

明治時期基督教徒的武士道論之類型 與內涵*

張 崑 將**

摘 要

本文扣緊「基督教徒的武士道論」，藉由「基督教」與「武士道」兩個相關主題，分析其間的融合類型或方式，特別是針對跨越幕末與維新兩個新舊時代的基督教徒如海老名彈正、植村正久、新渡戶稻造、內村鑑三等四人進行分析，他們一方面作為普世精神的上帝信仰者，一方面又都具有舊武士的出身背景。本文先在第二節對其出身背景稍作介紹，發現明治維新初期的基督徒，多屬與維新政府對立之舊藩武士。接著在第三節對上述基督徒的「基督教武士道論」區分為「進化類型」、「接合類型」、「感化類型」與「養育類型」等四類型，並分析其觀點之特色。最後在結論中，提出這些基督教徒討論武士道的倫理時，不是有意忽略武士倫理的歷史脈絡，便是注入個人太多的宗教情感之問題，同時也常擺盪於「國家主義」與「國際主義」的緊張關係中。

關鍵詞：基督教 武士道 內村鑑三 海老名彈正 新渡戶稻造 植村正久

99.9.6 收稿，100.7.13 通過刊登。

* 本文係國科會專題研究「明治維新後至戰前的日本基督教徒之武士道倫理觀」(NSC 98-2410-H-003 -085 -MY2) 之研究成果，承蒙兩位審查者提供寶貴的修改意見，謹此致謝。

** 國立臺灣師範大學東亞學系教授。

一、問題緣起

向來研究日本武士道的倫理議題者，不外是分析武士道與儒教、神道教、佛教文化之間的關係，如同新渡戶稻造（1862-1933）在《武士道》一書中舉出日本武士道的三個豐富淵源，即：禪宗、神道以及儒教。¹ 關於武士道與儒教思想的關係研究，可以日本學者相良亨（1921-2000）的名著《武士の思想》為代表。² 另外，有關武士道與禪學、神道之關係研究，筆者均曾為文處理過這個問題。³ 至於武士道與基督教倫理之關係，正是由新渡戶本人及其同時代的知名基督教徒等所提倡而有所謂「基督教武士道」之課題，日本有少數學者關注研究，至於兩岸華人的研究則屈指可數，且多集中在個別基督教徒的討論研究，缺乏從多人、多元性的比較研究，去深入窺探基督教徒彼此之間的武士道論點的不同思維特色。

「基督教」與「武士道」這兩個似乎無法聯繫在一起的精神倫理或宗教意識，卻在日本明治維新以後，一度成為討論的焦點。不過，如果我們追溯基督教在日本的起源，卻可發現在十六世紀日本戰國時代信仰基督教的大名（諸侯）為數不少，其信徒數在當時可以說是東北亞之冠，乃至最終德川將軍必須要發動一場屠殺基督教的戰爭，即所謂「天草·島原戰爭」。⁴ 戰國時代受洗的基督

1 新渡戶稻造原著，張俊彥譯，《武士道》（北京：商務印書館，1992），頁18-22。

2 相良亨，《武士の思想》（東京：ベリかん社，1984年）。相良亨在該書中如是區分近世的武士思想有「士道」與「武士道」兩類，他說：「近世之武士之思想，有以道之自覺為核心的士道，與以死的覺悟為核心的武士道兩種。」（頁74）。前者是受到儒教士大夫思想影響的「士道」，以山鹿素行（1622-1685）為代表，後者不免受到佛教生死覺悟的影響，以山本常朝（1659-1719）的《葉隱》（1716年刊）之思想為代表。

3 有關武士道與禪學之關係研究，可參拙著〈電光影裡斬春風：武士道與禪學〉，《法鼓人文學報》第3期（2006年12月），頁23-54。有關武士道與神道思想之間的研究，可參拙著《德川日本「忠」「孝」概念的形與發展——以兵學與陽明學為中心》（臺北：臺大出版中心，2004年）第四章中，對兵學家山鹿素行到吉田松陰的研究，頁167-208。

4 在日本歷史上稱為「天草·島原之亂」的戰爭，發生在1637-1638年，距離德川開國之初的1614年推行禁教已經23年，但顯然在九州地區的基督教徒（キリシタン）為勢甚眾，難以撲滅，最終以戰爭解決。總計此戰官軍有12萬餘，天草·島原等在地參與戰事的教民計有2萬8千餘眾。戰後，幕府將所有教眾全處以殘忍的極刑，根據九州當地史家鶴田文史《西海の亂と天草四郎》（福岡：葦書房，1990）一書的記載被

教大名(日語為キリシタン大名),幾乎均在九州地區,本土出身者有大村純忠(1533-1587)據肥前西部(今長崎縣)、大友宗麟(1530-1587)領豐後(今大分縣,一部份在福岡)、有馬晴信(1567-1612)係日野江城主(今佐賀縣,一部分在長崎)等三位,初期接受基督教的大名,實則有打開其領地的經濟閉塞之窘境,並且有吸收洋商與洋教士的先進槍砲技術的現實需要,故讓葡萄牙商人可以免稅優惠,允許宣教師在其領地建立教會傳教,甚至給予相當的封祿。1587年豐臣秀吉(1536?-1598)進行九州征伐之際,也是基督教大名隆盛之時期,小西行長(?-1600)、黑田孝高(1546-1604)、高山右進(1552-1615)等都是秀吉卓越的基督教徒之武將,九州征伐後,黑田被授與豐前大半,新受洗的毛利秀包(1567-1601)被授與今福岡縣西南的久留米和筑後的半部,其他原本是基督教的九州大名大友、大村、有馬等都被恢復領地。⁵同時,秀吉於1587年發佈「伴天連追放令」(伴天連,即宣教師之意),此後,德川家康也於1614年嚴厲禁教,殉教者不計其數,戰國基督教大名也從此除名。關於戰國時代、德川初期的教徒人數之統計,學者一直未有一個統一之數字,僅能以概說論之,以全盛時期算計,有說十五、六萬;⁶有說不下六、七十萬,⁷數字相差懸殊,亦未能提出有力證明,有基督教信仰的學者估計為多,無信仰者則估計為少。無論如何,豐臣秀吉在1587年禁教的前後,確實是基督教在日本傳教的全盛期,說明基督教一進入日本,深得日本人信仰者眾,若與同時期的中國與朝鮮相較而言,堪稱盛況。

上述簡略回顧日本戰國時代的基督教發展史,對於存在於歷史上的戰國時代的基督教大名,不禁好奇地想問:作為一名武將或武士,如何解決基督教信仰與武士倫理的緊張性?換言之,作為一名上帝信仰的武士及作為一名必須對

處刑的有3萬7千餘人(頁37)。有關島原戰爭,江戶時代的代表作品可參川北重熹(號溫山,?-1853年),《原城記事》(東京:警醒社,1927年)。

5 有關戰國時代九州的基督教大名之研究,可參較新的研究吉永正春,《九州のキリシタン大名》(東京:海鳥社,2004)。此書主要介紹九州本地出身的戰國大名。

6 如村上直次郎,〈南蠻貿易と吉利支丹宗門〉一文,收入助野健太郎編:《切支丹風土記》,東京:寶文館,1960),頁98-99。

7 如浦川和三郎,《切支丹の復活》(東京:國書刊行會,1979),頁2-3。作者根據一位宣教師Brou的調查,從1549-1630的81年間,接受洗禮的成人數目如下:1549-1598年有50萬人;1598-1614年有15萬2900人;1614-1630年有2萬5000人。作者又說全盛時期當不下六、七十萬,因為未加入孩童受洗人數。之所以信徒數從1614年大幅減少,乃因該年幕府正式嚴厲禁教。不過,上述統計數字亦未明載人數的依據從何處而來,故僅能作參考,未能做定論。

主君盡忠的武士，如何解決二者之間的衝突性？無奈想解決這樣的精神衝突問題，諸多武將或武士的直接史料難尋，只能徒呼負負。不過，在明治維新初期，許多第一批的基督教信仰者皆為武士階層出身，且都有基本的參考史料，雖然時間已從戰國轉移到近代，但對於探索日本武士如何接受基督教的精神倫理之課題，也是有相當特殊的意義。

明治維新後，推出一連串的新制度，產生新的統治原理，即 1882 年所頒佈的《軍人敕諭》開頭的第一句話：「我國軍隊，世世為天皇所統率」，所以維新以後所建立的新制軍隊，統稱「皇軍」。因此，取代舊武士道的軍人核心精神，並不是主君，也不是藩國，而是作為大元帥的天皇。這是一種脫胎換骨的「新武士道」，即以帝國軍隊的精神原理為核心，在幕末一批的尊皇攘夷志士所率先提倡而具備雛形，從而在明治維新後積極地成為一個精神實體，這個精神實體在 1905 年日俄戰爭後，達到前所未有的高峰，甚至有人喊出了「明治武士道」⁸，以凸顯此一「偉大」的時代。在 1905 年後，「武士道」一詞已廣被使用，日本學者菅野覺明敏銳地觀察到兩種新武士道的分野，其一是以井上哲次郎（1855-1944）為主的「國家主義型的武士道」，另一則是新渡戶稻造、內村鑑三（1861-1930）、植村正久（1858-1925）等基督教徒所唱論的「基督教武士道」⁹。諷刺的是，前者在戰前甚為日本政府所主張且推廣，卻在戰後消沈；後者在戰前雖處於被官方壓抑甚至禁制，但由於新渡戶稻造的《武士道》一書以英文出版，以及他們皆有基督教的背景，故在歐美廣為人知，並且在戰後外國學界依然流行，甚至日本國內一些人所認為的日本武士道是這類型的武士道。

當討論日本明治維新後的「基督教武士道論」之現象時，實略可區分「武士道化的基督教」及「基督教化的武士道」兩種論述理路。前者論述理路係指以武士道為主，基督教為輔，嘗試改造基督教以符合日本武士道精神，這類人士雖多以非基督教徒為主，但在太平洋戰爭興起之際，於 1941 年成立的「日本基督教團」亦屬之，他們雖是基督教徒，反而擁護起國家主義，顯然有違基督教的普世價值精神；至於後者論述理路係指有基督教信仰並且在其武士道的論述中，嘗試改造武士道以符合基督教精神。本文分析重點在後者的「基督教化的武士道」，前者有待日後專文處理。

新渡戶稻造及其同時代的基督徒，在維新後積極地思考基督教如何與日本精神相融並存，武士道自然成為一個共融的基本元素，從而也塑造一種基督教

8 關於武士道的「用語」之變遷，可參佐伯真一，《戰場の精神史：武士道という幻影》（東京：日本放送出版協會，2004）。

9 菅野覺明，《武士道の逆襲》（東京：講談社，2004），頁 260-261。

式的武士道觀點。這一時代的基督教徒，在 1900 年代前後受到舉國上下宣揚國體論精神、天皇崇拜、漸邁向帝國主義之路的日本，承受著「日本人的天職」、「國家神道」等時代氛圍，不免與基督教的唯一神信仰或道德論有相當大的衝突，如加藤弘之（1836-1916）從 1907 到 1909 年特撰〈吾國體と基督教〉、〈迷想的宇宙觀〉、〈基督教徒窮す〉三篇著作，繼而井上哲次郎又有〈加藤博士の〈吾國體と基督教〉を読む〉詳加討論基督教與日本國體的諸多衝突點，批評基督教徒對國家主義的不敬，¹⁰ 引來基督教徒海老名彈正（1856-1937）、小崎弘道（1865-1939）、富永德磨（1875-1930）等人的反論。¹¹ 特別的是，井上哲次郎等國體派的學者也提倡武士道，並編有《武士道叢書》（1905 年），基督教徒也有不少的武士道論著，彼此存在許多落差。不過，本文重點並不在比較這兩派對武士道論的分歧，而是扣緊「基督教徒的武士道論」，藉由「基督教」與「武士道」兩個相關精神倫理主題，分析其間的融合類型或方式，特別是針對跨越幕末與維新兩個新舊時代的基督教徒如海老名彈正、植村正久、新渡戶稻造、內村鑑三等四人進行分析，他們一方面作為普世精神的上帝信仰者，一方面又都具有舊武士的出身背景，如何論述「基督教」與「武士道」兩種倫理的結合方式與特質，相當值得令人關注。

二、出身背景與「基督教化的武士道論」

（一）

明治時期的基督教信仰者不僅跨越新舊兩個時代，同時又是從舊武士到新武士的階段，歷經福澤諭吉（1835-1901）所說的「一身兩世」的背景，同時亦如丸山真男（1914-1996）所指出日本近代知識份子的誕生是經歷了兩種解放為前提，其一是「從身分制的錨纜中解放出來」，其二是「從正統世界觀的解釋和授予的任務中解放出來」（指的是儒教正統的世界觀）。¹² 明治初期的基督教徒也正是從這兩種解放中活躍而出。

10 井上哲次郎，〈加藤博士の〈吾國體と基督教を読む〉〉，收入氏著：《教育と倫理》（東京：弘道館，1908）。

11 有關明治四十年代的基督教徒與國民道德論的論爭介紹，可參今井淳、小澤富夫共編，《日本思想論爭史》（東京：ペリカン社，2000 年，初版 1979 年），366-372。

12 丸山真男，〈幕末維新的知識份子〉，收入區建英等譯，《日本的思想》（北京：三聯書店，2009），頁 107。

明治政府成立初期，對於基督教的態度依然維持舊幕府時代的禁教政策，各地都還耳聞迫害教徒的事件。直到岩倉使節團訪歐之際（1871年），受到歐洲教會及國家的嚴厲批評，方致電回國禁止鎮壓基督教徒。¹³此一取消鎮壓基督教公告雖然尚未被合法化，卻使得德川時代自從1614年（慶長19年）實施於全國的基督教禁令，以及透過島原戰爭（1637-38）的屠殺基督教徒以來，長達約260年之久的「隱藏的基督教徒」，有了正名的機會。¹⁴1872年（明治五年）以美國的改革派宣教師指導為契機，在橫濱成立「日本基督教公會」，以小川義綏（1831-1912）為首任長老，該教會性質宣稱是不屬任何宗派，唯依主耶穌基督之名所建，以聖書為標準，自標榜為無教派主義和獨立自治。以後，基督新教徒（Protestant）也如同蒸氣機的壓力鍋蓋一樣，瞬間爆發開來，分別在橫濱、兵庫、函館（北海道）、長崎等通商口岸，以後擴及至東京、大阪及地方的城下町之中小都市成立教會。初期布教階段，舊武士階層出身者佔多數，而且信徒多屬與維新政府對立之舊藩武士，這些人物比較知名的有植村正久、內村鑑三、新渡戶稻造、新島襄（1843-1890）與海老名彈正等人，其中多人對武士道精神倫理有其獨特的看法，頗形成一股「基督教武士道」之風潮。¹⁵

至於明治時期信仰基督教者多具武士之背景，可由1902年4月份有一名為

13 參山路愛山，《現代日本教會史論》，收入《近代日本キリスト教名著選集》第17冊《基督教評論》（東京：日本國書センター，2003），頁20-23。

14 「隱藏的基督教徒」（隠れキリシタン）在日本已是一個專有名詞，意指從德川時代1614年實施於全國的基督教禁令以來，至明治維新初期，長達約260年之久而被隱瞞身份的基督教徒，大皆隱藏在長崎附近的五島、天草、平戶、筑後今村等地，人數超過三千名。早期代表研究有田北耕也的調查研究《昭和時代の潜伏キリシタン》（東京：學術振興會，1954），之後的代表研究則可參片岡弥吉，《隠れキリシタン》（東京：日本放送出版協會，1967年初版，1997年第14刷）。不過由於這類「隱藏的基督教徒」被發現以後，因祭祀儀式、祈禱語言、組織行為以及尚留有祖先遺跡的崇拜等，與維新前的1858年因開放通商傳入的天主教（Catholic）有諸多不同，因此幾乎有一半的教徒並沒有歸宗天主教，仍是以自己的形式信奉上帝，這方面論點的分析，可參田北耕也上述之書的第十一章之頁462-465，以及片岡弥吉上述之書的第十章之頁284-288。

15 在明治時期基督教徒論武士道者不少，故學者在探討明治時期的武士道之際，通常會將「基督教武士道」歸為一類，如船津明生將明治期的武士道區分為劍客山岡鐵舟之「和魂的武士道」、《葉隱》傳統留下來的「皇道的武士道」及新渡戶稻造的「基督教武士道」。氏著，〈明治期の武士道についての一考察——渡戸稻造『武士道』を中心に——〉，《言葉と文化》卷4（2003年3月），頁17。

《武士時代》的雜誌刊出一篇〈武士キリスト教〉之文章窺知，該文列舉了明治初期出身武士家庭而有名的基督教徒如下：¹⁶

諸如小川氏是幕府的武士班底，奧野氏是上野之宮的重臣，本多氏是弘前藩、押川氏是松山藩、熊野氏是大村藩、井深氏是會津藩、植村氏是德川（旗本），另有柳川藩的海老名氏、熊本藩的橫井、宮川、金森、小崎、德富、浮田等諸氏，安中藩的新島氏，此外札幌農學校的內村、新渡戶、宮都、大島等諸氏，他們相同的地方，都是純粹的武士之子弟。

以上引文，充分說明明治初期信仰基督教的有名者，大多出身與明治維新政府對立之舊藩武士之子，地理位置屬九州中北部的柳川藩（福岡縣南西部）、大村藩（長崎縣中部）、熊本藩（熊本縣西部）與本州東北部的安中藩（群馬縣西部）、會津藩（福島縣西部）、弘前藩（青森縣南西部）、札幌農學校（今北海道）等兩大區域。這些基督教徒顯然是維新政府邊緣的人物，至少在其父祖輩乃至本人都懷有對維新政府怨懟的情節。由這些特殊地理位置及出身來看，相當耐人尋味，以下就時代背景與心理層面分析之。

日本近代是從一個「禁制」洋教到維新政府「默許」洋教，¹⁷ 由放棄攘夷

¹⁶ 戶川安宅，〈武士キリスト教〉，《武士時代》（1902年4月）。轉引自植村正久，〈日本のキリスト教と武士〉，收入《植村正久著作集》（東京：新教出版社，1966），第一卷，頁415。上述舉出姓氏的全名就筆者所知是小川義綏（1831-1912）、奧野昌綱（1823-1910）、本多庸一（1849-1912）、押川方義（1852-1928）、熊野勇七、井深梶之助（1854-1940）、植村正久、海老名彈正、橫井時雄（1857-1927）、宮川經輝（1857-1936）、金森通倫、小崎弘道（1856-1938）、德富蘇峰（1863-1957）、浮田和民（1860-1946）、新島襄（1843-1890）、內村鑑三、新渡戶稻造、宮都金吾、大島正健（1859-1938）。

¹⁷ 嚴格來說，基督教在明治維新以後，只能算是「默許」，未能稱為「開放」，也就是並未給予完全的信教自由。1868年明治維新以後，依據祭政一致、王政復古之立國原則，設置神祇官（不久改為太政官），揭示五條榜文，其中第三條繼續以「邪宗門」稱基督教，以支持新政府的尊皇攘夷論。第三條名為「切支丹札」，內容為「堅決禁制切支丹邪宗門之儀式，若有嫌疑者，宜向其所屬之役所進告，頒下褒美之事。」也就是鼓勵民間密告基督教徒未以神佛喪葬儀式而以基督教的喪葬儀式葬其親友者。1873年雖廢止上述禁制基督教的規定，但在地方官仍處於取締的狀態，直到1889（明治22）年〈大日本帝國憲法〉第28條，才有正式的法條解禁，只不過仍有其前提，即「限於日本臣民不妨礙安寧秩序，及身為臣民不可背棄義務者，始得有信教之自由。」此一條文可謂是「不完全的信教自由」或「有條件的信仰自由」，一直適用到戰爭結

到全面開國的時代，在此全盤西化之風，英語成為啟蒙教育必學之語言，而當時學英語的環境及師資幾乎都是有形與無形的外國宣教師。維新後，舊武士被新武士所取代，薩、長二藩掌控著維新政府，舊武士的不平武士之子進入新式學校，在接受新式的英語教育環境之餘，由於外籍教師都有基督教的背景，往往被其基督教義打破身分主義及普世平等主義的信仰所吸引，比那些本來即是維新政府功臣藩士弟子更能在心理層面上接受之。同時，這些舊武士之子在維新之初因其身分限制的關係，並無緣參政，即使是維新功臣，也有許多不平士族對新政府盡廢武士的傳統（如廢刀令）也深表不滿，各地紛傳不平士族的暴動。他們皆對當局不滿的心理日重，常藉緬懷舊時代的武士倫理，從而批評新政府成為一個物欲橫流、享受物質主義而喪失武士道的社會。誠如曾是幕臣之子的山路愛山（1864-1917）以下所說：¹⁸

戰爭雖然已經過去，但戰敗者失落的心裡創傷並未完全癒合。此何以謳歌時代、與時代共進的現世主義之青年，多出於戰勝者及其共同趣味之間者；而懷抱著批評時代、與時代戰鬥的新信仰的青年，多是從戰敗出身者。這可說是必然之命運。

這也就是基督教在明治時代勃興的深層心理因素，同時也說明了何以信仰者多出身戰敗藩士的後代。當時，西化風潮興盛，這些剛逢身分與信仰轉化的基督教徒，在討論基督教與武士道之間的關係時，筆者認為必定會碰觸「何以日本武士比較能夠接受基督教」這樣的問題，筆者檢視他們的資料，歸納以下三說：

1. 民族相應說

此一說以植村正久為代表，他在一篇〈武士氣質〉中說基督教在歐洲各民族的傳播，都有其相應的民族性，如傳入希臘與其國民的柔和、優美及四民的性格融合，發揮其自我方面的特色；傳入羅馬則發揮其莊嚴、嚴格及組織方面的特色，傳入北狄則與其強健、清潔、自由等之性格融合。植村認為基督教進入東亞，日本是最有資格吸收基督教的民族，故說：「在印度、支那、朝鮮、南洋諸島，不幸未有如此的國民性情之存在而未聽聞善與基督教相結合之事。然

東。相關研究參鈴江英一，《キリスト教解禁以前：切支丹禁制高札撤去の史料》（東京：岩田書店，2000）。本書是以函館、仙台的洋教事件，和高札（法規）撤去佈告的基督教禁教政策為主軸，探索與分析官方與地方史料，配合外交文書之史料，說明明治政府及地方官自始至終皆未能讓基督教有信教的自由。

¹⁸ 前引山路愛山，《現代日本教會史論》，頁29。

我國幸有武士氣質的存在，確實保有身為等待基督教舊約之資格。」¹⁹ 植村此一說法，雖值得商榷，早期戰國時代來日本的西班牙宣教師多爾雷斯(Cosme de Torres, 1510-1570)已有類似的說法。²⁰ 不過，植村這種自滿日本是東亞國家最具有信奉基督教資格的心境，躍然紙上。其次，基督教在日本民族中特為相應的是，神在日本維新後的最初之信仰弟子，居然選擇武士之子以復興基督教，植村相當感到神的「不可思議之選擇」，²¹ 也充分地展現捨我其誰的自豪感。總之，上述之論無非表述日本民族比其他東亞國家更具有與基督教相應之處。

2. 耶穌具有武士氣質說

此一說法可以內村鑑三為代表。內村在〈武士道とキリスト教〉一文中舉出武士道與基督教相符應的道德倫理如「正直」、「勇氣」、「重義」、「重恥」、「犧牲」甚至「愛敵人」等精神，透過歷史人物或事件一一對照《聖經》耶穌事蹟，來加以證明兩者精神實互相一致。²² 在此文最後說：

19 植村正久，〈武士氣質〉，收入《植村正久著作集》(東京：新教出版社，1966)，第一卷，頁414。此文原載於1900年5月23日的《福音新報》第256號。

20 多爾雷斯宣教師在寫給印度的耶穌會的報告信中曾如是描述日本人：「日本人比世界中的任何一國人更適合聖教的耕耘。他們與西班牙人一樣甚為深思熟慮，或是在自己身份上以道理規律自己。他們比我所知道的各國人，更追求許多的知識來瞭解如何救助靈魂。他們也喜歡談他們所奉仕的主君，在我們所新發現的各地方都不及他們。他們又巧於交際，如同被養育於身份高的宅邸者。他們相互行禮如儀，我難以詳記之。他們很少誹謗鄰人，也不嫉妒他人，又不做賭博之事，若做這樣的事，就會如同強盜而被殺。他們過於練習武藝，對武技甚為熟練。」參村上直次郎譯，《イヱズス會士日本通信·上》(東京：雄松堂書店，1968)，頁21-22。上述這封信寫於1551年，該信描述的對象即是武士階級，多爾雷斯從日本武士的德行中看出「日本人比世界中的任何一國人更適合聖教的耕耘」，這種觀察似乎與植村正久一樣，都是一廂情願的看法，因為接下來的豐臣秀吉、德川家康排山倒海的禁教政策，不惜屠殺基督教徒可謂冠於東亞國家。

21 植村正久說：「日本最初在傳道上有商人之子、工人之子、農夫之子，只有一向不相關的是武士弟子，他們是『由神道而知敬天之道，由儒教而被教導忠孝之倫理，由列藩之互相競爭而被訓以國家之獨立。』這是有身分相應的意味。在猶太地區，耶穌最初的弟子有漁夫、農夫、稅吏，而在(維新後的)日本，耶穌最初的弟子卻是選擇武士之子，神的選擇實在是不可思議。」氏著，〈日本のキリスト教と武士〉，收入前引《植村正久著作集》，第一卷，頁415-416。此文原載於1902年5月14日的《福音新報》第359號。

22 內村在這篇文章中舉出以下日本的武士行為，一一地對應於《聖經》的教義，如在

若去除偏見惡名，日本武士對基督教而言，自然會被其吸引，而不得不成為耶穌的忠實者。這就是為何明治初年，許多日本武士因這樣的精神成為基督的信仰者，如澤山保羅（1852-1887）、新島襄、本多庸一、木村熊二、橫井時雄等純然是日本武士，他們為耶穌的武士氣質所吸引而成為其從僕，至於教義和信仰教條，對他們而言是其次的問題，他們終究首先憧憬耶穌的武士人格。

內村這裡特別強調耶穌展現「武士氣質」、具有「武士人格」，所以特吸引日本的武士，這也就是明治維新之後信仰耶穌者多為武士的原因。

3. 忠孝素養說

此說以維新功臣的土佐藩士片岡健吉（1843-1903）為主。片岡雖是維新功臣，但因征韓論而辭歸，可列為不平士族之類。片岡於 1874 年與坂垣退助（1837-1919）、植木枝盛（1857-1892）、林有造（1840-1921）等共創立志社，任第一任社長，故是明治時期的自由民權運動領導人之一，亦是自由黨、政友會的領袖，擔任過眾議院議長，1885 年受洗為基督教徒。片岡特有〈基督教と武士道〉一文（1903 年），列舉了許多基督教與武士道共通的倫理，感嘆過去日本的進步，主要得力於武士道，面對維新後日益衰退的武士道，要如何繼續或開發武士道精神，他找到了基督教，其理由是：「武士道的繼承者在於忠於君、孝於親，此為武士道的主眼。君忠於君之神，親孝於親之神，而與目前的忠孝同樣具有重視如此高大的忠孝，即是基督教的要旨。武士道即是以敬事小的神（君父）為主，基督教即是以敬事大的君父（神），亦以竭忠孝為要。而武士行住坐臥，一以其主君為念頭而不忘，基督教亦無不思慮上天聖旨之種種，忠君、敬神二途，豈非愈愈相近哉！然最深受忠孝素養的日本國，最能解釋基督教敬神之道。」²⁴ 上述片岡從忠孝與敬神的觀點，凸顯日本國最能解釋基督教之道，恐怕不是個人特殊之論，而是當時許多日本人甚至日本基督徒本身共有的想法。

「重恥」精神上，內村舉四十七武士復仇事件的間光延死前的辭世歌為例而與保羅知恥而死之語相通。在「勇氣」、「重義」的精神上，內村舉關原戰爭（1600）中西軍的島津兵庫頭勇敢地從敵軍之道坦然而去，而證之以耶穌被迫害時從荒狂的敵人中通過而去。在「愛敵人」精神上，舉武田信玄與上杉謙信的戰國武將相爭相惜為例，而與基督教福音的「愛敵」、「敬敵」相通。

23 內村鑑三，〈武士道とキリスト教〉，收入《內村鑑三信仰著作全集·23》（東京：教文館，1968 年三版），頁 183。

24 片岡健吉，〈基督教と武士道〉，收入松永文雄牧師為其寫的傳記《片岡健吉》（東京：中庸堂，1903）之附錄，頁 120-121。

以上基督徒的論點，頗都強調日本民族因有武士風氣薰陶的民族，所以比其他民族更容易信仰基督教。不過，我們從東亞國家接受基督教信仰的比例來看的話，日本的基督徒是所有東亞國家比例最低的民族，顯然上述知名的明治基督徒的論點只是一廂情願的看法，反而是日本民族有著根本與基督教格格不入的傳統文化因素，諸如泛神論的自然觀信仰、神道教信仰、重視人間彼此的相互義務而不是對上帝的自我犧牲等等。儘管上述之說與歷史事實不符，不過，由於在明治時期這類倡導基督教武士道論的學者不少，在世界的基督教史上也頗為特別，筆者將上述有上帝信仰者論述武士道之論點統稱為「基督教化的武士道論」，下小節將先介紹這類基督教人物與作品，以說明這種日本特有的基督教武士道論之現象。

(二)

日本明治二〇（1887）年代前後，也是西方自由主義神學（*Liberal Christianity*）流行的年代，日本新教徒不免也受此股風潮影響。所謂自由主義神學，是從西方從十九世紀到二十世紀初期流行的一股神學思潮，這類神學者開始接受以科學的進化論解釋《聖經》，對《舊約聖經》的神話（如天地創造、諾亞方舟、巴別塔、約書亞記等），未必看做是符合科學的、歷史的，而當成是對宗教有益的神話或故事。質言之，自由主義神學相對於保守的、傳統的神學，而以較理性的、人類主義的立場解釋神學。²⁵ 明治維新後，日本逐漸走向歐化主義，1880年代西方基督教自由神學立場的傳教士紛紛抵日本傳教，其中有三股基督新教群體，其一是普及福音派（*Evangelical*）的Wilfried Spinner（1854-1918），於1885年從德國來到日本，日本組合基督教會的植村正久曾允許Spinner在其教會傳教。其二是1886年美國上帝一位論派（*Unitarianism*）的Arthur M. Knapp（1841-）在日本的傳教，該派反對三位一體論，否定耶穌的神性，比福音派展現更為理性、知性、自由開放的立場，並適度包容與同情佛教徒，結合當地傳統宗教，福澤諭吉（1835-1901）的弟子矢野文雄（1850-1931）即是知名受影響而認同一位論的傳教，當時政教社及加藤弘之（1836-1916）、中村正直（1832-1891）等明治啟蒙人物，均對一位論表達過親近的好感；其三是美國普救派（日本稱萬人救濟派）（*Universalists*）反對正統神學的「救濟預定說」，強調人最終將被救贖，該派的George L. Perrin（1854-1921）於1890年進入

25 參考 Richard S. Taylor ed., *Beacon Dictionary of Theology*, 日譯為《ウエスレアン神学事典》（東京：福音文書刊行會，1993）。該事典即闡述英國 John Wesley（1703-1791）所創的衛斯理宗的神學概念之辭典。

東京傳教，創宇宙真教，曾受中村正直的認同而支持。²⁶ 在上述三股自由神學勢力進入日本後，本文所關注的幾位基督教核心人物，也多少受到影響，日本學者岸本英夫即指出，明治二〇到三〇年代日本新教徒受到自由主義神學的影響，出現三個明顯的基督教特徵：其一是以克服外國宣教師之神學，以植村正久推動的教會精神主義為主，強調以日本基督教會為中心，指導教界的主要發展方向。其二是以精神的個人主義為中心的內村鑑三，倡導以聖書為中心的主義，排擊新神學。其三是利用自由神學，以基督教作為國家精神支柱的海老名彈正，倡導國家精神主義。²⁷ 筆者認為，出現在 1900 年前後的基督教徒的武士道論著，應該也是受此自由主義神學的影響，而努力挖掘本土的武士道倫理精神，以與基督教神學相結合，成為具有日本特殊性的基督教神學。

以下針對有鮮明的「基督教武士道論」的四位基督教者，簡單介紹其作品及基本觀點，以利於下節之分析。

首先介紹海老名彈正。海老名是九州福岡縣柳河藩士長男，幼少時期每朝起床同父親拜太陽，擁有日本強烈的自然崇拜信仰。柳河藩係戰國勇將立花宗茂（1569-1642）被分封的藩國，海老名自小即屢聽宗茂在朝鮮戰爭（1592-97）的英勇武功與節義事蹟，母親甚至常哀嘆自己非男兒身，否則當以擊劍槍術顯揚天下。海老名於 13 歲以前是在傳統的漢塾及武士的教育薰陶下成長，不過在進入熊本藩校學習後，視野漸廣，特別是受到熊本藩士橫井小楠（1809-1869）的影響。橫井小楠是熱衷西洋學的開國論者，日後熊本洋學校的成立，與橫井的提倡西學有莫大的關係。橫井在明治維新後奔走國事，與諸多維新功臣交往密切，但在維新後的第二年（1869）被當成是天主教在日本國內蔓延的罪魁禍首而遭暗殺身亡。海老名進入熊本洋學校後，乃有渡美求學之志，一年後返家，向父親表明欲捨棄繼承戶主及家產而與父親決裂。海老名自述他的生命經歷過三次性質的轉變，從幼少八歲之際因母親去世而深感「孝」的第一性，到青年時作為一名藩士而有「忠」的第二性，但「忠」與「孝」兩性經常在其內心產生很深刻的衝突。青年時期的海老是一位無神無佛論的無宗教論者，根據他自述，在洋學校接觸歐美科學之後，更增添他對神佛的世界只是迷信的世界的觀察，從而也引導他認識獨一無二的真神上帝。在十八歲（1875）那年，他從一

26 相關研究參 Yosuke Nirei, "Toward a Modern Belief: Modernist Protestantism and Problems of National Religion in Meiji Japan," *Japanese Journal of Religious Studies*, 34-1, 2007, pp.155-158.

27 開國百年記念文化事業會編纂，《明治文化史》（東京：洋洋社，1953-57），岸本英夫執筆第六冊「宗教篇」，頁 381。

位「主我主義」者，一變為「主神主義」者，開始成為神的忠臣，這是他進入熊本洋校就讀，受到西洋教師的基督教啟蒙之時。²⁸ 19歲（1876，明治九年）乃與德富蘇峰（1863-1957）等率領青年基督教徒40人組織熊本團，登熊本花岡山，誓將「基督教佈於皇國，大開人民之矇昧」，企圖以基督教建立新日本，引起當時學生家長與社會的震撼，洋學校因而遭威脅壓迫，最終也被解散。時值新島襄在京都創設同志社英學校（後來的同志社大學），海老名經推薦而入同志社服務，開始他的傳教生涯，日後分別在神戶、東京傳道，亦熱衷於日本殖民地的傳教事業，朝鮮、滿州國等都有他的傳教足跡。晚年曾任第八屆同志社大學總長（1920-1928）。²⁹

海老名在1903年著有《勝利の福音》，首揭「新武士道」，區分「所謂武士道的今昔」、「何謂士」、「新武士道」、「士之資格」、「士之宗教」等五節論說之。海老名首先追溯歷史上的武士道都與宗教相結合。他說：³⁰

佛教家以佛教為武士道的旨趣；儒者以儒教為其本髓；國學者神道家主張武士道是神之道。此等之說，雖各有一理，然以武士道為神之道之說，尤穿透其真。

言下之意，依附在儒教、佛教之下的武士道，未能真正表達出日本的真精神，唯有依附在神底下的武士道，方能見其真義。不過，海老名這裡的「神」，並不專指停留在維新以前的「舊武士道」之「神」，而是因應新時代來臨的基督教的創造神。海老名感嘆明治維新之際，曾經有一段武士殺武士的時代，但是因應新時代的來臨，海老名認為可以將以往只是少數的「舊武士道」，普及於四民平等、無男女差別觀念的新時代，深信可以「以基督教磨練大和魂，而發揮新的光明」而成為所謂的「新武士道」。³¹

其次介紹新渡戶稻造。新渡戶家族祖先源自千葉縣的「水戶部」，不知何時遷往東北奧州的南部藩的盛岡，歷代以來均擔任此藩的藩士。曾祖父新渡戶傳藏是個儒學者同時也熟通軍事，相當有才華，但因一次諫言，為藩主所不喜，乃減俸並被流放至偏遠的青森縣，開始過著開墾且以買賣木材維生的貧窮日

28 以上海老名彈正對自己幼年到青年的轉變，可參氏著，《基督教新論》（東京：警醒社書店，1918）之〈序文〉，頁3-4。

29 有關海老名彈正的代表性傳記，可參渡瀨常吉，《海老名彈正先生》（東京：大空社，1992年根據龍吟社1938年發行的複製本）。

30 海老名彈正，《勝利の福音》（東京：新人社，1903），〈新武士道〉，頁1。

31 同上，頁2。

子。到了祖父新渡戶傳，解除流放，歸返盛岡，被命以開墾三本木原的事業，與父親十次郎共同攜手經營新田開發且相當成功。1862年新渡戶稻造出生，乃因新田開發得力於稻米的幫助，故取名為「稻之助」，以後改名為「稻造」。明治維新前夕（1867年），父親十次郎因藩主質問新田開發計畫的事業費支出的異常問題，被令蟄居，並沒收俸祿百石，致其年僅48而逝，家道因此中落。10歲與兄長道郎一起前往東京叔父太田時敏之家，稻造被收養為叔父之養子，進入原屬南部藩的「共慣義塾」就讀，該塾相當重視英語教育，14歲（1875）進入「東京英語學校」，開始接觸基督教，期間因為一次天皇到東北巡幸，視察東北的開墾農業事業，途中訪問其家，讚賞其先祖的開墾事業，並賞賜獎金，激勵新渡戶以學農為其志業。1876年新渡戶考入北海道大學的前身「札幌農學校」，翌年正式入學，不久成為基督教的信仰者。³²

新渡戶稻造在1899年以英文出版的《武士道》以來，風靡歐美學界，被翻譯為多國語言，矢內原忠雄（1893-1961）在1938年翻譯為日文（岩波文庫版），截至1989年就有38版，1993年始在北京商務印書館翻譯出版，台灣最近十年來，也有不少翻譯版本。隨著中文翻譯本的流行，加上留日學者漸多，兩岸學界討論武士道的議題愈來愈多。³³ 斯書英文本一出，引起歐美學界、政治人物爭相閱讀與討論，美國老羅斯福總統（Theodore Roosevelt, 1858-1919年）讀之便愛不釋手，並熱烈推薦，引起風潮，迄今更不斷有人評論與研究。2004年在加拿大維多利亞舉辦一場Japan Studies Association of Canada Conference，其中有兩篇論文專門探討新渡戶的*Bushido*的引用文獻問題及其在新渡戶身上貼上

32 有關新渡戶稻造的傳記，值得參考的作品是花井等，《國際人新渡戶稻造：武士道半リスト教》（千葉縣：麗澤大學出版社，1999年三刷）。

33 有關直接探討新渡戶稻造的兩岸華人研究，僅有簡曉花，《新渡戶稻造研究：〈武士道後〉とその後》（台北：南天書局，2006）。不過較少觸及新渡戶的作品正在創造性地解釋日本的傳統武士道，而滲入基督教的義理。即使是李登輝的《武士道解題：做人的根本》（蕭志強漢譯，台北：前衛出版社，2004），作為基督教徒，很自然地且無批判地接受新渡戶的觀點。李氏《武士道解題》，顧名思義，即是解釋新渡戶稻造的《武士道》，所以是依序逐章引述幾段新渡戶書中的話，加入自己的見解，在第二章〈與新渡戶稻造先生的邂逅〉即說明他如何受到英國思想家卡來爾（Thomas Carlyle, 1795-1881）及新渡戶稻造的影響，並在提到：「我必須特別強調新渡戶先生，因為我後來成為台灣總統，並且率先提出『新台灣人』觀念，大力改造國家，最大的精神支柱，可說就是新渡戶先生的《武士道》之中強調的『信』、『義』與『仁』等德目。」頁6。

國家主義的問題。³⁴ 故新渡戶之武士道論點之討論，至今西方學界仍相當關注。

另一位有鮮明的基督教武士道論著者是內村鑑三。內村是高崎藩士子弟，其先祖曾是隨軍征討天主教擔任鐵砲攻擊的農夫，因功而得到武士職位。維新後，內村在 1873 年至東京入有馬私學校英語科，一年後該學校被編入東京外國語學校，而與新渡戶稻造成為同學，1877 年考入「札幌農學校」，與新渡戶稻造又成為同期的同學。新渡戶稻造經歷過苦悶的青年危機接受了基督教，內村鑑三則不然，他最初是排斥基督教，甚至在參拜札幌神社之際，祈求「要將耶穌教從日本國內驅離」，但最後還是受到克拉克（William Smith Clark，1826-1886）的影響而受洗為基督教徒。內村在日本所提倡的基督教是無教會主義，頗獨樹一格，曾因拒絕向〈教育敕語〉敬禮而引起「不敬事件」（1891 年，明治 22 年），日後不斷倡導非戰論，創刊《聖書之研究》。

在《內村鑑三信仰著作全集》共收入五篇有關內村談武士道與基督教的關係，依其年代分別如下：

其一：1916 年，〈武士道とキリスト教〉，刊於《聖書之研究》該年一月份。

其二：1918 年，〈武士道とキリスト教〉，刊於《聖書之研究》該年一月份。

其三：1923 年，〈武士道とキリスト教〉，原是 5 月 18 日應司法、外務、陸海軍諸省之高等官所組織的某會席上之請的演講稿，後刊於《聖書之研究》該年七月份。

其四：1928 年，〈武士道とキリスト教〉，刊於《聖書之研究》該年十月份。

其五：1929 年，〈武士道とキリスト教〉，刊於《聖書之研究》該年七月份。

最長的是第三篇，其他都只是短文，從這五篇文章看來，可以窺出內村長期關注基督教與武士道倫理的相關問題是集中在 1916 年至 1929 年。雖然上述論著都不是在明治時期，而且內村在明治時期發生不敬事件前後，思想也呈現巨大的變化，³⁵ 不過本文認為討論「基督教武士道」之課題時，若遺漏了與新渡戶、

34 George M. Oshiro: "Which Label Should We Pin on Nitobe Inazo: Nationalist or Internationalist? – Some Reflections and Comments on Nitobe's Niche in Modern Japanese History" and Tad Suzuki "Re-thinking Nitobe's Bushidô: Text and Context." Both papers were presented in Japan Studies Association of Canada Conference, Laurel Point Inn Conference Centre, Victoria, BC Canada, October 15-17, 2004.

35 如丸山真男所說：「（內村鑑三）與明治三十年代一樣，他的基督教內面更新意識與『興國』意識依然緊密結合著。但不可否認，他過去那種愛國主義的政治性因素已明顯地後退了。」收入氏著，〈福澤、內村、天心—歐化與近代日本的知識份子〉，前引

植村等同時代的內村鑑三，總是美中不足。因此，本文將內村所發表的上述基督教與武士道論著思維，基本上可以歸為內村在「不敬事件」以後的明治後期思想之類。

探討明治時期基督教武士道論，必不能忽略另一位基督徒植村正久。植村是比新渡戶稻造等人更早注意基督教與武士道之關係者。植村是德川旗本將軍家之武士出身，根據他自述的小傳記，其家族是神道的虔誠信仰者，維新後家道中落，15歲（1873年）進入橫濱英語學校就讀，開始接觸基督教，隨即接受日本基督公會受洗，最初雙親強烈反對，但五年後雙親亦成為基督徒。1878年進入東京外國傳教士所開設的英語學校（明治學院的前身）就讀，自言此期靠著養豬賺取學費。畢業後，植村即在東京貧民區傳教，1887年有了新教會教堂，初期會員只有20名。1904年創建獨立的神學校，信徒日多。1890年出版有名的《福音週報》。³⁶ 植村曾經到過臺灣、滿洲、朝鮮進行傳道工作，在臺灣傳教之際，民族運動者蔡培火（1889-1983）因受植村影響而皈依基督教，協助過一些臺灣基督教徒在日的活動。

植村直接有關的武士道論著，皆收入在《福音新報》中，從1894年到1911年陸續發表有關幾篇的武士道與基督教關係的評論文章。這些文章的篇名分別是〈キリスト教と武士道〉、〈何をもつて武士道の粹を保存せんとするか〉、〈キリスト教の武士道〉、〈武士的家庭とキリスト教的家庭〉、〈武士氣質〉、〈日本のキリスト教と武士〉、〈戰勝と傳道〉、〈演劇的なる武士道〉等。由其發表的年代來看，植村所論基督教的武士道比新渡戶稻造還早。³⁷

植村在〈キリスト教と武士道〉一文特別提到武士在鎌倉時代從佛教汲取其精神，而在德川封建時代，武士則從儒教吸收養分，所以佛教與儒教及武士道的發展密不可分。但是，在明治維新後，封建社會瓦解，佛教、儒教亦衰，

區建江譯《日本的思想》，頁129。

36 有關植村自敘的小傳內容，可參收入在青芳勝久，《植村正久傳》（東京：大空社，1992年根據教文館出版部於1935年發行的複刻本），頁4-6。

37 簡曉花曾撰有〈析論植村正久之基督教與武士道關係〉（《東華人文學報》第8期（2006年1月）一文，特別比較了植村之1894年〈基督教と武士道〉與1898年〈基督教の武士道〉二文章，可資參照，頁149-172。簡曉花的研究結果指出，前文乃意味武士道之新依附體應為基督教，而後文則指出《聖經新約·哥林多前書》的某一章節實即為基督教中之武士道。植村如此對基督教與日本武士道二者關係之具體指陳，不僅為日本基督教史上之前所未見，亦為新渡戶稻造《武士道》思維脈絡之繼承所在，而此一脈絡關係即為學界長期以來所忽略之重要事實。

武士道亦漸消跡，而今武士道若要回復往昔，需要借助於受洗為基督教的武士道，以挽救士道的不振、社會的麻痺、奉公犧牲精神的日漸喪失等。³⁸植村言下之意，武士道要復活，需要依附在基督教，因此，在〈要以什麼保存武士道的純粹〉一文，大聲呼籲日本的基督教，可以肩負保有武士道純粹的重責大任，³⁹並在〈キリスト教の武士道〉如是論道：「基督教並非是武士道的律師，而是負有規諫責任的良友。」亦倡言：「武士道依據基督教，最可以維持並改良武士道。」⁴⁰足見植村認為武士道與基督教的關係，是武士道需要依附在基督教，始可在新時代有所發展與受到規諫，基督教站在指導者的主體角色，相當明顯。

三、「基督教化的武士道論」之類型與內涵

明治時期上述有名的基督教徒，在發表基督教與武士道關係的時間點上，多數集中在 1890 年到日俄戰爭（1904-1905）期間，而這個時間點也正值頒佈〈大日本帝國憲法〉（1889）、〈教育敕語〉（1890），基於天皇至上，大力宣揚日本國體論之際。在這樣的時代背景下，他們一方面作為明治初期的基督教信仰者，與舊薩摩、長州藩士掌控的維新政府遠遠對峙，另一方面他們也須與國體論者、天皇崇拜者周旋，尤其討論到傳統武士道課題之時。即使在這些基督教徒本身，當我們一一仔細檢視他們的武士道論時，發現頗有諸多歧異性。以下依明治時期基督教徒在討論基督教與武士道關係時，到底是以何種方式結合兩者，筆者區分「進化型」、「感化型」、「養育型」及「接合型」等基督教武士道論之四類型分析之。

（一）「進化型」的基督教武士道論

此類型者多以「新」/「舊」、「進步」/「退步」、「文明」/「落後」互相對照，凸顯基督教精神注入武士道後，可令之脫胎換骨成為「新」、「進步」與「文明」的武士道。筆者稱這種以進化論贊同帝國擴張的論點為「進化論類型」的武士道論，此類型者可以海老名彈正為代表。

38 植村正久，〈キリスト教と武士道〉，《福音新報》第 158 號，1894 年 3 月 23 日，收入前引《植村正久著作集》，第一卷，頁 394-395。

39 植村正久，〈何をもちて武士道の粹を保存せんとするか〉，《福音新報》第 172 號，1894 年 6 月 29 日，收入《植村正久著作集》第一卷，頁 397。

40 植村正久，〈キリスト教の武士道〉，《福音新報》第 140 號，1898 年 3 月 4 日，收入《植村正久著作集》第一卷，頁 399-401。

海老名以英文的“gentleman”為「士」重新定義，認為「士」若要成為人類中最高尚純潔的品格，則不可無宗教，強調無宗教感情者，不能稱為士，由此而說：⁴¹

日本本來的武士道，就是建立其基礎在敬神的大義上，如「政」稱為「まつりごと」（筆者按：まつりは「祭」，ごとは「事」），可算是聖業之一環，不能表現同情於此宗教性感情的人，沒有資格被稱為「士」。

海老名直接為「士」與宗教情感聯繫在一起，以強調他所謂的「新武士道」必富深厚的宗教情操。而這樣的「士」必然超越階級、不分男女而具有高潔之宗教品行。如所周知，明治維新以後，廢除武士階級，講究平等，海老名從平等的觀點著眼，劃分出武士有階級性是屬舊武士道，而能因應這種平等精神時代來臨的新日本精神，則當屬究極平等的基督教。⁴² 海老名接著論武士道的「敬」，分其義為三：其一是敬天地之神，此為敬之本、敬之粹、敬之極；其二是對等的尊敬，此為舊時代講究階級秩序的日本所最缺，彼此不論男與女、本國與外國，都應視為同胞兄弟。其三是由我對弱者的一種尊敬，對於因病、因貧、因不幸的卑弱者，基於平等之義，以尊敬之義顧憐與慈善對之。⁴³ 從上述三種對「敬」的陳述，即可知道海老名的所謂「新武士道」其實指的就是基督教義下的武士道，與舊武士道強調的「階級的」、「神道的」有所區隔，也與國粹主義者基於神道所強調的武士道相異。

值得注意的是，海老名的新武士道，亦充滿著「領土擴張」或「征服」的論點，他在論及明治維新以後的士農工商也應保有武士精神時，這樣說：⁴⁴

學者是一個武士，要和此大宇宙戰、此造化戰，征服之而擴張人類之領土，是其責任，豈可拋棄武呢？商人亦然，予謂日本的商人將來若能特立於世界，獨有武而已。作那些狡猾及小細工之事，不僅無利，亦無名譽，終非武士之商；而能百敗百起，捲土重來，元氣常旺，終能攫取最後之大勝，這就是商家之武。至於農亦然，面對北海道、臺灣、滿州、朝鮮等未開發之原野，不是會茫漠而橫阻於前嗎？我農民若非振起武士根性而企求遠征，終究不是以農為本之國及其人，徒口

41 前引海老名彈正，《勝利の福音》，〈士の宗教〉，頁19。

42 以上觀點，參海老名彈正，《勝利の福音》，頁1-3。

43 參海老名彈正，《勝利の福音》，頁12-13。

44 海老名彈正，《勝利の福音》，頁8-9。

頭之論而已。當農人舉其鋤、肩其犁而出作時，將自然征服於我手，而以此精神不為人類國家之用則不停止，以這樣的精神為其核心，豈能拋棄武呢？[……]此士、此武士、商工界之武士、農界之武士、學者界之武士，皆在社會成就其精神、成就其元氣，而成為指導者，正因此才能產生武精神的士。

海老名巧妙地將日本帝國的勢力擴張，發揮其「新四民論」的武士精神，並由此連結到基督教的神可給四民更強化其武士根性的精神。海老名此論，不可單單視為基督教傳播的無畏勇猛精神之論，因其時代背景正是日本商業資本主義興起，亟欲海外擴張，同時也是俄羅斯佔領滿州、日俄戰爭的前夕，日本上下瀰漫著擴張領土及戰爭的氣氛。當時日本政府欲併吞韓國，更亟欲侵吞滿州，在此我們看到海老名不但未見其對帝國的勢力擴張進行基督博愛精神的反省，反而從上述之論看來，似乎還有帶頭鼓勵的作用，不僅與當時諸多知識份子如德富蘇峰（163-1957）等人的「帝國主義膨脹論」互相共鳴，⁴⁵且與武士道扶弱抗強的精神相背離。

由上述海老名的基督教武士道論，我們再來看他在《勝利の福音》一書之序言中所想要凸顯「新日本的生命」的觀念，以與「舊日本」相對照，此「新」意指在原有日本精神上（特指武士道）注入基督教精神。海老指出：考諸支那、印度兩個國度裡的基督教發展，信徒皆因尊信基督教而離棄自己國家本來的宗教而信奉文明國的宗教，日本則不然，既保留了自己原始的宗教，同時基督教更可成為新日本帝國的指導作用。他說：⁴⁶

吾人自覺有二千六百年的歷史之日本民族，值此能在精神上一大進化之際，率先可為其先驅的是吾黨基督教的團體。我黨之基礎，存有二千六百年間祖先之衷心，此衷心以天地為主宰，能在指導人類的神靈之翼下取暖，如今卵若能破殼而出，即可為新日本之內在生命（inner life），而在帝國中形成新帝國，此不用多言亦明也。

45 海老名雖然也有「帝國主義膨脹論」的問題，但因其有基督教的立場與關懷，與一般站在日本天皇主義、國粹式的國家主義的立場不同，如膨脹論者強調「日本魂」之際，海老名則凸顯日本魂的「生命、勝利、進步」之魂，進而去追溯與基督教三位一體的神聖 logos 之淵源關係；其次，膨脹論者強調「尚武主義」，海老名則主張「平和式的膨脹主義」；又如國粹的國家主義者強調基於萬世一系皇統的「國民道德」之特殊主義，海老名則主張基於博愛平等而超越各國主義的普遍主義。」以上論點，參吉駒明子，《海老名彈正の政治思想》（東京：東京大學出版會，1982），頁 192-201。

上述海老名氏之論充滿著「文明進化」論，只是他把「物質進化」改成「精神進化」而已。⁴⁷ 同時海老名也擺脫不了「民族主義」與「帝國」情懷，對於當時國家神道論者所宣揚的日本建國神話深信不疑，而在此基礎上再嫁接基督教神靈的精神，儼然擷取歐美列強利用基督教進行進化論的擴張主義，再將之重現在二十世紀初期的帝國日本，成為其所謂精神上的「新帝國」。由此可知，海老名的武士道論與當時帝國主義的進化論合流，儘管他是一位基督教徒。

（二）「感化型」的基督教武士道論

就目前文獻看來，植村正久是最早討論基督教與武士道關係的基督徒，比新渡戶稻造的《武士道》一書出版更早。植村的武士道論點，屢以國民氣質墮落為前提，強調明治日本的拜金風氣、唯物主義以發揮其基督教與武士道必須結合的論點。⁴⁸ 植村強調武士道的發展必得力於宗教：⁴⁹

欲知歐洲中世的武士者，不可忘基督教的感化。知武士道的發達者，正有佛教和儒教，不可忘其多少貢獻幾許之力。試讀武士之靈魂的起請文，豈非必取證於天地神祇、明王佛陀哉！[……]鎌倉武士得力於佛教，德川武士則從儒教中得力。

上述植村之論，認為武士道不可能單獨發展，必然要與宗教結合，故說：「武士

46 海老名彈正，《勝利の福音》，〈序〉，頁3-4。

47 在《勝利の福音》一書有不少處提及「進化論」，如在「天真之聲」一節提到：「根據近世科學之教，與我輩前所述之旨趣相異，世間決不是一個墮落的世界，反而會從下等處漸漸進化發達，此確為明白之事實而不能否定之事。[……]此世將從達到進化開發的極惡之處，進入極善之處，蓋其形骸只不過是顯現於外形。若原本就不以偉大無窮之力為其後盾、為其根本，何以將有如此千變萬化的世界，又豈能有如此進步發達呢？」（頁47）此外，在《基督教新論》一書也有不少進化論觀點，例如在一篇〈人格不滅論〉如是說：「人格是萬物進化的最高產物。[……]若見此進化的經歷，則萬物的奮鬥努力是所不及想像的，經歷著或者是優勝劣敗，或者是適種生存的歷程，邁向最高而不斷進化著。如此，最終的結果會產生什麼呢？乃人格也。吾等之人格是作為宇宙的最高產物，斷無可疑之餘地。有人格才明白萬物進化的經歷與理法。人格是宇宙的光明，無之則宇宙無光明。人格無疑是萬物的靈長，仔細思索進化的理法，宇宙保存優秀之物而捨去劣惡之物。宇宙不就是在保存其所產生的最優等的人格嗎？若信進化的理法無誤，則人格之保存無疑。」（頁102-103）上述之論，可窺海老名氏即使論「人格」依然不脫其進化論色彩。

48 植村正久，〈武士氣質〉，頁413。

49 植村正久，〈キリスト教と武士道〉，頁394。

道實是一種宗教」⁵⁰。因此，植村感嘆自封建社會崩毀後，同時佛教與儒教也崩毀，武士道也漸漸埋沒其跡，導致維新後成為一個無主義、無節操、不誠實的社會，故而呼籲當今所需要的是「受洗禮的武士道」。⁵¹ 至於武士之所以能成為「武士道」，乃必須受到「宗教的感化」，在歐洲，騎士早就受基督教「感化」，才擺脫物欲的迷戀，日本各時代的武士也得力於佛教、儒教的「感化」，才進入精神的追求。筆者稱植村這種類型為「感化型」的基督教武士道論。

武士道既然需要「被感化」，表示「被感化」的對象並非完美甚至桀驁不馴，因此植村並不認為日本獨專武士道，他在〈キリスト教の武士道〉長文中，即首先提到武士道未必只是日本固有之物，古代其他國家如土耳其人、韃靼人所創的鄂圖曼土耳其帝國，其國風氣與日本武士之精神甚為相類，自殺習慣亦酷似。⁵² 又古希臘、近世英國乃至中國小說《水滸傳》的義俠武勇，也都有日本武士之風。由此可知，植村強調各國存在著彼此類似的武士道。接著植村強調武士道也是與時變遷的，他追溯源平戰爭時代的武士雖有義理氣概，但仍不脫賭徒俠客。即使對於南北朝時代出現忠義之士如新田義貞（1301-1338）與楠木正成（1294-1336），但仍未能發展出德川時代的武士道。植村更認為德川家康（1543-1616）是「武士道中興的恩人」，理由是家康完成封建制度，讓各藩能在其領地狹小範圍內養成既定的君臣關係，武士成為侍奉三代相恩之君，興起酬主之心。到了明治維新之時代所發展的武士道，則讓本是被個別養成的武士道，成為只為天皇盡忠義的時代。⁵³ 植村上述的武士道論點，頗切中歷史事實，明白指出武士道既非日本專有，也有諸多缺點，即使在日本國內也與時變遷，這與國體論者特高度美化武士道的論者，形成強烈對比。

值得注意的是，上述植村高度肯定德川家康，應與其德川旗本武士的身分有關，故特對德川時代在狹隘的地理範圍內，彼此情感深厚，武士之風純樸表達出稱許態度；相較而言，植村百般批評明治維新後國民道德的淪喪、重視唯物與享樂主義，也處處表現出對掌控維新政府的新武士之不滿。⁵⁴ 由於明治維新武士道淪喪，故植村認為能夠對武士道截長補短同時發揮武士道的真精神

50 植村正久，〈キリスト教と武士道〉，頁 395。

51 植村正久，〈キリスト教と武士道〉，頁 395-396。

52 植村正久，〈キリスト教と武士道〉，頁 399。

53 植村正久，〈キリスト教の武士道〉，頁 398-401。

54 植村在〈キリスト教の武士道〉此文「論堅立信仰」一段時，批評明治政界已無武士道的堅定主義，成為以利益為優先、學校教育又以求官為主的唯物主義橫行的社會，頁 404。

者，莫過於基督教，故他論及兩者關係時說：「武士道根據基督教而最能被維持改良」。⁵⁵ 如是，基督教是擔任「維持改良」武士道的角色，質言之，基督教藉著扮演「感化」武士道的角色，以導正武士道走進它應有的「道」上。

接著，植村在〈キリスト教の武士道〉一文中舉出《新約聖經》裡的話，分五個段落詳述基督教如何「感化」武士道。他舉出〈歌林多前書〉第 16 章第 13 節的內容：

你們務要警醒、堅立信仰、要作大丈夫、且要剛強。凡你們所作的、皆要以愛心而行。

植村同時將此句話區分（1）警醒、（2）堅立信仰、（3）作大丈夫、（4）、要剛強（5）以愛而行等五段，詳細申明其義。由於文長，不暇詳細討論其內容，僅對本文關心的課題加以說明之。如在論「堅立信仰」時，植村提到武士道與基督教互相矛盾之處在於謙遜與重視身分，武士以出身名門之後或有榮光之君的家臣為榮，故以盡力維持自己的人間身分與面目，與基督教站在人人皆是神之子，並無地位身分之別，以及人的價值是以基督為標準而定，這些都與武士道有根本的相違。⁵⁶ 其次，「論剛強」一段，引用〈提摩太後書〉第一章第七節：「神賜給我們的靈，不是膽怯的靈，乃是剛強、仁愛、謹守的靈」，以及引用〈以弗所書〉第六章第十節：「你們要靠著主，倚賴他的大能大力，作剛強的人。」來說明在日本歷史上出現剛強武勇的人物需要藉著宗教信仰的感化。植村更認為若使日本武士信基督教之神，則更能加添其光輝，他說：⁵⁷

若使他們信仰基督教的神、保羅的神、Gordon 的神，則其武士魂應可增加其幾層之光輝，加添其美觀。作為最初殉教者的 Stephanos 被石頭擊殺之時，據說其容貌如天使的光輝，然在武士道上施以基督教的洗禮時，正可使武者畫像的淒慘容貌一變而為可愛可敬的 Stephanos 之容貌。

以上強調日本武士道雖有剛強武勇，卻是令人心生畏懼或淒慘的武勇形象，缺乏基督教裡剛強中仍帶有慈愛的「天使的光輝」，因此植村在論及「以愛而行」一段時，即強調武士家庭過度嚴正而近於冷酷，缺乏溫暖的「愛」；講究節義、輕死、重節、守操，獨對「愛」未能深刻理解，他舉歷史上戰國時代的武將上

55 同上，頁 401。

56 植村正久，〈キリスト教の武士道〉，頁 406-407。

57 植村正久，〈キリスト教の武士道〉，頁 410。

杉謙信（1530-1578）贈鹽給對手武田信玄（1521-1573），以及源平之爭的衣川之戰時源義家（1039-1106）與安倍貞任（1019?-1062）戰時的互相贈衣所展現的武士胸懷，植村認為都尚未體現宗教「愛」的精神。植村認為基督教是愛的宗教，作為神之子耶穌以其肉身降臨人間，是能夠愛其敵人且贖罪的宗教，而自己情願死於十字架的宗教。以上充分說明植村作為一基督教徒，並沒有特別美化日本傳統之武士道，而是將「武士道」當作需要「被感化」的對象，這與上述海老名的「進化型」之基督教武士道論有相當的差異，也與以下新渡戶稻造的「養育型」之論有別。

（三）「養育型」的基督教武士道論

「養育型」可以新渡戶稻造為代表。揆諸新渡戶稻造的《武士道》一書，計分十七章，從導論性質的〈作為道德體系的武士道〉、〈武士道的淵源〉，以及分論各項道德〈義〉、〈勇〉、〈仁〉、〈禮〉、〈誠〉、〈名譽〉、〈忠義〉、〈克己〉，到有關教育訓練、制度的〈武士的教育和訓練〉、〈自殺及復仇的制度〉、〈婦女的教育及其地位〉、〈武士道的薰陶〉、〈刀：武士之魂〉，乃至關心武士道的現今與未來問題的〈武士道還活著嗎？〉、〈武士道的將來〉等，用相當優美流暢的文筆，加上經常與西方騎士道、西方經典、西方文學家、西方文化相對照，映照出東洋與西洋道德精神的相似性，以襯托出日本武士道精神的優美及其世界性，堪稱既是一本倫理書，亦是膾炙人口的文學作品。總之，新渡戶的《武士道》相當成功地將武士道推向一個可與基督教價值觀的精神道德書，但最大的問題亦在於此，學者曾如是批評：「新渡戶的《武士道》全都割捨掉作為戰鬪者的武士，可說是當然之事。因為他是在日本人中探索基督教，而不是在探索武士。」⁵⁸

我們仔細審視新渡戶稻造《武士道》一書，可以強烈感受到至少有以下三特點：

1. 經常將騎士道與武士道對比：

新渡戶特別提到條頓民族與盎格魯薩克遜民族的騎士道與日本武士道對比，對新渡戶稻造而言，這兩者之精神似乎沒有什麼區別。

2. 頻繁引用《聖經》及基督教教義以強化武士道精神：

新渡戶在書中曾說武士道是「經上帝自己的手所寫的、人類的共同歷史的

58 菅野覺明，《武士道に学ぶ》（東京：日本武道館，2006），頁47。

一頁」⁵⁹，這裡暗示著武士道傳統與基督教有著連續性的淵源關係，它不是與上帝教義格格不入，許多武士道精神更是符合基督教義。例如論及日本武士為名譽而切腹或自殺的事件，新渡戶將之與基督教的殉教者精神做一對照，以為武士道的「死亡精神」染上一層基督精神的色彩。⁶⁰如是，武士道常有爭議的切腹精神，在新渡戶稻造筆下，成為了可與基督教殉死精神互相一致。類似基督教義的例子不斷穿插在新渡戶書中所論的武士精神，不再細論。

3. 引用莎士比亞等歐美文學家的作品或文句相當多：

據筆者粗略的統計，新渡戶在書中引用莎士比亞及其作品不下 10 次，引用歐陸文人詩句有 6 處，述及希臘文化及神話 10 次，似乎也對美國文豪愛默生 (Ralph Waldo Emerson, 1803-1882) 情有獨鍾，引用其話語或詩句至少有 4 次，更不用說引用其他西方知名思想家的作品不知凡幾。同時，日本故事取材多出自近松門左衛門 (1653-1724)、瀧澤馬琴 (1767-1848) 的淨琉璃戲劇或傳說的作品。

以上三特點，頗讓讀者感受到「武士道精神/基督教義」、「騎士道/武士道」似乎可以成為「一體化」而沒有多大區別，而讓讀者有這種「一體化」的強烈感覺，正是第三點所提到的，用了「文學式」的比較敘述筆法，不強調其歷史背景、信仰與制度的差異，僅關注精神倫理的相似性，而用故事或戲劇情節強化二者之間的近似性。

毫無疑問，新渡戶稻造想要在武士道上注入基督教精神，綜觀其書，其中有一段值得注意：⁶¹

在歐洲經驗和日本經驗之間的一個顯著差別是，在歐洲，騎士道脫離封建制度時便為基督教會所養育，從而延長了新的壽命，與此相反，在日本並沒有足以養育它的大宗教。

以上引文可注意者有兩處，其一是騎士道與武士道都是封建制度的產物，騎士道在歐洲因有基督教的「養育」，始得延長其壽命。其二是，新渡戶擔心日本武士道脫離了封建制度，若無基督教為之哺育的話，不要說延長壽命，很快就會枯萎殆盡，所以其書最後兩章〈武士道還活著嗎？〉、〈武士道的將來〉的問題意識，基本上是因應這個課題而來，在書的最後這兩章也都以基督教詩人或文人的評論、詩句作為結尾。因此，筆者將新渡戶這種殷切期盼基督教扮演「養

59 新渡戶稻造原著，張俊彥譯，《武士道》(北京：商務印書館，1992)，頁 99。

60 新渡戶稻造，《武士道》，頁 71-72。

61 新渡戶稻造，《武士道》，頁 101。

育」武士道的將來之論，稱為「養育型」的基督教武士道論。

新渡戶既將基督教當成「養育」武士道的精神資糧，那麼基於這個「養育」態度，對於「被養育」的日本武士道的過去，不但未如前者植村正久的「感化」類型一樣視舊武士道頗多「缺點」（故才需要「感化」），反而有「美化」的嫌疑。新渡戶這個「美化」武士道之態度，似乎欠缺對傳統武士道的批評，且善用一種文學式的想像來「美化」，而且因其寫作的預設讀者群是英語的歐美人士，故又把武士道推向了「國際化」，而書中經常日、西文學作品或故事對照，使武士道也似乎取得了基督教的「普世精神」。這大概是新渡戶《武士道》一書最成功也是最有問題的部分。⁶²

（四）「接合型」的基督教武士道論

此一類型，特指內村鑑三而言。內村曾發表〈武士道とキリスト教〉一文，開宗明義即說：「基督教是神之道，武士道是人之道。不用說，神之道是完全的，人之道是不完全的。故人之道唯有近似神之道，才能成為完全之道。」⁶³又在此文最後提到「基督教信仰者是全能的神的紳士」以相對於「武士是日本國特有的紳士」。上述「完全」/「不完全」，「全能」/「特有」之區別，即是「普遍」與「特殊」的問題，顯然內村以武士道為日本國特殊的倫理，並非普世價值，而武士道若要成為具有普世價值的倫理，則必須接近基督教精神，方能成為普世價值的精神。因此，內村著重在如何調和「神之道的基督教」與「人之道之武士道」。至於內村的調和方法，認為武士道必須「接合」在普世倫理之下的基督教，方能成為「世界最善之物」，如以下之說：⁶⁴

武士道是日本國最善之產物。然武士道此物，並無救日本國的能力。須將基督教接合在武士道的樁上之物，此物才是世界最善之物，這

62 新渡戶擅長以文學、歷史英雄典故，舉出《聖經》或西方與日本許多歷史、傳說故事作比較來表述基督教與日本武士倫理的結合。筆者這裡特說「文學式」的筆法，並不把新渡戶的《武士道》一書當作一「歷史事實」作品，因就其筆法敘述及刻意日西典故、諺語對照，文學想像創作高於歷史事實的陳述。不過筆者雖稱新渡戶《武士道》一書為「文學作品」，雖諸多「武士道」的敘述經不起歷史學家的考證是屬於「歷史事實」，但由於「文學」涉及「歷史之真」(historical truth)，未必要符合「歷史之事實」(historical fact)，故對於此作品，筆者並未完全否定表達出武士道的「真」。

63 內村鑑三，〈武士道とキリスト教〉，收入《內村鑑三信仰著作全集，23》（東京：教文館，1968三版），頁180。原刊於《聖書之研究》，1928年10月。

64 內村鑑三，〈武士道とキリスト教〉，頁191。

樣不只可救日本國，亦有救全世界之能力。

值得注意的是，內村鑑三這裡特別將「日本國最善之物」（武士道）對比於「世界最善之物」（基督教），以此凸顯武士道必須與普世價值的基督教接榫，基督教則要成為武士道的底座木樁，也就是成為核心底座穩固的基礎，如此方能成為「世界最善之物」，也才可以具有解救全世界之能力。筆者將「接」（せつする）這個關鍵動詞，用來稱內村的基督教武士道論是「接合型」。「接合」有兩層意義，其一是讓已經快要搖搖欲墜的東西（即武士道）有其穩固性的木樁（即基督教）作為支撐物，就此而言，內村很明白將武士道視為已經快要亡滅的東西，故須以基督教作為支撐其穩固的基礎。其二是讓本屬神所賜予日本的武士道，在斷失了很久之物，再自然「接合」在一起，故內村說：「武士道是神賜給日本人最大的贈物。有武士道之時，日本會榮興；無武士道之時，日本則亡滅。」⁶⁵換言之，要接回那個原來就是「神」賜給日本的寶物「武士道」。前一層意義，是就「未來」講彼此必要「接合」；後一層意義，是就「原來」講彼此本應「接合」而不離。

既然「武士道是神賜給日本人最大的贈物」，故在內村的眼裡，基督教的偉大傳教者如保羅（Paulus, 3?-67?）以及明治維新功臣的西鄉隆盛（1827-1877）都是「武士的模範」，他們都具有「接合」基督教與武士道精神的「真武士」。首先看內村如何描述聖保羅：⁶⁶

身為猶太人成為耶穌基督弟子的保羅，是真正的武士，體現武士道的精神者。保羅說：「我寧可死，也不叫人使我所誇的落了空。」（按：歌林前書 9:15）他與其忍受乞求、依賴的恥辱，寧可希望死亡。保羅又說：「羨慕金錢，乃諸事之惡根也。」（按：提摩太前書 6:10）由他所見，今日所謂商業政策即商業買賣是諸惡的原因，毒害個人，腐壞社會，亡滅國家。而且，沒有像保羅對其主那樣盡忠的人。雖說我國楠正成對其君，如同保羅對基督教的忠，但保羅是獨立，鄙視金錢，且對主是忠的，這就是他成為古武士的模範之因。如保羅對主之忠者，在美國抑或在歐洲諸國，或在近代基督教的信仰者之內，皆不可見。即使在武士道本地的日本亦不可見。

按：此處內村雖沒有特別區分南北朝時代為天皇犧牲的楠木正成（1294-1336）

⁶⁵ 內村鑑三：〈武士道とキリスト教〉，頁 181。

⁶⁶ 內村鑑三，〈武士の模範としての使徒パウロ〉，收入《內村鑑三信仰著作全集・23》（東京：教文館，1968 三版），頁 28。原刊於《聖書之研究》1920 年 6 月

對其「君」的忠與保羅對「主」的忠之不同，不過內村特提及「保羅是獨立」的，且是「鄙視金錢」，這與日本君臣之間尚有俸祿與領地的功利性關係不同，換言之，楠木正成是對特定君主的忠，保羅是對普世信仰的忠，而保羅是厭棄金錢，不求任何物質上或領地上的依賴，故即使教會的基督教信仰者乃至日本本地的武士道者，均見不到保羅這種捨棄金錢或物質的純真信仰的忠性，而內村認為保羅才是真正體現武士道的精神者。

至於在日本誰堪可擔任「武士的模範者」，內村頗推崇西鄉隆盛這位維新功臣。內村在〈武士道とキリスト教〉的演講詞中，將作為武士道的模範者西鄉隆盛與作為英國清教徒的模範者克倫威爾（*Oliver Cromwell, 1599-1658*）作一對比。內村視西鄉為偉人，提及即使連當時輕視東洋人的英國公使都敬服西鄉，內村自己也用英文介紹西鄉的偉大給外國人，其著作亦被歐洲三、四個國家翻譯成該國語言，使得西鄉廣為歐洲大陸人所知，內村因此頗以此為相當有名譽之事。⁶⁷內村之所以對比西鄉與克林威爾，除了他們是具有政治與軍事的維新或革命事業，締造了一個全新的日本及英國外，內村更看重兩者的「精神」相近。根據內村所言，克林威爾有堅定的基督教信仰，「他第一敬畏神，成為神的忠實僕人，是他人生第一的目的。他的軍事或政策，全由他的信仰而出。」秉持為世界人類而戰，故可以與其部下、同僚、友人戰鬥，甚至與自己的英國作戰，乃至有弑君之舉。內村由此比較西鄉雖沒有基督教的信仰，不過西鄉「為正義可以犧牲國家」之精神正符合克林威爾的基督教精神，由於二者所堅持的「高尚原理」之精神相近，正是讓英國或日本成為超越本身國家而成為世界的國家。⁶⁸值得注意的是，上述之論，內村互比西鄉與克林威爾，抬出所謂「高尚的原理」，顯然是超越「國家」的原理，內村之所以認為兩人之所以偉大，都能夠秉持一個不只是停留於「國家」或「民族」的精神原理，而是有一超越國家的世界原理，在克倫威爾身上是基督教的宗教原理，在西鄉身上是「為正義而戰」的原理。這類論點當然與以井上哲次郎為首而高唱「國家精神原理」的學者有格格不入的觀點。內村上述之論，我們可以說把武士道精神原理「接合」在一基督教精神原理之下，由此貫通兩者精神的共通點，西鄉這位日本近代的

67 這是指內村鑑三用英文寫的“Representative Men of Japan”(《代表的日本人》)其中有一章專門介紹西鄉隆盛。

68 內村鑑三，〈武士道とキリスト教〉，頁185-190。本篇是內村於1923年5月18日應司法、外務、陸海軍諸省之高等官所組織的某會席上之請的演講稿，後刊於《聖書之研究》該年之七月份。

武士道代表人物，巧妙地被內村轉化為「基督教化的武士道」之典範者。

上述「基督教武士道論」四類型之區分，乃是為便於認識其特色的分類，應該說每位都多少具有這四類型的屬性，但是至少可窺出其在某類型上的強弱程度。例如海老名彈正「進化論類型」色彩最濃，新渡戶稻造和內村鑑三亦不能逃離有進化論色彩。⁶⁹ 上述諸人雖皆具有舊武士之身分，但其基督教會亦屬不同派系，有時也還互相攻訐，彼此分歧而無交集。例如海老名彈正歌頌日本戰勝而所寫的《勝利の福音》，充滿進化論的色彩，甚至高唱「戰爭之美」，⁷⁰ 但基督徒的文學家德富蘆花（1868-1927）卻在日俄戰爭後撰有〈勝利の悲哀〉一文，表達他在戰後看到日本陸軍擴增師團、海軍續造大艦，一步步陷入貪婪奪奪鄰國的財富而不知反省節制，乃至意識到「戰勝即亡國之始」，希冀日本承擔起廣佈大義於四海的使命，應該依賴的並不是武力，而是神力的和平光輝。⁷¹ 又如植村正久在 1901 年開始曾經批評海老名彈正在東京的福音同盟會所進行的「大舉傳道」，過度解釋《聖經》，有汨濫宣揚福音之嫌，指責所傳的基督教並非真正的「福音」，⁷² 同時也於《福音新報》對新渡戶之《武士道》部分觀點

69 內村曾說：「東洋退步的最大理由，在其上仰式的道德，即在於忠孝道德。西洋進步的最大理由，在其下瞰式的道德，即在於平民的道德。馬丁路德、克倫威爾、華盛頓之偉大，是他們排除世論而斷然取平民的道德。西洋一開始並未採納這樣的道德，他們原也與支那、朝鮮人一樣，是奉忠孝道德者。然所幸他們之中產生了許多偉人，吹入新道德，故能創出進步的社會。」氏著，〈道德とその種類〉，收入《內村鑑三信仰著作全集》（東京：教文館，1968，初版 1963）第 22 冊，頁 40。原刊於 1903 年 3 月 8 日的《萬朝報》。姑且不論內村鑑三將東洋道德與西洋道德用「退步」、「進步」、「忠孝道德」、「平民道德」、「上仰式的道德」、「下瞰式的道德」等的二分化約思維，裡面最可注意的是內村將「忠孝道德」視為「退步的」觀點，頗有道德進化論的思維。此外，新渡戶稻造也不能免於有進化論的觀點，他在《武士道》一書中引用馬羅克的著作《貴族主義與進化》說：「『社會的進化，就其不同于生物進化而言，可以下定義為經由偉人的意志而產生的無意識的結果。』又說，歷史上的進步，『並不是靠普通社會上的生存競爭，而是由社會上少數人當中的領導、指揮、動員大眾的最好方法的競爭而產生的。』對先生的議論是否確切的批評暫且不談，以上這些話已被武士在日本帝國以往的社會進步上所起到的作用充分證明了。」（頁 91）

70 海老名彈正曾於日俄戰爭期間 1904 年 8 月以〈戰爭の美〉為題演說，此文提到國家的國民之偉大人格是靠生存競爭的戰爭下造就出來的。轉引自前引渡瀨常吉，《海老名彈正先生》，頁 283-285。

71 德富蘆花〈勝利の悲哀〉，收入神崎清編《德富蘆花集》（東京：筑摩書房，1966），頁 366-368。

72 相關論辯，可參《植村正久集》，收入《明治文學全集·46》（東京：筑摩書房，1983，

不滿，足見其意見的分歧。其次，透過上述四類型的分析，可知基督教徒都提到武士道的不足，所以需要在武士道之上或「進化」或「接合」或「感化」或「養育」，以使武士道成為符合普世信仰的基督教。

四、結論

丸山真男曾用「第一開國」來形容日本戰國時代基督教與諸西方科技、貿易傳到日本的盛況與挫折，用「第二開國」來形容幕末維新後與西方文明的各種互動。而這兩個開國之間存在著「非連續性」的關係，這種「非連續關係」不只是中間經過德川時代徹底的禁教政策，還存在二者面臨外來文化刺激的反應，一是閉關保守，一是文明開化。只是，十七世紀初期日本閉關政策以前，無論是豐臣秀吉或是德川家康禁教的理由，雖抬出所謂「日本是神國」，其實這只是表面理由，豐臣或德川政權的目標其實也不在於對外，真正禁教的理由在於這些宗教者存有超越王法所導致的「國內秩序」之問題，所以禁教不是只針對基督教，反而更針對佛教的一向宗一揆（武裝反亂）而發。⁷³ 值得注意的是，在第二開國後的明治政府，「神國日本」不再只是表面理由，天皇萬世一系的信仰，被從祭、政、教三合一的方式，無孔不入地以國家機器推廣到全國上下。在這樣濃厚的神國氛圍下，想要單獨倡導基督教普遍主義的精神，無異緣木求魚，因此明治早期的基督教者，意識到日本傳統的武士精神（特別他們又都是武士階級出身），是可以作為溝通基督教與日本神國之間的倫理橋樑。職是之故，我們看到新渡戶稻造的《武士道》一書，本有意建構一個與基督教義理可相融合的「武士道」，形成學者所謂的「基督教武士道」，在這裡企圖結合西方具有基督教信仰的騎士道與日本武士道精神。新渡戶也許本人並不自覺地似乎在建構一個基督教的武士道，但揆諸當時與他同樣具有基督教信仰的內村鑑三、植村正久們的有關基督教與武士道之論著，使得在 1900 年代前後，基督教徒似有一股討論武士道的風氣。這當然有其歷史脈絡，應與 1895 年甲午之戰及 1905 年日俄戰爭連番戰勝東方的兩個大國，因軍人意識高漲，從而強調起武士

初版 1977 年），其中所收集成為〈キリスト論論争〉，頁 130-180。植村正久與海老名彈正的論争集中在 1901-02 年之間。山路愛山曾撰〈植村正久と其時代〉（《太陽》，1901 年 10 月，第 16 卷第 16 號）一文比較兩者基督教之不同風格，將植村視為正統教會的驍將，海老名視為自由基督教的總大將（頁 253-257）。

⁷³ 參丸山真男，《丸山真男講義錄》（東京：東京大學出版會，1998）第七冊《日本政治思想史》，頁 136-144。

道的時代背景息息相關；同時也與二十世紀初期自由主義神學之風吹到日本亦有莫大關連。在此同時，1889年頒佈〈大日本帝國憲法〉及1890年發佈〈教育敕語〉，正式在全國大小機關與教育機關，進行天皇崇拜的祭政教合一體制，也衝擊到基督教徒是否要禮拜天皇或〈教育敕語〉的問題。因此，基督徒在1890年以後，陸續發表有關基督教與武士道之關連的看法，是在這樣一個時代脈絡下的產物。

由此可知，「武士道」此一詞語的流行與上述國家主義興起，以及一些知名的基督教徒（最顯著的當然是新渡戶稻造著作在外國的流行）的提倡有相當大的關係。只是，討論日本武士道的起源就如同追溯英國紳士的起源一樣，它確實是一個傳統精神象徵，存在於某一時代，甚至在今日時代也可看到其痕跡，但若明確指出它產生於準確的哪一個時代，往往爭議不斷。我們只能說它是經過漫長的傳承與不斷的變化。⁷⁴ 因此，即使今日許多談「武士道」者，常籠統不分地談武士道，從而使「武士道」一詞不僅經常跨越時空，借此釋彼，造成這也武士道，那也武士道，不僅形成武士道一詞的濫用，同時也常有「時代錯誤」(anachronism)之感。⁷⁵ 職是之故，在同屬基督教博愛精神的思想場域上，日本基督教會本身也存在著浸禮教會、監督教會、福音教會、組合教會、聯合教會、一致派教會、無教會主義等系統，故在其解釋多種多樣的「武士道」倫理精神時，彼此嫁接起來的「基督教化的武士道」也自然有如本文所指出的「進化型」、「感化型」、「養育型」與「接合型」等的不同類型與內涵。若以傾向日本中心主義而言，海老名彈正的進化論色彩最屬右傾；其次是植村正久的「感化型」，以日本教會為中心；再其次為新渡戶稻造的「養育型」，企圖「一體化」基督教精神與武士道倫理；內村鑑三的「接合型」最為淡薄，故以無教會主義為倡導核心。

不過，明治維新以後的基督教徒論武士道之倫理，其中最大問題是對於日本的武士歷史傳統或武家倫理不是有意忽視，便是不去深究，僅專注在武士倫

74 如同麗月塔 (Trevor Pryce Leggett) 在《紳士道與武士道：日英比較文化論》(王曉霞等譯，台北：淑馨出版社，1991)一書中這樣敘述英國「紳士」的起源所說：「紳士 (gentleman) 的概念，是很難明確表述的。它不像英國憲法那樣，黑字落在白紙上，很大程度上根源於傳統，並且與英國憲法一樣，在好幾個世紀中不斷變化。」頁 78。

75 如談及日本精神，多少人像台灣前總統李登輝的《武士道解題：做人的根本》(蕭志強譯，台北：前衛出版社，2004)一書一樣，是透過新渡戶稻造的《武士道》理解日本武士道，殊不知新渡戶筆下的武士道是一種基督教觀點投射下的武士道，與一般日本人所說的武士道並不同。

理的探討，並多想與基督教的宗教信仰觀互相印合，以解決他們與現實日本或理想日本之間的緊張性。以如此的動機與意識來看武士道的結果，往往「美化」武士道多於「批判」武士道，且注入個人太多的宗教情感；而讓武士道成為明治顯學的新渡戶稻造，本身一方面是基督教徒，一方面又是帝國主義的官僚，使得新渡戶的形象中也夾雜在「國家主義」(nationalism)與「國際主義」(internationalism)之間的爭議。⁷⁶ 從本文的分析亦可窺知，即使如講究博愛平等精神的基督教徒，也不免多有「進化論」的色彩，可見類似新渡戶稻造擺盪於「國家主義」與「國際主義」緊張關係的基督教徒，可說是日本近代基督教徒共通且不可避免的內在自我矛盾之課題。

76 就「美化武士道」的觀點而言，當屬新渡戶稻造，因此也有學者批判新渡戶稻造的武士道觀不免對國家主義有推波助瀾的效果，引起新渡戶到底是屬於「自由主義者」或「帝國主義者」之論爭。新渡戶之所以會有帝國主義的形象，乃因他在1932年對於中國滿州問題的處理態度，是站在維護日本帝國主義的立場。最近引起的波瀾，有1981年8月26日的《每日新聞》晚報刊出一位市民運動家飯沼二郎的〈新渡戶稻造是自由主義者嗎？〉一文，強調新渡戶是「純粹的帝國主義者」；接著同刊在9月4日有佐藤全弘的回應而發表〈新渡戶稻造是「純粹的帝國主義者嗎」？〉一文，支持新渡戶是「自由主義者」。關於兩造的評論，可參小檜山ルイ〈新渡戶稻造再考—帝國主義の輪郭〉，《思想》，第1018號，2009年，頁121-124。至於小檜山本人的主張是：作為自由主義者的新渡戶與作為帝國主義者的新渡戶，兩者之間並不矛盾。這方面的檢討，也可參George M. Oshiro: “Which Label Should We Pin on Nitobe Inazo: Nationalist or Internationalist? – Some Reflections and Comments on Nitobe’s Niche in Modern Japanese History,” presented at the Japan Studies Association of Canada Conference, Laurel Point Inn Conference Centre, Victoria, BC Canada, October 15-17, 2004. Oshiro 另有“Nitobe Inazo and Japanese Nationalism,” edited by Roy Starrs: *Japanese Cultural Nationalism at Home and in the Asia Pacific* (Folkestone, Kent: Global Oriental, 2004), pp.61-79; 作者努力地檢視新渡戶的童年經驗到晚年的各種經歷，希冀對新渡戶到底是「國家主義者」或是「國際主義者」能給予比較真實的呈現，最後認為新渡戶對於「國際主義」的概念，是建立在強烈的自我認同之基礎上，就此而言，比較傾向新渡戶是屬於「國際主義者」的說法。

引用書目

一、基督教徒的原典日文文獻

- 川北重熹，《原城記事》，東京：警醒社，1927年。
- 山路愛山，《現代日本教會史論》，收入《近代日本キリスト教名著選集》第17冊《基督教評論》，東京：日本國書センター，2003。
- 山路愛山：〈植村正久と其時代〉，《太陽》，1901年10月，第16卷第16號。
- 内村鑑三，〈道德とその種類〉，收入《内村鑑三信仰著作全集・22》。原刊於《萬朝報》，1903年3月8日。
- 内村鑑三，〈武士の模範としての使徒パウロ〉，收入前引《内村鑑三信仰著作全集・23》。原刊於《聖書之研究》1920年6月。
- 内村鑑三，〈武士道とキリスト教〉，收入《内村鑑三信仰著作全集・23》，東京：教文館，1968年三版。
- 片岡健吉，〈基督教と武士道〉，收入松永文雄牧師為其寫的傳記《片岡健吉》，東京：中庸堂，1903。
- 戸川安宅，〈武士キリスト教〉，《武士時代》，1902年4月。
- 村上直次郎譯，《イエズス會士日本通信・上》，東京：雄松堂書店，1968。
- 海老名彈正，《基督教新論》，東京：警醒社書店，1918。
- 海老名彈正，《勝利の福音》，東京：新人社，1903。
- 植村正久，〈キリスト教と武士道〉，收入前引《植村正久著作集》。此文原載於《福音新報》第158號，1894年3月23日。
- 植村正久，〈キリスト教の武士道〉，收入前引《植村正久著作集》。此文原載於《福音新報》第140號，1898年3月4日。
- 植村正久，〈何をもって武士道の粹を保存せんとするか〉，收入前引《植村正久著作集》。此文原載於《福音新報》第172號，1894年6月29日。
- 植村正久，〈日本のキリスト教と武士〉，收入前引《植村正久著作集》。此文原載於《福音新報》第359號，1902年5月14日。
- 植村正久，〈武士氣質〉，收入《植村正久著作集》，東京：新教出版社，1966，第一卷。此文原載於《福音新報》第256號，1900年5月23日。
- 植村正久，〈武士氣質〉，收入前引《植村正久著作集》。

植村正久，《植村正久集》，收入《明治文學全集・46》，東京：筑摩書房，1983，初版1977。

德富蘆花：〈勝利の悲哀〉，收入神崎清編：《德富蘆花集》，東京：筑摩書房，1966。

二、近人研究

小檜山ルイ，〈新渡戸稻造再考—帝國主義の輪郭〉，《思想》，第1018號，2009年。

井上哲次郎，〈加藤博士の〈吾國體と基督教を読む〉〉，收入氏著，《教育と倫理》，東京：弘道館，1908年。

片岡弥吉，《隠れキリシタン》，東京：日本放送出版協會，1997年第14刷。

今井淳、小澤富夫共編，《日本思想論争史》，東京：ぺりかん社，2000年。

丸山真男，《丸山真男講義録》第七冊，東京：東京大學出版會，1998。

田北耕也，《昭和時代の潜伏キリシタン》，東京：學術振興會，1954。

吉永正春，《九州のキリシタン大名》，東京：海鳥社，2004。

吉馴明子，《海老名彈正の政治思想》，東京：東京大學出版會，1982。

村上直次郎，〈南蠻貿易と吉利支丹宗門〉一文，收入助野健太郎編，《切支丹風土記》，東京：寶文館，1960。

佐伯真一，《戰場の精神史：武士道という幻影》，東京：日本放送出版協會，2004年。

花井等，《國際人新渡戸稻造：武士道キリスト教》，千葉縣：麗澤大學出版社，1999年三刷。

岸本英夫，《明治文化史・宗教篇》，東京：洋洋社，1953-57。

青芳勝久，《植村正久傳》，東京：大空社，1992年根據教文館出版部於1935年發行的複製本。

相良亨，《武士の思想》，東京：ぺりかん社，1984。

浦川和三郎，《切支丹の復活》，東京：國書刊行會，1979。

船津明生，〈明治期の武士道についての一考察——新渡戸稻造『武士道』を中心に——〉，《言葉と文化》，卷4，2003年3月。

張崑將，《德川日本「忠」「孝」概念的形與發展——以兵學與陽明學為中心》，臺北：臺大出版中心，2004。

張崑將，〈電光影裡斬春風：武士道與禪學〉，《法鼓人文學報》第3期，2006

年12月。

菅野覺明，《武士道の逆襲》，東京：講談社，2004。

菅野覺明，《武士道に学ぶ》，東京：日本武道館，2006。

渡瀬常吉，《海老名彈正先生》，東京：大空社，1992年根據龍吟社1938年發行的複刻本。

鈴江英一，《キリスト教解禁以前：切支丹禁制高札撤去の史料》，東京：岩田書店，2000。

簡曉花，〈析論植村正久之基督教與武士道關係〉，《東華人文學報》第8期，2006年1月。

簡曉花，《新渡戶稻造研究：《武士道後》とその後》，台北：南天書局，2006。

鶴田文史，《西海の亂と天草四郎》，福岡：葦書房，1990。

三、外文或譯著

丸山真男原著，區建英等譯，《日本的思想》，北京，三聯書店，2009。

李登輝原著，蕭志強譯，《武士道解題：做人的根本》，台北，前衛出版社，2004。

新渡戶稻造原著，張俊彥譯，《武士道》，北京：商務印書館，1992。

Leggett, Trevor Pryce (麗月塔) 原著，王曉霞等譯，《紳士道與武士道：日英比較文化論》，台北，淑馨出版社，1991。

Oshiro, George. "Which Label Should We Pin on Nitobe Inazo: Nationalist or Internationalist? – Some Reflections and Comments on Nitobe's Niche in Modern Japanese History." Presented at the Japan Studies Association of Canada Conference, Laurel Point Inn Conference Centre, Victoria, BC Canada, October 15-17, 2004.

Oshiro, George. "Nitobe Inazo and Japanese Nationalism" Edited by Roy Starrs: *Japanese Cultural Nationalism at Home and in the Asia Pacific*. Folkestone, Kent: Global Oriental, 2004.

Suzuki, Tad, "Re-thinking Nitobe's Bushidô: Text and Context." Presented at the Japan Studies Association of Canada Conference, Laurel Point Inn Conference Centre, Victoria, BC Canada, October 15-17, 2004.

Nirei, Yosuke, "Toward a Modern Belief: Modernist Protestantism and Problems of National Religion in Meiji Japan," *Japanese Journal of Religious Studies* 34-1, 2007, pp.155–158

Types and Connotations of Christian Discussion on Bushido in the Meiji Period

Chang, Kun-Chiang*

Abstract

Focusing on the theme “Christian discussion on Bushido,” this article analyzes types and strategies of integration between the targets of Christianity and Bushido. The analysis specifically addresses the Christians Ebina Danjo, Uemura Masahisa, Nitobe Inazō and Uchimura Kanzo, the symbolic figures of a generation spanning the two eras of Late Tokugawa Shogunate and the Meiji Restoration. The second portion of this study discusses their background, showing that, they are undoubtedly sincere believers in Christianity and its universalism in the early Meiji period, while being samurais from older domains who opposed the new Meiji government. In the third section, the author classifies the Christians’ discussion of Bushido into four types—evolutional, jointed, assimilative, and parental—based on their different viewpoints and characteristics. Conclusively, these Christians intentionally overlooked historical context in their discussion on Bushido ethics and the problem that Christians may involve too much personal emotion in religion. At the same time, they were often torn by the tension between nationalism and internationalism.

Keywords: Christianity, Bushido, Ebina Danjo, Uemura Masahisa, Nitobe Inazō, Uchimura Kanzo

* Professor, Department of East Asian Studies, National Taiwan Normal University.