版其中文版的《「武士道」解題——做人的根本》一書之後，在2006年發行其以日文書寫的《新渡戶稻造研究——「武士道」とその後》，在新渡戶稻造著《武士道》的相關精神背景上，簡曉花是順著日本著名的文化史學家石田一良在《日本思想史概論》的歸納分類，指出：自幼由日本武士家庭出身，年長後又成為著名與活躍的基督教（新教）崇信者的新渡戶稻造，和其「札幌農學校」的同學內村鑑三等，是同屬當時日本三大基督教信仰俱樂部領導者之一的「札幌掛」，新島襄之下的小崎弘道和海老名彈正等，是屬於「熊本掛」，至於以植村正久為肇始的，則被稱為是「橫濱掛」。⁴³

於是，簡曉花將日本基督教思想家內村鑑三，本於自己基督教的信仰理念，於1891年，因他不向明治天皇的〈教育敕語〉敬禮而引爆輿論嘩然和眾多嚴厲責難的「不敬事件」，作為當時日本已面臨基督教崇信者在理念堅持和存續發展的危機時期。她在書中認為：舊武士家庭出身的基督教崇信者新渡戶稻造，之所以要撰寫《武士道》一書，其原因之一，就是試圖對此一當時日本基督教信仰倫理，所面臨的重大非難社會壓力，藉著對比西方的宗教倫理和傳統武士道倫理的融合性詮釋，來緩和或化解此一重大危機的動機而來。⁴⁴但是這種觀點並無太強的證據力，可以確立新渡戶稻造本人，當時之所要撰寫《武士道》一書動機之一，是和先前爆發的

40 釋悟庵，《禪と武士》（東京：光融館，1907）。

41 相良亨，《日本人の生死観》（東京：ベリかん社，1998 新版三刷）。

42 張崑將，“Controversies over the Samurai Ethics in the Eighteenth-Century Japan: Centered upon the Akō Event” 美國 Rutgers 大學與臺灣大學人文社會高等研究院主辦「東亞儒學：互動與創新國際學術研討會」（An International Conference on East Asian Confucianisms: Interactions and Innovations），2009年5月1-2日。

43 簡曉花，《新渡戶稻造研究——「武士道」とその後》，頁2。

44 同上註，頁2-4。

內村鑑三「不敬事件」有關。

因為內村鑑三本人，對於傳統的日本武士道倫理，其實是持肯定態度的，並不認為和其基督教的信仰倫理互相抵觸。他只是不願以身為基督徒的信仰立場，將明治天皇的「教育敕語」，也視同基督徒敬禮上帝那樣，在公開場合對其禮敬。所以「不敬事件」的關鍵點，其實是日本的國家最高神（明治天皇）和基督教上帝是否同樣崇高和同樣神聖的「禮儀之爭」而已。因此，從1899年所刊行英文版的《武士道》全書內容來看，不論是有意或無意，新渡戶稻造可以說完全避開了與「不敬事件」的關鍵點——日本的國家最高神（明治天皇）和基督教上帝是否同樣崇高、神聖的敏感現實問題。

但是，相對於李登輝在其《「武士道」解題——做人的根本》一書中，大談其實是源自其本身基督教信仰的「愛」與「公義」理念，而不觸及在他成長教育中——當時的日本，是舉國一致都須禮敬天皇、視天皇為日本「國體」象徵和以之作為日本國民倫理的依據或「日本精神」根源——的絕對天皇崇拜的問題。所以，在李登輝之後，才展開對新渡戶稻造的《武士道》「思想」探索的簡曉花，在其參考了當代日本學者，如：松隈俊子、武田清子、鶴見俊輔、鵜沼裕子、角谷晉次、船津明生等，關於日本武士與基督教的大量相關研究之後，她選擇以植村正久和武士道的相關事跡，作為切入點，用以對比和意圖藉植村正久之口，來批判新渡戶稻造所詮釋的「武士道」觀點之不正確。這其實也等於間接批判了李登輝所詮釋的「新渡戶稻造＋李登輝＝日本武道倫理和基督教倫理同等、但各有特色」的融合性折中思維。

然而，自另一角度來說，也由於簡曉花並不直接摘述或轉引在她之前的李登輝於其《「武士道」解題——做人的根本》一書所談及的李氏個人經驗和其對臺灣當代政治臧否的爭論性議題，所以簡曉花其後又從東西洋思維思想作用的糾葛層面，來探討新渡戶稻造後期的思想，並以新渡戶稻造在其1927年的著作《西洋事情と思想》為依據，論斷出：新渡戶稻造的《武士道》一書，「既

在新渡戶稻造個人的思想展開上，具核心課題鑒啓延展之意義，且在日基督教史上亦具有向國家主義臣服之重大意義」。⁴⁵

七、研究建議

（一）研究基督教「武士道」的侷限性與研究「商人道」的先驅性

根據以上所述，我們可以斷定簡曉花博士迄今為止的有關《武士道》一書的研究或與新渡戶稻造個人相關的學術論述，其實都是「非關日本傳統武士道歷史的脈絡性」深入探討，並且她對當代臺灣學術界其他關於武士道的研究現況，也了解得相當有限——這只要從她論述的內容來觀察，往往是以過於直線的狹窄觀點來陳述，就能明顯地察覺其所面臨的侷限性。

最具體的例子是，她在未收入《新渡戶稻造研究——「武士道」とその後》一書的另一篇相關論文〈新渡戶稻造之武士道與商人道〉中，雖能於臺灣學術圈開風氣之先，探討由新渡戶稻造個人所代表的傳統日本「武士道」與「商人道」互動的轉變史，並得出如下的結論：

1868年明治維新後，原本與商業活動無緣之武士階級，失去了昔日之俸祿及地位，因此，其生存方式以及其所講究之武士道亦隨之遭受嚴苛考驗；然而，新渡戶家族卻是當中少數成功轉型經商之武士家族。

在新渡戶氏之問題意識中，武士道與商人道二者聯繫之問題，不但前後三十年一貫存在，且歷經長期摸索之結果，新渡戶至終肯定了武士道運用於商業之效果，其主張以重義知恥之武士道精神行商，並提出了一種結合了武士道的日本之商人道以及其普遍性，而該主張可謂日本具人格主義、國際主義色彩的商業倫理主張之先驅。⁴⁶

45 簡曉花，《新渡戶稻造研究——「武士道」とその後》，頁60。

46 簡曉花，〈新渡戶稻造之武士道與商人道〉，《教育暨外國語學報》2（2005.12）：27-41。

問題是，在現實田野上的發展狀況，並非如新渡戶稻造所理解，和其主觀上所期盼的發展進路。所以，這篇論文最大意義，是引燃了筆者和張崑將博士，順著簡曉花博士在論文中所提出的有關新渡戶稻造對於日本「武士道」和「商人道」的兩者互動問題，分別展開對國際學界，特別是針對日本學者的現有研究成果，快速但有系統地閱讀和吸收，因而才有以下所衍生的新發展。

(二) 當代臺灣「武士道」與「商人道」交涉史的肇始探索

張崑將博士的研究現況之所以值得注意和受到我們肯定，是由於他在此之前，雖已是臺灣地區少數研究日本德川時代儒學「忠」「孝」思想與「兵學家」的武士道思想有成的專業學者，但在其研究的武士道分類上，並未觸及日本近代的「基督教武士道」和「武士道與商人道」的學術課題。

但由於他透過和筆者交換彼此對於從新渡戶稻造的《武士道》一書內容解讀、李登輝的《「武士道」解題——做人的根本》著作和簡曉花的《新渡戶稻造研究——「武士道」とその後》論集及其〈新渡戶稻造之武士道與商人道〉論文的不同評論觀點，從此張與筆者都認為，除了必須以日本近代「基督教的武士道」倫理，來理解新渡戶稻造和李登輝的「武士道」相關詮釋的思想背景之外，彼此也同意，今後唯有回歸日本歷史的脈絡性長期發展和演變的本質性探討，才不會與國際學界的研究現況脫節。

尤其是針對對岸中國大陸的學界，以北京大學為首的日本近代化研究，目前已能對於「武士階層與日本近代化」和「町人倫理思想研究」兩議題，擺脫向來的仇日史觀，並在接受多位的日本專家的指導和協助之下，有了相當出色的學術成果出現。所以臺灣學界，在此議題上，也必須立刻有所提升才行，否則臺灣會成為被邊緣化的相關學術區塊。

基於上述的考量，張崑將於2009年3月7日，首先在臺灣大學召開小型的「東亞視野中的武士道與文化」國際會議，發表其最新論文〈從前近代到近代的武士道與商人道之轉變〉，使得臺灣自解嚴以來，李登輝前總統以政治意識形態操作和個人虛榮心議題操作下的爭論性化約武士道倫理詮釋，重新回歸到純學術的多元認知探討。可以預見，此一問題仍有很大的開展性。

至於筆者方面，則是根據丸山真男在其《丸山真男講義錄·第5冊——日本政治思想史1965》中，對德川時代傳統武士道倫理的社會思想史變革，和《丸山真男講義錄·第6冊——日本政治思想史1966》中，對近代日本基督教思想和活動以及江戶時期儒學菁英知識份子的思想和意識形態的深刻分析，以之作為檢驗臺灣自解嚴以來對於日本武士道精神文化或「大和魂」過於化約的理解是否有當的基準，並以論文的表達形式，同樣在「東亞視野中的武士道與文化」小型國際會議上發表，藉以傳達臺灣歷史學者最新在地的「武士道」、「大和魂」或「日本精神」之社會文化史觀察資訊，使來自臺灣境外的非臺灣籍學者，能有所理解和得以適時回應。

漢學研究中心出版品

空間與文化場域：空間移動之文化詮釋

漢學研究中心叢刊 論著類第12種

王璦玲主編／漢學研究中心編印

空間與文化場域：空間之意象、實踐與社會的生產

漢學研究中心叢刊 論著類第13種

黃應貴主編／漢學研究中心編印

民國98年10月出版 每冊定價新台幣350元

以上兩書為「空間移動之文化詮釋國際學術研討會」論文，經審查修訂後結集出版，總主編為中央研究院民族學研究所黃應貴研究員。