

蔣介石與陽明學：以清末 調適傳統為背景之分析

黃克武*

一、前言

蔣介石的思想主要有四個源頭：傳統中國儒家思想、日本留學經驗、孫中山革命理論與基督教信仰。¹其中自始至終奉行不渝者，要屬儒家思想，這也與他在留學期間所接觸到的日本陽明學有密切的關係。他不但自 18 歲開始即從顧葆性(清廉)先生讀書，逐漸熟稔先秦儒家典籍與宋明理學；赴日本留學之後，尤其醉心日本陽明學，並進而將中日陽明學說縮合為一，融入自身思想體系之中。他說：王陽明的「《傳習錄》與《大學問》這兩個小冊子，真使我百讀不厭，心嚮神馳，不知其樂之所止」、「到了後來對於這個哲學真是有手之舞之、足之蹈之一種心領神馳的仰慕」(1023-4)。²在他的私人日記、信函與公

* 中央研究院近代史研究所研究員，作者感謝陳瑋芬教授及與會學者的多方指正。本文係國科會計畫「梁啟超與儒家傳統的延續與斷裂：以清末王學為中心之考察」部分研究成果。

¹ 一般學者多注意儒家思想、孫中山革命理論與基督教信仰等三方面，但是山田辰雄與黃自進則特別強調不能忽略日本留學經驗的影響，這也是 2004 年 11 月中央研究院所召開「蔣介石與近代中日關係」國際學術研討會中學者們的共識。與會的學者也談到，蔣對日本的觀感是有選擇性的，例如他稱讚日本的生活秩序與愛國精神，卻不討論其政治結構。

² 本文中蔣介石言論後之數字，表示下書的頁數，不另加註；黃自進主編，《蔣中正先生對日言論選集》(台北：中正文教基金會，2004)。

開演講之中都可以看到陽明思想影響的痕跡。³

蔣介石對陽明思想的重視一方面源於其安頓身心的內在價值，另一方面也和林毓生所謂中國思想史上「主知主義」的傳統密切相關，亦即將思想、哲學的改造視為是政治、社會革新的根本。⁴這也是孫中山所謂的「革命必先革心」。根據此一思想傳統，哲學的意義不是「坐而論道」，而是將哲學與改造社會的歷史使命統一起來。蔣介石說：「哲學對於人生，不僅能使個人有振衰起弊的功效，而且可以改造整個民族與社會，以發揮無與倫比的偉大力量」。⁵他更說人格修養、領導統御、革命事業、立國精神，都需要以哲學為根基。陽明思想正如他所說的，是一種從「內聖」通向「外王」，能夠扭轉乾坤的一種哲學思想。

陽明學說成為蔣介石終身奉行的圭臬，奠定了他「求學做事的根本」，更在危難的時候，成為其心靈的重要支柱。1949年中華民國政府撤守台灣，這是蔣介石一生之中最重大的挫敗。1952年6月25日，政府撤退來台灣的第三年，也是正在「風雨飄搖」中推行「黨的改造」之時，蔣介石曾手書「自勉箴言」，其內容如下：

劉蕺山曰：功足以格天地贊化育，尚矣，其或際之屯，亦無所逃焉。道足以守身而令終，幸矣，其或瀕之辱，亦惟所命焉。

³ 例如1933年2月7日蔣介石函陳誠，談論陽明之學與修養精神之重要，見朱文原主編，《蔣中正總統檔案目錄》（台北：國史館，1998），冊1，頁351。又如1958年11月23日，張學良在日記上寫下「總統召見」的標題，其中寫道：「我問總統，我應該看些什麼書？總統說，《大學》和陽明《傳習錄》很好。」（張學良日記信函再現幽禁歲月與宋美齡交誼深厚），網路資源：<http://news.enorth.com.cn/system/2002/06/11/000348933.shtml>。

⁴ Yü-sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1978).

⁵ 蔣中正，〈哲學與教育對於青年的關係〉，《先總統蔣公嘉言總輯》（台北：黨史會，1981），冊2，頁426。

凡以善承天心之仁愛，而死生兩無所憾焉，斯已矣。而此之謂立命之學，至此而君子真能通天地萬物，以為一體矣。此求仁之極則也。余於蕺山與黎洲之師徒，願終身私淑而繼其緒統矣。⁶（附圖一）

劉宗周與黃宗羲都是明末陽明學派的代表人物，蔣介石說他「願終身私淑而繼其緒統」，顯示在入台初期，正處於深感困頓、羞辱之際，王學中「立命」、「求仁」的思想，幫助他安頓身心，而醞釀出重新面對未來的勇氣。

蔣介石不但自己反覆誦讀陽明著作，也鼓勵他人研習相關作品。他多方鼓勵國人研讀王陽明的《傳習錄》、《大學問》與曾國藩的《曾文正公日記》等書，鼓吹「存養省察」、「懲忿窒欲」、「致良知」、「知行合一」等。⁷1954年8月，國防部總政治部印行了《王陽明傳習錄及大學問》一書，作為「國軍幹部必讀」，在封面上還有蔣介石的玉照一幅。當時國軍的中高級軍官，每個人都發了一本，以便隨時研習。⁸（附圖二）蔣介石除了鼓勵人們誦讀原典之外，當時因為他的

⁶ 黃克武與呂芳上合訪，王景玲紀錄，《楚崧秋先生訪問紀錄》（台北：中央研究院近代史研究所，2001），頁259。此文出自劉宗周《聖學宗要》中論張載（西銘）處，筆者感謝李明輝教授之提示。蔣之文字與文淵閣四庫全書本上的原文有三處出入，原文為「幸也」，非「幸矣」；又原文為「生死兩無所憾焉，斯已矣。此之謂立命之學」，非「死生兩無所憾焉，斯已矣。而此之謂立命之學」。見劉宗周，《聖學宗要》，收入《諸子集成—續編六》（成都：四川人民出版社，1998），頁741。這顯示蔣在寫的時候並不是照原書抄錄，而是依記憶而下筆，才出現一些小的差錯。

⁷ 楊天石，〈宋明道學與蔣介石早年修身—讀蔣介石未刊日記〉，《上海檔案》，2002.5，頁57-59。

⁸ 王陽明，《王陽明傳習錄及大學問（附王陽明年譜）》（台北：國防部總政治部，1954）。中央研究院近代史研究所圖書館藏有一本，上題「白崇禧將軍贈書」。值得注意的是白將軍似乎沒有仔細研讀該書。這本書不但沒有眉批，甚至書後部有一些印刷廠沒有割開的頁數也維持原狀。再者，在白將軍談到「為將

大力提倡，還因而印行了不少有關陽明思想的書籍。例如錢穆在 1954 年 10 月，將他在 1930 年所寫的《陽明學述要》交台北正中書局(國民黨的黨營企業)出版。錢穆在〈再版序〉中很精要地談到再次印行該書的原因：

國人上下，痛於流亡喪亂之禍，群思所以奮人心，作正氣，以挽頹運而培國脈。總統蔣公提倡王學，朋好相知，謂予此書，可資參發，慫恿再版。……回念憂患餘生，困乏流徙，所可藉以為動心忍性之助者，宜不少矣。⁹

錢穆的話清楚地指出蔣介石企圖藉王學來振奮人心，「挽頹運而培國脈」；錢穆對此一理念的認同，也顯示蔣介石的想法其實與不少知識份子(如新儒家)的觀念若合符節。¹⁰

陽明學說無疑地對蔣介石一生道德事業均產生了深刻的影響，然而蔣介石之陽明學在近代思想史上的淵源、意義與評價等課題，則學界尚有爭議。

有關蔣介石與陽明學的研究已有不少的成果，學者們雖都同意蔣介石受到日本「大和魂」理念與「武士道」精神的影響，大力研究、宣揚陽明哲學，然而往往因為研究者政治立場的差異，形成截然不同

之道」只提到諸葛亮，卻沒提到王陽明，這似乎顯示蔣所提倡的陽明學對白崇禧的影響非常有限。參見賈廷詩等訪問、紀錄，《白崇禧先生訪問紀錄》(台北：中央研究院近代史研究所，1984)，頁 721。

⁹ 錢穆編著，《陽明學述要》(台北：正中書局，1955)。

¹⁰ 錢穆當時曾多次自港赴台講學，如 1950 年，「由國防部總政治部之邀，由蕭政之來洽，續作七次講演，題為中國歷史精神」；1951 年，又應何應欽之邀，講中國歷代政治得失。錢穆，《八十憶雙親師友雜憶合刊》(台北：東大，1983)，頁 257、260。1954 年 8 月牟宗三則發起「人文友會」，至 1958 年又與唐君毅、徐復觀、張君勱等發表〈為中國文化敬告世界人士宣言〉。鄭家棟，《牟宗三》(台北：東大，2000)，頁 30-31。牟宗三也仿效蔣介石，在香港出版了一本《陽明先生傳習錄大學問節本》(香港：人生出版社，1957)。

的詮釋。大多數台灣學者均強調蔣介石秉承儒家道統與總理遺志，創造性地結合陽明學說、三民主義與基督教思想，是一個修身、經世與內聖、外王一以貫之的偉大人物。最早提出此一評價的可能是賀麟(1902-1991)，他在 1945 年所寫的《當代中國哲學》之中認為：「當今國府主席蔣先生，就是王學之發為事功的偉大代表……他責己之嚴，治事之勤，革命之精誠，事業之偉大，皆由於精誠致良知之學問得來」，因此他斷言：「沒有人會否認蔣先生對陽明之學實有親切精關的發揮，且於事功方面發揮出偉大的效用」。¹¹後來很多台灣學者均提出類似的觀點。例如中研院近史所研究員陸寶千認為：蔣先生成功地從本體論、工夫論等方面，結合王陽明思想與基督教神學，「貫內聖外王而為一，實漢武、唐宗所未到」。¹²曾任蔣之秘書的楚崧秋以為蔣介石對陽明學有深入體會「此真正是儒者生命，是大人境界」、「德業雙彰……終為人間立下行誼的最高準則」。¹³撰有《介石先生思想與宋明理學》的周伯達則明白表示，該書乃「頌聖之作」，其思想之精髓是：

為了救國，為了抵禦外侮，而主張恢復國魂，主張恢復民族固有的美德，主張恢復先賢「存養省察」的工夫……如此等等，全是為了恢復「我們中國王道的民族精神」，並結合現代的民主科學來實踐孫中山的理想。¹⁴

大陸學者如陳鐵健、黃道炫等人則持截然不同的觀點，他們認

¹¹ 賀麟，《當代中國哲學》(南京：勝利出版社，1945)，頁 15-16。

¹² 陸寶千，〈蔣中正先生對王陽明與基督教之結合〉，《蔣中正先生與現代中國學術討論集》(台北：蔣中正先生與現代中國學術討論集編輯委員會，1986)，頁 171。

¹³ 楚崧秋，〈陽明學說對蔣中正先生思想德業的影響〉，同上，頁 146-161。

¹⁴ 周伯達，《介石先生思想與宋明理學》(台北：台灣學生書局，1999)，頁 1。

爲：一、蔣介石的陽明學以實踐爲主，他不接受王學中「虛玄」的一面，同時他「排斥王學中潛在的自由、平等精神」，重視「近乎戒律的克制心意工夫」，因而扭曲了王陽明「活潑開放」的態度；二、他以陽明學來延續傳統儒學政治教化、社會控制的目的，「利用王學重建儒學統治地位」、「王學不僅僅是經世致用的工具，同時更是維護傳統儒學道統的思想武器」，因而將陽明學帶入一個死胡同；三、在理論上他無法統合陽明思想與三民主義與基督教思想，因此展現駁雜而無系統的思想特色。四、蔣介石在思想與實踐之間有落差，能知而不能行，在具體生活上，理學理論反而造成內心天理與人欲的交戰，使他時時處於矛盾拉扯之中。¹⁵上述兩種論述方式顯然涉及海峽兩岸對於蔣介石均採取黑白分明的評價所導致的。這兩類的觀點都有所洞察、亦有其侷限，如何超越聖人與魔鬼的二分法，從黑白分明的道德評價之中回歸到歷史的真實，是歷史工作者的重大挑戰。

本文嘗試從描述與分析的角度出發，企圖說明：第一、蔣介石的陽明學延續中國近代思想史上自梁啟超(1873-1929)所開創的「調適傳統」，希望仿效日本大和魂、武士道，塑造「中國魂」。任公主張以繼往開來的精神，尤其是以陽明思想爲中心的尚武精神、「致良知」、「知行合一」等理念，建立具有中國固有道德爲基礎的現代國民，以抵抗譚嗣同以來的「轉化傳統」，如激烈的革命思想與五四以來反傳統浪潮。他在1902年所編著的《中國魂》，其後所出版的《中國之武士道》(1904)、《節本明儒學案》(1095)、《德育鑑》(1905)、《松陰文鈔》(1906)，均爲此一精神的展現。在此之後杜亞泉、錢穆、梁漱溟、賀麟、唐君

毅、牟宗三等人也繼承了他的思路。蔣介石對儒家傳統的尊重，以及對「武德」、「中國魂」的探索，雖受到親身經驗之影響，然亦直接地源於此一思想傳統。他有意地繼承陽明精神、武士道、大和魂之中積極進取、儉樸、忠勇、愛國等情操，並將之轉化爲新生活運動、中國文化復興運動中「忠黨愛國」的觀念。

第二、蔣介石和梁任公等近代中國知識份子不同之處在於，他對日本陽明學不但有繼承，亦有所批判。蔣介石認爲日人偏狹地、片面地繼承中國傳統「智仁勇」三達德中「勇」的部分，卻忽略了仁與智，也不夠重視「信」與「嚴」，因而在富強之後走向侵略他國的帝國主義道路，並導致大和民族的災難。蔣介石則弘揚以「智信仁勇嚴」與「禮義廉恥」爲中心條目的「武德」，來抵禦日人的侵略，尋求民族的復興。蔣對日本陽明學的批判顯示，中國近代的民族主義一方面企圖救亡圖存，但是絕不至於走向無止盡的「戡天役物」、「向外侵略」，也不接受社會達爾文主義所謂「弱肉強食，優勝劣敗」，反而強調王道、仁愛與和平，主張「大道之行，天下爲公」(171)。

第三、從評估的角度來看，在中國近代思想史上，蔣介石的陽明學乃至整體的哲學思想，有其創見，因而算得上一個敏銳的思想家。不過他的創見與侷限是交織在一起的。他的侷限在於他所宣揚的陽明哲學也沒有受到其下屬熱烈的迴響，對社會心態也只產生了非常有限的影響；而且他沒有反省到「內聖外王」觀念的侷限性。然而有意義的是：一、陽明思想幫助他修身立志、面對挫折與失敗，能痛定思痛，謀求改造、自新。誠如他所自述：「自顧一生，時吾十部載患難、恥辱、艱危、誣陷、滲透、顛覆，出生入死之中！屢成功，屢失敗；愈

¹⁵ 陳鐵健、黃道炫，〈王學及其現代命運〉，《歷史研究》，1994.4，頁82-92。楊天石，〈宋明道學與蔣介石早年修身—讀蔣介石未刊日記〉。關志綱，〈陽明心學與蔣介石力行哲學〉，《深圳大學學報(人文社會科學版)》，17.5(2000)，頁74-9。

失敗，愈成功，累積了無數成敗生死，交織而成爲一個不倒的老兵！」¹⁶其精神支柱即是陽明思想。二、他對傳統文化與其現代處境的看法源於梁啓超所開創的調適傳統，並與新儒家如牟宗三、唐君毅、徐復觀等人，以及其他的學者如錢穆的觀點十分配合，共同開創出以傳統文化、資本主義、民主政治三者爲核心的當代台灣文化。

二、梁啓超的調適思想與近代中國的陽明學

近代中國思想發展有兩大主流，一是主張激烈變革的「轉化思想」，一是主張繼往開來的「調適思想」。誠如拙著《一個被放棄的選擇》與《自由的所以然》兩書所企圖勾勒的，譚嗣同與嚴復、梁啓超的思想分別代表當時思想光譜中轉化與調適的不同的類型。譚嗣同「衝決網羅」的想法是近代激烈主義的鼻祖；而嚴、梁的繼往開來的觀點則是保守、漸進思想之原型。¹⁷蔣介石無疑地偏向調適思想。他對中國傳統的態度、對陽明學的欣賞，乃至於對於國家發展的整體構想，都和梁任公所開創的近代中國調適傳統密切相關。在此要首先說明的此一思想系譜的建立，主要是指思想型態與視角的相關性，不一定有思想上直接的傳承或影響。¹⁸

¹⁶ 轉引自楚崧秋，《陽明學說對蔣中正先生思想德業的影響》，頁157。

¹⁷ 黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啓超調適思想之研究》（台北：中央研究院近代史研究所，1994）。黃克武，《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1998）。

¹⁸ 蔣介石無疑地讀過梁啓超的作品，但他似乎很少談到梁啓超。有一次他和張學良的談話中表示：梁「文字很好」。1958年11月23日，張學良在日記記載了他與蔣的對話：「問我近來讀些什麼書？我答：兩三月來因眼疾，未能看書。自從到高雄以後，我專看《論語》，我很喜歡梁任公的東西，近來看了些梁氏著述。總統說：好、好，看《論語》是好的，梁氏文字很好，希望你好好的

梁啓超的調適思想和蔣介石的想法特別相關者有以下兩點：

一、任公有鑑於日本陽明學對於明治維新的貢獻，以及在培育大和魂、武士道所發揮的功效，主張以陽明思想鑄造中國「國魂」、培養新民。二、在王學之中重視修身功夫（尤其將愛國當作「良知」中很重要的部分），以及修身、治事一以貫之，而較忽略本體論方面的抽象討論。

1. 以陽明思想鑄造「國魂」、培養新民

梁啓超在戊戌政變之後流亡日本，1899年他在《清議報》發表了兩篇文章，一篇是〈國民十大元氣論（一名文明之精神）〉，一篇是〈中國魂安在乎〉。在這兩篇文章，任公開始觸及現代國家精神基礎的問題。簡單地說，任公追問中國在建立現代國家之時，需要具有何種精神品質的現代「國民」。任公將之稱爲「國民之元氣」。他認爲文明有「形質」面與「精神」面：「衣食器械者，可謂形質之形質，而政治法律者，可謂形質之精神，若夫國民元氣……是之謂精神之精神」。任公指出「精神既具，形質自生」，「求文明而從精神入，如導大川，一清其源，則千里直瀉，沛然莫之能禦」。¹⁹

任公也將「國民之元氣」稱爲「中國魂」。他所寫的〈中國魂安在乎〉和〈祈戰死〉兩文都在歌頌日本軍人的「武士道」，亦即爲國捐軀的尚武精神，並認爲中國所需要的「中國魂」應該和日本的「日本魂」、「武士道」一樣，由「人民之愛國心與自愛心，兩者和合而成也」：

讀些書，反(返)回大陸，你對於國家還能有大的貢獻。」〈張學良日記信函再現幽禁歲月與宋美齡交誼深厚〉，網路資源：

<http://news.enorth.com.cn/system/2002/06/11/000348933.shtml>。

¹⁹ 梁啓超，〈國民十大元氣論〉，《飲冰室文集》（台北：台灣中華書局，1978），頁3：62。

天下豈有無魂之國哉！吾為此懼……今日所最要者，則製中國魂是也。中國魂者何？兵魂是也，有有魂之兵，斯為有魂之國，夫所謂愛國心與自愛心者，則兵之魂也，而將欲製造之，則不可無其藥料與其機器，人民以國家為己之國家，則製造國魂之藥料也，使國家成為人民國家，則製造國魂之機器也。²⁰

對任公來說，同時培養愛國心與自愛心，使群己兼顧，是未來中國所需要的「中國魂」中的重要組成部分，簡單地說就是現代國民對國家的認同。

1902年任公再編輯《清議報》、《新民叢報》上他的文章，如〈少年中國說〉、〈中國積弱溯源論〉、〈論國家思想〉、〈論進取冒險〉等，加上傷心人（麥孟華，孺博，1874-1915）的〈論中國今日當以競爭求和平〉與〈排外平議〉兩文，由上海馮鏡如（1844-1913）所經營的廣智書局出版，名為《中國魂》。這本書尤其凸顯了任公「為故國招魂」的志向。在該書序文之中，任公說：這一本書是為「舒中國之癥結，鑿中國之沌窳，延中國之血脈，提中國之精神。他日釵拿人雄飛大地，即此其原動力也」，又說「烏虜！大和魂既翔於東方矣，中國如待招也。吾將起靈均於九原」。²¹值得注意的是，此書中的「中國魂」一

²⁰ 梁啟超，《自由書》（台北：中華書局，1979），頁39。

²¹ 飲冰室主人編輯，《中國魂》（上海：廣智書局，1902），序。「靈均」乃屈原。「釵拿」即中國，任公或許想避免使用「支那」。支那是源自古漢語的日本漢字詞語，中國古代典籍中即有，如唐義淨《南海寄歸內法傳》：「且如西國名大唐為支那者，直是其名，更無別義」，又見：《宋史》：「近聞支那國內有大明王，至聖至明，威力自在……伏願支那皇帝福慧圓滿，壽命延長」，作者感謝陳璋芬教授的提示。根據 Stefan Tanaka 的研究，甲午戰爭爆發後，日本人好用含貶義的「支那」一名，「表示中國是保守不能自拔的擾亂之區，與作為現代亞洲國家的日本形成鮮明對照」，見 Stefan Tanaka, *Japan's Orient: Rendering Pasts into History* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp.3-4. 孫隆基〈清季民族主義與黃帝崇拜之發明〉，《歷史研究》，2000.3，頁79。任公或許想避

方面是以「新民德」為宗旨，因此包括《新民說》（如〈論國家思想〉、〈論進取冒險〉）上的文章，但也包括「開民智」的部分，亦即提供國民所需要的基本知識，如當時中國的人種、人數、宗教、地理狀況、經濟建設與對外關係等「中外大勢」。

其後，1902-3年在《新民說》，尤其是其中的〈論尚武〉一文，以及1904年在他所編輯的《中國之武士道》一書，任公又延續探索上述〈中國魂安在乎〉一文中所提出的問題。但這時他不再感嘆中國缺乏武士道精神，他反而在中國傳統之中找尋「尚武」精神的淵源。在〈論尚武〉一文，任公說「孔子固非專以儒緩為教者也，見義不為，謂之無勇，戰陣無勇，斥為非孝，曷嘗不以剛強剝勁發民氣哉」。²²在《中國之武士道》的凡例中，任公又表示：「武士道者，日本名詞，日人所自稱大和魂，即此物也，以其名雅馴，且含義甚淵浩，故用之」，「本編採集春秋戰國以迄漢初，我先民之武德，足為子孫模範者，以列傳體敘次之，加以論評，以發揮其精神」。任公並希望這一本書可以成為青年學子的教科書。²³

任公強調尚武精神、武德的國民觀念無疑地源於日本明治之後國家主義之國民觀。他的想法不但受伯倫知理(Johann Caspar Bluntschli, 1808-1881)之啟發，也受到以下觀點之影響：中村正直(1832-1891)所譯英國斯邁爾斯氏(Samuel Smiles, 1812-1904)所著《西國立志篇》(Self-help: With Illustrations of Conduct and Perseverance)、馬君武所譯

免「支那」一稱呼中的貶意。

²² 梁啟超，《新民說》（台北：中華書局，1978），頁112-113。此一觀點受康有為啟發，所謂「孔教乃強立主義，非文弱主義」，至少可以追溯到〈論支那宗教改革〉，《清議報》，期20(1899)，頁4下。

²³ 梁啟超，〈凡例〉，《中國之武士道》（台北：中華書局，1978），頁1-2。

彌爾(J. S. Mill)《自由之理》(On Liberty),²⁴以及日本以吉本襄、井上哲次郎、吉田松陰為代表的思想,亦即以陽明學「作為明治日本的國民道德之重要組成部分」等。²⁵他的國民觀念不但強調國家認同的「形式的公民權」之層面,也具有重視國民應具有何種政治社會之權利的「實質的公民權」之層面。²⁶

那麼中國所需要鑄造的國魂是否全由西方與日本引進呢?任公不以爲然。誠如上述,對他來說中國所需要的愛國精神就是屈原、墨子與王陽明的精神。²⁷例如在談國民的獨立精神的時候,他說「獨立者實行之謂也」,也就是實現王陽明所謂的「知行合一」。又如,他說獨立也指奮鬥不懈,其實就是儒家所謂的「舍我其誰」:

獨立云者,日日以孤軍衝突於重圍之中者也。故能與舊風氣戰而終勝之。孔子曰,天下有道,邱不與易。孟子曰:當今之勢,舍我其誰。獨立之謂也,自助之謂也。²⁸

由此可見任公借國民觀念而鑄造的中國魂,其中包含了來自西方、日本的文明精神,同時也包含了固有的精神資源,而兩者之間可以相輔相成。

²⁴ 鄭匡民,《梁啟超啟蒙思想的東學背景》(上海:上海書店出版社,2003),頁102-121。

²⁵ 狹間直樹,〈關於梁啟超稱頌「王學」問題〉,《歷史研究》,1998.5,頁40-46。

²⁶ 這是借用西方學者 Rogers Brubaker 所謂 formal citizenship 與 substantive citizenship 的區別。前者關心的焦點是國家認同的問題,後者則強調一個政治社群之成員所應享有之權利。引自沈松橋,〈國權與民權:晚清的「國民」論述,1895-1911〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》73:4(2002),頁700。

²⁷ 任公十分仰慕屈原,他在1922年曾於東南大學演講「屈原研究」,其中便讚美屈原「光榮的自殺」,認為他的行為與作品「成就萬劫不磨的生命,永遠和我們相摩相盪」,梁啟超,《飲冰室文集》(台北:中華書局,1983),39:67。

²⁸ 梁啟超,〈國民十大元氣論(一名文明之精神)〉,《清議報》,期33(1899),頁2下。

在1903年之後,任公對陽明思想與墨子學說的反覆探究,也都是爲了挖掘中國固有精神資源,找尋源於傳統文化的「元神真火」。在1903年自美返國之後,在他所撰寫《新民說》中的〈論私德〉一文,提出正本、慎獨、謹小等王學的德目,來鑄造新民,正是《新民說》篇首所揭櫫「採補」與「淬厲」並重的具體展現。²⁹接著在1904年的〈子墨子學說〉中,梁氏則強調中國人有兩個嚴重的缺點,一是自私自利,一是「命」的觀念太強,因而不知自立自強,也缺乏西方冒險進取的精神。他覺得墨子的學說可以幫助國人解決這些問題。梁啟超認爲墨子以兼愛爲中心的「利他主義」,可以幫助國人醫治自私自利的毛病,了解到正確的群己關係。而墨家精神之中最讓他感動的,就是由兼愛、明鬼觀念而產生的「輕生死」、「忍苦痛」的精神,他認爲「欲救今日之中國,舍墨學之忍苦痛則何以哉,舍墨學之輕生死則何以哉」。³⁰對任公來說,墨子中的「輕生死」的想法,可以培養出像日本武士道那樣勇於爲國捐軀的精神。

在1905年出版的《德育鑑》任公進一步闡述以上的觀點。他將日本武士道的精神歸之於王學的影響,因此力主以王學爲「救時之良藥」,爲國人「精神教育」的主要內涵。他說:

其維新以前所公認爲造時事之豪傑,若中江藤樹,若熊澤蕃山,若大鹽後素,若吉田松陰,若西鄉南洲,皆以王學式後輩,至今彼軍人社會中,尤以王學爲一種信仰。夫日本軍人之價值,既已爲世界所共推矣,而豈知其一點之精神教育,時我子

²⁹ 黃克武,〈梁啟超與儒家傳統:以清末王學爲中心之考察〉,《歷史教學》,期484(2004年3月),頁18-23。

³⁰ 《飲冰室文集》,37:48。有關任公墨學與日本武士道及井上哲次郎的關係,請見末岡宏,〈梁啟超與日本的中國哲學研究〉,狹間直樹編,《梁啟超·明治日本·西方》(北京:社會科學文獻出版社,2001),頁172-3。

王子賜之也。我輩今日求精神教育，捨此更有何物？³¹

總之，在《清議報》、《新民叢報》時期，任公努力地會通中西思想資源，以建構國魂、培養新民，希望藉此能使國人能屹然強力於天演界，而免於亡國與滅種的威脅。蔣介石有關陽明學的諸多想法和上述梁任公「新民」的志向是完全一致的。

2. 重視修身、治事一以貫之，而忽略本體

對任公而言，王學的意義主要在於建構國魂、培養新民，因此王學中他重視道德修養與外在事功的面向，而較為忽略本體論方面的哲學辯論。換言之，任公重視道德觀念的現實效益。譬如說梁任公在《德育鑑》(1905)一書最早提出將「愛國」視為「良知」的觀念。王汎森很敏銳地指出在《德育鑑》中，任公「巧妙地將理學工具化，並將原來宋明儒的價值的部分轉換為對現代國家富強的追求」，其終極目標是「想養成愛國合群的現代公民」。所以對任公來說，「立志」是「立真志愛國」，而任公講良知，也是以愛國為良知，「這是王陽明以來所不會如此強調的」。³²我們毫不意外地在蔣介石的思想中也發現愛國就是良知的主張(166)。³³

蔣介石與梁啟超對於良知的相同詮釋，並非偶然現象，而是代表

³¹ 梁啟超，《德育鑑》(台北：台灣中華書局，1979)，頁42。

³² 王汎森，〈中國近代思想中的傳統因素〉，《學人》，輯12(1997)，頁14-17。

³³ 蔣在〈自述研究革命哲學經過的階段〉中說：「我們知道一個人都應該愛他的國家，應該為他的國家來犧牲。愛國家，為國家犧牲，都是個人良心上認為應該做的事情，這就是良知。……只要人人自問這一件事情是否應該以國家為前提，如果與國家有利，我們便應該犧牲去救國家；我們只要個個人照著自己良心上所認為應該做的事去做，則一切不好的動念，如個人的意見、私仇一都可以消除淨盡，這就是致良知。中國能夠個個人致良知，就可以消滅日本，拯救中國」。

王學在現代中國思想轉型中的基本方向。清初以來許多學者都反省明朝滅亡的原因，而提出王學「好談性理」，有放縱、空疏之蔽，顏李學派對實踐的強調主要即是針對此一弊病。至晚清王學再興，也跟著此一路向，再將之與現代國家的追尋結合在一起。梁任公的陽明思想之中，即重視修養、實踐，而忽略本體(但絕非不談本體)。任公不滿意宋明理學有關陰陽、理氣的說法。³⁴在節錄《明儒學案》一書時，任公說：

明儒……其學說之一大部分，則又理也、氣也、性也、命也、太極也、陰陽也，或探造物之原理，或語心體之現象。凡此皆所謂心的科學也，其於學道之功，本已無與。況吾輩苟欲，治此種科學則有今泰西最新之學說在，而諸儒所言，直芻狗之可耳。故以讀科學書之心眼以讀宋明語錄，直謂之無一毫價值可也。³⁵

由此可見任公已放棄了陰陽五行的宇宙觀，而在某種程度上接受西方科學(如進化論、物理學、心理學)對宇宙、人生的看法。

但任公絕非一個科學主義者，他也沒有完全放棄理學的本體論。在理學的理論之中，他接受王陽明「良知」的說法，認為「吾人心中一點靈明，便是真陽種子，原是生生不息之機」。³⁶對王學左派「提擊本體太重，而幾忘有致字」、「終日談本體不說功夫，纔拈功夫，便指為外道」，他則感到不滿。³⁷對王陽明之後所出現的左右兩派，他同意每人因稟性不同，「無論從何門入，而皆可以至道」，但任公自己顯然地較為偏向重功夫的一派：

³⁴ 梁啟超，《德育鑑》，頁73。

³⁵ 梁啟超，〈例言〉，《節本明儒學案》(東京：新人社，1905年11月)，頁2。

³⁶ 梁啟超，《德育鑑》，頁30。

³⁷ 梁啟超，《德育鑑》，頁46、34。梁啟超，《新民說》(台北：台灣中華書局，1978)，頁140。

致良知之教，本已盛水不漏，而學者受之，而往往學焉而得其性之所近。故王子記沒，而門下支派生焉，紛紛論辨，幾成聚訟。語其大別，不出兩派：一曰趨重本體者（即注重良知）王龍谿、王心齋一派是也；一曰趨重功夫者（即注重致字）聶雙江、羅念菴一派是也，要之皆王子之教也。……若啟超則服膺雙江、念菴派者。³⁸

在忽略本體、強調功夫的同時，任公也肯定修身治事、內聖外王一以貫之的精神。這種「兼內外」的主張，其實是儒學傳統的根本主張，無論程朱或陸王都高度肯定「經世」的重要性。尤其值得注意的是，任公（和蔣介石一樣），非常推崇支持程朱學派的曾國藩、羅澤南。³⁹曾國藩的思想其實與任公有不合之處，曾氏崇尚程朱的修養功夫，主張「居敬窮理」，「以仁為體，以禮為用」。他認為：一昧地從「盡心養性」的道體上下功夫，已不周世用，「修齊治平」的功業唯有從研習古人「治禮」的實學上去努力，方為徵實有效。⁴⁰曾氏繼承清中葉以來凌廷堪「以禮代理」的學術趨向，⁴¹提出「理學即禮學」的綱領。相對於任公所採取尊孟抑荀的立場，曾氏大力推崇荀子「隆禮」思想。除了以上的差異，曾氏平息門戶之爭、重視經世至用，並成就具體之事功，尤其是平定太平天國之亂，挽救中國文化之沉淪，則與任公思想合拍，並深受任公肯定。在《新民說》與《德育鑑》中任公對曾國藩砥礪道德修養，並進而移風易俗，扭轉時代風尚，成就偉大事業，

³⁸ 梁啟超，《德育鑑》，頁30。

³⁹ 梁啟超，《德育鑑》，頁102。

⁴⁰ 葉瑞昕，〈從曾氏理學到梁氏心學——清末五十年間儒家倫理思想的傳承與轉化〉，<http://www.confucius2000.com/confucian/czslxdlx.htm>。

⁴¹ 張壽安，《以禮代理：凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（台北：中央研究院近代史研究所，1994）。

讚譽有加。⁴²

以上梁啟超陽明學所具有的特點，在近代中國有持續性的影響力。近代知識份子如張君勱、戴季陶、牟宗三等人在討論中日陽明學時，均強調國人應效法日人，發揮陽明學中修身、治事一以貫之的實踐精神、避免空談心性，以成就生氣凜然之國民性質。⁴³蔣介石的陽明學正是在此一思想脈絡下所出現的。

三、蔣介石與日本陽明學：繼承與批判

蔣介石對陽明學的推崇除了上述近代以來中國思想界在康有為、梁啟超的提倡下，王學在沈寂多年之後再度復興的線索之外，還涉及日本自明治維新以來陽明學說的興起，成為推動國家改革的原動力的思想脈絡。這兩條線索有分有合，而如上所述，近代中國陽明學的興起深受日本陽明學的激勵。首先應指出的是「陽明學」的名稱即具有濃厚的日本背景。中國思想界在接受源於日本的「陽明學」之前，除了少數的例外，多用「王學」（或「陸王學派」）來指稱王守仁思想及其遺緒，如清代的李紱被稱為「陸王派之最後一人」。⁴⁴晚清之後中日思想交流日盛，「陽明學」才取代了「王學」，成為通用的語彙。

日本陽明學起源甚早，但在學術界獲得較為重要的影響力要到德

⁴² 蔣介石也非常推崇曾國藩，曾多次在日記中節錄其嘉言，以為借鏡，如「以志帥氣，以靜制動」、「軍事之要，必有所忍，乃能有所濟；必有所舍，乃能有所全」等。見楊天石，〈宋明道學與蔣介石早年修身——讀蔣介石未刊日記〉，頁57。

⁴³ 戴季陶，《日本論》（台北：中央文物供應社，1954）；張君勱，《比較中日陽明學》（台北：台灣商務印書館，1970）。牟宗三的想法，見他為上述張君勱之書所寫的〈校後記〉。

⁴⁴ 梁啟超，《中國近三百年學術史》（台北：台灣中華書局，1983），頁52。

川寬政年間(1789-1801)之後，尤其在十九世紀末葉幕末維新之際，許多維新志士均為陽明學者或是陽明學的仰慕者，如吉田松陰、西鄉隆盛等人。⁴⁵因此在日本思想界普遍地認為陽明學的「知行合一」與「致良知」是「明治維新的精神動力」。王陽明的作品與相關著作一直到戰前，都是一般人所喜愛的讀物。蔣介石到日本之後很快地就發現這個特點。下面他所說的一段話曾廣泛地為人所引用：

當我早年留學日本的時候，不論在火車上、電車上或在渡輪上，凡是在旅行的時候，總看到許多日本人都在閱讀王陽明《傳習錄》，且有很多人讀了之後，就閉目靜坐，似乎是在聚精會神，思索這個哲學的精義；特別是他海陸軍官，對於陽明哲學，更是手不釋卷的在那裡拳拳服膺。後來到書坊去買書，發現關於王陽明的哲學的一類的書籍很多，有些還是我們國內所見不到的，我於是將陽明哲學有關的各種書籍，盡我所有的財力都買了來，不斷的閱讀研究，到了後來對於這個哲學真是有手之舞之、足之蹈之的一種心領神馳的仰慕。……我從那個時候起就重視王陽明的學說，並且認為我們要革命，要救國，就必須奉行陽明學說。(1023-4)

蔣介石認為近代日本的成功有一個「槍砲以外無形的精神」(165)與哲學的基礎，此一基礎即是以陽明學說為根基的「大和魂」、「武士道」的立國精神。⁴⁶他認為此一精神有三個重要的部分。第一、追求「道德、知識與文化」，建立一個客觀的理想。⁴⁷第二、重實踐的精

⁴⁵ 朱謙之，《日本的古學及陽明學》(北京：人民出版社，2000)，頁209。

⁴⁶ 蔣介石有關日本武士道源於陽明學的觀察，是採取當時中日思想界通行的觀點，此一看法也受到一些學者的質疑，不過有不少學者都同意明治以後的武士道和陽明學有密切的關係。

⁴⁷ 這一點和牟宗三的觀察很類似，牟說：日本人「本陽明所說之良知與知行合

神，「篤實踐履以促其實現」。第三、愛國精神，亦即「忠君愛國，尚俠好義」(181)，尤其是能消除自私自利，團結一致，勇於「為國家犧牲」。這也配合他所說的「革命的人生觀」，從「向上的」、「為他的」活動之中，成就事業、完成自我。上述的一、二點即是「知行合一」，而第三點則是「致良知」。簡單地說也就是「負責、服從、服務、犧牲、創造、守法」(75)。蔣介石一生反覆地以日本的民族精神為榜樣，企圖醫治國人「腐敗、懶惰、麻木、頹唐、自私自利、偷生怕死、不肯犧牲、不愛國家、不知廉恥」(162)。他所推行的「新生活運動」、「中國文化復興運動」，雖然也有其他的思想淵源(如基督教的背景)，但無疑地都是以陽明哲學為其底蘊，希望藉此建立一個有根、有本的現代國家。

然而蔣介石在稱頌日本大和魂、武士道的同時，也看到日本立國精神的嚴重缺陷。這一個針對日本陽明學而提出的批判性的視野是其他近代中國思想家所少有的。蔣介石指出日本人「竊取王陽明的『致良知』與『知行合一』的哲學之唾餘」(162)，武士道只是「截我國儒道之餘唾」，「中國舊貨被他們偷去，成了他們的民族精神」(191)，因此他們「祇行王學一部份片段的哲學……而沒有把中國全部分的哲學精神拿得去」(192)，所成就的乃是侵略他人的「霸道」，而非純正的「王道」。蔣介石強調這主要是因為日本人片面地承襲的是陽明思想中「動的哲學」，與「勇」的精神：

日本怎麼會成功[為]一個侵略民族？因為日本沒有中國固有的國民性，他僅在智仁勇的勇字方面努力，而中國儒教精神道

一奔赴一客觀之理想，此中含有超越之精神與積極身殉之精神以及至純至簡之藝術浪漫情調……此蓋為中國人之所缺」。牟宗三，〈校後記〉，張君勱，《比較中日陽明學》，該文頁1。

德，所謂信義和平的要素，完全不講；所以他只知道勇，而且只知道血氣之勇，而不知道義理之勇；所以他雖學得了陽明動的哲學一片段，而其結果，充他的量，還是亂動盲動，陷入了一個動的大毛病，所以他就成了一個侵略的民族了。(192)

日本人在片面性地強調「勇」的時候，忽略了「仁」與「智」，因而走入歧途：

「仁」性是我們軍人精神的基本，亦是我們中國一切固有道德的一個中心……如果沒有「仁」，一切的精神和道德，就不能整個的連貫起來，完成高尚純潔圓滿無缺的人格與至大至剛的氣節；因為道本惟一，德必求全，一有偏缺，必至走入歧途，得此失彼。他們日本人不知這個道理，亦未認識我們中國全部的固有道德，所以他們的武士道將中國固有道德最中心最基本的一點即「智仁勇」的「仁」字完全丟掉了。(277-8)

蔣介石對日本陽明學的批判實為一針見血之論。德川時代日本陽明學者所討論的核心議題主要是「忠」與「孝」，及其相互關係，他們提出「忠本孝之一端」，來解決忠孝義理上的衝突，至幕末的水戶學發展出「忠孝一體」的思維，成為明治維新的建國原理。此一傾向尤其表現在武家的文獻上，幾乎在所有的武家的家訓或遺書之中，都只討論到「忠孝」，而不談「仁」。總之，源於陽明思想的日本武士道精神所具有的修己治人、成己成物、體用兼備的責任感，這與中國儒者是相同的，但是他們將「忠」作為一切道德的判準，並且將「忠」奠定在本土神道的宗教意識之上，因而將「尊皇」視為一絕對價值，此一想法則與中國儒者對「仁」與「從道不從君」的重視，形成明顯的對比。⁴⁸

⁴⁸ 參見張崑將，《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展—以兵學與陽明學為中心》(台北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003)。

在批判日本武士道的偏失之後，蔣介石認為中國軍人應恢復以「仁」為中心的武德，也就是「智信仁勇嚴」，以及「即知即行」的「力行主義」，才能夠抵抗外侮、復興民族。1934年蔣介石在對廬山軍官訓練團演講「抵禦外侮與民族復興」，他就特別強調以「固有的武德」與「文明的三民主義」來打破日本武士道與侵略的帝國主義(256)。

蔣介石對日本陽明學，以及侵略他人之帝國主義的批判，和他對社會達爾文主義的反省也有密切的關係。1931年他談到自己思想上所經歷的一個重要變化，亦即以大學、中庸之道以及孔子與王陽明的學說，來代替「弱肉強食」的信念：

我起初研究哲學的時候，很相信「弱肉強食優勝劣敗」的道理。我有一次就將這兩句話請總理寫一副對聯。殊不知總理攔了兩星期總不願寫，到兩星期以後，他把我叫去，卻寫了另外八個字送給我，這八個字，就是「大道之行，天下為公」，……他說我們中國自有很好的倫理哲學，和很好的政治哲學，「弱肉強食優勝劣敗」的哲學，乃是現代西方人所崇尚的哲學，弄不好，就是很危險的思想。(171)

總之，過去的學者都注意到蔣介石思想繼承日本陽明學的部分，而忽略了他對日本陽明學，不但有繼承，也有批判：他一方面肯定日本陽明學以「動的哲學」鼓舞士氣，因而「能發生一種真實的力量」，「完成了……轉弱為強之維新的大業」(275)，另一方面也強調大和魂之中「勇而不仁」、「偏頗不全」，因而使日本成為侵略他人的帝國主義國家。蔣介石對日本陽明學的批判實際上是植根於「尊王黜霸」的中國儒學傳統，以及他對日本帝國主義的警覺。其他中國近代思想家，雖然也有人看到日本陽明學的缺陷，例如張君勱說日本陽明學者

「不長於精微高遠之理論」；朱謙之說日本陽明學「為科學世界觀成立以前的哲學產物，故均不免有其侷限性」，而且它又「與日本固有的神道思想結合，最後變成反動的思想體系之一」。⁴⁹但是無論就批判觀點的提出時間，或是批判內容的廣度與深度來說，蔣介石都超過其他的學者。

四、結語

蔣介石之子蔣經國在《風雨中的寧靜》中反覆思索為何其父能「忍辱負重、克渡難關、英明果斷、轉危為安……『四面受敵，卻不被困住；心裏作難，都不至失望』……這種強大無比的革命力量，到底發源在那裏？」蔣經國認為主要出於「救人救國救世的至誠之心」，而其基礎不但是《荒漠甘泉》中以基督教信仰為基礎的靈性修養，也包括「中國哲學思想……就是要從人的自然生命活動中，發現其崇高的道德價值，以有別於禽獸，以攝理萬物」。⁵⁰

蔣經國將基督教信仰與中國哲學思想視為蔣介石革命精神之基礎，無疑是正確的。但誠如前述，蔣介石革命精神的源頭，包括了傳統儒家思想、日本留學經驗、孫中山革命理論與基督教信仰，而其中最具影響力者，筆者認為與其說是基督教信仰，還不如說是儒家思想，而其中的陽明思想尤其幫助他「堅志養氣，存心養性，不愧不作，不憂不懼」，而且中國「天人合一」、「心物一體」的哲學傳統，也使他能夠統攝了儒家與基督教。⁵¹

⁴⁹ 張君勱，《比較中日陽明學》頁 89。朱謙之，《日本的古學及陽明學》，頁 382-383。

⁵⁰ 蔣經國，《風雨中的寧靜》（台北：黎明文化事業公司，1974），頁 4。

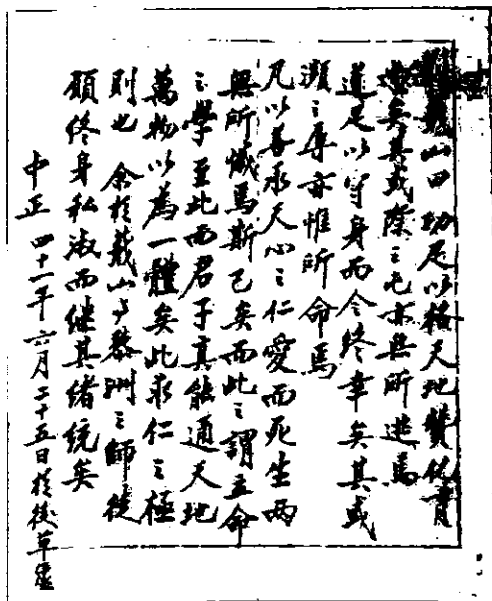
⁵¹ 同上，頁 31。

過去許多學者都注意到陽明思想對蔣介石道德、事業的影響，然而卻因政治立場的差異，造成截然不同的評價。本文的焦點主要在描寫與分析，作者企圖澄清兩條思想史的線索。第一條線索是蔣介石與近代中國調適傳統的關係。作者認為蔣介石的思想主軸源自近代中國以梁啟超思想為代表的調適傳統。雖梁啟超基本上是在野的知識份子，而蔣介石是在朝的政治人物，然無論是以陽明思想鑄造「國魂」、培養新民，或是在王學之中重視修身功夫（尤其將愛國當作「良知」中很重要的部分），以及修身、治事一以貫之，而較忽略本體論等方面，蔣介石都與梁啟超的觀點是很類似的。

第二條線索是蔣介石與日本陽明學的關連。拙文認為日本陽明學對蔣介石的勵志修身與民族思想均有所啟發，尤其是使他一方面「存心養性」、「立志安命」，另一方面注意到如何以「致良知」與「知行合一」的哲學傳統，鼓動尚武、愛國的精神，以再鑄國魂。然而他也注意到受到陽明思想影響的日本武士道精神中，有「勇而不仁」的嚴重缺失，因而使日本走向侵略他國的帝國主義的道路，他乃呼籲國人要以固有的以「仁」為中心的「武德」抵抗「武士道」。

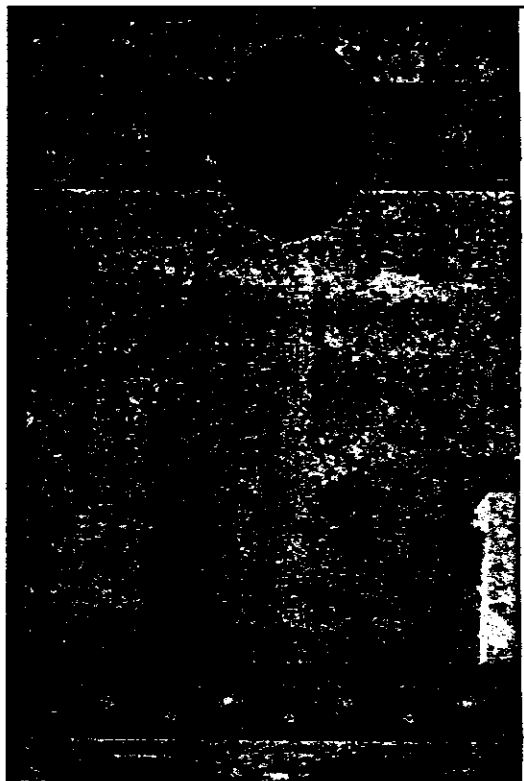
總之，蔣介石的陽明學正是上述兩條思想線索交織而產生的。他的陽明學對中、日雙方的思想傳統來說，有所繼承，亦有所創新，因此他不失為一個具有獨創見解的思想家。此一思想經驗顯示：一、陽明思想對蔣介石來說具有在修身與治事的終極價值，幫助他面對困境，也幫助他設計一個反共的、結合固有精神資源、資本主義、民主政治的國家體制，此一道德與政治理想和新儒家的觀點是比較配合的，因而成為今日台灣文化的重要基礎。二、不容諱言，蔣介石的陽明思想亦有其侷限性，不但沒有產生重大的迴響，而且在思想內涵上仍代表傳統內聖外王思想的延續，蔣氏仍然樂觀地以為內聖可以直通

外王，而不够意識到後來牟宗三與余英時所思考的議題，例如在現代社會中內聖如何以「曲通」的方式開出「新外王」，或內聖可否開出外王等問題。⁵²三、蔣介石的陽明學是近代陽明思想在東亞發展的一個環節，也彰顯了中日兩國對同一思想傳承的不同詮釋。從蔣介石的思想經歷來看，日本因素對中國近代思想變化無疑地有重要的影響，但深受日本影響的中國思想家們卻幾乎都走出不同的思想方向，中日之間文化交流似乎印證了亨廷頓(Samuel P. Huntington)所強調的文化差異，以及文化差異與國際衝突之關連。在 21 世紀，中日之間的文化差異或許還是難以避免的，但如何減少因文化差異所可能造成的國際衝突，卻值得深思。



附圖一：蔣介石自勉箴言

⁵² 牟宗三，《政道與治道》(台北：台灣學生書局，1980)；余英時，《現代儒學論》(上海：上海人民出版社，1998)；余英時，《宋明理學與政治文化》(台北：允晨，2004)。



附圖二：國軍幹部必讀的王陽明作品

國家圖書出版品預行編目資料

蔣中正與近代中日關係 / 黃自進主編 - 初版.

— 臺北縣板橋市：稻鄉，民 95

冊：公分

部分內容為日文

含索引

ISBN 986-7862-95-3 (全套：平裝)

1. 蔣中正 - 學術思想 2. 中國 - 外交關係 - 日本 - 論文, 講詞等 3. 日本 - 外交關係 - 中國 - 論文, 講詞等

643.107

95009964

蔣中正與近代中日關係 1

主編者：黃自進

出版：稻鄉出版社

臺北縣板橋市漢生東路 53 巷 28 號

電話：(02) 22566844、22514894

傳真：(02) 22564690

郵撥帳號：1204048-1

登記號：局版台業字第四一四九號

印刷：雅裕印刷有限公司

初版：中華民國 95 年 6 月

ISBN：986-7862-95-3

全套不分售，總價 630 元

※破損頁或缺頁請寄回本社更換※

版權所有 翻印必究