

被發明的民族固有道德： 「禮義廉恥」在中日思想史的前世今生

楊瑞松

摘 要

本文以宏觀的角度，運用豐富的中、日文傳統和現代文獻資料，深入探討在中、日思想史脈絡下，「禮義廉恥」的符號意涵及其演變發展：從傳統古典《管子》書中的人君治國之術，衍生為先聖先王之教的重要代名詞，進而在中國1930年代新生活運動時，取得新的意涵而成為現代軍人的美德，以及所謂「民族固有道德」之主要條目。此外，從跨文化和跨語境的觀點而言，禮義廉恥的符號意涵變化，在日本的思想史上有類似的發展。隨著儒家思想被引介至日本，禮義廉恥在江戶時期，也逐漸被視為是代表武士核心修養的武德。幕末的水戶學派更是將禮義廉恥和武士之道相提並論。到了明治時期，特別在國家主義式的武士道論述之推波助瀾下，禮義廉恥不僅僅是武士道精神的代表，也成為日本固有的民族精神。根據本文的分析比較視角，可以清楚看出，禮義廉恥作為所謂軍人道德以及民族固有道德的說法出現的時機，在日本思想脈絡中至少比中國新生活運動早了30年以上。透過對於禮義廉恥在中、日思想上意涵演化的比較分析，不僅可以瞭解這一項長期在現代臺灣集體記憶中被視為理所當然之共同校訓，在長遠歷史上的複雜意涵變化；也可以更進一步理解這一項被建構而成的「固有民族道德」，實際上是近代中、日兩國國族認同建構想像的衍生論述，企圖強化共同體歷史宿命感和集體道德優越意識。

關鍵詞：禮義廉恥、管子、蔣介石、重野安繹、井上哲次郎、大隈重信、武士道

The Invention of “Inherent National Virtues”: The Past and Present of "Propriety, Righteousness, Integrity, and Shame" in the Intellectual History of China and Japan

Jui-sung Yang*

Abstract

This thesis adopts a macro perspective, utilizing a wealth of traditional and modern literature in both Chinese and Japanese, to conduct an in-depth analysis of the symbolic evolution of "Propriety, Righteousness, Integrity, and Shame" (*Li, Yi, Lian, Chi*) within the context of Chinese and Japanese intellectual history. Originally appearing in the classical text *Guanzi* as an art of statecraft for rulers, these concepts evolved into synonyms for the teachings of ancient sages and kings. Subsequently, during the New Life Movement in 1930s China, they acquired new significance as virtues for modern soldiers and became the primary tenets of a so-called inherent national virtues. Furthermore, from a cross-cultural and cross-contextual perspective, the symbolic evolution of these virtues underwent a similar development in Japanese intellectual history. Following the introduction of Confucianism to Japan, these four virtues were gradually viewed during the Edo period as martial virtues representing the core cultivation of the samurai. The Mito School of the late Tokugawa period explicitly equated them with the Way of the Samurai. By the Meiji period, propelled particularly by nationalist Bushido discourse, "Propriety, Righteousness, Integrity, and Shame" came to represent not only the spirit of Bushido but also Japan's indigenous national spirit. Based on the

* Distinguished Professor, Department of History, National Chengchi University

comparative perspective of this analysis, it is evident that the conceptualization of these virtues as military morality and indigenous national morality appeared in the Japanese intellectual context at least thirty years prior to China's New Life Movement. Through this comparative analysis of semantic evolution, we not only gain insight into the complex historical shifts of this common school motto—long taken for granted in Taiwan's collective memory—but also further understand that this invented "inherent national virtues" is, in reality, a derivative discourse of modern nation-building and national identity construction in both China and Japan. It represents an attempt to reinforce a sense of communal historical destiny and collective moral superiority.

**Keywords: Propriety Righteousness Integrity and Shame (*Li-Yi-Lian-Chi*),
Guanzi, Chiang Kai-shek, Shigeno Yasutsugu, Inoue Tetsujirou,
Okuma Shigenobu, Bushido**

被發明的民族固有道德： 「禮義廉恥」在中日思想史的前世今生*

楊瑞松**

壹、問題的緣起

在筆者服務的國立政治大學校門的正後方，有一棟歷史悠久的建築物名為「四維堂」。此古老建築旁邊的紀念碑文，開宗明義即推崇四維堂是「政大人共同的記憶，政大精神的象徵」，同時並簡述它的歷史：「1958年7月20日，在中美合作經費案下，興建學生活動中心，在臺復校首任校長陳大齊命名為『四維堂』，取典於《管子》「『禮義廉恥，國之四維』，乃政大永久榮譽校長蔣介石

* 本文為國科會計畫「五千年民族固有道德」的『禮義廉恥』：一個『被發明』的道德傳統之歷史研究」（NSTC 111-2410-H-004 -153 -MY3）的研究成果。論文的初步構思曾於2025年1月，發表於日本京都大學人文科學研究所的「情報と近現代中国」研究班討論會。會議主持人石川禎浩教授、講評人小野寺教授，以及與會的村上衛教授均提供了寶貴意見和日文文獻相關資料與線索，謹在此向他們致上誠摯的謝意。此外，也要感謝研究班成員羅亞妮同學分享中、日文的相關思想史資料。兩位匿名審查者除了肯定本論文的研究價值外，也提供若干重要的改善意見，藉此向他們表達萬分謝意。
本文從構思到完稿的期間，我摯愛的母親楊許英女士於睡夢中安詳離世。母親幼年接受日本教育，並長年奉獻於小學教育，這樣的生命歷程，讓我相信她對於本文所述的內容，定能有所共鳴。回首幼年多病，全賴母親長期的辛勤照料，我才得以順利成長學習，進而開展人生日後的學思旅程。謹以此文獻給在天之靈的母親，感謝她的生養之恩，並致上我無限的追思。

收稿日期：2025年9月22日；通過刊登日期：2025年12月2日。

** 國立政治大學歷史系特聘教授

推廣至各級學校之共同校訓。1959年5月20日，政大慶祝三十二週年校慶暨四維堂落成典禮大會，由陳大齊校長主持，教育部長梅貽琦剪綵，美駐華大使莊萊德啟鑰。」

政治大學在臺復校的年代為1954年，由此可見，對於超過半個世紀以來的政大師生而言，「四維堂」作為他們的「記憶所繫之處」（套用集體記憶研究術語）的確當之無愧。然而，從上述的建物歷史簡介中的幾個關鍵詞（管子、禮義廉恥、蔣介石、共同校訓），也可以清楚地意識到，「四維」所代表的「禮義廉恥」共同校訓，對於長期以來所有在臺灣接受制式教育的人而言，也可謂是一項影響深遠的共同記憶。比方說，筆者的高中母校建國中學，在幾年前就因為網路上的一則謠言（教育部下令建中校方移除其代表性建築「紅樓」所懸掛的由蔣介石題字落款而成的「禮義廉恥」牌匾），因而遭受到多位校友和家長的嚴重關切，最後還得由校方和教育部再三公開澄清絕無此項行政命令來平息風波。

直到目前為止，「禮義廉恥」依然是臺灣各級學校所奉行的共同校訓，「禮義廉恥」匾額或是大型的刻字也依然是許多校園中明顯的標語設施。相對於臺灣在近期民主化的浪潮中，蔣介石的銅像在各個校園中紛紛被移除的現象，和蔣介石密切相關的「禮義廉恥」卻似乎仍然在校園中很自然地留存著。尤其是對於過往曾經接受過部定的「公民與道德」和「中華文化基本教材」等課程薰陶的好幾個世代的學子而言，「禮義廉恥」是「中華民族固有的道德」或是「具有幾千年悠久歷史的道德傳統」的說法，無疑是一項根深蒂固深入人心的集體記憶。

「禮義廉恥」被視為是所謂的「民族固有道德」的說法，最早應是源自於蔣介石在1930年代大量關於「新生活運動」論說中。¹ 例如：

我們現在要過新生活就是要剷除這一切污穢、浪漫、懶惰、頹唐的鬼生活，來過整齊、清潔、簡單、樸素、迅速、實在、守時間、守秩序的文

¹ 蔣介石的「民族固有道德」論說模式應可能是師法孫中山在《三民主義》民族主義第六講中界定所謂忠孝等八德為民族固有道德的說法。孫中山，〈民族主義第六講（民國十三年三月二日講）〉，《三民主義》，收入秦孝儀編，《國父全集》，第1冊（臺北：近代中國出版社，1989年），頁45-54。但此種論述模式可溯源至19世紀末在明治日本興起之國體論，下文所討論的近代武士道論述也是採取此種論述模式。

明生活！亦即改正過去一切生活的缺點，使全體國民的生活，都能恢復他固有德性「禮義廉恥」的生活。「禮義廉恥」，本來是我們的祖宗數千年遺傳下來的德性，是我們個個人所固有的。現在我們提倡新生活，並不必勉強一般國民過特殊的生活，只要拿「禮義廉恥」的道理，來指導他們，他們便自然會照著這禮義廉恥的德性去過生活！²

這種將「禮義廉恥」界定為所謂「我們的祖宗數千年遺傳下來的德性」、「我們個個人所固有的」的說法，可謂是長期以來接受「禮義廉恥」教育宣傳的大眾的基本認知。然而，本文認為在20世紀透過大量政治宣傳和制式教育灌輸，因而站上歷史舞臺顯眼位置的「禮義廉恥」，事實上應該被視為是一項「被建構發明」的道德傳統，主要基於下列三個層次的考量：一、管子的學說在傳統思想文化史中有關倫理道德論述的地位，特別是從儒家的立場而言，從來不是居於主流的位置，而歷來有關「禮義廉恥」評價也是褒貶不一，議論分歧。二、在古典的《管子》書中，作為「國之四維」的「禮義廉恥」主要是統治者用來要求臣民遵守的道德條目，是君王用以維持上下尊卑秩序的禮法工具。簡言之，當時的「國」之主角是統治者，「禮義廉恥」是其「牧民」之手段。三、當「禮義廉恥」在現代被推崇形容為「五千年民族固有道德」後，它們已不再僅僅是出現在古典學說中的道德條目，而是被轉變化為「國族化的道德」（nationalized morals/virtues），是近代國族國家論述想像的一種產物。更重要地，作為「國族化的道德」，「禮義廉恥」在當代之所以能「很自然地」被宣揚而廣為流傳，正是因為它的論述是建立在從晚清以降發展的近代中國國族論述想像的基礎之上，特別是所

² 蔣中正，〈新生活運動的意義和目的（1934年3月19日出席行營擴大紀念週講）〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第12卷（臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年），頁139。更精確地說，早在1934年的新生活運動正式大力標舉「禮義廉恥」為其核心價值時，蔣介石在更早之前即已提出「禮義廉恥為民族固有道德」的說法，例如在他1932年4月19日在中央政治學校的演說，即提出「一個民族生存的條件，最重要的是要有自信力，所以要復興我們的民族，完成我們的革命，要那一條路才能達到這使命呢？就是要恢復我們民族固有的德性。」而他認為恢復「禮義廉恥」正是可以補強先前孫中山所提倡忠孝，或是「親愛精誠」的固有道德，以避免中國淪落至「四維不張，國乃滅亡」的境地。見蔣介石，〈人格與革命〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第10卷（臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年），頁492-500。

謂「五千年民族歷史」的論述在20世紀開展盛行的現象。誠如我的英文論文“*To Nationalize the Past*”，關於五千年民族歷史論述的建構發明之分析所指出，從晚清開始，以所謂「三千年，四千年或五千年」來描述中國歷史漸次蔚為風尚，而這個論述方式更在20世紀和新興的民族論述結合，於是逐漸發展出所謂「五千年中華民族歷史」相關論述。³

因此，我們可以說，「禮義廉恥」作為一項在現代「被建構發明」的道德傳統，實際上立基於從晚清開始已經有數十年發展的近代中國國族論述想像之上。古典管子學說所論之「國」絕非是現代意義之國民國家（*nation-state*），管子所論之「禮義廉恥」絕不可能是現代論述所定義的「中華民族固有的道德」，更遑論是「具有幾千年悠久歷史的道德傳統」。因為這些現代描述所運用的符號和觀念（例如「中華民族」），都不可能出現在二千多年前的古典論述中。當然，也沒有任何歷史證據可以支持幾千年來所有人都具有這些道德的說法。再者，所謂「民族固有」的想法，也是一種經常被近代國族論述所採用的「文化本質主義」（*cultural essentialism*）論述模式，認為可以用若干文化特質來代表界定一個國族的亙古不變本質。也正因為如此，「禮義廉恥」在現代臺灣人集體記憶所發揮的效用，絕非只是讓許多人記得一項長期被灌輸的道德條目，而是在潛移默化之中不斷強化它背後由本質主義模式所建構想像的恆久存在之國族。

坊間關於「禮義廉恥」的歷史研究，除了出現在以古典先秦思想中的管子思想分析研究外，大都是集中於評介分析「禮義廉恥」在上述由蔣介石主導的「新生活運動」的角色。可是，任何對於傳統中國思想史有基本認知者，不免會好奇，何以源自於傳統倫理思想中不具主流地位，甚至被許多儒家學者斥為「法家異端」或是「雜家偽說」的管子學說之「禮義廉恥」，會在1930年代蔣介石主導

³ Yang Jui-sung, “To Nationalize the Past: The Discourse of ‘5,000-Year-Long’ National History in Modern China,” in Paul Servais, ed., *Connaissions-nous la Chine?* (Louvain-la-Neuve: Academia-L’Harmattan, 2020), pp. 149-166. 聞一多在1925年創作的〈我是中國人〉詩作，其中的文句可謂是此論述的經典之作：「我是中國人！我是支那人！我是黃帝的神明血胤，……偉大的民族！偉大的民族！我便是五千年的歷史，我是過去五千年的歷史，我是將來五千年的歷史。」聞一多，〈我是中國人〉，《現代評論》，第2卷第33期（1925年7月），頁16-17。

的運動中，被標舉為所謂「我們民族五千年流傳下來的固有美德」？是否在傳統的相關道德論說中，「禮義廉恥」有經過一些轉化過程，使得它們趨近核心的道德論述，因而使得它們得以在20世紀中脫穎而出，更「順理成章」地，得到了所謂「民族固有道德」的地位？

誠如Eric Hobsbawm針對所謂「被發明的傳統」(invented tradition)的洞見所指出，許多自視或被視為具有源遠流長歷史的事物和現象，在經過嚴格的歷史檢視後，都可以看出它們的「傳統性」，事實上都是現代建構發明的產物。即便它們所謂的傳統性含有古代的因子，但是也是被現代的論述所重新挪用和再詮釋，並和許多建構發明的新因子夾雜，而許多國族認同的論述正是如此。Hobsbawm即以「法蘭西」國族符號概念為例，精確地指出“Whatever the historic or other continuities embedded in the modern concept of ‘France’ and ‘the French’ ... and which nobody would seek to deny ... these very concepts themselves must include a constructed or ‘invented’ component.”⁴ 本文將「禮義廉恥」的現代論述視為一種「被發明」的道德傳統，也正是基於此項Hobsbawm的洞見。這是本研究首先想要釐清的歷史發展脈絡，探討「禮義廉恥」這一套道德符碼如何被現代詮釋所挪用和再詮釋(appropriate and reinterpret)，從而蛻變為所謂的「民族固有道德」重要代表符號。

事實上，在當時新生活運動的主要推手國民黨要員楊永泰(〈新生活運動綱要〉實際執筆者)，即在他的宣導文章直言管子的「禮義廉恥」之說在傳統倫理思想中，並不具有顯著地位：

已往先哲所提倡中國的道德，有種種式式都應一律並重，委員長蔣先生在新生活運動中，為甚麼要特別提倡「禮義廉恥」，可不是掛一漏萬嗎？……中國固有的道德確是很多。孔孟講(智仁勇)所謂天下之三達德，懸為造詣至高的標的。又講五倫五常，所謂五倫是「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」。所謂五常，是「仁，義，

⁴ Eric Hobsbawm and Terence Ranger eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 14.

禮，智，信」。並沒有專講「禮義廉恥」，在孔孟時代，「禮義廉恥」四個字，還沒有聯屬而成一個術語。漢宋以後所講的「禮義廉恥」，亦係與「孝悌忠信」八個字並稱。「孝悌忠信」還排列在「禮義廉恥」的前頭，也沒有顯出他的特別重要性。⁵

但如果真是如此，何以新生活運動要特別標舉「禮義廉恥」呢？根據楊永泰的解釋，儒家所主張的種種德性大多是屬私德的範圍（如父慈子孝等），另一方面所謂仁愛和平的德目，則又屬於天下主義之公德的範圍。但是唯有作為「國之四維」的禮義廉恥是屬於國家主義的公德，才能夠培養國民的國家意識和愛國愛民族之心。也正因為如此，歷史上管子提倡「禮義廉恥」，培養齊國人的愛國意識，方才使得齊國在當時列國競爭的局面下，成為一等一的強國，而1930年代的中國也同樣是處於列國競爭的時代，因此才促成蔣介石欲師法此古訓以期達到富國強兵之目的。⁶

楊永泰上述的解釋一方面間接承認了「禮義廉恥」之說在當代的復興，事實上是一種被重新發掘肯定之古典學說（並非是所謂「五千年流傳下來」的美德）；另一方面，也企圖以「禮義廉恥」的所謂公德性質（培養國民意識），來解釋蔣介石何以特別重視標舉此管子學說。但是楊永泰對於「禮義廉恥」的意涵和歷史地位的說明解釋卻有若干值得商榷之處。首先，《管子》書中所論之「國」基本上仍是以君權為核心，是否能將其比附於現代的「民族國家」，恐怕有錯誤的類比之虞。再者，雖然管子之學的確不在傳統倫理思想主流論述之列，但是「禮義廉恥」一詞則未必。特別是它長期作為理想道德秩序的重要符號象徵地位，事實上是不容忽視的，而這也是本文考察有關「禮義廉恥」之「前世」所要釐清的一項重點。⁷

⁵ 楊永泰，〈新生活運動與禮義廉恥〉，收入楊璿熙編，《楊永泰先生言論集》（臺北：文海出版社，1978年），頁22。

⁶ 楊永泰，〈新生活運動與禮義廉恥〉，頁20-40。

⁷ 事實上，楊永泰文中的解釋也透露出一項長期以來為學界所忽視的歷史現象，亦即所謂「孝弟（悌）忠信禮義廉恥」八項道德條目並稱的現象。雖然楊認為此種並稱說法並未彰顯禮義廉恥的特殊地位，但是長期將管子的學說嫁接至傳統的儒家道德條目的歷史現象，卻有待進一步思考其歷史意涵和影響。

另一方面，楊永泰認為蔣介石之所以醉心於「禮義廉恥」的主因，乃是認定「禮義廉恥」是培養國民意識和愛國心的公德。換言之，蔣介石的目的不僅是單純地要復興一項所謂「民族固有道德」的復古運動，而是認定「禮義廉恥」乃是具有完成他現實的關懷（富國強兵）的重要工具性效用。就此點而言，楊氏的觀察提供了我們另一個線索，思考「禮義廉恥」究竟在蔣介石的論述具有何種重要作用，讓他堅信這一套道德條目能夠有助於他的理想社會之實現。蔣介石在其相關的論述中，的確一再表明提倡「禮義廉恥」作為全民生活準則，事實上就是要達到全民生活「軍事化」的目的，進而達到富國強兵的最終目標。換言之，無論「禮義廉恥」是蔣介石口中的「民族固有道德」，或是楊永泰所宣稱的「源自傳統的公德」，在蔣介石的信念中，「禮義廉恥」和實現全民生活軍事化的目標有密不可分的關係。何以如此呢？這也是本文要仔細分析探討的另一個重要課題。

在蔣介石的心目中，事實上有一個國家已經達成他上述理想社會的典範。在另一篇演說中，他特別詳述他自己在日本留學的生活經驗，對於他所提倡的「新生活運動」的深刻影響。很顯然地，在他的眼中，當時日本國民的一般生活舉止，儼然就是他所嚮往的「新生活運動」具體實踐。他明白地說到：

我過去在日本學陸軍，受過他們的學校教育，也受過他們軍隊教育。他們雖口裏沒有提出「禮義廉恥」來講，但是無論吃飯穿衣住房子，走路以及一切行為，其精神所在有形無形之中都合乎禮義廉恥！他們以這樣的教育幾十年教下來，然後才造成今日這樣富強的國家。我們現在要建立新的國家，要報仇雪恥，不要講什麼強大的武力，就只看在衣食住行上能不能做到日本人那個樣子。⁸

值得注意的是，雖然在蔣介石的印象中，日本人「雖口裏沒有提出『禮義廉恥』來講」，但是他斷言日本人的生活舉止和精神一切都合乎禮義廉恥。⁹ 蔣介

⁸ 蔣中正，〈新生活運動之要義〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第12卷，頁77。

⁹ 值得注意的是，楊永泰在前述文章中認為從公德的角度而言，其他東西各國人民大多能重秩序守紀律，不管在公私生活上，都頗符合禮義廉恥的道德，也特別推崇日本人在私德上雖然不如中國人，「可是日本社會的公德方面，不能說他們不知道『禮義廉恥』。」見楊

石的這一段話提供了一條重要的線索，讓我們去重新思考「禮義廉恥」在近代中國形塑國民的工程中的日本因素。誠如我近年來有關於「同胞」、「睡獅」等近代中國國族論述想像的研究所發現，這些重要的觀念和符號均有其源自於近代日本論述的淵源。¹⁰「禮義廉恥」論述在日本的發展，對於1930年代的蔣介石主導之新生活運動是否有直接或間接的影響，又或者二者之間是否有思想發展上的雷同之處，這也將是本文所要探討的另一個重點。

誠如Peter Burke所言，在探討思想概念時，我們應該去熟悉化（defamiliarize）我們所要研究的對象。¹¹長期以來，作為所謂「民族的固有道德」，或是「五千年來的固有道德」的「禮義廉恥」，已經成為大多數人再熟悉不過的說法，甚至將之內化為不證自明的歷史事實。然而，本文希望藉由上述去熟悉化和再歷史化（re-historicize）這個長期被視為再自然不過的歷史現象，並且以跨文化的角度比較分析這一套以「禮義廉恥」為核心的「民族固有道德」論述，在近代中、日兩國追尋現代化的發展之異同及其可能的傳播影響。也唯有透過對於「禮義廉恥」論述的「前世今生」的重要發展變化的研究分析，方能更進一步地瞭解這一項「被發明的道德傳統」是如何由傳統和現代各項因子所建構發明而成。

貳、從傳統到現代

一、從管子的「國之四維」到「先聖先王之教」

從中國思想史的研究角度而言，「禮義廉恥」作為一套道德條目，並且成為

永泰，〈新生活運動與禮義廉恥〉，頁33-34。

¹⁰ 楊瑞松，〈從「民吾同胞」到「我四萬萬同胞之國民」：傳統到近現代「同胞」符號意涵的變化〉，《國立政治大學歷史學報》，第45期（2016年5月），頁109-165；楊瑞松，〈「睡獅」淵源的再商榷與新探索：誕生於明治日本的「眠れる獅子」〉，《國立政治大學歷史學報》，第56期（2021年11月），頁125-188。

¹¹ Peter Burke, *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot* (Cambridge: Polity Press, 2000), p. 82.

深入大眾意識中所謂國民基本道德和民族固有精神（尤其是在1950年代以降的臺灣）的歷史發展，當然和起始於1930年代的新生活運動有密不可分的關係。可是在新生活運動之前，作為管子學說「四維」的「禮義廉恥」在傳統道德倫理的論述中，在經過仔細的探索分析後，卻又呈現出一些曖昧不明的地位。首先，《管子》一書的思想經常被歸類為法家之流，而四維之說乃主要出現在其書的〈牧民〉和〈權修〉篇中，其要旨乃是作為君王統馭臣民之術。其開宗明義：

國有四維，一維絕則傾，二維絕則危，三維絕則覆，四維絕則滅。傾可正也，危可安也，覆可起也，滅不可復錯也。何謂四維？一曰禮，二曰義，三曰廉，四曰恥。禮不逾節，義不自進，廉不蔽惡，恥不從枉。故不逾節，則上位安；不自進，則民無巧詐；不蔽惡，則行自全；不從枉，則邪事不生。¹²

值得注意的是，無論是先秦的孔孟之說或是宋明理學所談論之道德修養，其重點乃是自我人格的成長發展乃至於達到自我完成的境界，特別是針對知識和政治菁英的道德自律和人格修為。相較之下，管子的禮義廉恥的四維之說，重點完全是在如何節制被統治者以保障社會秩序，甚至是統治者的權位。比方說，《管子》書中將禮解釋為「不逾節」，而其目的和成效為「上位安」，就和儒家「克己復禮為仁」強調君子必須以禮修身為社會之道德典範之說有相當大的落差。簡言

¹² 出自於《管子·牧民》，收入王雲五主編，唐敬杲選註，《管子》（上海：商務印書館，1935年），頁2-3。〈牧民〉這種強調以禮義廉恥作為人君治理國家控制人民生活的統治工具的說法，在〈權修〉有更進一步的申論，說明如何讓人民內化禮義廉恥之制約於日常生活中的細微之處，因而達到個人自我控制的成效，其成效是讓為人君者從而能防患於未然，從細微之處杜絕破壞社會秩序的因子：「凡牧民者，欲民之正也。欲民之正，則微邪不可不禁也。微邪者，大邪之所生也。微邪不禁，而求大邪之無傷國，不可得也。凡牧民者，欲民之有禮也。欲民之有禮，則小禮不可不謹也。小禮不謹於國，而求百姓之行大禮，不可得也。凡牧民者，欲民之有義也。欲民之有義，則小義不可不行。小義不行於國，而求百姓之行大義，不可得也。凡牧民者，欲民之有廉也。欲民之有廉，則小廉不可不修也。小廉不修於國，而求百姓之行大廉，不可得也。凡牧民者，欲民之有恥也。欲民之有恥，則小恥不可不飾也。小恥不飾於國，而求百姓之行大恥，不可得也。凡牧民者，欲民之修小禮、行小義、飾小廉、謹小恥、禁微邪，此厲民之道也。民之修小禮、行小義、飾小廉、謹小恥、禁微邪，治之本也。」王雲五主編，唐敬杲選註，《管子》，頁20-21。

之，雖然禮義廉恥四字都曾經個別出現在儒家的論述中，但是《管子》一書所論的禮義廉恥，可謂是先秦法家法治思想和荀子禮治思想雜揉下的產物。¹³ 其主要旨趣是將被統治者的道德修為作為人君的統治工具，至於人君本身則並非是禮義廉恥道德節制的對象。也因為如此，整體而言，不論是從古典的孔孟學說或是宋明程朱和陸王學派的論述觀點立場而言，管子學說都是居於邊陲乃至異端的地位。而且各家各派對管子的「禮義廉恥」之說也褒貶不一。

根據董金裕的研究，漢代的賈誼大力推崇四維之說，認為秦之所以速亡，即是四維不張的結果。但是唐代的柳宗元即認為聖人以仁義立天下，而且廉和恥都是義之小節，不足與仁義並稱，而且管子的廉恥釋意也有違常理（柳宗元指出廉應是不苟得，恥則是羞為非），因此認為「禮義廉恥」乃是偽說，也非聖人之道。另一方面，宋代歐陽修和明代之顧炎武雖推崇四維之說，但其實重點在於廉恥，尤其是以恥的觀念來抨擊政治上變節者。¹⁴ 除此之外，宋代著名的隱世文士林逋又有不同的看法，直言：「禮義廉恥，可以律己不可以繩人。律己則寡過，繩則寡合。寡合則非涉世之道。故君子責己，小人責人」，他形同主張「禮義廉恥」只能是君子自律的道德條目，若是將其用來匡正社會民心乃是小人之流的作為。¹⁵ 即使梁啟超在清末曾以「中國之最大政治家，學術思想界一巨子也」重新肯定管子之地位，但是在他關於管子學說的長篇大論中，對於「四維」之說也只是一語帶過，並未多加以著墨。¹⁶ 甚至在日後臺灣教育界長期使用的「中華文化基本教材」，管子學說也沒有被收錄在其中。

然而，儘管《管子》的倫理思想長期在歷史中處於非主流的地位，而且思想界對於源自於《管子》的「禮義廉恥」也有正反不一的意見，但是從宋代開始，「禮義廉恥」卻意外地以另一種身分站上了歷史舞臺的中央區位置。在若干名人的論述中，「禮義廉恥」一詞變身成為在古代理想社會中，先聖先王所教導或所

¹³ 有關《管子》學說所具有的思想上的雜揉現象的分析，參閱耿振東，《《管子》研究史（戰國至宋代）》（北京：學苑出版社，2011年），頁50-72。

¹⁴ 董金裕，〈從維繫政權之道到共同校訓——《管子·牧民》「四維」說性質的演變及其意義〉，《孔孟月刊》，總637/638期（2015年10月），頁72-78。

¹⁵ 林逋，《省心錄》（北京：中華書局，1985年），頁4。

¹⁶ 梁啟超，《中國六大政治家》（上海：廣智書局，1909年），頁1。

期盼的社會道德規範的代名詞。例如王安石即稱：

夫閔仁百姓而無奪其時；無侵其財；無耗其力，使其無憾於衣食，而有以養生喪死，此禮義廉恥之所興，而二帝三王誡勅百工諸侯之所先，後世不可以忽者也。¹⁷

王安石將古代聖君聖王所致力達到的理想社會和禮義廉恥的風行相提並論。而蘇軾也論及：「臣聞國之興衰，繫於習俗，若風節不競，則朝廷自卑，故古之賢君，必厲士氣，當務求難合自重之士，以養成禮義廉恥之風。」¹⁸ 蘇軾將朝廷重視培養士人的禮義廉恥之節操視為是古代賢君的重要政策，期待宋代君主也能力行此種政策。

在這類型有關禮義廉恥的論述中，管子或管子的四維之說，並未被提及或是加以聯結強調。「禮義廉恥」本身不再被強調是管子的學說，而是被視為是理想的古典時期被先王先聖所倡導甚或已實踐的理想社會道德規範。而另一位南宋文人高官晁公邁，更是把「禮義廉恥」作為先王之教的核心，甚至是孔子之道具體實踐的想法發揮得淋漓盡致：

三代之時，天下皆習於禮義廉恥而安其分，公卿、大夫之家各有采地，士、庶人亦各有田，下者食其力以供其衣食足乎已，而無求乎富，莫知其孰為利也。於是時天下無兼并，而人皆得保其常產累數十世而不失焉，國有太學；邑有庠序，非設以致天下之士，蓋士習於禮義者，以斯為禮義之地則從之矣。其鄉則自有塾亦豈官使為之哉，居其鄉者苟不得志於太學，庠序其不可以不學也，故立塾焉。……嘉州保安鎮其鄉之長者，即其鄉為孔子廟以居其鄉之為士者使學焉，予不知始作之者為名歟，其來學焉者，其誠知孔子之道為禮義廉恥歟？¹⁹

¹⁷ 王安石，〈誠勵諸道轉運使經畫財利寬恤民力制〉，收入王雲五編，《王臨川集》，第5冊第49卷（上海：商務印書館，1939年），頁69。

¹⁸ 蘇軾，〈乞錄用鄭俠王旂狀〉，收入曾棗莊、劉琳編，《全宋文》，第86冊第1870卷（上海：上海辭書出版社，2006年），頁284。

¹⁹ 晁公邁，〈保安鎮夫子殿記〉，《嵩山集》，第49卷（臺北：臺灣商務印書館，1986年《景印文淵閣四庫全書》集部），第1139冊，頁275-276。

在這樣的論述中，禮義廉恥已經和三代之教和孔子之道密不可分。而且更重要的發展是，作為先聖先王之教的「禮義廉恥」，從宋代開始，也經常以另一種型式（或者可謂另一種包裝）出現在各類的相關論述中。誠如前述楊永泰所提及，「孝悌忠信禮義廉恥」即是這一個新面目。從宋代開始，將這八個道德條目並稱的作法開始盛行以至於到當代，而這八個道德條目也同樣是被尊稱為先聖先王之教。

儘管宋明理學의 各種心性理氣等道德論說中，鮮少以禮義廉恥為論辯詮釋的主題，但是兩位代表性的儒家人物朱熹和王陽明卻在他們非常有限論及禮義廉恥的言談中，給予其相當崇高的地位。在朱熹所編纂的《小學》中，收錄了北宋文人楊億（楊文成公）的《家訓》，其中即載明：

楊文公家訓曰童穉之學，不止記誦。養其良知良能，當以先入之言為主，日記故事不拘今古。必先以孝弟忠信禮義廉恥等事，如黃香扇枕，陸績懷橘，叔敖陰德，子路負米之類。只如俗說，便曉此道理，久久成熟，德性若自然矣。²⁰

雖然朱熹在此處並未對孝弟忠信禮義廉恥等條目作進一步解釋，但是朱熹所背書之孝弟忠信禮義廉恥作為啟蒙教育的說法，卻隨著《小學》在後世的廣泛流傳性傳播開來。朱熹更在其他論述中明確地界定此八項德目乃是聖賢之學的不二法門：

夫所謂聖賢之學者，非有難知難能之事也。孝弟忠信禮義廉恥以修其身，而求師取友頌詩讀書以窮事物之理而已。是二端者，豈二三子之所不知不能哉。特怵迫於俯仰衣食之資，而不暇顧，誘奪於場屋雕篆之習而不及為爾。²¹

朱熹將孝弟忠信禮義廉恥界定為聖賢之學中的修身之道，在王陽明的論述中，得到進一步的發揮。雖然在王陽明的全集中，有關禮義廉恥的論述僅僅在此出現一

²⁰ 朱熹，《朱子小學》，第5卷（上海：青年協會書報部，1926年），頁2。

²¹ 朱熹，〈漳州龍巖縣學記〉，《晦菴集》，第79卷（臺北：臺灣商務印書館，1986年《景印文淵閣四庫全書》集部），第1143冊，頁638。

次，王陽明卻也賦予其相當崇高的地位：

古之教者、教以人倫。後世記誦詞章之習起，而先王之教亡。今教童子、惟當以孝弟忠信禮義廉恥為專務。其栽培涵養之方，則宜誘之歌詩以發其志意，導之習禮以肅其威儀，諷之讀書以開其知覺。今人往往以歌詩習禮為不切時務，此皆末俗庸鄙之見，烏足以知古人立教之意哉！²²

雖然王陽明全文的主旨在於申論以歌詩習禮作為童子啟蒙之教的重要性，但是其開宗明義強調要以「孝弟忠信禮義廉恥為專務」才能恢復先王之教的說法，可謂和朱熹認為「孝弟忠信禮義廉恥」乃聖賢之學的修身之要的論點相互呼應。簡言之，透過這些代表性大儒的加持，孝弟忠信禮義廉恥作為先聖先王之教的代表性道德條目的說法有相當大的流通性。即使是民間信仰中勸戒信眾為善的著作中，也經常出現它們的身影。例如在清初開始流通的以宣揚關聖帝君神蹟和勸人為善的《桃園明聖經》的經文中，就有如下的敘述：

到如今亂臣賊子，捕風捉影。奸貪讒佞，結黨欺良，言無一定。不思禮義廉恥，孝弟忠信，事每胡行，屢圖僥倖。²³

勿謂善小而不做，勿謂惡小而可行，天網恢恢分曲直，神靈赫赫定虧盈，孝悌忠信人之本，禮義廉恥人之根，爾能聽吾行善事，定有祥雲足下騰。²⁴

孝弟忠信禮義廉恥八字已儼然被很自然地視為是理想社會中，人人會遵行的道德法則的代名詞。對於一般的信眾而言，他們或許不理解禮義廉恥和古籍《管子》之間的關係，也未必知道管子所論的國之四維理論，甚至對於這些道德條目的複雜內涵也不明瞭。但是這些善書所傳遞的訊息，無疑地大力強化了禮義廉恥作為

²² 王陽明，〈訓蒙大意示教讀劉伯頌等〉，收入吳光編，《王陽明全集》，第1冊（杭州：浙江古籍出版社，2010年），頁95。

²³ 黃國彰註，《忠義貫古今：桃園明聖經真本淺釋》（臺中：光慧文化事業股份有限公司，2001年），頁70-71。

²⁴ 黃國彰註，《忠義貫古今：桃園明聖經真本淺釋》，頁67-68。

所謂理想社會中，人人所應具有之根本道德信念之代名詞的印象。

從這些歷史發展的變化，可以看到「禮義廉恥」已不再僅僅是法家之流的治國之術，它成為代表先聖先王的理想社會中，人人所尊奉的道德條目，而這樣的說法是得到儒家的代表性人物所背書的。有趣的是，即使朱熹明顯意識到「禮義廉恥」之說最早是來自於屬於異端之學的《管子》，他仍然認為「禮義廉恥」有其可貴之處。在他強力批判世風日下，人人只關注事功而不重道德修為的感言中有如下的評論：

最切害處，是輕德行，毀名節，崇智術，尚變詐，讀之使人痛心疾首。不知是甚世變到這裏，可畏！可畏！這都是不祥之兆，隆興以來不佞地。自隆興以後有恢復之說，都要來說功名，初不曾濟得些事。今看來，反把許多元氣都耗却。管子，孔門所不道，而其言猶曰：「禮義廉恥，是謂四維。」如今將禮義廉恥一切掃除了，却來說事功！（賀孫）。²⁵

從朱熹這種自認為近乎處於道德崩壞的末世論的心境下，儘管管子是「孔門所不道」，但是在此「輕德性，講功名」的社會風氣下，具有法家色彩的禮義廉恥之說終究被朱熹認為道德論述的「最後一道堡壘」。無獨有偶地，如果我們仔細檢視王陽明著名的〈拔本塞源論〉，其中也充滿著他對於他所處的當代社會高度不滿和批判的情緒。王陽明也同樣地大力抨擊當時的社會乃是先王之道崩解，異端之說橫行的亂世：

三代之衰，王道熄而霸術熾；孔、孟既沒，聖學晦而邪說橫。教者不復以此為教，而學者不復以此為學。霸者之徒，竊取先王之近似者，假之於外，以內濟其私己之欲，天下靡然而宗之，聖人之道遂以蕪塞，相仿相效，日求所以富強之說、傾詐之謀、攻伐之計，一切欺天罔人，苟一時之得，以獵取聲利之術，若管、商、蘇、張之屬者，至不可名數。既其久也，鬪爭劫奪，不勝其禍，斯人淪於禽獸夷狄，而霸術亦有所不能

²⁵ 朱熹，〈論取士〉，收入黎靖德編，《朱子語類》，第109卷（臺北：臺灣商務印書館，1986年《景印文淵閣四庫全書》集部），第702冊，頁277。

行矣。世之儒者，慨然悲傷，蒐獵先聖王之典章法制，而掇拾修補於煨燼之餘；蓋其為心，良亦欲以挽回先王之道。²⁶

有趣的是，雖然王陽明大力抨擊所謂「霸者之徒，竊取先王之近似者」以似是而非的學說，魚目混珠的方式欺世盜名，以至於王道不行，更指名管子（以霸者之學聞名）等人即是異端之說的代表人物，但是從他先前有關童蒙之學的言論看來，他對於源自於《管子》的禮義廉恥之說，卻完全沒有上述的「竊取先王之近似者」之疑慮，這個現象或許也可證明在明代之時，「禮義廉恥」已經很自然地被視為是先聖先王之教的一環，其法家色彩的淵源已經無關緊要。換言之，從宋代開始，尤其在「孝悌忠信禮義廉恥」的包裝下，隨著歷史的進展，「禮義廉恥」在將近千年的演變中，已經穩穩居於儒家學者和一般大眾眼中的正統倫理條目的地位，無論它的原始出處是否被提及，它作為所謂傳統理想社會的道德信條之代名詞也是隨處可見。在清末西力東漸的情境下，它甚至成為中國傳統道德價值的代名詞，和西方的道德倫理作對比。清末代表性思想家康有為即有如下的評論：

管子曰：禮義廉恥，是謂四維。四維不張，國乃滅亡。儒以忠信為甲冑，禮義為干櫓，自非生番野蠻之國，未有不貴道德修身者，此萬國古今之通理。國之強盛弱亡，不視其兵甲之多寡，而視其風俗道德之修不修。近者泰西財富兵力方行四海，而推原治本，頗由其俗尚信義致然。……吾兵力財富藝學既不講，今日之風俗乃並禮義廉恥而棄之，本末俱盡，何以立國！夫吾士之學，專以道德修身為國。而無識之徒，或僅見泰西之粗跡，高談變法，舉吾道德修身之舊亦捨而去之，故向者詬戲儒為迂，國無極迂終日喋喋談道之人，國必不立。²⁷

雖然康有為在文章內容中以忠信和禮義作為儒家的道德主要條目，但是他以管子的四維之說破題，更以「並禮義廉恥而棄之」之語句指責世人捨棄以道德修身之

²⁶ 王陽明，〈語錄二〉，收入吳光編，《王陽明全集》，第1冊第2卷（杭州：浙江古籍出版社，2010年），頁60-61。

²⁷ 康有為，〈日本書目志〉，第10卷，收入姜義華、張榮華編校，《康有為全集》，第3集（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁396。

舊法的論述方式，正足以再次證明「禮義廉恥」作為傳統道德之代名詞的崇高地位。而康有為在其宣揚立孔教為國教的論述中，又再一次提及「孝悌忠信禮義廉恥」來美化他心中孔教立國的理想社會：

凡法國革命所爭之大者，吾中國皆以孔子之經說先得之二千年矣。學校遍都邑，教化入婦孺，人識孝悌忠信之風，家知禮義廉恥之化，故不立辨護士，法律虛設而不下逮，但道以德、齊以禮，而中國能晏然一統，致治二千年者何哉？誠以半部《論語》治之也。²⁸

康有為大言中國在二千年來早已因為孔子之道盛行，所以早就達到近代西方所追求之「人識孝悌忠信之風，家知禮義廉恥之化」理想社會。然而這種對於先聖先王「禮義廉恥」理想社會早已實踐的樂觀態度，顯然和上述王陽明和朱熹的看法有很大的落差。在朱熹和王陽明的眼中，「禮義廉恥」盛行的理想社會在三代之後已不復見，也因為如此，王陽明在其〈拔本塞源論〉才會痛心疾首地呼籲排斥異端之學，並且重振正宗儒家以挽救崩害之社會。而朱熹對於三代以下之社會，同樣地抱有王道沉淪的感慨：

千五百年之間正坐如此（未得天理之正），所以只是架漏牽補過了時日。其間雖或不無小康，而堯舜三王孔子周公所傳之道未嘗一日得行於天地之間也。²⁹

簡言之，在這些大儒眼中，真正符合「禮義廉恥」的理想社會，事實上僅存在於古典的黃金時期。³⁰ 由此角度而言，康有為的樂觀評斷，恐怕過度誇大了「禮義廉恥」理想社會在現實歷史的實踐。

事實上，這種理想和現實的落差，在晚清強烈批判自省的論述中也可見其端

²⁸ 康有為，〈孔教會序〉，收入姜義華，張榮華編校，《康有為全集》，第9集（北京：中國人民大學出版社，2006年），頁341。

²⁹ 朱熹，〈答陳同甫書〉，收入王雲五編，《朱子文集》，第1卷（上海：商務印書館，1936年），頁12。

³⁰ 有關儒家思想傳統中，以古典社會為其烏托邦思想之所寄的分析探討，參閱陳弱水，〈追求完美的夢——儒家政治思想的烏托邦性格〉，收入黃俊傑主編，《中國文化新論思想篇（一）：理想與現實》（臺北：聯經出版社，1982年），頁209-242。

倪。例如梁啟超即曾引介翻譯一篇日本記者對於晚清社會風氣的文章，赤裸裸地批判當時中國社會以「禮義廉恥」為表面工夫的沉淪現象：

支那以忠孝節義禮義廉恥為應酬語。文士以此數字為拾青紫之靈符。故日日此數字不絕於口。然覈其實。則與盜賊之言廉恥。娼妓之言節操無異。彼輩不能死君辱臣恥之義。曰忠節於外人也。營私利而為外人之奸細。曰對外人盡義務也。嘻，抑奇矣。³¹

雖然此篇評論是出於日本人之手，但梁啟超對於其中的批判意見深有同感，認為「固無一言不洞中病源也」。³² 可是儘管在此篇批判的文章中，「禮義廉恥」是被譏笑為不過是中國人表面工夫的應酬話，根本沒有真正如實的道德實踐，但也由此可見，此一用語作為一般人論述傳統道德規範的代名詞之普遍性。³³

總而言之，無論「禮義廉恥」是否真的曾經在長遠歷史上中國的社會中廣為實踐，或是早已淪為「滿口仁義道德」表面口號，它作為所謂源自先聖先王教化的理想社會道德規範的代名詞的論述模式，卻從宋代迄於清末持續蔚為風潮。尤其是在那些訴求復興傳統道德規範的政治的論述中，「禮義廉恥」或是「孝悌忠信禮義廉恥」便一再地被召喚作為中國傳統之理想代表性道德教條。即使是在民國肇建之後，這樣的論述依舊不減。例如袁世凱在其以臨時大總統身分所下的命令中，也多次以「禮義廉恥」之名，強化他要大力宣揚傳統道德以維持新共和政體下的社會秩序，例如他在1912年7月的〈通令全國崇信義戒欺詐〉臨時大總統令中表明：

今當民國伊始，將欲滌瑕蕩穢，必先喚起良知。凡屬偽行為，即是干犯刑律。自古開國之初，未有譁張為幻而可以長治久安者。誠以禮義廉

³¹ 梁啟超譯，〈支那人之特質〉，《清議報》，第71期（1901年1月），頁4498-4499。

³² 梁啟超譯，〈支那人之特質〉，頁4491。

³³ 陳獨秀在其自傳中，也提到他年輕時觀察到若干表裏不一的讀書人，一方面熟讀「禮義廉恥」之傳統道德規範，但同時卻有相當荒唐的行徑；「同寓的有幾個荒唐鬼，在高聲朗誦那禮義廉恥正心修身的八股文章之餘暇，時到門前探望，遠遠發見有年輕的婦女姍姍而來，他便扯下褲子登下去解大手，好像急於獻寶似的，雖然他并無大手可解。」陳獨秀，《實庵自傳》（廣州：亞東圖書館，1938年），頁30。

恥，國之四維，四維不張，國誰與立。為此申儆全國，宜崇質直之風，毋蹈詭譎之習，洗心革面，咸與維新。此令。³⁴

另外，在同年9月發布的〈尊崇倫常令〉，袁世凱更進一步宣揚「孝悌忠信禮義廉恥」八德為跨越古今不變的立國人道之大經：

本大總統深惟中華立國以孝弟忠信禮義廉恥為人道之大經，政體雖更，民彝無改。蓋共和國體惟不以國家為一姓之私產而公諸全體之國民。至於人倫道德之原初無歧異。³⁵

根據黃克武的分析研究，袁世凱尊孔的主要動機並不在為其帝制鋪路，而是企圖利用傳統道德規範維繫社會秩序。另一方面，康有為的孔教會和袁世凱雖然都同樣訴求以孔子之道來挽救他們認為當代社會的道德崩潰現象，但康有為並不支持袁世凱的帝制運動，而是主張虛君共和制。相對地，袁世凱雖然尊孔，但並不同意將孔子之道立為國教，認為有違多元信教之自由。³⁶ 但是，雖然有這樣的差異性，雙方在採取「禮義廉恥」或是「孝悌忠信禮義廉恥」來代表孔子之道或是傳統的道德條目的論述模式上，則顯示出高度的同質性。這個歷史現象標示出「禮義廉恥」作為傳統道德的口號式代名詞，即使不論是在晚清或是民初，依然具有相當的普遍性。無怪乎，在1917年企圖復辟的溥儀在其上諭中，也再度訴求「禮義廉恥」來合理化其欲重掌政權的正當性：「自今以往，以綱常名教為精神之憲法；以禮義廉恥收潰決之人心，上下以至誠相感。」³⁷

³⁴ 該命令刊行於《政府公報》，第74號（1912年7月13日），頁56。此外，袁世凱在1913年下令全國尊孔讀經，在其6月所發布的〈尊崇孔聖文〉中，除了大力推崇孔子學說乃萬古通行之真理，又再一次訴求以「禮義廉恥」來維繫社會人倫秩序：「本大總統維持人道，日夜兢兢。每於古今治亂之源，政學會通之故，反覆研求，務得真理，以為國家強弱，存亡所係。惟此禮義廉恥之防，欲遏橫流，在循正軌。總期宗仰時聖，道不虛行，以正人心，以立民極，於以祈國命于無疆，鞏共和於不敝，凡我國民同有責焉。」袁世凱，〈通令尊崇孔聖文〉，收入《袁大總統文牘類編》（上海：會文堂書局，1926年），頁66。

³⁵ 袁世凱，〈通令國民尊崇倫常文〉，頁64。該文告也刊行於《亞細亞日報》，北京，1912年9月21日，版2。

³⁶ 詳細分析見黃克武，〈民國初年孔教問題之爭論（1912-1917）〉，《國立師範大學歷史學報》，第12期（1984年6月），頁197-223。

³⁷ 〈請看復辟之上諭〉，《時事新報》，上海，1917年7月3日，版3。

從以上的種種論述例證可看出，楊永泰認為「禮義廉恥」在傳統中國的道德論述中處於不顯眼的地位的看法是有待商榷的。簡言之，儘管沒有長篇大論的後世學說對於「禮義廉恥」加以申論闡述，但是「禮義廉恥」作為先聖先王之教的代名詞的說法卻有長遠的公共論述歷史。

二、從先聖先王之教到民族固有道德：軍人武德化的「禮義廉恥」

從清末到民初的尊孔運動在經歷袁世凱的帝制運動以及溥儀的復辟運動相繼失敗後，遭到來自新文化運動強烈的批判。孔子的學說和傳統的倫理道德被許多新知識分子視為是中國無法現代化的主要障礙。以禮教之名所規範的各種人倫秩序更是被批判為落後封建社會的產物，成為「打倒孔家店」的反傳統運動的各類論述口誅筆伐最明顯的對象。傳統道德條目如忠、孝和禮，尤其是所謂三綱五常的尊卑秩序或是婦女的節烈觀等規範，往往是反傳統思想論述攻擊的主要目標。³⁸ 例如吳虞即大力批判儒家孝悌之說，認為其為中國專制政治的根本基礎。³⁹ 但是值得注意的是，在這些針對儒家學說和傳統倫理的撻伐聲中，「禮義廉恥」作為一體的道德條目，卻鮮少成為反傳統運動抨擊的對象。陳獨秀在他大力批判儒家禮教的論述中，甚至認為義、廉和恥等道德條目具有普世意義，也是世界上其他道德論述所共同推崇者，因此並不需要特別加以批判：「若夫溫、良、恭、儉、讓、信、義、廉、恥諸德，乃為世界實踐道德家所同遵，未可自矜特異，獨標一宗者也。」⁴⁰

在歷經新文化運動對於傳統倫理道德的正當性的強烈衝擊後，蔣介石在1930年代開始大力提倡「禮義廉恥」，要以恢復所謂「民族固有道德」來推行新生活

³⁸ 有關新文化反傳統運動攻擊儒家學說和傳統道德的主要對象之簡要分析，見高力克，〈五四倫理革命與儒家德性傳統〉，《二十一世紀》，總第53期（1999年3月），頁46-55。

³⁹ 吳虞認為：「儒家以孝弟二字為二千年來專制政治家族制度聯結之根幹，貫澈始終而不可動搖，使宗法社會牽掣軍國社會不克完全發達，其流毒誠不減洪水猛獸矣。」見吳虞，〈家族制度為專制主義之根據論〉，《新青年》，第2卷第6號（1917年2月），頁2。

⁴⁰ 陳獨秀，〈孔教與憲法〉，收入胡明編選，《陳獨秀選集》（天津：天津人民出版社，1990年），頁41。

的各項宣傳和活動，可謂是標榜要以傳統價值文化以救當代社會之保守勢力的大力反擊。即使「禮義廉恥」並非是新文化反傳統運動所批判的焦點，任何標榜復興傳統道德的論述，無疑都要回擊反傳統運動所提出的論點。從蔣介石的觀點而言，新文化運動帶來的並不是啟蒙，反而是社會國家混亂（人慾橫流，四維絕滅）和不確定性，甚至整體崩解：

但是近年以來，因為一般人不講究道德，對固有的道德，視為陳腐的東西，不僅自己不來講究，還要鄙棄人家來講究，所以幾十年來弄得人慾橫流，四維絕滅，整個民族的精神，因而日益消沉，國家的靈魂，亦隨之而喪失，成為一種半死半活不死不活的狀態。……那些新文化的勢力，此刻橫行中國，一般醉心新文化的人，便排斥舊道德，以為有了新文化，便可以不要舊道德，不知道我們固有的東西，如果是好的，當然要保存，不好的才可以放棄。此刻中國是新舊潮流相衝突的時候，一般國民都無所適從。⁴¹

由此觀之，蔣介石對於他所處的社會陷於「邪說當道、道德沉淪」的論斷，幾乎和前述朱熹、王陽明（甚至包含袁世凱）的末世危言如出一轍。從此角度而言，蔣介石重新定義「禮義廉恥」作為所謂「五千年民族固有道德」以復興中國的作法，也近乎可謂是以新瓶裝舊酒的方式，重新包裝界定管子的四維之說或是先聖先王之教的「禮義廉恥」，企圖挽救亂世的道德重整運動。但是除了這樣的歷史脈絡外，我們仍然不免好奇，究竟還有那些可能原因，讓蔣介石信誓旦旦確信「禮義廉恥」是「一帖靈藥」（我們除了用這一個藥方「禮義廉恥」，別的方子一定是藥不對症的）⁴²，必得在孫中山已經提倡忠孝等八德之情況下，大張旗鼓地動員國家機器，大肆宣揚「禮義廉恥」呢？要回答此一疑問，我們得進一步地探討究竟在蔣介石的論述中，作為「民族固有道德」的「禮義廉恥」的意涵和功用到底是如何？

⁴¹ 蔣中正，〈軍隊教育的要旨〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第12卷，頁470-471。

⁴² 蔣中正，〈人格與革命〉，頁499。

坊間關於新生活運動的研究討論，幾乎都同意這是一場由上而下的政治社會改造運動，但是最終以失敗結局收場。它所想要達到的目的（例如消滅內部共（赤）匪，擊敗外部帝國主義侵略者，以及最終建立一個所謂「整齊劃一」理想現代中國社會等目的），隨著日本勢力的進逼和國共勢力的消長，都成為遙不可及的夢想。在許多檢討新生活運動何以失敗的研究中，均認為此運動應被視為是全球1930年代法西斯運動在中國的展現，而「禮義廉恥」不過是此法西斯運動的宣傳門面而已。⁴³ 從另一角度而言，儘管以「禮義廉恥」為名的新生活運動最終失敗，但是對「禮義廉恥」而言，它卻主要因為此運動而重新登上歷史舞臺，並在日後有更進一步的發展和社會作用的現象。簡言之，對「禮義廉恥」而言，新生活運動本身雖然是一失敗的故事，但卻是它在中國現代史上成功故事的開端，因為新生活運動開啟了「禮義廉恥」成為所謂傳統道德/民族精神的代表符號之論述基礎。

打從新生活運動一開始，「禮義廉恥」即被標舉為此運動的最高指導道德原則。蔣介石在1934年發表的〈新生活運動綱要〉，開宗明義即高舉此道德大旗：「新生活運動乃全體國民之生活革命，以『禮義廉恥』為基準。」這一套長期以來被視為是先聖先王的道德條目，可謂是以石破天驚的方式，得到當時中央政府最高領袖的加持肯定，以所謂「民族固有道德」之姿重新登上歷史舞臺，成為眾所矚目的焦點。事實上，從目前的文獻資料所見，蔣介石從1932年起就已經在若干演說中明確表明「禮義廉恥」的重要性。例如在1932年〈人格與革命〉演說中，他就大聲疾呼唯有加上「禮義廉恥」的新藥方，才能達到救亡圖存的目標：

現在除了「親愛精誠」之外，還應該加上「禮義廉恥」四個字。大家不要以為這是陳腐的思想，要知民國十三年拿「親愛精誠」四個字做口號，用到今天的革命還不夠，我們非拿「禮義廉恥」加上，不能夠挽救墮落的民德和人心，不能夠改造革命的環境，不能夠確定我們革命的基

⁴³ Lloyd E. Eastman, *The Abortive Revolution: China under Nationalist Rule, 1927-1937*. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974), pp. 31-84; Arif Dirlik, "The Ideological Foundation of the New Life Movement: A Study in Counterrevolution," *The Journal of Asian Studies*, 34: 4 (Aug 1975), pp. 945-980.

礎。⁴⁴

可是令人較為訝異的是，雖然一方面蔣介石在這些論述中一再強調「禮義廉恥」必要性，有其獨特的道德導正功能，否則無從挽救已墮落的社會人心。但另一方面，蔣介石似乎打從一開始，就有意要將「禮義廉恥」的意涵創造轉化，讓它的意涵保有相當大的彈性，以便和他心目中各種美好的固有道德都可以相互聯結。在他1934年的〈禮義廉恥的精義〉的演說中，他不僅以長篇大論界定「禮義廉恥」即是「信仁智勇」（禮是信，義是仁，廉是智，恥是勇）彼此可以交互定義，並且更表明「禮義廉恥」和其他許多德性都是相互貫通：

「禮義廉恥」四個字的意義，現在有很多人熱心研究，從多方面加以闡明，但是還沒有一個最簡切確當的解釋。其實無論「禮、義、廉、恥」無論「孝、弟、忠、信」，無論「忠孝、仁愛、信義、和平」或是「智、信、仁、勇、嚴」，雖然德目之多寡，與文字之標示各不相同，而其所指之真實意義，都是互相包涵，互相關連，可以彼此發明，貫通一致的。⁴⁵

換言之，在蔣介石的論說邏輯中，「禮義廉恥」意涵的獨特性和普遍性呈現出一種曖昧性的共存現象，一方面強調其不可或缺的獨特性，另一方面卻又界定它和其他德性可以互通的高度同質性。再者，就整體相關論述而言，在引用「禮義廉恥」時，蔣介石的目的並非要詳細分析闡述此項最早出現在二千年前的管子學說中作為治國之術的古典意涵，也不是要深入探討這項道德條目的歷史發展和作用。他雖然引用了這個古典的道德條目，卻一再以重新詮釋的方式再現「禮義廉恥」。任何接受過新生活運動「禮義廉恥」宣傳的人，應當都相當熟悉蔣介石對這四條道德條目的如下解釋：「禮是規規矩矩的態度，義是正正當當的行為，廉是清清白白的辨別，恥是切切實實的覺悟」。⁴⁶ 可是若干年之後，為了因應對

⁴⁴ 蔣中正，〈人格與革命〉，頁492-500。

⁴⁵ 蔣中正，〈禮義廉恥的精義〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第12卷，頁192。

⁴⁶ 蔣中正，〈新生活運動綱要〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第30卷（臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年），頁160。蔣介石並沒有採用《管

日作戰新情勢，他又重新加以解釋：「禮是嚴嚴整整的紀律，義是慷慨慷慨的犧牲，廉是實實在在的節約，恥是轟轟烈烈的奮鬥」。⁴⁷ 無論是前者或後者，這些出自於蔣介石的新解，都和管子的原先定義或是傳統上的詮釋有所出入。除此之外，蔣介石雖以籠統的「民族固有道德」，「五千年的傳統精神」說法來定位「禮義廉恥」以強化其正當性；卻沒有提供任何明確的歷史論述來舉證說明，「禮義廉恥」的確在中國歷史上發揮極大的影響力，是一個真正具有悠久傳統的道德信條（事實上，蔣介石也的確很難提出明確的歷史依據）。

從這些論述的例證看來，蔣介石對於他所標舉的「禮義廉恥」的內涵之理解似乎有相當大的彈性，也並不刻意引經據典來證明他的理解有其堅實之古典依據。如果從這些面向看來，蔣介石似乎不過只是以「托古改制」手法，挪用了管子的「禮義廉恥」之說作為其運動綱領的響亮口號，以企圖完成他所宣示的「全體國民之生活革命」。就此而言，蔣介石以「禮義廉恥」為名的道德重整運動，似乎也不過是過去那些提倡以先聖先王之教救亡圖存論述的現代翻版而已，所差別的是蔣介石掌握政治動員大權，因而可以大張旗鼓地將其道德重整運動弄得轟轟烈烈，而不僅是紙上談兵而已。但是，如果我們再仔細檢視蔣介石關於「禮義廉恥」和新生活運動的相關論述，可以發現蔣介石關於「禮義廉恥」實踐的功效和先前恢復先聖先王之教的論述之間有一項重大的差異性：後者所期待的是古典三代理想之治的再現，然而，蔣介石所想要達成的理想社會，卻是以現代高度理性化的生活紀律為典範的「全民整齊劃一的軍事化社會」。簡言之，真正令蔣介石醉心於「禮義廉恥」的關鍵原因，恐是在中國傳統思想中並未出現的連結——禮義廉恥乃是造就軍事化社會的不二法門。在蔣介石1934年所發表的〈新生活運動之要義〉中，蔣介石明確地表述：

子》原文中對於「禮義廉恥」的意義和功用之解釋（「何謂四維？一曰禮，二曰義，三曰廉，四曰恥。禮不踰節，義不自進，廉不蔽惡，恥不從枉。故不踰節則上位安，不自進則民無巧詐，不蔽惡則行自全，不從枉則邪事不生」）。此舉固然有可能是為了以較淺顯的文字以達到大眾宣傳效果，但是也因此淡化了原先管子「牧民」明顯維護上下尊卑秩序之明確意涵（上位安，民無巧詐）的主旨。

⁴⁷ 蔣中正，〈新生活運動五週年紀念告全國同胞書〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第31卷（臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年），頁8-9。

我現在所提倡的新生活運動是什麼？簡單的講，就是使全國國民的生活能夠徹底軍事化！能夠養成勇敢迅速，刻苦耐勞，尤其共同一致的習性和本能，能隨時為國犧牲！不是說水沒有燒熱，飯沒有煮熟，我們就不能去打仗的國民！是養成這種臨時可以與敵人拚命為國犧牲的國民，就要使全國國民的生活軍事化。所謂軍事化，就是要整齊、清潔、簡單、樸素，也必須如此，才能合乎禮義廉恥，適於現代生存，配做一個現代的國民！⁴⁸

更有甚者，在他1934年〈新生活運動的意義和目的〉演說宣傳中，他更直言他心目中最終的理想社會即是一個「整齊劃一」的軍事化社會，並且一再地將此理想社會的實踐和「禮義廉恥」掛勾：

現在我們提倡新生活，就是要使人人能夠實踐禮義廉恥，就是要先使他們從衣食住行日常簡單容易的生活中開始做起。……所以軍事化的精神，就是禮義廉恥；軍事化入手的地方，就是「衣食住行」；軍事化最後的目的就是要「整齊劃一」，使全國國民個個能夠共同一致。保種強國若用新的名詞更明顯的來講，新生活運動就是軍事化運動，軍事化運動就是要從日常生活做起，一步一步的確實做到全國總動員的程度。……說到真正的軍事化，一定是要根據禮義廉恥，做到整齊劃一的程度。這就是軍事教育的精神和目的之所在。⁴⁹

從先前關於「禮義廉恥」在傳統中國，甚至到了民國初期的相關論述的探討分析中，可以看出將「禮義廉恥」和「軍事化」（militarization）的相互連結的論述基本上是不存在的。但是蔣介石信誓旦旦地宣稱軍事化的精神即是禮義廉恥。無論是朱熹或是王陽明所憧憬的古典三代之治，是在先王德治的基礎上，到處有學校，讓人民學習六藝之學，優秀的人才進入大學學習修己治人道理，人民充分實現了天賦之性，盡其本分，達到政治清明，民風淳美的理想社會之境地。⁵⁰ 在這

⁴⁸ 蔣中正，〈新生活運動之要義〉，頁78。

⁴⁹ 蔣中正，〈新生活運動的意義和目的（1934年3月19日出席行營擴大紀念週講）〉，頁140-141。

⁵⁰ 朱熹的〈大學章句序〉即很簡明扼要地描繪出此種理想社會的運作情況：「三代之隆，

些文人儒士所欲回復的三代之治的理想社會中，在先王詩書禮樂的教化下，人民循規蹈矩向善好學，呈現文治社會的安平和樂境界。即使在《管子》原書中禮義廉恥所欲達成的教化效果，也不是要建立軍事化生活的社會，而是培養人民謹言慎行、不從事貪贓枉法行為的戒慎恐懼意識。相較之下，蔣介石心目中的「禮義廉恥」社會運作情況，則是人人身體力行日常生活作息高度紀律化的軍事化生活。

如果理解在蔣介石心中，「禮義廉恥」和生活軍事化的理想社會的達成居然具有如此密不可分的關係，我們或許就恍然大悟何以他在1934年的〈禮義廉恥的精義〉的演說中要用長篇大論，甚至以穿鑿附會的方式將「禮義廉恥」界定為「信仁智勇」：「總之，『信仁智勇』完全與『禮義廉恥』相通，『禮義廉恥』是民族道德之體，『信仁智勇』可以說是民族道德之用，能夠實踐禮義廉恥的人，必定能夠發揮信仁智勇以達於極致。」⁵¹ 因為「信仁智勇」正是蔣介石所界定宣揚的軍人之道德「智信仁勇嚴」其中的四項條目。蔣介石對於當時軍人的重要養成教育就是要求軍人要發揮所謂軍人固有的「智信仁勇嚴」之武德。他援引《孫子兵法》中認明主將應有的五種人格特質（將者，智、信、仁、勇、嚴）的說法，將之界定為中國軍人之「固有道德」，在其演說中，一再強調軍人發揚此項武德的重要性：

所謂軍人的道德，就是「智、信、仁、勇、嚴」的武德；民族的道德，就是總理所講「忠、孝、仁、愛、信、義、和、平」八德。我們軍人能發揚武德，便可以增進民族的道德，便能恢復軍人的人格，提高國家的

其法寢備，然後王宮國都以及閭巷，莫不有學，人生八歲，則自王公以下，至於庶人之子弟，皆入小學，而教之以灑掃應對進退之節，禮樂射御書數之文，及其十有五年，則自天子之元子眾子，以至公卿大夫元士之嫡子與凡民之俊秀，皆入大學，而教之以窮理正心修己治人之道，此又學校之教，大小之節，所以分也，夫以學校之設，其廣如此，教之之術，其次第節目之詳又如此，而其所以為教，則又皆本之八君躬行心得之餘，不待求之民生日用彝倫之外，是以當世之人，無不學，其學焉者，無不有以知其性分之所固有，職分之所當為，而各俛焉以盡其力，此古昔盛時，所以治隆於上，俗美於下，而非後世之所能及也，及周之衰，賢聖之君不作，學校之政不修，教化陵夷，風俗頹敗。」朱熹，〈大學章句序〉，《朱文公文集》，第76卷（臺北：商務印書館，1965年），頁21-22。

⁵¹ 蔣中正，〈禮義廉恥的精義〉，頁196。

人格！……而實踐八德著手之處，就是要「明禮義，知廉恥，負責任，守紀律」，能夠革除中國軍人過去一切的頹風惡習，力行實踐「禮義廉恥」之四維！⁵²

蔣介石也一再表明，軍人作為一般國民的表率，正是達成全國軍事化生活的先鋒典範，同時也是推動全民生活軍事化，完成國家總動員的主要力量：

軍隊既是負起訓練模範國民的特殊任務，所有軍官，統為國民的教師，要來教普通國民明禮義知廉恥，怎麼好自己不明禮義知廉恥呢？大家要知道，我們提倡新生活運動，其中心準則和根本精神，就是禮義廉恥，我們軍隊一定要率先躬行實踐。必須如此，我們才可以做堂堂正正的軍人，才可以為國民的導師，社會的模範，也才能發揮軍隊的力量，克盡軍人保國衛民的天職！⁵³

現在我們就是要求全國男女老少，都能夠按照軍隊的精神組織起來，可以如同軍隊一樣的迅速！有了如此最嚴密最強大最健全的組織，便可算是軍事化了！便可做到「全國總動員」了！因為要講求達此目的，所以我們的教育要講求軍國民的教育；經濟要講求軍國民的經濟；社會要講求軍國民的社會；政治要講求軍國民的政治；國家一切的設施，全體國民一切的活動，都要以「全國總動員」為最後的總目標，勵行普遍的嚴格的軍事化，以完成整個的「統制」。……所以我們懲前毖後，對症下藥，只有竭力使全國國民軍事化，恢復尚武的精神。⁵⁴

從這些論述，我們可以清楚地觀察到，蔣介石所要恢復的民族固有道德「禮義廉恥」，事實上可謂是一種脫胎換骨的「武德化」或是「軍事化」道德。它在蔣介石的重新詮釋下和所謂軍人的德性「信仁智勇」合而為一。它所要追求的理想社

⁵² 蔣中正，〈總理首次革命紀念暨本團第三期開學之意義〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第12卷，頁467。

⁵³ 蔣中正，〈軍事教育之要旨（三）〉，收入秦孝儀編，《總統蔣公思想言論總集》，第12卷，頁425。

⁵⁴ 蔣中正，〈全國總動員的要義〉，收入秦孝儀編，《總統蔣公思想言論總集》，第13卷（臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年），頁424-425。

會不再是儒家三代之治的烏托邦，而是以現代國家（如日本）為典範的全民生活軍事化的社會。職是之故，如果從清末民初的「軍國民」和「尚武」思潮的脈絡來看，新生活運動可視為是此項企圖將社會軍事化思潮在1930年代的另一波發展。但是其中卻有重大的差異性。若以梁啟超的〈中國的武士道〉和蔡鏗的〈軍國民〉之代表性論述為例，它們均不是由國家的中央政府，經由國家機器或黨政宣傳機構，來加以帶動推廣。更重要的是，在這些講求「尚武」和「軍國民」的論述中，「禮義廉恥」並沒有扮演任何角色。相形之下，在1930年代的新生活運動的相關論述，卻是以強力的黨國宣傳機制為傳播管道，在鼓吹恢復固有民族道德和追求全民生活軍事化的新論述中，「禮義廉恥」在被重新詮釋打扮後，又快速地成為主流的道德象徵，尤其成為一般大眾意識中，所謂中國傳統道德的「最佳代表符號」。⁵⁵

從以上的分析討論，我們可以觀察到「禮義廉恥」在1930年代蔣介石一手大力主導的新生活運動的推波助瀾下，可謂「脫胎換骨」地成了一種既是軍人的道德又是民族固有道德的最顯眼的代名詞。就此歷史發展而言，「禮義廉恥」可謂在蔣介石的創造轉化的新詮釋下，取得它在中國思想論述脈絡之嶄新面目，而且具有非常不同的意義。可是，如果我們將歷史探索的鏡頭放大，將我們關於「禮義廉恥」論述發展的視野擴大，尤其是從跨文化和跨語境的角度來思考此一

⁵⁵ 當然，也因為官方大肆宣傳「禮義廉恥」，對此官方所主導「道德重整運動」的不滿批判也紛紛以「禮義廉恥」作為抨擊對象。例如老舍在其1934年創作的小說《牛天賜傳》中的一段情節，描述一位很市儈型的商會會長應邀至學校演講時，為了想要賣弄其學問，即說了以下這麼一段話：「禮義廉恥，國之四維！凡事要拿聖賢的道理作準，聖人的道理就好比商會定的規矩！」老舍筆下譏諷的描述，很生動地表述了「禮義廉恥」作為聖賢道理的代名詞的想法，在一般大眾的意識中流傳，反映了當時新生活運動的宣傳效力。老舍，《牛天賜傳》（上海：晨光出版社，1949年），頁105。此外，林語堂1935年撰寫之短文則是以一段對話，譏諷在不講法治的中國，「禮義廉恥」不過是無用有害的空話：「咱們是君子國，專講禮義廉恥，人家是小人國。不講禮義廉恥，單講法律，人家是有王法的。哈丁任內賄賂橫行，然而美國人民並不向華盛頓哀哀諸公說仁說義，只用法律裁判。結果把一個七十老翁的部長審出罪狀下獄。此位老翁不幸，你說。但是這至少證明美國國家還有個王法。中國的部長，你試捕一個下獄給我看看。就是人家不講廉恥，所以還有廉恥；我們專講廉恥，所以廉恥掃地。」林語堂，〈再談螺絲釘〉，《林語堂代表作（現代作家選集第五集）》（上海：三通書局，1941年），頁62-71。

課題，我們將會看到，「禮義廉恥」在另外一個思想脈絡，事實上也經歷了類似的意涵變化，而且發生的時機點還更早了至少三、四十年以上。簡言之，「禮義廉恥」的今生（作為具有軍人品德或武德性質的固有民族道德），事實上在另一個國度——日本，早就已經粉墨登場，而這一個學界迄今為止並未正視的歷史發展，也正是我們在下文要探索分析的重要課題。

三、作為日本「武士之道」的「禮義廉恥」

誠如藍弘岳關於日本武士道的研究指出，不論是近代的武士道論述或是近代以前的各類型「武士道」論述都充滿建構想像的成分。近代的武士道論述的一大特色就是將歷史傳統上所謂武士階層所奉行實踐的道德條目，擴大詮釋為日本現代軍人的精神力量；更進一步界定是代表日本民族之自古即有美德，也是日本國家未來發展的動力。然而事實上，中古和戰國的武士集團本質上是私人武力集團，根本不可能有現代「國民思想」，或是為國犧牲的「國民意識」。另一方面，江戶太平時期有關武士道論述，則往往以儒家的道德論述，美化建構歷史上武士所奉行的行為規範。例如中古之武士在戰場上為了求勝而必須抱有求死的決心，時常被美化成一種「求死」的哲學與「滅私奉公」的倫理學。此外，在戰國時代的主君為了確保麾下的武士效忠，也會操弄武士的求勝求名的心態，以各類忠誠勇武來加以訓誡。簡言之，這些基本上無論是基於武士個人名譽考量或是與君主之間利益算計而衍生的種種規範，在近代以前和近代之武士道論述中，都被選擇性地加以美化成為所謂「武士道精神」。⁵⁶ 而本文所要探究的「禮義廉恥」在日本「武德化」和最終「固有之民族道德化」的過程，正是明顯地展現在從幕末到明治時期的各類有關武士道的論述中。

從日本江戶時期開始，由於儒家的各類政治和道德論述，以及古典的中國經典，隨著儒學被德川幕府所推廣後，成為日本思想界重要的思想資源和論辯依

⁵⁶ 詳細的分析，見：藍弘岳，〈近現代東亞思想史與「武士道」：傳統的發明與越境〉，《臺灣社會研究季刊》，第85期（2011年12月），頁51-88；高橋昌明，《武士の日本史》（東京：岩波書店，2018年），頁161-248。

據。⁵⁷ 在此情況下，前文所提及的管子學說或是「孝悌忠信禮義廉恥」等道德論述，在江戶和明治時期的日本思想論述中，均可以看到它們被運用和討論。江戶時期著名的儒家學者貝原益軒（1630-1714）即多次提及「孝悌忠信禮義廉恥」和「禮義廉恥」，例如在他所著的《家道訓》即以「子弟應當自幼便要讀聖賢之書，並且早早選擇良師來加以教誨。使其實行孝悌、忠信、禮義、廉恥之道」的行文，表明他對想要成聖成德者之訓誡。⁵⁸ 此外，他除了明確引述管子的「禮義廉恥，國之四維」的文句作為道德格言外，⁵⁹ 也以管子的「衣食足而後知榮辱」想法認為「禮義廉恥生於富足。貪污侵奪起於貧困。」⁶⁰ 但相對地，貝原益軒也指出武士在戰場上是以求勝為最高目的，因此不可能講求儒家的仁義道德，必須使用各種手段，這就是當時兵法家所講求的武道，和倫理禮節並無關連。⁶¹

也因為如此，知名的古學派思想家荻生徂徠（1666-1728）對於他當時所見的各類「武士道」論述相當不滿，認為這些以兵法家傳習為本的論述根本無法和聖人之道相比。而且即使武家世代相傳，有形成一些尚勇、不惜身死、知恥、重信等風俗，但是戰國之後強調武威和強力統治，使得這些質樸的風俗也不復存。針對這些弊病，荻生徂徠認為聖人治國之道在於明瞭「武之本在於仁」，應崇尚文德並且「培養孝悌忠信之德，養成禮義廉恥的風俗」，以去除武士從戰國以來養成之惡習，回復到源平以前的質樸風範。⁶²

從這些論述可以觀察到，無論實際上的情況如何，以「禮義廉恥」作為理想的武士階層的人格特質和道德風範的論述已方興未艾。職是之故，「禮義廉恥」

⁵⁷ 有關漢文書籍和儒家經典在日本江戶時期出版流傳的情況，參閱藍弘岳，〈「武國」的儒學——「文」在江戶前期的形象變化與其發展〉，《漢學研究》，第30卷第1期（2012年3月），頁239-269。

⁵⁸ 貝原益軒，益軒會編纂，《益軒全集》，第3卷（東京：益軒全集刊行部，1911年），頁428。

⁵⁹ 貝原益軒，益軒會編纂，《益軒全集》，第3卷，頁908。

⁶⁰ 貝原益軒，益軒會編纂，《益軒全集》，第2卷（東京：益軒全集刊行部，1911年），頁403。

⁶¹ 高橋昌明，《武士の日本史》，頁172。

⁶² 荻生徂徠，〈徂徠先生答問書下〉，收入小西重直監修，《伊藤仁齋 荻生徂徠 教育說選集》（東京：第一出版協會，1937年），頁169-172。

也出現在江戶時代社會統治階層的武士階層中，作為個人修身的座右銘或是推崇武士品德操守氣節的讚美之詞。比如曾經在18世紀中期擔任德川幕府老中要職的堀田正亮，根據史籍記載，他不僅以好學聞名也特別看重禮義廉恥，認為它們「缺一不可」，於是作「四維銘」自我警惕。⁶³ 此外，著名的水戶派幕末武士學者藤田東湖（1806-1855）為其友所作的墓誌銘，即稱頌其「袴下偷生，簣中脫死，懦夫所諉，武士不齒。士道維何，禮義廉恥，四者而存，可以瞑矣！」⁶⁴ 在短短的行文中，藤田東湖以士道（亦即禮義廉恥）來界定武士不齒貪生怕死的氣節，從而推崇其友已圓滿達到生命最高意義可以死而無憾。

然而在江戶時期將「禮義廉恥」作為武士階層品德標準之代表論述，其中較有系統者，應是出自於江戶時代中期的儒者山縣周南（1687-1752），以及幕末的朱子學者齋藤拙堂（1797-1865）和另一位水戶派代表人物会沢正志齋（1782-1863）的相關論述。

在回答弟子有關王霸之辯的議題時，山縣周南即認為《論語》並未有所謂王道霸道之分，後世儒者不察，以所謂春秋五霸之流弊，詆毀管仲的成就。但山縣周南認為管仲事實上是依據先王禮樂之旨，重新審定制度，成就功業，合諸侯以匡正天下，也因此獲得孔子的讚許。而所謂「禮義廉恥，國之四維」正是管仲治理齊國時的條目。然而，山縣周南不僅僅是為管仲和「禮義廉恥」的正當性辯護而已，山縣周南也認為日本武家原先也是奉行「禮義廉恥」之道，但近世卻排斥此弓矢之道。山縣周南進而感慨：「古代的武士雖未必有多深的學問，但在弓矢之道中，自有一種禮義可遵守；以懷二心為恥，以心與言不符為恥，也有廉恥之守法……近世以來，士風漸趨輕浮，不知羞恥，禮義廉恥之心薄弱。那麼，究竟如何才能重新恢復呢？」⁶⁵ 這種將士風和「禮義廉恥」緊密連結的論述，在齋

⁶³ 北川舜治編，《日本藩史》，第7卷（東京：六書堂，1942年），頁65。

⁶⁴ 藤田東湖，《東湖遺稿3-4》（東京：藤田健，1878年），頁15。

⁶⁵ 山縣周南，〈周南先生為學初問下〉，收入井上哲次郎、蟹江義丸編，《日本倫理彙編卷之六》（東京：育成會，1902年），頁369-370。值得注意的是，山縣作為荻生徂徠的弟子，兩者均認為戰國之前的士風，至少保有禮義廉恥之風，而山縣更指出士風之敗壞則是因豐臣秀吉輕視鎌倉以來武家的風俗。這和幕末時期將士風敗壞歸罪於德川時代承平逸樂風氣的論述不盡相同。

藤拙堂著名的《士道要論》中，有更進一步的發揮。齋藤明白地表述作為社會統治階層的主幹，武士所必需有的品德操守：

士大夫是四民之首，上事君主，下臨百姓，因此其風範必須端正。所謂士風端正，就是以禮義廉恥為根本。然而近世以來，士風日漸衰退，首先流於驕奢，最終陷入懦弱，幾乎完全喪失了禮義廉恥的精神。若要矯正這種敗壞之風，必須先崇尚質樸與剛毅的風氣，然後才能恢復到以禮義廉恥為核心的風氣。而且質樸與剛毅本就是武士的本色，乃國家的爪牙，所以必須長久維持下去。……古人不講究衣服飲食的享樂，而是以武備為根本。如今的士人，即便俸祿豐厚，卻因為驕奢浪費，不僅削弱了自身的武備，而且連身體的操練也很少，反倒沉溺於飲食之樂，因而大多體弱多病。……因此，唯有養成剛強、堅忍的風氣，才能恢復禮義廉恥的心。若士人連禮義廉恥之心都喪失殆盡，將會淪落到何等地步，實在令人憂慮。管子說：「禮義廉恥，國之四維。四維不張，國則滅亡。」嗚呼！難道還能不畏懼、不警惕嗎？⁶⁶

從齋藤拙堂的論述中，可以清楚地看出他也是以「禮義廉恥」作為他心中古典時期武士所具備的完美人格道德操守，進而以此為典範批評他所處的幕末時期的武士，已經因為生活奢靡、身體文弱，而喪失了武士應有的質樸剛毅之特質，也因此不再具有「禮義廉恥」之道德操守。值得注意的是，齋藤拙堂在四維中，更強調廉恥的重要性。他並且以武士即使因罪而被處死，若能被允許切腹，反而視為榮譽（若被繩索縛而處刑，則認為是屍體上的恥辱而深惡痛絕的）來說明武士重名譽知廉恥的例子。他認為歸根究底，武士要以孟子之「志士不忘身處溝壑，勇士不忘身殞戰場」告誡為信條，方能不失廉恥之心，也才能成禮義之心。⁶⁷

⁶⁶ 齋藤拙堂，〈士道要論〉，收入井上哲次郎編，《武士道叢書》，中卷（東京：博文館，1905年），頁409-413。

⁶⁷ 齋藤拙堂，〈士道要論〉，頁415。值得注意的是，此處將武士切腹自殺和戰死沙場的行為視為是廉恥心的展現，是武士道論述相當常見的表述。尤其在日後現代之武士道論述，更是被援引為現代軍人所應效法的古典武士道的廉恥美德典範。下文將提及的井上哲次郎評論日俄戰爭中戰士自殺的論辯即是一項明顯例證。

在日本長期以「武國」自居的背景下，在江戶和明治時期，類似齋藤拙堂抨擊武士在德川時期因為承平之世過久和生活侈靡化因而墮落的批評言論相當普遍。⁶⁸ 但針對本文關注的課題，齋藤拙堂的批評特別值得留意者乃是他把完美的武士人格（武士本色）作為能夠展現「禮義廉恥」之前提的思維模式。在這樣的聯結下，「禮義廉恥」成為一種特別能夠彰顯武士品格操守中的道德。

相同的思維模式也出現在另一位以標榜文武兩道並重的水戶學派學者会沢正志齋的相關論述上。1841年在幕末最大規模的藩校「弘道館」於水戶市開設後，会沢正志齋為此標榜文武學問並重的學堂起草〈弘道館學則〉。在此學則的第四則他明言：

習文武之藝者當以文武之道為本，不可徒為技藝之士。天朝（指日本）素尚武，而近古所稱武士之道者，重節義明廉耻；文道者，鼓彝倫修德業，莫不皆出於忠孝仁義，即文武同歸者，學者不可不知也。⁶⁹

会沢正志齋在此處以「重節義明廉耻」來界定武士之道，明顯地是依據「禮義廉恥」之說，因為在会沢正志齋的另一段表明類似主旨之論述，即是以「禮義廉恥」行文：

今人所說的文武，不過是文武的技藝；古人所謂的文武，則是文武之道。刀槍弓矢以及農具之術，這是武藝；懂得禮義廉恥，遵守士道，砥礪節操，成為國家的屏障，這才是武道。能夠讀文字，講解經典，博學

⁶⁸ 根據藍弘岳的分析，儘管十七世紀之前，尤其在武士掌權後，日本的論述將自身表述為「武國」（相對於中國長期被表述為「文」的國度，但是在十七世紀儒學典籍和理論開始普及化之後，「武國」的形象遭到來自儒家學者的批評。他們借用所謂「文武兩道」或「文武兼行」等古典說法，強調「文」的重要性來推揚儒家道德論述，以矯正日本過度偏「武」的不正常情況。藍弘岳，〈「武國」的儒學——「文」在江戶前期的形象變化與其發展〉，頁239-269。然而有趣的是，許多在幕末和明治初期，批評因為德川長期的太平盛世和社會發展導致了武德敗壞，武士墮落現象的論述，也引用了「文武兩道」之說強調二者並重不可偏廢，但是他們主要目的是導正「文」過度發展的弊病，提倡尚武恢復武士原有的德性。晚期水戶派的「文武不岐」的想法，以及明治中期尾崎行雄的〈尚武論〉都是這類型論述的例子。

⁶⁹ 引文見大村益荒，《東洋正學水戶教育要論》（東京：磊磊堂，1895年），頁54-55。

強記，通曉古事，精通詩文書算，這些都是文藝；以忠孝仁義為根本，通達神聖大道，明察國家大計，能成為諸侯心腹者，這才是文道。若論技藝，則文藝與武藝各有不同；若論道，則文道與武道如同車子的兩個輪子，不可分離。⁷⁰

在他對於文武之道的分類中，雖然歸根究底均是源自於「忠孝仁義」，但是「禮義廉恥」卻被標舉為武士所特別重視的道德品性。他和藤田東湖以及齋藤拙堂對於「禮義廉恥」和武士之間的品德修為的密切關連性論述，和傳統中國思想脈絡下的「禮義廉恥」意義非常不同。當然，許多儒家的道德條目如智仁勇等在日本有關武士操守道德的論述中也都常被提及，尤其是在武士家訓的著作中，例如前述貝原益軒的《家道訓》引用「孝悌忠信禮義廉恥」即是如此。⁷¹ 但是即使如此，將「禮義廉恥」特別界定為武士道德的核心價值（無論歷史上的武士是否真的有奉行實踐），卻可謂是在日本幕末才明顯出現的論述，特別是出現在以宣揚「尊王攘夷」和「尚武」論的水戶派學者的言論中。⁷² 在他們大聲疾呼武士應恢復他們應有的古典美德，重新作為社會的中堅表率的論述中，「禮義廉恥」成為從古典中復活的道德條目（尤如尊王攘夷），進而為他們召喚武士回復到他們應有的道德操守論述中的重要道德符號。

⁷⁰ 会沢安（会沢正志齋），〈退食閒話〉，收入井上哲次郎編，《武士道叢書》，下卷（東京：博文館，1905年），頁307-308。另外，在他知名作品〈新論〉，當他批評幕末武士風氣敗壞時，即是以「不知禮義」和「無復廉恥」批評德川幕府初期雖然能以「節義」砥礪武士維持局面，但在幕末已無法對抗社會奢靡之風對於武士道德的侵蝕。会沢正志齋，《校註新論》（東京：明治書院，1939年），頁39-40。從此處前後的文義對照，可清楚看出「節義」和「禮義」乃是同義詞。西鄉隆盛在其遺訓中，也是以「失去節義廉恥，絕對無法長久的維持國家整體的運行，這道理放諸四海古今中外皆相同」之行文來告誡其子弟。西鄉隆盛，平川清高編，《西鄉南洲先生遺訓》（鹿兒島：鹿兒島市立歷史館，1942年），頁22。事實上，在《管子》書中，即是以「禮不踰節」來定義禮。

⁷¹ 在許多武家的家訓中，「仁義禮智信」等道德條目經常是被視為是武士在「文」方面應學習的道德修養。見藍弘岳，〈「武國」的儒學——「文」在江戶前期的形象變化與其發展〉，頁246-247。

⁷² 關於会沢正志齋尊王攘夷和尚武的思想討論分析，參見郭雨穎，〈會澤正志齋攘夷論之思想建構探析〉，《思與言》，第58卷第1期（2020年3月），頁1-58。

但是，儘管「禮義廉恥」作為全體武士應有之道的論述在幕末開始嶄露頭角，它仍是被界定限於統治階層菁英分子的應有之德性。跟我們前文所分析的作為全民的「民族固有道德」的「禮義廉恥」論述仍不相同。在現代中國新生活運動中，「禮義廉恥」作為武德和民族固有道德雙重意涵的轉變，可謂幾乎同時發生在1930年代。但是在近代日本的歷史發展中，「禮義廉恥」在幕末開始明顯具有武德代表的身分，但是轉化成「民族固有道德」的時機，則是發生在明治期間。簡言之，在日本的思想脈絡中，「禮義廉恥」的「今生」可謂有兩階段的發展，而它的第二階段和近代日本所謂「武士道精神」的論述開展有相當密切的關係。以下就是我們對於這個轉變的幾項關鍵性論述的探討分析。

四、成為日本民族精神的「禮義廉恥」

「禮義廉恥」的相關論述，在進入明治時期後，有了更進一步的發展。不僅有更多重量級知識和政治菁英再度強化前述「禮義廉恥」為武士道精神的論述，而且隨著「國家主義式武士道論」的開展，「禮義廉恥」也成為日本全民的「民族固有道德」。⁷³ 例如出身水戶派的學者，後來成為東大史學教授的內藤耻叟（1827-1903），不僅承續上述水戶派的武士道看法，將「禮義廉恥」視為其中的重要道德條目，更主張在明治中央集權的新體制下，所有的現代軍人應如同過往之武士，以武士道的忠君愛國為最高信念和奉行忠勇、義烈、高潔、廉恥和節義等美德。不僅如此，他更認為日本全民自古以來即是處於全民備戰的狀況，而在現今世界列強競爭的時代，更應無時不刻以「日本兵士」自居來報效國家和侍奉天皇。⁷⁴

⁷³ 「國家主義式武士道論」主要是指明治中後期興起的武士道論述。它們的特色是企圖將所謂武士道精神和現代日本的崛起密切連結，不僅是要確立日本現代國家發展的主動力乃是源自日本自身的思想文化傳統的論述，更強調武士道精神的持續發展乃是現代日本追求富國強兵的根基。相形之下，著名的新渡戶稻造以英文撰寫的《*Bushido: the Soul of Japan, An Exposition of Japan Thought*》則主要是要闡明日本武士道的宗教性質，企圖將其和基督教相比擬，偏向武士道中和戰鬥無關的一般德性養成的討論。詳細分析討論，見藍弘岳，〈近現代東亞思想史與「武士道」：傳統的發明與越境〉，頁51-88。

⁷⁴ 內藤耻叟，《日本兵士》（東京：西島拾次郎，1895年）頁4-7、94-103。

內藤耻叟這種將武士道精神浪漫化，以及將其置放在現代國家體制下的軍人化和全民化的論述，可謂是明治中後期的國家主義式武士道論述的雛型。在這些論述中，若干代表性的論述進一步地強化形塑了「禮義廉恥」作為所謂「現代軍人美德」和「全民固有道德」的新風貌。以下的分析討論，將針對扮演重要推手的3位重量級菁英分子的相關論述來闡明「禮義廉恥」在日本的「今生」的進一步發展樣貌。

首先，將聚焦在東京大學史學教授重野安繹（1827-1910）的「禮義廉恥」相關論述。重野安繹曾經被東大政治學教授浮田和民視為是現代武士道論述的重要代表人物之一。⁷⁵ 重野安繹也是被尊崇為日本近代史學的開創者，並且大力宣揚日本國史研究。身為一位歷史學者，雖然他以實證史學研究聞名，但是對於武士道歷史淵源的解釋，以及武士道和「禮義廉恥」之間關係的論述，卻明顯展現出他對於武士道的重視遠超過歷史的考證，而是懷有強烈的現實關懷和期待。

東京大學著名的哲學教授，同時也是初代總長（第一任校長）的加藤弘之（1836-1916）在1887（明治20）年底曾提出的著名「德育方法案」，他在其中認為日本在明治維新之前，日本的上層社會大體上是依靠孔孟的儒教，但是在上層社會之中，還存在一種所謂的「武士道」，使道德更加堅固。⁷⁶ 針對這一項看法，重野安繹在1888（明治21）年的一場演說的結論中，很簡明地回應了：「源平之後，出現了如加藤君所說的『武士道』。」但這也就是《管子》一書中所謂的「『禮義廉恥』」，簡而言之，就是「『禮』」。⁷⁷ 重野安繹在此簡短表述中，再一次重複了江戶時代已出現之類似論述，將「禮義廉恥」和「武士道」緊密連結。而在1895（明治28）年的另一場演說〈武家の教育〉，重野安繹則開宗明義地點出武家教育的核心就是「禮義廉恥」，而且更長篇大論地詳細解釋其原因和歷史發展：

⁷⁵ 在浮田和民一篇對當代武士道三類型論述之評論中，重野安繹即是被浮田和民視為第一派之重要代表性人物，浮田和民認為此派過度強調武士道的重要性和歷史地位。見浮田和民，〈武士道に関する三種の見解〉，《太陽》，第16卷第10號（1910年7月），頁1-7。

⁷⁶ 加藤弘之，《德育方法案》（東京：哲学書院，1887年），頁1。

⁷⁷ 重野安繹，〈周孔の教〉，《東洋学会雜誌》，第2卷第4號（1888年2月），頁4。

「禮、義、廉、恥」這四個字，正如大家所知，出自《管子》一書，其中有這樣的話：「禮義廉恥，國之四維；四維不張，國乃滅亡。」這是管仲所說的話，而這段話與我國武士的教育理念，自然而然地契合在一起。中國的教育，主要指的是孔子的學說，這被稱為「王道」，其核心思想是「仁」，這是一條非常寬廣的道路，教義博大精深，確實是正道。然而，若要將這種教義應用於武家，倒不如採用管仲所提倡的「霸者之道」。管仲的學說以「富國強兵」為基礎，被稱為「霸道」，而「禮義廉恥」這四個字，恰好能夠完美地適用於武家。如果我們能夠推廣並貫徹「禮、義、廉、恥」的教育，那麼無論做什麼事情，都能以此為基礎來實現。富國強兵的方式雖然有多種多樣，但其核心標準仍然是以「禮義廉恥」為基礎進行教育，只要能夠徹底貫徹這四個字，國家自然能夠實現富國強兵的目標。管仲尊崇王室，並曾經平定天下、九合諸侯，這一切都是基於「禮義廉恥」的思想。所謂「禮義」，就是讓一切事物合乎道理，不做違反規矩的事情；「廉恥」則是保持潔白之心，懂得羞恥。這正是武家教育的核心理念。那麼，在日本，究竟是誰最成功地推動了「禮義廉恥」的教育呢？答案便是鎌倉幕府的創立者——源賴朝。⁷⁸

重野安繹的這段話以管仲的事功（富國強兵，一匡天下）作為「禮義廉恥」乃是霸者之學成功的例證，來說明何以同樣要追求霸者之道的日本武士的教育要特別以「禮義廉恥」作為核心。不論其論辯的道理是否符合史實（《管子》的作者應和管仲無關），但類似的論點也曾出現在江戶時期學者的相關論述上。⁷⁹再者，重野安繹以史家之姿，將武家的人格教育養成和「禮義廉恥」聯結，他的目的並不僅是要解釋「禮義廉恥」作為武士教育的核心的歷史地位，而是要強調它們作為日本特殊精神的一種展現，在現代世界也有非常的重要性。在此演說中，他強調即使在各類知識大為擴充的現代世界，「禮義廉恥」的教育仍是不可或缺，特

⁷⁸ 重野安繹，〈武家の教育〉，收入薩藩史研究會編纂，《重野博士史學論文集》，上卷（東京：名著普及會，1989年），頁331。

⁷⁹ 例如前文提及之江戶中期學者山縣周南即有類似看法。而山縣周南的看法也被收錄在由井上哲次郎主編，於1902年出版的《日本倫理彙編卷之六》之中。

別要以它們作為培養忠君愛國的具體道德條目。⁸⁰

更有甚者，重野安繹雖然表述歷史上武士階層開始於源平合戰後的幕府武家統治體制，但他也認為就武士精神實質存在而言，則可追溯至5世紀甚至更早的遠古之神代，所以他認為武士道是根植於日本國粹之中，也正是日本的國體（本質精髓）。⁸¹ 就此意義上，重野安繹作為一位史學家和以下將探討的著名哲學家井上哲次郎（1856-1944）的立場是一致的，均認為武士道乃是源自於遠古，是日本民族恆久生命的特質。重野安繹甚至為此「神聖起源」提供更仔細之歷史發展證據，背書其長遠歷史傳統。⁸²

曾經擔任東京大學文科大学長（院長）的東京大學哲學系教授井上哲次郎是「國家主義式武士道論述」的最重要代表人物，編寫相當多有關武士道的著作。他不僅認為「武士道」代表歷史傳統上武士階層所奉行實踐的道德條目，也是日本現代軍人的精神力量；更是日本民族自古即有的美德，也是日本國家未來發展的動力。⁸³ 在井上哲次郎所主導於1905年編修《武士道叢書》的序言中，井上哲次郎即表明：

⁸⁰ 重野安繹認為：像「忠君愛國」這樣的理念，如今在《教育勅語》中已經有所示範，小學校教育中也都奉行忠君愛國，這本來就是非常重要的事。然而，「忠君愛國」所表述的只是大體上的方向，並沒有涉及到具體的實踐層面。也就是說，必須忠於君主，必須熱愛國家，這樣的大原則雖然明確，但若要進一步，仍然需要具體的條目。我認為，這些條目之首，應當就是「禮義廉恥」。而武家的教育，正是最早明確展現出這一點的。重野安繹，〈武家の教育〉，頁338。

⁸¹ 重野安繹，〈武士道は物部大伴二氏に興り法律政治は藤原氏に成る〉，收入薩藩史研究会編纂，《重野博士史學論文集》，中卷（東京：名著普及會，1989年），頁318-343。

⁸² 加藤弘之本人對於武士道的論述沒有太多著墨，但是他之後關於封建時期的武士道性質的認知，很有可能受了重野安繹的說法影響。他曾指出：「自封建以來的武士道，受到儒教的影響極大。武士道雖然也有許多弊端之風，但其能夠推行廉恥、節義，正是它的長處，亦是我國道德的精華。這些道義並非必然全部出自孔子的學說，而是部分自然地由我民族的性情所形成。」加藤弘之，〈儒教の特色〉，收入加藤照磨編，《加藤弘之講論集》，第4冊（東京：金港堂，1899年），頁76。

⁸³ 關於井上哲次郎的武士道論述大要分析，參閱藍弘岳，〈近現代東亞思想史與「武士道」：傳統的發明與越境〉，頁51-88。

武士道是自古以來我們所擁有的一種特別之長處，亦是今後發達進步中不可或缺的一種要素。引進西方文明是有益，雖然這個是當務之急，但武士道精神的修養，也是不可忽略的。不如說武士道精神是作為我民族特長的最重要的根基，同時也是能夠補足西洋文明的不足。⁸⁴

換言之，在井上哲次郎的論述策略下，在以往無論如何在理想上也僅是武士統治階層所遵奉的道德條目被「國族化」了。在井上的詮釋下，它們既是民族固有的根基，也成為每個當代日本國民都必須奉行遵守的道德條目。更值得注意的是，井上哲次郎在序言中也認為日軍之所以能取得日俄戰爭的勝利，就是因為日本軍人有武士道精神。在《武士道叢書》的卷首，即是刊載明治天皇在明治15年頒布之「軍人勅諭」全文，表明武士道精神和現代日本軍人武德之間密不可分的關係。

在1904年間，井上哲次郎為了在日俄戰爭期間，日軍的海軍將士在船艦被擊沉時應該選擇投降被俘或與船艦共存亡而自盡的議題，和東京大學著名的政治學者浮田和民（1860-1946）雙方之間有激烈的筆戰。浮田和民認為所謂武士道的道德條目很多都是封建時代的產物，並不適用於現代社會，所以現代軍人在敗戰時並不需要自盡作無謂的犧牲。但是井上哲次郎對浮田和民的觀點大加批評，力主軍人戰敗自盡的作法正是武士道的展現，尤其是武士道廉恥的精神，也因為如此不畏死、重名譽的典範行為，更能激發更多軍人奮鬥犧牲的愛國行為。⁸⁵

事實上，在井上哲次郎有關武士道的論述中，他一再闡述武士道精神＝現代軍人的武德＝日本固有的民族道德。在他於1901年出版的《武士道》一書，除了不斷強調武士道乃是日本自古以來的民族精神，並且清楚表明：

武士道的精神之中確實有其優良之處，有些是可以復興的，有些並非僅僅復興即可，而是必須更加發展、推進下去，並且我確信其中有些是必

⁸⁴ 井上哲次郎，〈武士道叢書序〉，《武士道叢書》，上卷（東京：博文館，1905年），頁2。

⁸⁵ 關於這一場論戰的分析，參見陳繼東，〈在中國發現武士道——梁啟超的嘗試〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第7卷第2期（2010年12月），頁219-254。

須切實實踐的，這些不言而喻。例如「忠孝」、「廉恥」、「信實」、「禮義」等德目，總體而言，就如同明治十五年頒布給軍人的《軍人勅諭》、《聖諭》中所揭示的德義一樣，可在昔日的武士道中找到根源。⁸⁶

就本文關注的「禮義廉恥」課題而言，井上哲次郎在其武士道的相關論述中都曾經提及，例如在上述的引文中，他即是分別以「禮義」和「廉恥」界定武士道精神，同時將它們界定為現代軍人的道德規範的根源。此外，於1912年刊行之《國民道德概論》中，他也表明日本自古以來的國民道德，除了最根本的「忠孝一本」外，尚有「快活、潔白、正直、誠實、禮義、廉恥、武勇」等。他並且進一步說明「禮義、廉恥、武勇」等價值，自古以來就已經存在，但特別是到了武家時代，這些德目更是成為最顯著的道德規範。⁸⁷就此點而言，井上哲次郎可謂呼應前述重野安繹的看法，認為「禮義廉恥」既是武家時代最顯著的道德條目，但也是自古以來就已經存在的日本民族精神。但除此之外，井上哲次郎對於「禮義廉恥」的課題，並沒有長篇大論，雖然從以上所引述的文句中，已經可以觀察到「禮義廉恥」在他的詮釋下，既是武士道精神，也是軍人的德性和民族固有道德的三重意涵。這種可謂「三位一體」的「禮義廉恥」論述，在其他代表性之「國家主義式武士道論述」中有更明確地闡述。而另一位代表性的論述者正是鼎鼎大名的大隈重信（1838-1922）。

作為明治時期重量級的政治家和教育家的大隈重信，他對於武士道的相關論述的公共影響力不容小覷。在他於1902年一場由他大力贊助的《武士時代》期刊所舉辦的史談會演講中，他表述了他關於武士道的基本看法，他認為日本封建時期興起的武士道乃是應運而生。武士的氣性剛健豪壯，矯正了過往社會承平時代的文弱風氣。而諸藩林立、彼此競爭的局面，使得日本持續擁有活力，不至於淪落至如中國文明停滯落後發展的情況。他更指出武士崇尚「勇」與「義」，而他們所建制度的根基精神即是「禮義廉恥」，這也正是構築日本國法的基礎。他認

⁸⁶ 井上哲次郎，《武士道》（東京：兵事雜誌社，1901年），頁52。

⁸⁷ 井上哲次郎，《國民道德概論》（東京：三省堂書店，1912年），頁266-267。

為正是因為封建武士道的遺緒才使得日本民族能夠超越其他國家而勃興。⁸⁸

大隈重信對於封建武士和禮義廉恥的高度評價，特別是將其視為日本的獨特之處和對比中國文明的缺失的觀點，在他之後發表於《武士時代》的另一篇〈武士道と教育〉文章和另一場對於早稻田大學清國留學生的演講中有更進一步的闡述。在〈武士道と教育〉中，他強調武士道在現代教育扮演重要角色，能促使全國人民擔負起過往武士階層保家衛國的責任感。他主張現代教育一方面要防止國民趨向利己主義和安樂主義（如同中國的情況），另一方面要培養國民的愛國意識，能夠懷有在國難之際，立即拿起武器奮起的決心。⁸⁹ 而想要達此目標就需要將武士道精神和現代教育結合，他總結他的文章如下：

日本民族固有的武士道，其精神可簡要地概括為「禮義廉恥」。我認為這樣的表述非常簡明，卻已經完全涵蓋其精神。早在中國著名政治家管仲就曾說過：「禮義廉恥是國之四維。」這句關於禮義廉恥的格言，必將千載不朽不會消失。「禮」具有秩序的意義。「義」則包含著對國家與君主的忠誠之心。「廉恥」如字面所示，是最應由國民所重視之德目。正因為怠忽了這些精神上的修養，才造成了今日的局面。因此，將武士道中「重義」「尚忠」之精神注入教育之中，我認為這是最為必要之事。所以，若有人認為武士道是封建的遺物、或者是中國的遺物，那就是極大的錯誤。若單純就「武士」的字面意義而言，隨著封建時代的結束，武士已經不存在了。然而，若我的解釋確實合於道理，那麼，日本民族保持武士道精神，正是支撐國家興隆最必要的基礎。⁹⁰

如果將上述大隈重信關於「禮義廉恥」的表述，抽離出其中明顯的日本元素，則應該不難發現他對於「禮義廉恥」作為全體國民應有的美德，以及它雖源自於傳統但卻有高度現代意義的論述，和它在中國1930年代的新生活運動中的風貌相當神似。但是在20世紀初期，在大隈重信的眼中，源自於日本封建時代武士階層所

⁸⁸ 大隈重信，〈史談會席上に於て〉，《武士時代》，第1卷第1號（1902年4月），頁4-13。特別是頁6-7的論述。

⁸⁹ 大隈重信，〈武士道と教育〉，《武士時代》，第1卷第3號（1902年6月），頁43-59。

⁹⁰ 大隈重信，〈武士道と教育〉，頁58-59。

奉行「禮義廉恥」，乃是日本民族獨特的「武器」，是日本能迅速崛起為現代強國的重要原因，尤其是對比於當時中國欲振乏力的情況。就在1906年，在日本不久前才取得日俄戰爭重大的勝利，正式躋身為現代列強之一之際，大隈重信以總長身分對該校的清國留學生發表他對於東洋局勢的看法。在此演說中，大隈闡述了他對於中、日文明發展的異同和武士道「禮義廉恥」的看法。

他再度重申雖然中、日兩國同樣尊奉孔子之道，但中國文明在脫離兩千年前的封建制度後，風俗逐漸敗壞，國力日衰，而日本則在七百年間的封建制度下維持其活力。封建下的競爭局面促成了國民的國家意識。而最重要的是，日本捨棄了複雜的教誨，結合孔子的精神、道德的精神與古老學問，形成世人所稱的武士道。他再一次說明武士道的精神如下：

中國歷史上的著名政治家管仲提出的禮、義、廉、恥此種四維觀念。管仲曾說：「禮義廉恥，國之四維，四維不張，國乃滅亡；若四維鞏固，國家便會興盛」，意即日本的武士道正是重視禮義廉恥，富於殺身成仁、見義勇為的精神。因此日本武士一旦犯錯，便會切腹自盡，以此表明自己的赤膽忠心，這些行為皆是此種精神引導的，也正是管仲所強調的禮義廉恥。⁹¹

除了再次引用《管子》中的四維說來詮釋日本的武士道精神外，大隈重信在此明確地以武士切腹自盡的行為為例，作為是展現禮義廉恥的一種實踐。姑且不論大隈關於中、日文明之差異和優劣的評斷是否合理，但是他強調武士道精神乃是「禮義廉恥」以及是全日本國民所應復興的德性之論述值得我們的特別關注。相較於前述的重野安繹和井上哲次郎（兩位都是德高望重的學者），大隈重信作為重量級的政治家和教育家，其思想論述更具有代表性和公共影響力。

例如《武士時代》在其1902年7月出刊的第一卷第四號中，即轉載了一長篇論文〈武士道〉（原文是分次刊載於當年5月間發行的《日出國新聞》報刊

⁹¹ 大隈重信，〈清國留學生の覺悟〉，收入早稻田大学編輯部編纂，《大隈伯演講集》（東京：早稻田大学出版部，1907年），頁491-509，引文見502-503。

上)。⁹² 在這篇社論性的報刊文章上，開宗明義即肯定以「禮義廉恥」為核心的武士道精神作為日本現代品德教育之價值，並且指出日本的軍人紀律嚴明，日本警察清廉正直聞名於世界，正在於他們都接受了以「禮義廉恥」為本的武士道精神教育。⁹³ 雖然武士所處的封建體制在明治維新後已不存在，但是作者強調：

從擁有參政之權利與負有護國之義務這一點來說，今日國民所具備的資格，難道不是已經完全等同於往時武士身分以上者嗎？既然如此，即使談及「知禮義廉恥」，今日之人亦不應遜於往昔的武士。……帝國臣民應當重視節義，尊崇忠孝，奉行義勇，公而忘私，並且敢於捨身殉國。這正是武士道所最為重視的核心。而我四千萬同胞確實具備此一精神，在明治十年西南戰爭中已得以明確證實。⁹⁴

此處對於全體國民接受禮義廉恥教育的重要性和意義的論點基本上和大隈重信的論述是一致的。大隈重信在其論述中，也不斷強調在封建制度結束後，並不是代表40萬武士的消失，而是全國4,500萬人都成為武士，成為天皇直屬的臣民，接受具有武士道精神之國民教育的人格陶冶，進而超越過往士族的水準。⁹⁵

從以上19世紀末和20世紀初日本關於武士道的論述中，我們可以看到以「禮義廉恥」為武士道核心精神的論述已占有一席之地。⁹⁶ 根據這些論述，「禮義廉

⁹² 〈雜記〉，《武士時代》，第1卷第4號（1902年7月），頁103-110。原文分七期刊載於《日出國新聞》，東京，1902年5月29日-1902年6月4日，版1。

⁹³ 〈雜記〉，頁104。

⁹⁴ 〈雜記〉，頁104。

⁹⁵ 大隈重信，〈武士道と教育〉，頁51。大隈在其《國民讀本》論及明治日本的徵兵制度時，也是形容此令一出後，過往的武士階級全廢，而全體國民成為武士取得防衛國家的權利。大隈重信，《國民讀本》（東京：丁未出版社，1910年），頁126。

⁹⁶ 若干高官達人如副島種臣伯爵和芳川顯正子爵等人也表達過類似的想法。副島種臣即認為支撐並維繫日本的正是武士道，而真正重視「禮義廉恥」的唯有武士。若是缺乏禮義之心者，不過是假冒的投機武士（山師武士）而已。他更指出日本人自古以來，自然具有忠義與武勇的精神。雖然時代流轉，武士道仍隨之演變，但其核心始終在於忠義與武勇。因此，武士道在日本成為一種先天的氣質。無論是昔日的士族百姓，抑或市井平民，皆能在上下之間普遍貫徹。副島種臣，〈武士談〉，《武士時代》，第1卷第6號（1902年9月），頁1-4；此外，曾經參與制定〈教育勅語〉的芳川顯正子爵也認為明治時期社會的道德危機，正在於維新前由武士所奉行的「禮義廉恥」的道德風氣已經崩壞，必需以教育

恥」既是源自日本民族傳統的美德但是特別表現在武士道的精神上，也是現代軍人和全日本國民道德教育不可或缺的一環。在各種談論現代軍人品格修養的出版品中，也可看到直接援引《管子》「禮義廉恥，國之四維」的四句格言，作為軍人道德修養之訓誡。⁹⁷ 其中若單以「廉恥」為條目作為軍人道德的著作更是不勝枚舉。⁹⁸ 簡言之，在19世紀末和20世紀初，從上述重野安繹、井上哲次郎和大隈重信等人的武士道論述中，我們可以清楚觀察到「禮義廉恥」作為所謂民族固有道德，或是軍人應有的美德的論述已經在日本的公共論述中占有一席之地。而這些「禮義廉恥」的現代風貌在日本出現的時間點至少比它在中國現身的時機早了30年。

從文至此，我們不免好奇，當蔣介石在1930年代大力推行以「禮義廉恥」為核心的新生活運動時，將「禮義廉恥」界定為軍人的美德同時也是民族固有道德的想法時，他是否是受到上述在日本早已蔚為風潮的「禮義廉恥」新論述的影響呢？在沒有直接文獻證據的前提下，或許可以從幾個角度思考此問題。首先，我們無法完全排除這項舉動是蔣介石自己的發想，而且是完全源自於傳統中國的道德思維。畢竟他也曾自述王太夫人的家訓為「孝弟忠信禮義廉恥」（有其手書墨寶留存）⁹⁹ 並推崇其外祖父：「公雖富，而治其家以勤儉，教養子女以禮義廉恥之節……以禮義廉恥之教修於家人父子之間，如我外王父者，豈非古之賢者哉！」¹⁰⁰ 但若是如此，則意味蔣介石主要是依據自己的創想，挪用了「禮義廉恥」傳統符號而賦予其和明治日本即已出現的現代意涵。這樣的巧合性雖然無法完全排除，但可能性似乎不高。

勅語為核心信念，重新重視道德教育才能挽救社會風氣。芳川顯正，〈教育に対する意見〉，《教育公報》，第204號（1897年11月20日），頁16-21。

⁹⁷ 相關訓誡可參考武田秀山，《軍人格言例証》（東京：兵事雜誌社，1900年），頁28；武川壽輔，《軍人精神修養訓》（東京：軍需商會出版部，1909年），頁118。

⁹⁸ 根據日本國會圖書館的電子資料庫系統，單是以「廉恥」為關鍵詞和「軍人」為書名關鍵詞的檢索結果，在1900-1910年的區間就有80本著作。

⁹⁹ 〈蔣中正書法（影本）〉，《蔣中正總統文物》，國史館藏，典藏號：002-011100-00001-046。

¹⁰⁰ 蔣中正，〈外王父品齋王公傳〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第35卷（臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年），頁138-139。

其次，從前文的分析可知，近代日本武士道論述和軍人品德修養以及禮義廉恥論述三者之間有密切關連性，而蔣介石曾於1908-1911年間正式留日求學，接受日本軍事學校正規教育，加上他對於武士道精神極為推崇（儘管蔣介石也一直強調日本之武士道有其缺點），也認為現代日本富國強兵的根基正是武士道精神。在這些前提下，仍可推斷一些可能的連結性。一方面，目前坊間論及蔣介石思想中日本因素的代表性研究，均沒有提及蔣介石和日本明治時期「禮義廉恥」論述的關連性。¹⁰¹ 我們無從論斷他在日本期間是否曾直接或間接接觸到上述如同大隈重信和井上哲次郎等人「禮義廉恥」的相關論述，此點有待日後有更確定的文獻證據才可以進一步論斷。

但另一方面，蔣介石作為接受當時日本正規軍事教育者，他必定非常熟悉明治15年即已頒布的〈軍人勅諭〉，以及同期所制定的〈軍人讀法〉，這些都是日本軍人當時必需牢記在心的道德條目。¹⁰² 在這些簡短的道德訓誡條文中，包含了忠節、禮儀、信義、武勇、重名譽尚廉恥等等道德條目。在這些條目中，雖然沒有直接出現「禮義廉恥」四字格言，但其內容意旨和禮義廉恥之旨若合符節（尤其是軍人勅諭中的「禮儀」，也經常以「禮義」行文）。因此若以蔣介石個人生命受教經驗來考量，這些經常性的日本軍人道德條目和格言的訓練，是否是他日後創造轉化「禮義廉恥」意涵的靈感來源，這個連結應該有其可能性。¹⁰³ 但無論

¹⁰¹ 黃克武，〈蔣介石與陽明學——以清末調適傳統為背景之分析〉，收入黃自進編，《蔣中正與近代中日關係》（臺北：稻鄉出版社，2006年），頁1-26；黃克武，〈修身與治國——蔣介石的省克生活〉，《國史館館刊》，第34期（2012年12月），頁45-68；黃自進，〈青年蔣中正的革命歷練（1906-1924）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第65期（2009年9月），頁1-50。

¹⁰² 有關這些軍人道德條目的制定和重要性分析，參見城丸章夫、遠藤芳信，〈軍隊教育と国民教育（II）：軍隊内務書の研究〉，《千葉大學教育学部研究紀要》，第24卷第1部（1975年12月），頁83-100。

¹⁰³ 我們不免好奇，儘管明治時期有相當數量的日文論著推崇「禮義廉恥」並且將它們視為是武士道之核心精髓，但是在近代日本的正規教育上，是否出現過類似在中國蔣介石主導下，將「禮義廉恥」作為一組明確的道德綱領，來作為國家體制內倫理教育的最高指導格言之現象呢？如果就教育口號而言，從目前初步的觀察看來，答案應該是否定的。從明治時期到20世紀二戰終戰前，日本的倫理教育的最高指導原則為「忠君愛國」，而明確的道德綱目則是以〈教育勅語〉和〈軍人勅諭〉所提到的道德條目為主，其中並沒有直接表述「禮義廉恥」四字（儘管本文提到的重野安繹教授強烈主張「禮義廉恥」應作為實踐「忠

如何，若單以〈軍人讀法〉中「重名譽尚廉恥」條目而言，這一道德目無疑對蔣介石的影響深遠。他就曾以日本軍官因為重名譽而切腹自殺具體例子，來讚美日本的軍官所懷有的武士道精神。¹⁰⁴ 綜而言之，無論蔣介石的「禮義廉恥」論述是否受到日本思想界的啟發，作為軍人美德和民族固有道德「禮義廉恥」的新面目分別先後出現在近代日本和中國的思想舞臺上的歷史現象，適足以提供我們另一條重要線索省思近代國族建構想像工程在東亞開展的歷史的一些特色。

叁、想像現代國族的偉大歷史傳統： 「禮義廉恥」今生的重大使命

在探討分析「被發明的傳統」的課題時，Hobsbawm提醒我們一個矛盾現象：「現代國族及其所有附加裝置設備（impedimenta），通常聲稱自己並非新

君愛國」的道德條目之首）。大多數的修身教育的指引所載明的道德條目，雖然字面上都可謂和「禮義廉恥」密切關連，但是也並未直接引用它們。例如在1981（明治24）年制定的《小學校教則大綱》（〈教育勅語〉在前一年發布），即有如下關於道德教育的指引：「於尋常小學校，應傳授孝悌、友愛、仁慈、禮敬、義勇、恭儉等實踐之方法，特別應努力培養尊王愛國之志氣，又應指示對國家責務之大要，兼使知曉社會制裁廉恥之應重，誘導兒童注意趨向風俗品位之純正。」我們可以注意到其中所提到的道德條目，都可以個別地對應到「禮義廉恥」，但是並沒有明確地特別標舉「禮義廉恥」作為成套的道德綱領或教育口號。從此角度而言，這或許也可以解釋前文曾經引述過的蔣介石自己在日留學生活的印象（頁11）：他提及日本人在一般生活中是沒有把「禮義廉恥」掛在嘴邊，但行為上卻完全符合這些道德條目。簡言之，日本是在沒有以「禮義廉恥」掛帥的道德教育下，達到了蔣介石心目中所期待的「整齊劃一」的軍事化社會。關於明治日本的道德教育和政策的詳細討論，可參閱尾崎耕典，〈明治の道德教育：教育を政策に中心〉，《帝京短期大學紀要》，第2期（1966年7月），頁216-223；關於近代日本以「仁義忠孝」、「忠孝」或「忠君愛國」為道德教育的核心價值的討論，可參閱高橋文博，〈近代日本の倫理思想：主従道德と国家〉（京都：思文閣出版，2012年），頁3-27；藍弘岳，〈「明治知識」與殖民地臺灣政治：「國民性」論述與1920年代前的同化政策〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第88期（2015年6月），頁151-203；陳瑋芬，〈井上哲次郎對「忠孝」的義理新詮——關於《敕語衍義》的考察〉，《清華學報》，第33卷第2期（2003年12月），頁399-437。

¹⁰⁴ 蔣中正，〈軍事教育之要旨（三）〉，頁426。

生的，而是扎根於最遙遠的古代；也聲稱自己並非人為建構想像的，而是自然形成且不證自明之人類共同體」。¹⁰⁵ 本文之所以運用「被發明的民族固有道德」來形容「禮義廉恥」，正是從分析比對它在過去和現代（前世和今生）意涵的差異性，驗證展示出它在近代中、日思想界轉化為「民族固有的道德」（亦即現代國族建構想像的一項附加裝置設備）過程中的人為建構性。它從傳統的國之四維或是先王先聖之教，轉化為現代國家軍人的美德和民族固有道德的論述轉變，事實上展示出它正是近代中、日兩國國族建構想像的衍生產物。換言之，促成這樣轉變的歷史動力，其實正是中、日兩地從以統治者為核心的傳統國家型態轉型為現代國民國家（*nation-state*）的過程中的共同體想像工程的產物。理想上，現代國民國家強調全體國民均是國家的主體，享有平等的公民權利，但也同時共同擔負國家興衰，同時具有明確的國家意識和愛國心。然而，要打造形塑這樣的現代國民意識，在現實的操作上，單純訴求深奧的政治理論或法律原則，往往無法打動人心達到有效群眾動員。相對地，強調共同的歷史歸屬感和偉大傳統，以及訴求所謂長遠民族的固有特質美德，進而從情感上召喚共同體團結合作（甚至不惜犧牲一己之利益和生命），成為共同體想像工程的最常見現象。¹⁰⁶

可是如此一來，誠如Calhoun對國族主義史學著作的分析所指出，現代國族主義框架下的歷史書寫，最嚴重的問題不在其書寫對象是否為假，而是將其所書寫的人物置於他們根本毫無概念的國族史脈絡中來說明其歷史意涵。¹⁰⁷ 換言之，在這種以建立現代國族認同感，特別是情感上的歸依情感為最終目標的國族歷史論說和書寫，往往基於「將古人變國人、將古史變國史」的解釋框架，將過往歷史上的事物脫離它們原來的歷史脈絡，將它們放入所謂國族或民族的發展史的框架下，重新賦與其意義，尤其是和現代國族密切相關的意義。例如現代中國的所謂「中華民族歷代民族英雄」的書寫，也正是將古人如岳飛和鄭成功等人（無視這些歷史人物他們本身根本完全沒有所謂「中華民族」意識），全數轉化為所謂

¹⁰⁵ Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Tradition," in Eric Hobsbawm and Terence Ranger eds. *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 14.

¹⁰⁶ Timothy Baycroft, *Nationalism in Europe 1789-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 7-10, 24-30.

¹⁰⁷ Craig Calhoun, *Nationalism* (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1997), p. 51.

中華民族英雄，成為一心一意為了延續這個民族永恆發展而奮鬥犧牲之英雄豪傑們。¹⁰⁸

同樣地，從本文所分析的「禮義廉恥」之前世和今生的對比可以清楚看出，當「禮義廉恥」從傳統的意涵（人君治國之術、先聖先王之教、現實或理想武士的精神）蛻變為所謂為自古以來的民族固有道德後，它的一項重大功能不僅僅是道德意識的強化，而在於它再度「自然化」了現代的國族共同體的共享悠久歷史感。「民族固有道德」的說法以一種超越複雜多元歷史經驗，形塑了所謂從古至今所有民族成員都具有的美德，淡化了Hobsbawm所指出的人為建構性，從而強化了Benedict Anderson所描述的國族想像中所企圖營造的共同體永恆性和國族成員的歸屬宿命感。¹⁰⁹然而，在二戰結束之後，日本戰前以忠君愛國為本的修身教育，以及國家主義式武士道論，紛紛退出歷史舞臺；而在另一方面，中華人民共和國的反封建和反舊社會道德的意識型態興起，在這些新局面下，「禮義廉恥」在二戰後的日本和中華人民共和國可謂幾乎完全退出歷史舞臺。相對地，隨著蔣介石退處臺灣，在高舉復興中華文化大旗下，作為共同校訓的「禮義廉恥」得以延續其今生，成為臺灣許多世代的人集體記憶中所謂民族固有道德的代名詞。

然而也正因為如此，對於這一套論述持不同意見的看法，成為集體記憶的黑洞，消失在「禮義廉恥」的大旗之下。在新生活運動大張旗鼓地開展的1934年年底，身為史學家也是中研院史語所所長的傅斯年投書《大公報》，以〈政府與提倡道德〉為題，認為政府不應帶頭提倡宗法社會時代的道德（暗指「禮義廉恥」並非是所謂的民族固有道德），而應以法治教育培養現代國民的公德素養。在結論中，他更語重心長地表述，縱使政府當局執意要提倡禮義廉恥道德教育，至少

¹⁰⁸ 有關國族主義書寫的中國民族英雄譜之盲點的分析討論，見沈松橋，〈振大漢之天聲：民族英雄系譜和晚清的國族想像〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第33期（2000年6月），頁77-158。

¹⁰⁹ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 2006), pp. 11-12. 值得注意的是，「同胞」一詞也在近代中、日兩地的國族建構想像工程上扮演重要角色，將國族的成員建構想像為血緣共同體，訴求其歷史宿命的鍵結關係。而此項建構工程也是最初出現於明治日本時期，經由梁啟超的引介，才盛行於現代中國的公共論述。詳細分析見楊瑞松，〈從「民吾同胞」到「我四萬萬同胞之國民」：傳統到近現代「同胞」符號意涵的變化〉，頁109-165。

得從己身作起為民表率，否則「我恐所增進者，只是偽善與鄉愿，希意與承旨，所沒落者，轉是國之四維禮義廉恥耳」。¹¹⁰ 這些近百年前對於「禮義廉恥」今生之諫言，現今讀來言猶在耳，或許仍然值得具有現代公民身分，但是長期接受「禮義廉恥」校訓洗禮成長的我們，再三省思和玩味。

¹¹⁰ 傅斯年，〈政府與提倡道德〉，收入陳槃編，《傅斯年全集》，第5冊（臺北：聯經出版社，2018年），頁144-148，引文見頁148。

徵引書目

一、檔案

《蔣中正總統文物》（臺北，國史館藏）
〈蔣中正書法（影本）〉。

二、文集、回憶錄、訪談錄

大隈重信，〈清國留學生の覺悟〉，收入早稻田大学編輯部編纂，《大隈伯演講集》。東京：早稻田大学出版部，1907年。

山縣周南，〈周南先生為學初問下〉，收入井上哲次郎、蟹江義丸編，《日本倫理彙編卷之六》。東京：育成会，1902年。

王安石，〈誠勵諸道轉運使經畫財利寬恤民力制〉，收入王雲五編，《王臨川集》，第5冊第49卷。上海：商務印書館，1939年。

王陽明，〈訓蒙大意示教讀劉伯頌等〉，收入吳光編，《王陽明全集》，第1冊。杭州：浙江古籍出版社，2010年。

王陽明，〈語錄二〉，收入吳光編，《王陽明全集》，第1冊第2卷。杭州：浙江古籍出版社，2010年。

王雲五主編，唐敬杲選註，《管子》。上海：商務印書館，1935年。

加藤弘之，〈儒教の特色〉，收入加藤照磨編，《加藤弘之講論集》，第4冊。東京：金港堂，1899年。

朱熹，〈論取士〉，收入黎靖德編，《朱子語類》，第109卷。臺北：商務印書館，1986年。

朱熹，〈大學章句序〉，《朱文公文集》，第76卷。臺北：商務印書館，1965年。

朱熹，〈答陳同甫書〉，收入王雲五編，《朱子文集》，第1卷。上海：商務印書館，1936年。

朱熹，〈漳州龍巖縣學記〉，《晦菴集》，第79卷。臺北：商務印書館，1986年。

朱熹，《朱子小學》，第5卷。上海：青年協會書報部，1926年。

- 老舍，《牛天賜傳》。上海：晨光出版社，1949年。
- 西鄉隆盛，平川清高編，《西鄉南洲先生遺訓》。鹿兒島：鹿兒島市立歷史館，1942年。
- 貝原益軒，益軒會編纂，《益軒全集》，第2卷。東京：益軒全集刊行部，1911年。
- 貝原益軒，益軒會編纂，《益軒全集》，第3卷。東京：益軒全集刊行部，1911年。
- 林逋，《省心錄》。北京：中華書局，1985年。
- 林語堂，〈再談螺絲釘〉，收入《林語堂代表作（現代作家選集第五集）》。上海：三通書局，1941年。
- 重野安繹，〈武士道は物部大伴二氏に興り法律政治は藤原氏に成る〉，收入薩藩史研究會編纂，《重野博士史學論文集》，中卷。東京：名著普及会，1989年。
- 重野安繹，〈武家の教育〉，收入薩藩史研究會編纂，《重野博士史學論文集》，上卷。東京：名著普及会，1989年。
- 孫中山，〈民族主義第六講（民國十三年三月二日講）〉，《三民主義》，收入秦孝儀編，《國父全集》，第1冊。臺北：近代中國出版社，1989年。
- 晁公遡，〈保安鎮夫子殿記〉，《嵩山集》，第49卷。臺北：商務印書館，1986年。
- 袁世凱，〈通令國民尊崇倫常文〉，收入《袁大總統文牘類編》。上海：會文堂書局，1926年。
- 袁世凱，〈通令尊崇孔聖文〉，收入《袁大總統文牘類編》。上海：會文堂書局，1926年。
- 康有為，〈孔教會序〉，收入姜義華、張榮華編校，《康有為全集》，第9集。北京：中國人民大學出版社，2006年。
- 康有為，〈日本書目志〉，第10卷，收入姜義華、張榮華編校，《康有為全集》，第三集。北京：中國人民大學出版社，2007年。
- 荻生徂徠，〈徂徠先生答問書下〉，收入小西重直監修，《伊藤仁齋 荻生徂徠教育說選集》。東京：第一出版協會，1937年。
- 陳獨秀，《實庵自傳》。廣州：亞東圖書館，1938年。
- 陳獨秀，〈孔教與憲法〉，收入胡明編選，《陳獨秀選集》。天津：天津人民出版社，1990年。
- 傅斯年，〈政府與提倡道德〉，收入陳槃編，《傅斯年全集》，第5冊。臺北，

聯經出版社，2018年。

会沢正志齋，《校註新論》。東京：明治書院，1939年。

会沢安（会沢正志齋），〈退食閒話〉，收入井上哲次郎編，《武士道叢書》，下卷。東京：博文館，1905年。

黃國彰註，《忠義貫古今：桃園明聖經真本淺釋》。臺中：光慧文化事業股份有限公司，2001年。

楊永泰，〈新生活運動與禮義廉恥〉，收入楊璿熙編，《楊永泰先生言論集》。臺北，文海出版社，1978年。

蔣中正，〈人格與革命〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第10卷。臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年。

蔣中正，〈外王父品齋王公傳〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第35卷。臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年。

蔣中正，〈全國總動員的要義〉，收入秦孝儀編，《總統蔣公思想言論總集》，第13卷。臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年。

蔣中正，〈軍事教育之要旨（三）〉，收入秦孝儀編，《總統蔣公思想言論總集》，第12卷。臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年。

蔣中正，〈軍隊教育的要旨〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第12卷。臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年。

蔣中正，〈新生活運動之要義〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第12卷。臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年。

蔣中正，〈新生活運動五週年紀念告全國同胞書〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第31卷。臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年。

蔣中正，〈新生活運動的意義和目的（1934年3月19日出席行營擴大紀念週講）〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第12卷。臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年。

蔣中正，〈新生活運動綱要〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第30卷。臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年。

蔣中正，〈總理首次革命紀念暨本團第三期開學之意義〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第12卷。臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年。

蔣中正，〈禮義廉恥的精義〉，收入秦孝儀編，《先總統蔣公思想言論總集》，第12卷。臺北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，1984年。

- 齋藤拙堂，〈士道要論〉，收入井上哲次郎編，《武士道叢書》，中卷。東京：博文館，1905年。
- 藤田東湖，《東湖遺稿3-4》。東京：藤田健，1878年。
- 蘇軾，〈乞錄用鄭俠王旂狀〉，收入於曾棗莊、劉琳編，《全宋文》，第86冊第1870卷。上海：上海辭書出版社，2006年。

三、雜誌、報紙

- 《太陽》，東京，1910年。
- 《日出國新聞》，東京，1902年。
- 《亞細亞日報》，北京，1912年。
- 《東洋学会雜誌》，東京，1888年。
- 《武士時代》，東京，1902年。
- 《政府公報》，北京，1912年。
- 《時事新報》，上海，1917年。
- 《教育公報》，東京，1897年。
- 《清議報》，橫濱，1901年。
- 《現代評論》，北京，1925年。
- 《新青年》，上海，1917年。

四、專書

- 大村益荒，《東洋正學水戶教育要論》。東京：磊磊堂，1895年。
- 大隈重信，《國民讀本》。東京：丁未出版社，1910年。
- 井上哲次郎，《武士道》。東京：兵事雜誌社，1901年。
- 井上哲次郎，《武士道叢書》，上卷。東京：博文館，1905年。
- 井上哲次郎，《國民道德概論》。東京：三省堂書店，1912年。
- 內藤耻叟，《日本兵士》。東京：西島拾次郎，1895年。
- 加藤弘之，《德育方法案》。東京：哲學書院，1887年。
- 北川舜治編，《日本藩史》，第7卷。東京：六書堂，1942年。
- 武川壽輔，《軍人精神修養訓》。東京：軍需商會出版部，1909年。
- 武田秀山，《軍人格言例証》。東京：兵事雜誌社，1900年。

- 耿振東，〈《管子》研究史（戰國至宋代）〉。北京：學苑出版社，2011年。
- 高橋文博，〈近代日本の倫理思想：主従道德と国家〉。京都：思文閣出版，2012年。
- 高橋昌明，〈武士の日本史〉。東京：岩波書店，2018年。
- 梁啟超，〈中國六大政治家〉。上海：廣智書局，1909年。
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2006.
- Calhoun, Craig. *Nationalism*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1997.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Eastman, Lloyd E. *The Abortive Revolution: China under Nationalist Rule, 1927-1937*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974.
- Burke, Peter. *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Baycroft, Timothy. *Nationalism in Europe 1789-1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

五、期刊論文、專書論文

- 尾崎耕典，〈明治の道德教育：教育を政策に中心〉，《帝京短期大学紀要》，第2期（1966年7月）。
- 沈松橋，〈振大漢之天聲：民族英雄系譜和晚清的國族想像〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第33期（2000年6月）。
- 城丸章夫、遠藤芳信，〈軍隊教育と国民教育（II）：軍隊内務書の研究〉，《千葉大学教育学部研究紀要》，第24卷第1部（1975年12月）。
- 高力克，〈五四倫理革命與儒家德性傳統〉，《二十一世紀》，總第53期（1999年3月）。
- 郭雨穎，〈會澤正志齋攘夷論之思想建構探析〉，《思與言》，第58卷第1期（2020年3月）。
- 陳弱水，〈追求完美的夢——儒家政治思想的烏托邦性格〉，收入黃俊傑主編，《中國文化新論思想篇（一）：理想與現實》。臺北：聯經出版社，1982年。
- 陳瑋芬，〈井上哲次郎對「忠孝」的義理新詮——關於《救語衍義》的考察〉，

- 《清華學報》，第33卷第2期（2003年12月）。
- 陳繼東，〈在中國發現武士道——梁啟超的嘗試〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第7卷第2期（2010年12月）。
- 黃自進，〈青年蔣中正的革命歷練（1906-1924）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第65期（2009年9月）。
- 黃克武，〈民國初年孔教問題之爭論（1912-1917）〉，《國立師範大學歷史學報》，第12期（1984年6月）。
- 黃克武，〈修身與治國——蔣介石的省克生活〉，《國史館館刊》，第34期（2012年12月）。
- 黃克武，〈蔣介石與陽明學——以清末調適傳統為背景之分析〉，收入黃自進編，《蔣中正與近代中日關係》。臺北：稻鄉出版社，2006年。
- 楊瑞松，〈「睡獅」淵源的再商榷與新探索：誕生於明治日本的「眠れる獅子」〉，《國立政治大學歷史學報》，第56期（2021年11月）。
- 楊瑞松，〈從「民吾同胞」到「我四萬萬同胞之國民」：傳統到近現代「同胞」符號意涵的變化〉，《國立政治大學歷史學報》，第45期（2016年5月）。
- 董金裕，〈從維繫政權之道到共同校訓——《管子·牧民》「四維」說性質的演變及其意義〉，《孔孟月刊》，總637/638期（2015年10月）。
- 藍弘岳，〈「明治知識」與殖民地臺灣政治：「國民性」論述與1920年代前的同化政策〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第88期（2015年6月）。
- 藍弘岳，〈「武國」的儒學——「文」在江戶前期的形象變化與其發展〉，《漢學研究》，第30卷1期（2012年3月）。
- 藍弘岳，〈近現代東亞思想史與「武士道」：傳統的發明與越境〉，《臺灣社會研究季刊》，第85期（2011年12月）。
- Dirlik, Arif. "The Ideological Foundation of the New Life Movement: A Study in Counterrevolution," *The Journal of Asian Studies*, 34: 4 (Aug 1975).
- Hobsbawm, Eric. "Introduction: Inventing Tradition," in Eric Hobsbawm and Terence Ranger eds., *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Yang, Jui-sung. "To Nationalize the Past: The Discourse of '5,000-Year-Long' National History in Modern China," in Paul Servais, ed., *Connaissances-nous la Chine?* Louvain-la-Neuve: Academia-L'Harmattan, 2020.